

کتب زینا



کتاب ژینا



کتاب ژینا

مجموعه مقاله

گروه نویسندگان

طرح جلد: متین قلخانی با استفاده از طرح امیرحسین طاهرخانی



..... پرویز صداقت	۱۲
..... شیرین کریمی	۲۰
..... آرمان ناصری	۳۱
..... فاطمه صادقی	۵۰
..... لاله عرب	۶۴
..... دستاوردها و چشم اندازها	۷۸
..... فائق حسینی	۹۵
..... کمال خسروی	۱۱۱
..... نرگس ایمانی	۱۳۷
..... یوسف اباذری	۱۴۴
..... مجید فتایی	۱۵۶
..... مبین رحیمی	۱۷۳
..... حامد سعیدی	۱۸۲
..... هه ژبین شاهو	۱۹۴
..... آذر تشکر	۲۱۳
..... عرفان آقایی	۲۳۱
..... جهانگیر محمودی	۲۶۷

اسماعیل کرمی	۲۸۹
مهسا اسداله‌نژاد	۳۰۱
خسرو پارسا	۳۲۰
سیامک زندرضوی	۳۲۹
ناصر پیشرو	۳۶۲
لغیا هوشیاری	۳۷۸
هیمن رحیمی	۳۹۰
آسو جواهری	۴۰۲
شریف آموزگار	۴۲۴
آصف بیات	۴۳۹
لیلا دانش	۴۷۸
امین بزرگیان	۴۹۴
مهسا اسداله‌نژاد	۵۱۸
تارا بهروزیان	۵۴۰
مرضیه بهرامی برومند	۵۵۹
گروه نویسندگان	۵۷۳
میثم سالخورد	۵۸۳
سیامک زندرضوی	۶۰۵

یحیی مرادی	۶۱۴
فاطمه صادقی	۶۳۱
عرفان آقایی	۶۵۹
گروه نویسندگان	۶۹۰
کمال خسروی	۶۹۵
بشیر خادم‌لو	۷۱۰
شیدان وثیق	۷۴۵
فردوس حاتمی طاهر	۷۶۲
فرزانه راجی	۸۰۱
دریک بوثنم	۸۰۵
ابوالفضل رجبی	۸۴۶
امین حصوری	۸۵۹
اسماعیل کرمی	۹۰۳
امین حصوری	۹۱۲
اولیویه بوزاسنو	۹۵۷
سیامک زندرضوی	۹۷۱
مرضیه بهرامی برومند	۹۷۷
گروه نویسندگان	۱۰۰۳

علی رها	۱۰۱۴
محمد نصیری	۱۰۴۸
پیمان وهاب‌زاده	۱۰۵۹
مارک فیشر، فرانکو براردی	۱۱۱۰
عاطفه رنگریز	۱۱۱۰
علیرضا بهتویی	۱۱۲۳
آرش اسدی	۱۱۶۳
محمد اعظمی	۱۱۹۷
گروه نویسندگان	۱۲۰۴
گروه نویسندگان	۱۲۰۹
فرنگیس قادری و اُلم گونر	۱۲۱۴
اعظم خاتم	۱۲۳۸
فرنگیس بختیاری	۱۲۷۰
ی. کهن	۱۲۸۸
سعیده کشاورزی	۱۳۲۳
روناک رستم‌پور	۱۳۴۱
منصوره خائفی	۱۳۶۳
محمد حاجی‌نیا	۱۴۸۴

بهباد کریمی	۱۵۵۶
امین بزرگیان	۱۵۷۷
کمال خسروی	۱۶۱۲
مرضیه بهرامی برومند	۱۶۳۳
امید بهرنگ	۱۶۴۶
رضا جاسکی	۱۶۸۱
گروه نویسندگان	۱۷۳۱
آیدین ترکمه	۱۷۴۵
گروه نویسندگان	۱۷۷۷
کاوه قریشی	۱۷۸۹
نازنین و یامین	۱۸۰۶
محمد حقمرادی	۱۸۱۸
جیمز مالدون	۱۸۳۸
اردشیر مهرداد	۱۸۹۸
آوین روژهلالات	۱۹۶۰
لیلیدا دی. مونزو	۱۹۶۰
جوئل بنین	۲۰۳۴
هیمن رحیمی	۲۰۹۳

..... پیمان وهاب‌زاده	۲۱۲۷
..... هاشم آغا‌جری	۲۲۱۴
..... جر می برچر	۲۲۱۴
..... دیوید گریبر	۲۲۳۴
..... ایال وایزن	۲۲۵۴
..... نازنین و یامین	۲۲۶۸
..... مهرداد درویش‌پور	۲۲۹۷
..... گروه نویسندگان	۲۳۴۳
..... حامد سعیدی	۲۳۴۹
..... ابراهیم توفیق و سیدمهدی یوسفی	۲۳۹۶
..... محمدرضا نیکفر	۲۴۱۵
..... پریسا شکورزاده	۲۴۴۱
..... جمعی از فعالین زن	۲۴۶۴
..... خسرو پارسا	۲۴۸۲
..... امیر کیان‌پور	۲۴۹۶
..... شیرین کریمی	۲۵۱۵
..... فرزانه راجی و نسرین مبتکر	۲۵۳۲
..... شیرین کمانگر	۲۵۷۰

دوروتی گِدِ که	۲۵۹۰
گروه نویسندگان	۲۶۵۶
هانا هالمن	۲۶۶۵
سعید رهنما	۲۶۷۹
تارا بهروزیان	۲۷۳۲
فرزانه راجی	۲۷۷۱
پرویز صداقت	۲۷۸۴
امین بزرگیان	۲۸۱۷
محمد آسنگران	۲۸۲۰
یائیس کوریس	۲۸۳۱
خالد قوبعه	۲۸۴۶
شیلا فراهانی	۲۸۶۵
ریحانه اصلانزاده	۲۸۷۰
میشل لوی	۲۹۱۲
شیدان وثیق	۲۹۳۰
ی. کهن	۲۹۴۷
کارل مارکس	۲۹۸۷
فاطمه صادقی	۳۰۰۲

..... انوشه گلشن	۳۰۳۹
..... مرضیه بهرامی برومند	۳۰۴۴
..... مریم لشکری	۳۰۵۵
..... نسرتین طالبی سروری	۳۰۸۰
..... علیرضا بهتویی	۳۱۰۲
..... دیدگاه / علی پُرسان	۳۱۵۰
..... گروه روژا در پاریس	۳۱۹۰
..... آندرو پترسون	۳۱۹۸
..... جعفر بهکیش	۳۲۶۶
..... علی طایفی	۳۲۹۹
..... مهرداد درویش پور	۳۳۰۸
..... شیرین کریمی	۳۳۲۱
..... سعید رهنما	۳۳۷۷
..... مزده ارسی و همایون ایوانی	۳۴۳۲
..... کاظم کردوانی	۳۴۷۷
..... جان بلامی فاستر	۳۴۷۷
..... آرمان ذاکری	۳۵۲۷
..... اسحاق واو	۳۵۴۲

رایا دونایفسکایا	۳۵۵۷
محمدرضا جعفری	۳۵۹۲
پیمان وهاب‌زاده	۳۶۱۵
بنیامین آسک پاپ‌ماتسین	۳۶۵۳
سه نامه از کارل مارکس	۳۷۰۲
نادیه العلی	۳۷۱۹
جیمز رابرتسون	۳۷۵۲
کیت نش	۳۷۷۸
احمد محمدپور	۳۸۰۶
سعید رهنما	۳۸۳۵
پیوتر کوندراشوف	۳۸۶۷
هیوا اصغری	۳۹۱۰
مرضیه بهرامی برومند	۳۹۲۵
محمد حاجی‌نیا	۳۹۳۶
علی رها	۳۹۹۵
ولادیمیر ایلیچ لنین	۴۰۶۲
آنا بل برت	۴۰۷۷
فرانکو بیفو براردی	۴۱۱۰

شاهین نصیری	۴۱۳۸
مریم دژمخوی	۴۱۵۱
مهسا اسداله‌نژاد	۴۱۶۴
عقیل دغاقله	۴۲۱۵
امین زرگرنژاد	۴۲۳۹
ی. کهن	۴۲۷۹
پوری احمدی	۴۳۰۵
افسانه نجم آبادی	۴۳۱۶
آسو جواهری	۴۳۴۹
مرضیه بهرامی برومند	۴۳۷۷
گای استندینگ	۴۳۹۰
نازنین و یامین	۴۴۷۶
ریچارد هاینبرگ	۴۵۰۱
کارل مارکس	۴۵۱۳
مهدی فتاپور	۴۵۳۹
مریم لشکری	۴۶۰۱
سعید رهنما	۴۶۱۱

ژینا یعنی زندگی

پرویز صداقت

نکته‌هایی در حاشیه و متن اعتراضات جاری

(۱) اعتراضاتی که در پی درگذشت مهسا (ژینا) امینی به‌سرعت گستره‌ای سراسری پیدا کرد از سویی استمرار و اعتلای اعتراضات علیه حجاب اجباری در سال‌های اخیر و در ادامه‌ی اعتراضات دختران خیابان انقلاب و انواع نافرمانی مدنی مشابه در چند دهه‌ی گذشته و از سوی دیگر در پیوند با اعتراضات آبان‌ماه ۱۳۹۸ در ایران است. علاوه بر سرکوب گسترده، دو عامل برون‌زا در ایجاد وقفه‌ی زمانی بین اعتراضات کنونی و اعتراضات آبان (و دی‌ماه ۱۳۹۸ در اعتراض به سقوط هواپیمای مسافربری) مؤثر بود. نخستین عامل تشدید بحران ژئوپلتیک در پی خروج امریکا از برجام بود که در مقطعی ایران و امریکا را حتی در آستانه‌ی رویارویی نظامی کشاند و دومین عامل بحران ناشی از شیوع

بیماری کرونا است که عملاً امکان به هم پیوستگی و اجتماع افراد و تشکیل اعتراضات فراگیر شهری را بسیار محدود ساخت. در غیر این صورت، بسیاری از رخداد‌های دو سال گذشته احتمالاً می‌توانست بسیار زودتر جرقه‌ی اعتراضات شهری جدید را روشن کند. هرچند اعتراضات اجتماعی به شکل انواع اعتراضات کارگری، معلمان، بازنشستگان و زنان با شدت استمرار یافتند.

(۲) جنسیت و ملیت ژینا دو عامل مؤثر در این اعتراضات است. این که ژینا در پی دستگیری به دست «گشت ارشاد» درگذشت اعتراضات متعاقب مرگ او را به جنبش زنان ایران پیوند زد و این که وی از اهالی کردستان بود باعث شد که مردم کرد که تجاربی بیش‌تر در عرصه‌ی مبارزات اجتماعی دارند در این اعتراضات پیشرو باشند. پیوند یافتن اعتراضات با جنبش علیه حجاب اجباری خواسته‌ای در دستور کار اعتراضات قرار داد که آن را به سطح نوعی اعتراضی ضدسیستمی اعتلا می‌دهد. همچنین کرد بودن ژینا و اعتراضات تمامی مردم متنوع و کثیر ایران، فضایی از همبستگی ملی (فرا‌تر از کرد و

ترک و فارس و گیلک و لر و جز آن) ایجاد می‌کنند. فضایی که در سال‌های اخیر به شدت آسیب دیده بود و به شکل‌گیری انواع ایدئولوژی‌های «پان» منتهی شده که همچون «ناسیونالیسم» مرکز‌گرا صرفاً مسدودکننده‌ی گریزگاه‌های موجود هستند.

(۳) خواسته‌ی الغای حجاب اجباری یا حتی خواسته‌ی بسیار ملایم‌تر انحلال گشت ارشاد، پی‌آمد بسیار مهمی در عرصه‌ی مبارزات ضدهژمونیک مردمی خواهد داشت. تحقق تمام‌عیار این خواسته هژمونی حاکمیت در فضاهای شهری را از میان برمی‌دارد که، در صورت عملی‌شدن، گام بسیار بلندی در مبارزات دموکراتیک چهار دهه‌ی گذشته خواهد بود. بدین ترتیب، در عمل فضای اصلی زیست میلیون‌ها نفر از شهروندان ایرانی از سلطه‌ی هژمونی فرهنگی حاکمیت رها خواهد شد. دلیل اصلی که حاکمیت چنین خواسته‌ای را تاب نمی‌آورد و به یک «اصلاح قانونی» شمایل یک دگرگونی رادیکال را می‌بخشد همین است. در چنین حالتی، به جز محیط خانواده (که در بخش بزرگ و روزافزونی از خانواده‌ها،

حاکمیت هیچ‌گاه قادر به اعمال هژمونی فرهنگی خود طی چهار دهه‌ی گذشته نبوده است)، رسانه‌ها و فضای مجازی (که به سبب امکاناتی که انقلاب فناوری اطلاعات برای مخالفان پدید آورد، حاکمیت هژمونی خود را طی دو دهه‌ی گذشته به تدریج از دست داده است)، و جامعه‌ی مدنی (که به سبب ناتوانی حاکمیت در اعمال هژمونی عملاً با محدودسازی هرچه بیشتر تلاش کرده آن را تضعیف کند)، در عرصه‌ی فضای شهری نیز هژمونی حاکمیت از بین خواهد رفت. بدین ترتیب تنها گستره‌ی اعمال هژمونی حاکمیت نهادهای سیاسی رسمی خواهد بود و همین مسأله نیز حاکمیت را در شکننده‌ترین وضعیت قرار خواهد داد.

(۴) البته همین خواسته‌ی الغای حجاب اجباری محدودیت‌هایی نیز در گسترده‌ی و فراگیرتر کردن اعتراضات ایجاد می‌کند چراکه یک مطالبه‌ی هموزن و یکسان برای تمامی طبقات و لایه‌های مختلف اجتماعی نیست. برای برخی یک اولویت مبرم است، برای برخی دیگر خواسته‌ای با اولویت پایین‌تر، و برای گروه‌هایی نیز اصلاً

مطالبه نیست. به همین دلیل نیز حضور طیف طبقاتی متنوع تری از معترضان در شهرهای بزرگ مستلزم پیوندزدن این خواسته با سایر خواسته‌های دموکراتیک و عدالت‌جویانه است.

(۵) عواملی که مانع از موفقیت و استمرار اعتراضات دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ شدند کماکان حی و حاضرند: اتکا به انواع سازوبرگ‌های سرکوب و بی‌اعتنایی محض به مطالبات اجتماعی بدون توجه به پی‌آمدهای ویرانگر آن بر هستی‌درازمدت «ایران». در سال‌های پس از به فعلیت رسیدن انسداد ساختاری و به‌ویژه در چند سال اخیر، دو عامل به استمرار وضع موجود یاری کرده‌اند. نخست تمرکز هرچه بیش‌تر قدرت در یک نهاد و دوم اتکا به رقابت‌های ژئوپلتیک در مناسبات جهانی. عامل نخست نوعی کارآمدی در سرکوب ایجاد کرده و عامل دوم نوعی گریزگاه موقت برای مقابله با فشارهای جهانی و استمرار بخشیدن به وضعیت موجود. اما هر دو عامل در عین حال پاشنه‌آشیل وضع موجودند.

یعنی تمرکز قدرت در یک نهاد خاص باعث می‌شود که لحظه‌ی گسستگی در سازوگرهای سرکوب احتمالاً لحظه‌ی سقوط مطلق نیز باشد و عامل دوم هم که، به جای استفاده از سیاست‌های موازنه‌ی مثبت یا منفی در مناسبات جهانی، فقط همراهی با یکی از دو قطب نوظهور را برگزیده است، عملاً با گذاشتن تمامی تخم‌مرغ‌ها در یک سبد، ضریب ریسک وضع موجود را برای حاکمیت به شدت افزایش می‌بخشد و حیات درازمدت آن را عمدتاً به بازی قدرت‌های بزرگ در عرصه‌ی جهانی وابسته می‌سازد.

(۶) اکثریت مطلق کنشگران جنبش‌های جاری نه چشم‌انتظار بمب‌افکن‌های امریکایی و دیگر «بشردوستان» جنگ‌طلب‌اند و نه نماد وحدت‌بخش و پادشاه و رئیس‌جمهور خودخوانده را می‌طلبند. صداقت مدعیان اپوزیسیون در گرو نقش‌آفرینی‌شان در مقام پشتیبان و همراه است نه رهبری خودخوانده. استمرار جنبش‌های کنونی علی‌القاعده سخنگویان

خود را پدید خواهد آورد و همانان که پای بر زمین
واقعیت‌های موجود دارند با راهکارهایی عملی علی‌القاعده
اپوزیسیون نظم موجود را نیز شکل خواهند بخشید.

(۷) استمرار وضع موجود، چشم‌اندازی به جز استمرار
فرایندهای ویران‌گر ترسیم نمی‌کند. سرعت گرفتن تخریب
محیط زیست و فروپاشی پیوستگی‌های اجتماعی در درازمدت
این سرزمین را به برهوتی بدل می‌کند که در آن نه امکانی
برای حیات متعارف انسانی خواهد بود و نه محیطی برای
زیست پایدار. بحران‌های زیست‌محیطی ناشی از ساختارها و
برنامه‌ها و سیاست‌های ضد پایداری طبیعی تشدید می‌شود و
بخش اعظم این مرزوبوم را به آستانه‌ی زیست‌ناپذیری
می‌رساند. بحران انسانی برآمده از بحران‌های اقتصادی و
اجتماعی و فرهنگی نیز برای بخش بزرگی از ساکنان آن
گریزگاهی به جز زوال تدریجی و دلمردگی یا مهاجرت باقی
نمی‌گذارد و تنها برهوتی می‌ماند و منابع زیرزمینی‌اش برای
شرکت‌های فراملیتی شرقی و غربی.

(۸) تنها نوید، تنها عصاره‌ی حیات‌بخش، که قادر به توقف روندهای ویرانگر کنونی است استمرار و اعتلای جنبش‌های اجتماعی است. در چنین بستری دیگر ژینا نه نماد زندگی بلکه خود زندگی است.

زن، زندگی، آزادی

شیرین کریمی

شعاری ناظر بر ساحت رهایی‌بخش جنبش زنان

در دی ماه ۱۳۹۶ در خیابان انقلاب ویدا موحد روسری را از سر برداشت، آن را بر سر چوبی زد، بر بلندی ایستاد و نمادی خلق کرد زیباتر از تمامی تندیس‌های آزادی. او آغازگر حرکت اعتراضی دنباله‌داری به نام «دختران خیابان انقلاب» شد و تصویرش در تاریخ مبارزات آزادی‌خواهان ایران ماندگار شد. در شهریورماه ۱۴۰۱ ژینا (مهسا) امینی دختر گُرد ۲۲ ساله زمانی که در بازداشت گشت ارشاد بود کشته شد، اکنون زنان در اعتراض به این خشونت آشکار پلیس روسری‌ها را از سر برمی‌دارند و آتش می‌زنند، این حرکتی بسیار رادیکال‌تر و تکان‌دهنده‌تر از حرکت ویدا موحد، و در عین حال، در ادامه‌ی حرکت ویدا موحد است. امروز جنبش

اعتراضی علیه حجاب اجباری در همان راهی که جنبش زنان ایران طی می‌کند گامی بلندتر به جلو برداشته است.

در این اعتراضات نمی‌توان نقش مهم جنبش #من_هم (**#MeToo**) را نادیده گرفت، این جنبش سهمی به‌سزا دارد در آگاهی‌بخشی وسیع درباره‌ی فراگیری و نظام‌مندبودن خشونت علیه زنان و خشونت علیه تمام افرادی که در رده‌بندی جنسیتی قرار داده شده‌اند و نیز خشونت علیه تمام کسانی که در هیچ رده‌بندی جنسیتی قراردادی جای نمی‌گیرند. این جنبش با روایت‌گری به شمار زیادی از مردم نشان داد که هر جا مناسبات قدرت برقرار است منش خشونت‌ورز و اجبار جنسی در سطحی وسیع اعمال می‌شود. در جنبش من هم تا حد زیادی شرم از روایت‌گری کنار گذاشته شد. اکنون دیگر کسی نمی‌تواند به‌راحتی و بی‌هزینه به راویان احساس شرم بدهد یا او را هیستریک بنامد.

امروز روایت‌ها باورپذیر شده است. وقتی روایت بازداشت و به کما رفتن و بعد جان سپردن ژینا (مهسا) امینی منتشر شد زنان در خیابان در اعتراض به این ستم آشکار روسری‌های خود را آتش می‌زنند. آتش‌زدن رفتاری است زنهاردهنده و اراده‌ای محکم پشت چنین حرکتی است. در زمستان سال ۱۳۰۱ در تهران جزوه‌ای به نام «مکر زنان» منتشر شد، در میدان‌های اصلی شهر پسر بچه‌ها این جزوه‌ها را می‌فروختند، متن این جزوه سبب خشم زنانی شد که با یکدیگر عهد خواهرانگی بسته بودند، آنها اعضای جنبش نسوان وطن‌خواه ایران بودند. آنها این جزوه‌ها را خریدند، در میدان توپخانه تهران گرد هم آمدند و تمام جزوه‌های «مکر زنان» را آتش زدند. سیاهان نیز در جنبش ضدبرده‌داری در آمریکا مزارع نیشکر را آتش زدند. آتش، در ایران در میان تمام دلالت‌هایی که دارد، یادآور رسم کهن خودسوزی زنان است که هنوز در نقاطی از ایران رواج دارد، زنی که در برابر نظام مردسالار خودسوزی می‌کند امیدی به تغییر ندارد و اراده به خودسوزی می‌کند و در واقع برای رهایی از شکنجه‌ای که به شیوه‌های مختلف بر او بار می‌شود راهی جز خودسوزی ندارد،

خودسوزی زنان زن کشی است، دستی که زن را آتش می‌زند دست نظام مردسالار است که آتش برمی‌افروزد و از آستین خود زن درمی‌آید.

امروز ما آگاه شده‌ایم که ستم به انسان‌ها را باید فارغ از جنسیتی که در آن رده‌بندی شده‌ایم ببینیم، دیگر نمی‌توانیم اشکال مختلف ستم و سرکوب و تبعیض را در چارچوب سلطه‌ی مردانه شرح بدهیم. می‌کوشیم که ستم‌های چندگانه را ببینیم، می‌کوشیم مناسبات قدرت را درک کنیم و تبعیض را بر اساس نژاد، مهاجری‌بودن، مذهب، قومیت و تمایلات جنسی ببینیم و می‌دانیم که تا وقتی ماهیت تبعیض و خشونت را به شکل چندگانه درک نکنیم قادر نخواهیم بود با سیاست‌های ارتجاعی و اقتدارگرا در جهان امروز مقابله کنیم. امروز زنان دیگر جان خود را قربانی ستم نمی‌کنند، زنان خود را آتش نمی‌زنند، بلکه نمادهای سرکوب و اجبار را آتش می‌زنند. گرچه رسم خودسوزی کاملاً از میان نرفته است، اما آتش‌زدن نمادهای حجاب نشانه‌ی امیدبخشی است، نوعی رهایی است. و «مردم» از این حرکت حمایت می‌کنند.

و «مردم» چه کسی است؟ نماینده‌ی خرم‌آباد در مجلس شورای اسلامی می‌گوید: «وجود گشت ارشاد یک مطالبه‌ی مردمی است ... بی‌حجاب جزو مردم عادی نیست ... و نمی‌دانم دلیل این همه سر و صدا برای مهسا امینی چیست». در این اظهارنظر دو نکته‌ی مهم وجود دارد: اول، روشن است که نماینده‌ی مجلس نمی‌داند «مردم عادی» کیست یا چیست و «مطالبه‌ی مردمی» چیست و دوم، نماینده‌ی مجلس به اقرار خود نمی‌داند «دلیل این همه سروصدا برای مهسا امینی چیست». او نماینده‌ی «کدام مردم» است که این چیزها را نمی‌داند؟ چرا نمی‌داند؟ با چنین اظهاراتی چه پیامی به دیگران می‌رساند؟ گویی درکی که نمایندگان مجلس از «مردم» یا «مردم عادی» دارند همان درکی است که ارباب از «رعیت» دارد. آیا از نگاه نماینده‌ی دوره‌ی یازدهم مجلس شورای اسلامی زنان این «مردم» فقط زنان طرفدار حجاب اجباری هستند؟ آیا او شناختی از جامعه‌ی ایران دارد؟ نوعی سیاست ارتجاعی تبعیض‌گذار حاکم است که اکنون نمایندگان مجلس شورای اسلامی مجری آن هستند، اما این نوع سیاست از طرف

«مردم» تشخیص داده می‌شود و در برابرش مقاومت می‌شود.
باز هم باید پرسید چه کسانی «مردم» هستند؟

یکی از پاسخ‌هایی که به این پرسش داده شده است این است که مردم کسانی هستند که در حوزه‌ی عمومی خود را می‌سازند، به خود شکل می‌دهند و با بیانی صریح خود را «مردم» می‌نامند. مردمان خودشان کنش خودشان را تعریف می‌کنند؛ «مردم» در یک قالب سیاسی متکثر مستقل از هر رژیم حاکمی است، مستقل از نمادهای حکومتی است و بازنمای کثرت در نژاد، مذهب، قومیت، جنسیت و ملیت است. «مردم» با حضور خود در خیابان اجراکننده‌ی حاکمیت مردمی و ایفاگر عملی سیاسی هستند. «مردم» استقلال خویش را از رژیم‌های حاکم اعلام می‌کنند، رژیم‌هایی که مشروعیت‌شان به همین کنش اجرایی وابسته است.

اینک در خیابان نوعی «حاکمیت مردمی» به اجرا درمی‌آید، «حاکمیت مردمی» است که از قانون حجاب اجباری

مشروعیت‌زدایی می‌کند و، در میان سایر مطالبات رادیکال و به‌حق، خواهان لغو قانون حجاب اجباری است. «حاکمیت مردمی» با حاکمیتی که نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی دارند در تقابل قرار گرفته است. از دوران انقلاب مشروطه وقتی آزادی‌خواهان ایران خواستار برقراری مجلس شورای ملی شدند خون‌ها ریخته شد تا فقط از سوی «مردم» به این مجلس مشروعیت داده شود، نه از سوی نهادهای حاکم و مسلط در هر شکل سیاسی. برای مجلس و برای سایر نهادهای سیاسی «مردم» قدرت مشروعیت‌زایی برای آنها و در عین حال قدرت مشروعیت‌زدایی از آنها دارد. در نظر بگیریم که انتخابات مجلس یازدهم شورای اسلامی مورد تأیید طرفداران نظام حاکم بر ایران از جمله اصلاح‌طلبان هم نبود و نمایندگان این مجلس را نمی‌توان نمایندگان منتخب مردم دانست. در میدان سیاست حتی نهادهای منتخب مردم نیز می‌توانند به‌دست تجمع مردمانی که خود را «مردم» می‌دانند مغلوب و برکنار شوند، چه رسد به نهادهایی که منتخب مردم نیستند.

در اعتراضاتی که پس از قتل ژینا (مهسا) امینی آغاز شده است شعار «ژن، ژیان، ئازادی» از کردستان سر داده شده است و اندکی بعد این شعار در تهران به گوش می‌رسد: «زن، زندگی، آزادی». در واقع شعار «ژن، ژیان، ئازادی» از میدان مبارزه‌ی زنان در انقلاب روژوآ زاده شد، امروز از مرزهای قومی و محلی عبور کرده، تبدیل به شعاری ملی شده است و حتی در گستره‌ای وسیع‌تر فراتر از مرزها به گوش می‌رسد. چنانکه از خیابان استقلال در شهر استانبول ترکیه نیز به گوش می‌رسد. شعاری امیدبخش و پرتوان سر داده می‌شود؛ زنان زندگی‌بخش، آزادی‌خواهان آزادی‌بخش. در فیلمی از اعتراضات دانشجویان در دانشگاه تربیت مدرس معترضان شعار می‌دهند و بسیجی‌ها در بلندگوها مداحی پخش می‌کنند تا صدای معترضان به گوش نرسد. در هیاهوی صحنه‌ی عمومی شعارها و مداحی‌ها در هوا پراکنده می‌شوند، کلمات به مصاف هم می‌روند، صداها در فضا می‌پیچد از یک سو «زن، زندگی، آزادی» از سوی دیگر «سنگر مردان خدا، سنگر دین خدا». اما در خیابان‌ها شعار «زن، زندگی، آزادی» فضا را پر کرده است.

«اتحاد» مهم‌ترین کنشی است که امروز «مردم» در خیابان اجرا می‌کنند. «مردم» با حضورشان، با شعارها و آوازهایشان علیه نسیان عمل می‌کنند و نام‌ها را فراموش نکرده‌اند، ژینا (مهسا) امینی، سحر خدایاری، رومینا اشرفی و ندا آقاسلطان «نمی‌میرند، نماد می‌شوند»، اسم رمز می‌شوند. اتحاد در جنبش روایت‌گری هم دیده می‌شود، روایت‌گری به شیوه‌های مختلف گسترش یافته است: روایت‌گری خشونت جنسی، روایت‌گری تجربه‌های قرارگرفتن در معرض خشونت گشت ارشاد و روایت‌گری تجربه‌ی حضور در مکان‌های تجاری - کافی‌شاپ‌ها، رستوران‌ها، تاکسی‌های اسنپ و سایر مکان‌ها - که در آن صاحبان تجارت به زنان تذکر حجاب می‌دهند. یکی دیگر از مصادیق اتحاد میان مردم برآمدن شعار «کردستان، کردستان، چشم و چراغ ایران» در تهران است، و همین‌طور شعار «آذربایجان اوياخدی، کوردستانا دایاخدی» (آذربایجان بیدار است، حامی کردستان است) که از تبریز در حمایت از کردستان سر داده می‌شود. مصداق دیگر این اتحاد ایستادن شمار زیادی از مذهبیون ایرانی (مسلمانان شیعی) در

کنار معترضان به حجاب اجباری است. امروز شمار قابل توجهی از مذهبپون، زنان محجبه، زنان چادری و مردانی که به وضوح به خانواده‌های مذهبی و سنتی و حتی روحانیون ایران تعلق دارند خواهان لغو قانون حجاب اجباری و جمع کردن گشت ارشاد هستند، در تاریخ جنبش‌های مردمی ایران این شکل از اتحاد بسیار بدیع است. در این میان شاهد همراهی افغانستانی‌ها با معترضان ایرانی هستیم. افغانستانی‌های زیادی در فضای مجازی حمایت خود را از اعتراضات مردم اعلام کرده‌اند و این صداهای اتحاد از افغانستانی به گوش می‌رسد که امروز زیر ستم حکومت مرتجع طالبان رنجورتر از ایران است. اتحاد در تشخیص و اجرای «خشم به جا» دیده می‌شود. اینک راهی برای اندیشیدن در اتحاد ساخته شده است، اندیشیدن متحدانه توأم با حرمت‌نهادن، توجه کردن و حساسیت آگاهانه نسبت به کثرت و تنوع مردم.

اکنون بسیاری از مردم، تردیدهایشان را درباره‌ی ساحت رهایی‌بخش جنبش زنان کنار گذاشته‌اند و در خیابان با گام‌های مصمم تری همراه زنان معترض راه می‌روند و فریاد

می‌زنند: «زن، زندگی، آزادی». با این نوع اجرای «حاکمیت مردمی» بنیان استوارتری برای ایجاد شکل دموکراتیک حکمرانی ساخته می‌شود. این شعار نشان می‌دهد که اکنون مردم به اهمیت ساحت‌های بخشی جنبش زنان پی برده‌اند و در کنار زنان ایستاده‌اند.

چهره‌ی ژانوسی مرگ ژینا

آرمان ناصری

«در عرصه‌هایی که ما با آن‌ها سروکار داریم، شناخت فقط به شکل جرقه‌های آذرخش فرامی‌رسد. متن همان طنین طولانی رعد است که از پی می‌آید.» (بنیامین، ۱۳۹۵: ۹۱)

احتضار، وضعیتی است که یک روی به مرگ دارد و یک روی به زندگی. محمل این دوگانه، دیالکتیک مرگ و زندگی است. این تناقض درون ماندگار ما را به یاد خدای رومی، ژانوس می‌اندازد که دو چهره دارد، یکی روبه جلو که همه آن را داریم و یکی روبه پس که به او قدرتی الهی و در لحظات بغرنج، رهایی‌بخش می‌بخشد. تصاویر منتشرشده از ژینا (مهسا) امینی، دقیقاً احضار دوباره‌ی همین تصویر، در حالت «انفعال فعال» است؛ لحظه‌ی تعلیق همه‌ی قواعد زور و لحظه‌ی نگرستن در مگاک برای ایمان توأم با ترس و لرز به امید

رستگاری. سرانجام افق نگاه خیره این مغاک را فعالیت یا انفعال اجتماعی تعیین خواهد کرد. این انفعال فعال در احتضار ژینا همزمان به هم رسیده و صرفاً به میانجی کنش یا سکون جامعه از هم خواهد گسست. رهبر مرده است؛ اما دهانه‌ی قبرش باز است و مردم را فرامی‌خواند. چراکه پروژه ناتمام مانده است. او وظیفه‌ای دارد که انجام آن برعهده‌ی همه است. همانطور که در فرهنگ کوردی، آنکه دهانه‌ی قبرش باز است، هنوز کاری ناتمام دارد که برعهده‌اش نهاده شده است و تا ابد هم شده روزی بازخواهد گشت و آن را به اتمام خواهد رساند- این بخشی از ذخیره‌ی فرهنگی ماست.

در تصاویر روی تخت بیمارستان می‌بینیم که ژینا دقیقاً به حالتی به احتضار افتاده که روایت قالب حجاب، فاقد و ضد آن است. توگویی که در دیالکتیک میان مرگ و زندگی که متأسفانه به مرگ او انجامید، تصویری را برای ما به جا گذاشت که تداوم زندگی در مقام مقاومت، برای دیگران است. این تداوم، پرچمی برای احقاق حق زنان، یعنی همان حق انتخاب است. تصویر منجمد این دیالکتیک، تناقض آن را

تبدیل به پرچمی برای حق انتخاب می‌کند. این همان مسیانیسم / رستگاری نهفته در تصویر ژانوسی حالت احتضار اوست. او به واسطه‌ی این تصویر همواره از گور برمی‌خیزد و به ما می‌نگرد و ما را فراخوانده و مسیانیسم ضعیف درون ما را فعال می‌کند و هرگونه روی گردانی از آن، حرکت به‌سوی خاموش کردن شعله نهفته در آن است: انفعال.

این جستار مناقشه‌ای انتقادی نسبت با لغودانستن هرگونه راه‌حل از بالا از نوع محافظه‌کارانه و اصلاح‌طلبانه- همان شکل ریاکارانه‌ی محافظه‌کاری- است که در روزهای اخیر حول مسأله‌ی حجاب و جنبش‌رهای بخشی زنان شکل گرفته و طنین آن پس از جرقه‌ی حاصل از مرگ ژینا امینی فرودستان ایرانی را دربرگرفته است. میانجی ورود به بحث بیانیه‌ی ستاد امربه‌معروف و نهی از منکر است که برای برائت خویش از این مرگ، می‌توان گفت که علیه اقدام گشت ارشاد صادر شده است. لذا تلاش دارد نشان دهد که مردم خود در روزهای اخیر، رویه‌ی دقیق‌تری را برای مسأله یافته‌اند و هرچه نتیجه‌ی آن باشد، تجلی عطف به آزادی و رهای بخشی است. ضمن

آنکه به واسطه‌ی خود موضوع، مدعی قائل‌بودن حاکمیت به این بیانیه را تأیید نمی‌کند، فقط آن را بازنمایاننده‌ی حقیقت حاکم بر راه‌حل از بالا می‌داند که با خود موضوع منطبق نیست.

۱

در پی مرگ ژینا (مهسا) امینی، ستاد امر به معروف و نهی از منکر، در بامداد ۲۸ شهریور، من‌باب براءت از گشت ارشاد، بیانیه‌ای ۶ بندی منتشر کرد که ماحصل آن تغییر دلالت بدحجابی از «جرم‌بودن» به «تخلف» است. ضروری است که این تغییر دلالت تحلیل زبانی شود. بر همین اساس، بند را در ذیل می‌آوریم:

«ستاد امر به معروف و نهی از منکر همچنان تأکید دارد برای رفع معضل بدحجابی باید مسأله جرم‌بودن بدحجابی که نیاز به دستگیری و پرونده‌سازی و دادگاهی‌شدن دارد، برداشته شود و براساس طرح جامع عفاف و حجاب با نگاه تخلف با بدحجابی

برخورد گردد که حل مسأله بدون هرگونه تنش اجتماعی کمک می‌کند، البته دشمنان مایل‌اند همیشه تنش‌های اجتماعی وجود داشته باشند.»

این تلقی، درواقع بازسازی ناخودآگاه تقسیم‌بندی دورکیمی (۱۳۹۲) مجازات برای تمایز همبستگی ارگانیکی از مکانیکی است: مجازات تنبیهی و ترمیمی. از نظر دورکیم، «مجازات‌ها بر دو نوع است. یک نوع آن‌ها فقط عبارت است از تحمیل نوعی درد، یا، دست کم، نوعی کاستی بر عامل متخلف؛ هدف این نوع مجازات‌ها آسیب‌رساندن به متخلف از لحاظ ثروت، خوشبختی، حیات یا آزادی اوست؛ هدف این است که وی چیزی از آنچه در اختیار اوست از دست بدهد و از آن محروم شود. این نوع مجازات‌ها را تنبیهی (**Repressive**) می‌نامند». از سوی دیگر، مجازات ترمیمی (**Restorative**)، «الزاماً دربردارنده‌ی محرومیتی برای متخلف نیست، بلکه عبارت است از ترمیم دوباره‌ی امور، برگرداندن مجدد روابط برهم‌خورده و بازآوردنشان به حالت عادی، یا به‌طریقی که مورد تخلف به‌زور دوباره به حالت

عادی‌اش برگردد، یا به صورتی که به‌طور کلی ملغی شود، یعنی هیچ ارزش اجتماعی نداشته باشد.» (دورکیم، ۱۳۹۲: ۶۸)

براساس این مدعا، به‌نظر می‌رسد که نوع مواجهه‌ی جزایی با مسأله‌ی حجاب تاکنون از وجه تنبیهی بوده است و پس از این تحولات و به رهبری ستاد مذکور، ترمیمی خواهد شد. به اصطلاح تاکنون مواجهه‌ی حاکمیت با این موضوع که نام آن را «بدحجابی» که از منظری اروتیک تن زن را می‌نگرد، گذارده است، به‌عنوان نمایندگی وجدان عمومی با فرد مجرم بوده است و اکنون متوجه شده که باید این تلقی را کنار بگذارد. پی‌آمد ناخودآگاه این گذار، تأیید عدم نمایندگی وجدان جمعی یا به اصطلاح فقدان شکل همبستگی نیز هست. به‌هرحال در این تلقی مجرم باید به‌شدت تقاص جریحه‌دار کردن وجدان عمومی را پس بدهد که چه بسا به قیمت جان متخلف نیز تمام شود. این وجه رسوب سنت جزایی است که این ستاد در بند مذکور خواهان به‌روزرسانی آن و در نتیجه گذار از آن است. اما نمی‌توان تفسیر موضوع را

در همین دقیقه‌ی به اصطلاح دورکیمی رها کرد- آنچنان که باب میل محافظه کاران و حتی ذهنیت اصلاح طلبانه است.

ما همواره با کاربرست موضوع در تاریخ آن سروکار داریم و وظیفه‌ی مواجهه‌ی انتقادی، گذار به حقیقت موضوع است که خود نیز تاریخی است. اما اصل مبنایی این است که دعوی مالکیت بر حقیقت در کلیت آن وجود نداشته باشد که حقیقت نه انطباق‌پذیری موضوع با مفهوم که توجه به عدم قصدیت موضوع و در نتیجه حقیقت (**Unintentional Truth**) به مثابه حرکتی در دل موضوع و ساخت منظومه‌ای برای به پرسش کشیدن هرگونه داعیه انطباق‌پذیری است؛ همان جستجوی منطق نااین‌همانی (**Non-Identity**) برای فروپاشی هرگونه منطق این‌همانی (**Identity**). این اصل بدان سبب است که خود موضوع (**The Object**) فروپاشیده است و حقیقت نیز در موضوع نهفته است. از این رو پیش فرض هرگونه مواجهه منطقی با آن، خود نوعی منطق فروپاشی (**Logic of Disintegration**) است (رجوع شود به آدورنو، ۱۳۹۵ و ۱۳۹۷؛ اوکانر، ۱۳۹۹؛

با کمورس، ۱۹۷۷). پس نگرش دورکیمی، شیوه پژوهشی است که عرصه را برای دعوی حقیقت، به سیاق این همان آن فراهم می‌سازد. این نوع تحلیل را نباید سراسر کنار گذاشت؛ زیرا مبانی امکان نقد درون‌ماندگار (**Immanent-Critique**) را فراهم می‌سازد. از این رو منظومه‌ی مفاهیمی که حول گذار مطروح مفصل‌بندی می‌شود، آنچنان که به لحاظ تاریخی فعلیت می‌یابند، اهمیتی ژرف دارد.

اکنون مفصل‌بندی موضوع، یعنی حجاب، نوعی معما می‌نماید که گذار جزایی فوق فقط معنا را در دل خود پرسش حل می‌کند. این که اگر مجازات از تنبیهی به ترمیمی گذار کند، موضوع خواست تغییر موازین حجاب یا خواست بدحجابی و نیز خشونت اعمال‌شده بر آن از بین می‌رود. اما «پاسخ معما همان «معنای» معما نیست، بدین مفهوم که هردوی آن‌ها بتوانند در آن واحد وجود داشته باشند. پاسخ در بطن معما نهفته است... [از این رو] پاسخ در تقابلی قطعی با خود معماست، باید از دل عناصر خود معما برپا شود، و نهایتاً معما را نابود سازد...» (آدورنو، ۱۳۹۵: ۳۸). تاکنون عناصر این

موضوع- معما برپا شده‌اند؛ اما مقصود فقط حل آن نیست که در لحظه دور کیمی ممکن می‌شود، بلکه موضوع تغییر از طریق تفسیری دیالکتیکی است، یعنی از خلال نقد مفصل‌بندی عناصر مسأله حجاب یا چنانچه گفته می‌شود، بدحجابی، قرار است خود پرسش از حل بدحجابی یا معمای آن نابود شود. برای نگریستن دقیق‌تر و یافتن میانجی دقیق برای نوعی فانتزی انتقادی، نیاز است که مرکزهای تحولات اکنون را در تاریخ آن جستجو کنیم، یعنی در لحظه‌ی پروبلماتیک‌شدن مسأله‌ی حجاب، در لحظه‌ی قانون کشف حجاب.

۲ رضاشاه در تاریخ ۱۷ دی ۱۳۱۴، هنگامی که با دختر و همسرش، بدون پوشش معیار در مراسم افتتاح دانشسرای مقدماتی شرکت کردند، پس از توزیع جوایز، در بخشی از سخنانش چنین گفت: «بی‌نهایت مسرورم که می‌بینم خانم‌ها در نتیجه‌ی دانایی و معرفت به وضعیت خود آشنا شده و پی به حقوق و مزایای خود برده‌اند... شما خانم‌ها این روز را یک روز بزرگ بدانید و از فرصت‌هایی که دارید برای ترقی کشور استفاده نمایید.» (سخنرانی رضاپهلوی در مراسم

افتتاح دانشسرای مقدماتی، ۱۷ دی ۱۳۱۴). در همین روز قانون کشف حجاب تصویب شده بود و مفاهیمی چون «ترقی» و «وضعیت امروزه» که نشانه‌های اصلی تحولات مبتنی بر مدرنیسم از بالا بودند، دلالت‌های حجاب را تعیین می‌کردند تا جایی که متنی به تاریخ ۱۵ آذر ۱۳۱۶، تحت عنوان جلوگیری از لباس بلند از حکومت سبزوار به شهربانی سبزوار می‌خوانیم:

«اغلب دیده می‌شود بیشتر بانوان سبزوار در موقع رفت و آمد در شهر لبه‌ی دور کردن پالتو یا روپوش خود را طوری بی‌تناسب بلند کرده‌اند که به واسطه‌ی آن می‌خواهند خود را محفوظ در حجاب داشته باشند. چون مشاهده‌ی این منظره در معابر بدنام و مخالف با وضعیت امروزه می‌باشد لازم است در حدود دستورات از این قبیل بانوان که با این طریق لباس بیرون می‌آیند جلوگیری و ممانعت به عمل آید.» (وزارت داخله، ایالت خراسان، حکومت سبزوار، شماره‌ی ۶۵۵۰، تاریخ نوشتن ۵ / ۰۹ / ۱۳۱۶، محرمانه)

زنان بسیاری به همین واسطه مجازات یا خانه‌نشین شدند که از طبقات مختلف اجتماعی، حتی زنان و دختران رجال سیاسی تصویب‌کننده‌ی همین قانون نیز بودند. به‌میانجی مفهوم «بدنما» که نوعی نگاه خیره‌ی مردسالارانه، برای کنترل خارجی به‌واسطه‌ی قانون کشف حجاب بر بدن زن و خارج کردن آن از دسترس خود او و در نتیجه ابژه کردن آن بود، به‌سخنرانی ۱۶ اسفند ۱۳۵۷ آیت‌الله خمینی که زمینه‌ساز حجاب اجباری بود، پلی باید زد:

«زنان اسلامی باید با حجاب اسلامی بیرون بیایند. نه اینکه خودشان را بزک کنند. زن‌ها هنوز در ادارات با وضع پیشین کار می‌کنند. زن‌ها باید وضع خودشان را عوض کنند...»

زین پس گفتارها حول حجاب اجباری زنان آغاز شد. در متنی آمده که «جنسیت و عشق از موضوعاتی است که از طبیعت و سرشت انسانی سرچشمه گرفته و اساس تولید نسل و اتحاد

و تکامل است و به خاطر اینکه این تداوم به بهترین وجه خود چه به لحاظ بهداشتی یا روانی صورت پذیرد خداوند به آن عنایت به خصوصی داشته است و مقررات بسیار دقیقی برای آن وضع نموده...» (برداشت‌هایی از آیات قرآن درباره‌ی زنان، ۱۳۶۰: ۱۳۱) از منظر نگارنده یکی از مهم‌ترین موضوعات این مقررات دقیق مسأله‌ی حجاب است؛ زیرا استعدادهای انسان را منحرف، او را از خودبیگانه و نیز مشمول «استحمار» می‌کند. مفصل‌بندی مفاهیمی چون جنسیت با طبیعت / سرشت، تولید نسل و نیز تکامل، تلاش‌هایی زبانی برای «طبیعی‌سازی» حجاب اجباری بوده است که به دقیق‌ترین شکل بازنمایاننده‌ی شکل‌گیری گفتاری دینی- علمی از نوع داروینستی آن بود. سرانجام پس از چند سال و با گذار از لحظات دموکراتیک دوران پساانقلابی که تا حدود سال ۱۳۶۰ به طول انجامید، به نحوی که همه‌ی جریان‌های انقلابی صدایی در عرصه‌ی آن داشتند و به‌مرور حذف شدند، قانون حجاب اجباری تصویب شد و به‌موجب آن، «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس ۱۰ روز تا ۲ ماه یا از ۵۰ هزار تا ۵۰۰ هزار ریال جزای

نقدی محکوم خواهند شد.» (تبصره‌ی ماده‌ی ۱۴۱ قانون مجازات اسلامی، ۱۸ مرداد ۱۳۶۲) وجود عناصر مجازات ترمیمی در همین تبصره نیز مشهود است، اما به‌مرور تثبیت گفتاری تعلق مجازات تنبیهی بر نقض حجاب اجباری رقم خورد و در مصوبه‌ی حجاب و عفاف مصوبه‌ی جلسه‌ی ۴۲۷ مورخ ۱۳/۱۰/۱۳۸۴ با گره‌زدن موضوع به عفاف و امنیت بدنی، روانی و اجتماعی ابعادی گسترده‌تر یافت. مصوبه‌ای که به‌سبب هزینه‌ی گزاف آن تا به امروز اجرا نشده است؛ اما آقای ریسی، در جلسه‌ی ۱۴ تیر ۱۴۰۱، شورای عالی انقلاب دستور اجرای آن را صادر کرد (رجوع کنید به سایت شفقنا، به تاریخ ۱۵ تیر ۱۴۰۱).

بازگشت به تعلق مجازات ترمیمی به مسأله‌ی حجاب که قرار است آن را از جرم بدل به تخلف کند، به‌نظر بازگشت به اصل قانون اساسی و ماده‌ی ۱۴۱ قانون مجازات اسلامی است، اما وقوع تاریخی آن نشان از داعیه‌ی دیگری دارد که نمی‌توان آن را صرفاً در نیت‌ها و مقصود پیشنهادکنندگان آن یافت. زیرا از دلالت‌های آن ماده برمی‌آید که لغو حجاب

اجباری را نوعی جرم می‌انگارد، نه تخلف. لذا این تلقی نو و متفاوت است؛ زیرا کاربست مفهومی آن به لحاظ تاریخی نو و متفاوت است. از این‌روست که حقیقت را در ساحت غیرقصدی آن باید جستجو کرد. یعنی حقیقت را نمی‌توان از مفصل‌بندی فکت‌ها و نیات عاملان آن کشف کرد، بلکه باید به بطن آن رفت و با لغو کردن و فراروی از دلالت‌های نیت‌مند آن، به آن چنگ انداخت- به اصطلاح پی‌آمدهای ناخودآگاه آن. در شکاف‌ها و ناگفته‌هایی که فقط از دل ویرانه‌های موضوع می‌توان به آن دست یافت. اما چگونه می‌توان این حقیقت غیرقصدی تاریخی را در باب مسأله‌ی حجاب برای این لحظه از تاریخ صورتبندی کرد؟ حول فرهنگ آزادسازی بازار گرایانه.

فرهنگ آزادسازی بازار گرایانه نزد ما به معنای فرهنگی است که بر اعطای منابع به مردم بر مبنای اصول ارزش مبادله‌ای اشاره دارد. منابع در این فرهنگ فقط کالاهای متعارف نیستند، بلکه با سیطره‌ی ارزش مبادله‌ای، تمام وجوه زندگانی کالایی می‌شود و از خلال کالاها تعیین می‌یابد. بر همین اساس،

خود آزادی برخورداری از حقوق که نامشروط به نظر می‌رسد، اکنون به‌میانجی این فرهنگ مشروط به پرداخت جریمه می‌شود. همانطور که مشخص است، رانه‌ی تثبیت و بسط این فرهنگ، سیاست‌های بازار آزادگرایانه است که اکنون به ناخودآگاه رویاپردازی مناسبات جامعه رسوخ کرده است که یکی از وجوه آن، رابطه‌ی حاکمیت با مردم و در اینجا مشخصاً زنان، در رابطه با حجاب است. در واقع ما معتقدیم که این پیشنهاد ستاد امر به معروف... در مقام قسمی بدیل برای پروبلماتیک حجاب، از دل همین ناخودآگاه رویاپردازی در ساحت سیاستگذاری به‌اصطلاح فرهنگی بیرون می‌جهد و برای لحظه‌ای همچون طنینی هولناک خود را می‌نماید.

این بیانیه می‌خواهد با زنان و شاید گسترده‌تر با خانواده‌ها وارد معامله‌ی شود تا خشونت عریان را نمادین کند و مانند تمام ساحت‌های حقوق عمومی که با مسئولیت‌زدایی دولت، به عرصه‌ی خانواده محول شده است، قیومیت زنان در حوزه‌ی عمومی را که تاکنون بر عهده‌ی پدرسالاری دولت بود، به مناسبات پدرسالارانه خانواده و بازار برون‌سپاری کند.

به عبارت دیگر، تبدیل لغو حجاب یا به اصطلاح خودشان، بدحجابی از جرم به تخلف، از خلال پرداخت جریمه، بیان فرهنگی آزادسازی اقتصادی است که آخرین اقدام دولت حاکم در راستای اجرای سیاست‌های بازار آزادگرایانه یا نولیبرال است. در اینجا نوعی قرابت انتخابی رقم خورده است.

به خوبی می‌توان نشان داد که چگونه برمبنای ردیابی تحولات مفهومی و همنشینی منظومه‌ای آن، می‌توان نگرش‌های پوزیتیویستی که قائل به تمایزات معرفتی و هستی‌شناختی هستند را بلاموضوع و لغو کرد. در اینجا نیز بیانیه‌ی ستاد مذکور، آمیزه‌ای از خوانش محافظه‌کار دینی در باب حجاب و علم بورژوازی است که می‌توان آن را ذیل منظومه‌ی فرهنگ آزادسازی از قالب معماگون خود بیرون کشید. در این ناخودآگاه توتالیتزر، دو نوع بنیادگرایی دینی و بازار به هم گره خورده‌اند و در باب مسأله‌ی حجاب، وزنه‌ی هر کدام از دو نوع سنگین‌تر شود، به حال سوژه‌ی ابژه‌شده‌ی آن، یعنی زنان، تفاوتی نمی‌کند. پس راه‌حل معما جای دیگری است. همان‌جا

که علاوه حل معما، آن را نیز نابود کند: به رسمیت شناختن جنبش زنان، به عنوان قسمی سیاست حقیقی رهایی بخش.

۳ تکرارها در تاریخ پروبلماتیک حجاب، از قانون کشف حجاب تا حجاب اجباری، نوعی کم‌دی تراژیک بوده است که در آن حق آزادی انتخاب زنان نادیده گرفته شده است. بر همین اساس، منظومه‌ی مفهومی حول حجاب - کشف یا اجبار - دلالت بر فرمی مشترک، با وجود محتوایی متضاد دارد. کاربست تاریخی نزاع قدرت حول مسأله‌ی حجاب، نشان‌دهنده‌ی ابژه‌شدن تن زن از سویی و از کف‌رفتن حق زن بر تن خویش از سوی دیگر است. نتیجه‌ی منطقی این امر، محل تعرض قرار گرفتن سوژکتیویته‌ی زن بوده است. این سوژکتیویته از تن زنانه جدا نیست و از این رو نمی‌توان آن را از مسأله‌ی حجاب منتزع کرد. آنان که برآنند که مسأله صرفاً حجاب نیست، فقط بخشی از حقیقت ماقوع را می‌گویند و دقیق‌تر مادیت تعیین‌کننده‌ی آن را نادیده گرفته‌اند؛ زیرا در حال حاضر و در این لحظه‌ی تاریخی و به‌واسطه‌ی سیاسی‌شدن تن زن، نمی‌توان حق آزادی انتخاب زنان بر زیست خود را

بدون میانجی حجاب و در نتیجه کنترل خودبنیان بر تن خویش ممکن کرد.

از همین روست که باید در برابر هرگونه نگرش انتزاع کننده از سویی و نیز راه حل یا زور از بالا در رابطه با مسأله‌ی حجاب، از سوی دیگر ایستاد و امیدوار بود که نتایجی که جنبش اجتماعی روزهای اخیر حول مسأله‌ی حجاب رقم خورده است، این پروبلماتیک را روبه نابودی هدایت کند. راه‌حلی که دموکراتیک‌ترین و در عین حال رهایی‌بخش‌ترین راه حل است. راه‌حلی که زنانگی، زندگی و آزادی را به هم گره زده است و از این نظر، ایده‌ی آزادی را این بار به شکلی انسانی تری دوباره یادآور شده است؛ زیرا نظم پدرسالارانه عموماً حاکم بر جنبش‌ها در ایران را از سویی و نیز ایده‌ی زندگی را از سوی دیگر به هم پیوند زده است. این همان چیزی بود که در چهره‌ی ژانوسی احتضار زینا (مهسا) امینی به ودیعه نهاده شد که مرگ تن او را همچون آخرین وارث نظم پدرسالارانه‌ی تاکنون حاکم با خود برد، اما نام او را نتوانست؛ زیرا نام نهادن مهمترین توانش بشری است. نام او، زنانگی را به تلاش‌های

موجود در تاریخ آزادی این سرزمین خواهد افزود و آن را به
مسیری جدید منتقل می کند.

فروریختن دیوار: خدایی که دیگر باز نمی‌گردد

فاطمه صادقی

موج جدید اعتراضات در ایران در پی مرگ تلخ اما با شکوه مهسا امینی، رویدادی تاریخی در ایران است. در این واقعه تصاویر از کلمات و حرف‌ها جلو زده‌اند، حرکات بر شعارها پیشی گرفته‌اند، شجاعت بر ترس و رقص زندگی و آزادی بر اسارت و مرگ فائق شده است.

این جنبش چیست و چه می‌خواهد؟ چرا مرگ مهسا امینی در بازداشت - دختر جوانی که برای دیدار از شهرش به تهران آمده بود و توسط گشت ارشاد دستگیر شد - به نمادی چنین پر قدرت بدل شد؟ این خروش را به چه نام باید خواند؟

هرچند نامیدن این خروش دشوار است و سرعت حوادث در آن بالا است، اما جنبشی ریشه‌دار و عمیق است.

تحقیر و سرکوب سیستماتیک

مهسا امینی نماد یک وضعیت تحقیرآمیز تمام‌عیار است. او بی آن که بخواهد، پنج جزء مهم و درهم‌تنیده از اجزای نظام سرکوب سیستماتیک در ایران امروز را به نمایش گذاشت: اول این که او یک زن بود. دو این که توسط گشت ارشاد و به خاطر حجاب دستگیر شد. سوم این که او زمانی که در بازداشت پلیس بود، با شکنجه و ضرب و جرح وحشیانه جان باخت. چهارم این که او شهروند یکی از محروم‌ترین و سرکوب‌شده‌ترین مناطق ایران، یعنی کردستان بود، و نهایتاً اینکه بعد از مرگ او دستگاه سرکوب به سناریوسازی و دروغ‌پراکنی برای توجیه خود روی آورد.

مهسا یک زن بود و ما که در زیر سایه‌ی نظام مقدس زندگی کرده‌ایم، می‌دانیم که زن بودن در این نظام به خودی خود تحقیرآمیز است و دست کمی از یهودی بودن در آلمان نازی

ندارد. اما مهسا فقط یک زن نبود. او به خاطر حجاب دستگیر شد؛ یکی از نخستین ابزارهای سرکوب و تحقیر زنان و مردان. از همان ابتدای انقلاب، «یا روسری با توسری» به خوبی بیانگر این بود که هدف از این حجاب، کرامت زن نیست. چطور ممکن است کرامت کسی را با تحمیل به زور و اجبار به چیزی که دوستش ندارد، حفظ کنیم؟ «یا روسری یا توسری» یک معنا بیشتر نداشت: «هم روسری، هم توسری».

مرگ مهسا خشونت بی حد و حصر سیستماتیک پلیس و نیروی انتظامی را به نمایش گذاشت. افزون بر این‌ها او نماینده‌ی آدم‌های حاشیه‌ای این جامعه هم بود؛ او اهل کردستان بود؛ جایی که یادآور کولبران و کشته شدن‌شان به جرم تلاش برای به دست آوردن لقمه‌ای نان است. هر ایرانی‌ای که دست کم یکی از این موقعیت‌ها را تجربه کرده باشد، با مهسا همدلی دارد؛ زنانی که تنها به دلیل جنسیت‌شان مورد آزار و تحقیر قرار می‌گیرند، دخترانی که طعم تحقیر گشت ارشاد (پلیس حجاب) را بارها چشیده‌اند، خیل بی‌شمار ایرانیانی که سروکارشان به پلیس و بازداشت و زندان افتاده است و خوب

می‌دانند در آنجا برای شکستن آدم و تحقیر او چه‌ها که نمی‌کنند، نظامی استوار بر دروغ و تباهی که برای توجیه خود به هر کاری دست می‌زند، و نهایتاً خیل ایرانیانی که به دلیل این وضع هر روز بیشتر به حاشیه رانده می‌شوند و کم‌تر به حساب می‌آیند. تحقیر همگانی همبستگی و همدلی‌ای را در میان مردم ایجاد کرد که جلوه‌هایی آن را در خروش این روزها شاهدیم. مرگ مهسا آن هم در روزهایی که مؤمنان باید از ظلم و ستم تبری بجویند و سوگواری کنند، یک تراژدی واقعی آفرید تا شاید معیاری باشد برای تمایز میان شیعه‌ی واقعی از شیعه‌ی قلابی. انگار به ما می‌گوید: کربلا همین جا است؛ اینجا سوگواری کنید. بر همین وضع بگریید. گل سرخ اینجاست، همین جا برقص.

دختران خیابان انقلاب

در اواسط دی‌ماه ۹۶، وقتی که یک موج اعتراضی جدید در راه بود، ویدا موحد از سکویی در خیابان انقلاب بالا رفت و

روسی خود را که بر سر چوب زده بود، در هوا تکان داد؛ به نشانه‌ی این که از آن تبری می‌جوید. بدین سان دختران خیابان انقلاب متولد شدند. بعد از دهه‌ها و خرج هزینه‌های هنگفت از جیب ملت برای توجیه حجاب و تحمیل روسری و چادر و مقنعه به دخترکان با جعبه‌ابزارهایی همچون «حجاب حفظ کرامت زن است»، «حجاب برای زن مثل صدف است برای مروارید»، «حجاب زن مسلمان پرچم مبارزه با غرب است» و جز آن، ناگهان خیابان به رنگی دیگر درآمد. دختران خیابان انقلاب، خیابان را تسخیر نکردند، اما گام مهمی برای زیرسؤال بردن حجاب اجباری برداشتند. پس از آن‌ها فضای شهرها تغییر محسوسی به خود دید و بر تعداد زنانی که جرأت می‌کردند بدون حجاب به خیابان بیایند، به طرز چشمگیری اضافه شد.

عادی کردن شر

انتظار می‌رفت که با غضب قدرت اجرایی توسط محافظه‌کاران در سال ۱۴۰۰، فضا پلیسی‌تر بشود و چنین شد. در حالی که انتقادات به رئیس دولت به دلیل ناتوانی مفرط، ضعف و بی‌برنامگی در اداره‌ی جامعه بالا گرفته بود، چند ماه پیش در تابستان ۱۴۰۱ ناگهان ویدئویی از مشاجره‌ی دو زن در اتوبوس بی‌آرتی به صورت گسترده‌ای منتشر شد.

چند روز بعد سپیده رشنو که به خاطر برداشتن حجاب از سر در اتوبوس مورد حمله قرار گرفته و سپس دستگیر شده بود، با سیمایی تکیده که آشکارا بر آن آثار شکنجه نقش بسته بود در مقابل دوربین صدا و سیما قرار گرفت تا اعتراف کند که «دشمن» او را به این کار وادار کرده است. از آن صحنه‌ها پیدا بود که حکومت قصد دارد با نشان‌دادن آثار شکنجه از زنان زهرچشم بگیرد. این پیغام به جامعه داده شد که: ببینید چقدر قدرت داریم! می‌توانیم شما را رام کنیم. غرض از نشان دادن آثار شکنجه که با دقت و عامدانه بر صورت سپیده نقش بسته بود این بود که به دیگر زنان هشدار بدهد که در صورت نافرمانی چه سرنوشتی در انتظارشان است.

آنچه در این نوع اخیر از سرکوب تازگی داشت، این بود که پیش‌تر حکومت تلاش می‌کرد وقتی قربانیانش را جلوی دوربین می‌آورد، دست‌کم آثار شکنجه را از بدن و سر و صورت آنها بزداید تا بدین سان اعتراف عادی جلوه کند. البته در سال‌های اخیر کم‌تر کسی باور می‌کرد که با شکنجه اخذ نشده باشند. اما اکنون مشخص بود که تصمیم بر آن است که شمه‌ای از آنچه در پشت پرده بر سر قربانیان می‌آید، علنی شود. این بار، هدفِ دستگاهِ سرکوب، خودِ اعتراف نبود. اعتراف‌گیران به این نتیجه رسیده بودند که صرفِ نشان‌دن قربانی در جلوی دوربین کافی نیست، بلکه باید نشان بدهند که چطور قادرند دختری با سری برافراشته، موهای رها در باد و کلامی بی‌ترس را به چهره‌ای تکیده و زبانی خموش بدل کنند. باید با چهره‌ی سپیده و حالت او نشان می‌دادند که در صورت نافرمانی قرار است چه چیز در انتظار قربانی باشد.

حضور گسترده‌ی گشت ارشاد به خیابان برای ارشاد نبود، برای عادی کردن شر و نمایش آن در خیابان و در جلوی چشم رهگذران بود. اما سناریونویسان فکر اینجا را نکرده بودند که وقتی چنین عامدانه بر عادی کردن شر اصرار دارند، در حقیقت دارند نشان می‌دهند که دیگر همه‌ی توجیهاتی که چندین دهه برای تحقیر جامعه و تحمیل حجاب بر زنان در چنته داشتند، نخ نما شده و کسی را قانع نمی‌کند. دیگر اقتداری در کار نیست. از آن رو که هر قدر مشروعیت و اقتدار بیشتر رو به افول می‌رود، سرکوب و نمایش خشونت ضروری تر می‌شود. توسل به زور اثر معکوس به بار می‌آورد و آتش کینه و نفرت را تیزتر می‌کند.

کشتن مهسا امینی در بازداشتگاه نیز گامی دیگر در راستای عادی کردن شر بود. اما بازهم نتیجه‌ی عکس داد. به آتش کشیدن روسری پاسخی است به این تحقیر سیستماتیک. نتیجه‌ی فرمان به خدای دهه‌ی ۶۰ برای بازگشت به خیابان‌های تهران، خروش همگانی بود. به نشانه‌ی آنکه آن

خدا دیگر فرمان نمی‌برد و سودای بازگشت به خیابان‌های ایران را ندارد.

آیا جمهوری اسلامی توان تغییر دارد؟

به گمان من، جمهوری اسلامی اگر هم بخواهد، دیگر توان تغییر ندارد و برای خود راهی جز ادامه‌ی مسیر طی شده باقی نگذاشته است. این حکومت هویت خود را به تحکم و زور گره زده است. ادبیات مقامات ما را بنگرید: لحنی تحکمی و کلامی مملو از تحقیر دیگران. حتی وقتی می‌خواهند حرف عادی بزنند، زبان‌شان جز به گوشه و کنایه، نفرت‌پراکنی و بدویبراه نمی‌چرخد. این ادبیات دستوری و تحکمی ریشه‌ی محکمی در فقاقت دارد. فقیهان عموماً شغل‌شان مسأله‌گویی و صدور حکم است و تاب مخالفت و انتقاد را ندارند. آنها متوجه این واقعیت ساده نیستند که با این ادبیات حکمی نمی‌توان نسل جدید را که فقها و مقامات نه شناخت درستی از او دارند و نه او را می‌فهمند، مطیع کرد. نمی‌فهمند که صدور

یک حکم مرگ باعث از هم پاشیدن خانواده‌ها، بی‌جا شدن آدم‌ها، افسردگی، بیماری و ناامیدی شود. لذا وقتی مردم می‌گویند نکشید، به لج‌بازی بیشتر روی می‌آورند و بیشتر می‌کشند.

نمی‌دانند که با چرخش یک قلم جان انسان‌ها است که از دست می‌رود. با هر خشونتِ گشت ارشاد تن و روح آدم‌ها است که هزارپاره می‌شود. وقتی هم که جواب نمی‌گیرند، دنبال مقصر می‌گردند و سعی می‌کنند انواع سناریوها را بسازند تا واقعیت را قلب کنند. سعی دارند این‌طور وانمود کنند که از مردم بیشتر می‌فهمند. به نیروهای سرکوب‌شان آموزش می‌دهند که مردم را بزنید و بکشید، اینها اراذل و اوباشند، پیاده‌نظام دشمن‌اند، اغتشاش‌گرند و ناقص‌العقل و مستحق مجازات. البته مقامات خود نیز به تدریج متوجه شدند که دستگاه روحانیت و فقاقت مدت‌ها است که به دلیل ناتوانی ذاتی و غرق شدن در فساد، ارتباط خود را با واقعیت از دست داده است. لذا به تدریج تلاش کردند تا مداحان و روضه‌خوانان را جایگزین روحانیت کنند. هدف از این کار ترویج خرافات،

تحریک احساسات عوام، و پرتاب کردن مجدد آنها به دامن خدا بود.

کرامت و آزادی

این جنبش در پی چیست و چه می خواهد؟

دو محور اصلی که اعتراضات بر حول آن شکل گرفت عبارتند از: اعتراض به حجاب اجباری و توحش پلیس. اولی مطالبه‌ی آزادی است و دومی مطالبه‌ی کرامت. هر دوی اینها از حیات سیاسی در ایران غایب بوده‌اند. اما هر دو در تقریباً همه‌ی شعارهای این جنبش حضوری آشکار و برجسته دارند. «زن، زندگی، آزادی» برجسته‌ترین آنها است. این شعار نشان می‌دهد که بخش‌های زیادی از این جامعه از جمهوری اسلامی عبور کرده است. بنابراین تقلیل خواسته‌های این جنبش به برچیدن گشت ارشاد، تحریفی آشکار و تقلیلی بی‌جا است.

به همین منوال، در شعارهای این جنبش نشانی از خواست احیای سلطنت نیست. مردم در خیابان برای بازگشت سلطنت فریاد نمی‌زنند. خواست آزادی و نفی دیکتاتوری در شعارهایی همچون «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه، چه رهبر» و «مرگ بر دیکتاتور» به روشنی نفی حکومت ولایی است؛ خواه از نوع فقهاتی یا سلطنتی.

زنجیره‌ی اعتراض

جنبش اخیر حلقه‌ای در زنجیره‌ای از اعتراضات است که بر روی هم از پتانسیل یک تغییر بنیادین و ریشه‌ای برخوردارند. به نظر من، واقعه‌ای است همچون فروریختن دیوار برلین که در نهایت به فروپاشی شوروی منجر شد.

این زنجیره‌ی اعتراضی از جنبش سبز در سال ۸۸ آغاز شد که شکل مسالمت‌جویانه‌تری داشت، اما با هر موج سرکوب،

شکلی تقابلی تر به خود گرفت. جالب این که در همه‌ی این اعتراضات، پیشتازی با زنان بوده است.

در این موج‌های اعتراضی برخی از شعارها تکرار شده است. برای مثال «مرگ بر دیکتاتور» و «نترسید، نترسید، ما همه با هم هستیم» که از ۸۸ به بعد تداوم داشته است.

اما این موج اعتراضی از ویژگی منحصر به فردی هم برخوردار است. از جمله این که اکنون بسیاری از شهرهای کوچک نیز به خروش سراسری پیوسته‌اند. جنبش سبز تنها شهرهای بزرگ را دربر می‌گرفت. اما در اعتراضات دی ۹۶ و آبان ۹۸ شهرهای دیگری به جنبش اعتراضی پیوستند. در این موج جدید هم شهرهای دیگری اضافه شدند. در اعتراضات اخیر، در بسیاری از شهرهای کوچک‌تر نیز تجمعات اعتراضی برگزار شده است.

با خروش اعتراضی اخیر مشخص شد که خواست تغییر بنیادین در ایران امروز قوی و جدی است. وضعیت حکومت و جامعه در ایران امروز را می‌توان در ترکیبی از توانستن و خواستن توضیح داد: حکومت می‌خواهد ولی دیگر نمی‌تواند. جامعه می‌خواهد ولی شاید هنوز نتواند. حکومت می‌خواهد جامعه را به رنگی که می‌خواهد درآورد، اما اقتدار خود را از دست داده و تنها بر زور و خشونت محض متکی شده است. جامعه رهایی را می‌خواهد، ولی هنوز زورش به حکومت نمی‌رسد. بعید است در آینده شاهد تغییری در گزاره‌ی اول باشیم. اما با هر موج اعتراضی، خواست رهایی ممکن‌تر می‌شود. نهایتاً تغییر ریشه‌ای زمانی اتفاق می‌افتد که سامانه‌ی سرکوب از هم بپاشد؛ چیزی که با در نظر گرفتن شجاعت نسل جدید و ضعف حکومت ممکن به نظر می‌رسد.

خیزش علیه همه‌ی تبعیض‌ها

لاله عرب

مرگ مهسا (ژینا) امینی دو روز پس از بازداشت او توسط «گشت ارشاد» که ظاهراً برای حضور در «کلاس‌های توجیهی» به «بازداشتگاه ساختمان وزرا» منتقل شده بود اما عملاً و بدون علائم حیاتی به «بیمارستان کسری» منتهی شد، تظاهرات گسترده‌ای را در پی داشت. اما این دوره از اعتراضات سراسری برخلاف آنچه که به نظر می‌رسد صرفاً به مسئله‌ی زنان، حجاب اجباری و ضدیت محض با ایدئولوژی حکومت قابل تقلیل نیست، بلکه نیروهای متعددی در برانگیختن این اعتراضات نقش دارند که قابل تبیین و بررسی‌اند. درست است که انقلاب مشروطه با به چوب بستن بازرگانان قند، یا به روایت افسانه نجم‌آبادی با فروش و به اسارت رفتن دختران قوچان به ترکمانان و آرامنه‌ی عشق‌آباد جرقه خورد یا در پی خودسوزی محمد بوعزیزی در تونس

بسیاری از رژیم‌های خودکامه در خاورمیانه ساقط شدند، اما هیچ یک از این انقلاب‌ها قابل تقلیل به همان اتفاق منفرد نیستند. بلکه، به تعبیر آلتوسر، زمانی که تناقضات مختلف از سطوح و خاستگاه‌های متفاوت انباشت شده‌اند، یک اتفاق می‌تواند تمام عوامل را متحد کرده و منجر به گسست در وضعیت شود. در این دقیقه‌ی تاریخی، مرگ مهسا ممکن است همان رخدادی باشد که منجر به گسست در نظم مسلط شود چرا که با تعارضات و آنتاگونیسم‌های کثیری از سپهرهای مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ایدئولوژیک همراه شده است که تجمیع این تناقضات می‌تواند نظم فعلی را واژگون کرده و نیروهای موجود را به شکلی کاملاً متفاوت از پیش بازآرایی کند.

بحران فراگیر اقتصادی مکرراً اعتراضات، جنبش‌ها و اعتصابات کارگری و شورش‌های متعددی را در شهرهای مختلف مخصوصاً از سال ۱۳۹۶ به بعد برانگیخته است. در تبیین این بحران، متفکران بسیاری مفصلاً بحث کرده‌اند، نگارنده در اینجا صرفاً به توضیح مختصری در این خصوص

برای پیشبرد بحث کفایت می‌کند. رکود اقتصادی شدید و تورم افسارگسیخته، افزون بر تحریم‌های اعمال شده از سمت آمریکا، ریشه در برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی نولیبرالی دارد که از دولت هاشمی رفسنجانی و پس از جنگ ایران و عراق و درگذشت آیت الله خمینی رخ داد. در دهه‌ی ابتدایی انقلاب ۵۷، تمامی صنایع و کارخانه‌های بزرگ ملی شده بودند و جزو دارایی‌های عمومی محسوب می‌شدند. اما با آغاز خصوصی‌سازی وسیع، بسیاری از این بنگاه‌ها و شرکت‌ها به بخش خصوصی یا شبه‌خصوصی واگذار شدند که بسیاری از صاحبان جدید آنها به فروش دارایی‌ها، تغییر کاربری و دریافت وام‌های کلان بدون توسعه‌ی آنها پرداختند. در نتیجه‌ی این امر، کارگران بی‌شماری بیکار شدند و به‌ناچار وارد بخش غیر رسمی بازار کار شدند که به‌عنوان مثال در حال حاضر «اسنپ» بسیاری از آنها را بدون هیچ امنیت شغلی به کار گرفته است. این فرایند سلب مالکیت عمومی فزاینده تبعات مخرب بسیاری در پی داشت که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: پرولترزدایی از صنایع، افزایش شکاف طبقاتی، اولویت «حق مالکیت» بر «حق معیشت»، عدم

شفافیت مالی مؤسساتی که این صنایع را خریداری کردند، و به طور کلی تر تهدید حیات روزمره‌ی اکثریت مردم به نفع اقلیتی که با نظام پیوند دارند. از آنجایی که در مواردی مؤسساتی که این صنایع را خریداری کرده‌اند زیر نظر نهادهای نظامی هستند، می‌توان گفت ما با یک «سرمایه‌داری میلیتاریزه شده یا نظامی» مواجه هستیم.

اعتراضات امروز با فقر و فشار اقتصادی که تأمین معیشت و حیات اکثریت مردم را به خطر انداخته است و منجر به نارضایتی عمومی شده پیوند دارد. تظاهرات امروز را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن اعتصابات و جنبش هفت‌تپه و صنایع فولاد اهواز یا شورش‌های سراسری سال ۹۶ و ۹۸ بررسی کرد. از میان شعارهایی که به‌طور موفقی این ارتباط را نمایان می‌کند می‌توان به «فقر و فساد و بیداد/ مرگ بر این استبداد» اشاره کرد.

مهم‌تر از آن، مسئله‌ی رهایی و آزادی زنان علاوه بر مسئله‌ی حجاب که تاریخی طولانی از سرکوب و خشونت را در بر دارد تنها با خواست برابری اقتصادی و سیاسی است که امکان تحقق می‌یابد. مرگ مهسا بلافاصله گره می‌خورد با اسیدپاشی‌های زنجیره‌ای در اصفهان در سال ۱۳۹۳، خیزش زنان در سال ۱۳۹۷ تحت عنوان «دختران خیابان انقلاب»، دستگیری و بازداشت سپیده رشنو، یکی در میان هزاران، و همچنین اعتراف اجباری او و مرگ اخیر شیلر رسولی که ساختارهای پدرسالار قدرت را نمایان کرد. ماحصل «سرمایه‌داری پدرسالار» در ساحت اقتصادی نیز تقسیم کار جنسیتی، بیکاری ۸۲ درصدی زنان و محدود کردن فعالیت آنها به پذیرش نقش مادری و خانه‌داری است که مانع مشارکت آنها در بازار کار می‌شود.

مسئله‌ی انقیاد و سلطه بر بدن زنان تنها به «حجاب اجباری» منحصر نمی‌شود، بلکه سلطه می‌تواند در اشکال مختلف آن از جمله اجبار به افزایش یا کاهش فرزندآوری و همچنین «بی‌حجابی اجباری» رخ دهد. مسئله‌ی حجاب اجباری در ایران

را نمی‌توان از «بی‌حجابی» اجباری در فرانسه یا برخی کشورهای اروپایی که بر زنان مسلمان تحمیل کرده‌اند، مجزا کرد. دو سال پیش امانوئل مکرون، رییس جمهور فرانسه، لایحه‌ای را تصویب کرد که به موجب آن از همراهی زنان محجبه با فرزندان‌شان به مدرسه یا اردوها ممانعت می‌شود یا زنان مسلمان اجازه‌ی پوشش بدن خود به‌نگام حضور در ساحل را ندارند. «حجاب اجباری» که در نظم فعلی بر ما تحمیل شده است نباید تنها معکوس آن یعنی «بی‌حجابی اجباری» را تبدیل به بدیل کند بلکه فراتر از بحث «پوشش یا برهنگی» اجباری، مسئله‌ی مقاومت و مبارزه علیه «انقیاد و سلطه بر بدن» در هر شکلی از آن است.

در سلطنت پهلوی نیز، سیاست تجدد آمرانه و مدرنیته‌ی فرمایشی زمینه‌ای برای عریان کردن بدن زنان فراهم ساخت تا تصویری «مدرن» و «فرنگ‌پسند» از بدن سوژه‌های تحت حاکمیت خود به جهان «پیشرفته غربی» عرضه کند. چادرها به زور چوب و چماق از سر کنده شدند و کلاه پهلوی بر سر رفت تا مبادا چهره‌ی زنان و مردان ما نسبت به «تمدن غرب»

«عقب مانده» به چشم آید. در مقابل، ایدئولوژی اسلامی همان بدن مکشوف شده را پوشاند و پنهان کرد تا هویت متمایز جهان اسلام از رهگذر بدن زنان بر همگان عیان شود و امپریالیسم غربی را خنثی و با «استعماری درونی» جایگزین کند. زمانی که نیاز به نیرویی برای «دفاع از مرزهای ملی» وجود دارد، بدن زن همچون ماشین تولید جمعیت به کار می‌رود و زمانی که ظرفیت لازم برای مراقبت از این جمعیت وجود ندارد سپاهی از ماماها و پرستاران بسیج می‌شوند تا به روستاها و شهرهای حاشیه‌ای سفر کنند و خانواده‌ها را از فرودستی فرهنگی آنان به نسبت تعداد افراد خانوارشان آگاه کرده و با ترغیب به توقف کارکرد اندام‌های جنسی‌شان امکان ادغام آنها را در نظم مسلط فراهم آوردند.

در این دقیقه‌ی حساس تاریخی که جهانیان نظاره‌گر حضور مردان و زنان ما در عرصه‌ی خیابان‌ها برای دفاع از حق خود هستند، بسیار مبرم و ضروری است که فراتر از «حجاب اجباری» به «کنترل و نظارت بر بدن زنان»، «کالایی‌سازی آن» یا «بزارسازی» از بدن زنان در جهت دستیابی به اهداف

ایدئولوژیک نظم حاکم پرداخت. به عبارت دقیق‌تر، بی‌حجابی اجباری در حکومت پهلوی یا کشورهای اروپایی که بدن زنان را وسیله‌ای برای چهره «مدرن» و «متمدن» بخشیدن به سیاست «سکولار» خود قرار می‌دهند همان‌قدر مورد انتقاد است که «حجاب اجباری» در چارچوب مذهب و برای پیشبرد اهداف ایدئولوژیکی مانند ناسیونالیسم، مبارزه با امپریالیسم یا صرف توجیه دخالت‌های منطقه‌ای. هم آن «مکشوف کردن» و حجاب برداشتن رژیم سابق پهلوی و هم این «مخفی کردن» و حجاب گذاشتن رژیم فعلی که هر دو بر خلاف انکار یکدیگر در مسئله‌ی «سلطه بر بدن» اشتراک دارند، به یک اندازه مورد انتقاد هستند. همچنین، اقتصاد سیاسی که حول کالایی سازی از بدن زنان با صنعت زیبایی، صنعت مد و صنعت پورن شکل گرفته است به همان اندازه قابل نقد است که مسئله‌ی حجاب اجباری.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، چیزی که مرگ مهسا را تبدیل به اراده‌ی جمعی برای دفاع از حق حیات علیه ماشین تولید مرگ آنی یا تدریجی می‌کند، تجمیع تناقضات و

تعارضات برآمده از ساحت‌های مختلف است. علاوه بر بحران اقتصادی، نظام با بحران عمیق سیاسی نیز روبروست. در واقع، آنچه مشروعیت حاکمیت را تضمین می‌کند این است که اراده‌ی حاکم، اراده‌ی خلق خود باشد. با وام‌گیری از اسپینوزا می‌توان گفت، توده‌ی مردم حق خود را به حاکم تفویض می‌کنند و از فرمان حاکم تبعیت می‌کنند چرا که «امید» دارند «خیر» بیشتری نسبت به وضعیت پیشین خود کسب کنند یا این که از «شر» بزرگ‌تری «ترس» دارند. اما این تفویض اراده یکبار و برای همیشه اتفاق نمی‌افتد بلکه هر بار که زمینه‌ی تولید «ترس» و «امید» در میان مردم از بین می‌رود، توده‌ی مردم نافرمانی می‌کنند و حاکمیت مشروعیت خود را از دست می‌دهد. حاکمیت‌هایی که ابزار سرکوب خود را در خدمت تولید «ترس» و «فرمانبرداری» سوژه‌ها قرار می‌دهند، مشروعیت کم‌تری نزد مردم خود دارند و اصولاً بیشترین میزان خشونت را حاکمیتی اعمال می‌کند که کم‌ترین میزان مشروعیت را داراست. این خشونت منجر به خشم فزاینده‌ی مردم می‌شود و نهایتاً همانطور که اسپینوزا

می گوید « سرکوب بی حد و حصر منجر به تسلیم نمی شود و به قول سنکا: حکمرانی با اعمال خشونت دیری نمی پاید».

حاکم در نظم فعلی نه تنها اراده‌ی مردم را نمایندگی نمی کند بلکه به پشتوانه‌ی دستگاه سرکوب خود تبدیل به قدرتی تمامیت خواه شده که لویاتان وار هیچ شکلی از تفاوت را به رسمیت نمی شناسد و در پی ساختن «کل»ی است که تمامی «اجزاء» را در خود منحل کرده و به واسطه‌ی نفی آنها موجودیت خود را تداوم ببخشد.

در سپهر ایدئولوژی نیز با بحران‌های مشابهی روبرو هستیم. ایدئولوژی حاکم که بنا بود عدالت اجتماعی، برابری، جامعه‌ی بی طبقه، و حکومت مستضعفان را به ارمغان بیاورد امروز زیر لوای مذهب، اقسام مختلف نابرابری و بی عدالتی و فقر را بر مردم تحمیل کرده است. حکومتی که اصرار دارد مشروعیت خود را نه با تکیه بر قدرت مردم خود بلکه با ارجاع به یک منشاء قدسی و الهی تضمین کند، تنها انزجار عمومی را نسبت

به «امر قدسی» موجود دامن زده است. تبعیض‌ها و سرکوب‌هایی که به نام دین نسبت به سایر ادیان اعمال شده است به نوبه‌ی خود مزید بر علت است.

انواع ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی نیز که در ابتدای انقلاب بخشی از نیروهای اپوزیسیون را با گفتمان مبارزه‌ی ضد امپریالیستی متحد کرد تا آن‌جا که مسئله حجاب اجباری زنان به نفع انسجام ملی به محاق رفت، امروز با تحمیل «استعمار درون‌مرزی» به اکثریت مردم تمام رونق خود را از دست داده است. منظور از استعمار درون‌مرزی یا پدیده‌ی «مهاجر سازی درون‌مرزی» همان سیاستی است که حیات اقتصادی و سیاسی برخی از مردم را به نفع برخی دیگر بطور روزمره تهدید می‌کند. سیاستی که برخی را «شهروند» و برخی دیگر را «ناشهروند» قلمداد می‌کند، سیاستی که تداوم و موجودیت آن متکی است به طرد و حذف برخی از افراد برای تضمین حضور برخی دیگر.

علل دیگری که در رنگ باختن ایدئولوژی ناسیونالیستی نقش داشته‌اند، اجرای سیاستی است که به نام دفاع از «امنیت ملی» خود، سهم عظیمی از درآمدهای نفتی را صرف دخالت‌های منطقه‌ای و تجهیز گروه‌های شبه‌نظامی می‌کند و خلق خود را از این دارایی عمومی محروم می‌کند. مهم‌تر از آن، «تهدید امنیت ملی» یکی از رایج‌ترین اتهامات به اکثر افرادی است که به دلایل مختلف بازداشت و زندانی شده‌اند. در نظم توتالیتر فعلی، دفاع از حق کارگران، حق تشکل‌یابی مستقل، حق پوشش اختیاری، حق بیان آزاد یا در بیانی کلی‌تر هر گونه مشارکت سیاسی «تهدید امنیت ملی» به شمار می‌رود. این اتهام تا آنجا پیش می‌رود که گویی نه واژه‌ی «ملت» ارجاعی به توده مردم دارد و نه «امنیت» جایگاهی در میان آنها چرا که نظم مسلط در خدمت تضمین «امنیت» اقلیتی از سران حکومتی به نفع توده مردم است. ما درون «مرزهای ملی» خود شاهد این شکل از تمایز و دیگر بودگی و اشکال مختلف طرد و حذف سیستماتیک هستیم. تظاهرات سراسری امروز انفجار تجمیع این تناقضات و تعارضات با خاستگاه‌های مختلف و متعدد است. نه مسئله‌ی سلطه بر بدن زنان قابل تقلیل

به حجاب اجباری است و نه مسئله‌ی حجاب را می‌توان به اجرای فرایض اسلامی فروکاست. مهم‌تر از آن، به انقیاد کشاندن زنان مختص جوامع خاورمیانه یا آنچه در گفتمان شرق‌شناسانه «جهان عرب» نامیده می‌شود، نیست. «دموکراسی‌های غربی» برخلاف تمام ادعاهای خود مبنی بر آزادی‌های جهان‌شمول در حال بازتولید اشکال متفاوتی از نژادپرستی و نئوفاشیسم و طرد و حذف «دیگری» هستند که امکان ادغام شدن در نظم آنها را ندارد و «دیگربودگی» آن نمایان است. با نگاهی به وضعیت پناهندگان، سیاه‌پوستان و مهاجران در کشورهایی که توهم دمکراسی دارند، می‌توان به درستی ادعا کرد که «توحش» حاکمیت‌های توتالیتر به خودی خود «تمدن» نظام‌های سکولار و دمکراسی‌های غربی را تضمین نمی‌کند.

گفتمانی که در کشورهای غربی راجع به تظاهرات امروز در ایران در جریان است در حال بازتولید تقابل‌های نخ‌نمای «غرب متمدن» و «شرق وحشی» هستند و تصور می‌کنند خواست زنان در ایران آن آزادی‌صوری است که در جهان

«متمدن» غرب به زنان اعطا شده است. چپ در ایران موظف است که ورای مسئله‌ی شرق و غرب، به نقد نظم جهانی سرمایه‌داری بپردازد که با کالایی‌سازی بدن زنان، چه در شکل محجبه آن و چه در شکل برهنه‌تر آن، بدن زنان را به مثابه ابژه‌ای در خدمت بازتولید ایدئولوژی و اقتصاد سیاسی مسطح خود به کار گرفته است.

دستاورد‌ها و چشم‌اندازها

خیزش جدید مردم ایران در واکنش به قتل فجیع مهسا امینی توسط گشت ارشاد با سرعت در حال گسترش است. شهرها یکی پس از دیگری به این موج می‌پیوندند و لایه‌های گوناگون آن را تقویت می‌کنند. قدرت و شتاب گسترش این جنبش که با روحیه‌ی تهاجمی مردم نمود چشم‌گیری یافته به واقع لحظه به لحظه افزایش می‌یابد و به نظر نمی‌رسد که سر ایستادن داشته باشد. اما شور و هیجان نباید مانع قضاوت منطقی و عقلانی شود. لحظه‌ای مکث و نگریستن به آنچه که طی کرده‌ایم و نگاه به پیش روی این امکان را می‌دهد که دریابیم این جنبش همانند جنبش‌های چند سال اخیر به‌ویژه خیزش‌های ۹۶ و ۹۸ با چه نقاط ضعف و قوتی همراه است، در بطن خود و ضمن گسترشی که می‌یابد چه امکاناتی را دربردارد و این امکانات چگونه می‌تواند بر خود این جنبش و روند آن تأثیر بگذارد.

شعار مرکزی و عامل وحدت‌بخش خیزش کنونی در عبارت زیبای «زن، زندگی، آزادی» (ژن، ژیان، ئازادی) تبلور یافته است. این شعار که ریشه در تاریخ مبارزات رهایی‌بخش در خاورمیانه به‌ویژه منطقه‌ی کردستان دارد، گویی چکیده‌ی تضادهای دیرینه‌ای است که بخش اعظم مردم ایران در خلال چهل و چهار سال حکومت اسلامی با آن مواجه بودند. احساسات خدشه‌دارشده‌ی مردم از ظلم و ستم آشکار به دختری جوان توانست بخش‌های گوناگون جمعیت در شهرهای بزرگ و کوچک، و اقوام و ملیت‌های گوناگون ایران را حول محوریت مسئله‌ی تبعیض بر زنان به شکل‌های گوناگون و به‌ویژه حجاب اجباری متحد کند. اما این پرسش مطرح می‌شود که تا چه حد این شعار ظرفیت و توانایی دربرگیری مطالبات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم را دارد؟ خواست مبارزه با تبعیض علیه زنان که در شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود در واقع یکی از اصیل‌ترین مطالبات کل جامعه‌ی ایران چه مرد و چه زن از ابتدای انقلاب به‌من

۵۷ تا به امروز است. این خواست با مبانی اساسی تفکر و دیدگاه ایدئولوژیک حکومت اسلامی در تضادی اساسی قرار دارد و مخالفت با آزادی زنان یکی از مهم‌ترین ارکان هویت حاکمان را تشکیل می‌دهد. اما این مخالفت فقط در بعدی حقوقی مطرح نیست که با اعطای برخی حقوق ظاهری به زنان رفع شود. هویت زن به عنوان نماد مخالفت با کلیت نظام اسلامی در واقع انواع پیش‌فرض‌های دیگری را پیش می‌کشد: حذف حجاب اجباری به معنای انتخاب نوع پوشش و نوع سبک زندگی و در یک کلام پذیرش حق زنان بر تن و سرنوشت خویش است؛ اعطای برابری حقوقی به زنان در ازدواج و طلاق و ارث و نظایر آن به معنای به لرزه درآوردن ارکان ایدئولوژیک و دینی حاکمان است. آزادی زنان در کشوری مانند ایران هم‌چون بمبی عمل می‌کند که تمامی مناسبات عقب‌مانده‌ی اجتماعی را می‌ترکاند. اما آیا آزادی زنان به تنهایی می‌تواند به سایر تضادهای اساسی این جامعه پاسخ دهد؟ در پاسخ به این سوال باید به این نکته توجه کرد که این شعار در دل خود واجد بدیلی دموکراتیک است که مردسالاری و دیکتاتوری را هم‌زمان هدف می‌گیرد. از همین

روست که نه فقط از سوی کردها که این شعار در مبارزات فرمانطقه‌ای‌شان شعاری آشنا و نمادین به شمار می‌آید، بلکه از سوی گروه‌ها و اقشار دیگر مردم نیز به سرعت پذیرفته و به کار گرفته شد. با این حال گسترش این شعار به گونه‌ای که دیگر مطالبات و تضادهای چندوجهی جامعه‌ی ایران را علیه نظام سرمایه‌داری دین‌مدار حاکم بر کشور دربربگیرد، به شرایط و ضرورت‌ها و ظرفیت‌های دیگر عرصه‌ی مبارزه بستگی خواهد داشت که هنوز تا حدودی ناروشن است. هر جنبشی در مسیر تحول و تکامل خود از فراز و نشیب‌های گوناگونی عبور خواهد کرد که در نتیجه‌ی آن‌ها ائتلاف و انسجام جامع اولیه‌ی خود را بنا بر سویه‌های طبقاتی، نژادی، جنسیتی و فرهنگی حامیان و همراهانش از دست می‌دهد. به محض طی شدن دوران انسجام اولیه که پیرامون نفی دشمنی مشترک شکل گرفته است، به محض سربر آوردن ناگزیر هر بدیل سیاسی ممکن در افق جنبش، همان جدال‌های کهنه‌ای که تا به همان مقطع مانع از شکل‌گیری چنین ائتلاف گسترده‌ای بود، می‌تواند در لوای تازه‌ای باعث تجزیه‌ی بلوک انقلابی می‌شود. از همین رو، پرداختن به زمینه‌های مشترکی

که جامعیت و شمولیتی چنان داشته باشد که بخش‌های هرچه بیش‌تری از این جنبش نوپا را در مراحل آتی کنار هم نگاه دارد، نه برآمده از نوعی اعتماد به نفس روشنفکرانه بلکه نشأت گرفته از ضرورتی است که در مراحل آتی این جنبش، حفظ انسجام را به ضروری‌ترین عامل حیات آن بدل می‌سازد. جنبشی که قرار باشد در بلندمدت به تقابل با توحش رژیم‌ی سرکوب‌گر برآید و در این مسیر جز توان درون‌زای خود، تکیه‌گاه دیگری نطلبد، از پرداختن به این موضوع ناگزیر است.

(۲)

با همه‌ی این‌ها، در همین مقطع نیز می‌توان دید که توده‌های مردمی که به خیزش کنونی پیوستند به همین خواست و شعار اکتفا نکردند و به سرعت کلیت نظام موجود را زیر سوال بردند. در فاصله‌ی چند روز «مرگ بر دیکتاتور» به عنوان یکی از شعارهای اصلی مردم مطرح شد. شعار مرگ بر

دیکتاتور همچون شعار آزادی زنان نقش محوری در گردآمدن توده‌های وسیع مردم در همه‌ی شهرها دارد، توده‌هایی که پیوسته تحت فشار عوامل و عناصر دیکتاتور و نظام دیکتاتوری- دینی حاکم بوده‌اند. قدرت انفجاری این شعار عملاً مفهوم موردنظر دستگاه ایدئولوژیک حاکم از حکمرانی تحت ولایت فقیه را زیر سوال می‌برد و پایه‌ی دینی و به اصطلاح ملکوتی آن را به شدت زمینی و این‌جهانی می‌کند. توده‌های مردم با این خواست عملاً نظم استوار بر فریب و خدعه و چهره‌ی پدر نیکوکار در قالب ولایت فقیه را رسوا می‌کنند و تجربه‌ی مستقیم کشتار و خون‌ریزی و شکنجه و بگیر و ببند و پای‌مال کردن تمامی ارزش‌های دموکراتیک را سراسر در مقابل حامیان و پاسدارانش قرار می‌دهند. اما نکته‌ی تعیین‌کننده این است که این شعار به رغم خواست انفجاری‌اش هویت طبقاتی دیکتاتور را بارز نمی‌کند. دیکتاتور و دستگاه دیکتاتوری را به مصاف می‌طلبد اما نه مضمون و محتوای دیکتاتوری سرمایه. دیکتاتوری‌ای که طی چهل و اندی سال، عناصر دینی سرکوب‌گر آن با ضرورت‌های اقتصادی نظامی سرمایه‌دارانه در هم تنیده و تافته‌اند و به

اقتضای تضادهای درونی آن پیکری چنان ناهم‌گون ساخته‌اند که از طرفی لاف شکست داعش در منطقه را می‌زند و از طرف دیگر، جنسیت‌زده‌ترین سیاست‌ها را در عرصه‌ی فرهنگی جامعه‌ی خود دنبال می‌کند؛ از سویی دعوی تقابل با امپریالیسم جهانی را دارد و از سوی دیگر، دستورالعمل‌های روز سرمایه‌ی جهانی را در جهت چلانیدن طبقه‌ی کارگر بی‌هیچ کم‌وکاست اجرا می‌کند؛ از سویی دعوی برساختن امت شیعه‌ی واحد بر فراز ملت‌های منطقه را دارد و از سوی دیگر، در مواجهه با مطالبات ملیت‌های ساکن ایران تا بن دندان مسلح عمل می‌کند.

(۳)

فاصله‌ی موج‌های جنبش سیاسی در چند سال اخیر کوتاه و کوتاه‌تر شده‌اند. اگر از موج جنبش سبز در سال ۸۸ خیزش دی ۹۶ هشت سال طول کشید، اکنون ما با تغییری کاملاً مشهود در فاصله‌ی موج‌ها روبه‌رویم: ۱۳۹۶، ۱۳۹۸، ۱۴۰۰ و

۱۴۰۱. ویژگی تعیین کننده و سرشت بارز این موج‌ها این است که شکست مقطعی نمی‌تواند به خفقان پی‌گیر و افست عملی جنبش سیاسی در درازمدت بیانجامد. در واقع حرکت موج‌ها مدام تکمیل کننده‌ی هم هستند و اگر در یک چشم‌انداز کوتاه بنگریم، گویی خطی ممتد است از موج‌های پی‌اپی که به‌رغم سرکوب شدید و قهرآمیز ادامه یافته‌اند. در این صورت در صورت تداوم این وضعیت این امکان عینی و واقعی مطرح می‌شود که ما با نوعی جنبش مردمی روبه‌رو باشیم که به تدریج پیکار خود را با نظام حاکم در فواصل کوتاهی تمدید می‌کند تا روزی برسد که این جنبش لحظه‌ای هم سکوت نکند و سرانجام در هیأت یک انقلاب سیاسی به میدان آید. بنابراین مهم‌ترین دستاورد این است که اولاً یک نسل معین شاهد چند جنبش به هم پیوسته است و در نتیجه به‌سادگی تجارب خود را منتقل می‌کند. دیگر با وضعیتی روبه‌رو نیستیم که یک جنبش رخ می‌دهد و سرکوب می‌شود و افراد شرکت کننده در طول زمان انگیزه‌ی سیاسی خود را از دست می‌دهند. ثانیاً شکست دیگر در این‌جا معنایی نمی‌یابد بلکه فقط فراز و فرود یک جنبش است. اما آن‌گاه چه چیزی عامل

تداوم آن است؟ سویه‌ی سلبی خیزش کنونی، نفی نظام حاکم و سازوکارهای آن، بی‌تردید نیروی محرک تعیین‌کننده‌ی جنبش است. اما سویه‌ی ایجابی خیزش کنونی در کجاست؟

(۴)

در جریان این جنبش نیروی سلطنت‌طلبان فرصت مناسبی را برای پروپاگاندا‌ی بدیل موردنظر خود از دست داد. آچمز شدن رضا پهلوی و بسنده کردن او به دو روز عزاداری و عدم ارائه‌ی کوچک‌ترین راه‌کار عملی برای نیرویی که مدعی بدیل بودن است حکم فاجعه را برای سلطنت‌طلبان و به‌طور کلی جریان‌ات راست داشت. به وضوح معلوم شد که نیروی ادعایی سلطنت در واقع هیچ است. کاریکاتوری از یک ادعا که در مواجهه با یک واقعیت عادی زندگی مردم تکه‌تکه شد. نیروهای سیاسی دیگر هم لزوماً بهتر ظاهر نشدند. به وضوح معضل قدیمی یعنی نبود مرکز یا سازمان یا حزب رهبری‌کننده خود را نشان می‌دهد. چه اصلاح‌طلبان چه

ملی مذهبی‌ها هیچ‌کدام عملاً چیزی برای عرضه به این جنبش نوپا نداشتند. در این میان احزاب کرد مخالف جمهوری اسلامی توانستند با فراخوان اعتصاب و بسیج مردم از این فرصت تاریخی استفاده کنند و راه را برای تداوم اعتراضات به شکل عملی هموار سازند. گرچه آشکار بود که اعتصاب تنها در مناطق کردنشین عملی خواهد بود، و عملاً اعتصابی در مناطق دیگر ایران رخ نداد، اما در خلاء نیروهای سازمان‌دهنده، توانست هم‌دلی عظیمی ایجاد کند که از مرزهای کردستان و مسئله‌ی کرد فراتر رفت. در واقع این نقش نه نقشی رهبری‌کننده بلکه شناخت یک بزنگاه تاریخی و ضرورت حمایت و دفاع از یک خواست عمومی مردمی بود.

(۵)

جنبش چپ ایران در شکل‌های سازمانی و غیرسازمانی خود همواره به یک تز مهم و تعیین‌کننده معتقد بوده‌اند: جنبش‌های

خودبه‌خودی بدون داشتن رهبری ناگزیر نابود می‌شوند. در این پیش‌فرض اصل اساسی وجود سازمان یا حزبی است که عملاً توان و قدرت سازمان‌دهی را دارد. اما وضعیت کنونی چه چیزی را نشان می‌دهد: مردم در عمل متوجه شده‌اند که جز نیروی خودشان هیچ نیرویی نمی‌تواند آنان را سازمان دهد. این پدیده ابداً جدید نیست. ما از جنبش ۸۸ تا به امروز پیوسته شاهد این وضعیت بودیم. این تجربه در آگاهی مردمی که به دفعات به خیابان‌ها می‌ریزند حک شده است. اکنون پرسش این است: اگر رژیم حاکم از حل معضلات پیش روی خود ناتوان باشد، اگر جنبش‌های اعتراضی چون رشته نخ‌پیایی رخ دهند و اگر مکانیسم رفرم و حتی عقب‌نشینی هم بی‌فایده باشد، و اگر این عدم سازماندهی از بالا تداوم داشته باشد، آیا این امکان وجود ندارد که این جنبش‌ها ناگزیر شوند که از درون خود کانون‌های سازمان‌دهی به وجود آورند؟ یعنی آیا امکان‌پذیر نیست که این جنبش که بر بستر تضادهای ژرف چهل و چندساله با نظام سیاسی حاکم شکل گرفته خود کانون‌های خود را بیافریند؟ پاسخ معمولی و متعارف به این سوال معمولاً این است که چنین جنبشی خرد

و نابود می‌شود. اما همان‌طور که پیش‌تر گفتیم با کوتاه شدن فاصله خیزش‌ها و تبدیل شدن به خطی ممتد و پیوسته، این خرد شدن دیگر به هیچ‌وجه به معنای شکست نیست، به معنای دوره‌ی طولانی سکوت و خفقان نیست، بلکه جنبش پیوسته می‌جوشد و نیروهای جدیدتری به آن افزوده می‌شوند. در چنین شرایطی طبیعی است که معترضان به تدریج نوعی سازمان‌دهی و شبکه‌ی ارتباط میان خود به وجود آورند؛ شبکه‌هایی که هم می‌توانند محلی باشند هم مرکزی.

(۶)

فضای اختناق و سرکوب ممتد در کل دوران جمهوری اسلامی که هم احزاب سیاسی لایه‌های اجتماعی و هم نهادهای مدنی را نابود کرد، عملاً منجر به آن شد که توده‌های مردم و فعالان سیاسی برای ارتباط روزمره، خبررسانی و کسب‌وکار روزانه به‌ویژه در شرایط بحران شدید اقتصادی به رسانه‌های اینترنتی وابستگی عمیقی پیدا کنند. از دل این پیوند روزمره

شبکه‌های اجتماعی گوناگونی به‌ویژه در ده سال اخیر شکل گرفته است. علاوه بر این فعالان سیاسی با تکیه بر اینترنت عملاً به‌جای محفل‌ها، سازمان‌ها یا احزاب سیاسی اخبار را به هم می‌رسانند؛ خبرها و گزارش وقایع به تشجیع و برانگیختن مبارزان در شهرهای مختلف می‌انجامد، از یک‌دیگر می‌آموزند و تجربه‌های خود را به هم منتقل می‌کنند. اینترنت در ایران عملاً در قامت رسانه‌ای ایفای نقش می‌کند که هیچ‌جای‌گزین معینی در حال حاضر برای آن وجود ندارد. همین وضعیت در عین حال چشم‌آسندیدار جنبش‌های کنونی است. قطع سراسری اینترنت به نوعی با سرنوشت جنبش درآمیخته است. معضل برجسته این است که قطع شدن اینترنت در ایران، چنان‌که تجربه‌ی آبان ۱۳۹۸ نشان داد، باعث قطع پیوندهای چندگانه‌ی مبارزان می‌شود. این مشکل هنگامی عمیق‌تر می‌شود که در زمان تکوین و رشد و گسترش تظاهرات خیابانی از تشکیل شبکه‌های گوناگون در شکل محفل‌ها، انجمن‌ها، گروه‌ها و سازمان‌ها و شبکه‌های مردمی غفلت ورزیده شود. در این صورت بی‌تردید اگر کانون‌های سازمان‌دهی در این فاصله شکل بگیرند تا حد زیادی می‌توان

بر این نقطه ضعف غلبه کرد. کانون‌های سازمان‌دهی محلی در هر سطحی به واقع شکلی است که می‌تواند به تداوم این جنبش یاری برساند و مشکل نیاز به ارتباط روزافزون مبارزان و اتخاذ تاکتیک‌های گوناگون و جمعی را حل کند.

(۷)

همان‌طور که جنبش فعلی حاصل فرایند طولانی و پرافت‌وخیز روندهای سیاسی و اقتصادی چند دهه‌ی گذشته است، تداومش نیز در گرو فراخواندن تمامی مطالباتی است که در گذشته‌ی این جنبش طرح شده و احتمالاً به حاشیه رانده شده‌اند. مسئله نه اولویت‌بندی مطالبات که برجسته ساختن پیوند مشترک میان آنهاست، نشان دادن این‌که امری ایدئولوژیک هم‌چون حجاب، چگونه در پیوند با بخش‌هایی از سازوکار بوروکراتیک جمهوری اسلامی عمل می‌کند، از بودجه‌ی عمومی تغذیه می‌شود، اقتصاد مشخصی پیرامون حوزه‌های کالایی‌اش شکل می‌گیرد و کارکرد معینی در ایدئولوژی

داخلی و منطقه‌ای رژیم ایفا می‌کند. منحصر کردن عناصر فرهنگی و ایدئولوژیک رژیم به ویژگی‌های منحصر به فرد گروهی «ارتجاعی» و «عقب‌مانده»، به دسته‌ای «عمامه‌به‌سر» و «آخوند» که جز «روضه‌خوانی» توانایی دیگری ندارند، ندیدن شبکه‌ای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک گسترده‌ای است که «عمق استراتژیک» و ادوات جنگی آن تا حادترین منازعات منطقه‌ای و بین‌المللی بین نیروهای امپریالیستی نفوذ کرده و بستر اقتصادی آتی‌اش می‌تواند زمینه‌ساز دور تازه‌ای از انباشت سرمایه در مقیاسی منطقه‌ای شود. از همین روست که پیوستن گروه‌های صنفی یا کارگری، به‌ویژه آن‌ها که در سال‌های اخیر منسجم‌ترین اعتراضات را شکل داده‌اند، می‌تواند هم انرژی مضاعف و سازمان‌یافته‌ای برای تداوم به این جنبش تزریق کند و هم بالقوه‌گی‌هایی برای گذار جنبش از مرحله‌ی سلبی به مرحله‌ی ایجابی فراهم سازد. از این رو، مسئله‌ی «معیشت» یکی دیگر از حلقه‌هایی است که می‌تواند افزون بر گرد آوردن گروه‌های بیش‌تری از جامعه حول جنبش، پیوند معین بخش‌های اقتصادی سیاسی و ایدئولوژیک رژیم را عیان‌تر سازد و هدف بگیرد.

(۸)

شکل‌گیری جنبش کنونی بیش‌ترین شباهت‌ها را با جنبش‌های بهار عربی دارد. تسخیر فضای سیاسی از طریق جنبشی بی‌سر و بی‌مرکز و سپس شکل‌گیری مرکز و سر و رأس. بزرگ‌ترین ضعف بهار عربی اما این بود که به دلیل نداشتن برنامه‌ای اجتماعی برای انقلاب به سرعت در دام پیش‌فرض‌های نئولیبرالی حاکم در منطقه و اساساً در جهان گرفتار شد و عملاً چارچوب تغییر آن‌ها در محدوده‌ی مورد نظر نئولیبرالیسم باقی ماند. اما نکته این است که جنبش بهار عربی در فاصله‌ای یکی دوساله در میان فعالان جوان شکل گرفت اما وضعیت ما و جنبش‌های کنونی ما نتیجه و حاصل چهل و چندسال تضادهای حل نشده است. همین اختلاف به ظاهر کوچک دریایی از امکانات، پیشرفت‌ها یا پس‌رفت‌ها را به وجود می‌آورد. مثلاً اگر در جریان تکوین و تداوم جنبش‌های مقطعی مردم ایران ایده‌ی برنامه‌ی اجتماعی برای

دگرگونی کل مناسبات حاکم در میان نیروهای شرکت کننده اشاعه یابد، اگر عناصر طرفدار دگرگونی انقلابی سوسیالیستی به درک عمیق رابطه مسائل دمکراتیک و سوسیالیستی انقلاب ایران برسند و یکی را به نفع دیگری کنار نگذارند و در فرایندی خستگی ناپذیر بر اهمیت برنامه‌ی اجتماعی تاکید کنند، اگر درک نیروهای مترقی از «دموکراسی» محدود به تجربه‌های دموکراسی پارلمانی اروپایی نماند و شکل‌های امکان پذیر دموکراسی مستقیم و رادیکال در حیطه‌های سیاسی و اقتصادی را دربر بگیرد این امکان شاید پدید آید که در جریان سازماندهی از درون جنبش مردم ایران مبارزه برای دگرگونی رادیکال کل مناسبات اجتماعی نقش برجسته‌ای ایفا کند.

به خرد جمعی معترضان اعتماد کنیم

فائق حسینی

این روزها پرسشی مدام تکرار می‌شود: آیا می‌توان به اعتراض‌هایی خیابانی دل بست که سازمان، تشکیلات و یا رهبری خاص مدیریت و سازماندهی آن را برعهده ندارد؟ در پاسخ به این پرسش باید بگویم که بله! می‌توان اعتماد کرد و این اعتماد به‌ویژه از سمت فعالان سیاسی و اجتماعی ضرورت دارد. این مسئله دو وجه دارد، اول آن که آیا به‌طور کلی می‌توان به سازماندهی شدن اعتراضاتی که هیچ تشکیلاتی در پشت خود ندارد امید بست؟ دوم آن که چه امکانات و نیازهایی برای تشکیل‌یابی این جریان‌ها وجود دارد؟ مطلب حاضر بر اساس مشاهدات از اعتراضات خیابانی نوشته شده است.

قتل سیستماتیک ژینا امینی، ایران را بیش از پیش آبهستن بروز حوادث کرد. ژینا امینی بدن جوانی بود که تمامی ستم‌های چند دهه‌ی اخیر را در خودش دفن کرد؛ ستم علیه زنان، مردان، جوانان و تمام اقلیت‌های اتنیک‌ی. این قتل نقطه‌ای بود که انواع محرومیت‌ها و محدودیت‌ها را به نمایش می‌گذاشت و کسانی که تماشاگر آن بودند بر خود لازم دانستند که در دفاعی مشروع، در برابر حملات مدام به تمام وجوه زیست‌شان مقاومت کنند. با این‌که در اندیشه‌ی برخی متفکران اسلامی در باب دولت و نظام سیاسی می‌توانیم ردپایی از مشروعیت مردمی، نقد خودکامگی، شورا و دموکراسی و خودآگاهی را ببینیم اما اصلی‌ترین ویژگی مشترک اندیشه‌های اسلام‌گرا در باب حکومت دینی یک چیز است؛ اتوپیای خلافت. بلقزیز توضیح می‌دهد که چگونه اتوپیای خلافت به حضور حاکمان در تمام وجوه زندگی انسان‌ها ختم می‌شود و از آنجایی که این نظام‌ها عاقبتی جز فساد و بی‌کفایتی مطلق ندارند، دخالت بی‌رویه در تمام ابعاد زندگی شهروندان با ناشایسته‌ترین رویه‌ها و مخرب‌ترین نتایج برای کشور و مردم همراه است.

دغدغه‌های به هم گره خورده و درهم تنیده‌ی اعتراضات کنونی را نمی‌توانستیم در اعتراضات پیشین ببینیم. به‌طور کلی در تحلیل‌های این روزها دو رویکرد وجود دارد؛ اول رویکردی که این اعتراض را ماحصل، ادامه و استمرار ردپای تاریخی جنبش‌ها و اعتراضات پیشین می‌داند و دوم نگاهی که به منحصربه‌فردی این اعتراضات تأکید دارد و آن را نه ادامه می‌داند و نه میراث اعتراض‌های دیگر. هرستیز اجتماعی مختصاتی دارد که به واسطه‌ی شرایط فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد و تمام این شرایط سبب می‌شود که مواجهه با سیتز اجتماعی جدید می‌تواند کاملاً منحصربه‌فرد باشد. اما شرایط فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی می‌توانند شامل پدیده‌هایی باشند که بدون شک وجوه تاریخی مهمی دارند. اعتراضات خیابانی که جرقه‌ی آن را ژینا امینی با جان دادنش روشن کرده یک سیتز منحصربه‌فرد است که در رفت و آمد تاریخی شرایط فرهنگی و سیاسی‌اش باید به بررسی آن پرداخت. مهم‌ترین جنبه‌ی این اعتراضات که آن را به کلی ویژه می‌کند، حضور توأمان طبقه،

جنسیت، قومیت، ایدئولوژی متعلق به تمامی سرکوب‌شدگان است. دقیقاً به همین علت است که می‌گوییم بدن جوان، مظلوم و از دست رفته‌ی ژینا امینی تمام ستم‌ها را در خود جای داده است. دربرگیرندگی ژینا در انواع گروه‌های تحت ستم مختلف توانست دو ویژگی را به‌طور موازی به اعتراضات ما بدهد اول در هم تنیده بودن اشکال مختلف نابرابری و دوم واحد شدن گروه‌های مختلف در این درهم‌تنیدگی. اعتراضات این روزها نشان می‌دهد که کارگران، فرودستان، طبقه‌ی متوسط، زنان، جوانان، نوجوانان، مردان، اقلیت‌های جنسی و گروه‌های قومیتی در خیابان مشارکت دارند و جنبه‌ی مهم دیگری که پرسش اصلی من را شکل داده است، حضور این گروه‌های مختلف در خیابان بدون فراخوان‌های متعلق به صنف و واحد خاصی است. اعتراضات ۸۸ را می‌توان آخرین اعتراضات در ایران دانست که سازمان‌دهی اولیه‌ی آن مشخص و مدون بود، پس از آن اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ اگر چه به اندازه‌ی ۸۸ سازمان‌دهی نداشتند (البته سازمان‌دهی اولیه‌ی اعتراضات ۸۸ را می‌توانم مدیریت دولتی بخوانم نه سازمان‌دهی مردمی) اما دانشجویان و صنف‌های شغلی

معلمان و کارگران تلاش کردند که سامانی به این اعتراضات بدهند. اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ تأثیرات مهمی گذاشتند و مهم‌ترین آن پیرنگ و نزدیک شدن روزهای حق‌طلبی در تقویم تاریخی ایران است. اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ هر دو ستیزه‌هایی بودند که گروه‌های خاصی را در خود جای می‌دادند و دقیقاً همین متعلق بودن به گروه‌های تحت ستم خاص باعث شد که سازماندهی مقدم بر اعتراضات خیابان شود. به این شکل که گروه‌های تحت ستم شرایطی را بحرانی تشخیص دادند و برای رفع فشارها و رهایی از بحران به شکل دادن اعتراضاتی رجوع کردند که صنف‌های مختلف اعم از دانشجویان، کارگران و معلمان تلاش داشتند با هر ابزاری سازماندهی این گروه‌های متعلق به اصناف‌شان را بر عهده بگیرند.

در واقع محدود بودن گروه‌های معترض این امکان را به صنف‌شان می‌داد که در مدیریت جریان دست داشته باشند و شاید همین تلاش برای سازماندهی می‌تواند یکی از علت‌های ناکام ماندن این جریان‌ها در جهت فراگیر شدن باشد. چرا که

اساساً نیرو، دانش و امکان‌های سازماندهی در دوره‌ی حاضر با تمام قوا سرکوب می‌شود و به این دلیل اعتراضاتی که سازماندهی بر خود اعتراضات خیابانی مقدم شود، نمی‌تواند مسیر رشد و فراگیر شدن را طی کند. چنان‌که می‌دانیم تغییرات بنیادین بدون فراگیر شدن مطالبات تغییرخواهانه بین تمام مردم ممکن نخواهد بود.

اعتراضات کنونی با اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ یک تفاوت اساسی دارد و آن درگیر شدن تمام گروه‌های تحت ستم است. همین همگانی بودن شرایطی را فراهم می‌آورد که خود اعتراضات مقدم بر سازماندهی می‌شوند. تشکله‌ها و فعالین اجتماعی و سیاسی در حال حاضر به هیچ وجه برای سازماندهی این اعتراضات تلاشی نکنند و به خرد جمعی معترضین خیابانی اعتماد داشته باشند. پیش از این اشاره کردم حاکمیت با تمام قوا هر نیرو، دانش و امکان سازماندهی را سرکوب کرده است و باید بدانیم که نیرو و امکان‌های سازماندهی به دنبال دانش سازماندهی شکل می‌گیرند پس زمانی که این دانش حداقل در چهار دهه‌ی گذشته با تمام قوا

سرکوب شده است، ما نیاز داریم که این دانش را دوباره و در لایه‌های پنهان زیست اعتراضی خیابانی فرا بگیریم. هرگونه تلاش واحدهای صنفی و فعالین سیاسی و اجتماعی برای سازماندهی این اعتراضات می‌تواند باعث شود که خاصیت درهم‌تنیدگی و شامل بودن همه گروه‌های تحت ستم در ذات این اعتراضات از بین برود. چرا که این گروه‌های خاص خواسته یا ناخواسته درصدد گرد آوردن گروه‌های صنفی و هم‌نظرانشان می‌شوند که این می‌تواند به معنی ایجاد شکاف و گسست در اعتراضاتی باشد که خصلت همگانی شدن را در ذات خود دارد. باید توجه کنیم ایران بعد از سال‌ها با چنین ستیز فراگیر و همه‌شمولی مواجه شده، پس لازم است از آن به‌خوبی استفاده کرد نه این‌که فدای رفتارهای شتابزده و به دور از واقعیت شود. بدون شک حضور واحدهای صنفی در فعالیت‌هایی نظیر اعتصاب‌ها بسیار موثر است اما تا پیش از تقویت همگانی شدن اعتراضات، اعتصابات همگانی ممکن نخواهد بود. برای مثال پیش از اینکه یک راننده، اتوبوس یا کامیون خود را در سطح شهر یا جاده‌ها خاموش کند، باید شخص راننده حداقل روزهایی را داوطلبانه در اعتراضات

شرکت کرده یا حداقل همدل باشد تا به اعتصاب سراسری تن دهد.

همگانی و فراگیر بودن نیروهای معترض با تکیه بر خصلت منفردی است که در این اعتراضات درهم تنیده شده است. در واقع فراگیر بودن اعتراضات این روزها باعث شده است که هر فرد (به جز موج محافظه کاری که تا آخرین لحظه به اعتراضات نخواهد پیوست و اساساً نمی‌توان آن‌ها را نیروی انقلابی در نظر گرفت اما برای شکل گرفتن لحظه‌ی نهایی انقلاب ضروری هستند) خود را متعلق به چندین گروه تحت ستم بداند و این موازی است با رهایی از قید و بند یک گروه و حل شدن در مواضع مختلف و در نهایت دریافتن ناکارآمدی سیستم، چرا که افراد به هر طرفی از تعلقات خود که نگاه می‌کنند، مسیری جز مختوم به نابرابری مطلق و بی‌کفایتی نمی‌بینند. این باعث می‌شود که مردم دریابند در این سیستم نه گروه‌های خاص بلکه فرد به فرد جامعه نمی‌توانند هیچ‌گاه به‌طور برابر از هر امکاناتی استفاده کنند. دخالت اصناف و واحدهای تشکیلاتی در این برهه و با توجه به عدم

دانش و امکانات آن‌ها برای سازماندهی، باعث خواهد شد این نیروی منفرد که تقویت‌کننده‌ی درهم‌تنیدگی و همگانی بودن اعتراضات است، از بین برود و دوباره گروه‌های مختلف منزوی شکل بگیرند که یکی دغدغه‌ی نان دارد، یکی اشتغال، دیگری حجاب، دیگری نابرابری مدنی آن یکی با حاکمان مخالف است و دیگری دولت را نمی‌خواهد و گروه‌هایی هم می‌خواهند ایدئولوژی مشخصی را به دامن مردم بیندازند.

در حال حاضر گروه، شورا، فرد و یا افرادی قابلیت سامان دادن به این اعتراضات را ندارند، نه دانش لازم، به‌روز و بومی سازماندهی را دارا هستند و نه نیرو و امکانات آن را دارند. همچنین هیچ گروهی در ایران وجود ندارد که بتواند به اندازه‌ی درهم‌تنیدگی و همگانی بودن این اعتراضات، اساس و پایه‌ی مشترک داشته باشد تا همه افراد و گروه‌ها را شامل شود و به ویژگی‌های منحصربه‌فرد و با پتانسیل این جریان‌ات آسیبی نزند. این اصرار به سازماندهی فعالین و گروه‌های صنفی از عدم‌اعتماد به نیروهای معترض می‌آید. اما اگر کسی این روزها شاهد اعتراضات از نزدیک باشد و در خیابان

حضور بهم رساند و با دیدی موشکافانه اعتراضات را پیگیری کند، می‌تواند دریابد چه نیروی روشنی از خرد جمعی در خیابان‌ها وجود دارد. در واقع اعتراضات ۱۴۰۱ همانطور که گفتم مقدم بر سازماندهی هستند اما این به این معنا نیست که هیچ رفتار سازمان‌یافته یا جمعی در این اعتراضات دیده نمی‌شود.

مسئله آن است که این رفتارهای جمعی از خرد جمعی می‌آیند که خیابان در این روزها به مردم معترض ما بخشیده است. مشاهده و مقایسه‌ی اعتراضات در روزهای نخست با روزهای آخر به ما نشان می‌دهد که مردم با هوشمندی رفتارهای سرکوبگرانه را تحت‌نظر دارند و هر بار به‌طور فردی با آماده‌باش و حربه‌های جدیدتری به خیابان می‌آیند. این یعنی دقیقاً همان فراگیری دوباره دانش سازماندهی که بالاتر آن را برای عبور از حداقل چهار دهه سرکوب کار جمعی لازم دانستم. مردم معترض با تکیه بر خرد جمعی و فراگیری شیوه‌های مقابله با رفتار سرکوبگرانه دانش، نیرو و امکانات سازماندهی را فراهم می‌کنند و در نتیجه‌ی آن سازماندهی

این بار نه از بالا (یعنی اصناف و واحدهای تشکیلاتی و گروه‌های فعال سیاسی و اجتماعی) بلکه از دل خیابان و با مشاهده، شناخت و همراهی افراد معترض با یکدیگر شکل می‌گیرند. پس توصیه می‌کنم اگر صنف و یا افرادی می‌خواهند در سازماندهی این اعتراضات نقش داشته باشند، هر شب به خیابان‌ها بیایند، یادگیرند، بشناسند و مشاهده کنند که چگونه مردم بدون هیچ سازماندهی قبلی می‌توانند سامان‌یافته رفتار کنند و خرد جمعی خود را پرورش دهند. پس فرد به فرد معترضین در این اعتراضات درهم‌تنیده نقش فعالی را به عهده دارند و اطلاعات مهم و تأثیرگذار در تداوم به خیابان آمدن را فرامی‌گیرند. در صورت ادامه‌ی این اعتراضات بدون تردید دانش جدید و مردمی از سازماندهی شکل می‌گیرد که به تشکیل گروه‌هایی می‌انجامد که اداره‌ی این اعتراضات را به دست می‌گیرند و از آنجایی که این گروه‌ها از دل همین اعتراضات به وجود آمده‌اند و مردم هر محله و شهر گروه‌های خود را خواهند شناخت، نه تنها به همگانی بودن اعتراضات آسیبی نمی‌زند بلکه تقویت‌کننده‌ی آن هم خواهد بود. ما با جریان‌ات اعتراضی مواجه هستیم که فردیت همگانی و

خرد جمعی در آن تقویت می‌شوند و هر یک از مردم حضورشان در خیابان را مؤثر می‌شناسند و تلاش می‌کنند آگاهی خود را ارتقا دهند.

اما در این بین وظیفه‌ی آزادی‌خواهان چیست؟ دغدغه‌ی آزادی‌خواهان باید تداوم حضور مردم در خیابان است. هر کسی از هر طریقی که می‌تواند با نوشتن، حضور خودش در خیابان، فعالیت مجازی، توصیه‌های دوستانه و خانوادگی و یا با هر روش دیگری باید حضور مردم در خیابان را تقویت کند تا نیروهای معترض جوان و فعال همچنان فرصت ارتقای دانش و خرد جمعی و خیابانی خود را داشته باشند و موازی با آن درهم‌تنیدگی نیروهای معترض تقویت شود. بهترین اتفاقی که می‌تواند در این جریان‌ها برای آینده‌ی جنبش‌های اجتماعی-سیاسی ما بیفتد ابتدا تشکیل «شورای هماهنگی نیروهای معترض» در محله‌ها و سپس همکاری آن‌ها با یک «شورای مرکزی هماهنگی نیروهای معترض» در سطح شهر است. اما باید تأکید کرد که این شوراها باید از دل این جریان‌ها تشکیل شود تا تمام خصلت‌های ویژه، مهم و

تأثیرگذار اعتراضات فعلی حفظ شود و اگر دوباره از بالا تلاش برای سازماندهی‌ها آغاز شود با آن افتراقی که قبلاً توضیح دادم، مواجه خواهیم شد. «شوراهای هماهنگی نیروهای معترض» که کادر آن را نیروهای فعال با قابلیت‌های ویژه شخصیتی تشکیل می‌دهند باید علاوه بر مقابله با شیوه‌های سرکوب و ارائه‌ی رویه‌های تجمع اعتراضی، مجهز به رویکردی سیاسی و اجتماعی باشند که تصویری نه الزاماً یکپارچه و دقیق اما روشنی از آینده می‌دهند و مردم می‌توانند مطالباتشان را با تمرکز بر روی این نظرگاه سیاسی و اجتماعی شوراها منطبق کنند. این شوراها در صورت پیشروی و ادامه‌ی جریان‌ات می‌توانند مراحل تکمیلی‌تری را طی کنند و «شوراهای هماهنگی نیروهای معترض» در سطح منطقه و استان را تشکیل دهند و «شوراهای هماهنگی نیروهای معترض» شهرها و استان‌های مختلف با یکدیگر در تماس باشند و اهداف و اعتراضات یک‌دست‌تر و هماهنگ شده‌تری را پیش ببرند. این شوراها می‌توانند حتی اگر جریان‌های اعتراضی متوقف شدند، به حیات و فعالیت خود ادامه دهند و مردم را برای به خیابان آمدن دوباره آماده کنند. تشکیل این

شوراها با اعتماد فعالین سیاسی و اجتماعی و صنفی به مردم ممکن است، اگر این فعالین دوباره تلاش زود هنگام، نابالغانه و به دور از تدبیری انجام دهند ممکن است تمام روشن بینی‌هایی که در این اعتراضات وجود دارند از بین بروند و مردم بار دیگر به انزوا روی بیاورند. فعالین مختلف باید تلاش کنند در خیابان‌ها حضور داشته باشند و با شناسایی نیروهای جوان و معترض را شناسایی و روند فراگیری خردجمعی را برای معترضین آسان‌تر و سریع‌تر کنند. فعالین می‌توانند زمینه‌های تشکیل «شوراهای هماهنگی نیروهای معترض» را در محله‌ها فراهم آورند و سپس به دنبال راه‌هایی برای ارتباط این شوراها با یکدیگر باشند.

البته پس از تشکیل شوراهای محلی راه‌های ارتباط آن‌ها با یکدیگر راحت و در دسترس است اما مسئله این است که فعالین باید زمینه‌های تشکیل این شوراها از دل اعتراضات را فراهم کنند و به جای گردآمدن چند دوست فعال و تلاش برای نفوذ بین مردم، مردم را تشویق کنند که خود به سمت تشکیل شورا بروند.

برگردیم به رویکرد سیاسی-اجتماعی این شوراها؛ من تصور می‌کنم بهترین رویکرد سیاسی-اجتماعی که این شوراها می‌توانند اتخاذ کنند رویکرد پست‌ناسیونالیسم است. دو مورد از مهم‌ترین افراد حاضر در این اعتراضات زنان و قومیت‌ها هستند که در رویکردهای پست‌ناسیونالیسم این دو گروه به شدت مورد توجه قرار گرفته‌اند. در رویکرد پست‌ناسیونالیسم فرهنگ، زبان، تاریخ و حقوق قومیت‌های مختلف به شدت تاکید می‌شود و اساساً خاصیت عبور از ناسیونالیسم سنتی را به واسطه‌ی همین توجه به قومیت‌ها به دست آورده است که اگر این رویکرد ذره‌ای رفاه، برابری و آزادی قومیت‌ها را از نظر دور انداخته بود به هیچ‌وجه از آن دفاع نمی‌کردم چه برسد که آن را توصیه هم کنم. پست‌ناسیونالیسم برابری را ترویج می‌کند که شامل حال همه‌ی افراد می‌شود و هرگونه برابری و برتری یک گروه خاص بر دیگر گروه‌ها را در مختصات عرضی مشخص محکوم می‌کند. این رویکرد می‌تواند اتحاد و درهم‌تنیدگی از پیش موجود این جریانات را تقویت کند و از قدرت گرفتن دوباره یک اثنیک، جنسیت،

صنف، اندیشه و یا هر گروهی جلوگیری کند. پست‌ناسیونالیسم تاکید قوی بر فردیت دارد و در واقع همین تاکیدش بر فردیت است که نمی‌تواند هیچ گروهی را مقدم بر گروه دیگر بداند بلکه تمام افراد اعم از مهاجر، شهروند، کاسب، کارگر، زن و مرد و هر قومیتی را برابر می‌شناسد. هر اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی که وارد یک منطقه و فرهنگ می‌شود باید با توجه به نیازها و خصوصیات جامعه مقصد تغییر شکل دهد و اندیشه‌ی پست‌ناسیونالیسم از این قاعده مستثنا نیست. ما باید بر آن مواردی که کشور عزیزمان را به این حد از ویرانی کشانده حساس باشیم و بدانیم کدام رویکرد است که می‌تواند این ویرانی را متوقف و به آبادانی ختم کند. در میان رویکردهای نظری، پست‌ناسیونالیسم رویکردی است که با نیازها و کمبودهای جامعه ما سازگاری دارد و می‌تواند تصویری از آینده ارائه کند که تمام افراد را خوشنود می‌سازد و در عین حال پتانسیل‌های ویژه این جریانات اعتراضی را نه تنها به خطر نمی‌اندازد بلکه آن‌ها را تقویت هم می‌کند.

شورا: شکل در مقام محتوا

کمال خسروی

نوشتن پیرامون شورا، به مثابه شکلی از سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی، همواره با این بدگمانی همراه است که «دفاع» از این شیوه‌ی سازمان‌یابی در رقابت یا در تعارض با شیوه‌های دیگر سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی، مانند اتحادیه یا حزب سیاسی است. اما هدف جُستار پیش‌رو کندوکاو پیرامون سرشت‌نشان‌های شورا یا سازمان‌یابی شورایی و نقش اجتماعی و تاریخی آن است، به یاری مقوله‌ی «شیوه‌ی وجود» و دستگاه مفهومی مارکسی؛ نخست برای روشن کردن وجوه تمایز بنیادینش با شکل‌های دیگر سازمان‌یابی و اهمیت آن در ژرفای پویای مبارزه‌ی طبقاتی ضد سرمایه‌داری، و دوم برای تأکید بر این امر، که تقابل‌های مصنوعی و نابهنجار بین سازمان‌یابی شورایی و شکل‌های دیگر سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی، خواسته یا ناخواسته، همین سرشت‌نشان‌ها را پنهان

می‌کند یا دست‌کم در ابهام فرو می‌برد و با نادیده‌گرفتن شرایط اجتماعی و تاریخی مشخصی که ظرف مبارزه‌ی طبقاتی است، به مانعی در برابر مبارزه بدل می‌شود.

درآمد

شورای کارگری به‌عنوان دستاوردی از مبارزه‌ی کارگران برای احقاق و تأمین حقوق خود و دفاع از آن‌ها در برابر معارضان، همانا نیروهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک سرمایه‌داران و سرمایه‌داری — از کمون پاریس گرفته تا مبارزه‌ی کارگران در انقلاب روسیه، انقلاب آلمان، اسپانیا، پرتغال یا امریکای جنوبی — شکلی است برای این محتوا، یعنی شکلی است برای سازمان‌یافتگی این مبارزه یا نهادین‌شدن آن. از این منظر، شورا با اتحادیه (سندیکا) یا حزب سیاسی، که آن‌ها نیز دستاوردهای بسیار مهم دیگری از همین مبارزه‌ی طبقاتی‌اند، تفاوتی ندارد. برای شناخت سرشت‌نشان‌ها و وجوه تمایز بنیادین شورا یا سازمان‌یابی

شورایی، نخست باید اندکی در سازوکار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و سازمان‌یابی مناسبات اجتماعی بر اساس ملزومات این شیوه‌ی تولید تأمل کرد.

شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شیوه‌ای استوار بر تولید و تحقق ارزش است. خصلت اجتماعی کار، هم‌چون امری مجرد، با انتزاع از تمایزهای کیفی کارها و محصولات مشخص، شالوده‌ی عینیت اجتماعی تازه‌ای برای محصول کار انسان، همانا کالا، می‌سازد؛ شالوده‌ای به‌نام ارزش. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، چه در روند پیدایش، چه در روند پویش و چه بازتولید مداوم خود، عبارت از هم‌هنگامی چهار فرآیند است: (۱) جدایی مولدین از شرایط عینی تولید؛ (۲) استقرار این شرایط به‌مثابه ارزش؛ (۳) تبدیل نیروی کار مولدین مستقیم به کالایی متعلق به آن‌ها که خود همانند همه‌ی کالاهای دیگر واجد ارزش و ارزش مصرفی است؛ و (۴) برخورداری مولدین مستقیم به‌مثابه شخص و شهروند از برابری و آزادی حقوقی، از جمله در گزینش کار و فروش نیروی کار به خریدار دلخواه.

شیوهی تولید سرمایه‌داری بازتولید دائمی این چهار فرآیند است. ارزش‌بودن شرایط عینی تولید و ارزش‌بودن کالای نیروی کار، به‌مثابه سازوکاری که شرط، عامل، ضامن و چرخ‌گرداننده‌ی این بازتولید است، واجد دو ویژگی سرشتی است: (۱) به‌مثابه انتزاعی پیکریافته، امری است عینی یا عینیتی است اجتماعی که مستقل از اراده‌ی عاملین و مناسبات تولید، نقش گرداننده و تنظیم‌کننده‌ی خود را پس‌پشت روابط اجتماعی ایفا می‌کند؛ (۲) به عاملین مناسبات تولید القاء می‌کند که این مناسبات، محصول قصد آنهاست و آنها با آگاهی و اراده‌ی آزاد در آن دخیل‌اند.

ارزش، به‌مثابه عاملی عینی، و از آن‌جا «کور» و مستقل، (۱) با اتکا به ضرورت ارزش‌یابی و ارزش‌افزایی، همانا تولید ارزش اضافی، و از آن‌جا سود، انگیزه و راهبر و تنظیم‌کننده‌ی تولید است؛ (۲) با اتکا به ضرورت تحقق ارزش، و از آن‌جا تخصیص و بازتخصیص عوامل بازتولید سرمایه، اعم از

سرمایه‌ی ثابت و متغیر، به میانجی مبادله، راهبر و تنظیم‌کننده‌ی توزیع است و از همین طریق وظیفه‌ی تقسیم «درآمد»ها، همانا سود، مزد و رانت را برعهده می‌گیرد. نکته‌ی تعیین‌کننده این است که میانجی‌گری مبادله در این‌جا دو نقش مهم ایفا می‌کند: اولاً، تعیین‌کننده‌ی توزیع، خواه تخصیص و بازتخصیص منابع، خواه تقسیم «درآمد»هاست و ثانیاً، به واسطه‌ی اتکا به مبادله‌ی هم‌ارزها، اعطاکننده‌ی برابری و آزادی صوری [**formal** و القاء‌کننده‌ی برخورداری از این برابری و آزادی و آگاهی به آنهاست؛ و ۳)، با اتکا به ضرورت تحقق ارزش مصرفی، راهبر و تنظیم‌کننده و سیاست‌گذار اغواگر مصرف است.

سرشت‌نشان شورا

شورا یا سازمان‌یابی شورایی، در ماهیت خویش، نه فقط نفی و انکار این سازوکار در هر سه قلمرو تولید، توزیع و مصرف و جایگزین ساختن این سازوکار عینی و پنهان با تصمیم آزادانه،

آگاهانه و آشکارِ عاملین درگیر در این سه قلمرو است، بلکه درهم‌شکننده‌ی ساختار آن‌ها، به‌ویژه دگرگون‌سازیِ نقش مبادله است. این، در یک کلام، سرشت‌نشان شورا است. سازمان‌یابی شورایی با داعیه‌ی در دست گرفتنِ عاملیت هر سه سپهر تولید، توزیع و مصرف، و رو به افق سازماندهی جامعه در راستایی که نقش راهبر مبادله را حذف می‌کند و میانجی‌گری را به «برنامه‌ریزی» یا تصمیمی آزاد، آگاهانه و بی‌واسطه واگذار می‌کند، البته و کماکان شکلی از شکل‌های سازمان‌یابی جنبش‌های اجتماعی، از جمله جنبش و مبارزه‌ی کارگری است، اما دقیقاً به دلایل فوق، محتوایی برای سازمان‌یابی جامعه به شیوه‌ای دیگر و نوین است. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، ارزش با حذف تمایزهای کیفی به اصلی کمی بدل می‌شود و به میانجی مبادله، انتزاعی پیکریافته را در جایگاه عینیتی (یا «ابژکتیویته»ای) قرار می‌دهد که واضح «آزادی» و «برابری» صوری و راهبر مناسبات اجتماعی است. شورا حامل نطفه‌ای است که با بازیابی تمایزهای کیفی، جایگاه عنصر راهبر را به عاملیتی (به «سوبژکتیویته»ای) واگذار می‌کند که زمینه‌ساز بازیابی آزادی و برابری حقیقی

است. همین قابلیت دگرگون‌سازی بنیادی که سرشت‌نشان شورا و سازمان‌یابی شورایی است، موجب می‌شود که این شکل سازمان‌یابی مبارزه‌ی اجتماعی بتواند در مقام محتوای سازمان‌یابی کل جامعه قرار گیرد. شورا به‌مثابه شکلی که از افق جامعه‌ی بورژوازی فراتر می‌رود و نطفه و ظرفیت شیوه‌ی دیگری از سازمان‌یابی کل جامعه را نمایندگی می‌کند، شکلی است در مقام محتوا.

این، وجه تمایز بنیادین شورا و سازمان‌یابی شورایی است. در مقایسه‌ی سازمان‌یابی شورایی و سنت اتحایه‌های کارگری می‌توان این وجه تمایز را به‌خوبی دید. اتحادیه‌ی کارگری با همه‌ی دستاوردهای مهم و قدرت‌مندش در مبارزه‌ی کارگران برای احقاق و تأمین منافع خود، بنا بر ماهیت این شکل از سازمان‌یابی، نه از قلمرو توزیع فراتر می‌رود و نه نقش میانجی‌گر راهبرانه‌ی مبادله را در هیچ‌یک از دو بُعد آن نقض می‌کند. بی‌گمان اتحادیه‌های کارگری مبارزه‌های بسیار ضروری و مهمی را در قلمرو کوتاه‌کردن ساعت کار، یا بهبود شرایط کار و نیز افزایش دستمزدها پیش برده‌اند و پیش

می‌برند و از این طریق، هم در بُعد تخصیص و بازتخصیص منابع — شرایط بهتر برای کارگران در قلمرو تولید — و هم در بُعد توزیع «درآمد»ها — مزد بالاتر — در سپهر توزیع به سود کارگران عمل می‌کنند، اما منطق مبادله‌ی هم‌ارزها و نقش راهبرش را دست‌نخورده باقی می‌گذارند. از این منظر، اتحادیه‌ها به‌مثابه شکلی از سازمان‌یابی جنبش و مبارزه‌ی کارگری با شورا و سازمان‌یابی شورایی به‌مثابه شکلی دیگر از این سازمان‌یابی، همانندند؛ اما نماینده‌ی محتوایی برای سازمان‌یابی کل جامعه به شیوه‌ای دیگر نیستند. هرچند سندیکاهای کارگری مدرن و گسترده، همزاد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری‌اند و بنا بر ماهیت خود ناقض منطق بنیادین سرمایه نیستند، اما این تمایز به هیچ‌روی به معنای محدودبودن ضرورت وجودشان به چارچوب سرمایه‌داری، و عدم ضرورت‌شان در جامعه‌ای مابعدسرمایه‌داری نیست. برعکس، دقیقاً از آن‌رو که اتحادیه‌ها به قلمرو توزیع محدود می‌مانند، مادام که جامعه به مرتبه‌ای آرمانی نرسیده است که در آن تنش بین قلمروهای تولید، توزیع و مصرف کاملاً از میان رفته باشد، کماکان می‌توانند مدافع حقوق کارگران در برابر

نهادهایی باشند که سازوکار جدید توزیع — تخصیص منابع — را برعهده دارند. بدیهی است که در چنین شرایطی تقسیم «درآمد»ها معنایی ندارد و سهم کارگران (یا آنچه در شرایط سرمایه‌دارانه «مزد» نامیده می‌شود) به حوزه‌ی تخصیص منابع تعلق خواهد داشت.

همین وجه تمایز را می‌توان در مقایسه‌ی شورا و حزب سیاسی نیز دید. در مقایسه با حزب‌های سیاسی بورژوازی که بانی و حافظ مناسبات تولید سرمایه‌دارانه‌اند و حاکمیت ارزش بر هر سه سپهر مناسبات تولید و بازتولید اجتماعی را ضروری و مشروع می‌دانند، تمایز نقش و کارکرد شورا آشکارتر از آن است که نیاز به تأمل بیش‌تری داشته باشد. هم‌چنین، تمایز نقش و کارکرد شورا با حزب‌های سوسیال‌دمکرات که ماهیتاً چالشی بیرون از قلمرو توزیع ندارند و میانجی‌گری راهبرانه‌ی مبادله را در معرض پرسش و تردید قرار نمی‌دهند و رسالت خود را برقراری عدالت بهتر در توزیع «درآمد»ها، و از آن‌جا رفاه بیش‌تر توده‌های وسیع‌تری از اعضای جامعه می‌دانند، بدیهی است. اما شوراها رو در روی حزب‌هایی نیز قرار دارند

که خود را یگانه نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر و تنها نماینده‌ی سوسیالیسم یا کمونیسم می‌نامند که هرچند داعیه‌ی فراتر رفتن از سپهر توزیع و تغییر اصل تنظیم‌کننده‌ی سپهر تولید را دارند، اما این اصل را به برنامه‌ریزی مرکزی و متمرکزی واگذار می‌کنند که اگر اساساً موفق به تغییر عینیت انتزاعی ارزش شود، بازیافت عاملیتی («سوبژکتیویته»ی) مبتنی بر آزادی و برابری واقعی نیست.

از زاویه‌ی رابطه‌ی شکل و محتوای طبقاتی، حزب‌های سیاسی و اتحادیه‌ها، بسته به این که: (۱) شکل سازمان‌یابی کدام طبقه در مبارزه‌ی طبقاتی‌اند؛ (۲) چه نقشی در مبارزه‌ی طبقاتی به آن‌ها محول شده است؛ (۳) در چه شرایط اجتماعی و تاریخی معینی عمل می‌کنند؛ و نهایتاً (۴) افق و چشم‌انداز آن‌ها در مبارزه‌ی طبقاتی چیست، شکل‌هایی از سازمان‌یابی‌اند که رابطه با محتوای‌شان، با شیوه‌ی هستندگی مناسبات اجتماعی تولید سرمایه‌دارانه لزوماً معارض نیست؛ حتی زمانی که شکلی از سازمان‌یابی (اجتماعی یا سیاسی) جنبش طبقه‌ی کارگر باشند. اما سازمان‌یابی شورایی جنبش طبقه‌ی کارگر در مبارزه‌ی

طبقاتی، بنا بر آنچه ما سرشت‌نشان شورا تعریف می‌کنیم، ماهیتاً با این شیوه‌ی هستندگی معارض است. با استفاده از تمثیل مارکس در گروندریسه، می‌توان رابطه‌ی شکل و محتوای اتحادیه‌ها و حزب‌های سیاسی را با محتوای‌شان مانند رابطه‌ی چوب و میز دانست و رابطه‌ی شکل و محتوای سازمان‌یابی شورایی را مانند رابطه‌ی چوب و درخت. رابطه‌ی اخیر نه ناشی از «ارگانیک» بودن آن است (زیرا رابطه‌ی شکل و محتوای اتحادیه‌ها نیز به همین اندازه «ارگانیک» است) و نه ناشی از اصل «غایت‌مندی» (چراکه رابطه‌ی شکل و محتوای حزب‌های سیاسی نیز می‌تواند به همین اندازه «غایت‌مند» باشد). این تفاوت‌ها را در بحث پیرامون مقوله‌ی «شیوه‌ی وجود» به تشریح طرح کرده‌ام. رابطه‌ی شکل و محتوای سازمان‌یابی شورایی از زاویه‌ی شیوه‌ی هستندگی‌ای که ماهیتاً معارض با شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه است و بنا بر سرشت خود از افق این شیوه‌ی تولید فراتر می‌رود، شکلش را در مقام محتوا قرار می‌دهد.

آنچه جدایی سپهر سیاست از سپهر اقتصاد و استقلال نسبی سپهر سیاست در جامعه‌ی بورژوایی نامیده می‌شود، فقط از آن رو ممکن است که بتوارگی کالایی به‌عنوان اصلی‌ترین ستون ایدئولوژی بورژوایی در خودِ مناسبات اجتماعی تولید تنیده شده است. هرچند دستگاه‌های ایدئولوژیکِ دولت با استفاده از عناصر ایدئولوژی‌های دیگر (سنتی و مدرن) روز و شب و از هر بام و دریچه‌ی نهادها و رسانه‌ها در حال تقویت و تحکیم و بازسازی مداوم این ستون اصلی هستند، اما نیازی ندارند ملزومات ایدئولوژیک سپهر اقتصاد را از بیرون تأمین کنند، زیرا، بتوارگی کالایی در آن تنیده است. سازمان‌یابیِ شورایی با امکان نقد و رفع سازوکار انتزاعاً عینی ارزش و با اتکا به سازوکارهای اجتماعی و بی‌واسطه‌ی اتخاذ تصمیم و اجرا، ماهیتاً نافی این جدایی مصنوعی است. این که مارکس در «جنگ داخلی در فرانسه»، شیوه‌ی سازمان‌یابیِ کمون پاریس را «شکل سیاسی سرانجام مکشوف» می‌نامد، فقط اشاره‌اش به شکل نوین سازوکار سیاسی حیات جامعه نیست (به این نکته بازخواهم گشت)، بلکه مادام که این «شکل سیاسی»، نهاد متناظری با «دولت» بورژوایی یا دولت به‌طور اعم است، بنا

بر همین سرشت‌نشان سازمان‌یابی شورایی، دیگر «دولت» نیست و «نا - دولت» است. جدایی سپهر سیاست از سپهر اقتصاد و «جامعه‌ی مدنی» در جامعه‌ی بورژوایی، حاله‌ی امر سیاسی همگان به انتزاع پیکریافته‌ای است که خود را نماینده‌ی امر همگان معرفی می‌کند؛ همانا به سپهر سیاسی، یا در عام‌ترین معنا به دولت. سازمان‌یابی شورایی فراهم‌آورنده‌ی شرایطی برای تبدیل سیاست به امر همگان، همانا شالوده‌ی نقد و رفع این جدایی‌ صوری است. با این چشم‌انداز، بدل‌شدن سیاست به امر همگان موضوعیتِ جایگاهِ متمایز سپهر سیاست را سلب می‌کند.

شیوه‌ی وجود شورا

تقریباً همه‌ی گزارش‌های رویدادهای تاریخی پیدایش، مبارزه و سرنوشت شوراها و نیز ارزیابی و واکاوی جامعه‌شناختی و نظری این رویدادها به سه خصیصه‌ی «انکارناپذیر» شوراها اشاره کرده‌اند و تلازم تقریباً همیشگی این سه خصیصه با

گزارش و واکاوی شوراها، آن‌ها را کمابیش به «سرشت‌نشان»‌های شورا یا سازمان‌یابی شورایی بدل کرده است. این سه خصیصه عبارتند از نخست: خودانگیختگی در شیوه‌ی تصمیم‌گیری و اجرای تصمیم‌ها؛ دوم: ظهور شوراها در دوره‌های بحران، جنگ و گسیختگی و آشفته‌گی سیاسی و اجتماعی در «نظام حاکم»؛ و سوم: قدرت دوگانه.

رویکردها به این سه خصیصه بی‌گمان بسیار متفاوتند و می‌توانند، به‌ویژه از منظر مبارزه‌ی طبقاتی، چه در جناح‌بندی‌های سیاسی و چه مواضع ایدئولوژیک، کاملاً متضاد باشند. به‌عنوان نمونه، خصیصه‌ی نخست، همانا خودانگیختگی، در بسیاری از واکاوی‌ها، به‌ویژه از سوی هواخواهان پر و پا قرص جنبش شورایی، با ارزیابی و داوری مثبت همراه بوده است. از این منظر، «خودانگیختگی» در مقام خلاقیت، خلوص بی‌واسطه‌ی پراتیک، شور زندگی واقعی و حذف واسطه‌ها و عایق‌های سیاسی و ایدئولوژیک تعبیر شده و مورد استقبال قرار گرفته است. در حالی که همین خصیصه در واکاوی‌های دیگر، به‌ویژه از سوی هواخواهان پر و پا قرص حزب‌گرایی

و حزب‌های منضبط و مرکز‌گرا و نیز ایدئولوژی سوسیال‌دمکراسی، در حاشیه‌ی عبارت‌پردازی‌ها و تعارفات ایدئولوژیک، در اساس تقبیح شده است. از این منظر «خودانگیزگی» به آشفتگی، هرج و مرج، کنش‌های گله‌وار، جنبش «خودبخودی» نابخردانه و از این قبیل تأویل شده است.

واقعیت انکارناپذیرِ ظهورِ شوراها در دوران‌های بحران اقتصادی، اعتلای انقلابی، جنگ داخلی و در یک کلام به‌هم‌ریختگی سامانه‌ی «عادی» زندگی جامعه، سبب شده است که این اوضاع و احوال اجتماعی به‌مثابه شرایط عینی ضروری پیدایش و مبارزه و فعالیت شوراها تأویل شوند. به‌عبارت دیگر، خصیصه‌ی دوم، به شرط لازم، و در تحلیل نهایی، به علت وجودی شوراها و سازمان‌یابی شورایی ارتقاء یافته است.

در نگاه به خصیصه‌ی سوم، یعنی «قدرت دوگانه»، تلقی قدرت به‌مثابه «قدرت سیاسی»، یا شکلی از حاکمیت و

«دولت»، نگرشِ قالب است. انکار نمی‌توان کرد که حتی مارکس نیز کمون را شکل سیاسی سرانجام مکشوف می‌نامد و بر کسی که رویکرد مارکس را تلقی سازمان‌یابی شورایی در مقام نوعی حاکمیت تعبیر کند، بی‌گمان نمی‌توان خُرده گرفت. در مورد رویکرد لنین به شوراهای کارگران و سربازان و مقوله‌ی «قدرت دوگانه»، این نگاه به مراتب بدیهی‌تر و آشکارتر است. حتی عنوان ترجمه‌ی آلمانی نوشته‌ی معروف لنین، که در فارسی به «قدرت دوگانه» و در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی به ترتیب به «dual power» و «dualité du pouvoir» ترجمه شده است، «حاکمیت دوگانه» «Doppelherrschaft» است. بنابراین منسوب کردن این رویکرد به او که قدرت را قدرت سیاسی و قدرت سیاسی را شکلی از حکومت تلقی می‌کند، کاملاً معقول و مشروع به نظر می‌رسد.

در ارزیابی این خصیصه نیز بی‌تردید رویکردها متقابل و متضادند. روشن است که نیروهای انقلابی قدرتِ شوراها و نهادهای شورایی را قدرتِ سیاسیِ رقیب و بدیلِ قدرتِ سیاسی

حاکم بدانند و از آن استقبال کنند؛ و قدرت حاکم، دقیقاً از همین رو، در سرکوب و نابودی رقیب خود بکوشد.

با این حال و به‌رغم گواهان تاریخی انکارناپذیرِ همراهی این خصیصه‌ها با ظهور شوراها و سازمان‌یابیِ شورایی، برخی پرسش‌ها و تردیدها درباره‌ی رابطه‌ی این خصیصه‌ها با شوراها برجای می‌ماند. آیا آن‌چه «خودانگیختگی» نامیده می‌شود و موضوع تمجید و تقبیح رویکردهای سیاسی و ایدئولوژیک متقابل است، خودِ بیان یا شکل پدیداریِ سرشت‌نشانِ بنیادین دیگری نیست؟ آیا تلقی شرایط اجتماعی و تاریخی بحران، جنگ و اوضاع انقلابی به‌مثابه شرایط عینیِ پیدایش و فعالیت و مبارزه‌ی شوراها، به این معنا نیست که بنابراین آن‌ها پدیده‌هایی گذرا هستند و به محض تغییر و فقدان این شرایط عینی، ناپدید خواهند شد؟ آیا غیر از این است که نگاه سوسیال‌دمکرات‌ها، به‌رغم دست‌افشانی‌های صادقانه و غیرصادقانه‌شان برای شوراها، بر همین نگرش استوار است؟ آیا تلقی «قدرت» شوراها در «قدرت دوگانه» به‌مثابه قدرتی سیاسی و بدیل دولت حاکم، تقلیل سرشت بنیادین شوراها به

یکی از شکل‌های پدیداری آن نیست؟ آیا این نگرش، نهادی را که در ماهیت خویش «نا - دولت» است، به همتایی برای دولت به طور اعم بدل نمی‌کند، چنان‌که مثلاً دولت بورژوازی ابزار سلطه‌ی طبقاتی بورژوازی و دولت کارگری، به همان معنا، ابزار سلطه‌ی طبقاتی پرولتاریا تلقی شود؟ آیا حزب‌های سیاسی، با ساخت و بافت سیاسی و ساختار و استخوان‌بندی تشکیلاتی‌شان، بدیل مناسب‌تری برای قدرت سیاسی، در این معنا، نیستند؟

مقوله‌ی «شیوه‌ی وجود» در دستگاه مفهومی مارکسی می‌تواند در پاسخ به این پرسش‌ها و حل معضل سیاسی و نظری راهگشا باشد.

اگر سرشت بنیادین (یا باصطلاح «ذات») شورا یا سازمان‌یابی شورایی را بدیلی برای اصل سازمان‌یابی اجتماعی بدانیم که به‌مثابه سازوکاری پراتیکی، همانا هم‌هنگام عینی و برخوردار از عاملیت، می‌تواند جایگزین اصل انتزاعاً عینی، همانا

سازوکار ارزش و درهم‌تنیدگی قدرت و بتوارگی کالایی
شود، آن‌گاه:

یک: تبیین شکل‌های پدیداری و واقعیت‌های تاریخی
هم‌هنگام و ملازم با پیدایش و فعالیت شوراها، ممکن می‌شود؛

دو: امکان نقد فرانمودها به دست می‌آید.

پیرامون یک؛ شکل‌های پدیداری:

الف - (در عطف به خصیصه‌ی «خودانگیختگی»):
سازمان‌یابی شورایی استوار است بر پراتیک بی‌واسطه‌ی
اعضای شورا در هم‌اندیشی و همکاری برای همزیستی
اجتماعی و ره‌جویی‌ها و چاره‌جویی‌های معضلات آن، بر
اساس تصمیم‌آزادانه و آگاهانه و در راستای تحقق زندگی در
جامعه‌ای رها از سلطه و استثمار. ابتنای سازمان‌یابی شورایی بر

پراتیک بی‌واسطه، به دلیل ماهیت پراتیک، به‌ناگزیر مستلزم و دربرگیرنده‌ی خودزاینده‌ی پراتیک نیز هست. خودزاینده‌ی پراتیک همواره چهارچوب پیش‌بینی‌ها، پیش‌انگاشت‌ها و «برنامه»ها را می‌شکند و به‌عنوان «افزوده‌ای نوپدید»، نقطه‌ی عزیمت شناخت، همانا نقد مثبت، قرار می‌گیرد. به این ترتیب آن‌چه خصیصه‌ی «خودانگیختگی» شوراها نامیده می‌شود، نه برابریستای داوری «اخلاقی» است، نه بخودی‌خود «خوب» یا «بد» است، بلکه به‌مثابه شکل پدیداری اجتناب‌ناپذیر سرشت بنیادین شورا، یکی از شیوه‌های وجود آن است. این «افزوده‌ی نوپدید» می‌تواند: (۱) موضوع کشاکش‌های ایدئولوژیک قرار گیرد و به دوگانه‌های مذکور و به تقابل‌های «آگاهی»/«جنبش خودبخودی» یا «اراده»/«عمل» یا «بلانکیسم»/«آنارشسیسم» بدل شود؛ (۲) در قلمرو نقد مثبت برابریستای آگاهی انتقادی و انقلابی باشد.

ب - (در عطف به خصیصه‌ی «شرایط بحرانی»): شرایط بحرانی، جنگ داخلی و شرایط انقلابی، همانا گسست‌ها و تزلزل‌ها در شیوه‌ی سازمان‌یابی جامعه‌ی موجود و نهایتاً

بن‌بست اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک تداوم زندگی اجتماعی، ضرورت شیوه‌ی دیگری از سازمان‌یابی زندگی اجتماعی را آشکار می‌کند؛ سازمان‌یابی شورایی، آشکارکننده‌ی امکان‌عینی این شیوه‌ی بدیل است. این شکل سرانجام مکشوف (و من در این جا و عجالتاً، عامدانه صفت «سیاسی» را در این عبارت حذف کرده‌ام) امکان‌عینی بدیلی است که آن شرایط عینی مذکور، ضرورتش را آشکار کرده‌اند، امکانی که پس از درآمدن به آگاهی و پس از تجربه‌ی زیستی، ضرورتش را برای همیشه حفظ خواهد کرد. فراموش نباید کرد که در تجربه‌ی تاریخی واقعی نیز، شوراهای در اساس فقط در اثر بازگشت نظم حاکم در جامعه‌ی تازه و سرکوب شوراهای دچار فترت شده‌اند. تجربه‌های روسیه پس از انقلاب، انقلاب اسپانیا و شوراهای پس از انقلاب ۵۷ ایران، نمونه‌هایی گویایند. به این ترتیب گذرا تلقی کردن شوراهای، نه فقط به سرشت بنیادین آنها تعلق ندارد، بلکه حتی شیوه‌ی پدیداری آنها نیز نیست و روایتی ایدئولوژیک است که به قلمرو فرامودهای این شیوه‌ی وجود تعلق دارد.

ج - (در عطف به خصیصه‌ی «قدرت دوگانه»): برای انسان‌هایی که در طول تاریخ در همه‌ی اعصار به نهاد تنظیم‌کننده‌ای، خو کرده و نیاز داشته‌اند، که در اساس به میانجی سلطه و ستم و بهره‌جویی و استثمار عمل می‌کند، حذف این اصل، به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مستلزم جایگزینی است؛ و این شکل سرانجام مکشوف، به‌ناگزیر، باید به‌مثابه شکل سیاسی سرانجام مکشوف هم پدیدار شود، هرچند سرشت بنیادین آن، امحای آن نهاد، به‌طور اعم است. به این ترتیب شگفت‌آور نیست که «قدرت دوگانه»، به‌طور عمده به «قدرت سیاسی دوگانه»، همانا «دولتی» تازه به موازات دولت کهنه تعبیر شود، در حالی که قدرت این «گانه»ی دوم، در ماهیت خویش نفی و زوال «قدرت» در معنای «قدرت سیاسی» است.

همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدم، تردیدی نیست که نزد مارکس، در ارزیابی کمون پاریس، و نزد لنین، در ارزیابی «سوویت»ها، این تأویل قدرت به قدرت سیاسی و شکلی از حکومت، تأویلی غالب است و شوراها و سازمان‌یابی شورایی

به‌مثابه بدیل قدرت سیاسی، شیوه‌ی وجود شوراهاست. با این حال در رویکرد هردوی آن‌ها می‌توان رد پای توجه به سرشت بنیادین شوراها را نیز دید. مارکس، با آن‌که نیروهای سیاسی غالب در کمون، پیروان پروژن و بلانکی، مخالفان دیدگاه و نگرش او هستند، در ستایش از کمون ابهامی برجای نمی‌گذارد، زیرا از دید او بزرگ‌ترین «اقدام اجتماعی کمون نفس هستندگی [یا شیوه‌ی وجود] کارای» آن است. لنین نیز، چه در تزه‌ای آوریل و چه در همان متن کوتاه و مشهور زیر عنوان «درباره‌ی قدرت (یا حاکمیت) دوگانه»، با آن‌که رهبری سیاسی شوراها در دست مخالفان سیاسی دیدگاه او، منشویک‌ها و اس.آر، هاست، با اصرار از ضرورت تحویل قدرت به شوراها دفاع می‌کند. او امیدوار است که پراتیک شوراها و خودزاینده‌گی این پراتیک «توده‌ها را به میانجی تجربه از این خطاها رها کند.»

پیرامون دو؛ فرامودها:

الف) فرمانمود نخست: همه‌ی تقابلهای صوری، نابهنجار و غیرضروری بین شکل‌های سازمان‌یابی شورایی، اتحادیه‌ای و حزبی، چنان‌که وجود یکی را نافی و ناقض دیگری وانمود می‌کنند، به قلمرو فرمانمودهای شیوه‌ی هستی‌شورها تعلق دارند. فریفتارانه‌ترین نمونه‌ی این فرمانمودها دوگانه‌ی دولت‌رفاه/بوروکراسی حزبی است که عمدتاً آفریده‌ی ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی است. از این منظر، از آن‌جا که سازمان‌یابی جامعه و به‌ویژه سازمان‌یابی تولید و بازتولید اجتماعی در سپهرهای تولید، توزیع و مصرف ضرورتاً نیازمند عاملی «عینی» و مستقل از اراده‌ی انسان‌ها و عاملین تولید است، حذف عامل «عینی» درونی و مرکزی ارزش و سازوکار بازار که بر آزادی و برابری حقوقی شهروند جامعه‌ی بورژوایی استوار است، به‌ناگزیر باید جای خود را به عاملی «عینی»، بیرونی و متمرکز در قالب دیوان‌سالاری حزبی بدهد و ناتوانی ذاتی شورا از این لحاظ، چاره‌ای جز استقرار استبداد دیوان‌سالارانه و نظام تک‌حزبی در جوامع مابعدسرمایه‌داری باقی نمی‌گذارد.

ب) فرمانمود دوم: در ارزیابی ناکامی تجربه‌ی تاریخی شوراهای در دو سده‌ی پیشین می‌توان دلایل گوناگونی را برشمرد؛ از آن میان: ۱) در وهله‌ی نخست، سرکوب خونین شوراهای از سوی نیروهای واپس‌گرای ضد انقلاب؛ ۲) ضربه‌های سیاسی، ایدئولوژیک و حتی نظامی (نمونه‌ی انقلاب ۱۹۱۸ آلمان) نیروهای سوسیال‌دمکرات و به‌ویژه جناح راست آن‌ها؛ ۳) کم‌تجربگی فعالان جنبش شورایی و آگاهی ناکافی آن‌ها به ظرفیت‌های سرشتی این شکل از سازمان‌یابی؛ ۴) خطاهای نظری، سیاسی و تاکتیکی نیروهای سیاسی انقلابی و غیره. اما وارونه کردن رابطه‌ی تداوم یا احیای مناسبات سرمایه‌داری با ناکامی شوراهای، فرمانمندی بیش نیست. بدیهی است که یکی از دلایل مهم نفس تازه کردن و ادامه‌ی حیات مناسبات سرمایه‌داری پس از انقلابی ضدسرمایه‌داری، ناکامی و فروپاشی شوراهاست. اما تلقی گذرابودن شوراهای به‌مثابه ناتوانی ذاتی آن‌ها و ارزیابی این «گذرا بودگی» به‌مثابه یکی از دلایل ادامه‌ی حیات مناسبات سرمایه‌داری، سرشت‌نشان شوراهای را پشت وارونگی فرمانمندی ایدئولوژیک پنهان می‌کند.

ج) فرامود سوم: رویکرد خوش‌بینانه و غیرانتقادی به شوراها و سازمان‌یابی شورایی. گفتیم که سرشت بنیادین شورا سازمان‌یابی اجتماعی در پراتیکی بی‌میانجی، آزادانه و آگاهانه است؛ اما بی‌میانجی بودن این پراتیک به هیچ‌روی مانع از آن نیست که خود پراتیک به میانجی‌ایدئولوژی‌ها وساطت شود و «آزادی» و «آگاهی» مذکور، خود به تأویل‌ایدئولوژی‌ها واگذار نگردد. برعکس، نه آن پراتیک‌های بی‌میانجی بدون‌ایدئولوژی‌ها ممکن‌اند و نه این آزادی و آگاهی می‌توانند ورای تأویل‌های ایدئولوژی باقی بمانند. از این‌رو، همان‌گونه که «افزوده‌ی نوپدید» پراتیک‌های بلافصل شورا، قالب‌های پیش‌انگاشت‌ها، پیش‌بینی‌ها و «برنامه‌ها» را دائماً می‌شکند، وظیفه‌ی نظریه‌ی انتقادی و انقلابی نهادین‌شده، نهادین‌شده در تشکل‌ها و حزب‌های سیاسی و نهادهای دیگر اجتماعی، مانند رسانه‌ها، انجمن‌ها، دانشگاه‌ها و پژوهش‌گاه‌ها، نقد بی‌هراس همه‌ی این ایدئولوژی‌هاست.

«بدن»ی که می‌شویم

نرگس ایمانی

شاید بتوان گفت هیچ‌یک از ناآرامی‌ها و اعتراض‌های رخ داده در سال‌های اخیر، این‌چنین با مطالبه‌ی رهایی بدن عجین و درهم‌تنیده نبوده است. درست است که به‌نوعی می‌توان ناآرامی‌های پیشین را به قسمی اعتراض به درهم‌فشرده‌گی و تنگنای اقتصادی یا سیاسی بدن‌های دربند ربط داد، اما در این جنبش‌ها مطالبه‌ی رهایی بدن هیچ‌گاه به این شفافیت و علنیت — که در ناآرامی‌های اخیر شاهدش هستیم — طرح و طلب نشده بود. این امر از یک سو به پیشینه‌ی چهار-دهه‌ای نسبتِ حکومت با بدن و تشدید آن طی سال‌های اخیر — تحت عناوینی همچون «ارشاد»، «بارآوری»، «ریحانگی» و ... — بازمی‌گردد و از سوی دیگر به مختصات رویدادی که جرقه‌ی این اعتراض‌ها را زد: مرگ زنی جوان بر اثر آسیب‌های ناشی از دستگیری به دست گشت ارشاد. رویدادی که می‌توان در

جزء جزء آن حضور واقعی و نمادین بدن و بدنمندی را پی گرفت: مرگ (به عنوان واقعیت بی بازگشت فقدان زندگی) یک زن (به عنوان نمادی از زندگی) جوان (به عنوان نمادی از شور زندگی) بر اثر آسیب‌های ناشی از دستگیری (به عنوان واقعیت «متأثرکننده»ی خشونت بر بدن) به دست گشت ارشاد (به عنوان واقعیت و هم‌هنگام نماد اعمال خشونت بی‌پرده از سوی حکومت بر بدن).

از همین نقطه است که بدن فاقد زندگی ژینا به نمادی بدل می‌شود برای مطالبه‌ی بدنی «زنده»؛ بدنی که خواهان گسستن بندهای اسارتگر خویش است. به بیان دیگر، بدن مقتول ژینا که به طرزی متناقض نام زندگی بر خویش دارد (ژینا از ریشه‌ی ژین به معنای زندگی) در استحال‌ای نمادین و در قالب مطالبه‌ای رهایی‌بخش به‌راستی زندگی جدیدی را از سر می‌گیرد: زندگی در شمایل رمزگان وحدت بدن‌هایی دیگر. بدن ژینا رمزگان وحدت بدن‌های دیگری می‌شود که هر یک به‌نوعی وضعیت انقیاد بدنی را تجربه می‌کنند (کارگر، معلم، دانشجو، زن، مرد، غیرپایتخت‌نشین، حاشیه‌ای، قومیت فلان و

بهمان و ...) و به‌وجهی رد و نشان پنجه‌های قدرت انقیادگر را بر سطح خود به یادگار دارند. شاید بتوان تجلی کلامی این وحدت را بیش از هر جا در شعار «ما همه مهسا هستیم...» پی گرفت. این وحدت به معنای حذف تفاوت‌ها نیست، به معنای آن است که بار دیگر شاهد شکل‌گیری مردم حول «بدنِ ناموجود» ژینا هستیم؛ مردم نه در معنای یک امر تجربی ازپیش‌موجود یا کلیشه‌ای که هر بار که از دهان «مسئولان امر» به گوش می‌رسد طنین حذف و انجماد را به همراه دارد، بلکه در مقام مفهومی که همواره «در راه است» و مقدم بر «بیانگری/مفصل‌بندی نمایشگرانه‌اش» وجود ندارد. به‌واقع، بدنِ ناموجود ژینا منجر به ایجاد نسبتی متفاوت (هرچند تکرارشونده) میان بدن‌هایی می‌شود که هر یک به‌نوعی زخم‌خورده‌ی انقیاد جاری‌اند. به‌واسطه‌ی این نسبت جدید است که بار دیگر مردم به منصفه‌ی ظهور می‌رسد و عرصه‌ی ظهورش هم جایی نیست مگر درون بدنِ خیابان؛ درون بدن شهر.

همین نسبتِ متفاوت میان بدن‌ها و جلوه‌گری آن در قلب شهر، تجربه‌ی حسّانی متفاوتی را برای بدن‌های درهم‌آمیخته در قالب مردم، به ارمغان می‌آورد. بدنی که از مختصات فردیت متمایز شده فاصله گرفته و در عین حال به بلعیده شدن از سوی قدرتی تمامیت‌خواه تن نمی‌دهد، در همین وضعیتِ ایستادن میان دو امتناع — نه این، نه آن — امکان‌هایی جدید را پیش روی خود می‌بیند و نحوه‌ای متفاوت از بودن را تجربه می‌کند. هر چند شاید این تجربه دیری نپاید، اما تأثرات حسی منتج از آن — تأثرات ناشی از تجربه‌ی بدنمندی‌ای سراسر متفاوت — همواره بر سطح بدن، در کنه خاطره‌ی حسی و حسّانیت مردم، حکاکی می‌شود. در هیئت مردم، بدن‌ها فیگوری جدید به خود می‌گیرند: فیگور معترض. تصاویری که در قالب این فیگورِ کمتر دیده‌شده پی‌درپی از بدن به نمایش درمی‌آید — دست گره‌کرده بالای سر، سری برافراشته، چهره‌ای همزمان یا پیاپی خشمگین، ترس خورده، مراقب، مضطرب، خندان، قامتی راست یا خمیده و پناه‌جسته در کنج دیوار، دهان گشوده‌شده در پی تبدیل صدا به فریاد ... — هم‌طنین می‌شود با کلام ممنوعه‌ای که در قالب فریاد،

فضای صوتی شهر را از حالت «بهنجار» خارج می‌کند. همین امر، هم مردم را به تجربه‌ی متفاوتی از بدن رهنمون می‌شود هم به تجلی بدن مردم در وضعیتی «نامأنوس» می‌انجامد. از این جاست که از یک سو، بدن مردم در قالب فیگور معترض دیدنی و شنیدنی می‌شود، همچون عارضه‌ای که نابهنگامی‌اش تشنج ارگانسیم حکومت را در پی دارد، و از سوی دیگر، نظم آن چه می‌توان گفت، می‌توان دید، می‌توان شنید، مختل و غیربدهی می‌گردد. لذا، شکل‌گیری مردم همراه می‌شود با قسمی گسست ریشه‌ای — هرچند کوتاه‌مدت — از جریان اقتصاد حسی غالب و برساختن سامان حسی جدیدی که در آن نسبتی دیگرگون میان دست‌ها، چشم‌ها، پاها، گوش‌ها، دهان و ... برقرار می‌شود و از خلال آن، الگوی حسی-حرکتی متفاوتی سر برمی‌آورد.

این الگوی حسی-حرکتی متفاوت یکی از ارکان اصلی برساخت سوژ کتیویته‌ای رهایی‌طلب است.

سرنوشت این ناآرامی‌ها در کوتاه‌مدت هرچه باشد، به مناسبت سرشت و خاستگاه خود تأثیراتی ماندگار بر جای خواهد گذاشت؛ تأثیراتی نه صرفاً در سطح خودآگاه جمعی یا از جنس تصورات مربوط به تحقق یک کل متحد و منسجم، بلکه تأثیراتی در سطح بدن‌ها، در سطح تجربه‌ی حسانی بدن‌ها. بدنی که به انحای گوناگون و از جنبه‌های متعدد اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی همواره از تحقق امکان‌های خود عاجز مانده و صرفاً با مچاله شدن در قالب‌های تعریف‌شده و تحدیدشده‌ی «رسمی» به بدنی بهنجار ملقب گردیده است، اینک با تجربه‌ی فرم دیگری از بودن در قالب فیگور معترض، شادمانی جدید و تجربه‌ناشده‌ای را احساس و تجربه می‌کند که با هیچ یک از شادمانی‌های جعلی و کاذبی که پیشتر به خوردش داده‌اند برابر و هم‌سنخ نیست. بدنی که طعم چنین شادمانی‌ای را می‌چشد زین پس همواره در آستانه‌ی تکرار این شادمانی قرار می‌گیرد و مترصد فرصت دوباره‌ای می‌شود برای تکرار تجربه‌ی این گونه از بودن.

همچنین، تجربه‌ای از این دست، بدهت روایت‌های غالب از بدن — خاصه بدن زنانه — به‌مثابه‌ی یک بدن «بدهکار»، که باید از طریق فرزندآوری، باروری اقتصادی و ...، دین‌اش به سیستم را بی‌کم‌وکاست بپردازد، به چالش می‌کشد و سیمای اخلاقیاتی — و نه اخلاقی — چنین تصویری را مخدوش می‌کند. همین خدشه‌افکنی به همراه تجربه‌ی شادمانی بدن می‌تواند نویدبخش آن باشد که چنین مطالباتی بیش از پیش در عرصه‌های دیگری همچون محیط‌های کاری، دانشگاه‌ها، مدرسه‌ها، خانواده‌ها و ... نیز بیش از پیش طرح و طلب شوند و امکان‌های جدیدی را برای دیگرگونه‌بودن بدن‌ها به ارمغان آورند.

درباره‌ی مهسا و ایران

یوسف اباذری

اگر ترس و ویران‌گری سرچشمه‌های عاطفی عمده‌ی
فاشیسم‌اند،

اروس از اساس به دموکراسی تعلق دارد.

تئودور آدورنو

از پی درگذشت مهسا امینی، یکی از مهم‌ترین غلیان‌های
اجتماعی در ایران رخ داده و در فضایی لبالب از احساس
یگانگی، مردمانی از گروه‌ها و اقشار متفاوت را به هم پیوسته
است. غلیان اجتماعی پدیده‌ای متناقض است: از یک‌سو
اندوه‌گذاری‌ای عظیم است و از سوی دیگر شادی بیکران. این
دو احساس هم‌اکنون در منتهای حدت خود در خیابان‌های
ایران به چشم می‌خورد. هوشنگ گلشیری گفته بود آن‌قدر

عزا سرمان ریخته‌اند که فرصت سوگواری نداریم. انسداد سوگواری که همان مالیخولیا یا اندوه و عزای بی‌پایان باشد با مرگ معصومانه و غم‌انگیز مهسا درهم شکست و منجر به حس‌رهایی و شادمانی و اِروسی شد که هم‌اکنون در خیابان‌ها موج می‌زند. این دو پدیده متناقض و مکمل هم‌اند و نباید هیچ‌کس را به سبب در افتادن به این تناقض سرزنش کرد. زیرا که این تناقض خود نشان تناقض عمیق‌تری است که جامعه‌ی ایران از بدو انقلاب با آن روبروست. می‌گویند حجاب رکن نظام است، زیرا که این نظام بر دین متکی است. این گفته محتاج واکاوی است. ماکس شِیِر، فیلسوف آلمانی، در اوج دوران کاتولیکی‌اش گفت که امر مقدس مصالحه‌ناپذیر است. جنگ مقدس می‌بایست تا پایان جنگیده شود، حتی اگر به شکست بیانجامد. اگر گفته‌ی شِیِر درست باشد، انقلاب از همان اول دچار تناقض شد. آیا می‌بایست هر آنچه را می‌پندارند امر مقدس است تا به پایان ادامه دهند یا مصلحتی بیاندیشند. حاکمان تردید نکردند که برای بقای نظام می‌باید مصلحت‌ها اندیشیده شود. جنگ ایران و عراق با همان مصلحت‌اندیشی پایان یافت. سپس نهادی به نام مجمع تشخیص

مصلحت به ارکان نظام برای بقای نظام اضافه شد. از این رو هیچ قاعده‌ای نیست که از قاعده‌ی «حفظ نظام» مستثنی شود. اما پرسش این‌جاست اگر هر قاعده‌ای را بتوان حذف کرد از آن اصل چه چیزی باقی می‌ماند؟ این‌جاست که دشواری حاکمان آغاز می‌شود، زیرا می‌بایست دست به گزینشی بزنند که به نفع «حفظ نظام» باشد. در آغاز انقلاب قرار بود همه‌ی «علوم» اسلامی شود، اما نشد. از میان این علوم بنا بود اقتصاد اسلامی قسط را در جامعه برقرار کند. گمان زده شد که شاید نتوان فیزیک را اسلامی کرد، ولی اقتصاد اسلامی حی و حاضر وجود دارد و می‌شود آن را به کار گرفت. اما حاکمان به آن وقعی نگذاشتند. بعد از پایان جنگ، اقتصاد باب روز جهان را بروبچه‌های شیکاگو و شرکا به ایران آوردند و هاشمی رفسنجانی و رؤسای جمهور بعد از او نیز جملگی آن را پذیرفتند. بنا بود این اقتصاد، علم و ثروت را در ایران آشتی دهد و به اوج برساند. اما با اجرای این سیاست یکی از ارکان نظام به دست فراموشی سپرده شد: بانک‌داری بدون ربا. نه فقط بانک‌داری بدون ربا فراموش شد، بلکه سرمایه‌ی مالی در ایران چنان مقررات‌زدایی شد که کم‌تر نظیری بتوان در جهان برای

آن یافت. مدعی شدند این اقتصاد علم است و قادر است هر نوع رژیم سیاسی را قدرتمند سازد. هر چه حاکمیت در سودای قدرتمند شدن به این علم توسل جست، بیشتر معلوم شد که این اقتصاد علم نیست، بلکه جهان‌بینی‌ای است که لاجرم رقیب جهان‌بینی آنان خواهد شد اگر به آن وفادار باقی بمانند. این اقتصاد طالب پیوستن به نظام جهانی و الزامات سرمایه‌دارانه‌ی آن است از جمله پذیرش فرهنگ هدونیستی آن. پیوستن به نظام جهانی از طریق تحریم و غیر تحریم میسر شد و فرهنگ هدونیستی زیرجلکی مورد قبول واقع شد. سخن کوتاه: آقازاده‌ها نماد آیند.

نائومی کلاین، در کتاب «شوک درمانی» می‌نویسد که اجرای برنامه‌های اقتصادی در بسیاری از کشورها نیازمند ایجاد شوکی ست تا حواس مردم از نتایج دهشتناک حاصله منحرف شود. می‌توان پرسشی مهم را مطرح کرد. در ایران از چه شوک درمانی‌ای برای اجرای این برنامه‌ها استفاده شد؟ پاسخ ساده است: دشمنی با امریکا. اما نسبت میان اجرای این سیاست‌ها و دشمنی با امریکا پیچ و تاب بسیاری خورد. هر

چه این اقتصاد بیشتر به جلو رانده شد و نتایج ناگوار آن عیان تر گشت، بر ایدئولوژی امریکاستیزی و غرب‌ستیزی اصرار بیشتری شد. مهم‌ترین ابزار فرهنگی دشمنی با امریکا چه بود؟ در مرتبه‌ی نخست نقد بی‌رحمانه از حقوق فردی و حقوق بشری زنان و مردم ایران و در مرتبه‌ی بعد محدودساختن آزادی اقوام و مذاهب و پر و بال دادن به ملی‌گرایی شبه‌فاشیستی.

جاکوب هکر و پل پیرسُن در کتاب «بگذار توییت‌ها را بخورند: چگونه راست در دوران نابرابری افراطی حکومت می‌کند» از قول نیوت گینگریج، سیاست‌مدار جمهوری خواه امریکایی، می‌گویند بدیهی است که با سیاست‌های اقتصادی‌ای که ما در پیش گرفته‌ایم قادر نیستیم رأی طبقه‌ی متوسط و کارگر و خاصه سفیدپوستان را به دست آوریم. بنابراین می‌بایست مسائل فرهنگی را چنان اغراق‌آمیز جلوه دهیم که مردمان نابرابری‌های وسیع اجتماعی را فراموش کنند.

به پیروی از این سیاست است که فاشیسم جدید و راست افراطی مسئله‌ی پناهندگان و سقط جنین و مهاجران و مسائل ملی و نژادی و جنسیتی را به مسئله‌ی روز بدل می‌کند و مردم عظیمی را که خود قربانی این سیاست‌ها هستند به دنبال خود می‌کشد.

در متن این برنامه‌ی جهانی بود که هیئت حاکمه‌ی ایران نیز هر کنش اجتماعی را به تنش فرهنگی بدل کرد تا مانع پرداختن مردم به مسائل حقیقی زندگی‌شان شود. در این میان مسائل زنان، به ویژه مسئله‌ی حجاب، به صدر مسائل فرهنگی رانده شد و هر نوع تفاوت با فرهنگ رسمی مُهر فساد خورد. اما آن سوی دیگر فرهنگ بازاری در بیگ پروداکشن‌های تئاتری و نمایش‌های خانگی و سینمای حکومتی پر و بال داده شد و به دست اینفلوئنسرهای شُل حجاب محبوب وزارت ورزش گسترش یافت.

تناقضات اقتصادی، معلمان و کارگران و بازنشستگان و اقوام را به روز سیاه انداخت. اما حکومت کماکان بر طبل فساد حجاب و حمله به آزادی‌های فردی زنان کوبید. حاصل آن نابرابری اقتصادی و این دوپارگی در حیطه‌ی فرهنگ، ایران را به چاله‌ی تناقض‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی‌ای انداخت که هم‌اکنون شاهد آنیم. راه‌حل برون‌رفت از این تناقض‌ها آن است که نه مفتون داستان زناشویی ناصرالدین شاه با یکی از زنانش، به روایت سینمای خانگی شد و نه دل‌سپردگی رابطه‌ی شاهان بعدی با عیال‌شان به روایت رسانه‌های عربستان سعودی. آنچه سرنوشت مردم ایران را تغییر می‌دهد، دل‌کندن از این الگوهای صنعت فرهنگ و در پیش‌گرفتن سیاست دموکراتیکی‌ست که آزادی‌فردیشان را بری از هر نوع الگوی تحمیلی پاس بدارد.

از حیث سیاسی، جامعه‌ی ایران بعد از کش و قوس‌های اول انقلاب تحویل دو گروه سیاسی اصلاح‌طلب و اصول‌گرا شد، که کشمکش میان آنها تا اواخر دوران روحانی ادامه یافت. اکنون کسی وقعی به این نوع سیاست‌ورزی نمی‌گذارد چون

تأثیر خود را به طور کامل از دست داده است. پرویز صداقت درباره‌ی اصلاح‌طلبانی که زمانی مورد اقبال مردم بودند می‌نویسد: «جریان اصلاح‌طلب سهم مؤثری در شکل‌گیری نابسامانی‌های کنونی داشته است، آنان این نقش را هم در شکل‌دادن به ساختار دوگانه‌ی روابط قدرت در اقتصاد سیاسی ایران در دهه‌ی نخست انقلاب داشتند (ساختاری که سرانجام خود آن‌ها را هم از قدرت حذف کرد) و هم در مقام مجری و طراح بسیاری از ساختارهای نولیبرالی در سپهر روابط کار، آموزش، بهداشت و سلامت، حیات شهری و کالایی کردن فزاینده‌ی تمامی عرصه‌های زیست فردی و اجتماعی.»

جای پرسش دارد که با سقوط این دوگانه، که همه فکر می‌کردند مانند فیلم‌های وسترن هالیوودی در حال دوئل با یکدیگرند، چه چیزی جایگزین آن شد؟ پاسخ به این سؤال ما را به فهم دقیق‌تر وضعیت حاضر هدایت می‌کند. واژگان غایبی‌ای که هیئت حاکمه هم‌اکنون به کار می‌برد دیگر اساساً «سیاسی» نیست، واژگانی‌ست سیاست‌زدوده و مبدل شده به همان چیزی که حقیقتاً هست: واژگان اقتصادی بازار آزادی.

به قول خودشان بناست ایران را استارت‌آپ‌ها و مؤسسات دانش‌بنیان و امثالهم نجات دهند. اکنون منطق اقتصادی عریان دیگر حوصله‌ی منطق سیاسی را ندارد. ماجرا این نیست که امضای برجام به نفع ملت ایران هست یا نیست. ماجرا این است که امضا کردن یا نکردن برجام و ماندن و رفتن تحریم‌ها به نفع کدام یک از این مؤسسات ذی‌نفع است. آنچه خیر و صلاح و منافع ملی یا عمومی نامیده می‌شود، دیگر محلی از اعراب ندارد، حکومت متشکل از واحدهایی است که منافع متفاوتی دارند. یکی دنبال گردشگری است، دیگری دنبال نفت. آن مفهوم بسیار ستایش‌شده‌ی «رقابت» اکنون به گونه‌ای دیگر در ایران سر برآورده است. می‌توان پیشتر رفت و گفت که معنای آن به اصطلاح «انسداد سیاسی» منسوخ شدن سیاست به‌طور کلی است. اما این مسئله به هیچ‌وجه در مورد فرهنگ صدق نمی‌کند. فرهنگ کماکان در رأس برنامه‌های حکومت قرار دارد، زیرا که فقط با فرهنگی کردن هر مسئله می‌تواند بر تناقضات و تضادهای خود پرده‌ای ایدئولوژیک بکشد. اکنون با گروه‌هایی مواجهیم که بسته به سود و زیان مؤسسات‌شان بر سر قدرت می‌جنگند. آنان به

دنبال تحقق منافع و علائق خوداند، دوستان و دشمنان خود را دارند، چه در سطح ملی چه در سطح بین‌المللی. شادی‌ها و غم‌های خود را دارند، به پیمان‌های خود پای‌بندند. سخن کوتاه، آنان حوصله‌ی مردم را ندارند، از نظر آن‌ها مردم فقیر و زیاده‌خواه و پرتوقع‌اند. مثبت نمی‌اندیشند و نمی‌توانند موفق و ثروتمند شوند. آنان قادر نیستند از محدودیت‌هایشان فضیلت بسازند. آن‌ها فقر خود را بدل به ابزار باج‌گیری از دولت کرده‌اند. حاکمان به همین سبب به شکست‌خوردگان واقعی نمی‌گذارند. نه کارگران مورد توجه چندان آن‌ها هستند، نه معلمان نه بازنشستگان. اما به شیوه‌ای منفی زنان همواره مورد توجه آنان بوده‌اند و هستند. اقوام و مذاهب نیز از این توجه بی‌بهره نبوده‌اند.

در میانه‌ی قرائت مکرر این فتح‌نامه، حادثه‌ی مرگ مهسا همه چیز را زیر و رو کرد، زیرا حربه‌ی فرهنگی هیئت حاکمه را از دستشان گرفت. واکنش دستپاچه‌ی آنان نشان می‌دهد که انتظار خیزش زنان ایرانی و پشتیبانی مردان از آنان را نداشتند، خیزشی که اکنون ابعادی جهانی نیز یافته است. اما این خیزش

زنانه به هیچ وجه مختص مسائل «زنان» نیست، عظیم تر از آن است. هیچ مسئله‌ی زنانه‌ای فقط زنانه نیست. این خیزش، کلیه‌ی ابعاد زندگی ایرانی را در برمی‌گیرد، زندگی‌ای که هم‌اکنون در خطر انهدام قرار دارد. اگر ایران را خانه متصور شویم، باید اعتراف کنیم که این خانه در معرض نابودی است. مثالی کوچک کفایت می‌کند، تا دفنِ اصفهان در زمین ده پانزده سال بیشتر وقت نمانده. قبل از واقعه‌ی مهسا ایران به جسم آدم میلیونر پیر محتضر بی‌صاحبی می‌مانست که هر کسی از راه می‌رسید چیزی از جیبش کش می‌رفت و خارج می‌کرد. بیهوده است این گمان که سیاست اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی و دوئل کلاسیک آن‌ها بتواند از پس این ماجرا برآید. اکنون وضعیت هیئت حاکمه‌ی ایران مثل رویارویی آرتیست‌های فیلم‌های سرجیو لئونه است. کاسبان تحریم با قاطبه‌ی کاسبانِ دیگر روبروی هم ایستاده‌اند، سد راه هم، معطل هم و منتظر که چه کسی زودتر دست به کار می‌شود. علمای علم سیاست این وضعیت را مناسب ظهور بناپارت می‌دانند که بناست هر کسی را با وعده‌ای معطل کند. شایسته‌ی ملت ایران است که به راه خود برود. آن چه در

واقعه‌ی مرگ مهسا نه تنها دل ایرانیان بلکه دل جهانیان را به درد آورد، دیدن تن زیبای در حال احتضار او بود، تنی زیبا همچون تن زیبای در حال احتضار وطن. سرنوشت، تن مهسا را با تن ایران مانده کرد. ما در اندوه او خون گریه می‌کنیم، اما آیا قادریم با امیدی در دل و توانی در دست مرگ را که همچنان بر در می‌کوبد از خانه‌مان برانیم؟

مسأله‌ی سوژه‌ی انقلابی و جنبش مردمی در ایران

مجید فنایی

۱. مارکسیسم هگلی

لنین گفته بود: «بدون نظریه‌ی انقلابی هیچ جنبش انقلابی‌ای در کار نخواهد بود» این شاید عصاره‌ی چیزی باشد که ما از برداشت لنینیستی از هگل و مارکس در حیطه‌ی نظر و عمل می‌فهمیم. پیش‌فرض نظریه‌ی انقلابی مارکسیسم - لنینیسم مخالفت با ظهور خودانگیخته‌ی توده‌ها بود؛ برای لنینیسم همواره حزبی پیشگام و روشنفکر انقلابی لازم بود تا توده‌های جاهل را به آگاهی طبقاتی برساند؛ یکی از زمینه‌های اصلی چنین گرایشی _ که تا امروز زنده است _ نوعی تأویل از دیالکتیک هگل است؛ همان دیالکتیکی که مارکس در مقدمه‌ی سرمایه مدعی شد پوسته‌ی عقلانی آن را کشف کرده است: «روش دیالکتیکی من نه تنها در بنیاد با روش هگل تفاوت دارد، بلکه دقیقاً نقطه‌ی مقابل آن است. به نظر هگل فرایند اندیشه که او

تحت نام ایده، به سوژه‌ای خودمختار بدل می‌کند، آفریدگار امر واقعی است، امر واقعی که فقط جلوه‌ی بیرونی ایده را تشکیل می‌دهد؛ از نظر من برعکس امر ایده‌ای هیچ چیز نیست مگر انتقال و ترجمان امر مادی، در سر انسان» (مارکس، ۱۳۹۴: ۴۰)

این ایده بعدها در لوکاخ به اوج خود رسید. لوکاخ در تاریخ و آگاهی طبقاتی می‌نویسد: «اکنون مبارزه‌ی اجتماعی در مبارزه‌ی عقیدتی برای دست‌یابی به آگاهی، در مبارزه برای آشکار ساختن یا پنهان کردن سرشت طبقاتی جامعه بازتاب می‌یابد. اما خود امکان‌پذیر شدن چنین مبارزه‌ای، از تضادهای دیالکتیکی و انحلال درونی جامعه‌ی طبقاتی ناب (سرمایه‌داری) خبر می‌دهد» (لوکاخ، ۱۳۷۷: ۱۷۴)

ایده‌ی آگاهی‌بخشی که ریشه در تضاد دیالکتیکی-آنتاگونیستی هگلی دارد، در گرامشی نیز به شکل «روشنفکر ارگانیک» ادامه پیدا می‌کند. روشنفکری که به وسیله‌ی حزب و اتحادیه وظیفه‌ی بسیج و آگاهی‌رسانی به توده‌ها را برعهده دارد. انتهای منطقی این نظریه رد هرگونه خودانگیختگی جنبش‌ها و قائم به‌خود بودن سوژه‌ی انقلابی را دربر دارد. با این حال، حوادث می‌۶۸ در فرانسه نگاه بسیاری از چپ‌گرایان غربی را به مسأله‌ی سوژه‌ی انقلابی عوض کرد.

یکی از معروف‌ترین دیوارنوشته‌های می ۶۸: «ما هیچ چیز نمی‌خواهیم؛ ما هیچ خواسته‌ای نداریم. ما می‌گیریم. ما فقط تصرف می‌کنیم.»

۲. عبور از مارکسیسم هگلی

شاید تبار نقد مارکسیسم هگلی به آلتوسر برسد؛ اما در اینجا ما وقت خود را بر سر این متفکر ناامید از می ۶۸ و همگام با حزب کمونیست فرانسه نمی‌گذاریم چرا که بحث ما در این یادداشت «سوژه‌ی انقلابی» است؛ همان سوژه‌ای که در نظریه‌ی آلتوسر به واسطه‌ی فربه بودن ایدئولوژی گم می‌شود. بحث را با اندیشه‌ی فرانسوی قرن بیستم که با اندکی مسامحه آن را پس‌اساختارگرایی می‌نامیم پیش می‌بریم.

ژاک دریدا، میشل فوکو، ژیل دولوز و فلیکس گتاری چهره‌های شاخص جریان پس‌اساختارگرایی هستند. پس‌اساختارگرایان با وجود تفاوت‌های عمده‌ای که با یکدیگر دارند در خط مشی ضد

هگلی مشترک هستند. مایکل هارت در کتاب ژیل دولوز: نوآموزی در فلسفه سه فیلسوف مهم یعنی برگسون، نیچه و اسپینوزا را الهام بخش فلسفه‌ی رادیکال دولوز می‌داند.

تأکید بر امر ایجابی و آفرینشگری به جای واکنش‌گری (نیچه)، تغییر و شدن مداوم جهان (برگسون) و درون‌ماندگاری (اسپینوزا) به دولوز-گتاری این امکان را داد تا ماشینی‌جنگی علیه ایده‌آلیسم و حرکت امر منفی به سمت مطلق (در فلسفه‌ی هگل) بسازند و فلسفه را از لای و لجن حرکت امر منفی در دیالکتیک خلاص کنند. آگاهی در فلسفه‌ی دولوز-گتاری آگاهی بردگان است و هیچ نقطه‌ی استعلایی برای فراتر رفتن سوژه‌ی آگاهی‌بخش در این فلسفه وجود ندارد. با این حال دولوز در مصاحبه‌ای با نگری با عنوان «شدن و کنترل» از نقش هنرمندان واقعی برای حرکت دادن به عمل انقلابی دفاع می‌کند. مفهوم دیگری که در فلسفه‌ی سیاسی دولوز-گتاری وجود دارد مفهوم «اقلیت» است. دولوز در همان مصاحبه جمله‌ی معروفی را می‌گوید: «تفاوت اقلیت و اکثریت به تعداد نفراتشان نیست؛ اقلیت ممکن است از اکثریت بزرگ‌تر باشد. اکثریت یک فرایند

است: یک شدن» ردپای تفکر برگسونی-نیچه‌ای در این نگاه نیز کاملاً هویداست.

متفکر دیگر پسا ساختارگرا میشل فوکو است. فوکو در درس گفتارهای کلژدوفرانس بسیار در مورد مفهوم «زیست‌سیاست» صحبت می‌کند. در مورد این که در دوران ما خود زندگی «ابژه‌ی قدرت» شده است. فوکو همچنین می‌گوید: «هرجا که قدرت هست مقاومت نیز هست»

با طرح این خلاصه می‌توانیم به سیاست پسا ساختارگرایانه‌ای اندیشه کنیم که سوژه‌ی انقلابی را در خلال زندگی و حرکت مداوم آن و برخورد کیفی با نوع شدن انسان در نظر می‌گیرد.

۳. اتونومیسم: مورد نگری

شاید ادامه‌دهنده‌ی خط مارکسیستی پروژه‌ی سیاست پسا ساختارگرا، اتونومیسم ایتالیایی باشد. بررسی تمام چهره‌های

این جریان در این مجال نمی‌گنجد؛ پس تنها به چند استراتژی اتونومستی نگری در مورد مبارزه‌ی خودانگیخته می‌پردازیم.

نگری معتقد است با هژمونیک شدن کار غیرمادی و تفاوت انواع کار نوع جدیدی از سوژه‌ی انقلابی ظهور کرده است که آن را «مالتیتود» می‌نامد.

مالتیتود نام تمام کسانی است که در نظام بهره‌کشی سرمایه‌داری، استثمار می‌شوند: زنان، اقلیت‌ها، اشکال متفاوت کار، مهاجران، اشکال متفاوت زندگی و...

یکی از مباحث مهم در تئوری نگری (و هارت) مسأله‌ی استراتژی-محور بودن تفکر آنها است.

استراتژی‌هایی مانند امتناع از کار به معنای شکل‌های متفاوتی چون تن ندادن به کار مزدی و اعتصاب در شرایطی که به قول نگری «تمام جامعه کارخانه شده است» از ابداعات آنهاست.

همچنین خروج جمعی به معنای حرکت‌های جمعی به سمت ساختن امر مشترک در جایی دیگر از ابداعات نگری و هارت است.

نگری و هارت به رهبری، تشکیلات و حزب پیشرو اعتقاد ندارند و حرکات اتونوم را ارجع بر هرگونه سازماندهی هر می می‌دانند.

سخن آخر

بحث سوژه‌ی انقلابی در شرایط پیش رو در ایران بحث مهمی است که باید به آن اندیشید.

مسأله‌ی ما - و شاید بخش عمده‌ای از جهان - در چنین شرایطی نه ایفای نقش رهبران فکری، که عقب‌نماندن از انبوه توده‌هاست. جرقه‌ای که در می ۶۸ خورد، در اعتراضات «بهار

عربی» در سال ۲۰۱۰ - فارغ از نتیجه‌اش - جنبش جلیقه زردها در فرانسه و تمامی ستاره‌های امید در شب امپراتوری جهانی سرمایه، نوید این را می‌دهد که آن دوران گذشته است که نخبگان راست و چپ، سازمان‌های مدرن عمودی به نیابت از مردم بسازند و کثرت توده‌ها را به «فاشیسم وحدت‌بخش» تقلیل دهند. جنبش‌های افقی امروزی به صورت مولد و بدون مرکز حتی شعار واحد را بر نمی‌تابند. وحدت تنها در «یگانگی استعمار تکینه‌ها» ممکن است و پرچم‌داران جنبش‌های جدید «بدن‌هایی هستند که برای زندگی خود می‌جنگند». پس پیش از هر اقدام روشن‌فکرانه و ادعای سخن‌گفتن از بی‌صدایان، «بگذاریم حقیقت خود سخن بگوید».

در میانه‌ی دوره‌ی سرنوشت‌ساز

نسیم ساداتی

جامعه‌ی ما بار دیگر در یک دوره‌ی سرنوشت‌ساز قرار گرفته است. دوره‌ی کنونی پی‌آمدهای بسیار بزرگی در سیر مبارزات

مردمی و برای آینده‌ی کشورمان دربردارد. توجه به چند نکته‌ی زیر می‌تواند ادای سهمی باشد برای گفت‌وگو برسر گام‌های پیش‌رو.

۱. دوره‌ی سیاسی: لنین «استاد براندازی قرن بیستم» است. این را مدرس فن ضد براندازی موساد به فردوست از پایه‌گذاران ساواک گفته بود. لنین همواره تأکید داشت ارزیابی از «وضعیت انقلابی» مادر همه‌ی ارزیابی‌ها است. هر شکل از مبارزه‌ی انقلابی و اتخاذ هر تاکتیکی پیوند وثیقی دارد با ارزیابی از «وضعیت عینی». او می‌گفت: «اگر می‌خواهیم به مارکسیسم وفادار بمانیم، نمی‌توانیم و نباید با توسل به کلیات، از تحلیل شرایط عینی شانه خالی کنیم. زیرا در تحلیل نهایی، ارزیابی از این شرایط است که پاسخ نهایی به سؤالات را فراهم می‌کند».

۲. پرسش‌های کلیدی: در لحظه کنونی پیش‌روی خیزش مردمی ایران به این پرسش‌ها باید توجه کنیم: از کجا می‌توانیم دریابیم که در چه شرایط واقعی به سر می‌بریم؟ آیا واکنش‌ها در سطح سیاسی و نحوه‌ی برخورد احزاب یا دولت وضعیت عینی را

نمودار می‌سازند یا باید در اعماق در جست‌وجوی سطح واقعی مبارزات مردم باشیم؟ آیا مبارزات مردم با تزریق انگیزه، به‌مدد یک امر تصادفی یا تبلیغ مخالفان پامی‌گیرد؟ یا این‌که تظاهرات، اعتصابات و بروز خشم مردم در خیابان خود از وجود شرایط عینی خبر می‌دهند؟ شرایط کنونی جامعه پس از قتل ژینا امینی، چه ویژگی‌ای پیدا کرده است و آن را چگونه می‌توان صورت‌بندی کرد؟ جنبش مردمی ایران در بازه‌ی زمانی پنج ساله‌ی گذشته چه دوره‌هایی از مبارزه را سپری کرده و در هر دوره تناسب قوای سیاسی چه مختصاتی دربر داشته است؟ آیا ما وارد آغاز دوره‌ی انقلابی شده‌ایم یا پیش از آن از دی ماه ۹۶ یا آبان ۹۸ وارد این دوره شده بودیم؟

تفکیک شرایط سیاسی از تناسب قوا از منظر آرایش و صف‌آرایی در مبارزه امری تعیین‌کننده است و وظایف سیاسی پیشروی جنبش را به ما یادآوری می‌کند. از باب نمونه وجود دوره‌ی انقلابی در هر شرایط و در هر مقطع از این دوره به معنای این نیست که تناسب قوا الزاماً به نفع ماست، یا این‌که در یک مقطع زمانی دیگر از این دوره نمی‌تواند به ضرر ما چرخش

کند. تحرک بالا و تاکتیک‌های منعطف در این دوره نمی‌تواند خود را از تحلیل دقیق هر شرایط معین بی‌نیاز سازد.

۳. هدف ما: ارزیابی واقعی از شرایط جامعه و واریسی دقیق تناسب قوا متناظر با آن در مبارزه‌ی سیاسی لازم است اما اگر قصد نداریم که آن را برای ارضای کنجکاوی‌های فکریمان انجام دهیم باید مقدمه‌ای باشد برای اتخاذ مدل سازماندهی، تعیین استراتژی و تاکتیک متناسب با هر شرایط سیاسی مشخص، شعارهای توده‌گیر و با بار جلب همبستگی نیروهایی که هنوز وارد میدان نشده‌اند. به تعبیر لنین «این الفبای مارکسیسم است که تاکتیک‌های پرولتاریای سوسیالیستی زمانی که یک وضعیت انقلابی وجود دارد و زمانی که وضعیت انقلابی وجود ندارد، نمی‌تواند در هر دو حالت یکسان باشد»

۴- رهبری- تردیدی نیست که انقلاب بدون رهبری، بدون بدیل سیاسی (اهداف و آماج‌های مبارزه) با نیروی سیاسی جانشین هم می‌تواند پیروز شود. انقلاب فوریه در ۱۹۱۷ در دهه‌ی دوم قرن بیستم و انقلاب تونس در قرن بیست و یکم،

نمونه‌هایی از این دست انقلاب‌ها را نمودار می‌سازند. اما اگر می‌خواهیم انقلاب نه به ماهو انقلاب، بلکه در راستای آزادی، دموکراسی و برابری همه‌ی انسان‌ها محقق شود یکی از شروط آن برخورداری از نهادی است که رهبری سیاسی (نه رهبران عالی‌قدر!) در پیشبرد امر جنبشی با افق‌های بزرگ و در ترکیب با رهبران میدانی هدایت آن را برعهده داشته باشد و برای بدیل معینی در رقابت با بدیل‌های دیگر بکوشد. منطق مبارزه‌ی جاری نمی‌تواند از منطق مبارزه با رژیم‌های استبدادی یکسر متفاوت باشد و شباهت‌های معینی با سایر نمونه‌های از این دست در سرکوب جنبش دیده می‌شود. اما شکل و قالبی که جنبش ما می‌تواند پیشروی کند دارای خصوصیات مشخصی است که نمی‌توان و نباید آن را از دیده فرونشاند. دقیقاً همین ویژگی‌هاست که نهاد رهبری در جنبش را معنادار می‌سازد. جنبش برای این که بهتر مبارزه کند، برای اینکه نیروهایش در این نبرد بزرگ فرسوده نشوند و هم‌چون ماده‌ی مذاب مدام بر انرژی مبارزاتی بیفزاید، به طرح‌های اثباتی برای مفصل‌بندی بخش‌های مختلف مبارزه جاری نیاز دارد. وانگهی ما به مختصات نظام سیاسی جایگزین نیاز داریم، برای رسیدن به این هدف به طرح‌های سنجیده‌ی استراتژیک یعنی نیروهایی که برای این

هدف مبارزه می‌کنند و تاکتیک‌های بسیار منعطف متناسب با شرایط هر بخش از جنبش داریم. انقلاب بزرگ‌تر و ابعاد آن پهناورتر از آن است که بتوان آن را در قالب‌های ولو درخشان ساحت سیاسی، مرکب از بازیگران، رهبران و استراتژیست‌های با افق‌های بزرگ گنجاند.

با این وصف، فروکاستن نقش این عامل در موفقیت نبرد تنها می‌تواند به سود دشمن و عاشقان سینه‌چاک ایدئولوژی خودانگیختگی باشد. از این رو دگرگونی نظم سیاسی موجود نباید تحت شرایطی هدفی فی‌نفسه تلقی شود بلکه گامی است برای تحقق حقوق بنیادین انسانی استوار بر آزادی و برابری و همبستگی نوع بشر. مردمی که از هیبت زشت و پلشت کنونی خسته شده، از آن بیزارند و با تمام وجودشان از آن نفرت دارند، شاید به جنبه‌ی ایجابی مبارزه‌ی خود به اندازه‌ی موضوع مرکزی صحنه‌ی سیاسی هم‌اکنون موجود بهای لازم ندهند. بدون گذر از وضع موجود، تأسیس نظام آتی سخنی است صرفاً از جنس آرمان. اما جدایی بین آرمان و مبارزه‌ی جاری امری بسیار

خطرناک است و می‌تواند تجربه‌ی تلخ و سراسر زیانبار مبارزه علیه شاه را تکرار کند.

۵- ابعاد مبارزه: مبارزه در کشور ما یک مبارزه محلی، با ابعاد محدود نیست. پیروزی در برابر بنیادگرایی و بهره‌کشی وحشیانه‌ی آن پیامدهای بزرگی در خاورمیانه دربردارد. از این رو، برخلاف توصیه‌های ساده‌لوحانه‌ی برخی افراد که بار اضافی بر دوش جنبش جاری نباید نهاد، تقلیل این مبارزه به مبارزه‌ی صرفاً محدود برای لغو حجاب اجباری نادرست است و تصادفاً باز کردن جبهه‌های متفاوت در حوزه‌های مختلف مبارزه به شکل بهتری قادر به مبارزه با ستم ایدئولوژیک -مردسالارانه‌ی آن خواهد بود. از حیث استراتژی نبرد محدود موضعی هرچند عناصر عقلانی دربردارد اما در شرایط موجود این تدبیر کارآیی چندانی دربر ندارد ما به جبهه‌های متعددی در نبرد نیاز داریم تا حلقه‌ی محاصره را هرچه تنگ‌تر کنیم. انرژی امروز جوانان کشورمان می‌تواند پشت بنیادگرایی در کل خاورمیانه را به خاک بمالد و پایه‌های مستحکم و بنیادینی برای تأسیس دموکراسی در ایران پی‌ریزی کند که اثرات درازمدتی در منطقه

دارد. این فرصتی است که به درایت نیاز دارد و خاموش کردن انرژی درونی آن با اهداف محدود آسیبی جدی به آن وارد می‌سازد.

۶- وظایف جنبش: ما در شرایط کنونی اما بیش از هر چیز به جلب همبستگی هرچه بیش‌تر کارگران، معلمان، بازنشستگان، پرستاران، ملیت‌ها، فرودستان شهری... نیاز داریم. نظام موجود مشابه رژیم شاه نیست، پایوران این نظام هم‌اکنون در زیر آسمان کشورمان اختیارات نیمه‌خدایی دارند و آن را به راحتی از دست نمی‌دهند. آن‌ها با چنگ و دندان از منافع‌شان دفاع خواهند کرد و از همین رو نبرد کنونی نبردی دشوار اما شدنی است. رمز موفقیت در این مبارزه حضور هرچه گسترده‌تر مردم، ایجاد شکاف در نیروی سرکوب‌مقابل، و تنگ کردن حلقه‌ی محاصره برای نبرد نهایی است. فراخواندن به نبرد نهایی و رویارو در ابعاد سراسری در شرایطی که الزامات آن را فراهم نکرده‌ایم کاری است خطا که پی‌آمدهایی جبران‌ناپذیری دربر دارد. ما در دوره‌ی گردآوری نیرو قرار داریم و در حال جنگ موضعی در ابعاد سراسری هستیم و از رهگذر همین مبارزه

تدارک گذار به نبرد رویارو را فراهم می‌کنیم. روز قطعی نبرد از آسمان نازل نمی‌شود، بلکه بزنگاهی است که از دل تدارک پیشین مبارزه سر بر می‌آورد.

شاملو در جایی می‌گوید:

کنارِ پرچینِ سوخته

دختر خاموش ایستاده است

و دامنِ نازکش در باد تکان می‌خورد

دختران نباید خاموش بمانند

هنگامی که حادثه اخطار می‌شود

اینک دختران کشورمان نه تنها خاموش نیستند که در میانه‌ی میدان قرار دارند. حالا نوبت جنبش‌های دیگر است که از هر طریق ممکن از آن‌ها پشتیبانی کنند. راه پیشروی جنبش پیش از هر چیز به همبستگی و به میدان آمدن کارگران، فرودستان شهری، ملیت‌ها است. هم‌اکنون، راندن جنبش زنان و جنبش

جاری به خاکریز آخر، می‌تواند پی‌آمدهای ناگواری برای کلیت جنبش داشته باشد. پیش از آن باید از تمامی جنبش‌های موجود یارگیری کند. بنابراین توده‌های مردم ناگزیرند در این نبرد بی‌تفاوت نباشند و به هر طریقی که تشخیص می‌دهند وارد میدان می‌شود.

سواران نباید ایستاده باشند

هنگامی که حادثه‌ی خطر می‌دهد

برگرد؛ مرثیه‌ی ناتمام را تمام کن

برگرد؛ مرثیه‌ی ناتمام را تمام کن

مبین رحیمی

I

در فیلم «سرزمین و آزادی» کن لوچ، مبارزان راه آزادی، هنگام دفن همزمانشان، بر این باور بودند که برای مدت کوتاهی هم که باشد، زمین از آن‌هاست. برگرد، زمین از آن‌هاست. راهی به جز بازگشت، پیشروی تو نیست؛ این تقدیر تاریخی‌توست. مادران سوگوار؛ مالیخولیاوار، دیگر طاقت شیون نکردن ندارند. برگرد و این مرثیه‌ی ناتمام را تمام کن. تا کجا می‌توان تاب آورد این احساس را، که چیزی غایب است: برگرد؛ غیابت سنگین است برای سرزمین. مرثیه دیگر غیابت را بر نمی‌تابد. راهی به جز بازگشت نیست، همانگونه که در ۱۷ خرداد ۱۳۵۷ جنازه‌ی عزیز یوسفی را از تهران به مهاباد بازگرداندند. کارگرانی که دست‌هایشان در گل ولای بود کار را رها کرده و بر سر مزار رفتند. ماموستا -

امام جمعه‌ی وقتِ مهاباد- تلقینِ میتِ عزیزِ یوسفی را به زبانِ
کُردی خواند: «بهشت از آنِ عزیزِ یوسفی است، هنگامی که
مردم، بر سر مزار، شهادت بدهند بر انسانیتِ یک میت؛ آن
انسان از اهلِ بهشت خواهد بود.»

عزیزِ یوسفی به سبب بیماریِ قلبی جان سپرد؛ اگرچه مدت‌ها
قبل، در زندانِ شاهنشاهی، دردی نمانده بود که تجربه نکند.
برای همین بر مزارِ او تلقین خوانده شد. اما نگذاشتند بر مزارِ
ژینا تلقین خوانده شود. در کُردستان رسم است، بر مزارِ
شهیدان تلقین نمی‌خوانند:

... چه می‌خواهی به من بدهی؟

سرم را به من برگردان!

سرم در آوارِ بی‌گناهِ خون جا مانده

گناهم را به من برگردان!

می‌خواهم زندگی کنم ...

خرابم کن

ولی بازسازی‌ام نکن که کدخدای لاشه‌ام شوی!

بکش

ولی آزادی‌ام را به بازی نگیر!

تپه‌های بازیِ بزرگترها نیست آزادیِ میهنم که در دست‌های
شماست ...

بر سرِ مزارِ گواهی داده شد بر مظلومیت مرگِ ژینا. ژینا هم
یک انسان عادی بود، ولی در این سرزمین به‌سادگی نمی‌توان
انسانیت را حفظ کرد. ژینا هم دلش زندگی می‌خواست،
همچون معنای اسمش: ژن، ژینا، ژیان. ژینا هم زن بود و
خواهان زندگی، همچون حدیث و دیگران. ساده‌نگویم
دیگران: زبان معصوم نیست، کلمات پاک نیستند. هر انسانی
خاطره‌هایی دارد و خاطره‌هایی می‌سازد: احساسی، کلامی،
عاطفه‌ای، گیسو و نگاهی که قوت می‌بخشد به اطرافیان، به
جامعه و زندگی. زندگی فقط آرایش نیروهای سیاسی نیست؛

عاطفه‌ی اجتماعی می‌تواند همبستگی را بازگرداند به انسان‌هایی که بیشتر و بیشتر در این جهانِ مصرفی احساس تنهایی می‌کنند.

II

در اجتماعِ نمادینِ توییتری و رسانه‌ای، ژینا اما، به «مهسا» و نمادِ «ایرانِ متحد» تبدیل شد. در کُردستان انسان‌ها غالباً دو اسم دارند: یکی شناسنامه‌ای و دیگری هم تاریخی. نگذاشته بودند در شناسنامه اسمش را بگذارند ژینا. این دوگانگی همواره، همبسته‌ی تاریخ و جامعه‌ی کُردستان بوده است. همانگونه زمانی که شلیر رسولی خودش را از پنجره پرت کرد: جامعه‌ی مردسالار و ملی‌گرای ایران و کُردستان سکوت کردند، چون اگر شلیر زنده می‌ماند، همان جامعه او را می‌گشت. نظر به اینکه چپِ عامیانه -به تعبیر لوکاسچ- این سکوت را به ناسیونالیسم در کُردستان نسبت داد. از سویی دیگر همان جامعه با مرگِ ژینا به‌پا خواست و فوران کرد.

نظر به اینکه همزمان -هم چپِ عامیانه و هم آن‌هایی که نگرانِ تمامیت ارضیِ ایران هستند- دارند از خاطره‌های ژینا، تاریخ‌زدایی می‌کنند. این دوگانگی نَفَس را بند می‌آورد: همانگونه که در کُردستان بیشتر ما کُردی حرف می‌زنیم و ناتوان از نوشتن با آن؛ در عین حال فارسی می‌نویسیم و ناتوان از روایت با آن. برای همین ژینا در مترو گفت ما در اینجا غریب هستیم، بگذارید برویم؛ اما نگذاشتند برود، و بازگشت.

III

برگرد ژینا، فقط در کُردستان این امکان وجود دارد، که برای مدت کوتاهی هم که شده، زمین، از آنِ تو باشد. تویتر برای تو سرزمین نمی‌شود. فقط مادران این سرزمین می‌توانند برای تو مرثیه سر بدهند. برگرد و این مرثیه‌ی ناتمام را تمام کن. تو دیگر در اینجا غریب نیستی. سال‌هاست که مادران این سرزمین، مالیخولیاوار ناتوان از سوگواری بر مزارِ عزیزان‌شان هستند؛ از یک سو نمی‌توانند به آنچه از دست‌رفته

است پُشت کنند، از سویی دیگر هم نمی‌توانند لییدویِ خود را رهسپارِ محبوبی تازه کنند. برگرد و مرثیه را آزاد کن، بغض را تمام کن؛ رها کن هر آنچه را که برباد رفته تلقی می‌شود.

با بازگشتِ ژینا، برای مدت کوتاهی هم که باشد، زمین و خیابان از آن همه‌ی ما خواهد بود، همانگونه که با آمدنش خاطره‌های مالیخولیایی دوباره فعال شدند. سنتِ خاموش، دوباره در حال فوران است. تنها و تنها در قرابتِ میانِ منظومه‌ی خواستِ رستگاریِ دیرینه و سرکوب‌شده در ایران از یک سو، و آگاهیِ تاریخی در کُردستان از سویی دیگر بود، که فتیله‌های خشکیده از نفتِ گذشته، دوباره توانستند شعله‌ور شوند. سنتِ دفن و سوگواری در کُردستان، همواره مالیخولیوار منتهی به بازیابی آگاهی تاریخی و طبقاتی می‌شود.

قصه نمی‌گوییم، خاطره روایت می‌کنم: مراسم دفنِ شریف باجور و یارانش، یادآورِ کوچِ تاریخیِ مریوان بود. برای همین تنها و تنها در کُردستان این امکان می‌رفت که نامِ ژینا به یک رمز تبدیل شود: «ژینا جان تو نمی‌میری، نامت نماد - ره‌مز - می‌شود.» این یعنی تحلیلِ مشخص از شرایطِ مشخص، نه تجزیه‌طلبی، یا ناسیونالیسمِ مرتجعانه. چپ‌ها و هواداران «ایران متحد» بایستی، خواه در سطحِ تحلیلی باشد، خواه تجربی، خاطره و آگاهیِ تاریخی را دست کم نگیرند.

IV

همیشه به عنوان دانشجوی جامعه‌شناسی، دلم می‌خواست با همین شناختی که از کُردستان دارم، کُرد نمی‌بودم تا راحت‌تر و آزادتر بتوانم در موردِ منظومه‌ای از خاطره‌های رهایی‌بخش، که در صورتِ یک سنت در کُردستان متبلور می‌شوند، بنویسم. بنا به تعبیر ماکس وبر اما چنین آرزویی ناممکن است. همیشه در نسبتِ میانِ ایران و کُردستان، مساله یا به

نژاد و قومیت تقلیل داده شده‌است، یا به تاریخ ایران باستان حواله. آن چه در این میان غایب مانده است: خاطره و آگاهی تاریخی است؛ سویه‌های ذهنی و عاطفی‌ای که نمی‌توان لمس‌شان کرد، مگر در آن شرایط و تاریخ. برای همین مفهوم ایران همواره تا حدود مشخص شده به این عاطفه نزدیک می‌شُد. اما این بار در سطح مردمی و جمعی-نه رسانه‌ها و تاریخ رسمی- این مرزها دارند ترک برمی‌دارند.

خاطره در لحظه‌ی خطر می‌درخشد. به همان اندازه که ژینا و یارانش در خیابان، نماد خاطره‌های سرکوب‌شده و گذشته‌ی مظلوم هستند، به همان اندازه هم خطر پسا-فاشیسم سایه افکنده است بر خاطره‌ها. زمان تحلیل تجربی و قضاوت نیست: اما اگر این فوران جمعی برنگردد و سراغ خاطره‌های تاریخی و طبقاتی گیرافتاده را نگیرد، نه تنها نباید امیدوار بود، بلکه باید زنگِ خطر را به صدا در آورد. در ایران و گُردستان، خاطره‌های تاریخی و طبقاتی جای‌شان را به یک «نوستالژی ورشکسته»-مفهومی از هنری ژيرو- داده‌اند. راه برای ستایش از یک گذشته‌ی ورشکسته هموار شده است؛ آن‌هم به میانجی

این‌همانی با ایماژهای صنعتِ فرهنگی. با این همه بازگشتِ
ژینا، درخششی بود در این تاریکی. پرتوافشانیِ این صورتِ
معصوم، ایماژی دیالکتیکی بود برای فراخواندنِ گذشته‌ی
مظلوم و ناتمام در صورتِ یک منظومه: منظومه‌ای که در آن
خاطره‌ها سوسو می‌زنند برای رستگاری. به تعبیر زیگمونت
باومن: «یا با دست‌های به‌هم پیوسته روبرو می‌شویم، یا با
گورهای مشترک.» پس بیایید یک‌بارِ دیگر فرشته‌ی تاریخ را
و اداری کنیم تا همچون استاکرِ تارکوفسکی، راهنمای ما باشد
در این مسیر.

شوق یک خیز بلندِ زنان

حامد سعیدی

غلیان‌های پرتنش‌ی که در اعماق جامعه‌ی ایران پیوسته در جریانند و هرازگاهی در برهه‌های مشخص تاریخی سر بر می‌آورد، این بار به شکل متفاوت تری فوران کرد. با این که انبوهی از تنش‌های اجتماعی و سیاسی - برآمده از بحران‌ها و انسدادهای ساختاری و ادواری دائماً تشدید شده - با هم تلاقی کردند و گستره و عمیق این خیزش سراسری را شدت بخشیدند، اما این خیزش سراسری که در پی قتل ژینا (مهسا) امینی، شعله‌ور شد، بیش و پیش از هر امری دیگر، قیام و عصیانِ پرصلابت زنان ستم‌دیده‌ی سرتاسر ایران بود. در حقیقت، سوژگی زنان به‌عنوان عاملیت‌تغییر، خودویژگی این تحول دوران‌ساز است. برای این که تأثیرات ژرف و پردامنه‌ی خیزش ژینا را دریابیم، در این نوشتار به خصالت‌ویژه‌های

تاریخ‌سازی خواهیم پرداخت که به‌طور مشخص جنبش‌رهایی
زنان آن را رقم زده است.

نقش زنان در جنبش کردستان

جلوه‌ی فضایی جرقه‌ی این خیزش، یعنی مکان‌مندی خود
پدیده، نقش مهمی در این رخداد داشت. تجمع گسترده‌ی زنان
و مردان شهر سقز در مراسم خاکسپاری ژینا در آرامستان
آیچی، همراه بود با ابتکاری «خودجوش»: برداشتن روسری و
چرخاندن در هوا توسط جمعی از زنان همراه با سردادن شعار
اعتراضی؛ عملی یگانه و آگاهانه که به‌سرعت در سرتاسر
ایران تکثیر شد. آیا به‌راستی می‌توان این اقدام جمعی زنان را
«خودجوش» تلقی کنیم؟

این کنش مبتکرانه گرچه از پیش هماهنگ‌شده نبود، و به این
معنا می‌توان آن را «خودجوش» تلقی کرد، اما این رویکرد،
ما را در چنبره‌ی بینش غیرتاریخی گرفتار می‌کند. این

کنش‌گری زنان حامل خودآگاهی و حافظه‌ی تاریخیِ انسان‌هایی است که در یک رشته تحولات تاریخی، در یک جغرافیای سیاسی و در ارتباط با دنیای پیرامون خود، در زمان و مکان مشخص این‌چنین بروز و ظهور پیدا می‌کند. این امر برخاسته از جامعه‌ای پرتحول در «حاشیه»ی مرکز قدرت در ایران، کردستان، است؛ برآمده از آگاهی جمعی و شرایط اجتماعی - تاریخیِ زنان کردستان، که حاصل تجارب انباشته از مقاومت و مبارزه‌ی سازمان‌یافته و هم‌پسته‌شان است. کردستان - به‌سان منطقه‌ای «پیرامونی» در جغرافیای سیاسی ایران، که همواره تحت سهمگین‌ترین فشار و تبعیض و محرومیت‌ها قرار داشته است - نقش به‌سزا و یگانه‌ای در مقاومت و مبارزه در فردای انقلاب ۵۷ ایفا کرد. کردستان این «سنگر انقلاب»، از جنبش چپ و سوسیالیستی نسبتاً سازمان‌یافته و قدرتمندی برخوردار است. زنان در گام‌به‌گام مبارزات این چند دهه، با جان‌فشانی و مشارکت پررنگ و گسترده‌ی خود در عرصه‌های متعددی از فعالیت و مبارزه‌ی سیاسی و اجتماعی به‌ویژه حضور در تشکیلات توده‌ای سوسیالیستی برای تحقق حقوق زنان و سایر آرمان‌های

والایشان، دستاوردهای ملموس و ماندگاری از خود به یادگار گذاشته‌اند. در این مناطق، رنج و مرارت‌های به‌غایت مضاعف و درهم‌تنیده‌ای از ستم جنسیتی، طبقاتی، ملی - اتنیکی و غیره، زنان را همواره زیر منگنه‌ی جور و ستم قرار داده است. بر متن چنین اوضاعی، مقاومت و مطالبه‌گری زنان همواره یکی از ستون‌های پر قدرت جنبش عادلانه و انقلابی کردستان بوده است. به‌ویژه در چند سال اخیر، پیشگامی زنان، همپای مبارزه برای احقاق حقوق خود، در همه‌ی عرصه‌های مطالبه‌گری جنبش‌های پیشرو اجتماعی بسیار برجسته ظاهر شده‌اند. تک‌تک این فعالیت و مبارزات پرفرازونشیب در آگاهی و اراده به مقاومت و نبرد زنان تجسم پیدا می‌کند.

این خصلت‌ویژه‌های مبارزات اجتماعی و سیاسی در کردستان، رانه‌ی بسیار نیرومندی برای کنش مبتکرانه و ساختارشکنانه‌ی زنان سقز فراهم ساخت که متعاقب آن، اعتراضات خیابانی در سقز و سنندج را به همراه داشت و سپس سایر شهرهای کردستان و ایران را فراگرفت. این زنان بذری کاشتند که به‌سرعت در سرتاسر ایران در حال تکثیر شدن است و برگ

زرینی در تاریخ جنبش رهایی زن و کل جنبش مبارزاتی
ایران ورق زد.

جلوه‌های خیزش ژینا در خیابان

وجه ممیزه‌ی خیزش ژینا، در مقام مقایسه با همه‌ی خیزش‌ها
و اعتراضات خیابانی در چند دهه‌ی اخیر، در مجموعه‌ی
کنش‌های تابوشکناهی زنان در کف خیابان در مقیاسی
گسترده و توده‌ای خودنمایی کرد: برداشتن روسری و
چرخاندنش در هوا، اقدام به «روسری‌سوزان» جمعی در کف
خیابان در میان رقص و شادی و هلله‌ی معترضان زن و مرد،
و فریادهای اعتراضی علیه نظام سلطه بر زنان، درحالی که با
موهای برهنه در کنار هم قطاران‌شان در خیابان‌ها رژه می‌روند.
این کنش جمعی یک سرکشی آشکار و پیشروی
سرنوشت‌ساز است. به چه دلیل؟

تک تک لحظه‌ها و صحنه‌های شورانگیزی که زنان در خیابان خلق کردند تبلور این پیشروی و پیشگامی زنان مبارز و عصیان‌گر است.

پرپیداست که خشم و استیصال فردی و ازهم‌گسیخته‌ی زنان، که همواره تلاش شده آن را به مدد سرکوب و انبوهی از محدودیت‌های قانونی و فرهنگ زن‌ستیزانه در پستوی خانه‌ها حبس کنند، به‌سان سیلی خروشان به حرکت درمی‌آید و در کنشی جمعی، کف خیابان را به همبستگی اجتماعی و فراگیر علیه تمامی جور و ستم‌های آشکار و پنهان بر زنان بدل می‌کند. از حیث فضا‌مندی این کنش هم‌بسته، خیابان و فضاهای عمومی جامعه به میدان کنش‌گری و مبارزه‌جویی متحدانه‌ی زنان، هم‌دوش با مردان هم‌سرنوشت‌شان، تبدیل می‌شود.

هراندازه در ثنای خیابان و اهمیت آن به‌عنوان ساحت توده‌گیر شدن مشارکت مستقیم زنان و دیگر توده‌های تحت

ستم، در رقم‌زدن تاریخ و سرنوشت خویش، و به‌سان قلمرو به فعل درآوردن تواناییِ جمعی و ظرفیت طبقات و گروه‌های اجتماعیِ ستم‌دیده، سخن‌ها بگوییم و سیاهه‌های پرشماری را پر کنیم، هیچ کدام به اندازه‌ی پراتیک و تجربه‌ی مستقیم آن‌ها در کف خیابان کارساز و اثرگذار نخواهد بود. زنان همواره در معرض تبعیض و سرکوب و کشتار سیستماتیک، چه از سوی دولت و چه به واسطه‌ی سنت و فرهنگ زن‌ستیزانه در قلمرو جامعه، با خشونت و مرگ مواجه بوده‌اند. اما هرآینه خیابان به عرصه‌ی فریاد دادخواهی و برابری طلبانه‌ی زنان بدل می‌شود، زنان نفسی تازه می‌گیرند، خشم و استیصال به قدرت جمعی و اتحاد فراگیر بدل می‌شود، قدرت پیکریافته‌ی نظام حاکم و قوانین تبعیض‌آمیز را به چالش می‌کشند، تابوهای ایدئولوژیک و فرهنگ حاکم را درهم می‌شکنند و پایه‌های نظام تبعیض و استبداد را به لرزه درمی‌آورند. در جریان این کنش‌گری و حق‌خواهی در کف خیابان است که آزادی از یک خواست حق طلبانه به امری عینی و انضمامی تغییر شکل می‌دهد. همین لحظه‌های (ظاهراً) گذرا در کف خیابان است که زنان شور و شعف آزادی را

بی‌واسطه زندگی می‌کنند. این تجربه‌ی زیسته‌ی مستقیم، در پراکسیس مبارزاتی مادیت می‌یابد و، در عمل مستقیم و پیونددهنده، بر مسیر مبارزاتی آن‌ها پرتو می‌افکند. دقیقاً این جاست که اهمیت کنش‌گری جمعی و همدلانه و «دل به دریا زدن» برای رهایی همه‌ی ستم‌ها، از امری بیناذهنی به ضرورتی تاریخی برای بقا و بودن به‌عنوان یک هستی‌انسانی دگرپس می‌شود. تسخیر ساحت خیابان است که به‌سان ممارست همبستگی فراگیر اجتماعی و طبقاتی، آگاهی از درد و منافع مشترک و هم‌سرنوشتی جمعی و تاریخ‌ساز، به میانجی سیاست‌ورزی رادیکال در خیابان، به خودآگاهی جمعی و حافظه‌ی تاریخی و، هم‌هنگام، به دستاورد مادی مبارزاتی تبدیل می‌شود و رانه‌ای پرقدرت را برای استمرار مبارزات‌شان شکل می‌دهد.

دستاوردها

آنچه زنان در جریان خیزش سراسری ژینا رقم زدند تا همین لحظه نیز، به‌رغم سرکوب خشونت‌بار و خونین آن، سه دستاورد اساسی را حاصل کرده‌اند که به‌آسانی قابل بازپس‌گیری نیستند. نخست این‌که، هرآنچه ارکان و اصول پایه‌ای این نظام محسوب می‌شود از سوی زنان و دختران شجاع و جسور در خیابان و در ملأعام به آتش کشیده و لگدمال شد. در واقع، خیز بلند و پرشکوهی که زنان برداشتند بیش از هر زمانی فروپاشیِ هیمنه و اقتدار ایدئولوژیکی و مردسالارانه‌ی نظام سلطه و بازوهای استبدادی‌اش را در پی داشته و ضربه‌ی مهلکی بر پیکر آن وارد ساخته است. اگر تحمیل حجاب، جلوه‌ای از سلطه‌ی سیستماتیک بر بدن زن، سلب آزادی و مظهر بربریت است، با برپایی جشن روسری‌سوزان در کف خیابان، مستقماً فروریختن پایه‌های ایدئولوژیکی بنیادگرایی را به نمایش گذاشت. این عمل رادیکال زنان چنان کوبنده و ویران‌گر بوده و دامنه‌ی تأثیرات آن در همه‌ی ابعاد اجتماعی و سیاسی چنان ژرف و فراگیر و ماندنی است که هیچ قدرتی قادر به پس‌زدن این پیشروی ملموس و تاریخ‌ساز نیست. در حقیقت، شکافی که «دختران

خیابان انقلاب» در دیوار دستگاه ایدئولوژیکی حاکم ایجاد کرده بودند، خیزش سراسری ژینا تعمیق و تثبیت کرد.

دومین دستاورد این خیزش، پس زدن فرهنگ زن‌ستیزانه و مرد/پدرسالارانه در بیرون از قلمرو حاکمیت سیاسی نیز هست. پرواضع است که این تنها دولت و سازوبرگ و بازوهای متعدّدش نیست که عرصه را به‌روی زنان تنگ کرده‌اند. ستم جنسیتی بر زنان، به واسطه‌ی نهادها و مناسبات پیچیده‌ی اجتماعی و فرهنگی، یعنی از رهگذر نهاد خانواده، فرهنگ حاکم، مذهب، ارزش، عرف و سنت و بسیاری مؤلفه‌های دیگر، نیز بازتولید و نهادینه می‌شود. بنابراین گام‌های سترگی که زنان این‌بار برداشتند، عقب‌نشینی به نیروها و عقاید واپس‌گرا و زن‌ستیزانه در قلمرو جامعه نیز هست. تردیدی نیست که فرهنگ و مناسبات مردسالارانه چنان در تاروپود این جامعه رسوخ کرده و نهادینه شده است که حتی در لایه‌هایی از جنبش‌ها و تشکل‌های اجتماعی – سیاسی نیز حضور ملموس دارد و پیوسته با چاشنی‌های متعدّدی بازتولید می‌شود.

از این روست که این مبارزه‌ی رهایی‌بخش و تابوشکنانه‌ی زنان، تعرضی آشکار و مستقیم به تمامی مظاهر و ارزش‌های مردسالارانه در حوزه‌ی «جامعه‌ی مدنی»، نهاد خانواده و محیط کار و زیست‌شان نیز بود. بی‌گمان سال‌ها و دهه‌ها کار و فعالیت مستمر روشن‌گرانه، نمی‌تواند این میزان از اثرگذاری را که پیکار قدرتمند زنان در میدان مبارزه رقم می‌زنند و توازن قوای اجتماعی و سیاسی را به سود خود تغییر می‌دهند، بر جای بگذارد.

سوم، شعله‌ور شدن خیزش ژینا، به تنهایی تغییر در موازنه‌ی قدرت به سود جنبش رهایی‌بخش زنان نبود. این برخاستن، کل جنبش مبارزاتی ستمدیدگان را چندین گام به سوی وارد شدن به شرایط انقلابی سوق داد. پژواک دادخواهی زنان چنان پرارتعاش و عظیم بوده که، به موازات تأثیرات فراملی و فرمانطقه‌ای که در پی داشته، هزینه‌ی سرکوب این جنبش را سنگین کرده است. این خیزش نقش کاتالیزوری را بازی کرد

که از دو حیث تغییراتی کیفی را در سیر مبارزه‌ی جنبش‌های پیشرو اجتماعی رقم زد. از سویی، «انقلاب»ی تکان‌دهنده و حیرت‌انگیز در ذهن و آگاهیِ جمعیِ جامعه ایجاد کرد و نیز اعتماد به نفس والایی به جنبش‌های اجتماعی و سیاسی بخشید. از دیگر سو، به لحاظ عینی و عملی، هم وزنه‌ی جنبش مبارزاتیِ توده‌های تحت ستم علیه نظام سرمایه‌داری حاکم را سنگین‌تر کرد و هم دیوار اختناق و سرکوب را چندین گام به عقب راند. اکنون مطالبه‌گری و مبارزات کارگران و فرودستان در پهنای جامعه‌ی ایران، می‌توانند با قدرت و اتحاد بیش‌تری به پیشروی‌شان ادامه دهند. در کلی‌ترین سطح تحلیل، ما پس از خیزش اعتراضی به قتل ژینا، اکنون در شرایط کیفی‌تاً متفاوتی به سر می‌بریم.

آری ژینا گیان! تو نمرده‌ای، نام پرآوازه‌ات بر تارک تاریخ جنبش‌رهایی زنان حک شده است.

خیابان سیاسی

هه ژبین شاهو

بیش از یک هفته از آغاز اعتراضات به کشته شدن ژینا امینی (مهسا امینی) می‌گذرد. در این مدت شاهد گسترش آن در سراسر کشور بوده‌ایم. خیزشی سراسری که تقریباً تمامی اقشار، اصناف و طبقات را در بر گرفته و برخلاف اعتراضات سال‌های اخیر مانند اعتراضات ۸۸، دی ۹۶ و آبان ۹۸ شاهد حضور جمعیت بسیار بیشتر، متنوع‌تر و متکثرتر در آن هستیم. تا جایی که حتی اپوزیسیون ایرانی نیز که دربرگیرنده‌ی گروه‌های متکثر و متفاوتی بوده امروزه به مدد این جنبش تازه، توانسته است هماهنگی و انسجام بیشتری را با یکدیگر پیدا کند. تاریخ‌گویی دوباره تکرار شده است، پروژه‌ی «رستاخیز»ی اخیر حاکمیت مشتمل بر تمرکزگرایی و یکدست کردن حکومت همراه با پیشروی هر چه بیشتر حاکمیت به سوی جامعه، به جریان افتاده است، جامعه را به

مقاومت از خویش فراخوانده و مشروعیت حاکمیت بیش از پیش در سرایشی سقوط افتاده است.

مرگ دختر ۲۲ ساله‌ی کورد توانست به‌عنوان رخدادی مرکزی دربیاید و دال‌ها را در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی با دال مرکزی زن به دور خود گرد آورد. شعار کوردی «ژن، ژیان، ئازادی» (زن، زندگی، آزادی) چگونگی مفصل‌بندی دال‌های گوناگون را به‌خوبی به نمایش می‌گذارد. در سال‌های اخیر اغلب شعارهایی سر داده می‌شد که قادر نبود مطالبات و خواسته‌های گروه‌ها و جریانات مختلف را پوشش دهد اما امروزه گویی این جنبش توانسته است با طرح این شعار، اعتراضات را هم‌صدا و هم‌راستا نماید. شعارهایی که در سال‌های اخیر سر داده می‌شد، تلاش گروه‌ها و جریانات مختلف را نشان می‌داد که با اصرار بر تکینگی خود، سعی در مصادره و بازنمایی مطالبات گروهی از مردم به‌عنوان مطالبه‌ی واقعی همه‌ی مردم کنند، امری که درنهایت نمی‌توانست مطالبات مختلف مردم را پوشش دهد و آنان را یکدل و یک‌صدا نماید. اما امروز شعار ژن، ژیان، ئازادی توانسته فضا

را از این انسداد سیاسی خارج کرده و مطالبات گروه‌های متکثر را بازنمایی نماید.

دلیل قرارگیری دال زن به‌عنوان دال مرکزی این شعار آن است که از چنان جایگاهی برخوردار است که علی‌رغم آن که خود یکی از گروه‌های فرودست است اما هم‌زمان با گروه‌های فرودست دیگری نیز مانند طبقات، اتنیک و ... در ارتباط است. همچنین زنان یکی از گروه‌های هستند که در ساختار پدرسالار موجود بیش‌ترین حجم سرکوب را متحمل شده‌اند. چنانچه امروزه ما با جمعیت بسیاری از زنان مواجه هستیم که در سال‌های اخیر تحصیل کرده‌اند و انتظارات و امیدهای متفاوتی را در سر می‌پروراند اما در همان زمان با موانع ساختاری بسیاری مواجه‌اند که زندگی آنان را در عرصه‌های مختلفی همچون اشتغال، خانواده، سبک زندگی و ... با بن‌بست مواجه کرده است (نگاه کنید به کوان هریس ۱۳۹۸).

علاوه بر این ژینا، کوردی در ایران بود، اتنیک‌ی که با برآمدن دولت‌های مدرن در جهان و افتادن دغدغه ناسیونالیسم به جان باقی جهان به‌ویژه خاورمیانه که همراه با پروژه‌های امپریالیستی شد، تجربه‌های ناگواری را از سر گذراند. ایران پس از انقلاب مشروطه شیوه‌ای از دولت-ملت‌سازی را در خاورمیانه تجربه کرد که از همان لحظه‌ی نخست به سویی رهسپار شد تا آنچه تحت لوای دولت مدرن در پهلوی اول سر برآورد، حاکمیتی مستبدانه برای به حاشیه راندن اتنیک‌ها و زبان‌های گوناگون آن‌ها باشد. در نتیجه به‌جای آن که با بهره‌گیری از امکان‌ها و ظرفیت‌های بالقوه به صورتی آزادانه و عادلانه توسعه یابد، از همان آغاز با طرد، نفی و انکار هرگونه دیگربودگی همراه گردید. در راستای آن این هویت‌های غیرحاکم از فرایند سیاسی قانون به میدان نظامی و امنیتی رانده شده‌اند و هرگونه بازنمایی آن‌ها به‌عنوان پروبلماتیک امنیت دولت مطرح می‌گردد. هرگاه نیز این دیگری‌ها امکانی برای بازنمایی خود فراهم ساختند، با شدیدترین واکنش از جانب حاکمیت مواجه می‌گردند و با مشت آهنین با آن‌ها مقابله می‌شود (ولی، ۲۰۱۹).

از این رو کوردها در ایران، این اتنیک دارای تجربه‌ی تاریخی طولانی از سرکوب و تبعیض، زبان قابل فهمی با بقیه‌ی مردم ایران برای بیان تجربه فرودستی و ستم مضاعفش نیافته بود و هرگاه که اقدام به برآوردن بانگی می نمود تا نوری بر این تجربه بتاباند و وضعیت دهشتناک خشونت قانونی و فراقانونی را که بر وی اعمال می شود نشان دهد، منشور تحریف گر دستگاه‌های تبلیغاتی و پروپاگاندا را همچون سدی در جلوی روی خویش می یافت تا به گونه‌ای آن را بازنمایی کند که در نهایت به بهانه‌ای برای ایجاد رعب و وحشت مردم کشور از تجزیه طلبی بدل شود. اما کوردها که سال‌های متمادی تجربه‌ی زیست‌شان، آنان را وادار به تأمل در ماهیت کاملاً سیاسی زندگی‌شان ساخته بود، رویداد کشته شدن ژینا را از محو گشتن در خاموشی و بی صدایی فراموشی رهانیدند و آن را به فرصتی برای اعتراض بدل نمودند.

علاوه بر این، می‌توان به جوانی ژینا نیز اشاره کرد که در مقابل پیرسالاری حاکمیت و مرگ‌اندیشی آن، به زندگی و شادی اشاره دارد و همچنین مذهب او که به اقلیت مذهبی اهل سنت تعلق داشت. می‌توان گفت او در تقاطع هویت‌ها و جریان‌های گوناگون قرار گرفته است. از این‌رو، مزار او میعادگاه فرودستان شد تا با توانی بیشتر و رساتر از گذشته بانگ برآورد و فریاد ژن، ژیان، ئازادی را بشارت دهد. مردم ایران که در سال‌های لکنت سیاسی جریان‌های مسلط از استشمام هوای تازه دور نگاه داشته شده بودند، ناگاه با شنیدن این بانگ و هوای تازه همچون محبوسی تشنه‌لب، معجونی مسیحایی سرکشید و از شنیدن، نوشیدن و استشمام آن سرمستانه به خروش آمد. ژن، ژیان، ئازادی شعاری بود که قادر به صدابخشیدن به فریاد درد مشترک همه‌ی فرودستان بود و همه‌ی آنان را که سال‌ها از یکدیگر دور و بی‌خبر نگاه داشته شده بودند، واداشت که نگاهی فراتر از موقعیت فرودستی خویش بیندازند و دیگران و فرودستی‌شان را درک کند و آنها را بازشناسد. فهمی فراتر از خودمحوری و اذعان به سوژگی‌های متکثر و موقعیت‌های (توپوس) گوناگون آن،

که در نهایت این بازشناسی تفاوت‌ها و به رسمیت شناختن تجربه‌ی آنان لازمه‌ی پیش روی به‌سوی سیاست دموکراتیک رادیکال است.

جنبش نوین اجتماعی ایران معاصر که سال‌ها قبل از خواب برخاسته بود اما به دلیل گنگی و لکنت زبان سیاسی رایج، انگار هنوز زبان نگشوده بود. جنبشی که تکثر سوژگی و مطالبات امکان هرگونه همکاری و ایجاد جبهه‌ی مشترک را از آنان ربوده و امید آن را به یغما برده بود. حاکمیت با شناختن این تکثر و چندگانگی آن را بدل به فرصتی ساخته بود که امکان آن را فراهم می‌ساخت که هرگاه این جنبش سر برمی‌آورد و در جهت یافتن زبانی برای فریاد این درد مشترک تلاش می‌نمود آن را دچار انشقاق و چنددستگی می‌کرد. ایجاد فضای رخوت، ناامیدی، سردرگمی همراه با رعب و ترس یکی از استراتژی‌های حاکمیت برای عدم شناخت این عامل مشترک فلاکت و بدبختی‌شان بود و آنان را از هر کنشی دلسرد می‌ساخت. قتل مظلومانه‌ی ژینا امینی صحنه‌ی نبرد را در سپهر سیاسی ایران به آشکارترین شیوه به

نمایش گذاشت. ژینا دختر کورد ۲۲ ساله حاشیه‌ی کشور بود که در سازوبرگ حکومتی تمامیت خواه، با «گشت ارشاد» سلاخی شد. مرگ مظلومانه‌ی او بار دیگر سراب واهی امیدهایی را که اصلاحات در ایران چند دهه‌ی اخیر سر داده بودند، به نمایش گذاشت. چنانچه که ما را ناگزیر هم‌نظر با مارکس ساخت که معتقد بود خط‌مشی تدریجی گام‌به‌گام همیشه تلاش استتار شده و استراتژی عمدی و هدایت‌شده از جانب طبقه‌ی حاکم برای انحراف نیروی مخالفان به مجراهای کم اثرتر و کم‌خطرتر است (آیزایا برلین، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). خون ژینا بر روی این توهمات ریخته شد و تمامی آنان را بی‌رنگ و معنا ساخت. البته در سال‌های گذشته شعارهایی همچون «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا»، واقعیت ماجرا را پیش از این نیز اعلام کرده بودند.

پژمردن ژینا به آشکارترین شیوه سرنوشت محتوم هریک از کنشگران را برای آنان به برهنه‌ی ترین شیوه فاش ساخت، انزوایی که با بدبینی و پارانویا به دیگری فرودست و مطالباتش ممکن شده بود می‌رفت منتهی به مرگی در سکوت

و تنهایی شود که سال‌ها بود در سیاست‌های مرگ‌اندیشانه‌ی حاکمیت در انتظارشان به کمین نشسته بود. اما این بار ورق برگشت و از دل آن فهمی حاصل شد که به عینی‌ترین شیوه خود را در شعار دانشجویان که بانگ برآوردند که «اگر باهم یکی نشیم، یکی، یکی تموم می‌شیم» نشان داد که حاکی از آن بود که دسیسه‌ها نقش برآب شده و آگاهی حقیقی و راستین امکان‌پذیر شده است. اکنون مرگ ژینا که اسمش آن‌گونه که وعده داده شده بود به رمز و نماد جنبش بدل شد و زندگی که معنی اسم او در زبان کردی است نشان داد زندگی، جوانی و نشاط سرانجام رخوت استبداد کهنه‌پرست را بر خواهد چید.

اکنون دیگر مردم به‌جان آمده به‌جای آن که از این تکثر و چندگانگی بر خویش بلرزند به بدن جمعی متکثری بدل شده‌اند که سودای مقاومت به پیش‌شان می‌راند. سرکوب‌شدگان، فراموش‌شدگان و ارواح بازگشته‌اند تا بار دیگر حقانیت خویش را بر صحنه‌ی تاریخ، با شکوه و قدرت بیشتر به رخ بکشند، با شادابی و نشاط خود را از بند تمامی

فهم‌ها و تفاسیر ایدئولوژیک محافظه‌کارانه رها ساخته و شورمندان با زبان تازه‌ی خویش همراه با رقص و آواز به‌سوی سیاست رادیکال دموکراتیک رهسپار گردند؛ به‌سان بیماری هیستریک که مدام ناله سر می‌دهد و از علت و دلیل رنجش ناآگاه و زبانی به‌غیراز آه و ناله در بدن رنجورش نمی‌یابد، ناگهان با جرئت و جسارت با ناهشیار سرکوب‌شده‌اش مواجه شد و دشمن همه‌توانی (**omnipotence**) را که سال‌ها سازوبرگ ایدئولوژیک (شامل نهادهای همچون مدرسه، دانشگاه، رسانه و...) پرورانده بودند را به مبارزه طلبیده تا دریچه‌ی سیاست رادیکال به‌سوی گشوده می‌شود.

گشودگی که درنهایت او را به سرک کشیدن از دیوار نارسسیسم متمیزه‌ی دنیای نولیبرال معاصر به‌سوی دیگران دربند شده وامی‌دارد تا دیوار جدایی را براندازد و دیگری را فهمیده، به او عشق ورزیده و همراه او تبدیل به «ما» شود. شعار «رهایی حق ماست، قدرت ما جمع ماست» به‌خوبی بیانگر این امر است.

در نگاه بدیو عشق یکی از ساحت‌های چهارگانه (عشق، سیاست، هنر و علم) است، «عشق نه رابطه بلکه قسمی تولد حقیقت است. یک رویه‌ی حقیقت، یعنی یک تجربه که به موجب آن نوع خاصی از حقیقت ساخته می‌شود. تجربه‌ای که بر اثر آن جهان از زاویه‌ی دید تفاوت تجربه می‌شود و در راه خود حقیقتی نو را درباره‌ی تفاوت به بار می‌آورد (نگاه کنید به آلن بدیو، ترجمه‌ی مجتبا گل محمدی). اما به نظر می‌رسد ایده‌های مایکل هارت و آنتونیو نگری که عشق را فرایند تولید سوژکتیو و امر مشترک می‌دانند؛ پروژه‌ای سیاسی و هستی‌شناختی که معطوف به برساختن امر مشترک است و امر مشترکی که خود نیز تجسم عشق است، بهتر می‌تواند ما را در فهم و تفسیر وضعیت پیش‌آمده یاری رساند. آنان عشق را توانی اقتصادی در تولید شبکه‌های عاطفی، شاکله‌های همکاری و سوژکتیویته‌های اجتماعی می‌دانند، خلاصه آن‌که عشق کنش یا رخدادی زیست-سیاسی است که مشترک طرح‌ریزی و محقق می‌شود (هارت و نگری، ترجمه‌ی پیمان و غلامی، ۱۳۹۵). یکی از نمودهای این امر

را درباره‌ی بهت و تعجب مردم از رشادت و جسارت نسل جدید (به‌ویژه دهه‌ی هشتادی) در جریان اعتراضات اخیر یافت، که انگاره‌های پیشین آنان را دستخوش تغییر و آنان را وادار به تحسین و همدلی با آنان ساخته است.

جامعه‌ی خفه‌شده در زیربار سیاست‌های نولیبرالی چند دهه‌ی اخیر که بار زخم ستم‌های تاریخی دیگری مانند اتنیکی، جنسیتی، مذهبی و ... را نیز به دوش می‌کشد، با این بازشناسی، فهم و اتحاد و صدای تازه‌ای یافت برای آگاهی از آن که رهایی امری جمعی است. به نظر می‌رسد این مسئله مهم‌ترین جنبه‌ی خیزش «ژینا» است، خیزشی که سیاست رهایی در ایران را امروزه ممکن‌تر از گذشته ساخته است. امروز، تمامی تکنیکی‌ها سعی در پاره کردن این پیله‌های اتنیکی، جنسیتی، طبقاتی، مذهبی و ... هستند، آنان به‌درستی فهمیده‌اند که هر سیاستی که مبتنی بر هویت غیرمنعطف باشد آنان را به جایی نخواهد رساند. در نتیجه با جبهه‌ی مشترکی که پیدا کرده‌اند، تبدیل به بدن متکثری شده‌اند که دشمن

واقعی خود را بر ساخته و در برابر آن متشکل، منسجم، همدل و هم‌زبان هستند.

فهم این‌که سیاست‌ورزی حقیقی بدون برچیدن بساط این دشمن مشترک امکان‌ناپذیر است، یکی از مهم‌ترین نتایج جنبش‌های قرن اخیر ایران است که در راه آن جان‌ها و توان‌های بسیاری قربانی شده است و پی بردن به این‌که بخش بزرگی از فعالیت‌هایی که حاکمیت تحت عنوان فعالیت سیاسی بدان فرامی‌خواند، فعالیت کاذبی بیش نیست و از دل آن هیچ‌گونه سیاست مترقی رادیکالی زاده نخواهد شد. اگرچه باید به اهمیت تجربه‌های پیشین این‌گونه اذعان نمود که «تنگناها و ارزش‌هایی که تعیین‌کننده و توضیح‌دهنده‌ی رفتار گروه‌ها و نسل قبلی بوده، در فعلیت یافتن ناتمام و در شکست خوردن اجتناب‌ناپذیر و بازهم ناتمامشان، تنگناها و ارزش‌های جانشینان را تغییر می‌دهند (آیزایا برلین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷)» از این‌رو چشم‌اندازهایی گشوده شده که منجر به تعامل در حوزه‌های تازه‌ای خواهد شد. در نتیجه امروزه سیاستی می‌تواند راهگشا باشد که همچنان به برآورده کردن نیازهای مادی پایه

از طریق ابزارهای متعارف تأکید کرده اما به نیازهای غیرمادی که صور جدیدی از تعامل اجتماعی هستند توجه نشان دهد. یعنی سیاست اجتماعی به منابع اقتصادی معطوف باشد اما این کار را با موقعیت فرهنگی که از لایه‌های مسلط به لایه‌های غیر مسلط بازتوزیع کند، یعنی به چگونگی تحولات فرهنگی در جامعه نیز حساس باشد (فیتز پتری، ۱۳۸۹).

آلتوسر در مصاحبه‌ای اشاره می‌کند که زبان آلمانی واژه‌ی دیگری برای نامیدن تاریخ در اختیار دارد **Geschichte** که نشانگر نه تاریخ وقوع یافته، که تاریخ زمان حال است. بی‌شک، این تاریخ، در بخشی گسترده - اما، فقط در بخشی - از سوی گذشته به وقوع پیوسته، تعیین می‌یابد، چراکه تاریخ زمان حال، تاریخ زنده، تاریخی است که درعین حال به‌سوی آینده نامعلوم، آینده‌ی پیش‌بینی نشده و هنوز به وقوع ناپیوسته، و در نتیجه به‌سوی یک آینده‌ی تصادفی، گشوده است.». اما آنچه واقعیت دارد آن است که دیگر امکان آن وجود ندارد که این بدن متکثر به وضعیت و موقعیت پیشین

خویش، قبل از خیزش ژینا برگردد. مرگ او همان‌گونه که وعده شده بود، تبدیل به رمز و نمادی برای امر جمعی و مشترکی در بین فرودستان با شعار ژن، ژیان، ئازادی شد و در راه آن خون‌های بسیاری جاری و جان‌های آزاده‌ای جاودانه شده و خواهند شد، انگار که در آستانه‌ی تاریخی ایستاده‌ایم، آنجا که کهنه روبه‌زوال و امر نو در آستانه زاده شدن است.

حکومت در نگاه فوکو پدیده‌ای شخصی است، به معنای تلاش برای دستیابی به اهداف اجتماعی و سیاسی به‌وسیله‌ی عمل حساب‌شده بر روی نیروها، فعالیت‌ها و روابط افرادی که جمعیت را شکل می‌دهند (میلر، ۱۳۹۵: ۱۶۲؛ **Rose, 1999: V**). تکنیک‌های معطوف به خود به ابزارها و روش‌هایی اشاره دارد که افراد مطابق با آن‌ها بر جسم و اندیشه‌ی خویش تأثیر می‌گذارند تا خودهایشان را شکل دهند یا در آن جرح و تعدیل اعمال کنند (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۱). فوکو نشان می‌دهد که این اعمال منجر به آن می‌شود که افراد ارزش‌ها و هنجارها را درونی می‌کنند و مطابق با آن عمل می‌کند، ارزش‌ها و هنجارهایی که ارتباط تنگاتنگی با اقتصاد

سیاسی دارند (Mulvale, Teo, ۲۰۱۸). اکنون پیوند بین زیست‌شناسی و تاریخ در عرصه‌ی زیست‌سیاست خود را به بارزترین شیوه در حیات مردم کشور نشان داده و مدام در حال بسط قلمروی خود است. بدن‌مندی و سبک زندگی بدل به عرصه‌ی نزاع سیاسی شده است (بری اسمارت، ۱۳۹۹).

اما حاکمیت در ایران در شرایط متناقضی قرار گرفته است، چنانچه عباس ولی و مراد روحی (۱۳۹۹) اشاره می‌کنند «درحالی که بسط فزاینده قلمروی زیست‌سیاست مستلزم تکثیر سیاست‌ها و کردارهای مرتبط با حکومت‌مندی است، غیاب آن دست از شرایط حقوقی و سیاسی لازم که بتواند امکان بسط و توسعه‌ی قسمی زیست‌سیاست را فراهم و حفظ کند، چنین امکانی را سست می‌کند. نظام همچنین آن دست از آزادی‌ها و مشروعیت‌های دموکراتیک لازم برای وجود سوژه زیست‌سیاست را نیز ندارد». آنان در ادامه نیز به‌درستی اشاره می‌کنند «قدرت حاکم مجبور است به زور، خشونت و سرکوب متوسل شود تا مسائل همیشگی زیست‌سیاستی را برآورده کند... اما کارآمدی خشونت... در طولانی‌مدت

غزنده و گریزان است». از این رو انتظار می‌رود که گسست حاکمیت در آینده‌ی نزدیک نیز بیشتر تشدید گردد.

از سوی دیگر، مردم چنانچه آصف بیات در کتاب زندگی همچون سیاست اشاره می‌کند «در حال آشنایی با جهان‌اند، تلاش می‌کنند بر تغییر و تحولات جوامع‌شان از رهگذر خودداری از خروج از عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای که تحت کنترل دولت‌های خودکامه، سیطره‌ی اخلاقی، و اقتصادهای نولیبرال، قرار دارد، تأثیر بگذارند و فضاهای جدیدی را خلق و کشف کنند که بتوانند نارضایتی خود را بر زبان آورده و به‌منظور دستیابی به زندگی بهتر ابراز وجود کنند». آنچه امروزه نمود برجسته‌ی دارد، «هنر حضور» به‌ویژه در خیابان است. البته نمی‌توان به اشکال مختلف این حضور به‌صورت تولید حجم وسیع و متنوعی از معناها و نشانه‌ها در اشکال مختلف تصویر، فیلم، موسیقی و... که حاکی از همبستگی است، اشاره نکرد. اما نمود برجسته‌ی آن را باید در حضور بدن‌ها در خیابان دانست، خیابانی که در آن بدن‌ها دست به اعتراض و مقاومت می‌زنند. حضوری که تداوم خیزش مردم

را آشکارتر نشان می‌دهد و هم‌زمان فهم متعارف از سیاست را که در نهایت فروکاسته می‌شود در تسخیر ماشین دولتی به سخره می‌گیرد، فهم متعارفی که همان‌گونه که بیات اشاره می‌کند متأثر از نگاهی شرق‌شناسانه است که جوامع خاورمیانه را موجودیتی را کد با تاریخ پیوسته‌ای در نظر می‌آورد. از این رو جای شگفتی نیست که بسیاری از تحلیل‌گران را آشفته و سردرگم کند، آنانی که با دم و دستگاه مفهومی متعارف خویش ناتوان از شناخت حیات اجتماعی جامعه‌ی ایران هستند.

از این رو، خیابان امروز عرصه‌ی سیاست رادیکال است. سیاست خیابانی و خیابان سیاسی شده است. سیاست خیابانی سوژه‌های خویش را فراخوانده است، امر اخلاقی - سیاسی در خیابان جریان دارد. آنانی که در انتظار سیاست رهایی‌بخش بوده‌اند، فقط کافی است به خیابان گوش فرا دهند، خیابان آنان را به سوی خویش فرامی‌خواند. بی‌تفاوتی و شانه خالی کردن از بار این مسئولیت تاریخی، بی‌اخلاقی و غیر شرافتمندانه است. لازم است که کسانی را که منفعلانه مایل به

نادیده‌انگاری این رخداد و تجربه هستند و سعی در دل‌سرد کردن کنشگران دارند، با قاطعیت تمام متوجه فهم پیوند خورده با منافع، ناصحیح و کاذب‌شان از وضعیت ساخت. آن چنان که هانا آرنست می‌گوید تجربه‌ای که ما از درون از زندگی خود داریم، داستانی برای توجیه اقدامات‌مان برای خود سرهم و بازگو می‌کنیم، اساساً یک دروغ است_ حقیقت را باید در آنچه در بیرون [جریان دارد]، [و] در آنچه انجام می‌دهیم بجوییم.

حجاب، از کلافگی‌های روزمره تا استیصال

آذر تشکر

تحلیل خیزش شهریور ۱۴۰۱ بر مبنای تجربه‌ی زیست زنانه

هر سال در روز اول پاییز، ترانه‌ی «بوی ماه مهر» طنین‌انداز می‌شود و خبر از شروع مدرسه می‌دهد. صبح‌های ماه مهر، دخترکان هفت‌ساله، ترانه‌ی زیبا و شورانگیز بوی ماه مهر در گوش، مانتوها و مقنعه‌هاشان را می‌پوشند و نیم‌روز که می‌شود و به خانه برمی‌گردند، آنها را با کلافگی به‌دور می‌اندازند. آنها در مدرسه الفبا را از روی کتاب‌هایی یاد می‌گیرند که هیچ تصویری از موی زنی در آنها پیدا نیست. هفت‌سالگی برای دختران کوچک ایرانی، آغاز اعلام رسمی این واقعیت است که موی زنان، تابوی جدی سیاسی-اجتماعی است و باید پوشانده شود.

اکنون پس از سه نسل «فرهنگ‌سازی» در زمینه‌ی حجاب، رخداد مهمی پیش آمده است. دو نسل از فرزندان انقلاب که با ایدئولوژی اسلام سیاسی، با نهایت وسواس پرورش یافتند، در حال فریادزدن در خیابان‌های شهرهای مختلف‌اند. دختران، روسری‌ها و مقنعه‌های خود را آتش می‌زنند، موهای خود را عریان می‌کنند و پسران برای آنها هورا می‌کشند. کلافگی دختران هفت‌ساله در بعدازظهرهای ماه مهر، به استیصال بزرگی تبدیل شده است.

رسانه‌های رسمی در هر دو سوی حکومت و اپوزیسیون، در بررسی علل و مظاهر این رخداد، به‌طور عجیبی هم‌صدا شده‌اند تا منطق این خیزش را بر پایه‌ی حجاب اجباری صورت‌بندی کنند. به‌خصوص که مرگ یک زن و حجاب او ماشه حرکت را کشید. از منطق رسانه‌های رسمی حکومتی درمی‌گذرم که روشن است گفتمان آنها در برخورد با پدیده چیست: مترادف دانستن بی‌حجابی با بی‌بندوباری و لابی‌گری غربی، ساده‌سازی کل ماجرا براساس توطئه‌ی دشمنان یا از این هم

ساده‌دلانه‌تر، براساس تحریک و تشویق این یا آن در شبکه‌های اجتماعی!

علاوه بر رسانه‌های حکومتی، رسانه‌های اپوزیسیون نیز سعی دارند ماجرای حجاب اجباری را به‌عنوان یک مسئله اجتماعی، فارغ از زمینه‌ی اجتماعی-سیاسی آن صورت‌بندی کنند. آن‌ها با ژست‌های دمکراتیک، و با این فرض که انتقال‌دهنده‌ی دانش سیاسی دموکراتیک روز دنیا هستند، به خیال‌ارائه‌ی رهنمود به یک خیزش، میز مذاکره‌ای را ترسیم می‌کنند که در خیابان برپا شده و قرار است حکومت با معترضان بر سر حجاب، به کشمکش پرداخته و در نهایت به توافق برسند.

به‌عنوان مثال، رسانه بی‌بی‌سی و رادیو زمانه، هر دو در مقالاتی در صورت‌بندی و تحلیل، مسئله را دعوایی بر سر حجاب می‌دانند. محمدرضا نیکفر در یادداشتی در رادیو زمانه و نیره توحیدی در گفتگویی با بی‌بی‌سی فارسی، هر دو معتقدند که رخداد از حجاب شروع شده و دعوا بر سر حجاب

است. به زعم هر دو، با توجه به تجربه‌ی جنبش‌های «کلاسیک» پیشین، معترضان باید بر سر یک موضع بایستند تا دستاورد مشخص داشته باشند. آنها با در نظر داشتن الگوی جنبش‌های کلاسیک که در دانشگاه‌های غرب بررسی و فهم شده، و در آنها معمولاً معترضان بر یک خواسته پای می‌فشرند، براین تصورند که موضوع رفع حجاب اجباری و پایان‌دادن به گشت ارشاد، خواسته‌ای است که حکومت آماده‌ی تن دادن به آن است و می‌تواند دستاوردی برای معترضان باشد. به شرطی که معترضان بر اساس عقلانیتِ دموکراتیکِ انتخاباتی معیار، بر سر یک خواسته‌ی مشخص، و نه بیشتر، اصرار ورزند.

تبارشناسی موضوع حجاب در ایران و دقت در روند رخدادِ پیش‌آمده و مشاهدات میدان کنش و نیز تجربه‌ی زیسته‌ی موضوع حجاب در ایران، این واقعیت را یادآوری می‌کند که درست است که موضوع حجاب در خیزش شهریور ۱۴۰۱ در ابتدا به عنوان ماشه عمل کرد، اما به سرعت شکلی نمادین پیدا کرد. نمادی از یک وضعیت سیاسی-اجتماعی و اخلاقی-

روانی که برای چهار دهه زیست روزمره‌ی زن ایرانی را تنگاتنگ رقم زده است. این خیزش از مهسا امینی و گشت ارشاد شروع اما به سرعت به موقعیت‌های زمینه‌ای خود تفسیر شد. در زیر با مرور این وضعیت، سعی می‌کنم نشان دهم که حجاب نمادی قوی از زمینه‌های اخلاقی-روانی، اجتماعی و سیاسی خود است و لازم است به عنوان نماد به آن نگریسته شود و نه موضوع مطالبه‌ای قابل مذاکره.

وضعیت سیاسی-اجتماعی حجاب زن ایرانی

با آغاز انقلاب اسلامی، حجاب تبدیل به پرچم هویت‌ساز زنان شد. از آن زمان تا به امروز، گویی زنان هر روز پرچم اعلام تعهد و گرفتن تأیید نسبت به ایدئولوژی حکومت را به دوش می‌کشند. گرچه مردان هم با نشانه‌هایی در ظاهر (مانند کراوات و سبیل، ریش و جای مهر و ته ریش و...) نشان می‌دادند که به کدام ایدئولوژی سیاسی وابستگی دارند، اما زنان بیش از مردان، با پوشش خود تحت فشار بودند تا هر

لحظه موضع خود را در رابطه با ایدئولوژی حکومت، اعلام کنند. حجاب، نحوه و کیفیت رعایت و حتی اندازه و رنگ آن، عقیده سیاسی و تعهد ایدئولوژیک زنان را افشا می‌کرد.

از پاترول‌های کمیته‌ی انقلاب اسلامی تا ون‌های گشت ارشاد، در هیچ دولتی پس از انقلاب، مراقبت از رعایت حجاب زنان متوقف نشد. حقیقت نزد حکومت بود و این نظام اسلامی بود که موظف بود به هر شیوه‌ای حقیقت را به گوش زنانِ نافرمان فرو کند. زنی که حجابش را رعایت نمی‌کرد موجودی فریب‌خورده بود و باید به راه راست و حقیقت که تنها نزد مؤمنان به حکومت اسلامی محفوظ است، هدایت شود. علاوه بر حکومت، زنان در پیشگاه نهادهای مختلف اجتماعی مانند خانواده و مدرسه نیز مجبور به نوعی پاسخ‌گویی اخلاقی بر سر حجاب بودند. آنها هم در سطح جامعه و هم در سطح نظام سیاسی مجبور بودند برای نحوه‌ی پوشش خود همواره پاسخگو باشند و اثبات کنند که لباس‌شان «مناسب» است. گویی این استدلال و اصرار بر مناسب بودن یا نبودن پوشش، پس از مرگ یک زن هم پایانی ندارد. این روزها پس از درگذشت

مهسا امینی، یکی از بحث‌های جاری جامعه و حکومت این است که ثابت شود لباس زن جوانی که کشته شده، هنگام جدال به سوی مرگ، مناسب بوده یا نه. چه تصویری از این تلخ‌تر و دردناک‌تر که پدر و مادر داغدار مهسا امینی خود را موظف می‌دانند به همه‌ی دنیا توضیح دهند که لباس مهسا «مناسب» بوده است!

سال‌هاست از نظر اخلاقی، حجاب تبدیل به معیار سنجش حقیقت و دروغ زندگی یک زن شده است. ساخته شدن دوگانه‌ی مفهومی بی‌حجاب/باحجاب و اصرار بر آن، «زن محجبه» را زنی حافظ منافع جامعه و حکومت تعریف می‌کرد. زن محجبه، زنی خانواده‌دوست و اخلاقی بود و زنی که موی پریشان می‌کرد و حجاب رها و آشفته‌ای داشت، لابد در مراودات اجتماعی خود به هیچ اصول اخلاقی هم پای‌بند نبود. زنی که با حجاب نسبتاً مورد تأیید جامعه و حکومت ظاهر می‌شد، از سوی نمایندگان نظام سیاسی و از سوی جامعه، اعتبار اخلاقی به‌دست می‌آورد و زنی خلاف آن، به‌سرعت اعتبار اخلاقی خود را از دست می‌داد. یکی از موضوعات مهم

در شبکه‌های رسمی و غیررسمی اجتماعی یا سیاسی، افشای تصاویر بی‌حجاب زن ایرانی بود. ناگهان در موقعیتی، زنی گیرِ نگاه‌های برملاکننده‌ی جامعه می‌افتاد، مشخص می‌شد که او به ایدئولوژی حکومت پای‌بند نیست، به‌صورت علنی باحجاب است یا ترویج حجاب می‌کند اما در نهان بی‌حجاب است و لابد «آن کار دیگر» هم می‌کند! در تمام این سال‌ها در صورتی که زنی به دام چنین افشاگری می‌افتاد، حکومت او را از تمامی امتیازات به‌دست آمده‌اش محروم می‌کرد و از سوی جامعه نیز به‌عنوان زنی متظاهر، دروغگو و دوچهره مورد لعن و نفرین قرار می‌گرفت. مچ‌گیری سیاسی - اخلاقی بر مبنای حجاب، اتفاقات بسیاری را در چند دهه‌ی گذشته رقم زد: سرنوشت آزاده نامداری، مینو خالقی و زنان منسوب به مقامات سیاسی و مذهبی، تنها مثال‌هایی از چنین فضایی است. زنان در سطح زندگی روزمره، به‌طور مرتب با لباسشان مورد قضاوت قرار می‌گرفتند. زنان در حجاب گیر کرده بودند و همچنان برای آن گیر می‌افتادند.

بدین ترتیب پوشش زن ایرانی، نه یک امر زیبایی‌شناسانه و یا حتی نوعی ضرورت زندگی انسانی برای حفاظت بدن در مقابل محرکات محیطی بود. بلکه پوشش او تا سطح نشانه‌ای ارتقا یافت که داوری اخلاقی در مورد او را رقم می‌زد. این داوری را کمابیش جامعه و حکومت ساختند و باعث شدند که موضوع در سطح روانی-ذهنی زن ایرانی نیز گسترش یابد. زن ایرانی، همواره در واکنش ذهنی یا عینی نسبت به دیگری لباس می‌پوشد. او حس لباس پوشیدن براساس راحتی شخصی را اساساً نمی‌شناسد!

من در اینجا و در این تحلیل بارها عبارت «زنان ایرانی» را بکار می‌برم و از تک‌تک زنان ایرانی حرف می‌زنم با وجودی که می‌دانم چنین داوری کلی نه مرسوم و نه مورد پذیرش در تحلیل‌های اجتماعی است. اما به زعم من، زنان در هر دو سو، چه آنان که به ایدئولوژی حاکم وفادار بودند و چه آنان که نبودند، هر دو گرفتار موضوع حجاب به‌عنوان یک دغدغه‌ی ذهنی-عینی روزمره بودند. حتی همان زنانی که می‌پذیرند حجاب همچون صدفی است که گوهر زن را در خود

نگه‌می‌دارد، هنگام ظاهر شدن در هرگونه جمعی در این دغدغه‌ی ذهنی- روانی با زنان دیگر هموطن‌شان شریکند که چه بپوشند که مورد واکنش منفی جامعه قرار نگیرند.

مقاومت و سیاست‌های روزمره‌ی زنان در زمینه‌ی حجاب

سیاست‌های روزمره‌ی زنان برای مقاومت در برابر چنین وضعیتِ پیچیده‌ای، از سه حال خارج نبوده است: تغییرات ریز و وسواس‌گونه در لباس، تن‌دادن به دروغ و دوچهرگی، و مهاجرت.

با ورود بیشتر به اجتماع و به‌خصوص با رشد تحصیلات و آگاهی‌های اجتماعی، زنان شروع به دستکاری در شکل و اندازه‌ی حجاب کردند تا هم رعایت آن را برای خود شدنی‌تر و دلپذیرتر کرده و هم در حاشیه‌ی امن ایدئولوژی رسمی حرکت کنند. تک‌تک زنان ایرانی در طول بیش از چهار دهه، سیاست روزمره‌ی تنوع‌بخشی به پوشش را پی گرفتند.

حتی زنانِ مؤمن به حکومت، سال‌ها در تغییرات طرح و شکل چادر و نیز در فرمِ نگهداشتن آن و زیباتر و هماهنگ‌تر کردن آن با سایر بخش‌های پوشش خود، شرکت کردند. زنان ایرانی ده‌ها مدل مانتو و چادر، ده‌ها رنگ و طرح روسری و مقنعه را در زیست روزمره‌ی خود تجربه کردند.

برخلاف بسیاری از صلاح‌اندیشانِ نظام اسلامی که تصور می‌کردند حجاب گرفتار مُد و زیبایی‌شناسی است و می‌تواند در همان چارچوب نیز تغییراتِ مناسبِ تحمل‌پذیر برای حکومت را بپذیرد، تجربه‌ی زیسته‌ی زنان ایرانی نشان می‌دهد تغییرات حجاب، بیش از آن که دستخوش تغییرات مُد و لباس باشد و براساس معیارهای زیبایی‌شناختی، آن‌چنان که در غرب مطرح است، تغییر یافته باشد، یک امر سیاسی و موضوعی همواره حاضر در مباحثات اجتماعی-سیاسی بوده است. با این‌همه، دیگر هیچ زنی را در ایران امروزی نمی‌توان یافت که همان رنگ و اندازه و شکل حجابی را رعایت کند که در

اولین دستورالعمل‌های مربوط به حجاب، پس از انقلاب تعیین و به ادارات دولتی اعلام شد. در طول این سال‌ها تک‌تک زنان ایرانی، در سطح سیاست‌گذاری روزمره، بر سر میز مذاکره‌ی بزرگی با حکومت و جامعه با موضوع بزرگ و فراگیر حجاب، در حال گفت‌وگو و امتیازدهی و امتیازگیری بوده است.

هر بار زنی رنگ روسری خود را عوض کرده یا مانتوی کوتاه‌تر از قبل پوشیده، چادر از سر برداشته، یا چادر سنگ‌دوزی شده‌اش را سر کرده، هر بار با آرایشی دقیق، چادر آستین‌دارش را به تن می‌کرد، هر بار روسری رنگی زیرچادر می‌پوشید، هر بار مانتو کوتاهی به تن می‌کرد، هر بار جنس و شکل بستن شالش را عوض می‌کرد، هر بار که چیزی از مانتو کم و زیاد می‌شد؛ دکمه‌ها، سرآستین‌ها، نقش‌ها، رنگ‌ها و... او با چشمان تیزبین خود، در حال رصد واکنش اطرافیان و سنجش رضایت نظام حاکم و جامعه، از خانواده تا محله، مدرسه، همکاران، حراست و گشت ارشاد بود. همه‌ی این تغییرات با جزییاتی وسواس‌گونه، آزمون روزمره‌ی زن ایرانی

از همه طیف، در برخورد و برهم زدن قواعد حکومتی بود که می‌خواست هم‌شکلی ایجاد کند، نیز در برخورد با جامعه‌ای بود که اخلاقی بودن زن را به نحوه‌ی رعایت یک پوشش خاص مرتبط می‌دانست و اگر زنی در خیابان مورد تعرض قرار می‌گرفت زن را مقصر می‌دانست چون با پوشیدن لباسی نامناسب، به متجاوز، چراغ سبز نشان داده بود!

علاوه بر این تغییرات ظریف و تدریجی در لباس و پوشش، چند نسل از زنان به‌مرور در طول سال‌ها یاد گرفتند که در موقعیت‌های مختلف، برای پنهان ماندن نسبت‌ها و تعهدات ایدئولوژیک‌شان، به فرم‌های رسمی حجاب تن دهند و نوعی از شخصیت دوگانه‌ی امنیت‌آور را از خود به نمایش بگذارند. ون‌های گشت ارشاد همواره مراقب بودند تا این دوچهرگی و زندگی دوگانه‌ی زن ایرانی همچنان پایدار بماند.

این شخصیت دوگانه و بلکه چندگانه مانتوها و چادرهای متعدد برای موقعیت‌های مختلف لازم داشت. ذهن زن ایرانی

قبل از ورود به هر فضای اجتماعی، در هر سطحی، همواره مشغول سنجش میزان رواداری آن محیط نسبت به حجابش بود. او به دقت و از قبل، محیطی را که می‌خواست به آن وارد شود، می‌سنجید و سپس رنگ و طرح حجاب مناسب برای آن موقعیت را برای خود انتخاب می‌کرد. کمدهای زنان پراز چادرها، مانتوها، روسری‌ها، شال‌ها و مقنعه‌هایی است که هر لحظه، متناسب با موقعیت، دستچین و پوشیده می‌شوند. در اینجا از بحثی درازدامن درمی‌گذرم که در آن می‌توان نشان داد چه اقتصاد و چه رانتی، چنین مصرف وسیعی را برای زن ایرانی در حوزه‌ی حجاب رقم‌زده و ممکن کرد.

راه حل سوم مهاجرت بود. چه از زنانی که مانده‌اند، برسید یا از زنانی که رفتند، آزادی پوشش، یکی از انگیزه‌ها و دلایل اصلی مهاجرت زنان از ایران است. زنان به‌خاطر بالابردن قدرت انتخاب خود در پوشش و برای رها شدن از میان یک تور بزرگ قضاوت اخلاقی بر مبنای حجاب، که در آن گیر افتاده بودند، از ایران مهاجرت کردند یا به فکر مهاجرت بودند و هستند. گرچه همان‌طور که گفته شد تهنشست

اخلاقی-روانی حجاب و دغدغه‌ی آن برای یک زن ایرانی، چنان عمیق است که به‌سادگی نمی‌تواند با تغییرات جغرافیا از بین برود و به وضعیت انسانی خود نزدیک شود. چه بسا زن ایرانی پس از مهاجرت یا سفر، همچنان در قضاوت اخلاقی مبتنی بر حجاب گیر افتاده باشد. کافی است گوش بسپاریم به روایت زنانی که به‌خاطر حجاب به تبعید رفتند، مهاجرت کردند و همچنان عکس‌های باحجاب خود را برای خانواده می‌فرستند تا تعهد خود را به ارزش‌های خانواده نشان دهند، یا کافی است گوش بسپاریم به روایت آنها که در سفر به کشورهای دیگر، با آینده‌نگری مراقبند تا با شکل نامناسب پوشش در کشور دیگر، عکس‌های بی‌حجاب‌شان بر ملا و دست به دست نشود و موقعیت‌های اجتماعی آینده‌شان پس از بازگشت به میهن، به خطر نیفتد.

اکنون، زن ایرانی، میدان

در ماه‌های اخیر با افزایش فشارهای اجتماعی در نقد عملکرد گشت ارشاد و با افشای تصاویری از به‌کارگیری زور و خشونت در برخورد با زنان، گفتمان حقیقت و راه راست حکومتی برای زنان، به گفتمان قانون تغییر یافته است و به تعبیری به گفتمان قانون تنزل پیدا کرده و از آسمان به زمین افتاده است. به نظر می‌رسد پس از گذشت بیش از چهار دهه از انقلاب اسلامی، گفتمان قانون، نقطه‌ی مهم چرخش حکومت در باب حجاب است. نقطه‌ی چرخشی که به‌طور رسمی امر اخلاقی را تبدیل به امر قانونی کرده و «زور» را به جای «تنبه و ارشاد» نشانده است. وقتی صحبت از قانون و تعزیز در میان باشد، شکاف‌ها و سرگیجه‌ها خود را به‌خوبی نشان می‌دهند. فقط یک اشتباه کافی است تا همه‌ی گسل‌ها ظاهر شده و برملا شود.

زنان و دختران خیابان، این روزها در حال دریدن پرده‌ی دروغ و دوچهرگی هستند که جامعه و حکومت برای سه نسل به آنها تحمیل کرد. آنها حجاب را دروغی تکرارشونده در زندگی روزمره‌ی خود قلمداد می‌کنند. آتش‌هایی که در

خیابان‌ها برپا می‌شود، آتش سوزاندنِ دوچهرگی و چندشخصیتی در زندگی زن ایرانی است. نسل جدید زن ایرانی، دغدغه‌ی رسمی کردنِ آن چهره‌ی پنهانش را ندارد تا برای آشکارسازی آن مذاکره و مبارزه کند. او می‌خواهد دیگر دوچهره و چندچهره نباشد. آنچه خشم زنان جوان ایرانی و همراه با آنها پسران جوان را رقم زده، استیصالی است که در ارتکاب دروغ به هر انسان آزاده‌ای دست می‌دهد و این سؤال هستی‌شناختی را در پیش می‌گذارد که زندگی چقدر ارزش دروغ گفتن، دروغ شنیدن، دروغ رفتار کردن و ادامه دادن به دروغ دارد! وقتی انسانی بر لبه‌ی چنین شکافِ وجودی ایستاده باشد، هرگونه تلاش برای امتیازگیری و امتیازدهی، تلاشی واپسگرایانه خواهد بود.

زن جوان ایرانی به‌مدد ارتباطات گسترده‌ی جهانی و نیز با تجربه‌ی وجودی خود، به درکی از زیستِ خاورمیانه‌ای خود رسیده است. او دارد میدانِ بازی را که دیگران برایش طراحی کرده‌اند، به‌هم می‌زند. او سوگوارانه با بریدنِ موی و به‌دورافکندن آن، منطق میدانی را بر هم می‌زند که موی زن را

تحریک آمیز جلوه می‌دهد. با سوزاندن شال و روسری، در خیابان سبک پا چرخ می‌زند تا شاید بتواند از این دغدغه‌ی ذهنی کلافه‌کننده رها شود.

این روزها در تویتتر، دختران و پسران جوان ایرانی، غصه‌های عمیق‌شان را و ته‌نشست رنج‌های سیاسی-اجتماعی و روانی خود را در جمله‌های کوتاهی می‌نویسند تا بگویند چرا خیزش شهریور و مهر ۱۴۰۱ و مرگ مهسا امینی برایشان مهم است. همراه با آنان، رنج عمیق زنی را به یاد می‌آورم که روزی در میانه‌ی عمر، در کشوری غریب، به‌سادگی در آپارتمانش را باز کرد و پاسخ همسایه‌اش را داد. بعد در را بست و نیم ساعت پشت در به تلخی گریست. او ناباورانه، برای اولین بار با حسی ناشناخته روبرو شده بود؛ راحتی روانی در موقعیت و در واکنش به دیگران، بی‌دغدغه‌ی آنچه پوشیده باشی!

«دختر خیابان انقلاب» تکثیر می شود

عرفان آقایی

مقدمه

با گذار به سرمایه‌داری شناختی کار مادی به‌مرور زمان نقشی حاشیه‌ای می‌یابد، و بعد شناختی (فرهنگی، عاطفی، زیبایی‌شناختی) کار بیش از پیش برجسته می‌شود. یادداشت حاضر با اشاره به سرمایه‌داری شناختی در تلاش است تا پارادایم فعلی تولید را نه به صورت سلبی [post-**fordism**] بلکه ایجابی تعریف کند، و مقصود از پست-فوردیسم بازه‌ی زمانی میان بحران دهه‌ی هفتاد تا ابتدای دهه‌ی نود میلادی است که هیچ پارادایم تولید هژمونی (از الگوی توپوتیستی تولید گرفته تا درست سروقت (**just in time**)) یافت نمی‌شود. باید توجه داشت که صفت شناختی نه به خود واژه‌ی سرمایه‌داری بلکه به سرشت دگرگون‌شده‌ی کار اشاره دارد. در پی این گذار (از سرمایه‌داری صنعتی به

سرمایه‌داری شناختی) کار مادی به‌مرور نقشی حاشیه‌ای می‌یابد و کار شناختی (عاطفی، فرهنگی، زیبایی شناختی) نقشی مرکزی می‌یابد. پارادایم جدید تولید متکی بر آفرینش فرهنگی لذت‌جویانه است که این امر منجر به غلبه‌ی زیبایی‌شناسی بر تمام قلمروها شده است، و بنا بر ادعای برخی از متفکرین اتونومیست دیگر هیچ فضایی برای هنر جهت ارائه‌ی تجربه‌ای واژگون کننده باقی نمانده است. اما این پدیده، پدیده‌ای جدید نیست، و آدورنو و هورکهایمر آن را به‌مثابه لحظه‌ای که شیوه‌ی تولید فوردیستی موفق به ورود به زمینه‌ی فرهنگ و هنر شده می‌دیدند، لحظه‌ای که آن را با عبارت «صنعت فرهنگ» توصیف می‌کردند. برخی از متفکرین اتونومیست ادعا می‌کنند بدترین کابوس‌های آدورنو و هورکهایمر تحقق یافته‌اند، اما آدورنو و هورکهایمر کماکان به امکان آن که هنر فضایی برای خودآیینی ایفا کند باور داشتند.

بر خلاف ادعای نظریه پردازان اتونومیست، شانتال موف در فصل پنجم کتاب **Agonistics** ادعا می‌کند که نقش

فعالیت‌های هنری در مبارزات ضد-هژمونیک بسیار برجسته است، و با تکیه بر آرای بولتانسکی و چیاپلو در کتاب روح جدید سرمایه‌داری تلاش می‌کند تا تثبیت پارادایم جدید تولید را از منظر مبارزات ضد-هژمونیک توضیح دهد. اما پرسش این‌جاست؛ اگر مرکزیت و اهمیت زمینه‌ی فرهنگی و هنری مورد تصدیق است، چگونه فعالیت‌های آرتیویستی می‌توانند در مبارزه‌ی ضد-هژمونیک علیه گفتمان مسلط شرکت کنند و آن را مفصل‌زدایی کرده و بازمفصل‌بندی کنند؟ موف رابطه‌ی میان سیاست و هنر را به صورت دو بستر جداگانه نمی‌بیند، الزاماً برای موف بعدی زیبایی‌شناختی در امر سیاسی، و بعدی سیاسی در هنر وجود دارد. از نظر گاه نظریه‌ی هژمونی فعالیت‌های هنری نقشی اساسی در ساختمان و حفظ گفتمان مسلط و همچنین در به چالش کشیدن آن ایفا می‌کنند، از این روست که این فعالیت‌ها ضرورتاً بعدی سیاسی دارند. امر سیاسی ضرورتاً مرتبط است به تنظیم نمادین روابط اجتماعی و بعد زیبایی‌شناختی در همین نقطه قرار دارد، و موف از این رو ادعا می‌کند تمایز میان هنر سیاسی و غیر سیاسی بیهوده است. اهمیت رویکرد هژمونیک به این فعالیت‌ها در این نهفته است

که تقابل هژمونیک را محدود به نهادهای سنتی نمی‌داند، بلکه بر طبق این رویکرد این فعالیت‌ها در فضاهای گوناگون متعددی رخ می‌دهد که هژمونی در آنها برساخته شده است، این امر بر نقش مهم «جامعه‌ی مدنی» تأکید می‌کند. فضایی که بنا به تعریف آنتونیو گرامشی جایی است که در آن مفهوم‌پردازی به خصوصی از جهان برقرار می‌شود، آنچه وی بدان تحت عنوان «شعور مشترک» اشاره می‌کند. و مکرراً گرامشی بر نقش برجسته‌ی فعالیت‌های فرهنگی و هنری در شکل‌گیری و انتشار «شعور مشترک» تأکید می‌کرد و نقش آنان در بازتولید یا مفصل‌زدایی از یک هژمونی را مفروض می‌ساخت. در نتیجه می‌توان گفت اگر شعور مشترک حاصل یک مفصل‌بندی گفتمانی است، در نتیجه می‌توان از طریق مداخلات ضد-هژمونیک آن را مفصل‌زدایی و مجدداً مفصل‌بندی کرد.

اما پیش از آن که به کنش آرتیویستی ویدا موحد در ششم دی ماه ۱۳۹۶ بپردازیم، بهتر است که مروری بر تاریخ مبارزات زنان در جنبش‌های اعتراضی ایران و خود جنبش زنان ایران و

هم‌پیوندی این جنبش و تاثیرپذیری آن جنبش‌های اعتراضی عمومی داشته باشیم. در متن حاضر، جنبش‌های سه مقطع زمانی را به صورتی جداگانه مختصراً بررسی و حضور زنان در این جنبش‌های اعتراضی و مختصات حضور آنان را نیز به اختصار واکاوی می‌کنیم. برای اولین بار چه زمانی شاهد حضور گسترده‌ی زنان در اعتراضات شدیم؟ مختصات حضور اعتراضی زنان در جنبش‌های اعتراضی عمومی چه بود؟ و آیا خود جنبش‌های اعتراضی از مختصاتی زنانه بهره می‌بردند یا خیر؟ پس از بررسی پرسش‌های فوق به مدد آرای موف که پیش‌تر شرح داده شد سراغ تمایز حائز اهمیت جنبش فعلی و نقش مداخله‌ی آرتیویستی موحد و دیگر دختران انقلاب در تثبیت گفتمان زنانه‌ی این جنبش و مفصل‌زدایی گفتمان‌های مردانه و پدرسالارانه‌ی پیشین حاکم بر اعتراضات می‌رویم و بداعت این جنبش را از نظر می‌گذاریم.

وقایع منتهی به مشروطه، انقلاب مشروطه و عصر رضاخانی

در دوران قاجار با ظهور جنبش‌های جدید فکری که بیشتر خصلتی دینی دارند، مسئله‌ی زنان مطرح می‌شود. در این میان می‌توان به شیخی‌ها اشاره کرد که «تعدد ازدواج گرچه حلال می‌باشد، ولی کار بسیار بدی است و نیز این دست قائل به تساوی زن و مرد هستند و می‌گویند که استعداد زن کم‌تر از مرد نیست و نباید او را از امور اجتماعی محروم نمود.» گوینو در مورد زنان اهل‌الحق نیز می‌نویسد: «آن‌ها تعدد ازدواج را حرام می‌دانند و به یک زن اکتفا می‌کنند... زنان اهل‌الحق در حجاب نیستند...». جنبش بایبه که نیز در آن ایام سر بر می‌آورد و می‌توان آن را نوعی جنبش دهقانی با خصلتی دینی دانست (جنبشی که برخی از نویسندگان اروپایی آن را سرخ‌تر از سرخ‌ترین جمهوری خواهان اروپایی می‌دانستند) به زنان اجازه می‌داد که نقاب از چهره برگیرند و در کارهای اجتماعی در کنار مردم حضور یابند. در آثار مادام دیولافوای فرانسوی، ادوارد براون و گوینو نیز به آزادی بیشتر زن در میان بایبان اشاره شده است. در شرایطی که برخی زنان ایرانی زندانی اندرونی‌ها بودند، خرید و فروش می‌شدند (گاهاً به قیمت سی ال چهل تومان به اتباع خارجی)

و تنها شغلی که حکومت برای زنان به رسمیت می‌شناخت پیوستن به صنف فاحشه‌ها بود، شعارهای آزادی زنان در نهضت‌های دینی جدید می‌توانست زن‌های زیادی را به جنبش بایه جذب کند، زرین تاج معروف به قره‌العین و «رستمه» از سران قیام زنجان در سال ۱۸۵۰ از جمله‌ی این زنان بود، هر چند میرزاجانی مورخ بابی پرده دری قره‌العین را «رسوائی و هرزگی» تلقی می‌کرد و وی را عامل پراکندگی و سر به بیابان گذاشتن بابیان می‌دانست. گشایش مدارس جدید توسط مسیونرهای مذهبی نیز گام بزرگی در آگاهی بخشی به زنان بود، هر چند دختران مسلمانان عمدتاً محروم از شرکت در این مدارس بودند، مسئله‌ای که در نهایت با اجازه‌ی ناصرالدین شاه در سال ۱۲۵۴ امکان ثبت نام دختران مسلمان در مدرسه‌ای در تهران را فراهم می‌کند. عمدتاً دانش‌آموزان این مدارس اشراف‌زادگان و دختران خانواده‌های ثروتمند بودند، پروین اعتصامی (شاعر) و روشنک نوع دوست (روزنامه‌نگار و از پیشگامان جنبش زنان ایران) از تربیت‌شدگان این مدارس هستند. علاوه بر این مدارس مسیونری، ارمنی‌ها، زرتشتی‌ها و کلیمی‌ها نیز مدارس ویژه‌ی دختران دایر می‌کنند، و بعدتر

معلم سرخانه نیز برای دختران در میان اشراف باب می‌شود. در سال‌های بعد از مرگ ناصرالدین شاه بر تعداد این مدارس افزوده می‌شود، و بعد از آشنایی زنان با اندیشه‌ی غربی از طریق این مدارس، از طریق محافل زنانه، زنان دیگر نیز از اندیشه‌ی غربی و مبارزات زنان بر سر حقوق‌شان در غرب آگاه می‌شوند. نمونه‌هایی از بحث در این باب را هرچند به زبان طنز می‌توان در روزنامه‌های آن مقطع به مانند حبل‌المتین یافت. باید ذکر کرد در این مقطع موانع زیادی پیش روی زنان برای تحصیل قرار داشت، و انگ بایی‌گری و در پی آن حلال شدن خون را نیز گاه به دنبال داشت و به‌عنوان مثال حتی تاسیس مدرسه‌ی دخترانه دوشیزگان توسط بی‌بی خانم منجر به فتوای شیخ فضل‌الله نوری می‌شود که اظهار می‌کند: «تاسیس مدارس دختران مخالف با شرع اسلام است». عموماً محل عبور و مرور زنان در خیابان‌ها جدا بود و درشکه‌ها حق سوار کردن زن و مرد (ولو زن و شوهر یا خواهر و برادر) به صورت همزمان را نداشتند. در چنین عصر و بستری، اما در وقایع منتهی به انقلاب مشروطه زنان نقشی حائز اهمیت ایفا می‌کنند.

البته، یکی از اولین مداخلات گسترده‌ی زنان در جنبش‌های اعتراضی ایران پیش از مشروطه و در اعتراضات نسبت به قرارداد رژی (حق امتیاز توتون و تنباکو) است. پس از فتوای تحریم استعمال تنباکو توسط میرزا شیرازی، ناصرالدین شاه به میرزا محمد آشتیانی پیغامی می‌فرستد مبتنی بر آن که وی یا بر منبر تحریم استعمال دخانیات را می‌شکند و یا مجبور به ترک تهران می‌شود، که آشتیانی راه دوم را برمی‌گزیند. خبر تبعید آشتیانی تهران را به غوغا می‌افکند، «نزدیک ظهر زنان دسته‌دسته به منزل میرزای آشتیانی می‌آیند، وقتی جمعیت زیاد می‌شود زنها از جلو و مردان از دنبال به طرف قصر سلطنتی روانه می‌گردند، منظره‌ی جمعیت زنان که با روینده‌ی سفید و پیچه و چاقچور که اغلب بر سر خود لجن مالیده بودند و شیون و ناله می‌کردند و یا علی و یا حسین می‌گفتند بسی دلخراش بود. ولوله و جوش مردم در آن روز غیرقابل توصیف است. منزل میرزا حسین آشتیانی در قسمت جنوبی سنگلج واقع شده بود، جمعیت برای رسیدن به ارک مجبور بودند از جلوی بازار بگذرند. زنها وقتی به سبزه میدان

رسیدند، بدون معطلی به بازار ریختند و بعضی دکان‌ها را که هنوز باز بود بستند، و اگر کسی از این دستور سرپیچی می‌کرد، دکانش در معرض غارت و چپاول زن‌ها قرار می‌گرفت.»

این طغیان سپس راه به مسجد شاه می‌برد و منجر به کتک خوردن و فحش خوردن زین‌العابدین امام جمعه‌ی تهران از دست زنان می‌شود. سپس جمعیت مجدداً به محاصره‌ی ارک می‌پردازد که در نهایت با گشودن آتش توسط دسته‌ای که آنان را «فوج بی‌پدران» می‌خواندند جمعیت با دادن تلفات زیاد متفرق می‌شود. تلفات توسط منابع حکومتی آن زمان در حدود ۶۰ الی ۷۰ نفر گزارش شده است. در جریان تحریم تنباکو حتی زنان شاه نیز از فرمان تحریم پیروی می‌کنند، هر چند دست زدن به چنین کاری با توجه به وضعیت اسفبار زنان درباری جای تعجبی ندارد، توران تاج السلطنه در وصف وضعیت نابسامان زنان دربار بسیار نوشته است. در وقایع منجر به مشروطه نیز نقش زنان بسیار پررنگ است و در این میان می‌توان به جنبش زینب پاشا و یارانش در تبریز و فعالیت

زنان در کوچ روحانیت از شیراز اشاره کرد. گرچه اکثر مطالعات در این زمینه متمرکز بر جنبش‌های بخش زنان نخبه است، آشکار است که در وقایع منتهی به مشروطه و احتمالاً پیش‌تر از آن زنان لایه‌های فقیرتر نیز فعال بودند. در مواردی مانند اعتراضات نان و برسر سربازگیری و همچنین اعتراض بالا که مشخصه‌ی آن خودانگیخته‌تر بودنش است، زنان نقش فعال‌تری ایفا می‌کردند، و در مواردی که به وسیله‌ی نیروهای سیاسی (عمدتاً محافظه‌کارتر) سازماندهی شده بود، زنان از مشارکت منع می‌شدند و به عنوان مثال می‌توان به اعلانیه‌ی روزنامه‌ی ستاره در سال ۱۳۰۰ اشاره کرد که فراخوان تظاهراتی در حمایت از روحانیت شیعه است که توسط مقامات بریتانیایی در حال تبعید از عراق بودند و زنان را از حضور مستقیم در اعتراضات منع می‌کرد. اغلب زنان در اعتراضاتی که مشخصه‌ی خودانگیخته‌تری داشتند، بخش پیش‌قراول اعتراض را شکل می‌دادند و حضور آنان به معنای رادیکالیزه کردن نیرو در اعتراضات و پیش‌درآمدی بر حضوری همگانی‌تر بود. این زنان که از طبقات فقیر اجتماعی بودند، عمدتاً به لحاظ پرستیژ اجتماعی چیزی برای از دست

دادن نداشتند و آماده‌ی به کار گرفتن اسلحه‌های دم دستی و فحش و خشونت بودند. این که آیا در وقایع منجر به مشروطه در میان زنان مناطق فقیر سازماندهی وجود داشته است یا خیر محل پرسش است اما مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد که چهره‌های زن در این محلات برای بسیج جمعیت وجود داشته است. اما در طبقات اجتماعی فرادست‌تر سطوحی از سازمان‌دهی مشاهده می‌شود، همان‌طور که مورگان شوستر اشاره می‌کند که ۱۲ انجمن مخفی زنان که ذیل یک کمیته‌ی مرکزی سازماندهی شده بودند در ایام مبارزه با محمد علی شاه فعالیت می‌کردند.

در سال‌های پس از انقلاب مشروطه و با تأسیس حزب کمونیست ایران در کنگره‌ی انزلی فعالیت زنان از پیش سازمان‌مندتر گشت، روشنگر نوع‌دوست «پیک سعادت نسوان» را بنیان نهاد که شاخه‌ای از «فرهنگ رشت» بود و همچنین مدرسه‌ی «سعادت» را تأسیس کرد، در تهران نیز «جمعیت نسوان وطن‌خواه» ایجاد شد که از درون آن جمعیت بیداری زنان به‌وجود آمد. تمام این مجامع ذیل نفوذ کامل

حزب کمونیست ایران قرار داشتند، حزبی که در نهایت به سبب عدم پشتیبانی شوروی و ضربات دولت وقت برچیده شد. در دوره‌ی اول رضاخانی با سرکوب شدید نیروهای چپ اکثر فعالین زن و تشکیلات آنان زیر ضرب رفتند. از وقایعی اعتراضی دهه‌ی اول قرن جدید خورشیدی که حضور زنان در آن‌ها حائز اهمیت است می‌توان به حضور زنان در رأس جنبش جمهوری خواهی در مارچ ۱۹۲۴، اعتراضات سربازگیری در رشت که منجر به کشته شدن ۲۰ نفر و اعلان حکومت نظامی شد (اعتراضی که زنان آن را رهبری می‌کردند)، بلوای نان، و اولین اعتصاب گسترده‌ی صنعتی یعنی اعتصاب ۱۳۰۷ پالایشگاه آبادان اشاره کرد.

صفوف مستقل جنبش زنان در میانه‌ی این مقطع (۱۲۹۸-۱۳۱۱) نیز حائز اهمیت است. و به گفته‌ی ساناساریان با سه فعالیت عمده‌ی چاپ نشریات زنان، سازماندهی تشکیلات زنانه و تأسیس مدارس دخترانه تعقیب می‌شود. در میان نشریات برجسته‌ی آن دوران می‌توان به نشریه‌ی دانش (خانم دکتر کمال)، شکوفه (مریم عمید مزین السلطنه وابسته با

انجمن زنانی با بیش از ۵۰۰۰ عضو)، زبان زنان (صدیقه‌ی دولت آبادی با تیراژی در حدود ۲۵۰۰ نسخه)، عالم نسوان (وابسته به مدرسه‌ی عالی دخترانه‌ی آمریکایی) نامه بانوان (که در سال ۱۳۰۰ بعد از انتشار سه شماره متوقف شد) اشاره کرد. عمده‌ی این نشریات در راستای آموزش و تحصیل زنان، مبارزه با خرافات کار می‌کردند، و نشریات رادیکال‌تر به مانند نامه بانوان به سردبیری شهرزاد آزاد نیز حملاتی علیه حجاب انجام می‌دادند که هزینه‌ی بسیاری برای آنان به دنبال داشت و گاه به مانند مورد فخر آفاق پارسا کار به غارت خانه و مواجهه با خطر اعدام می‌رسید. انجمن‌های بسیاری نیز در این مقطع فعال بودند که برخی به مانند «انجمن مخدرات وطن» گرایش ضد استعماری داشتند.

«پیک سعادت نسوان» به رهبری روشنگر نوع دوست نیز در راستای سوادآموزی در میان زنان فعالیت بسیاری داشت، و اولین مراسم روز جهانی زن نیز به یاری این انجمن برگزار شد، مؤسسان این انجمن نیز در نهایت به زندان پهلوی دچار شدند. یکی از چهره‌های برجسته‌ی این مقطع در جنبش زنان

زندخت شیرازی است که در ۱۸ سالگی «مجمع انقلابی نسوان» را تأسیس کرد که بعدها تحت فشار رژیم پهلوی به «نهضت نسوان» تغییر نام داد. زندخت شیرازی اشعار فمینیستی بسیار رادیکالی می‌سرود و نشریه‌ای به نام «دختران ایرانی» منتشر می‌ساخت که مطالب بسیار رادیکالی در آن به چاپ می‌رسید و فرودستی بیولوژیک زنان را نیز در مقالات خود رد می‌کرد.

آنچه که بر جنبش‌های اعتراضی این مقطع حاکم این است که، علی‌رغم حضور گسترده و قابل توجه زنان در این دوران توجه چندانی به مسئله‌ی زنان نمی‌شود، هرچند نمی‌توان از اشارات گسترده‌ی جریان‌ات روشنفکری در روزنامه‌های وقت مانند جیل‌المتین، و صوراسرافیل و... یاد نکرد. حضور زنان در این دوران اغلب نقشی را در یک صحنه‌آرایی گسترده‌تر ایجاد می‌کرد، مشارکت زنان در این مقطع به شدت جنسیت‌زده بود و هم‌چنین بیان‌گر جنبه‌ای نمادین و آیینی، که همراه با سوگواری و اجرای مراسم آیینی بود و بر ضعف و درماندگی زنان و عدالت برای التماس و نکوهش ستم‌گرانی

همراه بود که بنا به آیین دینی ملزم به محافظت از زنان و کودکان بودند. هر چند باید اشاره کرد که خود جنبش زنان که بیشتر متشکل از طبقات بالای جامعه بود در نسبت با جنبش زنان قفقاز که از تجربه‌ی مبارزاتی سوسیال‌دموکرات‌های روسی بهره می‌برد به غایت مترقی‌تر بود.

ظهور جبهه‌ی مردمی-دموکراتیک توده‌ای [حزب توده]، ملی شدن صنعت نفت

با توجه به برچیده شدن حزب کمونیست ایران و دستگیری و اعدام سران این حزب در شوروی در دوران استالین، پس از سقوط رضاشاه و آزادی نسبی فضای سیاسی در ایران حزب توده در ۱۰ مهر ۱۳۲۰ در کنگره‌ای به ریاست سلیمان میرزا اسکندری شکل می‌گیرد. در این مقطع یکی از رادیکال‌ترین گروه‌های زنان «تشکیلات زنان ایران» که شاخه‌ای از حزب توده بود، شکل می‌گیرد و نشریه‌ی بیداری ما نیز توسط این

سازمان منتشر می‌شود. باید اشاره شود که در ابتدای کار اجازه‌ی عضویت زنان در حزب توده نیز با مخالفت سلیمان اسکندری روبه‌رو شد، و بعد از مرگ سلیمان میرزا و در دومین کنگره‌ی حزب مریم فیروز موفق به عضویت به عنوان عضو مشاور کمیته‌ی مرکزی شد. در سال ۱۳۲۲ نیز نمایندگان حزب توده در مجلس طرحی حق رأی زنان را به مجلس ارائه می‌دهند. در این مقطع ویژگی اصلی گروه‌های زنان آن‌طور که ساناساریان در کتاب جنبش حقوق زنان ادعا می‌کند، همکاری نزدیک و لاینفک آنان با احزاب سیاسی است، به گونه‌ای که مسائل مربوط به زنان در نظر احزاب سیاسی [کاملاً مردانه] موضوعاتی درجه دوم و فرعی بودند. زنان نیز در این دوره خط حزبی را پیگیری می‌کردند و گاه علیه یک‌دیگر مواضع شدیدی می‌گرفتند و به عنوان نمونه می‌توان به تعارض میان حزب زنان و کانون بانوان اشاره کرد. آنچه که در فعالیت‌های این دوران حزب توده مشخص است این است که علی‌رغم حضور فعال زنان، و فعالیت آنان در روستاها در راستای آموزش، بهداشت و درمان و... و همچنین انتشار نشریات گوناگون، مسائل مرتبط با زنان در

جایگاهی فرعی و ثانوی قرار داشتند. در مورد سایر گروه‌های زنان نیز می‌توان چنین ادعایی را داشت و این مسئله منحصر به حزب توده و تشکیلات زنان ایران نیست. بعد از شکل‌گیری جبهه‌ی ملی ایران که ائتلافی از چهار حزب سیاسی متفاوت بود (احزابی که وجه مشترک‌شان رهبری مصدق و ملی کردن صنعت نفت بود) و غیرقانونی شدن حزب توده، نیز تغییری در وضعیت زنان و فعالین زن رخ نداد. آنان کماکان مواضع حزبی کاملاً مردانه‌ی خود را تعقیب می‌کردند. علاوه بر این، با تحریک عناصر مذهبی زنان بی‌حجاب نیز مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. قوانین نابرابر میان زن و مرد نیز در این دوران مانند گذشته ادامه داشت. تنها کنش چشم‌گیر زنان در این مقطع ائتلاف گروه‌های مختلف زنان در راستای حقوق سیاسی و اقتصادی‌شان است که در بیانیه‌ی تبلور یافت، این بیانیه توسط صد هزار نفر امضا شد. بیانیه به دفتر نخست‌وزیری، نمایندگان مجلس و سازمان ملل ارسال شد و علی‌رغم گستردگی این حرکت حق رأی زنان در لایحه‌ی مربوط به انتخابات با فشار عناصر مذهبی و روحانیون رده‌بالا گنجانده نشد. باز در این مقطع نیز آنچه که

برجسته است روح کاملاً مردانه‌ی گفتمان‌های غالب بر
اعتراضات و جنبش ملی شدن نفت، و همچنین پیروی فعالین
زن از مشی حزبی است.

جنبش چریکی، هژمون شدن روحانیت، وقایع منتهی به
انقلاب، حجاب اجباری و اعتراض به آن

پس از کودتای ۲۸ مرداد، حزب توده و جبهه‌ی ملی متحمل
ضربات سنگینی از جانب حکومت پهلوی شد. پس از کشف
سازمان افسران حزب توده در ۲۱ مرداد ۱۳۳۳ نیز ضربه‌ی
سنگین‌تری به پیکر حزب توده وارد شد، اکثر کادر رهبری
حزب نیز پیش‌تر از ایران گریخته بودند. انفعال حزب توده در
وقایع منجر به کودتا، و برگرفتن مشی «تئوری بقا» توسط
حزب در ایران منجر به عصیان نسل جدید نیروهای چپ علیه
حزب شد. همان‌طور که یاسمین میظر در «حزب توده:
تاریخی از سازش‌ها و خیانت‌ها» بیان می‌کند «هنگامی که
جوانان مبارز کنترل یک پاسگاه ژاندارمری را در جنگلی در

شمال ایران به دست گرفتند، آن‌ها نه فقط در حال شوریدن بر علیه رژیم شاه، بلکه هم‌چنین بر علیه حزب توده، حزب «کمونیست رسمی» طرفدارشوروی ایران بودند، حزبی که نام آن در پی انفعالش در کودتای ۲۸ مرداد مترادف با سازش و خیانت شده بود»، این سازمان نه فقط عصیانی بر علیه رژیم پهلوی بلکه عصیانی بر علیه خط مشی حزب توده نیز بود. این سازمان از گرایش‌های متنوعی تشکیل شده بود؛ گروه مسعود احمدزاده، که تحت تأثیر مائوئیسم قرار داشت، گروه پویان که تحت تأثیر رویدادهای ۱۹۶۸ اروپا و آمریکای لاتین بودند. کتاب معروف پویان ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه و رد تئوری بقا نیز در راستای نقد حزب توده نوشته شده است. بیژن جزنی (عضو سابق سازمان جوانان حزب توده) نیز جایگاهی تعیین‌کننده در این سازمان داشت. گرایش چریک‌ها نسبت به شوروی تقریباً موضعی مائوئیستی بود. اما آنچه که برای این یادداشت حائز اهمیت است، نقش زنان در این جنبش و مختصات حضور آنان است. باید توجه داشت که علی‌رغم گشودگی بیشتر شرایط برای حضور زنان و اشتغال آنان در دوره‌ی پهلوی دوم، میزان اشتغال زنان هرگز به ۱۴

درصد نرسید، و آن‌طور که آمارها نشان می‌دهد در سال ۱۳۵۰ شمسی ۳۷ درصد زنان متأهل قبل یا در همان سن ۱۳ سالگی، ۵۷ درصد بین ۱۴ تا ۱۸ سالگی و فقط ۶ درصد بین ۱۹ تا ۳۰ سالگی ازدواج کرده بودند. باید توجه داشت که پیوستن زنان به جنبش چریکی در این بستر صورت می‌گیرد، بستری که به جز مریم فیروز و پروانه فروهر چهره‌ی شاخص زن دیگری را نمی‌توان در اپوزیسیون (دهه‌ی چهل) یافت که آنان نیز به عمدتاً با رهبران احزاب روابطی خانوادگی داشتند؛ ساختار احزاب به شدت مردانه و حتی در جریانات محافظه‌کار (به مانند نهضت آزادی) و بنیادگرا کاملاً ضدزن بودند. از اواسط سال‌های سی خورشیدی همچنین شاهد زوال جنبش مستقل زنان و استحاله‌ی آن در سازمان‌های حکومتی‌ای مانند جمعیت خیریه‌ی ثریا پهلوی، کانون بانوان پزشک و کانون پرستاران ایران هستیم، برخی از سازمان‌ها نیز با اعلام وفاداری و جرح و تعدیل برخی از مواضع خود با تغییر نام به فعالیت خود ادامه دادند، به عنوان نمونه «حزب زنان» نام خود را به «شورای زنان» و «جمعیت زنان ایران» به «سازمان زنان طرفدار اعلامیه‌ی حقوق بشر» تغییر دادند. در سال ۱۳۴۵

تأسیس «سازمان زنان ایران» همگرایی بیشتری به وجود آورد و شاهد جنبش مستقل زنان به صورت علنی نیستیم. در سال‌های ابتدایی سازمان فداییان به دلیل ارتباط پیوسته‌ی آن‌ها با محافل روشنفکری گشودگی بیشتری نسبت به زنان وجود داشت، هرچند عمدتاً وظایف عملیاتی به زنان سپرده نمی‌شد و می‌توان تفکر مردسالارانه‌ی حاکم بر این سازمان را پیش از سال ۱۳۵۶ نیز مشاهده کرد، سالی که تقریباً جنبش چریکی پیش از انقلاب به پایان رسیده بود. حتی در این سال‌ها نیز حساسیت ویژه‌ای را نسبت به حقوق زنان در این سازمان نمی‌توان مشاهده کرد، اما باید خاطر نشان کرد که پیوستن زنان به این جنبش و حضورشان در خانه‌های تیمی گامی در راستای شکستن «ضعیفه‌انگاری» زنان در آن سال‌ها بود. البته بخش زیادی از آیین‌نامه‌ی زندگی در خانه‌های تیمی به قواعد لباس و پوشش اختصاص می‌یافت که به موجب آن «دختران باید در خانه، لباس تیره و گشاد و شلوار بپوشند. پوشیدن لباس رنگ روشن و آستین کوتاه ممنوع بود. دختران در خانه‌ها نباید آرایش کنند؛ مگر مواقعی که می‌خواهند از خانه بیرون بروند و بعد از مراجعت به خانه باید قبل از مواجهه با

پسران آن را پاک کنند. لباس های زیر هیچ کدام پس از شستن نباید در انظار قرار گیرد. بلکه همیشه باید آن را با پیراهن یا چادر پوشانند. پسران هیچ گاه نباید حتی هنگام ورزش در منزل با زیرپیراهن باشند. دختران و پسران باید همیشه در خانه جوراب به پا داشته باشند». باید توجه داشت که وضعیت سازمان نسبت به زنان در این مقطع بهتر از نخستین سالهای پس از انقلاب است، و صبا بیژن و نسترن آل آقا حتی به عضویت رهبری سه تا پنج نفره‌ی چریک‌ها انتخاب شدند. حزب توده نیز در این سالها فعالیت گسترده‌ای در داخل ایران نداشت، هرچند سازمان‌های زیرزمینی‌ای به مانند «نوید» و گروه «ارانی» با وابستگی به حزب توده در این سالها مشغول فعالیت بودند.

وضعیت زنان در سازمان‌های میانه‌روی مذهبی به مانند نهضت آزادی نیز بسیار وخیم بود و مهدی بازرگان حتی حاضر به نشستن در جلسه‌ای با حضور زنان نیز نبود. نهضت آزادی در سال ۱۳۴۲ در واکنش به اعطای حق رأی به زنان بیانیه‌ای صادر کرده بود که اعلان می‌کرد: «خیلی مضحک است که

بخواهند به خانم‌ها حق رأی انتخاب نمایندگان ایالتی و ولایتی و بعد مجلس شورای ملی را بدهند». آنچه که در این سال‌ها حائز اهمیت است مسئله‌ی چیرگی روحانیت و سرکوب زنان در سال‌های پس از انقلاب بهمن ۵۷ و خط مشی سازمان‌ها نسبت به مسئله‌ی زنان در سال‌های پس از انقلاب است، که به اختصار بدان اشاره خواهد شد.

از سال‌های دهه‌ی هفتاد میلادی، شاهد خیزش نیروهای دینی و افول جناح چپ و به‌طور کلی جناح‌های سکولار هستیم، برای فهم بهتر این مسئله باید تمرکز خود را از ایران برداشته و به بستر جهانی نگاه کنیم، فهم این موضوع خارج از بستر جهانی آن غیر ممکن است. نمونه‌ی حزب توده به عنوان یکی از احزاب برادر و طغیان گروه‌های مسلحانه‌ی چپ‌گرا بر علیه این دست احزاب نه فقط در ایران که در کشورهای دیگر نیز قابل مشاهده است و یک پدیده‌ی جهانی است. در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی ظهور انواع گرایش‌های اسلام سیاسی نیز قرین با افول هژمونی سوسیال دموکرات‌ها در اروپا و چیرگی تدریجی نولیبرالیسم است. در این مقطع تاریخی، این گذار

هژمونیک تقریباً به صورتی مشابه در سرتاسر خاورمیانه رخ می‌دهد و شاهد زوال هژمونی چپ و ناسیونالیسم سکولار و خیزش انواع اسلام سیاسی هستیم. صد البته در این مقطع سیاست‌های داخلی فاجعه‌بار رژیم پهلوی در هژمون شدن روحانیت و ضعف نیروهای چپ در سازمان‌دهی طبقات پایین‌دستی جامعه، همچنین عدم دفاع قاطعانه و پیگیر از موضوعات مرتبط با حقوق دموکراتیک و حقوق زنان که عملاً در خدمت سلطه‌ی روحانیت بود را نباید نادیده گرفت. همان سال‌ها، در نتیجه‌ی سیاست‌های اقتصادی پرخا و فاجعه‌بار، شاهد تزلزل ساختاری شدیدی در ساختار دولت پهلوی بودیم. در مورد سازمان‌های چپ مخالف نیز شاهد بودیم از سویی سازمان چریکی فداییان تا سال ۱۳۵۶ در پی دستگیری‌ها و اعدام‌ها تا اندازه‌ی زیادی نابود شده بود، و سازمان‌های وابسته به حزب توده نیز فعالیت چشم‌گیری نداشتند و گروه‌های زیرزمینی «ارانی» و «نوید» اعضای چندانی نداشتند. بگذریم از گروه‌های ملی‌گرای اپوزیسیون که آن‌ها نیز فعالیت عملی چندانی نداشتند. خلاء ایجاد شده نیز به سرعت توسط اسلام سیاسی پر شد. این نیرو نیز منحصر به

ایران و خاورمیانه نبود. علاوه بر اسلام سیاسی، از ایدئولوژی و الهیات برآمده از دل تعامل نیروهای دینی و روشنفکران چپ نیز می‌توان نام برد که منجر به قسمی الهیات رهایی‌بخش شد. اگر در امریکای لاتین می‌توان از کامیلیو تورس کشیش عضو چریک‌های ارتش آزادی‌بخش کلمبیا نام برد، در ایران می‌توان نمونه‌ی علی شریعتی را دید که یک سیاست‌رادیکال، انقلابی و ضدامپریالیستی را از بستر الهیاتی گسترش می‌دهد. اسلام انقلابی و ضدامپریالیستی شریعتی که خیزش ناگهانی داشت یک جعبه‌ابزار نظری برای اسلام‌گرایان پوپولیست فراهم کرد. دولت‌های سکولار منطقه‌ای مانند انور سادات نیز از گروه‌های اسلامی برای مبارزه با چپ استفاده می‌کردند و حتی نیروهایی مانند آیت‌الله خمینی را ابزار مفیدی برای مقابله با چپ می‌دانستند. وضعیت زنان در میان این نیروها که مشخصاً زن‌ستیز بودند نیز کاملاً عیان است، و از مخالفت روحانیت در سال ۱۳۴۲ بر سر حق رأی زنان، تا فشار برای لغو قانون حداقل سن ازدواج و جلوگیری از کودک همسری در سال ۱۳۵۷ همه‌ی شواهد دال بر زن‌ستیزی است. در فرم و ظاهر تظاهرات این نیروها نیز می‌توان زن‌ستیزی را مشاهده

کرد، حرکت زنان پشت سر مردان و ایجاد فضاهای جداگانه و سرانجام پرده‌کشی و نشان دادن زنان در پشت پرده‌ها.

پس از انقلاب و چیره شدن نیروهای اسلام‌گرا، در ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ درست یک روز قبل از روز جهانی زنان در سال ۵۷ آیت‌الله خمینی در سخنرانی مدرسه‌ی رفاه اعلام کرد که زنان کارمند موظف به رعایت حجاب اسلامی هستند: «در وزارتخانه‌ی اسلامی نباید معصیت بشود. در وزارتخانه‌های اسلامی نباید زن‌های لخت بیایند. زن‌ها بروند اما باحجاب باشند. مانعی ندارد بروند کار کنند لیکن با حجاب شرعی باشند.» روز بعد زنان کارمند بی‌حجاب به محل کارشان راه نیافتند. شب پیش از آن نیز شبکه‌ی تلویزیونی که ریاست آن بر عهده‌ی صادق قطب‌زاده بود اظهار کرد که روز هشت مارس سنتی غربی است و روز زن اسلامی به زودی اعلام می‌شود. در هفدهم اسفند (هشتم مارس)، فعالان زن و زنانی که به دلیل نداشتن حجاب از حضور در محل کار منع شده بودند دست به تظاهرات علیه حجاب اجباری زدند. آنچه که

در فیلم‌ها و تصاویر آن روز جالب توجه است عدم همراهی مردان در این اعتراضات است.

اما پیش از ورود به آنچه که در این تظاهرات گذشت، بهتر است که سازمان‌های نوپای شکل گرفته زنان بعد از انقلاب بهمن ۵۷ و برنامه‌های آنان برای این روز به اختصار مورد بررسی گیرد.

پس از سقوط رژیم پهلوی، همگرایی اجباری شکل گرفته‌ی فعالان حقوق زنان در «سازمان زنان» به پایان رسید و گروه‌های جدیدی شروع به شکل‌گیری کردند، گروه‌های زنان بسیاری به‌ویژه از سوی اعضا و طرفداران احزاب چپ‌گرا شکل گرفت و چندین گروه زنان به سرعت تا پیش از هشت مارس سازماندهی شد. مواضع این گروه‌ها نسبت به حکومت جدید بیشتر ناشی از خوش‌بینی بود و به عنوان مثال می‌توان از مهرانگیز منوچهریان رییس «اتحادیه‌ی زنان حقوق‌دان ایران» نام برد که تک‌همسر بودن آیت‌الله خمینی را نشانه‌ی اعتقاد

وی به برابری زن و مرد می‌دانست. در چنین شرایطی که لایحه‌ی حمایت از خانواده ابطال شده بود، برخی از این گروه‌ها برای برگزاری هشت مارس که در زمان شاه ممنوع بود فراخوان دادند. یک روز قبل از هشتم مارس در ۱۶ اسفند زنان هوادار حزب توده جلسه‌ای برگزار کردند که به گفته‌ی ژاله احمدی «مسائل زنان اصلاً مطرح نبود». سه سازمان «جمعیت بیداری زنان»، «اتحادیه‌ی زنان انقلابی مبارز» و «جمعیت زنان مبارز» در هشتم مارس سه برنامه‌ی متفاوت در دانشکده‌های مختلف دانشگاه تهران برگزار کردند، در محتوای سخنرانی‌های آنان نه اعتراضی به لغو لایحه‌ی حمایت از خانواده دیده می‌شد و نه اعتراضی به سخنان شب گذشته‌ی آیت‌الله خمینی. برخلاف این جریان‌ها در خیابان‌ها تظاهراتی مسالمت‌آمیز توسط زنان به راه افتاده بود که بعدتر سیل جمعیت شرکت‌کنندگان در این مراسم را نیز به درون خود بلعید، تظاهرات توسط نیروهای کمیته و حزب‌اللهی‌ها به خشونت کشیده شد، و بالاخره بعد از ساعت‌ها راهپیمایی زیر بارش برف سنگین به دفتر نخست‌وزیری رسیدند و پس از صحبت با عباس امیرانتظام، نماینده‌ی نخست‌وزیر قرار شد

قطعه‌نامه‌ی زنان به نظر رهبر انقلاب برسد. تظاهرات با شعار «برای دادخواهی، پس فردا دادگستری» به پایان رسید. روز بعدی نیز جمعیت با سرکوب نیروهای اسلام‌گرا روبه‌رو شد. روز سوم نیز تظاهرات در برابر ساختمان دادگستری در میدان توپخانه شکل گرفت، و به نقل از برخی حضار آنچه که به چشم می‌آمد حضور اندک مردان، و بی‌تفاوتی آنان بود که موجب خشم جمعیت شده بود. این روز نیز با سرکوب شدید و چاقو خوردن تعدادی از زنان به پایان رسید. در پایان روز با وجود خیل عظیم زنان معترض وزیر دادگستری وقت حاضر به دیدار با زنان نشد، و زنان فقط قطع‌نامه‌ی خود را خواندند. اما این تظاهرات که اولین حرکت سیاسی گسترده بود، از سوی نیروهای مترقی‌تر مورد حمایت واقع نشد. آن زمان حزب توده، تضاد عمده تضاد میان اردوگاه امپریالیستی و اردوگاه سوسیالیستی بود و رژیم حاکم را در حال حرکت به سوی اردوگاه سوسیالیسم می‌دیدند و لذا این حرکات را بایکوت می‌کردند، و آن را حرکتی ضد انقلابی می‌دانستند، گروه‌های بازتر نیز معمولاً پاسخی از این دست داشتند که «گرچه مسائل زنان مهم است، اما مهم‌ترین مسئله مسئله‌ی

مبارزه‌ی طبقاتی است، و این‌ها خواسته‌هایی خرده‌بورژوازی است». فرنگیس حبیبی از اعضای کنفدراسیون دانشجویان می‌گوید: «بسیاری از نزدیکانم که سیاسی بودند یا در سازمان‌های سیاسی مختلف بودند به یک چشم ایرادگیری به من و به این حرکت زنان نگاه می‌کردند و می‌گفتند الان وقت این حرف‌ها نیست و حالا یک چیزی هم بگذارید سرتان اشکالی ندارد». روز پنجم و ششم تظاهرات با تعداد اندکی نزدیک به ۵۰۰ زن معترض برگزار شد، سرکوب شدید و اتهام ضدانقلاب بودن، عقب‌نشینی گروه‌های زنان نزدیک به احزاب به دلیل پیروی از خط مشی حزبی از عوامل عقب‌نشینی زنان بودند. این اعتراضات همچنین در شهرهای دیگر مانند تبریز، سنندج و... برگزار شد و همچنین در کشورهای دیگر نیز در همبستگی با زنان ایرانی اعتراضاتی صورت گرفت که در آلمان منجر به اشغال سفارت ایران شد. در نتیجه‌ی این اعتراضات دستور آیت‌الله خمینی در ارتباط با حجاب حدود دو سال به تعویق افتاد. آنچه که کماکان در سازمان‌ها، احزاب و جنبش‌های این سال‌ها (سواى جنبش اعتراضی ۱۳۵۷ زنان) قابل مشاهده است، ساختار کاملاً

مردانه‌ی آنهاست. وضعیت نیروهای مترقی نیز در این سال‌ها چندان خوب نیست و حتی در میان نیروهای چپ اپوزیسیون مثل فداییان اقلیت، پیکار، راه کارگر،... نیز این رویه‌ها مشاهده می‌شود، و موضوع زنان از اهمیت ثانوی یا حتی ناچیزی برخوردار است، و ساختار این سازمان‌ها نیز حول فیگور چریک قهرمان و سانتالیسم حزبی می‌چرخد.

بعد از استقرار نظام اسلامی و تا سال ۱۳۶۷ به سبب سرکوب و کشتار و زندان گسترده، مهاجرت بسیاری از فعالان زن، فضای بسته‌ی دانشگاه‌ها و محدودیت هرچه بیش‌تر جامعه‌ی مدنی، کم‌وبیش شاهد سکوت و شکست جنبش زنان بودیم. اما در پی پایان جنگ هشت‌ساله، بار دیگر جنبش زنان عمدتاً در قالب تشکل‌هایی معمولاً غیررسمی در سطح نسبتاً گسترده‌ای به فعالیت‌های عمدتاً اجتماعی و سیاسی دست زد. از جمله می‌توان به حرکت‌هایی مانند جنبش یک‌میلیون امضا و انتشار نشریات با محور موضوعات زنان و در ادامه وبسایت‌هایی برای زنان اشاره کرد. بحث در مورد ضعف‌ها و دستاوردهای این دوره موضوعی است که باید جداگانه به

آن پرداخت. این مقطع اصلاح طلبانه‌ی جنبش زنان با افول و توقف فعالیت‌های جنبش سبز عملاً به پایان رسید و به تدریج شاهد آغاز مرحله‌ی جدیدی در جنبش زنان شدیم.

ویدا موحد، ظهور دختران انقلاب و خیزش «زن، زندگی، آزادی»

در ششم دی ماه ۱۳۹۶ بر روی پست برق تقاطع خیابان انقلاب و وصال، ویدا موحد پدیدار شد، زنی که به نشانه‌ی اعتراض با به سر چوب زدن شالی سفید دست به کنش آرتیویستی متهورانه‌ای زد؛ مداخله‌ای در فضا عمومی که هزینه‌ای گران برای او داشت. این شیوه‌ی اعتراض در فضای عمومی به سرعت گسترش پیدا کرد و دخترانی که بدین شیوه دست به اعتراض زدند به «دختران خیابان انقلاب» شهره شدند. اگر بپذیریم که «شعور مشترک» حاکم بر جنبش‌های اعتراضی ایران حاصل مفصل‌بندی‌ای گفتمانی است، پس می‌تواند از طریق مداخلات «ضد-هژمونیک» این گفتمان را

مفصل‌زدایی کرد و دقیقاً این همان‌جایی است که اهمیت مداخلات «ضد-هژمونیک» این‌چنینی در آن نهفته است.

بخش‌ها پیشین نشان می‌دهد که علی‌رغم حضور گسترده‌ی زنان در تاریخ مبارزه بر سر حاکمیت مردمی و آزادی و برابری، گفتمان حاکم بر این جنبش‌ها (حتی مترقی‌ترین آن‌ها مانند جنبش‌های چریکی) همواره مردانه بوده و این امر بر صفوف مستقل جنبش زنان نیز تاثیر داشته است و مانند مورد اسفند ۵۷ مانع از پیشروی مبارزات زنان شده است. آنچه که در این مداخله جالب است، شیوه‌ی مفصل‌زدایی از شعور مشترک حاکم بر جنبش‌های اعتراضی و طرح اهمیت و گرهی بودن مسئله‌ی حجاب در جریان مبارزه است، ویدا موحد باری دیگر مسئله‌ی حجاب اجباری را به فضای عمومی کشاند، و او در قلمرویی به اسم خیابان مداخله کرد که در آن همواره سلطه‌ی گفتمان مردانه‌ی مسلط بر جنبش‌های اعتراضی برقرار بوده و بازتولید شده است، بدین طریق است که وی حرکتی ضد-هژمونیک در فضایی عمومی انجام می‌دهد. طرح اهمیت این مسئله بدان معنا نیست که این دست مداخلات

به تنهایی می‌توانند منجر به مفصل‌زدایی/مفصل‌بندی مجددِ گفتمانی زنانه در جنبش‌های اعتراضی شود. لحظه‌ی حرکت ضد-هژمونیک اول در خیابان (و فضاهای دیگر) و اقدام در راستای مفصل‌زدایی «شعور مشترک» به لحظه‌ی دومی مفصل‌بندی مجدد آن نیازمند است، فرایندی که در سال‌های پس از دی ماه ۹۶ به دست فعالین حقوق زنان ایران در فضاهای گوناگون با هزینه‌های بسیار برای‌شان به پیش برده شد. حاصل این لحظه‌ی مضاعف مفصل‌زدایی/مفصل‌بندی مجدد گفتمانی جدید بر اعتراضات ایران و هژمون شدن تدریجی آن است، که موجب بداعت جنبش در جریان است و بالقوگی‌های بسیاری را برای نیروهای دموکراتیک فراهم می‌کند. آنچه حائز اهمیت است، گرهی بودن مسئله‌ی زنان در مبارزه بر سر سکولاریسم در ایران است. شعار «زن، زندگی آزادی» که اکنون از سوی ارتجاعی‌ترین نیروهای اپوزیسیون نیز بیان می‌شود به معنای به ناگاه فمینیست شدن آنان نیست، بلکه نشان‌دهنده‌ی هژمون شدن گفتمانی زنانه در اعتراضات، و این نشان می‌دهد که نیروهای مترقی و فمینیست گام بزرگی رو به جلو برداشته‌اند.

اهمیت مداخلات ضد-هژمونیک، برساختن نمادها، شعارها و... که امکان هویت‌یابی دموکراتیک مترقی حول آنان فراهم شود، از اهمیت بسیاری برخوردار است، این تجربه نشان می‌دهد، که بازگشت به سوی نظریه‌ی هژمونی گرامشی و تأملات ارائه شده توسط موف در این باب و دفاع وی از نظریه‌ی هژمونی گرامشی از رویکردی غیراقتصاد-محور از چه رو حائز اهمیت است.

این خیزش بالقوگی‌های بسیاری برای نیروهای مترقی گشوده است، و باید دید که آیا نیروهای مترقی می‌توانند از گردش ارتجاعی این جنبش به اصطلاح بی‌سر جلوگیری کنند، و با برقراری یک زنجیره‌ی هم‌ارزی میان مطالبات گوناگون و سطوح مختلف مبارزه راه به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال ببرند و مطالبات مترقی‌تر گروه‌های دیگر سرکوب‌شده را هم پیوند کنند یا خیر؟

ژینا: شیخ تاریخ پیرامون

جهانگیر محمودی

گفتی حین حضور و غیاب، همش خدا خدا می کردم «عبدل»
اش را نگویند و عبدالمطلب را نشنوم.

گفتی گیرم از کتاب و دفترهایت نیز پاکش کردی، چه با
شناسنامه‌ات خواهی کرد؟

گفتی بدبختی شناسنامه‌ام است.

گفتی من که نمی‌توانم شناسنامه‌ام را عوض کنم.

گفتی بهترین چاره این است که اسمم را در شناسنامه تغییر
دهم.

رمان «گاب‌وَر»، سید قادر هدایتی ۱۳۹۸: ۷۸-۷۹

مقدمه: #ژینا، #ژن_ژیان_ئزادی

مرگ ژینا امینی با نام و هشتگ #مهسا_امینی به ترتیب در فضای واقعی و مجازی به سرعت به نمادی از کنش‌گری جمعی در سراسر ایران و همبستگی سیاسی-اجتماعی بی‌سابقه‌ای در سطح بین‌المللی تبدیل شد. با این حال، آنچه آغازگاه و کانون این کنش‌گری را برساخت (نه فقط لحظه‌ی خاک‌سپاری و پرفورمنس‌های خلاقانه و شعارهای طنزین‌اندازش بلکه کل تاریخ‌های رادیکال سازنده‌ی چنین حیات سیاسی-اجتماعی‌ای) پس از چند روز با همان سرعت در بازنمایی‌های رسانه‌ای به حاشیه رفت؛ یک بایکوت خبری تمام‌عیار در شبکه‌های ماهواره‌ای پربیننده‌ی فارسی زبان، به استثنای چند خبر کوتاه، تصویر و زیرنویس. به قصد صد البته قابل دفاع ایجاد همبستگی و ضرورت شکل‌دهی به آن، انگار راه دیگری، خواسته یا ناخواسته، جز همان استراتژی شناخته‌شده‌ی «حذف ادغامی» (اصطلاح از جورجو آگامبن) وجود ندارد؛ تبدیل ژینا به مهسا، نام‌زدایی از کوردستان با به کارگیری اصطلاح مناطق/استان‌های گردنشین، ترجمه‌ی #ژن_ژیان_ئازادی به #زن_زندگی_آزادی، ترکیب تلاش‌های نارسیستی سلطنت‌طلبی در قالب

#ژیان_ژیان_پهلوی. در یک نگاه سطحی، حداقل در سه مورد اول، اتفاقی بسیار فرخنده به نظر می‌رسد که تبدیل نام و شعارهای یک نقطه کانونی و سراسری کردن آن‌ها از رهگذر یک ترجمه‌ی ساده، آن‌گونه که ادعا می‌شود، امکان‌پذیر گردد. اما کافی است ترجیح داده شود از #ژینا، #کوردستان و #ژن_ژیان_ئازادی سخن گفته شود، اتهامات عجیب و غریب، که از چپ تا راست آن یک فرم بیان مشخص و مشابه به خود می‌گیرند، خود به خود زیر پای استعاره‌ی «یک ترجمه‌ی ساده» را خالی و آن را تبدیل به موقعیت «پوست سیاه با نقاب سفید» (از فرانتس فانون) خواهد کرد، وضعیتی که در آن «آذربایجان اوياخدی، کوردیستانا دایاخدی» همچون یک شبخ بر فراز یک قرن تاریخ ایران مدرن ظهور می‌کند و نقاب سفید را به سخره می‌گیرد. نقاب سفید اما در رنگ‌باخته‌ترین حالت و بی‌اعتبارترین لحظه‌اش تنها می‌تواند با قافیه‌سازی مضحک #مرد-میهن-آبادی (بخوانید: شاه (نرینگی)، ناسیونالیسم، سرکوب) گلو پاره کند، یک پلت فرم ورشکسته که گداهای سه‌گانه‌اش عمیقاً علیه همبستگی‌های

قوام یافته حول مسئله‌ی رهایی زنان، ملت‌های فرودست و تحقق دموکراسی است.

به هر حال، اگر از بیانی احساسی گذشت که مشخصه‌ی حال و هوای چنین روزهایی است، یک سؤال قد علم خواهد کرد: چنین جبر یا تمایل رؤیت‌پذیری به میانجی نام شناسنامه‌ای، ترجمه به زبان رسمی و یک موج سیستماتیک از بایکوت خبری، و رای خواست ضروری و برحق ایجاد همبستگی، چه دلالت‌های سیاسی و روش‌شناختی‌ای می‌تواند داشته باشد؟ این یادداشت با نقب‌زدن به لحظاتی تاریخی و صداهایی از پیرامون (انتخابی و کوتاه به دلیل گزیده‌گویی)، اما حذف شده/تقلیل داده شده در خوانش تاریخ ایران مدرن ضمن یادآوری هژمونیک بودن بایکوت تاریخی، قصد فراهم کردن پاسخی حداقلی برای سؤال فوق و منطق حاکم بر بایکوت خبری این روزها دارد.

I.

تاریخ مرکزگرایانه و مسئله‌ی پیرامون

در یکی دو دهه‌ی گذشته نقد تاریخ‌نگاری ایرانی به یکی از موضوعات مورد توجه برخی پژوهشگران مطالعات ایرانی تبدیل شده است. به‌رغم نوپا بودن، این کارها توانسته‌اند نقش هژمونیک قرائت ناسیونالیستی را برجسته نموده و پیامدهای ایدئولوژیک آن را برای مطالعات ایرانی و خاورمیانه گوشزد نمایند (برای مثال؛ اصغرزاده ۲۰۰۷؛ الینگ ۲۰۱۳؛ صالح ۲۰۱۳؛ ولی ۲۰۱۴؛ سلیمانی ۲۰۱۷؛ ضیاء ابراهیمی ۲۰۱۸؛ سلیمانی و محمدپور ۲۰۱۹؛ محمدپور و سلیمانی ۲۰۲۲). این جریان انتقادی که اخیراً آن را «برنامه‌ی پژوهشی استعمارزدایی ایران» نام نهاده‌اند (متین ۲۰۲۲) بر این گزاره‌ی انتقادی تاکید دارد که گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری ایران مدرن تجربیات پیرامون/غیرفارس را یا به زائده و دنباله‌ای فاقد عاملیت تاریخی از تاریخ مرکز تبدیل کرده و یا به پیشاتاریخ ایران مدرن پس رانده است. در نتیجه، غیرمرکز فاقد صدا و تاریخ است و از این‌رو، بیرون از پویایی تاریخی-جامعه‌شناختی ایران مدرن قرار می‌گیرد. این مسئله البته تنها به

مطالعات متعارف ناسیونالیسم ایرانی، که عمیقاً هم‌ارز مطالعات ایرانی است، محدود نبوده بلکه تاریخ‌نگاری چپ در ایران نیز تا به حال سرنوشت مشابهی داشته است: تمرکز پژوهشی بر تاریخ چپ در میدان تحولات سیاسی مرکز (برای مثال، ذبیح ۱۹۸۶، لاجوردی ۱۹۸۵، آبراهامیان ۱۹۸۲، به‌روز ۱۹۹۹، وهاب‌زاده ۲۰۱۰، مهاجر ۲۰۲۰، رهنما ۲۰۲۱).

بنابراین، نوعی «کوری تئوریک و پژوهشی» در زمینه‌ی تجربیات و تاریخ غیرمرکز/غیرفارس در جریان است که منجر به حذف و ناخوانایی بخش مهمی از تاریخ معاصر ایران می‌گردد که در آن تجربیات و تاریخ غیرفارس به تعبیر اسپوواک با «خشونت معرفتی» مواجه شده و «عمیقاً در سایه قرار گرفته است» (اسپوواک ۱۹۸۸). اما پیش از پرداختن به منطق چنین طرد و بیرون‌اندازی‌ای، به صورت گذرا می‌توان به برهه‌های گزینشی تاریخ پیرامون (اینجا مشخصاً کوردستان) اشاره کرد.

II.

لحظه‌های پیرامون

همانطور که اشاره شد، انتخاب برهه‌های تاریخی زیر یک امر گزینشی است، اما منطق کلی حاکم بر آن نقب زدن به تاریخ‌نگاری معاصر ایران است. بنابراین، بخش حاضر نه تمرین تاریخ‌نگاری است و نه قصد توضیح و فهم‌پذیری خیزش جاری را دارد، بلکه ذکر مصادیقی است در راستای تاکید بر وجود و پیامدهای منطق مورد نقد این یادداشت.

- شورش دهقانان موکریان (۵۳-۱۹۵۲): پذیرفتن انفعال سیاسی دهقانان در رابطه با جنبش‌های اجتماعی در ایران (کازمی و آبراهامیان ۱۹۷۸) تنها زمانی می‌تواند نتیجه‌ی یک پژوهش تاریخی در رابطه با ایران مدرن باشد که شورش دهقانان موکریان در کوردستان (۵۳-۱۹۵۲) (حسن‌پور ۲۰۲۱، ولی ۲۰۱۹: ۵۵-۶۰؛ حسینیان ۲۰۲۱: فصل سوم) را یا

کاملاً از تاریخ ایران مدرن بیرون راند یا در نهایت آن را جزو کشور همسایه قلمداد نمود.

– قیام چریکی (۱۹۶۷-۱۹۶۸): تصدیق قیام سیاهکل به مثابه پیشگام تغییر پارادایم چپ ایرانی به عرف عام پژوهشگران حوزه‌ی چپ ایران (برای مثال؛ وهابزاده ۲۰۱۰؛ بهروز ۱۹۹۹) بدل شده است، اما بازخوانی مبارزات ۱۹۶۷-۶۸ کوردستان ایران توانایی و اساسی و بازنویسی تاریخ چپ ایران در دهه‌ی ۱۹۶۰ را دارد و پیامدهای بسیار مهمی برای این قسم از تاریخ‌نگاری‌ها را به دنبال خواهد داشت. اگرچه در خوانش تغییر پارادایم و رادیکالیزه شدن چپ در ایران در متن تقاطع تاریخی برآمدن آلترناتیو مائوئیسم در برابر هژمونی سوسیالیسم شوروی، گسترش مبارزات استعمارستیزی و جنبش‌های آزادیبخش ملی و تغییرات ساخت اقتصادی-اجتماعی-سیاسی ایران پساکودتا (۱۹۵۳) مورد مطالعه قرار گرفته است اما بعد تضادهای ژئوپولیتیک منطقه‌ای (ایران-عراق-مصر) به دلیل عدم توجه به تجربه‌ی کوردستان هنوز ناخوانا و عموماً از نگاه پژوهشگران این حوزه (برای مثال،

وهاب‌زاده ۲۰۱۰، متین عسگری ۲۰۰۲) مغفول باقی مانده است. علاوه بر این، خوانش رویداد تاریخی ۶۷-۶۸ کردستان مستلزم بازخوانی روابط میان سازمان انقلابی حزب توده (RO-TPI) و کمیته‌ی انقلابی حزب دمکرات کردستان (RC-KDP) نیز می‌باشد که در مطالعات چپ یا به آن پرداخته نشده است و یا به صورتی حاشیه‌ای و تنها با تقلیل روایت رخداد مبارزه‌ی مسلحانه کردستان به تلاش‌های اولی برای تبدیل کردن دومی به یک جنبش سراسری (بهرروز ۱۹۹۹: ۴۱، وهاب‌زاده ۲۰۱۰: ۱۱-۱۲) به آن نقبی زده می‌شود. مهم‌تر اما، پیامد تاریخ‌نگاری مرکز‌گرایانه به حاشیه‌رانی و مسکوت گذاشتن اهمیت تاریخی این نکته است که مبارزات مسلحانه ۶۸-۱۹۶۷ کردستان پیشگام مبارزات چریکی در ایران بود.

— سال منتهی به انقلاب ۱۹۷۹: ادبیات پژوهشی موجود بر این باور است که کردستان در یک سال منتهی به انقلاب ایران در

سکوت سیاسی به سر برده است. به لحاظ فکت تاریخی، این یک واقعیت مسلم است که در کوردستان پس از شکست مصدق و کودتای ۱۳۳۲ به دلیل امنیتی‌سازی مفرط و تشدید آن پس از شکست قیام ۶۷-۶۸ (گادانی ۲۰۰۸: ۱۲۴، حسامی ۱۹۸۷: ۸۶، قاضی ۲۰۱۰: ۳۹-۴۰) فضای اندکی برای بسیج سیاسی-اجتماعی باقی مانده بود. علاوه بر این، فقدان وجود یک رابطه‌ی ارگانیک «ناسیونالیسم تبعیدی» (ولی ۲۰۱۹) با بدنه‌ی جامعه‌ی کوردی به دلیل تبعید طولانی مدت آن و متعاقباً شکست در ایجاد شبکه‌های سیاسی و سازمانی داخل کوردستان (حسامی ۱۹۹۷: ۲۵۶-۲۶۳، گادانی ۲۰۰۸: ۲۰۲-۲۰۵) و انفعال سیاسی مسلط بر سازمان مخفی کوردهای جوانِ رادیکال (سازمان حداقلی موسوم به «تشکیلات» (۱۹۶۹-۱۹۷۸) که بعدها به **KSZKI** و کومله معروف شد) ناشی از زندانی شدن لیدرهای برجسته آن (بنگرید به، مصطفی سلطانی و وطن‌دوست ۲۰۱۵: ۱۲۳-۱۲۵) به چنین وضعیتی دامن زده بود. با این همه، کوردستان بنا به گواه منابع اولیه‌ی موجود (بنگرید به خوشحالی، قبادی ۲۰۱۵، اسکندری ۲۰۲۱) در سکوت به سر نبرده است، بلکه

مجموعه‌ای از تظاهرات، اعتراضات، میتینگ‌های عمومی و شورش از شهریور ۱۳۵۷ تا لحظه‌ی پیروزی ۲۲ بهمن آن سال، سراسر شهرها و حتی برخی مناطق روستایی کوردستان را فراگرفته بود. تأثیر تجمعی رخدادهای پیشا-۱۳۵۷ در ترکیب با تأثیرات خاص‌بودگی تاریخی مسئله‌ی کورد در ایران مدرن (ولی ۲۰۱۴، حسینیان ۲۰۲۱) و ظهور و توسعه‌ی شهرنشینی و چرخش گفتمانی میان کوردهای جوان رادیکال (ولی ۲۰۱۹، کعبی ۲۰۲۱)، روی هم رفته چنان فضایی را برای رادیکالیزه شدن میدان سیاسی کوردستان فراهم نمود که یک جامعه‌ی «دیرآمده» را به اصلی‌ترین کانون رخدادها و

مناقشات پساانقلابی تبدیل کرد. در واقع، این «امتیاز عقب‌ماندگی تاریخی» (تروتسکی ۲۰۰۰، بنگرید به. متین ۲۰۱۳) کوردستان بود که یک منطقه‌ی به لحاظ توسعه پیرامونی‌شده را در تجربه‌ی جمعیت‌ها یا سازمان‌های دموکراتیک پساانقلاب (مصطفی‌سلطانی ۲۰۰۶، ۲۰۲۲) به صحنه‌ی نمایشی از «دموکراسی رادیکال» (لاکلائو و موف ۲۰۱۴) سوق داد. اگرچه کوتاه مدت، اما جمعیت‌های خود-

سازمان‌دهنده نوعی از «مقاومت خشونت‌پرهیز» (حسینان ۲۰۱۹) و سیاست مردمی تجسم‌یافته در گفتمان چپ را ابداع کردند که نقشی حیاتی در رادیکالیزه کردن حیات سیاسی کوردستان ایفا کرد. تجربه‌ای که در یک بازنویسی و بازآفرینی خلاقانه‌ی فرم‌های مبارزات مدنی پس از دو دهه انسداد ساختاری به حیات سیاسی-اجتماعی کوردستان مابعد ۲۰۰۰ فراخوانده شده است.

— جامعه و کنشگری مدنی (کوردستان مابعد ۲۰۰۰): حداقل بخشی از پژوهش‌های مربوط به خاورمیانه و ایران مابعد ۲۰۰۰ با جامعه‌ی مدنی، مبارزات مدنی، مقاومت‌های مدنی و از این قبیل مفاهیم گره خورده است. در رابطه با این موضوعات پژوهشی، مطالعات خاورمیانه از دولت-ملت محوری (برای مثال، ناتل و همکاران ۲۰۱۹، شولز ۲۰۱۱) و مطالعات ایرانی از مرکزگرایی (برای مثال، فدایی ۲۰۱۲، جهان‌بگلو ۲۰۱۲) آسیب می‌بیند. در هر دو حالت، تا آنجا که به کوردستان مابعد ۲۰۰۰ ربط پیدا می‌کند نتیجه‌ی نوعی کوری پژوهشی نسبت به تجربیات آن است. در واقع، کوردستان از اواخر دهه

۹۰م و در ابتدای ۲۰۰۰ یک یک کنشگری سیاسی-مدنی را در قالب رشد NGOهای محیط‌زیست‌گرا، کنشگری دانشجویی، فمینیسم، سندیکالیسم، حلقه‌های آموزشی-مطالعاتی زبان کوردی، حقوق بشر و حتی پرفورمنس‌های هنری و کمپین‌های خودجوش مردمی تجربه کرده است. چنین تجربه‌ای به‌هیچ‌وجه دنباله‌ای از گفتمان اصلاحات و اصلاح‌طلبی دوران خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۵) نبوده است چرا که با تجربه‌ی کلی ایران به‌ویژه در فرم زیست‌محیطی آن به‌غایت متفاوت است. در عوض، برآیند تغییر ساخت اجتماعی و اقتصاد سیاسی کوردستان در این چند دهه (ولی ۲۰۱۶)، دیالوگ سیاست‌ورزی و کنشگری کوردستان با چند دهه پیش به شکل بازنویسی و بازآرایی تاریخ‌های رادیکال‌اش در فرم‌های جدید مقاومت مدنی در پرتو تجربیات ناشی از روابط بین کوردستانی (اقتباسی از اصطلاح روابط بیناجوامعی در تئوری توسعه‌ی ناموزون و مرکب) به‌ویژه پیامدهای فرهنگی شکل‌گیری اقلیم کوردستان و تاثیرات به مراتب جدی‌تر انقلاب روژئاوا است. اهمیت دومی به گونه‌ای است که مطالعات کوردی را مجاب به ابداع مفاهیمی همچون بومیت

فراملی کوردی (دمیر ۲۰۲۱: ۸۲۹) و اثرات هم کنشی (سینرژیک) (بنجیو ۲۰۱۷: ۸۲) نموده است.

– کوردستان ۲۰۲۲ (ژن، ژیان، ئازادی): این لحظه‌ی کنونی است، اما نه اکنونیتی حادث و پیشامدی است آنگونه که برخی یادداشت‌های به‌ظاهر رادیکال می‌پندارند و نه «غلیانی» که با لکت زبان تحلیلی به جای خیزش به واژه «اجتماعی» چسبانده می‌شود، بلکه لحظه‌ای است حامل و بازنمایانگر کلیت تاریخ‌های طردشده. برای دعوت به یک بیان صریح، می‌توان این سوال را پیش کشید: اگر ژینا یک زن جوان کوردِ سنیِ غیرمرکز نشین نبود (تقاطع جنسیت، تجربه نسلی، ملیت، مذهب، زیست پیرامونی)، اصولاً لحظه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، حال چه رخداد، گسست، غلیان و ... نامیده شود، امکان فعلیت می‌یافت؟

خلاصه این‌که، فراخوان دادن به تاریخ پیرامون نه تنها به رؤیت‌پذیری تاریخ و حیات سیاسی-اجتماعی آن‌ها می‌انجامد، بلکه پتانسیل فراوانی برای بازخوانی تاریخ ایران مدرن، دموکراتیزه کردن مطالعات ایرانی و البته فهم دقیق‌تر وضعیت

جاری خواهد داشت. اما مبنای سیاسی و روش شناختی چنین غفلت و بایکوت تاریخی و منطق نهفته در تحریف‌ها و امتناع‌ها چیست؟

III.

ناسیونالیسم روش‌شناختی، درون‌مداری و مرکز‌گرایی روش‌شناختی

چندین دهه است که برخی پژوهشگران و حوزه‌های مشخص پژوهشی به نقد هستی‌شناسی و روش‌شناسی علوم اجتماعی در قالب مفهوم «ناسیونالیسم روش‌شناختی» (ویمر و شیلر ۲۰۰۲؛ چرنیلو ۲۰۰۷) یا «درون‌مداری» (رزنبرگ ۲۰۰۶، ۲۰۱۶، متین ۲۰۰۷، ۲۰۱۳ الف، ب، آئیه‌واس و متین ۲۰۱۶) پرداخته‌اند. مفهوم دوم که مشخصاً توسط پژوهشگران روابط بین‌الملل انتقادی و زیرشاخه‌ی آن، جامعه‌شناسی تاریخی بین‌المللی (IHS) و تئوری شاخص «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» (UCD) به کار گرفته شده است - در مورد مشخص

تاریخ ایران ادبیات انتقادی و پیشگامانه‌ای را تولید کرده است (بنگرید به متین ۲۰۰۷، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳ الف). به هر حال، آنچه با به کارگیری مفهوم ناسیونالیسم روش شناختی یا درون‌مداری مورد انتقاد قرار می‌گیرد هم‌ارزی هستی‌شناختی و روش شناختی «جامعه» و تغییرات اجتماعی با مرزهای درونی «دولت-ملت» و یا یک جامعه‌ی منفرد است.

در مقابل، یکی از مفروضات بنیادین تئوری توسعه‌ی ناموزون و مرکب فرض هستی‌شناختی تکثر اجتماعی و تعامل بیناجوامعی است؛ یعنی همواره بیش از یک جامعه وجود دارد و، تغییرات اجتماعی محدود به ساختارهای درونی یک جامعه‌ی منفرد نیست، بلکه در بردارهای ناموزونیت تاریخی و تعامل بیناجوامعی شکل می‌گیرد (رزبرگ ۲۰۱۶) و ازاین‌رو، تغییر اجتماعی را نمی‌توان با اتکا به تئوری‌های درون‌مدار تبیین کرد.

اما تا جایی که به تاریخ ایران و مسئله‌ی فرودستان (پیرامونی یا ملل فرودست) برمی‌گردد، مفهوم ناسیونالیسم روش‌شناختی نیازمند حساسیت نظری/سیاسی بیشتری است. در واقع، مرزهای درونی یک جامعه‌ی منفرد یا دولت-ملت در تاریخ‌نگاری ایرانی و به‌طور کلی مطالعات ایرانی نه با تعریف ساختاری/جغرافیایی از محدوده‌ها، بلکه به شکلی گفتمانی ساخت یافته است. در این برساخت گفتمانی، آنچه جامعه و پویایی‌های تاریخی و اجتماعی نامیده می‌شود به یک جامعه به‌لحاظ گفتمانی مرکزی فارس‌محور تقلیل داده می‌شود. بنابراین، آنچه در مطالعات ایرانی با آن روبرو هستیم، با اقتباس از مفاهیم ناسیونالیسم روش‌شناختی و درون‌مداری، نوعی از مرکز‌گرایی روش‌شناختی است؛ یعنی هم‌ارزی جامعه و تغییرات اجتماعی با جامعه‌ی مرکزی فارس‌محور. به میانجی چنین هستی‌شناسی و روش‌شناسی‌ای است که تاریخ، پویایی و تغییرات اجتماعی غیرمرکز/پیرامون فاقد تعیین‌کنندگی و در نتیجه، فاقد ارزش پژوهشی و ارجاع تاریخی-جامعه‌شناختی هستند. در واقع، مرکز‌گرایی روش‌شناختی کلید درک تحریم

خبری این روزها و طرد تاریخی لحظه‌هایی است که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد.

جدیدترین نمونه‌ی هم‌آیی طرد تاریخ و بایکوت رسانه‌ای را می‌توان در مصاحبه‌ی چندی پیش شبکه بی بی سی با عباس میلانی، پژوهشگر برجسته تاریخ معاصر ایران، به وضوح مشاهده کرد. میلانی در پاسخ به سوال مجری در رابطه با منشا شعار مرکزی «ژن، ژیان، ئازادی»، با ارجاع به تاثیرات تجمعی تاریخ صد و پنجاه ساله ایران به عنوان موتور محرکه چنین خواست و شعاری، و اشاره به عمومیت آن میان رهبران سیاسی و مبارزات شناخته شده (از آمریکای لاتین گرفته تا هند)، بدون هیچ اشاره‌ای به عبدالله اوجالان و انقلاب روژئاوا که خاستگاه اصلی چنین شعاری است، ناسیونالیسم روش‌شناختی و مرکز‌گرایی روش‌شناختی را برای یک بایکوت خبری-تحلیلی به کار گرفت.

به جای نتیجه‌گیری: عبدالمطلب؟ مطلب؟ هژیر؟

در بخشی از رمان «گابور» از سیدقادر هدایتی، قهرمان رمان (یک نوجوان دانش آموز به نام عبدالمطلب) به دلیل نارضایتی عمیقی که از نام شناسنامه‌اش دارد، دست به بازنویسی آن می‌زند:

(۱) زیر لحاف شناسنامه‌ام را از جیب زیرشلواریم بیرون آوردم و چراغ‌قوه‌ات را روشن کردم و با پاکن مشغولش شدم.

گفتی پاکن توفیری نداشت

گفتی چنان روی عبدل رو می‌سایدم، اما بی‌فایده بود.

گفتی گوشه پاکن را با زبان خیس کردم و سایدم

گفتی جوهر متن رنگ عوض کرد. خوب...

گفتی ببین، کاغذ شناسنامه سوراخ شد.

گفتی گفتم چه بهتر.

گفتی من به هدفم رسیدم.

گفتی الان تو شناسنامه‌ام فقط مطلب نادرزاده باقی مانده

(هدایتی ۱۳۹۸: ۹۰-۹۱)

(۲) انگار تغییر دادن اسم آسان نیست! اما شدنی ست. من

می‌توانم خودم را از شر این اسم خلاص کنم....

گفتی وسوسه‌ی اسم عوض کردن دوباره به سرم زد.

گفتی دفعه‌ی قبل شناسنامه‌م را سوراخ کرده بودم... اما
این بار به راه‌حل مناسب‌تری رسیده بود.

گفتی شاعر می‌شوم و تخلصی برای خودم انتخاب می‌کنم
(همان، ۱۳۵).

(۳) می‌گفت گفتم شعرهای خود من.

می‌گفت در صفحه‌ی اول نوشته شده بود دفتر شعرهای هژیر.

می‌گفت گفتم یعنی من بعد هژیر صدایت کنم؟

می‌گفت، مطلب گفت اگر اینطور صدام بزنی که عالیست.
وگرنه صبر کن مجموعه شعرم چاپ شود، آنوقت همه مجبور
می‌شوند هژیر صدایم بزنند (همان، ۱۸۸-۱۸۹). [تأکید از من
است]

جبری که هژیر از آن می‌گوید بدون شک مطالعات ایرانی را در بازخوانی ۲۰۲۲ با یک چالش جدی سیاسی/روش‌شناختی مواجه خواهد ساخت چراکه به‌ناچار بایستی هم از سقز (کوردستان و به‌طور کلی پیرامون) شروع کرد و هم مرکزگرایی روش‌شناختی را واسازی نمود.. جبر مجموعه شعر هژیر برای چنین بازخواستی به ترتیب یک نماد و یک شیخ دارد: ژینا و پیرامون.

این زیباترین ناامیدان تاریخ

اسماعیل کرمی

حکومت اسلامی ایران با بر باد دادن تمام امیدها، شجاعتی بی‌مانند در مخالفان خود ایجاد کرده است

حکومت اسلامی ایران با بر باد دادن امیدهای چندین نسل که دل به تغییر و اصلاح بسته بودند و ضایع کردن ۲۰ سال از عمر متولدین دهه‌های سی، چهل و پنجاه که گفتمان اصلاحات را دنبال کردند، هم لطمه‌ی فراوانی به پیوندهای اجتماعی، احساس تعلق به جامعه و زندگی جمعی زد و هم حجم عظیمی از سرخوردگی اجتماعی به وجود آورد که در نگاه اول به نظر می‌آید نقشی مهم در حفظ، بقا و ادامه‌ی حیات حکومت دارد. اما حالا این میزان از ناامیدی کارکردی دیگرگونه یافته و به بزرگ‌ترین سلاح علیه خود حکومت بدل شده است. اکنون این سرخوردگی و ناامیدی مایه‌ی اصلی

شکل‌گیری جنبشی فراگیر برای مطالبه‌ی آزادی و عدالت شده است.

این روزها در بین معترضان به قتل مهسا امینی هم شاهد حضور نسل‌های قبل هستیم و هم شاهد حضور نسلی تازه‌نفس. این نسل اخیر که عموماً متولدین دهه‌های ۷۰ و ۸۰ هستند از پی سرخوردگی و تجربه‌های نسل قبل خیلی زود فهمیده‌اند که نمی‌توانند هیچ‌امیدی به حکومت فعلی ایران ببندند، خاصه اگر بنا به ادبیات حکومتی از «خودی‌ها» نباشند. آن‌ها یا چیزی برای از دست دادن ندارند یا اگر هم اندک چیزی دارند در این وضعیت امیدسوز و بی‌افق همان نیز برایشان بی‌معناست. دیگر سیاست‌های هویج و چماق در مورد آنان چندان اثری ندارد. اگر می‌شد نسل قبل را از رد شدن در آزمون‌های استخدامی و گزینش دانشگاه و غیره ترساند یا به او وعده و وعید رسیدن به یک زندگی سعادت‌مند از طریق طی مدارج دانشگاهی یا کار و تلاش داد، حالا مدت‌هاست حباب چنین بیم و امیدهایی برای همگان ترکیده است. اما نسل عموماً مصالحه‌جو تر پیشین نیز که اکنون پدران و مادران نسل

جدید هستند و این فرزندانِ رهاتر از قید و بندهای عرفی و سنتی را بار آورده‌اند جانشان از خشمی عمیق آکنده است، خشمی که تا پیش از این خودویران‌گر بود و عامل گسیختگی امر اجتماعی به معنای اعم آن. امیدهای آنان به اصلاح عمیق جامعه بر باد رفته است و داغ از دست رفتن بسیاری از عزیزان خود را در دل دارند.

ولی شاید از بخت‌یاری ماست که آنچه بزرگ و عظیم می‌شود همواره زیباست و می‌تواند عامل تحول و دگرگونی شود، حتی اگر آن چیز ناامیدی باشد. این حجم سترگ از ناامیدی اجتماعی به‌خصوص در طردشدگان، یعنی کسانی که در تعریف رسمی «مردم» نمی‌گنجد، مردمی که از سوی حکومت «امت حزب الله» خوانده می‌شوند، به موتور محرک و تامین‌کننده‌ی نیروی اجتماعی بدل شده است. رژیم‌های حاکم هر تعریفی از «مردم» ارائه کنند به طرز ناسازوار اکثر شهروندان را از دایره‌ی «مردم» بیرون می‌رانند و از حقوق اولیه و انسانی خود محروم می‌سازند، از همین رو

همواره با خیل عظیم کسانی مواجه هستیم که به‌رغم کثرت عددی‌شان در اقلیت قرار می‌گیرند.

برای مشمول شدن در «مردم» موردنظرِ نظام‌های سیاسی، باید برخی مشخصه‌ها را دارا بود. در خصوص «امت حزب الله» نیز وضع به همین منوال است. اکثر کسانی که در ایران امروز زندگی می‌کنند به درجات مختلف دریافته‌اند که میزان به رسمیت شناخته شدن خواست‌هاشان و بازنمایی این خواست‌ها در قانون و به همین اعتبار سهم‌شان از قدرت و عدالت نسبت مستقیم دارد با برخی مشخصه‌ها که عموماً در برخورداری آن‌ها هیچ عاملیتی ندارند. در این میان «مردِ فارسِ شیعه‌ی دارای تمکن» بیش‌ترین حد از بازنمایی در قانون و سهم از قدرت سیاسی را داراست. البته این چهار مولفه نه جامع‌اند و نه مانع و نه پیامدهای یک‌سانی دارند، اما می‌توان گفت با تقریب خوبی گسترده‌ترین دامنه از صاحبان قدرت، حق و ثروت را پوشش می‌دهند. چنان که اگر هر ایرانی فاقد هر کدام از این چهار مولفه باشد به طرزی باورنکردنی حقوق انسانی خود را از دست می‌دهد و جایگاهش در سلسله‌مراتب

قدرت از دست می‌رود. تمرین خوبی است که عبارت «مردِ فارسِ شیعه‌ی دارای تمکن» را در واریاسون‌های مختلفی چون «زنِ فارسِ شیعه‌ی دارای تمکن»، «مردِ بلوچِ شیعه‌ی دارای تمکن»، «مردِ فارسِ بهایی دارای تمکن»، «مردِ فارسِ شیعه‌ی فاقد تمکن» نیز بخوانیم و میزان بازنمایی خواست‌های هر گروه در قانون را تصور کنیم. از کف رفتن حقوق و قدرت افراد با از دست رفتن بیش از یک مولفه به شکلی نمایی رشد خواهد کرد. می‌توان در این تمرین پیش‌تر رفت و بیش از یک مولفه را تغییر داد و به این اندیشید که به این ترتیب چه بر سر حقوق و قدرت افراد می‌آید.

در سال‌های اخیر دیده‌ایم که مدام یکی از اقلیت‌های قومی، دینی، جنسی، طبقاتی یا صنفی دست به اعتراض زده‌اند و حقوق خود را مطالبه کرده‌اند، اما با سکوت و بی‌تفاوتی عمیق ناشی از گسیختگی پیوندهای اجتماعی مواجه شده‌اند. وقتی طبقات فرودست در آبان ۹۸ در پی گرانی بنزین به خیابان‌ها آمدند، جنبش آن‌ها ربطی به سایر اقلیت‌ها نداشت، وقتی زنان در خیابان و محل کار از سوی انواع گشت‌های امنیت اخلاقی

زیر فشار خشونت و تحقیری ورای تصور بودند این موضوع دغدغه‌ی سایر اقشار نبود، وقتی کارگران هفت‌تپه، فولاد خوزستان و پتروشیمی‌های عسلویه، معلم‌ها و بازنشستگان به تنگ آمده از اوضاع معیشتی و استثمار، برای شکل دیگری از سازمان‌دهی زندگی خود مبارزه می‌کردند کسی حمایت چندانی از آن‌ها نکرد و به همین ترتیب وقتی اقلیت‌های قومی و دینی مختلف به دلیل انقیاد تحمیل‌شده بر آن‌ها و دخالت‌های مستقیم در امور داخلی‌شان دست به اعتراض می‌زدند دیگران فغان آن‌ها را نشنیده گرفتند. می‌توان گفت هر یک از این اقلیت‌ها — منظور از اقلیت در این جا همه‌ی کسانی هستند که به نحوی از بازی قدرت و ثروت اجتماعی کنار گذاشته شده‌اند و سهم چندانی در تعیین سرنوشت خود ندارند و نمی‌توانند به شکلی موثر اختیار زندگی خود را در دست بگیرند — با سابقه‌ای طولانی در مبارزه، سال‌ها با توسل به تکنیک‌های خاص خود برای تحقق اهداف و مطالبات اصلی‌شان تلاش کرده‌اند، اما در کم‌تر برهه‌ای هم‌طنین شده‌اند.

پس چرا «مهسا امینی» بدل به رمز مبارزه‌ی همه‌ی اقلیت‌ها شده است؟ شاید به این دلیل که فاقد همگی یا بخش عمده‌ای از مشخصه‌های مردمی «امت حزب الله» بود. او «زن کرد غیرشیعه‌ی فاقد تمکن» بود که قتل دل‌خراش او به دست نمایندگان اصلی و حداکثری این امت جرقه‌ای شد بر انبار باروت ناامیدی و خشم حاکم بر شرایط موجود. و طرفه آن‌که از دل این انفجار، شجاعت و خلاقیت است که زبانه می‌کشد، شجاعتی که همچون ویروسی مبارک در حال سرایت به همه‌ی اقلیت‌هاست.

حاضران در تظاهرات‌های این چندروزه در حال از سر گذراندن تجربه‌ای متفاوت هستند. آن‌ها بدنی جمعی را زندگی می‌کنند و پیوندهایی بی‌مثال با یک‌دیگر برقرار می‌کنند. اینک زنان و مردان یک‌دیگر را در قامت هم‌رزم تجربه می‌کنند نه همکار، همسایه یا همسر. آنان به واسطه‌ی اقدامی واقعی که نقشی حقیقی در زندگی‌شان دارد بدن جمعی تازه‌ای شکل داده‌اند که در کار رقم زدن سوژه‌های فردی جدید و بی‌سابقه و کم‌نظیر است. این فعلیت بدیع همان بدن بالقوه‌ای

است که نظام‌های استثمارگر همواره می‌کوشند آن را در قالب جمع‌هایی دروغین از جمله مدرسه، محیط کار، ورزشگاه، پادگان و مانند این‌ها به انقیاد درآورند و هر چه می‌توانند از این توان جمعی بهره بکشند و شیرهی جان انسان‌ها را بمکنند.

حال که این بدن جمعی جدید سر برآورده است به‌وضوح می‌توان دید برخی بدن‌ها با این بدن جمعی انقلابی سازگارند و برخی ناسازگار، و جالب آن‌که ناسازگارترین آن‌ها بدن حکومتی است که تنها به مصلحت خود می‌اندیشد، حکومتی که قرار است منافع و حیات عده‌ای کوچک معروف به «چهاردرصدی‌ها» را تأمین و تضمین کند. اگر این بدن نوظهور می‌خواهد در برابر تنش‌های بیرونی دوام بیاورد و از هم نپاشد باید از هر کاری که او را به سمت فروپاشی سوق می‌دهد بپرهیزد و به کارهایی که توان او را افزایش می‌دهند اهتمام ویژه بورزد.

مهم‌ترین عامل قوام‌بخش این بدن جمعی در این لحظه هم‌طنین شدن توان اقلیت‌هایی است که بناست پدیده‌ی تشدید یا همان «رزونانس» را رقم بزنند. در فیزیک تشدید عبارت است از افزایش ناگهانی دامنه‌ی ارتعاش یک سیستم بر اثر نیروی متناوبی که بدان وارد می‌شود. این نیرو تقریباً مساوی است با دامنه‌ی ارتعاش طبیعی آن سیستم، و پیامد آن از هم پاشیدن سیستم. بر اثر تشدید «هر آن‌چه سخت است و استوار، دود می‌شود و به هوا می‌رود». تا پیش از این هیچ یک از اعتراضات نتوانسته بود نیرویی مساوی با دامنه‌ی ارتعاش طبیعی حکومت ایجاد کند، اما از یک طرف هم‌طنین شدن اقلیت‌های مختلف و از طرف دیگر تناوب هرروزه‌ی اعتراضات در حال تأمین نیروی لازم برای شکل‌گیری پدیده‌ی تشدید است که نشانه‌های آن را می‌توان در خستگی مفرط نیروی سرکوب‌گر و افزایش اختلافات درونی در تمام سطوح آن‌ها مشاهده کرد. نکته‌ی جالب‌توجهی که در پدیده‌ی تشدید وجود دارد این است که درست تا چند لحظه قبل از فروپاشی، همه چیز عادی به نظر می‌رسد، گویی سیستم

به‌رغم آن‌که تحت فشار است دارد به‌درستی کار کرد خود را انجام می‌دهد، اما لحظاتی بعد تمام اجزایش از هم فرومی‌پاشد.

این روزها حتی در شعارهای رادیکالی که تظاهرات کنندگان سر می‌دهند می‌توان نشانه‌های سر بر آوردن یک بدن جمعی متفاوت را دید. آن‌ها دیگر شعارهای ارتجاعی ناظر به وجدانی معذب نظیر «رضاشاه، روح‌ت شاد» یا شعارهای حاکی از کین‌توزی نسبت به سایر اقلیت‌ها مثل «بی‌غیرت‌ها نشستن، زن‌ها به ما پیوستن» سر نمی‌دهند و به افتخار شجاعت یک‌دیگر، به دور از خودشیفتگی، کلاه از سر برمی‌دارند. آنان شعار می‌دهند: «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان»، «نان، کار، آزادی، پوشش اختیاری»، «قدرت ما، جمع ماست».

در این بزنگاه، از طریق یک اقدام جمعی، به‌واسطه‌ی هم‌طنین شدن ارتعاش بدن اقلیت‌های گوناگون، بدنی با ویژگی‌های متفاوت ایجاد شده که در مناسبات موجود نمی‌گنجد، پس دست به کار خلق فضایی سازگار و مناسب به‌منظور تکثیر و

نمو خود شده است، بدنی که هر روز در مواجهه با خصم‌های خود چیزی تازه می‌آموزد و خلق می‌کند، مناسبات میان اجزای مختلف ماشین سرکوب را کشف و افشا می‌کند، ساز و برگ نظامی آن‌ها را تحلیل می‌کند و برای مقابله با هر کدام چاره‌ای می‌اندیشد. این بدن می‌فهمد ویژگی هر یک از نیروهای سرکوب‌گر چیست، مثلاً می‌فهمد نیروهای زره‌پوش گاردی به دلیل سنگینی ادواتشان قابلیت تحرک و دویدنشان کم است و متوسل به شلیک گاز اشک‌آور می‌شوند و به همین دلیل در مقابل از کله‌قندی‌های نارنجی راهنمایی و رانندگی برای خفه کردن گاز اشک‌آور استفاده می‌کند یا با پوشیدن یک دستکش معمولی گلوله‌ی اشک‌آور را برمی‌دارد و مجدداً به سوی خودشان پرتاب می‌کند. این بدن هر روز در مقایسه با روز قبل از تکنیک‌های تازه‌ای برای گسترش و حرکت خود استفاده می‌کند، به ادوات و مبلمان شهری کارکردی جدید می‌بخشد و از آن‌ها راه‌بند می‌سازد و وقتی می‌بیند که سطل‌های زباله را از مراکز پرتنش جمع‌آوری می‌کنند، از راه‌بندهای بزرگ‌تری چون اتوبوس‌های شهری استفاده می‌کند که پس از سوختن به راحتی قابل جابه‌جایی

نیستند. حتی از ترافیک فرساینده‌ی شهر که تا پیش از این بلای جان‌ش بود همچون ابزاری برای محافظت از خود سود می‌جوید، و البته در میان دود و آتش از پرفورمنس و تولید نماد و سمبل غافل نمی‌شود. میزان ابتکاراتی که بدن جمعی تظاهرات کنندگان هر روز به کار می‌بندد خیره‌کننده و باورنکردنی است، این یعنی موجود زنده‌ای در حال تقلا برای زنده ماندن است، موجودی که می‌کوشد در هستی بی‌مثال خود و در برابر خصم دیرینه‌اش که تنها از طریق تکه‌تکه کردن و پاره‌پاره کردن او می‌تواند به حیاتش ادامه دهد، پایدار بماند، یعنی در برابر خون‌آشامی که فقط با به انقیاد کشیدن و مکیدن خون او قادر است به حیات خود ادامه دهد. از این رو، این بدن زیبای جمعی می‌بایست فوراً از خون رساندن و تقویت خون‌آشامی که فقط و فقط با خون او زنده است دست بردارد؛ این زیباترین ناامیدان تاریخ باید دست به اعتصاب بزنند.

«برای» نیروی از دست دادن و به هم پیوستن

مهسا اسداله‌نژاد

۱. حرف اضافه

بعد از درگرفتنِ ندایِ «زن، زندگی، آزادی»، موجِ نوشتن از «برای» به راه افتاد. به نظر می‌رسد این نشانه‌ی زبانی که یک حرف اضافه‌ی به‌ظاهر ساده است، خود گویای بسیاری از چیزهایی است که در این جنبش می‌گذرد. «برای» چه تفاوتی با دیگر حروف اضافه دارد؟ حرف اضافه نسبت بین سوژه و جهان پیرامونش را در یک گزاره برقرار می‌کند. فرض کنیم که من «از» چیزی بگویم و یا «درباره‌ی» چیزی. در این حالت دارم آگاهی می‌بخشم. دارم شما را از آنچه که نمی‌دانید آگاه می‌کنم. وقتی «از» چیزی یا «درباره‌ی» چیزی می‌گویم، احتمالاً یک «به» را هم مفروض گرفته‌ام. دارم «از» چیزی یا «درباره‌ی» چیزی «به» کسی یا کسانی گزاره‌ای می‌گویم؛

قسمی موضعِ فرادستانه‌ی اطلاعی و خطاب کردن در گفتن. اگر دیگر حروفِ اضافه را هم فهرست کنیم، به چیزی کم و بیش مشابه می‌رسیم. یک حرفِ اضافه‌ی دیگر هم هست که کارویژه‌ی متفاوتی دارد: «با». با نشان‌گر همراهی است اگر نه هم سطحی. «با» همواره نمایانگر جمع بودن است. برای همین هم در هر جنبشی همواره حاضر است. جنبش همیشه «با» کس/کسانی است؛ یک حرفِ اضافه‌ی اجتماعی. شما بدون «با» جنبشی ندارید. اما به «برای» برگردیم. برای چه تفاوتی با حرفِ اضافه‌ی اطلاعی/خطابی و حرفِ اضافه‌ی اجتماعی دارد؟ در برای، ما از چیزی یا کسی سخن می‌گوییم و گاه، چون اکنون، پایِ حرفِ اضافه‌ی اجتماعی را هم وسط می‌کشیم. یعنی برای هم حاوی یک گزاره‌ی اطلاعی درباره‌ی چیزی یا کسی است و هم پایِ دیگرانی در صدور این گزاره در میان است. زیرا کثیری از مردم در حال صدور این گزاره‌اند. این برای هم «از» چیزی یا کسی است و هم «با» کسانی.

برای، خودِ دل‌نگرانی‌ست. برای، چسبیده به یک جنبش
دادجویانه‌ست. جنبشی ناظر به آن چه نباید می‌شد و نباید
بشود. برای، پروامندی رو به دیگری‌ست. برای، حکایت از
آرزوهایی‌ست که نباید از دست می‌رفت، دال بر
جان‌هایی‌ست که نباید گرفته می‌شد، نشان از خواسته‌هایی
درقبال چیزها، اشیا، مکان‌ها، فضاها و زمان‌هایی دارد که
نتوانستند محقق شوند. برای، دربرگیرندگی عجیب‌وغریبی
دارد؛ شگفت‌آور. هر چیزی می‌تواند متمم این برای باشد. هر
آن چیزی که به زندگی و به ارزشِ حفاظت از پیوندهای
ارگانیک ما برمی‌گردد. اگر می‌خواهید ببینید که یک جنبشِ
دادجویانه چطور می‌تواند در یک حرفِ اضافه متبلور شود،
یقیناً حرف دست‌ورزبانیِ معنابخش‌تری جز «برای» نمی‌توانید
پیدا کنید. برای می‌گوید که من به‌مثابه‌ی یک سوژه تنها در
اکنون سکنی نگزیده‌ام و صرفاً با دیگران در یک فضای
محدود زندگی نمی‌کنم؛ بلکه من از گذشته تا امروز کشیده
شده‌ام و تا آینده ادامه خواهم داشت همراه با دیگرانی که از
گذشته تا امروز کشیده شده‌اند و تا آینده ادامه خواهند داشت
و برای حفاظت از زندگی‌های ما و آن‌ها در برابر هر آنچه که

امروزش را به خطر انداخته و می‌اندازد و آینده‌اش را ناایمن کرده و می‌کند، پروامند و دل‌نگران. برای می‌پذیرد که در جهان یک سوژه‌ی تنها و ایستاده روی پای خود وجود ندارد. برای، سوژه را به شکلی هستی‌شناختی و هم‌زمان با دلالتی عمیقاً سیاسی و اجتماعی گشوده می‌کند رو به درجهان‌بودن. درجهان‌بودنی که مستلزم پذیراییِ فعالانه و بخشندگیِ غیرسودجویانه و دست‌به‌دست شدنی غیرسلسله‌مراتبی‌ست. جنبشی که با برایِ سروکار دارد، نمی‌تواند به «همگان» نیندیشد و در برابر قوای نابودکننده‌ی هر تکه‌ای، هر باقی‌مانده‌ای و هر جزئی از این همگان حساسیت نداشته باشد و صف‌آرایی نکند. برای، تجمیعِ زمانِ درجهان‌بودن با صرفِ گذشته، حال و آینده است؛ تجمیعِ انسان و غیرانسان در این جهان و شمولِ هر موجود زنده‌ای، از دریاها و تالاب‌ها و جنگل‌ها تا یوزپلنگ‌ها و گورخرها. برایِ گره‌دستوریِ بدن‌های به‌هم‌متصلی‌ست که برایِ دادپذیریِ موجود زنده و ایمن کردن شرایطِ زیستن‌اش همبسته می‌شوند. برای، رو به جهان گشوده می‌شود، تا می‌خورد و لایه‌لایه می‌گردد، بی‌آنکه چینِ هر تا از بین برود، بی‌آنکه میانجیِ اتصال‌ها و پیوستگی‌ها

کم‌رنگ شود. برای هر فرادستی‌ای را به چالش می‌کشد و حواسش را معطوف به فرودستی شکل‌یابنده‌ای می‌کند که از پس آن ژست حاصل می‌آید. برای مداوماً می‌پرسد چه کسی، چه چیزی، کجا، در چه زمانی، به چه شکلی، از دست رفت یا از دست می‌رود که نباید از دست می‌رفت یا نباید از دست برود. یک حواس‌جمعی منتشر و سرحال. برای، به داد می‌رسد، گوش می‌دهد، جلو می‌رود، دست می‌گیرد، از خود بیرون می‌زند.

۲. فرایند

هرگز نباید گمان بُرد که همه چیز باید به‌آنی به آن‌چه که مطلوب است منجر شود. دست‌آورد هیچ جنبشی، در دقیقه‌ای پایانش خلاصه نیست و چنین تصورِ غایت‌انگاران‌ه‌ای نادیده‌انگاری و یژگی زنانه‌بودن این خیزش است. گویی هر آنچه که به راه می‌افتد، باید به مقصد معینی در زمان تعیین‌شده‌ای برسد. حرکتی که گام‌های کوتاه را کنار

گام‌های بلند می‌نشانند، غایت بزرگ را در غایت‌های کوچک پی می‌گیرد بی آن‌که افقش را از دست بدهد. خبر از گوشه و کنار می‌رسد که بیاید حواس مان به اتوس (منش)‌های فردی مان هم باشد. چه تنذیر به جایی. اگر جنبشی بتواند همه‌ی سطوح زیستن ما را درگیر خود کند و اگر آرمان آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه را در هر شکلی از مناسبات انسانی پیاده کند، آن‌گاه می‌توان امید داشت که افقش را از دست‌ن داده و در تمرین آن کوتاهی نکرده است. زمانی که ما از هر شکلی از مناسبات سلسله‌مراتبی فاصله بگیریم و مسئولیت‌پذیری در قبال آزادی همدیگر را در مناسبات انسانی افزایش دهیم، می‌توانیم به جزء اول این شعار، زن، وفادارانه‌تر بنگریم. اگر امر زنانه، بنابه تعریف، از جنسیت زنانه فراتر رود، هم بدن زن را دربرگیرد و هم از آن فرابگذرد، آن‌گاه می‌تواند بسیار در بسط تصور ما از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه یاری برساند. سلطه زمانی سروکله‌اش در مناسبات انسانی، قانون و فراتر از آن، پیدا می‌شود که یک سمت رابطه در معرض خودسرانگی قرار بگیرد. در واقع چیزی بر او تحمیل شود که او منفعت خود و یا دیگران تحت اعمال قدرت را در آن نمی‌بیند و نمی‌تواند

باتوجه به خردِ مشترک‌اش آن را موجه بیابد. در این حالت یک شخص، یک گروه، یک طبقه، یک قشر، یک جمعیت در معرض انقیاد قرار می‌گیرد. اگر رابطه‌ای هست تنها در بستر انقیاد رشد می‌کند و ادامه می‌یابد؛ در بستر سرفرود آوردنِ یکی، با هر تعینی، به یک شخص، یک ساختار، یک قانون، یک طبقه، یک قشر و یک جمعیتِ دیگر در حالتی که نمی‌تواند در آن رابطه توانِ سخن‌گفتن‌اش، توانِ عمل‌کردن‌اش، توانِ دراختیار گرفتنِ زندگی‌اش و توانِ مخالفت‌کردنش را بازیابد. چنان‌که گفته شد، امر زنانه از اساس ضدغایت‌محوری، ضدسلسله‌مراتب، ضدسروری و ضدبندگی‌ست. به همین معنا اگر تصور از آزادی، رهاشدن-و-توان رهاشدن- از خودسرانگیِ قدرت در یک نظمِ سلسله‌مراتبی باشد، آن‌گاه آزادی زنانه است. آزادی نه منحصر به زنان و نه صرفاً از سوی زنان، بلکه زنانه‌ست. سلطه‌ستیزیِ آرمان آزادی با سروری‌ستیزیِ زنانه روی هم می‌افتند و توانِ چون‌وچراکردن در نظمِ سلسله‌مراتبیِ یک رابطه، اعم از یک قانون، به سمتی که بر روی آن نظمِ سلطه‌جویانه‌ی یک رابطه، اعم از یک قانون، اعمال می‌شود، بازمی‌گردد؛ بازگشتنِ توانِ

چون و چرا کردن در مناسباتِ سلطه‌جویانه، و به دنبالش
برهم زدن آن، به تابعان.

به این ترتیب زنانه زیستن، یک انتخاب است و ربط علی به
جنسیت زن ندارد. نه هر زنی زنانه زندگی می‌کند و نه صرفاً
زن می‌تواند زنانه زندگی کند. شاید بشود گفت حتی این
گزاره صحیح‌تر است که این شیوه‌ی زیستن بیشتر معطوف به
زنان، برای زنان، است، اما نه صرفاً از سوی زنان. زنانه زیستن،
ویژگی‌ای است که با هر جنسیتی می‌توان آن را اتخاذ کرد
اگر قرار بر آن است که سروری تازه‌ای در پی یک سروری
کنار نهاده شده فراهم نشود. درست است، بناست برای کسب
آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه، قدرتِ استعماری پس زده شود؛
قدرتی که سوژه را از حق می‌زاید و صرفاً آن را در مقام تابع
می‌خواهد. اما این به معنای ایجاد قدرتی که رنگ‌وبوی
استعماری جدید داشته باشد نیست. قدرتی که به هر نحوی از
انحای سوژه‌ها را چون تابعانِ همیشگی در نظر می‌گیرد و آن‌ها
را از حق به مقاومت کردن تهی می‌کند. حقی که همیشه
بیرون از حتی رابطه‌ای قراردادی و مشروع، برای سوژه باقی

می‌ماند. بنابراین باور به آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه، از آن جهت زنانه است که اگر قدرتِ جدید از زیر سایه‌ی یک قدرتِ استعماری خارج شود، بر هیچ تابعی سروری ندارد. حتی اگر سوژه‌ای را تابع می‌گردانند، نه این تابعیت مختل‌کننده‌ی خواست سوژه بر آزادبودن و برابربودن است و نه، از آن بیشتر، حق به مقاومت را از او به‌مثابه‌ی یک سوژه می‌گیرد. به تعبیر بهتر حتی اگر تابعیتی در کار باشد، تنها از رهگذر ادراکِ خودقانون‌گذاری و هم‌زمان پاسداشتِ حق به مقاومت برقرار شده است. این تابع‌بودن تا زمانی غیرخودسرانه است که سوژه گمان نبرد یک قدرت او را از حقوق خود، بزرگ‌تر از همه حق به مقاومت کردن، بی‌بهره گذاشته است. به‌محض آن که سوژه نتواند زیر میز بازی بزند، و به‌رغم آنکه جایی برابر و آزاد برای خود درونِ رابطه پیدا نمی‌کند، نتواند آن رابطه را دگرگون سازد، این تابعیت خودسرانه است و بنابراین دیگر بر وفق آرمان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه نیست. از آن‌جایی که امر زنانه، چنان‌که گفته‌شد، ضدغایت‌محور و ضدسروری‌ست، با این آرمان می‌خواند.

جور درمی آید. به این ترتیب آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه، یک تمرینِ همیشگی است. درست است که باید خود را در قانون متبلور کند و ای بسا که به درستی دشوارترین راهِ ما همین است، اما هرگز در قانون متوقف نمی‌شود. در هر وضعیتی سرک می‌کشد و از سوژه می‌خواهد که مطابقتِ خود را با آن بسنجد؛ در یک فرایند بی‌پایان. این البته اصلاً و ابداً به معنای کم‌رنگ کردن و یا کم‌رنگ دیدن مقاومت در برابر قانونِ خودسرانه که مطابقتی بر آرمان مذکور ندارد، نیست. بارها و بارها چنین مقاومتی باید صورت گیرد. بلکه هدف این است که زنانه زیستن، چون دستاوردی، مناسباتِ هر حوزه‌ای را به پرسش بگیرد و چیزی از آن طلب کند. به این امید که از هر دستاوردِ کوچکی از پی این تغییر شیوه‌ی زیستن نیرو از پی نیرو برآید. همان‌طور که از زندگی گفته می‌شود، جنبش زندگی گردد.

۳. این همانی

برای قطع این همانی با قدرتِ نابودگر، باید نیرویی از گسستن را در خود فعال کرد که در عینِ گسستن، می‌پیوندد. در تجربه‌ی ملانکولیک (سوگ‌واری‌ای که تصدیق و بازشناسی نمی‌شود)، از نگاهی فرویدی، چنین می‌گردد. سوژه‌ی ملانکولیک (سوگوار) که ازدست‌رفتنِ ابژه‌ی ازدست‌رفته‌اش تصدیق نمی‌شود و او فقدان آن را در خود حمل می‌کند، توانِ قابلِ ملاحظه‌ای برای کنشِ سیاسیِ مبتنی بر قطع این همانی با نابودگری/ستمگری دارد. باز به برای برگردیم. اگر این جنبش ناظر است بر همه‌ی آن چیزهایی که نباید از دست می‌رفتند و نباید از دست بروند و امروزه فهم مشترکی کم دارد از لزوم حفظ آن‌ها سر بر می‌آورد، آنگاه همه‌ی آن‌هایی که تجربه‌ای از فقدان دارند، خودشان را در آن می‌یابند. هر کس در هر جایی که برحسبِ ستمی و نیروی نابودکننده‌ای از قوای نابودگر، عزیزی، چیزی محبوب، خاطره‌ای زندگی‌بخش و یا عنصری از محیط‌زیستی ضروری را از دست داده باشد، حس می‌کند که باید برای این «اشتراک» کاری کند. اشتراک به‌سببِ ازدست‌دادن، در پیِ احیای ناممکن ابژه‌های ازدست‌رفته، آن‌گونه که بودند، نیست، اما برای

از دست ندادن بیشتر، همراه با احیای رد آن ابژه‌ها، می‌کوشد و در این راستا همبستگی می‌آفریند. همبستگی با همه‌ی کسانی که آن‌ها نیز یا تجربه‌ی فقدان و سوگِ ناتمام را از سر گذرانده‌اند و یا توانِ احساسِ این‌همانی با ایشان را دارند، و اکنون با نیرویِ مانیکِ (ترجمه‌شده به شیدایی) ناشی از تجربه‌ی از دست دادن پیش می‌روند. این نیرو، مانیا، که کارش برگرداندنِ انسانی که تجربه‌ی فقدان داشته به زندگیِ عادی‌ست و در واقع همت‌اش در روان بر آن است تا برای زنده‌مانِ سوژه پیوند را با ابژه‌ی از دست‌رفته قطع کند، به سوژه این توان را می‌دهد که با ردی از فقدان بتواند از واقعیتِ پیرامونِ خویش، واقعیتِ ستمگرانه‌ی پیرامونِ خویش، فاصله‌گذاری کند و خیالِ چیرگی بر واقعیت را پروراند. به این ترتیب کسانی که چیزی از دست داده‌اند، در قدرتِ مانیکِ فاصله گرفتن از واقعیتِ ستمگرانه، قطعِ این‌همانی با ستمگر/واقعیتِ ستمگر و نابودگری، خودشان را صاحبِ توانِ برهم‌زدن می‌بینند. قدرتِ غلوشده‌ای برای سوژه که واقعیت را دست کم می‌گیرد. به زبان ساده‌اش می‌شود این که دیگر چیزی برای از دست دادن ندارد؟ شاید. سوژه‌ی ملانکولیکِ

مدنظر آن‌قدر از دست‌داده است که دیگر از ازدست‌دادن هراسی ندارد. اما یک امای بزرگ وجود دارد. مانیا در روان نیروی محافظت از زندگی‌ست. درواقع قرار است پیوند با ابژه‌ی ازدست‌رفته قطع شود تا بدن-روان پابرجا بماند، تا با ازدست‌رفتن ابژه، بدن-روان نیز ازدست نرود. به این ترتیب مانیا دربرابر رانه‌ی مرگ مقاومت می‌کند و می‌تواند بعد سیاسی نیز علیه واقعیت موجود بیابد. آن‌جایی که مرگ جولان می‌دهد، سوژه‌های ملانکولیک، سوژه‌هایی که هر یک چیزی از دست‌داده‌اند، به نام زندگی و برای زنده‌ماندن زندگی‌ها قد علم می‌کنند.

هنگام تکانه‌های نابودگرانه، سوژه‌های تابعی که سوپرایگویِ فعالی دارند و بنابراین بایدها و نبایدهایی، اعم از بایدها و نبایدهای قانونی، در جان‌شان بدونِ توان انتقادی فاصله‌گرفتن از آن‌ها رخنه کرده است، به این‌همانی با قدرتِ نابودگر میل می‌کنند. در این‌حالت سوپرایگویِ فعال‌شده از خلال این‌همان‌شدن با این‌قدرت، از خود سوژه در برابر تکانه‌ها محافظت می‌کند. البته که محافظتی خیالی؛ محافظتی که

هر آینه قرین مرگ است. زیرا هر باید و نبایدی بدونِ توانِ انتقادی فاصله گرفتن می‌تواند تا آن میزان سخت‌گیرانه و تشدیدشونده عمل کند، که منجر به نابودیِ خود نیز گردد. به این معنا کسانی که جز تکیه بر باید و نبایدهای سوپرایگو، نیرویِ دیگری در برابر نابودی نمی‌شناسند، برای محافظت از خود ممکن است آنقدر به نابودی خو گیرند و با آن این‌همان شوند که خودشان را یا به‌طور فیزیکی نابود کنند یا محلول و نابودشونده در آن قدرت سازند.

اما در برابر تکانه‌های نابودگرانه‌ای که از بیرون ما را محاط می‌کند، همیشه جز این شکل از مقاومت در برابر نابودگری، شکل دیگری نیز از مقاومت وجود دارد که در انسانی که چیزی از دست داده است و از دست‌دادنش تصدیق نشده، آشکار می‌گردد؛ انسانی که چیزی یا کسی را از دست داده اما زنده مانده است: قدرتِ مانیک و پرشورِ گسستن از واقعیت نابودگرانه و ستمگرانه. سوژه‌های ملانکولیک اگر یکدیگر را ببابند، شکلی از همبستگی از جنسِ قطع این‌همانی با قدرت نابودگر بین‌شان شکل می‌گیرد که از زندگی و زنده‌ماندن

می‌گوید و می‌تواند احساساتِ مشترک، باورهای مشترک و خاطرات مشترک تولید کند. همبستگی مهم‌ترین پیوندِ انسانی است زمانی که نابودگری هست و زمانی که نابودگری قدرت می‌گیرد، همبستگی هم باید به نامِ زندگی و دفاع از آن قدرت گیرد. این‌همانیِ سوژه‌ها در همبستگیِ پایدار تنها در جهتِ مقاومت در برابر نابودگری است و نه در راستایِ نابود کردنِ تفاوتی، رنگی و دیگریبودنی.

۴. مرز

هیچ مرزی را نباید هیچ‌وقت «زیاد» جدی گرفت. مرز بینِ هر چیزی با چیزهای دیگر زیادی جدی گرفته شود، مترصدِ سرکوب‌گری می‌گردد. این اما به معنای آن نیست که می‌توان از خود مرز عبور کرد یا در واقع در بی‌مرزی زیست. ساختنِ مرز جدید هم چیزی از معضلِ مرز کم نمی‌کند. مسئله این است که مرز چه چیزهایی را تعیین می‌کند و چه چیزهایی را تعیین نمی‌کند. مسئله این است که مرز تا چه میزان می‌تواند

گشوده باشد و تا چه میزان فرو بسته می‌گردد. جز این، مهم این است که حق تعیین سرنوشت هم از آن کسانی ست که در مرزها زندگی می‌کنند و هم از آن همه‌ی کسانی ست که در محدوده‌ای مرزی زندگی می‌کنند. به این ترتیب مرزهای گشوده، صحبت از امکان حق تعیین سرنوشت برای همگان را بدون آن که در دام یک‌سان‌طلبی و این‌همان‌خواهی بیفتند، فراهم می‌آورند. اساساً چه می‌شود اگر حق تعیین سرنوشت، در راستای حاکمیت مردمی درون قلمروها و مرزهای داخلی تعریف‌شونده و گشوده‌ی یک کلیت معنا یابد؟ حاکمیتی که در عین خرد بودن، غیر متمرکز بودن، در کنار هم و در باهم بودن، در مقیاس‌های متنوع و در سطوح متفاوتی، به جریان می‌افتد. این فهم از معنای مرز، که در عین جدی‌گرفتنش آن را باز و گشوده می‌بیند، فرم سیاسی بدیلی را جز فرمی که به قسمی ناسیونالیسم مرکز‌گرا متکی ست می‌طلبد. چنین فرمی از مرزها، آستانه‌هایی برای حرکت کردن و باهم زیستن در عین متفاوت بودن می‌سازد. ناسیونالیسم تأکید بر خود است؛ تأکید انحصاری و حذف‌کننده بر زبان من، رنگ من، دین من، نژاد من. هرچقدر هم که قلمرو خود

وسعت یابد، باز چیزی از «خود» بودن کم نمی‌کند. در واقع ناسیونالیسم تکیه بر رژیم خود است. درحالی‌که جنبشی که از برای می‌گویید، از خود، از قلمرو خود، از رژیم خود بیرون می‌زند و دربرمی‌گیرد. فرمی که نام‌ها را متکثر می‌سازد و برایش جز حفاظت از زندگی ساکنان یک قلمرو و اشتراکاتی که پیوندهای زندگی‌بخش را بین آن‌ها محکم می‌کند، چیزی اصالت ندارد. از این حیث همه‌ی هویت‌طلبی‌ها را در عین به‌رسمیت شناختن هر هویتی، از کار می‌اندازد. گاهی از کار انداختن بهترین شیوه‌ی مواجهه و البته دموکراتیک‌ترین آن در جایی‌ست که شیوه‌ای از خودیابی، خودمحوری، خودگستری حکم‌فرما شده است. از کار انداختن، از چندزبانگی، چندملتی و چندگونگی دفاع می‌کند.

مرز شکاف‌دهنده و ازبین‌برنده‌ی توان است. ای بسا مرزهای داخلی که بیش از مرزهای بیرونی، تولید شکاف کرده‌اند. به زبان دیگر، ناسیونالیسم که با تکیه بر هراس از مرزهای بیرونی پیش می‌رود، خود دامن‌زننده به انواع مرزهای درونی‌ست. و البته که ناسیونالیسم تنها عمل نمی‌کند، بلکه با

دیگر ایدئولوژی‌های جفت‌وجور با خود، که آن‌ها هم علاقه‌ی زیادی به سروریِ خود دارند هماهنگ پیش می‌رود. در واقع ناسیونالیسم بستر مناسبی است برای آشتی هر حکمرانیِ پدرسالارانه و تمرکزگرایانه‌ای با خود؛ برای کشیدنِ چتر وحدت بر سر «خود»ها. از همین‌روست که نامِ وطن هم چندی است که به مذاقِ همان‌هایی که زمانی ملی‌گرایی را شایسته‌ی شدیدترین عقوبت‌ها می‌دانستند، خوش می‌آید. برای ایشان وطن بسترِ تحققِ رژیمِ خود است؛ قلمروِ سرزمینی که سروری و خودبرترپنداری ایشان را بر دیگران به رخ می‌کشد؛ سرزمینی بدونِ دیگران، بدونِ تفاوت‌ها، بدونِ تمایزها، بدونِ حق به دیگر بودن‌ها. اینجا هم از کارانداختنِ تصاحب و مرزکشیِ هویت‌طلبانه/این‌همان‌جویانه مهم می‌شود. وطن را می‌توان از گفتار ناسیونالیسم و همه‌ی ایدئولوژی‌های هم‌سازش پس گرفت و در مسیر تحققِ باهم‌بودنِ متفاوت، باهم‌بودنِ دگرشونده و دیگری‌جویانه به کار بُرد. در این معنا وطن با همه‌ی اشتراکاتش و با همه‌ی مسئولیت‌پذیریِ رنجی که به‌سببِ ناسیونالیسمِ دینی یا غیردینی به دیگران وارد ساخته است، معنایی مترقی می‌یابد.

به این معنا وطن دیگر پدیده‌ای «صرفاً» آباواجدادی نیست. وطن قلمرو سرزمینی «تاریخی» باهم زیستن ما موجودات زنده، انسان‌ها و غیرانسان‌هاست. و درعین حال تا زمانی که مرز بیرونی وطن، چون مرزهای درونی آن، آستانه‌ای برای عبور و نفوذپذیری نباشد، هنوز وطن در معنای متریکی‌اش محقق نشده است. هنوز راه هست که باید پیموده شود. برای همین است که هر قسمی از وطن دوستی متریکی، شکلی از جهان‌وطنی در خود دارد که در ساحت منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نیز حساسیت می‌ورزد و جهد می‌کند.

۵. آینده

آینده در دست‌هایی که می‌گیریم، رؤیاهایی که می‌بافیم، بدیل‌هایی که می‌آفرینیم، ساخته می‌شود؛ پر از نگرانی و امید توأمان. آینده‌ای که رو به آن، باوجود نابودگری، دوام می‌آوریم.

درباره‌ی مسأله‌ی زن

خسرو پارسا

تضاد هستی‌شناسانه هستی را نفی می‌کند.

تقریباً در مورد تمامی عواملی که موجب خیزش و جنبش اخیر شده سخن رفته است، با شدت و حدت متفاوت. در اینجا من قصد بازبینی همه‌ی شعارهای آزادی‌خواهانه، عدالت‌خواهانه و دموکراتیک را ندارم. ولی از میان همه‌ی خواست‌ها من می‌خواهم بر نکته‌ای تأکید کنم که به‌نظرم هستی‌شناسانه و وجودی است و آن‌هم مسأله‌ی دیدگاه و نگرش برده‌داری است. پیشاپیش از تأکید بر مسأله‌ی این دیدگاه از همه‌ی زنان و مردان پوزش می‌طلبم. منظور من بیان دیدگاه مردسالارانه‌ای است که از عوامل اساسی سرکوب در طول تاریخ بوده ولی هرگاه فرصتی دست داده از طرف زنان و مردان آزاده به‌مصاف کشیده شده است.

به زنان در تاریخ همچون بردگان نگریسته شده است. زنان، بردگان و حتی مردانی که مالکیت خصوصی نداشتند حق رأی هم نداشتند. زن مایملکِ مرد بوده است. ملکِ خصوصی او بوده است. از بدو تشکیلِ مالکیت خصوصی، زن به صورت یکی از اجزاء ملک بوده است. مرد می‌توانسته ده‌ها کنیز و زن و به همان اندازه غلام داشته باشد. حد آن در یک سیستم برده‌داری توانایی مالی بوده است. زن (همسر)، کنیز و برده اجزاء اعمالِ قدرتِ مرد بوده‌اند که اگر هم در ابتدا به‌عنوان جایگاه او در مناسبات تولید اولیه و نیز متصوراً قدرت بدنی بیشتر مشخص می‌شده، در ادامه‌ی خود به‌صورت یک نظام درآمدی است، نظام برده‌داری. بنابراین نظام برده‌داری صرفاً مربوط به مناسبات ارباب و برده و در روند تولید تظاهر نمی‌یابد بلکه به‌همان اندازه در خانه و خانواده — یعنی هر جا که امکان مالکیتِ خصوصی وجود داشته است — جاری بوده است.

در این سیستم زن مملوک است، تحت انقیاد و فرمان برده‌دار. هیچ حقوقی جز ابزار بودن برای گذران زندگی مرد و فرزندان ندارد. مرد هر وقت بخواهد، (حتی هنگام عبادت) می‌تواند به او تجاوز و حتی تجاوز جنسی کند و هر وقت بخواهد می‌تواند یک‌جانبه او را به دور بیفکند و یا هر تعداد که بخواهد زن‌های دیگر بگیرد. اگر کم است کنیز هم بگیرد. اگر کم است غلامان و غلام‌بچه‌های فراوان بگیرد. دنیا حول رجولیت می‌چرخد. نه تنها دنیا، بلکه آخرت نیز. در بهشت هم حوری و غلمان تا حد اشباع در خدمت مرد بودند؛ در آنجا هم زنان وسیله‌ی تفریح مردان بودند. در هند اسم شب «ذکر پرستی» بود، بدون رودربایستی.

هیچ سیستم و روندی در سراسر جهان عیناً مشابه هم نیست. استثنائاتی بوده است. در روند مردسالاری این موارد کم نبوده‌اند. دوران‌های مادرتباری در بسیاری از نقاط جهان، نقطه‌های انقطاع درخشانی بودند که برخی مدت‌ها هم دوام آورده‌اند. تمدن مینوس نقاطی در هند و در همین ایران ... قابل توجه و الهام هستند. ولی به‌هرحال روند غالب

مردسالاری و مردمحوری بوده است. مردان هر جا که خواسته و توانسته‌اند قدرت خود را اعمال کرده‌اند. به کتاب چشم‌گشای انگلس «منشاء خانواده و مالکیت خصوصی و دولت» نگاه کنید تا دریابید که خانواده و مالکیت خصوصی چگونه به تشکیل دولت — دولت لزوماً سرکوب‌گر — می‌انجامد و یادمان باشد که منشاء این میراث دوران برده‌داری است.

برده‌داریِ عربیان البته منسوخ شد ولی نه به‌سادگی بلکه در طول مبارزات و جنگ‌های فراوان. برده‌داران حتی تا حد جنگ‌های داخلی پیش رفتند. ولی مناسبات سرمایه‌داری که جدیداً متولد شده بود تحمل برده‌داریِ رقیب را نداشت. برده‌داری به‌ظاهر منسوخ شد گرچه به صدها شکل پنهان — ولی شاید نه چندان هم پنهان! — ادامه یافت. استعمار کهن نیز به‌همین ترتیب به‌ظاهر رفت ولی با پوششی نو به حیات خود ادامه داد.

اما در مورد برده‌های دیگر چه؟ به نظر می‌رسد که بخشی از جهان که تاریخاً برده‌داری تولیدی را منسوخ شمرده‌اند در مورد حفظ برده‌داری زنان پافشاری بیشتری داشته‌اند. این دیگر مناسبات تولیدی نیست — مناسبات تولید است!

نهضت آزادی‌خواهی زنان در اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه در اوایل قرن بیستم در اروپای مرکزی و شرقی و روسیه و سپس با کمی تأخیر در سایر نقاط غرب تحرک بیشتر یافت. ابتدا در قالب مبارزه برای حق رأی و سپس سایر حقوق. این مبارزات دستاوردهایی داشته است قابل توجه، ولی هنوز بسیار ناقص. این برده‌داران به‌همان اندازه مقاومت می‌کنند که برده‌داران پیشین. هیچ قدرتمندی حق و ملک خصوصی خود را به راحتی واگذار نمی‌کند. تا این‌جا هم به‌زور از حلقومش بیرون کشیده شده است.

* * *

این‌ها در غرب بوده است. ولی در شرق به‌ویژه کشورهای اسلامی چه؟

در غالب این کشورها هرگز انقلاب ضدبرده‌داری تولیدی و بنده‌داری خانگی به‌وقوع نپیوسته است. مناسبات تاریخی که تحت لوای دین منجمد شده است به‌قوت خود باقی است.

اگر عده‌ی کثیری از مردم این بخش از جهان با یادگیری از آنچه در سایر نقاط جهان اتفاق افتاده است به‌فکر تجدیدنظر در باورها و مناسبات گذشته افتاده باشند — که کم هم نیستند — ولی دولت‌ها، به‌ویژه دولت‌های بنیادگرا به نفع‌شان است که در همان عهد عتیق به سر برند. این‌ها حتی اساس برده‌داری و بنده‌داری را هنوز حتی به‌ظاهر هم لغو نکرده‌اند و نه بالتبع به‌نظر متحجر خود برده‌داری زنان را. این امر برای آن‌ها مسأله‌ی وجودی است! مسأله‌ی موجودیت آن‌هاست. مسأله‌ی دین صرفاً بهانه است، مگر نه اینکه هرکجا به نفع‌شان بوده است احکام بی‌بربرگشت دینی مانند ربا را دور زده‌اند.

مگر نگفته‌اند نماز و روزه و حج را هم در صورت مصلحت می‌توان متوقف کرد؟ ولی این یکی — این ستون — را نمی‌شود لحظه‌ای نادیده گرفت چون موجودیت‌شان به خطر می‌افتد. و حتی وقتی مبارزات به حدی می‌رسد که سیستم در حال نابودی است باز نمی‌توانند از این «ستون» دست بکشند. آنقدر به جلو فرار می‌کنند که می‌خواهند سنگ‌های قبور گذشته‌ی زنان بی‌حجاب را هم بکنند! گرچه این‌بار این ستون در مورد مشهودترین عامل سرکوب — ضرورت حجاب — خود در میان مؤمنین هم مورد مناقشه است. عده‌ای نه چندان کم از متدینین از اساس مخالف اجبار مذهبی در مورد حجاب هستند. عده‌ای اساساً منکر آن هستند و می‌گویند حجاب نه از اصول دین است و نه از فروع آن. ولی باز هم این شبهه برای سرکوب‌گران مهم نیست. مهم آن است که آن‌ها که در قدرت‌اند و سود می‌برند چه می‌خواهند. این‌ها که از صدر تا ذیل نهادهای حکومت‌شان حتی یک زن وجود ندارد، آن‌ها که حتی در ظاهر هم نمی‌توانند وجود زن را تحمل کنند چه می‌خواهند. آقای خاتمی می‌گفت من با حضور زنان در کابینه مخالف نیستم ولی هیچ زن شایسته‌ای را پیدا نکردم! این

واقعیت آنهاست. این دید آنهاست. دید ایدئولوژیک آنها.
ماهیت وجودی آنهاست.

به هر حال، هر چه پیش آید قدر مسلم آن است که پیشرفتِ بشریت را نمی‌توان مسدود کرد وای به حال آنها که خودخواسته ستونی را برگزیده‌اند و برایش می‌جنگند که تردیدی در فروپاشی آن نیست.

برتراند راسل می‌گفت هیچ چیز غم‌انگیزتر از «نالهی یک پیرزن نیست». درست می‌گفت ولی هیچ چیز هم شادی‌انگیزتر از فریاد شیرزنی نیست که دارد بندها را می‌گسلد.

* * *

در این مختصر جای بحث در مورد همه‌ی تناقضات اجتماعی نیست. مسأله‌ی خیزش و جنبش کنونی را هم نمی‌توان و نباید به مسأله‌ی حجاب فروکاست. مسأله تشخیص پاشنه‌ی آشیل در شناخت و پیدا کردن راه‌های مبارزه با آن و گسترش آن به سایر تناقضات اجتماعی اساسی است که قطعاً در روند کار و توسط خود دست‌اندرکاران — و نه بنا بر توصیه این یا آن مرجع — پیدا خواهد شد.

بدون تردید بخشی از حاکمیت خودزنی می‌کند. زندانی کردن شخصیت‌های سیاسی، هنری مانند سینماگران، معلمین، دانشجویان، بازنشستگان، کارگران، زنان و ... بی‌اعتنایی به اعتصاب‌های احتمالی درپیش همه نوعی خودزنی، فرار به پیش است.

این‌طور بوده و اکنون هم چنین است که فراریان به پیش در نوعی افراط‌گرایی کور هرگز متوجه آثار درازمدت روش‌های خود نیستند. آن‌ها فکر می‌کنند از این ستون تا آن ستون فرج است، غافل از آنکه زمانی هست که دیگر ستونی باقی نخواهد ماند.

به راستی چرا حکومت بر طبل حجاب اجباری می کوبد؟

سیامک زندرضوی

تجربه‌ی این چهار دهه گواه دیگری است بر آن که جامعه‌شناسان فقط با نقد بی قید و شرط خود و همکاران‌شان می‌توانند برای حضور در برپایی یک دنیای بهتر، و تحقق خواسته‌ی «زن، زندگی و آزادی» نمره‌ی قبولی بیاورند.

یوسف اباذری در یادداشت منتشر شده با عنوان درباره‌ی مرگ مهسا و ایران، ایده‌هایش در مورد وضعیت امروز، را خلاصه کرده است. از نظر من ایده‌های ایشان به ۱۱ گزاره و یک پرسش قابل تفکیک است:

در گزاره‌ی اول، به غلیان اجتماعی در پی درگذشت مهسا اشاره می‌کند که فضایی لبالب از احساس یگانگی پدید آورده است.

در گزاره‌ی دوم، این که غلیان اجتماعی پدیده‌ای متناقض است: اندوه و شادی بیکران.

در گزاره‌ی سوم، از دشواری حاکمان سخن می‌گوید که برای حفظ نظام و رها کردن مسئله‌ی حجاب باید که دست به گزینش بزنند.

در گزاره‌ی چهارم، مدعی است که در دوره‌ی هاشمی رفسنجانی اقتصاد باب روز جهان را برویچه‌های مکتب شیکاگو و شرکا به ایران آوردند و رؤسای جمهور بعد از او نیز، جملگی آن را پذیرفتند و اینکه این اقتصاد علم نیست و جهان‌بینی است که رقیب جهان‌بینی آنان خواهد شد. اگر به آن وفادار بمانند.

گزاره‌ی پنجم، اضافه می‌کند این اقتصاد طالب پیوستن به نظام جهانی و الزامات آن از جمله، پذیرش فرهنگ هدونیستی است که زیرجلکی مورد قبول واقع شده است و نماد آن آقازاده‌ها هستند.

گزاره‌ی ششم، تأکید می‌کند، دشمنی با آمریکا هم مانع پیوستن به این اقتصاد باب روز نشد.

در گزاره‌ی هفتم، اباذری می‌گوید مهم‌ترین ابزار فرهنگی و دشمنی با آمریکا در مرتبه‌ی نخست نقد بی‌رحمانه از حقوق فردی و حقوق بشری زنان و مردم ایران بود.

در گزاره‌ی هشتم، ایشان مدعی است فاشیسم جدید و راست افراطی مسائل فرهنگی را چنان اغراق‌آمیز جلوه می‌دهند، که مردمان نابرابری وسیع اجتماعی را فراموش کنند. مسئله‌هایی

مانند پناهندگان، سقط جنین، مهاجران، مسائل ملی، نژادی و جنسیتی را عمده می‌کنند.

گزاره‌ی نهم، ادامه می‌دهد: در متن این برنامه‌ی جهانی بود که هیأت حاکمه ایران نیز کنش اجتماعی را به تنش فرهنگی بدل کرد، تا مانع پرداختن مردم به مسائل حقیقی زندگی‌شان شوند در این میان مسائل زنان به ویژه مسئله حجاب به صدر مسائل فرهنگی رانده شد و هر نوع تفاوت با فرهنگ رسمی مهر فساد خورد.

گزاره‌ی دهم، توضیح می‌دهد: تناقضات اقتصادی، معلمان و کارگران و بازنشستگان و اقوام را به روز سیاه انداخت اما حکومت کماکان بر طبل فساد حجاب و حمله به آزادی‌های فردی زنان کوبید.

در گزاره‌ی یازدهم، اباذری می‌گوید: به قول خودشان، بناست ایران را استارت آپ‌ها و مؤسسات دانش‌بنیان نجات دهند. و

می‌افزاید: ماجرا این است که امضا کردن یا نکردن برجام و ماندن و رفتن تحریم‌ها به نفع کدام یک از این مؤسسات ذینفع است؟ کاسبان تحریم با قاطبه‌ی کاسبان دیگر روبروی هم ایستاده‌اند. سد راه هم، معطل هم. اباذری ادامه می‌دهد: علمای علم سیاست این وضعیت را مناسب ظهور بناپارت می‌دانند که بناست هرکسی را با وعده‌هایی معطل کند، و می‌افزاید: شایسته ملت ایران است که به راه خود برود.

اباذری در انتها این پرسش را طرح می‌کند: آیا قادریم با امیدی در دل و توانی در دست مرگ را که همچنان بر در می‌کوبد از خانه‌مان برانیم؟

پیش‌فرض‌هایی که اباذری در این گزاره‌ها تعبیه کرده است را، زیر ذره‌بین می‌گذارم:

۱- چرا فکر می‌کند، به قول ایشان «اقتصاد باب روز» جهان رقیب جهان‌بینی حاکمان فعلی ایران است؟

که به این معنی است که اسلام سیاسی در قدرت و در عمل جهان‌بینی چنان تعریف شده‌ای دارد که در آن مناسبات اجتماعی متکی به کالایی‌شدن نیروی کار، از یک طرف و تمرکز سرمایه از طرف دیگر، و شکل اخیر آن (به‌ویژه شاخص، در مقررات‌زدایی از بازار کار و پولی کردن همه‌ی خدمات) مخالف جهان‌بینی حاکمان است.

نمی‌دانم مبنای این پیش‌فرض چیست و در کجای اسلام سیاسی حاکم در ایران، مناسبات سرمایه‌دارانه نقد شده یا با آن مشکلی وجود دارد؟ چرا جامعه‌شناس انتقادی ما، بستر شعارهای مستضعف‌پناهی را که روزبه‌روز کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر هم شده به جهان‌بینی ارتقا می‌دهد؟

جامعه‌شناسی انتقادی از کی مسئولیت آفرینش جهان‌بینی برای حاکمان را در این عرصه بر عهده گرفته است؟ (مراجعه شود به گزاره چهار)

۲- فرهنگ هدونیستی و آقازاده‌ها، زنده‌یاد سعیدی سیرجانی
عمری را صرف تنظیم کتاب وقایع اتفاقیه مجموعه
گزارش‌های خفیه‌نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران
گزارشات ماموران کنسولگری انگلستان در شهر شیراز کرد.
که در آن علاوه بر توضیح جزئیات فرهنگ هدونیستی،
زندگی آقازاده‌ها و پدران‌شان را در دوره‌ی ناصری و بعد از
آن را در کتاب مستند کرده است. فقط می‌توانم بگویم، خوب
بود پهلوی دوم به عوض به زندان انداختن منتقدان خود، این
کتاب را در دسترس دانش‌آموزان آن زمان که اساتید این
زمان هستند قرار می‌داد.

تا تاریخ مساله روشن ترشود. (مراجعه شود به گزاره‌ی پنجم)

۳- چرا اباذری می‌گوید اسلام سیاسی در ایران با آمریکا
دشمنی دارد. یکی دو روز طول کشید که پس از اشغال
سفارت آمریکا (برای بار دوم توسط دانشجویان) اسلام سیاسی

در قدرت به صرافت افتاد که از شعار «مرگ بر آمریکا» برای از میدان به در کردن و خلع سلاح ایدئولوژیک سازمان‌های سیاسی چپ آن زمان، استفاده کند که اتفاقاً کارساز هم افتاد و اغلب‌شان به پیاده‌نظام و کارگزار اسلام سیاسی تبدیل شدند. اسناد ارتباط اسلام سیاسی با آمریکا در مرحله‌ی انتقال قدرت و ادامه آن تا همین امروز احتمالاً برای ایشان پوشیده نیست.

پرسش این است جامعه‌شناس انتقادی ما چرا در این یادداشت از سطح و پوسته‌ی واقعیت فراتر نمی‌رود؟ (مراجعه شود به گزاره ششم)

۴- چرا نویسنده‌ی این یادداشت انتظار دارد خواننده با ایشان موافق باشد که: مهم‌ترین ابزار فرهنگی حاکمان در دشمنی با آمریکا، در مرتبه نخست، نقد بی‌رحمانه از حقوق فردی و حقوق بشری زنان و مردم ایران بود. «نقد بی‌رحمانه» ادعایی اباذری نه تنها در مرتبه نخست بلکه در مرتبه‌های دوم و سوم

و چهارم هم نبوده است. بلکه تا آنجا که من به یاد دارم، نخست فرمانی عملی و کاربردی بود: «لغو قانون حمایت از خانواده» که سن ازدواج دختران را از ۱۸ سال به ۱۳ سال کاهش داد که تا امروز هم برقرار مانده و به سوء استفاده جنسی از کودکان به اسم ازدواج منجر شده است. دوم سازمان دادن گروه‌هایی موسوم به حزب‌اللهی بود که بر سر زنان فریاد می‌زدند «یا روسری، یا توسری» و خیابان‌ها را در اختیار می‌گرفتند. سوم فرمان اجرا و نظارت بر حجاب اجباری در ادارات بود که مخالفان فرمان را اخراج می‌کردند. چهارم، پس از درهم شکستن مقاومت زنان در خیابان، که بیش از یک سال طول کشید. حجاب اجباری عمومی شد و سال‌های بعد از تحقق آن در خیابان، به قانون تبدیل گردید.

(مراجعه شود به گزاره هفتم)

۵- چرا اباذری می‌کوشد این ادعا را درباره‌ی ایران قابل قبول جلوه دهد. آنجا که می‌نویسد: فاشیسم جدید و راست افراطی

مسائل فرهنگی را چنان اغراق آمیز جلوه می دهند، که مردمان نابرابری وسیع اجتماعی را فراموش کنند. مانند مسئله‌ی پناهندگان، سقط جنین، مهاجران، مسائل ملی، نژادی و جنسیتی.

اما تجربه‌ی من از آن سال‌ها چیز دیگری را به یاد می آورد. در ایران پس از انقلاب، حداقل در مورد مخالفت با برابری حقوقی زنان با مردان و حق انتخاب پوشش توسط زنان، راست و چپ هریک با توجیحات خاص خودشان هم آواز بودند. راست توجیه دینی می آورد و چپ به توجیه احترام به سنت و فرهنگ خلق متوسل می شد. پس بنا به استدلال ایشان، محدود محافل و جریان‌هایی که مدافع برابری حقوقی زنان با مردان بودند و در این راه می کوشیدند، همگی در مجموعه کسانی بودند که تلاش می کردند: «مردمان نابرابری وسیع اجتماعی را فراموش کنند»؟

آیا همین بی حقوقی عریان بخشی از آن نابرابری نبود؟

از نگاه من در حقیقت اعضای یک خانواده‌ی گسترده سیاسی، همگی پرورده‌ی پدرسالاری کهن، در سال ۱۳۵۷ به قدرت سیاسی نزدیک شدند. که در سمت چپ‌شان، فداییان خلق، مجاهدین خلق، و در سمت راست آن رهبران اسلام سیاسی بودند. که با همه‌ی اختلاف‌های‌شان همگی بر یک اصل اتفاق نظر داشتند: مسائل زنان از جمله برابری حقوقی آنان با مردان و انتخاب نوع پوشش و سبک زندگی در امر انقلاب و پیش بردن آن از هیچ اولویتی برخوردار نبود.

احتمال می‌دهم چپ دانشگاهی امروز، حداقل در عرصه‌ی جامعه‌شناسی، به درجه‌ای، به لحاظ نظری بر همان میثاق چهل و چند سال پیش خود استوار مانده است و همزمان از نقد جدی هم بیزار است و آن را مصداق خودزنی، در شرایط خطیر می‌داند.

شاهد و مثال من، تأخیر انجمن جامعه‌شناسی ایران در واکنش به خیزش اجتماعی این هفته‌ها حول شعار «زن، زندگی آزادی» است. زمان انتشار و محتوای بیانیه‌ی انجمن خودمان و یادداشت‌های ماه منتشر شده بعد از انتشار بیانیه به درجه‌ای گویای این امر است.

علاوه بر آن، ایده‌های اباذری هم در متن یادداشت مورد اشاره، به درجه‌ای نشان‌دهنده‌ی همین مسأله است. (مراجعه شود به گزاره هشتم)

۶- نویسنده ادامه می‌دهد: در متن این برنامه‌ی جهانی‌ست که حاکمیت در ایران حجاب را در صدر مسائل فرهنگی خود قرار داد.

نظر من این است، چنانکه اشاره شد، حاکمیت در ایران از ابتدای ورود به قدرت با اتکا به همراهی بخش بزرگی از نیروهای چپ و برای به عقب راندن جامعه و به‌ویژه زنان

تحصیل کرده، حجاب را با شعار «یا روسری یا توسری» در برنامه‌ی خود قرار داد و از نظر من ارتباط دادن آن به برنامه‌ی جهانی راست افراطی، معقول به نظر نمی‌رسد.

این گزاره از طرف دیگر دلیلی است که چرا جامعه‌شناسی انتقادی حتی امروز هم از فهم جنبش در جریان به لحاظ نظری دودلی و تردید نشان می‌دهد. (مراجعه شود به گزاره‌ی نهم)

۷- اباذری می‌نویسد: تناقضات اقتصادی، معلمان و کارگران و بازنشستگان و اقوام را به روز سیاه انداخت اما حکومت کماکان بر طبل فساد حجاب و حمله به آزادی‌های فردی زنان کوبید.

اگر این گزاره را به شکل وارونه بخوانیم اصل مسئله از منظر اباذری روشن می‌شود: اگر حکومت بر طبل فساد حجاب و حمله به آزادی‌های فردی زنان نمی‌کوبید قادر بود تناقضات را ببیند و رفع کند. به نظر من بهتر نیست استدلال کنیم که،

چون قادر به حل تناقضات مذکور نیست از سر ناچاری و برای عقب راندن شهروندان تعرض به زنان را، به بهانه‌ی حجاب آغاز کرده است؟ پرسش مهم اما این است که این تعرض کی و کجا تعطیل بوده است؟ (مراجعه شود به گزاره‌ی دهم)

۸- اباذری می‌گوید: به قول خودشان (حاکمیت)، بناست ایران را استارت‌آپ‌ها و مؤسسات دانش‌بنیان نجات دهند. او می‌افزاید: ماجرا این است که امضا کردن یا نکردن برجام و ماندن و رفتن تحریم‌ها به نفع کدام یک از این مؤسسات ذی‌نفع است.

به عبارت دیگر می‌گوید، درست است حاکمیت دوپارچه است اما دارای برنامه‌ای روشن با هدف سازمان دادن تولید برپایه‌ی دانش است فقط مسئله این است که کدام یک از دو طرف ماجرا در ساختار قدرت دست بالا را به دست آورند و این اقتصاد دانش‌بنیان در بستر غرب آمریکا و اتحادیه‌ی اروپا

یا همین اقتصاد دانش‌بنیان در بستر شرق، روسیه و چین شکل داده خواهد شد: کاسبان تحریم با قاطبه کاسبان دیگر، روبروی هم ایستاده اند. سد راه هم، معطل هم. (مراجعه شود به گزاره‌ی یازدهم)

اباذری می‌افزاید: علمای علم سیاست این وضعیت را مناسب ظهور بناپارت می‌دانند که بناست هرکسی را با وعده‌های معطل کند، و می‌افزاید: شایسته‌ی ملت ایران است که به راه خود برود.

احتمالاً منظور نویسنده این بوده است که پدیده سه وجه دارد. که شامل دو گروه در حاکمیت در کشاکش با یکدیگر و متحد در مقابل شهروندان، و سوم شهروندان که بیش از آن که آگاه به حقوق و منافع خود متشکل در تشکل‌های خاص و مورد علاقه خودشان باشند گرفتار پدیده‌های بنیادی‌تری هستند که در پرسش ایشان خود را نشان می‌دهد.

آیا قادریم با امیدی در دل و توانی در دست مرگ را که
همچنان بر در می کوبد از خانمان برانیم؟ باید کمی منتظر ماند
و دید.

ترس‌ها و تردیدهای آن «بی‌حجابی» اجباری و این
«باحجابی» اجباری

شیرین کریمی

از وقتِ صدور فرمان کشف حجاب در سال ۱۳۱۴ خورشیدی تا ۱۳۵۷ که شاه رفت ۴۳ سال گذشت از زمانی که زنان ایران به تشخیص و حکم شاه وقت «بی‌حجاب» شدند. از اواخر سال ۱۳۵۷ از سوی انقلابیون اسلام‌گرا و رهبر جدید زمره‌های حجاب اجباری به گوش می‌رسید و اندک‌زمانی بعد در سازمان‌های دولتی روسری اجباری شد و بعد قانون حجاب اجباری تصویب شد و تا امروز که سال ۱۴۰۱ است ۴۳ سالی می‌شود که زنان ایران به تشخیص و حکم حاکمان «باحجاب» شده‌اند. این دو ۴۳ سال - بی‌هیچ قیاسی - به‌واقع شماره‌ی سال‌های عمر چند نسل از ایرانی‌هایی است که در طی آن نه آن دو شاه خواستند به انتخاب، عاملیت و تشخیص آنها اعتماد کنند و نه حاکمان بعدی. شاه و حاکمان خود تصمیم گرفتند

و با تحکم و اجبار نظامی تصمیم خود را اجرا کردند، اما می‌بینیم که نه آن سلطنت با تکیه بر ستون «بی‌حجابی» به ترقی رسید، و نه این حکومت با تکیه بر ستون «باحجابی» به اخلاق‌مداری مذهبی رسیده است.

اکنون بیش از دو هفته از کشته‌شدن ژینا (مهسا) امینی در زمانی که به اتهام «بدحجابی» در بازداشت گشت ارشاد بود می‌گذرد و اعتراضات در ایران و در نقاط بسیاری از جهان علیه این فاجعه ادامه دارد. مطالبات معترضان ایرانی فراتر از لغو قانون حجاب اجباری است، اما لغو این قانون همچنان جزو مطالبات اصلی معترضان است. مردم سرتاسر دنیا در بیش از ۱۶۰ شهر جهان به حمایت از معترضان ایرانی به خیابان‌ها آمدند. روز اول اکتبر ۲۰۲۲ در شهر آمستردام نیلوفر فولادی، هنرمند، در میان معترضان با پستان‌های برهنه و بی‌هیچ بالاپوشی ظاهر شد و سخنرانی پرشوری در مورد «پس گرفتن بدن زنان» ارائه کرد. این کنش سبب نگرانی دو گروه شده است؛ گروه اول طرفداران حکومت هستند که از این کنش اعتراضی به نفع قانون حجاب اجباری و گسترش رعب و

وحشت از بی‌حجابی بهره می‌برند و گروه دوم افرادی هستند که فکر می‌کنند چنین کنش رادیکالی می‌تواند مسیر جنبش اعتراضی علیه حجاب اجباری را منحرف کند و سبب ادامه یافتن سرکوب و سکوت شود.

ترس‌ها و نگرانی‌هایی که درباره‌ی لغو قانون حجاب اجباری و نیز درباره‌ی کنش اعتراضی نیلوفر فولادی عیان شده یادآور ترس‌ها و تردیدهایی است که رضاشاه و دولتمردانش درباره‌ی تصویب و اجرایی کردن قانون کشف حجاب داشتند. آن زمان هم اختلاف آرا وجود داشت و گروه‌های مختلف مردم نظرات گوناگونی درباره‌ی کشف حجاب داشتند، اما فقره‌ی کشف حجاب با وجود تمامی تدابیری که اندیشیده شده بود می‌توانست از دو سوی دو گروه از مردم در معرض مخاطره قرار گیرد: از یک سو زنانی بودند که خود در معرض ذهنیتی درونی‌شده و اجتماعی قرار داشتند که بی‌حجابی را برابر با بی‌عفتی و نانجیبی می‌دانستند و ممکن بود این گروه به‌رغم همه‌چیز ترجیح بدهند برای فرار از این ذهنیت‌ها به پس‌پرده برگردند و در نتیجه منزوی شوند، از سوی دیگر

برخی افراد بودند که ممکن بود این واقعه را جوازی برای بی‌عفتی و رفتارهای خارج از عرف بینگارند و در نتیجه «لاقیدی» در پوشش و در مراودات میان زن و مرد به قدری افزایش یابد که کنترل آن از دست خارج شود.

وقتی به وقایع امروز پیرامون مطالبه‌ی لغو قانون حجاب اجباری و وقایع روزگار سلطنت رضاشاه پیرامون کشف حجاب اجباری می‌نگریم با دو بستر تاریخی متفاوت مواجه می‌شویم. اما به نظرم ترس‌ها و تردیدها – و نه اقدامات و سیاست‌ها – در این دو دوره تا حدی مشابه است: در هر دو دوره ترس‌ها و تردیدها ناظر به بدن زنان بوده است. آن زمان دست‌اندرکاران نگران بودند پروژه‌ی کشف حجاب، که به تعبیر شاه و دولتمردانش راه ترقی کشور بود، از مسیرش منحرف شود و امروز برخی نگران‌اند مطالبه‌ی لغو قانون حجاب اجباری، که تحقق حقوق اساسی بشر است با ارباب از بی‌حجابی و کنش‌هایی نظیر کنش نیلوفر فولادی، از مسیرش منحرف شود.

مخبرالسلطنه که از ۱۳۰۶ تا ۱۳۱۲ خورشیدی نخست‌وزیر رضاشاه بود می‌نویسد «روزی به شاه عرض کردم اگر باید روگیری موقوف شود، پرگرام می‌خواهد که آبرومند و مقرون به عفت باشد». شاه و دولتمردانش می‌خواستند «بی‌حجابی» را تا جایی برقرار سازند که اقتدار پدرسالارانه از میان نرود. وضعیت به قدری متناقض بود که وقتی رضاشاه دید اشرف دخترش پیراهن بی‌آستین پوشیده متغیر شد. اسدالله علم نوشته است رضاشاه مرگ را ترجیح می‌داد به این که چشم غریبه بر زنهاش بیفتد اما چاره نداشت چون اگر بی‌حجابی را دیکته نمی‌کرد «ایرانی‌ها وحشی و عقب‌مانده به حساب می‌آمدند». تیمورتاش وزیر دربار معتقد بود که کشف حجاب جزو ترقیات است و از دو سال پیش از صدور فرمان کشف حجاب در سیاهه‌ی اجناس وارده به ایران سفارش کلاه زنانه داده بود چون نظرش این بود که «لازم می‌شود» و وقتی به رضاشاه گفته بود کشف حجاب برای این مملکت ضروری است شاه در جوابش گفته بود «خیلی خوب، اگر واقعاً... یک روزی لازم باشد که

همه‌ی زن‌ها چادرشان را بردارند من هر دو تا زن‌هایم را طلاق می‌دهم». رضاشاه «اول این‌طور فکرش بود»، اما بعد در یک روز سرد زمستانی با تمام ترس‌ها و تردیدهایش همراه همسرش عصمت تاج‌الملوک و دو دخترش که کشف حجاب کرده بودند در مراسمی عمومی به مناسبت اعلام رسمی کشف حجاب حضور یافت.

در ۱۷ دی ماه ۱۳۱۴ در تالار دانشسرای عالی زن‌ها با کلاه و پالتوهای بلند آمدند. بدن و موی سرشان پوشیده بود و فقط چادر نداشتند. انتخاب یک روز سرد برای برگزاری چنین مراسمی اقدامی عمدی و از پیش اندیشیده بود. سرمای زمستان سبب می‌شد زنان بدن‌شان را خوب بپوشانند و در نتیجه خشم و رنجش روحانیون و توده‌ی مردم برانگیخته نمی‌شد. کشف حجاب می‌بایست با نظارت و مدیریت دولتیان و شخص شاه اجرا می‌شد تا تلقی نشود که غرض از کشف حجاب تشویق زنان به رفتارهای منافی عفت است. شاه و دولتیان بسیار

مراقب بودند که کل ماجرا از کنترل خارج نشود که اگر می‌شد نه فقط سبب انزجار و واکنش اعتراضی روحانیون و توده‌ی مردم، بلکه سبب انزوای شمار بیشتری از زنان می‌شد که با ذهنیت درونی‌شده‌شان و نیز ذهنیت درونی‌شده‌ی مردان اطراف‌شان بی‌حجابی را نانجیبی و بی‌عفتی می‌دانستند. به تعبیر فاطمه صادقی تدبیری که شاه و دولتمردانش برای کنترل این وضعیت اندیشیده بودند واژگون کردن سلسله‌مراتب اجتماعی به لحاظ منزلت و قدرت بود.

کشف حجاب در مراسم فارغ‌التحصیلان دانشسرای عالی اعلام شد و این مسئله برای خانواده‌های مذهبی که مایل بودند دختران‌شان به مدرسه و دانشگاه بروند و در عین حال حجاب داشته باشند به معنای از دست رفتن منزلتی بود که می‌توانستند با ادامه‌ی تحصیلات به دست آورند. بر اساس فرمان کشف حجاب زنان و دختران محجبه از سوارشدن بر کالسکه و درشکه نیز محروم شدند و همچنین دیگر نمی‌توانستند با چادر به درمانگاه‌های عمومی بروند. روسپیان نیز از کشف حجاب منع شدند، چون بی‌حجابی روسپیان ممکن بود سبب شود آنها

هم‌ردیف سایر زنانی دیده شوند که کشف حجاب کرده بودند! در واقع رضاشاه و مردانش با این شیوه‌ها ترس‌ها و نگرانی‌های خود را کنترل می‌کردند. آنها مرتب بخشنامه‌هایی صادر می‌کردند و در آن از مقامات می‌خواستند مراقب رفتارهای «ناپسند و نامتعارف» زنان و مردان در مهمانی‌های مختلط باشند. از زنان و مردان خواسته می‌شد با همسران خود در مهمانی‌ها شرکت کنند و از رفتارهای منافی عفت بپرهیزند. نگرانی شاه و دم‌ودستگاهش این بود که مبادا این گردهمایی‌ها تبدیل به محافل لهو و لعب شود. همچنین در بخشنامه‌ای که در آذرماه ۱۳۱۴ از سوی وزیر داخله و رئیس‌الوزرا صادر شد تأکید شده بود که «اگر فواحش به کشف حجاب اقدام نمایند باید قویاً جلوگیری شود که صدمه به این مقصود مقدس نزنند». در واقع روسپیان از کشف حجاب منع شدند؛ مگر آن‌که ازدواج می‌کردند. دولتیان در نظر داشتند عفت و نجابت را از حجاب جدا کنند و به‌منظور اجتناب از یکی‌شدن زن بی‌حجاب و زن روسپی، روسپیان از کشف حجاب منع و ملزم به سرکردن چادر شدند.

ترس‌ها و تردیدها برای به رسمیت شناختن حق آزادی پوشش و لغو قانون حجاب اجباری در میان رهبران و دولتمردان جمهوری اسلامی و نیز در میان برخی از مذهب‌یون ایرانی هم وجود دارد. برخی افراد وابسته به این گروه‌ها بارها اعلام کرده‌اند که از عواقب بی‌حجابی در جامعه وحشت دارند. در هر دو دوره از سوی این گروه‌های ترس‌خورده و مردد عاملیت زنان نادیده گرفته شده و می‌شود. رضاشاه نمی‌دید، نمی‌خواست یا نمی‌توانست ببیند، که زنان پیش از او، از دوران انقلاب مشروطه خواهان بیرون آمدن از پرده و داشتن نقش بیشتر در امور سیاسی و اجتماعی بودند. در دوران انقلاب مشروطه بسیاری از زنان شهری چادر سنتی کمردار و روبنده را کنار گذاشتند و به تدریج به سمت پوشیدن چادر چرخی رفتند که چیزی شبیه همان چادری است که زنان امروز بر سر می‌کنند. صدیقه دولت‌آبادی در سال ۱۳۰۵ وقتی از اروپا به ایران بازگشت در محل کارش در وزارت آموزش و پرورش بدون چادر حضور یافت و این امر آن زمان جنجال زیادی به پا کرد، چون شخص شاه هنوز تصمیم نگرفته بود پوشش زنان چطور باشد و چطور نباشد!

پس از اجرایی شدن فرمان کشف حجاب مقاومت‌هایی از سوی مخالفان کشف حجاب صورت گرفت؛ برخی تغییر لباس را رسیدن آخرالزمان تعبیر می‌کردند و کلاه پهلوی را خر دجال می‌نامیدند. گزارش‌های بسیاری از کارشکنی و اخلال مأموران دولتی در دفاع از زنان محجبه در هنگام اجرای قانون کشف حجاب ثبت شده است. مقاومت‌ها گاه به دلیل باورهای مذهبی و اعتقادی بود و گاه به دلیل ایستادن در برابر تحمیل و اجبار. وقتی بخشنامه شد که مردان به همراه همسران‌شان در مهمانی‌های مختلط شرکت کنند برخی مردان ترجیح دادند زنی صیغه کنند و با او به مهمانی بروند ولی همسر عقدی‌شان در برابر چشم اغیار ظاهر نشود.

بساکه ریشه‌ی چنین رفتارهایی باورهای مذهبی و تعصبات فرهنگی تحت عنوان «غیرت و ناموس» نبود، بلکه این مردان دل‌واپس بودند سلطه و اقتدارشان بر همسران‌شان از بین برود.

با اجرایی شدن قانون کشف حجاب از دو سو بر زنان مخالف کشف حجاب فشار وارد می‌شد؛ آنها از یک سو تحت فشار دولت بودند که حجاب را کنار بگذارند و از سوی دیگر تحت فشار اجتماع و خانواده بودند تا حافظ «سنت‌ها» باشند. زنانی که کشف حجاب کرده بودند همواره در معرض انگ بی‌عفتی بودند. گروهی از مردان نیز در زیست اجتماعی و فرهنگی این زنان حضور داشتند که بی‌حجابی را نانجیبی می‌دانستند و نیز مردانی در کوچه و خیابان در لباس نظامی با خشونت چادر از سر زنان می‌کشیدند. از سویی برای برخی زنان میانسال و کهنسالی که به باورهای مذهبی و فرهنگی خود پایبند بودند بی‌حجاب شدن عین شکنجه بود و وقتی بدون چادر از منزل خارج می‌شدند طوری در خود فرو رفته و مچاله می‌شدند و با دست یقه‌ی لباس‌شان را می‌گرفتند و خمیده راه می‌رفتند که گویی دزدی بخواهد خود را استتار کند. به هر روی در برابر کشف حجاب اجباری مقاومت‌هایی صورت می‌گرفت و بسا که همین مقاومت‌ها سبب شد که به محض سقوط رضاشاه دولت سهیلی برنامه‌ی کشف حجاب اجباری را

کنار بگذارد و از روحانیت دلجویی کند. در حالی که دلجویی باید از زنان می‌شد، نه از قیم‌های خودخوانده‌ی زنان!

در ۴۳ سالی که از اجباری شدن حجاب در ایران می‌گذرد نیز می‌توانیم مقاومت‌هایی متفاوت را در برابر فشارهایی متفاوت ببینیم که از قبل قانون حجاب اجباری بر زنان و نیز بر مردان بار می‌شود. اما از زبان حاکمان هر دو دوره‌ی ایران هم بی‌حجابی هم باحجابی «مقصود مقدس» دانسته شده و فشارهای روانی به شدت آسیب‌زای ناشی از اجبار حجاب روی زنان ایران بسیار بالا بوده است.

به ترس‌ها و تردیدهای برآمده از کنش نیلوفر فولادی بازگردیم. در تاریخ معاصر ایران میدان قدرت‌نمایی حاکمان همواره بدن زن بوده است. اجرایی شدن مالکیت شاهان مستبد، چه سکولار چه مذهبی، بر بدن زن کنشی رادیکال است که سبب واکنش رادیکال می‌شود. مالکیت بر بدن «دیگری» امری غیرعادی است که عادی‌سازی شده و در واقع پاسخ به

چیزی که غیرعادی است اما عادی‌سازی شده پاسخی شبیه کنش نیلوفر فولادی است تا پیام به گوش همگان برسد: «ترس‌ها و تردیدها از آن شماسست و این بدن از آن من؛ بدن مرا پس بدهید». عادی نیست که فرد یا افرادی مالک بدن دیگران باشند. ذهنیت مالکیت بر بدن زن به قدری دوام یافته و زور و خشونت نظامی برای حفظ حجاب به قدری عیان و فراوان شده که زن جز با چنین حرکتی نمی‌تواند اعلام کند که «این بدن به هیچکس تعلق ندارد، جز خود من». از سویی کنش نیلوفر فولادی نه فقط در ایران بلکه در نقاط بسیاری از جهان مخالفانی دارد، اما وقتی قانون‌گذاران و حاکمان عاجز از شنیدن صدای اعتراض مردم هستند یا با نخوت و به‌عمد به صدای بخشی از مردم بی‌اعتنایی می‌کنند معترضان دست به کنش‌هایی از این جنس می‌زنند. در سال ۱۹۱۳ پادشاه انگلستان جرج پنجم با بی‌اعتنایی سنگدلانه‌ای مبارزات زنان برای حق رأی را نادیده می‌گرفت، سافرجت‌ها دست به مبارزات رادیکال و پرسروصدایی می‌زدند و شاه و مجلس بریتانیا با سرکوب این زنان و بی‌اعتنایی نخوت‌آمیز نسبت به مطالبات زنان سرگرم مدیریت جهان خودشان بودند، تا این که

در روز مسابقه‌ی بزرگ اسب‌دوانی که دوربین‌ها و خبرنگارهای بسیاری وقایع آن روز را به سرتاسر جهان مخابره می‌کردند امیلی دیویسون یکی از اعضای جنبش سافرجت‌ها خود را زیر اسب پادشاه انداخت و جانش را از دست داد. پس از آن واقعه جنبش سافرجت‌ها در تمامی جهان شناخته شد و دیگر پادشاه و مردانش نمی‌توانستند خودشان را به ندیدن و نشنیدن بزنند. از این رو می‌توانیم به سویه‌های پیش‌برنده و مؤثر کنش‌هایی از جنس کنش نیلوفر فولادی نیز بیندیشیم و در نظر بگیریم که این ترس‌ها و تردیدهای گروهی از مردم است که مانع پیش‌رفتن جنبش‌رهاییی‌بخش زنان می‌شود، نه صداهایی که بلندتر فریاد می‌زنند.

اکنون روشن است که از قبل «بی‌حجابی» دستوری و «باحجابی» دستوری به جبر و ضرب و شتم خسران‌های جبران‌ناپذیر روحی و جانی و هزینه‌های بالای مالی بر مردم ایران بار می‌شود. نمونه‌اش کشته‌شدن جوانان بسیاری است که در اعتراضات، از جمله اعتراض به قانون حجاب اجباری، به خیابان آمدند و ثروت وجودشان از دست‌مان رفت، و چه

بسیار کشته‌گانی که معترض هم نبودند اما به نام حجاب و عفت به قتل رسیدند و چه بسیار جوانانی که به دلیل این قسم اجبارها از ایران رفتند و آسیب بزرگی به بدنه‌ی جمعیتِ مولدِ ایران وارد شده است و چه مبالغ‌ه‌نگفتی که در تمامی دستگاه‌های دولتی و نیروهای نظامی و مسلح برای حفظ این اجبار خرج شده است. رقم خسران به قدری بالا است که جبرانش ناممکن به نظر می‌رسد.

ما راهی را طی کرده‌ایم و امروز اینجا ایستاده‌ایم. مردم ایران امروز به شیوه‌ی خود عاقل‌اند، بسیاری از آنها از حکمتی خود آموخته برخوردارند و در فکر و عمل‌شان به بلوغ رسیده‌اند، به قیم نیاز ندارند و در نتیجه به قوانین نامتناسب با حقوق اساسی انسان نیاز ندارند. آنچه اینک توجه، حساسیت و کنش مؤثر ما را می‌طلبد تلاش برای شناخت و ارج نهادن تفاوت‌ها و حرمت نهادن به حقوق همگان در جامعه‌ی متکثر ایران است. افراد گوناگون ذهنیت‌های درونی‌شده‌ی گوناگونی دارند، ذهنیت‌هایی که می‌تواند تحت تأثیر هر مشخصه‌ی فرهنگی و اعتقادی قرار داشته باشد، که هر چه

باشد بی ترس و بی تردید قدرت تشخیص پوشش متناسب خود را دارد.

در مورد حق آزادی پوشش سوای راههایی که مردم در جهان در فرهنگهای گوناگون طی کرده‌اند، ما نیز در ایران یکبار این راه را طی کرده‌ایم و آزمون‌ها و خطاهای بسیاری داشته‌ایم، اینک می‌توانیم به این راه‌ها بنگریم و درباره‌ی گرفتن حق آزادی پوشش طوری دست‌ودل‌مان نلرزد و طوری ترس و تردید متوقف‌مان نکند که گویی از اساس تاریخی وجود نداشته و قرار است در راهی به‌تمامی ناشناخته قدم بگذاریم. در آخر، پرسشی ساده اما بسیار مهم از تصمیم‌گیرندگان درباره‌ی شیوه‌ی زندگی مردم ایران وجود دارد: چرا نمی‌توانید به تشخیص و خرد مردم اعتماد کنید؟ باری، در حوزه‌ی پوشش مردم، فارغ از جنسیت، از آنچه امروز در خیابان اجرا می‌شود معلوم می‌شود که دیگر از شاه، چه سکولار چه مذهبی، کاری بر نمی‌آید، دیگر نمی‌توان حق تصمیم در این مورد را به یک شخص یا یک شورای سرسپرده به آن شخص واگذار کرد، اما می‌توان به ساحت نیک سرشت

بشر، به تنوع، رنگارنگی، کثرت و به تشخیص و انتخاب خود
مردم اعتماد کرد، چون اکنون نوبت «زندگی» است و در این
سرزمین «پادشاه» مرده است.

خودسازمان‌دهی، رهبری از پایین و هم‌گرایی چندراستایی

ناصر پیشرو

جنبش انقلابی ژینا/مهسا که طی چند روز سراسر جامعه‌ی ایران را فراگرفته و جمهوری اسلامی را آماج قرار داده به سمت فرایندهای یک انقلاب در حرکت است. اگرچه هنوز در فازهای نخستین این فرآیند هستیم و گذار به مراحل دیگری همانند اعتصاب عمومی و حضور جنبش طبقاتی کارگران در متن آن و ایجاد شکاف‌های عمیق در ساختار قدرت به صورتی که «حکومت‌کنندگان دیگر نتوانند» سرکوب کنند نیاز است. در این میانه همچنین سناریوهای دیگری همانند سازش و یا مصادره‌ی جنبش از بالا برای ایجاد بدیل ارتجاعی دیگری نیز امکان‌پذیر است. اما آنچه که از هم‌اکنون روشن است بازگشت به شرایط پیشین برای جمهوری اسلامی امکان‌پذیر نیست.

سوژه‌ی جنبش همانند همه‌ی جنبش‌های انقلابی مردم عادی و در مرکز آن نسل جوان و زنان پرشوری هستند که به خیابان‌ها آمده به جسورانه‌ترین اشکال ممکن ساختار حکومتی را آماج قرار داده‌اند. آتش زدن نمادهای حجاب اجباری که از مرزهای ایدئولوژیک نظام حاکم است، طرح شعارهای آزادی‌خواهانه، جسارت و از خودگذشتگی در مقابل دستگاه نظم و سرکوب، نشانه‌های شرایطی است که به سمت زیر و رو شدن نظم حاکم حرکت می‌کند. هر فرآیند انقلابی اما باید در متن شرایط زمینه‌ساز بروز آن واکاوی شود.

برآمد خیزش‌ها

بحران‌های درهم‌تنیده‌ی اقتصادی سیاسی، زیست‌محیطی، ژئوپولیتیک حکومت در کنار فساد و ناکارآمدی آن، زمینه‌ساز فقر، نابرابری، نومیدی از آینده و انبوهی از تضادها و نابرابری‌هایی بوده که بازتاب آن به خیزش‌هایی از دی‌ماه و آبان، تا «خروش تشنگان» منجر شده که فضای سیاسی ایران

را تغییر داده است. سمت و سوی این خیزش‌ها نیز سیر متناوب صعودی داشته است. پاسخ حکومت در مواجهه با این شرایط اما چیزی جز سرکوب و زندان نبوده است. جنبش انقلابی ژینا/مهسا نیز بر زمینه‌ی تداوم این خیزش‌ها پدید آمده و در ابعادی فزاینده سراسر جامعه را فرا گرفته است.

جغرافیای سیاسی جنبش کنونی نیز فراخ‌تر شده و این بار در کنار شهرها و شهرستان‌ها به کلان‌شهرهایی بزرگ سرایت کرده است. ویژگی مهم دیگر فراخ‌تر شدن این خیزش و همبستگی فزاینده در متن آن بوده است. طرح شعارهایی نظیر «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان» که علیه تمرکزگرایی و شوونیسم است، نماد دیگری از همبستگی سراسری توده‌های مردم علیه حکومت است. این شعار نه تنها سیاست رژیم برای ایجاد تفرقه و دعاوی «تجزیه طلبی» را عملاً خنثی کرده بلکه ستم ملی را به چالش گرفته و نشانه‌ی بلوغ فکری جامعه است.

حضور جسورانه و توده‌ای زنان بر علیه آپارتاید زن‌ستیزانه و حجاب اجباری نیز دستاورد بزرگی است که نه تنها نقطه عطفی در جنبش زنان ایران است بلکه جایگاه مهمی در جنبش جهانی زنان دارد و باید به شکل مستقل و اکاوی شود. حضور پرشور و توده‌ای زنان در این جنبش انقلابی دست آوردهای دیگری هم داشته است. سوژه‌ی اصلی جنبش زنان در این عرصه دیگر نخبگان نیستند، بلکه توده‌های عادی و نسل جوانی از زنان هستند که از کنترل و سلطه‌ی جنسیتی که حجاب نماد آشکار آن است به تنگ آمده‌اند و در خیابان‌ها جسورانه (بر علیه آن) مبارزه می‌کنند.

خودانگیختگی و سازمان‌یابی در جنبش‌ها

در خیزش‌های پسادی‌ماه و جنبش انقلابی ژینا/مهسا همانند همه‌ی خیزش‌ها و جنبش‌های انقلابی خودپویی و خودانگیختگی نقش برجسته‌ای داشته و موتور محرکه‌ی آن‌هاست. در هر پویش خودانگیخته نیز نوعی سازمان‌یابی

وجود دارد که فرآیند شکل‌گیری و تداوم آن را قوام بخشیده، ابتکارات و خلاقیت نوینی می‌آفریند که طی سال‌ها فعالیت سازمان یافته کشف نمی‌شود.

با این همه، نباید جایگاه خودسازمان‌دهی و اشکال ویژه‌ی آن را نادیده گرفت که از خیزش دی‌ماه تا کنون همانند یک حلقه‌ی به‌هم‌پیوسته امتداد داشته است که همانا نقش پیشروهایی است که از دل همین خیزش‌ها شکل گرفته‌اند و نقشی بااهمیتی در تداوم و پیوستگی و خودسازمان‌دهی از پایین آن‌ها داشته‌اند. این نوع از خودسازمان‌یابی اما از نوع شناخته‌شده‌ی حزبی و سازمانی نیست.

از دوران پساخیزش دی‌ماه تا کنون بخش معینی از پیشروان و رهبران عملی در خیابان شکل گرفته که بسترساز تداوم خیزش‌ها بوده و هستند. آن‌ها فراخوان‌ها و محل اعتراضات در خیابان را تنظیم و چگونگی اشکال مواجهه با دستگاه سرکوب را تعیین می‌کنند، مراکز خبررسانی ایجاد کرده و در تعیین

شعارها نقش آفرینند. آن‌ها از ابتکارات توده‌های مردم می‌آموزند و آموزش می‌دهند.

این گروه از پیشروان یعنی رهبران عملی جنبش در خیابان هستند که می‌توانند در پویش جنبش انقلابی و تداوم و پیوستگی نقش مهمی ایفا کنند.

سازمان‌یابی: تداوم و به‌هم‌پیوستگی

راز پویش خیزش‌ها اما تداوم و به‌هم‌پیوستگی آن‌ها است و این چیزی نیست جز ضرورت خودسازمان‌دهی. روشن است که دیدگاه چپ درباره‌ی سازمان‌دهی از بیخ‌وبن با اپوزیسیون راست متفاوت است. سازمان‌دهی از نگاه اپوزیسیون راست در ساده‌ترین شکل بیان آن، سازمان‌دهی از بالا و مصادره‌ی جنبش‌ها به‌واسطه‌ی کارکرد ابررسانه‌ها و قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری است. بررسی استراتژی اپوزیسیون راست و اشکال سازمان‌دهی و مصادره‌ی جنبش‌ها در شرایط متحول

کنونی نیازمند نوشته‌ی دیگری است. گرچه درک چپ از مسئله‌ی سازمان‌دهی از ریشه با راست متفاوت است، اما به شرطی پوینده و تأثیرگذار است که از منشور نقد تجربه‌های گذشته و به‌ویژه احزاب مدعی کمونیست و سوسیالیست بگذرد.

به‌علاوه نیاز است که از تجربه‌ی دیدگاه‌های اشتباهی که نافی خودسازمان‌دهی‌اند و پرستش «خودانگیختگی» — در جنبش‌های اوایل قرن کنونی همانند «جنبش ۹۹ درصدی‌ها»، «فروم‌های اجتماعی»، و ... — بیاموزیم و برای برطرف کردن کاستی‌های آن‌ها در جنبش‌های کنونی تلاش کنیم. (در این دوره دیدگاه مایکل هارت و آنتونی نگری که خودانگیختگی را مرکز تحرک جنبش‌ها می‌دانستند و سازمان‌دهی حزبی و سازمان‌دهی را نفی می‌کردند، بر این تحریکات اجتماعی مسلط شده بود. اما سال‌ها بعد خود آن‌ها به محدودیت‌های این نظریه اشاره کردند). متأسفانه روشن نیست که چرا بخشی از گرایش‌ات چپ هنوز در ستایش از این نظریه اصرار دارند. تجربه‌ی جنبش‌های موسوم به «بهار عربی»

به‌ویژه جنبش انقلابی در مصر هم نشان داد که با وجود نقش برجسته‌ی خودپویی و فداکاری‌های نسل جوان انقلابی، به علت ناسازمان‌یافتگی، اخوان‌المسلمین که یک جریان ارتجاعی اما سازمان‌یافته بود، توانست بر فراز جنبش قرار بگیرد و آن را مصادره کند. در بازشناسی جنبش‌ها همواره باید وحدت خودانگیختگی و خودسازمان‌یابی در نظر گرفته شود. خودانگیختگی و خودپویی همواره زمینه‌ساز برآمدن جنبش‌ها است، خودسازمان‌دهی اما بستر تداوم، پیوستگی و هدف‌مند کردن جنبش‌ها را ایجاد می‌کند.

مسئله‌ی رهبری

جنبش انقلابی ژینا مسئله‌ی رهبری و ضرورت آن را در فضای سیاسی گشوده است و این مسئله به یک پرسش‌واره مهم بدل شده است. از منظر اپوزیسیون راست، رهبری اغلب از بالا شکل می‌گیرد. برخی نظیر سلطنت‌طلبان به اشخاص مشهور سیاسی و نقش رضا پهلوی اتکا می‌کنند. در «شورای

مدیریت دوران گذار» توافق بر سر «شخصیت‌های سیاسی و متخصصین» است. تکلیف مجاهدین هم که روشن است، نه تنها رهبری بلکه رئیس‌جمهور «جمهوری دموکراتیک اسلامی» را از قبل تعیین کرده‌اند. در طیف‌های دیگر اپوزیسیون راست وضعیت کم‌وبیش چنین است. در جایی که به علت اختناق سیاسی نقش احزاب و سازمان‌های سیاسی کم‌رنگ است، در اغلب طیف‌های اپوزیسیون راست مسئله‌ی سازمان‌دهی و رهبری با افراد، شخصیت‌ها، سلبریتی‌ها و... درهم آمیخته شده است و از منظر سیاسی در استراتژی «وحدت ملی» و «همه با هم» برجسته می‌شود. همان‌گونه که گفته شد، در این نوع از استراتژی استفاده از ابررسانه‌ها، برخی سلبریتی‌ها، مناسبات با دولت‌های امپریالیستی که تحت عنوان «جامعه‌ی جهانی» صورت‌بندی می‌شود، ابزارهای مهم «سازمان‌دهی» برای هژمونی و فرادستی برجانبش‌ها هستند.

خودسازمان‌دهی و رهبری از پایین

جنبش‌های انقلابی برای پیش‌روی نیازمند سازمان‌دهی و رهبری هستند. دیدگاه چپ سوسیالیست درباره‌ی مسئله‌ی رهبری اما از بنیاد با راست متفاوت است. هدف خودسازمان‌یابی سوسیالیستی فرمان‌روایی بر فراز جنبش‌ها نیست بلکه از درون آن‌ها و برای پیشروی آن‌ها فرامی‌روید. نیازی هم به «لیدر» و «دبیر کل» هم ندارد. رهبری یعنی توانایی و خلاقیت جمعی، دموکراتیک و از پائین برای هماهنگی فعالیت‌ها و عمل مشترک در راستای رسیدن به هدف. پراکسیس به مفهوم وحدت عمل و نظر است. رهبری به معنای تلاش برای ارتقای جنبش‌ها هم‌سو با اهداف رهایی‌بخش سوسیالیستی به‌واسطه‌ی عمل آگاهانه و هدفمند است. با این برداشت کلی و عام از ضرورت سازمان‌دهی و رهبری به واکاوی آن‌ها در متن جنبش انقلابی کنونی می‌پردازیم.

مسئله‌ی سازمان‌یابی باید در متن شرایط مشخص در نظر گرفته شود. در جایی که استراتژی حاکمیت در چهل سال گذشته این بوده که اپوزیسیون متشکل نداشته باشد و با سرکوب‌های

خونین مانع مهم و عامل بازدارنده‌ی هر نوع حرکت سازمان یافته بوده است. تأکید بر این نکته نافی کاستی‌ها و نقد گذشته‌ی چپ و ضرورت بازنگری مسئله‌ی سازمان‌یابی نیست. با این همه، نباید نادیده گرفته شود که چپ اجتماعی نیروی وسیعی در جامعه است و می‌تواند در تحولات جاری نقش برجسته‌ای داشته باشد. به شرطی که مسئله‌ی خودسازمان‌یابی را نه در احکام کلی بلکه در متن شرایط معین کنونی بررسی کنیم.

ایجاد هم صدایی و هم‌گرایی خیزش‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی

از دی‌ماه تا کنون شاهد حضور خیزش‌های سیاسی در پریودهای زمانی متفاوت بوده‌ایم. روند این خیزش‌ها نه تنها قطع نشده بلکه پیوسته ادامه داشته و گستره‌ی آن‌ها در فضای سیاسی نیز مدام ژرف‌تر شده است. در سوی دیگر جنبش‌های اجتماعی‌ای هستند که پیشینه‌ی طولانی در جامعه ما داشته و

با وجود نوسان‌ها، همواره تداوم و پیوستگی^۵ شاخص مهم آن‌هاست: جنبش کارگری که دست‌کم از یک قرن پیش حضور پیوسته داشته و در اوج سرکوب سال‌های اخیر بیش از ۴۰۰۰ اعتصاب ثبت شده داشته است؛ جنبش زنان که با پیشینه‌ی تاریخی طولانی، علیه آپارتاید جنسی حاکمیت موجود در اشکال متفاوت خودپو، علنی و نیمه‌علنی ایستاده است؛ جنبش دانشجویی که متکی بر یک سنت مبارزاتی ماندگار است و نمادی از حضور نسل جوان پیشرو و آگاه در تحولات سیاسی است؛ جنبش آزادی‌خواهانه برای تحقق آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و مبارزه علیه استبداد (که در شرایط کنونی تشکل‌هایی همانند «کانون نویسندگان ایران» نمود برجسته‌ی آن است)؛ جنبش علیه ستم ملی و قومی که همواره در جامعه‌ی ایران حضور پررنگی داشته است؛ جنبش علیه تخریب محیط زیست که اگرچه در ایران نوپا است اما با توجه به تخریب‌های زیست‌محیطی و پیامد آن، ضرورت درک همه‌جانبه از پیامدهای آن را در واکنش «قیام تشنگان» می‌توان مشاهده کرد. پیشروان این جنبش‌ها می‌توانند بین خواسته‌های جنبش‌های اجتماعی و خیزش‌ها و جنبش‌های

سیاسی رابطه‌ی معین و هم‌صدایی ایجاد کنند و این درست
بستر اصلی هرگونه سازمان‌دهی از پایین است.

خودسازمان‌دهی و هم‌گرایی چندراستایی

ایجاد هم‌صدایی و هم‌گرایی بین خیزش‌های سیاسی و
جنبش‌های اجتماعی گام مهمی در سازمان‌یابی و پیش‌روی
جنبش‌های انقلابی است. ایجاد هم‌صدایی در معنای طرح
خواست‌ها و شعارهای جنبش‌های اجتماعی در فضای
خیزش‌های سیاسی و سمت‌وسو دادن به آن‌ها نیازمند
هم‌گرایی پیشروان جنبش‌های اجتماعی و نیز پیشروان عملی
خیزش‌ها و جنبش انقلابی اخیر است.

تجربه‌ی خیزش‌های سال‌های اخیر نیز اهمیت این نوع از
هم‌گرایی و تأثیرات آن را نشان می‌دهد. برای نمونه شعار
«اصلاح‌طلب، اصول‌گرا دیگه تموم شد ماجرا» که توسط
فعالان پیشرو دانشجویی طرح و در فضای سیاسی خیزش

دی‌ماه حک شد، نمونه‌ی کوچکی از «پراکسیس» خیزش سیاسی و جنبش اجتماعی است که پیامد آن سنگ گوری بر پروژهِ اصلاح‌طلبی رژیم بود. نمونه‌ی دیگر طرح خواسته‌ی کارگری و نقش پیشروان جنبش کارگری هفت‌تپه در شعار «نان، کار، آزادی، اداره شورایی» بود که در آستانه‌ی خیزش دی‌ماه در فضای سیاسی برجسته شد. کنش مشخص «دختران خیابان انقلاب» در کنار زدن حجاب اجباری که نمادی از خواست دائمی جنبش زنان علیه آپارتاید جنسیتی است نیز در متن خیزش دی‌ماه صورت گرفت. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد از خیزش‌های پسادی‌ماه تا جنبش انقلابی ژینا/مهسا بخش معینی از پیشروان و رهبران عملی در خیابان شکل گرفته است. آن‌ها بسترسازِ تداوم و پیوستگی خیزش‌ها بوده و هستند. هم‌گرایی این حلقه از پیشروان جنبش‌های اجتماعی و خیزش‌های سیاسی و در مرکز آن پیشروان عملی در خیابان محور و برساننده‌ی خودسازماندهی و رهبری از پایین در جنبش انقلابی کنونی است.

پیشروان جنبش‌های اجتماعی و خیزش‌های سیاسی می‌توانند مداری از خواسته‌های خیزش‌ها و جنبش‌های اجتماعی از دی‌ماه تا کنون همانند «کار، نان، آزادی» و یا «زن، زندگی و آزادی» و دیگر خواسته‌های پیشرو را محور سازمان‌یابی خود و جنبش قرار داده و با ایجاد شبکه‌هایی از همکاری زمینه‌ی خودسازمان‌یابی در جنبش را گسترش دهد. نوعی از شبکه‌های همکاری که متناسب با فرآیند رشد جنبش رابطه‌ی آنها منسجم‌تر شده و به سطح بالاتری فرا بروید.

چپ اجتماعی و سوسیالیستی در جامعه‌ی ما اگرچه پراکنده اما نیروی وسیعی در عرصه‌های مختلف اجتماعی است و در اشکال متنوعی نظیر پیشروان جنبش کارگری و دانشجویی، محافل و نهادهای گوناگون چپ، گردانندگان پلاتفرم‌ها و تارنماهای سیاسی، نظری، حلقه‌های بزرگی از چپ که در عرصه‌های آزادی بیان، فرهنگ و هنر فعالیت می‌کنند، چپ سازمان‌یافته، که اغلب بازمانده‌ی سازمان‌های سرکوب‌شده در دهه شصت هستند، همه و همه می‌توانند در این نوع از هم‌گرایی چندراستایی مشارکت داشته باشند.

چپ انقلابی و سوسیالیست که جنبش طبقاتی کارگران را محور هر نوع تحول برای رهایی از استثمار و ستم قرار می‌دهد، دموکراسی مستقیم و شورایی را به عنوان ساخت سیاسی بدیل دنبال می‌کند، می‌تواند در بساختن این نوع از خودسازماندهی و رهبری نقش مؤثری داشته باشد.

انقلاب ایرانیان، اسلام سیاسی و سرمایه‌داری جهانی

لعیا هوشیاری، از‌گار گونش از‌تورک، جوله گوایتکسیا

خیزش جاری در ایران بازتاب گسترده‌ای در سطح جهان یافته است. رسانه‌ها عموماً دیدگاه‌های نشریات جریان اصلی را بازتاب می‌دهند. به‌منظور آگاهی خوانندگان از دیدگاه نشریات معتبر چپ درباره‌ی خیزش ایرانیان ترجمه‌ی مطلبی را می‌خوانیم که در مجله‌ی ژاکوبین امریکای لاتین به زبان اسپانیایی منتشر شده است.

در میانه‌ی یک انقلاب اجتماعی در ایران زندگی می‌کنیم؛ اما هنوز حتی انقلاب خواندندش و فمینیستی نامیدنش باعث ترس و لکنت در دل‌ها و بر زبان‌ها می‌شود. با همه‌ی ترس‌ها و تردیدها یک چیز عیان است. این قیام زنان سرتاسر ایران است. با این‌که جرقه‌ها، فشارها و بحران‌های اقتصادی،

اجتماعی و سیاسی بسیاری در جریان بوده که منجر به پرشتاب‌تر شدن این جنبش شده است، اما این قیام در پی کشته‌شدن مهسا/ژینا امینی بیش و پیش از هر امری دیگر با صدای زنان گره می‌خورد. زنان به همراهی مردان در هر کوی و برزن به اعتراض ایستاده‌اند، بسیاری از زنان جوان رهبران مبارزات خیابانی شده‌اند و خشم و انزجار و قیام خود را با صدای بلند جار می‌زنند. چه کسی می‌تواند این موج خروشان و بلند را که با نام مهسا امینی و بسیاری دیگر از کشته‌شدگان گره‌خورده است نادیده بگیرد و سردرگریان خویش فروبرد و حتی در تنهایی خویش شعار اصلی این جنبش را زمزمه نکند: «زن، زندگی، آزادی!» این شعار به‌غایت درخشان، در واقع شعار «ژن، ژیان، نژادی» است که توسط فمینیست‌های کرد در ترکیه در سال ۱۹۸۷ پدید آمد و بعدها از زبان «مادران شنبه» شنیده شد و امروز این شعار مرزها را درنوردیده است و نه تنها در خیابان‌های ایران بلکه سراسر جهان به گوش می‌رسد.

مرگ او برای ایرانیان خاصه زنان یک مرگ عادی نبود. یک تصادف نبود. مرگ او دقیقاً یک قتل حکومتی بود که روزانه در بسیاری از نقاط ایران به دور از پوشش خبری رخ می‌دهد. مرگ او مرگ همه‌ی ما زنان بود همان‌طور که پس از مرگش وقتی زنان میان‌سال و جوان نزدیک بیمارستان او تجمع کرده بودند به هم می‌گفتند: «مهسا می‌توانست دختر من باشد!»، «مهسا می‌توانست خود من باشد!» به‌واقع همان‌طور که از شعار «ما همه مهسا هستیم» پیداست: مهسا درواقع تنها زن نیست. نماد انقیاد و سرکوب سیستماتیک در این نظام است. او می‌تواند به‌تنهایی نماد همه‌ی ستم‌دیدگان باشد. دانشجو، محصل، کارگر، معلم، فرودست، گروه‌های اتنیکی، اقلیت مذهبی و... چرا که هرکدام از این گروه‌ها به شکل خشونت‌باری تحت ستم هستند. به همین دلیل این ایستادگی تنها علیه حجاب اجباری نیست ایستادگی در مقابل همه‌ی ستم‌هایی است که جزئی از زندگی روزمره‌ی زنان ایرانی شده است. ستمی که از خانه، مدرسه، خیابان تا درون فضای خصوصی زنان را در بر می‌گیرد. اسلام سیاسی همه جاست.

اسلام سیاسی تحفه‌ای بود که پس از شکست انقلاب مردمی ۱۳۵۷ در ایران ظهور کرد. این یک جنبش سیاسی بورژوازی و ارتجاعی بود که مدت‌ها پیش، فراتر از مرزهای ایران حضور داشت و به‌عنوان یک مانور دست راستی در سراسر جهان و به‌ویژه در خاورمیانه و شمال آفریقا برای سرکوب طبقات و مردم فقیر، عمدتاً کردها و سرنگونی جنبش‌های چپ ضد سرمایه‌داری در سراسر منطقه گسترش یافت. جهان‌بینی مورد حمایت رژیم‌های اسلام‌گرا یکی دیگر از مظاهر هژمونی فرهنگی سرمایه‌داری دگرجنس‌گرای مردسالار است که در طول قرن بیستم بی‌وقفه علیه نهادهای زنانی که در کشورهای مختلف خاورمیانه از آغاز قرن گذشته علیه مردسالاری مبارزه می‌کردند، گسترش یافته است. همان‌طور که در افغانستان، این نهادها توسط طالبان ویران شده است.

نگرش تاریخی به این مسائل بسیار مهم است، چرا که سرمایه‌داری و به‌طور خاص مردسالاری تمایل دارد آنچه را که هست و آنچه را که نمی‌تواند باشد طبیعی جلوه دهد. به همین دلیل است که راهپیمایی‌های زنان در ۱۷ اسفند

۱۳۵۷ در اعتراض به اقدامات زن‌ستیزانه به فراموشی سپرده شده است. همان‌طور که زنان فارس، کرد، افغان، عرب، ترک، بربر همراه با زنان بسیاری از جوامع دیگر خاورمیانه و شمال آفریقا فراموش شده‌اند. آنان که بی‌وقفه برای رهایی در برابر طبیعی شدن معنای «زن» بودن و به‌ویژه «زنی از یک کشور مسلمان» بودن مبارزه می‌کنند. گویی زنان فرانسوی، باسکی، کاتالانی یا انگلیسی را به‌عنوان «زنان کشورهای مسیحی» یا مستقیماً «مسیحی» بشناسیم!

اسلام سیاسی یک رژیم و ایدئولوژی است که جنبش‌های راست‌گرای مختلف مخالف حقوق بشر را دربر می‌گیرد و جایگاه زن را به‌عنوان انسان نفی می‌کند. از این رو مهم است که فمینیسم‌های اروپایی، سوسیالیست، ضد نژادپرستی، ضد استعماری و پساستعماری، خاص‌بودگی این زمینه را درک کنند تا ذات‌گرایی از هر نوع بازتولید نشود: این باید جوانه‌ی پراکسیس رادیکال فمینیستی باشد، این اصل که «کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه می‌شود.» برای ما «زن» وجود ندارد، همان‌طور که

«سیاه» یا «زن مسلمان» وجود ندارد و باورداشتن به آن اجرای فetišیسم است. زنان به صورت جمع وجود دارند، آنان به عنوان داده‌های بیولوژیکی وجود ندارند، بلکه به عنوان یک طبقه‌ی اجتماعی وجود دارند، همان‌طور که سیاه‌پوستان و مسلمانان به عنوان داده‌های بیولوژیکی وجود ندارند، بلکه به عنوان طبقات یا گروه‌های اجتماعی وجود دارند. زنان و مردان به دنیا نمی‌آیند، بلکه ساخته می‌شوند و در نظام‌های مادی سلطه‌محور مردسالاری، سرمایه‌داری و استعماری ساخته می‌شوند و در نظر نگرفتن این موضوع نشان‌دهنده‌ی زیستی‌سازی و طبیعی‌سازی خودمان است. این فرایند سبب می‌شود که خودمان را به عنوان کسانی که تا ابد و به صورت ذاتی مسلمان هستند درک کنیم. خاصه زنان مسلمانی که به زندگی در کشورهایی با دولت اسلامی راضی هستند چرا که این دولت‌ها ایده‌های مذهبی ما را بازنمایی می‌کنند.

مبارزه با فتیسیسم دین، فرهنگ و هر پدیده‌ی اجتماعی یا ویژگی هویتی که ساختارهای سیاسی خشونت علیه زنان را در هر کشوری محو، نامرئی و طبیعی می‌سازد، یک وظیفه‌ی اخلاقی-سیاسی است. حتی اگر خودمان را فمینیست سوسیالیست نیز بنامیم، از این مسئولیت‌گریزی نیست. هویت‌های سیاسی همیشه به ساختارهای سیاسی متعلق‌اند. آنچه مورد نیاز است، سیاست هویت چندفرهنگی نیست، بلکه ساختارهای جدید سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که باید توسط همه تصور، سازماندهی و ساخته شود. برای اندیشیدن، سخن گفتن و مبارزه برای رهایی و آزادی، برخوردار بودن از هویتی خاص الزامی نیست، بلکه شناخت موقعیتی لازم است؛ بنابراین، اصرار ما بر این است که جنبش جهانی فمینیستی به زنان کردی که برای آزادی مردم خود مبارزه می‌کنند توجه بیشتری داشته باشد. همان‌طور که جنبش جهانی فمینیستی بایستی زنان ایرانی، افغانستانی، ترکی، بربرهای شمال افریقا، مصری و تونس‌ی که کم نیستند، را هم بخوانند و بشنوند تا ماهیت جهانی اسلام سیاسی و راه‌های ایجاد هژمونی آن را آشکار سازند. هژمونی که در بخش‌های مختلف جوامع در

سراسر جهان از طریق ارزها، سلاح‌ها و اعتقادات، مانند آنچه رژیم‌های امپریالیستی انجام می‌دهند، رخ می‌دهد.

بر سر مزار ژینا، زنان عزادار روسری‌های اجباری را از سر برداشته و در آسمان تکان می‌دادند. گویی که روسری به کارکرد واقعی خود برسد: چرخانده شدن در هوا به موقع رقص کردی و نه فشار و اجباری بر تن که هویت و شخصیت فرد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این پیام بی‌نظیر روسری از سر برداشتن به کل ایران رسید. برداشتن روسری و چرخاندنش در هوا، سوزاندن روسری‌ها در کف خیابان در میان رقص و شادی و هل‌هل‌هی معترضان زن و مرد و تکان دادن مشت‌های گره کرده در حالی که با موهایی رها در باد در خیابان‌ها رژه می‌روند، یک پیام ساده دارد: «زیر بار ستم نمی‌کنیم زندگی».

دانشگاه‌ها که مدت طولانی بود رنگ و بوی سیاسی و فمینیستی به خود ندیده بود مملو از زنانی است که روسری از سر برداشته و دانشگاه را قرق می‌کنند و این فقط دانشگاه‌ها نیست که میدان مبارزه است این پیام در سراسر ایران مخابره شده است و خیابان‌های شهرهای کوچک و محرومی که با

ستم حاکم هرگز نامشان را نشنیده بودیم فریاد می‌زنند:
«می‌کشم، می‌کشم هر آنکه خواهرم کشت». پیش‌ازاین در
تمام صحنه‌های سیاسی این جزو اولین بارها بود که نام خواهر
به جای نام برادر طنین‌انداز می‌شد.

هرچند بیم و امید بر کل شهرها سایه افکنده است؛ اما
تجمعات باشکوه بیش از همیشه بیانگر اتحاد و همبستگی ملی،
فراتر از کرد و ترک و فارس و گیلک و لر و بلوچ و ...
است. پیام مردم در ارتباط با هم مشخص است: «نترسید!
نترسید! ما همه با هم هستیم!» و پیام حاکمیت نیز چونان
همیشه وحشی، درنده و غیرانسانی است و این تجمعات
باشکوه را بدل به میدان جنگ می‌کند. جنگی نابرابر که در
آن به معترضان که بسیاری از آنان کودک و نوجوان هستند،
شلیک می‌کنند، می‌کشند، کتک می‌زنند، دستگیر می‌کنند و
به زندان می‌فرستند. گروه‌های مختلفی از مردم دستگیر شده‌اند
که بسیاری از آنان فعالان فمینیستی، روزنامه‌نگاران،
خبرنگاران، دانشجویان بوده‌اند. همچنین در همان روزهای
آغازین به سرعت اینترنت به روی مردم ایران بسته و امکان

دسترسی به اخبار داخل ایران بسیار سخت شده است. همه ی ما می دانیم که مسدود کردن ارتباطات و رسانه ها یکی از تاکتیک های مورد علاقه دموکراسی های سرمایه داری چه اوآنجلیک، چه آنگلیک یا کاتولیک نیز است و در انحصار جمهوری های اسلامی نیست. همان طور که در جنگ نئولیبرال اوکراین شاهد آن هستیم؛ بنابراین، ممکن است همه شما ندانید که بسیاری از شهرهای کردستان ایران در اعتصاب کامل قرار دارد و سپاه پاسداران کردستان عراق را بمباران کرده است. همچنین آن ها با کشتن ده ها نفر از مردم بلوچ که در خیابان ها تظاهرات می کردند، در زاهدان حمام خون به راه انداخته اند.

در حالی که بسیاری از نقاط جهان شاهد تظاهرات در حمایت و همبستگی با قیام مردم ایران است، جنبش های زن ستیزانه و فاشیستی راست بدیل در حال گسترش در سراسر جهان هستند. همان طور که سلطنت طلبان علیه جنبش ایرانی «زن، زندگی، آزادی» فریاد می زنند: «مرد، میهن، آبادی». شبیه به آنچه در تقابل با جنبش #زندگی_سیاهان_مهم_است با

#همه_زندگی_ها_مهم_است_رخ_داد. همان‌طور که گفتمان‌ها و مبارزات جنبش فمینیستی با گفتمان‌های #نه_همه‌ی_مردان مقابله می‌کند. در شرایطی که سقط جنین و ازدواج همجنس‌گرایان ممنوع است، برخی گروه‌ها به ترنس‌ها در شبکه‌های اجتماعی حمله می‌کنند و برتری طلبان سفیدپوست مردم فقیر را در خیابان‌ها کتک می‌زنند. این بخشی از موج ارتجاعی است که جوامع مردسالار و برتری‌طلب‌هنگامی که فقر، سلب مالکیت و محرومیت به زندگی روزمره تبدیل می‌شود، بر آن سوار می‌شوند. ما می‌توانیم به شیوه‌ای نه کاملاً استعاری بگوییم که این جنبش‌ها و احزاب سیاسی در سراسر جهان در تلاش هستند تا سلطه‌ی ناسیونالیسم مرد محور پهلوی را دوباره برقرار کنند. اگر جمهوری اسلامی با زور حجاب را بر سر زنان گذاشت، پهلوی با زور حجاب را از سر زنان کند تا بتواند چهره‌ای مدرن و مقبول از ایران به غرب نشان دهد. در چنین شرایطی واضح هست که هر دو گروه در یک چیز دست کم موافق‌اند نگرستن به زنان به‌مثابه ابژه‌ی جنسی که خود توان انتخاب و حقی حتی بر بدن خویش ندارد.

بر همگان آشکار است که رخدادی در ایران روی داده که غیرقابل برگشت و عقب‌نشینی است. پیام این رخداد آن است که ایران دیر یا زود با تغییر و تحول بنیادین روبرو خواهد شد. هرچند حاکمیت باری دیگر با شدت بخشیدن به سرکوب بر آن است که این موج خروشان را خاموش کند؛ ولی اینکه تا کجا می‌تواند به این کار ادامه دهد مبهم است. خشم مردم از قدرت نظام بزرگ‌تر شده است و اگر باری دیگر نیز سرکوب شود به عقب باز نمی‌گردد؛ چون شوق آزادی بیش و پیش از هر چیز مقدم است. مهسا/ ژینا امینی در واقع فقط یک فرد نیست. نام او با نام تمام زنانی که پیش و پس از او مقابل خشونت حاکم صدمه دیده، شکنجه شده و کشته شده‌اند گره خورده است. نام او همان‌طور که بر سنگ مزارش نوشته شده نامیراست. نام او نماد ماست. نام او اسم رمز ماست. اسم رمز ما برای برهم‌زدن بنیان ستم است. نام او اسم رمز ما برای برهم‌زدن بنیان ستم مردسالارانه و سرمایه‌دارانه در کل جهان است.

شبح آزادی و زندگی

هیمن رحیمی

شبحی بر فراز جامعه‌ی ایران در گشت‌وگذار است: شبح آزادی و زندگی. این شبح پس از سال‌ها بار دیگر امید و خوش‌بینی به آینده را بر جامعه‌ی ما گسترانده است. امید به آینده و تغییر. بسیاری از کسانی که تا دیروز از دست مردم ایران ناله سر می‌دادند و آنها را سزاوار حکومت فعلی می‌دانستند و تأکید می‌کردند که از کوزه همان تراود که در اوست، امروزه خوش‌بینانه موج خیزش سراسری را مترقی می‌پندارند و آن را پیام‌آور آینده‌ای محتمل می‌دانند. آینده‌ای که از امروز بهتر و زیباتر است.

از برخی جهات وضعیت کنونی ما شبیه جنبش می ۶۸ فرانسه و تحولات دهه‌ی شصت میلادی در جهان است. جوانان دهه‌ی شصت میلادی در اروپا سنخیتی با گذشتگان خود نداشتند. به

تعبیر مارک فیشر آنها چپ-هایی بودند که نه به سوسیال دموکراسی و دولت رفاه دلخوش بودند و نه دولت استالینیستی را قبول داشتند. فیشر توضیح می‌دهد که جوانان دهه‌ی شصت میلادی بر ضد دو نیروی بازدارنده به پا خاستند: یکی از آنها نیروی کار بازدارنده و یا همان سوسیال دموکراسی بود که در پی حفظ وضع موجود و تأکید و بر «اجتناب‌ناپذیری» سرمایه‌داری و چانه‌زنی بین کار و سرمایه بود. نیروی دوم فیشر آن را سوپرایگوی سخت-گیر لنینیستی می‌نامد که با امتناع مطلق از هرگونه سازشی، خود را بازتعریف می‌کرد. سوپر ایگو با ماهیت کمی و کیفی سخت‌گیرانه‌ی تقاضاهایش مشخص می‌شود و هرکاری که صورت پذیرد را هرگز کافی نمی‌داند. از این چشم‌انداز مبارز با ذهنی واحد خودش را قرص و محکم وقف رخداد انقلابی خواهد کرد و با عزمی راسخ به ابزارهای ضروری برای تحقق آن متعهد است. سوپرایگوی سخت‌گیر لنینیستی به همان اندازه که نسبت به رنج بی‌تفاوت است، دشمن لذت است. اما جوانان دهه‌ی شصت هیچکدام از اینها را نمی‌خواستند. آنها می‌خواستند که لذت ببرند و به تعبیری زندگی کنند و این زندگی را هیچکدام از آن گروه‌های چپ نوید نمی‌دادند. این گروهها دشمن لذت و میل و بودند با روح جمعی

دوران سر سازگاری نداشتند. آنها یا در پی حفظ وضع موجود و چانه‌زنی‌هایی سندیکایی بودند و یا در پی ایجاد انقلابیون حرفه‌ای بودند که بدون نفوذ در نسل جدید برای آنها نسخه‌ی آینده را بپیچند. آنها می‌خواستند که همه بیشتر و بیشتر کار کنند. در حالی که مثلاً در میان اتونومیست‌ها، چیزی که مطرح بود، خودآیینی از کار و خودآیینی در مبارزه بود. دانشجویانی کارخانه‌ها را تسخیر می‌کردند که خودشان تجربه‌ی چندانی از محیط کار نداشتند و کارخانه را به دانشگاه تبدیل می‌کردند. بارزترین ویژگی آن سالها شور زندگی در میان جوانان بود. آنها می‌خواستند زندگی را از نو تعریف کنند و برای زندگی و لذت و میل ارزش قایل بودند. آنها بخشی از همان سیاست میل دلوز و گتاری بودند تا چشم‌اندازهای نوینی را برای انسان معرفی کنند.

در ایران امروز نیز به نظر می‌رسد کسانی که طلایه‌دار حرکت کنونی شده‌اند، با نسل پیش خود متفاوتند. آنها دیگر به صبر و تحمل دیگرانی که همواره به تغییرات کوچک اصلاح‌طلبان حکومتی راضی بودند، بهایی نمی‌دهند و پیام آزادی و زندگی را می‌دانند. از سوی دیگر جوانان امروز دنبال ریاضت‌طلبی و امید

به تغییر در آینده نیز نیستند و نمی‌خواهند برای تغییر منتظر انقلابیون حرفه‌ای باشند که بتواند قدرت را تصاحب و جامعه را اداره کند.

چند سال پیش استاد اصلاح طلب یعنی صادق زیباکلام در مورد نسل جوانان کنونی گفته بود که از نسل تلوها می‌ترسم. او که می‌خواست این نسل نوین را به سخره بگیرد و آنها را ملالت کند که هیچ درکی از اوضاع ندارند، در حقیقت راست می‌گفت: حکومتی‌ها باید از نسل دهه‌ی هشتادی‌ها بترسند، چرا که دیگر به آنان اعتنایی ندارند.

باید برای دهه‌ی هشتادی‌ها سجده برد و آنها حقیقتاً شایان تقدیرند. آنها عاشقان زندگی هستند و نمی‌خواهند به هر قیمتی زندگی کنند. برخلاف بسیاری از دهه‌ی شصتی‌ها و هفتادی‌های ایران که اسیر بازی‌های انتخاباتی اصلاح‌طلبان می‌شدند و کورسوی امیدی به بهتر شدن تدریجی وضعیت داشتند، اینها کاسه صبرشان لبریز شده و نمی‌خواهند جوانی خود را در شرایط

نامساعدی آغاز کنند. دهه‌ی هشتادی‌ها شبیح آزادی و زندگی را در سراسر کشور گسترانده‌اند و موجب ترس حاکمان شده‌اند.

شعار زن، زندگی آزادی نمادی از همین عاشقان زندگی است و آزادی جامعه را در گرو آزادی زنان می‌داند و نوید زندگی نوینی عاری از تبعیض جنسی و طبقاتی و اتنیکی به ما می‌دهند. وقتی که روسری‌ها در هوا می‌چرخد دل هرکسی به لرزه در می‌آید و دوست دارد در این عشق به زندگی و فرار از نقاب‌ها و نمادها با آنها همدل و هم‌صدا فریاد زند. یک امتناع بزرگ از سوی این جوانان شنیده می‌شود که دیگر حاضر به شنیدن وعده‌های حاکمیت نیستند.

پژواک‌های اتحاد دانشجویان و کارگران در تحولات دهه‌ی شصت میلادی نیز در دوران کنونی و در اتحاد میان حاشیه نشینان و مرکز با محوریت زن، زندگی، آزادی دیده می‌شود.

علاوه بر حضور پرشور عاشقان زندگی، خرده‌سیاست‌ها در این تحول کنونی با هم هماهنگی و همدلی بهتری پیدا کرده‌اند و همین وجه است که تفاوت عمده‌ای میان «خیزش ژینا» با سایر حرکت‌های انقلابی جهان سومی ایجاد کرده است. خرده‌سیاست‌ها با پیگیری مطالبات رهایی‌بخش جنسی، طبقاتی و اتنیکی در امری واحد با هم هماهنگ شده‌اند. بیشتر انقلاب‌های جنوب جهانی بر بستر ناسیونالیسم فرادست در یک کشور استوار بود و هدف آنی خود را حفظ حاکمیت ملی مستقل در برابر استعمارگران اروپایی و آمریکا بازتعریف می‌کرد و برای همین به هویت‌های اتنیکی فرودست خود نگاه خصمانه‌ای داشت و هر حرکتی برای خودگردانی محلی از آنان را به مثابه تجزیه‌طلبی و نوکری بیگانگان تلقی می‌کرد. اما خیزش اینباره فرانسوونالیستی است و نه ناسیونالیسم فرادست و نه فرودست بر آن مسلط نیست. نتیجه‌ی امر اجماعی از خرده‌سیاست‌ها در سراسر کشور با رویکردهای رهایی‌بخشی و همدلی و همبستگی در میان مردمان ساکن ایران است و از زاهدان تا کُردستان و آذربایجان و سایر مناطق نوعی هم‌صدایی شنیده می‌شود. مردم در حمایت از همدیگر شعار می‌دهند و بویی از نفرت و تفرقه نمی‌رسد. مردان در حمایت از زنان به خیابان می‌آیند و کشته می‌دهند. در

حالی که در بیشتر جنبش‌های جنوب جهانی صحنه اصلی مبارزه و سیاست همه چیز مردانه است، در خیزش کنونی این زنان هستند که رهبران صحنه هستند و صحنه‌ی اعتراض را پرشکوه می‌کنند. سوژه‌ی زن به‌عنوان میل سرکوب‌شده به صحنه باز می‌گردد و در پی تصاحب دوباره‌ی حوزه‌ی عمومی است. در یک منطق دلوزی میل در مقام بخشی که رانه‌ی آن خودآگاه بوده و مستقیماً در ارتباط با فعالیت بدن است، جلوه‌ی اصلی خیزش ژینا بوده است. در اینجا احزاب مردانه و سیاست‌مداران مرد رهبران این خیزش نیستند، بلکه مردان نیز برای بازپس‌گیری میل به برابری پایه‌ی زنان پیشرو و در جوی همدلانه با آنها گام برمی‌دارند. زنان در اینجا گویی همان پرولتاریای مارکس هستند که با الهام از شعار «زن، زندگی، آزادی» می‌خواهند نظام مبتنی بر تبعیض جنسیتی را فرو بریزند و با انهدام ساختار مردسالارانه جنسیت‌ها را یکی و برابری را به ارمغان بیاورند. صحنه‌ی اعتراضات در بسیاری جاها به شور و شادی شباهت دارد و با رقص روسری‌ها در آسمان، مشت خشم، و سوگ و شادی یکی شده است و در حال تبدیل یک خیزش اعتراضی به خود زندگی هستند. این خود زندگی است که در اعتراض‌ها وجود دارد،

زندگی که از ما سلب شده بود و میل بازپس‌گیری آن را در سر داریم.

تنها به صرف وقوع رخدادها، تغییر سیاسی رخ نمی‌دهند، اما لحظاتی هستند که به مثابه آستانه عمل کرده و عرصه‌ی جدیدی از مبارزه را به روی ما می‌گشاید و از این طریق احساسات مختلفِ جمعی اشاعه پیدا می‌کنند. واقعه‌ی مرگ دلخراش ژینا یکی از همین لحظات است، اما این لحظه خود ادامه‌ی لحظات دیگری است که در گذشته جای دارد و این خیزش زنانه دنباله‌ای از آنها است. بدون نگرستن به گذشته در مورد خود این خیزش نیز سخن گفت. هرچه باشد شکاف‌ها از ۸۸ به این سو بیشتر و بیشتر شده است. حاکمیت بیشتر با مردم بیگانه گشت و بیاناتش بیشتر شبیه فرمان‌های از بالا به پایین به نظر می‌رسید که نمی‌توانست در دل فرهنگ جامعه رسوخ کند. با خصوصی‌سازی‌های گسترده و موج بیکاری و گرانی در جامعه، تعداد کسانی که دلخوش کار دولتی بودند و آینده‌ی اقتصادی پایداری را برای خود و خانواده‌شان متصور می‌شدند، روز به روز کمتر می‌شد. این همان بازی بود که اصلاح طلب و

کارگزارانی‌ها شروع کردند و اصول‌گرایان بیشتر به گسترش آن اهتمام ورزیدند. به نوعی خودشان عامل شکاف گسترده و جدایی بین بدنه و حاکمیت بودند.

حاکمیت به مثابه «دیگری بزرگ» لاکانی ناتوان از نظاره کردن و رصد کردن همه چیز است و با برجسته‌شدن اختلاف و شکاف‌ها که برای نسل جدید بیش از پیشینان مشهود است، بحران نوینی برای حاکمیت رقم خورد. کم‌کم جامعه از نسلی که به اصلاحات امیدوار بود به سوی نسل نوین دهه‌ی هشتادی هدایت شده که با حکومت و گذشته قطع امید کرده و چشم به راه آینده است. چشم به راه آینده‌ای نوین. درست است که همه‌ی شکاف‌های و ناملامتی‌های اقتصادی در خیزش نوین تأثیرگذار بوده است، اما فرهنگ نقطه‌ی آغاز و حتی نقطه‌ی عطف حرکت نوین بوده و با فرهنگ بود که نارضایتی‌های اقتصادی مردم برجسته‌تر شد و به خیزشی سراسری تبدیل شد. فرهنگی که ریشه‌های آن به همان اوایل انقلاب باز می‌گردد و با تصویب قانون حجاب اجباری بر زنان نمود واقعی به خود گرفت.

همچنین یکی از دلایل حضور گسترده‌ی قشر متوسط شهری تهران و شهرهای بزرگ و زنان در نارضایتی‌های گسترده‌ی سال ۸۸ نیز همین مناسبات فرهنگی بود و به اصلاحات برای تجدیدنظر در قوانین امیدوار بودند. این فرهنگ و در سایه‌ی ارتباط بیشتر ایرانیان با جهان، شکاف بین حاکمیت و بدنه‌ی جامعه را بیشتر و بیشتر کرد. معترضان کنونی در پی میل به تغییر و زیست دلخواه خویش هستند، گویی یک سیاست میل در این تحولات دخیل است و همین خواست و میل است که حرکت را استمرار بخشیده است. همین میل است که شجاعت ایجاد می‌کند و سیاست به مثابه حضور عظیم توده‌ها در صحنه‌ی تاریخ را برمی‌سازد. حرکت از پوشش شروع شده است و این میل به پوشش دلخواه در حرکات و رقص روسری‌ها نمایان است، اما میل و خواست آنها تنها کنار گذاشتن روسری نیست و آنها زندگی را طلب می‌کنند. میل آنها به آزادی، برابری و کرامت انسانی است. آنها می‌خواهند که رقصان و آزاد باشند و محدودیت‌های دنیای کهنه را بزدایند. گویی صحنه‌ی رقص روسری‌ها نمایانگر یک هنر آوانگارد توده‌ای است. دست‌هایی که دیگر نمی‌لرزد و در دانشگاهی که نماد تفکیک جنسیتی

است، روسری‌های خود را در هوا به اهتزاز در می‌آورند و رقص روسری‌ها را به مشت اعتراضی خود تبدیل می‌کنند و در قالبی مردمی متحد همزمان بانگ «زن، زندگی، آزادی» را سر می‌دهند.

فرانکو «بیفو» براردی در وصف وضعیت کارگران سال ۱۹۷۷ بولونیای ایتالیا می‌گوید: در میان آنها انرژی و اعتماد به نفس همگام با اشکال زیبایی‌شناختی در آن فوران می‌کرد و امتناع گسترده‌ای از غم و اندوه کار، عنصر اصلی پشت اعتراض آنها بود و معترضین علایق مشترک زیادی با جنبش هیپی و تاریخ آوانگارد داشتند. آن کارگران نیز عاشقان زندگی بودند و سختی با گروهها و حاکمان دوران خود نداشتند. در همان سال مجله *تراورسو* که براردی و دیگر مبارزان جوان منتشر می‌کردند، شماره‌ای با این عنوان منتشر کرد: «انقلاب عادلانه، ممکن و ضروری است: رفقا نگاه کنید، انقلاب محتمل است» و این همان نویدی است که جوانان دهه‌ی هشتادی به ما می‌دهند: «زندگی و آزادی محتمل است». پس از شیدایی که در پی رخدادها ایجاد می‌شود، نوعی از افسردگی و احساس یأس هنگام

شکست و رکود متعاقب آنها بر جامعه طنین می‌اندازد و برای همین هم نباید همه‌ی انتظارات خود را به تحولات آنی واگذار کرد. اما هنگامی که شب‌چی بر ما نمایان می‌شود این افسردگی کمتر است و سایه‌ی شب‌چی همواره جامعه را بیدار می‌کند و آن لحظه‌ی وقوع سیاست را از سایر لحظه‌ها متمایز می‌گرداند. شب‌چی در پی لحظات دیگری برای تکرار و استمرار مبارزه است. شب‌چی نوید نوع دیگری از سیاست را می‌دهد و فضای جامعه را درگیر خود می‌کند و همین شب‌چی است که ما را به استمرار در سیاست دعوت می‌کند. بله این شب‌چی بر ما سایه افکنده است و سراسر ایران را درنوردیده است. شب‌چی که می‌تواند از مرزهای ایران نیز فراتر رود و خیزش زنان و آزادی‌خواهان افغان بر ضد تاریک‌پرستان طالب را نیز متعاقب خود داشته باشد. شب‌چی آزادی و زندگی وعده‌ی یک دیگری نوین را می‌دهد و این دیگری از راه میل به رهایی و آزادی و با رقص روسری‌ها در هوا بر ما هویدا می‌شود. تا که بتوان با آزادی زن، زندگی را آزاد و رها ساخت و زندگی باکرامت را محتمل دانست.

ژن، ژیان، ئازادی

آسو جواهری

تحلیلی بر مبارزات جنبش زنان از ترکیه تا روژاوا و اکنون
ایران

به راستی ژینا نمرد، نام او با کارستان (پرفورمنس) شورانگیز
بر باد دادن روسری‌ها و شعار «ژن، ژیان، ئازادی» توسط
هزاران زن در خاکسپاری‌اش به اسم رمز خیزش مردمی تبدیل
شد که امروز در خیابان‌ها کشته می‌شوند تا زندگی نمیرد.
احتمالاً می‌پذیریم که هویت ژینا به عنوان زنِ کُردی که در
اثر خشونت دولتی برای حجاب اجباری جان‌باخته، نه تنها بیان
نظم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی موجود بود بلکه با خود واجد
فراخوانی برای ساخت سوژه‌ی جمعی و متشکل از همه‌ی
صداها بوده است. برای خروش علیه هر آنچه که تجربه شده
بود، سرکوب و سلطه‌ی جنسیتی، ستم اتنیکی/ملی، اعدام،

شکنجه و خشونت، غارت، تبعید و مهاجرت اجباری، از همین رو به سرعت فراگیر شد و از جرقه‌ی اولیه‌ای که آن را روشن کرد، بسیار فراتر رفت و سراسر ایران را روشن کرد. اگرچه هنوز در «وضعیت انقلابی» هستیم و با توجه به شناختی که از خشونت شدید حاکمیت داریم، پیش‌بینی دقیق نتایج آن کمی دشوار خواهد بود. با این حال، برجسته‌ترین و درخشان‌ترین وجوه این خیزش، یعنی پیشگامی الهام‌بخش زنان، آتش زدن روسری‌ها، راهپیمایی‌های بدون حجاب زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان دبیرستانی و ایستادگی علیه حجاب اجباری در کنار شعار مترقی «زن، زندگی، آزادی» به ما می‌گوید این وضعیت که بسیاری آن را انقلابی می‌دانند اگر نه در همه‌ی ابعاد اما در برجسته‌ترین آن‌ها فمینیستی است. در ادامه به‌اختصار به حجاب اجباری همچون چتری از ستم‌ها، کارویژه‌های آن پرداخته خواهد شد تا به یاد بیاوریم که آتش زدن روسری‌ها نماد فروریختن چه چیزهایی بوده است. بخش دیگر این نوشته به خاستگاه و مناسباتی که شعار «زن، زندگی، آزادی» از آن زاده شد اختصاص دارد تا بینیم که

افزودن تکلمه‌ی «مرد، میهن، آبادی» چگونه نقض غرض این شعار و ویران‌گر پتانسیل اعتراضی آن است.

علیه سلطه و حذف از زندگی اجتماعی

دهه‌هاست که حجاب اجباری یکی از مهم‌ترین جلوه‌های ایدئولوژی حاکمیت بوده که کارکرد آن فراتر از پوشاندن تن و بدن و سر زنان است. در واقع، بخش عمده‌ای از سازوکار نظارت و کنترل شدید و سلب مالکیت از بدن برای ساخت شکل خاصی از هویت جنسی/جنسیتی، یعنی زن و مرد دگرجنس‌گرا، بوده است. هرچند که الزام و حدود و جزئیات حجاب که برای زنان تعیین شده، بسیار بیشتر است. باتلر (۱۹۹۹) بر این باور است که واژه‌های زن و مرد اسم نیستند بلکه فعل هستند، جنسیت همیشه یک فعل است که از طریق تکرار پاره‌ای کنش‌های به‌هم پیوسته در یک برهه‌ی زمانی ساخته و با تکرار سبک‌های خاص در یک فضای بیرونی نهادینه می‌شود (ص: ۷۹). بر این اساس حجاب اجباری

با کدبندی دقیق حدود و نحوه‌ی پوشش بدن و انجام کنش بر طبق این پوشش، نه فقط سازنده‌ی هویت جنسی/جنسیتی مطلوب حاکمیت است بلکه دیگر هویت‌ها را نیز حذف و نفی می‌کند. نوشته‌های مرتضی مطهری درباره‌ی زنان و حقوق آن‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ایدئولوگ‌های حاکمیت، حجاب را به‌عنوان اصلی اساسی در تعریف هویت زنان الزامی می‌داند ضمن آن که به‌طور دقیقی کنش‌های ویژه برای ساخت هویت مطلوب این ایدئولوژی را از طریق حجاب صورت‌بندی می‌کند.

این ایدئولوژی که با حذف دیگر هویت‌های انسانی از طریق حجاب و ناموس تعریف می‌شود، درحالی زنانگی و مردانگی مطلوبش را واجد ارزش انسانی و استقلال تعریف می‌کند که «مرد را بنده‌ی شهوت می‌داند و زن را اسیر محبت مرد.» در نوشته‌های مطهری هویت زنان بر اساس خواست مردان و خدمت به آن‌ها تعریف شده: «غریزه‌ی مرد طلب و نیاز است، غریزه‌ی زن، جلوه و ناز، طبیعت مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا آفریده و زن را مظهر مطلوب بودن و معشوق بودن...»

همواره این مأموریت به جنس نر داده شده است که خود را دلباخته و نیازمند به جنس ماده نشان دهد. مأموریتی که به جنس ماده داده شده این است که با پرداختن به زیبایی و لطف و با خودداری استغاثه‌ی ظریفانه، دل جنس خشن را هرچه بیشتر شکار کند و او را از مجرای احساس قلب خود و به اراده و اختیار خودش در خدمت خود بگمارد» (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۹). می‌بینیم که در این چند خط چگونه زن به تمامی به ابژه‌ای جنسی تبدیل شده و هرگونه رابطه‌ی میان زن و مرد نیز بر این اساس دیده می‌شود. مطهری حجاب را ابزاری برای تربیت زن «عفیفه، باحیا و ارزشمند» می‌داند که در عین حال که باید پایبند به استفاده از «زیور و خودآرایی و تجمل باشد تا مرد را تصاحب کند بلکه همچنین باید با حجاب خود را از دسترس او دور نگه دارد تا او را مشتاق‌تر کند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴).

اما اعمال قدرت، سلب مالکیت و حذف دیگر هویت‌ها تنها کارکردی نیست که حجاب اجباری برعهده دارد بلکه حذف زنان از عرصه‌ی عمومی را نیز باید به آن افزود. درهم تنیدگی

موضوع حجاب با هویت زن و مسئولیت‌ها و وظایفی که بر دوش او گذاشته، عمیقاً با تقسیم کار جنسیتی گره خورده است. مطهری می‌نویسد: «چون طبیعت از نظر عشق و احساس دو نوع متفاوت در زن و مرد آفریده، ازدواج پایدار زمانی است که آن‌ها در نقش طبیعی خود ظاهر شوند، زن در خانه و مرد در بیرون... زن و مرد از لحاظ نیروی کار و فعالیت‌های خشن تولیدی و اقتصادی مشابه و مساوی آفریده نشده‌اند. اگر بنای بیگانگی باشد و مرد در مقابل زن قد علم کند، زن قادر نیست به پای او برسد. ضمن اینکه زن به پول نیاز بیشتری دارد زیرا هزینه‌ی تجمل و زینت جزو زندگی زن و احتیاجات اصلی زن است. زن باقی ماندن یعنی باقی ماندن جمال و نشاط و غرور و آسایش بیشتر و تلاش کمتر، اگر زن کار کند دیگر آسایشی ندارد که به خود برسد و مایه‌ی سُرور و بهجت مرد باشد. مصلحت مرد و زن و خانواده در این است که زن از تلاش برای معاش معاف باشد. زنی می‌تواند کانون خانوادگی را محل آسایش کند که خود به اندازه‌ی مرد خسته و کوفته از کار بیرون نباشد» (ص: ۲۰۷-۲۰۹). در

واقع «مصلحت زن و مرد و خانواده» حکم می کند که زنان در بیرون از خانه کار نکنند.

با قدسیت بخشیدن به همسری و مادری، مسئولیت‌هایی برای زنان تعیین شده که آن‌ها را مشخصاً نیروهای اصلی کار بازتولیدی در خانه معرفی می کند که بدن آن‌ها ابزار بازتولید نیروی کارگر و گسترش نیروی کار باشد. نیروی کاری که به تعبیر فدریچی (۱۳۹۷) از نظر مادی بی‌ارزش شده و حتی دیگر کار هم به حساب نمی آید اما کاملاً در خدمت انباشت قرار دارد. قوانین مربوط به کودک‌همسری، قوانین مربوط به حقوق خانواده، قوانین مربوط به اشتغال و استخدام و کاهش ساعات کار زنان، و طرح‌های مربوط به جوانی جمعیت تضمین اجرایی و بخشی از سازوکاری است که در خدمت حذف زن از عرصه‌ی عمومی و فعالیت اقتصادی به تصویب رسیده است.

در سال‌های پس از انقلاب و پس از کش‌وقوس‌های اولیه، آغاز رسمی این حذف با اجباری شدن حجاب در تیرماه سال ۱۳۵۹ و سرانجام تصویب قانون مجازات اسلامی برای عدم رعایت حجاب در ۱۸ مرداد ۱۳۶۲ بود و چنان تأثیری بر حذف زنان از چرخه‌ی اشتغال گذاشت که در دهه‌ی ۱۳۶۰ شاهد کمترین میزان مشارکت زنان با نرخ ۱۰ درصد هستیم (پاپلی یزدی، ۱۳۹۷). افزون بر فعالیت اقتصادی، به دلیل وجود مسأله‌ی حجاب اجباری، زنان از فعالیت‌های اجتماعی دیگر از جمله برخی رشته‌های ورزشی حذف هستند. در ورزش‌های آبی زنان ایران هیچ‌گاه نمی‌توانند در مسابقات بین‌المللی و رسمی شرکت کنند، به همین ترتیب رشته‌های ورزشی ساحلی یا شاخه‌های مربوط به پرورش اندام و بدنسازی. این‌ها فقط بخشی از ستمی است که به واسطه‌ی حجاب اجباری آشکارا بر زنان تحمیل می‌شود، واقعیت این است که صدها و هزاران صفحه برای نوشتن از تمامی ستم‌هایی نیاز است که چه از زمینه‌ی سنت و عرف برخاسته و چه با پشتوانه رسمی حاکمیت بر زنان ایران رفته است.

اکنون از پسِ بیش از چهار دهه ستم جنسی / جنسیتی و مبارزات جنبش زنان در ایران و مقاومت‌های خلاقانه در زندگی روزمره، زنان ایران با الهام از زنان ترکیه و روژآوا فریاد می‌زنند «زن، زندگی، آزادی» و بدین ترتیب دقیقه‌ای مهم را در تاریخ مبارزات خود ثبت می‌کنند.

درباره‌ی خاستگاه و معانی «ژن، ژیان، نازادی»

تجربه‌ی انقلاب روژاوانه تنها دستاورد و گامی مهم در جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بود بلکه دقیقه‌ای تاریخ‌ساز برای جنبش زنان و به‌ویژه زنان خاورمیانه محسوب می‌شود. نبرد کوبانی در سال ۲۰۱۴ نقطه‌ی عطف شناساندن آرمان ژن، ژیان، نازادی به سراسر جهان بود. پی‌آمد این نبرد پیروزی قاطعانه‌ی زنان بود علیه تشکیلاتی تروریستی، زن‌کش و زن‌ستیز که اساساً به زنان همچون برده‌های جنسی می‌نگرد. در سال ۲۰۱۷ و در جریان آزاد کردن رقه، مرکز تشکیلات داعش، گروه‌های مختلف مبارزاتی زنان، همچون

نیروهای سوریه‌ی دمکراتیک (SDF)، یگان‌های مدافع زنان (YPJ) و یگان‌های زنان شنگال (YJŞ) که در این نبرد مشارکت داشتند، این پیروزی را به زنان سراسر جهان تقدیم کردند. برای اولین بار زنان نه تنها از خود در برابر دشمن دفاع کردند بلکه گامی رو به جلو برای ساختن آرمان‌شهر خود برداشتند. در واقع، این پیشگامی محصول پویایی درونی جنبش کُردی و دیالکتیک نیروها و مبارزات زنان علیه هژمونی مردسالار درون جنبش و جامعه بود. چنان که دگرگونی عمده‌ای که از اواخر دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در جنبش کردی رخ داد به افزایش مشارکت سیاسی زنان انجامید (چاعلایان ۲۰۱۲؛ العالی و تاس ۲۰۱۸) و در سال‌های بعد تحت تأثیر مبارزات جنبش زنان کرد در ترکیه، «پ ک ک» به‌عنوان پرچمدار جنبش کردی در ترکیه، ایده‌ی دموکراسی رادیکال و ساختار کنفدراتیو را جایگزین ایده‌ی تشکیل دولت ملی ساخت که

ذاتاً مبتنی بر مناسبات سرمایه‌دارانه و مردسالارانه است (العالی، ۲۰۱۸). همانند سایر نقاط جهان، جنبش زنان کرد به

دنبال جنبش آزادی‌بخش ملی کرد و برای حق تعیین سرنوشت ملی پدیدار شد.

به گفته‌ی مجاب (۲۰۰۱) نخستین سازمان زنان کرد، انجمن ترقی زنان کرد، به‌عنوان شاخه‌ای از انجمن ترقی کردستان بود که در سال ۱۹۱۹ توسط نخبگان ملی‌گرا در تبعید در استانبول تأسیس شد و تا پیش از استقرار جمهوری و سرکوب شدید، نقش مهمی در بیداری ملی به عهده داشت (ص: ۸۶). با این حال مشارکت زنان در جنبش کردی در پایان دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ هم به لحاظ عاملیت و هم پایگاه طبقاتی تفاوتی عمیق با جایگاه آنان در اوایل قرن بیستم داشت که غالباً متشکل از همسران، فرزندان یا مادران نخبگان حاکم بودند. دگرگونی نخستین که در پی تلاش برای دستیابی به راه‌حلی برای برای بسیج توده‌ای در جنبش کردی به وجود آمد، باعث شد ترکیب جنسیتی جنبش دچار تغییر جدی شود. بسیاری از زنان به‌عنوان چریک در کوهستان یا در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی در سازمان‌های جامعه‌ی مدنی به ایفای نقش پرداختند. این تغییر ترکیب جنسیتی تا حدی بود که در آن

سال‌ها یک‌سوم مبارزان زن بودند (چاعلایان، ۲۰۱۲؛ العالی و تاس، ۲۰۱۸). غالباً رشد اندیشه‌های چپ‌گرایانه در ترکیه و جنبش کردی و تغییر ایدئولوژی جنبش کردی به سمت مبارزه با استعمار، به نبرد همزمان علیه دولت و نخبگان حاکم کرد انجامید که نماد جامعه‌ی سنتی و مانعی برای تحقق موقعیت برابر زنان با مردان بودند. جنبش چپ اولی را استعمارگر و دومی را قدرت‌های فئودال و کمپرادور می‌نامید (چاعلایان ۲۰۱۲).

پک‌ک به‌عنوان وارث ایدئولوژی سوسیالیستی جوانان چپ دهه‌ی ۱۹۷۰ انقلاب دموکراتیک ملی را به‌عنوان هدف بنیادین خود پذیرفته و برنامه‌ی خود را مبتنی بر مبارزه‌ی مردمی و دعوت به بسیج گروه‌های مختلف جامعه قرار داد و تلاش زیادی برای تغییر جایگاه حاشیه‌ای زنان و به‌صحنه آوردن آنان کرد (چاعلایان ۲۰۲۰؛ العالی و تاس ۲۰۱۸). چاعلایان در پژوهش عمیق خود که تغییر گفتمان جنبش کردی در ترکیه درباره‌ی زنان را بررسی می‌کند نشان می‌دهد که برای ایدئولوژی جنبش، روابط مبتنی بر ساختارهای سنتی

قبیله‌ای خانواده و رژیم جنسیتی موجود مانع مهمی برای بسیج توده‌ای بود، همین رو بازاندیشی درباره موقعیت زنان و نقش آن‌ها در مبارزه در دستور کار قرار گرفت. وی نشان می‌دهد که نوشته‌ها و تحلیل‌های اولیه‌ی اوجالان از مسأله‌ی زن و نقد نابرابری جنسیتی و ساختار خانواده که زنان را همچون ابژه‌ی تحت کنترل مردان قرار می‌داد، تأثیر مهمی بر تغییر این روابط و فراهم کردن فضا برای مشارکت زنان داشت و شرایط خروج زنان از حریم خصوصی خانه را تسهیل کرد. تحلیل‌های اوجالان به‌عنوان مهم‌ترین منابع آموزش و تحلیلی برای جنبش بر این اساس بود که ساختار سنتی زنان را در خانه حبس می‌کند و با وابستگی آنان به مردان و ساخت فیتیشسم «ناموس» عملاً زنان را در موقعیت فرودست قرار داده و در واقع آنان را به «برده‌ی بردگان» تبدیل می‌کند. بنا بر تحلیل‌های اوجالان، زنان بردگان درجه دوم جامعه‌ی کردی بودند که خود تحت بردگی قدرت‌های خارجی و کمپرادورهای محلی بود. چنین بستری نه تنها مانع حضور زنان در عرصه‌های مبارزاتی را با مشکل مواجه می‌کرد بلکه به‌طور ویژه در مناطق روستایی که جنبش در تلاش برای جذب

حمایت آن‌ها بود، در روند مبارزه و بسیج مردمی مانع ایجاد می‌کرد (چاعلایان، ۲۰۱۲). ضمن آن که سرکوب فوق‌العاده شدید دولتی، بازداشت‌ها و ناپدیدسازی‌های قهری در ترغیب زنان برای پیوستن به جنبش و تظاهرات سیاسی بسیار مؤثر بود. در نتیجه مشارکت زنان در تظاهرات خیابانی و جلسات سیاسی که در آن مطالبات کردها مطرح می‌شد، آغاز شد، البته پیوستن زنان به پروژه‌ی انقلاب دموکراتیک ملی همانند الگوی کلاسیک نبود، نه مردان به‌عنوان کارگزاران انقلاب و حافظان سرزمین و زنان تعریف شدند و نه زنان حامل گوهر هویت ملی و انتقال‌دهنده‌ی آن به نسل‌های بعد بودند، زنان ناموس سرزمین و مردان آن معرفی نشدند، بلکه هویت زن بر اساس فعالیت‌های سیاسی در حوزه عمومی ساخته شد. در واقع سیاسی‌شدن هویت کُردی منبع مهمی برای سیاسی‌شدن زنان بود، جنبش این فضا را در اختیار زنان قرار داده بود تا در برابر ستم مضاعفی که بر آن‌ها می‌رفت، بایستند (چاعلایان، ۲۰۲۰: ۲۱۱).

با این حال، همان‌طور که چاعلیان (۲۰۲۰) و العالی و تاس (۲۰۱۸) نشان می‌دهند با وجود مشارکت بالای زنان در مبارزه و حتی فدا کردن جان در راه آرمان ملی در این دو دهه، روابط و سلطه‌ی جنسیتی همچنان استمرار یافته است. خودِ برساخت هویت مبارزِ بدون جنسیت با کنترل میل و تمایلات جنسی برای زنان و مردان که در نوشته‌های اولیه‌ی اوجالان وجود داشت، شکل دیگری از روابط جنسیتی را بازتولید می‌کرد.

همچنین در عین حال که مشارکت زنان و خروج از خانه و رفتن به کوهستان در مبارزه‌ی سیاسی تحسین شده و پذیرفتنی است، اما در مقابل در سایر عرصه‌ها قواعد پدرسالار و مردسالار کماکان پابرجا بود.

استمرار روابط جنسیتی در متن جنبش، در مقابل آگاهی فزاینده آن‌ها نسبت به حقوق خود و خشونت‌هایی که در زندگی روزمره شاهد آن بودند یا آن را تجربه کرده بودند، از

دهه‌ی ۲۰۰۰ جنبش کردی و جنبش زنان کرد را وارد مرحله‌ی نوینی کرد که بازتاب آن را می‌توان در برگزاری مراسم خاک‌سپاری جنازه‌ی زانی دید که به بهانه‌ی ناموس به قتل رسیده بودند. به تعبیر چاعلایان (۲۰۲۰) صحنه‌ی حمل تابوت زانی که به قتل رسیده بودند بر دوش زنان و انجام مراسم تدفین توسط خودشان تمامی کدهای جنسیتی جامعه‌ی سنتی را دگرگون می‌کرد، این تشییع جنازه‌ها اعتراضی رادیکال و نمادی از توانمندی زنان بود. از آن سال‌ها به این سو، مبارزه علیه نابرابری جنسیتی و خشونت علیه زنان در مبارزه‌ی سیاسی ادغام شد و با نبرد طولانی میان فعالان زن و اعضای مرد جنبش زمینه برای تغییر رادیکال و مبارزه با هژمونی مردسالار آغاز شد. آن‌چنان که العالی و تاس (۲۰۱۸) اشاره می‌کنند مقاومت مردان در مقابل مشارکت برابر و حذف روابط جنسیتی در متن جنبش، عامل مهمی برای ظهور جنبش تأثیرگذار و قدرتمند زنان گرد بود. زنان اکنون دیگر پیرو سیاست‌ها نبودند بلکه خود در ساختن آن نقش داشتند، آن‌ها نه تنها قدرت و خشونت دولتی بلکه قوانین جامعه را نیز به چالش می‌کشیدند. یکی از مهم‌ترین و نخستین

نمادهای این مبارزه، کمپینی بود شامل راهپیمایی‌ها، نشست‌ها و گردهمایی که علیه خشونت زنان و قتل‌های ناموسی توسط واحدهای زنان حزب جامعه‌ی دموکراتیک برگزار می‌شد. در بند آخر بیانیه‌ی این کمپین آمده بود: «افتخار ما آزادی ماست.» دو عبارت اول نیز مانیفست فمینیستی و رادیکال بود: «ما زن هستیم، ما ناموس کسی نیستیم» چنین ادعایی که بر مالکیت زنان بر بدن خودشان صحنه می‌گذاشت به‌طور غیرمستقیم با خواست آزادی که در متن جنبش کردی بود، گره می‌خورد (چاعلیان، ۲۰۲۰، ۱۹۵-۱۹۶). نوشته‌های زندان اوجالان از اوایل سال ۲۰۰۰ به این سو گویای دو تغییر رادیکال در مواضع اوست، ایده‌ی کنفدرالیسم و بازاندیشی درباره‌ی جایگاه زنان و همچنین اقلیت‌ها و فراروی از روابط جنسیتی است، که آن را می‌توان در مجموعه نظریات «ژنولوژی» دید.

شعار دیگری که در این دوران وجه مشخصه‌ی جنبش زنان شد، «ژن، ژیان، نژادی» بود که به دلیل بار معنایی و مفهومی آن بسیار جذاب بود. زن در این شعار صرفاً ستایشی

ذات گرایانه از زنانگی نیست، بلکه موضع سیاسی رادیکالی را بیان می‌کند که رژیم جنسیتی موجود را که زن در آن موجودی تحت سلطه است، زیر سؤال می‌برد. رژیمی که زنان را تنها زمانی به رسمیت می‌شناسد که هرچه بیشتر مبتنی بر الگوهای رفتاری مردانه عمل کنند، جایی که بدن زنان و تمایلات جنسی آن‌ها دارایی مردان تعریف می‌شود و «غیرت» عنصر تشکیل دهنده‌ی هویت مردانه است. زن در این شعار به معنی هویتی ارزشمند و مستقل از مردانگی است. ژیان مطالبه‌ی حق زندگی است، حقی که به دلیل سلطه‌ی جنسیتی از آنان گرفته می‌شود. و آزادی نماد رابطه‌ی میان زنانگی و کرد بودن در مشارکت سیاسی زنان است.

(چاعلایان، ۲۰۲۰، ۱۹۷)

در نقد یک تکلمه‌ی نامیمون و ارتجاعی

#مرد_میهن_آبادی

همان‌طور که می‌بینیم و می‌دانیم بارزترین وجه مشخصه‌ی خیزش انقلابی جاری زنان هستند. نه تنها به‌عنوان پیشگامان در مبارزه که دیدیم چگونه با بر باد دادن باشکوه روسری‌ها و فریاد زن، ثیان، ئازادی در خاکسپاری ژینا آن را شروع کردند و وارد خیابان شدند، همان روز در سنجاق مقابل نیروی سرکوب ایستادند و به‌زودی در تهران و همه‌ی ایران تکثیر شدند. این شعار در جغرافیایی متولد شد که بر آن نام «کمر بند پدرسالار» نهاده‌اند، شامل مناطقی در شمال آفریقا، خاورمیانه، آسیای جنوبی و شرقی (پاکستان، افغانستان، شمال هند و روستاهای چین) که در آن زنده ماندن زن مقاومت و مبارزه و زن‌کشی افتخار و مایه‌ی تحسین است. به تعبیر کندیوتی کمر بند پدرسالاری کلاسیک که مشخصه‌های آن سلطه‌ی مرد، ارجحیت پسران، انواع کدهای رفتاری محدود کننده برای زنان به موازات تعیین شرافت خانواده با فضیلت زنان است (۱۹۸۸). جایی که پابرجاترین و درهم‌تنیده‌ترین پیوندهای سلطه و سرکوب جنسیتی را در خود دارد، زنان نه تنها در مقابل خود حاکمیت‌های توتالیتر و بنیادگرای دینی و مذهبی را دارند بلکه با خشونت و سلطه عرف و سنت نیز که

توسط حاکمیت حمایت می‌شود مواجه‌اند. کهن‌الگوهای مردسالار و پدرسالار هنوز مردان خانواده را تشویق می‌کند که به خاطر ناموس و غیرت، اقدام به کشتن خواهران و مادران و دختران خود بکنند.

در چنین جغرافیایی که مرد و تعاریف مردانگی مسلط بر همه چیز است و همه جا حی و حاضر است، سر دادن شعار زن و نام بردن از او یعنی فراخوان برای دیدن زنان همچون انسان‌هایی برابر با مردان و پذیرفتن هویت آن‌ها. افزودن کلمه‌ی «مرد» به این شعار هیچ ظرفیت اعتراضی ندارد. با این حال خنثی عمل نمی‌کند، بلکه در هم‌نشینی با «میهن» و «آبادی» معنایی نمادین می‌سازد که نقض غرض هرآنچه است که زن، زندگی، آزادی می‌خواهد. اینکه میهن و میهن پرستی چه ارتباطی با ناسیونالیسم دارد و چگونه با سرکوب آزادی می‌تواند به حذف و سرکوب دیگر ملت‌ها و اتنیک‌ها بینجامد در چارچوب این نوشته نیست که اگرچه همین تکلمه، به‌جز بازتولید روابط جنسیتی، پتانسیل فراخوان برای بازتولید چنین ساختارهای ویرانگری را داراست.

میهن در این تکلمه که به میهن پرستی اشاره دارد عمیقاً بار معنایی جنسیتی دارد. میهن بازتولید کننده ایده‌ی همذات‌پنداری وطن و بدن زنان است، وطنی که پاسداشت از آن به عهده‌ی مردان و صرفاً کاری مردانه است. در واقع بازتولیدکننده‌ی این معنا که مردان میهن باید با شجاعت و جنگاوری- که بر طبق کلیشه‌های جنسیتی ویژگی مردانه تعریف می‌شود- از میهن - که در هیأت زنی رنجور و آسیب‌پذیر است- دفاع کنند. به عبارتی در این همذات‌پنداری زنان و میهن به ناموس تعبیر می‌شوند. به بیان نجم‌آبادی (۱۹۹۷) چنین گفتمانی وطن را در کالبدی زنانه می‌بیند که در خدمت صورت‌بندی زنانگی به‌عنوان بدنی است که از آن باید در برابر جاه‌طلبی‌های بیگانه و آزار و اذیت و تجاوز جنسی حمایت کرد، در نتیجه وطن، بدن زن و حمایت از آن‌ها در محدوده‌ی وظایف و حمایت مردان قرار می‌گیرد. ادبیات عاشقانه و حماسی با اشعار میهن پرستانه‌ای که با تشبیه زن به میهن و بالعکس وجود دارند، در خدمت بازتولید چنین ایده‌ای بوده‌اند. آبادی نیز اگرچه آرمانی انسانی و فراجنسیتی

است، اما همانطور که اشاره شد در چنین همنشینی بر این ایده پافشاری می‌کند: حمایت از زنان و بدن آن‌ها و آبادانی وطن که هردو ناموس مردان هستند، کاری است مردانه، زنان از مشارکت در آبادانی میهن معاف هستند و به حریم خصوصی و خانه و خانواده تعلق دارند. بدین سان یک ترکیب نامیمون است که هرچه را که زن، زندگی، آزادی خواستار آن است، ویران می‌کند و خواستار ساختن دوباره‌ی جامعه بر همان پایه‌های مردسالار و حذف‌کننده است.

در ستایش زنانگی انقلاب

شریف آموزگار

برخی با عباراتی چون «شورش ژینا» و «انقلاب زنانه» اعتراضات و جنبش مردمی کنونی را توصیف کرده‌اند. به نظر می‌رسد جناح‌های مختلف راست محافظه‌کار و لیبرال خواسته‌اند این برجستگی خصلت زنانه را تحریف یا منکوب کنند، خواه با چسپاندن وصله‌ی ناجور «مرد، میهن، آبادی» به شعار «زن، زندگی، آزادی» و خواه با این ادعا که زنانه دانستن شورش به معنای نادیده گرفتن حقوق شهروندی مردان است و این را حربه‌ی حاکمیت می‌دانند برای تقلیل اعتراضات همه مردم به اعتراضات فقط زنان به حجاب. در این یادداشت می‌کوشم نشان دهم چرا تأکید بر زنانگی انقلاب اهمیت دارد و چرا نه تنها هیچ تعارضی با مشارکت مردان و یا رادیکال و آزادی‌خواه و عدالت‌خواهانه بودن جنبش اعتراضی ندارد، بلکه در خدمت رادیکالیسم آن است.

البته لیبرال‌ها، راست‌ها و به ویژه راست‌های سلطنت‌طلب به‌درستی از رادیکالیسم بیش از اندازه‌ی این تأکید بر خصلت زنانه‌ی شورش ترسیده‌اند و آن را مورد هجوم قرار داده‌اند. منطق بنیادین لیبرالیسم تهی‌مایه‌شده و هار عصر ما (برخلاف لیبرالیسم کلاسیک کسانی چون هومبولت یا اسمیت) این است که به قول ژیزک، خواهان قهوه است اما بدون کافئین، عشق بدون تعهد و در نهایت سیاست بدون خطر. برداشتن حرمت‌ها و اجازه دادن تساهل‌آمیز به هر تجربه‌ای مقبول است، منتها به شرط آنکه آن تجربه خیلی خطرناک نباشد و چیزی را جابه‌جا نکند. حتی می‌توان انقلاب را به نحوی کنترل‌شده تجربه کرد اما به شرط آن که مناسبات بنیادین سیاسی و اقتصادی جامعه و حقوق مقدسی که سرمایه‌داری و مردسالاری را دست در دست هم سر پا نگه داشته، دست‌ناخورده باقی بمانند. ناسلامتی قرار است بعد از «آزادی» کشور، بهشت «بازار آزادی» در ایران زمین برقرار شود، و این وسط زنانی که بیش از حد بر همبستگی زنانه تأکید می‌کنند خطرناک‌اند. همبستگی زنانه‌ای که به معنای ستیز با

روابطی که زنان طی آن به استثمار کار دستمزدی کشیده می‌شوند، یا به کار خانگی ناگزیر و طعمه‌ی پدرسالاری می‌شوند، مهمانانی ناخوانده برای کسانی‌اند که می‌خواهند لباس تنگ و بدقواره‌ی لیبرالیسم بر تن جنبشی مردمی بکنند. هیچ‌جا در هیچ کجای تاریخ مردم برای حاکمیت بازار آزاد و برداشتن سیاست‌های رفاهی و کوچک شدن دولت و آزادی‌سازی قیمت‌ها و مالیات نگرفتن از اقلیت ثروتمندان، انقلاب نکرده‌اند. اما نولیبرال‌های ایرانی به طرز ناشایسته‌ای می‌خواهند این جنبش را لیبرال و ضد چپ‌جا بزنند. شعار اساسی لیبرالیسم عصر ما، در این گفته‌ی مارگرت تاچر، این سیاستمدار محبوب دل میلتون فریدمن و تمام مدافعان اسطوره‌ی بازار آزاد، خلاصه می‌شود: «چیزی به نام جامعه وجود ندارد، تنها افرادند که وجود دارند». منطق بنیادین هر انقلاب اما دقیقاً متضاد این شعار لیبرالیسم است: انقلاب احضار روح جمعی جامعه است در مقابل اتمیسم فردگرایی. انقلاب فریاد می‌زند: جامعه وجود دارد و افراد بی‌پناه و تک افتاده و به خود واگذار شده نیستند. منطق انقلاب از زندگی جمعی و ارزش‌های زندگی جمعی چون آزادی و عدالت در مقابل

زندگی فردی انتزاعی شده و اتمیستی، اعاده‌ی حیثیت می‌کند. افراد جامعه باهم سرنوشت جمعی‌شان را رقم می‌زنند و هیچ حقوق مقدس مالکیت خصوصی و امتیازها و حقوق انحصاری نیست که بتواند خود را منزه از این روح جمعی بکند و بدان پاسخ گو نباشد.

در مقابل به نظر می‌رسد پاسخ‌های برخی فمینیست‌ها و چپ‌ها به این تهاجم راست به خصلت زنانه‌ی انقلاب، نابسنده و تقلیل‌گرایانه باشند. گاهی با شکلی از جوهرگرایی غیرعلمی و متافیزیکی (که در پوششی از فمینیسم پسامدرنیستی پیچیده شده) تلویحاً یا صریحاً نوعی حرف می‌زنند که انگار زنان گونه‌ی زیست‌شناختی متفاوتی هستند و همه‌ی لطافت و زایش و زیبایی هستی از زنان نشأت می‌گیرد و مردان باید تسلیم این اتوریت‌های معنوی رمزآلود زنان شوند. «لطافت و زایایی هستی»...!، این هم مفهومی مبهم است که بیشتر در الهیات و عرفان جای دارد تا در تحلیل‌های سیاسی و علمی انقلابی. دسته‌ای دیگر از پاسخ‌ها بحث را به نوعی گلایه‌ی پیش پا افتاده تقلیل می‌دهد: حالا یکبار یک انقلاب زنانه بود،

چه می‌شد این را قبول می‌کردید و فوراً مردانگی را وارد نمی‌کردید. با این منطق که نوبتی هم باشد، این بار نوبت ماست. گویا مثل وقتی که گفته می‌شود تا حالا همیشه کنترل تلویزیون دست مرد بوده، چه می‌شود این بار دست ما زن‌ها باشد.

این شکل از پاسخ به تهاجم راست‌ها، نمی‌تواند کارآمد باشد و آگاهی جمعی جنبش را یک گام دیگر از ستایش‌گران بازار آزاد دور سازد و به ترس آنان از بیش از حد رادیکال بودن جنبش بیفزاید.

در دو سطح می‌توان به این تهاجم پاسخ گفت. از نظر تحلیل علمی، روشن است که تاکنون هیچ یک از انقلاب‌های بشری از انقلاب نوسنگی در ده هزار سال پیش تا کنون، انقلابی منحصرأ زنانه نبوده و منطقی نخواهد بود، در هر انقلابی هم مردان و زنان هر دو شرکت کرده‌اند و می‌کنند.

کافی است به تاریخ نگاه کنیم. تمامی انقلابات مترقی تاریخ بشر انقلاب‌هایی بوده‌اند که گونه‌ی بشری در آن خواسته است علیه اقلیت ممتاز از طبقات و گروه‌های زنان و مردان سلطه‌گری که آزادی و شرایط انسانی کار و زندگی را از آن‌ها سلب کرده‌اند بشورد.

تمامی این انقلابات همسانی و همترازی اعضای زن و مرد گونه‌ی انسانی از نظر توان مشارکت سیاسی و اجتماعی را به اثبات رسانده است. انقلاب‌ها نشان داده‌اند که زنان و مردان دو گونه‌ی کاملاً متفاوت نیستند که از سیاره‌هایی متفاوت (مردان مریخی و زنان ونوسی!) آمده باشند، بلکه تا آنجا که به نیاز به جامعه، احضار روح جمعی جامعه و ارزش‌های زندگی جمعی (چون آزادی و عدالت و همبستگی) مربوط می‌شود، مبارزه‌ای برای عدالت و شرایط انسانی است، هیچ فرقی ندارد که کسی به بی‌عدالتی اعتراض می‌کند، زن باشد یا مرد. منطق اجتماعی انقلاب وحدت و برابری زن و مرد در گوهر انسانی را برتر از هر مدعی نشان می‌دهد. پس در این سطح می‌توان گفت وقتی می‌گوییم شورش زنانه است و از

خصلت زنانه‌ی انقلاب می‌گوییم، هیچ عقل سلیمی نباید اینگونه درک کند که می‌خواهیم تاریخ را تحریف کنیم و معتقدیم که در تاریخ انقلاباتی وجود داشته (یا باید وجود داشته باشد) که در آن فقط زنان انقلاب کرده‌اند و مردان دست روی دست گذاشته‌اند و هیچ کار مهمی نکرده‌اند یا همه‌ی زنان علیه همه‌ی مردان [این به اصطلاح دشمنان خونی تاریخی‌شان] انقلاب کرده‌اند.

انقلاب‌ها دقیقاً برعکس میان زنان و مردان جدایی نیفکنده‌اند و بلکه آن‌ها را در مقام انسان‌هایی برابر با هم پیوند زده است. انقلابات نه تنها فقط زنان و مردان (و دیگر هویت‌های جنسی) بلکه تکثر هویت‌های قومی و زبانی و آیینی را نیز در منطق جمع‌گرایانه‌ی خود با هم پیوند می‌زند، تا آنجا که همه‌ی افراد برابر انسانی، روح جمعی انقلاب را احضار می‌کنند که آزادی‌ها و شرایط انسانی برابری بین همگان توزیع کند در جامعه‌ای که متعلق به همه مردمان است و نه گروهی با امتیازات ویژه. به قول آلن بدیو منطق رخداد سیاست و انقلاب، منطقی اساساً برابری خواه است که سوژه‌ی

خود را بر می‌سازد و همه‌ی افراد هم‌تراز و برابر می‌داند در توانایی‌های‌شان برای پرداختن مسائل زندگی جمعی فارغ از هویت جنسی و قومی و شغل و تحصیلات. هر انقلاب حقیقی «استوار بر این اصل برابری طلبانه است که همگان قابلیت تشخیص عدالت و خیر را دارند». سوئزکتویته و عاملیت افراد انقلابی تسلیم هیچ اقتدار غیرموجه و غیرعقلانی برای تعیین تکلیف شدن نمی‌شود چرا که پیش‌فرض‌اش آن است همه‌ی افراد توانایی درک اقتضائات زندگی فردی و جمعی خود را دارند و کسی نمی‌تواند برای آن‌ها و به جای آن تصمیم بگیرد به نام کارشناس سیاست و علم اقتصاد و یا نماینده خدا یا سلسله‌ی پادشاهی. هر انقلابی، انقلاب اکثریت علیه اقلیت است و به همین خاطر منطقی‌اً هر انقلابی چنین فریادی را در خود نهفته دارد: سهم همه از جامعه و ثروت‌های آن برای رشد و شکوفایی استعدادها برابر است و جامعه و کشور ارث‌پدیری کسی نیست. بنا به اصل معروف مارکس، ذات اجتماعی انقلاب خواهان آن است که مناسبات اجتماعی به نحوی سامان یابند که رشد هر فرد پیش‌شرط رشد همگان باشد و نه مانع آن و از دیگر سو رشد همگان باید پیش‌شرط

رشد فرد باشد. هر رابطه و نهاد اجتماعی (از جمله رابطه‌ی اجتماعی سرمایه یا نهادهای تثبیت‌کننده‌ی مردسالاری) که مانع بسط این خصلت اجتماعی حیات انسانی و پیوند رشد حیات فردی و جمعی شود و چون مانعی ضد اجتماعی و سرکوب‌کننده ظاهر شود، باید از میان برداشته شود. کسی قرار نیست به بهانه‌های واهی مالکیت خصوصی بر منابع طبیعی و اجتماعی و داشتن سرمایه (که همان کار جمعی مرده است و محصول همکاری جمعی کل جامعه است) دیگران را از سهم‌شان از جامعه و ثروت‌ها و امکانات اجتماعی آن محروم کند چون جامعه متعلق به همه‌ی ماست و به میانجی همکاری متقابل ما با هم ساخته می‌شود. افرادی که به صورت مستقل و اتمیستی از هم وجود داشته باشند و ثروت‌هایشان فقط دسترنج خودشان باشد و نه ثروت جامعه و جامعه نتواند درباره‌ی توزیع آن تصمیم جمعی بگیرد اساساً وجود خارجی ندارند، مگر در خیالات لیبرال‌ها.

اما اگر منطق انقلاب جمع‌گرایانه است و زنان و مردان را به وحدت می‌کشد نه آن‌که از هم جدا کند، پس چرا همچنان از

«انقلاب زنانه» و اهمیت جنبه‌ی زنانه‌ی جنبش و انقلاب سخن
باید گفت؟

در پاسخ باید بر وزن سیاسی مشخصی که این اصطلاح دارد تأکید کرد و لیبرال‌ها به درستی خطر و رادیکالیسم آن را دریافته‌اند. وقتی بر خصلت همبستگی زنانه در یک حرکت انقلابی تأکید گذاشته شود (حرکتی نه در مقابل مردان بلکه در مقابل نظم مردسالارانه‌ای که نظم و ساختارهای فرهنگی، حقوقی و سیاسی سیستم اجتماعی را رقم زده)، آنگاه روشن می‌شود که زنانی که فعالانه در این انقلاب شرکت جسته‌اند و همبستگی زنانه را جدی گرفته‌اند، نمی‌توانند نسبت به سرنوشت خواهران خود مثلاً در کارخانه‌ها بی‌تفاوت باشند و به دستمزدها و شرایط کار و سندیگاه‌های آن‌ها بی‌توجه باشند و آن‌ها را به مقررات‌زدایی از رابطه کار و سرمایه و کوچک‌تر شدن دولت واگذار کنند. نمی‌توانند نسبت به سرنوشت خواهران خود که به بیکاری و کار خانگی بدون دستمزد واگذار شده‌اند بی‌تفاوت باشند و ساکت و بدون اعتراض به لفاظی‌های نولیبرال‌ها برای منعطف کردن بازار

نیروی کار (برای جذاب شدن آن برای جذب سرمایه‌ی خارجی) گوش کنند و یا اظهارنظرهای «کارشناسانه»شان درباره‌ی عدم مداخله‌ی دولت و برنامه‌های رفاهی جهت امحای بردگی کار خانگی بدون مزد را بپذیرند، چرا که نظم مقدس و خودانگیخته بازار را بر هم می‌زند. این زنان نمی‌توانند با جان و دل دست به حمایت از سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی نزنند که قرار است مناطق محروم و روستاهای توسعه نیافته را نجات دهد. چرا که بدون این توسعه‌ی فرهنگی و اقتصادی، در چنان حوزه‌های به حاشیه‌رانده شده و مطرودی، به ضرب هیچ قانون و جرم‌انگاری نمی‌توان از کودک‌همسری آشکار یا پنهان و ازدواج زود هنگام دختران یا خشونت خانگی علیه زنان جلوگیری کند. هیچ زن و مرد عاقل ایرانی نمی‌تواند در پرستش گاه‌های لیبرالیسم در مقابل تقدس بازار آزاد سر فرود بیاورد اگر بداند که موعظه‌ی بازار آزاد و «سرمایه‌داری بیشتر» این است که حاشیه را به حال خود بگذارید و بودجه‌ی دولت را افزایش ندهید، شوک درمانی کنید و به قیمت‌ها دست نزنید، کیک اقتصاد را بزرگتر کنید و به توزیع نابرابر آن کاری نداشته باشد. بازار

آزاد اگر خود صلاح بداند به سراغ حوضچه‌های عقب‌ماندگی و حاشیه خواهد رفت و اگر نداند، باید بگذاریم که حاشیه و مناطق توسعه‌نیافته از نظر فرهنگی و اقتصادی به حال خود گذاشته شوند تا فراموش شوند یا آنکه به صدقه‌های بزرگوارانه‌ی خیرین سرمایه‌دار دخیل ببندیم. البته که همبستگی جدی زنان، که زنان تهران را با زنان و دختران بلوچستان و کردستان پیوند دهد و از سرنوشت جمعی و مبارزه‌ی جمعی آن‌ها سخن بگوید، هر راست‌گرا و مدافع نظم سرمایه‌داری را به ترس می‌اندازد.

این وزن سیاسی عبارت «انقلاب زنانه» است که لیبرال‌ها را به هراس انداخته است. انقلاب زنانه، انقلابی نیست که فقط زنان در آن شرکت می‌کنند و یا زنان و مردان را از هم جدا می‌کند. بلکه انقلابی است که زنان و مردان را برابر می‌کند و با هم پیوند می‌دهد و با جدی گرفتن همبستگی زنانه و خواهرانه، انقلاب را به سمت پاسخ‌گویی به مسائلی چون ستم بر زنان کارگر، بیکاری بیشتر زنان نسبت به مردان، کار خانگی بی‌دستمزد زنان و علل اقتصادی و مادی

کودک‌همسری و خشونت خانگی در مناطق محروم می‌برد. با مطرح کردن و پاسخ‌گویی به این مسائل می‌رم زنان در ایران، زنان همبسته، نه فقط به خواهران خود بلکه به دیگر مردان در طبقه کارگر و فرودست برای زیستن در جامعه و اقتصادی عادلانه و انسانی کمک می‌کند، یعنی جامعه‌ای که در آن زندگی جمعی و ارزش‌های آن مغلوب فردگرایی انتزاعی و از خودیگانه نشده باشد. این همبستگی زنانه، زنان و مردان را به جامعه‌ای انسانی و سوسیالیستی نزدیک می‌سازد که زنان و مردان را از اسارت‌ها و محدودیت‌های اقتصادی و اجتماعی نجات می‌دهد. چنین زنانی اگر به همبستگی زنانه‌ی خود وفادار باشند می‌دانند که در جبهه‌ی مبارزه با سرمایه‌داری قرار دارند و در مرحله‌ای از مبارزات‌شان ناگزیر خواهند شد در مقابل مدافعان جهانی و منطقه‌ای نظم سرمایه‌دارانه (آمریکا و ناتو و اسرائیل) هم بایستند و آن‌ها را از مداخله‌ی احتمالی در امور داخلی کشورشان باز دارند.

چنین زنان همبسته و انقلابی البته بسیار دور از تصور لیبرال‌ها از شهروندان خنثی و منزوی هست که ضمن تابعیت از اصل

مقدس مالکیت خصوصی، فقط نفع شخصی خود را در بازار رقابت آزاد دنبال می‌کنند و کاری به کار کسی ندارند. انقلاب زنانه و همبستگی زنان، تصور انقلاب بدون خطر و دستکاری اصل سرمایه و نظم طبقاتی را برای لیبرال‌های راست مخدوش می‌کند. برای همین است که نه تنها هر زنی، بلکه هر سوسیالیستی که به دنبال آزادی و «توان زندگی انسانی داشتن» همگان است، باید از خصمت زنانه‌ی جنبش و انقلاب زنانه دفاع کند. باید انقلاب و زنانگی آن را ستایش کرد.

البته این بدان معنا نیست به نحوی ملانقطی و ظاهرینانه به نمادها و شعارهای ضد مردسالاری و زنانه‌ی انقلاب پرداخت. بلکه بدان معناست که زنان را متحد ساخت و ضرورت جدی گرفتن «همبستگی زنان» را برای رهایی از بار ستمی که بر زنان ایران می‌رود را روشن ساخت و تبلیغ کرد. باید برای همبستگی و آگاهی بیشتر زنان تبلیغ و سازماندهی کرد. باید هر زن ایرانی بداند وقتی با افتخار می‌گوید این یک انقلاب زنانه است، منظورش از انقلاب زنانه چیست. چنانکه روشن

است این شکل از تأکید بر زنانگی انقلاب چنان پذیرا است که مردان و دیگر هویت را به درون خود دعوت می‌کنند نه آنکه آنها را بیرون بگذارد.

ژیناها فقط قرار نیست از زور حجاب اجباری را رها شوند، بلکه آنها دیگر نباید قربانی قتل ناموسی و سر بریدن شوند در فرهنگ‌های حاشیه‌رانده شده و طبقات محروم‌شده. نباید در استان‌هایی چون کهگیلویه و بویر احمد و کردستان و ایلام دست به خودسوزی بزنند و در زاهدان و خراسان اسیر کودک همسری باشند و در تهران و تبریز و اصفهان درگیر دستمزد پایین و نداشتن حق تشکل و سندیکا و فرسودگی و افسردگی بر اثر کار خانگی و تنهایی و در خانه ماندن و نداشتن یک شخصیت اجتماعی شکوفا و چند وجهی. ژینا دختر ایران بود و همه‌ی دختران ایران باید زنده بمانند و آزادانه زندگی کنند. این است معنای شعار: زن، زندگی، آزادی.

جنبش زنان پسااسلام‌گرا

آصف بیات

ترجمه‌ی مریم وحدتی

ویژگی متمایز خیزش کنونی سوژگی و عاملیت زنان و «مسأله‌ی زنان» به عنوان موضوع اساسی مطالبات بوده است. به همین دلیل آصف بیات معتقد است شعار محوری آن یعنی «زن، زندگی، آزادی» جنبش اعتراضی کنونی را منحصر به فرد ساخته است. همچنین به لحاظ ذهنی یک درد مشترک و خواست مشترک به وجود آمده که گروه‌ها و اقشار مختلف اجتماعی را در احساس و ابراز آن شریک نموده و آنان را به عمل جمعی رهنمون شده است.

علاوه بر این، به گفته‌ی بیات، با ظهور «مردم» به عنوان سوژه، به عنوان ابرجمعی که در آن مرزها و تفاوت‌های طبقاتی،

جنسیتی، قومی، مذهبی به‌طور موقت و به نفع خیر عمومی بزرگ‌تر رنگ می‌بازند، به نظر می‌رسد خیزش کنونی وارد نوعی اپیزود انقلابی شده است.

اما سوژگی و عاملیت زنان در خیزش کنونی یک‌شبه پدید نیامده و تاریخی طولانی از انواع اشکال مقاومت در پس آن است. زنان ایران سالیان متمادی مقاومت خودشان را در پهنه‌ی زندگی روزمره، استفاده از هنر حضور و در چارچوب ناجنبش و پیشروی آرام ادامه دادند.

مطلب حاضر که بخشی از فصل سوم کتاب دموکراتیک کردن اسلام است روایتی از پیشروی آرام زنان در ایران بعد از گذر از اولین دهه‌ی پس از انقلاب ۱۳۵۷ است. پیشروی‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌هایی که بی‌گمان خیزش کنونی زنان به پشتوانه‌ی درس‌های آن امکان‌پذیر شده است.

در دهه‌ی ۱۳۷۰، جنبش زنان ایران همچون فعالیت‌های دانشجویی، در گفتمان و استراتژی به نحوی بنیادی از سال‌های نخستین انقلاب فاصله گرفت. بسیج و سرکوب هم‌زمان زنان در جمهوری اسلامی آنها را اخلاقاً خشمگین و به طرز چشم‌گیری فعال ساخت. شاید هیچ گروه اجتماعی به اندازه‌ی زنان طبقه‌ی متوسط به نحو فوری و فراگیر ضربه‌ی سنگین انقلاب اسلامی را حس نکرد. تنها چند ماه پس از حیات رژیم اسلامی، سیاست‌های زن‌ستیزانه‌ی جدید زنانی را خشمگین ساخت که اخیراً علیه سلطنت راه‌پیمایی کرده بودند. رژیم جدید قوانین حمایت از خانواده در سال ۱۳۴۶ را لغو کرد و زنان یک‌شبه حق خود برای قضاوت، طلاق، حضانت فرزند و سفر به خارج از کشور بدون اجازه‌ی قیم مرد را از دست دادند. تعدد زوجات بار دیگر احیا شد و تمام زنان، صرف نظر از اعتقادشان، وادار به پوشیدن حجاب در فضای عمومی شدند. در سال‌های نخست، کنترل اجتماعی و سهمیه‌بندی تبعیض‌آمیز علیه زنان در تحصیل و اشتغال بسیاری از زنان را مجبور به ماندن در خانه و پی‌گیری بازنشستگی پیش از موعد

یا ورود به مشاغل غیررسمی و خانوادگی کرد. بسیاریانی به دنبال زندگی در تبعید بودند.

واکنش نخستین به این سیاست‌های شدید از جانب زنان سکولار بود. هزاران نفر در ۸ مارس ۱۹۷۹ (۱۷ اسفند ۱۳۵۷) در تهران تظاهرات کردند و علیه تحمیل الزام به حجاب از سوی [آیت‌الله] خمینی شعار دادند. گرچه وی موقتاً عقب‌نشینی کرد، این فرمان به تدریج اجرا شد. زنان سکولار که از هجوم به آزادی‌های مدنی محدود خود جا خوردند، از سر استیصال ده‌ها نهاد را سازمان‌دهی کردند که بیشتر آنها وابسته به گرایش‌های چپ فرقه‌گرا بودند، و مسئله‌ی جنسیت برای آنها تابع پروژه‌ی «رهای‌ی طبقاتی» بود. همه‌ی این گروه‌ها با آغاز جنگ با عراق در سال ۱۳۵۹ توسط رژیم اسلامی سرکوب شدند. آن‌گاه یک دهه سرکوب، تضعیف روحیه و گریز را در پی داشت. در حالی که زنان سکولار در تبعید به تحصیلات و فعالیت‌های فمینیستی ادامه می‌دادند، زنان در ایران صرفاً در پایان جنگ به آرامی از تعلیق زجرآور خود

بیرون آمدند و وارد جهان هنر، ادبیات، روزنامه‌نگاری و دانش‌پژوهی شدند.

گرچه روحانیون سنت‌گرا از نگاه‌داشتن زنان در خانه و به دور از «خطرات اخلاقی» حمایت می‌کردند، برخی دیگر به دلیل حضور چشم‌گیر زنان در انقلاب ناگزیر به اتخاذ گفتمانی شدند که زنان مسلمان را هم به‌عنوان نگهبان خانواده و هم به‌عنوان کنش‌گران فعالِ حوزه‌ی عمومی می‌ستود. این چارچوب گفتمانی گسترده به طیفی از «فعالان زن مسلمان» جهت داد. آنها با الهام از نوشته‌های علی شریعتی و مرتضی مطهری بر آن شدند تا «الگوی زن مسلمان» بومی، هر چند انتزاعی، را در تصویر فاطمه دختر پیامبر و نوه‌اش زینب ارائه کنند، که هم‌زمان خانه‌دار و چهره‌ی مردمی «راستین» بودند.

جمعیت زنان انقلاب اسلامی از میان ده‌ها گروه و سازمان اسلامی، زنان برجسته‌ی اسلام‌گرا از جمله اعظم طالقانی، فرشته هاشمی، شهین طباطبایی، زهرا رهنورد و گوهر

دستغیب را گرد هم آورد. اکثر آنها اعضای خانواده‌های روحانی برجسته بودند و اعتقاد داشتند که شرف زنان را صرفاً «ماشین کار» و غرب آنان را «اشیای جنسی» می‌داند، در حالی که تنها اسلام آنها را «انسان واقعی» در نظر می‌گیرد. این فعالان به جای برابری، ماهیت مکمل زن و مرد را متذکر می‌شدند. برخی تعدد زوجات را به این دلیل توجیه می‌کردند که از زنان بیوه و یتیمان حمایت می‌کند.

گرچه برخی معترض حجاب اجباری و لغو قانون خانواده بودند، از هرگونه اعتراض مشخص پرهیز کردند، لیکن مدعی شدند که پوشیدن حجاب باید به میانجی آموزش اجرا شود، نه با تهدید و اجبار. اکثر آنها از پذیرش فمینیست‌های سکولار غربی خودداری کردند، چه رسد به برقراری ارتباط با آنها که کارشان را «تحریک زنان علیه مردان» و زیر سؤال بردن اصول دینی و قداست شریعت می‌دانستند.

در واقع، شهلا حبیبی (مشاور رئیس جمهور رفسنجان) در امور زنان) که از خطر بحث‌های جنسیتی دل‌واپس شده بود، خود را «مخالف مبالغه در مورد ستم بر زنان» و سیاست‌های هویتی اعلام کرد. در عوض، بر «خانواده [به عنوان] قلب جامعه و زنان [به عنوان] قلب خانواده» تأکید کرد. بنابراین، گفته می‌شد که مراکز مهد کودک «برای کودکان مضرند»، حتی اگر تعطیلی‌شان بی‌کاری بسیار زنان را در پی داشته باشد. کنش‌گران زن مسلمان «سنت» (قرآن، حدیث، شریعت و اجتهاد) را به‌عنوان راهنمای بسنده برای تضمین کرامت و بهروزی زنان پذیرفتند. مریم بهروزی، یکی از نمایندگان زن مجلس، بر این باور بود که «در یک حکومت اسلامی تحت رهبری ولایت فقیه نیازی به تشکیلات خاصی برای دفاع از حقوق زنان نیست». در حالی که میانه‌روها با «آزادی زنان برای تحصیل، انتخاب مشاغل مناسب و دست‌رسی به حوزه‌های مختلف اجتماعی و اداری» موافق بودند، اسلام‌گرایان محافظه‌کارتر (مانند نمایندگان مجلس مرضیه دباغ، رجایی، دستغیب و مریم بهروزی) تفکیک جنسیتی در مشاغل، وظایف و فعالیت‌ها را امری الهی می‌دانستند. زنان در

پارادایم خود، به عنوان مسلمان، بیش از آنکه حقوق داشته باشند، تکالیف داشتند.

با آغاز جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷) بحث درباره‌ی وضعیت زنان به محاق رفت. مقامات همچنان زنان را اساساً به عنوان مادر و همسر مطرح می‌کردند که هدفشان تولید نیروی انسانی برای جنگ و برای سربلندی اسلام و ملت بود. لیکن در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰، اختلاف عقاید در «سیاست گلایه کردن» زنان غلیان کرد. زنان روزانه در فضاهای عمومی، در تاکسی‌ها، اتوبوس‌ها، صف نانواپی‌ها، خواربارفروشی‌ها و ادارات دولتی از سرکوب، اقتصاد جنگ و خود جنگ شکوه می‌کردند. آنها با این کار دادگاهی از افکار عمومی سرکوب‌ناپذیر تشکیل دادند که قابل نادیده‌انگاری نبود. و لحظه‌ی نمادینی توهم «الگوی زنان مسلمان» را در هم شکست، آن زمان که زنی جوان در رادیو ایران ترجیح خود را برای اوشین، شخصیت فیلم ژاپنی، بر فاطمه، دختر پیامبر، بیان کرد. تنها آن هنگام بود که مقامات دریافتند تا چه حد از زندگی زنان در جامعه ایران بی‌خبر بوده‌اند. اعظم طالقانی

حدود ده سال پس از استقرار جمهوری اسلامی به تلخی اعتراف کرد: «فلاکت و تعدد زوجات تنها چیزی است که زنان بی‌نوا از انقلاب به دست آورده‌اند».

جنگ و سرکوب بی‌گمان صدای زنان را خاموش کرده بود، لیکن عزم‌شان را برای اثبات خود به میانجی شیوه‌های زندگی روزمره، با مقاومت در برابر اسلامی‌سازی اجباری، با ادامه‌ی تحصیل، جست‌وجوی کار، اشتغال به هنر و موسیقی، تمرین ورزش و اجتماعی کردن فرزندان‌شان تغییر نداده بود. در این پی‌گیری‌ها بسیج‌شدن برای اقدامات جنگی آنها را از پیش به عنوان «زنان مسلمان نمونه» در عرصه عمومی قرار داده و نسبت به قدرت خود آگاه‌شان ساخته بود. تنها طی بیست سال، علاقه‌ی بی‌سابقه‌ی زنان به تحصیل^۱ نرخ سوادشان را بیش از دو برابر افزایش داد: در سال ۱۳۷۶ این میزان به ۷۴ درصد رسید. تا سال ۱۳۷۷، دختران بیشتری نسبت به پسران وارد دانشگاه‌ها شدند، واقعیتی که برخی از مقامات را نگران کرد، زیرا می‌ترسیدند زنان تحصیل کرده نتوانند مردانی با موقعیت برابر یا بالاتر برای ازدواج بیابند. اما دانشگاه برای

زنان جوان نه تنها آموزش، بلکه مکانی برای معاشرت، کسب موقعیت و فرصت بهتری در راستای دنبال کردن شغل و یافتن شریکی مطلوب را ارائه می‌داد.

در حالی که برای برخی صرف نیاز مالی چاره‌ای جز جست‌وجوی شغل در اقتصاد نقدی باقی نگذاشت، اکثر زنان طبقه‌ی متوسط و مرفه برای حضور در عرصه عمومی کار بیرون از خانه را انتخاب کردند. پس از کاهش همه‌جانبه‌ی اشتغال زنان، عمدتاً در صنعت، از ۴۰ درصد بین سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵، سهم زنان شاغل در شهرها از ۸.۸ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۱.۳ درصد در سال ۱۳۷۵ افزایش یافت. این رقم آنهایی را که در حرفه‌های غیررسمی، کسب‌وکار خانوادگی یا مشاغل پاره‌وقت کار می‌کردند، مستثنا می‌ساخت. در اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰، بیش از ۴۰ درصد در آموزش در اختیار زنان بود. زنان حرفه‌ای، به ویژه نویسندگان و هنرمندان، از تبعید خانگی دوباره بیرون آمدند؛ در نخستین نمایشگاه کتاب ناشران زن تهران در سال ۱۳۷۶ حدود چهل و شش ناشر ۷۰۰ عنوان از نویسندگان زن را به نمایش

گذاشتند. بیش از دوازده فیلم‌ساز زن متناوباً در زمینه بسیار رقابتی خود نامزد می‌شدند و در جشنواره فیلم ایران در سال ۱۳۷۴ زنان بیش از مردان جایزه کسب کردند.

اما معدودی از تولیدات تحسین‌شده آنها در عرصه بین‌المللی به ارتقای وجهه ستم‌دیده زنان مسلمان ایرانی در جهان مدد رساند.

شرایط اقتصادی خانواده‌ها زنان خانه‌دار را بیش از همیشه در معرض دید عموم قرار داد. مصائب اقتصادی فزاینده از اواخر دهه ۱۳۵۹، بسیاری از مردان طبقه‌ی متوسط را ناگزیر ساخت تا در چند شغل و ساعات طولانی‌تری کار کنند. بدین ترتیب، بیشتر کارهای روزمره (به مدرسه بردن کودکان، رسیدگی به خدمات اجتماعی، امور بانکی، خرید و تعمیر ماشین) که پیش‌تر توسط زن و شوهر انجام می‌شد، به زنان سپرده شد. مطالعه‌ای تأیید کرد که زنان در تهران، به ویژه زنان خانه‌دار، به طور متوسط دو ساعت در روز را در مکان‌های عمومی، گاه

تا ساعت ده شب، در رفت و آمد با تاکسی، اتوبوس و مترو سپری می‌کردند. این حضور عمومی به زنان اعتماد به نفس، مهارت‌های تازه‌ی اجتماعی و دانش شهری داد و بسیاری را راغب ساخت که به مدرسه بازگردند یا در سازمان‌های مردم‌نهاد و خیریه‌ها داوطلب شوند. یکی از نمونه‌های چشم‌گیر داوطلبی، بسیج ۲۵ هزار زن در تهران توسط وزارت بهداشت در اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰ برای آموزش خانواده‌های طبقات فرودست شهری در مورد بهداشت و پیش‌گیری از بارداری بود. رشد فزاینده‌ی جمعیت (۳/۹ درصد بین سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۴ و ۳/۴ درصد بین سال‌های ۱۳۶۴ و ۱۳۶۹) موجب تشویش سیاسی شدید رژیم شده بود، و این زنان در کاهش نرخ رشد جمعیت به پایین‌ترین میزان یعنی ۱۰۷ درصد بین سال‌های ۱۳۶۹ و ۱۳۷۴ نقش داشتند.

زنان ورزش را رها نکردند، گرچه بدن (و در نتیجه ورزش) زنان در کانون جنگ اخلاقی رژیم قرار داشت. مشقتِ عرق ریختن زیر لباس بلند و حجاب بسیاری از زنان را از دویدن، دوچرخه‌سواری و تیراندازی یا از بازی تنیس، بسکتبال و

صعود به قلعه‌ی اورست منصرف نساخت. آنها همچنین از شرکت در مسابقات ملی و بین‌المللی - البته منحصرأً برای زنان یا مسلمانان - اجتناب نکردند. همچنین از سیاست دولت مبنی بر ممنوعیت حضور زنان در مسابقات مردانه سرپیچیدند؛ برخی جامه‌ی مبدل مردانه می‌پوشیدند، در حالی که افراد جسورتر صرفاً با زور وارد می‌شدند. در سال ۱۳۷۷، صدها زن به استادیوم عظیم مملو از مردان جوان شادمانی سرازیر شدند که پیروزی تیم ملی فوتبال را جشن می‌گرفتند. آن زمان، بخش‌های ویژه‌ای در استادیوم برای زنان تعیین شد، گرچه این دستاورد کوتاه بود. ولی مطالبه آنها برای بازی فوتبال در فضای عمومی در سال ۱۳۷۹ به ثمر نشست، زمانی که نخستین تیم فوتبال زنان صریحاً به رسمیت شناخته شد. فائزه رفسنجانی، دختر رئیس‌جمهور، نقش مهمی در ترویج و نهادینه‌سازی ورزش زنان ایفا کرد. نخستین دانشکده‌ی تربیت بدنی زنان در سال ۱۹۹۴ برای آموزش پرسنل ورزش کار مدارس تأسیس شد.

در حالی که نظم نوین اخلاقی و تحمیل حجاب تأثیر سرکوب‌گرانه‌ای بر زنان سکولار و نامسلمان داشت، لیکن درجاتی از آزادی را برای هم‌قطاران محافظه‌کار اجتماعی آنها به ارمغان آورد: مردان سنتی از این‌که به دختران یا همسران خود اجازه می‌دادند به مدرسه بروند و در رویدادهای عمومی ظاهر شوند، احساس راحتی می‌کردند. افزون بر این، بسیج طبقات فرودست رژیم برای عملیات جنگی، راه‌پیمایی‌های خیابانی، یا خطبه‌های نماز جمعه به طور چشم‌گیری حضور عمومی زنانی را افزایش داد، که در غیر این صورت در انزوای خانه‌های کوچک خود باقی می‌ماندند.

در این حین، زنانی که از اخلاقی‌سازی قهرآمیز حکومت احساس خفقان می‌کردند، صبورانه و پی‌گیرانه مقاومت کردند. مقامات همواره از بدحجابی یا بی‌توجهی زنان جوان به پوشش مناسب شکایت می‌کردند. مجازات حبس برای نشان دادن نادرست چند اینچ‌مو (بین ۱۰ روز تا دو ماه) جرعه‌ی درگیری‌های خیابانی هرروزه میان زنان بی‌پروا و مجریان اخلاقی متعددی چون ثارالله، امر به معروف و اداره‌ی اماکن را

برانگیخت. طی یک دوره‌ی چهارماهه در سال ۱۳۶۹ در تهران، ۶۰۷ زن دستگیر شدند، ۶۵۸۹ نفر مجبور به امضای تعهدنامه‌ی کتبی مبنی بر رعایت قانون در آینده شدند و ۴۶ هزار اخطار دریافت کردند.» با این حال، در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، «بدحجابی» به یک رویه‌ی رایج تبدیل شده بود.

زندگی روزمره و مقاومت زنان در برابر حکومت اسلامی به معنای روی گردانی از دین‌داری نبود. در واقع، اکثریت از خود ارادت مذهبی نشان می‌دادند، و اگر اجباری نبود، بسیاری مایل به پوشیدن روسری‌های سبک بودند. با این حال، بر داشتن حق انتخاب و استحقاق فردی اصرار داشتند، که هم ادعاهای برابری طلبانه دولت اسلامی و هم مبانی اسلام راست‌گیش را به چالش می‌کشید. زنان می‌خواستند ورزش کنند، در مشاغل دلخواه کار کنند، درس بخوانند یا موسیقی گوش دهند یا بنوازند، با کسی که می‌خواهند ازدواج کنند و نابرابری مفرط جنسیتی را رد کنند.

زنی در مجله‌ای نوشت: «چرا ما باید تنها در اشاره به مردان به رسمیت شناخته شویم؟ چرا ما باید برای گرفتن یک اتاق هتل از اداره‌ی اماکن [پلیس اخلاق] اجازه بگیریم، در حالی که مردان به چنین مجوزی نیاز ندارند؟» با این حال، به نظر می‌رسد که این آرزوها و خواسته‌های به ظاهر پیش‌پاافتاده وضعیت زنان در جمهوری اسلامی را بازتعریف می‌کنند، زیرا هر گام رو به جلو مطالبات برای رفع محدودیت‌های بیشتر را پیش می‌برد. اثر آن می‌تواند به سرعت منتشر شود. چگونه می‌توان این معضل را حل کرد؟

مجلات زنانه‌ی زن روز، پیام هاجر و پیام زن نخستین‌هایی بودند که به این معضلات پرداختند. در سطح دولتی، شورای اجتماعی فرهنگی زنان و دفتر امور زنان به ترتیب در سال‌های ۱۳۶۷ و ۱۳۷۱ تأسیس شدند تا سیاست‌های مشخصی برای رسیدگی به چنین موضوعاتی طراحی کنند. حتی اسلام‌گرایانی چون خانم رجایی، همسر نخست‌وزیر سابق، نسبت به «الگوی زنان مسلمان» ابراز احتیاط کردند و به عقاید «کوتاه‌نگر» ضدزن و وسواس نسبت به حجاب تاختند. جالب آن که

بسیاری از این زنان در مناصب دولتی، از جمله مجلس، اشتغال داشتند و از سوی همکاران مرد سنت گرا طعم تبعیض را چشیده بودند. انجمن زنان انقلاب اسلامی تعطیل شد و نظرات آن مورد حمله قرار گرفت؛ حزب جمهوری اسلامی مجلات زن روز و راه زینب را ادغام کرد؛ اعظم طالقانی، اسلام گرای برجسته، پس از پایان دوره‌ی پارلمانی‌اش، مغضوب دولت گشت. در نهایت، رویکرد فلسفی نسبتاً انتزاعی زنان اسلام گرا برای سازگاری با تمایل زنان برای انتخاب فردی در یک چارچوب اسلام گرایانه نابسنده بود. با این حال، فمینیست‌های پسااسلام گرا برای مقابله با این چالش ظاهر شدند.

فمینیسم پسااسلام گرا؟

فمینیسم پسااسلام گرا با گسست از کنش‌گری زنان اسلام گرا، آمیزه‌ای از تقوا و انتخاب، دین‌داری و حقوق را پی افکند و استراتژی‌ای برای تغییر به میانجی مباحثه، آموزش، و بسیج در یک چارچوب گفتمانی تنظیم کرد که مرکب از اصطلاحات

مذهبی و سکولار بود. با یک کاربرنامه‌ی روشن فمینیستی، استراتژی پسااسلام‌گرایی نه از یک مدل انتزاعی بلکه از واقعیت زندگی روزمره زنان مشتق می‌شد.

کنش‌گران اسلام را در کلیتش نظامی می‌دانستند که تنها در صورتی می‌تواند حقوق زنان را تأمین کند که از دریچه‌ی فمینیستی دیده شود. این فمینیست‌ها برای استقلال و انتخاب زنان ارزش قائل بودند و بر برابری جنسیتی در همه‌ی حوزه‌ها تاکید داشتند. از نظر آنها، فمینیسم صرف نظر از خاستگاه آن (سکولار، مذهبی یا غربی) به طور کلی با فرودستی زنان سروکار داشت. آنها دیگر غرب را به مثابه موجودیت یک پارچه‌ای آغشته به فساد و انحطاط نمی‌دیدند (دیدگاهی که زنان سکولار انقلابی و اسلام‌گرا داشتند)؛ همچنین غرب آشیان دموکراسی و علم، فمینیست‌ها و زنان ایرانی تبعیدی بود که می‌خواستند با آنها گفت‌وگو برقرار کنند. این موقعیت از دوگانگی زنان «اسلامی» در مقابل «سکولار» فراتر رفت. فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با زنان فعال اسلام‌گرا تفاوت داشتند، مانند هبه رئوف مصری که عمدتاً اسلام‌گرا

بودند لیکن اتفاقاً زن بودند و مسائل مربوط به زنان را مطرح می کردند. فمینیست‌های پسااسلام‌گرا در درجه‌ی نخست فمینیست‌هایی بودند که از گفتمان اسلامی برای فشار در جهت برابری جنسیتی در چارچوب محدودیت‌های جمهوری اسلامی استفاده کردند. آنها منابع فکری خود را به اسلام محدود نکردند، بلکه از فمینیسم سکولار نیز بهره بردند. مجلات زنانه فرزانه، زن، زنان با انتشار مقالاتی درباره‌ی مثلاً چگونگی بهبود زندگی جنسی، آشپزی، هنرهای زنانه در گفتمان انتقادی فمینیستی، ساختارشکنی ادبیات فارسی مردسالار و مسائل مذهبی حقوقی، از نویسندگان مسلمان، سکولار، ایرانی و غربی، از جمله ویرجینیا وولف، شارلوت پرکینز گیلمن، سیمون دوبوار و سوزان فالودی این روند را هدایت کردند. مجله زنان به طور خاص مورد توجه زنان جوان تحصیل کرده‌ی شهری قرار گرفت.

چالش اصلی فمینیسم پسااسلامی اثبات این بود که مطالبات حقوق زنان لزوماً با فرهنگ ایرانی یا اسلام بیگانه نیست. اما، چنان که برای فمینیست‌های سکولار سؤال بود، درحالی که

«جمیع مسلمانان، از اصول گرایان تا رادیکال‌ترین اصلاح‌گرایان، قرآن را به‌عنوان کلام تحت‌اللفظی خداوند، تغییر نیافته و تغییرناپذیر می‌پذیرند»، فعالیت در گفتمان اسلامی، تلاش‌ها برای برابری جنسیتی را محدود نمی‌کند؟ فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با برداشت‌های زن‌محور از متون مقدس پاسخ دادند، مشابه شیوه‌ای که فمینیست‌های اولیه‌ی اروپایی، برای نمونه هیلدگارد از بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹)، کریستین دو پیزان (۱۳۶۵-۱۴۳۰)، ایزوتا نوگارولا (۱۴۱۸-۱۶۰۷)، و آنا ماریا فون شورمن (۱۶۰۷-۱۶۰۷) تلقی کتاب مقدس از منش «گناه‌کار» و «پست» حوا/ زن را واسازی کردند.

مجله زنان درصدد برآمد تا «خوانش‌های مردسالارانه» از متون مقدس را واسازی کند و برداشت‌هایی حساس به جنسیت ارائه دهد که زنان را مجاز می‌دارد تا با مردان برابر باشند و به‌عنوان قاضی، رئیس‌جمهور، مرجع یا فقیه در موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی قرار گیرند. آنها استدلال می‌آوردند که «در اسلام [در مورد زنان] هیچ کاستی‌ای وجود ندارد. مشکلات در

نگرش‌های سیاسی و مردسالارانه نهفته است». درون این «الهیات فمینیستی» نوظهور، مفسرانِ قوانین زن‌ستیز و قرائت تحت‌اللفظی آیه‌ی قرآن را زیر سؤال بردند. در عوض، بر «روح عمومی» اسلام تأکید کردند، که به گفته‌ی آنها حامی برابری بود. اگر پیامبر اسلام در بیست‌وسه سال مبارزات خود بسیاری از شیوه‌های ضدزن در زمان خود را تغییر داد، فمینیست‌های پسااسلام‌گرا بنا بود این سنت‌رهایی را به دوران مدرن بسط دهند. به لحاظ روش‌شناسی مبتنی بر هرمنوتیک، زبان‌شناسی و تاریخ‌گرایی، مفسران زن از معانی تحت‌اللفظی به نفع قیاس‌های غیرمستقیم فراتر رفتند. نویسندگان زنان برای رد «برتری ذاتی مردان» که قرائت‌های راست‌اندیش از آیات قرآن استنباط می‌کنند (مانند سوره ۴: ۳۴ نساء، جایی که به نظر می‌رسد مردان بر زنان ترجیح داده می‌شوند)، اساس سلسله‌مراتب را از جنسیت به تقوا تغییر دادند، با استناد به آیه بدون جنسیت: «برترین شما نزد خدا باتقواترین شماست» (S.۴۹:۱۳).

بدین ترتیب، حضانت کودک نباید خودبه‌خود حق مردان باشد (آن‌طور که شرع مجاز می‌داند) بلکه باید بر اساس رفاه و راحتی کودکان تعیین شود، که اسلام بسیار بر آن تأکید می‌کند. برخلاف لایحه‌ی مجلس در سال ۱۳۷۷ که خواستار جدایی زن و مرد در درمان پزشکی بود، مجله‌ی زنان نه تنها استدلال کرد که قرآن به طور کلی هر گونه هدایت قهری را منع کرده است (زیرا مردم مسئول انتخاب‌های خود هستند، خوب یا بد)، بلکه همچنین در الهیات اسلامی دین برای خدمت به انسان‌ها وجود دارد، نه برعکس. در نتیجه، به جای تعهد، این لایحه باید انتخاب بیمار در درمان پزشکی‌اش را به رسمیت بشناسد.

فمینیست‌های پسااسلام‌گرا با تکیه بر تحلیل‌های زبان‌شناختی، آیه‌ی الرجال قوامون علی النساء (مردان حافظان و نگهبانان زنان هستند) را واسازی کردند (نساء، ۳۴:۴)، که بسیاری از استنباط‌های زن‌ستیز بر آن استوار است. مجتهدان فمینیست کلمه‌ی قوام را نه به ریشه‌ی عربی قیم به معنای «ولایت بر دیگری»، بلکه به «قوم» به معنای «قیام کردن»، «برآوردن

نیازها» یا «حفاظت» نسبت می‌دهند. به همین ترتیب گفته‌اند که فعل ضرب در قرآن را نه صرفاً باید به «ضربه زدن»، بلکه «پایان دادن به» یا «همراهی با» دانست. متعاقباً، آنها استدلال کردند که قرآن حق طلاق را تنها به مرد نداده یا چنین حقی را از زن سلب نکرده است. در حقیقت، بی‌طرفی جنسیتی زبان فارسی، همان‌طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی بازتاب یافته است، مجال گفتمانی مبسوطی را برای زنان فراهم می‌کند تا برای حقوق برابر مبارزه کنند. مثلاً شرایط صلاحیت برای ریاست جمهوری کشور، مانند رجال مذهبی یا فقیه عادل، می‌تواند هم برای مرد و هم برای زن صدق کند. در حالی که کلمه‌ی رجل در عربی به معنای مرد پذیرفته شده است، لیکن به نظر آنها در فارسی به طور کلی به شخصیت (سیاسی) اشاره دارد؛ بنابراین، استدلال می‌کردند که زنان نیز واجد شرایط نامزدی برای ریاست جمهوری هستند. نکته‌ی تازه‌ی این بحث‌های الهیاتی حساس به جنسیت این بود که، سوای شمار معدودی روحانی روشن‌فکر، زنان بدان می‌پرداختند و این مباحث را در صفحات جراید عمومی پدیدار می‌ساختند.

کنش‌گری نوین زنان نهاد روحانیت، مردان عادی و زنان محافظه‌کار را آشفته ساخت. یک آسیب‌شناس مرد با ناراحتی اظهار داشت: «آزادی زنان در ایران بد فهمیده شده است - در چند سال گذشته برخی از زنان که ظاهراً سردمدار مبارزات برای حقوق برابر شده‌اند، به بی‌راهه رفته‌اند. آن‌قدر از سلطه‌ی مردان صحبت کردند که مردم با هم دشمن شدند و این ضربه‌ای به جامعه ما بود.» آیت‌الله فاضل لنکرانی از حوزه‌ی علمیه قم به فعالان این حوزه هشدار داد و اعتراض کرد: «با روشن‌فکری خود اصول اسلام را زیر سؤال نبرید... چه کسی می‌گوید بین زن و مرد تفاوتی نیست؟ شما که هستید که نظر می‌دهید {...} در پیشگاه خدا و پیامبرش؟» امام جمعه‌ی رشت زنانی را که «در زمینه‌ی حجاب و شریعت مراجع دینی را زیر سؤال می‌برند» محکوم کرد و به آنها هشدار داد «از خط قرمزها عبور نکنند، به قرآن و اسلام بی‌اعتنایی نکنند». برخی دیگر چون آیت‌الله مظاهری، از خواست کنش‌گران از دولت ایران مبنی بر پذیرفتن کنوانسیون سازمان ملل متحد در

مورد رفع تبعیض علیه زنان خشمگین شدند، زیرا این امر بازتاب‌دهنده‌ی سلطه‌ی غرب بر ملت می‌بود.

منیره نوبخت و مرضیه وحید دستجردی، زنان اسلام‌گرای نماینده‌ی مجلس، پیشنهاد کردند که بحث‌های فمینیستی در مطبوعات و افکار عمومی محدود شود، زیرا آنها «میان زنان و مردان ضدیت ایجاد می‌کنند» و شریعت و مبانی دین را تضعیف می‌سازند. چنین حملاتی به توجیه فکری غوغاگران و رسانه‌های تندرو تبدیل شد تا زنان بدحجاب (بدپوشش) را در خیابان‌ها مورد تعرض قرار دهند، ورزش و تفریح زنان را تقبیح کنند و با بازگشت «فساد، مد و سلیقه‌ی فردی» بجنگند. زنان در سال ۱۳۷۷ به اتهام تحریک زنان علیه مردان و «اشاعه‌ی همجنس‌گرایی» به دادگاه کشانیده شد. روحانی محسن سعیدزاده، که مقاله‌های زن‌محورش در زمینه الهیات و حقوق اسلامی روحانیون محافظه‌کار را بیمناک ساخته بود، در خرداد ۱۳۷۷ زندانی شد.

علی‌رغم جمیع این فشارها، این جنبش تأثیرات قابل توجهی ایجاد کرد و زنان را از طریق تحصیل، اشتغال، قانون خانواده و عزت نفس توانمندتر ساخت. فرصت آموزش برابر با مردان پس از حذف سهمیه‌های محدودکننده‌ی رسمی که به نفع مردان بود، بازگشت. تعدد زوجات به طور جدی کاهش یافت، حق طلاق مردان محدود شد و متعه (ازدواج موقت) مطرود گردید. در اوج آن در سال ۱۳۸۱، تنها ۲۷۱ ازدواج یا یک از هر هزار ازدواج، متعه یا ازدواج «موقت» بود. در مواردی که شوهران برای طلاق اقدام می‌کردند، زنان به اجرت‌المثل یعنی مزد مالی برابر با ارزش خانه‌داری غیرارادی آنها در دوران تأهل دست می‌یافتند، هرچند اجرای چنین احکامی دشوار بود.

قوانین جدید اجرت‌المثل را به زنان شاغل بیوه مجاز کرد، مرخصی زایمان را به چهار ماه افزایش داد، مهدکودک‌ها را برای فرزندان مادران شاغل راه انداخت و طول روز کاری زنان را به ۷۳ درصد از زمان مورد نیاز مردان کاهش داد. قانون جدید همچنین مهریه را به ارزش فعلی قابل پرداخت

کرد، بازنشستگی پیش از موعد پس از بیست سال کار را مجاز داشت، از زنان و کودکان محروم از حمایت مردان پشتیبانی مالی کرد، دولت را موظف به تامین تسهیلات ورزشی برای بانوان ساخت، و به زنان مجرد بالای ۲۸ سال اجازه تحصیل خارج از کشور بدون قیم مرد را داد. در سال ۱۳۷۷، یک پروژه‌ی آزمایشی برای جلوگیری از همسرآزاری راه‌اندازی شد. حضانت کودک به شدت مورد بحث قرار گرفت و تکاپو برای قاضی شدن زنان منجر به انتصاب آنها به عنوان مشاور قضایی در دادگاه‌های بدوی و قاضی مشترک در دادگاه‌های عالی شد. در سال ۱۳۷۶، پانزده نماینده زن در کمیسیون امور زنان مجلس حضور داشتند.

این مبارزات همچنین به دگرگونی‌هایی در روابط قدرت زنان و مردان در خانواده و جامعه منجر شد. خودکشی زنان و افزایش نرخ طلاق (۲۷ درصد در سال ۱۳۸۱ که ۸۰ درصد آن زنان خواهان طلاق بودند) چیزی بود که یک جامعه‌شناس ایرانی آن را «مدرن‌سازی دردناک جامعه ما» نامید. در همین حال، نظرسنجی‌ها درباره نقش عمومی زنان نشان می‌دهد که

۸۰ درصد پاسخ‌دهندگان (زن و مرد) موافق وزیرای زن بودند و ۶۲ درصد با رئیس‌جمهور زن مخالف نبودند. ثابت شد که تلقی غربی از زنان ایرانی به‌عنوان سوژه‌های درمانده‌ی گرفتار در انزوای خانه‌داری و پنهان‌شده زیر چادر بلند سیاه یک ساده‌سازی بیش از حد فاحش است.

یک ناجبش؟

این به معنای مبالغه در وضعیت زنان ایرانی در جمهوری اسلامی نیست. در واقع، تا سال ۱۳۷۷، مهرانگیز کار و کیل فمینیست نسبت به اغراق بیش از حد در مورد دستاوردهای زنان هشدار داد. او ده‌ها حوزه را در حقوق ایران فهرست کرد که در آن نابرابری‌های جنسیتی فاحش ادامه داشت، چنان که در اکثر نهادهای سیاسی، حقوقی و خانوادگی که با روابط مردسالارانه آغشته بودند، این روال برقرار بود. مردان همچنان حقوق بیشتری در طلاق و حضانت فرزندان داشتند؛ آنها مجاز به اختیار چندین همسر بودند و می‌توانستند از همسران خود

خواسته‌های جنسی داشته باشند. وانگهی، میزان دیه یک مرد همچنان دو برابر یک زن بود.

با این حال، این نیز درست است که مبارزات هرروزه‌ی زنان در عرصه‌ی عمومی نه تنها جنبه‌های زندگی آنها را دگرگون ساخت، بلکه همچنین تفسیر دموکراتیک‌تری از اسلام ارائه داد. مهم‌ترین دستاورد زنان براندازی شکاف جنسیتی مرسوم بین «مرد اجتماعی» و «زن خانگی» بود. زنان ایرانی در مقابل مقاومت‌های بسیار، خود را به عنوان بازیگران عرصه‌ی عمومی تحمیل کردند. وضعیت متناقض زنان در جمهوری اسلامی بسیاری از ناظران و همچنین خود فعالانی را که در تلاش برای درک ماهیت کنش‌گری زنان بودند، سردرگم ساخته بود. فعالان به صراحت آن را به عنوان یک جنبش اجتماعی توصیف کردند، اما برخی آن را یک «جنبش خاموش» می‌دانستند، در حالی که سایرین استدلال می‌کردند که فعالیت پراکنده زنان فراتر از یک «مسأله‌ی اجتماعی» نیست.

کنش‌گری زنان ایران را چگونه توصیف کنیم؟ آیا چیزی به نام «جنبش زنان» وجود داشت؟ اگر نه، چگونه فعالیت‌های پراکنده و در عین حال جمعی و غیرعمد به برخی نتایج ملموس منجر شده است؟ در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، مشارکت زنان در صدها نهاد غیردولتی زنان، شبکه‌های همبستگی و گفتمان‌ها به درجاتی از فعالیت سازمان‌یافته اشاره داشت. گروه‌های زنان تجمعات برگزار می‌کردند، در نشست‌های بین‌المللی زنان شرکت می‌جستند، با سیاستمداران و رهبران روحانی لابی می‌کردند و در مجلس کارزار راه می‌انداختند. هفته‌های زن، نمایشگاه‌های کتاب، جشنواره‌های فیلم و رویدادهای ورزشی محل بسیج آنها بود. در سال ۱۳۷۴ فعالان مستقل به همراه مقامات معتدلی مانند شهلا حبیبی (مشاور رئیس‌جمهور رفسنجانی در امور زنان)، جشنواره هفته زن را که شامل ۶۲ سمینار، ۳۰۰۰ بزرگداشت، ۲۳۰ نمایشگاه و ۱۶۱ مسابقه بود، ترتیب دادند. بیش از دوازده مجله زنانه (از جمله زنان، فرزانه، حقوق زن، زن روز، نادا، ریحانه، پیام هاجر، مهتاب، کتاب زن و جنس دوم) و شمار فزاینده‌ای از

وب سایت‌ها (مانند بدجنس و زنان ایران) ایده‌ها را به اشتراک می‌گذاشتند، رویدادها را تبلیغ می‌کردند و شبکه‌های همبستگی ایجاد می‌کردند. بین سال‌های ۱۳۶۹ و ۱۳۸۱، سی‌وشش نشریه جدید زنان منتشر شد. ایده‌های فمینیستی در دانشگاه‌ها نفوذ کرد و گروه‌های دانشجویی زن خبرنگارهایی درباره‌ی مسائل جنسیتی چاپ می‌کردند؛ در اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰، چهار دانشگاه ایران برنامه‌های مطالعات زنان را دایر کردند، هر چند عملکردشان بسیار مانده بود تا به مطلوب نزدیک شود.

با این حال، تمام این فعالیت‌ها و شبکه‌ها در اندازه‌ای نبود که جنبش ساختاریافته‌ای پدید آورد که قادر به ایجاد اعتراض گسترده و سازمان‌یافته باشد. کنش‌گری زنان ایران مجموعه‌ای از احساسات پراکنده‌ی جمعی، مطالبه‌گری و شیوه‌های روزمره مرتبط با موضوعات مختلف جنسیتی، به‌ویژه تاکید بر فردیت زنان را دربرمی‌گرفت. هویت‌های جمعی در نهادهای زنانه کم‌تر از فضاها‌ی عمومی (هر چند تحت کنترل) شکل می‌گرفت: فضاها‌ی کاری، دانشگاه‌ها، صف‌های جیره‌بندی،

مراکز خرید، محلات، اجتماعات غیررسمی و مساجد. گرچه شبکه‌سازی سنجیده‌ای وجود داشت، «شبکه‌های منفعل» به‌عنوان رسانه‌ای حیاتی برای ساختن هویت جمعی عمل کردند. چنان که در میان جوانان جریان داشت، شبکه‌های منفعل اجازه می‌دادند تا ارتباط آنی و ناگفته‌ای بین زنان منفردی برقرار شود که به‌طور ضمنی اشتراکات خود در سبک و سیاق، رفتار و دل‌مشغولی‌ها را تشخیص می‌دادند. به‌عنوان مثال، زنان دگراندیش با لباس‌های «نامناسب» مشابه در خیابان‌ها، تهدید مشترک از سوی پلیس اخلاق و همبستگی با یکدیگر را احساس می‌کردند.

هنگامه‌ی تنش شدید سیاسی، تهدید یا فرصت غالباً شبکه‌های منفعل زنان را به گروه‌های ارتباطی فعال تبدیل می‌سازد. بنابراین، زنان خانه‌دار یا مادران قربانیان جنگ، از آنجا که فاقد سازمان‌دهی نهادی برای ابراز نارضایتی بودند، اغلب نارضایتی خود را به خیابان‌ها می‌بردند، هنگامی که در صف‌های طویل جیره‌بندی، در نانوایی‌ها یا قصابی‌ها، یا در ایستگاه‌های اتوبوس ایستاده بودند، جایی که آنها شیوه‌ی

سرکوب‌ناپذیر «گلایه عمومی» را تکمیل کردند. زنان به‌خوبی از مزیت نسبی مبتنی بر جنسیت خود، مصونیت مادری یا قدرت خود به عنوان مادر و خانه‌دار برای اعتراض استفاده کردند و در عین حال از واپس‌زنی مصون ماندند. در حالی که اعتراضات مردان و جوانان اغلب سرکوب می‌شد، جایگاه مادری زنان از آنها محافظت می‌کرد. همسران قربانیان جنگ این مصونیت مادری را با سرمایه‌ی سیاسی خود به عنوان خانواده شهدا درآمیختند تا مبارزات موفقیت‌آمیزی را علیه تفسیر مردسالاری از شریعت راه بیاندازند که حضانت فرزندان یتیم‌شان را به پدربزرگ‌شان اعطا می‌کرد.

با این حال، اعتراض عمومی چینی تنها جنبه‌ای ناچیز از مبارزات زنان را شکل می‌داد. آنها به‌ندرت مطالبات مشترکی را در مورد نابرابری جنسیتی بیان می‌کردند؛ در عوض، به خودی خود پیش رفتند تا مستقیماً در جایی که می‌توانستند - در آموزش، کار، ورزش و دادگاه‌ها- مطالبه‌شان را مطرح کنند. آن زمان، جنبش آنها جنبش اجتماعی متعارفی نبود که غالباً با تصاویر تشکیلات یکپارچه، رهبری شناخته‌شده، برها

و راه‌پیمایی‌ها همراه باشد. کنش‌گری زنان ایرانی یک جنبش ضمنی را بازنمایی می‌کرد- نوعی تخطی ساختاری، فرایندی پیش‌رونده و ضروری از مطالبه‌گری که ریشه در قدرت حضور آنها داشت و به شیوه‌های زندگی روزمره گره می‌خورد. در برابر تعصب جنسیتی اسلام‌گرا، صرف حضور عمومی زنان یک دستاورد بود، اما همچنین به عنوان سکوی پرتابی عمل کرد که زنان می‌توانستند از آن برای تخطی از سیاست مردسالارانه یا مذاکره با آن استفاده کنند.

زنان در اقدامات جنگی و فعالیت‌های داوطلبانه شرکت کردند و جویای شغل با درآمد شدند؛ تحصیل و ورزش را دنبال می‌کردند، دویدن و دوچرخه‌سواری را پی می‌گرفتند و در مسابقات بین‌المللی دوی میدانی شرکت می‌جستند؛ به عنوان متخصص، رمان‌نویس، فیلم‌ساز و راننده اتوبوس و تاکسی کار می‌کردند و برای مناصب عالی دولتی کاندیدا می‌شدند.

و همین نقش‌های عمومی، از هر سو بر الزامات اجتماعی و قانونی که باید مورد توجه قرار می‌گرفت، می‌تاخت: عرف و قوانین محدودکننده باید برای تطبیق با ضروریات زنان «حوزه‌ی عمومی» در نظام مردسالار حاکم تغییر می‌کرد. برای نمونه، تحصیلات دانشگاهی اغلب مورد نیاز زنان جوان بود تا مستقل از خانواده زندگی کنند، چیزی که در غیر این صورت نامناسب تلقی می‌شد. فعالیت عمومی زنان موضوع حجاب (سازگاری آن با ماهیت کارشان)، مصاحبت‌شان با مردان، کشش‌های جنسی و برابری با مردان را در جامعه پیش کشید. اگر زنان بیشتر از مردان وارد دانشگاه می‌شدند و از آن فارغ‌التحصیل می‌شدند، زنان بیشتری می‌توانستند (البته نه لزوماً) سمت‌هایی را اشغال کنند که بر مردان نظارت داشته باشند، که اقتدار آنها را اگر نهادینه نمی‌کردند، باید می‌پذیرفتند. ایفای نقش‌های عمومی مشابه مردان راه زنان را برای مطالبه حقوق برابر در قوانین احوال شخصیه، طلاق، ارث، دیه یا حضانت فرزند می‌گشود. چنان که زهرا شجاعی، مشاور رئیس جمهور خاتمی در امور زنان اظهار کرد: «اکنون که زنان نان‌آور خانه شده‌اند، آیا وقت آن نرسیده است که

الرجال قوامون علی النساء را با نگاه تازه‌ای بخوانیم؟» چرا زنان نباید به عنوان رئیس‌جمهور یا رهبر انتخاب شوند؟ اگر زنان بتوانند به عنوان مقامات عالی در تجارت یا دولت خدمت کنند، آیا باز هم برای شرکت در یک کنفرانس خارجی نیاز به کسب اجازه از شوهران خود دارند؟

در این پیشرفت ساختاری، زنان فعالیت‌های عادی مشابهی را انجام می‌دادند (کار در حوزه‌ی عمومی، ورزش، مطالعه یا انجام کارهای خانه)؛ اما این اقدامات بسیار معمولی مقامات را واداشت تا نقش زنان در جامعه و در نتیجه حقوق‌شان را به رسمیت بشناسند. این ضرورت حضور مردمی معنادار اما مداوم بود که مطالبات، استحقاقات و انتخاب‌های زنان را ارتقا می‌داد، زیرا به تدریج شکستن محدودیت‌های مردسالارانه‌ی بیشتری را ضروری می‌کرد. هر گام رو به جلو، گام بعدی را توجیه می‌کند، چرخه‌ی فرصت برای مطالبات بیشتر پدید می‌آورد و در نهایت به برابری جنسیتی و حقوق فردی بیشتر منجر می‌شود. این «ناجنیش» قدرت خود را نه از تهدید کنش‌گران به اغتشاش یا ناپایداری، بلکه از قدرت حضور آنها

می گرفت: توانایی آنها برای ابراز اراده‌ی جمعی، به‌رغم تمام موانع، با دور زدن محدودیت‌ها، استفاده از آنچه ممکن بود و کشف فضاهای جدیدی که در آنها خود را شنیده، دیده و احساس شده می‌ساختند. با این حال، پیشرفت به چیزی بیش از اعمال روزمره متکی بود؛ افزون بر این، فعالان فمینیست ابزارهای پیچیده‌ی حقوقی، الهیاتی و نظری را به کار بردند تا از فرصتی که حضور عمومی زنان در اختیارشان قرار داده بود، بهره ببرند.

«خطر» چنین «پیشروی آرامی» بود که روحانیون محافظه‌کار را نگران ساخت که حدود سی و پنج سال پیش با اعطای حق رأی به زنان در انتخابات محلی از سوی شاه مخالفت کرده بودند. «حق رأی برای زنان، علاوه بر مشکلات خودش، منجر به شرکت آنها در انتخابات مجلس می‌شود؛ در این صورت این امر به برابری زن و مرد در طلاق، قضاوت و مانند آن می‌انجامد... بی‌شک این اعمال در مقابل اصول دینی ما قرار می‌گیرد.»

انگیزه‌ی زنان برای حضور عمومی با یادآوری وضعیت پیش از انقلاب‌شان، ضرورت اقتصادی و جهانی‌شدن مبارزات زنان تقویت شد. لیکن عامل بلافصل فرصت‌گفتمانی بود که مبارزات خود زنان پیش‌تر پدید آورده بود. مشارکت گسترده‌ی آنها در انقلاب ۵۷ بسیاری از رهبران مذهبی، به‌ویژه آیت‌الله خمینی، را واداشت تا به طور علنی عاملیت اجتماعی و سیاسی زنان را به رسمیت بشناسند. اشاره‌ی وی به رأی‌دهندگان زن در نخستین همه‌پرسی جمهوری اسلامی قدرت عمومی آنها را تثبیت ساخت. او تصدیق می‌کند: «زنان بیش از مردان در این نهضت [انقلابی] سهم دارند؛ مشارکت آنها دو برابر مردان است.» و در ادامه می‌گوید: «اینکه زنان مسلمان باید در خانه‌های خود حبس شوند، تصویری مطلقاً غلط است که برخی آن را به اسلام نسبت می‌دهند. حتی در صدر اسلام، زنان در ارتش‌ها و جبهه‌های جنگ حضور داشتند.» بعدها، فمینیست‌های مسلمان برای سرپیچی از روحانیون محافظه‌کاری که می‌خواستند آنها را به حیطة خصوصی بازپس برانند، به این اظهارات استناد کردند. هم‌زمان، عمومی شدن

فراگیر زنان در شرف به چالش کشیدن بسیاری از ساختارهای مردسالار دولت اسلامی و روابط جنسیتی و ایجاد یک هویت مستقل جدید برای آنها بود.

این به نوبه‌ی خود، به خواسته‌های زنان برای برابری جنسیتی و رد بسیاری از نقش‌های «سنتی» چارچوب بخشید. مقاومت و حضور روزمره‌ی زنان باعث تعمیق اختلاف در گفتمان دینی شد و تفسیری متفاوت، پسااسلامی و زن‌محور از متون مقدس را از پیش برد. و در این میان، زنان از جنبش نوظهور دیگری، یعنی جنبش «روشن‌فکران دینی»، بینش‌های اساسی را گرفتند.

جدال گفتمان ها در اعتراضات جاری

لیلا دانش

شور و شوق مبارزه برای خلاصی از نکتت حکومت اسلامی سرتاسر ایران را گرفته است. خشم و اراده تغییر، وجه غالب این جنب و جوش است بدون این که از شعار اولیه و محرک خود «زن زندگی، آزادی» فراتر رفته باشد. با این حال قدرت این اعتراضات به روشنی نشان می دهد که زمین سیاست ایران در یک قدمی یک تغییر بزرگ است. وقوع این نقطه عطف را مدیون حضور نسل پرسشگر جسوری هستیم که تا حدودی خود را از شر گفتمان اصلاح طلبی و گاندیسم تقلبی خلاص کرده است. یک وجه مشخصه مهم در قدرت این نسل را باید در اراده زنانش دید که مطالبه ای برای لغو حجاب ندارند! حکمش را داده اند و روشن کرده اند که بحث فقط بر سر لغو حجاب نیست. حضور جسورانه زنان در این اعتراضات و بررسی کل این وقایع از زاویه جنبش رهایی زن فرصت

دیگری را می‌طلبد. اکنون مساله حیاتی، صاحب برنامه کردن این اعتراضات است. نسل جوان جسورانه حرکت مصممی را برای تغییر آغاز کرده است. تلاش و برنامه برای این که چنین تغییر بزرگی در خدمت بازسازی جامعه ایران و در خدمت اکثریت جامعه باشد زحمت و زمان می‌طلبد تا با پس زدن لجن فرهنگ حکومت اسلامی و رها شدن انرژی‌ها، نیروی حاضر در صحنه قادر شود تمایل خود برای ساختن آزادی و زندگی را از شعار محدود امروز فراتر ببرد.

«جنبش ملی»، «همه با هم»، «بحث بعد از مرگ شاه» بر متن اعتراضات جاری هیچ چیز مضحک تر از «انقلابی» شدن سلطنت طلبان، انواع اصلاح طلبانی که زیر پرچم اصلاح طلب حکومتی سال‌هاست تمرین به جلوس رسیدن می‌کنند، و البته رسانه‌های این جریان‌هاست. جماعتی که سی‌چهل سال است در ذم انقلاب سخن سرایی می‌فرمایند؛ جماعتی که اکثراً از یک کاسه با حکومت خورده‌اند و یا در سه چهار دهه گذشته هر آنچه نامی از انقلاب و اعتراض رادیکال داشت را با روضه خوانی‌های مبتذل «مدنی» شان تخطئه می‌کردند؛ جماعتی که تا چشم‌شان به چهار کتاب افتاد و با پارتی

بازی و شامورتی بازی‌های رایج حکومتی پاشان به دانشگاه‌ها باز شد به صاحب نظران مبارزات مدنی و غیر خشونت آمیز تبدیل شدند؛ ... همه این‌ها حالا «انقلابی» شده‌اند! گویا اگر انقلاب یکبار بساط بخشی از طبقه سرمایه دار ایران را بهم ریخت حالا قرار است تاریخ دوباره عینا برای آن بخش دیگرش تکرار شود! مردم به سرعت انقلاب کنند و پیش از آن که فرصت کنند کارآیی قدرت خود را یک بار دیگر در خیابان‌ها ببینند همه چیز را در خدمت سلطنت باخته‌ها و از ساختار حکومت رانده‌ها قرار دهند تا این جماعت «ایران» شان را پس بگیرند! گویی روحانیت و این جانوران حاکم هیچ از توبره سلطنت نخورده‌اند و هیچ کدام از اصلاح طلبان فرزند خلف این نظام نبوده‌اند.

حمایت از انقلاب اگر به معنای تغییر و تحول بنیادی در جامعه باشد هیچ‌وقت جایی در فرهنگ سیاسی اپوزیسیون راست خصوصا سلطنت طلب و اصلاح طلب نداشته است. اما این بخش از طبقه حاکم همیشه وقتی در زد و بندهای خود با حکومت به نتیجه نرسیده‌اند، و یا موفق به قانع کردن غرب به

رژیم چنج نشده‌اند به یاد مردم می‌افتند که حضورشان مهم است و تاریخی است. دعوت به انقلاب از سوی آیین جبهه که سال هاست چپ ایران را برای حضور و نقش شان در انقلاب ۵۷ شماتت می‌کنند و هر حرکت رادیکالی را حتی در خارج کشور تخطئه می‌کنند، ناشی از تغییر دیدگاه اینان در زمینه انقلاب و یا اصلاح طلبی قلبی شان نیست. بلکه تماما ناشی از موقعیت سیاسی جمهوری اسلامی در تحولات منطقه ای و حتی جهانی است.

از همان دی ۹۶ که اعتراضات توده‌ای و سراسری زمین زیر پای حاکمیت را داغ کرده، جمهوری اسلامی دارد ناتوانی خود در حل معضلات جامعه را با بندبازی میان قدرت‌های بزرگ جبران می‌کند. بر متن تغییر و تحولات جهانی و بازتاب آن در منطقه، طبقه حاکم ایران دچار یک چالش حیاتی در درون خود است. چالشی که مرز جغرافیایی نمی‌شناسد و کل این طبقه را با همه دسته‌ها و رسته‌هایش در داخل و خارج ایران درگیر کرده است. شرق‌گراها و غرب‌گرایان طبقه حاکم ایران درگیر مجادله ای بزرگ برای چشم انداز نظام

سرمایه در ایران در دهه های آتی هستند. تمایل به هم پیمانی و همراهی با شرق (جهان چند قطبی) یا غرب برای تضمین دور جدید انباشت سرمایه در ایران محتوای این چالش است. این جدال در مقطع حاضر به روشنی در پیوند با تحولات سیاسی بزرگتری در منطقه و جهان قرار گرفته که در آرایش میان آمریکا و ناتو از یک سو و چین و روسیه از سوی دیگر متجلی شده است. جمهوری اسلامی بعد از سرکوب آبان ۹۸ دیگر تنها با همین بندبازی های دیپلماتیک، نشست و برخاست با سران شرق و غرب و مضحکه برجام است که گذران می کند. اما ادامه موقعیت نابسامان اقتصادی، فقر و بیکاری و هزار مصیبت اجتماعی همه اعتراض ها را در جامعه بسمت یک راه رادیکال و زیر و رو کننده هدایت می کند که اراده تحققش را امروز در اعتراضات گسترده جاری می بینیم. و در چنین شرایطی است که سلطنت طلب و اصلاح طلب و کل طیف راست اپوزیسیون ایران (عمدتا در خارج کشور) مدافع «انقلاب» می شوند. بیشترین بسیج نیرو را سازمان داده اند تا به آمریکا و اروپا بقبولانند که دیگر وقت رژیم چنج است. و رسانه چی هاشان شده اند متخصص اینکه چطور اعتراض را

باید به انقلاب تبدیل کرد! پیوستن ایران به پیمان شانگهای که ایران را قدمی در جهت پیوستن به بلوک روسیه / چین نزدیک تر می کند را بورژوازی پرو غرب ایران نمی تواند بهیچ شکلی قورت بدهد. پس ناگهان همه سینه چاکان جامعه مدنی و همه کسانی که اعتراض شان به جمهوری اسلامی بیشتر از داستان خودی / غیر خودی و سیاست خارجی حکومت در منطقه نبود، دستجمعی شده اند طرفدار انقلاب. و از آنجا که داستان انقلاب مخملی و رنگی سفارشی یک روزه، دیگر حنایش تا حدودی رنگ باخته است با مجاهدت تمام توسط رسانه هاشان به مرور انقلاب ۵۷ می پردازند تا دقایق تبدیل اعتراضات به اعتصابات کارگری و پیشروی برای سرنگونی حکومت را هم بفهمی نفهمی «کپی پیست» کنند؛ ترانه سرودهای آریایی با سم موزیک متن انقلاب بخورد ملت بدهند؛ و با در بوق کردن حرکت ملی و همگانی و همه با هم بحث را به بعد از «آزادی» (همان «مرگ شاه») ماکول کنند. تلویزیون ایران اینترنتشال هم می شود صدای این مجاهدت، و البته به احترام انقلاب زنانه جاری فعلا نرینه

سالاران لمپن سالله ی شعبان بی‌مخ را در پشت صحنه
تلویزیونشان نگه می‌دارند!

واقعیت این است که اپوزیسیون راست حکومت خصوصا
بخش سلطنت طلب آن تاریخ مصرفش گذشته است. این
بخش از اپوزیسیون در تمام سال‌های گذشته تلاش کرده تا
با رنگ برنگ شدن، با تلطیف فرمول بندی‌های برنامه‌ای‌شان
و با بعاریه گرفتن فرمول بندی‌های نیروهای دیگر خصوصا
از جبهه چپ خود را بشکل مقبول تری درآورند. شاهزاده
حتی تا دروازه سوسیال دمکرات شدن هم رفت! نکته مهم در
اینجا «انقلابی» شدن سلطنت طلب و اصلاح طلب نیست.
مشکل آنجاست که جبهه همگانی شکل گرفته برنامه سیاسی
روشنی جز بی‌حجابی و سرنگونی زیر پوشش سانتی‌مانتال
«زن، زندگی، آزادی» ندارد. بخش بزرگی از چپ حتی آنجا
که یک خط در میان به «همه با هم» حزب کمونیست
کارگری انتقاد می‌کند حقیقتا سیاستی متفاوت تر از آن‌ها
ندارند. و دقیقا همین است که جبهه چپ را به یک توده
خمیری بی‌شکل و بی‌تأثیر تبدیل می‌کند. و این یک زنگ

خطر جدی است. زنگ خطر دوم در ستایش بی رهبر بودن این حرکت است که در حقیقت تلاشی است آگاهانه برای خنثی کردن قدرت مردم در صحنه خیابان تا در وقت خود رهبر برایش بیاورند. برشمردن این نوع زنگ خطرها را البته بسیاری نخواهند پسندید. اما حقیقت این است که با انقلاب انقلاب گفتن، انقلابی رخ نمی دهد. و علتش هم تنها عدم حضور اعتصابات کارگری گسترده یا عدم وجود تشکل های کارگری نیست. مساله اساسی در شرایط حاضر، غیاب یک سیاست روشن طبقاتی است که در خلاصی از شر جمهوری اسلامی، پایه های نظام سرمایه داری را نشان گرفته باشد. سیاست طبقاتی مفهومی ایدئولوژیک نیست ولی از جانب جبهه راست معمولاً به شیوه ای به شدت ایدئولوژیک چنین برجسبی می خورد. سیاست طبقاتی نقطه عزیمت تنها تعویض مهره های حاکمیت نیست بلکه تثبیت شیوه ها و راهکارهای لازم برای نفی ستم و استثمار اقلیت از اکثریت است و همچنین شکل دادن به نهادهایی که پیشبرد و پراتیک این راهکارها را تضمین کند. تا اینجا نسل جوان حاضر در صحنه جسارت نگهداشتن و آرایش صحنه را به جامعه ارزانی

کرده است، اما این مطلقاً تمام کار نیست. صحنه را باید سرپا نگهداشت؛ مدام باید سمتگیری‌ها را کندوکاو کرد و بی‌گدار بدنبال هر فراخوانی نیفتاد. مهمتر از همه این‌ها، دندان‌لق‌بحث بعد از سرنگونی را باید کند تا بشود زمینه‌های بهترین و فراگیرترین دستاوردها را برای اکثریت جامعه تضمین کرد. تجربه نشان داده که این نوع بحث‌ها از جبهه کسانی می‌آیند که مشغول زد و بند و توافقات در بالا هستند. برای آن‌ها حضور مردم در خیابان‌های ایران و تحمل سرکوب و زندان و فشار، بهای موجهی است برای قانع کردن آمریکا/اروپا/ناتو، محمد بن سلمان و خاندان بارزانی!

گفتمان آلترناتیو انقلاب و تغییرات اساسی و بنیادی در جامعه گفتمان ویژه خود را دارند که ناظر بر محتوا و شکل فعالیت در راستای این تغییرات است. پیام دی ۹۶ اعلام ختم اصلاح طلبی بعنوان یک رویکرد سیاسی فعال بود که بعد هم تأثیر خود را در رها شدن نیروی اعتراض جامعه مشخصاً در آبان ۹۸ نشان داد. جوانان معترض امروز با حرکت جسورانه و ساختارشکنانه شان تغییر این گفتمان را به عرصه پراتیک

کشانده اند بدون این که هنوز محتوای سیاسی تعریف شده‌ای ناظر بر این پراتیک باشد؛ و بدون این که هنوز تبدیل نیروی اعتراض به قدرت سازمان یافته به صدر جدولشان آمده باشد. «زن، زندگی، آزادی» علی‌رغم زیبایی و جذابیت این شعار، و «مرگ بر دیکتاتور» علی‌رغم روشن بودنش هنوز کافی نیست.

در خارج کشور پرچم‌ها تبدیل شده‌اند به سمبل گفتمانی. اما در داخل کشور بحث اثباتی و دقیق شدن در شکل ابراز وجود و فعالیت، در مطالبات، و در افق‌های کوتاه مدت و دراز مدت است که این تفکیک‌های گفتمانی را روشن می‌کند. نیاز به بحث بیشتر در مورد گفتمان آلترناتیو مانع یادآوری چند نکته مهم در اینجا نیست:

۱ عباس عبدی یکی از کهنه کاران اصلاح طلب در مورد حضور جوانان و دهه هشتادی‌ها گفته دهه ۶۰ ای‌ها و دهه ۷۰ ای‌ها (یعنی همانها که آگاه و ناآگاه با گفتمان اصلاح

طلبی همراه شدند) «جامعه پذیر» شدند در حالی که دولت دهه هشتادی ها را از خود راند و حالا باید تاوانش را پس بدهد! همین اظهار لحنیه کارکرد آن گفتمان کذایی را خوب نشان می دهد. «جامعه پذیر» شدن یعنی این که شما می توانید هر روز هفته اجتماع برپا کنید، حقوق عقب مانده تان و یا آزادی همکارانتان را طلب کنید و با بی اعتنایی مطلق حکومت (همان که جامعه را در بست در کنترل دارد) مواجه شوید و همچنان اسیر این فعالیت مدنی جامعه پذیر بمانید! بیست سال است معلمان و کارگران و بازنشستگان با این شکل مبارزه بین زندان و محل کار در تردند بدون این که چیزی در بنیاد این «جامعه» تغییر کرده باشد، حتی آنجا که به مطالبه ای دست یافته باشند. حالا دهه هشتادی ها با کوله بار کشاکش میان مصیبت های فزاینده جامعه و سرکوب اعتراضات گسترده ۹۶ و ۹۸، با روحیه و رویکرد دیگری به میدان آمده اند بدون این که هنوز از شر گفتمان اصلاح طلبی «جامعه پذیر» و مدنی خلاص شده باشند. رهایی از این گفتمان پیش شرط گسترش یک مبارزه رادیکال است. و شرایط تحقق آن در تلفیق عمل جاری در خیابانهاست با

درکی آگاهانه از یک جامعه آلترناتیو که بنیاد ستمگری اقتصادی را بر می‌چیند و به مردم کوچه و بازار و مدرسه و دانشگاه و کارخانه امکان می‌دهد تا بقدرت و اراده خود سرنوشت جامعه را بدست بگیرند و آزادی و برابری را به قدرت خود بیافرینند و پاس دارند.

۲ برای عملی کردن یک تغییر بنیادی در جامعه ایران، جمهوری اسلامی تنها یکی از موانع است. البته اولین مانع. چگونگی از سر راه برداشتن این مانع ربط مستقیم دارد به اینکه تکلیف این تغییرات بنیادی چطور قرار است در جامعه تعیین شود. به همین دلیل است که اعتراضات توده‌ای جاری برای پیشروی، راهی جز صیقل یافتن بیشتر هم در شکل و هم در محتوای خود ندارند. چنین صیقل یافتنی زمان می‌برد که در حوصله اپوزیسیون راست نیست که می‌خواهد بسرعت و پیش از آنکه قدرت مردم در خیابان تثبیت شود همه کرسی‌ها را از آن خود کرده باشند. در عین حال لازمه صیقل یافتن این مبارزه از جمله برملا کردن این رویکرد «انقلابی» سلطنت‌طلبان، اصلاح‌طلبان و طیف راست اپوزیسیون است.

و وارد شدن در این بحث برخلاف ادعای همین جماعت و حتی ساده لوحان چپ، تفرقه در صف اعتراض علیه جمهوری اسلامی نیست. جامعه ایران تاوان تسلیم شدن خود به «بحث بعد از مرگ شاه» را که اسلاميون در مقطع انقلاب شکست خورده ۵۷ دامن می‌زدند، با کشتارهای دهه شصت داد. آزموده را آزمودن خطاست.

۳ در این که مساله زن در تحولات سیاسی امروز و آتی ایران جای برجسته‌ای دارد هیچ تردیدی نیست. اما نمی‌توان از گفتن این نکته غافل شد که تبدیل مساله زن به معاون مجهولی برای هر چیز دیگر را باید قطعا به دیده تردید نگریست. مساله زن، مساله ای است برای حل کردن یک معضل اجتماعی مهم، نه برای تأمین سوخت لازم جهت راه انداختن ماشین جابجایی در قدرت حاکم. در طول تاریخ سده اخیر ایران یکی برای مدرنیسم قلبی اش حجاب از سر زنان بزور برداشت؛ دیگری برای حفظ بیضه اسلام گیس زن را پنهان کرد. و مباد که امروز هم عده‌ای خواب بالارفتن از نردبان گیسوان زنان را ببینند!

تداوم این اعتراضات شورانگیز گواه محکمی است بر عزم جامعه به ضرورت تغییر. جوانان حاضر در صحنه امروز در همین دوره کوتاه چنان درس‌هایی برای زیست اجتماعی خود گرفته‌اند که دیگر بحکم هیچ زندان و سرکوبی در حکومت اسلامی تغییر نخواهد کرد. رفتار اعتراضی جاری در خیابان نسبت به آبان ۹۸ پخته‌تر و دوراندیشانه‌تر شده است. و وصل کردن هر اعتراضی به خارج توسط جمهوری اسلامی، جز اعتراف به ورشکستگی نیست. در همین چند هفته دستگاه سرکوب در مناطق مختلف تاکتیک‌های متفاوتی را بکار گرفته‌اند. حمله از زمین و هوا و ایجاد فضای جنگی در کردستان و زاهدان؛ و رژه لباس شخصی‌ها و انتظامی‌ها در خیابان‌های شهرهای دیگر. اظهارات سخیفانه خامنه‌ای و ریسی در کنار دعوت به گفت و گوی اثره‌ای نوعی اذعان به ناکارایی سرکوب صرف است.

جمهوری اسلامی از زمان انتخاب ریسی نیاز به یک پوست اندازی جدی داشته است. چنین پروسه‌ای از دی ۹۶ تا باامروز در حیطه سیاست خارجی و یافتن جایی در معادلات و آرایش سیاسی جدید پیش رفته است و امروز یکبار دیگر ناکارایی خود را نشان می دهد. مردم ایران با وعده‌های منطقه ای و بلندپروازی های هسته ای و موشکی نمی‌توانند قبض برق و آب و کرایه خانه خود را پردازند و از سلامت و امنیت جانی زنان مطمئن باشند. اینهمه یعنی اعتراض سر خاموشی ندارد و همین است که باعث نشانه‌های سازش در رفتار حکومت اسلامی در سرکوب جاری می شود. همانطور که همه دیکتاتورهای در سرایشب سقوط قرار گرفته، می کنند. تسویه درون صفوف خود و قربانی کردن برخی مهره‌ها برای حفظ کل سیستم بنام پاسخگویی به خواست های مردم معترض. اگر خلاصی از شر این حکومت فوراً ممکن نباشد باید بتوان از عقب نشینی تحمیل شده نهایت استفاده را کرد. و استفاده از این رویکرد حکومت در خدمت پیشبرد مبارزات جاری برای برابری و آزادی، وقتی قابل وصول است که خط قرمزها معلوم باشد یا بعبارت دیگر تفکیک گفتمانی بروشنی قابل

رویت باشد؛ مطالبات اساسی برای تضمین یک تغییر بنیادی
در زیست جامعه به صدر جدول بیاید و خلاصی از حجاب را
به سمبلی برای این رهایی تبدیل کند.

انقلاب جاری و قهر اجتماعی

امین بزرگیان

«در تسلیم شدن کارگران فیات به هیچ وجه جایی برای شرمساری نیست. چیزی که باید رخ می داد بی رحمانه رخ داد... برای چه مدت؟ اگر آگاهی و ایمان دست نخورده باشند، اگر بدن ها تسلیم شده باشند و نه جان ها هیچ چیزی از دست نرفته است.»

آنتونیو گرامشی / مجله‌ی نظم نوین / هشت می ۱۹۲۰

جامعه‌ی ایران امروز درون یک «انقلاب» است. این گزاره واقع بینانه ترین توصیف از شرایط امروز است. در این مقاله سعی خواهد شد درباره‌ی این گزاره‌ی خبری و توصیفی توضیحی مختصر داده شود. شرح این موضوع می تواند به این

سؤال نیز پاسخ دهد که سرنوشت اعتراضات حال حاضر در ایران به کجا می‌رسد و چه نتیجه‌ای در بر خواهد داشت؟

جامعه‌ی ایران چندی است انقلابی را آغاز کرده که آنچه امروز در خیابان‌ها می‌گذرد، لحظه‌ای از فاش شدن آن است. انقلاب متأخر با همه‌ی تفاوت‌ها در شکل بیان و کنش‌گرانش، مجموعه‌ای از نیروها و اعتراضات تاریخی است که می‌تواند ایران معاصر را توصیف کند. آنچه اهمیت دارد این است که نیروهای متعدد و مختلفی در این انقلاب، فعال‌اند که هربار بخشی از این انقلاب را «نمایندگی» می‌کنند. این واقعیت به ما می‌گوید که سرکوب خیابان‌ها و صداها در مقطع حاضر، پایانی بر این انقلاب نبوده و توانایی حل و فصل آن را ندارد؛ بلکه بیشتر سازنده‌ی دورانی خواهد بود که نیروهای تازه‌ای را به میدان بکشاند. در واقع، لحظات افول در این انقلاب، لحظاتی برای تجدید قوا جهت آغاز یک «جنگ موضعی» تازه است.

برای شناخت وضعیت چاره‌ای نداریم که تاریخ این انقلاب را از اکنون، به سمت پیش و پس مرور کنیم، نیروها را بشناسیم و از برآیند آنچه از سر گذشته کمی درباره‌ی آینده سخن بگوییم. این حرکت به پیش و پس از این جهت اهمیت دارد که هرگونه تفسیر آخرالزمانی درباره‌ی اکنون را به چالش خواهد کشید. عبارت «یکبار برای همیشه» که از سوی برخی نیروهای معترض، و اکثریت نیروهای سرکوب تکرار می‌شود، توهمی غیرسیاسی و ناشی از نشناختن سازوکارهای پویای اجتماعی است.

پیوستگی‌ها یا انقلابِ جاری

خوانش مقطعی از تاریخ یا به تعبیر دیگر جداکردن وقایعی که جامعه از سر می‌گذراند (یعنی آنچه معمولاً فضای تحلیل‌های سیاسی را در بر گرفته است) این توان را از کف می‌دهد که به آنچه «نیروی اجتماعی» می‌نامیم آگاهی یابد. این خوانش، پیوستار موجود در جامعه را درک نمی‌کند و

تاریخ اجتماعی را همچون تاریخ‌نویسان کلاسیک به مقاطع تاریخی فرومی‌کاهد. باید دانست که نیروی اجتماعی برآیند همه‌ی آن چیزهایی است که جامعه در یک دوران تاریخی از سر گذرانده و در خود ذخیره کرده است. انقلاب آمریکا (۱۷۶۵-۱۷۸۳) هجده سال طول کشید تا به سرانجام رسید. به‌طور مشخص، جامعه‌ی ایران با انقلابی روبروست که از حدود پانزده سال قبل آغاز شده و در مقاطع مختلفی از تاریخ خود آن را نمایش داده است. جنبش سبز، جنبش خستگان (دی‌ماه ۹۶ و آبان ۹۸) و جنبش مهسا بیانی‌های گوناگون یک انقلاب‌اند که هر بار بخشی از انقلابیون و شرایطشان را نمایش داده است. در میانه‌ی این لحظات پرتلاؤ آنچه جاری بوده، بسیار خرده‌جنبش‌ها و حتی ناجنبش‌هایی بوده که توسط اصناف و طبقات گوناگون شهری و نیز روستایی در جریان بوده است. هیچ‌گاه این انقلاب متوقف نشده و کار به پایان نرسیده است. مدام زندان‌ها پر و خالی شده‌اند، ماشین قوانین و احکام دولتی کار کرده‌اند و مقاومت‌ها شکل گرفته‌اند. اکنون بیش از پیش روشن شده که به عنوان مثال تصور پایان

جنبش سبز یا پایان جنبش ۹۸ و غیره ناشی از نگاه مهندسی به مقولات اجتماعی بوده است.

کنش‌ها و برهم‌کنش‌های طبقات و گروه‌های تحت ستم با فرادستان یک نزاع پراکنده و چند مرکزی است. جامعه‌ی مدرن ایران مثل هر جامعه‌ی مدرن دیگری، مرکز-زدوده و شبکه‌ای است. در این جامعه فرایندهای مقاومت در برابر امر مسلط نیز مدرن و پراکنده‌اند. نیروهای بسیار متعدد و متمایزی درگیر این مبارزه هستند که معمولاً پشت تن عظیم‌الجثه لویاتان دولت، پنهان باقی می‌مانند. در لحظاتی از این «انقلابِ جاری» آن نیروهایی که در کنار هم حرکت می‌کردند، با نوعی مفصل‌بندی به یکدیگر متصل می‌شوند، نیرویی را آزاد می‌کنند و می‌توانند خود را عیان کنند. مثلاً در جنبش مهسا، آن نیروی اجتماعی‌ای که حول وحوش مسأله‌ی زنان فعال بود با واقعه‌ی قتل مهسا (ژینا) امینی، دختر جوان سقزی، در گشت ارشاد به نیروی اجتماعی «اقلیت‌های قومی» و نیز نیروی اجتماعی «زندگی جوانان» پیوند خورد و بروز یافت. بروز خیابانی انقلابِ جاری در واقع محصول مفصل‌بندی

نیروهای اجتماعی است. این نیروها در جنبش خستگان و سبز نیز وجود داشتند هرچند شاید با نیرویی دیگر پیوند نخوردند و بروز چشمگیر نیافتند و در عوض ما با مفصل‌بندی نیروهای دیگر روبرو بودیم.

این نگاه به جنبش‌های اجتماعی ما را از دو خطای رایج بینشی در امان می‌دارد: اول، ویژه‌سازی یک جنبش، و دوم نادیده گرفتن ویژگی‌های یک جنبش. تحلیل‌ها معمولاً یا بدین سمت گرایش می‌یابند که خصالتی یگانه و ویژه را به جنبش حال حاضر تلقین کنند و بگویند این بار «کاملاً» فرق می‌کند و به دام «کار تمام است» بیفتند، یا آن را چنان در یک گزاره‌ی کلان تاریخی جای دهند که مجبور شوند از روی خصلت‌های خاص آن بجهند؛ در واقع یا به نوعی تحلیل روان‌شناسانه‌ی سیاسی بیفتند یا با کلیاتی فلسفی، امر خرد را نادیده بگیرند. به همین سبب به‌نظر نگارنده، جنبش مهسا بخشی از یک انقلاب است که ویژگی‌های خاصی از آن را بروز داده است.

جنبش مهسا و خصلت‌های آن

جنبش مهسا را می‌توانیم در رابطه‌ی دیالکتیکی با جنبش سبز و جنبش خستگان ادراک کنیم؛ جنبشی که حاملان اصلی آن (همچون جنبش سبز) از حیث طبقات اجتماعی غالباً از طبقه‌ی متوسط هستند، اما در نوع کنش خیابانی، چشم‌اندازها، سازماندهی‌ها، شعارها و حتی میانگین سنی به جنبش سال ۹۸ نزدیک‌ترند. جنبش مهسا خیزشی است که برای اولین بار آن بخشی از طبقه‌ی متوسط را در این انقلاب بروز داده که بیش از هر چیز خواهان دگرگونی سیستم یا به زبان بهتر ناامید از اصلاح حکومت‌اند. در واقع جنبش مهسا با تنوع نیروها و اقوام و افراد در آن را می‌توان آغاز فرایند پیوند طبقاتِ معترضِ گوناگون به یکدیگر فهمید.

عوامل متعددی باعث شده است که در این مقطع خاص تاریخی ما با این نوع مفصل‌بندی تازه روبرو شده و شاهد

برآمدن این نیروها به خصوص در طبقه‌ی متوسط باشیم، که از جمله مهم‌ترین آنها این سه واقعه‌ی جمعی است: یک، افول اقتصادی طبقه‌ی متوسط از سال ۹۶ بدین سو، دو، حجم عظیم کشتگان در دوران کووید در سال‌های ۹۹ و ۱۴۰۰ و سه، ترومای سرکوب شدید معترضان در سال ۹۸. وجدان عمومی طبقه‌ی متوسط در تمامی این موارد، حاکمیت را مقصر اصلی ادراک کرده است. اعضای این طبقه فقیرتر شدن خود را ناشی از ناکارآمدی اقتصادی سیستم، از بین رفتن امکان «برجام» برای کاسته شدن از فشارهای تحریم، و سلب اختیار شدن نهادهای بوروکراتیک در میدان اقتصاد فهمیده و از بهبود شرایط معیشتی خود ناامید شده‌اند. از دیگر سو، آنها مسئولیت حجم گسترده‌ی کشتگان‌شان در دوران اپیدمی کووید ۱۹ را که همراه با تجربه‌ی طولانی‌مدت ترس و اضطراب بوده، مستقیماً به ناکارایی دولت و فرمان ممنوعیت ورود واکسن توسط رهبری مربوط می‌دانند، و سوم این طبقه شاهد گسترده‌ترین و عظیم‌ترین کشتار خیابانی در سال ۹۸ بود. همه‌ی این موارد که مستقیماً با حیات روزمره عینی و ذهنی آن‌ها در ارتباط بود، غریزه‌ی بقای طبقه‌ی متوسط را بار

دیگر تحریک کرد. دو رویداد مشخص، یعنی نوع برخورد حکومت با سپیده رشنو و سپس قتل مهسا (ژینا) امینی، تمامی ترس‌ها، خشم‌ها و اضطراب‌ها را به سمت کانالی واحد و ویژه گشود که شاید یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین ساختارهای تبعیض بود: مسأله‌ی حجاب اجباری. در واقع، مسأله‌ی زنان به یکباره نیرویی را آزاد کرد که به‌طور خاص از وقایع پنج‌سال اخیر در طبقات میانی ذخیره شده بود. مسأله‌ی «زن» به واقع نماینده‌ی نظامی از نارسایی‌ها، ترس‌ها و تبعیض‌ها شد که بیشتر بدان خواهیم پرداخت.

وخامت وضعیت اقتصادی، ترس از ناکارآمدی دولت و مسأله‌ی فقدان آینده باعث شده بود که شرایط در منظر طبقه‌ی متوسط نیز به سرحدات فاجعه برسد؛ همان چیزهایی که طبقات پایین جامعه را پیش‌تر از جا کنده بود. این ایده کم‌کم اشتراک یافت که نظام حکمرانی و حکومت به‌طور روشن از انجام وظایف خود ناتوان شده است. در حقیقت، وحشت از مرگ و فقر و آینده همه جا پراکنده شد؛ وحشتی که دولت ناتوان از کاستن آن بود. انعکاس این وضعیت را

به وضوح می توان در گفتارهای روزمره مشاهده کرد. خشم توزیع شده در همه جا نشانه‌هایی از ترس و اضطرابی بود که جامعه را دربر گرفته است. محتوای اصلی متن‌ها و گفتارهای موجود در شهر و شبکه‌های مجازی همین فاجعه‌ای است که فرد در زندگی‌اش تجربه می کند، و شکل ظاهری بیان آن فقط وسیله‌ای است برای پنهان کردن یا اعلام ناتوانی از تغییر آن. خشم گفتاری انعکاسی است از خشونت موجود در نهاد دولت که در فقدان سوژه‌ی سیاسی و چشم‌انداز بهبود شرایط، به گونه‌ای مکانیکی در همه جا باز تأیید می شود. نتیجه تولید مازاد خشم و بازگشت آن به خود فرد، سازنده‌ی سوژه‌ی عاصی و مستأصل است. جیمز سی اسکات، انسان‌شناس سیاسی آمریکایی معاصر در کتاب هنر مقاومت می نویسد: «ستمی که در میان زندانیان (که همه تابع سلطه‌ی مشترک نهاد زندان هستند)، ایجاد می شود هم‌سنگ ظلمی است که زندانبانان بر آنان روا می دارند.

در این سلطه در سلطه، زندانی زیردست باید گفته‌ها و رفتارهای خود در برابر زندانیان مسلط را شاید حتی بیش از

گفتار و رفتار در برابر مقامات زندان کنترل کند.» همین بحران موجود در جامعه یعنی ساخته شدن ساختاری کلان از انواع سلطه و افزایش منابع ستم که محصول وضعیت حاکم بر زندگی بود، مقدمات طغیان آن را فراهم کرد.

نوجوانان و قهر

فقیر شدن طبقه‌ی متوسط به بزرگ‌تر شدن طبقات پایین جامعه منجر نمی‌شود. نگاه مهندسی به جامعه به این نکته توجه نمی‌کند که طبقات اجتماعی را نمی‌توان به شرایط اقتصادی فروکاست. به تعبیر پی‌یر بوردیو، طبقه‌ی متوسطِ فقیرشده همچنان طبقه‌ی متوسط است. فرد فقیرشده از طبقه‌ی متوسط علاوه بر مشکلات معیشتی، کم‌تر می‌تواند تفریح کند، فرزندانش را به کلاس‌های مختلف بفرستد، کالای فرهنگی بخرد، رستوران و سینما برود و غیره. این وضعیت هرچند افراد در طبقات میانی را خشمگین و کلافه می‌سازد، اما همچنان دامنه‌های کنش اعتراضی‌شان را منطبق با

خاستگاه‌های طبقاتی نگه می‌دارد. اگر به این نکته توجه کنیم که فرد با فقیر شدن در کوتاه‌مدت، طبقه‌اش را از کف نمی‌دهد و مفهوم طبقه تنها متکی به سرمایه‌های اقتصادی نیست، می‌توانیم به درکی درباره کنش‌گران جنبش مهسا دست پیدا کنیم. شواهد و روایت‌ها بسیار گفته‌اند که نوجوانان و جوانان ۱۵ تا ۲۰ ساله بدنه‌ی اصلی معترضان خیابانی را تشکیل می‌دهند. کاهش میانگین سنی انقلابیون شاید چشمگیرترین خصلت این خیزش در خیابان و بر روی اجساد آن باشد. باید کلید این موضوع را در رابطه‌ی میان خصلت‌های طبقاتی و وضعیت واقعاً موجود فهمید. نوجوانان کسانی هستند که شاهد بحران مالی و روانی والدین خویش در این سال‌ها بوده‌اند. آنها هم مجبور بودند نارسایی‌ها در زندگی روزمره‌ی خود در مدرسه و خیابان و خانواده را تحمل کنند و هم شاهد شکست عمیق والدین‌شان از وضعیت باشند. در این میان آنها به دلیل تکمیل نشدن فرایند جامعه‌پذیری‌شان، رهایی بیشتر از ترس‌ها و خصلت‌های محافظه‌کارانه‌ی طبقه‌شان و از همه مهم‌تر پرسشگری‌های بی‌وقفه‌شان از وضعیت، توانسته‌اند دست به کنش‌هایی اشتراکی و گاه خلاقانه بزنند، و در

حقیقت خود را به مثابه یک «توان» در انقلاب جاری معرفی کنند. نسل جدید پریشی کلاسیک از والدینش دارد که بهتر از هر کسی باروخ اسپینوزا در بند هفتم مقدمه‌ی رساله‌ی الهیاتی سیاسی آن را صورت‌بندی کرده است: «چگونه انسان‌ها می‌توانند آن‌گونه در راه بندگی شان تلاش کنند که گویی در راه رهایی‌شان می‌جنگند، و ریختن خون‌شان برای غرور و جبروت یک نفر را نه مایه‌ی شرم که سبب والاترین افتخار به شمار آورند؟»

پریشی که نسل جدید از والدین خویش دارد چنانچه به واسطه‌ی بن‌بست‌ها و انسدادها در حیات اجتماعی و بالطبع بی‌عملی بزرگسالان نسبت به شرایطی که در آن گرفتارند، پاسخی نیابد چیزی را تولید خواهد کرد که به تأسی از اسپینوزا آن را قهر (*indignatio*) می‌نامیم. قهر نسبت به وضعیت در نوجوانان و جوانان فعال‌تر است زیرا آن‌ها به دلایلی که از آن صحبت شد برخوردار از این امکان هستند که همه‌ی جوانب را برای عمل در نظر بگیرند. هر انقلابی، جنبشی و خیزشی برآمده از میزانی

نادیده گرفتن عقل محاسبه‌گر است. بیراه نیست که در طبقات میانی همواره دانشجویان در مبارزه‌ی سیاسی قهری بیشترین جای‌گیری را دارند.

از نظر اسپینوزا قهر یعنی نوعی از «هدایت عقل» که جامعه را وادار می‌کند که در قالب مقاومت به همدیگر پیوندند. افراد از نظر او بر اساس تأثیرات عاطفی طبیعی‌شان با همدیگر هم‌پیمان می‌شوند: آنها یا ترس مشترکی پیدا کرده‌اند و یا می‌خواهند دسته‌جمعی از کسی که به آنها آسیب زده انتقام بگیرند. از نظر اسپینوزا آن فرامین، قوانین و سیاست‌های حکومتی که قهر بسیاری از افراد را برمی‌انگیزد و آنان را با هم علیه آن متحد می‌کند، شامل حقوق جمهور، یعنی حق حکمرانی دولت، نمی‌شوند. و چون حق حکومت کردن از سوی اراده‌ی مشترک توده‌ی مردم به دولت اهدا می‌شود پس به میزانی که افراد با قوانین و فرامین مخالف می‌کنند، اعتبار آن قوانین و اساساً حق حکومت برای حکمرانی تضعیف

می‌شود. به تعبیری دیگر به میزانی که شمار افراد شورشی افزایش یابد، حق دولت برای اعمال حکومت کاهش پیدا می‌کند. تد استولز در تفسیر سیاسی این قطعه از اندیشه‌ی اسپینوزا می‌نویسد:

«[اسپینوزا] مطابق رئالیسم سیاسی تمام و کمال خویش نتیجه می‌گیرد که انجام دادن هر کاری که احتمال دارد قهر عمومی را برانگیزد امری است اکیداً برخلاف حق دولت. اسپینوزا، در پایان بند چهارم از فصل چهارم رساله‌ی سیاسی، جزئیات بیشتری به دست می‌دهد از چنین ارتباطی مابین تندروی‌هایی که یک رژیم مرتکب می‌شود و احتمال این امر که انبوه خلق از ترسیدن دست بردارد، قهر پیشه کند، و آن رژیم را تهدید به سرنگونی کند.

فی‌المثل، اگر فرمانروا بخواهد «مست یا برهنه با بدکاران در خیابان‌ها راه برود، روی صحنه نمایش اجرا کند، آشکارا قوانینی را نقض کند که خود وضع کرده ... اتباع خود را

قتل عام یا غارت کند، زنان جوان را برباید، و قس علی هذا»،
آن گاه ترس انبوه خلق بدل به قهر خواهد شد و، در نتیجه،
وضعیت مدنی (**status civilis**) به وضعیت جنگی
(**status hostilitatis**) تبدیل می‌شود.»

آنچه نسبت به وضعیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از طریق
شیوه‌های حکمرانی و فرامین حکومتی ایجاد شده، قهر عمومی
است. همبستگی اجتماعی انبوه خلق بر سر نخواستن این
وضعیت به وضوح قابل رؤیت است. اما به طور مشخص چه
چیزی باعث این می‌شود که ما نیروی موجود در جنبش مهسا
را «قهر» بنامیم؛ جنبشی که نوجوانان را به عنوان یک نیروی
سیاسی آزاد کرده است. اسپینوزا در بخش سوم کتاب اخلاق
خود، قهر را «نفرت از کسی که شرارتی را نسبت به دیگری
انجام داده است» تعریف می‌کند. نوجوانان شرارتی که
وضعیت بر نزدیک‌ترین کسان آنها اعمال کرده است را
عمیقاً نظاره کرده‌اند. آنها علاوه بر آنچه خود تجربه کرده‌اند،
دیده‌اند که در این سال‌ها چگونه والدین‌شان سرکوب و ناامید
و فقیر و مستأصل شده‌اند. ناسزها و کلافگی‌های آنها را

شنیده و لمس کرده‌اند. جنبش مهسا بر دوش کسانی است که از سیستمی نفرت دارند که نسبت به والدین و اطرافیان‌شان شرارت و آنها را خسته کرده است. قهر آنها ثمره‌ی سال‌های طولانی ستمی است که نسل‌های گذشته و والدین‌شان تجربه کرده‌اند؛ یعنی همان‌هایی که چراغ انقلاب جاری را برافروختند. روشن است که آنچه اسپینوزا تحت عنوان قهر نام‌گذاری می‌کند در نسبت با تاریخ و در یک پیوستار معنا می‌یابد: تاریخ ستم. این تاریخ همان چیزی است که انقلاب جاری را از سال‌ها پیش آغاز کرده است. در دیدگاه اسپینوزا قهر برآمده از تأثیرات عاطفی‌ای است که قربانی برای دیگران باقی می‌گذارد؛ و شدت آن وابسته به میزان نزدیکی عاطفی و شباهتی است که فرد با قربانی دارد. او در بخش سوم کتاب اخلاق مطرح می‌کند که واکنش قهرآمیز من در قبال ستم حتی شدیدتر خواهد شد اگر قربانی کسی باشد که او را دوست می‌دارم. واکنش نسل نو به نظام حکمرانی و طبقه‌ی حاکم نه تنها برآمده از رابطه‌ی نزدیک و عاطفی‌اش با قربانیان (یعنی والدین‌شان) که علاوه بر آن برآمده از شباهتی است که در یک لحظه‌ی ویژه تاریخی میان خود و

ژینا یافت؛ لحظه‌ای که به رخدادی مهم در انقلاب تبدیل شد و نیروی پنهان آن‌ها را آزاد کرد.

در واقع، نوجوانان و بالاخص دختران نوجوان، آنچه که تحقق‌اش برای والدین‌شان ناممکن بنظر می‌رسید را به سبب فاصله از خاستگاه‌های طبقاتی، تحقق بخشیدند و چیزی را از خصلت‌های سیاسی و اعتراضی طبقه‌ی متوسط به یاد آوردند؛ و از میدان ناتوانایی‌های والدین میان‌سال و ناامیدشان در لحظه‌ای پیش‌بینی‌ناشدنی بیرون پریدند.

زن، زندگی، آزادی

محوریت زن در جنبش مهسا تنها به آغاز این جنبش باز نمی‌گردد بلکه چیزی است تنیده شده در محتوای آن. هرچند هر جنبش و خیزشی با عدم تحقق خواست‌ها و سرکوب حکومت، خصلت فراروندگی پیدا می‌کند یعنی به مسائل دیگر و کلیت نظام سیاسی ممکن است سرایت یابد، اما مهم این

است که چگونه می‌تواند در هر لحظه تمامی نیروهای فعال در خود را جمع کرده و همبستگی بسازد. در جامعه‌ی مدرن غیر توده‌ای ساختن «وحدت کلمه» یا «امت واحده» کاری است غیر ممکن. بخشی از هویت انسان مدرن برخاسته از تمایزبخشی‌های او از دیگران است. «من» از طریق متمایز ساختن خود از دیگری است که «من» می‌شوم. در میدان سیاسی هم ناپختگی است اگر فکر کنیم خصلت‌های نظام سیاسی لزوماً سازنده‌ی همبستگی است و می‌تواند افراد گوناگون و متفاوت را متحد کند. لازمه‌ی همبستگی سیاسی، که تمام قدرت فرودستان است، تأکید بر «امر ماتریالیستی اعتراض» است. منظور از امر ماتریالیستی اعتراض، خصلت انضمامی و عینی جنبش اجتماعی است. آن پدیدار مشخص و معینی که می‌تواند تمامی نیروهای موجود در یک انقلاب را همبسته کند هرچند خود نمونه‌ای است از خواست انتزاعی آزادی و رفع تبعیض اما تنها با ارجاع مداوم به آن است که می‌توان یک جنبش را زنده نگاهداشت. خصلت‌های طبقاتی، خصلت‌های مردسالارانه و دیگر خصلت‌های اجتماعی که وضعیت موجود را تداوم می‌بخشند این کارکرد را دارند که

مدام عینیت تبعیض و سرکوب را به امر مجرد و انتزاعی مبدل و آن را گم کنند. به همین سبب است که نیروهای اجتماعی، امر ماتریالیستی اعتراض را ناخواسته در معده‌ی نظم مسلط هضم می‌کنند، یعنی با عدم رجوع مداوم به امر عینی و خواستِ مشخصِ تاریخیِ جنبشِ موجود، مفصل اعتراض‌ها را از بین می‌برند. روشن است که چگونه این استراتژی اشتباه سیاسی، نیروها را پراکنده و دستیابی به موفقیت را که همان شکست ساختار سلطه است کمرنگ می‌کند.

جنبش مهسا با همه‌ی فراروندگی‌هایش جنبشی فمنیستی است. مسأله‌ی زن گرانگه‌گاه تمامی معترضان به وضعیت است. این ارجاع بیراه نیست. زنان بزرگ‌ترین «اقلیت» جمعیتی هستند که قدیمی‌ترین سرکوب‌ها را بر خویش دیده‌اند. نظام مردسالاری با کمک سیستم حکومتی سال‌هاست که بر بدن‌های آنها حکمرانی می‌کند. حجاب اجباری رایج‌ترین قانون این سلطه است و طبیعتاً الغای آن پربسامدترین و قدیمی‌ترین خواست انضمامی و ماتریالیستی جامعه‌ی معاصر ایران است. به زبان اسپینوزایی، دولت مسلط با قانون حجاب

اجباری بیش از هر قانون دیگری، حق خود را بر اعمال حکومت از دست داده و نامشروع شده است. و دقیقاً به سبب همین خصلت پربسامد و قدیمی بودن است که می‌تواند سازنده‌ی انبوه خلق باشد و «همبستگی» بسازد. یک جنبش مؤثر و پایدار همواره با ارجاع به خواستی عینی و انضمامی است که می‌تواند اتحاد و نیرو تولید کند.

شورش حول و حوش مسأله‌ی زن، ماتریالیستی‌ترین نوع شورش در طبقه‌ی متوسط است زیرا که مستقیم به موضوع «بدن» ارتباط پیدا می‌کند. موضوع اعتراض در اینجا چیزی بیرون از حیات عینی و روزمره نیست. به‌طور مشخص جنبش مهسا را می‌توان در ردیف جنبش‌های ضد بردگی تاریخ مثل شورش هلوت‌ها قرار داد: جنبش‌هایی که از شدت اعمال نظر بر بدن به‌عنوان مهم‌ترین دارایی فرد پا گرفته‌اند. جنبش مهسا با قتل وی در گشت ارشاد آغاز شد. گشت ارشاد و به‌طور کل کنترل حجاب، چیزی نیست جز محدود کردن و سر به زیر کردن بدن زنان، یا به تعبیر بهتر مشترک کردن بدن زن با دولت. هر زنی احساس می‌کند بدنش چیزی اشتراکی با دولت

است و او اختیار کامل آن را ندارد. همان نسبتی که کارگر با کارخانه‌دار درباره‌ی نیروی جسمانی خود دارد. گشت ارشاد یادآوری این اشتراک و مالکیت‌زدایی زنان از بدن‌شان است. در درون یکی از عملیات یادآوری به یکی از زنان حاشیه‌نشین که در تهران صید شده است، مالکیت زن بر بدنش اینبار بطور کلی و تمام از بین می‌رود. زنی به‌خاطر قوانین حجاب اجباری کشته می‌شود و در این لحظه‌ی ویژه است که خصلت اشتراکی بدن زنان با دولت به‌گونه‌ای شدیدتر از هر زمانی یادآوری می‌شود. اگر گشت ارشاد مکانیسم یادآوری ویژگی اشتراکی بدن زن با دولت است، می‌توانیم قتل ژینا را کامل‌ترین اجرای گشت ارشاد در تاریخ حیاتش بدانیم: جایی که بیشتر و گسترده‌تر از هر زمانی این مالکیت‌زدایی از بدن زن یادآوری شد.

اگر شدت فقدان دموکراسی در سال ۸۸ با تقلب انتخاباتی، و شدت گسترش فقر در سال ۹۸ با گران‌شدن بنزین یادآوری شد و نیروهایی را در انقلاب آزاد کرد، شدت کنترل بدن نیز با مرگ ژینا یادآوری شد. در عبارت «زن، زندگی و آزادی»

ما به طور خلاصه با تاریخ انقلابِ جاری و نیروهایش روبرو می‌شویم؛ انقلابی که در مصاف با تبعیض و سلطه شکل گرفته است. طلب کرامت همان صدایی است که در سال ۹۸ به روشنی شنیدیم: ما حیات شایسته‌تری می‌خواهیم که در آن سفره‌های مان مدام کوچک‌تر نشود. طلب آزادی، دموکراسی و نظام حکمرانی کارآمد همان نیرویی است که در سال ۸۸ میلیون‌ها نفر را به خیابان‌ها آورد، و این روزها «زن» اشاره‌ای است به گسترده‌ترین و طبیعتاً قوی‌ترین گروه اقلیت که خواستار برابری است و هر پیروزی‌اش می‌تواند نیروهای تازه‌ای را در انقلاب آزاد کند؛ همان‌گونه که تا بدین جای کار نیز به رهایی ذهن و بدن زنان و جامعه بسیار کمک کرده و توانی در برابر اقتدارِ حاکم بر حیات تولید کرده که او را به عقب رانده است. آنچه جنبش مهسا به انقلابِ جاری در ایران متأخر با میانجی مسأله‌ی زنان افزوده، خواست جمعی تغییرات بنیادین و بازپس‌گیریِ «زندگی» به عنوان چیزی دریغ‌شده است: خواستی که در خیابان‌های ایران و شبکه‌های اجتماعی تا نیمه‌های شب با سرود و رقص و فریاد به‌وضوح و رسا شنیده می‌شود.

انقلاب فرایندی است برآمده از بطن نیروهای اجتماعی، از پایین، که فقط یک بار به پایان می‌رسد. هر رویدادی در آن از جنبش مهسا گرفته تا اعتصاب کارگران یک کارخانه‌ی کوچک در شهرستانی دورافتاده، پیچ و مهره‌های آن هستند. بنابراین، هر خیزشی اگر چنانچه از خیابان‌ها نیز جمع‌آوری شود، تولید نیرو و توان خواهد کرد و پیوستگی‌های بیشتری خواهد ساخت.

انقلاب فرایند «ساختن» نهادهای مردمی مقاومت است.

جنبش پیشرو و دو معنای مشروعیت و حقِ همگان

مهسا اسداله‌نژاد

«و آنچه هم‌اکنون فرانسده، به وقت خود خواهد رسید. عمده آماده بودن است.»

هملت، شکسپیر

وقتی درون جنبشی از همگان حرف می‌زنیم، منظورمان چیست؟ آیا می‌توان گفت که جنبشی نه از جانب همگان، اما معطوف به همگان است؟ ایدئولوژی‌ها و مکاتبِ فکری مختلفی هستند که باور به چیزی چون «همگان» را زیر سؤال می‌برند. از دید آن‌ها همگانی وجود ندارد مگر آن‌که دارایِ باوری، طبقه‌ای، جنسیتی، نژادی و منصبی باشد و از آن‌جایی که هر یک از این «دارایی»ها درونِ خود نابرخورداری‌ها و

تبعیض‌گذاری‌هایی را حمل می‌کند، نمی‌توان از همگان سخن گفت. همگان از درون قاچ‌قاچ است. به محض سخن گفتن از جانبِ همگان، همگان از هم وامی‌رود. اینجاست که گروه‌های مختلفی از همگان بیرون می‌افتند.

این‌ها همه درست است. شاید برای همین هم نمی‌توان گفت که جنبشی از سویِ همگان یا در اتحادِ همگان با هم به جریان می‌افتد. همواره عده‌ای از درون جنبش بیرون می‌مانند و یا به سبب «دارایی» مشخصی، چون باور و پیشینه‌ای مشخص، بیرون گذاشته می‌شوند. اما جنبشی که معطوف به همگان تعریف می‌شود یا سودایِ همگان را در سر می‌پروراند، دارد از کدام منظر به همگان نگاه می‌کند؟ اگر این گزاره خالی از حقیقت نباشد که هیچ همگانی نمی‌تواند با هم همبسته شود، آیا به این معنی است که هیچ همبستگی‌ای معطوف به همگان نیز نمی‌تواند شکل بگیرد؟ آیا نمی‌توان گفت قسمی «ایده‌» همگان در کار است که همبستگی می‌تواند از آن نیرو بگیرد و معطوف به آن شود؟ برای پرداختن به این پرسش‌ها، نخست از معنایی از مشروعیت سخن می‌گوییم که مبتنی بر

خیر مشترک است و پس از توضیح نابسندگی آن، به مشروعیت در معنای هنجاری آن خواهیم پرداخت.

همبستگی در یک جنبش منوط به همبستگی بر سر خیر مشترک/ منفعت مشترک است. خیر مشترک حاصل جمع عددی خیر/منفعت فردی یا گروهی نیست؛ بلکه هر فردی یا هر گروهی می‌تواند زندگی جمعیش را در پرتو وجود آن معنی‌دار ببیند. می‌توان فرض کرد خیر مشترک ما از تصور مشترک (معنای مشترک، تصویر مشترک) ما درباره‌ی امور مشترک محصل می‌شود. اگر می‌خواهیم بینیم خیر مشترک این مردم چیست، باید به تصور مشترکشان از امور مشترک نگاه کرد. درواقع می‌توان گفت «این» مردم، یک مردم مشخص، با توجه به تصورات مشترکشان است که حادثه‌ای، قانونی، کنشی و یا سخنی را مشروع یا نامشروع قلمداد می‌کنند و در قبال امور مشترکشان «به گونه‌ای مشروع» تصمیم می‌گیرند؛ با توجه به تصور مشترکی که از آن دارند. به این ترتیب خیر مشترک نمایان‌گر مشروعیت یا عدم مشروعیت یک سخن، یک حرکت، یک قانون و یا یک

تصمیم است. به این معنا مشروعیت با تصور مشترک گره می‌خورد. از همین روست که مشروعیت چیزی در طول زمان تغییر می‌کند؛ زیرا خیر مشترک حسب تصورات مشترک در طول زمان تغییر می‌کند.

یک مثال ساده چنین می‌شود: اگر به پیمایش‌های ملی از بعد از انقلاب ۵۷ تا امروز بنگرید، مشروعیتِ حجابِ اجباری مداوماً کاهش یافته‌است. در واقع اجباری که زمانی، حسب تصوراتِ مشترکی، نزد بسیاری مشروع می‌نمود، دیگر آن مشروعیتِ کافی را برای اعمال‌شدن ندارد. این فهم از خیر مشترک، در قبالِ همگان چنین گزاره‌ای به دست می‌دهد: همگان حق دارند که این یا آن کنش را انجام بدهند یا ندهند. در واقع این فهم از خیر مشترک، به «حق» همگان برای انجام کاری یا برزبان آوردن دعوی‌ای، از مجرایِ تصورِ مشروع و جافتاده از چنین «حق» می‌نگرد. به تعبیر دیگر خیر مشترک، در این معنا، حق داشتن را نمایان می‌کند؛ حقی مشروع که اعمال آن مخالفت قابل توجهی برانگیخته نمی‌کند. خیر مشترک قراردادی بین ما وضع می‌کند که چه در قانون

مصرح شده باشد چه نشده باشد، مُهر تأییدی برای «حق به چیزی داشتن» می‌زند. اگر قانون نتواند چنین خیر مشترکی را دربربگیرد، مداوماً از سمتِ خیر مشترک به آن نهیب زده می‌شود که خود را مطابق با چنین منفعتی بسازد. اگر نتواند چنین کند، درگیری و نبرد بین خیر مشترک و قانون، به درجات گوناگون حسب موقعیت‌های گوناگون، به جریان می‌افتد.

آنچه را گفتیم به زبان دیگری بازگو کنیم. پشتوانه‌ی مشروعیت‌بخشِ حق‌داشتنِ همگان به انجام یا عدم انجام کاری، خیر مشترک است و خیر مشترک چیزی نیست مگر تصوراتِ مشترکی که ما از امور مشترک در زمان و مکانی مشخص داریم. به این معنا آنچه که زمانی مشروع بود، دیگر مشروع نیست؛ چون اعمالِ حجابِ اجباری. چنین فهمی از خیر مشترک با تکیه بر ایده‌ی اکثریت پیش می‌رود. درواقع خیر مشترک همان نظر اکثریت می‌شود. به این ترتیب ممکن است کنش یا باور اقلیتی در زمان یا مکانِ مشخصی براساس

خیر مشترک مشروع قلمداد نگردد و بنابراین حقی بر آن، چه در قانون و چه بیرون از آن، مترتب نباشد.

در چنین خوانشی از همگان، که حق دارند کاری را انجام بدهند یا ندهند، نیاز مبرمی به تصوراتِ مشترک وجود دارد که با پشتوانه‌ی اکثریت هم درباره‌ی خودِ اکثریت و هم درباره‌ی اقلیت/هایی حقی را روا یا ناروا می‌انگارد. به این ترتیب هم اکثریت و هم اقلیت/هایی برای آنکه حق داشته باشند کاری یا سخنی را انجام بدهند یا بگویند، باید منتظرِ خیر مشترک در روپنداشتنِ آن حق، چه در قالبِ قانون چه بیرون از آن، بمانند. پرواضح است که اقلیت در این میان باید انتظار بیشتری بکشد. چون مشخص نیست که روی‌آوری خیر مشترک به یک اقلیتِ خاص، زمانی که این نفع متکی بر تصوراتِ مشترک است، در کجا و در چه زمانی رخ می‌دهد؟ به زبان دیگر، اگر فرض بگیریم که در ۱۴۰۱، هم‌چنان تصوراتِ مشترک حق به پوشش را به رسمیت نمی‌شناسد، آیا حق به پوشش نامشروع می‌شود؟ بسیار مهم است که هر اقلیتی، هر مردمِ کم‌تر دیده‌شده‌ای، به دنبالِ تصوراتِ مشترک

برای بازشناسیِ حق خود به انجام یا عدم انجام کاری یا برزبان آوردنِ سخن و دعوی‌ای باشد. این بخش در پیکار سیاسی جمعی معنادار است. همان‌جایی که گفته می‌شود هیچ حقی بدونِ نبرد جمعی به دست نمی‌آید و هر جمعیتی تنها زمانی محق است که برای آن حق در هیئت یک بدن جمعی مبارزه کند. اما تا زمانی که حق آن اقلیت جزو خیر مشترک براساس تصوراتِ مشترک نشده باشد، آیا نمی‌توان از حقِ مشروع‌اش سخن گفت؟ آیا حقی که در خیر مشترک گنجانده نشده باشد، هنوز حق نیست؟ نمی‌توان گفت که مشروع است؟ آیا اکثریتی می‌تواند با تکیه بر خیر مشترک، در چنین خوانشی، خطاب به اقلیتی از حق آن مشروعیت‌زدایی کند؟

به نظر می‌رسد که باید منظر دیگری به خیر مشترک و بنابراین مشروعیت وجود داشته باشد که از منظر پیشین که مبتنی بر «فعلیت» و تحققِ تصوراتِ مشترک بود، فاصله بگیرد. مشروعیت در معنایِ اولش، چنان‌که گفته شد، متکی بر تصوراتِ مشترک بود و به این ترتیب حقِ هر

کس/جنبش/گروه/طبقه تنها از مجرای نشانه‌دار شدنش درون تصورات مشترک بازشناسی می‌شد و «وجود» داشت. اما این کافی نیست. اگر مشروعیت تنها متکی بر خیر مشترکی مبتنی بر تصورات مشترک از حق داشتن یا نداشتن باشد، آن‌گاه اقلیتی که به هر دلیلی نتواند «حق» خود را به زبان تصورات مشترک «خوانا» کند، واجد مشروعیتی برای داشتن حق نیست. در این حالت، همگان همان اکثریت یا اقلیتی هستند که توانسته‌اند حق‌شان را درون خیر مشترک بازشناسی و خوانا کنند. ایده‌ی همگان حق دارند که این یا آن کنش را انجام بدهند یا ندهند، اگر واجد سویی هنجاری نباشد، بالقوه مستعد است واپس‌گراترین جریانات را هم به نام تصورات مشترک از امور مشترک و بنابراین خیر مشترک مشروع جلوه دهد. به‌طور مثال، کسانی که می‌گویند مردم ما حجاب اجباری را می‌خواهند، بیایید فرض بگیریم که چنین باشد، دارند به این تصور از خیر مشترک و مشروعیتی که از پس آن می‌آید چنگ می‌زنند. نباید گفت که این تصور از خیر مشترک یک سر‌اشتباه است؛ اما دو ملاحظه‌ی بسیار مهم وجود دارد که اگر هر کدام از آن‌ها از نظر بیفتد،

مخاطره‌انگیز است: ^(۱) مشروعیتِ حق باید واجدِ بُعدی
هنجاری در نظر گرفته شود، ^(۲) هر موضوعی زیر چترِ
بازشناسیِ خیر مشترک نمی‌رود، و نیازی به تصمیم‌گیری
جمعی بر این اساس وجود ندارد. دو دسته موضوعات چنین‌اند:
آن‌هایی که یقیناً موجد سلطه نیستند و نخواهند شد و آن‌هایی
که یقیناً موجد سلطه‌اند و خواهند شد.

مشروعیت در معنایِ دوم واجدِ بُعدی هنجاری است. مشروعیت،
چنان که در معنایِ اول مُراد می‌شود، ناظر بر تصوراتِ
فعلیت‌یافته‌ی اکثریتی نیست که منابعِ گوناگونی دارد: از دین
و آیین و سنن مشترک گرفته تا خود قانون. در این معنا
همگان تا جایی حق دارند که حق‌شان به زبانِ یکی از، یا
تمام، این منابع ترجمه شود یا درون آن مستتر باشد. این همان
فهم از مشروعیت است که می‌تواند مخاطره‌انگیز شود.
در برابر، مشروعیتی که واجدِ بُعد هنجاری است در
مشروع‌خواندنِ حقی، کاری به خیر مشترک براساسِ تصورات
مشترک ندارد. معنایِ دیگری از خیر مشترک را در سر
می‌پرورانند. قسمی «خیر مشترک هنجاری» که همانا

آزادی‌خواهی و برابری‌جویی «عاری از تخت پروکروستی» سلطه است؛ یعنی قرار نیست آزادی یا برابری‌ای که می‌جویند «میزان» با تصوراتِ مشترکِ معین و جاافتاده باشد. قرار است از حدِ تصوراتِ مشترک بیرون بزند و از شابلون‌اش خارج شود. در این معنا خیر مشترک ما در آزاد و برابر زیستن عاری از سلطه یا همان قدرتِ خودسرانه است. اگر تصوراتِ مشترک بر این قدرتِ خودسرانه مُهر تأیید هم بزنند، باز هم حقی که می‌خواهد در برابر این قدرتِ خودسرانه بایستد، مشروع است. یک قدرتِ زمانی خودسرانه است که توانِ مخالفت کردن با خود، توانِ مقاومت کردن و نه گفتن را به هر شکلی سلب کند و اراده‌اش تحمیلی باشد. این قدرت همواره یک‌جانبه اعمال می‌شود، سایه‌به‌سایه‌ی زور محض پیش می‌رود و خالقِ خشونت است.

مشروعیتی که از تصوراتِ مشترک نسبت به حق داشتن یا نداشتن فاصله می‌گیرد، چنین گزاره‌ای در قبالِ همگان به‌دست می‌دهد: همگان «باید بتوانند» حق داشته باشند حتی اگر این حق درونِ تصوراتِ مشترک نشانه‌دار نشده باشد. چنین حقِ

مشروعی تنها یک قید هنجاری دارد: سلطه‌جویانه بر دیگری نباشد. در واقع در این معنا مشروعیتِ یک حق از آن‌جایی می‌آید که نه تنها خود برهم‌زننده‌ی تختِ پروکروستی سلطه است، بلکه چنین تختی را بر کسی/گروهی/مردمی/طبقه‌ای اعمال نمی‌کند و در پیِ آن نیست تا حق به آزاد و برابرزیستنِ ایشان را سلب کند. مشروعیتِ واجدِ بُعدِ هنجاری، هنجار خود را از حُکم مشترک نمی‌گیرد و در عوض می‌تواند حُکم مشترک را «ارزیابی» کند که آیا واجدِ سلطه‌جویی است یا نه؛ آیا آزاد و برابرزیستن را به مخاطره می‌افکند یا نه؛ آیا به قدرتِ خودسرانه باجی می‌دهد یا نه؛ آیا حتی یک نفر را تحت سلطه قرار می‌دهد یا نه. البته که این مشروعیتِ هنجاری ایده‌آل‌های جدید خود را، خیال‌های تازه‌ی خود را، از آزادی و برابری اجتماعی می‌سازد که محل بحث ما نیست. اما آنچه در اینجا اهمیت دارد تکیه بر این مهم است که حق همگان باید معطوف به «توانستن هنجاری» همگان برای حق‌داشتن باشد بی‌آنکه در پیِ سلطه‌جویی یا اعمالِ سلطه گردند. مشروعیتِ هنجاری متکی بر خیر مشترک هنجاری پیش می‌رود و «توان انتقادی» خود را در برابر تصوراتِ مشترک

حفظ می‌کند. چنین مشروعیتی نیز از دل مبارزه‌ی سیاسی جان می‌گیرد؛ اما با شمایی دیگر: زمانی که حتی یک نفر، بدون قدرت یک بدنِ جمعی، می‌ایستد و می‌گوید نه، این عادلانه نیست، دارد از مشروعیتِ حق‌اش، بواسطه‌ی ناعادلانه‌خواندنِ موقعیتش، دفاع می‌کند. هرگز نباید از نبرد/تلاش برای تغییرِ تصوراتِ مشترک دست شست. تغییرِ تصوراتِ مشترک که پشتوانه‌ی محکمی برای استیفایِ حق به شمار می‌روند، بسیار مهم و حیاتی‌ست؛ اما تمام مشروعیتِ حق نباید موقوف به چنین تغییری باشد. نباید هیچ حقِ هنجاری‌ای برای مشروعیت‌یابی کافی منتظر تغییرِ تصوراتِ مشترک بماند. مشروعیت در و هم‌زمان بیرون از تصوراتِ مشترک معنا دار است. ما به هر دو قسم مشروعیت نیاز داریم که به گونه‌ای استراتژیک، بسته به موقعیتِ تاریخی، به جریان بیفتند.

از میان دو شرطی که ذکر کردیم تا بگوییم کدام موضوعات محلِ تصمیم‌گیری جمعی نیستند، بیان‌گریِ بدنِ واجد شرط نخست است. آنچه می‌توان حق به بیانِ بدن، بیان‌گریِ آن، نامید، موجد سلطه نیست و نخواهد شد. بیان‌گریِ بدن،

محسوس ساختنِ خود است. شیوه‌های گوناگونی هم دارد. در واقع اینکه من یک روز بالای یک بلندی بروم و پارچه‌ای را تکان بدهم، اینکه یک شب با دوستانم در کافه‌ای جمع بشوم و به بحث و اظهار نظر مشغول گردم، اینکه در یک تظاهرات با بدن‌های دیگری همراه شوم، همه و همه شیوه‌های مختلف بیانگری بدن است. حق بیانگری بدن فردی جزو حقوق فرد به‌مثابه‌ی یک شهروند است؛ حق بیانگری بدنِ جمعی جزو حقوق جمع به‌مثابه‌ی شهروندان. این امر که چنین حقی موضوع تصمیم‌گیری شهروندان قرار بگیرد، دیگر جزو حقوق شهروندی نیست. من باید حق داشته باشم بدنم را ابراز کنم، اما کسی حق ندارد درباره‌ی بیانگری بدن من اظهارنظری کرده به این منظور که تصمیمی برای آن بگیرد. شیوه‌های بیانگری بدن، بر کسی اعمال سلطه نمی‌کند و آزادی بیان بدن کسی را به‌مخاطره نمی‌افکند که مشمول حق تصمیم‌گیری جمعی گردد. به زبان دیگر، شیوه‌های بیانگری بدن جزو امور مشترکی که باید درباره‌ی آن تصمیم‌گیری مشترک صورت داد، قرار نمی‌گیرد. دست‌اندرکاران چون پاسداشت امنیت روانی جامعه، امنیت روانی خانواده و واژگانی

از این دست، تنها برای کنترل شیوه‌های بیانگری بدن‌اند و نه در راستای افزودن توان روانی جامعه و یا نهادی چون خانواده. نشان‌دادن اینکه این دستاویزها زمانی که در زورق «امنیت» پیچیده شده باشند، تا چه میزان به کار کنترل‌گری دولت و افزایش توان نظامی آن در تضاد با قدر جامعه و افزایش توان روانی آن می‌انجامد، خود بخشی از مشروعیت‌زدایی از دستاویزهایی است که دوشادوش اعمال سلطه حرکت می‌کنند.

بدن ماهیتاً اجتماعی است اما نه به این دلیل که بتوان هم‌چون یک موهبت مشترک، کالا یا غیرکالا، درباره‌ی آن تصمیم‌گیری جمعی کرد. بدن اجتماعی است چون در جهان اجتماعی رشد و نمو پیدا می‌کند. در واقع حکم به اجتماعی بودن بدن به این امر منجر نمی‌شود که اجتماعی یا همگانی می‌توانند درباره‌ی اینکه باید در جامعه چگونه باشد، نظر بدهند به این منظور که درباره‌اش تصمیم‌گیری کنند. بدن بُردار نیروهاست و قدرت و توان این را دارد که با بدن‌های دیگر متصل شود و خواسته‌ای اجتماعی را شکل دهد، اما خود موضوع تصمیم‌گیری اجتماعی قرار نمی‌گیرد.

سیستمی که تصمیم می‌گیرد از بدن موضوعی برای تصمیم‌گیری اجتماعی بسازد و مثلاً جا بیاندازد که این حق شهروندیِ دیگران است که کسی پوشش خاصی را رعایت کند یا حق شهروندان است که بدنی اعتراض نکند، عملاً دارد آنچه را که موضوع حق شهروندی برای تصمیم‌گیری نیست، یعنی حق بیانگری بدن، بدل به امری برای اظهارنظر به‌منظور تصمیم‌گیری می‌کند. اما بار دیگر تکرار می‌کنیم که چرا حق بیانگری بدن نمی‌تواند شامل حق تصمیم‌گیری جمعی شود؟ دلیل، آن‌چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، چندان دشوار نیست: هیچ بدنی به‌واسطه‌ی شیوه‌ی حضورش در جامعه چیزی را به کس دیگری تحمیل و کسی را از شیوه‌ی حضور دیگری در جامعه محروم نمی‌کند. به تعبیر دیگر شیوه‌ی حضور بدن، سلطه‌جویانه نیست و حق‌زدایی از شیوه‌ی حضور کس دیگری نمی‌کند. اینکه من باید بتوانم حق به بیانگری بدن داشته باشم، از آن جمله حقوق شهروندی‌ست که شامل تصمیم‌گیری جمعی نمی‌شود چراکه هر شیوه‌ای از اعمال آن بر کسی سلطه‌ای ایجاد نخواهد کرد. دربرابر، زمانی که شیوه‌ی بیانگری بدن

کنترل می‌شود، بناست تا سلطه‌ای به‌منظور حفظ وضعیت موجود اعمال گردد: بدن‌ها باید محجبه باشند، بدن‌ها نباید مجتمع شوند، بدن‌ها نمی‌توانند در خیابان برقصند، بدن‌ها نمی‌توانند اعتراض کنند، نمی‌توانند اعتصاب کنند و از این دست. اگر حقوق شهروندی وجود دارند، یا باید وجود داشته باشند، تا رهایی از روابط سلطه ممکن شود، آن‌گاه هر خود-حق‌خوانده‌ای که بخواهد کنشی را در جهت اعمال سلطه‌ای با نام «حقوق شهروندی» صورت دهد، مشغول نقض غرض است و فریب‌کاری. خود-حق‌خوانده‌ای که از یک سو شهروندان دیگر آن را نمی‌پذیرند (زیرسؤال‌رفتن مشروعیت غیرهنجاری اعمال آن) و از سوی دیگر حاوی اعمال سلطه است (زیرسؤال‌رفتن مشروعیت هنجاری اعمال آن)، نامش چیزی جز کنشی زورت‌وزانه نیست.

کنترل دولت بر شیوه‌های بیانگری بدن واجد دو استراتژی هم‌زمان است: پاکسازی و ارشاد/هدایت‌گری. درواقع دولت بدن‌هایی را که حق مشروع دارند، به دور از هرگونه تصمیم‌گیری جمعی، به شیوه‌های مختلفی، از فردی تا جمعی،

بیان شوند با دو استراتژی کنترل می‌کند: یا آن‌ها را از محلی که بیان می‌شوند، دور می‌کند و یا زمانی که نتواند از این دورسازی مطمئن باشد، دست به ارشادِ آنان می‌زند تا مسیرِ درستِ بیانگری را نشان‌شان بدهد. حالت نخست در فضاهای ثابت ممکن‌تر است؛ فضاهایی از جنس اداره. حالت دوم در فضاهایی که کم‌تر قواعد ثابت و مشخص بر آن‌ها حاکم است، اصطلاحاً عمومی‌ترند، میسر می‌شود؛ فضاهایی از جنس خیابان. در واقع کنترل‌گری دولت اگر بتواند برای همیشه بدنِ ناسازی را از ابراز بیانِ خودش در فضایی محروم سازد، آن بدن را از آن فضا پاک می‌کند و اگر نتواند چنین کند، به استراتژی ارشاد/هدایت‌گری روی می‌آورد. در هر دو استراتژی، ممکن است زبانی مطابق با تصور مشترک اتخاذ شود و در واقع برای به‌جریان‌آفتادن این دو، نام‌های مشروعی فعال شوند تا همراهیِ مردمی که مطابق با تصور مشترک دست به ارزیابی می‌زنند، جلب گردد. در این میان، چنان‌که گفته شد، نام‌هایی که با «امنیت» و هم‌معنی‌هایش متعین می‌شوند، بختِ بیشتری برای کسب رضایت و همراهیِ گروهی از مردم دارند. دولت هم به همین نام‌ها بیشتر از هر

نام دیگری متوسل می‌شود. دقیقاً در همین دقیقه است که معنای دوم مشروعیت به کار کنش انتقادی می‌آید؛ معنایی که می‌تواند متکی بر خیر مشترکِ هنجاری هم از استراتژی‌های دولت مشروعیت‌زدایی کند و هم باصراحت نشان دهد که هر بدن حق دارد که بیان شود. مشروعیت این حق از آن‌جایی می‌آید که بیانگری بدن جزو امور مشترکی نیست که می‌شود برای آن، بر اساس تصورات مشترک، تصمیم جمعی گرفت و حق به آن موجد سلطه نیست و نخواهد شد.

جنبش «زن، زندگی، آزادی» با در نظر گیری هر دو معنای مشروعیت پیش می‌رود. تمام نبردهای این سال‌ها بر سر مطالبه‌ی پوشش اختیاری، که تنها یکی از بی‌شمار مطالبه و حقّ انکار شده است، روی هم انباشت شده و در همراهی با دیگر مطالبات و حقوقِ انکار شده در تغییر خیر مشترک مبتنی بر تصورات مشترک مؤثر واقع شده است. در واقع اگر امروز حقِ پوشش اختیاری در تصوراتِ مشترک به رسمیت شناخته می‌شود، یا امید بر این است که چنین باشد، این بازشناسی از

دلِ مبارزات سیاسی به دست آمده است. دیگر حقوقی که این جنبش با خود پیش می‌برد نیز از دل چنین مبارزاتی سر برآورده‌اند. بنابراین همواره برای آنکه بشود از این «ایده» دفاع کرد که همگان حق دارند این یا آن کنش را انجام بدهند یا ندهند، نیاز است تا در سطوح مختلف جامعه نبردهای کثیری وجود داشته باشد. نمی‌توان نادیده گرفت که کنش ویدا موحد زمانی که او، در دی‌ماه ۹۶، برفراز سکویی ایستاد، تاحدودی برای تصور مشترک گنج‌کننده بود و این تصور نمی‌دانست دقیقاً چه اتفاقی دارد می‌افتد و چه سطحی از مشروعیت‌یابی در جریان است.

به همین دلیل می‌شود گفت تصور مشترک آرام‌آرام، از دل مبارزه‌های گوناگون در سطوح گوناگون، تغییر می‌کند و حقی را بازشناسی و مشروع می‌گرداند.

اما هر جنبش پیشرویی برای معطوف بودن به همگان باید حق دیگری را هم به رسمیت بشناسد؛ حقی که حتی اگر در قانون

مطلوبی هم مندرج شود، همواره باید بیرون از قانون نیز معنادار باشد. مشروعیت این حق متکی بر خیر مشترک هنجاری است و به تصور مشترک از یک هنجار وابسته نیست. حتی اگر خیر مشترک مبتنی بر تصورات مشترک آن حق را بازشناسی نکند، باز آن حق از افق هنجاری آزادی خواهی و برابری جوئی عاری از تخت پروکروستی سلطه، یک حق است. و بنابراین حتی اگر یک نفر بایستد و حق خود را با تکیه بر خیر مشترک هنجاری، همان افق یادشده، مطالبه کند و شرایطش را ناعادلانه بخواند، جنبش پیشرو رو به صدایش می چرخد و به آن صدا گوش می دهد. درواقع جنبش پیشرو همواره حق به مقاومت کردن را، زمانی که سلطه ای در کار است، به رسمیت می شناسد و مشروع می انگارد. این حق صرفاً هنگامی وجود ندارد که زوری از سمت دولت اعمال می شود. گاه زور تصورات مشترک در هیئت افکار عمومی از زور دولت کم تر سلطه جویانه نیست؛ اما کم تر آشکار است و البته از حیث کاربست خشونت، غیرقابل قیاس. با این وجود، یک جنبش پیشرو نسبت به هر گونه اعمال سلطه ای حساسیت می ورزد و حق به مقاومت در برابر سلطه را مشروع می انگارد.

پی‌گرفتنِ ایده‌ی همگان در یک جنبش، با حقِ مبتنی بر تصوراتِ مشترک و بایستنِ توانِ حق‌داشتنِ مبتنی بر افقِ هنجاری معنا می‌یابد. هر دو قسم از معنایِ حق برای پی‌گرفتنِ ایده‌ی همگان مهم است. در نخستین شکل از مشروعیت‌یابیِ حق، تعیینِ حق روشن است و مبارزاتِ پیشین جواب گرفته‌اند. می‌توان فهرستی از حق‌ها چید که تصوراتِ مشترک آن‌ها را بازشناسی می‌کند و مشروع می‌انگارد. در دومین شکل از مشروعیت‌یابیِ حق، تعیینِ حق ناروشن است. هیچ فهرستِ روشن و ازپیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد. این تعیینِ ناروشن به ما می‌گوید که نمی‌توان در صندوقِ حق‌داشتن به چیزها را بست و کلیدش را دور انداخت. در این دومین شکل، هر آن و در هر لحظه باید مهبایِ بازشناسیِ حقی تازه بود که در تصوراتِ مشترک نمی‌گنجد و از آن بیرون می‌زند. این حقِ نوظهور در افقِ هنجاریِ یادشده جا می‌شود و بر اساسِ هنجارِ آزادی‌خواهی و برابری‌جویی عاری از تختِ پروکروستیِ سلطه مشروع می‌گردد. زمانی که جنبشی معطوف به همگان باشد، دو شیوه از حق‌داشتن را برای همگان به مشروعیت

می‌شناسد: ^(۱) حق داشتن مبتنی بر خیر مشترک به اتکای تصورات مشترک، ^(۲) بایستنِ توانِ حق داشتن مبتنی بر خیر مشترکِ هنجاری جدای از تصوراتِ مشترک. تحقق اولی به آموزش نیاز دارد؛ به نبردهای گوناگونی که می‌آموزند، آموخته می‌شوند و پیش می‌روند. تحقق دومی اما «منتظر» آموزش نمی‌ماند و بی‌نیاز از آن نیز، تا زمانی که غیرسلطه‌جویانه‌ست و منتهی به سلطه نیز نمی‌شود، مشروع است. به این ترتیب می‌شود از معطوف شدن جنبشی به همگان سخن گفت، حتی اگر همگان پشتِ سرِ جنبش نایستاده باشند که در واقع هم نایستاده‌اند. پشتِ سرِ معطوف شدن به همگان، «ایده»ی همگان برای حق داشتن و بایستنِ توانِ حق داشتن ایستاده است.

امکان‌ها، ضرورت‌ها و چشم‌اندازهای خیزش انقلابی ژینا

تارا بهروزیان

حدود یک ماه از خیزش ژینا می‌گذرد. خیزشی که در مدت زمانی کوتاه لایه‌ها و اقشار و گروه‌های گوناگون را با خود همراه ساخت و با پیشروی شکفت‌انگیز و دلاورانه‌ی خود و رادیکالیزه کردن جامعه، کلیت رژیم را نشانه گرفته است. اما این روزها که به‌رغم سرکوب گسترده، صدای خشم خروشنده‌ی مردم پیوسته از خیابان‌های شهرهای کوچک و بزرگ به گوش می‌رسد بسیاری هنوز در به کاربردن صفت انقلابی برای خیزش «زن، زندگی، آزادی» مردد هستند. این وسواس یا تردید شاید ریشه‌های نظری قابل‌توجهی داشته باشد، اما لحظه‌ی انقلابی منتظر وسواس‌های نظری نمی‌ماند. دیگر نمی‌توان شکل‌گیری ذهنیت انقلابی و کنش گسترده‌ی هم‌پیوند با آن را در جامعه‌ی ایران انکار کرد. با این حال هر وضعیت انقلابی، و هر خواست جمعی انقلابی، برای تحقق

انقلاب و حرکت به سمت چشم‌اندازهای رهایی‌بخش و در نهایت پیروزی مستلزم تداوم، ارتقا، و پیشروی مداوم است. به‌ویژه هنگامی که هنوز ابزارهای متنوع و زیادی در اختیار ندارد. در چنین وضعیتی بررسی مداوم امکان‌ها، ظرفیت‌ها و موانع خیزش انقلابی «زن زندگی آزادی» اهمیتی دوچندان می‌یابد و یافتن راه‌ها و راه‌حل‌های تازه برای افزایش توان انقلابی و دمیدن خون تازه و آگاه به رگ‌های جنبش در مسیر مبارزه‌ی فرسایشی با رژیم به ضرورتی عاجل بدل می‌شود.

تصور تغییر بنیادین و ضرورت آن در اذهان جامعه به شکلی فراگیر مشروعیت پیدا کرده است و جنبش انقلابی اینک در مرحله‌ی به چالش کشیدن اقتدار رژیم و نفی هژمونی آن قرار دارد اما چگونگی فرارفتن از این مرحله تعیین‌کننده‌ی گام‌های بعدی است. مردم معترض از مرحله‌ی گسترش حرکت اعتراضی و تبدیل آن به یک جنبش انقلابی سراسری گذر کرده‌اند. اما هم‌زمان، دست‌کم هنوز، نهادهای ویژه‌ی خود را تشکیل نداده‌اند. پرسش محوری و مشخص در این مرحله می‌تواند این باشد که در وضعیت کنونی، این «ما»ی جمعی

شکل گرفته چگونه می‌تواند در مسیر مبارزه به یک مرحله بالاتر ارتقا یابد؟

ضرورت حفظ خیابان

خیابان عرصه‌ی عمومی مبارزه و محل رویارویی عریان با رژیم است. حفظ و تسخیر سپهر عمومی در یک خیزش انقلابی نه فقط در تقویت روحیه‌ی مبارزان و فرسایش سازوبرگ سرکوب موثر است بلکه به شکی عیان و مستقیم نظم سرکوب‌گر مستقر را به چالش می‌طلبد. با این حال عدم امکان تظاهرات گسترده و متمرکز شهری به دلیل سرکوب شدید و خون‌بار، چالشی جدی برای حفظ سپهر خیابان است. در روزهای و هفته‌های اخیر شاهد بودیم با توجه به این که تعیین مکان مشخصی برای گردآمدن معترضان باعث تمرکز نیروی سرکوب، محاصره‌ی محل و در عمل غیرممکن شدن تظاهرات می‌شود، معترضان هوش‌مندانه و به‌طور خودجوش دست به تظاهرات پراکنده در نقاط مختلف شهرها زدند. با این

حال گرچه تغییر تاکتیک از تظاهرات متمرکز به تظاهرات پراکنده در زنده ماندن خیابان و گسیختگی و کاهش توان نیروی سرکوب موثر بوده است، اما به تدریج این دست تظاهرات پراکنده، مگر در برخی محلات، خصلتی تصادفی پیدا کرده‌اند. به‌رغم این که این خصلت اتفاقی در کوتاه‌مدت به نفع معترضان است و باعث سردرگمی سرکوب‌گران می‌شود اما در میان‌مدت و درازمدت می‌تواند به فرسودگی، خستگی، تحلیل رفتن نیرو و دل‌سردی بیانجامد. برای تداوم این خصلت اتفاقی و خودبه‌خودی ضرورتاً می‌بایست به خودپویی آگاهانه و هدف‌مند ارتقا یابد. به این معنا، خودپویی هرگز به معنای عدم سازمان‌دهی نیست. خودپویی با خودمدیریتی، خودسازمان‌یابی و سازمان‌دهی‌های مردم‌پایه از پایین پیوندی تنگاتنگ دارد.

تظاهرات موضعی و ضربتی یکی از راه‌هایی است که در میان‌مدت می‌تواند به شکل‌گیری سازماندهی‌های مردمی و هدف‌مندی اعتراضات خیابانی کمک کند. تظاهرات موضعی و ضربتی به هیچ روی اتفاقی نیست. بلکه با برنامه‌ریزی قبلی

با تعداد اندک و در زمانی کوتاه انجام می‌شود. اما در صورتی که به شکل مداوم و مکرر و به‌طور فراگیر اجرا شود می‌تواند تاثیری ماندگاری بر تسخیر سپهر خیابان داشته باشد و در عین حال راه را برای شکل‌گیری سازماندهی‌های محلی هموار کند.

در شرایط فعلی جرقه‌ی تجمعات اغلب با فراخوان‌های گروه‌های گم‌نام زده می‌شود. گروه‌هایی که گاه به نظر می‌رسد خود هیچ حضور میدانی و واقعی در عرصه‌ی مبارزه ندارند و از این رو، حتی اگر بدبینانه شماری از آن‌ها را محصول مضحک اتاق‌های فکر رسانه‌های رنگارنگ خارج کشوری ندانیم، فاقد ارتباط ارگانیک با بدنه‌ی معترضان در میدان هستند. تا زمانی که شکل‌گیری تجمعات متکی به فراخوان‌های از بالا و بیرون از سوژه‌های درگیر باشد، امکان کنش هدف‌مند و نتیجه‌بخش بودن آن از سوی معترضان اندک است. یکی از مهم‌ترین کارکردهای وضعیت انقلابی همانا گشایش امکان شکل‌گیری نهادها و سازمان‌یابی‌های مردم‌پایه حول منافع و مطالبات خود، و فراهم آمدن بستر دگرگونی سازوکارهای قهرآمیز و سلسله‌مراتبی زندگی

اجتماعی در جهت دست گرفتن سرنوشت خویش است. از این رو گام بعدی ضروری و حیاتی خیزش تلاش برای شکل دادن به چنین سازمان‌دهی‌هایی است. تجربه‌ی مقاومت در سنج و برخی دیگر شهرهای کردستان درس‌های مهمی برای همه‌ی ما دارد. این‌که چگونه کمیته‌های محلات می‌توانند نقش مهمی در تداوم اعتراضات به‌رغم شدیدترین نوع سرکوب داشته باشند و در عین حال روحیه‌ی هم‌بستگی، هم‌دلی اجتماعی و امید به ادامه دادن مبارزه را تقویت کنند. تشکیل هسته‌ها یا کمیته‌های مبارزاتی محله در مراحل نخست الزاماً به معنای ارتباط مستقیم یا عضویت جمع‌گیری از ساکنان در چنین کمیته‌هایی نیست، بلکه به معنای ایجاد شبکه‌ای نامرئی اما هم‌بسته برای برداشتن گام‌های بعدی است. یک گروه کوچک سازمان‌یافته در یک محله می‌تواند انواعی از تاکتیک‌ها را برای فعال ساختن جامعه‌ی پیرامون خود به کار بندد. از پخش شب‌نامه و فراخوان‌های اعتراض و تجمع گرفته تا شعارنویسی بر دیوارها و راه‌اندازی تجمعات موضعی و ضربتی، و رسیدگی به خانواده‌های دستگیرشدگان و... و نهایت سازمان‌دهی امور جاری زندگی محله در مراحل بعدی.

سازمان‌دهی محله‌محور - هم‌بستگی محله‌محور

اگر بر این باور پای بفشاریم که صرف تظاهرات خیابانی ولو با جمعیتی کثیر به خودی خود و بلاواسطه به سرنگونی منجر نمی‌شود، نقش عمیق‌تر سازماندهی‌های مردم‌پایه روشن‌تر می‌شود. جایگاه سازماندهی‌های محلی را نه فقط در نبردهای خیابانی شهری بلکه در فعلیت‌یابی راهبردی آزادانه و آگاهانه‌ی حیات اجتماعی باید جست. ایجاد شبکه‌ای هم‌بسته از ساکنان یک محل قدرت از دست‌رفته‌ی شهروندان را به آنان باز می‌گرداند. پس از سال‌ها سرکوب هرگونه نهاد و سازمان یا تشکل مردمی، چنین تجربه‌هایی درک بلاواسطه و ملموسی از خودسازماندهی را به اقشار و گروه‌های مختلف برمی‌گرداند. همچنین در غیاب و ضعف سندیکاها و تشکل‌های محل کار، ساکنان محلات می‌توانند با متشکل کردن خود در قالب کمیته‌های محلات، خودآیینی و خودمدیریتی را تمرین و متحقق کنند. به‌ویژه اگر به این نکته توجه کنیم که اکثریت

نیروی کار کشور را کارگران «غیررسمی» تشکیل می‌دهند که اغلب امکان زیادی برای متشکل شدن و پیوستن به تشکلهای کارگری یا صنفی ندارند. این کمیته‌ها می‌توانند حلقه‌های اتصال بخش‌های مختلف جبهه‌ی کار باشند و گروه‌ها و اقشار مختلف را از طریق این کمیته‌ها با دیگر انواع سازمان‌ها، از جمله سازمان‌های و نهادهای از پیش موجود، پیوند بزنند. برخلاف آنچه رسانه‌ها و اپوزیسیون راست ترویج می‌کنند آینده پس از سرنگونی آغاز نمی‌شود. موقعیت انقلابی مدرسه‌ی توده‌ها، فشرده‌گی گذشته و آینده در لحظه‌ی اکنون است. آینده هم‌اینک ساخته می‌شود و سرنوشت انقلاب آتی و شکست یا انحراف آن به ساختن بسترهای یک زندگی دموکراتیک و خودآیین در امروز بستگی دارد.

بازیابی مفاهیم مبارزاتی فراموش شده

به نظر می‌رسد اینک همه هم‌نظرند که پیوند یافتن اعتراضات خیابانی با اعتصاب عمومی در تعیین سرنوشت این خیزش

انقلابی و ادامه‌ی مسیر آن نقشی تعیین‌کننده دارد. موقعیت انقلابی عرصه‌ی بازیابی و تمرین مفاهیم از یادرفته و به حاشیه‌رانده‌شده از حیات اجتماعی نیز است، مفاهیمی که بار دیگر از اعماق برمی‌خیزند، به شکلی فراگیر مطرح می‌شوند و مشروعیت کسب می‌کنند. اعتصاب یکی از این مفاهیم است که در طی سال‌ها سرکوب تشکلیابی کارگری در اذهان مردمان رنگ باخته بود. اکثریت اعضای جبهه‌ی کار هیچ خاطره‌ای از شرکت شخصی در یک اعتصاب یا تأثیر آن ندارند، به جز گروه‌های شاخص و معینی که در سال‌های اخیر دست به اعتصاب زده‌اند. اما موقعیت انقلابی یکی از بزنگاه‌هایی است که بسیاری از اعضای جبهه‌ی کار، ورا و فرای ایدئولوژی‌های رنگارنگی که احاطه‌شان کرده است، ناگهان بار دیگر خود را به مثابه‌ی «کارگر» شناسایی می‌کنند (حتی اگر هم چنان از نامیدن خود به این نام پرهیز کنند) و به اعتصاب به‌عنوان یکی از سلاح‌های اعمال قدرت خود می‌اندیشند.

با این حال اعتصاب برای اغلب افراد هم‌چنان در هیات امتناع «فردی» از کار نمایان می‌شود و در بسیاری موارد حداکثر در شکل «اعتصاب نمادین» درک می‌شود (هرچند نباید انکار کرد که اعتصاب‌های نمادین در این مرحله در ایجاد هم‌بستگی جایگاهی ویژه و اثرگذاری بی‌نظیری دارند). اما درک این نکته که سوژه‌ی اعتصاب یک سوژه‌ی جمعی است گامی حیاتی در تحقق ایده‌ی اعتصاب عمومی است، گامی که به‌رغم ضرورت عاجلش به زمان نیاز دارد. درک ملموس این نکته که اعتصاب نه علیه خود یا کسب و کار خود، که علیه کارفرما، علیه سرمایه‌دار و برای قطع جریان سرمایه، و در شرایط انقلاب سیاسی برای فلج کردن جریان حیات اقتصادی دولت مستقر انجام می‌شود، به تجربه‌ی زیسته‌ای متکی است که سال‌هاست به محاق رفته است. گرچه ترویج ایده‌ی ضرورت اعتصاب عمومی را می‌توان گام اول در مسیر شکل‌گیری آن تلقی کرد اما در عین حال درک این نکته که جرقه‌ی اعتصاب عمومی و سراسری، برخلاف تظاهرات خیابانی، تنها با آمادگی ذهنی یا یک فراخوان ساده زده نمی‌شود گام مهم بعدی در پیشروی به مرحله‌ی تحقق

اعتصاب عمومی است. برای جلوگیری از دل‌سردی و غلبه بر تصور ناممکن بودن اعتصاب سراسری یا تصویر مضحک و کاریکاتورگونه‌ای که اپوزیسیون راست از آن ارائه می‌دهد، ترویج ایده‌ی تشکیل کمیته‌های اعتصاب ضروری است و می‌تواند به ارتقای توان جامعه برای بالفعل ساختن این بالقوگی کمک کند. تشکیل هسته‌های چندنفره در محل‌های کار، به‌ویژه در حوزه‌هایی که توان فلج کردن جریان اقتصادی را دارند، ارتباط‌گیری این کمیته‌ها با یک‌دیگر، و در گام بعد تاسیس صندوق‌هایی برای حمایت از اعتصاب‌کنندگان در طول مدت اعتصاب، بسترساز واقعیت یافتن اعتصاب عمومی هستند. بدون طی کردن این پروسه ایده‌ی اعتصاب عمومی می‌تواند به عاملی برای سرخودگی کسانی بدل شود که برای نخستین بار در زندگی اجتماعی‌شان انگیزه‌ی واقعی برای اعتصاب پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر، آگاهی به جمعی و صنفی بودن کنش‌های اعتصابی بار دیگر مسئله‌ی ضرورت سازماندهی را پیش می‌کشد که در پایان این نوشته به آن باز خواهم گشت.

مردم به هیات یک «ما» ظاهر شده‌اند. اما این ما به هیچ وجه یک دست نیست. ویژگی «ما»ی انقلابی در معنای مترقی آن، تکثر و چندگونگی است. ارجاع به مردم به مثابه‌ی یک کل همگن و بی‌شکل و حذف این تکثر و تفاوت به بهانه‌ی اتحاد می‌تواند به عامل تحلیل‌برنده‌ی خصلت انقلابی آن بدل شود. تداوم و ارتقای خیزش منوط به فراخواندن مطالبات و سویه‌های طبقاتی، اتنیکی، جنسیتی و فرهنگی همواره به‌حاشیه‌رانده شده و بازگشت این به‌حاشیه‌رانده‌شدگان به متن مبارزه و جامعه است. خیزش انقلابی ژینا تا همین جا نیز گام‌های بلندی در این مسیر برداشته است. به‌ویژه با پیشتازی زنان به عنوان بزرگ‌ترین گروه به‌حاشیه‌رانده‌شده و تحت ستم؛ یعنی اکثریتی عظیم که در شبکه‌ی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک رژیم به اقلیت بدل شده بود. یا پیشتازی کردستان به عنوان موتور محرک جنبش و هم‌دلی عظیم میان ملیت‌های ساکن ایران؛ امری که تا پیش از این شاهدش نبودیم. همه‌ی این‌ها نشانه‌های یک گسست انقلابی است. با

این حال، مشخص شدن این «ما» در گرو مشخص شدن مطالبات متمایز و متکثر درون آن هم هست. افراد و گروه‌های اجتماعی حول خواست‌ها و اهداف مشخص بسیج می‌شوند. گرچه خواست سرنگون کردن رژیم به مثابه‌ی جدی‌ترین مانع بر سر راه دیگر خواست‌ها عامل وحدت‌بخش جنبش انقلابی است، اما پیشروی جنبش بدون طرح بدیل ممکن نیست. برخلاف آن‌چه اپوزیسیون راست ترویج می‌کند طرح بدیل مسئله‌ای مربوط به فردای سرنگونی نیست. مسئله‌ای است که بلاواسطه و بلافاصله با وضعیت کنونی و سرنوشت آن پیوند دارد. و طرح هرگونه بدیل وضعیت موجود، ناگزیر به معنای مشخص‌تر و متعین‌تر شدن «ما» است. چرا که ادغام در جنبش از مجرای یک‌دست‌سازی نمی‌گذرد. ساطور «وحدت کلمه» مخل هم‌بستگی است. تنها مادام که گروه‌های اجتماعی تحت انواع ستم تبلیور خواست و منافع مشخص خود را در پیروزی جنبش ببینند، فعالانه در آن را مشارکت می‌کنند. بنابراین گام دیگری که می‌تواند به ارتقا و پیشروی و سوخت‌رسانی به جنبش یاری رساند و از فرسایش آن

جلوگیری کند، مشخص شدن خواست‌های گروه‌های گوناگون و برجسته ساختن پیوندهای مشترک میان آنهاست.

سازمان‌دهی و باز هم سازمان‌دهی

مسئله‌ی سازمان‌دهی به گره‌گاهی بدل شده است که گشودن آن به معنای گشودن مسیرها و چشم‌اندازهای گوناگون خواهد بود. برعکس فروماندن در این گره‌گاه می‌تواند به بهای از دست رفتن توان انقلابی جنبش تمام شود. گرچه اندیشیدن به انواع سازمان‌دهی‌های نو و تلاش برای به عمل درآوردن آن ضرورتی غیرقابل انکار است اما به حاشیه راندن و غافل شدن از نقش و جایگاه سازمان‌ها و تشکلهای از پیش موجود، نادیده گرفتن نیروی بالقوه‌ای است که با همه‌ی فراز و فرودهایش بخشی از مسیر سازمان‌یابی را به‌رغم سال‌ها سرکوب طی کرده است. اندک سازمان‌های مستقل صنفی موجود با همه‌ی نقاط ضعف و قوت‌شان در طی دهه‌ها تجربه‌ای عملی از تحصن، اعتصاب و مطالبه‌گری اندوخته‌اند و

بدنه‌ی متشکلی دارند که در چند سال اخیر، هنگامی که اکثریت جامعه هنوز از ذهنیت و کنش جمعی فاصله داشتند، به شکل واقعی به جنبش‌های اجتماعی معنا و جهت بخشیدند. برای مثال شکل‌گیری و وجود همین تشکل‌ها بود که توانست نخستین اعتصاب هدف‌مند را در روزهای اخیر در میان کارگران صنعت نفت کلید بزند.

اگر بپذیریم که «جنبش اجتماعی ظرفیتی‌ست بالفعل نزد اعضای پُرشماری از طبقات، قشرها و گروه‌های جامعه (کارگران، دانشجویان، معلمان، زنان، جوانان، آزارمندان، بیکاران، تهیدستان،...)» در مطالبه‌ی خواسته‌هایی کمابیش معین یا در اعتراض به فقدان امکاناتی مشخص، اعم از امکانات مادی یا حقوق، جایگاه‌ها و امتیازات اجتماعی؛ این ظرفیتِ واقعاً موجود، خود را دائماً در کنش‌های پراکنده و اساساً محدود به این یا آن گروه‌بندی نشان می‌دهد. خیزش‌ها و انقلاب و جوه وجودی این ظرفیت واقعی و بالفعل‌اند: خیزش‌ها به‌مثابه انفجارش در رویدادی واقعی و با شرکت مقطع مشترکی از اعضای همه - یا دست‌کم اکثریت بزرگ - این

گروه‌ها؛ و انقلاب، به‌مثابه به میدان آمدن وسیع‌تر آن‌ها، اعمال هژمونی گفتمانی/ایدئولوژیکشان بر دیگر اعضای جامعه، در راستای تغییرات بنیادی‌ای که امید می‌رود آن خواست‌ها را برآورده یا آن فقدان‌ها را جبران کنند»، آنگاه جایگاه و نقش این سازمان‌دهی‌های از پیش موجود در «راستای فراهم آمدنِ توانِ لحظه‌ی انقلابی» برجسته‌تر می‌شود. دیدن این پیوستار تاریخی به ما کمک می‌کند که بار دیگر به مفهوم «شیوه‌ی تولید و بازتولید زندگی اجتماعی» یا در بیانی تقلیل‌گرایانه بعد «اقتصادی» حیات اجتماعی و نقش آن در شکل‌گیری خیزش‌ها و انقلاب‌ها بازگردیم.

جبهه‌ی کار در جنبش انقلابی «زن زندگی آزادی» به‌مثابه‌ی یک طبقه، در هیات یک طبقه، و با خواست‌های طبقاتی، به میدان نیامده است. اما در جنبش حضور دارد. موقعیت انقلابی، موقعیت فراخوانی مطالبات طبقاتی است. و از این رو فرصتی است یگانه برای تشکل‌های کار که با تاکتیک‌های نو و رادیکال‌تر، خواست‌ها و امتیازهای از دست‌رفته‌شان را بر بستر یک خیزش انقلابی مطالبه کنند. درک این حقیقت که

رژیم دیکتاتوری مانع بلافصل تحقق این خواست‌ها و کسب این امتیازهاست، نه فقط به شکل ذهنی بلکه در عرصه‌ی عمل نیز می‌بایست متجلی شود. با این حال خطاست اگر تصور کنیم و انتظار داشته باشیم که تشکل‌ها کاری و صنفی در این مقطع ضرورتاً با پرچم و شعار مستقیم سرنگونی به میدان بازگردند. برعکس فرارفتن از هدف‌گذاری به اصطلاح صرفاً «صنفی» به لحاظ تاکتیکی در گرو طرح همان مطالبات «صنفی» اما در سطحی رادیکال است، مطالباتی که این بار رژیم بدون فروپاشی بنیان‌هایش قادر به پاسخگویی و برآوردن آن‌ها نباشد. مطالباتی که گرچه در ظاهری صنفی تجلی می‌یابند اما به ژرف‌ترین شکل ممکن مناسبات و مشروعیت رژیم را هدف می‌گیرند و عرصه را بر ایدئولوژی حاکم تنگ می‌کنند. درست همانند خواسته‌ی آزادی پوشش و لغو حجاب اجباری «که انکار آشکار یکی از قوی‌ترین پایه‌های مشروعیت ایدئولوژی حاکم جمهوری اسلامی ایران است... و یکی از قدرت‌مندترین عناصر هویت جمهوری اسلامی را به چالش می‌کشد و ایدئولوژی حاکم را، نه در چگونگی، بلکه در چیستی‌اش تهدید می‌کند». گروه‌های

صنفی می‌توانند با طرح چنین مطالباتی به طور غیرمستقیم واژگون کردن نظم موجود را تسهیل کنند. موقعیت انقلابی طرح چنین خواست‌هایی را ممکن و تسهیل می‌کند و در عین حال امکان همراهی بدنه‌ی این تشکل‌ها را نیز به شکل سازمان‌یافته فراهم، و سرکوب را دشوارتر می‌کند. بی‌شک شناسایی این مطالبات و خواسته‌ها در هر رسته و قشر کاری به بازنگری، بازسازمان‌دهی و فرصت برای تغییر هدف‌گذاری‌ها نیاز دارد، و با موانع ذهنی، عملی و تشکیلاتی متعدد روبه‌روست. اما برداشتن این گام می‌تواند نقطه عطفی در خیزش انقلابی ژینا و گذار به مرحله‌ی انقلاب باشد.

فراموش نباید کرد که اگر در مسیر فرایند انقلابی، سازمان‌های مردمی مستقل ضعیف و منفعل باشند، و اقدامی عملی فراتر از صدور بیانیه‌های همدلانه انجام ندهند، امکان هژمون شدن رویکردهای ارتجاعی و تبدیل شدن نیروهای موجود به پیاده‌نظام ایدئولوژی‌های ارتجاعی در لباسی جدید و پرزرق و برق دور از انتظار نخواهد بود.

جنبش برای پیش‌روی و غلبه بر سرخوردگی و فرسایش، نیازمند دستاوردی مشخصی و ملموس در هر مرحله است. چندین ماه مبارزه بدون هدف و بدون دستاورد، انرژی انفجاری آزاد شده برای تغییر را تحلیل خواهد برد. ایجاد این تصور مخرب در اذهان که رژیم در عرض چند هفته‌ی آینده سقوط خواهد کرد و تعجیلی که از سوی بنگاه‌ها و رسانه‌های بیرون به داخل تزریق می‌شود، می‌تواند رسیدن به مرحله‌ی انقلابی را نه تنها به تأخیر بیندازد بلکه آن را کم‌رنگ و در نهایت دور از دسترس کند. دخالت آگاهانه و ترویج مداوم این ایده که هیچ میان‌بر و مسیر کوتاهی وجود ندارد، کمک می‌کند که تصور موفقیت جنبش خودبه‌خودی به نفع نیاز به هدف‌مندی و رهبری از پایین کنار رود. نبرد فرسایش و امید نه فقط در خیابان‌ها که در عرصه‌ی گفتمان‌ها نیز در جریان است. اما آنچه در نهایت این نبرد را به نفع امید برمی‌گرداند نه صرفاً در عرصه‌ی گفتمانی بلکه در سپهر عمل در پیوند با نظریه رخ می‌دهد. ترویج ایده‌ها، به معنای به عمل درآوردن ایده‌هاست.

خیابان، عرصه‌ی سلطه و مقاومت

مرضیه بهرامی برومند

مارشال برمن در کتاب «تجربه‌ی مدرنیته» در خوانشی از «یادداشت‌های زیرزمینی» داستایوسکی، تردید و نوسان عاطفی کارمند فقیری را توصیف می‌کند که «انسان زیرزمینی» لقب گرفته بود. این انسان زیرزمینی برای کسب حیثیت خویش و شناسایی متقابل نبرد و مبارزه‌ای را با افسری عالیرتبه در «خیابان» به نمایش می‌گذارد. انسان زیرزمینی پس از پشت سر گذاردن دوره‌ای طولانی از درون‌گرایی و انزوا، سرانجام دست به عمل می‌زند، در برابر اربابش می‌ایستد و از هویت خود در «خیابان» دفاع می‌کند.

داستایوسکی نشان می‌دهد که حیثیت از دست رفته انسان زیرزمینی و انحطاط و تباهی او بیش از آن که از وجوه شخصیتی او نشأت گرفته باشد، ناشی از ساختار زندگی در

شهر پترزبورگ آن زمان است. حیات سیاسی و اجتماعی شهر پترزبورگ، در نیمه‌ی قرن نوزدهم، تحت کنترل حکومتی خودکامه بود که مانع مشارکت مردان و زنان مدرن شهر در حیات خیابان می‌شد و همچون وزنه‌ای سنگین آنان را به زیرزمین می‌کشید. اما به گفته‌ی برمن، نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم شاهد تقابل و رویارویی انسان زیرزمینی و طغیانگری است که بنیان نظام سلطه‌ی ارباب‌مآبانه‌ی تزار روسیه را در بلوار نوسکی و خیابان‌های سن پترزبورگ به چالش کشید و اولین تظاهرات را به صورت فردی تجربه کرد. کارمند فقیر و انسان زیرزمینی نه فقط از خیابان‌های پترزبورگ و بولوار نوسکی بلکه از قشربندی کاست‌های روسیه‌ی فئودالی و تزاری هم عبور کرد.

از این رو، خیابان برای انسان‌های زیرزمینی جامعه، یگانه جایی است که آنان را از انزوا خارج می‌کند و بستری فراهم می‌سازد تا علیه مناسبات حاکم عصیان کنند. قیامی برای اعاده‌ی حیثیت و کرامت به میانجی خیابان. خیابان بستر ظهور و گشایش انسان‌های زیرزمینی و منزوی است. انسان

زیرزمینی، آدم‌های منفعل و اتمیزه، طبقات فرودست و اقشار گوناگونی هستند که اکثریت جمعیت عظیم شهری را تشکیل داده‌اند. دانشجویان، کارگران، مزدبگیران، بیکاران و روشنفکران آزاد که مناسبات نابرابر اجتماعی و طبقاتی جامعه آنها را نادیده گرفته و خشمی طوفانی در آنها ایجاد کرده است. داستان انسان زیرزمینی در واقع شرح فرایند ظهور این «خشم» در بستر خیابان است.

آنها که به عزلتی خودخواسته از جامعه تن داده و یا طرد شده‌اند به خیابان می‌آیند تا «دیده شوند». امر دیداری که در مرکزیت فضای عمومی و خیابان قرار دارد جانشین فضای بسته‌ی زیرزمین می‌شود که هدف آن تأکید بر امر «نادیدنی» است. اکنون فضا واژگون شده و رابطه‌ی انسان زیرزمینی و اربابان قدرت باید از نو تعریف شود. پای رقیب مهمی به حوزه‌ی اقتدار ارباب گشوده می‌شود و فضای عمومی خیابان به منزله‌ی منبع جدید «امر دیدن» ظهور می‌کند و امر دیداری را به امری فردی و روزمره و قابل دسترس بدل می‌کند. در واقع لحظه‌ی «دیدن» لحظه‌ای است که زندگی انسان

زیرزمینی با سیاست پیوند می‌خورد. در این جا ما با کنش سیاسی برخاسته از وضعیت زندگی شخصی فرد روبه‌رو هستیم. در چنین بستری، سیاست و امر سیاسی از حصارهای تنگ و باریک گفتمان سنتی درباره‌ی سبک زندگی و نهاد خانواده و امر فردی رهایی یافته و در چارچوب گفتمان مدرن بر پایه نظم سیاسی جدید بازتعریف می‌شود.

در بازتعریف امر سیاسی، نظریه‌ی پس‌اساختارگرا سیاست را به معنای سامان دادن به مناسبات متغیر، دلبخواهانه و قراردادی دال و مدلول تعریف می‌کند. بر بستر این چرخش نظری و مفهومی از سیاست، «انبوه خلق» را به عنوان کنشگر وارد حوزه عمومی می‌کند که صدایش هم‌پایه‌ی طبقه‌ی حاکم به گوش خواهد رسید و پردشدگان قدم پیش می‌گذارند تا فضای اجتماعی را دگرگون سازند. بنابراین سیاست سنتی در سطح حکومت به حاشیه می‌رود و اشکال دیگر سیاست به عنوان پدیده‌ای مستقل از دولت در کانون توجه قرار می‌گیرد.

در دهه‌های اخیر از محوریت تحلیل‌های طبقاتی، در ادبیات جامعه‌شناسی و علوم سیاسی تا حدی کاسته شده و در عوض، موضوعات و مقولاتی همچون هویت‌های غیرطبقاتی بر تحلیل‌های سیاسی سایه افکنده‌اند. علاوه بر آن، در تحلیل‌های نظری معطوف به «عاملیت» و سوژکتیویته، فرهنگ، هویت و ایدئولوژی نقش پررنگ‌تری پیدا کرده و برجسته شده‌اند. مهم‌ترین عوامل این چرخش نظری عبارتند از ظهور و گسترش جنبش‌های اجتماعی جدید غیرطبقاتی مانند جنبش‌های دانشجویی، حقوق مدنی، زیست‌محیطی یا سبزها، فمینیستی، خلع سلاح، حقوق بشر، و نیز وقوع انقلاب ارتباطات و اطلاعات و جهانی‌شدن.

بنابراین در دهه‌های اخیر و در بستر فرایند پرشتاب جهانی‌شدن اقتصادی و سیاسی، جنبش‌های اجتماعی کنشگرانی متعددتر و متنوع‌تر در پویش‌های سیاسی و مبارزاتی جدید یافته‌اند و به همین دلیل از اعتماد و مشارکت بیشتری در بین توده‌ها به طور عام و طبقه‌ی متوسط به‌طور خاص برخوردار شدند.

بدین ترتیب، قدرت حاکم بر جامعه از خیابان‌ها به عنوان ابزاری برای نمایش قدرت استفاده کند و خیابان مرکز انباشت قدرت می‌شود. در چنین حالتی، اگر سوژه‌ها تابع هنجارهای نظام باشند. شایستگی خود را اثبات کنند امکان حضور خیابانی پیدا می‌کنند. اما این نظم آسیب‌پذیر و شکننده است و می‌تواند با مقاومت و مبارزه‌طلبی از هم پاشد و در نهایت لحظه‌ای انقلابی پدید آورد. لحظه‌ی انقلابی همان لحظه‌ی رویارویی و برابری طلبی سوژه‌ی مدرن با سوبه‌ی انضباطبخش نظم حاکم در خیابان است. در نظام‌های تمامیت خواه خیابان‌هایی که فضای زندگی روزمره مردم است به عنصری مهم از سوبه‌ی انضباطی و سرکوب نظم حاکم تبدیل می‌شود و این نظام نوعی از سوژه را خلق می‌کند که بازتولید نظام مردسالار و سرکوبگر است. ساخت قدرت انضباطی نظام حاکم به طور فزاینده‌ای در خیابان به انواع مختلف همچون نمایش رژه‌ی نظامی، کهنه‌سربازان جنگ، موکب‌ها و برپایی جشن‌های ویژه نشان داده می‌شود تا قدرت مردسالار نظم حاکم تثبیت شود. از این رو، عرصه‌ی خیابان محل نمایش

قدرت نظم حاکم می‌شود تا فضای بازنمایی زندگی روزمره. اما به بیان فوکو «هر کجا قدرت هست، مقاومت نیز هست».

فقدان نهادهای مدنی و ندیدن و نشنیدن صدا و خواسته‌های طردشدگان، به‌ویژه زنان، افول نسبی برخی نیروهای جنبش زنان و ناامیدی از اصلاحات ساختاری، باعث شده که در سال‌های اخیر «خیابان» به هویت جدایی‌ناپذیر حرکات و کنش‌های اعتراضی اجتماعی تبدیل می‌شود، بدین ترتیب، مطالبات و خواسته‌های جامعه در خیابان زاده و در همان‌جا تکثیر و بازتولید می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد.

در مورد جنبش زنان، تعریف و مفهوم «خیابان» پیچیده‌تر و تابع نظم دوگانه‌ی فضای «مرد عمومی» و «زن خصوصی» می‌شود. شکل‌گیری هویت زنانه در فضای خانه صورت می‌پذیرد و در برابر آن مردان بی‌هیچ اجباری، مالک خیابان و عرصه عمومی می‌گردند. از این رو، در جوامع سنتی و نظام‌های ایدئولوژیک خیابان هم می‌تواند تک‌جنسیتی شود و

زن برای حضور در خیابان به عنوان یک شهروند دچار مشکلات و محدودیت می‌شود. زنان باید خود را در خیابان انکار کنند تا از گزند آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی و خشونت‌های کلامی و بدنی و نیز علاوه بر این‌ها در ایران از پدیده‌ای به نام «گشت ارشاد» در امان باشند. انضباط خیابان دائماً در تلاش است تا زنان از خود دفع کند اما جدال خیابان و زن ادامه می‌یابد تا زنان نیز به سهم خود آن را تسخیر کنند. خیابان‌ها به همان اندازه که حق مردهاست حق زنان هم هست و سیاست‌های حاکم گفتمان نظام زبانی باید بتواند بستری برای حضور زنان مهیا کنند تا از گفتمان تک‌صدایی و استبدادی مردانه خیابان خارج شوند.

بنابراین در مفهوم کنش سیاسی، خیابان گاه به عنوان خاستگاه فرهنگ فرودست مورد تحلیل قرار می‌گیرد، و در برخی موارد به عنوان نماد تمامیت‌خواهی (توتالیتاریسم) رعب‌آور توصیف می‌شود. هر یک از این توصیفات از خیابان، بیان‌گر هدف و مقصود متفاوتی برای مبارزه بر سر کنترل خیابان است. بسیاری از تحلیل‌گران خیابان را به مثابه پایگاه و نماد

اعتراض، و سیاست دموکراتیک می‌نگرند. در نظر آنها فضای عمومی و خیابان، فضای تساهل و روشنفکری است که در آن افراد جامعه می‌توانند آزادانه برای بحث و گفتگو درباره عقاید سیاسی خود جمع شوند. از این منظر، خیابان نمایانگر عرصه عمومی در منتهای تکامل و بلوغ دموکراتیک است. از این رو، خیابان یک عرصه/ مکان مدنی را فراهم می‌کند که نیروهای ویران‌گر و اخلا لگر، گروه‌های جدا افتاده و منزوی، و مایوسان و سرخوردگان در آن با هم روبه‌رو می‌شوند و به فعالیت دست می‌زنند. همچنین خیابان جایی است که «همه تضادهای درونی» شهر امکان ظهور و بروز دارند. فقط در خیابان‌ها گروه‌های مطرود و به حاشیه رانده شده می‌توانند خود را به شکل عمومی (و بنابراین به شکل سیاسی) ظاهر سازند و مجال بروز بیابند تا از سوی اعضای جامعه‌ی سیاسی به حساب بیایند. تصرف خیابان‌ها، چه از سوی پلیس و چه توسط عامه افراد، معمولاً برای اثبات کنترل و سلطه و «دیده شدن» و «شنیده شدن» است. از این رو خیابان توأمان، عرصه‌ی منازعه و تظاهرات سیاسی و نیز عرصه‌ی سرکوب و کنترل است. چالش و سختی در شناخت و درک درهم

تنیدگی و پیچیدگی وضعیت و شرایط فضای عمومی، و
کوشش برای ساختن بهترین‌ها در عین مقاومت در برابر
بدترین است.

در ایران معاصر، و در دولت‌های متمرکز مدرن از ابتدای نظام
رضاخان تا بعد از تأسیس حکومت اسلامی فضای خیابان
دارای قدرتی مردانه بوده و چه به صورت نمادین و چه به
شکلی آشکار و مستقیم همواره حاوی محتوای جنسیتی
زن‌ستیز داشته‌است. محتوایی که به بیان دکتر میترا زرگر
در کتاب «خیابان، فضا و قدرت» (تالیف مرضیه بهرامی
برومند، نشر لوگوس، ۱۴۰۰) می‌توانیم آن را حول محور
«حذف» تفسیر کنیم؛ یعنی حذف یا دست‌کم به حاشیه راندن
هویت زنانه از فضای عمومی.

پس خیابان، به عنوان یکی از فضاهای اصلی عرصه عمومی
اساساً عرصه‌ای مردانه تلقی شده و حضور زنان فقط به
منظورهایی خاص در این عرصه و آن هم تحت قواعدی

خاص تحمل می‌شده و این تفکیک جنسیتی حوزه‌های عمومی و خصوصی به حدی بود که همواره خیابان شمایل‌ی مردانه داشته است.

در عین حال در مسیر توسعه، با برهه‌ای از تاریخ مواجه می‌شویم که هویت جنسیتی دچار چالش می‌شود. به این معنی که با ورود ایران به عرصه جدیدی از حیات اقتصادی-اجتماعی و تجربه‌ی توسعه‌ی پیرامونی، و نه آن توسعه درون‌زایی که غرب تجربه کرد، بسترهای مادی جامعه نیز تغییر کرد و این جامعه به سرعت شاهد تغییراتی زیاد در عرصه‌های مختلف، از جمله رشد و توسعه‌ی شهر و تغییر در الگوهای زیست شهری شد. نوع و ماهیت توسعه در این جامعه به گونه‌ای بود که جامعه از سوی مشوق حضور زنان در عرصه‌های عمومی و به‌ویژه نمایش تنانگی/بدن آنان در خیابان‌ها به‌مثابه الگوهای بازنمایی‌کننده مدرنیزاسیون و از سوی دیگر هنوز در ارزش‌ها و مناسبات سنتی جنسیتی بر جامعه حاکم بود و به عبارتی ما با نوعی تأخر فرهنگی، میان احساس ضرورت و الزام به حضور بی‌حجاب زنان در عرصه‌ای

عمومی، چون خیابان بودیم و از سوی دیگر کماکان ارزش‌های سنتی مبنای تعریف زنان بود.

بنابر آنچه گفته شد، خیابان یکی از مهمترین فضاها در حیات اجتماعی شهری است که عرصه‌ی سیاست و بازتولید روابط قدرت و امکان‌های مقاومت است. در دوره جنگ، نظام در تلاش گسترده برای تثبیت نظام و ایجاد «مرد قهرمان» شهید و نظامی، همه‌ی مخالفان سیاسی و فرهنگ توده‌ای و زندگی روزمره معمولی مردم را در فضای عمومی و خیابان کنترل کرد. بر اساس ایدئولوژی حکومت در دوران انقلاب و بعد از آن در دوران جنگ، دیوارهای شهر و فضای خیابان مملو از تصاویر مردان شهید و قهرمان و نام مردانه بود. زنان عملاً از فضای عمومی حذف شده بودند و جایگاه فضای خصوصی خانه از طریق تبلیغات، رسانه‌ها و نظام آموزشی و دینی برای زنان بازتعریف و بازتولید شد. بعد از جنگ هم جمعیت عظیمی در خیابان‌ها گرد آمدند تا شاهد نمایش اقتدار مردانه با یونیفرم‌های نظامی و بدن‌های پیچیده شده در لباس‌های هم‌شکل، هویت‌های یکدست و هم‌شکل باشند. بدن

مردان نظامی که در خیابان رژه می‌رفتند در حکم یک نشانه‌ی اجتماعی در خدمت نظم موجود، تنها بدنی بود که ارزش ملی و مذهبی برای نظام حاکم داشت. در این ساختار قدرت، بدن مردان نظام که مکان انباشت نیرو است، حکایت از نابرابری نیروهایی دارد که قدرت نظامی دولت را در برابر ناتوانی توده مردم نمایان می‌سازد. غایت این نمایش نابرابری و تضاد نامتقارن نیروها، از یک سو تضعیف و امحای نیروی جمعیت و توده و از سوی دیگر، به رخ کشیدن سلطه و برتری نظام حاکم در خیابان است.

همان‌قدر که خیابان‌ها و فضای عمومی فضایی برای اقتدار مردانه گردید و فرهنگ و نظام مردسالار موجود را تقویت کرد، فضای خصوصی بر نقش محافظه‌کارانه مادرانه برای زنان تأکید داشت. قرار نبود زن از آزادی خیابان‌ها لذت ببرد و در مقابل، فضاهای عمومی که شاهد حضور مردان و نیز خشونت عمومی مردانه بود، به عرصه‌ی جنسیت جایگزین مجاز نظام یعنی «مرد عمومی» تبدیل شد. در جوامع مردسالار ایدئولوژیک و نظامی، مطالبات و خواسته‌ها به فرودستان و

طردشدگان و زنان در همین خیابان در قامت مقاومت زاده می‌شود و به حیات خود ادامه خواهد داد و در اینجا به رابطه‌ی سیاست و زندگی روزمره و خیابان می‌رسیم و حضور در خیابان به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر شهر مدرن، نشانه‌ای از فروپاشی طرح‌های یکسان‌سازی و اقتدار نظام حاکم است.

سخنی با نیروهای مبارز در خارج از کشور!

(در باره "تظاهرات بزرگ" ۲۲ اکتبر ایرانیان در برلین)

گروه نویسندگان

هجوم وحشیانه اخیر ماموران جنایتکار جمهوری اسلامی به زندان اوین و به گلوله بستن زندانیان بی دفاع، بیانگر اوج وحشیگری و رذالت این رژیم می باشد. رژیم وابسته به امپریالیسم جمهوری اسلامی با نیروهای مسلح موجود که پاسدار نظام سرمایه داریِ عمر به پایان رسیده در ایران است با ارتکاب به چنین جنایتی تنها وحشت خود از نیروهای آگاه و انقلابی جامعه را به نمایش گذاشت؛ وحشت از نیروهایی که وسیعا آنها را دستگیر و به زندان افکنده است تا جنبش توده‌ها را از وجود روشنفکران انقلابی و عناصر آگاه جامعه محروم سازد.

واقعیت این است که امروز در ایران یک جنگ داخلی جریان دارد. از یک طرف طبقات فرودست و ستم‌دیدگان علی‌رغم همه سرکوب‌های بسیار خونین و کشتارهای همه روزه نیروهای مسلح وحشی جمهوری اسلامی همچنان در میدان مبارزه هستند و از طرف دیگر جمهوری اسلامی به نمایندگی از امپریالیست‌های خونخوار و سرمایه‌داران حاکم بر جامعه ما، با به گلوله بستن زن و مرد و کودک در خیابان و مدرسه و دانشگاه و غیره و با به وجود آوردن حمام‌های خون در نقاط مختلف ایران، از زاهدان و سنندج گرفته تا کرمانشاه، نشان می‌دهد که برای حفظ سلطه خود و سیستم سرمایه‌داری حاکم بر ایران، از هیچ جنایتی فروگذار نیست. با اینهمه جنبش انقلابی توده‌های پر خشم و کین نیز که علیه وضع غیرقابل تحمل موجود می‌جنگند، سر باز ایستادن ندارد. چنین است که این انقلاب هر سرنوشتی پیدا بکند نظام استثمارگرانه حاکم را که عامل همه بدبختی‌ها و جنایت‌هاست به سرنوشت محتوم خود که همانا مرگ است، نزدیک تر می‌کند.

در چنین شرایطی شکی نیست که نیروهای مبارز و دلسوز توده‌های انقلابی و تحت ستم ایران در خارج از کشور وظیفه دارند به هر ترتیب ممکن از مبارزات مردم انقلابی ایران دفاع کرده و ضمن افشای جنایات جمهوری اسلامی صدای ستمدیدگان ایران را به گوش جهانیان برسانند؛ و تاکنون نیز با تلاش‌های خستگی ناپذیر خود قدم‌های مثبتی در این جهت برداشته و موفقیت‌هایی کسب کرده‌اند. حال، این نیروها با تظاهرات ترتیب داده شده در ۲۲ اکتبر سال جاری در برلین مواجه هستند. برخورد و موضع درست در رابطه با این تظاهرات چه می‌تواند باشد؟

واقعیت این است که قدرت‌های امپریالیستی ضمن حفظ ظاهر مخالفت با جمهوری اسلامی، دست به کار شده‌اند تا اگر قدرت مردم در جنگ جاری در کف خیابان‌ها به حدی برسد که دیگر نتوانند جمهوری اسلامی را همچنان سر کار نگاه دارند، آلترناتیو خود را از هم اکنون تدارک ببینند. آنها سال‌ها برای سلطنت تبلیغ کرده بودند ولی امروز به ورشکستگی تبلیغات خود در میان توده‌های به پا خاسته پی برده‌اند. به

خصوص که شاهد هستند که توده‌های دلاور و آگاه ایران با ریخته شدن خون خود در خیابان‌ها فریاد می‌زنند ”مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر“. بر این اساس آنها بدون آن که دست از این جرثومه جنایت و پستی بردارند، همزمان در حال ارزیابی و کار روی طرح‌های دیگری برای حفظ منافع کوتاه مدت و دراز مدت خویش هستند. در همین رابطه است که ما شاهدیم که برخی قدرت‌های امپریالیستی حال دست خود را در پشت شخصی به نام حامد اسماعیلیون گذاشته‌اند. این شخص، پیش از آن که همسر و فرزندش را در جریان شلیک جنایت کارانه جمهوری اسلامی به هواپیمای اوکراین از دست بدهد در هیچ مبارزه مستقیم سیاسی علیه جمهوری اسلامی شرکت نداشت و پس از فاجعه ساقط کردن هواپیمای اوکراینی توسط رژیم جنایت کار جمهوری اسلامی هم با صراحت بر سیاسی نبودن حرکت و کمپین دادخواهی اش تاکید می‌کرد. اما قدرت‌هایی که نقشه به شکست کشاندن انقلاب مردم ما را دارند از حسن توجه عموم به وی به خاطر داغدار بودنش استفاده کرده و سعی دارند سیاست‌های شوم خود را علیه مردم تحت ستم ما از جمله از طریق حرکتی که

زیر نام وی سازمان یافته به پیش ببرند. در همین رابطه ما شاهدیم که مدت کوتاهی پس از آغاز و تشدید جنبش توده‌ای در داخل کشور، مجموعه‌ای از امکانات وسیع مالی و لجستیکی و شبکه‌ای از روابط شناخته شده و ناشناخته در صدها شهر از کشورهای کانادا و آمریکا گرفته تا کشورهای اروپایی و آسیایی و استرالیایی و ... در خدمت تبلیغ برای او و فراخوان‌های تجمع و اظهاراتش قرار گرفته‌اند.

اکنون که دست امپریالیست‌ها در پشت حامد اسماعیلیون قرار گرفته و تقریباً همه رسانه‌های امپریالیستی هم به نفع وی تبلیغ می‌کنند، نیروهای ضد انقلابی موجود در صف اپوزیسیون هم به خط شده و دست به کار ترتیب تظاهرات در این یا آن شهر در خارج از کشور برای وی گشته‌اند که "تظاهرات بزرگ" ۲۲ اکتبر در برلین یکی از آنهاست.

تاریخ نشان داده است که دشمنان قسم خورده استثمارشوندگان و مردم تحت ستم یعنی ضد انقلاب، بدون

یاری نیروهای بینابینی و متزلزل قادر به پیشبرد اهداف پلیدشان در جهت حفظ وضع موجود نیستند. امروز هم شاهدیم چنین افراد و نیروهایی که خود را طرفدار مردم انقلابی ایران می‌دانند، بدون توجه به این که سازماندهندگان و مبلغین این تظاهرات چه کسانی هستند و چه هدفی از این کار تعقیب می‌کنند، با زیر پا گذاشتن تجارب منفی انقلاب سال ۵۷ که به قیمت خون یاران و جان‌های شیفته بسیاری به دست آمده، به جمع "همه با هم" می‌پیوندند. این نیروها با هر ادعایی که دارند و برغم آنکه حتی گاه خود را مدافع کمونیسم و سوسیالیسم هم می‌خوانند آماده می‌شوند که در تظاهرات ۲۲ اکتبر شرکت کنند بی آن که آگاه باشند که با این کار تنها به کسب و کار یک جریان غیر مردمی رونق می‌دهند و شرکتشان در خدمت پیشبرد اهداف دشمنان مردم قرار خواهد گرفت. اینها تصور می‌کنند همین که با شاهی‌ها و یا برخی از نیروهای رسوای شناخته شده در جنبش مرزبندی می‌کنند می‌توانند صف مستقل داشته باشند، در حالی که وقتی خود را در زیر چتر یک نیروی ضد انقلابی دیگر قرار می‌دهند، هر چقدر هم فریاد مستقل بودن سر دهند در عمل

جز تبدیل شدن به سیاهی لشکر ترتیب دهندگان آن تظاهرات کاری انجام نمی‌دهند؛ و این نیروی پشت حامد اسماعیلیون است که از حضور آنها به سود تبلیغات خود سود خواهد برد. روشن است که در اینجا بحث بر سر یک "شخص" نیست. بحث بر سر یک سیاست ضد انقلابی است که نیروهای درون جنبش باید نسبت به آن حساسیت نشان داده و موضع مردمی در قبال آن اتخاذ کنند.

اتفاقا خیلی از این نیروها تجربه انقلاب ۵۷ را دارند و می‌دانند کدام قدرت‌های جهانی با نام خمینی جنبش "همه با هم" به راه انداخته بودند و چگونه نیروهای سازشکار و مماشات طلب که دلشان صرفا به رفتن شاه خوش بود به آن "جنبش" پیوستند و هرگز متوجه نشدند که آن قدرت‌ها چه آینده تاریکی برای مردم رنجدیده ما تدارک می‌بینند. امروز هم اینها آگاهانه یا نا آگاهانه، صرفا به رفتن جمهوری اسلامی فکر می‌کنند و کاری ندارند که دشمنان اصلی مردم دارند با اقداماتی از جمله از طریق برپایی چنین تظاهرات متمرکزی _ که یکی از اهداف بر پا کنندگانش بسیج هر چه وسیع‌تر نیرو و نمایش

قدرت می‌باشد_ در جهت تحقق چه هدف شوم و خطرناکی
برای مردم ما عمل می‌کنند.

واقعیت این است که دشمنان مردم ما با همراهی نیروهای
ایرانی ضد انقلابی در حال آلترناتیو سازی هستند تا اگر در
مقابل قدرت توده‌های سلحشور و جان بر کف ایران، قادر به
حفظ رژیم جمهوری اسلامی نبودند، پیشاپیش آماده سازی
لازم را کرده باشند. این واقعیتی است که توجه به آن و
استفاده از تجارب گذشته که باید چراغ راه آینده باشد
می‌تواند نیروهای ناآگاه را نسبت به چگونگی برخورد خود
نسبت به تظاهرات ۲۲ اکتبر تحت نام حامد اسماعیلیون،
رهنمون شود.

جالب است که خیلی از نیروهای متزلزل مورد بحث که قصد
شرکت در تظاهرات مزبور را دارند، تا چندی پیش، مردم یا
نیروهای چپ را سرزنش می‌کردند که چقدر ناآگاه بودند که
متوجه ماهیت خمینی و جمهوری اسلامی اش نشدند! تازه،

آنها فراموش می کنند که خمینی در آن زمان بر خلاف حامد اسماعیلیون، روزگاری (با هر انگیزه و هدفی) علیه دیکتاتوری شاه مبارزه کرده و سخن گفته بود و به همین دلیل هم به عراق تبعید شده و در میان بخشی از مردم ناآگاه، نیروی "مترقی" تلقی می شد. امپریالیست‌ها هم درست با توجه به چنان سابقه ای دست خود را در پشت وی قرار دادند. اما وقتی این مهره برگزیده امپریالیست‌ها به قدرت رسید مردم دیدند که با چه دیو بد سیرت و جنایتکاری مواجه هستند. حال با وجود چنین تجربه‌ای این نیروها که سال‌ها علیه جمهوری اسلامی مبارزه کرده و خیلی از آنها داغدار و زخم خورده از این رژیم هستند، نشان می دهند که نمی خواهند از تاریخ بیاموزند و با زیر پا گذاردن تجارب و واقعیات عینی باز می خواهند به دنبال نیرو یا شخص دیگری که مورد پشتیبانی دشمنان مردم واقع شده روان شوند. البته روی این نکته باید تاکید کرد که حامد اسماعیلیون الزاما آلترناتیو قطعی امپریالیست‌ها نیست. بلکه دشمنان فعلا به قول معروف با این کارت نیز بازی می کنند تا هدف شوم خود در فریب نیروهای جنبش را پیش ببرند.

این واقعیت انکار ناپذیری است که نیروهای مبارز و دلسوز توده‌های رنج‌دیده ایران در خارج از کشور با توجه به تجارب مثبت و منفی که در طول سال‌ها مبارزه علیه جمهوری اسلامی و دیگر دشمنان مردم به دست آورده اند می‌توانند نقش کاملاً موثری در پیشبرد اهداف انقلاب جاری ایفا کنند. لذا در شرایط ملتهب کنونی و در گیر و دار یک جنگ آشکار بین کارگران و خلق‌های تحت ستم ما با دشمنانشان نیروهای مردمی وظیفه دارند با پژواک صدای کارگران و ستم‌دیدگان و انعکاس مطالبات کارگران، زنان، خلق‌های تحت ستم و تمامی توده‌های تحت ستم، با هر آنچه در توان دارند از خیزش مردم پشتیبانی کنند و افکار عمومی جهان را نسبت به انقلاب ایران، خطراتی که این انقلاب را تهدید می‌کند و دسیسه‌های قدرت‌های بزرگ آگاه سازند.

ایران؛ جایی که مارکس و وبر، لنین و آرنست به هم می‌رسند

میثم سالخورد

گزاره‌های علوم انسانی، از جامعه‌شناسی تا روان‌شناسی و علم سیاست، سطرهایی بُریده از عینیت نیستند و حتی اگر حاکمان گوش‌هایشان را گرفته و در خیال تدوین علوم انسانی جعل شده باشند، بخش مهمی از تحلیل‌های جامعه‌شناسی و سیاست به تحول انقلابی جوامع و بازشناسی ریشه‌های عملی‌اش اختصاص داشته است.

از مارکس تا وبر، از لوکزامبورگ و لنین تا آرنست همگی بر خشم انباشته‌ی گروه‌ها و طبقات اجتماعی و اقتصادی در متون‌شان تأکید کرده‌اند. خشمی که برآمده از ستم و استثمار و محرومیت است و می‌تواند در نقاط عطف تاریخ به خیزشی انقلابی بدل شود و بساط نظم و سلطه‌ی مستقر را درهم بپيچد. آنچه در ایران امروز شاهدش هستیم همانا تحقق عملی

رهیافت‌ها و پیش‌بینی‌های فکری و نظری است. این
رهیافت‌ها تنها محتواهایی اغراق‌آمیز در رساله‌های تئوریک
نیستند که بتوان در دانشگاه تدریس کرد و یا در بحث‌های
ذهنیت‌گرایانه‌ی محفلی سترونش ساخت. یک عضو
کنوانسیون در انقلاب فرانسه به‌درستی گفته بود: «هرگز از
یاد نبریم که مدت‌ها قبل از ما، علوم و فلسفه با جباران
جنگیدند. کوشش‌های مداوم آنان انقلاب را به‌وجود آورده
است. در مقام انسان‌های آزاد و قدرشناس، ما بایستی آن‌ها را
تا ابد در میان خود تثبیت کنیم و پاس بداریم.»

چهره‌ی بی‌آرایش یک انقلاب اجتماعی

رویدادهای کنونی ایران را می‌توان بخشی از فرایندی انقلابی
دانست. در این مجال، نخست از منظری تئوریک و بعدتر از
مجرای سیاست عملی درباره‌اش سخن می‌رود.

در هیچ سنت فکری به قدر مارکسیسم، مفهوم انقلاب در پیوند با مفهوم «دگرگونی اجتماعی» و در قامتِ رویدادی «به‌هنجار» و «مُحق» که برآمده از آگاهی طبقات و اقشار اقتصادی و اجتماعی‌ست، نگریسته نشده است. نقطه‌ی مبنایی حرکت مارکس، از زاویه‌ی مردم است و برخلاف سنت کارکردگرایانه‌ی دورکیم در دهه‌های بد که «ثبات اجتماعی» را اصل دانسته و به دنبال علل برهم خوردن تعادل می‌گردد، در اغلب نوشته‌های مارکس می‌توان حقانیت نیروی مردم را که می‌تواند به تغییر نظم و ثبات مستقر منجر شود، خواند. همانطور که در تحلیل او از انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه، می‌توان نگرش فلسفی - سیاسی‌اش را در شکل‌گیری یک ائتلاف انقلابی از پرولتاریای پاریس، خرده‌بورژوازی و بخشی از بورژوازی فرانسه بازشناخت که در لحظه‌ای معین به خیزشی انقلابی گره خورد.

خیل گروه‌ها و طبقات معترض در ایران که خواهان تغییر وضع موجودند و قیامی که یک‌شبه شکل نگرفته، بلکه ریشه در محرومیت‌هایی عمیق و درازمدت دارد، از منظر

جامعه‌شناسیِ مارکسیستی قابل شرح است. با این‌همه درک شرایط انقلابی ایران، صرفاً متکی به متدهای مارکسیستی نیست. در سنت وبری در تبیین مفهوم «انقلاب» هم که ارزش‌های فکری و فرهنگی را موجد جنبش و حرکت اجتماعی می‌شناسد، «عقلانیت» و «رهبری کاریزما» دو عاملی است که می‌تواند اقتدار سنتی را برهم زده و سبب بروز انقلاب شود. جالب اینکه به گفته‌ی وبر، رهبری کاریزماتیک (نظیر آنچه در سال ۵۷ وجود داشت) می‌تواند به حاکمیت نظامی توتالیتز منجر شده و در نهایت به ضد انقلاب تبدیل شود. وبر عقلانیت را نیز نیروی پیشرویی می‌داند که نخست موجب تغییر در محیط و شیوه‌ی زندگی و جهان‌بینی توده‌ی مردم شده و در نهایت در برابر اقتدار سنتی می‌آشوبد و امکان انقلاب را پیش می‌آورد.

این رویکرد، مجرای شناختِ همان دره‌ی عمیقی است که سال‌هاست بین ارزش‌های فرهنگی مردم ایران و حاکمیت وجود دارد و به موازاتِ اقتدارطلبی و کاربستِ اجبار در

تحمیل ارزش‌های سنتی، امروز بیش از هر زمانی در طی این چهار دهه، عمیق‌تر و دهشت‌بارتر شده است.

فارغ از روش‌های جامعه‌شناختی، الگوهای متکی بر علم سیاست و روان‌شناسی هم در تحلیل شرایط انقلابی، امروز مماس با واقعیت‌رخدادهای ایران می‌ایستد. جمله‌ی نمادین ویلفردو پارتو را که از منظر رئالیسم سیاسی نگریسته است، به یاد بیاوریم: «وقتی به‌طور همزمان اقشار بالا (حاکمان) پُر از عناصر فرسوده و روبه‌صفت و طبقات پایین (مردمان) پُر از عناصر شایسته و شیرصفت باشند، تعادل اجتماعی برهم می‌خورد و وقوع انقلابی خشونت‌بار محتمل است.» یا رویکردهای روان‌شناسانه‌ی توکویل را که در بحث خیزش انقلابی به تصورات فرد درباره‌ی وضعیت عینی‌اش و آگاهی درونی از منع‌ها و محدودیت‌ها و نارضایتی‌هایش متوجه است.

مدت‌هاست که پژوهشگران اجتماعی و روان‌شناسان آنچه را که در سطح فردی و در اذهان جوانان ایران می‌گذرد، جز به

تورم کوهی از سرخوردگی و خشم توأمان تشبیه نمی‌کنند؛
آشفشانی که انفجارش بی‌گمان قطعی بود.

نگرش ذهنیت‌گرایانه به انقلاب و اصلاح

روند حکمرانی جمهوری اسلامی در طی این چهار دهه و خلاء نیروهایی که از نخستین روزهای بعد از قیام ۵۷ حذف شدند و جریان‌هایی که در سالیان بعد چهره گشودند، نیازمند تدقیق و واکاوی است. در واقع بحرانی که امروز حاکمیت به شکلی فراگیر با آن مواجه است، از نخستین روزهای تولدش شکل گرفته و بروزات مقطعی آن، همان سیر امتداد طبیعی‌اش است. مصادره‌ی قیام مردمی در سال ۵۷، تنها به قیمت سرکوب کردستان و ترکمن صحرا و در ادامه با نقاط عطفی مانند ۳۰ خرداد و وقایع تابستان ۶۷ ممکن بود. اگر همان اوایل برخی روشنفکران و گروه‌های سیاسی پیشرو دریافتند که عجالتاً «برنامه‌ی طلوع خورشید لغو شده است» با گذر از دهه‌ی متشنج شصت، دیگر هیچ نیروی سیاسی‌ای نبود که بر استقرار

استبدادی که همه‌ی آرمان‌ها و خواسته‌های قیام را به محاق بُرده است، معترف نباشد. در این اثنا جنگ هشت‌ساله را در تحمیل فضای میلیتاریستی بر جامعه، به هیچ‌روی نباید از نظر دور کرد. باری در گذری با دور تند از آن ایام می‌توان گفت که اگر گروه‌های چپ رادیکال و برخی احزاب کرد در ابتدای انقلاب پا به روی خط قرمز نفی کلیت ساختار گذاشتند، در سال‌های شصت، «توده» و «اکثریت»، در دهه‌ی هفتاد و هشتاد «نهضت آزادی» و بقایای «ملی - مذهبی» و در دهه‌ی نود اصلاح‌طلبان تماماً از عرصه‌ی سیاست حذف شدند. اما درباره‌ی این آخری گفتنی است که شاید تنها بخشی از صادق‌ترین‌شان دریافتند که ساختار حاکم، تن به کوچکترین اصلاح و تغییری از درون نمی‌دهد.

هربرت مارکوزه و کارل پوپر در گفتگویی مهم ذیل بحث «انقلاب یا اصلاح» که به شکلی تنازع دو رویکرد را نشان می‌دهد، «اصلاح» و «انقلاب» را در قامت دو شیوه و متد سیاسی متفاوت مطرح می‌کنند. گویی در عرصه‌ی سیاست عمومی، می‌توان از پیش دست به انتخاب زد و یکی را بدواً و

تا همیشه پذیرفت و دیگری را مطلقاً نفی کرد. درحالی که برخلاف چنین ساده‌سازی در تحلیل، رسیدن به نقطه‌ی حادث انقلاب ساختاری از پسِ عدم امکانِ تغییرِ مصلحانه در ساختاری متصلب رخ می‌گشاید.

چالمرز جانسون به درستی بر روی این مسأله انگشت می‌گذارد و در کتاب «تحول انقلابی» مدلی برای توضیح شرایطی که به انقلاب‌ها منجر می‌شود، ارائه می‌کند. آنچه او «بدکار کردیِ چندجانبه» می‌نامد، تنها هنگامی که با مصالحه‌ناپذیری حاکمان همراه شود، می‌تواند زمینه‌ی یک انقلاب را ایجاد کند. او معتقد است در صورتِ ایجادِ فشار برای تغییر، چنانچه حاکمیت تن به مصالحه در زمانی مناسب ندهد، چاره‌ای جز مقاومت و توسل به زور و نیروی سرکوب ندارد. جانسون این کار بستِ زور و اجبار را «فرونهشتِ قدرت» نام می‌گذارد که با کوچک‌ترین جرقه و عاملی شتاب‌زا به انقلابی عظیم و فراگیر منجر می‌شود.

درک همین بدیهی‌ترین اصول اندیشه‌ی سیاسی برای اغلب دیکتاتورها و قدرت‌طلبان غالباً ناممکن است (اگر نگوییم مقاومتی عامدانه در برابر چنین درکی در ماهیت قدرت توتالیتر وجود دارد) و در نتیجه ایجادکننده‌ی مسیریست که حاکمیت مطلقه‌ی دیروز و امروز آن را پیموده و می‌پیماید. اگر حاکمیت شاه پس از ۲۸ مرداد و فساد و بُن‌بستی که تمامی دهه‌ی چهل و پنجاه را پوشانده بود و روشنفکران و دانشگاهیان، کارگران و بازاریان را در جبهه‌ای مؤتلف در برابر خود نشانده، حاکمیت بعدی نیز با حذف چپ‌گرایان و ملیون و دگراندیشان در ابتدا، و با وقایع کوی دانشگاه و سال ۸۸ در ادامه، جز حلقه‌ای کوچک از نزدیکان و معتمدان‌اش، هیچ مؤتلفی در سطح سیاسی و اجتماعی برای خود باقی نگذارد.

شاید اعتراضات سال ۸۸ آخرین دریچه‌ی امید و تنها منفذ باقیمانده بود برای امکان اصلاحات و بی دلیل نیست که پس از آن، فراتر رفتن از تمامیت ساختار را در اعتراضات دی ۹۶ و آبان ۹۸ شاهد بودیم. آنچه امروز می‌گذرد، در لایه‌های

زیرین اجتماع و اذهان و قلب‌های مردمان، دیرگاهی‌ست که زمزمه شده و اکنون به فریاد برآمده است. و شاید اگر تعلیق طولانی پاندمی کرونا و گفت‌وگوهای کشدار احیای برج‌ام در این بازه‌ی زمانی در کار نبود، شاهد وقوع شرایط فعلی در فاصله‌ی کوتاه‌تری پس از آبان ۹۸ می‌بودیم.

نفرت انباشته و خشونت بی‌پروای انقلابی

مؤلفه‌ی دیگری که در برابر دیدگان حاکمیت علناً رؤیت می‌شود، خشم و انزجاری عمومی و بی‌سابقه است که آنان را گاه به اظهارنظرهای عجیب و غیرمنطقی واداشته، تا جایی که یکی‌شان از شور و هیجان مقتضای سن جوانان دهه‌ی هشتاد می‌گوید و دیگری از تأثیر افراط در بازی‌های رایانه‌ای! و همچنان ناتوان از درک ریشه‌های عمیق‌تر خشونت یک انقلاب.

انباشتگیِ نفرتِ حاصل از انواع تنگناهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و خشم بی‌پروای جوانان چنان گسترده رخ نموده است که حتی صاحب‌نظرانی که تا دیروز سخن از اعتراض مسالمت‌جویانه می‌گفتند و اقسام «مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز» را تجویز می‌کردند، امروز از «دفاع مشروع» سخن می‌رانند و چاره را جز در آن نمی‌بینند.

از یاد رفتنی‌ست که همین سخنگویان در اعتراضات سال ۸۸ آن زمان که گلوله‌ی جنگی به سوی معترضان شلیک می‌شد و ماشین‌های سرکوب بر پیکر معترضان می‌گذشت، همصدا با رهبران جنبش سبز اقدامات و شعارهای ساختارشکنانه را تقبیح می‌کردند و مطالباتی بی‌هنگام می‌دانستند. امروز اما، واقعیت بی‌پرده‌ی انقلابی‌گویی فضای اندیشه‌ها را نیز درنور دیده و افقی نو پیش‌روی تحلیل‌ها گذاشته است.

در اغلب تفاسیر جامعه‌شناختی، «خشونت» به‌عنوان یکی از عناصر مهم اقدامات انقلابی مطرح می‌شود. اگر مارکسیست‌ها

خشونتِ عیان مردم را یکی از اصول پیش‌برنده‌ی انقلاب و پاسخی به خشونتِ مستمر طبقات حاکم می‌دانند، لیبرال‌هایی مانند هانا آرنت نیز با تکیه بر خواست آزادی معتقدند: «ما تنها در جایی می‌توانیم از انقلاب سخن بگوییم که تغییری به معنی یک آغاز نو رخ دهد، یعنی در جایی که خشونت برای ایجاد شکل کاملاً متفاوتی از حکومت و شکل‌دهی یک جامعه‌ی سیاسی جدید به کار گرفته شود، در جایی که غرض از رهایی از سرکوب، دست‌کم برقراری آزادی باشد.»

بیم‌های واهی و امیدهای واقعی

تجربه‌ی قیام ۵۷، ضرورت توجه به آینده‌ی پسانقلابی را نیز بیش از همیشه بازطرح کرده است. اما گاهی این دوراندیشی‌ها از سوی حامیان حاکمیت و به منظور حفظ نظم مستقر نیز به کار می‌رود. از همین رو تدقیق واقعیت‌ رویدادهای گذشته و امروز، اولویت و اهمیت می‌یابد.

یک: خودمختاری و تجزیه

مهم‌ترین ابزاری که در شرایط بحرانی و خلاءهای قدرت در ایران رو می‌آید و این‌بار همچون عاملی برای حفظ کلیت یک تئوکراسی به کار می‌رود، بحث تجزیه‌طلبی است. جدا از اینکه حاکمان همواره تداخلی عامدانه بین خواستِ «خودمختاری» و «استقلال سیاسی» در کردستان و خوزستان و بلوچستان ایجاد می‌کنند و همین مسأله زمینه‌ای می‌شود برای به خاموشی کشاندن کوچکترین صداها و مطالبات در این مناطق. در واقع مدت‌های مدیدی است که همین منطق یا ضدمنطق، توجیهی برای تشدید سرکوب در جایی نظیر کردستان شده است.

اندیشمندان چپ‌گرا همواره ناسیونالیسم و مذهب را دو بازوی حفظ سلطه و اتوریته معرفی می‌کنند و توجه به کارکرد این دو و کاربست‌شان در عرصه‌ی سیاست عمومی در طی این چهار دهه مؤید همین نظر است. توسل به ارزش‌های ملی،

آنگاه که حاکمیت احساس کند ایدئولوژی مذهبی از پس مهار قیام و اعتراض عمومی بر نمی آید، مداوماً به کار رفته و در این مقاطع تاریخی است که سخن از ارزش‌های ناسیونالیستی و اهمیت حفظ تمامیت مرزهای جغرافیا به میان می آید. در واقع اتهام و هین شریعت و از سوی دیگر هشدار تجزیه، دو وجه یک تاکتیک برای انحراف اعتراض عمومی و ایجاد زمینه‌ی سرکوب است.

به جز ادواری در تاریخ جهان که ناسیونالیسم در هیأت نیرویی پیش‌آهنگ نقش مهمی در آزادی کشورهای مستعمره و مبارزات ضدامپریالیستی از جمله در ایران در مقطع جنبش ملی‌شدن صنعت نفت داشته، اغلب، ناسیونالیسم جز بهانه‌ای برای سرکوب ملت‌های در حاشیه و بستری برای زایش فاشیسم و انواع شووینیسم نبوده است و بی‌جهت نیست اندیشه‌ی انتقادی، مذهب و ناسیونالیسم را عوامل حفظ وضع موجود و استمرار تبعیض می‌داند. همانطور که مفهوم «هویت ملی» در تئوری‌های جامعه‌شناسی ساختی - کارکردی، پایه‌ی نظم اجتماعی را تشکیل می‌دهد، دین هم صاحب چنین

محوریتی ست. چه اینکه توکویل معتقد است: «اعتقادات مذهبی نوعی انضباط اخلاقی در افراد پدید آورده و در جامعه‌ای که انسجام‌اش مورد تهدید قرار می‌گیرد، می‌تواند باعث همبستگی شود.» و یا مونتسکیو در تقسیم‌بندی‌اش از انواع حکومت‌ها و نقاط اتکایشان، مذهب را «نگهبان» هر استبدادی می‌داند.

در شرایط بحرانی، این یارگیری و استمداد از نگهبانان نظم و ثبات امری ست تاریخ‌مند است و همانطور که شاه همزمان با ناسیونالیسم باستان‌گرایانه‌اش، از امام رضا و عُلقه‌های مذهبی مردم مدد می‌جست، در حاکمیت فعلی هم در بر همان پاشنه است.

حال بنگریم که ریشه‌ی این تنش به‌راستی کجاست و سخن از تجزیه‌ی ایران در واقعیت ژئوپولیتیک منطقه‌ای و استراتژی نیروهای سیاسی در مناطقی که سال‌هاست تحت ستم ملی و حاکمیت مرکز‌گرا قرار دارند، چگونه است.

در منطقه‌ی کردستان که همواره آماج بیشترین اتهام‌های تجزیه‌طلبانه بوده است، از «دموکرات» و «کومه‌له» تا احزاب کوچکتری که امروز تحت نام «مرکز همکاری احزاب کردستان ایران» توانسته‌اند بر روی اهدافی مشخص هماهنگ شوند، نه تنها هیچ نشانه‌ای از خواست استقلال به چشم نمی‌آید، بلکه در پی رویدادهای بی‌سابقه‌ای که جرقه‌ی آن از کردستان به باروتِ تمامی ایران زده شد، بارها نسبت به حفظ تمامیت ارضی تأکید شده است. با این‌همه گویی آنان که نمی‌خواهند، همچنان نمی‌شنوند.

همانطور که به یاد نمی‌آورند در همان فروردین‌ماه ۵۸ وقتی عبدالرحمان قاسملو و غنی بلوریان از رهبران کُرد با طرح پیشنهادی‌شان به تهران و نزد آیت‌الله خمینی آمدند، کوچک‌ترین سخنی از خواست جدایی و استقلال از جغرافیای ایران در میان نبود.

در پاسخ به این هشدارِ کاذب البته بایستی اذعان کرد که: بله درست است، امکان تجزیه وجود دارد، ولی تنها در شرایط استمرارِ استبداد. تجزیه‌ی ایران محتمل است، ولی زمانی که این ساختار معیوب در مسیر یک منازعه‌ی نظامی و مداخله‌ی خارجی تغییر کند و نه در شرایط یک خیزش انقلابی. آگاهی عمومی در چنین دوران انقلابی مهم‌ترین ابزار رویارویی با ناسیونالیسم و شوونیسم است، همان‌طور که دیگر اشکال ارتجاع را همزمان نفی می‌کند.

دو: بازگشت سلطنت

از زمان قیام ۵۷ که به الغای نهاد سلطنت منجر شد، بقایای آن در طی این چهار دهه کوشیدند خود را در قامت اپوزیسیونی امیدوار به بازگشت به عرصه‌ی قدرت جلوه دهند. در راستای همین هدف و در تبیین رویدادهای سال ۵۷، دسته‌ای ناگزیر از جعل تاریخ شدند و دسته‌ای دیگر در پی روایتی نوساز برآمدند: نخست این که شاه نه توسط مردم بلکه

از سوی غرب و در شبه‌کودتایی طراحی‌شده سرنگون شد (همان غربی که نقش مهمی در الغای قاجاریه و سلطنت پدر و کودتای ۲۸ مرداد و بقای سلطنت پسر داشت) و دوم اینکه شاه چنان دروازه‌ی تمدن را به روی مردمان‌اش گشوده بود و ایران‌شهر او آنچنان رفاه اقتصادی داشت که حتی اگر توسعه‌ی سیاسی همگام با آن پیش نرفت، بایستی به شاه فرصت اصلاحات داده می‌شد و نمی‌بایست با انقلابی قهرآمیز بنای حکومتش ویران می‌شد. معلوم نیست حیف و میل‌های پس از افزایش بی‌سابقه‌ی قیمت نفت و فقر و فاقه‌ی عمومی در ابتدای دهه‌ی پنجاه کجای این روایت قرار دارد. این هواداران، درخصوص فرصت تاریخی اصلاحات نیز، تنها به حکومت سی و هفت روزه‌ی بختیار اشاره می‌کنند و خیل وعده‌های معوقه‌ای که از ۲۸ مرداد باقی مانده بود و بخش کوچکی از آن در دولت مستعجل او عملی شد، از آزادی مطبوعات و زندانیان سیاسی گرفته تا وعده‌ی برگزاری انتخابات آزاد.

کج و معوج کردن تاریخ و روایت‌های عجیب‌دسته‌ی اول قطعاً در محدوده‌ی یک تحلیل دقیق و مدوّن تاریخی نیست. چه اینکه این دسته دامنه‌ی این تحریف را تا کودتای ۲۸ مرداد نیز وسعت می‌دهند و در حالی که بانیان آمریکایی و انگلیسی کودتا با نام مستعار عملیات «آژاکس» و «چکمه» بر نقش خود معترف‌اند، اینان آن را «رستاخیز ملت برای بازگشت سلطنت» می‌خوانند. نکته‌ی جالب‌توجه در سخن این هواداران سلطنت اینجاست که انقلابی را کودتا و کودتایی را انقلاب معرفی می‌کنند.

اما درباره‌ی گروه دوم و حامیان اصلاحات بختیار نیز بایستی اشاره کرد که شاه پیش از استمداد از بختیار، فرصت‌های بیشتر و موجه‌تری برای اصلاحات داشت و توالی دولت‌های زودگذر آموزگار، شریف‌امامی، ازهراری و در نهایت بختیار نشان می‌دهد که شاه آن زمان که از حکومت‌نظامی و کاربست زور ناامید شد، بختیار را برگزید، غافل که وعده‌ی اصلاحات پس از شنیده شدن صدای انقلاب، نخواهد توانست حکومتی رو به سرنگونی را نجات دهد.

وضعیت انقلابی امروز، در واقع اعاده‌ی حیثیت از مفهوم «انقلاب» است که در سایه‌ی عدم موفقیت مردم در رسیدن به آرمان‌هایشان در سال ۵۷ ناامیدی و یأسی فراگیر ایجاد کرد و آغاز فرایندی‌ست که در جریان حرکت خود جایگاه واقعی و وزن نیروهای اجتماعی و سیاسی را معین می‌کند. اگر در گذشته رسانه‌های هوادار سلطنت اصرار داشتند شعار کم‌توان «رضاشاه روح‌ت شاد» را در دهان معترضان بگذارند، امروز ناگزیرند در میانه‌ی خیزش انقلابی جوانان، شعار «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر» را بشنوند و در رسانه‌هایشان میزبان رهبرانی از جریان‌های سیاسی چپ و دموکرات باشند.

تحمیل خواست‌های انقلابی تنها محدود به عملکرد یک رسانه نیست و حتی می‌تواند بازیگران بزرگتری را هم در ابعاد سیاست جهانی به تغییر رفتارها و نگرش‌هاشان وادارد. کوتاه سخن اینکه در شرایطی که سخن‌گردد از حنجره‌ی ترک و لر و فریاد بلوچ و عرب از گلوی تهرانی شنیده می‌شود و از

سویی دیگر نفی هرگونه تبعیض و ستم و نابرابری، چه جنسیتی و چه طبقاتی و ملی خواست عموم مردمان است، هیچ هراسی از آینده وجود ندارد، چرا که انقلاب، خود، آینده است.

پی‌نوشت

در مواجهه با خیزش انقلابی، حاکمیت احتمالاً و در نهایت، ناگزیر از پیمودن همان راهی‌ست که سلطنت پیشین از آن گذر کرد. با توجه به فساد ساختاری سیستم و نزدیکی جانشینی رهبری، شاید در انتظار تغییر چهره‌ی ظاهری نظام باید بود و با ادامه‌ی مبارزات و گسترش اعتصابات و با رسیدن به سرحدات آن، پس از شنیده شدن صدای انقلاب مردم، به هیچ‌روی بعید نیست که شاهد ظهور بختیار دیگری باشیم و این بار نه از جبهه‌ی ملی، که شاید از جبهه‌ی موسوم اصلاحات.

با این همه بایستی منتظر بود که آیا کسی حاضر است بختیار دیگری باشد؟ یا ترجیح می‌دهند همچون سنجابی و بازرگان به جرگه‌ی انقلابیون پیوندند؟ این بار انقلابی دموکراتیک، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه بیش.

آنچه از چشمان گشاده‌ی «اصلاح طلب» پنهان مانده است.

سیامک زندرضوی

اشاره

حمیدرضا جلایی پور، جامعه‌شناس اصلاح طلب، در یادداشتی با عنوان «ارزیابی خطر تجزیه طلبی» به تاریخ ۲۵ مهرماه ۱۴۰۱ در روزنامه‌ی هم‌میهن، به مدیر مسئولی غلامحسین کرباسچی، مدعی می‌شود که «نیروهای دلسوز جامعه مدنی و نیروهای حکومتی نباید خطر «تجزیه طلبی» را نادیده بگیرند». یادداشت حاضر نقد و پاسخی به ادعاهای ایشان در این زمینه است.

گزاره‌ی اول

جلایی پور می‌نویسد: اولین نگرانی هنگامی است که نظم سیاسی ضعیف می‌شود آن‌گاه خطر تجزیه سرزمینی را نمی‌توان جدی نگرفت... که خطر سوریه شدن را هم در درون خود دارد. در ادامه استدلال می‌کند. دولت‌های ایران در کاهش تبعیض‌های قومی و در پذیرش نمایندگی سیاسی آنها موفق نبوده، لذا ما با نارضایتی عمومی در میان کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، ترک‌ها روبرو هستیم. او ادامه می‌دهد: پدیده‌ی لاغری به نام پان‌ها که در حالت عادی نگران نده برای تجزیه سرزمینی ایران نیستند، خفته و حاشیه هستند اما وقتی نظم سیاسی_امنیتی ضعیف شود آنها مجال فعال شدن پیدا می‌کنند. در پایان این گزاره اشاره می‌کند: یکی از وجوه نگرانی از سوری شدن، نگرانی از فعالیت‌های جدایی طلبان قومی است.

در پاسخ به این ادعاها باید گفت، هرچند برای ستم قومی و زبانی و وجود پان‌ها شواهد کافی در تاریخ معاصر ایران وجود دارد. آنچه که به نظرم کاملاً نادرست می‌آید نتیجه‌گیری ایشان و آن هم خطر تجزیه‌ی سرزمینی است.

به نظر من، پهلوی اول در مناطق ایلی با نیروی نظامی متکی به زور و اجبار کوشید، از یک طرف تفاوت‌های‌شان را برحسب زبان، مذهب، زیست و معیشت‌شان انکار کند و از طرف دیگر کوشید همه را به‌مدد نظام وظیفه‌ی اجباری، لباس و کلاه یکسان و برداشتن حجاب از سر زنان بازور، هویتی مشترک بخشد. اما عملاً این اقدام در طول دهه‌ها برپایه‌ی زبان و خط فارسی شکل گرفت و پایدار شد. به‌قول محمد بهمن بیگی زبان و الفبای فارسی، همچون گردنبندی یگانه همه را به یکدیگر متصل کرد و تفاوت‌های‌شان را ارج نهاد و به‌رسمیت شناخت و مفهوم شهروندی پدید آمد هرچند که از منظر حکومت همواره همه «رعایای» ایران بودند.

امروز در شعارهای معترضان نشانه‌های بسیاری از مفهوم امروزین شهروندی و وحدت سرزمینی دیده می‌شود هم‌زمان هویت‌های جنسیتی، قومی، زبانی، مذهبی و سبک‌های زندگی و مانند آن درهمراهی امروز شهروندان مشاهده‌پذیر و رسمیت

یافته و در سه گانه‌ی زن، زندگی، آزادی تجلی یافته است. که نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های انسانی در عین یگانگی و هم‌سرنوشتی آنان است.

به نظر من علت آن هم به‌درجه‌ای قابل فهم است. حداقل در شش دهه‌ی اخیر شهروندان به‌ویژه در مناطق شهری در کوچه و خیابان‌هایی زیست و کار می‌کنند که شهروندانی از گروه‌های قومی -زبانی، سبک‌های زندگی و... متفاوت حضور دارند. عموماً حتی تصور این‌که آنان هویت واحد شهروندی را به‌عنوان ظرفی برای درخواست برابری حقوقی واقعی و این جهانی رها کرده و سایر هویت‌ها را اولویت دهند (و به‌ویژه برای جوان‌ترها) غیر قابل قبول است. با این استدلال ساده که با چنین درخواستی هر محله خودش باید به چندین و چند واحد سرزمینی تجزیه شود و عملاً هر یک را در برابر آن «دیگری» قرار می‌دهد: دوست در برابر دوست، همکار در برابر همکار، خویشاوندان سببی در مقابل خویشاوند نسبی ... و

علاوه بر آن، تجربه‌ی جهان امروز، آنچه در دهه‌ی نود میلادی در اروپای مرکزی اتفاق افتاد و به‌ویژه تجربه‌ی امروز اقلیم کردستان عراق که در آن مقاومت زنان در برابر تبدیل شدن به جنس دوم و نمودهای آن در نرخ بالای خودکشی زنان و زن‌کشی که عملاً نابرابری جنسیتی را در ساختار پدرسالاری کهن قومی در قدرت بازتاب می‌دهد، پیش چشم این جوانان است. همین است که ایده‌ی فدرالیسم و تجزیه‌طلبی، و منادیان انواع پان را در میان آنان بسیار کم‌مشتري می‌کند. در نتیجه سوری شدن هم از این زاویه بی‌ربط به نظر می‌رسد.

گزاره‌ی دوم

ظاهراً نگرانی ایشان از شرایطی است که آن را «جامعه و دولت ناتوان» می‌نامد که خطر تجزیه را به گفته‌ی ایشان قابل تأمل می‌کند. در این جا است که ایشان وضعیت امروز را که

به‌عنوان جنبش اعتراضی و ملی مهسا می‌نامد و آن را با دو لایه مشخص می‌کند.

لایه‌ی اول با ویژگی برانگیختگی مردم برای بازپس گرفتن زندگی که بی‌رهبر است. و لایه‌ی دوم که از نظر ایشان با مداخله‌ی رسانه‌های ماهواره‌ای در خارج کشور ساخته و پرداخته شده است و آن را سرنگونی طلب می‌نامد. و نتیجه می‌گیرد فعالین این جنبش عمدتاً جوانان و زنان هستند و قادر نیستند هدف تغییر ساختار را دنبال کنند. لذا در وضعیت جامعه‌ی معترض و چندپاره و دولت ناتوان، نظم سیاسی ضعیف می‌شود و این ضعف مجالی برای جدایی طلبان می‌تواند فراهم کند.

از نظر من در گزاره‌ی اول پاسخ خطر «جدایی طلبی» جلائی‌پور را داده‌ام، در این‌جا از منظر تجربی و استدلالی لایه‌بندی دوگانه‌ی ایشان را غیر قابل دفاع و فاقد شواهد تجربی و استدلال می‌دانم و فقط به نتیجه‌ی عملی چنین فرمول‌بندی

اشاره می‌کنم که به‌طور غیرمستقیم شهروندان معترض را خطاب قرار داده است. شهروندانی را که در طول دهه‌ها از عینیت‌بخشی به حقوق انسانی و اجتماعی‌شان محروم و فقط فریادشان در عرصه‌ی خیابان باقی مانده است. جلایی‌پور این شهروندان را به ربات‌هایی تقلیل می‌دهد که گوش به فرمان تعدادی خبرنگار، گزارشگر و تحلیلگر در کشورهای دیگرند که احتمالاً از دور دستی بر آتش و دستی بر خاکستر دارند. این ایده‌ی جلایی‌پور از این لحاظ قابل تأمل است که با این لایه‌بندی خودساخته تحلیلی در اختیار صاحبان قدرت قرار می‌دهد ایده‌ی تاکنونی ندیدن و نشنیدن شهروندان معترض را به‌عنوان نفوذی بیگانه تئوریزه می‌کند تا احتمالاً در مقابل برای اصلاح‌طلبان حکومتی روزه‌ای به درگاه قدرت بگشاید.

گزاره‌ی سوم

در این جا جلایی پور می نویسد راست افراطی در جهان به طور کلی نه فقط با جمهوری اسلامی بلکه با کشوری به بزرگی ایران نیز مشکل دارد.

درستی این گزاره از اساس مورد تردید است. می دانیم در کشورهای دارای نظام پارلمانی، صرف نظر از اینکه کدام جناح سیاسی دولت را در اختیار داشته باشد منافع ملی کشورشان را پیش می برند که آن هم عمدتاً تحت فشار درخواست های گروه های قدرتمند، شهروندان و افکار عمومی است. شهروندانی که بسیاری از آن در اکثر کشورها، امروز چشم شان به ایران و رویدادهای آن دوخته شده است. امروز با گذشت بیش از یک ماه از روز «واقعه» و آغاز اعتراضات، علی رغم محدودیت های غیر قابل دفاع برای دسترسی به اینترنت، در ایران نوجوانان و جوانانی هستند که تشخص، کنجکاوی و خلاقیت شان در جهان وب شکل گرفته و شکوفا شده است و قدرتمندتر از هر نیرویی می توانند از هر سدی عبور کنند و جهانیان را در مقابل دولت های شان به میدان

آورند و «خطراتی» را که جلایی پورها مدعی آن‌اند از
جنیش‌شان دور کنند.

خیزش پیوسته و نقد مداوم

یحیی مرادی

با گسترش خیزش «زن، زندگی، آزادی» در یک ماه گذشته و حمایت چشم‌گیر لایه‌های گوناگون مردم از آن تداوم این جنبش به دغدغه‌ی مهمی بدل شده است. بحران‌های اقتصادی و اجتماعی عمیق جامعه‌ی ایران، گسترده‌گی خیزش، طرح شعارهایی در مخالفت قاطع با حاکمیت سیاسی و تظاهرات، اعتصابات و کنش‌های گوناگون سیاسی روزمره، چه در داخل و چه در خارج از کشور، این امکان را به ما می‌دهد تا از تبدیل آن به یک جنبش انقلابی که نظام سیاسی را به مصاف طلبیده سخن بگوییم. تاکنون ضرب‌آهنگ خودجوش این جنبش ضامن اساسی تداومش بوده است: جنبشی که نیروی محرکش تضادها و گره‌گاه‌هایی است که بیش از چهل سال حکومت سرمایه‌داری مذهبی- نظامی بر جامعه‌ی ایران تحمیل کرده است. اما نمی‌توان انتظار داشت که نیروی محرک

آغازین یک جنبش به تنهایی حرکت آن را تا به پایان کار تضمین کند. یک جنبش انقلابی در مسیر حرکت خود با انواع موانع روبه‌رو می‌شود که لاجرم به سیاست‌ها، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های گوناگونی برای غلبه بر آن‌ها نیاز دارد. علاوه بر آن همان‌طور که هر جنبش انقلابی دریچه‌های تازه‌ای به روی توده‌های مردم می‌گشاید خود نیز از تجاربی که پشت سر می‌گذارد می‌آموزد. این فرایند دوسویه‌ی آموختن و آموزاندن در تمامی مراحل بسط و گسترش جنبش عمل می‌کند و از دل آن می‌تواند کیفیت‌های جدیدی پدید آید که پیش از آن ناشناخته بودند.

در این چند هفته رویکردهای گوناگونی مطرح شده که بیش از آن که باعث گسترش این جنبش انقلابی باشد هم‌چون مانعی در مقابل آن عمل می‌کند. مقابله‌ی نظری با چنین رویکردهایی و نشان دادن سستی‌ها و کاستی‌های آن‌ها ضروری است. رشد یک جنبش انقلابی تا حد زیادی به نقد ضعف‌هایش و نهراسیدن از مواجهه با آن‌ها منوط است. در

ادامه به اجمال به برخی گزاره‌ها و رویکردهایی اشاره می‌شود که می‌توانند مانع پیشروی جنبش شوند:

جنبش همه چیز است. نیازی به نظریه‌ای سیاسی یا اقتصادی نیست!

جنبش کنونی با شعار «زن، زندگی، آزادی» به جامعه‌ای اشاره دارد که می‌تواند از پس جامعه‌ی موجود شکل بگیرد. به این ترتیب هدف این جنبش انقلابی فقط سرنگونی حاکمیت سیاسی نیست بلکه به امکانات نهفته برای تحقق جامعه‌ی آینده چشم دوخته است. هدف آن فقط سلبی نیست بلکه ماهیتاً ایجابی است. اگرچه اکنون پیکارهای خیابانی با خواست نفی حاکمیت سیاسی در گوشه و کنار کشور برپا می‌شود اما گذار به جامعه‌ای عاری از استبداد، تبعیض و ستم در شکل‌های مختلف آن و از همه مهم‌تر امید به زندگی پربار برای مردم ایران در محتوای این شعار نهفته است. بی‌گمان این عمل است که نظریه را تحقق می‌بخشد اما نظریه است که هم‌چون چشم

و چراغ جنبش عمل می‌کند: با نظریه است که ظرفیت عملی مشخص نشان داده می‌شود و برنامه‌ای بدیل در مقابل وضعیت کنونی هویت می‌یابد. جنبشی که همه چیز را به شکل مبهم در برمی‌گیرد و جایی برای تأمل باقی نگذارد و سنجش و نقد را از افعال خویش براند، بی‌گمان دیر یا زود در خود عمل به دیوارهایی برمی‌خورد که مانع از پیشروی می‌شود. ما نیاز داریم که محتوای این جنبش را با نگاه به آینده تعمیق بخشیم. بی‌تردید شعارهای این جنبش چکیده‌ی تضادهایی است که سال‌ها به روی هم انباشت شده‌اند اما برای اقناع بخش بزرگ‌تری از مردم به مشارکت در این جنبش و نیز آموزش فکری و فرهنگی عموم شرکت‌کنندگان در آن نیاز است تا سویه‌های ایجابی آن روشن شود. شعار اصلی آن یعنی «زن، زندگی، آزادی» در واقع هنوز خواستی ایجابی را نشان نمی‌دهد. در شرایط کنونی که سرنوشت جنبش مشخص نیست این امر نابه‌نجار نیست. وجود شعاری کلی که هنوز محتوای دقیق آن روشن نشده می‌تواند همچون پرچم و نشانه‌ای عمل کند که انبوه نیروهای مختلف با جهت‌گیری‌های طبقاتی و چشم‌اندازهای متفاوت را گرداگرد خود جمع کند. اما

نیروهای متفاوت بر مبنای منافع و خواست‌های خود و بر مبنای همین شعار واحد تلاش خواهند کرد به آن سمت‌وسو و جهت‌گیری‌های متفاوتی بدهند. در جدال بین نیروهایی که می‌کوشند قدرت هژمونیک این جنبش را شکل دهند، در زمانی که روند جنبش برگشت‌ناپذیر شود، تعابیر برگرفته و تفسیرهای معین از این شعار استراتژیک به وضوح تفاوت خود را نمایان می‌کنند.

ما در منطقه‌ای زندگی می‌کنیم که انواع تبعیض‌های طبقاتی، جنسیتی، اثنیکی، شهروندی و نظایر آن بر دوش مردمانش سنگینی می‌کند. سال‌های سال سرکوب سیاسی و فرهنگی دنیایی به وجود آورده که دست در دست رسوبات ایدئولوژیک برآمده از اندیشه‌های ارتجاعی در قامت‌های گوناگون توان عملی و ذهنی ما را فلج کرده است. جنبش کنونی با طرح برنامه‌های خود و درکی که از نظام جانشین نظام کنونی دارد و با به بحث گذاشتن آن، به همه‌ی ما مشارکت در زندگی اجتماعی را می‌آموزاند.

تظاهرات روزانه کفایت می‌کند!

جنبش اخیر مردم ایران بی‌گمان خودجوش بوده و بدون محرک‌های خارجی یا تلاش‌های سازمان‌یافته‌ی جریان‌های داخلی یا خارج کشور شکل گرفته است. شکل اعتراضات مردم در اکثر شهرها نبرد و پیکار با ماموران رژیم در خیابان‌ها و گاهی محلات شهری است. تظاهرات با فراخوان‌های گوناگون گروه‌های مختلف در طول روز در خیابان‌ها و کوچه‌ها برگزار می‌شود، راه‌بندهایی ایجاد می‌شود، گاهی تحصنی محدود برپا می‌شود که غالباً با جنگ و گریز همراه است. این شکل از مبارزه طی هفته‌های اخیر عمدتاً به دلیل سرکوب خونین تظاهرات در خیابان‌های اصلی شهر شکل دومی به خود گرفت: از اعلام یک منطقه‌ی معین برای شروع تظاهرات خودداری می‌شود، تجمع در همه نقاطی که ممکن است شکل می‌گیرد و اخیراً در برخی محلات شهری ادامه می‌یابد. این شکل از مبارزه هر چند یادآور تظاهرات سال ۵۷ است، اما تفاوت‌های کیفی معینی با آن دارد: در سال ۵۷ در حالی که سازمان‌های مخالف سلطنت، مخفی یا

سرکوب شده بودند، روحانیت به مدد سازوکار مساجد و حوزه‌های علمیه عملاً نبض مبارزات را در اختیار داشت و می‌توانست به آن جهت دهد. افزون بر این، تجربه‌ی سال‌های گذشته، به‌ویژه جنبش سبز در سال ۸۸، معضل دیگری را نیز بار دیگر پیش می‌کشد: هنگامی که از یک شکل تاکتیکی به کرات استفاده می‌شود، مقامات نظامی و امنیتی راه‌های مقابله با آن تاکتیک را در طول زمان می‌یابند؛ اگر مکان و زمان از قبل مشخص باشد، نیروهای خود را در حجمی گسترده به آن جا گسیل می‌کنند؛ اگر مکان و زمان مشخص نباشد خودبه‌خود تجمعات پراکنده و دایره‌ی تاثیرگذاری آن اندک می‌شود. به علاوه، نیروهای انتظامی با اعمال خشونت شدید، دستگیری‌های عامدانه و تصادفی، تبلیغات شدید مجازی و رسوخ در میان گروه‌های فراخوان‌دهنده، ایجاد رعب و ترس شدید، دادن احکام سنگین و پرهزینه کردن تظاهرات به‌تدریج می‌توانند دامنه‌ی تظاهرات را کاهش دهند و باعث فروکش آن شوند. تجربه‌ای که به وضوح در سال ۸۸ شاهد آن بودیم. خودانگیختگی این جنبش نمی‌تواند به سادگی بر این سیاست چندلایه‌ی امنیتی غلبه کند. طبیعتاً تکرار یک تاکتیک بدون

تغییر در مقابل این استراتژی امنیتی کارآمد نیست. اما چه باید کرد؟ مهم‌ترین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که مقامات امنیتی بنا را بر ارباب و ترس و بالابردن هزینه‌ی شرکت در تظاهرات گذاشته‌اند. به نظر می‌رسد انتقال تظاهرات از مناطق اصلی به محلات تا حدی پاسخ‌گوی این سیاست حکومت باشد. اما زمانی این سیاست جدید می‌تواند تاثیر چشم‌گیری داشته باشد که فقط به خود تظاهرات اکتفا نشود. تشکیل کمیته‌های محلی در مناطق مختلف و متشکل از افراد همان محل برای تبلیغ و تهییج روزمره فضای سیاسی محله را آماده نگاه می‌دارد. این شکل از فعالیت سیاسی عملاً فضای مناسبی برای تداوم جنبش، جلوگیری از نومیدی و مقابله با تبلیغات مسموم دولتی فراهم می‌کند.

۳. جنبش کنونی جنبش همه با هم است. نیازی به تمایز و تفکیک نیروهای متفاوت نیست!

جنبش انقلابی کنونی، تا این لحظه به فرصت‌طلبان و موج‌سواران خارج و داخل فرصت عرض اندام نداده است. عدم حمایت جنبش از بقایای استبداد سابق یا جریان‌های ارتجاعی‌ای همانند مجاهدین دست‌کم تا این لحظه آشکارا نشانه‌ی بی‌توجهی به تبلیغات پروسو صدای فرصت‌طلبان است. دستگاه استبدادی سابق، عمدتاً به مدد تبلیغات رسانه‌های فارسی‌زبان خارج از کشور، در شکلی صوری زنده مانده است. تلاش این رسانه‌ها برای برجسته ساختن یا کشف و رصد شعارهای سلطنت‌طلبانه در تظاهرات خیابانی و سانسور شعارهای مترقی و آشکارا ضد استبداد سابق، عمدتاً با ناکامی همراه بوده است. هرچند این ناکامی به معنای شکست کامل و تسویه حساب تاریخی با جریان‌های ارتجاعی نیست. این ایده که امروز زمان مناسبی برای چنین خط‌گذاری‌ها و مرزبندی‌هایی نیست، ایده‌ای است خطرناک که شاید در تحلیل نهایی به حذف و ادغام وجه مترقی جنبش در ارتجاع تاریخی منجر شود. جریان ارتجاعی سلطنت‌طلبی یا مجاهدین، همچنان مجهز به دو سلاح در قیاس با دیگران‌اند، پول کافی و تبلیغات رسانه‌ای. در مقابل این دو سلاح تنها سلاحی که

می‌تواند ایستادگی کند، همبستگی نیروهایی است که بر وجه مترقی جنبش، که نه شاه می‌خواهد نه رهبر، متکی باشد.

علاوه بر این جنبش انقلابی کنونی فقط با دو شکل ارتجاعی سلطنت‌طلبان و مجاهدین روبه‌رو نیست. انواع طیف‌های راست جهانی با چشم‌انداز تصاحب ایدئولوژیک جنبش و حمایت مزورانه از آن (ضمن همکاری پیوسته با جمهوری اسلامی) عملاً در این جهت حرکت می‌کنند. ما هرگز سرنوشت جنبش‌های بهار عربی را فراموش نمی‌کنیم که با پیش‌گرفتن سیاست همه با هم عملاً آب‌شخور حکومت‌های نولیبرالی و در مورد مصر دیکتاتوری نظامی شدند. مبارزه‌ی ایدئولوژیک با تمامی نیروهایی که قصد رام‌کردن جنبش انقلابی اخیر و به زیر سلطه بردن آن را دارند بخشی از مبارزه‌ی انقلابی همین جنبش محسوب می‌شود.

برای نمونه می‌توان به بحث‌هایی پیرامون مسأله‌ی پرچم در تظاهرات ایرانیان خارج از کشور اشاره کرد. در این تظاهرات

عدم حمل پرچمی که نشانه‌ی سیاسی سلطنت‌طلبان است، تلاش برای خط‌گذاری سیاسی و کوشش برای جدا کردن صفوف تظاهرات از سلطنت‌طلبان را عیان می‌سازد. در واقع سلطنت‌طلبان آگاهانه و از همان ابتدا با تأکید بر حمل پرچم شیروخورشید به تمایزگذاری و خط‌کشی در میان نیروهای سیاسی درون جنبش پرداخته‌اند. هر چند این سیاست هنوز ارتباط معینی با مبارزات جاری در کشور ندارد اما هدف معینی را دنبال می‌کند که نتیجه‌اش تحمیل ائتلاف‌های سیاسی به جنبش است. علاوه بر این، همواره احتمال وجود دارد که ائتلاف‌هایی از جنس تبانی سیاسی جناح‌هایی از رژیم با جریان‌اتی مشکوک رخ دهد و این جنبش به نفع ارتجاع مصادره شود. در زمانی که هیچ شکلی از تفکیک نیروها وجود نداشته باشد، امکان مصادره‌ی جنبش یا امکان کودتا در «ساخت و بست» با جناح‌هایی از رژیم علیه جنبش از سوی جریان‌ات ارتجاعی همانند سلطنت‌طلبان بیش تر فراهم می‌شود.

مختصر این‌که، دو خطر عمده در «عدم تفکیک نیروهای سیاسی» فعال در جنبش وجود دارد: انحصار جنبش و انقیاد

آن به دست جریان‌ات ارتجاعی؛ و امکان سازش جناح‌هایی از رژیم و کودتا علیه جنبش. راه مواجهه با چنین احتمالاتی در برجسته ساختن خطوط آشکار سیاسی و تاکید بر تفکیک و تمایز نیروهاست. تجربه‌ی تاریخی انقلاب ۵۷ نشان می‌دهد که چگونه جنبشی که متشکل از نیروهای گوناگون بود به بهانه‌ی ممانعت از شکاف و تفرقه به زیر عبای گشوده‌ی تردستان و فرصت‌طلبان رفت.

مجامع و تشکل‌های صنفی از پیش موجود برای جنبش انقلابی مناسب نیستند!

یکی از مهم‌ترین کارکردهای سرکوب مداوم نظام جمهوری اسلامی محروم کردن بخش‌های گوناگون جامعه از نهادهایی است که در نتیجه‌ی مبارزه‌ی روزمره به وجود می‌آیند. نبود چنین تشکل‌ها و سازمان‌دهی‌ها موجب می‌شود که شکل‌گیری نهادهای مردمی محلی یا فراگیر در جریان یک جنبش انقلابی دشوار شود. علاوه بر این، عدم وجود این نهادها رفتارهای

فردگرایانه‌ای را در جنبش انقلابی دامن می‌زند که تاثیرات مخرب خود را بر عملکرد آن نشان می‌دهند. کار جمعی و فعالیت جمعی که معطوف به تحقق هدف معینی باشد در مواجهه با این وضعیت به طرز چشم‌گیر دچار اختلال می‌شود. عقل جمعی جای خود را به عقل فردی می‌دهد که ناگزیر محدود و محلی‌تر است. به این ترتیب، محدود انجمن‌ها، مجامع و تشکل‌هایی که با تلاش پیگیرانه و دلسوزانه اعضای خود توانسته‌اند در چنین شرایط دشواری پایدار باقی بمانند دستاوردی است واقعی. اما مهم‌ترین ایرادی که به این مجامع از پیش موجود گرفته می‌شود، این است که آن‌ها در دوران پیش از خیزش کنونی به واسطه‌ی فشار تحمیل‌شده به نوعی مبارزه‌ی به اصطلاح «صنفی» دست یازیده‌اند و سرشت صنفی طبعاً محدودکننده و معطوف به یک خواست معین در چارچوب رژیم موجود است. از این‌رو، تغییر ریل برای چنین مجامعی به فاز رویارویی آشکار با کل نظام سیاسی بسیار دشوار است. در نتیجه، چنین نهادهایی در دورانی که سیاست و مواجهه با قدرت در سطح عالی خود به مسئله‌ی روز تبدیل شده است، توان و کارکرد سیاسی عمیقی نخواهند داشت و از

این رو باید نهادهای انقلابی خاص این دوره شکل گیرند و جای‌گزین آن‌ها شوند. بی‌شک در جریان رشد یک جنبش انقلابی نهادهای خاص آن جنبش می‌بایست متناسب با شرایط روز ساخته شود اما این تصور که نهادهای خاص این دوره می‌توانند از هیچ نضج گیرند و متکی بر نهادهای از پیش موجود — ولو ضعیف — نباشند، بر بنیاد پیش‌فرض‌هایی نادرست استوار است. در جامعه‌ای که هر خواست صنفی بی‌درنگ خواستی سیاسی است و طلب هر خواست صنفی با مقاومت سیاسی مشخصی از سوی رژیم روبه‌رو می‌شود، وجود سازمان‌های صنفی خود‌سلاحی است معین برای گسترش و تبلیغ خواست‌هایی که بسیج‌کننده و سازمان‌دهنده است. مثلاً هنگامی که تشکل فرهنگیان بیانیه‌ای در نکوهش سخنان وزیر آموزش و پرورش می‌دهد که معتقد به گسیل دانش‌آموزان خاکی به مراکز بازپروری است، مستقیماً به سیاست سرکوب رژیم در حوزه‌ی آموزش و پرورش حمله می‌کند و از این طریق فرزندان جوان آن‌ها تحت‌تاثیر قرار می‌گیرند.

هر نهاد جدیدی که در این دوران ساخته شود نیز بدون شک در ارتباط مستقیم با همین نسل جوانی است که درگیر مبارزات خیابانی هستند. وجود پیکارهای متنوع در تمامی لحظات این جنبش پدیده‌ای است فرخنده که باید صمیمانه در هر شرایطی از آن حمایت کرد. علاوه بر این، تاکنون ظرفیت‌های دیگر این مجامع و تشکل‌ها هنگامی که صدای متحدی از آن‌ها شنیده شود نمایان نشده است. مسلماً در حال حاضر گره‌گاه‌ها و معضلات زیادی از جمله سرکوب شدید مانع آن می‌شوند که این مجامع به هیئت یک مرکز متحد ظاهر شوند اما این امکانی است که نباید نادیده گرفته شود.

ایجاد صف مستقل چپ در این شرایط بی‌معناست!

در زمانی که جنبش انقلابی در تلاشی ستودنی در حال گشایش راهی برای عقب راندن رژیم است، بیش از هر زمان دیگری ایجاد صف مستقل چپ اهمیت دارد. صف مستقل چپ می‌تواند با خواست‌های مترقی، سوسیالیستی و

دموکراتیک خود باعث تعمیق جنبش شود و بدیل‌های
رهایی‌بخش را پیش روی مسیر مبارزه بگذارد. نباید فراموش
کرد یکی از مهم‌ترین معضلاتی که جنبش‌های بهار عربی با
آن مواجه بودند فقدان برنامه‌های اجتماعی در مقابل رژیم‌های
مستقر بود. آنان در مبارزه با نظام‌های موجود نتوانستند از
قالب و چارچوب نظم حاکم فراتر روند. هر چند امروز چپ
ایران — و به عبارتی چپ جهانی — در متن «بحرانی
تاریخی» قرار دارد، قیام ژینا می‌تواند گامی به سوی گشایشی
ژرف در آن باشد و فرصت‌های تاریخی فرامنطقه‌ای در ایران
و خاورمیانه را فراچنگ آورد. در بستر چنین وضعیت ویژه‌ای
است که شکل‌گیری جبهه‌ی مستقل چپ در جنبش، اهمیتی
سرنوشت‌ساز دارد. نمی‌توان به عنوان نیروی چپ، در صف
سربازان استبداد سابق، اصلاح‌طلبان ورشکسته و تجار سیاسی
قرار گرفت.

تردید نیست که سخن راندن از تشکیل صف مستقل چپ
سرشار از ابهام است. اما این ابهام تنها در بستر مبارزه‌ای
هماهنگ با جنبش کنونی که بنیادهای سرکوب سیاسی را

لرزانده است می تواند برطرف شود. چپ ایران تنها با نشان دادن ضعفها و کاستیهای این جنبش و نیز ژرفای تضادهای سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری ایران قادر است در جهت حل بحران نظری و عملی خود گام بردارد و بدین سان نقش خود را در جهت تعمیق این جنبش ایفا کند.

جنبش انقلابی کنونی ایران در هفته‌های اخیر گام‌های بلندی در تغییر برآیند نیروها برداشته و تا حدی چشم‌اندازهای مبهم گذشته را در زمینه‌ی نحوه‌ی پیوند حلقه‌های منفرد مبارزه و ایجاد رشته‌ای سراسری با طرح شعار «زن زندگی آزادی» روشن تر کرده است. این جنبش نوپا در مسیری ناشناخته به حرکت خود ادامه می‌دهد. توان و گستره‌ی این جنبش در پیکارهای آتی چالشی است سترگ رویاروی همه‌ی آنان که با شور و شعوری عمیق و سنجیده عمل می‌کنند.

از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر

فاطمه صادقی

جنبش «زن، زندگی، آزادی» جنبشی است با پتانسیل‌های قوی. این نخستین باری است که یک جنبش زنانه‌نگر از اعماق جامعه‌ی ایران جوشیده و هژمونی سیاسی و اجتماعیِ مردانه را عمیقاً به چالش کشیده است. این جنبش، یک تکانه‌ی سیاسی- اجتماعی ژرف با جلوه‌های مترقی است. یکی از دستاوردهای آنی‌اش این بوده که «استیصال» و «انسداد» را که به عنوان ویژگی اصلی سیاست ایران در چند سال اخیر بود، نفی کرده است.

اما آیا انقلاب زنان می‌تواند به سیاست زنانه منجر شود؟ آیا جنبش زن، زندگی، آزادی می‌تواند به یک تخیل سیاسی جدید منجر شود و چشم‌انداز جدیدی را به روی سیاست بگشاید؟ چه امکاناتی در آن نهفته‌اند؟ پتانسیل‌های این جنبش برای

ایجاد این دگرگونی ژرف کدام است؟ این جنبش چگونه می‌تواند به نفی سلطه‌ی مردانه در قالب جنگ‌طلبی، حکمرانی و کین‌توزی منجر شود؟ چه چشم‌اندازی را به روی سیاست دموکراتیک و امحای نابرابری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌گشاید؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست برخی از ابعاد نمادین و تاریخی این جنبش را برجسته و براساس این خزانه‌ی نمادین و تاریخی امکانات خلق یک دموکراسی زنانه‌نگر را ارزیابی خواهیم کرد.

قدرت نمادین

جنبش زن، زندگی، آزادی از بُعد نمادین بسیار قدرتمندی برخوردار است. منظورم از نمادین آن نمودهایی است که برجستگی و اهمیت آن را موجب می‌شوند و موجب تمایز آن

با دیگر جنبش‌ها و اعتراضات می‌شوند. در زیر تنها به برخی از آنها که برایم نظرگیر بوده‌اند، اشاره می‌کنم.

۱- بر ضد حجاب اجباری

حجاب اجباری اصلی‌ترین سامانه‌ی سلطه بر ذهن و بدن زنان بوده است. اما تنها قابل تقلیل به پوشش سر یا صورت نیست، بلکه همچون هر سامانه‌ی قدرت، هم دارای بازوهای ایدئولوژیک و تبلیغاتی بوده است و هم بازوی قهرآمیز. اگر گشت ارشاد بازوی قهرآمیز آن است، صدها دستگاه و نهاد و مجموعه‌ای از سیاست‌ها و آموزه‌ها نیز در حکم دم‌دستگاه‌های ایدئولوژیک آن عمل کرده‌اند. از جمله‌ی آنها آموزه‌ای است که بی‌حجابی را مساوی با برهنگی می‌کند. از همان روزهای ابتدای انقلاب این حکم که «زن‌های لخت نباید در انظار ظاهر شوند» بی‌حجابی را با برهنگی معادل کرد. این کار به معنای جنسی کردن بدن زن بود. سخنانی هم که این روزها از زبان مقامات در مورد تساوی بی‌حجابی و

برهنگی می‌شنویم، تکرار همان سخن چهل‌و‌اندی سال پیش است. اما این سخنان در عین حال به معنای تمام‌جنسی کردن مرد و عاری دیدن او از شعور و عقل هم هست. البته این جنبه‌ی دوم از سوی گویندگان آن با سکوت مطلق مواجه می‌شود، اما مهم است. چون دلیلی ندارد که سخن کسی را که از پیش منکر شعور و عقلانیت خود است، جدی بگیریم.

یکی از بازوهای اجرایی مهم حجاب اجباری طرح‌های مختلفی است که هدف از آنها جلوگیری از حضور اجتماعی زنان و راندن هر چه بیشتر آنها به سمت خانه و فرزندآوری است. طرح تعالی جمعیت نمونه‌ی بارز آن است. حاصل این سیاست‌ها این بوده که نرخ مشارکت زنان در اشتغال حتی در قیاس با بسیاری دیگر از کشورهای حتی اسلامی نیز به مراتب پایین‌تر باشد. در ایران تعداد زیادی از زنان با وجود تحصیلات بالا ناچارند به مشاغل پست تن بدهند، زنانی را می‌بینیم که با تحصیلات بالا در مترو خرده‌فروشی می‌کنند یا مجبورند در مشاغل خدماتی نازل مشغول باشند. حجاب اجباری در ایران دربرگیرنده‌ی همه‌ی اینها است. به همین منوال

مسأله‌ی جنبش زن، زندگی، آزادی تنها گشت ارشاد یا حتی حجاب اجباری نیست. مسأله‌اش سامانه‌ی سرکوبی است که زن را تحقیر می‌کند و مانع آزادی و برابری است.

برای دختران جوان امروز نابرابری به دلیل جنسیت و عوارض آن طبیعی نیست و دلیلی هم برای تحمل آن وجود ندارد. بسیاری از آنها از این‌که مادرانشان در برخورد با تحقیر و آزار سکوت کرده‌اند و تحمل داشته‌اند، در عذاب‌اند و نمی‌خواهند خود آن تجارب را از سر بگذرانند. طبیعی است که با حجاب اجباری مخالف باشند و نخواهند آن را تحمل کنند.

۲- قدرت زندگی

نظام حکومتی در ایران امروز به خود زندگی اعلان جنگ داده است. در مقابل، جنبش زن، زندگی، آزادی جنبشی برای پس گرفتن زندگی است. این جنبش از متن زندگی روزمره

می‌جوشد و قدرتش را از آن می‌گیرد. در آن با چیزی فراتر از خود زندگی مواجه نیستیم. بنا نیست چیزی یا کسی به زندگی معنا ببخشد. معنا از جایی از بیرون نمی‌آید. زندگی خود معنا بخش است.

نشان‌دهنده زندگی در متن کنش اعتراضی زنانه را به صورت مختلف می‌شود دید. عکسی که از خانم دینا راد با دوستش در حال صبحانه خوردن در قهوه‌خانه‌ای در جوادیه منتشر شد، نمونه‌ای چشمگیر و خلاقانه از تلاش برای بازپس‌گیری زندگی و قرارداد زن بی‌حجاب در متن زندگی روزمره است. حضور آن دو زن در فضایی که مردانگی بر آن غالب است، شکستن هژمونی و طبیعی کردن حضور زنانه در امر روزانه است.

صبحانه خوردن نیز بسیار نمادین بود و حاکی از این‌که عصر جدید آغاز شده است.

نمونه‌ی دیگری از قدرت زندگی روزمره آهنگ «برای» از شروین حاجی‌پور است که به‌سرعت به آوای نمادین جنبش تبدیل شد. در آن موسیقی و کلام که دربرگیرنده‌ی آرزوهای آدم‌های معمولی است در پس‌زمینه‌ای به رنگ سرخ و در فضای یک اتاق خواب قدرتی خارق‌العاده را به نمایش می‌گذارد. در بخشی از آن خواننده که پیش‌تر چشمانش از بینندگان پنهان بود، ناگهان چشمان خود را باز می‌کند و به دوربین می‌نگرد و می‌خواند: «برای قرص‌های اعصاب و بی‌خوابی...» چشمان باز خواننده وقتی بی‌خوابی و افسردگی را به زبان می‌آورد از غمی ژرف، از زخمی عمیق خبر می‌دهند که زندگی را به حال تعلیق درآورده است.

زندگی روزمره حلقه‌ی اتصال این جنبش با شادی است و قدرت آن را برای مصاف با مرگ و مرگ‌آفرینی می‌آفریند. اگر بخواهم مقایسه کنم، در انقلاب ۵۷ مشت‌ها بود که به هوا می‌رفت و خون و مرگ و خشونت تقدس داشت، اما در این جنبش زندگی تقدس دارد و طلب می‌شود. از مشت هم خبری نیست. در عوض با کف و سوت و ابراز شادی و بیان

و بروز آشکار آن مواجهیم. این جنبش می‌خواهد زندگی را پس بگیرد. از این رو رویارویی آن با نیرویی که با خود زندگی در ستیز است، اجتناب‌ناپذیر است. اگر خواست دم و دستگاه سرکوب تحمیل یک سوگواریِ انفعالی، ناتمام و ابدی بر مردم است، در این جنبش سوگواری بر عزیزان از دست‌رفته خود به بخشی از کنش اعتراضی بدل شده است.

۳- عمل‌گرایی

افزون بر این‌ها، این جنبش به‌غایت عملگرا است. از همین رو پرفورمانس و اجرا در این جنبش بسیار برجسته است و اهمیت آن به‌هیچ‌وجه کم‌تر از شعارها نیست. منظورم از پرفورمانس حرکات و اجراهای هدفمند است. این جنبه را می‌توان در طیف متنوعی از جلوه‌های نمادین از جمله روسری از سر برداشتن، آواز، شعار، سرود، و نیز در موسیقی، آثار هنری، گرافیتی، دیوان‌نویسی و جز آنها دید.

همچنین در این جنبش و بر خلاف دیگر جنبش‌های اعتراضی، خیابان نقش یک میانجی صرف را ندارد. اعتراض خیابانی، بخش جدایی‌ناپذیر این جنبش است. خیابان همچون رگی است که خون را به بدن اجتماع تزریق می‌کند و اعتراض خیابانی در حکم آن خون است. حضور خیابانی به شکستن هژمونی قدرت قاهر و سلطه‌ی آن بر فضای عمومی منجر می‌شود. خشونت بیش از حد حکومت در برخورد با معترضان نیز از هراس ازدست‌دادن خیابان ناشی می‌شود. در این جنبش میان اعتراض خیابانی و دلیل شکل‌گیری آن فاصله‌ای وجود ندارد. به عبارت دیگر صرف حضور در خیابان به معنای تحقق یک رؤیای ممنوعه است.

همین‌جا می‌توان این جنبش را با جنبش سبز نیز مقایسه کرد و در پرتو این مقایسه به دو اشتباه استراتژیک در جنبش سبز پی برد: نخستین اشتباه، حضور در خیابان به عنوان میانجی

برای یک مطالبه‌ی سیاسی بود. دوم، سیاست همچون مطالبه‌گری. در جنبش سبز حضور خیابانی به مانوری برای نمایش قدرت بدل شد؛ به میانجی‌ای برای مطالبه‌ی حق. عنصر خشونت در هر اعتراض خیابانی باعث افول و ریزش می‌شود. اما افول اعتراضات خیابانی پس از روزهای اوج آن تنها از خشونت و سرکوب اعتراضات خیابانی ناشی نمی‌شد. دلیل مهم‌تر آن خیابان‌هراسی بود که ذهنیت غالب بخش مهمی از معترضان را تشکیل می‌داد. در جنبش زن، زندگی، آزادی خیابان‌هراسی غالب نیست. در آن اعتراض خیابانی نقش میانجی را ندارد و هدف از آن صرفاً نمایش قدرت نیست.

اشتباه دوم در جنبش سبز این بود که سیاست را به مطالبه‌گری فروکاست. غرض از حضور خیابانی بیان یک خواسته بود. اما سیاست صرفاً مطالبه‌گری نیست و هیچ نوع مطالبه‌گری صرفاً با چانه‌زنی از بالا حاصل نمی‌شود.

۵-تخیل ناستعلایی

عنصر مهم دیگری که در جنبش زن، زندگی، آزادی برجسته است، آن است که - بر خلاف انقلاب ۵۷- آمال و آرزوهای آن از جایی از بالا و از بیرون از عالم امکانی بشر دیکته نمی‌شوند.

این جمله را زیاد شنیده‌ایم که انقلاب ایران را دزدیدند. به نظر می‌رسد انقلاب ایران را بیش از آنکه یک گروه- روحانیت- به سرقت برده باشد، یک تخیل استعلایی و متافیزیکی به سرقت برد؛ تخیلی که مبنای آن ساختن یک مدینه‌ی فاضله با متابعت از فرامین و دستورات مافوق بشری بود. آن تخیل سیاسی بنا داشت رستگاری را با اتکا بر امری فوق بشری حاصل کند. نتیجه، رستگاری نبود، بلکه یک جهنم انسانی بود. اما جنبش زن، زندگی، آزادی چنین نیست. در آن، این عالم امکان بشری است که خلق چیزی دیگر را ممکن می‌کند. همین عالم انسانی است که تخیل به ناممکن را ممکن کرده

است. این دستاوردی است که بسیار گران به دست آمده و نباید از آن به سادگی گذشت.

عناصری که در بالا برش مردم، وجوه تمایز این جنبش را می‌سازند و به آن جلوه‌ای بس مرفعی می‌بخشند. اما به نظر می‌رسد عنصر مهم دیگری هم در کار است که مشروعیت بخش این جنبش است و از تداوم و استمرار تاریخی آن حکایت دارد.

چشم‌انداز جوامع انسانی از قرن ۱۹ به این سو با حضور و استمرار جنبش زنان عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفته است. جنبش زنان ایران نیز جنبشی بادوام و باسابقه است که صدواندی سال از آن می‌گذرد. در این مسیر جنبش زنان به تدریج زنانه‌نگری را جایگزین سلطه‌ی مردانه کرده است.

وجه تمایز میان جنبش زنان از سایر جنبش‌ها این است که برابری و آزادی را به هم گره می‌زند. در این جنبش برابری در گرو آزادی و آزادی در گرو برابری است. لذا نه برابری بر آزادی اولویت دارد و نه آزادی بر برابری. بلکه هر دو در گرو یکدیگرند و یکی بدون دیگری ممکن نیست.

سیاست زنانه‌نگر

غرض از این یادآوری این بود که بگوییم انقلاب زنان نه تنها از خزانه‌ی نمادین و تاریخی بسیار قوی، بلکه از پشتوانه‌ی تاریخی هم برخوردار است. اما آیا این جنبش از توان ایجاد یک تحول سیاسی هم برخوردار است؟ آیا با اتکا بر پشتوانه‌های تاریخی و نمادین خود قادر است خلق یک دموکراسی زنانه‌نگر را بر مبنای برابری و آزادی را در دستور کار قرار دهد؟ برای این کار به چه لوازمی نیاز دارد؟

۱- رهبر زن یا زنانه‌نگری؟

یکی از موضوعاتی که با رویکرد زنانه‌نگر می‌توان به آن پرداخت، مسأله‌ی رهبری است. جنبش زن، زندگی، آزادی تاکنون مدعیان رهبری از همه‌نوع را پس زده است. همچنین تا به این‌جای کار تن زده است از اینکه کسی را با یک پرواز خارجی برایش به عنوان رهبر وارد کنند. این نقطه‌ی بسیار مثبتی است. اما واقعیت آن است که تاکنون از یک دگرگونی ژرف در میان احزاب و گروه‌های سیاسی اعم از پوزیسیون و اپوزیسیون نشان‌چندانی دیده نمی‌شود. هنوز هم تمایل غالب آن است که عده‌ای خواسته‌های این جنبش را برایش ترجمه و بر آن تحمیل کنند. بسیاری هم دعوی رهبری آن را دارند و با تقلید از حکمرانی مردانه از هم اکنون خواب ولایت و حکومت می‌بینند. همچنین هستند کسانی که آزادی را به بازگشت به سلطنت تغییر می‌کنند و در سودای آن‌اند که این بار به جای یک مرد، زنی را در مقام حاکم بر مردم تحمیل کنند.

می‌توان گفت رهبران واقعی این جنبش دختران بی‌ادعایی همچون نیکا و سارینا هستند. قدرت راهبری جمع، شجاعت و آمادگی آنها برای گذشتن از جان و مرگ در اوج عشق به زندگی باعث می‌شود از خود پرسیم این شجاعت از کجا می‌آید؛ پرسش مفقوده‌ای که رهبران ادعایی کمتر زحمت پرسیدنش را به خود می‌دهند؛ چه رسد به آن‌که پاسخی برایش داشته باشند.

قدرت این جنبش در خلق رهبران درون‌زاد نشان می‌دهد که می‌توان به رهبری به نحو دیگری اندیشه کرد. منظورم آن نیست که زنان باید جای رهبران مرد را بگیرند. بسیاری از زنان متمایل به تقلید از الگوهای رهبری مردانه‌اند. به تعبیر دیگر جنسیت به تنهایی متضمن برابری طلبی نیست. زنانه‌نگری چیزی متفاوت از زن‌محوری است، همانطور که سلطه‌ی مردانه از مردانگی جدا است. بسیاری از مردانی که در این جنبش شرکت کرده‌اند به این امر واقف‌اند. آنها نه بر اساس جنسیت بلکه بر اساس این درک با این جنبش همراه

شده‌اند که تحقیر و ستمی که بر زنان می‌رود تنها منحصر به آنها نیست، بلکه همگان را در بر می‌گیرد.

رهبری زنانه‌نگر به جای تأکید بر اشخاص بر رویکردها تأکید می‌کند. برابری طلبی نافی روابط سلسله‌مراتبی سیاسی است. از این رو دوگانگی فرماندهی-فرمانبرداری و حکمرانی-اطاعت بی‌چون و چرا را به پرسش می‌کشد.

۲- پروا به جای نَسَق

سیاست در ایران نوعاً بر بستر دو سنت ناکارآمد و درهم‌تنیده پیش می‌رود: نخست حکمرانی و دوم نصیحت‌الملوک. در این الگو سیاست در فرمان‌دادن و واداشتن به فرمانبرداری خلاصه می‌شود. به همین منوال مردم در کلیت آن مهجوران و ضعیفه‌هایی ناقص‌العقل به حساب می‌آیند که حکومت در مقام عقل کل باید افسار آنها را در دست داشته باشد. در این بین مصلحان نصیحت‌گو بیهوده تلاش می‌کنند حکومت را که

خود را قیم می‌پندارد سر عقل آورند. طبعاً بعید است کسانی که از قدرتی خدایگون برخوردارند، با نصیحت ناصحان از آن دست بکشند.

تاکنون همه‌ی تلاش‌ها برای جایگزین کردن الگوی یادشده با بدیلی دموکراتیک شکست خورده است. سوای سنت تاریخی مناسبات سیاسی در ایران یکی از دلایل این شکست آن بوده که تاکنون به واسطه‌ی سلطه‌ی مردانه نفس این رابطه هرگز زیر سؤال نرفته است. در بهترین حالت تلاش شده یک حاکم فاسد برود و به جایش حاکمی دیگر بنشینند. اما تجربه‌ای که جامعه‌ی ایران از انقلاب ۵۷ تاکنون پشت سر گذاشته است، نشان می‌دهد حتی با یک انقلاب مردمی و در فقدان یک بدیل رادیکال بعید است این رابطه تحولی به خود ببیند.

سیاست زنانه‌نگر با نفی حکمرانی پدرسالار و روابط فسادآمیز برآمده از آن می‌تواند بدیلی برای الگوی ارتجاعی فرماندهی-فرمانبرداری ارائه دهد. در این رویکرد، حکومت از اساس زیر

سؤال است، زیرا بر حکم کردن استوار است و از قبل رابطه‌ای
نا برابر میان حاکم پدرسالار و محکومان را مفروض می‌گیرد.

لذا به جای معادله‌ی سیاست = حکومت، معادله‌ی سیاست =
برابری و آزادی را جایگزین می‌کند. در این معادله بنا نیست
بر انسان‌ها حکومت شود. لزوم جایگزینی مناسبات اقتدارآمیز
در همه‌ی سطوح با مناسبات دموکراتیک اکنون به نیاز اساسی
جامعه‌ی ایران تبدیل شده و بیش از پیش حس می‌شود.
خیزش دانش‌آموزان در این جنبش به ضرورت تحولی بنیادین
در ساختار آموزشی اشاره دارد. آذین محمدزاده لزوم این
تحول در آموزش را این‌طور شرح می‌دهد:

سأله‌هاست که آموزش پیشرو، آن جایگاه مقتدر و نگاه از بالا
را برای دست‌اندرکاران تربیت و آموزش کودکان در نظر
نمی‌گیرد. چرا راه دور برویم؟ نگاهی به گفته‌ها و نوشته‌های
توران میرهادی بیندازیم که از چگونگی قانونگذاری در
«مدرسه‌ی فرهاد» می‌گوید و این که نظام تصمیم‌گیرنده در

مدرسه، هر می نیست که در رأس آن مدیر و معاون و معلم بنشینند و کف هرم به دانش آموزان، به عنوان عمل کنندگان به این تصمیمات برسد. در یک سیستم پیشرو، این بچه‌ها و نمایندگانشان هستند که با رأی خود قانون می‌گذارند و به یاری بزرگ‌ترها آن را اجرا می‌کنند. حقیقت این است که ما با یک جنبش اجتماعی مواجهیم. جنبشی که آمده تا تمام شکل‌های انقیاد و استبداد را رد کند، از جمله این نوع دیکتاتوری مشفقانه را هم. نوجوانان به این موضوع آگاهند، نسیم خوشی از آزادی را بوییده‌اند و برایش هزینه می‌دهند. درحالی که ما، مای نگران و دلسوز، حتی، آماده نیستیم. حرکت‌های اعتراضی نوجوانان و جوانان را پای هیجان‌زدگی و «جوگیری» گذاشته‌ایم، یا در بهترین حالت آن را به حق، اما ناشی از بی‌اطلاعی از عواقب رعب‌آورش فرض کرده‌ایم. من که سال‌هاست با این نوجوان‌ها انس دارم، لازم نبود فیلم‌های سارینا اسماعیل‌زاده را ببینم تا بدانم این بچه‌ها تا چه حد عمیق و ظریف به مسائل می‌نگرند. که ظلم و تبعیض چطور شور زندگی را از آن‌ها دریغ می‌کند و باز آن‌ها چطور قطره‌قطره آن را می‌جویند و برایش می‌جنگند. و برای من

مایه‌ی شرمساری است که با این همه‌ی ادعای نزدیکی به نوجوانان و درک آن‌ها، باز دنبال راهی برای مهار «هیجانات» آن‌ها بوده‌ام، نه گفت‌وگو، نه در میان گذاشتن ترس‌ها و امیدها و تجربه‌ها، و در نهایت، گوش و تن سپردن به خواسته‌هایشان، و همراهی و حمایت از آن‌ها. ما صاحب‌اختیار نوجوانان نیستیم، جسم‌شان را شاید بتوانیم در چارچوب خانه و مدرسه و «مراکز اصلاح و تربیت» حبس کنیم، اما روح آزادگان را در اختیار نخواهیم داشت. آن‌ها هم مثل ما تمام این خطرات را دیده‌اند و ترسیده‌اند و با دانستن تمام این‌ها، تصمیم خواهند گرفت و عمل خواهند کرد.

رویکرد زنانه‌نگر نسق را با پروای دیگران جایگزین می‌کند و به جای تنبیه بر مراقبت و اهمیت دادن به «دیگری» مبتنی است. زنانه‌نگری نه زنان را اندامی جنسی می‌بیند و نه رحمی برای فرزندآوری. طبعاً مردان را نیز موجوداتی تمام‌جنسی یا گوشت دم توپ نمی‌نگرد. در این رویکرد طبیعت کالایی برای فروش و سودآوری نیست، فقرا کسانی نیستند که عرضه‌ی پول درآوردن ندارند، حق افتادگان طرد، سوگواری،

اعتیاد، یا نشاندن گلوله بر پیشانی‌شان نیست، محیط زیست، آب، هوا، و خاک منبعی برای صدور به کشورهای دیگر و کسب سود نیستند. زنانه‌نگری در پی تحولی در مناسبات اجتماعی و رابطه‌ی میان انسان با محیط زیست پیرامونی است.

نقد زنانه‌نگر با ورود به عرصه‌های گوناگون اقتصاد، سیاست، محیط زیست و منابع طبیعی، مناسبات اجتماعی، قانون، اخلاق و الهیات در صدد است مناسبات قدرت مردانه را با رویکردی برابری‌طلبانه جایگزین کند. در حالیکه جامعه‌ی امروز از نابرابری شدید در رنج است، مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم به جای رفع آنها بر نابرابری می‌افزایند.

۳- علیه جنگ و تحریم

زنانه‌نگری بالذات نمی‌تواند با جنگ‌طلبی که به جای زندگی مرگ را می‌طلبد و یکی از مهم‌ترین اهرم‌های تاریخی سلطه‌ی مردانه است، توافقی داشته باشد. ازاین‌رو سیاست جنگ‌طلبانه

حتی اگر از سوی زنان تعقیب شود یا موافقت آنها را به همراه داشته باشد، در تعارض با زن، زندگی، آزادی است. زنانه‌نگری معیار مهمی است که بر اساس آن میان کسانی که به نام حقوق بشر و دموکراسی بر طبل جنگ می‌کوبند و از حمله‌ی نظامی دفاع می‌کنند، با حکومتی که نظامی‌گری رکن اساسی آن است، وجود ندارد. حمایت از نظامی‌گری و تحریم دقیقاً از همان رویکردی تبعیت می‌کند که به انسان‌ها نگاهی ابزارزی دارد و آنها را برای دستیابی به منافع فردی و گروهی هدف قرار می‌دهد.

بر همین اساس به نظر من نمی‌شود دعوی فمینیست بودن داشت و از تحریم و هر نوع سیاست دیگری که منجر به فقیرتر شدن مردم به‌ویژه زنان می‌شود و به افزایش نابرابری و تبعیض می‌انجامد، دفاع کرد. کسانی که از تحریم دفاع می‌کنند، خودخواهانه ساده‌ترین و غیرانسانی‌ترین راه را برای مبارزه برمی‌گزینند.

آنچه که سرکوب اعتراضات این روزها نشان داد این بود که حکومت که به بهانه‌ی تحریم مردم را در فقر نگه داشته است، همزمان ادوات سرکوبش را اعم از ماشین و شوکر و باطوم و تفنگ‌های ساچمه‌ای و نقطه‌زن و دوربین‌های مداربسته و در کل همه‌ی نرم‌افزارها و سخت‌افزارها... را به‌روز کرده و درآمدهایی را که می‌بایست خرج تأمین دارو و دیگر مایحتاج اساسی مردم می‌کرد، خرج ماشین سرکوب خود کرده است. طرفه آنکه بخشی از این ادوات سرکوب را همان قدرت‌هایی به حکومت فروخته‌اند که بنا است مردم را «آزاد» کنند. تحریم تنها به رونق کسب‌وکار کاسبان درونی و بیرونی آن منجر شده، جامعه را فقیرتر کرده، به گسترش نابرابری منجر شده و قوت دستگاه سرکوب را باعث شده است. مدافعان تحریم باید پاسخ‌گوی این پرسش باشند که چرا و چطور به نام دموکراسی، حقوق بشر و حقوق زنان مدافع سیاستی‌اند که زمینه‌ساز فروپاشی اجتماعی در ایران شده است، جامعه را روزبه‌روز فقیرتر و ضعیف‌تر کرده است و به تقویت روزافزون قدرت قاهر منجر شده است.

۴- علیه کین توزی

شناختن سلاح‌های فرودستان و استفاده از آنها بخش مهمی از مبارزه‌ی سیاسی است. زیرا ضعفاً از سلاح‌هایی برخوردارند که اقویاً از آنها محروم‌اند. اما این کار تنها زمانی ممکن است که هدف احیای مناسبات قدرت فعلی نباشد و طلب قدرت قاهر بی‌معنا شود. از این رو مبارزه با وضع موجود با کین توزی از اساس تفاوت دارد. کین توزی به معنای نفی وضعیت فرودستی و همدستی ناخواسته با قدرت است.

کین توزی از احساس ناتوانی از غلبه بر حریف سرچشمه می‌گیرد. فرد ناتوان به دلیل آگاهی از ناتوانی خود درصدد بر می‌آید دیگری را با رفتار کین توزانه به‌زانو در آورد. کین توزی از بی‌ایمانی ناشی می‌شود و حاکی از عدم اعتماد به قدرت فرودستان است. به خشونت کوری منجر می‌شود که از موضعی حق‌به‌جانب اعمال می‌شود. مصداق بارز خشونت کین توزانه رفتاری است که این روزها با معترضان به‌ویژه با

کودکان و دانش‌آموزان صورت می‌گیرد. ممکن است تصور شود که این خشونت بر توانایی متکی است، اما چنین نیست. کین‌توزی از احساس ناتوانی و استیصال عمیق حکایت دارد.

اما کین‌توزی تنها مختص حکومت نیست، بلکه می‌تواند مخالفان وضع موجود را نیز در برگیرد. در هر دو حال از آرزوی برخورداری از همان قوه‌ی قاهره‌ای ناشی می‌شود که حریف از آن برخوردار است.

در این نوع، کین‌توزی هر چند به‌ظاهر قدرت قاهر را نفی می‌کند، اما با نفی قدرت فرودستان در واقع در آرزوی دستیابی به همان قدرت قاهر است. تفاوت کین‌توزی با جنگ‌طلبی در این است که در اینجا اشخاص هدف گرفته می‌شوند و کنش کین‌توزانه با جعل، انکار، دروغ‌پراکنی، سرهم‌بندی و کذب و با هدایت حسادت‌های کور عوامانه به سمت‌شان، آنها را آماج نفرت و کینه‌ی کور‌کورانه قرار می‌دهد.

طبعاً منظورم این نیست که هر نوع نقدی کین توزانه است. کین توزی با نقد حتی از نوع تند و تیز آن از اساس متفاوت است. اگر نقد، معطوف به حقیقت است، کین توزی با حقیقت بیگانه است. همچنین بر خلاف نقد که از قوت ناشی می‌شود، کین توزی حقارت‌بار است و از ناتوانی و ضعف شخصی مایه می‌گیرد. اگر نقد بر تفکر نقاد متکی است، هیزم کین توزی حسادت و نفرت شخصی است. برخلاف نقد که از اندیشه بر می‌خیزد، هدف کین توزی خالی کردن عقده‌های شخصی است. کین توزی به جای هدف گرفتن قدرت قاهر و اشخاصی که مستقیماً به آن مرتبط‌اند، اشخاص دیگری را بدون هیچ معیار مشخصی هدف می‌گیرد. با این کار به جای جذب، منجر به طرد و پراکندگی می‌شود.

کین توزی تنها نفرت از دیگری و حسادت به او نیست. بلکه بیش از آن از نفرت از خود سرچشمه می‌گیرد. تا کسی از خودش متنفر نباشد، قادر نیست خود را به انبان نفرت و

حسادت بدل کند. شرارت، نفرت از خود را پدید می آورد و نفرت از خود به شرارت بیشتر منجر می شود.

زنانه‌نگری با تمرکز بر سلطه‌ی مردانه به جای مردان، با کین‌توزی در تعارض است. اگر بنا باشد همه‌ی مردان به صرف مردبودن آماج نفرت قرار گیرند، طبعاً نمی‌توان بدیلی برای وضع موجود متصور شد. زیرا از هم‌اکنون دست کم نیمی از جامعه طرد شده و کنار گذاشته شده است.

جنبش زن، زندگی، آزادی نه تنها به بروز و ظهور کنش زنانه‌نگر منجر شده است، بلکه تخیل به آینده‌ای دیگر را ممکن کرده است که در آن سلطه‌ی مردانه و پیامدهای آن با برابری طلبی زنانه‌نگر جایگزین شود. این جنبش به روشنی اعلام کرده است که وقت آن رسیده است که جامعه‌ی ایران تحولی در مناسبات خود را تجربه کند. مواردی که برشمردم،

تنها برخی از نمودهای سیاست زنانه‌نگرند و به ظرفیت‌های
آن برای اندیشه به بدیل‌های سیاسی و اجتماعی برای امروز و
فردای ایران اشاره دارند.

مسئله‌ی اتحاد و راست افراطی

عرفان آقایی

مسئله‌ی ما دشمن به مثابه‌ی گشتالت است.

-تئودور دابلر، سرودی برای ایتالیا

مقدمه

این روزها سخن از «اتحاد» با آن‌چه که اپوزیسیون راست افراطی (سلطنت‌طلبان) خوانده می‌شود زیاد شنیده می‌شود، موافقان و مخالفان ادله‌ی خود را اقامه کرده‌اند و گاه ندای اتحاد از جانب نیروهای مترقی نیز به گوش می‌رسد. در این یادداشت تلاش می‌کنم که با رویکرد ضد-ذات‌گرایانه‌ی لاکلائو و موف به مسئله‌ی هویت‌های سیاسی و هم‌چنین با کمک رویکرد هژمونیک نشان دهم که چرا این اتحاد با این

نیروها اشتباه است و راه به هر جا می‌برد جز به دموکراسی. برای روشن شدن این مسئله ابتدا نیاز است ایران به سان جزیره‌ای مستقل از مناسبات سیاسی-اقتصادی جاری در بستر جهانی در نظر گرفته نشود و تمرکز را از ایران برداشته و به صورت جهانی خیزش راست افراطی از اوایل هزاره‌ی جدید بررسی شود، خیزشی که پس از بحران الگوی نولیبرالی در سال ۲۰۰۸ شتاب گرفت و بعد از پیروزی دونالد ترامپ به اوج خود رسید و دومینوی پیروزی‌های این نیروها نیز این روزها شدت بیشتری یافته و ائتلافی از راست افراطی موفق به پیروزی در ایتالیا و سوئد شده است، آرای لوپن نیز در انتخابات اخیر ریاست جمهوری فرانسه نیز زنگ خطری را برای نیروهای دموکراتیک به صدا درآورده است، آرای که نشان می‌دهد وزن جمعیت جوان به نفع لوپن و جبهه‌ی ملی فرانسه است. سیاست ایرانی نیز جدای از این تحولات نیست و تحت تأثیر این تحولات قرار دارد. بیش از ورود به بحث باید علل ظهور و خیزش راست افراطی در سطح جهانی بررسی شده و پیروزی هژمونیک این نیروها مورد واکاوی قرار گیرد.

«وضعیت پوپولیستی» بستر مساعد رشد و نمو راست افراطی
[پوپولیسم راست گرا]:

پیش از ورود به بحث ابتدا نیاز است مفهوم پوپولیسم روشن شود. مفهوم پوپولیسم غالباً در متون آکادمیک با پرسش کشیدن کارآمدی و دوپهلویی آن آغاز می‌شود. در فضای عمومی و رسانه‌های جریان اصلی نیز برای تحقیر و بی‌اعتباری رقبای سیاسی به کار می‌رود، سیاست‌مداران حاضر به پذیرا شدن این برچسب نیستند، و بالعکس مشتاقانه مایل‌اند که آن را بر پیکر رقیب بزنند. اما تأملات ارنستو لاکلائو در کتاب در باب عقل پوپولیستی می‌تواند کمک زیادی به روشن شدن این مفهوم بکند. در این کتاب لاکلائو تلاش می‌کند تا مفهوم صوری پوپولیسم را بسط دهد، لاکلائو پوپولیسم را شیوه‌ی برساختن امر سیاسی می‌داند که ارتباطی با محتوای ایدئولوژیک یا کردارهای یک گروه مشخص ندارد. در واقع پوپولیسم شیوه‌ی مفصل‌بندی مطالبات گوناگون با منطقی

هم‌ارزانه است که شکل‌های بسیاری می‌تواند به خود گیرد. این امر منجر به خلق قسمی مردم می‌شود. لاکلائو اشاره می‌کند که برای وجود هویت‌های مردمی نیاز به برقراری یک جبهه وجود دارد که تجلی تقسیم‌بندی امر اجتماعی است. در نتیجه می‌توان پوپولیسم را بیشتر به‌عنوان یک شکل فهمید تا محتوا، نوعی شیوه‌ی برساختن هویت که می‌تواند جهت‌های ایدئولوژیک بسیار متفاوتی به خود گیرد. شاید این جمله‌ی چاوز رییس جمهور اسبق ونزوئلا بتواند به درک سرشت سیاست‌ورزی به شیوه‌ی پوپولیستی و منطق هم‌ارزانه‌ی آن کمک کند: «من یک ذره از همه‌ی شما هستم».

اما «وضعیت پوپولیستی» و رشد احزاب پوپولیستی جناح راست زاده‌ی چیست؟ موف در فصل اول کتاب در دفاع از پوپولیسم چپ این وضعیت را ناشی از بحران فرماسیون هژمونیک نولیبرالی می‌داند. مقصود وی از نولیبرالیسم نیز روشن است، وی به کردارهای اقتصادی-سیاسی‌ای اشاره دارد که هدف‌شان تحمیل حاکمیت بازار است. از سوی دیگر وضعیتی که «پسا-سیاست» می‌نامد را نیز در ایجاد این بحران

دخیل می‌داند، که زاده‌ی «اجماعی در میانه» است، اجماعی میان احزاب راست و چپ میانه‌رو که منجر به انسداد کانال‌های نهادی شده است، و احزاب خارج از این اجماع با برجسب پوپولیست بودن و افراطی‌گری به شدت طرد می‌شوند. نمود این اجماع پسا-سیاسی را می‌توان در حزب کارگر تونی بلر یافت، تونی بلری که ادعا می‌کرد «حال هیچ تفاوتی وجود ندارد، و همه‌ی ما طبقه متوسط هستیم». اما این مسئله منجر به وضعیتی در جوامع لیبرال دموکراتیک شده است که آن را «پسا-دموکراسی» می‌خوانند. برخلاف ادعای نولیبرال‌ها مبنی بر دیدن دولت به مثابه‌ی سطحی یکپارچه‌ای که عامل سلطه است، اجرای این سیاست‌ها همراه با شکلی از دولت بوده، که سویی‌ی سرکوب‌گرانه‌اش تقویت شده است. نمونه‌های بسیاری را می‌توان از این مسئله مورد اشاره قرار داد: پیش‌برد سیاست‌های نولیبرالی توسط دیکتاتوری آگوستو پینوشه در شیلی، سرکوب معدن‌چیان در بریتانیا توسط مارگارت تاچر، و سرکوب اتحادیه‌های بخش عمومی توسط ریگان در آمریکا. برخلاف آنچه که نظریه‌پردازان نولیبرال

ادعا می‌کنند، مسئله نه کوچک شدن دولت، که بارگزاری مجدد آن و تغییر تمرکز دولت است.

این تغییر تمرکز دولت نه منجر به «پایان تاریخ» فوکویاما، که منجر به آن چیزی شد که هایک «معزول ساختن سیاست» می‌نامد.

از دیگر سو، موف در کتاب تناقض دموکراتیک با تکیه بر آرای مک‌فرسون فیلسوف کانادایی نشان می‌دهد که رژیم لیبرال-دموکراسی نتیجه‌ی مفصل‌بندی حادث تاریخی دو سنت دموکراتیک و لیبرالیسم است: سنت دموکراتیک با تکیه بر برابری و حاکمیت مردمی، و سنت لیبرالیسم با تکیه بر آزادی فردی، حاکمیت قانون و حقوق بشر. آنچه که از خلال این مفصل‌بندی رخ داد دموکراتیزه شدن لیبرالیسم و لیبرالیزه شده دموکراسی بود، فرایندی که در تقابل با نیروهای مطلق‌گرا در قرن ۱۸ و ۱۹ رخ داد. این فرآیند قسمی فرآیند صیقلی نبود بلکه حاصل مبارزاتی تلخ بود، و باید تصدیق کرد که همانند

ادعای اشمیت منطق این دو سنت متفاوت در نهایت با یکدیگر ناسازگار است. اما آنچه در گذار به نولیبرالیسم رخ می‌دهد به ادعای موف در واقع غلبه‌ی جنبه‌ی لیبرالی این رژیم بر جنبه‌ی دموکراتیک آن است، مسئله‌ای که حاکمیت مردمی را به یغما برده است، رأی مردمی در جوامع لیبرال دموکراتیک به احزاب چپ میانه نیز منجر به تغییر سیاست‌های بازار نمی‌شود، گویی این احزاب نیز پذیرفته‌اند که بدیلی در برابر رژیم فعلی وجود ندارد و خود را به جای نبرد برای ایجاد تغییر در پیکره‌بندی روابط قدرت، محدود به سیاست‌های کمی عادلانه‌تر بازتوزیعی کرده‌اند. در این بین کتاب **Buying Time** اثر وولفگانگ استریک نیز از بسیاری جهات علل بحران فعلی را مشابه با موف تفسیر می‌کند، بحرانی که وی ناشی از تضاد اصلی درونی سرمایه‌داری دموکراتیک می‌داند که بر اثر ظهور و اعمال سیاست‌های نولیبرال تشدید شده است: تضاد میان عدالت بازار و عدالت اجتماعی. وی توضیح می‌دهد که چگونه حکومت‌های نولیبرال با توسل جستن به اقدامات سرکوب‌گرانه جهت تحمیل مصوبات ریاضتی پس از بحران

مالی سال ۲۰۰۸ منجر به ظهور مقاومت در برابر این سیاست‌ها در اشکال گوناگون شدند. استریک اظهار می‌کند که پس از بحران سال ۲۰۰۸ در حالی که نولیبرالیسم دیگر توان اعمال مصوبات از طریق هژمونی را نداشت، راه دیگری را پیش گرفت (راهی که هرچند از ابتدای وجودش در پی گرفته بود). در چنین مواقعی که مشروعیت سیاست‌های نولیبرالی نابوده شده است، ظهور اشکال گوناگون آنتاگونیسم بدیهی است و هنگامی که امکان هویت‌یابی حول اشکال دموکراتیک نیز نباشد، امکان ظهور اشکال ارتجاعی هویت‌یابی نیز میسر می‌شود و بستر برای احزاب پوپولیستی راست‌گرا فراهم می‌شود. با این همه، عوامل دیگری در به وجود آمدن این وضعیت پوپولیستی دخیل‌اند که موف آن‌ها را در کتاب در دفاع از پوپولیسم چپ از نظر نمی‌گذارند، گویی موف خود را تنها به انسداد کانال‌های سیاسی بر اثر «اجماع در میانه» محدود ساخته است، وضعیتی که بعد از بحران مالی سال ۲۰۰۸ و فروپاشی هژمونیک نولیبرالیسم تشدید شده است. اما آنچه که موف از قلم انداخته است و بدان توجه نمی‌کند، تغییر سرشت کار در گذار از سرمایه‌داری

صنعتی به سرمایه‌داری شناختی است، که منجر به خلق اشکال جدید انقیاد شده است.

یکی دیگر از علل به‌وجود آمدن این وضعیت، به‌وجود آمدن اشکال جدید انقیاد ناشی از پارادایم جدید تولیدی است، که اشکال زیست-سیاسی به خود گرفته است. برای باز کردن هرچه بهتر این مسئله نظریات اقتصاددان اتونومیست ایتالیایی آندره آفوماگالی و سایر نظریه‌پردازان سرمایه‌داری شناختی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این نظریه‌پردازان در تلاش‌اند که شیوه‌ی تولید فعلی را نه به صورت سلبی [پسا-فوردیسم] که به صورت ایجابی [سرمایه‌داری شناختی] تعریف کنند. اما تمایزات حائز اهمیتی در میان آنان نیز وجود دارد، و از آلن جی اسکات که پارادایم فعلی تولید را سرمایه‌داری فرهنگی-شناختی می‌خواند تا آندره آفوماگالی که این پارادایم را زیست-سرمایه‌داری شناختی می‌خواند را در برمی‌گیرد. ادعای نگارنده نیز این است که به سبب همین خصلت زیست-سیاسی تولید فعلی است که اشکال جدید انقیاد به‌وجود آمده است، پس در نتیجه صورت‌بندی فوماگالی از پارادایم

جدید تولید در پاسخ دادن به مسئله‌ی ما (اشکال جدید انقیاد) کارآمدتر است و بدین ترتیب در ادامه از آرای وی بهره برده خواهد شد. ابتدا لازم است که اصطلاح زیست-سرمایه‌داری شناختی را واکاوی و اشاره کنیم هر کدام از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن به چه چیز اشاره دارند: مولفه‌ی سرمایه‌داری به ثابت‌هایی من جمله نقش پیش‌برنده‌ی سود، نظام مزدی و اشکال گوناگون کار که جهت ارزش‌افزایی به کار گرفته شده‌اند اشاره دارد. متغییر شناختی نیز به سرشت دگرگون‌شده‌ی کار [و نه سرمایه] اشاره دارد، پس باید در این جا توجه داشت که صفت شناختی نه بر سرمایه‌داری بلکه بر سرشت دگرگون‌شده‌ی کار و مرکزی شدن کار شناختی (فرهنگی، عاطفی، زبانی و...) دلالت دارد.

اما برای فهم چرایی اضافه‌شدن واژه‌ی **bio** به ترکیب سرمایه‌داری شناختی لازم است که انگاره‌ی **subsumption** [انحلال] مارکس را واکاوی و نشان دهیم که چرا فوماگالی این مقطع را با **life** **subsumption** مشخص می‌کند و ادعا می‌کند تولید

زیست-سیاسی شده قسمی شیوه‌ی جدید حکمرانی به همراه آورده است. برای بسط این مفهوم از دو مقاله‌ی «از انحلال صوری تا عقل عام: عناصری برای خوانش مارکسیستی سرمایه‌داری شناختی» کارلو ورچلونه و «مفهوم انحلال کار در سرمایه: به سوی انحلال زندگی در زیست-سرمایه‌داری شناختی» آندره آ فوماگالی استفاده می‌کنم. سطور پیش رو برگرفته از این دو مقاله است و به صورت خلاصه شرحی از مراحل مختلف سرمایه‌داری و سطوح مختلف انحلال متناظر با آن را ارائه می‌دهد. در واقع مارکس با دو انگاره‌ی انحلال صوری و انحلال واقعی به دو سطح از سرمایه‌داری و دو ارزش متفاوت (به ترتیب ارزش مطلق و نسبی) اشاره دارد. دوران انحلال صوری کار در سرمایه متناظر با دوره‌ی پیشا-صنعتی است که در آن فرایند استثمار کار بر طبق «فرایند از پیش موجود» صورت می‌گرفت، در این مرحله ارزش اضافی مطلق را داریم که مارکس آن را چنین تعریف می‌کند: «من ارزش اضافه‌ی مطلق را ارزش اضافه‌ای می‌نامم که از طریق طولانی کردن روز کاری تولید می‌شود». در این مرحله کماکان تولید متکی بر «دانش فنی» استادکارهاست، در واقع استادکارها در

این مرحله نه نسبت به کار خود بلکه نسبت به ارزش مبادله بیگانه می‌شوند و از این روست که این مرحله را انحلال صوری کار در سرمایه می‌نامند.

سطح دوم که متناظر با ارزش اضافی نسبی است با شدت‌دار کردن فرایند کاری مشخص می‌شود. کار در محتوای خود انتزاعی شده و تقسیم کار جدیدی به وجود می‌آید که منجر به چندپاره شدن فرایند کاری و از خودبیگانگی کارگر نه تنها نسبت به ارزش مبادله بلکه به خود کار نیز می‌شود؛ به بیانی محتوای کار بیش از پیش انتزاعی می‌شود. اما این انحلال از خلال فرایند کار رخ می‌دهد جایی که دانش مرده (سرمایه‌ی ثابت) بر دانش زنده (سرمایه‌ی متغیر) غلبه می‌کند. در این مرحله اجبار کار مزدی نه تنها مرتبط با پول بلکه مرتبط با تکنولوژی نیز می‌شود، به عبارتی این فرایند درونی‌سازی می‌شود، در این جاست که کارگر به قطعه‌ای فرو کاسته می‌شود که حتی شدت کارش توسط ماشین‌ها به وی دیکته می‌شود. واقعی خواندن انحلال کار در سرمایه در این مقطع از

این روست که کار به تمامی در سرمایه حل می‌شود و کیفیتش نیز دچار دگرگونی می‌شود.

اما در پارادایم جدید تولید فوماگالی ادعا می‌کند که ما شاهد هم‌پوشانی و تغذیه‌ی متقابل انحلال صوری و انحلال واقعی هستیم. وی در مقاله‌ی «مفهوم انحلال کار در سرمایه: به سوی انحلال زندگی در زیست-سرمایه‌داری شناختی» این گذار را به‌خوبی شرح می‌دهد. فوماگالی ادعا می‌کند که در فاز فعلی شاهد بازگشت انحلال صوری هستیم؛ به عبارتی در نتیجه‌ی سیاست‌های آموزشی دوران فورديسم نیروی کار به مرور زمان خودآیین‌تر شده و شاهد پدیده‌ی «دانش‌آموختگی شایع» هستیم. اما سرمایه‌داری موفق شد که این خودآیینی را با سازوکارهای کنترلی و آنچه که بی‌ثبات‌بودگی نامیده می‌شود مهار کند. در واقع سرشت دگرگون‌شده‌ی کاری که با مهارت و دانش سر و کار دارد و از میان رفتن دوگانه‌های دوران فورديستی منجر به بازگشت انحلال صوری در پارادایم فعلی تولید شده است، می‌توان گفت که انحلال صوری در این

پارادایم با مولد کردن حوزه‌هایی سر و کار دارد که سابقاً در پارادایم فوردیستی غیرمولد خوانده می‌شدند.

حال در این مقطع فوماگالی ادعا می‌کند که انحلال واقعی با نسبت کار زنده/کار مرده سروکار دارد، اما مقصود از این جمله چیست. در واقع با گذار از کار یدی و تکراری به کار زبانی-ارتباطی، آن فناوری‌های ثابت دوره‌ی فوردیستی تبدیل به فناوری‌های پویایی می‌شوند که کار یدی و فکری را با یکدیگر ترکیب می‌کنند. سیستم‌های کامپیوتری جدید در واقع خود نیازمند دانش و مهارتی هستند که در مغز نیروی کار قرار دارد؛ به بیانی می‌توان گفت که حال مرز میان سرمایه‌ی ثابت (دانش مرده) و سرمایه‌ی متغیر (دانش زنده) رو به محو شدن می‌گذارد.

باید توجه داشت که در این پارادایم بر طبق ادعای فوماگالی انحلال صوری و واقعی دو روی یک سکه‌اند، کارلو ورچلونه به این وضعیت تحت عنوان انحلال عقل عام اشاره می‌کند و

در تلاش است توضیح دهد که چگونه به سان فرآیند حصارکشی اولیه، عقل عام در این مقطع به لطف حقوق مالکیت معنوی دچار حصارکشی و سلب مالکیت شده است، اما فوماگالی این عبارت را نابسند می‌یابد و تأکید می‌کند که این کل ساحت زندگی است که حال تبدیل به منبع ارزش‌افزایی شده است و صرفاً قلمروی دانش نیست که به تابعیت سرمایه درآمده است، از این روست که اظهار می‌کند شیوه‌ی تولید فعلی شیوه‌ای زیست-سیاسی است.

در این پارادایم است که دوگانه‌هایی به مانند محل کار/محل زندگی، تولید/مصرف (بازتولید) و... فرو می‌ریزد، و شاهد اغتشاش مرزهای میان سرمایه‌ی ثابت (دانش مرده) و سرمایه‌ی زنده (دانش زنده) هستیم و حال این موجود زنده است که عملگرهای هم سرمایه‌ی ثابت و هم سرمایه‌ی زنده را در درون خود حمل می‌کند. اما این شیوه‌ی تولید زیست-سیاسی که توأمان با گذار از جوامع انضباطی به جوامع کنترلی بوده، منجر به خلق اشکال جدید انقیاد شده است، که برخی تحت عنوان زیست-سیاست بدان اشاره می‌کنند که همگام با

دو رکن اساسی بدهی و بی ثباتی به پیش می‌رود. این مسئله نیازمند شکل جدیدی از حکمرانی است که فوماگالی آن را حکمرانی انحلال زندگی می‌خواند، در واقع طی این شیوهی حکمرانی است که دولت‌ها ماهیت اقتدارگرایانه‌تری از قبل پیدا می‌کند. گویی موف این مقوله‌ی تغییر سرشت کار که منجر به اشکال جدید انقیاد شده است را در ایجاد وضعیت پوپولیستی از قلم انداخته است. هرچند باید اشاره کرد که موف در فصل چهارم کتاب **Agonistics** این گذار را بررسی می‌کند و نقد وی به نظریه پردازان اتونومیست به علت غفلت آنان از سوبیه‌ی هژمونیک این گذار است، اما این اشکال جدید انقیاد در به‌وجود آمدن بستر مساعد رشد و نمو احزاب پوپولیست راست‌گرا را از قلم انداخته است. این موارد منجر به به‌یغما رفتن حاکمیت مردمی و انسداد کانال‌های نهادی شده است. برخلاف ادعای تئوریسین‌های جریان موج سوم آنتاگونیسم‌ها از بین نرفته‌اند و ما وارد فاز مدرنیته‌ی ثانی (یا بازتابی) نشده‌ایم، و سیاست با آنتاگونیسم‌های فرضاً کهنه شده‌اش کماکان وجود دارد، و با نگرانی‌های اخلاقی درباره‌ی حقوق بشر و مسائل زندگی جایگزین نشده است. به دلیل عدم

امکان اشکال دموکراتیک هویت‌یابی حال این اشکال ذات‌گرایانه‌ی هویت‌یابی است که دست‌بالا را پیدا کرده‌اند، و ظهور احزاب پوپولیست راست‌گرا نیز سندی بر این ادعا است. هنگامی که امکان ترسیم جبهه‌های سیاسی وجود ندارد، این جبهه‌ها کیفیتی اخلاقی (خیر در برابر شر) به خود می‌گیرند. پوپولیسم راست‌گرا ادعای احیای حاکمیت مردمی را دارد، حاکمیتی که بر اثر این وضعیت «پسا-دموکراتیک» از دست رفته است، هرچند که آن را به شیوه‌ی ناسیونالیسم طردکننده تفسیر می‌کند.

اما موضع نیروهای پوپولیسم راست‌گرا با پیروزی ترامپ قوت‌بیش‌تری پیدا کرد، نیروی راست افراطی در ایران که لباس سلطنت‌طلبی به تن کرده نیز در پی این‌گرایش به راست افراطی در سطح جهانی و علی‌الخصوص کشورهای لیبرال دموکراتیک غربی نیرو پیدا کرده است، و با تکیه بر منابع وسیع مالی و رسانه‌های تلویزیونی و اینترنتی گسترده، و همچنین به مدد گفتمان راست افراطی کشورهای غربی کارزار هژمونیک عظیمی را برپا کرده است. اگر به دولت نه

به شیوه‌ی معمول فهم مارکسیستی که آن را چنان یک سطح یکپارچه‌ی سلطه‌ورز می‌بیند، بلکه به‌سان بستری که نیروها بر روی آن رقابت می‌کنند بنگریم، و عوامل مؤثر در پیروزی این نیروها در تاریخ ایران را به‌خاطر آوریم متوجه می‌شویم که این نیروی راست‌افراطی خطری بسیار جدی برای آینده‌ای دموکراتیک است. هژمون شدن روحانیت و گفتمان اسلام سیاسی در سال‌های منتهی به ۵۷ شاید به فهم اهمیت کارزار ضد-هژمونیک علیه نیروهای ارتجاعی کمک کند.

طرح علل خیزش راست‌افراطی در کشورهای لیبرال دموکراتیک می‌تواند تا حدودی امکان برقراری قیاس با خیزش این نیرو در ایران را نیز به دست دهد. انسداد کانال‌های نهادی به مدتی طولانی (به سبب ساختار قانون اساسی و مسدود بودن امکان مداخله از طریق کانال‌های نهادی) و عدم امکان هویت‌یابی حول اشکال دموکراتیک هویت‌یابی، عامل مهمی در خیزش این نیرو است. هرچند، نیروی اصلاح‌طلبی سال‌ها بخشی از جمعیت را با وهم امکان تغییر نهادی بسیج می‌کرد. شکست قطعی گفتمان اصلاح‌طلبی

که در تلاش بود با به دست گرفتن نهادهای انتخابی حلقه‌ی محاصره را بر نهادهای غیرانتخابی تنگ کند، و همچنین خلاء ناشی از شکست این نیرو منجر به فراهم شدن فضایی برای نیروی راست افراطی در ایران شد. در سوی دیگر عدم امکان هویت‌یابی دموکراتیک و سرکوب شدید نیروهای دموکراتیک مختلف در ایران طی دهه‌های گوناگون راه را برای اشکال ذات‌گرایانه‌ی هویت‌یابی - دینی، قومی، ملی- گشوده است. اقتصاد ایران نیز چنان جزیره‌ای مستقل و خارج از بستر اقتصاد-سیاسی جهان نیست، و شلاق تغییرات اقتصاد-سیاسی جاری در بستر جهانی به پیکره‌ی آن شکل می‌دهد. ظهور اشکال کنترلی سرکوب در ایران؛ بی‌ثباتی قراردادهای، شکل‌گیری دیسپوزیسیون‌های کنترلی و اضافه شدن آن‌ها به سازوکارهای انضباطی و محیط‌های زندان‌گونی که در منتهی‌الیه مرزهای خود در حال فعالیت هستند، این تاثیرپذیری را بازنمایی می‌کنند.

باید متوجه تمایزات میان راست افراطی ایران با راست افراطی موجود در کشورهای لیبرال دموکراتیک بود، بخش بزرگی از

راست افراطی در اپوزیسیون موجود ایران نه ادعای احیای حاکمیت مردمی که داعیه‌ی احیای سلطنت و واگذاری حاکمیت مردمی را دارد، به عنوان مثال، ناسیونالیسم آن‌ها بسیار متفاوت از ناسیونالیسم جبهه‌ی ملی فرانسه و مارین لوپن است که حتی رتوریک اقتصادی چپ‌گرایانه‌ای دارند. اما تناظراتی در تعریف رقیب میان آنان وجود دارد، که در بخش بعدی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

بررسی تاریخی مبارزات هژمونیک و مداخله‌ی دول خارجی در رقابت بر سر دولت در ایران نیازمند مطالعه‌ی دیگر است که از حوصله‌ی این یادداشت خارج است، اما آنچه که مهم است، تصور مبارزه از منظر مبارزه‌ی ضد-هژمونیک با این نیروها است که همین حالا نیز در حال تلاش برای تغییر شعار «زن، زندگی، آزادی» و حتی حذف آن هستند و همچنین لزوم مرزبندی دقیق و قاطعانه‌ی نیروهای دموکراتیک با نیروهای ضد-دموکراتیک. اساساً نیرویی که در ائتلاف با این نیروها به سربرد را بر طبق رویکردی ضد-ذات‌گرایانه نمی‌توان دیگر نیرویی دموکراتیک خواند. در

ادامه تلاش خواهیم کرد که ادعاهای خود (لزوم مرزبندی، اهمیت مبارزه‌ی ضد-هژمونیک و غیردموکراتیک بودن نیرویی که در ائتلاف با راست افراطی به سر می‌برد) را ثابت کنم؛ ابتدا تلاش خواهیم کرد تا برخی مفاهیم دریدا و هنری استیتن را در سطح آنتولوژیکال مرور کرده و سپس کاربرست آن‌ها را در بستر سیاست به کمک آرای موف و اشمیت بررسی کنم.

هویت‌یابی سیاسی و مسئله‌ی اتحاد با نیروی ضد-دموکراتیک

ژاک دریدا فیلسوف پسا-ساختارگرا معتقد بود که امکان وجود خاستگاه در نسبتی مستقل از نظام وجود ندارد و «از طریق ساز و کارش در حصار طبقه‌بندی و بنابراین درون نظام تفاوت‌ها» موجودیت می‌یابد، او چنین مفهومی را دیفرانس می‌خواند و آن را پایه و اساس بن‌فکنی قرار می‌دهد. ساخت خود کلمه‌ی دیفرانس از ترکیب دو کلمه‌ی **differer** که بر ناهمانندی، عدم تمایز یا به عبارتی عدم برابری یا ناهمسانی

دلالت دارد و کلمه‌ی **to defer** به معنای موکول کردن آن‌چه در زمان حال محقق نشده به آینده است. بر این اساس باید توجه کرد که معنا به طور برابر به وسیله‌ی آن‌چه درون و بیرون آن قرار دارد معین می‌شود. موجودیت امر درونی در واقع به امر بیرون رانده شده وابسته است، و معنای طبیعی با بیرون راندن معنای رقیب است که خود را به عنوان معنای طبیعی تثبیت می‌کند، در صورتی که چیزی به عنوان معنای طبیعی وجود ندارد.

هنری استیتن در کتاب ویتگنشتاین و دریدا با توسعه‌ی مفهوم دیفرانس دریدا عبارت «بیرون سازنده» را ضرب می‌کند. مقصود استیتن از این عبارت این است که هر شکلی از ابژکتیویته بر برقراری یک تفاوت دلالت دارد. در واقع هر ابژکتیویته و متعاقب آن هر هویت از خلال اظهار یک تفاوت، تعیین یک دیگری در مقام «بیرون» آن و کشیدن مرزی میان داخل و خارج بر ساخته می‌شود. اما این مفاهیم در سطوح بسیار انتزاعی طرح شده‌اند، ولی اساس بحث موجود در سطح هستی‌شناسانه را پی می‌ریزند. موف در بخش هویت‌های

جمعی در فصل سوم کتاب **Agonistics** کاربست این مفاهیم را برای آفرینش هویت‌های جمعی بررسی و تلاش می‌کند با نگرشی ضد-ذات‌گرایانه به مفهوم هویت‌های سیاسی بپردازد. در نتیجه وی اظهار می‌کند که آفرینش یک «ما» تنها از طریق صورت‌بندی شدن یک آنان است که تحقق می‌یابد و هر شکلی از هویت‌های جمعی در بردارنده‌ی ترسیم مرزی میان آنان متعلق به ما و آنانی بیرون از این تعلق است. بدیهی است که بر طبق رویکرد گفتمانی موف این مرز نیز از پیش موجود نیست، و در واقع می‌توان گفت هیچ هویت ذاتی‌ای وجود ندارد و تنها اشکال هویت‌یابی است که وجود دارد. اما تنها زمانی که بفهمیم چیزی به نام هویت در واقع وجود ندارد و صرفاً فرایند هویت‌یابی است که وجود دارد، می‌توانیم بفهمیم که چرا سیاست همواره با آفرینش هویت‌های جمعی متعارض سر و کار دارد. صفت متعارض نیز از اصل هستی‌شناسانه‌ی دیگری وام گرفته شده است، که نفی رادیکال خوانده می‌شود. این پیش‌فرض هستی‌شناسانه بر حذف‌ناشدنی بودن آنتاگونیسم در روابط اجتماعی دلالت دارد. آنچه که موف به پیروی از کارل اشمیت امر سیاسی

می‌خواند: ساحت تمایز میان دوست و دشمن [feind]. در واقع رویکرد ضد-ذات‌گرایانه‌ی ارائه شده توسط نظریه‌پردازان پسا-ساختارگرا به‌سان پیش‌شرطی برای فهم امر سیاسی اشمیت عمل می‌کنند. سیاست نیز متأثر از امر سیاسی است، مقصود از سیاست نیز به پیروی از موف مجموعه‌ای از کردارها و نهادها است که هم‌زیستی انسانی را در بستر متأثر از امر سیاسی (آنتاگونیسم ذاتی موجود در روابط انسانی) سامان می‌دهد.

پذیرش این اصول هستی‌شناسانه پیش‌شرط نگرش سیاسی به مسئله‌ی شکل‌گیری هویت‌های سیاسی و به تبع آن اتحاد است، که منجر به درک آن می‌شود که هر هویت جمعی سیاسی در تمایز گذاشتن با رقیب (گاهی دشمن) است که معین می‌شود، نیرویی می‌تواند خود را دموکراتیک بخواند، که در بیرون خود نیروهای ضد-دموکراتیک را داشته باشد، تمایز میان یک «ما»ی دموکراتیک با یک «آنان» غیر-دموکراتیک است که «ما» را دموکراتیک می‌سازد، زمانی که

«ما» وارد ائتلاف با نیروی ضد-دموکراتیک شود، دیگر نمی‌توان آن را دموکراتیک خواند.

اما برگردیم به سراغ هویت سلطنت‌طلبی، اگر این سوژه‌ی سیاسی جمعی را نیز یک هویت‌یابی جمعی بدانیم و نه یک هویت، آنان هم «بیرون سازنده‌ای» دارند که درون‌شان را معین می‌کند. این نیرو نیز به تبع سلف جهانی خود یعنی راست افراطی از طریق تمایزگذاری نه با آنچه که حقیقتاً موجب فرایند فقیرسازی، سرکوب و... است بلکه در تمایز با آنچه که چپ جهانی می‌خوانند خود را تعریف می‌کنند، عامل فلاکت مردم نه فرایندهای تنظیم‌زدایی، مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی و آزادسازی قیمت‌ها که سیاست‌های به‌زعم آنان کمونیستی [!] حاکم بر ایران است، اما مسئله‌ی کمونیست بودن برای آنان نه دربرگیرنده‌ی نیروهای حقیقتاً کمونیست که هر آنچه است که دم از برابری، مسئله‌ی زنان، دموکراسی و حاکمیت مردمی می‌زند (شاید کمی طنزآمیز باشد، اما تقریباً هر آنچه سلطنت‌طلب نیست در دیدگاه آنان کمونیستی است). این نیرو از بسیاری جهات شبیه به

برلوسکونی و حزب فورزا ایتالیا عمل می‌کند که عامل فلاکت ایتالیا را کمونیسم می‌دانست و خود را ناجی ایتالیایی‌ها از چنگال کمونیسم و دولت‌گرایی. شباهت دیگر میان این دو نیرو و بسیاری از احزاب پوپولیست راست‌گرا را می‌توان مقوله‌ای دیگری دانست که نوربرتو بویو حزب شخصی می‌نامد، احزابی که حول یک فیگور رهبری شکل می‌گیرند و آن فیگور نیز چنان چسبی برای کنار هم نگه داشتن این نیرو عمل می‌کند. در کشورهای لیبرال دموکراتیک حول فیگورهای رهبری که عموماً می‌توان بر طبق شمای سه‌گانه‌ی وبری از رهبران کاریزماتیک آن‌ها را رهبران کاریزماتیک عوام‌فریب دانست، اما در این‌جا این نیرو حول یک چهره‌ی اشرافی گرد هم آمده است. این مسئله خود گویای خطری دیگری است که این نیرو برای دموکراسی به همراه دارد، خطری که نویسندگان سیاسی کلاسیک آن را یکی از آفات جمهوری می‌دانستند: خطر فرقه‌گرایی. عمدتاً تعریف کلاسیک از فرقه‌گرایی گروه‌هایی از مردمان وفادار به یک رهبر است که هدف اصلی‌شان کسب مزیت و برتری است. این خطر در همین تعقیب منافع و وفاداری اعضا به

رهبری نهفته است، که بویو این مسئله‌ی فرقه‌گرایی را حال در احزاب شخصی می‌بیند.

آنچه که این نگرش سیاسی به مسئله‌ی هویت جمعی به ما اعطا می‌کند، فهم لزوم و اضطرار مرزکشی دقیق با نیروهای ضد-دموکراتیک است، و اگر اتحادی شکل می‌گیرد نیز باید با طیف‌های دیگر نیروهای دموکراتیک باشد. هر چند، بهتر است که خود این اتحاد با سایر نیروهای دموکراتیک نیز از منظر **Hostipality** دریدا درک شود. دریدا در تأملاتی که در باب مهمان‌نوازی ارائه می‌دهد، معنای دوسویه‌ی این عبارت را نشان می‌دهد که برگرفته از دو کلمه با ریشه‌های مشابه است: **Hospis** (میزبان) و **Hostis** (دشمن). دریدا برای نشان دادن این دوسوگرایی اصطلاح **Hostipality** را ضرب می‌کند. سیاسی‌نگریستن به مسئله‌ی اتحاد مستلزم نگریستن به مسئله اتحاد (حتی با نیروهای دموکراتیک) از منظر **Hostipality** دریدا است.

نتیجه گیری

با بررسی علل خیزش راست افراطی در سطح جهانی و پیروزی‌های پی‌درپی آنان در جهان غرب، می‌شود پررنگ بودن این خطر را حس کرد، خطری که شاید حال کم‌رنگ به نظر برسد، اما به دلیل بستر مساعد جهانی، روابط راست افراطی اپوزیسیون ایران با دول خارجی و داشتن منابع رسانه‌ای قدرت‌مند می‌تواند به سرعت پررنگ شود، و به سرعت این نیرو را هژمونیک سازد، چنان‌چه که تجربه‌ی تاریخی هژمون شدن سریع روحانیت به دلیل فراهم بودن بستر در سال‌های منتهی به انقلاب را نشان می‌دهد. یکی دیگر از خطرات بزرگی که جریان سلطنت‌طلبی به همراه دارد، در رفتگی امر سیاسی در دیدگاه آنان و جابه‌جا شدن آن با امر اخلاقی است. این امر منجر شده است که جریان راست افراطی به نیروهای دموکراتیک (به‌زعم خود کمونیست‌ها، فمینیست‌ها و آنچه که گلوبالیست‌ها می‌خوانند) نه به چشم

یک رقیب سیاسی که به چشم رقیبی اخلاقی بنگرد، از این رو، آنان نه به شکلی سیاسی که به شکلی اخلاقی وارد کارزار با این نیروها خواهند شد. با رقیب سیاسی می‌توان وارد نبردی سیاسی شد، اما با رقیبی اخلاقی خیر؛ رقیب اخلاقی شر مطلق است و محکوم به نابودی.

اما آنچه برای نیروی دموکراتیک در این مقطع حیاتی است، راه‌اندازی کارزار هژمونیک دموکراتیک قدرت‌مند علیه این نیرو است، نه اتحاد با آن. در شرایطی که خیزش در جریان چرخه‌ای را در شعور مشترک گشوده است که مطالبات دموکراتیک، مسائل زنان، سیاست‌های بازتوزیعی منصفانه‌تر مورد پذیرش واقع شده‌اند، فرصت بسیار مناسبی برای این نیروها فراهم شده است تا با فراهم کردن نمادها، فیگورها، شعارها و... پیشرو امکان فراهم کردن فرایند هویت‌یابی حول اشکال دموکراتیک را فراهم سازند و گفتمان متری‌ای را با عقل سلیم فعلی مفصل‌بندی کنند تا در این کارزار هژمونیک موفق شوند. به عنوان نمونه، یکی از اشتباهات متداول نیروهای دموکراتیک (علی‌الخصوص چپ رادیکال)

دست کشیدن از واژه‌ی وطن و تقدیم دو دستی آن به نیروهای ارتجاعی بوده است، که منجر به در معرض اتهام خیانت به وطن قرار گرفتن شده است. باید توجه داشت که رومی‌ها نیز از دو عبارت **Natio** و **Patria** برای اشاره به سرزمین مادری بهره می‌بردند، که اولی دال بر جمهوری و مسائل مرتبط با فرهنگ بود و عاری از دلالت جغرافیایی و دومی مقصودی جغرافیایی داشت. در کارزار هژمونیک جدال بر سر معنا و واژگان بسیار حائز اهمیت است، و لزوم بازپس‌گیری عبارت‌های وطن و وطن‌دوستی و عاری کردن آن‌ها از دلالت‌های ناسیونالیستی نیز از این روست، و حقیقتاً چه نیرویی وطن‌دوست‌تر از نیرویی که به تکثر فرهنگی موجود در این جغرافیا احترام گذاشته، بر حفظ آن تأکید می‌ورزد و خواستار توزیع ثروت در دستان تولیدکنندگان حقیقی ثروت است. مقصود از ارجاع به تجربه‌ی ۵۷ که گاه و بی‌گاه در متن صورت می‌گرفت، نیز نه به جهت یکسان‌انگاشتن بستر بلکه از این روست که دست کم گرفتن مبارزه‌ی ضد-هژمونیک علیه نیروهای ارتجاعی که بستری مساعد (چه از منظر شرایط بین‌المللی و چه داخلی) برای

چیرگی دارند، و همچنین عدم نگرش سیاسی به مسئله‌ی اتحاد می‌تواند چه عواقب ناگواری را در پی داشته باشد. گویچاردینی که کمی از سیاست می‌دانست در نامه‌ای به ما کیاولی می‌نویسد:

در حالی که چهره‌ی مردان و رنگ تن‌پوش بیرونی آنان تغییر می‌کند، چیزهای مشابه دوباره و دوباره تکرار می‌شوند، و ما هرگز هیچ رویدادی را نمی‌بینیم که در زمانی دیگر رخ نداده باشد. اما این تغییر اسامی و تن‌پوش چیزها به این معناست که تنها دوراندیشان بازگشت آن‌ها را تشخیص می‌دهند. بدین علت است که تاریخ ارزش‌مند و مفید است، زیرا شما را در برابر چیزی قرار می‌دهد که شما نمی‌شناسید و ندیده‌اید، و برای تان تشخیص چنین رویدادهایی را ممکن می‌سازد.

برای آن که جنبش «زن، زندگی، آزادی» نمیرد!

گروه نویسندگان : جمعی از زندانیان سیاسی سابق

بیش از سه هفته است که جهانیان تصویر متفاوتی از جغرافیای سیاسی ایران دریافت کرده‌اند که حاکی از فاعلیت سیاسی مردم ستمدیده است، نه نمایش‌های تکراری نخبگان رژیم دیکتاتوری. قتل ژینا (مهسا) امینی توسط پلیس (گشت ارشاد) جرقه‌ی برپایی خیزشی گسترده علیه زن‌ستیزی، ستم و بی‌عدالتی شد که در فراگیر شدن شعار «زن، زندگی، آزادی» تجلی یافت. این خیزش آزادی‌خواهانه و ضدستم خصوصاً به دلیل حضور دلاوران‌هی زنان و محوریت مطالبات زنان توجهات جهانی زیادی را به خود جلب کرد و امیدهای زیادی را برانگیخت. اما اهمیت این دلاوری‌ها و شور مبارزه برای آزادی زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم این پیکار پرشکوه، اگرچه در تدارک چشم‌انداز انقلابی‌ست، درعین حال پیکاری تماماً نابرابر است: بین مردمی با دست‌ان خالی و یک

دیکتاتوری تمام‌عیار که طی چند دهه با پول نفت دستگاه سرکوب خود را مرتباً بسط داده است. ولی معترضان احتمال سرکوب‌های گسترده را آگاهانه به جان خریدند. رژیم اسلامی این‌بار هم مثل خیزش‌های قبلی از طریق تشدید سرکوب‌ها کوشید معترضان و مردم ناراضی را مرعوب سازد. یعنی هزینه‌ی اعتراضات را چنان بالا ببرد که تعداد هرچه کم‌تری قادر به ادامه‌ی مبارزه یا حاضر به پیوستن به اعتراضات خیابانی باشند. برای مثال، تنها در شهر زاهدان بیش از ۹۰ نفر در کم‌تر از یک ساعت در اثر شلیک مستقیم نیروهای پلیس کشته شدند. طبق برآوردهای نهادهای مستقل، تاکنون بیش از ۲۰۰ نفر کشته و هزاران نفر راهی زندان‌ها شده‌اند. اعتراضات و سرکوب خونین معترضان در خیابان‌ها در شرایطی ادامه می‌یابند که دسترسی به اینترنت در ایران عملاً قطع شده است.

هم‌زمان، دستگاه پروپاگاندا‌ی رژیم و دستگاه‌های قضایی و امنیتی‌اش، فرآیند سرکوب و ارباب را در حوزه‌ی دیگری هم پیش می‌برند: آن‌ها دستگیرشدگان را به ضدیت با امنیت ملی

متهم می‌کنند و ادعا می‌کنند که شرکت‌کنندگان در این اعتراضات تحت نفوذ دشمنان خارجی ایران (دولت‌های مخالف یا سازمان‌های اپوزیسیون در تبعید) قرار داشته‌اند. این اتهامات همچنین متوجه فعالان صنفی-سندیکایی (کارگران، معلمان، دانشجویان) و فعالان جنبش‌های اجتماعی مختلف (شامل جنبش‌های زنان، اقلیت‌های ملی-اتنیکی، مذهبی و جنسی، و جنبش‌های زیست‌محیطی و حقوق مدنی) است که برخی از آن‌ها در ماه‌ها و هفته‌های پیش از شروع خیزش دستگیر شده‌اند و برخی دیگر، بدون حضور در خیابان، صرفاً به‌طور پیشگیرانه دستگیر شده‌اند. رژیم با سوءاستفاده از موقعیت متلاطم حاضر می‌کوشد با طرح اتهامات ساختگی، از جمله ارتباط فعالان زندانی با سازمان‌های جاسوسی خارجی، زندانیان سیاسی را هرچه بیش‌تر تحت فشار قرار دهد. هدف رژیم از این اقدامات آن است که با تحمیل مجازات‌های سنگین‌تر بر فعالان صنفی-سیاسی، که از تجربه‌ی کار سازمانی و سازماندهی برخوردارند، حضور و پیوند آن‌ها با تحولات پرتنش آتی را ناممکن سازد؛ خصوصاً از آن رو که

پاشنه‌ی آشیل دولت پیوند یافتن اعتراضات خیابانی با اعتصابات گسترده (تا اعتصاب عمومی) است.

همه می‌دانند که در نظام سیاسی ایران حتی حداقل‌های عدالت قضایی هم وجود ندارد؛ و این که اعدام یا مرگ مشکوک مخالفان سیاسی در زندان‌های ایران پدیده‌ی نادری نیست. جنایاتی که در زندان‌ها می‌گذرد ثبت نمی‌شود و تماشاگری ندارد؛ و مطابق معمول، زندانیان مجبور می‌شوند تحت شکنجه علیه خود اعتراف کنند، از جمله در برابر دوربین فیلم‌برداری نهادهای امنیتی. ما به‌عنوان جمعی از فعالان سیاسی تبعیدی و زندانیان سابق که بخشاً از کشتار زندانیان سیاسی در سال ۱۹۸۸ جان به در برده‌ایم، نسبت به وقوع یک فاجعه‌ی انسانی در زندان‌های ایران بسیار نگرانیم. چون بنا به تجارب و شواهد متعدد دولت ایران سرکوب و وحشیانه‌ی اعتراضات خیابانی را در زندان‌ها امتداد و بسط می‌دهد. ما از همه‌ی وجدان‌های بیدار جهان می‌خواهیم که ضمن اعتراض فعال علیه سرکوب‌های خونین تظاهرکنندگان در خیابان‌ها، صدای زندانیان سیاسی ایران باشند. چون باور داریم که همبستگی واقعی با مبارزات مردم ستمدیده در گرو حمایت از جان و

آزادی کسانی است که به دلیل این مبارزات گرفتار زندان‌ها و شکنجه و عذاب می‌شوند. ما مصرانه از همه‌ی فعالان مدنی و سازمان‌های سیاسی در سطح جهان می‌خواهیم، فراتر از پشتیبانی از این فراخوان و کارزار رسانه‌ای، به هر طریق که می‌توانند برای آزادی زندانیان سیاسی به رژیم ایران فشار بیاورند. از جمله با اطلاع‌رسانی فعال و مستمر؛ و برگزاری اکیسیون‌های اعتراضی علیه سرکوب در مقابل کنسول‌گری‌ها و سفارت‌خانه‌های رژیم ایران. ما همچنین از همه‌ی سازمان‌ها و فعالان سیاسی و نهادهای حقوق بشری در همه‌ی کشورها می‌خواهیم که سیاست‌مداران محلی و ملی خود را تحت فشار قرار دهند تا علیه سرکوب و وحشیانه، بازداشت، شکنجه و اعدام زندانیان سیاسی در ایران واکنش موثری اتخاذ کنند.

بیاید با کنش متعهدانه‌ی فردی و جمعی خود، در زنده ماندن و شکوفایی شعار «زن، زندگی، آزادی» سهمی ایفا کنیم. چون این مبارزه و این شعار متعلق به همه‌ی کسانی است که جهانی آزاد و برابر می‌خواهند.

زنده باد همبستگی انترناسیونالیستی!

بهار رزمندگان، پاییز ستمگران

کمال خسروی

(۱)

خیزش انقلابی کنونی و شکل‌پذیری وجوه وجودی انقلابی‌اش را می‌توان در تنش بیش-تعینی و کم-تعینی خصلت‌بندی کرد. گشایش این تنش و حل این تضاد در فرآیند جنبش اجتماعی، راه‌های شکل‌پذیری وجوه انقلابی را می‌گشاید. خصلت بیش-تعینی، از یک‌سو عمل را در قلمروی وسیع‌تر تسهیل می‌کند و راه مشارکت واقعی در کردار اجتماعی توده‌وار افراد و گروه‌های اجتماعی متنوعی را هموار می‌سازد؛ از سوی دیگر، امکان تأویل انگیزه‌ها و هدف‌های این کردار را گسترش می‌دهد، به نحوی که ایدئولوژی‌های گوناگون می‌توانند با «همزیستی» در کنار یک‌دیگر، مشروعیت آن کردار را توجیه کنند. کم-تعینی، حوزه‌ی عمل را محدود

می‌کند و از این‌رو با کمبود یا بحران تأویل‌ها دست به گریبان است. گشایش نهایی این تنش، مبارزه و پالایش تأویل‌های ناشی از بیش-تعینگی و والایش و استحکام تأویل‌های هنوز غایبِ ناشی از کم-تعینگی را به عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و نبردی هژمونیک می‌کشاند.

(۲)

شعار «زن، زندگی، آزادی» سرشت‌نمای این بیش-تعینگی در مرحله‌ی کنونی جنبش است، اما پیش از پرداختن به این جنبه‌ی شعار مذکور، باید دلایل قدرت غول‌آسای آن را در مبارزه با نظام و رژیم‌ی مانند جمهوری اسلامی برجسته کرد، زیرا این شعار ظرفیت‌هایی بسیار گسترده‌تر و ژرف‌تر از شعارهای تاکنونی دارد و هرچند با تأویلی رادیکال و رهایی‌بخش می‌توان آن را کماکان شعاری فمینیستی نامید، از چارچوب آن‌چه تاکنون حوزه‌ی شعارهای «فمینیستی» را ساخته است، فراتر می‌رود. شعار «زن، زندگی، آزادی»

بنیادهای ایدئولوژی مشروعیت‌بخش نظام و رژیم جمهوری اسلامی را به لرزه می‌اندازد، زیرا پایه‌های نظامی از انتزاعات پیکریافته را که سپهری فراخ‌تر برای زمینه و پوشش مشروعیت سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی گوناگون رژیم از آغاز پیدایشش بوده است، ویران می‌کند.

خواسته‌ی پوشش اختیاری، که بی‌گمان خواسته‌ای مترقی و مشروع است، خواسته‌ای حقوقی است که انسان بودن سوژه‌ای را که حقش مطالبه می‌شود، مفروض می‌گیرد. اما تأکید عام، فراگیر و جامع بر «زن» در این شعار، ریشه‌های ژرف‌تری از ایدئولوژی رژیم جمهوری اسلامی را نشانه می‌گیرد، زیرا این ایدئولوژی با شیء‌وار کردن مفهوم زن به‌مثابه‌ی انسان، با نیمه‌انسان تلقی کردن او و تقلیل جایگاه و منزلتش به شیء و مایملک، در اساس سوژه‌بودن و انسان‌بودن او را انکار، یا دست کم مشروط می‌کند. بنابراین مفهوم عام و جامع زن در این شعار، مبارزه علیه این بت‌وارگی و چیزگون‌کنندگی و بنابراین علیه یکی از پایه‌ای‌ترین عناصر ایدئولوژی رژیم جمهوری اسلامی است.

شعار «زندگی»، سرودی در ستایش رشد و شکوفایی طبیعی، تازگی، سرزندگی، عشق، شادی و سرور است. جذابیت این شعار برای نوجوانان و جوانان بیهوده نیست. اما این شعار در اساس تیشه به ریشه‌ی عنصری ایدئولوژیک در رژیم جمهوری اسلامی می‌زند، که ستایش‌گر سوگ و مرثیه و مرگ است. شعار زندگی فقط مطالبه‌ی به‌اصطلاح «استیل» یا سبک دیگری از زندگی نیست، بلکه در رو در رویی با ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی رویارویی ستایش زندگی و ستایش مرگ به‌طور اعم است. ابو دوجان الافغانی، یکی از سخنگویان نظامی داعش در بیانیه‌ی این جریان به مناسبت حمله‌ی تروریستی به مادرید در مارس ۲۰۰۴ خطاب به مخالفان می‌نویسد: «شما عاشق زندگی هستید، ما عاشق مرگیم.»

شعار «آزادی» نیز فقط به معنای رهایی سیاسی به‌طور اخص یا نظام سیاسی متفاوتی با رژیم جمهوری اسلامی نیست، بلکه

در رویارویی با ایدئولوژی این نظام، درک و طرحی از زندگی را نشانه می‌گیرد که خود را تنها مالک حقیقت و حقانیت می‌داند و تأویل این حقیقت را به مرجعی از «رهبری» یا «ولایت» می‌سپارد؛ مبارزه با طرح و درکی است که بر امحاء و انکار چندگونگی و چندگانگی استوار است.

بنابراین عناصر شعار «زن، زندگی، آزادی» ایدئولوژی جمهوری اسلامی — و نه فقط جمهوری اسلامی — را در ژرف‌ترین ریشه‌ها و بنیادهایش به مبارزه می‌طلبند.

(۳)

خصلت بیش-تعینی این شعار، بی‌گمان عمل را تسهیل کرده، اما میدان به مراتب فراخ‌تری برای تأویل‌ها فراهم آورده است:

در مفهوم عام و جامع «زن»، نه تنها مبارزه‌ی رهایی‌طلبانه و ضد بت‌وارگی و چیزگون‌شدگی می‌گنجد، بلکه تصویری خیالی نیز جای می‌گیرد که این‌بار، نه تنها چیزگون‌شدگی، بلکه بت‌وارگی را در قالب کالایی‌شدنِ تصویر و تصور زن می‌پذیرد و زن را یا در قالب عروسکی هالیوودی یا نقش‌های نمایشی و باسّمه‌ای جنگ‌جویان افسانه‌ای در دوران مدرن عرضه می‌کند. این تصور، فرانمودی است که جایگاه زن در مبارزه علیه بت‌وارگی و چیزگون‌شدگی را پنهان می‌کند.

در مفهوم «زندگی»، فقط رویارویی زندگی و مرگ متجلی نمی‌شود، بلکه تصویر و تصور طبقه‌ی «متوسط» از زندگی، بیش‌ترین فضای جولان را می‌یابد و در فضایی که در خفقان جمهوری اسلامی حتی «حسرت یک زندگی معمولی» — در ترانه‌ی «برای...» نیز — دارد، مناسب‌ترین امکان برای چیره‌کردن عنصری از این ایدئولوژی را بدست می‌آورد.

در تأویل مفهوم «آزادی»، نه تنها میدان به مراتب فراخ تر است، بلکه ایدئولوژی مسلط بورژوازی بیشترین و بهترین امکان تسلط ایدئولوژیک را دارد. بدیهی است که آنچه ایدئولوژی بورژوازی از آزادی می‌فهمد، در بهترین حالت اشکال گوناگون به اصطلاح «دمکراسی»، به مثابه‌ی همزاد و همپای جامعه‌ی سرمایه‌داری و مدلی سازگار با این شیوه‌ی ستم و استثمار برای زندگی اجتماعی انسان است. ایدئولوژی بورژوازی با آبدیده‌تر شدن در جنگ سرد و با تکیه بر فروپاشی جوامع نوع شوروی، که آن‌ها را با اصرار و ابرام جوامع «کمونیستی» و «سوسیالیستی» می‌نامد، سال‌هاست که دوگانه‌ی منحوس «یا دمکراسی یا سوسیالیسم» را در هر بوق و کرنایی می‌دمد و بدیهی است که از «آزادی»، در کی جز تقابل و تناقض آن با «سوسیالیسم» ندارد. اما این دوگانگی تصنعی در حقیقت وارونگی و فرامودی است که می‌کوشد با برقراری تناقض دروغین بین دمکراسی و سوسیالیسم، محتوای صورتی دمکراسی بورژوازی را پنهان کند و بر فراتر رفتن دمکراسی رهایی‌بخش از مرزهای صورتی به‌سوی

آزادی‌های حقیقی فردی و اجتماعی، و نیز بر همراهی و همپایی گسست‌ناپذیر دموکراسی و سوسیالیسم پرده بیندازد.

در اقبالی که اینک سردمداران و سیاست‌پیشه‌گان دولت‌های غربی نسبت به خیزش و انقلاب ایران نشان می‌دهند و استقبال گسترده‌ی رسانه‌های بزرگِ جریان غالب در غرب از این خیزش و انقلاب، بی‌گمان همان تأویل از مفاهیم زن و زندگی و آزادی غالب است و نه تنها از چارچوب ایدئولوژی بورژوایی فراتر نمی‌رود، بلکه برعکس تلاشی عظیم برای محصور و محدود کردن آن در همین چارچوب است.

همین سیاست‌پیشه‌گان و همین رسانه‌ها، همین امروز درباره‌ی قتل عام مخالفان در میانمار، درباره‌ی قتل خبرنگار فلسطینی شیرین ابو عاقله از سوی سربازان اسرائیلی، درباره‌ی جنایات توصیف‌ناپذیر نسبت به مهاجران آفریقایی در دوزخ اردوگاه‌های لیبی و در مورد تاخت و تاز قلدرمنشانه‌ی اردوغان در روزه‌ها، خفقان مرگ گرفته‌اند. همان دستی که

برای خیزش مردم ایران دست‌افشانی می‌کند، دست قاتل خون‌خوار دیگری مانند ولیعهد سعودی را می‌فشارد. با این حال — با هشیاری نقادانه نسبت به منافع سیاسی و ژئوپولیتیک این کشورها و رسانه‌هایشان — بازتاب رویدادهای ایران و پژواک آن در افکار عمومی و لایه‌هایی از مردم که تاکنون (و هنوز نیز) تفاوتی بین «ایران» و «ایراق» نمی‌شناسند و در بهترین حالت، نام ایران را با «شاه و ملکه» یا گربه و فرش ایرانی و حداکثر «کُمنی» تداعی می‌کنند، جای خوشحالی و به‌سود جنبش ایران است.

بدیهی است که تلاش‌های مهاجران و ایرانیان خارج کشور — تلاشی که از سوی فعالان سیاسی و اجتماعی چپ و مترقی کمابیش همواره وجود داشته است — در برانگیختن توجه افکار عمومی به شرایط ایران و آگاه‌ساختن گروه‌های وسیع‌تری با زمینه‌ها و اهداف این جنبش نقش ویژه‌ی خود را داراست.

کم-تعین خیزش کنونی، همانا غیبت کارگران و کارکنانی که به طور بی‌واسطه در قلمرو تولید و تحقق ارزش فعالند، حوزه‌ی عمل را تنگ و رقابت بر سر تأویل‌ها را دشوار می‌کند. بدیهی است که این اشاره، جای کار دشوار و ضروری واکاوی علت و چند و چون این غیبت را پُر نمی‌کند و هدف ما در این جا نیز بی‌گمان نادیده گرفتن ضرورت این واکاوی نیست. هم‌چنین، این اشاره به این معنا نیست که کارگران در جنبش کنونی حضور یا حضور مشخصی ندارند. این نیز نکته‌ای است که فقط با پژوهش‌های مشخص جامعه‌شناختی قابل تشخیص و تدقیق است. تأکید فقط بر این است که این کارگران با عزیمت از جایگاه خود در فرآیند تولید و تحقق ارزش، نقش فعالی در مراحل آغازین این جنبش ایفا نکرده‌اند. بدیهی است که اعتصابات و فعالیت‌های جنبش کارگری، دست‌کم از ۱۳۹۶ به‌طور عیان و آشکار وجود داشته‌اند و هنوز هم در حوزه‌های گوناگون وجود دارند. مسئله این است که ورود مشخص و شاخص جنبش کارگری

در خیزش کنونی باید حلقه‌ی پیوندی بین خواست‌های اقتصادی و سیاسی واقعی خود — که زمینه و انگیزه‌ی اعتراضات و اعتصابات در هر حوزه‌ی معین هستند — و بُعد سیاسی خیزش کنونی بیابد و شرایط این خیزش معین، یا دست‌کم در آغازهای آن، هنوز چنین فرصت و امکانی را بدست نداده است. حتی سازمان‌یافته‌ترین تشکل‌ها بین کارگران و معلمان، با آن‌که اعضای فعال و مبارز و پیش‌تازشان در زندان‌اند و این امر بهترین حلقه‌ی پیوند سیاسی بین خواست‌های مشخص حوزه‌ی کار و جنبش سیاسی است، هنوز به شکل‌های رادیکال‌تری از مبارزه روی نیاورده‌اند. به‌نظر می‌رسد دفاع از دانش‌آموزان و معلمان زندانی در فراخوان‌های اخیر معلمان، اعتصابات کارگری و فراخوان به اعتصاب در یکی دو هفته‌ی اخیر (پتروشیمی، کامیون‌داران، هفت‌تپه و فولاد)، تلاش‌های موفق‌تری در یافتن برخی از این حلقه‌های پیوند است.

یک جلوه از اعتراضات با عزیمت از جایگاه عاملین تولید و تحقق ارزش، اعتصابات سراسری اصناف و کسبه در برخی از

شهرهای کردستان است که هرچند به حوزه‌ی نسبتاً کوچکی از توزیع و مبادله محدود می‌شود، تأثیر شاخص خود را دارد. باید توجه داشت که ورود کارگران فقط به معنای تقویت نیروی کمی جنبش نیست، بلکه با افزایش تعینی تازه بر جنبش، از یک سو ضمن حفظ امکان عمل، از بیش-تعینی آن می‌کاهد، اما از سوی دیگر، با والایش و تنقیح حوزه‌های تأویل، به فرآیند جنبش و مسیر آن صراحت تازه‌ای می‌بخشد، به نحوی که با صراحت‌بخشیدن به آرمان‌های رهایی‌بخش و ضد ستم و استثمار، راه تأویل را بر امکان برخی از بدیل‌ها می‌بندد.

(۵)

بدیهی است که گشایش این تنش و حل این تضاد به سهم خود گام موثری در حل مسئله‌ی بسیار پراهمیت سازمان‌یابی و راهبری جنبش برخواهد داشت. با این حال ذکر دو نکته حتی در این یادداشت بسیار کوتاه ضروری است:

یک: پراتیک خودزاینده به معنای اختراع دوباره‌ی همه‌ی دانش و تجربه‌ی مبارزات رهایی‌بخش دست‌کم دو سده‌ی پیشین در جهان نیست. پراتیک خودزاینده فقط مدعی است که نباید خودزاینده‌گی پراتیک را در چارچوب انتظارات و توقعات ایدئولوژیک اسیر کرد، بلکه شکوفایی و زاینده‌گی پراتیک را عنصر سرشته‌ی آن دانست و این شکوفایی و زاینده‌گی را در فرآیند مبارزه‌ی سیاسی و رهایی‌بخش و در دیالکتیک نقد منفی/نقد مثبت، لحاظ کرد. پراتیک خودزاینده اختراع دوباره‌ی چرخ‌های شناخته‌شده‌ی مبارزه نیست، بلکه برشناسی چرخ‌ها و چرخ‌دنده‌های بزرگ و کوچکی است که مبارزه و هر پراتیک مشخص می‌سازد؛ هم‌چنین نگاه و رویکردی انتقادی به همه‌ی چرخ‌ها یا دست‌آوردهای موجود است، چنان‌که بتوان بنا بر نیازهای یک پراتیک مشخص، چرخ تازه‌ای را جایگزین چرخ‌ی کهنه کرد.

دو: این سرشت پراتیک، نه اهمیت راهبری مبارزه‌ی سیاسی را انکار می‌کند، و نه نقش نهادین کردن و نهادین شدن دانش و تجربه‌ی مبارزات تاکتونی جهانی در نهادها و ارگان‌های شناخته‌شده‌ای مانند رسانه‌ها، تشکل‌ها و احزاب سیاسی یا نهادها و ارگان‌های نوپدید، و نه وظیفه و مسئولیت رهبرانی که در فرآیند مبارزه‌ی واقعی شایستگی امر رهبری و راهبری را کسب، و اعتماد مبارزان و رزمندگان را در مقاطع گوناگون جنبش به خود جلب کرده‌اند. بدیهی است که این جایگاه و این نقش‌ها، نه مادام‌العمر و نه غیرقابل جایگزینی‌اند، اما مادام که فعلیت دارند، نمی‌توان به بهانه و با توسل به «خودِ جنبش» و با این ادعا که «خودِ جنبش» مسائش را حل خواهد کرد، از به‌عهده گرفتن آن‌ها شانه خالی کرد.

(۶)

در ابعادی جهانی/تاریخی می‌توان گفت که بار دیگر ممکن است فرصتی تاریخی پیش آید و بار دیگر، چپ آماده نیست.

شاید این ناآمادگی — به‌رغم ستایش دست‌آوردهای تجربه‌ی مبارزاتی و نظری مبارزان و اندیشمندان بسیار — از این‌روست که پس از شکست انقلاب روسیه و انقلاب در اروپا، اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی در جنگی تدافعی و در عقب‌نشینی گام به گام در برابر ایدئولوژی بورژوازی بوده است. شاید جنگی تهاجمی در فرآیند طولانی انقلاب ایران، امکان چشم‌اندازهای نظری و پراتیکی نوپدید را فراهم کند.

علیه صغارت، برای نجات زندگی

بشیر خادم‌لو

۱- زمینه

جنبش اعتراضی ژینا یا «زن، زندگی، آزادی» را باید عام‌ترین و فراگیرترین اعتراض سیاسی و اجتماعی پس از استقرار نظام سیاسی و چیرگی گفتمان فرهنگی اسلام سیاسی در پی انقلاب ۵۷ دانست. این جنبش دوران بلوغ مجموعه‌ای متکثر از مقاومت‌های اجتماعی، نافرمانی‌های ضد-هژمونیک و مبارزات سیاسی در این چهار دهه را بازتاب داده است. مجموعه‌ای که نشان می‌دهد هم‌پای سازوکارهای حذف و طردی که کم‌وبیش بخش زیادی از ما را متأثر کرده، همواره قسمی شورش و تن‌ندادن‌های سرسختانه نیز در کار بوده است؛ سرپیچی از دستورات نظامی که پس از انقلاب نه تنها فرزندان را خورد بلکه هر چه بیشتر پایش محکم شد گروه‌ها و اقشار هرچه کثیرتری را از گستره‌ی خیرسانی‌اش

خارج کرد و در مقابل دایره‌ی کنترلی‌اش را بسط داد. انقلاب ۵۷ از همان هنگام بسته‌شدن نطفه‌اش نشان داد که بنا را بر انقباض و انحصار گذاشته است. انقلابی که «مرگ بر...»ها بر «درود بر...»هایش می‌چربید به جای زندگی بخشی پیرویش را با «مرگ» جشن گرفت و هرچه به پیش رفت، قدرت و تثبیت خود را به حذف و طرد دیگری‌هایش گره زد. پیش از آن که مارکسیست‌ها، ملی‌گراها و همه‌ی سکولارها به‌عنوان «ضدانقلاب» حذف شوند انقلابیون در آستانه‌ی جشن پیروزی یکی از مستضعف‌ترین‌ها یعنی روسپیان شهرنو را از دم تیغ مرگ گذراندند. این چنین بود که به‌رغم وعده‌ی بهشت آتش جهنم برای فلاکت‌زده‌ترین مستضعفان گشوده شد. با مسلط‌شدن اسلام سیاسی بر وضعیت پسا-انقلاب گفتمان انقلاب اسلامی بر گرد دال مرکزی «مرد مسلمان شیعی» استیلا یافت و خطاب به دیگران تأسیس‌اش را اعلام کرد. در این گفتمان تمامی حقوق فردی و آزادی‌های مدنی به رسمیت شناخته می‌شود اما با یک استثنای بزرگ مشروط شده که از قضا مهم‌ترین قاعده‌اش به حساب می‌آید: همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از

همه‌ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند (اصل بیستم قانون اساسی، تأکید از ماست). آزادی مطبوعات و هر نوع تشکلیابی مدنی از جمله فعالیت اقلیت‌های دینی نیز مشروط شده است به هماهنگی با موازین اسلام و اساس جمهوری اسلامی (اصول ۲۴ و ۲۶ قانون اساسی). به عبارتی همه‌ی گروه‌ها و اقشار «آزاد» هستند صرفاً تا زمانی که نظم امور مطلوب نظام اسلامی برقرار باشد و خللی در کارش نیفتد. به این معنا اگر استفاده از حق آزادی قواعد اسلامی (یا نظم حکومت اسلامی) را به هم بریزد، به تشخیص و بنا بر آنچه حاکم صلاح بداند سلب حقوق اولیه‌ی انسانی و هر نوع آزادی جایز شمرده می‌شود؛ و کیست که ندادند اهمیت آزادی در همین استفاده از حق مردمی برای برهم زدن بازی مورد دلخواه حاکمان تبلور می‌یابد؛ و اگر تضاد منافی در میان نباشد، نگرش‌های متفاوت و متعارضی وجود نداشته باشد و زاویه‌ای میان اصحاب قدرت و بی‌قدرت‌ها ایجاد نشود اساساً آزادی به چه کار می‌آید. اگر خود حاکم حق سلب آزادی را داشته باشد،

حال چه برای امنیت، چه مصلحت و هر چیز دیگر، به این معنی است که آزادی از اساس در کار نبوده است.

در میان ارکان مختلف قانون اساسی «ولی فقیه» تنها شخصیت حقوقی است که استثنا نمی‌پذیرد و خود استثنا تعیین می‌کند تا تضمینی باشد بر عدم انحراف از اسلام (بنگرید به ولایت فقیه در قانون اساسی). به تعبیری می‌توان گفت مطابق قانون اساسی ولی فقیه تنها شخصیتی (حقوقی) است که آزادی حقیقی را به نحوی فسخ‌ناپذیر تجربه خواهد کرد. ولی فقیه قانوناً مجازست بنا به تشخیص، آزادی‌ها را ملغی کند و انسان‌های صغیر و سفیه که از تشخیص و تعیین صلاح فردی و جمعیشان عاجزند را تحت سرپرستی قرار دهد. در این گفتمان زعامت و ولایت بر زن وضعیتی چندگانه دارد چرا که زن ابتدائاً جزئی صغیر از خانواده (یا طایفه) و ثانیاً جزئی از نظام اسلامی است. چرا که حقوق فردی و اجتماعی زن در نقش‌های مادری، همسری و پشتیبان مرد مسلمان مستحیل می‌شود (بنگرید به کلیات قانون اساسی؛ زن در قانون اساسی). لذا نظارت و سرپرستی تنظیمی مضاعف بر زنان و تأمین خیر

و صلاح و امنیت‌شان از طریق عاملیت‌زدایی و تحدیدِ حقوق بنیادی برای محافظت از خانواده و نظام اسلامی از واجبات به شمار می‌آید.

در پیوند با ابعاد گفتمانی‌اش، یکی از تدابیر نظام اسلامی که تلاش کرده نظم سیاسی جدیدی را سامان دهد و دولت-ملتِ مطلوبش را بسازد تسلط بر بدن زن بوده است. چرا که تأسیس و تقویم دولت-ملت‌ها با ساخت بدن‌هایِ مطلوبِ بهنجار و چیرگی بر بدن‌های متفاوت و سرکش عجین است؛ چیزی که زن ایرانی در فاصله‌ی تقریباً نیم‌قرن دو بار تجربه‌اش کرده و آن را به ابژه‌ی بحرانیِ دو گفتمان متعارضِ دولت‌سازی تبدیل کرده است.

بی‌حجابی اجباری و حجابِ اجباری را باید دو روی سکه‌ی دولت-ملت‌سازی مطابق با دو نظام ارزشی غربی‌سازی و اسلامی‌سازیِ آمرانه در پهلوی و جمهوری اسلامی فهمید. جهت‌گیری نظام به اسلامی‌سازیِ آمرانه‌ی بدن زنان در همان

ماه اول پیروزی انقلاب عیان شد؛ زمانی که آیت‌الله خمینی در ۱۶ اسفند ۵۷ به حضور زنان بی‌حجاب (به زعم او زنان لخت) در وزارتخانه‌های اسلامی هشدار داد. این موضع‌گیری با شعار اعتراضی «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم» زنان در ۱۷ اسفند ۵۷، مصادف با روز جهانی زن، در دانشگاه تهران همراه شد. اسلام‌گرایان سیاسی سرانجام طی کش‌وقوس‌هایی فراوان، در سال ۶۲ فتح قانونی بدن زنان را جشن گرفتند هنگامی که قانون تعزیرات در ماده ۱۰۲ حبس یا حداکثر ۷۴ ضربه شلاق را برای زنان بدون حجاب شرعی به تصویب رساند؛ استیلای قانونی که از آن زمان به بعد، زنان از هر فرصتی برای سرپیچی در برابرش بهره برده و با هزینه‌هایی فراوان آن را گام‌به‌گام به عقب راندند. تاریخ صرفاً روایت رنج‌های ناشی از ستم و سلطه نیست و روایت‌های مبارزه و مقاومت علیه ستم را نیز به رخ می‌کشد. از لحظه‌ی استقرار نظام مطرودان و حذف‌شدگان، از گروه‌های سیاسی همچون مارکسیست‌ها، ملی‌گراها، سکولارها و ملی‌مذهبی‌ها تا زنان، اقلیت‌های اتمیکی، مذهبی و جنسی و تا معلمان، کارگران و تهی‌دستان به آشکال مختلف علیه موقعیت حاشیه‌ای‌شان قیام

کرده و گفتمان و نظام سیاسی مستقر را به چالش کشیده‌اند؛ از رویارویی مستقیم تا فعالیت مدنی و حضور در انتخابات. با بسته شدن همه‌ی منافذ و ایجاد انسداد در روش‌های پیگیریِ حقوق پایمال‌شده‌ی گروه‌ها و اقشارِ کثیری که از دایره‌ی خیررسانی دولت به بیرون پرتاب شده‌اند، ظهور قیامی همگانی چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسید. جنبش فراگیر «زن، زندگی، آزادی» احضار این تاریخِ طرد و رنج و دعوت به تشکیل بدنی کلی از این جزئیات‌های مطرودِ مقاوم است که مرگ ژینا همچون آتشی بر خرمنش افتاده است، نوعی تحریک و یادآوریِ قطعاتی متراکم از ستم و مبارزه؛ طوری که به همگان نهیب می‌زند که «دیگر بس است» طوری که چیزی تکان‌شان می‌دهد، زیر جلدشان می‌رود و به جنبیدن وادار می‌کند که «آیا زمان آزادی فرا نرسیده؟» که دیگر کافی است هر چه نشستیم و زیر لب غرولند کردیم «آن‌قدر عزا بر سرمان ریخته‌اند که فرصت زاری نداریم»، شاید شبیه کاری که خودسوزی دستفروشِ تونس با جهان عرب کرد.

معترضینی که امروز در خیابان، شبکه‌های ارتباطی، خانه و کارخانه‌ها از تغییری بنیادی می‌گویند هستی‌هایی انتزاعی نیستند که صرفاً هیجان و شور انقلاب بر آن‌ها مستولی شده باشد بلکه راهبرشان نوعی بینا-ذهنیت ناشی از آگاهی متراکم تاریخی‌ست. عمده‌ی این تغییرخواهان انضمامی از تمامی ظرفیت‌های درونی خودِ گفتمان و نظام مستقر استفاده کرده‌اند (یا روایات و تجربه‌هایش را شنیده‌اند) تا علیه صغارتِ تحمیلی و برای یک زندگی آزاد مبتنی بر حقوق اساسی مبارزه کنند؛ ظرفیتی که در جنبش ۸۸ به اوج خود رسید و با سرکوب و در پی آن فاش شدن فریب «اعتدال» دود شد و به هوا رفت. و تجربه‌اش به بخشی از آگاهی تاریخی آن‌هایی بدل شد که دهه‌هاست تغییرات بنیادی را برای یک زندگی بهتر دنبال می‌کنند. فهم این دیالکتیک تاریخی و آگاهی پی‌آیندش به آن‌هایی که این اعتراضات را هیجانی می‌دانند و معترضین و حاکمیت را صرفاً به گفتگو و عقلانیت دعوت می‌کنند و یا آن‌هایی که به ویژگی‌های روان‌شناختی نسل‌های جدید تقلیلش می‌دهند اکیداً توصیه می‌شود.

تا پیش از دهه‌ی ۹۰ خورشیدی بسیاری از آزادی‌خواهان و مطرودان تلاش کردند به میانجی‌گفتمان «اصلاحات» و ظرفیت‌های درون‌گفتمانی نظام حقوق پایمال‌شده‌شان را مطالبه و پیگیری کنند. اصلاحات اما بنا به تناقضات درونی‌اش هیچ‌گاه نتوانست مطالباتِ دیگری‌های نظام اسلامی را نمایندگی کند و حقوق‌شان را بازستاند. اگر بپذیریم بدنه‌ی اصلی جنبش‌های اعتراضی در دهه‌های گذشته را طبقات متوسط و برخوردارِ شهرهای بزرگِ مرکزی تشکیل می‌دادند در دهه‌ی ۹۰ بیش‌تر این تهی‌دستان و فرودستان جامعه بودند که نظام اسلامی را با اعتراض‌های خود به چالش کشیدند. شهرستانی‌ها؛ اتنیک‌های حاشیه‌ای؛ معلمان؛ کارگران؛ جوانان بیکار؛ کشاورزان؛ بازنشسته‌ها؛ مال‌باختگان؛ و تشنگان و گرسنگان به خیلِ اقشار و گروه‌هایی پیوستند که ادامه‌ی وضع کنونی را علیه حقوق، آزادی و زندگی شایسته‌ی خود می‌دانند. با شورش تهی‌دستانِ نظام نیز تغییر رویکردش به مستضعفین که البته دیگر بر کسی پوشیده نبود را به‌صراحت اعلام کرد. زیر پوست جامعه چیزی در حال جنیدن بود که با ورشکستگی گفتمان اصلاح‌طلبی آغاز شده و با روی‌گرداندن

از تهی‌دستان و گروه‌های حاشیه‌ای به کمال رسید: گسست و خروج؛ چیزی که شاید پژواکش ابتدا در دانشگاه تهران سال ۹۶ شنیده شد: «اصلاح‌طلب، اصولگرا، دیگه تمومه ماجرا».

در دهه‌ی ۹۰ شاهد اعتراض‌های بی‌شماری بودیم که هیچ‌کدام موفق نشدند به جنبشی عام و فراگیر تبدیل شوند و با مشت‌آهین نیز پاسخ داده شدند؛ اعتراض‌های ۹۶ و ۹۸؛ اعتراض به خشک‌شدن دریاچه ارومیه در آذربایجان؛ اعتراض کشاورزان اصفهان؛ قیام تشنگان در خوزستان؛ اعتراض به سرنگونی هواپیمای اوکراینی؛ اعتراضات متروپل آبادان؛ و مبارزات صنفی کارگران معلمان و بازنشسته‌ها؛ هر کدام با استراتژی‌های مشابهی سرکوب شده و به دشمنانی فرضی منتسب شدند. هر کدام از آن‌ها که بدون پاسخی مشخص خاموش می‌شدند نیرویی که در لایه‌های پنهانی جامعه در حال جنیندن بود قدرتمندتر شده و میل به گسست و برون‌رفت جمعی را شدت می‌بخشید. مرگ ژینا به‌عنوان زن کورد شهرستانی بی‌پناه در بازداشت‌گاه پلیس نیرویی انباشت‌شده در اعماق را همچون آتشفشانی از گدازه‌های سوزان فعال کرد؛

جنبشی فراگیر و عام که به سرعت توانست تمامی گروه‌ها و اقشاری را که هریک به نحوی حقوق فردی و جمعی‌شان طی دهه‌ها پایمال شده‌اند همبسته و به ارگانیک‌شده شورشی و طغیانگر تبدیل کند. اجزاء این پیکره قابل ادغام در دیگر جزئیات‌ها نیستند اما در دقیقه‌ی تاریخی معینی علیه کلیتی معین کلیتی همبسته را تشکیل داده‌اند.

اما مرگ ژینا به میانجی کدام خصایص این همبستگی ارگانیک را ممکن کرد؟ شمایل ژینا روی تخت بیمارستان و سپس مرگش به نحوی تراژیک گویی گذشته و آینده‌ی همه‌ی آن‌هایی را بازنمایی می‌کند که سرنوشت‌شان را در او بازمی‌یابند؛ بازنمایی زندگی‌های منهدم‌شده، در آستانه‌ی انهدام یا رو به انهدام و هم‌زمان میل به بازپس‌گیری و نجاتش؛ نوعی انضمامی‌شدن تمام تاریخ انتزاعی رنج و طرد و فراخوانی همگانی به از کارانداختن موتور محرکه‌اش. مرگ زن کورد که خود رنجی متقاطع را حمل می‌کند در بازداشتگاه پلیس به‌عنوان مظهر قدرت نظام اسلامی، هشدار است به مرگ محتمل همه‌ی مردم و هم‌زمان فعال ساختن میل جمعی‌ست به

ایستادگی در برابرش، برای متوقف کردن سیاست مرگ و تمنای نوعی سیاستِ زندگی. شعارهای این روزهای مردم از هم‌ذات‌پنداریِ همگانی با این جدال «مرگ و زندگی» و «فقدان و میل» حکایت دارد: «آگه با هم یکی نشیم یکی یکی تموم میشیم» و «آهای آهای نشسته‌ها مهسای بعدی از شماست».

فارغ از جنبه‌ی نمادینش مرگِ زنِ کوردُ دو خرده-جنبش زنان و کوردها را هم‌زمان فعال و جنبشی‌شدنِ اعتراضات و فراروی از قسمی طغیانِ جمعیِ خشم و نارضایتی را ممکن کرده است. هر کدام از آنها شعارها، نمادها، ادبیات و ظرفیت‌هایی داشته‌اند که در این بزنگاه به میان آمده و جنبشی را تسهیل کرده‌اند که هدف انضمامی‌اش مورد پذیرشِ همه‌ی خرده-جنبش‌ها و ناجنش‌ها قرار گرفته و توانسته است آنها را ذیلِ جنبشی فراگیر و عام همبسته کند. کوردها از اتنیک‌هایی هستند که سنت مبارزاتی طولانی علیه سرکوب‌گراییِ قومی در کشورهای منطقه داشته‌اند و در پیگیریِ برابری طبقاتی، جنسیتی و اتنیکی از جنبش‌های

پیشرو محسوب می‌شوند. سنت مبارزاتی آن‌ها از حیث عناصر مبارزاتی همچون مفاهیم، شعارها، آیین‌های شادی و سوگواری، نمادها و هنر اعتراضی سنت پُرباری به شمار می‌رود. شعار «زن، زندگی، آزادی» که همراه با تکان دادن روسری‌ها در مراسم سوگواری ژینا فریاد زده شد از دل همین سنت بیرون آمده و به سرعت توانست به شعار بنیادی و مانیفستِ ضمنی جنبش تبدیل شود و تمام جغرافیای ایران را به تسخیر خود درآورد. همراه با کوردها ظرفیت‌های جنبشی زنان نیز در تبدیل اعتراضات به جنبشی فراگیر کارساز بوده است. جنبش زنان تاریخی طولانی از همان سال‌های ابتدایی انقلاب ۵۷ داشته و در این چهار دهه بر گردِ مردسالاری و پدرسالاری فرهنگی و نابرابری جنسیتی نظام‌مند دولتی سنت مبارزاتی و اعتراضی درخشانی را به جای گذاشته است. فمینیست‌ها در تولید ادبیاتی غنی حول نابرابری جنسیتی بسیار موفق بوده و توانسته‌اند در ادبیات دانشگاهی و روشنفکری طرد و خشنونت علیه زنان را پروبلماتیزه کنند. فمینیست‌های ایران به فعالیت‌های نخبگانی بسنده نکرده و تجارب درخشانی نظیر کارزار «یک میلیون امضا» در مبارزات میدانی و

آگاهی بخشی به زنان معمولی و روزمره را تحقق بخشیده‌اند. توأمان با جنبش زنان، ناجنبشی از مقاومت‌های روزمره در برابر تجلیات مردسالاری فرهنگی و سلطه‌ی دولتی بر بدن‌ها در دو دهه‌ی گذشته در جریان بوده است؛ نوعی مقاومت و سرکشی زنان که ضرورتاً با ادبیات و مفاهیم فمینیستی آشنایی ندارند اما سیاست‌ها و قوانین موجود را نافی حقوق اولیه و زندگی روزمره‌شان دانسته و به راحتی به آن تن نمی‌دهند. زنان زندگی روزمره در این دو دهه به وضوح موفق شده‌اند حکومت و فرهنگ مردسالارانه را علی‌رغم میل باطنی‌شان به عقب رانده و خود را بر آن تحمیل کنند که مهم‌ترین نمودش را می‌توان در پیشروی آرام در فضاهای عمومی و زنانه‌تر شدن خیابان جستجو کرد.

آصف بیات «پیشروی آرام مردم عادی» را به این نحو توضیح می‌دهد: یک پیشروی آرام، صبورانه، زمان‌دار و سرایت‌کننده‌ی مردم عادی به سوی مالکان و قدرتمندان، در جهت رهایی از دشواری‌ها و بهبود زندگی. زنان عادی موفق شده‌اند با پیشروی‌های آرام روزمره، زیر چشم‌های انضباطی

حکومت و فرهنگ و زیرساخت‌های نگاه خیره‌ی مردان، بدن‌های‌شان را بر فضاهای عمومی حک کنند. شل گرفتنِ حجاب، سیگار کشیدن در عموم، بلند خندیدن در خیابان و مقاومت در برابر گشت ارشاد بخشی از تخطی‌های روبه‌پیش زنان عادی بوده است. همچنین کمپین‌هایی مانند «چهارشنبه‌های سفید» و «آزادی‌های یواشکی» در مسئله‌مند کردن بدن و حجاب اجباری برای زنان و بردن آن به خانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی و عمومی‌سازی‌اش تجربه‌های نسبتاً موفق‌تری از آب درآمد. در میان همه‌ی این مبارزاتِ روزمره یا آگاهانه «دختران خیابان انقلاب» با نفی تام و تمام ایدئولوژی حجاب اجباری و درهم‌شکستن ایماژ رسمی‌اش توانستند ایده‌ی بدن آزاد برای زنان که تا پیش از این صرفاً به حوزه‌ی نیمه‌خصوصی راه‌یافته بود را به فضای عمومی کشانده و تکثیرش کنند. تجربه‌ی دختران خیابان انقلاب پرفورمنس درخشانی از تاریخ رنج و رهایی زنان بود که امتدادش را در جنبش اعتراضی ژینا به‌وضوح شاهدیم. در میانه‌ی دهه‌ها جنبش و ناجنبش و زنانی که فرسنگ‌ها از تراز زنِ مطلوبِ نظام اسلامی پیشروی کرده‌اند تقلای دولت انقلابی در یک

سال اخیر که گمان می‌کرد با سخت‌گیری بیشتر گشت ارشاد و قانون «حمایت از جوانی جمعیت» و پلیسی‌کردن فرایند زایمان می‌تواند زنان را به این خط‌تراز برگرداند غول نیمه-خفته‌ی زنان را بیدار و راهی خیابان‌ها کرد.

۲- ماهیت

جنبش ژینا ماهیتاً طغیانیست جمعی علیه صغارتی تحمیلی، علیه هیچ‌انگاری قدرت مردمی و علیه کوچک‌شماری بخش زیادی از مردم؛ برای بازپس‌گیری عاملیت و کرامت و نتیجتاً خود زندگی. این جنبش شورش مردمیست علیه انگاره‌ای که مردم را مجبور فرض گرفته است، علیه تحقیری جمعی، علیه تصویری که کرامت و فاعلیت افراد تحت حکمرانی‌اش را به رسمیت نمی‌شناسد؛ نوعی اعاده‌حیثیت مردمی از آن‌ها که حیثیتی برایش قائل نشده‌اند؛ تا در این میان قدرت، بزرگی، توانمندی و آزادی خود را بازیابند و در امتداد زندگی قرار دهند. فریاد بیانگر مردمی که می‌خواهند هنوز-زنده‌بودن‌شان

را به رخ خود و آن‌ها که علیه زندگی‌شان هستند بکشند. همه‌ی آن‌ها که در این رنج شریک هستند در لحظه‌ای تاریخی «مردم» شده‌اند تا علیه تمامیِ پژواک‌های صغارت قیام کنند بلکه زندگی‌شان را بازپس بگیرند. در حقیقت، جنبش ژینا مقاومتی جانانه است علیه قیومیتِ خودسرانه و دلبخواهانه بر سپهرهای گوناگونِ زندگی و اراده بر محصور کردنش، علیه انگاره‌ای از حکمرانی که خود را قیّم بر مال و جان و بدنِ افرادِ تحت حاکمیت خود می‌پندارد و نموده‌هایش را از اقتصاد تا سیاست، سلامت و فراغت می‌توان مشاهده کرد؛ برای دوباره متبلور شدنِ اراده‌ی مردم در سپهرهای مختلف زندگی.

چیزی که اعتراضات ۱۴۰۱ را به چنین جنبش نیرومند و فراگیری تبدیل کرده مفهوم ملموس، پرصلابت و انضمامی «زندگی»ست. زندگی ویران و میل به دوباره‌ساختنش در کشوری که تا پیش از این به «خراب‌شده» تعبیر می‌شد همگان را به شورشی جمعی فراخوانده است؛ زنان، اتنیک‌ها، اقلیت‌های دینی، تهی‌دستان، کارگران، دادخواهانِ سیاسی... و به تعبیری تمامیِ مطرودان و تشنگان و گرسنگان، همه‌ی

تاریخِ انتزاعیِ رنج و مبارزه‌ی خود را در مفهوم انضمامی زندگی بازشناخته‌اند. بی‌جهت نیست که «زن، زندگی، آزادی» این چنین به تن جنبشِ مردمِ نشسته است؛ آن قدر که انگار این شعار را برای همین دقیقه‌ی تاریخی قواره گرفته‌اند. اما برخلاف ژانر آشنای این روزها نظیر «صدای مردم را بشنوید» یا «به مردم اجازه‌ی اعتراض بدهیم» و تلاش‌های مزورانه برای «کرسی‌های آزاداندیشی» و تصمیم به راه‌اندازی «خانه‌ی ملی گفتگو» و مناظره‌های تلویزیونی که سروکله‌شان صرفاً به وقت اعتراضات پیدا می‌شود «مردم» بنا به حکمتی زیسته‌شده و آگاهیِ تاریخی، تنها راه نجات را در خروج و گسست یافته‌اند. برخلاف گفتمانِ اعتراضیِ اصلاحات که نمودِ بیانگرش نقد نا کارآمدیِ رویه‌ها و عدم صلاحیت کارگزاران و اعتراض به سخت‌گیری‌های فرهنگی و سیاسی بوده و در تمامی سطوحش از ظرفیت‌های درون-گفتمانی استفاده می‌کرده با جنبشی مواجه هستیم که در تمامی ارکانش هیچ التفاتی به گفتمان موجود نداشته و مسیر خروج را درپیش گرفته است.

میدان سیاست البته میدانی حادث و تاریخی است اما از شواهد این طور می توان استنباط کرد که این جنبش اساساً چیزی را درون/از نظم سیاسی موجود مطالبه نکرده و آن را موضوع خطابش قرار نمی دهد. به نظر می رسد با موقعیتی مواجهیم که بخشی از جامعه و نظام مستقر از هم منتزع شده و همدیگر را اساساً به رسمیت نمی شناسند.

همچنین خلاف برخی تحلیل ها، این جنبش کارگزاران و رویه ها و کارآمدی شان را مورد انتقاد خود قرار نداده است چرا که اساساً نقد ماهیتی دیالکتیکی داشته و بنا دارد ابژه ی نقدش را ارتقا دهد و تعالی بیخشد. حال آن که شواهدی وجود ندارد به این که «ژینا» نیم نگاهی به تعالی روندهای موجود داشته باشد، شاید هم اساساً امیدی به آن ندارد. نه درون نظم موجود جریانی وجود دارد که قابلیت نمایندگی تغییرخواهان را داشته باشد و نه نظام مستقر از این توانایی برخوردارست که نمایندگانی از تغییرخواهان را در خود بپذیرد. قهر و خروج بخشی از جامعه واقعیّت جامعه شناختی

انکارناپذیری است که گویا برخی تحلیلگران از فهمش عاجز مانده‌اند.

این روزها تغییرات سیاسی^۵ تنها چیزی نیست که معترضین به دنبالش هستند. آن‌ها همچنین در پی رادیکال‌تر کردن جامعه حول حقوق بنیادی^۶ همه‌ی جزئیات^۷ شامل بر زنان و اتیک‌ها بوده و گشایش^۸ فضایی و حساس‌تر شدن جامعه به آزادی را غنیمت می‌دانند تا همه‌ی اشکال سلطه را در لایه‌های فرهنگی^۹ جامعه به نقد بکشند. آن‌ها به خوبی اهمیت این روزها را به‌عنوان یک آموزش^{۱۰} همگانی^{۱۱} فشرده و رادیکال درک کرده و به اهمیت این وضعیت^{۱۲} تاریخی واقف شده‌اند. حساسیت درست^{۱۳} برخی به شعارهای جنسیت‌زده و واژه‌ی «ناموس» و یا شعارهایی که رنگ و بوی مرکز‌گرایی و ناسیونالیسم هویت‌گرا دارند از این حکایت می‌کند که آن‌ها صرفاً سودای آزادی سیاسی ندارند. بی‌جهت نیست که چارلز کورزمن در «انقلاب تصورناپذیر در ایران» (۱۳۹۸) از فشرده‌شدن تجربیات و شتاب گرفتن^{۱۴} ضرب‌آهنگ^{۱۵} زندگی در برهه‌های انقلابی سخن می‌گوید. تغییرخواهان دریافته‌اند که اکنون زمان «ساختن»

آینده است؛ آینده‌ای که در همین لحظه‌ی کنونی حاضرست و در پیوستاری واقع شده که از اکنون آغاز شده است. به‌درستی گفته‌اند که صرفاً ایستادن در برابر حاکم و در جبهه‌ی مردم قرار داشتن هیچ گواهی بر حقیقت و اصالت معینی نمی‌دهد و ساخته‌شدنِ «مردم» در دقیقه‌ای تاریخی که همراه‌ست با غلیانِ عواطف و احساساتِ جمعیِ مسحورکننده صرفاً از لحظه‌ی تأسیس خبر می‌دهد و این که چه چیزی قرارست ساخته شود را بر ما پدیدار نخواهد کرد. چراکه ساخته‌شدنِ مردمِ پیشروی (اجتماعی و سیاسی) را تضمین نخواهد کرد و چه‌بسا به «واپس‌روی» هم ختم شود. نقدِ رادیکالِ انگاره‌های پدرسالاری، مردسالاری و مرکز‌گراییِ اتنیکی و دینی و تبعیض‌های طبقاتی در سطوح مختلف فرهنگی همراه با تغییرات سیاسی مبتنی بر حاکمیتِ مردمی، ما را برای آرمان‌زدگی در جامعه‌ای بدون سلطه امیدوارتر خواهد کرد؛ جایی که حقوق بنیادی هر شهروندی در ساحتِ قانون و فرهنگ محترم شمرده شود. البته کیست که نداند نقد فرهنگ نیز ضرورتاً به آزادی منتهی نخواهد شد چرا که نتیجه‌اش

جامعه‌ای است که از حکومتش پیشی گرفته و در آن تضمینی برای سعادت وجود ندارد.

۳- ویژگی

با تداوم و استمرارِ اعتراضات و پیوستن خرده-جنبش‌های مختلف بلوغ و زاینده‌گیِ آن به نحوی فزاینده بیشتر شده و امروز به جنبشی سیاسی و اجتماعی تبدیل شده است: شعار و مانیفست (ضمنی) دارد، موفق شده نمادها، تصاویر و آثار هنری مختص به خود را تولید کند، در سطوح خیابانی و رسانه‌ای انعکاس و اثرگذاریِ غیر قابل‌کتمان داشته است، توسط رهبران افقی که مختص جنبش‌های معاصرست راهبری می‌شود و از اهداف و جهت‌گیری‌های نسبتاً مشخصی برخوردارست. بنا به ماهیت کلی و دعوت‌کنندگیِ عامش، جنبش ژینا توانسته همه‌ی جزئیات‌ها را با حفظ جزئی‌بودگی‌شان در کلیتی عصیانگر دورهم جمع کند. جزئیات‌های کثیری که این ارگان‌یسم همبسته را ساخته‌اند آن

را به چیزی با ویژگی‌هایی متنوع تبدیل کرده که حدود مرزهایش به راحتی تن به تحلیل نمی‌دهند؛ جنبشی با ویژگی‌هایی مختلف که ناشی از جزئیات‌های کثیریست که آن را ممکن کرده‌اند و کلیتی که می‌بایست هم ماهیت کلی‌اش را حفظ کند و هم ویژگی‌های جزئی‌اش را به خود بپذیرد.

از سویی دیگر علی‌رغم همبستگی اجزای مختلف برای تحقق حقوق بنیادی و آزادی‌همگان نوعی جدال هژمونیک نیز میان اجزاء در جریان است. اگر چه اجزاء مختلف بنا به درکی تاریخی دانسته‌اند که آزادی‌همگانی احتمالاً آزادی برابر همه‌ی اجزاء نخواهد بود اما این را نیز فهمیده‌اند که بندگی همگانی همه‌ی اجزاء را متضرر (نه به یک میزان) خواهد کرد. این همان آرمان برابریست که الصاقش به آرمان آزادی، ما را به سوی جامعه‌ای بهتر که خیر عمومی و آزادی را به یک میزان میان اجزایش بگستراند نزدیک‌تر خواهد کرد. این جنبه‌ی رادیکال جنبش ژیناست که دارد به «پس از آزادی» فکر می‌کند تا سلطه‌ای با سلطه‌ی دیگری جانشین

نشود، که موتور سلطه و نابرابری را باید از کار انداخت، که تغییر سیاسی بدون زدودن این بنیادها گمیتش لنگ خواهد بود.

ویژگی زنانه‌ی جنبش

قهوه‌خانه‌ای در جنوب شهر صبحانه می‌خورد؛ همگی نمونه‌هایی از کنش‌های اعتراضی هنرمندان‌ای هستند که هر بار همچون مانیفستی جدید روحی تازه به کالبد آن می‌دمند. این ویژگی زنانه البته نباید ما را از دیدن دیگر ویژگی‌های برساننده‌ی جنبش غافل کند. همچنین میدان‌داری زنان (احتمالاً) در مراکز استان‌ها و شهرهای بزرگ و مثلاً محله‌های برخوردارتر و در زمینه‌های اجتماعی کم‌تر مردسالارانه فعلیت بیشتری داشته است؛ چراکه تصرف اعتراضی کنونی خیابان‌ها امتداد پیشروی آرام زنان به فضاهای عمومی در گذشته بوده است. لذا در برشمردن ویژگی‌های زنانه نباید به زمینه‌های متکثری که جنبش در آن‌ها پدیدار

شده است بی تفاوت باشیم. تحلیل چنین پدیده‌ی فراگیری که از زاهدان تا کردستان و از کارگر صنعتی تا هنرمند درگیرش شده‌اند اگر صرفاً از زاویه‌ی محدودی انجام شود چیزی بیش از نتایج انتزاعی شتابان به دست نخواهد داد.

ویژگی‌های سنی و نسلی

بسیاری در این روزها تقلاً کرده‌اند اعتراضات را بر اساس ویژگی‌های سنی و نسلی تحلیل و بازنمایی‌اش کنند. برخی نیز پا را فراتر نهاده و از تعابیری نظیر جنبش نوجوانان، جنبش نسل Z و گیمرها و یا جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها برای توصیف و تحلیل آن استفاده کرده‌اند. البته دور از ذهن نیست که انگیزه‌ی بخشی از این کوچک‌شماری‌ها بی‌اهمیت نشان دادن و تخطئه‌ی آن است؛ به سبک و سیاقی که در جنبش ۸۸ هم شاهدش بودیم، هنگامی که تعابیر جنبش شکم‌سیرها و بچه‌شهری‌ها را برایش ساخته بودند. بعضاً نیز با تحلیل‌هایی مشابه از طرف اساتید (به اصطلاح) نخبه‌ی دانشگاهی روبرو

می‌شویم که از انتزاعی‌دانشگاهی، رویکرد مرکز‌گرای تهران‌گرا و فاصله‌ای عمیق با جامعه خیر می‌دهد. اما اساساً آیا توصیف و تبیین‌های سنی و نسلی در این جا به کارمان می‌آید و به عبارتی می‌تواند گره‌ای از پیچیدگی‌های مواجهه با تحول اجتماعی و سیاسی شتابانی که از قضا همین اکنون در درونش هستیم باز کند؟

بدون مطالعات تجربی به راحتی نمی‌توان درباره‌ی ویژگی‌های سنی جنبشی فراگیر به نتایجی متقن رسید اما مشاهدات نشان می‌دهد احتمالاً متوسط سن افرادی که در اعتراضات خیابانی این روزها شرکت می‌کنند نسبت به گذشته کاهش یافته است. این واقعیت، اگر آن را جدی بگیریم، با پدیده‌ای که آصف بیات (۱۳۹۰) به ناجنیش جوانان و «سیاست شادی» از آن یاد می‌کند قرابت‌هایی خواهد داشت. جوانانی که در یکی دو دهه‌ی اخیر تلاش کرده‌اند فارغ از ایدئولوژی‌های رایج، زندگی روزمره‌شان را به عرصه‌ای برای پی‌گیری شادی، تجربه‌اندوزی‌های جسورانه و سبک‌های متنوع زندگی تبدیل کرده و در مسیرش پیشروی آرام داشته باشند. این نوع

سیاست شادی و جوانی از ظرفیت و استعداد بالایی برای پیوند خوردن به جنبش‌های اعتراضی، نه ضرورتاً هر جنبشی، برخوردار است. به نظر می‌رسد «سیاست جوانی» با جنبشی اعتراضی که هدف کمین‌ه‌اش آزادسازی زنجیرها و موانع زندگی نرمال بوده خوب چفت و وصل شده است. به تعبیری باید گفت سیاست پس‌گرفتن جوانی و شادی با جنبشی سیاسی که ایدئولوژی انضمامی‌اش پس‌گرفتن زندگی‌ست قرابتی انتخابی برقرار کرده است. اما آیا قبول این پیوند به این معناست که جنبش ژینا را جنبش جوانان بدانیم؟ به چند دلیل می‌توان آن را رد کرد: (۱) سیاست «جوانی» بیش از آن که مقوله‌ای سن‌شناختی باشد دلالت بر ویژگی‌های نوعی زیستن معین یا سبک زندگی ویژه‌ای دارد که شادی و پس‌زدنِ خلاقانه و جسورانه‌ی محدودیت‌ها (نه آنطور که برخی خصیصه‌اش را هیجان‌های موقتی دانسته‌اند) از خصائص برجسته‌اش است. اگرچه «جوانی» احتمالاً با طبقه‌بندی‌های سنی همبستگی‌های معناداری خواهد داشت اما صرفاً و ضرورتاً جوانان هم پیمان‌ش نخواهند بود (این واقعیت به نحوی مضاعف درباره‌ی مقولات نسلی هم صدق می‌کند). (۲) به این

معنا «جوانی» صرفاً یکی از خصائص این جنبش را توضیح میدهد؛ خصیصه‌ای که در کنار خصائص دیگر به ساختن ماهیتش کمک می‌کند. در واقع توضیح این جنبش صرفاً بر مبنای جوانی، تقلیل ماهیت به یکی از ویژگی‌هایش است. (۳)

خیابان (فضاهای عمومی) جایی است که «جوانی» و جنبش کنونی در آن به یکدیگر جفت‌وجور شده‌اند حال آن که جنبش‌های اعتراضی به کنش خیابانی محدود نیستند و پشتیبانی از خیابان، اعتصابات صنفی، سازماندهی و تولیدات فکری و هنری را هم شامل می‌شوند. (۴) سایه‌ی سنگین رویکرد مرکز‌گرای دانشگاهی بر تحلیل‌هایی که جنبش را به جوانان (یا حتی به جوانی) تقلیل می‌دهند سنگینی می‌کند. آنها از این غافلند که «جوانی» در همه‌ی زمینه‌های جغرافیایی، اتنیکی و طبقاتی به یک میزان کار نمی‌کند و چه بسا در شرایطی اساساً محلی از اعراب نداشته باشد. کیفیت جوانی به حداقلی از استانداردهای کیفی زندگی نیازمندست و همه‌ی اجزائی که خود را در این جنبش بازیافته‌اند ضرورتاً به آن دسترسی ندارند.

بسیاری از مقایسه‌ی این جنبش با جنبش ۸۸ این‌طور نتیجه می‌گیرند که خلاقیت و جسارت بیشتر معترضین خیابانی به تغییرات سنی و نسلی آنها مرتبط است. به گمانم بدون آن که خود را گرفتار تحلیل‌های روان‌شناختی کنیم این تغییر کنش‌های اعتراضی را باید در پیوند «جوانی» و گفتمان «خروج» و گسست بفهمیم. جوانی نیرویی اساساً بلندپرواز، ماجراجو و روبه‌پیش است، میل شدیدی به تخریب و دوباره‌ساختن دارد، قدرت نفی‌کنندگی بالایی دارد و دائماً در پی خلق و گشودن فضاهایی جدید است. جوانی که در یک دهه‌ی اخیر نیرومندتر شده در درون گفتمان سیاسی و اجتماعی خروج که بنا دارد آینده را نه از فرصت‌ها و ظرفیت‌های کنونی بلکه در گسست از آن بسازد خودش را به‌تمامی آزاد و بالفعل کرده است؛ به نحوی که موفق شده فضاهای متفاوت و جدیدی را خلق کرده و پیشروی‌هایی جسورانه داشته باشد. مثلث جوانی، گسست و خیابان همان ترکیب سه‌گانه‌ای است که تجربه‌ی جوانان انقلابی در اروپای سال ۶۸ (میلادی) را ممکن کرد. حال آن که در جنبش ۸۸، فارغ از ویژگی‌های سنی و نسلی‌اش، خود گفتمان اسلامی و

ظرفیت‌های درونی‌اش دایره‌ی امکان‌کنش‌ورزی را تعیین می‌کردند و این ماهیتاً با امکان‌ات‌کنش‌ورزی در گفتمان گسست متفاوت است. در حقیقت، نیروی جوانی و رسانه‌ی خیابان از طریق گفتمان اصلاحات مدیریت و کنترل می‌شدند و منطقاً نمی‌توانستند تماماً شکوفا شوند. اصرار بر نقش جوانی (یا جوانان یا نسل‌های جدید) بدون تحلیل زمینه و شرایط تحققش نهایتاً به نوعی روان‌شناسی (اجتماعی) معترضین خیابانی ختم خواهد شد. تقلیل جنبش اعتراضی کنونی به کنش‌های سنی و نسلی از ندادن این پیچیدگی‌ها نشئت می‌گیرد.

نسل و طبقه‌بندی‌های نسلی ابزارهای مفهومی به‌مراتب پیچیده‌تر و انتزاعی‌تری از طبقه‌بندی‌های سنی هستند و طبیعتاً کاربردش، به‌ویژه برای تحلیل جنبشی متکثر، احتیاطی مضاعف می‌طلبد. حال آن‌که این روزها برخی به‌سادگی از جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها و نسل‌بازی‌های آن‌لاین حرف می‌زنند؛ یا برای توضیح تفاوت‌هایش با جنبش‌های پیشین، از کشف و ظهور نسلی خبر می‌دهند که در بستر اینترنت و

شبکه‌های اجتماعی رشد کرده است. این دسته از تحلیل‌ها عمدتاً به ظهور نسلی ارجاع می‌دهند که کم‌تر تحقیر شده، اتوریتته‌های ضعیف‌تری را بالای سرش دیده، فرصت بیشتری برای ابراز خود داشته، به واسطه‌ی اینترنت و گوشی‌های هوشمند امکان آشنایی بیشتری با تجربیات جهانی داشته و در بستر شبکه‌های اجتماعی و بازی‌های آنلاین قابلیت ارتباط‌گیری و شبکه‌سازی بیشتری پیدا کرده است. حال اگر مسامحتاً این ویژگی‌های نسل‌های جدیدتر را بپذیریم چطور باید از آن در تحلیل اعتراضات جاری استفاده کنیم. در قالب چند بند صورت‌بندی خودم از آن را ارائه می‌کنم: (۱) ساختن مقولات و طبقه‌بندی‌های معنادار نسلی و کاربردهای توصیفی از آنها رویکردیست که برخی از جامعه‌شناس‌ها به کار می‌گیرند. اما استفاده‌ی تبیینی از مقولات نسلی عمدتاً با احتیاط‌های آماری و دقت فراوان انجام می‌شود. بنابراین به‌راحتی و بدون مطالعه‌ی تجربی نمی‌توان ادعاهایی را درباره‌ی ماهیت نسلی جنبش کنونی مطرح کرد و تبیین‌هایی نسل‌شناختی از جنبش ارائه داد. آن چه این روزها درباره‌ی نقش ویژگی‌های نسل‌های جدید (دهه‌های هفتاد و هشتاد) در

ماهیت متفاوتِ اعتراضات کنونی گفته می‌شود را به گمانم باید در همان سیاست «جوانی» جستجو کرد، نه در مقولات نسلیِ منتزع شده از نسل‌های پیشین و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن. فارغ از تحلیل‌های سنی و نسلیِ جسارت، خلاقیت، اتحاد و سماجتِ امیدوارانه‌ی معترضین (ویژگی‌هایی که مورد توجه تحلیلگران قرار گرفته است) را باید در امتدادِ پیشروی‌های آرامِ ناجنیش جوانی فهمید که به‌ویژه پس از شکستِ گفتمان اصلاحات و امواج «سیاست‌زدایی» متعاقبش و به واسطه‌ی ابزارهای ارتباطی پیشرفته‌تر ممکن شده است. اگرچه ناجنیش جوانی در مواجهه با نظام‌های سیاسیِ کهنه، فرتوت و مرگ‌اندیش به سیاستِ قهر و بی‌تفاوتی روی می‌آورد اما با ظهورِ جنبش‌های سیاسی و اجتماعیِ ظرفیت‌فعال‌شونده‌ی بالایی از خود نشان داده و نیرویی فعال و خلاق را آزاد می‌کند. همچنین نسبت نسل‌های جوان‌تر با «جوانی» را نمی‌توان نسبتی این‌همان در نظر گرفت. ناجنیش جوانی همراه با نیروهای متفاوت و بعضاً متعارضی همچون جنبش‌ها و ناجنیش‌های زنان، دانشجویان، اقلیت‌های اتمیک، دینی، جنسی و غیره، ویژگی‌های کنش‌ورزیِ نسل‌های جدیدتر را

می‌سازند، همان‌طور که نسل‌های پیشین نیز کم‌وبیش از این نیروها متأثر هستند. ۲) آن‌ها که پای شکاف‌های نسلی را در توضیح چنین جنبش فراگیری به میان کشیده‌اند از رویکردی اساساً مکانیکی و ایستا رنج می‌برند. نسل و طبقه‌بندی‌های نسلی اگر موضوعیتی هم داشته باشد اساساً باید دیالکتیکی فهمیده شود.

همان‌طور که یک دهه‌ی شصتی در سال ۱۴۰۱ عناصری از نسل دهه‌های پیش از انقلاب را با خود حمل می‌کند عناصری از دهه‌های هفتاد و هشتاد نیز دست‌اندرکار ساختنش هستند. دهه‌ی هشتادی نیز همان‌طور که در بستر اینترنت رشد یافته در بستری از خاطرات، روایات و تجربیاتِ نسل‌های قبل‌تر فرایند رشد و بلوغ را طی کرده است. مفاهیمی همچون جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها و اعتراضِ نسل اینترنت و گوشی‌های هوشمند ناشی از جعل طبقه‌بندی‌های نسلی به‌عنوان مفاهیمی گسسته و منتزع از دیگر نسل‌ها و جامعه و کاربرد شتابزده‌شان در تحلیل پدیده‌هایی فراگیر و غامض نظیر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی است؛ تو گویی از اعماق زمین و در گوشه‌ای

ناگهان گنجینه‌ای جدید کشف شده که می‌توان به میانجی‌اش بسیاری از تحولات را توضیح داد. در حالی که از جوان‌هایی که این روزها در خیابان هستند دائماً می‌شنویم که فی‌المثل «ما نمی‌خواهیم اشتباهات جنبش ۸۸ را تکرار کنیم» و «فریب اصلاح‌طلب‌ها را نمی‌خوریم» نمی‌توانیم ماهیت کنش‌های آنها را صرفاً به عناصر نسلی متمایزشان نظیر دسترسی به اینترنت و گوشی‌های هوشمند وابسته کنیم. (۳) به فرض که بپذیریم ویژگی‌های نسلی دهه‌ی هشتادی‌ها و هفتادی‌ها این جنبش را بسیار متأثر کرده است. اما آیا این مجوز را خواهیم داشت که ماهیت آن را به یکی از ویژگی‌های برساننده‌اش تقلیل دهیم. (۴) به فرض که بپذیریم این دهه‌ی هفتادی‌ها و هشتادی‌ها هستند که این روزها بیش از دیگر نسل‌ها در خیابان حضور دارند اما آیا چنین جنبشی را می‌توان صرفاً به کنش‌های خیابانی تقلیل داد. در حقیقت این جوانان در تعامل، گفتگو و پشتیبانی اعضای خانواده‌هایشان این روزها خیابانها را به تسخیر خود درآورده‌اند. (۵) اگر به فرض بپذیریم نسل‌های جوان گِیمر، به زعم تحلیل‌گران دانشگاهی، بازیگران اصلی اعتراضات هستند آیا می‌توانیم ادعا

کنیم اینترنت و بازی‌های شبکه‌ای به‌همان میزان که شخصیت و هویت جوان تهرانی، شیرازی یا اصفهانی معترض را شکل داده‌اند هویت جوانِ میاندره‌ای کورد، جوان بلوچ زاهدانی، کارگر جوانِ میدان نفتی عسلویه، معلم جوان اردبیلی و دختر دانش‌آموز ساکن در مسکن مهر هشتگرد را نیز ساخته‌اند. رویکرد مرکز‌گرای تهران‌گرا اساساً نمی‌تواند به پیچیدگی‌های ناشی از جنبشی کثیر، کلی و فراگیر بیندیشد

شورش مردمی در ایران و طرح ایجابی

شیدان وثیق

انقلاب ترقی خواهانه مشروطیت به استبداد سیاه پهلوی پدر، جنبش ملی کردن صنعت نفت به کودتای سیاه پهلوی پسر و انقلاب ضدپادشاهی بهمن ۱۳۵۷ به دین سالاری اسلامی و ولایت فقیه انجامیدند. کنشگران رهائی خواه ایران امروزه باید بر این حقیقت تاریخی درنگ کنند که در سیاست، در مبارزات اجتماعی، تنها با نفی گرائی مطلق کاری از پیش نمی رود و نخواهد رفت. از این جاست که ضرورت اعلام موضع و خواستی ایجابی و اثبات گرا مطرح می شود

جنبش اجتماعی در ایران، در اعتراض به قتل انزجار برانگیز مهسا - ژینا امینی توسط گشت ارشاد جمهوری اسلامی، باری دیگر، اما به گونه ای جدی، موجودیت این رژیم را، پس از

چهار دهه دیکتاتوری و دین‌سالاری، سخت به زیر سؤال برده است. مسأله‌ی چگونگی سرنگونی نظام و بدیل‌های جانشینی، امروزه به چالش اصلی گروه‌ها و کنشگران سیاسی، اجتماعی و مدنی تبدیل شده است. در زیر، من سعی می‌کنم، به سهم خود و در ۷ نکته اصلی، ملاحظاتی را درباره‌ی اوضاع کنونی ایران و طرح ایجابی در میان گذارم.

۱- جنبش مردمی کنونی، حرکتی سیاسی، اجتماعی و مدنی با ویژگی‌ها و تفاوت‌هایی نسبت به حرکت‌های اعتراضی سال‌های پیش در ایران است. مبارزات کنونی با اعتراض زنان به حجاب اجباری، با برداشتن و آتش زدن روسری‌ها و به‌طور کلی با شورش بخش‌های گسترده‌ای از آنان و به‌طور کلی از جوانان برای آزادی و رهایی از قید و بندهای دینی-اسلامی، که سرشار از تبعیض‌های اجتماعی، جنسیتی، ملیتی... هستند، آغاز می‌شود. این اعتراضات خیابانی و مسالمت‌آمیز، بنا بر

روال طبیعی هر جنبشی در شرایط دیکتاتوری، به سرعت سیاسی می‌شود، گسترده، همگانی و سراسری می‌گردد، قشرها و گروه‌های مختلف اجتماعی، و به‌ویژه این‌بار از میان مردمان فرودست را در بر می‌گیرد و سرانجام شعار سرنگونی نظام را سر می‌دهد. یکی از ویژگی‌های اصلی و متمایز این جنبش، نقش بسیار برجسته جوانان و نوجوانان در آن است، که از اقشار و طبقات و ملیت‌های مختلف و از محلات مختلف در شهرها و شهرستان‌های بزرگ و کوچک ایران برخاسته‌اند.

۲- جنبش کنونی، مانند اعتراضات اجتماعی سال‌های پیش در ایران، و همانند بسیاری از جنبش‌های بزرگ میدانی در یک دهه اخیر در سرتاسر جهان - برای آزادی، دموکراسی، برابری و علیه دیکتاتوری، ستم و تبعیض... - به گونه‌ای خودجوش و خودانگیخته، بدون تشکل و سازماندهی از پیش تعیین شده و بدون رهبر و رهبری از بالا از سوی قدرتی، حزبی، فرقه‌ای، پیش‌قراولی، پیشتازی و یا لیدر فرهنگی - که این ویژگی، خود، یکی از جنبه‌های مثبت و ارزشمند جنبش‌های رهایی‌خواهانه امروزی است - انجام می‌پذیرد. اما

مسأله و معضل اصلی جنبش‌های اجتماعی کنونی در جهان و در ایران امروز، همانا چگونگی خودتشکل‌دهی، خودگردانی، خودمدیریتی و خودمختاری جنبشی، جمعی و انجمنی از راه ایجاد مجامع عمومی و خودسازماندهی است. امری که با سرکوب پلیسی - امنیتی سیستم‌های دیکتاتوری سخت بغرنج و مشکل می‌شود، اما غیر ممکن نبوده و تنها راه کار اساسی است.

۳- در این هنگامه، پرسش اصلی این است: آیا جنبش کنونی از فاز تظاهرات خیابانی، اعتراضات دانشجویی و برخی اعتصابات کارگری فراتر خواهد رفت و به اعتصاب عمومی زحمتکشان، کارکنان، کارمندان، معلمان، بازاریان و کسبه... تبدیل خواهد شد، که بتواند دستگاه سیاسی - اقتصادی رژیم را بر هم ریزد، و یا در زیر سرکوب پلیسی - امنیتی رژیم، این بار نیز جنبش مردمی فرو خواهد نشست؟ در این لحظه، پاسخی از پیش نمی‌توان به چنین پرسشی داد، زیرا که ما با رویدادی خودجوش روبه‌رو هستیم و عوامل بسیاری همچنان نامعلوم می‌باشند. با این حال، یک چیز را از هم اکنون می‌توان

به جرات بیان کرد: حتا با پایان سرکوب گرانه جنبش کنونی، اوضاع سیاسی و اجتماعی در ایران به شرایط قبل از مرگ مهسا - ژینا باز نخواهد گشت. جنبش آزادی خواهانه کنونی توده های متنوع و کثیری را در بر می گیرد و مرحله ی نوینی از رشد آگاهی و پیکار برای کسب آزادی در ایران را گشوده است. جنبش کنونی، اگر به نتیجه نرسد، شورش های بعدی در فاصله ای کوتاه را نوید می دهد.

اما تداوم حضور مردم در صحنه و اعتراضات ممتد آنها می تواند نقشی تعیین کننده در پایان دادن به عمر رژیم ایفا کند. هر چه جنبش کنونی بیشتر ادامه و گسترش پیدا نماید و در برابر رژیم مقاومت و پایداری کند، انسجام دستگاه دولتی، پلیسی، نظامی و ایدئولوژیکی رژیم بیش از پیش متزلزل خواهد شد. در نهایت با پیدایش شکاف ها در درون سیستم و عدم امکان و توانایی قدرت حاکمه در سرکوب و ادامه حاکمیت و سلطه اش، شرایط شکل گیری یک آلترناتیو سیاسی دموکراتیک توسط خود جنبش در ایران و در پی آن فروپاشی رژیم جمهوری اسلامی بیشتر فراهم خواهند گشت.

۴- اهمیت فوق‌العاده مهم پایداری جنبش کنونی باز هم در این است که در جریان چنین تداومی، شرایط و امکان پیدایش یک «نقطه اتکا» جنبشی و مقاوم در جامعه می‌تواند فراهم شود تا با تکیه به آن و به دور آن، قدرتی مردمی، متشکل و منسجم بتواند شکل گیرد، خود را نمایان سازد و به رژیم تحمیل شود. به گونه‌ای که سیستم دیگر توانایی سرکوب و نابودی جنبش را نداشته باشد. چنین نقطه اتکایی می‌تواند شرایط پیدایش «قدرت دوگانه» در ایران یعنی خروج آلترناتیوی جنبشی و دموکراتیک را فراهم آورد. به طور نمونه، این نقطه اتکا می‌تواند اعتصابی بزرگ در بخشی تعیین کننده از اقتصاد و حیات رژیم باشد که بتواند شرایط برآمدن قدرتی دوم، منسجم و پایدار در برابر قدرت حاکمه را فراهم سازد. در این رابطه، نمونه و تجربه تاریخی جنبش اعتصابی کارگران کارخانه کشتی سازی گدانسک و شکل‌گیری جنبش همبستگی (**solidarnosc**) در لهستان زیر سلطه دیکتاتوری توتالیتار در سال ۱۹۸۰، می‌تواند قابل تأمل برای ما باشد. البته با این ملاحظه که شرایط ایران امروز با لهستان

آن سال‌ها تفاوت‌هایی فراوان دارند و این که نمونه‌های تاریخی قیام‌ها و انقلاب‌ها هیچ گاه تکرار نمی‌شوند. در ایران، اعتصابات عمومی در صنایع اصلی و حیاتی و یا اعتصاب عمومی و فراگیرِ فرهنگیان و دانشجویان و غیره... آیا نمی‌توانند نقطه اتکایی متشکل‌کننده، امتزاج ساز و متحد‌کننده‌ی حرکت‌های مختلف مردمی برای آزادی و دموکراسی شوند، تا به گردِ این گرانگه‌گاه ثابت، پایدار و مقاوم، نیروی آلترناتیوی در مقابل قدرت حاکمه در جهت فروپاشی آن شکل گیرد؟

۵- امروزه، جنبش اعتراضی در ایران با رژیم‌ی سر و کار دارد که یک قدرت بزرگ نظامی در خاورمیانه و در آستانه دست‌یافتن به سلاح اتمی است. رژیم‌ی که نقش «خرده امپریالیسم» اسلامی در منطقه را ایفا می‌کند. جمهوری اسلامی امروز مورد حمایتِ تام و تمامِ دو قدرت هژمونی طلب و امپریالیستی روسیه و چین می‌باشد. هم‌پیمان چین و به‌ویژه روسیه پوتین در جنگ تجاوزگرانه‌اش به اوکراین شده است. منافع گروه‌های اسلامگرا و تروریستی در خاورمیانه - از

طالبان افغانستان تا حزب الله لبنان با گذر از یمن، عراق، سوریه و گروه‌های اسلام‌گرا در فلسطین... همه در این جهت عمل می‌کنند که رژیم جمهوری اسلامی چون یک قدرت بزرگ منطقه‌ای و مدافع بنیادگرایی اسلامی حفظ شود. این‌ها همه شرایط و امکان یک سرنگونی آسان و سریع رژیم را دشوار می‌سازند. از سوی دیگر، قدرت‌های دموکراتیک خارجی نقشی نمی‌توانند و نباید به غیر از اعلام همبستگی با مبارزات داخل کشور و محکوم کردن سیاست‌های سرکوب‌گرانه رژیم ایفا کنند. جنبش داخل کشور متکی به خود بوده و به راستی باید مستقل از نیروها و قدرت‌های خارجی عمل کند. تنها وظیفه امروز جامعه مدنی و نیروهای دموکراتیک در جهان در قبال اوضاع امروز ایران، پشتیبانی قاطع آن‌ها از شورش آزادی‌خواهانه مردم ایران است.

۶- گروه‌ها و سازمان‌های اپوزیسیون ایران در خارج از کشور، از هر دسته و گرایشی - که با اختلاف‌ها و تضادهای‌شان کم نیز نیستند - چون در مجموع سال‌ها از میدان اجتماعی، مبارزاتی و عملی در داخل کشور به دور

می‌باشند، چون پایه اجتماعی چندانی در داخل کشور ندارند، چون به طور کلی دریافتی اقتدارگرانه از سیاست و کار سیاسی دارند، چون دولت‌گرا، قدرت‌طلب و بیش از همه به مسأله رهبری، رهبریت و تسخیر دولت و قدرت می‌اندیشند... در پیدایش، شکل‌گیری و رشد جنبش‌های رهایی‌خواهانه و خودجوش امروزی در ایران، نقش قابل توجهی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. اینان در خارج از کشور تنها می‌توانند و باید امر پشتیبانی بین‌المللی از جنبش داخل را فراهم آورند و گسترش دهند. هم‌چنان که امروزه ما شاهد یک همبستگی بی‌سابقه جهانی در کشورهای دموکراتیک با مبارزات آزادی‌خواهانه مردم ایران هستیم. همکاری، هم‌گرایی و اتحاد میان سازمان‌های ایرانی نزدیک به هم در خارج از کشور، از سوی جریان‌های جمهوری‌خواه دموکرات و لائیک، تنها در راستای امر پشتیبانی و سازماندهی همبستگی با جنبش داخل کشور می‌تواند معنا داشته باشد.

۷- طرح ایجابی. شورش کنونی در ایران، شعار «زن زندگی آزادی» را به پرچم نمادین خود تبدیل کرده است. این شعار

مرکزی، ماهیت و هویت مبارزه کنونی علیه نظام جمهوری اسلامی را نشان می‌دهد: پیکار با زن‌ستیزی و دشمنی این رژیم تفوکراتیک با زندگی در آزادی و آزادگی. این شعار در عین حال شعاری فمینیستی در اوضاع و احوال جهانی است که امروزه با نابرابری جنسیتی، اشکال مختلف خشونت‌ها و تبعیض‌ها علیه زنان، اقلیت‌ها... رو به رو می‌باشد. این شعار در عین حال شعاری انترناسیونالیستی است چون مسأله آزادی در دنیای امروزی را طرح می‌کند. دنیایی که در آن، از هر سو، آزادی‌های اساسی، دموکراسی، جمهوری، حقوق بشر، حقوق ملیت‌ها و اقلیت‌ها، برابری و غیره بیش از پیش مورد حمله نیروهای استبدادگرا، خودکامه، نژادپرست، توتالیتر و پوپولیست راست یا چپ قرار می‌گیرند. از این رو می‌توان به راستی درک کرد که چگونه شعار مرکزی خیزش کنونی در ایران مورد پذیرش و استقبال فراوان نیروهای فمینیست، دموکرات، آزادی‌خواه و ترقی‌خواه جهان قرار گرفته است.

با این حال، کنشگران رهایی‌خواه ایران موظف‌اند، همراه با شعار «زن زندگی آزادی» و در تکمیل ضروری و اثباتی آن،

با این که این فرمول در عین حال جنبه ایجابی نیز دارد، شعارهای سیاسی - اجتماعی ایجابی خود را در اوضاع کنونی مطرح کنند. می‌دانیم که جنبش‌های آزادی‌خواهانه در کشور ما، همواره در صد سال گذشته، با همان سرنوشتی روبه‌رو شده‌اند که جنبش‌های میدانی امروزی در جهان مواجه می‌شوند. انقلاب ترقی‌خواهانه مشروطیت به استبداد سیاه پهلوی پدر، جنبش ملی کردن صنعت نفت به کودتای سیاه پهلوی پسر و انقلاب ضدپادشاهی بهمن ۱۳۵۷ به دین‌سالاری اسلامی و ولایت فقیه انجامیدند. کنشگران رهائی‌خواه ایران امروزه باید بر این حقیقت تاریخی درنگ کنند که در سیاست، در مبارزات اجتماعی، تنها با نفی‌گرائی مطلق کاری از پیش نمی‌رود و نخواهد رفت. از این جاست که ضرورت اعلام موضع و خواستی ایجابی و اثبات‌گرا مطرح می‌شود. مبارزه در چهارچوب شعارهایی صرفاً نفی‌گرا از نوع «مرگ بر دیکتاتوری»، «نه به رهبر و شاه» و از این دست، گرچه ضروری‌اند، اما باید همراه و هم‌زاد شوند با بیان اثباتی‌طرحی جایگزین، آشکار و ایجابی چون بدیلی واقعی در برابر جمهوری اسلامی و آلترناتیوهای ارتجاعی و اقتدارگرای مشابه

آن. مبارزه اجتماعی اگر همراه با طرح راه‌حل‌هایی ایجابی، ضدسلطه و مشخص نشود، تغییری در اوضاع به وجود نمی‌آورد.

امروزه، سه شعار دموکراتیکِ ایجابی ما چنین‌اند: نه به دیکتاتوری، آری به دموکراسی - نه به دین‌سالاری، آری به لائیسیتِه - نه به پادشاهی، آری به جمهوری.

دموکراسی یعنی توانایی مردمان در اداره‌ی امور خود، از تصمیم تا اجرا، با حفظ تکبودی‌ها و ویژگی‌ها، اختلاف‌ها و تضادهای‌شان و این همه در هم‌زیستی با هم. دموکراسی بدین معنا، اما ممکن نیست مگر از راه استقرار آزادی‌های گوناگون چون آزادی بیان، اندیشه، عقیده، تشکل و تجمع. به‌ویژه آزادی ابراز مخالفت، اعتراض و اعتصاب؛ آزادی مطبوعات و رسانه‌های مستقل. دموکراسی، سرانجام، یعنی پلورالیسم و پایبندی به حقوق بشر. بدین‌سان، دموکراسی در معنا و مفهوم مورد نظر ما، یک دموکراسی مستقیم، رادیکال و مشارکتی

است. و این همانا امر خودسازماندهی، خودگردانی و خودمدیریت اجتماعی است که با هر گونه سلطه‌ی پادشاهی، حزبی، طبقاتی، نمایندگی و توتالیتر در تضاد قرار می‌گیرد. از جمله در تقابل کامل است با آن چه که تئوکراسی یا دین‌سالاری می‌نامیم. از این رو ست که لائیسیته را به منزله‌ی اصل دیگر طرح اجتماعی- سیاسی خود قرار می‌دهیم. در وضعیت ویژه‌ی ایرانِ امروز، این اصل، که هم نظری و هم عملی است، دارای اهمیت و نقشی بسیار اساسی در ایجاد تغییرات بنیادی در کشوری چون ایران، پس از بیش از چهار دهه سلطه‌ی مذهب و دین‌سالاری، است.

لائیسیته یا جدایی دولت و دین را ما در ۵ اصل تعریف و تبیین می‌کنیم: ۱- برابری همه‌ی شهروندان، مستقل از اعتقادات دینی، غیر دینی یا ضددینی آن‌ها. ۲- جدایی دولت و دین، بدین معنا که دولت (شامل سه قوای قانون‌گذاری، قضائی و اجرائی) دین یا مذهبی را به رسمیت نمی‌شناسد. دین رسمی وجود ندارد. در قانون اساسی، به دین، شریعت و کیش اشاره و ارجاع نمی‌شود. احکام دینی و شریعت اسلام

مشروعیت و مرجعیت برای دولت (مجلس، قوه‌ی قضایی و اجرایی) ندارند. دولت به نهادهای دینی یارانه نمی‌دهد. ۳- دولت در امور دینی دخالت نمی‌کند. نهادهای دینی و اعضای آنها مستقل از دولت می‌باشند. ۴- در لائیسیته، آزادی وجدان و عقیده تضمین می‌شود. دین و مذهب اموری خصوصی هستند. هر کس در ابراز عقاید دینی و اجرای فرایض دینی، به صورت فردی یا جمعی، آزاد است. این آزادی‌های دینی از سوی دولت تضمین می‌شود. تبعیض دینی وجود ندارد. هر کس آزاد است که باورمند به دین یا مذهبی باشد و یا نباشد، یعنی طرفدار دین، بی‌دین یا ضد دین باشد. ۵- لائیسیته در بخش عمومی، چون در آموزش و پرورش (ملی/دولتی)، اجرا می‌شود. تبلیغ و ترویج دین در مدارس و نهادهای دولتی ممنوع است.

جمهوری یا «چیز عموم» امر عمومی یا همگانی، در مقابل پادشاهی و سلطنت قرار می‌گیرد. جمهوریت یعنی این که سیاست، دولت، حکومت و به طور کلی اداره‌ی امور جامعه و کشور، اموری هستند که از آن همه می‌باشند. در جمهوری،

کشورداری امری است که به همه تعلق دارد. در توانایی، تصاحب و کنترل عموم است و نه در انحصار فردی، دسته‌ای، حزبی، طبقه‌ای و یا نمایندگان حتماً منتخب. جمهوریت یعنی در عین حال استقلال سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی. جمهوری مورد نظر ما، سرانجام، برخلاف بسیاری از جمهوری‌های امروزی، تمرکزگرا نیست و این به معنای عدم سلطه‌ی یک مرکز یا دولت مرکزی بر مناطق، یک بخش یا استان بر بخش‌ها و استان‌های دیگر، یک ملیت بر ملیت‌های دیگر... است.

جمهوری اسلامی ایران، در ریر ضربه‌های سهمگین شورش اعتراضی مردم، امروزه در وضعیتی قرار گرفته که "سرنگونی رژیم" تنها یک شعار و آرزو نیست، بلکه می‌رود که به واقعیت تبدیل شود. زوال این سیستم را هم اکنون از هر روی، در گستره‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی،

ایدئولوژیکی و غیره می‌توان آشکارا مشاهده کرد. در چنین شرایطی، الیگارشی دینی - امنیتی حاکم از کمترین تکیه‌گاه اجتماعی در جامعه برخوردار است. اکثریت بزرگ مردم، در بیشماری و چندگانگی‌شان، به‌ویژه در میان زنان و جوانان، با تظاهرات، اعتصاب‌ها و اعتراضات خیابانی‌شان، به آشکارا و بدون ترس اعلام می‌کنند که خواهان برافتادن رژیم کنونی‌اند. رژیمی که به هر ترتیب، با تشدید هر چه عمومی‌تر و سرکوب، می‌خواهد حاکمیت و سلطه‌اش را با توسل به جنایت و کشتار ادامه دهد.

جنبش کنونی مردم ایران، تنها با اتکا به نیروی خود، با ادامه و گسترش نیروهای خود، با ایجاد یک نقطه اتکا که بر حول آن جریان‌های مختلف مبارزاتی بتوانند جمع و هم‌سو شوند، با تشکل‌پذیری خود توسط خود و به دست در خودمختاری، خودگردانی و خودسازماندهی... قادر خواهد شد با ایجاد قدرتی پایدار و مقاوم در برابر قدرت حاکمه، شرایط فروپاشی رژیم جمهوری اسلامی را فراهم آورد. تنها وظیفه جریان‌های جمهوری‌خواه و دموکرات خارج از کشور ایجاد یک

همبستگی بین‌المللی پایدار و گسترده با خیزش کنونی مردم ایران برای آزادی و دموکراسی است.

پس در این اوضاع و احوال سرنوشت‌ساز در کشور ما، پرسش اصلی یعنی پرسش شکل زندگی مورد نظر و خواست ما در فردای پساجمهوری اسلامی، به گونه‌ای مبرم و شتابنده مطرح می‌شود. امروزه، جریان‌های گوناگون مخالف رژیم باید دیدگاه‌های خود را در این زمینه بیان و اعلام نمایند. به نوبه‌ی خود، ما نیز در این جستار تلاش کردیم، درباره‌ی طرح جمهوری - دموکراسی - لائیسیتِه (جدایی دولت و دین) برای ایران، نکاتی را در خطوط کلی به گونه‌ی ایجابی و اثباتی مطرح کنیم. به بیانی دیگر، آن چه که یک جمهوری لائیک و دموکراتیک می‌نامیم و برای تحقق آن مبارزه و تلاش می‌کنیم.

هویت مثله شده و ماتریس استعمار

فردوس حاتمی طاهر

پروژه‌ای بزرگ و مداوم برای فرودست شدگان اندیشیدن به چگونگی تجمع قدرت پیرامون برخی مقوله‌ها و به کار گرفتن آن علیه مقوله‌های دیگر است.

کیمبرلی کرشناو

از فروش و اسارت زنان کورد قوچان تا مرگ ژینای کورد

مقدمه

مرگ ژینا امینی شباهت‌ها و در عین حال تفاوت‌های زیادی با رویداد به اسارت رفتن زنان کورد طایفه‌ی زعفرانلو و فروش دختران قوچانی در سال ۱۳۲۳هـ.ق در دوره‌ی قاجار و

زاممداری مظفرالدین شاه دارد. شباهت‌های این دو پدیده را که به فاصله‌ی بیش از یک قرن از یکدیگر رخ دادند، می‌توان هم از جهت نحوه‌ی بازنمایی، هم نمادپردازی‌ها و تفاسیر سیاسی حول محور هر دو پدیده و هم از جهت نقش آنها در شکل‌گیری یک جنبش و اعتراضات سیاسی برای ایجاد تغییر در ایران مورد بررسی قرار داد. در هردو رویداد به طرز شگفت این «زن کورد» و بدن اوست که به نماد تظلم‌خواهی و عدالت‌طلبی ملت بر علیه دولت تبدیل می‌شود. هردو به لحاظ سیاسی همچون یک دال مرکزی و در عین حال رهایی‌بخش عمل کرده‌اند که تمامی دال‌های شناوری که هر کدام از سطوح و خاستگاه‌های متفاوت در فضای سیاسی پرتنش و ناآرام ایران برمی‌خیزند، حول آنها مفصل‌بندی می‌شود و به انسجام و اتحادی تاحدی موقت و شکننده می‌انجامد. می‌گوییم شکننده چرا که تبدیل شدن دختران و زنان قوچان (در گذشته) و ژینا (در روزهای اخیر) به نماد تظلم‌خواهی به شکل ملی و به نحوی که از شمول برخوردار باشد، در هیچ کدام از این دو پدیده به لحاظ سیاسی مسیری سراسر و مستقیم ندارد. از رهگذر این مسیر پرپیچ‌وخم و

تنش‌های ناشی از آن است که از دل آرمان‌های جنبش مشروطه استبداد پهلوی بیرون آمد. هم‌چنان که با نادیده گرفتن این پیچیدگی‌ها و تنش‌های حاصل از آن هر آن خطر ظهور بدیل‌های بناپارتیستی از دل اعتراضات کنونی وجود دارد. خطری که در تولد شعار از بیخ و بن مرتجع و واپس‌گرای مرد، میهن، آبادی می‌توان اولین نشانه‌های آن را مشاهده کرد. یکی از این پیچیدگی‌ها مربوط به دسته‌ای از سازوکارهای بازنمایانه و تفسیری از هویت و فرودستی زنان کورد است. از این‌رو نوشتار حاضر در پی مسأله‌مند کردن نحوه‌ی بازنمایی‌ها از هویت ژینا و زنان قوچان است. استدلال من در این نوشتار این است که مکانیسم‌های بازنمایانه از هویت و فرودستی زنان کورد چه در گذشته و چه در حال حاضر در ادامه‌ی همان مکانیسم‌های حذف و طرد کردها است و با هدف بازتولید فرودستی کردها به‌طور کل و زنان کورد به‌طور خاص صورت می‌گیرد. اگرچه این مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی فرودست‌ساز که این نوشتار بر آنها دست می‌گذارد، خاص کردها و زنان کورد نیست و به‌طور قطع اشتراکاتی با دیگر گروه‌های اقلیت در ایران از جمله ترک‌ها،

بلوچ‌ها، گیلک‌ها، عرب‌ها و... دارد. گفتن این سخن چندان بیراه نیست که در به بردگی کشاندن گروه‌های فرودست در همه جای کره خاکی همواره از توجیحات و سازوکارهای مشابهی استفاده می‌شود. مسأله‌مند کردن مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی اقلیت‌ساز در مورد یک نمونه‌ی زنده و حاضر یعنی مرگ ژینا و نیز در گذشته‌ی تاریخی «دختران قوچان» شاید بتواند آغازگر مباحثات و گفتمانی باشد که به بازاندیشی در نحوه‌ی مواجهه با مشکلات و مسائل کوردها و زنان کورد در میان روشنفکران و فعالان گروه‌های فرادست منجر شود. تنها در صورت شکل‌گیری این گفتمان است که می‌توان به کاهش برخوردهای مخاطره‌آمیز و کشمکش‌های ایدئولوژیک در آینده میان گروه‌های فرادست و فرودست امیدوار بود.

من در ادامه ابتدا مروری کوتاه و مختصر بر ماجرای فروش دختران قوچان و اسیر شدن زنان ایل باشقانلو در دوره قاجاریه خواهم داشت. سپس از رهگذر نقدی تقاطع‌گرا به مسأله‌مند بودن بازنمایی هویتی زنان کورد هم در جنبش مشروطه و هم در اعتراضات کنونی می‌پردازم و معضل‌های ناشی از

بازنمایی‌ها را برمی‌شمارم و در نهایت با بازگشت به ژینا و گفته‌های او در ون گشت ارشاد نوشتار را به پایان می‌برم.

ماجرای فروش و اسارت زنان قوچان و ایل باشقانلو

در بهار سال ۱۳۲۳ هـ.ق و در دوران حکومت آصف‌الدوله گروهی از مردم قوچان مجبور به فروش دختران خود به ترکمانان و ارامنه‌ی عشق‌آباد شدند تا قادر به پرداخت مالیات‌های سنگینی شوند که از سوی حکمرانان محلی و حکومت مرکزی بر آنان تحمیل می‌شد. البته فروش دختران کم سن و سال از سوی رعیت فقیر و تهی‌دست به واسطه‌ی ظلم حکومت در آن دوره پدیده‌ای غریب و تازه نبود و پیش از این نیز گفته‌هایی مبنی بر فروش دختران در نتیجه‌ی فقر و فلاکت در میان مردم کرمان و سیستان و بلوچستان به گوش مردم خورده بود (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۵۴). اما مصادف شدن فروش دختران قوچان با به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو به آن ابعاد تراژیک تری بخشید. در سطحی کلان‌تر متمایز شدن

این دو رویداد بیشتر از آن جهت بود که در یک بستر سیاسی ملت‌ه‌ب، وطن‌خواهانه و مشروطه‌طلبانه مطرح شدند. ایل باشقانلو (باجوانلو، باشکانلو) معروف به کورد قوچانی یکی از طایفه‌های کورد شمال خراسان و متعلق به ایل زعفرانلو بودند و به زبان کوردی کورمانجی صحبت می‌کردند. به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو در ماه رمضان و اواخر تابستان همان سال در حمله‌ی ترکانان به ناحیه بجنورد در زمان حکمرانی سالار مفخم روی داد. تعداد زنان به اسارت رفته بنا بر منابع شصت و دو نفر تخمین زده می‌شد (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵). اگرچه تعداد زنان و کودکان به اسارت رفته که به‌واسطه‌ی حمله ترکانان و دیگر مهاجمین اسیر شده و به‌عنوان برده در بازارها بارها معامله می‌شدند بسیار بیشتر از این رقم بود. فقر و مصیبت‌های پی‌درپی همچون حمله‌ی ملخ‌ها به زمین‌های زراعی و کشاورزی و از بین رفتن محصولات زمین‌داران فقیر، گرانی، خشکسالی و قحطی و در نهایت ناتوانی مردم در پرداخت مالیات، ظلم و جور حکام محلی، استبداد حکومت مرکزی و نارضایتی‌های عمومی در نتیجه‌ی ناامنی در جامعه، همگی دست در دست یکدیگر دادند که این دو رویداد را به

فریاد تظلم‌خواهی ملت علیه دولت تبدیل کنند. اهمیت ماجرا به حدی بود که روزنامه‌های مهم مشروطه مانند *حبل‌المتین*، صور اسرافیل و مجلس ماجرا را در آن دوره از نزدیک دنبال می‌کردند و نقل جریان محاکمه‌ی عاملان این دو رویداد به‌خصوص در روزنامه *حبل‌المتین* به‌طور مستمر صورت می‌گرفت. یکی از خبرنگاران روزنامه‌ی صور اسرافیل که در همان زمان به تفلیس سفر کرده بود در خبری تکان‌دهنده به شرح وضعیت دختران قوچانی پرداخت. او در این گزارش نوشت بخشی از دختران فروخته شده به کارگری در خانه‌ها و مزرعه‌های ترکمان‌ها مشغول‌اند و به بردگی کشیده شده‌اند. تعدادی از آنها را به خانه‌های بزرگ در منطقه‌ی ترکمنستان و تعدادی دیگر را که از زیبایی بهرمنند بوده‌اند، برای تأمین عیش و نوش مردان تفلیسی به کافه‌داران این شهرها فروخته اند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۴) در کتاب «حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه» با پرداختن به این دو رویداد بر اهمیت نقش آنها در انقلاب مشروطه تأکید می‌کند. او در بخشی از این کتاب می‌نویسد: ماجرای فروش دختران قوچان تبدیل به حکایتی شد، عمومی گشت و در مناظرات و

تصنیف‌های سیاسی و کاریکاتورها به شعر و طنز و طرح بازنگاری شد. این بازگویی‌ها نه تنها به برانگیختن مردم علیه استبداد و پیوستن آنها به صفوف مشروطه خواهان یاری رساند، بلکه با ایجاد تأثر و خشم و همدردی در گوینده، شنونده، نویسنده و خواننده، فضای همدلی بین «آحاد ملت» آفرید. به دیگر سخن، بازگویی‌های این داستان در فضای سیاسی آن زمان، نظیر منبر و جلسه‌ی انجمن‌ها و صفحات روزنامه‌ها و بعدها در جلسات مجلس اول خود در ایجاد احساس «تعلق ملی» مؤثر افتاد.

اهمیت ماجرا به حدی است که در همان زمان سید محمد طباطبایی از رهبران روحانی مشروطه، عریضه‌ای خطاب به مظفرالدین شاه مطرح می‌کند. در این عریضه طباطبایی با استناد به اوضاع و احوال مردم قوچان تشکیل مجلس عدالت را راهی برای از بین رفتن ظلم و آبادانی کشور می‌داند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۸) در این کتاب با مبنا قرار دادن این دو رویداد تاریخ‌نگاری مرسوم و مردانه‌ی ایرانی را به نقد می‌کشد. او معتقد است که در تاریخ‌نگاری افرادی چون احمد

کسروی و حسن تقی‌زاده که خود از معاصران انقلاب مشروطه بودند، از دختران قوچان به‌عنوان یکی از علل انفجار انقلابی و انگیزه‌ی انقلابی‌ها برای مقابله با جور استبداد یاد شده است. اما کم‌رنگ کردن اهمیت این رویدادها را در وقوع جنبش مشروطه در تاریخ‌نویسی جنسیت زده و مردمحور مورخان بعدی مانند مهدی ملک زاده و فریدون آدمیت مورد انتقاد قرار می‌دهد. در نوشته‌های آنان چوب خوردن تاجران قند سبب مهاجرت مجتهدان تهران به شاه عبدالعظیم و صدور فرمان تأسیس عدالت‌خانه از جانب مظفرالدین شاه می‌شود. همچنین کشته شدن سیدعبدالحمید و سیدحسن سبب مهاجرت دوم روحانیون به قم و صدور فرمان مشروطیت دانسته می‌شود و ماجرای فروش و اسارت دختران قوچان اهمیتی ثانویه می‌یابند. در هر صورت با شکل‌گیری مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی مشروطه، نخستین دادگاه رسمی در ایران برای رسیدگی به این واقعه و حمایت از دختران فروخته شده و به اسارت رفته تشکیل می‌شود. اگرچه پرونده‌ی این رویداد در چندین جلسه در مجلس مورد بررسی قرار می‌گیرد و افکار عمومی را در مقیاسی وسیع جلب می‌کند، اما تمرکز اصلی

مباحثات در مجلس به خاطر وجود شاکیان خصوصی و از همه مهم تر برخی ملاحظات جنسیتی تنها بر زنان به اسارت رفته ایل باشقانو قرار می گیرد و دختران فروخته شده ی قوچان که تعداد آنها در روایات متعدد بین دویست و پنجاه تا پانصد نفر و در برخی روایات تا هزار نفر تخمین زده شده به فراموشی سپرده می شوند. در نهایت این دادخواهی نزدیک به یک سال و اندی در مجلس به طول می انجامد و همزمان با پیگیری مجلس، مردم هر روز عصر تا یکساعت از شب گذشته شورش هایی را در مقابل مجلس ترتیب می دهند و خواستار استرداد دختران فروخته شده و به اسارت رفته می شوند (نجم آبادی، ۱۹۹۵: ۹۵). در نهایت با شکست مشروطه خواهان تلاش های اندک صورت گرفته برای بازگرداندن زنان به اسارت رفته متوقف می شود و کسانی که در وقوع این ماجرا نقش اصلی را دارند یا مجازات های اندکی دریافت می کنند یا در پست و منصب های جدیدی گماشته می شوند.

دختران ایران: رنج در اقلیت بودگی و حذف ادغامی

آنچه زنان باشقانلو و ژینا به‌طور خاص و زنان کورد به‌طور عام در زندگی روزمره براساس آن قضاوت، تفسیر و سرکوب و طرد می‌شوند به واسطه‌ی انسان بودن آنها در معنایی انتزاعی و کلی رخ نمی‌دهد. آنها نه همچون انسان در معنای کلی و انتزاعی آن بلکه همچون «انسان کورد» و نه همچون زن در معنای کلی آن بلکه همچون «زن کورد» بی‌صدا و بی‌حق شده‌اند. با وجود این، وضعیتی که در بازنمایی هویتی آنها در گفتمان‌های مختلف حاکم می‌شود در دو شکل رخ می‌دهد. این امر یا به شکل استحاله‌ی هویتی یا به تعبیر آگامبن (۱۳۹۵) حذف ادغامی صورت می‌گیرد یا به شکل تقلیل هویتی و تک‌بعدی کردن هویت چند بعدی آنها. بخش بزرگی از اپوزیسیون عمدتاً فارس و مرد اعم از چهره‌های علمی و آکادمیک و فعالان مدنی، و بخش بزرگی از رسانه‌های فارسی‌زبان تعلق خاطر خاصی به بازنمایی هویتی در شکل اول دارند. از این‌رو در این بازنمایی‌ها اثری از «ژینای کورد» و «زنان کورد باشقانلو و قوچان» وجود ندارد. در جریان بازنمایی‌ها هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی آنها (و البته

نمادهای مقاومتی (ژن، ژیان، نازادی) که نتیجه‌ی سال‌ها جان‌کندن، مبارزه، سرکوب و مقاومت کوردهاست) از آن‌ها سلب و از آن گروه فرادست می‌شود. در این فرایند استحاله‌ی هویتی، ژینای کوردستانی به «مهسای ایران» تغییر نام می‌دهد، همانطور که در انقلاب مشروطه زنان کورد باشقانلو و قوچان دیگر قوچانی نبودند بلکه به «دختران ایران» تبدیل شدند. البته این مسئله در آن زمان که دولت-ملت مدرن ایرانی هنوز شکل نگرفته بود، معنای ستم‌اتنیکی نداشته است، بلکه بعداً در فرم و شیوه‌ی بازنمایی آن است که نمایانگر فرمی از ستم‌اتنیکی است. در واقع، بازنمایی زمانی (مدت‌ها بعد از رخ دادن مسئله) از رخداد دختران قوچان است که ماهیت ستم‌اتنیکی نهفته در آن را نشان می‌دهد. اگرچه دگرسازی هویتی در راستای همبستگی ملی جهت مبارزه با ستم صورت می‌گیرد، اما از آنجایی که این همبستگی با نادیده گرفتن بخشی از ستم حاصل می‌شود خود در نهایت به بازتولید آن ستم در اشکال دیگر منتهی می‌گردد.

اپوزیسیون برای فعل حذف که به میانجی ادغام به شکلی نرم و در ساحت واژگان رخ می‌دهد، و برای عموم رؤیت‌ناپذیر و نامرئی است، از استدلال‌های اخلاقی و توجیهی لیبرالی بهره می‌گیرد. از نظر لیبرال‌ها حوزه‌ی عمومی که شامل نهادهای دولتی و قانون است باید از لحاظ ارزشی بی‌طرف باشد و هویت فرهنگی باید تنها به حوزه‌ی خصوصی مربوط باشد (نش، ۱۳۹۱:ص ۲۱۹). براساس این منطق که بر بخش بزرگی از اپوزیسیون ایرانی حاکم است، مقولاتی همچون طبقه و نیز هویت‌های غیرطبقاتی مانند اتنیک، جنسیت یا طبقه چارچوبی سلبی را شکل می‌دهند که با تأکید بر یک گروه خاص اجتماعی همچون کارگران، زنان، یا اتنیک‌های تحت ستم دیگر گروه‌ها را طرد می‌کنند و توان هضم تفاوت‌ها را ندارند. نمونه‌ی این تلقی را در گفته‌های کاربران مجازی و در فضای واقعی نیز می‌توان مشاهده کرد، که در گزاره‌هایی مانند «همه‌ی ما انسان هستیم قبل از اینکه تورک، کورد، عرب، زن یا مرد باشیم» یا «همه‌ی ما به یک اندازه تحت تبعیض و ترک و کورد و زن و مرد ندارد» نمود می‌یابد. اگرچه این گزاره‌ها در معنای عام آن اخلاقی، درست و منطقی به نظر

می-رسد اما طرح آنها در یک بستر به شدت تبعیض-آلود ناظر بر بعد اخلاقی و انسانی آن نیست، بلکه با هدف نادیده گرفتن و انکار ستم-های خاص و بازتولید روابط فرادستی- فرودستی مورد استفاده قرار می-گیرد. این گزاره‌ها در پاسخ به کسانی مطرح می‌شود که طرفدار «سیاست هویت» هستند. کسانی که این گفته را بر زبان می‌رانند با قرار دادن خود در جایگاه انسان مدرن و به لحاظ ذهنی توسعه‌یافته، هویت‌طلبان کورد، تورک، عرب، بلوچ... را متعصب و کوتاه‌فکر قلمداد می‌کنند. گویندگان گزاره‌ی «ما همه انسان هستیم» از منظری به خیال خود ناکجاآبادی و غیر تاریخی که ناظر بر اومانیزم است، به مسأله‌ی رهایی و آزادی می‌اندیشند. براساس این ذهنیت هرگونه تأکید بر خاص بودن هویت به‌عنوان مانعی در برابر آزادی و رهایی عمل می‌کند. اما وجود تعداد زیاد اقلیت‌ها چه در جوامع پیشرفته و چه جوامع توسعه‌نیافته از لایه‌ی پنهان دیگری خبر می‌دهد. در لایه‌های نهانی‌تر «اومانیزم» تنها یک ایده‌ی متقاعدکننده برای کنترل انسان‌های فرودست است. از نظر فانون (۱۹۶۳) و سه‌زر (۲۰۰۱) اومانیزم به‌مثابه یک ایده‌ی واجد ارزش والا، اولین

بار از سوی استعمارگران برای مردمان خودی ابداع شد تا آنها بتوانند همواره خود را در موقعیتی برحق احساس کنند. همچنان که برای عبور از مرحله‌ی سلطه‌ی استعماری کهنه و ورود به مرحله‌ی استعمار نو به شکل هژمونیک اختراع اومانیسیم لیبرالی یک ضرورت بود تا استعمارگران خواسته‌ها و مبارزات برحق استعمارشده را از مشروعیت و اعتبار بیندازند (یانگ، ۱۳۸۹). از این رو «اومانیسیم لیبرالی» همواره با نژادپرستی و استعمار همدست بوده است. به عبارتی سه عنصر اومانیسیم به‌مثابه یک غایت اخلاقی ناب، وجهانشمولیت و ادعای بی‌طرفی به لحاظ هویتی و فرهنگی از سوی لیبرال‌ها تنها نقاب‌هایی برای پوشاندن سلطه‌ی یک اتنیک، یک جنس، یک طبقه، یک نژاد، یک ملت و یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر هستند و امکان بی‌طرف بودن در چنین موضوعاتی اساساً وجود ندارد (نش، ۱۳۹۱)

وجود بی‌شمار اقلیت‌ها و در حاشیه‌ها در ایران آشکار می‌سازد که گروه‌های فرادست با استفاده از انتشار ایدئولوژی «اومانیسیم لیبرالی» و ایده‌ی انسان کلی و انتزاعی در میان

جامعه‌ی مسلط بر همانند بودن خود این انسان با گروه فرادست و ارزش‌های او تاکنون سرپوش گذاشته‌اند. آنها با مرکزیت بخشیدن به سوژه‌ی لیبرالی به تعبیر شیلا بن حبیب (۲۰۲۱)، دیگریِ تعمیم یافته (در تقابل با سوژه تفاوت) و ادعای کاذب بی طرفی، «ایرانیت» و «هویت ایرانی» را واجد شمول و عام تلقی کرده و آن را به لحاظ اتنیکی و جنسیتی و البته طبقاتی فاقد سوگیری می‌دانند و در نهایت همسانی آن با اتنیکِ فارس را نمی‌پذیرند. اما وجود اقلیت‌های متعددی که هویت‌شان بر حسب میزان دوری و عدم تشابه با «هویت ملی» مورد نظر اپوزیسیون لیبرال ایرانی شکل گرفته، از همان آغاز تهی بودن ادعای بی طرفی را برملا می‌کند. در گفتمان حقوق بشر آنها نیز که مبتنی بر همین اصول لیبرالی چند چهره و ریاکار است، همواره خاص بودگی زبانی، فرهنگی، اتنیکی «بشر» مدنظر خود را کتمان کرده‌اند. آرنست (۱۹۴۶) در مقاله‌ای با عنوان «چیستی حقوق بشر» به خوبی نشان می‌دهد که حقوق بشر حقوق انسان فرادست است و فرودست تنها به حکم بشر بودن واجد حق و حقوق نمی‌شود. از نظر آرنست از یک سو بشر در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، بشری

انتزاعی و فارغ از هرگونه تعلق اتنیکی، جنسیتی، ملیتی، نژادی و سیاسی است که تنها به صرف بشر بودنش واجد حق و حقوقی می‌شود و آبشخور این برخورداری، قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول است. از سوی دیگر تعلق داشتن هر فرد به یک اجتماع سیاسی خاص و برخوردار از قدرت برای بهره‌مندی از حق و حقوق پیش‌فرض گرفته شده است. این بدان معناست که حقوق به شکلی قائم‌به‌ذات و مجزا از یک اجتماع سیاسی وجود ندارد. به عبارتی سرچشمه‌ی برخورداری بشر از حق و حقوق از درون اجتماعات سیاسی واجد قدرت برمی‌خیزد نه از قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول. لذا حقوق بشر حقوق انسان انضمامی است و نه انتزاعی. بشر مورد نظر بخش بزرگی از گروه‌های اپوزیسیون ایرانی همان مردان شیعی‌ی فارس و به لحاظ طبقاتی فرادست هستند. از آنجایی که زنان کورد کم‌ترین شباهت و نزدیکی را به لحاظ اتنیکی، جنسیتی، و طبقاتی با هویت ایرانی و بشر مورد نظر لیبرال‌ها دارند تنش‌هایی برای ادعاهای بشردوستانه و ترحم‌های روشنفکرانه‌ی آنها ایجاد می‌کنند. از یکسو «زن کورد بودنشان» ناظر بر نوعی خاص بودن است. آنها نه فارسند، نه

شیعه (در مورد ژینا) و نه مرد و نه از طبقه‌ی فرادست. از سوی دیگر این بخش اپوزیسیون و مشروطه‌طلبان برای تغییر وضع موجود و استقرار عدالت و آزادیِ مد نظر خودشان به آنها نیاز دارند. اپوزیسیون لیبرال باید بتواند هم خاص بودگی آنها را به نحوی مدیریت کند که با مختصات هویتی و «حقوق بشری» اش سازگار باشد و هم با «واجدِ حق کردن آنها» به گفتمان خود حقانیت اخلاقی و در عین حال سیاسی ببخشد. راهکار تنها در اضمحلال تمامی تعیین‌های انضمامی آنهاست. به عبارتی برخوردار شدن آنها از حق و حقوق تنها از مسیر عبور از زنِ کورد بودن و تبدیل شدنشان به «دختران ایران» می‌گذرد. چرا که برخورداری از حقوقِ قانونی بر فرهنگ و هویت فارسی و ایرانی مبتنی است. درست از همین رو در بازگویی‌های سینه به سینه و جریان محاکمه‌ی عاملان اسارت و فروش زنان باشقانلو و قوچان و بازنمایی‌های رسانه‌ای و غیررسانه‌ای (ژینا) جزئیت یا زنِ کورد بودنشان در کلیتی به نام ایران هضم می‌شود و آنها تبدیل به عواملی برای نمایش تأثر و خشم مشترک، یکدلی ملت، نمایاندن ایرانی بودن و یکی از راه‌های آفرینش قدرت ملی می‌شوند

(نجم آبادی، ۱۹۹۵: ص ۴). حق دادخواهی برای ژینا و زنان به اسارت رفته، با وانهادن «زنِ کورد بودنشان» صورت می‌گیرد و گویی تنها به شرطی این دادخواهی رسمیت می‌یابد که آنها دیگر «زنِ کورد» نباشند. در یک کم‌دی تراژیک و پارادوکسیکال دادخواهی مستلزم دست کشیدن از هویت‌هایی است که دقیقاً به میانجی آنها سرکوب و در جایگاه ناشهروند قرار داده شده‌اند. در واقع هم زنان قوچان و هم ژینا دوبار دستخوش خشونت می‌شوند، یکبار در ساحت واقعی و عینی و بار دیگر در ساحت مفهوم و مقوله به میانجی نام‌زدایی (دو نام کورد و نام زن) توسط مشروطه‌طلبان و بخشی از اپوزیسیون ایرانی.

اگرچه با وجود استحاله‌ی هویتی هم نباید دچار توهم شده و انتظار یک دادخواهی تمام‌عیار برای آنها را داشته باشیم. هم ژینا و هم دختران قوچان در فرایند دادخواهی تبدیل به نمادِ مظلومیت یک ملت در برابر یک دولت می‌شوند. گویی هم جنبش آزادی‌خواهی مشروطه و هم خیزش سراسری کنونی، نمادی جنسیتی را کم دارند که از این طریق به مبارزات خود

حقانیت ببخشند. این نماد به واسطه‌ی فرودستی چندگانه‌ی زنان کورد برای هم مشروطه‌طلبان و هم روشنفکران و اپوزیسیون ایرانی فراهم است. با تبدیل شدنشان به یک نماد، واقعیتِ عینی‌ای را که به واسطه‌ی فرودستی تجمیع شده و درهم تنیده‌ی جنسیتی / اتنیکی (و البته طبقاتی) بر آنها رفته است به‌طور کامل به حاشیه رانده می‌شود. تبدیل شدن آنها به نماد زمینه را برای بار کردن خواسته‌ها، رؤیاهای و آرزوهای گروه‌های فرادست بر آنها فراهم می‌کند. یکی از همین رؤیاهای مشروطه‌طلبان، رؤیای حذفِ تکثر و ساختنِ ایرانی یکپارچه و یکدست است. مشروطه‌طلبان به میانجی فروش و اسارت زنان کورد، جسمانی سازی وطن و استعاره‌ی «وطن همچون بدن زنانه» را برساخت می‌کنند. آنها با بازپردازی وطن همچون ناموسی که نیاز به مراقبت دارد و ملت چون مردان باغیرت که باید از ناموس (وطن) دفاع کنند، شکل‌گیری ایرانی متحد و حذفِ تکثر فرهنگی، اتنیکی و زبانی را رقم می‌زنند. در ادبیات اواسط قرن نوزدهم به بعد در نوشته‌های فارسی‌زبانان وطن همچون پیکری زنانه دیگر در معنای کهنه‌ی آن یعنی حیطه‌ی نسبتاً محدود و نامعین فرهنگی

و جغرافیایی زادوبوم و زادگاه به کار نمی‌رود. بلکه به معنای گستره‌ی جغرافیایی آن گروه از مردم، که ملت ایران دانسته می‌شوند به کار گرفته می‌شود. این وطن به‌عنوان سرزمینی خاکی و نه استعاری با مرزهای نو آفریده شده و معنای این وطن از راه بازآفرینی تاریخ کهن ایرانی و زبان پارسی ممکن می‌شود (نجم‌آبادی ۱۹۹۵:ص ۵۶). این بدان معناست که در تعریف جدید از وطن زنانه شده، مرزهای وطن با هویت، زبان و فرهنگ پارسی یکی انگاشته می‌شود و تغییر از اقلیم هفت‌گانه (ایران‌زمان) به کشور (ایران‌زمین) صورت می‌گیرد. در نتیجه بخش بزرگی از هستی‌های حاضر در فضا- زمان ایران که زبان و هویت‌شان پارسی نیست، هویتی پاتولوژیک می‌یابند و به‌عنوان مانعی در برابر ساخت هویت ملی و یکپارچه ایرانی عمل می‌کنند. بنابراین پروژه‌ی یکپارچه سازی که در ایرانیت واقع شده در مقوله‌ی «دختران ایران» نیز نهفته است، از همان آغاز آستن‌خسوتی است که بخش بزرگی از گروه‌های اتنیک‌ی در ایران در معرض آن قرار می‌گیرند.

در یک گفتار دیگر مشروطه‌طلبان با به تصویر کشیدن وطن همچون مادری که بیمار و مریض است و نیاز به مراقبت فرزندان ملت دارد، حال زار وطن را به تصویر می‌کشند و از این رهگذر شفا و درمانِ وطنِ بیمار را در ضرورت تأسیس عدالت‌خانه و مجلس ملی، صیانت فرد در برابر شاه به‌عنوان شهروند و نه رعیت، و حکومت قانون خواستار می‌شوند (نجم‌آبادی: ۱۹۹۵). گفته‌های اباذری (۱۴۰۱) استاد جامعه‌شناسی در مقاله‌ی «درباره‌ی مهسا و ایران» نشان می‌دهد که بعد از گذشت بیش از صدسال در اندیشه‌ی روشنفکر ایرانی تعبیر «وطن چون زنِ بیمار یا در حال احتضار» برای تغییر وضع موجود و تولدِ شهروند همچنان ضروری است. چرا که تحلیل او به‌عنوان یک فیگورِ رادیکال و منتقدِ وضع موجود، همچون اسلاف مشروطه‌خواهش سر از این استعاره‌ی به‌غایت مسأله‌مند و جنسیتی درمی‌آورد. با این تفاوت که این بار تن زیبای در حال احتضار وطن با تن در حال احتضار ژینا همانند و یکی می‌گردد. او در این یادداشت می‌نویسد «آنچه در واقعه‌ی مرگ مهسا نه تنها دل ایرانیان بلکه دل جهانیان را به درد آورد دیدن تن زیبای در احتضار او بود. تنی زیبا همچون

تن زیبای در حال احتضار وطن. سرنوشت تن مهسا را با تن ایران مانده کرد.»

به واسطه‌ی این دو گفتار است که چه در برساختِ هویتِ مدرنِ ایرانی در دوران مشروطه و پس از آن، و چه در هویتِ ایرانی-اسلامی بدن زن نشانه گرفته شد و دو روی سکه یعنی کشف حجاب و حجاب اجباری را رقم زد. چرا که در اولی مدرن شدن، توسعه و پیشرفت ایران در گرو مدرن شدن زنان و ضرورتِ کشف حجاب بود و در دومی اسلام‌گراها که هویتِ ایرانی-اسلامی را در تقابل با هویتِ مدرن غربی تعریف می‌کردند، و کشف حجاب را بازنمود گفتمان جنسیتی غربی می‌دانستند، به حجاب اجباری بازگشت کردند. تبدیل شدنِ بدنِ زنانه به محلِ تاخت‌وتاز و جدال‌های ایدئولوژیک مردان فرادست، حجاب را که هرگز مسأله‌ی جامعه کوردی و زنان کورد نبود، و در طول قرن‌ها بی‌حجابی امری پذیرفته شده و معمول در فرهنگ کوردی بود، تبدیل به مسأله کرد. در این میان زنان فرودست کورد نه تنها ذی‌نفعان مبارزه برای

حقوق شهروندی از مشروطه تا کنون نبوده‌اند بلکه به واسطه‌ی همین مبارزات مسأله‌ای تازه به مسائل آنان افزوده شده است.

زنان کورد: هویت چندبعدی و تنگنای یا این یا آن

زنان کورد ایل باشقانلو و قوچان و ژینا هویتی تک‌بعدی، یگانه، و یکدست ندارند بلکه جنسیت و اتنیک و طبقه در یک نقطه با یکدیگر تلاقی می‌کنند و تجربه‌ی زیسته و هستی آنها را شکل می‌دهد. آنها در سوژه-موقعیتی هم این و هم آنی (هم کوردبودن و هم زن بودن) قرار دارند و این موقعیت تجربه‌ی آنها از ستمدیدی را شکل می‌دهد. شکل دوم بازنمایی‌ها اگرچه هویت آنها را به رسمیت می‌شناسد اما این بازشناسی هویت در تنگنای یا این یا آنی گرفتار است. در این شکل از بازشناسی هویتی آنها یا باید کورد باشند یا زن و یا باید به لحاظ جنسیتی فرودست قلمداد شوند یا به لحاظ اتنیکی. گفتمان فمینیستی فرادست و آن دسته از گروه‌ها که برای حقوق جنسیتی مبارزه می‌کند با انتخاب گزینشی و در

عین حال ایدئولوژیک یک هویت و یک شکل از فرودستی و طرد دیگری زنان کورد را با تجربه‌ی زیسته‌شان بیگانه می‌سازند. به عبارتی گفتمان فمینیستی مسلط با اصل دانستن هویت جنسیتی، نقشِ هویتِ اتنیکیِ ژینا را در وقوع مرگ تراژیکش به طور کامل نادیده می‌گیرد. این گفتمان به‌ظاهر مترقی با تجزیه و مثله کردن هویت او تنها آن بخش از هویت و فرودستیِ متقاطع او را برجسته می‌کند که با اولویت‌های گفتمانی-سیاسی‌اش هماهنگی و سازگاری داشته باشد. فرایندهای تکه‌تکه کردن و در نهایت کسر یک هویت از هویت‌های چندبعدی و در عین حال کلیت‌بخش، ناظر بر این بحث فانون است که معتقد است دیگری‌های فرادست همواره قادرند شرایطی را وضع کنند که در آن انسان فرودست ناقص و ناتمام دیده شود. در آن دسته از بازنمایی‌های رسانه‌ای و در نوشته‌ها و گفته‌ها نیز که به هم پوشانیِ حوزه‌های ستم و فرودستی، و هویت چندگانه‌ی او ارجاع می‌دهند، هویت اتنیکی او را همچون امری زائد و اضافه بر هویت جنسیتی او نشان می‌دهند نه این‌که هویت اتنیکی را شرط وجود عینی و انضمامی او در نظر بگیرند. در

مواردی هم تأکیدات آن‌ها بر عدم جداسازی‌های هویتی و ضرورت پرهیز از اولویت‌بندی حوزه‌های ستم، بیشتر سمت‌وسویی صوری یا انفعالی دارد و پیشاپیش ادغام شدن در منطق کلان جنبش فمینیستی مسلط را مسلم می‌گیرند. از این رو مرگ ژینا را به‌عنوان یک تجربه‌ی ترکیبی از ستم در نظر نمی‌گیرند و با رویکردی تقاطعی و از منظر ماتریس سلطه به فرودستی و مرگ ناشی از آن نمی‌پردازند. این امر در مورد دختران قوچان نیز صادق است. افسانه نجم‌آبادی به‌عنوان یک فمینیست فرادست، کورد بودن و فقری که به فروش دختران قوچان منجر می‌شود را نادیده می‌گیرد. از این رو تنها در حد چند خط به کورد بودن زنان ایل باشقانو اشاره می‌کند و در مورد دختران قوچان به‌طور مشخص و صریح چیزی از کورد بودن آنها نمی‌گوید. از این رو برای خواننده‌ی کتاب به‌هیچ‌وجه هویت اتنیکی آنها روشن نیست و تنها از لابه‌لای سطور می‌توان به کورد بودن آنها پی برد. او در بخشی از کتاب می‌نویسد (۱۹۹۵: ۱۹) حاکمین شهر قوچان از زمان شاه عباس صفوی نسل در نسل از کردان ایل زعفرانلو بودند که در آن زمان به این ناحیه کوچانده شده بودند. در جای دیگری

آصف‌الدوله در نامه‌ای که در پاسخ به مجلس برای وزارت داخله ارسال نموده می‌نویسد ابدأً در خراسان دخترفروشی اتفاق نیفتاده است. شأن و غیرت ایل زعفرانلو و غیره بالاتر از اینهاست که نسبت فروش دختر به آنها داده شود (همان: ۱۲۸). نجم‌آبادی به درستی ایده‌ی «علم بی‌طرف» و بالطبع آن تاریخ‌نگاری از چشم‌اندازی خنثی و بدون سوگیری را رد می‌کند. همچنین پیوند تاریخ‌نگاری با مناسبات سلطه و درهم پیچیده شدن روایت‌های تاریخی با ایدئولوژی و منافع فرادستان را مورد تأکید قرار می‌دهد. اما در مواجهه‌ی انتقادی خود با روایت‌های تاریخی در انقلاب مشروطه موقعیت متکثر فرودستی زنان قوچان را نادیده می‌گیرد و فرودستی آنها را تنها به فرودستی جنسیتی تقلیل می‌دهد. در نهایت علت فراموشی ماجرای اسارت و فروش دختران قوچان و بی‌اهمیت کردن نقش این ماجرا در انقلاب مشروطه را در تاریخ‌نگاری مردانه و جنسیت‌زده‌ی مدرن ایرانی می‌بیند. اما نقش فرودستی اتنیک‌ی و تاریخ‌نگاری مدرن ناسیونالیستی ایرانی را که عامدانه در پی بازتولید این فرودستی است نادیده

می-گیرد. در واقع تاریخ نگاری خود او آشکارا متأثر از همین تاریخ نگاری ناسیونالیستی است.

اما کشمکش تنها بر سر اولویت دادن به یک هویت و یک شکل از فرودستی به قیمت حذف دیگری توسط نجم آبادی و دیگر فمینیست‌های فرادست نیست. به عبارتی این مسأله صرفاً ماهیتی زبانی، معرفتی و منطقی ندارد بلکه با مسأله‌ی بنیادی‌تری سروکار داریم که آشکارا سیاسی است. تریبون‌داران جنبش فمینیستی حتی مطابق معیارهای خودشان نیز که قرار است بیان تمامی جنبه‌های فرودستی جنسیتی باشد، صلاحیت کافی ندارند. همدردی با مرگ ژینا و فروش دختران قوچان به شیوه‌ای شیء‌انگارانه و ریاکارانه از سوی آنها صورت می‌گیرد و همان‌گونه که کرنشاو (۱۳۹۹) استدلال می‌کند تصویر آنها برای بزرگنمایی مسأله‌ی خشونت علیه زنان به‌طور عام به خدمت گرفته می‌شود نه اینکه تجربه آنها تجربه ای انسانی و در عین حال متمایز قلمداد شود. به عبارتی تصویر آنها با هدف بلند کردن صدای خود آنها و دیگر زنان کورد که به شکل تاریخی ساکت شده اند، صورت

نمی‌گیرد بلکه با هدف بازنمایی «زن یکدست و همگون» صورت می‌گیرد. در این بازنمایی جایی برای سخن گفتن از ژینا و دختران قوچان و ستم بر آنها نیست. آنها صرفاً واسطه‌های هستند که گفتمان جنسیتی فرادست، برای بازنمایی ادعاهای خودش به کار می‌گیرد. ژینا و زنان ایل باشقانلو و قوچان به تعبیر اسپیواک (۱۹۹۵) روح رنگ‌باخته‌ای هستند که متونی برخاسته از امیال دیگر و معناهای دیگر بر آنها نگاشته شده است. مرگ و اسارت آنها تنها تا جایی دارای اعتبار و اهمیت است که بتواند توجه گروه‌های مختلف در ایران را به مسأله‌ی خشونت علیه زنان در جامعه‌ی مسلط جلب کند. در چنین حالتی به جای اینکه ژینا و دیگر زنان کورد قربانی تروریسم جنسی و جنسیتی معرفی شوند، تنها به ابزاری برای نشان دادن تبعیض جنسیتی علیه زنان فرادست تبدیل می‌شوند. همین مسأله سیاسی کردن خشونت علیه زنان تنها در جامعه‌ی مسلط و رؤیت‌ناپذیر کردن آن در جماعت‌های در حاشیه را به دنبال دارد. این مسأله به شکل‌گیری این ذهنیت یاری می‌رساند که خشونت جنسیتی تا زمانی که مسأله‌ی زنان گروه‌های فرادست باشد شایسته‌ی آن است که جدی گرفته

شود. بازنمایی‌های غرض‌ورزانه از فرودستی و مرگ ژینا به شکل دیگری هم قوم‌محوری و منفعت‌طلبی فمینیسم جریان اصلی را آشکار می‌کند. با وجود آنکه مرگ شلر رسولی به‌عنوان یک زن کورد همچون ژینا به واسطه‌ی تلاش برای به «انقیاد کشاندن بدن زنانه» و تنها چند هفته قبل از مرگ ژینا رقم می‌خورد، اما مورد توجه فمینیست‌ها در این ابعاد وسیع واقع نمی‌شود. چون این خشونت از سوی گشت ارشاد صورت نگرفته و لذا مسأله‌ی جامعه‌ی اقلیت و زنان کورد قلمداد می‌شود نه مسأله‌ی جامعه به‌طور کل. این مسأله راه را برای این برداشت و تفسیر هموار می‌کند که اهمیت یافتن مرگ ژینا به میانجی «دشمن مشترک» یعنی گشت ارشاد و حاکمیت رخ می‌دهد نه بر مبنای دوستی و پیوندهای خواهری که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند.

اگرچه نحوه مواجهه آنها با مرگ شلر، ژینا، زنان باشقانلو و زنان کورد به‌طور کل در ادامه‌ی همان روندهای جاری در گذشته است. نخبگان فمینیست فرادست در تمامی این سال‌ها هم از طریق برساخت یک نظام معنایی تک‌بعدی در حوزه‌ی

فروردستی و هم در ارائه‌ی تحلیل‌ها و تفسیرهای امنیتی از فعالیت‌های زنان فعال کورد در حاشیه‌ای ترشدن هرچه بیشتر آنها نقش داشته‌اند. تفسیرهای امنیتی راه را برای اعمال خشونت فیزیکی علیه آنان در تمامی سطوح فراهم کرده است و به میانجی خشونت معرفتی و ایجاد انسداد در فضای مفهومی در حوزه‌ی جنسیت، زنان کورد و مسائل آنان را رؤیت‌ناپذیر کرده‌اند. آنها با تأکید بر مردسالاری به‌عنوان تنها عامل سرکوب زنان و عدم تلاش در راستای پیوند دادن مناسبات پدرسالارانه «پاتریمونیل» با ساختارهای سیاسی و اقتصادی ستم بر زنان در اقلیت کورد را موجه و عقلانی ساخته‌اند. استفاده از نظریه‌ی مردسالاری که تمرکز عمده‌ی آن بر «فروردست بودن» است، با آن دسته از سازوکارهای سیاسی در جنبش فمینیستی همخوانی دارد که به دنبال حقه‌کردن ایده‌ی «ستم‌دیدگی یکسان» است، چرا که دادن روایتی از علل فروردست (شدن) نه فروردست (بودن) مستلزم احضار و استیضاح تمامی نیروها (نه فقط مردسالاری) است که در بستری تاریخی با یکدیگر مفصل‌بندی شده‌اند. واضح است که زنان پرامتیاز و فرادست و زنان فروردست کورد هر دو در

هنگام مقاومت در برابر «پلیسی کردن بدن زنان» سرکوب می‌شوند. اما ستم جنسیتی مشترک به معنای سرکوب یکسان و مشترک نیست. همچنان که زنانی که در برابر ستم جنسیتی مقاومت می‌کنند، قدرت سرکوبی که علیه این مقاومت اعمال می‌شود را به یک اندازه تجربه نمی‌کنند. پای مقاومت و سرکوب که در میان باشد زنان کورد براساس آنچه هستند سرکوب می‌شوند نه براساس آنچه به لحاظ عملی مرتکب شده‌اند. مرگ ژینا مصداق بارز این مسأله‌ی بنیادین است. حجاب او تا جایی با موازین قانونی و اخلاقی حاکمیت هماهنگ است که حتی صدای موافقان حجاب اجباری را در بدنه‌ی حاکمیت در می‌آورد و بخش بزرگی از موافقان حجاب اجباری برخورد خشن با او را غیرموجه، بی‌دلیل و حاکی از تندروی گشت ارشاد قلمداد می‌کنند. این بدان معناست که روایت‌ها و تفاسیری که از فرودستی زنان از سوی گفتمان فمینیستی مسلط مطرح می‌شود، نه تنها توانی برای پیوند گرفتن با واقعیت‌های زندگی زنان کورد به‌طور کل و ژینا به‌طور خاص ندارد بلکه قادر به دیدن تفاوت‌ها در سرکوب آنان نیز نیست. روایت‌هایی که از سرکوب جنسیتی از سوی

فمنیست‌های جریان اصلی مطرح می‌شود متکی بر تجربه‌ی سرکوب در میان زنان صاحب‌امتیازِ عمدتاً فرادست است. جریانی که به لحاظ هستی‌شناسی مدعی اعاده‌ی حیثیت از انسان بودن زنان است، هیچ بحثی مبنی بر غیر قابل‌توجیه بودن مرگ ژینا برطبق موازین اخلاقی و قانونی خود گشت ارشاد مطرح نمی‌کند، تنها با این توجیه که طرح هرگونه بحث در این راستا به معنای تصدیق خود حجاب اجباری است. اما ماجرا تصدیق یا عدم تصدیق حجاب اجباری نیست بلکه پشت این نحوه‌ی برخورد مناسباتِ سلطه و انقیاد قرار گرفته است. طرح هرگونه بحث در این راستا به‌ناچار به این نکته‌ی مهم ختم می‌شود که در سرکوب زنان در لحظه‌ی مقاومت آنها تفاوت وجود دارد و این تفاوت در سرکوب باید به تفاوت میان زنان در تمامی سطوح و زمینه‌ها منجر شود. جنبشی که تمرکز خود را بر «شباهت» میان زنان به هر قیمتی قرار داده است، ناچار است آسیب‌پذیرترین‌ها را در گروه خود قربانی کند تا به اهداف خود جامه‌ی عمل بپوشاند. در چنین شرایطی در نهایت دیگر نه جایی برای توانمندسازی زنان کورد وجود دارد و نه آن‌ها ذی‌نفعانِ مبارزه با سلطه جنسیتی هستند.

بحث پایانی

اسارت زنان باشقانلو و قوچان و مرگ ژینا در تقاطع فرودستی جنسیتی و اتنیکیتی (و البته طبقاتی) رخ می‌دهد اما هیچ روایت یا تصویری که بتواند تجربه‌ی متمایز آنها را از ستمدیدگی تقاطعی نشان دهد، وجود ندارد. گروه-های حاضر در اپوزیسیون به‌طور کل و گفتمان فمینیستی مسلط هریک در راستای رسیدن به هدفی ایده‌ال همچون عدالت جنسیتی و آزادی، یا اتنیکِ زنان کورد یا جنسیت-شان یا هردو را از هرگونه دلالت اجتماعی و سیاسی تهی می‌کنند. در واقع هردو جریان نه-تنها به لحاظ فکری بلکه به لحاظ انسانی نیز با معضلاتی جدی دست به‌گریبان‌اند. هردو در حالی که ادعای دفاع از حقوق انسان‌ها و زنان را دارند بخش‌های بزرگی از آن‌ها را بیگانه از خود می‌انگارند و موضعی مخالف‌آمیز با آنان دارند. در نتیجه‌ی همین بیگانه‌انگاری همانگونه که سعید (۱۳۷۷) استدلال می‌کند از همسان شدن با تجربه‌ی انسانی

آنها یا حتی ملاحظه‌ی این تجارب به‌مثابه تجربه‌ی انسانی عاجز و ناتوان‌اند. اما درست برخلاف آنها انسان‌های فرودست به میانجی همین تجارب متفاوت دیدگاه متمایزی از واقعیت مادی کسب و بر همین مبنا راهکارهای مبارزاتی خود را در برابر سلطه شکل می‌دهند. به واسطه‌ی همین تجربه متمایز است که هم برادر ژینا و هم خود وی در داخل ون گشت ارشاد جمله‌ی «ما را رها کنید ما در اینجا غریبیم» را خطاب به مأموران گشت ارشاد به زبان می‌آورند. این جمله‌ی ژینا یادآور سخنرانی مشهور سوجورنر تروث زن سیاهپوستی است که در گردهمایی زنان در آکرون ایالتِ اوهایو ارائه کرد. او در این گردهمایی که با حضور جمعیت عظیمی از زنان سفید و سیاه به مناسبت حق رأی زنان در آمریکا برگزار شده بود با پرسش آیا من زن نیستم؟ به مقاسیه‌ی ستمی پرداخت که زنان سیاه‌پوست و زنان سفیدپوست با آن مواجه‌اند و تمامی استدلال‌های زنان سفیدپوست مبنی بر شباهت تجربه‌ی ستم میان زنان را به پرسش کشید. فمینیست‌های سیاه‌پوست با بسط ایده‌ی «تفاوت» که تروث آغازگر آن بود پارادایمی فکری با مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ی

تمتایز پایه‌گذاری کردند. «من غریبم» ژینا همانند پرسش تروث می‌تواند تمامی معادله‌های فمنیست‌های مسلط را به هم بریزد، چرا که نه برای خودش، نه برای زنان دیگری که همچون او بازداشت شده‌اند و نه برای مأموران گشت ارشاد، بر معنایی مطلقاً جغرافیایی و بین شهری دلالت ندارد. «من غریبم» ناظر بر نوعی خودآگاهی دوگانه و حضوری به شکل هم‌خودی و هم‌دیگری به‌طور همزمان است. او در آن لحظه با زنان حاضر در ون به واسطه‌ی جنسیت هویتی خودی می‌یابد و به میانجی فرودستی جنسیتی دارای وضعیت مشترکی درون روابط سلسله‌مراتبی قدرت با آنان می‌شود. اما همزمان هم هویت و هم فرودستی دیگری را به واسطه‌ی عضویت در گروه دیگری با خود حمل می‌کند. دو شکل از فرودستی که درهم‌تنیده و به همدیگر قفل شده‌اند. از این جهت به لحاظ هویتی او در داخل ون به تعبیر کالینز (۲۰۰۲) همچون «غریبه‌ای در درون» است. به تعبیری همزمان که نسبت به زنان داخل ون درونی و خودی است غیرخودی و بیرونی نیز هست. او کاملاً به این امر واقف است که با عزیمت از یک موقعیت گروهی به موقعیت گروهی دیگر نه عضویتش در

گروه دیگر، نه تفاسیر و قضاوت‌های حاصل از این عضویت و نه ستم‌دیدی حاصل از آن هیچ‌کدام رفع نمی‌شود و نه حتی در کوتاه‌مدت به حالت تعلیق درمی‌آید. فهم او از خود و هویتش برخلاف دیگر زنان حاضر در ون فهمی تقاطعی است حتی اگر به شکل نظری و در ساحت خودآگاه نباشد بلکه در ساحت ناخودآگاه و به واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته به این فهم نائل شود. همچنان که می‌داند آنچه پیش رو دارد برخلاف دیگر زنان قرار است برحسب این هویت متقاطع رقم بخورد. بنابراین «من غریبم» او به‌تنهایی حاوی دعاوی قدرتمند و متمایزی چه به لحاظ معرفتی، چه متافیزیکی و چه سیاسی است. ژینا با این جمله اصل هستی‌شناسانه‌ی «زن همچون هویتی یک‌دست و یکپارچه» را که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند، در داخل آن ون از مشروعیت ساقط می‌کند. همچنانکه با تلقی از زنان همچون گروهی موقعیت یافته (**situated**) مکانمند، زمانمند، تاریخی و فرهنگی بر تأثیرات معرفتی ناشی از این موقعیت‌یافتگی صحنه می‌گذارد. «من غریبم» او به معرفت و درک متمایزی از مناسبات سلطه و مقاومت در برابر آن منجر می‌شود. به میانجی این درک

تمایز از سلطه، وقوف به سلطه‌ی چندبعدی، و خشم انباشت شده‌ی ناشی از آن است که بیش از دیگر زنان برای رهایی تقلا و مقاومت می‌کند. او با رجوع به تجربه‌ی زیسته‌اش می‌داند که قرار نیست با او مانند دیگر زنان در داخل ون رفتار شود و داستان او داستانی متفاوت است. ازاین‌رو «من غریبم» او به لحاظ سیاسی نیز حاوی چشم‌انداز متفاوتی است و هر مبارزه‌ی اخلاقی و سیاسی برای زنان کورد را از خاص بودن هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت آنها آغاز می‌کند.

در نتیجه به لحاظ سیاسی راه رهایی زنان کورد را در از میان برداشتن هویت و توسل به انسان کلی (مطابق خواستِ اپوزیسیون لیبرال) و یا در رفع و حصر یک هویت به نفع دیگری (مطابق خواست جریان فمینیستی مسلط) نمی‌بیند. «من غریبم» او هر دو ایده را به لحاظ عقلانی و منطقی ساده‌انگارانه و به لحاظ سیاسی مشکوک جلوه می‌دهد چرا که حتی در صورت فراروی از هویت‌های متقاطع، تأثیرات آنها در جهان نمادین چه برای او و چه برای دیگر زنان کورد به قوت خود باقی مانده است. بنابراین اگر زنان کورد در مقام

زنِ کورد بودن است که به انقیاد درمی‌آیند پس مبارزه و مقاومت را نیز باید از زنِ کورد بودنشان آغاز کنند. به عبارتی مکان مبارزه برای زنان کورد از همان جایی آغاز می‌شود که فرودستی شکل گرفته است و از همان جایگاه برای قدرتمندسازی خود و دیگران استفاده می‌کند. «من غریبم» ژینا به معنای پذیرش هویت تحمیل شده در اجتماع و فرودستی ناشی از آن است و در آن جایی برای تخلیه و خروج از این جایگاه هویتی وجود ندارد، چرا که هرگونه خروج به معنای استمرار سلطه و انقیاد است. در نهایت «من غریبم» رهایی زنان کورد را همچون ضرورتی درخود، نه همچون ضرورتی الحاق شده به رهایی دیگر زنان یا مردان غیر کورد و کورد نشان می‌دهد، چراکه در جنبش رهایی ملی و جنبش فمینیستی که زنان کورد چشم امید به آنها بسته‌اند همواره رهایی زنان و مردان فرادست مهم‌تر و مقدم بر رهایی زنان کورد بوده است.

ابراز خشم، توجیه‌کننده شعارهای در اصل زن‌ستیزانه نیست

فرزانه راجی

این روزها در میدان‌های مبارزه، بر دیوارهای شهر، در رسانه‌ها و... شاهد «شعار»هایی هستیم که هر انسان آزادی‌خواه، برابری‌طلب و مترقی را مشمئز می‌کنند: «سبزی پلو با ماهی...»، «نه اینوری نه اونوری...»، «توپ، تانک، نفربر...» و...

برخی از دیوارهای شهر فقط تجلی‌گاه فرهنگی مردسالارانه و جنسیت‌زده شده‌اند، گویی هدف تحقیر بدن زنان و ایضا مردان است. و مخالفان این فرهنگ و روش مردسالارانه و جنسیتی مجبورند به جای نوشتن و نقش شعارهای آزادی‌خواهانه، ضد تبعیض، مترقی و هدفمند خود بر دیوارها رنگ و وقت خود را خرج محو کردن این الفاظ رکیک و زننده کنند که تن و بدن زنان و مردان را به سخره می‌گیرد،

خرج فحاشی‌هایی بکنند که به عنوان شعار ساخته شده‌اند. اینها الفاظی رکیک، بی‌محتوا و عمدتاً مردسالارانه، زن‌ستیزانه، جنسیتی، یا به‌طور کلی «سالارانه»‌اند که حتی نمی‌توان آن‌ها را در مقوله هجو و هزل هم رده‌بندی کرد.

فلسفه‌ی شعار در واقع تبلیغ و ترویج آرمان، خواسته، هدف، تاکتیک و یا استراتژی یک جنبش در کوتاه‌ترین شکل ممکن است. بدیهی است که این شعار برای جلب مخاطبان باید آهنگین هم باشد اما هر بیت و مصرع کوتاه و آهنگینی شعار نیست. تبلیغ وقاحت، فحاشی، پرده‌داری، به‌سخره گرفتن آرمان‌ها، مطالبات و انسان‌ها و... با تبلیغ انقلابی‌گری و قهرانقلابی بسیار تفاوت دارد. این گونه «شعار»‌ها لزوماً بیانگر خشم، ناشی از آن و ناگزیر نیستند بلکه فقط از کسانی برمی‌آید که حتی در خوشی و شادی هم اکثر شوخی‌ها و لطیفه‌هایش جنسیتی (تحقیر تن زنان و مردان) و یا تحقیر و تمسخر ملیت‌ها، قومیت‌ها و اقلیت‌هاست.

کسانی که این «شعار»ها را می‌دهند دو دسته‌اند:

اول آنانی که عامدانه تلاش دارند زنان و دختران را با تحقیر و تمسخر از این خیزش که رنگ و محتوای زنانه دارد حذف کنند، چرا که احساس می‌کنند انقلابی که با نام زنان شروع شده توهین به «مردانگی» آنهاست و یا با منافع طبقاتی و گروهی آنها در تضاد است.

و دوم آنانی هستند که بنا بر فرهنگ مردسالارانه و سالارانه‌ای که در آن رشد کرده‌اند برای ابراز خشم به تحقیرهای جنسیتی، قومیتی، ملیتی و... می‌پردازند، همچون کسانی که هر روز در دعوای توی ترافیک به جای مخاطب قرار دادن طرف دعوایشان مادر و خواهر او را تحقیر می‌کنند.

این دسته چه بسا ناخودآگاه و نادانسته و از روی «خشم» همان روالی را پیش گرفته‌اند که همواره و در طول زندگی به هنگام خشم پیش می‌گرفته‌اند. اما اگر می‌خواهیم با انقلاب پیش‌رو همراه شویم باید این رخت را از تن به در کنیم.

نمی‌توان شعار «زن، زندگی، آزادی» داد و باز به سبک و سیاق مردسالارانه و زن‌ستیزانه رفتار کرد. نمی‌توان با شعارهای مردسالارانه برعلیه مردسالاری مبارزه کرد، این نقض غرض است، برای آزادیخواه، برابری طلب و فمینیست بودن باید انسانی دیگر شویم.

بلوک تاریخی گرامشی

دریک بوثن

ترجمه‌ی حامد سعیدی

ساختار، هژمونی و برهم‌کنش‌های دیالکتیکی

پیش‌گفتار مترجم: خیزش ژینا و ضرورت شکل‌گیری بلوک
تاریخی

جامعه‌ی ایران آبستن یک دگرگونی و تحول انقلابی عظیم است. خیزش شکوهمند ژینا به‌سان کاتالیزوی تحول‌بخش شکاف‌های ژرف و تازه‌تری در پوست جامعه و در ساختار سیاسی حاکم ایجاد کرد. خیزشی که در پی آن مفرّها و فضاهای سیاسی گشوده‌تری را برای به‌میدان آمدن نیروهای اجتماعی و سیاسی بیش‌تر ایجاد کرده که دم‌به‌دم بر

رادیكالیزه شدن آن افزوده می‌شود. به‌رغم این‌که شرایط متحول کنونی کیفیت‌های تازه‌تری به اوضاع و احوال سیاسی جامعه بخشیده و چشم‌اندازهای نسبتاً امیدوارکننده‌ای به‌روی جامعه گشوده است، اما طبقات و اقشار فرودست جامعه و نیروهایی که دست به عصیان و اعتراض زده‌اند، هنوز ظرفیت‌ها و تدارکات درخوری را برای وارد شدن به نبرد نهایی با نظام حاکم سامان نداده‌اند.

امیدهای تسلی‌بخشی که معطوف به دگرگونی‌های اساسی در بنیان‌های نظام حاکم پدیدار شده‌اند، توأمان ضرورت‌های جدیدی در دستور کار نیروهای چپ و سوسیالیستی قرار داده است. اگر بناست گام‌های برداشته شده از سوی نیروهای اجتماعی حاضر در میدان عمل مبارزه - در کف خیابان و در کارخانه و دانشگاه و مدرسه و محله‌ها - به ثمر برسند و در روند کشاکش‌های سیاسی تغییرات رادیکال و کلانی را در ساختار سیاسی و اجتماعی-اقتصادی حاکم رقم بزنند، ناگزیر باید به راهبرد و چشم‌انداز جدیدی روی بیاورند؛ راهبردی که

نه تنها به تغییر نظام سیاسی منجر شود بلکه هم‌زمان ساختارهای نوین اقتصادی و اجتماعی را پایه‌ریزی کند.

تجربه‌ی تلخ و تراژیک انقلاب ۵۷ بار دیگر توده‌های محروم و ستم‌دیده و نیروهای انقلابی را با این واقعیت مواجه می‌کند که بدون آمادگی در زمینه‌ی تشکل، سازماندهی، استراتژی و چشم‌انداز روشن، انقلاب آتی می‌تواند بار دیگر به‌سان ویرانه‌ای بر سرشان فرو بریزد. در ببحوحه‌ی این تحولات، نیروهای راست و ارتجاعی با اتکا به منابع هنگفت مالی، غول‌های رسانه‌ای دست‌راستی و حمایت قدرت‌های امپریالیستی آشکارا کمر به بدیل‌سازی از بالا بسته‌اند و عملاً تهدیدی جدی و بالقوه برای سرنوشت تحولات آتی محسوب می‌شوند. این خطر را باید جدی گرفت. از این‌روست که برای پیش‌گیری از شکست و ناکام‌های احتمالی دیگر، ضرورت‌های سیاسی می‌طلبند در کوران این مبارزات، توأمان با ارائه‌ی برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی جدید، به فکر شکل‌دادن به یک بلوک قدرت در هیأت جبهه‌ی متحد کارگران و ستم‌دیدگان و نیروهای انقلابی باشند. دیدگاه‌های

گرامشی در خصوص «بلوک تاریخی» سهم به‌سزایی در
ارائه‌ی این گفتمان و پارادایم ایفا می‌کند.

چنان‌که در این مقاله‌ی ارزنده می‌خوانید، منظور از بلوک
تاریخی صرفاً اتحاد میان طبقات و گروه‌های فرودست جامعه
در پیکار علیه سرمایه‌داران، نظام حاکم و نیروهای ارتجاعی
نیست، بلکه هم‌هنگام شکل‌دادن به بدیل اقتصادی متفاوت –
متمایز از ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری
مسلط – نیز است؛ بدیلی که پیکربندی آن مشتمل بر
مفصل‌بندی سیاست و اقتصاد یعنی مبتنی بر یکپارچگی زیربنا
و روبنا است، که هم در حوزه‌ی بسیج نیروهای اجتماعی و
سیاسی، از رهگذر مفصل‌بندی ضرورت‌ها و آمال و آرزوها و
منافع ستم‌دیدگان، به موقعیتی هژمونیک دست یابد و هم یک
الگوی اقتصادی – اجتماعی برابری‌طلبانه و غیراستثمارگرانه را
به‌عنوان بدیل جایگزین ارائه کند.

اینک در شرایطی قرار گرفته‌ایم که به موازات تبیین و تحلیل خیزش‌ها و اعتراضات و اعتصابات جاری، لازم است هم از حیث نظری و هم در پراتیک مبارزاتی، به فکر ترسیم و شکل دادن به یک بلوک قدرت بود؛ بلوک گسترده‌ی ضد سرمایه‌داری که نیروهای کار و زحمت، زنان، جوانان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، اقلیت‌های تحت ستم و محرومان جامعه را گرد هم آورد. باید به این گفتمان دامن زد که مواجهه با تحولات پیش‌رو مستلزم چه شکلی از سازماندهی و افق‌های نوین اجتماعی و اقتصادی است و راه‌های غلبه بر موانع پیش‌رو کدام‌ها هستند. ترجمه‌ی این نوشتار سهم کوچکی است در اشاعه‌ی این گفتمان در راستای پاسخ‌گویی به الزامات مبرم مبارزاتی‌ای که هم‌چون نان شب برای سرنوشت این تحولات انقلابی حیاتی‌اند. در نوشتاری جداگانه به این مهم خواهیم پرداخت.

مفاهیم بلوک تاریخی در دفترهای دهم و سیزدهم

در میان دفترهای کلیدی گرامشی معروف به دفترهای زندان، اعداد ۱۰ و ۱۳ یافت می‌شود که اولی تا حد زیادی در بازه‌ی زمانی اواسط و اواخر ۱۹۳۲ و دومی که به احتمال حد فاصل بهار ۱۹۳۲ تا نزدیکی‌های اواخر ۱۹۳۳ نوشته شده‌اند. این دو دفتر عمدتاً به ترتیب با کروچه و ماکیاولی سروکار دارند. آنچه در این نوشته می‌خواهیم به آن پردازیم، نشان دادن برهم‌کنش بین آن‌ها در رابطه با بلوک تاریخی و عناصر مختلف آن است.

برای نمونه، در دفتر سیزدهم گرامشی‌ای را می‌یابیم که می‌نویسد: «سرشت انسان همادی/مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی تعیین شده‌ی تاریخی است.» این نکته بلافاصله فرازی را به یاد می‌آورد که او سه سال پیش از آن، در دفتر هفتم، از ششمین تزهایی درباره‌ی فویرباخ، یکی از معدود متون مارکس که در زندان در دسترس‌اش بود، ترجمه کرده بود: «واقعیت انسانی» [یا به تعبیر دیگری از او «جوهر انسانی»] «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (QdC, p. ۲۳۵۷). در گزیده‌ای از نوشته‌های خودش در همین دفتر، بار دیگر

می‌خوانیم: «ذات انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است». او در یادداشت بسیار پراهمیت نسبتاً متأخری، مبنی بر اینکه «سرشت در برابر سرشت، مصنوعی و غیره» است، بار دیگر تأکید می‌کند که «سرشت انسان مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است که یک آگاهی مشخص تاریخی را تعیین می‌کند» و این «سرشت انسان» از این جهت پویا است که «برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی دوران‌ها چیزی همگن نیست». مناسبات اجتماعی چگالیده در هر یک از ما، در نوع بشر، یک درون‌مایه‌ی تکرارشونده در دست کم این دفترهای تک‌نگاری «دوره‌ی میانی» است.

یک مفهوم ویژه و بدیع از آنچه بلوک تاریخی را تشکیل می‌دهد در دفتر دهم آمده است. در این جا مجدداً در یک فراز می‌خوانیم که «انسان» یک «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی» است، در حالی که در همان پاراگراف، گرامشی به تعریف دیگری ادامه می‌دهد و می‌گوید: «نوع بشر»، «سرشت انسان» یا «انسان به‌طور عام»، یک «بلوک تاریخی متشکل از عناصر صرفاً فردی و ذهنی و از عناصر توده‌ای و عینی یا مادی»

است؛ به بیانی دیگر، تبلور بلوکِ زیرساخت‌ها و روساخت‌ها {زیربنا و روبنا} است. «بلوک تاریخی» پیش‌انگاشته توسط سورل و «رخدادهایی که «کلیت اجتماعی» کل نوع بشر قابل تصور،» کل 'روح' پوینده را می‌سازد»، سپس در قطعه‌ی دیگری از همان پاراگراف چهل‌وهشتم گرد هم آمده‌اند و این جاست که یکی از نوآوری‌های عظیم گرامشی را می‌بینیم. استعاره‌ی مارکس از زیرساخت (یا شالوده) و روساخت جامعه (بنگرید به مقدمه‌ی کتاب سهمی در نقد اقتصاد سیاسی، که گرامشی در زندان نیز بخشی از آن را ترجمه کرد: **QdC** p. ۲۳۵۸) معمولاً به‌عنوان نمایانگر وضعیت ایستای امور قرائت شده است و اغلب هنوز هم چنین خوانده می‌شود. گرامشی در همین یادداشت متذکر می‌شود که آرای مارکس «به‌طور خلاصه حاوی جنبه‌ی اخلاقی-سیاسی علم سیاست یا نظریه‌ی هژمونی و رضایت، و نیز جنبه‌ی نیروی‌های اجتماعی» اقتصاد هم می‌شود». این عنصر هژمونی است که به‌صراحت عنصر پویای استعاره را وارد بازی می‌کند، اگرچه باید افزود «ساختار اقتصادی جامعه، شالوده‌های راستین» مارکس که به‌عنوان «مجموعه‌ی این مناسبات تولید» درک

می‌شود، نهاد بسیار پویاتر، حتی در این صورت‌بندی «خلاصه»، از آن چیزی است که اغلب به آن اعتبار داده شده است. ریموند ویلیامز با بینش همیشگی‌اش این‌چنین بر جنبه‌ی پویایی صورت‌بندی مارکس تأکید کرد: «باید بگوییم که وقتی از 'شالوده' صحبت می‌کنیم از یک فرایند صحبت می‌کنیم و نه یک وضعیت.»

بنابراین شباهت قابل‌توجهی - در دفترهای دهم و سیزدهم و نیز در جاهای دیگر - بین صورت‌بندی‌های زبانی‌مورد استفاده برای انسان، بلوک تاریخی و کلیت وجود دارد، که همگی به مفاهیمی اشاره دارند که تفاوت‌شان بیش‌تر از آنچه در واقعیت وجود دارد، آشکار است.

گرامشی، با این‌که موقعیت ویژه‌ی شالوده‌ی اقتصادی را تصدیق می‌کرد، شدیداً می‌کوشید از وحدت بلوک {تاریخی} دفاع کند، برای نمونه در **Q10II§41XII**: «اقتصاد برای جامعه همان چیزی است که آناتومی در علوم بیولوژیکی،»

که در این پاراگراف به‌صراحت به گفته‌ی مارکس در پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹ اشاره شده که «آناتومی [...] جامعه‌ی مدنی [...] را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.»

در این مورد، او خاطرنشان می‌کند که کروچه، موضوع بحث در این‌جا، به ساختار به‌عنوان «نقطه‌ی مرجع و محرک دیالکتیکی برای روستاها، به عبارت دیگر لحظه‌های متمایز روح^۲»، اولویت داده بود، در اینجا به مفاهیم خودِ کروچه استناد شده است. راه‌حل کروچه (اگرچه شاید نه عبارتِ «دیالکتیک تمایزها» برای گرامشی «راه‌حلی صرفاً کلامی برای یک ضرورت روش‌شناختی واقعی» بود، امری که در مورد او نشان‌دادن پیوندهای متقابل بین عناصر سازنده‌ی بلوک تاریخی بود. گرامشی سپس به‌صورت بلاغی به طرح این سؤال می‌پردازد که آیا «با توجه به ایرادات/اعتراضات ناکلامی که مکتب جنتیل به این نظریه‌ی کروچه وارد می‌کند، نباید به هگل بازگشت؟» استدلال ضمنی در این‌جا این است که در آرای هگل پیوندی بین

همه‌ی سپهرهای مختلف فعالیت انسانی وجود دارد، یعنی کلیتی وجود دارد که همه‌ی خرده کلیت‌های دیگر را شامل می‌شود. یا، در مفهوم‌پردازی گرامشی، یک بلوک تاریخی وجود دارد که زیرساخت و سطوح و وجوه مختلف روساخت‌ها را تشکیل می‌دهد، همان‌طور که قبلاً نوشت یک «برهم‌کنش ضروری بین زیرساخت و روساخت، برهم‌کنشی که چیزی جز فرایند دیالکتیکی واقعی نیست».

برای مدت مدیدی هم‌سان انگاشتن بلوک تاریخی و کلیت تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شد. استثنای بزرگ در میان مطالعات اولیه درخصوص گرامشی توسط فیلسوف چزاره لوپورینی ارائه شده، که به‌صراحت و روشن بیان می‌کند که «شالوده و روساخت یک کلیت را تشکیل می‌دهند (به معنای هگلی این اصطلاح)» قبل از این که اضافه کند که «کلیت شالوده‌روساخت همان چیزی است که گرامشی آن را 'بلوک تاریخی' می‌نامد، که در آن کنش متقابل یکی بر دیگری از شالوده منشأ می‌گیرد».

پس چرا گرامشی به جای «بلوک تاریخی» صرفاً اصطلاح هگلی-مارکسی «کلّیت» یا «شکل اجتماعی» را به کار نمی‌گیرد، به‌ویژه با توجه به این که او در مناسبت‌های متعددی از «شکل اجتماعی» یا «شکل جامعه»، یا در واقع، از {مفهوم} بلاواسطه‌ی مارکسیستی «صورت‌بندی اجتماعی» صحبت می‌کند؟

در این جا دو نکته‌ی جداگانه را باید در نظر آورد. نخست این است که گرامشی توجه ویژه‌ای به اصطلاح‌های به کاررفته‌اش می‌کرد. همان‌طور که او یادآور می‌شود، زبان مشترک ممکن است برای توصیف پدیده‌های خاص کافی نباشد، و بنابراین وقتی او از یک اصطلاح جدید استفاده می‌کند می‌بایست تا حد معقولی مطمئن باشد که معنای آن با کاربردهای پیشینِ مفاهیم مشابه متفاوت است. نکته‌ی دوم این است که خود مفهوم کلّیت هنوز در محافل مارکسیستی شناخته‌شده نبود؛ در واقع، چنان که جورج لوکاچ در پیش‌گفتارش در سال ۱۹۶۷

برای بازنشر تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشت، «یکی از دستاوردهای بزرگ کتاب [این بود] که مقوله‌ی کلیت را به همان جایگاه محوری که این مقوله همواره در سراسر آثار مارکس داشته است، بازگرداند - بگذریم که 'علم‌گرایی' سوسیال دمکرات‌ها این مقوله را به کلی به دست فراموشی سپرده بود.» شاید گفته شود که لوکاخ «در آن زمان از این که لنین در مسیر مشابهی حرکت می‌کرد» بی‌اطلاع بود.

بنابراین از حیث مفهومی، چنان‌که خود گرامشی می‌گوید، بلوک تاریخی ریشه در جورج سورل دارد، اما، همان‌طور که این مقاله نشان می‌دهد، [این مفهوم] عمیقاً متأثر از تزهایی درباره‌ی فویرباخ است و در حقیقت بازنگری گرامشی از مفهوم مارکسی کلیت اجتماعی، با تأکید بر ویژگی پویای بلوک {تاریخی} است که اکنون توجه خود را به آن معطوف خواهیم کرد.

هژمونی هم‌چون «سیمان» و هم‌چون «نیروی محرکه»

جدای از مسئله‌ی برهم‌کنش میان شالوده و روساخت، یکی دیگر از خصیصه‌های مشترک هم در بلوک تاریخی و هم برای کلیت اجتماعی، ویژگی پویایی زمانی/مقطعی آنهاست (به بالا بنگرید). با این حال، لیویو سیچیرولو مشروط‌شدن دوسویه‌ی ساختار و ایدئولوژی در بلوک تاریخی را به مفاهیم پیشرفت و فرایند شدن پیوند می‌دهد (با استناد به این مفاهیم اخیر در پاراگراف مذکور - Q10II§48II, SPN p. 360 - که گرامشی آن را ذیل این عنوان «پیشرفت و شدن» قرار داده است). نیکولا بادالونی نیز در کتاب‌اش درباره‌ی مارکسیسم گرامشی به همین پاراگراف توجه می‌کند، که «انسان» را به‌عنوان یک بلوک تاریخی تعریف می‌کند و در عین حال بر عنصر دینامیک در «سنتز/هم‌نهاد عناصر سازنده‌ی فردیت» در «تحقق و توسعه» یافتن با «تعدیل یافتن روابط خارجی هر دو با طبیعت و هم، با درجات مختلف، با انسان‌های دیگر... تا عالی‌ترین سطح رابطه [تأکید می‌کند] که کل نوع بشر را در بر می‌گیرد». در جایی دیگر از کتابش، بادالونی دوباره به جنبه‌ی پویایی در توصیف موضع

سورل اشاره می‌کند، مبنی بر این‌که «برای شتاب‌بخشیدن یا ایجاد تغییرات، لازم است که بلوک‌های جامد در حرکت [تأکید از من است - د.ب.]، یعنی گروه‌هایی که در حیات اقتصادی پیوندی ناگسستگی دارند، باید وارد میدان شوند»؛ نظر وی مبنی بر این‌که این بلوک‌ها «دقیقاً همان چیزی‌اند که گرامشی بعداً از آن به‌عنوان بلوک‌های تاریخی یاد کرد».

ماریو اسپینلا تأکید می‌کند که مفهوم کلیتِ مارکسی (یا «رابطه‌ی انسان-طبیعت که در آن انسان توأمان هم ابژه‌ی طبیعت است و هم سوژه‌ی دگرگونیِ خود طبیعت»); یک کلیت پویاست که در انطباق با اعصار مختلف تاریخی متمایز شده است». از این‌رو تلاش برای تعریف نه یک کلیت به‌طور عام، که «شکل‌های تاریخی گوناگون»، یعنی صورت‌بندی‌های اجتماعی-اقتصادی «که کلیت آن را پیش‌فرض قرار داده است»، «یک کلیت تعیین‌شده‌ی تاریخی». گرامشی نیز با یادآوری پیوندی که در بالا میان «مجموعه‌ای از روابط (اجتماعی)»، فرد و بلوک تاریخی ایجاد شده، تأکید می‌کند که «مجموعه‌ی روابط به‌گونه‌ای که در

هر زمان معین وجود دارد [...] باید از حیث ژنتیکی، در مسیر شکل‌گیری‌شان، شناخته شود زیرا هر فردی نه تنها سنتزی از روابط موجود است، که شامل تاریخ این مناسبات نیز است. به این معنا که او تلخیصی از تمام گذشته است.»

مفهوم کلیتِ دینامیک پیوسته در کار لوکاچ نیز وجود دارد، کسی که شایستگی چند کلمه‌ی مجزا را دارد، زیرا نزد او، مفهوم کلیت ممکن است در گذر زمان دست‌خوش تغییرات زیادی قرار گیرد. نسخه‌ی اولیه‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی انواع مختلفی از کلیت را تعریف می‌کند که خود او از نو وارد سنت مارکسیستی کرده بود (به بالا بنگرید): در فضای نیم دوجین صفحه در مقاله‌ی آگاهی طبقاتی، او را می‌یابیم که «کلیت» را به‌عنوان «تاریخی»، «انضمامی» (دوبار)، «اقتصادی»، «اقتصادی عینی» و «واقعی» (در ارجاع به کلیتِ تولید) توصیف می‌کند. او در اواخر عمرش با توسل مکرر به مفهوم «هم‌تافت‌ها» (**complexes**) برای مقوله‌های کران‌مندتر، که گاهی به ترکیب هم‌تافت‌ها یا «مجموعه‌های هم‌تافت‌ها» (**complexes of complexes**) تعمیم

می‌یابد، این اصطلاح را آرایش و تعدیل می‌کرد، که در آن آنچه را که می‌توانیم «سلول بدوی» در نظر بگیریم، به قول لوکچاچ «اتم‌های بی‌شمار جامعه‌ی» کار انسانی است. وقتی لوکچاچ در واپسین نوشته‌هایش از واژه‌ی «کلّیت» استفاده می‌کند، معمولاً به کلّیت اجتماعی (یعنی «مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌ها») اشاره دارد، این اشاره پرتو افکنندگی است بر دیدگاه لنین در خصوص «سپهر مناسبات همه‌ی طبقات و اقشار [اجتماعی] با حکومت و دولت، حوزه‌ی مناسبات متقابل بین همه‌ی طبقات»، با تأکیدی که به گونه‌ای یادآور «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ» اولیه‌ی او، گنجانده شده در تاریخ و آگاهی طبقاتی، در مورد «جامعه در پویایی تاریخی‌اش» یا «کلّیت پویا» است که توسط «فرایند کلی اجتماعی-تاریخی» شکل گرفته است. بنابراین، لوکچاچ به میانجی لنین به چیزی بسیار نزدیک به «کلّیت اجتماعی... در حرکت» گرامشی Q10II§41x می‌رسد؛ با این حال، گرامشی، متمایز از مفهوم هژمونی‌اش، این مفهوم خاص را به صراحت به لنین ربط نمی‌دهد. به همین سان، لوکچاچ نیز در نوشته‌های بعدی‌اش، با تمام دانشی که از ایتالیا دارد و

گفت و گوی چند دهه‌ای با مارکیست‌های برجسته‌ی ایتالیایی، اشاره‌ای صریح به این تحول گرامشی نمی‌کند.

کاری که گرامشی، شاید بیش از هر مارکیست دیگری، انجام می‌دهد تأکید بر تغییر یا - چنان‌که در بالا مشاهده شد - پویایی صورت‌بندی‌های اجتماعی و نظریه‌پردازی در مورد آن در «بلوک تاریخی» است، یعنی تلاش او برای این‌که جایگزینی برای تصویر اغلب ایستای ایجاد شده توسط استعاره‌ی شالوده/زیرساخت و روساخت، درست کند. همان‌طور که پاسکواله وُزا می‌گوید: «گرامشی از طریق مفهوم بلوک تاریخی، مرتبط با ایدئولوژی آن، مفهوم مارکسی‌کنونی رابطه‌ی زیرساخت-روساخت را به‌طور انتقادی بازنگری کرد». این موضوع هیچ‌کجا به این اندازه این‌چنین با بیانی صریح تعریف نمی‌شود: «مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد و تمایزها» (Q13§10; SPN p. 137).

ذیل جنبه‌ی تغییر و پویایی، برای گرامشی همه چیز در معرض تغییر است، حتی خود فلسفه‌ی پراکسیس:

این که فلسفه‌ی پراکسیس خود را به شیوه‌ای تاریخی می‌پندارد، که به‌عنوان مرحله‌ای گذرا از اندیشه‌ی فلسفی است ... در این تز معروف کاملاً تصریح شده است که تحول تاریخی در نقطه‌ای معین با گذر از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی مشخص می‌شود. فلسفه‌ی پراکسیس بیان تناقضات تاریخی است ... از این رو اگر ثابت شود که تضادها از بین خواهند رفت، به‌طور ضمنی نیز نشان داده می‌شود که فلسفه‌ی پراکسیس نیز ناپدید می‌شود یا [چیز دیگری] جایگزین آن می‌شود (Q11§62; SPN pp. 404-5).

به بیان گرامشی، مارکسیسم یک «تاریخ‌گرایی مطلق» است: به‌سان یک رو ساخت، یعنی با ظهور جامعه‌ی تنظیم‌شده، زمانی که جامعه‌ی مدنی جامعه‌ی سیاسی را دوباره جذب می‌کند و در واقع رو ساخت‌ها با شالوده‌هایشان انطباق می‌یابند، خود را

از بین می‌برد؛ یعنی شرایط به گونه‌ای خواهد بود که به گفته‌ی مارکس، دست‌یابی انسان به آگاهی در سطح ایدئولوژیک و روبنایی دیگر در تضاد با آگاهی برآمده‌ی مستقیم از شالوده نیست.

با این حال چگونه می‌توان در جامعه به جلو گام برداشت تا از شرایط فعلی به سوی این جامعه‌ی تنظیم‌شده گذار کرد؟ نه تنها «بلوک‌های جامد در حرکت» سورل، که کل مسیر تحلیل‌های مارکسیستی، که در بالا نشان داده شد، بر جنبه‌ی پویایی کلیت تأکید می‌کنند. هوگوس پورتیلی، با مشاهده‌ی این که بررسی مفهوم بلوک تاریخی را «نمی‌توان جدا از مفهوم هژمونی در نظر گرفت»، دو جنبه را متمایز می‌کند. تسلط بر رقبا، بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، اما همین موقعیت برای رابطه‌ی هژمونیک با متحدان خود نیز صدق می‌کند. در واقع هژمونی «سیمانی» است که بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد. این استعاره به آسانی به ذهن خطور می‌کند و در واقع توسط گرامشی در این قطعه (Q10II§41IV، FSPN p. 474) استفاده می‌شود، جایی که او هژمونی را به‌عنوان

«تنظیم‌کننده‌ی (ordinatore) ایدئولوژی تعریف می‌کند که جامعه‌ی مدنی و بدین‌سان دولت را با مأنوس‌ترین سیمان خود تدارک می‌بیند.» اما هژمونی سازوکاری مهم نیز برای پویایی و سمت‌وسو دادن به جامعه است. همان‌گونه که او اشاره می‌کند، از دوران روشنگری، جامعه با «ایده‌ی پیشرفت» منطبق با «آگاهی گسترش‌یابنده‌ای» آغشته است «که [...] انسان این‌چنین [...] می‌تواند به‌طور 'عقلانی' برنامه‌هایی را تصور کند که به واسطه‌ی آن تمام زندگی خود را اداره و کنترل کند.» به رغم این‌ها، «شکی نیست که پیشرفت یک ایدئولوژی دموکراتیک بوده است»، و از طریق مفهوم «شدن»، تلاشی برای نجات «مشخص‌ترین جنبه‌ی 'پیشرفت' — یعنی حرکت، در واقع حرکت دیالکتیکی» — صورت گرفته است.

در مقابل برداشت‌های نادرست از گرامشی، باید تأکید کرد که هژمونی یک مؤلفه‌ی اقتصادی نیز دارد. در دفتر سیزدهم است که گرامشی احتمالاً این نکته را این‌چنین به‌صراحت بیان می‌کند: «اگر هژمونی مقوله‌ای اخلاقی-سیاسی است، باید

اقتصادی نیز باشد، لزوماً باید مبتنی بر کارکرد تعیین‌کننده‌ای باشد که توسط گروه پیش‌تاز در هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد اعمال می‌شود». بنابراین، حوزه‌ی عمل آن صرفاً به روستاها محدود نمی‌شود بلکه، در میان همه‌ی فاکتورهای دیگر، باید محلی که «فعالیت اقتصادی به آن تعلق دارد» از جمله جامعه‌ی مدنی را نیز دربر گیرد. جایگاه کلاسیک برای اعمال هژمونی جامعه‌ی مدنی است. مشابه آن‌چه گرامشی طرح کرده است، لوکاج خاطرنشان می‌کند که تحت شرایط خاص، «فرایند اقتصادی به‌عنوان طبیعت دوم» به‌طور عینی مؤثر است. اما دوباره به گرامشی نزدیک می‌شود تا پذیرش خودبه‌خودی یک ساختار را تمییز دهد، پذیرشی که بخشی از شرح گرامشی از مفهوم «هژمونی» را تشکیل می‌دهد. برای هر دو متفکر، ساختارهای اقتصادی (اکنون) در جامعه‌ی سرمایه‌داری {یا در یک جامعه‌ی سوسیالیستی در آینده} با حرکت از پایین، و نه با فرایند تحمیل‌شده از بالا، به سمت مرحله‌ی «انسان جمعی» یا «هم‌نوایی/کنفورمیسم اجتماعی»، مبنای توسعه را ایجاد می‌کنند (cf. Q13§7).

چنان‌که بر «کلیت» تأکید می‌شود، تأکید بر جنبه‌ی دیگری از خط هگلی-مارکسیستی نیز نادیده گرفته شده است، یعنی سرشت دیالکتیک و مسائل سنتز/هم‌نهاد و میانجی‌گری، باواسطه و بی‌واسطه. دریافته‌های چندگانه‌ی مختلفی از دفترهای زندان از نحوه‌ی استفاده از مفهوم دیالکتیک پدیدار می‌شوند. خود گرامشی در این مورد ذهنی بسیار باز داشت و علاوه بر تلاش برای تفسیر و استفاده‌ی معتبر مارکسیستی از دیالکتیک، به مفاهیم دیگر دیالکتیک نیز علاقه نشان داد.

ارتدکس‌ترین مفهوم دیالکتیک در کارهای گرامشی همان مفهومی است که مستقیماً از خط هگلی-مارکسیستی «وحدت اضداد» نشأت می‌گیرد، که، چنان‌که او می‌گوید، این «نه به معنای تصادفی ایستا و عرفانی هم‌زمانی اضداد (**coincidentia oppositorum**)، بلکه به معنای «هارمونی ناسازه‌ها» (**concordia discors**) تصور

می‌شود. به نظر می‌رسد نظریه پردازی گرامشی متأثر از مفهوم سورلیایی «گسست» یا «بریدگی» است، اما از خطرات یک افراط‌گرایی سیاسی بی‌ثمر و صرفاً اخلاق‌گرایانه‌ی ناشی از تفکیک انعطاف‌ناپذیر از دو «افراط» یک تضاد اجتناب می‌کند، امری که می‌تواند برای مثال منجر به کارگرگرایی بی‌حاصل شود که موقعیتی انحصاری به مبارزه‌ی بین پرولتاریای صنعتی و سرمایه‌داران، یا سندیکالیسم سورلیایی یا اکونومیسم می‌دهد. در این خصوص، گرامشی اظهار می‌دارد که در هر مبارزه‌ای این «یک ضرورت دیالکتیکی است، نه یک روش پیشینی» که یکی از «نیروهای تاریخی» درگیر، «نقش سنتز» را بر عهده بگیرد و جانشین افراط‌های مخالف شود».

درحالی که گرامشی یقیناً از سه گانه‌ی معروف «تز - آنتی‌تز - سنتز» هگلی-مارکسیستی صحبت می‌کند، اولاً این بدان معناست که سنتز نهایی، همان‌طور که از اظهارات بالا می‌بینیم، امر پیچیده‌ای است که باید حاوی نتیجه‌ی تعداد زیادی از برخوردهای دیالکتیکی باشد که در خُرده کلیت‌های

مختلف رخ می‌دهد. ثانیاً، «در تاریخ آن‌طور که واقعاً هست، آنتی‌تز تمایل دارد تز را از بین ببرد، سنتزی که پدیدار می‌شود جانشین است، بدون اینکه کسی بتواند از قبل بگوید چه چیزی از این تز در سنتز 'حفظ' خواهد شد». ماحصل این امر، همان‌گونه که هانری لوفور در کتابی که یک سال بعد از مرگ گرامشی منتشر شد، ملاحظه کرد، این است که وضعیت تغییریافته‌ی برآمده از برخورد دیالکتیکی^۵ «محتوای تضاد» را به‌عنوان نیروی محرکه‌ی توسعه تاریخی «دگرگون می‌سازد»؛ لوکاچ نیز نکته‌ی مشابهی را طرح کرده است. این نامحدود بودن دیالکتیکِ گرامشی، به جای یک نسخه‌ی «بسته»ی بدیل از دیالکتیک که از هگل نیز سرچشمه می‌گیرد اما به سوی تحقق «ایده‌ی مطلق» گرایش دارد، احتمالاً تحت تأثیر و قطعاً نزدیک به مفهوم دیالکتیکی‌ای است که به‌طور کلی از یک سو کروچه و از دیگر سو مارکسیست‌هایی مانند لوفور و لوکاچ را مشخص می‌کند.

شاید یکی از اصیل‌ترین مفاهیم گرامشی از سنتز دیالکتیکی را بتوان در بحث او از «فرهنگ بازنمایی شده توسط فلسفه‌ی

کلاسیک آلمان، اقتصاد کلاسیک انگلیسی، و ادبیات و پراتیک سیاسی فرانسه»، به‌عنوان سه منبع اصلی مارکسیسم، یافت. ترکیب این سه منبع در مارکسیسم برای گرامشی یک درافزوده‌ی ساده نیست بل یک کارکرد دیالکتیکی است که باید به این معنا درک شود که مارکسیسم «سه حرکت را هم‌گذاری کرده است، یعنی کل فرهنگ زمانه، و در سنتزی جدید، 'لحظه‌ای' را که شخص بررسی می‌کند اعم از نظری، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک 'لحظه‌ی' آماده‌سازی می‌یابد»

یک گریز کوتاه برای درک سرشت کارکرد {دیالکتیک} گرامشی در اینجا ضروری است. گرامشی در دفتر سیزدهم، قطعه‌ی دهم (Q13§10) تلاش می‌کند تا «تمایزها»ی کروچه را به یک پارادایم ماتریالیستی تاریخی ترجمه کند (یا از «زبان اندیشه‌ورزانه به زبان تاریخ‌گرا» در وظیفه‌ای که به‌صراحت در دفتر دهم، قطعه‌ی هفتم (Q10I§7)، آوریل - مه ۱۹۳۲، FSPN p.344، نشان داده شده است)، به‌طوری

که تمایزهای کروجی دیگر نه در «میان لحظه‌های روح مطلق، که بین سطوح روساخت‌ها» قرار دارد.

گرامشی سپس این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه می‌توان مفهوم دایره‌وار که به سطوح روساخت می‌پیوندد را فهمید؟ {به واسطه‌ی} مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد و تمایزها» و پرسیدن این که آیا می‌توان «معیار تمایز را نیز در ساختار وارد کرد» و نیز در مقولاتی مانند «تکنیک»، «کار»، «طبقه». سپس نمونه‌هایی از نوع سطوح زیرساخت و روساخت را برمی‌شمارد. در این‌جا، برای نمونه، او بین لحظه‌ها یا جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و نظامی تفاوت قائل می‌شود که هر یک به سطوح دیگری از اجزای فرعی تقسیم‌بندی می‌شوند: سطح «سیاسی» را می‌توان به سطح «اقتصادی-شرکتی» تقسیم کرد که در آن «همبستگی منافع بین همه‌ی اعضای یک طبقه‌ی اجتماعی» وجود دارد و سطحی که در آن منافع فرد «می‌تواند و باید به منافع دیگر گروه‌های فرودست نیز تبدیل شود»، امری که «گذر تعیین‌کننده‌ای از

ساختار به حوزه‌ی پیچیده‌ی روساخت‌ها را نشان می‌دهد». او سپس یادآور می‌شود که «توسعه‌ی تاریخی به‌طور مستمر بین لحظه‌ی اول [اجتماعی] و لحظه‌ی سوم [نظامی] با میانجی‌دومین لحظه‌ی [سیاسی] در نوسان است».

به عبارت دیگر، آنچه در اختیار داریم، یک کلیت شالوده‌روساخت است که در خرده‌کلیت‌های مختلف (هم‌تافت‌ها یا زیرمجموعه‌ها) مفصل‌بندی شده است. ویژگی‌های سطحی در روساخت ممکن است لزوماً در داشتن عناصر مشترک به‌طور مستقیم با هم مرتبط نباشند، جایی که «تمایزهای» گروه، در واقع، «مجموعه» یا «هم‌تافتی از هم‌تافت‌ها» را تشکیل می‌دهد، یا جایی که ممکن است هیچ ارتباط مستقیم آشکاری بین سیاست فرانسه، فلسفه‌ی آلمان و اقتصاد کلاسیک انگلیسی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، آن‌ها ممکن است در یک رابطه‌ی دیالکتیکی مستقیم با یکدیگر نباشند، اما هر یک (احتمالاً از طریق یک زنجیره‌ی کامل از زیرمجموعه‌های آبشاری) به شالوده مرتبط هستند. بنابراین، کسی ممکن است از یک هم‌تافت به سمت شالوده

«فروید آید» و سپس دوباره به سمت هم‌تافت دیگر «صعود کند»، امری که تنها مستقل از اولی قابل پدیدار شدن است. به این ترتیب است که می‌توان رابطه‌ی دیالکتیکی بین آنچه در ظاهر (به لحاظ روساختی)، هم‌تافت‌ها یا مجموعه‌های نامرتبط به نظر می‌رسند، وجود داشته باشد و از این طریق است که می‌توانیم نظر گرامشی را دریابیم که با مثال از سه جزء مارکسیسم «در سنتز جدید، هر لحظه‌ای را که شخص بررسی می‌کند، اعم از تئوریک، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک لحظه‌ی آماده می‌بیند»، زیرا هر کدام («که در تحلیل نهایی توسط زیرساخت‌ها تعیین شده‌اند»)، به شالوده مرتبط هستند. در اینجا گرامشی در کل سنتی قرار می‌گیرد که «سه گانه‌ی ساده‌ی تز - آنتی‌تز - سنتز را به دلیل بیش از حد مکانیکی بودنش رد می‌کند. درست است که واژه‌های این‌چنینی وجود دارند اما خود عناصر همیشه پیچیده‌اند، تا آنجا که، در شرایطی که تاریخ با یک جهش پیش می‌رود، موردی (با وام گرفتن استعاره‌ای از نورشناسی) از «تداخل سازنده» یا برهم‌نهشت امواج داریم، یعنی در اینجا از هم‌تافت‌های مختلف (خرده‌کلیت‌ها یا

زیرمجموعه‌ها) داریم؛ بنابراین، دست کم در این موقعیت، گرامشی با آلتوسر در مورد آنچه که آلتوسر به‌عنوان «فراعتین» توصیف می‌کند، هم‌سو است.

هنگامی که یک «جهش» وجود دارد، این به دلیل بهره‌گیری کامل «منابع» آن توسط «هر یک از اعضای تضاد دیالکتیکی» است که به قول گرامشی منجر به «جایگزینی واقعی» می‌شود (Q15§11، به‌عنوان یک «تعالی دیالکتیکی واقعی» در صفحه ۱۰۹ ترجمه‌ی SPN ارائه شده است). فرایند توسعه‌ی تاریخی، حتی در دوره‌ای که گرامشی آن را انقلاب پاسیو (منفعل) می‌نامد، هم‌چنان دیالکتیکی باقی می‌ماند، همان‌طور که به طرق مختلف در Q15§11، Q10I§6 و به‌صراحت (به‌عنوان «دیالکتیک انقلاب – بازسازی») در Q16§16 اظهار شده است (SPN p. 416). برخورد هگلی اضداد رخ داده است، اما آنچه ما اغلب در فاز «انقلاب پاسیو» می‌بینیم، «خیزاب‌هایی»/خرده‌موج‌هایی از موج بزرگ است، درهم‌شکستن روند دیالکتیکی توسط رفرمیست‌ها است که

خیزاب‌ها گاه یک‌دیگر را خنثی می‌کنند، دوباره با استفاده از استعاره‌ای از نورشناسی، این بار از طریق فرایند «تداخل ویران‌گر» است، به طوری که این آنتی‌تاز خنثی شود، نیروهای که بالقوه آن را تشکیل می‌دهند پی نمی‌برند که ممکن است منافع و اهداف مشترکی داشته باشند.

با این حال، در طی یک دوره‌ی طولانی، امواج ممکن است تغییر کنند: با بیان در قالب استعاره‌ی دیگری، نیروها ممکن است در رحم یک جامعه نضج بی‌گیرند؛ چنان‌که گرامشی خاطرنشان می‌کند (همان) این ممکن است اغلب یک «حیله‌ی طبیعت» و یکویی باشد که در آن «یک نیروی جنبشی اجتماعی که معطوف به یک هدف است، خلاف هدف خود را تحقق بخشد» و در آن (Q15§11 دوباره) «جنگ موضعی» به «جنگ جبهه‌ای» تبدیل می‌شود. عبارت مارکس در مورد این موضوع («عجب نقبی زدی، موش کور پیر» **well grubbed, old mole**) تأیید می‌کند که او — بیش از همه — از کار طولانی و صبورانه‌ی فرایند دیالکتیکی واقعیت استقبال می‌کرد.

برخی از عناصر ساختاریِ گفتمان گرامشی

گرامشی زبان اندیشه‌ی سیاسی را از طریق تعدادی اصطلاح غنی کرده است که به آن‌ها کاربرد و معنای خاصی می‌دهد. اگر بخواهیم مواردی را نام ببریم که در سهم گرامشی از این [درافزوده‌ی اندیشه‌ورزانه] نقش داشته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بلوک تاریخی، هژمونی، جامعه‌ی مدنی، اقتصادی - شرکتی، تاریخ‌گرایی مطلق، انسان جمعی و مترادف آن سازگاری اجتماعی (معادلی که این‌جا بر ساخته شده است Q13§7, SPN p. 242). سپس یک «انسان جمعی» متضمن «اراده‌ی جمعی» است، که برای آن گرامشی یک شکل از شهریار مدرن را با حزب سیاسی هم‌سان می‌داند، «که در آن یک اراده‌ی جمعی ... تا حدی خود را در عمل اثبات کرده است ... [و] تمایل دارد تا جهان‌شمول و کلی شود». اما واژگان او خنثی نیستند. نمی‌توان یک واژه را از زمینه‌ی آن جدا کرد و از آن، به‌عنوان مثال، علیه و یا در

غلط از دیگر واژه‌ها استفاده کرد: درک کامل واژه‌ها فقط از استفاده‌ی آن‌ها در زمینه حاصل می‌شود، یعنی زمینه‌ی واقعیت اجتماعی و «متن مشترک» بقیه‌ی گفتمانی که آن را تفسیر می‌کند. می‌توان به گفته‌ی معروف لودویگ ویتگنشتاین اشاره کرد که کاربرد یک مهره در نقشی که در بازی دارد معنا پیدا می‌کند - شاید در کی، هرچند نه خود کلمات، که توسط ویتگنشتاین از گرامشی با میانجی دوست مشترک‌شان، پیرو سرافا، وام گرفته شده است. به علاوه، یک نسل پس از گرامشی، مفهوم پارادایم توماس کوهن را داریم که در آن هر مفهوم خاص فقط در رابطه با سایر اصطلاح‌های یک گفتمان کلان قابل تفسیر است. با این حال، گرامشی احتمالاً متأثر از هگل، فرمول قبلی این اصل را در ذهن داشته است که یک «واقعیت» تکینی/فردی به‌خودی‌خود انتزاعی است و فقط در زمینه‌ی [گسترده‌تری از] یک کلیت معنا می‌یابد (بنگرید به مفهوم مارکس مبنی بر «مشخص از این رو مشخص است که سنتزی است از بسیاری عوامل تعیین‌کننده‌ی خاص» یا «برتری روش‌شناختی کلیت بر اجزای منفرد» هگلی-مارکسی لوکاج). مفاهیم گرامشی این چنین‌اند.

اگر، به عنوان نقطه شروعی، بلوک تاریخی را در نظر بگیریم که، همان گونه که یک واکاوی زبان‌شناسی نشان می‌دهد، یک منشأ مهم در تزه‌های درباره‌ی فویرباخ دارد، و نه فقط منبعی که صریحاً در آثار سورل تصدیق شده است، این مفهوم خاص ممکن است به عنوان مفهومی که در رأس یک سلسله مراتب قرار گرفته، در نظر گرفته شود و یک زمینه‌ی مسلط برای سایر اصطلاح‌ها فراهم کند. با استفاده از اندیشه‌های گرامشی در مورد ترجمه‌پذیری زبان‌های علمی و فلسفی، شرح مفصل‌بندی بلوک از حیث تمایزهای کروچه، با در نظر گرفتن سطوح مختلف زیرساخت و روساخت، بازتفسیر می‌شود. تعبیر چزاره لوپورینی این است که وحدت بلوک برای گرامشی به میانجی «لحظه‌های تاریخ، فرهنگ، ایدئولوژی و غیره» میانجی‌گری می‌شود. لوپورینی هم‌چنین اظهار می‌دارد که سطوح موجود در پیوند درونی زیرساخت - روساخت شامل «اقتصاد، سیاست، طبقات، ایدئولوژی، هژمونی و غیره» است. آنچه این بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، هژمونی است، به عنوان تنظیم‌کننده‌ی ایدئولوژی، که با

پذیرش خودبه‌خودیِ خود ساختارها پیوندی تنگاتنگ دارد. گرامشی در جای دیگر «ایدئولوژی به معنایی که در فلسفه‌ی پراکسیس به کار می‌رود» را «کل مجموعه‌ی روساخت‌ها» در نظر می‌گیرد. از این رو ممکن است این سوال مطرح شود که آیا منطقی است فکر کنیم که ثبات و پایداریِ شالوده باید توسط روساخت تضمین شود؟ فکر می‌کنم این نکته با بسط استعاره‌ی زیرساخت-روساختِ مارکس، توسط کوهن به‌طور درخوری پاسخ داده می‌شود. چهار راه‌پله به درون زمین فرو برده می‌شوند اما هم‌چنان در هوا تاب می‌خورد تا این که سقفی (روساخت) روی آن‌ها گذاشته شود؛ سقف توسط ستون‌ها پشتیبانی می‌شود اما خودِ سقف در عین حال زیرساخت را پایدارتر می‌کند.

با این حال، یکی دیگر از نقش‌های بسیار مهم هژمونی، زمانی که با مفهومی که گرامشی در مورد اصلاح فکری و اخلاقیِ جامعه به کار می‌برد، پیوند می‌خورد، ارائه‌ی یک عامل روساختیِ کلیدی است که به بلوک پویاییِ زمانی می‌بخشد (که سایر مؤلفه‌ها، شاید کلاسیک‌تر، را که ارتباط

نزدیک‌تری با زیرساخت دارند، کنار نمی‌گذارد، مانند انواع مختلف مبارزه، انگیزه‌ی سرمایه‌داری برای افزایش ارزش اضافی و غیره، که توسط گرامشی در دفتر ۲۲ درباره‌ی آمریکایی‌گرایی و فوردیسم به آن پرداخته شده است).

اگر به این شیوه به آن بنگریم، بلوک (زیرساخت و روساخت، با مؤلفه‌ی هژمونی) بسیار بیش‌تر، منطقه‌ای است که، به بیانی بسیار فشرده و طرح‌واره، به نقطه‌ی تلاقی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی تبدیل می‌شود و به این ترتیب می‌توان آن را با مفهوم «ساختارگرایی ژنتیکی» دیالکتیکی لوسین گلدمن مقایسه کرد، که در فرایند مناقشه بر سر تفسیرهای مارکس برآمده از ساختارگرایی فرانسوی، نه تنها بر «مناسبات تولیدی که شرایط تاریخی را ایجاد می‌کند»، که بر روابط «تولیدشده بر اساس موقعیت‌های تاریخی پیشین» تأکید می‌کند. باز هم به بحث لوکاچ در مورد «هم‌تافت‌های» اجتماعی برمی‌گردیم: «جامعه باید از همان آغاز به‌عنوان مجموعه‌ی متشکل از هم‌تافت‌ها در نظر گرفته شود» و

وظیفه‌ی پیشاروی ما «درک ژنتیکیِ ظهور و شکل‌گیری این هم‌تافت‌ها» است.

وقتی چگونگی شکل‌گیری و اعمال هژمونی را در نظر می‌گیریم، نقش جامعه‌ی مدنی به‌عنوان محل حل و فصل تعارض از طریق یک نوع یا انواع کنش دیالکتیکی پدیدار می‌شود. یک نوع آن اصلاح‌طلبیِ محافظه‌کار معتدل، نوعی «انقلاب پاسیو» است، اما نوع دیگر شامل واسطه‌ای است که توسط یکی از نیروها صورت می‌گیرد که به‌عنوان سکوی پرشی برای حرکت بعدی به جلو در مجموعه‌ای از تعادل‌های متغیر عمل می‌کند. این فرایند اخیر میانجیگری، به قول نیکولا بادالونی، «ممکن است عناصر بزرگ‌تری را که درخور توسعه‌ی تمدن است در درون خود ادغام کند، امری که در نهایت موضوع کار هژمونی است»؛ برای او، این مسئله یکی از جنبه‌های «تاریخ‌گرایی مطلق» گرامشی است. چزاره لوپورینی در حالی که ملاحظات خاصی در مورد تاریخ‌گرایی به‌طور کلی دارد، از تاریخ‌گراییِ گرامشی در برابر برند «آرمان‌گرایی فکری» که «به‌طور کلی بر مفهوم متافیزیکی

شدن بنا شده است، و تمایل دارد سنتز ایده آل را بر حرکت واقعی تاریخ سوار کند، یعنی دیالکتیک را رازآلود کند، جهان را وادار به به خط شدن کند، دفاع می کند.» با این حال، دیالکتیک گرامشی در تأکید بر این نکته متفاوت بود که نتیجه‌ی فرایند دیالکتیکی از قبل قابل پیش‌بینی نیست، بلکه به سرشت نیروهای درگیر بستگی دارد. این نکته (به بالا بنگرید) به صراحت بیان شده: نمی‌توان «از قبل اعلام کرد چه چیزی از تز در سنتز حفظ خواهد شد» به بیان دیگرش «نمی‌توان - بدون دلخواهی بودن - ادعا کرد که چه چیزی محفوظ می‌ماند [...] بدون هبوط در چنبره‌ی ایدئولوژی‌گرایی.» در این جا موضع‌اش باز هم به گلدمن و هم به لوفور نزدیک است، که کلام موجزش این است: «بازی هنوز برنده‌ای ندارد. بازیگران ممکن است همه چیز را ببازند.» با این حال، فکر می‌کنم که او دست کم از مفهوم «بسته» تر لوکاچ متقدم از دیالکتیک که معتقد است «پرولتاریا سرانجام پیروز خواهد شد»، امری که «از حیث روش‌شناختی، با روش دیالکتیکی تضمین شده است»، دورتر است.

در جمع‌بندی مطالبی که در این‌جا نگاشته شده باید نکته‌ی کوتاهی بیان شود. اگر دیدگاه این مقاله تقریباً رویکرد گرامشی را به‌عنوان یک متفکر دیالکتیکی تفسیر کند، آن‌گاه تمرین ثمربخشی خواهد بود که افکار او را نه تنها با مارکسیست‌های مورد اشاره در این مقاله، بلکه با اندیشه‌های سایرین نیز - مثلاً بنیامین، بلوخ و برشت از دوران گرامشی به راحتی به ذهن می‌رسد، بدون ذکر نویسندگان معاصر - در سنت دیالکتیکی که او را با آن‌ها به‌عنوان مثال رناته هولوب، سنجیده‌اند، پیوسته مقایسه کنیم. گرامشی یقیناً جایگاه خود را در آن خطِ اندیشمندان دیالکتیکی‌ای می‌یابد که گلدمن در جدل‌های اولیه‌اش با ساختارگرایان فرانسوی ستوده بود: «حتی در جریانِ [فکری‌ای] که می‌توان ارتدکس نامید، نوسان‌های دائمی بین آن جریان‌هایی وجود دارد که بر کنش انسان‌ها، شانس‌شان برای دگرگونی جهان و برعکس تأکید می‌کنند، آن‌هایی که بر جبر اجتماعی، مقاومت محیط و نیروهای مادی پای می‌فشارند.»

آنچه در اندیشه‌های گرامشی می‌بینیم، بیان کاوش دیالکتیک است نه تلاش برای کدگذاری آن. مفهوم کلیت که در این بازخوانی اندیشه‌های گرامشی بر آن تأکید شده است، خیلی زود پس از کشف مجدد آن شروع به ناپدید شدن کرد، یا اهمیت آن در رواج مارکسیسم کاهش یافت. البته می‌توان به نظری استناد کرد که در پیشگفتار کتاب ماتریالیسم دیالکتیکی هانری لوفور در سال ۱۹۶۱ آمده است: «در لحظه‌ی مشخص [یعنی از انتشار دست‌نوشته‌های اقتصادی — فلسفی (۱۸۴۴) مارکس در سال ۱۹۳۲ به این سو]، زمانی که برخی مفاهیم نادیده گرفته شده (از جمله پراکسیس، بیگانگی، انسان به طور عام، کلیت اجتماعی و غیره) در حال کشف مجدد بودند و زمانی که کسانی که مارکس جوان را خوانده بودند راه را برای کشف مجدد هگل باز می‌کردند، دگماتیست‌ها در جهت مخالف حرکت می‌کردند.» برخلاف این گرایش مورد انتقاد لوفور، دفترهای زندان سرشار است از تلاش‌های مداوم گرامشی، درست مانند حرکت منظم مارکس «از طریق بسط یا ادغام متوالی به کل‌ها، یا (خرده) کلیت‌ها»، برای این‌که یافته‌های شناسایی‌شده‌ی دقیقی از جنبه‌های

مختلفِ روساخت و زیرساخت را، که در گذر زمان تغییر می‌کنند، در کلیت‌های اجتماعی گسترده‌تر درهم آمیزد تا از این طریق توصیف مناسبی از بلوک تاریخی را برسازد که به آن‌ها معنای کامل‌شان را می‌دهد و (از طریق وحدت نظریه و عمل) شرایط را برای بلوک تاریخی جدید، در تضاد با بلوک کنونی حاکم، آماده می‌کند. و سرانجام، چنان‌که گرامشی در این مورد در (SPN Q13§23، ص. ۱۶۸) خاطرنشان می‌کند، وظیفه این است که «نیروی محرکه‌ی اقتصادی را از زیر وزن مرده‌ی سیاست‌های سنتی رها ساخت - یعنی تغییر جهت سیاسی نیروهای معینی که برای شکل‌گیری موفقیت‌آمیز یک بلوک تاریخی سیاسی - اقتصادی جدید و همگن و بدون تضادهای داخلی، باید جذب شوند.»

سرمایه‌ی ناهمگونی: خیزشی فراطبقاتی

ابوالفضل رجبی

کم‌تر کسی گمان می‌کرد خیزش اعتراضی کنونی چنین ابعادی یابد و رخدادی چنین تکین در لحظه‌ی معاصر ایران محقق شود. این خیزش که با تلنگری به ترومای جمعی آغاز شد، در این مدت چرخش‌های مترقی بسیاری داشته و توانسته است پاسخی به آینده‌نگری این جنبش بدهد و میدانی گشوده برای کنش دیگری (در هر ساحت معناداری از مردان تا زنان، از گروه‌های متعدد فرودستان، از روشنفکران تا بازاریان، از دانشجویان تا دانش‌آموزان، از کارگران تا کارمندان) بسازد. هرچند جرقه‌ی ابتدایی با پایمالی جان و جوانی زنی جوان زده شد، مطالبات مختلف اجتماعی را به یک میدان معین کشاند. این مطالبات در لحظه با فراروی از سویه‌های ایدئولوژیکی به گفتمانی رهایی‌بخش تبدیل شده و نوای هماهنگی از خواست اعتراضی خود ساخته‌اند. چراکه به نظر می‌رسد دال مرکزی

این خیزش که گفتمانی سرکوب‌شده را نمایندگی می‌کند، میل به سرکشی در مقابل گفتمان مستقر و سرکوب نهادی باشد. شاید به همین سبب است که این خیزش به اکنون و آینده تعلق دارد و نسل‌ها و دسته‌بندی‌های اجتماعی مختلف را در مواجهه با قدرت یکدست کرده است. امروز بسیاری همان را می‌خواهند که دیگری و این لحظه‌ی بزرگی در تاریخ هر کشور است. با جان گرفتن و گسترش این خیزش اعتراضی و معنای همه‌جانبه‌ای که به خود گرفته است، شکاف‌های پیشینی به نفع برآمدن خواستی که صدایی پرطنین دارد، حداقل به شکل صوری برای لحظه‌ای به کنار رفته‌اند و فرصت بروز خواست مشترک همگانی را فراهم آورده‌اند..

در این مدت، بسیاری از توانمندی‌های این جنبش و به‌ندرت، از ناتوانی‌های آن نوشته‌اند. همچنین، برخی ابعاد بسیار سودمندی از جلوه‌های این خیزش مردمی را بررسی کرده و آن را به زنانگی انقلاب، عاملیت زنان، آزادی و زندگی، قیام زنان، حجاب اجباری و تأثیر جمعی، و جنبش زنان در خاورمیانه، پیوند داده‌اند. با این حال، آنچه در این میان کمتر مورد توجه

بوده پیدایی «مردمی» است که از شمال تا جنوب شهرها، از دانشگاه‌ها تا مدارس در خیابان با یکدیگر پیوند خورده‌اند و فریاد «زن، زندگی، آزادی» سر می‌دهند.

در این لحظه، به نظر می‌رسد می‌توان «مردمی» را یافت که در کم‌تر جنبش اعتراضی دیگری در چهار دهه‌ی اخیر در ایران ساخته شده است. این جنبش به طرز ویژه‌ای توانایی ساخت مردم به‌مثابه مردم را داشته و توانسته نسل‌های مختلف را در پیوند باهم قرار دهد و معنایی فراطبقاتی از جنبشی اجتماعی ضرورت‌بندی کند که حلقه‌ی مفقوده‌ی گفتمان اعتراضی در ایران چهار دهه‌ی اخیر بوده است. این خیزش اعتراضی فراتر از طبقه، جنسیت، قومیت و امثالهم ایستاده و هوای تازه‌ای می‌جوید. به‌هرروی، حداقل تا این لحظه توانسته در مقابل گفتمان سیاست‌زدایی از ساحت مردم قد علم کند و یحیای امر سیاسی در میان مردم باشد.

در یادداشت پیش رو ابتدا فراطبقاتی، غیرجنسیتی، فراقومیتی بودن، فرانسلی بودن این جنبش را تبیین می‌کنم و به شکل‌گیری آن حول خواسته‌ای مشترک اشاره می‌کنم تا از این رهگذر نشان دهم که به شکلی کم‌سابقه در این جنبش مردم به مثابه مردم شکل گرفته و ظاهر شده است.

در ادامه، می‌کوشم نشان بدهم که چرا اذعان به شکل‌گیری مردم به مثابه مردم در این جنبش اهمیت دارد و با نظر به آرای ارنستو لاکلاو، نظریه پرداز آرژانتینی، بیان کنم که این امر چه چشم‌اندازهایی را پیش روی تحلیل‌گر اجتماعی می‌گشاید و در تحلیل نهایی چه نتایجی به بار می‌آورد.

ساخت مردم؛ ابژه‌ای فراتعینی

در این بخش با مرور واقعیت‌ها، نشان می‌دهم که این جنبش غیرطبقاتی، فراقومیتی، فراجنسیتی است. همچنین،

مشارکت کنندگان در آن حول خواسته‌ای مشترک
گردهم آمده‌اند.

این ضربه‌ی تروماتیک، مرگ مهسا امینی، نخست جنسیت
زنانه را درگیر خود کرد و زنان را پیشتازان این خیزش جمعی
کرد، اما این خیزش به زنان و بیان مطالبات زنانه از سوی
زنان محدود نماند. حرمت، جان و آزادی خدشه‌دار شده بود و
همین امر مرزبندی جنسیتی از این قضیه را از میان برداشت و
بی‌محل کرد. همچنین، این جنیش در صورت‌بندی نزاعی
قومیتی جای نگرفت و با حمایت اقوام مختلف به نزاعی
قومیتی یا حتی جدایی‌طلبانه تقلیل نیافت. همان‌طور که به
جغرافیای خاصی محدود نماند و معترضان را از شمال تا
جنوب، از شرق تا غرب همراه و هم‌صدا کرد. به غیر از این،
اگر تاریخ اعتراضات معنادار در ایران را در طی دو دهه اخیر
بررسی کنیم. به‌طور کلی، به دو برهه‌ی مشخص در سال‌های
۸۸ و ۹۸ می‌رسیم که اولی، بازتابی از خواست طبقه‌ی
متوسط در کلان‌شهرها در اعتراض به عملکرد حاکمیت در
انتخابات بوده است و دیگری، خیزش فرودستان در اعتراض

به سیاست‌های اقتصادی دهه‌های گذشته. به نظر می‌رسد این دو حرکت اعتراضی گستره‌ی جمعیتی محدود به مطالبه‌های طبقه‌ی اجتماعی خود داشته و راهی یکسره سوا از هم پیموده‌اند و هیچ‌کدام به دیگری پیوستی نداشته‌اند. همچنین، دو خیزش اعتراضی یادشده از نظر جغرافیای حرکتی و خیزشی نیز محدود به مناطقی خاص بوده‌اند و نقطه‌ی تلاقی جغرافیایی برای آنها رخ نداده است. به شکلی که، در سال ۸۸ بیشتر شهرهای بزرگ کشور درگیر این حرکت بوده‌اند و اساساً کمتر خبری از اعتراض در شهرها و روستاهای کوچک و حاشیه‌ای در میان بوده است. همچنین در سال ۹۸ نیز درست نقطه‌ی عکس سال ۸۸ مناطق درگیر شامل محله‌های حاشیه‌ای و با زیست فرودستانه و شهرهای کوچک و صنعتی بوده است. شاید به همین علت باشد که این دو حرکت اعتراضی از نظر گستره‌ی جمعیتی و جغرافیایی بافتاری کاملاً معطوف به طبقه‌ی اجتماعی خاص داشته و در گذر از لحظه‌ی طبقاتی ناتوان بوده‌اند. اگر این‌گونه نباشد، لااقل می‌توان گفت در آن زمان، بستر لازم برای ایجاد چنین لحظه‌ای فراهم نبوده است.

اما در هفته‌های اخیر شاهد این بوده‌ایم که مردم از جغرافیا و طبقات شهری گوناگون به خیابان آمده‌اند. به‌راستی، کدام تحلیل طبقاتی می‌تواند مردمی را که در محله‌های نازی‌آباد و فلاح بیرون می‌آیند با مردمی که در میدان تجریش جمع می‌شوند در یک طبقه جا دهد یا آن که کردستان را به آذربایجان یا اساساً تهران را به دیگر نقاط کشور پیوند دهد یا بگوید آنها هستند و اینها نیستند؟ می‌بینیم که این جنبش نه در تحلیل طبقاتی می‌گنجد نه به جغرافیایی منحصر و محدود می‌ماند.

افزون بر این ویژگی‌ها، اینجا، مشارکت‌کنندگان در جنبش شاید نابه‌خود به‌جای پافشاری بر مطالبات متفاوت بر سر یک مطالبه‌ی مشترک و نمادین توافق کرده‌اند. و این‌گونه، در جنبشی اعتراضی در ایران به طرز بی‌سابقه مفهومی به نام «مردم به‌مثابه مردم» شکل گرفته و به نمایندگی گفتمان در حال برآمدن در مقابل گفتمان مستقر بلند شده است.

به هر روی، در اعتراضات مهم دو دهه‌ی اخیر ایران، لحظه‌ای نمی‌توان یافت که در آن مردم در ماهیت کلی خود شکل گرفته باشد. همچنین، اساساً برای طبقه‌های درگیر پیوستگی در مطالبه‌ها همواره انتظاری دور از ذهن بوده است. حالا اگر چه «هیچ‌گاه ساعت‌ها با هم کوک نمی‌شوند»، لحظه‌ای فرارسیده است که می‌خواهد از پوسته‌ی طبقه رها شود و بیرون بیاید و خود را بدل به مرکز تاریخ جنبش اعتراضی ایران کند. لحظه‌ای که هم پس‌زننده است هم فراگیر، هم جمعی است هم فردی، هم انقلابی است هم غیرانقلابی، هم اکنون است هم آینده. در این هنگام است که می‌توان قول معروف «آنچه استثنایی است، قاعده را برمی‌سازد» را تکرار کرد و این خیزش را لحظه‌ای استثنایی دانست که قاعده‌ی حرکتیِ اکنون و آینده را سامان می‌دهد و انسجام فراتعینی خویش را بر ملا می‌سازد. مردم به‌مثابه مردم همان چیزی است که می‌تواند احیاگر امر سیاسی در این لحظه باشد. به تعبیر ربکا کامی «نوبودگیِ سرکوب‌ناشدنی» در این خیزش جمعی

کاملاً مشهود است و به ورای مرزهای «بیان‌ناشدنی و ناممکنی» رسیده است.

در این جا می‌خواهم با پیروی از گفتمان لاکلائو، نظریه‌پرداز آرژانتینی بر مردمی‌بودن این جنبش تأکید و سویه‌های طبقاتی آن را رد کنم. چراکه به نظر می‌رسد هرگونه تحلیل طبقاتی از وضعیت یادشده ندیدن واقعیت در جریان در بطن خیابان باشد. در آرای لاکلائو، مارکسیسم در عبور از تحلیل طبقاتی می‌تواند به بحران پیش روی خود پاسخ دهد، چراکه نبود نوعی «منطق سیاسی در کنش و نظریه‌ی مارکسیستی» به بن‌بست‌های تحلیلی و نظری انجامیده است. با این پیش‌فرض، به نظر می‌رسد طبقاتی‌دیدن خیزش اعتراضی ایران نیز دیدن وضعیت با عینکی است که ترک بزرگی بر شیشه‌ی خود دارد و تلاشی هم برای تعمیر یا تعویض آن در ناظر دیده نمی‌شود. چنین ناظری ناچار به ندیدن است. لاکلائو با دیدن این ترک پیشنهاد همراهی با مردم و توجه به منطق هم‌ارزی مطالبه‌ها را می‌دهد و نشان می‌دهد که یک چگونه یک می‌شود و مردم ساخته می‌شود. او تأکید دارد: «پیش‌فرض سویه‌ی هم‌ارزی

ساخته شدن سوژه‌ی سیاسی سراسری است که می‌تواند کثیری از مطالبه‌های اجتماعی را گرد آورد.» به این بیان «منطق‌های سیاسی با نهاد امر اجتماعی مرتبطانند» نهادی که از دل مطالبه‌های اجتماعی برآمده و «ذاتی هر نوع فرایند تغییر اجتماعی» هستند. لاکلائو لحظه‌ای را فرامی‌خواند که درون گفتمان یک مطالبه بتواند سررشته‌ای شود و دیگر مطالبه‌ها را بهم پیوند بزند.

البته ضرورت تأکید بر آنتاگونیسم (**antagonisms**) و تخصم طبقاتی را نباید از یاد برد و همواره می‌توان چنین نبرد طبقاتی‌ای را در زنجیره‌ی مطالبه‌ها دید و بازتولید آن را به نظاره نشست. اما آنچه در این میان اهمیت دارد ساخته شدن مردم، «نام‌گذاری» (**naming**) و «تأثر» (**affect**) است؛ چراکه به قول لاکلائو «آنچه نام می‌پذیرد ابژه‌ای تمام‌عیار برای نیروگذاری و سرمایه‌گذاری» است. مسئله‌ی حجاب در لحظه‌ای به مطالبه‌ی عمومی تبدیل می‌شود و بعد در پیوست با رانه‌ی مرگ تروماتیک مهسا نام‌پذیر می‌شود و شاید این‌گونه است که هفته‌ها اعتراض را در پی خود به

همراه می‌آورد و در کنار همگام ساختن کلیت مطالبه‌ها، تنوع جغرافیای اعتراضی بی‌بدیلی می‌سازد.. به بیان لاکلائو، مرگ مهسا اکنون به «گره‌گاه والایش» تبدیل شده و لحظه‌ی جدایی «نام» از «مفهوم» و «دال» از «مدلول» در رسیده است. دال‌های میان‌تهی گذشته برآمدن دالی را رقم زده‌اند که از هر حیث با پربودگی ایجاد و انضمامی همراه است.

با درک بالقوگی گفتمان حاضر می‌توان به سویه‌های رهایی‌بخش آن پی برد و پیوستگی مردم در خیزش جمعی کنونی را بیانگر برآمدن گفتمانی جدید، توانمند و دارای توان و بالقوگی بالای اعتراضی در اعاده‌ی مطالبات پیشینی و پسینی خود دانست. از طرفی، شکل جنبش فعلی به گونه‌ای پیش رفته است که توانسته پلی میان مطالبه‌های جاری در جامعه‌ی مدنی به محاق رفته‌ی ایرانی و مطالبات پرننگ کنونی (حجاب و آزادی) بگشاید و در کنش اولیه شکاف جنسیتی اعتراضی در دهه‌های گذشته را هم بیاورد و زنان را در جایگاه بخش عظیمی از جامعه که همواره زیر بار سرکوب‌های گوناگون زیسته‌اند به میدان فراخواند. از طرف

دیگر، به نظر می‌رسد در تحلیل زنانگی این جنبش بایستی قدری درنگ کرد و وضعیت را یکسر زنانه نخواند؛ کما اینکه عده‌ای بر این راه تحلیل‌ها و یادداشت‌هایی نوشته‌اند. زنانه خواندن این جنبش بایر ساختن زمین حاصل‌خیزی است که می‌تواند از مردم به‌مثابه مردم سخن بگوید و از جاافتادن گفتمانی خوانا و پیش‌رونده در دل جامعه جلوگیری کند و زنجیره مطالبه‌ها به سطح اندراج مردمی برساند.

این حرکت جمعی کم‌تر در پس‌یادهای نوستالژیک گرفتار است و مؤید سخن فیثته است که می‌گوید: «به نظرم می‌رسد ما هیچ‌گاه چیزی در تاریخ نمی‌یابیم، مگر آنچه خودمان در آن نهاده‌ایم». این لحظه که همگان را فرامی‌خواند به «فرشته‌ی تاریخ» نظر ندارد و حاصل تناقضی همچون ترس‌خوردگی برای اجتماع است. این عدم‌اتصال به گذشته و گذر از مرزهای طبقاتی اگر با درک بالقوگی همراه شود، می‌تواند ضرورت ایجاد مرز بی‌مرزی برای اتصال همگانی به خیزش یادشده را معنا بخشد و آثار تروماتیک سرکوب را به‌واسطه‌ی توجه به ابژه‌ی نمادین این خیزش در اشکال گوناگون در یک گفتمان مفصل‌بندی

کند. شاید همین دقیقه است که در گفتار فرویدی بتوان به
(**Compromise formation**) رسید و به شکلی
«رؤیاگونه و نمادین یا اجتماعی سمپوزیومی» از پس همزمانی
میل و سرکوب درنگی در لحظه یادشده ایجاد کرد و خوانشی از
سویه‌های مشارکت اعتراضی جمعی به‌دست آورد. این درنگ
زخم‌گونه‌ی مؤید تکه‌تکه‌شدن سوژگی است، اما از بطن این
آنتاگونیسم محرکی (ترومای جمعی) بیرون آمده و سوژگی
مردم را دوباره ممکن کرده است. در گذار تاریخ ضربات
سهمگین مردم را از سوژگی راستین خود دور کرده و آنان را
در حصار تکین سوژگی خویش فرو برده است. در چنین
لحظه‌ای سرنگونی سوژگی فرامی‌رسد و در پی آن لحظه‌ای خلق
می‌شود که سوژه به مدد جمع می‌تواند در همراهی ابژه‌ای نمادین
شکل بگیرد و باز تولید شود. این گمانه بیش از هر چیز بر
برپایی ساحت مردم تأکید دارد و زخم‌هایی بر جای مانده از
گذشته ترس‌خورده را به امید پیش‌رو تبدیل می‌کند. شاید این
درنگ همان لحظه‌ای است که انسان می‌تواند در اوج ناامیدی
امید را بازیابد و حرکتی رهایی‌بخش از برای خود و دیگری در
پیش گیرد.

ناظران کبیر و خیزش ستم‌دیدگان در ایران

امین حصوری

بگذارید حرف آخر را اول بزنیم؛ هیچ قدرتی در جهان نفع مشترکی با ستم‌دیدگان جغرافیای سیاسی ایران ندارد. این که اکثر سیاست‌مداران «جهان غرب»، که ظاهراً دشمنان نظام اسلامی ایران تلقی می‌شوند، در دفاع از حقانیت این خیزش یا در نکوهش (محتاطانه‌ی) سرکوب معترضان ژست‌هایی رسانه‌ای و دیپلماتیک گرفتند، به این تصور عامیانه دامن زده که گویا بناست (یا ممکن است) که این خیزش متحذانی از میان قدرت‌های خارجی بیابد. این «امید»، که ترجمانی‌ست از باور سمج «دشمنِ دشمنِ من دوستِ من است!»، اغلب در پس درکی عمل‌گرایانه و تاکتیکی از مبارزه‌ی سیاسی سنگر می‌گیرد؛ تاکتیکی که خود ریشه در درک ویژه‌ای از مناسبات جهانی قدرت و نیز استراتژی مبارزه دارد. آرایش میدان نبردهای ژئوپولتیکی هم ظاهراً شواهدی در تأیید و

تقویت چنین دریافت و رهیافتی عرضه می‌کند، که بیان فشرده‌ی آن چنین است: «دولت ایران در بطن نبردِ فرساینده با دولت آمریکا و متحدان غربی‌اش قرار دارد. برآمدن قدرت‌های نوظهور شرقی (روسیه و چین) و قطبی‌شدن دوباره‌ی نظام قدرت جهانی، موجب نزدیکی راهبردی ایران به اردوگاه شرقی شده است. بنابراین، همان‌گونه که دولت روسیه حمایتی تمام‌قد از دولت ایران می‌کند، منافع دولت آمریکا و متحدانش هم ایجاب می‌کند که از خیزشی که یحتمل به فروپاشی دولت ایران بیانجامد حمایت کنند.»

این نوشتار جستاری‌ست در نقد این «محاسبه‌ی سراسر است دو دو تا — چهار تا»، و توضیحی بر داعیه/گزاره‌ی ابتدایی متن. هسته‌ی اصلی استدلالی این متن، تحلیلی نظری از جایگاه جغرافیای سیاسی ایران در بافتار نظم جهانی معاصر است. با تکیه بر این تحلیل، ادامه‌ی نوشتار نقدی‌ست بر رویکردی که در فراز و نشیب خیزش انقلابی حاضر می‌کوشد — بار دیگر — راهکار کهنه‌ی توسل به دولت‌های غربی را، هم‌چون

ضرورتی برای به ثمرنشدن خیزش، برجسته سازد. {کارزار رسانه‌ای کاوه شهروز، به‌نمایندگی حلقه‌ی شناخته‌شده با نام حامد اسماعیلیون، تازه‌ترین نمونه‌ی تلاش‌ها برای احیای این الگوست. اقبال عمومی نسبتاً گسترده به این کارزار، دلیلی است بر اهمیت تأمل انتقادی در زمینه‌ها و دلالت‌های فراگیرشدن مشهود این رویکرد.}

۱. درباره‌ی واکنش «همدلانه»ی قدرت‌های غربی به قیام ژینا

واکنش صوری و اولیه‌ی دولت‌های قدرت‌مند به رویدادهای جاری در جهان پیش از هر چیز متأثر از میزان برجسته‌شدن این رویدادها در رسانه‌های عمومی است. دگرگونی‌ها در شکل و کارکرد رسانه‌های عمومی و گسترده‌ترشدن دامنه‌ی بُرد آن‌ها در عصر دیجیتال و شبکه‌های مجازی، ظاهراً سپهر سیاست و نخبگان سیاسی صاحب‌قدرت را دسترس‌پذیرتر یا «خودمانی‌تر» ساخته است. در همین بستر، نخبگان و نمایندگان دولت‌های قدرت‌مند خواسته یا ناخواسته در مورد

موضوعات جریان ساز به سرعت موضع می گیرند؛ موضعی که می باید در سازگاری با برآیند عواطف عمومی و وجهه‌ی دموکراتیک آنان را حفظ/تقویت کرده و تاییدی باشد بر داعیه‌های سیاسی آنان. مسئله صرفاً آن نیست که این دست موضع گیری‌ها ماهیتی نمایشی دارند و رتوریک حقوق بشری آنها فاقد تعهدات الزام آور است. مسئله‌ی مهم تر آن است که این نمایش حقوق بشری هم زمان بر بازنمایی خاصی از رویدادها استوار است که خطوط اصلی آن پیش تر در رسانه‌های مین استریم ترسیم شده‌اند. قیام ژینا هم از این قاعده مستثنی نیست. همدلی جهانی نسبت به این خیزش چنان بزرگ بود که نه فقط اتخاذ موضعی مخالف، بلکه حتی سکوت در برابر آن هم می توانست به وجهه‌ی سیاسی دولت‌های غربی یا نخبگان سیاسی آنها ضربه بزند. همراه شدن با موج عواطف عمومی و سویه‌های فمینیستی این خیزش، راه ارزانی بود برای نمایش «مترقی بودن»، درعین پی گیری سیاست‌های معمول و نیمه پنهان معطوف به «منافع ملی»، یا همان سیاست‌های امپریالیستی. ایراد چند سخنرانی احساسی و نمایش پرهیاهوی رسانه‌ای با بریدن گوشه‌ای از گیسوان نه فقط برای نمایندگان

پارلمان یا وزرای دولتهای غربی (که امروزه اغلب با شعارهای فمینیستی رأی جمع می کنند) هزینه‌ای در بر ندارد، بلکه بر تناقضات موجود در کارنامه‌ی سیاسی آنان یا عمل کرد دولت متبوع آنان سرپوش می گذارد.

مشخصاً در بازنمایی‌های رسانه‌های مین استریم و سیاست‌مداران، مضمون این خیزش و حقانیت آن صرفاً به مطالبات زنان (و سوژگی زنان) فروکاسته شده است، که خود متکی ست بر رویکرد بورژوازی به «مسئله‌ی زن». از آنجا که «مسئله‌ی زن» در این رویکرد هیچ پیوندی با امر کلی (مناسبات نظام سرمایه‌داری) ندارد، دفاع این نخبگان از مطالبات زنان در قیام ژینا به واقع تمهیدی ست پیش‌دستانه برای محدودسازی سویه‌های رادیکال «مسئله‌ی زن» در ایران؛ سویه‌هایی که ماهیت رادیکال این خیزش مدیون آنهاست. بدین ترتیب، معضل حجاب به سان مهم‌ترین رانه‌ی این خیزش معرفی می‌شود تا جزم‌اندیشی و قساوت حاکمان مذهبی هم چون بنیان این معضل قلمداد گردد. این بازنمایی به قدری ساده و خیرخواهانه است که کمابیش همدلی همگان را

برمی‌انگیزد و سیاست‌مداران هم می‌توانند به‌خوبی با «مردم» هم‌صدا شوند. سوار بر همین موج، سیاست‌مداران غربی حاکمان ایران را نکوهش می‌کنند؛ مسئولان گشت ارشاد یا پلیس اخلاقی و چند نهاد مرتبط را تحریم می‌کنند؛ و حتی وقتی — به‌میانجی انتشار کثیری از ویدئوهای شخصی در شبکه‌های مجازی — سرکوب‌های خونین دولتی توجه رسانه‌ها و عواطف عمومی را برمی‌انگیزانند، شماری از وزرا یا مسئولان نظامی-امنیتی رده‌بالای ایران را «موقتاً» تحریم می‌کنند. در سوی مقابل، حاکمان ایران هم با توسل به واکنش‌های دولت‌ها و رسانه‌های خارجی، با فراغ‌بال معترضان و مخالفان را هم‌دستان آگاه یا ناآگاه دشمنان غربی معرفی می‌کنند، تا تشدید سرکوب‌ها را موجه‌نمایی کنند. از خیزش دی ۹۶ تاکنون بارها شاهد تکرار این رویه و دو مولفه‌ی هم‌بسته‌ی آن بوده‌ایم. گرچه ابعاد وسیع‌تر و بازتاب‌های جهانی گسترده‌تر خیزش کنونی بی‌گمان تاثیراتی بر شکل و دامنه‌ی پیشبرد این رویه در موقعیت کنونی خواهند داشت.

دولت‌های غربی در جدالی رو به گسترش با بلوک روسیه و چین می‌کوشند دولت ایران را، که هم‌پیمان منطقه‌ای پرنفوذ این بلوک محسوب می‌شود، تضعیف کنند. تشدید تنش‌های بین این دو بلوک در اثر پیامدهای جنگ روسیه در اوکراین، ضرورت پیشبرد چنین سیاستی را از سوی بلوک غربی تقویت کرده است. کمابیش همین تنش از مدتی پیش فضای مذاکرات قدرت‌ها بر سر مسئله‌ی هسته‌ای ایران را به شدت متأثر ساخته است. برای مثال، دولت روسیه به روشنی نشان داد که نحوه‌ی پیشبرد مذاکرات برای نهایی‌سازی برجام منوط به آن است که منافع ویژه‌ی روسیه تأمین گردد؛ از جمله رفع یا تخفیف تحریم‌ها و تنبیهات اعمال‌شده از سوی دولت‌های غربی پس از تهاجم به اوکراین. در چنین بافتاری، روشن است که دولت‌های غربی می‌کوشند با همه‌ی تمهیدات رسانه‌ای و دیپلماتیک، از خیزش جاری در ایران به‌سان فرصتی برای امتیازگیری از دولت‌های ایران و روسیه بهره‌برداری کنند. اما همه‌ی این‌ها نه به معنای آن است که دولت‌های غربی محرک و مسبب این خیزش بوده‌اند (داعیه‌ی دولت ایران و هواداران و هم‌پیمانان آن)؛ و نه به معنای آن

است که قدرت‌های جهانی نفع مشترکی با ستم‌دیدگان به‌جان آمده در ایران دارند و مایل یا قادرند در سمت آن‌ها بایستند. در محاسبات و منازعات ژئوپولتیکی میان دولت‌ها اصل کلی بهره‌برداری از موقعیت‌های سیال انضمامی-تاریخی برای امتیازگیری از حریفان و کسب موضعی برتر (در چشم‌اندازی میان‌مدت) در سپهر قدرت جهانی‌ست، نه حیات و مطالبات ستم‌دیدگان.

با این حال، این پرسش هم‌چنان به‌قوت خود باقی‌ست که چرا خواست ستم‌دیدگان ایران برای خلاصی از سلطه‌ی رژیم مسلط نتواند موقتاً با خواست قدرت‌های غربی برای تضعیف دولت ایران هم‌پوشانی بیابد؟ پاسخ فشرده این است که برخلاف تبلیغات رژیم ایران و جریان‌ات و رسانه‌های شبه‌آنتی‌امپریالیست (محور مقاومتی)، که از برجسته‌سازی خطر دشمنان خارجی تغذیه می‌کنند، خواست واقعی دولت‌های غربی صرفاً تشدید فشارها بر دولت ایران برای مطیع‌سازی و سوق‌دادن آن به‌سمت اردوگاه غربی‌ست، نه سرنگونی دولت ایران. اما چرا؟ برای توضیح دلایل این امر

باید به بافتار نظم جهانی و مناسبات قدرتِ پس پشت آن نظری بیان‌دازیم، تا به جایگاه دولت ایران در این بافتار و دلالت‌های آن برسیم. چون در جهان درهم‌تنیده‌ی معاصر، فهم مسئله‌ی ایران در انتزاع (جدایی) از نظم جهانی و نظام قدرتِ محافظ آن ممکن نیست. {این که متأثر از رویکردهای حقوق بشری و لیبرال «مسئله‌ی ایران» اغلب مجزا از مناسبات جهانی سلطه انگاشته شده و به استبداد دینی و اقتصاد رانتی فروکاسته می‌شود، نشان‌دهنده‌ی هژمونی روش‌شناسی پوزیتیویستی بر ساحت فکریِ جوامع امروزی است. خواهیم دید که این خطای روش‌شناختی نه صرفاً در سپهر اندیشه، بلکه بیش از آن در حوزه‌ی تدوین استراتژی سیاسی معضل‌ساز می‌شود: جایی که — بر پایه‌ی چنین درکی — بخشی از قدرت‌های جهانی هم‌چون متحدان بالقوه‌ی مردمان ستم‌دیده برای رسیدن به آزادی معرفی می‌گردند.}

درباره‌ی جایگاه دولت ایران در بافتار نظم جهانی

برای ورود به این بحث، پیش از هر چیز با این پرسش کلی مواجه می‌شویم که چه رانه‌ی تعیین‌بخشی در پس‌ستیزهای دایمی و کشاکش‌های ژئوپلیتیکی قدرت‌های جهانی نهفته است؟ به بیان دیگر، سازوکارهای اصلی سازنده و تنظیم‌گر نظم جهانی کدام‌اند؟ بسیاری مایل‌اند خاستگاه این تنش‌ها و تعاملات برتری‌جویانه را به خواست ازلی عظمت‌طلبی ملی از جانب دولت‌ها نسبت بدهند و سازوکار تنظیم‌گر نظم جهانی را به موازنه‌ی قوای میان قدرت‌های مسلط فروبکاهند. حال آن‌که ملی‌گرایی صرفاً توجیهی برای این تحرکات، و ابزاری ایدئولوژیک برای تدارک سیاسی آن‌هاست. موازنه‌ی قوای میان قدرت‌ها نه تعیین‌بخش نظم جهانی، بلکه خود وجهی ناگزیر از فرآیند بازتولید نظم جهانی‌ست. رانه‌ی اساسی وابستگی ژرف دولت‌های قدرت‌مند به تداوم و بازتولید اقتصاد سرمایه‌داری و الزام ساختاری آن‌ها به تأمین نیازمندی‌های سیال سرمایه است. چون با وجود آن‌که نیازمندی‌های سرمایه توأمان دو سویه‌ی ملی و جهانی دارند، تکاپو برای تأمین آن‌ها — در بافتار تاریخی پیش‌داده — در چارچوبی ملی (و رقابتی) انجام می‌گیرد. اولویت

بی‌چون و چرای سرمایه‌ی ملی، که تکیه‌گاه اصلی هر دولت و جهت‌دهنده‌ی کارکردهای بنیانی آن است، بنیان ملی این نیازمندی‌ها را می‌سازد و لذا خصلت ملی این ستیزها (تقابل بین دولت‌های امپریالیستی) را تعیین می‌کند. از سوی دیگر، جهانی بودن اقتصاد سرمایه‌داری و وابستگی اقتصادهای ملی به بازار جهانی و به یکدیگر (ازجمله وابستگی متقابلِ قدرت‌های رقیب)، بنیان فراملی این نیازمندی‌ها را می‌سازد. در این معنا، الگوی مناسبات بین‌المللی در نظم جهانی مسلط، متناسب با تأمین توأمانِ سویه‌های ملی و فراملی این نیازمندی‌ها شکل گرفته است. این تعیین‌یافتگی تاریخی دوگانه‌ی ساختار نظم جهانی، دامنه‌ی تعمیق و تشدید تقابل‌های بینا-امپریالیستی را مقید می‌سازد. به همین دلیل، حتی در شرایط حادث شدن ستیزهای بینا-امپریالیستی، کلیات الگوی اقتصادی مسلط و نظم جهانی برآمده از آن می‌باید محفوظ بمانند. در این جا شاهد نوعی دیالکتیک بین امر ملی و امر فراملی در مناسبات قدرت جهانی هستیم که به میانجی جهان‌روایی سرمایه عمل می‌کند. همین امر توضیح می‌دهد که چرا در عصر فرمانروایی سرمایه وجود راه‌های هم‌سازی ضرورتی درون‌ماندگار برای

کشاکش‌های میان قدرت‌های جهانی (به‌سان کانون‌های اصلی سرمایه) است.

وجود سازوکارهای هم‌سازی میان قدرت‌ها و الزام ساختاری آن، بی‌گمان نافی شدت‌یابی تنازعات بینا-امپریالیستی در جهان کنونی نیست. این تنازعات خواه به‌دلیل بحران هژمونی در ساختار قدرت جهانی (با برآمدن چین و افول تدریجی جایگاه بلامنازع آمریکا)، و خواه به‌دلیل نزدیک‌شدن نظام جهانی سرمایه‌داری به مرزهای بنیادی‌اش (که به بحران‌های چندگانه‌ی این نظام خصلتی فزآینده و دایمی داده) به‌راستی شدت یافته‌اند. اما زمین‌بازی این تنازعات هم‌چنان توسط قواعد و ملزومات بنیادی سرمایه تعیین می‌شود؛ سرمایه‌ای که بیش از هر زمانی جهانی شده و مدت‌هاست که در قلمرو تنگ ملی نمی‌گنجد. مثال ملموسی در این خصوص، سازوکار و مسیر تاریخی ادغام نظامی‌گری (این بازوی کهن دولت‌ها) در اقتصاد سرمایه‌داری‌ست. پیکریابی سرمایه‌ی جهانی در قالب واحدهای ملی رقیب، که اصلی‌ترین رانه‌ی ستیزهای بینا-امپریالیستی‌ست، واقعیتی بخشاً حادث/پیش‌آمدی

(contingent) در تاریخ توسعه‌ی جهانی سرمایه‌داری بوده است. اما همین واقعیت در تلاقی با ضرورت بنیادین شالوده‌بندی اقتصادهای ملی در جهت تداوم انباشت سرمایه، نظامی‌گری را به بخشی بنیادین از سازوکارهای جهانی انباشت سرمایه بدل کرده است. چرا که دولت ملی هم‌زمان وظیفه‌ی محافظت از منافع سرمایه‌ی ملی در قلمرو جهانی‌شده‌ی سرمایه را برعهده دارد؛ وظیفه‌ای که ایفای آن — خصوصاً با دررسیدن عصر امپریالیسم از انتهای قرن نوزدهم — نهایتاً متکی بر پشتوانه‌ی قدرت نظامی‌ست. طی قرن بیستم این قاعده‌ی تاریخی که استحکام دولت ملی — در برابر طبقه‌ی کارگر و در برابر رقبای خارجی — عمدتاً متکی بر قدرت نظامی آن است، نقش هرچه برجسته‌تری در تعیین‌بخشی به اقتصاد (و سیاست) کشورهای کانونی سرمایه‌داری ایفا کرده است. وقوع دو جنگ جهانی بینا-امپریالیستی هم تجلی رشد چنین گرایشی بود، و هم مسبب تشدید آن. از آن پس، شالوده‌ی اقتصاد ملی در این کشورها چنان با ملزومات بسط دایمی نظامی‌گری درهم تنیده شد که پویای دایمی صنعت و اقتصاد نظامی به موتور محرکه‌ای برای جریان انباشت سرمایه

در کل پیکر اقتصاد ملی بدل شد. و از آن جا که مهم ترین کانون های سرمایه داری (به سان قطب های امپریالیستی) تحت فشار و اجبار رقابت (اقتصادی و نظامی) به چنین سازوکاری تن دادند، می توان گفت انباشت جهانی سرمایه با بسط دائمی نظامی گری پیوند یافته است. لذا این سازوکار ویژه ی انباشت را می توان «انباشت سرمایه به مدد نظامی گری» است.

این نمونه به سهم خود توضیح می دهد که ستیزهای میان قدرت های جهانی در متن ملزومات بازتولید مناسبات سرمایه دارانه رخ می دهند، نه برعکس. به بیان دیگر، سوژگی اصلی با سرمایه است، نه با قدرت هایی که عروج اقتصادی (و سیاسی-نظامی شان) مرهون فرآیند تاریخی تن سپردن حداکثری به قوانین سرمایه بوده است. سروری آنان در سپهر سیاست جهانی نه فقط بازتابی ست از تبعیت بیش تر آنان از سروری سرمایه، بلکه هم چنین وابستگی بیش تر آنان به برقراری نظم اقتصادی سرمایه دارانه در مقیاسی جهانی. در نتیجه، پویش ستیزهای سیاسی-نظامی میان قدرت های جهانی نه تنها به فراسوی چارچوب سرمایه نمی رود، بلکه

در نهایت معطوف است به تأمین و تدارک ملزومات بازتولید چرخه‌ی جهانی سرمایه در سپهر انضمامی-تاریخی، که سیالیت گریزناپذیر امور حادث نقش ویژه‌ای در آن دارد. {گو این که تلاش در جهت بسط سروری سرمایه، هم‌زمان سرمایه‌داری را به سمت مرزهای عبورناپذیرش سوق می‌دهد و موعد گذار پس‌سرمایه‌دارانه را نزدیک‌تر می‌سازد.}

اما ربط همه‌ی این‌ها با «مسئله‌ی ایران» یا چالش قدرت‌های جهانی بر سر ایران چیست؟

جغرافیای سیاسی ایران در متن نظم معاصر جهانی بخشی از جغرافیای «جنوب جهانی» است؛ یکی از «کشورهای پیرامونی» در سپهر جهانی اقتصاد سرمایه‌داری. در تقسیم کار جهانی همه‌ی کشورهای پیرامونی کارکردهایی برای بازتولید نظم جهانی سرمایه‌دارانه دارند. هرچند این کارکردها لزوماً از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. منابع غنی نفت و گاز و معدنی ایران، بازار مصرف گسترده‌ی ایران، جمعیت بزرگ

نیروی کار ارزان و نیروی انسانی تحصیل کرده یا متخصص آن، و موقعیت ژئوپلیتیکی ویژه‌ی آن در منطقه‌ی خاورمیانه از جمله فاکتورهای مهمی هستند که به ایران جایگاه ویژه‌ای در ساختار نظم جهانی بخشیده‌اند. افزون بر این، در بافتار بازآرایی پساجنگ سردی منطقه‌ی خاورمیانه بر پایه‌ی اسلام سیاسی، نئولیبرالیسم و نظامی‌گری، برقراری ثبات سیاسی در جغرافیای ایران واجد اهمیت بسیاری است. همه می‌دانند که مرزهای سیاسی و بنیان‌های تکوین دولت-ملت‌های خاورمیانه اساساً به واسطه‌ی مداخلات استعماری-امپریالیستی شکل گرفته‌اند. نظم سیاسی-اقتصادی مسلط بر جوامع خاورمیانه، نظامی تاریخاً تحمیلی است که موجب تضادهای متعددی در درون این جوامع بوده است. در دهه‌های اخیر، با ورود تحمیلی اسلام سیاسی و نئولیبرالیسم به خاورمیانه و تجمیع همه‌ی پیامدهای‌شان، عمق و دامنه‌ی این تضادها رشد چشم‌گیری داشته‌اند. به همین نسبت، میزان شکنندگی درونی این جوامع و دولت‌های‌شان افزایش ملموسی یافته است. وقوع خیزش‌های بهار عربی که خود بازتابی بود از اشباع رنج و نارضایتی عمومی از پیامدهای نئولیبرالیسم، اسلام‌گرایی و خفقان

سیاسی، بالابودنِ درجه‌ی این شکنندگی را آشکار ساخت. از همین‌رو، دوامِ نظمِ اقتصادی-سیاسیِ تحمیلی در همه‌ی این جوامع مستلزم وجود دولت‌هایی است که بنیان‌های اقتدارشان بر بسط بی‌وقفه‌ی نظامی‌گری استوار است. {و این همان گره‌گاهی است که حتی این دولت‌های پیرامونی را به بخشی از چرخه‌ی جهانی «انباشت سرمایه به‌مدد نظامی‌گری» ملحق ساخته است}. بسیاری از این دولت‌ها (نظیر دولت ایران) فاقد ارتباطی ارگانیک با اکثریت جامعه هستند و مسیر تاریخی استقرار و تثبیت قدرتِ آن‌ها به‌واقع فرآیند تجمیع انحصاری قدرت‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی بوده است. پیاده‌سازی بی‌محابای سیاست‌های نولیبرالی در جوامع «جنوب جهانی»، ابعاد و شتاب خیره‌کننده‌ای به فرآیند تجمیع انحصاری منابع قدرت نزد نخبگان دولتی بخشید. دو فاکتور عمده در تکوین این فرایند مؤثر بوده‌اند: از سویی سلب مالکیت مستمر از جامعه و انتقال منابع ثروت ملی به نخبگان حاکم جذائیت مقاومت‌ناپذیری برای حاکمان داشته است (به‌یاد بیاوریم اراده‌ی خلل‌ناپذیر دولت ایران برای بازسازی داوطلبانه‌ی اقتصاد برپایه‌ی الگوی نولیبرالی، از پایان جنگ تاکنون). و از

سوی دیگر، مهار و سرکوب پیامدهای سیاسی نولیبرالیسم (مقاومت توده‌های فرودست) نیازمند ادغام هرچه بیش‌تر ساختار سیاسی و دستگاه نظامی در یک‌دیگر بوده است. بدین ترتیب، گسترش و تثبیت نولیبرالیسم، شکاف از پیش موجود میان میان دولت و مردمان در جوامع خاورمیانه را هرچه بیش‌تر افزایش داد. پویش دولت ایران نمونه‌ی تاریخی شاخصی در این باره است.

همان‌گونه که نهاد دولت در جوامع خاورمیانه از اواخر قرن نوزدهم بر بستر فشار شرایط جهانی (مناسبات امپریالیستی) تکوین یافت تا ملزومات گسترش جهانی سرمایه‌داری را تأمین کند، در دهه‌های پایانی قرن بیستم هم دولت‌های ظاهراً بالغ و مستقل خاورمیانه نقش فعالی در گسترش و تثبیت جهانی نولیبرالیسم ایفا کردند؛ تا این تازه‌ترین صورت‌بندی تاریخی انباشت سرمایه، گریزگاهی برای سرمایه‌داری بحران‌زده فراهم آورد. این بار اما لزوماً پای وابستگی سیاسی مستقیم دولت‌های خاورمیانه به قدرت‌های خارجی در میان نبود/نیست، بلکه روند توسعه‌ی ناموزون در انکشاف جهانی

سرمایه‌داری اقتصاد این کشورها را به‌طور شکننده‌ای به بازار جهانی وابسته کرده است. پس، حاکمان در خاورمیانه (همانند بسیاری از کشورهای جنوب جهانی)، خواه برای بقای سیاسی خویش و خواه برای تضمین منافع اقتصادی انحصاری‌شان، وظیفه‌ی پاسداری از نظم جهانی سرمایه‌دارانه در قلمروی بومی خویش را «داوطلبانه» برعهده می‌گیرند. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم بومی به‌عنوان عضوی از پیکر طبقه‌ی حاکم جهانی، از نظم مسلط سرمایه‌دارانه در برابر انبوه مردمان ستم‌دیده‌ای پاسداری می‌کند که بازندگان اصلی تداوم این نظم هستند؛ خصوصاً در دورانی که بحران‌های چندگانه‌ی سرمایه‌داری شدت و وسعت بی‌سابقه‌ای یافته‌اند. از این منظر، در شرایطی که جوامع جنوب جهانی و کل خاورمیانه دست‌خوش التهابات سیاسی متناوب هستند، انکشاف فرآیندی انقلابی در جغرافیای سیاسی ایران می‌تواند جرقه‌ای باشد در انبار باروت خاورمیانه و برانگیزاننده‌ی خشم و امید و خیزش سایر مردمان ستم‌دیده در جغرافیای ملتهب خاورمیانه؛ چیزی همانند تکرار دومینوی خیزش‌های انقلابی در جریان بهار عربی.

۳. درباره‌ی رابطه‌ی عشق و نفرت بین حاکمان «ایران و غرب»

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که هر خیزشی علیه نظم استبدادی، توامان خیزشی علیه مناسبات نظم جهانی‌ست، حتی اگر در مطالبات مستقیم آن چنین داعیه‌ای مشهود نباشد. چون نه فقط نظام‌های استبدادی معاصر از دل توسعه‌ی جهانی - تاریخی سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند، بلکه بازتولید نظم جهانی معاصر هم مستلزم برقراری و دوام دولت‌های استبدادی در سپهر «جنوب جهانی»ست. مهم‌ترین کارویژه‌های دولت‌های پیرامونی در بازتولید نظم جهانی سرمایه‌دارانه را می‌توان در دو کارکرد کلی زیر فشرده کرد: میانجی‌گری آمرانه‌ی الگوهای اقتصادی و نیازمندی‌های سیال نظم جهانی در مقیاس بومی/محلی؛ و مهار و سرکوب مقاومت ناگزیر توده‌های فرودست در برابر تبعات این الگوهای تحمیلی. تنش‌های سیاسی مقطعی میان دولت‌های کانونی سرمایه‌داری با برخی دولت‌ها در «جنوب جهانی»، که عمدتاً متأثر از کشاکش‌های امپریالیستی بین کانون‌های سرمایه‌داری‌ست، نمی‌تواند تاجایی

پیش برود که کارکردهای این دولت‌های پیرامونی برای تداوم نظم جهانی را معلق یا مختل سازد. حاکمان دولت‌های کانونی سرمایه‌داری، به‌رغم همه‌ی اختلافات مقطعی با هم‌تایانشان در برخی کشورهای پیرامونی، در عمل آن‌ها را به‌منزله‌ی بخشی ضروری از طبقه‌ی جهانی بورژوازی تلقی می‌کنند، چرا که منافع مشترک و دغدغه‌های مهمی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهند؛ ازجمله ضرورت رویارویی با طبقه‌ی جهانی فرودستان. از این منظر، قدرت‌های غربی نه فقط نفعی در سرنگونی دولت اسلامی ایران ندارند، بلکه آن‌ها خود بخشی از معضل‌اند، نه بخشی از راه‌حل! قدرت‌های جهانی تنها زمانی به شکلی از سرنگون‌سازی دولت کنونی ایران تن می‌دهند که ثبات دولت فعلی به‌طرز بازگشت‌ناپذیری در معرض فروپاشی باشد. اما از آن‌جا که ناپایداری سیاسی در بنیان دولت‌های استبدادی قرار دارد، فرآیند تدارک «بدیل سیاسی از بالا» برای دولت‌های استبدادی — هم‌چون طرحی جای‌گزین (Plan B) — معمولاً بسی پیش‌تر از زمان بروز تنش‌های حاد سیاسی آغاز می‌شود. به‌پشتوانه‌ی این تدارک پیشینی، دولت‌های غربی تمامی امکانات و منابع خود را طی

دوره‌ی حادثن ناپایداری سیاسی (خیزش‌های توده‌ای) به کار می‌گیرند تا فرآیند تعیین دولت بعدی مطابق نیازها و انتظارات آن‌ها شکل بگیرد. در همین راستا، در وضعیت کنونی قدرت‌های جهانی پیش از هر چیز می‌کوشند تا فرآیند انقلابی حاضر را به یک «گذار سیاسی مهارشده» استحالدهند؛ گذاری پیش‌دستانه از طریق مهندسی سیاسی برای مهار و سرکوب قابلیت‌های دگرگون‌ساز خیزش انقلابی و شکل‌دادن به نخبگان دولت بعدی («بدیل‌سازی از بالا»)، به گونه‌ای که ساختار و مضمون آن در چارچوب مطلوب نظم جهانی بگنجد. شواهد تاریخی متعددی بر وجود چنین سازوکاری گواهی می‌دهند؛ از انقلاب ایران (۱۹۷۹)، تا انقلاب‌های مصر (۲۰۱۱)، سودان (۲۰۱۹-۲۰۲۰)، و غیره.

مهم‌ترین رکن یک «گذار سیاسی مهارشده» (بدیل‌سازی از بالا)، سلب فاعلیت سیاسی از توده‌ی مردمان معترض و واگذاری آن به نخبگان و جریان‌ات سیاسی مورد اعتماد قدرت‌هاست، که خود متکی بر سازوکارهای کسب هژمونی سیاسی در فراز و نشیب‌های خیزش توده‌ای و فرآیند

دگرگونی سیاسی ست. با توجه به شالوده‌ی نظامی بسیاری از دولت‌های جنوب جهانی، نظامیان طبعاً مهم‌ترین تکیه‌گاه قدرت‌های غربی برای تضمین ثمره‌ی نهایی تحولات سیاسی دوره‌ی گذار هستند (بر این اساس، دگردیسی هدایت‌شده‌ی سپاه پاسداران گزینه‌ای بسیار محتمل در تحولات آتی ایران است). اما نظامیان لزوماً نخستین و آشکارترین همکار/پارتنر سیاسی نیستند، چون برجسته‌شدن پیش‌رس نقش بنیادی آنان مخمل نما‌ی «دموکراتیک» پروژه‌ی گذار سیاسی مهارشده است. وانگهی، هزینه‌های سیاسی هم‌دستی قدرت‌های غربی در کودتاهای نظامی در جنوب جهانی ایجاب می‌کند که تکیه بر نظامیان با روش‌های ظریف‌تر و پوشیده‌تری انجام گیرد. در همین راستا، امروزه دولت‌های غربی، به‌موازات همراهی و همکاری با نظام‌های استبدادی حول منافع مشترک، برای مواجهه با شرایط محتمل فروپاشی ثبات سیاسی این دولت‌ها معمولاً گزینه‌هایی را تدارک می‌بینند که از قابلیت بیش‌تری برای جلب همراهی و اقبال عمومی برخوردار باشند. دست‌کم از ربع پایانی قرن بیستم روال کلی کار معمولاً پرورش گفتمان‌هایی بوده که در عین انتقاد از (یا مخالفت با) نظام

استبدادی مستقر در کشور مورد نظر، با منطق نظم جهانی مسلط قابل مفصل‌بندی‌اند؛ نظیر گفتمان نئولیبرالی در بسته‌بندی حقوق بشری. این گفتمان‌ها به‌مدد شبکه‌های آکادمیک و زیرساخت‌های رسانه‌ای بومی‌سازی و تکثیر می‌شوند. هم‌زمان، آن دسته از نیروهای سیاسی اپوزیسیون (یا شبه‌اپوزیسیون) که مشی سیاسی‌شان با مبانی این گفتمان جمع‌پذیر است، به شیوه‌های مختلف تقویت و برجسته می‌شوند. بدین ترتیب، قدرت‌های غربی به‌موازات بهره‌مندی از مزایای کارکردی یک نظام دیکتاتوری و همکاری-پشتیبانی فعال، زمینه‌های تکوین بدیل «مطلوب» آن را نیز تدارک می‌بینند تا خود را برای شرایط ناپایداری سیاسی در آن جغرافیای معین مهیا سازند. آن‌ها بدین طریق همچنین یک اهرم فشار سیاسی برای مهار تک‌روی‌های محتمل آن دولت استبدادی یا نزدیک‌شدن آن به قطب امپریالیستی رقیب در اختیار می‌گیرند. (این نوع تصویرپردازی به‌سهولت با «توطئه‌اندیشی» یا «تئوری توطئه» تخطئه می‌شود. حال آن‌که در دنیای امروز تأمین و بازتولید هژمونی در سپهر انضمامی-تاریخی بخشا به‌میانجی سازوکارهای نیمه‌پنهان سازمان‌دهی

قدرت محقق می‌شود که مستلزم مداخلات مستمر «اتاق فکر»های تدوین استراتژی و تاکتیک، و نیز کارکردهای نهادهای امنیتی و رسانه‌ای است. نادیده گرفتن نقش این دسته عوامل ناشی از درکی انتزاعی از نحوه‌ی تاثیرگذاری قانون‌مندی‌های کلان در تعیین‌بخشی به تحولات تاریخی-اجتماعی است؛ و توأماً مستلزم انکار بسیاری از فاکت‌های تاریخی است.

فرآیند «بدیل‌سازی از بالا»، در عمل بسیار پیچیده‌تر از این شمای کلی‌ست، چون تحقق و پیشبرد آن در بافتار شرایط سیال انضمامی-تاریخی و پیش‌آمدی بودن بسیاری از فاکتورهای دخیل رخ می‌دهد. با این حال، می‌توان خطوط کلی آن را طی دو دهه‌ی اخیر — در خط‌مشی دولت‌های غربی نسبت به تحولات و ناپایداری‌های سیاسی در جغرافیای ایران رصد و شناسایی کرد: نخست اصلاح‌طلبان و نواندیشان دینی هم‌چون بدیل سیاسی مطلوب قدرت‌های غربی (عمدتاً به‌سان اهرم فشار برای تعدیل خط‌مشی دولت ایران) برجسته شدند. سپس، با افول ستاره‌ی اقبال اصلاح‌طلبان نزد مردمان ایران،

طی دوره‌ی نسبتاً کوتاهی نولیبرال‌های جوان و نئوکان و رهیافت ناسیونالیسم ایران‌شهری با اقبال دولت‌های غربی مواجه شدند. اما در پی تشدید منازعات دولت‌های غربی با دولت ایران، گفتمان سلطنت‌طلبی با محوریت رضا پهلوی به‌سان یک بدیل پوپولیستی در کانون توجه قدرت‌های غربی قرار گرفت. در ظاهر به‌نظر می‌رسد که در این جابه‌جایی‌ها نوعی بی‌قاعدگی (رندوم‌وارگی) وجود دارد. اما همه‌ی این‌ها صرفاً تبعات و نمودهای یک پروسه‌ی «آزمون و خطا» هستند و از محدودیت‌های کنش ایجابی در سپهر سیال انضمامی-تاریخی ناشی می‌شوند؛ ازجمله به‌دلیل تغییرات سیال در موازنه‌ی نیروها و وزن گفتمان‌ها در سپهر سیاسی ایران. در عین حال، همه‌ی این گزینه‌ها در یک خصلت بنیادی اشتراک دارند و آن امکان مفصل‌بندی آن‌ها با نظم سرمایه‌دارانه است.

با این همه، با توجه به تحولات پرشتاب در فضای سیاسی متاخر ایران، به‌نظر می‌رسد که اینک نزد قدرت‌های غربی حتی الگوی سلطنت‌طلبی (حول فر پادشاهی رضا پهلوی) نیز جذابیت سابق خود را به‌منزله‌ی یک بدیل سیاسی محتمل برای

آینده‌ی تحولات ایران تاحدی از دست داده است. بنا به شواهد موجود، ظاهراً ستاره‌ی بخت جبهه‌طلبی سیاسی مسیح علی‌نژاد نیز صرفاً فروغی زودگذر داشته است؛ به‌رغم این که الصاق وی به «مسئله‌ی زنان» (عمدتاً حجاب اجباری) در بازنمایی‌های مین‌استریم، امکانات زیادی را برای مشارکت وی در یک پروژه‌ی «بدیل‌سازی از بالا» نوید می‌داد. اگر این مشاهدات درست باشند، علت اصلی افول جاذبه‌ی سیاسی پهلوی و علی‌نژاد، به‌عنوان ذخایری برای پروژه‌ی «بدیل‌سازی از بالا»، را بی‌گمان می‌باید در مختصات رادیکال خیزش ژینا جست‌وجو کرد. چرا که با گسترش این خیزش چنان پتانسیلی برای دگرگونی بنیادی (در جامعه‌ی ایران) آزاد شد که تنگی و تناقضات بدیل‌های محتمل قبلی عیان گردید. برای مثال، خواست دیرین «آزادی» با جای‌گرفتن در ترکیب «زن، زندگی، آزادی» معنایی چنان ژرف یافته که الگوی سیاسی مبتنی بر قدرت فردی، وسیعاً بی‌اعتبار شده است. و به همین سان، مسئله‌ی زنان چنان ماهیت انقلابی‌ای در این خیزش یافت که افق سیاسی محدود امثال علی‌نژاد صرفاً پوستینی کهنه و بازدارنده از کار درآمده است. به‌بیان دیگر،

خیزش انقلابی حاضر از مدعیان سابق رهبری سیاسی بسی فراتر رفته است و لذا امکانات قبلی آن‌ها برای ایفای نقش در پروژه‌ی «بدیل‌سازی از بالا» را تا حد زیادی سوخت و نابود کرده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که قدرت‌های غربی در پاسخ به تشدید ناپایداری سیاسی دولت ایران نیازمند برپایی بدیلی فوری و متفاوت هستند؛ بدیلی که بتواند تنوع درونی خاستگاه‌ها و مطالبات این خیزش را در خود ادغام کند؛ و هم‌زمان — با تکیه بر چنین قابلیت‌هایی — روند رشد فعالیت سیاسی رادیکال توده‌ها (مسیر انکشاف انقلاب) را به نفع یک گذار سیاسی هدایت شده (از بالا) مسدود سازد. با این مقدمات، به بخش پایانی و انضمامی‌تر این نوشتار می‌رسیم. یعنی این پرسش که آیا اقبال عمومی فزاینده به کارزار سیاسی حامد اسماعیلیون ترجمان یا مقدمه‌ی تدارک چنین بدیلی است؟

۴. در جست‌وجوی تکیه‌گاهی «بیرونی» برای خیزش انقلابی
ژینا؟

در پرتو بحث فوق، شاید روشن شده باشد که دولت‌های غربی خود بخشی از سازوکارهای تکوین و تحکیم زنجیرهای ستمی هستند که ستم‌دیدگان ایران بار دیگر برای رهایی از قید و بندهای آن‌ها به پا خاسته‌اند. و این که نخبگان حاکم در نظام‌های دیکتاتوری بدون اتکا به پشتیبانی خویشاوندان طبقاتی خویش در کانون‌های سرمایه‌داری عمر سیاسی کوتاهی خواهند داشت. نشان دادیم که ماهیت نظم جهانی و مناسبات قدرت محافظ آن به گونه‌ای است که حاکمان دولت‌های قدرت‌مند نه فقط نفعی در رهایی مردمان ایران ندارند، بلکه تمام تلاش خود را به کار خواهند بست تا هر خیزش انقلابی به سرعت متوقف گردد و به اصلاحات و تغییراتی جزئی ختم شود؛ و در عین حال، در صورت اجتناب‌ناپذیر بودن تغییرات کلان سیاسی، می‌کوشند مسیر این تغییرات را تحت مدیریت و نفوذ هژمونیک خود درآورند. در وضعیت کنونی به نظر می‌رسد که تغییر کلان در ساختار سیاسی ایران اجتناب‌ناپذیر شده است (بین مردمان ستم‌دیده و حاکمان شطی از خون روان است و پل‌های بازگشت به کلی

نابود شده‌اند). بنابراین، پرسش این است که بدیل مطلوب حافظان نظم جهانی برای آتیه‌ی سیاسیِ جغرافیای ایران چه خصلت‌هایی دارد و تحمیل آن چگونه امکان‌پذیر است؟

دیدیم که به‌واسطه‌ی رشد و تعمیق مبارزات مستمر و خیزش‌های متوالی ستم‌دیدگان تا افق انقلابی کنونی، گفتار سلطنت‌طلبی — با تاخیری چندساله پس از گفتار اصلاح‌طلبی — از سکه افتاده یا دست‌کم در حال افول است. به‌طور مشابهی، به‌دلیل تعمیق مبارزه‌ی فمینیستی در جریان قیام ژینا، چهره‌سازی «نوگرایانه»ی رسانه‌های مین‌استریم از مسیح علی‌نژاد هم کارآیی مورد انتظار خود را از دست داده است. همچنین، درمجموعه نیروهایی که رسماً ذیل گرایش‌های راست‌گرایی سیاسی جای می‌گیرند، وزنه‌ی قابل اتکایی که قدرت‌های غربی بتوانند بر روی آن سرمایه‌گذاری سیاسی کرده تا سکان هدایت دولت آتی (یا دست‌کم فرآیند گذار به دولت آتی) را به آن واگذار کنند وجود ندارد. تضادهای تاریخی انباشته در جامعه‌ی ایران، چندپارگی‌های این جامعه، تنوع مطالبات و رویکردها، و پویش پرتلاطم تحولات کنونی

شرایط پیچیده‌ای پدید آورده‌اند که بی‌گمان نحوه‌ی مداخله‌ی بیرونی برای «بدیل‌سازی از بالا» را نیز متأثر می‌سازد.

جامعه‌ی ایران وسیعاً زخم‌خورده است. شمار کثیری در حد توان خود به اشکال مختلف علیه رژیم مسلط پیکار می‌کنند. آن‌ها قاطعانه تمامیت این رژیم را نفی می‌کنند، چون تجارب بی‌شمار سالیان ستم‌نشان داده‌اند که هیچ یک از مطالبات متنوع آنان تحت سیادت رژیم کنونی قابل تحقق نیست. نزد انبوه ناهمگون مردمان مخالف و معترض مجموعه‌ی متنوعی از مطالبات قابل مشاهده است. با این همه، این مردمان ستم‌دیده و عاصی و خشمگین لزوماً از چارچوب‌های سیاسی-ایدئولوژیک مشخصی برای دستیابی به این مطالبات پیروی نمی‌کنند. بیش از چهار دهه خفقان سیاسی (سرکوب آزادی بیان، حق تشکلیابی و حقوق ملیت‌ها و اقلیت‌ها)، در کنار سیاست‌زدایی نولیبرالی از عرصه‌ی عمومی، و تجارب شکست‌ها و فریب‌های سیاسی، اکثریت مردمان ستم‌دیده‌ی جغرافیای ایران را «سیاست‌زده» کرده است. فعالیت بی‌وقفه‌ی پروپاگاندا‌ی رژیم، بلوهای مستمر در شبکه‌های اجتماعی

مجازی حول دیدگاه‌های سیاسی رقیب و سیل روزانه‌ی اطلاعات و دیدگاه‌های ضدونقیض هم بر شدت این سیاست‌زدگی افزوده‌اند. پس، با این‌که عاصی‌ترین این مردمان، در هم‌گرایی خشم و امیدشان ناب‌ترین خیزش سیاسی دهه‌های اخیر را رقم زده‌اند، اکثریت ستم‌دیدگان — متأثر از مزادهای نظم مسلط — عمدتاً رغبتی به سیاست‌متعارف یا صورت‌بندی‌های سیاسی موجود ندارند. به‌واقع، مختصات حاکم بر فضای فکری جامعه‌ی ایران، به‌رغم تأثیرات مثبت خیزش‌های متوالی، هنوز هم برخی از ویژگی‌های شاخص عصر نئولیبرال را بازتاب می‌دهد، از جمله افول جمع‌گرایی و سیاست (در معنای امر جمعی) و عروج جایگاه پرسش‌ناپذیر فرد؛ فردی گسسته از پیوستار جامعه و تاریخ، و لذا بدون پشتوانه و قطب‌نمای سیاسی.

پیکار جمعی عرصه‌ی آموزش سیاسی‌ست و یادگیری جمعی در فرآیند خیزش توده‌ای شتاب و ابعاد بی‌سابقه‌ای می‌یابد؛ هم‌چنان‌که تاکنون در قالب پس‌زدن نسبی‌گرایی‌های ارتجاعی شاهد بودیم. لذا تردیدی نیست که تداوم و تعمیق

این خیزش «می‌تواند» مانند آن رود اساطیری این طویله‌ی اوژیاس را از انباشت آلودگی‌های نولیبرالی و دیگر آلودگی‌های بازدارنده پاک کند و سوژه‌ی جمعی انقلابی بپروراند. اما مشکل این‌جاست که درست به‌دلیل همین بالقوه‌گی، کانون‌های جهانی قدرت در تدارک مهار و دگرذیسی این خیزش و متوقف‌سازیِ پویش انقلابی آن هستند. پاشنه‌ی آشیلی که اینک قدرت‌مندان نشانه رفته‌اند، همان خلاء تجارب و سنت‌های سیاسی جمع‌گرایانه یا خلاء سازمان‌یافتگی ستم‌دیدگان است. جامعه‌ی اتمیزه‌ی ایران به‌رغم تجربه‌ی زنده‌ی این خیزش هنوز از انقیاد پیامدهای بازدارنده‌ی چند دهه خفقان سیاسی و دوران سیاست‌زدایی نولیبرالی رها نشده است. سیاست‌زدگی و فهم از سیاست در معنای «نماینده‌گی سیاسی»، یا واگذاری سوژگی خویش به نخبگان سیاسی، هم‌چنان — در مقیاس فراگیر — حضور قاطعی دارند. همه‌ی این خصلت‌ها ردپای مشهودتری نزد اکثریت جمعیت دیاسپورای ایرانی دارند که اکثراً پیوند زنده و مستقیمی با وجوه پالایش‌دهنده‌ی خیزش‌های گذشته و جاری نداشته‌اند و عمدتاً (نه تماماً) از فضای کنش‌گری

جمعی به دور بوده‌اند. این عوامل، گرایش دیرین به برسازي قهرمانان سياسي را دامن زده‌اند؛ و با توجه به بسترهای تاریخیِ ترسیم‌شده از تلاقی خفقان سياسي و نولیبرالیسم، چه بهتر که این قهرمانان فاقد پیشینه و داعیه‌ی سياسي و برکنار از دعوای کهنه‌ی چپ‌گرایان و راست‌گرایان باشند. در این میان، سابقه‌ی دفاع فعال از حقوق بشر، که در باور عمومی عمدتاً غیرسياسي تلقی می‌شود، شاخص قدرت‌مندی برای قهرمانان سياسي عصر جدید است؛ خصوصاً اگر فرد مورد نظر خود مستقیماً قربانی نقض حقوق بشر باشد.

روشن است که مشخصات برشمرده‌شده در این سطرهای آخر تصادفاً در شخص حامد اسماعیلیون جمع شده‌اند. بر بستر شرایط تاریخی یادشده و درک تحمیلی و مسلط از سیاست، تجمیع این مشخصات در اسماعیلیون او را در موقعیتی ویژه، با قابلیت جلب اعتماد عمومی، قرار داد. این بالقوه‌گی زمانی در مسیر فعلیت‌یابی قرار گرفت که اسماعیلیون و یارانش ایستادگی قابل‌ستایشی در پروسه‌ی دادخواهی جان‌باختگان پرواز ۷۵۲ نشان دادند. پیوند ذاتی دادخواهی با حقیقت و نیز

حقانیت دادخواهان، در تقابل با انکار وقیحانه‌ی جنایت از سوی دولت ایران و مامشات‌جویی دولت کانادا، فرارز و فرودهای این پروسه‌ی دادخواهی^{۹۸} بازتاب قابل توجهی یافت. در شرایطی که حاکمان ایران پس از کشتار و سرکوب «مقتدرانه»ی آبان ۹۸، سرکوب‌ها و کشتارهای بعدی را فاتحانه جشن می‌گرفتند، و هم‌زمان فضای سیاسی و رسانه‌ای خارج کشور نیز عمدتاً به تسخیر لابی‌ها و توجیه‌گران و مبلغان دولت ایران درآمده بود، ایستادگی اسماعیلیون و یارانش بر پروسه‌ی دادخواهی و پیروزی‌های کوچک آنان ارج و اهمیت ویژه‌ای یافت. در امتداد چنین شرایطی، خیزش ژینا درگرفت. لذا از یک‌سو، اهمیت نمادین آن جنبش دادخواهی و امکانات پیشروی حقوقی در آن افزایش یافت؛ و از سوی دیگر، دادخواهی علیه جنایت دولت ایران — خواه‌ناخواه — در پیوند با فضای خیزش ژینا و مطالبات گسترده‌تر آن قرار گرفت. در چنین بستری، و در غیاب نیروها و سازمان‌های سیاسیِ برخوردار از اعتبار و اعتماد عمومی، فراخوان اسماعیلیون برای راهپیمایی در شهرهای کانادا (اول اکتبر) با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد. با این موفقیت، خود وی

بی‌درنگ در کانون توجهات و انتظارات عمومی قرار گرفت. موقعیت ویژه‌ای که او را در برابر یک مسئولیت سیاسی بزرگ قرار داد. پس از آن، تشکیل حلقه‌ی «ایرانیان برای عدالت و حقوق‌بشر»، فراخوان به تظاهرات برلین و سپس کارزار رسانه‌ای خطاب به رهبران گروه قدرت‌های جی-۷ نشان‌های روشنی بودند از این‌که او دست به انتخاب زده و این مسئولیت سیاسی ناهنگام را پذیرفته است.

تا این‌جا کار، تصویری کلی و توصیفی از سیر حرکت اسماعیلیون تا موقعیت کنونی‌اش ترسیم کردیم. اینک به شکنندگی‌ها و مخاطرات موقعیتی که او در آن قرار گرفته و خطرات بالقوه‌ی آن برای خیزش ژینا می‌پردازیم. پیش از هر چیز، سه مشاهده‌ی عمده را مرور کنیم: اسماعیلیون در کارزارها و تحریکات اخیرش قدرت‌های غربی را (تحت‌عنوان «جهان آزاد») مخاطب قرار داده است؛ رسانه‌ها و سیاست‌مداران غربی از برجسته‌شدن اسماعیلیون در قالب نماینده‌ی مخالفان دیاسپورای ایرانی استقبال کرده‌اند؛ شرکت‌کنندگان در راهپیمایی‌ها عموماً با پرچم ایران و

شعارهای ناسیونالیستی به استقبال فراخوان‌های اسماعیلیون رفته‌اند. اهمیت این مشاهدات در آن است که بر برآمدن یک پوپولیسم ناسیونالیستی گشوده به سوی «غرب» دلالت دارند که پیشاپیش میدان تحرکات حامد اسماعیلیون را مقید می‌سازد؛ و هم‌زمان دلیل اقبال قدرت‌های غربی به چهره‌شدن فرآیندهای اسماعیلیون را آشکار می‌سازند، که همانا خواست متصلب‌سازی خیزش انقلابی جاری در پیکر یک الگوی سیاسی متعارف و مهارپذیر است. تصلب‌یابی خیزش در سیمای یک شخص می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای برآمدن یک پوپولیسم ناسیونالیستی گشوده به سوی «غرب». این داعیه نیازمند توضیح است:

الف) دولت جمهوری اسلامی به‌عنوان «شر اعظم» در نظر بسیاری از مردمان ستم‌دیده‌ی ایران، دهه‌های متوالی قدرت‌های غربی و «جهان غرب» را به‌عنوان شر اعظم معرفی کرده است تا خفقان سیاسی و فلاکت اقتصادی و سایر ستم‌های هم‌بسته با آن‌ها را فرافکنی کند. در سوی دیگر، افزایش منازعات بین قدرت‌های غربی و دولت ایران در دو

دهه‌ی اخیر این دوگانه‌سازی را در ذهنیت عمومی تثبیت کرده است. اما ضدیت فزآینده‌ی مردمان ستم‌دیده با دولت اسلامی مضمون خاصی به این دوگانه‌اندیشی بخشیده که فاقد هرگونه دید انتقادی نسبت به جایگاه قدرت‌های غربی در ایجاد و تثبیت نظم جهانی، و انقیاد ستم‌بار جامعه‌ی ایران در متن آن است. در نتیجه، خلاصی از این رژیم و تحقق «دموکراسی»، هم‌چون خواستی به‌نظر می‌رسد که قدرت‌های غربی هم در آن سهیم‌اند. در این میان، جهت‌گیری گفتمانی مشترک (و متناقض‌نمای) نخبگان و رسانه‌های دولتی ایران و غرب برای القای هم‌پیوندی دموکراسی و بازار آزاد، وسیعاً به این انگاره دامن زده که رهایی از فلاکت اقتصادی در گرو اتخاذ الگوی غربی بازار آزاد است. همه‌ی این‌ها در کنار هم‌پیمانی راهبردی و پرهزینه‌ی دولت ایران با بلوک قدرت‌های مخالف غرب (روسیه و چین)، زمینه‌ساز نوعی سمپاتی گسترده برای توسل به قدرت‌های غربی برای خلاصی از وضع موجود شده است. این بستر تاریخی-انضمامی، هم رویکرد فعلی حلقه‌ی اسماعیلیون به گفت‌وگو با قدرت‌های غربی را توضیح می‌دهد، و هم پذیرش غیرانتقادی فراگیر این

رویکرد را. اما مهم‌تر از آن، نشان می‌دهد که سوق دادنِ عملیِ خیزش انقلابی به کانال «گذار سیاسی مهارشده»، مستلزم برجسته‌سازی و پیشبرد رویکرد فوق به سمت دلالت‌های نهاییِ آن است. تحقق چنین هدفی — دست‌کم در حال حاضر — مستلزم افزایش وزن سیاسی اسماعیلیون است.

ب) هر نظام دیکتاتوری در امتداد عملکردهای خویش به‌نوعی مسیر تحولات آینده‌ی جامعه‌ی تحت سلطه‌اش را شکل می‌دهد: خفقان سیاسی «غرب‌گرا»ی تحمیل‌شده توسط شاه پهلوی مسیر عروج سیاسی اسلام‌گرایی خمینی و «غرب‌ستیزی» نمایشی آن را هموار کرد. کمابیش به‌همان سیاق، خفقان سیاسی «ضد استکباری» تحمیل‌شده از سوی دولت جمهوری اسلامی، بستر پرورش ناسیونالیسمی گشوده به سوی «غرب» را مهیا ساخت. باید به‌خاطر داشت که مردمان جغرافیای سیاسی ایران علاوه بر همه‌ی ستم‌هایی که (به‌درجات مختلف) متحمل شده‌اند، وسیعاً تحقیر و انکار شده‌اند (هرچند به‌درجات مختلف)، درحالی که از بیان رنج‌ها و آمال خود در قالب‌های جمعی منع شدند. هم‌زمان، در عصر فراگیرشدنِ

جهان رسانه‌ای، مردمان این جغرافیا عمدتاً در «این‌همانی» با حاکمان سیاسی خود و المان‌های فرهنگی-سیاسی مسلط بازنمایی شده‌اند. انباشت تجارب فردی تحقیر در جغرافیای ایران، در پیوند با تحولات سال‌های اخیر، به‌طور فزاینده حس عمومی «تحقیر تاریخی» را برانگیخته است، که به‌نوبه‌ی خود در انباشت و انفجار خشم همگانی مؤثر بوده است. اما فراگیرشدن حس «تحقیر تاریخی»، به‌گواهی شواهد متعدد تاریخی، همچنین زمینه‌ساز رشد گرایش‌های ناسیونالیستی‌ست. رشد این گرایش‌ها در غیاب مجاری تمرین سیاست (امر جمعی) و الگوهای مترقی‌بدیل، فضا را برای ظهور نوعی پوپولیسم ناسیونالیستی مهیا ساخته است. موجی که قادر است انبوهی از انسان‌های «غیرسیاسی» ولی ناراضی را با خود همراه کند. از سوی دیگر، ناسیونالیسم بنا به خصلت‌های درونی‌اش، مستعد پرشدن با محتوای سیاسی راست‌گرایی‌ست. بدین ترتیب، در شرایط تاریخی متاخر ایران، پوپولیسم ناسیونالیستی «غرب‌گرا» ظرفی‌ست که در صورت عبور خیزش‌های توده‌ای از سد ماشین سرکوب دولتی، علی‌الاصول (نه لزوماً) می‌تواند به آن‌ها شکل بدهد و حدود مرزی آن‌ها

را متعین سازد. همین قابلیت، و تلاش برای محقق سازی آن، نشان می‌دهد که چرا رضا پهلوی سال‌ها، به‌عنوان بدیلی برای تلاطمات ناگزیر آتی، در مرکز توجه قدرت‌های غربی قرار داشته است. اینک، پس از گسترش و تعمیق قیام ژینا، به‌نظر می‌رسد تحقق مسیر پوپولیسم ناسیونالیستی «غرب‌گرا» نیازمند گزینه‌ی موثرتری است که با (داعیه‌ی) نمایندگی مطالبات متنوع‌تر جامعه و بازنمایی تکثرگرایی، توان جلب بخش‌های وسیع‌تری از مخالفان را داشته باشد؛ گزینه‌ای که توان هم‌آوردی با عمق و ابعاد این خیزش و توان پیوندیابی با خشم همگانی آزادشده را داشته باشد. ظاهراً حامد اسماعیلیون — خواسته یا ناخواسته — در مرکز چنین ضرورتی قرار گرفته است.

جمع‌بندی:

در بخش آخر نشان داده شد که چرا و چگونه حامد اسماعیلیون در موقعیت عروج سیاسی قرار گرفت: در یک سو

چهره‌ی سیاسی ظاهراً خنثی یا بی‌طرف او، با اعتبار اجتماعی برآمده از جنبش دادخواهی قرار داشت؛ و در سوی دیگر، تأثیرات عام خفقان سیاسی در سپهر سیاست‌زُدوده‌ی نولیبرالی، با برپایی و گسترش قیام ژینا، این دو زمینه در هم ترکیب شدند تا او قابلیت ویژه‌ای برای جلب اعتماد عمومی و ایفای نقش در این فضای گشوده (ولی هم‌چنان خالی) بیابد؛ فضایی که لاجرم میدان جنگ‌های هژمونیک برای تعیین و تثبیت محتوای سیاسی‌ست. همین قابلیت، دلیل توجه سیاست‌مداران غربی و رسانه‌های مین استریم به او بود. بدین ترتیب، اسماعیلیون در موقعیتی قرار گرفت (یا به درون آن پرتاب شد) که فی‌نفسه یکی از عزیزت‌گاه‌های قدرت‌مداران برای استحاله‌ی افق انقلابیِ یک خیزش توده‌ای‌ست. این ارزیابی انتقادی مستقل از شخصیت اسماعیلیون و پیشینه‌ی گرایش‌ها و پیوندهای سیاسی اوست. تمرکز بر این وجه موضوع، نه فقط زمینه‌های ساختاری این خطر را کم‌رنگ می‌سازد، بلکه نیازمند اتکای سُست به انبوه اطلاعات ضدونقیضی‌ست که اکنون در میدان شایعات سیاسی به سرعت تکثیر می‌شوند. اما وجهی که در عمل کرد متاخر اسماعیلیون مستقیماً و به‌شدت قابل نقد

است، بی توجهی آشکار او به کارکرد مناسبات جهانی سلطه و خطرات موقعیتیست که در آن ایستاده است؛ مشخصاً نوع انتخاب سیاسی وی، به توهمات رایج درباره‌ی «جهان آزاد» و امکان تکیه بر قدرت‌های غربی برای تقویت خیزش حاضر (یا رهایی جامعه‌ی ایران) دامن می‌زند. او می‌توانست/می‌تواند با ایستادگی بر مسئله‌ی دادخواهی و بسط رادیکال آن (با کمک سایر نیروهای مترقی) به یک جنبش دادخواهی سراسری، مکملی مفید در خارج کشور برای دوام و تقویت خیزش انقلابی در ایران فراهم سازد. چون ماهیت انقلابی حقیقت و عدالت‌جویی که پشتوانه‌ی جنبش دادخواهیست، نه فقط قوای دولت ایران را تضعیف می‌کند، بلکه سرشت نظم جهانی مولد و پشتیبان مناسبات سلطه‌وستم در ایران را نیز آشکار می‌سازد. و بدین طریق، به شکل‌گیری معنایی بدیل برای «همبستگی» کمک می‌کند. اما متأسفانه به‌نظر می‌رسد که او مسیر ساده‌تر و دم‌دست‌تری را اختیار کرده که همانا پیروی از رهیافت رایج نولیبرالی به حقوق‌بشر است که توامان با نوعی پراگماتیسم افراطی تلفیق شده است. در امتداد این مسیر، نقش نمادین او در ایجاد همبستگی عمومی، خواه‌ناخواه

به مسیر برآمدن پوپولیس‌م ناسیونالیستی یاری می‌رساند؛ وحدتی که به‌رغم بازنمایی تکثرگرایی آن (در چارچوب‌های نمایشی موجود)، فی‌نفسه سرکوب‌گر تکثر است و همبستگی را از معنای مترقی و کارکردهای ضروری آن تهی می‌سازد.

جان کلام آن‌که تثبیت و پیکریابی یک خیزش در چهره‌ها، مقدمه‌ی استحاله و ادغام آن در نظم مسلط است. خیزش ژینا برای تحقق افق انقلابی‌اش تنها می‌تواند بر بسط نیروی درونی خویش و پالایش مستمر آن تکیه کند. «در غرب خبری نیست»؛ اما دردها و زنجیرهای تاریخی مشترک با ملت‌های تحت‌ستم خاورمیانه، زمینه‌ی مادی مهمی برای گسترش مبارزات مشترک عرضه می‌کند، که به پشتوانه‌ی آن‌ها حفظ و تحقق افق انقلابی این خیزش ممکن خواهد گردید. به‌جای چشم دوختن به قدرت‌های دورست، می‌باید همبستگی انترناسیونالیستی را در همین جغرافیای مشترک سلطه و ستم جست‌وجو و بنا کنیم.

انقلاب بازیگوشانه

اسماعیل کرمی

بلوغ انسان یعنی آن جدیتی که آدمی در کودکی در بازی داشته است.

نیچه، فراسوی نیک و بد، گزین گویه‌ی ۹۴

این روزها گفتارهای مختلف بین قیام جاری و بازی کردن ارتباط برقرار می‌کنند، چه گفتار رسمی حکومتی که کنش‌های این روزهای جوانان و نوجوان را برآمده از بازی‌هایی می‌داند که در بین آنها رواج یافته، و چه گفتار نسل بزرگ‌تری که با حالتی متعجب از این حد شجاعت در حال فوران، جملاتی از این قبیل به زبان می‌آورند: «انگار برایشان بازی است» یا «نمی‌دانند دارند چه می‌کنند، فکر می‌کنند بازی است» یا «یک عده بچه از عواقب کارهایشان بی‌خبرند.

دارند با آتش بازی می‌کنند!». و در هر دو گفتار، واژه‌ی بازی به معنای چیزی کم‌شأن و بی‌اهمیت و غیراصیل برای کوچک شمردن و جدی نگرفتن عمل غیرقابل فهم جوانان به کار می‌رود. به‌راستی نیز وقتی به کنش‌های این روزهای جوانان در خیابان، دانشگاه و مدرسه می‌نگریم در آن‌ها ردی از هیجان و شغف بازی‌های کودکانه می‌بینیم. اما نزد متفکری چون نیچه بازی مهمترین و با ارزش‌ترین کنش آدمی است و سیر تحول انسان در چنین گفت زرتشت این‌گونه تصویر می‌شود که روح آدمی اول چون شتری با کوله‌باری سنگین از وظایف اجتماعی و سنتی است که در ادامه به شیر تبدیل می‌شود که نشان طغیان روح یا «نه» گفتن به قوانین موجود و خصایل برده‌وار شتر است. اما در نهایت باید کودک شد و توان آفریدن و بازی کردن را نیز به تخریب‌گری شیر افزود.

این رویکرد ستایش آمیز به بازی سابقه‌ای ۳۰۰۰ ساله دارد و هراکلیتوس فیلسوف پیشاسقراطی، زندگی را به کودکی تشبیه می‌کند که معصومانه و بدون کینه در حال بازی است، چیزهایی را می‌آفریند و بعد تخریب می‌کند. او ماده‌المواد یا

آرخه را آتش می‌داند که کاملاً بی‌گناه همه چیز را در خود مستحیل می‌کند و باز از نو می‌سازد. بازی آتش در واقع منطق زایای جهان است و می‌دانیم که هراکلیتوس بنیان‌گذار فلسفه‌ی صیروت و شدن است. او قائل به هیچ وجود ثابتی نیست و حقیقت جهان را «شدن» مداوم و بی‌وقفه می‌داند. بدین ترتیب جهان که میزان کلی آتشش کم‌تر یا بیشتر نمی‌شود فراسوی نیک و بد مدام در حال دگرگونی است. آتش هراکلیتی نزدیک‌ترین عنصر به انرژی و مفهوم نیرو است. متفکرانی که در سنت هراکلیتی می‌اندیشند هرگونه تلاش برای تعریف ذاتی متافیزیکی برای امور مختلف از جمله انسان و بار کردن احکامی ابدی و ازلی بر این ذات را محکوم به شکست و ساده‌لوحانه می‌دانند چرا که زندگی کودک‌وار به‌زودی آن ذات‌های به اصطلاح ثابت و بادوام را رقص‌کنان به بازی خواهد گرفت. جهان از دید آنها عرصه‌ی بازی نیروهاست و چه کسی بیشتر از کودک «توان» بازی کردن دارد؟ کودک، ورای اصول و قوانین صلب بزرگ‌ترها، می‌سازد و معصومانه ویران می‌کند و به پیشواز امر نو می‌رود.

در واقع زندگی چیزی نیست جز بازی متقابل نیروها که وقتی توان خود را از دست می‌دهد و از پا در می‌آید بدل به چارچوب‌های عرفی و اخلاقی می‌شود و هر آن کس که تن به این چارچوب ندهد دیوانه یا کودک خوانده می‌شود. طرفه آن که این کودک و دیوانه است که رقص کنان می‌اندیشد و همزمان عمل می‌کند. در مقایسه بنگرید به چارچوب غیر قابل انعطاف اندیشه‌ی منطقی عقلا و بزرگ‌ترها. کودک و دیوانه در شاد بودن و دست به عمل زدن منتظر بهترین لحظه‌ی ممکن نمی‌نشینند. او در لحظه تاس می‌ریزد و به عددی که نشسته، بدون حسرت و کینه آری می‌گوید، او نه در پی بهترین شانس ممکن بلکه به دنبال بهترین بازی خود است. کودک اراده می‌کند و از این رو می‌تواند آنچه را در شرایط کنونی ناممکن و محال است بخواهد. او زندگی را بر اساس رؤیاهایش می‌سازد نه امور شدنی و ممکن. همین است که می‌تواند انقلاب را بخواهد و محقق کند. او مرز میان جبر و اختیار را به بازی می‌گیرد. او آزادانه و رقصان با شانس بازی می‌کند. او ضرورت شانس و ضرورت وضعیت را بازیچه‌ی خود و بهانه‌ای برای بازی کردن می‌سازد و چه بهتر که بازی

دسته‌جمعی باشد. کودک دقیقاً همان تاسی را می‌خواهد که در بازی برایش می‌نشیند. شانس برای او تنها بهانه‌ای برای شروع بازی است و دست بر قضا هرچه چالش برانگیزتر جذاب‌تر!

کودک چون بازی می‌کند می‌تواند تا منتهای توان خود پیش برود و گاهی در این راه از خود نیز عبور می‌کند و بر بازی خود شهادت می‌دهد. او به کارهای کسالت‌بار بیگانه نمی‌پردازد و به آنچه شروع کرده است تا ته آری می‌گوید و در پایان هر دور از بازی مجدداً از نو آنرا طلب می‌کند.

کنش بازی گونه‌ی این روزهای جوانان ما نیز ویژگی‌های خاص خودش را دارد. بازی‌کنندگان مثل بزرگ‌ترهایی که همچنان به اعمال به‌اصطلاح مهمی همچون کار کردن یا درس خواندن مشغول‌اند، دیگر با یکدیگر چشم و هم‌چشمی، رقابت و کینه‌توزی ندارند. آنها از اعمالی که در خدمت تولید سود بیشتر برای صاحبان پول و قدرت است، دست کشیده‌اند و مثل بزرگ‌ترها نسبت به هم دچار عذاب وجدان نیستند. آنها

بین خودشان سلسله مراتب ندارند و قسمی برابری واقعی را تجربه می کنند. در واقع این جوانان به عمیق ترین معنا دست به انقلاب زده اند چرا که در حال ساختن شکل جدیدی از رابطه و باهم بودن اند. قیام آنها تجربه و اجرای یک روایت رهایی بخش است. شورش آنها حتی رهبر ندارد تا هر کسی بنا به اطاعت بیشتری که از پیشوا می کند لیاقت خودش را بیشتر ثابت کرده باشد و برتر محسوب شود. آنها حقیقتاً با هم رفیق هستند و رفاقت فقط از دل بازی بیرون می آید و نه هیچ کنش دیگری نظیر تن سپردن به کار بیگانه.

جوانان امروز این سرزمین دست به یک تولید جمعی زده اند. تولیدی که در آن کسی سرکارگر نیست و همه در آن بدون رقابت یا اضطراب نقشی برابر ایفا می کنند. بن مایه ی چنین تولیدی بازی کردن و به بازی گرفتن است، درست شبیه همان بازی ای که هر نفر یک کلمه به کلمه ای که نفر قبل گفته است اضافه می کند تا جمله ای ساخته شود که همگان در تشکیل آن نقش و سهمی اساسی دارند و در هر تکرارش چیزی نو و بی سابقه پدید می آید.

دختران و پسران ایران این روزها نوع جدیدی از با هم بودن، رابطه و سلامت را تجربه می‌کنند که تا حد زیادی عاری از روابط بیمارگونی است که حکومت‌ها و بازار به انسان‌ها تحمیل می‌کنند. این دو عامل — حکومت و بازار — امروزه ضمن ایجاد محیطی بیمارکننده که چیزی جز استرس و اضطراب و ترس پیش روی افراد نمی‌گذارد، برای رهایی از انواع و اقسام دردهایی که خودشان مسبب آن‌اند راه‌حل‌هایی نیز عرضه می‌کنند، راه‌حل‌هایی که در خدمت دوام‌شان است. هر یک از این راه‌حل‌ها مبتنی بر رویکردی بیمار به دنیا و دیگر انسان‌ها است که به واسطه‌ی محیط در افراد حک و بدل به بخشی از هستی آنها می‌شود. این راه‌حل‌ها و عواطف متناظر با آنها هر روز در محیط‌هایی که منطق غالب‌شان بدل به منطق بازار شده است بازتولید می‌شوند، عواطفی از قبیل دشمن‌ستیزی پارانویایی، عذاب وجدان هیستریک، خودشیفتگی و سواسی، کین‌توزی سادیسمی و توهم‌های شیزوفرنیک. سازوبرگ دولت و بازار با بیمار کردن مداوم همگان می‌کوشد رهایی حقیقی را ناممکن جلوه دهد، از این رو

دائم در حال تکثیر انواع و اقسام بیماری‌های روانی-اجتماعی است که با تخلیه‌ی نیروی حیاتی افراد آنها را در قیدوبند خود نگه می‌دارد تا حتی به فکر ایجاد یک زندگی جمعی دیگرگونه نیفتند.

جوانان امروز در تقابل با همین محیط بیمار و بیمارکننده دیگر نمی‌خواهند تن به راه‌حل‌های دروغین آن بدهند. آنها اضطراب، استرس و ترسی که تمام وجوه زندگی‌شان را فرا گرفته همچون قبل با خرید کردن یا تلاش برای مشهور یا موفق شدن یا متوسل شدن به عرفان‌های نو و کهنه یا انداختن همه‌ی تقصیرها به گردن مهاجران افغان، دولت‌های غربی و ذات خراب «ایرانی جماعت»، فرو نمی‌نشانند. آنها سوژه‌های جدید برآمده از وضعیت انقلابی‌اند، سوژه‌هایی که دیگر نه رقیب بلکه رفیق یکدیگرند و مرید و نوچه‌ی هیچ احدی نیستند و در میدانی که پیش رویشان گشوده شده از تمام امکانات برای بازی جمعی‌شان استفاده می‌کنند. آنها از یکدیگر و با یکدیگر و در حین مبارزه چیزهای تازه می‌آموزند نه از مرجعی متعال یا روشنفکری بیرون از گود؛

آنها سازمان‌دهی جمع‌شان را خودشان به دست گرفته‌اند و این کار را به یک حزب یا سازمان بیرونی همه‌چیزدان نسپردہ‌اند. این است که شادمانه عناصر ارتجاع و انقیاد خود را به دست آتش می‌سپارند، رفیق‌بازی می‌کنند و به خاطر رفقای‌شان — چه آنها که مانند مهسا، حدیث، نیکا، سارینا و ... اکنون مرده‌اند و چه آنها که زنده‌اند — شاد و شجاع بازی خود را پیش می‌برند.

ناظران کبیر و خیزش ستم‌دیدگان در ایران؛ قدرت‌های جهانی در کدام سو ایستاده‌اند؟

امین حصوری

در وضعیت کنونی قدرت‌های جهانی پیش از هر چیز می‌کوشند تا فرآیند انقلابی حاضر را به یک «گذار سیاسی مهارشده» استحاله دهند؛ گذاری پیش‌دستانه از طریق مهندسی سیاسی برای مهار و سرکوب قابلیت‌های دگرگون‌ساز خیزش انقلابی و شکل‌دادن به نخبگان دولت بعدی («بدیل‌سازی از بالا»)، به گونه‌ای که ساختار و مضمون آن در چارچوب مطلوب نظم جهانی بگنجد.

بگذارید حرف آخر را اول بزنیم؛ هیچ قدرتی در جهان نفع مشترکی با ستم‌دیدگان جغرافیای سیاسی ایران ندارد. این که اکثر سیاست‌مداران «جهان غرب»، که ظاهراً دشمنان نظام اسلامی ایران تلقی می‌شوند، در دفاع از حقانیت این خیزش یا

در نكوهش (محتاطانه‌ی) سرکوب معترضان ژست‌هایی رسانه‌ای و دیپلماتیک گرفتند، به این تصور عامیانه دامن زده که گویا بناست (یا ممکن است) که این خیزش متحذانی از میان قدرت‌های خارجی بیابد. این «امید»، که ترجمانی‌ست از باور سمج «دشمنِ دشمنِ منْ دوستِ من است!»، اغلب در پس درکی عمل‌گرایانه و تاکتیکی از مبارزه‌ی سیاسی سنگر می‌گیرد؛ تاکتیکی که خود ریشه در درک ویژه‌ای از مناسبات جهانی قدرت و نیز استراتژی مبارزه دارد. آرایش میدان نبردهای ژئوپولتیکی هم ظاهراً شواهدی در تأیید و تقویت چنین دریافت و رهیافتی عرضه می‌کند، که بیان فشرده‌ی آن چنین است: «دولت ایران در بطن نبردی فرساینده با دولت آمریکا و متحذان غربی‌اش قرار دارد. برآمدن قدرت‌های نوظهور شرقی (روسیه و چین) و قطبی‌شدن دوباره‌ی نظام قدرت جهانی، موجب نزدیکی راهبردی ایران به اردوگاه شرقی شده است. بنابراین، همان‌گونه که دولت روسیه حمایتی تمام‌قد از دولت ایران می‌کند، منافع دولت آمریکا و متحذانش هم ایجاب می‌کند که

از خیزشی که یحتمل به فروپاشی دولت ایران بیانجامد حمایت کنند.»

این نوشتار جستاریست در نقد این «محاسبه‌ی سراسر دو دو تا — چهار تا»، و توضیحی بر داعیه/گزاره‌ی ابتدایی متن. هسته‌ی اصلی استدلالی این متن، تحلیلی نظری از جایگاه جغرافیای سیاسی ایران در بافتار نظم جهانی معاصر است. با تکیه بر این تحلیل، ادامه‌ی نوشتار نقدیست بر رویکردی که در فراز و نشیب خیزش انقلابی حاضر می‌کوشد — بار دیگر — راهکار کهنه‌ی توسل به دولت‌های غربی را، هم‌چون ضرورتی برای به‌ثمرنشستن خیزش، برجسته‌سازد. {کارزار رسانه‌ای کاوه شهروز، به‌نمایندگی حلقه‌ی شناخته‌شده با نام حامد اسماعیلیون [۱]، تازه‌ترین نمونه‌ی تلاش‌ها برای احیای این الگوست. اقبال عمومی نسبتاً گسترده به این کارزار، دلیلیست بر اهمیت تأمل انتقادی در زمینه‌ها و دلالت‌های فراگیر شدن مشهود این رویکرد. [۲]}

۱. درباره‌ی واکنش «همدلانه»ی قدرت‌های غربی به قیام ژینا

واکنش صوری و اولیه‌ی دولت‌های قدرت‌مند به رویدادهای جاری در جهان پیش از هر چیز متأثر از میزان برجسته‌شدن این رویدادها در رسانه‌های عمومی‌ست. دگرگونی‌ها در شکل و کارکرد رسانه‌های عمومی و گسترده‌ترشدن دامنه‌ی بُرد آن‌ها در عصر دیجیتال و شبکه‌های مجازی، ظاهراً سپهر سیاست و نخبگان سیاسی صاحب‌قدرت را دسترس‌پذیرتر یا «خودمانی‌تر» ساخته است. در همین بستر، نخبگان و نمایندگان دولت‌های قدرت‌مند خواسته یا ناخواسته در مورد موضوعات جریان‌ساز به سرعت موضع می‌گیرند؛ موضعی که می‌باید در سازگاری با برآیند عواطف عمومی و وجهه‌ی دموکراتیک آنان را حفظ/تقویت کرده و تاییدی باشد بر داعیه‌های سیاسی آنان. مسئله صرفاً آن نیست که این دست موضع‌گیری‌ها ماهیتی نمایشی دارند و رتوریک حقوق‌بشری آن‌ها فاقد تعهدات الزام‌آور است. مسئله‌ی مهم‌تر آن است که این نمایش حقوق‌بشری هم‌زمان بر بازنمایی خاصی از رویدادها استوار است که خطوط اصلی آن پیش‌تر در

رسانه‌های مین‌استریم ترسیم شده‌اند. قیام ژینا هم از این قاعده مستثنی نیست. همدلی جهانی نسبت به این خیزش چنان بزرگ بود که نه فقط اتخاذ موضعی مخالف، بلکه حتی سکوت در برابر آن هم می‌توانست به وجهی سیاسی دولت‌های غربی یا نخبگان سیاسی آن‌ها ضربه بزند. همراه‌شدن با موج عواطف عمومی و سویه‌های فمینیستی این خیزش، راه ارزانی بود برای نمایش «مترقی‌بودن»، درعین‌پی‌گیری سیاست‌های معمول و نیمه‌پنهان معطوف به «منافع ملی»، یا همان سیاست‌های امپریالیستی. ایراد چند سخنرانی احساسی و نمایش پرهیاهوی رسانه‌ای با بریدن گوشه‌ای از گیسوان نه‌فقط برای نمایندگان پارلمان یا وزرای دولت‌های غربی (که امروزه اغلب با شعارهای فمینیستی رأی جمع می‌کنند) هزینه‌ای در بر ندارد، بلکه بر تناقضات موجود در کارنامه‌ی سیاسی آنان یا عمل کرد دولت متبوع آنان سرپوش می‌گذارد.

مشخصاً در بازنمایی‌های رسانه‌های مین‌استریم و سیاست‌مداران، مضمون این خیزش و حقانیت آن صرفاً به مطالبات زنان (و سوژگی زنان) فروکاسته شده است، که خود

متکی ست بر رویکرد بورژوازی به «مسئله ی زن». از آن جا که «مسئله ی زن» در این رویکرد هیچ پیوندی با امر کلی (مناسبات نظام سرمایه داری) ندارد، دفاع این نخبگان از مطالبات زنان در قیام ژینا به واقع تمهیدی ست پیش دستانه برای محدودسازی سویه های رادیکال «مسئله ی زن» در ایران [۳]؛ سویه هایی که ماهیت رادیکال این خیزش مدیون آن هاست. بدین ترتیب، معضل حجاب به سان مهم ترین رانه ی این خیزش معرفی می شود تا جزم اندیشی و قساوت حاکمان مذهبی هم چون بنیان این معضل قلمداد گردد. این بازنمایی به قدری ساده و خیرخواهانه است که کمابیش همدلی همگان را برمی انگیزد و سیاستمداران هم می توانند به خوبی با «مردم» هم صدا شوند. سوار بر همین موج، سیاستمداران غربی حاکمان ایران را نکوهش می کنند؛ مسئولان گشت ارشاد یا پلیس اخلاقی و چند نهاد مرتبط را تحریم می کنند؛ و حتی وقتی — به میانجی انتشار کثیری از ویدئوهای شخصی در شبکه های مجازی — سرکوب های خونین دولتی توجه رسانه ها و عواطف عمومی را برمی انگیزانند، شماری از وزرا یا مسئولان نظامی-امنیتی رده بالای ایران را «موقتاً» تحریم

می‌کنند. در سوی مقابل، حاکمان ایران هم با توسل به واکنش‌های دولت‌ها و رسانه‌های خارجی، با فراغ‌بال معترضان و مخالفان را هم‌دستان آگاه یا ناآگاه دشمنان غربی معرفی می‌کنند، تا تشدید سرکوب‌ها را موجه‌نمایی کنند. از خیزش دی ۹۶ تاکنون بارها شاهد تکرار این رویه و دو مولفه‌ی هم‌بسته‌ی آن بوده‌ایم. گرچه ابعاد وسیع‌تر و بازتاب‌های جهانی گسترده‌تر خیزش کنونی بی‌گمان تاثیراتی بر شکل و دامنه‌ی پیشبرد این رویه در موقعیت کنونی خواهند داشت.

دولت‌های غربی در جدالی رو به گسترش با بلوک روسیه و چین می‌کوشند دولت ایران را، که هم‌پیمان منطقه‌ای پرنفوذ این بلوک محسوب می‌شود، تضعیف کنند. تشدید تنش‌های بین این دو بلوک در اثر پیامدهای جنگ روسیه در اوکراین، ضرورت پیشبرد چنین سیاستی را از سوی بلوک غربی تقویت کرده است. کمابیش همین تنش از مدتی پیش فضای مذاکرات قدرت‌ها بر سر مسئله‌ی هسته‌ای ایران را به شدت متأثر ساخته است. برای مثال، دولت روسیه به روشنی نشان داد

که نحوه‌ی پیشبرد مذاکرات برای نهایی‌سازی برجام منوط به آن است که منافع ویژه‌ی روسیه تأمین گردد؛ ازجمله رفع یا تخفیف تحریم‌ها و تنبیهات اعمال‌شده از سوی دولت‌های غربی پس از تهاجم به اوکراین. در چنین بافتاری، روشن است که دولت‌های غربی می‌کوشند با همه‌ی تمهیدات رسانه‌ای و دیپلماتیک، از خیزش جاری در ایران به‌سان فرصتی برای امتیازگیری از دولت‌های ایران و روسیه بهره‌برداری کنند. اما همه‌ی این‌ها نه به‌معنای آن است که دولت‌های غربی محرک و مسبب این خیزش بوده‌اند (داعیه‌ی دولت ایران و هواداران و هم‌پیمانان آن)؛ و نه به‌معنای آن است که قدرت‌های جهانی نفع مشترکی با ستم‌دیدگان به‌جان آمده در ایران دارند و مایل یا قادرند در سمت آن‌ها بایستند. در محاسبات و منازعات ژئوپولتیکی میان دولت‌ها اصل کلی بهره‌برداری از موقعیت‌های سیال انضمامی-تاریخی برای امتیازگیری از حریفان و کسب موضعی برتر (در چشم‌اندازی میان‌مدت) در سپهر قدرت جهانی‌ست، نه حیات و مطالبات ستم‌دیدگان.

با این حال، این پرسش هم‌چنان به‌قوت خود باقی‌ست که چرا خواست ستم‌دیدگان ایران برای خلاصی از سلطه‌ی رژیم مسلط نتواند موقتاً با خواست قدرت‌های غربی برای تضعیف دولت ایران هم‌پوشانی بیابد؟ پاسخ فشرده این است که برخلاف تبلیغات رژیم ایران و جریان‌ات و رسانه‌های شبه‌آنتی‌امپریالیست (محور مقاومتی)، که از برجسته‌سازی خطر دشمنان خارجی تغذیه می‌کنند، خواست واقعی دولت‌های غربی صرفاً تشدید فشارها بر دولت ایران برای مطیع‌سازی [۴] و سوق دادن آن به‌سمت اردوگاه غربی‌ست، نه سرنگونی دولت ایران [۵]. اما چرا؟ برای توضیح دلایل این امر باید به بافتار نظم جهانی و مناسبات قدرتِ پس‌پشت آن نظری بیان‌دازیم، تا به جایگاه دولت ایران در این بافتار و دلالت‌های آن برسیم. چون در جهان درهم‌تنیده‌ی معاصر، فهم مسئله‌ی ایران در انتزاع (جدایی) از نظم جهانی و نظام قدرتِ محافظ آن ممکن نیست. {این‌که متأثر از رویکردهای حقوق‌بشری و لیبرال «مسئله‌ی ایران» اغلب مجزا از مناسبات جهانی سلطه‌انگاشته شده [۶] و به استبداد دینی و اقتصاد رانتی فروکاسته می‌شود، نشان‌دهنده‌ی هژمونی روش‌شناسی

پوزیتیویستی بر ساحت فکریِ جوامعِ امروزی ست. خواهیم دید که این خطای روش‌شناختی نه صرفاً در سپهر اندیشه، بلکه بیش از آن در حوزه‌ی تدوین استراتژی سیاسی^۱ معضل‌ساز می‌شود؛ جایی که — بر پایه‌ی چنین درکی — بخشی از قدرت‌های جهانی هم‌چون متحدان بالقوه‌ی مردمان ستم‌دیده برای رسیدن به آزادی معرفی می‌گردند.}

درباره‌ی جایگاه دولت ایران در بافتار نظم جهانی

برای ورود به این بحث، پیش از هر چیز با این پرسش کلی مواجه می‌شویم که چه رانه‌ی تعیین‌بخشی در پس ستیزهای دایمی و کشاکش‌های ژئوپلتیکی قدرت‌های جهانی نهفته است؟ به بیان دیگر، سازوکارهای اصلی سازنده و تنظیم‌گر نظم جهانی کدام‌اند؟ بسیاری مایل‌اند خاستگاه این تنش‌ها و تعاملات برتری‌جویانه را به خواست ازلی عظمت‌طلبی ملی از جانب دولت‌ها نسبت بدهند و سازوکار تنظیم‌گر نظم جهانی را به موازنه‌ی قوای میان قدرت‌های مسلط فروبکاهند. حال آن‌که ملی‌گرایی صرفاً توجیهی برای این تحرکات، و ابزاری

ایدئولوژیک برای تدارک سیاسی آنهاست. موازنه‌ی قوای میان قدرت‌ها نه تعیین‌بخش نظم جهانی، بلکه خود وجهی ناگزیر از فرآیند بازتولید نظم جهانی است. رانه‌ی اساسی وابستگی ژرف دولت‌های قدرت‌مند به تداوم و بازتولید اقتصاد سرمایه‌داری و الزام ساختاری آنها به تأمین نیازمندی‌های سیال سرمایه است. چون با وجود آن که نیازمندی‌های سرمایه توامان دو سویه‌ی ملی و جهانی دارند، تکاپو برای تأمین آنها — در بافتار تاریخی پیش‌داده — در چارچوبی ملی (و رقابتی) انجام می‌گیرد. اولویت بی‌چون‌وچرای سرمایه‌ی ملی، که تکیه‌گاه اصلی هر دولت و جهت‌دهنده‌ی کارکردهای بنیانی آن است، بنیان ملی این نیازمندی‌ها را می‌سازد و لذا خصلت ملی این ستیزها (تقابل بین دولت‌های امپریالیستی) را تعیین می‌کند. از سوی دیگر، جهانی بودن اقتصاد سرمایه‌داری و وابستگی اقتصادهای ملی به بازار جهانی و به یکدیگر (ازجمله وابستگی متقابل قدرت‌های رقیب)، بنیان فراملی این نیازمندی‌ها را می‌سازد. در این معنا، الگوی مناسبات بین‌المللی در نظم جهانی مسلط، متناسب با تأمین توامان سویه‌های ملی و فراملی این نیازمندی‌ها شکل

گرفته است. این تعیین‌یافتگی تاریخی دوگانه‌ی ساختار نظم جهانی، دامنه‌ی تعمیق و تشدید تقابل‌های بینا-امپریالیستی را مقید می‌سازد. به همین دلیل، حتی در شرایط حادث شدن ستیزهای بینا-امپریالیستی، کلیات الگوی اقتصادی مسلط و نظم جهانی برآمده از آن می‌باید محفوظ بمانند. در این جا شاهد نوعی دیالکتیک بین امر ملی و امر فراملی در مناسبات قدرت جهانی هستیم که به میانجی جهان‌روایی سرمایه عمل می‌کند. همین امر توضیح می‌دهد که چرا در عصر فرمانروایی سرمایه وجود راه‌های هم‌سازی ضرورتی درون‌ماندگار برای کشاکش‌های میان قدرت‌های جهانی (به‌سان کانون‌های اصلی سرمایه) است.

وجود سازوکارهای هم‌سازی میان قدرت‌ها و الزام ساختاری آن، بی‌گمان نافی شدت‌یابی تنازعات بینا-امپریالیستی در جهان کنونی نیست. این تنازعات خواه به‌دلیل بحران هژمونی در ساختار قدرت جهانی (با برآمدن چین و افول تدریجی جایگاه بلامنزاع آمریکا)، و خواه به‌دلیل نزدیک‌شدن نظام جهانی سرمایه‌داری به مرزهای بنیادی‌اش (که به بحران‌های

چندگانه‌ی این نظام خصلتی فزآینده و دایمی داده) به‌راستی شدت یافته‌اند. اما زمین بازی این تنازعات هم‌چنان توسط قواعد و ملزومات بنیادی سرمایه تعیین می‌شود؛ سرمایه‌ای که بیش از هر زمانی جهانی شده و مدت‌هاست که در قلمرو تنگ ملی نمی‌گنجد. مثال ملموسی در این خصوص، سازوکار و مسیر تاریخی ادغام نظامی‌گری (این بازوی کهن دولت‌ها) در اقتصاد سرمایه‌داری است. پیکریابی سرمایه‌ی جهانی در قالب واحدهای ملی رقیب، که اصلی‌ترین رانه‌ی ستیزهای بینا-امپریالیستی است، واقعیتی بخشاً حادث/پیش‌آمدی (**contingent**) در تاریخ توسعه‌ی جهانی سرمایه‌داری بوده است. اما همین واقعیت در تلاقی با ضرورت بنیادین شالوده‌بندی اقتصادهای ملی در جهت تداوم انباشت سرمایه، نظامی‌گری را به بخشی بنیادین از سازوکارهای جهانی انباشت سرمایه بدل کرده است. چرا که دولت ملی هم‌زمان وظیفه‌ی محافظت از منافع سرمایه‌ی ملی در قلمرو جهانی‌شده‌ی سرمایه را برعهده دارد؛ وظیفه‌ای که ایفای آن — خصوصاً با دررسیدن عصر امپریالیسم از انتهای قرن نوزدهم — نهایتاً متکی بر پشتوانه‌ی قدرت نظامی است. طی قرن بیستم این

قاعده‌ی تاریخی که استحکام دولت ملی — در برابر طبقه‌ی کارگر و در برابر رقبای خارجی — عمدتاً متکی بر قدرت نظامی آن است، نقش هرچه برجسته‌تری در تعیین‌بخشی به اقتصاد (و سیاست) کشورهای کانونی سرمایه‌داری ایفا کرده است. وقوع دو جنگ جهانی بینا-امپریالیستی^۹ هم تجلی رشد چنین گرایشی بود، و هم مسبب تشدید آن. از آن پس، شالوده‌ی اقتصاد ملی در این کشورها چنان با ملزومات بسط دائمی نظامی‌گری درهم تنیده شد که پویای دایمی صنعت و اقتصاد نظامی به موتور محرکه‌ای برای جریان انباشت سرمایه در کل پیکر اقتصاد ملی بدل شد. و از آن‌جا که مهم‌ترین کانون‌های سرمایه‌داری (به‌سان قطب‌های امپریالیستی) تحت فشار و اجبار رقابت (اقتصادی و نظامی) به چنین سازوکاری تن دادند، می‌توان گفت انباشت جهانی سرمایه با بسط دائمی نظامی‌گری پیوند یافته است. لذا این سازوکار ویژه‌ی انباشت را می‌توان «انباشت سرمایه به‌مدد نظامی‌گری» است.

این نمونه به‌سهم خود توضیح می‌دهد که ستیزهای میان قدرت‌های جهانی در متن ملزومات بازتولید مناسبات

سرمایه‌دارانه رخ می‌دهند، نه برعکس. به بیان دیگر، سوژگی اصلی با سرمایه است، نه با قدرت‌هایی که عروج اقتصادی (و سیاسی-نظامی‌شان) مرهون فرآیند تاریخی تن‌سپردن حداکثری به قوانین سرمایه بوده است. سروری آنان در سپهر سیاست جهانی نه فقط بازتابی ست از تبعیت بیش‌تر آنان از سروری سرمایه، بلکه هم‌چنین وابستگی بیش‌تر آنان به برقراری نظم اقتصادی سرمایه‌دارانه در مقیاسی جهانی. در نتیجه، پویش ستیزهای سیاسی-نظامی میان قدرت‌های جهانی نه تنها به فراسوی چارچوب سرمایه نمی‌رود، بلکه در نهایت معطوف است به تأمین و تدارک ملزومات بازتولید چرخه‌ی جهانی سرمایه در سپهر انضمامی-تاریخی، که سیالیت گریزناپذیر امور حادث نقش ویژه‌ای در آن دارد. {گو این که تلاش در جهت بسط سروری سرمایه، هم‌زمان سرمایه‌داری را به سمت مرزهای عبورناپذیرش سوق می‌دهد و موعد گذار پس‌سرمایه‌دارانه [۷] را نزدیک‌تر می‌سازد.}

اما ربط همه‌ی این‌ها با «مسئله‌ی ایران» یا چالش قدرت‌های جهانی بر سر ایران چیست؟

جغرافیای سیاسی ایران در متن نظم معاصر جهانی بخشی از جغرافیای «جنوب جهانی» است؛ یکی از «کشورهای پیرامونی» در سپهر جهانی اقتصاد سرمایه‌داری. در تقسیم کار جهانی همه‌ی کشورهای پیرامونی کارکردهایی برای بازتولید نظم جهانی سرمایه‌دارانه دارند. هرچند این کارکردها لزوماً از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. منابع غنی نفت و گاز و معدنی ایران [۸]، بازار مصرف گسترده‌ی ایران، جمعیت بزرگ نیروی کار ارزان و نیروی انسانی تحصیل کرده یا متخصص آن، و موقعیت ژئوپلیتیکی ویژه‌ی آن در منطقه‌ی خاورمیانه از جمله فاکتورهای مهمی هستند که به ایران جایگاه ویژه‌ای در ساختار نظم جهانی بخشیده‌اند. افزون بر این، در بافتار بازآرایی پساجنگ سردی منطقه‌ی خاورمیانه بر پایه‌ی اسلام سیاسی، نئولیبرالیسم و نظامی‌گری، برقراری ثبات سیاسی در جغرافیای ایران واجد اهمیت بسیاری است. همه می‌دانند که مرزهای سیاسی و بنیان‌های تکوین دولت-ملت‌های خاورمیانه اساساً به واسطه‌ی مداخلات استعماری-امپریالیستی شکل گرفته‌اند. نظم سیاسی-اقتصادی مسلط بر

جوامع خاورمیانه، نظمی تاریخاً تحمیلی ست که موجد تضادهای متعددی در درون این جوامع بوده است. در دهه‌های اخیر، با ورود تحمیلی اسلام سیاسی و نئولیبرالیسم به خاورمیانه و تجمیع همه‌ی پیامدهای‌شان، عمق و دامنه‌ی این تضادها رشد چشم‌گیری داشته‌اند. به‌همین نسبت، میزان شکنندگی درونی این جوامع و دولت‌های‌شان افزایش ملموسی یافته است. وقوع خیزش‌های بهار عربی که خود بازتابی بود از اشباع رنج و نارضایتی عمومی از پیامدهای نئولیبرالیسم، اسلام‌گرایی و خفقان سیاسی، بالا بودن درجه‌ی این شکنندگی را آشکار ساخت. از همین رو، دوام نظم اقتصادی-سیاسی تحمیلی در همه‌ی این جوامع مستلزم وجود دولت‌هایی ست که بنیان‌های اقتدارشان بر بسط بی‌وقفه‌ی نظامی‌گری استوار است. {و این همان گره‌گاهی ست که حتی این دولت‌های پیرامونی را به بخشی از چرخه‌ی جهانی «انباشت سرمایه به‌مدد نظامی‌گری» ملحق ساخته است [۹]}. بسیاری از این دولت‌ها (نظیر دولت ایران) فاقد ارتباطی ارگانیک با اکثریت جامعه هستند و مسیر تاریخی استقرار و تثبیت قدرت آن‌ها به‌واقع فرآیند تجمیع انحصاری قدرت‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی

بوده است. پیاده‌سازی بی‌محابای سیاست‌های نولیبرالی در جوامع «جنوب جهانی»، ابعاد و شتاب خیره‌کننده‌ای به فرآیند تجمع انحصاری منابع قدرت نزد نخبگان دولتی بخشید. دو فاکتور عمده در تکوین این فرایند مؤثر بوده‌اند: از سویی سلب مالکیت مستمر از جامعه و انتقال منابع ثروت ملی به نخبگان حاکم جذابیت مقاومت‌ناپذیری برای حاکمان داشته است (به‌یاد بیاوریم اراده‌ی خلل‌ناپذیر دولت ایران برای بازسازی داوطلبانه‌ی اقتصاد برپایه‌ی الگوی نولیبرالی، از پایان جنگ تا کنون). و از سوی دیگر، مهار و سرکوب پیامدهای سیاسی نولیبرالیسم (مقاومت توده‌های فرودست) نیازمند ادغام هرچه بیش‌تر ساختار سیاسی و دستگاه نظامی در یک‌دیگر بوده است. بدین ترتیب، گسترش و تثبیت نولیبرالیسم، شکاف از پیش موجود میان میان دولت و مردمان در جوامع خاورمیانه را هرچه بیش‌تر افزایش داد. پویش دولت ایران نمونه‌ی تاریخی شاخصی در این باره است.

همان‌گونه که نهاد دولت در جوامع خاورمیانه از اواخر قرن نوزدهم بر بستر فشار شرایط جهانی (مناسبات امپریالیستی)

تکوین یافت تا ملزومات گسترش جهانی سرمایه‌داری را تأمین کند، در دهه‌های پایانی قرن بیستم هم دولت‌های ظاهراً بالغ و مستقل خاورمیانه نقش فعالی در گسترش و تثبیت جهانی نولیبرالیسم ایفا کردند؛ تا این تازه‌ترین صورت‌بندی تاریخی انباشت سرمایه، گریزگاهی برای سرمایه‌داری بحران‌زده فراهم آورد. این بار اما لزوماً پای وابستگی سیاسی مستقیم دولت‌های خاورمیانه به قدرت‌های خارجی در میان نبود/نیست، بلکه روند توسعه‌ی ناموزون در انکشاف جهانی سرمایه‌داری اقتصاد این کشورها را به‌طور شکننده‌ای به بازار جهانی وابسته کرده است. پس، حاکمان در خاورمیانه (همانند بسیاری از کشورهای جنوب جهانی)، خواه برای بقای سیاسی خویش و خواه برای تضمین منافع اقتصادی انحصاری‌شان، وظیفه‌ی پاسداری از نظم جهانی سرمایه‌دارانه در قلمروی بومی خویش را «داوطلبانه» برعهده می‌گیرند. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم بومی به‌عنوان عضوی از پیکر طبقه‌ی حاکم جهانی، از نظم مسلط سرمایه‌دارانه در برابر انبوه مردمان ستم‌دیده‌ای پاسداری می‌کند که بازندگان اصلی تداوم این نظم هستند؛ خصوصاً در دورانی که بحران‌های چندگانه‌ی سرمایه‌داری

شدت و وسعت بی‌سابقه‌ای یافته‌اند. از این منظر، در شرایطی که جوامع جنوب جهانی و کل خاورمیانه دست‌خوش التهابات سیاسی متناوب هستند، انکشاف فرآیندی انقلابی در جغرافیای سیاسی ایران می‌تواند جرقه‌ای باشد در انبار باروت خاورمیانه و برانگیزاننده‌ی خشم و امید و خیزش سایر مردمان ستم‌دیده در جغرافیای ملتهب خاورمیانه؛ چیزی همانند تکرار دومینوی خیزش‌های انقلابی در جریان بهار عربی [۱۰].

۳. درباره‌ی رابطه‌ی عشق و نفرت بین حاکمان «ایران و غرب»

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که هر خیزشی علیه نظم استبدادی، توأمان خیزشی علیه مناسبات نظم جهانی‌ست، حتی اگر در مطالبات مستقیم آن چنین داعیه‌ای مشهود نباشد. چون نه‌فقط نظام‌های استبدادی معاصر از دل توسعه‌ی جهانی - تاریخی سرمایه‌داری تکوین یافته‌اند، بلکه بازتولید نظم جهانی معاصر هم مستلزم برقراری و دوام دولت‌های استبدادی در

سپهر «جنوب جهانی»ست. مهم‌ترین کارویژه‌های دولت‌های پیرامونی در بازتولید نظم جهانی سرمایه‌دارانه را می‌توان در دو کارکرد کلی زیر فشرده کرد: میانجی‌گری آمرانه‌ی الگوهای اقتصادی و نیازمندی‌های سیالِ نظم جهانی در مقیاس بومی/محلی؛ و مهار و سرکوب مقاومت ناگزیر توده‌های فرودست در برابر تبعات این الگوهای تحمیلی [۱۱]. تنش‌های سیاسی مقطعی میان دولت‌های کانونی سرمایه‌داری با برخی دولت‌ها در «جنوب جهانی»، که عمدتاً متأثر از کشاکش‌های امپریالیستی بین کانون‌های سرمایه‌داری‌ست، نمی‌تواند تاجایی پیش برود که کارکردهای این دولت‌های پیرامونی برای تداوم نظم جهانی را معلق یا مختل سازد. حاکمان دولت‌های کانونی سرمایه‌داری، به‌رغم همه‌ی اختلافات مقطعی با همتایانشان در برخی کشورهای پیرامونی، در عمل آن‌ها را به‌منزله‌ی بخشی ضروری از طبقه‌ی جهانی بورژوازی تلقی می‌کنند [۱۲]، چرا که منافع مشترک و دغدغه‌های مهمی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهند؛ ازجمله ضرورت رویارویی با طبقه‌ی جهانی فرودستان. از این منظر، قدرت‌های غربی نه‌فقط نفعی در سرنگونی دولت اسلامی ایران ندارند، بلکه آن‌ها خود

بخشی از معضل‌اند، نه بخشی از راه‌حل! قدرت‌های جهانی تنها زمانی به شکلی از سرنگون‌سازی دولت کنونی ایران تن می‌دهند که ثبات دولت فعلی به‌طرز بازگشت‌ناپذیری در معرض فروپاشی باشد. اما از آن‌جا که ناپایداری سیاسی در بنیان دولت‌های استبدادی قرار دارد، فرآیند تدارک «بدیل سیاسی از بالا» برای دولت‌های استبدادی — هم‌چون طرحی جای‌گزین (Plan B) — معمولاً بسی پیش‌تر از زمان بروز تنش‌های حاد سیاسی آغاز می‌شود. به پشتمانی این تدارک پیشینی، دولت‌های غربی تمامی امکانات و منابع خود را طی دوره‌ی حادث شدن ناپایداری سیاسی (خیزش‌های توده‌ای) به‌کار می‌گیرند تا فرآیند تعیین دولت بعدی مطابق نیازها و انتظارات آن‌ها شکل بگیرد. در همین راستا، در وضعیت کنونی قدرت‌های جهانی پیش از هر چیز می‌کوشند تا فرآیند انقلابی حاضر را به یک «گذار سیاسی مهارشده» استحاله دهند؛ گذاری پیش‌دستانه از طریق مهندسی سیاسی برای مهار و سرکوب قابلیت‌های دگرگون‌ساز خیزش انقلابی و شکل دادن به نخبگان دولت بعدی («بدیل‌سازی از بالا»)، به‌گونه‌ای که ساختار و مضمون آن در چارچوب مطلوب نظم جهانی بگنجد.

شواهد تاریخی متعددی بر وجود چنین سازوکاری گواهی می‌دهند؛ از انقلاب ایران (۱۹۷۹)، تا انقلاب‌های مصر (۲۰۱۱)، سودان (۲۰۲۰-۲۰۱۹)، و غیره.

مهم‌ترین رکن یک «گذار سیاسی مهارشده» (بدیل‌سازی از بالا)، سلب فاعلیت سیاسی از توده‌ی مردمان معترض و واگذاری آن به نخبگان و جریان‌ات سیاسی مورد اعتماد قدرت‌هاست، که خود متکی بر سازوکارهای کسب هژمونی سیاسی در فراز و نشیب‌های خیزش توده‌ای و فرآیند دگرگونی سیاسی‌ست. با توجه به شالوده‌ی نظامی بسیاری از دولت‌های جنوب جهانی، نظامیان طبعاً مهم‌ترین تکیه‌گاه قدرت‌های غربی برای تضمین ثمره‌ی نهایی تحولات سیاسی دوره‌ی گذار هستند (بر این اساس، دگرذیسی هدایت‌شده‌ی سپاه پاسداران گزینه‌ای بسیار محتمل در تحولات آتی ایران است). اما نظامیان لزوماً نخستین و آشکارترین همکار/پارتنر سیاسی نیستند، چون برجسته‌شدن پیش‌رس نقش بنیادی آنان محل‌نمای «دموکراتیک» پروژه‌ی گذار سیاسی مهارشده است. وانگهی، هزینه‌های سیاسی هم‌دستی قدرت‌های غربی در

کودتاهای نظامی در جنوب جهانی ایجاب می‌کند که تکیه بر نظامیان با روش‌های ظریف‌تر و پوشیده‌تری انجام گیرد. در همین راستا، امروزه دولت‌های غربی، به‌موازات همراهی و همکاری با نظام‌های استبدادی حول منافع مشترک [۱۳]، برای مواجهه با شرایط محتمل فروپاشی ثبات سیاسی این دولت‌ها معمولاً گزینه‌هایی را تدارک می‌بینند که از قابلیت بیش‌تری برای جلب همراهی و اقبال عمومی برخوردار باشند [۱۴]. دست‌کم از ربع پایانی قرن بیستم روال کلی کار معمولاً پرورش گفتمان‌هایی بوده که در عین انتقاد از (یا مخالفت با) نظام استبدادی مستقر در کشور مورد نظر، با منطق نظم جهانی مسلط قابل مفاصل‌بندی‌اند؛ نظیر گفتمان نئولیبرالی در بسته‌بندی حقوق بشری. این گفتمان‌ها به‌مدد شبکه‌های آکادمیک و زیرساخت‌های رسانه‌ای بومی‌سازی و تکثیر می‌شوند. هم‌زمان، آن دسته از نیروهای سیاسی اپوزیسیون (یا شبه‌اپوزیسیون) که مشی سیاسی‌شان با مبانی این گفتمان جمع‌پذیر است، به شیوه‌های مختلف تقویت و برجسته می‌شوند. بدین ترتیب، قدرت‌های غربی به‌موازات بهره‌مندی از مزایای کارکردی یک نظام دیکتاتوری و همکاری-پشتیبانی

فعال، زمینه‌های تکوین بدیل «مطلوب» آن را نیز تدارک می‌بینند تا خود را برای شرایط ناپایداری سیاسی در آن جغرافیای معین مهیا سازند. آن‌ها بدین طریق همچنین یک اهرم فشار سیاسی برای مهار تک‌روی‌های محتمل آن دولت استبدادی یا نزدیک‌شدن آن به قطب امپریالیستی رقیب در اختیار می‌گیرند. {این نوع تصویرپردازی به‌سهولت با «توطئه‌اندیشی» یا «تئوری توطئه» تخطئه می‌شود. حال آن‌که در دنیای امروز تأمین و بازتولید هژمونی در سپهر انضمامی-تاریخی بخشا به‌میانجی سازوکارهای نیمه‌پنهان سازمان‌دهی قدرت محقق می‌شود که مستلزم مداخلات مستمر «اتاق‌فکر»های تدوین استراتژی و تاکتیک، و نیز کارکردهای نهادهای امنیتی و رسانه‌ای است. نادیده‌گرفتن نقش این دسته عوامل ناشی از درکی انتزاعی از نحوه‌ی تاثیرگذاری قانون‌مندی‌های کلان در تعیین‌بخشی به تحولات تاریخی-اجتماعی است؛ و توأمان مستلزم انکار بسیاری از فاکت‌های تاریخی است.}

فرآیند «بدیل‌سازی از بالا»، در عمل بسیار پیچیده‌تر از این شمای کلی‌ست، چون تحقق و پیشبرد آن در بافتار شرایط سیال انضمامی-تاریخی و پیش‌آمدی بودن بسیاری از فاکتورهای دخیل رخ می‌دهد. با این حال، می‌توان خطوط کلی آن را طی دو دهه‌ی اخیر — در خط‌مشی دولت‌های غربی نسبت به تحولات و ناپایداری‌های سیاسی در جغرافیای ایران رصد و شناسایی کرد: نخست اصلاح‌طلبان و نواندیشان دینی هم‌چون بدیل سیاسی مطلوب قدرت‌های غربی (عمدتاً به‌سان اهرم فشار برای تعدیل خط‌مشی دولت ایران) برجسته شدند. سپس، با افول ستاره‌ی اقبال اصلاح‌طلبان نزد مردمان ایران، طی دوره‌ی نسبتاً کوتاهی نولیبرال‌های جوان و نئوکان و رهیافت ناسیونالیسم ایران‌شهری با اقبال دولت‌های غربی مواجه شدند. اما در پی تشدید منازعات دولت‌های غربی با دولت ایران، گفتمان سلطنت‌طلبی با محوریت رضا پهلوی به‌سان یک بدیل پوپولیستی در کانون توجه قدرت‌های غربی قرار گرفت. در ظاهر به‌نظر می‌رسد که در این جابه‌جایی‌ها نوعی بی‌قاعدگی (رندوم‌وارگی) وجود دارد. اما همه‌ی این‌ها صرفاً تبعات و نمودهای یک پروسه‌ی «آزمون و خطا» هستند

و از محدودیت‌های کنش ایجابی در سپهر سیال انضمامی - تاریخی ناشی می‌شوند؛ ازجمله به‌دلیل تغییرات سیال در موازنه‌ی نیروها و وزن گفتمان‌ها در سپهر سیاسی ایران. در عین حال، همه‌ی این گزینه‌ها در یک خصلت بنیادی مشترک دارند و آن امکان مفصل‌بندی آن‌ها با نظم سرمایه‌دارانه است.

با این همه، با توجه به تحولات پرشتاب در فضای سیاسی متاخر ایران، به‌نظر می‌رسد که اینک نزد قدرت‌های غربی حتی الگوی سلطنت‌طلبی (حول فر پادشاهی رضا پهلوی) نیز جذابیت سابق خود را به‌منزله‌ی یک بدیل سیاسی محتمل برای آینده‌ی تحولات ایران تاحدی از دست داده است. بنا به شواهد موجود، ظاهراً ستاره‌ی بخت جبهه‌طلبی سیاسی مسیح علی‌نژاد نیز صرفاً فروغی زودگذر داشته است؛ به‌رغم این که الصاق وی به «مسئله‌ی زنان» (عمدتاً حجاب اجباری) در بازنمایی‌های مین‌استریم، امکانات زیادی را برای مشارکت وی در یک پروژه‌ی «بدیل‌سازی از بالا» نوید می‌داد [۱۵]. اگر این مشاهدات درست باشند، علت اصلی افول جاذبه‌ی سیاسی پهلوی و علی‌نژاد، به‌عنوان ذخایری برای پروژه‌ی

«بدیل‌سازی از بالا»، را بی‌گمان می‌باید در مختصات رادیکال خیزش ژینا جست‌وجو کرد. چرا که با گسترش این خیزش چنان پتانسیلی برای دگرگونی بنیادی (در جامعه‌ی ایران) آزاد شد که تنگی و تناقضات بدیل‌های محتمل قبلی عیان گردید. برای مثال، خواست دیرین «آزادی» با جای‌گرفتن در ترکیب «زن، زندگی، آزادی» معنایی چنان ژرف یافته که الگوی سیاسی مبتنی بر قدرت فردی، وسیعاً بی‌اعتبار شده است. و به همین سان، مسئله‌ی زنان چنان ماهیت انقلابی‌ای در این خیزش یافت که افق سیاسی محدود امثال علی‌نژاد صرفاً پوستینی کهنه و بازدارنده از کار درآمده است. به بیان دیگر، خیزش انقلابی حاضر از مدعیان سابق رهبری سیاسی بسی فراتر رفته است و لذا امکانات قبلی آن‌ها برای ایفای نقش در پروژه‌ی «بدیل‌سازی از بالا» را تا حد زیادی سوخت و نابود کرده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که قدرت‌های غربی در پاسخ به تشدید ناپایداری سیاسی دولت ایران نیازمند برپایی بدیلی فوری و متفاوت هستند؛ بدیلی که بتواند تنوع درونی خاستگاه‌ها و مطالبات این خیزش را در خود ادغام کند؛ و هم‌زمان — با تکیه بر چنین قابلیت‌هایی — روند رشد

فاعلیت سیاسی رادیکال توده‌ها (مسیر انکشاف انقلاب) را به نفع یک گذار سیاسی هدایت شده (از بالا) مسدود سازد. با این مقدمات، به بخش پایانی و انضمامی تر این نوشتار می‌رسیم. یعنی این پرسش که آیا اقبال عمومی فزآینده به کارزار سیاسی حامد اسماعیلیون ترجمان یا مقدمه‌ی تدارک چنین بدیلی است؟

۴. در جست‌وجوی تکیه‌گاهی «بیرونی» برای خیزش انقلابی
ژینا؟

در پرتو بحث فوق، شاید روشن شده باشد که دولت‌های غربی خود بخشی از سازوکارهای تکوین و تحکیم زنجیرهای ستمی هستند که ستم‌دیدگان ایران بار دیگر برای رهایی از قید و بندهای آن‌ها به‌پا خاسته‌اند. و این که نخبگان حاکم در نظام‌های دیکتاتوری بدون اتکا به پشتیبانی خویشاوندان طبقاتی خویش در کانون‌های سرمایه‌داری عمر سیاسی کوتاهی خواهند داشت. نشان دادیم که ماهیت نظم جهانی و

مناسبات قدرتِ محافظِ آن به گونه‌ای است که حاکمان دولت‌های قدرت‌مند نه فقط نفعی در رهایی مردمان ایران ندارند، بلکه تمام تلاش خود را به کار خواهند بست تا هر خیزش انقلابی به سرعت متوقف گردد و به اصلاحات و تغییراتی جزئی ختم شود [۱۶]؛ و در عین حال، در صورت اجتناب‌ناپذیر بودن تغییرات کلان سیاسی، می‌کوشند مسیر این تغییرات را تحت مدیریت و نفوذ هژمونیک خود درآورند. در وضعیت کنونی به نظر می‌رسد که تغییر کلان در ساختار سیاسی ایران اجتناب‌ناپذیر شده است (بین مردمان ستم‌دیده و حاکمان شطی از خون روان است و پل‌های بازگشت به کلی ناپود شده‌اند). بنابراین، پرسش این است که بدیل مطلوب حافظان نظم جهانی برای آتی‌های سیاسی جغرافیای ایران چه خصلت‌هایی دارد و تحمیل آن چگونه امکان‌پذیر است [۱۷]؟

دیدیم که به واسطه‌ی رشد و تعمیق مبارزات مستمر و خیزش‌های متوالی ستم‌دیدگان تا افق انقلابی کنونی، گفتار سلطنت‌طلبی — با تاخیری چندساله پس از گفتار اصلاح‌طلبی — از سکه افتاده یا دست‌کم در حال افول است. به‌طور

مشابهی، به دلیل تعمیق مبارزه‌ی فمینیستی در جریان قیام ژینا، چهره‌سازی «نوگرایانه»ی رسانه‌های مین‌استریم از مسیح علی‌نژاد هم کارآییِ مورد انتظار خود را از دست داده است. همچنین، در مجموعه نیروهائی که رسماً ذیل گرایش‌های راست‌گرایی سیاسی جای می‌گیرند، وزنه‌ی قابل اتکایی که قدرت‌های غربی بتوانند بر روی آن سرمایه‌گذاری سیاسی کرده تا سکان هدایت دولت آتی (یا دست‌کم فرآیند گذار به دولت آتی) را به آن واگذار کنند وجود ندارد. تضادهای تاریخی انباشته در جامعه‌ی ایران، چندپارگی‌های این جامعه، تنوع مطالبات و رویکردها، و پویش پرتلاطم تحولات کنونی^{۱۸} شرایط پیچیده‌ای پدید آورده‌اند که بی‌گمان نحوه‌ی مداخله‌ی بیرونی برای «بديل‌سازی از بالا» را نیز متأثر می‌سازد.

جامعه‌ی ایران وسیعاً زخم‌خورده است. شمار کثیری در حد توان خود به اشکال مختلف علیه رژیم مسلط پیکار می‌کنند. آن‌ها قاطعانه تمامیت این رژیم را نفی می‌کنند، چون تجارب بی‌شمار سالیان ستم‌نشان داده‌اند که هیچ یک از مطالبات متنوع آنان [۱۸] تحت سیادت رژیم کنونی قابل تحقق نیست.

نزد انبوه ناهمگون مردمان مخالف و معترض^۹ مجموعه‌ی متنوعی از مطالبات قابل مشاهده است. با این همه، این مردمان ستم‌دیده و عاصی و خشمگین لزوماً از چارچوب‌های سیاسی-ایدئولوژیک مشخصی برای دستیابی به این مطالبات پیروی نمی‌کنند. بیش از چهار دهه خفقان سیاسی (سرکوب آزادی بیان، حق تشکلیابی و حقوق ملیت‌ها و اقلیت‌ها)، در کنار سیاست‌زدایی نولیبرالی از عرصه‌ی عمومی، و تجارب شکست‌ها و فریب‌های سیاسی، اکثریت مردمان ستم‌دیده‌ی جغرافیای ایران را «سیاست‌زده» کرده است. فعالیت بی‌وقفه‌ی پروپاگاندای رژیم، بلوهای مستمر در شبکه‌های اجتماعی مجازی حول دیدگاه‌های سیاسی رقیب و سیل روزانه‌ی اطلاعات و دیدگاه‌های ضدونقیض هم بر شدت این سیاست‌زدگی افزوده‌اند. پس، با این که عاصی‌ترین این مردمان، در هم‌گرایی خشم و امیدشان ناب‌ترین خیزش سیاسی دهه‌های اخیر را رقم زده‌اند، اکثریت ستم‌دیدگان — متأثر از مزادهای نظم مسلط — عمدتاً رغبتی به سیاست‌متعارف یا صورت‌بندی‌های سیاسی موجود ندارند. به‌واقع، مختصات حاکم بر فضای فکری جامعه‌ی ایران، به‌رغم تأثیرات مثبت

خیزش‌های متوالی، هنوز هم برخی از ویژگی‌های شاخص عصر نئولیبرال را بازتاب می‌دهد، از جمله افول جمع‌گرایی و سیاست (در معنای امر جمعی) و عروج جایگاه پرسش‌ناپذیر فرد؛ فردی گسسته از پیوستار جامعه و تاریخ، و لذا بدون پشتوانه و قطب‌نمای سیاسی.

پیکار جمعی عرصه‌ی آموزش سیاسی‌ست و یادگیری جمعی در فرآیند خیزش توده‌ای شتاب و ابعاد بی‌سابقه‌ای می‌یابد؛ هم‌چنان‌که تاکنون در قالب پس‌زدن نسبی‌گرایش‌های ارتجاعی شاهد بودیم. لذا تردیدی نیست که تداوم و تعمیق این خیزش «می‌تواند» مانند آن رود اساطیری این طویله‌ی اوژیاس را از انباشت آلودگی‌های نولیبیرالی و دیگر آلودگی‌های بازدارنده پاک کند و سوژه‌ی جمعی انقلابی بیروارند. اما مشکل این‌جاست که درست به‌دلیل همین بالقوه‌گی، کانون‌های جهانی قدرت در تدارک مهار و دگر‌دیی‌ی این خیزش و متوقف‌سازیِ پویش انقلابی آن هستند. پاشنه‌ی آشیلی که اینک قدرت‌مندان نشانه رفته‌اند، همان خلاء تجارب و سنت‌های سیاسی جمع‌گرایانه یا خلاء

سازمان‌یافتگی ستم‌دیدگان است. جامعه‌ی اتمیزه‌ی ایران به‌رغم تجربه‌ی زنده‌ی این خیزش هنوز از انقیاد پیامدهای بازدارنده‌ی چند دهه خفقان سیاسی و دوران سیاست‌زدایی نولیبرالی رها نشده است. سیاست‌زدگی و فهم از سیاست در معنای «نمایندگی سیاسی»، یا واگذاری سوژگی خویش به نخبگان سیاسی، هم‌چنان — در مقیاس فراگیر — حضور قاطعی دارند. همه‌ی این خصلت‌ها ردپای مشهودتری نزد اکثریت جمعیت دیاسپورای ایرانی دارند که اکثراً پیوند زنده و مستقیمی با وجوه پالایش‌دهنده‌ی خیزش‌های گذشته و جاری نداشته‌اند و عمدتاً (نه تماماً) از فضای کنش‌گری جمعی به‌دور بوده‌اند. این عوامل، گرایش دیرین به برسازي قهرمانان سیاسی را دامن زده‌اند؛ و با توجه به بسترهای تاریخی ترسیم‌شده از تلاقی خفقان سیاسی و نولیبرالیسم، چه بهتر که این قهرمانان فاقد پیشینه و داعیه‌ی سیاسی و برکنار از دعوای کهنه‌ی چپ‌گرایان و راست‌گرایان باشند. در این میان، سابقه‌ی دفاع فعال از حقوق بشر، که در باور عمومی عمدتاً غیرسیاسی تلقی می‌شود، شاخص قدرت‌مندی برای

قهرمانان سیاسی عصر جدید است؛ خصوصاً اگر فرد مورد نظر خود مستقیماً قربانی نقض حقوق بشر باشد.

روشن است که مشخصات برشمرده شده در این سطرهای آخر تصادفاً در شخص حامد اسماعیلیون جمع شده‌اند. بر بستر شرایط تاریخی یادشده و درک تحمیلی و مسلط از سیاست، تجمیع این مشخصات در اسماعیلیون او را در موقعیتی ویژه، با قابلیت جلب اعتماد عمومی، قرار داد. این بالقوه گی زمانی در مسیر فعلیت‌یابی قرار گرفت که اسماعیلیون و یارانش ایستادگی قابل ستایشی در پروسه‌ی دادخواهی جانباختگان پرواز ۷۵۲ نشان دادند. پیوند ذاتی دادخواهی با حقیقت و نیز حقانیت دادخواهان، در تقابل با انکار وقیحانه‌ی جنایت از سوی دولت ایران و مامشات‌جویی دولت کانادا، فراز و فرودهای این پروسه‌ی دادخواهی بازتاب قابل توجهی یافت. در شرایطی که حاکمان ایران پس از کشتار و سرکوب «مقتدرانه»ی آبان ۹۸، سرکوب‌ها و کشتارهای بعدی را فاتحانه جشن می‌گرفتند، و هم‌زمان فضای سیاسی و رسانه‌ای خارج کشور نیز عمدتاً به تسخیر لابی‌ها و توجیه‌گران و مبلغان

دولت ایران در آمده بود، ایستادگی اسماعیلیون و یارانش بر پروسه‌ی دادخواهی و پیروزی‌های کوچک آنان ارج و اهمیت ویژه‌ای یافت. در امتداد چنین شرایطی، خیزش ژینا در گرفت. لذا از یک سو، اهمیت نمادین آن جنبش دادخواهی و امکانات پیشروی حقوقی در آن افزایش یافت؛ و از سوی دیگر، دادخواهی علیه جنایت دولت ایران — خواه‌ناخواه — در پیوند با فضای خیزش ژینا و مطالبات گسترده‌تر آن قرار گرفت. در چنین بستری، و در غیاب نیروها و سازمان‌های سیاسیِ برخوردار از اعتبار و اعتماد عمومی، فراخوان اسماعیلیون برای راهپیمایی در شهرهای کانادا (اول اکتبر) با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد. با این موفقیت، خود وی بی‌درنگ در کانون توجهات و انتظارات عمومی قرار گرفت. موقعیت ویژه‌ای که او را در برابر یک مسئولیت سیاسی بزرگ قرار داد. پس از آن، تشکیل حلقه‌ی «ایرانیان برای عدالت و حقوق بشر»، فراخوان به تظاهرات برلین و سپس کارزار رسانه‌ای خطاب به رهبران گروه قدرت‌های جی ۷^۷ - نشانه‌های روشنی بودند از این که او دست به انتخاب زده و این مسئولیت سیاسی ناهنگام را پذیرفته است.

تا این جای کار، تصویری کلی و توصیفی از سیر حرکت اسماعیلیون تا موقعیت کنونی‌اش ترسیم کردیم. اینک به شکنندگی‌ها و مخاطرات موقعیتی که او در آن قرار گرفته و خطرات بالقوه‌ی آن برای خیزش ژینا می‌پردازیم. پیش از هر چیز، سه مشاهده‌ی عمده را مرور کنیم: اسماعیلیون در کارزارها و تحرکات اخیرش قدرت‌های غربی را (تحت‌عنوان «جهان آزاد») مخاطب قرار داده است؛ رسانه‌ها و سیاست‌مداران غربی از برجسته‌شدن اسماعیلیون در قالب نماینده‌ی مخالفان دیاسپورای ایرانی استقبال کرده‌اند؛ شرکت‌کنندگان در راهپیمایی‌ها عموماً با پرچم ایران و شعارهای ناسیونالیستی به استقبال فراخوان‌های اسماعیلیون رفته‌اند. اهمیت این مشاهدات در آن است که بر برآمدن یک پوپولیسم ناسیونالیستی گشوده به سوی «غرب» دلالت دارند که پیشاپیش میدان تحرکات حامد اسماعیلیون را مقید می‌سازد؛ و هم‌زمان دلیل اقبال قدرت‌های غربی به چهره‌شدن فرآیندهای اسماعیلیون را آشکار می‌سازند، که همانا خواست متصلب‌سازی خیزش انقلابی جاری در پیکر یک الگوی

سیاسی متعارف و مهارپذیر است. تصلب‌یابی خیزش در سیمای یک شخص می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای برآمدن یک پوپولیسم ناسیونالیستی گشوده به سوی «غرب». این داعیه نیازمند توضیح است:

الف) دولت جمهوری اسلامی به‌عنوان «شر اعظم» در نظر بسیاری از مردمان ستم‌دیده‌ی ایران، دهه‌های متوالی قدرت‌های غربی و «جهان غرب» را به‌عنوان شر اعظم معرفی کرده است تا خفقان سیاسی و فلاکت اقتصادی و سایر ستم‌های هم‌بسته با آن‌ها را فرافکنی کند. در سوی دیگر، افزایش منازعات بین قدرت‌های غربی و دولت ایران در دو دهه‌ی اخیر این دوگانه‌سازی را در ذهنیت عمومی تثبیت کرده است. اما ضدیت فزاینده‌ی مردمان ستم‌دیده با دولت اسلامی مضمون خاصی به این دوگانه‌اندیشی بخشیده که فاقد هرگونه دید انتقادی نسبت به جایگاه قدرت‌های غربی در ایجاد و تثبیت نظم جهانی، و انقیاد ستم‌بار جامعه‌ی ایران در متن آن است. در نتیجه، خلاصی از این رژیم و تحقق «دموکراسی»، هم‌چون خواستی به‌نظر می‌رسد که قدرت‌های

غربی هم در آن سهیم‌اند. در این میان، جهت‌گیری گفتمانی مشترک (و متناقض‌نمای) نخبگان و رسانه‌های دولتی ایران و غرب برای القای هم‌پیوندی دموکراسی و بازار آزاد، وسیعاً به این انگاره دامن زده که رهایی از فلاکت اقتصادی در گرو اتخاذ الگوی غربی بازار آزاد است. همه‌ی این‌ها در کنار هم‌پیمانی راهبردی و پرهزینه‌ی دولت ایران با بلوک قدرت‌های مخالف غرب (روسیه و چین)، زمینه‌ساز نوعی سمپاتی گسترده برای توسل به قدرت‌های غربی برای خلاصی از وضع موجود شده است. این بستر تاریخی-انضمامی، هم رویکرد فعلی حلقه‌ی اسماعیلیون به گفت‌وگو با قدرت‌های غربی را توضیح می‌دهد، و هم پذیرش غیرانتقادی فراگیر این رویکرد را. اما مهم‌تر از آن، نشان می‌دهد که سوق دادنِ عملی خیزش انقلابی به کانال «گذار سیاسی مهارشده»، مستلزم برجسته‌سازی و پیشبرد رویکرد فوق به سمت دلالت‌های نهایی آن است. تحقق چنین هدفی — دست‌کم در حال حاضر — مستلزم افزایش وزن سیاسی اسماعیلیون است.

ب) هر نظام دیکتاتوری در امتداد عملکردهای خویش به‌نوعی مسیر تحولات آینده‌ی جامعه‌ی تحت سلطه‌اش را شکل می‌دهد: خفقان سیاسی «غرب‌گرا»ی تحمیل‌شده توسط شاه پهلوی مسیر عروج سیاسی اسلام‌گرایسی خمینی و «غرب‌ستیزی» نمایشی آن را هموار کرد. کمابیش به‌همان سیاق، خفقان سیاسی «ضد‌استکباری» تحمیل‌شده از سوی دولت جمهوری اسلامی، بستر پرورش ناسیونالیسمی گشوده به سوی «غرب» را مهیا ساخت [۱۹]. باید به‌خاطر داشت که مردمان جغرافیای سیاسی ایران علاوه‌بر همه‌ی ستم‌هایی که (به‌درجات مختلف) متحمل شده‌اند، وسیعاً تحقیر و انکار شده‌اند (هرچند به‌درجات مختلف)، در حالی که از بیان رنج‌ها و آمال خود در قالب‌های جمعی منع شدند. هم‌زمان، در عصر فراگیرشدن جهان رسانه‌ای، مردمان این جغرافیا عمدتاً در «این‌همانی» با حاکمان سیاسی خود و المان‌های فرهنگی-سیاسی مسلط بازنمایی شده‌اند. انباشت تجارب فردی تحقیر در جغرافیای ایران، در پیوند با تحولات سال‌های اخیر، به‌طور فزآینده حس عمومی «تحقیر تاریخی» [۲۰] را برانگیخته است، که به‌نوبه‌ی خود در انباشت و انفجار خشم همگانی

مؤثر بوده است. اما فراگیر شدن حس «تحقیق تاریخی»، به گواهی شواهد متعدد تاریخی، همچنین زمینه ساز رشد گرایش های ناسیونالیستی ست. رشد این گرایش ها در غیاب مجاری تمرین سیاست (امر جمعی) و الگوهای مترقی بدیل، فضا را برای ظهور نوعی پوپولیسم ناسیونالیستی مهیا ساخته است. موجی که قادر است انبوهی از انسان های «غیرسیاسی» ولی ناراضی را با خود همراه کند. از سوی دیگر، ناسیونالیسم بنا به خصلت های درونی اش، مستعد پرشدن با محتوای سیاسی راست گرایی ست. بدین ترتیب، در شرایط تاریخی متاخر ایران، پوپولیسم ناسیونالیستی «غرب گرا» ظرفی ست که در صورت عبور خیزش های توده ای از سد ماشین سرکوب دولتی، علی الاصول (نه لزوماً) می تواند به آن ها شکل بدهد و حدود مرزی آن ها را متعین سازد. همین قابلیت، و تلاش برای محقق سازی آن، نشان می دهد که چرا رضا پهلوی سال ها، به عنوان بدیلی برای تلاطمات ناگزیر آتی، در مرکز توجه قدرت های غربی قرار داشته است. اینک، پس از گسترش و تعمیق قیام ژینا، به نظر می رسد تحقق مسیر پوپولیسم ناسیونالیستی «غرب گرا» نیازمند گزینه ی موثرتری ست که با (داعیه ی)

نمایندگی مطالبات متنوع‌تر جامعه و بازنمایی تکثرگرایی، توان جلب بخش‌های وسیع‌تری از مخالفان را داشته باشد؛ گزینه‌ای که توان هم‌وردی با عمق و ابعاد این خیزش و توان پیوندیابی با خشم همگانیِ آزادشده را داشته باشد. ظاهراً حامد اسماعیلیون — خواسته یا ناخواسته — در مرکز چنین ضرورتی قرار گرفته است.

جمع‌بندی:

در بخش آخر نشان داده شد که چرا و چگونه حامد اسماعیلیون در موقعیت عروج سیاسی قرار گرفت: در یک سو چهره‌ی سیاسی ظاهراً خنثی یا بی‌طرف او، با اعتبار اجتماعی برآمده از جنبش دادخواهی قرار داشت؛ و در سوی دیگر، تاثیرات عام خفقان سیاسی در سپهر سیاست‌زُدوده‌ی نولیبرالی. با برپایی و گسترش قیام ژینا، این دو زمینه در هم ترکیب شدند تا او قابلیت ویژه‌ای برای جلب اعتماد عمومی و ایفای نقش در این فضای گشوده (ولی هم‌چنان خالی) بیابد؛ فضایی

که لاجرم میدان جنگ‌های هژمونیک برای تعیین و تثبیت محتوای سیاسی‌ست. همین قابلیت، دلیل توجه سیاست‌مداران غربی و رسانه‌های مین استریم به او بود. بدین ترتیب، اسماعیلیون در موقعیتی قرار گرفت (یا به درون آن پرتاب شد) که فی‌نفسه یکی از عزیزت‌گناه‌های قدرت‌مداران برای استحاله‌ی افق انقلابیِ یک خیزش توده‌ای‌ست. این ارزیابی انتقادی مستقل از شخصیت اسماعیلیون و پیشینه‌ی گرایش‌ها و پیوندهای سیاسی اوست. تمرکز بر این وجه موضوع، نه فقط زمینه‌های ساختاری این خطر را کم‌رنگ می‌سازد، بلکه نیازمند اتکای سست به انبوه اطلاعات ضدونقیضی‌ست که اکنون در میدان شایعات سیاسی به سرعت تکثیر می‌شوند. اما وجهی که در عمل کرد متاخر اسماعیلیون مستقیماً و به شدت قابل نقد است، بی‌توجهی آشکار او به کارکرد مناسبات جهانی سلطه و خطرات موقعیتی‌ست که در آن ایستاده است؛ مشخصاً نوع انتخاب سیاسی وی، به توهمات رایج درباره‌ی «جهان آزاد» و امکان تکیه بر قدرت‌های غربی برای تقویت خیزش حاضر (یا رهایی جامعه‌ی ایران) دامن می‌زند [۲۱]. او می‌توانست/می‌تواند با ایستادگی بر مسئله‌ی دادخواهی و بسط

رادیکال آن (با کمک سایر نیروهای مترقی) به یک جنبش دادخواهی سراسری، مکملی مفید در خارج کشور برای دوام و تقویت خیزش انقلابی در ایران فراهم سازد. چون ماهیت انقلابی حقیقت و عدالت‌جویی که پشتوانه‌ی جنبش دادخواهی‌ست، نه فقط قوای دولت ایران را تضعیف می‌کند، بلکه سرشت نظم جهانی مولد و پشتیبان مناسبات سلطه‌و‌ستم در ایران را نیز آشکار می‌سازد [۲۲]. و بدین طریق، به شکل‌گیری معنایی بدیل برای «همبستگی» کمک می‌کند. اما متأسفانه به نظر می‌رسد که او مسیر ساده‌تر و دم‌دست‌تری را اختیار کرده که همانا پیروی از رهیافت رایج نولیبرالی به حقوق‌بشر است که توأمان با نوعی پراگماتیسم افراطی تلفیق شده است. در امتداد این مسیر، نقش نمادین او در ایجاد همبستگی عمومی، خواه‌ناخواه به مسیر برآمدن پوپولیسم ناسیونالیستی یاری می‌رساند؛ وحدتی که به‌رغم بازنمایی تکثر‌گرایی آن (در چارچوب‌های نمایشی موجود)، فی‌نفسه سرکوب‌گر تکثر است و همبستگی را از معنای مترقی و کارکردهای ضروری آن تهی می‌سازد.

جان کلام آن که تثبیت و پیکریابی یک خیزش در چهره‌ها، مقدمه‌ی استحاله و ادغام آن در نظم مسلط است. خیزش ژینا برای تحقق افق انقلابی‌اش تنها می‌تواند بر بسط نیروی درونی خویش و پالایش مستمر آن تکیه کند. «در غرب خبری نیست»؛ اما دردها و زنجیرهای تاریخی مشترک با ملت‌های تحت‌ستم خاورمیانه، زمینه‌ی مادی مهمی برای گسترش مبارزات مشترک عرضه می‌کند، که به پشتوانه‌ی آن‌ها حفظ و تحقق افق انقلابی این خیزش ممکن خواهد گردید. به‌جای چشم دوختن به قدرت‌های دوردست، می‌باید همبستگی انترناسیونالیستی را در همین جغرافیای مشترک سلطه و ستم جست‌وجو و بنا کنیم.

انقلاب کمونالیستی

اولیویه بوزاسنو

ترجمه‌ی هومن کاسبی

منظور از انقلاب کمونالیستی شکل دادن به کنفدراسیونی متشکل از اجتماعات خودگردان است. این تئوری به مورای بوکچین، نظریه پرداز آنارشیست تعلق دارد و در دهه‌های اخیر مورد پذیرش برخی جنبش‌های اجتماعی زیست‌محیطی و ضدسرمایه‌داری قرار گرفته که تازه‌ترین و نزدیک‌ترین مورد آن حزب کارگران کردستان ترکیه و شاخه‌های آن است.

براساس این نظریه، دولت - ملت همزاد سرمایه‌داری و از این رو در حقیقت خود بخشی از مسأله است و نمی‌تواند راه‌حلی بر آن باشد. بدین ترتیب، ایجاد دولت دموکراتیک ماهیتاً متناقض و خلاف دستور کار دموکراتیک است، چراکه

این نهاد در نهایت چیزی نیست مگر مجموعه‌ای بوروکراتیک که میل به گسترش دارد و محدودکننده‌ی آزادی‌های فردی و اجتماعات است. در برابر این شکل سیاسی، بوکچین طرح کنفدرالیسم دموکراتیک اجتماعات خودگردان را ارائه می‌کند.

اما به نظر می‌رسد، در این بدیل پیشنهادی بسیاری از پرسش‌ها نیز بدون پاسخ رها می‌شود. برای مثال، تکلیف آن دسته از دارایی‌های مشترک که نیازمند مدیریت متمرکز است چه می‌شود؟ چه‌گونه در یک اقتصاد مدرن پیچیده می‌توان در سطحی فرامنطقه‌ای به تخصیص منابع و برنامه‌ریزی برای مقابله با رشد مرکب ناموزون دست زد؟... و بسیاری پرسش‌های دیگر که نیازمند تدقیق و تأمل و ژرف‌اندیشی و البته پراکسیس است. از این‌رو، انتشار متن حاضر، فراخوانی است برای بحث و گفت‌وگوی بیش‌تر در این زمینه، شناخت جزئیات این بدیل پیشنهادی و امکانات تحقق‌پذیری آن در یک اقتصاد مدرن پیچیده.

آن چه می‌خوانید مقدمه‌ی اولیویه بوزاسنو، از چپ‌گرایان سرشناس فرانسه، برای ترجمه‌ی فرانسوی یادداشت‌های زندان عبدالله اوجالان است.

متنی که در ادامه می‌آید، به همت انجمن «ابتکار عمل بین‌المللی برای آزادی اوجالان» در سال ۲۰۲۰ به زبان فرانسوی منتشر شد. ترجمه‌ی این پیشگفتار تقدیم می‌شود به تمام زنان و مردان مبارزی که در سراسر ایران و شرق کردستان برای رهایی خود شجاعانه می‌جنگند. برای آزادی خلق‌ها.

«ژن، ژیان، نازادی»

مترجم

این مجموعه‌ی متون دعوتی است برای کشف و درک گستره‌ی تطور مواضع استراتژیک حزب کارگران کردستان،

پ ک ک، سازمانی سیاسی که تقریباً چهل سال است سلاح به دست برای حق تعیین سرنوشت مردم کرد در کشورهای متعددی در خاورمیانه می‌جنگد. مقالات پیشنهادی همه به دست عبدالله اوجالان نوشته شده‌اند که دولت ترکیه برای بیش از بیست سال در زندان [جزیره‌ی امرالی] محبوس کرده است.

مهم‌تر از همه، این کتاب ما را دعوت می‌کند تا دیدگاه خودمان را آگاهانه بر اساس نوشته‌های اصلی او شکل دهیم و نه از خلال فیلتر معمول انتقاد یا دفاعیه. در اینجا دسترسی مستقیمی به منبع نظری این فرم‌اسیون مارکسیستی و انقلابی [یعنی پ ک ک] می‌یابیم که بدون انکار هیچ‌یک از اعتقادات بنیادین خود، به تغییرات ژرفی در جهت‌گیری خود دست زده است. همچنین دعوت می‌شویم به درک دقیق‌تر انگیزه‌های اومانیستی آن هزاران زن و مردی که دلاورانه در روژاوا مقاومت می‌کنند، آن بخش از جهان که بین دیکتاتوری اردوغان، رژیم شکنجه‌گر اسد و خلافت تاریک‌اندیش و آدمکش دولت اسلامی گرفتار شده است. هر یک از این

سرزمین‌ها آوردگاه منافع قدرت‌های اقتصادی اصلی نظیر ایالات متحده، روسیه یا فرانسه نیز باقی می‌ماند. در همین مکان‌هاست که این مردان و زنان مبارز، برخلاف همه‌ی احتمالات و با شهامتی بی‌نظیر، در تاباندن نور امیدی بر این دنیای بیمار با تجربه‌ای منحصر به فرد از حیات جمعی که «کنفدرالیسم دموکراتیک» نامیده می‌شود، پافشاری و ایستادگی می‌کنند. پروژه‌ای سیاسی که آمال آن عبارتست از رهایی اجتماعی، دموکراتیک، بوم‌شناختی و فمینیستی. زندگی کردن، و نه صرفاً زنده ماندن در برزخ جامعه‌ی مدرن، بر اساس قواعدی متمایز از قواعد نظم مسلط؛ چنین است قمار استراتژیکی که این جریان مطرح می‌کند، جریانی که ایده‌هایش در حین اجرا به تدریج درون مردم کرد و فراسوی آن هژمونیک گشته‌اند. گاهی تجارب پرهرج و مرج به دلیل اوضاعی که بر منطقه سنگینی می‌کند: جنگ، وضعیت محاصره یا اشغال نظامی. سرآغاز ملموس جامعه‌ای که از این حسن برخوردار است که برای وجود داشتن تلاش می‌کند و از کارکرد قبیله‌ای فراتر می‌رود بدون این که کاپیتالیستی شود.

کنفدرالیسم دموکراتیک قصد ندارد یک مدل سازمانی حاضر آماده ارائه دهد یا در مقام اتوپیایی تحقق یافته، بی نقص و انجام شده ایفای نقش کند؛ هیچ جاه طلبی دیگری ندارد جز این که در عمل نشان دهد سازمان اجتماعی و دموکراتیک دیگری امکان پذیر است. به طور ضمنی نشان دهد که جهانی دیگر را می توان متصور شد و بنا کرد. در این بستر، بنابراین مهم است که آن را به خاطر همان چه هست، ارج نهیم: یکی از آزمایش های نادر انسانی هم عصر ما در مقیاس وسیع که به مخالفت با فرامین کاپیتالیسم جهانی مستقر برخاسته است.

خواندن آثار او جلالان همچنین فرصتی است برای غلبه بر برخی پیش داوری ها در رابطه با مسئله ی کرد به طور اعم و پ ک ک به طور اخص. ایده ها یا قضاوت های پیش پنداشته سرسخت هستند و اغلب با بقایای جانب دارانه از زمان گذشته، اختلافات تاکتیکی در زمان حال و گاهی اوقات با جهل صادقانه بدون بدخواهی نابه جا پیوند دارند. بسیاری از افراد،

تصاویری کوتاه از این حزب را به یاد می‌آورند: معمولاً سیاه‌وسفید، مانند انکساری از تاریخ گذشته، حداکثر یک پرچم، هرچند رنگ پریده، و همچنین چهره یا سایه‌ای از اوجالان. پرهیب رزمندگان گاهی از میان مه سر برمی‌آورد تا جلوه‌ای گذرا بر صفحه‌ی تلویزیون ما داشته باشد. به‌ویژه از آنجا که حساسیت قضیه بالاست. چگونه می‌توانیم فراموش کنیم که بخشی از سرنوشت ما بارها و بارها در آنجا رقم خورده است و احتمالاً دوباره در آنجا رقم خواهد خورد؟ آیا می‌توانیم اعمال و رخدادهایی را که به ما یادآوری می‌کنند سرنوشت ما چقدر به هم پیوند خورده است، از آگاهی خود پاک کنیم؟ در پایان ژانویه‌ی ۲۰۱۵، چند روز پس از اولین حملاتی که قرار بود جامعه‌ی فرانسه را برای همیشه به سوگ بنشانند، نیروهای ی‌پ‌گ، سازمان خواهر پ‌ک‌ک در سوریه، موفق شدند در شمال کشور شهر کوبانی را از بند داعش برهانند و آن هم به قیمت جان‌های قهرمان بسیاری. برای یک لحظه، کوبانی به مرکز جهان تبدیل شده بود، به بیان دقیق‌تر مرکز جهان کوفته و زخم‌خورده‌ای که رویارو با گسترش دولت اسلامی به خود می‌لرزید. برای ساعت‌های

بی پایان، به نظر می‌رسید نجات مشترک همه‌ی ما به ی‌پ‌گ بستگی دارد که کوچه‌ها و محله‌های شهر را یک‌به‌یک از دست داعش آزاد می‌کرد. چه کسی به یاد می‌آورد؟ چه کسی به آرمان‌های آن کسانی اهمیت می‌دهد که رفتند تا در جبهه جان دهند؟

این کتاب همچنین امکانی را فراهم می‌کند تا نیروی جمعی‌ای که مردم کرد را برمی‌انگیزد، به قالب کلمات سیاسی درآید. خواندن آن ممکن است شما را سردرگم و شگفت‌زده کند. امیدوارم شما را به همان اندازه مشوش سازد که من را، درعین حال که وارث یک سنت انقلابی هستم - هرچند متفاوت از سنت اوجالان، سنتی که ایده‌های خودم را بر اساس آن استوار ساخته‌ام.

آنچه در ابتدا غیرمنتظره می‌نماید، این است که این کتاب بیشتر بیان تأملات شخصی با صدای بلند است تا مسئله‌ی ترویج حقایق یا طرح توصیه‌ها. اوجالان از طریق این متون،

آشکارا سؤالات و بلوغ سیاسی خود را با ما در میان می‌گذارد. او با هدف متقاعد کردن ما به اعتبار مواضع خویش که به تدریج مورد بازنگری قرار می‌گیرند، درون چارچوب بحثی گشوده در باب تاریخ و چالش‌های عمده در حال پیش‌روی در جهان، نتیجه‌ی تأملات خود را به‌طور مبسوطی بدون حاشیه‌روی ارائه می‌دهد. بحث در اینجا بر مسائل درازمدت و بسیار استراتژیک، مانند مسئله‌ی ملی، دولت یا حتی بوم‌شناسی و فمینیسم، متمرکز است. هرکسی که به خود زحمت دهد این صفحات را بخواند، از شفافیت و فهم‌پذیری سخنان او شگفت‌زده می‌شود. سبک سراسر است و مستقیم این نوشتار، ورود به میدان بحثی محدود و وجودی را آسان‌تر می‌سازد: چگونه می‌توان جامعه‌ای را به‌طور مؤثر بنا کرد که از بن‌بست‌های نظام کنونی رها شده باشد؟ اوجالان برای حمایت از افکار خود تلاش می‌کند تا همه‌ی ملاحظات تاکتیکی را بر پایه‌ی اهداف بنیادین استوار سازد. این مسئله شامل انتخاب مبارزه‌ی مسلحانه نیز می‌شود، زیرا زمانی که قصد ساختن داریم و نه فقط مقاومت، سلاح کافی نیست: «پ ک ک باور داشت که مبارزه‌ی مسلحانه برای اعمال حقوقی که کردها از

آن محروم شده‌اند، کافی است». قبل از تفنگ، سیاست و فرضیه‌های استراتژیک پرشمار آن هست که بر اساس ارزیابی‌های عمل‌گرایانه بی‌اعتبار یا تأیید می‌شوند.

«سوسیالیسم دموکراتیک» موردادعای اوجالان قصد ندارد در زمره‌ی آن دگم‌های متحجری طبقه‌بندی شود که بر دوش سازمان‌هایی که مدعی به‌اصطلاح مارکسیسم ارتدکس هستند، سنگینی کرده‌اند و هنوز سنگینی می‌کنند. ایده‌ی او از سوسیالیسم ثابت نیست: تکامل می‌یابد و با اندیشه‌ای هدایت می‌شود که می‌خواهد مدام خودش را زیر سؤال ببرد. در این چارچوب، اوجالان جنبش خود را دستخوش تغییرجهت رادیکالی می‌سازد: از این پس، «خودمختاری از مسیر آفرینش دولت-ملت کردی» نمی‌گذرد، بلکه از طریق استقرار دموکراسی «از پایین» و بنابراین «خودگردانی دموکراتیک» یا «اداره‌ی سیاسی غیردولتی»: کنفدرالیسم دموکراتیک. گسست در عین تداوم، و انقلاب‌های کوچک در انقلاب بزرگ. زیرا هم تحولی بزرگ در مواضع سنتی مبارزات آزادی‌بخش ملی است و هم انشعابی بزرگ از شاخه‌های

مختلف مارکیسم. و به دلایل موجه: اوجالان در ابتدا از ایده‌ی مسلط دولت-ملت فاصله می‌گیرد که وجه مشترک اکثر جنبش‌های مردمی است که در برابر استعمار، ستم یا اشغال نظامی مقاومت می‌کنند. ایده‌ای که بر اساس آن، مردمی که از حقوق خود محروم شده، اگر خواهان وجود دموکراتیک است، باید خویشتن را به‌مثابه ملت قوام بخشد و به این منظور به دولت خودش دست یابد. اوجالان اینک پروژه‌ی «ملت دموکراتیکی که با پرچم‌ها و مرزها تعریف نمی‌شود» و «مبتنی بر دموکراسی است نه ساختارهای دولتی» را در تضاد با دولت-ملت مطرح می‌کند. زیرا به گفته‌ی او، «دولت-ملت با دور کردن جامعه از دموکراسی، آن را در معرض ستم و همگن‌سازی قرار می‌دهد». بنابراین، دولت-ملت راه‌حل‌رهایی از استبداد نیست، زیرا خودش بخشی از مشکل است.

آیا این استراتژی جدید برای حق تعیین سرنوشت مردمان در همه‌جا و همه‌ی زمان‌ها معتبر است؟ اوجالان به این پرسش پاسخی نمی‌دهد، اما این بحث خوشبختانه دیگر به راه افتاده

است. حال به کسانی که مبارزات را در چهارگوشه‌ی جهان رهبری می‌کنند - و از همبستگی ما نیز برخوردار هستند - بستگی دارد که درباره‌ی این پیشنهاد بحث کنند یا نه. باین حال، اوجالان هنگامی که استدلال خود را بسط می‌دهد و به سرشت ذاتاً بوروکراتیک دولت اشاره می‌کند، بحث را در فراسوی آن صفوف برمی‌انگیزد. او به این ترتیب جنبش کارگری را در کل به چالش می‌کشد. زیرا دولت در واقع بی‌طرف نیست: «موجودیتی که ساختار آن عمدتاً نظامی است». بنابراین دموکراسی نیست، بلکه متضاد آن. «دولت‌ها بر مبنای زور هستند و دموکراسی‌ها بر مبنای اجماع جمعی». دولت تمثال متبلوری از «بوروکراسی مدنی و نظامی» است، «دولتی متمرکز با صفات تقریباً الهی که جامعه را کاملاً خلع سلاح کرده و استفاده از زور را به انحصار خود درآورده است». کاریکاتور آدمکش کمونیسم که به اصطلاح سوسیالیسم بوروکراتیک «واقعاً موجود» نامیده می‌شد، نه تنها میلیون‌ها انسان را نفی بلد کرد و جانشان را گرفت، بلکه ایده‌ها را نیز تا حدی مخدوش و فاسد ساخت که ادعا شود

موضع اوجالان تجدیدنظری در مارکسیسم است و حتی در نفی آن.

به طرز پارادوکسیکالی، اشارات اوجالان در باب این موضوع با رشته‌ی اصلی مارکسیسم پیوند دوباره‌ای می‌خورد که مدت طولانی زیر آوارهای ایدئولوژیک استالینسم مدفون شده بود. زیرا در اینجا دشوار نتوان پژواک دوردستی از آهنگ صدای کارل مارکس را شنید که با شور و اشتیاقی تقریباً لیبرتارین، نیروی محرکه‌ی کمون پاریس ۱۸۷۱ را تحلیل می‌کرد (جنگ داخلی در فرانسه). کمونی که مارکس در آن زمان به‌مثابه «شکل سیاسی سرانجام یافت‌شده‌ی رهایی» توصیف کرد، دموکراسی حقیقی که از دست‌به‌دست شدن اهرم‌های دولت خرسند نمی‌شود، بلکه برعکس ارگان‌های بوروکراتیک و نظامی دولت را برمی‌چیند. کمون «نفی آشکار امپراتوری دوم» بود، «انقلابی علیه خود دولت، آن سقط ماوراءطبیعی جامعه»، «آن مار بوآی درهم کوب که بدن زنده‌ی جامعه‌ی مدنی را می‌فشارد». البته زمان، مکان و شرایط، کمون پاریس ۱۸۷۱ را از کنفدرالیسم دموکراتیک - که به آن

«کمونالیست» نیز می‌گویند- و از روزاوا در سال ۲۰۲۰ دور می‌کند. بنابراین بحث کپی‌برداری از تجربیات انقلابی بین آن‌ها یا کپی پیست کردن نظریه‌ها نیست؛ بلکه توجه دقیق و ویژه به طنین‌های تاریخ. رشته‌های نامرئی که مبارزات دیروز را به مبارزات امروز وصل می‌کنند، همچنان در انتظار برقراری‌اند. از این نظر، انترناسیونالیسم معنای کامل خود را می‌یابد. دوام جامعه‌ای دموکراتیک در کردستان بر اساس مشارکت مردمی در یک چارچوب فدرال، چندفرهنگی و چندقومیتی، بدون هژمونی مذهبی، به اقدامی که در اینجا انجام می‌دهیم نیز بستگی دارد. و متقابلاً. ما می‌توانیم و باید به نیروهای محلی اجازه دهیم مبارزه‌ی خود را پیش ببرند، به‌ویژه با محروم کردن همه‌ی دشمنانشان از همدستی و حتی حمایت مؤثر حاکمانان. ما می‌توانیم و باید خواهان حذف پ‌ک‌ک، یک‌بار برای همیشه، از فهرست سازمان‌های «تروریستی» اروپا شویم. در نهایت، می‌توانیم و باید برای پایان دادن به این بی‌عدالتی، آزادی عبدالله اوجلان را مطالبه کنیم و در نتیجه به گفتگوی پیکارجویانه‌ای که او از طریق نوشته‌هایش خواستار آن می‌شود، این بار شخصاً و رودررو ادامه دهیم.

چرا کسانی مطالبات زنان را به چهل و سه سال اخیر محدود می‌دانند؟

سیامک زندرضوی

«اگر سعی کنید لباس یک سالگی فردی را در ۴۳ سالگی به تن او کنید نارضایتی و بدشکلی خلق می‌کنید جامعه‌ی ایران ۴۳ سال رشد کرده است. جمعیت از ۳۶ به ۸۵ میلیون رسیده، زنان تحصیلکرده شده‌اند و در بازار کار و نظام اجتماعی حضور فعال دارند... نظام سیاسی نمی‌تواند فقط به افزایش کمی دانشگاه‌ها و به قول سیاست‌گذاران تولید علم افتخار کند اما اثرات این وضعیت را نپذیرد زنانی که وارد دانشگاه‌ها شدند و ذهن‌شان تغییر کرد دیگر مانند گذشته فکر و رفتار نمی‌کنند.» (محمد فاضلی، روزنامه‌ی اعتماد، شنبه دوم مهر ۱۴۰۱)

پاسخ مختصرم به مسأله‌ی فوق این است: محمد فاضلی دانسته یا ندانسته نمی‌خواهد به‌یاد آوریم، اسلام سیاسی، در سکوت و همراهی جریان‌های سیاسی دیگر، و با عقب راندن خشونت‌بار زنان و مطالبات‌شان است که توانست در چهل سال اخیر بر سریر قدرت برقرار بماند و گشت ارشاد فقط گوشه‌ای از این خشونت چهل ساله است که در کشمکش تقلا برای تثبیت نابرابری حقوقی زنان با مردان از یک طرف، و مقاومت زنان از طرف دیگر، ریشه دارد.

در سال ۱۳۵۷ سال سوم دوره‌ی لیسانس جامعه‌شناسی دانشگاه تهران بودم که با اعضای متنوع یک خانواده‌ی سیاسی گسترده آشنا شدم. هر عضوی از این خانواده دوستداران خود را در میان گروه‌های متنوع شهروندانی زخم‌خورده از تبعیض و اختناق رژیم پهلوی با خود داشت. شهروندانی که به مدد اعتراضات و اعتصابات سراسری‌شان انقلابی مثال‌زدنی را برپا کرده بودند.

اگر خوب به خاطرمانده باشد، اوایل پاییز ۱۳۵۷ بود که همه‌ی اعضای خانواده مذکور به‌تمامی در عرصه‌ی عمومی شناخته بودند. همه‌ی کسانی که سن‌شان اجازه می‌دهد می‌توانند اعضای این خانواده‌ی گسترده را در ذهن مجسم کنند و رهبران‌شان را به‌یاد آورند. منتهی‌الیه سمت چپ تصویر، فدائیان خلق ایستاده بودند در کنارشان مجاهدین خلق همه جوان، آن طرف‌تر اعضای حزب توده از سالمند تا میان‌سال، با فاصله‌ای جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی بودند بیشتر میانسال، و در انتهای سمت راست تصویر، نمایندگان و سخنگویان اسلام سیاسی، ترکیبی از جوانان، میانسالان و سالمندان، آنچه از این خانواده به‌روشنی در یادم باقی مانده این است که با همه‌ی اختلاف‌های نظری و عملی‌شان در بسیاری از عرصه‌ها، در یک چیز به‌طور شگفت‌انگیزی اشتراک نظر داشتند. آن را کمی دیرتر فهمیدم.

انقلاب با اعلام بی‌طرفی ارتش، تازه رنگ پیروزی به خود گرفته بود که گروه‌های کوچکی موسوم به «حزب‌اللهی» این‌جا و آن‌جا جمع می‌شدند و در معابر عمومی خطاب به

زنان فریاد می‌زدند «یا روسری یا توسری» و مزاحم زنان بی‌حجاب می‌شدند. این مزاحمت‌ها در اسفند همان سال به اوج خود رسید. در ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (روز جهانی زن) جمعیتی از زنان جمع شدند و فریاد «آزادی زن آزادی جامعه است»، سر دادند. تقریباً همزمان با این واقعه، به فرمانی قانون حمایت از خانواده لغو و سن ازدواج برای دختران از ۱۸ سال به ۱۳ سال کاهش یافت و زمزمه‌ی حجاب اجباری ابتدا برای زنان شاغل در ادارات و پس از یک سال در همه‌ی مکان‌های عمومی توسط ساختار قدرت اعلام و بعدها به قانون تبدیل شد. در کمال تعجب من و بسیاری دیگر، همه‌ی اعضای خانواده‌ی سیاسی مذکور، هریک با استدلال و توجیه خاص خودشان، از کنار این ستم آشکار بر زنان گذشتند. بعضی‌شان اجباری کردن حجاب را احترام به فرهنگ و سنن خلق و توده دانستند و برخی آن را اجرای احکام دین و گروهی حجاب اجباری را نماد جامعه‌ی اسلامی نامیدند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ دستیار جوانی در جمع دستیاران دکتر احمد اشرف بودم. همان‌جا بود که با تحولات

اواخر دوره‌ی قاجار، تلاش‌های زنان برای حضور اجتماعی و حتی درخواست‌های برابری حقوقی زنان با مردان را خواننده و جستجو کرده بودم و مهم‌تر این‌که آموختم: حداقل از اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ خورشیدی، فرصت باسواد شدن عمومی زنان، فرصت‌های اشتغال خارج از خانه برای آنان، امکان ازدواج خارج از مناسبات خویشاوندی، امکان فاصله‌گذاری میان فرزندان با اتکا به دستاوردهای دانش پزشکی، و آشنایی گسترده با جنبش جهانی برابری حقوقی زنان با مردان زمینه‌های عینی این برابری‌خواهی را حداقل در مناطق شهری در میان زنان فراهم آورده بود. فرایندهایی که با تجربه‌ی زیسته بسیاری از خانواده‌های ما (دستیاران) هم منطبق بود. گفتگوهای ما (نشست‌های صبح شنبه‌ی دستیاران) دال بر آن بود که تصویب و اجرای قانون حمایت از خانواده، افزایش سن ازدواج دختران از ۱۳ سال به ۱۸ سال و منع چندهمسری در قوانین مصوب سال‌های ۱۳۴۶ و ۱۳۵۳ خورشیدی حاصل تحولات جامعه و بخشی از مطالبات زنان آن دوره است.

به یاد می‌آورم در کم‌تر از پنج سال، از آن تصویر (خانواده‌ی گسترده سیاسی) فقط تنی چند، در سمت راست تصویر، باقی بودند و بقیه‌شان، به نظرم، حاصل ایستادگی نکردن در سمت حقیقت (در این جا حقوق انسانی زنان و درخواست‌های برابری حقوقی‌شان) را دریافت کرده و بی‌هیچ حمایت جدی از طرف شهروندان، توسط اسلام‌گرایان سیاسی به قدرت رسیده از عرصه‌ی عمومی جامعه با خشونت تمام بیرون رانده شدند.

امروز پس از چهل و سه سال این بار سه نسل از زنان، پیشاپیش مردان با شعار «زن، زندگی، آزادی» به میدان آمده‌اند. هرچند که در شرایط دشواری که قدرت غیرپاسخ‌گو خلق کرده است. بیشتر نوه‌ها را در خیابان مرئی می‌بینیم که از چالاک‌ی و نیروی جوانی سرشاراند. بهتر است همه به خاطر داشته باشیم تلاش زنان برای حقوقی انسانی و برابر با مردان نه ۴۳ سال، بلکه بیش از یک سده تداوم دارد. تا بتوانیم برخلاف سال ۵۷ این بار توان‌اتر و هشیارانه‌تر در کنار مادران، خواهران، همسران و دختران خود بایستیم.

سهم زنان از خیابان

مرضیه بهرامی برومند

خیابان را می‌توان یکی از مهم‌ترین عناصر دنیای مدرن و شهرگرایی دانست. فضایی که به‌جز واقعیتی کالبدی، واقعیتی اجتماعی و انتزاعی نیز هست. بدین معنا که این فضای کالبدی در هر دوره‌ی تاریخی به گونه‌ای مادی و معنوی ساخته شده و ویژگی‌های خود را دارد. تأمل و پژوهش پیرامون مبحث «زن و خیابان» موضوعی است که نظام معنایی و مفاهیم بس گسترده‌ای را پیش روی پژوهشگران باز خواهد کرد که پاسخ بسیاری از پرسش‌های حل‌نشده در حوزه‌ی جنسیت و فضای عمومی است.

برای مثال، پژوهش‌های اجتماعی و تئوریک که در حوزه‌ی فضای عمومی و چارچوب مناسبات اجتماعی و فردی صورت گرفته است نشان می‌دهد؛ چگونه هویت جنسیتی و کنش‌های

اجتماعی در خیابان شکل می‌گیرد که در این میان به نظر می‌رسد خیابان‌ها را مردها ساخته و اداره می‌کنند و نام خیابان را به نام خود مزین می‌کنند و زنان در حاشیه قرار گرفته و مانند بسیاری از عرصه‌های دیگر اجتماعی از آن محروم مانده‌اند.

خیابان را معضلات فرهنگی ناشی از نظام مردسالار در جوامع سنتی و اقتدارگرا می‌تواند تک‌جنسیتی کند و زن برای حضور در خیابان به عنوان یک شهروند دچار مشکلات و محدودیت می‌شود. در این سیستم‌های مردسالار و بسته، مردان حاضر نیستند خیابان را به زنان واگذار کنند و زنان مدام باید حضور خود را در فضای عمومی و خیابان انکار کنند تا از آسیب‌های اجتماعی و صدمات روحی و جسمی در امان بمانند. خیابان به‌عنوان محل نظم سیاسی و پایگاه قدرت مردانه دئما در تلاش است تا زنان را حذف کنند و آنها را به فضای خصوصی خانه بفرستد.

اما مقاومت زنان برای حضور در خیابان و فضای عمومی ادامه می‌یابد تا زنان جزئی از خیابان شوند. خیابان‌ها به همان اندازه که حق مردهاست حق زنان است و سیاست‌های نظم حاکم باید بتوانند بستری برای حضور زنان مهیا کنند تا از گفتمان تک‌صدایی مردانه و استبدادی خیابان خارج شوند. تنها یک زن می‌تواند به خوبی و عمیقاً از تجربه‌ی غریبه‌گی و حذف خود در شهر و خیابان حرف بزند، و ما را به برساخت مفهوم زنانگی در جامعه‌ی سنتی نزدیک کند.

با نگاهی به تاریخ اجتماعی و جنسیتی در ایران و با ارجاع به مفاهیمی نظیر قدرت، کنترل و مناسبات جنسیتی تا حد زیادی می‌توان به معانی عمیق‌تر نهفته در گفتمان حاکم بر فضای عمومی دست یافت و به فهم و تفسیر جدیدی از هویت جنسیتی و حضور زنان در عرصه عمومی و به طور خاص در خیابان رسید. از همان آغاز ورود زنان به خیابان در ایران با آزار و اذیت مردان همراه بود. مُعیرالمَمالک در خاطراتش می‌نویسد؛ مردان حضور عمومی زنان را از طریق کشیدن حجاب‌شان، سوت زدن و متلک گفتن به آنها کنترل و محدود

می‌کردند و نگران معاشرت و روابط زنان و مردانی در خیابان‌ها و ملاعام بودند. مقالات منتشرشده در نشریات زنان، مردان جوان را به رفتار محترمانه با زنان در خیابان تشویق می‌کردند. در مقالات سایر نشریات، زنان به کنترل خویش و رعایت حجاب و عفت عمومی تشویق می‌شدند.

به بیان افسانه نجم‌آبادی در دوران قاجار وعده‌ی معاشرت با دگرجنس‌گرایی که زنان را دعوت به ترک فضاهای هم‌جنس‌ها و بدل شدن به شرکای تحصیل‌کرده‌ی مردان نوگرا می‌کرد که این امر به واسطه‌ی کنترل حضور عمومی زنان از طریق رفتار و کردار خیابانی مردان بازنویسی شد. زمانی که مردی تن زنی را در خیابان لمس می‌کند وعده‌ی جامعه‌ی برابری جنسیتی بدل به کابوس می‌شد. از این رو، مردان نیز بایستی آموزش داده می‌شدند که در فضای عمومی در کنار زنان چگونه رفتار کنند. بخشی از آموزش زنان مدرن در آن دوران که جنبش زنان مشروطه تلاش فراوانی در آموزش و فرهنگ‌سازی زنان به عمل آورد به فراگیری مطالب مربوط به بدن سالم، اخلاقیات شایسته و رفتار صحیح اختصاص داشت و

به تنش درباره‌ی رفتار مناسب با غیر هم‌جنس در فضای عمومی و در کل بحث بر سر این تعلق داشت که، این فضا متعلق به چه کسی است؟ (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵).

مقوله‌بندی‌های دوگانه‌ی جنسیتی هنگام حضور در خیابان، سر از مرزبندی فضای خصوصی/عمومی میان زنان و مردان درمی‌آورد. در پرتو این دوگانگی و تقسیم‌بندی است که مردان بدون هیچ تأملی مالک خیابان می‌شوند اما زنان بایستی همواره مدعی حق خود در این فضا باشند.

در دوران قاجار نظام اجتماعی و سیاسی بر اساس قواعد سنتی سامان می‌یافت که گفتارهای مرتبط با صفات و ویژگی‌های زن و مرد و باید و نبایدهای آنها در زندگی خانوادگی و اجتماعی در احکام و مسائل شرعی در لابه‌لای متون فقهی و از دل خزانه‌ی دست‌نخورده‌ی سنت، حول یک دال مرکزی یعنی تفاوت ساختمان بدن و بیولوژیک میان زن و مرد سامان می‌یافت که وضعیت و موقعیت‌شان در حوزه‌ی اجتماعی

مبتنی بر همین تفاوت زیستی و جنسی، مردان را متناسب با فضای عمومی و امور خارج از خانه و زنان را مناسب برای اندرونی و خانه در نظر می‌گیرد. زنان وقتی می‌خواستند از خانه خارج شوند باید حجاب مخصوص بیرون و چادری که مختص کوچه و خیابان بود می‌پوشیدند و روبنده می‌زدند. در جامعه و فضای عمومی هم زن و مرد از هم جدا بودند. خیابان مکانی مردانه بود که نباید همراه زنان قدم می‌زدند و مجبور بودند جدا از یکدیگر راه بروند. برای نمونه: «در خیابان‌های پرجمعیت تهران مانند لاله‌زار و شاه‌آباد و امیریه عصرها مقرر بود مردها از طرفی و زنها از طرف دیگر عبور کنند. راه رفتن مردها و زنها از یک سمت از ساعت ۴ بعدازظهر قددغن می‌شد. اگر احیاناً زنی می‌خواست به خانه‌ی خود سمت دیگر خیابان یا به داروخانه برود از آقای پاسبان کسب اجازه می‌کرد. زیر نظر و مراقبت او با عجله به سوی دیگر می‌شتافت و به سرعت مراجعت می‌کرد. چه بسا اوقات صدای فریاد آمرانه‌ی پاسبان به گوش زنان می‌رسید که می‌گفت: «باجی روتو بگیر»، «ضعیفه تندتر راه برو» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۳۰).

از این رو در ایران خیابان به طور خاص و فضای عمومی به طور عام از دیرباز تاکنون دارای محتوایی مردانه بوده است و چه آشکارا و مستقیم و چه نمادین همواره حاوی گفتمانی جنسیتی بوده است. این گفتمان و محتوا را می‌توانیم حول محور «حذف جنسِ دیگر» تفسیر کنیم؛ حذف هویت جنسیتی زنانه از فضای عمومی و خیابان. بنابراین به طور تاریخی گفتمان غالب بر خیابان حول محور حذف شکل گرفته است. تجربه‌ی زنان در دهه‌های بعد از دوره‌ی قاجار به‌ویژه پس از کشف حجاب اجباری در سال ۱۳۱۷ این بود که آموختند که برای بخشی از فضای عمومی بودن باید «مرد» شوند که این امر مبین مردانه بودن ظواهر و رفتار فضای عمومی بود. تجربه‌ی تعرض بدنی در خیابان‌ها کماکان نشان می‌داد که مردان حاضر به واگذاری مردانگی فضای عمومی نبودند. در واقع یکی از راه‌های تعبیر تجربه‌ی تعرض خیابانی می‌تواند این باشد که نه تنها فضای عمومی، دگرجنس‌گرا و برابر نشد بلکه فضاهای زنانه نیز برای محدود کردن حضور فیزیکی‌اش تحت نفوذ مردان درآمد.

مدرن‌سازی جامعه‌ی ایرانی و رواج و گسترش برخی
هنجارهای مدرن، عرصه‌های جدیدی از حیات اقتصادی و
اجتماعی را به روی مردم گشود و فرصتی برای زنان به وجود
آورد تا با رهایی از سلطه‌ی مردان و خواست قدرت مذکر،
نیازهای جنس-جنسیتی خود را بر مبنای تمایلات خلاق
انسانی-اجتماعی تداوم و مشروعیت دهند. از این رو، در
گفتمان جدید، روایتی عقلانی‌تر بر تمایلی خلاقانه نسبت به
شناخت جنس-جنسیتی در زیست-جهان زندگی حاکم
می‌شود و عناصر سنت در گردونه‌ی نوسازی معنایی جدید به
دست می‌آورد. با شهری‌شدن و دگرگونی‌های قابل ملاحظه
در زندگی روزمره‌ی مردم که پیامدهای عقلانی‌شدن، رسانه‌ای
شدن و فردگرایی نشانه‌های بارز آن است، فضای شهری و
نظام فرهنگی درون آن که از سیطره‌ی گفتمان سنتی به تدریج
خارج می‌شد و این گفتمان جای خود را به عقلانیت و
فردانیت گفتمان مدرن می‌دهد. به موازات آن، بسترهای مادی
جامعه نیز تغییر می‌کند و جامعه به سرعت شاهد تغییراتی زیاد

در عرصه‌های مختلف، از جمله رشد و توسعه‌ی شهر و تغییر در الگوهای زیست شهری می‌شود.

در این شکل از رشد مدرن و توسعه‌ی شهری، میل به حضور زنان در فضاهای عمومی به‌مثابه الگوهای بازنمایی‌کننده مدرنیزاسیون در نهایت به نمایش تنانگی و بدن آنها تقلیل می‌یافت، در عین حال که هنوز درگیر ارزش‌ها و مناسبات سنتی در صورت‌بندی گفتمان جنسیتی در خیابان بود. شرایط مادی و اجتماعی در دوره‌ی گذار، در برزخ سنتی و به‌اصطلاح قرون وسطایی و حس و تفکر مدرن است. بنابراین آن دسته از زنان که در مقام کسانی که در جامعه‌ی برزخی مدافع و حامل فرهنگی مدرن و پویا هستند گرفتار کشمکش حیات و تعارض درونی و برونی در جامعه‌ای سنتی است. ازاین‌رو، در این جوامع در حال گذار نیز کماکان ارزش‌های سنتی مبنای تعریف و تمایز زن «محترم» از «نامحترم» در فضای خیابان بود.

در چنین فضایی «خیابان» به مثابه فضایی برای حضور زنان محترم آماده‌سازی می‌شود. یعنی فرایند نمایشی حضور زن در این عرصه چون فاقد آن سرشت درون‌زایی است که غرب تجربه کرد، با چنین بازسازی‌هایی تکمیل می‌شود. در این برهه، زن حجاب ندارد، اما از سویی فضای خیابان برای این حضور تلطیف می‌شود و مثلاً قواعد زبانی جدیدی که نافی عفت زنانه نباشد بر این فضا حاکم می‌شود و از سوی دیگر انضباط جدیدی بر تن و بدن، گفتار و کردار زنان حاکم شد که به مثابه شاخص‌های تمییزبخشی زن «محترم» از زن «خیابانی» بود. در راستای چنین انضباطی است که حضور زن در خیابان صرفاً در صورتی که معطوف به هدفی به‌هنگار و روشن باشد پذیرفته است و هرگونه پرسه‌زنی بی‌هدف او را در مظان زن خیابانی بودن قرار می‌دهد. نیازی به یادآوری نیست که مرد به هیچ‌کدام از این شاخص‌ها نیاز نداشته و ندارد چرا که خیابان قلمرویی غریبه برای او نبوده و نیست (بهرامی برومند، ۱۴۰۰: ۱۷-۱۶).

این رابطه‌ی دوگانه‌ی زنان و مردان با فضای عمومی، در مقایسه‌ی کشورهای خاورمیانه با کشورهای غربی بسیار مشهود است. در خاورمیانه زنان با فضای خصوصی و فاقد قدرت پیوند دارند در حالی که مردان با عرصه‌ی مسلط عمومی و مرکز امور سیاسی مرتبط هستند. در جوامع سنتی که تمایز و اختلاف زیادی بین فعالیت در فضای خانگی و محیط بیرون از خانه وجود دارد موقعیت زنان در سطح پایین‌تری قرار دارد و این موقعیت پایین‌تر زنان نسبت به مردان نتیجه‌ی سلسله‌مراتب و نظم مشخص فضایی است که در طول تاریخ این موقعیت‌های متفاوت بین زنان و مردان را حفظ می‌کند. دسترسی کالبدی به فضا به‌عنوان سرمایه‌ی اجتماعی و فردی در نظر گرفته می‌شود. در این صورت، انتساب زنان تنها به فضای خصوصی و در نتیجه خانگی، به معنای محدود ساختن شیوه‌ی زندگی زنان و تبعیض علیه آنهاست. بدین‌سان به موجب این محدودیت، فضای عمومی شهر و امکانات و فرصت‌هایی موجود در آن طبیعتاً در دسترس زنان نخواهد بود (ترلیندن، ۱۳۹۴: ۵۷). ایدئولوژی‌های نابرابر-سالار، دسترسی‌های نابرابر جنسیتی به فضا را بدیهی می‌گیرد و

روابط جنسیتی را بر اساس توزیع نابرابر قدرت در فضا سامان می‌بخشد و مفهوم زن را «خصوصی» و مرد را «عمومی» صورت‌بندی می‌کند.

بَهلول در تحقیقاتش که روی زندگی خانگی زنان مراکش کار کرده شرح می‌دهد؛ خیابان در مقابل با زنانگی درون‌گرا، خودش را به عنوان مردانه، خشن و دارای قدرت تثبیت می‌کند. گذر و عبور از این دو دنیا «درونی و بیرونی» گذر از یک - دنیای جنسی به دنیای دیگر جنسی - است. خیابان به‌وضوح، عرصه‌ی مردانه است و مردان درباره‌ی این فضا به‌عنوان قلمرو خاص خودشان حرف می‌زنند و به شجاعت خود در رابطه با مشکلات دنیای بیرون افتخار می‌کنند. در یک مثل قدیمی یونانی می‌خوانیم زنانی که دور از مکان‌های عمومی می‌مانند نسبت به زنانی که کنترل کم‌تری روی آنهاست احترام بیشتری دارند و خیابان بیشتر محل قدم زدن فاحشه‌هاست. بازار و میدان شهر هرگز مکان سالمی برای زنان نبوده است و به‌طور سنتی زنان قسمتی از دنیای خصوصی هستند (سیدنبرگ، ۱۹۸۸: ۱۲). اگر چه هویت‌یابی

زنان با محیط خانگی به طور خاص در فرهنگ خاورمیانه مشهود است، اما فقط محدود به این منطقه نمی‌شود. ویگلی در مثال‌هایش درباره یونان اظهار می‌دارد؛ خانه مکان زنانه و تحت مراقبت آنها و فضای کلیشه‌ای زنانه است که در ساختار جنسی، عاطفی، شخصی بیشتر از عرصه‌ی عمومی، واقع شده است (ویگلی، ۱۹۹۲: ۳۳۰). وی بیان می‌دارد که ماندن در خانه برای مردان ننگ است و آنها وقت خود را بیشتر به بیرون از خانه اختصاص می‌دهند. این عقیده وجود دارد که اگر مردان در خانه بمانند، فضای وارونه‌ای به وجود می‌آید که موجب وارونگی نقش‌های جنسیتی و تغییر شکل در شخصیت روحی و روانی کسانی که «مکان اشتباه» را اشغال می‌کنند می‌شود. در مکان اشتباه، تنها زنانه شدن مرد، تهدید و خطر نیست بلکه این تهدید برای زنان هم وجود دارد. منفعت و صلاح زن در بیرون از خانه به پاکدامنی و عفت او ارتباط دارد. زن در بیرون از خانه، به طور ضمنی، محرک جنسی است و گرایش جنسی‌اش به اندازه‌ای که در خانه تحت کنترل است مهارپذیر نیست (سیدنبرگ، ۱۹۸۸: ۱۲).

در کشورهای مسلمان، به دلیل گرایش‌های مذهبی، زنان در بیرون از خانه، مثل خود خانه دارای حریم و حجاب می‌شوند. از همین رو، نهاد ازدواج که برای زنان یک «خانه» به دست می‌آورد دارای ارج و قرب می‌گردد و وقتی پا به فضای عمومی می‌گذارند و قصد بیرون رفتن را از خانه دارند به دلیل پاکدامنی و وفاداری به همسر، همواره توسط جنس دیگر خود تحت کنترل هستند. درک مناسبات جنسیتی و اجتماعی و نحوه‌ی استفاده از فضاهای خصوصی و عمومی بسته به شرایط فرهنگی و تاریخی هر جامعه متغیر است و آداب و رسوم مختلف، و طبقات اجتماعی افراد در نحوه استفاده از فضاها انعکاس می‌یابد. اما به طور کلی، برداشت‌های ویژه از فضاهای عمومی و خصوصی و همین‌طور قواعد و ویژگی‌های جنسیتی و توزیع جنسیتی (زنانه/مردانه) در فضای خصوصی خانه و ممانعت از حضور زنان در فضاهای عمومی با استدلال‌های مختلف فلسفی و بیولوژیک توجیه می‌شود و با وضع قوانین، مشروعیت و رسمیت پیدا می‌کند و امکانات فضایی را برای تفکیک جنسیت‌ها به وجود می‌آورد و ساختار قدرت با

بهره‌گیری از تقسیم‌بندی فضاها و ارزش‌گذاری آنها مستحکم گردیده و پا برجا می‌ماند.

مفاهیمی مثل ساختار قدرت، کنترل و هویت جنسیتی را وقتی در پیوند با فضا قرار بدهیم مختصات جدیدی به ما می‌دهد که برای هویت زنانه و بدن زنانه وجهی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. در هر بستر زمانی و مکانی خاص، این گروه صاحب قدرت است که بر مبنای تفسیری که از هویت جنسیتی دارد و با اتکا به شیوه‌ها و ابزارهایی خاص، به بازنمایی، حفظ و کنترل هویت جنسیتی مورد تفسیر خود در جامعه اقدام می‌کند. در فضای عمومی، کنترل هویت‌های جنسیتی، بُعدی جغرافیایی-جنسیتی دارد که تبلور آن را در فضای جنسیتی کالبد شهری می‌بینیم و بعد اجتماعی-جنسیتی دیگری دارد که در سطح ارزش‌ها و هنجارهای جنسیتی و نیز بازنمایی بدن زنانه در خیابان و در عرصه‌ی عمومی خود را نشان می‌دهد. همانطور که باتلر جودیت باتلر (۱۹۹۳) در تحلیل پسا ساختارگرایانه‌ی خود از نظریه‌ی فمینیسم می‌گوید، جنسیت مفهومی متغیر، مشروط و شکننده است و در پیوند با فضا معنا و مفهوم موقت

خود را پیدا می‌کند. بدن زنان، کم یا بیش در همه‌ی جوامع عملاً همچون نمادهای منعکس‌کننده‌ی قیود الزام‌آور هویت‌های جنسیتی زمان و مکان خاص خود عمل می‌کنند. در عین حال ما با نمایش و عرضه‌ی مستمر هویت‌های جنسیتی در خیابان و فضاهای عمومی، این هویت‌های برساخته شده از روابط مبتنی بر قدرت را بازتولید و تقویت می‌کنیم. به عبارتی، فضای عمومی به‌طور عام و خیابان به‌طور خاص بستری است برای تولید و بازتولید گفتمان جنسیتی حاکم. همین که زنان مجبور باشند به قواعد خیابان تن بدهند، خواسته یا ناخواسته به بازتولید و تقویت این بستر کمک می‌کنند. زنان همه، کمتر یا بیشتر، از زمانی که به خیابان قدم می‌گذارند، خود را ملزم به پیروی از مرزبندی‌های فضایی و الگوهای جنسیتی موجود می‌بینند (بهرامی‌برومند، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۱).

امروزه خیابان‌ها که چارچوب و بدنه و ساختار اصلی فرم هر شهر را تشکیل می‌دهند چنان حضور گسترده‌ای در زندگی روزانه‌ی ما دارند که تمایل داریم تأثیری که این فضا به

صورت مستمر بر زندگی مان می گذارند را فراموش نکنیم. خیابان‌ها تأثیر عظیمی بر هستی شهر مدرن گذاشته و فضاهای شهری را به صورتی شدیداً عقلانی از نو طرح‌ریزی کرده‌اند. به عبارت دیگر، فردی که بخش مهمی از روز خود را چه با پای پیاده و چه در ماشین در خیابان سپری می‌کند؛ به صورت دائمی فضاهای به شدت کنترل شده و طراحی شده‌ای را از لحاظ عقلانی تجربه می‌کند. در این سازماندهی عقلانی و نیز اجتماعی فضا، عملکردهایی مسلط و نیز ساختارهای فرهنگی حاکمی وجود دارند که به دنبال اعمال قدرت هژمونیک و بازنمایی تکنولوژی‌های قدرت می‌کنند. خیابان یکی از مهم‌ترین این فضاها در حیات اجتماعی شهری است که عرصه‌ی سیاست و بازتولید روابط قدرت و در عین حال امکان‌های مقاومت است.

از خلال خیابان می‌توان وجه عمده‌ای از شهر مدرن را مطالعه کرد و عناصر زندگی روزمره‌ی شهری را در آن یافت. نمونه‌ی واقعی زندگی روزمره در یک شهر اعم از فعالیت‌های عمومی و خصوصی در خیابان‌های آن وجود دارد. از این رو،

خیابان به عنوان یک فضای عمومی که زندگی روزمره در آن جریان دارد مکانی برای ارائه‌ی طیف وسیعی از رفتارهای سیاسی، فرهنگی و روابط اجتماعی و فضاهای روزمره‌ای است که مردم در آن نظم شهری و مسائل انتزاعی سرمایه‌داری را تجربه می‌کنند. بدین معنا که خیابان به‌جز کالبد فیزیکی دارای یک واقعیت اجتماعی و برساخت قدرت است که در هر دوره‌ی تاریخی به گونه‌ای مادی و معنوی ساخته شده و ویژگی خاص خود را دارد. مطالعات اجتماعی فضای خیابان نشان می‌دهد در سامان زندگی روزمره‌ی ساکنین و تنظیم هویت‌های آنها در سطوح محلی و ملی نقش مهمی ایفا می‌کند و این مطالعات اهمیت استراتژیک خیابان را بررسی می‌کند و سؤالات نظری بین جامعه و فضای عمومی را پاسخ می‌دهد که چگونه خیابان واسطه‌ی تولید و بازتولید روابط اجتماعی و هویت جنسیتی در متن زندگی روزمره است و به‌سان نوعی میانجی، کلیت جامعه را باز می‌نمایاند.

در نظامی مردسالار و تمامیت‌خواه که به لحاظ ساختار سیاسی و فرهنگی هنوز سنتی و ایدئولوژیک است اما مردمش مدافع

و حامل فرهنگی مدرن و پویا هستند و به دلیل این تعارض و تضاد منافع و کشمکش ملت-دولت، گرفتار مشکلات در اداره‌ی زندگی مردم است، مطالبات و خواسته‌های مردم و فرودستان و طردشدگان و زنان در فضای خیابان در قامت انواع آشکار و نهان مقاومت زاده می‌شود. در اینجا به رابطه‌ی سیاست و زندگی روزمره و عرصه خیابان می‌رسیم و حضور در خیابان به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر شهر مدرن، نشانه‌ای از فروپاشی طرح‌های یکسان‌سازی و اقتدار نظام حاکم است. پای رقیب مهمی به حوزه اقتدار نظم حاکم گشوده می‌شود و فضای عمومی خیابان به منزله فضای دیده شدن «سوژه‌ی طرد شده» ظهور می‌کند تا فضای اجتماعی و فرهنگی را مطابق منافع و مطالبات خود دگرگون سازند. دوره‌ی مدرن، عصر سیاست‌نمایشی سوژه در خیابان است. در سیاست‌نمایشی خیابان، کنشگر می‌خواهد باورها و خواست‌های خود را مستقیم به دیگران بنمایاند و آنها را متأثر از حضور خود سازد. «سیاست‌خیابانی» در فقدان شرایط سیاست‌ورزی مرسوم و عقیم ماندن آن، سیاست را به زندگی روزمره بازمی‌گرداند.

این پرسش مطرح می‌شود که زنان به لحاظ کسب هویت جنسیتی و اجتماعی در کجای سیاست روزمره‌ی خیابانی قرار می‌گیرند؟ اگرچه امروزه زنان در فضای عمومی خیابان هستند، اما در عرصه‌ای که درباره‌ی منافع جمعی جامعه بحث می‌شود، عموماً غایب‌اند. حضور مؤثر در فضای عمومی مستلزم حضور سیاسی است. حذف آن‌ها از مناصب عمومی و در نتیجه حذف‌شان از تأثیرگذاری سیاسی باعث می‌شود تا حضور و مشارکت زنان در مصرف برای خانه محدود شود و در نهایت واسط بین خانه و خیابان باشند. خیابان فضای امنی همچون فضای خانه برای زنان نیست و حضورشان بیشتر هدفمند و احتمالاً برای خرید مایحتاج خانه است تا برای قدم زدن و اوقات فراغت. حضور زنان در اماکن عمومی به خصوص وقتی تنها باشند همیشه همراه با انجام دادن کاری است. معمولاً زنان یا در حال خرید کردن هستند یا در حال تردد برای رسیدن به مقصد. کمتر زنی پیدا می‌شود در میدان‌ها یا پارک‌ها به تنهایی نشسته باشد یا گوشه‌ی خیابان در حال سیگار کشیدن و تماشای رفت و آمد ماشین‌ها و آدم‌ها باشد.

پرسه زدن در خیابان برای زنان چندان رایج نیست و اگر زنی کاری برای انجام دادن ندارد حضورش در اماکن عمومی ضرورتی ندارد و می‌باید به مکانی که به آن تعلق دارد یعنی عرصه‌ی خصوصی خانه و خانواده بازگردد. به نظر می‌رسد قانون نانوشته‌ای وجود دارد که همه‌ی زنان و دختران در انتظار در اماکن عمومی، ابژه‌ی جنسی بالقوه دیده می‌شوند. زنان همواره در فضای عمومی شهرها به واسطه‌ی خرید و فروش اجناس در بازار، استفاده از خیابان و پیاده‌روها برای رسیدن به محل کار و شرکت در جشن‌های مذهبی و اجتماعی، حاضر بوده‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در این جوامع زنان به خاطر مصرف‌نمایی در خیابان حضور دارند و نه برای تولید. آیا زنان که خیابان‌ها را برای مصرف‌نمایی خود انتخاب می‌دهند آگاهانه این عمل را انجام می‌دهند؟ مدرنیته، همچون مهمانی تازه‌وارد، تا چه حد در تغییر ماهیت تعاملات بین افراد در فضای عمومی و بازنمود هویت جنسیتی تأثیرگذار است؟

در جوامع سنتی بسته و مردسالار با وجود جداسازی فضاهای زنانه/مردانه، نام‌های خیابان، آرم‌های فروشگاه‌ها و کالاهایی که در آن به فروش می‌رود، یادواره‌ها و مجسمه‌هایی که نام و نشانی از زن را بازنمایی نمی‌کنند، اما در همین جوامع بسته‌ی مردسالار و ایدئولوژیک، مصرف‌گرایی در حوزه زنان و بازنمایی خود از طریق مصرف می‌تواند از حذف کامل او در سطح شهر جلوگیری کند و زنی که در پاساژها قدم می‌زند سویه‌های تجربه‌ی مدرنیته در شهر مدرن را می‌کاود و یک گام فراتر از مرزبندی فضایی و جنسیتی می‌رود. نقش مصرف می‌تواند به مثابه یک ابزار توانمندسازی برای زنان قلمداد شود، منبعی که به ایشان هویت می‌بخشد و رضایت از حضور در قلمروی عمومی پدید می‌آورد. اما چنین نگاهی از طریق ایدئولوژی‌های پدرسالارانه و تجارب مرتبط با آن تکمیل می‌گردد، که به طور مستقیم رضایت شخصی در موضوعات زنانه حاصل نمی‌نماید. در نگاه انتقادی صنعت فرهنگ مصرفی مسأله این‌گونه مطرح می‌شود که مصرف‌کنندگان زن در جهت بازتولید سرمایه‌داری و در راستای بیان دوباره منزلت مردانه مصرف می‌کنند. نقش زنان در نظام مردسالارانه

می‌تواند با فرایند انطباق مقایسه شود، مکان‌های مصرف‌چنین
ایدئولوژی را از طریق بیان مجدد به مثابه اشیاء مصرف‌بصری
برای فروش کالاها تقویت می‌نمایند. فادکه (۲۰۰۷) بیان
می‌کند مال‌ها و مراکز خرید در نقش فضای خصوصی جدید
برای زنان طبقه‌ی متوسط و بالا عمل می‌کند در حالی که زنان
طبقه متوسط رو به پایین به عنوان فروشنده در این مکان‌ها
حضور دارند و از این طریق به فرهنگ مصرف‌جهانی وارد
می‌شوند. نکته‌ی قابل توجه دیگر آنکه تمام خرید و فروشی
که در این مکان‌ها اتفاق می‌افتد یا در خدمت به انضباط
درآوردن بدن زنانه است و یا تلاشی است در جهت آراستن
عرصه‌ی خصوصی که مکانی زنانه تلقی می‌شود.

با همه‌ی این احوال، مفهوم زنانگی و مصرف، در دوران جدید
به کمک رسانه‌ای شدن، جهانی‌شدن، اطلاعاتی‌شدن و
کلان‌شهری و شبکه‌ای شدن یک ساختار جدید را تشکیل
می‌دهند. قدرت سوژگی زن بیش از هر زمان دیگری در
تاریخ در حال افزایش است و زنانگی در حال پیدا کردن
معنایی دیگر است. در واقع در جهان کنونی، دیگر زن آن

موجود سنتی پیشامدرن گذشته تاریخ ما نیست. مفهوم عاملیت زنانه خود در حال تشکیل یک ساختار جدید است. زن در نظام معنایی جدید از مفهوم جنسیت، یک بدن بیولوژیک جنسی نیست که در چارچوب نوعی ایدئولوژی سنتی آن را تعریف و بازتعریف کنیم. الگوی مصرف زنانه هم همزمان با تغییر مفاهیم جنسیت و زنانه تغییر کرده است. خرید و مصرف زنان در فضای عمومی دیگر او را مرتبط به فضای خصوصی خانه نمی کند و او صرفاً رابط و حلقه‌ی اتصال فضای خصوصی خانه به فضای عمومی خیابان و شهر برای خرید و مصرف نیست. در شهرهای مدرن زنان دیگر تحت قیمومیت سنت قرار ندارند بلکه در معرض تغییر و دگرگونی دائمی و رشد فرهنگ مصرفی شهرهای مدرن قرار می گیرند و همراه با رشد مدرنیته آنها هم رشد می کنند. به عبارت دیگر، مصرف گرایی به نوعی میانجی رشد زنانگی و رشد شهرهای مدرن می گردد.

امروزه در دنیای مدرن ما فارغ از ارزش‌های جنسیتی، طبقاتی و قومیتی و نژادی کسی هستیم که «مصرف می کنیم».

درواقع از طریق مصرف می‌توانیم هویت و زندگی خود را آنگونه که می‌خواهیم خریداری و بر تن کنیم. باومن (۱۳۹۶) افراد مصرف‌کننده را اعضای از جامعه می‌داند که برای آنان مصرف مبدل به حوزه اصلی آزادی می‌شود. از این رو، به نوعی زنان می‌توانند با مصرف‌گرایی خاص خود همچون گروه‌های خرده‌فرهنگی به عنوان نماد مقاومت برای واژگون کردن ایدئولوژی‌های نظام حاکم و روابط قدرت معرفی شود که توسط فرهنگ جریان اصلی از طریق فروشگاه‌های زنجیره‌ای مد، صنعت موسیقی و رسانه‌ای به شکل تولید انبوه در می‌آیند و وارد فضای عمومی می‌شود و اینگونه فضای عمومی به ویژه «خیابان» علی‌رغم جریان اصلی نظم حاکم به تسخیر دختران و زنان جوان درمی‌آید و خیابان از آن آنها می‌شود. از این منظر پیوندی میان فعالیت‌های مصرفی روزمره در فضاهای مختلف شهر و خیابان‌ها انجام می‌شود و تاثیر آن را در ساخت‌دهی به سبک‌های زندگی شهری، هویت‌ها و اشکال جامعه‌پذیری شهری می‌بینیم.

در بحث عاملیت زنان در زندگی روزمره‌ی مصرفی و فضای خیابان به نظریه «آصف بیات» اشاره می‌کنم که معتقد است که فاعلیت زنان ایرانی در «اشکال روزمره مقاومت» به صورت آگاهانه و یا ناآگاهانه تبعیض جنسیتی را به مبارزه طلبند، در مقابل آن ایستادگی کنند، آن را به بحث بگذارند و یا حتی این تبعیض‌ها را دور بزنند ولی نه لزوماً با متوسل شدن به جنبش‌های فراگیر و ویژه‌ای که به معنای اعتراض‌های جمعی آگاهانه و متکی به دانش تئوری و استراتژی بسیج است، بلکه بوسیله انجام کارهای روزمره عادی زندگی از طریق خرید کردن، مصرف کردن، کارکردن، ورزش کردن، دویدن، آواز خواندن و غیره. این اقدامات در عین حال منجر به گسترش «قدرت حضور، اثبات اراده جمعی به‌رغم همه‌ی تفاوت‌ها، عرصه را خالی نکردن، دور زدن محدودیت‌ها و کشف فضاهای جدید آزادی می‌شود و باعث می‌شود زنان شنیده، دیده، احساس و درک شوند. قدرت تأثیرگذاری چنین فعالیت‌هایی، دقیقاً به دلیل عادی بودن و روزمره بودن‌شان است، چون به‌عنوان فعالیت‌های مهارنشده‌ی به‌فراروی فزاینده و تدریجی خود ادامه می‌دهند تا سنگرهایی از قدرت مبنی بر ساختارهای پدرسالار را به تصرف خود دریاورند.

مسیرها و چالش‌های پیش‌روی جنبش دانشجویی

گروه نویسندگان : جمعی از دانشجویان

اوج‌گیری جنبش دانشجویی و کنش‌های شکوهمند دانشجویان در چند هفته‌ی اخیر نویدبخش روزگاری نو در هم‌گامی جنبش‌های گوناگون اعتراضی در سراسر جامعه است. اشکال مختلف بروز این کنش‌ها، از تجمع و تحصن گرفته تا اعتصاب و بیانیه، بخش مهمی از خیزش انقلابی این روزهای کشور است. اما تداوم و اثرگذاری جنبش دانشجویی مستلزم بررسی دقیق‌تر ویژگی‌های فضای دانشگاه و شرایط خاص دانشجو در مقام سوژه‌ای صنفی-سیاسی از یک سو، و واکاوی عمیق اقدامات فعلی و آتی رژیم برای سرکوب دانشجویان از سوی دیگر است. نکاتی که در ادامه می‌آید پیشنهادات و مسائلی تاکتیکی است که بحث و گفت‌وگوی بیش‌تر درباره‌شان می‌تواند به درک عمیق‌تر مسیر و چالش‌های پیش‌روی یاری برساند. مهم‌ترین مسئله در نظر

گرفتن این نکته است که خیزش انقلابی کنونی برآیندی است از تمامی تضادهای جنسیتی، اتنیکی، اقتصادی و اجتماعی جامعه با رژیم حاکم، و به همین دلیل نمی‌توان هیچ بخشی از خیزش را برابر با کلیت آن قلمداد کرد. به این ترتیب، جنبش دانشجویی نه «موتور پیش‌ران» جامعه است و نه نماینده و مظهر آن، بلکه بخشی از این جنبش گسترده و سراسری است و باید با شناخت دقیق امکان‌ها و بالقوگی‌های خود با جنبش هم‌راهی کند. بدیهی است که هیچ بخشی از جنبش صرفاً با اتکا به نیروی خود نمی‌تواند به سرنگونی رژیم که خواست اصلی همه‌ی مشارکت‌کنندگان است برسد. بنابراین، از آن‌جا که چشم‌انداز پیش‌روی خیزش فقط و فقط با هم‌یاری و هم‌راهی تمامی بخش‌ها حاصل می‌شود، همه‌ی شاخه‌های متنوع باید تاکتیک‌هایی را به خدمت بگیرند تا در مسیر بلند رسیدن به هدف بیش‌ترین اثرگذاری و بیش‌ترین امکان مبارزه‌ی مداوم را داشته باشند.

تقویت هم‌بستگی و کنش جمعی: مهم‌ترین ضرورت

می‌دانیم که دور تازه‌ی جنبش دانشجویی اغلب شامل دانشجویانی است که پیش از این کم‌تر در تشکل‌ها یا کنش‌های دانشجویی فعال بوده‌اند. از طرفی سرکوب‌های همیشگی رژیم مانع از شکل‌گیری تشکل‌های رسمی و غیررسمی دانشجویی شده است. مهم‌ترین مسئله در شرایط فعلی تلاش برای تقویت ارتباطات و هم‌بستگی است. می‌توان از طریق فرآیندهای جمعی تصمیم‌گیری به تقویت این هم‌بستگی کمک کرد. مسئولان امنیتی دانشگاه باید بدانند هر حرکتی برای حذف یکی از دانشجویان با واکنش واضح و واحد تمام فعالان روبه‌رو خواهد شد. این هم‌بستگی هم درون هر واحد دانشگاهی و هم میان دانشگاه‌های گوناگون در سراسر کشور می‌تواند به تمهیدی برای اقدام هماهنگ و سراسری کمک کند. ما در این رزم مشترک فقط و فقط دوشادوش هم به پیروزی می‌رسیم. پس باید در کنار یک‌دیگر بایستیم و مبارزه کنیم. عاجل‌ترین نکته زمینه‌چینی برای اقدامات هماهنگ و سراسری در جنبش دانشجویی و همچنین در کل جنبش است. نباید از یاد برد که خیزش انقلابی جاری در ابتدای مسیر بلندپیش‌روی خود قرار دارد و

موفقیت در این مسیر مستلزم آمادگی برای کنش‌های جمعی در میان‌مدت و بلندمدت است. مهم‌ترین کار شکل دادن به شبکه‌ها و تشکیلاتی است که می‌تواند در روزهای تعیین‌کننده گامی برگشت‌ناپذیر رو به پیش بردارد. تشکیل کمیته‌های اعتصاب، کمیته‌ی پیگیری وضعیت دانشجویان زندانی و تعلیقی، کمیته‌ی حقوقی برای مشاوره‌ی حقوقی به زندانیان دانشجوی و غیردانشجو، کمیته‌ی اسکان برای دانشجویان خوابگاهی که از حضور در خوابگاه منع شده‌اند یا بنابه شرایط امنیتی امکان بازگشت به خوابگاه را ندارند، و همین‌طور کمک به اسکان خانواده‌ی زندانیانی که از شهرهای دیگر برای پیگیری وضعیت زندانیان خود می‌آیند و... از جمله اقداماتی است که می‌توان انجام داد. هم‌چنین باید در نظر داشت که تکیه‌ی بیش‌ازحد به تشکل‌های علنی، برای مثال شوراهای صنفی، با این خطر روبه‌روست که با دستگیری فعالان اغلب شناخته‌شده‌ی صنفی امکان دارد بخش مهمی از ارتباطات از میان برود و روند مبارزه مخدوش شود. از همین حالا باید شروع به تشکیل کمیته‌ها و تشکیلات تازه کرد.

هم‌زمان باید ارتباط ارگانیک و مداوم با دیگر شاخه‌های خیزش نیز در نظر گرفته شود، نخستین اقدام می‌تواند ارسال پیام هم‌بستگی با زنان، دانش‌آموزان، کارگران، پرستاران، پزشکان و گروه‌های اثنیکی و ملت‌های تحت ستم باشد.

شعار یا مطالبه: کجا بایستیم؟

این روزها در تجمع‌های دانشجویی رادیکال‌ترین شعارها را می‌شنویم و فریاد می‌زنیم، از شعار علیه رهبر رژیم و سازوبرگ سرکوب تا خواست علنی سرنگونی؛ شعارهایی که از یک سو تجلی پیش‌روی شتابان جنبش است و از سوی دیگر شکستن هاله‌ی قداست و قدرت رژیمی که خود را حاکم بلامنازع ذهن و بدن ما می‌داند. اما پرسش این‌جاست که طرح این شعارها غیر از اعلام هم‌راهی با خیزش انقلابی چه دستاورد مشخصی به هم‌راه دارد؟ آیا قرار است صرفاً با طرح شعارهای رادیکال رژیم ساقط شود یا جامعه به خیزش واداشته شود؟ نباید از یاد برد که خیزش انقلابی فعلی محصول سر باز کردن همه‌ی تضادهای سیاسی و اجتماعی جامعه با

رژیم جمهوری اسلامی است و مبارزات مداوم و قهرمانانه‌ی زنان و ملیت‌ها و اقشار تحت ستم از ابتدا نیز برخاسته از همین تضادهای حل‌ناشدنی بود. بنابراین باید در نظر داشته باشیم که عقب‌راندن رژیم در هر بخش و هر نقطه‌ی سرکوب و ستم می‌تواند دستاوردی برای کل جنبش و نه صرفاً در همان بخش خاص باشد. لغو حجاب اجباری، مطالبات اتنیکی، لغو سانسور، مطالبات ولو «صنفي» کارگری و غیره نه «رفرم» که قطع یکی از شاخه‌های «درخت تناور» رژیم جهل و سرکوب و در نتیجه گامی به پیش برای تحقق «زن، زندگی، آزادی» است؛ همه‌ی ما در دانشگاه‌ها و مدارس و خیابان‌ها و پشت‌بام‌ها و محیط‌های کار، از زاهدان و چابهار تا تبریز و سقز و اردبیل و سنندج، از مشهد و قوچان تا اهواز و ایذه و خرم‌آباد و یزد و اصفهان خواستی جز ریشه‌کنی این درخت پوسیده و بنیان‌نهادن جامعه‌ای نو و برابر نداریم. اما نباید از یاد ببریم که این مهم جز با انتخاب درست تاکتیک‌های مبارزاتی و استفاده‌ی درست از ابزارهای موجود به دست نمی‌آید. پیشنهاد ما نه عقب‌نشینی از شعارهای رادیکال و بحق، که برداشتن گام‌هایی محکم و سنجیده به سوی هدف است. مسلم است که برای

مثال لغو حجاب اجباری برابر با سرنگونی رژیم نیست، اما خالی کردن دست رژیم از یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای ستم بر زنان است که بخش جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی انسان‌ستیزش نیز به شمار می‌آید. «زن، زندگی، آزادی» همه‌ی سویه‌های گوناگون زندگی را در بر می‌گیرد، هر جا که رژیم مرگ‌آفرین عقب رانده شود، شکوفه‌ای از زندگی جوانه می‌زند و جامعه قدرت می‌گیرد. از همین رو معتقدیم جنبش دانشجویی باید بر طرح مطالبات مشخص پافشاری کند و در هر نقطه‌ی سرکوب دست به مقاومت بزند: از زدودن تفکیک جنسیتی در سراسر فضاها، دانشگاهی گرفته تا لغو قوانین سرکوب‌گرانه و انحلال تمامی کمیته‌های انضباطی و خروج نیروهای امنیتی و بازوهای «دانشگاهی» اش و البته توقف برخورد نهادهای امنیتی با دانشجویان.

بار دیگر خاطرنشان می‌کنیم که بحث ما کاستن از رادیکالیسم شعارها نیست، می‌توان همین شعارها را تکرار کرد و آن‌ها را در بطن مبارزه و مقاومتی هرروزه برای عقب راندن رژیم گنجانند. نکته‌ای که می‌ماند یادآوری مداوم «زن، زندگی،

آزادی» به مثابه‌ی ریسمانی است که این جنبش شکوه‌مند سراسری را در چارگوشه‌ی کشور به هم متصل می‌کند، پرسش ما این جاست که چه‌طور می‌توان هم‌زمان این شعار را سر داد و از طرفی شعارهای جنسیت‌زده را فریاد زد؟ خشم و تلاش برای قداست‌زدایی از شمایل‌های «مقدس» را درک می‌کنیم و با آن از عمق جان هم‌دل‌ایم، اما فراموش نکنیم که خیزش انقلابی ژینا نه فقط خواهان انقلابی سیاسی و نابودی رژیم، که انقلابی اجتماعی با هدف طرح‌ریزی جامعه‌ای برابر است. رفقا و هم‌کلاسی‌هایمان را اندیشیدن به این پرسش فرامی‌خوانیم: «زن، زندگی، آزادی» چه سنخیتی با شعارهای جنسیت‌زده دارد؟ آیا این شعار تجلی همان فرهنگ زن‌ستیز و انسان‌ستیزی نیست که می‌خواهیم در گام اول نمود هیولوارش، یعنی رژیم جهل و سرکوب، و در گام بعدی کل نظام سلسله‌مراتبی و نابرابرش را ریشه کن کنیم؟

اعتصاب: ابزار دستیابی به مطالبات یا نخستین نمود اعتراض؟

از همان نخستین روزهای شکل‌گیری خیزش انقلابی ژینا، با اعتراضات گسترده‌ی بیرون از دانشگاه هم‌راه شدیم و دیری نگذشت که کنش‌های اعتراضی درون دانشگاه از تجمع به اعتصاب و عدم‌حضور در کلاس‌های درس رسید. اما اکنون باید به این مسئله فکر کرد که آیا روی آوردن به اعتصاب از همان روزهای نخست توانست بهترین نتیجه را به بار آورد یا باید از آن به مثابه‌ی تهدیدی برای رسیدن به مطالبات مشخص استفاده کنیم؟ آیا در کنار یک‌دیگر جمع می‌شویم و فریاد می‌زنیم تا فقط اعتراض خود را بیان کنیم یا هر کنش را گامی به سوی هدف نهایی می‌دانیم؟ شکی نداریم که آنچه این روزها در سراسر کشور می‌بینیم دیگر «اعتراض» نیست، گام‌های نخست انقلابی است که می‌خواهد کمر سرکوب و ستم را در تمامی اشکالش بشکند و نظامی نو برقرار کند. بنابراین نیروی انقلابی باید حربه‌هایش را بشناسد و هوش‌مندانه آن‌ها را به کار گیرد. سربازی را در نظر بگیرید که در همان ساعات نخست نبرد همه‌ی گلوله‌هایش را شلیک می‌کند، دیگر برای حساس‌ترین لحظات چه در دستش می‌ماند؟ اعتصاب و لغو کلاس‌های درس مهم‌ترین ابزار

دانشجویان است، باید امکان‌های آن را بشناسیم و فقط در زمانی استفاده کنیم که به دستاورهای مشخص برسد.

می‌دانیم که رژیم به‌شدت می‌کوشد شرایط جامعه را عادی جلوه دهد و خیزش را پدیده‌ای کم‌دامنه و گذرا معرفی کند. این نکته‌ای است که می‌تواند بسیار مفید باشد. در شرایطی که هر روز خبر از دستگیری یا تعلیق و اخراج عده‌ای از دانشجویان می‌آید، تهدید به اعتصاب و فراتر از آن اقدام عملی برای لغو کلاس‌ها می‌تواند تهدیدی باشد که از طریق آن در برابر این روند سرکوب ایستاد. سوزاندن این ابزار در همان گام‌های ابتدایی آن را از اثر می‌اندازد. نهادهای سرکوب باید بدانند که نباید انتظار داشته باشند برخورد و تهدید دانشجویان در «شرایط عادی» پیش رود و جنبش دانشجویی در برابرش ساکت بماند. بدون حضور تمام همکلاسی‌هایمان هیچ‌چیز «عادی» نیست و اجازه نخواهیم داد کسی حذفمان کند. این خط قرمز ماست و از هر راهی برای نشان دادن این خط قرمز استفاده خواهیم کرد.

تحصن، تجمع، تظاهرات، اعتصاب و حتی اشغال دانشگاه
حربه‌هایی است که می‌توانیم به کار ببریم، مسئله فقط
اندیشیدن به تمهیداتی است برای استفاده‌ی درست و بهنگام از
این حربه‌ها. همه‌ی این‌ها مستلزم بازاندیشی تجربه‌ی هفته‌های
اخیر و انتخاب درست تاکتیک‌هاست. باید آماده باشیم و
گام‌هایی استوار برداریم و مدام تکرار کنیم: «قسم به خون
یاران، ایستاده‌ایم تا پایان!»

دیالکتیک جنبش انقلابی

علی رها

سخنی پیرامون کنش، اراده، خود-آگاهی و هدف

یکم: دیروز، امروز، فردا

آنچه بعد از گذشت چند هفته از آغاز خیزش انقلابی شاهد آن بودیم، بسیار امیدوارکننده بود: جنبشی انقلابی به‌ویژه در کردستان که طلایه‌دار اعتلای جنبشی ناگسستی در سراسر ایران و کلیه‌ی شهرها است. اجتماعاتی که در بیش از پنجاه نقطه‌ی تهران برگزار گردید و در موارد بسیاری جنبه‌ای تهاجمی یافت، دست‌کم نشانگر آن است که نافرمانی و آتش خشم زنان و جوانان به‌هیچ‌وجه خاموش‌شدنی نیست. تداوم و پیوستگی این برآمد انقلابی در یکی از سخت‌ترین شرایط

سرکوب، به خودی خود یک دستاورد کم‌نظیر است. پس پرسیدنی است که در این فوران بیرون جهیده‌ی انزجار عمومی، در سرشت این خروش گسترده، و زیر آتش خشم آن چه اهدافی نهفته است؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان در فرایند کنش «نفی»، و از درون آن، خصلت «ایجابی» این جنبش نوین را استخراج کرد؟

هستی‌شناسی هستی یک جنبش انقلابی وظیفه‌ای مبرم است که با نفوذ در امکانات، ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های شناخته و ناشناخته‌ی آن و با ادراک و تبیین آن، می‌تواند به خود-آگاهی این حرکت انقلابی یاری رسانده و دست آخر راهگشای مسیری هدفمند گردد. در عین حال باید به دشواری چنین وظیفه‌ای اذعان کرد، چراکه یکم، این جنبشی نوپاست که هنوز در خود ریشه نبسته است، و دوم، راکد و ساکن نیست بلکه سیال و پرشتاب است و نمی‌توان آن را در یک وهله‌ی معین منجمد کرد. بنابراین، هر کوششی برای شناخت، بنا به ضرورت، خصلتی مقدماتی خواهد داشت.

اگر اذعان داریم که شکوفایی جنبش در چند هفته‌ی اخیر «بی‌نظیر» بوده است و شبکه‌های اجتماعی، روابط کمابیش قابل‌اتکایی ایجاد کرده‌اند، و درحیطه‌ی خبررسانی و فراخوان به تجمعات اعتراضی خوب عمل کرده‌اند، ضروری است از شکل‌های اولیه‌ی بروز خودسازماندهی غیر کلاسیک جنبش عمومی منتزع نشویم و تجسم اشکال دموکراسی اجتماعی را نیز بعضاً در درون آنها جستجو کنیم. تکیه بر گسترش حوزه‌ی عمومی و شبکه‌های اجتماعی، بر شعور و نوآوری‌های جنبش کنونی، از جنبه‌ی نظری حاوی دستاورد مهمی است. عدم نگاه «بزاری» به شبکه‌های اجتماعی، بدان معناست که آن‌ها را صرفاً به‌عنوان اهرم‌های فشار بر هیئت حاکمه نپنداریم، بلکه دستیابی اهداف جنبش کنونی را به شکوفایی این خلاقیت‌ها منوط بدانیم. در عین حال، باید بین طرح یک برنامه و استراتژی سیاسی و یا «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» و تبیین اهداف و چشم‌اندازهای جنبش، و این‌که به‌واقع چه نوع اجتماعی را هدف خود قرار خواهد داد، تفکیک قایل شد.

در شرایط کنونی، نقش «رهبری» به معنای قبول مسئولیتی تاریخی برای شفاف‌سازی مطالبات عمومی و کمک به رشد و قوام‌یابی خود-آگاهی آنهاست، به طوری که سرانجام «حق تعیین سرنوشت» از یک درخواست عام به واقعیتی بالفعل تبدیل شود. نقطه‌ی شروع اما، تکیه بر «عقلانیت» سوژه‌های آفریننده‌ی این جنبش نوین و اعتماد به بلوغ فکری آنهاست. چنانچه این ادراک در تفکر اندیشمندان و فعالان جنبش نهادینه شود، و بر زمینه‌ای معرفتی استوار گردد، می‌تواند با نخبه‌گرایی مفرطی که همواره «توده» را «ناآگاه» پنداشته و خود را یگانه منشأ «خرد» قلمداد می‌کند گسسته و از این طریق حوزه‌ی عمومی را برای شرکت مستقیم عاملان واقعی جنبش در تعیین سرنوشت خود مهیا کند؛ مشروط به آن که فعلیت یافتگی این خودگردانی را در زندگی بالفعل و قدرت تصمیم‌گیری عمومی در کلیه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی بازبیینیم.

بی‌شک مسیر دشواری در پیش است. خیزهای بلندی که این جنبش انقلابی ظرف چند هفته‌ی اخیر برداشته در طی ۴۳ سال گذشته بی‌سابقه بوده است. نخستین و مهم‌ترین مسأله‌ی پیش رو، حفظ و تداوم آن است. اما چنانچه تداوم این برآمد انقلابی صرفاً در گرو نفی آنچه نمی‌خواهد باشد، و یا رفته‌رفته در جدالی دایمی با دشمن خود را فرسوده کند، آیا امکان رشد، گسترش، اعتلا و خود-شناسی پیدا خواهد کرد؟ پاسخ به چنین پرسشی پیشاپیش قطعی نمی‌تواند باشد. اما کوشش جمعی برای یافتن پاسخ، برای کمک به خود-فهمی این برآمد انقلابی و مسیر حرکت آن را نمی‌توان به فردا موکول کرد - آینده در بطن زمان حال به سر می‌برد: فردا همین امروز است!

دوم: هستی‌شناسی هستی انقلاب

مدتها بود که یک «انقلاب خاموش» در اعماق آگاهی «توده‌ی نقاد» در حال جوشش بود، که با جرقه‌ای، با مرگ فجیع مهسا (ژینا)، به سرعت به سطح رسیده و بیرون جوشید.

تا پیش از ظهور جنبش اجتماعی کنونی، برحسب ظاهر تنها واقعیت موجود در ایران، سلطه‌ی خفقانی و مخوف حاکم بود. اما به محض فوران یافتن خیزشی رو به گسترش، شاهد پیدایش یک واقعیت نوین گشته‌ایم. این دو واقعیت، اکنون در جدال مرگ و زندگی به سر می‌برند: یکی واقعیتی که فاقد مشروعیت حقوقی و حقیقی است، و دیگری واقعیت نوظهوری که به قدرتی بالفعل تبدیل شده است. در واقع آنچه امروز با آن روبرویم حاکی از موجودیت بالقوه‌ی یک قدرت دوگانه است.

بنابراین، به خاطر جنبش «ناگهانی» کنونی، وضعیت کاملاً جدیدی پدیدار شده است، و از درون اوضاع سابق واقعیت تازه‌ای خلق کرده است. آنچه ممکن را به واقعیت تبدیل می‌کند «ستیز» مجموعه عواملی است که درون یک وضعیت خاص زیست کرده، و زمانی نمایان می‌شود که فوران کرده باشد. آنچه «شرایط» را که به‌خودی خود «منفعل» است به یک واقعیت یا امری بدیهی تبدیل می‌کند، حرکت آرامی است که پیشاپیش در کنه شرایط پیشین صرفاً حضور بالقوه

داشت. بدین سان، ناگهان دید جدیدی از «امر ممکن» پدیدار می‌گردد که علت وجودیش را صرفاً مدیون خود است و محصول هیچ تشکیلات خاصی نیست.

آنچه در وهله‌ی تاریخی فعلی تازگی دارد ظهور اشکال نوین و متنوع همبستگی مردمی است که به مفهوم «عرصه‌ی عمومی» نیز معنای تازه‌ای بخشیده است. این عرصه دیگر در محدوده‌ی جدال نظری بین روشنفکران رادیکال محصور نمانده بلکه به هستی عمومی گذر کرده است. در چنین دقایق حساسی، جامعه به یک وهله‌ی کاملاً جدید از خودآگاهی می‌رسد، به طوری که ناگهان اینگونه می‌نماید که با برآمد یک حس جدید تشریک مساعی روبرو هستیم که جدایی بین فرد خصوصی و عمومی درهم شکسته است. اکنون جامعه در آستانه‌ی گذاری نوین به سوی یک انقلاب اجتماعی است!

بنابراین، جنبش انقلابی کنونی، حرکتی از پایین، از سوی پراکسیس، است - یعنی محصول یک جنبش خود-انگیخته‌ی

اجتماعی است. هر انقلابی خالق واقعیت خود است و تا قبل از ظهور عملی به نظر نمی‌رسد. انقلاب‌ها معمولاً غیرمترقبه و غیرقابل پیش‌بینی‌اند و به محض وقوع، عینیتی جدید می‌آفرینند. هستی‌شناسی هستی‌خیزش انقلابی کنونی، بی‌شک ضرورتی مبرم است که می‌تواند به چگونگی تداوم و موفقیت نهایی آن کمک کند. وجه غالب برآوردهای اخیر، حتی وقتی خواهان سرنگونی و نفی نظام سیاسی حاکم‌اند، هنوز دید جامعی از جوهر ایجابی جنبش اجتماعی کنونی به‌دست نمی‌دهند. البته خصلت پویا و سیال جنبش کنونی نیز به سهم خود معضل یافتن معنا را دشوار می‌کند.

با این حال نباید شتاب‌زده معنای خاصی را از بیرون به جنبش تحمیل کرد، چراکه قالب‌گیری یک جنبش تازه‌پا، چشم‌انداز ما را محدود و راه تداوم، تعمیق و گسترش آن به یک انقلاب اجتماعی را مسدود می‌کند. در واقع پدیده‌ای که معنای خود را حتی به‌طور سربسته در درون خود حمل نکند، عاری از سرشتی خودبنیاد است. لذا درتکاپوی یافتن هویت خود، به

مقولاتی خارج از نهاد بالفعل خویش متوسل شده، استحاله یافته و به بیراهه می‌رود.

اما برای سنجش هر حرکت اعتراضی نوین، در درجه‌ی نخست ضروری است که عاملان یا سوژه‌های آفریننده اش را شناخت. آفرینندگان خیزش انقلابی کنونی، موجب رها شدن انرژی‌های خلاق اجتماعی شده‌اند. امروز جامعه‌ی ما گویی به یک وهله‌ی کاملاً جدید رسیده و ناممکن را ممکن ساخته است. به‌ناگاه چنین می‌نماید که با برآمد حسی جدید از تشریک مساعی، قدرت تشخیص و توانمندی اجتماعی روبرو شده‌ایم. تکاپوی عمومی برای خودفرمانی، برای برقراری یک روش جدید زندگی، به‌طور تلویحی تجسم شکل گرفتن یک خرد جمعی است. مفهوم آزادی در درون این شعور نقادانه‌ی جمعی که زاده‌ی خودانگیختگی است، مستتر است که می‌باید ما را به چالش کشیده و نیاز به یک برخورد جدید فکری را در ما بیدار کند.

توان راهبردی اندیشه‌ی آزادی در آن است که زمینه‌ی تداوم و تکوین جنبش اجتماعی را در خود آن جستجو کند و نسبت به آن به عنصری خارجی تبدیل نشده و هدفی از پیش تعیین شده را بر انقلاب اجتماعی تحمیل نکند. هنگامی که یک عینیت جدید توأم با آگاهی عمومی با تئوری رهایی‌بخش عجین شده باشد، خودواسطه‌گر شده و روحی خودپو می‌یابد. ماحصل فرایند یک تحول عمیق اجتماعی، توانمندی، خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت خود استعدادهای خود را شکوفا کرده، معنا می‌بخشند و قدرت‌سازی می‌کنند تا بتوانند سرنوشت خود را خود در دست بگیرند.

آنچه در دقایق حساس کنونی ضروری است، جستجو برای یافتن مفهوم یا نظریه‌ای انقلابی است که به طور تلویحی در جنبش کنونی درون‌مان باشد. هنگامی که اندیشه‌ی انقلابی چالش تئوری‌مستتر در یک جنبش نوپا را ملاقات کند، آن‌گاه مرحله‌ی جدیدی از شناخت گشوده خواهد شد. خود تئوری یک نیروی مادی است، به شرطی که مشخص و جامع باشد، به شرطی که کاملاً درونی باشد، و به‌حدی پرورانده شده

باشد که بتواند معادل «خودیانی» سرشتِ یک جنبش انقلابی شود؛ به طوری که یک حرکت نوین اجتماعی بتواند بر عینیت وجود خود وقوف کامل پیدا کند. در آن صورت تئوری میانجی گر می شود و می گذارد جامعه هویت روشنی از خود بازیابی کند، یعنی اجازه می دهد که جنبشی انقلابی در خلال تمام مراحل سخت و ضروری قوام یابی خود، خود-جهت دهنده شود.

اما پرورش تئوری کار دشواری است و نمی تواند بی واسطه ادراک شود. خودِ تئوری هم نیازمند یک رشد دائمی است. تئوری نمی تواند به مفاهیمی جامد و از پیش ساخته شده تمسک کند و از طریق داده هایی حاضر و آماده معنا سازی کند. پس مستلزم یک روش است. تئوری هم مانند یک جنبش تاریخی خودزا و خودپو، مشمول دیالکتیک است. در غیر این صورت به قول گوته، درخت زندگی همواره سبز و تئوری خاکستری خواهد ماند.

سوم: بار دیگر درباره‌ی دیالکتیک

خیزش انقلابی کنونی و جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر (آبان، خوزستان، اصفهان، و نیز اعتصابات متعدد کارگری و اعتراضات معلمان، بازنشستگان، مال‌باختگان و غیره)، علی‌رغم گستردگی، هنوز با یکدیگر پیوند نخورده‌اند. این‌که چنین خیزش‌هایی چگونه و در چه زمانی به یک جنبش سراسری به‌هم پیوسته و پایدار تبدیل گردند، هنوز قابل پیش‌بینی نیست. هیچ‌کس منکر نیست که این جنبش‌ها نیازی مبرم به همگرایی، پیوستگی و تداوم دارند. اما گسترش در سطح، همچنین نیازمند تعمیق است. درست به‌خاطر ادراک ژرفا و سرشت ساحت‌های متنوع جنبش‌های کنونی است که ما در عین حال نیازمند نگرشی دیالکتیکی-انقلابی هستیم. وظیفه‌ی چنین نظریه‌ای، ترکیب و تلفیق مجموعه‌ی حرکت‌های اعتراضی در یک جامعیت انضمامی است.

چنین دیدگاهی استقرایی نیست، بلکه درحین اذعان به استقلال هریک از این جنبش‌ها، جامعیت را از درون وجوه خاص آن‌ها استخراج می‌کند. هریک از این جنبش‌ها اجزایی از یک کلیت هستند، و هر جزئی، به خودی خود یک کلیت است. چرا که در درونش تعینات گوناگون و متضادی وجود دارد. بنابراین، وجه عام نه به معنی نفی وجه خاص است و نه به معنی پذیرش سکون و انجماد آن، بلکه همچنین قایل به خودانکشافی و بارور شدن وجه خاص و گذارش به امری جامع است.

آنچه اساسی است در درجه‌ی نخست معطوف به خود-سرنوشت‌سازی سوژه‌هایی است که استقلال و رشد خود-آگاهی آن‌ها در فرایند خودکنشگری، در تداوم خود، زمینه‌ی واقعی یک وجه عام انضمامی را ایجاد می‌کند. دقیقاً برای شناخت چنین زمینه‌ای است که دیالکتیک به کمک ما می‌آید. ابتدایی‌ترین چیزی که دیالکتیک به ما می‌آموزد، مفهوم بستر، مبنا یا زمینه‌ی وحدت است. زمینه، وحدت تشابه و تمایز است؛ تأمل در خودی که به همان اندازه، تأمل در

دیگری است، و بالعکس. ذاتی که مشخصاً به‌سان یک کل بنا شده باشد.

ترجمان چنین مفهومی در جنبش‌های اجتماعی، قایل شدن به استقلال وجه خاص و درعین حال درک ارتباط متقابل آن وجوه خاص با یکدیگر است. ازاین‌رو، وقتی می‌گوییم زمینه، وحدت تشابه و تمایز است، باید مراقب باشیم که این وحدت را همچون یک همانندی انتزاعی ادراک نکنیم. برای پرهیز از کج‌فهمی، می‌توان گفت زمینه، صرف‌نظر از یک وحدت، همچنین بیانگر تفاوت بین تشابه و تمایز است.

بنابراین، اندیشه‌ی دیالکتیکی، واقعیت وجودی تنوع جنبش‌های اجتماعی را تشخیص داده، به عناصر جامع و قوانین حرکت آن‌ها پی برده و به خود آن‌ها بازمی‌گرداند. ولی درعین حال با وارد کردن مقولات دیالکتیکی، از وجود در خود آن‌ها بازگشایی می‌کند. پس از یک‌سو مضامین آن‌ها را

ترکیب می‌کند اما از سوی دیگر، تکامل آزادی را که توسط منطق خود جنبش‌ها تعیین یافته است به آن‌ها وارد می‌کند.

چنانچه این مفاهیم را به مجموعه‌ی جنبش‌های اجتماعی تعمیم دهیم، درمی‌یابیم که یک انقلاب اجتماعی با این که یک کلیت است، نمی‌تواند نافی اجزای سازای خود باشد. اجزای یک کلیت، هر کدام یک کلیت و به‌خودی خود یک دایره‌ی کامل‌اند. در هریک از این اجزاء یک خصوصیت معین یا یک واسطه یافت می‌شود. هر دایره‌ای از آنجا که یک کلیت است، محدودیت‌هایی را که بر آن تحمیل شده است می‌گسلد و به دایره‌ای گسترده‌تر راه باز می‌کند. کلیت ایده از نظام‌مندی این عوامل مشخص تشکیل شده است؛ هریک از آنها، عضو ضروری یک سازماندهی هستند.

بنابراین، به‌جای مصلوب کردن جنبش‌های نوپای کنونی، باید تأکید کرد که ماحصل یک تحول عمیق اجتماعی صرفاً در به‌زیر کشیدن قدرت سیاسی وقت خلاصه نمی‌شود. توانمندی

یک جنبش نه در قدرت انهدام که در خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت استعداد‌های نهان خود را شکوفا کرده، قدرت و معنا سازی می‌کنند تا سرنوشت خود را خود به دست بگیرند. حقیقت، انضمامی است. پس برای دریافتش باید به محتوای خود جنبش، به درخواست‌های مشخص آن، و به تمامیت اجزا و عناصر سازایش رجوع کرد.

پرسش این است: آیا رابطه‌ی اجزاء یک کلیت با یکدیگر صرفاً یک رابطه‌ی بیرونی است؟ اگر چنین نیست، چه چیزی باعث پیوند درونی آنها می‌شود؟ حرکت دیالکتیک در اندیشه از هستی شروع شده و با هستی به پایان می‌رسد، اما با یک هستی بارور شده و کمال یافته که در بردارنده‌ی غنای مجموعه‌ی روابط متقابل جهان هستی است. در فاصله‌ی بین این دو هستی، یعنی هستی بی‌واسطه‌ی نخستین و هستی وساطت یافته‌ی نهایی، دیالکتیک وارد سفرهای پرماجرایی می‌شود که در کلیت خود معرف هستی‌شناسی و نیز شناخت‌شناسی وجود اجتماعی است - موجودیتی که با میانجی‌گری اندیشه، تجسمی تجریدی یافته است اما همان‌طور

که تاکنون مشاهده کرده‌ایم، از قابلیت بازآفرینی و تطبیق با شرایط بالفعل اجتماعی برخوردار است.

چنانچه نقطه‌ی عزیمت را که هستی انتزاعی و بی‌واسطه‌ی نخستین است همه جا به هستی «سوژه» ترجمه کنیم، فرایند تکوین و قوام گرفتن سوژه‌گی، مسیری پرحادثه و مملو از تضاد را در پیش خواهد داشت. پس بی‌گمان ضروری است فراتر از هستی محض برویم اما در عین حال صحبت از محتوای آگاهی ما به‌عنوان چیزی جداگانه که گویا بیرون از هستی و در جوار آن است، نامعقول است.

ولی هستی به‌مثابه هستی نیز ابداً ثابت و نهایی نیست بلکه شامل دیالکتیک شده، «به ضد خود تبدیل می‌شود». خود آن ضد نیز چنانچه در بی‌واسطگی و به خودی خود در نظر گرفته شود، «نیستی» است. از این رو، حقیقت هستی و نیستی، وحدت آن دو است؛ و این وحدت، همانا شدن است. فرایند شدن، ماحصل جدال درونی هستی و نیستی است. یعنی فرایند شدن

هستی، نخستین اندیشه‌ی انضمامی دیالکتیک است که راهگشای «هستی تعین یافته» می‌گردد، اما چنانچه هستی از تعین یافتگی منفک و مجزا نگاه داشته شود، یعنی به سان یک «هستی در خود» باشد، صرفاً یک انتزاع میان تهی است.

هستی، آن چه اینجا و اکنون متعین است، و در تعین یافتگی‌اش در یگانگی به سر می‌برد، و آشکارا همچون نفی برقرار شده است، در عین حال شامل یک «محدودیت» است؛ محدودیتی که معرف کرانمندی آن است ولی از بیرون بر آن تحمیل نشده و فرآروی از آن، و پیش‌روی به بی‌کرانگی آن نیز ناشی از تنشی درونی است که منشاء خودجنبی، و کنش خودجوش است. اما بی‌کران یا امر جامع، به معنی انهدام کرانمند نیست چرا که از وجه خاص منتج شده و پی‌آمد دیالکتیک دگرشدگی آن است.

بین کرانمند و بی‌کران، تعارضی انعطاف‌ناپذیر برقرار نیست، یعنی نمی‌توان کرانمند را این‌جهانی (اکنون) و بی‌کران را

آن جهانی (آینده) تصور کرد. بی‌کران به‌مثابه نافی کرانمند، در عین حال آن را حفظ و جذب خود می‌کند. بنابراین، گذار کرانمند به دگر خود، به بی‌کران، در واقع به معنی به یگانگی رسیدن با خود و بازیافتن خویش است. در فرایند دیالکتیکی، آنچه ابتدا یک هستی در خود بود، اکنون به «هستی‌ای برای خود» تکوین یافته است. چنانچه فرایند خودانکشافی هستی را به هستی سوژه یا هستی یک جنبش‌رهایبخش ترجمه کنیم، می‌توانیم برای پرسش آغازین این بخش از مقاله پاسخی مقدماتی ارائه کنیم: آنچه بین اجزاء یک کلیت پیوندی نهادینه برقرار می‌کند، کمال‌یافتگی هریک از آن وجوه خاص به جامعیتی است که از دیالکتیک درونی خود آن اجزاء منتج شده باشد.

چهارم: سیلوژیسم: فرد، خاص، عام؛ یا «زن، زندگی، آزادی»

اجازه دهید مفهوم «سیلوژیسم» را در ارتباط با یک جنبش معین اجتماعی به کار ببریم. «سیلوژیسم» یا سه‌گانه‌ی روشمند

در دیالکتیک، هم می‌تواند فرد (ژینا) را با میانجیگری امر خاص (زن)، به امر عام یا جامعیت (زندگی آزاد) پیوند بزند، و یا برعکس، از امر عام با وساطت امر خاص، به فردیت اجتماعی شده گذار کند. اما در هر دو مورد، میانجی امر خاص (رهایی زن) است. بدون روش (متد) دیالکتیکی، «حقیقت» قابل شناخت نیست. همه چیز مشمول روش است.

بر پایه‌ی چنین دیدگاهی، وجه عام به منزله‌ی نفی وجه خاص نیست بلکه دقیقاً از درون آن می‌گذرد. وجه خاص، در این‌جا جنبش‌هایی زن، به خودی خود یک «کلیت» است که شامل تعینات گوناگون و تضادمند درونی است. در شیوه‌ی ادراک دیالکتیکی، «رابطه‌ی منفی با خود» مترادف با خود-انکشافی، بارور شدن و شکوفایی وجه خاصی است که به رفع تنش‌های درونی سوژه دست یافته است. فقط در چنین حالتی است که «کلیت» از ساحتی انضمامی برخوردار می‌شود. بنابراین، وجه عام نه جمع‌جبری اجزای سازای آن است و نه «کف مطالبات» در یک دقیقه‌ی منجمد شده. وجه خاص و وجه عام هیچ‌کدام ایستا نیستند. بلکه هر دو دائماً در حال حرکت‌اند.

بی‌گمان تبعیض و محرومیت حقوقی و حقیقی چه در عرصه‌ی سیاسی، اجتماعی و نیز خانوادگی، جنبش‌های زنان را از سرشته‌ی مستقل برخوردار می‌کند. اما تأیید و تأکید بر استقلال، با این‌که یک نقطه‌ی شروع کاملاً ضروری است، به خودی خود ماهیت‌های را تعریف نمی‌کند. جنبش‌های زنان نیز با وجود یگانگی، دربردارنده‌ی تمایزات درونی است، یعنی ترکیبی از تعینات متنوع است. به‌عنوان نمونه، جنبش‌های زنان برای گسترش و تعمیق و از آن‌جا خودانکشافی‌اش نمی‌تواند نسبت به واقعیت وجودی محروم‌ترین بخش جنبش، زنان کارگر و تهی‌دست و درخواست‌های معین آنها، بی‌تفاوت باشد. به این مسأله، می‌توان تبعیض‌های قومی زنان بلوچ یا کرد را نیز افزود. موضوع این نیست که جنبش‌های زن را در طبقه یا در قومیت حل کنیم. مسأله این است که جنبش زنان برای رسیدن به‌رهایی کامل، در حین حفظ استقلال، نیازمند خودفهمی موجودیت بالفعل خود به‌مثابه یک کلیت انضمامی است. پی‌بردن به ترکیب عناصر چندگانه‌ی درونی‌اش، راه

رسیدن به یک وحدت جدید خودبنیاد را هموار خواهد کرد. اما نقطه‌ی عزیمت که کل انضمامی است، تازه آغاز پیشروی و تکوین است. این پیشروی توسط تعینات ساده و تعینات دیگری که از پی آنها می‌آیند مشخص می‌شود و به‌مرور غنی‌تر و انضمامی‌تر می‌گردد.

چنین بینشی در فرایند انقلاب ۵۷ به‌کلی مفقود بود. در آن زمان بخش اعظمی از نیروهای چپ به‌جای تشخیص وهله‌ای نوین برای تداوم و تعمیق انقلاب، که با جنبش گسترده‌ی زنان در ۸ مارس آغاز گردید، آنان را در عمل به خانه‌نشینی دعوت کردند، چرا که به گفته‌ی آنها، نباید «کل» را قربانی «جزء» کرد. پس ضروری است که از مضامین انضمامی و گوناگون منتزع نشویم و بار دیگر، مانند انقلاب ۵۷، به «عمومیتی» انتزاعی نرسیم که راه خود را از خاص به‌عام باز نکرده باشد. اتفاقاً معضل اصلی، همانا پرداخته کردن مفهوم وجه عام در جنبش اجتماعی است. جنبش انقلابی پیش رو را نسل کاملاً جدیدی به ارمغان آورده است. اما در عین حال، نسلی که انقلاب ۵۷ را تجربه کرده و تسلط یک «وجه عام»

انتزاعی و از آن‌جا مهار اهداف و خودانکشافی انقلاب را با پوست و گوشت خود لمس کرده است، می‌تواند آینده‌ی تاریخی مهمی برای نسل کنونی باشد. نسلی که چوب یک اصل عام مجرد شده را خورده است نباید از حفظ و یادآوری کردنش غفلت کند!

حال که در فرایند دیالکتیکی از بی‌واسطگی هستی، به هستی انضمامی و ذات گذر کرده‌ایم، اکنون به «فعلیت» می‌رسیم، که تلفیق و پیوند وجود انضمامی و ذاتی است که پدیدار شده و وابسته به فعل یا کنش است. امر بالفعل تا پیش از ظهور در بطن فعل و انفعالاتی که در سطح جاری است همچون امر ممکن یا «پتانسیل»، مستتر است. آنچه نامشهود بود، آنچه در یک وضعیت مشروط در حال «شدن» بود ولی به چشم نمی‌آمد، ناگهان در فوران یک جنبش اجتماعی پیش‌بینی نشده، «پدیدار» شده، از زیر سلطه‌ی علیت محض خارج شده، شرایطی را که به خودی خود منفعل است دگرگون کرده، عینیت و فعلیت جدیدی می‌آفریند. به بیان بهتر، جنبشی است که امر واقع را از درون شرایطی بیرون می‌کشد که پیش‌تر در

آن حضوری بالقوه داشت، و با الغای شرایط موجود، به امر واقع یک وجود انضمامی می‌بخشد.

سیر تکوین و قوام‌یابی چنین جنبشی وابسته به «سوبژکتیویته» است. سوبژکتیویته‌ای دیالکتیکی که بندهای خود را می‌گسلد و توسط سیلوژیسم، راه خود را به ابژکتیویته می‌گشاید. هر حرکتی، چه در هستی و چه در اندیشه، صرفاً از طریق سیلوژیسم قابل شناخت است. سیلوژیسم زمینه‌ی ذاتی تمام چیزهای حقیقی است. وجود انضمامی همه چیز سیلوژیسمی است که اجزاء و اعضای آن را تفکیک کرده و جایگاه بیرونی امر جامع را به واسطه‌ی امر خاص مرتفع کرده به فرد متصل می‌کند و برعکس: فرد خودبنیاد را توسط وجه خاص به امر عام پیوند می‌زند. در این «سیلوژیسم عقلانی»، امر عام، امر خاص و فرد را نمی‌بلعد. کاملاً برعکس. در اینجا سوژه توسط عمل وساطت، به خود واصل شده است. در چنین وجهی است که برای نخستین بار یک سوژه ظهور می‌کند؛ و یا در سوژه است که نخستین نطفه‌ی سیلوژیسم عقلانی یافت می‌شود.

در اینجا عام و خاص به یکدیگر تبدیل شده و صرفاً با میانجی‌گری یکدیگر موجودیت دارند. پس در حقیقت، امر عام این نیست که در مقابل امر خاص، یک چیز مشترک قائم به ذات وجود دارد. برعکس، امر عام همان فرایند ویژگی بخشیدن به خود است که با خود در دگر خود در شفافیتی روشن، یگانه باقی می‌ماند. هم برای شناخت و هم برای رفتار عملی، بسیار مهم است که ما امر مشترک را با جامعیت واقعی مغشوش نکنیم.

گذار از هستی به ذات مترادف با گذار از استقلال یک هستی در خود به مرحله‌ی ارتباط و ارتباط متقابل است. هیچ پدیده‌ای در انزوا زیست نمی‌کند. نفی خود-زیستی منفرد، به معنی ورود به عرصه‌ای نوین و ادراک هستی راستین است. عرصه‌ی «ذات»، عرصه‌ی اجتماع و هستی اجتماعی است. ذات - هستی‌ای که از راه منفیت خود، میانجی خود با خود است - تا جایی که رابطه‌ای با دگر است، رابطه‌ای با خود است. ذات

همانا واسطه یافتگی توسط یک دگر است. در بیان مرسوم نیز ذات به معنی یک مجموعه یا مجتمع است.

درعین حال، ذات به تضادهایی که در درون هستی حضوری مستتر داشت، وضوح می‌بخشد. اگر در عرصه‌ی هستی با مقولاتی چون کمیت، کیفیت و مقیاس روبرو هستیم، اکنون در عرصه‌ی ذات با مقولات عالی‌تری چون همانندی و تکثر، ذات و فرانمود، شکل و محتوا، علت و معلول و کنش متقابل روبرو می‌شویم. پرداختن به یکایک مقولات دیالکتیکی و ترجمان یکایک آنها در روابط اجتماعی، در گنجایش مقاله‌ی کنونی نیست. با این حال ضروری است هرچند به‌طور گذرا به برخی از آنها اشاره کنیم.

هنگامی که در عرصه‌ی اجتماعی با ذات‌هایی گوناگون مواجه می‌شویم، گرایش بلافصل اندیشه، توسل به مقایسه است؛ روشی که با فروکاستن آنها به کمیت‌هایی معین، بین آنها همانندی یا تشابه برقرار می‌کند. اما دیالکتیک، با آشکار

کردن بی‌اعتباری همانندی محض، نشان می‌دهد که نباید به تنوع محض قناعت کنیم. «هدف» رفع بی‌تفاوتی و تثبیت ضرورت وجودی آن‌هاست. «زمینه» یا مبنای، درحکم وحدت تشابه و تمایز است؛ حقیقتی که تشابه و تمایز به آن تبدیل شده‌اند - تأمل در خودی که به همان میزان، تأمل در دگر و بالعکس است - همانا ذاتی است که به‌وضوح همچون یک تمامیت استقرار یافته است.

این خاستگاه نوین، یا این مبنای مشترک، به معنی حذف تضاد نیست بلکه «یک تعارض جدید» را برمی‌نشانند و از روابط میانجی‌شده‌ی اجتماعی، با برطرف کردن خود آن میانجی، بار دیگر به هستی می‌رسد، اما این بار به‌مثابه یک «هستی انضمامی». بدین سان، کثرت‌هایی پدید می‌آیند که جهان وابستگی متقابل و پیوندهای درونی بی‌کران را شکل می‌بخشند. در بیان متعارف، کرانمند ابژه‌ای است که در تماس و تصادم با دگر خود، مشروط و محدود شده، به سرحد خود می‌رسد. اما گام نهادن به بیرون و فراسوی کرانمند، با انهدام آن مترادف نیست. کاملاً برعکس، خاستگاه بی‌کرانگی، همان

نفی در نفی است؛ یعنی نفی کرانمندی، در حکم حفظ و جذب آن است، در غیر این صورت، به یک مفهوم انتزاعی و آن جهانی تبدیل می شود.

پس به طور خلاصه، مفهوم سیلوژیسم شامل وهله‌های زیر است: یکم، جامعیت، یعنی برابری آزادانه با خود در خصلت ویژه‌اش؛ دوم، امر خاص، یعنی خصلت ویژه‌ای که در آن امر عام در یگانگی با خویشتن تداوم پیدا می کند: سوم، فردیت، یعنی بازتاب-در-خودِ ویژگی‌های معین عام و خاص؛ یعنی وحدتِ منفی با خودی که یک تعیین‌یافتگی کامل و اصیل است بدون آن که هویتِ خود یا جامعیت را گم کند. بنابراین، فردیت و امر بالفعل، همسان‌اند ولی فردیتی که با خود در ارتباطی منفی است. چنین ارتباطی است که منشاء خودانکشافی و تکوین سوژه(ها) است.

اما تشخیص و معرفی سوژه یا سوژه‌ها صرفاً گام نخستین در ادراک سرشت یک جنبش انقلابی است. معضل اصلی تازه از این جا آغاز می شود. در گام‌های بعدی باید مشخص شود این

سوژه(ها) چه اهدافی را در سر می‌پروراند و چگونه و در چه فرایندی از سوژه‌ای «در خود» به سوژه‌ای «در خود و برای خود» تبدیل می‌شود. سوژه مفهومی ایستا نیست. متحرک است، قوام می‌یابد، به خود-آگاهی می‌رسد، و اراده و اهدافش در فرایند کنشگری شکل گرفته، وضوح یافته و انضمامی می‌شود. از این رو، مضمون دیالکتیک است. در عین حال هیچ تضمینی نیست که سوژه در مسیر پر فراز و نشیب فرایند نفی، خود به خود مقدر به کسب آزادی باشد. کاملاً برعکس، اراده‌ی سوژه برای عینیت‌بخشی به خود و متحقق کردن آزادی بالفعل می‌تواند به جای پیشروی، صرفاً با تاسی به اراده‌ی انقلابی، سد راه خود شود. و به‌جای به تعامل رساندن ایده‌ی نظری مستتر در اراده‌ی خود با ایده‌ی عملی، با جدا کردن آن دو، زمینه را برای ورود و تفوق ایده یا ایده‌هایی بیگانه به خود مهیا کند. پس برای پیشگیری از سیادت ایده‌هایی خود-محدود کننده، و کمک به فرایند خود-تکاملی سوژه، ضروری است اندکی در مفهوم اراده، کنش و هدف تأمل کنیم.

پنجم: اراده، کنش و هدف

میل به آزادی ابتدا در ذهن ریشه می‌دواند و سپس توسط اراده به فعل در می‌آید. کنش انقلابی، تجسم بیرونی اراده است. آزادی، هم جوهر و هم هدف یک اراده‌ی آزاد است. ذهن آزاد و اراده‌ی آزاد، مترادف یکدیگرند. جامعه‌ی بدیل همانا آزادی تحقق یافته و به شکل درآمده است. اما آزادی داده‌ای حاضر و آماده نیست که بی‌واسطه به تصاحب اراده درآید. آزادی مشمول فرایندی است که از فازهای متعددی عبور می‌کند و توسط فعالیت عملی-انتقادی از ساحتی انتزاعی به کلیتی انضمامی تکوین می‌یابد. یک سوژه با کنش آن مترادف است. یعنی تا آنجا که فاعل است و دست به عمل می‌زند، خود را متعین می‌کند. خود-تعین‌یابی یا برساختن خود در به‌اصطلاح جهان بیرونی، به منزله‌ی عینیت بخشیدن به هدف است.

نباید تصور کرد که یک سوژه از سویی می‌اندیشد و از سوی دیگر اراده می‌کند. تمایز بین اندیشه و اراده همانا تفاوت بین رویکرد نظری و عملی است. اما این دو، دو فاکولته یا قوه‌ی جدا از هم نیستند. برعکس، اراده همانا انتقال اندیشه از یک وجودِ درخود به سوی جهان بیرونی است تا سوژه در این مسیر

به اندیشه‌ی آزادی، عینیت بخشد. موجودی که فاقد اندیشه باشد، نمی‌تواند از خود اراده‌ای داشته باشد. از این رو، اراده‌ی عملی هم هنگام، حتی به طور تلویحی، در بردارنده‌ی نظر است. رویکرد نظری نیز به نوبه‌ی خود منفعل نیست. سوژه‌ای که می‌اندیشد، بنا به ضرورت، در عین حال سوژه‌ای فعال است.

اما همان‌طور که اشاره شد، فرایند اراده نیز مشمول دیالکتیک است و برای کمال یافتن نیازمند عبور از مراحل چندگانه است. بازایستادن در مرحله یا فاز نخستین، بدون فراروی از آن و سپس نفی آن نافی، می‌تواند فاجعه‌ساز باشد. فرایند قوام‌یابی اراده پرمخاطره است و موانع بسیاری در برابر آن وجود دارد. اراده، زمانی آزاد است که چیزی خارجی و بیگانه نسبت به خود را اراده نکند. اراده‌ای که صرفاً خود را اراده کند - اراده‌ی اراده‌گرا - چیزی نیست مگر یک اراده‌ی «صوری» که در شور و هیجان خود از بُعد نظری خود پیش گرفته است و هیچ تعیین یا محدودیتی را بر نمی‌تابد. این تعیین‌ناپذیری، یک بی‌کرانگی مطلقاً تجریدی است.

هنگامی که خود-تعیین یابی اراده صرفاً کنشگری محض باشد، آنچه در عمل با آن روبرو می‌شویم، یک آزادی منفی است که در عرصه‌ی سیاسی در نفی آنچه نمی‌خواهد مصلوب می‌شود و حتی می‌تواند - همچون ترور انقلاب فرانسه، چه در زمان روبسپیر، و چه در دوره‌ی ترمیدور و حاکمیت نظامی بناپارت - به کنشی صرفاً ویرانگر تبدیل شود که نهایتاً به سیادت اراده‌ای معین منجر گردد و اراده‌ی عمومی را قربانی کند. ممکن است اراده‌ی منفی در کشاکش کنش انقلابی تصور کند که امری ایجابی همچون برابری را اراده می‌کند. اما چون برابری فی‌نفسه مغایر وجوه خاص و ویژگی‌های آنهاست، انتزاعی بیش نیست - یک برابری صوری است.

این اصل صوری در اساس وابسته به کمیت، مقدار و مقایسه‌ی بین افراد است. ترجمان آن در سیاست استحاله‌ی حق در جامعه به اراده‌ی قانون است، قانونی که از جمع جبری اراده‌ی افراد منفرد ناشی شده باشد. به طور مشخص در نظریه‌ی سیاسی «اراده عام» ژان ژاک روسو، اتم‌های اراده به‌عنوان نقطه‌ی شروع برگزیده شده‌اند. در این جا مقوله‌ی «عام» به‌مثابه جمع‌آوری آحاد

خود-بنیاد جامعه در یک کلیت است. روسو مفهوم جامعیت و عام را مغشوش می‌کند. در نتیجه، کلیت انضمامی را به وحدت افراد در یک قرارداد اجتماعی فرومی‌کاهد.

فراروی از این وهله‌ی نخست، از اراده‌ی صرف و کنش نفی، برای تکوین یک جنبش انقلابی، ضرورتی حیاتی است. این خاستگاه نوین به منزله‌ی نفی و حفظ وهله‌ی پیشین است. یعنی هم‌زمان به آنچه در اهداف بنیادین اراده مستتر، نهادینه و درون‌مان بود، وضوح می‌بخشد. در این‌جا، اراده‌ی انقلابی با عبور از اراده‌ی ناب، و گذار به محتوایی ایجابی، نامتعیین را متعین می‌کند. گام بعدی، فراروی از دوگانه‌ی کرانمندی و بی‌کرانگی و به وحدت رساندن در وهله‌ی پیشین، و از آنجا خود-تعیین سرنوشت‌سازی اراده است. در این وهله، اراده‌ی انقلابی خود را همچون دگر خویش برمی‌سازد، وارد ارتباطی منفی با خود می‌شود تا از طریق برطرف‌سازی این تنش درونی، فرایند خود-تکاملی خویش را پیش برده و به فرجام، به هدف، نزدیک کند.

بنابراین، اراده‌ی انقلابی هنگامی می‌تواند به هدف سوپراکتیو عینیت بخشد که از درون این فعالیت خود-واسطه‌گر عبور کرده و به خود بازگشته باشد. در واقع وظیفه‌ی روشنگری این است که با اشراف به ضرورت چنین فرایندی، خرد نظری نهفته در خرد عملی را خودباور کند و آن‌دو را به تعامل برساند. فراروی از جدال حال و آینده، بین «آنچه هست» و «آنچه باید باشد»، که به صورت تنش بین «امر واقع» و «امر ایده‌آل» نمادین می‌گردد، در گرو وحدت نظریه‌ی انقلابی با کنش انقلابی است. تعیین‌یابی یک انقلاب بنیادین، اساساً وابسته به درهم‌تنیدگی اندیشه‌ی آزادی با خردی است که در کنش خود سوژه زیست می‌کند. ازاین‌رو، چون عناصر فراروی از «آنچه هست» در اینجا و اکنون در اراده‌ی انقلابی حضوری سربسته و تلویحی دارد، آینده را فقط از درون چنان حضور بالقوه‌ای می‌توان استخراج کرد. عناصر سازای آینده در بطن حال زیست می‌کنند. بدین سان امکان تعامل «است» و «باید» در فرایند دیالکتیک انقلاب نهفته است که طی آن خود-تکامل‌یابی سوژه زمینه را برای برقراری یک روش کاملاً نوین هستی آماده می‌کند.

درباره‌ی شعارهای جنبش جاری

محمد نصیری

واژه‌ی «شعار» در واژه‌نامه‌ی دهخدا به معنای «علامت» است، یعنی چیزی که افراد یک گروه، به واسطه‌ی آن، همدیگر را بازمی‌شناسند. برخی نظریه‌پردازان نیز شعار را صرفاً راهی برای تحریک احساسات هواداران می‌دانند. اما چنان‌که پایین‌تر نشان خواهیم داد واژه یا عبارت‌هایی که به شعار تبدیل می‌شوند، در نگاهی دقیق‌تر، نه صرفاً وسیله‌ای برای شناسایی یا برانگیختن احساسات یاران و دیگران بلکه بیش‌تر همچون رسانه‌ای است که سرشت جنبش را پیش‌روی خودی‌ها و «دیگران» قرار می‌دهد. براساس این دیدگاه، جنبش اعتراضی ۱۴۰۱ که پس از بیش از چهار روز استمرار گنجینه‌ی شعارهای خود را بر ساخته نیز سرشتش را پیش‌روی خود و «دیگران» قرار داده است. هدف من در این نوشتار آنست که با نگاه به این شعارها نشان دهم با چگونه جنبشی

روبه‌رو هستیم. البته ناگفته پیداست به دلیل این که برخی از شعارها و مضامین آن‌ها را نمی‌توان آزادانه مورد بحث قرار داد، در این جا «به‌ناگزیر» به بی‌خطرترین شعارها یا مضامین اشاره کنم.

۱. نکته‌ی چشم‌گیر نخست آنست که هسته‌ی اصلی شعارهای جنبش ۱۴۰۱ همان‌هایی است که در نخستین روزهای آن شکل گرفتند و به‌ندرت شعاری بدان‌ها افزوده شد. جنبش ۱۴۰۱ حول شعار محوری «زن، زندگی، آزادی» شکل گرفت و این که پس از چند ده روز نه‌تنها هیچ شعار دیگری نتوانسته آن را زیر سایه‌ی خود ببرد که گستره‌ای جهانی هم پیدا کرد، بدان معناست که سه مفهوم درون این شعار، برای معترضان، در اولویت نخست قرار دارد. این را با شعارهای آغازین جنبش ۸۸ («رأی من کو» یا «موسوی، موسوی، رأی منو پس بگیر») مقایسه کنید که به‌زودی در سایه‌ی شعارهای دیگری درباره‌ی کلیت نظام، یا احمدی‌نژاد، یا مراجعی مانند منتظری قرار گرفتند. در سال ۸۸ با گذشت زمان، بر شمار شعارها افزوده و جهت‌گیری جنبش دگرگون

شد، ولی شعارهای جنبش کنونی «تقریباً» محدود به همان‌هایی هستند که در روزهای اول بیان شده بودند. این بدان معناست که جنبش به خواسته‌هایش آگاه است و قصد ندارد در گذر زمان، اولویت‌هایش را تغییر دهد. این واقعیت ما را به ویژگی دیگر شعارهای جنبش ۱۴۰۱ می‌کشاند، یعنی اعلام خواسته‌های ایجابی.

۲. در تاریخ سیاسی ایران، شعارهای سیاسی معمولاً هویتی منفی یا سلبی داشته‌اند تا مثبت یا ایجابی. اوج این «منفی‌خواهی»، جنبش مشروطه بود که در آن، همه‌ی معترضان در مقطعی علیه محمدعلی شاه بودند ولی درک دقیقی از این نداشتند که مشروطه‌ای که از آن سخن می‌گویند چیست. نزاع‌های بعدی پس از پیروزی مشروطه هم تا حد زیادی در همین درک نادقیق و نامتعیین از «مشروطه» ریشه داشت. به عبارت دیگر، جنبش مشروطه آمیزه‌ای از معترضان با ایدئولوژی‌های گوناگون بود که در یک دوره‌ی تاریخی تصادفاً گردهم آمده بودند و شعارهای سیاسی نیز سرشت آن جنبش را به طور ایجابی مشخص نکرده بود. انقلاب سال ۵۷

نیز از چنین ابهامی رنج می‌برد، یعنی معلوم نبود پس از حکومت پهلوی، بناست چه حکومتی برقرار شود. مهم‌ترین شعار در این راستا، «استقلال، آزادی، حکومت (یا جمهوری) اسلامی» بود که بنابر آن‌ها حتی معلوم نبود اصل بر حکومت اسلامی است یا جمهوری اسلامی، یا این‌که این حکومت اصلاً قرارست با استقلال و آزادی چه نسبتی داشته باشد. خیزش‌های اعتراضی پس از انقلاب نیز چنین ماهیتی داشتند. در سال ۱۴۰۱ برای نخستین بار است که یک جنبش، با شعارهایی ایجابی، هم تصویری از آینده‌ای که می‌خواهد را به دست می‌دهد و هم به دلیل صراحتی که دارد حاضر نیست هر نیروی مخالفی را با هر مسلک و باوری در خود بپذیرد. مشخص بودن خواسته‌های ایجابی این جنبش باعث شده شعارهای آن کم‌شمار ولی «تقریباً» همگی جدید باشند، یا تبارشان نهایتاً به جنبش آبان ۹۸ بازگردد. این را مقایسه کنید با جنبش سبز که در شعارها و خطابه‌ها، تاحد زیادی از خود چیزی نداشت و از خطابه‌ها و ریتوریک انقلاب ۵۷ بهره می‌گرفت. برخی از شعارهای آن جنبش، تکرار یا نسخه‌ی دیگری از شعارهای سال ۵۷ بود، شعارهایی مانند

«می کشم می کشم آن که برادرم کشت»، «دانشجو - روحانی، پیوندتان مبارک»، «خمینی بت شکن، ریشه‌ی شاهو بگن»، «زندانی سیاسی آزاد باید گردد»، «سکوت هر مسلمان، خیانت است به قرآن»، یا معروف‌تر از همه، «ای شاه خائن آواره گردی...» که تبدیل شده بود به «محمود خائن آواره گردی...». «الله اکبر» گفتن‌های شبانه نیز چه در فرم چه در محتوا تکرار کنش سال ۵۷ بود. همچنین با تأکیدی ویژه، نیروهای یگان ویژه، «گاردی» خوانده می‌شدند تا یادآور «گارد شاهنشاهی» باشند. این قرینه‌سازی‌ها بین اعتراضات ۸۸ و انقلاب ۵۷ را تفسیرهای گوناگون می‌توان کرد ولی به نظر من، بهترین تفسیر آنست که جنبش سبز چون در تعیین آرمان‌های ایجابی خود ناکام بود راحت‌ترین گزینه را برگزید و به سادگی، خود را ادامه‌ی انقلاب ۵۷ معرفی کرد.

شعارهایی مانند «مجتهد واقعی، منتظری - صانعی» و «بسیجی واقعی همت بود و باکری» را نیز مؤید همین تفسیر می‌دانم، بدان معنا که ما معترضان قصد داریم انحراف‌های انقلاب را برطرف کرده و چنان‌که انقلاب قول داده بود، مجتهدها و

بسیجی‌های «واقعی» را رأس امور قرار دهیم. با نگاهی به گذشته با تأسف می‌توان گفت به نظر می‌رسد که دست کم رهبران جنبش سبز بیش‌تر در پی تعویض یک الیگارش‌ی مذهبی و ولایی با یک الیگارش‌ی مذهبی و ولایی دیگر بودند. اما جنبش ۱۴۰۱ کاملاً برعکس، به خواسته‌های ایجابی خود آگاه است و دنباله‌رو هیچ جنبشی پیش از خود نیست.

در پایین، تنها به چند خواسته‌ی ایجابی این جنبش که در شعارها نمود یافته اشاره خواهیم کرد. نخستین خواسته، «مردسالاری» زدایی است. اندک شعارهای قدیمی‌ای که در این جنبش به کار می‌روند همگی «مردسالاری» زدایی شده‌اند: از تبدیل «پسر» به «دختر» («به مادرم بگویند دیگر دختر ندارد») گرفته تا تبدیل «برادر» به «خواهر» («می‌کشم می‌کشم هر آن که خواهرم کشت»)، یا این که نام بانوان جان‌باخته‌ی جنبش مانند «مهسا»، «تیکا» یا «سارینا» جزوی از شعارها شده ولی تا آن‌جا که می‌دانم نام هیچ مرد جان‌باخته‌ای، در شعارها نیامده است.

خواسته‌ی دیگر، مرکززدایی و توجه برابر به همه‌ی نواحی کشورست، و نام بردن از مناطق حاشیه‌ای کشور مانند «کردستان»، «سنندج»، «آذربایجان»، و «زاهدان» که دهه‌ها تحت سرکوب سیستماتیک هستند نیز ناظر به همین معناست. در کنار «مردسالاری» زدایی و مرکززدایی، الیگارشی‌زدایی نیز از دیگر خواسته‌های ایجابی این جنبش است. بخش بزرگی از شعارهای معترضان دقیقاً الیگارشی‌روحانی و نظامی را هدف گرفته است. اما این‌ها تنها در حد شعار باقی نمانده بلکه با پرفورمنس‌ها و کنش‌های سیاسی نیز تکمیل شده‌اند. این کنش، در مورد الیگارشی، شکل بی‌احترامی به آخوندها در خیابان یا درست کردن تله موش با ساندیس در دانشگاه‌ها را به خود گرفته است. شعارهای مرکززدایانه نیز با حمایت عملی معترضان شهرهای گوناگون، به‌ویژه شهرهای مرکزی، از معترضان شهرهای حاشیه‌ای در هم آمیخته، به گونه‌ای که بسیاری از آنان به خیابان می‌آیند تا بتوانند نیروهای نظامی و انتظامی شهر خود را در همان شهر نگه دارند. کنش‌حمایت از

زنان نیز گونه‌های متفاوت دارد ولی یکی از آن‌ها پذیرش بانوان به عنوان پیشگامان (لیدرهای) اعتراضات است.

۳. فارغ از خواسته‌های دیگر که در این جا «نمی‌توان» بدان‌ها پرداخت، و تنها با توجه به همین سه خواسته، به نظر من، شعارهای جنبش چنان دقیق هستند که نه این حکومت در صورت تمایل به اصلاح خود، و نه حکومت احتمالی بعدی، هیچ کدام نه تنها نمی‌توانند چشم خود را به روی خواسته‌های جنبش ببندند بلکه حتی مجبورند آن‌ها را راهنمای اصلاح یا تدوین قانون اساسی قرار دهند. حال که خواسته‌های جنبش چنین روشن است بعید می‌دانم بشود مانند سال ۵۸ چند نفر را جمع کرد و قانون اساسی‌ای نوشت و از مردم انتظار داشت که خوانده یا نخوانده، به آن رأی «آری» بدهند. ولی نقش شعارها از این هم می‌تواند فراتر برود بدین معنا که شعارهای این جنبش نه فقط می‌تواند ترسیم‌گر روح قانون اساسی بعدی باشد بلکه در صورت نیاز تفسیرگر آن نیز خواهد بود.

در تضاد با تجربه‌ی فعلی، جا دارد به تجربه‌ی انقلاب ۵۷ بنگریم. در آن انقلاب، مفاهیمی مانند حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی، یا حکومت قرآن و اسلام را تقریباً می‌شد همه‌جوره قرائت کرد و یکی از دلایلیش آن بود که این شعارهای ایجابی، بسیار تک‌افتاده بودند و در یک بستر معنایی منسجم قرار نداشتند. محمد مختاری در مقاله‌ای که اندکی پس از انقلاب نوشته می‌گوید: «شعارهایی که مشخصاً از حکومت و جمهوری اسلامی در آن‌ها سخن رفته ۱۶ شعار یعنی معادل ۲ درصد است». این در حالیست که بنا بر شمارش او، چیزی حدود ۵۰ درصد شعارها تنها در ضدیت با شاه بوده است. زمانی که تناسب شعارهای ایجابی و منفی جنبش چنین نامتناسب باشد معلوم است که تازه به قدرت رسیدگان به هیچ ایده‌ی ایجابیِ مشخصی تعهد نخواهند داشت و قانون اساسی، چیزی نخواهد بود مگر تحمیلِ آمالِ قدرتمندترین گروه. درست برعکسِ شعارهای جنبش کنونی، که تقریباً در یک بستر معنایی منسجم قرار دارند، شعارها یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند، و بدین ترتیب، مجموعه‌ی شعارها حکم یک متن منسجم، واضح و مفصل را پیدا می‌کند. در نتیجه، هر گروهی

که مسئول اصلاح یا تدوین قانون اساسی بعدی باشد مجبورست «متعهد» به رعایت خواسته‌های معترضان باشد.

۴. به همه‌ی این‌ها، کوشش جنبش برای دروغ نگفتن در شعارها را نیز اضافه کنید. دروغ در گزاره‌های اخباری ممکن است، و تا آن‌جا که می‌دانم شعارهای این جنبش هیچ‌یک اخباری نیستند مگر آن‌هایی که همه‌ی معترضان روی آن‌ها توافق دارند، مثل نحوه‌ی جان‌سپاری مهسا و نیکا، یا رفتار نیروهای امنیتی در دانشگاه شریف. این را با شعارهای دوره‌ی انقلاب مقایسه کنید که بخش بزرگی از آن، گزاره‌های اخباریِ دروغ بود: «شاه زنازاده است، خمینی آزاده است»، «شاه جنایت می‌کند، ج...ده زیارت می‌کند»، «فرح شورتت چه رنگه؟ کارتر می‌گه سه رنگه»، «شاه طرفدار ماست، خواهرش همکار ماست (از زبان ساکنان شهر نو)»، «هرکی که شاه پرسته معلومه که دیوئه»، «اشک چشم ما شوره، کارتر با فرح جوره»، «رضاشاه سرت سلامت، عروست (دخترت) ج...ده دراومد»، «رضاشاه سرت سلامت، پسرت ک...نده دراومد»، «فرح دستکشت کو، شوهر ک...کشت کو؟»

و... (همان). ولی شعارهای جنبش ۱۴۰۱ عمدتاً نه درباره‌ی امور واقع بلکه بیش‌تر درباره‌ی خواسته‌ها و بایدها، یا نظری ستایش‌گونه یا نکوهش‌گونه درباره‌ی افراد و نهادهاست. از این‌رو، معترضان باید بدانند شعارهای تند و لمپنی که در دانشگاه شریف و بعضاً در جاهای دیگر سر داده شد، هرچند یک گزاره‌ی اخباری نبود ولی ماهیت تکمیل‌گرانه‌ی شعارهای جنبش را تضعیف خواهد کرد.

در کلام نهایی، شعارهای جنبش ۱۴۰۱ به دلیل ماهیت ایجابی و صادقانه‌ای که دارند نه فقط روشنگر ماهیت جنبش بلکه همچنین حکم یک «تعهد سیاسی» را دارند و معلوم می‌دارند هر تغییراتی که پس از این به وجود خواهد آمد «باید» چه سمت‌وسویی داشته باشد. بدین ترتیب، تعیین شعارهای دقیق و منسجم، به قدر حضور در خیابان، در بار دادن جنبش نتیجه خواهد داشت.

ایران «اتنیک» ندارد!

پیمان وهابزاده

در ماه‌های اخیر، همچنان که جنبش دوران‌ساز «زن، زندگی، آزادی» اوج می‌گیرد، جنبشی که آن را «دیگر سر باز ایستادن نیست» و می‌رود تا (به قول مصطفی شجاعیان) «از اندک به انبوه» برسد و تاریخ نوی را برای ایرانیان بیافریند، در رسانه‌های فارسی‌زبان واژه‌ی نادرست و توهین‌آمیز «اتنیک» برای اشاره به ملیت‌های ایران و حضور پُررنگ آنان – تا زمان نگارش این سطرها، به‌ویژه کردستان و بلوچستان – در جنبش به کار می‌رود و متأسفانه کاربرد آن در رسانه‌ها روزبه‌روز بیشتر می‌شود. در چند هفته‌ی گذشته شاهد آن بودم که این واژه نه تنها با ژست روشنفکرانه‌ی خاصی میان روزنامه‌نگاران شتاب‌زده دست به دست می‌شود، بلکه حتی اساتید ایرانیِ جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی ساکن اروپا هم آن را سخاوتمندانه و بدون درنگ در مفهومی به کار می‌برند.

شگفت‌تر آنکه حتی در یک مورد نویسندگان گُرد نیز از این واژه در نقد درست خود از مرکز‌محوری در ترانه‌ی معروف جنبش استفاده کرده‌اند. این مشاهده‌ها در فضای مجازی انگیزه‌ی نوشتن این گفتار شدند.

ایران کشوری است چندملیتی یا به واژگان کهن‌تر «کثیرالمَله». ایران زادگاه و خانه‌ی یک اکثریت ملی فارس‌زبان است، همچنان‌که زادگاه و خانه‌ی اقلیت‌های بزرگ ملی تُرک آذربایجانی، کرد، بلوچ، لُر، عرب، ترکمن، گیلک، مازندرانی، و نیز ملیت‌ها و گروه‌های فرهنگی و زبانی دیگری است که در بسیاری از بزنگاه‌های تاریخی سرنوشت مشترکی را پشت سر گذاشته‌اند. تا همین چند سال پیش، در ادبیات سیاسی رایج آن‌گاه که نویسنده (به دلایل ایدئولوژیک) نمی‌خواست از اقلیت‌ها با واژه‌ی «ملت» یا «ملیت» یاد کند، از واژه‌ی «اقوام» و «قومیت» استفاده می‌کرد؛ مفهومی که ریشه تاریخی در زبان فارسی و واقعیت‌های ایران داشته و دارد. اما امروز به نظر می‌رسد که گویا واژه‌ی فرنگی «اتنیک» جایگزین شیک و دانش‌مآبانه‌ای

شده است برای «قوم» یا «قومیت»، و آن‌هم به قصد به حاشیه راندن اقلیت‌های ملی و مفهوم «ملیت».

برای آگاهی کنشگران می‌نویسم: ایران «اتنیک» ندارد. از زمان باستان، ایران برساخته‌ای تاریخی از ملت‌ها و گروه‌های فرهنگی و زبانی تاریخی و متنوع بوده و است که همگی ریشه در این خاک داشته و دارند. «اتنیک» (که در واقع باید «اتنیستی/اتنیسیته» باشد) مفهومیست که ریشه در روابط قدرت استعماری و اروپامحورانه دارد و با حکومت مقتدر مدرن پیوند خورده است. این واژه و مفهومش ربطی به تاریخ و واقعیت‌های زیسته و تنوع فرهنگی و زبانی و ملی غنی در ایران ندارند.

برای آگاهی: نهفتگی‌های تاریخی مفهوم «اتنیک»

واژه‌ی **ethnic** ریشه در زبان یونانی دارد. چنان‌که در جای دیگری در این مورد و نهفتگی‌های سیاسی آن در سیاست‌های

امپریالیستی امروز سخن گفته‌ام، یونانیان باستان که مانند تمامی مردمان باستانی (و حکومت‌های مدرن) خودمحمور و خودمرکزین بوده‌اند، از واژه‌ی **demos** (δήμος)، جمع **demoi** یا **δήμοι** به تلفظ دمی) برای ارجاع به شهروندان یونانی استفاده می‌کردند، مردمانی که سیستم سیاسی ویژه‌ای داشته‌اند و تمدن خود را بر اساس «ائتلاف» (اغلب با زور) میان شهر-حکومت‌ها برپا کرده بودند. نزد یونانیان باستان، واژه‌ی دموس که به مردمان (تلویحاً به مردان بالغ) یونان ارجاع می‌شد به معنای انسان‌های (در اصل مردان) تاریخی و دارای خرد فردی و جمعی بود، کسانی (در واقع مردان زمین‌دار و برده‌دار) که می‌توانستند از طریق مشورت در ساحت عمومی یا در شورای شهر به اجماع در مورد تصمیم‌های سیاسی برسند و آنها را به پادشاه شهر گزارش کنند. در برابر «دمی» یا شهروندان (خردورز) یونانی، نایونانیان بودند که **ethnos** (ἔθνος)، جمع آن: **ἔθνη** یا **ethni** نامیده می‌شدند. در جهان‌بینی یونانیان باستان، مردمان «اتنی» (به معنای تحت‌اللفظی «ملت») مردمانی بودند جدای از یونانیان: اینان گویا توانایی خردورزی نداشتند، و پس

تلویحاً مردمانِ اتنی انسان‌های «طبیعی» بودند و نه فرهنگی و تاریخی. قبایل ژرمن که مدام از مناطق شمالی به شهرهای یونانی یورش برده و آنها را غارت کرده و یونانیان را می‌کشتند یا آنان را به بردگی می‌گرفتند، و نیز پارسیانی که خود تمدن داشتند، اما در نظر یونانیان بی‌فرهنگ و برده‌وار بودند (چون یک پادشاه بر آنها حکومت می‌کرد) و البته با یونان در جنگ، در مقوله‌ی اتنی قرار می‌گرفتند. به بیان دیگر، در جهان‌بینی یونانیان باستان، مردمانِ اتنی کسانی بودند که به دنبال غریزه‌های طبیعی خود بودند و (برعکس یونانیان) تاریخ نداشتند!

ماجرا اما جالب‌تر می‌شود اگر به ریشه‌شناسی (اتیمولوژی) واژه بنگریم: در زبان یونانی باستان «اتنوس» واژه‌ای چند معنایی بود: این واژه در اصل به معنای ملت و قبیله و قوم بود، اما تلویحاً به گله (احشام و جانوران) هم ارجاع می‌داد، و در تکامل زبان یونانی، به معنای ملت‌های خارجی و بربرها (**barbarians**) بود.

هنگامی که برای نخستین بار انجیل عهد عتیق به یونانی برگردانده شد، واژه‌ی **ta ethné** (ملت‌های خارجی) برابر واژه‌ی عبری «گوییم» به معنای ناکلیمیان یا **gentiles** نهاده شد و جا افتاد.

سپس‌تر، در سده‌ی پانزده میلادی، و در آستانه رنسانس اروپای جنوبی، واژه‌ی لاتین **ethnicus** در زبان‌های اروپایی اهمیت تازه‌ای یافت. در این زمان، اتنیکوس به معنای کسانی بود که نه مسیحی بودند و نه کلیمی (یهودی)، یا سراسرتر بگوییم، کافر یا مشرک یا خداناباور (**pagan**) بودند. می‌بینیم که در تکامل و بازبهره‌وری از واژه، اتنی همچنان به ناخودی و خارجی (کسی که از ما نیست) ارجاع دارد!

از سده‌ی نوزدهم، واژه‌ی اتنیک به معنای امروزی آن جا افتاد، که آن‌هم برآمد گسترش علوم اورینتالیستی و سفرهای

زبان‌شناسان و مردم‌شناسان و باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران اروپایی به چهار گوشه‌ی جهان برای «کشف» و ضبط فرهنگ‌ها و زبان‌های ناروپایی بود (که از حوصله‌ی این گفتار بیرون است). مردم‌شناسی غربی این واژه را در ادبیات مدرن جا انداخت. از این زمان به بعد، «اتنیک» تقریباً همیشه به مردمان غیر سفیدپوست - به بیان دقیق‌تر، ناروپایی - ارجاع می‌شد. یعنی تفکر خودبینِ اروپامحور خود را در یک سو و در یک مقوله می‌نهاد (اشرف مخلوقات!) و تمامی مردمان ناروپایی را - یا اکثریت بزرگ انسان‌های جهان را، علی‌رغم تنوع و چندگانگی گسترده و کاهش‌ناپذیر فرهنگی و زبانی و ملی و قومی و تاریخی آنان - در سوی دیگر و در مقوله‌ای مقابل مقوله‌ی اروپایی و تلویحاً پایین‌تر از تمدن اروپایی. جهان‌بینی اورینتالیستی این دیدگاه (تحقیرآمیز) آن‌قدر غلیظ است که به‌سختی می‌شود آن‌را ندید!

این شد که واژه‌ی اتنیک به گونه‌ای گسترده به ادبیات سیاسی و علمی راه یافت، و در تمامی سده‌ی بیستم، این واژه در مطالعات نژادی و فرهنگی و اقلیت‌ها به گونه‌ای نانقادرانه به

کار گرفته می‌شد. کار آن‌قدر بالا گرفت که حتی پژوهشگران رنگین‌پوست و در جنوب جهانی (که در مکاتب اورینتالیستی تربیت شده بودند) نیز تا امروز هم همین مفهوم را به کار می‌برند بی‌آن‌که نقادانه با آن برخورد کنند. بسیاری از دانشگاهیان از مفهوم «اتنیسیتی» به‌عنوان جایگزینی برای «نژاد» استفاده می‌کنند چون پرداختن به «نژاد» نادقیق و جنجالی است. برخی از دانشگاهیان نیز از این واژه برای ارجاع به تمام گروه‌های ملی و قومی و فرهنگی، چه اقلیت و چه اکثریت، استفاده می‌کنند تا از بار منفی آن بکاهند، هر چند چنانکه نشان خواهم داد این مفهوم اصلاً در تاریخ و واقعیت ایران کاربرد ندارد. با همه‌ی این تلاش‌ها، این واژه همچنان بار معنایی و عاطفی منفی و تحقیرآمیز و دیگرسازانه‌ی خود را تا امروز حفظ کرده، به گونه‌ای که امروز دیگر نویسندگان برخاسته از گروه‌های اقلیت از این واژه پرهیز می‌کنند و به‌جایش نام گروه قومی و ملی و فرهنگی خود و نیز مردمانی که می‌خواهند از آنان سخن بگویند را، به گونه‌ای که همان مردمان ترجیح می‌دهند، به کار می‌برند. امروز، واژه‌ی اتنیک به گونه‌ای فزاینده به واژه‌ای تلویحاً توهین‌آمیز بدل شده است.

خواننده تیزبین به روشنی می‌بیند که از زبان یونانی باستان تا زبان لاتینِ متون دینی در اروپای مسیحی و تا گفتمان علمی مدرن واژه‌ی «اتنیک» همواره بار معنایی منفی داشته است. «اتنیک» همواره دیگری را به حاشیه رانده و در جایگاه یک غریبه و ناخودی قرار داده است.

در این‌جا البته بایسته است که به کاربرد این واژه‌ها در یونانی مدرن هم اشاره کنم که دیگر پیوندی با مفاهیم یونانی باستان ندارد: در یونانی امروزی، دموس به معنای شهر یا **municipality** است و اتنوس به معنای ملت یا **nation** در یونانی مدرن، اگر بخواهند به اقلیت‌های قومی در یونان اشاره کنند، واژه‌ی «اتنوتیتا» (**ethnotita**) را به کار می‌برند (یادتان نرود که اتنوس مدرن یعنی ملت)، اما اگر فرضاً به اقلیت یونانی در آمریکا اشاره کنند، از واژه‌ی «اوموگنیاس» (به انگلیسی: **homogeneity**) استفاده می‌کنند. اما از آغاز، تمایز معنایی میانِ اتنیک و ملت در زبان

یونانی وجود نداشت، و تمایز امروزی میان این دو واژه ممکن است برخاسته از تاثیر ناسیونالیسم مدرن یونانی (از آغاز جنبش آزادی یونان از امپراتوری عثمانی در سده‌ی نوزدهم) باشد.

یک تجربه: اتنیک بودن در کانادا

من بیش از سی سال است که در کانادا زندگی می‌کنم، و زمانی که به کانادا پرتاب شدم، بی آن که خود بخوام و یا حتی بفهمم، ناگهان خود را در یک اقلیت اتنیک یافتم! این تجربه‌ها را در جای دیگری هم نوشته‌ام. من از تمدنی تاریخی و چندفرهنگی آمده بودم که هزاران سال قدمت داشت و به کشوری مستعمره شده پا گذاشته بودم که در زمان ورودم تنها ۱۲۵ سال از تأسیس ملت-حکومت مدرن در آن می‌گذشت و کشور شدنش به یمن تسخیر زمین‌ها و نابودی زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع بومیانی بود که ده هزار سال پیش از اروپاییان در این سرزمین می‌زیسته‌اند.

پس از ورودم، به تاریخ کانادا بسیار علاقمند شدم. تاریخ رایج و حکومتی کانادا - که در مدارس هم تدریس می‌شد - روایتی هژمونیک از بنیان‌گذاری کانادا به عنوان یک کشور مدرن ارائه می‌کرد که بر پایه‌ی آن کانادا را دو ملت بنیان‌گذار - یعنی انگلیسی و فرانسوی - ساخته بودند. این تاریخ از کولونیالیسم سخن نمی‌گفت و ورود اروپاییان به این سرزمین را در گفتمان «اکتشاف» و مهاجرت جای می‌داد. در آن زمان، این روایت هژمونیک از بومیان کانادا با کاربرد واژه‌ی استعماری «هندی‌های بومی» (**native Indians**) نام می‌برد. پس از سال ۱۹۹۲ که پانصدمین سالگرد آمدن کریستف کلمب به این قاره و آغاز غارت قاره‌ی آمریکا توسط اسپانیایی‌ها (و سپس دیگر اروپایی‌ها) بود (۱۴۹۲)، خیزشی جهانی علیه استعمار آغاز شد و جنبش بومیان در کانادا نیز جان تازه‌ای گرفت. در اعتراض به واژه‌ی توهین‌آمیز «هندی‌های بومی»، ائتلاف بومیان کانادا واژه‌ی «ملت‌های نخستین» (**First Nations**) را در کانادا و در گفتمان‌های رسمی و رسانه‌ای کانادا جا انداختند. برگزیدن

این عبارت چند اهمیت داشت: نخست آن که این نام نشان می‌داد که انگلیسی‌ها و فرانسوی‌های استعمارگر ملت‌های «بنیان‌گذار» کانادا نبودند (از یاد نبریم «کانادا» احتمالاً از واژه‌ی بومیان هوران-ایروکوآ «کاناتا» می‌آید که به معنی محل زندگی یا روستاست). دوم آن که از بومیان کانادا به عنوان «ملت» نام برده می‌شد، و سوم آنکه بومیان نه یک ملت بلکه ملت‌های بسیار و چندگانه‌ای بودند، اما با تاریخ کمابیش مشترک. با این حرکت استراتژیک گفتمانی، بومیان کانادا مفهوم «ملت» را از «حکومت» (در مفهوم مدرن «ملت-حکومت») جدا کردند و همگرایی بومیان را به‌عنوان یک موقعیت ضدژمونیک بر علیه حکومت اروپایی‌تباران در کانادا جا انداختند. به دیگر سخن، بومیان از مفهوم «ملت» به‌عنوان مردمی با زبان و فرهنگ و تاریخ و جهان‌بینی مشخص استفاده می‌کنند.

جنبش‌های بعدی بومیان حتی از مفهوم «ملت‌های نخستین» هم گذر کردند و بعدها از واژه‌ی **aboriginal** کردند و امروز از واژه جهانی و فراگیر **indigenous** استفاده

می‌کنند که برابر فارسی هر دوی آنها «بومی» است. در کانادا در حدود ۹۳ ملت بومی زندگی می‌کنند که جمعیت هر یک از آنها ممکن است از چند صد نفر تا چند ده هزار نفر برسد و در درون هر ملت نیز اقوامی (**peoples**) هستند که زبان مشترک آنها را به ملت خویش پیوند می‌دهد. بومیان کانادا تقریباً پنج درصد از جمعیت کانادا را تشکیل می‌دهند. بنا بر آمار رسمی، میان سال‌های ۲۰۰۶ و ۲۰۱۶، بومیان بالاترین نرخ رشد در گروه‌های جمعیتی کانادا (۴۲٪) و جوان‌ترین گروه جمعیتی کانادا را (۴۴٪ زیر ۲۵ سال) تشکیل می‌دادند. ناگفته نگذارم که از زمان بنیان‌گذاری کانادا، حکومت‌های نژادپرست این کشور از شیوه‌های مکارانه‌ای برای نسل‌کشی بومیان (به‌ویژه با کشتن یا نازا کردن زنان بومی) استفاده می‌کردند که آن بحث دیگریست و «یکی داستان است پر از آب چشم.»

باری، هنگامی که من به کانادا آمدم، ناگهان هویت ملی و تاریخی من شد یک هویت اتنیک. یعنی به‌عنوان «مهاجری» از سرزمینی غیر از اروپا که طبیعی است نمی‌توانست بومی

باشد، هویت ایرانی اتنیک شده‌ام مرا به سیستم هژمونیک مدیریت اقلیت‌های فرهنگی در کانادای «چندفرهنگی» پرتاب کرد. تازه، این هویت «اتنیک» ایرانی از رنگ و نشان روی پاسپورتم می‌آمد و نه از معرفی فرهنگی و دولتی (فارس و ترک) خودم. باری، پیشینه‌ی سیاسی قانون چندفرهنگی در کانادا از حوصله‌ی این گفتار فراتر است، اما باید بگویم که تا دهه‌ی ۱۹۶۰ کانادا تنها از اروپاییان و اروپایی‌تباران مهاجر می‌گرفت و به جز مواردی نادر (از موارد خانوادگی یا اسپانسرشیپ از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم که بگذریم، شمار محدودی از هندیان، چینی‌ها، و ژاپنی‌ها از سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم میلادی و به دلایل اقتصادی – که البته رفتاری که کانادا با این مردمان کرد هم باز «یکی داستان است پر از آب چشم»)، ناروپاییان را به کانادا راه نمی‌داد، که روشن است سیاستی نژادپرستانه بود. کانادا دومین کشور پهناور دنیاست با منابع طبیعی هنگفت و جمعیتی کم و پس به تعبیری «توسعه‌نیافته» (هر چند در گروه هشت G8 هم باشد!). پس از آن که در دهه ۱۹۶۰ حکومت‌گران کانادا به این نتیجه رسیدند که نمی‌توانند برای

جذب سرمایه‌گذاری و متخصصان و کارگران تنها روی کشورهای اروپایی حساب کنند، بنا بر اقتضای توسعه‌ی سرمایه‌داری، سیاست مهاجرت را تغییر دادند و شرط نژادی را از آن برداشتند و با ورود و جا افتادن مهاجران ناروپایی ناگزیر مسئله‌ی چندملیتی بودن در میان سیاستمداران کانادا جا افتاد و به سیاست حکومت بدل شد. در این سال‌ها، البته، اقلیت‌های مهاجر تبعیض‌های حکومتی در مهاجرت را به چالش می‌گرفتند، اما نیروی سیاسی چندان‌ی برای تغییر بیرون از سیاست‌های جاری احزاب موجود کانادا نداشتند.

طبیعی است که در این مدل مدیریت فرهنگ‌ها، اقلیت‌ها می‌شوند سرچشمه‌ی جشنواره‌های خوراک و رقص و فرهنگ، انگار نه انگار هر یک از این فرهنگ‌های اقلیت اتنیک (مهاجر) با تاریخی دراز پیوند خورده‌اند. در مسائل سیاسی، این اقلیت‌ها همواره تابع احزاب و گرایش‌های ایدئولوژیک چپ‌ه (اروپایی‌تباران) بوده و هستند و در بیشتر موارد چیزی از خود برای گفتن ندارند مگر این که بخواهند قوانین موجود کشور را اصلاح کنند. به بیان دیگر، هرچند سیاست

چندفرهنگی به درستی احترام به فرهنگ‌های گوناگون را می‌آموزد و در ناخودآگاه جامعه جا می‌اندازد، اما از نظر سیاسی گروه‌های اقلیت اتنیک را جذب فرهنگ‌های سیاسی چیره می‌کند و این اقلیت‌ها در عمل سیاست ملت‌های چیره و هژمونیک جامعه را به پیش می‌برند، و در بهترین حالت، نمایندگان این گروه‌های اقلیت برای حقوق گروه خود با دولت چانه‌زنی می‌کنند. «ملت» بودن همچنان امتیازی می‌ماند ویژه‌ی انگلیسی‌تباران و فرانسوی‌تباران، و البته بومیان، آن‌هم به سبب مبارزاتشان ولی بدون موقعیت امتیازمند دو ملت «بنیان‌گذار.» و نیز لازم است بگوییم که در کانادا هر یک از ۱۰ استان و ۳ سرزمین کشور پرچم خود را دارند، همچنانکه بسیاری از ملت‌های بومیان نیز با پرچم و نمادهای خود در ساحت همگانی حضور دارند.

جالب آن که هر چند مطالعات جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و مانند آنها هنوز گهگاه واژه‌ی «گروه‌های اتنیک» را به کار می‌برند، اما امروزه حتی گفتمان رسمی حکومت کانادا هم از مفهوم «اتنیک» استفاده نمی‌کند و به جایش از «اقلیت‌های

آشکار» (visible minorities) سخن می‌گوید. بنابراین قانون، من هم بی آن‌که بدانم و بخواهم به سلامتی در مقوله‌ی «ناسفیدان غرب آسیا» قرار می‌گیرم (قابل توجه بسیاری از ایرانیان که خود را سفیدپوست می‌انگارند!). جالب آن‌که همین مقوله تمامی ملیت‌های ایران را دربرمی‌گیرد.

فارس‌محوری در بنیانگذاری حکومت مدرن در ایران

چنان‌که دانسته است بنیان‌گذاری پادشاهی پهلوی توسط رضاشاه به پایه‌ریزی حکومت مدرن در ایران انجامید. همانند تمام حکومت‌های مدرن در اروپا (بسیاری از آنها از دل امپراتوری‌های در حال زوال) و در جهان (بسیاری از آنان از دل جنگ‌های آزادی‌بخش ملی) که کم‌کم از میانه‌های سده‌ی نوزدهم میلادی تا نیمه‌های سده‌ی بیستم پدیدار شدند، حکومت مدرن در ایران نیز نیازمند یک ایدئولوژی متحدکننده‌ی شهروندان بود که تصویر ایده‌آلی از ملت-حکومت نوپا را ارائه و مدرنیزاسیون ایرانی را، با پشتیبانی

یک حکومت قدرتمند، در برابر نیروهای پس‌نگر سنتی و دینی قرار دهد. پیش از به قدرت رسیدن رضاشاه و نیز در دوره‌ی پادشاهی او و سپس‌تر، باستان‌شناسان اورینتالیست اروپایی در ایران به حفاری در مکان‌های باستانی و ویرانه‌های تمدن‌های پیشین پرداخته بودند و با «اکتشاف» تمدن‌های پیش از اسلام نشان داده بودند که، برعکس آنچه در آن دوره تصور می‌شد، تاریخ ایران کهن‌تر از تاریخ اسلام و شیعه است که آثارش (مساجد و گورستان‌ها و مانند آنها) در کشور به‌روشنی دیده می‌شدند. روشنفکران ایرانی تحصیل کرده‌ی فرنگ نیز در این دوره افکار پساوشنگریِ اروپایی و به‌ویژه ناسیونالیسم مدرن را با خود به ایران آورده و با مطالعه‌ی یافته‌های باستان‌شناسان اروپایی به گونه‌ای اندیشه‌ی «ایران‌شهری» پیشااسلام علاقمند شده بودند و به تاریخ کهن خویش افتخار می‌کردند. اینان در سمت‌های بالای مدیریت در نهادهای دولتی در حکومت رضاشاه مشغول به کار شدند. سخن کوتاه، چنین شد که رضاشاه و رژیم پهلوی شیفته و مُبلغ اندیشه‌ی ناسیونالیستی ایران‌شهری شدند، باوری ایدئولوژیک برگرفته از خوانش ویژه‌ای از تاریخ که پادشاهی

پهلوی را در تداوم با امپراتوری‌های ایران باستان و برای زنده کردن شکوه باستانی از دست رفته تصویر می‌کرد. خواننده‌ی آگاه می‌داند که حتی نامی که رضاشاه برای خانواده‌ی خویش برگزید، «پهلوی»، نام زبانی برخاسته از اشکانیان (پهلوی پارتی) بود که بعدها به پارسی میانه یا پارسیگ (پهلوی ساسانی) رسید. باری، تاریخ‌نگاران مفصل‌تر و دقیق‌تر به این جنبه‌ها پرداخته‌اند و من تکرار نمی‌کنم. نیت من طرح نکته‌ی ویژه‌ایست.

در روند ترویج ایدئولوژی ایرانی در حکومت مدرن پهلوی اتفاق جالبی افتاد، اتفاقی که البته ابداً خاص ایران نبود و در کشورهای اروپایی مدرن که از دل امپراتوری‌های چندفرهنگی نیز زاده شدند، و نیز در کشورهای استقلال یافته‌ی پس از جنگ‌های آزادی‌بخش و از پس جنگ جهانی دوم، این رویکرد (با شیوه‌های گوناگون) چیره شد. در ایران مدرن، زبان فارسی زبان رسمی مکاتبات و مراسلات دولتی بود. زبان فارسی مهم‌ترین زبان ارتباط میان همه‌ی ایرانیان بود و زبان رسمی بسیاری از حکومت‌های سده‌های میانه در ایران.

خوبست یادآوری کنم که زبان‌های دیگر هم زبان‌های ارتباطی در بسیاری از مناطق بودند، از آن جمله ترکی و کردی و عربی که من شخصاً در سفرهایم در برخی از مناطق ایران شاهد اهمیت این زبان‌ها بوده‌ام. من که زاده‌ی تهران از مادری فارس و پدری آذربایجانی هستم و به‌روشنی به یادم است که زبان دوم در تهران بی‌تردید ترکی بود. باری، بیشتر مدیران و دولتمردان ایران در زمان رضاشاه یا فارس‌زبان بودند و یا در زبان فارسی دانش آموخته بودند و عمدتاً از طبقه‌های امتیازمند آن دوره برخاسته بودند. در مدارس کم‌شمار در آغاز دوره‌ی پهلوی نیز زبان تدریس زبان فارسی بود. البته از یاد نبریم که رضاشاه نیز خود مازندرانی بود. و نیز به یاد آوریم که داریم از منطق «ملت-حکومت» مدرن سخن می‌گوییم: عواملی که نام مردم سرانجام به همپیوندی زبان فارسی با حکومت، و از آن طریق، همسان‌نگاری اکثریت فارس (زبان) با ملت ایران انجامیدند. یک گروه‌زبانی و ملی (فارس) به‌تدریج شد گروه امتیازمند، آن‌هم به هزینه‌ی گروه‌های زبانی و ملی دیگر، چرا که رژیم پهلوی تدریس و آموختن و منتشر کردن به زبان‌های نافرسی را در زمینه‌ها و

زمان‌های متفاوت یا محدود می‌کرد و یا اصلاً اجازه نمی‌داد. اگر بخواهیم از دید پدیدارشناسانه‌ی «تاریخ‌های ممکن» بنگریم، می‌شد در هنگام تأسیس ملت-حکومت مدرن فرضاً بگوییم زبان فارسی زبان مکاتبات رسمی کشور باشد، در حالی که زبان‌های دیگر را نیز آموزش بدهیم و آنها را تقویت کنیم. اما حکومت ایدئولوژیک مرکز‌گرا از هر آنچه در نظرش اقتدار حکومت مرکزی را تضعیف می‌کرد می‌هراسید. پس تاریخ بدین راه نرفت و حکومت مدرن در ایران آن راه را برنگزید. باری، سخن کوتاه، با انتشار جراید به فارسی و سپس با تأسیس رادیو و بعد تلویزیون گویش خاصی از فارسی شد زبان چیره در کشور، به هزینه‌ی زبان‌های دیگر این مرز و بوم. در پس از انقلاب نیز همین منطق کمابیش عمل می‌کرد و می‌کند.

چه بخواهیم و نخواهیم ما هنوز میراث‌دار آن لحظه‌ی تاریخی هستیم. زبان دروازه‌ی ماست به‌روی هویت ملی. با محدود کردن زبان در ساحت عمومی، حکومت‌های پسامشروطه در ایران ملت‌ها و ملیت‌های کشور ایران را به حاشیه راندند. در

روندی که بیش از صد سال ادامه دارد، فارسی محوری به فارس محوری و فارس محوری به تهران محوری بدل شدند. این روند هژمونیک جابجایی همسان‌انگاری‌ها به هم‌ذات‌پنداری حکومت با گروه ملی امتیازمند انجامید. این شگرد هژمونیک چندان پیچیده شد و در ناخودآگاه گروه‌های امتیازمند فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جا افتاد که در جهات عمده‌ی خود و در بسیاری موارد چپ و فمینیسم امروز ایران به مسائل پیچیده و چندگانگی ملی و زبانی کشور شگفت‌انگیزی مانند ایران، با غنای متنوع فرهنگی، همچنان از دیدگاه تهران‌نشینان می‌نگرند و تحلیل‌های خود را از خاستگاه تجربه‌ی زیسته‌ی اقلیت‌های ملی و زبانی مورد آزمون قرار نمی‌دهند. چنین می‌شود که عاملیت‌های تاریخی مورد نظر این تئوری‌ها و تحلیل‌ها از یک نگاه و یک تجربه‌ی خاص برمی‌خیزند، اما ادبیاتی که اینان به وجود می‌آورند، خودبه‌خود و ناگفته ادعای نمایندگی تجربه‌های اقلیت‌ها را هم در خود دارد.

ایران مدرن کشوری نیست که در تاریخ اخیرش دنیا را استعمار کرده باشد (مانند کشورهای اروپای غربی) یا از دل اشغال استعمارگران زاده شده باشد (مانند کانادا و امریکا و استرالیا) و بعد مانند اروپاییان اجازه‌ی مهاجرت به مردمان رنگین پوست از دیگر مناطق دنیا داده باشد. تنوع فرهنگی در شمال جهانی برخاسته از ضرورت‌های سرمایه‌داری جهانی است و از این روست که در فرم سیاسی و اجتماعی این کشورها، اقلیت‌های آشکار حتی پس از چند نسل‌های همواره «اقلیت‌های مهاجر» خواهند ماند. واژه‌ی «اتنیک» اشاره به این روند استعماری دارد و مفهومی است برای به حاشیه راندن اقلیت‌ها. در ایران ملت‌های گوناگون در کنار یکدیگر تاریخ چند هزار ساله‌ای را پشت سر گذاشته‌اند و هیچ‌یک «مهاجر» - به معنای مدرن آن، مردمانی که مقتضیات سرمایه‌داری جهانی آنها را جابجا کرده باشد - نیستند. همه‌ی ملت‌های ایرانی سده‌ها و هزاره‌هاست که ریشه در این سرزمین داشته و دارند. و تازه به سبب جابه‌جایی گسترده‌ی گروه‌های ملی در درون کشور و ترکیب آنها با یکدیگر و پدیده‌ی ایرانیان دوملیتی (مانند این نویسنده، یا چندملیتی)، پدیده‌ی ملیت در

ایران پیچیدگی‌های ویژه‌ی خود را داراست. اگر امروز رابطه‌ی میان ملت‌های ایران بر اساس برابری و همترازی نیست، این نابرابری برخاسته از، نخست، اراده‌ی سیاسی هژمونیک در یکصد سال گذشته، دوم، ایجاد ایدئولوژی معینی در هنگام پایه‌ریزی «ملت-حکومت» مدرن، و سوم، چیرگی روش‌های استعماری در گسترش دانش در ایران بوده است.

پس می‌خواهم بگویم که برای درک منطق روابط بیناملیتی و بیناقومیتی در ایران نمی‌توانیم از تئوری‌ها و مفاهیم رایج در علوم اجتماعی (اغلب اورینتالیستی) استفاده کنیم و نیازمند تئوریزه کردن این روابط پیچیده از درون مشاهده‌ها و تجربه‌های زیسته‌ی ایرانیان چندملیتی هستیم. تجربه‌ی بومیان کانادا از این نظر مهم است که آنها توانستند مفهوم استعماری «ملت» را از هژمونی اروپاییان (و پیوندش با ملت-حکومت) آزاد کنند، و به عنوان یک مفهوم آزادی‌بخش جا بیندازند. هنگامی که می‌گویم ایران کشوری است که به لحاظ تاریخی چندملیتی است، ناگزیر از مفاهیم موجودی سود می‌جویم که می‌توان آنها را کارپایه‌ی یک تحلیل نو دانست. پس ناگزیر

چند پیشنهاد را مطرح می‌کنم. «ملت» (nation) را می‌توان به عنوان یک تمامیت حاضر (entity) و «ملیت» را یک ابزار هویت (identification) در نظر گرفت، همچنانکه «قوم» (people) و «قومیت» (peoplehood) را. گام بعدی ناگزیر تعریف رابطه‌ی این مفاهیم در چارچوبی دربرگیرنده و بی‌تبعیض است که در پایان بدان اشاره‌ای گذرا کرده و آن را برای بحث دیگری می‌گذارم.

ایران «اتنیک» ندارد. ملت‌ها و اقوام و مردمی دارد که از نظر فرهنگی و زبانی برابر و هم‌ارز هستند و به زیبایی و پویایی تنوع ایرانی می‌افزایند.

زن - زندگی - آزادی: چشم‌اندازی از کردستان برای ایران
آینده

دستنوشته‌ای به گردی بر سنگی سیمانی بر مزار مهسا امینی
چنین خوانده می‌شد: «شه‌هید ۱۴۰۱/۶/۲۶. ژینا گیان، تو

نامری، ناوت ئەبیتە ره‌مز.» نامش رمز شد و جنبشی
بی‌بازگشت با شعار «ژن، ژیان، ئازادی» زاده. اما این شعار
نیست: یک فلسفه‌ی زیستن است و چنان‌که دانسته است ریشه
در تئوری و نوشته‌های عبدالله اوجالان و به‌ویژه نظریه‌ی
«ژنولوژی» (دانش زن‌شناسی) او دارد. ژنولوژی نظریه‌ایست
رادیکال در بستر گفتمان‌های انسانی که نمی‌توان آن را به
ایدئولوژی یا تئوری معینی کاهش داد. ژنولوژی فراتر از
فمینیسم و جنبش‌های حقوق‌خواهانه و هویتی است. ژنولوژی
مبارزه‌ایست سیاسی و اجتماعی علیه مردسالاری ریشه‌دوانده
در فرهنگ و بر علیه تمامی سیستم‌های پایگانی (هیرارشی)،
شامل حکومت‌مدرن بر پایه‌ی اصل قدرت از بالا و نیز
استثمار سرمایه‌داری. از دید من، ژنولوژی رو به فلسفه‌ای نو
برای آینده‌ای تازه دارد در دنیایی که با شتاب رو به سوی
نابودی محیط‌زیستی و ویرانی اجتماعی دارد. در ژنولوژی
مبارزه برای رهایی ملی با مبارزه علیه تبعیض جنسی و ستم
طبقه‌ای گره خورده است. تجربه‌ی کم‌مانند روژاوا تلاشی
است برای جامعه‌ی عمل‌پوشاندن به آینده‌ای بدیل، تلاشی
چنان رادیکال که سه کشور کمر به نابودی آن بسته‌اند.

از این رو، جنبش «زن، زندگی، آزادی» فلسفه‌ایست رادیکال که در حال پیکرزایی اجتماعی و سیاسی خویش در قامت یک جنبش نوزایی، جنبش ژینا، است، در تصویر یک پنداشت سراسری و دربرگیرنده. فلسفه‌ایست که «از اندک به انبوه» راه می‌برد. کردستان سرچشمه‌ی الهام این پنداشت سراسری است و چشم‌انداز رهایی را برای ایران می‌آفریند. به تعبیر هگلی مورد ویژه (خاص) کردستان، که از ستم‌دیده‌ترین مناطق ایران است، به امر جهان‌شمول (عام) دگرگون می‌شود. پیکره‌ی این فلسفه از دل همگرایی کنش‌های اعتراضی ایرانیان برون آمده و خواهد آمد. همبستگی‌های ملی و همترازانه را می‌توان در شعارهایی مانند «زاهدان، کردستان، چشم و چراغ ایران» و «آذربایجان اوياخدی، کوردستانا دایاخدی» و «از زاهدان تا تهران/از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران» به‌روشنی مشاهده کرد. بنابراین، جنبش حاضر از ما می‌خواهد که در پیکره‌ی اعتراضی امروز تصویری برابرخواهانه از آینده‌ی ایران نیز ارائه بدهیم - ایرانی دموکراتیک که در آن نه تنها زنان با

مردان برابرند، بلکه در آن ملت‌ها و فرهنگ‌ها و زبان‌های این کشور با یکدیگر به گفتگو می‌نشینند و از یکدیگر الهام می‌گیرند. در این جاست که از مدل مبارزه‌ی بومیان کانادا می‌توان آموخت: در گوهر خود، ملت بودن ارتباطی با فرم‌اسیون‌های قدرت سیاسی ندارد، هر چند سیاست همواره در کار برساختن هژمونیک «ملت» است و ملت‌ها و ملیت‌ها با کنش سیاسی به برابری می‌رسند. ملت بودن همانا ریشه در یک زبان و فرهنگ و جهان‌بینی و تجربه‌ی زیسته دارد، زبان‌ها و فرهنگ‌ها و تجربه‌هایی که در تاریخ ایرانی هزارها سال در کنار یکدیگر زیسته‌اند و با وجود تنش‌ها و دشواری‌ها و فراز و فرودها از یکدیگر آموخته‌اند. هر ملت باید نماد و پرچم خود را داشته باشد و بتواند از تاریخ خویش در زمینه‌ی ایران چندملیتی سخن بگوید. نخستین گام برای گفتگو در ایران چندگانه و چندملیتی آنست که مرکز‌محوری (و تهران‌محوری و فارس‌محوری) را از نگرش خود بزداییم. اما ایران چندملیتی را نمی‌توان بیرون از یک چیدمان بنیادی سیاسی اندیشید. بنابراین، پیکره‌ی سیاسی این همترازی ملت‌ها و ملیت‌های ایران فدرالیسم است، فدرالیسمی که از دل

مذاکره‌ی ملت‌های ایران برون آید. برآیند چنین فدرالیسمی آن می‌شود که «ملت» ایران جان دوباره‌ای می‌گیرد و می‌شود پیکره‌ی یک قرارداد اجتماعی فراگیر و یک میثاق ملی بی‌تبعیض و همترازانه شامل همه‌ی ایرانیان. تنها آن‌گاه است که هر یک از ما می‌توانیم به عنوان عضوی کوچک از یک ملت و فرهنگ در سیستمی دموکراتیک که ما را به یکدیگر وابسته می‌کند و پیوند می‌دهد زندگی کنیم، سیستمی که در آن رویدن و بالیدن هر یک از ما رویدن و بالیدن همه‌ی ماست. ایران بهتری ممکن است!

پناهم بده

گفت‌وگوی مارک فیشر و فرانکو «ییفو» براردی

ترجمه‌ی هیمن رحیمی و عرفان آقایی

مقدمه‌ی مترجمان: در جنبش کنونی بحث در مورد سیاست و نحوه‌ی مواجهه با آن بار دیگر به بحث رایجی در حیطه‌ی نظریه تبدیل شده است. در این مواقع بحث از امر سیاسی [ساحت تمایز میان دوست و دشمن / یا به شیوه‌ای آگونیستی در میان رقیبان] و چگونگی کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال بسیار حائز اهمیت است و چالش نظری مهمی برای روشنفکران و نظریه‌پردازان به حساب می‌آید. جلوه‌ی هنری و کنش‌گری هنرمندانه (آرتیویستی) موجود در خیزش ژینا و حضور فعال جوانان شورانگیز در قالب تهیه‌ی سرود و تسخیر نمادین صحنه و سیاست خیابان اهمیت چگونگی کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال و نحوه‌ی مواجهه و نظرورزی در

مورد آن را دوچندان می‌کند. در حالی که خیزش‌های انقلابی معمولاً واجد ویژگی منحصر به فرد خود هستند، اما الگوگیری از تحولات این‌چنینی و رویکردهای گوناگون در هنگام مواجهه با آن بسیار حائز اهمیت است. مداخلات آرتیویستی بیش از هر کسی ما را به یاد نظریه‌های ضدهژمونیک شانتال موف می‌اندازد که در کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال بر روی این مسائل تاکید می‌کند.

در گفت‌وگوی پیش رو فرانکو بیفو براردی متفکر اتونومیست ایتالیایی و مارک فیشر متفکر چپ بریتانیایی در پی بحران مالی سال ۲۰۰۸ و تحولات پس از آن و جنبش‌های اشغال در مورد همین مواجهات با سیاست با هم گفت‌وگو می‌کنند. فیشر که به طرفداری از بسیاری از آرای موف در مواجهه با سیاست می‌ایستد، ساحت سیاست رادیکال را در گرو یک نبرد هژمونیک عظیم می‌داند و معتقد به عدم کناره‌گیری از نهادها و عرصه‌های سیاست است. در مقابل بیفو رویکردی مخالف فیشر به خود می‌گیرد و هرگونه مشارکت در نهادها را به کلی رد می‌کند و معتقد به سیاست در

خارج از این حوزه‌هاست و این حوزه‌ها را فاسد می‌داند و
امیدی به اصلاح آنها ندارد. به نوعی می‌توان گفت که بیفو نیز
به تأسی از سایر نظریه‌پردازان اتونومیست از قسمی استراتژی
خروج پیروی می‌کند.

بیفو که یکی از فعالین درگیر جنبش اتونومیستی ایتالیا در
دهه‌ی هفتاد میلادی بوده است، به درستی معتقد است که
طغیان‌های شورانگیز ستیزه‌جویی که مشخصه‌ی غالب نبردهای
ضد سرمایه‌دارانه است، به همان سرعتی که فوران می‌کنند
بدون ایجاد هرگونه تغییرات ماندگاری فروکش می‌کنند.
فیش در مقاله‌ی دیگری تحت عنوان «چگونه یک زامبی را
بکشیم: استراتژی پایان نولیبرالیسم» ضمن تصدیق استدلال
بیفو مبنی بر فروکش کردن جنبش‌ها، به این نکته اشاره
می‌کند که اظهارات بیفو در گفت‌وگوی پیش رو بیشتر
مرثیه‌ای برای سازماندهی افقی محور است که از دهه‌ی نود به
این سو بر جنبش‌های ضد سرمایه‌دارانه غالب شده است و
مشکل اصلی جنبش‌های ضد سرمایه‌داری نه برچیدن ساختار
سلسله‌مراتبی، بلکه اثربخشی آنها است که نمی‌تواند ساختار

سلطه را درهم بشکند. فشار به این بحث اشاره می‌کند که بیفو بدون رویکردی انتقادی نسبت به اثربخشی سازماندهی افقی محور، همچنان از همان رویکرد اتونومیستی دفاع می‌کند.

در خیزش جاری نیز بحث برسر نحوه‌ی سازماندهی بسیار حائز اهمیت است و بحث برسر این که چگونه می‌توان از نحوه‌ی سازماندهی سلسله‌مراتبی امتناع کرد و در عین حال نیز به دام اثربخشی پایین سازماندهی افقی محور نیفتیم را بسیار با اهمیت می‌کند. خیزش کنونی بیشتر جلوه‌ای از سازماندهی افقی محور با رهبری جوانان و زنان است که حضور پرشوری در جنبش زن، زندگی، آزادی دارند. اما بحث در مورد ادامه‌ی جنبش و نحوه‌ی سازماندهی انقلابی از بحث‌های مهمی است که آینده‌ی جنبش و گام‌های آن به سوی انقلاب را تعیین می‌کند. شاید تا مرحله‌ی کنونی سازماندهی افقی محور توانسته باشد که پویایی جنبش را حفظ کند و در طول چهل سال اخیر اولین باری باشد که چنین سیاست پایداری را رقم می‌زند، اما به ثمر نشستن خیزش و گام بعدی حرکت چه بسا به اقدامات و

نحوه‌ی سازماندهی دیگری نیاز داشته باشد و حرکات دیگری
ورای آنچه تاکنون رخ داده‌است، بطلبد.

باید در این میان نیروی دموکراتیک هم‌زمان کارزار
ضدهژمونیک خود علیه سایر نیروهای غیردموکراتیک را نیز
به پیش ببرد، کارزاری که با ارائه‌ی شعارها، نمادها،
سروده‌های مترقی می‌تواند امکان هرچه بهتر فرایند هویت‌یابی
دموکراتیک و شکل‌گیری یک سوژه‌ی سیاسی جمعی
دموکراتیک را میسر سازد، سوژه‌ای که راه به سوی رقم زدن
بدیلی دموکراتیک می‌برد. به‌هر حال بحث در مورد شیوه‌ی
سازماندهی، بازتعریف امر سیاسی و چگونگی کنش‌ورزی در
عرصه‌ی سیاست رادیکال می‌تواند در ساخت بدیل و آینده‌ای
روشن یاری رساند و از همین اکنون لازم است که در فکر
ابداع آینده باشیم.

مقدمه: در سال‌های دهه‌ی هفتاد میلادی ایتالیا، فرانکو «بیفو»
براردی یکی از چهره‌های کلیدی جنبش اتونومیستی بود.

ایده‌های اتونومیستی تأثیر به‌سزایی بر مبارزات اخیر ضد- سرمایه‌داری از جمله جنبش اشغال داشته است. نوشته‌های اخیر براردی بر آثار آسیب‌شناختی آنچه وی «نشان سرمایه‌داری» نامیده است، تمرکز داشته‌اند؛ که به صورت قدرتمندی نابسامانی‌های حاصل از بی‌ثبات‌کاری و ارتباطات-سایبری را تحلیل می‌کند. مارک فیشر در کتاب رئالیسم سرمایه‌دارانه: آیا بدیلی وجود ندارد؟ (زیرو، ۲۰۰۹) در مورد افسردگی به‌عنوان یکی از آثار سلطه‌ی فرهنگی سرمایه‌ی نولیبرال بحث می‌کند. در این‌جا، براردی و فیشر شباهت‌ها و تفاوت‌های نهفته در فهم‌شان از وضعیت سیاسی حال حاضر را واکاوی می‌کنند. کتاب خیزش: در باب شاعری و سرمایه‌گذاری و توسط انتشارات سمیتکست در نوامبر ۲۰۱۲ منتشر شد. کتاب دیگر فیشر تحت عنوان اشباح زندگی من: یادداشت‌هایی در باب افسردگی، هانتولوژی [هستی‌شناسی قائم به شبح]، و آینده‌ی از دست رفته نیز در اوایل ۲۰۱۳ توسط انتشارات زیرو منتشر شد.

مارک فیشر: عنوان فصل اول کتاب جدید من یعنی اشباح زندگی من «ابطال آهسته‌ی آینده» است - اصطلاحی که از کتاب سال ۲۰۱۱ شما یعنی «پس از آینده» برداشتم. ایده‌ی «ابطال آهسته‌ی آینده» بسیار خوب حس فروکش کردن از مفهوم مشخصی از زمان فرهنگی را به تصویر می‌کشد. ما در عصری زندگی می‌کنیم که می‌توان آن را عصر «پسامترقی» نامید و این عصر جایی است که نوعی دوران واپس‌نگری که ژان بودریار و فردریک جیمسون آن را پیش‌بینی کرده بودند، آن‌قدر بدیهی تلقی می‌شود که درک کردن آن دشوار است. در «پس از آینده»، شما نوشته‌اید که هرگز قادر نخواهید بود با این حالت نوین دوران سازش پیدا کنید - احساسی که من هم قطعاً در آن سهیم هستم. ما همچنین در زمینه‌ی توضیح پایان آینده با یکدیگر توافق داریم: یعنی ورود نولیبرالیسم و سرمایه‌داری پسا فوردیستی در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰. از این زمان به بعد، پایان آینده با نوعی از تکنولوژی که در قرن بیست و یکم غالب شده، تشدید شده است: چراکه تلفن‌های هوشمند و فضای سایبری به آن میزانی که سیستم عصبی

انسان را با مقادیر غیرقابل کنترل محرک‌ها پر می‌کنند، سرعتِ فرهنگ را افزایش نمی‌دهند.

اما در راه خروج از این تنگنا با هم اختلاف نظر داریم. شما استدلال کرده‌اید؛ در جهانی که سیاست‌های پارلمانی و رسانه‌های جریان اصلی از سوی شرکت‌های بزرگ پیاده‌سازی می‌شوند، بهترین کاری که می‌توانیم بدان امیدوار باشیم، عقب‌نشینی از مناطقِ محصور مرتبط با تکنولوژی است. در یک مقاله‌ی مهم تحت عنوان «استراتژی‌های سیاست رادیکال و مقاومت زیبایی‌شناختی» [که اخیراً در سایت «تروث ایز کانکرت» در سپتامبر ۲۰۱۲ منتشر شده است] شانتال موف نظریه پرداز سیاسی بلژیکی با این استراتژی مخالفت می‌ورزد و رویکردی را اتخاذ می‌کند که روی مبارزه بر سر بستر تأکید دارد. موف استدلال می‌کند که نقش سیاست و هنر رادیکال مفصل‌زداییِ مجموعه‌ی پیوندهای ایجاد شده از سوی شکلِ غالب کنونیِ قدرت و ایجاد مجموعه‌ی جدیدی از پیوندها است. باید بگوییم که من نیز با این رویکرد موافقم.

در سراسر زندگی من ایدئولوژی سرمایه‌داری هرگز تا این حد ضعیف نبوده است. نولیبرالیسم اکنون به‌عنوان نیرویی که شتاب رو به جلو دارد، ایفای نقش می‌کند (گرچه این بدان معنا نیست که نمی‌تواند برای همیشه همچون یک زامبی به کار خود ادامه دهد). اکنون نه زمان کناره‌گیری بیشتر از نهادها، بلکه زمان از نو اشغال کردن آنهاست. در حقیقت، بخشی از دلیل آن که نولیبرالیسم این‌چنین غالب شد این است که ما کناره‌گیری کردیم و متقاعد شدیم که رسانه‌های جریان اصلی مُرده‌اند و سیاست‌های پارلمانی ائتلاف وقت است. اما خود موفقیت نولیبرالیسم نشان می‌دهد که این چیزها هنوز نمرده‌اند. البته هم پارلمان و هم رسانه‌های جریان اصلی عمیقاً در بریتانیا، ایتالیا و بسیاری از کشورهای دیگر رو به زوال هستند و مدتی طول خواهد کشید- شاید حداقل یک دهه- تا بتوانیم تغییری در این مسئله ایجاد کنیم. اما به نظر من این‌چنین است که اگر می‌خواهیم آینده را بازبایی کنیم، اکنون زمان آن است که دوباره با این نهادها درگیر شویم.

فرانکو «بیفو» براردی: پاسخ دادن به این سؤال برای من آسان نیست، زیرا که بر زخم دردناکی دست گذاشته‌ای - به عبارتی، بر درماندگی نظری فعلی ما در مواجهه با فرایندهای انسانیت‌زدایی‌کننده‌ای که به دست سرمایه‌داری مالی برانگیخته شده‌اند. این مسئله به سان نوعی احساس شکست شخصی است. اما واقعیت را نمی‌توانم کتمان کنم که به عقیده‌ی من این چنین به نظر می‌رسد: آخرین موج جنبش - در حدود سال ۲۰۱۰ الی ۲۰۱۱ - تلاشی در جهت احیای قسمی سوپرکتیویته‌ی عظیم بود. این تلاش با شکست مواجه شد: ما قادر به متوقف ساختن تهاجم مالی نشده‌ایم. اکنون جنبش ناپدید شده است، و فقط در شکل انفجارهایی پاره‌پاره‌اند که از سرنامیدی‌اند ظهور می‌کند. من عبارت «جنبش» را برای اشاره به هر شکلی از کنش توده‌ای به کار می‌برم که قادر به ایجاد تغییر در فرهنگ و ادراک حاکم باشد. به این علت فکر نمی‌کنم در لحظه‌ی کنونی جنبشی در یونان داشته باشیم. آنچه که در یونان داریم فقط واکنشی از سرنامیدی نسبت به ویرانی است - این یک مسئله‌ی واکنشی است و منزوی می‌شود.

ما باید قادر به ایجاد یک الگوی نظری شویم، که فرض بگیرد شکل سوژه بر ساختنی که سابقاً آن را می‌شناختیم حال تمام شده است. جهشی که به پیکره‌ی نسل پسا-القبایی - یعنی اولین نسلی که بیشتر [?] کلمات را از ماشین‌ها آموخته است تا مادرش - هجوم آورده، عمیقاً توانایی ایجاد همبستگی را دچار فرسایش کرده است. فرایند باز ترکیب بندی اجتماعی کار بی‌ثبات حداقل در شکل کنش جمعی و همبستگی سیاسی و آگاهی طبقاتی، دیگر غیرممکن به نظر می‌رسد. حقیقتاً نمی‌دانم که آیا این بدان معنی است که نسل من قادر به دیدن فرایند نوینی از ترکیب بندی اجتماعی است یا خیر. یعنی همان فرایندی که ممکن است روزی فرصت رهایی از ترس و تنهایی را به نسل جدید اعطا کند.

موف می‌نویسد که «شیوه‌های گوناگون مداخله‌ی آرتیویستی (به مانند گروه دیس من) که تحت تأثیر استراتژی موقعیت‌گرایانه‌ی دتورتومنت [مضمون‌ربایی، بی‌راهه‌روی]

قرار دارند، در مختل ساختن تصویری صیقلی که سرمایه‌داری شرکتی در تلاش برای تحمیل آن است، مؤثر هستند و چنین مداخلاتی مشخصه‌ی سرکوب‌گرانه‌ی سرمایه‌داری شرکتی را برجسته می‌سازند». ممکن است این مسئله صحیح باشد، اما پرده‌برداری از مشخصه‌ی سرکوب‌گرانه‌ی قدرت به طغیان منجر نمی‌شود. بالعکس، تنها قسمی حس در ماندگی را تقویت می‌کند. تکنیک‌های براندازانه در افشاکردن سرشت راستین سرمایه‌داری مالی کاملاً مؤثر بوده‌اند، اما آگاهی از واقعیت [۲] آگاهی طبقاتی نیست. دیدن خطر به تنهایی کافی نیست - ما همچنین نیازمند به مهارت فرار از خطر یا دفع کردن خطر هستیم. اکثریت مردم از سرمایه‌داری مالی متنفرند، اما این طور که پیداست این نفرت به جای آن که تبدیل به خودآیینی شود در حال تبدیل شدن به افسردگی است.

موف اضافه می‌کند: «همچنین می‌توان به انواع گوناگونی از مبارزات شهری نظیر «بازپس‌گیری خیابان‌ها» در بریتانیا، «سپیدجامگان» در ایتالیا، کارزارهای «تبلیغ بس است» در فرانسه یا «زمین‌نایکی-فضای‌بازاندیشی» در وین اشاره

کرد- انواع بسیار گوناگونی از فعالیت‌های هنری- کنش‌ورزانه و شیوه‌های نبرد ارتباطی-چریکی وجود دارند». به هر حال در پانزده سال گذشته، کنش‌گری در متوقف ساختن تهاجم نظام‌مند شرکت‌ها و آژانس‌های مالی کاملاً ناتوان عمل کرده‌است. به آخرین موج مبارزات علیه دیکتاتوری مالی بنگرید که از جنبش آنکات بریتانیا تا جنبش آکامپادا اسپانیا و جنبش اشغال وال‌استریت ایالات متحده را دربر می‌گیرد. این موج جنبش‌ها در گسترش یافتن آگاهی در میان اکثریت جمعیت اثرگذار بوده است، اما سرعت برچیدن زندگی اجتماعی را کاهش نداده است.

نه تنها کنش‌گری سیاسی از اعمال تغییر در واقعیت سرمایه‌داری مالی ناتوان است، بلکه احزاب سیاسی جریان اصلی نیز در صورت پیروی نکردن از اتوماتیسم قدرت نمی‌توانند کاری از پیش ببرند. نگاهی به شکست باراک اوباما در تغییر توزیع ثروت در آمریکا با وجود خیل عظیم حمایتی که در ۲۰۰۸ کسب کرده بود، بیندازید. زمانی که اوباما مجبور به سر فرود آوردن در برابر نیروی قدرت‌های مالی شد،

«آری، ما می‌توانیم» به‌سرعت تبدیل به اسباب تمسخر و خنده شد. فکر می‌کنم خودآیینی تنها زمانی امکان‌پذیر است که مردم قادر به تغییر روال زندگی روزمره‌ی خود باشند- به‌عنوان مثال با گسستن بندهای وابستگی به مصرف‌گرایی و استثمار. به هر حال من در دو یا سه سال گذشته به این مسئله معتقد شده‌ام که این نسل بی‌ثبات‌کار قادر به آغاز یک فرایند خودآیین‌سازی نیست. این مسئله به خاطر نوعی آسیب‌پذیری روانی است که توسط بی‌ثبات‌بودگی، رقابت و تنهایی ایجاد شده است.

مارک فیشر: این پاسخ بسیار تکان‌دهنده و صادقانه‌ای است، اما در واقع این‌طور فکر می‌کنم که شما نقاط قوت موضع موف را برجسته ساختید. به نظر من این نقاط قوت در عوض استراتژی‌های زیبایی‌شناختی به استراتژی‌های سیاسی مربوط می‌شوند. مثال‌های موف از هنر براندازانه و یا ضدهژمونیک چندان متقاعدکننده هم نیستند- استراتژی‌های دتورتومنت که او بدان‌ها اشاره می‌کند، مدت‌هاست که در سرمایه‌ادغام شده‌اند. هیچ چیز بهتر از هنر ضد-سرمایه‌داری به فروش نمی‌رود - به

نحوهی به تصویر کشیده شدن شرکت‌های بزرگ در فیلم‌های هالیوودی نظیر وال ای [۲۰۰۸] و آواتار [۲۰۰۹] نگاه بیندازید. این که از هنر و فرهنگ انتظار فراهم کردن منابع مورد نیاز برای غلبه بر فروپاشیدگی همبستگی را داشته باشیم، خواسته‌ی زیادی است و شما نیز به‌درستی این مسئله را توصیف کردید. هنر و فرهنگ خودشان قربانی این فروپاشیدگی هستند. در دوران شیوه‌های کاری پسا فوردیستی، ایدئولوژی نولیبرال و سرمایه‌داری ارتباطی، تخیل اجتماعی در نبرد است تا فرصتی برای رشد بیابد. برنامه‌های ریاضتی کنونی در بریتانیا - با یورش بردن به مسکن اجتماعی، مزایای رفاهی، غصب کردن بودجه‌ی آموزش عالی - زمان بدون فشاری که در آن تخیل اجتماعی می‌توانست توسعه یابد را حتی نایاب‌تر می‌کند.

مسئله این نیست که ترقی سرمایه‌ی مالی وقفه‌ناپذیر است، بلکه استراتژی‌هایی که جنبش علیه آن به کار گرفته است، استراتژی‌های درستی نیستند - چرا که دور زدن آنها برای سرمایه کار ساده‌ای است. این مسئله بدین معنی نیست که در

یک دهه‌ی اخیر اتفاق مهمی رخ نداده است: برای نمونه، موج شورش‌های خاورمیانه در سال ۲۰۱۱ نشان داد که دیگر گزاره‌ی به اصطلاح پایان تاریخ به پایان خط رسیده است. اما یک منظومه‌ی هوشمند باید از شکست‌های خود درس بگیرد و نه این که آنها را دوباره تکرار کند. همانطور که دیوید هاروی گفته است، ما نبایستی اشکال مشخصی از سازمان‌دهی را بت‌واره کنیم. در عوض، ما باید کاری را انجام دهیم که نولیبرال‌ها انجام داده‌اند و از مجموعه‌ای از استراتژی‌های متفاوت بهره بگیریم. اگر همانطور که شما مطرح کردید، مشکل «تعبیه‌ساختن زیست-سیاسی اتوماتیسم روانی-اقتصادی در مغز اجتماعی است» (و من فکر می‌کنم که چنین است)، پس ما باید بر سر مغز اجتماعی مبارزه کنیم. این به معنای مبارزه بر سر بستر در بوم‌شناسی رسانه‌ای مسلط و به همان نسبت در سیاست‌های پارلمانی است. ارزش چارچوب موف دقیقاً در این نهفته است که فرض نمی‌گیرد سیاست‌مداران کنترل همه چیز را در دست دارند. اما سیاست‌های پارلمانی همچنان کانون حائز اهمیتی است که سرمایه‌ی مالی هنوز هم بدان نیازمند است. (اگر چنین نبود، پس چرا بیشترین تلاش

ممکن را در جهت کنترل آن به کار می‌گیرد؟) نکته‌ی مهم در «مفصل‌بندی» سیاست‌های پارلمانی با نیروهای خارج از پارلمان است.

چیزی که جنبش‌ها باید انجام دهند، ایجاد ارتباط با نهادهای موجود، نظیر احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری و رسانه‌های جریان اصلی است - و همچنین برساختن نهادهای جدیدی که قابلیت اعمال فشار را دارند. همان‌طور که گفتید، انزجار از سرمایه‌ی مالی مشخصاً مسئله‌ای همه‌شمول جهانی است - اما، البته که این انزجار به‌طور خودکار به استراتژی‌هایی که به سرمایه آسیب برسانند، بدل نخواهد شد. در این ادعا حق با شماست که وقتی بیزاری گسترده از سرمایه‌ی مالی با این حس که نمی‌توان کاری را از پیش برد ترکیب شود، برآیندش در عوض هرگونه توانایی کنش جمعی، ناامیدی است. اما این نقش نهادهاست - نهادهای کهنه‌ای که باقی‌می‌مانند و نهادهای جدیدی که باید ابداع شوند - تا این تأثیرگذاری (و نارضایتی) را به عمل بدل کنند. اگر این عمل کارساز باشد، اقدام به‌صورت غیرمستقیم

خواهد بود و نه مستقیم؛ این عمل به قصد ایجاد تغییرات تدریجی در مغز اجتماعی خواهد بود. ما برای ایجاد سوژه‌مندی نوروتیک [عصبی] نیازمندیم که در مهندسی لیبدویی درگیر شویم تا بلکه در برابر ماشین عظیم سرمایه مقابله به‌مثل کنیم. در عوض فلسفه‌های رخداد که در نوشته‌های فیلسوفانی نظیر آلن بدیو یافت می‌شوند، باید به ماکیاولی، آنتونیو گرامشی و استوارت هال مراجعه کنیم. ما باید با شکیبایی و اعتمادبه‌نفس بیشتری نسبت به گذشته، [با مسائل] برخورد کنیم. ما باید آینده‌ای را که برای ناپدید شدن آن سوگواری می‌کنیم بازپس بگیریم و این به معنای بازیابی یک زمان قریب‌الوقوع در جایی است که به‌طور بی‌امان علیه سرمایه اعتراض نمی‌کنیم و یا سدّ راه آن نمی‌شویم، بلکه به پیش روی آن می‌اندیشیم. این جا فضایی برای هنر در جهت ابداع دوباره‌ی خویش است - به‌عنوان مکانی برای کثرت چشم‌اندازها از یک آینده‌ی پسا سرمایه‌دارانه.

فرانکو «بیفو» براردی: مقصود من این نیست که ما بایستی نسبت به کنش زیبایی‌شناختی علیه قدرت سرمایه مخالفت

بورزیم. آن قدرها هم ساده لوح نیستم. من در جست و جوی راهی مؤثر برای تخریب قدرت بیدادگر، افسرده کننده و فقیرکننده‌ی سرمایه داری مالی هستم (اما کماکان نیافته‌ام)، که اساساً مبتنی بر به انقیاد کشیدن جامعه است. چرا جامعه به این سادگی به انقیاد در آمده است؟ این پرسشی است که باید شرح داده و فهمیده شود.

علی‌رغم همه گیری رسانه، مردم می‌دانند که بانک‌ها در حال نابود کردن زندگی‌شان هستند. همه متوجه این مسئله نیستند، اما بخش اعظم جامعه این را می‌داند. مردم می‌دانند، اما قادر به تغییر اتوماتیسم زندگی روزمره‌ی خود نیستند. آن‌ها فرزند دارند (چرا مردم بچه دار می‌شوند؟ این چیزی است که هرگز نمی‌توانم درک کنم)؛ آن‌ها به خرید ماشین و پر کردن باک بنزین آن نیاز دارند؛ آن‌ها به پول نیاز دارند؛ زیرا تنها پول می‌تواند تمام آن چیزها را برای‌شان خریداری کند. آن‌ها ناچار به پذیرش اخاذی هستند، و این امر به آهستگی اذهان، احساسات و انتظارات آنان را الگوسازی می‌کند. پس آن‌ها تلاشی در راستای اندیشیدن به آنچه که از آن اطلاع دارند،

صورت نمی‌دهند: این که سرمایه‌داری در حال تخریب زندگی آنان است، زیرا این تنها مدلی از زندگی است که می‌توانند آن را تصور و سپری کنند.

مشکل این است که سرمایه‌داری معاصر را نمی‌توان با تغییر قوانین دگرگون ساخت. نه تنها سیاست‌مداران ذاتاً فاسدند- اگر می‌خواهی به قدرت برسی، به پول نیازمندی، باید تحت حمایت رسانه‌های بزرگ قرار بگیری و...- بلکه ماشین تصمیم‌گیری سیاسی قادر به تغییر اتوماتیسم زندگی روزمره نیست. فقط با تغییر اموری به مانند انتظارات یا شیوه‌ی زندگی مان در شهر می‌توانیم قدرت سرمایه را فرسوده کنیم. برای تغییر زندگی روزمره به همبستگی اجتماعی نیاز داریم، اما همبستگی نیز با بی‌ثبات‌بودگی و رقابت نابود شده است.

فکر نمی‌کنم امروزه ماکیاولی و گرامشی حرف زیادی برای گفتن داشته باشند. فورتونای [بخت] ماکیاولی سپهر نابه‌سامان رویدادهای زندگی بود که شهریار باید بر آنها حکم می‌راند.

این ایده در اوایل دوران مدرن مؤثر بود، زیرا پیچیدگی فورتونا اندک بود؛ افراد کمی در بازی سیاسی شرکت می کردند و اطلاعات به راحتی در کنترل شهریار قرار داشت. استراتژی گرامشایی [۲] مبتنی بر هژمونی فرهنگی بود: تأثیر گذاشتن بر سپهر آگاهی اجتماعی. امروزه نیز مسئله بسیار مشابه است، اما سرعت و پیچیدگی سپهر اطلاعات اوضاع را کاملاً متفاوت می کند. کنش گری رسانه ای، همان طور که مورد ویکی لیکس نشان می دهد، قادر به منحرف کردن جریان اطلاعات و فاش کردن تعارضات قدرت بوده است، اما دیگر آگاهی نقادانه ی مسئله نیست. مسئله خودآینی است - توانایی حقیقی کناره گیری از اتوماتیسم هایی که در حال پشتیبانی از قدرت اند.

لطفاً فکر نکنید که من بر سر این نکته ی پایانی یک دندگی به خرج می دهم. گاهی به خودم می گویم: بایستی یک پروژه ی دیرپای برساختن دیسپوزیتیو اروپایی را در جهت خودآینی اجتماعی آغاز کنیم. (در واقع بایستی بیست سال پیش در هنگام پیمان ماستریخت [معاهده ی اتحادیه ی اروپا] چنین

پروژه‌ای را آغاز می‌کردیم. حال بسیار دیر شده است). فقدان هر شکلی از سازماندهی در ابعاد اروپا به صورت چشم‌گیری در موقعیت کنونی ملموس است؛ به خصوص در سطح مقاومت کارگری، که سندیکاها در مورد این نکته مسئول‌اند. اما در این خصوص مطمئن نیستم که می‌توانستیم در آفرینش یک جبهه‌ی مقاومتِ کارآمد موفق عمل کنیم، زیرا زوال نیروی کارگران ارتباطی با مسئله‌ی سازماندهی نداشته، بلکه به انتظارات فرهنگی و اشکال زندگی مرتبط بوده‌است. بگذریم، حال خیلی دیر شده است: توفانی در راه است و ما پناهی نداریم.

در ستایش زندگی

عاطفه رنگریز

این روزها از خلال دیوارها و تصویرها نیز با هم حرف می‌زنیم، پس راه‌های زیادی هست برای این که «همدیگر را پیدا کنیم». این نوشته بماند برای ثبت این روزهایمان. این نوشته در ستایش روزهایی است که در قلب موقعیت انقلابی تنفس کردیم، در ستایش «ما»ی جدید است که خواست زندگی و شدن دارد. این نوشته برای پارچه‌نوشت آویزان از روی پل هوایی است که بر روی آن می‌خوانیم: «اندوهت را کنار بگذار و برخیز. زن، زندگی، آزادی.» کلمات نو، نویدبخش جهانی نو است. «زن، زندگی، آزادی» این شعرگونه و شعار انقلابی در هر لحظه از گورستان، خیابان، دانشگاه‌ها، مدارس، ... و مهم‌تر در خودمان بانگ می‌زند و تکثیر می‌شود، از جایی به جایی دیگر، از شدنی به شدن دیگر

و از اجرایی (پرفورمنس) به اجرای دیگر، از بدنی به بدن دیگر و از ژستی به ژست دیگر...

این شعار، نشان از زاده شدن «ما» دارد؛ زاده شدن مردمانی که بساط جهان کهن را برمی‌چینند و چیز تازه‌ای می‌آفرینند. در این نزدیک به دو ماه، موقعیتی خلق شد که برگشت به عقب را دیگر ناممکن کرده است. «ما»ی جمعی خود را وقف خلق این موقعیت کرده است. این «ما» آری می‌گوید به نجوایی که بر آن است که: «پس انقلاب کن». نجوایی که در گوش‌اش می‌پیچید و به پیش می‌راندش... این قدرتِ خواستِ زندگی است، قدرت فریاد «ژن، ژیان، آزادی». زندگی روزمره‌مان مختل شده است اما به این اختلال خوش‌باوریم و بر این گمانیم که با انقلابی‌گری مدام و تمرین هر روزه، محکم‌تر از قبل، پیش برویم.

دشمنان صدای متکثر «جنین، زند، آجوئی»، که تملک، سلطه، منفعت و سودشان را در خطر می‌بینند، با هر روشی سد راه‌مان

می‌شوند: از این سو، با باتوم و اعتراف اجباری و از آن سو با تحریف شعارها مان. با خفه کردن صدای متکثر با فریاد «جاوید شاه»، و با کلیدواژه‌ی «اتحاد» و دعوت به «سکوت»، در کار سرکوب انقلاب هستند. اما «قادین، یاشام، آزادلیق» دعوت به همبستگی است و خلق آینده‌ی رنگین‌کمانی و تکثر صداها به نفع «آزادی». نمی‌توان حامیان اقتصاد بازار آزاد و نیروهای خارجی را نیز نادیده گرفت و خواب‌هایی که این‌بار برایمان دیده‌اند و نقشه‌هایی که در سر دارند. با این همه، میل و خواست زندگی و باور به توان‌مان در ساخت آنچه که می‌خواهیم، ما را سراپا نگه خواهد داشت؛ چرا که خوب می‌دانیم که «این انقلاب تنها راهیه که داریم».

پس انقلاب کن

هیچ چیز شبیه به قبل نخواهد شد، گرچه روزهای سختی را گذرانندیم و پیش رو داریم. «زن، زندگی، آزادی»، انقلابی است علیه اکثریت زورگو: مرد، ارباب، سرور، پدر امت، پدر

تاجدار، کارفرما و دست‌ان نامیری بازار. انقلابی علیه تملک، سلطه، ستم و استثمار. انقلابی علیه مثله کردن بدن و زندگی‌مان با نامیدن و هویت‌بخشی تحمیلی، انقلابی علیه سلطه‌ی سرمایه و استثمار بدن‌مان با مزدی کردن کار و از خودبیگانگی و تکه‌تکه کردن بدنمان. و انقلابی علیه اقتداری با محوریت مرد فارس شیعه)، با نهادهای مدرن‌اش از ارتش و بانک و همه‌ی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیکش با هویتی تحمیلی، که برایمان سلسله‌مراتب ملیتی و جنسیتی و دینی را رقم زده است. این خواست زندگی، شورشی است علیه نام پدر، مرد، ارباب، خلیفه و نام جهان سوم. این طغیانی است علیه دولت حاکم، مردسالاری و سرمایه‌داری.

انقلابی علیه زنده‌مانی صرف هر روزه‌مان؛ که برای نمردن، گویی از زندگی انصراف دادیم. انقلابی علیه سروران و نه گفتن به بندگی. شورش علیه ستم بر زنان، و همه‌ی اقلیت‌ها، استثمار کارگران و بیکاران، سرکوب ملیت‌ها و... این خواست یک «نه مقدس» به انقیاد و استثمار و ستم و سلطه و بندگی است و یک «آری گویی» به زندگی.

تولد زن شورشی برای پس گرفتن و آزاد کردن بدن است.

اما جرقه‌ی این موقعیت انقلابی: ژینا، زن کرد ایرانی، برای حجاب به دست مأموران گشت ارشاد کشته شد. همه چیز در همین یک جمله عریان است، مگر برای کسی که پنبه در گوش‌هایش کرده باشد.

تکینگی «زن، زندگی، آزادی» و مبارزه‌ی این بار ما، در همین روایت یک خطی از کشته شدن ژیناست. زیرا چیزی به اسم «حجاب اجباری یا بی‌حجایی اجباری»، عنصر مهم ساخت و برساخت «زن ایرانی» به دست حاکمیت است. چراکه به محض شنیدن نام زن ایرانی، حجاب به ذهن متبادر می‌شود.

بدن «زن» امری سیاسی است که به دست نظام مالکیت‌محور و پدرسالار تولید شده است. اما تکینگی‌ها در جغرافیاهای متفاوت وجود دارد که بسیار مهم است؛ زن خاورمیانه

مختصات ستم خاص خود را نیز دارد. و نام «زن ایرانی» از اواخر دوره قاجار و اوایل دوره مدرنیته با مسئله «حجاب» گره خورده که عامل کشتار و فرودستی است؛ چه «کشف حجاب» اجباری در دوره رضاخان و چه «حجاب اجباری» اکنون. ما به یاد می‌آوریم که زن کارگری در سمنان، به وقت کار در کارخانه، به دلیل گیر کردن مقنعه در دستگاه کشته شد.

دولت مدرن در ایران از همان ابتدا در جهت منافع سیاسی و اقتصادی بر بدن زنان حکمرانی کرده است. اما به درازای تاریخ سرکوب، می‌شود تاریخ مقاومت و جنگیدن زنان را نیز مرور کرد: از اسفند ۵۸ تا دی ۹۶ و تا امروز، و یا بهتر هر روز و همیشه از خانه تا خیابان و... زیرا روسری به‌سان پرچم زورگویی حاکمیت بر زنان که خواستار تملک، بچه‌آوری، خانه نشینی و ابژه‌ی میل جنسی بودن زنان است.

کرد بودن ژینا، نشان از سرکوب ملی در ایران داشت. بلوچ، عرب، کرد، لر و.. و زبان و فرهنگ و دین اش به رسمیت شناخته نمی شود و این یعنی سلطه‌ی حکومت مرکزی. اما نام کرد نیز، مقاومت و مبارزه با سرکوب را در دل خود دارد، بی‌جهت نبود که از همان ابتدای استقرار حاکمیت با سرکوب گسترده مواجه شدند. پس نام تحمیلی هویت ایرانی-اسلامی، همواره یکدست سازی و خفه کردن صداها و زبان‌های دیگر، بدن‌های دیگر و... بود. زبان، فقط ابزار انتقال اندیشه نیست، زبان خود اندیشه است و خود تاریخ بدن. پس به رسمیت نشناختن زبان‌های دیگر، یعنی سرکوب هرگونه دگراندیشی و دگرزیستی.

پس تقاطع ستم جنسیتی (زن بودن) و ستم ملیتی (کرد بودن) و ستم دینی و بنیادگرایی، جرقه‌ای شد برای خلق لحظه‌ای نوین.

این قتل چیزی را افشا کرده که موقعیت انقلابی ویژه‌ای را رقم زده است و آن سلطه بر بدن همه (کارگر، اقلیت‌های ملی و ...) و به‌ویژه زنان بود، افشای سلطه بر بدن. یکباره گویی همه شنیدند: «پادشاه لخت است» و «الان وقتش است».

و فریاد: «ژن، ژیان، نازادی».

کردها و زن‌ها با سابقه‌ی مقاومت و مبارزه در روز دفن پیکر ژینا فریاد «زن، زندگی، آزادی» سر دادند و مرد و زن با هم فریاد زدند: «کشتن به خاطر روسری، تا به کی خاک بر سری». و در گورستانی که برای تک‌تک‌مان می‌خواستند: زنان روسری از سر بر کردند و شعار «ژن، ژیان، نازادی» سر دادند. پس نام ژینا نماد شد و فردایش فعالین زنان، در همراهی با مردم کردستان فراخوان دادند و پیشگامان انقلاب، زنان شورشی، همدیگر را یافتند و در رشت و بسیاری جاهای دیگر نیز ...

زنان پیشگام سوژه‌ی انقلابی شدند تا بدن هایشان را پس بگیرند... از روسری‌سوزان، تا رقصیدن، و تافریادی که کماکان بر جا مانده است.

زن

و حالا یک پرسش: آیا نام من زن است؟

نام زنی که دربردارنده‌ی تمام ستم‌هایی است که سالیانی دراز بر زنان رفته است، و زندگی‌شان از طرف حکومت، نظام اقتصادی و مردان، تیره شده است. سیستم بازار و دولت، زنان را صرفاً ابژه‌ی جنسی، کارخانه‌ی بچه‌آوری و حامل خانه و نیروی کار ارزان خواسته‌اند. زن ایرانی نیز سال‌ها این‌گونه مخاطب قرار گرفتند: «یا روسری یا توسری» و ضعیفه خوانده شدند و... این زن، نماینده‌ی فرودستی در برابر اکثریت زورگو، اعم از دیکتاتور دولت، مرد،... است که به آن‌ها

گفتیم نه. زن شورشی شدیم و به فرودستی، به تملک و... نه گفتیم.

زن شدن

این اقلیت بودگی آنها را به نیروی شورشی بدل کرده است: اقلیتی پر قدرت. پس نام زن در «زن، زندگی، آزادی» چیست؟ ایا من این نامم؟ آری. زن شدن، همان قدرت اقلیت است برای آزادی از بندگی. از این رو نام زن، در این شعار، نام تمام اقلیت‌هایی است که از تعیین حدود و ثغور زندگی‌شان، سکسوالیته‌شان، کارشان، فراغت‌شان و تسخیر بدن و زندگی‌شان خسته شده‌اند. نام تمام اقلیت هاست: کویرها، ترنس‌ها، بلوچ‌ها، کردها، ... همه‌ی فرودستان.

روی دیواری نوشته بودند: «زن، بلوچ ایران است»، پس زن شدن، یعنی بلوچ، زن، کرد، مرد، ترنسی که خواستار واژگونی قدرت به نفع زندگی و آزادی است.

دیوارنویسی دیگری در رشت: «اگر مردی، زن شو». این یعنی خواست جهان دیگر. خواست جهان دیگری که اکثریت و نام‌هاشان و ارزش‌هاشان مسلط نباشد. خواست زندگی به جای مرگ، خواست نابودی سیستم سرمایه‌سالارانه، دولت حاکم، و مردسالاری که زندگی را نفی می‌کند.

پس زن شدن یعنی: اقلیت شدن و نه گفتن به ارزش‌های اکثریت و آری‌گویی به زندگی و خواست جهان دیگر. در این دو ماه، مردان و جوانان و بلوچ و ترک و کرد، دانش‌آموز و دانشجو همه همراه با زنان شورشی، زن شدند؛ «ما»یی زاده شد که در این چهل روز چه به وقت جنگیدن در خیابان، چه به وقت مدرسه، چه در خانه و جاهای دیگر زن شدن را تمرین کرد و لحظه‌ها را ساخت. فوران خشم و انرژی و شور و اضطراب ما را واداشته به امتناع و اختلال و اعتصاب و... زن، زندگی، آزادی تمرینی هر روزه است، نه، تمرین نه! خود زندگی روزانه‌ی ما شده است: از امتناع از نقش‌های

تحمیلی مان، فرزند خوب، پدر متعصب، مادر فداکار و دانش آموز زرنگ و... اختلال در وظایف و رعایت سلسله مراتب و... شورش در خیابان... دست در دست هم برای مختل کردن... البته که هر روز بیشتر یاد خواهیم گرفت که دیگر مرد و زن روبروی هم قرار نگیرند، دیگر بلوچستان را تروریست نخوانیم، تلویزیون را از پشت بام به خیابان پرت کنیم و همدلی کنیم با آغوشی باز...

ما خواست تعیین سرنوشت به دست خودمان را داریم، خواست پس گرفتن بدن هایمان، چون به قول اسپینوزا «ما هنوز نمی دانیم بدن چه توان ها که دارد». خواست واژگونی قدرت سرکوبگر: از خود خانه تا سپهر سیاست.

باز آن چه که غافلگیرمان می کند ستایش زندگی است، دیگر به صرف زنده ماندن اجباری و دست و پا زدن برای یک لقمه نان، بردگی، ایفای نقش های تحمیلی قانع نیستیم، دیگر با کلمه ی «اتحاد» گول نمی خوریم که پدر تاجدار را جایگزین

این یکی کنند. در برابر «الان وقتش نیست» می ایستیم و از هر امکانی استفاده می کنیم برای گشودن امکان‌ها و جهان نو. الان وقت تکینه گی‌ها، پس گرفتن بدن و لبخندهای مان است. وقت تعیین سرنوشت به دست خودمان با عزمی راسخ، قهر و خشونت برای آفریدن زندگی‌ای که به قهر و خشونت مرگبار پایان دهد که قرن‌هاست از طریق بهره‌کشی و ستم انسان بر انسان تحمیل می‌شود. باید خود را وقف این موقعیت انقلابی کنیم تا آزادی سر برسد.

مایکل هارت، در پیامی ویدئویی که در حمایت از این شعار منتشر کرد، گفت: زن به‌علاوه‌ی زندگی می‌شود: آزادی. من با صورت‌بندی این فرمول از طریق خودم به این رسیدم که اقلیت شورشی با خواست زندگی، همان آزادی است. آخر جایی خواندم آزادی وقتی ممکن است که آزاده شوی. شورش و نه‌گویی. آفرینش و زندگی چیزی نیست جز جهان آزاده. البته که باید در ستایش آزادی نوشت و آن را واقعیت بخشید. ما مشغول همین هستیم و به همین دلیل این نوشته را همین جا شتاب‌زده تمام می‌کنم.

کجا ایستاده‌ایم؟

علیرضا بهتویی

در مطلبی که تابستان سال پیش نوشتم، روند تأسیس حزب رستاخیز توسط محمدرضا شاه پهلوی در اسفند ۱۳۵۴ را توضیح دادم و یادآور شدم که شاه در برابر دو انتخاب قرار داشت:

انتخاب اول - این که فضای سیاسی را باز کند، به محمدمهدی سمیعی رییس وقت بانک مرکزی (که از تکنوکرات‌های خوش‌نام کشور بود)، امکان تأسیس یک حزب میانه‌رو که عناصری از اندیشه‌های سوسیال‌دموکراتیک هم در آن باشد را بدهد تا نیروهای تحصیل کرده و جوانی را که به احزاب فرمایشی «ایران نوین» و «مردم» بدبین بودند جلب و جذب کند. فکر، آن بود که پروژه‌ی این حزب تازه بتواند گشایشی

در حکومت استبدادی شاه به وجود آورد و تنفس گاهی برای «جامعه‌ی مدنی» در حال خفه شدن آن روز باشد.

انتخاب دوم - حذف احزاب فرمایشی، یک‌دست کردن حکومت و اعلام حزب واحد رستاخیز. فکر پشت این راه دوم این بود که احزاب «ایران نوین» و «مردم» قدرت بسیج اجتماعی ندارند و فقط دست‌وپاگیر هستند. پس باید این جریان‌ها مزاحم از صحنه خارج شوند، شاه خودش رهبری را به دست بگیرد، از قدرت معنوی‌اش برای ایجاد الگویی انقلابی استفاده و رابطه‌ی تازه‌ای بین «نظام» و «مردم» ایجاد کند. یادآور می‌شوم که «جامعه‌ی مدنی» (احزاب سیاسی، سندیکاهای مزدبگیران و انجمن‌های فرهنگی و اجتماعی) ایران تا این لحظه هم، به شدت زیر فشار بود. اما طرح و برنامه‌ی مورد بحث، قرار بود که ضربه‌ی نهایی را وارد کند.

پایان قصه را همه می‌دانیم. عباس میلانی در «معمای هویدا» درباره‌ی پیامدهای این انتخاب راه دوم نوشت؛ در سال

۱۳۵۴، بعد از اعلام حزب رستاخیز، اوضاع اقتصادی به‌سوی ناسامانی رفت، «قیمت‌ها سیر صعودی داشت و کمبود کالاها در سرتاسر کشور بیداد می‌کرد. تهران که پایتخت و نماد «تمدن بزرگ» به‌شمار می‌رفت، به کمبود مزمن برق دچار شد و گه‌گاه بی‌آبی هم مزید بر علت می‌شد. در اطراف و اکناف شهر، حلبی‌آبادهایی سبز می‌شد و وقتی دولت سعی می‌کرد به‌زور از رشد این محله‌ها جلوگیری کند، مردم فقیر و مستأصل سرسختانه مقاومت نشان می‌دادند. کار به زدو خورد می‌کشید. گاهی خون‌ریزی هم می‌شد. علائم بحران، در یک کلام، فراوان بود. اما شاه به هیچ کدام اعتنایی نداشت». حکومت شاه، دو سال و نیم پس از یک‌دست‌سازی و تمرکز قدرت در یک جریان واحد سیاسی، نخستین طلایه‌های بحران را در پاییز و زمستان ۱۳۵۶ شاهد بود. این بحران‌ها به فروپاشی نظام شاهنشاهی در بهمن ۱۳۵۷ انجامید.

چه درس‌هایی می‌توان از عواقب انتخاب شاه برای یک‌دست کردن حکومت و حذف همه‌ی جریانات «مزاحم» از صحنه‌ی سیاسی گرفت؟

در همان نوشته، اشاره‌ای داشتم به مطالعات مایکل بارووی (Michael Burawoy)، جامعه‌شناس امریکایی، که تأکید دارد: سیستم‌های اجتماعی - سیاسی در تمامی جوامع در دوره‌های گوناگون دچار مشکلات و بحران می‌شوند. اما چگونگی رویارویی هر کدام با این بحران‌ها متفاوت است. بسته به آن که چه سازوکارهایی و کدام مدل‌ها برای حل مشکلات به کار گرفته می‌شوند، بحران می‌تواند پی‌آمدهای گوناگون داشته باشد.

مدل اول - مدل جوامعی است که یک «جامعه‌ی مدنی» (civil society) زنده، پرجنب‌وجوش و آزاد دارند که با انواع و اقسام سازمان‌های اجتماعی، همکاری و هم‌پیوندی شهروندان در عرصه‌های گوناگون را سامان می‌دهند. سازمان‌های انعطاف‌پذیر جامعه‌ی مدنی در این جوامع، می‌توانند چالش‌ها و بحران‌ها را در خود جذب کنند، و پاسخ مناسب را برای حل آن‌ها بیابند و سپس از طریق نوسازی

مکرر بنیادهای اجتماعی و ساختار حکومتی، به بازسازی سیستم و پایداری و مقاومت آن کمک کنند.

بارووی می نویسد: نهرها و کانال‌های متعدد به وجود آمده توسط سازمان‌های جامعه‌ی مدنی (احزاب سیاسی، سندیکاها، کارگران - کارمندان و سازمان‌های فرهنگی و اجتماعی)، نارضایتی و کاستی‌ها را در خود می‌گیرند و به سوی راه‌حل هدایت می‌کنند. با جذب مؤثر مشارکت طبقات غیرحاکم و تحت‌سلطه‌ها در سازمان‌های گوناگون جامعه‌ی مدنی و با فراهم آوردن فضاهایی برای بحث و گفتگو، برای کشمکش و نیز فعالیت سیاسی و اجتماعی در بستر این سازمان‌ها (البته در حدود تعریف شده در قوانین)، شرایطی را فراهم می‌آورند و اصلاحاتی را پیش می‌برند که موافقت و رضایت مؤثر شهروندان ناراضی حاصل می‌گردد. این مدل در جوامعی که بخش بزرگی از مردم شهرنشین هستند، از سواد برخوردارند و شیوه‌های فرمانبرداری زورمدارانه را نمی‌پذیرند، ثبات اجتماعی به بار می‌آورد. این همان سازوکاری است که گرامشی آن را «هژمونی» می‌نامد. سازوکار حفظ و پایداری نظم حاکم

اجتماعی نه از طریق اجبار و سرکوب، بلکه از طریق سلطه‌ی فرهنگی که توسط سازمان‌های جامعه‌ی مدنی اعمال می‌شود. این «هژمونی» البته در مسیر زمان باز هم توسط «جامعه‌ی مدنی» به چالش کشیده می‌شود.

مدل دوم - سیستم حکومتی است که در آن سازمان‌های «جامعه‌ی مدنی» سرکوب شده‌اند، احزاب سیاسی مخالف ممنوع یا اخته شده‌اند، سندیکاهای مستقل مزدبگیران و سازمان‌های آزاد فرهنگی و اجتماعی هم مجاز نیستند. بلوک شوروی سابق (که مایکل بارووی آن را در سال‌های دهه‌ی هشتاد میلادی در مجارستان و روسیه از نزدیک مطالعه کرده بود)، نمونه‌ی بارز این مدل دوم بود. او می‌نویسد: حاکمان هر سال می‌گفتند سال آینده «سال پیشرفت و کارآیی، سال عدالت و برابری» خواهد بود. اما مردم به‌عکس رشد روزمره‌ی ناکارآمدی، پس‌رفت به جای توسعه، فساد، بی‌عدالتی و نابرابری را در تمامی عرصه‌های زندگی می‌دیدند. شهروندان خوب می‌دانستند که تقصیر مشکلات اقتصادی، پایین بودن کیفیت کالاها و کمبودها، همه به دلیل بی‌کفایتی

سیستم حاکم است. شعارهای «ما در حال ترقی مداوم هستیم» در چشم مردم، توخالی بود. زیرا این شعارها را مکرر، در برهه‌های گوناگون شنیده بودند ولی هیچ چیزی عوض نمی‌شد که هیچ، روزبه‌روز بدتر هم می‌شد. عاقبت مدل دوم را همه می‌دانیم، که فروپاشی همه‌ی سیستم بود. علی‌رغم ادعای برخی از اصحاب کهف، این فروپاشی، حاصل از کارافتادگی سیستم از درون بود، نه توطئه‌ی «امپریالیست‌های خائن غربی به رهبری امپریالیسم آمریکا» و نه «خیانت» میخائیل گورباچف.

تعریف دقیق‌تر فروپاشی در نتیجه‌ی از کار افتادگی سیستم از درون به شرح زیر است: هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون تلاش‌های روزانه و حمایت (دست‌کم منفعل) طیف گسترده‌ای از گروه‌های اجتماعی، (از پایین جامعه تا بالا) عمل کند و کارآیی داشته باشد. پلیس و سربازان، صاحبان مشاغل آزاد و کارمندان بانک‌ها، معلمان و وکلا، پزشکان و پرستاران، رانندگان کامیون، تاکسی و اتوبوس، رفتگران و کارگران صنعتی، دیپلمات‌ها و کارمندان ادارات باید با میل کار کنند که چرخ جامعه بچرخد. اگر این‌ها اعتقاد و باورشان

را به کارآیی سیستم از دست بدهند، آن گاه مشروعیت نظام زیر سؤال می‌رود. آن هنگام است که شهروندان سرخورده، دلسرد و ناامید، به حقانیت و قانونی بودن سیستم حاکم شک می‌کنند، دست از کار می‌کشند و یا کم‌کاری می‌کنند، اعتراض به اشکال گوناگون آغاز می‌شود و آن گاه روند فروپاشی کلید می‌خورد. پس آن هنگام که وفاداری گروه‌های متفاوت شهروندان دچار اختلال می‌شود می‌گویند: روند ریزش، فرار از خدمت و نافرمانی‌ها آغاز شده است.

حالا باید ببینیم ربط نکاتی که در بالا آمد، با جنبش «زن، زندگی، آزادی» کدام است؟ اما قبل از آن، مفید است که به حوادث و روندهایی که به این جنبش منتهی شد نگاهی بیندازیم.

هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند شرایط التهاب و دولت استثنایی را در درازمدت تحمل کند. غرض از شرایط التهاب، دوره‌هایی است جنگ و یا انقلاب در جریان بوده است. حاکمان، پس از گذر از دوره‌های جنگ و انقلاب، تلاش برای عبور به وضع «نرمال» را دارند. شرایط التهاب به این دلیل نمی‌تواند برای مدت طولانی تداوم داشته باشد، که زندگی روزمره‌ی انسان‌ها در این دوره‌ها مختل می‌شود. با عبور از این دوره‌ها مردم به دنبال بازگشت به زندگی «نرمال» هستند، بازگشت به پاس داشتن زندگی در مقابل مرگ، گرمی داشتن شادمانی، بچه‌ها را به ثمر رساندن، بی‌دغدغه عشق ورزیدن به نواده‌ها، دوستان و عزیزان‌شان، و در یک کلام زندگی کردن.

هاشمی رفسنجانی، در سال‌های پس از پایان جنگ، در پی گذار به وضع نرمال بود. این وضع نرمال همان‌گونه که سعید حجاریان در سال ۱۳۹۶ در مصاحبه با اندیشه‌ی پویا گفت، مترادف با دموکراتیزه کردن حیات جامعه نبود. اما این «نرمالیزاسیون»، پیش زمینه دولت اصلاحات شد، که در پی استقرار برخی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی بود. «هسته‌ی

اصلی و سخت حکومت»، (که من در این مطلب به اختصار «نظام» می‌نامم)، آن‌گونه که علوی تبار می‌نویسد، این روند را بر نتابید. «نظام»، در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی، هر ده روز بحران آفرید تا به جامعه علامت بدهد که اصلاح طلبی و بازگشت به وضع نرمال، تحمل نمی‌شود. فکر آن بود که باید به شرایط استثنایی بازگشت.

اما توجه کنید که، مفهوم «دولت استثنایی»، در برابر دولت «نرمال» که حجاریان از پولانزاس (Poulantzas 2019) وام گرفته، شامل انواع دولت‌های اقتدارگرا و توتالیتر، دولت‌های بناپارتی و دیکتاتوری‌های نظامی است. اما پولانزاس این مفهوم را در جدل فکری با هانا آرنت و دیگرانی طرح کرده، که گفته بودند، فاشیسم و نازیسم با دولت «لیبرال» کاپیتالیستی تفاوت اساسی دارد. پولانزاس می‌گوید، این همان دولت سرمایه‌داری است که در دوران بحران سیستم سرمایه‌داری و برای حل این بحران سر بر آورده. بی‌آن که بخواهم با این مجادله در این‌جا درگیر شوم، تنها بر این امر تأکید دارم که خوانش من از وضعیت «نرمال»

و «استثنایی» از خوانش حجاریان متفاوت است، که در زیر آن را توضیح خواهم داد.

در بالا اشاره شد که «نظام» با انتخاب احمدی‌نژاد، تلاش کرد که به شرایط «استثنایی» باز گردد. در سیاست خارجی، گفتمان انقلابی و ضد امپریالیستی (به جای گفتگوی تمدن‌ها و تعامل با جامعه جهانی) احیا شد. نفی هولوکاست، نابودی اسرائیل و تشدید بحران هسته‌ای، از دیگر مؤلفه‌های این سیاست بود. در صحنه‌ی اقتصادی هم میدان‌داری و انحصار نیروهای نظامی - انقلابی به جای سرمایه‌داران بخش خصوصی تشویق شد. اندک آزادی‌های سیاسی و اجتماعی دوره‌ی اصلاحات هم مردود، غرب‌گرایانه و لیبرالی اعلام شد. «انتخاب» دوره‌ی دوم احمدی‌نژاد در سال ۱۳۸۸، زیر علامت سؤال قرار گرفت. اما «نظام» با سرکوب معترضین جنبش سبز، که گفته می‌شد، خس و خاشاک، بالاشهری‌های شکم‌سیر و ضد انقلابی‌اند، و حبس خانگی سید حسین موسوی و مهدی کروبی، ماجرا را «جمع» کرد. لکن چندی بعد دولت استثنایی و یک‌دست احمدی‌نژاد هم، در تقابل با «نظام» قرار

گرفت. تحریم‌های گسترده به دلیل بحران هسته‌ای هم عرصه‌ی اقتصادی را تنگ کرده بود و کفگیر خزانه به ته دیگ خوده بود. لذا نرمش قهرمانانه صورت گرفت و به حسن روحانی (که در انتخابات ۱۳۹۲ تمامی نامزدهای «نظام» را شکست داده بود) اجازه‌ی شرکت در انتخابات و بعد مذاکره با غرب برای رفع تحریم‌ها داده شد. زمانی که روحانی در بازگشت به وضع «نرمال»، برجام ۲ (حل سایر اختلافات و تشنج‌زدایی با جامعه‌ی بین‌المللی) و برجام ۳ (نرمال کردن وضع اقتصاد، آزادی‌های اجتماعی و برخی آزادی‌ها) را مطرح کرد، دچار مشکل با «نظام» شد. حضور دونالد ترامپ در کاخ سفید هم، موضع او را ضعیف‌تر کرد. اراده‌ی «نظام» در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری حسن روحانی، بر پایان دادن به انتخاب مجلس و رییس‌جمهور از طریق صندوق رأی قرار گرفت. شورای نگهبان «نظام»، همه‌ی نامزدهای «غیر خودی» را رد صلاحیت کرد. یک‌دست شدن حکومت، برای استمرار وضعیت «استثنایی» بود. قرار این بود که تنها «نیروهای انقلابی و معتقد به نظام» جامعه را اداره کنند. مردم هم که دیدند، تأثیر از طریق صندوق رأی بی‌معنا شده،

علی‌رغم شرکت گسترده در انتخابات سال ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶،
حوزه‌های رأی‌گیری را خالی گذاشتند.

با تشکیل دولت سیزدهم، حکومت به‌طور کامل یک‌دست
شد. حالا دیگر حائلی میان مردم و «نظام» وجود نداشت. هر
اعتراضی به مشکلات، خود «نظام» را هدف قرار می‌داد. دیگر
نیروی میانه‌ای وجود نداشت که تقصیرها را به گردن آن
بیندازند. جای انعطاف‌پذیری نیروی میانه را صلیبیت تام و تمام
«نظام» گرفت. کشور به وضعیت «استثنایی» بازگشت.
هنگامی که در آستانه‌ی شروع کار دولت سیزدهم،
شبهت‌های یک‌دست شدن حاکمیت با ظهور «حزب
رستاخیز» در دوران پهلوی دوم و مخاطرات در پیش را طرح
کردم، وقتی گفتم که ناامیدی از بهبود اوضاع، فوران‌های
خشم را به دنبال خواهد داشت، با مخالفت جدی دوستی که در
ایران صاحب شرکت بود، مواجه شدم. مثل همیشه، وقتی که

می‌خواست بگوید، «ول معطلی»، پشت چشم‌اش را نازک کرد و گفت: «آقای فلانی، حالا خواهی دید. این‌ها فقط در پی آن هستند که اصلاح‌طلب‌ها و اعتدالی‌ها موی دماغ نباشند تا خودشان گذار به شرایط نرمال را پیش ببرند و بهبود اوضاع باید به نام آنها نوشته شود. اول یک دولت قوی و کارآمد از نخبگان تکنوکرات خوش‌نام کشور تشکیل می‌دهند، با فساد برخورد قاطع می‌کنند، در سیاست خارجی هم برجام و عادی‌سازی روابط با جامعه‌ی بین‌المللی و همسایگان را پیش می‌برند، آزادی‌های اجتماعی را هم تأمین می‌کنند، به طبقات پایین هم می‌رسند و عدالت اجتماعی را به جای نولیبرالیسم اعتدالی‌ها اجرا می‌کنند، البته از آزادی‌های سیاسی در آغاز خبری نخواهد بود. تورم مهار و با رشد اقتصادی، بیکاری محدود می‌شود. چیزی شبیه مدل چینی را باید انتظار کشید.»

اما آنچه در عمل پیش رفت، ۱۸۰ درجه متفاوت با سناریوی خوش‌بینانه‌ی دوست شرکت‌دار ما بود. معدل توانایی بورکراتیک، فنی و سواد دولتی‌ها، بسیار پایین‌تر از میانگین جامعه بود، نخبگان پیش‌کش‌شان. فکر آن بود که فرمان باید

در دست نیروی حزب‌اللهی و متعهد باشد. رسوایی و
افتضاحات مالی نه تنها پایان نیافت که سرعت بیشتری گرفت
(در مورد هر کدام از این ماجراها هم قرار شد که «کش
ندهند»). در سیاست خارجی، نه تنها برجام پیش نرفت و
روابط با جهان پیرامون عادی نشد، بلکه تنش‌ها اوج بیشتری
گرفت. با حمله‌ی ماجراجویانه‌ی پوتین به اوکراین، سیاست
خارجی کشور، هر چه بیشتر روسوفیل شد. خطر انزوای بیش
از پیش کشور و تحریم‌های گسترده‌تر بالا گرفت. در زمینه‌ی
آزادی‌های اجتماعی هم نه تنها گشایشی صورت نگرفت، بلکه
تحقیر زنان با گشت ارشاد و جوانان با سخت‌گیری‌های بیشتر،
حس تبعیض و توهین را در جامعه قوی‌تر کرد. به گفته‌ی
محمد مهدی مجاهدی، با این تحقیر و تبعیض‌ها مردم را به
«ناشهروندان بی‌قرار» تبدیل کردند. مردمی که «شهروندی
خود را انکار شده می‌دیدند و حتی خودشان هم خود را
شهروند نمی‌یافتند».

حاصل آن چه در عمل پیش رفت، شوربختانه به پیش‌بینی بدبینانه‌ی من نزدیک‌تر بود تا سناریوی خوش‌بینانه‌ی دوست صاحب‌شرکت من.

برخی صاحب‌نظران چشم‌انداز جنبش «زن، زندگی، آزادی» را ابتر می‌بینند، زیرا که «فاقد ایدئولوژی مشخص، سازمان و رهبری متمرکز است». شبیه به این ارزیابی را در اظهارنظرهایی می‌بینیم که با رجوع به قانون «وضعیت انقلابی» که لنین صورت‌بندی کرده مدعی می‌شوند که در زمان بروز یک جنبش، اگر تشکل سیاسی آماده در صحنه‌ای نباشد که نیروی مردم را هدایت کند و امر پیشبرد تغییر سیستم را راهبری کند، هیچ اتفاقی نخواهد افتاد.

چنین ارزیابی‌هایی نادیده می‌گیرند که یک امکان، یک سناریوی محتمل در زمان اوج‌گیری نارضایتی‌ها و بروز

جنبش‌های اعتراضی، فروپاشی سیستم حاکم است. پس این فرض که تنها امکان «از نظر لنین،... وجود یک نیروی پیشاهنگ مصمم به در دست گرفتن رهبری است که می‌تواند به پیروزی یک انقلاب بینجامد»، ادعای دقیقی نیست. بارزترین شاهد این ادعا، فروپاشی خود اتحاد جماهیر شوروی بود که شخص لنین بنیان گذاشته بود. در مورد حکومت شاه هم باید با محمدرضا نیکفر موافق بود که می‌نویسد: «رژیم شاه در اصل از درون فروپاشید». مثال نزدیک‌تر، فروپاشی حکومت حسنی مبارک در مصر و بن‌علی در تونس در سال ۲۰۱۱ میلادی است. آخرین مثال در این داستان، فروپاشی حکومت در سودان در دسامبر ۲۰۱۸ بود. اجازه بدهید به داستان سودان، متأخرترین نمونه‌ی جنبش «بدون ایدئولوژی مشخص و فاقد پیشاهنگ انقلابی» که به دیکتاتوری سی‌ساله‌ی عمر البشیر پایان داد، نگاه کوتاهی بیندازیم.

عمر البشیر در یک کودتای نظامی در ۱۹۸۹ میلادی علیه نخست‌وزیر منتخب مردم، صادق المهدی به قدرت رسید. حامی اصلی او در این کودتا، جبهه‌ی اسلامی به رهبری حسن

الترابی بود. جرم المهدی، آغاز مذاکرات صلح با جدایی طلبان جنوب کشور (در دارفو) بود. البشیر بلافاصله بعد از کودتا احزاب سیاسی کشور و نشریات مخالف را تعطیل کرد. با کمک حسن الترابی رهبر جبهه اسلامی و علمای مذهبی، قانون شریعت را اجباری کرد و سودان را کشور اسلامی نامید که تنها دین و قوانین شریعت در آن جاری است. در عرصه‌ی بین‌المللی هم البشیر با مشارکت شرکت‌های روسی، استخراج و تجارت نفت در جنوب کشور را سامان داد. وی با جمهوری اسلامی ایران هم روابط صمیمانه‌ای داشت.

جنبش اعتراضی در سودان در دسامبر ۲۰۱۸ با بالا رفتن قیمت نان آغاز شد. جوانان معترض، که امید به هرگونه بهبود اوضاع اقتصادی و سیاسی را از دست داده بودند، به خیابان‌ها ریختند. ده‌ها تن از جوانان معترض، با گلوله‌های ساچمه‌ای، پلاستیکی، گاز اشک‌آور و سپس گلوله‌های واقعی مواجه شدند و از پای درآمدند. جامعه‌ای که قبل‌تر از شکاف‌های عمیقاً ریشه‌دار قومی، جنسیتی، منطقه‌ای و مذهبی رنج میبرد، با این جنبش به یک هویت ملی فراروید و پایگاه گسترده

مردمی یافت (Chenoweth, 2021). سعدیا مالک، پژوهشگر ارتباطات در دانشگاه قطر، درباره‌ی رهبری این جنبش می‌نویسد (Malik, 2022): اول - پس از مدتی از آغاز جنبش دسامبر ۲۰۱۸، «کمیته‌های مقاومت محلی» در بخش‌های مختلف کشور شکل گرفت. این‌ها سازمان‌های موازی بودند که ساختار سلسله‌مراتبی نداشتند و اکثر آنها با ابتکار دانشجویان و دانش‌آموزان شکل گرفته بود. هماهنگی این سازمان‌ها، از طریق شبکه‌های دنیای مجازی صورت می‌گرفت. دوم - انجمن متخصصین کشور که شامل نمایندگان اتحادیه‌های پزشکان، وکلا، آموزگاران، مهندسين و کارکنان بخش درمان بود (SPA) تشکیل شد و در هماهنگی کردن اعتراضات نقش مؤثری ایفا کرد. برای مثال وقتی در ۱۱ آوریل ۲۰۱۹، پس از آن که ارتش عمر البشیر را دستگیر و برکنار کرد و کنترل کشور را به دست گرفت، SPA تظاهرات علیه ارتش و مذاکره با آنها برای حاکمیت غیر نظامیان را به عهده داشت.

اریکا چنووت پیرامون شرکت جوانان در جنبش‌های اعتراضی مثل سودان، می‌نویسد: «آنها بی‌پروا هستند، زیرا آنچه از دست می‌دهند، از آنچه به دست می‌آورند، بیشتر است. دیگر آن‌که (مثل میانسالان) مسئولیت خانواده و فرزند را هم ندارند.

نکته‌ی دیگر آنکه، وقتی آنها در محلات و مدارس و دانشگاه‌ها شروع به اعتراض می‌کنند، نیروهای امنیتی را کلافه می‌کنند. چرا که نخست نمی‌شود با سلاح سنگین به مصاف آنها رفت، زد و «جمع» کرد. دوم آن‌که، پراکنده‌اند و مثل یک گروه پارتیزانی با روش‌های صلح‌آمیز، مبارزه می‌کنند، بازهم این پراکندگی امر سرکوب را دشوارتر می‌کند. سوم آن‌که، این‌ها در صحن محله، مدرسه و دانشگاه، جمع طبیعی هستند، لذا لازم نیست که فراخوانی برای جمع شدن بدهند، آخر آن‌که همدیگر را خوب می‌شناسند و یک شبکه‌ی اجتماعی جاافتاده و قابل‌اطمینان دارند.

دولت‌های استثنایی و تجربه‌ی اتحاد شوروی

محمدجواد غلامرضا کاشی در ارزیابی از توان جنبش «زن، زندگی، آزادی» با تأکید بر «ساختار و قدرت و توان نظام» استواری و تداوم وضعیت موجود را پیش‌بینی می‌کند. محمدرضا نیکفر هم همین مفهوم را به بیان دیگری فرمول‌بندی کرده و بر آن است که «نظام»، از دل انقلاب درآمده، پایه‌ی اجتماعی وسیع‌تر و قوی‌تری دارد و یک نیروی مسلح پرشمار و پرانگیزه‌تر برای محافظت از خود ایجاد کرده است. این جاست که من می‌خواهم بار دیگر به یک‌دست شدن حاکمیت و بازگشت به وضعیت «استثنایی» در سال ۱۴۰۰ و امکان تداوم وضعیت موجود پردازم و همین نکته است که خوانش مرا از آرنت و پولانزاس در مورد دولت «نرمال» و «استثنایی» از خوانش جاریان متفاوت می‌کند.

آرنت (Arendt, ۱۹۵۶)، برخلاف پولانزاس، به تفاوت‌های میان دولت‌های دیکتاتوری تک‌حزبی و دولت‌های

«استثنایی» که از دل یک جنبش اجتماعی درآمده‌اند، تأکید دارد. در دولت‌های اقتدارگرا از نوع نخست، یک دیکتاتور رأس دولت نرمال نشسته، حال آن‌که در دولت‌های «استثنایی» تمامیت‌خواه (مثل آلمان هیتلری و یا شوروی استالین)، شما با نظامس برآمده از یک جنبش سروکار دارید که سودای انقلاب جهانی دارد، به همین دلیل در پی آن است که جنبش را زنده نگاه دارد و از نزول آن به حزب سیاسی معمولی جلوگیری کند. ترور و سرکوب این نظام‌ها تنها متوجه مخالفان سیاسی نیست، مردم عادی (که حاکمان هم می‌دانند که «گناهی» مرتکب نشده‌اند)، نیز هدف سرکوب قرار می‌گیرند. سران دولت‌های «استثنایی» می‌گویند ما مخالف آزادی نیستیم. اما مشکل فقط این است که مفهوم آزادی از نگاه آنان، به‌شدت با تفسیر مفهوم آزادی در جهان پیرامون کاملاً متفاوت است. به گمان آن‌ها، با کمک به جبهه‌ی حق و در راستای روند تاریخی انقلاب جهانی باید از طریق پاکسازی و نابودی دشمنان انقلاب، انسان‌ها به «آزادی واقعی» دست یابند. آرنهت ادامه می‌دهد:

الف- در سیستم دیکتاتوری اقتدارگرا، فرامین رهبر خود کامه، جایگزین حکومت قانون می‌شود. در دولت‌های «استثنایی»، افراد جنبش، که در رهبری ذوب شده‌اند، چشم‌بسته دستورات فرمانده را اجرا می‌کنند. دولت‌های خود کامه، یک هرم قدرت دارند، که از بالا تا پایین آن قابل مشاهده است. ساختمان نظام «استثنایی» برآمده از یک جنبش، شبیه ساختار پیاز است. در میانه‌ی این پیاز، رهبر کاریزماتیک نشسته است، که به نظر نمی‌رسد، امتیازی بر بقیه دارد و شخصیتی راز آلود دارد. از بالا و یا از بیرون به زیر دست‌ها فرمان نمی‌راند. بلکه از درون این رهبری را پیش می‌برد.

ب- لایه‌های بیرونی پیاز، (برای مثال طرفداران) کم‌تر ذوب شده در افکار جنبش و بیشتر شبیه به مردم عادی هستند در مقایسه با لایه‌های میانی مثل کادرها و لایه‌های بالایی هستند. این باعث می‌شود که افراد جنبش به دره‌ی عمیقی که میان تفکر آنان و مردمان عادی جامعه است، پی نبرند. لذا این در حباب خود بودن، ریزش در صفوف جنبش را دشوارتر

می‌کند. کادرها، اعضا و هواداران جنبش، فاصله‌ی بزرگی را که میان آنها و جهان واقعی پیرامون است نمی‌بینند.

ج - در این جنبش‌ها، «آن‌چه برای ما و جنبش ما درست است»، باید پیش برود، جانشین «آن‌چه که ما می‌گوییم به سود کشور است» می‌شود.

تا این جا ما فقط نصف ماجرا را تعریف کردیم. بقیه‌ی داستان آن است که یک توافق عمومی در میان جامعه‌شناسان وجود دارد که: همه‌ی جنبش‌های اجتماعی، پس از یک دوره، به سازمان‌های بورکراتیک و هرمی تبدیل می‌شوند. برای مثال نگاه کنید به جنبش دفاع از محیط زیست که پس از دوره‌ی معینی، به احزابی شبیه دیگر حزب‌ها تبدیل شدند. سلسله‌مراتب دارند و تفاوت میان رهبران و «توده‌های حزبی» کاملاً مشخص است. عین همین ماجرا در مورد اتحادیه‌های کارگری در اروپا افتاده است. آدم‌هایی که امروز برای اتحادیه کار می‌کنند، حقوق بگیرند، برای ایده‌هاشان نیست که

داوطلبانه و بی‌مزد در اتحادیه، فعال‌اند. اگر به جنبش‌های تمامیت‌گرا و بنیان‌دولت‌های استثنایی هم که بنگرید، درست همین اتفاق می‌افتد. رهبران، کادرها و اعضای جنبش در نسل دوم، با نسل اول تفاوت اساسی دارند.

با گذشت زمان، امتیازات رهبران و کادرهای بالایی، کاملاً برای مردم عادی قابل‌مشاهده می‌شود. رهبران اتحاد شوروی در نسل دوم، از فروشگاه‌های مخصوص خرید می‌کردند، و بیمارستان‌های ویژه داشتند، که مردم عادی را به آن راه نمی‌دادند. عضویت در حزب، برای کسب امتیاز بود (رانت‌خواری) تا اعتقاد به ایده‌های جنبش. هرم سلسله‌مراتب در حزب و ساختمان‌اداره‌ی کشور محسوس و قابل‌مشاهده بود. فساد را مردم به چشم و روزمره می‌دیدند. روشن بود، که منافع حزب، الزاماً منافع کشور نبود. این امر در نسل کنونی مسئولین «جنبش انقلابی» در ایران، کادرها (افسران سپاه) و هواداران (بسیجی‌ها) قابل‌رؤیت است.

مکانیسم دگردیسی جنبش به سیستم سلسله‌مراتبی فاسد در اتحاد شوروی، در این زمینه آموزنده است. پس از کسب قدرت، وقتی اختلاف‌نظرها رشد کرد و فراكسیون‌های گوناگون شکل گرفت، عده‌ای از صحنه حذف شدند (بوخارین و تروتسکی برجسته‌ترین‌ها بودند). کادرهایی که این حذف بی‌رحمانه‌ی یاران سابق و بی‌رحمی‌ها علیه مردم ساده را می‌دیدند، اگر در عرصه‌ی دیگری امکان کار و فعالیت داشتند، کار حزبی و امر سیاست را ترک می‌کردند. محیط دانشگاهی، هنر و بوروکراسی پناهگاه آنان شد. باقی ماندند، کسانی که هیچ توانایی دیگری جز کارت عضویت حزبی نداشتند. این‌ها عقب‌مانده‌ترین و بی‌رحم‌ترین نیروهای جنبش انقلابی بودند. بوردیو (Boudieu, 1991) ژدانف را سمبل این نیروها می‌شمارد. به این ترتیب، جنبش انقلابی به یک حزب و سازمان سلسله‌مراتبی با افراد جویای امتیاز تبدیل شد. اما یک تفاوت را هم از یاد نبریم، از آن جایی که هیچ نیروی منتقد و مخالفی در این نظام تحمل نمی‌شد، فساد سرتاپای دستگاه حکومتی و به تبع آن تمام جامعه را فراگرفت. برای خرید مرغ و بلیط هواپیما هم باید رشوه

می دادی، وگرنه چیزی گیرت نمی آمد. کمونیست های ایرانی که در سال های میانه ی دهه ی ۱۹۸۰، به کار در کارخانه های شوروی مشغول شدند، از جان مایه می گذاشتند، چرا که گمان می کردند، برای ساختمان سوسیالیسم کار می کنند. این ها که هنوز در حال و هوای جنبشی بودند، از جانب کادرهای حزبی حاضر در کارخانه ها مورد تمسخر قرار می گرفتند، که شما دیگر چه موجوداتی هستید. طول کشید تا این تازه واردین، داستان دگردیسی سیستم را بفهمند.

زمانی که برخی رهبران اتحاد شوروی، درصدد اصلاحات در سیستم فاسد و در حال ورشکستگی برآمدند، دیگر خیلی دیر شده بود. با وجود این، بخش سخت حاکمیت (بخشی از سران ارتش، ولادیمیر کریوچکف رئیس کا.گ.ب، گنادی یانایف معاون گورباچف و عضو پولیت بورو) با کودتای تابستان ۱۹۹۱ تلاش کردند که روند اصلاحات را متوقف کنند و عقبه ی ساعت را به عقب بازگردانند. اما نتیجه ی کودتا، کاملاً عکس شد. با این نفتی که روی آتش ریختند، رادیکال ترین نیروها، به رهبری بوریس یلتسین قدرت گرفتند،

اصلاح طلبان طرفدار گورباچف را منزوی کردند. اتحاد شوروی فروپاشید.

جان کلام این که، جنبش و دولت استثنایی، پس از دوره‌ای دچار دگرذیسی می‌شود، و دیگر جنبش نیست، لذا نیروی‌های معتقد صفوف آن را ترک می‌کنند. باقی می‌ماند، آن‌هایی که خوب می‌دانند، با وفاداری به نظام، امتیاز می‌گیرند. نیروهای جدا شده از جنبش که هنوز معتقد به آرمان‌های نخستین آن هستند، از قضای روزگار، به جدی‌ترین مخالفان سیستم تبدیل می‌شوند، که از غیر خودی‌ها هم در مبارزه با سیستم، تندتر و مؤثرترند.

تلاش برای احیای جنبش و دولت استثنایی در ایران دوره‌ی احمدی‌نژاد، به کاریکاتوری تبدیل شد که می‌خواست، شعارها و شرایط سال‌های نخست بعد از انقلاب را تکرار کند. دولت سیزدهم، نسخه‌ی رنگ باخته‌تری از همان تلاش برای احیای جنبش بود. مردم و نیروهای پایینی نظام، فساد بالایی‌ها (برای

مثال «سیسمونی گیت» را شاهد بودند. نیروهای پایینی، بالایی‌ها را می‌بینند که چفیه در گردن می‌اندازند و شعار انقلابی می‌دهند، اما در حال پیشبرد عملیات رانت‌خواری و دزدی‌های کلان هستند. بدنه‌ی این نظام، همان نیست که در جنگ با عراق، فداکاری می‌کرد و در دفاع از کشور، به آب و آتش می‌زد. از قضای روزگار، مخلص‌ترین آنها، جدی‌ترین منتقدان امروز هستند. فرزندانش اول جنبش هم، به اندیشه‌ی پدران‌شان ارادتی ندارند و با امکاناتی که به‌آسانی به کف آورده‌اند، زندگی مرفه و لوکس دارند.

دولت نرمال و تجربه‌ی چین

الهه کولایی، با دریغ از تجربه‌ی چین می‌گوید که رهبران کشور با رشد ۱۲ درصدی و توسعه‌ی اقتصادی زندگی خوبی را برای مردم‌شان تأمین کرده و سطح زندگی مردم فقیر را بالا بردند. سعید حجاریان هم در آغاز دوره‌ی نخست

ریاست جمهوری حسن روحانی، بازگشت به چنین وضع
«نرمالی» را پیش‌بینی و تشویق می‌کرد.

تجربه‌ی چین در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ بعد از مرگ مائوتسه
تونگ، با نام دنگ شیائوپینگ گره خورده است. دنگ در
سال‌های انقلاب فرهنگی مائو (۱۹۷۶ - ۱۹۶۶) مغضوب و
به کار در کارخانه برای پرولتریزه شدن گمارده شد. انقلاب
فرهنگی برای مائو، به‌نوعی تکرار شرایط جنبشی برای حزب
بود. پس از مرگ مائو در سال ۱۹۷۶، دنگ بار دیگر به
قدرت رسید، دارودسته‌ی چهار نفری تندروهای حزب، به
رهبری بیوه‌ی مائو را به دادگاه کشاند و مقاومت فراکسیون
متصلب ایدئولوژیک را که می‌خواست دولت استثنایی و
شرایط جنبشی برجا بماند درهم شکست و اصلاحات
گسترده‌ی اقتصادی و اجتماعی را آغاز کرد. دنگ بر آن بود
که باید به شرایط نرمال عبور کرد، دوره‌ی التهاب انقلابی را
پشت سر گذاشت، توسعه‌ی اقتصادی را پیش برد، اما فضای
سیاسی را در انحصار حزب نگه داشت. پراگماتیسم دنگ که
در شعار «گره باید موش بگیرد، چه سیاه چه سفید» تبلور

یافته بود، سرآغاز عادی کردن روابط با جهان غرب، تشویق سرمایه‌گذاری خارجی در کشور و اقتصاد بازارمحور در چین شد. دنگ پس از دیدار از سنگاپور، مالزی و هنگ‌کنگ، گفته بود که ما باید به چین رشد اقتصادی دست بیابیم. اجباری کردن آموزش کودکان تا ۱۵ سالگی و سیاست یک بچه برای یک خانواده از فرم‌های اجتماعی این دوران است. گروه‌های گسترده‌ی جوانان چینی برای آموزش به دانشگاه‌های معتبر غرب اعزام شدند، و از پتانسیل دیاسپورای چینی در خارج کشور استفاده‌ی تام و تمام می‌شد.

شانس دنگ برای موفقیت، در وهله‌ی نخست آن بود که دو بار تلاش‌های مائو برای احیای جنبش و بازگشت به شرایط استثنایی (در جهش بزرگ و انقلاب فرهنگی) با شکست‌های مفتضح روبرو شده بود. دوم آن که رقبای او در میان تندروهای انقلابی، ضعیف شده بودند و به سادگی کنار گذاشته شدند. دنگ تا پایان عمر (۱۹۹۷)، اگرچه مقام رسمی حزبی یا دولتی نداشت، اما «رهبر» کشور بود. دنگ وقتی که با خواست‌های دموکراتیک جنبش دانشجویان در

بهار ۱۹۸۹ مواجه شد، شک نکرد که در سرکوب جوانان در میدان «تیان آن من»، حمام خون به راه اندازد.

هاشمی رفسنجانی، بدیل ایرانی دنگ شیائوپینگ بود. برنامه‌ی رفسنجانی هم نرمال کردن اوضاع به لحاظ اجتماعی، رشد اقتصادی و تعامل با جهان پیرامون بود. تفاوت در آن‌جا بود که در تعادل نیروها، زور او به رقبای تندرو و «انقلابی»‌اش نرسید. وقتی که در ۱۳۹۲ برای ریاست‌جمهوری ثبت‌نام کرد و رد صلاحیت شد، بازهم با حوصله، به حمایت از حسن روحانی برخاست، که نسخه‌ی کم‌رنگی از او بود. روحانی نه توانایی‌های هاشمی رفسنجانی و نه اعتبار او برای ایستادگی در برابر طرفداران بازگشت به دوران انقلابی را داشت.

سرجمع، هدف دنگ شیائوپینگ و هاشمی رفسنجانی حفظ نظام بود. قرار این نبود که «غیرخودی‌ها» قدرت رقابت با طرفداران نظام را داشته باشند، هدف، رقابت دموکراتیک جریان‌های متفاوت سیاسی برای رهبری کشور نبود. قصد آن

بود که با پیشبرد سیاستی پراگماتیک، در تعامل با جامعه‌ی بین‌المللی در خدمت منافع کشور، اصلاحات اقتصادی و رواداری در سیاست‌های اجتماعی، جامعه را به شرایط نرمال بازگرداند و منافع درازمدت نظام را تأمین کنند. اولی، به دلیل تعادل دلخواه نیروها در میان حکومتگران و شرایط مناسب بین‌المللی، موفق شد، دومی به همان دلایل، نتوانست ایده‌هایش را در عمل پیاده کند.

جنبش زن-زندگی-آزادی و «نظام»

ابوالفضل دلاوری در میزگرد انجمن علوم سیاسی ایران می‌گوید: «جمعیت حاضر در صحنه [جنبش زن، زندگی، آزادی] هرچند متمرکز و سازمان‌یافته نیست اما نشان داده است که اولاً کنترل ارتباطات مانع‌چندانی برای تداوم آن ایجاد نکرده است و چندان ترسی هم از نیروهای سرکوب ندارد و از آن‌ها فرار نمی‌کند بلکه حتی در مقابل آن‌ها سویی‌ی تهاجمی از خود بروز می‌دهد» (تأکید از من). محمد

مهدی مجاهدی هم در همین میزگرد می‌گوید: جنبش اخیر را باید «یک حلقه‌ی برجسته از سلسله‌ای از پدیده‌های به‌هم پیوسته دانست».

پژوهش‌هایی که در دانشگاه‌های ایران پیش از جنبش اخیر انجام شده بود، نشان می‌داد که با اعتراضات ۱۳۸۸ و «رأی من کو» دوران دادخواهی مسالمت‌آمیز و «نرم» به پایان رسید، زیرا که امید به تغییر از طریق صندوق رأی از میان رفته بود. اعتراضات دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ماه ۱۳۹۸ که باخسونت بی‌مرز نیروهای امنیتی سرکوب شد، دور تازه‌ای از ابراز نارضایتی در ایران، از اوضاع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود. دور اخیر اعتراضات، که به گفته‌ی محمد مهدی مجاهدی، «ریشه‌ها و ویژگی‌های مشترکی دارند، ادواری‌اند، مستمر و تکرارشونده‌اند، تناسخی‌اند یعنی هر نوبت به چهره‌ی جدیدی رخ می‌دهند و به زبان جدیدی سخن می‌گویند، ماهیت تناوبی دارند، و خودانگیخته‌اند یعنی بدون طراحی پیشینی و سازماندهی و رهبری‌اند، ولی همگی

ریشه‌های مشترکی از جنس اقتصاد سیاسی و روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی سیاسی دارند».

درباره‌ی جنبش جاری - زن، زندگی، آزادی - نیره توحیدی به نکته‌ی مهم و جالبی اشاره می‌کند وقتی که می‌گوید: مسئله‌ی «زن» در ایران و خاورمیانه همان نقشی را در امر اجتماعی بازی می‌کند که مسئله‌ی «نژاد» در ایالات متحده. به این معنا که ستم به «زن» نزد ما، همان شدت ستم «نژادی» را در آنجا دارد. قدرت بسیج نیروی اجتماعی حول مسئله‌ی آپارتاید «جنسی» نیز همپای توان گردآوری نیرو پیرامون موضوع آپارتاید «نژادی» است. این امر شاید توضیح‌دهنده‌ی مبارزه‌ی ممتد زنان ایرانی از اسفند ۱۳۵۷ تا به حال است. البته این امر به معنای نادیده گرفتن آپارتاید «ملیتی» (ستم بر کردها، ترک‌ها، بلوچ‌ها و سایر اقوام ایران)، آپارتاید مذهبی (ستم بر بهایی‌ها، سنی‌ها، دراویش و دیگر مذاهب و گرایش‌های مذهبی) و آپارتاید «طبقاتی» (ستم بر کارگران و سایر مزدبگیران و فرودستان اقتصادی) نیست. چنان‌که مرکزی بودن امر «نژادی» در ایالات متحده و یا افریقای

جنوبی، نافی اهمیت مبارزه‌ی «طبقاتی» نیست. اما مرکزی بودن مسئله‌ی «زن»، قدرت بسیج‌گری و لولای مبارزه برای سایر ستم‌ها را دارد و شهروندان از طبقات مختلف، گروه اقلیت‌های مذهبی و قومی و نسل‌های گوناگون را زیر یک چتر مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز برای حقوق شهروندی‌شان، برای کرامت انسانی و زندگی گرد هم آورده است.

در سوی مقابل این جنبش هم - به ارزیابی دقیق محمد مهدی مجاهدی - «نظام»، هم خسته و هم گسسته ایستاده است. خستگی یا ناکارآمدی آن به این دلیل ساده است که نیروهای تصمیم‌گیر و اجرایی آن در سطحی بسیار پایین‌تری از متوسط توان و شعور در جامعه‌ی ایران است. چرا که «نظام»، به گفته‌ی عباس عبدی، تنها از نیروهای معتقد و ذوب شده اما بی‌کفایت استفاده می‌کند. نمونه‌ی بارز، وزیر کار نخستین دولت سیزدهم بود که هرکسی که چند واحد اقتصاد دانشگاهی خوانده بود، می‌فهمید که به کل از مرحله پرت است. حضور این افراد در مرکز تصمیم‌گیری برای تمام کشور توهین مستقیم به تمام شهروندان یک جامعه‌ی تحصیل

کرده و دارای سرمایه غنی است. گسستگی «نظام» را هم مجاهدی چنین تعریف می‌کند: «دستگاه تصمیم‌گیری تقریباً بر سر حل هر مسئله‌ی خرد یا کلانی انسجام درونی خود را از دست می‌دهد... در نتیجه یا نمی‌تواند بر سر تصمیم مناسبی به اجماع برسد، یا اصلاً به هیچ تصمیم مناسبی نمی‌رسد». اکنون خستگی و گسستگی در برخورد با جنبش اخیر کاملاً قابل‌مشاهده است. می‌خواستند مثل اعتراض‌های گذشته، به سرعت «جمع» کنند، می‌بینند که مقدور نیست. قادر به تصمیم بدیل دیگری در برابر سیاست «جمع کردن» هم نیستند. حقوق کارمندان و بازنشسته‌ها را دست‌پاچه بالا برده‌اند، که اعتراض‌ها مهار شود. اما همه می‌دانند، که ذخیره‌ی واقعی در صندوق دولت نیست. فقط پول بی‌پشتوانه چاپ کرده‌اند که در آینده‌ی نزدیک، با شدت گرفتن بیشتر تورم، از حلقوم مردم بیرون کشیده می‌شود و اوضاع اقتصادی را وخیم‌تر می‌کند. اوضاع اقتصادی بدتر، که یکی از انگیزه‌های اساسی اعتراضات است، اعتراضات را گسترده‌تر خواهد کرد. بی‌ثباتی در وضع سیاسی، سرمایه‌گذاری و دادوستدهای داخلی را هم فلج می‌کند. از آن سو، با

سمت گیری‌های «انقلابی» اخیر در سیاست خارجی، تعطیلی
برجام، مشارکت در اشغال اوکراین توسط روسیه در راستای
ایجاد جهان چندقطبی، شرایط اقتصادی را باز هم ناگوارتر و
خطرناک‌تر می‌کند. این تصور که مردم فقیر، جان اعتراض
کردن ندارند، تعمیم دادن ساده‌لوحانه‌ی انقلاب بهمن است.
بسیاری از جنبش‌های اعتراضی (برای مثال در سودان) درست
در شرایط تعمیق فقر آغاز می‌شوند (Chenoweth, 2021).

هیچ کس نمی‌تواند، سیر حوادث را در ماه‌های آینده ایران را
با دقت پیش‌بینی کند. چالش‌های پیش رو جدی است. اما این
نکته روشن است که خشونت بیشتر از سوی «نظام» و
سرکوب‌های وسیع‌تر، نفت بر آتش ریختن است. از آن‌سو،
هیچ چشم‌انداز روشنی هم برای راه‌حلی‌هایی که از سوی برخی
اساتید علوم اجتماعی در ایران ارائه شده، نمی‌توان دید. آنها
توصیه می‌کنند که «نظام»، «تن به یک سازوکار سیاسی برای
عبور از این شرایط خطرناک بدهد»، «جازه داده شود
نیروهای سیاسی میانجی و میانه‌رو که تاکنون نظاره‌گر بوده
اند وارد فضای عمومی شوند». روندی آغاز شده، که طولانی

و با بالاوپایین‌های فراوان همراه خواهد بود. این که ملت ایران کدام بها را در این پیچ مهم تاریخی باید بپردازند، با عکس‌العمل‌های «نظام»، ارتباط مستقیم دارد.

سخن آخر

این نوشته را با نکته‌ای درباره‌ی مفهوم ابتر «آزادی» در انقلاب ۱۳۵۷ به پایان می‌برم که امید به آینده‌ای روشن را بیدار می‌کند. نیروهای معتقد و مدافع آزادی در آن روزگار، ضعیف و منزوی بودند. تکلیف حکومت شاهنشاهی که روشن بود، که هیچ حزب سیاسی به جز «حزب رستاخیز» را مجاز نمی‌شمرد و اتحادیه‌های کارگری و کارمندی را هم بر نمی‌تایید. حاکمان بعد از انقلاب هم نشان دادند که علی‌رغم وعده‌های پیش از انقلاب، به جز «خودی»ها، بقیه «نخودی» هستند. هیچ حزب سیاسی اپوزیسیون، اتحادیه و سندیکای مستقل حتی انجمن‌های مستقل خیریه هم تحمل نشدند. علاوه بر این‌ها، آزادی‌های اجتماعی شهروندان هم به شدت تحت

کنترل قرار گرفت (چه بپوشید، چه بنوشید، چه گوش کنید و...).

مذهبی‌های طرفدار آزادی (مثل نهضت آزادی)، حاشیه‌نشین، بعدتر طرد شدند و پایگاه وسیعی پیدا نکردند. در میان چپ‌ها هم، چپ دموکرات (مثل طرفداران نیروی سوم خلیل ملکی) اندک بودند، نیروی غالب در این نحله هم دنبال برپا کردن دولت استثنایی از نوع بلشویکی (دیکتاتوری پرولتاریا) بود. ملیون آزادی‌خواه (مثل جبهه‌ی ملی) هم از آغاز مجبور به بیعت و سپس حاشیه‌نشینی شدند. پس بازیگران اصلی صحنه آن نیروهایی بودند که «آزادی» جایی در برنامه‌ی عمل و معماری جامعه‌ی آینده‌ی آنها نداشت. اما امروز، خوشبختانه بخش قابل توجهی از نیروهای اصلی معترض در میدان، پایبند به امر آزادی‌های سیاسی، مدنی و اجتماعی هستند. دنبال ایجاد «بهشت اجباری»، در پی ساختن یک مدینه‌ی فاضله که شهروندان در آن باید از فرامین و دستورات مافوق بشری (جبر تاریخ یا فرامین شریعت) متابعت کنند، نیستند.

قیام ژینا و گشایش چشم‌اندازهای هنری

آرش اسدی

پیش درآمد

خیزش انقلابی ژینا با گذر از هفته‌ی هشتم، برای نخستین بار احتمال، امکان، تصور یا رویای «روزی پس از جمهوری اسلامی» را در چشم‌انداز جامعه‌ی ایران قرار می‌دهد. دست کم می‌توان در عالم نظر، جهانی بدون رژیم ولایت فقیه را تصور کرد. به میزان ظلم‌هایی که این دستگاه ستم اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک بر تاریخ معاصر ایران روا کرد، به شمار بی‌شمار زندگی‌ای که جمهوری اسلامی تباه کرد، اکنون می‌توان برای نخستین بار، به همان تعداد بی‌شمار، دلایلی امیدبخش برای ترسیم رویای جهانِ پس از رژیم ولایت فقیه داشت.

خیزش انقلابی ژینا تاکنون با شعار مرکزی خود «زن، زندگی، آزادی» طالب زندگی و ضرورتاً نافی رژیم مرگ‌زای اسلامی بوده است. اگر روزی جمهوری اسلامی سقوط کرد و فرصت دادگاهی کردن عاملان و آمران به دست آمد، احتمالاً می‌توان با درنگی که گستره‌ای به قدمت تاریخ سیاه رژیم خواهد داشت به این پرسش بیندیشیم: این چه وهمی بود که در اعماق واقعیت جاری زندگی ما ریشه دوانده بود، چه نامی بر این محنت تیره، که زندگی زیر لوای رژیم ولایت می‌خواندیمش، بگذاریم؟

روایت و بیان آن‌چه بر زندگی‌های ما رفته است، بخشی از پروژهای بدیل خواهد بود. بیان خواست‌ها، آرزوها، رویاها و حتی کابوس‌های از دست رفته، از طریق زبان هنر، تنها نفی نظم مسلط جمهوری اسلامی نیست، ارزندگی آن در طرح خلاقانه‌ی جهان‌نوینی است که می‌تواند روزی در دسترس قرار گیرد. به پاس هر زندگی‌ای که رژیم نابود کرد، به یاد هر تک لبخند یا گریه، می‌توان گستره‌ای عظیم از امکانات خلاقانه برای بدیل این رژیم به وجود آورد. ساخت آینده،

ساخت فردای بدون جمهوری اسلامی، می‌تواند بازتاب خود را در تمام این روایت‌ها بیابد. هنر ضرورتاً وادی مجزایی از زیست روزمره نیست، کالای تجملی نیست که تنها در اختیار عده‌ی قلیلی باشد. قیام ژینا برای نخستین بار امکان ایجاد چشم‌اندازهای متعددی را در برابر هنر قرار داده است. تولید و تکثیر ایده‌های درخشان هنری، در همین چند هفته خود گویای اهمیت اندیشیدن به وضعیت و جایگاه آینده‌ی هنر است. با امحای تدریجی دستگاہ سرکوب فرصت شکوفایی هنری پیش می‌آید، فرصتی که تا پیش از قیام ژینا چندان در افق دید نبود.

در این میان جایگاه ویژه‌ی سینما برای رژیم جمهوری اسلامی بنا به ردیف بودجه‌های سالانه‌ی آن غیرقابل انکار است. سینما فرصتی یگانه به رژیم داده بود تا خود را به شکلی بازتولید کند که در نگاه نخست چندان قابل ردیابی نیست. در ایران شکل خاصی از سینما رشد کرد و بالید که از طریق آن رژیم جمهوری اسلامی موفق شد مختصات ایدئولوژیک خود را بی‌جلب توجه و به شیوه‌ای نسبتاً پیچیده بی‌وقفه ابراز کند. سینما

یکی از گرانیگاه‌های رژیم در بسط سرکوب طبقاتی، فرهنگی و سیاسی بوده است. در این میان مطمئناً استثناهای درخشانی از فیلم‌های کاملاً مستقل نیز هرازگاهی وجود داشته است. اما جریان مسلط و عمومی سینمای ایران، با مکانیسم پیچیده‌ی خود عمدتاً محل نشر و پخش ایدئولوژی رژیم، فرصت تمرین جمعی حقیر بودن، ضدیت با زندگی و گاه مرگ‌پرستی مطلوب رژیم بوده است. با وقوع قیام ژینا احتمالاً این سینما برای تداوم همیشگی خود با مشکلات عمده‌ای مواجه شده است.

تداوم و تعمیق خیزش و تکمیل انقلاب، ما را با یک سوال ساده، دست کم در یک زمینه‌ی خاص مواجه می‌کند: هنر پس از این تجربه‌ی مهیب، تجربه‌ای که هنوز فرصت تولید زبانی برای بیان کافی و وافی آن ایجاد نشده است، چگونه می‌تواند خود را از خوناب رژیم جمهوری اسلامی بشوید؟ آیا اساساً ممکن است انباشت دهه‌ها پلشتی‌ای را که تارک «هنر ایرانی» را نیز دربرگرفته بود، با تغییری در قوانین فراموش کرد و به پیش رفت؟ آیا مشخصاً سینما پس از جمهوری

اسلامی تداوم سینمایِ پیش از انقلاب آتی خواهد بود؟ یا یک سوال حاشیه‌ای، چه بیان سینمایی‌ای، کدام زبان هنری، قادر به تصویر و توصیف آن‌چه بر ما رفت خواهد بود؟ کدام شکل تجربی سینمایی قادر خواهد بود حتا گوشه‌ای از دهشتِ هول و سیلابِ بلایی را که روزگاری جمهوری اسلامی نام داشت توصیف کند؟ چنین هنری چه نسبتی با پیش از خیزش انقلابی ژینا خواهد داشت؟ و چه سرنوشتی پیش‌روی هنرمندانی خواهد بود که مستقیم و غیرمستقیم وابسته‌ی حکومت هستند؟ عده‌ای از اینان اگر طناب دار به گردن نوید افکاری نینداختند اما با ساخت فیلم و تولید پروپاگاندا برای رژیم، جمهوریِ طناب دار را توجیه کردند، حرمت انسان را با هنر خود به منتهای تباهی و حقارت بردند، آیا باید فراموش کنیم؟ آن هم به طور دسته جمعی؟

در انتهای نوشته به این شکل از فراموشی دسته جمعی پرداخته می‌شود، فراموشی هم یک امکان است در میان دیگر امکانات.

دو جریان در سینمای رسمی ایران

در ایران دو شکل از سینمای رسمی در سال‌های اخیر وجه مسلط بوده است. جریان نخست که به علنی‌ترین شکل ممکن و بی‌پرده‌پوشی بیان ارتجاعی‌ترین وجه پیکره‌ی رژیم است و عمدتاً از فیلم‌سازان این جریان با نام فیلم‌ساز حکومتی یاد می‌شود، و جریان دومی که در ظاهر بیان خواست‌های سیاسی دموکراتیک و اعتراض آن‌چه به نام طبقه‌ی متوسط رواج یافت، به ضوابط دولتی در دست‌اندازی روزمره در زندگی شهروندان است. مضامین و محتوای فیلم‌های این جریان گاه کَشکولی است از سخن‌پردازی‌های شبه‌روشنفکری و ساده‌سازی‌های محتوایی ستم‌های چندگانه‌ی طبقاتی، اتنیکی و جنسیتی به روان‌شناسی فردی شخصیت‌های داستان. از آن‌جا که برخی از شخصیت‌های این فیلم‌ها کارمندان بانک در تهران هستند و بانک در این آثار واجد کارکردی دراماتیک است، شاید عنوان «سینمای کارمندان بانک» بی‌مسمی نباشد. شمار زیادی از فیلم‌سازان اصلاح‌طلب، کسانی که در هر انتخابات رژیم با انگشتانی جوهرین و در کنار صندوق رأی

اصلاح طلبان عکس می‌انداختند و به بی‌واسطه‌ترین شکل ممکن مخاطبان خود را به رأی دادن میان بد و بدتر تشویق می‌کردند، به جریان دوم متعلق‌اند. ناگفته پیداست که ساخت فیلم و سرمایه‌ی هنگفت تولید یک فیلم سینمایی، عموماً گریز و گزیری از گزینش و عبور از سانسور در ایران ندارد. تحقیق در این مورد که هزینه‌ی ساخت فیلم‌های شبه‌روشنفکری اصلاح طلبان حکومتی در این چند دهه از چه منابعی تامین می‌شده است، موضوع این نوشته نیست.

در این نوشته ابتدا در اشاره‌ای گذرا کلیتی از جریان سینمای رسمی ایران طرح می‌شود، سپس به نسبت خیزش انقلابی ژینا و بقا یا امحای جناح بااعتبار سینمای رسمی یعنی «سینمای کارمندان بانک» پرداخته می‌شود. در آخر به مسئولیت فردی هنرمند یا مشخصاً در این مورد خاص سینماگر اشاره می‌شود. در این متن، هر نوع ارجاع به ایدئولوژی جمهوری اسلامی، با در نظر گرفتن تمامیت آن به عنوان ساختاری نظامی، سرمایه‌داری و مذهبی پیش فرض گرفته شده است. پرواضح است که هرگونه بحث و اندیشه، یا بنا نهادن شکل سینمایی

متفاوت از جریان رو به افول کنونی، تنها در پروسه‌ای جمعی و از خلال کنش و گفت‌وگویی جمعی حاصل می‌شود و خارج از توان و موضوعیت این نوشته است.

سینمای رسمی ایران: نظریه‌ی کشمکش محوری

رژیم جمهوری اسلامی، بیان سیاسی بلوک قدرت در ایران معاصر است. بازتولید این بلوک قدرت تنها به بازتولید اقتصادی و سیاسی آن محدود نمی‌شود. بازتولید رژیم از طریق تداوم همگونی ایدئولوژیک، از لوازم قطعی بقای آن است. سینما چه نقشی در بازتولید ایدئولوژیک رژیم داشته است؟ آیا جریان ظاهراً موجه‌تر سینمای رسمی ایران یا همان «سینمای کارمندان بانک»، توانسته با نگاه شبه‌انتقادی و اصلاح‌طلبانه‌ی خود فضای اعتراض اجتماعی را مهیا کند یا این که تنها تبلور سرکوب و تضاد طبقاتی بوده است؟

شاید گام نخست برای هر نوعی پاسخی، تدقیق پرسش‌های بالا باشد؛ سینمای رسمی ایران به چه شکلی و از طریق چه مکانیسم‌هایی، به مدد چه ابزارهای روایی و دراماتیکی ترکیب طبقاتی جامعه‌ی ایران را بازنمایی می‌کرده است؟

در این‌جا برای تسهیل پروسه‌ی پاسخ به این پرسش و اجتناب از درگیری با موضوعات متفاوت و مؤثر در ساخت‌یابی نهایی یک فیلم، با انتزاع از دیگر موارد تنها به دو وجه از ساختمان نهایی فیلم اشاره می‌شود، شکل بیانی فیلم یا ساخت دراماتیک آن و محتوای عمومی فیلم. از این جهت، تلاش می‌شود که سرشت‌نشان سینمای رسمی ایران معطوف به این دو وجه در نظر گرفته شود.

پس از قیام بهمن، سینمای ایران دست کم در دو سطح بازتولید شد؛ (۱) سطح جهانی یا هنری و (۲) سطح داخلی یا تجاری. سطح جهانی متشکل از فیلم‌هایی است که از آن با عنوان سینمای هنری ایران یاد می‌کنند و اعتبار هنری خود را از

جشنواره‌های معتبر سینمایی کسب می‌کردند. سطح داخلی یا تجاری سینمای ایران، عمدتاً جهت تزریق پروپاگاندا، سرگرمی و معطوف به بازار داخلی تولید می‌شدند. چنین فیلم‌هایی عموماً بقایای سنت فیلم‌فارسی پیش از انقلاب بودند با حذف نمادهای آشکار فیلم‌فارسی از جمله کاباره، مشروبات الکلی، لوطی‌ها و غیره. نکته‌ی مهم در این بین، اهمیت خط داستانی در فیلم‌های تجاری برخلاف سینمای جشنواره‌ای است. فیلم‌های تجاری ایران پس از قیام بهمن، در کلیت خود، داستانی، معطوف به نظریه‌ی کشمکش محوری و دربرگیرنده‌ی یک کنش پیش‌برنده بودند، در مقابل فیلم‌های هنری این دوره که داستان‌گویی اولویت نخست آنان نبود.

بنا به این نظریه، یک داستان سینمایی از سه پرده تشکیل می‌شود، احتمالاً پرده‌ی نخست و پایانی هر یک ۲۰ تا ۳۰ دقیقه و پرده‌ی میانی ۶۰ دقیقه. در این بین هنر مؤلف در ایجاد بی‌شمار تضاد داستانی است که با پیوند و ترکیب نقاط عطف و میانی موتور محرک این ماشین شبه‌صنعتی هستند، جزئیاتی که با دقتی مهندسی شده در کنار یک‌دیگر قرار

گرفته‌اند. نقاط عطف داستان تنها از قِبل کنش پیش‌برنده ایجاد می‌شوند، کنشی که خود منبعث از تضاد محوری کلیت اثر است.

یک ویژگی نسبتاً مشترک میان فیلم‌هایی که در جشنواره‌های جهانی تحسین می‌شد، بی‌میلی تعمدی به داستان‌گویی متداول سینمای کلاسیک بود. پیرنگ داستانی این فیلم‌ها عموماً بدون کنش مرکزی متداول بود یا اگر با تضاد محوری‌ای آغاز می‌شد، در طول روند فیلم واجد اهمیت چندانی نبود. موفقیت جهانی این جریان البته با عدم اقبال در گیشه‌های سینماهای داخل کشور و انتقادات تند نقدنویسان حکومتی همراه بود. هرچند که تولید چنین فیلم‌هایی با تایید نهادهای دولتی ممکن بود و اعتبار جهانی این فیلم‌ها در هر صورت برای رژیم بی‌ضرر بود اما چندان مورد مهر حکومت قرار نگرفتند.

موفقیت جشنواره‌ای سینمای ایران در سال‌های انتهایی دهه‌ی شصت و آغازین دهه‌ی هفتاد در سطح جهانی، مقارن بود با

تغییرات ساختاری در جهان و ایران. از یک سو فروپاشی جوامع از نوع شوروی و استیلا و فتح جهانی نولیبرالیسم، از سویی دیگر پایان کشتارهای جمعی زندانیان سیاسی، مرگ خمینی، پایان جنگ، آغاز خصوصی سازی جامعه‌ی ایران به نام پروژه‌ی سازندگی.

در روند خصوصی‌سازی سینمای ایران، به مرور اهمیت و اولویت سینمای هنری زائل و شکوفایی سینمای تجاری با بروز پدیده‌ی ستاره‌سازی هم‌زمان شد. اصولاً ستاره‌های سینمای ایران یا سلبریتی‌ها زاده‌ی روند تاریخی نولیبرالیسم در ایران و انکشاف بازار سینما بودند. مشخص است که سینمای هنری توان حمل بار گران ستاره‌سازی را نداشته و به مرور از عرصه‌ی تولید محو شده است.

در این میان ستاره‌سازی در سینمای ایران خود را در وجه مسلط روایی سینمای تجاری نشان می‌دهد، یعنی در پیگیری و کاربست مصرانه‌ی نظریه‌ی کشمکش محوری. کارخانه‌ی

سلبریتی‌سازی سینمای ایران به مدد فیلم‌های به اصطلاح خوش ساخت و پرفروش^۵ محصول خود یعنی سلبریتی را تولید می‌کند. مختصر این که، روند خصوصی‌سازی جامعه‌ی ایران در عرصه‌ی سینما با نمود فرهنگ ستاره‌سازی اوج می‌گیرد، ستاره‌هایی که برآمده از سینمای داستان‌گویی هستند که نظریه‌ی کشمکش محوری را چون آئین تخطی‌ناپذیری به کار می‌گیرند و می‌گسترانند، مذهب نوینی در سینمای ایران پایه‌گذاری می‌شود که تخطی از آن کفر و غیرقابل‌پذیرش است، مذهب سینمای روایی متکی بر کشمکش محوری. این آیین مذهبی به بخش جدایی‌ناپذیر آموزش سینمایی در ایران بدل شده است، به‌ویژه با جوایز کن و اسکاری که تضمین موفقیت را با پیروی از بیان روایی منطبق بر نظریه‌ی کشمکش محوری و استفاده از شخصیت چند کارمند در چند فضای آپارتمانی تهران، تضمین می‌کردند.

رائول روئیز نظریه‌ی کشمکش محوری را چنین جمع‌بندی می‌کند: «یک داستان زمانی شروع می‌شود که کسی چیزی را می‌خواهد داشته باشد و دیگری نمی‌خواهد. از آن نقطه به بعد،

با انحرافات مختلف، همه‌ی عناصر داستان حول این تضاد محوری چیده می‌شوند.»

در روند زایش صنعت سینمای آمریکایا، نظریه‌ی کشمکش محوری با شکوفایی سینما و گسترش توان روایی و دراماتیک این رسانه در عرصه‌ی عمل ارائه شد. امروز نظریه‌ی کشمکش محوری چون قانونی خدشه‌ناپذیر عمل می‌کند. اما در ایران، هم‌زمان با افول سینمای هنری، این قانون بنا به طبع روح ایرانی، از قانون به مذهب تغییرشکل داد و تنها اصل ممکن شد.

به نظر می‌رسد نظریه‌ی کشمکش محوری، مؤثرترین شیوه‌ی بیانی نمودهای ایدئولوژیک جمهوری اسلامی در رسانه‌ی سینما بوده است، بهترین و رسمی‌ترین ابزار روایی نظم مستقر، روایت رسمی از خود زندگی، روایت غایی از حقیقت. «واقعیت موجود را در یک بسته‌بندی جدید ایدئولوژیک به نمایش درآوردن» به این معناست که ایدئولوژی جمهوری

اسلامی در فرمت سینما، تنها خود را از طریق نظریه‌ی کشمکش محوری توانسته است به اصیل‌ترین و رساترین شکل ممکن بیان کند. شکل بیانی سینمای تجاری که با سبقت گرفتن از سینمای هنری می‌توانست به بروز توانایی‌های نهفته‌ی خود پردازد، دقیق‌ترین شکل بیان ایدئولوژیک جمهوری اسلامی بوده است. در این میان جریانی از سینمای تجاری که با تعمیق ریشه‌های نظریه‌ی کشمکش محوری به زبان سینمایی متکامل‌تری دست یافتند، عقبه‌ی جریان «سینمای کارمندان بانک» را تشکیل می‌دهند.

تعرض به واقعیت با دستکاری ذهن: واقع‌نمایی در «سینمای کارمندان بانک»

پرسشی که باید پاسخی برای آن یافت از این قرار است: چرا با افول سینمای هنری، این جریان خاص («سینمای کارمندان بانک») از دل سینمای تجاری بدنه جدا شد؟ چه عنصر تعیین‌کننده‌ای وجه تمایز این جریان خاص و سینمای بدنه

است؟ اگر این عنصر تعیین کننده تنها تعهد و کاربست نظریه‌ی کشمکش محوری در قصه‌گویی باشد، به خودی خود نمی‌تواند تبیین‌گر جدایی یک جریان خاص سینمایی باشد. ویژگی تعیین کننده در برخورد ویژه‌ی جریان «سینمای کارمندان بانک» با واقعیت تصویری است. وجه متمایزکننده‌ی این جریان سینمایی مواجهه‌ی بسیار ویژه‌ی آن با واقعیت و نحوه‌ی تصویرسازی از واقعیت است.

ویژگی بنیادین جریان سینمای هنری ایران، نفی داستان و تلاش برای نزدیکی به واقعیت جاری زندگی بود. این که تا چه حد در این مورد خاص موفق بودند یا چه ارزیابی‌ای از آن می‌توان داشت، موضوع این نوشته نیست. در این جا بهتر است بر تلاش آگاهانه‌ی سینمای هنری برای امحای فضای تحمیلی و چاره‌ناپذیر داستان‌گویی و ثبت واقعیت یا دست کم تلاش برای نزدیک شدن به سینمای مستند تاکید شود.

اتفاقی که با حذف سینمای هنری و چیرگی «سینمای کارمندان بانک» افتاد، دگردیسی واقعیت مستند سینمای هنری به گزارش خبری بود. برای درک بهتر این جنبه، باید از یک شیوهی نسبتاً متداول برنامه‌سازی تلویزیونی در جهان یاد کرد، نمایش واقعیت یا **reality show**.

این نوع برنامه‌ی تلویزیونی مدعی بازسازی واقعیت است، بدین معنا که یک یا چند امر واقعی را توسط نابازیگران و افراد واقعی بازسازی می‌کنند. برای مثال، افرادی به یک مهمانی شام دعوت شده‌اند، میزبان و مهمانان هر یک نقش خود را بازی می‌کنند. یا شرکت‌کنندگان یک برنامه‌ی استعدادیابی موسیقی لحظات مختلف اضطراب، هیجان، شادی، غم، خشم و غیره را در برابر دوربین‌های به اصطلاح بی‌طرف و مستند ثبت می‌کنند. این نوع نمایش‌های تلویزیونی معمولاً با بخش «اعتراف‌گیری» آمیخته می‌شوند، یعنی قطعات کوتاه مصاحبه که در آن افرادی که نقش خود را بازی می‌کنند، در مورد رویدادهایی که روی صحنه نمایش داده می‌شوند تأمل می‌کنند یا زمینه را برای آن فراهم می‌کنند.

مشکل اخلاقی «نمایش واقعیت» بازی کردن افراد در نقش واقعی خود و تحمیل این بازی به مخاطب تحت عنوان واقعیت است. حال اگر مکانیسم روایی منتج از نظریه‌ی کشمکش محوری را با دست‌کاری واقعیت ترکیب کنیم، به شیرازه‌ی اساسی «سینمای کارمندان بانک» دست می‌یابیم. جریان سینمای هنری در تلاش بود که داستان را از زندگی واقعی عقب براند. هوشمندی جریان «سینمای کارمندان بانک» در این بود که از جهت عکس حرکت خود را آغاز کرد، بدین معنی که با قبضه‌ی نگاه مستندگرای سینمای هنری، برداشت ایدئولوژیک تازه‌ای از وجه مستندگونه‌ی سینمای هنری ارائه داد، یعنی تقلیل واقعیت مستند به یک گزارش خبری، بازسازی یک خبر گزارشی در قامت نمایش واقعیت (Reality show). بدین نحو، بازیگران حرفه‌ای، یک خبر پیش‌پاافتاده‌ی گزارشی را، در کسوت افراد واقعی بازی می‌کنند. در این صورت، عملاً هیچ امکانی برای تحت سوال قرار دادن مرجعیت روایت پیش نمی‌آید. منش توتالیтарыستی روایت در «سینمای کارمندان بانک» از تعویض

واقعیت مستند با گزارش خبری، از مکانیسم روایی سینمای کلاسیک یعنی نظریه‌ی کشمکش محوری، منبعث می‌شود.

آغاز هر داستانی بنا به نظریه‌ی کشمکش محوری با برهم خوردن تعادل شروع می‌شود و تا پایان داستان، این وضعیت نامتعادل باید به ثبات بیانجامد. ایجاد تضاد و تنش میان لایه‌های مختلف یک وضعیت نامتعادل، گاه از نظر فرمی نیز، تصویربرداری ویژه‌ای را می‌طلبد: تصویربرداری به اصطلاح دوربین روی شانه. به طور سنتی این شکل از تصویربرداری در سینمای مستند متداول است، اما با گذشت زمان در سینمای داستانی متداول شد. تا جایی که یک فیلم داستانی اعتبار خود را بنا به شبیه‌سازی‌های مستندگونه‌اش به دست می‌آورد. هرچه شخصیت‌ها مستندتر باشند، باورپذیری جهان مرجع فیلم مورد نظر بیش‌تر است. جعل واقعیت به هدف باورپذیری بیش‌تر، نزدیکی و قرابت به سینمای مستند، چه از نظر تصویربرداری چه از نظر تدوین، هم‌زمان افراط در نظریه‌ی کشمکش محوری بن‌مایه‌ی جریان «سینمای کارمندان بانک» در ایران بوده است.

کاربست نظریه‌ی کشمکش محوری، عجین با گزارش خبری به دستکاری تعمدی و پر رمز و راز ساختن ذهن مخاطب منتهی می‌شود. اعجاز و پذیرش روایت، برتری محض راوی که در این‌جا نماینده‌ی جمهوری اسلامی در ذهن مخاطب است، از تبعات چنین ترکیب هوشمندانه‌ای بوده است.

بازنمایی جنبش اصلاحات: محتوای «سینمای کارمندان بانک»

در حقیقت، سینمای رسمی ایران پس از زدوده شدن تدریجی سینمای هنری به عرصه‌ی کلی سینمای تجاری بدل شد. در این بین، و پس از امحای تدریجی سینمای هنری، جریان سینمایی‌ای تلاش کرد که خود را از قاطبه‌ی تجاری سینمای بدنه‌ی ایران جدا کند، یعنی از فیلم‌هایی که مشخصاً پروپاگاندا یا سرگرم‌کننده بودند. این جریان با تسلط به بیان سینمایی منتج از نظریه‌ی کشمکش محوری، در وجه ظاهری متمایز از بدنه‌ی عمده‌ی سینمای ایران بود، حاوی سخن‌پردازی‌های

شبه‌روشنفکری بود و درگیری محتوایی آن حول مسائل مدرن می‌چرخید، از جمله خیانت، دروغ، چک‌های بین بانکی، هویت و قس علی‌هذا. جدایی کامل این جریان با جریان محافظه‌کارتر سینمای رسمی ایران (جریان سرگرمی‌ساز و پروپاگاندا نیست)، پس از حصول چند موفقیت بین‌المللی فیلم‌های مطرح آن ایجاد شد. موجه‌تر بودن این جریان با گرایش مشخص سیاسی فیلم‌سازان آن به اصلاح‌طلبان حکومتی در هم تنیده بود. حاصل کار، جریان سینمایی‌ای است که از آن با عنوان «سینمای کارمندان بانک» یاد می‌کنیم.

فیلم‌سازانی که نمی‌خواستند به شکل علنی به عنوان وابستگان جناح محافظه‌کار حکومت شناخته شوند، مجموعه‌ای از فیلم‌سازان اصلاح‌طلب بودند که بنا به رندی و ذکاوت اصلاح‌طلبان، با حفظ فاصله‌ی امن و بنا به مصلحت نظام، در آثار سینمایی خود انتقاداتی هم طرح می‌کردند. در این‌جا طرح انتقاد اصلاح‌طلبان در سینما اهمیتی ندارد، مهم آن است که بدانیم سینمای رسمی ایران در جریان موجه‌تر خود (یعنی «سینمای کارمندان بانک») بروز و بیان عمده‌ی طبقاتی

بوده‌اند که بنا به افسانه‌ی دامن‌گستری که اصلاح‌طلبان برای مشروعیت ریشه‌های خود ترویج دادند، به نام طبقه‌ی متوسط شناخته می‌شوند.

«سینمای کارمندان بانک» عمدتاً در آپارتمان‌های شهرهای بزرگ ایران و از آن میان، عمدتاً تهران اتفاق می‌افتد. مناطقی مانند جوانرود، بندر لنگه یا سرخس، به همان میزان در جهان «سینمای کارمندان بانک» غریب و اگزوتیک هستند که برای یک اروپایی. اصولاً سویی‌نگاه این سینما به جهان از منفذ نگاه خیره‌ی غربی می‌گذرد، نگاهی که در آن، حتی جنوب شهر تهران هم حکم یک دیگریِ رام‌نشده دارد. از آن‌جا که احتمالاً تجربه‌ی زیسته‌ی فیلم‌سازان ایرانی تنها به نقاط محدودی از ایران و چند سفر توریستی خارج از تهران ختم می‌شود، اگزوتیک بودن فضای خارج از تهران، در این آثار بسیار هویداست. خانه‌های آپارتمانی این فیلم‌ها متعلق به شخصیت‌های کارمند یا معلم‌های زبان یا کاسبی در آستانه‌ی ورشکستگی است. در این فیلم‌ها کارگران و فرودستان هم نقش دارند اما در نبرد با کارمندان بانک، تنها تجاوزگران به

حریم خصوصی افراد فرهیخته‌ی جامعه هستند. البته چنین
بیشی وقتی به زبان سینمایی ترجمه می‌شود، در سطح جهانی
با اقبال فراوان و حتا جایزه‌ی اسکار همراه است.

چنین محتوایی، مملو از چنین نگاه خیره‌ای به جامعه‌ی ایران،
می‌تواند به موفق‌ترین شکل ممکن از طریق نظریه‌ی
کشمکش محوری متجسم شود. این محتوای ویژه احتمالاً
نمی‌توانسته از طریق ابزار روایی دیگری که هم‌گونی و
یک‌دستی اثر سینمایی را در خود تا به پایان حفظ کند، ارائه
شود. از این جهت نظریه‌ی کشمکش محوری روکشی
ایدئولوژیک است برای فروپوشانی تضادهای اصلی در
جامعه‌ی ایران. «سینمای کارمندان بانک» موفق شده است
بیان ایدئولوژیک رژیم از امحای تضادها به نفع نظم مسلط
باشد، آن‌چنان که اصلاح‌طلبان با هر انتخابات تمامی تضادهای
جامعه را به تضاد بد و بدتر فرو می‌کاهیدند.

بحران خاستگاه تاریخی: سرنوشت «سینمای کارمندان بانک»
پس از قیام ژینا

خیزش انقلابی ژینا افق‌های متعددی را پیش‌روی جامعه‌ی ایران ترسیم کرده است، مهمترین آن‌ها، احتمال سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی است. گذار موفق این خیزش انقلابی به انقلاب و طراحی بدیل، پرسش آغازین ما را بار دیگر به میان می‌آورد: سینما در فردای بدون جمهوری اسلامی چه موقعیتی خواهد داشت؟ دقیق‌تر این‌که: پس از انقلاب (در صورت موفقیت آن) چه بر سر «سینمای کارمندان بانک» خواهد آمد؟ چه عناصری در خود فرآیند انقلاب وجود دارد که سینمای متناسب با آن را تولید خواهد کرد؟

اجازه دهید تصور کنیم که خیزش انقلابی ژینا وارد مرحله‌ی بی‌بازگشت انقلاب شود. در صورت سرنگونی انقلابی جمهوری اسلامی وضعیت انقلابی در یک روند تاریخی با دو احتمال مواجه است، یا تغییر ساختارهای ستم‌گرانه‌ی طبقاتی و

سیاسی به شکلی که گسستی قطعی از تجربه‌ی جمهوری اسلامی باشد. در این صورت، جامعه‌ی ایران در گوناگونی اتنیکی و جنسیتی خود، با ساختن نهادهای قدرتمند دموکراتیک از خود حفاظت خواهد کرد و بلوک قدرتی نوین مسلط خواهد شد. در این وضعیت سینما می‌تواند به یکی از ابزارهای فرایند انقلابی پیش‌رو بدل شود و به زبان روایی و دراماتیک ویژه‌ی خود در طی این پروسه‌ی انقلابی مسلح گردد. اما احتمال دیگر این است که وضعیت انقلابی پس از سرنگونی رژیم به انقلاب ساختاری در سطوح طبقاتی دست نیابد و تنها تغییر شکلی کمابیش سیاسی ایجاد شود.

در هر دو وضعیت، چه تعمیق مداوم انقلاب و تغییرات ژرف در ساختارهای طبقاتی، چه تغییر بیرونی سیاسی، جریان رسمی سینمای ایران به طور عام و «سینمای کارمندان بانک» به طور خاص، به احتمال زیاد جایی در آینده نخواهند داشت. اتفاقی که می‌افتد از این قرار است که این سینما خاستگاه تاریخی خود را به احتمال زیاد از دست خواهد داد. اما با یک تفاوت در دو وضعیت یاد شده: در وضعیت نخست، یعنی پیروزی

کامل انقلاب و تغییر ساختارهای مسلط طبقاتی و تعمیق انقلاب، به طور کامل «سینمای کارمندان بانک» در افق تاریخی محو می‌شود، در حالت دوم، یعنی تغییر سیاسی صرف پس از سرنگونی رژیم، «سینمای کارمندان بانک» با دگرذیسی در فرم‌های دیگر، با همان بیان سیاسی اصلاح طلبانه‌ی خود به زیست دگرذیسی یافته‌ی خود در شکلی دیگر ادامه می‌دهد. برای روشن‌تر شدن موضوع شاید مثالی درباره‌ی از دست رفتن خاستگاه تاریخی، به فهم ماجرا کمک کند.

سینمای مسعود کیمیایی پیش از قیام بهمن و ارتباط آن با پس از قیام می‌تواند جالب توجه باشد. برخی از فیلم‌های کیمیایی شامل موضوعاتی است که به ناموس، غیرت، مردانگی، لوطی‌ها و کلاه مخملی‌شان ارتباط داشتند. قیام بهمن ۵۷ دست کم در سطح ظاهری بخش عمده‌ای از ارجاعات موضوعی سینمای کیمیایی را از انتفاع ساقط کرد. کلاه مخملی از مد افتاد و ادبیات لوطی‌ها و ناموس پرستی‌شان قالب دیگری پیدا کرد. اصرار و علاقه‌ی کیمیایی بر تداوم ساخت

آثاری که تاریخاً متعلق به پیش از قیام بهمن بودند، نمونه‌ی از دست رفتن خاستگاه تاریخی است.

اما پرسش این‌جاست که آیا با انقلاب ۵۷ حقیقتاً تمامی نمودهای فیلم‌فارسی پس از قیام بهمن از بین رفت؟ به نظر می‌رسد که فیلم‌فارسی نمودهای اساسی خود را از جمله کاباره، زن رقصنده، لوطی و کلاه مخملی را از دست داد، اما محتوای خود را در شکلی دیگر تکثیر کرد و در حالتی دگرذیسی‌شده تا همین امروز در سینمای تجاری ایران به زیست خود ادامه می‌دهد. این همان احتمال دوم است که در مورد قیام بهمن و سینمای پس از آن رخ داد. اگر انقلاب نتواند به شکلی رادیکال از ساختارهای مسلط فرهنگی، طبقاتی، سیاسی موجود درگذرد، سینمای پس از انقلاب نیز با دگرذیسی خود همچنان بازتولید سینمای پیش از انقلاب خواهد بود. این همه، تنها وابسته به نبردی است که پیش‌روی خیزش انقلابی‌ترینا قرار دارد.

با لنی ریفِنشتال‌های ولی فقیه چه کنیم؟

پرسی که اندیشیدن به آن خالی از لطف نیست از این قرار است که چه بر سر هنرمندان وابسته به جمهوری اسلامی می‌آید؟ در صورت پیروزی انقلاب پیش رو، جنبش با پروپاگانداست‌های رژیم، آنان که رژیم چوب‌دار را تطهیر می‌کردند یا قتل عام کودکان سوری به نام دفاع از ناموس حرم را تبلیغ می‌کردند، چه کند؟ سرنوشت کسانی که تاریخ را وارونه می‌ساختند و بلندگوی رژیم در قتل و تجاوز و شکنجه بودند، بعد از انقلاب چه می‌شود؟ در یک کلام با لنی ریفِنشتال‌های ولی فقیه چه باید کرد؟

برخورد جامعه‌ی آلمان با ریفِنشتال پس از جنگ فارغ از مشی عمومی پسا جنگ دولت آلمان غربی نیست. در یک کلام: گذشته گذشته است و ما به صرف وقت در مورد آن نیازی نداریم. این همان مشی فراموشی دسته‌جمعی است.

ریفنشتال در سال‌های پایانی رژیم نازی یکی از بلندپروازانه‌ترین پروژه‌های سینمایی آلمان را تولید کرد. ساخت پرخرج‌ترین فیلم سیاه و سفید تمام دوران آلمان نازی به نام جلگه با بودجه‌ی هفت تا هشت میلیون رایش‌مارک توسط لنی ریفنشتال در سال ۱۹۴۳ آغاز شد. گویا هیتلر شخصاً به این پروژه بسیار علاقه داشته و دستور مستقیمی برای تامین بودجه‌ی فیلم داده است.

داستان فیلم در اسپانیا می‌گذرد و از آن‌جا که امکان تصویربرداری فیلم در اسپانیا با بازیگرانی اسپانیایی ممکن نبود و به بازیگرانی غیرسفیدپوست نیاز داشتند، ریفنشتال به سراغ اردوگاه‌های کار اجباری می‌رود. ماجرا از این‌جا قرار است که سیاهی لشکر پرهزینه‌ترین فیلم نازی، ساکنان سینتی اردوگاه سالتسبورگ-ماکسگلان هستند. این اردوگاه محل حبس و نگهداری خانواده‌های سینتی و روما بین سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۳ بود. ریفنشتال با فریب و فشار بر این خانواده‌ها و با وعده‌ی دروغ که پس از بازی در فیلم به آشویتس منتقل نمی‌شوند و این که او شخصاً از «پیشوا» آزادی این خانواده‌ها

را درخواست کرده است، سیاهی لشکر لازم برای فیلم خود را فراهم آورد. و البته پس از پایان فیلم‌برداری بیش‌تر خانواده‌هایی که در فیلم بازی کرده بودند به اردوگاه مرگ آشویتس منتقل و نهایتاً به کوره‌های گاز سپرده شدند.

در سال ۱۹۸۲ نینا گلاڈیتس فیلم مستند زمان سکوت و تاریکی را جهت روشن ساختن ماجرای پروسه‌ی تولید فیلم ریفینشتال و استفاده از زندانیان اردوگاه کار اجباری ساخت. گلاڈیتس شاهدانی را می‌یابد که از جنگ و اردوگاه‌های کار اجباری جان سالم به در برده‌اند و اتهامات جدی علیه ریفینشتال وارد می‌کنند: ریفینشتال شخصاً آن‌ها را در اردوگاه کار اجباری انتخاب و برای فیلم‌برداری بدون دستمزد، مجبور به بازی در فیلم کرده بود.

پس از تنها یک‌بار نمایش این فیلم از تلویزیون **WDR**، ریفینشتال از کارگردان این فیلم به جرم افترای کذب و تخریب شخصیت به دادگاه شکایت می‌کند. با این‌که

بازیگران فیلم (که برخی از آنان در زمان تولید فیلم کودک بوده‌اند و از اردوگاه‌های مرگ هیتلری جان به در برده‌اند) در حمایت از کارگردان، علیه ریفرنس‌تال شهادت می‌دهند، دادگاه به نفع ریفرنس‌تال خاتمه می‌یابد و نمایش عمومی این فیلم، به طور قانونی همچنان ممنوع است.

فارغ از این، ریفرنس‌تال، همچنان به عنوان زنی موفق و پیشرو در برخی از جریانات فمینیستی آلمان تحسین می‌شود. گرایش جنسی ریفرنس‌تال، زندگی هیجان‌انگیز او، اکتشافات توریستی‌اش (مثلا پروژه‌ی عکاسی او در آفریقا) و مواردی از این دست، ممکن است توجیهاتی فردی برای استثنا شدن زندگی یک فاشیست فراهم آورد، اما باید به یاد داشته باشیم که مسئله اصولاً فردی نیست. این چه گرایش ساختاری‌ای است که همچنان حافظ و ضامن گذشته‌ی به ظاهر شکست‌خورده است؟ هر نوع پژوهش در مورد نسبت جامعه‌ی امروز آلمان با گذشته‌ی فاشیستی آن خارج از موضوع این نوشته است، اما می‌توان با در نظر گرفتن این مثال استدلال بخش‌های پیشین را گویاتر ساخت.

در صورت پیروزی خیزش انقلابی ژینا به تعمیق انقلاب، در صورت پیروزی انقلاب پیش‌رو، دو طریق متفاوت پیش‌روی جنبش قرار می‌گیرد. تغییر ظاهری سیاسی و تداوم ستم‌های ساختاری پیشین یا انقلاب ساختاری و تلاش برای بنا نهادن بدیل‌های جمعی دموکراتیک. لنی ریفرنشتال‌های رژیم جمهوری اسلامی، تنها در حالت دوم خاستگاه تاریخی خود را از دست خواهند داد.

اگر انقلاب تنها به شکلی از اصلاحات سیاسی، همراهی جناحی از جناح‌های حاکمیت، و در یک کلام تغییر شکلی سیاسی منتهی شود، هنر و مشخصاً سینما از این تغییر ظاهری برکنار نخواهند ماند. هم‌چنان وجه مسلط هنری و سینمایی همان الگویی خواهد بود که لنی ریفرنشتال‌های رژیم تاکنون به پیش برده‌اند، یعنی دیگری‌سازی از اکثریت ساکنان ایران، بیان سلطه‌ی طبقاتی موجود، ضدیت با کثرت‌های پربسامد زندگی و حافظان وضعیت تاکنون موجود. در این صورت،

هنرمندان وابسته به جمهوری اسلامی، آنان که بخشی از مشکل جامعه بودند، از ریشه‌های بروز قیام ژینا بودند، در روندی آرام و بطئی در ساخت جدید جامعه‌ی ایران جای باز خواهند کرد. همان بینش، همان ابزار بیانی و روایی، با چهره‌هایی تازه مجدداً بازتولید خواهد شد. احتمالاً تغییرات صوری‌ای در پوسته‌ی فیلم‌ها رخ خواهد داد، اما همان قدر ظاهری و پیش‌پافتاده که تمایز میان فیلم‌فارسی پیش از انقلاب و فیلم‌فارسی پس از انقلاب گویای آن است.

سینمای رسمی ایران تنها در یک پروسه‌ی انقلابی از شکل و محتوای سرکوب‌گر و ارتجاعی خود به سینمایی مردمی بدل می‌شود. زمانی که انقلاب در پراتیک خودزاینده‌اش مسیر ناشناخته‌ای را می‌گشاید، هنر زبان تازه‌ای می‌یابد. زبانی که احتمالاً تا پیش از آن به طور جمعی تجربه نشده است. و این همه به نبرد پیش‌روی خیزش انقلابی ژینا پیوند خورده است.

در این بین می‌توان به امکانات زبانی رسانه‌ی سینما اندیشید: سینما چه امکاناتی برای روایت زندگی دارد؟ روایت محذوف‌شدگان به چه شکلی می‌تواند در سینما بازتاب بیابد، یا تک‌تک انسان‌هایی که هر یک به تنهایی روایتی دارند؟ ارزش روایی هر زندگی به چیزی ورای بازار و گیشه و تجارت ربط پیدا می‌کند. در جهان دیگری که می‌توانیم بسازیم، تک‌تک رویاها، تک‌تک کابوس‌ها، تمامی اضطراب‌ها، تمام لحظات شفاف‌انگیز امید و جوشش هیجان زندگی در چشمانمان، تمام این جزئیات، در بیان سینمایی ویژه‌ی خود بروز می‌یابند. روایت و ابزار دراماتیک در خدمت تولید فضایی انسانی قرار می‌گیرد، نه آیینی جزمی و مذهبی بر سر انسان و تعیین‌کننده‌ی مختصات یک فیلم سینمایی، آن‌گونه که نظریه‌ی کشمکش‌محوری در ایران به آیین مذهبی بدل شد. شاید انقلاب پیش‌رو، زبان ناپیدای سینمای تاکنون ناموجود را نیز کشف کند.

جنبش انقلابی و برجام، سفارتخانه و حضور ورزشکاران در

مسابقات

محمد اعظمی

جنبش زن، زندگی و آزادی که با قتل فجیع مهسا امینی ایران را به انفجار کشاند بسیاری از مفاهیم را زیر سوال برده و نیازمند بازنگری کرده است. برای نمونه اگر در گذشته توافق برجام به خاطر کم کردن فشار روی مردم مورد پشتیبانی عموم نیروهای چپ و دموکرات قرار می گرفت امروز آن سیاست پاسخگو نیست. یا در ارتباط با مناسبات جمهوری اسلامی با جهان، داشتن مناسبات با همه کشورها قابل دفاع بود اما اکنون همان سیاست زیر سوال رفته است. در ارتباط با شرکت ورزشکاران در مسابقات ورزشی به ویژه در مسابقات جهانی نیز نظراتی طرح می شود که در گذشته طرح نبود. در این زمینه چه می توان گفت؟ کدام سیاست امروز به سود مردم است. این مفاهیم امروز در میان افراد و جریانات سیاسی

که دل در گرو مردم دارند مورد بحث است و به آن پاسخ های متفاوت و بعضا متناقضی داده می شود. موضوعات و مقولات متعدد دیگری نیز وجود دارد که به روز کردن سیاستها پیرامون آنها متناسب با اوضاع جدید ضروری است. اهمیت دارد نیروهائی که در دفاع از جنبش دیدگاههای مختلف ارائه می دهند، پیرامون این مفاهیم به گفتگو بنشینند و در صورت امکان سیاست هماهنگ و مشابهی را طرح نمایند. در این مطلب به چند پرسش بالا به صورت فشرده پرداخته شده است:

توافق برجام: سیاست ما در دوره های گذشته دفاع از توافق برجام و مخالفت با تحریم ها بود. نظر حزب چپ ایران (فدائیان خلق) این بود که تحریم ها با وجود اینکه دولت جمهوری اسلامی را زیر فشار قرار می دهند اما بیش از حکومت، فشارش روی دوش مردم متمرکز می شود. با چنین استدلالی توافق برجام را در آن دوره برای مردم مثبت ارزیابی می کردیم. اما به دلایلی که فقط به ترامپ برنمی گشت برجام شکست خورد. اکنون با وضعیت جدیدی روبرو شده

ایم. مردم جان به لبشان رسیده است. خیابانها از انحصار حکومت خارج شده و به میدان زور آزمائی مردم با حکومت بدل شده است. ما برای زمین گیر کردن حکومت موضوع اعتصاب عمومی را به عنوان پای دیگر جنبش پیش کشیده و از ضرورتش سخن گفته و دعوت به اعتصاب می کنیم. هدف ما از اعتصاب عمومی به تسلیم کشاندن حکومت است. طبیعی است می بایست این سیاست را در همه زمینه ها دنبال کنیم. اکنون در تداوم آن، جدا از اینکه این توافق در عمل برای هر دو طرف زیر سوال رفته است و ادامه آن بسیار دشوار به نظر می رسد، نه تنها ضروری است از توافق برجام دفاع نکنیم بلکه به عنوان اپوزیسیون حکومت می بایست با توضیح شرایط جامعه، اعلام کنیم که این حکومت مشروعیت ندارد و نمی بایست به عنوان نماینده مردم ایران پذیرفته شود. امروز مشروعیت این رژیم را حضور گسترده خیابانی مردم زیر سوال برده است. از این رو بکوشیم فشار به حکومت تشدید شود تا سریعتر به تسلیم کشیده شود.

از سوی دیگر قدرت های جهان طی دوره گذشته به تدریج حداقل در حرف پشت سر جنبش انقلابی قرار گرفته و بسیاری از مردم و چهره های سرشناس کشورها به شکل بی سابقه ای از این جنبش دفاع می کنند. دولت ها نیز متأثر از روانشناسی مردم خودشان در جبهه دفاع از مردم ایران قرار گرفته و با مردمشان همسوئی نشان می دهند. جنگ روسیه و اوکراین و حضور جمهوری اسلامی از طریق ارسال پهباد به روسیه هم موضوع را برای دولت های غرب حیثیتی کرده و برجام تا حدود زیادی اولویت اش را برای آنها از دست داده و موضوع دخالت حکومت در جنگ اوکراین به اولویت سیاست اروپا در قبال ایران تبدیل شده است. مجموعه این شرایط موقعیتی ویژه برای اپوزیسیون ایران ایجاد کرده که اگر درست حرکت کنند از پشتیبانی بسیار نیرومندی در مبارزه با حکومت برخوردار خواهند شد. در چنین وضعیتی صحبت روی توافق برجام بیهوده به نظر می رسد.

سفارتخانه ها؛ مناسبات دیپلماتیک با کشورها که بخش عمده آن از طریق سفارتخانه ها پیش می رود به عنوان یک ابزار

فشار می‌بایست مورد بهره‌برداری قرار گیرد. در این شرایط اهمیت دارد فشار به حکومت در مناسبات دیپلماتیک افزایش یابد و جمهوری اسلامی به خاطر عملکرد سرکوبگرانه اش زیر فشار گذاشته شود. این فشارها روحیه مردم را در مبارزه علیه جمهوری اسلامی تقویت می‌کند. فراخواندن سفرای جمهوری اسلامی در خارج کشور و واکنش فعال و موثر نشان دادن در قبال سرکوبها یکی از ابزارهای فشار است. همچنین تشدید مبارزه برای اینکه کشورها سفرای خود را فرا بخوانند و پائین آوردن سطح رابطه با جمهوری اسلامی در سطح کاردار از دیگر ابزارهای فشاری است که باید برای تحقق آن کوشید. اهمیت دارد مبارزه ایرانیان در خارج کشور برای اخراج عوامل امنیتی جمهوری اسلامی و محدود و مسدود کردن امکانات آنان تشدید شود. جمهوری اسلامی طی چهل و چند ساله گذشته به پشتوانه ثروت مردم ایران عناصر خود را در خارج فعال کرده حتی گستاخانه دست به ترور مخالفان هم می‌زده‌اند. قدرت‌های بزرگ نیز به خاطر منافع اقتصادی خود چندان پیگیر این اقدامات توطئه‌گرانه نمی‌شدند. اکنون

فضائی ایجاد شده که در صورت هماهنگی عمل کردن
اپوزسیون می تواند به موفقیت هائی دست یابد.

مسابقات ورزشی: سیاست در قبال نمایندگان ورزشی در
مسابقات جهانی نیز امروز بسیار مهم است. سفارتخانه ها
نماینده حکومت اند در خارج کشور. در نقطه مقابل آن
ورزشکاران به مثابه نماینده و سفیر ملت اند در خارج از ایران.
به همان دلیل که می بایست تلاش کرد نمایندگان دولت
جمهوری اسلامی زیر فشار قرار گیرند درست به همان دلایل
می بایست از حضور قهرمانان ورزش در مسابقات استقبال
کرد و از این طریق کوشید آنها در این محامع بین المللی
صدای مردم و جنبش انقلابی کشورمان باشند. حضور الناز
رکابی صخره نورد در مسابقات جهانی نمونه گویائی است که
اهمیت دارد بدان توجه شود. الناز رکابی با حضور معنادارش و
بیرون آوردن حجاب به سهم خود تاثیرات بسیار مثبتی روی
جنبش انقلابی مردم بجا گذاشت. تا آنجا که همان مردمی که
در خیابانها با حکومت می جنگیدند از کار او انرژی گرفتند و
به استقبالش راهی فرودگاه شدند. دیگر اقدام سعید پیرامون

پس از زدن گل در مسابقات فوتبال ساحلی به جای شادی
کردن با کوتاه کردن نمادین مو بیش از هر اقدامی روحیه
مبارزه علیه حکومت را تقویت نمود. از اینرو سیاست دفاع از
حضور ورزشکاران در مسابقات جهانی برای انعکاس صدای
اعتراض مردم سیاستی مثبت و قابل دفاع است.

نویسنده: یک فعال حقوق زنان از زاهدان

گروه نویسندگان

پس از گذشت حدود پنجاه روز از شروع انقلاب ۱۴۰۱ و چهل روز از کشتار جمعه خونین زاهدان، اولین بیانیه جوانان محلات زاهدان، برای دعوت به گردهمایی منتشر شد. متنی شگفت‌انگیز که توجه به نکات مندرج در آن در فضای کنونی اهمیت بسیار دارد؛ نکاتی که بسی فراتر از سهل‌انگاری به نظر می‌آید.

برای همین لازم دانستم به عنوان یک زاهدانی، توضیحی بر آن متن بدهم، چراکه کوچکترین اشتباهی می‌تواند ما را به بیراهه ببرد (به گواه تاریخ و آنچه در ۵۷ تجربه کردیم).

۱- مهمترین و آشکارترین قسمت حیرت‌انگیز این بیانیه آنجاست که با رمز ژینا و در راستای سایر اعتراضات کشور شعار #نان_کار_آزادی را جایگزین #زن_زندگی_آزادی و به عنوان شعار تجمع زاهدان معرفی می‌کند.

در مورد شعار زن، زندگی، آزادی و بی‌نیازی این شعار به ادامه یا تغییر آن مطالب بسیار ارزنده‌ای نگاشته شده. ولی لازم می‌دانم تاکید کنم که با توجه به مردسالاری مضاعف در این نقطه از سرزمین‌مان که به دلیل پیچیدگی مسائل قومیتی، بی‌عدالتی‌های اقتصادی، فرهنگی و آموزشی و... تا مغز استخوان زندگی رسوخ کرده است، الزام شعار زن، زندگی، آزادی بیشتر احساس می‌شود. کما اینکه بسیاری از زنان بلوچ با نوشته‌ها و فیلم‌های ارسالی خود درخواست برابری جنسیتی و شکسته شدن حصارهای مردسالاری را با صدای رسا اعلام کرده‌اند.

بدون شک منظور از آزادی در شعار «نان، کار، آزادی» آزادی انسانهاست. ولی در فرهنگ جاری واقعیت این است که وسعت دنیای انسانی به نوع مذکر می‌رسد و زن‌ها تلویحا

فاقد حقوق و توانایی‌ها تلقی و در بسیاری موارد از گردونه‌ی انسانی حذف می‌شوند. شعار زن، زندگی، آزادی در واقع وسعت دادن معنای انسان است فارغ از جنس، قوم یا نژاد و جامعه ما شدیداً نیازمند این انقلاب اجتماعی و فرهنگی است.

از طرفی وقتی در این انقلاب تاکید بر این است که از شعارهای سکسیستی و جنسیت‌زده استفاده نشود، نشان‌دهنده اهمیت و حساسیت شعارها در این پروسه است. پس تغییر شعار نه تنها هیچ توجیهی ندارد که خطرناک است.

۲- نکته دوم در این بیانیه درخواست حمایت از «برادران بلوچ» است که سالها مورد سرکوب و خفقان بوده‌اند.

در شرایط فعلی که در یک انقلاب زنانه هستیم بکار بردن لفظ «برادران بلوچ» به جای «مردم بلوچ» یا «زنان و مردان بلوچ» قابل چشم‌پوشی نیست.

در جمعه خونین زاهدان زنان، مردان و کودکان بسیاری به شهادت رسیدند یا زخمی شدند، ظلم سالهاست که بر دوش همه‌ی این مردم است. استفاده از ترکیب «برادران بلوچ»،

تغییر شعار زن، زندگی، آزادی را هدفمند و ناامید کننده جلوه می‌دهد.

۳- واما نکته سوم - که شاید اگر دو مورد قبلی نبود قابل اغماض و چشم‌پوشی بود- محل گردهمایی مردمی در روز جمعه و بعد از نماز جمعه اهل سنت در عیدگاه است.

نماز جمعه یک آیین دینی و مذهبی است و عیدگاه اهل سنت هم یک محل دینی و مذهبی محسوب می‌شود. جامعه ایران در حال حاضر در انقلابی بر علیه حکومت دینی قیام کرده و خواستار جدایی دین از سیاست و در نظر گرفته شدن دین به عنوان یک امر شخصی است. به همین دلیل صلاح آنست که تجمعات در مکان‌هایی که رنگ و بوی دینی و مذهبی ندارند شکل بگیرد (تا کنون در زاهدان محل برگزاری اکثر تجمعات در جلوی دانشگاه‌ها بوده).

حضور در یک مکان و زمان که دربردارنده ارزش دینی است می‌تواند تامل برانگیز باشد. قطعاً حق همشهریان مسلمان سنی ماست که بعد از نماز جمعه تجمع کنند. ولی حداقل توقع

از نویسندگان این بیانیه این است که تجمعات را به یک مکان سوم هدایت کنند. تا نقطه تلاقی اعتراضات شود و اتحاد اجتماعات به وجود آید.

در پایان نکته‌ای را لازم می‌دانم اضافه کنم. کافی‌ست نگاهی دقیق‌تر به آنچه بر گذشتگان مان رفته است ببینیم تا بدانیم چرا کوچک‌ترین الفاظ و شعارها و مکان‌های گردهمایی مهم به نظر می‌آید. چرا افرادی که در رژیم پهلوی برای انقلاب ۵۷ زندان رفتند و شکنجه شدند، در رژیم ج.ا.ا اعدام شدند؟ باید بدانیم «احترام به عقاید دیگران» با «در خدمت عقاید دیگران قرار گرفتن» تفاوت دارد.

و خطاب به همشهریان بلوچ خود می‌گویم کشته‌شدگان جمعه سیاه انسان‌های بیگناه بودند و ما هم داغداریم. ما همدرد شمایم، نه فقط برای جمعه خونین، برای تمام این سالها ظلم و تبعیض. و اکنون ما همراه شمایم برای دادخواهی و احترام به حقوق مان. اما نباید بگذاریم به بهانه اتحاد از آرمانهای اصلی انقلاب مان لحظه‌ای دور شویم.

بیانیه بیش از ۳۵۰ فمینیست و فعال مدنی:

نیلوفر حامدی و الهه محمدی به مسئولیت حرفه‌ای خود عمل
کردند

گروه نویسندگان

نزدیک به پنجاه روز از کشته شدن مهسا ژینا امینی، به دست گشت ارشاد می‌گذرد. اگرچه مرگ ژینا نخستین فاجعه‌ای نبود که به دست گشت ارشاد رقم خورد، اما به نقطه عطفی برای آغاز خیزش‌های سراسری و گسترده در ایران علیه سال‌ها سرکوب بدن زنان و اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، پلیسی‌سازی زندگی و کرامت انسانی، و سرکوب و کشتار مردمی تبدیل شد. این جنبش از همان روزهای آغازین با فریاد ژن ژیان آزادی به زبان‌های اقلیت‌های مختلف در ایران نشان داد که ستم‌های مختلف با یکدیگر پیوند دارند و رهایی از آن‌ها بدون همبستگی و همراهی با یکدیگر ممکن نیست.

اما برای فهم خشم عمومی ناشی از مرگ ژینا لازم است کمی به عقب‌تر بازگردیم و اتفاقات ماه‌های اخیر را مرور کنیم. همگان چشم‌کبود و صورت‌خسته از فشار بازجویی سپیده‌رشنو را در اعترافات تلویزیونی به یاد داریم. سپیده‌رشنو، زنی بود که برای یک خواسته عادی که همانا حق بر بدن و پوشش خودش بود مورد آزار شهروندی دیگر قرار گرفت و به سرعت بازداشت و مجبور به اعتراف شد. در همان روزهایی که جامعه خشمگین از خشونت بود که بر سپیده‌روا شد، ویدیوی دیگری از زنی منتشر شد که با ایستادن جلوی ماشین گشت ارشاد می‌خواست مانع از بازداشت دخترش به دست گشت ارشاد شود. همگان به چشم دیدند که چگونه ماموران با بی‌رحمی فریادهای این زن را نادیده گرفتند و تا مرز زیر گرفتن او پیش رفتند. چنین خبرهایی به شدت احساسات عمومی را جریحه‌دار و خشم عمومی را شعله‌ورتر کرد. در این فضا، روزنامه‌نگاران از اولین گروه‌هایی هستند که برای اطلاع‌رسانی صحیح و شفاف‌سازی تلاش می‌کنند و خشم و مطالبات مردمی را بازتاب می‌دهند. اما تلاش‌های آنان اغلب با برخورد امنیتی و رویکرد قهری روبرو می‌شود.

پس از مرگ ژینا امینی جامعه انتظار مشابهی از روزنامه‌نگاران و خبرنگاران داشت. از وظایف عادی و سازمانی خبرنگاران این است که در پوشش اخبار صداقت و در پیگیری جدیت داشته باشند. در این میان نیلوفر حامدی و الهه محمدی، دو تن از روزنامه‌نگاران باسابقه در زمینه تهیه گزارشات مربوط به حوزه زنان، بنا به تعهد و مسئولیت حرفه‌ای خود به مرگ ژینا پرداختند. نیلوفر حامدی در روزهایی که ژینا در کما بود به‌عنوان خبرنگار رسمی و در هماهنگی با روزنامه شرق، به دیدار او رفت و عکس بستگانش را منتشر کرد و نوشت «خاک بر سر من، خاک بر سر ما. هیچ‌کاری از دستمون برنیومد. اما رخت سیاه دیگه پرچم ماست». الهه محمدی نیز پس از مرگ ژینا در هماهنگی با مدیرمسئول روزنامه هم‌میهن که در آن کار می‌کند، به سقز رفت و گزارشی با عنوان «یک وطن اندوه» درباره خاکسپاری و صحبت‌های خانواده ژینا نوشت. با وجود چنین تلاش‌ها و روشنگری‌هایی، الهه و نیلوفر از نخستین کسانی بودند که در میان موج دستگیری‌های اخیر بازداشت و در سلول انفرادی تحت فشار قرار گرفتند. در روزهای اخیر دو نهاد امنیتی حکومت در

بیانیه‌ای مشترک این دو روزنامه‌نگار را به «ارتباط با خارج از کشور و آموزش دیدن توسط سرویس‌های خارجی برای ایجاد آشوب و تحریک اذهان عمومی» متهم کردند. به دنبال این بیانیه رسانه‌های وابسته به حکومت با اشاره به پیشینه و سوابق این دو خبرنگار و گزارشات آنان در حوزه زنان آن‌ها را «خبرنگار نیابتی دشمن» خواندند که «در پوشش خبرنگار» برای «سرویس‌های اطلاعاتی آمریکایی» کار می‌کردند. انتساب چنین اتهامات خطرناک، دروغین و بی پایه و اساسی به نیلوفر حامدی و الهه محمدی در شرایطی صورت می‌گیرد که آن‌ها هم‌چون بسیاری از بازداشتی‌های اخیر تا این لحظه از حق دسترسی به وکیل و دیدار با خانواده‌های خود محروم بوده‌اند و با توجه به پایان بازجویی‌هایشان، نهادهای امنیتی از آزادی آن‌ها با قید وثیقه جلوگیری کرده‌اند. سابقه سیستم قضایی در برگزاری دادگاه‌های ناعادلانه، اعتراف‌گیری اجباری از متهمان و نیز صدور احکام سنگین زندان سبب ایجاد نگرانی برای وضعیت این دو روزنامه‌نگار شده است. در همین راستا، ما، جمعی از فعالان حقوق زنان، فمینیست‌ها و فعالان مدنی نسبت به وضعیت این دو روزنامه‌نگار ابراز

نگرانی و همبستگی و حمایت خود از آنان را اعلام می‌کنیم.
ما هم‌چنین خواستار توقف پرونده‌سازی و آزادی بی‌قید و
شرط تمامی بازداشتی‌ها و زندانیان سیاسی هستیم.

چرا ژینا؟

فرنگیس قادری و اُزلم گونر

نام‌زدایی از زنان کرد و سیاست آنان در خیزش آزادی‌خواهی
ایران

اعتراضات ایران که از شهریور سال جاری با مرگ ژینا امینی- دختر کرد سقزی دستگیر شده به دلیل بدحجابی- آغاز شد شاید بتواند برای همیشه وضعیت ایران را دگرگون کند. این اعتراضات باعث پیدایش همبستگی الهام‌بخش و نوینی در میان ایرانیان با تمام پیشینه‌های فرهنگی و زبانی و دینی و عقیدتی شده و گونه‌ی نوینی از همبستگی فمینیستی جهانی را نیز رقم زده است. با وجود این، ما نویسندگان این مقاله، در جایگاه دو زن کُرد از عدم‌توجه بسیاری از محافل فرهنگی و سیاسی و دانشگاهی به نام اصلی ژینا که یک نام کُردی است ناخرسند هستیم و این غفلت یا رویکرد نادرست را در راستای

همبستگی نوین مردم ایران نمی‌بینیم. این برخورد نادرست در حدی بوده که برخی از رسانه‌های اصلی و نیز برگزارکنندگان راهپیمایی‌های همبستگی در خارج از کشور به طور مستقیم از به کارگیری نام اصلی ژینا خودداری کرده‌اند. می‌دانیم که در روزهای نخستین خیزش مردمی در ایران انگیزه‌ی بالای ایرانیان برای بزرگداشت ژینا باعث شد که هشتگ «مهسا امینی» را میلیون‌ها بار تکرار کنند و یکی از انگیزه‌های استفاده‌های بعدی از نام «مهسا» نیز همین بوده است. اما در روزهای بعد که اعتراضات به سرعت و با همبستگی تحسین‌برانگیزی از کردستان به بقیه‌ی ایران رسید و مردم ایران در کنار یکدیگر شعار ژن، ژیان، آزادی و زن، زندگی، آزادی را به کردی و فارسی و ترکی و بلوچی و دیگر زبان‌ها جهانی کردند و برخی از مردم شروع به استفاده از اسم واقعی ژینا در کنار اسم رسمی او کردند، باز هم بسیاری از رسانه‌ها و محافل دانشگاهی خارج از کشور و بسیاری از فعالان رسانه‌های اینترنتی از استفاده از نام گُردی او خودداری می‌کنند. شاید از دیدگاه برخی از خوانندگان این امر مهم نباشد چون چه او را مهسا بخوانیم چه ژینا به هر حال او

الهام‌بخش این خیزش جدید شده است و پس از او نیز جوانان بسیاری در راه آرمان آزادی ایران به شهادت رسیدند و الهام‌بخش ادامه خیزش مردم بوده‌اند. اما بر این باوریم که حالا که چنین همبستگی بین مردمان ایران شکل گرفته است وقت آن است که از آرمان‌های حذفی گرا فاصله بگیریم و حقوق انسانها را از هر فرهنگ و زبان و دین و باوری که هستند آن‌گونه که باید و آن‌گونه که هرکس برای خودش می‌خواهد رعایت کنیم.

در این راستا در این مقاله ما به بررسی سه گونه نادیده‌انگاری یا فرایند زدایش که حتی در میان حلقه‌های مترقی و فمینیستی نیز قابل مشاهده است می‌پردازیم و سعی می‌کنیم که نشان دهیم که هر یک از آنها چگونه به آرمان همبستگی آزادیخواهانه‌ی مردم ضربه می‌زنند. در بخش نخست به انگیزه‌های به کارگیری یا عدم به کارگیری نام ژینا و نیز اهمیت چنین انتخابی می‌پردازیم. در دومین بخش نگاه‌ها را به سوی نادیده گرفتن و به رسمیت نشناختن خاستگاه‌های شعار ژن، ژیان، آزادی جلب می‌کنیم. نشان می‌دهیم که این شعار

را نخستین بار جنبش آزادی زنان گُرد نزدیک به حزب کارگران کردستان برای رویارویی با دولت‌های مستبد و پدرسالار منطقه ایجاد کرد و زنان و مردان گُرد نیز نخستین بار آن را با همان انگیزه‌هایی به کار گرفتند که مردم سراسر ایران در حال حاضر آن را به کار می‌گیرند، یعنی در راستای حق‌طلبی و مبارزه با حکومت‌هایی که با مردم خود و به‌ویژه اقلیت‌های ملی و زبانی مانند دولت‌های استعماری برخورد می‌کنند. در بخش سوم نیز به نادیده‌انگاشتن گسترده‌ی اهمیت مبارزه‌ی کردها و به تعویق انداختن مطالبات منطقی آنها در داخل و خارج کشور می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چرا این گونه رویکردها از جمله بزرگ‌ترین عوامل بازدارنده‌ی همبستگی آزادیخواهانه مردم ایران و رسیدن به یک جامعه‌ی مردم‌سالار بوده است. همه ما باید بدانیم که رویکردهایی نظیر نادیده گرفتن هویت ژینا، به‌حق جلوه دادن و تقلیل نظام‌مند و ساختاری سرکوب اقلیت‌های ملی و زبانی یا برخوردهایی نظیر نادیده گرفتن خاستگاه‌های شعار محبوب ژن، ژیان، آزادی، می‌تواند خطر دامن زدن به شکاف‌ها، بی‌اعتمادی و نارضایتی در میان گُردها و دیگر مردمان به

حاشیه رانده‌شده‌ی ایرانی را به دنبال داشته باشد و تلاش ما برای بازشناسی آسیب‌های ممکن در جنبشی که شکل گرفته است می‌تواند باعث شود که دیگر بار اسیر دیدگاه‌های حذفی‌گرا نشویم و در کنار هم الهام‌بخش شکل‌گیری جوامعی آزاد و مردم‌سالار نه تنها در ایران که در کل منطقه باشیم.

نکته‌ی دیگری که پیش از شروع بحث اصلی باید به آن اشاره کنیم نادیده گرفتن رابطه‌ی احتمالی هویت‌گردی ژینا با خشونت‌شدیدی است که در مورد او رخ داد. خشونت مأموران امنیتی با همه‌ی ایرانیان از چشم هیچ‌کس پوشیده نیست ولی صرف این‌که این خشونت آنقدر در مورد ژینا شدید بوده که موجب مرگ او شده مشتی است نمونه‌ی خروار از خشونت‌ی که کردها آن را در ایران مدرن تجربه کرده‌اند. پس باید بدانیم که تأکید بر هویت‌گردی ژینا در کنار زن‌بودنش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که باعث شکل‌گیری درکی بهتر از روند و تأثیر منفی به حاشیه‌رانی و سرکوب زنان، دگراندیشان، کردها و دیگر مردمان یا افراد غیر مرکزی در ایران و خاورمیانه می‌شود و رسیدن به چنین

سطحی از آگاهی باعث نیرومندتر شدن ابعاد آزادیبخش جنبش می‌شود و با مردمی کردن هر چه بیشتر جنبش جنبه‌های زن‌محور و ضد استعماری آن را دارای پایگاه مردمی محکم‌تری می‌کند.

از نام ژینا آغاز می‌کنیم؛

ژینا به معنای جان بخشیدن است؛ بر سنگ مزار ژینا نوشته شده است: «ژینا گیان، تو نامری، ناوت ئه‌ب ئه‌ت ه‌رمز». بسیاری از ایرانیان می‌دانند که این جمله یعنی «ژینا جان تو نمی‌میری، نامت رمز می‌شود». ولی بسیاری هنوز او را با نامی می‌خوانند که دولت به خانواده‌ی او تحمیل کرده بود. دولت ایران از چندین دهه پیش خانواده‌های گُرد را از انتخاب نام‌های گُردی برای فرزندان‌شان منع کرده است؛ از همین رو داشتن یک نام گُردی در میان خانواده و یک نام رسمی دولتی برای مدرسه و کار و غیره برای بسیاری از کردها امری عادی محسوب می‌شود. ماده ۲۰ قانون ثبت احوال ایران نام‌هایی را

که موجب هتک حرمت مقدسات اسلامی و نیز دربردارنده‌ی عناوین زننده و ناپسند باشند، ممنوع کرده است. شاید صرف این قانون به خودی خود چندان آزاردهنده نباشد ولی همین قانون این اختیار را به شورای عالی سازمان ثبت احوال ایران داده است که در زمینه‌ی ممنوع بودن یا آزادی یک نام تصمیم بگیرد.

ازاین‌رو چون مقامات محلی در ایران معمولاً می‌توانند صلاحیت پذیرش یا رد یک نام را داشته باشند بسیاری از آنان به نحوی نظام‌مند از قوانین موجود در ایران برای ممانعت از نامگذاری کودکان با اسامی ویژه‌ی اقلیت‌های ملی، زبانی و مذهبی استفاده می‌کنند. برخی مأموران محلی جزم‌اندیش در همه جای ایران گاهی همین کار را با اسامی اصیل فارسی هم می‌کنند ولی در مورد مردم غیر فارس ایرانی این نوع برخوردها بسیار بارزتر و شدیدتر است. علاوه بر این، برخی از گُردهای ایران نسبت به نام‌گذاری رسمی فرزندان‌شان با اسامی کردی محتاط هستند؛ زیرا می‌دانند که اگر فرزندان‌شان به منظور تحصیل یا اشتغال به خارج از کردستان مهاجرت

کنند، اسامی آنها می‌تواند تبعیض‌های اجتماعی و اقتصادی اعمال شده از طرف حکومت را تشدید کند. این مسئله از این رو حایز اهمیت است که با توجه به سیاست‌های استعماری دولت ایران در به تعویق انداختن روند توسعه در مناطقی نظیر کردستان یا بلوچستان، جستجوی چشم‌اندازهای شغلی در خارج از کردستان برای بسیاری از جوانان کُرد بسیار ضروری‌تر از حد عادی دیگر شهرهای ایران شده است.

در مقیاسی وسیع‌تر لازم است که سرکوب عمومی زبان کُردی را نیز مد نظر قرار داد. جعفر شیخ‌الاسلامی، پژوهشگر کُرد در مقاله‌ای با عنوان سیاست زبان و حقوق زبانی در کردستان ایران، به ممنوعیت‌های استفاده از علائم و اسامی کُردی در انظار عمومی، از سوی برخی از ادارات دولتی اشاره می‌کند. وی با نقل مستقیم یادداشتی که وزارت بازرگانی-شعبه‌ی استان آذربایجان غربی منتشر کرده است موضوع را روشن‌تر می‌کند: «لازم است تابلوها در اماکن عمومی به زبان فارسی باشند [...] و در تابلوها، علائم، نوشته‌های مندرج بر شیشه‌ها یا درهای اماکن و فروشگاه‌ها صرفاً از زبان فارسی

استفاده شود.» در مقاله‌ی شیخ‌الاسلامی به نمونه‌ی دیگری نیز استناد می‌شود؛ برای مثال او به نامه‌ی صادره از سوی اداره‌ی اماکن عمومی استان فارس به اداره‌ی فرهنگ و ارشاد اسلامی اشاره می‌کند که در آن آمده است: «نام استفاده شده برای یک کسب و کار نمی‌تواند غیر فارسی باشد». طرفه آنکه نام پیشنهاد شده از سوی مالک این کسب و کار ژینا بوده و در پاسخ به آن آمده بود: «از آن‌جا که این نام ایرانی نبوده و کردی است، نمی‌تواند مجاز باشد.» یعنی این مأمور شهروندان گُرد ایران و زبان آنان را غیرایرانی می‌داند. و این در حالیست که بارها تأکید شده است که گُردها از قدیمی‌ترین مردمان ایران و زبان کردی از جمله اصیل‌ترین زبان‌های ایرانی بوده است.

حال مشکل این‌جاست که بسیاری از معترضان فارس زبان ایرانی و حامیان غیر ایرانی جنبش ایران در سراسر جهان خواسته یا ناخواسته، بدون درک این پیشینه با ارجحیت بخشیدن به نام مهسا در مقابل ژینا، به گونه‌ای در این نام‌زدایی سهم شده‌اند. برای نمونه، انجمن ملی مطالعات زنان در ایالات

متحدہ آمریکا بیانہ ای را صرفاً با به کاربردن نام مهسا به عنوان یک زن ۲۲ ساله ایرانی، بدون اشاره به نام و هویت کردی و نیز پیشینہی مبارزات جنبش های کردی منتشر کرد. در همین راستا تارنمای **Democracy Now** کہ معمولاً بر مسائل و سرکوب گروه های فرودست متمرکز است، در بخش اعتراضات خود، نام ژینا را صرفاً به عنوان مهسا ذکر کرده و فقط اشارہ ای مختصر به هویت کردی وی داشته است.

فعالان مدنی و زنان کُرد به خوبی از مبارزات دیگر زنان و فعالان مدنی ایرانی برای رسیدن به حقوق انسانی زن و مرد ایرانی آگاہند. اما فقدان توجه و اندیشہ ورزی در میان متخصصان در این زمینہ کہ چرا ژینا امینی دو نام داشته است، می تواند منجر به از دست دادن فرصتی گرانبہا برای شناخت ما از یکدیگر و درک جایگاہ مبارزه و پایداری زنان کُرد علیہ حکومت های حذفی گرا در ایران و در منطقہ باشد.

ژن، ژیان، آزادی؛ بیش از یک شعار است

گذشته از مسئله‌ی نادیده‌گرفتن نام‌گُردی ژینا، بسیاری از تحلیل‌گران، فعالان، و حتی هنرمندان داخل و خارج ایران، اهمیت دهه‌ها مبارزه و مقاومت مردم‌گُرد و نیز تأثیرات تاریخی این مبارزه بر خیزش‌رهای بخش‌کنونی را نادیده می‌گیرند. یکی از بارزترین نمونه‌های این نوع برخورد این است که بسیاری از تحلیل‌گران و فعالان فرهنگی و سیاسی خاستگاه‌های انقلابی و گُردی شعار ژن، ژیان، آزادی را نادیده می‌گیرند. مسئله‌ای که بسیاری از این تحلیل‌گران و فعالان نمی‌توانند درک کنند، ساخت و مفصل‌بندی این شعار بر اساس جنبش‌های محلی زن‌محور گُرد و نظریه‌پردازی‌های زنان گُرد و دیدگاه‌های عبدالله اوجالان در رابطه با نقش محوری زنان در شکل‌دادن به یک جامعه‌ی آزاد بوده است و سردادن و بسط این شعار از سوی جنبش آزادی‌خواهانه‌ی زنان گُرد در باکور و روژآوای و استفاده فعالان مدنی و فرهنگی گُرد ایرانی نقش مهمی در رسیدن این شعار به ایران داشته است. موضوع البته بحث بی‌هوده درباره‌ی ریشه‌های یک شعار

نیست چون صرف پذیرش فراگیر این شعار در ایران نشان‌دهنده‌ی باورهای مشابه پیشین، جنبش‌های آزادیخواه زنان و مردان ایرانی و همراهی قلبی و آمادگی مردم ایران برای چنین رویکرد رهایی‌بخش و زیبایی بوده است. اما باید پرسید که چرا تحلیلگران اعتراضات کنونی آن هم کسانی که گاهی بسیار اندیشمند و آگاه هستند این پیشنهادی و پیوندهای آن را کاملاً نادیده می‌گیرند. در پاسخ به سؤال مجریان برنامه‌های سیاسی و اجتماعی گاهی با دادن پاسخی غامض از باز کردن بحث خوداری می‌کنند و گاهی پیشنهادی این شعار رهایی‌بخش را کاملاً نادیده می‌گیرند. چرا باید به اهمیت مبارزات کردها برای آزادی و حقوق انسانی‌شان توجه نکرد. آیا صرف این که برخی از جان‌به‌لب رسیده‌های کُرد دم از جدایی می‌زنند باید باعث شود که حق را به حق‌دار ندهیم.

در کنار این رویکرد حذفی گرا، راه‌های دیگری نیز برای زدودن یا نادیده گرفتن مبارزات کردها از سوی برخی از معترضان و حامیان آنها در پیش گرفته شده است. در حالی که کردها ۱۵-۱۰ درصد از کل جمعیت ایران را تشکیل

می‌دهند، تقریباً نیمی از پنجاه درصد از کل زندانیان سیاسی ایران کُرد هستند. مبارزات کردها برای به رسمیت شناخته شدن حقوق شهروندی‌شان و دستیابی به آزادی پیشینه‌ای قدیمی‌تر از جمهوری اسلامی دارد. ناسیونالیسم ایرانی علی‌رغم نقش مثبتی که در برخی موارد در رشد اجتماعی ایران داشته است، در ابعاد منفی خود به‌شدت فارس-محور بوده و زدودن و همسان‌سازی هویت‌های غیر پارسی همواره در کانون آن قرار داشته است. همین رویکرد نادرست به دوره‌ی بعد از انقلاب هم سرایت کرد و از بسیاری لحاظ بدتر نیز شد. بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ کردستان شاهد سیاست‌های امنیتی و نظامیگری شدیدی بوده است. از همین رو واکنش شدیدتر دولت به معترضان کُرد نمی‌تواند مسئله‌ای تصادفی باشد. کردستان و بلوچستان در جریان اعتراضات اخیر صحنه‌ی خونین‌ترین برخوردها بوده‌اند و در کردستان نیروهای امنیتی با مسلسل‌های سنگین به‌سوی منازل غیر نظامیان آتش گشوده‌اند.

در واکنش همدلانه به آهنگ اعتراضی بسیار محبوب «برای» اثر شروین حاجی‌پور، که در آن به منظور حمایت از اعتراضات از توییت‌های اعتراضی حاوی واژه‌ی «برای» استفاده شده بود و در نهایت نیز به دستگیری حاجی‌پور منجر شد، چیا مدنی نوازنده و ترانه‌سرای کُرد ترانه‌ی ساخت که بسیار قابل‌تأمل است. چیا در آهنگ خود ضمن پذیرش سخنان شروین که آلام و دردهای میلیون‌ها نفر را به پیامی فراگیر مبدل کرد، می‌گوید که اگرچه توجه شروین به رنج‌های افغان‌ها در ایران مهم است، اما ترانه‌ی او باید به دردهای بی‌پایان و ستم‌های مضاعفی که به مردم غیرفارس ایرانی روا شده است نیز اشاره می‌کرد. چیا مدنی می‌گوید: «مرا ببخش که می‌گویم زخم‌هاییم از زخم‌های تو قدیمی‌تر و عمیق‌تر است / هزاران «برای» در قلبم وجود دارد». مدنی به نام ژینا و به حاشیه راندن هویت کُردی او در دورانی که زنده بود و بعد از مرگش نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «برای ژینا که نه زمانی که زنده بود و نه بعد از مرگش تاریخی نداشت و اجازه نیافت با نامش خوانده شود.» به همین دلیل چیا ترانه‌اش را برای آلام قرن‌ها ستم و انقیاد ناپیدای کرد، لر، عرب، بلوچ،

برای فرهنگ‌ها و هویت‌های زنده‌به‌گور شده، و برای زبانی زندانی شده سروده است. دیاکو خالقی نیز اجرای نسخه‌ی کردی آهنگ شروین حاجی پور را منتشر کرد که در آن به خشونت علیه کولبران و دختران شین‌آباد نیز اشاره می‌کند. این موارد، یادآور فریادهای ناشنیده‌ی مردمی است که باید در زمان همبستگی‌های نوظهور شنیده شوند تا با یادآوری آلام ناپیدای هموطنان ایرانی از به قدرت رسیدن مجدد رویکردها و گفتمان‌های حذفی‌گرا پیشگیری کنند.

برخوردهای حذفی‌گرا در برخی از راهپیمایی‌های ایرانیان خارج از کشور نیز دیده شده است. به‌عنوان مثال در ولز کردها را به دلیل برافراشتن پرچم کُردی یا اعتراض به زدودن نام و هویت کردی ژینا از راهپیمایی حذف کرده‌اند. مقاله‌ای در یک روزنامه ولزی با نام **Nation Cymru** اشاره می‌کند که انجمن کردهای ولز با نام **KAWA** اجازه‌ی برافراشتن پرچم کردی را در گردهمایی **Senedd** نیافته است و صرفاً پرچم‌های قبل از انقلاب ایران در این تظاهرات مورد استفاده قرار گرفته بود. در نتیجه کردها راهپیمایی خود

را در **Cardiff** برگزار کردند. طرفه اینکه ولز کشوری است که مجلس خود و پرچم خود را دارد ولی بی هیچ مشکلی قرن‌هاست که بخش مهمی از بریتانیا بوده است. با این حال ایرانیانی که در ولز با ادعای آزادی و مردم‌سالاری به خیابان آمده بودند تحمل یک نام کردی و پرچمی را که نماد یک فرهنگ پویاست و هیچ تضادی با پرچم ایران ندارد، نداشته‌اند. کردی که می‌خواسته در چنین راهپیمایی شرکت کند حتی اگر غیرایرانی هم باشد نشانی از انسان‌دوستی در خود دارد که از دیدگاه ما باید جانشین ملی‌گرایی رادیکال شود.

البته در داخل ایران برخوردها بسیار درست‌تر بوده است؛ آنچه که می‌تواند نویدبخش‌تر به شمار آید شنیده‌شدن شعارهایی مانند کُردستان چشم و چراغ ایران در شهرهای خارج از کُردستان و نیز سردادن شعار «آذربایجان بیدار است، حامی کُردستان است» در شهرهای ترک‌نشین ایران است؛ و همین‌طور است توجه مردم به حمایت از بلوچ‌ها و محکوم کردن ظلمی که حکومت ایران به آنها می‌کند. همین امر

نشان‌دهنده‌ی شکل‌گیری گونه‌ی جدیدی از همبستگی در میان کسانی است که در خیابانها حضور دارند. برای نمونه، دانشجویان تبریز به‌منظور ابراز همبستگی با شهرهای کردستان که در محاصره‌ی نیروهای دولتی قرار داشتند، شعار ژن، ژیان، آزادی را به زبان کردی سر دادند. این اقدام نشانه‌ای امیدوارکننده از همبستگی مردم در کشوری است که مدت‌های مدیدی است به‌خاطر سیاست‌های حذفی‌گرایی حکومت‌ها دچار شکاف بوده است.

فمینیسم کردی و همبستگی فمینیستی

موفقیت زنان ایرانی در ایجاد همبستگی در میان گروه‌های مختلف برای مقاومت در برابر سیستمی که بر اساس آپارتاید جنسیتی و مذهبی شکل گرفته بسیار نویدبخش است. با این حال بازنمایی یک‌دست جریان اصلی و فراخوان‌ها و بیانیه‌های همبستگی بدون توجه کافی به نقد گفتمان‌های نهادینه شده برای به حاشیه‌راندن گروه‌های مختلف و تقلیل دادن مبارزات

آنها برای آزادی و حقوق انسانی می‌تواند به‌جای قدرت بخشیدن به جنبش پیشرو فمینیستی، انسان محور و ضد-استعماری کنونی به دام دو گونه‌ی محافظه‌کارانه و ذات‌گرایانه‌ی فمینیسم بیفتد.

نخستین گونه، شبه‌فمینیسمی امپریالیستی است که در ظاهر به نظر می‌رسد حامی مبارزات زنان در خاورمیانه است، اما این گونه از فمینیسم نقش دولت‌ها و سازمان‌های اروپایی/آمریکای شمالی را در مجرم‌انگاری و سرکوب مردم منطقه به چالش نمی‌کشد. در عین حال با اینکه رویکرد فمینیست‌های این گروه روش خوبی برای نشان دادن حمایت زنان اروپا و آمریکا از مبارزات زنان ایرانی است، سکوت بسیاری از طرفداران این گونه از فمینیسم در قبال سیاست‌های ضد مهاجرتی دولت‌های غربی که بر زندگی میلیون‌ها زن در خاورمیانه تأثیرگذار بوده است، همواره پرسش‌برانگیز بوده است.

برای نمونه، چندی پیش یک نماینده‌ی سوئدی پارلمان اروپا با نام آبیر السهلانی به منظور ابراز همبستگی خود با معترضان، موهای خود را کوتاه کرده و خطاب به زنان ایرانی اعلام کرد که «ما تا زمان فرا رسیدن آزادی زنان ایران در کنارشان خواهیم ایستاد». طرفه آن که السهلانی به منظور ابراز همبستگی با زنان، سخنرانی خود را با شعار جنبش زنان گُرد، یعنی شعار ژن، ژیان، آزادی به پایان رساند، اما دولت سوئد برای جلب رضایت رئیس‌جمهوری ترکیه برای پذیرش عضویت سوئد و فنلاند در ناتو فعالیت جنبش زنان گُرد را جرم اعلام کرده است.

در تفاهمنامه‌ی سه جانبه‌ای که در ژوئن گذشته به امضای سه کشور ترکیه، فنلاند و سوئد رسید، طرحی به منظور نظارت هرچه بیشتر بر جنبش‌های مدنی و سیاسی گُرد و جنبش‌های حامی کردها ارائه گردید، این تفاهمنامه بسیاری از زنان گُرد را که فعالانه سازوکارها و رویه‌های برابری جنسیتی را در جنبش زنان گُرد ایجاد کرده‌اند، مجرم قلمداد می‌کند. در همین راستا، در حالی که فمینیست‌های غربی با معترضان در

ایران اعلام همبستگی می‌کنند، لازم است که در مقابل مجرم قلمداد کردن جنبش‌های آزادی‌بخش زنان نیز مقاومت کنند و در برابر قوانین سخت‌گیرانه‌ای که به در ماندگی بیش از پیش پناهندگان می‌انجامد بایستند زیرا که بسیاری از این پناهندگان از دست همان رژیم‌های می‌گریزند که سرکوبگر حقوق اقلیت‌ها و زنان هستند.

گونه‌ی دوم نگاه فمینیستی که باید نسبت به آن هوشیار بود، فمینیسم ذات‌گرایانه است که به نوعی دسته‌بندی جهان‌شمول باور دارد که در آن فمینیسم به‌عنوان مقوله‌ای فاقد لایه و بدون توجه به تقسیم‌بندی‌های مربوط به سرکوب و ستم طبقاتی، نژادی و استعماری تعریف می‌شود. زنان‌گردد در ایران چند دهه است که با بهره‌گیری از شیوه‌های نافرمانی مدنی و کنشگری در مقابل به‌حاشیه‌رانی مذهبی، فرهنگی و جنسیتی پایداری کرده‌اند. زن‌گردد در خاورمیانه بیشتر از دیگر زنان مورد آزار رژیم‌های خاورمیانه قرار گرفته، مجرم قلمداد شده یا ترور شده است. نمونه‌ی اخیر یکی از این نوع آزارها و خشونت‌ها ترور ناگهان آکارسل در سلیمانیه، در

درون مرزهای عراق بود که دولت ترکیه به‌طور مستقیم در آن دست داشت. زمان‌بندی ترور آکارسل و عدم توجه جهانی به آن نیز نمونه بارزی از شرایط سخت زنان کرد است. زیرا آکارسل به‌عنوان سردبیر مجله ژنولوژی و عضو کمیته‌ی جنبش آزادی زنان کُرد، شخصاً در برساخت شعار ژن، ژیان، آزادی ایفای نقش کرده بود. اما درست در زمانی که این شعار در گستره‌ای جهانی انتشار یافته است، ترور او نیز با سکوت کامل جهانی همزمان شد.

از دیدگاه آکارسل و هزاران زن کُرد دیگر، رهایی زن و گام نهادن در مسیر انقلابی به سوی جامعه آزاد با رهبری زنان و همراهی مردان، باید همگام و مکمل همدیگر باشند. همانند نظریه‌ها و روش‌های اینترسکشنال (تقاطع‌گرا) که زنان سیاه پوست در آمریکا توسعه بخشیده‌اند جنبش‌های آزادیخواهانه‌ی زنان کُرد بر این نکته واقف بوده‌اند که یک جنبش فمینیستی که صرفاً حول برابری زنان یا توانمندسازی زنان بدون توجه به گونه‌های دیگر محرومیت و به حاشیه رانده شدن شکل گرفته باشد، در جوامع نژادپرست، سرمایه‌داری و استعماری

نمی‌تواند نویدبخش آن دست از آزادی‌هایی باشد که زنان نیازمند آن هستند.

به همین دلیل است که جنبش زنان کُرد نهادها و عملکردهای خودمختار زنان، مانند دفاع مشروع برای نبرد همزمان علیه دولت‌های استعماری و حذفی‌گرا و ساختارها و ذهنیت‌های مردسالار درون این جوامع را سازماندهی کرده است. این برداشت از زنان در مقام رهایی‌بخشان جوامع در تمام حوزه‌های زندگی، از دولت‌های مردسالار گرفته تا علوم پوزیتیویستی مرد-محور و غیره همگی حول کانون ژن، ژیان، آزادی شکل گرفته که در اصل خود قائل به بزرگداشت رویکردهای نوینی برای ساماندهی اندیشه در همه‌ی ابعاد آن است. البته موضوع به هیچ‌وجه به حاشیه راندن مردان نیست بلکه ایجاد رویکردها و اندیشه‌های اجتماعی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و سیاسی نوینی است که توانایی‌های مرد و زن را به نحوی مؤثرتر در خدمت آزادی، باروری فکری و عملی و ایجاد زندگی بهتر برای همگان قرار دهد.

پیشبرد کنشگری‌های فرهنگی ضد همسان‌سازی، به خاطر وجود همزمان قوانین جنسیتی و قوانین و باورهایی که باعث ستم به گروه‌های مردمی به حاشیه رانده شده می‌شوند امری پیچیده و چند لایه است. به همین خاطر باید دانست که کنشگران کُرد حقوق زنان در ایران با ایفای نقش‌های کلیدی طی چند دهه مقاومت و کنشگری کردها، سنگین‌ترین هزینه‌ها را برای مقاومت علیه قوانین جنسیتی و استعماری دولت‌ها پرداخته‌اند.

یکی از نمونه‌های آن زارا محمدی، معلم زبان کُردی و یکی از مؤسسان انجمن فرهنگی نوژین است که به دلیل آموزش زبان کُردی در سال ۱۴۰۰ به پنج سال زندان محکوم شده است. ستم مضاعفی که زنان کُرد به طور روزمره در برابرش پایداری می‌کنند و نیز آرزوهای این زنان برای دستیابی به آزادی، می‌تواند درس‌های مهمی برای یک مبارزه‌ی فمینیستی دموکراتیک با مطالبات گسترده‌تر برای آزادی داشته باشد.

از همین رو متمرکز کردن مبارزات زنان و آگاهی‌دهی وسیع برای جلوگیری از رویکردهای حذفی‌گرا توانایی‌های بالقوه رهایی‌بخش مهمی را برای ایران و گستره‌ی خاورمیانه به ارمغان خواهد آورد. معترضان در ایران می‌دانند که ژینا کُرد است و آمادگی جسارت‌آمیزی برای گسترش دادن اولویت‌های خود برای ایجاد همبستگی نشان داده‌اند پس می‌توانند به‌نحوی کم‌نظیر فرایند به‌حاشیه‌رانی و حذف زنان و اقلیت‌ها را نیز به‌طور همزمان به چالش بگیرند.

پس بیاید در کنار هم ژینا را با نام اصلی‌اش، با نام کردی‌اش، بخوانیم، با آگاهی بیشتری بر حقوق همه‌ی انسان‌ها تأکید کنیم و مبارزه‌ای را که پس‌زمینه‌ی شعار ژن، ژیان، آزادی است فراموش نکنیم. این کنشی زندگی‌بخش برای به رسمیت شناختن و نیز فراخوانی برای یک جنبش چندمحوری فمینیستی، انسان‌محور و رهایی‌بخش است که همزمان ضد مردسالاری، ضد حذفی‌گرایی، ضد قوم‌گرایی و ضد انواع پنهان و آشکار استعمار است.

سیاست خیابانی و حجاب در جنبش «زن، زندگی، آزادی»

اعظم خاتم

شهرهای مختلف ایران در دو ماه گذشته عرصه‌ی بروز و قوام جنبش «زن، زندگی، آزادی» بوده‌اند که گرچه با اعتراضات دهه‌ی گذشته‌ی کشور پیوندهایی دارد اما با چند ویژگی از آنها متمایز می‌شود. درباره‌ی این ویژگی‌ها به صورت پراکنده مطالبی نوشته شده اما لازم است درباره‌ی آنها بیشتر تعمق کنیم و تأثیراتشان را بر جامعه و حکومت، به‌ویژه بر جمع بزرگ‌تر ناراضیان کم‌تحرک و معترضان صنفی و اگر با بسنجیم. برخی این جنبش را که از این پس آن را با نام آغازگرش جنبش ژینا می‌خوانم، با مفاهیم زنانه‌نگری، انقلاب فرهنگی، و مبارزه با بنیادگرایی مذهبی توصیف کرده‌اند. دیگران شناخت نسل جوان را کلید درک جنبش دانسته‌اند، نسلی که با ویژگی‌هایی چون خودمختاری، فردگرایی، تسلط به تکنولوژی ارتباطی و زندگی در فضای مجازی تعریف شده، خواهان

آزادی در سبک زندگی است و با آرمان‌گرایی نسل‌های قبل در تضاد است. در مقابل این دو گروه، عده‌ای هم حمایت جهانی بی‌سابقه‌ی این جنبش و کنشگری مؤثر مهاجران ایرانی را سرمایه‌ی کلیدی آن در پیشروی به سوی مقصد می‌دانند. این منظرهای متفاوت برخی از ظرفیت‌های این جنبش را نشان می‌دهند اما تصویری از چالش‌ها و موانع پیشروی جنبش، که با انسداد سیاسی در حکومت و محاصره‌ی بیرونی آن، دوچندان می‌شود ارائه نمی‌کند.

امروزه این وفاق نسبی وجود دارد که جنبش ژینا نشانه‌ی گذار مردم از سیاست اصلاحی به دگرگونی ساختاری است. منظور از دگرگونی ساختاری در این‌جا تعارض میانگین خواسته‌ها با مختصات پایدار نظام سیاسی در جمهوری اسلامی است. اما به نظر می‌رسد که میل به گذار با توان عملی جامعه برای به صف کردن همه‌ی نیروهایش که لازمه‌ی چنین تحولی است همراه نیست. شبح انقلاب جماعت را تسخیر می‌کند اما وقتی نیروهای به‌صف‌شده پس از مانورهای ساختارشکن خود به پشت سر نگاه می‌کنند نیرویی بر نیمکت

ذخیره نیست تا جایشان را بگیرد و از سنگرهاشان محافظت کند. این تناقض چطور پدید آمده و چطور می‌توان تا زمان حل آن از مواضع تسخیرشده حفاظت کرد؟ من پنج ویژگی جنبش را که همزمان نقاط قدرت و ضعف آن را دربردارد در این نوشته برمی‌شمارم و تناقض بین رؤیا و واقعیت جاری را از خلال آنها بررسی می‌کنم. این ویژگی‌ها عبارتند از: یکم، فراگیری جنبش و اهمیت تعداد معترضان؛ دوم، ساختارشکنی در جنبش مجازی و سیاست خیابانی؛ سوم، روسری در تلاقی انقلاب فرهنگی و انقلاب اجتماعی؛ چهارم، تنوع کنشگران و تکثر فضاهای کنش از محلی تا جهانی؛ و پنجم، فروپاشی قدرت میانجی. در این بحث به اهمیت تعدد شهرها و تنوع قومی جنبش اشاره می‌کنیم، چگونگی تبدیل حجاب اجباری و زندگی دوزیستی را به نماد سیاست مطیع‌سازی بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که خیابان در سال‌های اخیر در تحمیل این زیست دوگانه نقش کلیدی داشت و صحنه اصلی اعتراض علیه آن و عبور از پروژه‌ی مطیع‌سازی هم هست. نشان می‌دهیم چگونه سیاست‌ورزی در خیابان به احیای فعالیت‌های مدنی کمک کرد و تلاقی آنها بازگشت به وضع

بی‌حقی قدیم را دشوار ساخته است. در پایان، چشم‌انداز این جنبش را با توجه به این ویژگی‌ها و رفتار و کردار دولت در مواجهه با آن بررسی می‌کنیم. معترضان دین بزرگی به گردن ما دارند، از جمله برای این که اعتراضات آنها مثل پنجره‌ای که به عمق جامعه گشوده شود ما را به تماشای رنج‌ها، آرزوها، جسارت‌ها، همبستگی‌ها، تنوع عقاید و اختلافات و تعارضات درونی جامعه برد و امکان فهم مشکلاتی را که پیشتر به سادگی قابل فهم نبودند فراهم کرد. بابت این فرصت سپاسگزار همه‌ی آنها هستیم.

(۱) معنای فراگیری در جنبش و افسون ارقام و اعداد

تعداد آدم‌های معترض در خیابان مهم است اما سرنوشت اعتراضات را تعیین نمی‌کند. این امر به‌ویژه درباره‌ی جنبش‌های افقی صدق می‌کند. من تعداد معترضان خیابانی را (به طرزى که جلوتر شرح خواهم داد) در این جنبش حدود دو میلیون برآورد کرده‌ام که طی ماه اول در ۱۲۰ شهر به

خیابان آمدند. تعداد شهرها بعدتر به ۱۳۵ شهر رسید اما چون شهرهای تازه کوچک هستند جمعیت اولیه را تغییر زیادی نمی‌دهند. این جمعیت «فراگیر» است، چون از نظر منطقه‌ای اکثر شهرهای بزرگ و متوسط و استان‌های کشور را دربردارد، اما عمدتاً شامل زنان و جوانان است. البته در اعتراضات کردستان و بلوچستان جمعیت متنوعی حضور دارند که نشانه‌ی ابعاد گسترده‌تر جنبش و تأثیرات ستم قومی و مذهبی بر مجموعه‌ی وسیع‌تری از جمعیت است. علاوه بر آنها که به خیابان آمدند، این جنبش پایگاهی هم در دانشگاه دارد و از حمایت اصناف و نهادهای مدنی برخوردار است. حمایت مهاجران ایرانی به آن صدا و چهره‌ای جهانی داده و تأثیرات آن در منطقه هنوز بررسی نشده است. گرچه کلانشهرها صحنه‌ی اصلی اعتراضاتند اما اغلب شهرهای کارگری پیرامون کلانشهرها در اعتراضات خیابانی حضور داشتند، از جمله اراک، الوند، اسلام‌شهر، ساوه و ملارد در منطقه‌ی تهران، شاهین شهر در اصفهان، هفت‌تپه در خوزستان و حتی عسلویه در حاشیه‌ی خلیج فارس. در داخل کلانشهرها هم گرچه اعتراض در ابتدا در محلات متوسط کارمندانشین رخ داد اما بعد

به محلات دیگر کشیده شد. در شهر تهران که در روزهای اوج اعتراضات مردم همزمان در ۲۵ نقطه‌ی شهر به خیابان آمدند یک‌چهارم محلات در زمره‌ی محلات کم‌درآمدنشین جنوب شهر مثل محله‌های نازی‌آباد، یافت‌آباد، شوش و جوادیه بودند. تظاهرات در شهرهای مذهبی قم، مشهد و یزد اهمیتی خاص دارد چون نشان می‌دهد فرهنگ مردسالار حتی در شهرهایی که پایگاه و قلب این سنت هستند شکننده است.

گفته می‌شود در انقلاب ۱۳۵۷ تنها ده درصد جمعیت شرکت داشتند که با توجه به جمعیت بزرگسال آن سالها می‌شود رقمی حدود ۶.۲ میلیون معترض انقلابی در شهر و روستا. من سعی کردم تعداد معترضان جنبش ژینا را برآورد کنم چون مقامات مختلف در حرف‌های پراکنده‌ای که برای کوچک‌شماری معترضان ایراد کردند به ارقامی بین ۴۰ تا ۹۰ هزار نفر رسیده‌اند. برآورد من از تعداد معترضان ماه اول در حدود ۲ میلیون نفر است که ۵ درصد جمعیت بزرگسال شهری کشورند (حدود ۴۵ میلیون در سرشماری ۱۳۹۵) و ۱۵ درصد جوانان ۱۵ تا ۳۰ ساله‌ی شهری. مبنای برآورد من

فهرست شهرهای معترض، جمعیت آنها و تعداد دفعات اعتراضات خیابانی در هر کدام است (جمعیت هر واقعه‌ی اعتراضی را هم بین یک تا چهار هزار نفر بسته به اندازه‌ی شهر برآورد کرده‌ام). به این ترتیب، رقم معترضان در شهر تهران معادل نیم میلیون نفر بوده است. در مجموع ۱۲۰ شهر در اعتراضات شرکت داشته که سه چهارم جمعیت شهری کشور در آنها زندگی می‌کنند. ۲۸ شهر بالای صد هزار نفر هم از نقشه‌ی اعتراضات خیابانی ماه اول غایب هستند که عمدتاً در استان‌های فارس و خوزستان و خراسان جنوبی و بلوچستان در جنوب و شرق کشور قرار دارند. برخی از این شهرها بعدتر به اعتراضات پیوستند و برخی که قدرت سنت‌های پدرسالارانه‌ی مذهبی یا قبیله‌گی در آنها زیاد است اصلاً نیامدند. قلب اعتراضات خیابانی در ۹ مرکز استان می‌تپد، شامل کلانشهر تهران، اصفهان، مشهد، تبریز، شیراز، کرج، سنندج، رشت و کرمانشاه که در این یک ماه بیش از ۱۰ بار یعنی هر سه روز یک بار، صحنه‌ی تظاهرات خیابانی بوده‌اند. ۵۶ شهر دیگر بین ۲ تا ۱۰ بار صحنه‌ی تظاهرات

بودند و در ۴۲ شهر معترضان یک‌بار به خیابان آمدند (بنگرید به نقشه‌ی شهرهای معترض).

جوانان که جایی جز خیابان برای اعتراض ندارند در روزهای اول جنبش به خیابان‌های اصلی اعتراض در شهرهای خود رفتند. در تهران خیابان انقلاب همان میدان تحریر قاهره است. خیابان مطهری و معلم در رشت، چهارباغ در اصفهان، و معالی آباد در شیراز نماد این فضا‌مندی‌اند. اما صحنه‌ی اعتراض در روزهای بعد عوض شد، خیابان‌ها و میادین فرعی جای خیابان‌های اصلی و صحنه‌های آماده‌باش را گرفتند. محلی شدن، نظارت و کنترل را کاهش داد و همزمان زنان جوان بیشتری را به میدان آورد که عملکرد بهتری در فضا‌های خوانا و آشنا داشتند. آنها با فراخوان هم‌کلاسی‌ها و همسایه‌ها به تظاهرات رفتند و نشانه‌های تملک فضا همه‌جا در رفتارشان دیده شد، ایستاده بر ماشین‌های مانده در ترافیک، در رهبری شعارها و همراهی با پسران در فراهم کردن اسباب مقاومت. جمعیت خیابان جوان و رادیکال ماند و در شعارها سقف خواسته‌ها را مطرح کرد. آنها حتی وقتی از خیابان‌های بزرگ

و گمنام به خیابان‌های کوچک محلی که گمنامی را زایل می‌کند عقب نشستند صدای اصلی محلات بودند که معترضان پشت‌بام و معترضان آپارتمان‌ها را به کوچه و خیابان دعوت می‌کردند. ترکیب سنی، جنسی و طبقاتی معترضان در کردستان متنوع‌تر است و در بلوچستان که اعتراضات با انگیزه‌ی دیگری آغاز شد تنوع جمعیت چشمگیر است. جالب است که تنها شهری که صدای شعار زن، زندگی، آزادی همراه شعار الله اکبر از بلندگوی مسجد شنیده شد زاهدان است.

برآورد من از تعداد معترضان ماه اول در حدود ۲ میلیون نفر است که ۵ درصد جمعیت بزرگسال شهری کشورند (حدود ۴۵ میلیون در سرشماری ۱۳۹۵) و ۱۵ درصد جوانان ۱۵ تا ۳۰ ساله‌ی شهری. مبنای برآورد من فهرست شهرهای معترض، جمعیت آنها و تعداد دفعات اعتراضات خیابانی در هر کدام است

به هر حال، دو میلیون نفری که در خیابان‌های صدها محله در شهرهای کشور وارد اعتراضات شدند، طنین انقلابی این جنبش بودند اما حضور آنها فیصله‌بخش نبود چون ارقام و اعداد نقش اصلی را در سرنوشت جنبش‌ها ایفا نمی‌کنند. با آغاز سال تحصیلی بخشی از نیروهای خیابان به دانشگاه رفتند و توانستند بخشی از جمعیت سه میلیونی دانشجویان را به جنبش ملحق کنند. بیش از ۹۰ دانشگاه درگیر اعتصاب و تظاهرات شدند که پراکندگی آنها در نیمی از شهرهای کشور ظرفیت مهمی به اعتراضات دانشگاهی داد و آن را در ادامه به کانون اصلی مقاومت جنبش بدل کرد. نیروی سومی که حمایت آن در گسترش جنبش مهم بود، روزنامه‌نگاران و فعالان زنان بودند که روایت‌های فاجعه را بازگو کردند و فراخوان برای اعتراض دادند. شخصیت‌های محبوب ورزشی و هنری و فرهنگی که پروژه‌ی مطیع‌سازی فرهنگی، سانسور و تلخی‌های زندگی دوزیستی را کاملاً لمس می‌کردند اولین کسانی بودند که به این فراخوان پاسخ مثبت دادند. نهادهای صنفی دیگر که بعدتر در اعتراض به دستگیری و کشتن جوانان وارد میدان شدند ظرفیت حرکت نهادی و رسمی

جنبش را ساختند و گسترش دادند. بسیاری از مهاجران ایرانی در سراسر جهان که جمعیت‌شان به بیش از هفت میلیون می‌رسد به حمایت از این جنبش برخاستند. مهاجران ایرانی جوان و درس‌خوانده‌اند و عمدتاً کشور را طی دو دهه‌ی اخیر ترک کرده و ارتباط نزدیکی با ایران دارند. آنها این بار با هدایت انجمن خانواده‌ی قربانیان پرواز پی‌اس ۷۵۲ اوکراین که وجود آن نشانه‌ی هم‌سرنوشتی دومیته‌ی‌ها با هموطنان خود است توانستند به صدای معترضان در بیرون بدل شوند.

۲) ساختارشکنی در جنبش مجازی و سیاست خیابانی

انقلاب ۱۳۵۷ سیاست خیابانی را با انقلابیگری گره زد چراکه رژیم پهلوی طی دو دهه‌ی قبل از آن مخالفان را از خیابان رانده و آنها را به محافل روشنفکری، خانه‌های تیمی، یا موعظه در مساجد سوق داده بود. فرهنگ نوپای حق اجتماع و تظاهرات دهه‌های بیست و سی از میان رفته بود و بازسازی این حق بعد از انقلاب چون نیروهای دموکراتیک به‌سرعت

تارومار شدند، دیری نپایید. به این ترتیب، حکومتی که خودش با اتکا به اعتراضات خیابانی به قدرت رسیده بود حق اجتماع و تظاهرات را سریع‌تر از حقوق دیگر زیرپا گذاشت و نیروهای رسمی و غیررسمی پلیس‌اش اجتماعات را به آشوب کشیدند. جنگ طولانی با عراق هم بر این خواست نقطه‌ی پایان گذاشت. تحولات سیاسی دوره‌ی سازندگی بعد جنگ هم از بالا و از درون حکومت آغاز شد و نیازی به خیابان نداشت. احزاب تازه‌تأسیس دوره‌ی اصلاحات هم حتی‌الامکان به کمک مطبوعات، کمپین‌های انتخاباتی، بیانیه‌ی مدیران حزبی و گفتگو در جمع‌های عزا و عروسی و افطار با هواداران خود سخن گفتند. اولین جرقه‌های اعتراض خیابانی این دوره در حاشیه‌ی شهر تهران و مشهد (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲) و در کوی دانشگاه (۱۳۷۸) زده شد اما عکس‌العمل نسبت به آنها چنان سنگین بود که اصلاح‌طلبان تا سال‌ها جرأت حضور خیابانی نیافتند. البته بی‌توجهی به خیابان در جنبش اصلاح‌طلبی علل دیگری هم داشت، فعالیت مطبوعاتی برای حضور نخبگان کفایت می‌کرد و خطر استفاده‌ی رقیب از خیابان برای اعمال خشونت‌بار هم جدی بود. سیاست‌ورزی

خیابانی درحکومت‌های دموکراتیک ابزاری است برای اعمال فشارِ نیروهای مستقل بر مدیران منتخب و احزاب رقیب. در ایران شکل‌گیری نیروهای مستقلی که از سیاست‌ورزی خیابانی برای فشار بر حکومت استفاده کنند موکول به تشکیل نهادهای صنفی مستقل بود. البته خیابان شورشی همزمان در حاشیه‌ی شهرها شکل گرفته بود اما به رسمیت شناخته نمی‌شد و اخبار آن حتی به رسانه‌ها راه نمی‌یافت. جمهوری اسلامی، به‌رغم درگیری‌ها و دستگیری‌ها، سرانجام ناگزیر شد به سیاست خیابانی فعالان صنفی برای مطالبات اقتصادی تن دهد اما انواع دیگر حضور در خیابان را اغتشاش و تلاش برای براندازی می‌خواند. شهرهای ایران در این دوره حتی شاهد برگزاری جشن‌های غیردولتی اول ماه مه یا هشتم مارس یا مراسم غیرحکومتی دیگر نبوده‌اند.

هرچه فضای سیاست رسمی در خیابان بسته‌تر شد، خیابان بیشتر به مرکز ثقل سیاست غیررسمی بدل گشت. پلت‌فرم‌هایی مثل تلگرام و اینستاگرام که سیاسی نبودند و کارکرد اولیه‌شان پایدار کردن روابط افراد در حلقه‌های ثانوی

و فرعی زندگی اجتماعی‌شان بود در خدمت خیابان درآمدند و اخبار خود را از خیابان با هزاران عضو غیرسیاسی به اشتراک گذاشتند. این اخبار وجوه متفاوتی داشت و سبک‌های زندگی ممنوعه در فضاهای عمومی، اشغال دسته‌جمعی فضا برای برپایی جشنی بی‌مجوز، پرفورمانس‌های هنری، اعتراضات اقتصادی، جدال دستفروشان برای حق حضور در خیابان و درگیری با گشت ارشاد را دربرمی‌گرفت. اگر به سه رویداد مهم در این کنش‌های اعتراضی در سال‌های اخیر توجه کنیم افزایش اهمیت خیابان و پیوند آن را با دیگر فضاهای غیررسمی سیاست در ایران می‌بینیم: اول، بسیج جوانان از طریق شبکه‌های اجتماعی برای حضور همزمان در فروشگاه کورش جهت شادی و باهم‌بودن در سال ۱۳۹۵؛ دوم، اعتراض انفرادی دختران انقلاب به حجاب اجباری در دی‌ماه ۱۳۹۶ که حاوی رادیکالیسمی ساختارشکن بود چون بعد از چهار دهه برای اولین بار زنی در خیابان روسری از سر برمی‌داشت؛ و سوم، اعتراضات خیابانی تهی‌دستان شهری علیه گرانی در شهرهای مختلف در همان سال و بعد اعتراضات علیه افزایش ناگهانی قیمت بنزین در ۱۳۹۸ که شعارهای

ساختارشکن را عمومی ساخت. ساختارشکنی این اعتراضات هم در فرم و شعارها نمایان بود هم در خواسته‌هایی که راه ساده‌ای برای پاسخ‌گویی به آن وجود نداشت. ساختارشکنی جنبش ژینا هم ناشی از تلفیق دستاوردهای آن سه رویداد بود، از ظرفیت بسیج نیرو در فضای مجازی استفاده کرد، از سرگیری حجاب را از دختران انقلاب وام گرفت، و شعارهای ساختارشکن اعتراضات ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ را تکرار کرد. اما این بار با بی‌شماری و گسترش جغرافیایی معترضان، جنبش طنین انقلابی یافت.

۳) در تلاقی انقلاب فرهنگی و اجتماعی: چرا دعوا بر سر روسری است؟

اگر جنبش کنونی را ادامه‌ی خیزش‌های پیش‌گفته تلقی کنیم و «برای»‌های متعدد در ترانه‌ی شروین را بیان حداقل خواسته‌های معترضان بدانیم، آن‌وقت مطالبات حداقلی جنبش را باید فراتر از حجاب اختیاری، و حاوی خواسته‌هایی در

زمینه‌ی رفاه و عدالت اجتماعی، برابری قومی و مذهبی، و آینده‌نگری برای ایران و رابطه‌ی آن با منطقه و جهان بینیم. شاید همین تنوع خواسته‌هاست که این جنبش را بین یک «انقلاب فرهنگی» مجدد و یک انقلاب اجتماعی در نوسان نگه داشته است. برخی تفاسیر شاعرانه از جنبش، که ابعاد انسانی و زندگی طلب آن را می‌ستایند، همزمان از آن آرمان‌زدایی و سیاست‌زدایی می‌کنند. این در حالی است که ماهیت رادیکال جنبش در تخیل نظم نوینی است که ضامن تحقق همه‌ی «برای»‌های کنونی آن باشد. علاوه‌براین، خواست‌های جنبش مثل موجود زنده رشد می‌کند و متحول می‌شود. ما آرمان‌های معترضان درباره‌ی همبستگی ملی با تنوع قومی، آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی را در شعارها و رفتارهای‌شان دیده و شنیده‌ایم اما این آرمان‌گرایی خصلت ایدئولوژیک یا انقلابی ندارد. به همین دلیل برای معترضان بدیهی است که باید دستاوردهای حداقلی، حتی حجاب اختیاری را از همین امروز به زندگی روزمره وارد کرد و منتظر فردای انقلاب نشد. قدرت کنونی مردم و نهادهای مدنی موجود امروز وقوع ساختارشکنی در زندگی روزمره را ممکن

می‌کنند، امری که چهل سال پیش، وقتی اولین اعتراض گسترده علیه حجاب اجباری در جو انقلابی برپا شد امکان نداشت. تاریخ امر به معروف در ایران تاریخ تحول یک سیاست آمرانه توسط اکثریت انقلابی به اقلیت و تبدیل آن به آمریت اقلیت بر اکثریت است. به همین دلیل این سیاست دیگر بدون خشونت سنگین قابل اجرا نیست. جامعه خواهان حجاب اختیاری است تا از دروغ و تظاهر به ارزش‌های حاکمان در حیات دوزیستی خود و پروژه‌ی مطیع‌سازی فرهنگی و سیاسی عبور کند. بنابراین روسری برای زنان فقط روسری نیست، نماد انقیادی طولانی است. اما این به معنای آن نیست که امنیت نظام هم در گرو «ارشاد اخلاقی» و مطیع‌سازی فرهنگی است. ماده‌ای از قانون مجازات اسلامی که کیفر عدم رعایت حجاب اسلامی را به خرید مجازات با پرداخت وجه نقدی (۵۰ هزار تومان) تقلیل داد امکان فاصله‌گیری نظام را از این پروژه نشان می‌دهد.

در دهه‌ی شصت اشتهای انقلابی برای تسخیر فرهنگی جامعه زیاد بود و امر به معروف یکی از مهم‌ترین پروژه‌های تسخیر

فرهنگی بود که با تبدیل گناه به جرم، نظامی چندلایه و گسترده را برپا ساخت که همزمان گشت خیابانی، شبکه‌ی امور تربیتی مدارس، حراست ادارات، بسیج محلات، دانشگاه‌ها و مراکز کار را دربرمی‌گرفت. این نظام تأدیب حکومتی در طول دهه‌ها زندگی زنان و جوانان را شکل داده است، از سنینی که به مدرسه می‌روند تا دانشگاه، هنگام عبور از خیابان‌ها و میداین شهر، هنگام ورود و خروج به ایستگاه مترو شهری، در محل کار، در ورود به ادارات، حین بازرسی در فرودگاه، قطار بین شهری، گرفتن هتل و استفاده از تسهیلات ورزشی و تفریحی. اما پلیس اخلاقی در دهی اخیر به جای مطیع ساختن شهروندان آنها را نافرمان و شورش کرده است. در سال ۱۳۹۲، چندسالی قبل از آن که ویدا موحد بدون روسری بر سکویی در خیابان انقلاب بایستد، فرماندهی پلیس از تذکر سالانه به ۶.۳ میلیون بدحجاب و دستگیری ۱۸۰ هزار نفر برای عدم رعایت حجاب خبر داد. این آمار بعد از اعتراض دختران انقلاب احتمالاً چند برابر شده است. تشدید فعالیت گشت ارشاد بعد از انتخابات ۱۴۰۰ شهرها را به صحنه‌ی جنگ تن‌به‌تن با دختران جوان بدل کرد. در این

جنگ روزمره بود که معلوم شد دولت جدید تحولات نسلی و اثرات مقاومت‌های پیشین را در محاسبات خود برای بازگشت به دهه‌ی شصت نگنجانده است. حتی وقتی ترفندهای پلیسی را در حوزه‌ی فرهنگ تکرار کردند و آمران معروف را در پوشش عادی و بدون لباس فرم به اتوبوس و مترو فرستادند یا از اعتراف‌گیری از بدحجابان، نمونه‌ی سپیده رشنو، برای ایجاد ترس استفاده کردند اوج بیگانگی خود را با روحیه و فرهنگ جوانان نشان دادند. بیهوشی و مرگ ژینا هنگام بحث با مأموران در مرکز گشت ارشاد در خیابان وزرا تنها یکی از اتفاقات فاجعه‌بار، از میان حوادث تلخ مکرر، در این دوره‌ی فعالیت گشت ارشاد بود اما چون این حادثه در تلاقی شکاف‌های قومی، مدنی و بین‌المللی مهمی رخ داد امکانات یک جنبش سراسری را فراهم ساخت. ژینا دختر کردستان بود و زنان شهرش در مراسم خاک‌سپاری علیه «مردن برای روسری» شعار دادند و روسری‌های خود را بر زمین زدند. این فرصتی شد تا مرکز نشینان معترض با تخیل سیاسی متفاوت کردها آشنا شوند و شدت تبعیض دولتی نسبت به اقوام را، حتی در هنگامه‌ی سرکوب ببینند. فعالان زنان در روایت

فاجعه و فراخوان اولین اعتراضات نقش اصلی را ایفا کردند. هنرمندان به سرعت به اعتراضات پیوستند و در روزهای اول سوزاندن روسری و بریدن موهای سر به پرفورمانس اعتراضی زنان بدل شد.

اعتراضات با سیاست «دادخواهی» تلاقی کرد و مهارت معترضان در استفاده از شبکه‌های مجازی جهان را انباشته از تصاویر و صدای این جنبش کرد.

توهم قدرت در نهادهای ایدئولوژیک نظام تاکنون حجاب اجباری را «ذات نظام» و میدان اصلی پروژه‌ی مطیع‌سازی آن معرفی کرده است و دشوار است در بالا و فاقی حداقلی برای رها کردن این پروژه شکل بگیرد. از سوی دیگر، خواست حجاب اختیاری در این جنبش معنای تازه‌ای یافته و با خواست عقب‌نشینی کامل دولت از کنترل زندگی روزمره، احیای جامعه‌ی مدنی، تثبیت حق اعتراض در خیابان، و بازگرداندن قدرت به جامعه همراه شده است. اکنون

مجموعه‌ی این خواسته‌هاست که مبنای تعریف نظام مطلوب را تعریف می‌کند. حتی بیانیه‌ی نهادهای مدنی در حمایت از جنبش، و برخی بیانیه‌های صادره از جانب شخصیت‌ها یا نهادهای اصلاح طلب هم که با تأخیر زیاد صادر شد، به این خواسته‌ها اشاره دارند. در بخش بعدی به تنوع کنشگران این جنبش، فضاها، متفاوت حرکت آنها و چالش‌های موجود در روابط آنها با هم نگاه می‌کنیم.

۴) تنوع کنشگران و تکثر فضاها

کنشگران این جنبش متکثرند، پیشینه و برداشت متفاوتی از اهداف جنبش دارند، و در فضاها و جغرافیاهای متنوعی کار می‌کنند. خصلت چندقومی، فراکلانشهری و جهانی بودن جنبش تصور تازه‌ای از ایرانی بودن خلق کرده که با تصور مرکز‌گرا که ایران را در تهران و شهرهای بزرگش خلاصه می‌کند متفاوت است. هویت‌های جدیدی حول همسایگی، هم‌محلّه بودن، تعلق به نهادها، اقوام، اصناف، انجمن‌ها و

شهرهای معترض ساخته شده که ظرفیت‌های تازه می‌سازد و چالش‌های جنبش را با اصناف، اقوام، محلات و شهرهای واگرا و کم‌تحرک‌تر مشخص می‌کند. هویت محله‌ای که در شهرهای ایران طی دوره‌ی مدرن و برپایی نظام شهرداری‌ها از بالا از میان رفت امروزه ممکن است بر اساس «هم‌قدمی همسایه‌ها» در اعتراض دوباره ساخته شود. مردم علاوه بر خیابان به ظرفیت شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان «عرصه‌ی عمومی» برای خبردهی، مباحثه، و آینده‌نگری متکی هستند. احیای فعالیت دانشجویی در دانشگاه و اتصال شبکه‌ای دانشگاه‌ها به هم در سراسر کشور به دانشجویان نقش محوری در پیشبرد جنبش داده است. مرزهای فعالیت صنفی نهادها و انجمن‌ها به روی خواسته‌های اجتماعی گشوده شده است. اما هنوز برنامه‌ای برای تداوم استفاده از این ظرفیت‌ها وجود ندارد. اگر به خیابان که نقطه‌ی آغاز و صحنه‌ی مهم‌ترین رویدادهای جنبش است نگاه کنیم می‌بینیم زیرساخت پشتیبان برای سیاست‌ورزی خیابانی محدود است. در گذشته جمعیت‌های بزرگ تنها بعد از کار تبلیغی فراوان و حداقلی از سازماندهی به خیابان می‌آمدند اما در جنبش‌های نوین

تظاهرات خیابانی تقدم یافته و جمعیت‌های بزرگ را می‌توان با بسیج در فضای مجازی به خیابان کشانید. این ظرفیت هم اسباب توفیق اولیه‌ی این جنبش‌هاست و هم مسبب ناکامی میان‌مدت‌شان.

در این وضعیت دانشجویان که از نهاد و زیرساخت‌های اعتراضی بهتری برخوردارند در فضای دانشگاه محصور می‌شوند، ارتباط آنها با شهر گسسته می‌شود و به سمت اعتراضات صنفی سوق می‌یابند. در برخی دانشگاه‌ها مثل دانشگاه شریف دانشجویان موفق شدند همبستگی اساتید را جلب کرده و با حضور آنها از جان خود، امکان ادامه‌ی تحصیل، و نهادهای صنفی خود حفاظت کنند، و خواهان آزادی و بازگشت همکلاسی‌ها شوند. در برخی موارد حتی از فضاها و تریبون رسمی دانشگاه برای بحث و گفتگو پیرامون خواسته‌های این جنبش، از جمله حذف تفکیک جنسیتی که در تداوم حجاب اختیاری است، عدم ورود پلیس به دانشگاه، برچیدن بسیج دانشجویی و حضور لباس شخصی‌ها در دانشگاه‌ها استفاده کنند.

در ایران دانش آموزان ۱۶ ساله‌ای که حق رأی دارند و در این جنبش هم مشارکت داشتند، حق تشکل در مدارس خود را ندارند. آنها که دهه‌هاست جز آموزش ایدئولوژیک و رقابت‌های کشنده‌ی درسی نهاد و بستری برای زندگی جمعی خود در مدارس نیافته‌اند و زیر سلطه‌ی مدیران دولتی، روحانیون مدارس و امور تربیتی‌ها هستند نتوانستند نقش چندانی در اعتراضات غیرخیابانی داشته باشند. معترضان صنفی و اقتصادی به جز حمایت کلامی و اعتراضات مقطعی، به طور مستمر به اعتراضات نپیوستند. آنها جسارت بیشتری در طرح خواسته‌های خود یافته‌اند اما به دلیل عقب‌نشینی موقت دولت در برابر خواسته‌های‌شان و همزمان دستگیری رهبران و فعالان صنفی بخشی از توان اعتراضی خود را از دست داده‌اند. از جمله عقب‌نشینی‌های دولت می‌توان به اجرای رتبه‌بندی معلمان با کمتر از ۳ سال سابقه، پرداخت دو ماه حقوق معوقه‌ی کارگران هفت‌تپه و افزایش پنجاه درصدی یارانه‌ی معیشتی خانواده‌ها در ماه گذشته اشاره کرد. دولت فعالانه کوشید هیچ اعتراض صنفی و اقتصادی به این جنبش پیوند نخورد. این

سیاست که با توجه به شرایط سخت اقتصادی مردم موقتاً توفیق یافته است در آینده با توجه به محدودیت منابع مالی دولت شانس استمرار ندارد. آن بخش از فعالان مدنی که گروه‌های تخصصی کوچک‌تر اما پرمخاطب را دربرمی‌گیرند در راستای فعالیت تخصصی خود در این جنبش فعال شدند. از جمله‌ی آنها شورای تشکل‌های صنفی معلمان، سازمان نظام پزشکی کشور، کانون وکلای دادگستری، کانون نویسندگان، انجمن‌های مختلف بازیگران، کارگردانان و مستندسازان سینما، خانه‌ی موسیقی و انجمن نقاشان و غیره است. ورزشکاران به دلیل غیرمستقل بودن باشگاه‌ها و فدراسیون‌ها، به صورت فردی به حمایت جنبش پرداختند، اما حرکات اعتراضی آنها با توجه به فرصتی که مسابقات داخلی و بین‌المللی در اختیارشان قرار داد توجه عموم را جلب کرد. این حمایت در اشکال مختلف بروز یافت، از جمله پوشیدن حجاب حین مسابقات، شادی نکردن از پیروزی‌های خود و نمایش نمادهای جنبش. شاید پیش‌تر تصور همراهی گسترده‌ی چهره‌ها و نهادهای ورزشی، هنری، و متخصصان کشور با جنبشی ساختارشکن دشوار بود اما امروز با تجربه‌ی کنونی و

احساس قدرتی که این افراد و نهادها در حفاظت از کشور و فرزندان شجاع آن پیدا کرده‌اند پیش‌بینی تداوم این حمایت در آینده دشوار نباشد.

جریان دیگری که شیوهی ارتباط آن با نیروهای اصلی جنبش محل مذاقه است فعالان و خانواده‌های دادخواه و حقوق بشری جنبش در میان مهاجران هستند. این فعالان قدرت خود را مدیون معترضان داخل هستند چون میانگین مهاجران ایرانی در خارج کشور پیوند زیادی با اپوزیسیون قدیمی و حتی نهادهای دادخواه جدید ندارند. شکاف و اختلاف عقیده‌ی زیاد میان فعالان خارج کشور، این نهادها را بیشتر به محل نزاع بدل کرده تا ایجاد همبستگی. بحران مستمر در فعالیت آنها، از انجمن نایاک تا هواداران پادشاهی، گواه این امر است. البته انجمن دادخواه قربانیان پرواز پی‌اس ۷۵۲ اوکراین ضمن خواسته‌های رادیکال در ک روشن‌تری از تناقضات «سیاست براندازی» از خارج و جنبش ساختارشکن در داخل کشور دارد و می‌تواند ارتباط مؤثرتری با آن برقرار کند. اما نقش رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی پیچیده‌تر و گسترده‌تر است.

مخاطبان میلیونی آنها نه در خارج که در داخل کشورند و نقش آنها در خبررسانی، سرگرمی، آگاهی‌بخشی و سیاست‌سازی غیرقابل انکار است. در این میان، جهت‌گیری برخی رسانه‌ها برای نظرسازی، و حتی رهبرسازی از میان مدعیان، بخشی از فعالان جنبش را در داخل نسبت به عملکرد آنها حساس و بدبین کرده است. اختلاف در دیدگاه‌های سیاسی تاکنون مانع گفتگوهای روشن و مستدل درباره‌ی الزامات هم‌دلی و همکاری درون و بیرون و مشروعیت و مسئولیت اخلاقی کنشگران بیرون شده که می‌کوشند انعکاس صدای داخل باشند. این مشکل وقتی بیشتر نمایان می‌شود که درمی‌یابیم صداهای جنبش در داخل هم یکدست نیست و تنوع خواسته‌ها و شیوه‌های مبارزه به طور طبیعی در آن مشهود است و چتر فراگیری آنها را در سایه‌ی خود نمی‌گیرد. خواسته‌ها و بیان متفاوت ترانه‌ی «برای» شروین حاجی‌پور و اشعار رپ توماج صالحی به‌خوبی این فاصله را نمایان می‌کند.

(۵) فروپاشی قدرت میانجی

در ماه‌های اخیر فراوان شنیده‌ایم که نیروهای میانجی در نظام سیاسی ایران ناپدید شده‌اند. در این گفته حقیقتی نهفته است که این جنبش ممکن است فرصت تغییر و انکار آن را فراهم کند. حقیقت از آن‌جا آشکار است که اکثریت شخصیت‌ها و احزاب اصلاح طلب که زمانی مورد وثوق اکثریت جوانان کشور بودند با این جنبش بیگانه‌اند و تاکنون چندان در مقام حمایت از آنها برنیامده‌اند. در این فضای خالی از میانجی و ضعف ناظران درونی، حاکمیت هر چه کمتر به از دست رفتن مشروعیت و پایگاه محدود اجتماعی خود حساسیت نشان می‌دهد و همچنان در حلقه‌ی کوچک حواریون، حلقه‌های نظامی و باندهای ذی نفوذ خود را مصون از تأثیرات جنبش و روند آینده‌ی آن نشان می‌دهد. امید بخشی از جامعه آنست که این جنبش اصلاح طلبان جدی را هم از بن بست ادعای اصلاح‌گری بدون پاسخگویی به جامعه و الزامات برپایی و حفظ قدرت اجتماعی لازمه‌ی اصلاحات نجات دهد، چون هیچ تحول رادیکالی بی‌نیاز به نیروهای میانجی نیست و زوال پایگاه اجتماعی احزاب اصلاح طلب هم در نهایت به ضعف

جنبش دموکراتیک منجر می‌شود نه به تقویت آن. اطلاعیه‌ی مجمع مدرسین و محققین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، و بیانیه‌ی تحلیلی جبهه‌ی اصلاحات که پس از ۵۰ روز از مرگ مهسا و آغاز اعتراضات صادر شده، گرچه دیر هنگام است اما از خواسته‌های معترضان حمایت کرده و با پذیرش بحران مشروعیت حکومت، خواهان آزادی همه‌ی زندانیان سیاسی و دانشجویان، افزایش آزادی سبک زندگی، آزادی اجتماعات و بررسی علل مرگ ژینا و دیگر کشته‌شدگان اعتراضات اخیر شده است. این حمایت هنوز با میانجیگری پیگیر که به کاهش هزینه‌های اعتراض منجر شود فاصله‌ی زیادی دارد و به نظر می‌رسد صدای آن نه در جنبش شنیده می‌شود نه در حکومت. علت محسوس نبودن این حمایت آن است که اصلاح‌گری با نفی سیاست خیابانی پیش‌تر خود را خلع سلاح کرده است. در جامعه‌ای که بیش از دوسوم جمعیت آن هیچ تشکلی برای پیگیری دسته‌جمعی خواسته‌های اولیه‌ی خود ندارند تصور سیاست‌ورزی بدون حضور در خیابان تکریم محافظه‌کاری در فرهنگ سیاسی بوده و جامعه شاهد بوده که

نادمان جنبش سبز، از تنها نمونه‌ی جسارتِ تلفیق مذاکره با سیاست‌ورزی خیابانی تبری جسته‌اند.

چشم‌انداز جنبش و تحول آن

جامعه‌ی ایران و جمهوری اسلامی بعد از جنبش «زن، زندگی، آزادی» دیگر به نقطه‌ی قبل آن برنمی‌گردد، هرچند که مسیر حرکت به جلو کوبیده و هموار نیست و زیرساخت‌های لازم برای پیشبرد توأمان سیاست خیابانی و جنبش مدنی مهیا نشده است. تا این‌جا روشن است که تأخیر ایران در ادامه‌ی مذاکرات هسته‌ای در سال ۱۴۰۰، اینک با جهانی‌شدن این جنبش و افول جایگاه جمهوری اسلامی در عرصه‌ی بین‌الملل منجر به تعویق طولانی‌تر مذاکرات خواهد شد. خوش‌بینی‌های اولیه به گسترش شتابان همکاری اقتصادی با روسیه و چین در پی اجرای سیاست گردش به شرق و جذب سرمایه و تکنولوژی برای احیای اقتصاد، حتی برای افزایش صادرات نفت از میان رفته‌اند. بحران اقتصادی دست دولت را در

پول‌پاشی بین خواص و امتیازدهی به معترضان اقتصادی می‌بندد. اگر دهه‌ی نود دوران ناکامی تکنوکرات‌ها و میانجی‌های نظام در اداره‌ی اقتصاد و حفظ حداقل معیشت مردم تحت تحریم‌های فلج‌کننده بود (که نتیجه‌اش اولویت یافتن مذاکرات شد) امروزه دولت و مجلس مثل بدنی فربه‌اند که حواسی کند، ذهنی گنگ، و زبانی مشوش دارد و جز به کارگیری زور بازو انتظاری از آنها نیست. نیروی میانجی در جمهوری اسلامی غایب است چون پایگاه اجتماعی‌اش را در همان دهه از دست داد و امروز شانس برای بازگشت ندارد.

اما وضعیت کنونی شباهتی به انقلاب ۱۳۵۷ ندارد، چراکه حکومت آرایش جنگی دارد و از نیروی سرکوب وسیعی برخوردار است، عزمش برای ماندن حتی به قیمت سوری‌های کردن ایران قاطع است، و به منابع حداقلی از درآمد نفت برای تأمین هزینه‌های مبرم دسترسی دارد. تأثیر این سه عامل را باید در چشم‌انداز جنبش به حساب آورد. درعین حال، معترضانی که در روزهای اوج جنبش امکان زندگی در جامعه‌ی دیگری را تخیل کرده‌اند بعد از این می‌کوشند آن

زندگی را محقق کنند. رفت و آمد با پوشش اختیاری در خیابان و محل کار تنها نمونه‌ای از این تلاش خواهد بود که خاطره‌ی جنبش را با خود حمل می‌کند. ظرفیت سیاست‌ورزی خیابانی در این جنبش، هر جا که فرصت فراهم شود، میدانی از همبستگی حول شعارهای ساختارشکن فراهم می‌کند، همان‌طور که در مراسم چهلم ژینا و جوانان دیگر دیدیم. ظرفیت مدنی جنبش در ابعادی که انتظارش را نداریم رشد و توسعه می‌یابد. چون جنبش به زندگی دوزیستی خاتمه داده، اکثریت را به فضای غیررسمی سیاست آورده یا سیاست غیررسمی را به فضای اصلی حیات جامعه بدل کرده است. گفتگویی که در جامعه درباره‌ی حقوق زنان و جوانان آغاز شده ادامه می‌یابد و جامعه به قدرت تازه‌ی خودش در گسترش همبستگی میان اقوام، طبقات و مذاهب مختلف می‌اندیشد. جوانانی که اکنون رهبری این اعتراضات را به عهده دارند، در دانشگاه‌ها و بازداشتگاه‌ها و خانه‌ها به یکسان به راه‌های تغییر موازنه‌ی قوا و ابتکارات برای حل موانع گسترش جنبش می‌اندیشند.

خواستهای هدف‌مند برای اعتصابات، برای ارتقای جنبش
زن، زندگی، آزادی

فرنگیس بختیاری

«غفلت از جنبش‌های خودجوش، تحقیر آنها و عدم
هدایتشان در مسیری آگاهانه و ارتقای سطح آنها با
قرار دادنشان در درون سیاست، اغلب می‌تواند
پیامدهای جدی و خطرناک داشته باشد... یکی از
علل کارآمد شکل‌گیری کودتاها را باید در دست
کشیدن گروه‌های مسئول از هدایت جنبش‌های
خودجوش به سمت آگاهی و ارتقای آنها به یک عامل
مثبت سیاسی جست‌وجو کرد.» - آنتونیو گرامشی

ارتقای خیزش زن، زندگی، آزادی در مسیری آگاهانه،
این‌جا و اکنون در گرو آزادی زندانیان سیاسی و پر کردن
خلأ رهبری است؛ یک عامل مثبت سیاسی، که در این مرحله

می‌تواند مبارزه علیه ستم جنسیتی و مذهبی را با مبارزه علیه ستم طبقاتی و ستم قومی به یک کل واحد فرا برد. تنیدگی مبارزه علیه این چهار ستم و جهت دادن به خشم و نفرت موجود توسط فعالان سیاسی شناخته شده، توان واقعاً موجود جنبش اجتماعی برای عدم تکرار انحراف انقلاب سال ۱۳۵۷ است.

ظرفیتِ خودگستری جنبش زن، زندگی، آزادی

«شکوفایی انسان، رها از همه‌ی بندهای سلطه و استثمار نژادی، قومی، طبقاتی و جنسی، شرط شکوفایی همگان است.»

در خیزش اخیر، چهار ویژگی مرتبط با زیست مهسا، ستم جنسی، ستم قومی، ستم مذهبی (شیعه نبودن) و ستم طبقاتی (فرو دست بودن) موجب سراسری شدن آن، بیش‌تر بین نوجوانان اقشار میانی جامعه و کم‌تر نوجوانان به‌حاشیه‌رانده شده است، موضوعی که از اهمیت وافر آن نمی‌کاهد. پیشرو بودن

دختران نوجوان در این خیزش، شرکت پسران دوشادوش آنها و فریاد درد مشترک در خیابان و توییت‌ها، از فمینیسم معطوف به ستم مختص به زن فرا رفته است. به طوری که معترضان مرد و زن، پیر و جوان، کرد و فارس و عرب در نفی اجبار و الزامات قدرت حاکم نسبت به زن، خواسته و ناخواسته، رهایی خود را می‌یابند. جنبشی خودانگیخته که «ناگهان دوباره تا سطح بالا آمده و منفجر شده ... به این دلیل که فلاکت مفرط، یا سرکوب تحقیرآمیز نه تنها اقتصادی بلکه سیاسی نیز، چنان فریاد بلندی از هر یک از قربانیانش برآورده که تمام قربانیان فریاد یک‌دیگر را می‌شنوند... خودانگیختگی توده‌ها موتور کنش انقلابی است.»

انفجارهای سیاسی مانند جنبش زنان ایران یا جنبش اقوام — روژاوا، عفرین — و یا جنبش سیاهان، همه، خیزش‌هایی ضد سلطه و استثمار هستند و ظرفیت خودگستری آنها به فرای مرزها، می‌تواند زنجیره به هم بافته‌ی سلطه و استثمار مذهبی، جنسیتی، نژادی و طبقاتی را حلقه به حلقه

فعال کرده، به سوی عدالت اجتماعی راه جوید. این جنبش‌ها در مسیر تکاملی‌شان می‌توانند از منشاء و هدف اولیه‌شان فرا روند و با ارتقا به سطح بنیادی‌تر از مبارزه، توان‌گذار به جامعه‌ی آزاد انسانی را بیابند. جنبش نفی حجاب، یکی از این جنبش‌هاست که با به چالش کشیدن هستی‌ایدئولوژی حاکم، ابعادی چنان گسترده یافته که قادر است پایه‌های هویتی را که بستر اجتماعی و تاریخی این ایدئولوژی در منطقه است به لرزه درآورد. دختران جوان با جسارت و شهامت و سراپا خشم، قیامی را شعله‌ور کرده‌اند که پس از دهه‌ها بنیادگرایی، قتل و وحشت، نور امید و شادی به خاورمیانه می‌فرستد و خودگستری و خودزایندگی پراتیک، مرزها را پشت سر گذارده از محدوده‌ی جغرافیایی و فمینیستی صرف فرا رفته، در حال ورق زدن تاریخ جهان است نه فقط به دلیل گستردگی جغرافیایی و استمرار آن، بیش‌تر از آن رو که راهی نو برای همبستگی جهانی علیه سلطه و ستم گشوده است، تحولی تاریخی و بس مهم. روزنه‌ای در سویی‌ی چشم‌انداز تاریخی.

نوجوانان، معترض و شجاع در محاصره ایدئولوژی «براندازی»
سریع

نوجوانان شگفت‌انگیزی که جرقه این تحول را زدند، ویژگی تاریخی منحصربه‌فردی دارند. این ویژگی با توصیف ایدئولوژیک دهه‌ی هشتادی، عامداً نادیده گرفته می‌شود. آن‌ها گرچه متولد اواخر دهه‌ی ۷۰ و دهه‌ی ۸۰ هستند اما در بستر اینترنت و مبارزه‌ی طبقاتی مستمر دهه‌ی اول قرن ۲۱ رشد کرده‌اند و خود محصول تاریخی اوج‌گیری مبارزه‌ی طبقاتی، قومی، جنسیتی و نژادی دهه‌ی گذشته در جهان و ایران هستند. طبیعی بود فرزند زمانه‌ی خود شوند چنان‌که می‌بینیم. آن‌ها نهال‌های دهه ۹۰ هستند، باروت خشم و عصیان، فرزندان اعتراض، فریاد و حق‌خواهی هر روزه که بر دوش زندانیان سیاسی، فعالان زن و مرد، مهس‌های در بند بالیدند و روحیه‌ی اعتراض در آنان نهادینه شده است. آن‌ها مثل عموم انسان‌ها بسته به موقعیت‌ها و شرایط زیست و ظلمی که دیده‌اند وارد عرصه‌های مختلف اعتراض می‌شوند. نوجوانان ما که درد و آزار بنیادگرایان ضدزن را هر روز می‌کشند، مبارزه

برای آزادی زن و آزادی مذهب فعالشان کرده است. آنها معترضانی بی‌باک و جسور هستند و انرژی فوق‌العاده‌ای دارند، ولی صبر ندارند، دنبال نتایج سریع هستند و در غیاب راهبران آزموده در گردباد خواسته‌های جهت‌داده‌شده رسانه‌ای به سرعت تهیج و گرفتار می‌شوند.

اکنون و این روزها جادوی «براندازی» سریع اکثریت نوجوانان را تسخیر کرده است. آنها سوار امواج شده، با تشویق و هلله‌ی رسانه‌های بورژوازی، در خلسه‌ی سلب قدرت حاکمان به هر سو می‌روند، سیزیف‌وار دور خود می‌چرخند، دستگیر و کشته می‌شوند، اما هدف معین قابل وصول ندارند. گرچه از نظر جغرافیایی همه جا هستند ولی از نظر کمی هم‌چنان در اقلیتند و هنوز نتوانسته‌اند کارگران را به میدان بکشانند، نتوانسته‌اند اعتماد کارگران به حاشیه‌رانده را جلب کنند. نوجوانان غیور ما فرمان اعتصاب و انقلاب به کارگرانی می‌دهند که اکثراً کنار ایستاده‌اند و نوجوانان را چون فرزندان‌شان ناپخته می‌دانند، هم‌دردی می‌کنند اما ورود نابهنگام به میدان نبرد را پذیرا نیستند و تا لحظه‌ی نوشتن این

مقاله، هنوز این جنگ را جنگ خود نمی‌دانند. پیرها چون نگارنده تجربه‌ی انقلابی شکست‌خورده دارند، گوادلوپ را به یاد می‌آورند، «فعلاً شاه برود» به یاد می‌آورند. مسن‌ها و جوان‌ترها دو دهه جنگیده‌اند، به نقاط قوت و ضعف خود آشنایند و در غیاب فرماندهان آشنای دیروز، هنوز به میدان جدید جنگ باور ندارند. دانشجویان آگاه‌ترند، می‌دانند اگر وارد میدان نشوند، امکان دارد غافله را کلاً ببازند. به نظر می‌رسد اندرز گرامشی را پذیرفته‌اند که: «عدم‌هدایت جنبش‌های خودجوش به سمت آگاهی» می‌تواند خطرناک باشد. از روز شنبه وارد میدان مبارزه‌ی زن، زندگی، آزادی شده‌اند. امید داشته باشیم کارگران و معلمان نیز به این نوجوانان بپیوندند اما، حتی اگر آن‌ها هم اعتصاب کنند، در غیاب راهبران‌شان، خطرات در کمین جنبش بدون سر رفع نمی‌شود، شاید کاسته شود. تنها با توان انقلابی دهه‌ی ۹۰ می‌توان بر این گردباد سوار و این انرژی بی‌مهابا را از محاصره‌ی ایدئولوژیک بورژوازی رهانید.

چرا شعار آزادی زندانی سیاسی محوریست

امروز، جامعه از اقلیتی کنش‌گر که هم‌صدا حضور مادی در مبارزات داشته باشند، شناخته شده و مورد اعتماد مردم باشند، محروم است. در غیاب چنین نیروی، فرزندان ما که در کلاس درس مبارزه‌ی دختران انقلاب، معلمان، دانشجویان و کارگران در دهه‌ی ۹۰ بزرگ شدند، تنها و بدون آموزش‌دهندگان و رشددهندگان خود، بدون راهبران آن دهه و بدون هرگونه تکیه‌گاهی در عرصه‌ی مبارزه تنها مانده‌اند. لشکری را مانند که فرمانده ندارد اما زیر رگبار دشمن، چاره‌ای جز دفاع از خود نیز ندارد. هم‌زمان ایدئولوژی بورژوازی از تلویزیون‌های فارسی‌زبان فرامرزی، رسانه‌های دموکراسی پارلمانی تا سلبریتی‌ها و قدرت‌مندان سیاست آن‌ها را محاصره کرده‌اند و برای تکرار بهار عربی دیگری، تصاویر بهمن ۱۳۵۷ را در راستای «براندازی» سریع آن روزها در باورها می‌نشانند. ایدئولوژی «انقلاب بدون رهبر»، در خلاء رهبری، رهبر می‌سازد و ایدئولوژی «براندازی» سریع، با ممانعت از تکوین مبارزات و سازمان‌یابی مردم، از آستین خود دیکتاتور مدرن بیرون می‌آورد. در چنین شرایطی آن حلقه‌ی تعیین‌کننده که

می‌تواند خلاء راهبری را کمابیش پر نموده با دادن توان انقلابی به جنبش، تهاجم ایدئولوژیک موجود به نوجوانان را کم‌رنگ کند، فعالانی هستند که در دو دهه‌ی گذشته بستر رشد این نوجوانان را فراهم کردند، فعالانی که با جان‌فشانی، شکنجه و زندان سکوت نکردند و با تلاش برای سازمان‌یابی همکارانشان، موفق شدند ضرورت تشکل‌های مستقل از کانون‌های صنفی تا سندیکاها و مجامع عمومی را میان مردم ببرند. آن‌ها سال‌ها زندان رفتند و بزرگ‌شدن فرزندان‌شان را ندیدند، زیر شکنجه با آبروی‌شان بازی شد، خانواده‌شان از نان شب محروم شدند. اما پای بر زمین واقعیت‌های موجود در میدان ماندند و هرکدام در حوزه‌ی مبارزاتی خود شناخته شده، اعتماد مردم را به دست آوردند. آن‌ها، فعالان زنان، کارگری، قومی و مذهبی، حتی حامیان محیط زیست در این روزها همگی در تبعید و زندان‌اند و حتی از دیدن زمین بارور شده‌ی خود که محصولش نوجوانانی چنین بی‌باک هستند محرومند. در صورتی که در واقعیت، در ذهن جامعه وجود دارند. مردم در این ۲۰ سال آن‌ها را شناخته‌اند به آن‌ها اعتماد دارند و فقط صدای آن‌ها را خواهند شنید.

سیاست آن‌ها

«هر خیزش اجتماعی — حتی زمانی که بتوان جرقه‌ی برافروزنده‌ی آن را بی‌اماواگر طرح و توطئه‌ی مشخص نیروهایی معین یا نقشه‌ها و آمال‌هورایی یا اهریمنی دوستان و دشمنان آن دانست — بدون تضادها و کشاکش‌های ژرف در ریشه‌های واقعیت اجتماعی و تاریخی آن خیزش، هرگز روی نخواهد داد.»

تضادها و کشاکش‌های ژرف اقتصادی، سیاسی در هر جامعه عموماً بر سیاست‌مداران آشکارتر از مردم است. آن‌ها پس از اتمام کرونا و رکود موقت اعتراضات، منتظر برآمد دیگری در جای جای دنیا بودند. اتاق‌های فکر آن‌ها می‌دانستند جنبش را سر تسلیم و کرنش نیست، سیاست‌مداران ایران نیز از ماه‌ها قبل به تدارک مقابله نشستند و نهایتاً اجرای گام‌به‌گام سرکوب سیستماتیک سال‌های ۵۸ الی ۶۰ را تنها راه نجات

خود یافتند، اجراکننده‌ی آن سرکوب را در رأس دولت نشانند تا تاریخ را تکرار و اقتدار نظام در سرکوب مبارزات علیه سلطه و استثمار را تضمین مذاکرات هسته‌ای و بقای خود کنند. سرکوب‌کنندگان بر آن شدند با روش‌های استالینی لیدرها را جدا، فعالان را به بند بکشند، بدنه‌ی جنبش را از راهبرانش محروم سازند و با بمباران کردها، چون شهریور ۵۸، باز هم خون کرد دلیر را چاشنی دفاع از «تمامیت میهن»، «امنیت» و تفرقه کنند. با همین سیاست از آغاز سال ۱۴۰۱ سلبِ سرِ جنبش گام‌به‌گام جلو رفت. در آن ماه‌ها که موش کور جسور تاریخ حفاری‌اش رو به پایان بود و نوجوانان تاریخ‌ساز ما می‌رفتند روزنی رو به نور بگشایند، تمامی فعالان سیاسی زن و مرد، معلم، دانشجو و کارگر، بدون استثناء تمامی رهبران با تجربه که ماحصل دو دهه مبارزه طبقاتی بودند، دستگیر، زندان و تبعید شدند. سیاستی که این روزها نیز ادامه دارد، شناسایی لیدرهای تظاهرات و دستگیری شبانه‌ی آنها. جداکردن و به بند کشیدن کامل سرِ جنبش اعتراضی، هدیه‌ای بود که به رسم ملاقات شاهان، پشتوانه‌ی مذاکرات رئیسی برای اثبات قدرت نظام در سرکوب و ممانعت از تکثیر

ظرفیت ضد سرمایه‌دارانه‌ی جنبش در منطقه گردید. اگر نمایندگان سیاسی سرمایه فرس قرمز زیر پایش انداختند و با زهرخند به اعتراضات، بر سکوی بین‌المللی نطق و خطابه دعوتش کردند از آن روست که با دست پر وارد میدان مذاکره شده بود. برای تداوم قدرت سرمایه، بمب اتمی و انرژی هسته‌ای منبع سود و رقابت است و خطر حیات و ممات آن نیست. آنچه همیشه خطر است و در بحران‌های اقتصادی، سیاسی در هر منطقه جغرافیایی خطرش دوچندان می‌شود مبارزات رهایی‌بخش مردم و فعالانی است که توده‌پذیرند و این مبارزات را جهت می‌دهند. بدیهی است اگر این منطقه در قلب خاورمیانه باشد و پیشینه‌ی یک دوره‌ی انقلاب شورایی را نیز داشته باشد، از بمب اتم برای سرمایه خطرناک‌تر است، چون می‌تواند کل منطقه را متأثر کند. شاهدیم که قتل مهسا و پی‌آمدهای غیرقابل پیش‌بینی آن چاشنی یک بمب مبارزاتی علیه سلطه و استثمار جنسیتی شد که توان فعال کردن سایر بمب‌های مبارزاتی در خاورمیانه را نیز دارد. نمایندگان سرمایه در غرب و شرق، که در بهره‌برداری از فرصت‌ها گریز باران‌دیده شده‌اند، مذاکرات را ادامه می‌دهند. استفاده

حداکثری از حُکام وحشت‌زده ایران، در همان حال محکومیتشان در دادگاه آبان یک اتفاق ساده نیست. همان‌طور که ژانویه‌ی ۱۹۱۹ آلمان یک اتفاق ساده نبود. امپراتورها، علی‌رغم تمامی رقابت‌هایشان، هوشیار و بیدار آماده شده‌اند با گذشتن از روی جسد حاکمان، بمب مهسا را خنثی نمایند. مبادا، مبادا این رژیم خون‌خوار قبل از سقوط، ۶۷ دیگری با آن‌ها معامله کند!! و جزیره‌ی ثبات را برای حاکمان بعد هموار کنند. خرس قطبی هم از این معامله بار خود را می‌برد. این خرس نیز می‌داند بمب مبارزه علیه سلطه و استثمار زیر پای خودش قرار دارد، نمی‌گذارد کلاهش را باد برد. همه‌ی مدعیان آزادی و نیروی چپ در برابر این مبادا، روزی باید پاسخ‌گو باشند.

پشت خیزش زیبا و قدرت‌مند این روزها، راهبران مردم را به بند کشیده‌اند و با سرکوب ایدئولوژیک پر دامنه، تلاش می‌کنند این خیزش را از جنبش انقلابی پرتوان دهه‌ی گذشته منفک و مانع اعتلایش شوند. بلاشک نگارنده متهم به نگاه توطئه‌گرانه خواهد شد. چه باک! توانایی ما و بیش‌تر

وظیفه ما شرکت فعالانه در این خیزش و نقد
ایدئولوژی‌هاست و نه انکار آن‌ها!

سیاست ما

مهمترین وظیفه‌ی «رهبری» در دوران اعتصاب توده‌ای مبتنی
است بر وضع کردن شعار مبارزه، جهت دادن به مبارزه، تنظیم
کردن تاکتیک مبارزه‌ی سیاسی؛ به شیوه‌ای که در هر فاز و
در هر لحظه از نبرد، تمام نیروی پرولتاریایی که پیش‌تر در
مبارزه درگیر و به عرصه‌ی نبرد پرتاب شده، متحقق شود و
به فعلیت درآید. تاکتیک... نباید هرگز پایین‌تر از سطح
رابطه‌ی قوای فعلی باشد، بلکه برعکس، باید از این سطح گذر
کند»- روزا لوکزامبورگ

در این طوفان بزرگ، در این روزها، که نیروی چپ نیز مانند
همه، پس جنبش زن، زندگی، آزادی روان است و امواج شدید
آن همه را بهت زده کرده است. شعار زندانی سیاسی آزاد باید

گردد نیز، زیر این امواج و پشت هلهله‌ی رسانه‌ها از چشم‌ها پنهان مانده است. نیروی محرکه‌ای که باید پشت زندان‌ها تجمع کند و فریاد بزند مهسای ما را آزاد کنید در کف خیابان انرژی خود را مدام خالی می‌کند. ترکیدن بغض چهل‌ساله، چنان خشمی در این خاک رها کرده که به نظر نگارنده از برآمد ۱۹۰۵ شوروی یا هر خیزشی در قرن بیستم تاکنون فراتر می‌رود. بریدن زنجیرها و فریادهای جنبش اسپارتاکوس را تداعی می‌کند. استمرار و اعتلای این خیزش خودانگیخته و خودگستری آن در خاورمیانه وقتی می‌تواند راهی نو برای اعتلای مبارزه‌ی رادیکال علیه سلطه و استثمار در جهان بگشاید که در گرداب مهلک شور و هیجان خودرهبی منحرف نشود. در این فضا و موقعیت، بیانی‌ها و شعارهای نیرو چپ نیز در دریای گفته‌ها، نوشته‌ها و صداها محو می‌شود و جز معدودی گوش شنوا به آن‌ها ندارند. تنها نیرویی که امکان دارد صدایش شنیده شود فعالان سیاسی خود مردم هستند. لایک، توئیت و صدای آن‌هاست که بیانی‌ها و رهنمودها را به نیروی مادی تبدیل می‌کند و موج‌ها را در مسیری دیگر می‌اندازد. آزادی زندانیان سیاسی، جهانی کردن

این خواسته، جهت دادن تظاهرات به سوی زندان‌ها، پیوستن قلب تپنده‌ی جنبش به سر خود جهت ادامه و تکوین مبارزه‌ی محوری‌ترین راهبرد در این مرحله جنبش است. آزادی زندانیان سیاسی و پرکردن خلاء یک «اقلیت کنش‌گر»، توان انقلابی وارد جنبش می‌کنند، توانی که ریشه در تاریخ جنبش اخیر دارد و بعید نیست ترک‌تازی دموکراسی پارلمانی در گوشه و کنار جهان را تحت‌الشعاع قرار دهد.

از طرف دیگر نفس طرح شعار آزادی زندانیان سیاسی:

ظرفیت بسیار برای فراخوان اعتصابی هدف‌مند برای دانشجویان، معلمان و کارگران دارد این شعار بر تأمل و احتیاط آن‌ها غلبه و آنان را برای آزادی همکارانشان به عرصه‌ی مبارزه‌ی هدف‌مند جلب می‌کند. شکی نیست که اعتصاب توده‌ای، با فراخوان ما یا هر گروهی شکل نمی‌گیرد، بلکه چیزی است که به وقوع می‌پیوندد. اما تشخیص وقوع آن و جهت‌دادن اهدافش فرصتی تکرارنشدنی است. به

کمک‌طلبیدن اعتصاب برای نجات ده‌ها مه‌سای در بند که زندگیشان در خطر مرگ لحظات سقوط رژیم است، حتی اگر پاسخ نگیرد، مسئولیت تاریخی ماست.

تمرکز جنبش بر امتیاز گرفتن از رژیم برای آزادی زندانیان سیاسی، هدف مشخص ایجاد می‌کند، تظاهرات روزمره را جهت می‌دهد و انرژی این تظاهرات را به جای هرز رفتن در خیابان و ناامید شدن در اطراف زندان‌ها می‌کشد، جبهه‌ی مبارزان رادیکال را تقویت و فضای موجود را دگرگون می‌کند.

نیروی چپ، مبارزان قومی و زنان رادیکال، فردی و گروهی، در ایران و در جهان، متحد و یک‌پارچه در شعارها و پلاکاردها در داخل و خارج کشور، در توثیق و پست و... می‌توانند، خواسته‌ی مشخص و هدف‌مند «آزادی زندانی سیاسی» را مطرح و کارگران، دانشجویان و معلمان، احزاب چپ فرامرزی، روشن‌فکران رادیکال جهان و یا خاورمیانه را برای آزادی آن‌ها و حفاظت از جان‌شان به اعتصاب یا هرگونه

کنش مناسب فراخوان دهند. می‌توان امیدوار بود با هدف مشخص و موثرِ «آزادی زندانیان سیاسی»، جنبش زن، زندگی، آزادی را در این مرحله، از جادوی «براندازیِ سریع آزاد گردد». سرکوب ایدئولوژیک آن کم‌رنگ شود و انرژی تعیین‌کننده‌ی آن برای تشکل‌شوراها و تشکل‌های منطبق با شرایط، کارا گردد. هم‌هنگام نیروی چپ با غلبه بر پراکندگی موجود قادر خواهد بود از انزوا خارج شود.

«مأمور و معذور» یا «مأمور و مسئول»

ی. کهن

در زمان سلطان محمود می‌کشتند که شیعه است!

زمان شاه سلیمان می‌کشتند که سنی است!

زمان ناصرالدین شاه می‌کشتند که بابی است!

زمان محمدعلی شاه می‌کشتند که مشروطه‌طلب است!

زمان رضا خان می‌کشتند که مخالف سلطنت مشروطه است!

زمان پسرش می‌کشتند که خراب‌کار است!

...

در آلمان هیتلری می‌کشتند که یهودی است!

حالا در اسرائیل می‌کشند که طرف‌دار فلسطینی‌ها است!

عرب‌ها می‌کشند که جاسوس صهیونیست‌ها است!

صهیونیست‌ها می‌کشند که فاشیست است!

فاشیست‌ها می‌کشند که کمونیست است!

روس‌ها می‌کشند که پدرسوخته از چین حمایت می‌کند!

چینی‌ها می‌کشند که حرام‌زاده سنگ روسیه را به سینه می‌زند!

و می‌کشند و می‌کشند و می‌کشند و چه قصاب‌خانه‌ای است

این دنیای بشریت...

احمد شاملو (سخنرانی‌ها)

مقدمه

عاملین، آمرین و مجریان اعدام، تیرباران، تیراندازی، شکنجه و سرکوب زندانیان سیاسی و معترضان خیابانی کیستند؟ آیا اینان انسانند؟ فکر، احساس و وجدان دارند؟... یا آن‌که نمی‌فهمند و از درک شرارت و جنایتی که مرتکب می‌شوند، عاجزند؟ آیا اینان بیمارند یا آنطور که خود ادعا می‌کنند مأمورند و معذور؟!

بحث پیرامون ریشه‌های شرارت‌ها و جنایت، سابقه‌ای طولانی و تاریخی دارد. ادیان و آیین‌های کهن، ارتکاب به شرّ را به وسوسه‌ی یک موجود غیرانسانی و غیرزمینی به‌نام ابلیس، و یا حلول یک روح خبیث در جسم و جانِ فرد شرور نسبت می‌دادند. فلاسفه و اندیشمندان نیز راجع به تبیین شرّ و خاستگاه آن بسیار نوشته و نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند که توسط سوزان نایمن جمع‌آوری شده است.

با پاگیری علم جُرم‌شناسی، تلاش شد تا به کمک متدهای علمی، یک تشریح علمی از پدیده‌ی شرّ به‌دست داده شود. یکی از پزشکان به‌نام سزار لمبروزو (۱۹۰۹-۱۸۳۶)، جمجمه‌ی ۳۸۳ قاتل و جانی را مورد مطالعه قرار داد و از روی تشابهات آناتومیک یا فیزیولوژیک جمجمه‌ی آنان به این نتیجه رسید که بزهدکاران به دو دسته تقسیم می‌شوند: دیوانگان و بزهدکاران مادرزاد. بعدتر انریکو فری (=۱۸۵۶-۱۹۲۹) نشان داد که علاوه بر عوامل ارثی، عوامل محیطی و

اجتماعی نیز در ارتکاب به جرم و جنایت نقش دارند. از این رو به دو دسته‌ی پیشین، سه گروه جدید را افزودند که عبارت بودند از: مجرمین اتفاقی، عاداتی، احساسی (هیجانی). این حکایت تا به امروز تاریخ طویلی را از سر گذرانده که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است.

پس از سرنگونی نازیسم در آلمان، بحث حول ریشه‌های جنایت بسیار مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا جنایاتی هولناک، آن‌هم در ابعادی وسیع و اشکالی دهشتناک، در یک کشور متمدن رُخ داده بود. مسلماً نمی‌شد همه‌ی تقصیرات را صرفاً به پای آدولف هیتلر، جوزف گوبلز و هنریش هیملر و خلاصه «افراد» نوشت؛ این نوعی ساده‌انگاری ژورنالیستی به حساب می‌آمد. کشتار کمونیست‌ها، دگرباشان، یهودی‌ها، روما (کولی‌ها) و معلولین جسمی و فکری، در سکوت، بی‌تفاوتی و حتی همکاری توده‌های میلیونی صورت گرفته بود؛ آن‌هم مردمی که تا دو دهه پیش از آن، پرچم برابری و سوسیالیسم را بر سقف اروپا به اهتزاز درآورده بودند. به‌راستی بر آلمانی‌ها چه گذشته بود؟ چطور نازیست‌ها قادر شده بودند تا

توده‌ها را در جنایات خود شریک کنند؟ بی‌گمان این به معنی انکار مبارزات ستایش‌برانگیز ضدنازیست‌های آلمانی نیست، اما بحث بر سر آن توده‌های وسیعی است که جنایات نازیسم را ممکن کردند.

در جستجوی یافتن پاسخ برای این پرسش‌ها بود که روندِ نرمالیزه شدنِ سببیت، و فرایندِ مقبولیت‌یابیِ اجتماعیِ جنایت، آن‌هم در جوامع مدرن و اقتدارگرا، توجه جامعه‌شناسان را به‌خود جلب کرد. از همین دوره نیز بود که مطالعه‌ی روان‌شناسی توده‌ای — به‌جای روان‌شناسی فردی — مورد علاقه‌ی محققان قرار گرفت.

یکی از نظریه‌هایی که در قرن بیستم سروصدای زیادی پیاورد، نظریه‌ی «شرّ مبتذل» هانا آرنست بود که در تقابل با تئوری «شرّ رادیکال» (**Radical evil**) امانوئل کانت ارائه شد. کانت در «رساله‌ی دین در محدوده‌ی عقل»، شرّ رادیکال را به هر عمل شرارت‌باری اطلاق کرده بود که با

یک انگیزه‌ی شناخته شده (مثل ترس، دفاع از خود، حسادت، اخاذی و غیره)، و علی‌رغم آگاهی فرد شرور از شرّ بودن آن، عامدانه صورت می‌گرفت.

ادعای آرت این بود که تئوری کانت نمی‌تواند جنایت‌ها و شقاوت‌های وسیع و هول‌انگیز — در ابعاد هولوکاست نازیست‌ها — را که توسط افراد معمولی، آن‌هم با انگیزه‌های پیش‌پاافتاده صورت می‌گیرند، توضیح دهد. با همین استدلال نیز بود که آرت در نامه‌اش به مری مک‌کارتی، به تاریخ ۲۰ سپتامبر ۱۹۶۳، نوشت که ترجیح می‌دهد تا «شرّ مبتذل» یا شرّ سطحی و بی‌ریشه را در تقابل با «شرّ رادیکال» کانت به کار گیرد.

نوشتار حاضر تلاش خواهد کرد تا با نگاهی انتقادی، نظریه‌ی «شرّ مبتذل» را به خواننده بشناساند؛ آن‌هم به دو دلیل. اول اینکه این نظریه یکی از مطرح‌ترین تئوری‌ها برای تبیین شرارت و جنایت است؛ دوم این‌که، برای محاکمه‌ی آمران،

عاملان، قاتلان و سرکوبگران، در دادگاه‌هایی که فردا برپا خواهند شد، نیاز هست که از همین امروز آماده شویم. مسلم است کسانی که علیه جنایت برپا می‌خیزند، خود نمی‌توانند جانی باشند.

خاستگاه نظریه ی «شرّ مبتدل»

این نظریه در جریان دادرسی آدولف آیشمن شکل گرفت. آیشمن همچون آرنه در سال ۱۹۰۶ در آلمان به دنیا آمده بود؛ در جریان جنگ جهانی دوم به عنوان رئیس امور یهودیان، در اداری امنیت آلمان نازی مشغول به کار شد و در سال ۱۹۴۲ پروتکل کنفرانس وانزه را تنظیم کرد که در آن پروژه‌ی انتقال یهودیان اروپا به اردوگاه‌های هولوکاست (کشتار جمعی) در لهستان - با اسم رمز «راه‌حل نهایی» - فرمول‌بندی شده بود. آیشمن شخصاً مسئولیت اجرای این پروژه را به عهده گرفت و موفق شد تا در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۴ تا پایان خدمتش، ۴۴۰ هزار یهودی را به آشویتس بفرستد.

پس از سرنگونی آلمان نازی، آیشمن به همراه خانواده‌اش به آرژانتین گریخت و با مشخصات جعلی، به‌عنوان جوشکار در شرکت مرسدس بنز مشغول به کار شد. در سال ۱۹۶۰ مأموران اداره‌ی اطلاعات اسرائیل (موساد) او را شناسایی کرده، ربوده، به اسرائیل برده و محاکمه کردند. آیشمن در سال ۱۹۶۲ در اورشلیم، به جرم جنایت علیه بشریت به‌دار آویخته شد.

هانا آرنست به‌عنوان خبرنگار نیویورکر در کلیه‌ی جلسات دادگاه حضور داشت و ضمن گزارشِ جلساتِ دادرسی، مباحثات مربوط به دادگاه را نیز به‌دقت دنبال کرد. یادداشت‌ها، مشغله‌های ذهنی و اندیشه‌های این دوره، بعدتر در کتابی با عنوان «آیشمن در اورشلیم، گزارشی از شرّ مبتذل» منتشر شد (۱۹۶۳).

به اعتراف آرنست، روند دادرسی آیشمن نقطه عطفی در زندگیش بود؛ زیرا آن چنان متأثرش کرد که باقی عمرش را وقف تفحص، تحقیق و تحلیل آن نمود. نتایج این مطالعات در آثار آرنست از جمله، جزوه‌ی «تفکر و ملاحظات اخلاقی» (۱۹۷۱) و کتاب «حیات ذهن» بازتاب یافته‌اند. البته آرنست پس از آماده کردن بخش‌های اول و دوم «حیات ذهن» که به ترتیب، به «تفکر» و «اراده» اختصاص داشتند — و پیش از شروع بخش سوم — که به «قضاوت و داوری» مربوط می‌شد — در سن ۶۹ سالگی درگذشت.

اما چه چیز خارق‌العاده‌ای در جریان دادرسی آیشمن اتفاق افتاد که چنان تأثیر شگرفی بر هانا آرنست گذاشت؟

در جریان دادرسی به اتهامات آیشمن، آرنست به این نتیجه رسید که او ابداً یک فرد «سادیست» یا «غیرعادی» یا بیمار نیست. به علاوه، با هیتلر، گوبلز و هیملر نیز فرق دارد و به شکل «ترسناکی یک انسان عادی (معمولی)» است که از

هرگونه نیتات و انگیزه‌های بدخواهانه و یا باورهای ایدئولوژیک — مثل یهودی‌ستیزی، راسیسم و غیره — مُبراست.

«کم‌عمقی آشکارِ عامل [آی‌شمن] آن‌قدر مرا تحت تأثیر قرار داد که ممکن نبود بتوانم شرّاً غیرقابل‌انکاری را که در عمل او وجود داشت به ریشه‌ها و انگیزه‌های عمیق‌تری ربط دهم. اعمال او هیولوار بود اما خودِ عامل — دست‌کم همین شخص حقیقی که هم‌اکنون داشت محاکمه می‌شد — کاملاً یک فرد عادی و معمولی بود و به دیو و هیولا شباهتی نداشت.»

پس این سؤال به ذهن آرنت رسید که چطور یک فرد عادی می‌تواند مرتکب چنین اعمال هیولواری شود؟

پس کندوکاش حول شخصیت، خانواده و محیط پرورشی آی‌شمن را آغاز کرد. آرنت دریافت که او یک فرد عادی، باهوش، خوش‌فکر، پُرکار، جدی، منظم، قانونمدار و کارمندی

وظیفه‌شناس بود که به قانون و مقررات احترام می‌گذاشت، در انجام وظایف شغلی تردید نمی‌کرد و دستورات و فرامین بالادستی‌ها را دقیقاً انجام می‌داد تا در سلسله‌مراتب شغلی، به موفقیت‌های بیشتری نائل شود.

با این همه - آرنست مدعی شد که آیشمن یک موجود «بی‌فکر» بود؛ چون که قدرت تشخیص خوب از بد را نداشت و قادر نبود تا خود را به‌جای دیگری - به‌ویژه قربانیانش - بنشانند و از چشم آنان به نتایج کارها و عواقب اعمالش بنگردد. همین نیز سبب شد تا به یک جانی بدل گردد:

«عضل آیشمن دقیقاً این بود که خیلی‌ها شبیه‌اش بودند. و این افراد نه غیرعادی بودند و نه سادیست؛ بلکه به‌طور ترسناکی عادی بودند و هنوز هم هستند... آدم‌کشی صرفاً کارِ خونخواران متعصب نیست؛ بلکه می‌تواند به‌دست کارمندان خسته‌ای نیز انجام شود که صرفاً کارشان را انجام می‌دهند. شرارت‌ورزی می‌تواند سطحی [بی‌ریشه یا مبتذل] نیز

باشد... او به جز پشتکاری فوق‌العاده در پاییدن پیشرفت شخصی خود، ابدأً هیچ انگیزه‌ی دیگری نداشت... آیشمن احمق نبود. این بی‌فکری محضِ او — که به‌هیچ‌وجه با حماقت یکسان نیست — بود که او را مهیای تبدیل شدن به یکی از بزرگ‌ترین جنایتکاران آن دوران کرد... او قادر به تفکر از منظر یک شخص دیگر نبود. در فقدان این توانایی معرفتی، او مرتکب جنایاتی شد که تقریباً محال بود اوج وقاحت آنان را بفهمد...»

همین پاراگراف، به‌طور فشرده، مبانی نظری تئوری «شرّ مبتذل» را بیان می‌دارد: جنایات فجیع و عظیم صرفاً به‌دست بیماران روانی صورت نمی‌پذیرند. آنها می‌توانند به‌دست انسان‌های کاملاً معمولی ولی «بی‌فکر» نیز انجام شوند؛ یعنی همان‌هایی که به عاقبت کارهای‌شان نمی‌اندیشند، قادر نیستند خود را جای دیگران (یا قربانیان خود) بگذارند و از منظر آنها به اعمال خودشان بنگرند، از تشخیص و تمیزِ شرّ از خیر و زشتی از زیبایی عاجزند و به‌طور خلاصه فاقد یک توانایی معرفتی هستند.

آیا این افراد این کمبودها و نارسایی‌های اجتماعی را به ارث برده‌اند؟ شرور بالفطره هستند؟ یا خود قربانی‌اند؟

به نظر آرنت انسان‌ها، جانی، جلاد و قسی‌القلب به دنیا نمی‌آیند، بلکه بار می‌آیند. ارتکاب به جنایت در «طینت» یا «ذات» کسی به ودیعه نهاده نشده، خبثت و شرارت، فطری یا ارثی نیستند؛ بلکه اکتسابی و آموختنی هستند. اشخاص در جریان کار و زندگی در یک سازمان اجتماعی که بر هیرارشی (ساختار سلسله‌مراتبی) و اقتدار و اطاعت استوار است، می‌آموزند که بی‌چون و چرا از فرامین پیروی کنند و وظایف شغلی‌شان را انجام دهند. در جریان چنین فرایندی، آنها «بی‌فکر» می‌شوند و آماده می‌گردند تا به جنایات هولناک دست بزنند و یا به درجاتی در جنایت شراکت جویند. به‌علاوه، این فرایند می‌تواند به دست خود فرد صورت بگیرد؛ مورد مثالش فردی است که به سیاست‌های رژیم حاکم بی‌توجه است، می‌خواهد شرّ نخرد، کسی کاری به کارش

نداشته باشد، در انزوا و دنیای ذهنی‌اش بماند و اندیشه و قوه‌ی داوریش را بکار نگیرد. این فرد نیز می‌تواند با توسل به انگیزه‌های بسیار ساده، دست به جنایات هولناک بزند.

از این جاست که «تفکر» و «اندیشه‌ورزی» در اندیشه‌ی آرنت و در نوشتارهای بعدی او جایگاه ویژه‌ای می‌یابند؛ تا آنجا که از نیندیشیدن به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین جنایات‌ها نام می‌برد!

به‌نظر آرنت رژیم‌های توتالیترا اهمیت تفکر و قدرت آن‌را دریافته‌اند. از این رو سعی می‌کنند یک نظام اجتماعی سازمان دهند که لشکری از سربازان مطیع، تهی، بی‌تفاوت، تسلیم، دنباله‌رو، بله‌قربان‌گو، بی‌فکر، فرمانبردار، خوش‌خدمت و وفادار به نظام، وطن (امت)، رهبر و پرچم به‌بار بیاورد تا ماشین جنایت‌شان را به‌حرکت درآورد. افراد باید در این ساختار اجتماعی آن‌چنان در وظایف شغلی غرق شوند که به‌مرور قابلیت اندیشه‌ورزی، انتقاد و اعتراض را از دست

بدهند، از اندیشیدن به عواقب کارها و رفتارهای شان بازایستند تا نفهمند که چرخ‌دنده‌ای در ماشین جنایت رژیم هستند.

سال‌ها پیش از انتشار کتاب آیشمن، آرنست بر همین نکته تأکید ورزیده و مدعی شده بود که نازیسم با تکیه و تمرکز بر کارمندان متأهل و عادی قادر شد تا ماشین جنایتش را به چرخش درآورد:

«برخلاف واحدهای اولیه‌ی اس. اس و گشتاپو، سازمان فراگیرِ هیملر بر متعصبان، قاتلان فطری و یا افراد سادیست متکی نبود، بلکه تماماً بر شاغلین معمولی و عیال‌وار استوار بود.» (۱۹۴۵)

با استناد به همین استدلال نیز بود که آرنست روند دادرسی به اتهامات آیشمن را به یک «کمدی مهیب» تشبیه کرد و

مدعی شد که قاضی و دادستان فردی را بر میز اتهام نشانده‌اند که درک و فهمی از اعمالش ندارد.

«نوعی کم‌دی مهیب... کلیشه‌ها، عبارات دم دست، و دنباله‌روی از قواعد بیانِ مرسوم و استاندارد، نقش اجتماعی شناخته شده‌ای در حراست از ما در مقابل واقعیت دارند؛ یعنی در برابر فشارهایی که همه‌ی رخدادها و وقایع، به صرف بودن‌شان بر ذهن‌مان وارد می‌کنند. اگر ما دائماً نسبت به این فشارها واکنش نشان می‌دادیم خیلی زود خسته می‌شدیم. تفاوت آیشمن با بقیه‌ی ما تنها در این بود که او بوضوح هیچ یک از این فشارها را نمی‌دید.»

اما آیا همه‌ی افراد، در جریان کار و زندگی در یک رژیم توتالیتر، به موجودات بی‌فکر و جانی بدل می‌شوند؟ با این حساب چطور می‌توان مقاومت‌ها، مبارزات و اعتراضات فردی و اجتماعی را توضیح داد؟ چرا آیشمن و آرنست — که هر دو در یک سال (۱۹۰۶) بدنیا آمدند و در سایه‌ی یک رژیم

توتالیتزر رشد نمودند، دو سرنوشت متفاوت یافتند؟ چرا یکی نازیست شد و دیگری ضدنازیست؛ یکی زندانبان شد و دیگری زندانی؟

توضیح آرنت این است که آن یکی چنان شد چون روی اعمال و رفتارش فکر نکرد حال آن که آن دیگری دچار بی‌فکری نشد و در نتیجه از فرایند جانی‌شدن در رفت چون اندیشید، به اخلاقیات پایبند ماند، وجدانش را قاضی کرد و قابلیت تشخیص نیکی از بدی را در خود پرورد:

«... ناتوانی در تفکر سبب شد تا مردم عادی، شرارت را در بزرگ‌ترین ابعادش انجام دهند، به نحوی که بی‌سابقه بود. [سطح] دانش بیانگر درجه‌ی تفکر نیست. آنچه که اهمیت دارد، قابلیت تشخیص خیر از شرّ و زیبایی از زشتی است. امیدوارم که «تفکر» این توانایی را به انسان‌ها بدهد که در این لحظات حساس، از وقوع فجایع بیشتر جلوگیری کنند.»

به این معنی، به نظر آرنست، فرد حتی در جوامع توتالیترا از اختیار و انتخاب برخوردار است و در نتیجه باید مسئولیت اعمال و رفتارش را بپذیرد. تنها کافیست ببینیدش، به ارزش‌های اخلاقی پایبند بماند و وجدانش را قاضی کند تا از پیله‌ی «مأمور و معذوری» به‌درآید و به مرتبه‌ی «مأمور و مسئولی» برسد و خود را از استحاله به موجود «بی‌فکر» مصون بدارد؟ با همین استدلال نیز آرنست، دفاعیه‌ی وکیل آیشمن، دال بر اینکه — او دندان‌های از یک چرخ دنده در ماشین عظیم نازیسم بود — را نمی‌پذیرد و بر حکم دادگاه — یعنی اعدام آیشمن — مهر تأیید می‌زند.

بازتاب آرای آرنست

گزارش‌ها و نظریات آرنست با واکنش‌های متفاوتی روبرو شد. بعضی‌ها، از جمله لئونارد کوهن با او هم‌نظر شدند و بعضی دیگر او را شدیداً مورد نقد قرار دادند.

سه ماه بعد از دادگاه آیشمن، یک روان‌شناس امریکایی به‌نام استنلی میلگرام تصمیم گرفت تا به‌دور از مباحثات فلسفی، در آزمایشگاه و به کمک متد علمی، ادعای آرنست — دال بر مجرم بودن آلمانی‌های عادی در جنایات نازیسم — را مورد بررسی قرار دهد. برای این منظور، او یک مطالعه‌ی دانشجویی ترتیب داد و مدعی شد که هدفش بررسی کارکرد حافظه است. بعد آزمایش معروف میلگرام را با انتخاب تعداد زیادی داوطلب که از افراد عادی برگزیده شده بودند به اجرا گذاشت. داوطلبان در جریان یک سؤال و جواب ساختگی — که از آن کاملاً بی‌خبر بودند — در جایگاه معلم آزمونگر نشانه شدند و همکاران میلگرام — با تظاهر به داوطلبین گروه دوم — در جایگاه آزمون‌شونده نشستند. در جریان هر آزمایش یکی از داوطلبین (در نقش معلم) به همراه یکی از همکاران میلگرام (در نقش محصل) در دو اتاق جداگانه‌ای که به کمک یک پنجره‌ی شیشه‌ای از هم جدا شده بود، می‌نشستند. بعد فهرستی از کلمات زوج (مثل آب — موز و ...) به هر دو نفر داده می‌شد. محصل فرصت کوتاهی داشت تا آنها را از بر کند. بعد داوطلب (معلم) یک کلمه (مثل آب) را می‌گفت

و محصل (همکار میلگرم) می‌بایست کلمه‌ی مرتبطش را پاسخ می‌داد (مثل موز). وقتی پاسخ غلط بود از داوطلب (معلم) خواسته می‌شد تا شوک الکتریکی به محصل بدهد و به مرور ولتاژ برق را بالا ببرد. داوطلب هم که بی‌خبر از ساختگی بودن آزمایش بود، چنین می‌کرد؛ حال آن‌که می‌دید محصل به‌خود می‌پیچد و التماس می‌کند تا شوک را قطع کند.

نتایج این آزمایش‌ها که در کتابی با عنوان «طاعت از اقتدار: یک مشاهده‌ی تجربی» (۱۹۷۷) منتشر شد، تکان‌دهنده بود. ۶۵٪ از داوطلبین حاضر شدند تا ۴۵۰ ولت شوک به محصل‌شان وارد کنند.

نتایج تست میلگرم که بعدها توسط توماس بلاس و جری برگر و دیگران نیز تکرار و تأیید شدند، تأکید داشتند که افراد عادی می‌توانند دیگران را شکنجه کنند و شاهد زجرشان باشند، آن‌هم تنها به آن دلیل که از جانب یک مقام صاحب

اتوریتته (که در اینجا بازیگری بود که روپوش سفید پوشیده و خودش را دکتر معرفی می کرد) از او خواسته شده بود.

در سال ۱۹۷۹، میلگرم در برنامه‌ی تلویزیونی «شصت دقیقه» شرکت کرد و اظهار داشت:

«بر اساس مشاهداتی که در جریان آزمایش‌هایم از هزاران نفر جمع‌آوری کرده‌ام، و براساس برداشت شخصی‌ام که مبتنی بر نتایج این آزمایش‌هاست، ادعا می‌کنم که اگر اردوگاه‌های مرگِ مشابه با آلمان نازی در ایالات متحده تأسیس کنیم، نیروی انسانی کافی برای اداره‌ی اردوگاه‌ها بسادگی یافت خواهد شد.»

۶ سال پس از انجام اولین تست میلگرم، یکی از داوطلبین در این آزمایش که مشغول گذراندن دوره‌ی سربازی در ویتنام بود به میلگرم نوشت:

«من در زمان آزمایش نمی دانستم که چرا باید کسی را عذاب بدهم. اما حالا در بحبوحه ی جنگ این را می فهمم. ما طبق دستور مافوق خود دست به کارهایی می زنیم که در تناقض کامل با اعتقادات مان است.»

بعدتر «آزمایش زندان استنفورد» مهر تأیید دیگری بر آرای آرت زد. این آزمایش زیر نظر دکتر فیلیپ زیمباردو، در سال ۱۹۷۳ انجام شد. شرکت کنندگان ۲۱ دانشجوی (به اضافه ی ۳ جایگزین احتمالی) بودند که سلامت جسمی و روانی شان توسط تست های مربوطه مورد تأیید قرار گرفته بود. بر اساس قرعه، ۱۰ نفر نقش زندانی و ۱۱ نفر نقش زندانبان را تقبل کردند و در شبه زندانی که به همین منظور ساخته شد جا داده شدند. قرار بر این بود که آزمایش به مدت دو هفته ادامه یابد و رفتار دو گروه توسط دوربین های مخفی — بدون اطلاع شرکت کنندگان — مورد مطالعه قرار گیرد. اما اوضاع به قدری وخیم و فاجعه بار شد که آزمایش را در روز ششم متوقف کردند.

نتایج این مطالعات که در کتاب فیلیپ زیمباردو، تحت نام «تأثیر شیطانی» منتشر شد، بر این واقعیت تأکید داشت که در یک ساختار اقتدارسالار و یک فضای قدرت‌سالار، می‌توانند از افراد عادی جانیان وحشی بسازند.

به‌دنبال انتشار نتایج فوق، بار دیگر تئوری «شرّ مبتذل» هانا آرنست مورد توجه محققان و اندیشمندان قرار گرفت و به‌عنوان یکی از مطرح‌ترین نظریه‌ها در تبیین شرارت و جنایت مورد بحث مجدد قرار گرفت.

البته در این میان کم نبودند کسانی که به مخالفت با آرای آرنست پرداختند و نظریه‌ی او را مورد نقد قرار دادند. یکی از نخستین نقدها، متعلق به بتینا استنگنت، در کتاب «آی‌شمن پیش از اورشلیم» بود. او معتقد بود که بنیان نظریه «شرّ مبتذل» که بر انگیزه‌ی آی‌شمن (سطحی و بی‌ریشه) متکی بود، از پایه بی‌اساس است. بتینا با استناد به مدارک فراوان نشان

داد که — برخلاف نظر آرنست — آیشمن ابداً یک فرد ساده، معمولی و فاقد انگیزه‌های افراطی نبود، بلکه برعکس، او یک نازیستِ باورمند بود که آگاهانه، آن‌هم با انگیزه‌های قویِ نژادپرستانه به جنایت دست زده و نسبت به عواقب کارهایش وقوف کافی و کامل داشته است. اما در جریان دادرسی توانسته بود خود را هنرمندانه زیر لوای فریبنده‌ی یک بوروکراتِ وظیفه‌شناس پنهان کند.

دبورا لیپستات نیز در کتاب «محاكمه‌ی آیشمن» مدعی شد که در دفتر خاطرات آرنست مواردی را یافته که حکایت از باور آیشمن به تصفیه‌ی نژادی و دفاع او از هولوکاست داشته است. به‌علاوه دبورا این سؤال را پیش کشید که اگر آیشمن — به‌قول آرنست — واقعاً از عواقب کارش ناآگاه بود، پس چرا در همدستی با همکارانش، کلیه‌ی مدارک مربوط به جنایات جنگی را نابود کرد؟

مری مک کارتی، رمان‌نویس و دوست نزدیک هانا آرنست نیز با سؤالات مشابه نظریه‌ی آرنست را زیر سؤال برد و گرشوم شولم، فیلسوف هم‌دوره‌ی آرنست نیز در نامه‌ای به او (۱۹۶۳) نوشت: نظریه‌ی «شرّ مبتذل» صرفاً یک شعار و نه یک تحلیل پُرمغز است.

آلن ولف در کتاب «شرّ سیاسی چیست و چگونه با آن مبارزه کنیم؟» با طرح انتقادی مشابه متذکر شد که شرارت و جنایت سیاسی را نمی‌توان با روان‌شناسی یک موجود مبتذل و ملال‌آور توضیح داد و آن‌را به پای عدم تمایل به اندیشیدن نوشت.

جمع‌بندی نقادانه

– تئوری آرنست با نگرش غالب بر رسانه‌های جمعی که جانیان را بیماران روانی و اشخاص غیرمعمولی تلقی کرده و می‌کنند، تفاوت داشته و دارد. به‌نظر آرنست این‌گونه توصیفات بیشتر به‌درد دراماتورژی (dramaturgy) یا

«نمایش پردازی» می‌خورند تا یک تحلیل اجتماعی. این‌ها توجیحات ساده‌انگارانه ولی آگاهانه‌ای هستند که به قصد متمایز کردنِ جانیان از «ما» (شهروندان معمولی) ساخته و پرداخته می‌شوند تا به «ما» بیاورانند که شهروندان عادی، جانی و شرور نمی‌شوند! وقتی هم که به این برداشت سطحی باور بیاوریم، آن وقت از تلاش برای فهم عمق و ابعاد فجایعی که به دست «ما» می‌تواند انجام شوند، بازمی‌مانیم! از این رو آرت با یادآوری مکرر این نکته که جنایت‌کاران به‌طرز وحشتناکی مانند «ما» هستند، و ما نیز به‌طرز وحشتناکی شبیه آنانیم، می‌کوشد «ما» را متوجه مسئولیتی کند که در قبال تصمیمات و رفتارهایمان داریم.

– تفاوت نظریه‌ی شرّ آرت با پیشینانش – به‌ویژه تئوری «شرّ رادیکال» کانت – بر سرِ انگیزه‌ی عامل (سوژه) بود. آنان ارتکاب به شرارت را به یک شرّ ذاتی و یا داشتن یک انگیزه‌ی قوی برای ارتکاب به جرم نسبت می‌دادند و مدعی بودند هرچه انگیزه قوی‌تر و ریشه‌دارتر باشد، وسعت و ابعاد جرم نیز وسیع‌تر و بزرگ‌تر خواهد شد، حال آن‌که در نظریه‌ی شرّ آرت بزرگ‌ترین جنایات به‌دست کسانی انجام می‌شوند

که یا به دست خود و یا رژیم‌های توتالیتر از اندیشه‌ورزی و تشخیص خیر و بد محروم شده و بی‌نیاز به داشتن انگیزه‌های ریشه‌دار، به جنایات مهیب دست می‌زنند.

– آرنست از یک سو رژیم‌های توتالیتر را به کارخانه‌ای تشبیه می‌کند که انسان‌های بی‌فکر، بی‌هویت و از خودبیگانه می‌سازد تا آنها را به خدمت بگیرد و از سوی دیگر مدعی بود که همین انسانهای معیوب‌شده باید اندیشه‌ورز، اخلاق‌گرا و باوجدان باشند و حتی این قابلیت‌ها را با توسل به دیالوگ سقراطی در خود پرورند. پس مسئول رفتار و اعمال‌شان هستند و باید در صورت همکاری با رژیم توتالیتر، محاکمه و حتی اعدام شوند.

– آرنست در اهمیت «تفکر» و «اخلاق» اغراق می‌کند؛ تا آنجا که نتیجه می‌گیرد جنایت و شرارت نتیجه‌ی بی‌فکری و عدم رویکرد اخلاقی هستند. کافیست فرد بیندیشد، انتقاد کند و وجدانش را قاضی نماید تا از گزند آیشمن شدن در امان بماند! حال آنکه یافته‌های جامعه‌شناسی نشان می‌دهند که خیلی از جانیان و جلادان، به خیل اندیشه‌ورزان، اخلاق‌گرایان

و وجدان‌داران تعلق دارند! کم نیستند جانیانی که از سر دل‌رحمی، گیاه‌خواری پیشه می‌کنند، از سر لطافتِ طبع موسیقی می‌نوازند و آثار با‌احساس هنری می‌آفرینند و در باب اخلاق، قلم‌فرسایی می‌کنند!

– نتایج تست میلگرام و «زندادان استنفورد» محبوبیت زیادی برای آرای آرنت آورد. اما خیلی زود مقبولیت علمی این تست‌ها زیر سؤال رفت. ضمناً مطالعات بعدی نشان دادند که ادعای آرنت دال بر بی‌انگیزگی (یا نداشتن انگیزه‌ی رادیکال) آیشمن نادرست بود. به این معنی، تئوری شرّ مبتذل بر یک شالوده‌ی غلط بنا شده است.

– برخلاف نظر آرنت، آیشمن ابداً یک «مأمور و معذور» نبود. او در دفاعیاتش هیچ اشاره‌ای به ترس از اعدام آن‌هم به جرم سرپیچی از قوانین و فرامین نکرد، بلکه کشورش را ستود، خانواده‌اش را از دور بوسید و تأکید کرد که به پاس احترام به پرچم کشورش، مکلف و موظف بود تا مقررات جنگی را اجرا و از فرامین متابعت کند. به این معنی او ابداً یک «مأمور و معذور» نبود بلکه عمیقاً یک «مأمور و

مسئول» بود که تا آخرین نفس نسبت به وطن، پرچم و رهبرش احساس مسئولیت کرد و به آنها وفادار ماند!

– تئوری شرّ مبتذل آرنت، فرایند جانی و جلادسازی را صرفاً به جوامع توتالیتر محدود می‌کند. حال آنکه بعضی از اندیشمندان – از جمله زیگمونت باومن – بر این باورند که این فرایند در هر جامعه‌ی مدرن که بر یک ساختار اجتماعی هرمی – بوروکراتیک و اطاعت بی‌چون‌وچرا از مقررات و فرامین مبتنی است، می‌تواند شکل بگیرد. یکی از متخصصین حوزه‌ی سازماندهی بنام «ماتس آلووسون» نیز نشان داده که این فرایند در جامعه‌ای مثل سوئد قابل مشاهده است! نامی که آلووسون برای این پدیده انتخاب کرده «حماقت کارکردی» است. به نظر او، در هر جامعه‌ای که سازمان کار آن‌گونه سامان یافته که به‌جای رشد خلاقیت، ابتکار و استقلال فکری در کارمندان، «حماقت کارکردی» رشد می‌کند، خطر پرورش عناصر بی‌اراده و به‌قول آرنت بی‌فکر هست.

— در رمان «بیگانه» آلبر کامو (۱۹۴۲)، فردی به دست قهرمان داستان کشته می‌شود و هیچ احساس بدی در قاتل پیدا نمی‌شود؛ چرا که باور دارد آن یک حادثه بود. در این جا هم آئشمن جنایت می‌کند، بی‌آن که عملش را شرارت‌بار بداند؛ چرا که باور دارد به وظیفه‌ی شغلی و ملی‌اش عمل کرده است! به این معنی اگر بپذیریم که بدون داشتن انگیزه‌ی قوی نیز می‌توان دست به جنایت زد — هرچند که باورش برای این قلم دشوار است! — در آن صورت باید یک توجیه قوی برای ارتکاب به آن داشت؛ مثل «حمایت بشردوستانه»، «صدور دموکراسی»، «مبارزه علیه دشمن (ساختگی/خیالی!)»، «حفظ امنیت ملی» و ...!

— آرنت که قرار بود دست به ریشه‌ها ببرد و دلایل اجتماعی شرارت و جنایت را بکاود، پس از صغرا و کبرا کردن‌های بسیار، داستان را با مسئولیت فردی و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی خاتمه می‌دهد و جالب‌تر آن که بر حکم اعدام کسی — که او را قربانی فرایند «بی‌فکر»‌سازی می‌پنداشت — مهر تأیید می‌زند، به خون‌خواهی برمی‌خیزد و از یک جنایت دولتی — یعنی اعدام — دفاع می‌کند!

- تئوری شرّ اگرچه فرهنگِ اطاعت و اتوریته‌سالاری را به نقد می‌کشد، اما از مذمومیت قدرت و اتوریته فراتر نمی‌رود؛ قدرت بد است چون که فساد می‌آورد و اتوریته و اقتدار بد هستند چون که جنایت می‌آفرینند!

- تئوری شرّ آرنست بریک تحلیل غیرطبقاتی بنا شده که پیش‌تر در کتاب «توتالیتاریسم» بطور مشروح توضیح داده شده بود: افراد در رژیم‌های توتالیتار نه تنها بی‌فکر بارمی‌آیند بلکه همه‌ی هویت‌شان — از جمله هویت طبقاتی‌شان — را نیز از دست می‌دهند و به توده‌ی بی‌شکل، منعطف و مسخ‌شده‌ای بدل می‌گردند که ماشین سرکوب و جنایت رژیم را به گردش درمی‌آورند. به این معنی آرنست این واقعیت را نادیده می‌گذارد که همین توده‌ی بی‌هویت به منظور تداوم حاکمیت طبقاتی تربیت شده‌اند! به‌علاوه آرنست از یاد می‌برد که رژیم‌های توتالیتار تنها به «تحمیق» توده‌ها مبادرت نمی‌ورزند. آنها به‌موازات «تبلیغ» و «ترویج» ارزش‌های ضدانسانی‌شان از سه عنصر دیگر نیز بهره می‌گیرند: «ترور»، «تهدید» و «تطمیع». کسانی که به سپردگی تن نمی‌دهند و در برابر ماشین مغزشویی رژیم مقاومت می‌کنند، ترور، زندان

و شکنجه می‌شوند و سایر ناسازگاران با تهدید یا تطمیع به سکوت یا همکاری وادار می‌گردند. امثال آرنست هم که از این مهلکه می‌گریزند و جان به‌در می‌برند، در فراغت خاطر می‌نشینند و راجع به توتالیتاریسم تئوری‌پردازی می‌کنند و جوایز نفیس فلسفی می‌گیرند! به این معنی آرنست به مقوله‌ی «منافع» نمی‌پردازد، در پس «اطاعت»‌های افراد، ارتقای موقعیت اقتصادی، شغلی و اجتماعی را نمی‌بیند و توجه ندارد که در جوامع توتالیتار، «تمرد» هزینه‌بردار است و اندیشه‌ورزان ترور، اخلاق‌مداران تهدید، توده‌ها تحمیق و بی‌فکران تطمیع می‌شوند!

– تئوری شرّ مبتذل، پیچیده و سخت‌فهم جلوه می‌کند چون که دربرگیرنده‌ی تناقضات بسیار است. شاید تفسیر سقراط از خودش، بیشتر شایسته‌ی مریدش یعنی آرنست باشد. سقراط خود را به «ماهی سفره‌ی برق‌دار» تشبیه می‌کرد که هرکس لمسش کند فلج می‌شود؛ چرا که خودش فلج است! آرنست نیز همچون سقراط، خوانندگان را گیج می‌کند، چون که خودش در دنیایی از تناقضات سرگردان است. او به‌قدری خواننده را در هزارتوهای مفاهیم فلسفی، روان‌شناختی و مباحثات

آکادمیک می‌چرخاند که از یک تحلیل تاریخی، اجتماعی و سیاسی دور می‌افتد و شایسته‌ی آن می‌شود که به انتقادِ جونده‌ی موش‌ها سپرده شود!

– آرنت در این تناقض باقی می‌ماند که چه حکمی علیه مردمان عادی – که با سکوت، بی‌تفاوتی، عدم مقاومت و همکاری به تداوم رژیم‌های توتالیتاری یاری رساندند – صادر کند: «آنان آن‌قدر فراوانند که نه می‌شود همگی‌شان را محاکمه و مجازات کرد و نه می‌شود همگی‌شان را بخشید!»

– ناگفته نماند که تئوری ضدتوتالیتاریسم هانا آرنت، عموماً علیه نازیسم آلمانی و کمونیسم روسی (و حتی مارکسی) به کار گرفته شده و می‌شود؛ غافل از آنکه فرایندی مغزشویی و تحمیق توده‌ها جزئی از هویت نظام‌های کاپیتالیستی و رژیم‌های فاشیستی است.

– آنچه که در خاتمه می‌توان گفت این است که بدون تحلیل روابط و مناسبات اجتماعی‌ای که در آن جانی و جلاذ تربیت و پرورده می‌شوند، و بدون تغییر شرایطی که زاینده و

پرورنده‌ی جانیان هستند، نمی‌شود انتظار داشت که بازتولید
جلاد و جانی خاتمه یابد.

و نکته‌ی آخر آن که به قول کارل مارکس:

«حال پرسشی که در این باره پیش می‌آید این است که به چه
حقی می‌توان فردی را برای تأدیب و یا هراساندن دیگران
تنبیه نمود؟ افزون بر آن، تمامی شواهد تاریخی موجود و
داده‌های آماری این واقعیت را به بهترین وجهی اثبات
می‌کنند که دقیقاً بر خلاف چنین تصویری، از زمان قابیل تا به
امروز مجازات نتوانسته است که دنیا را بترساند و یا این که
اصلاح نماید... آیا توهمی بیش نیست اگر که بخواهیم فرد
را به همراه مجموعه‌ی انگیزه‌های واقعی‌اش، و به همراه
مجموعه‌ی شرایط اجتماعی پیچیده‌ای که از همه سو بر او
فشار می‌آورند، با یک «اراده‌ی آزاد» کاملاً انتزاعی
جایگزین سازیم! این نظریه که گویا مجازات برآمد اراده‌ی
خود فرد مجرم است، چیزی جز بیان متافیزیکی قانون قدیمی
«قصاص» - حق تلافی جویی با اعمال مجازات به مثل -

نیست که خواهان درآوردن چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، و ریختن خون در برابر خون می‌باشد. اگر بخواهیم به صراحت و با کنار نهادن تمامی تعبیر و تفسیرها گفته باشیم، مجازات چیزی نیست به‌جز وسیله‌ای در دست جامعه برای دفاع از خود در مقابل نقض شرایطی که، صرف‌نظر از ویژگی‌های ماهوی آنها، برای تداوم حیات این جامعه ضروری محسوب می‌شود. حال، [جا دارد که پرسیده شود که] این چگونه جامعه‌ای است که ابزاری بهتر از جَلاد برای دفاع از خویش نمی‌شناسد، و سبُعیت خود را به عنوان قانونی جاودانه... جار می‌زند؟... آیا بایسته نیست که عمیقاً به تغییر سیستمی بیندیشیم که تولیدگر و پرورشگاه این جرایم است؟»

شعار و نیروی شلاق وار آن

سعیده کشاورزی

شعارها چه گونه محتوای دگرگونی‌ها را پیشاپیش لو می‌دهند؟

لحظه‌ی اعتراض، درست مثل روزتی بر پهنه‌ی تسلیم‌های طولانی سر باز می‌کند تا از امتناع بگوید. این لحظه، فرصتی به طول و تفصیل نمی‌دهد. جایی برای پُرحرفی ندارد. طرّار و گریزپاست و به قدر گریزپایی‌اش، امکان سخنوری می‌دهد. این جاست که «شعار»، همچون یک فرم فشرده‌ی اعتراضی خلق می‌شود تا این مهلت کوتاه را از حرف و کلام پر کند. شعار می‌آید تا به لحظه‌ی اعتراض غنا ببخشد، لحظه را تسخیر کند و حضور فشرده‌ی سوژه‌های معترض را در متن آن لحظه توضیح بدهد. شعار، با شفاف کردن دلایل هر اعتراض، محتوای آن را تبیین می‌کند. از این حیث می‌توان، مجموعه شعارهای یک جنبش را مانیفست آن جنبش تلقی کرد.

مانیفستی که درباب ارزش‌های کانونی هر نظم نوین، پیش از استقرار آن، روشنگری می‌کند.

کافی‌ست نگاهی کوتاه به شعارهای اعتراضی در متن هر جنبش/انقلاب بیندازیم تا از چندوچون ماجرا سردرآوریم و پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را بگیریم. سوژه‌ی معترض، در میان شعارهایش، دست به افشاگری می‌زند. او فرصتِ تفصیل ندارد، پس در نخستین شعارها، تنها رؤس مطالب را بیان می‌کند و توضیحات بیشتر را به شعارهای بعدی در مهلت‌های دست‌وپاشده‌ی بعدی موکول می‌کند. سوژه‌ی معترض با فریادهایش به ما می‌گوید آنچه اتفاق افتاده یا می‌افتد، امری پیش‌پاافتاده و عادی نیست، و ازاین‌رو دست‌اندرکار «آشنادایی» از امور می‌شود. درواقع، حقیقتی که او شجاعت گفتنش را در شعارها پیدا کرده این است: همه‌چیز طبیعی بنظر می‌رسد و هیچ چیز طبیعی نیست!

به سوژه‌ی معترض در جنبش ۱۴۰۱ ایران نگاه کنیم. او ناگهان بر سکوی دیرپافته‌ی یک لحظه‌ی اعتراضی می‌ایستد و در واکنش به وضعیت غیرطبیعی، دست به مطالبه‌ی همه‌ی آن چیزها که طبیعی‌اند می‌زند: «زن، زندگی و آزادی»؛ همه‌ی آن چیزها که دائما از حیاتِ لاغرِ او دریغ شده‌اند. محتوای «زن، زندگی و آزادی» چنان طبیعی و خودمانی و بی‌غل و غش است، که فاصله‌ی سهمگین میان امور «طبیعی» با زندگی کنونی سوژه‌ی معترض را ناگهان معلوم می‌کند. به این اعتبار، سوژه‌ی معترض، سوژه‌ای «آشنازدا»ست. سوژه‌ای دست‌اندرکار مرئی کردن آنچه نامرئی‌ست. از سوی دیگر سوژه‌ی معترض از خلال شعارهایش، پرسش‌های جدی خود را طرح می‌کند و همزمان به پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. دلایلیش را رو می‌کند و با سوار کردن اعتراض بر دوش لحظه، بازه‌ی محدود زمان را امتداد می‌بخشد. او به تعداد لحظه‌های اعتراضی، شعار می‌سازد. شعارها زاده می‌شوند و مثل منجیق از گلوگاه معترضان به سمت حیاتِ غیرطبیعی آن بیرون، پرتاب می‌شوند. هر شعار به قدر رساله‌ای جامع دست‌به‌کار حرف‌زدن و تحلیل کردن می‌شود. سوژه‌ی معترض در هر

شعار، تنها پرسش‌ها و مطالبه‌هایش را طرح نمی‌کند. صرفاً مشغول دفاع از خودش نمی‌شود. صرفاً چیز یا کسی را محکوم نمی‌کند. او با شعارهایش هویتِ خود و جنبشی که درونِ آن مستقر شده را نیز بنا می‌کند و از خلال چینش رندانه‌ی کلمات، دست به انتقام، تعیین مجازات، نکوهش، تهدید یا حتا تمسخر عواملی می‌زند که او را به ستوه آورده‌اند. چیزی که اهمیت دارد این است: هویتی که هر جنبش برای خود دست‌وپا می‌کند، در پیکر شعارهای آن صورت‌بندی می‌شود.

گریزی به انقلاب ۵۷ بزَنیم. مروری بر شعارهای اصلی انقلاب ۵۷، هویت پیشاپیش «مردانه» و «قدسی» آن را معلوم می‌کند. این دو، بارزترین خصیصه‌های هویتی انقلاب پنجاه‌وهفت‌اند؛ مردانه و قدسی! شعارها جابه‌جا سرشار از عناصر مردانه‌اند. نه تنها اسامی عامی چون «رهبر، شاه، برادر، پسر، آقا، مرد، امام و..» که حتا اسامی خاصی چون «خمینی، شاه، کارتر، بازرگان، شاپور بختیار و..» که در دل شعارهای انقلاب ۵۷ جای می‌گرفتند کمابیش همه مردانه‌اند. فریاد کردن شعارهای سرشار از گزاره‌های مردانه، گویی طنین و

تمنای بر سر کار آوردن سازوکاری را دارد که همچنان بر پایه‌ی منطقی «پدر-شاهی» استوار باشد.

معدود عناصر زنانه‌ی موجود در برخی شعارهای انقلاب ۵۷ نیز از سه حالت کلی خارج نیستند:

– یا به شخصیت‌های دینی مقدسی چون حضرت «فاطمه/زهرا» اشاره دارند: «قسم به روح مادرم فاطمه، ندارم از کشته شدن واهمه»

– یا به تنها جایگاه پذیرفته شده برای زن یعنی «مادر» ارجاع می‌دهند: «به مادرم بگویند، دیگر پسر ندارد».

– یا مشغول نسبت دادن کیفیتی تحقیرآمیز به زنان‌اند: «زن‌ها به ما پیوستند، بی‌غیرت‌ها نشستند» و سایر شعارهای تحقیرآمیز مرتبط با فرح و اشرف پهلوی.

امر قدسی نیز کم‌وبیش در تمامی شعارهای جریان اصلی انقلاب ۵۷، حضوری انکارناپذیر دارد. کافی‌ست به کلمات به‌کاررفته در ساختمان شعارها نگاهی سرسری بیندازیم تا بسامد بالای کلماتی چون «خدا، قرآن، الله‌اکبر، امام، انقلاب، مهدی، مسلمان، اسلام، بت‌شکن، نهضت/ارتش حسینی، صاحب‌زمان، مصطفی، صل‌علی‌محمد، ایمان، جهاد، شهادت، شهید و..» را ببینیم. امر قدسی پیشاپیش در برابر امر زمینی صف‌آرایی می‌کند و هویت خود را از تأکید بر چنین تمایزی به‌دست می‌آورد. و زن، از همان ابتدای انقلاب نماینده‌ی امر زمینی‌ست. از این رو «زن مسلمان انقلابی» که «زیبنده‌ترین زینت او حفظ حجاب است» تولید می‌شود تا کارکرد زمینی زن را امحاء کند و با پیوند دادن زن به امر قدسی، به او به‌طور مشروط اجازه‌ی حیات بدهد. در واقع تنها صورت مُجاز از حیات زن پس از «انقلاب اسلامی»، صورتِ قدسی‌شده‌ی غیرزمینی اوست که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع خود انقلاب، الگوهای اصلی آن را تبیین کرده بودند:

– الگوهای مقدس دینی؛ که در شخصیت‌هایی چون حضرت فاطمه (زهرا) یا زینب متبلور می‌شد.

– الگوی مادرانه؛ به منزله‌ی مقدس‌ترین جایگاه برای زن.

با کمی دقت متوجه می‌شویم که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع انقلاب، پیش از تصویب قانون اساسی و پیش از انجام همه‌پرسی، نه تنها جایگاه فرودستی را که پس از انقلاب در انتظار زنان بوده، در گزاره‌های خود لو داده بودند که حتی الگوهای مُجاز حضور زن را نیز پیشاپیش تعیین کرده بودند! راوی شعارهای انقلاب ۵۷ مرد است. مردی که همان روزها فریاد زده بود: «ما پیرو قرآنیم، بی‌حجاب نمی‌خواهیم». مردی که با سردادن شعارهایی چون «زن‌ها به ما پیوستن / بی‌غیرتا نشستن»، به ترسیم فاصله‌گذاری تحقیرآمیز «زنانه / مردانه» ای دست می‌زند که قرار است پس از ۵۷، شکلی سیستماتیک به خود بگیرد. درواقع راوی سرپا مرد این شعارها، روایت ذهنی‌اش از وضعیت را پیشاپیش لو داده است. بله، «شعار»ها

بخش‌هایی بیرون‌زده از ناخودآگاه جمعی‌اند و به‌قدر صراحت
قاطع‌ی که در خود دارند، درباب آراء و افکار ما، روشنگری
می‌کنند.

به جنبش ۱۴۰۱ برگردیم. سوژه‌های معترض در جنبش
۱۴۰۱ نیز از خلال شعارهای خود، هویت این جنبش را
صورت‌بندی می‌کنند. با رجوع به این شعارها می‌توان
چرخش‌های مهم هویتی جنبش کنونی را از انقلاب ۵۷
به‌وضوح تشخیص داد. برخلاف هویت «مردانه و قدسی»
انقلاب ۵۷، جنبش ۱۴۰۱، هویتی «زنانه و زمینی»
(غیرقدسی) دارد. تو گویی این جنبش خودش را به‌صراحت
در رابطه‌ای دیالکتیکی با انقلاب ۵۷ بنا کرده و
دگرگونی‌های خودش را برپایه‌ی آنچه در انقلاب ۵۷ نفی
می‌شد، سروسامان داده است.

مهم‌ترین دگرگونی از این قرار است: برخلاف راوی شعارهای
انقلاب ۵۷ که مرد است، راوی شعارهای جنبش ۱۴۰۱،

زنان‌اند. بله، راوی عوض شده است و روایت نیز! چرخش‌های هویتی امروز را می‌توان در جزئیات دستکاری‌شده‌ی شعارهای انقلاب ۵۷ برای سازگار شدن با هویت «زنانه و زمینی» جنبش کنونی به‌روشنی دریافت. به این جزئیات دستکاری شده و سپس به شعارهای مستقل این جنبش پردازیم.

شعار «زن، زندگی، آزادی»، جای شعارهای سه‌جزئی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و «خدا، قرآن، خمینی» - که در تقابل با «خدا، شاه، میهن» ساخته شده بود- را گرفته و جهت امر مردانه و قدسی را به امر زنانه و زمینی گردانده است. شعار پنجاه‌وهفتی «می‌کشم می‌کشم آنکه برادرم کشت»، چهار دهه پس از انقلاب اسلامی، در چرخشی هویتی، سوژه‌ی «زن» را نیز به درون خود راه می‌دهد و امکان تبدیل شدن به شعار «می‌کشم می‌کشم هر آنکه خواهرم کشت» را می‌یابد. شعار پنجاه‌وهفتی «توپ، تانک، مسلسل، دیگر اثر ندارد/ به مادرم بگویید دیگر پسر ندارد» در ۱۴۰۱، جنسیت سوژه‌ی معترض یعنی «پسر» را با «دختر» تعویض می‌کند و از گلوگاه دختران دانشجو فریاد می‌شود.

شعار پنجاه و هفتی «زن‌ها به ما پیوستن، بی‌غیرت‌ها نشستن» کمابیش از شعارهای جنبش ۱۴۰۱ حذف شده است. همانطور که واژه‌ی پیش‌تر مقدس «ناموس»، امروز به مفهومی «مذموم» با کارکردی زن‌ستیزانه بدل شده که به محض ظهور، صدای اعتراض‌ها را بلند می‌کند. در عین حال هر کدام از این شعارها و نیز شعارهای مشابه، متناسب با موقعیت، به حضور مردان و پسران نیز راه می‌دهند و برخوردی منعطف با مقوله‌ی «جنسیت» دارند.

یکی از صریح‌ترین و صیقل‌خورده‌ترین شعارهای این ایام که از دهان سوژه‌ی معترض فریاد می‌شود از این قرار است: «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاد منم!» این شعار را باید از مهم‌ترین شعارهای جنبش ۱۴۰۱ دانست. شعاری که به لحاظ سویه‌های روشنگرانه‌ای که در خود دارد و به لحاظ میزان تعلق‌اش به کیفیت زنانه و راستین این جنبش، می‌تواند پس از شعار «زن، زندگی، آزادی» بایستد و جایگاه دوم شعارهای روشنگر زنانه را از آن خود کند. راوی شعار، زن است. و این شعار چه می‌کند؟ این شعار «هیزی و هرزگی» را یک‌سوی

این صف آرای می‌نشانند و «آزادگی» را سوی دیگر آن و بدین ترتیب آزادی و هرزگی را قاطعانه از هم تفکیک می‌کند. این شعار، سوژه‌ی آزادیخواه را به سرعت از همه‌ی آنگ‌های تقلیل‌دهنده و آلاینده‌ی «آزادی» مُبرا می‌کند و مفهوم نابِ «آزادی» را از صفات فروکاهنده‌ای که مایل‌اند به آن مُنتسب باشد، می‌رهانند. کمی که دقیق‌تر شویم می‌بینیم شعار «هیز تویی، هرزه تویی، زنِ آزاده منم» گویی در گفت‌وگویی پنهانی با شعار «زن، زندگی، آزادی» بنا شده است. تو گویی این شعار، متممِ «زن، زندگی، آزادی» است. متممی که می‌آید تا اجزای شعار «زن، زندگی، آزادی» را شفاف کند و این بار دلایل خود را نیز توضیح بدهد. متممی که دو جزء «زن» و «آزادی» را از شعار «زن، زندگی، آزادی» بیرون می‌کشد، و آن دو را با ترکیب «زن آزاده» شفاف می‌کند تا از جزء سوم شعار یعنی «زندگی» نیز دفاعی جانانه کرده باشد. از این رو این شعار، دفاعیه‌ای تمام‌عیار از خواستِ «آزادیِ [+] زن» نیز است.

از سوی دیگر، شعار «هیز توئی، هرزه توئی، زن آزاده منم» که در فرصت کوتاه لحظه‌های اعتراض، هم دست‌به‌کار حمله می‌شود و هم دست‌اندرکارِ دفاع، به تنهایی یک مانیفست تمام‌عیار است. مانیفستی که اعلام می‌دارد «آنچه مُسَبِّبِ فساد است، نه آزادی زن، که هیزی و هرزگی کسی‌ست که نمی‌خواهد زن، چیزی جز دستمایه‌ی فانتزی‌های جنسی‌اش باشد.» این جمله، تکلیف کیستیِ «تو» و «من» یعنی طرفین این نبرد را در متنِ کوتاهش تعیین می‌کند: «تو: هیز و هرزه‌ای و «من: آزاده‌ام! ما شاهد چند کلمه‌ی مختصریم که ناگهان ورق را برمی‌گردانند تا آنچه پشت دم‌ودستگاه توجیه‌گرِ «حجاب اجباری» پنهان شده را افشا کنند: «نه آزادی زن، که از قضا سلب آزادی از زن به بهانه‌ی بارآوردنِ خیلِ مردانِ تهی از اراده و فاقد کنترل است که دلالت بر هرزگی سوی دیگر این معادله دارد.» تو گویی مهم‌ترین رسالت این شعار، پرده‌برداشتن از زیربنای جنسی حجاب اجباری‌ست. این‌که مسئولیت انحراف جنسیِ «مردان دائم‌التحریک» را بی‌هیچ توضیح اضافه‌ای بر دوش «هیزی و هرزگی» نهادینه شده در خودِ آن‌ها بگذارد و نه بر دوش

سبکبار «آزادی» آزاده‌وارِ یک زن. این شعار، تیر را از دوش زن برمی‌دارد و بر دوش بُتِ بزرگ؛ یعنی همه‌ی آن «مردانِ فاقدِ اراده» می‌گذارد و برمی‌گردد.

یکی دیگر از شعارهای جنبش ۱۴۰۱ که بازهم کیفیتی زنانه دارد از این قرار است: «نه روسری، نه توسری، آزادی و برابری!» راوی/سوژه‌ی معترض، باز هم زن است. او در چپ‌نش واژه‌های این شعار، روسری را با توسری همنشین می‌کند و آزادی را با برابری. او به «روسری و توسری» نه می‌گوید تا مشغولِ آری‌گویی به «آزادی و برابری» شود. او در بنا کردن این شعار، آرایه‌ی «ألف‌ونشر» را از ادبیات وام گرفته تا «نه گفتن به روسری» را در پاره‌ی اول شعار، با «آزادی» در پاره‌ی دوم معادل کند و «نه گفتن به توسری» را با «برابری» یکی بداند. آرایه‌ی مسلط این شعار، معادله‌های روشنی در خود دارد:

نه به روسری ← آزادی نه به توسری ← برابری

«نه گفتن به روسری»، نه گفتن به آرایشی تحمیلی برای مطیع‌سازی بدن زن است و طنین سنگینی از پشت‌پا زدن به «انقیاد» را در خود دارد. «نه گفتن به توسری» اما امتناع از «بردگی/بندگی» و به تبع آن، امتناع از تن‌دادن به «تحقیر» است. شعار، در محدوده‌ی گزاره‌های سلبی و ایجابی‌اش و در فاصله‌ی نه گفتن‌ها و آری‌گویی‌هایش، دست به کُنشگری می‌زند و محتوای خود را مفهوم می‌کند.

در کنار شعارهای اصلی جنبش ۱۴۰۱، شعارهایی با محتوای فحش و ناسزا و بددهانی نیز سربر کرده‌اند. زبان، مُنزه نیست و سودای مقدس‌مآبی نیز در سر ندارد. دشنام‌ها و ناسزاها، در وضعیتِ انسداد، امکانی برای تخلیه‌ی روانی سوژه‌های معترض‌اند. با این حال «دشنام جنسیتی» موضوع دیگری است. «دشنام جنسیتی» در بیشتر موارد، مناسباتِ استثمارگرانه‌ی حاکم بر بدن زن را بازتولید می‌کند. و درحالی‌که زنان در دقیقه‌ای تاریخی، علیه چنین مناسباتِ تحقیرآمیزی شوریده‌اند،

این فحش‌ها همچنان به تحقیر بدن زن در ساحتِ زبان ادامه می‌دهند. باین‌حال هویتِ زنانه‌ی این جنبش کافی‌ست تا به ما یادآوری کند که «دشنام‌های جنسیتی» تاجه‌اندازه علیه ماهیتِ برابری‌خواه این جنبش کار می‌کنند.

نگاهی به شعارهای حاوی دشنام‌های جنسیتی در جنبش ۱۴۰۱، از واقعیتی صریح پرده برمی‌دارد: روایان شعارهای حاوی دشنام جنسیتی، مردان‌اند! مردانی که هنوز - و شاید ناخودآگاه - از اعمالِ قدرتی جنسیتی در ساحتِ زبان، لذتی بازیگوشانه می‌برند. راوی، مردی‌ست که بدش نمی‌آید برای لحظاتی هم که شده در فحش‌هایش چشم بر تحقیری که نسبت به زن روا داشته ببندد تا از مانور کلامی قدرت‌مآبانه‌ای که به خرج داده، پنهانی، کیف کند. واقعیت این است که نه تنها کنار گذاشتن عوامل تحقیرکننده‌ی زن در ساحت‌های عمومی و واقعی، که کنده‌شدن از سازوکارهای تبعیض‌آلود زبانی نیز، امری زمان‌بر است. باین‌حال، توجه به کیفیتِ تحقیرآمیز این کلمات و چشم‌پستن بر این لذت‌های به‌ظاهر کوچک بازیگوشانه، خود قسمی کنشگری - به‌ویژه اخلاقی -

ست. از این رو، مرئی کردن «زن‌ستیزی» پنهان در فحش‌های جنسیتی و افشای «تحقیری» که در خود دارند را باید یک فرآیند «آشنازدا»ی دیگر بدانیم. یک اعلام «همه‌چیز طبیعی‌ست و هیچ‌چیز طبیعی نیست» دیگر!

شعار، ساحت نبرد روایت‌هاست و تعلقاتِ زبانیِ ما، روایتِ محبوب ما را لو می‌دهند. آن راوی زن، بر دیوار نوشت: «قانون‌تان را از بدن من دور نگه‌دارید!» و من که زنی دیگرم اضافه می‌کنم: «و فحش‌هایتان را نیز» و لابد راویان زن دیگری هم هستند که به این فهرست اضافه کنند و بگویند: «و دین‌هایتان»، «و نگاه‌هایتان»، «و خشونت‌هایتان»، «و فانتزی‌ها» و «سیاست‌ها» و «قدرت‌خواهی‌ها» و «سلطه‌جویی‌ها»یتان را نیز.

شعارها و کلمات از انقلاب ۵۷ کنده می‌شوند و در ۱۴۰۱ بُر می‌خورند. ۱۴۰۱، خودش را در گفتگویی پنهانی با ۵۷ بنا می‌کند و پیش می‌رود. ۵۷ را می‌ستاید و از آن بیزار است.

آن را تحسین می‌کند و می‌گوید. هراس فردای ۵۷ را دارد. هراس پیش از ۵۷ را دارد. در لحظه‌ی پیش و پس از ۵۷، در لحظه‌ی «امکان» مستقر می‌شود و برای بیرون زدن از آن، دست‌به‌کار خلق اشکال متنوعی از اعتراض می‌شود.

در این میان، شعارها در یک لحظه‌ی مختصر دهان وامی‌کنند و آن لحظه را تا حد امکان بسط می‌دهند. از این‌رو شعار، بیرون زدن از یک رخنه‌ی ناگهانی‌ست. نشت کردن از شکافی نامنتظر. شعار، لحظه‌ی سَرَبَر کردنِ همه‌ی آن تمناهای سرکوب شده در روان آدمی‌ست و به این اعتبار، بیرون‌زدن چنین حجمی از عصیان و اعتراضِ زنانه را باید ناشی از سَرَباز کردنِ روان‌زخمی عمیق و طولانی دانست. روان‌زخمی که به قدر یک لحظه‌ی مختصر تاریخی، امکانی برای سَرَریز شدن پیدا کرده. روان‌زخمی که باید به قدر نیروی شلاق‌وار شعارهایش در مُختصاتِ «لحظه» سرکشی کند و چنان رهایی‌بخش باشد که رخنه‌ها و روزنه‌های موجود در هر لحظه را به قدر دروازه‌ای به آینده، مُوسَّع کند. شعار، سَرَباز کردنِ سکوت است - و با قدری مداخله در ترجمه‌ی درخشانِ شاملو

از شعر مارگوت بیکل - سَرَبَر آوردنِ سخنانِ ناگفته و حرکات
ناکرده‌ست. شعارهای امروز، چیزی از اعتراف به عشق‌ها و
زخم‌ها و شگفتی‌های چهل سال برزبان‌نیامده را در خود دارند.

جنبشی برای بازپس‌گیری «زندگی»

روناک رستم‌پور

این روزها خیابان صرفاً محل برگزاری راهپیمایی‌های حکومتی یا محل پراکندن بذر رعب و وحشت نیست، بلکه چهره‌ی اعتراض نیز در آن رخ نمایانده است. در این روزها، روزهای آتشین و آبستنِ پاییز ۱۴۰۱ که هم زندگی رهسپار «خیابان» شده و هم خیابان به خانه آمده، در این روزها که صدای خیابان از گوشه و کنار ما را به‌سوی خود می‌کشاند، در لحظه‌ای که صدای دانش‌آموزان، صدای بوق ماشین‌ها، صدای اعتراض و شعارها، صدای گلوله را در خیابان می‌شنویم، ما در خانه نیستیم بلکه ما، خانه و هر آنچه که «هست» در خیابان سکنی گزیده است. زمانی که در خانه‌ایم از جانب خیابان فراخوانده می‌شویم و زمانی که در خیابانیم، من‌های دیگر ساکنِ خانه را به خیابان فرامی‌خوانیم. در این روزها که روزمرگی‌ها سیاسی شده، خیابان آبستنِ رهاورد افرادی است

که تاکنون زیر یوغ انقیاد به تنگ آمده بودند، در این روزها که خیابان، جرقه‌ای تمنا می‌کند تا زبانه‌های آتش سر به آسمان کشد، در خیابان شعله‌های آتش را جست‌وجو یا برپا می‌کنیم. در این روزها که اخبار مقاومت، پایداری، هم‌بستگی و ایستادگی از کوچه پس‌کوچه‌های شهر به گوش می‌رسد نمی‌توان به احترام خیابان و برای خیابان در شور و شعف و وجد نبود. در این روزها خیابان میعادگاه ما با کسانی است که بارها آن‌ها را دیده‌ایم و بی‌تفاوت از کنارشان عبور کرده‌ایم و در حال حاضر در حال قدم زدن و ایستادن در کنارشانیم و یک آن به خود می‌آییم و می‌بینیم که مشت‌های گره‌کرده‌ی در کنار ایشان چه آهنگین و هماهنگ به هوا می‌رود، صداهای کوتاه و کم‌توان ما در کنار ایشان چه جانی می‌گیرد و چه ریشه‌ای بر مخالف می‌افکند! ما شاهدان، عابران و حاضران در خیابان، احتمالاً اولین حسی که از این سیل خروشان می‌گیریم تمجید و تحسین و ستایش است. این روزها خیابان سراسر کیمیایی شده که هر گروه و رسانه و حزبی سودای مصادره‌ی آن را دارد، در تلاش است مشت‌ی از آن را برآید تا از این معدن زر بی‌نصیب نماند. در این روزها

می‌توان از خیابان به‌سان یک هویت مجزا، متکثر، لایه‌لایه و در حال شدن سخن گفت. ردّ خون، گلوله، شعار، استخوان و اسکلت شکسته‌ی شهر و خودروهایش، حتی وقتی از معترضان و سرکوبگران خالی است، بر سینه‌ی خیابان نقش بسته و خیابان خود می‌تواند روایتی راستین از این روزها را برایمان بازگو کند.

خیابانی که گویی دیگر صرفاً محلی برای گذر نیست، ما از خیابان عبور نمی‌کنیم، در آن می‌ایستیم، معبر نیست، مقصد است. در خیابان صداهای رسای متکثری به گوش می‌رسد: هم صدای سرکوب و هم صدای اعتراض. هم شعارنویسی به‌مثابه مکتوب کردن خواست‌ها و شعارها بر در و دیوار، استخوان و اسکلت خیابان، و هم رنگ‌هایی برای زدودن کلمات. هم کلمات خوانا هستند هم پرده‌ی رنگی که در صدد پنهان کردن و انکار واژه‌هاست. در این روزها خیابان گاهی به جای حزب و سازمان دارای هویت اجتماعی و سیاسی می‌شود، گاهی به جای مجلس دغدغه‌ی قانون و تصمیم‌گیری دارد و گاهی حتی از این دو عبور کرده و می‌خواهد طرحی نو

در اندازد. خیابان اگر چه جای جمع شدن تک تک افراد شده، اما هویتی مجزا از مجموع افراد را داراست. «خیابان» هویت تنومند و متکثریست که در ایران سال‌ها آبستن، متولد می‌شود. تولدی که امید و استقامت را در هوا می‌پراکند. اگر سال‌های نه چندان دور، بوی تلخ سرکوب و خفقان در خیابان را استشمام می‌کردیم، این روزها عطر خوش امید، مقاومت، مبارزه و میل به زندگی را استشمام می‌کنیم.

جنبشی در امتداد زمان و گستره‌ی مکان

خیابان برخلاف آنچه که برخی زعمای قوم دانشگاهی می‌پندارند، مآمن دهه‌ی هشتادی‌های گیمر **gamer** نیست؛ نوجوانانی که گویی به یکباره از آسمان بر زمین نازل شده‌اند. خیابان از قعر تاریخ بیرون کشیده شد و این نوجوانان نیز بر شانه‌های گذشتگان ایستاده‌اند. ناخودآگاهی جمعی، که برآمده از تاریخ زیسته و تجربه‌شده است در این جنبش تجلی دارد. کما این که تنها نوجوانان نیستند که این بار برای زندگی به

خیابان آمده‌اند، در کنار آنان جوانان و میان‌سالان و حتی کهن‌سالان را می‌توان دید. جنبش را نه فقط جوانان پیش برهاند و نه به یکباره و تنها بر اثر یک حادثه شکل گرفته است. رخدادهای سده‌ی اخیر را باید بار دیگر از دل تاریخ بیرون کشید، نقاط عطفی که با نظر انداختن به آن‌ها، خواهیم فهمید هیچ رخدادی یکباره شکل نمی‌گیرد، بلکه تباری دارد و خاستگاهی که باید آن را از نو فراخواند. هم امیدهای جوانه‌زده در خیابان تبار دارد و هم هراس‌ها. بررسی این تبار و خاستگاه زمان و درنگی می‌طلبد فراتر از این نوشتار. تنها می‌توان به یک سویه از این تبار و نقاط عطف آن اشاره کرد که حول مفهوم «قانون» می‌گردد: این نقاط عطف تاریخی را می‌توان تلاش‌هایی برای قانون‌گذاری، شناساندن منبع و اعتبار قانون، تغییر قانون و اصلاح قانون در نظر گرفت.

– در انقلاب مشروطه «عده‌ای» «قانون‌گذاری» را طلب کردند. قانونی که استبداد را مشروط کند. قانونی برای محافظت از افراد جامعه.

- در لحظه‌ای تاریخی در جنبش ملی‌شدن صنعت نفت، در چهارم مهر ۱۳۳۰، مصدق در میان مردم گردآمده در میدان بهارستان گفت هر جا ملت است آن جا مجلس است. او می‌خواست یادآوری کند مردم اعتبار قانون‌اند، نه بنده‌ی قانون. تلاش او اگرچه به دلایل مختلف در آن مقطع تاریخی نافرجام ماند، اما همچون توشه و رهاوردی از مبارزات سیاسی را برای آیندگان ارمغان داشت.

- بار دیگر در سال ۵۷ مردم به خیابان آمدند که فریاد بزنند اعتبار قانون‌اند و قانون پدران را نمی‌پذیرند.

- دیگر آغازها و نقطه‌عطف‌های تاریخی در سه دهه‌ی اخیر که هنوز نمی‌توان انجامی برای آن‌ها در نظر گرفت، چرا که همچنان ادامه دارد. می‌توان از همان فردای انقلاب ۵۷ تا روزهایی را پی گرفت که در حال آمدن‌اند. این صداها در ابتدا در چارچوب قانون خواهان اصلاح بود و سپس از آن

گذر کرد. اندکی در این بخش درنگ می‌کنیم، چرا که جنبش کنونی نیز در استمرار خیزش‌هایی پدیدار شد که با عبور از اصلاح، خواست خود را مبنی بر تغییر بنا کرد.

این بار نیز، مردم روانه‌ی خیابان‌ها می‌شوند که فریاد بزنند اعتبار قانون‌اند و خواست‌های نوینی دارند، اما برخلاف قبل، بدون رهبر. مردمی که دیگر چشم به راه مصدقی نیستند که اعتبار و منبع قانون بودن ایشان را یادآوری کند و به میدان آمدن آن‌ها، نه غیرقانونی، که فراقانونی بداند. دیگر چشم به راه یک رهبر کاریزماتیک یا گوش به فرمان خواست‌های اصلاح طلبان نیستند. آنانی که دیگر چشم‌به‌راه فراخوان‌های موسوی و کروبی و تکرارهای خاتمی نیستند. این جنبش متکثر و حامل صداهای گوناگون است: صداهایی که از سال ۵۷ دیگر شنیده نشدند، در حالیکه همچنان وجود داشتند، زمانی به اصلاح امید بستند، پای صندوق رأی آمدند و به آن متوسل شدند. در سال ۷۶ حماسه آفریدند؛ شور و هیجانی که از ۷۸ به بعد و پس از روزهای خونین کوی دانشگاه، رو به افول نهاد؛ زخم ناامیدی از نو، سر باز کرد. یک دهه بعد، در

سال ۸۸، عده‌ای که همچنان به این صندوق امید داشتند، باز به میدان آمدند و تمامی حق و دارایی خود را که یک نام بود روانه‌ی صندوق‌ها کردند، اما این صندوق جادویی نامی دیگر را صدا زد؛ باز هم در دل خرداد ماه، رخدادی دیگر سر برآورد. صدایی دیگر برآمد. صدایی که همچنان به قانون تکیه می‌کرد؛ از مذاکره، گفت‌وگو، اعتراض مسالمت‌آمیز و راهپیمایی سکوت سخن می‌گفت. این بار هم زخم کهنه‌ی ناامیدی از اصلاح، دوباره سر باز کرد. سال ۹۶ مال باختن در مؤسسات اعتباری و گرانی و افزایش قیمت‌ها و آبان ۹۸ افزایش ناگهانی قیمت بنزین عامل حریق این سکوت چندساله شد. اما این بار نه فقط طبقه‌ی متوسط و آنانی که طی یک دوره‌ی طولانی تنها کنش سیاسی‌شان رأی دادن بود، بلکه اقشار و گروه‌های متفاوتی به معترضین پیوستند. مطالبات نه فقط سیاسی و برای آزادی قلم و مطبوعات و یار رأی، بلکه در باب خود زندگی بوده است. مشقت زیستن مسئله‌ی معترضین است. دی ماه ۹۸ و ساقط کردن هواپیمای اکرایی ۷۵۲ سوگوار آن حادثه را نیز به میدان آورد و صداها را متکثرتر و متنوع‌تر کرد و در کنار مادران خاوران و مادران آبان

دادخواهان را انبوه‌تر کرد. اگر کرونا، ویروس مهلک برای مردم و ویروس ناجی صاحبان قدرت و سلطه نبود، طنین این صداها بی‌شک بیشتر می‌شد و تکثر آن شتابان‌تر.

در این سال‌ها برخلاف دهه‌های پیشین کنش سیاسی به اقلیتی محدود محدود نمانده، بلکه گستره‌ی وسیعی را به خود اختصاص داده، «آب» و «هوا» نیز تبدیل به شعارهای سیاسی شدند و اکثریت بزرگی از اقشار گوناگون، کنشگر سیاسی.

امسال اما یک مرگ دلخراش، بار دیگر به خیابان‌ها جان داد. این بار فضای مجازی بیش از پیش به یاری ما آمد. خیابان، در امتداد دنیای مجازی، دوباره جان گرفت و تکاپوی خیابان به سهم خود به دنیای مجازی حیات و سرزندگی بخشید. این دو میدان، مجازی و واقعی، در کنار هم و دوشادوش هم، بستری شدند برای انعکاس این صداها و متکثر. این بار صدای زنان بیش از پیش شنیده می‌شد؛ این بار نوجوانان نیز با صدایی رسا و شیوا، با جسارتی تحسین‌برانگیز راهی خیابان شدند و آن

تصویر واهی که آنان را بی تفاوت و خنثی نشان می‌داد، درهم شکسته شد. این بار نه برای مذاکره و آزادی مطبوعات و یا پیدا کردن رأی خود، که برای گرفتن حق خود و رها سازی تنی که محل اعمال سلطه بود راهی کارزار اعتراض شدند. این بار زنان، برای احقاق حقوق خود نه با پای مردان که با قدم‌های خود و پیشگام مردان راه رفتند. شمار این زنان برخلاف دوران مشروطه کم نیست و بی‌شماری‌شان نقطه‌ی قوت جنبش است. اینان دیگر همچون زنان و دختران قوچان لابه‌لای بازی‌های قدرت گم نمی‌شوند چرا که بی‌شمارند و در میانه‌ی میدان.

رسانه و فضای مجازی این امکان را فراهم ساخت که ما نه فقط در یک نقطه‌ی خاص و جغرافیای خاص زیست کنیم بلکه به اعتراضات در روژآوا، افغانستان، برلین و دیگر نقاط جهان سفر کنیم و با توییست و هشتک و بازنشر به آن‌ها نیز پیوندیم.

پوشیدن لباس‌های تیره، زدن ماسک‌هایی که چندسالی است به آن خو کرده‌ایم، کوله‌ای که نام و نشانی از ما در آن نیست و آب و آتش و تجهیزاتی برای مقابله با گاز اشک‌آور و فلفل در آن تدارک شده، لباس‌هایی که در آن به راحتی حرکت کنیم و به میدان مبارزه گام نهیم، لباس‌های ما در این میدان جدید است، نه پوششی که نام و نشانی از هویت‌های تکه تکه شده، به درستی راهی برای پنهان کردن هویت‌هایمان است. این «من»ها این «فرد»های پراکنده باید رنگ ببازند، پنهان شوند، با چهره‌های پوشیده در صدد بیرون کشیدن و نمایاندن آن چهره‌ای هستیم که با قرار گرفتن در کنار هم عیان می‌شود. رخ نمایاندن «ما»یی که سال‌ها در اغما فرورفته بود. چهره‌های خود را عامدانه می‌پوشانیم که پرده از چهره‌ای خاک خورده و دفن شده برداریم. چهره‌ای که در آن «من» رنگ می‌بازد تا «ما» از نو ساخته شود، زاده شود، پا گیرد و راهی کارزار شود. این «ما» را باید محافظت کرد، نگاه داشت و مراقبت کرد و پروراند. با حلقه‌های اتصالی که خاک

خورده و پاره شده. این حلقه‌ها را باید از نو به هم پیوست، این «تن»‌های رها و جدا مانده و پراکنده را باید به «ما» متصل کرد. اتصالی که همواره وجود داشته و دارد اما برای بقای هر آنچه که هست و برای بازتولید مناسبات کنونی راهی به جز دفن کردن این حلقه‌ها نبوده و نیست و ما برای بازیابی این «ما» راهی به جز بیرون کشیدن این حلقه از قعر زمان و تاریخ و صیقل دادن آن نداریم. حلقه‌های نجات‌بخشی که ما در آن‌ها متولد شده‌ایم، زیسته‌ایم، قد کشیده‌ایم و برخی از این حلقه‌ها را برگزیده‌ایم که پیش‌تر نیز بوده‌اند و همواره وجود داشته‌اند تنها ما را از وجود این حلقه‌ها غافل کرده‌اند؛ چرا که رمز حیات سازوکارهای موجود در این غفلت نهفته و رمز برهم زدن این سازوکارها در آگاهی به این غفلت.

معرضین تا زمانی که دستگیر یا کشته نشوند بی‌چهره‌اند. تنها پس از دستگیری و یا کشته شدن نام آن‌ها و چهره‌ی آنها رمزی دیگر می‌شود برای جنبش. فیلم سرودخوانانی بی‌چهره را در گوشه و کنار دانشگاه‌ها، مدارس و خیابان‌ها می‌شنویم و می‌بینیم. تنها قامت‌های برافراشته، مشت‌های گره‌کرده و

پاهای کوبان درصددند چهره‌ها را پس پشت صداها و خواسته‌ها پنهان کنند. حتی سرودها نیز اذعان دارند که ما روزها و سال‌ها در «من» زندانی بوده‌ایم و اکنون زمان رهیدن از «من» ها و رها کردن و سپردن خود در دل «ما» فرارسیده است. اما این «ما» نباید چرخه‌ی سرکوب و انکار پیشین را بازتولید کند. «ما»یی که در مشروطه و انقلاب نیز بر سر نفی استبداد، مشترک و متحد بود، اما بر سر مطالبات و خواسته‌ها متکثر: انقلاب مشروطه‌ای که حتی بر سر نام خود در جدل بود و برخی شارعان آن را مشروعه می‌پنداشتند. و انقلاب دیگری که با شعار استقلال و آزادی ملیت‌های مختلف را با خود همراه کرد، اما پس از پیروزی سهم آنان تنها انکار و سرکوب و زندان و اعدام شد. این بار این جنبش پس از پیروزی نه می‌تواند و نه باید تاریخ را تکرار کند.

جنبشی که ملت‌ها را فرا می‌خواند

جنبشی که بیش از ۵۰ روز است که در حال مبارزه است، با مرگ زنی جوان به نام «ژینا» آغاز شد و شعار زندگی سرداد. از همان روزهای آغازین، کوردستان قلب تپنده‌ی جنبش شد: «سه‌قز شاری خویینه ده‌روازه‌ی راپه‌رینه» مطالبات و خواست‌های این ملت، لابه‌لای برخی از مطالبات و خواست‌هایی از مرکز که در ترانه‌ی «برای..» شروین نمود یافت، گم نشد، زیر سایه‌ی خواست مرکز کمرنگ نشد.

جمله‌ای ساده بر مزار ژینا یکی از نقاط مهم آغاز بود «ژیناگیان تو نامری ناوت ده‌بیته ره‌مز». این ملت به‌تمامی و به‌زیبایی یکی از خواست‌های همیشگی خود را در دل جنبش کاشت «ژن، ژیان، وئازادی»، و خواست خود را با زبان خود روانه‌ی خیابان کرد. زبانی که سال‌ها سرکوب شد، زبانی که حلقه‌ی اتصال یک ملت است، جلوه‌ی بیرونی ملت و علقه‌ی درونی افراد آن را دربردارد که در گفتمانی ذروغین به‌نام وحدت باید انکار می‌شد. این ملت، این بار خواست خود را و زبان خود را روانه‌ی خیابان کرد.

کوردستان در شعارهایش تاریخ را هم فراخواند: «کوردستان، کوردستان، گورستانی فاشیستان». این روزها خیلی از افراد غیر کورد نیز «کومار» را می‌شناسند و می‌دانند دلیل نام‌گذاری‌اش چه بود می‌دانند که ۲۵ مرداد چه روزی است. کوچه پس‌کوچه‌های مهاباد و سقز و سنندج و دیگر شهرهای کوردستان را می‌بینیم، صدای شلیک مداوم گلوله‌ها را در این کوچه‌ها می‌شنویم. رقص‌شان را در دانشگاه، خیابان و گرداگرد آتش می‌بینیم. صدا از مسجدی را می‌شنویم که سرودهای انقلابی را به پاس خون ریخته شده‌ی شهیدان سر می‌دهد. از این نمونه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که کوردها تمام‌قد به جنبش پیوسته‌اند اما نه زیر سایه‌ی خواست مرکز بلکه با صدای خود، خواست خود، فرهنگ خود و زبان خود در میدان نبردند.

آن سوی دیگر در مرزهای جنوب شرقی نیز ملتی دیگر در حال مبارزه است. ملتی که خواست‌های خود را فریاد می‌زند.

ملتی که «جمعه» پس از ادای نماز جمعه به خیابان می‌خروشد پیام خود را به ما می‌رساند. پیامی حاکی از این که این ملت دین را وداع نگفته و کسی نمی‌تواند دین‌شان را برآید. اما لابه‌لای صدای نمازگزاران سیستان و بلوچستان صدایی از زنان معترض از زیر آوارهای مردسالاری و بنیادگرایی دینی به گوش می‌رسد. خواست این مردم نام و نشان، شناسنامه، آب، آموزش، مدرسه، خانه، شغل، و نیز «جنین، زند، آجوئی» است و... این خواست‌ها را هم می‌شنویم. این ملت نیز همچون کوردستان با قدم‌های خود، صدا و زبان خود و خواست‌های خود به میدان مبارزه گام نهاده است.

اتفاقی نیست که تا امروز بخش اعظم جان‌باختگان از این دو منطقه هستند

نه فقط این دو ملت، که شوراهای صنفی مانند معلمان و دانشجویان و تشکل‌های کارگران، نویسندگان و وکلا و پزشکان نیز در دل این جنبش‌اند. به این معنی که هم مطالبات

و خواست‌های خود را مطرح می‌کنند و هم با دال مرکزی جنبش «زن، زندگی، آزادی» همراهند. دانشگاه نیز شعار «زن، زندگی، آزادی» سر می‌دهد و همزمان تفکیک‌ها را برمی‌چیند. این جنبش برای شنیدن صدا و خواست‌های ملت‌ها، صنف‌ها، اتحادیه‌ها و گروه‌های مختلف گوش شنوایی دارد و آغوش باز. «نباید» بگذاریم که این گوش گر شود، آغوش تنگ شود و تاریخ تکرار.

احزاب، گروه‌ها و افرادی که در قدرت خواهند بود مهم‌اند، اما مهم‌تر از آنان مردمی‌اند که همواره نگران و نظاره‌گرند، خیابان را پس نمی‌دهند و همواره برای رسیدن به مطالبات خود مبارزه می‌کنند. در این صورت است که نشستگان بر کرسی قدرت می‌دانند که قدرت از آن مردم است که موقتاً و تا زمانی که در راه برآوردن خواست‌های مردم باشند آن صندلی و کرسی به امانت به ایشان سپرده شده است. آنان خادمان مردم‌اند و مردم صاحبان قدرت. قدرت به این دلیل به ایشان تفویض شده که مردم کارهای مهم‌تری دارند، از جمله: «هشیار بودن به امانتداران قدرت» و «زندگی کردن».

مراقبت از جنبش

لابه‌لای تمامی این امیدها، سفرها در زمان و مکان، پیوستن‌ها و حس شورمندی و شمع، نگرانی و هراسی هم گاهی بر ما مستولی می‌شود. هراسی که ناشی از تجارب تاریخی است، که شاید در ناخودآگاه جمعی ما نهفته است و گاهی سر برمی‌آورد. هراسی که «علیه فراموشی» شکل می‌گیرد، هراسی حاکی از این امر که مبادا بار دیگر خیابان و صدهای متکثری که در آن به گوش می‌رسد مصادره شود. مبادا که خیابان و هر آنچه که در آن در حال جوانه زدن، شکوفه زدن و «شدن» است پرپر شود، مبادا خیابان آسیب ببیند، مبادا دوباره تنها معبر شود و محل گذر. این هراس نیز، به‌یکباره به وجود نیامده؛ خاستگاه‌هایی دارد: ناکامی پس از مشروطه، کودتای ۱۳۳۲، رویدادهای پس از انقلاب ۵۷ و تمامی سرکوب‌های چند دهه‌ی گذشته. این هراس به‌تمامی منفی نیست، بلکه می‌تواند این عزم را جزم کند که این بار «این

جنبش را سرِ باز ایستادن نیست؛ و راهی ندارد مگر پیروزی
و رسیدن به انجام.

حال با این هراس باید چه کرد؟ سؤالی که در لحظات
تعیین‌کننده‌ی تاریخی سر بر می‌آورد: «چه باید کرد؟»

شاید ما هم نتوانیم پاسخ دهیم، شاید پاسخ دهیم و به بیراهه
رویم، شاید هول و ولای سرعت بخشیدن به تولد آنچه را که
در زهدان خیابان می‌بینیم و می‌پنداریم، داشته باشیم و... اما
فکر می‌کنم نه باید به آن سرعت بخشید، نه باید نومید بود و نه
باید پیشاپیش راهی را برگزید. تنها باید خیابان را مراقبت
کرد. از آن محافظت کرد. خیابان و ساکنینش خود یا راهی
خواهند یافت یا راهی خواهند ساخت. این ساختن و یافتن تنها
می‌تواند در میدان، خیابان، کوچه‌ها و جمع‌ها رخ دهد. شاید
مهم‌ترین و حیاتی‌ترین کاری که بتوان انجام داد، حفظ نبض
خیابان و تبوتاب و حیات آن است. اما چگونه؟ چگونه
می‌توان از این خیابان آّبستن محافظت کرد؟ چگونه می‌توان

آن را به حال خود رها نکرد؟ اگرچه به بهانه‌ی یک رویداد
خروشان شد، چگونه می‌توان این رویداد را به یک فرایند
مداوم تبدیل کرد و مسیر این سیل خروشان را هموار کرد؟
برای تکثیر قدرت، برای تکثیر صدا، برای محافظت، برای
تداوم، برای بقا، برای تولد دوباره و برای پا گرفتنِ بیش از
پیش آن، چه باید کرد؟

ما فردهایی را که در خانه و اتاق و محل کار و کلاس درس
یکه و تنها مشغول کار خود بودند به‌خوبی می‌شناسیم، چراکه
خود نیز احتمالاً یکی از اینان بوده‌ایم. در پس هر رویداد
نیکی سرکوبی حاکم شد، خفقان و بریده‌شدن صداها پس از
هر فریادی در انتظار ما بوده، حتی ویروس نیز به این انسدادها
و سرکوب‌ها دامن زد و بیش از پیش آن را توجیه کرد. هر
روزی که یافتیم مسدود شد که به ما پیامزد برای دعوت نور
و نفس به روزن اکتفا نکنیم بلکه به آجرهای دیواری که راه
حرکت را بر ما بسته‌اند پتک بگوییم. اکنون به یمن یک
رویداد، رویدادی تلخ که پیام‌آور مرگ بود رویدادی که مدام
در حال تکثیر شدن است و روزانه شده است، کیمیایی برای

بقا، حیات و پس زدن چنین چهره‌ای از مرگ یافته‌ایم. برای پس زدن سرکوب، کیمیایی به نام مقاومت و مبارزه نه از دل خاک و زیر زمین، بلکه خروشان بر روی زمین و در خیابان یافته‌ایم. از آن باید مراقبت کرد. از گروه‌های کوچک می‌توان شروع کرد: از سازماندهی‌های افقی. از همکلاسی‌ها و همسایه‌ها و همکاران و یاران‌ی که هنوز با ایشان گهگاهی قدم می‌زنیم، از هم‌کیشان و هم‌شهریان و همفکران و ... حتی گروه‌های کوچک چند نفره نیز زمانی راه خود را می‌یابند و به اسم اعظم متکثر، چندین صدا می‌پیوندند. این بار و این روزها تنها یک ماهی سیاه کوچولو نداریم که به تنهایی راهی اقیانوس و دریا شود. این همه ماهی سیاه‌ها را می‌بینید، یکی در خیابان، یکی در سر کار، یکی در خانه، یکی در کلاس درس، یکی در حیاط دانشگاه، یکی در آرامستان، یکی در مسجد، یکی در پارک، یکی در کافه، یکی غرق در کتاب و یکی غرق در نوشته‌ها و بی‌شمار یکی‌های دیگر که ما نمی‌دانیم به چه مشغول‌اند اما می‌دانیم هریک رؤیایی در سر می‌پروانند، هر یک از نقطه‌ای و از گوشه‌ای خیال دریا دارند. این‌ها زمانی ترس و رعب و وحشتی که در هوا پراکنده بود

را استشمام می‌کردند اما اکنون امید و رهایی را پیدا کردن
این ماهی‌سیاه‌های کوچک و بزرگ سخت نیست: کافی است
کمی گوش‌ها و چشم‌ها را باز کنیم و زبان را صیقل دهیم تا
این بار تنهایی راهی دریا نشویم.

تداوم مردسالاری و نولیبرالیسم ایرانی

منصوره خائفی

جنبش اعتراضی جاری که بسیاری از صاحب‌نظران ابعاد انقلابی برای آن برشمرده‌اند مسأله‌ی زن را در کانون توجه و شعار محوری خود قرار داده و مردسالاری و پدرسالاری مورد نقد صریح این جنبش قرار گرفته است. اما شناخت راه‌های تحقق اهداف و مطالبات این جنبش بدون شناخت و نقد اقتصاد سیاسی تحولات سه دهه‌ی گذشته در پهنه‌ی اقتصاد و جامعه‌ی ایران ناممکن است و به‌طور خاص باید تأکید کرد که کالایی‌سازی حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی یکی از مهم‌ترین میانجی‌های تداوم مردسالاری و پدرسالاری در ایران امروز بوده است.

به همین ترتیب، تحلیل مطالبات این جنبش بر مبنای تقابل سنت و مدرنیته، تحلیل تقلیل‌گرایانه‌ای است که به شناخت

ناقص وضع موجود و به تبع آن ارائه‌ی راهکارهای ناکافی
برای گذر از بحران‌های جاری منتهی می‌شود.

در مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کنم با واکاوی آثار فیلم‌های
زنانه‌ی سینماگران دوره‌ی موسوم به «اصلاحات» نشان دهم
که چرا این تلقی نادرست است و چرا مردسالاری معاصر در
ایران در پیوند با سیاست‌های نولیبرالی و کالایی‌سازی حیات
اجتماعی بوده است. مقاله‌ی حاضر بخشی از پژوهشی
مفصل‌تر است که بخشی از آن پیش‌تر تحت عنوان ادغام
طبقه‌ی متوسط در نظم نولیبرال در ایران پس‌انقلابی منتشر شده
بود.

خانواده و کالایی‌سازی مضاعف

یکی از مهم‌ترین مسایل اجتماعی - سیاسی که در دوران
اصلاحات هم در رسانه‌ها و هم در آثار هنری و سینمایی
مطرح شده، نقد سلطه و خشونت مردان بر علیه زنان بوده

است. اغلب گفته می‌شود که این سلطه از نهادها و ساختارهای پیشامدرن نشأت گرفته یا برخاسته از نظم پدرسالار جامعه‌ی ایران است. در واقع فرض غالب این بوده است که فرهنگ ضد زن ریشه‌داری در ایران دست‌اندرکار است که در پیوند با ساختارهای پیشامدرن، سلطه‌ی مضاعفی را بر زنان ایرانی تحمیل کرده است.

با این حال برخی از آثار سینمایی انتقادی این دوره، در عین حال که در چارچوب نقد فرهنگی مردسالاری، برخی مسایل زنان را مطرح کرده‌اند، امکانات درک انضمامی و روشن‌تر مردسالاری و پیوند آن با کلیت اجتماعی و اقتصادی را سلب کرده‌اند. در این آثار بسیاری از تنش‌های خانوادگی حول وابستگی زنان به حوزه‌ی خصوصی و تقسیم‌کار خانگی و پیامدهای آن اتفاق می‌افتد: در کاغذ بی‌خط، زن از تکرار و روزمرگی کارهای خانه شکوه می‌کند، در چهارشنبه‌سوری انتقاد اصلی مرد حول رها شدن خانه و تقسیم‌کار مذکور است، در سارا، خانگی بودن زنان، منشأ ناآگاهی اجتماعی و سیاسی و فرودستی آنان است، لیلا نیز زنی خانه‌دار است و

انفعال زنانه‌ی او از خانه‌داری او مجزا نیست. در آتش‌بس
تهمینه میلانی گرچه با زن خانه‌دار مواجه نیستیم اما تقسیم
کار خانگی همچنان برقرار و محل نزاع است و حتی در فیلم
خون‌بازی رخشان بنی‌اعتماد نیز علت جدایی پدر و مادر به
این تقسیم کار مرتبط است.

علاوه بر تقسیم کار خانگی، زنان با نابرابری‌های حقوقی و
درآمدی و محدودیت‌های اجتماعی و خانوادگی متعددی
مواجه بوده و هستند. اما آنچه از خلال آثار سینمایی این
دوران می‌توان دریافت، استیصال و غم و اندوه مردان طبقه‌ی
متوسط از شرایط زندگی خانوادگی خود و عدم رضایت آنان
از زنان خویش است؛ آن‌هم در زمانه‌ای که زنان در جهت
دستیابی به سوژگی و خودآگاهی رنج مضاعفی را تجربه
می‌کنند و بسیاری از همین مردان در ساحت سیاسی به آن
اذعان دارند. در چهارشنبه‌سوری، مرد کم‌وبیش به خود حق
می‌دهد که از زنی دیگر حمایت عاطفی و همدردی طلب کند.
در لیلا شوهر بر این باور است که به‌رغم اینکه زن و مادر
می‌خواهند که شرایط روحی آنان را درک کند، کسی شرایط

روحی او را درک نمی‌کند و در نهایت نیز به خواست مردسالارانه‌ی مادر خویش تن می‌دهد. در سارا نیز مرد به‌رغم این که سلامتی خود را مدیون ساراست (همچون بسیاری از مردان که سلامت روحی و جسمی خود را مدیون اشکال متفاوت کار زنانه هستند) خود را قربانی کم‌عقلی زنش می‌بیند و بر آن است تا اجازه ندهد چنین مادری فرزندش را تربیت کند. در کاغذ بی‌خط مرد/اقتصاد از خیال‌پردازی زن/فرهنگ خسته است و خشمی ناخودآگاه از خود بروز می‌دهد. فیلم چتری برای دو نفر نیز گرچه برخلاف ظاهر آن جهت‌گیری مردسالارانه دارد - ندیدن اینکه کار خانگی باعث محرومیت زن از مزایای آزادی‌بخش پول شده و در نهایت او را به همراهی با اقتصاد پولی و قانون مبادله سوق داده است - ، ناخرسندی مرد از زنش (سردی عاطفی) را نشان می‌دهد و او نیز بر آن است تا اجازه ندهد چنین مادری فرزندش را تربیت کند.

در تمام این موارد سلطه و خشم مردانه با نوعی دلسوزی برای خود و اذعان به رنجی همراه است که گویا این مردان سال‌ها

متحمل شده و چاره‌ای جز تحمل آن نداشته‌اند. حالت رنجور و دردمند این مردان گرچه در فیلمی چون چهارشنبه سوری یا سارا غیرصادقانه و مردسالارانه جلوه می‌کند اما همان‌طور که کوین موریسون گفته است، به هستی‌شناسی جنسیتی لیبرالی بر می‌گردد.

او در مقاله‌ی «درد چه کسی چون من است؟ امیلی برونته، جورج الیوت و ژست صادقانه‌ی مرد رنجور» با ارجاع به رمان آسیاب کنار فلوس اثر جورج الیوت و بلندی‌های بادگیر اثر امیلی برونته به‌جای تأکید بر فرهنگ ریشه‌دار مردسالاری این سؤال را مطرح می‌کند که چرا مردان در این آثار مرتباً به‌رغم اقتدار اجتماعی، خانوادگی و حقوقی‌شان، بر بی‌قدرتی خود اصرار می‌ورزند. منشأ غم و اندوهی که از آن سخن می‌گویند چیست؟ آیا سنت ضد زنی که زنان منقاد را عامل ستم تصور می‌کند- همان‌طور که مردان این رمان‌ها اغلب زنان را عامل اندوه خویش معرفی می‌کنند- ناشی از امری غیر از دشمنی فرهنگی ریشه‌داری نیست؟ این رمان‌ها با تمرکز بر گذار از اقتصاد دهقانی به نظام مالکیت سرمایه‌دارانه و همزمان تغییر

تعریف وابستگی - که به طور مشابه بر مردان جسماً توانمند و ناتوان اثر می‌گذارد - ظهور سوژه‌ی لیبرال مردانه‌ی زخمی را دنبال می‌کنند. به کمک این مقاله می‌توان منشأ رنج و بی‌قدرتی و نهایتاً سلطه‌ی مردان را در دورانی بکاویم که نظام مالکیت سرمایه‌دارانه بیش از گذشته بر مناسبات خانوادگی و عاطفی و ساختار میل‌ورزی سوژه‌ها سیطره افکنده است.

کوپن موریسون از یک سو بر این مسأله تأکید می‌کند که لیبرالیسم - که همزمان با سرمایه‌داری بسط یافته است - بر مفاهیمی چون خودبنیادی و آزادی و فردیت و عرصه‌ی عمومی بنا شده است و نیازمند رد و انکار نقطه‌ی مقابل آن به مثابه اموری زنانه است: یعنی وابستگی، قیمومیت، خانواده و عرصه‌ی خصوصی. این دوگانگی جنسیتی بنیادین، تقسیم جنسی کار را دائمی می‌کند و حساسیت‌ها و فعالیت‌های سوژه‌ها را از هم جدا و بخش‌بخش می‌کند. حاکمیت یا سروری شخصی/خصوصی با جدایی ایدئولوژیک و نه واقعی عرصه‌ی عمومی و خصوصی تسهیل می‌شود. سوژه‌ی لیبرال خودبنیاد مفروض به واسطه‌ی هویت وابسته‌ی غیر خودبنیادی

که قلمروی «طبیعی» آن خانواده است، تولید و بازتولید می‌شود. هستی‌شناسی جنسیتی لیبرالیسم، از بنیاد نامتجانس است. چرا که مرد خودبنیادی که وابستگی و قیمومیت را وانهاده، به سوژه‌های غیر خودبنیاد خانوادگی برای تداوم خویش وابسته است. تنش میان خودبنیادی و وابستگی که سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال تجربه می‌کند، آنان را همواره زخمی و ناتوان از دستیابی به حاکمیت و سروری در چارچوب گفتمانی می‌کند که تحقق نفس او ذیل آن تعریف می‌شود. از آنجایی که سوژگی لیبرال متزلزل و وابسته به مفاهیمی است که آن‌ها را رد و انکار می‌کند و وابسته به افرادی است که آن مفاهیم را به آنها فرامی‌افکنند، درد روان‌شناختی همواره بخش بالقوه‌ی سوژه‌ی مردانه لیبرال است.

این رمان‌ها رنج مردان را در چارچوب سبک و شیوه‌ی غیرارادی تصویر می‌کنند که با اصطلاحات زبانی و بدنی دلسوزی برای خود بیان می‌شود، و درصدد است تا مخاطرات درک شده به خود خویش را مدیریت کند. قدرت اجتماعی و بینافردی که مردان از اندوه خویش به دست می‌آورند، اظهار

مجدد و شدید حاکمیت و سروری را برای آنان تسهیل می‌کند. این قدرت نیز با خواست سیری‌ناپذیر همدردی تسهیل می‌شود که نمایش و اجرای دلسوزی برای خود مستلزم درک از جانب دیگران است و کینه‌توزی و حق دادن به خودی که درد روانی به واسطه‌ی آن تجدید قوا می‌کند. به این ترتیب رمان‌های مذکور گرچه به بحران‌های هستی‌شناختی واقعی می‌پردازد که مردان تجربه می‌کنند، ادله‌ای فراهم می‌کند برای تأمل در اینکه رنج مردان صرفاً اثر ساختاری لیبرالیسم نیست بلکه ذاتی آن است. و اتفاقاً در دقایقی که گفتمان لیبرال رو به تزلزل می‌رود، آنجایی که مردان بیش از همه تحت فشارند، [به‌میانجی مکانیسم رنج‌کشی خود] به قدرت و اقتدار قابل‌توجهی دست می‌یابند. علاوه بر آن، در رمان‌های مذکور همدردی به‌عنوان منشأ بهبود این زخم معرفی می‌شود. اما خواست همدردی مردان یکی از مکانیسم‌هایی است که سلطه‌ی مردانه و هستی‌شناسی لیبرالی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد و تداوم می‌بخشد (Morrison, 2010).

در نتیجه انگیزه‌ی زیربنایی خشونت مردانه زخم اصلی تصویر می‌شود که محصول انتظار فرهنگی سروری مردانه و واقعیت وابستگی و حساسیت آنهاست. در جریان غلبه‌ی نظام مالکیت سرمایه‌دارانه، مردان خودبنیاد لیبرال باید ایدئولوژی مراقبتی و صمیمی و به هم پیوسته‌ی (و نه برابری‌خواه) اقتصاد دهقانی/فئودالی را کنار بگذارند و تسلیم نظام رقابتی سرمایه‌داری شوند؛ نظامی که بر مسئولیت افرادی وابسته است که باید راه خود را بدون حمایت‌های سابق در جهان بیابند. آنان برای تبدیل شدن به سوژه‌ی خودبنیاد لیبرال باید هر اشاره به وابستگی/زنانگی را انکار کنند چرا که در اقتصاد بازاری در حال ظهور، وابستگی به خصیصه‌ی شخصیتی تبدیل می‌شود و در نتیجه مردان توانمند باید از طریق انضباط فردی، هر ارجاعی به وابستگی را از بین ببرند. حال آن که وابستگی شرط برسازنده‌ی روابط اجتماعی پیشین بود اما در ادامه به‌عنوان امری زنانه رمزگذاری شده و در زنان و مردان ناتوان تشخیص می‌یابد.

به همین ترتیب، در سینمای انتقادی دوره‌ی اصلاحات نیز خواست همدردی و دلسوزی برای خود و همزمان تشدید سلطه‌ی مردانه تاحدی نمایش داده شده است. اما غفلت از بازنمایی تغییرات تدریجی نظام سرمایه‌داری و روند کالایی‌شدن (چه در این آثار و چه در عرصه‌ی عمومی) و پیوند آن با تنش‌های خانوادگی باعث می‌شود که رنج مردان، رنجی ساده و مردسالارانه به نظر برسد و تنش‌های عمیق‌تر عاطفی و سیاسی و هستی‌شناختی آنان (هستی‌شناسی لیبرالی) برجسته نشود. حال آنکه در این دوران از یک سو دولت دست‌اندرکار خصوصی‌سازی همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی از جمله دانش و فرهنگ است و از سوی دیگر منتقدان حکومت نیز در چارچوب تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی، تغییرات شکل اقتصادی را از نظر می‌اندازند. این امر به غلبه‌ی سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال زخمی در میان طبقات متوسط و تنش‌های خانوادگی مذکور منجر می‌شود.

به‌عنوان نمونه مهرجویی در فیلم سارا به‌رغم تلاش برای بازنمایی مسائل زنان در چارچوب خانواده‌ی بورژوازی،

نمی‌تواند تغییرات اقتصادی و اجتماعی را به شیوه‌ای منسجم شناسایی کند. اگر سبک زندگی خانواده‌ی سارا را سنت بورژوازی شده بنامیم، متوجه غفلت کارگردان از شرایط تغییر یافته‌ی بعد از انقلاب می‌شویم. چرا که به دلیل قوانینی چون حجاب اجباری و تغییر شکل خانواده (از خانواده‌ای که اقتدار مراجع سنتی اعم از پدر و نهاد دین را به رسمیت می‌شناسد به خانواده‌ی بورژوازی)، بسیاری از زنان و دختران خانواده‌های سنتی-مذهبی به تحصیل و فعالیت اجتماعی و اقتصادی روی آوردند و در نتیجه به‌سختی می‌توان این حد از خامی و ناآگاهی را در این گروه سراغ گرفت. از سوی دیگر در اینجا نیز با ظهور سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال زخمی مواجه هستیم ولی فیلم به‌جای بازنمایی تغییرات شکل اقتصادی و خصوصاً گسترش سرمایه‌ی مالی و رقابت اقتصادی و نه صرفاً تخلفات مالی، شوهر سارا را فردی جاه‌طلب معرفی می‌کند که حاضر نیست موقعیت اجتماعی و اقتصادی (ظاهراً شرف و آبروی) فردی خود را فدای زن و زندگی و عشق بکند. به‌این ترتیب فیلم در غفلت از بازنمایی تغییرات اقتصادی و پیامدهای آن در میان طبقات مختلف، خواسته یا ناخواسته، به تقابل

فرهنگی سنت و مدرنیته تقلیل می‌یابد و به قرائتی این‌چینی تبلور می‌دهد: «هویت فرد مدرن مستلزم پروبلماتیزه شدن سنت‌ها و رفتارهایی تکراری و مبتنی بر عادت و بدیهی و طبیعی‌انگاشته شده است، حتی اگر فرد بخواهد به نحوی به آن سنت‌ها پای‌بند بماند. سارا هنگام مواجهه با شرایطی پیش‌بینی‌نشده، مصداقی است از فردی سنتی و تابع همان تقسیم‌بندی‌های ارزشی‌ای که گفته شد...» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۰۵). حال آن‌که سبک زندگی سارا و شوهرش سنتی (تبعیت کامل از سنت‌های دیرین) نیست بلکه سبک زندگی بورژوازی شده است. سارا نیز در شرایط پیش‌بینی‌نشده‌ی مذکور متوجه ایدئولوژیک بودن ایده‌ی عشق بورژوازی و حمایت زن و شوهری و واقعیت ناآگاهی و وابستگی اجتماعی و اقتصادی خود شده و عصیان می‌کند.

از سوی دیگر عصیان زنان در این دوران در قبال مسائل مهم دیگری نیز غیر از مخالفت حقوقی با نظام مردسالار سرکوب‌گر صورت می‌گیرد. برای مثال: «عصیان زنان در حال حاضر ربط مستقیمی با رفتار آنان با کودکان و

شوهرانشان دارد. شوهرانی که در جریان بسیج همگانی برای موفقیت در کنکور باید به همراه زنان یا بدون همراهی آنان پول کلاس‌های مختلف را در بیاورند و در مقام راننده‌ای زحمتکش فرزند خود را از این کلاس به آن کلاس حمل کنند» (اباذری، ۱۳۸۱).

با این حال به‌شهادت آثار سینمایی این دوره، تقسیم‌کار خانگی و نقش غالب زنان طبقه‌ی متوسط در بازتولید نیروی کار ذهنی اغلب به‌مثابه نوعی ضرورت پدیدار می‌شود و پیوند آن با هستی‌شناسی لیبرالی و کالایی‌سازی دانش و فرهنگ برجسته نمی‌شود. یکی از ضرورت‌های وضعیت جدید را می‌توان این‌گونه توضیح داد که «طبقه‌ی متوسط تهرانی بود که کشف کرد مدارس دولتی حتی به درد قبول شدن در کنکور هم نمی‌خورد، چه برسد به فرهیخته ساختن افراد. آنان آهسته آهسته به گسترش سرطانی چیزهایی به نام کلاس‌های کنکور و نوشته شدن چیزهایی به نام تست‌های متعدد کنکور یاری رساندند و رفتار آنان به‌سرعت به الگوی خانواده‌های دیگر و خانواده‌های شهرستانی بدل گشت» (همان).

اما این ضرورت با ادغام خواسته/ناخواسته طبقات متوسط در فرآیند کالایی‌سازی آموزش و دانش و فرهنگ نیز همراه بوده است. در واقع در این دوران، در پس نهادهای مدرنی چون دولت و دانشگاه و آموزش همگانی و فرهنگ و ... تغییری ساختاری در حال رخ دادن است. این نهادها گرچه در خاطره‌ی جمعی اغلب طبقات متوسط، با کلیت سرمایه‌داری شبه کینزی/فورדיستی پیش از انقلاب پیوند خورده است (و مشروعیت‌بخش پایگاه اجتماعی این طبقه بوده است)، اما در این دو دهه، روند دوگانه‌ی تمرکز یابی و تمرکززدایی نولیبرالی در جریان است. این روند مشابه روندی است که آدام هنیه در خاورمیانه و شمال آفریقا به‌خوبی پیگیری کرده است. همان‌طور که او شرح می‌دهد، «افزون بر این که دولت‌ها علیه معترضان به چرخش نولیبرالی مشی سرکوبگرانه پی گرفتند، پیشبرد این سیاست‌های جدید به ایجاد پایگاه اجتماعی داخلی هم به‌شدت وابسته بود. بسیاری از کنشگران نهادی در فرایند ساخت پایگاه اجتماعی سهمیم بودند؛ از جمله رئیس‌جمهورها، خاندان‌های حاکم، وزارت‌خانه‌های کلیدی

دولت، به‌ویژه وزارت اقتصاد، پرسنل بانک مرکزی، دانشگاهیان مطرح، لابی‌های صناعت و اتاق بازرگانی، سیاست‌گذاری‌های منتخب آن‌ها- با حمایت بورژوازی قدرتمندی که در شکاف اقتصاد در حال تغییر رشد می‌کرد و می‌بالید- به پیشبرد تغییر در ساختارهای خود دولت کمک کرد... موفقیت این پروژه به بازآرایی تمام عیار و ویژگی نهادی دستگاه دولت بستگی داشت. این بازآرایی همان سوییچ دیگر استبداد بود که سرشت بیش از پیش متمرکز تصمیم‌گیری سیاسی را به فرد یا کمیته‌های کوچک غیرپاسخ‌گو می‌سپرد. به‌واقع، این بازسازی نهادی سیاست اقتصادی را به تدریج در ید اقلیتی اندک نهاد که آگاهانه از نهادهای وسیع‌تر دولتی جدا بودند؛ و بدین ترتیب، راه هر گونه مخالفت از درون دیوان‌سالاری یا جامعه در برابر این تمهیدات جدید اقتصادی را بست» (هنیه، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

مقاله‌ی استقرار مکتب آموزشی نیاوران نیز به بخشی از این روند در ایران پرداخته است.

آدام هنيهه ادامه مي‌دهد كه «تمرکز يابی فزاينده‌ی قدرت سياسی تأکيد می‌کند كه نوليبراليسم به شدت پروژه‌ای دولت محور است و نه آن گونه كه اغلب تصور می‌شود پروژه‌ای در پی تضعيف يا حذف دستگاہ دولت. اما تمرکز يابی تصميم گيری همزمان با روند معکوس تمرکز زدایی رخ داده است؛ روندی كه به ادارات دولتی در زمينه‌ی برنامه‌ريزی و از همه مهم‌تر، در تصميمات مربوط به بودجه استقلالی فزاينده می‌دهد. اين تمرکز زدایی از لحاظ ايدئولوژيک به منش مدیریت جديد عمومي متکی است كه بر مبنای آن، ادارات دولتی مجبورند برای دست يابی به تأمین مالی مرکزی با يکديگر رقابت کنند و بدین سان، مشوق‌های بازار محور بيش از پيش به بخشی از محاسبات بودجه تبديل می‌شود. میزان موفقیت يک اداره از طريق طرح بودجه‌ريزی عملیاتی اندازه گيری می‌شود كه در نهایت دغدغه‌ی هزينه - کارآمدی مالی محصولات را دارد. اين راهبرد را هر چند می‌توان با صفات کارآمدتر، با بوروکراسی کم‌تر و انعطاف بيشتر به بازار فروخت، اما در اصل هر يک از ادارات دولتی را مجبور می‌کند مسؤليت بيشتری در برابر امور مالی (هم هزينه و هم

درآمد) تقبل کنند. با توجه به نیازهای گسترده و کمبود عمومی منابع، انتقال مسئولیت مالی از دولت به اداره‌ها به عملیاتی کردن ایده‌ی خدمات پولی کمک می‌کند؛ به عبارت دیگر، به کالایی‌سازی فعالیت‌های بخش عمومی شتاب می‌بخشد» (همان: ۱۲۶ - ۱۲۵).

این روند دوگانه، طبقات متوسط را نیز درگیر رقابت بازاری در جهان کالایی‌شده‌ی دانش و فرهنگ و خدمات عمومی می‌کند. حال آنکه در اقتصاد کینزی سابق، طبقات متوسط به دلیل استقلال از بازار، امکان آن را داشتند که کلیت استثمارگرایانه‌ی نظام سرمایه‌داری را درک و نقد کنند یا به غنای فرهنگ و دانش بشری کمک کنند.

البته به موازات طبقه‌ی سرمایه‌دار جدیدی که شکل می‌گرفت، بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط نیز از مواهب مالی رشد اقتصادی این سال‌ها که البته قابل قیاس با رشد در سال‌های پیش از انقلاب نبود، بهره‌مند می‌شد (صداقت، ۱۴۰۰). با این حال

شکل بهره‌مندی طبقات متوسط جدید از مواهب رشد اقتصادی، بیشتر شکلی مالی شده داشته است تا بر مبنای چانه‌زنی گروه‌های شغلی با دولت در ساختار دموکراتیک‌تر اقتصاد کینزی. البته در دوران اصلاحات، درآمد/حقوق برخی از اقشار طبقه‌ی متوسط به‌طور جمعی افزایش یافت اما هم‌زمان شکل مالی‌شده‌ی درآمدهای حاصل از کالایی‌سازی‌های دانش و فرهنگ و هنر (نه صرفاً در میان مدیران دولتی یا سیاست‌مداران) رواج یافت و کم‌وبیش بر موقعیت ساختاری طبقات متوسط درون میدان‌های بوردیویی اثر گذاشت. با این حال هنوز حوزه‌های مذکور تماماً کالایی نشده‌اند و در نتیجه نظریه‌ی بوردیو همخوانی بیشتری با شرایط این زمان دارد تا صنعت فرهنگ دهه‌ی شصت میلادی.

طرفه آنکه طبقات متوسط به‌مرور پیوند خود را با مکانیسم اخذ ارزش اضافی در نظام سرمایه‌داری فراموش می‌کنند. حال آنکه همچنان بخش بزرگی از طبقات متوسط «سهمی غیر مستقیم در خلق ارزش از طریق بهبود بارآوری و شرایط بازتولید نیروی کار مولد دارند و در عین حال خود بخشی از

ارزش خلق شده توسط طبقه‌ی کارگر را تصاحب می‌کنند و از این منظر تا اندازه‌ای تصاحب‌کننده‌ی ارزش اضافی هستند، اما همزمان خود نیز به درجاتی در سلسله مراتب شغلی و سازمانی تحت ستم و سرکوب قرار می‌گیرند و از منظری دیگر جایگاهی مشابه طبقه کارگر می‌یابند. از این رو، شاهد کارکردهای طبقاتی دوگانه در طبقه متوسط هستیم. از سویی کارکردی مشابه سایر مزد و حقوق‌بگیران و از سوی دیگر کارکردی همچون طبقه‌ای که به نیابت از او بخشی از نظارت و اقتدار سرمایه‌دارانه را اعمال می‌کند» (همان).

فراموشی جایگاه ساختاری طبقه متوسط در نسبت با طبقات سرمایه‌دار و کارگر به اینجا می‌رسد که دیگر الگوی موفقیت بسیاری از آنان، تربیت نیروی کار ذهنی در چارچوب اقتصاد کینزی سابق نیست بلکه تربیت افرادی است که می‌خواهند جدا از مداخلات دولت/حکومت مداخله‌گر و سرکوب‌گر، کسب و کار خصوصی راه بیندازند. در نتیجه کسب و کار خصوصی کنکور و کلاس‌های خصوصی برای فرهیختگی افراد، چندان محل تأمل انتقادی واقع نمی‌شود و طبقات متوسط

تا حد امکان تلاش می‌کنند تا افرادی خصوصی برای کسب و کار خصوصی تربیت کنند و نه طبقه‌ی متوسط وابسته به دولت.

بدین ترتیب به موازات تغییرات اقتصادی کلان‌تر، شاهد بورژوازی شدن سبک زندگی طبقات متوسط و فراخوانی هستی‌شناسی لیبرالی هستیم. زنان طبقه‌ی متوسط نیز گرچه (بعد از انقلاب) از فشار خانواده‌ی پدرسالار پیشین رها شده‌اند اما درگیر شکل زندگی لیبرالیِ مردسالارانه‌ای می‌شوند که مبتنی بر تقسیم کار جنسی پیشرفته‌تر و نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی چه بسا مضاعفی است. آنها باید فرزندان و شوهران خود را در فضای رقابتی جدید هم به لحاظ آموزشی و مهارتی و هم به لحاظ روحی حمایت کنند. گرچه مردان در بخشی از این فرایند همکاری و مشارکت می‌کنند اما بار اصلی برنامه‌ریزی و مدیریت زمانی و تربیت جسمی و روحی بر دوش زنان است و آزادی‌های آنان را به شدت محدود می‌کند. این تقسیم کار، آنان را به‌مرور و بیش از گذشته از تغییرات اجتماعی و سیاسی روز مجزا می‌کند و بر شکل مبارزات

سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد و فرودستی آنان را مضاعف می‌کند.

نگاه سراسرینی که در مصاحبه فروپاشی اجتماعی به‌درستی به مراقبت دائمی و دل‌نگرانی والدین برای موفقیت در کنکور نسبت داده شده است، هم حاکی از غلبه‌ی سبک زندگی بورژوایی در میان طبقات متوسط است و هم به‌جز فرزندان، خود زنان را از هر نوع زندگی خصوصی و دنیای خلوتی که هر انسان مدرنی به آن محتاج است، محروم می‌کند. اما مردان به‌دلیل شکل متفاوت پراکسیس‌های اجتماعی و اقتصادی و امتیازات اجتماعی و حقوقی خود، سرنوشت متفاوت و آزادی‌های بیشتری را تجربه می‌کنند. این‌گونه است که همزمان با بهبود شرایط اقتصادی طبقات متوسط، خرید و مصرف کالاهای جدید به ضرورت بقای روحی زنان بدل می‌شود و سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی خانواده را می‌بلعد و به کالایی‌شدن و درگیری بیشتر خانواده‌ها در رقابت اقتصادی دامن می‌زند. ظهور سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال و سلطه‌ی مردانه و پیامدهای روان‌شناختی آن نیز سوی دیگر این روند است.

ابعاد مختلف این تغییرات در فیلمی چون کاغذ بی خط به نمایش در آمده است و گرچه برخلاف بسیاری از آثار این دوره بر تبعات روان‌شناختی سلطه‌ی مردانه تأکید می‌کند، نمی‌تواند تغییرات نظم سرمایه‌داری را در پس این سلطه آشکار کند. با این حال حسادت مرد و ترس او که در نمای ظاهراً ترسناک پاک کردن ماهی جلوه‌گر می‌شود و قتل‌های زنجیره را تداعی می‌کند، خیالی یا مضحک نیست. در نظم روزمره‌ی زندگی (برخلاف رؤیای شبانه) — که فیلمساز در صدد آشکار کردن سویه‌ی سلطه‌گرایانه آن است — روان‌شناسی فردی در حد همین وقفه‌ها و تصاویر برگرفته از اشیای این زندگی اعلام می‌شود. اما تداعی روان‌شناختی سلطه‌ی مردانه و خشم ناخودآگاه مرد خانواده با خشونت در عرصه‌ی سیاسی، میانجی‌های اجتماعی و اقتصادی سطوح متفاوت واقعیت اجتماعی را ناگفته باقی می‌گذارد و به جوهر اجتماعی و اقتصادی سرکوب‌های سیاسی نمی‌پردازد. و این امر خطای پرتکراری است که خود، سازنده‌ی عرصه‌ی

عمومی سیاسی این سال‌هاست و به پیامدهای اقتصادی آن خواهیم پرداخت.

با این حال در همین فیلم می‌توان رد تغییرات شکل زندگی طبقات متوسط را پی گرفت. لاجوردی در کتاب زندگی روزمره در ایران مدرن، کم و بیش به غلبه‌ی صنعت فرهنگ در میان طبقات متوسط و مصرف کالاهای فرهنگی مربوط به سبک زندگی به‌مثابه نشانگان روشنفکری و تجدد اشاره می‌کند (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۹۹). البته این انتقاد در خود فیلم تحت الشعاع نقد مردسالاری و سلطه در خانواده و عرصه‌ی سیاسی (نسخه‌ی دیگری از تقابل دولت سرکوب‌گر و جامعه‌ی مدنی) قرار می‌گیرد و نه نقد اقتصاد سیاسی و نظام سرمایه‌داری.

در فیلم چتری برای دو نفر نیز مصرف‌گراییِ عموماً زنانه نمایش داده و نقد می‌شود اما پیوند آن با خانواده‌ی بورژوازی شده و تقسیم کار جنسی فراموش می‌شود. در واقع

آن رذالتی که در فیلم چتری برای دو نفر در زنان عیان می‌شود کم و بیش از «بنیان سیاه نهاد ازدواج بورژوازی نشأت می‌گیرد، یعنی قدرت سبانه‌ی شوهر بر دارایی و کار زن و سرکوب جنسی نه کم‌تر سبانه‌ای که مرد را بر می‌انگیزد که یک عمر مسئولیت زنی را بپذیرد که روزگاری هم آغوشی با او برایش لذت بخش بوده است- تمامی اینها هنگامی که خانه فرو می‌ریزد، از زیرزمین‌ها و پی و پایه‌ها به طرف بالا می‌خزند و رو می‌آیند... امر کلی چونان نشان خجلت امر جزئی برملا می‌شود زیرا که امر جزئی یعنی ازدواج در این جامعه قادر نیست تا امر کلی حقیقی را تحقق بخشد» (آدرنو، ۱۳۹۶)

در چتری برای دو نفر، زن بعد از سال‌ها زندگی مشترک مالک هیچ چیز نیست و این بدان معناست که از مهمترین امتیاز اقتصاد پولی یعنی حدی از آزادی فردی به تعبیر زیمل، محروم است. او به دلیل تقسیم کار خانگی، نه ارزش اجتماعی تولید کرده و نه مالک است و نه سرمایه‌ی اجتماعی و فرهنگی دارد که برحسب ضرورت بتواند آن را به سرمایه‌ی

اقتصادی بدل کند و در نتیجه خواسته یا ناخواسته موقعیت فرودستی در نظم اقتصادی جدید پیدا کرده است. تنش‌های این موقعیت او را به این سو سوق می‌دهد که تنها سرمایه‌ی خود یعنی خانواده‌اش را در ازای تعیین اخیر آزادی یعنی آزادی مصرف، مبادله کند. فمینیسم منفی او انتخابی و فردی نیست بلکه در ساختار خانواده‌ی بورژوازی شده‌ی جدید ریشه دارد.

این شکل خانواده روزبه‌روز به تصویری که آدرنو ترسیم کرده نزدیک‌تر می‌شود: «ازدواج امروزه حقه‌ای است برای صیانت نفس؛ دو توطئه‌گر مسئولیتِ ظاهری کارهای بد خود را به گردن دیگری می‌اندازند در حالی که در واقعیت در مردابی گل‌آلود با یکدیگر می‌زینند. یگانه ازدواج نجیبانه ازدواجی است که به هر یک از دو طرف اجازه می‌دهد که زندگی مستقلی را در پیش گیرد که در آن به جای پیوندی که ناشی از اتحاد تحمیلی منافع اقتصادی است، هر دو آزادانه مسئولیتی دوجانبه را بپذیرند. ازدواج به‌مثابه اتحاد منافع، بی‌تردید به معنای تحقیر طرفین ذی‌نفع است و این از بدعهدی

امور جهان است که هیچ کس نمی‌تواند از دام چنین تحقیری بگریزد حتی اگر از آن آگاه باشد. بنابراین شاید این اندیشه از اذهان خطور کند که ازدواجی که از فضاحت به دور است، امکانی است مختص آنانی که از نفع‌جویی معاف شده‌اند، یعنی ثروتمندان. ولی این امکان، امکانی کاملاً صوری است زیرا که ثروتمندان دقیقاً کسانی هستند که نفع‌جویی طبیعت ثانوی آنان شده است- در غیر این صورت آنان نمی‌توانند ثروت را نگه‌دارند» (همان).

دهشت زن در فیلم چهارشنبه سوری نیز فقط ناشی از مواجه شدن با نابرابری حقوقی زنان و مردان و ترس از حاکمیت مردسالارانه در خانه و بیرون نیست، بلکه ترس از مواجه شدن با «انتقام امر کلی در متلاشی شدن ازدواج هم هست. امر کلی در طلاق، دست بر چیزی می‌گذارد که به نظر می‌رسید استثناء بر قاعده است، آن را تابع نظم بیگانه‌شده‌ی حقوق و دارایی می‌کند و آنانی را که در امنیتی موهوم زندگی کرده بودند، به سخره می‌کشد.» (آدرنو، ۱۳۹۶)

ناباروری لیلا نیز امنیت موهوم خانواده‌ای را به هم می‌زند که بر عشق رمانتیک بورژوازی سابق بنا شده است. در این فیلم خصایصی چون فرمانبرداری و سکوت و صبر و بردباری لیلا/زن ناشی از همین ایدئولوژی است و نه نمادی از اسارت او در جهان سنتی. کما اینکه شکل مناسبات و چیدمان خانه، حکایت از آگاهی تاریخی خانواده لیلا از مدرنیزاسیون سیاسی پیش از انقلاب خصوصاً سنت ملی مذهبیون دارد. در این شکل از خانواده‌ی بورژوازی «بندگی بالفعل زن در پرستش وجدآمیز عاشق، همچون در تحسین بی‌حد و حصری که معشوق در جواب ابراز می‌کند، به طرزی بی‌پایان استحال می‌یافت. هر دو جنس، بارها و بارها بر مبنای تصدیق این بندگی با هم آشتی کرده‌اند: به‌نظر می‌رسید زن، آزادانه شکستش را پذیرا می‌شود و مرد نیز آزادانه پیروزی را به او ارزانی می‌دارد» (آدورنو، ۱۳۹۶: ۱۵۶). حتی دین‌داری لیلا نیز بخشی از این داستان است: تحت سیطره‌ی مسیحیت، سلسله‌مراتب جنس‌ها، یعنی یوغی که نظام مردانه‌ی مالکیت بر خصلت زنانه تحمیل کرد، به‌منزله‌ی وحدت دل‌ها در

ازدواج آرمانی شد و خاطره‌ی گذشته‌ی بهتر و ماقبل پدرسالارانه‌ی جنسیت ارضا شد (همان). ارضای این خاطره، تجلی بارزی در آرامش روان‌شناختی طبقات مذهبی لیبرال ایرانی (نزدیک شدن به قرائت پروتستانی از دین) از خانواده دارد.

به این ترتیب لیلا صرفاً نمادی از افراد مدرنی نیست که «علی‌رغم به کار بستن تمام توان خود، نمی‌تواند به سبک و سیاق دیرینه‌ی زندگی سنتی تن دهد» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۳۶) بلکه کسی است که متوجه تناقض عشق رمانتیک با ضرورت وجود وارث/فرزند شده است؛ فرزندی که باید وارث دارایی‌های خانواده‌ی بورژوازی شده (به دلیل کالایی شدن زمین و ملک) باشد. در این میان دقت نظر کارگردان و جذابیت لیلا در این است که ایماژ سنتی از زن را که به‌واسطه‌ی مسأله‌ی ارث فراخوانده شده است، روی زمین می‌آورد و به انتهای منطقی آن می‌رساند. زنی زیبا، از خانواده‌ای مرفه و اصیل، فعالانه در زن گرفتن شوهر خود مشارکت می‌کند. او چینش ناهنجار موقعیت، تحقیر شدن خود

در چارچوب این شکل زندگی و انفعال شوهر و تبعیت او از قواعد مردسالارانه‌ی این شکل را در موقعیت انضمامی و نه در قلمرو ایده‌ها می‌بیند. کششی درونی لیلا را به تجربه‌ای سوق می‌دهد که همانا تجربه‌ی تداوم درک سنتی از زن در جامعه‌ی مدرن است.

به این ترتیب مسأله‌ی لیلا فراخوانی ایماژ سنتی و فرودستانه از زن به‌رغم بورژوازی شدن سبک زندگی خانواده‌های قدیمی و اصیل مذهبی است. در نتیجه نمی‌توان تناقض درونی سبک زندگی جدیدی را که لیلا درگیر آن است به این گزاره‌های کلی تقلیل داد که «انسان‌های عصر حاضر دیر یا زود ناگزیر می‌شوند با تضادها و ابهاماتی که افکار و زندگی آن‌ها را در بر گرفته است مواجه شوند، در نتیجه مجبور می‌شوند برای ناکارآمدی ابزارها و رفتارها و طرز فکرهای سنتی دوره‌های پیشین چاره‌جویی کنند» (همان: ۱۳۶). سکوت نهایی او نیز ابزار سنتی زنی نیست که به جنگ نظم سنتی رفته (همان: ۱۳۸) بلکه نشان از درک حسی او از ناتوانایی زبان روزمره در ترسیم تناقضات خانواده بورژوازی دارد. حتی قدرت لیلا

بیش از آنکه ناشی از قدرت‌ها و توان‌های بالقوه‌ی انسانی‌ای باشد که با تأمل و تفکر و قضاوت سنجیده، عینیت می‌یابد و دیگران را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۱۴۰)، قدرت فردی است که به‌شیوه‌ی منفی بر ناخشنودی‌های خود در هنگام مواجهه با تناقضات جامعه‌ی سرمایه‌داری پافشاری می‌کند و بدین‌واسطه به حدی از حقیقت می‌رسد.

اما در سوی مقابل شوهر لیلا به این بازی تحقیرآمیز تن می‌دهد، قهر می‌کند اما مقاومت نمی‌کند و تسلیم خواست مردسالارانه‌ی مادر خود می‌شود. ضربه‌های نهایی به زندگی مشترک آنها در روز عروسی زده می‌شود. مراسم کامل و آبرومندانه است، لباس عروس بر پله‌های خانه، ضرب پایکوبی می‌گیرد و ماشین عروس به زیبایی تزیین شده است. لیلا از خانه می‌گریزد و تا زمان نامعلومی سکوت اختیار می‌کند.

گرچه لیلا در این فیلم در قالب زن آرام و مطیع، وجود خود را بر تجربه‌ای متفاوت می‌گشاید و عامل تغییر مناسبات خانوادگی می‌شود اما مجدداً به خانه‌ی پدری پناه می‌برد و سال‌ها در آنجا می‌ماند و مستقل نمی‌شود. این پایانی است که بیننده انتظارش را می‌کشد چرا که از همان ابتدا مبنای اقتصادی کل این تنش و اشکال متفاوت دارایی هر دو در پرده‌ی ابهام است. تسلیم شدن شوهر در مقابل مادر نیز از این ابهام و وابستگی اقتصادی/روان‌شناختی به خانواده‌ی سابق جدا نیست اما فیلم کمک‌چندانی به آشکارسازی آن نمی‌کند. در نتیجه لیلا با وجود آشکارسازی تناقضات سبک زندگی بورژوازی و مردسالاری درونی آن، نمی‌تواند به هسته‌ی اقتصادی/روان‌شناختی آن نفوذ کند. در واقعیت اجتماعی نیز این سطح به واسطه‌ی شکل دینی و سنت سیاسی لیبرالی این خانواده پوشیده و مبهم باقی می‌ماند.

به‌هر ترتیب تغییرات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بعد از انقلاب، تغییر مهمی در ساختار خانواده‌هایی ایجاد کرد که عموماً خانواده‌های اصیل خوانده می‌شوند و تبعیت از مبادله‌ی

نمادین مبنای تمایز آنان از بورژوازی است. سه فیلم این دوران یعنی روسری آبی و لیلا و سلطان، سرنوشت این خانواده‌ها را در جریان غلبه‌ی نظام مالکیت سرمایه‌دارانه بازنمایی کرده‌اند.

در فیلم روسری آبی شاهد سرنوشت شبه شاه‌لیبری مالک‌مدیری هستیم که کارخانه‌ی خود را براساس مدیریت سنتی اداره می‌کند. آصف بیات مدیریت سنتی پیش از انقلاب را این‌گونه شرح می‌دهد: «زمینه‌ی اجتماعی اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری بورژوازی صنعتی داخلی باعث شد تا روش‌های پیش‌سرمایه‌داری برای استثمار نیروی کار مازاد وارد صنایع شود. طبق اظهار یکی از ناظران، مالک‌مدیران این کارخانه‌ها پیش‌تر تاجران بازاری بودند و عملکرد کارخانه را صرفاً به‌عنوان گام‌های آغازین نه چندان جالبی به‌سوی فروش محصول مدنظر قرار می‌دادند تا به هدف خود یعنی منفعت سنتی بازدهی سریع با حاشیه‌ی سود بالا برسند» (بیات، ۱۴۰۰: ۶۲).

اما فیلم روسری آبی برخلاف این تحقیق، مدیریت سنتی پدر را در تقابل با روحیه‌ی سوداگرایانه‌ی دختران و نسل جدید ستایش می‌کند و خبری از انتقادات اینچینی نسبت به گذشته نیست: «در این گونه واحدها، کنترل مستقیم حاکم بود و هیچ عنصر سلسله‌مراتبی واسطه‌ای بین نیروی کار و سرمایه وجود نداشت. روابط صنعتی غالب در این صنایع را می‌توان مشخصه‌ی نوعی رابطه‌ی فئودالی دانست. زمین‌دار سابق که به مالک‌مدیر تبدیل شده بود، کارخانه را روستا و کارگران را رعیت‌های زیردست که ملزم بودند بیشتر و سخت‌تر کار کنند، می‌دید. بی‌تردید از کتک‌زدن و تنبیه فیزیکی و زندانی کردن حتی در کارخانه‌های مدرن استفاده شده است» (همان: ۶۳).

این فیلم متأسفانه شاهدهی از غفلت برخی از طبقات متوسط جدید از نقد گذشته‌ی سرمایه‌داری در ایران و تمرکز بر نقد دولت است. بی‌دلیل نیست که این فیلم همچون بسیاری از

آثار ایرانی به نوعی عرفان و عزلت‌گزینی با معشوق و سپس پذیرش واقعیت جامعه‌ی نابرابر (در فیلم قصه‌ها) منتهی می‌شود تا مثلاً تقریر برمن از شکسپیر: شکسپیر به ما می‌گوید واقعیتِ عریان و ترسناکِ «انسان بی‌خانه و کاشانه» جایی است که باید خانه را بر رویش بنا کرد، این یگانه زمینی است که اجتماعی واقعی می‌تواند بر روی آن قد برافرازد (برمن، ۱۶۰).

در فیلم سلطان نیز با سنخ دیگری از خانواده‌های اصیل با زمین‌های زمین‌داری / اشرافی مواجهیم. وارثان به دنبال آن هستند که خانه‌ی قدیمی پدر را به برج‌سازان بفروشند تا مفید شهرسازی مدرن که همانا شهرسازی نولیبرالی است، واقع شود. واحد همکف این برج نیز شکل سابق خانه‌ی پدری را در شکل کالایی‌شده‌ی آن حفظ خواهد کرد. در نتیجه به‌رغم فروپاشی اقتدار سنت، تعهد به سنت و امر قدیمی می‌تواند به تعهد به سبک زندگی‌هایی بدل شود که بازار انتخاب آزادانه‌ی آن‌ها را تضمین کرده است و با کالایی کردن و منتزع نمودن آن‌ها از کلیت اجتماعی می‌تواند تنش‌ها و تضادهای آنان را با

نظم فعلی خنثی کند. این روند موجب رضایت خاطر گروه‌های اجتماعی مختلفی شد که در عرصه‌ی سیاسی و قلمرو فرهنگ خود را نمایندگان هویت‌های اجتماعی مختلف و متضاد معرفی کرده و می‌کنند.

بدین ترتیب برخلاف روایت ساده‌ی فیلم سلطان کیمیایی، کالایی‌سازی زمین و ملک تنها به تنش میان اربابان با خانه‌زادها یا حرص و آز فرادستان و طرد فرودستان منجر نمی‌شود. شهرسازی نولیبرالی همان‌طور که هم‌اکنون شاهد آن هستیم پیامدهای اجتماعی و اقتصادی و زیست‌محیطی فاجعه‌باری داشته و خود به کالایی‌سازی فرهنگ و صنعت فرهنگ‌سازی دامن زده و متأثر از آن بوده است.

از این نقطه به بعد روند تغییرات نولیبرالی سریع‌تر و سهل‌تر خواهد بود چرا که صنعت فرهنگ تجسدیافته در معماری شهری با قدرت بیشتری شماتیسیم مشتری را تأمین می‌کند. همان‌طور که آدرنو می‌گوید: براساس شماتیسیم کانتی،

مکانیسمی سرّی در روان آدمی نهفته است که داده‌های بی‌واسطه را از پیش به شیوه‌ای تدارک می‌بیند که بتوان همه‌ی آن‌ها را در نظام عقل ناب جای داد. اما امروزه این سرّ افشا شده است. اگر چه همه‌ی ظواهر حاکی از آن است که عملکردهای این مکانیسم را همان کسانی برنامه‌ریزی می‌کنند که داده‌های تجربه را عرضه می‌کنند یعنی صنعت فرهنگ‌سازی، ولی این برنامه‌ریزی را لختی جامعه‌ای بر صنعت تحمیل می‌کند که به‌رغم همه‌ی تلاش‌ها برای عقلانی‌کردن آن [بگوییم دموکراتیک کردن]، غیرعقلانی باقی مانده است (آدرنو، ۱۳۹۶: ۱۷۹).

با این حال غلبه‌ی صنعت فرهنگ و تغییر روان‌شناسی فردی (و به‌مرور ظهور سوژه‌های نولیبرال) تنها به‌میانجی تغییرات عینی و اقتصادی مذکور محقق نشده است. تأکید بر تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی حتی در میان نمایندگان سیاست انتقادی پیش از انقلاب و آنانی که مدافع برابری و آزادی زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی بودند، به غلبه‌ی فمینیسم

لیبرال و سپس نولیبرال و در نتیجه همراهی ناخودآگاه آنان با برخی از تغییرات نولیبرالی شده است.

تغییر جنبش رهایی زنان همزمان با بسط نولیبرالیسم

تغییراتی که در آثار کارگردانان زن و از جمله رخشان بنی‌اعتماد و ته‌مینه میلانی در این دو دهه رخ داده است، سرنخ خوبی برای درک تغییرات جنبش رهایی زنان به دست می‌دهد اما نمی‌تواند نقصان تحقیقات کامل‌تری در این زمینه را مرتفع کند.

بعد از انقلاب، رخشان بنی‌اعتماد برخلاف بسیاری از کارگردانان مرد، در ابتدا به تغییرات اقتصادی اجتماعی نظام سرمایه‌داری در ایران می‌پردازد. به‌عنوان نمونه فیلم زرد قناری که در زمان جنگ اکران شده است، بر روند سوداگری منبث از آنومی بعد از انقلاب و سیاست‌های اقتصادی حوزه کشاورزی متمرکز است و به‌خوبی سودای بهره‌برداری تجاری

شهرنشینان (خصوصاً پایتخت‌نشینان) از امکانات روستا را -
احتمالاً به خاطر سیاست‌های محرومیت‌زدایی و امکانات جدید
حفر چاه - به تصویر می‌کشد.

از سوی دیگر او در این فیلم و در فیلم پول خارجی کم و
بیش به تبعات اجتماعی مسأله‌ای می‌پردازد که آصف بیات
آن را این‌گونه شرح داده است: «دولت اسلامی پس از انقلاب
قادر به تعریف موضع خود در برابر سرمایه به‌ویژه سرمایه‌ی
صنعتی نبود. پس از سال‌ها مناقشه و برگزاری سمینارهای
گوناگون، هنوز نتوانسته بود چگونگی مالکیت خصوصی یا
سرمایه‌ی مشروع را تعیین کند. به سبب این موضوع و ناامنی
سیاسی، سرمایه‌ی خصوصی راغب نبود در بخش تولید
سرمایه‌گذاری کند. ارزش سرمایه‌گذاری صنعتی پس از
سقوطی جدی در طول آشوب انقلاب در سال‌های ۱۳۶۱ و
۱۳۶۲ هنوز یک سوم ارزشش در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷
بود. اما کارگاه‌های کوچک به‌سبب بحران صنایع بزرگ،
اقدام محافظتی مانند معافیت از حق بیمه‌ی پرداخت‌نشده و
احیای روابط استاد شاگردی در تولید، رشد قابل‌توجهی

کردند. این سیاست‌ها را ایدئولوژی توده‌گرای کوچک زیباست که در میان روحانیون حاکم رایج بود، حمایت کرد. کمبود موقعیت مناسب برای سرمایه‌ی صنعتی، به‌ناچار منجر به شکوفایی سرمایه‌ی تجاری شد که تقریباً در هر موقعیتی، در جنگ یا قحطی یا در تشکیلات اجتماعی پیش‌سرمایه‌داری، ماهیتی عملگرا دارد (بیات، ۱۴۰۰: ۱۹۹).

غلبه‌ی سرمایه‌ی تجاری و کارگاه‌های کوچک در آثار بنی‌اعتماد تجلی می‌یابد اما پیوند آن با مناسبات کار در صنعت و سرنوشت سرمایه‌گذاری‌های صنعتی (محدود شدن آن بعد از انقلاب و غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی منتج از روندهای نولیبرالی و خصوصی‌سازی‌ها) این دوران روشن نیست و در نتیجه کم‌وبیش به‌شکل نوعی فساد و نه مسأله‌ای ساختاری جلوه می‌کند. این‌گونه است که در فیلم روسری آبی به ستایش مدیریت سنتی می‌پردازد و در فیلم زیر پوست شهر نیز پیوند کارگاه‌های کوچک (که از محدودیت‌های قانون کار و نظارت‌های متناسب با آن معاف شده‌اند) با بازار سیاه (قاچاق

مواد مخدر) را به مثابه نشانگان فسادى بازمى نماياند كه بيش از همه فرودستان را قربانى مى كند.

متأسفانه بنى اعتماد در فيلم زير پوست شهر خواسته يا ناخواسته، نگاه ديالكتيكي به طبقه را هم تا حدى كنار گذاشته و غلبه‌ى ژانر مطالعات فرودستان را اعلام مى كند؛ ژانرى كه در فضاي روشنفكرى و آكادميك نيز با زبان نظريات پسااستعماري بيان مى شود.

لاجوردى به رغم تحسین فیلم زیر پوست شهر به تجربه‌ای ارجاع می‌دهد که سازنده و ساختار یافته در چارچوب این گفتار جدید است. به زعم او «علی رغم این که میلیون‌ها تن از افراد در درون مرزهای جغرافیایی واحد و با داشتن زبان مشترک زندگی می‌کنند، ولی زنان و مردان بخشی از این ملت، چنان افکار و نحوه‌ی زندگی و خواسته‌ها و نیازهای متفاوتی از بخش‌های دیگری از افراد این ملت دارند که گویی نه فقط در پایین شهر، بلکه در جهانی دیگر زندگی

می‌کنند» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۴۳). اما او به پیامد شکاف مذکور میان تجربه‌ی طبقات مختلف و خصوصاً فقر تجربه‌ی طبقات متوسط بعد از انقلاب یعنی غلبه‌ی ژانر مطالعات فرودستان نمی‌پردازد. یعنی غلبه‌ی گفتاری که میانجی‌های اقتصادی و ساختاری رنج طبقات کارگر در همین دوران را (برون‌سپاری‌ها و مقررات‌زدایی‌ها و غیره) نادیده می‌گیرد و قادر نیست آینده‌ای را پیش‌بینی کند که بسیاری از طبقات متوسط نیز ناچار می‌شوند همچون طوبیا، تنها از بیمه و حق بازنشستگی و مسکن سخن گویند.

سینمای انتقادی نیز قادر نیست به کلیت زندگی طبقات کارگر و سایر اقشاری بپردازد که پیش از طبقات متوسط، در حال تجربه‌ی تخریب‌های توسعه‌ی نولیبرالی‌اند. با این حال برخی کم‌وبیش به پاره‌های این زندگی پرداخته‌اند و شاید از خلال برهم‌نشینی این تصاویر و یادآوری‌های کنونی، ایمازی از کلیت زندگی این طبقات آشکار شود.

بنی‌اعتماد نیز در فیلم زیر پوست شهر گرچه به زندگی طوبا (که زنی کارگر است) می‌پردازد و مشکلات درهم‌تنیده‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی او را به تصویر می‌کشد، اما برای او طوبا بیش از آنکه کارگر باشد، زنی فرودست اما مدرن و خردمند و توانمند است. بنیان تجربیاتی که سازنده‌ی کلیت شخصیت اوست، یعنی کار در کارخانه‌ی مدرن (با بقایای حساسیت‌ها و آگاهی‌های سیاسی پیشین) و سال‌ها زندگی در کلان‌شهر در آثار بنی‌اعتماد پرورانده نمی‌شود. حال آنکه خرد زنانی چون طوبا عموماً منبعت از آشنایی طولانی‌تر آنان با حیات ذهنی و عینی کلان‌شهر و اقتصاد پولی غالب در شهر (در قیاس با سایر مهاجران از روستا) و سنت‌های سیاسی و فرهنگی ته‌نشست‌شده در نهادهای مدرن شهری است.

اما در فیلم بنی‌اعتماد نه کلان‌شهر بازنمایی می‌شود و نه هیچ ردی از خودآگاهی طبقاتی کارگران و شکلی از مشارکت و همیاری میان آنان به چشم می‌خورد (حتی اگر دلایل سیاسی مانع این امر شده باشد، شخصیت‌پردازی ماهرانه‌ی کارگران و

استفاده از بازیگران مطرح، می‌توانست امکانی برای بازنمایی بلوغ اجتماعی و سیاسی این طبقه فراهم آورد). از سوی دیگر پیوند مدرن بودن طوبا با تاریخ زندگی او در کلان‌شهر روشن نمی‌شود، حال آنکه در سینمای کیمیایی به‌خوبی می‌توان وجوه مدرن شخصیت‌های داستانی را در تاریخ زندگی آنها در کلان‌شهر تهران ردگیری کرد. البته سینمای کیمیایی نیز به‌دلیل غفلت از اقتصاد، قادر نیست بلوغ و مردانگی را در زنانی چون طوبا تشخیص دهد و در نتیجه سینمای او همچنان حول غیرت مردانه می‌گردد و قدیمی و تاریخ‌گذشته به‌نظر می‌آید.

از سوی دیگر در فیلم زیر پوست شهر، جامعه و تاریخ و حتی بقایای آن حضور کمرنگی دارد، حال آنکه در سینمای کیمیایی و مهرجویی این‌گونه نیست. فیلم مهمان مامان مهرجویی، گرچه شکلی نوستالژیک دارد و مانند بسیاری از آثار او اقتصاد را نادیده می‌گیرد، اما بقایای امر اجتماعی و نمادین و تاریخ زوال افراد و طبقات مختلف را در بازنمایی زندگی طبقات پایین دیده و به تصویر می‌کشد.

به هر ترتیب مفهوم مادر/زن توانمند فیلم زیر پوست شهر در فیلم دیگر بنی‌اعتماد یعنی بانوی اردیبهشت نیز ظاهر می‌شود. زن فیلمسازی به اسم فروغ در صدد تهیه‌ی فیلمی هستند از زندگی مادران نمونه است تا بتواند از میان آن‌ها، یکی را به‌عنوان مادر نمونه برگزیند. او به همراه پسر خود به دیدار تعداد زیادی از زنان و مادران نمونه می‌رود که در نبود همسر، یک‌تنه بار مسئولیت زندگی خانوادگی را به دوش می‌کشند. آنها به سراغ زنان و مادران موفق و صاحب‌نام هم می‌روند، اما فروغ از انتخاب یک نمونه از میان آنها ناراحت و انصراف خود را از ادامه‌ی کار به مافوق خود/دکتر رهبر اعلام می‌کند. خود فروغ نیز مادری است که ظاهراً بعد از وقایع سیاسی دوران انقلاب از شوهر خود جدا شده و شوهر او از ایران مهاجرت کرده است. او هم‌اکنون درگیر رابطه‌ی عاشقانه با دکتر رهبر است و از خلال ساخت مستند، در حال تأمل در مفهوم مادری در جهان مدرن است.

اما جهانی که زمینه‌ی تأمل او در مفهوم مادری است، جهانی است که خانواده‌ها و حمایت‌های اجتماعی سنتی فروپاشیده و فقر و زندان و انواع مختلف آسیب‌های اجتماعی و نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی، فشار مضاعفی را بر مادران تحمیل می‌کند.

در این فیلم نبود چتر حمایتی قانون بر سر زنان و مادران نقد می‌شود اما انتقاداتی از این دست حول مفهوم مادر نمونه و فرم فیلم تاحدی خنثی می‌شود. مادران نمونه‌ی این فیلم، زنانی هستند که به‌نحوی قربانی شده‌اند تا فرزندان خود را از مهلکه‌ی فقر و اعتیاد و غیره برهانند. در این فیلم/مستند، فقر و آسیب‌های اجتماعی اموری داده‌شده و بی‌تاریخ به‌نظر می‌آیند و ستایش قربانی جایگزین نقد منطق و ساختار قربانی‌کننده می‌شود.

حال آنکه دیالکتیک روشنگری می‌آموزد که قربانی کردن همواره مبین تلاش برای بقای جامعه و صیانت نفس در مقابل

نیروهای فرافردی و مخربی بوده است که پیش‌تر در طبیعت تجلی می‌یافت. اما همزمان با اسطوره‌زدایی از طبیعت در علم مدرن و فراگیری ناعقلانی عقلانیت صوری، کلیت اجتماعی حیثیتی مشابه یافته و به‌مثابه امری خودسامان و فرافردی و در واقع نوعی طبیعت ثانویه، خواهان قربانی انسانی و طبیعی است. این‌گونه است که رنج جسمانی و طبیعی طبقات پایین و فرودستان شهری، قربانی آرمان پیشرفت نظم اجتماعی‌ای می‌شود که در اصل بر انتزاع استوار است و انتزاع نیز چیزی نیست مگر قربانی کردن امر خاص در پای امر کلی، حال در پای آینده، غریزه در پای عقل، فرد در پای جمع و طبیعت در پای تکنولوژی.

متأسفانه در این فیلم نیز با نوعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی مواجه هستیم که قادر نیست پیوند میان آنچه را که آسیب‌های اجتماعی خوانده می‌شود با کلیت اجتماعی و اقتصادی جهان سرمایه‌داری و بازار و اقتصاد انتزاعی نولیبرالی روشن کند. در نتیجه از ایماژ مادر نمونه‌ی این فیلم و قرینه‌ی آن در گفتارهای سیاسی تا تلاش نولیبرالی برای توانمندی

زنان ذیل گفتار کارآفرینی فاصله‌ی چندانی باقی نمی‌ماند. جز این که در زمان تهیه‌ی این فیلم روند کالایی‌سازی دانش و سلامت آن‌چنان پیشرفت نکرده بود و برخی از زنان سرپرست خانوار قادر بودند تا با کمک نهادهای عمومی به موفقیت تحصیلی و کاری فرزندان خود کمک کنند. اما زنانی که هم‌اکنون بناست حول گفتار کارآفرینی، توانمند شوند، از حمایت نهادهای عمومی دیگر برای موفقیت تحصیلی و ارتقای موقعیت اجتماعی فرزندان خود محروم‌اند و در نتیجه ناخوaste مفاهیمی چون مادر نمونه از یادها رفته است.

به این ترتیب بناست که فروغ به‌عنوان زنی مدرنیست، از خلال تهیه‌ی مستند، مفهوم مادری را بکاود بدون آنکه پیوند آن با تاریخ سرمایه‌داری و تمایز ساختاری رنج زنان/مادران طبقه متوسط با فرودستان شهری آشکار شود. در نتیجه مجدداً با تکرار ایماژهای خانوادگی بورژوازی و گفتار لیبرالی مواجهیم. زن همچنان معشوق است و مظهر زنانگی و عاطفه و فرهنگ است و مرد عاشق و نماینده‌ی اقتصاد. عشق تصویر شده نیز هیچ معما و پیچیدگی در آن وجود ندارد، عاشق همان

خصایصی را در معشوق می‌بیند و می‌ستاید که معشوق خود را وقف آن کرده و به بارزترین شکل آن را نشان می‌دهد. در اینجا نیز ردی از میل زن و سوژگی او در میان نیست.

با وجود این، فروغ به‌خوبی متوجه می‌شود که مردسالاری چگونه از خلال رابطه‌ی او با پسرش (نسل جدید طبقه‌ی متوسط) در حال تکرار است و فیلم به بازنمایی مسأله‌ای ختم می‌شود که هم‌اکنون بیش از گذشته آشکار شده است، یعنی مسایل روان‌شناختی و اجتماعی و سیاسی نسل جدید طبقه‌ی متوسط. مسایلی که هم توسعه‌گرایان قدیمی و هم منتقدان فرهنگ و هم جامعه‌شناسان انتقادی در همین دوران به آن اشاره کرده‌اند و در بخش بعدی بدان خواهیم پرداخت. اما در بسیاری از آثار فمینیستی، از جمله آثار بنی‌اعتماد، مسایل نسل جدید عموماً زاییده‌ی مردسالاری به‌مثابه پدیده‌ای فرهنگی چه در حکومت و چه در خانواده طرح و نقد شده است.

آثار تهمینه میلانی نیز از این امر مستثنی نیست و متأسفانه سیر آثار او غلبه‌ی تدریجی فمینیسم لیبرال و سپس نولیبرال را به خوبی نشان می‌دهد. فیلم بچه‌های طلاق میلانی که در سال ۱۳۶۸ ساخته شده است، بر مسائل خانوادگی بورژوازی بعد از انقلاب و جنگ متمرکز است. در این فیلم ظهور سوژه‌ی لیبرال مردانه‌ی زخمی و خشونت بر خاسته از آن - چه در حق زن خانواده و چه در حق فرزندان - به تصویر در می‌آید؛ اما غفلت از اقتصاد به‌نوعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در مورد مسائل و آسیب‌های اجتماعی نهاد خانواده و خشونت علیه زنان و کودکان در خانواده‌ی مردسالار ایرانی (به‌عنوان مسأله‌ای فرهنگی و روان‌شناختی و نه اقتصادی) میدان می‌دهد. این غفلت در کنار بازنمایی خام و ساده‌انگارانه‌ی واقعیت اجتماعی و اقتصادی این سال‌ها، تقابل مرد سنتی (مانده) با زن خواهان استقلال و هویت مدرن را مؤکد می‌کند.

تقابل مرد و زن در فیلم بعدی او یعنی عشق و مرگ نیز ظاهر می‌شود. زن/افسانه، پرستاری است مهربان و فداکار که در دوران جنگ به جای نقد اجتماعی و سیاسی ظاهراً رادیکال و

مردانه، از «نوع دوستی و مهربانی و نجابت و ایمان و هوش و ذکاوت و حد بالای سلامت روان و قناعت و صبوری مردم ایران» سخن می گوید، مردمی که به زعم او در زمان مقتضی امتیازات اخلاقی خودشان را نشان می دهند و در زمان جنگ فداکاری می کنند. در مقابل نامزد جامعه شناس و پوزیتیویست او که ظاهراً انقلابی و چپ است، مردم ایران را بی فرهنگ و نامتمدن و عقب مانده قلمداد می کند. در ادامه رقابت مردانه و میل به تخریب (همزمانی گلاویز شدن مردان با انفجار بمب) در تقابل با همکاری و نوع دوستی زنانه قرار می گیرد. اما جالب آن است که زن فرشته گون فیلم حتی قادر نیست تنش پیش آمده بین خود و سر پرستار را که ظاهراً زنی سرکوب شده است با نوع دوستی خردمندانه حل کند و ناچاراً پای قدرت مردانه‌ی پزشکی بخش به میان می آید.

جدا از تقابل های ساده انگارانه و متناقض فیلم، زمینه اصلی این تقابل ها نقد سیاست انتقادی (برابری خواه و آزادی خواه) پیش از انقلاب و رادیکال خواندن آن است. پزشکی بخش که سابقه‌ی فعالیت سیاسی دارد می گوید: «من در تمام عمر دنبال

حقیقت بودم و برای آن هر کاری کردم، حقیقت را در سیاست نیافتم، در عشق نیافتم و بعد هم در حرفه‌ی پزشکی ندیدم و بالاخره در تنهایی... و همچنان در جستجوی آن هستم». او در ادامه نسبت به قدرت تخریب نامزد پرستار هشدار می‌دهد و او را مشابه نسل پیشین می‌داند، یعنی نسلی که به‌زعم او با بیماری شک و یأس و ناامیدی و بدبینی بزرگ شده است. در نتیجه در نگاه او سیاست‌ورزی و یأس ناشی از سرکوب‌های سیاسی پیشین، تعبیری آسیب‌شناختی و روان‌شناختی پیدا می‌کند و سیاست قلمرو مردانگی تخریب‌گر معرفی می‌شود.

به این ترتیب به‌مرور می‌توان رد تحلیل‌های ایوا ایلوز در کتاب شکل‌گیری سرمایه‌داری هیجانی را در آثار میلانی یافت. ایلوز در این کتاب به پیوند روان‌کاوی و فمینیسم (خصوصاً در میان طبقات متوسط) اشاره می‌کند و بر این باور است که نهادینه‌سازی کامل روان‌شناسی در فرهنگ آمریکا، تصویری قرینه در نهادینه‌سازی به‌همان اندازه کامل فمینیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ داشت. از سوی دیگر، از آنجایی که

فمینیسم موج دوم در خانواده و در قلمرو سکسوالیته حضور بسیار پررنگ‌تری داشت، و چون رهایی خود را در این حوزه‌ها قرار می‌داد، قرابت‌هایی طبیعی با روایت درمانی داشت (ایلوز، ۱۳۹۹: ۴۵). در آثار میلانی نیز به‌مرور به‌جای سیاست رهایی‌بخش پیشین با ارتقای سکسوالیته به‌مثابه‌ی عرصه‌ی رهایی و تأکید بر صمیمیت هیجانی و جنسی مواجه هستیم.

از سوی دیگر به‌زعم ایلوز فمینیسم در دهه‌ی ۱۹۸۰ با دفاع از کودکان آزاردیده، تاکتیک جدیدی در روان‌درمانی برای انتقاد از خانواده و پدرسالاری یافت؛ زیرا، مقوله‌ی کودک‌آزاری فمینیسم را قادر ساخت تا مقولات فرهنگی، مثل کودک را که جذابیت گستره‌تر و جهانی‌تری داشتند بسیج کند... فمینیست‌ها از مقوله‌ی تروما برای نقد خانواده، حمایت از کودک، تصویب قوانین جدید و مبارزه با خشونت مردانه علیه زنان و کودکان استفاده می‌کردند. آنها با گسترش نقد سیاسی خود از خانواده و با پذیرش تمام و کمال مقوله‌ی

آسیب هیجانی ناگزیر به زبان روان‌شناسی به شدت وابسته می‌شدند (همان: ۹۰-۸۹).

نگاه میلانی در فیلم بچه‌های طلاق کم‌وبیش به این گفتار نزدیک است اما نقد مردسالاری و پدرسالاری (چه در خانواده و چه در عرصه‌ی سیاسی) در آثار فمینیست‌ها و کارگردانان ایرانی خصوصاً در دهه‌ی هشتاد با تمرکز بر مسایل روان‌شناختی نسل جدید (نه کودکان) ظاهر می‌شود: شمعی در باد و رؤیای خیس پوران درخشنده و خون‌بازی رخشان بنی اعتماد و علی سنتوری داریوش مهرجویی از این جمله‌اند. در تمام این موارد نیز نقد اقتصاد سیاسی کنار گذاشته شده و نقد مردسالاری در خانواده دلالت بر نقد مردسالاری و پدرسالاری در عرصه‌ی سیاسی دارد.

با این حال اهمیت آثار میلانی، بازنمایی این تغییرات به همراه نقد سیاست و مبارزات سیاسی پیش از انقلاب و بازنمایی غلبه‌ی هستی‌شناسی لیبرالی و سپس نولیبرالی است. فیلم دو

زن میلانی نیز به رغم غیاب روان‌شناسی، در ارائه مدل فرهنگی صمیمیت ایدئال، پیوند روان‌شناسی و فمینیسم لیبرال شده (در این سال‌ها) را نشان می‌دهد. زندگی زناشویی رؤیا را شاید بتوان این گونه تعبیر کرد که: «این تیپ ایده‌آل که شاید به نظر اتوپیایی دست نیافتنی بیاید، این نوید را می‌دهد که اگر در حال حاضر برابری زنان و مردان در سطح قانونی میسر نیست، ولی در سطح زندگی خانوادگی این برابری میسر است» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۲۰). اما با نگاهی به آثار قبل و بعد میلانی می‌توان گفت که زندگی زناشویی رؤیا، ایدئال صمیمیتی را تجلی می‌دهد که شامل انگیزه‌ها و نمادهای اصلی دو مسلک فرهنگی عمده است که در قرن بیستم به هویت زنان شکل می‌داد (روان‌شناسی و فمینیسم لیبرال): برابری، انصاف، رویه‌های خنثی، ارتباطات هیجانی، سکسوالیته، غلبه و بیان هیجانات پنهان و محوریت خودبیان‌گری زبانی، همگی در قلب ایدئال صمیمیت مدرن‌اند (ایلووز، ۱۳۹۹: ۵۰).

وجوه روان‌کاوانه‌ی این تلقی از صمیمت زناشویی در فیلم آتش بس آشکارا بیان می‌شود. اما آنچه ایلوز به‌خوبی نشان

می‌دهد پیوند این تغییرات با ظهور سرمایه‌داری هیجانی است. به زعم او اگر در شرکت‌ها زبانِ درمان سامان‌دهی مجدد مردانگی را پیرامون برداشت‌های زنانه از خود آغاز کرده بود، در خانواده زنان را نیز به ادعای منزلت سوژه‌های خودآیین (مردانه) و مسلط بر نفس ترغیب می‌کرد. اگر در شرکت‌ها روان‌شناسان بهره‌وری را به امری هنجاری تبدیل کردند، در قلمرو صمیمیت، لذت و سکسوالیته را منوط به تحقق روبه‌های منصفانه و تصدیق و صیانت از حقوق اساسی زنان می‌دانستند. به بیان دقیق‌تر، روان‌شناسان به‌زور قصد داشتند روابط صمیمی را از طریق ایده‌ی سلامت هیجانی یا روابط سالم از سایه‌ی قدیمی قدرت و عدم تقارن آزاد کنند (همان: ۵۰).

مسأله این‌جاست که روان‌شناسی بازاری مذکور در شرایطی تفوق می‌یابد که همچنان به شهادت فیلم دو زن، قانون، پدر، شوهر و مزاحم با چهار زبان و چهار نوع ادعای خیرخواهی ولی در نهایت با یک شیوه‌ی واحد، حق انسانی زندگی کردن را از فرشته (و فرشته‌ها) می‌گیرند (لاجوردی، ۱۴۰۰).

۱۱۵). و هشیارترین و تواناترین زنان طبقه‌ی متوسط نیز - چنانچه خاستگاه خانوادگی فرودستی داشته باشند - نمی‌توانند به سادگی از سد حقوق نابرابری گذر کنند که هم سنت و هم مناسبات اقتصادی جدید بر آنها تحمیل می‌کند.

اما به‌رغم اهمیت یافتن روزافزون نگاه روان‌شناختی در این سال‌ها، فیلم قادر نیست وجه روان‌شناختی تجربه‌ی زنان ناآزاد را تصویر کند. حال آنکه روایت دو زن با تغییراتی، کاملاً پذیرفتنی و روشن‌گر می‌توانست باشد. آزارهای عاشق اسیدپاش و سمج، گرچه حد نهایی ضعف حقوق قضایی را نشان می‌دهد اما همزمان حضور شیخ‌گون و روان‌شناختی گذشته‌ی مردسالاری را در پس ساختارهای اجتماعی و نهادها و خانواده‌های سنتی اعلام می‌دارد. با این حال در شرایطی که روان‌شناسی فردی و جمعی زنان یکی از میانجی‌های بازگشت دوباره آنها (بعد از موفقیت‌های تحصیلی و کاری) به آغوش خانواده‌ی سنتی بوده و هست، فیلم به روایت رئالیستی بسنده می‌کند.

زمینه‌ی اجتماعی اقتصادی ضعف تخیل اینچنینی را در خود فیلم و در مناسبات میان دو زن نیز می‌توان تاحدی درک کرد. دوست فرشته (نماینده‌ی طبقات متوسط مدرن) گذشته‌ی دورتر خشونت اسطوره‌ای مردسالاری را فراموش کرده و آن را مسأله‌ی فردی دیگری قلمداد می‌کند ولی دلسوز دوست خویش است. فرشته گذشته‌ی نزدیک‌تر را تاحدی تجربه کرده و به‌دنبال چاره‌جویی خردمندانه است. این شکل از دوستی نشان می‌دهد که هنر و ادبیات در میان برخی از طبقات متوسط مدرن، رسالت یادآوری‌کننده‌ی خود را تاحدی وانهاد و بدین واسطه امکان سیاست‌ورزی بالغانه/خردمندانه و حمایت برادرانه/خواهرانه (نه از روی دلسوزی) را محدود کرده است.

فیلم نیمه‌ی پنهان نیز بخشی دیگر از پازل تغییرات این دوران را نمایندگی می‌کند: یعنی دفاع از عرصه‌ی عمومی فرهنگی و ادبی پیش از انقلاب در تقابل با عرصه‌ی عمومی سیاسی آن

دوران. مسأله‌ای که نتیجه‌ی کالایی‌سازی فرهنگ و سیاست‌زدایی این دو دهه است و خصوصاً در مواجهه‌ی طبقات متوسط جدید با گذشته مشهودتر و سرنوشت‌سازتر است. البته در این فیلم برخلاف ایدئال صمیمیت لیبرالی، درکی از عشق و بلوغ فردی برجسته می‌شود اما متأسفانه در آثار بعدی او فراموش شده و در نهایت به نوعی قوانین جذابیت نولیبرالی در فیلم آتش‌بس منتهی می‌شود.

اما پیش از آتش‌بس، میلانی در فیلم زن زیادی به مسأله‌ی مهمی می‌پردازد که همانا غلبه‌ی فضای شبه کوندراپی (خصوصاً فضایی مشابه با مجموعه داستان عشق‌های خنده‌دار اثر میلان کوندرا) در میان طبقات متوسط مدرن و پیامد آن برای زنان است. میلانی در این فیلم به جای تأکید بر نابرابری‌های حقوقی زنان با مردان، مسأله‌ی زنان را در نسبت با مفهوم خوشبختی و سعادت فردی مطرح می‌کند. با این تفاوت که در نگاه او ایده صمیمیت لیبرالی سابق رنگ باخته و تحقیر زنان در خانواده و روابط جنسی جدید برجسته می‌شود. زن / معلم این بار در تقابل با مردانگی نفع‌طلب با زنان

قربانیِ مردسالاری سوداگرایانه‌ی جدید متحد می‌شود و حتی میان او و پلیس نیز نوعی همدلی ارتجاعی در نقد آزادی‌های جنسی نولیبرالی شکل می‌گیرد. با این حال مجدداً یکی از مهم‌ترین تغییرات اقتصادی این دوران یعنی نزول موقعیت اجتماعی و اقتصادی معلمان به واسطه‌ی کالایی‌سازی دانش از یک سو و غلبه‌ی نفع‌طلبی نولیبرالی از سوی دیگر کنار گذاشته می‌شود و تنها بر تحقیر زنان در نظام مردسالار جدید تأکید می‌شود.

حال فیلم آتش‌بس خواسته یا ناخواسته راهکار بازاری برای تحقیر زنان در نظام مردسالار جدید ارائه می‌کند. فضای فیلم شباهت بسیاری با نمونه‌ی هالیوودی آن یعنی فیلم قوانین جذابیت دارد. عنوان این فیلم در قیاس با آتش‌بس، پیوند راهکار مذکور با فضای نولیبرالی را آشکارتر بیان می‌کند. اگر به‌سادگی نمی‌توان نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی و اقتصادی زنان را در سطح اجتماع حل کرد، در ساحت روابط بینافردی، زنان مدرن می‌توانند چه به‌صورت غریزی و چه با کمک روان‌شناسی بازاری و حدی از استقلال و تمکن مالی،

قوانین جذابیت را بیاموزند تا در فضای آزادی‌های جنسی نولیبرالی تحقیر نشوند و در انتخاب شریک عاطفی/جنسی امکانات برابری داشته باشند. بدین ترتیب آزادی انتخاب و برابری فرصت دوست‌یابی جایگزین ایدئال بلوغ و رهایی روان‌شناختی زنان می‌شود و آنان را درگیر بازی کودکانه ولی ظاهراً مهیجی برای حفظ خانواده‌ی بورژوازی جدید می‌کند.

میلائی از نگاه روان‌شناسی فردی، کودکانه بودن این بازی را نقد می‌کند اما بنیان اقتصادی آن یعنی غلبه‌ی شکل جدید سرمایه‌داری و شکل‌گیری بازار ازدواج را تحلیل نشده باقی می‌گذارد. در جهان نولیبرال، آزادی و برابری زنان به معنای کسب موقعیت‌های اجتماعی و کاری برابر با مردان و آزادی انتخاب سبک زندگی است. اما سبک زندگی نیز کالایی است که در بازارهای مختلف عرضه می‌شود. در نتیجه به واسطه‌ی کالایی‌سازی و برابرسازی تمامی ساحت‌های حیات اجتماعی، نقصان برابری فرصت‌ها برای زنان در یک حوزه، در حوزه‌های دیگر جبران‌پذیر ظاهر می‌شود. به‌عنوان نمونه چنانچه زنان نتوانند با توجه به سطح تحصیلات و توانمندی‌های

خود در بازار کار موقعیت برابر و مناسبی برای خود فراهم کنند، می‌توانند آن را در بازار ازدواج و روابط دوستی سرمایه‌گذاری کنند و در آنجا رقابت‌پذیرتر شوند و حتی به‌واسطه‌ی موقعیت کاری و تحصیلی دوستان خویش، سرمایه‌ی خویش را مجدداً به بازار کار منتقل کنند و در این جریان قیمت بالاتری نیز کسب کنند.

بدین ترتیب حیات اجتماعی به‌جای سیاست‌ورزی و کسب حقوق برابر میان مردان و زنان، به محاسبه‌گری افرادی اختصاص می‌یابد که به‌دنبال کسب ارزش افزوده در بازارهای مختلف و حل فردی نابرابری‌های واقعی‌اند. خصوصاً دختران و زنان طبقه‌ی متوسط که پیش‌تر به‌دنبال رقابت کاری و تحصیلی برای کسب موقعیت‌های اجتماعی بهتر بودند، ناخواسته به این سو متمایل می‌شوند که راه‌های میان‌بر و مکمل پیشرفت را از طریق روابط دوستی و عاشقانه پیگیری کنند.

بازاری شدن روابط دوستی و عاشقانه و ناخشنودی ملازم با آن، نشان خود را در رقابت‌های کودکانه‌ی فیلم آتش‌بس به جا می‌گذارد. اما به‌جای نقد ساختارهای اقتصادی و اجتماعی، خبر از تغییری کیفی در سیاست فمینیستی و غلبه‌ی فمینیسم و هستی‌شناسی نولیبرال در میان طبقات متوسط (خصوصاً اقشار بالایی آن) و اتحاد آنان با بورژوازی جدید می‌دهد. این اتحاد که درونی اقتصاد و سرمایه‌داری نولیبرال است، در دوران اصلاحات حول تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی یا تقابل سنت و مدرنیته پنهان می‌شود و امکانات سیاست را برای نقد گفتار کارآفرینی در حال رشد به‌شدت تضعیف می‌کند.

اتحاد برخی از اقشار طبقه‌ی متوسط با بورژوازی جدید با فراموشی نقد توسعه‌ی صنعتی بعد از انقلاب توأمان است. در این دوران به‌رغم اینکه اقتصاد ایران نفتی و رانتی معرفی و نقد می‌شود اما اغلب طبقات متوسط حتی خود صنعت نفت را به‌مثابه کلیتی اجتماعی اقتصادی فراموش می‌کنند. حال آنکه خوآجیان در مقدمه کتاب دموکراسی کربنی به‌خوبی شرح می‌دهد که اگر این‌گونه به نظر رسد که نفت در کشورهای

تولیدکننده عمدتاً پس از تبدیل آن به جریان پول تأثیرگذار می‌شود، این خود را در ساخت لوله، مکان‌یابی پالایشگاه، مذاکره بر سر بهره‌ی مالکانه و دیگر ترتیباتی نشان می‌دهد که از آغاز، در تلاش برای دور زدن مطالبات نیروی کار سازمان‌یافته، در پیوند با مسائل دموکراسی کربنی بودند. تبدیل نفت به درآمدهای هنگفت و بی‌اندازه برای دولت نه سبب‌ساز مشکل دموکراسی و نفت، که نتیجه‌ی راه‌های ویژه‌ی مهندسی روابط سیاسی از درون جریان انرژی است (خواجهیان، ۱۳۹۵: ۱۷).

متأسفانه همزمان با اجرای طرح‌های توسعه‌ی فاوستی در صنعت نفت و سایر صنایع مادر از یک سو و افزایش استثمار نیروی کار به واسطه‌ی برون‌سپاری‌ها و مقررات‌زدایی‌ها و موقتی‌سازی‌ها از سوی دیگر، عرصه‌ی عمومی سیاسی و فرهنگی دل‌مشغول تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی یا سنت و مدرنیته است. سرکوب طبیعت درون و بیرون در کل نظام صنعتی (و به تبع آن دانشگاه‌های فنی مهندسی) و پیامد روان‌شناختی آن بر کارگران و مهندسان و مدیران و همچنین

مسایل اجتماعی و زیست‌محیطی آن به‌ندرت در عرصه‌ی عمومی فرهنگی و هنری به بحث گذاشته می‌شود و انتقادات مطرح شده اغلب به حوزه‌ی فلسفه‌ی تکنولوژی خصوصاً شاخه‌ی هایدگری آن محدود می‌ماند. در سینما نیز خبری از ترس‌ها و اضطراب‌ها و تنش‌های محیط‌های صنعتی در میان نیست. حال آنکه متأسفانه اغلب سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و سیاسی و حتی زیست‌محیطی بعد از انقلاب، به‌دست افرادی رقم خورده است (یا شاید کماکان رقم بخورد) که تجربه‌ی اجتماعی غالب آنان از جهان مدرن، فضای صنعتی بوده است.

در نتیجه هم کارگران و هم مهندسان و مدیران و توسعه‌گرایان نمی‌توانستند تجربیات خود را در تصاویر هنری این دوران بازشناسند. حتی هنرمندانی که برخلاف روند غالب، در شهرهای نولیبرال، جهنم انسانی را پیش‌بینی و تصویر کرده‌اند، به جهنمی که پیش‌تر در تأسیسات عظیم نفتی در جنوب ایران یا کارخانه‌های صنعتی مشابه برپا شده است، نپرداخته‌اند.

نقد و بررسی ماهیت و مکانیزم‌های قدرت استبدادی

داریوش راد

مقدمه

هم‌زمان که این کلمات نوشته می‌شود، گستره‌ای از ابرهای سیاه برآمده از آتشی که برای چیرگی بر زنان و جوانان عصیان‌زده فوران کرده، و حرکت آن از بالای سر جلوی نور خورشید را گرفته، در گوشه و کنار ایران قابل مشاهده است. زنان و جوانان در خیابان و دانشگاه و مدارس به آسمان می‌نگرند و به زمانی فکر می‌کنند که آسمان به نظر آبی می‌رسید؛ وقتی که نور خورشید حداقل از بین ابرهای طوفانی خود را نشان می‌داد؛ آن‌ها از خود می‌پرسند آیا آن روشنایی فقط خواب و خیال تعدادی انسان ناامید نبود؟ آیا از فاجعه‌ای که اکنون در خیابان بر سر ما فرومی‌ریزد زنده بیرون خواهیم آمد؟ آیا زندگی در آزادی و رهایی با ما فاصله‌ی چندانی

ندارد؟ آیا این آتش مرگ را حقیقتاً می‌توان به زودی خاموش کرد؟

با نداشتن پاسخی روشن تعدادی از آن‌ها ممکن است به فلسفه‌هایی که استبداد سیاسی را توجیه می‌کنند تسلیم و برای مدتی خاموش شوند. فراموش نکنیم در چهل سال گذشته همراه با سرکوب پلیسی یک دستگاه تبلیغاتی واقعاً عظیم نیز وجود داشته است تا از فرسودگی ذهنی انسان‌ها استفاده کند و آن‌ها را در جهت پذیرش نظامی هدایت کند که بر اساس استثمار و چیرگی عمل می‌کند، و در این هدف کم‌وبیش بسیار موفق بوده است. برای بعضی از این شهروندان همان‌طور که گفته می‌شد تصور پایان جهان آسان‌تر از پایان این نظام استبداد دینی - نظامی به نظر می‌رسید، غافل این از حقیقت که وضعیت سیاسی - اجتماعی کنونی از آخرالزمان نیز فراتر رفته و در واقع به جهنم رسیده است، با این حال، رضایت ساختگی این دستگاه تبلیغاتی عمیقاً در بحران قرار گرفته، یا بهتر است بگوییم، حتی برای پیروان سیاسی - مذهبی حکومت نیز در حال غیرقابل دفاع شدن است. این ماشین تبلیغاتی آشکارا در

حال فروپاشی است. بسیاری از زیرمجموعه‌های حکومتی که برای مدت طولانی شک داشتند که این نظام استبدادی به سمت فاجعه‌ای شتاب خواهد گرفت که زندگی همه‌ی دوستان دور و نزدیک خود را نیز تحت تأثیر قرار خواهد داد، اکنون به پایان این حقیقت می‌اندیشند. هرچند هنوز دیگرانی وجود دارد که چنگ زدن به فانتزی خوش‌بینانه‌ی زیستن زیر سایه‌ی سلطه‌ی استبداد دینی و به دست آوردن درآمدهای کلان آسان، در نپذیرفتن واقعیت اصرار می‌ورزند و در اضطراب امیدوارند شاید رانندگان این ماشین مرگ پیش از فروپاشی بتوانند فرمان آن را به سوی بهشت دیگری بگردانند. این تصورات، که به اشکال گوناگون بیان رد واقع‌گرایی پذیرفته‌شده از سوی زنان و جوانانی است که به میدان خیابان آمده‌اند، به زودی مجبور خواهد شد تا خود را با حقیقت تاریخ هماهنگ کند.

همان‌طور که نمی‌توانیم به دام این باور ساده‌لوحانه بیفتیم که مدینه فاضله‌ای در آینده‌ای نزدیک در انتظار این زنان و جوانان است، هم‌چنین نمی‌توانیم به سادگی تسلیم پیامبرانی

شویم که از پایان تاریخ و فروپاشی انسان سخن می‌گویند. نه تنها به این دلیل که به زنان و جوانان عصیان‌زده در خیابان کمکی نمی‌کند، بلکه به این دلیل ساده که در طبیعت بشر پذیرش شکست نهایی وجود ندارد. همان‌طور که ارنست بلوخ در اثر خود «اصول امید» می‌گوید، «هرگاه که انسان در وضعیت نامطلوب قرار می‌گیرد، زندگی خصوصی و عمومی او را رویاها فرامی‌گیرند، رویای یک زندگی بهتر از آنچه تاکنون به او داده شده است.» او از رویاهای سرگردانی که بیهوده در تصورات روزانه‌ی انسان پرورانده می‌شوند و هرگز واقعیتی قابل دوام و تداوم پیدا نمی‌کنند سخن نمی‌گوید. این رویا، در واقع درک پروژه‌ای برای آینده است که رنج در بند بودن کنونی آن‌ها را نفی می‌کند زیرا هم عملی و هم ضروری است. این رویا همان انگیزه‌ی ارگانیک همه‌ی انسان‌های تحت ستم است، حتی به‌رغم این که آن‌ها را در مورد اهمیت این پروژه فریب داده باشند. با این حال، این را نیز می‌توان فهمید که برای کسانی که با واقع‌گرایی ساختگی جامعه‌ی سلسله‌مراتبی سرمایه‌داری فریب خورده باشند هر پروژه‌ای که بر امکان موفقیت انسان تأکید کند معمولاً پوچ و بی‌معنی به

نظر برسد. دقیقاً هم چون کسی که در تاریکی برای مدت طولانی سکونت داشته و در نتیجه نور را فراموش کرده است، به همین دلیل به کوری تسلیم شدن برای او بسیار آسان تر از به یاد آوردن آن روشنایی است که زمانی با آن آشنا بوده است. در هر حال، هدف این نوشته یادآوری وجود نوری خارج از آن تاریکی محدودکننده‌ی اندیشه-عمل انسان‌هاست، و نشان دادن این که تنها راهی که می‌تواند ما را از تاریکی به روشنایی هدایت کند فقط امید به پیروزی انقلاب است.

مشاهدات میدانی از اعتراض‌های خیابانی در بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ و خواست‌های مطرح شده توسط زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده آزادی‌خواه کرد و بلوچ نشان می‌دهد که نیروی محرک رهایی‌طلبی و عدالت‌خواهی پتانسیل انقلابی جدیدی را برای تغییرات گسترده در تاریخ تحولات سیاسی ایران آزاد کرده است. در یک فرآیند بلندمدت، این حرکت اجتماعی-سیاسی در صورت تعمیق و پیوستن بخش صنعتی جامعه‌ی کارگری به فعالان جامعه‌ی

مدنی در صحنه، و هم‌چنین یافتن متحدان استراتژیک بین‌المللی برای بازسازی همه‌ی آنچه تاکنون تخریب شده است، به‌ویژه زیست‌بوم همه‌ی گونه‌ها و توسعه‌ی پایدار دموکراتیک، مطمئناً می‌تواند نظام استبداد دینی- نظامی و نهاد روحانیت شیعه را که با همه‌ی ابزارهای سرکوب امنیتی- ایدئولوژیک در مقابل آن قرار گرفته است متزلزل، و نهایتاً، در یک رویارویی مسلحانه‌ی اجتناب‌ناپذیر خیابانی سرنگون کند.

همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم صدای آزادی‌خواهی و رهایی از ستم دینی و چیرگی مردسالارانه این بار با شعار «زن زندگی آزادی» پس از حدود نیم قرن دوباره شنیده می‌شود، لیکن با شروع این فرآیند انقلابی ده‌ها سوال سیاسی- اجتماعی نیز از هم اکنون در برابر زنان و جوانان و دیگر شهروندان مطلع قرار گرفته است، به‌ویژه آن‌که سخن‌گویان و نمایندگان واپس‌گرای عقب‌مانده‌ترین بخش نظام سرمایه‌داری جهانی در قالب استبداد پوسیده‌ی سلطنتی با کمک ماشین تبلیغاتی رسانه‌های عمومی و تولید توهم حقوق بشری و عوام‌فریبی

انتخابات آزاد و دولت موقت تکنوگرات‌ها و غیره از هم اکنون به صحنه‌ی سیاست و رقابت و حتی مقابله با گسترش فرآیند انقلابی و خواست‌های مترقی رهایی‌طلب زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده کرد و بلوچ آمده است.

اولین و مهم‌ترین سوال مطرح شده به‌درستی چرا و چگونگی سرنگونی نظام استبداد دینی- نظامی، و سپس نوع حکومت و شیوه‌ی حکم‌رانی و نهادهای جایگزین برای این حاکمیت اجتماعی- سیاسی است. به عبارت دیگر، پرسش مطرح شده از یک سو چگونگی سازماندهی موثر یک انقلاب اجتماعی و ابزارهای مناسب و مورد نیاز برای نیروهای انقلابی در جهت سرنگونی است، و از سوی دیگر ماهیت و ابزارها و اهداف قدرت، و قدرت سیاسی در نظام اجتماعی- سیاسی آینده. علاوه بر این دو پرسش، در راستای پیشروی این حرکت فراگیر، سوال بحث‌برانگیز دیگری نیز مطرح شده است و آن این است که آیا رهبران نظام استبداد دینی- نظامی، سردمداران نهاد روحانیت شیعه، سران نیروهای نظامی و دستگاه‌های اطلاعاتی امنیتی، که در بیش از چهل سال آمران

و عاملان کشتارهای خیابانی، شکنجه و مرگ در زندان‌ها، ایجاد وحشت و ترور کنش‌گران سیاسی، و دیگر جنایات اسف‌بار بوده‌اند باید در انتظار «گیوتین» زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده روزشماری کنند؟ اگر پاسخ به این پرسش آری است، که به‌درستی باید این‌چنین باشد، سپس این پرسش مطرح خواهد شد که چه کسی یا چه نهادی حقانیت و مشروعیت برای پاسخ نهایی به چگونگی تحقق عدالت در آینده‌ی ایران را خواهد داشت، به بیان دیگر، ماهیت و ساختار نهاد قدرت که در آینده مسئولیت اجرای عدالت و حفاظت از آزادی، عدالت، و دموکراسی را به عهده خواهد گرفت چیست و چگونه است، و انتخاب مکانیزم‌های اجرایی آن چگونه خواهد بود؟ آیا زنان و جوانان انقلابی امروز که رهبران جنبش ضد استبدادی و تصمیم‌گیرندگان سیاست در فردای ایران خواهند بود، همان قضات واجد شرایط برای تصمیم نهایی و عملی کردن مجازات این جنایت‌کاران در آینده نیز خواهند بود؟

در هر حال، اگر این زنان و جوانان و ملیت‌های آزادی‌خواه کرد و بلوچ و... بخواهند آینده‌ی بهتری برای جامعه ایران بسازند، می‌بایست از هم‌اکنون و در بطن شرایط کنونی، تصویری روشن از چرا و چگونگی سرنگونی این نظام استبدادی و هم‌چنین از ماهیت و اهداف و ابزار قدرت در آینده‌ی ایران را، که منعکس‌کننده‌ی تجارب تاریخی استبدادزدگی جامعه‌ی معاصر و خواست‌های اجتماعی-سیاسی کنونی باشد، در اذهان همگان به‌طور شفاف به نمایش درآورند. اهمیت انگاشتن این تصویر روشن در اذهان همگانی را باید هم‌چنین در واقعیات تحولات تاریخی نه‌چندان دور جامعه جست‌وجو کرد یعنی از یک سو چگونگی فرآیند پیروزی انقلاب بهمن و عناصر و عوامل عقب‌ماندگی فرهنگ سیاسی توده‌های مردمی که موجب واگذاری بالاترین نهاد قدرت و قدرت سیاسی به جریان‌ات اسلام سیاسی و روحانیت شیعه شد، و از سوی دیگر حضور عناصر شوونیسم ایرانی و نمایندگان استبداد کهن سلطنتی در صفوف زنان و جوانان آزادی‌خواه حرکت کنونی و امکان توافق این عناصر با نظام استبداد دینی- نظامی و دست به دست کردن قدرت سیاسی در

بالای هرم قدرت و یا تقسیم قدرت سیاسی و ثروت منابع طبیعی، و یا حتی همکاری آن‌ها برای سرکوب این حرکت اجتماعی.

انقلاب بهمن در مبارزه‌ی خود برای آزادی و عدالت اجتماعی تنها توانست یکی از دو بدنه‌ی استبداد کهن ایرانی یعنی نهاد سلطنت را سرنگون کند، لیکن به دلیل عقب‌ماندگی فرهنگی سیاسی بخش وسیعی از توده‌های مردم، بدنه‌ی دیگر استبداد یعنی نهاد روحانیت شیعه توانست با عوام‌فریبی دین‌سالارانه و با گفتمان شبه‌انقلابی شیعه‌گری به قدرت برسد. برخلاف تاریخ‌نگاری حکومتی درباره‌ی انقلاب بهمن، واقعیت این است که یک جمعیت اجتماعی - سیاسی کوچک اما استوار و پیشرو از هواداران چند گرایش سیاسی و دینی - سیاسی که می‌دانستند چه نمی‌خواهند و هم‌چنین تصویری هرچند ناروشن برای آینده در سر داشتند، مانند سازمان مجاهدین خلق، چپ مارکستی، طرف‌داران اندیشه‌ی دکتر علی شریعتی، و جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی، و زیرمجموعه‌های آن‌ها، توانست در طول سال‌های ۵۶ و ۵۷ با فعالیت‌های شبانه‌روزی خود

ارابه‌ی جنگی ارتش و پلیس استبداد سلطنتی را در خیابان‌ها مستأصل و شاه مستبد و دربار فاسد آن را مجبور به بستن چمدان‌ها و آماده برای فرار به کشورهای غالباً دیکتاتوری نظیر آرژانتین و افریقای جنوبی و کلمبیا کند. از این مرحله به بعد است که در تحولات و حوادث اواسط سال ۵۷ توده‌ی میلیونی شهری در چند شهر بزرگ وارد صحنه‌ی سیاست و انقلاب شدند و طبیعتاً به دلیل محافظه‌کاری سیاسی و عقب‌ماندگی فرهنگی سیاستی که از مهم‌ترین ویژگی‌های شهرنشینی آن دوره بود به دنبال آن جریان سیاسی‌ای رفتند که مطمئن بودند پیروز «ماجرا» است. آن‌ها به واسطه‌ی احساسات می‌دانستند چه نمی‌خواهند لیکن هیچ تصور روشنی از سازمان اجتماعی کار و زندگی برای آینده نداشتند، با علم به این که بخشی از شخصیت‌های شناخته‌شده در میان روشنفکران و نویسندگان و اساتید دانشگاهی و سلبریتی‌ها به این جریان اسلام سیاسی یا پیوسته بودند و یا از آن حمایت همه‌جانبه می‌کردند. به همین ترتیب توده‌ی میلیونی که هیچ تصویری از حکومت اسلامی آینده‌ی ایران نداشت در فراندم سال ۵۸ «جمهوری اسلامی آری یا نه» تقریباً به اتفاق آرا

آری گفت و فقط پنج درصد از آرای شرکت کنندگان در مخالفت با این نظام بود. هرچند بحران نهایی و غیرمنتظره برای انقلاب بهمن زمانی آغاز شد که پس از شروع جنگ، توده‌ی میلیونی دهقانی فرزندان خود را به جبهه‌ها فرستادند و پس از مدت بسیار کوتاهی ده‌ها هزار جنازه تکه‌پاره‌شده‌ی این فرزندان به روستاها بازگردانده شد. این چنین، توده‌ی میلیونی محافظه‌کار دهقانی نیز با فرهنگ سیاسی عقب‌مانده‌ی خود وارد صحنه‌ی سیاست و انقلاب در سراسر کشور شد و با ورود و حضور خود با قرائتی شبیه آن‌چه که آن را «مشروع» می‌نامند و در دوران سیاه استبداد رضاخانی توسط روحانیت شیعه آموخته بود، با تاکید بر مبارزه علیه کلیه ظواهر و تاثیرات مدرنیته، سرکوب حقوق و بدن زن، سرکوب کنش‌گران سیاسی و مدنی، سرکوب آزادی بیان و جریان‌های کارگری، اعمال حجاب اجباری، و غیره، آخرین میخ‌های تابوت جمهور مردم شهرنشین را به دست جریان اقتدارگرایی روحانیت شیعه داد تا بتواند حاکمیت عملی ولایت فقیه را در اواسط سال ۶۰ مستقر کند. این عقب‌ماندگی فرهنگ سیاسی توده‌های میلیونی شهری و دهقانی بیان

حقیقتی است که ادعای پوشالی استبداد سلطنتی و عوام‌فریبی دروازه‌های تمدن آن را در سیاست و تحولات اجتماعی جامعه‌ی ایران نشان می‌داد. توده‌های محافظه‌کار شهرنشین در اواسط دهه‌ی ۷۰ و هم‌چنین در اواخر دهه‌ی ۸۰ تلاش کردند تا قدرت هژمونیک حکومتی را با گفتمان اصلاح‌طلبی از طریق صندوق رأی به دست آوردند اما در هر دو تلاش شکست خوردند. اگرچه در هر حال، چهل سال تجربه‌ی تلخ این توده‌ی میلیونی با نظام استبداد دینی- نظامی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، و بحران زیست‌محیطی و تخریب طبیعت، و تاثیرپذیری از فرهنگ جهانی‌شده و تکنولوژی پیشرفته، نهایتاً پیشروترین بخش جامعه یعنی زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده را بر آن داشت تا خود آستین برای سرنگونی استبداد دینی بالا زده و آغازگر یک حرکت جدید در تاریخ معاصر ایران از طریق یک زورآزمایی خیابانی در بسیاری از شهرها و استان‌های محروم و مدارس و دانشگاه‌ها باشند.

شواهد روزهای اخیر این واقعیت را نشان می‌دهد که کنش‌گران جامعه، زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده ایران با به‌کارگیری آموخته‌های عقلی و علمی خود، آشنایی با فرهنگ و تکنولوژی جهان پیشرفته، و عاملیت فردی و اجتماعی توانسته‌اند در مقیاسی وسیع خانواده‌ی پدرسالار، جامعه‌ی مردسالار، و استبداد سیاسی حاکمیت دینی را مجبور به عقب‌نشینی کنند، و با ایجاد روحیه‌ای مبارزه‌جویانه شرایط را در درازمدت برای یک فروپاشی همه‌جانبه و تغییرات بنیادی در کشور محتمل و فراهم سازند. این واقعیت به بیانی دیگر می‌تواند به یک انقلاب روشن‌گری و جنسیتی که محصول فرآیند تکامل تاریخی توسعه‌ی ناموزون و مرکب جامعه‌ی معاصر ایران است ارتقاء یافته و در صورت فاصله گرفتن از شوونیسم ایرانی و پیوند با جنبش‌های مترقی ضد سرمایه‌داری جهانی و فعالان حفاظت از طبیعت و محیط زیست و مقابله با گرمایش زمین و غیره نه تنها کشورهای همسایه بلکه کشورهای اروپایی و امریکای شمالی را نیز از خود متأثر کرده و با خود همراه کند.

به آتش کشیدن حجاب نه تنها نشان از خواست رهایی زنان از حجاب اجباری بلکه به آتش کشیدن فرهنگ خشونت‌ورزی و زن‌ستیزی نهادینه‌شده ایرانی-اسلامی است که در زیر پوست جامعه به همگان آموزش داده می‌شود. فراموش نکنیم گشت ارشاد فقط زیرمجموعه‌ای از نهادهای دینی-امنیتی نیست بلکه مانند لباس شخصی‌های شبه‌نظامی و دیگر نهادهای مذهبی و فرهنگی و هنری شرکت‌های سهامی بخش خصوصی است که به بهانه‌ی حجاب و عفاف مشغول جمع‌آوری اخبار و تخلیه‌ی اطاعات از زنان فعال سیاسی و مدنی در خیابان و زندان‌ها است، و مهم‌تر این‌که بسیاری از سهام‌داران اصلی این مجموعه‌های اقتصادی و مدیران ارشد این نهادها در اروپا یا امریکای شمالی در مراکز هنری و پست‌های دانشگاهی و رسانه‌های دولتی حضور پررنگی دارند؛ هم آموزش‌ها را آرنه به عموم می‌دهند و هم کنسرت رقص و آوازخوانی سنتی تدارک می‌بینند و هم محصولات حلال تولید و توزیع می‌کنند و هم مراکزی دینی را گسترش می‌دهند؛ و با مناسبات چندجانبه با دولت‌ها یا بخش خصوصی این کشورها در تولید و بازتولید اقتصاد سرمایه‌داری سهم بسزایی دارند، اگرچه

کارگزاران سرکوب یعنی برادران و خواهران ارزشی با دستمزدی نسبتاً ناچیز به کف خیابان‌ها و دانشگاه‌ها و مدارس و یا حتی به درون زندان‌ها فرستاده می‌شوند.

امروز در ایران جهان کهنه در حال مردن است و جهانی نو در حال تولد و جایگزین شدن آن است، چرا که نه تنها حکومت استبداد دینی بلکه خود دین حتی به خودی خود بی‌محتوا شده و همان‌طور که در این چهل سال دیده‌ایم وجودش را دیگر مدیون آسمان و بهشت نیست بلکه مدیون اسلحه و زندان و آموزش‌ها آرنت است. با لغو واقعیت تحریف‌شده، که نظریه‌ی دین و در خدمت چیرگی حاکمیت است، دین خود به خود در حال خاموشی است، و با تداوم مبارزه‌ی زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده نهادهای مذهبی نیز ملغی خواهند شد. سرنوشتی استبداد سیاسی و الغای نهادهای مذهبی که تولیدکننده‌ی سعادت واهی برای مردم بوده اکنون خواسته سعادت واقعی آن‌هاست، به عبارت دیگر، تحقق انقلابی زنانه برای زندگی بهتر و آزادی از قید همه‌ی آن زنجیرهای قدرت سیاسی و مذهبی است که برای سرکوب فردی و اجتماعی

انسان‌ها به کار برده شده است، بنابراین، به‌درستی قدم برداشتن در راه سعادت واقعی همه‌ی انسان‌هاست. فراخوان زنان و جوانان و ملیت‌های ستم‌دیده برای پیوستن دیگران به این حرکت تاریخی و دست‌کشیدن از توهماتشان به اصلاح وضع سیاسی- اجتماعی موجود در واقع فراخوانی است برای پیوستن و دست‌کشیدن از شرایطی است که مستلزم توهم قدرت الهی- استبدادی بوده است، به بیانی دیگر، سرنگونی حاکمیت استبداد سیاسی و نهادهای مذهبی درحقیقت سرنگونی آن وادی رازآلوده است که قدرت ولایت فقیه و تعلیمات ایدئولوژیک همراه با سرکوب پلیسی و نهادینه کردن سرمایه‌داری مالی- تجاری اسلامی قرار بود هاله‌ی آسمانی آن باشد.

اهمیت و ارزش ضرب‌ه‌ی زنان و جوانان به ریشه‌های استبداد سیاسی برابر با هزار ضربه به شاخه‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرای آن است. این یک اتفاق ساده نیست، چرا که ساختار اجتماعی- سیاسی استبداد، گذشته از تفسیر ساده‌اندیشانه‌ای که توسط اساتید دانشگاهی در رسانه‌های

عمومی گفته یا نوشته می‌شود، عمداً برای شهروندان غیرشفاف و متوهمانه ساخته شده است. حجاب‌های بسیاری بر پایه‌ها و ساختار پیچیده‌ی استبداد سیاسی پوشانده شده است، و بر بسیاری از توجیحات حکومتی که هیچ‌گاه مورد توجه قرار نمی‌گرفتند و همگی برای سردرگمی و حواس‌پرتی توده‌های مردم بوده‌اند. این خود موفقیتی بزرگ برای انواع حاکمیت‌های استبدادی در طول تاریخ هزار ساله‌ی ایران بوده است. قرار دادن شعار «مرد میهن آبادی» در مقابل یا کنار «شعار زن زندگی آزادی» نمونه‌ی اخیر هوشیارانه‌ی ایجاد این چنین سردرگمی‌هایی است. نظریات الاهیاتی - استبدادی یک داربست ذهنی است که کلیت این نظام را در آن‌جایی که قرار دارد برای چهل سال استوار نگه داشته است. اختلافات گفتمان فلسفی - دینی که در سراسر نظریه‌ی این نوع از استبداد در بین جریان‌ات مختلف آن دیده می‌شد فقط پیچ و خم‌های کم‌اهمیت و بی‌تفاوتی نبودند، بلکه فرآیندی طبیعی متأثر از معضلات سیاسی - اجتماعی عینی جامعه بود که برای توجیه و هم‌چنین حفظ و گسترش قدرت حاکمیت ایجاد شده بود. به همین دلیل است که مبارزات قدرت‌مند اجتماعی -

سیاسی نخست در زیر پوست جامعه تحقق یافت و سپس در کف خیابان‌ها آشکار شد و اکنون در تداوم است. نظام‌های فکری-سیاسی و معنایی-دینی حاکمیت استبدادی بی‌سروصدا زیربنای کارکردهای جامعه‌ی ایران را تسخیر کرده بودند، یعنی آنچه آن‌ها را توجیه و به آن‌ها حقانیت می‌بخشید. هم‌چنین پیش‌فرض‌هایی اساسی وجود داشت که به آن حاکمیت شکل می‌داد، و زندگی مردمی را که زیر یک الگوی خاص در ظاهر مردمی شده بود سازماندهی می‌کرد.

با این مقدمه در ادامه سعی خواهد شد تا با یک چشم انداز تاریخی-اجتماعی پدیده‌ی قدرت از نوع استبدادی را مورد نقد و بررسی قرار دهیم که برای ایجاد این سیستم غول‌پیکر سیاسی در اعماق و در زیر سطح جامعه قرار داده شده است و معمولاً اگرچه به آن نیم‌نگاهی انداخته می‌شود ولیکن هیچ‌گاه در عمق به آن پرداخته نشده است. این در واقع همان مسئله‌ای است که هر بار جامعه‌ی آزادی‌خواه ایران به چیستی ستم و قیام، استیلاء و استقلال، استبداد و آزادی می‌رسد با آن مواجه می‌شود و به نظر می‌رسد اکنون نیز با ضرورتی انکارناپذیر به

همان نقطه رسیده است. از این رو برای رسیدن به این مقصود در ادامه، ماهیت و مکانیزم‌های قدرت استبدادی و ابزارها و اهداف آن را به گونه‌ای که در اعماق جامعه توسط ساختارهای مختلف حاکمیتی شکل گرفته و حقانیت و مشروعیت یافته‌اند به بحث خواهیم گذاشت.

ماهیت قدرت استبدادی، ابزارها و اهداف

هر قدرتی با آرزوی تنها بودن به وجود می‌آید، به‌ویژه قدرت استبداد سلطنتی یا دینی، زیرا در ماهیت وجودی خود، خود را مطلق می‌داند و در نتیجه با موانع دموکراتیک، که محدودیت‌هایش را به او نخست یادآوری می‌کند و سپس با نیرویی در مقابل آن می‌ایستد، مخالفت و مبارزه می‌کند. قدرت آگاهی فعال اقتدار است، مانند خدای اسلام که نمی‌تواند هیچ خدای دیگری را در کنار خود تحمل کند. به همین دلیل است که به محض این که گروه‌های مختلف قدرت با هم ظاهر می‌شوند، یا مجبور می‌شوند در قلمروهای مجاور

یک‌دیگر بمانند و یا بلافاصله مبارزه برای هژمونی را آغاز کنند. هنگامی که در اوایل پیروزی انقلاب بهمن دولت استبداد دینی به قدرتی دست یافت که به او اجازه می‌داد از قدرت خود استفاده‌ی کامل و قاطع کند تا زمانی که بر همه‌ی مناطق و قدرت‌های محلی تسلط پیدا نکرد و قدرت ملیت‌های ستم‌دیده معترض را تابع اراده‌ی خود قرار نداد، دست از سرکوب برداشت. همان‌گونه که می‌دانیم، وقتی که دولت هنوز به اندازه‌ی کافی برای انجام این کار قوی نبود حاضر به سازش با دیگران بود اما به محض این‌که خود را قدرت‌مند احساس کرد از به کارگیری هیچ ابزاری برای گسترش قدرت و حکومت خود دریغ نکرد، زیرا اراده به قدرت از قوانین خود پیروی می‌کند، و اگرچه دولت سعی کرد ابزارهای قدرت را تا حد امکان زیر پوشش آیات الهی پنهان کند لیکن هرگز نتوانست آن ابزارها را انکار کند.

وقتی کلمه‌ی قدرت بیان یا شنیده می‌شود، تصورات ذهنی بی‌شماری را زنده می‌کند. وقتی از عموم مردم ایران پرسیده می‌شود که قدرت چیست، گروهی به پادشاه مستبدی که تاج

بر سر می‌گذارد یا به آخوند پیری که از بالکن مدرسه برای عوام دست تکان می‌دهد یا به والدین عصیان‌زده‌ای که فرزندان خود را سرزنش می‌کنند می‌اندیشند. دیگرانی به یک گروه نظامی و مردانی مسلح که زنان معترض را در خیابان تعقیب و ضرب و شتم می‌کنند می‌اندیشند، و گروه دیگری به اسطوره‌های پوشالی که مشغول مبارزه علیه سایه‌ی خود در کشورهای خاورمیانه هستند. بنابراین وقتی قرار باشد درباره‌ی قدرت صحبت شود آن سخن همیشه به آن‌چه که تعریف ما از معنای این واژه است مشروط خواهد شد. بسیاری از سیاسیون تعریفی از قدرت به کار می‌برند که ابزار برای سلطه‌ی اجتماعی در کارکرد آن مسلم دانسته می‌شود، در حالی که برای دیگران اطمینان از اطاعت به‌مثابه کارکرد تعریف آن است. این نوشته در ادامه با شفاف‌سازی بیش‌تر این واژه‌ها کم‌کم از این تعاریف فاصله خواهد گرفت، چرا که تمرکز و توجه این نوشته بیش‌تر بر نقد و بررسی قدرت سلسله‌مراتبی و قدرت استبدادی خواهد بود. بنابراین، نظریه‌ی قدرت که در این نوشته به آن پرداخته و از آن استفاده خواهد شد این تعریف را دارد: قدرت «توانایی به عمل درآوردن

موفقیت آمیز اراده‌ی فرد یا افراد برای پذیرش عقاید یا انجام عملی» است. با پیش فرض قرار دادن این تعریف خواهیم دید که انواع بی‌شماری از قدرت وجود دارند یا خواهند داشت که از راه‌های زیادی می‌توانند اراده‌ی فرد یا افراد را به موجودیت و حرکت یا عاملیت درآورند؛ و یا این‌که با کدامین هدف اراده‌ی فرد یا افراد را متمایل به سراشیبی یا فروپاشی خواهند برد؛ و یا از طریق کدام راه و روش آن افراد می‌توانند به هدف خود دست یابند. این‌ها مباحثی خواهد بود که در این چارچوب بررسی خواهد شد، و برای این کار ضروری است بتوانیم قدرت را در اشکال عمیق‌تر خود، یعنی شیوه‌های به‌کارگیری آن و اهداف و امیال آن، و هم‌چنین محدودیت‌های آن، به‌درستی بشناسیم و نهایتاً بتوانیم دریافت مفهومی صحیحی از آن داشته باشیم.

پرسشی که این‌جا باید مطرح شود این خواهد بود که در این چارچوب قدرت‌مند بودن به چه معناست؟ اولاً، به این دلیل که قدرت در ابزار و اهداف خود همیشه دارای محدودیت و یا زمینه‌ای است. پس قدرت‌مند بودن به‌درستی نمی‌تواند به

معنای فراگیر یا همه‌شمول تعریف شود. برای شفاف شدن این نکته می‌توان مثال یک ورزشکار دوندگی را در نظر گرفت. توانایی ورزشکار بودن برای این زندانی می‌تواند به روح و روان و اندام او در زندان کمک بسیاری کند، لیکن این توانایی فیزیکی کمکی به رهایی او از زندان یا گریز از روی دیوارها یا جلوگیری از دستگیری دوباره یا یافتن شغلی مناسب یا بازگشت دوباره به یک زندگی معمولی یا مشغول به تحصیل شدن یا خوردن غذایی مناسب در رستوران یا نوشتن یک کتاب ارزشمند فلسفی، و غیره نخواهد کرد. بنابراین، قدرت محدود به ابزار و اهداف آن است. این زندانی دوندگی اگرچه ابزاری بسیار قدرتمند برای اهدافی نظیر حفظ سلامت روحی و جسمی خود در زندان دارد لیکن این قدرت در مقایسه با قدرت بالقوه‌ای که در هستی او به‌مثابه انسان یا در بودن انسانی او وجود دارد فقط یک جزء کوچک است. توجه داشته باشیم که بودن فقط به دلیل بودن توانایی خاصی برای قدرت مند بودن نیست، بلکه زمانی این بودن توانمند است که بخواهد چیزی تحقق یابد و آن چیز به مثابه‌ی تخیلی پایدار در مقاصد انسان مادیت پیدا کرده باشد. اما حتی فراتر از آن،

قدرت از آن اندازه‌ای که انسان می‌خواهد عملی را انجام بدهد بسیار ضعیف‌تر است، چرا که قدرت حتی هم‌اندازه و هم‌تراز با مقاصد انسان نیست. بنابراین وقتی می‌گوییم فردی قدرت‌مند است بدین معناست که او می‌تواند دامنه‌ی وسیعی از گستره‌ی اراده‌ی تعمیم‌یافته را مادیت ببخشد که در این اراده اکثریتی بی‌شمار از افراد با نگرستن به آن می‌توانند اهداف و آمال خود را در آن ببینند و شناسایی کنند و همچون موضوعی که قابل تحقق است بپذیرند. بنابراین با درک کلیت توانایی این ابزار و اهداف، که در مثال بالا به آن‌ها اشاره شد، انسان می‌تواند ماهیت قدرت را بشناسد و هم‌چنین آن را به لحاظ مفهومی دریافت کند.

بعضی از قدرت‌ها اهداف محدودشده‌ای دارند، لیکن ابزار آن‌ها بسیار نیرومند است، هم‌زمان قدرت‌هایی وجود دارد که اهداف آن‌ها در سطحی بسیار گسترده قابل تحقق است در حالی که ابزار آن‌ها بسیار محدود است. لیکن انسان آن‌گاه که تاثیرگذارترین ابزار و فراگیرترین اهداف قابل تحقق را دارد بسیار قدرت‌مند است، به عبارتی دیگر، انسان‌ها فقط

هنگامی که چیزی را که اراده می‌کنند به دست می‌آورند قدرت‌مندترین خواهند بود و این چنین در گستره‌ای وسیع می‌توانند آن چیز به دست آوردنی را اراده کنند. به همین دلیل است که با قرار دادن این چارچوب نظری، این نوشته در این جا از آن واژه‌ها و تعاریفی از قدرت متعلق به دیگران که در بالا آمد جدا می‌شود. این تعریف از قدرت به انسان امکان می‌دهد قدرت را در یک پیوستگی مفهومی درک کند و تنها در فضای اجتماعی از قدرت محدود نشود بلکه هم‌چنین توانایی درک چگونگی عملکردهای قدرت، هم در انسان و هم در موجودات دیگر، را به دست آورد. برای مثال، این یک حقیقت تاریخی است که توانایی برای تسلیم گسترده‌ی ذهن انسان‌ها نخستین روشی بوده است که حاکمان بدان وسیله توانسته‌اند قدرت‌مند شوند. در این چارچوب می‌توان مشاهده کرد که یکی از روش‌های نخستین که توسط آن انسان‌ها توانستند قدرت به دست آورند در واقع اهلی کردن موجودات طبیعت و حیوانات بود. بدین ترتیب، انسان‌ها به واسطه‌ی این‌گونه روابط توانستند تصویری بهتر از اراده‌ی خود را با اعمال زور کم‌تر به دست آورند، هرچند این قدرت به

محدوده‌ی توانایی در پذیرش محدودیت‌های زیست‌بومی نیز مشروط شده بود. جامعه‌ی انسانی برای به حرکت درآوردن این قدرت در درون این سیستم می‌بایست به محیط زیست آن احترام می‌گذاشت و به خرد فرگشتی انباشت‌شده و محیط بیولوژیک اطراف آن‌ها از نزدیک توجه خاصی می‌کرد. در این توجه داشتن به خرد فرگشتی زیست‌بوم قدرتی قرار گرفته بود که این امکان را فراهم می‌کرد که انواع یا گونه‌ها در درون محیط زیست خود هماهنگی و تعادل به دست آورند، به عبارتی دیگر، در زیست‌بوم یا همان طبیعت دست‌نخورده خواست‌ها و امیال خود را در وضعیتی مطلوب بیاموزد و پروراند و نتیجه‌ی این آموختن و پروراندن را متحقق کند، بنابراین انسان با مشاهده‌ی این فرآیند توانست روشی برای فهم درک مفهومی را بیاموزد.

گرچه این الگوی هستی، بخش وسیعی از بودن انسان را نیز شامل می‌شد، لیکن نمی‌توانست برای همیشه این چنین باقی بماند، چرا که در این دوره‌ی تاریخی یک موجود غول‌پیکر در شکلی سازمان‌یافته و متمرکز از قدرت در محیط هستی

پدیدار شد. این ساختار و دستگاه ایدئولوژیک و مادی که در اشکال اولیه نظام‌های سلطنتی شکل گرفته بود نخستین نمونه‌ی آن چیزی بود که آن را در آینده ماشین غول‌پیکر اجتماعی نامیدند، و از همان روزهای نخستین سنگینی این ماشین غول‌پیکر بزرگ‌ترین معضل همه‌ی تمدن‌های بشری شده بود. این ماشین غول‌پیکر نه تنها زندگی روزمره را به مجازاتی سنگین برای انسان‌ها تبدیل کرد بلکه آن پادشاه‌های روحی و روانی را که جبران‌کننده‌ی کار طاقت‌فرسای شکارچیان و کشاورزان و صنعت‌گران نیز بود با سرعت به حداقل رساند. این ستم بر انسان‌ها در ایران باستان هیچ‌گاه به سنگینی دوران شروع آن، یعنی هنگامی که گسترده‌ترین فعالیت‌های همگانی عمده‌تاً برای حمایت از ادعای الوهیت و جاودانگی پادشاهان شروع شد، نبوده است. این هنگامی است که افرادی ظهور کردند که امیدوار بودند اراده‌ی خود را بر دیگران به‌طور کامل اعمال کنند و در نتیجه زندگی مرفه‌تری داشته باشند، و هم‌چنین بیش‌تر بر دیگران فرماندهی کنند و به این منظور تنها ابزار موجود برای به دست آوردن آن اهداف به کارگیری کار بدنی و اجبار انسان‌های دیگر بود. بنابراین

موضوعی که پس از آن برای حاکمان مطرح شد همانا چگونگی اجبار اراده‌ی آن انسان‌ها برای رسیدن به اهداف خود و به تبعیت در آوردن آن‌ها بود. انسان‌ها موجودات خارق‌العاده‌ای هستند، قادر به انطباق حداکثری خود هستند، می‌توانند به صورت خلاقانه یا در قالب وظایف شبیه ماشین تنظیم شوند. به همین دلیل است که در مجموع برای حاکمان افسار زدن به انسان‌ها بسیار سودمندتر از افسار زدن به گاو میش‌های وحشی بوده است. در واقع، همان‌گونه که تاریخ سلطنت نشان می‌دهد، بهتر است که هر دو را افسار بزنند، چرا که قدرت پادشاه متکی بر آن بود که هم‌زمان که او فرمان می‌دهد، دیگران شروع به عمل کنند، با یک کلمه به ارتش فرمان بدهد، با یک کلمه قوانین را تغییر بدهد، و با یک کلمه مردی را که روی چوبه‌ی دار است اعدام کند یا ببخشد.

همان‌گونه که همیشه گفته می‌شود قدرت توانایی وادار کردن دیگران به انجام کاری است که در غیر این صورت انجام نمی‌دادند. این که همه‌ی اندیش‌مندان بزرگ تنها به مطالعه‌ی

بعد اجتماعی قدرت بسنده کرده‌اند، به همین دلیل است. هیچ ساختار قدرت سلسله‌مراتبی که در این هزاره عملیاتی شده است نمی‌توانست تا این اندازه قدرت‌مند باشد اگر توانایی مجبور کردن یا بازدارندگی اعمال انسان‌ها را نمی‌داشت. قدرت گاومیش‌ها در شخم زدن مزرعه یا حمل و نقل غلات هرگز نتوانست برای حمایت از ستم‌گری افراطی روحانیون یا پادشاهان کافی باشد به همین دلیل آن‌ها حتی به صاحبان آن حیوانات نیز افسار زده بودند. اگر حتی زمانی بشریت بتواند ربات‌های خودکار را برای رفع نیازهای انسان به بازار بیاورد، و توسط چنین ابزارهای تخصصی توانایی انجام کاری کامل و جدا از عملیات انسانی را داشته باشد، هنوز هم هر حاکمی که باقی بماند، ناگزیر است تا انسان‌ها را به خدمت‌کار تبدیل کند. در واقع، با میزان خدمت به قدرت، ذهن انسان به‌طور فزاینده‌ای به چیزی همانند یک ابزار تبدیل می‌شود. به این ترتیب، همه‌ی قدرت‌ها در تاریخ بشری مشروط به سیستم کنترل بر رفتار دیگران و پیکربندی مجدد جهان طبیعی برای برآوردن نیازهای صاحبان آن قدرت بوده است. حاکم هر چه قدرت بیش‌تری داشته باشد، شخص دیگر فرمان‌بردارتر عمل

خواهد کرد و فاصله‌ی بین مقاومت و اطاعت او کم‌تر خواهد بود. هر چه تعداد افرادی که رفتارشان قابل کنترل است بیش‌تر باشند و هر چه بتوان رفتارشان را به‌طور کامل کنترل کرد، کنترل‌کننده قدرت‌مندتر است. بنابراین، اگر امیال انسان موانع از توانایی انجام اراده‌ی او شوند، در این صورت بدین معناست که آن انسان به اندازه‌ی آن امیال قدرت ندارد.

پس قدرت در پتانسیل نیست، بلکه در عمل و مادیت یافتن نهفته است. همان‌طور که دو ماده‌ی شیمیایی انفجاری ممکن است قبل از ترکیب پتانسیل بالایی داشته باشند، لیکن تا زمانی که به‌طور فعال ترکیب نشوند و مخلوط مناسب آن‌ها در واقعیت تحقق نیابد، قدرت‌مند برای تحقق انفجار نیستند. برای تشریح این مفهوم در این چارچوب اجازه دهید دو فرضیه‌ی ذهنی را بررسی کنیم، یکی فردی بازمانده از خاندان پادشاهی در تبعید و دیگری یک کارگر فرضی. در فرضیه‌ی فرد بازمانده از خاندان پادشاهی در گوشه‌ای از جهان می‌توانیم فرزندی خواب‌آلوده و بی‌سواد را تصور کنیم، پسری از بقایای پادشاهی پیشین که به‌ظاهر هیچ تمایلی به ایفای نقشی

حاکمیتی در قدرت ندارد. اما با این حال، اگر این مدعی پادشاهی بخواهد می‌تواند مخالفان خود را از طریق رسانه‌های عمومی و کمک قدرت‌های جهانی منزوی کند، می‌تواند هر شخصی به‌خصوص سلبریتی‌ها را برای برآورده کردن خواسته‌های خود به خدمت بگیرد و با دادن وعده تکه‌ای نان و شهرت آن‌ها را کنترل کند، و هر اراده‌ای را تسلیم خواسته‌های خود کند. آیا این فرد که هنوز پادشاه نشده، حتی با این فرض که تصمیم بگیرد که چنین دسیسه‌هایی را نیز اجرایی نکند، و در پست پادشاهی قرار نگیرد، قدرت‌مند نیست؟ او قدرت‌مند است زیرا ساختارهایی وجود دارد که به طور فعال شکاف بین میل اراده‌ی آن مدعی پادشاهی و نتایج کاملاً تحقق‌نیافته‌ی آن اراده را کاهش می‌دهند. خواه مدعی پادشاهی برای آن عملی انجام دهد یا ندهد، در هر حال ساختارهایی برای تحقق اراده‌ی او آماده و منتظر انجام وظیفه است. در مقابل، اجازه دهید یک کارگر فرضی را تصور کنیم. کارگر فرضی چه تصمیم بگیرد به نفع اراده‌ی خود عمل کند یا نکند، چه میل به حکومت کردن را مطالبه کند یا این که فقط کارگری کند، در واقع تا وقتی ناتوان از ساختن

یک ساختار واقعی با قدرت دوگانه است، برای او در عمل تفاوتی نمی‌کند. به دلیل تمیزه شدن، کارگران باید تلاش و فداکاری فوق‌العاده‌ای برای به اجرا درآوردن اراده‌ی خود به کار بگیرند و انجام دهند. این کارگران با درکی از جدامانگی از یک ساختار همکاری طبقاتی گسترده، باید دانشی فوق‌العاده را برای به اجرا درآوردن اراده‌ی خود گرد آورده و انباشت کنند. این همانا به دلیل وجود ساختارهای موجود است که برای حفظ شکاف بین اراده‌ی انسان‌ها و نتایج مطلوب اجتماعی ایجاد شده است و به ابزارهای خشونت و سرکوب و یا ناکارآمد متوسل می‌شوند. به این ترتیب، می‌توانیم ببینیم که اعضای جامعه‌ی کارگری در مقایسه با کسانی که در موقعیت‌های ممتاز و اقتدار قرار گرفته‌اند، باید از یک نقطه ضعف رقابتی شروع کنند.

آنچه در بالا ارائه شد روشی برای شناخت قدرت‌مند کردن جامعه‌ی کارگری است. یعنی سازمان‌دهی ساختارهای ارگانیک ازپیش‌آماده‌شده به‌مثابه توسعه‌ی روشی که شکاف بین اراده‌ی جامعه‌ی کارگری و نتایج مطلوب را کاهش دهد.

این در واقع یک پیش شرط ضروری برای یک تغییر انقلابی است. با این حال، افرادی هستند که ادعا می کنند قرار دادن این پیش فرض ها اقتدار گرایانه است. اگر نتیجه گیری های هوشیارانه ی برخی از نظریه پردازان مهم قرن گذشته نبود، چنین فرضیه هایی ارزش پرداختن نداشت. برجسته ترین مورد این ادعا از فردریش انگلس در مقاله ی «درباره ی اقتدار» است. به دلیل اهمیت و جایگاه او در آثار کلاسیک مارکسیستی، ضروری است این نظریات قدیمی را بازنگری کنیم. در این استدلال گفته می شود که قدرت مند کردن جامعه ی کارگری به معنای ایجاد یک اقتدار جدید است، زیرا آن ها لزوماً از طبقه ی حاکم قبلی می خواهند که خود را تسلیم حکومت طبقه ی دیگر کنند. اما باید در نظر داشت که این اقتدار فقط قدرت یک گروه خاص نیست که قرار است بر گروهی دیگر قدرت بورزد. اگر این طور بود، مجبور می شدیم به این نتیجه برسیم که برده هایی که اربابان خود را سرنگون کردند فقط به دنبال تبدیل شدن به یک مرجع جدید قدرت یعنی حکومت برده ها بودند. در حالی که البته حقیقت درست برعکس است، چرا که با انحلال برده داری خواست آن ها

انتقال قدرت به همه‌ی شهروندان عدالت‌طلب و آزادی‌خواه بود. اقتداری که در اندیشه و نظریات فردریش انگلس است همان خواستی است که می‌خواهد بر دستان انسان‌ها چنگال باریک حکومتی سلسله‌مراتبی و طبقاتی وجود داشته باشد، و این دقیقاً همان چیزی است که بردگان با لغو بندگی خود به دنبال پایان دادن به آن بودند.

قدرت به اندازه‌ای اقتدارگراست که انحصار قدرت را تنها به افراد کم و کم‌تری واگذار می‌کند. تحمیل کردن یک انقلاب از سوی جامعه‌ی کارگری دقیقاً به معنی از بین بردن چنین قدرت سلسله‌مراتبی و شورشی علیه سرکوب حاکمیت استبدادی است. بنابراین، این انقلاب برای از بین بردن قدرت سلسله‌مراتبی استبدادی است؛ حذف انحصار قدرت از دستان یک گروه محدود حکومتی و توزیع مجدد آن در جامعه‌ی کارگری و کشاورزی و زنان و جوانان و شهروند مطلع و ملیت‌های ستم‌دیده است. البته این انقلاب به این معنا نیست که مثلاً به دانش متخصصان جامعه اعتماد نکنیم. اعمال چنین اقتدار ضمنی فراتر از به رسمیت شناختن این موضوع نیست

که دانش متخصصان عموماً فراتر از دانش جامعه‌ی کارگری یا شهروندان مطلع در یک موضوع خاص است. هرگونه پست یا نشان افتخار دانشگاهی که به آن‌ها اعطا شده باشد، حق احترام به آن‌ها را نه بیش‌تر و نه مخدوش می‌کند. هم‌چنین، چنین احترامی نشان‌دهنده‌ی تمایل به تداوم انحصار در آن تخصص نیست. کاملاً برعکس، انقلابیون آرزوی ایجاد جامعه‌ای را دارند که در آن به جای نگه داشتن انسان‌ها در برج عاج، تخصص آزادانه و عادلانه در اختیار همگان قرار بگیرد. بنابراین به جای این‌که بگوییم جامعه‌ی کارگری که به دنبال رهایی خود از بردگی سیستمی استبداد سرمایه‌داری است، در پی تبدیل شدن به یک مرجع قدرت جدید است، صحیح این است که بگوییم جامعه‌ی کارگری با کشاورزان و صیادان و دامپروران و معلمان و پرستاران و غیره همبستگی یافته است و اکنون قدرت رهایی خود را در نوع جدیدی از ساختار قدرت دنبال می‌کند.

ساختارهای قدرت همان روابط اجتماعی و مادی است که عناصر درون خود را با قدرتی بسیار فراتر از ابزارهای فردی

احاطه و پوشش می‌دهد. به همین دلیل می‌توان گفت که کنفدراسیون افقی شوراها یک ساختار قدرت است، یا یک گروه وابسته به یک‌دیگر یک ساختار قدرت است، و یا حتی یک اندیشه‌ی انقلابی می‌تواند حاوی نوعی ساختار قدرت باشد. هر یک از این ترتیبات، به هر حال، افراد را با قدرتی فراتر از میل یک فرد مشخص در درون خود قرار می‌دهد، لیکن این افراد به دنبال دستیابی به رابطه‌ای برابر و با ساختار قدرت از نوع افقی، و غیرمتمرکز با تکیه بر قرارداد اجتماعی، و توافق همگانی، و اجرای اعمال دسته جمعی است. بنابراین، اگرچه این طور نیست که انقلابیون جامعه‌ی کارگری مسئله‌ی قدرت را در این چارچوب رد کنند بلکه برعکس به‌شدت قدرت مرکزی متمرکز یا استبدادی را رد می‌کنند. با این حال باید گفت که با استفاده از این مفاهیم هرگز نمی‌توان قدرت را واقعاً از بین برد. به هر حال، اقناع کردن نیز نوعی قدرت است، علم نیز نوعی قدرت است، اجماع نیز نوعی قدرت جمعی است، حتی استفاده از ابزار نیز همان‌طور که در بالا گفته شد قدرت است.

در غیاب گسترش کامل انواع گونه‌های حیات، نیروی انسانی تنها می‌تواند یا خود را بازتوزیع کند یا در غیر این صورت کاهش خواهد یافت. اما این دقیقاً همان انگیزه‌ی ساختن یک ساختار قدرت است که توسط جامعه‌ی کارگری و شهروندان مطلع و کنار هم قرار گرفته ایجاد می‌شود و اندیشه-عمل آن در بین آن‌ها گسترش می‌یابد. قدرت متمرکز شده شبیه نوعی سرطان است که در داخل بدن میزبان خود ضرورتاً از عملکردهای نادرست بخشی از سیستم آن به وجود آمده باشد، و به دلیل سرطان بودن، چه خوش‌خیم و چه بدخیم، توموری است که باید از بین برود یا از بدن جدا شود. قدرت مطلق، که برپایه‌ی انحراف مطلق‌گرایی انسان‌های دیگر ایجاد شده است، باید منحل شود و سیستم‌های مقاومت در برابر ظهور مجدد آن باید ایجاد و قویاً توسعه داده شوند. اما برای این که انقلابیون بتوانند در این کار موفق شوند، باید حالت‌ها و رفتارهای آن را بشناسند. بنابراین اجازه دهید در مورد نیروی جلوبرنده‌ی این سرطان بزرگ، یعنی حاکمیت استبدادی، صحبت کنیم.

هنگام اشاره به ساختارهای قدرت متمرکز، معمولاً نوعی تمایل وجود دارد که آن‌ها را «ماشین» یا «سیستم» بنامیم. با این حال، معمولاً استفاده از این استعاره همراه با برخی اغماض، و جمله‌بندی آن با نوعی ساده‌اندیشی از طغیان پیوند خورده است، و شاید این‌ها نتیجه‌ی استفاده‌ی رایج از این استعاره‌ها توسط جنبش دانشجویی دهه‌ی پنجاه باشد. این درک از ساختارهای قدرت متمرکز سلسله‌مراتبی چیزی بیش از یک استعاره‌ی تقلیل‌گرایانه نیست. اگرچه این درست است که تجسم ساختارهای قدرت سلسله‌مراتبی فقط از طریق انسان آگاهانه متحقق می‌شود، و اعمالی که توسط آن ساختار قدرت انجام می‌شود در واقع نتیجه‌ی کنش‌های فردی انباشته‌شده در درون آن ساختار است، اما برای ایجاد نظم و انضباطی درونی در آن در واقع انسان‌ها باید به یک‌دیگر نزدیک و نزدیک‌تر شوند تا خود تشکیل‌دهنده‌ی اجزای سازنده‌ی آن ماشینی بشوند که ساخته خواهد شد. لیکن بدین ترتیب به تدریج فردیت آن‌ها تبدیل به زیرمجموعه‌ی نیازهای سلسله‌مراتبی

می‌شود، و کنش آن‌ها به طور فزاینده‌ای به شکل یک واکنش نظم‌یافته انجام می‌شود، و این نه به‌مثابه یک عمل انتخابی فردی است، که البته این‌گونه باید باشد، بلکه در واقع دقیقاً ساختارهای قدرت سلسله‌مراتبی است که تمایل به حذف آن عمل انتخابی فرد را دارند. انتخاب فردی به معنای غیرقابل پیش‌بینی بودن است و غیرقابل پیش‌بینی بودن مخالف مکانیزاسیونی است که باید قابل اعتماد باشد. البته منظور در این‌جا این نیست که بگوییم خود ساختار قدرت دارای آگاهی است، و یا این‌که کسانی که کنترل ماشین را در دست دارند آن را در حد مهمی هدایت نمی‌کنند، بلکه تاکید بر این است که خود ماشین در جهت یک هدف ساخته شده است، و تا آن‌جا که امکان دارد اراده‌ی اکثریت افراد درون خود را با موفقیت تغییر می‌دهد و آن‌ها را به اجزای عملیاتی خود تبدیل می‌کند، ولیکن در هر حال خود آن ماشین طبق دستوراتی که منطق آن ماشین ایجاب می‌کند عمل خواهد کرد.

کارل مارکس نیز در آثار خود به کرات درباره‌ی این موضوع نوشته است، به‌ویژه در کتاب سرمایه، که اشاره می‌کند

«سرمایه‌دارانی که آگاهانه خود را به چیزی همانند مجاری جریان و انباشت سرمایه تقلیل می‌دهند به سرمایه‌ی شخصیت یافته که دارای آگاهی و اراده است تبدیل می‌شوند.»

کارگزاران درون نظام‌های سلسله‌مراتبی در همه‌ی رتبه‌های آن هیچ‌گاه خارج از دستورات داده‌شده‌ی آن سیستم عمل نمی‌کنند، از جمله مدیران و تکنسین‌هایی که وظیفه‌ی عملکرد اجرایی و اداری آن را به‌عهده دارند. چرا که اگر برخلاف آن عمل کنند دیگر اجازه‌ی فعالیت در داخل سیستم را نخواهند داشت، و در صورت سرپیچی، این سیستم یا آن‌ها را از طریق مجازات‌های اقتصادی تنبیه می‌کند یا علیه آن‌ها محدودیت‌های اجتماعی اعمال می‌کند، یا انسان دیگری را که مایل است خود را به شکل مورد نیاز ماشین‌های بزرگ اجتماعی تغییر دهد به استخدام درمی‌آورد، و به این ترتیب، مشاهده می‌کنیم که حتی آن‌هایی که قدرت را در دست دارند می‌بایست در قالب خواسته‌های دستگاه قدرت خود را تغییر شکل دهند. این مسیر غیرشفاف و پنهانی همه‌ی قدرت‌ها نه تنها برای قربانیان خود بلکه حتی برای صاحبان آن نیز انتحاری است. بنابراین، این فکر که باید برای دستیابی به

هدفی زندگی کرد که در تقابل با احساس واقعی انسان است معنایی ندارد و حتی برای خود انسان نیز غیرقابل فهم است و به مرور زمان حتی صاحبان قدرت را به ماشینی مرده تبدیل می‌کند، به این دلیل که همه را مجبور کرده است که تابع قدرت او بشوند که همان تبعیت مکانیکی از اراده‌ی اوست. در طبیعت همه‌ی قدرت‌ها چیزی شبیه به شبحی وجود دارد که برخاسته از تصورات و توهمات خود قدرت است و هر چیزی را که با آن در تماس قرار می‌گیرد به شکل ثابتی که همانند خود است وادار می‌کند. این اشکال ثابت حتی پس از آن که آخرین ذرات زندگی در آن‌ها بمیرد همیشه در این شکل به زندگی خود ادامه می‌دهند، چرا که این شبح مانند نطفه‌ای در درون جنینی است که خود را در اختیار تاثیرات آن جنین قرار داده است.

کارل مارکس در نظریه‌ی از خود بیگانگی می‌نویسد «انسانیت دارای یک ماهیت نوعی است.» دریافت مفهومی مارکس از آن ماهیت نوعی انسانیت این است که انسان می‌خواهد به میل خود تولید کند لیکن با وجود محدودیت‌ها، و ناتوان از کنترل

بر عمل تولید خود، از آن ماهیتِ نوعی بیگانه می‌شود. و به‌درستی این حقیقتی است که انسان تمایل دارد که شرایط برای تولیدات خود را خود کنترل کند لیکن مسئله فقط تولید نیست، بلکه اساساً انسان به‌واسطه‌ی تطبیق‌پذیری و توانایی ذهنی برای درک مفهومی یک آینده‌ی آزاد بدون حد و مرز به گونه‌ای ساخته نشده است که قرار باشد به هر قیمتی تحت نظم و انضباط درآورده شود. این بخشی از طبیعت ذاتی انسان است که می‌تواند حتی از محدودیت‌های بیولوژیکی خود فراتر رود و در صورت لزوم برای به دست آوردن اهداف مورد نظر خود آماده‌ی مرگ شود. انسان انضباط داده شده توسط قدرت به معنی انسان محدود شده است، و خدمت‌کار شدن زیردست قدرت به معنی تبدیل شدن به عنصر یک چیز با هدفی خاص اما بدون معنی برای او است. انسانیت میلی به برده شدن با حقانیت ملی، یا بدل شدن به سربازی با حقانیت قرارداد کاری یا کارگر مزدی یا کارگر ماشینی ندارد، اگرچه او را هنوز هم چنان انسان بنامند اما در عمل و تجربه شباهتی به انسان نداشته باشد. انسانیت در طبیعت خود میل به آزادی بی‌حد و مرز بودن، و به‌صورت طبیعی میل به آزادی دارد،

آن‌چنان‌که مارکس در مقاله آزادی مطبوعات می‌نویسد «هیچ انسانی علیه آزادی نمی‌جنگد، حداکثر در نهایت، علیه آزادی دیگران می‌جنگد.»

دلیل وجود قدرت سلسله‌مراتبی فقط تحمیلی بودن آن است و تا وقتی قدرت متمرکز شده وجود داشته باشد تا هنگام سقوط یا مرگ هم‌چنان بر قدرت خود می‌افزاید. این قدرت دشمن آزادی انسان است، چراکه انسان آگاه را به ابزار ناآگاه، و نیرویی برای رنج و درد، به چیزی غلطیده و فرو رفته در خون، و تازیانه و زنجیر در دست، خودکارهای مطیع و تابوت‌هایی که به سوی قبرستان می‌روند، تبدیل می‌کند. دقیقاً به این دلیل که قدرت سلسله‌مراتبی زندگی توده‌های مردم قربانی شده را طلب می‌کند نمی‌تواند چیزی به‌جز موجودیتی مرگ‌طلب باشد و ضرورتاً توسط حلقه‌ای از شیفتگان خود که یک فرقه‌ی مرگ را تشکیل می‌دهند عبادت و محافظت می‌شود. این را می‌توان در کتاب آسمانی ادیان به‌خوبی مشاهده کرد که در هر صفحه از آن خدای جبار و قدرت‌مند از شیفتگان خود می‌خواهد تا برای عبادت و حفاظت از او

دست به جنایت بزنند. در کلمات این کتاب‌های آسمانی چهره‌ی واقعی این ماشین غول‌پیکر با توصیفی که استعاره‌های آن تغییر کرده و حجاب آن تغییر یافته است، لیکن اساساً و به‌خوبی و آشکارا ماهیت انسان قربانیِ خون‌خواهی قدرت سلسله‌مراتبی را نشان می‌دهد. این اساسِ ماهیت این ماشین غول‌پیکر است، یک متعصب انسان‌خوار که اکنون درون یک جعبه‌ی بزرگ با پوستی رنگارنگ پنهان شده است، هرچند اهدافی که در درون آن ساخته شده بدون تغییر باقی مانده است. ساختار سلسله‌مراتبی انگلی است که ناشی از بدبختی انسان و سرافکندگی و بردگی اوست که برای تبدیل شدن انسان به یک مصرف‌کننده‌ی همیشگی ساخته شده است.

اما این فرقه‌ی مرگ را چه چیزی به حرکت درمی‌آورد؟ چرا توده‌های مردم خود را به نیازهای آن چسبانده‌اند؟ به بیانی دیگر، چرا توده‌های محروم علیه آن قیام نمی‌کنند؟ پیام همیشگی این ماشین غول‌پیکر اسطوره‌سازی از خود این ماشین است، و همانا این عقیده است که این ماشین به دلایل ماهیتی آن غیرقابل‌مقاومت است و نظامی را به وجود آورده

است که دیگر نظام‌ها نمی‌توانند با آن مخالفت یا در مقابل آن بایستند، و در تحلیل نهایی این نظام برای همگان سودآور شده است. به‌درستی آن طلسم جادویی هنوز هم کنترل‌کننده‌ها و هم قربانیان میلیونی این ماشین غول‌پیکر را مجذوب خود می‌کند. در طول تاریخ معاصر ایدئولوژی چپ، یک ساده‌اندیشی تقلیل‌گرایانه اقتصادی درون جنبش انقلابی پدید آمد و این جنبش را بسیار تضعیف کرد، که برای مدتی طولانی خود را تحت مقوله‌ی «ماتریالیسم» پنهان کرده بود. این اندیشه بر این اساس استوار شده بود که برای شناخت نیروی محرک یک جامعه تنها کافیست که روابط اقتصادی و مناسبات تولید را خارج از عقاید یا اندیشه انسان‌ها جست‌وجو و کشف کنیم، چرا که عقاید انسان‌ها فقط پوششی بر ساختارهاست تا حرکت تضادهای واقعی را که پایه‌های اقتصادی بر مبنای آن‌ها شکل می‌گیرند حجاب بزنند، به بیانی دیگر همان بحث قدیمی اهمیت و تقابل ایدئولوژی یا ساختار. لیکن این تفکر فقط کم‌توجهی‌ای ساده‌اندیشانه بود، چرا که نیروی محرک جامعه قدرت است و قدرت فقط مکانیزم‌های تولید و توزیع که توسط ساختار تجسم یافته است نیست، بلکه

هم‌چنین عملکرد دریافت و ادراک ذهنی و انتظارات انسان‌ها نیز است. در واقع هدف، جا انداختن این باور بوده است که ساختارهای قدرت می‌توانند امکانات موجود یا آنچه را که بالقوه در حیطة‌ی اختیارات آنهاست بدون در نظر گرفتن دخالت ذهنیت انسان متحقق کنند و این همان موضوع اصلی و تلاش واقعی همه‌ی قدرت‌ها در جهان است.

به بیانی دیگر درست همانند یک زن که باور دارد زنان محکوم به زندگی در نظام مردسالار شده‌اند و هرگز نمی‌توانند از آن رهایی یابند — که آشکارا به این معناست که او با موفقیت توسط نظام مردسالاری کنترل شده است. در این‌جا حاکمیت توانایی خود او را به کار برده است تا زنان را از هرگونه عملی برای رهایی خود ناامید کند. از سوی دیگر قدرت هم‌چنین به این معناست که انسان‌هایی متقاعد شده‌اند آن چیزی که آنها می‌خواهند همانا انجام اراده‌ی یک ساختار قدرت نیز باید باشد. این نوع از قدرت و ماندگاری تمام این نگرش‌های ذهنی معمولاً مخرب‌ترین نوع قدرت است. زمانی که جماعتی متقاعد شده باشند که درد و رنج آنها توسط

دستگاه قدرت هم لازم و هم صحیح است، متعاقب آن، آن‌ها هم چنین می‌توانند خود را مجبور به اندیشیدن و عمل برخلاف عقلانیت کنند، و سپس به صورت فعال به بخشی از یکی از عناصر پیچیده و گستره‌ی این ماشین قدرت بدل شوند و خود را از انسانیت تهی کنند. این گستره‌ی درهم‌تنیده را می‌توان اسطوره‌ی ماشین قدرت یا فلسفه‌ی توجیه برای پذیرفتن قدرت‌ورزی بر خود نامید. این رفتارهای ذهنی که این چنین غیرعلمی از واقعیت مادی توسط دوگانگی غیرواقعی ایده‌الیسم و ماتریالیسم جدا شده است در تحقق و تداوم و کارکرد نظام‌های استبدادی نقش بسیار پراهمیتی را ایفا کرده است. همان‌گونه که در چهار دهه‌ی گذشته دیده‌ایم حاکمیت استبداد دینی - نظامی حاکم‌رانی خود را با توسل به ارباب و به‌کارگیری خشونت و زور اعمال کرده است. این روشی بود که استبداد تا حد زیادی از طریق تهدید و استفاده از خشونت توانست نظم سرمایه‌داری تجاری و نظام سیاسی را حفظ کند. روش حاکمیت در پیوند دادن بین ده‌ها نیروی نظامی - امنیتی از یک سو و تجار و مالکین بزرگ از طریق توافق برای سازمان‌دهی و اعمال خشونت از سوی دیگر، در واقع بیان

یک تمایل علنی برای تحقق و به‌کارگیری نیروهای سرکوب برای رفع نیازهای نظام سرمایه‌داری و روحانیت شیعه و اعمال استبداد با دستورات ولایت فقیه بود. اما آن چیزی که کم‌تر به آن توجه می‌شود این است که این روش توده‌های مردم را صرفاً به واسطه‌ی ترس از خشونت، بدل به مشتی خدمت‌کار نکرده بود بلکه آن‌ها را چنان تغییر داده بود که احساس کنند که خودشان بخشی از یک نظم الهی هستند.

به همین دلیل، مادامی که این نظام استبداد دینی در قدرت است باید خطر ایدئولوژی و جهان‌بینی دینی آن را شناخت و آشکارا به نقد کشید. نخستین پایه‌ی فلسفه توجیه در نظام استبداد دینی این مفهوم بود که نظام سلسله‌مراتبی کنونی در سال ۵۸ با خواست و اراده‌ی الهی بوجود آمد. سپس این نظام مفهوم جنگ عادلانه‌ی الهی را ساخت و هشت سال کشتار میلیونی را از طریق آن توجیه کرد. سپس حمله و دخالت در کشورهای منطقه را با همین مفهوم دینی همراه با تفسیرهای جدید از کتاب‌ها و احادیث مقدس اسلامی توجیه کرد. و علاوه بر این‌ها با تاکید بر فروتنی و شکیبایی امت شهیدپرور

و انعطاف‌ناپذیری و قاطع بودن حاکمان، سرکوب همه‌جانبه را آغاز کرد و گسترش داد. تمامی سران حاکمیت به‌طور علنی بارها گفته‌اند که یک جامعه‌ی اسلامی بدون نابرابری و بدون مالکیت خصوصی حرام است و وجود نخواهد داشت، به بیانی دیگر می‌توان این‌گونه فهمید که نابرابری و مالکیت خصوصی بدون حضور ایدئولوژی حاکمیت و دین اسلام در جامعه وجود نخواهد داشت. مطمئناً پذیرش مردن انسانی از گرسنگی در کنار مدیران ثروت‌مند فاسد حکومت اسلامی برای جامعه تحمل‌پذیر نبود مگر از سوی قدرتی که به آن‌ها می‌گوید این خواست و اراده‌ی خداوند است که در جامعه باید فقیر و ثروت‌مند باشد و از سوی دیگر هم‌زمان به آن‌ها می‌گوید که نگران نباشند چرا که در آخرت این وضعیت تغییر خواهد کرد. اما سران حاکمیت در این فکر اشتباه کردند که می‌پنداشتند برای انجام چنین وظیفه‌ای فقط به یک مفهوم خاص دینی یعنی خداوند در بالای پیامبران و فقه نیاز است، چرا که آن‌ها در تعقیب بی‌وقفه برای افزودن و تداوم و جاودانه کردن اقتدار حاکمیتی، تلوتلوخوران اکنون به اهمیت غول‌آسای خود این اسطوره‌ی ماشین قدرت در به‌هم‌ریختن و

کوئیدن ایدئولوژی هر نظام سلسله‌مراتبی قدرت برخوردار کرده‌اند.

از سوی دیگر، در جمهوری‌های لیبرال روشی که مدعی است دولت نماینده‌ی مردم است نیز یکی دیگر از روش‌های توجیه است، زیرا از طریق معادل‌سازی متافیزیکی بین شهروندان و حاکمان، نه تنها به دولت مشروعیت می‌بخشد بلکه شهروندان را به این باور می‌رساند که سزاوار این نوع از نظام‌های سلسله‌مراتبی هستند زیرا حاکمان آن‌ها همان نمایندگان آن‌ها هستند. اگرچه، این روش به‌هیچ‌وجه تنها با این ابزار عمل نمی‌کند. منطق سرمایه‌داری در جامعه‌ی مدرن یا حتی نیمه‌مدرن همه چیز را دگرگون می‌کند و این چنین مجموعه‌ای از فلسفه‌های توجیهی مانند ایدئولوژی ریاضتی، اخلاقیات کار، شایسته‌سالاری اقتصادی، فردگرایی ناهم‌گون، و بسیاری دیگر، نظم این کلان ماشین را حفظ می‌کند. سرمایه‌داری از طریق تصویرسازی تقلیل‌گرایانه‌اش از جهان، الاهیات و کالا تولید می‌کند، و این چنین جوامع را به چیزی شبیه انبار کالاهای رقابتی و شخصی تقسیم می‌کند، و هم‌زمان،

از طریق این تحریف کج‌فهمانه از شرایط اجتماعی انسانی، استثمار‌گرترین بازیگران نظام را در ساختارهای قدرت موجود در موقعیت اعمال قدرت قرار می‌دهد. بنابراین فرآیند پرورش آگاهی طبقاتی اقتصادی درون کارگران باید آن‌ها را با چگونگی این واقعیت آشنا کند که دندان‌های ماشین نظام سرمایه‌داری آگاهانه آن‌ها را برای نیازهای مالکان اقتصادی در محدودیت گذاشته و آن‌ها را منضبط کرده است. با این حال، نباید به همین جا بسنده کرد. سلسله‌مراتب طبقات اقتصادی که ناشی از نیازهای کل‌نگر این کلان‌ماشین نظام سرمایه‌داری برای نظم بخشیدن به زندگی اجزای انسانی آن و انباشت قدرت بیش‌تر و قدرت غیرقابل دفاع است، تنها یک تلاش در محدوده‌ی اقتصادی نیست. اقتصاد صرفاً یک سیستم در بازخورد کل نظام حکومتی است، اگرچه جزیی جدایی‌ناپذیر از موتور بزرگ اجتماعی است که برگرده‌ی کار و فعالیت کارگران می‌چرخد.

در ایران برتری جنسیتی یک فلسفه‌ی محوری نظام استبداد دینی برای توجیه است، زیرا ساختارهای قدرت با استفاده از

بنیادهای ذهنی ایدئولوژی جنسیت‌گرایی می‌توانند در پیروان زن‌ستیز فریب‌خورده‌ی حکومت و نیز در جمعیت زنان تحت ستم، هم اجبار اعمال کنند و هم فرمان‌برداری ایجاد کنند. و روش آن همانا هم متقاعد کردن پیروان تبعیض جنسیتی برای به اجرا گذاشتن امتیازی است که به آن‌ها داده می‌شود و هم متقاعد کردن زنان ستم‌دیده که به آن‌ها می‌گویند مبارزه‌ی آن‌ها بیهوده است. از طریق ساختار جنسیت‌گرا، جماعت زن‌ستیز احساس می‌کنند که این ایدئولوژی یک نسخه‌ی همواره پذیرفته‌شده‌ی تاریخی، و بی‌مانند و اصلی دین‌مدارانه است، و همه‌ی تنوع‌ها درباره‌ی جنس و جنسیت انحراف از تاریخ و فرهنگ اصیل ایرانی-اسلامی است. به این ترتیب، و بسیاری موارد دیگر، زندگی زنان به تدریج در اثر ضعف روانی فرسوده می‌شود و هر چقدر اندیشه‌ی زنانه‌محور آن‌ها با عادی بودن تبعیض جنسیتی در جامعه متفاوت باشد، نظام استبداد دینی آن‌ها را بیش‌تر منحرف‌شده از اصول سنتی جامعه معرفی می‌کند. پدرسالاری نیز یک جزء اساسی از این ماشین‌مدرن و نیمه‌مدرن است، اگرچه توسط ماشین‌های سلسله‌مراتبی نسل به نسل در بعضی از جوامع اصلاح شده باشد. از طریق این

اسطوره، مردان برتر از زنان قرار می‌گیرند، و مردانگی با ویژگی‌های سلطه‌گر همراه و برای تجسم آن‌ها آراسته شده است. هم‌زمان نقش‌های جنسیتی در حالت سکون قرار می‌گیرند و بیان جنسیتی به طرز وحشایه‌ای کنترل و سرکوب می‌شوند و دوگانه‌ای غیرطبیعی ایجاد می‌کنند که به تثبیت سیستم گسترده‌ی استثمار کمک کند، و به این ترتیب، مرد به خودکاری بی‌محتوا تشبیه می‌شود که باید قربانی دین و میهن شود، با اعمال ایدئولوژیک مردانه بر او، انسانی منفرد باقی بماند و دیگری هرگز با او همراه نشود. از سوی دیگر زن فرمان‌برداری است که همیشه دعاگو و فروتن، و فقط تکه‌های نان روی سفره و کودکان دور آن پاداش اوست. لیکن هنگامی که زنان به آرامی تا حدودی قدرت را در زندگی خود به دست می‌آورند، یک جنبش ارتجاعی مذهبی سراسیمه سر برمی‌آورد و از آن‌ها می‌خواهد که به دورانی که پدران آن‌ها می‌زیستند بازگردند. در حاشیه‌ی جامعه هویت فراجنسیتی، واقعیتی که از زمان جوامع باستانی مشاهده شده است، به طور طبیعی به عنوان یک تهدید وجودی تلقی

می‌شود، و این چیزی نیست به جز یک عوام‌فریبی دین‌مدارانه برای نظام‌مند کردن نقش‌های جنسیتی در جامعه.

این فلسفه‌های توجیه به یک‌دیگر غیرمتصل نیستند بلکه بلعکس بسیار پیچیده و درهم‌تنیده‌اند، و این چنین سیستمی از سلسله‌مراتب امتیازات و توجیهات را برای ارتقای یک‌دیگر تولید می‌کنند. با در نظر گرفتن طیف وسیعی از تلاش‌های انسان‌ها، و موردی بودن هر یک از این درهم‌تنیدگی‌های ستم‌دیدگی، و هم‌زمان پایه‌هایی که ظواهر همه‌ی آن تجارب را به یک‌دیگر متصل می‌کنند، می‌توان یک جهت انقلابی را مشاهده کرد. زیرا، در همه‌ی قدرت‌ها اساساً تمایلی وجود دارد برای آوردن همه چیز زیر یک حکم، و بخشیدن وحدتی مکانیکی به آن‌ها، و تقلیل دادنشان به موضوعی که مبنای خواست آن در همه‌ی فعالیت‌های اجتماعی مشاهده شود. این واقعیت را می‌توان هم در کسی که به دنبال سلطنت مطلقه است، و هم در حکومت وحدت ملی از طریق تشکیل یک مجلس نمایندگان، و هم حزبی که هدف آن تمرکز بر تسخیر قدرت است، مشاهده کرد. قرار دادن انواع فعالیت‌های

اجتماعی بر اساس شیوه‌ای خاص و غیرقابل تغییر فرض پنهان و آشکار همه‌ی تمایلات برای قدرت است. استشارگرها، نسل پشت نسل، نوآوری کرده‌اند تا ابزاری موثر خلق کنند که بتوانند فرمان‌برداران اجتماعی هرچه بیش‌تری به وجود آورند. نتایج به‌دست‌آمده از اختراعات جنگ روانی، پیچیده‌شده در اسطوره‌ی این کلان‌ماشین، اکنون تبدیل به ابزارهای قدرت‌مند خود-اطاعتی و تقلیدی شده‌اند. در واقع، تقویت این فلسفه‌های توجیه صرفاً در سطح و بین افراد صورت نمی‌گیرد، بلکه نرم‌افزار یک سخت‌افزار گسترده‌ی اجتماعی است.

یادداشت‌ها: تحریم اخیر گشت ارشاد توسط دولت انگلستان به این معناست که سهامداران آن میبایستی گردش‌های مالی مشترک خود با این مجموعه را از حساب‌های بانکی در این کشور جدا کنند، به بیانی دیگر دولت انگلستان دادن امکانات بانکی را برای سهامداران گشت ارشاد و دیگر شرکتهایی که با آن در یک مجموعه مناسبات تجاری یا مالی همکاری دارند را تا اطلاع ثانوی بحالت تعلیق درآورده است.

هستی‌شناسی خیزش توده‌ای؛ ایدئولوژی، رهبری و سازماندهی

محمد حاجی‌نیا

(با نگاه به مسائل جنبش زن، زندگی، آزادی)

«همه بدونن! تو قرن بیست‌ویکم با این همه هزینه و سازوکارهای حقوق بشری و سازمان ملل و شورای امنیت و غیره، یک انسان بی‌گناه در حالی که با تمام توانش تلاش کرد و جنگید تا صدایش رو بشنون، اعدام شد... تنها قدرتی که ما داریم، انرژی و صدای انسان‌های آزادی‌خواه و ظلم‌ستیزه.»

زنده‌یاد نوید افکاری

«پرچم چه می‌آید به دورنمایِ لجن، و به عنعناتِ ما، دَفِ
خفه خون می‌گیرد... قتلِ عام کنیم، آری، هرچه قیامِ منطقی
است.»

بخشی از شعر مردم‌سالاری (دموکراسی)، آرتور رمبو،
اشراق‌ها

«انقلاب، انقلاب... کی می‌خواهی انقلاب کنی؟ امروز، همان
فرداست. ضروری است همه چیز را تغییر دهیم.»

صدای یکی از توده‌های مبارز به زبان عربی در یکی از
شب‌های خیزش اردیبهشت ۱۴۰۱ - فلاحیه

در یکی از مهم‌ترین بزنگاه‌های تاریخ جهانی، خیزشی بی‌سابقه
در ایران در جریان است. پس از گذشت قریب به دو ماه،
خروش شعله‌های این خیزش کم‌نظیر خاموشی نگرفته و هر
لحظه شررهای تازه‌اش سایر قشرهای اجتماعی از مناطق
مختلف را به بزم رزم خود فرامی‌خواند. خیزشِ اخیرِ هوای

تازه‌ای به فضای سیاسی ایران تزریق کرده، مجموعه‌ای از پرسش‌های قدیمی را بازطرح کرده و همچنین مسائل جدیدی را در دستور کار قرار داده است. بی‌توجهی به مسائل نظری خیزش و بسنده کردن به حمد و ثنای حرکت توده‌ها - که به نوبه‌ی خود ضروری است - به معنای محروم کردن خیزش از نیرویی است که می‌تواند محرک‌های مهمی را برای پیشروی و ارتقای آن فراهم کند.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که دست‌کم از دی ماه ۹۶ تا کنون هر بار به نحوی از جانب خود توده‌ها طرح شد، و شاهد نشست‌های نابسندۀ اش به فضای فکری نیز بودیم، مسئله‌ی سازماندهی، رهبر و رهبری است. هیچ‌کدام از این مسائل جدید نیستند، و در دوره‌های مختلف، مبارزات توده‌ها در سراسر جهان آن‌ها را طرح کرده‌اند. در این بین، سنت مارکسیستی با تکیه بر تحلیل علمی از مناسبات طبقاتی، و خصلت‌نشان‌های مبارزات توده‌ای، جوانب مختلف این موضوعات را بررسی کرده است.

با این حال، در برابر این پرسش‌های بزرگ و در این بزنگاه خطیر عمدتاً شاهد تولید متن‌هایی بودیم که بی‌توجه به مبانی نظری موجود، پاسخ‌های شتاب‌زده، تاکتیکی و تهییجی در رد یا تأیید سازماندهی، رهبر و رهبری ارائه دادند. معتقدم بدون شناسایی تئوریکِ مشخصه‌ها و بسترهای مبارزه‌ی طبقاتی و توده‌ای نمی‌توان تحلیل مؤثری از مسئله‌ی رهبری و سازماندهی ارائه داد. در این مقاله بیش از هر چیز تمرکز معطوف به مبناهای مفهومی است که زمینه‌ها و پیش‌شرط‌های بنیادی پاسخ به مسائل فوق را فراهم می‌آورند. تلاش خواهیم کرد این مبانی را به ساده‌ترین زبان ممکن تشریح کنیم. با این حال بدیهی است که پاسخ به مسائل فوق در بستر مبارزات جاری در هر وهله، علاوه بر تکیه بر مفاهیم بنیادی نظری، نیازمند تحلیل طبقاتی مشخص از نیروها و گرایش‌های حاضر در عرصه‌ی مبارزه است. توجه کنیم که تأکید این متن بر اولی است که شالوده‌های ضروری دومی (و نه خود تحلیل مشخص) را فراهم می‌کند.

اما این تمرکز و تاکید دلخواهی نیست. کسانی که با تئوری مارکسیستی آشنایی دارند به خوبی می دانند که «تحلیل مشخص» به معنای ارائه ی تجربه ی مستقیم و آرشیو گزارش از روندها نیست، «تحلیل مشخص» روایتی «کلان» یا مجموع روایت های «خرد» نیست. تجربه، گزارش و روایت تنها مصالح تحلیل هستند اما خروار خروار تجربه و گزارش «مشخص» مستقیماً به «تحلیل مشخص» ختم نمی شود: امور همیشه از آنچه در آینده ی تجربه (ولو نزدیک ترین تجربه ها) دیده می شوند از ما دورترند. «تحلیل مشخص» کشف سازوکارهای پدیده و روندهای متغیر است. و این آخری بدون پا سفت کردن بر تکیه گاه های تئوریک ممکن نخواهد بود. .

طرح مباحث تئوریک در میانه ی خون و خشم و خروش خیابان، نه یک سرگرمی روشنفکری، که ضرورتی عینی است. خیابان در خروش است و این که در ادامه، کدام لایه بندی اجتماعی، با چه کمیت و کیفیتی دست های همبستگی رقصندگان استوار این خیزش را بفشارند و در کدام

مسیر گام بردارند، علاوه بر فاکتورهای پیچیده‌ی عینی به گرایش‌های ذهنی و ارائه‌ی چشم اندازهای سیاسی وابسته است.

۱. مقدماتی در باب مادیت ایدئولوژی

بدون ارائه‌ی فهمی از ایدئولوژی، نمی‌توان به مسئله‌ی «رهبری» پرداخت. هرگونه رهبری، بر اساس گرایش‌های سیاسی-ایدئولوژیک عینی موجود و مداخله در آن متعین می‌شود. به عبارت دیگر، رهبری محصول مداخله در روابط و گرایش‌های سیاسی-ایدئولوژیک موجود است. بسته به فهمی که از ایدئولوژی داریم، تصورمان از رهبری متفاوت خواهد بود. من باب مثال، اگر ایدئولوژی را صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌های نهادینه سوژه بدانیم (صادق یا کاذب؛ چندان فرقی نمی‌کند) د که یا محصول به کار گرفتن «قوه ی خرد» است یا پی آمد کاهلی در به کار بردن فهم و ریاکاری، شیادی و منفعت‌طلبی روحانیون، قدرتمندان و قیمان سیاسی است؛

تصورمان از رهبری سیاسی - ایدئولوژیک و مداخله نیز صرفاً به مقابله‌ی فکری، آگاهی‌بخشی و دادن ایده‌های درست برای رهایی مردم از «صغارت ناتوانی در به کار بردن فهم خود» (کانت) محدود خواهد شد. در این فهم ایدئالیستی و سوژه محور، ایده‌ها محصول ذهن سوژه‌ها هستند و بنابراین صغارت سوژه‌ها «به تقصیر و گناه خویشتن» خودشان است در به کار نبستن خرد خود، در نپرسیدن. وقتی مسئله ایدئولوژی حول سوژه طرح ریزی شود، پاسخ مسئله در ارتباط با رهبری بسیار ساده است: کافی است به سوژه‌هایی که ایده‌های غلط دارند، «روش به کار بردن عقل» (دکارت) و «اصلاح فاهمه» را بیاموزیم (نقطه اشتراک، فهم تمام فلسفه‌های ایدئالیستی سوژه محور از دکارت تا کانت با ماتریالیست‌های اصحاب دایره المعارف). فهم ماتریالیستی از رهبری، پیش از هر چیز باید مرزهایش را با درک‌های ایدئالیستی از ایدئولوژی روشن کند.

ایدئولوژی مجموعه‌ی ایده‌های صادق یا کاذب سوژه یا منتج از آموزش درست یا غلط نیست. ایدئولوژی برخاسته از

تقسیمات و تنظیمات روابط اجتماعی انسان‌ها در هر دوره‌ی تاریخی است و در رابطه‌ی زیسته‌ی انسان‌ها با روابط و مناسبات تاریخی مفروض ریشه دارد. ایدئولوژی حیاتی مادی، تاریخی و اجتماعی دارد. هیچ ایدئولوژی شخصی سراغ نداریم. ایدئولوژی محصول ذهن سوژه‌ی اندیشنده یا نشأت گرفته از القای ایدئولوژی بزرگ یا رهبری فرهمند نیست.

ایدئولوژیک، ایدئولوژی نمی‌سازد؛ ایدئولوژی، ایدئولوگش را می‌یابد. ایدئولوژی را نمی‌توان به‌مثابه نظامی از ایده‌ها، ارزش‌ها، یا آگاهی‌های صادق یا کاذب فهم کرد: تنها در صورتی می‌توان از ایدئولوژی به عنوان «نظامی از ایده‌ها (بازنمایی‌ها)» سخن بگوییم که آن را به‌مثابه محصول «نظام روابط اجتماعی» در نظر گرفته باشیم. (Althusser, 2014) به این معنا ایدئولوژی را نمی‌توان به این یا آن صورت‌بندی اجتماعی یا «دوره‌بندی تاریخی» محدود کرد.

انسان همیشه در اجتماع یا نظم اجتماعی می‌زیسته. (برای تنها زیستن یا باید حیوان بود یا خدا (ارسطو)) و همیشه متناسب با مادیت نظم اجتماعی هر دوره و تضادهای آن واجد ایدئولوژی‌هایی بوده است. نتیجه آن که «ایدئولوژی تاریخ ندارد» (Althusser, 2011, p. 286) مختص جامعه‌ی طبقاتی نیست؛ در کمون‌های اشتراکی بوده، در جامعه‌ی فرضی کمونیستی آینده هم وجود خواهد داشت. (اگر بشر، پیش از نابودی زمین، شانس و امکان تحقق آن را در چنگ بگیرد)

با این همه، ایدئولوژی در جامعه‌ی طبقاتی و در جامعه‌ی بی‌طبقه ساختار و نقش یکسانی ندارد. ایدئولوژی در جامعه‌ی طبقاتی، از منشور روابط تضادمند طبقاتی عبور می‌کند. تضاد طبقاتی که خود برخاسته از روابط تولیدی معین است، پایه‌ای‌ترین رابطه‌ی اجتماعی است که در «وهله‌ی نهایی» زمینه‌ها و محدوده‌های سایر تضادهای اجتماعی را فراهم می‌کند. روابط تولید، تنها رابطه‌ی اجتماعی جامعه‌ی انسانی نیست؛ تعیین‌کننده‌ی مطلق سایر تضادهای اجتماعی نیز نیست.

اما از آنجایی که شرط امکان مادی و اولیه‌ی وجود هر جامعه‌ای وجود نوعی از روابط تولید است، امکان و محدودهای سایر تضادهای اجتماعی را تعیین می‌کند. در جامعه‌ی طبقاتی، روابط اجتماعی- اقتصادی در وهله‌ی نهایی بر اساس تنظیماتی شکل می‌گیرد که وضع موجود (منافع طبقه‌ی مسلط) حفظ و تثبیت شود. (مهم‌ترین ابزار حفظ و تحکیم روابط اجتماعی مطلوب طبقه‌ی مسلط، دولت طبقاتی است). ایدئولوژی‌های مختلف و متضاد جامعه‌ی طبقاتی بر مبنای تمامی این روابط تضادمند و در درون مادیت نهادهای مبتنی بر آنها شکل می‌گیرد. با وجود این، علی‌رغم تمام پیچیدگی‌ها، تضادها و مبارزاتی که در بستر روابط اجتماعی جریان دارد، ایدئولوژی مسلط به‌طور عام و گرایشی، ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط است. اما، سلطه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط از پیش تضمین شده نیست. او مجبور است با تمام ابزارها و دستگاه‌هایش، به منظور تثبیت سلطه‌اش، وارد مبارزه‌ی ایدئولوژیک شود.

به دلیل اهمیت موضوع و جلوگیری از سوءفهم‌های احتمالی بگذارید بیشتر توضیح دهیم: درست است که تقسیم جامعه به طبقات متخاصم و تضاد طبقاتی ناشی از آن پایه‌ای‌ترین تضاد جامعه‌ی طبقاتی است. اما تمام مکانیسم‌های یک صورت‌بندی اجتماعی را نمی‌توان به تضاد طبقاتی فروکاست. سایر تضادهای اجتماعی - تضاد جنسیتی، تضاد شهر و روستا، تضاد کار ی‌دی و کار فکری، ستم بر اقلیت‌های ملی، ستم بر اقلیت‌های جنسی، و... - حیات، مکانیسم و تاریخ نسبتاً مستقل خود را دارند و در یکدیگر مداخله می‌کنند. همین تضادها، ستم‌ها و استثمار که جامعه‌ی طبقاتی بر آن بنا می‌شود و مبنای مادی سلطه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط را فراهم می‌کند، پایه‌های عینی ایدئولوژی‌های مقابل و بدیل خود را نیز به وجود می‌آورد. حضور همزمان ولی ناهمگن ستم‌های چندگانه و استثمار طبقاتی، دولت طبقه‌ی مسلط را وامی‌دارد که با تنظیم تضادها و شکاف‌های اجتماعی برای حفظ سیادتش مبارزه کند.

با این مقدمات می‌توان گفت که ایدئولوژی‌ها در جوامع طبقاتی خنثی نیستند؛ خواسته‌ناخواسته، نشان روابط تاریخی- طبقاتی مشخصی را بر پیشانی دارند و در وهله‌ی نهایی به این یا آن افق طبقاتی پیوند می‌خورند. ایدئولوژی‌ها از روابط متضاد واقعی اجتماعی برمی‌خیزند و به وجوه متضاد روابط واقعی اجتماعی «اشاره دارند». ایدئولوژی‌ها درست یا غلط، صادق یا کاذب، نیستند. اما می‌توانند مترقی باشند یا ارتجاعی، و با «اشارات شان» به این یا آن روابط اجتماعی امکان‌ها و افق‌هایی را برای امر درست یا غلط بگشایند یا مسدود کنند.

(Althusser, 2014)

هیچ لحظه‌ای از حیات اجتماعی نیست که ایدئولوژی در آن دخالت نداشته باشد. چه در دوران ثبات اجتماعی و چه در دوره‌های خیزش و جنبش‌های اجتماعی. از قضا در این دوره‌های دوم، مبارزه ایدئولوژیک شدت می‌گیرد. دقایق خیزش، جنبش و انقلاب دقایق به چالش کشیده شدن قسمی یا کامل ایدئولوژی مسلط است. در این دقایق دست کم در برخی حوزه‌ها ایدئولوژی حکومت به چالش کشیده می‌شود،

اما بزنگاه‌هایی از تاریخ هستند که تمام ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط هدف حمله قرار می‌گیرد.

حتی در لحظات خیزش و جنبش گسترده‌ی توده‌ای نیز، علی‌رغم این که تکیه‌ی اصلی دولت بر نیروی سرکوب گذاشته می‌شود، مبارزه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط یک آن هم متوقف نمی‌شود. طبقه‌ی مسلط، تمام کیفیت و ابزارهایش را به کار می‌بندد تا عناصر عینی ایدئولوژی بدیلی را که در دوره‌های خیزش پرورش و گسترش می‌یابند در درون ایدئولوژی خود هضم کند. ممکن است گام‌های بزرگ یک خیزش حکومت را به عقب‌نشینی‌هایی وادارد، اما مادامی که دستگاه‌های دولت درهم کوبیده نشده و نهادها و مناسبات جدید جایگزین نشده، گام‌های به عقب طبقه‌ی مسلط و دولت طبقه‌ی مسلط برای خریدن فرصت، جلوگیری از تعمیق خواست‌های خیزش، بازآرایی خود برای جهش‌های بزرگ‌ترش است.

رهبران طبقه‌ی مسلط و دولت‌ش به‌خوبی می‌دانند که ساختمان جامعه را بر بستر مجموعه‌ای از شکاف‌ها بنا کرده‌اند. تمام تنظیمات ایدئولوژیک و سرکوب‌گرانه، برای عدم اتصال و عمق‌یابی این شکاف‌ها است. هر چه خیزش طولانی‌تر شود، خطر عمق‌یابی و اتصال تضادها افزایش می‌یابد. تمام تلاش نظم و وضعیت حاکم این است که با سرکوب یا دادن امتیازهایی که با ساختارهای حکومت تقابل نداشته باشد، (عمدتاً امتیازهای اقتصادی، اما نه صرفاً) «نظم» برقرار کند. دولت طبقاتی می‌داند، که در حضور «نظم» (هرچند که این نظم به قیمت عقب‌نشینی‌هایی برای دولت به دست آمده باشد) می‌تواند دوباره با اتکا به مناسبات مسلط منافع خود را بازآرایی کند؛ و با تکیه به دستگاه‌هایش بخش عظیم توده‌ها را دوباره درون چرخ‌دنده‌های خود ادغام کند. در مواقع خیزش نبرد ایدئولوژیک به نقطه اوج‌های خود نزدیک می‌شود.

چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ سیاسی لمح‌ای نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که «تاریخ پیدایش ایدئولوژی

بورژوازی به مراتب قدیم‌تر از ایدئولوژی سوسیالیستی است و به طور جامع‌تری تنظیم گردیده است و برای انتشار خود دارای وسایل به مراتب بیشتری است» (لنین، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۸) در کنار روابط اجتماعی حاضر، دولت مهم‌ترین ابزار سیادت طبقه‌ی مسلط برای تثبیت سلطه‌ی ایدئولوژیکش است. مقدر نیست که طبقه‌ی مسلط در دستگاه‌های مختلف ایدئولوژیک سیادت داشته باشد، اما هیچ دستگاه ایدئولوژیکی چه «دولتی»، چه «خصوصی» از دخالت ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط و دولت در امان نیست و به صورت گرایشی بر بستر مناسبات موجود، به سمت ایدئولوژی مسلط سوق می‌یابد. به این معنا است که آلتوسر بر دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت تأکید می‌گذارد.

این فهم از ایدئولوژی این واقعیت را توضیح می‌دهد که چرا و چگونه اغلب اوقات طبقات فرودست و لایه‌های مختلف تحت ستم در بیان اعتراض خود حتی زمانی که حاکمیت را به چالش می‌کشند، به طور گرایشی، مفاهیم و افق‌های فراکسیون‌های مختلف طبقه‌ی مسلط را به عاریه می‌گیرند.

۲. مادیت ایدئولوژی و هستی‌شناسی خیزش توده‌ای

پرسش: آیا این شکل صورت‌بندی مسئله، امکان هر گونه رهایی از سامان اجتماعی و افق‌های ایدئولوژیک طبقه‌ی مسالط را منتفی نمی‌کند؟ به‌هیچ‌وجه.

بالا تر گفتیم و بار دیگر مؤکد می‌کنیم که بستر جامعه‌ی طبقاتی، بستر شکاف‌ها و تضادهای متکثر اجتماعی است. دوره‌های بحران، بسته به تاریخ و ابعاد آن، یک یا چند شکاف و تضاد فعال می‌شود. در وهله‌ی اول لایه‌هایی از توده‌ها که در لبه‌های این تضادها قرار گرفته‌اند، به صحنه‌ی اعتراض رانده می‌شوند. اما فعال شدن یک شکاف (تضاد) می‌تواند به تحرک سایر شکاف‌ها (تضادها) بینجامد و بخش‌های دیگر لایه‌های اجتماعی را نیز با خود همراه کند.

در این باره عبث نیست یادآور شویم که تضادهای اجتماعی حیات و تاریخ «نسبتاً مستقل» خود را دارند، اما خطوط موازی ای نیستند که هیچ‌گاه به یکدیگر نرسند. بسته به هر صورت‌بندی اجتماعی مشخص، تضادهای اجتماعی نقطه‌ی اتصالات و بده‌بستان‌های تاریخی معینی دارند. به همین ترتیب برخی شکاف‌ها در هر وهله‌ی مشخص، می‌توانند نقش محرک‌هایی را داشته باشند که سایر شکاف‌ها را نیز تعمیق یا تحریک کنند. (این که شکاف اجتماعی حول مسئله‌ی زنان و ستم بر زن در خیزش اخیر توانست چنین نیروی گسترده و خلاق‌ی را آزاد کند، تصادفی نبود.)

فهم مکانیکی و ایدئالیستی از تحلیل طبقاتی و هستی‌شناسی خیزش گمان می‌کند، همیشه و هر جا و پیشاپیش، مبارزات کارگران و استثمار اقتصادی است که محرک، پیشگام و نیروی اصلی تغییر تحولات اجتماعی است. اینان حتی در میانه‌ی این خیزش، آفتابِ شورشِ شجاع‌ترین عناصر توده‌ها با پیشگامی زنان را می‌بینند، و با اوراق پوسیده و درس‌نامه‌های «شما‌ته‌دار» خود می‌خواهند «بیچاره خلق» را

متقاعد کنند که ساعتِ جنبش از نیمه نیز برنگذشته. چرا که
«سوژه‌ی انقلاب» در صحنه نیست. «توفان خنده‌ها!»

حرکت و مسیر خیزش، جنبش و انقلاب را می‌توان و باید
علمی تحلیل کرد اما با صوری‌سازی یا مدل‌سازی نمی‌توان به
کشف سازوکارهای پیچیده و بزنگاهی آن‌ها نائل شد.
لحظات خیزش، فشرده‌ی تضادهای اجتماعی‌اند که به صورت
نامتوازنی فعال شدند و گاه کوچک‌ترین تصادفات می‌توانند
خیزش را به سمت خنثی شدن یا انفجارهای جدید سوق دهد.

با این حال، شاهد دسته‌دسته تحلیل‌های مرحله‌ای و درسنامه‌ای
هستیم: ۱- زنان و جوانان اعتراض کردند ۲- اعتراض دوام
یافت و تبدیل به جنبش شد ۳- جنبش باید به قیام و انقلاب
بدل شود ۴- برای انقلاب نیاز به سوژه‌ی انقلاب داریم ۵-
کافی است کارگران اعتصاب کنند؛ هم دولت از کار
می‌افتد (!!!) و هم سوژه‌ی انقلاب در صحنه داریم ۶- فراخوان
اعتصاب دهیم؛ کارگران که بیایند مسیر اعتصاب مستقیماً به

قیام و قیام به انقلاب می‌رسد. (بگذریم از افاضات افراد و سازمان‌هایی که معتقدند چون طبقه‌ی کارگر نیامده، خیزش خرده‌بورژوازی است و اصلاً نباید در آن شرکت کرد)

مع‌هذا، آنچه امکان‌های پایه‌ای خیزش، قیام، انقلاب و گذر از روابط موجود را فراهم می‌کند، نه دعوت به مبارزه‌ی این سازمان یا فراخوان آن گروه یا روشنفکر، بلکه خود تضادهای عینی و متکثر جامعه‌ی طبقاتی است. رشته‌های ستم و استثمار به صورت بالفعل در جامعه‌ی طبقاتی تنیده شده، و همین واقعیت عینی است که عناصر عینی ایدئولوژی بدیل را نیز در بین اقشار مختلف توده‌های تحت ستم و استثمار به وجود می‌آورد.

به زبانی دیگر، ستم به صورت بالقوه عناصر مقاومت را پرورش می‌دهد. مقاومت می‌تواند به خیزش ختم شود. خیزش‌ها و شورش‌های توده‌ای پی‌آمد روابط اقتصادی- اجتماعی استثماری و ستم‌گرانه‌اند. دخالت‌گری ذهنی و عینی

این روشنفکر یا آن سازمان در بستر و بر مبنای تضادهایی که توده‌ها را به اعتراض و خیزش واداشته و فعلیت عناصر ایدئولوژی بدیلی که به وجود آورده شکل می‌گیرد و نه بالعکس. تحولات تاریخی محصول ایده‌های انقلابی نیستند، بلکه خود ایده‌های انقلابی بر مبنای تحولات مادی و عناصر و تضادهای عینی که حضور دارند، صورت‌بندی می‌شوند. ایده‌های انقلابی، علم انقلاب و پیشرفت‌های نظری آن در خلاء شکل نمی‌گیرد.

به صورت خیلی ساده و خلاصه، «هر جا که ستم هست، مقاومت هم هست» (مائو) مقاومت می‌تواند به شورش ختم شود، «شورش علیه هر آنچه ارتجاعی است بر حق است» (مائو). وظیفه‌ی کمونیست‌ها، روشنفکران و سازمان‌های انقلابی، مداخله‌گری و جهت‌دهی انقلابی به اعتراضات، خیزش‌ها و شورش‌های برحق توده‌ها، بر مبنای عناصر و امکاناتی است که خود خیزش به وجود آورده است؛ و نه دهن کجی و آب سرد ریختن بر شورش توده‌ها، با این عذر

که مطابق درسنامه‌ها، خیزش به اندازه‌ی کافی «انقلابی» نیست.

«شورش بر حق است»: این مسئله وجه دیگری نیز دارد. تجربه‌ی ستم، نیروهایی را برای مبارزه آزاد می‌کند. شورش توده‌ها علیه ستم‌های زیسته‌شان برحق است، اما سوژه‌های ستم و مبارزه به صرف تجربه‌ی ستم یا حتی مبارزه، به‌طور خودبه‌خودی به ریشه‌ها و ساختارهای پایه‌ای ستم و استثمار، روابط آنها و طرق ریشه‌کن کردن آنها، دست نمی‌یابند. به این ترتیب، وظیفه‌ی پایه‌ای سازمان و روشنفکر انقلابی، برقراری اتصال و پیوند بین جنبش‌های توده‌ای گوناگون – که واجد عناصر عینی ایدئولوژی بدیل و انقلابی هستند – با علم و افق انقلاب است. (در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت)

تعبیر از توده‌های تحت ستم و مبارز به‌مثابه کسانی که پیشاپیش، به واسطه‌ی تجربه‌ی ستم، ساختارها و ریشه‌های آن

را در می‌یابند، تعارفات مضحک و در عین حال خطرناکی است. این تعارفات در تزیینات تئوریک گوناگون (تقاطع‌یابی یا اینترسکشنالیتی و سوژه‌ی ستم متقاطع و حقیقتِ نظرگاهی و...)، مشوقان زیادی در آکادمی‌ها و فضا‌های فکری یافته است. اما از آن‌جایی که هر ایدئولوژی‌ای پایه‌های مادی مشخصی در روابط اجتماعی دارد، نباید از شلنگ‌انداز بی‌خیال این صورت‌بندی‌های شبه‌نظری حول فضای فکری جنبش جاری حیرت زده شد.

به تعبیر نلین « نهضت توده‌ای در جلو ما وظایف تازه‌ی نظری و سیاسی و تشکیلاتی قرار می‌دهد که نسبت به آن وظایفی که در دوره‌ی پیش از پیدایش نهضت توده‌ای ممکن بود به آن قانع شد به مراتب غامض تر و پیچیده‌تراند». بنابراین هر جنبشی با تغییر و تحولات عینی و ذهنی‌ای که رقم می‌زند، وظایف جدیدی تعریف می‌کند که ضروری است به آن‌ها پرداخته شود. فراموش نکنیم که در میانه‌ی خیزش دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب دولت بیشترین تحرک را برای خفه کردن خیزش به کار می‌گیرند، از طرفی

فراکسیون‌های مختلف طبقه‌ی مسلط، با تلاش برای محدود کردن افق‌های خیزش در تلاش‌اند بدیل‌هایی ارائه دهند که دولت طبقاتی دست‌نخورده باقی بماند. درست در اوج چنین مبارزه‌ای، تقدس‌بخشی‌های تهییجی بی‌بنیان، معنایی جزرها کردن دست‌های خیزش توده‌ها ندارد. خیزش توده‌ای مسئولیت فکری و عملی بر دوش ما می‌نهد، نه این که «گریبان ما را از لزوم درک واضح و حل مسائلی که ... پیش کشیده شده خلاص نماید» (لنین، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۳-۲۲۲)

در هر صورت، مواضع منفعلانه‌ی مبتنی بر تقدیس خشک و خالی حرکت خودبه‌خودی توده‌ها، یکی از تجلی‌های بارز بی‌مسئولیتی نظری-سیاسی در قبال جنبش توده‌ها است. تصور کنید که دست کم از ۹۶ تا کنون لایه‌های مختلف توده‌ها در این سیاهی و تباهی حاکم با جان‌های شیفته‌شان راه رهایی را می‌جویند، عده‌ای «جان زیبا» در کمال «تواضع» نجوا می‌کنند (نیازی نیست نیچه خوانده باشیم تا تشخیص دهیم چه نخوت هیولایی پشت این «تواضع» پوزخند می‌زند و دم تکان

می‌دهد): «جنبش خود راه خود را می‌یابد/ مردم خودشون آگاه‌تر از همه هستن». هزار کش‌وقوس مفهومی هم به این عبارت پردازی‌ها داده شود، در نهایت به پیش‌پافتاده‌ترین پندهای عامیانه می‌غلطد.

در این زمینه، توجه به این نکته ضروری است که توده‌های خیزش‌ها علی‌رغم اشتراکات - عمدتاً سلبی - که دارند، لایه‌بندی‌های ذهنی و عینی متکثری را شامل می‌شوند. ممکن است در نخواستن چیزی مشترک باشند، اما ساختاربندی ایدئولوژیک واحدی ندارند و در وهله‌های مختلف مبارزه متأثر از تحولات عینی و دخالت‌گری‌های ذهنی می‌توانند به سمت‌های مختلفی سوق یابند.

مارکس در مقدمه‌ی سهمی در نقد اقتصاد سیاسی می‌نویسد: «همان‌گونه که هیچ فردی را بر اساس ایده‌هایی که از خودش دارد، نمی‌سنجیم، به همان ترتیب نیز یک دوره‌ی دگرگونی مفروض را نمی‌توان بر اساس خودآگاهی‌اش سنجید.»

(Marx, 1909, p. 7) به همین ترتیب می‌توان گفت هیچ لایه و طبقه‌ی اجتماعی و هیچ خیزشی را «نمی‌توان بر مبنای خودآگاهی خودش» مورد بررسی قرار داد. مجموعه‌ای از روابط و عامل‌های پیچیده در سطح جهانی (در عصر امپریالیسم) در کارند و زمینه‌های ظهور یک خیزش را به وجود می‌آورند. اما خودآگاهی خیزش بر مبنای شناخت این روابط و عوامل شکل نمی‌گیرد، بلکه به واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته در روابط اجتماعی موجود و تحت حوزه‌های مختلف ایدئولوژی ساختار می‌یابد. در این معنا است که خیزش را نمی‌توان بر اساس خودآگاهی‌اش سنجید یا با بسنده کردن به توصیف آنچه می‌گذرد، به ماهیت یک خیزش پی برد.

علاوه بر این وقتی منظور نظر مارکس و نتایج نظری‌اش را دقیق‌تر متوجه خواهیم شد که کلامش را پی‌بگیریم: انسان‌ها در خلاء و خالی از ایده مبارزه نمی‌کنند، بلکه «تحت فرم‌های مختلف ایدئولوژی» (سیاسی، حقوقی، فلسفی، هنری و ...) نسبت به تضادها و تعارضات آگاه می‌شوند و نبردشان را به پیش می‌برند. (Marx, 1909)

عرصه‌هایی که توده‌ها در آنها به واسطه‌ی تجربه‌ی بی‌واسطه از تعارضات و تضادها آگاه می‌شوند و مبارزه‌شان را به پیش می‌برند، عرصه‌هایی هستند که پیشاپیش محمل تضاد و تعارض ایدئولوژی‌ها است و به صورت گرایشی مفاهیم و چارچوب‌های ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط بر آن غلبه دارد.

حضور توده‌ها در خیابان به این معنا است که دست کم حوزه‌ها یا عناصری از ایدئولوژی حکومت (وجوهی از روابط اجتماعی حاکم) را به مبارزه می‌طلبند و دست کم نطفه‌های ساختاربندی ایدئولوژیک دیگری شکل گرفته که تفاوت‌ها و تقابل‌هایی با ایدئولوژی حاکم دارد. اما سلاح ایدئولوژیک توده‌ها در مبارزه‌شان به صورت خودبه‌خودی بری از مفاهیم و افق‌های ایدئولوژی مسلط نیست، و ایدئولوژی دولت طبقاتی، یعنی ساختارهای ایدئولوژی مسلط در معنای طبقاتی آن (سرنگونی طبقه‌ی مسلط) را هدف قرار نمی‌دهد. مع‌هذا، در همین دوره‌های خیزش است که توده‌ها با به چالش کشیدن

ایدئولوژی مسلط (روابط اجتماعی مسلط)، به ایدئولوژی (روابط اجتماعی) دیگری اشاره می‌کنند؛ و عناصر مهمی از ایدئولوژی (روابط اجتماعی) بدیل آینده (همبستگی، ایشار، نفی ایدئولوژی رقابت و پیشرفت، نفی نگاه کالایی به دیگری، فدا کردن منافع فردی برای منافع جمعی، تقدم آینده بر حال) وضوح و عینیت می‌یابد. بستر اجتماعی در دوره‌های شورش و خیزش توده‌ها ولو این که با به عاریه گرفتن مفاهیم و زبان ایدئولوژی مسلط باشد، بهترین زمان برای احضار جامعه‌ی آینده (جامعه‌ی کمونیستی) و نشان دادن تطابق‌هایش با عناصر انقلابی حال است. دقیقاً همین معنا که مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست تأکید می‌کنند که «کمونیست‌ها برای اهداف فوری» جنبش و طبقه‌ی کارگر مبارزه می‌کنند، «اما در عین حال، آنها نماینده‌ی آینده‌ی جنبش جاری هستند». (Marx et Engels, 1938, p. 40) یادآور می‌شویم که کمونیست‌ها صرفاً به لحاظ اخلاقی آینده را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه مبنای اساسی که آنها را متمایز می‌کند این است که «به لحاظ تئوریک درک روشنی

از شرایط، مسیر و اهداف عمومی جنبش پرولتری دارند.»
(Ibid. 23)

با این اوصاف، با بازگشت به پرسش اول می‌توانیم بگوییم که این طرح نظری درباره‌ی هستی‌شناسی خیزش و ساختارهای ایدئولوژی به‌هیچ‌وجه امکان‌های مبارزه و فراروی از افق‌های ایدئولوژی مسلط را نفی نمی‌کند؛ بالعکس با مقابله‌ی نظری با ایدئولوژی‌های ایدئالیستی درباره‌ی امکان‌های فراروی خودبه‌خودی از ایدئولوژی مسلط، امکان‌های عینی فراروی مذکور را تحلیل می‌کند.

مهم‌ترین نکته‌ای که با توجه به طرح نظری فوق، باید به خاطر داشته باشیم این است که فضای عینی مناسبات اجتماعی در هیچ دوره‌ای به‌ویژه در دوره‌ی بحران و تحولات اجتماعی-سیاسی فضای خالی ایدئولوژیک باقی نمی‌گذارد. همان‌گونه که در مقدمه اشاره کردیم، ایدئولوژی در ایده‌های سوژه‌ی شناسا ریشه ندارد که نبودنش فضای خالی ایدئولوژیک باقی

گذاشته باشد، ایدئولوژی‌ها از روابط اجتماعی و تضادهای آن برمی‌خیزند. خلاء ایدئولوژیک نداریم. فضای مناسبات اجتماعی پیشاپیش توسط ترکیب نامتقارن ایدئولوژی‌های گوناگون که به‌طور خودبه‌خودی نشانه‌های ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط را بر گرده دارند، پر شده است. برای تغییر فضای ایدئولوژیک باید، با تکیه بر عناصر عینی و بارقه‌های واقعی ایدئولوژی کمونیستی حاضر که از تضادها برمی‌خیزد، به فکر تصرف فضایی بود که پیشاپیش به اشغال درآمده است. در غیر این صورت، طبقه‌ی مسلط خواست‌های جنبش را با تعدیلاتی (و در مواقعی حتی با تغییر شکل حکومت) در درون چارچوب‌های منعطف خود بازصورت‌بندی خواهد کرد. تجربه‌ی مبارزات معاصر توده‌های خاورمیانه به‌صراحت تمام مؤید این امر است. (تغییر مکرر شکل حکومت و دست به دست شدن دستگاه‌سازوبرگ‌های دولت از این فراکسیون طبقه‌ی مسلط به دیگری، در خاورمیانه و آفریقا.)

با این تفاسیر، و با وجود فضای پیشاپیش خلاء ایدئولوژیک می‌توان از خیزش بدون رهبر سخن گفت؟ خیزش بدون رهبری چگونه؟

۳. جنبش بدون رهبر و جنبش بدون رهبری

تفاوتی آشکار وجود دارد بین رهبر و رهبری. رهبر یا رهبران یک جنبش مفروض فرد یا افرادی هستند که مبتنی بر سیستمی از ایده‌ها، ارزش‌ها، تئوری‌ها، و استراتژی- تاکتیک‌هایی امکان و توان متحد کردن حداکثری توده‌های آن جنبش را می‌یابند. به‌طور عام، مجموعه‌ای از رخدادها، تصادفات، و حمایت‌های سیستماتیک از بالا می‌تواند در افزایش گسترده‌ی امکان و توان فرد یا افراد برای کسب رهبری یک جنبش توده‌ای نقش مؤثری ایفا کنند. اما تمام این مداخلات باید در نهایت بخش‌های مؤثر یک جنبش توده‌ای را اقناع و با خود همراه کند. به صرف حمایت‌های سیستماتیک از بیرون و با فشار از بالا نمی‌توان فرد یا افرادی

را به مسند رهبری خیزش توده‌ای منصوب کرد. (که اگر چنین باشد، فرد مذکور جهت سرکوب جنبش منصوب شده و نه رهبری جنبش)

به عبارت دیگر، رهبرِ مفروض باید نقطه اتصالاتی با فضای ایدئولوژیک جنبش، خواست‌ها و مسیرهای آن داشته باشد یا بیابد. مع‌هذا، جنبش می‌تواند به حرکت خاص اما پیش‌بینی نشده‌ی خود ادامه بدهد، بدون آن‌که یک رهبر، یا مجموعه‌ای از رهبران داشته باشد. به‌گواه تاریخ جنبش‌های بسیاری (از جمله بهار عربی) بوده که بدون حضور یک رهبر مشخص شکل گرفته و حتی (عمدتاً با دخالت‌های خارجی) منجر به تغییر شکل‌های حکومت نیز شده است.

به این ترتیب، جنبشِ بدون «رهبر» نه‌تنها ممکن است، که به‌وفور در تاریخ، به‌ویژه تاریخ معاصر می‌توان آن را سراغ گرفت. اما آیا جنبش بدون «رهبری» ممکن است؟

خیزش، جنبش و انقلاب پراتیک‌های انسانی، به منظور تحقق خواستِ اصلاح یا تغییر امور موجود هستند. ریشه، جهت و ماهیت این خواست‌ها تعیین تاریخی دارند؛ از روابط مادی، اقتصادی – اجتماعی برمی‌خیزند. هیچ پراتیک انسانی نیست که در خلاء شکل بگیرد و به ایده و ارزش‌هایی اشاره نداشته باشد: «پراتیک تنها تحت یک ایدئولوژی ممکن است.» (Althusser, 2014, p.261).

هر جنبش توده‌ای روابط و ایده‌هایی را به چالش می‌کشد و به روابط و ایده‌های دیگری «اشاره می‌کند». در روند خیزش‌ها، نبرد حدت می‌یابد؛ و توده‌ها در جریان هستی اجتماعی ذیل همین تضادها است که نسبت به تعارضات آگاه می‌شوند و ایده‌ها و ارزش‌هایی را در مقابل ایده‌ها و ارزش‌های دیگر قرار می‌دهند.

اما هیچ ایده‌ای مرتبط به روابط اجتماعی از نبرد فراکسیون‌های مختلف طبقاتی و افق‌های طبقاتی در امان

نیست. به این معنا تمامی ایده‌های اجتماعی دلالت‌های گزینشی و در نهایت طبقاتی معینی دارند. برای مثال ایده‌های آزادی، برابری، دموکراسی، مردمی و... می‌توانند با افق‌های طبقاتی مختلفی پیوند بخوردند و چشم‌اندازهای مختلفی را پیش پا بگذارند.

ایده‌ی دموکراسی را در نظر بگیرید. دموکراسی ایده‌ی ناب و معصومی نیست که به معنای حکومت آرام و پرصلح و صفای مردم بر خودشان باشد. تعیین شکل حکومت دموکراسی توسط ماهیت طبقاتی دولت و روابط تولیدی که دولت بر آن بنیان می‌گیرد، مشخص می‌شود. همین ماهیت دولت است که تعیین می‌کند، چه کسانی «مردم» باشند و تا چه حدودی «حق» داشته باشند. دموکراسی روابط تولیدی برده‌داری در یونان با دموکراسی بورژوازی و با دموکراسی سوسیالیستی اساساً با یکدیگر متفاوتند. چراکه هر یک بر مبنای روابط مادی و تولیدی متفاوت مجموع روابط اجتماعی متفاوتی را نمایندگی می‌کنند. این مسئله در مورد ایده‌هایی مثل آزادی، برابری و سایر ایده‌های اجتماعی - تاریخی نیز صدق می‌کند.

با بازگشت به پرسش «رهبری»، اکنون می‌توانیم بگوییم که هیچ خیزش و قیامی را نمی‌توان یافت که، به معنای دقیق کلمه، فاقد «رهبری» باشد. انسان‌ها با این یا آن ایدئولوژی کمابیش چارچوب مند دست به پراتیک می‌زنند. و این ایدئولوژی‌ها در جامعه‌ی طبقاتی واجد مهر، نشان و گرایش‌های طبقاتی است. ایده‌ها می‌توانند مردم را رهبری کنند: «آزادی رهبر مردم» (دلاکروا) اما این ایده‌ها با این یا آن افق طبقاتی اتصال می‌یابند. به این ترتیب، اگر چه خیزش بدون رهبر سیاسی - ایدئولوژیک ممکن است، خیزش بدون رهبری سیاسی - ایدئولوژیک وجود ندارد. گفتنی است که ماهیت خیزش‌های توده‌ای این‌گونه است که شامل ترکیب متضادی از ایده‌ها و ایدئولوژی‌ها است، لایه‌بندی‌های اجتماعی گوناگون حاضر در خیزش، مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها را با خود به درون خیزش می‌آوردند، اما در وهله‌ی نهایی و به صورت گرایشی، ایدئولوژی حاکم بر یک خیزش - بسته به مداخله‌ی عوامل گوناگون عینی و ذهنی - به این یا آن افق طبقاتی نزدیک می‌شود.

تلاش‌های طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی این است که خیزش‌های توده‌های مردم علیه ستم و استثمار سیستم را در درون چارچوب‌های نظم طبقاتی موجود محدود کند. وقتی از طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی سخن می‌گوییم، ارجاع‌مان به سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی و ساختار و سازوکارهایش است (و نه این یا آن مجمع اقتصادی سیاسی یا این یا آن کشور امپریالیستی). ساختارهای سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی این گونه نیست که یک یا چند کشور در بالای هرم امپریالیسم نشسته باشند و هرآنگونه که بخواهند، جهان را به لحاظ سیاسی-اقتصادی مدیریت کنند. کشورهای امپریالیستی خود جزئی از این ساختارند و در مقابل ضرورت‌های آن، حوزه‌ی ابتکار عمل‌شان محدود می‌شود. کشورهای امپریالیستی (آمریکا، چین، کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا، روسیه) ضمن تضاد با یکدیگر، تضادهایی نیز با کشورهای تحت سلطه (ولو مورد حمایت‌شان) دارند. رشته‌های درهم تافته‌ی تضادها و رقابت‌های سیاسی-اقتصادی که ساختار امپریالیستی محرک آن است، برخی از کشورهای

امپریالیستی را وادار می‌کند در بزنگاه‌هایی، از حمایت از حکومت مطلوب خود در این یا آن کشور تحت سلطه دست بکشند و حتی به سرنگونی آن یاری رسانند.

منافع کلان و پایه‌ای سیستم امپریالیستی نمی‌تواند اجازه دهد که بخشی از حلقه‌های زنجیر تأمین جهانی از سیستم جدا شود و پایگاهی برای ساختن سیستم از اساس دگرگونه‌ای شود که منافع طبقاتی دیگری را نمایندگی می‌کند. بنابراین، طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی حاضر است جهت حصارکشی در برابر خواست توده‌ها و برای جلوگیری از تعمیق آن‌ها، زمین زیر پای مطلوب‌ترین حکومت‌هایش در جنوب جهانی را نیز خالی کند. ترجیح مطلق بورژوازی جهانی علی‌رغم تمام تضادهای بزرگ درونی‌ای که با یکدیگر دارند، این است که در صورت اجبار و لزوم هزاربار به تغییر شکل حکومت (از جمهوری به سلطنت، از جمهوری دینی به جمهوری سکولار و...) در این یا آن کشور کمک کند، تا این‌که در گوشه‌ای از خاک امید تغییر نوع دولت (از سرمایه‌داری به سوسیالیستی) بروید و توده‌های مردم رؤیایی غیر از رؤیای

«جهان آزاد» بورژوازی در سر پیروانند. اما، از سوی دیگر، بحران‌های بزرگی که خود این سیستم جهانی تولید می‌کند فرصت‌هایی را جهت گسستن زنجیرهای امپریالیسم فراهم می‌کند.

توجه و تأکید بر ساختارهای موجود امپریالیستی به‌ویژه در مورد خیزش‌های توده‌ای در جنوب جهانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. موانعی ساختاری که سازوکارهای سیستم امپریالیستی عموماً در برابر اولیه‌ترین حقوق توده‌های جنوب جهانی قرار داده، به‌طور خودبه‌خودی این توهم را - در بین توده‌ها و گستره‌ی عظیمی از روشنفکران - پمپاژ می‌کند که اگر شکل حکومت را تغییر دهند می‌توانند به ساختارهای سیاسی-اجتماعی دست یابند که «زندگی نرمال» با استانداردهای کشورهای امپریالیستی را ممکن می‌کند. این ایدئولوژی - مستقل از حقیقه‌ی بیست و چهار ساعته‌ی رسانه‌ها، آکادمی‌ها و روشنفکران ارگانیک جریان راست - به صورت خود به‌خودی از خاک

روابط جهانی موجود جوانه می‌زند. اما مسئله به این جا ختم نمی‌شود.

سکه‌ی رایج این گرایش در کشورهای جنوب جهانی، روی دیگر نیز دارد. روی دیگر این گرایش، جهت‌گیری‌ای است که بر مبنای آن به منظور مقابله با دخالت‌های سیاسی-اقتصادی این یا آن کشور امپریالیستی، توسل جستن به نیروهای ارتجاعی داخلی (و فراکسیون متفاوتی از «بورژوازی ملی») تقویت می‌شود. از قضا خود این نیروهای ارتجاع داخلی متحدان کشورهای امپریالیستی رقیب هستند. چنان که در سال‌های اخیر شاهد بودیم، این جهت‌گیری دوم که با فهمی کژدیسسه از «تئوری امپریالیسم» خود را «ضد امپریالیست» معرفی می‌کند به سیاست عمیقاً ارتجاعی موسوم به «محور مقاومت» ختم شده است.

بسته به تحولات و بسترهای تاریخی در بزنگاه‌های مختلف، این یا آن گرایش به صورت خودبه‌خودی در بین توده‌های

تحت ستم کشورهای جنوب جهانی غالب می‌شود. نکته‌ی مهم اما، درک این مسأله است که خود سامان و نظم سیستم امپریالیستی جهانی، با تمام تقسیمات و تضادهایش این توهمات را تزریق و تقویت می‌کند.

به این لحاظ، خالی کردن عرصه‌ی تحلیل، تبلیغ، ترویج و چشم‌انداز کمونیستی، تنها یک معنی دارد: واگذار کردن رهبری خیزش‌های توده‌ای به رهبری ایدئولوژیک سیاسی طبقات مسلط.

۴. مبارزه‌ی طبقاتی و تفاوت‌های ماهوی رهبری کمونیستی و رهبری بورژوایی

بورژوازی به‌مثابه طبقه‌ی مسلط در مبارزه‌اش برای رهبری ایدئولوژیک توده‌ها مجموعه‌ای از ابزارها و شرایط را در اختیار دارد. مهم‌ترین ابزارش دولت‌های بورژوایی و مهم‌ترین شرایطش، روابط اقتصادی-اجتماعی مستقر است. در واقع

سازمان‌های بورژوازی «برای حضور، نیازی ندارند که از قبل توده‌های مردمی را که می‌خواهند به ایده‌های آن‌ها پیوندند متحد کنند: خود نظم اجتماعی {موجود} وظیفه‌ی تبلیغ، اقناع و جذب آنها را عهده‌دار می‌شود... از قضا به همین دلیل است که یک حزب بورژوازی برای حضور داشتن نیازی به آموزه‌ی علمی ندارد؛ تنها کافی است که مضامین اساسی ایدئولوژی مسلط را بپروراند تا «هوادارانیکه پیشاپیش متقاعد شده‌اند را جذب کند» (Althusser, 2014, p. 255)

از این موضوع نکته‌ی مهمی را می‌توان استخراج کرد: مبارزه‌ی توده‌ها با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط تفاوت‌های ماهوی دارد. تفاوت مبارزه توده‌ها و کارگران با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط تفاوتی خطی، کمی و ریاضیاتی نیست. منطق مبارزه‌ی توده‌ها با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط از جنس تقابل‌های منطقی نیست که دو وجود واحد را با علامت‌های کمی مخالف در برابر یکدیگر قرار دهد (Althusser, (A ; -A+ (1998).

تفاوت اساسی این دو مبارزه را امکانات و سلاح‌هایی که طبقه‌ی مسلط دارد و توده‌ها ندارند تعیین نمی‌کند. مبارزه‌ی طبقاتی علیه طبقه‌ی مسلط نه تنها امکانات متفاوت بلکه تاریخ‌ها، موقعیت‌ها، مبناها، فرم‌های تشکیلاتی، نقطه‌اتکاهای عینی، آموزه‌های ذهنی و اهداف اساساً متفاوتی نیز دارند.

(Balibar, 1974)

نتیجه‌ی به‌غایت مهمی که از این بحث استخراج می‌شود چنین است: علی‌رغم این که طبقه‌ی مسلط برای حفظ سیادت خود و اعمال رهبری‌اش به شناخت‌های ایدئولوژیکی جهت تنظیم و تثبیت شکاف‌های اجتماعی نیازمند است. (مدیریت در تحلیل داده‌های آماری، آسیب‌شناسی اجتماعی جهت کنترل آن و روند مسلط جامعه‌شناسی بورژوایی مثل کارکردگرایی و سایر ایدئولوژی‌های «تئوریک» از این قبیل) اما مبنا و نقطه‌اتکای طبقه‌ی مسلط در رهبری و مبارزه‌اش مناسبات پیشاپیش موجود و دستگاه‌ها و سلاح‌هایی است که در اختیار دارد.

این در حالی است که هسته‌ی اصلی رهبری کمونیستی را نه ایدئولوژی خودبه‌خودی و ازپیش‌موجود تعیین می‌کند و نه ساخت و تشکیل سازمان‌ها و نهادهای مختلف. رهبری کمونیستی بدون اتکا به «آموزهای علمی» تحلیل صورت‌بندی اجتماعی و تبیین علمی امکان تحقق جامعه‌ی بدیل و تحلیل دشواری‌ها و موانع مسیر آن ممکن نیست. بدیلی که وضع موجود امور با تمام لشکر نظری و سرکوب عملی‌اش آن را ناممکن و حتی نامطلوب می‌نمایاند.

رهبری کمونیستی، به معنی کلاژ مفاهیمی مثل طبقه‌ی کارگر، زحمتکش‌ان، مبارزه‌ی طبقاتی و... نیست و با تکرار شعارهایی مثل «زنده‌باد سوسیالیسم»، «زنده‌باد حکومت شورایی»، «زنده‌باد برابری» و... نمی‌توان غبارهای سال‌ها مبارزه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط را از ذهن توده‌ها زدود. بدون تحلیل نظری موانع عینی و ذهنی پیش‌پای توده‌ها و مداخله‌ی فعال نظری و عملی و اثبات زنده‌ی محدودیت‌های سایر بدیل‌های بورژوایی، و پیوند خوردن با مترقی‌ترین لایه‌ها

و عناصر خیزش نمی‌توان اعتماد استراتژیک توده‌ها را جلب و افق خیزش را ارتقا داد.

۵. انحراف از بحث: نگاهی کلی به فضای خیزش

با این توضیحات، اگر بخواهیم نگاهی گذرا به فضای ایدئولوژیک و گرایش‌ها حاکم بر جنبش درخشان و در جریان کنونی بیندازیم؛ به‌طور کلی می‌توان گفت با توجه به شرایط تاریخی جهانی، وضعیت مساعدی برای ارتقای افق‌های آن وجود دارد. غلبه‌ی شعارهای نویدبخشی همچون «زن، زندگی، آزادی» و «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر» قطب‌بندی مطلوبی را به وجود آورده است. فقدان‌هایی وجود دارد، اما از جنس موانع برطرف نشدنی نیستند. سامانه‌های ایدئولوژیک حکومت اثرگذاری‌شان را برای بخش عظیم توده‌ها از دست داده‌اند و نسبتاً فلج شده‌اند. پیشروی، تعرض و آنتاگونیسم جنبش به مرحله‌ای رسیده که تبلیغات ایدئولوژیک حکومت حداقل در این وهله دست از جذب

اکثریت مطلق مردم معترض به تمامی شسته است، تمامی تحلیل ها، رپورتاژهای خبری، یادداشت ها خبرگزاری های وابسته به قدرت یا فایل های صوتی که به بیرون درز میدهند نشان می دهد که هدف مطلق تبلیغات ایدئولوژیک دولت، تثبیت هسته ی خود و حفظ و ابقاء پایه های مرددش است. و تا آنجایی که به نسبت این تبلیغات با توده های معترض برمی گردد، هدف حکومت دامن زدن به فضای رعب و وحشت با تکیه بر سرکوب خونین توده های خیابان، به منظور جلوگیری از پیوستن مردمی است که با خیابان همدل اند اما هنوز به خیابان نپیوسته اند. اما حکومت علی رغم سرکوب های خونین محاسبه شده ای که در کردستان و بلوچستان رقم زده است، به خوبی می داند که در این زمینه نیز با موانعی مواجه است. به گواه تاریخ، به راحتی می توان گفت که سرکوب حکومت سرحدی نمی شناسد، اما در وهله ای که بسیاری از پایه های همراه و حتی خنثی پیشین خود را از دست داده، نمی تواند پیش بینی کند که افزایش شدت سرکوب در مناطق خیزش حصار ترس دور مردم معترض می

کشد یا بر شعله های خشم مردم تاکنون به خیابان نیامده می
افزاید.

تاکنون ترکی در دستگاه‌های سرکوب مشاهده نشده است،
اما این نکته به این معنا نیست که حکومت در درون هسته‌ی
قدرت تضادی ندارد. با نگاه به روابط داخلی قدرت، و فاکتور
گرفتن روابط بین‌المللی می‌توان گفت که هسته‌ی مرکزی
حکومت به منظور اینکه تضادهای درونی اش به ترک‌های
درون دستگاه سرکوب رخنه نکند، همزمان دو مسیر موازی را
پیش برده. اول مدیریت تضادهای درونی با تمرکز بخشیدن به
هسته‌ی قدرت و مسیر دوم که در این وهله برایش عاجل
شده، تمرکز بر حفظ پایه‌های مردم موجودش است. هر دوی
عوامل برای سرکوب‌های خشن تر جنبش توده‌ای ضرورت
دارند.

علی الحساب، جمهوری اسلامی با در دست داشتن دستگاه
دولت و با توجه به پیوندهای بین‌المللی اش، همچنان توان

حکومت کردن دارد (عمدتاً با تکیه بر سرکوب)؛ ولی زنجیرهایی که این خیزش بر دست‌وپای دستگاه‌های ایدئولوژیک آن زده، قدرت مانور داخلی‌اش را به‌غایت محدود کرده است. همین امر موجب شده که تحرکات و مداخلات خارجی‌اش، جهت صادرات بحران، افزایش یابد.

اما در ارتباط با فضای ایدئولوژیک جنبش، روشن است که گرایش ایدئولوژیک مسلط در جنبش نفی کامل حکومت و روابط سیاسی-ایدئولوژیک مرتبط به آن است اما تاکنون چارچوب تعیین‌شده‌ای معطوف به دولت آینده اتخاذ نکرده است. با این وجود بدیهی است که در غیاب تحرک بدیل سوسیالیستی، گرایش اساسی و غالب خیزش در ارتباط با نوع دولت آینده، معطوف به دولت سکولار و دموکراتیک بورژوازی است. همان‌طور که گفتیم، روابط مسلط سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی، به صورت خودبه‌خودی این گرایش را در بین توده‌های تحت ستم کشورهای جنوب جهانی تقویت می‌کند و به این توهم دامن می‌زند که کافی است

شکل حکومت را تغییر دهند و رشته‌ی پیوندهایشان با «جهان آزاد» را تقویت کنند.

در این زمینه، طرح، تحلیل و توده‌ای کردن این واقعیت که شکل‌گیری تاریخی عقب‌ماندگی ساختارهای سیاسی - اقتصادی کشورهای جنوب جهانی بر بستر تضادهای سیستم جهانی ممکن و محقق شده است، به‌غایت مهم است. همچنین پرداختن به این مسئله نیز اهمیت بی‌نهایتی دارد که چرا و چگونه به لحاظ ساختاری، با باقی‌ماندن ساختارهای جهانی امپریالیستی، امکان شکل‌گیری یک دموکراسی بورژوایی «نرمال» مشابه کشورهای امپریالیستی در کشورهای جنوب جهانی اساساً ناممکن است.

بی‌تردید کسانی هستند که طرح مسائلی از این دست و بحث بر سر افق‌های کمونیستی را در خیزش‌های کنونی، بی‌مورد می‌دانند. گفتارهای آشنایشان را همه از بر هستیم: «توده‌ها آمادگی پذیرش بحث بر سر سوسیالیسم و کمونیسم را

ندارند»، «این بحث‌های انتزاعی محصول رمانتیسیسم و نوستالژی انقلابی است»، «خیال‌بافی است»، «وسط این معرکه فقط اینا برن، فضا برای تنفس داشته باشیم، وقت برای این مباحث پیدا می‌شه». در مقابل باید بگوییم که خیال‌بافی، این توهم است که فکر کنیم بدون گسست پایه‌ای از این روابط و تن دادن به بدیل‌های بورژوازی می‌توان فضایی برای تنفس پیدا کنیم و انتزاعی آن است که گمان کنیم با توجه به ساختار امپریالیستی، با بسنده کردن به افق‌های بورژوازی، می‌توان آزادی‌های پایه‌ای را تضمین کرد. (بگذریم از این که در بزنگاه کنونی، همان دستاوردهای دموکراتیک توده‌ها در کشورهای امپریالیستی هم با تهدیدهای جدی روبه‌رو شده است؛ به ترامپ در آمریکا، ملونی در ایتالیا و لوپن در فرانسه بنگرید).

اینان کسانی‌اند که گمان می‌کنند امر ممکن صرفاً همان چیزی است که هست و اتفاق افتاده و چیزی غیر از آنچه تا کنون رخ داده ممکن نیست. (لنین) اینان انفعال فکری و عملی خود در برابر مسائل خیزش را بر گردن «عدم آمادگی

توده‌ها» می‌اندازند. همینانی که می‌گویند توده‌ها آمادگی پذیرش این بحث‌ها را ندارند، دقیقاً همانانی‌اند که می‌گفتند که خود کارگران، خود زنان، خود «مردم» بهتر از همه می‌دانند. در یک‌جا برای سلب مسئولیت از خود «متواضعانه» به آگاهی توده‌ها اشاره می‌کنند، و در جای دیگر، باز به همان منظور، با نخوت به «ناآگاهی» و «ناآمادگی» توده‌ها تکیه می‌کنند.

البته بدیهی است که فضای ذهنی و ایدئولوژیک جامعه همیشه و در همه حال به یک میزان مستعد پذیرش افق‌های کمونیستی نیست. اما بی‌تردید مساعدترین خاک برای جوانه زدن بدیل کمونیسم در اذهان توده‌ها لحظه‌های خیزش و خروش توده‌ای است. لحظه‌ای که زمان فشرده می‌شود، «امروز فردا می‌شود»، ایدئولوژی مسلط به چالش کشیده می‌شود، عناصر ایدئولوژی جامعه‌ی آینده در بین توده‌ها عینیت می‌یابد و هر لحظه‌اش آباستن هزار تجربه‌ی مبارزاتی است. نیروهایی که خود را به نشان‌های عموماً زنگار بسته و رنگ‌ورو رفته اما همچنان مد رایج «چپ»، «آنتی

کاپیتالالیست»، «انترناسیونالیست»، «سوسیالیست»، «کمونیست» و... مزین کرده‌اند، اگر این‌جا و اکنون از امکان‌ها، موانع و فرصت‌های واقعی تحقق سوسیالیسم و سپس جامعه‌ی کمونیستی با توده‌ها سخن نگویند، کی و کجا و با که می‌خواهند، این مسائل را طرح کنند؟

واقعیت تلخی است اما تصور مشترک بسیاری این است که محل جاگیری و به اشتراک گذاشتن این مفاهیم و مسائل نه خیابان و نه با توده‌ها، که محافل دوستانه و بنگاه‌های آموزشی خصوصی و دولتی است. با این اوصاف عجیب نیست که آن تقدس توخالی بخشیدن به توده‌ها (خودشان بهتر از همه می‌دانند) به این تحقیر تمام‌عیار آنها بینجامد (آنها که این مسائل را نمی‌فهمند).

با بازگشت به مسائل جنبش اما باید تأکید کنیم که - علی‌رغم گرایش‌های متضاد حاضر در خیزش - نقطه‌اتکای استوار و درخشان توده‌های خیزش، تاکنون بر انرژی خود

بوده و گرایشی مبنی بر دعوت خیزش از دولت‌های خارجی برای مداخله دیده نشده است. دستاوردهای درخشان این جنبش تا کنون (دگرگونی فضای سیاسی-اجتماعی) و پیشوری و پایداری‌اش با مشارکت از پایین اقشار مختلف با پیشتازی زنان رقم خورده است. (کردستان، به‌ویژه سنندج، سقز، همچنین برخی دانشگاه‌ها و مدارس در روشن نگاه داشتن هرروزه‌ی خیزش نقش مهمی ایفا کرده‌اند) لایه‌بندی‌های مختلف اجتماعی حاضر در صحنه‌ی نبرد، مقاومت و مبارزه را تکثیر می‌کنند و دیگر اقشار و طبقات را به هم‌رزمی دعوت می‌کنند. علاوه بر ابتکارات و خلاقیت‌های مبارزاتی درخشانی که شاهدیم (و خصلت نشان مبارزات توده‌ای است) نفوذ گسترده‌ی نیروی جنبش به شهرها و روستاهای به لحاظ جمعیتی خرد (که در هیچ یک از خیزش‌های توده‌ای اخیر فعال نبوده‌اند) فاکتور تعیین کننده‌ای است که سرکوب جنبش را برای نیروی سرکوب به شدت پردردسر می‌کند و مانع از تمرکز نیروهایش خواهد شد.

این نکته یعنی پیشروی جنبش با توسل به نیروی خودش، مهم ترین و استوارترین نقطه اتکایی است که هر اهرمی جهت ارتقای جنبش باید بر آن قرار بگیرد. ندیدن یا دست کم گرفتن چنین عناصر ایدئولوژیکی واقعی و حاضری در جنبش، نطفه‌ی تمام انحرافات سیاسی را در دل خود دارد. بی‌توجهی به قطب‌بندی ذهنی و عینی مساعدی که این موضوع رقم می‌زند، و بسنده کردن به شکاف‌های قدرت‌های مسلط هرگونه مداخله‌ی تئوریک و سیاسی را ساختار و لاجرم به جانب ارتجاع سوق می‌دهد. مبارزه برای هدف انقلاب کمونیستی تنها در همین بستر خطرات و فرصت‌ها جریان می‌یابد.

اگر این موضوع را در بستر تحلیل نظری پیشین قرار دهیم، جدی بودن خطر را بهتر درک خواهیم کرد: زمین و افق‌های ایدئولوژیک هیچ خیزشی، یک فضای خالی باقی نمی‌گذارد و منتظر مداخله‌ی این یا آن نیروی سیاسی نمی‌ماند. تمام عرصه‌های ایدئولوژیک پیشاپیش تصرف شده‌اند، اگر کمونیست‌ها با تکیه بر عناصر پیشرو جنبش، تلاش نکنند

توده‌ها را رهبری و افق جنبش را ارتقا دهند، ایدئولوژی مسلط به این یا آن طریق، در هر صورت به قیمت هدر دادن ایشار و خون توده‌ها تمام عناصر مترقی را در جهت بازپیکربندی قدرت خود ادغام می‌کنند. فراموش نکنیم، دقیقاً در لحظه گله‌گله مدیران ایرانی پژوهشکده‌های شرق‌شناسی و اساتید دانشکده‌های مطالعات زنان و خاورمیانه در اروپا و آمریکا، از دول خارجی در یوزگی «دموکراسی» می‌کنند و در حال چانه‌زنی بر سر خون خیابان‌اند. از طرف دیگر، دسته‌ی دیگری از همینان در حال طراحی تزه‌های جدید «محور مقاومت» جهت شستن خون از سازوبرگ‌های حاکمیت هستند.

وانگهی، یکی دیگر از مهمترین تم‌های حاکم بر خیزش - که چندان فرعی هم نیست - و تمام جریان راست در حال کوبیدن بر کوس و دمیدن بر کرنای آن است، مضمون وطن و میهن است. این مضمون، مضمون اصلی نیست، اما فراز و فرودهای پیش‌بینی ناپذیر آن می‌تواند بر غلبه‌ی آن بیفزاید. ایدئولوژی وطن و میهن مهم‌ترین قوه‌ای است که می‌تواند فضا را برای بدیل‌های ارتجاعی باز کند. درست است که در

حین خیزش شاهد اتحادهای نویدبخشی بین ملل تحت ستم بوده و هستیم. اما برخلاف تصور برخی، آنچه زمین این اتحاد را به وجود آورده وطن نیست، بلکه از قضا نفی ساختار سرکوب‌گری است که اکنون وطن نامیده می‌شود.

اگر مهم‌ترین عنصر و مترقی‌ترین جزء شعار «زن، زندگی، آزادی» در زمینه‌ی خیزش اخیر «زن» است؛ از آن طرف، ارتجاعی‌ترین عنصر و خطرناک‌ترین جزء شعار «مرد، میهن، آبادی» باز در بستر خیزش اخیر؛ نه جفت مقابل آن یعنی «مرد»، بلکه «میهن» است. تن هیچ وطنی تاکنون، تاب پوشیدن «پیراهن زنانه» را نداشته. وطن همتای نرینگی است. میهن بی سبیل سراغ نداریم. تاریخ وطن تاریخ سبیل است.

می‌گوییم زن مهم‌ترین عنصر شعار مذکور است؛ چرا که شورش علیه حجاب اجباری نه تنها قلب ایدئولوژیک تفکرکراسی را هدف قرار می‌دهد، بلکه مسئله‌ی ستم بر زنان، بسترهای پیوند این خیزش با توده‌های مترقی چهار گوشه‌ی

جهانی را فراهم می‌کند که به انحنای گوناگون ستم بر زنان را تشدید کرده (همین بستر جهانی بیشترین تأثیر را در انعکاس نسبتاً گسترده‌ی صدای خیزش حال حاضر داشته است).

می‌گوییم «میهن» خطرناک‌ترین عنصر شعار مذکور است: وطن و میهن افق‌های این جنبش را شدیداً محدود می‌کند. چگونه؟ پیش از این گفتیم، ایدئولوژی از جنس شناخت صحیح یا غلط نیست، اما با «اشاراتی» که به روابط اجتماعی بدیل دارد، می‌تواند امکاناتی را برای پیوند خوردن یا پذیرش شناخت درست یا غلط باز فراهم کند. سلطه‌ی ایدئولوژی وطن بر خیزش افق‌های شناختی توده‌ها را محدود می‌کند. چنان که گویی تمامی ستم، ادبار و استثمارهای موجود از حکومتی نشأت می‌گیرد که چنین وطنی ساخته است. کافی است اینها بروند تا «این وطن دوباره وطن شود». ایدئولوژی وطن و میهن، بستر تضادهای سیستم جهانی‌ای که شروط امکان وجود چنین حکومتی بوده را به کلی حذف می‌کند. بعلاوه، وطن و میهن، با گره خوردن خودبه‌خودی با موضوع تمامیت ارضی، «حق تعیین سرنوشت ملل تحت ستم تا جدایی» را در خود

خفه می‌کند. این مسئله را به‌وضوح می‌توان در شعار «از زاهدان تا تهران/ از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران» مشاهده کرد. شعاری که حق تعیین سرنوشت ملل را تاجایی می‌پذیرد (می‌پذیرد؟) که ذیل تمامیت ارضی ایران قرار گرفته باشد. میهن مطلوب‌ترین اتصالات را با ارتجاعی‌ترین بدیل‌ها تضمین می‌کند. اگر پرچم سه‌رنگ بر فضای جنبش غلبه یابد، زمینه‌ی سفید آن همیشه مستعد پذیرش شیر زخمی ارتجاع و برآمدن خورشید تار سلطنت (مطلقه، مشروطه، نیمه‌مطلقه، موقت و ...) است. در این زمینه، یک دم نباید در مورد حقوق «ملل تحت‌ستم» در ایران (و نه «اقلیت‌های اتنیک‌ی») کوتاه آمد. پیش گذاشتن، بدیل انترناسیونالیسم سوسیالیستی، بدون به رسمیت شناختن حقوق ملل تحت ستم تا جدایی، لفاظی است.

به طور کلی اگر «زن» زمینه‌های مادی پیوند انترناسیونالیستی خیزش با توده‌های منطقه و جهان را گسترش می‌دهد، «میهن» این پیوندهای انترناسیونالیستی را به کل منقطع می‌کند.

۶. مسئله‌ی سازماندهی و پرسش «چه باید کرد؟»

ممکن است بگوییم، همه‌ی این‌ها درست. درست است! اینها خطرات‌اند و آن یکی‌ها هم فرصت. همه‌ی این‌ها درست است! باید ایدئولوژی کمونیستی را تبلیغ و علم بنیانگذاری شده توسط مارکس را ترویج کرد. اما اکنون در غیاب سازمان و سازماندهی انقلابی متشکل چه باید کرد؟ این نیز پرسش جدیدی نیست. در ایران، سلسله خیزش‌های اخیر پرسش سازماندهی و «چه باید کرد؟» را به یکی از پایه‌ای‌ترین پرسش‌های سال‌های اخیر تبدیل کرده است.

خیلی ساده می‌توان گفت - چنان که بسیاری سال‌هاست گفته و می‌گویند: «سازماندهی کنیم.» اما این نه پاسخ پرسش که دور زدن پرسش است. اگر پاسخ دم‌دستی «سازماندهی کنیم» ناظر به سازماندهی‌های خودبه‌خودی توده‌ها است، که «سازماندهی کنیم» معنایی ندارد، چرا که

توده‌ها بنا بر تاریخ و تجربیات مبارزاتی خود در هر منطقه، سازماندهی‌های حداقلی خود را در جریان مبارزه می‌سازند. بنابراین منطقاً فراخوان سازماندهی «کنسیم» بایستی ناظر بر دخالت‌گری برای ارتقاء سازماندهی حداقلی توده‌ای، ساختن انواع دیگر سازماندهی و تأسیس شکلی از سازمان باشد که متشکل‌تر، گسترده‌تر و مهم‌تر از همه با افق‌هایی بلندتر از سازماندهی‌های خودبه‌خودی توده‌ها باشد (بدیهی است که این سازماندهی «فراتر» بدون توجه و تکیه بر ابتکارات و سازماندهی‌های خود توده‌ها ممکن نیست).

اما این بار اگرچه پاسخ ما منطقاً به نظر درست است، اما به لحاظ سیاسی چیز زیادی نگفته‌ایم و همچنان پرسش به جای خود باقی است. خیزش پرسش ساده‌ای مطرح کرده است: در غیاب سازماندهی چه باید کرد؟ (برای شیفتگان خودانگیزی البته همچنان این پرسش طرح نشده است) پاسخ: سازماندهی باید کرد.

این در حالی است که نکته‌ی اصلی پرسش فوق ناظر به شروط امکان سازماندهی است و نه خود سازماندهی که بر سر آن توافق ضمنی وجود دارد. مسئله‌ای که پاسخ «سازماندهی کنیم» به کل آن را مسکوت می‌گذارد.

پاسخ فوری «سازماندهی کنیم» و سکوت درباب شرایط امکان آن نشان درکی پراگماتیستی و تاکتیکی از مبارزه‌ی طبقاتی کارگران و توده‌ها دارد؛ به این معنا که سازمان مبارزه‌ی توده‌ای را صرفاً به‌مثابه یک ابزار جهت مبارزه می‌داند.

بگذارید روشن‌تر بگوییم: این نگاه تفاوت مبارزه‌ی دولت و طبقه‌ی مسلط با مبارزه‌ی توده‌ها را در ابزارها و امکانات می‌بیند. منطق تحلیل‌اش ساده و خطی است (و البته که تمام منطق‌های خطی، قسماً به حقایقی اشاره دارند): الف) ما ابزار و امکانات و سازمان نداریم بنابراین شکست می‌خوریم. ب) آنها ابزار و امکانات و سازمان دارند، بنابراین پیروز می‌شوند. ج)

در نتیجه برای این که پیروز شویم، نیاز به ابزار و امکانات و سازماندهی داریم.

این گونه صورت بندی از مسئله اگرچه، همانطور که گفتیم، به حقایقی اشاره دارد، ساختار تحلیلش به لحاظ نظری کارکردگرایانه و غلط است و به لحاظ سیاسی خطرناک. این نگاه، زمین مبارزه را برای بدترین اشکال پراگماتیسم باز می گذارد. تفاوت مبارزات توده ها با مبارزات طبقه ی مسلط را در وهله ی نهایی به ابزار و امکانات تقلیل می دهد. بنابراین راه را برای زدوبند و چانه زنی به منظور به دست آوردن کمیت گسترده تر افراد، ابزار و امکانات فراهم می کند. این فهم از مبارزه ی توده ای مانند تمامی فهم های پراگماتیستی ابزار، سازمان و امکانات را مقدم بر خط و افق سیاسی می داند. و در نهایت بستر هرز دادن مبارزات توده ها و ادغام شان درون سیاست طبقه ی مسلط را فراهم می کند.

نتایج نظری بحث بالاتر در مورد «رهبری» و «مبارزات طبقاتی» را احضار و یادآوری کنیم: مبارزات طبقه‌ی استثمارشونده و توده‌های تحت ستم تاریخ، زمینه و کیفیت‌های اساساً متفاوتی با طبقه‌ی مسلط و مبارزات آن دارند. مبارزات طبقه‌ی استثمارشونده و توده‌های تحت ستم همان مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط منهای امکانات و ابزارهای دومی نیست. (-A+ _A).

مبارزات اولی چه در فرم سازماندهی و چه در محتوای آن اساساً متمایز از طبقه‌ی مسلط و سازوبرگ‌های سیاسی‌اش است. طبقه‌ی مسلط و سازوبرگ دولتش برای بسیج نیرو براساس ارزش‌ها و عادت‌های مبتنی بر روابط ازپیش موجود استوار است؛ بنابراین برای حفظ و تثبیت رهبری‌اش نیازی به تحلیل و آموزه‌های علمی ندارد؛ این در حالی است که رهبری و سازماندهی مبارزات پرولتاریا و توده‌های تحت ستم برای پیروزی بدون اتکا به تحلیل طبقاتی و آموزه‌های علم انقلاب ناممکن است.

با این مقدمات، بار دیگر به مسئله‌ی سازماندهی و «چه باید کرد؟» بازگردیم.

مسئله‌ی سازماندهی، از مسئله‌ی چه باید کرد؟ جدا نیست. بالعکس، اولی بخشی از دومی است. آلتوسر در فصلی از کتاب چه باید کرد؟ (Que faire?) تحت عنوان مسئله‌ی «چه» در «چه باید کرد؟» با اتکا به تحلیل‌های لنین به این موضوع می‌پردازد. بر خلاف درک‌های اساساً تاکتیکی و کارکردگرایانه‌ای که حول این پرسش شکل گرفته، لنین اساساً نگاهی استراتژیک به این پرسش داشت. در یک معنای عام پرسش لنین چنین بود: «برای کمک به جهت‌گیری و به سازماندهی مبارزه‌ی طبقاتی کارگری و توده‌ها علیه مبارزه‌ی طبقاتی بورژوازی چه باید کرد؟» (Althusser, 2018, p. 15) آلتوسر به درستی بر این تحلیل لنین انگشت می‌گذارد که مسئله‌ی «چه» (Que) (جهت‌گیری سیاسی، خط سیاسی) در این پرسش تاریخی لنین، مقدم است بر «کردن / انجام دادن» (Faire) (سازماندهی).

آلتوسر معتقد است که باید تک تک کلمات را در این پرسش ساده مورد سنجش دقیق قرار دهیم. «برای کمک به جهت گیری و سازماندهی مبارزه‌ی طبقاتی کارگری و توده‌ای چه باید کرد؟ می‌بینیم که جهت گیری یا خط سیاسی مقدم بر سازماندهی است. نکته‌ای که به معنای اعلام تقدم خط سیاسی بر حزب، ساخت حزب و تقدم خط سیاسی بر سازماندهی بر مبنای خط سیاسی است.»

از تأکید بر این نکته نباید خسته شویم، که بر هرگونه سازماندهی، آگاهانه و ناآگاهانه خط سیاسی‌ای حاکم است. در جامعه‌ی طبقاتی سازمان خنثی نداریم و از قضا خط سیاسی یک سازمان است (خط سیاسی عصاره‌ی تئوری، اهداف و تاکتیک و استراتژی یک سازمان است) که فرم‌های سازمانی آن را تعیین می‌کند. برای مثال، سازمانی که برای مبارزات روزمره‌ی اقتصادی شکل گرفته در ساختار با سازمانی که برای مبارزات انقلابی شکل می‌گیرد از اساس متفاوت است.

به این دلیل که چشم‌اندازها، ایده‌ها و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کند.

اگر مسئله‌ی تقدم خط سیاسی انقلابی را بر سازمان انقلابی در پرسش «چه باید کرد؟» بپذیریم، نتیجه می‌گیریم که هسته‌ی اصلی در رهبری و جهت دادن مبارزات توده‌ها به سمت انقلاب سوسیالیستی نه سازماندهی (که خود به‌غایت ضروری است)، بلکه خط سیاسی متکی بر آموزه‌ها و مفاهیم علمی و تحلیل مشخص از شرایط مشخص مبارزه است. بار دیگر یادآوری می‌کنیم که این مسئله در مورد مبارزه، سازمان‌ها و احزاب بورژوایی صدق نمی‌کند.

اما وقتی از خط سیاسی انقلابی سخن می‌گوییم، مرادمان به‌هیچ‌وجه مجموعه‌ای از مفاهیم و نسبت‌های انتزاعی، ولو درست و به لحاظ مفهومی منسجم، نیست. خط سیاسی انقلابی بر مبنای تئوری، آموزه‌ها و مفاهیم علمی قرار دارد، اما به آن محدود نمی‌شود. خط سیاسی انقلابی صرفاً چیدمان و پرتاب

گزاره‌ها، مفاهیم و افق‌های انتزاعی کلی در مقابل مبارزات توده‌ها نیست. بالعکس خط سیاسی انقلابی وقتی تعیین پیدا می‌کند که در ارتباط، تماس و اصطکاک مداوم با مبارزات جاری توده‌ها، با تکیه بر آموزه‌ی علمی، استراتژی، تاکتیک و افق‌های مشخص مبارزاتی ارائه دهد.

به این ترتیب در کنار تقدم خط سیاسی بر سازمان‌دهی، می‌توان از تقدم دیگری نیز سخن گفت: تقدم مبارزات طبقاتی و توده‌ای بر خط سیاسی. به این معنا که خط سیاسی و تمام مفاهیمی که سلاح‌های تحلیلی خط و برنامه‌ی سیاسی را می‌سازند، در اصطکاک مداوم با تحولات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی است که تعیین و توسعه می‌یابند. (تمامی علوم از جمله مارکسیسم و علم انقلاب پیشرفت می‌کنند) خط سیاسی مجموع نظریات پیشینی و مستقل از مبارزه‌ی طبقاتی و توده‌ای نیست: «تحلیل مشخص از شرایط مشخص روح زنده‌ی مارکسیسم است» (لنین)

غیاب بزرگ سازمان‌دهی انقلابی که جای خالی‌اش در لحظه به لحظه‌ی خیزش‌های توده‌ای اخیر احساس می‌شود، دلایل تاریخی مادی خاص خود را دارد که محل بحث حاضر نیست. اما دست‌کم یکی از اشارات این غیاب؛ اشاره به فقدان بزرگ‌تر است: فقدان خط، تحلیل و در نتیجه افق کمونیستی.

بدون رجوع و کنکاش در مفاهیم و تاریخ علمی که مارکس بنیان گذاشت و تاکنون تکامل ناموزون خود را طی کرده، یعنی علم تاریخ، علم انقلاب، نمی‌توان در مقابل پرسش‌های بزنگاه تاریخی - جهانی کنونی راه برون‌رفت از وضعیت را شناسایی کرد و در هزارتوی پاسخ‌ها و صورت‌بندی‌های عمدتاً تصادفی و دلخواهی گم خواهیم شد.

علی‌الحساب، سازمان انقلابی‌ای نداریم که توان مداخله‌ی مؤثر در اوضاع را داشته باشد. بدون چنین سازمانی پیشبرد بخش عظیمی از وظایف عملی مرتبط به سازمان‌دهی انقلاب فلج می‌شود. اما سازمان انقلابی بدون ترسیم خط و استراتژی

انقلاب بر مبنای تحلیل‌های مشخص نمی‌تواند شکل بگیرد. تأکید و تقدس بخشیدن به سازمان، بدون تدقیق خط و برنامه‌ی سیاسی، محکوم به انحراف از مسیر انقلاب کمونیستی خواهد بود. سازمان در عالی‌ترین سطحش، برای کمونیست‌ها، ابزار استراتژیک تحلیل، تبلیغ، ترویج و مبارزه برای افق انقلاب است، و نه پناهگاهی برای بقای تاکتیکی در مقابل دشمن طبقاتی. به این معنا است که انقلابی بودن یک سازمان را نه بر مبنای گستردگی، مقبولیت و یا حتی امکاناتش برای بسیج مردمی که بر مبنای خط، برنامه و تحلیل سیاسی‌اش می‌سنجیم. (بار دیگر: تقدم جهت‌گیری و خط سیاسی بر سازماندهی).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گفتیم، شرط امکان اساسی شکل‌گیری سازمان و رهبری انقلابی وابسته به تئوری، تحلیل و برنامه‌ی انقلابی است که خود این عامل اخیر در ارتباط و بر بستر مبارزه‌ی

طبقاتی و توده‌ای است. در بستر و متأثر از بحران سیاسی - اقتصادی سیستم جهانی امپریالیستی، در ایران مبارزات گسترده و درخشان توده‌ای در جریان است، اما همچنان فقدان تحلیل و برنامه‌ی مؤثر انقلابی شدیداً حس می‌شود و در مجموع بازوان همگی ما در این زمینه ضعیف است.

در این زمینه و صرفاً با توجه به فضای فکری موجود می‌توان گفت، علی‌رغم موانع فکری‌ای که موجود است، فرصت‌های مناسبی برای غلبه بر این ضعف نیز وجود دارد.

فرصت: خیزش اخیر خیلی چیزها را تغییر داده. بادهای این خیزش سست بودن و تزینی بودن «کاربست» بسیاری از تحلیل‌ها و مفاهیم در فضای فکری حاضر را برملا کرده است. عموماً پیروزی‌ها و شکست‌های اجتماعی، بخش‌های مختلف توده را به اندیشه و بازاندیشی ترغیب می‌کند. پیشاپیش قشر قابل توجهی از طبقه‌ی متوسط (چه به صورت فردی و چه در محافل کتابخوانی) وجود دارد که درگیر کار با ایده‌ها و

تحلیل است؛ امید که بادهای این خیزش به بازاندیشی و تحرک فکری و عملی هرچه بیشتر کسانی که به نحوی درگیر تلاش فکری‌اند یاری رساند. امید که از بین شمار قابل توجهی که درگیر ایده‌ها هستند شمار هرچه بیشتری برخیزند که به صدای خیابان متعهد باشند؛ صدایی که گفت: «کی می‌خواهی انقلاب کنی؟ امروز، همان فرداست. ضروری است همه چیز را تغییر دهیم»

مهم‌تر از آن، یکی از برکت‌های خیزش‌های بزرگ توده‌ای آن است که بخشی از فعالان ولو قلیل جنبش را به اندیشیدن جدی، به جستجوی راه‌حل و کنکاش در مفاهیم وامی‌دارد. مقدر نیست که مسیر پرسنگلاخ این جستجو الزاماً به «قله‌های رفیع علم» (مارکس)، علم انقلاب، منتهی شود، اما عموماً (نه تماماً) افرادی که از خلال کانال تجربه‌ی‌های جنبش‌های بزرگ اجتماعی به صرافت جست‌وجوی راه‌حل و درگیر شدن با مفاهیم می‌افتند، وسواس نظری و تعهد عملی بیشتری به اصول و بنیان‌های فهم و تغییر شرایط دارند.

موانع: به لحاظ نظری، بسیاری از مفاهیم و مسائل پایه‌ای ضروری جهت اندیشیدن به انقلاب، بدون واریسی نقادانه به حاشیه رانده شده‌اند. توجه چندانی به تحلیل تاریخی جنبش کمونیستی، دستاوردها و اشتباهات آن در ایران و جهان وجود ندارد. گرایش غالب یا ردّ بی‌مطالعه‌ی تمام این تجربیات است، یا (گرایش فرعی‌تر) اسطوره‌سازی از آن تجربیات است.

جریان و سنت فکری مسلط در وهله‌ی کنونی از سویی مشوق اطلاق پیشینی مفاهیم بر واقعیت‌های اجتماعی است و از سوی دیگر از تجربه‌گرایی، سرهم‌بندی روایات تاریخی و اجتماعی به‌علاوه‌ی تحلیل‌های خام آماری استقبال می‌کند. این‌جا محل این بحث نیست که چرا و چگونه آن سنت به حاشیه رانده شده و دیگری مسلط شده؛ اما به هر ترتیب، این‌ها موانع نظری‌اند که به‌ویژه جوان‌ترین جویندگان راه‌هایی با آن‌ها مواجه‌اند. تغییر این وضعیت مبارزان ثابت‌قدمی را می‌طلبد. امید که تحولات و مسائل عینی که خیزش اخیر رقم زده است، نسل تازه‌نفسی از این مبارزان («دختران آفتاب و رهروان انقلاب» را می‌گوییم) به صحنه‌ی نبرد تئوریک بکشاند. امید که در جستجوی راه

رهایی بتوانیم به تعبیر مارکس از «هر داوری برخاسته از نقد علمی» استقبال کنیم و در برابر «پیش‌داوری‌ها» و دهن‌کجی‌های فضای حاکم سخن «آن مرد بزرگ فلورانس» را سرلوحه قرار دهیم:

«راه خود را پی گیر و بگذار هر چه می‌خواهند بگویند»

بار دیگر، چه باید کرد؟

این پرسشی است عام که در بزنگاه‌های مشخص مبارزاتی تعیین خاص پیدا می‌کند. پاسخ مشخص به این پرسش را تنها با تحلیل مشخص از نیروها و گرایش‌های متضاد صحنه‌ی مبارزه (بر بستر تضادهای جهانی)، بر اساس مفاهیم بنیادی تحلیل طبقاتی سنت مارکسیستی می‌توان ارائه داد. اما به‌طور عام و در دوره‌ی غیاب سازمان انقلابی کمونیستی که توان رهبری جنبش را داشته باشد، با توجه به همه‌ی آنچه آمد، می‌توان گفت:

سازمان و سازماندهی انقلابی در خلأ شکل نمی گیرد. شانس بزرگ همگی ما این است که در فضایی تنفس می کنیم که جنبش توده ای بزرگ و پرتوانی جریان دارد که پتانسیل های انقلابی فراوانی دارد. جنبشی که بار دیگر تأکید می کنیم (و از تأکید بر آن نباید خسته شد) با تکیه بر صرف توان و ابتکار توده ای خودش بیش از دو ماه، در مقابل سرکوب های خونین دوام آورده و تاکنون متوقف نشده است. به لحاظ عینی این مهمترین و مساعدترین عاملی است که ما بخت تصادم با آن و شرکت در آن را داشته ایم. اما، غیاب بزرگ سازماندهی انقلابی بدون تلاش های مستمر و جدی برای رفع فقدان تحلیل و ترسیم افق انقلابی برطرف نخواهد شد. هسته ی اصلی رهبری کمونیستی، متکی بر تحلیل علمی مسیر و موانع راه انقلاب است؛ چه با سازمان، چه بی سازمان.

دومی (سازمان) برای پیروزی ضروری است. اما بدون اولی (رهبری فکری و علمی) دومی به هر کار بیاید، به کار انقلاب کمونیستی نخواهد آمد.

«انقلاب در انقلاب» واپس گرایانه!

بهزاد کریمی

طی دو ماه گذشته جنبش انقلابی «زن - زندگی - آزادی» از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته و در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی طرح شده است. سیدجواد طباطبایی نیز در نوشتاری ۱۴ فصلی با عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» به ابراز نظر پیرامون موضوع پرداخته و این جنبش انقلابی را نشانه‌ی حقانیت تز ایران‌شهری معرفی کرده است؛ تزی که ایشان از دیرباز به دفاع از آن شهره‌اند.

یادداشت حاضر به نقد نوشته‌ی ایشان مبنی بر چیستی جنبش «زن - زندگی - آزادی» و دیدگاه ایران‌شهری ناظر بر آن اختصاص دارد و امید که پرخاشگری‌های اثر ۵۱ صفحه‌ای‌شان نسبت به هر نظر متفاوت، نتواند بر متن سخن حاضر تأثیر بگذارد. به ایشان فقط باید یادآوری کرد که اگر

هم هنگام نقد از به‌کارگیری زبان تیز، و نیز در جای خود، گریز نیست، بروز تکبر بی‌حد و تحقیر دیگران اما نوعی گرفتاری است.

فشرده‌ی حرف آقای طباطبایی

این مدعی با یاری گرفتن از اصطلاح معروف «انقلاب در انقلاب» رژی دبره فرانسوی و البته همراه با یک دل‌سیر فحش سیاسی به او، اصل حرفش را در همان ۶ صفحه‌ی نخست اثر می‌زند و ۴۵ صفحه‌ی بعدی، بسط یافته‌ی همان است. ایشان در ابتدا به‌درستی توضیح می‌دهد که رژی دبره، نظریه‌پرداز چپ انقلابی دهه‌ی ۶۰ میلادی سده‌ی پیش، در تز «انقلاب در انقلاب»، شرط موفقیت انقلاب را بدو در دست زدن به انقلاب در نگاه پیشینی از انقلاب کلاسیک تئوریزه کرد و فرد انقلابی را به این فراخواند.

مدعی با استناد به همین اصطلاح - استنادی که صرفاً شکلی و نه مضمونی است! - پای در گفتار می‌نهد تا جنبش انقلابی «زن - زندگی - آزادی» را انقلابی در نفی انقلاب ۵۷ تعریف کند: یک «انقلاب» تازه، که در روح «ملی» به شورش علیه آن جسم «ضد ملی» برخاسته تا به وضعیت چهار دهه‌ای «غیر طبیعی» حاصله از «انقلاب کور» ۵۷ پایان دهد. تحولی که رسالت دارد تا دیگر بار وضعیت تاریخاً «طبیعی» ملت باستانی ایران‌شهری ما را بازسازی کند. وضعیت نیز از این رو برای این کشور امری «طبیعی» است، که از نظر ایشان، ایران «ذات» است و امر «طبیعی»، سرشته‌ی تاریخ آن!

استدلال مدعی در اثبات مدعیات خود

ایشان برای تبیین «انقلاب تازه» به توصیف «انقلاب کهنه» برمی‌گردد و می‌گوید: «تزی» «انقلاب در انقلاب» ... به صورت فاجعه‌باری در ایران ۵۷ موفق شد؛ «تزی که، همانند

«نظریه‌های عقب‌ماندگی»، ساخته و پرداخته‌ی فرانسه و دیگر قدرت‌های استعماری برای «کشورهایی همانند ما» بود و چونان «جزئی از استراتژی همان امپریالیسم برای فلک زدگی ملت‌ها» و مجریان آن نیز، اپوزیسیون شاه شامل «همه‌ی انقلابیان ساده‌لوح و خیال‌اندیش [بود]... که تصوری از ایران و منافع ملی آن نداشتند». استنتاج از صغری کبری چیدن‌های این چینی نیز این است که: رخداد ۵۷ «نمی‌توانست «انقلاب [اسلامی] ضد ملی» نباشد».

نظریه پرداز که این «ضد ملی» را نه در تحمیل درون‌زای نهاد دین بر نهاد قدرت بلکه در علل و انگیزه‌ی برون‌زای دشمنی‌ها با ایران می‌جوید به این تحلیل می‌رسد که: «منافع فرانسه ایجاب می‌کرد اتفاق‌هایی در منطقه بیفتد، که افتاد» و برای اجرایی شدن این برنامه هم، نیاز به عاملیت کسی چون رژی دبره بود تا پروژه‌ی تجزیه‌ی ایران را در گوش خانم میتران مشهور به «مادر خلق کرد» (همسر فرانسوا میتران رئیس‌جمهور سوسیالیست) بنشانند! طرحی که بنا به خیالات ایشان، زمینه سازی آن نیز از قبل توسط «سازمان ملل متحد»

تحت تاثیر «رهنمودهای چپ افراطی مانند ژان پل سارتر» در وجود مصوبه‌ای همانند «ملت‌های بدون کشور» به منظور «برهم زدن نقشه‌ی خاورمیانه» صورت گرفته بود!

اما نتیجه‌ی نهایی مدعی چیست؟ طباطبایی می‌نویسد: با جنبش اخیر، همه‌ی «بافته‌ها» و «یاوه‌های» «انقلابیان» برآب شد چون «نمی‌توانستند بینند انقلاب [بهمن] در کشوری اتفاق افتاده است که یک دولت ملی درازآهنگ دارد» و این را دریابند که کشور «ضد ملی» ناپذیر، به ناگزیر می‌بایست دیر یا زود مطابق اصل تناسخ به اصل و ذات خود برگردد! تناسخی که، با فرارسیدن «زن - زندگی - آزادی» چونان «انقلاب ملی» ایران، اینک می‌رود «انقلاب اسلامی ضد ملی» را بروید و بدین‌سان برگشت تاریخی خود را به رخ «نادان‌ها» بکشد. آقای طباطبایی، «انقلاب در انقلاب» را در «تنبیه دو طیف مذهبی و ضد مذهبی» به‌خاطر «مرتکب شدن بزرگ‌ترین اشتباه‌شان» خلاصه می‌کند که نبود مگر «کوشش برای تبدیل یکی از کهن‌ترین ملت‌ها به امت - خلق».

«امت»، دستپخت شریعتی و «خلق»، تولیدی چپ و چریک
فدایی!

چکیده‌ای که آوردم جوهره‌ی همه‌ی آن چیزی است که در
بقیه‌ی اثر ایشان بسط یافته است. لذا حق است اگر بسط
دادن‌های ایشان را حواشی پنداشت و نقد اثر مدعی را بر
همین عصاره بنا کرد. اما در طلیعه‌ی نقد و برای تسهیل انتقال
نظر به خواننده مفید است بگویم که نقطه‌ی عزیمت آقای
طباطبایی در تبیین بغرنجی‌های ایران، عظمت‌طلبی «ملت
باستانی» در خدمت تز ایران‌شهری است. همین هم است که
کار این مدعی را به‌خاطر اصرار ورزیدن بر صحت نظر
بی‌بنیادش به جاهای باریکی چون توطئه‌نگری و
خیال‌پردازی‌های ناگزیر می‌کشد. بر همین اساس، نیاز است تا
نقد تبیین ایشان از جنبش انقلابی اخیر با اشاره‌ای ولو فشرده
به دیدگاه محوری‌شان درباره‌ی تز ایران‌شهری آغاز شود.

ایران‌شهری و منشاء آن

نخست باید تصریح شود که واضع این تز نه جناب مدعی بلکه در حقیقت گروهی از روشنفکران صدر و حین دوره‌ی مشروطیت بودند که مشخصاً حول مجله‌ی «کاو» در برلین گرد آمده بودند. این محفل متعلق به صد سال پیش، ناشی از دغدغه نسبت به زوال قدرت دولتی و تشتت سیاسی در کشور، دنبال گفتمانی بود تا با پیاده شدنش در عمل، ایران از تهدیدات خارجی و خان‌خانی داخلی جان سالم به‌در برد و قدرت دفاع از هستی خویش بازیابد. این روشنفکران در ادامه‌ی پاره‌تفکرات ملی‌گرایانه‌ی پیشامشروطه و حین آن، چاره را در پروراندن عناصری از تاریخ دوره‌های اقتدار ایران و تولید روح ملی‌گرایی ایرانی یافتند. در مرکز این تلاش‌های فکری، احیای عنصر ایران‌شهری بود که با پرورده شدن در سمت پدیدآیی یک ایران متمرکز، پرچم ایدئولوژیکی «تجدد» آمرانه برافراشت که توسط پهلوی به اجرا درآمد.

این رویکرد، نوعی گزینش بود در آغاز سده‌ی چهاردهم خورشیدی توسط گرایشی اندیشه‌ساز و سیاست‌ورز از میان آن مؤلفه‌هایی که نهضت مشروطیت را شکل داد. انتخاب هم سر اولویت دادن و ارجحیت قائل شدن یکی بر آن دیگری از میان ایجاد و قوام دولت ملی، حکومت قانون، آزادی و تجدد بود. این رویکرد در حد ظرفیت و محدودیت فکری‌اش و واقعیت‌هایی از صحنه‌ی گسستگی ملی زمانه، ناسیونالیسم تمرکزگرا را برای مدرن و توانمند کردن کشور برگزید و با گذشتن از خیر آزادی شهروندی و ساختار دموکراتیک به دنبال اتوریت‌های ناجی دوید. وقتی هم «دیکتاتور مصلح» دل‌خواسته را در وجود قزاقی لایق یافت، خود را در خدمت تحکیم و تثبیت قدرت او قرار داد.

پیشرفت‌های ایران‌شهری در آن شرایط که هر روز هم ستایش‌گری آریا-باستانی بیشتری به خود گرفت، آزادی حاصل مشروطیت را قربانی هدف احیای ایران به‌مثابه دولتی ایستاده بر روی پای خود کرد. داوری تاریخ در قبال چنین انتخابی، طبعاً و منطقاً قضاوت است از جنس دوگانه‌ی تأیید -

انتقاد! این تمرکزگرایی ایران‌شهری، با آن‌که حتی در همان زمان نیز به‌خاطر بنیان تحکم‌آمیز و معیوب «یک دولت - یک ملت - یک زبان» در کشوری دارای تنوع ملی و قومی مظهر زور و دیکتاتوری بود و لذا به‌شدت تبعیض‌آمیز، اما توجیه مصلحت‌گرایی سیاسی وقت را هم با خود داشت. اما موضوع آن‌جا جنبه‌ی دراماتیک به خود می‌گیرد که بخواهد در امروز ایران پرچم شود! همان‌گونه که در ادامه خواهیم آورد، این ایران‌شهری تهی از هرگونه نشانه‌ی واقع‌بینی پراگماتیستی، رجعت به گذشته و مبین واپس‌گرایی است و چیزی جز عظمت‌طلبی ناسیونالیستی نیست و منادی آن در حال حاضر کسی نیست جز آقای سیدجواد طباطبایی.

نوع ایران‌شهری مدعی

جدا از تمایلات و تعلقات که انگیزه و موجب اصلی مدعی برای در دست گرفتن این تز است، اما این نیز بود که ایشان طی تحقیقات خود به نظریه‌ی «عصبیت» ابن‌خلدون

تاریخ‌شناس و اندیشمند اسلامی - عربی برخوردارند و در الهام از این شخصیت کاشف رمزوراز اوج و فرود قدرت‌های «صحرا» و «غیر صحرا» بر آن شده‌اند تا دست به کشف «مسئله‌ی ایران» بزنند. در همین مسیر هم بالاخره گمشده‌ی تئوریکی خود را در مقوله‌ی «ایران‌شهری» یافته‌اند که بنا به درکی که از این مکشوفه به دست می‌دهند، ایران از قدیم دولت - ملت بوده، دارای حافظه‌ی تاریخی شکل گرفته و نشت یافته از امپراتوری دیرینه، و نیز برخوردار از ساروج ملی به نام زبان فارسی. مطابق کشف مدعی، ایران فقط ظرف نیست که بیشتر به فکر اصلاح محتوایی آن باشیم، بلکه آن را باید مظلومی دانست با قدمت باستانی و لذا نه صرفاً اولویت نخست در پیشرفت و شکوفایی، بلکه خود همچون اولویتی مطلق.

از این رو مشغله‌ی اصلی ذهن جناب طباطبایی، نه دموکراتیزه شدن ایران بل حفظ تمرکزگرایی مطلق در آنست. تصادفی هم نبود که این مدعی که طی دو دهه‌ی گذشته توسط شماری از نشریات موسوم به «اصلاح‌طلب» باد می‌شد، تا با پیشنهاد

رئیس دولت اصلاحات در مورد حتی فدرالیسمی بسیار رقیق از نوع اداری مواجه شد به تندی برآشفته و گرد و خاک راه انداخت. باز جای تعجب ندارد وقتی یونسی نماینده‌ی رئیس‌جمهور سابق روحانی در «امور اقوام» که مدعی از دست وی لوح تقدیر دریافت کرده بود، طرح بی‌رمقی از نوعی انعطاف‌ورزی در مورد آموزش زبان‌های مادری کشور به میان کشید، سروصدای ایشان و همانندهایشان برخاست و گوش فلک را کر کرد. جناب مدعی بر این بود که میدان دادن به زبان‌های دیگر چیزی نیست جز تضعیف زبان فارسی چونان «حبل المتین» ایران و پیامد آن نیز برباد رفتن وحدت کشور!

البته این نکته که در واکاوی پدیده‌ی عام دولت - ملت نوین در کشورهای با تمدن قدیم همچون چین، هندوستان و ایران و مشابه‌های آنها می‌باید به قدمت دولت در آنها توجه داشت، نکته‌ای است هم درست و هم نه مختص جناب طباطبایی. این نکته‌ی مهم را دیگرانی هم طی چند دهه‌ی گذشته پیش کشیده و جدا از استنتاجات متنوع از امر «قدمت» ایران،

جملگی بر سر واقعی بودن آن و فهم الزامات آن اشتراک نظر داشته‌اند. نگارنده نیز حدود ۲۰ سال پیش طی مجموعه تزهایی پیرامون «مسئله ملی»، بر همین موضوع تأکید کرده بود که: «ایران قدیم است اما ملت و دولت در آن به معنای امروزی، واقعیتی نوین». پس جدال فکری من و مدعی همشهری و هم‌محل‌های ام، نه متوجه زیر سؤال بردن قدمت ایران، بلکه بر سر تبیین نو شدن این «قدمت» بر محمل ملی است. یکی ره به این می‌برد که دموکراتیزاسیون این «قدیم» در امروزه روز، به تأمین برابر حقوقی هویت‌های متنوع در ایران واحد و به رسمیت شناختن حق شهروندی در آنست و دیگری هرچه بیشتر سفت و سخت کردن تمرکزگرایی در آن.

مدعی، اساساً وجود «ستم ملی» در ایران را که من با ترم «تبعیض ملی» بیان می‌کنم منکر است و این واقعیت محرز در کشور را «جعل» از سوی چپ می‌شناسد. همه‌ی استعداد فکری اش هم تا امروز صرف ستیز با برخاستگان علیه تبعیض ملی شده و می‌بینیم که بیشتر هم می‌شود. بعلاوه، میان ایشان و من بر سر این که زبان فارسی همچون زبانی ارزشمند و تاریحاً

و از سر اختیار مبنای هم‌پیوندی ادبی و سیاسی و اقتصادی این سرزمین بوده و است اختلافی در کار نیست. مشکل، ستایش این زبان در حد بت پرستی است و نه فقط چشم بستن مدعی بر صد سال سیاست سیستماتیک سرکوب زبان‌های دیگر در ایران چونان ناتنی‌ها توسط پهلوی‌ها و جمهوری اسلامی، بلکه تأیید افراطی این مشی ضد دموکراتیک از سوی ایشان و همانندهایش است.

التقاط در مفهوم «قدیم»

برگردیم باز به تبیین مدعی از جنبش انقلابی جاری. در جاهایی از نوشتار ایشان، «قدیم» در مشروطیت آدرس می‌یابد و از اصالت آن در برابر بلای ۵۷ یاد می‌شود که هم جا دارد و هم به جای خود ارزشمند است. اما وقتی بر درون‌مایه‌ی چنین ارجاعی مکتب بیشتری می‌شود درمی‌یابیم که منظور نظر ایشان از «قدیم»، باز هم سر از ایران بسیار «قدیم» درمی‌آورد. بدین سان معلوم می‌شود که اهمیت جنبش انقلابی

جاری برای ایشان نه در خصلت بنیادی آن که عبارت باشد از آزادی و جمهوریت با سمت‌گیری صریح جایگزینی نظام کنونی با ساختاری سکولار دموکراتیک، بلکه در شیفتگی مدعی است نسبت به ایران‌شهری پسامشروطیت! حال آن‌که آنچه جنبش اخیر را با مشروطیت گره می‌زند، جهش صد و بیست ساله‌ی دموکراتیک جامعه‌ی ایران از مشروطیت به امروز است. نو بودن این جنبش انقلابی، مشخصاً به اسلام سیاسی‌زدایی سکولاریستی از انقلاب ۵۷ است و نه برگشت ایران به ایران‌شهری! انقلاب سکولاریستی است در برابر انقلاب اسلامی و نه «ملی» ایران‌شهری در برابر «ضد ملی»

۱۵۷

ایشان با مصادره به مطلوب «زن - زندگی - آزادی» به سود ایران‌شهری، آن را انقلابی «ملی» در برابر انقلاب «ضد ملی» ۵۷ معرفی می‌کند. با این تعبیر، «بهمن» در وجه مسلط خود به رهبری روحانیت، نه طغیانی بر مدرنیسم و سکولاریسم آمرانه بلکه یک نقشه‌ی «ضد ملی» عمدتاً هم به تقصیر چپ «بیگانه‌پرست» بود! این مواجهه با واقعیت به نفع فکر

ایران شهری، در واقع نمی‌خواهد ببیند که ملی بودن برآمد اساساً سکولاریستی جاری در برابر نظام اسلامی، فقط می‌تواند به دلیل فراگیری آن و بروز در پیکره‌ی ملی باشد. برآمدی هم اگر ادامه‌ی مشروطیت، اما در شکل بسیار متعالی آن و نه که طبق اصطلاح «جعل» سخت مورد علاقه‌ی جناب مدعی، در خدمت ایران شهری از نوع خودساخته!

جنبش انقلابی «زن - زندگی - آزادی» البته که علیه مشروعه دیگر بار برگشته طی آن ۵۷ گزنده است؛ اما از آن بس فراتر هم می‌رود. این جنبش، ارتقای مشروطیت در پیشرفته‌ترین سطح دنیای امروزین است که این چنین تحسین جهانی را برانگیخته است. ارتقای مطلقاً امروزین مشروطیت نه در بازسازی ناسیونالیسم عظمت‌طلبانه‌ی باستانی مورد علاقه آقای نظریه‌پرداز، بلکه در مدرنیته‌ی آرمانی در معنای زمینی بودن و تکوین در چهره‌ی ملتی شهروند-بنیاد با تأکید بر آزادی است. نیروی محرک آن در درجه‌ی نخست زن است و در آن ورود به سیاست، برای ایجاد یک زندگی امن و بی‌مداخله‌ی دولت متولی مقررات خدایی. حرف محوری آن،

همانا «آزادی، آزادی، آآزادی» است. این جنبش انقلابی خلاف نظر آقای طباطبایی که همه‌ی تاکید را بر چهره‌ی بنیادگرا «شیخ شهید» فضل‌الله نوری می‌گذارد، نه صرفاً برای نفی مشروعه بلکه رد التقاط‌هایی چون «تنبیه الامه و تنزیه المله» نائینی نیز است! نه فقط گذر نقادانه از ایدئولوژی شریعتی‌ها و مهندس بازرگان‌ها و چپ منجمد بلکه از ایدئولوژی «ایران‌شهری» هم! نو را با نگاه «قدیم» تبیین کردن، کی می‌تواند نماش کمیک - تراژدی از آب درنیاید؟!

برداشتی خودخواسته از این جنبش انقلابی

این جنبش، تعلق به جهان نو دارد و نه از آن، علایق جهان کهن؛ از جنس بین‌المللی است و نه «ملی»! گرچه در سطح ملی عمل می‌کند اما در رهایی از قیود چارچوب تنگ ملی پرواز می‌کند. هم از این رو بی‌پایه‌تر از این نمی‌شد «ملی» را در برابر «ضد ملی» تعریف کرد. اگر قرار بر تعریف «ملی» بر پایه‌ی خودبودگی باشد، انقلاب اسلامی اتفاقاً یک انقلاب

کاملاً ملی بود، با این تصریح که جنبه‌ی شدید «ضد امپریالیستی - غرب‌ستیزانه» داشت. نه از آسمان آمد و نه توطئه‌ی اجنبی بود. محصول خود این ملت بود البته در اشکالاتش و نیز تناقضاتش و حاصل این انقلاب فراگیر، برآمد «اسلامی - ناسیونالیست». این اگر «بازگشت به خویشتن خویش» ملی - سنتی اکثریتی از این ملت نبود پس چه بود؟ ۵۷ را نمی‌شود دلخواهی در «انقلاب ضد ملی» به توصیف نشست بلکه و اتفاقاً و از جمله بیش از همه می‌باید در همین خصوصیت واپس‌گرایانه‌ی استقلال‌هستی‌سوز آن نقد شود!

شعف ایشان از جنبش انقلابی، در اصل نه از نوجویی‌های سکولار دموکراتیک آن، بلکه برای معنی دادن خودخواسته به آن بر پایه‌ی فهم از ملت چونان ذاتی با جوهری ثابت و قداست‌گونه است. این مدعی غرق‌ایران‌شهری گرفتار و سوسه‌ی ایران‌پرستی، به‌سهولت و سرعت با اسلام هم راه می‌آید هرگاه که اسلام با «قدیم» او کنار آید! او می‌تواند با ایران اسلامی سر کند، اما با تأمین حقوق ملیت‌ها در ایران،

هرگز. دشمنی هیستریک مدعی در این زمینه در شووینسم
«قدمت آریایی» اش ریشه دارد. در تفکرش، محور ذات ایران
است و نه نوع ایران و لذا تمرکزگرایی در آن، امری مقدس!

واپس گرایی مدعی

مدعی می‌پندارد که دارد وصف تروتازه‌ای از جنبش «زن -
زندگی - آزادی» ارایه می‌دهد، حال آن که به کلی در کهنگی
به سر می‌برد! او عظمت این جنبش را در جهش آن سوی فردا
و گذر از دیروز و پریروز تفسیر نمی‌کند، بلکه در احیای
عظمت دیرین ایران می‌جوید. پرچم این جنبش را در نام
درشت سکولاریسم نمی‌خواند و بر این تکیه ندارد که این
جنبش، سکولاریزاسیون و دموکراتیزاسیون ایران را در ذهن و
رفتار دارد و درون‌مایه‌ی آن، مدرنیته‌ای است منطبق با جهان
معاصر. ذهن مدعی، در سیطره‌ی «روح هگلی» است منتهی نه
در شکل «جهانی» آن که ذهن فیلسوف بزرگ را در تسخیر
داشت، بلکه به گونه‌ی پوشیده در واکنش ناسیونالیستی علیه

غرب محوری منعکس در «ایران شهری» اش. ایشان تکرار هگلیسم راست است و کینه توزی شان علیه چپ، صرفاً نه متوجه گیر و گرفتاری های چپ بومی ما، که کم هم نیست، بلکه ابراز غضب است نسبت به هگلی های چپ و از جمله در حمله به «توپیای» مارکس.

چنین ذهنی، از بنیاد محافظه کار است و دل بستگی اش به سنت نیز تصادفی نیست. تمجید از اصالت «سنت» پیش مدعی، بدل به خوی وی شده و لذا بسی فرارفته تر از تأکیدات بر لزوم فهم سنت برای درک رویش نو. برخاسته از همین، تمام مسئله ی وی ایدئولوژی «شریعتی - چپی» است که به تعبیر او اولی سنت دینی را ایدئولوژیک کرد و دومی ایدئولوژی را سکویی علیه ایران! ایشان با هر ایدئولوژی و با نفس ایدئولوژی می ستیزد، فقط هم برای این که ایران شهری خود را در سطح ایدئولوژی برکشد. ایشان از جایگاه ایدئولوگ راست ایران، فقط چپ و تاریخ آن را نقد نمی کند بلکه به هر وسیله ای متوسل می شود تا چپ را بزند. بیهوده نیست که راست اجتماعی از هر نوع هوای ایشان در دشمنی با چپ را دارد!

«انقلاب در انقلاب» مدعی، ابداً جنبه‌ی پیشروانه و نونگرانه ندارد. وی مطلقاً از جایگاه «قدیم» است که جنبش انقلابی «زن - زندگی - آزادی» واقعاً جدید را می‌ستاید. ستایشی برای فرسایش آن، تا بالندگی این نوپدید در سمت پیشرفت، جای به برگشت ویران‌شهری ایران‌شهری ایشان دهد! این واپس‌گرایی مدعی خود را فقط در بیگانگی با روح جنبش جاری نشان نمی‌دهد که آدمی را دل بسوزد و با تاسف از کنارش بگذرد. نظریه‌پردازی ایشان در این زمینه، در پی مسخ کردن این جهش نو است که از کنارش نمی‌توان و نباید گذشت. ایران‌شهری واپس‌گرایانه مدعی، آزمون ورشکستگی خود را عریان‌تر از هر وقت و هر جای دیگر، در تعبیر از همین «زن - زندگی - آزادی» یا به قول خودش «انقلاب ملی» است که پس می‌دهد و مردود می‌شود. درست در شرایطی که برآمد عمیقاً آزادیخواهانه و دموکراتیک جاری افق می‌گشاید تا «مسئله‌ی ملی» بر متن همبستگی و تفاهم ملی، از طلسم شدگی یک قرنی به‌درآید و راه حل ملی - دموکراتیک بیابد، جناب مدعی به‌خاطر نگرانی از چنین افق

گشایی است که دست‌اندرکار مصادره به مطلوب امر ملی
می‌شود. این، جز ناهمبستگی برای عظمت‌طلبی نیست.

انقلابیون بدون انقلاب

امین بزرگیان

امروزه عصیان رادیکال را تنها در یک چهارچوب جهانی می‌توان در نظر گرفت. اگر بخواهیم هر عصیانی را به تنهایی در نظر بگیریم، از همان ابتدا ماهیت آن را تحریف کرده‌ایم.

هربرت مارکوزه / مسئله خشونت و عصیان رادیکال

تاریخ نظریه‌ی انقلاب همپای خود پدیده انقلاب شاهد تغییرات زیادی بوده است. آنچه در ایران و در تاریخ متأخر آن گذشته است، ردّ پایی ماندگار در نظریه انقلاب گذاشته است. انقلاب ۵۷ و جنبش سبز به طور مداوم مورد ارجاع نظریه‌پردازان بوده و از آن بسیار سخن گفته‌اند. ادعای اصلی این مقاله آن است که انقلاب متأخر در ایران که در مقاله «انقلاب جاری و قهر اجتماعی» بدان پرداختم، به دلیل خصلت‌های مهمی که از

خود بروز داده است نتایج بسیار مهمی در تئوری انقلاب خواهد داشت. در آن مقاله استدلال کرده‌ام که چرا جامعه ایران درون یک جنبش اجتماعی انقلابی است که از چندی پیش آغاز شده و جنبش مهسا (ژینا امینی) لحظه‌ای مهم از آشکار شدن این انقلاب است.

امروزه در میدان علوم اجتماعی با موج پنجم نظریه پردازان انقلاب روبه‌رویم که پس از بهار عربی و طوفان انقلاب‌هایی که در خاورمیانه و کشورهای اسلامی جهان را در حیرت فرو بردند، به وجود آمدند. بهار عربی که بسیاری سرآغازش را جنبش سبز ایران در سال ۲۰۰۹ می‌دانند، باعث شد نظریات انقلاب تغییرات مهمی داشته باشد. این انقلاب‌های متوالی بیست کشور را درنوردیدند، شش دیکتاتور را در تونس، مصر، لیبی، یمن، الجزایر و سودان سرنگون کردند، نخست وزیر لبنان ناگزیر به استعفا شد، در سوریه و بحرین به دلیل حمایت‌های ایران و عربستان از حکومت‌های مستقر منجر به تغییرات سیاسی نشدند و دولت عراق هم انقلابی را که در آن برخاسته بود، به شدت سرکوب کرد. بهار عربی در تونس و با

خودسوزی دست‌فروش تونسسی، محمد بوعزیزی، شروع شد و در مصر با قتل خالد سعید توسط پلیس در زندان اوج گرفت. با وجود پیروزی انقلاب در برخی کشورهای عربی می‌دانیم که نتایج مدنظر انقلابیون و مردم یعنی عدالت اجتماعی و دموکراسی به‌طور رضایتمندانه‌ای محقق نشد؛ هر چند تا حدی تونس در این امر کامیاب بود اما هنوز تا اکنون دستاوردهای انقلاب شکل باثباتی پیدا نکرده‌اند. این رویدادها چشم‌اندازهای تازه‌ای را برای نظریه انقلاب گشود که تحت عنوان موج پنجم از آن یاد می‌شود. ادعای این مقاله آن است که انقلاب جاری در ایران و بطور ویژه جنبش مهسا هرچند ذیل این موج قرار می‌گیرد، کاملاً بر آن منطبق نیست و می‌تواند تبصره‌ها و چشم‌اندازهای تازه‌ای را در تئوری انقلاب بگشاید.

نکته محوری در این بررسی آن است که تحلیل‌گران سیاسی در رسانه‌ها و مطبوعات معمولاً به خصلت معاصر بودن جنبش جاری در ایران بی‌توجه هستند و آن را به عنوان پدیده‌ای کاملاً ویژه و مجزا مورد بررسی قرار می‌دهند در حالی که آنچه ما از سر می‌گذرانیم همواره در ارتباطی وثیق با زمان

(جهان موجود و خصلت‌های آن) و بطور ویژه‌تر مکان (خاورمیانه و شرایط آن) است. تئوری‌ها به ما کمک می‌کنند که شرایط انضمامی ملی‌مان را بهتر بتوانیم بشناسیم.

انقلاب در زمانه نولیبرال

نظریه انقلاب در شرایط معاصر گردِ این پرسش سامان می‌یابد که در زمانه‌ای که ما درون یک نظام معنایی و تکنیکال با عناوین مختلفی چون «قفس آهنین لیبرالیسم» به تعبیر دانیل ریتز یا «نولیبرالیسم» به تعبیر دیوید هاروی هستیم، انقلاب‌ها چگونه به وقوع می‌پیوندند. از آن رو این مسئله اهمیت دارد که بنیان و اساس جهانی که در آن هستیم و سازوکارهای مسلط بر آن هم از حیث اقتصاد سیاسی در نظم بین‌المللی و هم از حیث ذهنیت سوژه‌های مدرن، انقلاب را پس می‌زند. انقلاب در نظم نوین اساساً پدیده‌ای ناهمگون، منفی و حتی تقبیح‌شده است. مسئله محققان متأخر اجتماعی در این وضعیت این است که اگر انقلاب رخ دهد چه مختصاتی

دارد و اساساً چگونه رخ می‌دهد؟ بهار عربی لحظه‌ای مهم در تاریخ سیاسی بود که نظریه پردازان را به این سو کشاند که در مورد انقلاب و نسبت آن با جهان معاصر نولیبرال سخن بگویند. انقلاب‌های عربی در جهانی رخ داد که «انقلاب» در آن پدیده‌ای ناهمگون بود، و این رخداد تکاپوی تازه‌ای به نظریه انقلاب بخشید.

محققان اجتماعی برای این موج جدید انقلاب خصلت‌هایی را برشمرده‌اند که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

یک) انقلاب‌های دوران معاصر انقلاب‌های مسالمت‌آمیزند، به این معنا که مبارزاتی مشروع شمرده می‌شوند که غیرمسلحانه باشند.

دو) انقلاب‌ها پدیده‌ای فرایندمند که در یک بازه‌ی زمانی طولانی رخ می‌دهند.

انقلاب همواره در حال تحول است: چیزی از گذشته و رویداد قبلی را می‌گیرد، عناصری جدید به آن اضافه می‌کند و به شکل تازه‌ای متجلی می‌شود. این فرایند مندی معمولاً این توهم را ایجاد می‌کند که با گسستی روبه‌رویم. مثلاً گسستی وجود دارد بین لحظه انقلابی ۸۸ و لحظه انقلابی ۹۸، و بعد با لحظه انقلابی ۴۰۱. هر فهمی از جنبش اجتماعی که از طریق نفی اعتبار از جنبش‌های اجتماعی و سیاسی قبلی بدنبال تحلیل امر سیاسی موجود است چیزی که نادیده می‌گیرد دقیقاً همین نیرویی است که باعث شده جامعه اکتونی طغیان کند: معاصر بودن جنبش اجتماعی. هر جنبشی، معاصر و در پاسخ به نیروهای مسلط در زمان خود است. سوژه مدرن همواره «سوسه تأسیس» دارد. به این معنا که تاریخ را بر اساس زمان و کنش خود (اکنوتیتش) ارزیابی می‌کند. اکنون را لحظه‌ای یگانه و نیز «معتبرترین» می‌فهمد و این حقیقت را نادیده می‌گیرد که واقعه‌ی امروز نیز «تاریخی» است و نه ورای آن. قدرتِ اکنون در آن است که هم گذشته و هم آینده در آن شریک‌اند. باید توجه کرد که ما در فرآیند

انقلاب با گسستی روبرو نیستیم بلکه در واقع تحولی را از سر گذرانده‌ایم که در خود انقلاب رخ می‌دهد.

سه) در دوران متأخر، انقلاب‌های سیاسی در مقایسه با انقلاب‌های اجتماعی رشد بسیاری کردند. به تعبیر دیگر به سبب ساختارهای صُلب و جهانی‌شده‌ی اقتصادی و فرهنگی، انقلاب‌های اجتماعی بسیار کم‌یاب شده‌اند. منظور از انقلاب‌های سیاسی به‌طور خلاصه تغییر طبقه مسلط و منظور از انقلاب‌های اجتماعی تغییر در ارزش‌ها و شیوه‌های مسلط است. در تمام انقلاب‌های عربی هرچند حاکمان تغییر کردند اما شیوه‌های حکمرانی تغییر چندانی نکردند، و دقیقاً همین موضوع بسیاری را به این داوری کشانده که آن را تحت عنوان «ناکامی بهار عربی» می‌شناسیم.

چهار) انقلاب‌های معاصر نوعی جدید از اتترناسیونالیسم را ظاهر کرده‌اند. بدین معنا که این انقلاب‌ها محدود به دولت-ملت‌ها نمی‌شوند بلکه ممکن است یک حوزه مدنی یا

غیردولتی را دربرگیرند؛ و نوعی توالی ایجاد کنند؛ همان توالی که در بهار عربی دیدیم. از سال ۲۰۱۰ و با انقلاب تونس به صورت متوالی در باقی کشورها ما شاهد انقلاب‌هایی بودیم که تاثیر خیزش‌ها بر یکدیگر را نشان می‌دهند. فارغ از دولت‌ها که در جلوگیری از انقلاب‌ها هم‌هدف هستند، ملت‌ها نیز ارتباط درهم تنیده‌ای با یکدیگر - در دستیابی به هدفی مشترک برای تغییر وضعیت حاکم بر حیاتشان - دارند.

انقلاب به مثابه جنبش

یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که درون موج پنجم نظریه‌پردازی انقلاب نوشته شده از آصف بیات، جامعه‌شناس در دانشگاه ایلینوی، تحت عنوان "انقلاب بدون انقلابیون" است. بیات در بسیاری از آثارش تلاش کرده است که با بررسی مورد بهار عربی و آن چیزی که تحت عنوان شکست این انقلاب‌ها می‌شناسیم، درباره پدیده جنبش‌های اجتماعی و انقلاب در دوران نولیبرال صحبت کند. با مرور مختصر کتاب

انقلاب بدون انقلابیون تلاش خواهیم کرد که به جنبشی که در میانه‌اش در ایران هستیم، به عنوان بخشی از این موج جدید جهانی پردازم.

انقلاب از نظر بیات آن تغییرات اجتماعی است که با تحولات سریع و رادیکال دولت سیاسی از طریق فشار جنبش مردمی از پایین به بالا آغاز می‌شود. از نظر وی در انقلاب‌ها با تحولات رادیکالی روبه‌رویم که قدرت دولتی و سیاسی را از طریق جنبش مردمی از پایین به بالا مورد هدف قرار می‌دهد. از این رو او به دو جنبه در انقلاب توجه ما را جلب می‌کند: یک جنبه، «انقلاب به مثابه تغییر» است، و مراد از آن خود رخداد انقلاب و لحظه‌ی تحول انقلابی است که حکومتی را تغییر می‌دهد. مثلاً از نظر بیات در انقلاب سال ۵۷ در ایران (که هم انقلاب اجتماعی و هم انقلاب سیاسی بود یعنی هم رویکردهای جامعه را به طور جدی دگرگون کرد و هم باعث تغییر حکومت شد) ما شاهد انقلاب به مثابه تغییر بودیم. اما جنبه دیگر «انقلاب به مثابه جنبش» است. انقلاب به مثابه

جنبش به جنبشی اشاره دارد که این تحولات را ممکن می‌کند؛ به تعبیری دیگر، باعث این تحول سیاسی می‌شود.

تفاوت مهمی که بیات بر آن تأکید دارد، تفاوت میان «وضعیت انقلابی» و «انقلاب به مثابه جنبش» است. در ادبیات کلاسیک نظریه‌ی انقلاب، نظریه‌پردازان مختلف همچون لنین از وضعیت انقلابی سخن گفته‌اند. منظور از وضعیت انقلابی وضعیتی است که دو نیرو را در تقابل با هم قرار می‌دهد: نیروی طبقه‌ی حاکم و نیروی مردم. این وضعیت ممکن است به شکست یکی از این دو سو منجر شود. یا انقلابیون از طبقه حاکم شکست بخورند و یا با شکست حاکمان شاهد انقلاب باشیم. این وضعیت می‌تواند دربردارنده‌ی مذاکره یا سازش احتمالی بین دو طرف و شکل‌های دیگری از ارتباط بین این دو سو باشد. منظور از انقلاب به مثابه جنبش، وضعیت انقلابی نیست. بیات در مفهوم انقلاب به مثابه جنبش یک مفهوم جامعه‌شناسانه را مد نظر دارد و نه مفهومی صرفاً سیاسی. در این مفهوم جامعه‌شناسانه سخن از نیرویی است که همراه با دیگر بازیگران داخلی یا

بین‌المللی یک «موقعیت انقلابی» را ایجاد می‌کند. این موقعیت انقلابی نزدیک به همان ایده‌ای است که آلن بدیو درباره‌ی «رخداد» مد نظر دارد. موقعیت انقلابی آن گسستی است که در روال عادی زندگی روزمره هم از حیث ذهنی و هم عینی ایجاد می‌شود. آنچه در موقعیت انقلابی مورد توجه است آن معنایی از سیاست است که سازنده‌ی تغییرات بنیادین اجتماعی است، هرچند که نظام سیاسی تغییر پیدا نکند. در واقع در انقلاب به مثابه جنبش تمرکز بر انقلاب‌های اجتماعی فارغ از دستاوردهای عینی سیاسی در تغییر حاکمان یا انقلاب به مثابه تغییر است.

یکی از متأخرترین مثال‌ها در این باره را در جنبش سبز ایران دیدیم؛ جنبشی که هرچند به تغییرات سیاسی خاصی منجر نشد اما از حیث اجتماعی و اندیشه سیاسی تأثیرات ماندگاری در افکار عمومی داشت. پیشتر تلاش کردم، نشان دهم که چگونه جنبش سیاسی ناموفق سبز از حیث اجتماعی توانست زمینه‌های تغییر در پارادیم سیاسی در ایران امروز را پی‌ریزی کند. در آن رویداد معنای فراموش‌شده‌ای از سیاست

به افکار عمومی بازگشت؛ معنایی که در دوران اصلاحات به کلی کنار گذاشته شده بود: سیاست تنها محدود به انتخابات و روش‌های پارلمانتاریستی از طریق مکانیسم نمایندگی نیست بلکه می‌تواند اشکال وسیع‌تری چون حضور گسترده در خیابان و نافرمانی مدنی را دربرگیرد. این یادآوری در حافظه جمعی نتایجی به همراه داشت که آن را در جنبش‌های بعدی شاهد بودیم. خیابان در ایران پس از سال ۲۰۰۹ به میدان سیاست بازگشت و به تعبیری احیا شد. به همین دلیل است که از حیث جامعه‌شناختی نسبت اکنونی افراد با آن رویداد دیگر چندان اهمیتی ندارد، مهم تغییرات واقعی وقایع در جامعه است که در ناخودآگاه جمعی ذخیره می‌شوند. به همین معنا نتایج فوق‌العاده مهم اجتماعی (انقلاب به مثابه جنبش) که خیزش جاری باقی خواهد گذاشت حیثیت کاملاً مجزایی از نتایج سیاسی آن (انقلاب به مثابه تغییر) خواهد داشت و دست حکومت مستقر بدان نخواهد رسید.

آصف بیات در کتاب انقلاب بدون انقلابیون این بحث را پیش می‌کشد که در خلال انقلاب به مثابه جنبش، پدیدار

«مردم» ساخته می‌شود. بر خلاف جنبش‌های اصلاحی، در جنبش انقلابی ما با مفهوم سیاسی مردم روبرو هستیم. در قبال شنیدن کلمه‌ی مردم، معمولاً پرسیده می‌شود: کدام مردم؟ چرا که مردم متکثر و متنوعند. در گفتمان تئوری انتقادی منظور از مردم، عینیت ابژکتیو انسان‌های یک جامعه نیست. وقتی از واژه‌ی مردم در ادبیات انتقادی استفاده می‌شود، مراد آن است که «مردم» لحظه‌ای است که افراد مختلف جامعه تعلقات شغلی، طبقاتی، هویتی و جنسیتی خود را در تعلیق و پرائتز می‌گذارند و کلیت واحد و منسجمی را برای یک هدف مشخص سیاسی می‌سازند. در این لحظه ما با مردم روبرو می‌شویم. جنبش انقلابی فرایند ساخته شدن مردم است، بدین معنا که گروه‌های هویتی مختلف می‌کوشند فارغ از آنچه هستند، نوعی هم‌بستگی خلق کنند. لحظه‌ی ساخته شدن اتحاد و همبستگی ناشی از معلق کردن هویت‌ها را برای یک هدف مشترک سیاسی، لحظه‌ی مردم می‌نامند. انقلاب ۵۷ یکی از بزرگ‌ترین تجربیات ساخته شدن مردم است. این لحظه تاریخی چنان قدرتمند بود که حکومت انقلابی کوشید آن را پس از انقلاب نیز نگاه دارد و از منافع معلق شدن هویت‌ها به

نفع خود بهره ببرد. حکومت پس از انقلاب تا به امروز تلاش کرده تا حد ممکن اجازه ندهد تکثر موجود در ماهیت جامعه بروز یابد. نام بردن مدام از مردم نیز به همین دلیل است. اما از طلوعه پیروزی انقلاب ۵۷ افراد جامعه فرآیند بازگشت به هویت‌های خود را آغاز کردند. نخستین گروهی که این بازگشت را کلید زد، زنان بودند. آنان در راه‌پیمایی ضدحجاب اجباری به یک معنا پایان مردم را اعلام کردند و حقوق جنسیتی خود را طلب نمودند.

نمونه بهار عربی

در دیدگاه آصف بیات، بهار عربی تغییر پارادایمی موثر در نظریه پردازی موج پنجم انقلاب بود. او این اثرگذاری را در چندین حوزه مشخص توصیف می‌کند:

یک) تغییر پارادایم از انقلاب‌های مسلح به غیرمسلح. از نظر بیات بهار عربی تأییدی بود بر یکی از ویژگی‌های انقلاب در

دوران متأخر که پیشتر بدان اشاره شد. پس از جنگ جهانی دوم چه در سطح نهادهای بین‌المللی و قوانین جاری و چه در سطح ذهنی و ارزش‌های پذیرفته‌شده شاهد تغییراتی در میدان سیاسی بودیم که به‌طور خلاصه می‌توان آن را «استقرار رژیم‌های بین‌المللی حقوق بشر» نامید. حقوق بشر به عنوان یک فراروایت در جهان پسا‌جنگ تاسیس شد و در ذهن هر فردی شکلی از تقدس یافت. در دیدگاه بسیاری از فیلسوفان مدرن سیاسی، حقوق بشر در عصر جدید همان تقدسی را دارد که مسیحیت در قرون وسطی داشت. استقرار رژیم‌های بین‌المللی حقوق بشر و به‌طور مشخص پس از پیمان هلسینکی در سال ۱۹۷۵ باعث شد که دیدگاهی در میدان سیاست تقویت شود که آن را تحت عنوان دیدگاه لیبرال می‌شناسیم. با مسلط شدن این دیدگاه، نیروهای اپوزیسیونی نیز به بخشی از آن تبدیل شدند، بدین معنا که نه تنها در دستورالعمل‌ها و ایدئولوژی دولت‌های مستقر بلکه دیدگاه لیبرال به ایدئولوژی نیروهای مخالف حکومت‌ها نیز تبدیل شد. اپوزیسیون لیبرال، اپوزیسیون مشروع شد. این فرایند پس از پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی نیز شدت گرفت و

موجب شد به طور کلی آرمان انقلاب، چیزی کم‌ارزش و در برخی موارد احمقانه جلوه کند. به‌طور خلاصه، بعد از جنگ جهانی و سپس شکست بلوک شرق و فروپاشی شوروری اعتبار انقلاب از بین رفت و بطور قابل ملاحظه‌ای بی‌ارزش شد. درون همین فرایند و ایدئولوژی بود که مبارزه مسلحانه و خشونت انقلابی نیز نامشروع گردید.

روش سیاسی‌ای که در عصر جدید اهمیت یافت، چیزی بود که تحت عنوان «اصلاحات» می‌شناسیم؛ یعنی همان پروژه سیاسی‌ای که شیوه عقلانی برای بهبود وضعیت را در تغییرات جزئی از طریق نهادهای رسمی می‌داند. مبنای نظرگاه اصلاحات این است که انقلاب‌ها باعث سیه‌روزی جوامع شده‌اند. در عصر جدید و با تضعیف اردوگاه چپ، وجدان عمومی به این سو گرایش یافت که انقلاب‌ها منجر به بدبختی بیشتر می‌شوند. اگر تاریخ تحول نیروهای سیاسی در ایران بعد از انقلاب را نیز مورد توجه قرار دهیم این فرایند تغییر را به وضوح می‌بینیم. آن نیرویی که تحت عنوان اصلاح‌طلبان از داخل ساختار سیاسی ایران بیرون آمد، غالباً انقلابیونی بودند

که از سال‌های پایانی دهه‌ی شصت ضد پدیده انقلاب شدند. آنها هرچند ارتباط خود را با انقلاب ۵۷ به سبب علقه‌های عاطفی حفظ کردند، اما با پیوستن به جبهه لیبرال، به شدت انقلاب را نفی کردند. این تغییرات هم‌پوشانی قابل تأملی داشت با ترجمه‌ی آثار برخی از نظریه‌پردازان نسل نخست نظریه‌ی انقلاب (به‌طور مشخص ترجمه کتاب کالبدشکافی چهار انقلاب اثر کرین برینتون) که در واقع در نقد دیدگاه انقلاب صورت‌بندی شده است.

دو) دومین خصلت بهار عربی بی‌رهبر بودن آن بود. در آن انقلاب‌ها هرچند رهبران میانی، خرد و محلی زیادی وجود داشت اما آنان رهبر کاریزماتیکی چون لسخ‌والسا، واسلاوهاول یا خمینی نداشتند. این مسئله باعث شد که در انقلاب‌های بهار عربی امکان مذاکره با حکومت از اساس بسیار محدود شود. بین انقلابیون و طبقه حاکم مذاکره‌ای صورت نگرفت چون انقلابیون رهبر مشخصی نداشتند. انقلابیون آنقدر در خیابان‌ها ماندند تا حاکم سقوط کرد؛ آنها ابزاری جز ماندن در خیابان نداشتند. از سویی دیگر انقلابیون به ندرت توانستند

سازمان مستحکمی به عنوان ساختار فرماندهی واحد شکل دهند. و تکتیری قابل ملاحظه در نیروهای مبارزه وجود داشت.

سه) آصف بیات معتقد است یکی از مهم ترین ویژگی های بهار عربی «افق گرایی» بود. منظور از افق گرایی تمام ایده ها و صداهاى متعدد و متنوعى است که در یک شبکه گسترده فن آوری دیجیتال فراهم شده و باعث می شود این صداها بدون محدودیت گسترش یابند. اتکای بهار عربی به شبکه های اجتماعى اینترنتى موضوع بسیار مهمی در درک و فهم انقلابها در دوران معاصر است.

چهار) خصلت بعدی، فقدان گفتمان ایدئولوژیک مشخص در بهار عربی است. بهار عربی نه متکی به ایدئولوژی ناسیونالیسم ضداستعماری بود، نه مارکسیسم، نه اسلام گرایی، و نه حتی لیبرالیسم. در بهار عربی با فقدان ایدئولوژی روبه رو بودیم، و هیچ دیدگاه فکری برای بیان تحول انقلابی و یا حمایت از آن وجود نداشت. در انقلاب ۵۷ به عنوان مثال مارکسیسم و

اسلام‌گرایی به عنوان دو بال انقلاب، آینده را تصویر کرده، ارزش‌هایی را ساخته و فرم اجرایی‌ای را مطرح می‌کردند. در عصر نولیبرال ما در دوران پسایدئولوژیک هستیم و این خصلت به انقلاب‌های این دوره نیز سرایت کرده‌است. بیراه نیست که جوانان و نوجوانان فعال در خیابان را مایلیم رهبران انقلاب بدانیم زیرا که با افول ایدئولوژی‌ها روشن‌فکران نیز نه تنها اهمیت خود را از کف داده‌اند که حتی گاهی تقبیح می‌شوند. نکته مهم و جالب این است که به سبب ناارزش شدن انقلاب در عصر پسایدئولوژیک، کمتر کسی تا پیش از وقوع انقلاب نام آن را می‌برد و خواستار آن است. به‌عنوان نمونه تا یک روز قبل از جنبش مهسا کسی از عبارت انقلاب استفاده نمی‌کرد و واژه‌ی «براندازی» رایج بود.

اصقلاب

بهار عربی باعث گسست اندکی از نظم قدیم شد. نهادهای باسابقه در آن کشورها و حتی طبقه‌ی حاکم بدون تغییر و

دست نخورده باقی ماندند و هیچ خلأ قدرتی به وجود نیامد. از سوی دیگر، انقلابیون پس از پیروزی انقلاب نیز همچنان در حاشیه‌ی نظام سیاسی نگه داشته شدند و کسانی بعد از انقلاب‌ها حکومت را بر عهده گرفتند که غالباً در انقلاب چندان مؤثر نبودند. آصف بیات دلیل اصلی این موضوع را این می‌داند که انقلابیون در فرایند انقلاب برنامه‌ای برای کسب قدرت نداشتند. در میان آنها سازمان‌دهی، استراتژی و رهبری وجود نداشت. تنها برنامه‌ی آنها خلاصی از دست نظام حاکم بود. به همین دلیل انقلاب گسست اندکی از نظم قدیم را سبب شد. بیات نتیجه می‌گیرد: بهار عربی نمایانگر نسل جدیدی از انقلاب‌های عصر بیست‌ویکم است که از حیث جنبشی بسیار غنی بودند، خیل عظیمی از مردم را به خیابان‌ها آوردند، فراگیر بودند، ارتباط گسترده‌ای بین افراد ایجاد کردند و هم‌بستگی اجتماعی‌ای قوی بین سوژه‌ها ساختند اما از جهت ایجاد تغییرات سیاسی ضعیف بودند. به تعبیر دیگری می‌توان گفت آنها انقلاب کامل نبودند؛ و از همین رو، بیات معتقد است ما با نوعی انقلاب‌های اصلاحی یا اصطلاحاً (Revolution) روبرو هستیم. این نوع خیزش‌ها

جنبش‌های انقلابی‌ای‌اند که جامعه برای مجبور کردن حکومت به اصلاح می‌سازد و هدفش این است که از طریق روش‌های انقلابی حکومت را مجبور به اصلاح کند؛ هر چند بهار عربی چندان در این کار موفق نبود.

رشد اصلاحات‌ها محصول تضعیف ایده‌ی انقلاب است. به تعبیری دیگر می‌توان گفت اصلاحات‌ها انقلاب‌های دوران نولیبرال است. در جهان معاصر آرمان‌های پیشین مثل برابری، دولت رفاه و خود پدیده‌ی انقلاب جای خود را به فردگرایی، حقوق بشر، جامعه‌ی مدنی، اصلاح، بازار آزاد و غیره داده‌اند. در واقع در ایدئولوژی نولیبرال شاهد نوعی رادیکال‌زدایی از سیاست هستیم، و آن میدانی که به نحو رادیکال عمل می‌کند میدان اقتصاد است. سیاست ذیل اقتصاد رفته است و طبقه‌ی حاکم سیاسی همان طبقه‌ی حاکم اقتصادی‌اند. به تعبیر دیگر، طبقه حاکم اقتصادی است که مناسبات کلان سیاسی را در اختیار دارد پس می‌تواند بعد از یک انقلاب سیاسی نیز همچنان اداره جامعه را در دست داشته باشد. اصلاحات‌ها از سوی دیگر انقلاب‌های عصر پس‌ایدئولوژیک‌اند؛ عصر

پساسوسیالیسم، پسااسلام‌گرایی و پسالیبرالیسم. به همین دلیل است که حتی در وضعیت انقلابی، تحول بنیادین در مناسبات حاکم سیاسی و طبقه‌ی حاکم تضعیف شده است. اصطلاح در واقع وضعیتی است که انقلابیون ابزار کافی برای تغییر شیوه‌ها و طبقه مسلط حکمرانی را ندارند اما بدان میل دارند: ترکیبی بین فقدان ابزار و میل به تغییر. اگر بپذیریم که به تعبیر کارل مارکس در مقدمه فلسفه حق هگل، «قدرت مادی باید با نیروی مادی سرنگون شود» می‌توان فهمید که چگونه اصطلاح‌ها ممکن است منجر به تغییر بنیادین سیاسی نشوند هرچند پتانسیل بسیار قوی‌ای برای تغییرات اجتماعی و ساختن یک سیاست کثرت‌گرا و دموکسی‌خواه را در خود ذخیره دارند. اصطلاح‌ها را می‌توان انقلاب به مثابه جنبشی دانست که فاقد انقلاب به مثابه تغییرند.

در این وضعیت سرمایه‌سالارانه و پساایدئولوژیک است که رسانه‌های اجتماعی جدید نقش بسیار مهمی بر عهده گرفته‌اند. آنها در فقدان ایده انقلاب و ایدئولوژی، نقش بسیج عمومی را به عهده می‌گیرند. وقتی ایدئولوژی‌ها، اتحادیه‌ها یا

سیاستمداران توانایی بسیج عمومی را ندارند شبکه‌های اجتماعی جای آنها را می‌گیرند و به همین جهت است که در انقلاب‌های عربی تا این حد اهمیت یافتند. در خلال این تغییرات، فعالان رسانه‌ای جای روشن‌فکران را اشغال می‌کنند. در خلال بهار عربی دیدیم که رسانه‌ها به فعالان امکانی داد تا شاهد نتایج فراتر از حد انتظارشان باشند. در آن انقلاب‌ها هیچ‌یک از فعالان رسانه‌ای چنان جمعیتی را تصور نمی‌کردند. جمعیتی به خیابان‌ها آمد که فراتر از انتظار و توان آنها بود. آنان نمی‌دانستند با این جمعیت چه کار باید کنند و برای همین به خیابان آمدن مردم تنها شیوه مبارزاتی آنها شد. به دلیل فقدان برنامه مشخص سیاسی آنها مجبور بودند که مدام بگویند ما پشت سر مردم و پیروی آنان هستیم. در واقع شاهد وضعیت متناقضی بودیم: شبکه‌های اجتماعی، بسیج مردمی را از یک سو تسهیل کردند اما این کار را در وضعیتی انجام دادند که ایده‌ی انقلاب به مثابه تغییر بنیادین از میان رفته بود. و لذا به تعبیر بیات، در بهار عربی با انقلاب‌هایی بدون ایده‌ی انقلاب مواجه شدیم، انقلاب‌هایی که انقلابیون برنامه‌ای برای

به دست گرفتن قدرت سیاسی نداشتند؛ یا به تعبیری دیگر انقلاب بدون انقلابیون.

نمونه ایران: انقلابیون بدون انقلاب

جنبشی که فاقد رهبر کاریزماتیک است، از پتانسیل بیشتری برای پذیرش تکثر و دستیابی به دموکراسی برخوردار است زیرا که تمامی نیروهای متنوع و مختلف در جامعه را ذیل یک شخصیت فرهمند که «مقدس» شده است پنهان و حذف نمی‌کند. به همین میزان، اما جنبش فاقد رهبر توان کمتری برای پیروزی در انقلابی سیاسی دارد؛ زیرا انقلاب به مثابه تغییر نیازمند تمرکز نیروها از حیث ایدئولوژیک و استراتژیک است که با رهبری کاریزماتیک شانس تحقق آن بیشتر می‌شود. بنابراین به گونه‌ی متناقض‌نمایی، آنچه یک جنبش انقلابی را به اهداف دموکراتیک و تکثرگرایانه‌ی خود نزدیک‌تر می‌کند، از شانس کمتری برای پیروزی برخوردار می‌شود.

این مسئله را در نمونه ایران به خوبی می‌توان ردیابی کرد. جامعه‌ی ایران به عنوان یکی از مدرن‌ترین جوامع منطقه پیوند بسیار زیادی با ارزش‌ها و روش‌های حاکم بر جهان معاصر دارد. بدنه‌ی غالب شهروندان و فعالان مدنی - سیاسی ایران حامی حقوق بشر، خشونت‌پرهیز، تکثرگرا و به زبان تخصصی «لیبرال» هستند. علاوه بر آن، به سبب تجربه تاریخی انقلاب ۵۷ در ناخودآگاه عمومی جامعه ایران آنها نسبت به رهبری کاریزماتیک بدبین‌اند. از دیگر سو، انقلاب جاری در ایران نیز برگرفته از جهان پساایدئولوژیک است. هیچ‌یک از ایدئولوژی‌ها و گروه‌های روشنفکری راهبری فکری آن را در اختیار ندارند و به همین دلیل مسئولیت بسیج عمومی در آن بر عهده شبکه‌های اجتماعی مجازی و فعالان رسانه‌ای است. تویتر، اینستاگرام، تلگرام و برخی رسانه‌های تصویری نقش مهمی را در شکل دادن به افکار و متشکل کردن اعتراضات بر عهده دارند، اما بر خلاف بهار عربی کمتر توانسته‌اند به بسیج واقعی مردم در خیابان‌ها منجر شوند. به معنایی دیگر، در جنبش انقلابی ایران جمعیت معترضی که به خیابان می‌آید،

متناسب و به اندازه‌ی یک انقلاب نیست. شبکه‌های مجازی در رشد معترضان و اطلاع‌رسانی بسیار مؤثر بوده‌اند. همچنین آن‌ها توانسته‌اند مخالفان را در خود این فضاها بسیج کنند، به عنوان مثال هشتگ مهسا امینی توانست در سطح رسانه‌ها رکورد قابل توجهی بدست آورد. بطور کل شبکه‌های اجتماعی مجازی در انقلاب به مثابه جنبش (یا انقلاب اجتماعی ایران) تأثیرات فوق‌العاده‌ای دارند اما همه این تأثیرات به بسیج انقلابیون در خیابان به آن میزان که برای یک انقلاب سیاسی و تغییر حکومت لازم است، منجر نشده است.

اما با این همه وضعیت انقلابی در ایران که خود را در جنبش مهسا به منصف ظهور رسانده است، امکانات تازه‌ای را در موج پنجم نظریه انقلاب و در زمانه نولیبرال می‌گشاید که با وجود پیوندهای آن به دیگر جنبش‌های معاصر انقلابی، چشم‌اندازهای جدیدی را نیز برای شناخت پدیده انقلاب فراهم می‌کند. حتی یکی از تصاویر و لحظه‌ها در جنبش مهسا کافی است تا تأیید کنیم که در ایران معاصر، انقلاب اجتماعی رخ داده است. قدرت تغییرات فرهنگی در باورهای عمومی و

گسترش ناراضیان از وضعیت موجود که ناراضایتی‌شان را هریک به نوعی نشان می‌دهند، چنان چشمگیر بوده است که قطعاً انقلاب جاری در ایران می‌تواند با نمادها و کنش‌هایش نمونه ویژه‌ای از مقاومت عمومی در برابر دولت‌های غیر دموکراتیک در قرن حاضر باشد. انقلاب اجتماعی اما با خیل عظیم انقلابیونش برای انقلاب سیاسی نیازمند چیزهایی است که نمی‌توان فقدان آن را تنها به قدرت ماشین سرکوب حکومت و ضعف نیروهای اپوزیسیون تقلیل داد. هرچند حکومت مستقر از همه توان‌اش برای سرکوب انقلابیون و سازمان‌هایشان استفاده می‌کند و مخالفان حکومت نیز کژکارکرد دارند اما به جز آن، پیوند جامعه ایران به خصلت‌های معرفتی و ارزشی جهان معاصر باعث شده امکانات انقلاب به اندازه گسترش انقلابیون رشد نکند. در اینجا به طور خلاصه برخی از مواردی را که در نسبت دیالکتیکی بین انقلاب و انقلابیون در جنبش حاضر دارای اهمیت است بر می‌شماریم:

یک) بسیج معترضان در خیابان خصلت و اندازه انقلابی ندارد. میزان جمعیت بالاخص در شهرهای بزرگ به اندازه‌ای نیست که یک انقلاب بدان نیاز دارد. از دیگر سو رفتار انقلابیون در خیابان معمولاً رفتار انقلابی نیست: مثلاً آنها در قبال سرکوبی که می‌شوند، به تسخیر مراکز و نهادهای دولتی و ماندن در آنها چندان رغبتی نشان نمی‌دهند. آنان غالباً خشم خود را در قالب اشکال نمادین اعتراضی بروز می‌دهند و از خشونت متقابل اجتناب می‌کنند.

دو) از اختلاف نظرها به نفع یک هدف واحد سیاسی کاسته نشده است. در میانه وضعیت انقلابی نیز نیروهای مختلف سیاسی و اجتماعی مخالف جدال سختی با یکدیگر دارند، در حالیکه می‌دانیم انقلاب‌های سیاسی محصول کم شدن اختلاف نیروها و ساخته شدن «مردم» در راستای یک هدف مشترک است.

سه) فقدان رهبری، نیروی سازماندهی هماهنگ، استراتژی و برنامه مشخص در مراحل مختلف باعث شده است که اولاً هیچ برنامه دقیقی جز حضور در خیابان (به عنوان مثال اعتصاب و غیره) به طور جدی شکل نگیرد و دوماً معترضان ندانند که بعد از ساعتی حضور در خیابان، باید چه کاری انجام دهند؟ این وضعیت در درازمدت به گونه‌ی طبیعی منجر به فرسایش معترضان می‌شود. فقدان نیرویی که بتواند توان بروز یافته معترضان را به مابه‌ازایی سیاسی تبدیل کند باعث می‌شود که بخش زیادی از عاملیت اعتراض‌ها به حکومت انتقال داده شود، بدین معنا که ادامه اعتراضات بیش از هر چیز وابسته به خشمی شود که ماشین سرکوب با خشونتش تولید می‌کند و نه استراتژی یا تاکتیک مبارزاتی مردم.

تضعیف و تقبیح انقلاب در عصر نولیبرال وضعیت بغرنجی را برای جامعه‌ای که میل به تغییر بنیادین وضعیتش دارد، می‌سازد. بیراه نیست که هرچند این جامعه خواستار انقلاب و سرنگونی نظام حاکم است اما در واقعیت به نوعی «اصقلاب» گرایش پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، هر چند اصلاحات را این

جامعه به سبب تجربه‌هایش پس می‌زند اما در رفتار و کنش خود مدام بدان بازمی‌گردد. در هر حال پیشبرد انقلابی که در میانه‌اش هستیم بدون شناخت جامعه‌شناسانه‌ی وضعیت جامعه ایران و سوژه‌های مدرن‌اش ناممکن است. در جهان مصرفی، متکثر، فردگرا و نسبی‌گرای معاصر که نه ایدئولوژی‌ها که رها شدن از آنها ارزش است، خشونت سیاسی نفی می‌شود و از همه مهمتر بین طبقات اجتماعی مختلف به سبب هژمونی بازار تضاد عمیقی ایجاد شده است، انقلاب به مثابه تغییر پدیدار دیرباب و پیچیده‌ای است که حمایت چندانی را از سوی فضای غالب اپوزیسیونی و حتی بین‌المللی همراه خود ندارد؛ هرچند همگان خواستار تغییر وضعیت باشند. طبیعی است از نیروهایی که حامی منطق حاکم بر حیات جهانی هستند و از مناسبات کلان آن پشتیبانی می‌کنند، نمی‌توان انتظار «انقلاب» یا پیشبرد و راهبری آن را داشت. انقلاب جاری در ایران معاصر نیز همچون دیگر انقلاب‌های دوران معاصر پدیده‌ای است فرایندمحور، مسالمت‌جو و با محوریت اپوزیسیون لیبرال که شبکه‌های اجتماعی مجازی نقش بسیار مهمی در آن دارند، اما نسبت به بهار عربی تفاوت‌های مهمی

را از خود بروز داده است. خصلت‌های تاریخی و فرهنگی ایران تفاوت‌هایی را بین انقلاب ایران و انقلاب‌های عربی باعث شده است که باید بدان توجه کرد.

علیرغم شباهت‌هایی که انقلاب جاری در ایران با بهار عربی و دیگر اصقلاب‌های عصر حاضر دارد، جنبش اعتراضی مردم ایران خصلت‌هایی متفاوت نیز از خود بروز داده است که همانطور که پیشتر گفته شد می‌تواند به موج پنجم نظریه انقلاب تبصره‌هایی بیفزاید. جامعه ایران از حیث تاریخی جامعه‌ای است که همواره در حیات مدرن خویش حامل ایده انقلاب بوده است. به تعبیر نیکی آر. کدی، نه تنها در خاورمیانه که در کل دنیا جامعه‌ای را نمی‌بینیم که در فاصله‌ای کمتر از صد سال دو انقلاب را از سر گذرانده باشد. ایده انقلاب در ناخودآگاه جامعه ایران وجود دارد و با وجود تغییرات و موانع نظری و عینی در جهان جدید به حیات خود ادامه داده است. این نکته ازین حیث قابل توجه است که اگر چنانچه امکانات انقلاب سیاسی یعنی تحول حکومت‌ها مسدود بوده است، این جامعه در انقلاب اجتماعی یا انقلاب به مثابه

جنبش به حرکت خود ادامه داده است. شعار «زن، زندگی، آزادی» به روشنی می‌تواند این خصلت را در خود انعکاس دهد.

چنانچه خواست آزادی قدر مشترک انقلاب‌های عربی و انقلاب ایران بوده است، مسئله زن و زندگی به خوبی می‌تواند تفاوت‌ها را برجسته سازد. تمرکز بر مسئله زن و خواست زندگی به تعبیری دیگر گویای انقلاب مداوم و پیوسته‌ای است که خود را معطل تحول سیاسی نکرده است. جامعه ایران انقلاب اجتماعی را منوط به انقلاب سیاسی نکرده است. به عبارت دیگر، در قبال مسدود بودن امکان انقلاب سیاسی، انقلاب اجتماعی را تا سرحدات خودش تداوم داده است. و این نکته‌ای مهم در فهم تفاوت میان انقلاب‌های عربی و انقلاب جاری در ایران است. انقلاب سیاسی پیش رو در ایران به سبب همین انقلاب اجتماعی رادیکال موجود، بر خلاف نمونه بهار عربی، این توان را بیشتر خواهد داشت که تغییراتی واقعی در نظم مسلط را منجر شود.

اگر چنانچه در عصر نولیبرال امکان انقلاب اجتماعی در مقایسه با انقلاب سیاسی کمتر شده است، اما در انقلاب جاری در ایران این نسبت به طور قابل ملاحظه‌ای معکوس به نظر می‌رسد. در ایران معاصر با انقلابیون بسیاری روبرو هستیم که جنبشی انقلابی را پیش می‌برند. بدین معنا که بخش قابل توجهی از ایرانیان خواستار تغییرات بنیادین هستند. جنبش‌های فعال زنان، کارگران، معلمان، تهیدستان شهری، دانشجویان و غیره در همه این سال‌ها همواره حاملان این میل و خواست بوده‌اند. اما با وجود گستردگی انقلابیون و رشد انقلاب به مثابه جنبش، به دلایل چندی که غالباً برخاسته از خصلت‌های مدرن جامعه ایران است، از خود پدیده انقلاب دور هستیم. به یک معنا هرچند میل به تغییر حکومت به سبب آشنایی ایرانیان با مدرنیته و ناهماهنگی این میل با حکومت مستقر بسیار رشد کرده است و سازنده‌ی انقلابیون بسیاری بوده اما به سبب همین خصلت‌های مدرن و تأثیراتی که ارزش‌های لیبرال بر ذهن جمعی و سبک زندگی روزمره گذاشته‌اند، دسترسی به انقلاب نزدیک به نظر نمی‌رسد.

در ایران معاصر برخلاف بسیاری کشورهای عربی هر چه گذشته است، و به طور خاص بعد از تجربه ناموفق اصلاحات سیاسی پسااسلام گراها، ایده انقلاب رشد کرده است اما به اندازه رشد این ایده، امکانات آن رشد پیدا نکرده است. به تعبیری دیگر هرچند انقلابیون بسیاری در ایران معاصر در خلال پانزده سال اخیر به وجود آمده‌اند، اپوزیسیون گسترده‌ای ساخته شده که به طور مداوم آلترناتیوهای را برای حکومت فعلی معرفی کرده و درباره حکومت بعدی سخن گفته و حتی مکانیزم‌های جایگزینی با حکومت موجود را در قالب بیانیه‌ها و انجمن‌ها و گروه‌ها طرح‌ریزی کرده‌اند، اما خود پدیده انقلاب (به سبب فقدان‌هایی در امکانات تحقق آن) در دسترس نیست. به این معنا در اکنون ایران ما با وضعیتی روبرو هستیم که می‌توان نام آن را «انقلابیون بدون انقلاب» نامید: انقلابی رادیکال (به مثابه جنبش) در فقدان انقلاب (به مثابه تغییر سیاسی).

نکته نهایی اینکه، انقلاب جاری در ایران نیز مثل هر انقلاب دیگری می‌تواند فرضیه‌ها و نظریه‌ها را دستخوش تغییر قرار دهد و چیزهایی را بدان بیفزاید. تلاش نگارنده، حرکت در مسیر شناخت آموزه‌هایی بوده که جنبش مهسا برای نظریه انقلاب داشته است. طبیعتاً این راه گشوده است و چون این جنبش می‌تواند در مراحل بعدی چیزهای نو و تازه‌ای را بیافریند، همواره می‌توان به تحلیل‌ها بازگشت و آن‌ها را بازخوانی کرد؛ این اتفاق ناشی از قدرت خود پدیده انقلاب و بخشی از نیروی مردم است که همیشه این امکان را در خود ذخیره دارد که ورای چهارچوب‌ها بروز یابد، زیرا که به تعبیر میخاییل باختین: «کلام آخر جهان و کلام آخر درباره جهان هنوز بر زبان نیامده است. جهان در آینده است و همیشه در آینده باقی می‌ماند. جهان گشوده و آزاد است.»

قدرت سیاسی، قدرت انقلابی

کمال خسروی

هدف جستار پیش رو معرفی و ارزیابی مقوله‌ی تازه‌ی «قدرت انقلابی»، نقش و جایگاه آن در جنبش اجتماعی و تمایزش با «قدرت سیاسی» است. در پرتو این مقوله می‌توان تصویر دقیق‌تری از کارکرد نیروهای دخیل در فرآیند انقلابی، پیش و پس از انقلاب، به‌دست داد. هم‌چنین می‌توان به یاری مقوله‌ی «قدرت انقلابی» با ابزار مفهومی مناسب‌تر و دقیق‌تری به ارزیابی توانایی‌ها و امکانات نیروی انقلابی رهایی‌بخشی پرداخت که هدفش، با پرچم و شعار چپ، از میان برداشتن روابط اجتماعی استوار بر سلطه، ستم و استثمار است. بی‌گمان اصطلاح «قدرت انقلابی» به‌عنوان توصیفی ادبی، تعبیری تازه نیست. اما هدف ما در این‌جا آشنایی‌زدایی از این اصطلاح و معرفی آن به‌عنوان ابزار مفهومی و نظری تازه‌ای است.

قدرت سیاسی

هر نظام حاکم عبارت از دستگاهی سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک است که می‌کوشد سازوکار زندگی اجتماعی معینی را برای اعضای جامعه‌ای معین تعریف، و به آنها تحمیل کند، به نحوی که این سازوکار در تحلیل نهایی، ضمن تأمین منافع سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک طبقه یا طبقاتی معین به‌طور اعم، ضامن منافع بخش‌هایی از این طبقه یا طبقات، به‌طور اخص، باشد. منافع این بخش از طبقه یا طبقات، از یک سو بی‌گمان در تضاد با منافع عام آن طبقه یا طبقات نیست، اما مرزها و هویتی چنان روشن و دقیق دارد که به‌مثابه‌ی نظام حاکم معینی از نظام‌های دیگر قابل تمیز است. آنچه این مرزها و هویت را تعریف می‌کند و ضامن هستی، بقا و دوام نظام حاکم است، قدرت سیاسی است.

قدرت سیاسی محدود و منحصر به نیروی اجرایی نظام حاکم نیست، بلکه شبکه‌ای گسترده، پیچیده و درهم‌بافته از نهادها، ارتباطات، دستورالعمل‌ها، مقررات، قوانین و مجازات‌هایی است که هستی نظام حاکم را تضمین می‌کند. بی‌گمان قدرت سیاسی برای اعمال این قدرت نیازمند و متکی بر بازوهای اعمال سلطه و زور خود، مانند پلیس، پلیس مخفی، ارتش و نیروهای مسلح در شکل‌ها و تحت عناوین گوناگون و نیز زندان‌ها و نهادهای اعمال مجازات‌هاست. اما ظرف فراگیری که قدرت سیاسی را توانا به ایفای نقش خود می‌کند، ایدئولوژی حاکم است، همانا ایدئولوژی خاصی که تنیده در ایدئولوژی عام جامعه، فراهم‌کننده‌ی مشروعیت قدرت سیاسی است. در حقیقت ابزارها و شیوه‌ی اعمال زور، در ساحت ایدئولوژی حاکم تعریف می‌شود. این که ایدئولوژی حاکم خود را بر «حقوق بشر» یا «دموکراسی» استوار بداند و رأی آزاد اعضای جامعه را مبنای مشروعیت خود بداند و بنامد، یا در نظام‌های استبدادی آن را ملهم از سنن تاریخی قلمداد کند، تأثیری بر نقش ایدئولوژی حاکم در تضمین قدرت سیاسی نظام حاکم ندارد. بی‌گمان برای هر نظام حاکم مطلوب‌ترین

حالت وضعیتی است که ایدئولوژی حاکم با بازنمایی خود به مثابه‌ی کل ایدئولوژی عام، و نه فقط بخش مسلط آن، رفتار اجتماعی اعضای جامعه را به نحوی تأمین و تضمین کند که نیازی به اعمال زور و مجازات وجود نداشته باشد. اما تنوع «جرائم» و گسترش فزاینده‌ی مجازات‌ها و زندان‌ها، حتی در جوامع مبتنی بر دموکراسی، که در آن‌ها ایدئولوژی حاکم بالاترین بخت معرفی و بازنمایی خود به مثابه‌ی نماینده‌ی کل ایدئولوژی جامعه را دارد، نشانه‌ی دورشدنی فزاینده از این وضع مطلوب نظام‌های حاکم است.

رژیم جمهوری اسلامی از این زاویه کوچک‌ترین تفاوتی با نظام‌های دیگر ندارد. ویژگی رژیم جمهوری اسلامی این نیست که نظامی ایدئولوژیک است. هیچ نظامی نمی‌تواند غیر ایدئولوژیک باشد. خطرناک‌ترین نظام‌ها آن‌هایی هستند که خود را غیر ایدئولوژیک می‌نامند و نظام‌های دیگر را به ایدئولوژیک بودن متهم می‌کنند. شاخص‌ترین نمونه‌ی این گونه نظام‌ها، نظام‌های مبتنی بر به اصطلاح «دموکراسی» است، زیرا آن‌ها با پنهان کردن ایدئولوژی حاکم پشت

ایدئولوژی عام و با پنهان کردن ایدئولوژی عام پشت به اصطلاح جامعه‌ی مدنی، خود را نماینده‌ی کل جامعه معرفی می‌کنند و می‌کوشند بر ماهیت طبقاتی و سلطه‌ی طبقاتی خود به طور اعم، و بر سلطه‌ی منافع ویژه‌ی بخش خود بر بخش‌های دیگر طبقه و طبقات دیگر، به طور اخص، پرده بیندازند.

ویژگی جمهوری اسلامی در این است که ایدئولوژی خاص آن، که به جایگاه ایدئولوژی حاکم ارتقاء یافته است، ایدئولوژی‌ای مذهبی است و مشروعیت خود را در تحلیل نهایی نه از ساختاری اجتماعی و ناسوتی، بلکه از دستورات و قوانین لاهوتی استنتاج می‌کند. بدیهی است که ادعای «جمهوریت» این رژیم، مانند هر رژیم دیگر، دستگاهی قضایی و ابزارهایی برای اعمال قدرت سیاسی، مانند پلیس و نیروهای انتظامی و مسلح را در اختیار آن می‌گذارد و دست کم به ظاهر، قوانین خود و اعمال زور در رعایت و اجرای آن‌ها را به نظامی انتخاباتی متکی می‌داند. اما بنا بر ویژگی بُعد دیگر و حقیقی این نظام، ایدئولوژی حاکم آن ناگزیر است برای حفظ نظام به نیروهای دیگری متکی باشد که در این ایدئولوژی

خاص تنیده‌اند. نیروهایی مانند بسیج و سپاه، شبکه‌های امامان
جماعت، نهادهای بسیار متنوع و کثیر روحانیت، تکیه‌ها و
هیئت‌ها، سازمان‌های حفظ، اجرا و حتی احیای مناسک
مذهبی، سازمان‌های تولید مقابر امامان و امام‌زادگان، حتی
تولید و تکثیر امام‌زاده‌های تازه، گسترش تعلیم مذهبی در
همه‌ی سطوح آموزشی، همه‌ی این‌ها، ملزوماتِ اعمال سلطه و
زور قدرت سیاسی با اتکا به ایدئولوژی حاکم است. وابستگی
اهرمِ اعمال زور به این بُعد ایدئولوژیک، از همان روز نخست
حیات جمهوری اسلامی نشانه‌های جدایی منابع کسب
مشروعیت برای اعمال زور، از نهادهای مسئول اعمال زور را
نشان می‌دهد، به‌طوری که اهرم نظامی و انتظامی دیگر نه
به‌مثابه‌ی عنصری «مشروع» برای حفظ و بقای قدرت سیاسی،
بلکه به‌مثابه‌ی دستگاه سرکوب و به‌عنوان جزئی ساختاری از
هویت رژیم آشکار می‌شود. خشونت دستگاه سرکوب رژیم
در رویارویی با خیزش انقلابی جاری، ادامه‌ی منطقی و
ساختاری همان خشونتی است که در اعدام‌ها و کشتارهای
پیشین وجود داشت و برای آن نمی‌توان هیچ‌گونه حد و مرزی
قائل بود، زیرا رژیم می‌داند که حفظ و بقای آن، اینک فقط و

فقط از این راه میسر است. در سال‌های آغازین حیات رژیم، قدرت سیاسی می‌توانست مشروعیت خود را از قوانین الهی و ایمان مذهبی منتج کند، اما با مواجهه‌ای که امروز حیاتش را در معرض تهدید قرار می‌دهد، چاره‌ای جز سرکوب عریان ندارد و از این طریق، حتی ناگزیر می‌شود از اهرم‌های «مشروع» و «قانونی» اعمال زور، که بعد «جمهوریت» در اختیارش می‌گذاشت، صرف‌نظر کند و ماهیت ساختاری دستگاه سرکوب را عیان سازد.

قدرت انقلابی

هنگامی که اعضای جامعه دیگر نخواهند و نتوانند قاعده و قراردادی را که قدرت سیاسی حاکم برای آن‌ها تعریف و به آن‌ها تحمیل کرده است، بپذیرند و تحمل کنند و در جنبشی توده‌وار، جوشیده و برآمده از ژرفای درونی جامعه با دست‌یازیدن به شکل‌های گوناگون مبارزه، از اعتراض‌های پراکنده و کمابیش پنهان گرفته تا شکل‌های آشکاری چون

تحصن و اعتصاب و تظاهرات خیابانی و مبارزه‌ی مسلحانه و جنگ داخلی به نبرد با نظام حاکم برخیزند، و هنگامی که نظام حاکم آخرین راه نجات و حفظ خود را در سرکوب این مبارزه تا آخرین لحظه‌ی حیاتش ببیند، انقلاب رخ می‌دهد. انقلاب پیروزمند، قدرت سیاسی را از دست بخشی از یک طبقه می‌گیرد و به بخشی دیگر از همان طبقه، یا به طبقه‌ای دیگر واگذار می‌کند.

سنجه‌ی پیشروی در فرآیند انقلاب، نیرویی زنده و جاری و شکلی وجودی از امر واقع است، که می‌توان آن را «قدرت انقلابی» نامید. قدرت انقلابی، هنوز قدرت سیاسی نیست، در حقیقت قدرت سیاسی بالقوه است که آماج مبارزه‌ی آن قدرت سیاسی موجود و فراهم آوردن شرایط پیدایش قدرت سیاسی جدید است. قدرت انقلابی می‌تواند در مرتبه‌ی معینی از مبارزه‌ی طبقاتی به موقعیتی دست یابد که آن را «قدرت دوگانه» می‌نامند. قدرت انقلابی، نیروسنج فرآیند انقلاب بر بستر مبارزه‌ی طبقاتی است. آن‌گاه که در تظاهرات خیابانی، محله یا خیابانی از سوی انقلابیون فتح می‌شود و نیروهای

سرکوب را تار و مار می‌کند، حتی زمانی که این خیابان یا محله چند صبحی بعد دوباره به دست سرکوب‌گران بیفتد؛ آن‌گاه که کارگران اعتصابی با استقامت خود کارفرمایی را ناگزیر می‌کنند، کارگری اخراجی را به کار بازگرداند یا دستگاه سرکوب را مجبور به آزادی کارگری زندانی می‌کنند، حتی اگر این پیروزی موقت و گذرا باشد؛ یا آن‌گاه که دانشجویان رزمنده همه‌ی دار و دسته‌ی سرکوب‌گران را (از بسیج و اوباش و حراست) از محیط دانشگاه بیرون می‌ریزند (مانند دانشجویان دانشگاه سنندج در ۲۵ آبان امسال)، حتی زمانی که این شرایط پایدار نماند، همه‌ی این موارد، لحظه‌هایی از بروز و درخشش قدرت انقلابی‌اند. این قدرت، در پرتو این کامیابی‌ها و دست‌آوردهای گذرا، هم‌چون عروج یا طغیان مبارزه به مرتبه‌ی شاخصه‌ای تازه است که توان و ظرفیت‌های انقلاب را به نمایش می‌گذارد.

قدرت انقلابی، خودِ نهاد یا رسانه نیست، بلکه هژمونی‌ای را اعمال می‌کند که محتوای ایدئولوژیکش را رسانه‌ها و نهادهای تا آن‌زمان موجود، می‌سازند. از همین رو همه‌ی نیروهای

سیاسی و همه‌ی نمایندگان قدرت طبقاتی در تلاش تصرف و تصاحب آن هستند. قدرت انقلابی می‌تواند و باید میانجی ساختن رسانه‌ها و نهادها و پدید آوردن سازمان‌هایی آزموده یا تازه در شکل‌های گذرا، سیال یا پایدار باشد، می‌تواند به‌مثابه‌ی شکل زنده و جاری امر واقع، زادگاه گفتارها و شعارها و گفتمان‌های تازه باشد، می‌تواند تعادل و توازن ایدئولوژی‌ها را در کشاکش هژمونی انقلابی بر هم بزند، می‌تواند به غالب‌شدن این یا آن گفتمان بر دل‌ها و ذهن‌ها و نهادها یاری رساند و می‌تواند امکان تغییر یا تحول را مرئی کند. قدرت انقلابی می‌تواند در هر لحظه، سنجهی مشروعیت‌زدایی از قدرت حاکم و مشروعیت‌بخشی به بدیل انقلابی باشد و بر چشم‌اندازِ دگرگونی نور تازه‌ای بتاباند. قدرت انقلابی می‌تواند، و باید، حتی پیش از رسیدن به مرتبه‌ی قدرتی دوگانه، و پیش از پیروزی نهایی انقلاب، خود را در دست‌آوردهای موقت به نمایش گذارد و این قدرت را در هر گام از عقب‌نشینی رژیم آشکارتر سازد.

در خیزش انقلابی کنونی، رژیم با سرکوب، دستگیری
لجام گسیخته‌ی دانشجویان، دانش‌آموزان، زنان، معلمان،
کارگران، روشنفکران، هنرمندان، فعالان مدنی، با شکنجه و
قتل و اعدام، با به‌کار بستن سبانه‌ترین شکل‌های خشونت، در
حقیقت در تلاشی مذبحانه برای مقابله با قدرت انقلابی است،
زیرا حربه‌ها و ابزارهای اعمال زور به اصطلاح «مشروع»
قدرت سیاسی و ایدئولوژی حاکم امکان مقابله با آن را ندارد.
امروز تحمیل آزادی زندانیان سیاسی به رژیم به یاری قدرت
انقلابی، گامی عظیم در ارتقای همین قدرت انقلابی است.

مسئله‌ی اساسی و محوری هر انقلاب کماکان قدرت سیاسی
است. امحای قدرت سیاسی حاکم فقط و فقط، و در نخستین
گام، از راه دست‌یازی نهادهای تازه به قدرت سیاسی نوین
میسر است. رویکردی که خیال‌پردازانه اهمیت محوری و
مرکزی قدرت سیاسی را نادیده می‌گیرد، خواسته یا ناخواسته،
قدرت سیاسی برخاسته از انقلاب را در سینی خام‌سری خود
تسلیم نیروها، نهادها و شبکه‌هایی می‌کند که پس از پیروزی
انقلاب آمادگی تصرف قدرت سیاسی را دارند، حتی اگر در

خود انقلاب نقش چشم‌گیری ایفا نکرده باشند. به مراتب مهم‌تر از آن، چنین گرایشی نه تنها قدرت سیاسی را به چنین نهادها و نیروهایی واگذار می‌کند، بلکه شیوه‌ی رویکرد به قدرت سیاسی و ارزیابی نقش و جایگاه و آینده‌ی آن را به این نیروها و نهادها می‌سپارد. آن‌ها که بنا بر خواسته‌ای مشروع و رهایی‌بخش به ضرورت پایان و زوال سیاست، به ضرورت امحای سیاست به‌مثابه‌ی سپهری انتزاعی و مستقل و تبدیل آن به امر روزمره و واقعی پیشبرد زندگی جمعی باور دارند، با نادیده گرفتن جایگاه اساسی و محوری قدرت سیاسی در انقلاب، میدان را برای نیروهایی خالی می‌کنند که هدف قطعی و قاطعشان، به وارونه، جاودانه کردن دولت، و سیاست به‌مثابه‌ی سپهری انتزاعی و مستقل است. حتی در انقلابی سوسیالیستی، به‌رغم ویژگی منحصر به فردی که گرایش نقادانه و انقلابی برای قدرت سیاسی قائل است، همانا نقش پارادوکس‌وار فتح و درهم شکستن ماشین دولتی و زوال دولت و سیاست، اهمیت قدرت سیاسی انکارناپذیر است. قدرت انقلابی با انقلاب پایان نمی‌یابد، بلکه به‌مثابه‌ی موتور محرک

انقلاب، پس از فتح قدرت سیاسی، عامل رانش آن به سوی تحقق نهایی خواسته‌ها و آرمان‌های انقلابی باقی می‌ماند.

انقلاب و ضدانقلاب را نمی‌توان با معیار قدرگرایانه‌ی یک فلسفه‌ی تاریخ خیالی از یک‌دیگر متمایز کرد. چنین تمایزی مفاهیم انقلاب و ضدانقلاب را به بازیچه‌ی ایدئولوژی‌ها، به تأویل حقیقت در سایه‌ی ایدئولوژی حاکم یا به زبان ناسزاگویی در ادبیاتی فرقه‌ای بدل خواهد کرد. از همین رو قدرت انقلابی، معیار حقیقی تمیز انقلاب از ضدانقلاب است. ایدئولوژی، همواره متضمن روابط اجتماعی سلطه است، با این حال هیچ دولتی، و دولت پرولتری نیز، بدون ایدئولوژی و بدون ایدئولوژی حاکم، ممکن نیست. هر ادعایی جز این، دروغ و فریب کاری است. ویژگی دولت پرولتری به مثابه‌ی «نادولت»، و از آن‌جا، سرشت پارادوکس‌وار ایدئولوژی دولت پرولتری، به نیرویی و عنصری نیاز دارد که به مثابه‌ی رانشِ ضدِ سلطه عمل کند. این نیرو قدرت انقلابی است.

نیروهایی که نمی‌خواهند پس از فروپاشی رژیم کنونی و قدرت سیاسی آن، قدرت سیاسی نوین را به نهادهای حاضر و آماده‌ی امروز یا نهادهای «غاصب» فردا واگذار کنند، آن‌ها که نمی‌خواهند پس از انقلابی پیروزمند، از «سرقت» و «غصب» و «مصادره»ی انقلاب از سوی نهادهای سارق و غاصب گلایه کنند، باید از همین امروز و به میانجی قدرت انقلابی، نهادها و شبکه‌هایی کارا بسازند که توانایی در اختیار گرفتن قدرت سیاسی نوین را، و هنجار و رفتار با آن‌را داشته باشند. این‌که امروز بدیل‌های موجود و آشنای قدرت سیاسی، نیروها و نهادهایی ارتجاعی‌اند، این‌که یا امتحان خود را در قالب شکل‌های پوسیده و فرسوده و ستم‌گرانه‌ی سلطنت داده‌اند یا رویای برقراری جمهوری اسلامی دیگری را دارند، یا دخیل‌شان به ضریح امام‌زاده‌ی قدرت‌های غربی بند است، و هیچ‌یک بخت و امکانی عینی در «سرقت» و «غصب» قدرت سیاسی را ندارند، به هیچ‌روی به معنای آن نیست که نتوانند در خلائی سیاسی، و در قالب ترکیب‌هایی تازه، بساط ستم و استثمار را برای دورانی کوتاه یا بلند برقرار نگاه دارند. آن‌ها که چنین شرایطی را کاملاً ناممکن می‌دانند، از قدرت

موزیانه‌ی «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط» بی‌خبرند. باید از همین امروز در راه غلبه یافتن آرمان دگرگونی بنیادین و ریشه‌ای بر جسم و روح مبارزه کوشید، از همین امروز باید راه بازگشت به بدیل‌های ارتجاعی را بست، از همین امروز باید فریب کارانه‌بودن رویاهای «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط» را چنان آشکار ساخت که دست به ریشه بردن و دگرگونی‌های بنیادین، خود را هم‌چون ضرورتی آشکار نمودار کنند، از همین امروز باید شبکه‌هایی (چه در غالب نهادهای تجربه‌شده و آزموده‌ی تاریخی و چه در غالب نهادهای نوپدید) ساخت که پیوند درونی‌شان، قابلیت بسیج و اِعمال قدرت‌شان، توانایی کسب قدرت سیاسی نوین و تداوم قدرت انقلابی را داشته باشند. امروز هنوز دیر نیست، اما فردا خیلی دیر است.

خیزشی انقلابی در راه است که می‌تواند طومار سیاه و ننگین حکومت جمهوری اسلامی را درهم بپیچد و بساط این ستم چهل و چند ساله را از پهنه‌ی تاریخ بربود و بزداید. با این‌حال، فقط با عزیمت از این واقعیت انکارناپذیر که مناسبات اجتماعی مسلط بر جامعه‌ی کنونی، مناسباتی

سرمایه‌دارانه است، نمی‌توان مدعی شد که این انقلابی سوسیالیستی است. این کار جایگزین کردن خیال‌بافی‌های کودکانه و ایدئولوژیک به جای واقعیت است. حتی انقلابی با مشارکت و حضور فعال کارگران، انقلابی سوسیالیستی نیست؛ کما این که انقلابی پرولتری نیز نهادهای قدرت سیاسی را لزوماً در جایگاهی قرار نمی‌دهد که آغازکننده‌ی حرکت به سوی جامعه‌ای رها از سلطه و ستم و استثمار باشد. زمانی می‌توان از انقلابی سوسیالیستی سخن گفت که این انقلاب تصویر کمابیش روشنی از جامعه‌ای دیگرگونه، شعارها، خواسته‌ها و نیروهایش را داشته باشد و با افشای عدم امکان عینی بدیل‌های رقیب، دست کم رقیبی هژمونیک در مبارزه و هم‌آوردی با بدیل‌های دیگر باشد. برای فراهم آمدن این مقدمات باید از همین امروز کوشید. باید از همین امروز نشان داد شکل سازمان‌یابی شورایی، و شورا به‌مثابه شکل در مقام محتوا ظرف یا شکلی وجودی است که قدرت سیاسی و قدرت انقلابی را هم‌هنگام و توأمان دربرمی‌گیرد. باید نشان داد، که شورا به‌مثابه‌ی شکل در مقام محتوا، به معنای فقدان آگاهی انتقادی و انقلابی نیست، بلکه همان چیزی است که مارکس

پس از تجربه‌ی کمون از آن به‌مثابه‌ی «شکلِ سیاسی سرانجامِ مکشوف» یاد می‌کند. باید نشان داد که شورا شیوه‌ی وجودِ زنده‌ی پارادوکسِ فتح قدرت سیاسی و درهم شکستن مقاومت بورژوازی از یک‌سو، و حذف قدرت سیاسی و زوال دولت، از سوی دیگر، است. باید از همین امروز، با شناخت و برشناسی قدرت انقلابی از تقدیس و تکریم قدرت سیاسی به‌مثابه‌ی هدف، و انجماد شی‌گون آن در بقای دولت دست شست. باید از همین امروز با پذیرش تعدد حزب‌های سیاسی، با پذیرش گونه‌گونی راه‌ها و راه‌حل‌ها، با آزادی بی‌قید و شرط اندیشه و بیان، با انکار ادعای برخورداری از حقیقت مطلق، پیکریافته در یگانه حزبِ برحق، در یگانه کمیته‌ی مرکزی مشروع و یگانه رهبر فرهمند، امکان تعریف وسیع‌ترین دموکراسی ممکن را فراهم آورد.

روشن است که با نگاهی شتابان به واقعیت سیاسی و امکانات نیرویی رهایی‌بخش، به‌نظر می‌رسد تا رسیدن به چنین نقطه‌ای راه بسیار درازی در پیش است؛ درست است، راه دراز است و، نه با آرزوهای عدالت‌طلبانه‌ی ما کوتاه می‌شود و نه با

سوگند خوردن به «آمادگی شرایط عینی». راه دراز است، اما نه به آن درازی که موریانه‌ی «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط» و ایدئولوژی بورژوازی می‌خواهد پیکر روشنفکران پیشرو، کارگران، جوانان و زنان مبارز جنبش کنونی را بجود. شاید شتاب رویدادها در اوضاع انقلابی، مجال برای آموختن و آموزاندنی صبورانه نباشد، اما آنچه قدرت انقلابی می‌آفریند، فضایی برای زیستن تجربه‌های تازه است. کارگرانی که تحت مناسبات اجتماعی سرمایه‌دارانه در حوزه‌ی تولید و تحقق ارزش کار می‌کنند، تسلیم شدن به روزمرگی و اجبار کار، تنظیم روابط اجتماعی افراد بر اساس منطق سرمایه را بدیهی می‌بینند و کم‌تر امکان تصور مناسباتی را دارند که بر پایه‌های دیگری استوار است. قدرت انقلابی، در یک اعتصاب موفق، یا در خلع ید — حتی موقت — از سرمایه‌داران و کارفرمایان و در تجربه‌ی زیسته‌ی سازوکار امور، بدون ضرورت وجودی سرمایه‌داران و کارفرمایان، یک‌باره افقی را می‌گشاید که پیدایش آن جز با قدرت ناگهانی و شگفت‌آور قدرت انقلابی ممکن نیست.

آری، راه دراز است، اما درازی راه به معنای توقف و سر
فروبردن در کیسه‌ی سازش‌های طبقاتی نیست؛ آن‌گاه که
بتوانیم شعله‌ی قدرت انقلابی را فروزان نگه داریم، امروز در
پرتو نورش ببینیم و بیاموزیم و بیاموزانیم و بسازیم و بیازمائیم
و فردا به یاری توان آتش ویرانگرش، بتوانیم قدرت سیاسی را
هم‌چون همه‌ی آن‌چه سخت و استوار است، دود کنیم و به هوا
بفرستیم، درازترین راه‌ها به‌سوی افقی امیدبخش کوتاه خواهند
بود.

یادداشت: منظور از ایدئولوژی معنای متداول آن، همانا مرام و
مسلك و عقیده نیست. ایدئولوژی مجموعه‌ای است از
انتزاعات پیکریافته؛ امری است «عینی» و نه ذهنی.

«هر ایدئولوژی خاص عبارت است از مجموعه‌ای از نظام
نشانه‌ها (گفتمانی و غیرگفتمانی)، نهادهای پیکریافته و نظام
باورهای افرادی که هم در توسعه و بازتولید نظام نشانه‌ای
فعالانه شرکت دارند و هم در مقام اعضای وابسته و متشکل

نهادهای پیکریافته عمل می‌کنند. مانند نظام نشانه‌ای و نهادهای پیکریافته‌ی یک حزب و اعضایش.»

«اجزای ایدئولوژی عام به شرح زیراند: نظام نشانه‌های (گفتمانی و غیرگفتمانی) آن، ترکیبی است از نظام نشانه‌ای تعدادی (یا همه‌ی) ایدئولوژی‌های خاص، به‌علاوه‌ی عناصری از نظام نشانه‌ایی که مستقل از کارکردشان در ایدئولوژی‌های خاص وجود دارند (مثل سنت‌ها، اسطوره‌ها، دستورهای اخلاقی).»

«با بررسی رابطه‌ی ایدئولوژی‌های خاص، ... و ایدئولوژی عام می‌توان مقوله‌ی ایدئولوژی حاکم را استنتاج کرد. گفتیم که در ایدئولوژی عام، نظام نهادها ترکیبی از نظام نهادهای ایدئولوژی‌های خاص و نهادهایی است که مستقل از کارکرد ایدئولوژیک‌شان وجود دارند ... هرگاه یک ایدئولوژی خاص بتواند به عنصر مسلط یا عنصر غالب در ترکیب نهادهای ایدئولوژی عام بدل شود، به ایدئولوژی حاکم بدل

شده است.» (برای توضیح بیشتر، نک: کمال خسروی، نقد
ایدئولوژی، انتشارات اختران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۸،
صفحات ۲۳۵ تا ۲۴۰).

خیابان در غیاب زندگی

مرضیه بهرامی برومند

«زن، زندگی، آزادی» مضامین اصلی جنبش بزرگ اجتماعی در بیان اعتراضات در پی مرگ مظلومانه‌ی مهسا/ژینا امینی است. مرگ دلخراش و تن به کمای رفته او بر تخت بیمارستان نماد سال‌ها سرکوب تن آنها و انفعال و افسردگی ملی در همه‌ی آن سال‌ها بوده که سرانجام منجر به نیرویی رهایی‌بخش برای جنبش اعتراضی علیه سرکوب ناشی از طردشدگی و تحقیر شد. بیشتر معترضان، نسل جوان به‌ویژه دهه‌ی هشتادی‌ها، زنان و دانشجویان بودند. به نظر می‌رسد این جنبش حکایت جوانانی است که در برابر حکومتی مردسالار، ناکارآمد و به‌غایت مرکز‌گرا، در برابر اخلاقیات ضد زن و ضدجانی شدن و سلسله‌مراتب انعطاف‌ناپذیر دست به شورش زده‌اند. انباشت مستمر بحران و انواع شکاف‌های اجتماعی، معضلات اقتصادی و انفعال سیاسی در درون جامعه از یک سو

و تداوم سیاست تنازع، طرد، و خشونت از جانب نظام حاکم از سوی دیگر باعث پیدایش حجم عظیمی از نارضایتی‌ها، ناآرامی و خشم‌های انباشته در میان اقشار و بخش‌های مختلف به‌ویژه آن بخش‌های جامعه شده است که فشار مضاعفی را تحمل می‌کردند؛ نظیر زنان و جوانان.

واژه‌ی «آزادی» در این شعار حکایت از آزادی نه برای تغییر یا کامیابی، که آزادی و رهایی برای سرپیچی و به پرسش کشیدن قدرت است. از منظر «ژولیا کریستوا» پرسش کردن از قوانین، هنجارها و ارزش‌ها لحظه‌ای حیاتی در زندگی روانی افراد یک جامعه است. این لحظات «ستایش از امر منفی» (کریستوا، ۱۳۹۷) است. چون از رهگذر به پرسش کشیدن چیزهاست که «ارزش‌ها» دیگر به امتیاز تبدیل نمی‌شود و به معنایی از سیالیت، چندظرفیتی بودن و زندگی دست می‌یابند. در این جنبش میل خشم‌آگینی وجود دارد برای واری و تجدیدنظر در هنجارهای حاکم بر امر خصوصی و امر عمومی، امر درونی و اجتماعی، و میلی برای صورت‌بندی‌هایی جدید و تا ابد قابل منازعه.

به پرسش کشیدن نهادهای سلطه‌جویانه و دولت تمرکزگرا خود یک کنش انقلابی است. کنش انقلابی «مانمی‌خواهیم» و نفس پرسش، سرپیچی از وضع موجود است، همانطور که کریستوا معتقد است؛ شادمانی تنها به قیمت سرپیچی به دست می‌آید که از این نظرگاه، غیاب پرسش، غیاب زندگی است. آنچه در جنبش اخیر، مردم «طردشده» و «رنج‌دیده»، جوانان و به ویژه زنان، علیه‌اش به پا خاستند، یک جنبش اجتماعی و سیاسی برای تثبیت حق «احترام به زیست روزمره» و حق «شاد زیستن» است. زیست و زندگی روزمره امری بدن‌مند است.

در پی انقلاب ۵۷ گفتمان حاکم و آرمان‌های ایدئولوژیک نظام نو بنیاد اساساً «زندگی روزمره» و مطالبات زیستی و بدن‌مند مردم عادی را با نگاهی تحقیرآمیز همچون امری مبتذل می‌نگریست. در حالی که زندگی روزمره اصلی‌ترین قلمرو تولید معناست. قلمرویی که در آن قابلیت‌ها و

توانمندی‌های فردی و جمعی ساخته می‌شود. بازنشاسایی این قابلیت‌ها و توانایی‌ها و داشتن نگاه انتقادی به خود و نظام است که سبب می‌شود انسان‌ها هم به شناخت «خود» و «دیگری» و روابطشان و هم به شناخت جامعه و جهان پیرامونشان نائل آیند و با ایجاد تغییراتی در زندگی فردی و جمعی خود یعنی در جهان اجتماعی آن‌گونه که هست به جهان اجتماعی آن‌گونه که باید باشد دست یابند.

از منظر هانری لوفور (۱۹۹۱)، پیش‌زمینه‌ی تغییر جهان، شناخت قلمرو زندگی روزمره و مهم قلمداد کردن ظرفیت این امر معمولی و در عین حال ناآشنایی است که توان و قابلیت‌های بشری را شکل می‌دهد. در نظام و سیستمی که همه‌ی ابزارهای ارباب و وحشتِ ایدئولوژیک برای سرکوب زندگی روزمره مهیا باشد و آدم‌ها در زندگی روزمره قادر نباشند به ضرورت‌های تحمیل شده بر جامعه نگاه انتقادی داشته باشند، نمی‌توانند در شرایط تغییر جامعه امکان مشارکت داشته باشند. از همین رو، در صورت سرکوب عاملیت در زندگی روزمره و نادیده گرفته شدن قلمرو روزمرگی، فضا

برای اعتراض به ساختار حاکم در خیابان برای دیده شدن خود
و مطالباتشان آماده می‌شود.

قدرت مسلط و سرکوب‌گر با زندگی روزمره و بدن دشمنی
ذاتی دارد. بدن برای این فضای سرکوب و نظام ایدئولوژیک،
پیشاپیش شَرّ است. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و
سرکوب بدن در عرصه‌های مختلفی نظیر انواع تنانه‌ی آدمیان
شده است. تاریخ معاصر ایران به‌ویژه بعد از انقلاب ۵۷
شواهد بسیار از ستم‌هایی دارد که ناعادلانه بر بدن رفته است و
طی آن همواره نیروهای سرکوب و ایدئولوژی رسمی علیه
بدن و زیست روزمره در برابر نیروهای رهایی‌بخش
صف‌آرایی کردند. ایدئولوژی رسمی از فقه سنتی تغذیه
می‌کند و سیاست‌های فرهنگی پیشاپیش بخش بزرگی از
جریان‌های معمول زندگی و زیست روزمره را ذیل نوعی
ابتذال و آسیب می‌فهمند و در نهایت دست به تحقیر آن
می‌زنند و در خوانش افراطی ایدئولوژیک و «انقلابی»، زیست
بدن‌مند به مفهوم برهنگی و عُریان‌بودگی تقلیل پیدا می‌کند.

نسبت دادن مفهوم برهنگی به خواست و مطالبات سوژه‌ی مدرن و «رابطه‌مندی» بدن و قلمروهای فرهنگی، اجتماعی، مکانی، و تاریخی منضم به آن به معنای جنسی کردن همه‌چیز است. جنسی کردن بدنی که خواستار حق زندگی و حق شادی است. زنان و دختران معترض نه در پی کسب قدرت و بدن جنسی شده، که به‌دنبال تجربه‌ورزی تنانه و جمعی و حق مالکیت بر بدن خود و در تمنای گفتمان و زبانی زنانه هستند. زبانی که به‌واسطه‌ی شبکه‌ی تاریخی مدرنی از گفتمان‌های دانش/قدرت به صورت نظام گفتاری و نوشتاری و توسط و نهادهای اجتماعی قدرتمند مانند آموزش و پرورش، نظام دانشگاهی و نهاد پزشکی و رسانه و غیره... با آشکار کردن باستان‌شناسی بدن زنانه درونی و تقویت شود. جنبش (زن، زندگی، آزادی) خواستار عدم نگاه جنسی و برهنه‌پندارانه به بدن زنان است که درمقابل طالب حق زیستن و شادی و رابطه‌مندی بدن خود هستند و در این امید است که به شکل‌گیری نوع جدیدی از زندگی خصوصی و عمومی بدون

دخالت حاکمیت و رهایی از کنترل‌های خردکننده‌ی کرامت انسانی بینجامد.

کرامت انسان‌ها مانع از آن است که سوژه درون خود فرو رود و زندگی روزمره‌اش به تمامی سرکوب شود. سرکوب‌توانگی و زندگی روزمره انسان را چنان نگران و عاصی می‌کند که دست به نافرمانی می‌زند و در قالب کنش‌گری‌هایی چون به پرسش کشیدن‌ها، نقادی‌ها، نپذیرفتن‌ها و انواع نافرمانی مدنی، نخواستن‌ها، رویارویی و ستیز، ناآرامی و سرانجام شورش خودنمایی می‌کند. انسان اعتراض می‌کند تا اعلام کند که هنجارهای قالب شده بر هستی را دیده، شنیده، خوانده، به پرسش گرفته، نقد کرده و راه رهایی از آن را جست‌وجو کرده است. او می‌خواهد دیده شود، شنیده شود، از ساختارهای خردکننده و سهمگین قدرت رها و به زیست روزمره و شادی‌اش احترام گذاشته شود. اعتراض، انتقاد و عصیانِ آدمی‌نشانه‌ی بودن در هستی و فهمیدنِ آن است تا از پسِ چنین بودن و فهمیدنی بتواند هستی را تا حد امکان به تسخیر خویش درآورد. براین اساس،

می‌توان جمله‌ی معروف دکارت «می‌اندیشم، پس هستم» را به جمله‌ی «عصیان می‌کنم، پس هستم» تغییر داد و فهم کرد.

عصیان و «لحظات شورش» کنشگران و مردم انقلابی همچون کارگران در کارخانه‌ها، دانش‌آموزان در مدارس، کارمندان در ادارات و دانشجویان در دانشگاه‌ها و فرودستان و توده‌ی مردم، همه و همه در فضای عمومی یعنی در «خیابان» علیه صاحبان شکست‌ناپذیر قدرت برانگیخته می‌شود، همین جاست که در بسیاری از اوقات سرنوشت جنبش‌های سیاسی تعیین می‌شود. خیابان‌ها به واسطه‌ی ماهیت خود، بازنمایانده‌ی تمام عیار شهری مدرنِ اعتراض به تمام معنا هستند. خیابان محل اصلی سیاست‌ورزی برای مردمان عادی است، کسانی که به لحاظ ساختاری از مراکز قدرت نهادی غایب‌اند. خیابان کالبدی است که در آن، اعتراض جمعی هم می‌تواند بیان شود و هم به وجود آید. عنصر فضایی در سیاست خیابانی، آن را از اعتصاب‌ها یا تحصن‌ها متمایز می‌سازد، زیرا خیابان‌ها صرفاً جایی نیستند که افراد در آن اعتراض می‌کنند، بلکه محلی است که افراد در آن اعتراض خود را ورای حلقه‌ی

بی‌واسطه‌ی خود بسط می‌دهند. به همین دلیل، در خیابان نه تنها عناصر حاشیه‌ای شده همانند تهی‌دستان و بی‌کاران، بلکه کنش‌گران برخوردار از اندکی قدرت نهادی نیز از قبیل دانشجویان، کارگران، زنان، کارمندان و کاسبانی که راه‌پیمایی‌شان در خیابان‌ها به قصد بسط مبارزه‌شان انجام می‌شود، یافت می‌گردند.

راه‌پیمایی خیابانی «مدعوان» و نیز «غریبه‌ها» را گردهم می‌آورد که ممکن است حامی نارضایتی یکسان، واقعی یا تخیلی باشند و از همین رو ظرفیت فراگیر شدن آن و نه صرفاً اختلال یا بی‌ثباتی ناشی از شورش‌هاست که «مقامات» را تهدید می‌کند. این مقامات کسانی‌اند که قدرتی نافذ بر فضاهای عمومی اعمال می‌دارند در نتیجه، به همراه خود گشت‌های پلیس، نظارت ترافیکی و تقسیم فضایی می‌آورند.

با این همه، ورای این کلیت، «خیابان‌های اعتراض» جامعه‌شناسی متمایز خود را دارند، یعنی آمیزه‌ای از چندین

ویژگی اجتماعی-فضایی‌اند. نخست، فضاهایی‌اند که در آن، جمعیتی متحرک می‌توانند به راحتی و به سرعت گردشگردهم آیند پیش از آن که مجبور به پراکنده شدن شوند. از این رو، محوطه‌های درون و بیرون دانشگاهی در شهر (همانند دانشگاه تهران)، یا یک مسجد جامع (مثل الازهر در قاهره)، خیابان یا شهرک صنعتی و یا شهرک مسکونی که محل اسکان یا اشتغال توده‌های ناراضی است، و به طور کلی فضاهایی که محل حضور جمعیت ناراضی است، همه و همه مکان‌های بالقوه‌ی مبارزه‌اند. خیابان‌های اعتراض معمولاً اهمیت تاریخی یا نمادین دارند، یا در برخی خاطرات ثبت شده‌ی شورش و پیروزی، یا صرفاً همانند میدان تحریر قاهره یا میدان آزادی تهران، یا برحسب مکان‌ها و نمادهای قدرت دولتی کاخ‌ها، پارلمان، دادگاه‌ها، وزارت‌خانه‌های دادگستری یا کشور و غیره.

خیابان‌های اعتراض به عنوان جایگاه شبکه‌های حمل و نقل جمعی - پایانه‌های اتوبوس، تاکسی یا مترو - که دسترسی به مشارکت‌جویان متحرک را تسهیل می‌کنند، از نواحی

زاغه‌نشین حومه‌ای، جایی که اعتراضات تهی‌دستان (برسر تخریب بیغوله‌ها، کمبود آب یا برق) اغلب در سطح همان محل باقی می‌ماند و از آن‌ها جلوگیری می‌شود، متمایز می‌گردند. مرکزیت، نزدیکی، و دسترس‌پذیری، هم در فضا و هم در زمان، ویژگی‌های حیاتی هر نوع خیابان اعتراض است. ورای جسمیت محض، خیابان‌های اعتراض برخوردار از اجتماعی بودن خاص هستند که از طریق آن، همبستگی انتقال داده می‌شود، نارضایتی بسط می‌یابد و اخبار فراتر از محیط‌های مجاور پخش می‌شوند. در این‌جا به نقش پایانه‌های اتوبوس، تاکسی یا مترو به منظور جابه‌جایی افراد، اخبار و دانش نه فقط ماورای محدوده‌های شهر، بلکه افزون‌تر از آن، به شهرستان‌های دورتر و فراسوی مرزهای ملی اشاره می‌کنیم. محلی چون میدان تحریر که در محدوده‌ی خود مراکز گوناگونی همانند مطبوعات، ایستگاه‌های تلویزیونی، هتل‌های خارجی، توریست‌ها، روزنامه‌نگاران و نیز ترمینال‌های اتوبوس دارد، احتمالاً انقلابیون سرخورده را جذب خود می‌سازد. «خیابان انقلاب» در تهران، بسیاری از این ویژگی‌های اجتماعی-فضایی را داراست. در سمت مقابل محوطه‌ی

دانشگاه، صدها کتاب‌فروشی و انتشاراتی وجود دارند که به شکلی بی‌نظیر، این فضاها را وارد تاریخ روشنفکری معاصر می‌کردند. این بازار کتاب بی‌همتا، پاتوق پرسه‌زنی روشنفکری ایران، نه تنها مطالب آکادمیک، بلکه آثار انقلابی زیرزمینی هم ارائه می‌دهد. این بازار کتاب، همانند بازارهای قدیمی مملو از جمعیت، هویت متمایز خود را داشت و برخوردار از شبکه‌ی درونی مستحکمی بود- جایی که خبرها پخش و شایعات تأیید می‌شدند. خیابان انقلاب شبکه‌ی سیاسی چشم‌گیر و محل تلاقی امر اجتماعی، فضایی و روشنفکری بود که نه تنها گروه‌های اجتماعی متفاوت، بلکه نهادهای بسیج‌گر (دانشگاه) و پخش دانش و اخبار را (زنجیره‌ی کتاب‌فروشی‌ها) گرد هم می‌آورد (بهرامی‌برومند، ۱۴۰۰: ۲۸-۲۳).

به بیان دیگر، و رای مؤلفه‌ی زمانی، انقلاب‌ها در معنای شورش‌ها، بُعد فضایی‌گریزناپذیری را تصاحب می‌کنند. به همین دلیل، علاوه بر اندیشه در باب این که چرا انقلاب‌ها به وقوع می‌پیوندند، چه کسانی در آن‌ها مشارکت می‌جویند، و

چگونه وقایع پیشروی می کنند، ما همچنین باید در این مورد که آن‌ها در کجا، در کدام فضاهاى شهری روى مى دهند، ببیندیشیم. به بیان دقیق تر، چرا فضا/مکان‌هاى مشخصى از قبیل خیابان‌هاى شهر بیش از سایر فضا/مکان‌ها تبدیل به محل‌هاى کنش و بیان اعتراض عمومى مى شوند؟ در کدام خیابان‌ها زندگى جریان پیدا مى کند و یا خاموش مى شود؟ و به کدام خیابان مى توان زندگى و امید را دوباره بازگرداند؟

پروانه‌ای بر خاک افتاد؛ توفانی به پا خاست

امید به‌رنگ

چرا زنان به نیروی محرکه‌ی خیزش انقلابی بدل شده‌اند؟

بال‌های پروانه‌ای تازه‌رسته از پبله، بی‌رحمانه در نیمه‌ی راه قطع شد؛ افتادش بر خاک، جهان را لرزاند. توفانی به‌راه افتاد که قابل پیش‌بینی نبود، همه‌چیز تصادفی آغاز شد. مقدر نبود ژینا [مهسا] امینی، کردی از شهرستانی دور و غریبه‌ای در پایتخت باشد، عضو خانواده‌ای که سکوت را برنتابد و از اهالی شهری که نخواستند بر جنایت چشم فروبندند. تنها عنصر غیرتصادفی این ماجرا «زن» بودن ژینا بود. ژینا نماد شد، نماد ستم بر زن، ستمی به قدمت هزاران سال و به درازای همه‌ی مرزهای جهان. ستمی که امروز به یک گسل جدی در جامعه و جهان بدل شده و پیش‌اروی صحنه قرار گرفته است. نام ژینا

با وضعیت نیمی از نوع بشر و ضرورت تاریخی - جهانی
رهایی زنان گره خورده است.

از سوی دیگر نام ژینا نماد نسل دهه‌ی هشتادی‌ها شد. نسلی
بی‌آینده همانند دیگر هم‌نسلانشان در گوشه‌وکنار جهان. نسلی
که برای نخستین بار بعد از جنگ جهانی دوم از پدر و مادر
خود فقیرتر شده و از نزدیک شاهد نابرابری‌ها و تبعیض‌های
گوناگون در سطح ملی و بین‌المللی است و از حداقل
استانداردهای زندگی محروم است. نسلی که مدام در حال
قیاس زندگی روزمره‌ی خویش با مردم دیگر کشورهای جهان
است. نسلی که هیچ دورنمایی جز درگیر شدن در شغل‌های
خدماتی بی‌ثبات، شکننده و بسیار موقتی ندارد. نسلی که نظام
سرمایه‌داری اکثریت آنان را حتی لایق استثمار شدن هم
نمی‌داند و مدام آنان را به اعماق جهنم می‌راند. بی‌جهت نیست
که عنصر زنانه‌ی خیزش، متکی بر نیروی دهه هشتادی‌ها
است.

افزون بر این، «ژینا»یی که به اجبار در نظام اداری و آموزشی «مهسا» خطاب می‌شد، خود نماد ستم دیگری شده است. ستم مضاعفی به نام ستم ملی که بر ملیت‌های ساکن ایران اعمال می‌شود. به واقع صحنه گردان اصلی خیزش اخیر افزایش فقر و فلاکت، تشدید سرکوب و ستم‌ها و تحقیرهایی بود که توسط نظام حاکم بر بخش‌های مختلف جامعه اعمال شده است. قتل ژینا جرقه‌ای بر انبار باروت خشم نهفته‌ی مردم زد. اما پرسش این جاست که چرا آتش فشان خشم مردم از گسل زنان سرریز کرده و چرا این گسل به گرانیگاه خیزش جاری بدل شده است. این امری تصادفی بوده یا برخاسته از وضعیتی مشخص است که ریشه در تغییر و تحولات جامعه و جهان به‌ویژه طی چند دهه‌ی اخیر دارد؟

تمایل عمومی بر آن است که خیزش اخیر را صرفاً «هم‌افزایی اعتراضات» یا «کنار هم قرار گرفتن ستم‌ها» بنامند. ستم‌هایی که انگار ربط چندانی با یکدیگر نداشته و هر یک از دینامیک کاملاً مجزایی برخوردار است. این قبیل تبیین‌ها ناتوان از توضیح همه‌جانبه‌ی واقعیت بوده و در عمل لبه‌ی تیز خیزش

اخیر را پوشش تئوریک نمی‌دهد و آن را به‌پیش نمی‌راند. با تکیه به تبیین‌های ناقص و یک‌جانبه نمی‌توان میدان نبرد را به‌درستی ترسیم کرد و ویژگی‌های قوای درگیر را تشخیص داده و بر راه‌حل واقعی انگشت نهاد.

انگیزه‌ی نگارش این نوشتار تلاش برای رفع فقدان تئوریکی است که در اغلب تحلیل‌های تاکنون منتشرشده به چشم می‌خورد. صدسال پیش لنین تأکید کرده بود که «بدون تئوری انقلابی، جنبش انقلابی میسر نیست» طنز تلخ این است که جنبش توده‌ای انقلابی در عمل آغاز شده ولی اغلب نیروهای چپ ناتوان از تبیین تئوریک «عمل انقلابی» پیش روی خود هستند؛ یا در سطح تکرار کلیات در جا می‌زنند یا رسالت خود را به بررسی مسائل محدود و تاکتیکی تقلیل داده‌اند. در لحظه‌ی تاریخی خطیری که قرار داریم باید تأکید لنین را مؤکدتر کرد و گفت بدون تئوری انقلابی، اساساً انقلابی به پیروزی نمی‌رسد.

همگان فقط به تحسین صرف خیزش می‌پردازند. کم‌تر کسی حتی زمانی که از محرک‌های خیزش نام می‌برد قادر است ربط خیزش را به شیوه‌ی تولیدی یا مناسبات تولیدی که امروزه بر ایران و جهان حاکم است نشان دهد، یا ارتباطی بین تحلیل‌های سیاسی با روابط طبقاتی پایه‌ای حاکم بر جامعه برقرار کند و برای تشخیص دوستان و دشمنان انقلاب به تحلیل طبقاتی صحیح تکیه کند. جای درک مشخص و روشن از جایگاه و ارتباط درهم‌تنیده و دیالکتیکی روابط تولیدی استثمارگرانه‌ی حاکم بر جامعه، تمایزات طبقاتی جاری، روابط اجتماعی ستمگرانه‌ی متداول و ایده‌های رایجی که به اشکال مختلف از این روابط حفاظت می‌کنند، خالی است. اغلب موارد استثمار به غارت، رانت، فساد و دزدی تقلیل می‌یابد، ستم جایش را به تبعیض می‌سپارد و تضاد میان «سنت و مدرنیته» محرک کلیه‌ی تضادهای طبقاتی - ملی - جنسیتی (و گرایش‌های جنسی) قرار می‌گیرد و سرانجام تغییر شکل حکومت جایگزین درهم‌شکستن ماشین دولتی می‌شود. از این منظر کم‌تر کسی خود را ملزم می‌بیند که به پرسش تاریخی و همیشگی «چه باید کرد؟» در لحظه‌ی کنونی بپردازد.

اغلب سعی می‌کنند با پرستش خودانگیختگی و شور توده‌ای پرشش فوق را دور زنند. مشخص نیست که چگونه و با چه دورنمایی می‌توان دشمن (به‌ویژه قوای سرکوبگر) را درهم شکست؟ در این زمینه، مردم به چه ابزاری نیاز دارند؟ ضرورت‌ها و امکان‌های واقعی چیست؟ خطرات و موانع، فرصت‌ها و گشایش‌ها کدام‌اند؟ و چرا پاسخ‌گویی به این اوضاع به طرح عاجل کمونیسم و انقلاب کمونیستی به‌عنوان تنها راه‌حل برای مشکلات جامعه گره‌خورده است؟

تلاش می‌کنیم در حد امکان و توان خویش و از منظر کمونیسم نوین به تحلیل از واقعیتی که پیش‌روی ما قرار دارد بپردازیم. امیدواریم تمام کسانی که دل در گرو انقلاب دارند در این بحث سهم گیرند تا جنبش کمونیستی از این وضعیت ضعیف، نابسامان و پراکنده خارج شود و نقش پیشاهنگی خود را بازیابد.

برداشت بخش‌های مختلف مردم از شعار «زن، زندگی، آزادی» هر چه باشد، از این واقعیت پایه‌ای نمی‌کاهد که گسل ستم بر زن محرک اصلی این خیزش بوده است. این گسل در روابط اقتصادی - اجتماعی و سیاسی - فرهنگی ریشه دارد که دولت بنیادگرای دینی به جامعه تحمیل کرده است. روابطی که به شدت با اقتصاد جهانی گره خورده و با تضادهای مهم در صحنه‌ی سیاست جهانی درهم تنیده شده است.

از ابتدای قرن بیستم، اقتصاد ایران همانند اقتصاد دیگر ملل تحت ستم به صورت تبعی در نظام تولید و مبادله‌ی جهانی ادغام شده و در خدمت به ضروریات سودآوری سرمایه‌ی امپریالیستی سازمان‌دهی شده است. اقتصاد تحت سلطه ایران با محوریت تولید نفت و درآمد نفتی (به عنوان شکلی از صدور سرمایه) طی صدسال اخیر تحولات گوناگونی را از سر گذرانده است. حاصل این تغییرات، اقتصاد وابسته، ناموزون،

از هم گسسته و معوجی است که مدام از بنیه‌ی تولیدی آن کاسته می‌شود و بر بخش خدمات آن اضافه می‌گردد. روند جهانی‌سازی تأثیری کیفی بر این ساختار به جا گذاشته است. سیاست تعدیل اقتصادی که روندش از دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی آغاز و توسط دیگران با افت و خیز پیگیری شده، موجب ادغام هر چه بیشتر بخش‌های مختلف اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی شده است. طی این دوران روابط سرمایه داری به شدت توسعه یافته و زیربنای اقتصادی جامعه به کلی دگرگون شده است. این دگرگونی‌ها تأثیرات کیفی بر روابط میان بخش‌های مختلف اقتصاد (صنعت، کشاورزی و خدمات) و روابط اجتماعی میان شهر و روستا، میان طبقات مختلف، میان زن و مرد و میان مناطق مرکزی و دور از مرکز و ... گذاشته است. تمامی نابه‌سامانی‌های جامعه و افزایش شکاف طبقاتی و رشد نابرابری‌ها، ستم و تبعیض‌های اجتماعی و گسترش فقر و فلاکت مردم ریشه در کلیت این ساختار دارد.

این درست است که پس از سقوط رژیم شاه، حکومت جدید زن را رسماً و قانوناً به شهروند درجه دوم بدل کرده و از شیوه‌های شنیع تری برای اعمال ستم بر زن سود جسته است. اما درعین حال مجبور شد بر همان روندهای اقتصادی قبلی که در جامعه موجود بود، تکیه کند. به این معنا که زنان را بیش‌ازپیش روانه‌ی بازار کار کند و هم‌زمان با کمک ایدئولوژی اسلامی و قوانین مبتنی بر شریعت (مشخصاً پرچم حجاب اجباری) با «عوارض» اجتماعی این روند مقابله کند.

در ایران نیز همانند سایر نقاط جهان تغییراتی در نقش و جایگاه نهاد خانواده صورت گرفته است. مانند سایر نقاط جهان انباشت سرمایه بیش‌ازپیش به عملکرد خانواده و تولید خانگی مبتنی بر خانواده وابسته شده است. خانواده به‌عنوان بخشی از روبنا و زیربنای جامعه نقش سازمان‌یافته‌تر و کنترل‌شده‌تری در تولید و بازتولید نیروی کار دارد. نقش کلیدی زنان صرفاً به عرصه‌ی بازتولید نیروی کار (تولیدمثل) و مراقبت از آن یا صنایع دستی خانگی محدود نیست. در سراسر دنیا پس از جنگ جهانی دوم (و متعاقب آن در دهه‌ی

چهل خورشیدی در ایران) زنان در ابعاد گسترده و عظیم‌تری وارد نیروی کار شدند. زن و مرد، مجبور شدند کار کنند تا برای حفظ سطح معیشت خانواده دو دستمزد داشته باشند. به‌ویژه در اواخر دهه‌ی چهل و اوایل دهه‌ی پنجاه خورشیدی به‌مرور تأمین و بازتولید اقشار میانی شهری، وابسته به کار زن و مرد در بیرون خانه شد. این وضعیت شرایط اجتماعی پیچیده‌ای را رقم می‌زد و به لحاظ فرهنگی و اجتماعی تنش‌های حادی را به‌وجود آورد. برای مقابله با این تنش‌ها بوده که نظام سرمایه‌داری بر نقش خانواده و ارزش‌های سنتی برای حفظ انسجام اجتماعی تأکید کرده و می‌کند. این سیاست در گوشه و کنار جهان اشکال مختلفی به خود گرفته است.

به‌طور کلی و به‌مرور ورود روزافزون و جهش وار زنان به‌عنوان کارگر به درون شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری (صرف‌نظر از این که کارشان مستقیم ارزش اضافی خلق کند یا به تحقق ارزش یاری رساند) جایگاه برجسته‌تری در اقتصاد جهانی یافته است. به دلیل نابرابری جنسیتی تاریخی موجود، زنان به نیروی عمده‌ی فوق استعمار بدل شدند. به‌ویژه در جهان سوم

فوق استثمار زنان نقش کمی و کیفی مهمی برای تولید مافوق سود و تولید و بازتولید کلیت نظام سرمایه‌داری پیدا کرد. امواج جهانی‌سازی در چند دهه‌ی گذشته عمدتاً با تکیه به فوق استثمار این بخش از نیروی کار پیش رفته است. زنانه شدن نیروی کار و زنانه شدن فقر یکی از واقعیت‌های مهم و بغرنج جهان امروز در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی است. کارکرد امپریالیسم در دوره‌ی معاصر با استثمار شدید زنان و اعمال ستم بیشتر بر آنان گره خورده است.

این امر پدیده‌ای مختص به ایران نبوده بلکه برخاسته از شیوه‌ی تولیدی معینی است که بر جهان حاکم است. کلیه‌ی تغییراتی که در وضعیت زنان در تمامی جوامع رخ داده در چارچوب روابط سرمایه‌داری - امپریالیستی صورت گرفته است. این نظام جهانی بر پایه‌ی تضاد میان تولید اجتماعی از یک سو و تصاحب و کنترل خصوصی این تولید کار می‌کند؛ تضاد اساسی که در مقیاس جهانی عمل می‌کند و اوضاع هر کشور خاص را نیز شکل می‌دهد. در تحلیل نهایی، حرکت، رشد و تشدید این تضاد است که مسئله‌ی زن را در صحنه‌ی جهانی به

جلو رانده است. بنا بر آمارهای جهانی در سال ۲۰۱۰ میلادی زنان ۷۰ درصد از ساعات کار جهان را به خود اختصاص داده‌اند درحالی که حدود ده درصد از کل مزد جهان به آنان تعلق گرفته و فقط مالک بیش از یک درصد سرمایه جهانی بوده‌اند. (نشریه پیام زن، شماره ۱۲، ۱۳۸۹) این قبیل تغییرات هم‌زمان در کنار جابه‌جایی وسیع نیروهای تولیدی جهان به سمت «جهان سوم» و شکاف بیشتر میان ملل تحت سلطه با کشورهای امپریالیستی، ویرانی اقتصاد دهقانی، مهاجرت‌های عظیم از روستا به شهر و از یک کشور به کشور دیگر فشار زیادی بر روابط و ساختارهای سنتی گذاشته است. تغییر نقش زن و خانواده و نیاز اقتصاد جهانی امپریالیستی برای جذب بیشتر زنان به عرصه‌ی نیروی کار، با نیاز امپریالیست‌ها برای اعمال ارزش‌های سنتی و حفظ انسجام خانواده در تضاد است. این دو وجه مدام در حال برخورد و تصادم با یکدیگر هستند. طبقات حاکم در کلیه‌ی کشورها مجبورند برای مقابله با ازهم‌گسیختگی اجتماعی به‌بار آمده و حفظ انسجام اجتماعی به تقویت پدرسالاری و حفاظت از حق و امتیازات مردانه بپردازند.

پدرسالاری و به‌طور کلی نهاد خانواده در سراسر تاریخ (پس از کمون‌های اولیه) یکی از ارکان اصلی حفظ ثبات اجتماعی جوامع طبقاتی بوده چراکه روابط مالکیت از طریق این نهاد اجتماعی است که دائماً بازتولید می‌شود. در عصر سرمایه‌داری نیز این نهاد علی‌رغم تغییر در شکل (که همواره تابع تغییرات عمده در فعالیت‌های تولیدی بشر بوده) از نظر اجتماعی - ایدئولوژیک و همچنین اقتصادی نقش مهمی بازی می‌کند. نهاد خانواده جایگاه تعیین‌کننده‌ای در تأمین انسجام اجتماعی دارد. در جهان امروز، تأمین اجباری این انسجام در کشورهای گوناگون اشکال مختلفی به خود گرفته است: از حمله به حق سقط جنین در آمریکا و برخی کشورهای دیگر تا گسترش فحشا و پورنوگرافی در سراسر جهان تا حجاب اجباری در منطقه‌ی خاورمیانه توسط بنیادگرایان اسلامی تا ممنوعیت شلوار پوشیدن زنان در سودان در دوره سلطه‌ی اسلام‌گرایان و ...

اما به جلوی صحنه رانده شدن مسئله‌ی زنان و مقاومت‌شان در برابر اشکال گوناگون ستم را نمی‌توان و نباید به نقش خاصی که زنان در تولید پیدا کرده‌اند، تقلیل داد. این واقعیتی است که بخش اعظم زنان کارکن «پرولترهای واقعی و تحت ستم‌ترین و استثمارشده‌ترین» محسوب می‌شوند. اما ستم بر زن را نمی‌توان و نباید به جایگاه اقتصادی آنان کاهش داد. ستم بر زن جزء مهمی از روابط اجتماعی ستم‌گرانه‌ای است که در کلیه‌ی اندام‌ها و بافت‌های جامعه جاری است. درست است که این رابطه‌ی اجتماعی ستم‌گرانه جزئی از تقسیم جامعه به طبقات بوده و در نهایت در روابط تولیدی (به معنای شکل مالکیت بر ابزار تولید، شکل توزیع فرآورده‌های تولید و موقعیت افراد و روابط متقابل میان آنان در تولید) ریشه دارد، اما قابل تقلیل بدان نیست. چراکه جنسیت ساختاری اجتماعی است و تقسیم کار بر پایه‌ی جنسیت (که جزئی از پدرسالاری در همه جوامع طبقاتی بوده) مدام با تعیین‌کننده‌ترین تقسیم کار اجتماعی - یعنی تقسیم کار میان طبقات - تداخل دارد. این رابطه‌ی اجتماعی ستم‌گرانه در میان کلیه‌ی طبقات (از اقشار تحتانی تا میانی تا بالایی) جاری و ساری است و

به‌نوبه‌ی خود بر کلیه‌ی سطوح جامعه به‌ویژه روابط
ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارد. این رابطه‌ی اجتماعی در
چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، دینامیک‌های خاص خود
را داراست اما نقش آن به‌عنوان واسط و میانجی در اعمال
روابط طبقاتی در کلیه‌ی سطوح جامعه تعیین‌کننده است.
عملکردی که نهاد خانواده هم در زیربنای اقتصادی و هم در
روبنای سیاسی جامعه (دولت، قانون، فرهنگ و اشکال
ایدئولوژیک) دارد بر پیچیدگی مکانیسم میان ستم و استثمار
می‌افزاید. از این رو رابطه‌ی مستقیم و یک‌به‌یک میان زیربنا و
روبنا و میان استثمار و ستم موجود نیست. تمام تلاش‌های
مارکس و انگلس این بود تا پیچیدگی رابطه میان زیربنا و
روبنا را توضیح دهند و نشان دهند که چگونه ستم و استثمار
درهم تداخل کرده و رابطه‌ی دیالکتیکی میان آن‌ها موجود
است.

زنان در چنبره‌ی بنیادگرایی دینی و امپریالیسم

تغییرات ساختاری فوق با اوضاع و احوال مشخص سیاسی همراه شده است. این وضعیت سیاسی، نه تنها زندگی مردم جهان را تحت تأثیر قرار داده بلکه اثرات مخربی بر زندگی زنان در گوشه و کنار جهان گذاشته است. ناتوانی امپریالیسم آمریکا در اعمال هژمونی خویش بر جهان و ظهور قدرت جدیدی مانند چین و سربلند کردن دوباره‌ی امپریالیسم روس، رقابت‌های امپریالیستی را تشدید کرده است. این رقابت‌ها، از یک سو ساختارهای سیاسی - نظامی حاکم بر جهان به ویژه کشورهای جهان سوم را تحت فشار قرار داده و باعث گسستگی و هرج و مرج بیشتر در ساختارهای اقتصادی - سیاسی - اجتماعی و فرهنگی شده است. از سوی دیگر کلیه‌ی قدرت‌های کوچک و بزرگ را وادار کرده تا بر دامنه‌ی ستم و استثمار در جهت‌های مختلف بیفزایند.

برای مثال بحران مالی جهانی که در سال ۲۰۰۸ رخ داد یا بحران ناشی از همه‌گیری کرونا، درگیری‌های ژئوپلیتیکی (مشخصاً امروزه جنگ ارتجاعی اوکراین)، تغییرات آب‌وهوایی به دلیل تخریب محیط‌زیست، هر یک به گونه‌ای

بر زیرساخت‌های اجتماعی (مشخصاً وضعیت خانواده‌ها) تأثیر مستقیم گذاشته و موجب فقر بیشتر آنان (به‌طور نامتناسبی فقر بیشتر زنان) شده است. ناتوانی در اعمال سلطه و حفظ نظم و انضباط اجتماعی حاکمان جهان را به سمت اتخاذ رویکردهای آشکارا فاشیستی و خشونت‌بارتر رانده است.

یکی از جلوه‌های این وضعیت خشونت‌بار جدال میان دو قطب بنیادگرایی دینی با امپریالیسم است که زندگی مردم جهان به‌ویژه مردم خاورمیانه را طی چند دهه‌ی اخیر تلخ و غیرقابل تحمل کرده است. بنیادگرایان اسلامی از گور تاریخ برنخاسته‌اند بلکه از خاک روابط اجتماعی - اقتصادی، سیاسی - نظامی، فرهنگی جهان کنونی سربلند کرده‌اند. آنان حاصل پاسخی هستند که برخی نیروهای سیاسی برخاسته از میان اقشاری از طبقات حاکم در جوامع خاورمیانه به ضرورت‌های پیش پای نظام داده‌اند. نیرویی که به لحاظ ایدئولوژیک خواهان بازگشت به روابط، رسوم، عقاید و ارزش‌های سنتی و تحمیل همه‌ی آن‌ها به جامعه به شکل افراطی است. یورش به حقوق زنان در مرکز این بازگشت ارتجاعی قرار دارد. بنیاد

ایدئولوژی اسلامی در تنافر با روابط سرمایه‌دارانه نیست. بنیادگرایان اسلامی با زیربنای اقتصادی مشکلی ندارند. اما آنان از نظر سیاسی - فرهنگی در جدال با امپریالیسم قرار دارند. دو قطبی شکل گرفته که هر دو از نظر تاریخی منسوخ و پوشیده‌اند. این دو قطب علی‌رغم ضدیتی که با یکدیگر داشته مدام همدیگر را تقویت می‌کنند و هر نوع حمایت از یکی به تقویت دیگری منجر می‌شود.

امپریالیست‌ها غالباً برای پیشبرد طرح‌های توسعه‌شان مجبورند به نیروهایی تکیه کنند که به اشکال و درجات مختلف نماینده و حافظ روابط عقب‌مانده‌ی حاکم بر جامعه هستند. این روابط اجتماعی طبقاتی حاکم بر جوامع خاورمیانه است که ضرورت‌ها و نحوه‌ی انتخاب‌های امپریالیست‌ها را - بر متن رقابت‌های ژئوپلیتیکی - تعیین می‌کند. بی‌جهت نیست که «جهان‌شمولی» ادعایی «حقوق زنان» توسط بورژوازی امپریالیستی به «نسبیت‌گرایی فرهنگی» درمی‌غلطد. افزون بر این، با آنا‌رشی و منطق «تخریب - بازسازی» که بر نظام سرمایه‌داری حاکم است همواره طرح‌های توسعه‌شان

شکل‌های دیگری از تخریب‌های اجتماعی را به بار می‌آورند که زمینه را برای رشد بنیادگرایان دینی به‌عنوان «راه‌حل دیگر» فراهم می‌کنند.

جمهوری اسلامی اساساً حاصل این «راه‌حل دیگر» و پیش‌برنده‌ی یکی از مخوف‌ترین جنگ‌های تاریخ علیه زنان شده است. خمینی دو هفته پس از به قدرت رسیدنش با فرمان حجاب اجباری این جنگ را آغاز کرد. نیروی انتظامی ویژه با بودجه‌ای هنگفت به جنگی اختصاص یافت که در تاریخ بی‌سابقه بود. جنگی که با توجه به وضعیت عمومی جامعه و موقعیت خاص زنان با فرازونشیب و با شدت و دامنه‌ی متفاوت به پیش رفت. حاکمان علی‌رغم این که در مقاطعی تلاش کردند ظاهر نرم‌تری به پوسته‌ی بنیادگرایی خویش دهند اما هیچ‌گاه از غلظت هسته‌ی اصلی ایدئولوژی خویش نکاستند. با حدت‌یابی تضادهای مختلف طی دهه‌ی اخیر و بروز بحران‌های گوناگون، جمهوری اسلامی همواره در کنار کنترل نظامی امنیتی بر غلظت ایدئولوژی و اقدامات زن‌ستیزانه اش افزود تا از طریق کنترل بیشتر زنان، کنترل جامعه

برای‌شان تسهیل شود. حفاظت بیشتر از پدرسالاری (روابط اجتماعی حاکم بر خانواده و طایفه) و مردسالاری (روابط قدرت و سلطه‌ی مرد بر زن و امتیازات مردانه) یکی از راه‌چاره‌های حکومت برای مقابله با تأثیرات بحران اقتصادی، بحران در روابط خارجی و منطقه‌ای، بحران محیط‌زیست و مقابله با شورش‌های توده‌ای بود.

جمهوری اسلامی در نیمه‌ی دوم دهه نود خورشیدی وارد فاز نوین جنگ علیه زنان شد و آگاهانه انواع و اقسام پروژه‌های ضد زن را به‌راه انداخت. از طرح ممنوعیت جلوگیری از بارداری و ممنوعیت سقط جنین تا تشویق چندم‌سری و تبلیغ رسمی فحشا تحت عنوان ازدواج موقت و سفت کردن ارزش‌های سنتی همگی جلوه‌هایی از پاسخ حکومت به تضادهایی بوده که در مقابلش سربلند کرده است. آش آن‌قدر شور است که فرایند طرح لایحه‌ی منع خشونت علیه زنان در مجلس شورای اسلامی هشت سال به درازا کشید و سرانجام نیز به تصویب نرسید.

رهبر نظام برای ترساندن جامعه و به‌ویژه زنان، خدای دهه‌ی شصت را دوباره احضار کرد. اما این خدا کاری از دستش برنمی‌آید. چسب ایدئولوژیک - اجتماعی دینی که حکومت-گران همواره روی آن حساب می‌کردند کارآیی خود را از دست داده بود و سرانجام در مقابل خشم و نفرت مردم فزاینده بخش‌های مختلف جامعه از هم گسست. ورشکستگی ایدئولوژیکی که قبل از هرچیز نشانه‌ای از شکل‌گیری حلقه ضعیف در زنجیره ستم و استثمار بود. بار دیگر روابط تولیدی - اجتماعی عقب‌مانده و ارتجاعی و تشدید تضادهای عدیده میان زیربنای اقتصادی با روبنای سیاسی - فرهنگی، انسان‌ها را به فغان آورد و شورشی انقلابی شکل گرفت. از این نظر، توجه دقیق‌تر به تغییراتی که در روابط تولیدی - اجتماعی و تحولات خاصی که در روبنای جامعه ایران صورت گرفته حائز اهمیت است.

موقعیت‌های تغییر یافته: برخی شاخص‌های کلیدی

پس از اصلاحات ارضی در سال ۱۳۴۲ روند جذب زنان به بازار نیروی کار شتاب گرفت. در نیمه‌ی دوم دهه نود تقریباً نرخ مشارکت زنان به ۱۷ درصد رسید. به لحاظ مطلق تعداد زنان درگیر در بازار کار - با توجه به رشد جمعیت کشور - از حدود یک میلیون نفر در سال ۱۳۴۵ به حدود پنج و نیم میلیون جمعیت فعال زن در مقابل ۲۲/۵ میلیون مرد در سال ۱۳۹۷ رسید. تقریباً به ازای هر چهار مرد یک زن نیز عرضه‌کننده‌ی نیروی کار در بازار است.

گفتنی است که این ارقام چندان شامل نرخ مشارکت زنان در بخش کشاورزی نبوده است. سهم نیروی کار زنان در این بخش در محاسبات آماری (به‌ویژه قبل از انقلاب ۵۷) همواره خالی بوده است. این امر نشانه‌ای از قدرت روابط اقتصادی پیشاسرمایه‌داری و پدرسالارانه بوده که در آن اساساً کار زن به رسمیت شناخته نمی‌شود. در آمارگیری‌های جدید نیز کماکان با بی‌دقتی‌هایی در زمینه‌ی میزان مشارکت زنان در

کار کشاورزی روبرو هستیم. این بی‌دقتی شامل اقتصاد غیررسمی نیز بوده که عمدتاً متکی بر نیروی کار زنان است.

تغییر کیفی که در جایگاه نیروی کار زنان اتفاق افتاده، مهم‌تر از افزایش سهم زنان در نیروی کار کشاورزی است. این تغییرات پس از اصلاحات ارضی ناشی از ادغام بیشتر اقتصاد روستایی (عمدتاً از طریق گسترش شبکه‌ی ربایی - بانکی) در نظام امپریالیستی بود. چیدمان و ترکیب‌بندی جدید اقتصاد روستایی با اقتصاد جهانی وضعیت زنان به‌عنوان بخشی از نیروی کار را به‌کلی تغییر داد. دیگر نیروی کار زنان روستایی بخشی از اقتصاد ارباب - رعیتی محسوب نمی‌شد. جدا از زنانی که روانه‌ی کارخانه‌ها و دیگر کارهای خدماتی در شهرها شدند، عمده‌ی زنان روستایی درگیر اقتصاد معیشتی دهقانی گشتند. در این شکل از اقتصاد، نقش نیروی کار زن برجسته‌تر شد. زنان علاوه بر خانه‌داری (مراقبت از همسر و فرزندان) و صنایع دستی خانگی (قالی‌بافی و...) مجبور شدند سهم بیشتری در تولید کشاورزی و دام‌پروری بر عهده گیرند. این امر عمدتاً ناشی از مهاجرت کوتاه‌مدت یا میان‌مدت مردان

به شهرها بود که درگیر کارهای فصلی در شهر - عمدتاً در صنایع ساختمانی - می‌شدند. پس از اصلاحات ارضی تولید نیروی کار ارزان در کل کشور به اقتصاد معیشتی دهقانی گره خورد. بخشی از معاش کارگرانی که هنوز کاملاً از روستاها کنده نشده بودند به درجات گوناگون توسط اقتصاد معیشتی خانوادگی تأمین می‌شد. با مهاجرت هر چه بیشتر مردان به شهرها نقش زنان در این شکل از اقتصاد چشمگیرتر شد.

در شهرها نیز با توسعه‌ی نیازهای سرمایه‌دارانه زنان بیشتری - عمدتاً از اقشار میانی - وارد فعالیت‌های خدماتی (آموزشی، بهداشتی و مراقبتی) شدند و بر آمار تعداد زنان تحصیل کرده و شاغل در سایر بخش‌های اداری دولت افزوده شد. علی‌رغم این تغییرات اقتصادی روابط خانوادگی و ازدواج کماکان سنتی باقی ماند. حتی طبقات میانی مدرنی که در پی تحولات سرمایه‌دارانه شکل گرفته بودند در حصار اندیشه‌های سنتی - به‌ویژه در ارتباط با زنان - به‌سر می‌بردند و شدیداً به کردار و رفتارهای پدرسالارانه‌ی فئودالی آغشته بودند.

پس از انقلاب ۵۷ و اساساً پس از پایان جنگ ایران و عراق کلیت اقتصاد ایران دچار تغییر بنیادین دیگری شد. مناسبات سرمایه‌دارانه در شهر و روستا توسعه‌ی بیشتری یافت و اقتصاد شهری و روستایی بیش از گذشته درهم تنیده شد. جابه‌جایی‌هایی بزرگی در ساختار نیروی کار و موقعیت زنان صورت گرفت. طبق آمار سال ۱۳۹۵، سهم اشتغال زنان در میان گروه‌های عمده‌ی فعالیت به تفکیک از این قرار بوده است: معادل ۲۱/۲۱ درصد (۸۵۲۶۷۹ زن) در حیطه‌ی کشاورزی، معادل ۲۵/۱۷ درصد (۹۷۶۶۶۸ زن) در حیطه‌ی صنعت و معادل ۵۲/۸۵ درصد (۲۰۵۰۸۶۲ زن) در رشته خدمات. اگرچه در عمل نقش و سهم زنان در تولید کشاورزی برجسته است و بخش عمده تولید محصولات کشاورزی بر عهده‌ی آنان است اما کماکان نیروی کار آنان چندان به حساب نمی‌آید. در برخی از آمارهای رسمی سهم زنان در اشتغال بخش کشاورزی ۱۱ درصد ذکر کرده شده که چندان با واقعیت جور در نمی‌آید. (خبرگزاری ایلنا - ۳۰ مهر ۱۳۹۸) با توجه به این که در فاصله سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵ اشتغال

زنان در بخش کشاورزی به دلیل خروج مردان از این بخش سیر صعودی داشته است. تعداد زنان شاغل در بخش کشاورزی تقریباً سه و نیم برابر شده و از ۸۵۰ هزار نفر گذر کرد. زنانی که اکثریتشان از حق مالکیت بر زمین محروم‌اند.

با توجه به اینکه قوانین سرمایه‌داری همواره گرایشی عمل کرده، بازار نیروی کار در ایران نیز با توجه به بحران‌های اقتصادی شاهد بالا و پائین رفتن نرخ مشارکت زنان در اقتصاد بوده است. اما در مجموع می‌توان گفت نیروی بالقوه آماده برای کار - به‌ویژه در قیاس با دوران قبل از انقلاب ۵۷ و دهه‌ی شصت - به درجات تعیین‌کننده‌ای زنانه شده است. بخش مهمی از زنان کارکن عمدتاً به سمت بخش خدمات، بخش خصوصی و بخش کار غیررسمی (که قانون کار شامل آن نمی‌شود) و همچنین اقتصاد غیررسمی (در انواع و اقسام تولیدات خرد خانگی) سوق داده شده‌اند. تقسیم کار جنسیتی (یعنی کار در خانه و مراقبت از همسر و فرزندان) زنان را بیشتر در معرض شکل‌های بی‌ثبات تر و تصادفی تر، موقتی تر و

انعطاف‌پذیرتر کار قرار داده است. حاشیه‌نشینی و زاغه‌نشینی نیروی کار (حاشیه‌نشینی قریب یک‌سوم جمعیت در برخی شهرهای بزرگ) را نیز باید به این مجموعه اضافه کرد تا تصویر روشن‌تری از فوق‌استثمار نیروی کار این بخش از جامعه به دست آید.

بنا به آمار «مجمع جهانی اقتصاد» دستمزد زنان در ایران ۴۱ درصد کمتر از مردان بوده است. دستمزدی که عمدتاً صرف تغذیه می‌شود. طبق آمار سازمان ملل در سال ۲۰۱۵ زنان ایرانی در روز ۳۰۷ دقیقه بدون دریافت مزد و تنها ۴۱ دقیقه با دستمزد کار می‌کردند. درحالی‌که مردان تنها ۷۸ دقیقه بدون مزد و ۲۶۳ دقیقه با مزد کار می‌کردند. (برای قیاس این رقم در آمریکا ۲۵۲ دقیقه بدون مزد و ۱۶۶ دقیقه کار با مزد برای زنان و ۱۶۳ دقیقه بدون مزد و ۲۵۲ دقیقه کار با مزد برای مردان است).

از واقعیت‌های فوق می‌توان نتیجه گرفت استثمار و فوق استثمار نیروی کار زنان در ایران چه زمانی که درگیر کارخانگی یا درگیر کارهای خدماتی هستند، چه زمانی که مستقیم درگیر تولید ارزش اضافی یا تحقق آن هستند نقش مهمی در تولید مافوق سود دارد. بدون استثمار و فوق استثمار زنان چرخ اقتصاد کشور نمی‌چرخد.

ساختار به شدت تبعیض آمیز نیروی کار به نوبه‌ی خود بر دامنه‌ی فوق استثمار زنان می‌افزاید. از این نظر وضعیت زنان فاجعه‌بار است. مشاغل خدماتی با دستمزد کم‌تر و کارهای مراقبتی پرستاری (من-جمله نگهداری از سالمندان در خانه‌ها) داغ «کار زنانه» را بر خود دارند. در بخش صنعت عمده‌ی زنان در کارگاه‌های صنعتی زیر ده نفر مشغول به کارند. کارگاه‌هایی که رسماً از شمول قانون کار خارج شده‌اند. مدام از سهم زنان در بخش عمومی که مزدبگیر دولت هستند کاسته و به بخش خصوصی افزوده شده است. اکثریت کارفرمایان بخش خصوصی حاضر به بستن قراردادهای کار

رسمی و درازمدت با زنان نیستند و نمی‌خواهند خود را درگیر مقررات «دست‌وپاگیری» چون مرخصی زایمان و ... کنند.

در فاصله‌ی ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵، سهم اشتغال زنان در بخش عمومی، از ۴۰ درصد به ۲۳/۸ درصد کاهش یافته و در بخش خصوصی از ۵۵/۶ درصد به ۷۶/۲ درصد افزایش یافته است. رسماً نرخ بیکاری در میان زنان دو برابر نرخ بیکاری مردان است. علی‌رغم افزایش سهم زنان در کل دانش‌آموختگان دانشگاهی، نرخ بیکاری در میان آنان ۵۵ درصد است که به مراتب بیش از نرخ بیکاری مردان فارغ‌التحصیل است. بی‌جهت نیست که در جدول شاخص شکاف جنسیتی در جهان، که از سوی مجمع جهانی اقتصاد در سال ۲۰۲۲ منتشر شده، جمهوری اسلامی ایران از میان ۱۴۶ کشور در رتبه ۱۴۳ قرار دارد. رتبه‌ی ایران از نظر نرخ مشارکت زنان در بازار کار از اغلب کشورهای عربی و کشورهای شمال آفریقا پایین‌تر است.

وضعیت فوق هر چه بیشتر به زنانه شدن فقر در جامعه دامن زده است. زنان هم میزان فقر بیشتر و هم شدت فقر بیشتری را تجربه می کنند. ظهور پدیده‌ی خانوارهایی که زن سرپرست آنهاست، آئینه‌ی تمام‌نمای روند و شدت فقر در میان آنان است. تعداد زنانی که سرپرست خانوار خویشانند از رقم ۷ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۳ درصد (بیش از سه میلیون) در سال ۱۳۹۵ رسیده است. تنها کم‌تر از ۱۵ درصد این خانوارها که عمدتاً میان‌سال‌اند شاغل هستند. طبق آمارهای رسمی بیش از ۱۵ درصد از این سه میلیون زن کسانی هستند که از درآمد بدون کار برخوردارند. می‌توان از این آمار این نتیجه را هم گرفت که بخشی از آنان درگیر تن‌فروشی هستند.

ارقام فوق فقط ضرورت‌های اقتصادی که محرک ورود زنان به بازار نیروی کار بوده را نشان می‌دهد. اما تمامی تغییراتی که طی شش دهه اخیر در موقعیت زن ایرانی ایجاد شده را نمی‌توان صرفاً به محرک‌های اقتصادی فروکاست. محرک‌های سیاسی - اجتماعی دیگری نیز در کار بوده و هستند. انقلاب ۵۷ زنان را به عرصه‌ی سیاست و مبارزه

آشکار کشاند. هرچند این انقلاب در خون غرق شد و شکست خورد اما با خود مقاومت زنان ایرانی در مقابل بنیادگرایی دینی را به ارمغان آورد. رهبران نظام هر کاری کردند نتوانستند غول رهاشده را به بطری برگردانند. زندانی کردن هزاران فعال زن سیاسی در دهه شصت و اعدام چند هزار تن از آنان؛ سنگسار و قصاص صدها زن طی چند دهه اخیر؛ خشونت‌های روزمره‌ی گشت ارشاد و تصویب انواع و اقسام قوانین تبعیض آمیز در تمامی عرصه‌های اجتماعی در جوار اذیت و آزار مدام جنسی زنان توسط مردان در محیط کار و خیابان و انواع و اقسام خشونت‌های خانگی و قتل ناموسی، هیچ یک نتوانست مقاومت زنان را در هم شکنند. علی‌رغم مقابله وحشیانه و سازمان‌یافته دولت پدرسالار دینی و اعمال روزمره خشونت دولت علیه زنان در کنار خشونت روزمره مردان علیه زنان، زیر پوست جامعه هنجارهای جنسیتی جدیدی شکل گرفت.

تعداد دانشجویان دختر از ۴۸ هزار نفر در سال ۱۳۵۵ به ۲/۲ میلیون نفر رسید و تعداد کل زنان دارای تحصیلات عالی از

مرز ۸ میلیون نفر گذشت. افزایش زنان تحصیل کرده‌ی دانشگاهی موجب ارتقای انتظارات و توقعات زنان از زندگی شخصی و اجتماعی‌شان شد. این عامل در کنار عوامل دیگری چون کاهش نرخ باروری، افزایش سن ازدواج و بالا رفتن نرخ طلاق و درگیر شدن زنان در فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی موجب دگرگونی‌های مهم در نهاد خانواده شد. این دگرگونی‌ها در میان اقشار و طبقات گوناگون شکل‌های متنوعی به خود گرفت و به درجات مختلف باعث تضعیف نهاد خانواده شد.

دو برابر شدن جمعیت فقر زده (که طی پنج سال اخیر از ۱۱ میلیون به ۲۳ میلیون نفر رسیده) موجب شده که بخشی از زوج‌های جوان متعلق به اقشار میانی با تکیه به خانواده‌ی پدری یا مادری زندگی خود را تأمین کنند و برخی در مناطق حاشیه‌ای سکنی گزینند. طبق آمار غیررسمی حداقل ۱۲ میلیون جوان پشت سدی به نام ازدواج قرار دارند. همه‌ی این‌ها تأثیر بلاواسطه بر رابطه میان زن و مرد و نهاد خانواده به‌جای گذاشته است. از تقدس این نهاد (به‌عنوان تنها شکل

برقراری رابطه جنسی) به‌ویژه در شهرها کاسته شده است. رابطه‌ی جنسی قبل از ازدواج گسترش یافته و اشکال جدیدی از خانواده - تحت عنوان ازدواج سفید به‌ویژه در شهرهای بزرگ در میان لایه‌هایی از اقشار میانی جامعه ظهور یافته است. دسترسی به لوازم جلوگیری از بارداری و سقط جنین (علی‌رغم محدودیت‌های شدیدی که دولت اعمال می‌کند) موجب تغییر در اندازه‌ی خانواده‌ها شده است. همچنین در سال‌های اخیر به شکل روزافزونی شاهد شکل‌گیری خانواده‌های تک‌والدی بوده‌ایم. همه‌ی این‌ها، تأثیر بلاواسطه‌ای بر رابطه‌ی میان زن و مرد و نهاد خانواده به‌جای گذاشته است. امری که بررسی آن نیازمند پژوهش دقیق‌تری است.

در عمل جامعه در دل خود مدام شاهد شکل‌گیری فرم‌ها و تجربه‌های جدیدتری از نهاد خانواده و رابطه‌ی اجتماعی میان مرد و زن بوده و این در تضاد آشکار با سیاست‌های ایدئولوژیک - سیاسی - حقوقی قرار دارد که از بالا و توسط دولت دینی حمایت می‌شود. دور از انتظار نبوده که تنش

اجتماعی برخاسته از این وضعیت، زنان جوان متعلق به اقشار میانی و تهی دست جامعه را به نیروی انفجاری بدل کند. از این رو، ظهور زنان به عنوان نیروی محرک خیزش اخیر به هیچ وجه امری تصادفی نبوده است. مسئله‌ی زنان به گرهگاه خیزش اخیر بدل شد زیرا به شکل فشرده‌ای درهم تنیدگی مجموعه‌ی تضادهای جامعه را بیان کرده و می‌کند. برای اکثریت ستم‌دیدگان به ویژه نسل جوان رنج زنان، آینه‌ی تمام‌نمای رنج‌های جامعه است. همگان در این رنج مشخص، تصویر آشنای رنج خود را یافتند.

بر این بستر اجتماعی - سیاسی، مبارزه علیه حجاب اجباری که نماد فرودستی زن و تحقیر کل جامعه بوده به موضوع محوری خیزش بدل شده است. این پیشرفت تاریخی حاصل مقاومت چهل و اندی ساله زنان در برابر حجاب اجباری است. حجابی که بیش از چهل سال نماد اصلی حکومت دینی - فاشیستی و ابزار اصلی اعمال آپارتاید جنسیتی در جامعه و خصلت نمای حکومت دینی در عرصه‌های داخلی و بین‌المللی است. درست در مقطعی که رژیم می‌خواست تسمه‌ی ستم بر

زنان را با طرح‌های ارتجاعی گوناگون سفت‌تر کند، جامعه دیگر آن را برنتابید و ضعف ایدئولوژی حاکم عیان شد. عملاً مقابله با حجاب اجباری پتانسیل خود را برای درهم شکستن قدرت ایدئولوژیک دولت و برقراری اتحاد میان قشرهای مختلف نشان داد. از این طریق هم می‌شد مشروعیت ایدئولوژیک سیاسی رژیم را به‌زیر کشید، هم کلیه‌ی قوانین، روابط و ساختارهای اجتماعی - که بر پایه‌ی ایدئولوژی اسلامی مقررات‌گذاری شده بود - را به پرسش گرفت. سرانجام بسیاری دریافتند که حجاب، شیشه عمر این نظام دینی ستمگرانه است، به گونه‌ای که می‌توان گفت جمهوری اسلامی بدون حجاب اجباری دیگر جمهوری اسلامی نخواهد بود. از سر برداشتن حجاب (که انضمامی‌ترین وجه شعار «زن، زندگی، آزادی» است) به پرچمی برای به‌زیر کشیدن اولین دولت بنیادگرای دینی بدل شد. زنان جوان در رقص‌های شادمانه‌شان در جشن حجاب سوزان این شیشه را به سنگ کوبیدند و جهانی را به وجد آوردند. دورانی سرشار از تلاطم‌های بزرگ آغاز شد.

شعارها؛ آینده تمام‌قد یا تصویر معوج؟

رضا جاسکی

پرسش ساده است: آیا «شعارها... محتوی دگرگونی‌ها را پیشاپیش لو می‌دهند؟» آیا آن‌ها آینده‌ی تمام‌قدی هستند که نتایج یک انقلاب را به‌خوبی به ما نشان می‌دهند؟ این پرسش جدیدی در میان کنشگران و روشنفکران ایرانی نیست. مسلماً جنبش پرصلابت «زن، زندگی، آزادی» که با شعارهای فشرده و انقلابی‌اش روح تازه‌ای در جسم خفته‌ی ایران دمیده، بسیاری را در مقابل این پرسش قرار داده است. این سؤال در واقع پی‌آمد یک پرسش کلیدی دیگر است: آیا این خطر وجود ندارد که جنبش کنونی دچار همان سرنوشتی شود که جنبش انقلاب بهمن؟

در مورد تفاوت بین شعارهای جنبش ۱۴۰۱ و جنبش ۵۷-۵۶ همه اتفاق نظر دارند، اما در مورد رابطه بین این دو جنبش

اتفاق نظر کم تر است. با این همه، طرح پرسش رابطه‌ی شعارها و پی‌آمدهای یک جنبش در شرایط فعلی نشانه‌ی پختگی و آمادگی بیشتر شرکت‌کنندگان امروز در مقایسه با جنبش بهمن است، زیرا رابطه‌ی این دو پس از انقلاب بهمن در میان شمار اندکی از روشنفکران به بحث گذاشته شد. قطعاً هر جنبشی در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی پیش روی خود است و می‌کوشد تا خود را از «بار سنگین گذشته» برهاند، ولی با وجود آن که برخی مایل هستند ارتباط جنبش کنونی را کاملاً با گذشته قطع کنند، نگرانی‌های موجود در مورد پی‌آمدهای جنبش بهمن نشان از آن دارد که کتمان ارتباط راه به جایی نمی‌برد. مسئله‌ی اصلی آن است که یک جنبش نوین خود را در باتلاق گذشته خفه نکند، بلکه با نگاه به آینده، تلاش کند از تجارب سودمند گذشته استفاده برد. واضح است که وظیفه‌ی کنشگران هر جنبشی آن است که بر ویژگی‌های منحصر به فرد جنبش خود تأکید نمایند، اما قطع ارتباط با گذشته نه فقط موجب تقویت آن نمی‌شود بلکه موجب حذف برخی از منابع مورد نیاز نیز می‌گردد.

برخی از دوستان در گذشته از بررسی شعارهای انقلاب ۵۷ به این نتیجه رسیدند که قطعاً «خشونت کلامی شعارهای انقلاب بهمین» نمی‌توانست به چیزی جز «نتایج خشونت‌بار» انقلاب ختم شود. البته این نتیجه‌ای بود که برخی سال‌ها بعد از انقلاب به آن رسیدند یا آن را اعلام کردند، هر چند که جنبش‌ها همیشه مجبور به مقایسه‌ی خود با جنبش‌های مشابه هستند و از آن‌گریزی نیست. در جنبش کنونی این‌گرایش قابل‌درک وجود دارد که از هم‌اکنون پی‌آمدهای جنبش را بر اساس شعارهای اولیه‌ی آن تعیین کند و در مقابل مخالفان جنبش تاکید شود که سرنوشت انقلاب بهمین در انتظار جنبش فعلی نیست. این عملی کاملاً درست و بسیار قابل‌تحسین است و باید به آن ادامه داد. اما برای دفاع از جنبش کنونی، دادن امید و دمیدن روح شجاعت به حلول آن نیازی به سیاه‌نمایی تجارب گذشته نیست.

چندی قبل خانم سعیده کشاورزی در نوشته‌ی زیبا و جالبی، نظر ما را متوجه موضوع مهم شعارها و اهمیت آنها در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نمود که این قلم از خواندن بسیاری از

نکات مورد اشاره در آن لذت برد، اما با یکی از نکات کلیدی آن مشکل دارد. کشاورزی ضمن یادآوری برخی از شعارهای انقلاب بهمن از جمله به این نتیجه می‌رسد که «فریاد کردن شعارهای سرشار از گزاره‌های مردانه، گویی طنین و تمنای بر سر کار آوردن سازوکاری را دارد که همچنان بر پایه‌ی منطق «پدر-شاهی» استوار باشد.» (کشاورزی، ۱۴۰۱) و یا «با کمی دقت متوجه می‌شویم که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع انقلاب... نه تنها جایگاه فرودستی را که پس از انقلاب در انتظار زنان بوده، در گزاره‌های خود لو داده بودند که حتی الگوهای مجاز حضور زن را پیشاپیش تعیین کرده بودند! راوی شعارهای انقلاب ۵۷ مرد است. مردی که همان روزها فریاد زده بود: «ما پیرو قرآنیم، بی‌حجاب نمی‌خواهیم.» (همان‌جا). جای هیچ شک و تردیدی در این نکته که در جنبش ۵۷ مردان دست بالا را داشتند و آن منجر به یک حکومت مردسالار دینی شد وجود ندارد، اما تصویری که از روند انقلاب داده می‌شود، تمام واقعیت را بازتاب نمی‌دهد. انقلاب بهمن و شعارهای آن در طی ۱۶ ماه (از شب‌های شعر کوتاه در مهر ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷) فراز و فرودهای متعددی

را از سر گذراند، و نیروهای آغازگر آن خود جزء مغلوبین بعدی بودند. انقلابی که بنا به گفته‌ی محمدرضا نیکفر یک «انقلاب دوئینی» بود. چیزی که جای بحث آن در اینجا نیست. اما آن چه که برای جنبش کنونی اهمیت دارد، درک رابطه شعارهای جنبش و پی آمدهای بعدی آن و نیز اهمیت وجود و دگرگونی شعارها در طول جنبش است.

۱

یک شعار سیاسی موفق چه ویژگی‌هایی دارد؟ چند ویژگی که تقریباً همه بر سر آن توافق دارند را می‌توان به شرح زیر نام برد:

۱. ایجاز. یک شعار خوب شعاریست که به راحتی در خاطر بماند، کوتاه و مختصر.

۲. موزون و از ریتم خاص و تجانس زبانی که یادآور شعر است برخوردار باشد.

۳. نحوه‌ی صورت‌بندی آن شبیه کلمات قصار است هر چند که کلمه‌ی قصار نیست. مانند ضرب‌المثل زبانزد می‌گردد، می‌تواند هشداردهنده و یا فریادی برای درخواست کمک باشد.

۴. برخی از آن‌ها ذره‌ای شوخ‌طبعی و یا بازی با کلمات را در خود دارند.

۵. از پیچیدگی‌های زبان نهایت استفاده را برده باشد، اما باید به خاطر داشت که از آنها باید «در صحنه‌ی نبرد» و به هنگام فریاد زدن استفاده کرد. یک متن معمولی نیست که فقط خوانده شود. درست به همین خاطر است که در پشت بسیاری از شعرهای بزرگ یک شاعر باذوق گمنام قرار دارد. برای ساختن آن نیاز به یک قدرت تصور خارق‌العاده است.

۶. مانند هر وسیله‌ی ارتباطی دیگر محدود و مقید به محیط است و تحت تأثیر زمینه‌ی ارتباطی و نیروهای استفاده‌کننده، دچار تغییر و تحول می‌شود.

۷. هدف اصلی یک شعار، رساندن یک پیام به‌یادماندنی به مخاطبانش می‌باشد.

۸. بسته به مخاطبین، زبان آن انتخاب می‌شود

بنابراین برای ارزیابی یک شعار سیاسی نمی‌توان بدون در نظر گرفتن لحظه‌ی تاریخی که آن شعار آفریده شده، و مخاطبانش قضاوت نمود. وظیفه‌ی یک شعار سیاسی فشرده کردن بسیاری از ایده‌های سیاسی با استفاده از کلمات موزون کوتاه و ساده‌ای است که در ذهن لانه می‌کنند و از خاطره‌ها زدوده نمی‌شوند. یک شعار سیاسی موفق قبل از آن که عقل را

به کار گیرد از نیمه‌هشیاری مخاطبان استفاده می‌کند و از قدرت تخیل آنها به بهترین نحو موجود سود می‌برد.

فشردگی و کوتاهی شعار یادآور جمله‌ی قصار است اما باید به خاطر داشت که لازمه‌ی درک یک جمله‌ی قصار حل یک پازل یا پیچیدگی معنایی آن جمله است، در حالی که هدف یک شعار سیاسی تهییج مردم است، از این رو، ادعا نمی‌کند که پندی پرارزش برای زندگی ندارد. مسلماً یک شعار به‌عنوان یک جمله‌ی فشرده می‌تواند حاوی اطلاعات زیادی باشد که بسیاری از آنها باید برای اغلب مخاطبان مستقیمش روشن باشند. هدف دادن صدا به چیزی که موجود است اما صدا ندارد و یا ایجاد چیزی است که وجود ندارد. جالب آن که در بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌های بزرگ، مؤلفان شعارها سعی می‌کنند بعضی از ایده‌ها را در سه کلمه خلاصه کنند. معروف‌ترین این شعارها، «آزادی، برابری، برادری» در انقلاب فرانسه بود. شعار معروف انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، «همه‌ی قدرت به شوراه‌ها» نیز به زبان روسی متشکل از سه کلمه بود. بنابراین بسیاری از مؤلفان تلاش دارند تا شعارهای

سیاسی ایجابی خود را معمولاً- اگر چه نه لزوماً- در سه کلمه خلاصه کنند. از این رو، شعار اصلی جنبش کنونی نیز که از مبارزان کرد در ترکیه و سوریه وام گرفته شده است، این «قاعده» را حفظ کرده است.

بایستی شعارها را به مقوله‌های متفاوتی تقسیم کرد. به جز شعارهای سیاسی که هدف‌شان بیان خواسته‌ی مشخصی است، شعارهای دیگری نیز وجود دارند، از جمله شعارهای مقاومت. در میان شعارهای مقاومت، دو نوع شعار به چشم می‌خورد. شعارهای حماسی و شعارهای هجوآمیز. وظیفه‌ی اصلی شعارهای حماسی، دعوت مردم به صف تظاهرات کنندگان است. مثلاً شعار «نترسید نترسید ما همه با هم هستیم» در جرگه‌ی شعارهای مقاومت قرار دارد. یاد شهیدان و ستایش از فداکاری‌های آنان یکی از راه‌های دعوت به مقاومت با وجود سختی‌های فراوان است. خواندن شعرها و شعرهایی که نوید پیروزی را در آینده‌ی نزدیک می‌دهند نیز در عمل دعوت به استقامت است. بنا به گفته‌ی محمد مختاری ۱۰٪ شعارهای انقلاب بهمن شعارهای حماسی و تهییجی بودند. (مختاری،

۱۳۵۸) شعارهای حماسی اکثراً تکیه بر خصوصیات مثبت، شجاعت، همبستگی، تکیه بر ارزش‌های مثبت در فرهنگ، دعوت به ادامه‌ی راه شخصیت‌های بزرگ گذشته دارند. در این شعارها معنی کلمات اهمیت کم‌تری دارند، آنچه بیشتر مهم است عمل کرد آنها در مارش است.

اما نوع دیگر شعارها هجو است. در هجو همه چیز جنبه‌ی منفی دارد، به «دشمن» توهین می‌شود. از آن‌جا که هدف آن اهانت به فرد یا افراد به‌خصوصی است می‌توان آن را نوعی از نفرت‌پراکنی در نظر گرفت. اگر در شعارهای حماسی، هدف بسیج نیرو و تقویت همبستگی در راه رسیدن به آرمان‌های مشترک است، در هجو هدف اصلی پراکنده کردن نیروهای دشمن است. در ایران و در بسیاری از کشورهای منطقه توهین به مقامات جرم محسوب می‌شود. به کسی بیش از همه توهین می‌شود که معترضان او را مانع اصلی در راه رسیدن به اهداف جمعی خود می‌دانند. در گذشته شاه بود، در جنبش سبز احمدی‌نژاد و در خیزش‌های پس از دی ۱۳۹۶ تا امروز،

رهبر جمهوری اسلامی. به همین ترتیب، نیروهای نظامی و اطلاعاتی نیز می‌توانند مورد حمله قرار گیرند.

از آن‌جا که مقامات و رسانه‌های دولتی برای تحقیر مخالفان، آن‌ها را جاسوس، دزد، رشوه‌خوار، خس و خاشاک... خطاب می‌کنند، همان اتهامات نیز از سوی آنها متوجه مقامات عالی‌کُشور می‌شود. اما شعارها فقط در حد «فحش‌های قانونی» باقی نمی‌مانند بلکه در موارد زیادی، بنا بر ارزش‌های اخلاقی جامعه، آنها در معرض اتهامات اخلاقی نیز قرار می‌گیرند. یکی از دلایل چنین اتهاماتی، تصویر زاهدانه و غیرواقعی است که از این رهبران ترسیم شده است. هدف حملات هجوآمیز به رهبران نه تغییر رفتار بلکه ضربه زدن به افتخارات داشته و نداشته‌ی فرد مورد حمله است، تا از این طریق شایستگی رهبری او زیر سؤال رود. رهبرانی که سال‌ها در مورد «غیرت و مردانگی» شان نوشته شده، یا آن‌هایی که به «پدر ملت»، «همسری فداکار»، «فردی زاهد»... تشبیه شده‌اند به بدترین وجهی مجازات می‌شوند. بسیاری از توهین‌ها مبتنی بر واقعیت هستند، برخی هم نه. اما زمانی که توهین‌ها پراکنده شدند،

دیگر امکان تغییر آنها وجود ندارد. تمام تابوهای قبلی شکسته می‌شوند. شعار «بی‌شرف» یکی از شعارهایی است که هدف آن تضعیف روحیه‌ی نیروی نظامی است. همین موضوع در مورد شعار «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم!» نیز به شکلی صادق است. باید توجه داشت که یک شعار را می‌توان در مقوله‌های مختلفی دسته‌بندی کرد. این شعار همان‌طور که خانم کشاورزی تاکید دارند، آزادی و هرزگی را کاملاً از هم جدا می‌سازد.

۲

در جامعه‌ی مردانه، جایی که شجاعت مترادف با «غیرت مردانه» است-حتی زمانی که بسیاری از شخصیت‌های زن در دوران جمهوری اسلامی بارها نشان داده‌اند بزرگ‌ترین مظهر شجاعت و بلاغت کشور هستند، گاه از کلماتی استفاده می‌شود که بازتولید صفات نامناسب جنسیتی است. با وجود این باید در نظر داشت که هدف هجو، زدن بدترین اهانتی

است که فرد مورد اهانت می‌تواند در مورد خود تصور کند. در این راه اگر از کلماتی چون دزد، سگ و یا امثالهم استفاده می‌شود، هدف نه توهین به دزد و یا سگ... بلکه فرد مورد حمله است. مسلماً، نیروهای سیاسی باید در مورد استفاده از چنین کلماتی هشدار دهند، اما باید به خاطر داشت که چنین شعارهایی در گذشته وجود داشته، و هر چند امروز دامنه‌ی استفاده از کلمات نامناسب کاسته شده، اما باز هم وجود خواهد داشت.

تجربه‌ی نه فقط ایران بلکه بهار عربی نیز نشان می‌دهد، در مواقعی که نیروهای نظامی به‌سختی با تظاهرات کنندگان برخورد می‌کنند، تعداد شعارهای هجوآمیز و فحش‌های رکیک افزایش می‌یابد. در چنین شرایطی استفاده از فحش‌های جنسیتی بیشتر رایج می‌شود. هدف این شعارها بیان خواسته‌ی معینی نیست. آن‌ها هیچ نیرویی را به سوی معترضان جلب نمی‌کنند. هر چه تظاهرات مردانه‌تر، محدودتر و بسته‌تر باشد، حجم این شعارها بیشتر می‌گردد.

چرا امروز جوانان، از دختر و پسر، به هنگام حمله یا تهدید نیروهای انتظامی شعار «بی شرف» را سر می‌دهند؟ برخی از انقلابیون دیروز، با تکیه بر تجربه‌ی تلخ انقلاب بهمن به این نتیجه رسیده‌اند که نتایج انقلاب بهمن، نتیجه‌ی مستقیم استفاده از شعارهای «مرگ بر...» و گیر کردن در چرخه‌ی خشونت بود. امروز بسیاری در مورد آن که خشونت کلامی می‌تواند، اما نه لزوماً، به خشونت فیزیکی ختم شود، توافق دارند. در واقع استدلال بر این پایه قرار دارد که اگر به فرایند خشونت‌های فیزیکی نگاه شود، به‌خوبی آشکار می‌گردد که خشونت کلامی، در موارد زیادی پیش‌درآمد خشونت فیزیکی بوده است. برخی با معکوس کردن این فرایند به این نتیجه می‌رسند که همه‌ی خشونت‌های کلامی به خشونت فیزیکی ختم می‌شوند، چیزی که دارنده‌ی این قلم نسبت به آن شک دارد. این به معنی دفاع از خشونت کلامی نیست، بلکه تأکید بر این نکته است که بسیاری از نزاع‌های کلامی در همان حد باقی می‌مانند و در موارد معینی آنها مانع خشونت فیزیکی می‌گردند.

دلیل دیگری که بر علیه منتقدین بالا وجود دارد این است که در انقلاب بهمن چرخه‌های متفاوتی از خشونت وجود داشت. نشان دادن چرخه‌های متفاوت خشونت به معنی وجود ارتباط مستقیم آنها نیست. مسلماً این به معنی نفی این نیست که خشونت در هر شکل آن می‌تواند زاینده‌ی خشونت‌های بدتری گردد و نیروهای آگاه باید سعی کنند تا جای ممکن مانع گسترش خشونت شوند. اما، گاهی تقلیل خشونت فیزیکی به خشونت کلامی، گامی در جهت درست است. هدف نهایی کاهش خشونت، از جمله خشونت کلامی است، اما محکوم کردن کسی که در مقابله با گلوله انزجار خود را با ناسزا بیان می‌کند، چشم بستن بر واقعیت تلخ مبارزه‌ی نابرابر در خیابان است.

قطعاً به هنگام تظاهرات، گروه‌های افراطی وجود دارند که خواهان افزایش خشونت و تقابل هستند، این پدیده فقط سیاسی نبوده و حتی در اماکن ورزشی در بسیاری از

کشورهای دنیا دیده می‌شود. با این فرض که اکثریت مردم معترض چنین تمایلاتی ندارند، می‌توان در اینجا، این پدیده‌ی فرعی را نادیده گرفت.

در بهار عربی، در تونس و به‌ویژه مصر شعاری به شعار اصلی تظاهرات کنندگان بدل گشت که برخلاف انقلاب ۵۷ ایران در آن کلمه‌ی «مرگ» وجود نداشت اما پیام آن هم برای مردم و هم صاحبان حکومت مضمونی کاملاً روشن داشت. البته تحولات مصر در طی ۱۸ روز صورت گرفت و عمر آن در مقابل دوران ۱۶ ماهه‌ی انقلاب ایران (شب‌های گوته مهر ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷) بسیار کوتاه بود.

شعار «الشعب يريد اسقاط النظام» یعنی «ملت سقوط نظام را می‌خواهد»، نخستین بار در تونس به کار گرفته شد اما جهانیان با آن از طریق مصر آشنا شدند. آوازه‌ی این شعار چنان در دنیا پیچید که حتی در جنبش تسخیر وال‌استریت نیز به کار گرفته شد. چرا این شعار ظاهراً ساده که موزون است

اما قافیه ندارد توانست به نیروی بسیج کننده‌ی مردم مصر بدل گردد؟ زیرا بیانگر خواست تغییر بنیادی نظام بود و مؤلف اصلی این شعار ابوالقاسم شابی، یک شاعر معروف تونسسی-مصری بود.

حوادث مصر در ادامه‌ی اعتراضات تونس بود. شابی در مصر زندگی می‌کرد و اشعارش در آنجا منتشر می‌شدند. بهار عربی، بهار همه‌ی کشورهای عربی بود. در مصر نیز شعار «مردم سقوط نظام را می‌خواهند» (یا «ملت سقوط نظام را می‌خواهد») با خواسته‌ی انقلابیون تطبیق داشت. در نتیجه، تصمیم در مورد به کار بردن یک شعار خوب که موجب همبستگی اعراب نیز می‌شد، زیاد سخت نبود، به‌ویژه آن که اسلام‌گرایان هنوز در صحنه حضور جدی نداشتند.

اما آیا این موضوع موجب از بین رفتن شعارهای «مرگ بر...» شد؟ در مصر هم، با افزایش خشونت دولتی در مقابل تظاهرکنندگان، نوع شعارها دگرگون شد. گروه‌های هوادار

فوتبال برای حفاظت تظاهرکنندگان فراخوانده شدند. با افزایش خشونت پلیس، اذیت و آزار معترضان به‌ویژه زنان، شعارهای هجوآمیز، گاه مملو از فحش‌های جنسی، نیز شکل گرفتند. بار دیگر نشان داده شد که با افزایش خشونت پلیس، خشونت کلامی و گاه آتش زدن اماکن عمومی و ماشین‌های پلیس، سنگ‌اندازی و... نیز افزایش می‌یابد. در جنبش سبز هم تعداد شعارهای هجوآمیز نسبت مستقیم با میزان خشونت فیزیکی نیروهای دولتی داشت. شاعران گمنام خیابانی زیادی وجود دارند که نه فقط سراینده‌ی شعارهای سیاسی یا حماسی بلکه هجوآمیز هم هستند.

برای غلبه بر ترس و برای مقابله با خشونت پلیس، هم نیاز به مستحکم کردن صف معترضان از طریق شعارهای حماسی است و هم تضعیف روحیه‌ی نیروهای مهاجم از طریق تفرقه‌اندازی. هنگام تیراندازی ارتش، شعار «مرگ بر ارتش آدمکش» چیز عجیبی نیست. برای غلبه بر ترس و شکستن عظمت حکومت از طریق خندیدن به مقامات حاکم، با به‌کار گرفتن شعارهای هجوآمیز، نیز غیرعادی نیست. در این‌گونه

موارد، شعار فقط چند جمله با یک مضمون معین نیست، بلکه فراتر از آن می‌رود. موجب فروریختن ترس می‌شود، فریادها بلندتر می‌شوند و گاه کلمات رکیک‌تر.

۳

آیا شعارها، بیانیه‌هایی آنی، خودانگیخته و بی‌مقدمه هستند یا آن‌که درباره‌ی آنها مدت‌ها فکر شده است؟ از آنچه که تاکنون در مورد شعارهای سیاسی گفته شد، می‌دانیم آنها نه فقط آنی و خودبه‌خودی نیستند بلکه در مورد آنان کاملاً فکر می‌شود و هر کلمه‌ی آن چون طلا وزن می‌گردد. اما این امر در مورد شعارهای احزاب و گروه‌های سیاسی واقعیت دارد. احزاب اکثراً با توجه به خط‌مشی و برنامه‌ی سیاسی و نیز آرمان‌ها، فهرست بلندبالایی از خواسته‌های خود را تهیه می‌کنند. در مورد این خواسته‌ها بحث و تحلیل می‌شود. اگر شعار یا شعارهایی از بیرون قرض گرفته شوند، عواقب آن بررسی می‌گردد. به عبارت دیگر، احزاب و نیروهای سیاسی

سال‌ها در انتظار به کار گرفتن شعارهای خود در میدان اصلی نبرد به سر برده‌اند. این شعارها با دقت بر روی پلاکاردها و دیوارها نوشته می‌شوند. اما همه‌ی این شعارها در فرایند مبارزه، زندگی خاص خود را دنبال می‌کنند و دچار تغییر و تحولات معینی می‌گردند.

بنا به گفته‌ی الیوت کولا، برای درک شعارهای سیاسی باید چند ویژگی آنها را در نظر گرفت. اول، شعارها بیان خودبه‌خودی خواسته‌های جمعی نیستند. آنها به گونه‌ای تدوین می‌شوند که چنین چیزی را القا کند. شعار از جهتی یک بیانیه زبانی-کرداری است، بدان معنا که فقط در پی انعکاس واقعیت نیست بلکه در پی ایجاد آن نیز هست. اهمیت چنین بیانیه‌ای فقط در آنچه اظهار می‌کند نیست، بلکه نحوه‌ی اظهار و این که در فرایند گفتن، ماشه‌ی چه تغییری را می‌تواند بکشد، نیز از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به عبارتی، شعار از جهتی می‌تواند صدای آن چیزی باشد که وجود دارد اما صدایی از خود ندارد و یا این که چیز نویی ایجاد کند. بسیاری از مؤلفان شعارهای جدید سعی دارند تا از شعارها، آوازه‌ها و

شعرهای قدیمی استفاده کنند. این ویژگی باعث می‌گردد که شعار به‌عنوان متنی بدون مؤلف معرفی شود.

دوم، شعار از کلمات تشکیل شده است اما فقط یک متن زبانی نیست. علت آن نیز روشن است. مردم در حال حرکت فریاد می‌زنند، آواز می‌خوانند و سعی می‌کنند با حرکات منظم، ریتم شعار را همراهی کنند. همراه با این حرکات، درست مانند تمرین یک نمایشنامه‌ی تئاتر، زیروبم آن تغییر می‌کند، به‌مرور کلمه‌ای حذف و یا تعدیل می‌شود. گروه‌های دیگر، در صورت نیاز ممکن است، در تظاهرات بعدی، قسمت دلخواه خود را کپی کنند.

سوم، ابهام از ویژگی‌های مهم شعارهای سیاسی است. این موضوع در بسیاری از شعارها، حتی آنهایی که مؤلفان اولیه دقت زیادی در استفاده از کلمات مناسب، برای رساندن پیامی کاملاً مشخص به خرج داده‌اند، نیز به چشم می‌خورد. این امر،

کم‌تر در مورد شعارهای سلبی و بیشتر در مورد شعارهای
ایجابی مشاهده می‌شود.

در فرایند انقلاب بهمن برخی از شعارها، بدون توجه به اهداف
اولیه‌ی مولفان پس از آن که به گردش در آمدند دچار
تغییرات فراوانی شدند. ابداع، کپی‌برداری، تغییر، استفاده از
ریتم‌های جدید در فرایند شکل‌گیری شعارها امری طبیعی
است. با این حال باید به خاطر داشت، شعارهایی پایدار
می‌مانند و در اکثر تظاهرات تکرار می‌گردند که احزاب و
نیروهای سیاسی معینی آنها را تبلیغ کنند.

تغییر شعارها، در بسیاری از موارد فقط بر اساس تغییر منطقه یا
گروه سیاسی نیست. در شرایط مختلف سیاسی، یک شعار
مشخص می‌تواند تغییر شکل دهد، مثلاً شعار:

این است شعار دولت دزدی غارت جنایت

در موقع حمله‌ی چماق‌داران به:

این است شعار دولت چماق به دست و غارت

تغییر شکل داد. اگر به برخی از شعارها دقت شود، می‌توان فرایند حوادث سیاسی را با تغییر شعارها حدس زد. مثلاً بنا به گفته‌ی محمد مختاری در اواسط انقلاب بهمن، شعارهای مربوط به حکومت نظامی یا ارتش، از ۷۱ شعار (به عبارت دیگر ۹ درصد از کل شعارها یعنی ۸۰۰ شعار موزونی که مختاری بررسی کرده بود) مربوط به ارتش، ۳۵ شعار یعنی نیمی از آنها درباره‌ی ضدیت با ارتش (۴۵٪) بود. در ماه‌های آخر انقلاب ۱۶ شعار (۲٪) در مورد دوستی با ارتش، ۱۵ شعار مربوط به دعوت ارتشیان به سوی مردم (۲٪) و ۵ شعار (۱۵٪) در جهت تفکیک عناصر خوب و بد ارتش بود. برخی از شعارها مدتی به کار گرفته شدند و ناگهان ناپدید شدند تا این که دوباره در جای دیگر و زمانی دیگر ظهور کنند.

در بسیاری از اعتراض‌ها، شعارهای سلبی مشخص و معین هستند، اما شعارهای ایجابی یا مشخص نیستند و یا این که از جهاتی دو پهلو هستند. این موضوع به‌ویژه در جنبش‌های غیر حزبی جدید، بیش از پیش به چشم می‌خورد. قطعاً شعارها باید بتوانند آنقدر مبهم باشند که جمع کثیری را دور خود جمع کنند. شعار «نان، صلح، زمین» به هنگام انقلاب اکتبر در روسیه توانست طبقات اجتماعی مختلف را بر سر سه کلمه‌ی مختلف پیوند دهد. اما چگونه «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» موفق به جلب عده‌ی زیادی گشت؟

این شعار به دو دلیل، موفقیت‌آمیز بود. هم زمانی طرح شد که روحانیت هژمونی خود را در میان نیروهای اسلامی تأمین کرده بود و هم آن‌قدر ناآشنا و مبهم بود که توانست نظر لیبرال‌ها و طرفداران شریعتی، مجاهدین و حتی حزب توده را به سمت خود جلب کند، و هم به‌نوعی ادامه‌ی گفتمان غرب‌زدگی بود. در انقلاب بهمن، خواسته‌های سیاسی و

فرهنگی فراتر از خواسته‌های اقتصادی رفتند، هرچند که این امر به معنی کتمان نقش عوامل اقتصادی در بحران کشور نیست. باید توجه داشت که در آن زمان با توجه به نفوذ نظریه‌های مختلف وابستگی، واژه‌ی استقلال بار عظیم اقتصادی نیز داشت.

در آن هنگام نیروهای سکولار در اقلیت قرار داشتند. اگر شعار جمهوری اسلامی در ابتدای اعتراضات مطرح می‌شد مسلماً موفقیت کم‌تری برای روحانیت به همراه می‌آورد. آیت‌الله خمینی چند سال قبل از انقلاب، سلطنت را در طول تاریخ از زمان بنی‌امیه تا پهلوی مخالف سنن شیعی معرفی کرده بود، بنابراین گذار او به جمهوری خیلی غیرمترقبه نبود.

درست به خاطر ابهام در مفهوم جمهوری اسلامی بود، که فرد مسلمان معتقدی چون بازرگان که سال‌ها با روحانیت نشست و برخاست داشت نیز خود را مغبون روحانیت یافت. اما این موضوع بسیار عجیب نبود. طرفداران شریعتی در جمهوری

اسلامی، حکومت بی طبقه‌ی توحیدی را یافتند، طرفداران سید قطب آمال خود را در این حکومت می‌دیدند، حجتیه‌ای‌ها بازگشت به صدر اسلام، جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی یک جمهوری کاپیتالیستی بدون شاه که قوانین اسلامی در آن جاری بود... هرکس در آن باغ گل محبوبش را کاشته بود، فقط چپ‌گرایان و برخی از سکولاریست‌های ضد شاه و سلطنت‌طلب‌ها به «باغ عدن» راه نداشتند.

در بهار عربی مصر شعار «نان، آزادی، عدالت اجتماعی» یکی از مطالبات اصلی بود، اما مطمئناً گروه‌هایی که این شعارها را فریاد می‌زدند درک بسیار متفاوتی از هر سه کلمه، به‌ویژه آزادی و عدالت اجتماعی داشتند. تکرار یک شعار توسط گروه‌های متفاوت به معنی درک یکسان آنها از این شعارها نیست. برعکس، تکرار هرچه بیشتر یک شعار، خود ابهام بیشتری در مورد آن شعار می‌آفریند. جمهوری اسلامی خود نمونه‌ی بارز آن است. اولین نخست‌وزیر و اولین رئیس‌جمهور آن، با وجود نزدیکی به رهبری انقلاب، از جمله کسانی بودند که هر کدام درک متفاوتی از آن جمهوری

داشتند. باز حتی اگر به تاریخ گذشته باز گردیم، مسلماً در روسیه درک اس. آر.های چپ (حزب سوسیالیست انقلابی) با بلشویک‌ها نسبت به شعار «همه‌ی قدرت به شوراهای»، با وجود روشنی آن، بسیار متفاوت بود. درست به همین دلیل همه‌ی کسانی که دهه‌ها پس از انقلاب می‌خواهند فقط از شعارهای انقلاب نتایج آن را نتیجه گیرند، می‌توانند دچار اشتباه شوند.

استفاده‌ی زیاد از برخی از شعارها که مفهومی روشن دارند، نیز می‌توانند موفقیت شعار را در هاله‌ی ابهام قرار دهند. در مصر استفاده‌ی مکرر از شعار «مردم می‌خواهند»، آن را به یک شعار متناقض بی‌ارزش تبدیل کرد. در واقع علت اصلی آن بود که درک طبقات و اقشار مختلف از مردم متفاوت بود و واژه‌ی مردم را به شیوه‌ی خود تفسیر می‌کردند. تظاهرکنندگان از سویی خواهان سرنگونی رژیم شدند. پس از چندی در حمایت از ارتش عنوان شد «مردم و ارتش هم‌دست هستند» به عبارتی مردم هم خواهان سرنگونی نظام بودند و هم به حمایت از ارتش پرداختند. زمانی که ارتش به آنها تیراندازی کرد، این پیام پس گرفته شد. در این موقع شعار

«مردم خواهان عزت و احترام برای شهدای انقلاب هستند»
مطرح گشت. موقع محاکمه‌ی مبارک، شعار «مردم خواهان
حکم اعدام مبارک هستند» مد شد. به هنگام مخالفت با رئیس
سازمان اطلاعات مصر این شعار به «مردم خواهان عزل
مارشال هستند» و کمی بعد به «مردم خواهان پاکسازی
وزارت اطلاعات هستند»، بدل گشت.... در نتیجه این نوع
استفاده بدان‌جا کشید که عده‌ی زیادی انگشت به دهان مطرح
کردند، بالاخره «مردم چه می‌خواهند؟» و کم‌کم یکی از
خوانندگان رپ آوازی در مورد خواسته‌های مردم ساخت. در
جنبش «زن، زندگی، آزادی» ترانه‌ی «برای» شروین
حاجی‌پور توانست به‌خوبی بسیاری از خواسته‌های مردم را به
شکل مختصر و زیبایی بیان کند.

در طول عمر جمهوری اسلامی، برخورد با شعارهای انقلاب بهمن از چند زاویه‌ی مختلف صورت گرفته است. در این نوشته به چند گروه مختلف به طور مختصر، اشاره می‌شود.

۱. برای برخی در بررسی فرایند شکل‌گیری انقلاب، مطالعه‌ی شعارها، «نشان می‌دهد که چه نیروهایی در مبارزه و مراحل مختلف آن مشارکت داشته‌اند. استراتژی‌شان و میزان کارایی و حدود عمل انقلابی‌شان چه بوده است. کدام گروه در آغاز و دوران حرکت آرام نهضت، و کدام گروه در فرجام و دوران حرکت رادیکال آن، کاربرد مشخص و تعیین‌کننده‌ای داشته است» (مختاری، بررسی شعارهای دوران قیام).

۲. برخی بنا بر آن‌چه در قبل گفته شد، بر اساس نتایج انقلاب به شعارهای انقلاب برگشته و نتیجه می‌گیرند که از همان ابتدا می‌شد نتایج انقلاب را حدس زد.

۳. کسانی چون مهندس مهدی بازرگان با بررسی شعارهای انقلاب و پی‌آمدهای آن، به این نتیجه می‌رسند که انقلاب به بیراهه رفته است.

۴. به نظر کسانی چون محمد حسین پناهی، نویسنده‌ی کتاب «جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی» و یا فریبا شایگان که به «بررسی اهداف، ایده‌ال‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی» پرداخته‌اند، هم شعارهای انقلاب، هم سخنان آیت‌الله خمینی و هم نتایج انقلاب، همه بر هم منطبق بودند. از این رو، هیچ کثروی در انقلاب رخ نداده است.

در میان چند گروه بالا، مختاری با بررسی ۸۰۰ شعار موزون- که بنا به گفته‌ی او با مراجعه به ۱۰۰۰ شعار جمع‌آوری شده توسط نورالدین بزرگمهر مقایسه و تکمیل گشته بود- به تحلیل آماری شعارهای انقلاب پرداخت. این تحلیل با وجود امکانات اندک آن زمان، هنوز هم بهترین تحلیل از شعارهای انقلاب محسوب می‌شود. مهدی بازرگان در کتاب «انقلاب

ایران در دو حرکت « بر اساس نوارهای مانده از انقلاب، به درصدبندی شعارها پرداخت. و در نهایت پناهی با اضافه کردن دو سال به روند انقلاب، یعنی ۱۳۶۰-۱۳۵۸ به بررسی بیش از چهار هزار شعار می پردازد.

بازرگان با تکیه بر شعارها و پوستره‌های راه‌پیمایی‌های سه روز مهم مذهبی، یعنی عید فطر، تاسوعا و عاشورا شعارها را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. شعارهای ضد استبدادی. در حدود ۳۸ درصد

۲. انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، در حدود ۳۱ درصد

۳. رهبری خمینی، در حدود ۱۶ درصد

۴. یاد گذشتگان، در حدود ۱۵ درصد

بنابراین او، اولاً چند حادثه‌ی معین در تهران را انتخاب می‌کند، دوم آن‌که، شعارها را به چهار دسته تقسیم می‌کند به طوری که همه‌ی مخالفان غیرمذهبی که در راهپیمایی‌های مزبور وجود داشتند کاملاً حذف شوند. در نهایت او سه دسته را یعنی نوجوانان، مارکسیسم و روحانیت را فاتحان انقلاب برمی‌شمرد. قطعاً هیچ‌کس در مورد رهبری روحانیت از شهریور ۵۷ به بعد اختلاف نظری ندارد، اما درباره‌ی دو مورد دیگر جای بحث و مجادله زیاد است. بازرگان ضمن گذری کوتاه در «تاریخ» فعالیت مارکسیست‌ها، مطرح می‌کند که آنها همیشه از انقلاب مشروطیت به بعد در صحنه‌ی مبارزه حضور داشته‌اند. اما به چه دلیل مارکسیست‌ها یکی از فاتحان انقلاب بودند؟ آنها نه در شکل حزبی بلکه «به صورت عامل فرهنگی گسترده» در انقلاب پیروز شدند. او در مورد نشانه‌های پیروزی مارکسیسم می‌گوید:

«نشانه‌های این گرداندگی و پیروزی را در انقلاب اسلامی و به‌ویژه در حرکت روحیه‌های تخاصم، تضاد، تخریب و طرد می‌بینیم که جلوه‌ی عام داشته است، و در ابروهای درهم‌کشیده و مشت‌های به‌هم فشرده در فحش‌ها و مرگ بر فلان‌ها و «اعدام باید گردد»‌های یادگار توده‌ای‌ها که کم‌ترین سنخیت با ادب ایرانی و مخصوصاً با اخلاق اسلامی ندارد... ستیزه‌جویی ریشه‌کنی علیه سرمایه و زمین و بخش خصوصی... تصرف اراضی کلیه‌ی مالکین و غیرمحلّی‌ها..» به عبارتی هر بی‌ادبی و جنایتی نتیجه‌ی نفوذ گفتمان مارکسیست‌ها بوده است، حتی «ابروهای درهم‌کشیده»!

کتاب بازرگان، «انقلاب در دو حرکت» اولین بار در تابستان ۱۳۶۳ منتشر می‌شود. این کتاب در اواخر ۱۳۶۲، وقتی که محمد خاتمی وزیر ارشاد بود، برای اجازه‌ی انتشار به وزارت ارشاد فرستاده شد و خاتمی اجازه انتشار آن را بلافاصله به محمد توسلی اعلام می‌کند. یک سال قبل از چاپ کتاب، رهبران حزب توده که از مخالفان اصلی نهضت آزادی بودند، مانند بسیاری دیگر از نیروهای اپوزیسیون پس از شکنجه در

جلو دوربین‌های تلویزیونی حاضر شدند. با این حال، وی مدعی می‌شود که مارکیست‌ها یکی از «فاتحان انقلاب» بودند.

او حتی اطلاعات درستی در مورد آمار طرفداران جمهوری اسلامی نمی‌تواند ارائه دهد. مدعی می‌گردد در همه‌پرسی جمهوری اسلامی، که در زمان نخست‌وزیری خود او برگزار شد، ۹۸ درصد مردم «با پای خودشان به حوزه‌ها رفتند و به‌دست خودشان ورقه‌ی مثبت در صندوق‌ها ریختند»، در حالی که ۹۸ درصد شرکت‌کنندگان به جمهوری اسلامی رأی دادند. بسیاری در فراندوم، بنا بر برخی آمار غیردولتی در حدود سی درصد، به دلایل متفاوت و نه فقط مخالفت فعال با حکومت جدید، در انتخابات شرکت نکردند. این رقمی است که او به عنوان رئیس دولت مسئول انتخابات، می‌بایست بهتر از هر کس دیگری می‌دانست.

وی مدعی می‌شود که عامل اصلی «تقسیم و تفرقه‌ی جامعه» مارکسیست‌ها بودند و قبل از آن، «ما در میان خودمان، جز معدود قلیلی از مارکسیست‌ها و مارکس‌صفتان، ضدانقلاب نداشتیم» چپ‌ها «عناوینی از قبیل ضدانقلاب، طاغوتی، فئودال و غیره را وارد فرهنگ بعد از پیروزی جامعه‌ی ایران کردند. پس از آن که این اصطلاحات و تصورات داخل ذهن و زبان جوانان تند و مکتبی‌های ما گشت افشاگری‌ها و وصله‌زدن‌ها به وسیله‌ی خود مسلمان‌ها شروع گردید» بنابراین تخم نفاق و کج‌روی را مارکسیست‌ها در انقلاب کاشتند و «وحدت ۹۸ درصدی مردم ایران» که همه طرفدار جمهوری اسلامی بودند، را به هم زدند. از نظر او به‌جز حزب توده، «بعضی گروهک‌های چپ مانند تروتسکیست‌ها و چریک‌های فدایی اکثریت خود را مدافع انقلاب و جمهوری اسلامی و حتی مدافع ولایت فقیه و خط امام نشان می‌دادند تا امکان فعالیت آزاد داشته و هم برنامه‌هایشان را اجرا کنند و خط بدهند و هم به‌موقع مقتضی ضربه‌ی لازم را بزنند». نتیجه آن که، برای او به عنوان «رهبر لیبرال‌های ایران» مسأله‌ی آزادی سیاسی دگراندیشان، با هر نیت پلیدی، اصلاً اهمیتی نداشت. او تا

آن‌جا پیش می‌رود که مدعی می‌گردد در زمان شاه مارکسیست‌ها از آزادی بیشتری نسبت به مذهبی‌ها برخوردار بودند و همه چیز را وارونه جلوه می‌دهد: «امریکایی‌ها و اروپایی‌ها به‌هیچ‌وجه بدشان نمی‌آید که تفکرات الحادی و مارکسیستی در میان ما رشد نماید، کما آن‌که در زمان شاه پیدا کردن کتاب‌های مارکسیستی راحت‌تر از کتاب‌های اسلامی نظیر طالقانی و شریعتی و غیره بود.» (بازرگان، ۱۳۶۳)

پناهی نیز با درهم آمیختن دو مرحله‌ی متفاوت یعنی مرحله‌ی قبل از سرنگونی نظام پادشاهی با مرحله‌ی تثبیت جمهوری اسلامی عملاً تجزیه و تحلیل خود را بسیار تضعیف کرده است. این امکان وجود داشت که با تکیه بر کار بزرگمهر و دیگران، شعارهای قبل از سرنگونی و پس از آن جدا می‌گشتند؛ البته اگر این کار بدون عمد، و نه به خاطر بهتر کردن کردن آمار به نفع جمهوری اسلامی، صورت گرفته باشد. در صورت جدا کردن شعارها، امکان بررسی فرایند انقلاب از آغاز تا سرنگونی شاه و فرایند تثبیت نظام

پساانقلابی وجود داشت. از زمانی که روحانیت قدرت را به دست گرفت، و حتی قبل از آن به شهادت خاطرات رهبران جمهوری اسلامی، نیروهای حاکم و اپوزیسیون در شرایط یکسانی قرار نداشتند. رادیو، تلویزیون، بخش بزرگی از مطبوعات در انحصار رژیم حاکم بود، ضمن آن که سرکوب و کشتار نیروهای مخالف نیز به شکل بارزی در تمام سطوح جامعه در جریان بود. در چنین شرایطی، نمی‌توان آمار شعارهای دیکته شده در بلندگوهای تبلیغاتی از سوی نیروهای حاکم را با شعارهای اپوزیسیون همسنگ دانست. اما قبل از انقلاب شرایط کاملاً متفاوت بود و بلندگوهای دولتی و نهادهای سرکوب در اختیار نیروهای مذهبی قرار نداشتند.

از سوی دیگر پناهی بدون در نظر گرفتن ماهیت لغزنده‌ی برخی از شعارها، و دسته‌بندی آنها در یک مقوله‌ی ثابت، ظرافت و چندگانگی شعارها را در نظر نمی‌گیرد. برای او رسیدن به عدد ۱۰۰ درصد بیش از هر چیز دیگری اهمیت داشته است، در حالی که در بسیاری از موارد، می‌توان و باید یک شعار را در دو یا سه دسته‌ی متفاوت قرار داد، کاری که

مختاری به‌دقت انجام داده، بدون آنکه آن را پنهان سازد. نتیجه آن که با محبوس کردن یک شعار در یک مقوله، هدف اصلی که تجزیه و تحلیل رفتار مردم و گروه‌های سیاسی در طی انقلاب بوده است، کاملاً از یاد رفته است.

بنابراین دوستانی که فقط با مراجعه با آمار کسانی چون پناهی و بازرگان به تحلیل شعارهای انقلاب به‌من می‌پردازند، بدون در نظر گرفتن نیت سیاسی آنها در تهیه و تنظیم شعارها تصویر درستی از روند دگرگونی شعارهای انقلاب کسب نخواهند کرد.

۵

تدا اسکاچپول نامی بسیار آشنا در میان روشنفکران ایرانی است. او در بحبوحه‌ی انقلاب ایران کتاب معروف خود به نام «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» را - که به‌طور اخص به بررسی انقلاب‌های بزرگ فرانسه، روسیه و چین می‌پردازد-

منتشر کرد. وی ضمن مقایسه‌ی همه‌ی نظریات مختلف در مورد انقلاب‌ها، تمرکز خود را بر تشابهات آنها بدون در نظر گرفتن توضیحات گوناگون نظریه‌پردازان قرار داد. اسکاچپول از این طریق توانست چند تشابه مهم در میان انقلاب‌های بزرگ بیابد. اول، همه‌ی نظریات انقلاب از مارکس گرفته تا توکویل و دورکیم با وجود توضیحات مختلف بر این نکته تأکید دارند که نوسازی جامعه روند بسیار زجرآوری است و منجر به نارضایتی در جامعه می‌گردد. دوم، جنبشی که متکی بر یک سازماندهی قوی و ایدئولوژی معین است می‌تواند با عزم راسخ خود نظم اجتماعی را مختل سازد. سوم، جنبش انقلابی پس از پیروزی انقلاب می‌تواند تمام برنامه‌های خود را به اجرا در آورند.

اسکاچپول همه‌ی این نظرات را رد کرد. از نظر او مدرن‌سازی نمی‌تواند منجر به انقلاب شود. در مورد ایدئولوژی و اجرای برنامه‌های انقلابیون نیز او این توضیح ساده را ارائه کرد که تاریخ انقلاب‌ها را پیروزمندان انقلاب می‌نویسند. همه‌ی این انقلابیون اعم از لنین و مائو و کاسترو و غیره پس از پیروزی

اعلام می‌کنند که از همان ابتدای انقلاب، مردم به تبعیت از برنامه‌ی اعلام‌شده‌ی آنان در انقلاب شرکت کرده‌اند و به تغییراتی که در جامعه صورت می‌گیرد از قبل رأی داده‌اند. بنابراین او چند انتقاد اساسی را مطرح می‌سازد:

اول، این که نظم اجتماعی موجود به رضایت یا موافقت اکثریت افراد جامعه بستگی دارد و نظام حاکم بایستی مشروعیت سیاسی داشته باشد تا بتواند به حکومت خود ادامه دهد استدلال نادرستی است. بسیاری از حکومت‌ها مشروعیت سیاسی ندارند اما به حکومت خود ادامه می‌دهند. اسکاچپول معتقد است که تکیه بر مشروعیت سیاسی باعث شده است که نسبت به قدرت سرکوب رژیم‌های حاکم کم‌توجهی شود.

دوم، تأکید بر عزم راسخ انقلابیون در برپایی انقلاب ما را دچار توهم در مورد علل انقلاب می‌سازد. از نظر وی، انقلاب را انقلابیون نمی‌سازند بلکه حاصل چیزی است که اتفاق می‌افتد. حکومت‌ها ابتدا متزلزل می‌شوند و بعد اکثر مردم وارد

میدان می‌گردند. مهم این تزلزل اولیه‌ی حکومت است. حال باید به این پرسش جواب داد که چه اتفاقی در جامعه رخ می‌دهد که دولت نمی‌تواند قاطعانه تصمیم به سرکوب مردم بگیرد. او در این جا از جمله بر نقش مستقل دولت در جامعه تأکید دارد.

سوم، (مهم‌ترین نتیجه برای بحث حاضر): نتایج انقلاب را نیز انگیزه‌های اولیه‌ی انقلابیون تعیین نمی‌کند. این به معنی آن نیست که انقلابیون منافع یا انگیزه‌های معینی نداشته باشند بلکه تأکید او بر این نکته است که کشمکش بین انقلابیون، محدودیت‌های ساختاری داخلی، شرایط خارجی، همه‌ی این‌ها بر نتایج انقلاب تاثیرگذار هستند و از این رو نمی‌توان از قبل نتایج انقلاب را تعیین کرد. مقاصد اولیه‌ی انقلابیون در برخورد با شرایط سخت ساختاری موجود ممکن است که دچار تغییرات زیادی شوند.

اسکاچپول در عین حال چند پیشنهاد مشخص را مطرح می‌سازد:

اول، بایستی به عوامل غیر ارادی توجه کرد.

دوم، بایستی به روابط بین‌المللی دقت کرد.

سوم، «زمان جهانی تاریخی» را در نظر گرفت.

چهارم، استقلال نسبی دولت نسبت به طبقات حاکم را باید مد نظر قرار داد.

بنابراین از نظر اسکاچپول باید به عواملی توجه کرد که هم جامعه‌شناختی هستند و هم تاریخی. او پس از انقلاب ایران، بر لزوم تغییرات کوچکی در برخی از نظریات خود اعتراف کرد، از جمله این که ایدئولوژی در برخی از انقلاب‌ها نقش

مهم‌تری ایفا می‌کند و از این‌رو از نظریات ساختارگرایی اولیه‌ی خود اندکی فاصله گرفت. اما نکته‌ی مهم در این‌جا تأکید بر این واقعیت است که قبل از پیروزی هر انقلاب، طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی متفاوتی بر علیه حکومت بسیج می‌شوند. پس از پیروزی، توازن نیروهای داخلی و بین‌المللی، ایدئولوژی و برنامه‌ی سیاسی نیروهای حاضر در حکومت جدید پی‌آمدهای انقلاب را معین می‌کند. پی‌آمدهای انقلاب در ارتباط با شعارهای انقلاب هستند اما بین این دو رابطه‌ی کاملاً مستقیمی وجود ندارد. از این‌رو فقط کافی نیست با تکیه بر پی‌آمدهای انقلاب حضور نیروهای متفاوت در دوران بسیج انقلاب را کتمان کرد، کاری که بزرگان کرد، و یا این‌که از برخی از شعارهای انقلاب، پی‌آمدهای بعدی انقلاب را از قبل محتوم دانست. بزرگ‌ترین مشکل انقلاب ایران آن بود که متحجرت‌ترین بخش شرکت‌کننده در انقلاب به دلایل مختلف، از جمله تشقت در نیروهای مخالف روحانیت، توانست هژمونی خود را کاملاً تثبیت کند.

پس از انقلاب بهمن، مسأله‌ی حجاب به مسأله‌ای مرکزی برای حکومت بدل شد. بنا به گفته‌ی بازرگان، تا قبل از سرنگونی رژیم سلطنتی نه از ولایت فقیه خبری بود، نه از صدور انقلاب و مرگ بر لیبرال و بی حجاب. بنا به تحقیقات پناهی، از میان ۳۵۹ شعار «مربوط به ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌های فرهنگی انقلاب» در طی دو سال قبل و دو سال بعد از انقلاب فقط ۲۳ شعار یعنی ۶ درصد آنان مربوط به حجاب بود. باید توجه داشت که اکثر این شعارها پس از سرنگونی مطرح شدند. بنا به بررسی فریبا شایگان از مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و نوشته‌های آیت‌الله خمینی، از مجموع ۲۹۱ موردی که به طور تصادفی برای مقایسه با آمار پناهی انتخاب شده بود و خمینی در باره «اهداف، ایده‌ال‌ها و ارزش‌های فرهنگی انقلاب اسلامی» نظرات خود را به‌نوعی مطرح کرده بود، فقط یک مورد یعنی سه‌دهم درصد به‌طور مشخص به مسأله‌ی حجاب اختصاص داشت. این به آن معنی نیست که مسأله حجاب برای روحانیت ارزشی نداشت- که بسیار داشت- و یکی از پایه‌های اصلی «ارزش‌های اسلامی» محسوب می‌شد. اما در ابتدای

انقلاب و در شرایط بهتر توازن نیروها، امکان عقب‌نشینی در مورد آن وجود داشت.

۶

همان‌طور که گفته شد، چند رویکرد نادرست به مسأله‌ی شعارهای انقلاب دیده می‌شود. طرفداران کنونی جمهوری اسلامی که سعی دارند پی‌آمدهای انقلاب را کاملاً منطبق با خواسته‌ی مردم نشان دهند. از آن‌جا که آمار و واقعیات با این هدف کاملاً جور در نمی‌آیند، شعارهای قبل و بعد از انقلاب درهم آمیخته می‌شوند.

مهدی بازرگان در «انقلاب در دو حرکت» اگرچه وحدت مردم بر علیه شاه را می‌بیند، به حضور اقسشار مختلف در انقلاب اذعان دارد، اما در نهایت نمی‌تواند درک کند که در پشت مخالفت «مردم» با شاه، خواسته‌های متفاوتی وجود داشت. در هر انقلاب و جنبشی پس از پیروزی انقلابیون، توازن نیروها

در داخل و خارج، میزان اتحاد و همکاری اپوزیسیون جدید پس از پیروزی، امکانات اپوزیسیون تازه در بسیج مردم، استراتژی مناسب در برخورد این نیروها با یکدیگر و حکومت، تلاش برای یافتن شعارهای مناسب برای بسیج توده‌ای بر نتایج انقلاب تأثیر دارند. در کشور ما، اختلافات ایدئولوژیک نیروهای مخالف و منتقد جمهوری اسلامی یکی از مشکلات بود. این اختلاف نه فقط در میان لیبرال‌هایی چون بازرگان و مارکسیست‌هایی چون کیانوری وجود داشت بلکه تشتت در میان همه‌ی نیروهای منتقد کاملاً آشکار بود. بازرگان در کتاب خود نه فقط چپ‌ها را عامل همه‌ی بدبختی‌ها می‌داند، بلکه او به‌عنوان یک منتقد مذهبی حتی نقش مثبتی برای آیت‌الله شریعتمداری در مقابله با سیاست‌های حاکم نیز قائل نیست. اما، این اختلافات کتمان‌ناپذیر، مشکل اصلی اپوزیسیون نبود. عده‌ی زیادی عملاً در اپوزیسیون قرار داشتند، ولی خود را اپوزیسیون نمی‌دانستند. آنها خود را صاحب انقلاب تلقی می‌کردند و هیچ‌یک دیگری را به‌عنوان نیرویی سیاسی که در جامعه حضور داشته و خواهد داشت، و از این رو دارای حقوق معینی است، در نظر نمی‌گرفت.

در پاسخ به این پرسش که آیا انقلاب ایران به خواسته‌های خود رسید. برخی از خواسته‌ها مسلماً به اجرا درآمدند. از میان ۸۰۰ شعار مورد بررسی مختاری، ۴۰۰ شعار یعنی ۵۰ درصد ضد رژیم شاه بودند، از این میان ۲۸۰ شعار یعنی ۳۵٪ آنان فقط ضدشاه بودند. ۹۲ شعار یعنی در حدود ۱۲ درصد ضد امپریالیستی، ۱۶۰ شعار یعنی ۲۰ درصد شعارها حمایت از خمینی بود. در مجموع ۸۰ درصد شعارها (۶۴۰ شعار) جنبه‌ی فردگرایی داشتند. این‌ها شعارهایی بودند که بلافاصله به اجرا درآمدند، شاه رفت و خمینی آمد. رابطه با غرب محدود شد، جابه‌جایی طبقاتی در قشر حاکم ایجاد شد. ۸۶ شعار یعنی کمی بیش از ۱۰٪ شعارها مربوط به گروه‌های سیاسی بود که بسیاری از آن‌ها به اجرا در نیامدند، اما شعار جمهوری اسلامی که در هفته‌های آخر قبل از سرنگونی، به جمع شعارها پیوسته بود، بلافاصله به اجرا گذاشته شد. ولایت فقیه که در پیش‌نویس قانون اساسی مورد تأیید آیت‌الله خمینی نیز وجود نداشت، به مهم‌ترین اصل انقلاب اسلامی بدل گشت. روح شعارهای ضدشاه که قبل از هر چیز ضد

دیکتاتوری بودند و خود را در شعار آزادی نشان می‌داد، نه فقط حاکمان جدید بلکه برخی از نیروهای چپ‌گرا نیز کاملاً به فراموشی سپرده بودند و استقلال وزن بیشتری یافت.

شعارها در بسیج مردم و کشاندن آنها به خیابان نقش بزرگی دارند. اما رابطه‌ی مستقیمی بین شعارهای یک جنبش و پی‌آمدهای آن وجود ندارد. این به معنی آن نیست که هر انقلابی بدون توجه به شعارهای اولیه‌ی خود می‌تواند ادعای پیروزی انقلاب را سر دهد. مسلماً بین این دو رابطه‌ای وجود دارد، اما باید به یاد آورد که از یک یا چند شعار نیز نمی‌توان به نتایج انقلاب رسید. نیروهای فاتح در صورت خمودگی اپوزیسیون، عدم مقاومت نهادهای مدنی و سیاسی می‌توانند ضمن اجرای برخی از شعارها، بسته به عوامل مختلف، تغییرات مهمی در جهت ایده‌های خود اعمال کنند. سیر انقلاب چه قبل از پیروزی و چه بعد از آن وابسته به بسیج نیروها، میزان حضور مردم در خیابان، اتحاد نیروهای مترقی برای رسیدن به خواسته‌های مشترک و مشارکت فعال در سیر حوادث است. شعارهای مناسب یکی از اشکال چنین بسیجی است. معمولاً

این شعارها را نه رهبران سیاسی بلکه نیروهای خوش ذوق دیگر درست می کنند. کنشگران و رهبران سیاسی اگر خود توان ساختن چنین شعارهایی را ندارند، بایستی حداقل، توانایی کشف آنها را داشته باشند.

چند شعار اصلی جنبش کنونی، نمونه‌ی بارز موفقیت در این عرصه است. باید به خاطر داشت که نیروهای سکولار در انقلاب بهمن هیچ گاه موفق به تألیف شعارهای ایجابی پرطرفدار نشدند. معروف‌ترین شعار آنها، «اتحاد، مبارزه، پیروزی» بود که مردم را دعوت به همبستگی می کرد. شعار «نان، مسکن، آزادی» هرگز برد زیادی نیافت. شعارهای سلبی چپ نیز تفاوت زیادی با شعارهای دیگر نیروها نداشت و در میان آنها گم شد. این شعارها، بیشترین برد را در فاز اولیه‌ی جنبش، زمانی که نیروها حول مبارزه ضد دیکتاتوری جمع می شدند داشت. در مراحل آخر، هنگامی که نیروهای سکولار، حتی آنهایی که رهبری آیت الله خمینی را نمی پذیرفتند، دیگر قافیه را به رقیب باخته بودند خمینی شعار جمهوری اسلامی را مطرح کرد.

در پایان باید گفت که شعارهای کنونی جنبش در مقایسه با انقلاب بهمن بسیار دموکراتیک تر هستند، و این بسیار امیدوارکننده و تحسین برانگیز است. اما نکته‌ی مهم دفاع از دستاوردها و پیشروی بیشتر مواضع در مراحل بعدی است.

دسگوهاران: مبارزه ما زنان بلوچ از مبارزه مادرانمان پس از انقلاب ۵۷ سخت تر است

گروه نویسندگان

همزمان با خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» در ایران، گروهی از زنان بلوچ داخل کشور صفحه‌ای در اینستاگرام برای رساندن صدای خود تأسیس کردند. زنان بلوچ نه تنها با شکل‌های ویژه‌ای از سرکوب و ستم جنسیتی بنا به بستر زندگی‌شان مواجهند، مسأله‌ها و شکل‌های گوناگون و متفاوتی در مبارزه و مقاومت خود دارند.

زنان بلوچ خود را «دسگوهاران» خوانده‌اند و تصمیم گرفته‌اند نمایندگی خودشان را خودشان برعهده داشته باشند و خودآیینی در بازنمایی را به کس دیگری واگذار نکنند. چرا که عموماً این نظرگاه حقوق بشری مرکزگرا است که

می‌خواهد «صدای بی‌صدا» باشد و عاملیت سوژه مقابله را — در این نمونه زن بلوچ در حاشیه — نادیده می‌گیرد. و از سوی دیگر، جنبش زنانه علیه مردسالاری در بلوچستان با حادثه تجاوز به یک دختر چابهار گره خورد و ساختارهایی از سلطه و ارتجاع را در بلوچستان عیان کرد که شاید فعالان مرکز نشین از آن بی‌خبر بودند و متن‌های دسگوهاران به روشنگری در این باره پرداخت.

قتل حکومتی ژینا (مهسا) امینی، شهروند کُرد سقزی و تجاوز به دختر ۱۵ ساله بلوچ به دست سرهنگ ابراهیم کوچک‌زایی فرمانده انتظامی شهرستان چابهار، بلوچستان را خشمگین به خیابان آورد. پس از نماز جمعه ۸ مهر اعتراض مردم زاهدان با شلیک مستقیم گلوله پاسخ داده شد. «جمعه خونین» یکصد کشته و ده‌ها مجروح دیگر برجای گذاشت. جمعه‌های خشم و خون در خاش و زاهدان و ایرانشهر و ... تکرار شد.

دسگوهاران تا کنون چندین متن برای توضیح وضعیت و مبارزه زنان بلوچ منتشر کرده اند. نام آنها برآمده از «دسگوهاری»، یک سنت دیرینه اجتماعی ریفقانه میان زنان بلوچ است برای همدلی، همراهی، یاری و خواهرانگی. آنها در زیر به پرسش‌های زمانه درباره نظرگاه و مسأله‌های زن بلوچ پاسخ داده اند.

□ شما تاکنون چندین متن را با امضای «دسگوهاران» منتشر کرده‌اید و در آنها به مسأله «زن بلوچ» پرداخته‌اید. آیا می‌توانید تفاوت‌هایی را که شرایط سرکوب و مبارزه بین «زن» و «زن بلوچ» در ایران ایجاد کرده، بیشتر توضیح بدهید؟ آیا به نظرتان جنبش «زن زندگی آزادی» لحظه‌ای است که بالاخره می‌توان به این مسأله پرداخت؟

سلام و ممنون از وقتی که در اختیار ما گذاشتید.

قصد ما از ایجاد این پیج همین بود که بگوییم ما از طرفی خودمان را در پیوند با جنبش «زن زندگی آزادی» می‌بینیم و از طرف دیگر، ما نیز در این بین مسائل خاص خودمان را داریم که مرکز یا کلا از آن‌ها بی‌اطلاع است، یا در مورد آن‌ها دچار کج فهمی است، و یا با یک نگاه بالا به پایین فکر می‌کند فردای انقلاب می‌تواند مسایل و معضلات ما را حل کند. در مقاله‌مان با عنوان «چرا دختر چابهارى اسم رمز ماست؟» اشاره کردیم که ما با نظام‌های درهم‌تنیده‌ای مواجهیم که مبارزه ما را از مبارزه مادرانمان بعد از انقلاب ۵۷ سخت‌تر کرده است. به نقش دستگاه دین (روحانیت اهل سنت) و نظام طایفه (سرداری) اشاره کردیم و توضیح دادیم که چگونه بنیادگرایی سنی و شیعه و نیز نظام مدرس‌سالار طایفه‌سالار به شدت وابسته به نهادهای نظامی هستند و چگونه این نهادها بنا به ضرورت منافعشان اتحاد و ائتلاف شکل می‌دهند.

برای هیچ یک از نهادها، اصلاً زنان و نقش آن‌ها در امروز و حتی فردا مطرح نیست. تاریخ به ما این را نشان داده است. در

مورد مولوی عبدالحمید هم که پیش‌تر نوشتیم و موضع ما مشخص است. توضیح دادیم که اگر او دغدغه نابرابری و بی‌عدالتی نسبت به زن‌ها را دارد، پیش از این اقدامات زیادی می‌توانست انجام دهد. نقش ایشان قطعاً نقشی تعیین‌کننده و کلیدی است و نمی‌تواند پشت کلمات زیبا پنهان شود و همه چیز را گردن جمهوری اسلامی بیندازد. ما در مقاله آخرمان با عنوان «جریان مسجد مکی و جنبش زن زندگی آزادی» با جزئیات درباره این موضوع توضیح دادیم.

فضای استان سیستان و بلوچستان به گونه‌ای است که مخالفان مولوی عبدالحمید جرات بلند کردن صدایشان را ندارند و این در حالی است که بسیاری از فعالان سیاسی و مدنی در این باره سکوت کرده‌اند. برای ما بسیار عجیب است که او در چنین فضایی که توصیف کردیم، از دموکراسی و آزادی صحبت می‌کند، در شرایطی که در عمارتش حکومتی مطلقه برقرار است. البته که ما می‌دانیم که او صدای مردم را شنیده است و حتی برای خارج نشدن اوضاع از چنگ دستگاه مولویان کارهای متهورانه‌ای نیز کرده است، اما متأسفانه چه

اپوزیسیون بومی و چه شبکه‌های خارجی نگاهی تاریخی و ساختارنگر به این صحبت‌ها ندارند و در صدد چسباندن همه ثمره‌ها و مبارزات مردم بلوچ به این نهاد از بیخ و بن ارتجاعی و ضد زن هستند.

در چنین شرایطی است که ما فکر می‌کنیم جنبش زن زندگی آزادی همان لحظه تاریخی مهم برای گشایش و علنی کردن مساله زن بلوچ است، به دلیل همین پیچیدگی‌ها و مختصات تاریخی که توضیح دادیم. اگرچه که به کرات در متن‌هایمان توضیح داده‌ایم که زن بلوچ همواره سوژگی داشته و به یکباره به میدان نیامده، اما نیروی آزاد شده در جریان انقلاب زن زندگی آزادی (به عنوان جنبشی که خود از حاشیه و کردستان آغاز شد) این فرصت تاریخی را فراهم کرد که ما نیز زن بلوچ و نسبتش با جنبش‌های کلی‌تر در منطقه بلوچستان و در ایران را مطرح و بازنمایی کنیم.

□ ■ مبارزه مردم بلوچ در ایران و مبارزه‌ی زنان بلوچ در این مبارزه را در این لحظه چگونه می‌بینید؟ بازنمایی‌اش را چه طور؟

در همان دقیقه‌ای که در کردستان فریاد زده شد: زن زندگی آزادی و دو روز بعد این شعار در تهران طنین انداخت، ما به یکباره در آن تسلسل تاریخی خودمان را یکی از حلقه‌های زنجیر دیدیم. باور کردنی نبود که چقدر به وجد آمده بودیم و این وجد و ذوق زدگی در بیانیه اول ما هم موج می‌زد. ما تا پیش از آن لحظه تاریخی، مشغول فعالیت در محافل خودمان بودیم، دغدغه‌های زیادی داشتیم و تصور می‌کردیم که در کنار مبارزات تحول‌خواهانه مردان، زنان نیز باید خواسته‌های خود را مطرح کنند. اما آن لحظه تولد شعار زن زندگی آزادی برای ما لحظه یادآوری خاطرات مبارزه و سرکوب بود. با خود گفتیم چرا ما نیز خود را در ابتدای صف مبارزه نبینیم و آن‌چه را که تا آن روز انباشته بودیم برای نابودی کلیه اشکال قیومیت و سرکوب زندگی و سرنوشت‌هایمان به کار نبریم؟ به عنوان گروهی از زنان فعال با نوشتن بیانیه‌ای پیوند خودمان

را با جنبش اخیر اعلام کردیم. می‌خواستیم صدای مستقل مان را که همواره مورد بی‌توجهی قرار می‌گرفت، بلند کنیم. دریافته بودیم که یکی از دلایلی که جامعه چیزی از ما نمی‌داند این است که ما تاکنون به صدای مستقل خود باور نداشته و مسائل مان را مستقلاً تبیین نکرده بودیم. ما همواره مجبور بودیم که انتقادات و مطالبات خود را در فضاهای بسته بیان کنیم. به دلیل شرایط منطقه، تجارب تلخ پیشین و پیامدهایی که فعالیت‌هایمان داشت، از بیان برخی مسائل پرهیز می‌کردیم.

باید بگوییم که علی‌رغم فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، زنان بلوچ همواره با سرکوب‌هایی چندلایه مواجه هستند. طرد و منزوی کردن زنان، یکی از سازوکارهای نهادهای محلی است که همواره به خاموشی صدای زنان بلوچ کمک کرده است. اما اینک، در جنبش زن زندگی آزادی، زنان بلوچ در شهرها و روستاهای مختلف ویدیوهای حمایتی از این قیام منتشر می‌کنند و خط بطلان بر کلیشه‌ها و بازنمایی‌های کهنه از زن بلوچ می‌کشند. اگرچه که مرکز با بی‌خبری از پشت پرده

ائتلاف‌ها و اتحادها به استقبال از مولوی عبدالحمید می‌رود، اما مردم بلوچ و زنان بلوچ نمی‌گذارند تاریخ مبارزه و سرکوب در بلوچستان فراموش شود. از همین روست که مسئله بازنمایی اتفاقا یکی از دغدغه‌های مهم این روزهای ماست.

ما زنان بلوچ حتی پیش از جنبش زن زندگی آزادی نیز با «کلیشه زن بلوچ» روبرو و به آن معترض بودیم. این کلیشه خیلی زمخت است و برانداختن آن زمان می‌برد. ما در یادداشت «چرا زن بلوچ معترض ما را متعجب می‌کند؟» به تفصیل به این کلیشه پرداختیم و تا حدودی به آن پاسخ دادیم. اما هم‌چنان با اتهامات و کلیشه‌های جدیدتری روبرو می‌شویم. در حالی که خیزش سراسری هر روز در حال شکل‌گیری و تغییر و تحول است و مردم مدام امکان‌ها و شیوه‌های خلاقانه‌ای از مبارزه را ابداع و ترویج می‌کنند، اما کماکان از زن بلوچ مطالبه می‌شود که تصویر روشنی از خود ارائه دهد و مدام توضیح دهد که در میانه هر اعتراضی کجاست؟ حتی زمانی که او حضور فعال میدانی در تظاهرات سالگرد آبان دارد، عده‌ای پخش تصاویرش را با پخش «تصاویر برهنه»

مقایسه می‌کنند و آن را تابویی بزرگ می‌دانند. ما زیر بار این شیوه از بازنمایی احساس فشار می‌کنیم. با هر نوشته خود احساس فشار می‌کنیم که آیا کلمات و متن‌های ما خود مجدداً به تقویت این کلیشه‌ها و تبدیل متن‌های ما به چیزی ضد خودشان کمک نمی‌کنند؟ مردم بلوچ و زنان بلوچ مدام برای شکستن این کلیشه‌ها تلاش می‌کنند و می‌خواهند خودشان مطالبات خودشان را نمایندگی و بازنمایی کنند. کافی است از اشکال کلیشه‌ای مبارزه و مقاومت فاصله بگیریم و به تکرار و امکان‌های متنوع مبارزه باور داشته باشیم.

□ چه گفتارهایی را برای جنبش «زن زندگی آزادی» خطرناک می‌دانید و به باورتان، جای چه گفتارهایی خالی است یا کدام‌ها به حد قانع‌کننده‌ای هنوز عمومیت نیافته‌اند؟

مبارزات مردم بلوچ مبارزاتی پر دامنه، تاریخی و غیر قابل تفکیک از مبارزات علیه استعمار هستند. نمی‌توان از سیستان و بلوچستان گفت ولی چنین تاریخی را حذف کرد. اما آنچه

در نگاه مرکزگرا موج می‌زند، جدا کردن جوامع انسانی از بستر تکامل تاریخی‌شان، با نگاهی فرداستانه و نسخه پیچ است. این نوع نگاه تمام نقطه مبدا حرکتش را بر انقلاب ۵۷ متمرکز می‌کند، در حالی که ستم در سیستان بلوچستان نه چهل ساله که حداقل به عهد قاجار برمی‌گردد و برای شناختش باید به تبارشناسی جریان‌های تاریخی‌اش پرداخت.

هم‌چنین نگاه مرکزگرا، تمام نواحی مختلف شمال تا جنوب سیستان و بلوچستان را یکدست می‌داند، در حالی که این نواحی بسته به ضعف و قدرت نظام‌های پیشامدرن، نفوذ مذهب، نظام سرداری، و نیز سیاست‌گذاری‌های بالادستی دولت مرکزی، یکسان و همگون نیستند. در چنین جغرافیای متکثری طبیعتاً باید نگاه متکثری نیز به زن روستایی، زن شهری و زن سیاه داشت. اما متأسفانه نگاه فرادستانه نگاهی یکسان‌نگر به این تکثر دارد. حتی در تحلیل مردسالاری و خشونت نیز، نگاه فرادست و مرکزگرا، آن‌ها را هم‌چون پدیده‌هایی خارج از ساخت اجتماعی، اقتصادی و تاریخی

تحلیل می‌کند و از «فرهنگی» خواندن آن‌ها ابایی ندارد. ما چنین نگاهی را خطرناک می‌بینیم.

از سوی دیگر، گفتمان‌های ملی‌گرای بلوچ نیز با تاکید بر امر موهومی به نام «ذات بلوچ»، مساله زن بلوچ را با عباراتی از این دست که «زن بلوچ حرمت دارد» یکسره نادیده می‌گیرند. فقدان برنامه و چشم‌انداز برای آینده نیز سبب شده است که هرچه بیشتر مساله زن برای آنان حاشیه‌ای بماند. از نظر ما آن‌ها نیز یکی دیگر از گفتمان‌های خطرناکی هستند که در قیام زن زندگی آزادی باید درباره‌شان نوشت و نوشت.

همان‌طور که در پاسخ به سوال اول گفتیم جریان مکی نیز نیروی دیگری است که در سرکوب کردن فعالیت‌های مدنی با دولت همدست می‌شود و از مهم‌ترین خطراتی است که به عقیده ما در انقلاب زن زندگی آزادی بیشترین تعارضات را با آن خواهیم داشت.

خطر دیگری که ما را نگران می کند، گروه‌های مسلحی هستند که توسط خود سپاه در سیستان و بلوچستان تسلیح شده و می‌توانند منطقه را ناامن کنند. البته هنگام نوشتن از این گروه‌ها باید مراقب باشیم که کلیشه «بلوچ مسلح شرور» را بازتولید نکنیم. همواره حاکمیت مرکزی کوشیده است با توسل به چنین کلیشه‌هایی بلوچ‌ها را سرکوب کند و به حاشیه براند. اما مردم سیستان و بلوچستان در روزهای اخیر، و خصوصا تظاهرات جمعه‌ها ثابت کرده‌اند که چه میزان این سناریوسازی‌ها دروغ است و خون بلوچ‌ها را نمی‌تواند با چنین اتهاماتی بشویند. با این وجود، خطر گروه‌های مسلح حامی دولت در بلوچستان جدی است.

از سوی دیگر، موضوعات بسیاری هم‌چون حقوق اقلیت‌های جنسی و جنسیتی نیز هستند که تا امروز به خاطر خطرات و محدودیت‌ها مسکوت گذاشته شده‌اند. ما فرصتی که در نتیجه انقلاب زن زندگی آزادی به وجود آمده را تاریخی و مهم برای طرح این مطالبات می‌دانیم و با توجه به ظرفیت و توان خودمان به آن‌ها خواهیم پرداخت.

ما در یادداشت‌هایمان نوشتیم که روی زمینی لرزان می‌نویسیم. اما خوشحالیم که پس از سال‌ها سرکوب نیروهای فرادستی، بالاخره تعارضات جامعه ما به سطح آمده، زنان علنی‌تر پا به عرصه گذاشته‌اند و جوانان زیادی از مراجع سنتی گسسته‌اند. این‌ها از پیروزی‌های خیزش اخیر است.

ضرب آهنگ انقلاب در ایران: به نام ژینا

آیدین ترکمه

درباره‌ی مرحله‌ی کنونی مبارزات رهایی‌بخش ایران، موضوعات بسیاری برای طرح و بررسی وجود دارد. تا امروز، روایت‌های متعددی از این جنبش انقلابی، چه در داخل و چه در خارج از ایران (در قالب گزارش، مصاحبه، مقاله و ...) منتشر شده است. در این مقاله مایلیم برخی از مسائل ناکاویده یا مغفول در این روایت‌ها را در خصوص ماهیت جنبش جاری برجسته کنیم. ناگفته نماند که رسانه‌های جریان اصلی، تصویر دقیقی از آنچه در ایران در حال وقوع است ارائه نمی‌دهند. لابی‌های جمهوری اسلامی (از جمله شورای جنجالی ملی ایرانیان آمریکا یا نایاک (NIAC)، شبکه‌ی وسیع پروپاگاندای حاکمیت که در قالب گزارشگر رسانه‌ها، و همچنین نهادها و شخصیت‌های دانشگاهی فعالیت می‌کنند) مجدانه در پی سفیدشویی نظام‌مند جنایت‌های حامی‌شان

هستند. بنابراین، تعجب آور نیست که رسانه‌های جریان اصلی به‌عنوان عرصه‌ای برای تطهیر این حاکمیت و طرفداران آنان عمل می‌کنند تا با تحریف واقعیت، تصویر مطلوب‌شان را تبلیغ کنند. همه‌ی این افراد و نهادها، در این جنایت‌ها و خشونت‌ها شریک هستند. در این مقاله بر برخی از جنبه‌های جغرافیایی-تاریخی جنبش انقلابی جاری در ایران تمرکز می‌کنم.

تنوع اعتراضات

در خصوص اعتراضات باید تأکید کرد که تنوع بی‌مانندی را از حیث ویژگی‌های جمعیت‌شناسی اجتماعی، تجربه می‌کنیم. افراد در سنین مختلف - از دانش آموزان دبستانی تا سالمندان ۷۰ سال یا بالاتر؛ زن، مرد و کوییرها؛ و مردمی از «اقوام» یا به تعبیر دقیق‌تر ملیت‌های مختلف (کرد، بلوچ، ترک، عرب، فارس، ترکمن، لر، و ...) به شکل‌های گوناگون و به صورت فعالانه درگیر اعتراضات هستند. همچنین گستره‌ی متنوعی از اتحادیه‌ها و انجمن‌ها، دست به اعتصاب زدند و یا

فراخوان‌هایی برای اعتصابات صادر کردند. در این میان می‌توان تعداد فزاینده‌ی انجمن‌های دانشجویی در شهرهای مختلف کشور از جمله در تهران، اصفهان، تبریز، مشهد، قزوین، همدان و اراک اشاره کرد. همچنین طیفی از اتحادیه‌های کارگری و سندیکاها مانند سندیکای کارگری کارگران نیشکر هفت‌تپه، شورای سازماندهی کارگران قراردادی، کارگران نفت در عسلویه، تجار در بازار بزرگ تهران، بازار شیراز و بازارهای شهرها و شهرستان‌های استان کردستان، کارگران پتروشیمی بوشهر، شورای هماهنگی تشکل‌های صنفی معلمان مدارس ایران، کارگران فاز ۱۴ میدان گازی پارس جنوبی را برشمرد. جمعی دیگر مانند زنان کارگر هفت‌تپه و زنان بلوچ، بیانیه‌های پرنفوذی را در حمایت از خیزش انقلابی صادر کرده‌اند.

این‌ها نشان می‌دهد که اعتراضات مداوم مردم در هشت هفته‌ی گذشته تا چه اندازه بخش‌های مختلفی از نیروهای اجتماعی متنوع را فعال ساخته است. به نظر می‌رسد که شعار «زن، زندگی، آزادی» طیف وسیعی از نیروهای اجتماعی را

حول برخی اهداف مشخص، متحد کرده است. این نیروها، خواهان زندگی آزاد برای همه‌ی ایرانیان فارغ از جنسیت، مذهب و ملیت/قومیت هستند. گرچه مسئله‌ی «حجاب» ضرورت رفع تبعیض‌های جنسیتی و مذهبی را برجسته کرده است، اما مطالباتی مبنی بر خودگردانی ملت‌های قومی شده در ایران، نیز مطرح شده است.

به دلیل فقدان مراجع موثق مستقل، تصویر روشنی از وزن نسبی نیروهای گوناگون اجتماعی درگیر در اعتراضات نداریم. اگر بخواهیم برآوردی کلی از وضعیت داشته باشیم، می‌توان گفت پرسروصداترین موضع از آن سلطنت‌طلبان طرفدار پهلوی است. با این حال اگر توجه و تمرکز خود را از رسانه‌های جریان اصلی به سمت آنچه عملاً در میدان در جریان است برگردانیم و روی آن متمرکز شویم، به نظر می‌رسد که حضور طرفداران پهلوی چشمگیر نیست. ماشین عظیم پروپاگاندا‌ی آن‌ها به‌رغم صرف هزینه‌های هنگفت نتوانسته است مردم را به سمت خود بکشد و بسیاری از مردم فعالانه نهاد سلطنت را رد می‌کنند. گفتنی است که حتی همین

سطح از حمایت از رژیم پهلوی را نیز نباید نتیجه‌ی فرایندی تماماً ارگانیک تلقی کرد. اکثر معترضان طرفدار بازگشتِ پهلوی، پذیرندگانِ منفعلِ پهلوی هستند. این پذیرشِ انفعالی نیز عمدتاً به این دلیل است که دولت مرکزی ظرف صد سال گذشته رویکردهای جایگزین و متفاوت را سرکوب و حذف کرده است. باید توجه داشت که جهان‌بینیِ این پذیرندگانِ انفعالی تا حد زیادی، محصول و محدود به دیدگاهِ ایرانیستی/فارسیستیِ دولتِ ملی‌محوری است که طی قرن گذشته تولید و تحمیل شده است.

هر دو رژیم قبل و بعد از انقلاب، به گونه‌ای نظام‌مند، ایده‌ها، چهره‌ها و جنبش‌هایِ بدیل را سرکوب و حذف کرده‌اند و ترور و کشتار سازمان‌یافته را عادی‌سازی کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هر دو رژیم همواره جنبش‌ها، احزاب و روشنفکرانِ چپ را سرکوب و حذف کرده‌اند. نمونه‌های بسیاری از این سرکوب در تاریخ پیش و پس از انقلاب وجود دارد. در یک محیط سیاسی گشوده که گروه‌های مرفقی بتوانند آزادانه

فعالیت داشته باشند، حامیان و طرفداران پهلوی احتمالاً نفوذ بسیار کمتری خواهند داشت.

جغرافیاهای انقلاب

جنبش انقلابی جاری، نه تنها از نظر جغرافیایی گسترده‌تر از اعتراضات سال‌های ۱۳۸۸، دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ در ایران، که دارای ویژگی‌های متمایز و نوپدید است. نخست این که اعتراضات در کم‌تر از چند روز به تمام مناطق کشور گسترش یافت. در روز پنجم اعتراضات، بیش از ۸۰ شهر کشور، درگیر شده بودند. برخلاف اعتراضات خونین سال‌های اخیر، این جنبش انقلابی، از غربی‌ترین شهرها (اشنویه و پیرانشهر) به شرقی‌ترین (زاهدان) و از شمالی‌ترین (رشت) به جنوبی‌ترین شهرها (بندرعباس) گسترش یافته است. الگوی مشابهی از پراکندگی جغرافیایی درون هر شهر نیز مشهود بوده است. به عنوان مثال، در شهر تهران، که دارای بیشترین شکاف طبقاتی در میان شهرهای کشور است، از ثروتمندترین محله‌های اعیان‌نشین مانند زعفرانیه در شمال گرفته تا

محروم‌ترین محلات مانند فلاح و نازی آباد در جنوب، تظاهرات بر پا شده است. علاوه بر این، در حال تجربه‌ی شکلی از مبارزه‌ی خیابانی نامنظم هستیم که نیروهای امنیتی را خسته کرده و در مواردی از کار انداخته است. موضوع جالب این است که حتی در مذهبی‌ترین شهرهای ایران (قم و مشهد) که به صورت سنتی مستحکم‌ترین سنگرهای جمهوری اسلامی به شمار می‌رفته‌اند، نیز اعتراضات شعله‌ور شده است.

بنابراین، اعتراضات، تمام جغرافیای ایران را درنوردیده است. در مقایسه با اعتراضات قبلی، دانشگاه‌های بیشتری به صورت فعالانه آتش انقلاب را روشن نگه داشته‌اند. کنش‌های دانشجویی به تظاهرات محدود نبوده و دست به اعتصاب و تحصن نیز زده‌اند (و این به رغم هزینه‌هایی بوده که متعاقباً متحمل شده‌اند). دانشگاه الزهراء، به عنوان یک دانشگاه دولتی صرفاً زنانه و تک‌جنسیتی که تصور می‌شد از نظر سیاسی یکی از محافظه‌کارترین و خنثاترین دانشگاه‌های ایران باشد، به قدرت‌مندترین شکل به اعتراضات پیوسته است. گفتنی است

که دانشجویان دانشگاه الزهراء، یکی از مترقی‌ترین شعارهای جنبش؛ «مرگ بر ستمگر چه شاه شاه چه رهبر» را سر داده‌اند. اعتراضات علاوه بر این، مدارس کشور را نیز دربر گرفته است. گستره‌ی خیزش به فضای فیزیکی محدود نشده و هشتک مهسا امینی بیش از ۲۷۰ میلیون بار توییت شده است. این عدد، رکورد جدیدی را در تاریخ توییت به ثبت رساند. برای مقایسه، هشتک **BlackLivesMatter** از اواسط سال ۲۰۱۳ تاکنون ۶۳ میلیون بار توییت شده است.

شعار رهایی‌بخش «ژن، ژیان، ئازادی»، شعاری کردی برخاسته از جنبش آزادی‌خواهانه زنان کرد، در زمانی کوتاه به سرعت به شعار اصلی جنبش ایران تبدیل شد. این شعار به مثابه‌ی رشته‌ی پیوندی اتحادبخش معترضان را از طبقات اجتماعی مختلف، چه از مراکز و چه از حاشیه‌های فضای اجتماعی، دست کم به شکلی صوری به هم متصل کرده است. می‌گویم صوری چرا که مناقشه‌ای دیرپا و بنیادی بر سر شکل

بدیل سازماندهی سیاسی فضا بعد از جمهوری اسلامی در جریان بوده است.

مستعمرات داخلی

پیش از شروع بحث، اشاره به برخی از زمینه‌های جغرافیایی - تاریخی این جنبش، ضروری است. پیش از شکل‌یابی اجباراً تحمیل‌شده‌ی ایران، به عنوان یک دولت و قلمروی ملی، که تبارش را می‌توان به پایه‌گذاری دودمان پهلوی به وسیله‌ی رضاخان در سال ۱۹۲۵ بازگرداند، ایران دوران قاجار، مجموعه‌ای متشکل از دولت‌ها یا ممالکی بود که اگرچه تا حدی به هم متصل بودند اما از درجه‌ی بالایی از استقلال سیاسی-اقتصادی نسبت به پایتخت (تهران) برخوردار بودند. این موضوع در نام رسمی امپراتوری قاجار نیز تجلی یافته بود: ممالک محروسه‌ی ایران. قدرت مرکزی قادر به اعمال اقتدارش بر جغرافیاهای جزیره‌مانند و پراکنده‌ی ممالک محروسه نبود. ساخت یک نهاد سیاسی متمرکز و یکدست، نیازمند شروط مادی (فناورانه-زیرساختی) گوناگونی است که

در آن دوره وجود نداشت. اگر دوران بحث‌انگیز امپراتوری صفویه (۱۱۴-۸۸۰ خورشیدی) را نادیده بگیریم، حداقل از زمان تسخیر ایران توسط مسلمانان، یکی از خصیصه‌های برجسته و تعیین‌کننده‌ی ایران، فقدان یک قدرت مرکزی مؤثر بوده است. غیاب ایران به مثابه‌ی یک موجودیت بالفعل ژئوپلیتیکی دارای مرزهای مشخص در قرون پیش از پادشاهی پهلوی، برای فهم شکل‌گیری ایران همچون یک دولت مدرن در زمانه‌ی حاضر مهم است و دلالت‌های مؤثری برای مبارزات انقلابی جاری در ایران، در آن مستتر است.

هشتم مهرماه، در «جمعه‌ی خونین» زاهدان شاهد به قتل رساندن بیش از ۱۰۰ نفر از معترضان در استان سیستان و بلوچستان بودیم. همچنین بالغ بر ده‌ها نفر در کردستان کشته شده‌اند. تأکید بر این نکته مهم است که بلوچستان مستعمره‌شده‌ترین منطقه‌ی ایران است. از این حیث می‌توان استدلال کرد که بلوچستان در فضازمانی کاملاً متفاوت از فضازمان مراکزی مانند تهران قرار دارد. کردستان، خوزستان، ترکمن صحرا و آذربایجان از دیگر مستعمره‌ها در تاریخ

معاصر هستند. کشتار مشابهی نیز در اعتراضات آبان ۱۳۹۸ در ماه‌شهر رخ داد. این شهر عرب‌زبان نیز یکی دیگر از استعمارشده‌ترین مناطق ایران در خوزستان است.

متأسفانه کوچ اجباری (آواره‌سازی) و حتا نسل‌کشی مستعمره‌نشینان و عشایر ایران امر جدیدی نیست. این اعمال وحشیانه به صور مختلف، دست کم از زمان صفویه وجود داشته است. با این حال از طریق شکل‌یابی تحمیلی و خشونت‌آمیز دولت-ملت در زمان رضا شاه پهلوی از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ بود که مناطق نیمه‌مستقل تا مستقل بلوچستان، کردستان، خوزستان، ترکمن صحرا، آذربایجان و ... با درجات متفاوتی از اجبار به درون ماتریس زمانی و فضایی دولت مرکزی کشیده شده‌اند. این فرایند باعث تعمیق و تشدید تولید استعماری ایران همچون یک فضای دولتی ملی شد؛ فرایندی که رژیم بعدی، یعنی جمهوری اسلامی آن را تشدید و تعمیق کرد.

استعمار داخلی و زبان فارسی

جمعیت قلمروهای استعماری، عمدتاً ساکنانی غیرفارسی‌زبان دارند. تولید ایران به عنوان دولتی ملی با تحمیل اغلب خشونت‌آمیز فارسی به عنوان زبان ملی، درهم آمیخته است. برکندن مردم از فرهنگ و زبان بومی خود، تأثیری بیگانه‌کننده و شکافی میان‌نسلی در این مناطق بر جای گذاشته است. فارسی به این ترتیب همچون عاملی تعیین‌کننده و کلیدی در تولید استعماری ایران عمل کرده است. قتل وحشتناک مهسا امینی و جنبش رخ‌داده از پس آن، مسئله‌ی زبان/استعمار را برجسته کرده است. یکی از رایج‌ترین شعارهایی که در تظاهرات جاری در خارج از کشور به زبان انگلیسی سر داده می‌شود چنین است: «اسمش را بگو: مهسا امینی» اما از قضا نام او ژینا است که نامی کردی است و مهسا نام دوم او به فارسی است.

علی‌رغم سابقه‌ی تاریخی استعمار داخلی در ایران، کماکان تحلیلی مارکسیستی از این مسأله وجود ندارد. تحلیل‌های

مارکسیستی ایران عمدتاً به سنت‌ها و رویکردهای ارتدوکس (اقتصادمحور) یا پسامدرن (فرهنگ‌محور) محدود شده‌اند و در آن‌ها توجهی به مسائل استعمار داخلی، تبعیض‌ها و تفکیک‌های جنسیتی، و سرکوب زبانی نشده است.

ایران به عنوان یک دولت ملی، جغرافیایی استعماری است. اما این موضوع همه‌ی داستان را بازگو نمی‌کند. اگر ماهیت استعماری فضای ملی را با فارسیسم (فارسی‌گری) تعریف کنیم، وجوه جنسی و جنسیتی فضای ملی با صریح‌ترین شکل با ارجاع به شیعیسم (شیعه‌گری) فهمیده می‌شود. فارسیسم و شیعیسم البته باهم مرتبط‌اند. این منطق جمهوری اسلامی در مقام یک دولت-ملت است که وجوه فارسیسم و شیعیسم را در یک کل مفصل‌بندی می‌کند، پدیده‌ای که آن را فارشیعیسم نامیده‌ام.

بدن، دولت، انقلاب

در بافت مبارزاتی انقلاب ایران، «تجزیه طلب»، «بی غیرت»، و طیفی از صفت‌های جنسی مشابه دیگر به عنوان کلماتی مترادف با هدف خاصی به کار برده می‌شوند. همچنین «بی وطن»، «بی ریشه» «وطن فروش»، و «حرام زاده» همگی به یک معنی و به عنوان دشنام به کار می‌روند. به این ترتیب مردمانی که خواهان کنترل بر بدن‌های فردی و جمعی خود هستند و هر نوع اقتدار بیرونی و تحمیلی بر بدن‌های خود را پس می‌زنند، با برچسب‌هایی مانند تجزیه طلب، بی غیرت، وطن فروش، و خائن خطاب می‌شوند. حاکمیت کوشیده است تا با دِرِساژ (دست‌آموزی) نظام‌مند بدن‌ها و حذف تفاوت‌های منطقه‌ای و زبانی از طریق فارشیعیسم، سیاست اعمال فضای مسطح، همگن و یکدست‌سازش را تحمیل کند.

در واقع، با دو جبهه مواجهه هستیم. از یک سو؛ حامیان نظم مستقر (که وسیع‌تر از جمهوری اسلامی است) و متعهد به سرکوب و انقیاد بدن‌های فردی و جمعی به‌شدت در تلاش‌اند

تا به هر شیوه‌ای مانع از هر شکلی از خودگردانی و خودمختاری بشوند. از سوی دیگر؛ آن دسته از نیروهای مترقی و پیشرو را داریم که به صورت کاملاً صریح، خواهان خودگردانی بدن‌های فردی و جمعی هستند و از به رسمیت شناخته شدن و استمرار تکثیر تفاوت‌ها دفاع می‌کنند. جبهه‌ی نخست خواهان پرچمی واحد است؛ همنوایی از خودبیگانه و وحدتی انتزاعی، که به طور بیرونی از بالا تحمیل شده است. در حالی که جبهه‌ی دوم خواهان شکل‌گیری تکثر پرچم‌ها، چندصدایی، و تکثر ارگانیک به شکلی درون‌زا و از پایین است. این تضاد را به این ترتیب می‌توان همچون جنگ مابین «تک‌ضرب‌آهنگی‌بودن» نظم طبقاتی / ملی مستقر در برابر «چندضرب‌آهنگی‌بودن» یک نظم اجتماعی‌رهایی‌بخش توصیف کرد.

آن‌هایی که مردم را از خطر تجزیه‌ی ایران می‌ترسانند عموماً همان افراد جنسیت‌زده‌ای هستند که ظاهراً نگران تجاوز به پیکر مقدس «ملت» توسط بیگانگان و خارجی‌ها هستند. تجاوز از دید آن‌ها باید ملک طلق یک اقتدار انحصاری مرکزی باشد: پدر، ولی، دولت. بر اساس همین منطق است

که پدر/ولی می‌تواند عامدانه فرزندان خود را از بین ببرد و در عین حال قصاص (که متاسفانه در قوانین اسلامی، متداول است) در مورد او اجرا نشود. این همان منطق دولت ملی (اسلامی یا غیراسلامی) است که در شعارهای ارتجاعی این روزها، مشخص «مرد، میهن، آبادی» نمود پیدا کرده است.

مرد، میهن، آبادی» و فاشیسم

راست‌گرایان ایرانی - که طیفی از فاشیسم افراطی آریایی‌گرایان، سلطنت‌طلبان (پهلوی‌ها)، و شیعه‌گرایان تا ایران‌گرایی/فارسی‌گری طبقه‌ی متوسطِ محافظه‌کار را دربرمی‌گیرد - برداشتی لیبرالی - ناسیونالیستی از حقوق دارند. آن‌ها به این ترتیب قادر به دیدن حقوق و رای چارچوب فردگرایانه و موروثی نیستند. بر این اساس، آنان اگرچه از حقوق فردی مانند حق آزادی بیان و اظهارنظر و کنترل بر بدن‌های فردی دفاع می‌کنند اما همزمان هر گونه حق جمعی برای خودگردانی محلی، شهری یا منطقه‌ای را محکوم و تقبیح می‌کنند. راست‌گرایان با طبقه‌بندی تمامی

شکل‌های حقِ جمعی برای خودگردانی ذیل گرایش تجزیه‌طلبانه که «تمامیت ارضی» ایران را به مخاطره می‌اندازد، مانع از رسمیت‌یابی هرگونه حقِ جمعی می‌شوند. در چنین بافتاری است که سلطنت‌طلبان و به طور گستره‌تر؛ الیت‌های ایران‌گرا/فارسی‌گرا، (افزون بر جمهوری اسلامی، و همسو با آن) ایرانیان را از «سوریه‌ای‌شدن» یا تجزیه‌ی ایران، ترسانده و برحذر می‌دارند. نکته این است که چنین گرایشی مختص حاکمیت نیست بلکه همچنین در دستورکار برخی «مخالفان» از جمله طرفداران پهلوی یا در معنایی وسیع‌تر، ایران‌گرایان/فارسی‌گرایان قرار دارد. در نتیجه اصلاً دور از ذهن نبود که تمامی گروه‌های ذکرشده، حول شعار ضدانقلابی «مرد، میهن، آبادی» متحد شوند؛ شعاری که به‌روشنی مضامین و محتوایی پدرسالارانه، جنسیت‌زده، ناسیونالیستی و توسعه‌گرایانه دارد. شعار «مرد، میهن، آبادی» را می‌توان نامی دیگر برای آنچه که من فارشیعیسم می‌نامم دانست.

جناح خاصی از چپ ضدامپریالیستی ایران نیز موضع مشابهی در این خصوص دارد. گرچه لزوماً با پیش‌فرض‌های فردگرایانه آغاز نمی‌کنند اما در نهایت از همان موضع راست‌گرایان دفاع می‌کنند. بگذارید لحظه‌ای روی جریان موسوم به «چپ محور مقاومت» متمرکز شویم. همین رابطه‌ی بین چپ محور مقاومت و راست‌گرایان، بین چپ محور مقاومت و جمهوری اسلامی هم وجود دارد. یعنی اگرچه چپ محور مقاومت و جمهوری اسلامی ظاهراً منافع متفاوتی دارند، اما موضع واحدی دارند که همان «دفاع از جمهوری اسلامی به هر قیمت و هزینه‌ای» است. این به اصطلاح ضدامپریالیست‌ها مدعی هستند که اعتراضات ایران نه مبارزه‌ای ارگانیک و برآمده از دغدغه‌ها و خواسته‌های ایرانیان، بلکه کار «دشمن»، یعنی امپریالیسم آمریکا و غرب است که از تجزیه و سوریه‌ای‌سازی منفعت می‌برند. در نتیجه، هم جمهوری اسلامی و هم چپ محور مقاومت معتقدند امپریالیسم غربی، مردم ایران را برای اعتراضات تحریک کرده و فریب داده است. این نوع امپریالیسم ستیزی قلابی، گستره‌ای از نیروهای مؤثر و گوناگون از جمله نقش سایر قدرت‌های

امپریالیستی مانند روسیه و چین و نیز خودِ شکل دولت-ملت را نادیده می‌گیرند. این امپریالیسم‌ستیزی قلبی در واقع، روابط طبقاتی موجود از جمله تفکیک جنسیتی و استعمار داخلی را توجیه می‌کند.

در واقع، در خوانش مذکور «امپریالیسم»، به شیوه‌ای انتزاعی، غیرلایه‌مند و مسطح درک می‌شود و در نتیجه از فهم ماهیت نابرابر و چندمقیاسی امپریالیسم سرمایه‌داری و منطق استعماری چندلایه اش ناتوان است. در نهایت، چپ محور مقاومت ایرانی، امپریالیسم آمریکایی-غربی را طرد می‌کند اما فقط برای آن که امپریالیسم چینی و روسی را به آغوش بکشد. بر اساس دیدگاه چپ محور مقامت، موضع ضدآمریکایی یا ضدغربی جمهوری اسلامی، به طور خودکار به این معناست که نیروهای اپوزیسیون باید مبارزات ترقی‌خواهانه‌ی خود را به تعلیق درآورده و از دستورکار حاکمیت از جمله مداخلات منطقه‌ای آن دفاع کنند.

تعجب آور نیست که بخش خاصی از چپ (ضد امپریالیستی) غربی نیز همین موضع گیری را در مواجهه‌ی با جمهوری اسلامی دارد. چپ محور مقاومت در واقع دنباله‌روی همین چپ غربی هستند. چپ محور مقاومت، در واقع بازنمایی کننده‌ی موضع همین چپ غربی ضد امریکایی است که یا در خصوص جنبش‌های اعتراضی درون ایران سکوت پیشه می‌کنند و یا دغدغه‌ی اصلی خود را همان حفاظت از شکل دولت می‌دانند، و متوجه نیستند که شکل دولت خود مؤلفه‌ی اصلی تعریف کننده‌ی امپریالیسم غربی است. موضع گیری‌های ناآگاهانه‌ی این چپ‌های ضد امپریالیست غربی نسبت به جمهوری اسلامی، و یا سکوت آنان در خصوص قساوت‌های جمهوری اسلامی، همگی عملاً باعث بدنامی و بی‌اعتباری کلیت جریان چپ به‌ویژه در میان ایرانیان شده است. وقتی بحث به تضادها و اعتراضات داخلی ایران درون جامعه‌ی شیعه‌گرا می‌رسد برخی از این چپ‌های غربی (از جمله جرمی کوربین، طارق علی، و دیوید هاروی)، تقریباً چیزی برای گفتن ندارند. این مسئله باعث ارائه‌ی تحلیل‌های انتزاعی و پراشتباه از سوی آنان شده است. نتیجه

آن شده که شباهت و همسویی به حدی است که نمی‌توان تمایز چندانی میان دیدگاه‌های این بخش از چپ غربی و نظراتی که مثلاً در تسنیم انتشار می‌یابد، قائل شد. چنین تحلیل‌هایی منعکس‌کننده و تقویت موضع رسمی حاکمیت است.

فقدان دانش انتقادی ملموس از جامعه‌ی چندملیتی و بسیار متکثر ایران که توسط رسانه‌های جریان اصلی غربی و پروپاگاندا‌ی جمهوری اسلامی ممکن و تسهیل شده، تاثیر بسیار منفی و مخربی بر روی گسترش و توسعه‌ی مبارزات رهایی‌بخش جمعی، در میان ملت‌های مستعمره‌ی ایرانی گذاشته است. مسأله این است که این امپریالیسم‌ستیزی انتزاعی (با تأکید بی‌جا و یکسویه بر روی امپریالیسم اروپایی-آمریکایی) با بازتولید دولت ملی سرمایه‌دارانه از شکل‌گیری هرگونه بلوک تاریخی مترقی جلوگیری می‌کند. در واقع، همین منطقی است که نیروهای انقلابی ایران در صدد دگرگونی آن هستند.

باید نسبت به استفاده از گفتمان‌های «تجزیه‌ی کشور» و «سوریه‌ای‌سازی» از سوی چپ محور مقاومت، محتاط باشیم. از یاد نبریم که حاکمیت ایران، مهم‌ترین حامی و پشتیبان رژیم اسد و در نتیجه، خود، از عاملان اصلی سوریه‌ای‌سازی فضای سیاسی بوده‌اند. در نتیجه تمامی نیروهای انقلابی باید این نقش را در سوریه‌ای‌سازی مداوم فضا (که معطوف به تولید تقسیم‌بندی‌ها و سلسله‌مراتب فضایی جدید در ایران است) جدی بگیرند. حاکمیت برای زمین‌زدن جنبش انقلابی، در عملی کردن این استراتژی تردید نخواهد کرد. در نتیجه، نیروهای انقلابی باید استراتژی‌های مقابله‌ی متناسبی را در این خصوص پیروانند.

این بحث توجه ما را به مسئله‌ی حیاتی ملل استعمارشده در ایران و ضرورت ایجاد یک سازمان سیاسی و غیرمتمرکز فضایی (مانند کنفدرالیسم دموکراتیک یا فدراسیونی چندملیتی) معطوف می‌کند. تنها با رسمیت‌یابی و خودمختاری

منطقه‌ای است که می‌توان جبهه‌ی جمعی ارگانیکی و قدرتمندی تشکیل داد. در غیر این صورت، این جبهه به آسانی شکل‌های موجود سلطه را بازتولید خواهد کرد، حتا اگر حاکمیت دیگری بر سر کار آورد. فمینیست‌ها، آنارشیت‌ها، مارکسیست‌ها و سایر نیروهای ترقی‌خواه، باید این موضوع را در نظر بگیرند و نقش زنان در این خصوص بنیادی است.

روسری‌سوزان: مسئله‌ی اسلام‌هراسی

باید این مسئله را روشن کنیم که اعتراضات در ایران (عموماً) بر علیه‌ی اسلام نیست. بسیاری از ایرانیان به حجاب اجباری و دیگر شکل‌های سلطه بر بدن‌ها اعتراض دارند (این موضوع کاملاً متفاوت از تصویب قوانین ضد حجاب بر اساس اسلام‌هراسی غربی است). زنان شجاعی که روسری‌های خود را در فضاهای عمومی به آتش می‌کشند، بر ضرورت وجود خودگردانی (آزادی‌های فردی و یا اجتماعی) تأکید می‌کنند. آنان خواستار حقوق بنیادی‌ای هستند که بیش از چهار دهه است که به صورت نظام‌مند از آنان سلب شده. زنان ایرانی و

دیگر معترضان، از جمله اعضای جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی کیو خواهان حق زندگی خودشان هستند. آنها اهمیت بنیادین حق به شهر، فضا و تفاوت را تصریح می‌کنند. ایرانیان به حاکمیت و نهادهای طبقاتی آن، معترض هستند. در واقع آنچه که در معرض خطر است، شکل خاصی از اسلام و شیعه‌گری است که در حاکمیت تجسم یافته است و نه اسلام به خودی خود.

«ایرانیان» در واقع از طیفی از اشکال متقاطع و به هم پیوسته‌ی سلطه رنج می‌برند اما حجاب فشرده‌گی جمهوری اسلامی است؛ همچنان که جمهوری اسلامی خود تراکم و فشرده‌گی روابط طبقاتی مسلط است. حجاب، در واقع مادیت‌یابی جمهوری اسلامی در زندگی روزمره است. دقیقاً به واسطه‌ی حجاب (و زبان فارسی) است که جمهوری اسلامی توانسته است سلطه‌اش را استمرار بخشد. به تعبیری دیگر، حجاب اجباری، مادیت‌یابی و فشرده‌گی/تراکم شیعیسم است. بنابراین، حجاب اجباری یکی از ارکان بنیادین تمامیت روابط سلطه در ایران است.

حجاب، به آشکارترین شکل نشان‌دهنده‌ی نظام آپارتاید جنسیتی است که ریشه در ایدئولوژی شیعه‌گرانه‌ی حاکمیت دارد. اگرچه بدن زنان اولین لایه‌ی برخورد خشونت‌آمیز دولتی است شیعه‌گری فقط بدن زنان را هدف قرار نمی‌دهد. بر اساس شیعه‌گری، بدن‌ها یا مرد هستند و یا زن (یا مرد باش یا اساساً نباش!). همه‌ی بدن‌های دیگر از حیث وجودی انکار می‌شوند، چه رسد به این‌که امکان زیستن داشته باشند. مجازات‌رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج سنگسار است. همچنین، همجنس‌گرایان به‌لحاظ قانونی و بر اساس قاعده‌ی شرعی، در معرض مجازات اعدام قرار دارند. نباید فراموش کرد که اگر «ایرانیان» (چه مرد چه زن) التزام عملی به ولایت فقیه نداشته باشند، نمی‌توانند در شغل‌ها و فعالیت‌های دولتی از جمله تدریس در مدرسه و دانشگاه، وکالت، قضاوت و بسیاری موارد دیگر استخدام شوند. تمام این فرایندها، سازوکارهای نظام‌مند بیگانه‌سازی و تولید بدن‌های مطیع و رام‌شده هستند، سازوکارهایی که بیش از چهار دهه اجرایی شده است.

روزمرگی دولت و انقلاب

جبهه‌ای واحد بر علیه حاکمیت شکل گرفته است. اما این جبهه از درون متکثر و تضادپایه است. در این میان، سلطنت‌طلبان و فاشیست‌های حامی رضا پهلوی، از بلندترین صدا و نیز ابزارهای مادی برای انتشار این صدا برخوردارند. برنامه‌های گسترده‌ی ارتجاعی هر روزه‌ی آنان، از کانال رسانه‌های جریان اصلی، تلویزیون و خبرگزاری‌های فارسی‌زبان همچون ایران اینترنشنال، منوتو و ایندپندنت فارسی تبلیغ می‌شود. آن‌ها به‌جد در تلاش و تکاپو هستند که امیال خود را به جای مطالبات معترضان قالب کنند. البته، سلطنت‌طلبان (پهلوی‌گرایان) جای پای در میان بخشی از ایرانیان دارند. اما اگر به آنچه در خیابان‌ها می‌گذرد نگاهی اندازیم، مشخص می‌شود که آن‌ها دست بالا را ندارند. رواج و تحمیل نظام‌مند پروپاگاندای ایران‌گرایانه/فارس‌گرایانه‌ی به اذهان رسوخ کرده و تأثیر عمیقی در شکل‌دادن به جهان‌بینی و افکار عمومی ایرانیان، و اساساً در شکل‌دادن به خودِ «ایرانیان» داشته است. یک قرن آموزش فارس‌گرایانه‌ی مرکز‌گرا، شکل ناسیونالیستی دولت‌محور خاصی از «دانش

تاریخی» را تولید و عادی‌سازی کرده است. این دانش/فرهنگ به‌عنوان سدی مستحکم در برابر شکل‌گیری و گسترش «تاریخ‌های انتقادی غیرملی‌گرایانه‌ی ملت‌های ایران» عمل کرده و می‌کند. در این لحظه‌ی انقلابی اگرچه میزان بالایی از اتحاد مابین نیروهای بسیار متکثر و متضاد اپوزیسیون را شاهد هستیم، نمی‌توانیم تأثیرات مخرب یک قرن سرکوب مادی و فرهنگی، دولت-ملت را انکار کنیم. این روند بیانگر طبیعی‌سازی استعمار است که در دوران قبل و بعد از انقلاب مبنای تکوین دولت ملی بوده است. حاکمیت در چهل سال گذشته حجاب اجباری و سرکوب زنان را نیز طبیعی‌سازی کرده بود. عمق طبیعی‌سازی مسأله‌ی ملیت‌های تحت ستم در ایران اما دست کم از لحاظ تاریخی پدیده‌ی پدیدارتر نیز هست. حال اما وقت آن است تا همزمان استعمار ملل تحت‌ستم و بدن‌های سرکوب‌شده را هدف قرار داد. نابودسازی یکی و دست‌نخورده گذاشتن دیگری در نهایت به بازتولید نظم موجود می‌انجامد. چنین استراتژی یک‌سویه‌ای نمی‌تواند به یک زندگی معمولی برای همگان بینجامد.

از همین رو نمی‌توانیم ساده‌لوحانه خوش‌بین باشیم، اما طیف گسترده‌ای از جمعیت‌ها، به ویژه غیرفارسی‌زبانان، بدون شک مخالف این ایدئولوژی ایرانی‌گرا/فارسی‌گرایانه هستند. این غیرفارسی‌زبانان که از منطق استعماری متمرکزسازی اجباری، و تکوین دولت در رنج و مصیبت هستند، به‌طور بالقوه می‌توانند ایجاد و پیشبرد یک جنبش متحدِ مرفقی را را رهبری کنند. احتمالاً زنان غیرفارسی (و اعضای جامعه‌ی LGBTQ2S) می‌توانند یک بلوکِ پیشتاز برای شکل‌گیری رهبری ارگانیک و گسترده‌تر انقلاب بنا نهند - رهبری‌ای که ضرورتاً جمعی و مشارکتی است و نه فردمحور. این بلوک دیگر گروه‌های فرودست اجتماعی، مانند ملت‌های غیرفارسی‌زبان، اقلیت‌های مذهبی و طبقه‌ی کارگر را دربرمی‌گیرد. زنان ترقی‌خواه ایرانی ساکن مراکز (چه داخل و چه خارج از ایران) نیز احتمالاً می‌توانند به عنوان قدرتمندترین متحدان این بلوک نقش‌آفرینی کنند. رد تاثیرگذاری این اشکال نوآیین سازماندهی و رهبری جمعی را می‌توان در این واقعیت دید که جنبش انقلابی ایران چگونه

توانسته است جنبش‌های فمینیستی سراسر جهان را نیرو و جانی تازه ببخشد.

بعد از چهاردهه سرکوب نظام‌مند در تمامی سطوح زندگی اجتماعی، باید به غیاب گروه‌های سیاسی با تشکل‌یافتگی مناسب در ایران اذعان کرد. با وجود این، کنش‌های جمعی در فضاهای متفاوت در حال شکل‌گیری‌اند و مشارکت مردمی را افزایش می‌دهند. پتانسیل موجود برای مفصل‌بندی سیاسی مردمان/ملل مستعمره و تحت سلطه می‌تواند امر فردی و امر جمعی؛ امر محلی/ منطقه‌ای و امر فدرال/کنفدرال؛ و امر فرهنگی و امر اقتصادی را به یکدیگر پیوند بزند. نباید از یاد برد که مستعمره‌شده‌ترین بدن‌ها/ملت‌ها نه تنها سلب مالکیت‌شده‌ترین، بلکه استثمارشده‌ترین نیز هستند. به این ترتیب مطالبه‌ی حق خودگردانی، مطالبه‌ای برای رهاسازی اجتماعی و سیاسی در تمامی ابعاد زندگی است. اگر از نظر اقتصادی کاملاً مستقل ولی در عین حال از هر گونه حق تغییر همان نظام سیاسی محروم باشیم، نمی‌توان از خودگردانی و حق تعیین سرنوشت خود حرف زد.

در پایان می‌خواهم برداشتی از جمهوری اسلامی را به مثابه‌ی «فشردگی رابطه‌ی طبقاتی نیروها» پیشنهاد دهم - روابطی که ضرورتاً باید همزمان در تعیین‌های استعماری، جنسیتی و اقتصادی‌شان دیده شوند. در این معنا، تحلیل طبقاتی صرفاً تحلیلی اقتصادی، سیاسی، و یا فرهنگی نیست. همان طور که پولانتزاس می‌گوید: «یک طبقه‌ی اجتماعی با موقعیت‌اش در سرجمع پرکتیس‌های اجتماعی، یعنی با جایگاهش در تقسیم اجتماعی کار، به‌مثابه‌ی یک کل، تعریف می‌شود که روابط سیاسی و ایدئولوژیک را نیز در بر می‌گیرد». علاوه بر فارسی‌گری، پدرسالاری دولت‌ملی‌محور جنسیت‌زده‌ی شیعه‌گرا نه نیز یک ویژگی برسازنده و تعریف‌کننده‌ی جمهوری اسلامی است. و بدن آن عرصه‌ای است که روابط طبقاتی و تمامیت روابط سلطه در زندگی روزمره بر آن اعمال می‌شود. بدن‌های رام، همان جایی است فارسی‌گری و شیعه‌گری به هم می‌رسند.

بیش از دو ماه است که این بدن‌های به‌ظاهر مطیع و رام‌شده شوریده‌اند و جنبش عمومی مقاومت مردمی را تشکیل داده‌اند. با این حال برای شکل دادن به استراتژی‌های سیاسی رهایی‌بخش در ایران، تلاش‌هایی چندجانبه و چندمقیاسی برای خلق یک بلوک اجتماعی لازم است که بتواند حاکمیت را هم از نظر فیزیکی و هم از نظر ایدئولوژیک به گونه‌ای موثر از پای درآورد. برای این کار باید جبهه‌ای متحد از بدن‌های انقلابی تشکیل شود. بدن‌های انقلابی طیف وسیعی را شامل می‌شوند: از سرکوب‌شده‌ترین بدن‌ها (زنان و همجنس‌گرایان و کوئیرها و ...) گرفته تا استعمارشده‌ترین بدن‌ها (بلوچ‌ها، کردها، عرب‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها و ...)، از استثمارشده‌ترین بدن‌ها (زنان خانه‌دار، کارگران، ...) گرفته تا محروم‌شده‌ترین بدن‌ها (بی‌کاران، بی‌ثبات‌کاران، و ...)، از بیگانه‌شده‌ترین بدن‌ها (دانش‌آموزان، دانشجویان، مرکز نشینان نسبتاً مرفه، و ...) گرفته تا غارت‌شده‌ترین و سلب‌مالکیت‌شده‌ترین بدن‌ها (بی‌خانمان‌ها، مستاجران، و ...) همه به درجاتی به دنبال دگرگون‌سازی وضعیت هستند. پتانسیلی بیدار شده است: این بدن‌های منفرد حالا در کنار هم

به دنبال شکل دادن به یک بدنِ جمعی انقلابی هستند. به طور مبرمی نیاز داریم تا چنین جبهه‌ی جمعی متحدی از بدن‌های سرکوب‌شده که حالا به شکلی فعالانه به دنبال خودگردانی هستند شکل بگیرد و تقویت شود.

بدن‌های سرکوب‌شده حالا نشان داده‌اند می‌توانند فضای خود را بیافرینند. انقلابِ بدن‌های سرکوب‌شده بیانگر گرایش به تولید فضایی رهایی‌بخش است که در آن بدن‌های فردی و جمعی هیچ اقتدارِ تحمیلی و بیرونی را تحمل نخواهند کرد. انقلاب به معنای ردِ کاملِ هر گونه ولایت و سلطنت بر بدن‌ها و تولید فضایی جدید است: فضایی خودگردان. چنین فضای ولایت‌ستیز و سلطنت‌ستیزی عرصه‌ی بروز و تولید پیوسته‌ی تفاوت‌ها، پیشامدها، نوبودگی‌ها، و رویدادهای کنترل‌ناپذیر است. دقیقاً همین ویژگی گشوده، برنامه‌ناپذیر، و انقلابی فضای اجتماعی است که جنبش اخیر را تا این حد متمایز و بی‌همتا کرده است.

بیانیه جمعی از فعالین جنبش زنان در آستانه ۲۵ نوامبر روز جهانی منع خشونت علیه زنان

گروه نویسندگان

اینروزها درحالی به ۲۵ نوامبر (روز جهانی منع خشونت علیه زنان) نزدیک می‌شویم که قیام سراسری ملت ایران (قیام ژینا) وارد سومین ماه خود شده است. قیامی که شعله‌ی آن باقتل حکومتی ژینا (مهسا) امینی در بازداشتگاه برافروخته شد و در ادامه جلوه‌های بی‌نظیری از همبستگی ملت‌ها/ قومیت‌ها و گروه‌های درحاشیه و اقلیت‌ها را آفرید.

قیامی که به گسترده‌ترین شکل مسالهی زنان و ستم جنسی را به یکی از مسائل اصلی جنبش ملی تبدیل کرد.

ما در روزهای پرشکوه قیامی به سر می‌بریم که شعار اصلی‌اش «زن، زندگی آزادی» از کردستان سرداده شد و در سرتاسر ایران گسترش یافت؛ روزهای پرشکوهی که یاد خدانور و ستمی که بر او رفت بارها در خیابان‌ها و دانشگاه‌های سراسر ایران گرمی داشته می‌شود و فایزه براهویی، خواهر بلوچ ما دیگر یک زن گمنام در زاهدان نیست. روزهایی که برای همه‌ی جان‌های عزیزی که از دست داده‌ایم، برای ژینا نیکا حدیث سارینا کیان گریسته‌ایم و عهد کرده‌ایم که این مسیر را تا پیروزی قیام پیش ببریم. روزهایی که تمام جهان شاهد خشونت افسار گسیخته‌ای است که حکومت در تقلا برای بقای خود در کوچه و خیابان و دانشگاه علیه زن و مرد و کودک و جوان اعمال می‌کند.

ما در حالی این روزهای پرشکوه قیام و انقلاب را به روز جهانی منع خشونت علیه زنان (۲۵ نوامبر) پیوند می‌زنیم که زنان بیش از همیشه قربانی خشونت سیستماتیک حکومتی شده‌اند. ماموران سرکوب با وقاحت اقدام به آزار جنسی زنان معترض در خیابان و بازداشتگاه می‌کنند و به آنها ناسزاهای

جنسی می‌دهند با این توهم که آنها را از حضور در خیابان باز دارند. شیوه‌ای که سابقه‌ای طولانی در جمهوری اسلامی دارد و از همان ابتدای حکومت، زنان مخالف حجاب اجباری را با الفاظ رکیک و خشونت خیابانی سرکوب کرده‌اند. اما این خشونت مستمر سیستماتیک نه تنها زنان را از خیابان نرانده که آنها را مصمم‌تر به صفوف اعتراض و انقلاب کشانده است.

زنانی که امروز در کوچه و خیابان حجاب از سر بر می‌گیرند و آن را پایکوبان در آتش می‌افکنند، فراتر از اعتراض به حجاب اجباری و خواست آزادی پوشش، به بیش از چهل سال سرکوب سیستماتیک، تبعیض، نابرابری و اجبار معترضند. گرچه اعتراض به حجاب اجباری عریان‌ترین جلوه‌ی آن است، اما تنها خشونتی نیست که زنان به آن معترضند. زنان را در تمام این سال‌ها به طور سیستماتیک از عرصه‌های مختلفی حذف یا حضورشان را محدود کرده‌اند.

دسترسی نابرابر زنان به فرصت‌های شغلی، شکاف دستمزدی دو رقیمی میان زنان و مردان، ترویج کودک‌همسری، محدود و محروم‌سازی دسترسی به وسایل پیشگیری از بارداری، جرم‌انگاری سقط جنین، مدارای قانونی با قتل‌های ناموسی، حذف زنان از بسیاری از مسابقات ورزشی یا ورزشگاه‌ها یا اجبار آنها به داشتن پوشش محدود کننده؛ و دیگر قوانین تبعیض‌آمیزی که به گسترش خشونت علیه زنان از خانه تا خیابان و محیط کار انجامیده بخشی از خشونت سیستماتیک است که زنان در این سال‌ها متحمل شده‌اند. بدیهی است زنان بسته به خاستگاه طبقاتی، قومی/ملی و دینی خود سهم متفاوتی از این خشونت متحمل شده‌اند.

در آستانه ۲۵ نوامبر— روزی که نام خود را از کشتار زنانی دارد که علیه دیکتاتوری جنگیده و کشته شدند— همگام با خواهرانمان در تمام کشور از شمال تا جنوب، از شرق تا غرب در میانه‌ی خیابان یک بار دیگر عهد می‌بندیم تا رسیدن به جامعه‌ای عادلانه و برابر و تا محو هر گونه خشونت و تبعیض علیه زنان از پانشینیم.

- برای جامعه‌ای که در آن همه‌ی اشکال تبعیض، اعم از تبعیض طبقاتی، جنسیتی، جنسی، قومی / ملی، دینی و تبعیض به دلیل معلولیت محو شده باشد.

- جامعه‌ای سکولار که در آن دین، طایفه یا حکومت هیچ آمریتی در زندگی ما نداشته باشد و همه‌ی ادیان بی‌هیچ برتری و امتیازی نسبت به دیگری، به دور از حوزه‌ی عمومی بوده و دینداری امری فردی تلقی شده و هیچ نقشی در قانون‌گذاری نداشته باشد.

- جامعه‌ای عاری از مناسبات سودجویانه‌ی سرمایه‌داری و فارغ از غارت و مصرف بی‌رویه منابع زیست محیطی.

- جامعه‌ای که در آن آموزش و پرورش رایگان و باکیفیت در همه‌ی مقاطع و برای همه موجود باشد.

– جامعه‌ای که در آن همگان از خدمات اجتماعی با کیفیت و رایگان (مهدکودک، آشپزخانه، خدمات بهداشتی و پزشکی،...) برخوردار باشند.

– جامعه‌ای که در آن برای همه افراد شغلی مناسب و برخوردار از شرایط کار ایمن و انسانی، با دستمزد مکفی وجود داشته باشد، همه افراد برخوردار از بیمه‌ی درمانی مناسب و رایگان باشند و در آن افراد جویای کار، از کارافتاده، [نا]توان و زنان تحت عنوان «خانه‌دار» که خود نقش بزرگی در تولید دارند از بیمه‌ی بیکاری و رفاه برخوردار باشند.

– جامعه‌ای که حق تشکیل، سازماندهی و اعتراض در آن به رسمیت شناخته شده باشد.

ماه‌چنان در میانه‌ی نبرد و مبارزه ایم.

جمعی از فعالان زنان داخل کشور- ۲۹ آبان

۳۰ آبان ۱۴۰۱

بعد از خیابان در غیاب زندگی / مرضیه بهرامی برومند

شعار «زن، زندگی، آزادی» همه مطالبات را در بر می‌گیرد

فرزانه راجی

نه آمار دارم و نه قصد آن دارم که آمار بدهم چه تعداد از
کارگران، کشاورزان و سایر زحمتکشان، پیشه‌وران،
بازنشستگان، معلمان، پرستاران، دانشجویان، دانش‌آموزان،
ملیت‌ها و اقوام، اقلیت‌های عقیدتی و مذهبی، اهالی قلم و هنر،
ورزشکاران، طرفداران محیط زیست، دادخواهان و... زن
هستند. اما به یقین بخش زیادی از آن‌ها زن هستند.

پرسش این است که آیا دغدغه‌ی همه این زن‌ها فقط حجاب،
به معنای محدود آن، یعنی روسری است؟! این ادعا را سه
دسته مطرح می‌کنند:

(۱) سرکوبگران؛

(۲) رهبرتراشان و طرفداران غرب که در پی تقلیل مطالبات
جنبش به برخی مسائل محدود زنان هستند؛

(۳) عده‌ای که از سر دلسوزی و شاید هم استیصال می‌گویند
اقتدار و طبقات دیگر فعالانه به جنبش نمی‌پیوندند چون
مطالبات آن‌ها در جنبش تبدیل به شعار نشده.

علت نپیوستن جنبش‌های مطالباتی به این خیزش که علنا شعار
سرنگونی می‌دهد بحثی جدا می‌طلبد اما می‌خواهم به همین
یک نکته بسنده کنم که این جنبش‌ها هر کدام به گونه‌ای با

جنبش اخیر ابراز همدردی کرده‌اند و قطعا عناصر و نیروهای آن‌ها در اعتراضات خیابانی و درگیری‌ها هم حضور دارند ولی شاید یکی از دلایلی که این جنبش‌ها به‌طور مشخص و گروهی در خیابان‌ها نیامده‌اند همان ملاحظه‌ای است که بسیاری از طبقات و اقشار دیگری دارند که به جنبش نپیوسته‌اند با اینکه ممکن است با آن همدلی هم داشته باشند: هنوز چشم‌انداز روشنی نمی‌بینند. برای این جنبش‌های مطالباتی علاوه بر نبود چشم‌انداز روشن، بنای سستی است که در طی این چند دهه برای خود ساخته‌اند، تشکل یا گروهی مطالباتی که توانسته چند دهه دوام بیاورد و کمابیش تحمل شده. حضور آن‌ها در خیابان با شعار سرنگونی، در لحظه‌ی کنونی که هنوز چشم‌انداز روشنی برای این خیزش نیست می‌تواند کلا نابودشان کند. ممکن است این رویکرد از نگاه عده‌ای قابل دفاع نباشد، اما قابل درک است.

درباره‌ی شعار «زن، زندگی، آزادی» بسیار گفته شده است. این شعار کلی، و شاید به نظر برخی نامشخص و مبهم یکی از علل فراگیر شدن آن بود. این شعار باعث شد که گروه‌های

مختلف مطالبات و خواست‌های خود را در آن جای دهند. کسانی که از فقر، گرانی، بیکاری، فساد، تبعیض‌های طبقاتی و کلا فشارهای معیشتی به ستوه آمده‌اند خود را با «زندگی» هم‌پیمان دیدند، کسانی که از تبعیض‌های قومیتی، عقیدتی، مذهبی، جنسیتی، سانسور، خفقان، ارتجاع، دیکتاتوری، سرکوب، زندان و اعدام و... به ستوه آمده‌اند خود را با «آزادی» هم‌پیمان دیدند و «زن» یا «زنان» در تمامی این گروه‌ها حضور دارند. آن‌ها نه تنها از فقر، گرانی، بیکاری، تبعیض‌های طبقاتی، فشارهای معیشتی، تبعیض‌های قومی، عقیدتی، مذهبی، سانسور، خفقان، دیکتاتوری، ارتجاع، سرکوب، زندان، اعدام و... به ستوه آمده‌اند بلکه به عنوان گروهی جنسیتی که در همه‌ی این طبقات، اقشار، گروه‌ها و اقلیت‌ها حضور دارند و در تمامی زمینه‌های مذکور متحمل فشار، تبعیض و ستمی مضاعف می‌شوند.

بنابراین زنان در هر یک از این اقشار، طبقات و گروه‌ها به‌عنوان رادیکال‌ترین بخش آن پی‌گیرترین بخش آن هم خواهند بود. حذف این شعار از جنبش یا محدود کردن آن به

برخی مطالبات محدود زنان، یا منحصر کردن آن به حجاب آن گونه که برخی اصرار دارند اینگونه قلمداد کنند، عملاً باعث سرخوردگی زنان و کم شدن انگیزه‌ی آنان برای مبارزه خواهد شد.

اجازه دهیم این شعار تعمیق یابد، گسترده شود، اجازه دهیم فضایی فراهم شود که این شعار به اقصا نقاط مملکت ریشه بدواند، به بخش‌هایی از این مملکت که هنوز دخترکانشان را ختنه می‌کنند، بالغ نشده به شوهر می‌دهند، با بهانه «تاموس» قصابی‌اشان می‌کنند و حتی اجازه نمی‌دهند با مردانشان بر سر یک سفره بنشینند.

شعار «زن، زندگی، آزادی» یعنی نه به فقر، گرانی، فساد، بیکاری، تبعیض‌های طبقاتی، قومیتی، عقیدتی، مذهبی، جنسیتی و...

یعنی نه به دیکتاتوری، اختناق، ارتجاع، سانسور، سرکوب،
زندان، شکنجه، اعدام و..

یعنی آری به عدالت، آزادی، برابری

تاریخچه‌ی راه‌پیمایی سیاسی در کردستان

کاوه قریشی

«آن‌زمان (بعد از انقلاب ۱۳۵۷) طبق سنتی در شهرهای کردستان، اگر در شهری کسی شهید می‌شد مردم از دیگر شهرها برای شرکت در مراسم خاکسپاری او به سمت شهر مقصد حرکت می‌کردند و شب را نیز میهمان افرادی می‌شدند که از قبل یکدیگر را نمی‌شناختند.» احمد اسکندری، خاطرات، صفحه ۲۱۲

مشخص نیست نخستین راه‌پیمایی سیاسی اعتراضی روژهلالت کردستان (کردستان ایران) دقیقاً چه زمانی اتفاق افتاده اما احتمالاً سابقه‌ی آن به دوران حکومت قاجار برمی‌گردد. در دوره‌ی معاصر تجمع دهقانان روستای «دارسیران» مریوان و حرکت جمعی آن‌ها به سمت مرز دو کردستان ایران و عراق، آخرین ردی است که می‌توان از این کنش سیاسی در این

قسمت از کردستان پی گرفت. راه‌پیمایی همواره در جنبش
گُرد و در همه‌ی بخش‌های کردستان یک روش سیاسی
اعتراضی بوده است. از کوچ نه چندان اختیاری مردم «باشور»
کردستان بعد از قیام ۱۹۹۱ تا راه‌پیمایی‌های حمایتی این
اواخر بین شهرهای روژآوا. این جستار تلاش می‌کند صرفاً به
بررسی و تحلیل اجمالی عمل جمعی «راه‌پیمایی سیاسی»
در بخش‌هایی از روژهلات کردستان بپردازد.

«اصلاحات ارضی» در سال ۱۳۴۱ که منجر به هجوم دهقانان
و زمین‌داران کوچک به شهرها و رشد طبقه‌ی کارگر و گذار
ایران به سمت سرمایه‌داری شد، بر شهرهای کردستان و
به‌ویژه مناطقی مانند مریوان نیز تأثیر گذاشت.

از آن‌جا که تقسیمات ناعادلانه و کماکان در خدمت منافع
فئودال‌ها و طبقه حاکم بود، این اصلاحات در کردستان
تأثیرات نسبتاً معکوسی به‌جای گذاشت. کسانی که اصطلاحاً
در گُردی به آنها «رشایی» یا «قره» - به معنی بی‌زمین -

گفته می‌شد همچنان بی‌زمین باقی ماندند و گروه‌های دیگر مانند «کشاورزان» هم به شرط اجاره به صورت محدود و با «سند نسقی» صاحب زمین می‌شدند. آنها در توافق با «مالک» به شرط واگذاری بخشی از تولید به او، صاحب سند می‌شدند. مساحت سندهای صادر شده برای کشاورزان بر پایه‌ی نسق آنها در فرم‌های آماری تعیین می‌شد.

«اصلاحات» پهلوی در کردستان به شکاف طبقاتی و ناعدالتی بیشتر دامن زد. پی‌آمدهای آن از جمله در «روستای دارسیران» منجر به پایه‌ریزی یکی از نخستین مبارزات دهقانی شد. مقاومت دهقانان دارسیران و چند روستای دیگر مریوان علیه شیوه‌ی تولید فئودالی که اصلاحات ارضی تنها چهره‌ی آن را تغییر داده بود، در سال ۱۳۵۰ علنی شد و تا آستانه‌ی انقلاب ۵۷ ادامه داشت. در سال ۱۳۵۳ صدها دهقان در اقدامی مسالمت‌جویانه از دارسیران و روستاهای اطراف مریوان به سمت مرز باشماخ که محل استقرار پاسگاه مرزبانی بود، راه‌پیمایی کردند. بر اساس برخی منابع حدود سه هزار دهقان در این راه‌پیمایی شرکت کرده‌اند. آنها به مدت ۱۰

روز و تا رسیدن به خواسته‌هایشان مقابل این پاسگاه مرزی تحصن کردند. معترضان سرانجام با سند نسق‌های زراعتی مهر و امضاشده به محل کار و زندگی خود بازگشتند. این پیروزی بعدها به نطفه‌ی تأسیس یکی از دموکراتیک‌ترین نهادهای مردمی کردستان یعنی «اتحادیه‌ی دهقانان مریوان» در انقلاب سال ۵۷ تبدیل شد.

بعد از این تجربه، راه‌پیمایی جمعی اعتراضی در بخش‌هایی از روزهلات کردستان به یک سنت سیاسی تبدیل شد. «کوچ تاریخی مریوان» و راه‌پیمایی مردم شهرهای بوکان، بانه، سقز و سنندج به سوی «اردوگاه کانی‌میران، مقصد کوچ مریوان» در مرداد ۱۳۵۸ نمونه‌ی بارز و اوج راه‌پیمایی به مثابه امر اعتراضی است.

برخی تحلیل‌ها، کوچ تاریخی مریوان را متأثر از تجربه‌های مائوئیستی در چین و کشورهایمانند ویتنام خوانده‌اند (بنگرید به کاک امیر حسن‌پور). هرچند دشوار بتوان تصور

کرد که مردم در زمان کوچ دارسیران با نظریه‌های مائو و و دیگر بلوک‌بندی‌های سیاسی جهان آشنا بوده و تحت تأثیر آن‌ها دست به تکرار این تجربه زده باشند. برخی از بنیان‌گذاران کومه‌له، از جمله آن‌ها که در این راه‌پیمایی شرکت کرده زمینه‌ی مائوئیستی این حرکت را رد می‌کنند. (ابراهیم عزیزاده، شعیب ذکریایی)

«کوچ تاریخی مریوان» هم از حیث شمولیت و گستردگی و هم به جهت قدرت کسب حمایت و همبستگی دیگر شهرها شاید برجسته‌ترین مثال این مداخله‌ی سیاسی باشد. آن‌طور که شاهدان و شرکت‌کنندگان تعریف کرده‌اند، این راه‌پیمایی‌ها نه صرفاً یک جابه‌جایی فیزیکی و جغرافیایی، بلکه بستری برای دیالوگ و گفت‌وگوی جمعی میان مردمی بود که از طریق آن به صورت گروهی و در جایگاهی برابر در سیاست به شمار آمده و فعالانه در آن مشارکت می‌کردند. توقف‌های مدام، سخنرانی «نخبه‌های سیاسی» و به چالش کشیده‌شدن آن‌ها از سوی راه‌پیمایان، سر دادن سرودهای انقلابی و حماسی و حمل پلاکاردها با مضامین مترقی از جمله دیگر جنبه‌های این

راه‌پیمایی سیاسی سازمان‌دهی شده بود. کوچ مریوان برای نخستین بار فرصتی را فراهم کرد که اکثریت قاطع شهر بتوانند در جایگاه برابر در سیاست و سرنوشت خود مداخله کنند.

سازمان‌دهی راه‌پیمایی مریوان در جزئیات تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته اما در مجموع از یک الگوی سنتی پیروی شده: تقسیم داوطلبان غالباً مرد به کمیته‌های مختلف و تقسیم کار میان همه‌ی شرکت‌کنندگان. یک کمیته‌ی مسئول تهیه‌ی غذا، بهداشت و درمان، کمیته‌ی دیگر مسئول انرژی و تأمین ژنراتور سیار برق، یک کمیته‌ی دیگر مسئول تعیین مسیرهای بعدی راه‌پیمایان. از آن‌جایی که کمیته‌ها برگرفته از داوطلبانی بودند که در راه‌پیمایی شرکت کرده بودند، همگی به‌نوعی مستقیماً درگیر سازمان‌دهی بودند. گاهی نیز از طریق گفت‌وگو تلاش می‌کردند مردم روستاهای مسیر را متقاعد و با خود همراه کنند.

راه‌پیمایی میان شهرها در دهه‌های بعد تا سال ۱۳۷۷ جلوه‌ی کم‌رنگ‌تری در روژه‌لات داشت و این حرکت سیاسی اغلب به راه‌پیمایی میان دو روستا برای همراهی جنازه‌ای جهت خاکسپاری محدود بود. در همین سال‌ها راه‌پیمایی‌های درون‌شهری نیز رواج بیشتری یافت. همراهی جسد از مسجد تا قبرستان نیز همواره بخشی از سنت‌های اجتماعی بخش‌هایی از کردستان بود که در مواردی (مانند تشییع پیکر معلمی به نام «حسین عبدی» در سقز در اوایل دهه‌ی ۷۰ خورشیدی)، که به شکل وحشیانه‌ای به قتل رسیده بود، صورتی منحصر به فرد می‌گرفت و به آیینی اعتراضی علیه حکومت تبدیل می‌شد.

راه‌پیمایی سیاسی را می‌توان به‌نوعی سنت طیف چپ جنبش کردستان و مشخصاً سنت کومله قلمداد کرد. نقطه‌عطف‌های تاریخی در این زمینه نشان می‌دهد که این سنت در شهرهای جنوب روژه‌لات کردستان مانند مریوان، سقز و سنندج (که کومله به عنوان یک جریان اجتماعی سوسیالیستی در آنها نفوذ توده‌ای بیش‌تری داشت) نسبت به شهرهای شمالی‌تر مانند مهاباد (و اغلب شهرهای موکریان که به صورت سنتی

منطقه‌ی تحت نفوذ حزب دمکرات بودند) و نیز نسبت به کرمانشاه و ایلام (که از طرف هیچ‌کدام از این دو گروه نمایندگی نمی‌شدند) با اقبال و استقبال بیشتری روبرو شده است. دلیل آن به‌طور مشخص وجود سابقه‌ی فعالیت نهادهای دموکراتیک، سنت‌های سیاسی و تجربه‌ی سازمان‌دهی جمعی است. باید یادآوری شود که تأثیرات اصلاحات ارضی و سیاست‌های حکومت بعد از انقلاب بر مناطق روزهلات از مهاباد تا سنندج تا حدودی یکسان بود اما واکنش‌ها به سرکوب در هر کدام از این مناطق متفاوت بود. سنت راه‌پیمایی سیاسی که در دوره‌ی مدرن در مبارزات دهقانی ریشه دارد مربوط به برخی شهرهای جنوبی کردستان بود و مناطق شمالی‌تر و بخش‌های از موکریان را دربرنمی‌گرفت.

راه‌پیمایی سیاسی در بیش از یک دهه‌ی گذشته کردستان دوباره به یکی از روش‌های اعتراضی تبدیل شده است. یکی دیگر از برجسته‌ترین آنها، راه‌پیمایی و مشایعت پیکر «شریف باجور» و یارانش در مریوان بود که در شهریور ۱۳۹۷ برگزار شد و کوچ تاریخی مردم را به یاد آورد. مردم

در مسیر سرود انقلابی «ای شهیدان» و «تو چریکه‌ی نه‌و گزنگه‌ی...» سر دادند. برای شرکت در همین تشییع جنازه مردم از برخی از دیگر شهرهای کردستان به میوان رفته بودند. چنانچه خود میوانی‌ها نیز بارها برای مراسم‌های خاکسپاری زندانیان اعدامی سیاسی از این شهر به آن شهر می‌رفتند. در این دوره سنت سیاسی شرکت کردن در مراسم خاکسپاری و تشییع جنازه‌ی فعالان سیاسی در حال پوست‌اندازی و زنده شدن بود.

«جنبش انقلابی ژینا» سنت سیاسی راه‌پیمایی را در کردستان به اوج رساند. نخستین راه‌پیمایی بزرگ، راه‌پیمایی مردم سقز از وسط شهر تا «قبرستان آیچی» در ۷ کیلومتری جاده‌ی بانه بود. راه‌پیمایی‌های اعتراضی و مشارکت در مراسم‌های تشییع جنازه به سرعت به همه‌ی شهرهای کردستان که در آن‌ها یک معترض جانش را از دست داده بود گسترش یافت. در هیچ شهری حکومت نتوانسته جلوی مشارکت مردم در چنین مراسمی را بگیرد. مثال مشخص آن «مراسم چهلم ژینا امینی» در همان قبرستان سقز است که با وجود بستن جاده‌ی اصلی

هزاران تن از مردم از رودخانه و روستاهای اطراف خود را به «قبرستان آیچی» رساندند.

تجربه‌ی منحصر به فرد راه‌پیمایی سقز به سوی قبرستان آیچی نقش مهمی در رویدادهای بعدی ایفا کرد. مسافت حدود هفت کیلومتری سقز تا قبرستان آیچی فرصت یک گفت‌وگوی چندساعته و فشرده سیاسی را برای شهروندانی فراهم کرد که از نیمه‌های شب عزم کرده بودند هر طور شده در آن مراسم تاریخی خاک‌سپاری شرکت کنند. این راه‌پیمایی‌های سیاسی که حکومت سعی داشت هر طور شده آن را درهم بشکند، همچنان ادامه دارد. فاصله‌ی خاک‌سپاری ژینا (نخستین راه‌پیمایی) تا راه‌پیمایی چهل‌م در سقز و راه‌پیمایی زنان روستای «بزوش»، فاصله‌ی تبدیل شدن یک حرکت اعتراضی به یک انقلاب است. در همه‌ی این تجربه‌ها (از دارسیران تا آیچی) در مسیر راه‌پیمایی، ترانه‌ها و سرودهای سیاسی طنین‌انداز و همراه هستند. مسیر، آگورا و میدان متحرک سیاسی گفت‌وگوست؛ طبیعت «سنگر و پناه‌گاه» است.

در تشییع جنازه‌ی یکی از انقلابیون در کامیاران شاهد صحنه‌ها و تصاویری از راه‌پیمایی هستیم که فهم سنتی از راه‌پیمایی سیاسی را یک‌جا زیر سؤال می‌برد. تشییع جنازه‌ی «جعفر قربانی» برادر زندانی اعدامی «حیدر قربانی» است. گروهی از زنان روستای بزوش زادگاه جعفر قربانی (از جانب‌اختگان انقلاب ژینا) دست در دست هم در حال سردادن سرود «ای شهیدان» و بازگویی شعار «ژن، ژیان، آزادی» هستند.

راه‌پیمایی در این تصویر جدید نه محصول یک سازمان‌دهی کلاسیک بلکه نتیجه‌ی تصمیم‌گیری آنی و جمعی تک‌تک انسان‌هایی است که در آن شرکت کرده‌اند. در این تصویر مانند تصویرهای روایی راه‌پیمایی دارسیران دیگر مردان در صف اول و در رأس کمیته‌ها نیستند و اصولاً مردان در تصویر نیستند. تنها شعار «ژن، ژیان، آزادی» و نه هیچ شعار دیگری تکرار می‌شود. در این تصویر هم زنان «لچک» دار هستند هم زنان بی‌حجاب. اغلب آنها لباس کُردی به تن دارند.

تصویر جدید چهره‌های مصمم، دست‌های همبسته، و گام‌های محکم زنانی را به نمایش در می‌آورد که تا همین دیروز خارج از هر شکلی از سیاست بودند ولی حالا به تعبیری «بناست رهبری جامعه‌ی آزاد در آینده را به عهده بگیرند.»

زنان درون این تصویر نسبتی تاریخی، دیالکتیکی و عینی با شعار و فلسفه‌ی «ژن، ژیان، آزادی» دارند. اما نسبت آنها با این شعار با نسبت نمایندگان پارلمان‌ها و سلبریتی‌هایی که این روزها در گوشه و کنار دنیا برای همبستگی با انقلاب زنان ایران همین شعار را تکرار می‌کنند، عمیقاً متفاوت است. برای این دسته از زنان آگاهی عبارت نیست از نظریه‌پردازی‌هایی که در شهرهای بزرگ‌تر به واسطه‌ی دانشگاه و دیگر مراکز کسب دانش تجربه می‌شوند، آگاهی اینجا یک امر زیسته است، آگاهی یعنی فهم این که یک جای کار می‌لنگد، یعنی برداشتن گامی در این راستا، آگاهی در این تصویر یعنی فهم ضرورت عزیمت عینی از برابری و حرکت به سوی به‌رهایی.

زنان درون این تصویر جدید راه‌پیمایی، پشت سر خود تجربه‌ی تشییع جنازه‌ی «حیدر قربانی» برادر جعفر قربانی و موارد مشابه را دارند. پوشش آن‌ها در این راه‌پیمایی‌ها شبیه پوشش زنان دیگر شهرهای کردستان و ایران نیست، آن‌ها لباس‌گردی به تن دارند و به‌گردی شعار سر می‌دهند که در هر دو حالت نوعی دهن‌کجی به زبان و پوشش مسلطی است که طی ۱۰۰ سال گذشته به زنان و به‌ویژه به زنان‌گرد تحمیل شده است. این دسته از زنان‌گرد، مثل بیشتر نقاط کردستان، هرگز چادر را به‌عنوان بخشی از پوشش روزمره نپذیرفتند. آن‌ها به جای چادر، «لچک» روی شانه‌هایشان می‌انداختند. در تصویر جدید زنان از این حیث تغییری نکرده‌اند، اما آنچه تغییر کرده، اعلام سیاست و فلسفه‌ی «ژن، ژیان، آزادی» در عینی‌ترین شکل آن است، آن‌هم در صحنه‌ای که دست بر قضا در صفوف نخستین آن هیچ مردی حضور ندارد. این آینده‌ی خاورمیانه‌ای است که انقلاب «ژن، ژیان، ئازادی» می‌خواهد مختصاتش را از همین حالا ترسیم کند و تصور روشنی از آن به دست بدهد.

روی آوردن کردها به اشکال بدیل سیاست مانند «راه‌پیمایی سیاسی» و «اعتصاب عمومی سیاسی» از طرفی حاصل بسته بودن مسیرهای مشارکت سیاسی آنها در کشورهای تحت سلطه و از طرف دیگر برآیند فهمی و تمایلی در سیاست است که می‌خواهد همگان را در تغییر و تعیین سرنوشت خود دخیل کند. کم‌تر استراتژی سیاسی وجود دارد که قادر باشد اگر نه همه بلکه کثیری از اجتماع را حول ایده‌ای مشخص بسیج کند. «راه‌پیمایی سیاسی» و «اعتصاب عمومی سیاسی» از این حیث -در مقابل بسته‌های تحمیلی دموکراسی بورژوازی مانند انتخابات-، برجسته‌ترین مثال‌های دخیل کردن همگان در سیاست هستند. وجود و پویایی سنت‌هایی مبتنی بر این صورت‌بندی‌های سیاسی در کردستان، چنانچه پیشتر هم بر آن تأکید شد، تجربه‌ی فعالیت نهادهای دموکراتیک، وجود سازمان (احزاب و دیگر نهادهای سیاسی)، سازمان‌دهی و جامعه‌ی مدنی پویا باعث شده که آنها در قیام جاری نسبت به دیگر نقاط ایران دارای قوه‌ی سازمان‌دهی بیشتری باشند.

این سنت‌ها در تمام سال‌هایی که اکثریتی در ایران به سازوکارهایی مانند انتخابات، سازندگی، اصلاحات و اعتدال دل‌بسته بودند، در لایه‌های زیرین جامعه‌ی کردستان در حال پوست‌اندازی و دورخیزی بودند برای برافتادن و بازگشت در لحظه‌ی عمل، در «زمان اکنون».

راه‌پیمایی احتمالاً مردانه دهقانان دارسیران مریوان بعد از ۷۰ سال در راه‌پیمایی زنان روستای بزوش کامیاران استحال و ادغام شده است. دهقانان «دارسیران» همچنان در حال طی مسافت و مسیری هستند که پیش گرفتند. «بزوش» از طرفی «امتداد» دارسیران و ادامه‌ی طبیعی آن و از طرف دیگر با سویه جنیستی رادیکالی که دارد نوعی «گسست» از این سنت است.

رد پای این گسست و امتداد همزمان را می‌توان در نظریه‌های سیاسی جنبش کُرد جست. عبدالله اوجالان، متفکر سیاسی کُرد و بنیان‌گذار زندانی حزب کارگران کردستان در یکی از

دیدارهایش با «هیئت امرالی» در ژانویه ۲۰۱۳ به پروین بولدان (رهبر مشترک فعلی حزب دموکراتیک خلق‌ها) توصیه می‌کند مبارزه‌ی زنان باید در مسیری پیش برود که «زنان رهبری آینده‌ی خاورمیانه را به عهده بگیرند.» اوجالان که از او به عنوان هم‌نظریه‌پرداز فلسفه‌ی «زن، زندگی، آزادی» یاد می‌شود چنین تصویری از آینده، حداقل آینده‌ی خاورمیانه، دارد. تصویری که سوژه‌ی اصلی آن زنان و نه چنانچه در خاورمیانه رایج است «مردان مسلمان هتروی عضو دولت‌های ملی مسلط» هستند.

تصویر راه‌پیمایی زنان روستای بزوش که بعداً در شهرها و روستاهای دیگر نیز به دفعات تکرار شد، نشانه‌هایی از حرکت در این مسیر است. مسیر رسیدن به خاورمیانه‌ای با رهبری زنانه ممکن است الزاماً از دل «راه‌پیمایی سیاسی» نگذرد اما نهایتاً مجموع این سنت‌های سیاسی هستند که تاریخ و تاریخ آینده را می‌سازند. «راه‌پیمایی سیاسی» در دل مبارزه‌ی کردستان، همان «شوک»ی است که اینک و در این لحظه‌ی تاریخی باردیگر بر تارک «سنت» و «سازمان سیاسی» فرود

آمده تا با جزم‌زدایی‌شان روزنه‌ی امید ی فراهم آید که از آن بتوان به روشنی مسیر تصویر جدید آینده را دید. خلق این تصویر، گامی در راستای تصورات برای «رهبری زنانه‌ی آینده‌ی خاورمیانه» و همسو با تخیل سیاسی مردمی است که هم اینک در خیابان‌های ایران و کردستان در حال مطالبه‌ی محال هستند، گامی به سوی آتیه‌ای واقعاً دمکراتیک.

درنگی بر شعار «زن، زندگی، آزادی»

نازنین و یامین

معرفی

می‌دانیم که شعار «زن، زندگی، آزادی» از نوشته‌های عبدالله اوجالان برگرفته شد. در موافقت و مخالفت با این شعار نیز بسیار شنیده و خوانده‌ایم. اما جای یک بحث خالی بود و هست؛ و آن هم مباحثه حول سنخیت مطالبات خیزش جاری با مواضع رهبر آپو و خواست‌های آپوئیست‌هاست. آیا خیزش ۱۴۰۱ از سر همسویی، همدلی و سمپاتی با مطالبات جنبش آپوئیستی است که شعار «زن، زندگی، آزادی» را بر سر در تحرکات اعتراضی خود زده یا دلیل/علل دیگری دارد؟

در این راستا، دو مطلب جداگانه تهیه کرده‌ایم: مطلب نخست (نوشتار حاضر)، به بررسی استدلال‌هایی اختصاص دارد که «زن، زندگی، آزادی» را بی‌ربط به آپوئیسم می‌دانند و مدعی‌اند که ایرانیان این شعار را مصادره به مطلوب و از آن خود کرده‌اند. مطلب دوم ضمن معرفی تعاریف اوجالان از واژه‌های «زن»، «زندگی» و «آزادی»، به ارزیابی دوری‌ها و نزدیکی‌ها، و نقاط افتراق و اشتراک مطالبات این خیزش با مواضع نظری اوجالان و مقاصد سیاسی آپوئیست‌ها خواهد پرداخت.

مقدمه

«زمانی فراخواهد رسید که توده‌ی عظیم مردم، دیگر آنچه را که هم اکنون می‌گویند، نخواهند و این هنگامی است که عمل خودبه‌خودی مردم به عمل آگاهانه تبدیل شود.»

محمد مختاری (۱۳۵۸)

شعار «زن، زندگی، آزادی» نخستین بار در روز ۸ مارس (روز جهانی زن) ۲۰۱۵، در روستای شیخلر، در مرز ترکیه و سوریه سرداده شد، وقتی که نیروهای مسلح کوبانی، عقب‌راندن نیروهای داعش به شرق فرات را جشن گرفتند. در فیلم سینمایی «دختران خورشید» (۲۰۱۸) نیز این شعار از دهان زنان مسلحی شنیده شد که آماده‌ی مقابله با داعش می‌شدند.

در ایران، برای نخستین بار در مراسم خاک‌سپاری ژینا (مهسا) امینی (۲۶ شهریور ۲۰۲۲) در گورستان آیچی سقز شنیده شد و از آن‌جا به سایر نقاط ایران رسید: ۲۷ شهریور رشت؛ ۲۹ شهریور کرمانشاه، بندرعباس و سردشت؛ ۳۱ شهریور در مراسم خاک‌سپاری مینو مجیدی در کرمانشاه، و اعتراضات خیابانی تهران؛ ۲۰ مهر در اعتراض به قتل کمال فقهی در بوکان، و همان روز در دبیرستان دخترانه‌ی شاهد اردبیل که به کشته‌شدن اسرا پناهی انجامید... و همین‌طور پیش رفت تا به خارج از ایران رسید و به شعار محبوب رسانه‌های خبری برون‌مرزی بدل شد.

با محبوبیت یابی جهانی آهنگ/ترانه «برای» شروین حاجی پور - که با «زن، زندگی، آزادی» خاتمه می‌یابد - این شعار عمومیت بیشتری یافت و به صورت شناسه‌ی خیزش ۱۴۰۱ درآمد. تاکنون این شعار مباحثات نوشتاری و گفتاری زیادی را به دنبال داشته که نشانه‌ای از هشیاری و بلوغ سیاسی جامعه است. شاید اگر مبارزان قیام ۵۷ نیز این امکان را داشتند تا همچون معترضان این روزها، در دل جنگ و گریزهای خیابانی، به بحث‌های کشف و آگاه‌گرانه حول شعارها و مطالبات‌شان بنشینند، چه بسا آن‌که خیلی از شعارهای واپس‌گرایانه را سر نمی‌داندند و در انتخاب شعارها و تدقیق خواست‌های‌شان دیگرگونه عمل می‌کردند.

یک سال بعد از قیام ۵۷، زنده‌یاد محمد مختاری به بررسی و ارزیابی ۸۰۰ شعار موزون و ۱۰۰۰ شعار ناموزونی پرداخت که در جریان قیام ۵۷ سرداده شده بودند و در بخش پایانی این اثر نیمه تمام نوشت:

«همین جا باید تأکید کرد که انقلاب، قدرت و امکان آن را داشت که ... شور انقلابی و مبارزه‌ی گسترده‌ی توده‌ها را در هماهنگی با شرایط ذهنی و عنصر آگاه، اعتلا بخشد. اما همان گونه که از مطالب گذشته برمی‌آید، خرده‌بورژوازی سنتی که رهبری قیام را با تأکید بر خودانگیختگی آن به‌عهده داشت، نمی‌توانست جنبش را جز به چنین شکل و نتایجی هدایت کند.»

این تجربه به‌ما آموخت که شعارهای یک جنبش اعتراضی یا انقلابی، به‌ویژه شعاری که جنبه‌ی محوری می‌یابد و به شناسه‌ی آن بدل می‌شود، حائز اهمیت است و اگر در جریان مباحثات آگاه‌گرانه محک نخورد و سبک سنگین نشود؛ چه‌بسا می‌تواند نتایج ناخواسته‌ای به‌بار بیاورد.

با این مقدمه‌ی کوتاه، به ارزیابی شعار «زن، زندگی، آزادی» - به‌عنوان نماد خیزش ۱۴۰۱ - می‌نشینیم تا ببینیم

خواست‌های پایه‌ای این خیزش را نمایندگی می‌کند؟ کدام
افق و چشم‌اندازی را پیش‌روی سردهندگان و مخاطبان
می‌گشاید؟

مصادره‌ی بهینه‌ی شعار «زن، زندگی، آزادی»

مدعیان می‌گویند:

الف- شعار «زن، زندگی، آزادی» هیچ ربطی به آرای اوجالان
و تبلیغات احزاب تحت رهبریش ندارد و خیلی از کسانی که
این شعار را سرمی‌دهند نه رهبر آپو را می‌شناسند و نه
آپوئیست‌ها را.

این ادعا اگر از سر بی‌خبری، کم‌دانشی یا ساده‌لوحی سیاسی
نباشد، احتمالاً عوام‌فریبانه است. آیا می‌شود کسی برای مثال
شعار «خدا، شاه، میهن» یا «ایران، مریم، آزادی» یا «استقلال،

آزادی، جمهوری ایرانی» یا «آزادی، برابری، برادری» یا «نان، کار، آزادی» و یا هر شعار دیگری را به عنوان شعار محوری جنبش خود انتخاب کند و برایش از جان مایه بگذارد، ولی نداند مطالبه اش کدام است و از چه افق و چشم اندازی حرف می زند؟ آیا معترضان را این اندازه خام، ساده لوح و بی فکر فرض می گیرند؟ آیا این توهین به شعور سیاسی معترضان نیست؟

ب - مردم ایران این شعار را مصادره به مطلوب کردند، مُهر ویژه‌ی خود را بر آن زدند و پس از چهار دهه، برای نخستین بار توانستند - علی رغم همه‌ی تنوعات عقیدتی، سیاسی، جنسیتی، زبانی و ملی - حول این شعار مشترک متحد شوند.

این ادعا چالش برانگیز است. نخست، اکثر کسانی که این شعار را سر می دهند، تغییر و تفسیر مشابهی از آن ندارند. هر کس از ظن خود، «مطلوب» را مصادره کرده و می کند. چاره‌ای غیر از این هم نیست. وقتی شعاری - که برای

خودش تاریخ، واضع، کتاب و نظریه پردازانی دارد - مصادره می شود ولی حتی یک توافق نامه ی یک صفحه ای در باب «مطلوب» همگان (عموم) در دسترس قرار داده نمی شود، نتیجه ای غیر از این انتظار نمی رود.

دوم، چپ و راست، سوسیالیست و رویالیست (سلطنت طلب)، فمینیست و پاتریارکالیست (مرد-پدرسالار) و خلاصه آحاد و جنبش های متنوع اجتماعی درک و برداشت مشابهی از «زن»، «زندگی» و «آزادی» ندارند. در ادبیات یکی، زن، نماد جنسیت بیولوژیک است که وظیفه اش بچه زایی، شوهرداری و خانه داری است، حال آن که در فرهنگ دیگری، زن، یک هویت اجتماعی است که باید از فرصت ها، امکانات و حقوق برابر با مردان برخوردار شود.

تعابیر و ادراکِ معترضان از «زندگی» نیز ابهام آمیز است. آیا منظور از زندگی، «حق حیات» و «حق نفس کشیدن» به هر بهایی است؟ یا زندگی اُخروی، مکتبی و ریاضت کشی؟ آیا

منظور یک زندگی بخورونمیر است که در آن اکثریتی محکوم به آن‌اند و اقلیتی برخوردار از «مطلوب»؟ یا که منظور برخورداری از یک زندگی زمینی، مادی، مرفه، مدرن، امروزی و آزاد است؟ تازه، منظور از مدرن، مرفه، امروزی و غیره چیست؟!

تفسیر معترضان از «آزادی» نیز متفاوت است. در طول تاریخ مدرن و در کلیه‌ی حرکات اعتراضی و انقلابی، «آزادی» بیشترین سایه‌روشن‌ها و شبهه‌ها را با خود حمل کرده‌است. از این رو لازم آمده تا با پاسخ به دو سؤال دائماً تدقیق شود: آزادی برای که؟ و برای چه؟

در جوامع عمیقاً طبقاتی - مثل ایران - مفاهیم و مقولات نیز بار طبقاتی دارند. آزادی برای طبقات دارا و ثروتمند، به معنای آزادی در تملک، استثمار و خلاصه هرچه ثروتمندتر شدن است. حال آن‌که آزادی برای طبقات ندار و فقیر به معنای سلب آزادی از تصاحب آزادانه‌ی ثروت اجتماعی و

ارزش کار دیگران است. یعنی آزادی این یکی، در گرو سلب آزادی از آن دیگری است! کسی که بر این حقیقت، پرده‌ی استتار می‌کشد و بر سر راه هر تلاش برای تدقیق شعارها و مطالبات، مانع می‌تراشد، راه را برای گفتارخور شدن جنبش هموار می‌کند.

اتفاقاً علت توفیق شعار «زن، زندگی، آزادی» در متحد کردن آحاد وسیع، جنبش‌های مختلف و گرایش‌های متفاوت، درست در همین مبهم، گنگ و ناروشن بودن آن بوده است! شاید بی‌جا نباشد که آن را به گوی خوش زرق و برق فال‌گیری تشبیه‌اش کنیم که هر کس تصویر «مطلوب» خود را در آن می‌بیند!

تاریخ به ما آموخته که شعارها و مطالبات هر خیزش اجتماعی باید تدقیق شوند. هر چه مفاهیم روشن‌تر، خط و مرزها واضح‌تر و نقاط اشتراک و افتراق عریان‌تر شوند، عرصه بر رمال‌های سیاسی تنگ‌تر می‌گردد. هرچه بر اهداف، افق‌ها و

چشم‌اندازها پرتواندازی شود، راه برای اتحادهای واقعی هموارتر می‌شود. آنانی نیز که با دشنام، پرخاش و قهر، درب را بر تدقیق شعارها می‌بندند و یا در بهترین حالت آن‌را - به بهانه‌ی حفظ صفوف «همه‌باهمی» - به فردای نامعلوم حواله می‌دهند، همان بت‌های هستند که مارکس به سُخره‌شان گرفته بود.

ج- شعار «زن، زندگی، آزادی» به‌شایستگی خواست‌های خیزش اخیر را نمایندگی می‌کند.

در این ادعا نیز جای مناقشه است. نخست، توافق‌نامه‌ای از مطالبات خیزش اعتراضی حاضر در دسترس نیست تا بتوان ادعای فوق را براساس آن سنجید. دوم، سه واژه‌ی این شعار حتی خواست محوری معترضان را - که همانا تغییر نظام حاکم است - نیز نمایندگی نمی‌کند. سرنگونی طلبان، براندازان و مایوس‌شدگان از رفرم (اصلاحات) با خواست گذار از نظام حاضر گرد هم جمع شده‌اند، و نه حول این شعار.

همین استدلال در مورد مطالبه‌ی پایه‌ای دیگر این خیزش - که همانا کوتاه کردن دست دین و مذهب از کنترل بر جسم زن، و نیز از آموزش و پرورش کودکان است - نیز صدق می‌کند. بسیاری از زنان و کودکانی که جان دادند و روزانه جان بر کف به میدان جنگ می‌روند، برای متحقق کردن این خواست، خون داده و می‌دهند. برای آنان، «زندگی» و «آزادی» در گرو قطع ید از احکام الهی، قوانین زن‌ستیز، سنن و فرهنگ تبعیض‌آلود جنسیتی و مردمحور است. شعار «زن، زندگی، آزادی» این مطالبات پایه‌ای را نمایندگی نمی‌کند.

رخداد ژینا و نایدئولوژی «زن، زندگی، آزادی»

محمد حقرادی

رؤیاهای، خیالها و آرزوهایی که مدرنیته آفرید در مواجهه با جهان سخت و سنگین ایدئولوژی‌ها و ساختارهای اقتصادی و سیاسی پیشامدرن، تجربه‌های مدرنیته‌ی گوناگونی آفریده است. بخشی از این تاریخ، تاریخ قربانی شدن رؤیاهای و آدمیان است که در پناه ماشین میل قربانی‌ساز فاشیسم، استالینیسم، نازیسم، کاپیتالیسم و توتالیتاریسم، ممکن و محقق شد.

از جنبه‌ای می‌توان تاریخ مدرنیته‌ی ایرانی را از منظر جدالی که بر سر نگاه به زن و آزادی وجود دارد، روایت و تفسیر کرد که پی‌آمد هر رویکردی به این دو، نوع خاصی از زندگی را ممکن می‌کند. جدال و منازعه‌ای از انقلاب مشروطه تاکنون حول مفاهیمی مانند آزادی، حکومت قانون، مردم، زن، غرب‌گرایی و ترقی آغاز شده است. به عبارتی می‌توان

گفت تاریخ اکنون ما، همان لحظه‌ی تأسیس دولت- ملت در ایران است که فرودست‌ها و پیرامونی‌هایی حول جنسیت، زبان و مذهب را خلق کرد که اکنون شیخ وار باز گشته‌اند.

«کلمه قبیحه آزادی ... به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب و در باطل سراپا نقص است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیا و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت ... دولت را وداع تام و تمام نمودم، به واسطه‌ی این که اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم و سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرّمات ننماید، معترض اموال و ناموس مردم نشوند، و چنین برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است، که هر کس هر چه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و فساد نهب اموال نماید و بگوید (آزادی) است، و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده و در معنی به حالت وحوش برگردانیده است»

این متن بخشی از نامه ملاعلی کنی از مجتهدین عصر ناصری در زمان صدراعظمی میرزا حسین خان سپهسالار است که در دوره‌ی پیشامشروطه در سال ۱۲۵۲ در مواجهه با آزادی خواهان به کار برد و سپس شیخ فضل‌الله نوری نیز در دوره‌ی مشروطه با اتکا به آن به جنگ آزادی خواهان رفت و توسط نویسندگان دوره‌ی مشروطه و پس از آن نیز کلمه‌ی آزادی مورد بحث و نقادی قرار گرفت و اکنون نیز منازعه‌ای بر سر این مفهوم و دلالت‌های آن وجود دارد. وی در نامه به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «کلمه قبیحه آزادی برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما دودمان تو را به باد می‌دهد» در واقع وی نه تنها آزادی را قبیح می‌داند بلکه آن را امری هراس‌آور معرفی می‌کند که قدرت حاکم را متزلزل می‌کند.

نمایش خیابانی یک انقلاب جامعه‌شناختی

گرایش‌های بحرانی یک سیستم در موقعیت‌های زمانی و مکانی به شیوه‌های مختلف خود را بروز می‌دهد؛ اما به شیوه‌ی

مزمّن همواره وجود دارد. حاکمیت ایدئولوژیک، هزینه‌های زیادی دارد و تمام این هزینه‌ها بر مردم تحمیل می‌شود؛ بدون آن که اغلب از آن منتفع شوند. به همین دلیل شاید بتوان گفت بحرانی شدن یا افول هویت‌های ایدئولوژیک از بنیادی‌ترین تحولات در این عصر است. بشیریه اجرای پروژه‌ی دولت ایدئولوژیک دینی را در عرصه‌ی اجتماعی و فرهنگی دارای پی‌آمدهای مختلف می‌داند. به نظر وی بحران مشروعیت و کارایی ذاتی دولت ایدئولوژیک است. وی پی‌آمد این وضعیت را انفعال و بی‌تفاوتی در عرصه‌های مختلف می‌داند. اما اکنون وجه غالب مواجهه با این بحران نه به شیوه‌ی انفعال، بلکه به شیوه‌ی عصیان است که در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نیز نمود دارد. حضور دانش‌آموزان در خیابان، برداشتن روسری توسط بازیگران، امتناع بازیکنان تیم‌های ملی از خواندن سرود ملی و حضور بدون حجاب در خیابان، نمونه‌های ظاهری این عصیان است. البته علاوه بر این وجه اعتراضی، می‌توان وجوه آسیب‌شناسانه‌ی عصیان را نیز مورد تأمل قرار داد. طغیان‌گری این نسل بیش از آنکه ستایش‌برانگیز باشد قابل تأمل است؛

آنگاه که آن را در نسبت با حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی معنا کنیم.

زمینه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی رخدادی که با جان‌باختن ژینا امینی پدیدار شد غیرقابل انکار است. نمی‌توان این وضعیت را در نسبت با تغییر هرم جمعیتی کشور به سوی جوانی جمعیت توضیح داد؛ و با تعبیر آن به تورم جوانی خود را از الزامات سیاسی آن برهانیم؛ بلکه با تورم رؤیاهای، تورم زندگی‌های نازیسته، تورم آرزوها، تورم فقر و تهی‌دستی‌ها روبرو هستیم به گونه‌ای که می‌توان گفت مردم‌چیزی به نام زندگی را به خود بدهکارند.

آمارها و پژوهش‌هایی که طی دو دهه‌ی اخیر، تحلیل‌هایی در مورد وضعیت اجتماعی ایران ارائه داده‌اند؛ وضعیتی آسیب‌شناسانه را توصیف کرده‌اند که حاکی از پایین آمدن سن ارتکاب به جرایم و آسیب‌ها در ایران است، مانند پایین آمدن سن اعتیاد، سن روسپیگری، سن طلاق و مواردی از این

گونه. اما این تغییر جامعه‌شناختی را نمی‌توان تنها با وجه پاتولوژیک آن توضیح داد چرا که اکنون با پایین آمدن سن معترضان و جان‌باختگان (کودک و نوجوان)، وجه سیاسی آن نیز پدیدار شده است. این وضعیت در کنار احساس ناامنی عمیق و فراگیر مردم در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، موجب یک عصیان است؛ عصیانی که «زندگی»، آن را در مردم به دلایل و شیوه‌های گوناگون برانگیخته است. عصیانی که نسلی نیست اما شیوه‌های ابراز آن نسلی است.

از آن‌جا که حاکمیت، بسیاری از موضوعات و مسائل مانند حجاب، سبک زندگی و باورهای دینی را به ایدئولوژی پیوند زده است؛ اعتراض به شیوهی عملکرد نهادها و مواجهه با آنها را «امری غیر قابل‌اعتراض» می‌داند و در نتیجه آن را به «امری غیر قابل‌مذاکره» تبدیل کرده است و اساساً آن را موضوعی برای گفت‌وگو و مذاکره نمی‌داند. تفاوت مسئله‌ای مانند پوشش و مواردی که تصور می‌رود به زندگی خصوصی مرتبط است با مواردی مانند اعتراض به گرانی بنزین، اعتراض

مال‌باختگان سیستم بانکی، اعتراض کارگران، معلمان، اصناف و دیگر اقشار اجتماعی در این است که در این موارد اخیر، اعتراض به هسته و بنیان ایدئولوژی که شالوده‌ی بسیاری از امور دیگر بر آن استقرار یافته است، وجود ندارد.

ایدئولوژی از مردم می‌خواهد نه تنها بازنمایانگر او باشند، بلکه با فیگور بدنی، پوشش، و تمام کنش‌های خصوصی خود، بازتولیدگر آن نیز باشند. ادغام سیاست و ایدئولوژی حداکثر وفاداری را از شهروندان می‌طلبد. در کشورهای غیر ایدئولوژیک، این خواست وفاداری تنها به وفاداری عملی محدود شده است و مردم لازم نیست ایدئولوژی حاکم را نیز بازنمایی و بازتولید کنند. در ایران حاکمیت تا حدودی به تضاد ایدئولوژی خود با کردار روزمره‌ی مردم پی برده است، اما آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ ولی به حفظ ظاهر آن راضی است. با وجود این، معتقدم هنوز بخش قابل توجهی از مردم در باورها و افکار دینی و کنش‌های اخلاقی خود، بازتولیدگر ایدئولوژی حاکم هستند و از این جهت همدست و همراه آن محسوب می‌شوند.

پرسی که در این مقطع مطرح شده این است که آیا ما با یک انقلاب روبرو هستیم؟ به نظر من، اگر انقلاب را به دگرگونی عمیق و گسترده در بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه تعریف کنیم و آن را به تلاش برای تغییر رژیم سیاسی حاکم تقلیل ندهیم؛ به نظر می‌رسد ما با پی‌آمدها و پدیداری یک انقلاب در حال شدن روبرو هستیم. انقلابی که در فردای پایان جنبش اصلاحات و پیش‌تر از آن با پایان جنگ، به تعبیر آصف بیات به صورت یک «ناجنبش» به صورت تدریجی، آرام، پیش‌رونده و برگشت‌ناپذیر در پیکره‌ی جامعه رخ داد و اکنون ظهورات بیرونی آن بر همگان آشکار شده است. بنیان و شالوده‌ی این وضعیت، قابل فروکاستن به ویژگی نسلی یا تأثیرپذیری از فضای مجازی نیست؛ تغییراتی است که هم در نسل‌های پیشین و نسل پدران و مادران نوجوانان امروزی نیز اتفاق افتاده است. این گفتمان و سوژه‌های حامل آن به شیوه‌ی دیالکتیکی از بطن سیاست‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داخلی برخاست. البته، حوزه‌ی عمومی فضای مجازی که جامعه‌ی اطلاعاتی و فناوری‌های

ارتباطی، آن را ممکن کرده‌اند؛ در عین این که سوژه‌سازی مرکز‌گرایانه و از بالا را با دشواری روبرو کرده؛ انواع سوژه‌گریزی‌ها و سوژه‌سازی متکثر را نیز ممکن ساخته‌اند.

جنبش‌های جدید، بی‌سازمان، بدون رهبر و فاقد آرمان و یوتوپیا هستند. به محض سازمان یافتن پراکنده می‌شوند. این جنبش‌ها حول یک مفهوم شکل می‌گیرند ولی به سرعت سست می‌شوند و انرژی و چشم‌اندازهایی که برمی‌انگیزند برای مقطعی محدود است. جنبشی که صرفاً نه به دنبال اهدافی پسینی و نه در انتظار تغییر در آینده است بلکه با کنش خود تغییرات را در اکنون می‌آفریند و تغییر را با کنش خود عینیت می‌بخشد. همانند تغییراتی که اکنون پس از جنبش ژینا در خیابان و زندگی روزمره مردم عینیت پیدا کرده است. بخشی از اعتراضات گوناگون مردم را می‌توان به امکان‌پذیر کردن خود اعتراض توضیح داد تا «اعتراض به». یعنی مردم در سطحی می‌خواهند حاکمیت بدانند که ما اعتراض داریم و می‌توانیم اعتراض کنیم. به‌علاوه وقتی جنبشی حول یک مفهوم یا مسئله شکل می‌گیرد و دست به کنش‌های

اعتراضی می‌زند، پتانسیل اعتراضی گروه‌های دیگر را نیز با خود حمل و مطالبات آنها را نیز نمایندگی می‌کند و این همان خصلت «هم‌بیانگری» جنبش‌هاست. در واقع جنبش‌ها، ژینا، علاوه بر وجه غالب خصیصه‌ی خود، خواسته‌های دیگر مردم ایران را نیز در خود دارد و از همین رو در کردستان در تقاطع با ستم‌های دیگر توان اعتراضی بیشتری می‌آفریند.

اگر باز این پرسش را مطرح کنیم که آیا رخداد ژینا و تحولات پس از آن، یک انقلاب است؟ معتقدم که نه آغاز یک انقلاب، که نتیجه و نمایش بیرونی انقلابی است که در تاریخ کوتاه‌مدت خود، حدود دو دهه است که به صورت آرام و تدریجی در ذهنیت و سبک زندگی و روابط اجتماعی مردم رخ داده است. تنها وجه انقلابی رخداد اخیر این است که مردم می‌خواهند این تغییر در خیابان نیز به رسمیت شناخته شود و به انقلابی که اتفاق افتاده است اعتراف شود. در واقع خیابانی شدن اعتراضی است که در حوزه‌ی خصوصی و به شیوه‌ی غیرخیابانی و یا در فضای مجازی ممکن شده بود. اعتراضی که به شیوه‌ی انقلابی در سبک زندگی، رفتار و

کردار روزمره، روابط اجتماعی، پوشش و بازنمایی خود در فضای مجازی اتفاق افتاده بود. به عبارت دیگر آنچه اکنون در فضاهای عمومی ایران خود را می‌نمایاند، نمایش خیابانی و بیرونی کردن نوعی از دگرگونی است که در کردار واقعی مردم و در فضای مجازی اتفاق است و اکنون به رسمیت شناختن آن در خیابان، هدف مردم شده و یادآور گره‌خوردن خیابان با هنجارهای مدرنیته است.

حذف و به حاشیه‌راندن گروه‌های فعال در سپهر عمومی جامعه مانند روزنامه‌نگاران، روشنفکران، نویسندگان، دانشجویان، معلمان، نواندیشان دینی و به‌طور کلی تشکل‌زدایی از جامعه، بی‌قدرت‌سازی جامعه را در پی داشت و دولت خود را در مواجهه با یک جامعه‌ی توده‌ای، تصور می‌کرد که می‌تواند نه تنها در سطح سیاسی، بلکه با از میان برداشتن و یا انقیاد حوزه‌ی عمومی، به قول گرامشی یک «دولت یکپارچه» را محقق سازد. وضعیتی که در آن دولت خود را تنها کنشگر صاحب قدرت می‌دانست که با جامعه‌ای ساکت شده روبرو است. اما دقیقاً این تشکل‌زدایی از جامعه برای بی‌قدرت‌سازی

آن و توده‌ای کردن جامعه، ناجنبشی شدن اعتراضات و انبوه خلق شدن آن را پدید آورد و «قدرت بی‌قدرتان» را به صحنه بازگرداند. خصلت مالتیتودی این جنبش ناشی از انبوه‌هایی از فرودستانی است که ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک آنها را پدیدآورده‌اند.

تشکل‌زدایی و تضعیف کنشگران حوزه‌ی عمومی، در پیوند با روندهای اجتماعی و فرهنگی در سطح جهانی و داخلی، شکل‌گیری سوژه‌ی بزرگ‌تری به نام مردم و انبوه خلق را ممکن ساخت که با کنش فردی خود در بطن زندگی روزمره، تغییرات گسترده‌ای را در قلمروهای اجتماعی و فرهنگی به واقعیت برگشت‌ناپذیر مبدل ساختند و سوژه‌ای جمعی را در رخداد اخیر که به نام قیام ژینا بازشناخته شده است؛ بازآفرینی کردند. مردم خواستند نشان دهند سیاست بی‌قدرت‌سازی مردم موفق نبوده است و اگر مردم در هیچ جا نیستند ولی مالک خیابان هستند و بر آن حکم می‌رانند. رابطه‌ی یک طرفه‌ای که حاکمیت به‌ویژه در طول دوران تعلیق کرونا ممکن کرده بود. با پایان این تعلیق، مردم آن را گسستند و

تلاش کردند خود را از تمام تعلیق‌های سیاسی و اجتماعی رها کنند. جنبشی که معتقد است عرصه‌های زندگی اشغال و تسخیر شده است و اکنون در تلاش برای بازپس‌گیری قلمروهایی از زندگی است که از وی قلمروزدایی شده است.

زن، زندگی، آزادی

اندیشه‌ای که سه مفهوم زن، زندگی و آزادی را در نسبت با هم صورت‌بندی کرده است را باید ابتدا در نظریه‌های تاریخی عبدالله اوچالان جستجو کرد که سپس در روند تاریخی خود در انقلاب روژآوا و مبارزه‌ی زنان کورد علیه داعش به یک پراکتیس تبدیل شد. به غیر از این تبار، در سطحی عمومی‌تر، من آن را برخاسته از ذهنیت و اندیشه‌ی رمانتیستی کورد می‌دانم. جنبشی رمانتیستی که کم‌تر از یک سده است برابری را هدف و طرح سیاسی خود معرفی کرده‌است، اما همواره با واکنش‌های فاشیستی روبرو شده است. جنبشی که برگرفته از ذهنیت انسان کورد است که هنوز در جغرافیای خاورمیانه،

ایدئولوژیک نیست و اندیشه‌ای زن‌محورانه و زمین‌مدارانه دارد. جنبشی رمانتیستی که به گمان من در صورت تبدیل شدن به یک رمانتیسیسم سیاسی، شکست و فاجعه، پی‌آمد ناگزیر آن خواهد بود.

این سه مفهوم ضد ایدئولوژیک نیستند؛ یعنی در برابر و در ضدیت با یک ایدئولوژی خلق نشده‌اند چون از منظر یک ایدئولوژی دیگر طرح نشده‌اند. می‌توان گفت این سه مفهوم در پیوند با هم بر سازنده و تأسیس‌کننده‌ی یک ایدئولوژی نخواهند شد و یک ایدئولوژی را در برابر ایدئولوژی‌های دیگر قرار نمی‌دهند، بلکه می‌خواهند زندگی را از استعمار آن‌ها برهاند و این به معنای گسستن چرخه‌ی تبدیل سیاست میان ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی به همدیگر در لحظه‌ی قیام ژیناست.

اما چرا شعاری که سیاسی و به‌اصطلاح براندازانه نیست، این‌گونه بخشی از چهره‌های سیاسی و فکری را برمی‌آشوبد.

پاسخ این است که به خاطر همین ویژگی غیرایدئولوژیک و غیرسیاسی بودن آن به معنای مصطلح و رایج آن است که مخالفان آن را خلع سلاح می‌کند و امکان مقابله‌ی فکری، سیاسی و ایدئولوژیک را از آنها می‌ستاند؛ به گونه‌ای که تنها به شیوه‌ای مبتذل می‌توانند در مورد آن سخن بگویند. نمی‌توانند با آن به مخالفت برخیزند، آن را به ابتذال بکشانند و یا حتی آن را مصادره کنند. از سوی دیگر برخلاف نظر برخی نویسندگان در میان کوردها، گسترش آن به فراسوی زبان و جامعه‌ی کوردستان، مصادره‌ی آن نیست، بلکه قلمروگستری اندیشه‌ای است که این شعار حامل آن است.

سیاست مبتنی بر هراس، نمی‌تواند به مدت طولانی ماندگار شود؛ از این روی در اعتراضات جاری، ترس مردم از خیلی چیزها زایل شد و به واسطه‌ی نیرو و انرژی ایده‌ی زن - زندگی - آزادی که فلسفه‌ی آن قدرت بخشیدن به مردم است؛ ترس‌هایشان فرو ریخت. سیاستی که می‌خواهد با برابر کردن حقوق و آزادی‌های زن با برهنگی، آزادی با بی‌بندوباری و زندگی با دنیاگرایی و لذت طلبی؛ سیاست ترس

را حاکم کند، موافقت حداکثری را به همراه ندارد. همچنین می‌توان گفت آن استراتژی که آزادی را به بی‌بندوباری یا تجزیه‌طلبی معنا می‌کند دیگر هراسی برنمی‌انگیزد. در روایت مردم، کشتن امید، کشتن شور زندگی و عدالت و کرامت انسان، جامعه و امنیت آن را تهدید می‌کند. از سوی دیگر این قیام قابلیت آن را دارد که علیه انگاره‌های جنسی که فضای عمومی را فراگرفته است؛ شورش کند و به جنسیت‌زدایی از بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و جنسیت‌زدایی در روابط زن و مرد منتهی شود. در واقع اعتراض به تقلیل و تعریف زن به یک موجود شهوت‌انگیز و همزمان تقلیل و تعریف مرد به موجودی شهوتران را ممکن می‌کند.

آزادی تنها به مسئله‌ی حجاب و پوشش و به طور کلی سبک زندگی و آزادی‌های فردی محدود نمی‌شود، بلکه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را هم شامل می‌شود که مسئله‌ی برابری در کانون آن قرار دارد. بدون برابری، آزادی هم وجود ندارد. در واقع آزادی و برابری را از وجهی می‌توان به یکدیگر معنا کرد. بدیهی است برابری در قدرت، بنیاد برابری در شئون

دیگر است. بنابراین اگر آزادی را با نفی سلطه معنا کنیم و برابری را نتیجه‌ی آن بدانیم، پی‌آمدهایی مانند نفس سلطه‌ی خود بر دیگری و یا سلطه‌ی دیگری بر خود حول جنسیت، زبان، مذهب و طبقه را ناگزیر می‌سازد. آزادی قرین برابری و مستلزم آن است.

اندیشه‌ای که این شعار حامل آن است، تضاد هستی‌شناختی با شعار «مرد، میهن، آبادی» دارد که سه ایدئولوژی مردسالاری، ناسیونالیسم و اندیشه‌ی ترقی را بازنمایی و بازتولید می‌کند و صحنه‌ی عمومی جامعه را که از مشروطه تاکنون به تقابل یا همزیستی دو ایدئولوژی ملی‌گرایانه و دینی تقلیل یافته بود، به کناری می‌نهد و فراسوی آن‌ها، زندگی را به کانون مبارزه‌ی سپهر عمومی می‌آورد. لحظه‌ای در تجربه‌ی مدرنیته در ایران، که برخلاف دو لحظه‌ی پیشین ایدئولوژیک نیست و گرامری که با آن در مورد جامعه می‌اندیشیدیم را دگرگون می‌کند. از همین روی است که مردم جان‌باختگان این قیام را شهید زندگی می‌نامند. شهادتی که نه در راه میهن و خاک و خون و

نه در راه برپاداشتن ایدئولوژی‌های دیگر به آن نایل شده است.

افق انتظار

عرصه و فضای سیاسی و اجتماعی پیش رو بر روی امکان‌ها گشوده است و شاید بهتر است به جای سعی در نتیجه‌گیری از بحث و پیش‌نهادن پاسخ، پرسش‌های بیشتری را برانگیزیم که اندیشیدن متفاوت را ممکن سازد. پیش از این رخداد انگار با جهان فروبسته‌ای مواجه بودیم که گویی هیچ وضع مطلوب انسانی در آن ممکن نیست و افق پیش روی تنها به یک کابوس اشاره دارد. اما اکنون این پرسش به میان آمده است که جامعه‌ی ایران چه افق انتظاری در پیش دارد؟ آیا به سوی جامعه‌ای دموکراتیک و آفرینش صلح و امید اجتماعی حرکت می‌کند یا به سوی جامعه‌ای بسته، فقیر و ایدئولوژیک؟

همان‌گونه که آصف بیات می‌گوید برای مردمی که نهادی برای ابراز عقیده، ابراز نارضایتی و اعتراض ندارند مانند بیکاران، جوانان و نوجوانان، زنان، مطرودان و فرودستان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، خیابان اولین و آخرین قلمرو مبارزه است. به نظر من این همایش خونین خیابانی، جامعه‌ی ایران را بسیار پیش برد و مردم اکنون در برابر پیش‌نهادن امر ممکن، در پی امر ناممکن‌اند.

روند پیش‌رونده‌ی این انقلاب اجتماعی، گریزناپذیر است و پی‌آمدهای آن عرصه‌ی سیاسی را نیز دگرگون می‌کند. اکنون می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که این انقلاب اجتماعی چه الزاماتی را در ساختار سیاسی و شالوده‌ی ایدئولوژیک ناگزیر می‌سازد؟ آیا حاکمیت این تغییر جامعه‌شناختی را می‌فهمد و آن را می‌پذیرد و یا آن را به عوامل بیرونی فرامی‌افکند و بسته‌ی ارشادی، امنیتی و انسدادی را پیش می‌نهد؟ دموکراسی، صلح اجتماعی و سیاست برابری را در دستور کار قرار می‌دهد یا به استراتژی‌های امنیتی‌سازی و

بازایدنولوژیک ساختن حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی
روی می‌آورد؟

نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی و حکومت

جیمز مالدون

ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد

مفهوم جمهوری خواهانه‌ی نئورومی پتیت از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه مشارکت پایایی در بحث‌های فلسفه‌ی سیاسی بر سر سرشت آزادی ایفا کرده است. از نظر پتیت سلطه زمانی اتفاق می‌افتد که حزبی این ظرفیت را داشته باشد که مداخله‌ای خودسرانه صورت دهد و یا انتخاب‌های ممکن حزب دیگر را بر مبنای نظر و نفعی که به اشتراک گذاشته نشده، کنترل کند (پتیت، ۱۹۹۷: ۲۲). آزادبودن، از این منظر، آزادبودن از امکان منقادشدن به اعمال قدرت خودسرانه است. افزون بر کسانی که از تعریف پتیت حمایت کردند، نقدهای روبه رشدی نیز تعهد برابری خواهانه و دموکراتیک کاربست خاص پتیت از ایدئولوژی جمهوری خواهانه را زیر سؤال برده‌اند

(گوروویچ، ۲۰۱۴؛ مک کورمیک، ۲۰۱۱؛ تامپسون، ۲۰۱۸). b) بسیاری از این جمهوری خواهان «رادیکال» اهمیت بازسازی اندیشه‌ی سیاسی جمهوری خواهانه را تصدیق کرده‌اند، حتی اگر منتقد وجوه مشخصی از تفسیر پتیت شده‌اند. این مقاله باور دارد که چنین نقدهای اکنون دیرپایی، اقناع‌کننده‌اند و چرخشی «اجتماعی» در سنت اندیشه‌ی سیاسی جمهوری خواهانه ساخته‌اند که تأملی بر اصول اساسی و جهت‌گیری نحیف سنت جمهوری خواهانه‌ی نئورومی را موجه می‌سازد. این مقاله پیشنهاد می‌کند که مفهومی نیرومندتر و اثربخش‌تر از آزادی و حکومت می‌تواند از خلال بازجهت‌گیری سیستماتیک پروژه‌ی سیاسی جمهوری خواهی صورت‌بندی شود و این مهم به واسطه‌ی طراحی این پروژه متکی بر منابع اندیشه‌ی سیاسی سوسیالیستی و جمهوری خواه میسر است.

جمهوری خواهان رادیکال شماری از ضعف‌ها و حذف‌شدگی‌ها را در پروژه‌ی جمهوری خواهانه‌ی نئورومی پتیت تشخیص داده‌اند. نقدهای مثال‌زدنی از این قرارند:

جمهوری خواهی «کارگری» الکس گوروویچ،
جمهوری خواهی «رادیکال» مایکل تامپسون، جمهوری خواهی
«محل کار» کیت برین. گوروویچ بحث می کند که پتیت و
دیگر جمهوری خواهان جدید بی توجه به اشکال مدرن سلطه‌ی
اقتصادی اند که از طریق سیستم کار دستمزدی و مالکیت
خصوصی برقرار می شود (گوروویچ، ۲۰۱۳؛ گوروویچ،
۲۰۱۴: ۱۲). از نظر او، پتیت در خطاب کردن دلمشغولی‌ها
حول سلطه‌ی ساختاری‌ای که از نبود کنترل کارگران بر
دارایی‌های مولد اقتصاد و شرایط کارشان ناشی می شود،
شکست می خورد (پتیت، ۲۰۰۷). درحالی که به صورت
صوری کارگران آزاد و برابر هستند، مجبورند که کارشان را
برای بقا بفروشند؛ امری که آن‌ها را در موقعیت وابستگی
ساختاری قرار می دهد (گوروویچ، ۲۰۱۴: ۱۱۵-۱۰۶).
مایکل تامپسون ادعا می کند که تمرکز پتیت بر اشکال بینا-
عاملیتی سلطه موجب کنار گذاشتن مسئله‌ی مرکزیت اشکال
روزمره و نظام مند سلطه در جوامع مدرن می گردد (تامپسون،
۲۰۱۸: ۴۵b). تأکید پتیت بر اعمال خودسرانه‌ی قدرت
توسط عاملان، هسته‌ی بینش جمهوری خواهانه را در نسبت با

خطرات نهادهای اجتماعی مغفول می‌گذارد؛ نهادهایی که به‌گونه‌ای سازمان یافته‌اند تا به‌طور نظام‌مند ادراک عمومی را منحرف کنند و سیستم‌های الیگارشیک را مشروعیت بخشند. کیت برین بحث می‌کند که استراتژی نوجمهوری خواهی درباره‌ی حق خروج برای کارمندان در مواجهه با سلطه‌ی کارفرما در محیط کار شکست می‌خورد (برین، ۲۰۱۵، ۲۰۱۷). جمهوری خواهان محیط کار هم‌چون برین ادعا می‌کنند که ساختار سازمانی شرکت‌های سرمایه‌داری نیاز میرمی به تنظیم دولتی سفت‌وسخت و دموکراتیک کردن محیط کار دارند تا صدا و کنترل کارگران را درون شرکت‌ها ضمانت بخشد (هم‌چنین بنگرید به گونزالس ریکوی، ۲۰۱۴).

همه‌ی این نقدها دغدغه‌ی مشترکی را در جهت بسط روایتی مکلفی از سلطه‌ی ساختاری و افزایش مشارکت عمومی در نهادهای اقتصادی و اجتماعی به اشتراک می‌گذارند. ادعا می‌کنم که نقدهای ایشان به نظریه‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه نزد پتیت ما را به سمت باز-ارزیابی این آرمان از

چشم انداز موقعیت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی که بیشتر بسط یافته می‌کشد. در این متن بر مبنای جمهوری خواهی‌های رادیکال معاصر و نوشته‌های کارل کائوتسکی و رزا لوکزامبورگ طرحی ترسیم می‌کنم تا نگرشی مشخص از نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی و حکومت ارائه کنم. بیش از آن که بخواهم به نوشته‌های هر متفکری وفادار بمانم، قصدم این است که این نظریه از حیث هنجاری گیرا باشد و این قصد از خلال درهم آمیزی وجوه مختلف اندیشه‌ی سیاسی سوسیالیستی و جمهوری خواهانه میسر است. شیوه‌های دیگری نیز از انسجام بخشی میان بینش‌های سوسیالیستی و جمهوری خواهانه ممکن است و باید بیشتر واکاویده شود. ادعای من این است که طرحی که این جا ارائه می‌گردد تصویری قانع کننده پیشنهاد می‌کند از اینکه چگونه دولتی شایسته و جامعه‌ای مدنی می‌توانند سازمان یابند. این طرح به ملزوماتی می‌پردازد که جمهوری خواهان و سوسیالیست‌ها صورت بندی کرده‌اند.

نظریه‌ی سوسیالیستی جمهوری خواهانه درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی خودآینی جمعی دربردارنده‌ی دلمشغولی در قبال نیروها و ساختارهای سلطه همراه با ایده‌آلی از شهروندان است که در قدرت عمومی سهیم‌اند و به‌طور جمعی جهت‌نادهای عمومی را تعیین می‌کنند. در تضاد با آرمان به‌شدت منفی از آزادی، این طرح مشارکت دموکراتیک را اساسی و ذاتی آزادی سیاسی می‌داند، نه عنصر کمکی آن. هم‌چنین این نظریه درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی خودآینی جمعی، در قیاس با روایت بینا-عاملیتی پتیت از سلطه، مجموعه‌ی وسیع‌تری از اشکال سلطه‌ی ساختاری را دربرمی‌گیرد که از طریق روابط بازار سرمایه‌دارانه اتفاق می‌افتند. به‌طور خاص، این طرح فراخوانی‌ست برای زدودن سلطه‌ای که از طریق ساختار سازمانی اقتدارگرای محیط‌های کار و اصول بازار آزاد بر کارگران تحت سلطه‌ی ساختاری رخ می‌دهد.

جمهوری خواهان سوسیالیست در راستای قسمی صورت‌بندی دموکراتیک مشارکت‌محورانه از دولتی غیرمرکزگرا همراه با نهادهای پارلمانی، حاکمیت قانون، محیط‌های کاری در کنترل

کارگران، سرمایه‌گذاری اجتماع‌محور و نوعی فرهنگ سیاسی مبتنی بر همبستگی و روح عمومی بحث می‌کنند. آنها در پی آن‌اند که مزایای یک دولت دموکراتیک را که در جهت منافع مشترک حرکت می‌کند با سازوکارهای کنترل دموکراتیکی ترکیب کنند که در نهادهای اقتصادی جای‌گیر شده‌اند تا با اشکال سلطه‌ی برآمده از منافع قدرتمند اقتصادی مقابله کنند. این نظریه، متکی بر دفاع از حاکمیت قانون و قوه‌ی قضاییه‌ی مستقل، روایت پایدارتر و گیراتری از چارچوب نهادی جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری ارائه می‌کند تا آرمان کمونیستی جامعه‌ای بدون دولت. چنین چارچوبی برای اقلیت‌ها و گروه‌های مخالف پشتوانه‌ی بهتری فراهم می‌آورد و در برابر ناگزیری جدال‌های جاری سیاسی توانا‌تر است.

در این مقاله ابتدا رابطه‌ی تاریخی میان اندیشه‌ی سیاسی جمهوری خواهی و سوسیالیستی تحلیل می‌شود. این متن نشان می‌دهد که هیچ ناسازگاری قاطعی میان این دو وجود ندارد و دقیق پیوندیابی آن‌ها با هم در تاریخ‌نگاری متداول به حاشیه رفته است. سپس این مقاله روایتی از آزادی به‌مثابه‌ی

خودآینی جمعی و سازمان‌یابی مناسب و نقش دولت
جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی ارائه می‌دهد.

جمهوری خواهی و سوسیالیسم

نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی نباید با نظریه‌های
سوسیالیستی و جمهوری خواهانه به گونه‌ای که انگار با یکدیگر
در تضادند، برخورد کند. هر چه باشد، جمهوری خواهان ادعا
می‌کنند که روایت پیشروتری از آزادی سیاسی در نسبت با
لیبرال‌ها ارائه می‌دهند؛ روایتی که برای سوسیالیست‌ها جذاب
است در عین حال که از افتادن در دام‌چاله‌های مفهوم مثبت از
آزادی اجتناب می‌کند (پتیت، ۱۹۹۷: ۱۴۱). از چشم‌انداز
سوسیالیستی، چنانکه رزا لوکزامبورگ بیان کرده است
(۱۹۰۳): «هر سوسیالیستی ماهیتاً یک جمهوری خواه است»
و هیچ تضاد مبرمی میان این دو ایدئولوژی سیاسی وجود
ندارد. برای بسیاری از سوسیالیست‌های قرن نوزدهم،
جمهوری خواهی نقطه‌ی عزیمت مشترکی بود؛ خصوصاً از

جهت دل‌مشغولی درباره‌ی مسائلی چون ضدسلطنت‌بودن، مشارکت سیاسی و کنترل مردمی (بونل، ۱۹۹۶: ۱۹۵).

محققان درباره‌ی خاستگاه‌های سوسیالیسم اختلاف نظر دارند، اما به‌طور کلی پذیرفته شده است که سوسیالیسم، ایدئولوژی پس از انقلاب کبیر فرانسه است که در پاسخ به نابرابری‌های اجتماعی و سیاسی برآمده از انقلاب صنعتی و دگرگونی چشمگیر شیوه‌های تولید و زندگی کارگر پدید آمده‌است (باگز، ۱۹۹۵: ۲).

مارک بویِر (۲۰۰۰) ظهور اندیشه‌ی سوسیالیستی در بریتانیا را از دل سنت جمهوری‌خواهی در پایان قرن ۱۹ دنبال کرده‌است. باوجود تنوع احزاب رادیکال و وابستگی‌های حزبی در طول این مدت، پیوستگی اساسی‌ای میان گروه‌های مختلفی مردمی بود (بیساگینی و رید، ۱۹۹۱: ۱). برخی از جمهوری‌خواهان سوسیالیست اولیه موقعیت‌شان را مصداقی از اصول کلیدی جمهوری‌خواهی می‌دیدند که تکرار سنت

جمهوری‌خواهی مدنی قدیمی نبود (تامپسون، ۱۹۶۳). نقد سوسیالیستی اشکال سرمایه‌دارانه‌ی کار تاحدودی در قالب اصطلاحات جمهوری‌خواهانه می‌گنجید. نقد سوسیالیستی ادعا می‌کرد که اشکال سرمایه‌دارانه‌ی کار مزدی وضعیت وابستگی و بردگی برای کارگران خلق کرده‌است. در این دوره، کنشگران سیاسی رادیکال زبان جمهوری‌خواهانه را برای اهدافی سوسیالیستی در شماری از مجلات سیاسی به کار گرفتند.

در فرانسه، تلاشِ جمهوری‌خواهان رادیکال برای استقرار یک جمهوری اجتماعی و دموکراتیک در طول انقلاب ۱۸۴۸، به گونه‌ای مفهوم‌پردازی شده بود که دستاوردهای قبلی انقلاب ۱۷۸۹ را به حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی ارتقا می‌داد. جمهوری‌خواهان رادیکال در پی آن بودند تا خودشان را از جمهوری‌خواهان بورژوا چون لویی-اوژن کاوانیاک متمایز کنند؛ کسی که مسئول روزهای قتل عام ژوئن ۱۸۴۸ بود. در ذهن انقلابیون، جمهوری نباید تنها دربردارنده‌ی نظم سیاسی دموکراتیک باشد، بلکه هم‌چنین باید نظم اجتماعی جدیدی را

در بر بگیرد؛ نظمی که از خلال «حق کار» برای همه‌ی شهروندان شرایط مادی را برابر کند. برای سیاستمداری چون الکساندر لِدرو-رولین (۱۸۴۸: ۱۹۲۳)، جمهوریِ سیاسی باید در دل کارخانه و تولید تکرار شود. جمهوری خواهان رادیکال اصلاحات اقتصادی را که موجب کاستن از فقر و فراهم کردن کار برای فقیران می‌شد، مکملی ضروری برای نهادهای سیاسی دموکراتیک می‌دیدند.

علی‌رغم شکست جمهوری خواهان رادیکال در ۱۸۴۸، این سنت در کمون پاریس در ۱۸۷۱ ادامه پیدا کرد؛ کمونی که مارکس آن را تلاشی در جهت خلق یک «جمهوری اجتماعی» می‌بیند. کمون برای سنت مارکسیستی مهم است، زیرا این رویداد یکی از معدود دقایقی است که مارکس پرتوی از ادراکش را در قبال ساختار سیاسی ممکنِ یک واحد سیاسی پس‌اسرمایه‌داری پیش می‌نهد. مارکس (۱۹۷۷: ۵۸۹b) کمون را به‌مثابه‌ی «حکومت طبقه‌ی کارگر» یا «شکل سیاسی سرانجام کشف‌شده‌ای که تحت لوای آن رهایی اقتصادی کار ممکن شد»، توصیف می‌کند. نوشته‌های او

درباره‌ی کمون پاریس شاید پررنگ‌ترین چهره‌ی جمهوری خواهانه‌ی او را بنا بر تأکیدش بر مشارکت سیاسی و کنترل مردمی آشکار می‌کنند. این مارکسیسم دموکراتیک متأثر از جمهوری خواهی که وام‌دار سنت سوسیالیستی فرانسوی و کمون پاریس است، در سوسیالیست‌های برجسته‌ای چون کارل کائوتسکی و رزا لوکزامبورگ ادامه می‌یابد.

جمهوری خواهی در اواخر قرن ۱۹ افول شتابانی را تجربه کرد و سوسیالیسم به‌طور گسترده‌ای جای آن را در میان رادیکال‌ها گرفت (بُویر، ۲۰۰۰: ۳۵۴). مطابق با فهم تقلیل‌گرای مشخصی از مارکسیسم که در بین‌الملل دوم وجود داشت، گرایشی شکل گرفته بود که امر سیاسی نسبت به مناسبات اقتصادی عمیق‌تر تولید، امر حاشیه‌ای‌ست؛ موضعی که توجهات را از دغدغه‌های سنتی جمهوری خواهانه دور کرد (بونل، ۱۹۹۶: ۱۹۹). از این منظر، ملاحظات سیاسی مبتنی بر تغییر در قوانین و یا اشکال حکومت صرفاً پرت کردن حواس‌ها از نبرد طبقاتی بر سر به‌دست‌گیری کنترل ابزار

تولید بود (مک‌لاور، ۲۰۰۹). در پی دورشدن از جمهوری خواهی، سوسیالیست‌ها دیگر نه به مردم که به طبقه‌ی کارگر ارجاع می‌دادند و شرایط اجتماعی بیش از نهادهای سیاسی و فضیلت مدنی محل بحث بود. تأکید لنین نیز بر سازمان‌دهی حزب پیش‌تاز انقلابی اهمیت مشارکت توده‌ی مردم را در سیاست و کنترل مردمی‌الیت را به‌مثابه‌ی مقتضیات ضروری دگرگونی انقلابی به حاشیه راند (لی، ۲۰۰۸).

با این‌همه، افزون بر این تغییرات در چشم‌انداز سیاسی، می‌شود مجموعه‌ی عمیق‌تری از باورهای مشترک را دنبال کرد. تعهدات سوسیالیستی به کنترل دارایی‌های مولد در اقتصاد به‌دست طبقه‌ی کارگر براساس دغدغه‌های جمهوری خواهانه نسبت به سلطه‌ی الیت اقتصادی و سیاسی قدرتمند بسط یافته‌بود. بحث درباره‌ی برنامه‌ی سیاسی خودحکمرانی و آزادی از سلطه طبیعتاً به قلمرو صنعت هم وارد شد تا فراخوانی برای کنترل دموکراتیک بر بخش‌های مختلف اقتصاد پدید آورد. از خلال جمهوری خواهی جدید، می‌توان

دلمشغولی جاری برای حکمرانیِ مردمی، اشکال دموکراتیک سازمان‌یابی و کسب استقلال به‌مثابه‌ی غیاب کنترل بیرونی را در سنت سوسیالیستی دنبال کرد.

کارل کائوتسکی و رزا لوکزامبورگ از نظریه‌پردازان شایان توجه‌ای هستند که عناصری از اندیشه‌ی سیاسی سوسیالیستی و جمهوری خواهانه را تجسم بخشیدند. در طول انقلاب ۱۹۱۸/۱۹۱۹ آلمان، کائوتسکی (b۱۹۱۹) یک جمهوری دموکراتیک را این‌گونه در نظر گرفته بود:

مبنای سیاسی لازم برای مشترک‌المنافع (کامن‌ولث) جدیدی که امیدواریم بسازیم... شاید حتی چیزی بیش از این. این مشترک‌المنافع (کامن‌ولث) باید یک جمهوری سوسیالیستی باشد که در آن هیچ جایی برای استثمار انسان به دست انسان نیست.

برنامه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی در این زمان پشتیبانی از دموکراسی سیاسی (نهادهای پارلمانی، حاکمیت قانون و حقوق مدنی) در کنار سازمان‌یابی سوسیالیستی اقتصاد و شوراهای کارگری در محیط‌های کار بود که به مثابه‌ی مراکز نهادی فشار از پایین بر پارلمان عمل می‌کردند. از دید کائوتسکی دموکراسی و سوسیالیسم اهدافی همزاد برای یک جنبش سوسیالیستی بودند. در مخالفت با تفسیر لنینیستی از مارکسیسم، کائوتسکی میراث جمهوری دموکراتیک را به مارکسیسم برد و در راستای اهمیت سازوبرگ مستقر اجرایی، دموکراسی پارلمانی و حاکمیت قانون استدلال کرد. از دید کائوتسکی (a۱۹۱۹)، لازم است دولت «کاملاً دگرگون شود» و این یعنی وجوه بوروکراتیک و نظامی آن زدوده گردد. در همان حال نیاز است تا سوسیالیست‌ها «دموکراسی را از امر سیاسی به سیستم اقتصادی گسترش دهند» تا مبنای یک جمهوری دموکراتیک را «به یک جمهوری اجتماعی، به پاکردن عصر جدیدی از تاریخ انسانیت» دگرگون سازند (کائوتسکی، b۱۹۱۹).

رزا لوزامبورگ هم مضامین و زبان جمهوری خواهانه را اتخاذ می کند، هرچند که طرفداری او از جمهوری خواهی خاموش تر بود و به سمت چارچوبی نهادی از یک دولت جمهوری خواه گسترش نیافت. لوزامبورگ (۱۹۸۱ [۱۹۱۰]: ۳۰۲-۳۰۱) تصریح می کند که «بهترین جمهوری بورژوازی چیزی به جز یک دولت طبقاتی نیست». جمهوری خواهی برای او بیشتر شعاری برانگیزاننده بود تا هدف و شکل مطلوب حکومت. هانا آرنست (۱۹۶۸: ۳۸) و استفان اریک برونر (۲۰۱۳: ۱۲) در بیان این که لوزامبورگ یک جمهوری خواه بود به این معنا که از نهادهای دولت جمهوری حمایت می کرد، اغراق کرده اند. در نوشته های لوزامبورگ، زبان جمهوری خواهانه برای سپهر همگانی، فضیلت مدنی و مشارکت توده ای در سیاست با ایده های نبرد طبقاتی، سیاست انقلابی و نقد مارکسیستی سرمایه داری درهم آمیخته بود. لوزامبورگ به سنت جمهوری خواهی سوسیالیستی، بر مبنای تصویرش از یک جامعه ی مشارکتی خودتعیین بخش که در آن افراد نقشی دائمی و فعال در هدایت نهادهای عمومی ایفا می کنند، اهمیت

می‌داد. او هم چنین اهمیت دگرگونی فرهنگی و فضیلت‌های مدنی سوسیالیستی را در نبردی برای غلبه بر سرمایه‌داری و ساخت جامعه‌ای برابرتر نظریه‌پردازی می‌کرد.

برخورد و پیوندیابی سوسیالیسم و جمهوری خواهی به مثابه‌ی مجموعه‌ی معناداری از ایده‌ها درون سنت تاریخ‌نگاری سنتی به نفع اشکال جمهوری خواهی مدنی و نئورو می مهجور مانده است (مک‌لاور، ۲۰۰۹: ۲۵۲). به باور من وظیفه‌ی بازاندیشی درباره‌ی نسبت سنت‌های سوسیالیستی و جمهوری خواهی امری مهم و فوری‌ست که باید به آن اهتمام ورزیم. و در این میان مهم است هوشیار باشیم که چگونه زمانی که هر دو سنت با واقعیت‌های جوامع مدرن مواجه می‌شوند، برخی وجوه‌شان ناکافی است (گودین، ۲۰۰۶؛ کیرشهایمر، ۱۹۸۷). طرحی که در ادامه از نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی می‌آید تلاشی‌ست برای غلبه بر این محدودیت‌هایی مشخص به واسطه‌ی ترکیب وجوه مختلفی از هر دو سنت.

آزادی به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی

نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی گویای فرایندی جمعی از مشارکتی گسترده در فرایندهای خودحکمرانی است؛ به این طریق که افراد کنترلی مستقیم بر نهادهای مرکزی جامعه اعمال کنند. مُراد قسمی جمهوری خواهی مشارکتی است که آرمان جمهوری را حمایت از مردم در برابر اعمال قدرت خودسرانه و مشارکتشان در یک اجتماع سیاسی خودحکمران می‌داند (کافی، ۲۰۱۵: ۴۲؛ هانوه‌ان، ۲۰۰۲: ۷۶-۷۵).

جمهوری خواهان نئورومی چون پتیت دغدغه‌ای موجه در خصوص وضعیت کسانی دارند که متقاعد اعمال قدرت خودسرانه‌ی عده‌ای دیگرند. جمهوری خواه‌های نئورومی، به‌واسطه‌ی تمرکز صرف بر ایده آل منفی آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه و نادیده‌گیری اهمیت نقش تاریخی افراد سهم‌شونده در قدرت و مشارکت‌کننده در تعیین عقلانی حیات عمومی، روایت از آزادی را به شکل ناموجهی محدود می‌کنند (برین، ۲۰۱۵: ۴۷۹). آن چیزی که برای شهروندان معنادار است نه صرفاً قسمی وضع حمایتی علیه اعمال خودسرانه‌ی قدرت،

بلکه شکل‌دهی فعالانه‌ی ویژگی و جهت‌نهادهای عمومی از طریق مشارکت در فرایندهای خودحکمرانی‌ست. مفهومی غنی‌تر از آزادی می‌تواند علاوه بر دغدغه‌ی درباره‌ی عاملان، ساختارها و نیروهای سلطه‌گر، توجه پرننگی به کردارهای لازم مبتنی بر مشورت و تصمیم‌گیری شهروندان آزاد داشته باشد (رُست‌بول، ۲۰۰۸: ۵۶). سه گام اصلی برای یک نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی وجود دارد که قرائت بسط‌یافته‌تری از آزادی در قیاس با قرائت پتیت، آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، پیش روی ما می‌گذارد. در اولین گام، این قرائت باید مفهوم سلطه را آن‌قدر گسترده کند تا بینش سوسیالیستی درباره‌ی سلطه‌ی ساختاری مناسبات سرمایه‌داری تولید اقتصادی بر کارگران را دربرگیرد (گوروویچ، ۲۰۱۳). هم‌چنین باید به اشکال سلطه‌ی ساختاری که در اشکال جنسیت‌محور و نژادمحور سرکوب رخ می‌دهد توجه کند. در دومین گام، سلطه باید شامل بُعد سلطه‌ی ایدئولوژیکی نیز بشود؛ سلطه‌ای که تبیین می‌کند چگونه کارگران تحت تأثیر قرار می‌گیرند تا باور کنند نهادهای اجتماعی نابرابر با توجه به منافع واقعی

آن‌ها ساختار یافته‌اند. و سومین گام این است که نظریه‌ی آزادی به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی باید به اهمیت تصورات و مفاهیم درباره‌ی خودتعیین‌بخشی و مشارکت فعال در حکومت ارجاع دهد. برای جمهوری خواهان سوسیالیست، مشارکت سیاسی بُعد ضروری و سازنده‌ی آزادی‌ست بیش از آن که کارکرد یا فعالیتی کمکی باشد که صرفاً شرایط درک درست آزادی را تضمین می‌کند.

سلطه‌ی ساختاری

دامنه‌ی برنامه‌ی سیاسی جمهوری خواهانه‌ی نئورومی به اشکال بینا-عاملیتی سلطه محدود می‌شود. پتیت آشکارا می‌گوید که عملکرد اقتصاد بازار را برای آزادی مضر نمی‌داند. برای او، سیستم مبتنی بر حقوق مالکیت خصوصی، مبادله‌ی آزاد و تنظیم‌گری محدود دولت بر اقتصاد صرفاً به این دلیل که نتایج نابرابر تولید می‌کند، سلطه‌گرانه نیست. به باور او حتی اگر تأثیرات اقتصاد بازار امکان انتخاب‌های افراد را محدود کند و یا آن‌ها را از انتخاب باز دارد، باز هم منبع سلطه نیست

«مشروط به آن که پی‌آمد انباشته و ناخواسته‌ی تنظیمات متقابل مردم باشد» (پتیت، ۲۰۰۶: ۱۳۹). پتیت بازار را وابسته به مجموعه‌ای از شرایط زمینه‌ای می‌بیند که می‌توان گفت آزادی فردی را محدود یا مشروط می‌سازد اما نه اینکه آن را به خطر بیندازد.

جمهوری خواهان سوسیالیست با محدود ساختن مفهوم سلطه به این درک به‌غایت شخصی و نیت‌مندانه مسئله دارند (پتیت، ۱۹۹۷: ۵۲). الکسس گوروویچ (۲۰۱۳: ۶۰۸-۶۰۰) توجهات را به سمت اشکال ساختاری سلطه‌ی اقتصادی جلب کرد که می‌توانند به‌رغم حقوق سیاسی برابر ملی از طریق کنترل نابرابر منابع در سپهر اقتصادی رخ دهند. به گفته‌ی او، نیروهای غیرشخصی و غیرسویژکتیو بازار کار می‌توانند به آزادی شهروندی، در قالب یک سلطه‌ی ساختاری، تعدی کنند. برای گوروویچ، اجبار کارگران به انعقاد قراردادهای کار را نمی‌توان به یک کارفرما نسبت داد، اما ساختار سیستم نتیجه‌ی تلاش‌های آگاهانه در جهت سازماندهی مناسبات اقتصادی به‌منظور افزایش مزایایی است که نصیب

سرمایه‌داران ثروتمند و قدرتمند می‌شود. پتیت تمایز هنجاری معنادار میان عوامل محیطی طبیعی و پیامدهای یک نظام اقتصادی ساخته و پرداخته‌ی انسان را مبهم می‌سازد. در مورد سیستم این دقیق نیست که گفته شود مجموعه‌های انتخابی «توزیع تصادفی دارند» و «نیت‌مندانه» نیستند، زیرا عملکرد سیستم دنبال‌هی منطق مشخصی است و به واسطه‌ی مداخله‌ی انسانی خلق شده و دوام یافته است.

جمهوری‌خواهان سوسیالیست هم‌چنین این شکل سلطه را از طریق نقد مارکس به نظام کار مزدی تئوریزه کرده‌اند. مارکس (۱۹۷۷) در «کار مزدی و سرمایه» نابرابری‌های سیستماتیک میان سرمایه‌داران و کارگران در قراردادهای کار را تحلیل می‌کند. مارکس تأکید می‌کند که این مبادله‌ی اقتصادی متکی بر مناسبات اجتماعی نابرابر میان دو طبقه از مردم با موقعیت‌های ساختاری گوناگون است که میزان مختلفی از قدرت و تحرک را به همراه دارد. «کارگران، کسانی که تنها منبع درآمدشان فروش نیروی کارشان است»، ممکن است بتوانند میان کارفرماهای گوناگون انتخاب کنند،

اما مارکس اضافه می‌کند که آنها «نمی‌توانند کل طبقه‌ی خریداران را رها کنند» (مارکس، ۱۹۷۷، ج: ۲۱۰). رزا لوکزامبورگ در تفسیرش استدلال می‌کند که این موقعیت نمایانگر یکی از سلطه‌های ساختاریست که اقدامات ناهماهنگ، انباشتی و غیرنیت‌مندانه‌ی فردی به وضعیت ناآزادی برای کارگران می‌انجامد و آنها مجبور به فروش [نیروی] کارشان می‌شوند. درحالی‌که هیچ کارفرمای منفردی ضرورتاً نیت آن را ندارد که کارگری مشخص را تحت سلطه بگیرد، به سبب «جدایی نیروی کار از ابزار تولید»، کارگر هیچ کالایی ندارد که برای مبادله با خود به بازار بیاورد؛ هیچ چیز به جز «آوردن خودش به‌مثابه‌ی یک کالا و این یعنی آوردن نیروی کار خودش» (لوکزامبورگ، ۲۰۱۳: ۲۳۴). جایی که دارایی‌های مولد در اقتصاد تحت مالکیت طبقه‌ی کم‌شماری از الیت هستند و مطابق با منافع ایشان بازار به گردش می‌افتد؛ کارگران نیز در وضعیت وابستگی کلی به طبقه‌ی سرمایه‌داران به‌مثابه‌ی یک کل باقی می‌مانند.

جمهوری خواهان سوسیالیست هم چنین باید با دیگر اشکال سلطه‌ی ساختاری مقابله کنند که بنابر نژاد، جنس و گرایش جنسی عمل می‌کنند. نبرد سوسیالیست‌های اولیه علیه سرمایه‌داری هرگز جدای از نبرد بزرگ‌تر اجتماعی نبوده‌است؛ نبردی که در بیانیه‌ی ارفورت **Erfurt** در تقابل با «همه‌ی اشکال استثمار، سرکوب، چه مستقیماً به یک طبقه، حزب، جنس و یا نژاد مرتبط باشد چه نه» ذکر شده‌است (کوهن، ۲۰۱۰: ۶۵). اگرچه به‌دست‌دادن روایت جامعی از پویایی مشخص هر یک از انواع سلطه‌ی ساختاری، شامل تقاطعات عملکردی و اثرات‌شان، فراتر از بحث این مقاله است، اما نظریه‌ی فوق‌الذکر باید نسبت به گروه‌های آسیب‌پذیر حساس باشد که به‌سبب عضویت‌شان در یک اقلیت، به‌گونه‌ای ناشایست منقاد عملکرد قدرت خودسرانه شده‌اند. پتیت (۱۹۹۷: ۱۲۴) تأکید می‌کند که مفهوم آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه آرمانی کثرت‌گرایانه است و می‌توان آن را به‌مثابه‌ی «خیر عمومی جزئی» درک کرد: «خیر عمومی‌ای از منظر هر یک از طبقاتِ آسیب‌پذیر». در نتیجه، او بحث می‌کند که هواداران آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به افزایش

آزادی طبقات آسیب‌پذیر متعهدند و تعهدشان را به واسطه‌ی برخی فعالیت‌های تقابلی جویانه با اشکال معین سلطه که برای اعضای هر گروه اتفاق می‌افتد، اعمال می‌کنند. جمهوری خواهان سوسیالیست در پی آن‌اند تا فهم جمهوری خواهانه‌ی نئورومی از سلطه را محدود نکنند بلکه گسترش بخشند و به‌طور هم‌زمان نسبت به فعالیت‌های تقابلی جویانه‌ی همه‌ی اعضای گروه‌ها و طبقات آسیب‌پذیر علیه سلطه هوشیار باشند.

سلطه‌ی ایدئولوژیک

دومین فرم سلطه برای جمهوری خواهان سوسیالیست کنترلی است که گروه‌های مسلط بر سازوگرگ‌های ایدئولوژیک و فرهنگی اعمال می‌کنند. گروه‌های مسلط می‌توانند از خلال تملک یا کنترل رسانه‌ها، سرویس‌های اطلاع‌رسانی، نهادهای آموزشی و فرهنگی و دیگر فرم‌های نهادی اجتماعی شدن فهم خاص‌شان را از واقعیت به‌مثابه‌ی یک

هنجار جا بیندازند. به این معنا نهادهای اجتماعی اند که به شیوه‌ی خاصی باورها، تمایلات و هویت‌های مشخصی را برای سوژه‌ها شکل می‌دهند که مطابق با وضع موجود است. مفهوم مایکل تامپسون (۲۰۱۸ b) یعنی «سلطه‌ی برسازنده» توصیف می‌کند که چگونه سلطه می‌تواند از خلال دستکاری دریافت‌ها و ادراکات از خیر عمومی رخ دهد؛ به این معنا که این خیر در واقع تأمین‌کننده‌ی منافع حلقه‌ی کم‌شماری از ایت باشد. در این حالت این سلطه پشتوانه‌ی دیگر اشکال سلطه نیز می‌شود؛ روایت‌های مشروعیت‌بخشی فراهم می‌کند که ضرورت اشکال متعارف و نظام‌مند سلطه را، چون کار مزدی و ساختارهای سیاسی الیگارشیک، توجیه می‌کنند. در فرایند سلطه‌ی برسازنده نیازی به مداخله‌ی خودسرانه‌ی عامل مشخصی بر دیگر عاملان نیست؛ زیرا از خلال این فرایند عاملان هنجارها و ارزش‌های مشخصی را درونی می‌سازند بدون آن‌که نیازی به اشکال آشکار سرکوب و تحمیل باشد.

سلطه‌ی ایدئولوژیکی بیشتر از آنکه از طریق مداخله‌ی خودسرانه در انتخاب‌های افراد اتفاق بیفتد، از خلال ساخت

ساختارهای ذهنی عمیق و جافتاده‌ی افراد رخ می‌دهد. این وجه از سلطه کم‌تر از مداخله‌ی مستقیم رؤیت‌پذیر و قابل اندازه‌گیری است و در نتیجه غالباً بدون آنکه به آن توجهی شود اثر می‌گذارد. این شکل به گروه‌های مسلط اجازه می‌دهد که موانع و سدهایی را، که به آنها آگاه نیستیم، در مسیر جدال با تنظیمات نابرابر قدرت اجتماعی خلق و تقویت کنند. یک ایدئولوژی مسلط با نشان‌دادن این تنظیمات به‌مثابه‌ی بخشی از نظم‌ی طبیعی و وضع امور، می‌تواند شرایط سرکوب‌گر اجتماعی را توجیه کند و مشروعیت بخشد. نظریه‌ای درباره‌ی این سلطه بر تصور شکل‌دهی ایدئولوژیکی سوژه‌ها از خلال نهادهای اجتماعی متکی است. در اینجا ایدئولوژی به شیوه‌ای مربوط است که تجربه‌ی سوژه از واقعیت از طریق سیستم کم‌وبیش منسجمی از ایده‌ها میانجی می‌شود که بازتاب‌دهنده‌ی روابط قدرت مسلط در جامعه‌اند. سوژه‌ها از طریق سلطه‌ی ایدئولوژیکی با این تصور که سلسله‌مراتب اجتماعی عادلانه و یا اجتناب‌ناپذیرند، موقعیت‌های انقیاد را در آن می‌پذیرند (ایگلتون، ۱۹۹۱: ۵). لوکزامبورگ (۲۰۰۴: ۳۶۷a) بحث می‌کند که در انقلاب آلمان، بورژوازی ایدئولوژی خود را بر

پرولتاریا اعمال می‌کرد که نهایتاً منجر به این شد که قدرت خود را واگذار کنند و در مجلس مؤسسان رأی دهند به‌جای آنکه قدرت خود را در نظامی شورایی حفظ کنند.

یکی از پرسش‌های کلیدی در اینجا این است که چه چیزی این شکل از سلطه را از اشکال پذیرفته شده‌ی بازتولید اجتماعی متمایز می‌کند؟ زمانی که، به تعبیر دیگر، ایت قدرت سلطه‌جویانه یا ناروایی را بر نهادهای اجتماعی در قیاس با اشکال غیرسلطه‌جویانه‌ی اثرگذاری اعمال می‌کنند. پاسخ مرسوم سوسیالیستی از این قرار بوده است که منافع واقعی سوژه‌ها را مغایر با منافع مُدرک‌شان درون یک سیستم سرکوب‌گر معرفی کند؛ حتی اگر این منافع متعین و مشخص شوند. وقتی سوگیری‌های سیستم گرد می‌آیند تا واقعیت اجتماعی را مبهم کنند، رازورزی‌هایی را ارتقا دهند که منافع واقعی سوژه را تحریف می‌کنند و علاوه بر آن قدرت یک گروه مسلط را طبیعی جلوه دهند، این سیستم یک سیستم سلطه‌گر است. با این همه، تعیین منافع «واقعی» برای نظریه‌های نقد ایدئولوژی، چه دانش علمی مارکسیستی باشد

(آلتوسر، ۱۹۷۱: ۱۲۹) و چه کاربست کانتی از خرد انتقادی (لوکس، ۱۹۷۴: ۲۵) مانع بازدارنده‌ای پدید آورده‌است (های، ۲۰۰۲: ۱۸۳). درحالی‌که جمهوری خواهان سوسیالیست مفهوم سلطه‌ی ایدئولوژیکی را عنصر مهم فهمی قانع‌کننده از اشکال مدرن سلطه در نظر می‌گیرند، کار نظری بیشتری نیاز است تا عملکرد بُعد هنجاری این سلطه را بهتر بفهمیم.

مشارکت در خود-حکمرانی

روایت پتیت از عدم سلطه (۱۹۹۷: ۳۰) مبتنی بر ایده‌آل منفی از آزادی است که «به واسطه‌ی جایگاهی تعریف می‌گردد که در آن از شرهای مداخله‌ی جلوگیری می‌شود بیش از آنکه مسئله دسترسی به ابزارهایی برای کنترل دموکراتیک، مشارکتی یا مبتنی بر نمایندگی باشد». اثرگذارترین نقدها به نگرش پتیت از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه، به‌طور سنتی، بر روایت او از سلطه تأکید کرده‌اند تا به استدلال وی در خصوص مشارکت دموکراتیک پردازند که از نظر او هیچ

«توضیحی درباره‌ی آزادی» نمی‌دهد (پتیت، ۱۹۹۷: ۳۰). این درحالی‌ست که در راستای بسط فهم ما از سلطه، منتقدان برجسته‌ای چون الکس گوروویچ (۲۰۱۴: ۶۵) بر سنت منفی از آزادی دست گذاشته‌اند.

گروه دیگری از منتقدان با صحت تاریخی و خواستِ هنجاری آرمان آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه نزد پتیت مخالفت کرده‌اند. آلن کافه (۲۰۱۵) با صورت‌بندی مبنایی «منفی» پتیت از آزادی جمهوری خواهانه مخالفت می‌ورزد و بیان می‌دارد که باید تأکید بیشتری بر مشارکت در خود-حکمرانی صورت بگیرد. کافه میان سپهر قوانین و سپهر برهان‌ها و هنجارها تمایز می‌گذارد و بحث می‌کند که گروه‌های درحاشیه ممکن است اگر نتوانند در شکل دادن به این هنجارها مشارکت کنند نسبت به اثرهای سلطه‌جویانه‌اش به‌طور خاص آسیب‌پذیر باشند. ک. ساییل رحمان (۲۰۱۷) نیز ادعا می‌کند که پاسخ‌ها به اشکال مدرن سلطه‌ی ساختاری باید از تلاش برای گسترش ظرفیت‌های سیاسی شهروندان معمولی آغاز کنند. کیت برین (۲۰۱۵: ۴۷۸) نیز بحث می‌کند که

حتی خود پتیت باید به روشنی بر آرمان مثبت خودآیینی تکیه کند:

فهم او به روشنی فراسوی «غیاب سروری به دست دیگران» می رود تا «حضور» گونه‌ی مشخصی از «خودسروری» را دربر بگیرد؛ یعنی دربرگیری توانایی اشخاص برای مشارکت مستقل در مسائل مختلف و برای تعیین بخشی عقلانی کنش‌های‌شان در نسبت با دیگران.

به دنبال این نقدها، جمهوری خواهان سوسیالیست بر بُعد مثبت آزادی سیاسی تأکید می کنند. لوکزامبورگ (۲۰۰۴) **b:** (۳۰۸) بحث می کند که «سیاست باید قدم به قدم مطابق با مشارکت فعالانه‌ی توده‌ها به جریان بیفتد؛ باید تحت تأثیر مستقیم آن‌ها و تابع کنترل فعالیت کاملاً همگانی باشد». از منظر رویکرد خودآیینی جمعی، مشارکت دموکراتیک در فرایندهای مشترک خود-حکمرانی، عنصر ضروری و اساسی چگونگی فهم از آزادی است. جمهوری خواهان سوسیالیست

آزادی را به مثابه‌ی کردار جمعی و نبردی در جریان علیه نیروها و ساختارهای سلطه تصویر می‌کنند. از نظر آنان، آزادی بیش از آنکه جایگاهی ویژه و یا شرط برهان علیه سلطه باشد، کرداریست مبتنی بر ظرفیت‌های سیاسی خودتعیین‌بخشی. این فهم از آزادی هم از آرمان لیبرالیستی آزادی فاصله می‌گیرد و هم از آرمان نوجمهوری‌خواهی. برای جمهوری‌خواهان سوسیالیست، تأکید پتیت بر دقیقه‌ی مناقشه‌برانگیز تألیف سیاست دموکراتیک، امکان گسترش سازوکارهای نهادی برای شهروندان را نادیده می‌گیرد. امکانی که موجب افزایش کنترل آنها در مراحل اولیه‌ی تنظیم دستورکار و شکل‌دهی به گفتار می‌شود. مناقشه‌ی صرف بر سر قوانین و برنامه‌ی سیاسی‌ای که به‌دست‌الیت سیاسی خلق می‌شود، حوزه‌ی مهمی از کنترل دموکراتیک را رها می‌کند و به ظرفیت محدودی از اثرگذاری بر فرایندهای سیاسی اکتفا می‌کند (رُستبول، ۲۰۰۸: ۵۵).

مشارکت دموکراتیک هم‌چنین، به‌خاطر کارکرد آموزشی‌اش، عنصری اساسی برای آزادی سیاسیست. از آنجایی که آزادی

کرداری است که باید آموخته شود، مشارکت در سیاست شهروندان را قادر می‌سازد تا به خود یاد دهند و درک بهتری از نظرات و منافع‌شان حاصل کنند. لوکزامبورگ (۱۹۱۰) می‌گوید که «طبقات کارگر در هر کشوری تنها در جریان نبردهایشان، جنگیدن را می‌آموزند». درحالی که «حاکمیت طبقه‌ی بورژوا هیچ نیازی به یادگیری سیاسی و آموزش کل توده‌ی مردم ندارد»، سوسیالیسم بر شهروندی فعال متکی است که کنترل وسیع‌تری بر تقدیر جمعی‌شان را فرض می‌گیرد (لوکزامبورگ، ۲۰۰۴: ۳۰۴b). مشارکت در حیات عمومی، «عنصری حیاتی است، همان‌هوایی که بدون آن سوسیالیسمی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (همان). شهروندان باید «درگیر شوند، تلاش کنند، تجربه کنند، این راه و آن راه را آزمون کنند» (همان).

مفهوم آزادی به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی نسبت به چیزی که فرض می‌شود کم‌تر در قبال شماری از نقدهای کلاسیک به آزادی مثبت آسیب‌پذیر است. اصلی‌ترین نقد آیزایا برلین و فیلیپ پتیت به آزادی مثبت آن است که این آزادی

دربردارنده‌ی ایده‌ی خودسروری و حاکمیت نمایندگان عقلانی جامعه بر دیگران است که پذیرفتنی نیست (پتیت، ۱۹۹۷: ۸۱). باید گفت که آرمان خودآیینی جمعی که اینجا ترسیم شد و قرار است از ما در برابر سلطه محافظت کند و مشارکت در خود-حکمرانی به همراه بیاورد در بردارنده‌ی چنین انقبادی {که آن‌ها تصور می‌کنند} نیست. خودآیینی جمعی نه بر اجتماعی هم‌گون و یک‌شکل تکیه دارد و نه بر ایده‌های اجتماع‌گرایانه‌ی یک اجتماع سیاسی که بیان‌گر مجموعه‌ای واحد از ارزش‌های مشترک است. آزادی‌ای که به‌مثابه‌ی خودآیینی جمعی فهمیده شود، نیازی به توافق بنیادین بر مفهومی تکین از زندگی نیک برای شهروندان هنگام مشارکت در فرایند خود-حکمرانی ندارد. کافی خواهد بود که شهروندان خودشان را به‌مثابه‌ی شهروندانی آزاد و برابر ببینند که متعهد به برپایی فرایندی ادامه‌دار از خودحکمرانی‌اند بدون هیچ شرط بیشتری که دلنگران ذات هستی انسانی یا غایت درونی نژاد انسانی است.

حکومت جمهوری خواهی سوسیالیستی

اهداف جمهوری خواهی سوسیالیستی: کنترل شهروندی و قدرت برابر

جمهوری خواهی سوسیالیستی باید مفهومی از نقش دولت و نحوه‌ی مطلوب سازماندهی آن را صورت بندی کند. چنین چارچوب نهادی ای باید آرمان مطلوب برای سازماندهی حیات سیاسی و اقتصادی را بازنمایاند. در تضاد با این هدف کمونیستی که دولت بعد از تحقق سوسیالیسم خودبه خود برچیده خواهد شد، جمهوری خواهان سوسیالیست استدلال می کنند که نهادهای دولت باید تسلیم اراده‌ی شهروندی دموکراتیک باشند و به سوی منفعت مشترک جهت بگیرند.

جمهوری خواهان سوسیالیست باور دارند که قانون اساسی، نهادهای دولت، پارلمان و حاکمیت قانون برای شکل پایدار و واقع گرایانه‌ی سیاست ضروری اند (تامپسون، ۲۰۱۸ b). آنها باور دارند که هر واحد سیاسی بزرگ، صنعتی و پیچیده‌ای که در کنار دیگر دولت‌ها درون سیستم سیاسی جهانی وجود دارد، به شکلی از سازو برگ اداره کننده‌ی محوری نیازمند

است (کائوتسکی، ۱۹۲۴: ۶۰-۶۲). از دید آنان دولت نهادی ذاتاً سرکوب‌گر نیست که صرفاً ارگان سلطه‌ی اقتصادی باشد. هرچند نهادهای دولتی مستعد تصرف به دست ایت هستند و این امر موجب غلبه‌ی منافع قدرت‌مند اقتصادی بر حیات سیاسی می‌شود و فعالیت‌های دولت را به سمت اهداف خصوصی آن‌ها هدایت می‌کند، دولت صحنه‌ی نبرد و وسیله‌ای ممکن برای شهروندانیست که اراده‌ی دموکراتیک‌شان را ابراز می‌کنند (کیرشهایمر، ۱۹۸۷: ۸۳؛ پاچر، ۱۹۸۴: ۴۵-۴۶).

دو هدف اصلی دولت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی از این قرارند: ۱) قادر ساختن شهروندان برای اعمال کنترل بر نهادهای عمومی در راستای هدایت آن‌ها به سمت منافع مشترک و ۲) مقابله با سلطه‌ی ایت سیاسی و اقتصادی از خلال ایجاد تعادل در روابط قدرت میان شهروندان.

اولین هدف برای جمهوری خواهان سوسیالیست تنظیم نهادهای عمومی به شیوه‌ای است که میزان تأثیرگذاری و کنترل شهروندان بر حوزه‌های مهم تصمیم‌گیری و مشورت را به حداکثر برسانند. در طول تاریخ ذی‌نفعان قدرتمند اقتصادی از دولت لیبرال دموکراتیک بهره‌برداری کرده‌اند تا قوانینی به نفع پایداری منافع‌شان وضع کند. نبرد در دولت و علیه آن باید گونه‌ای دیده شود که شهروندان حرکت می‌کنند تا از منافع‌شان از خلال هم نهادهای دولتی و هم گروه‌های جامعه‌ی مدنی دفاع کنند. نهادهای عمومی باید به‌مثابه‌ی سازوکارهایی در نظر گرفته شوند که از طریق آنها شهروندان می‌توانند کنش جمعی را سازمان دهند و اراده‌ی جمعی‌شان را بیان کنند. این امر نیازمند این است که دولت از قالب مجموعه‌ای از نهادهایی تقریباً بسته که شهروندان معمولی نفوذی به آنها ندارند، به قالب مجموعه‌ای از نهادهایی بدل شود که در معرض سطوح وسیع‌تری از کنترل شهروندی‌اند. مارکس (۱۹۷۷: ۶۱۰a) نوشت که «آزادی منوط به وارونه کردن دولت است از ارگانی که بر جامعه سوار است به ارگانی که کاملاً منقاد جامعه است». این که دولت متقاد شهروندان‌اش

باشد به این معناست که آن‌ها قادرند درجه‌ای از کنترل را در قبال اینکه دولت چگونه عمل می‌کند، اعمال کنند و جهت‌گیری خودشان را به فرایندهای حکمرانی تحمیل کنند.

تصمیم‌گیری‌ای که در نهادهای دولتی اتفاق می‌افتد نباید صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی اراده‌ی جمعی شهروندان و دنبال‌کننده‌ی منافع‌شان باشد، بلکه باید از حیث علی به فرایندهایی متصل باشد که شهروندان را قادر می‌سازد تا بگویند که چگونه تصمیمات در نسبت با منافع آن‌ها گرفته خواهند شد (پتیت، ۱۹۹۷: ۱۱، ۵۵). بنیامین باربر (۲۰۰۳: ۱۵۱) متذکر می‌شود که اگرچه هر شهروندی نمی‌تواند در هر تصمیم مرتبطی مشارکت کند، هدف این است که «شهروندان علی‌رغم عدم مشارکت ضروری در هر سطحی و در هر وهله‌ای، بتوانند به گونه‌ای اغلب کافی و مشخص در مواقعی که تصمیم بر سر برنامه‌های سیاسی اساسی‌ست و قدرت مهمی دارد به کار بسته می‌شود، مشارکت کنند». این اصول کنترل شهروندی باید از حوزه‌ی حکمرانی به دیگر نهادهای محوری جامعه مانند محیط کار، نهادهای تنظیم‌کننده‌ی اقتصادی و

ارتش گسترش یابد. لوکزامبورگ (۲۰۰۴: d۳۵۰) بحث می‌کند که شهروندی باید «کل حیات اقتصادی و سیاسی» را از آن خود کند و به آن «جهتی آگاه، آزاد و خودآیین» بدهد. هدف دولت جمهوری خواهی سوسیالیستی باید این باشد که فرصت‌ها را برای شهروندان به حداکثر برساند تا به گونه‌ای جمعی ساختارهای اساسی و شرایط حیات عمومی مشترک‌شان را شکل بخشند.

در هر روی، خلق سازوکارهای مشارکتی جدید تنها منجر به بازجهت‌یابی نهادهای عمومی به سمت منافع مشترک خواهد شد بدون آنکه تعادل تعیین‌کننده میان قدرت طبقات اجتماعی محل مناقشه قرار گیرد و یا به کل دگرگون شود. دومین هدف دولت جمهوری خواهی سوسیالیست باید تلاشی باشد در جهت بازتعادل‌بخشی مناسبات قدرت میان طبقات و سازماندهی ضد قدرت علیه موقعیت برتری سیاستی و اقتصادی. شهروندان ناراضی احساس می‌کنند که نهادهای نمایندگی به واسطه‌ی حلقه‌ی کم‌شماری از ایت غالب می‌شوند که فرایند تصمیم‌گیری را کنترل می‌کنند. و این فرایند به

پیامدهایی منجر می‌شود که به نفع اکثریت کارگران نیست. در مواجهه با سلطه‌ی سیستم دموکراتیک از آن‌الیت، قدرت کارگران باید از خلال افزایش ظرفیت نهادهای نمایندگی برای کنش جمعی گسترش یابد. قدرت سازمان‌یافته‌ی کارگران از طریق کانال‌های نهادینه‌شده‌ای که عاملیت دموکراتیک جمعی‌شان را افزایش می‌دهند، باید در برابر قدرت خصوصی شرکت‌های بزرگ و افراد ثروتمند قرار گیرد.

تمایل به منقاد کردن نهادهای دولت به کنترل همه‌ی شهروندان و هم‌زمان قدرت‌بخشیدن به کارگران علیه الیت تنشی را درون نظریه میان‌دسته‌ی همه‌شمول «شهروندان» و دسته‌ی کم‌شمارتر «کارگران» خلق می‌کند. قرائت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی در اینجا در پی حفظ اهمیت هر دو دسته‌بندی برای اهداف مختلف نظری‌ست. برخلاف برخی از اشکال سوسیالیسم، جمهوری‌خواهی سوسیالیستی طرفدار شکلی انتقالی از حاکمیت طبقاتی که در آن غیرکارگران از فرایند تصمیم‌گیری سیاسی طرد خواهند شد،

نیست. در نگرش دموکراسی کارگری، که به‌طور مثال آنتون پانه‌کووک (۱۹۲۷) ارائه می‌دهد، حاکمیت شوراهای کارگری دربردارنده‌ی «اعمال قدرت کارگران برای طرد دیگر طبقات است». کارل کائوتسکی (۱۹۸۶)، از سوی دیگر، به‌طور قانع‌کننده‌ای بحث می‌کند که جامعه‌ای که در پی اتمام هر شکلی از استثمار بر مبنای طبقه است، نیاز به ساختارهای سیاسی همه‌شمولی دارد که حقوق و حمایت‌های دموکراتیک را برای همه‌ی شهروندان ارج می‌گذارد. در مباحثه‌ها پیرامون مجلس ملی در انقلاب آلمان، کائوتسکی بر دفاع از حق رأی همه‌شمول، نهادهای پارلمانی و استراتژی انتخاباتی احزاب کارگری برای به‌دست آوردن اکثریت درون پارلمان تأکید می‌ورزد. هدف دولت جمهوری خواهی سوسیالیستی باید ضمانت حمایت همه‌شمول از آزادی‌های مدنی و حقوق دموکراتیک مشارکت باشد. لوکزامبورگ (۲۰۰۶: ۹۴) بحث می‌کند که «دموکراسی اجتماعی همواره ادعا کرده است که نه فقط منافع طبقاتی پرولتاریا، بلکه تمایلات پیشرو کل جامعه‌ی معاصر را نمایندگی می‌کند». دولت جمهوری خواه سوسیالیست باید اطمینان یابد

سازوکارهای نهادی در دسترس همه‌ی کارگران وجود دارند که با اتکا به آن‌ها می‌توانند به‌مثابه‌ی قدرت مقابله‌گر علیه برآمدن بالقوه‌ی ایت اقتصادی و اجتماعی عمل کنند؛ الیتی که در کل تاریخ تلاش کرده‌است قدرت را در دستان خود متمرکز کرده و از کالاهای عمومی منفعت خصوصی بیرون بکشد. بعد از پرداختن به استقرار کنترل شهروندان بر نهادهای عمومی و قدرت برابر میان شهروندان، به‌مثابه‌ی دو هدف دولت جمهوری خواهی سوسیالیستی، اکنون به سراغ بحث درباره‌ی سازمان‌دهی مناسب به دولت در جهت تحقق این اهداف می‌روم.

دگرگونی دولت

جمهوری خواهان سوسیالیست چارچوب نهادی مبنایی‌ای برای یک جمهوری دموکراتیک در نظر می‌گیرند: قانون اساسی، نهادهای پارلمانی، حاکمیت قانون. این چارچوب نهادی مبنایی نقطه‌ی آغاز مهمی برای هر جمهوری اجتماعی‌ست. اما

کارل کائوتسکی (۱۹۱۹b) در برنامه‌ی سیاسی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی‌اش که در طول انقلاب آلمان پیش برد، دگرگونی‌های اقتصادی و سیاسی گسترده‌تری را برای ساختارهای دولت پیشنهاد می‌کند. کائوتسکی در پی آن است تا نشان دهد چگونه دولت می‌تواند از ساختاری میلیتاریزه و سلسله‌مراتبی به وسیله‌ای بیانگر اراده‌ی جمعی شهروندان معمولی دگرگون شود. او می‌نویسد (۱۹۱۹a):

سازوکار دولتی که تاکنون وجود داشته است باید کاملاً بازآرایی شود. باید از قدرت بوروکراسی و بسیاری از عملکردهایش صرف نظر شود و بوروکراسی باید ذیل کنترل/نظارت نماینده‌های دموکراتیک مردم قرار بگیرد؛ هم در شهرداری، هم در استان‌ها، هم در ایالت‌ها و هم در سرتاسر کشور.

تغییرات محوری که کائوتسکی برای دولت پیشنهاد داد از این قرارند: دگرگونی ارتش مستقر به شبه‌نظامیان مردمی،

تبعیت قوهی مجریه از قوهی مقننه‌ی برگزیده‌ی انتخاباتی همه‌شمول، اجتماعی کردن اقتصاد و ضمانت حقوق گسترده‌ی خودحکمرانی برای ایالت‌های محلی شامل پلیس، مالیات، مسکن‌سازی و خدمات اجتماعی پایه‌ای و اولیه. کائوتسکی با لنین مخالف است که نهادهای دولت مدرن باید منحل شوند و جایشان را به «بدیل‌هایی از نوعی اساساً متفاوت» برمبنای چیزی بدهند که در کمون پاریس دیده شد (لنین، ۱۹۷۴: ۴۰۵). به این معنا او باور دارد که تحلیل مارکس از کمون پاریس باید بر اساس شرایط معاصر به‌هنگام شود. کائوتسکی (۱۹۱۹b) با تلاش کمون برای دستیابی به «جامع‌ترین گستره‌ی خود-حکمرانی، انتخاب مردمی همه‌ی مقامات و تبعیت همه‌ی اعضای ارگان‌های نمایندگی از کنترل و نظم مردم سازمان‌دهی‌شده» موافق است اما می‌گوید که سازوبرگ تکنیکی-اداری مبنایی نمی‌تواند کاملاً درهم شکسته شود، بلکه بیشتر باید منقاد اجتماعی از مردم گردد که به‌واسطه‌ی آن مجریان تحت کنترل نمایندگان مردم، که خود در یک انتخابات همه‌شمول برگزیده شده‌اند، قرار گیرند.

سه اصل تحلیل کائوتسکی می‌توانند راهبر جمهوری خواهی سوسیالیستی معاصر شوند: نظامی‌گری زدایی، مرکزیت‌زدایی و دموکراتیک‌سازی. اولاً، ظرفیت‌های سرکوب‌گر دولت باید به‌نحو ریشه‌ای، از طریق کم‌کردن هزینه‌ی دولت برای ارتش مستقر و نیروی پلیس‌اش، کاهش یابد. رزا لوکزامبورگ (۲۰۰۴: ۳۴۷c) تا آن‌جایی پیش رفته که می‌گوید «همه‌ی کارخانه‌های مهمات جنگی و اسلحه‌سازی باید از بین بروند». لوکزامبورگ و کائوتسکی هر دو موافق‌اند که «به‌جای یک ارتش مستقر، باید شبه‌نظامیان (میلیشیای) مردمی وجود داشته باشد» (کائوتسکی، ۱۹۱۹b). شبه‌نظامیان مردمی بدنه‌ای از شهروندان‌اند که برای خدمات نظامی سازماندهی و تنها در مواقع ضروری و تحت دفاع ملی فراخوانده می‌شوند. استخدام‌شوندگان علاوه بر اینکه شهروندی معمولی‌اند، آموزش نظامی دریافت می‌کند و تنها مقامات ارشد {در شبه‌نظامیان} باید سربازان حرفه‌ای باشند. این اصلاحات طراحی شده بودند تا ظرفیت دولت برای راه‌انداختن یک جنگِ تمام‌عیار و تهدید ملت‌های دیگر را از بین ببرند. به جای تعادل قدرت به‌عنوان نیرویی بازدارنده در برابر دیگر

دولت‌ها، کائوتسکی می‌گوید که دولت جمهوری خواهی سوسیالیستی باید از استقرار یک سازمان تنظیم‌گر بین‌المللی، هم‌چون سازمان ملل، دفاع کند و مشوق ایجاد ارگانی بین‌المللی باشد که در آن ملل مختلف می‌توانند به شکلی «کاملاً برابر مشارکت کنند» (کائوتسکی، ۱۹۱۹ ب). از طریق «توافق بین‌المللی برای خلع سلاح» می‌توان امید داشت که «اندازه‌ی شبه‌نظامیان مردمی به‌طور متناسب رشد کند» (همان). به‌طور خلاصه، وجوه «نظامی بوروکراتیک» دولت باید در کنار تلاش برای برنامه‌ی سیاسی جهت برقراری صلح با تکیه بر ارگانی بین‌المللی دگرگون شود. گزینه‌ی نظامی‌ای که این ارگان می‌تواند به‌عنوان آخرین منبع مقابله به کار بگیرد، تنها هنگام دفاع از خود میسر است (کائوتسکی، ۱۹۲۲: ۱۱۸).

همچنین جمهوری خواهان سوسیالیست، با وجود حفظ پشتیبانی پلیس از دولت جهت اجرای قوانین‌اش، حامی بازسازماندهی نیروی پلیس برای کاهش عملکرد سیاسی‌اش هستند. مارکس درباره‌ی ماهیت جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری بسیار کم نوشته

است و درباره‌ی این پرسش که آیا به دنبال منحل شدن دولت در یک جامعه‌ی سوسیالیستی نظام قانونی ناپدید خواهد شد یا نه، هیچ گزاره‌ی متقنی وجود ندارد (لوستگارتن، ۱۹۸۸). در حالی که برخی از مارکسیست‌ها استنباط کرده‌اند که سیستم قانونی نیز یک نهاد بورژوازیست، کارل کائوتسکی (۱۹۸۶): «۱۰۳ بیان کرد که «قانون و نظم پیش شرط‌های تکمیل سوسیالیسم‌اند» و اینکه «کاملاً خنده‌دار است که فکر کنیم قانون و نظم تنها برای منافع استثمار ضروری است». او می‌گوید که «دولت هم‌چنین باید نیروهای پلیسی را به شهرداری‌ها و محله‌ها تحویل دهد». در این طرح، پلیس از طریق مقامات محلی جهت تقویت قوانین به کار گرفته خواهد شد اما عملکرد سیاسی‌اش در جهت سرکوب گروه‌های مخالف، خفه کردن معترضان و حمایت از روابط مبتنی بر مالکیت خصوصی از بین خواهد رفت.

دومین مسئله‌ی کلیدی دگرگونی دولت این است که قدرت و اقتدار تصمیم‌گیری را، بنابر اصل حق تصمیم‌گیری، به مناطق محلی‌تر واگذار کند. برای اینکه مردم خودآیینی جمعی‌شان را

اعمال کنند، قدرت باید در سطحی محلی، هر جایی که ممکن است، قرار بگیرد و تنها زمانی به اقتدار محوری انتقال بیاید که با آن مسئله نمی‌توان به گونه‌ای کفایت‌بخش در سطحی محلی مواجه شد. این امر بخشی از برنامه‌ای وسیع‌تر را برای شکستن قدرت بوروکراتیک مرکزیت‌یافته‌ی دولت شکل می‌دهد و بالقوگی سازوبرگ دولت را برای غلبه بر شهروندان کم و محدود می‌کند. کائوتسکی (۱۹۱۹b) از «ضمانت بی‌درنگ حق خود-حکمرانی گسترده... برای شهرداری‌ها، ناحیه‌ها و استان‌ها» پشتیبانی می‌کند. او می‌گوید که کلتی از تنوع مسائل سیاسی در سطوح محلی قابل مدیریت است؛ مسائلی چون مالیات، پلیس، مسکن، خدمات اجتماعی و انواع مشخصی از تولید غذایی.

سومین اصل دگرگونی دولت به نهادینه کردن فشار از پایین بر پارلمان از طریق سازمان‌های مدنی‌ای برمی‌گردد که شهروندان دموکراتیک را بسیج می‌کند. کائوتسکی می‌نویسد (۱۹۱۸):

معرفی پارلمان یکی از وجوه دموکراتیزاسیون است، اما به خودی خود کافی نیست. اهمیت وابستگی دولت به پارلمان، تنها زمانی به دموکراتیزاسیون راه خواهد برد که با وابستگی روبه‌رشد پارلمان به توده‌های مردمی همراه باشد.

کائوتسکی بر اهمیت رابطه‌ی نزدیک میان نهادهای دموکراتیک و توده‌های سازمان‌یابی شده تأکید می‌ورزد. او باور دارد که:

پارلمانی که پشتوانه‌ی توده‌ی مردم را ندارد، بی‌قدرت است. از سوی دیگر، مردمی نیز که در یک دولت پارلمانی سرنوشت‌شان را منحصراً به دستان پارلمان می‌سپارند، بی‌توانند (کائوتسکی، ۱۹۱۸).

او باور دارد که باید فشار نهادینه‌شده‌ای از پایین وجود داشته باشد تا نمایندگان را پاسخ‌گو نگه دارد و برای منافع مشخص

سرکوب‌شده‌ترین‌ها در جامعه نبرد کند. درحالی‌که کائوتسکی این وظیفه را برعهده‌ی شوراهای کارگری می‌گذاشت که در انقلاب آلمان برآمده بودند، چنین نهادهایی می‌توانند اشکال بسیار متنوعی از اجتماع‌یابی‌های مدنی داشته باشند که شهروندان را به حرکت وامی‌دارند و نمایندگان پارلمانی را زیر نظر می‌گیرند.

این سه اصل می‌توانند بدون در نظرگیری مهم‌ترین وجه دگرگون‌سازی نهادهای عمومی ناکامل بمانند: دموکراتیزاسیون محیط‌های کار و کنترل عمومی بر جهت اقتصاد.

دموکراتیزاسیون اقتصاد

رزا لوکزامبورگ (۲۰۰۴: ۳۴۶c) بحث می‌کند که هدف اقتصادهای سرمایه‌دارانه «ثروتمند کردن گروه کوچکی از تن‌پروران» است بیش از آنکه «در مقیاسی وسیع وسایل

بر آوردنِ نیازهایِ عموم» را فراهم آورد. او درخواست می‌کند که «منابع مولد ذیل مالکیت مشترک مردم درآیند» تا بتوان گفت «مالکیت ملی، تحت کنترل جامعه»، شکل گرفته است (لوکزامبورگ، ۲۰۰۴: ۳۴۶C). هرچند لوکزامبورگ ایده‌ی روشنی در قبالِ خطراتِ قدرت متمرکز اقتصادی داشت، این کائوتسکی بود که طرحی نهادی را برای دموکراتیک کردن اقتصاد کاملاً بسط داده بود. کائوتسکی (۱۹۲۲: ۲۳) بیان می‌دارد که جمهوری سوسیالیستی باید «برای گسترش دموکراسی از امر سیاسی به سیستم اقتصادی» هدف گذاری کند. به این معنا هم به محیط‌های کاری که به دست کارگران مدیریت شود نیاز است و هم به خلق نهادهای جدید اقتصادی که بتوانند محیط‌های کار و کارخانه‌ها را با هم هماهنگ و بین منافع بخش‌های مختلف اجتماع در هدایت عمومی اقتصاد تعادل ایجاد کنند. هدف این سازمان‌یابی‌ها و تنظیم‌گری‌ها، برای کائوتسکی، از این جهت است که از دام‌چاله‌های غیردموکراتیک نگرش‌های «دولت‌گرا»ی سوسیالیسم مانند اتحاد جماهیر شوروی اجتناب شود.

کارگرانی که خودآیینی جمعی را تمرین می‌کنند، باید بتوانند بر تصمیمات اصلی‌ای که بر محیط‌های کارشان اثر می‌گذارد، اعمال کنترل کنند؛ مثلاً تصمیماتی درباره‌ی شرایط محیط کارشان و شرایط استخدام‌ها. دموکراسی در محیط کار هنگامی که کمیت‌های کارگری در حال مدیریت محیط کارشان هستند، ضروری‌ست. با این حال اگر مالکیت و کنترل هر محیط کاری مستقیماً به کارگران واگذار شود، ممکن است نابرابری‌های وسیعی در کارخانه‌های مختلف رخ دهد و ممکن است کارگران پیشگام منافع خود را بی‌توجه به منافع عموم پیش ببرند. اگرچه مداخله‌ی دموکراتیک کارگران در محیط‌های کارشان مهم است تا صدای آن‌ها را در سطح مدیریتی طنین‌انداز کند، حقوق کارگران باید در هماهنگی وسیع‌تر محیط‌های کار و تولید با نیازهای اجتماع تعریف شود. بنابراین در لایه‌ی بعدی سازماندهی، نیاز است تا سازمان‌های هماهنگ‌کننده‌ی محیط‌های کار، آن‌ها را در نسبت با ساختار نهادی وسیع‌تری منسجم کنند. در سطحی ملی، یک سازمان جدید اقتصادی باید در همکاری با هدایت کل اقتصاد به‌مثابه‌ی یک کل باشد. این نهاد هم‌چنین مسئول

پرسش‌ها درخصوص سرمایه‌گذاری عمومی و پرسش‌هایی وسیع‌تر و زیربنایی‌تر اداری اقتصادی خواهد بود. کائوتسکی پیشنهاد کرده‌است که این سازمان شامل نسبت برابری از نمایندگان کارگران، نمایندگان مصرف‌کنندگان سازمان یافته و نمایندگان دستگاه اجرایی دولت باشد تا به قدر کفایت تعادل میان منافع بخش‌های مختلف اجتماع برقرار شود:

با هر شاخه‌ای از تولید که از مالکیت سرمایه‌دارانه به مالکیت دولتی یا شهرداری انتقال یافته است، باید یک سازمان جدید خلق شود که کارگران و مصرف‌کنندگان، و هم‌چنین کارشناسان (مقامات دولتی) را توانا سازد تا تأثیری ضروری بر مطابقت‌یابی فرایندهای تولید اعمال کنند. چنین سازمانی از بوروکراسی دولت، آن‌طور که تاکنون از آن فهمیده‌ایم، کاملاً متمایز است (کائوتسکی، ۱۹۲۴: ۲۳۳).

دارایی‌های عمومی حتی اگر تحت مالکیت دولت قرار بگیرند، باید همواره در معرض سازوکارهای مشارکتی باشند. به همین

دلیل تاجایی که ممکن است این دارایی‌ها در سطح شهرداری اداره می‌شوند و تابع کنترل‌های دموکراتیک هستند. برای کائوتسکی مهم است که این سازمان جدید اقتصادی طول و عرضی مشابه دولت نداشته باشد. او قویاً باور دارد که اجتماعی کردن نباید مترادف با ملی‌گرایی یا مالکیت دولت فهمیده شود: «دولت وسیله‌ی مقدر اجتماعی کردن در همه‌ی شاخه‌های صنعت نیست» (کائوتسکی، ۱۹۲۴: ۲۳۳). در مواردی که «شاخه‌های تولید و ارتباطات در خدمت هدف‌های محلی محدودی‌اند، مالکیت و مدیریت شهرداری مسیر مناسبی است» (کائوتسکی، ۱۹۱۹b). تحت یک اقتصاد اجتماعی‌شده، شهرداری جایگاه مهمی برای مدیریت و کنترل محلی است. کائوتسکی در پی برنامه‌ای به‌تمامی مرکززدایی‌شده و دموکراتیک از میان برنامه‌های اقتصادی بود که هم از نابرابری‌های اقتصاد بازار سرمایه‌دارانه اجتناب کند و هم بر نقصان‌ها و بوروکراتیزاسیون سوسیالیسم دولتی شوروی غلبه یابد. برخلاف سوسیالیست‌های بازارگرا، کائوتسکی در پی ترسیم سیستم قیمت‌گذاری برای تخصیص کالاها و خدمات در یک اقتصاد دموکراتیک نیست. بلکه خدمات اجتماعی باید

به نفع مصرف‌کنندگان جریان یابند و هر سودی دوباره برای تولید جمعی سرمایه‌گذاری شود.

بنابراین دموکراتیزاسیون اقتصاد در یک جمهوری سوسیالیستی کنترل عمومی را بر تولید اقتصادی از طریق سیستمی هماهنگ از نهادهای اقتصادی ارتقا می‌بخشد؛ نهادهایی که خودحکمرانی تولیدکنندگان را در سطح هر محیط کار فردی ای‌ارج می‌گذارند اما به کنترلی عمومی بر هدایت اقتصاد به‌مثابه‌ی یک کل قدرت می‌بخشند. اکنون از این می‌گوییم که چگونه این دگرگونی‌های نهادی به همراهی تغییراتی موازی در فرهنگ سیاسی نیاز دارد؛ شهروندان روزانه به طرّقی عمل می‌کنند که همبستگی با دیگر شهروندان و روح عمومی در مواجهه با نهادهای عمومی را به نمایش می‌گذارند.

فضیلت‌های مدنی سوسیالیستی

کائوتسکی در ۱۹۱۷، با تأمل بر چشم‌اندازهای مختلف انقلاب روسیه نوشت (۲۰۱۰):

کارگران برای آزاد کردن خودشان تنها به پیش‌شرط‌های مادی مشخص که در اختیارشان باشد و به رشد عددی نیاز ندارند. آن‌ها باید مردمی جدید نیز بشوند؛ مردمی سرشار از توانایی‌هایی که برای بازسازیابی دولت و جامعه مورد نیاز است.

مسئله نمی‌تواند با استقرار ساده‌ی سازمان‌های اقتصادی و سیاسی هموار شود؛ چرا که مناسبات سرکوب‌گرایانه عمیقاً در روح ملی ریشه دوانده‌اند و تنها از خلال تغییرات عمیق ذهنیت جامعه می‌توان بر آن چیره شد.

دگرگونی سیاسی دولت به دگرگونی هم‌ارزی در فرهنگ سیاسی شهروندان نیز نیاز دارد. لوکزامبورگ درباره‌ی اهمیت تغییری وسیع در هنجارهای اجتماعی و الگوهای رفتاری بحث

می‌کند که موفقیت تغییر سیاسی را ضمانت بخشد. لوکزامبورگ با پذیرش زبانِ ملهم از جمهوری خواهی، یعنی تعبیر «فضیلت‌های مدنی سوسیالیستی»، در نظر می‌گیرد که لازم است هنجارهایِ وسیعاً پذیرفته‌شده‌ی سوسیالیستی پشتوانه‌ی نهادهایِ تحت کنترل کارگران باشند. هنجارهایی که دانشی مشترک‌اند و به مسئله‌ی عادت برمی‌گردند. لوکزامبورگ می‌گوید که کارگران باید خودشان را دور از هرگونه خودمحوری، فردگرایی و رقابتی نگه دارند که در جوامع سرمایه‌دارانه غالب است و به سمت فضیلت‌های سوسیالیستی همبستگی، روح عمومی و خودتنظیم‌بخشی حرکت کنند. از دید وی «سوسیالیسم در زندگی نیازمند دگرگونی روحی کامل در توده‌هاست که در طول قرن‌ها حاکمیت بورژوازی تخفیف یافته‌است. تمایلات سوسیالیستی به جای تمایلات خودخواهانه، ابداع توده‌ای به جای ایستایی، ایده‌آلیسمی که بر همه‌ی رنج‌ها غلبه کند» (لوکزامبورگ، ۲۰۰۴: ۳۰۶b).

لوکزامبورگ به‌ندرت درباره‌ی الزامات جامعه‌ی پاسرمایه‌داری نوشت، اما در فراز روشن‌گر زیر او طرحی کلی ارائه داده‌است از آنچه که به عنوان تغییرات ضروری در فرهنگ سیاسی در نظر داشت:

توده‌های پرولتاریا از ماشین‌های مرده‌ای که جایگاه‌شان در تولید به واسطه‌ی سرمایه مقرر شده‌است، باید یاد بگیرند که خودشان را به راهبران مستقل و آزاد فرایند تولید تبدیل کنند. آن‌ها باید حسی از مسئولیت‌پذیری متناسب با اعضای فعال جامعه‌ای را کسب کنند که خود به تنهایی می‌خواهد مالک همه‌ی ثروت اجتماعی باشد. آن‌ها می‌خواهند صنعتی بودن را بدون شلاق سرمایه‌داری بسط و گسترش دهند؛ بالاترین سطح تولید بدون بربریت، تنظیم بدون یوغ اسارت، دستور بدون اقتدار، بالاترین ایده‌آلیسم به نفع اجتماع، جدی‌ترین خودتنظیم‌گری، حقیقی‌ترین روح عمومی از آن توده‌ها، که همگی بنیان‌های اخلاقی جامعه‌ی سوسیالیستی هستند... همه‌ی فضائل مدنی سوسیالیستی همراه با دانش و مهارت‌هایی که برای راهبری شرکت‌های سوسیالیستی ضروری‌اند، تنها

به واسطه‌ی فعالیت‌های خود توده‌ی کارگران، تجربه‌ی خودشان، به دست می‌آیند (لوکزامبورگ، ۲۰۰۴: d۳۵۱).

لوکزامبورگ با پذیرش زبان جمهوری خواهانه‌ی فضیلت مدنی، اما تفسیر آن به مثابه‌ی کنشی در همبستگی با کارگران دیگر بیش از کنشی معطوف به محافظت از نهادهای یک دولت، بینشی از طبقاتِ ستم‌دیده ارائه کرد که خودتعیین‌بخشیِ نهادهای عمومی را تمرین می‌کنند. چنین بُعد فرهنگی‌ای عنصری مهم در برنامه‌ی وسیع‌تری از یک نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی است.

این مقاله در پی صورت‌بندی ارمان جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی از آزادی و حکومت بود بدون آن‌که استراتژی سیاسی معینی ترسیم کند که چنین آرمانی چگونه از میان دموکراسی‌های لیبرال امروزی فراچنگ می‌آید. این مقاله خودش را محدود به طرح رئوس نظریه‌ای کرده بود که نیاز به

بحث و بسط بیشتری دارد. منظر جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی‌ای که این جا طرح کردم با متفکرانی چون مارکس، کائوتسکی و لوکزامبورگ درگیر بود اما هم‌زمان نگاهی به دیگر ایده‌ها در جمهوری خواهی رادیکال و سنت‌های مارکسیستی داشت. در پی نقدهای بسیار به خوانش محافظه‌کارانه و نحیف سنت جمهوری خواهی در جمهوری خواهی نئورومی پتیت، این مقاله به منابع دردسترس درون سنت‌های سوسیالیستی و جمهوری خواهی می‌پردازد تا روایتی از جمهوری خواهی سوسیالیستی را صورت‌بندی کند.

گذشته به آینده برنخواهد گشت

اردشیر مهرداد

امروز در ایران لحظه‌ی انفجار روندهای تناقض‌آمیز فرارسیده است و مردم گسست از زندگی عادی را احساس می‌کنند. این وضعیت مشخصه‌ی دوران انقلابی است. جامعه به سرعت در حال گردآوری نیرو برای رویارویی نهایی با نظامی است که از درآمیزی یک مدل به شدت راهزنانه‌ی انباشت سرمایه و حکمرانی ایدئولوژیک و به شدت خودکامه و فاسد شکل گرفته است. این نظام در شکل کنونی موجودیتی است متعلق به گذشته و زایش جایگزین آن جان‌مایه‌ی سرنوشت‌سازترین تحول لحظه حاضر.

با این وصف، هرچند پوسته‌ی ایدئولوژیک و روکش انتزاعی آماج‌های انقلاب ۵۷ بر اثر ضربات خردکننده‌ی کارگران، زنان، ملیت‌های تحت‌ستم، جوانان، معلمان، بازنشستگان،

پرستاران، روشنفکران و توده‌های تنگدست از هم گسیخته است و هرچند زندگی انضمامی‌ترین چهره‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را آشکار کرده است، اما برای داشتن تصویر روشنی از فردا، این همه کافی نیست. تحول تاکنونی ضمانتی نیست که بدانیم انرژی‌های آزاد شده در کدام جهت به حرکت درخواهد آمد. و کافی نیست برای آن که بدانیم روند انقلاب تا چه اندازه قادر خواهد بود در برابر دسیسه‌های ارتجاع غالب و مغلوب محافظت شود و در جهت منافع مردم ستمدیده پیش رود.

می‌دانیم که نطفه‌بندی و استقرار نظام بدیل همپای زوال و برافتادن رژیم مسلط است و نیز نبرد امروز همزمان نبردی است برای فردا. اما این که این همپایی، به کدام سمت مایل شود و کدام چشم‌انداز را پیش رو گذارد، پرسشی است که پاسخ آن را باید از درون فرایند شکل‌گیری و تحول درونی سوژه‌ی انقلابی و نیز کنش متقابل آن با بستر انضمامی – تاریخی‌اش (بخوان نظام حاکم داخلی و قدرت‌های جهانی) جست‌وجو کرد.

(۱)

با نگاهی به وضعیت موجود، سه حکم اولیه به سهولت قابل استنتاج است:

نخست این که تحولات بسیار شتابان است. هرگونه گمانه‌زنی در مورد سیر آن دشوار است. ناروشنی‌ها بسیارند. خواست‌ها و مطالبات هنوز در پرده‌ی ابهام‌اند و بیان روشن سیاسی و طبقاتی پیدا نکرده‌اند. هژمونی لایه‌های میانی درون شعارهای پرابهام و کلی و قابل تفسیر برقرار است. «زن و زندگی و آزادی» با همه‌ی توانایی‌اش در شکستن شالوده‌های نظم حاکم و عبور از ارتجاع ایدئولوژیک و فرهنگ پدر سالار و مرد سالار، لزوماً قادر نخواهد بود سیمای روشنی از چشم‌انداز سیاسی و اجتماعی آینده در برابر قرار دهد. این شعار چتر خود را بر تعاریف مفهومی متفاوتی باز نگاه می‌دارد و فضای مطلوبی می‌آفریند که گرایش‌های بسیاری از چپ تا دموکرات و لیبرال و پوپولیسم و ناسیونالیسم راست و

ارتجاعی و نیز تمایلات مداخله‌جویانه‌ی قدرت‌های جهانی
بتوانند پشت آن پنهان شوند.

دوم این‌که تداوم خیزش انقلابی بر بحران‌های نظام حاکم
شدتی بی‌سابقه بخشیده است. گسل‌های ساختاری به‌سرعت در
حال فعال شدن‌اند و حتی به درون نهادهای اصلی قدرت نیز
بسط یافته‌اند. سیاست‌ها، عملکرد و رویکردهای تاکنونی
به‌گونه‌ای بی‌سابقه زیر سؤال‌اند و مخالفت‌ها در حال
گردآوری نیرو برای مقابله و بازنگری. گرایش‌های موسوم
به اصلاح‌طلب همچنان امید دارند به‌عنوان راه‌حلی برای نجات
نظام از سقوط به‌کار گرفته شوند، اما مسدود بودن راه‌های
قانونی برای اصلاح داخلی، شانس آن‌ها را برای ایفای نقشی
دوباره به‌طور روزافزونی از بین می‌برد. در چنین وضعیتی
است که امکان توسل به خشونت و روش‌های کودتایی برای
جابه‌جایی قدرت و از این طریق حفظ کلیت نظام پرسشی دور
از ذهن نیست. ریزش از پایه‌های نظام تا بدنه‌ی اصلی آن در
حال گسترش است و حفظ توان سرکوب برای قدرت حاکم
پرسشی است با اهمیت حیاتی. حاکمان، هراسان از فرسوده

شدن ماشین سرکوب در صورت تداوم روند انقلابی جاری، به خشونت، خونریزی و کشتار بیشتر پناه برده‌اند. درست از این رو است که در چشم‌انداز نزدیک، حفظ توان ایستادگی در برابر سرکوب برای جنبش انقلابی یک چالش مهم است.

سوم این که خیزش انقلابی جاری هم‌چنان در وجه غالب خودانگیخته است با انبوه جمعیتی بی‌چهره، فاقد هویتی اثباتی و هرگونه ساختار سازمانی منسجم و به‌هم‌پیوسته. مقاومت تاکنونی این خیزش در برابر ماشین سرکوب مدیون نارضایی انفجاری ذخیره شده در آن بوده است و ساختار نامنسجمی که اجزاء آن در شبکه‌ای افقی پیکره‌ای واحد یافته‌اند. خیزش‌های انفجاری با ساختاری از این دست، به‌رغم پایداری در برابر سازوکار سرکوب، هرگاه ناتوان باشند، در غلبه بر محدودیت‌های خود، برای کسب هویتی عاریتی و ادغام شدن در پروژه‌هایی که از فراز سر آنها طراحی و پیاده می‌شود، بیشترین استعداد را خواهند داشت.

واقعیت‌های موجود نشان می‌دهد که روند انقلابی جاری نیز با چنین تهدیدی روبرو است که به صورت گرایشی نیرومند از بیرون و از بالا به آن تزریق می‌شود. اپوزیسیون راست و ارتجاعی در سایه‌ی چنین فضایی دست به کار شده است و برای شکل دادن به بدیل مطلوب خود کار تفسیر و تولید معنی را پوشیده و خزنده آغاز کرده است. با اتکای به سیاست‌های همه‌باهم و فریادهای اتحاد! اتحاد! و وحدت! وحدت! کوشیده است گوناگونی‌های درونی خیزش را در موجودیتی بی‌شکل ذوب کند. برخوردار از هژمونی لایه‌های میانی، و پنهان شدن پشت اولویت براندازی در عمل راه را بر بدیل‌هایی ببندد و بر بدیل‌هایی گشاید و عملاً کوشد شکل‌گیری بلوکی را ناممکن سازد که با شالوده‌ای روشن و انضمامی قادر باشد به سمت فاعلیت‌گذار ساختاری خیز بردارد و آزادی و برابری را نوید دهد. و مانع شود نیروی کار و رنج امروز (زن و مرد و مزد و حقوق‌بگیر و بیکار و فرودست و به‌حاشیه رانده شده) با نیروی کار و زحمت فردا (جوان و نوجوان دانش‌آموز و

دانشجو) به هم گره خورده و هم‌دست و هم‌پشت با ستم‌دیدگان و فرودستان دیگر پایه‌ی یک ائتلاف طبقاتی – تاریخی رهایی‌بخش را بنا کنند.

بی‌هیچ تردید، پیشروی انقلاب به مقاومت و مقابله با قدرت سرکوب حاکمیت مستقر و به‌طور هم‌زمان به مبارزه علیه تلاش‌های اپوزیسیون ارتجاعی راست و قدرت‌های امپریالیستی متحد آن و نیز توان اردوی کار و زحمت در کسب جایگاهی تعیین‌کننده در جنبش مشروط است. با این وصف بجاست تأکید شود هر اندازه مقاومت در برابر ضربات قدرت سرکوب عمیق‌تر شالوده‌ریزی شود، استوارتر در برابر توفان‌های بعدی که سرمایه و نمایندگان سیاسی آن در دفاع از منافع خود به‌راه خواهند انداخت خواهد ایستاد.

(۳)

پرسشی که امروز در برابر فرودستان و ستم‌دیدگان قرار گرفته این است چگونه با منابعی که در اختیار دارند، به‌رغم تنگناها و تهدیدها خواهند توانست رهبری انقلاب خود را خود به‌دست گیرند و نظام مطلوب خود را خود برپا دارند. مانع از آن شوند که تجربه‌ی سال ۵۷ تکرار شود. مانع از آن شوند که قیام آنان فرصتی فراهم سازد برای بازیگرانی بیرونی که با برخورداری از منابع مالی بسیار، امکانات رسانه‌ای عظیم و حمایت‌های قدرتمند سلطه‌گر جهانی انقلاب آنان را در راستای منافع خود مصادره کنند و هدایت آن را به‌دست گرفته و بدیل سیاسی خود را بر کرسی نشانند. بدیلی که هر تفاوتی با نظم موجود داشته باشد در خصلت ستم‌گرانه، بهره‌کشانه و نابرابرساز آن یکسان است. مانع از آن شوند آن‌هایی که انقلاب ستم‌کشان وظیفه‌ی فروکشاندنشان را برعهده داشت در لباس و جامه‌ی دیگر دوباره ظاهر شوند و در تقویم سیاسی سرزمین ما شکست دیگری به نام انسان کار و رنج ثبت کنند.

هستی زنده‌ی خیزش موجود و پراتیک جاری آن، اما، نشان می‌دهد که در مقابل تلاش‌هایی از بیرون و از بالا، گرایشی نیز وجود دارد مردمی و پیشرو که از درون و از پایین خواهان شکستن ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم و گشودن افقی متفاوت به‌روی جنبش مردمی است. ستمدیدگانی که به میدان آمده‌اند برای سازمان‌یابی در قالب جنبشی مستقل، خودسازمانگر، خودفرمان و خودگستر، با ساختاری افقی و غیر سلسله‌مراتبی، از ظرفیت‌های عظیمی برخوردارند.

امروز این دو استراتژی متفاوت برای شکل دادن به نحوه‌ی گذار سیاسی و تعیین محتوای نظام جایگزین در یک رویارویی هژمونیک با یکدیگرند. دو استراتژی می‌روند تا، درون خیزشی واحد، دو بدیل سیاسی و اجتماعی رقیب را تدارک بینند. یک استراتژی مصمم به ساختن فردایی که بازتولید دیروز است، در شکل و شمایلی دیگر و اشکال جدیدی از انقیاد. و استراتژی دیگر که برای برپایی فردایی

می‌کوشد رها از ستم و بهره‌کشی و استبداد، برپایه‌ی آزادی و
برابری و حاکمیت مردمی.

(۴)

روشن است که پرسش چگونه و با کدام پشتوانه بیش از یک
پاسخ دارد. پاسخ‌هایی که از حل مسئله‌ی بسیج و سازمان‌یابی
تا شعارها و مطالبات، تاکتیک‌ها و شیوه‌ها، و نیز هژمونی
طبقه‌ی و هویت جمعی را می‌تواند به میان کشد. با این
وصف، تا آن‌جا که به پرسش بدیل سیاسی و اجتماعی مربوط
می‌شود، می‌توان نحوه‌ی بسیج و سازمان‌یابی جنبش حاضر را
نقطه‌ی تلاقی بسیاری از پیش‌نیازها فرض کرد.

پاسخ اپوزیسیون راست و ارتجاعی به پرسش سازمان‌دهی از
مدت‌ها پیش روشن بود: سوار شدن بر انفجار خشم و نارضایی
مردمی و تمرکز بر شعارهای سلبی؛ بسیج توده‌ی به‌جان آمده
به گونه‌ای بی‌شکل و توده‌وار حول این یا آن شخصیت

کاریزماتیک یا غیر کاریزماتیک؛ کانالیزه کردن انرژی انقلابی جنبش به درون ساختاری رهبر-محور و فراهم آوردن بستری مساعد برای پیدایش و رشد انواع گوناگون الگوهای سیاسی مبتنی بر قدرت فردی و محافظه‌کاری افراطی ناسیونالیستی و پوپولیستی. منابع و وسایل کار نیز فراهم بوده است؛ کلاف پیچیده‌ای از بی‌شمار ابر-رسانه‌های شنیداری و تصویری و شبکه‌های اجتماعی و مجازی، برخورداری از منابع مالی هنگفت، اتاق‌های فکر، مهارت در توهم‌آفرینی و فریب؛ و همگی هم در امنیت کامل و دور از دسترس پلیس و اطلاعات.

اما زمانی که بساختن یک سوژه‌ی جمعی و پیشروی به‌سوی افقی‌رهایی‌بخش موضوع کنشگری است و عبور از مرزهای بردگی سرمایه برسر راه سازمان‌یابی جنبش انقلابی چالش‌های بسیار است و در آن میان از همه جدی‌تر ساختار سازمانی که نه تنها بتواند در برابر ماشین سرکوب مقاومت کند، بلکه قادر باشد یک بدیل سیاسی خودفرمان و یک حاکمیت مستقل مردمی را پایه‌ریزی کند.

از این چشم‌انداز هدف‌های دوگانه‌ای در برابر بسیج قرار می‌گیرد: نخست فرسوده کردن نیروی سرکوب و برهم زدن توازن قوا به زیان قدرت حاکم، به گونه‌ای که از هزینه‌ی مشارکت در جنبش کاسته شود و راه بر بسیج بخش‌های هر چه بیشتری از مردم ناراضی هموار گردد. دوم، تغییر ترکیب طبقاتی جنبش و پایان دادن به هژمونی لایه‌های میانی. هدف‌هایی که برآورده ساختن آنها مستلزم بسط قدرت بسیج به اعماق نارضایی‌های منفعل است؛ به حرکت درآوردن اقشار فرودست و محرومی که تاکنون به حرکت درنیامده‌اند؛ به صحنه آمدن کارگران و بیکاران و نیمه‌بیکاران به حاشیه رانده شده‌ای که فلاکت و فقر آنها را در تقلائی دائم برای بقا به انفعال کشانده است. دریایی از نارضایی که اگر موج بردارد فضای امن و مطلوبی می‌آفریند برای گسترش حرکت‌ها و اعتصاب‌ها در میان کارگران شاغل در همه‌ی بخش‌های رسمی و نیمه‌رسمی.

(۵)

چگونگی مقاومت در برابر سازوکار سرکوب بیش از آن که مسأله‌ای نظری باشد، امری است که در سپهر اقدام و پراتیک باید در جست‌وجوی پاسخ آن بود.

با این وصف مسلم است که شناخت این سازوکار، محدودیت‌ها و توانایی‌های آن اهمیت زیادی دارد. برای مقابله، فهرستی از شیوه‌ها و تاکتیک‌های تجربه شده می‌تواند شامل بستن منافذ نفوذ و راه‌های اطلاع‌یابی دستگاه‌های امنیتی باشد و بسیج ظرفیت‌های درونی جنبش برای ورود به جنگ سایبری، فلج کردن سیستم اطلاعات رژیم از طریق کور کردن منافذ و دادن ضداطلاعات، و نیز نفوذ و ایجاد اختلال در بانک‌های اطلاعاتی آن.

روشن است که شرط آن‌که جنبشی مردمی بتواند در برابر سرکوب سازوکارهای پلیسی و ایدئولوژیک ایستادگی کند

بسیار فراتر از توانایی‌های تکنیکی و ترفندهای اطلاعاتی است. این توانایی‌ها و ترفندها با همه‌ی اهمیت به‌تنهایی قادر نیستند جنبش را در برابر سرکوبگری رژیم محافظت کنند. مقاومت پیروزمندانه در تحلیل نهایی از کانال برهم‌خوردن توازن قوا میان نیروی سرکوب و جنبش انقلابی می‌گذرد. تحولی دوسویه که فرسودگی ماشین سرکوب را همراه سازد با بسیج ذخیره‌ی عظیم نارضایی‌های نهفته در توده‌ی بی‌چهره و بی‌شناسنامه‌ی اعماق که هنوز به حرکت در نیامده است.

به حرکت در آمدن این ذخیره‌ها و انتقال تلاش و تقوای فردی آنان به اقدام جمعی تنها مشروط نیست به این‌که آنچه بر آنان می‌گذرد را تا چه اندازه بر خود ناعادلانه و ستمگرانه بدانند و مصمم باشند به تغییر آن. یا مشروط نیست به این‌که تا چه اندازه آنان به موفقیت اقدام جمعی خود امیدوار داشته باشد. علاوه بر این‌ها وابسته است به قدرت بسیج جنبش انقلابی و کارایی منابع آن.

بی تردید فضای انقلابی موجود تاکنون در میان بخش‌هایی از این جمعیت راه یافته، و روحیه‌ی اقدام، حرکت و امید را، خصوصاً در میان گروه‌هایی از جوانان آنان، بیدار کرده است، اما چنین واقعیتی بدان معنی نیست که بدنه‌ی اصلی این بخش از جامعه به سمت جنبش انقلابی خیز برداشته و آماده‌ی پیوستن به آن است. سازمان‌یابی توده‌های فرودست و محروم همچنان و مقدم بر همه در گرو پاسخی است به منابع بسیج، در گرو خواست‌ها و شیوه‌هایی است که حول آن‌ها بسیج صورت گیرد و ساختاری که بر پایه‌ی آن توده‌ی اتمیزه سازمان یابد.

(۶)

هر چه به اعماق تهیدستی و فقر بیشتر فرو رویم بار اقتصادی خواست‌ها و مطالبات سنگین‌تر می‌شود و وجه معیشتی آن‌ها برجسته‌تر. توده‌ی محروم، حتی زمانی که بر تردیدها و ناباوری‌های خود غلبه کرده باشد، حول شعارهایی بسیج

خواهد شد و به حرکت درخواهد آمد که وجه انضمامی آنها
برجسته تر باشد و وجه انتزاعی آنها کم‌رنگ‌تر. شعارهایی
که بازتابی باشد از اولویت‌های هستی‌زنده و اجتماعی آنان.

اولویت زندگی مردم محروم و ستم‌دیده، امروز و در شرایط
کنونی ایران، تلاش برای بقا است. منهای شورش‌های انفجاری
در واکنش به سقوط ناگهانی سطح زندگی و فلاکت بیشتر،
آنچه در دوران‌هایی شبیه امروز، با بحران دائم و تنگدستی
مستمر، بیش از همه می‌تواند به صورت انگیزه و محرک اقدام
جمعی توده‌ی محروم عمل کند دسترسی به نیازهای عاجل
است و بازتولید بیولوژیک و اجتماعی: مسکن، نان، پوشاک،
سوخت و ایاب‌وذهاب و نیز درمان و مدرسه و امنیت در
مقابل پلیس و قانون و دادگاه،...

(۷)

نقب زدن به اعماق و بسیج توده‌ی محروم مستلزم آنست که جنبش انقلابی بتواند شعارهایی چون «زن، زندگی، آزادی» را از این شرایط زندگی و کار مردم عبور و به خواست‌ها و مطالبات ملموس و سوزان آنها پیوند دهد.

مفهوم «زن» زمانی تبدیل می‌شود به اهرمی برای بسیج میلیون‌ها زن در اسارتِ کارگاه‌های عرق‌ریزی و بردگی خانگی، که به پرچمی بدل شود در اعتراض به «کار پرداخت‌نشده»؛ در اعتراض به «کار بیشتر و دستمزد کم‌تر»؛ در اعتراض به «فقری که زنانه شده»؛ در اعتراض به تعریفی که هویت انسانی او را به «ماشینی برای بازتولید» یا «کالایی جنسی» تقلیل داده است. مفهوم «زندگی» زمانی در اقیانوس فقر و تهیدستی قدرت بسیج پیدا می‌کند که در شعاری بازتعریف شود معترض به «رنج دستفروشان»؛ معترض به «حسرت زباله‌گردها»؛ معترض به «قامت خمیده‌ی کولبران»؛ و معترض به «رنجوری تن‌گورخوابان». و مفهوم «آزادی» زمانی در اردوی رنج و کار پژواکی پیدا می‌کند که چکیده شود در «آزادی» مبارزه علیه استبداد سود و سرمایه و بازار؛

«آزادی» مبارزه علیه بردگی کار و «آزادی» مبارزه برای
سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان.

(۸)

چنین درکی یعنی، فراخوان به پیکار برای کالازدایی از
نیازهای بازتولید انسان کار و زحمت. یعنی بسیج حول
شعارهایی که عدم پرداخت قبض‌های آب و برق و گاز و
تلفن و کرایه‌ی وسایل نقلیه‌ی عمومی اتوبوس و قطار شهری
را برحق بدانند، یعنی بسیج حول شعارهایی که اشغال زمین و
ساختمان‌های خالی افتاده را حق طبیعی بی‌سرپناهان بدانند، و
اشغال انبارهای احتکار شده‌ی غذا و دارو را حق گرسنگان و
دردمندان.

چنین درکی یعنی، بسیج برای سلب مالکیت از
سلب مالکیت کنندگان. یعنی بسیج برای اشغال معادن،
کارخانه‌ها، بنگاه‌های بزرگ تولیدی و خدماتی و خلع‌ید از

مدیران و مالکان آنها. یعنی بسیج برای اشغال کشت و صنعت‌ها و به‌دست گرفتن مدیریت آن واحدها؛ یعنی بسیج برای اشغال فروشگاه‌های بزرگ زنجیره‌ای و انتقال آنها به تعاونی‌های مصرف؛ یعنی بسیج برای بازپس‌گیری حق آبه‌ها و خلع‌ید از رانت‌خواران و مدیریت فاسد منابع آبی. چنین درکی از شعارها و چنین گام‌هایی در رابطه با بسیج توده تهیدست است که قادر است نیروی مقابله با ماشین سرکوب را گرد آورد و خصلت طبقاتی روند انقلابی جاری را تحکیم و سمت‌گیری ضد سرمایه‌داری آن را تضمین کند.

(۹)

در کنار شعارها، انعطاف در تاکتیک‌ها و مانورهای هوشیارانه در شیوه‌های اقدام و تنوع جغرافیای حرکت یکی از بدیهی‌ترین پیش‌شرط‌ها برای مقابله با سازوکار سرکوب است. زمین‌گیر شدن خیزشی که براندازی قدرت حاکم را در دستورکار قرار داده است درهیا‌هویی محدود و یا جغرافیایی

محصور به معنی آن است که راه را به روی به محاصره در آمدن و زوال خود باز گذاشته است.

هم چنین توجه به دیالکتیک خواسته‌ها و شیوه‌ها، دیالکتیک اقدام محلی و سراسری، دیالکتیک اقدام فردی و جمعی و دیالکتیک هزینه و فایده از جمله مهم‌ترین ملاحظات هستند که از احتمال فرصت‌سوزی و به‌هدر رفتن انرژی جنبش خواهند کاست. آن‌هایی که برای برهم‌زدن نظم موجود پا به میدان گذاشته‌اند و سازوکاری که علت وجودی‌اش حفظ نظم موجود است نسبت معکوسی برقرار است. بقای یکی در گرو عدم بقای دیگری است. اگر نتوان پی‌گیرانه و خلاقانه راه‌هایی برای به محاصره در آوردن یا از پاد آوردن این سازو برگ یافت، باید آماده بود که دیربازود به محاصره در آمد. خیزشی که در این مواجهه پیشروی نکند عقب خواهد نشست.

تاکتیک‌ها و شیوه‌های اقدام در بسیج ذخیره‌ی منفعل به همان اندازه اهمیت دارند که در مقابله با قدرت سرکوب حکومت.

عرصه‌ها و شیوه‌ها و اشکال گوناگون اقدام جمعی، خصوصاً زمانی که تنوع آنها فاکتورهایی نظیر «هزینه» و «زمان» اقدام را پوشش داده باشد، از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در فراهم آوردن فرصت به حرکت درآمدن توده‌هایی هرچه گسترده‌تر است. چنین ملاحظه‌ای به‌ویژه از آن‌رو اهمیت دارد که هرچه از نردبان تهی‌دستی و فقر پایین‌تر رویم «هزینه» و «زمان» نقش تعیین‌کننده‌تری در توان مشارکت و ظرفیت کنشگری لایه‌های محروم‌تر و فرودست‌تر خواهند داشت.

در این چارچوب است که تنوع شیوه‌ها از شعارنویسی و تکثیر و توزیع شبنامه تا حضور در اجتماعات و راه‌پیمایی‌های خیابانی، و از تحصن و تحریم تا اعتصاب و اشغال، تا بی‌شمار شیوه‌های مجازی، هنری و رسانه‌ای می‌توانند به‌طور یکسانی سهمی پیدا کنند در فراهم آوردن مشارکت گروه‌های مختلف. چنین انعطاف و تنوعی است که میسر می‌سازد بیشترین ذخیره‌ی نارضایی عظیم منفعل به حرکت درآید و باعث شود کم‌تر فرد و گروهی در میان توده‌ی کار و زحمت باقی بماند که متناسب با توان و آمادگی خود عرصه‌ای و

گونه‌ای از مشارکت متناسب با خود پیدا نکند و نتواند نقشی برای خود تعریف کند.

(۱۰)

چالش بعدی سازمان‌یابی است. به عنوان کاتالیزوری که نارضایی‌ها و خواست‌ها را به حرکت‌هایی هدفمند منتقل می‌کند، کدام ساختار است که راهی بر مشارکت و سازمان‌دهی انبوه ستمدیدگان باز کند، در برابر سرکوب با هزینه‌ی پایین مقاومت کند، و به یک هستی مستقل و خودفرمان موجودیت بخشد.

در پی دگرگونی‌های ساختاری دهه‌های اخیر، سازمان‌یابی شمار روزافزون توده‌های بی‌شکل و اتمیزه، در هیأت یک سوژه‌ی جمعی، امروز بیش از گذشته چالشی نظری و عملی است. با انتقال روزافزون نیروی کار به عرصه‌ی اشتغال موقت، پاره‌وقت، قراردادی، در کنار تعدیل‌های بی‌وقفه در

کارگاه‌های تولیدی و مؤسسات خدماتی و پمپاژ پیوسته‌ی کار
مازاد به ارتش ذخیره، شرایط برای سازمان‌یابی و جنگ
طبقاتی تحول مهمی را تجربه می‌کند.

جغرافیای مبارزه، در پی این تحولات، از محیط تولید به
بازتولید (مصرف و توزیع) گسترش می‌یابد و از کارخانه و
کارگاه به محله و منطقه و شهر. مبارزات صنفی و طبقاتی
دستخوش دگرگونی می‌شود و اعتصابات و تحصن‌ها و اشغال
مراکز تولیدی بسط پیدا می‌کنند به تجمع‌ها و راهپیمایی‌ها و
اشغال فضاهای عمومی. در انطباق با چنین تحولی است که
سازمان‌یابی اتحادیه‌ای و سندیکایی در محیط‌های تولید نیازمند
یافتن اشکال مناسبی است برای انطباق با مبارزات و نیازها در
محیط‌های بازتولید و جغرافیای محلی و شهری. اشکالی که
ممکن است از انجمن‌ها، کمیته‌ها تا شوراهای محلی و شهری
و انواع تعاونی‌ها و ساختارهای خودیاری و دیگر یاری را
شامل شود.

سازمان یابی انقلابی یک جنبش امری ذاتاً دشوار است. مشکل اصلی عبارت است از بسیج منابع کافی برای حفظ و گسترش یابی ساختار آن. این مشکل خصوصاً زمانی بیشتر است که پای توده‌ی محروم در میان باشد و سازمان‌یابی در فرایندی از پایین به اجرا درآید. منابعی که بتواند به‌عنوان مصالح ساختمان در خدمت پیشروی چنین فرایندی قرار گیرد را نمی‌توان از پیش تصور کرد. تنها می‌توان گفت که در جست‌وجوی منابع، اکتفای صرف به آنچه هم‌اکنون در میدان حضور فعال دارد خطای محض است و قطعاً مأیوس‌کننده خواهد بود. بااطمینان می‌توان گفت راه آن از مسیر به‌حرکت درآوردن ذخیره‌ی عظیمی می‌گذرد که تاکنون منفعل مانده یا از بسیج خیل گسترده‌ی آنان که سرخورده‌اند، مأیوس شده‌اند و باورهایشان را از دست داده‌اند. تحقق این ظرفیت‌ها می‌تواند معجزه کند و هر ناممکنی را ممکن سازد.

از این چشم‌انداز، واکاوی دقیق شرایط امروز ایران نشان می‌دهد که ظرفیت‌های نهفته‌ی بسیاری در میان توده‌های محروم و فرودست وجود دارد که می‌تواند به کار سازمان‌یابی آنان بیاید.

هزاران هزار کنشگر اجتماعی و سیاسی منفرد بخشی از این ظرفیت است. در سراسر کشور، جمعیتی برخوردار از انگیزه و تجربه و توانایی، که در یک کارزار مشترک و یک حرکت همزمان قادرند شبکه‌ای از هسته‌های محلی خرد، مستقل و خودفرمان را بنا کنند. پشتوانه‌ی این کنشگران، میلیون‌ها جوان، سالمند، زن، مرد، ... دانشجوی، محصل، هنرمند، نویسنده، موسیقی‌دان، سینماگر، خواننده، ورزشکار، روزنامه‌نگار حقوقدان، پزشک، معمار، ... کرد و لر و ترک و بلوچ و ترکمن و عرب، که در کنار همه‌ی دین‌داران و غیردین‌داران است که آماده‌اند برای برپایی یک جامعه‌ی بهتر و انسانی‌تر در یک جنبش عمومی مشارکت داشته باشند و نقش بپذیرند.

به دنبال تحولات دو دهه‌ی گذشته، حتی در میان فرودست‌ترین لایه‌های اجتماعی نیز نسل تازه‌ای از کنشگران جوان ظهور کرده است، با ذخیره‌ای از آگاهی اجتماعی و دانش روز. هسته‌های بی‌شمار هم‌اندیشی و اقدام محلی در مسیر به‌هم‌پیوستن این کنشگران شکل گرفته است که در هیأت اقدام‌هایی ارگانیکی قادرند در خدمت هدایت توده‌ی به‌پا خاسته در سطوح محلی عمل کنند. این هسته‌ها ظرفیت‌های مهمی هستند برای اقدام سازمان‌گرا، هرگاه بتوانند موضوعیت و علت وجودی خود را برپایه‌ی تلفیق کنشگری سیاسی با تلاش همزمان برای پاسخ‌گویی به نیازهای عینی و فوری مردم ساکن در جغرافیای حرکت خود بازتعریف می‌کنند. و هرگاه بتوانند همبستگی اجزاء درونی خود را از طریق تقویت روزافزون گرایش‌های مشترک سیاسی و اجتماعی تحکیم بخشند و در مسیر بنای یک هویت جمعی فراگیر به کار گیرند. و نیز هرگاه بتوانند، با توسل به شیوه‌ها و تاکتیک‌های سنجیده و پیوسته ضمانتی فراهم آورند

برای بنای موجودیتی پایدار و عملکردی پیوسته و گسترش شبکه‌های پیرامون خود.

هسته‌های مستقل در سطوح محلی می‌توانند با مکانیسم‌های ارتباطی مجازی به صورت فوروم‌هایی درآیند و در ارتباط با یکدیگر حول خواست‌های واحد و مشترک هم‌راستا و هماهنگ شوند و از این طریق، جمعیت اتمیزه‌ی سکونت‌گاه‌های محلی را درون شبکه‌های واقعی و حول نیازها و خواست‌های مشترک کریستالیزه کنند. و در نهایت به صورت خوشه‌هایی درآورند از هسته‌های مستقل در یک مرز جغرافیایی محدود که هویت خود را از جهت‌گیری مشترک اجتماعی (نه لزوماً سیاسی) و تعلق محلی پیدا می‌کند.

(۱۳)

ریزش سیل‌وار لایه‌های میانی به درون جمعیت تهی‌دست شهری همراه با ذخیره‌های تجربی و سیاسی بالا بر منابع بسیج

و سازمانگری و قدرت کنشگری این بخش از جمعیت افزوده است. معلمان، دانشجویان، مددکاران اجتماعی، ورزشکاران و هنرمندان و روشنفکران انقلابی که در مناطق فرودست‌نشین ساکن و یا شاغل‌اند، بخشی از این منابع هستند. این گروه‌ها با تسلط بر فناوری‌های جدید اطلاعات و ارتباطات، دست‌بازی دارند در شالوده‌ریزی شبکه‌هایی که حرکت‌های جمعی این جمعیت توده‌وار را همبسته سازد و سازمان دهد و هویتی واحد بخشد. منابعی که هر یک می‌تواند محور سازمان‌یابی گونه‌ای از تشکل‌های محلی شوند و به صورت حلقه‌هایی عمل کنند در زنجیره‌سازی افقی و ارتباط‌گیری با تشکل‌های صنفی و مدنی و سیاسی.

در مسیر این تحول هرگاه تشکل‌های محلی و سراسری بتوانند حول مکانیسمی واحد کریستالیزه شوند، ظرفیت آن‌را می‌یابند که به صورت ساختار هدایتی مستقل، دموکراتیک و معطوف به پایین عمل کنند. ساختاری که کارگران در کنار معلمان و زنان، و بازنشستگان و نیز دانشجویان، نویسندگان و هنرمندان و روشنفکران بتوانند در رهبری جنبش انقلابی نقش‌های مشترک

بیابند. آنچه در برابر چنین نیازی چشم‌اندازی روشن قرار می‌دهد وجود شمار زیادی از رهبران و پیشروان عملی است که در طول چند سال گذشته ساخته شده‌اند. افرادی که به‌عنوان زیرساخت و پایه‌ی منابع بوده‌اند در تداوم خیزش‌های سیاسی و انقلابی سال‌های گذشته و امروز بخش مهمی از منابع رهبری و بسیج جاری محسوب می‌شوند.

(۱۴)

ضرورت سازمان‌یابی خیزش انقلابی منحصر به هدف‌های نزدیک و رسیدن به خواست‌های فوری نیست، بلکه هم‌چنین افق‌های دور است و خواست‌ها و جهت‌گیری‌های ساختاری. سازمان‌دهی نه فقط پاسخی است به نیاز شکل دادن به نیرویی توانا برای عبور از موانع امروز و سدّ سرکوب و غلبه بر نظم حاکم بلکه در پی شکل دادن به بدیل سیاسی و قدرت جایگزین است و جامعه‌ی فردا.

نظام قدرت بدیل قطعاً در مسیر نهادی شدن ساختار جنبش انقلابی متولد می‌شود و خصایل اصلی خود را وام‌دار آن‌ست. نظام قدرتی معطوف به پایین که رسالت آن پایان دادن به فرودستی است و غلبه بر نابرابری و ستم و استبداد و برپایی جامعه‌ای سزاوار انسان آزاد و برابر، اجازه نخواهد داد گذشته در چهره‌ای دیگر به فردا بازگردد.

ردّ خون و استخوان بر حافظه‌ی جمعی ما

آوین روژه‌لالت

«من به سفر خواهم رفت، سفری نامعلوم و ناپیدا. به سفر
تهران.»

شاهد به مثابه روایتگر

«شما را به خدا خواهرم را نبرید، ما این‌جا غریب هستیم...»

«ما این‌جا غریب هستیم من را نبرید...»

این عبارت، جملاتی بوده که از زبان برادر ژینا (بخوانید
مهسا) امینی و سپس خود ژینا خطاب به مأمورانی گفته شده
است که می‌خواستند او را در تهران و با توسل به زور به
بازداشتگاه ببرند. بردنی که هیچ بازگشتی نداشت و آنچه

سرانجام به شهر زادگاه مادری و خانه‌ی پدری برگشت
جمجمه‌ای متلاشی شده با کالبدی بی‌جان بود. تا زمان نوشتن
این سطرها گزارش پزشکی قانونی اتمام یافته است. گزارشی
مکتوب و اعلام شده توسط تیم پزشکی و خانواده‌ی او و
صراحتاً آقای امجد امینی، پدر ژینا، این گزارش را رد کرده و
وکیل پرونده آقای صالح نیکبخت که پیش از این وکالت
پرونده‌های سیاسی بسیاری را برعهده داشته، سؤالات متعدد و
اشکالات عدیده‌های را بر این گزارش نوشته است. این مرگ
تراژیک، مکتوب، قضایی و حقوقی شده است و صدا البته
اکنون سیاسی و اجتماعی و جهانی. البته چه نیاز به پی‌گیری
مکاتبات حقوقی این پرونده، زمانی که مرگ امر مسلم و
قدرتمند این رویداد بوده است و او که ژینا بود و مهسا بود،
دیگر نیست؟ «شاهد» این بردن و بازنگرداندن،
برادر کوچک‌تری است که در هراس از دست دادن خواهرش
در آن «شهر غریب» نمی‌داند و نمی‌تواند از حق شهروندی،
حق بر بدن، حق برای امنیت و حق برای سلامت حرف بزند
و با توسل به غریزی‌ترین و آشنا‌ترین مفاهیم انسانی همچون
غربت و داشتن یک زبان مادری دیگر و قسم دادن به

مقدسات و رابطه‌ی خونی می‌خواهد مانع از جداکردن خواهرش شود. آخرین راوی و بازمانده از هجوم و هراس و تهدید و بازداشت که مافوق تمام حقوق انسانی شده است و می‌تواند ببرد و بازنگرداند. در این میان آنچه اهمیت دارد، بازخوانی قدرت یک کالبد بی‌جان برای گردهم آوردن و تجمع میلیون‌ها انسان است بر محور اعتراض و مطالبه‌گری و ایجاد یک مرکز معنایی و قائم‌به‌ذات به‌نام «ژن، ژیان، نژادی» که بدون مرز، بدون جنسیت، بدون طبقه، بدون نژاد، بدون سن و بدون مقصد است. هرچند دارای مبداء و پیشینه‌ای مستند است، اما همزمان ایدئولوژی خود را پایه‌گذاری می‌کند و تاریخ خود را و وضعیت استثنایی خود را می‌سازد. این تمثال ژینا، ساختارهای فراگیر نابرابری و کانون‌های ستم را که با گونه‌های بسیار متنوع با بافت زندگی شهروندی و انسانی درهم تنیده شده بودند، احضار می‌کند. نظام پیچیده‌ی سلطه و فرودستی را به چالش می‌کشد که به شکل «عقل سلیم» پیش از این در حافظه‌ی جامعه نقش بسته بود. در واقع ماهیت این مرگ، فیزیک بدن ژینا را به سطحی متافیزیکی می‌برد تا نماینده‌ی تمام بدن‌ها و زندگی‌های حذف‌شده‌های

شود که توسط حکمرانی پیش از این تاریخ، حبس یا مفقود یا استهزا شده بودند. بسیاری از این شیخ - بدن‌ها گویی اصلاً وجود نداشته‌اند چرا که شاهدهی نبوده است که بتواند از بودن بگوید و کالدهای هر کدام به روشی مصادره شده‌اند. به‌مثابه پدیده‌ی اندام شیخ‌گون **Phantom Limb**، اندامی که به لحاظ واقعیت عینی و بدنی وجود ندارد اما به لحاظ واقعیت ذهنی و روانی نه تنها وجود و حضور آن واقعی است بلکه فرد، احساسی همچون سوزش و درد را از آن اندام قطع‌شده/حذف‌شده کاملاً حس می‌کند. افرادی که بخشی از سیستم سیاسی قطع و حذف کرده‌اند به گواهی اسناد و مدارک پزشکی یا هویتی، دیگر وجود ندارند اما به لحاظ خونی و عاطفی و روانی حیّ و حاضرند و درد قطع‌شدگی آنها در زندگی وابسته‌گان به آنها و در پیکر جامعه‌ی انسانی کاملاً اثرگذار است. در رویداد مرگ ژینا، از همان ابتدای بردن و بازنگرداندن، یک برادر، یک انسان روان‌زخم خورده وجود دارد که شاهد یک فاجعه‌ی انسانی است که اتفاقاً حضور او باعث می‌شود که ما هویت این کشته شده را آشکار کنیم و خواهان بازپس‌گیری پیکر بی‌جان‌ش باشیم. البته همین برادری

که با تمام نشانه‌ها و عوارض پس از سانحه هنوز می‌تواند روایتگر و شاهد باشد بخشی از همان مطالبه‌گری و اعتراض جمعی ماست. همان فردی است که بخشی از بدنش قطع شده و او درد حضور آن بخش را هنوز حس می‌کند و گواهی می‌دهد که آن بدن و آن عضو پیش از این وجود داشته است و تا سال‌ها بعد با درد قطع‌شدگی زندگی خواهد کرد. همچنان که برادر نوجوان «اسرا پناهی» کودک کشته شده به تاریخ بیستم مهر هزار و چهارصد و یک نمی‌تواند تاب بیاورد و اقدام به خودکشی می‌کند.

سوگ ناتمام و اتمام سوگ

سیستم سیاسی انضباطی می‌تواند با «برخورد یک جسم سخت»، «شیء با قدرت پرتانسی» درهم بشکند و گزارش ندهد، می‌تواند درب انفرادی‌ها، بازداشتگاه‌ها و زندان‌های ثبت شده و مخفی متعدد را ببندد و همچنان از منظر فوکویی بدن را به‌مثابه ابژه و آماج قدرت متلاشی و دوباره ثبت و بازسازی

کند. این بدن‌ها که دستکاری و اداره و تعذیب می‌شوند، ساخته، تربیت و رام می‌شوند و این بدن باید که در چارچوب تعذیب اطاعت کند، پاسخ دهد. اما قدرت می‌تواند پاسخ‌گو نباشد در دو طیف شکنجه‌گر- شکنجه شده هرگز با یکدیگر تلاقی پیدا نمی‌کنند. سرکوبگر می‌تواند پیکر بی‌جان را به خارج از زندان- بازداشتگاه بفرستد و هیچ گزارش مکتوبی ندهد و حتی اجازه‌ی تدفین ندهد. در این سال‌ها تجارب به‌اشتراک گذاشته‌شده‌ی **Shared**

Experiences خانواده‌های بسیاری شبیه به‌هم و هنوز ناگفته مانده است. خانواده‌هایی که بارها درخواست پاسخ‌گویی داشته و یا دادخواهی کرده‌اند و این مطالبه‌ی آن‌ها بی‌جواب مانده است. خانواده‌هایی که در دهه‌ی شصت در میان فضای تاریک و روشن سیاسی - اجتماعی، در سحرگاه‌ها و در گرگ‌ومیش زمستان‌های یخبندان یا تابستان‌هایی با گرمای کشنده با طی کردن مسافت طولانی از روستاها و شهرهای مختلف به در زندان‌های مرکزی مرکز استان‌ها و یا تهران می‌رسیدند، منتظر شنیدن خیر یا ملاقات با فرزند-برادر-خواهر-پدر-مادر یا همسر خود بودند و بارها

نگهبانی خسته و عصبی به جای هرگونه پاسخ، ساک کوچکی، نایلون سیاهی، کارتن کوچک و بی فرم و یا پاکتی مچاله را به آن‌ها تحویل داده است. ساک را باز می‌کردند: آخرین لباس‌ها و گاهی یک نامه و گردن‌بندهایی درست شده از هسته‌های خرما، پارچه‌هایی گلدوزی‌شده از نخ‌هایی با رنگ‌هایی محدود با یک نوشته یا قلبی کوچک در گوشه‌ی پایین. این‌ها بازمانده‌های حیات گرفته‌شده‌ی یک اعدامی سیاسی دهه‌ی شصت بوده است.

«س. ک» خواهر یکی از اعدامی‌های دهه شصت کوردستان روایت می‌کند: ساعت شش صبح رسیدیم در زندان مرکزی سنندج از شب قبل از بانه حرکت کردیم اما ماشین بارها در جاده‌ی برفی و راه‌بندان ماند و خراب شد و عاقبت رسیدیم. قرار بود برادرم را ملاقات کنیم اما نگهبان مرتب داد می‌زد رو به مادرم که مادر جان پسرت این‌جا نیست. ما همچنان آنجا ماندیم نزدیک ظهر بود که دوباره در را باز کردند و ما داخل شدیم. از شوق دیدار برادرم انگار بمبی از خون و شادمانی در دلم منفجر شده بود جان گرفتم و رفتم جلو با پدر و مادر

پیرمان. آنچه از آنجا با خود بردیم جوراب‌های وصله شده‌ی برادرم با تسیخ ساخته شده از زورق‌های سیگار زندان و یک دفتر کوچک بود. اعدام شده بود. تمام.

کالبد بی‌جان روایت نمی‌کند از ساعت‌های بازجویی و شکنجه، از مساحت انفرادی و فضای زندان، از ساعات بی‌هواخوری یا حمام کردن با برف، از نوع اتهام و از دفاع بدون وکیل، از چراغ چرکین روشن بر بالای میز بازجویی که همزمان میز شکنجه و اعترافات اجباری هم بوده است، از قدرت بدن متلاشی در ساعت‌های تب و خون و جنون و شکنجه، از صدای ممتد تیرباران در تمام شب‌ها و روزها و از آنچه بر «زیباترین مردگان» ما و «جوانانی که حتی صورت عشق را نبوسیده‌اند» در تمام آن سال‌ها رفت. تن روایت نمی‌کند از آخرین ساعات شب زمانی که به دختران مبارز در انفرادی‌ها تجاوز می‌کردند، مبادا که «هردخترباکرهای که اعدام شده به بهشت می‌رود» مصداق بیابد و تجاوز به مثابه شکنجه هرگز جرم‌انگاری و روایت نشد زیرا که بدن تبدیل شده به جسد و میت، فاقد حیات است و نمی‌تواند روایتگر

باشد زیرا که آن بدن‌ها به سرقت رفتند، شبانه دفن شدند و با تمام داغ‌ها و سوختگی و آثار کابل و پوتین و شلاق و وسایل الکترونیکی و مکانیکی به‌جامانده از قرون وسطی با معده‌های خالی اما مغزهایی پر و سرشار، با قلبی تپنده و با سرود و ترانه‌ای به‌جامانده در قفل دندان و زبان به زیر خاک رفتند. آن کسی که بازمانده است می‌تواند شاهد -روایتگر باشد و شهادت دهد که «او» این ضمیر مبهم وجود داشته است و پیش از رفتن به زندان-بازداشتگاه «حی» بوده است. انباشت روایت‌های ناشنیده، ناگفته، سانسور شده و دفن شده در این دهه چنان زیاد است که هر نشانه‌ای، هر تصویری، هر نام و استعاره‌ای می‌تواند انبوهی از وقایع را به‌خاطر بیاورد. هر احضار روایتی نیز شاهدهی و بازمانده‌ای دارد که آخرین ساعات و روزها را به یاد بیاورد. اگر تحت تأثیر گفته‌ی بنیامین در «تزهایی درباره‌ی تاریخ» باشیم می‌توانیم بگوییم برای رهایی اکنون باید که گذشته را رها کنیم. این گذشته هرگز رها نشده، جرم‌انگاری و روایت نشده است و این روان‌زخم‌های جمعی هرگز مداوا و درمان نشدند. رنج تمام آن خانواده‌ها یک رنج فردی نیست بلکه در گذر زمان تبدیل به

رنج جمعی و روان‌زخمی تاریخی شده است. این روایت‌ها و شاهدهای حقیقی هرگز احضار نشده‌اند و سوگ برای همیشه حل‌ناشده مانده است و تا مرگ ژینا به‌مثابه یک نماد و نشانه و رنج تروماتیک امتداد می‌یابد. سوگ ناتمام خانواده‌های سیاسی دهه‌ی شصت در هر کجای ایران و با انباشت روایت در کوردستان، می‌تواند منجر به همذات‌پنداری با کالبد بی‌جان ژینا امینی شود به همین دلیل است که مرگ تراژیک منتشر شده‌ی او، تبدیل به نماد می‌شود؛ نمادی از بازپس‌گیری جسد و کالبد توسط فرودستی که می‌خواهد در برابر فرادستان تدفین کند، مویه کند و به خاک بسپارد. خانواده‌های کشته‌های دفن شده در خاوران، خواهان اجرای مناسک سوگ بوده‌اند و این مناسک از آن‌ها دریغ شده است، خواهان گریستن و سوگواری بر بدن هم‌خون خود بوده‌اند که بی‌پاسخ مانده است و آنها هنوز پس از دهه‌ها در مدار سوگ ناتمام خود مانده‌اند. محل تدفین رامین حسین پناهی زندانی اعدامی هنوز از مادر پیرش مخفی مانده است و او تمامی خاک را دربرگیرنده‌ی تن فرزندش می‌داند و زمانی که بر سر مزار ژینا-مهسا امینی می‌رود دست بر سنگ گور می‌کشد و

می‌نشیند و می‌گیرد. جامعه‌ی روان‌زخم‌خورده‌ی ایران در تمام این سال‌ها خواهان بازپس‌گیری مفقودشدگان، کشته‌شدگان و اجساد بی‌نام و نشانی است که حتا خانواده‌های نداشتند. زمانی که کالبد ژینا به قبرستان آیچی سقز می‌رسد، این رسیدن و این وصل‌شدگی به زادگاه، در واقع پایان سفر کالبد است از تهران به کوردستان، کالبدی که انبوه خلق توانستند از قدرت سرکوبگر بازپس بگیرند و دیگر بی‌نشان نمی‌شود و بدون انجام مناسک سوگ دفن نشده است. اتفاقی که درقبرستان آیچی می‌افتد و این خاکسپاری نمادین، درواقع به‌مثابه یک نماد و دال غالب بازپس‌گیری کشته‌شدگان بی‌نشان دیگری است که در این سال‌ها بی‌مویه و سوگواری مانده بودند. تمثال مهسا امینی بازپس‌گیری کالبدهای دهه‌ی شصت، دهه‌ی هفتاد و دهه‌ی هشتاد و دهه‌ی نود و تمامی کشته‌شدگان این سال‌ها و ماه‌ها و روزها بوده است و احضار عام تمامی ارواحی که در میان پرونده‌های بازداشتگاه‌ها و زندان‌ها سرگردان بوده‌اند، آرام‌گرفتن و به حساب آمدن زندگی‌های مفقودشده و نابودشده‌ای است که پیش از این سیستم قدرت انضباطی با تمامی اجزا و ارکانش آنها را پنهان کرده بود.

ردّ خون و استخوان بر حافظه‌ی جمعی

بلایا را بر ایشان خواهم انباشت و تیرهای خود را برای‌شان
صرف خواهم کرد (۲۴) شمشیر از بیرون و دهشت از
اندرون هم جوانان و هم دوشیزگان و هم شیرخواران را با مرد
ریش‌سپید هلاک خواهم کرد (۲۶) می‌گفتم که ایشان را
گوشه‌به‌گوشه پراکنده کنم و ذکر ایشان را از میان مردمان
براندازم (عهد عتیق / سفر توریه مثنی)

پدران و مادران بسیاری در باکوور یا کوردستان واقع در
ترکیه بازمانده و بقایای زیست و وجود و بودن فرزندان‌شان
را در جعبه یا کفنی حاوی مقادیری استخوان تحویل می‌گیرند
و با یک صورت‌حساب شامل نگه‌داری جسد و یا تحویل
بسته مواجه می‌شوند که باید پرداخت کنند. پرداخت می‌کنند
و با بسته-کفن باز می‌گردند و به خاک می‌سپارند. مصادره
کردن جسد بی‌جان و محاصره کردن تن و نظم بخشیدن به

اجساد بخشی از مکانیسم سرکوب است. پس از هفت سال، استخوان‌های «هاکان ارسلان» در کیسه‌ای به پدرش تحویل داده می‌شود و او این استخوان‌ها را پس می‌گیرد و همراه با خانواده و بستگان و همزمان به خاک می‌سپارد. این استخوان‌ها در حافظه‌ی جمعی نقش می‌بندد. همچنان که عمل سربازان مسلح اردوغان زمانی که جسد خونین «بارین کوبانی» را محاصره می‌کنند و لباس‌هایش را ازهم می‌درند و اعضای بدن این زن گریلا را مثله می‌کنند، عمل شنیعی که خشم و انزجار عمومی به دنبال داشت یا در لحظه‌ای که زن مبارز «چیچک» را زنده اسیر می‌کنند و مردان تن این زن را در محاصره با شکنجه و تجاوز تحقیر می‌کنند و رو به دوربین می‌خندند. ما می‌دانیم که این بدن زنانه تحقیرشده نیست بلکه رهاشده و والا است. این مثله کردن اجساد و قطعه‌قطعه کردن و ازهم پاشیدن کالبدهای بی‌جان و سپس مفقود کردنش یا تحویل دادن با یک شماره و گزارش پزشکی بارها و بارها در حافظه‌ی جمعی ما تکرار شده و نقش بسته است. نظم بخشیدن و مصادره‌ی تن‌های بی‌جان بخشی از وظایف تعریف‌شده برای رؤسای زندان، مافوق‌های اتاق شکنجه، شکنجه‌گران، پزشکان

هم‌دست قدرت، کارمندان تدفین، ربایندگان جسد‌ها و گزارشگران مرگ است. در این میان بارها زمانی که حق انجام مناسک سوگواری و وداع با پیکر کشته‌شدگان از خانواده‌ها سلب شده است، غسالان، این آخرین انسان‌هایی که به تن کشته‌شدگان دسترسی داشته و آن را لمس کرده‌اند، بارها شهادت داده‌اند بر تن متلاشی، گلوله خورده، سوخته و از هم‌دریخته و کبود و درهم‌شکسته و گاهی بی‌سریا بی‌دست‌وپای یک قربانی که یا دارای نام و نشان است و یا بی‌نام و گم‌شده. شوانه سیدقادر در سال هشتاد و سه پس از شلیک گلوله از فاصله‌ی سه تا پنج متری به قفسه‌ی سینه‌ی زخمی شده و سپس در زندان مهاباد زیر شدیدترین شکنجه‌ها کشته می‌شود، مرگی که موجی از تظاهرات و اعتراضات را در کوردستان به دنبال دارد و سپس سرکوب شدید و شلیک به مردم و شهروندان و حکومت نظامی در تمام نقاط کردنشین تا هفته‌ها ادامه می‌یابد. آنچه از تصاویر شوانه در آن سال به‌جا مانده است، یک بدن متلاشی، مثله شده، بریده شده، داغ شده و تمام استخوان‌های شکسته‌ی اجزای بدن است که حتا غسالان گورستان به سختی قادر به شستن پیکر او بودند. این تصاویر از

گذشته حافظه‌های تکرارشونده‌ی غیرعادی و عواقب روان‌زخم‌های جمعی در حافظه باقی می‌ماند و این بدن هم به هویت و زندگی و حیات روزمره تأثیر می‌گذارد. ما تصویر بدن بسیار کوچک «وانیارس» فرزند ریحانه کنعانی را فراموش نمی‌کنیم که هنوز حتی به مرحله‌ی شیرخوارگی نرسیده بود و پس از مرگ مادر بر اثر حمله‌ی موشکی به مواضع مبارزان در اقلیم کردستان تنها ساعاتی کوتاه زنده ماند و میان مرگ و زندگی قلبش می‌تپید و تصویر او با لوله‌های کوچک در دهان و بینی پیوند می‌خورد با تصویر ساعات کما و پیش از مرگ ژینا امینی بر تخت بیمارستانی در تهران.

میت کردن قدیسان بزرگ

تقلیل کارکرد بدن و کالبدی که دارای شخصیت حقیقی و حقوقی بوده است به یک «میت» و گنجاندن این بدن-قطعه در سازوکار قدرت و مصادره و بی‌خطر کردن آن، هدف سیستم سرکوبگر است. این پیکرها را ابتدا باید یکی‌یکی و

سپس گروهی و پس از آن جمعی از میان برداشت و مرگ آنان را منتسب کرد به این عبارات: ایست قلبی، اقدام به خودکشی، صرع، افت هوشیاری، پرت شدن از بلندی، مرگ ناگهانی، آتش سوزی در زندان، مرگ نامشخص، درگیر شدن با دیگر زندانیان و انبوهی از بیماری‌های زمینه‌ای و اختلالات روانی متعدد. این جملات را بارها و بارها از رسانه‌های حکومتی شنیده‌ایم و البته هر بار این مرگ‌های تک‌تک به خشمی عظیم و جمعی و فروخورده و سرکوب‌شده در تک‌تک افراد جامعه منجر شده است. ژان باتیست دولاسال، در رساله‌ی خود به نام «در ستایش چیزهای کوچک» می‌نویسد: چقدر نادیده گرفتن چیزهای کوچک خطرناک است. همین چیزهای کوچک ما را آماده‌ی چیزهای بزرگ می‌کند. اگر خداوند این چیزهای کوچک را قبول کند و به منزله‌ی چیزی بزرگ بپذیرد چه خواهد شد؟ همین چیزهای کوچک هستند که در درازمدت قدیسان بزرگ را ساخته‌اند. همان بقایای کوچک همچون کفش دختر کلاس اول بازمانده از شلیک به هواپیمای اوکراینی، همان مدادهای چیده شده در قوطی‌های نوشیدنی در اتاق سارینا اسماعیل زاده، همان ترانه‌ی

نا تمام در میان خنده‌های کودکانه‌ی نیکا شاکرمی، همان پس‌زمینه‌های ساده‌ی معمولی پشت سر تمام کشته‌شدگان، همان تسبیح‌های ساخته شده از هسته‌های خرما، همان دفترچه‌های کوچک، همان آخرین پیام‌ها و تلفن‌ها به خانواده از بندهای انفرادی و عمومی تعداد بسیار زیادی زندان در تمام نقاط جغرافیایی، همان حلقه‌های ارزان‌قیمت، همان کتاب‌های مشابه هم و خرید شده در خیابان انقلاب، همان عینک‌ها و جوراب‌ها و لباس‌های اعدامی‌ها، شکنجه‌شدگان و مفقودشدگان. همان چیزهای کوچک، قدیسان بزرگی ساختند و حافظه‌ی جمعی با دیدن کالبد مهسا/ژینا بر تخت بیمارستان که از بازداشتگاه منتقل شده بود، شروع به یادآوری کرد و این حافظه‌های تکرارشونده‌ی غیرارادی و این روان‌زخم‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و جمعی در یک زمان و در یک مکان تاریخی به کنش جمعی انجامید و به یک تصویر عمومی و همگانی از اعتراض و انقلاب.

کالبد بی‌جان یا استخوان‌های بازمانده نمی‌توانند از آن کشتار-شکنجه و از آن کشتار ناپیدای مذکر قدرت‌محور و

سلطه مرکز، روایت کنند اما بازماندگان شهادت می‌دهند که چه گذشته است. همچنان که امجد امینی به تاریخ شانزدهم مهرماه هزار و چهارصد و یک هجری خورشیدی شهادت می‌دهد که از گوش و تمام جمجه‌ی دخترش خون جاری بوده است و آنها اجازه ندادند که تمام پیکر دخترش را ببیند و غسلان شهادت می‌دهند که آثار کبودی و خون‌مردگی در دست‌ها و پاهایش مشهود بوده است. کالبد و جسدی که تمامیت قدرت با همه‌ی ابزارهایش خواهان مصادره و تغییر و هنوز تربیت و تغییر روایت آن است، یک امر سیاسی است. این کالبد و این بار اجازه‌ی خدشه‌دار شدن و غیاب و محوشدگی را نمی‌دهد و دیگر دربند گزارش‌ها، آموزه‌ها و فرامین سیستم قدرت انضباطی نیست. پیکر بی‌جان ژینا-مهسا در حالت کما، یادآور غیاب تمامی آن پیکرهای بی‌جانی است که ما هرگز در تمام این سال‌ها ندیدیم و ندانستیم که بر بدن‌شان چه گذشت. تصویر او دربرگیرنده‌ی هزاران تصویر کوچک سیاه‌وسفید اعدام‌شدگان زن و مردی است که در صفحات روزنامه‌های سراسری تکثیر می‌شد و یا در میان کیف‌های کوچک خانواده‌ها رنگ می‌باخت و در سال‌های

اخیر در فضای مجازی بر صفحه‌ی گوشی‌های موبایل تکثیر می‌شد. ایماژ او در بیمارستان به‌مثابه یک دال افشاگر است که هزاران مدلول را به رستاخیز جمعی پیوند می‌دهد و حضور دوباره‌ی تمامی آن کالبدهایی است که دیگر در میان ما نیستند و می‌خواستند که با دفن در «خاوران» هیچ نشانی از آن‌ها باقی نماند گویی که هرگز نبوده‌اند. بازپس‌گیری این کالبد، رسواکردن روایت و گزارش‌های متعدد سیاسی و توان کنش‌های اگزیستانسیالیستی در قبرستان آچی سقز است زمانی که اجازه‌ی قرائت نماز میت نمی‌دهند و زنان روسری از سر برداشته و برای اولین بار شعار «ژن/ژیان/آزادی» را سر می‌دهند و این جاست که دوباره پیکر بی‌جان را به یک جامعه‌ی بزرگ و خانوادگی کوچکش باز می‌گردانند. حجم عظیم و تکثیر میلیونی تصویر ژینا، یادآور جوانان، دختران و پسران و زنان و مردان و سال‌خوردگانی است که اجساد هر کدام در گوشه‌ای پراکنده شدند و به تعبیر قدرت سیاسی «هلاک شدند» و نام آن‌ها در مقطعی از تاریخ به فراموشی سپرده شد اما با حضور کالبد ژینا/مهسا است که بار دیگر این اجساد احضار می‌شوند. ژینا یک انسان معمولی در شرایطی

معمولی بود که ناگهان تبدیل به یک امر سیاسی و یک نماد مبارزه و مقاومت می‌شود.

چرا؟ یک سیستم انضباطی تنبیهی مرکز نشین دینی - مذهبی می‌خواهد که تمام پیکرها و زیست‌های متفاوت تابع همان مقرراتی باشند که تصویب و تعریف و تعریب شده است و گویی که می‌خواهد گوژپستی و انحراف ستون فقرات را با آویزان کردن از سقف، با پرخاش و تهدید و ارباب، با حبس کردن، زندانی کردن و تنبیه و طرد و بسیاری از مواقع هم با مرگ مداوا کند اما این بار این اتفاق نمی‌افتد و میت تبدیل به قدیس می‌شود.

مکانیسم پزشک احمدی، تزریق پتاسیم و گفت‌وگوی تمدن‌ها

تاریخ‌نگاری نهادهای متفاوت قدرت و سیستم‌های انضباطی مختلف سازوکارهای متعدد خود را دارد گاهی به ذکر اسامی اعدام شدگان در یک روزنامه‌ی رسمی بسنده می‌کند، گاهی

به اعلام خبر کشته شدن از پشت درزندان، گاهی با تماس گرفتن با خانواده برای آخرین دیدار قبل از مرگ و گاهی گزارشی دم‌دستی از علت مرگ و گاهی هم اعلام قتل با استعاره‌ها، کلمات و جملات مبهم و بسیار کوتاه بیان می‌شود که نمی‌تواند حجم کالبد بی‌جان را حتی نشان دهد. همچنان که اشاره شد از پیشامدهای پزشکی همچون سکته‌ی قلبی، بیماری‌های زمینه‌ای قلبی، مسمومیت، افت هوشیاری، صرع و خودکشی به‌عنوان عامل مرگ یاد می‌کند. به این سازوکارها اعترافات اجباری خانواده‌ی کشته‌شدگان، گزارش‌های پزشکی قانونی شامل پرت شدن از ارتفاع و وجود سابقه‌ی قلبی خودکشی و اختلالات روانی دیگر را هم اضافه کنیم. پس از خیزش و اعتراضات آبان‌ماه، در میان اخبار روزهای انقلاب پس از مرگ ژینا است که ما شاهد پیداشدن استخوان‌های «امین بذرگر» دوست و همراه «نوید افکاری» در کوه‌های شیراز هستیم و علم ژنتیک به تشخیص هویت کشته‌شده توسط سرکوبگر، یاری می‌رساند. رذّ استخوان‌ها بار دیگر در حافظه‌ی جمعی ثبت می‌شود و انباشت تصاویر و هویت‌ها و زندگی‌های نابود شده، افراد دیگری را به خیابان‌ها می‌آورد و

بخشی از مردمی را که پیش از این مبارزان بالقوه بودند تبدیل به کنشگران و مبارزان بالفعل می‌کند. این اعلام مرگ که سیاسی می‌شود غالباً با یاری گرفتن از سیستم پزشکی صورت می‌گیرد که در یک حکومت توتالیتر تحت انقیاد ایدئولوژی غالب است. اگر بدن پیش از آن قابل فهم و رام شدن و آموزش پذیر نبوده است باید که مرگ قابل فهم و ساده و گویا و «جامع و مانع» باشد و در این هدف بخش‌های مختلف ماشین سرکوب به همکاری فراخوانده می‌شوند.

کتاب بزرگ انسان-ماشین {انسان به منزله‌ی ماشین} در دو دفتر نوشته شده است: دفتر کالبدشناختی متافیزیکی که دکارت نخستین برگ‌های آن را نوشته بود و پزشکان و فیلسوفان آن را ادامه دادند و دفتر تکنیکی-سیاسی که عبارت بود از مجموعه‌ای کامل از قاعده‌های نظامی، زندان، بازداشتگاه، مدرسه و بیمارستانی که شامل روش‌های تجربی و سنجیده بود برای کنترل و اصلاح کنش‌های بدن. هدف در هردو یکی بود: توضیح بدن مفید، بدن قابل فهم و این بدن ماشین تنها با مفهوم کلی اطاعت است که زنده می‌ماند و

پرتاب و طرد و محتوم نمی‌شود. سیستم پزشکی و پزشکی قانونی پس از روزهای طولانی اعلام می‌کند آنچه مهم است و امر واضح این است که این بدن، این بودن ژینا-مهسا، در داخل بازداشتگاه (بخوانید یکی از ارکان سیستم قدرت)، آسیب ندیده است و ژنتیک، عامل خانوادگی و اتفاق و واقع زیست بدنی «متوفا» تأثیرگذار بوده است. سیستم پزشکی که خود به گفته‌ی فوکو یکی از ارکان مراقبت، مجازات و تنبیه است به یاری بازداشتگاه می‌آید و از او سلب مسئولیت می‌کند. نام ایمن الظواهری پزشک و جراح مصری جانشین بن لادن نمونه‌ی پزشکانی است که کشتار و درد و رنج و شکنجه‌ی انسان را انتخاب می‌کند و چون به‌خوبی با فیزیولوژی و ارگانسیم بدن آشناست می‌داند به سنت پزشکان فاشیست چگونه شکنجه کند و بمیراند. همین سیستم پزشکی از معالجه‌ی چشم و قلب و کبد زینب جلالیان سرباز می‌زند و می‌داند دقیقاً چه زمانی او برای همیشه بینایی‌اش را از دست می‌دهد و از هم اکنون می‌داند چگونه گزارش پزشکی او را بنویسد. سیستم پزشکی که برای مجازات، قطع انگشتان دست را با گیوتین تئوریزه می‌کند، از معالجه و درمان پزشکی

بکتابش آبتین خودداری می کند تا او با زنجیر در پاها و کتابی در دست جانش را از دست بدهد و به خوبی با آستانه‌ی تحمل بدن هر زندانی آشناست. پیش از این مرگ بسیاری از مخالفان را در زندان‌های ساواک رقم زده بود. سیستم سرکوبگر با هر نامی می‌داند کدام ابزار شکنجه به کار کدام زندانی می‌آید و باید با کم‌ترین نرخ، از کدام کشور ابزار را خریداری کند و پزشکانی آماده در ارگان‌های مختلف دارد که در قالب بهداری زندان چگونه بدون ردّ شکنجه بر صورت، قربانی را جلوی دوربین صدا و سیما بنشانند و او را وادار به اعترافات اجباری کنند همچنان که پیش از مرگ ژینا، بر سپیده رشنو گذشت.

در حالی که جامعه بارها شاهد روایت سیستم پزشکی از مرگ بسیاری از انسان‌هایی بوده است که در واقع در زندان-بازداشتگاه‌ها به قتل رسیده‌اند، تکنیک سیاسی تمام مجموعه‌های دیگر را هم به یاری می‌خواند و این بدن کشته-مثله-شکنجه شده را مصادره کرده و از آن روایتی طبیعی و متافیزیکی می‌سازد. پزشکان و به‌خصوص پزشکان «قانونی»

در این جا به گفته‌ی فوکو، آدمک‌هایی سیاسی و الگوهای کوچک شده‌ی قدرت هستند. اگر پیش از این در ساک‌های کوچک یا پاکت بقایای کالبد بی‌جان «آزادی‌خوان فقیر» و «شهروند شکنجه» را تحویل می‌دادند، این بار پیکر ژینا-مهسا را در بیمارستان با انبوهی سیم و لوله تحویل دادند در حالت کما و با هشیاری صفر و به کار ساختن روایت پزشکی-سیاسی مشغول شدند. همچنان که در ادامه‌ی ماشین کشتار، اجساد نیکا و سارینا و نگین و خدانور و رامین و آرنیکا و غزاله و دهها هویت و نام دیگر را می‌ربایند یا مسخ می‌کنند و کشته‌شدگان را در گرومیش به خاک می‌سپارند و حق مویه و تعزیه‌گردانی بر خاک آن‌ها را هم از خانواده‌ها سلب می‌کنند. از نگاه آن‌ها بدن باید که در هر حالتی رام و مطیع باشد و همواره بدن کنشگر علیه قدرت مسلط، بدنی بوده است در چنگ قدرت‌هایی بسیار به‌هم فشرده، قدرت‌هایی که به گفته‌ی فوکو الزام‌ها، ممنوعیت‌ها و اجبارهای خاص خود را بر بدن تحلیل می‌کنند و دارای تکنیک‌هایی ویژه هستند و خواهان همان انقیاد همیشگی بر بدن و ذهن زنده‌ی آن‌ها. انقیادی که کالبد‌های نویسندگان و روشنفکران و سرمایه‌های

اجتماعی ما در دهه‌های هفتاد و هشتاد و در دوره‌های که سید محمد خاتمی بر طبل اصلاحات و گفت‌وگوی تمدن‌ها و مدارا و تساهل و تسامح می‌کوبید هزینه‌ی آن را با زندگی و مرگ خود پرداختند. دوره‌ی قتل‌های زنجیره‌ای، دوره‌ی وحشت و تاریکی و تزریق پتاسیم، خفه کردن با طناب، کارآجین کردن و ربودن و مفقود کردن کالبد کشته‌شدگان بخشی از تاریخ روانی و زیست سیاسی - اجتماعی ماست. زمانی که بدن پروانه اسکندری و داریوش فروهر، بدن حمید و کارون حاجی زاده غرق در خون می‌شوند، پیکر بی‌جان مختاری و پوینده با یک کوپن جیره‌ی غذایی در جیب و کتابی در دست پیدا می‌شود، تلاش می‌شود اتوبوس نویسندگان و روشنفکران را به تهر دره بیندازند، زمانی که قتل غفار حسینی را سگته‌ی قلبی اعلام می‌کنند، زمانی که دهها نویسنده و روشنفکر به قتل می‌رسند با شیوه‌های مختلف تکنیک‌های علمی پزشکی جدید و یا روش‌های به‌جامانده از اواخر دوره‌ی قاجار و پهلوی اول و دوم، زمانی که حتی کالبد بی‌جان پیروز دوانی و مجید شریف را بازپس نمی‌دهند. به این پرسش‌ها پاسخ می‌داد که چه کسی یا کسانی قربانیان

قتل‌ها را انتخاب می‌کردند؟ با چه معیارهایی؟ آدم‌ها کی و چه وقت در نگاه سیستم حاکم غیر قابل تحمل و کشته می‌شوند؟ پرسش‌هایی حیاتی و اساسی که می‌توان درباره‌ی تمام قربانیان جنبش دانشجویی، جنسیتی و ملی و مذهبی مطرح کرد که هرگز جوابی به آن‌ها داده نشد و مشخص نیست کدام رام شدن و تربیت و بدن مفیدی را طلب کردند که تن این قدیسان در آن قالب نگنجید؟ به این توضیح بسنده کردند که: معدودی از همکاران مسئولیت‌شناس، کج‌اندیش و خودسر وزارت اطلاعات که بی‌شک آلت دست عوامل پنهان قرار گرفته بودند در جهت مطامع بیگانگان دست به این اعمال جنایتکارانه زدند. همین و تمام. تمام آن زندگی‌ها و تن‌های روشن و ذهن‌های درخشان که نابود کردند با همین عبارات فاشیستی به دهه‌ی هشتاد و نود و سپس سال یک‌هزار و چهارصد و یک می‌آیند و در پیکر بی‌جان مهسا/ژینا حلول پیدا می‌کنند و خون‌خواهی می‌کنند و انسان دیگر نه ماشین بلکه شاهد و روایتگر عصر خویش است.

وضعیت اضطرار کنونی و رستاخیز آینده

نظم نمادین با تقابل بنیادین میان غیاب و حضور تعریف می‌یابد و مرزهای خود را مشخص می‌کند. در نظم نمادین یک چیز برای این که وجود داشته باشد بر بنیان مفروضی از غیاب استوار باشد. تفاوت اساسی میان امر نمادین و امر واقع وجود دارد. در امر واقع هیچ غیابی وجود ندارد و غیاب تنها زمانی وجود دارد که حضوری که می‌توانست وجود داشته باشد، نیست. با توجه به اهمیت دوسویه‌ی حضور و غیاب در نظم نمادین می‌توان گفت غیاب نیز به اندازه‌ی حضور دارای هستی ایجابی است و در واقع «هیچ» به‌خودی‌خود یک ابژه است. در تمام این سال‌ها ما غیاب تمام حذف‌شدگان ملیتی، جنسیتی، جنسی، ایدئولوژیک، دینی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی را شاهد بودیم. کسانی که در نظم نمادین و قرائت شده توسط دستگاه قضایی - سیاسی سرکوبگر به شیوه‌های مختلف محو و برای چند دهه غایب شدند، اما همواره حضور داشتند. امر سیاسی به گفته‌ی کارل اشمیت می‌تواند که مایه و توان خویشتن را از متفاوت‌ترین تقابل‌ها از برابرنهادهای دینی و اقتصادی و اخلاقی بگیرد و

می‌تواند در زمان‌های مختلف بر ائتلاف‌ها و جدایی‌های مختلف اثرگذار باشد. گروه‌بندی دوست-دشمن یا غیاب و حضور، خود شرایط و وضعیت سیاسی جدیدی می‌سازد. به همین دلیل است که این‌بار در این مقطع تاریخی اتحادی بی‌نظیر و یگانه و جدید شامل تمام حذف‌شدگان، تمام کم‌درآمدها، تمامی سبک‌های منکرشده‌ی زندگی، تمامی نقاط دور و نزدیک جغرافیایی، تمامی گروه‌های سنی و باورهای مختلف طردشده، تمام طبقه‌بندی‌ها را به هم می‌ریزد و پرونده‌های کشته‌شدگان و محو‌شدگان را روی میز می‌گذارد و دادخواهی و خون‌خواهی و مطالبه‌گری ابتدایی‌ترین حقوق بشری خصلت قاطع این برهه می‌شود. تمامی مفقودشدگان موجودیت سیاسی می‌یابند و تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت بحرانی و اضطراری و انقلابی کنونی حتی اگر استثنا باشد، بر عهده‌ی خود آنان است. این امر سیاسی کنونی این خیزش، انقلاب دارای روان‌زخم، تاریخ، سبک و سیاق و زیست اجتماعی خاص و اهداف و چشم‌انداز ویژه‌ی خود است. همچنان که بنیامین اشاره می‌کند پیروزی بر فاشیسم به‌عنوان یک وضعیت استثنایی، خود در گرو ایجاد یک وضعیت

استثنایی و اضطراری حقیقی است. مرگ ژینا/ مهسا آغازگر ساخت یک وضعیت استثنایی است که با معمولی‌ترین شیوهی زندگی شروع می‌شود اما با قاعده‌ی استثنایی مرگ و حذف به شیوه‌ی فاشیستی شعله‌ور می‌شود و این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چه کسی، چه کسانی این کار را با ما کردند و چرا کردند؟ پرسشی که بسیار بنیادی است و مسیر آینده را نیز تعیین می‌کند. این پرسش در امتداد همان احضار روح‌های سرگردان و تکرار این جمله است که چرا من را و ما را کشتی؟ با سؤال دیگری همچون چرا هویت من را، زبان من را، جایگاه من را، حق بر سلامت من را، حق بر امنیت من را، حق بر بهداشت من را، دین من را، گرایش جنسی من را، و سبک زندگی من را محو و بی‌ارزش و نابود کردی؟

هنگامی که همه چیز به شیوه‌ی هگلی ازپیش تعیین شده و گذار از مراحل مختلف تاریخی اجتناب‌ناپذیر شده است و وقوع هر رویدادی حتی نوع جابرا نه و سفاکانه‌ی آن برای رسیدن به آن فرجام نهایی و آرمان‌شهر موعود شده است، ناگهان برخلاف تمام پیش‌بینی‌ها و حساب و کتاب‌ها فرشته‌ی

تاریخ در زمان حال و در «اکنون» ظهور می‌کند و شعاع تأثیرش تمامی محاسبات و معادلات قدرت قاهر را درهم می‌شکند. او است که جبر تاریخی را درهم می‌شکند و قوانین را تغییر می‌دهد و این زمان حال و روایت تاریخ‌نگار ظفرمند و غاصب سرکوبگر را به پرسش می‌گیرد و به جبر قدرت گردن نمی‌نهد. همین هویت و رمز مهسا، این کشته‌ی جدید، صورت سرکوبگر را برملا می‌کند و شهادت می‌دهد که «او» وجود داشت و او زنده بود و می‌توان مراحل دیالکتیک را دور زد و حتی آنها را بی‌اعتبار کرد و با حضور همین فرشته‌ی تاریخ، کیفیت آن لحظات سرنوشت‌ساز تعیین و روشن می‌شود. قرار بود او، بخوانید قربانی، بی‌نام‌ونشان شود و مفقود شود و تدفین شود بدون هیچ مراسم و بزرگداشتی. اما بازپس‌گیری همین کالبد میت نشده، حضور فرشته‌ی تاریخ گواهی داد بر آخرین لحظات زندگی تمامی قربانیان این چند دهه و توسل به جبر یک سیستم فراقانونی و فاشیستی که همه چیز داشت و در مقابل قربانی، اما «هیچ» نداشت. ما با حضور این نماد انقلابی و به‌یمن برکت این شهید، همچنان که مادر و بستگانش در گورستان آیچی فریاد می‌زنند او شهید

است، اعتبار روایت مرگ توسط دستگاه حاکم را بازپس گرفتیم و می‌دانیم که او مهسا / ژینا امینی و تمام کشته‌شدگان و مفقودشدگان وجود داشتند و حضور داشتند. در تمام برهه‌های تاریخی رسم بر این است که یک شاهد، یک راوی بر روی صندلی حقیقت بنشیند و از هیچ تهدیدی نترسد. همچون راوی در دادگاه آیشن، همچون راوی در دادگاه صدام و تاب بیاورد و با زبان مادری یا به زبان رسمی روایت کند، هرچند الکن و هرچند روان‌زخم خورده. زین پس شاهد‌های بسیاری گواهی خواهند داد بر غیاب زندگی بر مرگ و شکنجه و مثله کردن و حذف تمامی زندگان در طول این سال‌ها و صدها و هزاران آدمک سیستم سرکوبگر در لباس‌ها و القاب و عناوین مختلف به عنوان آمر و مجری مرگ مجازات خواهند شد. استخوان‌های بی‌شماری به هم می‌پیوندند، اجزا و قطعات مختلف کالبد‌ها یکدیگر را پیدا خواهند کرد، خون‌های ریخته‌شده دوباره در بدن قرار می‌گیرد و اتفاقاً رستاخیز نه در جهان دیگری، درست در همین جهان اتفاق خواهد افتاد.

زن و انقلاب: مارکس و دیالکتیک

لیلیا دی. مونزو

ترجمه‌ی רוژان مظفری

مبارزه برای مفهوم‌پردازی رادیکال زنان - برای این که در مقام انسانی کامل به رسمیت شناخته شوند - پدیده‌ی جدیدی نیست. در بخش اعظم تاریخ، ما تحت فشار مشت آهنین مردان بوده‌ایم که در ازای حق بقای ما، خواسته‌های خود را طلب کرده‌اند. ما هرروز با این آگاهی هولناک زندگی می‌کنیم که زندگی ما متعلق به خودمان نیست و اغلب احساس ناتوانی در رهایی می‌کنیم. این حیات تحقیرآمیز اغلب احساسی دارد شبیه این که انگار همواره گلویمان را گرفته‌اند و قادر به نفس کشیدن نیستیم. در واقع برای بسیاری از زنان، این خفه کردن صرفاً استعاره‌ای نیست که درد و تحقیر آن‌ها را به تصویر می‌کشد، بلکه تهدید وحشتناک بالفعلی است که واقعیت روزمره‌ی زنان را تعریف می‌کند. در نظر بگیرید که از هر سه

زن، یک زن حداقل یک‌بار در طول عمر خود قربانی آزار جنسی یا فیزیکی می‌شود، آن‌هم معمولاً از سوی مردانی که ادعا می‌کنند آن‌ها را «دوست دارند» (بخش توسعه‌ی زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۰۸). این آمارها که از گزارش‌های شخصی به دست می‌آیند، احتمالاً کمتر از میزان واقعی هستند و عواملی چون انگ اجتماعی، طردشدگی، خشونت بیشتر و گاهی اوقات حتی پیگرد قانونی که اغلب نصیب زنانی می‌شود که جرئت گزارش کردن دارند، مانعی بر سر راه گزارش دادن می‌شود. اگرچه انسان‌ها عاملیت دارند، اما باید به کسانی که از گزارش قربانی شدن خودداری می‌کنند، یادآوری کنم که در دنیای ما رهایی غالباً در گرو چیزی بیش از شجاعت و اراده است. فقر شدید یا تهدید به فقر، ممنوعیت‌های قانونی، آموزه‌های دینی و فشارهای ناشی از جامعه در برابر گسست از «ارزش‌های خانوادگی»، بسیاری از زنان را بازمی‌دارد یا منصرف می‌کند که از بندگی بگریزند و به مردانی که فکر می‌کنند زنان هدیه‌ی خداوند به آن‌ها هستند، بگویند گور پدرتان. ما به «دیگری» مرد تبدیل شده‌ایم چنان‌که مرد نقطه‌ی مرجع انسان است و زن را در

موقعیت مادون انسان - حیوانی، غیرعقلانی، هیجانی و کسی که با گزینه هدایت می‌شود - تعریف می‌کند.

باورنکردنی است که در میان هجوم روزانه‌ی بی‌عدالتی‌ها - بهره‌کشی در محل کار، کار رایگان خانگی، محدودیت‌های قانونی و اجتماعی، و تهاجم‌های خُرد (نیمه‌آگاه و آگاهانه) که در خدمت کنترل زنان هستند - این انتظار اجتماعی وجود دارد که زنان به ایفای نقش «همسر خوشبخت» ادامه دهند (والنتی، ۲۰۱۴). به نظر می‌رسد ما ترجیح می‌دهیم که زنان «غر نزنند» و آسیب‌های روانی خود را به شک ستم درونی‌شده، سندروم زنان کتک‌خورده، بی‌اشتهایی و سایر بیماری‌های زنان، به درون خود بریزند. البته کسانی که بیشترین سود را از این جنگ اقتصادی، اجتماعی و روانی علیه زنان می‌برند، طبقه‌ی سرمایه‌دار است که از صنایع میلیارد دلاری سود می‌برد که هم زنان کارگر را استثمار می‌کنند و هم قرص‌ها و خدمات جادویی را برای بهبود اثرات آن توسعه می‌دهند. این انسانیت‌زدایی در میان زنان بومی و زنان رنگین‌پوست که استثمار بیش‌ازحد بی‌نظیری را تجربه

می‌کنند، از جمله دستمزدهای اغلب بسیار پایین و کار در شرایط کاری وحشتناک، حتی حادثه‌تر است (باور و رامیرز، ۲۰۱۰). از آن‌جا که زنان رنگین‌پوست تاریخ‌استعماری را بر گرده‌ی خود دارند که مشتمل بر پانصد سال خشونت خانگی، جنسی، فیزیکی و روانی در دستان مرد سفیدپوست می‌شود، استفاده و سپس دور انداختن بدن آن‌ها روال معمول است (مونزو و مک‌لارن، در دست‌انتشار). با این حال، در سرتاسر جهان، اکنون و در تاریخ گذشته، ما زنان پیوسته و قهرمانانه علیه موقعیت زیردستی خود جنگیده‌ایم و برای بهبود زندگی خودمان و فرزندانمان، کسب احترام و زندگی باعزت مبارزه کرده‌ایم. ما شکسته نشده‌ایم.

بی‌شک ما در قرن گذشته گام‌های بزرگی برداشته‌ایم، از جمله حق رأی، حق تحصیل، حق ازدواج انتخابی و طلاق در اکثر کشورها، و شاهد افزایش پیوسته‌ی مشارکت زنان در کار مزدی در سراسر جهان بوده‌ایم. با این حال، بر اساس گزارش زنان سازمان ملل متحد (۲۰۱۵)، هنوز تنها نیمی از زنان در سن کار در سراسر جهان در نیروی کار مشارکت دارند، در

مقایسه با سه چهارم مردان در سن کار. دوسوم این زنان، «کارگران صنایع خانوادگی» هستند، به این معنی که بدون دستمزد مستقیم در مشاغل خانوادگی کار می کنند. همین گزارش نشان می دهد که در مقیاس جهانی، زنان ساعات بیشتری را در روز نسبت به مردان کار می کنند (هنگامی که کار مزدی و غیرمزدی را با هم ترکیب می کنند) اما درآمد بسیار کم تری از مردان دارند. شکاف دستمزد جنسیتی در همه ی کشورهای جهان وجود دارد، به طوری که ارقام جهانی نشان می دهد زنان ۲۴ درصد کم تر از مردان برای کار با ارزشی برابر دستمزد می گیرند. در طول زندگی، درآمد زنان به طور قابل توجهی کم تر است. این امر به ویژه با توجه به این که زنان بیشتر عمر می کنند و دسترسی کمتری به حقوق بازنشستگی دارند که آن ها را در سنین بالاتر آسیب پذیرتر می سازد، بسیار نگران کننده است. برای مثال، این گزارش بیان می کند که در آلمان، جایی که به نظر می رسد حمایت قوی از حقوق زنان وجود دارد، زنان در طول عمر خود فقط نصف مردان درآمد دارند. زنان همچنین از نظر دسترسی به خدمات درمانی و آموزش کافی، از مردان عقب تر هستند. علاوه بر

این، تقسیم کار همچنان عامل مهمی در سرتاسر جهان است و زنان ۲/۵ برابر بیشتر از مردان کارهای خانگی بدون دستمزد انجام می‌دهند. بنابراین، زنانی که خارج از خانه کار می‌کنند، با شیفت مضاعف کار مزدی و کار بدون دستمزد روبرو هستند، همان‌طور که در بالا نشان داده شد (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

با این حال، این رویکرد فراگیر برای توصیف ستم بر زنان فریبنده است، زیرا این واقعیت را روشن نمی‌کند که زنان فقیر، غالب زنان رنگین‌پوست و به‌ویژه در به‌اصطلاح جهان «در حال توسعه»، بدترین شرایط اقتصادی را تحمل می‌کنند، در حالی که ثروت و قدرت و/یا دسترسی غیرمستقیم زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقات کارگر با درآمد متوسط و بالا به آنها، به حائلی در برابر ستم تبدیل می‌شوند. مرحله‌ی نولیبیرال کنونی سرمایه‌داری، دنیایی را ایجاد کرده است که ثروتمندتر اما نابرابرتر است. یک درصد ثروتمندترین جمعیت جهان اکنون حدود ۴۰ درصد از دارایی‌های جهان را در اختیار دارد، در حالی که نیمه‌ی پایین بیش از ۱ درصد مالکیت ندارد. این

واقعیت ناشی از سلب مالکیت توده‌های کارگر از طریق اقدامات ریاضتی است که بسیاری را دچار بیکاری یا بی‌ثبات کاری کرده است، دستمزدهای کمتری به همراه دارد و شرایط کاری سخت‌تری را تحمل می‌کنند. این بار مالی فزاینده اغلب بر دوش زنان کارگر است که معمولاً اولین کسانی هستند که از کار اخراج می‌شوند، با توجه به این انتظار که ممکن است به دلیل مرخصی زایمان با حقوق و مسئولیت‌های مراقبت از کودک، مطالبات مالی بیشتری داشته باشند (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

در کشورهایی که خدمات درمانی همگانی وجود ندارد، سلامت زنان فقیر بیش از سایرین به خطر می‌افتد، چرا که دسترسی کمتری به مزایای پزشکی پولی و منابع مالی کمتری دارند. احتمال مرگ زنی در سیرالئون در حین زایمان ۱۰۰ برابر بیشتر از زنی در کانادا است. در میان خانواده‌های فقیر و به‌ویژه خانواده‌های روستایی در کشورهای «در حال توسعه»، دختران نسبت به پسران فرصت کم‌تری برای دسترسی به آموزش دارند، زیرا تصور (گاهی اوقات واقعیت) این است

که به احتمال کم‌تری از پسران در بزرگ‌سالی شاغل می‌شوند و تحصیل دختران نسبت به تحصیل پسران بار مالی بیشتری بر خانواده تحمیل می‌کند. بنابراین، زنان بومی در آمریکای لاتین دو برابر بیش از زنان غیربومی فاقد مهارت‌های سوادآموزی هستند (زنان سازمان ملل، ۲۰۱۵).

علاوه بر این، زنان رنگین‌پوست فقیر اغلب سخت‌ترین مشاغل فیزیکی را در بدترین شرایط کاری دارند. گزارش‌های مربوط به تخلفات قانون کار در مشاغل تولیدی صادراتی، فراوان است. سلسله قیام‌های بنگلادش در سال ۲۰۱۴ پس از فروریختن کارخانه‌ی پوشاک را در نظر بگیرید که جان بیش از ۹۰۰ نفر و آتش‌سوزی متعاقب آن جان ۸ نفر را گرفت. ۸۰ درصد کارگران را در بیش از ۵۰۰۰۰ کارخانه‌ی تولید پوشاک در بنگلادش، زنان تشکیل می‌دهند که با حدود ۳۸ دلار ماهانه در شرایط بیگاری، از جمله ساعات کاری زیاد، دمای غیرقابل تحمل، فقدان امکانات استحمام، و آزار جنسی، کار می‌کنند. معترضین خواستار افزایش دستمزدها و شرایط کاری بهتر از سوی غول‌های شرکتی فراملیتی مانند گپ و

والمارت بودند (گامو، ۲۰۱۴). تجربیات زیسته در میان زنان رنگین‌پوست نشان می‌دهد که طبقه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، هم‌جنسیتی و هم‌نژادی است.

همچنین تحلیل طبقاتی نشان می‌دهد که استثمار اقتصادی، کمبود فرصت‌ها و تجربیات غیرانسانی، یکی از مختصات همیشگی طبقه‌ی کارگر-مردان و زنان-بوده و هستند. بر اساس گزارش زنان سازمان ملل (۲۰۱۵) در برخی کشورها کاهش شکاف جنسیتی در نتیجه‌ی کاهش دستمزد مردان کارگر است. این همسطح‌سازی با کاهش دستمزدها، به زنان کارگر نیز علاوه بر مردان آسیب می‌رساند، چراکه خانواده‌های فقیر اغلب برای امرارمعاش به دستمزد هر دو زن و مرد وابسته هستند. همان‌طور که مارکس و انگلس (۱۹۶۹) در عبارت باشکوه آغازین خود اعلام کردند، «تاریخ تمام جوامعی که تاکنون وجود داشته، تاریخ نبرد طبقاتی است». یعنی تاریخ، شیوه‌های تولید متفاوتی را در برمی‌گیرد که مبتنی بر تمایز طبقاتی بوده‌اند؛ طبقه‌ی ستمگران که کار طبقه‌ی ستم‌دیده‌ی تولیدکنندگان را غصب می‌کند. بالاین حال،

چگونگی وجود چنین روابط طبقاتی در شیوه‌های تولید مختلف، متفاوت است.

یکی از مهم‌ترین عناصر حیاتی در مبارزه علیه ستم بر زنان، شناخت رابطه‌ی دیالکتیکی آن با طبقه است. در این نوشتار دیدگاه ماتریالیستی تاریخی را بر اساس نظریات مارکس توسعه می‌دهم که شرایط تولیدی و بازتولیدی را در مکان و زمانی معین، مساوی با ساختاری می‌شناسد که زمینه‌های خاصی از امکانات را ایجاد می‌کند که روابط خاصی از آنها توسعه می‌یابند (گیمنز، ۲۰۰۵). دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی که مارکس توسعه داد، به ما این امکان را می‌دهد تا ستم بر زنان را به‌عنوان امری ریشه‌دار در چیزی فراتر از دیدگاه‌های زن‌ستیزانه‌ی مردان درک کنیم (که تمایلات خاصی را میان مردان در نسبت با زنان و قدرت پیش‌فرض می‌گیرد) و به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های ظلم و تجلی آن را در زمینه‌ی تاریخی خاصی درک کنیم. از این‌جا می‌توانیم شرایط امکان‌جدیدی را تشخیص دهیم که ممکن است به رهایی ما منجر شود.

رویکرد ماتریالیستی تاریخی به درک جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، تشخیص می‌دهد که شیوه‌ی تولید همچنین شیوه‌ی بازتولید است (میراندا، ۱۹۸۰). یعنی شیوه‌ی تولید به‌طور پیوسته همان روابط اجتماعی را بازتولید می‌کند که طبق آن‌ها تعریف می‌شود. حوزه پورفیریو میراندا استدلال می‌کند که «اگر قرار است تغییری حقیقتاً چیزی را تغییر دهد، باید در شیوه‌ی تولید متبلور شود» (ص. ۱۰۲). آن‌طور که بسیاری استدلال کرده‌اند (فدریچی، ۲۰۰۴؛ ووگل، ۲۰۱۳)، این گفته بدان معنا نیست که همه‌چیز به طبقه تقلیل می‌یابد یا این‌که آگاهی و فرهنگ صرفاً ملاحظات ثانویه هستند (کول، ۲۰۰۹). رویکرد ماتریالیستی تاریخی یک رابطه‌ی علی بین شیوه‌ی تولید و سایر روابط اجتماعی برقرار نمی‌کند. بلکه گفته می‌شود که شیوه‌ی تولید، شرایط امکان معینی را ایجاد می‌کند و بنابراین در شکل دادن به تجلی شکل‌بندی‌های ایدئولوژیک و سایر روابط اجتماعی در خاص‌بودگی تاریخی آن‌ها، ازجمله روابط جنسیتی و نژادی، نقش دارد (ایبرت، ۲۰۰۹؛ میراندا، ۱۹۸۰). بنابراین، ستم

جنسیتی باید در اشکال خاصی درک شود که هم ناشی از ساختار سرمایه‌داری کنونی جامعه هستند و هم آن را تقویت می‌کنند.

درواقع، تحلیل دقیق طبقاتی نشان می‌دهد که در هر حوزه‌ای از ستم علیه زنان کارگر، چشم‌انداز مرتبگی از انباشت سرمایه وجود دارد. این چشم‌اندازها به کار تولیدی و بازتولیدی آنها مربوط می‌شوند که ارزش‌هایی (مصرف و مبادله) می‌آفریند که منجر به انباشت سرمایه‌ی بیشتر و آماده‌سازی نسل بعدی کارگران می‌شوند (گیمنز، ۲۰۰۵). برای مثال، کالایی کردن بدن زنان و انسانیت‌زدایی از آنها به‌عنوان ابژه‌های جنسی، سرمایه‌ای را برای صنایع چند میلیارد دلاری تولید می‌کند، همچون صنایع جنسی که شامل فحشا، پورنوگرافی و قاچاق جنسی می‌شوند، درحالی که همچنین ایدئولوژی‌هایی در مورد «زن ایدئال خوب» به‌مثابه «مادران» خانه‌دار و عاری از تمایلات جنسی تولید می‌کند که کارکرد اصلی آنها رفاه فرزندان‌شان است (بخوانید بازتولید نسل بعدی کارگران). اگرچه بسیاری از زنان به شیوه‌ی قابل درکی از مردانی که از

امتیازات خود علیه ما استفاده می کنند (و نه به عنوان متحدان ما) خشمگین هستند، اما استدلال می کنم که بزرگ ترین خشم ما (زنان و مردان) باید در جهت تخریب شیوهی تولید سرمایه داری باشد که چنین شرایطی را ایجاد کرده و زنان را در این مخمصه ی خاص قرار داده است. متأسفانه، مردان کارگر با تن دادن به امتیازات خود در خانواده دقیقاً به دام دسیسه های سرمایه افتاده اند که در عین حال که در ظاهر کنترل بیشتری به آنها می دهد، در واقع ظلم به خودشان را در مقام کارگران تحت سرمایه داری تقویت می کند.

می خواهم واضح بگویم که دو گانه ی زن/مرد به طور اجتماعی در بافتار سرمایه داری برساخته می شود که رابطه ی دیالکتیکی بین آنها را مبهم می سازد. در این جا، وقتی از واژه ی زن استفاده می کنم، منظورم هر کسی است که جامعه او را چنین تعریف کرده است. من همیشه از واژه ی زن برای اشاره به همه ی زنان یا همه ی زنان کارگر استفاده می کنم، با عنایت به اینکه در بحث ظلم و ستم، همیشه زنان رنگین پوست بیشترین آسیب را می بینند. در حالی که پسامدرنیسم به طرز قابل توجهی

عمل ذاتی‌سازی انسان‌ها را مسئله‌دار کرده است، مفهوم نفی‌نهی مارکس را بالقوه می‌توانیم برای رهایی خود از چنین دوگانه‌هایی به کار بندیم. با این حال، تا آن زمان، معتقدم که ضمن شناخت، یادگیری و پرداختن به منافع مختلف خود به نفع عدالت، همچنین ضروری است که تجربیات مشترک خود را از ظلم و ستم به‌عنوان زنان کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهت مبارزه‌مان بازشناسیم.

در این مقاله، استدلال می‌کنم که جنبش‌های زنان باید به مارکس و روش دیالکتیکی او نظری داشته باشند تا ستم بر زنان را درک کنند و راهی را نه تنها به‌سوی آزادی زنان، بلکه به رهایی بشریت و همه‌ی موجودات زنده بگشایند. من به گسترده‌ترین انتقاداتی پاسخ می‌دهم که جنبش فمینیستی - به نظر من - به‌اشتباه درباره‌ی مارکس مطرح کرده است، اما همچنین اذعان دارم که تحقیقات فمینیستی درک مهمی از تاریخ ستم بر زنان ارائه داده است که به اعتقاد من می‌تواند به ما کمک کند نظریه‌های مارکس را تکمیل کنیم؛ نظریاتی که به ستم بر زنان بیشتر توجه کنند و ما را به سمت یک بدیل

سوسیالیستی سوق دهند. به طور خلاصه استدلال می‌کنم که جنبش‌های آزادی‌بخش زنان به مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی به آزادی زنان نیاز دارد.

نقش بنیادی زنان در نظریه‌ی انقلاب مارکس

نقد درخشان و تأثیرگذار مارکس به اقتصاد سیاسی و فلسفه‌ی انقلاب او به دلیل ناتوانی در ادغام کامل نقش زنان، بسیار موردانتقاد قرار گرفته است. اگرچه حقیقت دارد که مارکس بررسی کاملی از ستم بر زنان و نقش خاص زنان در تولید سرمایه‌داری فراهم نکرد، اما هتر براون (۲۰۱۳) اخیراً بررسی کاملی از همه‌ی آثار موجود مارکس ارائه داده است که به جنسیت و خانواده می‌پردازند. دفترچه‌های مارکس در مورد قوم‌شناسی که برخی از آن‌ها هنوز منتشر نشده‌اند، نشان می‌دهد که وی در سال‌های آخر زندگی خود مدبرانه تاریخ ستم بر زنان و خانواده را مطالعه کرده است. علاوه بر این، آنچه در تمامی آثار مارکس به چشم می‌آید، این است که او

نه تنها ستم بر زنان را در پیوندی تنگاتنگ با مناسبات سرمایه‌داری در نظر می‌گرفت، بلکه آزادی زنان را جزئی لاینفک از اهداف مبارزه‌ی طبقاتی می‌دانست (دونایفسکایا، ۱۹۹۱). مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ به شیوه‌های متفاوت رفتار «آدم» (موجود انسانی) با مردان و زنان اشاره دارد و استدلال می‌کند که تکامل ما به‌عنوان یک‌گونه را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتارمان با زنان سنجید و نشان می‌دهد که باید برابر با نحوه‌ی رفتار ما با مردان باشد. به قول او:

انحطاط بی‌پایانی که مرد در آن به سر می‌برد، در رابطه‌ی او با زن به‌عنوان غنیمت و کنیزِ شهوت جمعی بیان می‌شود. زیرا راز رابطه‌ی انسان با انسان، بیان روشن، قطعی، علنی و آشکار خود را در رابطه‌ی مرد با زن و از این طریق در رابطه‌ی مستقیم و طبیعی بین دو جنس می‌یابد. رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری انسان با انسان، رابطه‌ی مرد با زن است... از خصوصیت این رابطه چنین برمی‌آید که انسان به‌عنوان یک‌گونه تا چه اندازه انسان شده است (۱۹۵۹: ص. ۴۸).

درواقع، توجه مارکس به مبارزات زنان را می‌توان به طرق مختلف در طول زندگی کاری او نشان داد. همان‌طور که دونایفسکایا (۱۹۹۱) اشاره می‌کند، در نظر بگیریید که بخش «روز کاری» در سرمایه (مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶) شامل ۸۰ صفحه‌ی کامل است که تا حدی به نقد بردگی زنان و کودکان اختصاص دارد و مارکس برای قوانینی مبارزه می‌کرد که قصد کوتاه کردن روزهای کاری و بهبود شرایط کاری آن‌ها را داشتند. مارکس در نامه‌ای به دکتر لودویگ کوگلمن در سال ۱۸۶۸ می‌نویسد: «پیشرفت بزرگی در کنگره‌ی آخر «اتحادیه‌ی کارگری» آمریکا مشهود بود، از جمله اینکه با زنان کارگر با برابری کامل رفتار می‌کرد. هر کسی که کم‌ترین چیزی از تاریخ بداند، به این درک می‌رسد که تغییرات اجتماعی بزرگ بدون جوشش زنانه غیرممکن است» (مارکس و انگلس، ۱۹۶۸). دونایفسکایا استدلال می‌کند که مارکس از نظر سیاسی طرفدار «وجود خودآیین زنان» بود و برای آن مبارزه می‌کرد. او در مقام رئیس اولین انجمن بین‌المللی کارگران، زنان را به سمت‌های

رهبری منصوب کرد و همچنین الیزابت دمیتریووا را برای راه‌اندازی شعبه‌ی زنان بین‌الملل اول به پاریس فرستاد. دمیتریووا بعداً قرار بود سازمان‌دهنده‌ی اتحادیه‌ی زنان شود که در اولین قیام مردم - کمون پاریس - مشارکت جدی داشت. در واقع مارکس از نزدیک کمون پاریس را دنبال می‌کرد و سرسختی و شجاعت زنان کمون را که اغلب به دلیل اعلام و مبارزه برای حق بقای خود مورد سرزنش قرار گرفتند، تحسین می‌کرد (براون، ۲۰۱۳؛ دونایفسکایا، ۱۹۹۱).

دغدغه‌ی او درباره‌ی ستم بر زنان صرفاً الزامی اخلاقی نبود. بهتر است فرض کنیم او به این تشخیص رسیده بود که ستم بر زنان جزء لاینفک تولید سرمایه‌داری است. یقیناً مارکس معتقد بود که روابط اجتماعی درون خانواده، روابط اجتماعی گسترده‌تر جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود خلاصه می‌کنند و تا زمانی که زنان به بردگی در خانه ادامه دهند، بدیل سوسیالیستی به‌طور بسنده‌ای درک نمی‌شود. مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسند:

تقسیم کار که در آن همه‌ی این تناقضات به‌طور تلویحی وجود دارند و به‌نوبه‌ی خود مبتنی بر تقسیم کار طبیعی در خانواده و تفکیک جامعه به خانواده‌های فردی متضاد با یکدیگر است، هم‌زمان بر توزیع و درواقع توزیع نابرابر اعم از کمتی و کیفی کار و محصولات آن و ازاین‌رو بر مالکیت دلالت می‌کند که اساس و اولین شکل آن در خانواده قرار دارد، جایی که زنان و فرزندان، بردگان شوهر هستند. این وضعیت ابتدایی خانواده، هرچند هنوز بسیار خام، اولین شکل مالکیت است، اما حتی در این مرحله هم کاملاً با تعریف اقتصاددانان مدرن مطابقت دارد که مالکیت را قدرت غصب نیروی کار دیگران می‌نامند. علاوه بر این، تقسیم کار و مالکیت خصوصی، عبارات یکسانی هستند: چیز یکسانی در یکی با ارجاع به فعالیت تأیید می‌شود و در دیگری با ارجاع به محصول فعالیت (۱۹۹۸: صص. ۵۱-۵۲).

زمانی که مارکس بیان می‌کند مالکیت خصوصی و تقسیم کار عبارات یکسانی هستند، به فرایند یکسان غصب نیروی کار دیگران اشاره دارد که فرد از جمله زن در جامعه را صرفاً به عنوان کارگر و به عنوان کالا تعریف می‌کند. در اینجا هم کار و هم محصول کار حول محور فرد می‌گردد و با او به صورت متخاصمی مواجه می‌شود تا او را مانند برده‌ای به بند بکشد.

دونایفسکیا (۱۹۹۱) به نقل از مارکس در «مالکیت خصوصی و کمونیزم» (۱۹۵۹) اشاره می‌کند:

مخالفت مارکس با مالکیت خصوصی، چیزی بیش از مسئله‌ی «مالکیت» بود. مخالفت او بیشتر ... به دلیل این واقعیت بود که «شخصیت انسان را کاملاً نفی می‌کند» (ص. ۸۱).

به این معنا، لغو روابط مالکیت شامل تغییری در ماهیت انسان است که مارکس آن را نه ثابت بلکه از نظر اجتماعی تکوین

یافته تحت شرایط خاص ماتریالیستی تاریخی می‌دانست. هدف تغییر ماهیت انسان و ایجاد آگاهی سوسیالیستی در میان انسان‌ها، گویای رویکرد دیالکتیکی مارکس است که در آن رابطه‌ی بنیادینی میان اضداد مفروض - شرایط مادی و آگاهی - برقرار می‌شود و هر یک به‌عنوان جنبه‌ای از دیگری و در رابطه با دیگری وجود دارد (آلمن، ۱۹۹۹). در واقع، این تصور که ماهیت انسان از طریق شرایط اجتماعی می‌تواند تغییر یابد، استدلال دیالکتیکی‌ای را نیز آشکار می‌کند که مارکس از خلال آن به طبیعت و انسانیت می‌نگریست. به‌این ترتیب، آزادی زنان در خانواده (انحلال اولین رابطه‌ی مالکیت) در نگاه مارکس نه تنها از نظر اخلاقی ضروری است (نک. میراندا، ۱۹۸۰) بلکه برای توسعه‌ی آن چیزی که چه گوارا به‌عنوان «مرد / زن] نو» توصیف می‌کرد، ضروری است؛ انسانی که مسئولیت اجتماعی جمعی را با ارزش‌تر از امیال فردی می‌داند، انسانی که ارزش اشتراک، مسئولیت اجتماعی در قبال یکدیگر و کفایت را درک می‌کند به‌طوری که هر کسی قادر باشد آزاد از ضرورت زندگی کند و در عوض به کار خلاقانه‌اش برای رشد فکری، اجتماعی و

اخلاقی شخص خود و جامعه مشغول شود (مکلارن و مونزو،
در دست انتشار).

در پاسخ به انتقادات ضدمارکسیستی فمینیستی

از دهه‌ی ۷۰ و ۸۰، مارکس بدون شک به دلیل اینکه انسان
زمانه‌ی خود بود، مورد حملات شدید جنش فمینیستی قرار
گرفته است. به این معنا که توجه دقیق به زبان غیرسکسیستی
را که در حال حاضر از آن حمایت می‌کنیم، در آثار وسیع
مارکس نمی‌بینیم یا مانند امروز تشخیص نمی‌دهد که بی‌طرفی
جنسیتی، شکلی از طرد است. با این حال، بررسی دقیق کلیت
آثار او نشان می‌دهد که هدف مارکس رهایی تمام بشریت،
از جمله آزادی زنان، بوده است. اگرچه تمرکز اولیه‌ی مارکس
بر تدوین نظریه‌ی فرایندهای تولید سرمایه‌داری و فلسفه‌ی
انقلاب بود، اما در نهایت به مطالعه‌ی دقیق ستم بر زنان روی
آورد که در دفترچه‌های قوم‌شناسانه‌ی او مشهود است، اگرچه
او درگذشت قبل از اینکه بتواند این کار را به پایان برساند

(براون، ۲۰۱۳). مهم‌تر از آن، نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تولید سرمایه‌داری، ماتریالیسم تاریخی و روش دیالکتیکی که او توسعه داد و نظریه‌ی انقلاب او، سنگ بناهایی را برای پروراندن نقد نیرومندی به ستم بر زنان و منطق، انگیزه و ابزارهایی را برای کار به‌سوی رهایی زنان فراهم کردند. درواقع، فلسفه‌ی تمامیت‌انگار مارکس، ستم بر زنان را ابزاری برای گسترش آگاهی سرمایه‌دارانه درک می‌کند. بنابراین، رهایی زنان را برای گسترش آگاهی سوسیالیستی لازم برای انقلاب سوسیالیستی پایدار و جامعه‌ی بی‌طبقه باید ضروری تلقی کرد.

براون (۲۰۱۳) استدلال می‌کند که شکست در ادغام فمینیسم با مارکسیسم، نتیجه‌ی ناکامی در فهم عمیق روش دیالکتیکی مارکس است. براون فمینیست‌هایی را نقد می‌کند که ارجاعات مارکس به مفاهیم خاصی مانند کار و ماتریالیسم را از منظری سطحی و تکین اشتباه گرفتند، بدون این‌که تشخیص دهند برای مارکس مفاهیم ظاهراً متضاد رابطه‌ای درونی با هم دارند که درواقع هر یک جنبه‌ای از دیگری است و فقط از

دید سرمایه‌دار به نظر می‌رسد که به‌صورت دوتایی (و در تنش دائمی) وجود دارند. کار خانگی، از جمله بازتولید نسل بعدی کارگران، کار عاطفی و خانگی، از دیدگاه سرمایه‌دار غیرمولد تلقی می‌شدند. فمینیست‌هایی مانند فدریچی (۲۰۰۴) استدلال کردند که ستم بر زنان «باید به‌عنوان معلول نظام اجتماعی تولیدی تفسیر شود که تولید و بازتولید کارگر را به‌عنوان فعالیت اجتماعی-اقتصادی و منبع انباشت سرمایه به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه در عوض آن را به‌عنوان منبعی طبیعی یا خدمتی شخصی رازواره می‌سازد، درحالی‌که از شرایط بدون دستمزد نیروی کار دخیل در آن سود می‌برد». این استدلال که کار خانگی و عاطفی در چارچوب تعاریف سرمایه‌داری «مولد» هستند، هدف برابری جنسیتی را درون ساختاری ناعادلانه تأیید می‌کند که ارزش را بر انباشت سرمایه استوار می‌سازد.

یکی از انتقادات عمده‌ی فمینیست‌ها و کسانی که کارشان بر ستم نژادی متمرکز است، این است که دیدگاه ماتریالیستی تاریخی همه‌چیز را به طبقه تقلیل می‌دهد (ووگل، ۲۰۱۲؛

فدریچی، ۲۰۰۴). آن‌ها استدلال می‌کنند که اگر چنین بود، پس ما شاهد برابری جنسیتی و نژادی در دولت‌های سوسیالیست پایدار بودیم، درحالی که این‌طور نبوده است. همان‌طور که بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها و فمینیست‌های مارکسیست اشاره کرده‌اند، این تفسیری نادرست از ماتریالیسم تاریخی است و ماتریالیسم تاریخی رابطه‌ی علی با ستم جنسیتی یا نژادی برقرار نمی‌کند. در عوض، ماتریالیسم تاریخی بر این باور است که شیوه‌ی تولید، خصیصه‌ی ماندگار کلیدی هر جامعه است، زیرا شرایط بازتولید خود آن را از طریق نیاز مادی غذا، آب و سایر منابع ضروری تعیین می‌کند (میراندا، ۱۹۸۰). با این حال، آگاهی رابطه‌ی دیالکتیکی با مادیت دارد. ستم جنسیتی (و همچنین ستم نژادی) به روش‌های خاصی درون شیوه‌ی تولید معینی شکل می‌گیرد. یقیناً ستم جنسیتی در شیوه‌های تولید پیشین از جمله فئودالیسم وجود داشت، اما زمانی که سرمایه‌داری به‌عنوان شیوه‌ی تولید مسلط تفوق یافت (اگرچه شیوه‌های دیگر در کنار آن همزیستی دارند)، روابط جنسیتی و ستم بر زنان به منبع مهمی برای انباشت سرمایه تبدیل شده است و با کنترل بدن زنان و

الگوهای اجتماعی شدن برای پرورش نسل بعدی کارگران پیوند دارد (گیمنز، ۲۰۰۵؛ هولمستروم، ۲۰۰۳).

رهایی زنان (همراه با کل بشریت) که ممکن است با استقرار جامعه‌ای بی طبقه حاصل شود، فقط نتیجه‌ی تغییرات در شرایط مادی نخواهد بود، بلکه نتیجه‌ی شرایط امکانی خواهد بود که از رابطه‌ی دیالکتیکی بین شرایط مادی و واقعیت ذهنی ایجاد می‌شود. یعنی این رابطه‌ی دیالکتیکی فرض می‌گیرد که هم ایدئولوژی و هم شرایط مادی همراه با هم کار می‌کنند تا به واقعیت بدیل سوسیالیستی صورت دهند. فلسفه‌ی انقلاب مارکس صرفاً مبتنی بر تجدیدساختار اقتصادی نبود، بلکه بر تمامیتی استوار بود که به نظام اقتصادی سوسیالیستی و آگاهی سوسیالیستی در میان مردم تبدیل می‌شود. در واقع، شرایط مادی و آگاهی سوسیالیستی برای تکوین بدیل سوسیالیستی به یک اندازه ضروری‌اند. اینجا شاهد ماتریالیسم جبرگرایانه‌ای نیستیم که مارکس به توسعه‌ی آن متهم شده است. بلکه فلسفه‌ی انقلاب و آزادی او فلسفه‌ای دیالکتیکی بود که واقعیت مادی و ذهنی را به یک اندازه مهم برای ساختن تاریخ

در برمی گرفت. بنابراین، این استدلال که تجدیدساختار اقتصادی به تنهایی نمی تواند سبب آزادی زنان شود، استدلال دقیقی است اما فلسفه‌ی انقلاب مارکس را به چالش نمی کشد، زیرا ایده‌های او از رهایی بسیار فراتر از ملاحظات صرفاً اقتصادی بودند. به واقع، زنان تحت لوای سوسیالیسم دستاوردهای بزرگی را در زمینه‌ی حقوق زنان و برابری جنسیتی به چشم دیده‌اند، اما به اهداف رهایی زنان و توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی آن نقش برجسته‌ای داده نشده است که به اعتقاد من آثار مارکس خواستار آن است و این (همراه با عوامل دیگر) به عقیده‌ی من، به رژیم‌هایی «کمونیستی» منجر شد یا حداقل به آن‌ها کمک کرد که درنهایت ویژگی‌هایی به خود گرفتند که ارتباط چندانی با ایده‌های مارکس نداشت (دونایفسکایا، ۱۹۹۱؛ هولمستروم، ۲۰۰۳).

دومین نقد عمده‌ای که به مارکس وارد شده است، به جبرگرایی خطی مفروض در کار او مربوط می‌شود. فدریچی (۲۰۰۴) استدلال می‌کند که «شکی نیست که او [مارکس] آن [سرمایه‌داری] را گامی ضروری در فرایند رهایی انسان

می‌دانست»، زیرا مارکس نشان داد سرمایه‌داری ظرفیت تولید در مقیاس بزرگ را می‌آفریند که بشریت را از کمبود و ضرورت خلاص می‌کند. پیتر هیودیس، به پیروی از کوین اندرسون (۲۰۱۰)، به شدت تأکید داشته که مارکس «دیدگاه چندخطی متمایزی به توسعه» را ترسیم کرده است. او توضیح می‌دهد:

مارکس در اولین ویراست آلمانی [سرمایه] می‌نویسد: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته تر است، به کشورهای کمتر توسعه یافته فقط تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (۱۸۶۷). او بعداً این گزاره را در ویراست فرانسوی (۱۸۷۵: ص. ۷۸۵) شفاف‌سازی می‌کند، با بیان اینکه: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته تر است، به کشورهای که آن را در مسیر صنعتی دنبال می‌کنند، تنها تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (هیودیس، ۲۰۱۵). او همچنین در ویراست فرانسوی اظهار داشت که تحلیل‌گرانش تاریخی انباشت سرمایه‌داری تنها به اروپای غربی اشاره دارد. او در نوشته‌های دیگر درباره‌ی روسیه بحث می‌کند که ممکن

است «مرحله‌ی سرمایه‌داری را کوتاه کند یا حتی دور بزند، اگر انقلاب دهقانی با انقلاب در کشورهای اروپای غربی حمایت شود» (۲۰۱۵: ص. ۲).

به چالش کشیدن این اسطوره برای زمان ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا این ارائه‌ی نادرست منجر به پذیرش سرمایه‌داری در میان احزاب سیاسی سوسیالیست و کمونیست در بسترهای متعدد از جمله آفریقا، بولیوی و چین شده است. همچنین جنبش فمینیستی را علیه مارکس هدایت می‌کند و مشخصاً در میان بسیاری از کسانی که ایده‌های بسیار مهم او را رد می‌کنند که جامعه‌ی طبقاتی و سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد.

جبرگرایی سوءفهم دیرینه‌ای از فلسفه‌ی انقلاب مارکس بوده است. با این حال، به نظر من، بدیهی‌ترین سوءتفاهم است. فلسفه‌ی مارکس بیش از هر چیز درباره‌ی عاملیت انسان بحث می‌کند، درباره‌ی فلسفه‌ی پراکسیس که شرایط امکانی را

می‌آفریند که آگاهی طبقاتی می‌تواند از آن رشد کند و به انقلاب منتهی شود. خوزه پورفیریو میراندا (۱۹۸۰) در اثر مهم خود، مارکس علیه مارکسیست‌ها، با مثال‌های پیاپی نشان می‌دهد که مارکس وجه اخلاقی نیرومندی داشت و ارزش‌ها، نقاط قوت و نقاط ضعف انسانی را برای آنچه به وجود می‌آید، حیاتی می‌دانست. او انسان‌ها را قهرمانان تاریخ می‌دید. این مسئله به وضوح در مقاومت او در برابر ترسیم نقشه‌ای کلی برای سوسیالیسم مشهود است، با تشخیص اینکه انقلاب در امتداد مسیری توسعه خواهد یافت ایجادشده به دست کسانی که گام‌های انقلابی لازم را با هم برمی‌داشتند. در واقع، رایا دونایفسکایا کار مارکس را اومانیزم مارکسیستی اعلام کرده است.

سومین انتقاد عمده‌ی فمینیستی علیه مارکس، ناکامی او در به رسمیت شناختن کار خانگی به‌عنوان کار «مولد» بود که آن‌ها معتقدند زنان و نیروی کار آن‌ها را به تولید سرمایه‌داری «بی‌ربط» می‌سازد (فدریچی، ۲۰۰۴). فوگل (۲۰۱۱) اشاره می‌کند که یکی از راه‌های درک مشارکت زنان در ساختار

سرمایه‌داری، از طریق ظرفیت تولیدمثل آنهاست؛ یعنی زنان نسل بعدی کارگران و نیروی کار آنها را بازتولید می‌کنند. این امر شامل تولد، پرستاری و اجتماعی‌سازی کودکان برای عادات کاری لازم به‌منظور ادامه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از طریق نسل بعدی است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، مارکس درباره‌ی کار مولد از دیدگاه سرمایه‌دار نوشت و آن را به‌عنوان کاری که ارزش اضافی تولید می‌کند، تعریف کرد. این که سرمایه‌دار کار زنان را «غیرمولد» توصیف می‌کند، با توجه به اینکه ارزش اضافی تولید نمی‌کند، زیرا ارزش مصرفی است و ارزش مبادله‌ای نیست، به این معنا نیست که سرمایه‌دار کار خانگی و بازتولید کارگر را بی‌ربط می‌بیند. فقط به این معنی است که سرمایه‌دار به دنبال به حداکثر رساندن کار مولد و ارزش اضافی آن بود. مارکس درباره‌ی اینکه کار خانگی و تولیدمثل زنان چگونه در خدمت سرمایه‌داری است، چیزی نمی‌گوید و این قطعاً حوزه‌ای است که نیاز به بررسی و نظریه‌پردازی دارد. با این حال، این ادعا که «کار زنان» بی‌اهمیت تلقی می‌شد، به معنای تنزل دادن زنان فقط به حوزه‌ی خانگی و تولیدمثل است و در نتیجه اکثر زنان

فقیر و زنان رنگین پوست را که در کار تولید ارزش اضافی شرکت دارند، حذف می کند. به نظر من، همان طور که کمی بعد شرح و بسط خواهم داد، کار خانگی و تولیدمثل کارکردی متفاوت اما به همان اندازه مهم در حمایت از سرمایه داری دارد و این کارکرد از طریق کنترل زنان تضمین می شود، به طوری که تقلیل ارزش کار خانگی (بدون دستمزد) برای کنترل آن ها مهم است. با توجه به ارزشی که مارکس برای آگاهی، عاملیت و اخلاقیات انسانی قائل می شود، همان طور که قبلاً در موردش حرف زد، بدیهی به نظر می رسد که مارکس کار عاطفی و اجتماعی سازی را که «کار زنان» فرض می شود، به شدت مربوط می داند. علاوه بر این، اگر مارکس به کار زنان و ستم بر آن ها اهمیت کمی داده بود، بخش زیادی از زمان خود را در سال های آخر عمر صرف تلاش برای درک تاریخ خانواده و نقش زنان در آن نمی کرد.

بسیاری از فمینیست ها با رد مارکسیسم به پسامدرنیسم و پسا ساختارگرایی روی آوردند تا ستم جنسیتی را توضیح دهند.

از این دیدگاه، طبقه هویتی ذاتی تلقی می‌شود که انسان‌ها را در دوگانه‌هایی محدود می‌کند که نمی‌توانند کثرت تجربیات را در بین انسان‌ها و تکینگی تجربیات و جهان‌بینی هر فرد را به تصویر بکشند. این پساها از نظر هستی‌شناختی بر مبنای این ایده که حقیقت مبتنی بر تجربه‌ی فردی و سوژکتیویته‌هایی است که ضرورتاً متنوع اما به یک اندازه ارزشمند هستند، نظریه‌های تمامیت‌انگار را رد می‌کنند و از این رو نمی‌توانند تجربه را به ساختارهای اجتماعی-تاریخی گسترده‌تر مرتبط سازند. در این جا، ستم جنسیتی به حوزه‌ی فرهنگی، از جمله ارزش‌ها، باورها و امیال، تنزل داده می‌شود. عدم درک دیالکتیک باز هم این موضوع را از نگاه فمینیست‌ها پنهان می‌کند که اگرچه افراد دارای انبوه‌ای از تجربیات متنوع هستند، اما تجربیات مشترکی نیز بین گروه‌های خاصی از مردم وجود دارد و این تجربیات فقط اتفاق نمی‌افتند، بلکه ضرورتاً از شرایط امکان متنوع مربوط به ساختارهای تمامیت‌انگار گسترده‌تری ایجاد می‌شوند. پیتز مک‌لارن این رابطه‌ی دیالکتیکی را به زیبایی روشن می‌کند و خطای فاحش

را در تبیین‌های یک‌سویه و ساده‌گرایانه از حقایق یا کلیات
نسبی به تصویر می‌کشد:

... تجربه‌ی سوژکتیو ادراک‌شده‌ی ما واسطه‌ی واقعیت است،
به‌طوری‌که هرگز نمی‌توانیم آن را به‌طور عینی بشناسیم، بلکه
فقط از طریق نظام‌هایی که مانعی غیرقابل‌عبور - دیواری
ضروری از رازواریگی - شکل می‌دهند، به آن نزدیک می‌شویم.

این موضوع منجر به نظریه‌ای منفعل از دانش به‌واسطه‌ی
آموزه‌ای از تجربه‌شده است که درک جهان را به‌عنوان یک
کل رد می‌کند و به خودتنهاانگاری توخالی‌ای شباهت دارد
که واقعیت در آن به مجموعه‌ای از گزاره‌های صوری یا
منطقی تقلیل می‌یابد. ما می‌توانیم بازتاب این موضع را در
دیدگاه‌های نسبی‌گرایان فرهنگی مبتذل مشاهده کنیم که
معتقدند درباره‌ی ارزش‌ها هیچ حقیقت واقعی وجود ندارد و
هیچ مبنایی برای قضاوت در مورد ارزش‌های یک فرهنگ بر
فرهنگ دیگر نیست ... چنین نسبی‌گرایی مبتذلی موجب

تحمیل سوپژکتیویسم غربی می‌شود که می‌تواند منجر به چیزی شود که گروسفوگل (۲۰۰۵) آن را نسل‌کشی معرفتی یا معرفت‌کشی می‌نامد...

موضع من‌هگلی/مارکسیستی است به این معنا که معتقدم ما نمی‌توانیم تکه‌های منزوی تجربه را بدون کل -مطلق- به‌اندازه‌ی کافی درک کنیم. ما باید پرسیم که چه چیزی تجربه را ممکن می‌سازد، چرا تجربیات خاصی بیش از تجربه‌های «دیگر» به‌حساب می‌آیند و شرایط امکان‌انواع خاصی از تجربیات چیست؟ ما این را به‌صورت دیالکتیکی در برابر مطلق می‌خوانیم.

... کیجانو به ما هشدار می‌دهد که وقتی به تمامیت می‌اندیشیم، باید از پارادایم اروپامحور تمامیت اجتناب کنیم. ما می‌توانیم این کار را با تفکر به تمامیت به‌عنوان میدانی از روابط اجتماعی صورت دهیم، میدانی ساختاریافته با ادغام ناهمگن و ناپیوسته‌ی حوزه‌های مختلف تجربه‌ی اجتماعی که

هر یک به نوبه‌ی خود با عناصر از نظر تاریخی ناهمگن، از نظر زمانی ناپیوسته و متعارض خود ساختار یافته است. با این حال، هر عنصر دارای استقلال نسبی است و می‌توان آن را یک جزئیّت و تکینگی در نظر گرفت. اما آن‌ها درون گرایش عام کل حرکت می‌کنند. ما نمی‌توانیم به کلیت به عنوان ساختاری بسته بیندیشیم.

...دغدغه‌ی آموزش‌گراانه (پداگوژیک) کنونی در مورد «تجربه» از انسان‌ها پنهان می‌کند که مردان و زنان خود خالق این واقعیت‌های اجتماعی هستند و هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد که چرا باید توهم ساده‌لوحانه اما شاید از نظر تاریخی اجتناب‌ناپذیرِ تخطی‌ناپذیری و تداوم ضروری سرمایه‌داری را به عنوان حقیقت بپذیریم.

...من موافقم که مارکسیسم ممکن است اشتباه به کاربرده شود. اگر با روحیه‌ی خودابرازگری و تمامیت به گونه‌ای هدایت شود که دیگرهای فرهنگی را به حاشیه رانده،

اهریمن‌انگاری و طرد کند، پس عمیقاً قابل‌اعتراض است و باید از آن فراتر رویم. بسیاری از شاخه‌های مارکسیسم، مانند گرایش مارکسیست-اومانیست، چنین کاری کرده است.

دستیابی به آزادی، عمل فراروی از واقعیت نیست، بلکه تغییر شکل فعالانه‌ی آن است» (صص. ۲۳۵-۲۳۷)

نکته‌ی مهمی که مک‌لارن مطرح می‌کند، این است که چرخش فرهنگی دوران پسامدرن نمی‌تواند تجربیات زیسته‌ی ما را با واقعیت ساختاری عینی عصر ما یعنی سرمایه‌داری مرتبط سازد و به همین دلیل با پنهان کردن این که دقیقاً چه چیزی و بر مبنای نظرات چه کسانی از نظر اجتماعی عادلانه یا ناعادلانه است و چگونه چنین افراد متفاوتی می‌توانند گرد هم آیند تا در مورد آن به توافق رسند و با یکدیگر در جهت رسیدن به آن همکاری کنند، انسان‌ها را منفعل و بی‌تفاوت ساخته است.

جالب توجه است که زنان فقیر و زنان رنگین پوست با استفاده از همان نقد پسامدرن به ذاتی سازی، علیه فمینیست‌ها درآمده‌اند و استدلال کرده‌اند که آن‌ها از نظریات فمینیستی که فقط به نیازهای زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط می‌پردازد، کنار گذاشته شده‌اند. در واقع آن‌ها نشان داده‌اند که چگونه منافع زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط اغلب با منافع زنان فقیر و زنان رنگین پوست در تضاد است. برای مثال، نبرد طولانی برای دستمزد برابر زنان، از نظر زنان فقیر چندان دردی از آن‌ها دوا نمی‌کند، زیرا مردان رنگین پوست اغلب دستمزدهای بسیار کمی می‌گیرند. در همین راستا، مسائلی که بر جوامع رنگین پوست از جمله مشخصاً مردان رنگین پوست تأثیر می‌گذارند، از جمله ترور اخیر علیه جوامع سیاه پوست و مردان جوان سیاه پوست، مورد توجه اصلی زنان رنگین پوست است و این نگرانی‌ها به طور سنتی چندان مورد توجه جنبش فمینیستی نبوده‌اند. این شناخت فزاینده که هر گروهی هویت‌های متقاطع متعددی از جمله جنسیت، نژاد، سکسوالیته، توانایی، مذهب و غیره دارد، باعث می‌شود برخی فمینیست‌ها این سؤال را پیش بکشند که چند مقوله را می‌توان در برگرفت

بدون این که جنبش‌ها آن‌قدر تقسیم شوند که دیگر نتوانند با هم کار کنند. این امر به بازننگری برخی فمینیست‌ها در نقد اصلی آن‌ها به مارکس برای حذف زنان منجر شده است و به این درک رسیده‌اند که نظریه‌ی عام‌گراتری که گروه‌های مختلف می‌توانند از آن استفاده کنند تا توضیح دهند چگونه تجربیات خودشان از ستم از نظر تاریخی در تولید سرمایه‌داری ریشه دارد، ممکن است مفیدتر باشد (هولمستروم، ۲۰۰۲). درواقع، این کشمکش مداوم بین ماهیت و میزانی که می‌توان هویت‌ها، وابستگی‌های فرهنگی و تجربیات خاص و جزئی را برای تشکیل یک گروه در برگرفت و درعین‌حال حق آن‌ها به تفاوت را محفوظ داشت، نیاز به استدلال دیالکتیکی مارکسیستی-اومانیستی را آشکار می‌کند.

تحلیل مارکسیستی از ستم بر زنان در سرمایه‌داری جهانی

اگرچه مارکس نظریه‌ای درباره‌ی ستم بر زنان یا چگونگی شکل‌گیری آن تحت نظام سرمایه‌داری نپروواند، اما ماتریالیسم

تاریخی و دیالکتیک ابزارهای مهمی هستند که به ما کمک می‌کنند شرایط مادی‌ای را تشریح کنیم که زمینه‌ساز بهره‌کشی بیش‌ازحد از زنان شده‌اند و این بهره‌کشی همچنان ادامه می‌یابد؛ و همچنین مسیر ما را برای حرکت به سوی مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی همه‌ی کارگران، از جمله زنان و رنگین‌پوستان، فراهم می‌کنند. واضح است همان‌طور که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت، نقش بنیادینی که زنان در رشد آگاهی انسانی ما درون خانواده و در نتیجه به‌سوی آگاهی جدید ایفا می‌کنند، به این نتیجه منتهی می‌شود که تدوین نظریه‌ی ستم بر زنان در سرمایه‌داری، به‌ویژه برای انقلاب و توسعه‌ی بدیل سوسیالیستی مهم است. تحقیقات تاریخی فمینیستی در اینجا می‌تواند برای درک این مسئله بسیار مفید باشد که زندگی زنان چگونه قبل و بعد از استقرار سرمایه‌داری ساختار یافت و چه فرایندهایی به نقش‌های زنان و روابط جنسیتی شکل دادند.

به‌واسطه‌ی درگیر شدن با رویکرد دیالکتیکی، استثمار زنان تحت سرمایه‌داری را می‌توان در هر دو حوزه‌ی مادی و

ایدئولوژیک - کار و خانواده - تشخیص داد. در مقام کارگر، زنان از طریق تقسیم کار، کاهش دستمزدها و شرایط کاری ظالمانه مورد بهره‌کشی بیش از حد قرار می‌گیرند که می‌توان رد آن را در فرایندهای تولید سرمایه‌داری که مبتنی بر هدف انباشت سرمایه و تولید ارزش هستند، جستجو کرد. از آنجایی که نیروی کار زنان به دلیل گروهی از عوامل مادی و ایده‌ای ارزش کمتری دارد، از جمله هزینه‌ی بیشتر برای کارفرمایانی که متحمل هزینه‌ی مرخصی زایمان و نیاز زنان به انعطاف‌پذیری بیشتر به دلیل مسئولیت‌های مراقبت از کودک می‌شوند و همچنین باور دیرپا به جبرگرایی زیست‌شناختی، دستمزد زنان به‌طور قابل‌توجهی کمتر از دستمزد مردان باقی مانده است و باعث شده ایجاد شرایط مادی که این وضعیت را تغییر می‌دهد، دشوار باشد. برای مثال، خانواده‌هایی که فرزندان کوچک دارند و دسترسی کافی به پرستار کودک ندارند، ممکن است نیاز داشته باشند که یکی از والدین در خانه بماند، زیرا گاهی اوقات هزینه‌ی مراقبت از کودک بیش از درآمد آنهاست. به‌جز چند استثنا در این شرایط، والدی که درآمد کمتری دارد، در خانه می‌ماند و شرایط مادی ایجاد

می‌شود که ایدئولوژی‌های سنتی در مورد نقش‌های جنسیتی را دست‌نخورده نگه می‌دارد و احتمالاً شکاف دست‌مزد جنسیتی را توجیه می‌کند. این شکاف دست‌مزد جنسیتی بنابراین منجر به پدیده‌ای موسوم به زنانه‌سازی فقر شده است که زنان را به‌ویژه نیازمند اشتغال می‌سازد و در معرض انواع بهره‌کشی و سوءاستفاده در محل کار قرار می‌دهد.

زنان در خانواده نیز مورد بهره‌کشی بیش‌ازحد قرار می‌گیرند که در آن به کار تولیدمثل می‌پردازند؛ یعنی تولید نسل بعدی کارگران و نیروی کار آن‌ها. کار خانگی همچنین شامل مراقبت فیزیکی و عاطفی از کارگران (معمولاً مردان و در برخی زمینه‌ها کودکان کار) می‌شود تا از نظر جسمی، عاطفی و ذهنی بهتر بتوانند به کار مولد خود در روز بعد ادامه دهند. این کار به همان اندازه برای تولید سرمایه‌داری حیاتی است که مشارکت زنان در نیروی کار مزدی. با این حال، از دیدگاه سرمایه‌دار، کار خانگی مستقیماً مولد نیست. در نظر بگیریید زنانی که دو شیفت کار می‌کنند، کسی را ندارند که این کار عاطفی را به آن‌ها عرضه کند.

همان‌طور که توضیح داده شد، برای تحت انقیاد نگه‌داشتن زنان، به شیوه‌هایی که از فرایند تولید سرمایه‌داری حمایت می‌کند، هر دو حوزه‌ی کار و خانواده با هم اندرکنش دارند. کار زنان (چه مزدبگیر و چه بدون مزد) به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از تولید سرمایه‌داری در جهت پشتیبانی از انباشت سرمایه حمایت می‌کند و تقسیم کار، آن‌ها را از داشتن ابزار کافی برای به چالش کشیدن این روند به روش‌های گسترده بازمی‌دارد. در واقع، همان‌طور که مارکس اشاره کرد، تقسیم کار اولین شکل مالکیت است که زنان را به مایملک مردان تبدیل می‌کند. دست‌مزد ناچیز زنان، در بسیاری از موارد، آن‌ها را به مردان وابسته می‌کند و قانون و سایر مکانیسم‌های کنترلی در جامعه نیز جنگی علیه توانایی زنان برای خودشکوفایی به راه می‌اندازند و بنابراین ساختاری را حفظ می‌کنند که در آن ستم بر زنان در خدمت هر دو مردان و سرمایه باشد. اما نکته‌ی جالب توجه این است که دست‌مزد مردان نیز در نتیجه‌ی کاهش ارزش کار زنان و مشارکت نابرابر آن‌ها در کار مزدی، کاهش یافته است. این امر به‌ویژه

در روابط سرمایه‌داری و جنسیتی پنهان است، زیرا بالقوه می‌تواند این تصور مفروض را بر هم بزند که ستم بر زنان اساساً به نفع مردان است. اگرچه به‌طور کلی زنان بیشتر از مردان تحت ستم قرار می‌گیرند، مردان فقیر طبقه‌ی کارگر اغلب وضعیت بهتری از زنان ندارند. با این حال، این واقعیت باید زیر ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری به‌خوبی پنهان شود، زیرا بالقوه می‌تواند به نقطه‌ای تبدیل شود که مردان و زنان بتوانند حول آن فراسوی اختلافات جنسیتی گرد هم آیند و آگاهی طبقاتی‌ای را ایجاد کنند که می‌تواند سرمایه‌داری را نابود کند.

درحالی‌که این استدلال‌های مارکسیستی وضعیت کنونی ستم بر زنان را توضیح می‌دهند، اما شمار کمی از افراد، فرایندهای تاریخی را که توسط آن‌ها ستم بر زنان امکان‌پذیر شد، به‌دقت بررسی کرده‌اند. این غیبت در ادبیات مارکسیستی به فمینیست‌ها این امکان را داد تا رویکرد غیرتاریخی‌ای را اتخاذ کنند که مارکس نسبت به آن هشدار می‌داد، یعنی انتساب ویژگی‌های خاص به طبیعت انسان بدون شواهدی از تغییر شرایط اجتماعی و مادی. درواقع، این رویکرد در میان کسانی

رایج بوده است که استدلال می‌کنند ساختار پدرسالارانه به موازات طبقه وجود دارد و اساس آن در موقعیت برتری و قدرت مردان و تمایلشان به حفظ آن است. در این جا نقد فمینیستی علیه تمایل زیست‌شناختی زنان به کار تولیدمثل، برای توضیح سلطه‌ی مردان مطرح می‌شود. با این حال، سلطه‌ای که کانون نقد است، پیش‌فرض گرفته می‌شود و نتیجه‌ی آن استدلالی دوری است که روش دیالکتیکی مارکس ما را از آن نجات می‌دهد و آشکار می‌کند که آنچه «طبیعی» می‌پنداریم، همیشه تحت تأثیر نیروهای مادی و ایدئولوژیک است.

با این حال، برخی از منتقدان مارکس و مارکسیسم به ارزش انجام تحلیل ماتریالیستی تاریخی پی برده‌اند و بصیرت‌های مهمی در مورد توسعه‌ی ستم بر زنان ارائه داده‌اند. به عنوان مثال، بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند که صنعتی شدن، کلید گسترش خانواده‌ی هسته‌ای و تقسیم کار بود. این تغییر در اقتصاد، دست مردم طبقه‌ی کارگر را از معیشت زمین قطع کرد و آن‌ها را به کار مزدی واداشت. این امر، تضاد بسیار

شدیدتری را بین زنان طبقات کارگر که لزوماً باید کار مزدی پیدا می‌کردند و زنان بورژوا که در خانه می‌ماندند، ایجاد کرد. با توجه به شرایط کاری وحشیانه (نک. مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶، «روز کاری») که زنان در کارخانه‌ها در معرض آن بودند و دشواری‌هایی که اجبار به کار دور از خانه برای زنان باردار یا شیرده به همراه داشت، زنانی که شوهرانشان کار می‌کردند و درآمد کافی برای کل خانواده داشتند، عموماً ترجیح می‌دادند در خانه بمانند و به کارهای خانه و فرزندان رسیدگی کنند. تقسیم کار با صنعتی‌شدن یا کار مزدی ایجاد نشد، بلکه از قبل وجود داشت. با این حال، تفکیک کار به فضاهای فیزیکی مجزا انجام کارهای غیرجنسیتی را دشوارتر ساخت و تقسیم کار را سفت‌وسخت‌تر ترسیم کرد که به‌نوبه‌ی خود ارزش کاری را که «کار زنانه» فرض می‌شد، کاهش داد.

هم‌زمان که تقسیم کار به‌عنوان امری مناسب، ضروری و حتی «طبیعی» مستحکم می‌شد، خانواده‌ی هسته‌ای در نتیجه‌ی مهاجرت خانواده‌ها به شهرهای صنعتی برای پیدا کردن کار

دستمزدی گسترش می‌یافت. با توجه به این که پیش از کار مزدی، خانواده‌های طبقه‌ی کارگر منابع خود را برای امرار معاش روی هم می‌گذاشتند، گرفتن پول از مزدبگیران برای پرداخت مزد کار خانگی صرفاً نقدینگی را بین همان واحد خانوادگی توزیع می‌کرد. بنابراین، «نیروی کار زنان» به‌عنوان کار بدون مزد از ارزش افتاد. تنها با گذشت زمان مشخص شد که کار بدون دستمزد زنان در نظام سرمایه‌داری، آن‌ها را بدون امکانات مالی برای مراقبت از خودشان رها کرده است.

در این جا شرایط مادی را می‌بینیم که به تفسیری دوگانه از زنان و مردان منجر شد؛ با انتظار خانه‌نشینی زنان. از آن جا که طبقه‌ی حاکم، هنجارها و انتظارات را برای جامعه تعیین می‌کند، تعریف بورژوازی از زنانگی «عادی‌سازی» شد و زنان «طبیعتاً» پرورش‌دهنده، دلسوز، ملایم و ظریف در نظر گرفته شدند، در مقایسه با مردانی که قدرت فرضی و شخصیت تهاجمی‌شان برای کار در فضای خارج از خانه مناسب‌تر تلقی می‌شد.

براون (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که یادداشت‌های مارکس درباره‌ی تاریخ زنان و خانواده از دفترچه‌های قوم‌شناسی او با این تفسیر مطابقت دارد. یادداشت‌های او نشان می‌دهد تحقیقاتش او را به کشف این نکته سوق داده است که ستم بر زنان در طول تاریخ ویژگی‌های خاصی به خود گرفته است، ویژگی‌هایی که با توجه به شرایط خانوادگی متفاوت هستند. درواقع، دفترچه‌های مارکس به تغییرات در خانواده اشاره می‌کند، از کلان به پدرسالاری به [خانواده‌ی] هسته‌ای که همراه با تغییرات اقتصادی تحول می‌یابد. به عقیده‌ی مارکس، تغییرات در نوع خانواده، انزوای زنان را افزایش داد و آن‌ها را در برابر آزار و اذیت شوهران آسیب‌پذیرتر کرد چراکه به مردان کنترل بیشتری بر زنان داد و نقش تولیدمثلی آن‌ها را درون خانواده و سرمایه‌داری تضمین کرد.

بنابراین، تفسیر مارکسیستی از ستم بر زنان، دیالکتیکی است و بهره‌کشی از آن‌ها را هم درون کار و هم درون خانواده و

در حوزه‌ی تولید و بازتولید به رسمیت می‌شناسد. تقسیم کار، دستمزدهای بسیار پایین زنان و کار خانگی رایگان آن‌ها نیروی کار ارزان را برای سرمایه‌دار تضمین می‌کند و همچنین زنان را تحت کنترل شدید مردان و خانواده‌ها نگه می‌دارد تا آنچه را که مارکس کالای ویژه می‌نامید، تضمین کند؛ یعنی تولید و بازتولید نسل بعدی کارگران، از جمله نیروی کار آنان و نگرش‌ها و ارزش‌های لازم برای جامعه‌ای که بر اساس بهره‌کشی از آن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهد. اگرچه مشارکت زنان در نیروی کار طی سال‌ها رشد قابل توجهی داشته است، اما دستمزدهای ناچیز آن‌ها و ایدئولوژی‌های مستحکم مبنی بر اینکه «جای آن‌ها در خانه است»، زنان را به‌عنوان مراقب معرفی می‌کند و مانع تغییر ایدئولوژی‌های جنسیتی می‌شود.

کار فدریچی (۲۰۰۴) به بررسی شرایط مادی‌ای که منجر به استثمار زنان شد بعد جدیدی می‌افزاید. او توضیح می‌دهد که تحت نظام سرمایه‌داری، زنان نقش «طبیعتاً» خانگی پیدا کردند و بدن در نقش ماشین کار بازتعریف شد. به عقیده‌ی

فدریچی، قبل از اینکه سرمایه‌داری به شیوه‌ی تولید تبدیل شود، زنان زندگی بازتر و جنسی‌تری داشتند و به آن‌ها به‌عنوان افرادی دارای قدرت‌های طبیعی عشق و تمایلات جنسی (در نتیجه توانایی‌های فرزندآوری آن‌ها) نگریسته می‌شد که می‌توانست برای سوق دادن مردان در جهت به چالش کشیدن نظم سرمایه‌داری استفاده شود. در دوران تغییر شرایط اقتصادی، زنان مسن‌تر به‌طور فزاینده‌ای با حصارکشی‌های اراضی مواجه بودند که باعث شد آن‌ها برای امرار معاش در خیابان‌ها گدایی کنند. از آنجایی که زنان مسن‌تر حامل خاطره‌ی جمعی دوران پیشاسرمایه‌داری بودند، تهدیدی نیرومند برای نظم اقتصادی جدید محسوب می‌شدند. اروپای غربی جنگ صلیبی علیه زنانی به راه انداخت که به‌زعم آن‌ها «ساحره» بودند. این جنگ باعث مرگ صدها هزار زن شد و شیوه‌ی زندگی آن‌ها را به آرامی تغییر داد: با سپردن آن‌ها به امنیت خانه و ایجاد نگرش سرکوبگرانه نسبت به تمایلات جنسی که تداعی‌های منفی برای زنانی در پی داشت که تمایلات جنسی خود را به نمایش می‌گذاشتند، تک‌همسری زنان و تحکیم بیشتر زن در جایگاه بردگی تحت

خانواده‌ی هسته‌ای. واضح است در حالی که ایدئولوژی‌های مربوط به زنان و «طبیعت» زنان بخش مهمی از این کشتار بودند، شرایط اقتصادی بود که صحنه را برای شکار ساحره‌ها و تغییرات متعاقب آن در «طبیعت زنان» مهیا کرد.

سوءبرداشت مهمی این است که مارکسیسم اقتصاد سرمایه‌داری جهانی کنونی را توضیح نمی‌دهد و فقط از تجربیات زنان لایه‌های میانی و بالایی طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی صحبت می‌کند. این گفته تا حدی صحت دارد، زیرا تعداد کمی از مارکسیست‌ها در دانشگاه درک مارکسیستی متفکرانه‌ای از ستم بر زنان در جهان «در حال توسعه» داشته‌اند یا درگیر تحلیل نقش زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهان «توسعه یافته» شده‌اند. با این حال، به نظر من، این مشکل به خاطر محدودیت‌های مارکسیسم برای خدمت به مفصل‌بندی نظری ستم بر زنان فقیر و رنگین‌پوست نیست. مارکس روشن کرد که ماتریالیسم تاریخی تلاش برای مستندسازی پدیده‌ها از بدو پیدایش یا توسعه‌ی نظریات کلی نیست. در عوض، در حالی که ماتریالیسم تاریخی می‌تواند

به طور کلی و جهان‌شمول برای درک فرایندهای زیربنایی و تناقضات ذاتی هرگونه انتزاع مفهومی به کار رود که اغلب ساده‌انگارانه تلقی می‌شود، خاص‌بودگی شرایط مادی توسعه‌یافته در زمان و مکان خاصی منجر به شرایط امکان متفاوتی می‌شود. علاوه بر این، او استدلال کرد که اگرچه می‌توان به وضوح نشان داد که سرمایه‌داری عموماً از نظر تاریخی به دنبال فئودالیسم آمده است، اما بدان معنا نیست که تعیین دقیق زمان شروع یک نظام اقتصادی و پایان دیگری امکان دارد. در واقع، مطالعه‌ی او درباره‌ی تاریخ خانواده نشان می‌دهد که چندین نظام اقتصادی هم‌زمان در بافتارهای مختلف عمل می‌کنند. بنابراین، تجلی ستم بر زنان در میان طبقه‌ی کارگر لزوماً متفاوت با ستم بر زنان کارگر طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی و حتی بیش از آن با زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار خواهد بود. برای زنان رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات متحده، مسیری که منجر به ستم بر آنها شده است، به طور قابل توجهی با زنان کارگر سفیدپوست تفاوت دارد.

به‌عنوان مثال، تجربیات زنان سیاه‌پوست از ستم را می‌توان مستقیماً با شرایط مادی دوران کشاورزی مرتبط دانست که تقریباً ۵۰۰ هزار برده را بین سال‌های ۱۶۱۹ و ۱۸۰۷ از آفریقا به ایالات‌متحده‌ی کنونی آورد (مینتس، ۲۰۱۵). بر تجربیات وحشتناکی که زنان، مردان و کودکان تحت بردگی تحمل کردند، هرچه تأکید شود باز کم است. بدون شناخت این تاریخ بسیار متفاوت که خانواده‌های سیاه‌پوست تحمل کردند، صحبت از ستم بر زنان و آرمان‌های برابری و عدالت اجتماعی صرفاً باد هواست. ستم بر زنان سیاه‌پوست در خانواده را بدون در نظر گرفتن این‌که روابط جنسیتی بین آن‌ها چگونه از سوی صاحبان سفیدپوست مزارع دیکته می‌شد که تقریباً همه‌ی جنبه‌های زندگی آن‌ها را تعیین می‌کردند، از جمله روابط خانوادگی و رویه‌های تولیدمثل آن‌ها، نمی‌توان درک کرد. در نظر بگیرید که زنان برده به‌طور متوسط ۹/۲ فرزند به درخواست صاحبان مزارع به دنیا می‌آوردند و مالکان از آن‌ها برای پرورش کودکان بیشتری استفاده می‌کردند که به مایملک آن‌ها تبدیل می‌شد (مینتس، ۲۰۱۵). پاریشیا ویلیامز (۱۹۹۲) در مفهوم «قتل روح»، تصویر چشمگیری از

میراث درد و تحقیر که دوران برده‌داری بر خانواده‌های سیاه‌پوست به جا گذاشت، ارائه می‌دهد. این مفهومی است که باید برای رهایی زن سیاه‌پوست به آن پرداخت.

شرایط مادی که تجارت برده را توسعه داد، پی‌آمدهای مادی بیشتری نیز برای مردان و زنان سیاه‌پوست داشت؛ زیرا آن‌ها پس از رهایی خود نیاز به یافتن کار مزدی در بطن ایدئولوژی‌های نژادپرستانه داشتند که برای توجیه برده‌داری ایجاد شده بود و سپس به تعریف ارزش نیروی کار و دسترسی آن‌ها به مشاغل در طی دوران بعدی جیم کرو ادامه داد (کالینیکوس، ۱۹۹۳). ما همچنان شواهدی می‌بینیم (سرانجام در رسانه‌ها بیشتر علنی شد) از این که ظلم به زنان سیاه‌پوست را نمی‌توان از ظلم به مردان سیاه‌پوست و به‌طور اعم جوامع سیاه‌پوست جدا کرد که همچنان در معرض وحشت‌افکنی و هدف مرگ و حبس قرار می‌گیرند، بیش‌ازپیش در سنین پایین‌تر از طریق خط لوله‌ی مدرسه‌به-زندان در آنچه اکنون به‌عنوان «بردگی جدید» شناخته می‌شود (دوبوآ، ۲۰۱۳).

یقیناً ستم بر زنان سیاه‌پوست صرفاً به ضرورت اقتصادی آنها مربوط نمی‌شود، اگرچه نمی‌توان از دست رفتن درآمد را دست کم گرفت که با کشته یا زندانی شدن اعضای خانواده در میان خانواده‌های فقیر وابسته به درآمدهای متعدد، احساس می‌شود. باین حال، تجربه‌ی زنان طبقه‌ی متوسط که در نقش نیروی کار ذخیره برای مردان خدمت می‌کنند و این جنبه‌ای از کاهش ارزش نیروی کار و وابستگی متعاقب آنها به مردان است، در جوامع رنگین‌پوست فقیر معمول نیست که بیش از جوامع طبقه‌ی متوسط، مردان غایب، بیکار یا بی‌ثبات کار هستند. علاوه بر این، ظلم و ستم به زنان سیاه‌پوست همچنین ناشی از خسران بی‌معنای عزیزان و فقدان فرصت‌ها، تبعیض و آسیب‌های نژادپرستانه است. تلاش برای پرداختن به ستم بر زنان سیاه‌پوست بدون پرداختن به ستم بر کل جوامع‌شان، از جمله پدران، شوهران و فرزندان‌شان، و درک منافع آنها فقط در پیوند با «دستمزد برابر» در مواجهه با نسل‌کشی قریب‌الوقوع، پرده از یک جنبش فمینیستی

برمی‌دارد که واقعاً متعهد به آزادی همه‌ی زنان نیست، چه
رسد به آزادی همه‌ی انسان‌ها.

در همین راستا، جهانی‌سازی سرمایه‌داری تغییرات اقتصادی را
ایجاد کرده است که به‌ویژه برای «جهان در حال توسعه»
سخت بوده‌اند. در نظر بگیریید که مهاجرت به پدیده‌ای در
سطح جهانی تبدیل شده با حرکت از کشورهای پیرامونی به
کشورهای صنعتی برای فرار از فقر و خشونت که اغلب ناشی
از جنگ‌های بی‌معنا و بی‌پایانی است که با منافع اقتصادی
شرکت‌ها و توانایی آن‌ها برای خرید متحدان حکومتی در
جهان غرب و به‌ویژه در ایالات متحده گره خورده است
(راینسون، ۲۰۱۳). برای مثال، مهاجران از مکزیک و
آمریکای مرکزی به ایالات متحده اغلب به‌عنوان «افرادى که
می‌خواهند مشاغل و منابع ما را بگیرند» توصیف می‌شوند،
حتی از طرف شخصیت‌های سیاسی بلندمرتبه‌ای مانند دونالد
ترامپ رئیس‌جمهور ایالات متحده که به طرز باورنکردنی و
حیرت‌انگیزی به آن‌ها برچسب «جنایتکار و متجاوز» می‌زند
(مورنو، ۲۰۱۵)، با استفاده از استراتژی کاملاً هماهنگ

«مقصر دانستن قربانی»، حتی اگر غارت منابع طبیعی آنها توسط شرکت‌ها (که با نفتا تسهیل می‌شود) و جنگ علیه مواد مخدر به رهبری ایالات متحده بوده که شرایط ضرورت اقتصادی و ترس را ایجاد کرده و آنها را در جستجوی زندگی بهتر به آن سوی مرز رانده است (مک‌لارن، ۲۰۱۵؛ مونزو، مک‌لارن و رودریگز، در دست انتشار).

بسیاری از این مهاجران به‌طور فزاینده‌ای زنان و دخترانی هستند که سفر خشونت‌آمیزی را تحمل می‌کنند که اغلب پس از ورودشان به ایالات متحده هم ادامه می‌یابد. اگرچه تأیید آن دشوار است، اما گزارش‌های مختلف حاکی از آن است که تا ۸۰ درصد از زنانی که به‌طور غیرقانونی از مرز عبور می‌کنند، در طول سفر مورد تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند و اکنون از زنان خواسته می‌شود که از روش‌های کنترل بارداری استفاده کنند، زیرا باید انتظار تجاوز جنسی را داشته باشند؛ بله، انتظار چنین چیزی می‌رود (گلدبرگ، ۲۰۱۴). به‌محض زندگی در ایالات متحده، بسیاری از زنان متوجه می‌شوند که رؤیای آمریکایی آنها به کابوس تبدیل شده است، زیرا

منزلت غیرقانونی آن‌ها ابزاری برای بهره‌کشی، سوءاستفاده‌ی جنسی، تن‌فروشی اجباری و سایر اشکال سوءاستفاده و توهین نه تنها از سوی کارفرمایان، بلکه گاهی از سوی همسران یا شرکای زندگی می‌شود (باور و رامیرز، ۲۰۱۰). این الگوهای مهاجرت، تجاوز و سایر اشکال خشونت جنسیتی موردانتظار یا بالفعل، منزلت غیرقانونی و جدایی‌های جغرافیایی گسترده از همسران و/یا فرزندان احتمالاً تأثیر به‌سزایی در الگوهای خانوادگی آینده خواهد داشت. درواقع، ما در حال حاضر شاهد تغییرات در میان زنانی هستیم که یاد می‌گیرند در شرایط مهاجرتی جدید خود یا زمانی که در خانه می‌مانند و همسرانشان به‌سوی شمال مهاجرت می‌کنند، گلیم خود را از آب بیرون بکشند (موسسه‌ی مطالعات لاتین، ۲۰۰۹). اما این تغییرات بدون بررسی عوامل متعدد دیگر قابل‌درک نیست. زنان نمی‌توانند از سلطه‌رهایی یابند، فارغ از این‌که چقدر درباره‌ی ستم جنسیتی مطمئن یا از لحاظ انتقادی هشیار شده باشند، تا زمانی که نتوانند مستقلاً گذران زندگی کنند. خانواده‌های رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات‌متحده برای امرار معاش اقتصادی به اعضای خانواده (اعم از زن و مرد)

وابسته‌اند. خانواده ممکن است پناهگاهی در برابر خشونت نژادی نیز باشد که رنگین‌پوستان در دنیای سفیدپوست مسلط تجربه می‌کنند.

در «جهان در حال توسعه»، زنان اغلب در کارخانه‌های تولیدی صادراتی متعلق به شرکت‌های فراملیتی استخدام می‌شوند که تقریباً می‌توانند دستمزدی نزدیک به هیچ به آن‌ها پردازند. سربراهی متصور زنان باعث می‌شود که آن‌ها به‌ویژه در این مشاغل مورد تقاضا باشند، به‌ویژه از آنجا که نظارت کم و/یا رشوه برای دور زدن مقررات کار در کشورهای خارجی به شرکت‌ها اجازه می‌دهد از سیاست‌هایی که ایمنی کارگران‌شان را تضمین می‌کند، کوتاهی کنند. با توجه به فقر فزاینده که در جهان در حال توسعه تجربه می‌شود، رقابت بر سر کار مزدی به حدی شدید است که دستمزدها را کاهش می‌دهد و ارزش اضافی بیشتری را برای شرکت‌ها به ارمغان می‌آورد. در بستر فقر، فقدان خدمات اجتماعی و فقدان سایر ساختارهای حمایتی، خانواده‌ی هسته‌ای (که شکل معمول خانواده در جهان صنعتی است) گزینه‌ی مناسبی نیست. زندگی در

خانواده‌های گسترده رایج‌تر است و اگرچه خانواده‌ی گسترده می‌تواند منبع مهمی برای حمایت از زنان باشد، ممکن است گاهی معلوم شود که والدین نیز نقش‌های جنسیتی سنتی را تحمیل می‌کنند و/یا مخالف تغییر نگرش‌ها و روابط جنسیتی هستند. مجدداً ساختارهای متفاوت خانواده ممکن است لزوماً منجر به روابط جنسیتی برابرتر نشود. دیدگاه ماتریالیستی تاریخی، روابط جنسیتی را در انواع خانواده‌های خاص پیش‌بینی یا تعیین نمی‌کند، بلکه به ما امکان تشخیص این را می‌دهد که شرایط مادی، امکانات را ایجاد می‌کند. این که کدام امکانات غالب می‌شوند و چگونه، ارتباط زیادی با سایر عوامل مرتبط و عاملیت فردی دارد.

پی‌آمد تمایز در میان تجربیات خاص و جزئی از ستم بر زنان، این نیست که فلسفه‌ی مارکس را غیرنظری می‌سازد، بلکه این است که مارکسیسم به‌عنوان فلسفه‌ی پراکسیس و انقلاب باید برای معنا بخشیدن به امور جزئی به کار رود. این جا راهی امیدوارکننده برای پرداختن به پراکسیس در جهت مبارزه‌ی طبقاتی نهفته است که هم از مشارکت‌های زنان بهره می‌برد و

هم آزادی آن‌ها را به بخشی لاینفک از اهداف خود تبدیل می‌کند.

آفریدن شرایط امکان

از موارد با اهمیت حیاتی در مبارزه‌ی طبقاتی، ادغام زنان بیشتری در سازمان‌ها و جنبش‌های اجتماعی ماست. زنان کارگر و رنگین‌پوست در سرتاسر جهان به‌ویژه به نفع مبارزه‌ی طبقاتی و حقوق زنان به عمل برانگیخته شده‌اند. در واقع، در تمام انقلاب‌های بزرگ سوسیالیستی، زنان نقش مهمی ایفا کرده‌اند و خواسته‌ی خود را برای جهانی بهتر با صدای بلند در اعتراض، تهییج، سازمان‌دهی و حتی به دست گرفتن سلاح علیه نظم سرمایه‌داری مستقر اعلام کرده‌اند. این امر، علاوه بر شورش‌ها و تظاهرات بی‌شمار، در انقلاب روسیه، انقلاب کوبا، انقلاب چین، انقلاب سان‌دینیستا و اخیراً انقلاب بولیواری صادق بود. زنان کارگر در سرتاسر جهان برای احقاق حق خود برای رفتار با آن‌ها در مقام یک انسان و

زندگی شرافتمندانه، علیه تمام نیروهای ضدبشری به‌پا
خاسته‌اند. تاریخ نشان داده است که زنان نقش مهمی در
موفقیت جنبش‌های سوسیالیستی داشته‌اند (مونوز و وودز،
۲۰۰۰).

پس از روی کار آمدن حکومت‌های سوسیالیستی، زنان
توانسته‌اند مزایا و قوانین متعددی را به نفع خود به دست
آورند که قبلاً از آن‌ها دریغ شده بود (مونوز، ۲۰۱۵).
متأسفانه اکثر زنانی که کارهای انقلابی انجام می‌دهند، هرگز
به رسمیت شناخته نمی‌شوند. نام و چهره‌ی آن‌ها در بسیاری از
مستندات تاریخی و حتی بیشتر از آن در آگاهی عمومی
وجود ندارد و غایب است. با این حال، پیشرفت مستمر پس از
تکانه‌ی اولیه که با پیروزی انقلابی برانگیخته شده بود،
روبه‌زوال به نظر می‌رسید. زنان انقلابی به دلیل ایدئولوژی‌های
ریشه‌دار مردان در مورد نقش‌های زنان و ناتوانی آن‌ها در
اعتماد به ظرفیت زنان برای رهبری و/یا چشم‌پوشی از
امتيازات مرتبط با برتری مردانه، به‌ندرت به سطوح بالای
تصمیم‌گیری رسیده‌اند (رن‌دال، ۱۹۹۴، ۲۰۰۹). مارگارت

رن‌دال صدای این ناامیدی را در انقلاب سان‌دینیستا به گوش ما می‌رساند:

اول باید طبقه‌ی کارگر را متحد کنیم؛ تنها در این صورت است که می‌توانیم دیکتاتور‌ها را سرنگون کنیم. بعداً وقت برای توجه به «جزئیات» برابری اجتماعی، از جمله بقایای تبعیض جنسی، نژادپرستی و بعداً تبعیض علیه هم‌جنس‌گرایان وجود خواهد داشت. کلمه‌ی «بقایا» صفتی پرکاربرد بود؛ نگرانی‌های ما را بی‌اهمیت جلوه می‌داد و ما را به خاطر مطرح کردن آن‌ها شرم‌منده می‌کرد (۱۹۹۴: ص. ۳).

این تبعیض جنسی فراگیر نه تنها پیشرفت زنان بلکه مبارزه‌ی طبقاتی را نیز تضعیف کرده است.

به‌عنوان‌مثال در روسیه، ولادیمیر لنین و لئون تروتسکی (تروتسکی، ۱۹۷۰) اهمیت وارد کردن زنان به نیروی کار و اجتماعی‌شدن کارهای خانه و مراقبت از کودکان را برای

معافیت زنان از آنچه تروتسکی «خرحمالی» می‌نامید، تشخیص دادند. با این حال، آن‌ها استدلال کردند که اقتصاد روسیه از نظر اقتصادی برای تحقق این امر بیش از حد آسیب‌پذیر است و باید منتظر رونق اقتصادی بیشتر باشند تا بتوانند یارانه‌های حکومتی را که از زنان حمایت می‌کند، به اجرا بگذارند و نقش‌های سنتی خانواده را به چالش بکشند (تروتسکی، ۱۹۷۰). جنبه‌ی جالب توجه طرح آن‌ها این است که ارزیابی روشن مارکس را نادیده می‌گرفت که اولین تقسیم کار بر اساس جنسیت بود و اولین شکل مالکیت خصوصی را ایجاد کرد، بنابراین باید در سوسیالیسم حذف شود. در حالی که اجتماعی‌شدن «کار زنان» تأثیر مطلوبی بر زنان می‌گذارد و در عین حال زندگی مردان را دست‌نخورده حفظ می‌کند، ریشه‌کن کردن تقسیم کار به معنای از دست رفتن امتیازات برای مردان است.

جای تعجب نیست که همان‌طور که مارکس پیش‌بینی می‌کرد، با توجه به هشدار صریح خود مبنی بر اینکه وضعیت بشریت را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتار با زنان سنجید، انقلاب‌ها

بدون رهایی زنان نمی‌توانند تا بی‌نهایت حفظ شوند و این را بارها و بارها شاهد بوده‌ایم. جنبش فمینیستی ضدمارکسیستی زمانی اعتبار پیدا کرد که توانست نشان دهد حتی پس از گذشت دهه‌ها از انقلاب، برای مثال در اتحاد جماهیر شوروی، چین و کوبا، زنان نتوانسته‌اند به رهایی قابل توجه بیشتری در نسبت با جهان صنعتی سرمایه‌داری دست پیدا کنند. درحالی‌که بسیاری از مقررات قانونی در قوانین اساسی سوسیالیستی در حمایت از برابری جنسیتی گنجانده شده‌اند، برابری نژادی اغلب عقب‌مانده است و زنان بومی و اقلیت نژادی را ناراضی کرده است (رنдал، ۲۰۰۹). بااین‌حال، نابرابری زیادی در سطح غیررسمی و در مناطقی وجود دارد که قانون نمی‌تواند حاکم باشد، مانند باورها و ارزش‌ها که بر فضاهای کار و خانواده تأثیر می‌گذارند. تقسیم کار در سراسر دولت‌های سوسیالیستی ادامه داشته است، به طوری که زنان به سمت حرفه‌های سنتی مردانه کشیده می‌شوند، اما برعکس، مردان نقش‌های سنتی زنانه به ویژه کارهای خانگی را بر عهده نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد صرف نظر از ساختار اقتصادی جامعه، همراهی زنان با مراقبت‌های خانگی همچنان ادامه دارد.

استدلال می‌کنم که این امر به دلیل شکست فلسفه‌ی مارکسیستی پراکسیس و انقلاب نبوده، بلکه به دلیل شکست در به چالش کشیدن ستم بر زنان همگام با مبارزه‌ی طبقاتی بوده است.

استدلال می‌کنم که آنچه نیاز داریم، اجرای واضح‌تر دیالکتیک مارکس است که رابطه‌ی درونی بین ماتریالیسم و ایدئالیسم و اندرکنش مداوم آن‌ها را که در آن هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارد، به رسمیت می‌شناسد. اگرچه ماتریالیسم تشخیص می‌دهد که در تحلیل نهایی، روابط تولید مرزهای امکانات را تعیین می‌کنند، اما بدان معنا نیست که حوزه‌ی فرهنگی باید منتظر باشد تا شرایط مادی درست شود. علاوه بر این، سطوح متعددی وجود دارد که شرایط مادی را می‌توان در آن‌ها تغییر داد تا از توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی جدید حمایت کند؛ سطحی که در آن مالکیت خصوصی به‌عنوان مبنای طبقات شناخته می‌شود و همراهی جمعی به دلیل پتانسیل آن برای آزادی و عشق، ارج و قرب می‌یابد.

در دولت‌های سوسیالیستی، آزادی زنان نمی‌تواند منتظر باشد تا شرایط اقتصادی مناسب برای آغاز اجرای سیاست‌هایی که تقسیم کار جنسیتی را به چالش می‌کشند، ایجاد شود. در واقع، اجتماعی‌شدن «کار زنان» که احتمالاً یکی از پرهزینه‌ترین یارانه‌های حکومتی است، راه‌حلی برای تقسیم کار نیست، زیرا این تصور را به چالش نمی‌کشد که کارهای خانه، نظافت و مراقبت از کودکان، موقعیت «طبیعی» برای زنان هستند. این ایدئولوژی زمانی تغییر خواهد کرد که آشکار شود مردان نیز می‌توانند این وظایف را به همان اندازه به‌خوبی انجام دهند و در مشاغلی که مرتبط با کار خانگی است (با افزایش شأن) استخدام شوند.

به همین ترتیب، در کشورهای سرمایه‌داری نمی‌توانیم منتظر انقلابی باشیم که سرمایه‌داری را سرنگون کند. ما باید شروع به ایجاد شرایط مادی‌ای کنیم که زنان را تشویق به قیام علیه ساختاری کند که آن‌ها را از نظر مادی و فرهنگی به انقیاد

خود در آورده است. همچنین باید شرایط مادی‌ای را ایجاد کنیم که تقسیم کار را در همه‌ی خانواده‌ها به چالش بکشد. سیاست‌هایی که استاندارد زندگی را برای همه‌ی جوامع ارتقا دهد؛ نه فقط ایجاد برابری بین زن و مرد (مانند دستمزد برابر برای مردان و زنان) بلکه دادن آزادی بیشتر به همه‌ی زنان برای به چالش کشیدن ساختارهای درون کار و خانواده. سازمان‌هایی که برای حقوق زنان کار می‌کنند و همچنین سازمان‌هایی که علیه طبقات کار می‌کنند، باید در راستای حقوق بشر نیز تلاش کنند و آن را محور اهداف خود بدانند. این سازمان‌ها می‌توانند به چالش کشیدن تقسیم کار را که خانواده را به بستری ایدئال برای القای ارزش‌های سرمایه‌داری مانند مالکیت خصوصی و فردگرایی به جای جمع‌گرایی تبدیل می‌کند، آغاز کنند. همان‌طور که الکساندرا کولونتای یک قرن پیش استدلال کرد، دگرگونی خانواده به خانواده‌ای مبتنی بر عشق متقابل، برابری، آزادی و احترام به یکدیگر، بدون محدودیت روابط مالکیت، ضرورت اقتصادی یا تقسیم کار و رهایی از قواعد اخلاقی یا مذهبی که از لحاظ تاریخی همسو با

سرمایه بوده‌اند، کاملاً ضروری است (ایبیرت، ۲۰۱۴؛ کولونتای، ۱۹۲۱).

آموزش نقشی برجسته در مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی بشریت دارد. مطابق با استدلال دیالکتیکی باید تشخیص دهیم که شرایط مادی بر ایدئولوژی‌ها تأثیر می‌گذارد و همچنین از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. آموزش و پرورش قلمرو آن چیزی است که گرامشی (۱۹۷۰) جنگ مواضع می‌نامید؛ جنگی ایدئولوژیک علیه توده‌ها برای به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های پنهانی که از طبقه‌ی حاکم حمایت می‌کنند. در مدارس و کلاس‌های درس، کارخانه‌ها و سایر فضاها، کاری، کلیساها و باشگاه‌های محلی و در خانه‌هایمان می‌توانیم شروع کنیم به طرح پرسش و ایجاد شرایطی که به زنان اجازه می‌دهد به‌عنوان اعضای به همان اندازه ارزشمند در جامعه شنیده و دیده شوند و نه تنها نقش‌های جنسیتی سنتی را زیر سؤال ببرند، بلکه نهادهایی را به چالش بکشند که شرایطی را برای تداوم اعمال و ایدئولوژی‌های سکسیستی ایجاد می‌کنند.

آموزشگری (پداگوژی) انتقادی، فلسفه‌ی پراکسیسی است که شرایطی را بررسی و ایجاد می‌کند که روابط سرمایه‌داری موجود و تخصّصاتی را که از روابط سرمایه‌داری حمایت می‌کنند، از جمله تبعیض جنسی، نژادپرستی و دیگر ستم‌ها، به چالش می‌کشد. بر اساس کار پائولو فریره (۱۹۷۰) و دیگرانی که ایده‌های او را توسعه داده‌اند (داردر، ۲۰۰۲؛ ژيرو، ۲۰۱۱؛ مک لارن، ۲۰۱۵)، آموزشگری انتقادی توانایی ما را برای درک جهان و تشخیص شرایط نابرابری، چه مادی و چه اجتماعی، درگیر می‌کند و می‌توانیم بررسی کنیم که چگونه این شرایط به وجود آمده‌اند و چه کسانی از آن‌ها سود می‌برند. آموزشگری انتقادی، پراکسیس متفکرانه و خودانعکاسی شرایط اجتماعی ما در جهان و چالشی برای تعهد به عدالت اجتماعی و همبستگی با برادران و خواهران‌مان است. آموزشگری انتقادی، دیالکتیک را نیز به رسمیت می‌شناسد زیرا در پی انحلال دوگانه‌ی اغلب متصور میان نظریه و عمل است و فرایندی را ایجاد می‌کند که کنش - نظریه - کنش در آن همواره به هم مرتبط هستند. آموزشگری

انتقادی باید ریاکاری در جنبش‌هایی را موردتفحص قرار دهد که همان چیزی را حفظ می‌کنند که فریره (۱۹۷۰) «سخت‌خوات کاذب» توصیف می‌کرد، با حفظ سکان هدایت جنبش‌های آزادی‌بخش در دست کسانی که در موقعیت‌های اجتماعی مسلط هستند، با این فرض که زنان کارگر و/یا مردم رنگین‌پوست، تجربه یا مهارت لازم را برای رهبری پیگیرترین مبارزات جهان ما ندارند. جستجوی حقیقی و اصیل برای رهایی مستلزم اعتماد بی‌قیدوشرط به ستم‌دیدگان است تا ما را به پیروزی انقلابی برسانند. این اعتماد، ستم‌دیدگان را از ستم درونی‌شده که آن‌ها را در فضایی از انقیاد راضی نگاه می‌دارد، رهایی می‌بخشد تا بتوانند خود را به‌عنوان عوامل کاملاً انسانی تاریخ ببینند.

آموزشگری انتقادی انقلابی مارکسیستی که پائولا آلمن (۲۰۰۱) و پیتیر مک‌لارن (۲۰۱۲، ۲۰۱۵) توسعه داده‌اند، ریشه‌ها و اهداف مارکسیستی برای بدیل سوسیالیستی را به شاخه‌های آموزشگری انتقادی بازمی‌گرداند. این رویکرد اصرار دارد که سرمایه‌داری را نمی‌توان اصلاح کرد و برای

رهایی مان باید ریشه کن شود. من اصرار دارم که این رویکرد به ویژه به زنان مرتبط است، زیرا رهایی ما نمی تواند بدون از بین بردن روابط اجتماعی مالکیت که هم سرمایه داری و هم جنسیت را تعریف می کند، محقق شود. مک لارن (۲۰۱۵) خاطرنشان می کند که آموزشگری انتقادی انقلابی مانند «شیفت شب» آموزشگری انتقادی است، کم تر ارزش گذاری می شود و دائماً نیازمند دفاع از موجودیت خود به عنوان نیروی بادوام برای آفرینش دنیایی بهتر است. در همین راستا استدلال می کنم آموزشگری انتقادی انقلابی که رهایی زنان را به عنوان تلاش ضروری به هم پیوسته با مبارزه ی طبقاتی مورد توجه قرار می دهد، «دومین تغییر» آموزشگری انتقادی و جنبش فمینیستی است. با این حال، دقیقاً به دلیل همین موقعیت، این کار در وضعیت اسفناک ما اهمیتی حیاتی برای رهایی دارد.

آموزشگری انتقادی انقلابی همچنین می تواند ما را درگیر ممارست رؤیاپردازی و امیدواری کند. بعید است که خطرات ضروری انقلاب را بدون بدیلی تخیل شده فراسوی طبقات و باور به امکان آن بپذیریم. همان طور که فریره اغلب اشاره

می‌کرد، امید برای فرایند رهایی ضروری است. این امید ریشه در آرزوهای انتزاعی ندارد، بلکه در شواهدی از پراکسیس مستمر، فعلیت بخشیدن به تغییرات در مقیاس کوچک که منجر به تغییرات بزرگ‌تر می‌شوند و آگاهی از این‌که گام‌هایی که امروز برمی‌داریم، ما را به آینده‌ی فردا می‌برد، عینیت یافته است.

آنچه نیاز داریم آموزش‌گری همبستگی است، به گونه‌ای که انقلاب ما شامل تلاش‌های به‌هم‌پیوسته‌ی نبرد طبقاتی و آزادی زنان باشد. به نظر من این‌ها باید مبارزه‌ای یکسان باشند، زیرا هر کدام دیگری را ایجاب می‌کند. من رؤیای جهانی را می‌بینم که در آن همه‌ی زنان و مردان بتوانند به بالاترین درجات انسانی خود برسند. برای من، بدان معناست که همه‌ی انسان‌ها بتوانند نسبت به یکدیگر و همه‌ی اشکال زندگی، عشق و محبت داشته باشند و احساس شفقت کنند؛ هر فردی با عزت زندگی کند و بتواند ظرفیت‌های خلاقانه و فکری خود را توسعه دهد؛ و به‌طور جمعی بتوانیم جهانی دموکراتیک و بدون طبقه، بر پایه‌ی مسئولیت اجتماعی، برابری و آزادی

واقعی برای همگان ایجاد کنیم؛ هر فردی مهم باشد و دوگانه‌های اجتماعاً برساخته‌شده که روابط قدرت و سلطه را برقرار می‌کنند، به نفع فرایند پیچیده‌ی صیروت ریشه‌کن شوند. مارکس این جامعه‌ی جمع‌گرا را تجسم آرمان «از هر کس به‌اندازه‌ی توانش، به هر کس به‌اندازه‌ی نیازش» توصیف می‌کرد. برای من، در مقام آموزشگر مارکسیست انتقادی و زنی لاتین‌تبار، امکان همین اتوپیای کمونیستی است که هدف ماست. نه هیچ‌چیز کمتر.

نقش کارگران در خیزش‌های مردمی کشورهای عربی در

۲۰۱۱

جوئل بنین

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

کارگران مراکشی، بحرینی، اردنی و حتی بیش‌تر از آن مصری و تونس‌ی نقشی اساسی در خیزش‌های مردمی کشورهای عربی در ۲۰۱۱ ایفا کردند. آنان همانند بسیاری از هم‌وطنان خود از تحقیر، توهین و شکنجه‌ی نیروهای امنیت داخلی و فسادى که گریبان همه‌ی سپهرهای دولت را گرفته بود، تورم و افزایش نابرابری، وخیم‌شدن خدمات اجتماعی و سیاست خارجی تابع ایالات متحد که شکاف بین دولت و مردم را تشدید می‌کرد به خشم آمدند. مشارکت کارگران در خیزش‌ها همچنین تحت‌تأثیر میراث دهه‌ها مبارزه علیه بازسازی نئولیبرالی اقتصادهای منطقه بود که ملازم آن بی‌کاری زیاد، به‌ویژه میان جوانان، حذف صدها هزار شغل

دولتی و بی‌ثبات کاری شاغلان بود. زنان به تناسب از بی‌کاری و زوال بخش دولتی آسیب بیش‌تری دیده‌اند، زیرا سیاست‌های اشتغال بخش دولتی نسبتاً برای آن‌ها مطلوب‌تر است. بنابراین، برای کارگران، خیزش‌های ۲۰۱۱ چیزی بیش از یک شورش برای بازپس‌گیری کرامت خود از دیکتاتوری بود. نگرانی آن‌ها در شعارهایی که در تونس و قاهره طنین‌انداز شد نیز شنیده می‌شد: «نان، آب، بن‌علی، نه»، «کار، آزادی، عزت ملی» یا «نان، آزادی، عدالت اجتماعی».

این شعارها تلویحاً بیان‌گر رد نئولیبرالیسمی بود که خود را در همه جای کره‌ی زمین تحمیل می‌کند، «سرمایه‌داری وحشی» ای که در سیاست‌های «اجماع واشنگتن» تجسم یافته بود: کاهش ارزش پولی، کاهش بودجه‌ی دولتی، حذف یارانه‌ها برای مایحتاجات اساسی، آزادسازی بازار و خصوصی‌سازی شرکت‌های دولتی — همه‌ی اقداماتی که «تثلیث نفرین‌شده» (صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی) به‌شدت در کشورهای جنوب از دهه‌ی ۱۹۷۰ ترویج کرده است. شرکای اصلی آن‌ها در جهان عرب،

رؤسای جمهور انوار السادات (۱۹۸۱-۱۹۷۰) و حسنی مبارک (۱۹۸۱-۲۰۱۱) در مصر و زین العابدین بن علی (۲۰۱۱-۱۹۸۷) در تونس بودند، بدون این که پادشاهی‌های مراکش و اردن را کنار بگذاریم.

در این کشورها مزدهای واقعی در صنعت در آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰ مشابه یا کم‌تر از مزدهای سال ۱۹۷۰ بود. مزدهای واقعی مصری‌ها در ۲۰۰۶، در مقایسه با سال ۱۹۸۸، کاهش بیش‌تری یافته بود. مزدها در تونس، بین سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۷ تنها ۲ درصد در سال افزایش یافت، در حالی که بی‌کاری در سطوح بالا باقی مانده بود. طغیان اعتراضات علیه اقدامات ریاضتی، که اغلب به عنوان «شورش‌های ضد صندوق بین‌المللی پول» شناخته می‌شوند، در مصر (۲۰۰۸، ۱۹۹۷)، تونس (۱۹۸۴، ۱۹۸۷)، مراکش (۱۹۹۰، ۱۹۸۴، ۱۹۸۱، ۱۹۷۸، ۱۹۶۵)، سودان (۱۹۸۵، ۱۹۸۲، ۱۹۷۹)، الجزایر (۱۹۸۸) و اردن (۱۹۹۶، ۱۹۸۹) رخ داد.

با این که برخی از این جنبش‌ها شکل شورش‌های مردمی را به خود گرفتند، با این حال، ابعاد سیاسی مهمی داشتند. کنش‌های جمعی کارگران و محافظل مرتبط با آن‌ها که از شدت بی‌سابقه‌ای برخوردار بود، مقدم بر سقوط زین‌العابدین بن‌علی و حسنی مبارک به ترتیب در تونس و حتی بیش‌تر از آن در مصر بود. این اقدامات نه شورش محض بود و نه آنچه بیات «ناجنبش‌ها» می‌نامد، یعنی اقدامات خودجوش اما سازمان‌دهی‌نشده‌ی روزانه از سوی حاشیه‌نشینان شهری که به فضای شهر دست‌درازی می‌کنند، زنانی که بر حضور خود در فضای عمومی اصرار می‌ورزند یا جوانانی که از حق خود برای «تفریح کردن» استفاده می‌کنند. خیر، این اعتراضات با هدف محکوم کردن وخامت شرایط زندگی از زمان تصویب «برنامه‌های اصلاحات اقتصادی و تعدیل ساختاری» توسط تونس در سال ۱۹۸۶ و سپس مصر در سال ۱۹۹۱، با تعریف تیلی و تارو از یک جنبش اجتماعی مطابقت دارد: «کارزار پایدار طرفداری که از بازنمایی‌های مکرر استفاده می‌کند تا خود را به گسترده‌ترین مخاطبان ممکن بشناساند و بر سازمان‌ها، شبکه‌ها، سنت‌ها و همبستگی‌ها متکی است.»

به دلیل ضعف کارگران در مواجهه با این رژیم‌ها، بسیج‌های یادشده عمدتاً جنبه‌ی دفاعی داشتند و به شبکه‌های محلی غیررسمی متکی بودند. درگیری مستقیم با رژیم نادر بود. کارگران به جای این‌که آشکارا قدرت قانونی را به چالش بگیرند، اغلب سعی می‌کردند با دعوت از نماینده‌ای از دولت برای شنیدن نارضایتی‌هایشان آن‌ها را به سوی خود جلب کنند. مطابق با تز تیلی — «جنبش‌ها اغلب حول محور منافع و درگیری‌های خاصی شکل می‌گیرند، و نه بر اساس خواستی برای دموکراسی‌سازی به‌خودی‌خود» — این جنبش‌ها به ندرت خواستار دموکراسی یا تغییر رژیم بودند.

نظریه‌ی جنبش اجتماعی و کارگران عرب

مک‌آدام، تارو و تیلی، رهبران جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، در کتاب دینامیک جدال نگاهی انتقادی به محدودیت‌های مفاهیمی انداخته‌اند که در

آثار قبلی خود بسط داده بودند. آنان اکنون به جای مدل ساختارگرایی پیشین خود رویکرد «رابطه‌ای» را مطرح می‌کنند که «شبکه‌های میان افراد» را در مرکز بسیج‌ها جای می‌دهد. این چشم‌انداز جدید بر درک فرصت‌ها و خطرات عاملان اعتراض تأکید می‌کند و نه امکانات سیاسی موجود؛ «تصاحب فعالانه‌ی محل‌های بسیج» به جای ساختارهای موجود؛ برساخت دینامیکی چارچوب‌های کنش جمعی؛ نوآوری در ذخایر بسیج؛ «مرحله‌بندی اعتراض» به جای شیوه‌های ثابت؛ و از همه گسترده‌تر تحلیل بسیج هم‌چون یک فرایند به جای جست‌وجو برای یافتن خاستگاه‌های دقیق اقدامات اعتراضی.

این رویکرد را می‌توان با مفهوم «شبکه‌های متراکم» که توسط برودبنت مطرح شد غنی کرد؛ او معتقد بود که تراکم شبکه‌های اجتماعی امکان بسیج جنبش اعتراضی زیست‌محیطی را در ژاپن در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ فراهم کرد. برودبنت معترضان را شورشیان «هم‌رنگ جماعت» می‌دانست که اعتقاد نداشتند و نمی‌خواستند به افراد کاملاً خودمختاری بدل

شوند که از شبکه‌ی متراکم خانواده و دوستانی که به زندگی آن‌ها معنا می‌بخشد جدا شوند. از نظر او «آخرین عنصر لازم برای اعتراض رهبری از درون جامعه‌ای که جایگاه رفیعی دارد.» این توجه به «جنبه‌ی اجتماعی قدرت» (یعنی بافتار شبکه‌ها و روابط قدرتی که آن‌ها را تجسم می‌بخشند) به ما اجازه می‌دهد تا بر تنگنای غیرقابل قبول عقلانیت فردی متکی بر عوامل مادی یا عوامل سوپزکتیو و فرهنگی غلبه کنیم. چنین دیدگاهی در خصوص جنبش‌های کارگری مصر و تونس صدق می‌کند. همین افراد یا در خانه‌های شرکتی یا در محله‌های کارگری کار می‌کنند و با هم زندگی می‌کنند. فرزندان آن‌ها با هم به مدرسه می‌روند، با یکدیگر ازدواج می‌کنند و به دلیل روابط خانوادگی در این یا آن محل کار استخدام می‌شوند.

شورش‌های عربی در میان رژیم‌های استبدادی ریشه‌داری پدید آمدند که فقط «فرصت‌های سیاسی» بسیار محدود یا نامطمئن در اختیار مردم می‌گذاشتند. جنبش‌های مخالف مصر و تونس، به استثنای اخوان المسلمین و النهضه، عموماً منابع بسیار کمی

برای بسیج و ساختارهای سازمانی بسیار ضعیفی داشتند. علاوه بر این، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری که مدعی نمایندگی منافع کارگران بودند، با سرکوب و وفاداری خود به رژیم تضعیف شدند.

کارگران در مصر نئولیبرالی

اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر (ETUF) از زمان تأسیس آن توسط رژیم جمال عبدالناصر (۱۹۷۰-۱۹۵۴) در سال ۱۹۵۷ یک نهاد دولتی بوده است. این اتحادیه اگرچه در دوران سوسیالیسم عربی متولد شد، با سیاست جدید «گشایش» اقتصادی که رئیس‌جمهور سادات در مارس ۱۹۷۴ اعلام کرد، و سپس با تشدید این سیاست در زمان مبارک سازگار شد. کارگران و سایر بخش‌های طبقات مردمی در پاسخ مرتباً علیه عقب‌نشینی از پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی حاصل‌شده در دوران ناصر سخن می‌گفتند. مسلماً، سیاست‌های اتحادیه‌های کارگری ناصر

غیردموکراتیک و رسته‌گرا بود، اما رژیم او هر قدر هم اقتدارگرا و پوپولیستی بود، سطح زندگی بسیاری از کارگران را بهبود بخشیده بود که از او به نیکی یاد می‌کردند. در دهه‌ی ۱۹۷۰، کم‌پیش نمی‌آمد که تظاهرکنندگان نام او را سر می‌دادند یا فریاد می‌زدند: «عبدالناصر گفت: "به فکر کارگران باشید."»

سه چرخه‌ی اعتراضی از زمان اعلام سیاست گشایش اقتصادی رخ داد: ۱۹۷۷-۱۹۷۵، ۱۹۹۴-۱۹۸۴ و از اواخر دهه ۱۹۹۰ تا به امروز. تقریباً در همه‌ی موارد، اتحادیه‌ی عمومی سندیکا‌های کارگران مصر علیه کارگرانی که قرار بود نماینده‌ی آن‌ها باشد در کنار رژیم قرار گرفت. در سال ۱۹۷۵، سادات یک نظام چندحزبی محدود و کاملاً کنترل‌شده را تأسیس کرد. حزب اتحاد‌گرای ملی مترقی (تجمع) تنها حزب مجاز چپ شد. اعضای آن گه‌گاه در حرکت‌های کارگری دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ شرکت می‌کردند، اما چپ به‌دلیل هژمونی سوسیالیسم عرب ناصری و با انحلال دو حزب کمونیست در ۱۹۶۵ به‌شدت تضعیف شده بود. حزب

کمونیزم مصر دوباره در سال ۱۹۷۵ تأسیس شد، و سازمان‌های مارکسیستی که از چپ دانشجویی جدید پدید آمدند، فقط از حمایت محدودی میان کارگران برخوردار بودند. کهنه‌سربازان مبارزات کارگری، فعال در شرکت‌ها یا بازنشسته، عضو حزب یا مستقل، سنت اتحادیه‌گرایی مستقل کارگری را که بین پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ و ۱۹۵۲ شکوفا شده بود، بهتر از احزاب سیاسی حفظ کردند.

هیئتی از صندوق بین‌المللی پول در پاییز ۱۹۷۶ از مصر بازدید کرد و بنا به «اجماع واشنگتن» توصیه کرد که دولت یارانه‌های خود را برای نیازهای اساسی تا ۵۰ درصد کاهش دهد. دولت موافقت کرد و در ۱۸ و ۱۹ ژانویه ۱۹۷۷ اعلام این کاهش‌ها باعث شورش‌های گسترده شد. کارگران صنعتی نقشی اساسی در برپایی و تداوم این شورش داشتند که بنا به نظر برخی چیزی نمانده بود که رژیم را سرنگون کند. اما برخلاف آنچه در اعتصابات ۱۹۷۶-۱۹۷۵ رخ داده بود، چپ نهادگرا در حاشیه‌ی این جنبش‌ها باقی ماند.

خشم مردم از افول سوسیالیسم عربی در خلال «هفت سال گاو فربه» که اقتصاد را با افزایش قیمت جهانی نفت، انتقال درآمد کارگران مهاجر به خلیج فارس یا لیبی، عوارض مربوط به بازگشایی کانال سوئز در سال ۱۹۷۵ و افزایش درآمد دولت از صادرات ناچیز نفت سرپا نگه داشته شد، فروکش کرد. پس از امضای معاهده‌ی صلح اسرائیل و مصر در سال ۱۹۷۹، جریان پیوسته‌ی کمک‌های ایالات متحده در طول دوران رونق نفت و پس از آن، رانت استراتژیک جدیدی را برای مصر فراهم کرد. اما پایان این رونق آغاز چرخه‌ی اعتراضی جدیدی بود که از ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۴ ادامه یافت. اگر داده‌های بعضاً متناقض را ترکیب کنیم، میانگین سالانه‌ی تعداد کنش‌های جمعی بین سال‌های ۱۹۸۶ تا ۱۹۹۳ (اوج موج) حدود سی و سه کنش بود که بالاترین میانگین سالانه از ۱۹۵۲ به بعد به شمار می‌آید، اما از تعداد کنش‌های جمعی مشاهده‌شده از آغاز دهه‌ی ۲۰۰۰ به نحو مشخصی پایین‌تر است.

این چرخه‌ی اعتراضی با واکنش‌های شدید به قانونی که در تابستان ۸۴ سهم کارمندان را در نظام سلامت و بازنشستگی دو برابر کرد، آغاز شد. رهبری اتحادیه‌ی عمومی سندیکا‌های کارگران مصر با این اصلاح موافقت کرده بود، اما کارمندان در چندین شرکت از دریافت حقوق‌شان خودداری کردند — رویه‌ای که متعلق به سنت دوره‌ی ناصری بود که کارگران معترض برای نشان دادن میهن‌پرستی خود به تولید ادامه می‌دادند. در سپتامبر تا اکتبر، زمانی که قانون جدید در کفر الدعوار (شهری که بیش از ۸۰ هزار کارگر نساجی را در حدود پانزده کیلومتری جنوب شرقی اسکندریه در خود جای داده بود) اعمال شد، انبوه کارگران و مردم شهر خطوط تلفن را قطع کردند، آتش‌سوزی ایجاد کردند، حمل‌ونقل را مسدود کردند و به تاراج واگن‌های قطار طی سه روز شورش پرداختند. نظم تنها زمانی برگشت که نیروهای امنیتی با سرکوب شدید سه تظاهرکننده را کشتند و بیش از ۲۲۰ نفر را دستگیر کردند.

در ژانویه و فوریه ۱۹۸۶، نزدیک به ۴۰ هزار نفر از کارگران شرکت‌های نساجی ایسکو در شبره الخیمه و شرکت ریسندگی و بافندگی مصر در محله الکبری (کارخانه معروف به غزل المحله) دست به اعتصاب گسترده زدند و خواستار مرخصی هفتگی با حقوق در روزهای جمعه شدند، مرخصی‌ای که با وجود قانون ۱۹۸۱ که آن را برای کارکنان بخش دولتی صنعتی مجاز می‌کرد، هنوز از آن بهره‌مند نشده بودند. دستگاه امنیتی در هر دو مورد با خشونت پاسخ داد. اما تمام کارگران شرکت‌های دولتی در این بخش در نهایت مرخصی هفتگی با حقوق دریافت کردند. در سپتامبر ۱۹۸۸، لغو کمک هزینه‌ای که در آغاز سال تحصیلی به کارمندان بخش دولتی پرداخت می‌شد تا آن‌ها بتوانند لباس و لوازم موردنیاز فرزندان خود را بخرند، منجر به اعتصاب کارگران غزل المحله شد که کارخانه را به مدت سه روز تعطیل کرد.

دو تحصن در مجتمع فولاد هلوان در ژوئیه و اوت ۱۹۸۹ اوج خشونت آمیز این چرخه‌ی اعتراضی را رقم زد. پلیس ضدشورش مسلح به گلوله‌های لاستیکی و گاز اشک‌آور به

کارخانه‌ی اشغال‌شده توسط اعتصاب‌کنندگان که خواستار افزایش دستمزد و یک وعده‌ی غذایی در طول روز کاری خود بودند، یورش بردند. یک کارگر کشته، صدها نفر مجروح و صدها نفر دستگیر شدند. کمال عباس، رهبری برجسته، به دلیل شرکت در یک اعتصاب غیرقانونی بارها دستگیر، شکنجه و در نهایت اخراج شد. او در سال ۱۹۹۰، مسئول هماهنگی عمومی در مرکز اتحادیه‌های کارگری و خدمات کارگری (CTUWS) شد که طی بیست سال پس از آن به سازمان غیردولتی پیشرو کارگری بدل شد.

رخدادهای اعتراضی دوره ۱۹۹۴-۱۹۸۴ با رسیدن حزب تجمع {حزب التجمع الوطنی التقدمی الوحدوی} به اوج نفوذ خود آغاز شد. این حزب در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، حدود ۱۵۰ هزار عضو و هسته‌ای متشکل از ۲۰ هزار کنشگر فعال، از جمله تعداد زیادی کارگر، داشت. تیراژ هفته‌ی‌نامه آن، الاهلی، ۱۲۰ هزار نسخه بود. در آن زمان، این حزب با ارائه‌ی یک پلاتفرم و در برخی موارد، با سازمان‌دهی کمک‌های مادی و حقوقی از کنش‌های صنعتی حمایت می‌کرد. اما

اعضای آن به ندرت خود مبتکر این اقدامات بودند. کارگران در عوض عموماً به سازمان‌های خود تکیه می‌کردند که در واکنش به مرکز رسمی اتحادیه‌ی کارگری، اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر، ایجاد شده بودند. بدین‌سان، دادستان عمومی اعتصاب‌کنندگان را که در سال ۱۹۸۴ در کفر الدعوار دستگیر شده بودند، از هرگونه دخالت سیاسی بی‌گناه اعلام کرد. نه سازمان صنایه‌ی («کارگران») در مجتمع آهن و فولاد هلووان، و نه اتحادیه‌ی کارگران راه‌آهن، که اعتصاب بزرگی را توسط رانندگان قطار در ژوئیه ۱۹۸۶ به راه انداخت، به حزب تجمع مرتبط نبودند. کمیته‌ی دفاع کارگران غزل المحله که رهبری اعتصاب ۱۹۸۶ را بر عهده داشت، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ تحت حمایت حزب تجمع ایجاد شده بود، اما در زمان اعتصاب، ارتباطات خود را با آن قطع و مواضع رادیکال‌تری اتخاذ کرد.

با این وجود، چندین مستمری‌بگیر که از لحاظ نظری عضو یا هوادار حزب تجمع بودند، نقش اساسی در اتحادیه‌های محلی داشتند. طه سعد عثمان و محمد متولی‌الچراوی، مبارزان سابق

اتحادیه‌ی کارگران نساجی، از سردبیران صوت العمل (صدای کارگر) بودند که انتشارش در ۱۹۸۵ آغاز شد. صوت العمل با انتقاد از سلطه‌ی رسته‌ای رژیم ناصر بر جنبش اتحادیه‌ای، سلسله مقالاتی را در دفاع از بی‌گناهی کارگران کارخانه نساجی کفر الدعور منتشر کرد که اعتصاب‌شان در ۱۲ و ۱۳ اوت ۱۹۵۲ توسط رژیم جدید افسران آزاد به طرز وحشیانه‌ای سرکوب شده بود. این مواضع روزنامه را در تقابل با بسیاری از روشنفکران حزب تجمع قرار داد که نسبت به ناصر نرمش بیش‌تری نشان می‌دادند.

پایگاه شبه‌نظامی حزب تجمع در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ زمانی که رهبر واقعی آن، رفعت السعید، و همچنین حزب کمونیست که او تا زمان استعفایش تأثیرگذارترین عضو آن نیز بود، در کنار رژیم مبارک قرار گرفت و سپس با شورش اسلام‌گرایان در مصر علیا و در شهرک‌های غیررسمی قاهره به مبارزه پرداخت، فروپاشید. بسیاری از روشنفکران چپ شهری در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، از سیاست حزبی روی گرداندند و سازمان‌های غیردولتی حقوق بشری را تأسیس کردند. با وجود

این که دستگاه امنیتی از اعطای وضعیت سازمان غیردولتی به مرکز اتحادیه‌های کارگری و خدمات کارگری خودداری و آن را برای یک سال در ۲۰۰۷ تعطیل کرد، این مرکز هم‌چنان نقطه‌ی اصلی ارتباط روشنفکران و کارگران مبارز در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ بود.

به سوی تشدید نئولیبرالیسم

دولت حسنی مبارک در ژوئن ۱۹۹۱ توافق‌نامه‌هایی را با صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی درباره‌ی «طرح تجدید ساختار اقتصادی و تعدیل ساختاری» امضا کرد. قانون ۲۰۳ مصوب همان سال چارچوبی را برای خصوصی سازی ۳۱۴ شرکت دولتی تعریف کرد. اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر این اقدامات را پذیرفت و در نهایت با اصلاح قانون کار در سال ۲۰۰۳ نیز موافقت کرد که به طور اساسی شرایط تصدی کارکنان را پس از یک دوره‌ی آزمایشی ۲۰ ساله تغییر می‌داد. از این پس، شرکت‌ها می‌توانستند کارمندان

را به طور نامحدود بر اساس قراردادهای موقتی با مدت معین استخدام کنند و در پایان یکی از این قراردادها، آن‌ها را هر طور که صلاح می‌دانند اخراج کنند. این ماده که امنیت شغلی را که کارگران «حق» خود می‌دانستند لغو می‌کرد و با پیشرفت خصوصی‌سازی شرکت‌های دولتی باعث درگیری‌های متعددی شد.

در ژوئیه‌ی ۲۰۰۴، «دولت صاحبان کسب و کار»، همان‌طور که نام مستعار آن بود، روی کار آمد. مأموریت نخست‌وزیر احمد نظیف تسریع دگرگونی نئولیبرالی اقتصاد مصر و انحلال بخش عمومی بود. او تا حد زیادی موفق شد: برای سه سال متوالی، بانک جهانی^۵ مصر را در میان ده کشوری که بیش‌ترین پیشرفت را داشته‌اند، معرفی کرد. اقداماتی که نظیف به اجرا درآورد، آتش‌بیار معرکه شد و جنبش اعتراضی را که پیش‌تر برانگیخته شده بود به نسبت بی‌سابقه‌ای تشدید کرد. اقدامات اعتراضی جمعی که قبلاً هم پرشمار بود، اینک چند برابر شد. بین سال‌های ۱۹۹۸ و ۲۰۰۳، به‌طور میانگین ۱۱۸ اقدام جمعی اعتراضی در سال رخ داد؛ این رقم در سال

۲۰۰۴، ۲۶۵ مورد بود. بین سال‌های ۱۹۹۸ و ۲۰۱۰، دست کم دو میلیون کارگر (رقم واقعی احتمالاً نزدیک به چهار میلیون نفر است) تقریباً در ۳۴۰۰ یا ۴۰۰۰ اعتصاب و سایر اقدامات جمعی شرکت کردند. اگرچه جنبش ۲۰۰۷ بر صنعت نساجی متمرکز بود که هدف آن خصوصی‌سازی بود، تقریباً بر سایر بخش‌های اقتصاد نیز تأثیر گذاشت.

اقدامات جمعی علاوه بر اوجی که در سال ۲۰۰۴ به آن رسید، نسبت به موج‌های قبلی چرخشی مبارزه‌جویانه‌تر پیدا کرد. اعتصابات (برخلاف اشغال کارخانه‌ها، بدون وقفه در تولید) زیادتر و همچنین طولانی‌تر بودند و برخی ماه‌های متمادی ادامه داشتند. در حالی که اقدامات جمعی قبلی عمدتاً مربوط به شرکت‌های دولتی بود که کارکنان آن به دنبال حفظ دستاوردهای اجتماعی دوران ناصر بودند، از سال ۲۰۰۴ به بعد، تعداد فزاینده‌ای از کارمندان بخش خصوصی به‌نحو گسترده‌ای به آن پیوستند. در سال ۲۰۰۹، ۳۷ درصد از اقدامات جمعی مربوط به بخش خصوصی بود. در سال ۲۰۱۰ این رقم به ۴۶ درصد رسید. زنانی که در گذشته فقط در کارکردهای کمکی

در اقدامات جمعی شرکت می کردند، اینک بیش از پیش خود را مطرح کردند. برخی از آن‌ها رهبری این اقدامات را برعهده گرفتند و حتی سخنگوی آن شدند. اما برخلاف آنچه در دوره‌های قبلی اعتراضات رخ داده بود، هیچ سازمان سیاسی در این جنبش‌ها نقشی نداشت. حمایت روشنفکران شهری، به جز تعداد انگشت‌شمار روزنامه‌نگار، محدود و نامنظم بود.

تعطیلی کارخانه ریسندگی ایسکو در قلیوب، شمال قاهره، یکی از نخستین نمونه‌های تجلی روحیه‌ی جدید اقدام جمعی در مخالفت با خصوصی‌سازی شتابان بخش دولتی بود. این شرکت بخشی از یک شرکت هلدینگ دولتی بود که زمانی ۲۴ هزار کارمند در استخدام داشت. در سال ۲۰۰۳، یک سرمایه‌گذار مصری، هاشم الدغری، آن را به مدت سه سال به مبلغ ۲.۵ میلیون پوند مصری در سال اجاره کرد. یک سال بعد، او آن را به قیمت ۴ میلیون خرید. در اکتبر ۲۰۰۴، چهارصد کارمند آخر قلیوب — نیروی کار شرکت به دلیل فروش آن کاهش چشم‌گیری یافته بود — برای مدت کوتاهی اعتصاب کردند تا شرکت‌شان خصوصی نشود. در

غیر این صورت، می‌خواستند شغل‌شان تضمین شود. و اگر این امکان وجود نداشت، آن‌ها خواستار یک برنامه‌ی صحیح بازنشستگی پیش از موعد شدند. هنگامی که نتوانستند مطالبات خود را تحقق بخشند، برای بار دوم در ۱۳ فوریه ۲۰۰۵ اعتصاب کردند.

مدت کوتاهی بعد، از طریق روزنامه‌نگاری متخصص در مسائل کارگری که از جلب توجه مردم به جنبش آن‌ها ناامید شده بود از این اعتصاب اطلاع یافتیم و از اعتصاب‌کنندگان بازدید کردم. آن‌ها معتقد بودند این شرکت متعلق به آن‌ها و مردم مصر است و نه به مدیران دولتی منصوب‌شده. جمال چابان، کارگر ماهری که بیست و سه سال سابقه کار داشت، می‌پرسید: «این فروش به چه حقی انجام شد؟» در واقع با کارکنان شرکت که ۱۰ درصد سهام آن را در اختیار داشتند، هیچ مشورتی نشد. «محسن عبدالوهاب» [گیلانی] مدیر عامل هلدینگ پنبه و منسوجات] با فروش موافقت کرد. آیا شرکت مال او بود یا مال مردم؟ «هسته‌ی فعال اعتصاب‌کنندگان موافقت خود را با این تصور ناصری از بنگاه

دولتی ابراز کرد و از من خواستند تا از آن‌ها در پای مجسمه جمال عبدالناصر در حیاط کارخانه عکس بگیرم. پس از اعتصاب غذا و دو روز اشغال محوطه‌ی اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر، در اعتراض به عدم حمایت اتحادیه، اعتصاب با پیروزی نسبی پایان یافت: دستاورد اصلی پرداخت پاداش ۱۰ هزار پوندی برای هر کارمند (تقریباً ۱۳۷۰ یورو) به جای طرح بازنشستگی پیش از موعد و همچنین پرداخت حقوق معوقه سه ماهه اعتصاب بود. این پیروزی باعث اعتصابات متعددی شد که خصوصی‌سازی بنگاه‌های دولتی ایجاد کرد: مطمئناً کارکنان ایسکو نتوانسته بودند مانع فروش شرکت خود شوند و به آن‌ها مبلغی کمتر از پاداش بازنشستگی پیش از موعدی دادند که در اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ ارائه شده بود، اما نیروهای امنیتی این جنبش را سرکوب نکردند که دستاوردهای بسیار بیش‌تری از اکثر اعتصاب دهه‌های ۱۹۸۰ یا ۱۹۹۰ به دست آوردند. علاوه بر این، آن‌ها دولت را مجبور به داوری در مناقشه کرده بودند، هر چند که شرکت قبلاً فروخته شده بود. سایر کارگران این

پیام را دریافت کردند: اقدام جمعی می تواند به نتایج ملموس منجر شود.

بسیج با منابع محدود

ضعف منابع و ظرفیت‌های سازمانی جنبش کارگری مصر خود را در این واقعیت نشان می‌دهد که درست در لحظه‌ای که موج بی‌سابقه‌ای از اعتراضات شکل گرفت، فقط دو سازمان برخاسته از جنبش اجتماعی عمدتاً در حوزه‌ی اتحادیه‌های کارگری کار می‌کردند و کم‌تر از نیم دوجین کارمند دائمی داشتند: مرکز اتحادیه‌های کارگری و خدمات کارگری و کمیته‌ی هماهنگ‌کننده حقوق و آزادی‌های اتحادیه‌های کارگری. این آخرین برای کنترل انتخابات کارکنان در سال ۲۰۰۰ در قالب یک انجمن ماهانه برای تبادل اطلاعات و مشاوره ایجاد شده بود. در سال ۲۰۱۰، این کمیته به بخشی از مرکز مصری برای حقوق اقتصادی و اجتماعی (CEDES)

به سرپرستی خالد علی، وکیل خستگی‌ناپذیر در حوزه‌ی کارگری، بدل شد.

در حالی که کارگران می‌توانستند اقدامات محلی قدرت‌مندی را سازمان‌دهی کنند، تنها موردی که در آن اقدام بخشی باعث ایجاد یک نهاد ماندگار شد اتحادیه‌ی عمومی کارکنان بخش مالیات بر زمین (IGURETA) بود که نماینده‌ی کارمندان مالیات‌بگیری بود که مقامات محلی به کار می‌گرفتند. جنبش آن‌ها در پاییز ۲۰۰۷ که کمیته‌ی اعتصاب ملی را به رهبری کمال ابوعلیتا تشکیل دادند، آغاز شد. هدف سازمان‌دهی کارزاری برای دستیابی به برابری مزدها با مقامات مالیاتی بود که مستقیماً وابسته به وزارت دارایی بودند و حقوق‌های بسیار بالاتری دریافت می‌کردند. این نابرابری از چند سال قبل ظاهر شده بود که مقامات محلی با بازسازمان‌دهی خدمات، دسته‌ای از کارگزاران را با مزد ناچیزی شکل دادند که امکانات کم‌تری نسبت به کارمندان دولت مرکزی داشتند. در دسامبر ۲۰۰۷، این کارزار در اشغال یازده روزه‌ی خیابانی اوج گرفت که دفتر نخست وزیر در مرکز قاهره در آن قرار داشت. ۵

هزار کارمند و خانواده‌هایشان تصمیم گرفتند تا زمانی که درخواست آن‌ها برای هم‌سویی حقوق شنیده شود، در محل اردو بزنند. در کمال تعجب، یوسف بوتروس غالی وزیر دارایی تسلیم شد و این کارگزاران ۳۲۵ درصد افزایش حقوق دریافت کردند.

کمیته‌ی اعتصاب با تکیه بر این پیروزی سال بعد را صرف تشکیل یک اتحادیه‌ی مستقل کرد. و در دسامبر ۲۰۰۸، بیش از ۳۰ هزار نفر از ۵۰ هزار کارمند مالیاتی که توسط دولت‌های محلی در سراسر مصر استخدام شده بودند، اتحادیه‌ی وابسته به اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر را ترک کردند تا به اتحادیه‌ی عمومی کارکنان بخش مالیات بر زمین بپیوندند. وزارت کار و مهاجرت به طور غیرمنتظره‌ای این اتحادیه‌ی جدید را در آوریل ۲۰۰۹ به رسمیت شناخت و آن را به اولین اتحادیه‌ی مستقل برای بیش از نیم قرن تبدیل کرد. اتحادیه‌های مستقل دیگر، بسیار کوچک‌تر و نه چندان باسابقه (اتحادیه‌ی تکنسین‌های بهداشت، اتحادیه‌ی معلمان) نیز پیش از پایان سال ۲۰۱۰ به وجود آمدند. مقامات مالیاتی

گذشته‌ای طولانی از فعالیت در پشت خود نداشتند، اما کمال ابو عیثا یکی از اعضای برجسته‌ی حزب ناصری، حزب الکرامه (کرامت)، بود که به رسمیت نمی‌شناختند. ابو عیثا که در گیزه، آن سوی نیل از قاهره، ساکن بود به اماکن حزب و پشتیبانی لجستیکی دسترسی داشت. روشنفکران نزدیک به اپوزیسیون می‌توانستند با سهولت نسبی به رهبران اتحادیه‌ی عمومی کارکنان بخش مالیات بر زمین دسترسی داشته باشند و مطالبات اتحادیه را می‌دانستند، زیرا مرکز ثقل اعتصاب ۲۰۰۷ در مرکز شهر قاهره بود و نه در شهرهای منسوجات دلتای نیل که دورتر بود.

از سوی دیگر، کارگران غزل المحله به‌رغم داشتن یک سنت تاریخی مبارزاتی نتوانستند اتحادیه‌ی مستقلی را ایجاد کنند یا هیچ‌گونه هماهنگی منطقه‌ای بین کارگران کارخانه‌های نساجی دلتا برقرار سازند و این با وجود تلاش‌های متعددی بود که در پی دو اعتصاب چشمگیر و موفقیت‌آمیز در دسامبر ۲۰۰۶ و سپتامبر ۲۰۰۷ رخ داده بود. ابتکار ملی اصلی کارگران غزل المحله — فراخوان برای اعتصاب عمومی در ۶

آوریل ۲۰۰۸ برای حداقل مزد ماهانه ۱۲۰۰ پوند یا حدود ۱۶۱ یورو، با دانستن اینکه حداقل موجود در آن زمان ۱۹ یورو بود — همچنین یک شکست بود، شکستی که هفته‌ها قبل از تاریخ برنامه‌ریزی شده برای توقف کار رخ داده بود. نیروهای امنیتی در محله، با استفاده از سیاست هویج و چماق، این پروژه را به نحو موثری در نطفه خفه کردند. رژیم حدومرزی را تعیین کرد که نباید از آن عبور می‌شد: ممنوعیت ایجاد ارتباط بین مطالبات محلی بزرگترین کارخانه در مصر که گذشته‌ی ناسیونالیستی‌اش جنبه‌ی افسانه‌ای داشت، و سیاست اقتصادی ملی.

مبارزه برای حداقل دستمزد ماهیانه ۱۲۰۰ پوند توسط تعداد نسبتاً کمی از رهبران اتحادیه که در دهه‌ی قبل با همکاری با خالد علی، مرکز مصری برای حقوق اقتصادی و اجتماعی و روشنفکران دلسوز نامی برای خود به هم زده بودند، آغاز شد. مثلاً خالد علی از ناگوی راشاد، کارگر کارخانجات آرد جنوب در قاهره، در پرونده‌ای حقوقی دفاع کرد که در دادگاهی در مارس ۲۰۱۰ منجر به صدور حکمی شد که از

دولت خواسته بود تا حداقل دستمزد «منصفانه» را مشخص کند. شورای ملی دستمزد پیشنهاد افزایش حقوق پایه را به ۴۰۰ پوند مصری (حدود ۵۳/۸۰ یورو) داد که هرچند کافی نبود، افزایش چشم گیری را نشان می داد. اما دولت این افزایش را به تعویق انداخت. در واکنش، در یکم می ۲۰۱۰، چند صد نفر تظاهرکننده در مقابل پارلمان تجمع کردند تا از دولت بخواهند حکم دادگاه را اجرا و حداقل دستمزد ماهانه ۱۲۰۰ پوند را تعیین کند — رقمی که از زمان اعتصاب ناکام در سال ۲۰۰۸ در غزل المحله رواج یافته بود. شعارهای تظاهرکنندگان چنین بود: «حداقل دستمزد منصفانه، یا این دولت به خانه برود» و «سرنگون باد مبارک و همه ی کسانی که قیمت ها را افزایش می دهند!». خالد علی به مطبوعات گفت: «این دولت نماینده ی اتحاد قدرت و پول است — و این اتحاد باید منحل شود. ما خواهان استعفای دولت احمد نظیف هستیم زیرا این دولت فقط برای بازرگانان کار می کند بدون این که نگران عدالت اجتماعی باشند.» چنین احساساتی گاهی در جریان اعتصابات به ویژه در غزل المحله در سپتامبر ۲۰۰۷ شنیده می شد. در گذشته، روشنفکران تظاهرات و

جلسات همبستگی با اعتصاب کنندگان را سازمان‌دهی می‌کردند یا کمک حقوقی در اختیار فعالان اخراجی قرار می‌دادند. با این وجود، جنبش سندیکایی هرگز نتوانست در بیان مطالبات اقتصادی محلی با سیاست ملی، یا در اتحاد با اپوزیسیون روشنفکر، فراتر از این پیش برود. ماهیت محلی شبکه‌ها، که نقطه قوت این جنبش‌ها در دهه‌ی ۲۰۰۰ بود، اکنون مانع از نفوذ و تاثیر آن‌ها بر مسائل ملی شده بود. این شبکه‌ها که نمی‌توانستند بزرگ‌تر شوند، به روشنفکران نیز با بی‌اعتمادی خاصی نگاه می‌کردند. جنبش کارگری که قادر به ایجاد پیوند فراتر از سطح محلی نبود، در ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ بدون سازمان یا رهبر ملی، با برنامه اقتصادی حداقلی وارد عمل شد: گذار به حداقل مزد ۱۲۰۰ پوندی در ماه. همانطور که خالد علی به لوموند دیپلماتیک گفت:

«این کارگران نبودند که جنبش ۲۵ ژانویه را برپا کردند، زیرا آن‌ها ساختاری ندارند که بتواند خود را سازمان‌دهی کنند. [اما] یکی از نقاط عطف این انقلاب زمانی بود که

علاوه بر مطالبات سیاسی دست به اعتراض زدند و به انقلاب رنگ اقتصادی و اجتماعی دادند».

با این حال، کارگران به محض اینکه امواج اعتراضات در نهایت مبارک را سرنگون کرد، به سرعت بسیج شدند. فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر (EFITU) نخستین نهادی بود که از این قیام بیرون آمد. ایجاد آن در ۳۰ ژانویه ۲۰۱۱ طی یک کنفرانس مطبوعاتی در میدان التحریر، مرکز قیام علیه مبارک، اعلام شد. فدراسیون جدید با بهره‌مندی از حمایت مرکز اتحادیه‌های کارگری و خدمات کارگری، اتحادیه‌ی عمومی کارکنان بخش مالیات بر زمین و اتحادیه‌های کوچک مستقلی را که از تکنسین‌های بهداشت و معلمان دفاع می‌کردند گرد هم آورد. در اوایل فوریه، تعطیلی تمام مشاغل توسط دولت به بسیاری از کارگران اجازه داد تا به صورت فردی در خیزش مردمی شرکت کنند. در ۶ فوریه، کارگران به سر کار بازگشتند، اما تا هشتم فوریه، ده‌ها هزار نفر از آن‌ها که در شرکت‌های استراتژیک بزرگ مانند اداره‌ی حمل‌ونقل عمومی قاهره، شرکت راه‌آهن مصر،

شرکت های تابعه اداره کانال سوئز، شرکت برق سراسری یا غزل المحله کار می کردند، در طول سه روز که با سقوط مبارک در ۱۱ فوریه به اوج خود رسید، در تقریباً شصت اعتصاب و اقدام اعتراضی شرکت کردند.

کارگران مصری در دوران پس از مبارک

تنها در فوریه ۲۰۱۱، حدود ۱۵۰ هزار کارگر در ۴۸۹ اعتصاب و سایر اقدامات اعتراضی شرکت کردند. کادرها و مبارزان فدراسیون اتحادیه های مستقل کارگری مصر برای فراتر رفتن از افق محلی که در دهه ی قبل افق کارگران را تشکیل می داد، شروع به طرح مطالبات سیاسی کردند: مسئله ی برقراری دموکراسی در عمق بود و نه فقط تغییر چهره ی رژیم. در فوریه، چهل نفر از آنها اعلامیه ای را تصویب کردند («مطالبات کارگران در انقلاب») که به ویژه خواستار حق تشکیل اتحادیه های مستقل کارگری، حق اعتصاب و هم چنین انحلال اتحادیه ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر،

«یکی از نمادهای اصلی فساد رژیم پیشین» بودند. آن‌ها که پژواک احساسات گسترده در میان کارگران و فقرا بودند، تاکید کردند: «اگر این انقلاب به توزیع عادلانه‌ی ثروت منجر نشود، بی‌ارزش است. آزادی بدون آزادی‌های اجتماعی کامل نیست. حق رأی طبیعتاً وابسته به حق نان است.»

بسیاری از فعالان انقلابی، به‌ویژه جوانان ترقی‌خواه لایه‌های بالایی طبقه‌ی متوسط که تجربه‌ی سیاسی نسبتاً محدودی داشتند، این مطالبات را به‌عنوان مطالبات «صنفی» و نه کاملاً «ملی» می‌نگریستند و از حمایت از آن‌ها خودداری کردند. احمد ماهر، بنیانگذار جنبش جوانان ۶ آوریل، تا آن‌جا پیش رفت که گفت: «کارگران هیچ نقشی در انقلاب نداشتند. آن‌ها از آن دور بودند.» این امر مانع از دفاع و حمایت برخی از روشنفکران از سندیکالیست‌های مستقل نشد. در ۲ مارس، رهبری فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر کنفرانسی را با موضوع «آن‌چه کارگران از انقلاب انتظار دارند» تشکیل داد. این کنفرانس خواستار انتصاب احمد حسن البورایی، استاد حقوق کار در دانشگاه قاهره به عنوان وزیر

اشتغال و مهاجرت (یعنی کار) شد؛ البورایی سال‌ها در دانشگاه قاهره از کثرت‌گرایی اتحادیه‌های کارگری حمایت می‌کرد. چون مصر پیمان‌نامه‌های سازمان بین‌المللی کار را تأیید کرده بود که آزادی تشکل و حمایت از حق سازمان‌دهی (پیمان‌نامه‌ی شماره‌ی ۸۷)، و همچنین حق سازمان‌دهی و چانه‌زنی جمعی (پیمان‌نامه‌ی شماره‌ی ۹۸) را تضمین می‌کرد، البورایی استدلال کرد که این پیمان‌نامه‌ها به این ترتیب به تعهداتی برخاسته از معاهدات بین‌المللی تبدیل شده‌اند و بنابراین بر قوانین ملی که اتحادیه‌ی عمومی سندیکا‌های کارگران مصر را تنها اتحادیه مجاز معرفی می‌کرد، اولویت دارند. در نتیجه، او فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر و صدها اتحادیه مستقل شرکتی را که به تازگی ایجاد شده بودند به رسمیت شناخت. با این حال، نه شورای عالی نیروهای مسلح، که عملاً برای هجده ماه بعد کشور را اداره کرد، و نه پارلمان تحت تسلط اخوان‌المسلمین، که برای مدت کوتاهی قبل از انحلال در سال ۲۰۱۲ تشکیل جلسه داد، قانون اصلاح اتحادیه‌های کارگری را که توسط وزارت البورایی تهیه شده بود تصویب نکردند، قانونی که به طور کامل تکثر

اتحادیه‌های کارگری را قانونی می‌کرد و به کنترل اتحادیه‌های کارگری توسط دولت پایان می‌داد.

به سوی نهادی شدن جنبش کارگری

کسب جایگاه قانونی رسمی و وجهی مرتبط با نقش آشکاری که جنبش کارگری در برکناری مبارک ایفا کرد، خصوصیت جنبش کارگری را تغییر داد. اکنون امکان ایجاد نهادهای مستقل یعنی اتحادیه‌ها و فدراسیون‌ها وجود داشت. با این وجود، بنا به نظر منتقدان مایر زالد، جان مک‌کارتی و سایر نظریه‌پردازانی که نقشی تعیین‌کننده برای حرفه‌ای شدن «سازمان‌های جنبش اجتماعی» قائل هستند، ایجاد چنین سازمان‌هایی عموماً باعث قطع ارتباط رهبران جنبش‌های کارگری از بدنه‌ی خود می‌شود. این اتفاق باعث ایجاد اختلاف بین مقامات مسئول در خصوص بحث‌های استراتژیکی شد که در دوران مبارک تصورناپذیر بود.

فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر در خلال تابستان ۲۰۱۱ به دلیل اختلاف نظر پیرامون استراتژی اتخاذ شده به دو گرایش تقسیم شد. کمال ابوعیتا و حامیانش بر این باور بودند که این فدراسیون، حتی قبل از این که اتحادیه‌های محلی به نحو استواری تأسیس شوند، باید به سرعت به عنوان نماینده‌ی کارگران مصر عمل کند تا با ارتش و سایر بازیگران سیاسی در موقعیتی قدرت‌مند برخورد کند. او خود قبلاً در سیاست‌های ملی در حزب الکرماه شرکت کرده بود. حزب الکرماه در انتخابات پارلمانی دسامبر ۲۰۱۱ - ژانویه ۲۰۱۲، به ائتلاف دموکراتیک به رهبری اخوان المسلمین پیوست و کمال ابوعیتا تحت این عنوان کرسی پارلمان را به دست آورد. با توجه به کارکنان و منابع محدود در دسترس فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر، اولویت دادن به مشارکت در انتخابات قانون‌گذاری و بحث سیاسی ملی به معنای صرف زمان کم‌تر برای تقویت اتحادیه‌های بنگاه‌های عضو این فدراسیون یا آموزش رهبران آنها بود.

کنگره‌ی موسس فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر در ژانویه‌ی ۲۰۱۲ ابوعیتا را به ریاست آن انتخاب کرد، فدراسیونی که ادعا می‌کرد نماینده‌ی حدود ۲۰۰ اتحادیه و دو میلیون کارگر و کارمند اداری است، رقمی که قطعاً اغراق‌آمیز بود. اعضای اصلی آن اتحادیه‌های کارمندان خدمات عمومی بودند که قبلاً به اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر وابسته بودند: اتحادیه‌ی عمومی کارکنان بخش مالیات بر زمین و اتحادیه معلمان، اداره‌ی حمل و نقل عمومی قاهره، مخابرات مصر، اداره‌ی پست، خلبانان و کارکنان بخش هوانوردی. کمال عباس و مرکز اتحادیه‌های کارگری و خدمات کارگری به جای درگیر شدن در سیاست‌های درازمدت، ترجیح دادند بر آموزش کارگران در اتحادیه‌های کارگری دموکراتیک از طریق کار مردمی تمرکز کنند. حامیان آن‌ها فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر را ترک کردند و از ۲۴ تا ۲۶ آوریل ۲۰۱۳، کنگره‌ی دموکراتیک کار مصر (EDLC) نخستین کنگره‌ی خود را برگزار کرد. این حزب یسری معروف را که به دلیل رهبری اعتصاب در شرکت حمل‌ونقل کانتینر و محموله‌ی اسکندریه

در مارس ۲۰۱۲ برکنار شده بود، به عنوان رهبر خود انتخاب کرد — در ژوئن ۲۰۱۳، حکم دادگاه او را دوباره به کار خود بازگرداند. بسیاری از ۳۰۰ اتحادیه‌ی مؤسس کنگره‌ی دموکراتیک کار مصر اخیراً در شرکت‌های خصوصی در مناطق آزاد ایجاد شده‌اند.

بسیج محلی و ضعف ملی

انشعابی که باعث به وجود آمدن دو فدراسیون مستقل شد، مانع از ادامه‌ی جنبش‌های اعتراضی نشد که مطالبات، رهبران و شبکه‌های آن‌ها هنوز ریشه‌های محلی داشتند. در سال ۲۰۱۱، بیش از ۱۴۰۰ اقدام جمعی شامل حداقل ۶۰۰ هزار کارگر — دو تا سه برابر بیش‌تر از هر سال در دهه‌ی گذشته — وجود داشت. صدها اتحادیه‌ی مستقل در سال‌های ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ تشکیل شد. اما همه‌ی کارکنان شرکت‌هایی که در آن‌ها اتحادیه ایجاد شده به آن ملحق نشدند. ترس از انتقام از سوی کارفرمایان، مانع بزرگی برای تشکیل اتحادیه و هر گونه

اعتراض بوده است. علاوه بر این، مستمری‌های بازنشستگی و سایر مزایای اجتماعی دریافتی توسط بسیاری از کارکنان شرکت‌های دولتی مشروط به عضویت آن‌ها در اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر است. بنابراین گسست از اتحادیه رسمی هزینه‌ی مالی چشم‌گیری دارد.

ضعف در نمایندگی کارگران در نخستین پارلمان پس از مبارک — پارلمانی که پس از کم‌تر از شش ماه منحل شد بدون این که دستاورد زیادی داشته باشد — نشان می‌دهد که قدرت جنبش هنوز در همان جایی است که در دهه‌ی آخر حکومت مبارک بود یعنی در ریشه‌های محلی آن. در صحنه‌ی سیاسی ملی که این چالش شامل تصویب قانون جدید درباره‌ی اتحادیه‌های کارگری، انتخاب نمایندگان مجلس و اجبار نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۲ به بررسی مسائل اتحادیه‌ی کارگری و تعهدات بود، فدراسیون اتحادیه‌های مستقل کارگری مصر و کنگره‌ی دموکراتیک کار مصر ثابت کردند بسیار ضعیف‌تر از شورای عالی نیروهای مسلح، اخوان‌المسلمین یا اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران

مصر و دستگاه بوروکراتیک آن عمل می‌کنند. اتحادیه‌های مستقل تا اواسط سال ۲۰۱۳ نتوانسته بودند جنبش اجتماعی محلی را به نیروی سیاسی ملی تبدیل کنند.

بسیج کارگران مصری که در پایان دهه‌ی ۱۹۹۰ آغاز شد، داستانی است که پایان آن باید نوشته شود. سال ۲۰۱۲ با اقدامات جمعی مشخص شد. در اواسط ژوئیه، حدود ۳۵ هزار کارگر کارخانه نساجی غزل المحله و سایر شرکت‌ها اعتصاب کردند. مطالبات آن‌ها مانند دهه‌ی ۲۰۰۰ عمدتاً اقتصادی بود: افزایش مشارکت در سود، افزایش حق سنوات خدمت و حداقل دستمزد ماهانه ۱۲۰۰ پوند. کارمندان غزل المحله همچنین خواستار برکناری فؤاد عبدالعلیم مدیر این هلدینگ عمومی و همچنین سایر مدیرانی شدند که متهم به بی‌کفایتی و فساد بودند. بسیاری این بسیج گسترده در یک بخش حیاتی را تنها دو هفته پس از تحلیف محمد مرسی به عنوان اولین رئیس‌جمهور منتخب آزادانه‌ی مصر به‌سان چالشی برای رئیس‌جمهور جدید، حزب آزادی و عدالت او و اخوان المسلمین که از آن‌ها حمایت کردند، تلقی کردند. در واقع،

برخی اعتصاب کنندگان تمایل خود را برای نبرد با مرسی با عباراتی ابراز کرده‌اند که به‌ندرت پیش از فوریه ۲۰۱۱ آشکارا استفاده می‌شد. محمد عزالدین در سخنان خود کوتاه نیامد: «ما در سقوط مبارک سهیم بودیم و حاضریم هر ظالم دیگری که حقوق ما را پایمال کند از میان برداریم.»

کارگران در تونس نئولیبرال

اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس (UGTT) که در سال ۱۹۴۶ تأسیس شد، نقش رهبری را در جنبش استقلال داشت. بدین‌سان، رشد توازن قوا گاهی به آن اجازه می‌داد تا در مقایسه با اتحادیه‌ی عمومی سندیکاهای کارگران مصر استقلال بیش‌تری از رژیم داشته باشد. عامل دیگری که روابط بین اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و دولت تک‌حزبی را پیچیده می‌کرد این بود که اتحادیه‌های مشاغلی که حقوق‌های بیش‌تری دریافت می‌کردند و از تحصیلات حرفه‌ای‌تر برخوردار بودند (اساتید دانشگاه و دبیران دبیرستان، مهندسان،

کارمندان بانک یا اداره پست) اغلب قاطعیت بیش تری نسبت به رهبری ملی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس نشان می‌دادند. برخی از اعضای این اتحادیه‌ها به حزب کمونیست (اکنون حرکة التجدید) یا حزب کمونیست کارگران تونس (اکنون حزب کارگران تونس) نزدیک بودند. فقر شدیدی حوضه‌ی فسفات قفصه و سایر مناطق جنوب نیز جنبش‌هایی را برانگیخت که چک سفید اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس را دریافت نکرده بودند.

صندوق بین المللی پول در اولین مداخله‌ی خود در تونس در ۱۹۶۴ به دولت توصیه کرد که ارزش دینار را ۲۵ درصد کاهش دهد که منجر به کاهش قابل توجهی در مزدهای واقعی شد. اگرچه تونس در آن زمان در بحبوحه‌ی «آزمایش سوسیالیستی» کوتاه‌مدت خود بود، اما دولت تمایل داشت از این امر پیروی کند. دبیرکل اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس، حبیب عاشور، وفادار به بورقیبه و حزب حاکم (حزب سوسیالیست دستوری یا PSD)، اما از پذیرش کاهش ارزش پول که با افزایش مزدها جبران نمی‌شد، خودداری کرد. این

نمود استقلال‌طلبی باعث خشم رئیس‌جمهور بورقیبه شد. عاشور برای چندین سال به زندان فرستاده شد تا این‌که او را در ۱۹۷۰ به مقام قبلی بازگردانند.

از آن زمان، نگرانی اصلی کارگران تونسی تورم و بی‌کاری بوده است. در خلال دهه‌ی ۱۹۷۰، فعالان اعتصابات غیرمجاز زیادی را که بی‌سابقه بود به امید وادار کردن رهبری اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس برای به چالش کشیدن دولت در هر دو زمینه‌ی اقتصادی و سیاسی به راه انداختند. این موج اعتصابات منجر به افزایش قابل توجه مزدها شد، اما اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس تخمین زد که این افزایش تنها نیمی از افزایش هزینه‌های زندگی بین سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۷۷ را جبران می‌کرد. «قرارداد اجتماعی» که بین اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و رژیم در ژانویه‌ی ۱۹۷۷ امضا شد نتوانست به اعتصابات پایان دهد. صدها نفر از نمایندگان کنگره‌ی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس در مارس ۱۹۷۷ با آن مخالفت کردند. در ماه اکتبر، ۱۲۰۰ کارمند کارخانه دولتی نساجی کسار هلال در اعتراض به

انتصاب مدیریت جدید که اهل منطقه نبود، محل را اشغال کردند. سرکوب آن‌ها سه روز شورش را دامن زد. ماه بعد، اعتصاب معدن‌چیان شرکت فسفات قفصه، که متعلق به دولت نیز بود، منجر به پیروزی مهمی شد.

دولت در ژانویه ۱۹۷۸ در مواجهه با اعتصابات سرسختی جدیدی نشان داد. مدیریت مرکزی به منظور مقابله با سرکوب و حفظ استقلال اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس^۵ خواستار توقف کار در ۲۶ ژانویه شده بود که اولین اعتصاب عمومی پس از استقلال به شمار می‌آمد. چنین ابتکاری حاکی از گسست بین اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و حزب سوسیالیست دستوری بود که رژیم نتوانست آن را تحمل کند. در جریان «پنجشنبه سیاه»، ارتش و پلیس به اعتصاب‌کنندگان حمله کردند، ده‌ها نفر را کشتند، صدها نفر را زخمی کردند و بیش از هزار نفر را دستگیر کردند، به‌ویژه عاشور، و نیز همه‌ی اعضای رهبری اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس به جز دو نفر را دستگیر کردند. پس از آن رژیم یک کمیته‌ی جدید «دست‌نشانده» را در رأس اتحادیه نصب کرد.

دولت محمد مزالی (۱۹۸۰-۱۹۸۶) تلاش کرد تا از درگیری با اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس اجتناب کند، اما توصیه‌ی هیئت صندوق بین‌المللی پول را که در پاییز ۱۹۸۳ از تونس بازدید کرده بود، پذیرفت: کاهش کسری بودجه از طریق کاهش یارانه‌های مواد غذایی اصلی. در اول ژانویه‌ی ۱۹۸۴، حتی قبل از اعلام رسمی افزایش ۷۰ درصدی قیمت ماکارونی و بلغور و ۱۰۸ درصدی قیمت نان، تظاهرات در شهرهای جنوبی، در قفصه و قابس آغاز شد: سناریویی که در مصر هفت سال قبل چیده شده بود تقریباً به همان شکل در تونس تکرار شد. تظاهرات در سراسر تونس گسترش یافت و شهروندان سنگرهایی را در خیابان‌ها برپا کردند. حکومت نظامی در ۳ ژانویه اعلام شد و نظم تا زمانی که بورقیبه لغو افزایش قیمت‌ها را در ۶ ژانویه اعلام کرد برقرار نشد. تعداد تظاهرکنندگان و آشوب‌گران پانصد هزار نفر تخمین زده می‌شود که ده برابر بیش‌تر از اعتصاب عمومی سال ۱۹۷۸ بود.

اکثر رهبران اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس تا ۱۹۸۶ در زندان بودند، بنابراین دولت زمانی که خود را قادر به پرداخت سررسید بدهی خارجی‌اش نمی‌دید، دست بازتری داشت. دولت تونس به ازای دریافت وام ۱۸۰ میلیون دلاری از صندوق بین‌المللی پول، برنامه‌ی اصلاحات اقتصادی و تعدیل ساختاری را مطابق با «اجماع واشنگتن» به تصویب رساند. اولین اولویت رژیم‌ی که با «کودتای پزشکی» ژنرال زین‌العابدین بن‌علی در ۷ نوامبر ۱۹۸۷ تأسیس شد، اجرای طرح صندوق بین‌المللی پول بود. در نتیجه، شش سال بعد با ۲۵۸۶ اعتصاب همراه بود که بسیار بیش‌تر از ۱۷۶۱ اعتصاب ثبت‌شده در هفت سال قبل از اعتصاب عمومی ۲۶ ژانویه ۱۹۷۸ بود. اکثر آن‌ها تأییدیه‌ی کمیته مرکزی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس را نداشتند.

در اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰، ظهور جنبش گرایش اسلامی و سپس جانشین آن النهضه به عنوان نیروی اصلی اپوزیسیون رژیم بن‌علی، کادرهای اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس را بر آن داشت تا بر مبنای این اصل که اقتدارگرایی را بر اسلام‌گرایی

ترجیح می‌دهند وارد «مشارکت با دولت» شوند. تقریباً در همان زمان، حزب تجمع مصری مصر نیز سیاست مشابهی را در پیش گرفت. اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس در حالی که به دفاع از حق چانه‌زنی جمعی در شرکت‌ها ادامه می‌داد، مقاومت در برابر اصلاحات نئولیبرالی را متوقف کرد و با ملایمت از بن علی در انتخابات متقلبانه پی‌درپی حمایت کرد. با این وجود، اتحادیه‌های معلمان، کارمندان پست و کارمندان دولت، کانون‌های اتحادیه‌های کارگری و رادیکالیسم سیاسی باقی ماندند.

نرخ رشد تولید ناخالص داخلی (بین ۳ تا ۶ درصد در سال) در طول دهه‌ی ۲۰۰۰، و کاهش نرخ فقر باعث تمجید مداوم تونس از سوی مؤسسات مالی بین‌المللی شد. با این حال، حدود ۸۰ درصد از تولید ناخالص داخلی در ناحیه‌ی ساحلی تولید می‌شود و به بخش‌هایی با ارزش افزوده پایین بستگی دارد که نیروی کار ارزان و کم مهارت را به کار می‌گیرند — نساجی و پوشاک، کشاورزی، تجارت، گردش‌گری، همه بخش‌هایی که شغل کافی برای فارغ‌التحصیلان فراهم نمی‌کنند. در دهه‌ی

۲۰۰۰ نرخ بی‌کاری در سطح کشور رسماً ۱۵ درصد بود (در واقعیت شاید ۲۰ درصد) اما این میزان در حوضه‌ی معدنی قفصه به ۴۰ درصد افزایش یافت که ۷۲ درصد از بی‌کاران زیر ۳۰ سال سن داشتند. از آنجایی که فقر در مناطق مرکز-غربی، جنوب غربی و شمال غربی متمرکز است، عملاً «یک تونس با دو سرعت» وجود دارد: یک تونس نسبتاً مرفه در ناحیه‌ی ساحلی و یک تونس فقیر در سرزمین‌های داخلی. در این شرایط جای تعجب نیست که اولین لرزه‌های شورش علیه رژیم بن‌علی از قفصه و سیدی بوزید بود.

در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰، رهبری اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس به طور فزاینده‌ای با رژیم هم‌دست شد. اما، همان‌طور که بناتریس هیبو پیشنهاد می‌کند، اتحادیه «نه کاملاً» «تسلیم» شد و نه کاملاً «هم‌سو» بود، تا حدی به این دلیل که در درون آن «همزیستی ناپایداری بین یک رهبری خنثی و یک پایگاه کنترل نشده» وجود داشت. اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس زیر نظر نظارت دولت هر سه سال یک بار با اتحادیه‌ی صنعت، بازرگانی و صنایع دستی تونس درباره‌ی

توافقنامه‌های حقوق مذاکره می‌کردند که مانع مبارزه‌جویی اعتصاب‌های غیرمجاز یا اعتصاب غذا نمی‌شد. برخلاف مصر در دهه‌ی ۲۰۰۰، مطبوعات در مورد این اقدامات گزارشی ندادند و بنابراین تخمین قابل اعتمادی از تعداد آن‌ها وجود ندارد. اما، مانند مصر، شکافی میان خواسته‌های محلی و عادی اکثر کارگران (که خواستار شغل و رفتار شایسته بودند) و گفتمان اتحادیه‌ی حقوق بشر تونس، شورای ملی آزادی‌ها در تونس و تجمع برای بدیل بین‌المللی توسعه، یعنی سه سازمان غیردولتی که در دهه‌ی ۲۰۰۰ مبارزه‌جوتر شدند و نگرانی‌های کارگران را به انتقاد خود از رژیم و نئولیبرالیسم جهانی پیوند زدند، وجود نداشت.

در ژانویه ۲۰۰۸، تقریباً سه سال پیش از این که خودسوزی محمد بوعزیزی اعتراضی را در تونس و جهان عرب برانگیخت، اعتراضات خیابانی در قفصه و شهر مجاور آن الردیف به راه افتاده بود. از ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰، شرکت فسفات قفصه یا **CPG** حدود ۱۰۰۰۰ شغل را کاهش داد، تا جایی که در سال ۲۰۱۰ کمتر از ۵ هزار نفر را استخدام کرد (۳ هزار

شغل از آن زمان دوباره ایجاد شده است). با این حال، کارگران شرکت فسفات قفصه را متهم کردند که با هم‌دستی مقامات محلی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس در استخدام خود نوچه‌پروری می‌کند. اعتراض در سراسر استان قفصه گسترش یافت زیرا معلمان، زنان، جوانان و برخی از شاخه‌های اتحادیه محلی به جنبش پیوستند تا نه تنها شیوه‌های استخدام عادلانه در معادن، بلکه هم‌چنین برنامه‌ای جامع برای استخدام را مطالبه کنند. مطبوعات مخالف، رادیکال‌های دانشجویی از شهرهای مرفه‌تر ساحلی و دیاسپورای تونس در فرانسه و مونترال حمایت خود را اعلام کردند.

اگرچه تظاهرات وحشیانه سرکوب شد، اما حمایت از مردم قفصه افزایش یافت و جنبشی اجتماعی را به وجود آورد که از پایگاه وسیعی برخوردار بود. در ۴ آوریل، همسران معدن‌چیان زندانی در الردیف تظاهرات کردند در حالی که حامیان آن اقدامات همبستگی را سازمان دادند. نیروهای امنیتی قفصه و الردیف را اشغال کردند. درگیری‌ها برای چندین ماه ادامه یافت و در ماه ژوئن یک واحد پلیس نظامی

یک معترض را به ضرب گلوله کشت. در ماه سپتامبر، دومین نفر بر اثر جراحات جان خود را از دست داد. فعالان از اینترنت استفاده کردند تا آنچه را که در شهرهای معدنی اتفاق می‌افتد، به اطلاع عموم برسانند. رژیم سرانجام در ماه اوت دسترسی به فیس‌بوک را مسدود کرد. شورش قفصه در آن زمان مهمترین جنبش اجتماعی از زمان شورش نان در ژانویه ۱۹۸۴ بود. تفاوت این بود که در سال ۱۹۸۴ اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس از اعتراض حمایت کرد، در حالی که جنبش ۲۰۰۸ که توسط فعالان اتحادیه، بیکاران و خانواده‌های آنها آغاز شد، هم اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و هم رژیم را هدف قرار داد.

موج بزرگ بعدی اعتراض در دسامبر ۲۰۱۰ و پس از خودکشی بوعزیزی آغاز شد. رهبری اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس تحت فشار پایگاه خود، به تدریج گفتمان خود را تغییر داد: پس از درخواست برای «گفت‌وگو»، بیانیه‌هایی در مخالفت با سرکوب تظاهرات منتشر کرد و در نهایت تنها چند روز قبل از سقوط بن‌علی از جنبش حمایت

کرد. بن علی در سخنرانی ۱۰ ژانویه خود با تحقیر مخالفان خود را «عناصر متخاصمی که از خارج پول می‌گیرند و روح خود را به افراط‌گرایی و تروریسم فروخته‌اند» توصیف کرد. در پاسخ، سی اعتصاب‌کننده دفاتر شعبه‌ی منطقه‌ای اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس در قفسه را تصرف کردند و از مقامات محلی خواستند از تظاهرات حمایت کنند. ناشنوی بن علی فدراسیون ملی را وادار کرد تا در ۱۱ ژانویه اعتصابات عمومی منطقه‌ای در صفاقس، الْقَیْرَوَان و توزر و سپس اعتصاب عمومی سراسری را در ۱۴ ژانویه، روز خروج بن علی، صادر کند.

رهبران اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس که دهه‌ها پشت سر هواداران خود قرار داشتند، عملاً زمانی که اوضاع برگشت، دست به کار شدند. سه نماینده‌ی اتحادیه در اولین دولت انتقالی پست‌های وزارتی داشتند. استعفای آن‌ها تنها پس از یک روز، به این دلیل که برخی از اعضای حزب حاکم سابق (حزب تجمع قانون اساسی دموکراتیک یا **RDC**) نفوذ بیش از حد خود را حفظ کردند، منجر به تشکیل دولت جدید و

انحلال حزب تجمع قانون اساسی دموکراتیک در ۹ مارس شد. در دسامبر ۲۰۱۱، کنگره‌ی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس رهبران جدیدی، از جمله بسیاری از فعالان تاریخاً مرتبط با چپ، را انتخاب کرد. با این حال، هیچ یک از آنها زن نبودند که یک نقص عمده دموکراتیک را تشکیل می‌دهد.

همانند مصر، چرخه‌ی اعتراضی که در سیدی بوزید در دسامبر ۲۰۱۰ آغاز شد، هنوز آثار خود را به پایان نرسانده است. تنگنای اقتصادی که خاستگاه جنبش مردمی تونس بود عمیق‌تر از همیشه است. نرخ بی‌کاری در شهرهای جنوبی مانند سیدی بوزید، تالۀ و القصیرین هنوز حدود ۴۰ درصد است. کشور حداقل ۳۵۰ اعتصاب را در سال پس از سقوط بن‌علی شاهد بود. اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و مناطق جنوبی، که شورش مردمی علیه بن‌علی را آغاز کرده بودند، همچنین کانون‌های اعتراضی شدید علیه دولت انتقالی به رهبری النهضه هستند. جمل، بیست و هفت ساله، که اصالتاً جنوبی است، فارغ‌التحصیل دانشگاه و بی‌کار، در همان حال و هوای خود باقی ماند: «هیچ چیز تغییر نکرده است،

النهضه‌ای‌ها به وعده‌های خود عمل نکرده‌اند. ما آن‌ها را انتخاب کردیم، اما می‌توانیم آن‌ها را نیز استیضاح کنیم.»

چند نتیجه‌گیری

کارگرانی که در تونس و مصر قیام کردند با نارضایتی‌ها و تهدیدهای محلی برانگیخته شدند. آن‌ها برای بسیج نیازی به ایدئولوژی مشترکی نداشتند و پس از سرنگونی دیکتاتورها هیچ برنامه‌ی سیاسی برای بازسازی کشور نداشتند. ریشه‌ی ضعف گذشته و حال آن‌ها در مقابل سایر نیروها به ویژه اسلام‌گرایان از این جاست.

با این وجود، توانایی اعضای عادی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس برای وادار کردن کادرهای خود به پیوستن به جنبش ضد بن علی — در حالی که اتحادیه‌ی عمومی سندیکا‌های کارگران مصر در مصر پناه‌گاه آخرین بقایای رژیم مبارک بود — پیامدهای مهمی را نه فقط برای کارگران بلکه برای

کل تونس به همراه داشته است. اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس که نماینده‌ی ۵۱۷ هزار کارمند از مجموع ۳.۸ میلیون نفر است، بزرگترین سازمان مدنی در کشور است. احزاب چپ‌گرای کارگری ۱۳ درصد از کرسی‌های مجلس مؤسسان را که در اکتبر ۲۰۱۱ انتخاب شد، به دست آوردند؛ این رقم تقریباً دو برابر بیش‌تر از احزاب مشابه مصر در اولین پارلمان پس از مبارک است که دو ماه بعد انتخاب شد. نه تونس و نه مصر هنوز نتوانسته اند اقتصاد خود را بازسازی کنند، مشکل بی‌کاری جوانان را حل کنند یا ثروت کشور را عادلانه‌تر توزیع کنند. منصف مرزوقی رئیس‌جمهور موقت تونس گفت:

«این انقلابیون نیستند که ثمره‌ی انقلاب را درو می‌کنند. بعد از دوران انقلابیون، دوران اپورتونیست‌ها می‌آید. پس از حماسه، زمان امیدهای سرخورده فرا می‌رسد. فقرای سیدی بوزید به فقر خود بازمی‌گردند و ساکنان قبرستان‌های قاهره به گورستان‌های خود. هیچ راه‌حل ریشه‌ای برای مشکلات آنها

وجود ندارد، فقط انبوهی از وعده‌ها که یا عملی می‌شوند یا نمی‌شوند.

جنبش‌های اعتراضی کارگری قبل از سقوط رهبران اقتدارگرای تونس و مصر را می‌توان با نقش اتحادیه‌ی کارگری همبستگی در سقوط رژیم کمونیستی لهستان در سال ۱۹۸۹ مقایسه کرد. پس‌زمینه‌ی ملی و بین‌المللی برای لهستانی‌ها نسبت به کارگران عرب در سال ۲۰۱۱ بسیار مطلوب‌تر بود، اما اشتراکات واقعی وجود دارد. در لهستان، ایدئولوژی مارکسیستی، اگرچه اقتدارگرا و متحجرانه بود، برای کارگران به عنوان نیروی سیاسی در درجه اول ارزش قائل بود. در هیچ کجای جهان عرب نمی‌توانید چیزی قابل مقایسه پیدا کنید. کارگران کارخانه‌های کشتی‌سازی لهستان نسبت به کارگران صنایع نساجی مصر یا تونس یا جمعیت حاشیه‌نشین جنوب تونس ماهرار، در کار خود مستقل‌تر و تحصیل کرده‌تر بودند.

علاوه بر این، زمینه بین‌المللی تا حد زیادی توضیح می‌دهد که چرا، برخلاف جنبش کارگری لهستان، غرب به جنبش‌های کارگری عرب، چه قبل و چه پس از ۲۰۱۱، توجه اندکی نشان داد. در حالی که جنبش همبستگی در بحبوحه‌ی جنگ سرد با یک رژیم کمونیستی مخالف بود، کارگران عرب به طور ضمنی و گاهی به طور صریح با نئولیبرالیسم مخالفت می‌کنند که برای نخبگان غربی مشکل‌ساز است. لخ والسا و حامیان در همبستگی از «شوک درمانی» بدنام مورد حمایت جفری ساکس برای تبدیل اقتصاد لهستان به سرمایه‌داری حمایت کردند. اما در میان اعضای عادی اتحادیه‌های عربی، بسیاری این دستور کار نئولیبرالی را رد کردند. کارخانه‌های کشتی‌سازی بالتیک، جایی که همبستگی متولد شد، همانند صنعت نساجی مصر هدف برنامه‌های تعطیلی یا خصوصی‌سازی قرار گرفتند؛ در تونس، صنعت نساجی دستخوش رقابت با چینی‌ها بود و شرکت فسفات قفصه دیگر مانند سابق نیست. در هر سه مورد، کارگران در مواجهه با خطراتی که ثبات شغلی، حقوق اجتماعی و موقعیت اجتماعی آنها را تهدید می‌کرد، در کانون جنبش‌های اعتراضی قرار

گرفتند و راه حل خصوصی سازی یا انحلال شرکت خود را رد کردند.

با این همه، کارگران لهستانی دو دهه فرصت داشتند تا شیوه‌های اعتراضی خود را توسعه دهند و آن‌ها را هدف سیاسی قرار دهند. عناصر کلیدی کارنامه‌ی جنبش همبستگی (تحصن‌ها، تشکیل کمیته‌های اعتصاب بین شرکتی، فراخوان برای ایجاد اتحادیه‌های کارگری مستقل از حزب کمونیست) که در اوایل دسامبر ۱۹۷۰ در جریان اعتصاباتی تدوین شد که کارخانه‌های کشتی‌سازی گدانسک، گدنیا و شچچین را در واکنش به اعلام افزایش قیمت به لרزه آورد، ده سال قبل از تأسیس همبستگی به عنوان یک سازمان ملی و بیست سال قبل از سقوط رژیم تشکیل شده بود. در سال ۱۹۷۸، گروه‌هایی از فعالان شروع به فراخوان برای اتحادیه‌های کارگری مستقل در سیلسیا و منطقه رادوم کردند و کمیته‌ای برای اتحادیه‌های کارگری مستقل در سواحل بالتیک تأسیس شد. رهبر آینده‌ی همبستگی لخ والسا از بنیانگذاران آن بود. همبستگی با روشنفکران ضد رژیم مانند یاسک کورون و آدام میک‌نیک

که کمیته‌ی دفاع از کارگران را در سپتامبر ۱۹۷۶ تأسیس کرده بودند، اتحاد مؤثری تشکیل داد. فراخوان برای ایجاد اتحادیه‌های کارگری مستقل به وضوح یک چالش سیاسی برای رژیم بود.

در تونس و مصر، این نوع مطالبات تنها زمانی پدیدار شد که دوران سلطنت بن‌علی و مبارک رو به پایان بود. بنابراین زمانی برای محبوبیت آن‌ها یا ایجاد شبکه‌های ملی برای تبلیغ آن‌ها وجود نداشت. در مصر، روشنفکران تنها پس از اعتصاب غزل‌المحله در دسامبر ۲۰۰۶ و به‌ویژه پس از اعتصاب ناقص ۶ آوریل ۲۰۰۸، جنبش کارگری را دیرنگام کشف کردند. در تونس، روشنفکران به سرعت به جنبش‌هایی پیوستند که در قفسه در سال ۲۰۰۸ و سیدی بوزید در سال ۲۰۱۰ آغاز شد. تاریخچه‌ی خودمختاری سیاسی نسبی اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس و تبدیل آن به نیروی مخالف بن‌علی به کارگران تونس ظرفیتی برای کنش سیاسی برتر از همتایان مصری خود داد، اما این ظرفیت بسیار کم‌تر از آنچه کارگران لهستان داشتند باقی ماند.

در هر سه مورد، کارگران مستقل از نخبگان فکری عمل کردند. برخلاف آنچه تیموتی گارتون اش، آلن تورن، آدام پرژورسکی و دیگران پیشنهاد کرده‌اند، موفقیت همبستگی به دلیل تسلیم شدن اتحادیه به رهبری روشنفکران طرفدار دموکراسی نبود. برعکس، رومن لابا نشان می‌دهد که مکانیسم‌های بسیج، کارنامه‌ی اعتراضی همبستگی و مخالفت آن با رژیم کاملاً مستقل تنظیم شده بود و کارگران گاهی اوقات رادیکال‌تر از روشنفکران بودند. استقلال سیاسی کارگران مصری، تونسی و لهستانی در این جنبش‌ها نتیجه‌ی اصلی این بررسی را نشان می‌دهد. با وجود تسلط فزاینده نئولیبرالیسم بر اقتصادهای سراسر جهان، طبقه‌ی کارگر به عنوان یک واقعیت اجتماعی همچنان پابرجاست. البته نتیجه نمی‌شود که کارگران طبیعتاً پیشاهنگ انقلابی هستند یا این که نتیجه‌ی اقدامات اعتراضی که آن‌ها در آن شرکت می‌کنند از پیش تعیین شده است.

خیزش ژینا و میل به تمدن ناسرکوبگر

هیمن رحیمی

وقت تان بخیر

اسم من نارضایتی است

متولد شهر یاغی شدن و

محل‌های گرسنگی و

کوچه‌ی مشقت هستم

از اکنون به بعد...

من به قبیله‌ی سکوت تعلق ندارم

من رهگذر جاده‌های

ابدی انتظار و

شعار بی‌دست‌وپا نیستم

از امروز به بعد...

من همشهریِ نقشه‌ی

وطن دزدیده شده نیستم

و وطنی که هر بار یا انگشتی را از او می‌دزدند

یا گوشی و یا چشمی از او را گم و گور می‌کنند و

یا کلمه‌ای از او را زنده‌به‌گور می‌کنند و

با این حال نه فریادی از او سر می‌زند و

نه یکی از زخم‌هایش جریحه‌دار می‌شود

شیرکو بی‌کس (اکنون دختری وطن من است)

پیش‌تر در یادداشتی از خیزش ژینا به‌عنوان شب‌چی برای آزادی و زندگی صحبت کرده بودم. اکنون بیش از دو ماه از شروع خیزش می‌گذرد و خیزش کماکان در نقاط مختلف ایران در جریان است. شدت و رادیکالیزه شدن خیزش در همه جا یکسان نیست و در کردستان به‌مثابه زادگاه آن

به سوی گام‌های عملی‌فراتری پیش رفته است، حال آن‌که در بسیاری از نقاط کشور سرعت تحولات بسیار کم‌تر است. در یادداشت پیش بحث از شوق زندگی و میل به آزادی و زندگی را به‌عنوان دلایل فراگیری خیزش در مقیاس سراسری ذکر کرده بودم. در این یادداشت ابتدا سعی شده این میل به زندگی را با توجه به واژگان مارکوزه و فروید در خلال کتاب «اروس و تمدن» صورت‌بندی و سپس در مورد جهت‌گیری‌ها و سمت‌وسوی خیزش و وضعیت کنونی آن صحبت شود.

میل به زندگی به‌مثابه طغیان برای یک تمدن ناسرکوبگر

فروید در یکی از کتاب‌های خود به اسم «تمدن و ملالت‌های آن» روند پیشرفت تمدن را مبتنی بر سرکوب میل می‌داند. در نظر وی قلمرو ناخودآگاه، «اید» (نهاد)، با رشد کودک و گذر از مرحله‌ی نهانی از سوی «اگو» (خود) سرکوب می‌شود. اگو که بر سازنده‌ی شخصیت انسانی در دنیای واقعی

است و بازخورد اجتماعی را نمایندگی می‌کند، با پیروی از قوانین دنیای خارج بر طبق اصل واقعیت هدایت می‌شود. در حالی که اید مخزن لیبدو و تابع اصل لذت است. مصلحت‌های اجتماعی و نظام کار سبب پیروی عقل با پیروزی اگو در اصل واقعیت می‌شود و انسانِ نوعی به‌ازای پیشرفتی که تمدن برای وی به ارمغان می‌آورد، اصل لذت و لیبدو را سرکوب می‌کند. اصل واقعیت فضای تخیل و فانتزی را پر می‌کند و همه را در جهت برآوردن خود تعریف می‌کند. وجدان به‌عنوان یکی از کارکردهای سوپراگو، از طریق احساس تقصیر (گناه) اعمال و نیت‌های اگو را تحت نظر دارد. فروید می‌گوید بهایی که انسان برای پیشرفت تمدن می‌پردازد محرومیت از سعادت بر اثر افزایش احساس تقصیر است. فروید که اروس را علاوه بر غریزه‌ی حیات به معنای میل جنسی شکوفاشده و نماد اصل لذت می‌داند، معتقد است که در جدال بین غریزه‌ی مرگ و اروس، غریزه‌ی حیات برای ماندگاری، قوانین تمدن سرکوب‌گر را می‌پذیرد تا بتواند در برابر غریزه‌ی مرگ مقاومت کند. این بدان معنی نیست که غریزه‌ی حیات پیروز است، بلکه غریزه‌ی حیات سرکوب‌شده

پیروز است. تمدن سرکوبگر سوبه‌های خود را در کار بیگانه شده بیشتر نمایان می‌کند و لیبدو را به حاشیه می‌راند و نظام مبتنی بر پدرسالاری و ازدواج تک‌همسری با سرکوب لیبدو، میل را به عشق به دیگری استحاله می‌دهد که هدف از آن نه ارضای میل، بلکه سرکوب میل است.

در مقابلِ فروید، مارکوزه در کتاب «اروس و تمدن»، استدلال می‌کند که شکل تمدن سرکوبگر تنها یک وجه از تمدن را شامل می‌شود و اصرار دارد که با استفاده از واژگان فروید و در قامت یک فرویدی راست‌آیین می‌توان شکلی از تمدن را متصور شد که ناسرکوبگر است و از شبیح جهانی سخن می‌گوید که می‌تواند آزاد باشد. ناامیدی و بدبینی فروید از تمدن بعضاً می‌تواند نمایانگر شرایط زندگی خود فروید نیز باشد که در اواخر عمر خویش مجبور به تن دادن به مهاجرت اجباری از زادگاه خود وین شد و نازی‌ها عیان‌ترین شکل از تمدن سرکوبگر را به نمایش گذاشتند. باین‌حال، فروید کاملاً از تمدن قطع امید نمی‌کند و می‌گوید شاید روزی اروس جاوید بتواند بر غریزه‌ی مرگ پیروز شود و نوع دیگری از

تمدن را پدید آورد و همچنین از نظر فروید تغییر واقعی در روابط مالکیتی از هر دستور اخلاقی سودمندتر است. مارکوزه با مطرح ساختن اسطوره‌های اروس و ناریسیستی از شرایطی سخن به میان می‌آورد که در آن نه تنها اید در ازای اگو سرکوب نمی‌شود، بلکه می‌تواند بر یک مبنای لیبیدویی و به دور از سرکوب میل جنسی، تمدنی در جهت پیروزی اروس و لذت بنیان نهد. مارکوزه پیروزی تمدن سرکوبگر را تصدیق می‌کند، اما می‌گوید که می‌توان با تغییر در ساختار کار و کار اجتماعاً سودمند به فراسوی این افق پیش رفت و رهایی را در پیروزی اصل لذت متصور شد. مارکوزه می‌گوید تحت شرایط ناسرکوب‌گر جنسیت مستعد اروس «شدن» است. بدین معنی که گرایش دارد به خود-والایشی در روابط پایدار در جهت ارضای غرایز برسد. مارکوزه ریشه‌های تمدن سرکوبگر را در شکل سازمان‌دهی کار اجتماعی مبتنی بر نظام بهره‌کشی سودمحور و کمبودی می‌بیند: از سویی برای جامعه‌ای که به مصرف‌گرایی عادت کرده، نبود امکانات به‌روزتر کمبودی تلقی می‌شود و از سوی دیگر کسانی که برای معیشت سخت کار می‌کنند و سختی بیشتری از طبقات

بالا تر متحمل می‌شوند واجد نوع دیگری از کمبودی هستند. مارکوزه نوع دوم را سرکوب مازاد می‌داند که غیرضروری است. در این مسیر مارکوزه می‌گوید که تحت محدودیت‌های تحمیلی جامعه‌ی مدرن، اصل واقعیت هیئت سرسختانه و منحرفانه‌ای به خود می‌گیرد که مارکوزه آن را «اصل عملکرد» یا سازگاری اجتماعی مطابق الزامات رقابت می‌نامد. اصل عملکرد که بقای اجتماعی را تعریف می‌کند، سرکوب مازاد را تحمیل می‌کند. اما مارکوزه با پناه بردن به اروسیس و خدای شعر یونانی هنر را واجد شرایطی می‌داند که می‌تواند بر این نظام سازمان‌دهی کار سرمایه‌دارانه فایق آید و آن را دگرگون کند. البته بدان معنا نیست که روابط عقلانی در تمدن کاملاً سرکوب‌گر هستند و هیچ‌گونه آزادی از طریق این روابط میسر نیست، بلکه در نظر وی بیگانگی فزاینده به خودی خود پتانسیل آزادی را افزایش می‌دهد و پیروزی تمدن سرکوبگر ریشه در شکل‌گیری نظام سرکوب لیبردیوی است که از طریق اصل عملکرد سرکوب مازاد را برمی‌سازد.

مارکوزه برای امکان پذیر بودن شکلی از تمدن ناسرکوبگر همچنین به سراغ کانت و شیلر نیز می رود و از قوهی حکم کانت در مقابل عقل عملی و عقل نظری سخن به میان می آورد. بنا بر نظرات مارکوزه قوهی حکم همان وجه حاوی بُعد هنری است که می تواند اصل لذت را بر اصل واقعیت پیروز گرداند. مارکوزه می گوید که از درون مایه‌ی نظریه‌ی فروید این نتیجه حاصل می شود که «موانع طبیعی» در غریزه، اگر از تابوهای کهنه و ممنوعیت‌های بیرونی جدا شوند، چه بسا در حکم بها دادن به لذت ایفای نقش کنند. مارکوزه همچنین خاطرنشان می کند که سوپراگو در مقام نماینده‌ی ذهنی نظام اخلاقی، صرفاً نماینده‌ی اصل واقعیت در قالب پدر ممنوع کننده و مجازاتگر نیست و در موارد بسیاری با دفاع از ادعاهای اید در برابر اگو و جهان بیرونی متحد پنهانی اید است و نماینده‌ی یک مرحله‌ی ابتدایی است که نظام اخلاقی هنوز خود را از اصل لذت رها نکرده است. اما باید در نظر داشت که ولایش ناسرکوبگر بدون فراروی از اصل واقعیتی که تمدن سرکوبگر تحمیل می کند، میسر نیست و میل باید در برابر آن بازتعریف شود.

با این بحث خلاصه از کتاب اروس و تمدن مارکوزه می‌توان
وجوه رهایی‌بخشی خیزش ژینا و شبح آزادی و زندگی را از
این منظر بررسی کرد. اصل واقعیت به‌مثابه سنت و قانون در
جامعه‌ی ما، شکلی از تمدن سرکوبگر را به نمایش می‌گذارد
که صلاح جامعه را در پیروی از قوانین خود و غلبه بر شهوت
و لذت معرفی می‌کند. این اصل واقعیت بدن زنانه را سرکوب
کرده و آنها را حاوی ویژگی‌های شهوت‌زا می‌داند و راه
رستگاری را در پوشاندن بدن زنانه می‌داند تا بلکه زنان و
مردان به گناه آلوده نشوند. تمدن سرکوبگر تنها به توصیه‌ی
رستگاری انسان‌ها برای برحذر داشتن آنها از گناه و آلودگی
کفایت نمی‌کند و گشت ارشاد نمودی اجرایی از این تمدن
سرکوبگر است که هرگونه امکان بازنمایی بدن را به‌شدت
سرکوب می‌کند. همچنین اصل عملکرد نمودهای خود را در
شکل کار اجتماعی و نظام مبتنی بر کار از خودبیگانه‌نشان
می‌دهد و با سرکوب بدن‌های بیگانه‌شده و استثمارشده
هرگونه رهایی و لذتی را از بین می‌برد. بنابراین ساختار
سیاسی حاکم بر ایران بیش از هر چیزی مظهر پیروزی اصل

واقعیت بر اصل لذت است که از سرکوب لیبیدو و بدن زنانه شروع می‌کند و دامنه‌ی زندگی اقتصادی را هم می‌گیرد. در چنین اصل واقعیتهای، نظم حاکم از طریق تبلیغات ناسیونالیستی و/یا مذهبی و با وعده‌ی آرامش و امنیت می‌خواهد که مانع از خروش اصل لذت شود. همان‌گونه که اگو با مصلحت زندگی باثبات‌تر اصل لذت را سرکوب می‌کند، در این‌جا حاکمیت در مقام اگو، ناملایمتی‌ها و مشکلات موجود را با مصلحت امنیت و وعده‌ی توسعه و پیشرفت در زمانی دیگر و همچنین کسب لذت در دنیایی دیگر توجیه می‌کند و اصل لذت را به شهوت و امیال فرومایه تنزل می‌دهد که شایسته‌ی سرکوب هستند. اما در دوگانه‌ی اصل لذت و اصل واقعیت، اید نیز نمی‌تواند برای همیشه ساکت بماند و این‌چنین است که در خیزش ژینا، خود را به شکل شبجی برای زندگی و میل و آزادی از نو نمایان می‌کند. گویی این خیزش نوید یک تمدن ناسرکوبگر را به ما می‌دهد و شبجی از آزادی و زندگی را در برابر اصل واقعیت نمایان می‌سازد. رؤیای تمدن ناسرکوبگر تحت اصل لذت نخستین رویه‌ی خود را در همان بدن زنانه نمایان ساخت و در برابر سرکوب بدن به‌پا خاست. در عوض

اصل واقعیت که بدیل‌های فرازمینی و توهمات ناسیونالیستی به میل را تحمیل و اصل لذت را سرکوب می‌کند، این امید است که به پاخاسته و در پی بازپس‌گیری اصل لذت است و در برابر اصل واقعیت مقاومت می‌کند. بنابراین نخستین واکنش در پی خیزش ژینا همین بازپس‌گیری لذت و زندگی است. در حالی که اصل واقعیت، لیبدو را به شهوت و نابه‌سامانی متهم و محکوم به ارضای میل در قالب چارچوب‌های زندگی خانوادگی و قانونی می‌کند و نمایان شدن موی زنان را نمادی از تحریک جنسی و ایجاد نابه‌سامانی معرفی می‌کند، لیبدو سعی دارد زندگی را پس بگیرد و حداقلی‌های یک زندگی آزاد را داشته باشد. برداشتن حجاب در این مسیر فیگوری اعتراضی است و در آتش انداختن آن اعتراضی محکم بر ضد اصل واقعیت و از این طریق می‌خواهد در برابر سرکوب شدید اصل واقعیت مقابله به‌مثل کند. زنان در قیام بر ضد اصل واقعیت نمایندگان مبارزه بر ضد همان ساختاری هستند که اصل واقعیت را بازنمایی کرده و آن هم نظم پدرسالار و مردمحور است که خود از عوامل اصلی سرکوب اصل لذت است.

بنابراین همان گونه که بالا توضیح داده شد اصل لذت به زمینه بازگشته و در پی بازپس گیری میل است. همان گونه که مارکوزه با بهره گیری از الگوهای هنری و همچنین قوهی حکم کانت، هنر را مظهر بازپس گیری اصل لذت می داند و کار به مثابه اثر هنری را در مقابل کار اجتماعاً سودمند و بیگانه شده قرار می دهد، در خیزش ژینا نیز تبلور هنری برای این بازپس گیری میل در قالب پرفورمنس ها و جلوه های هنری از اعتراضات خیابانی و همچنین شادی و رقص و آواز در میانه ی اعتراضات، نقش برجسته ای برای نشان دادن شورش زندگی ایفا می کنند. در تمام اعتراضات دانشجویی و اعتراض به تفکیک سلف دانشجویی گرفته تا سرودهای هنری حول محور زن، زندگی، آزادی و پرفورمنس به یاد «خدانور لجه ای» و نمایش رنجی که کشید؛ همگی این جلوه های هنری را به تصویر می کشند. پس دقیقاً در اینجا است که هنر عقل سرکوب شده را زیر سؤال می برد و می خواهد نور اصل لذت و میل به زندگی را بر همگان بتاباند. بوسه ی دختر و پسر جوان

در شیراز قاب زیبایی از این میل به بازپس گیری میل و زیبایی را به ما نشان می دهد.

اما بدن زنانه، تنها بخش از اصل لذت نیست که در این جا سرکوب شده است، کار بیگانه شده در قالب نظام کار اجتماعاً سودمند بخش دیگری از سرکوب اصل لذت است که به شکلی سراسری بر همه ی اجزاء اعمال شده است. کاری که در قالب یک نظام سرمایه دارانه، خود را هم در نواحی مرکزی کشور و در قالب استثمار طبقه ی کارگر و فرودست جامعه و اشکال کاری بی ثبات کاری که در اقتصاد شرکتی تهران و برخی از کلان شهرها حاکم است به نمایش می گذارد و هم در قالب توسعه ی ناموزون سرمایه داری است که حاشیه ی کشور را با خیل گسترده تر بیکاران و فرودستان مواجه کرده است. افزون بر شکل توسعه ی ناموزون سرمایه داری، ناسیونالیسم فرادست در قالب سلطه ی ملی و مذهبی حاشیه را فراتر از استثمار سرمایه داری تحت ستم قرار می دهد و شهرها و نواحی فقیر و عقب مانده از منظر اقتصادی جلوه ای از این سرکوب مضاعف هستند. همین عامل سبب شد که در خیزش

ژینا نواحی حاشیه‌ای کشور بسیار قدرتمندتر به میدان بیایند و کردها و بلوچ‌ها که از سرکوب نظام‌مند سیاسی و اجتماعی و اقتصادی رنج می‌برند را به بخش بزرگی از شورش سراسری تبدیل کنند. آنها طلب آزادی و زندگی را می‌کردند تا میل به یک زندگی باکرامت را نشان دهند.

کردها اجزایی از بدن ایران به‌مثابه یک کلیت هستند که بیش از هر جزء دیگری سرکوب شده و حق خواهی آنان با انگ تجزیه‌طلبی مواجه شده است. از منظر اگو آنان بایستی در برابر اصل واقعیت تسلیم شوند و منافع را خود را فدای اصل واقعیت کنند، چراکه اصل واقعیت بهتر از هر کسی می‌تواند صلاح اجزاء خود را تشخیص دهد. لیبدو این‌بار به‌مثابه یک جزء دیگر از بدنه‌ی سرکوب شده و تنها در همراهی با گفتمان اصل لذت است که می‌تواند خود را نشان دهد. بنابراین دو سرکوب شده‌ی نخست انقلاب ۵۷ در اینجا به مثابه زنان و کردها در طلب رهایی و دفاع از اصل لذت عمل می‌کنند و بدنه‌ی اولیه و اصلی اعتراضات را شکل دادند. به‌یاد داشته باشیم که جرقه‌ی شروع اعتراضات که قتل ژینا امینی

بود، ترکیبی از همین دو عامل ستم‌دیده بود و شخص قربانی هم یک زن و هم یک کُرد بود و همین بود که مرگ وی را چنین غمناک ساخت و سوگ او را به خیزش بدل کرد. اصل لذت این بار تنها نماند و سایر اجزاء در قالب همان بخش‌هایی که میل آنها کم‌تر سرکوب شده و صدایی برای شنیدن داشتند، همراهی کردند و همین بود که خیزش ژینا را به یک خیزش سراسری در مقیاس ایران تبدیل کرد.

اما جوانان نیروی محرکه‌ی اصلی جنبش هستند. جوانانی که غالب آنها دهه‌ی هشتادی هستند و با انرژی زیاد در اوایل جوانی، زندگی را طلب می‌کنند. غالب آن‌ها فرزندان دهه‌ی پنجاهی‌ها هستند که در دهه‌ی هفتاد و هشتاد سرخوردگی‌های سیاسی والدین خود که در پی انتخابات دو خرداد و تحولات پس از آن تا ۸۸ پدید آمد را به چشم دیده‌اند و بعضاً کوچک‌تر شدن سفره‌ی خانوارها و یأس و ناامیدی حاکم بر جامعه در اوایل دهه‌ی ۹۰ را با گوشت و پوست خود احساس کرده‌اند. آنان سعی دارند که راه خود را از پیشینیان جدا سازند و حقیقتاً در جستجوی زندگی باشند تا بلکه نسل آنها

مثل پیشینیان دچار سرخوردگی نشود. آنان حتی نسل دهه‌ی شصتی که حضور فعالی در دانشگاه داشتند و با فارغ‌التحصیلی دچار ناامیدی حاصل از بیکاری و بعضاً مهاجرت به خارج از کشور شده‌اند را دیده‌اند. بنابراین جوانان که هم در میان جامعه‌ی کردستان و هم در میان خود زنان حضور بسیار فعالی داشتند، لذت را به‌مثابه جستجوی زندگی و بهره بردن از شور و شوق دوران جوانی و فرار نکردن از مرزها می‌جویند و در برابر اصل واقعیت حاکم ایستادگی می‌کنند.

اما یک خیزش برای نوید تمدنی ناسرکوبگر باید بتواند گفتمان رادیکال و سیاست رهایی‌بخش را نیز در خود داشته باشد. در ادامه‌ی این بحث به رادیکال بودن خیزش و راه پرپیچ‌وخم مبارزه پرداخته شده است. مسئله‌ی هژمونی در سمت‌وسو دادن به خیزش بسیار مؤثر است که در ادامه در این مورد بحث شده است.

خیزش ژینا به مثابه یک خیزش رادیکال

شکل خیزش ژینا بسیار رادیکال‌تر از موارد خیزش‌های چند سال پیش بود. میل به لذت و زندگی بود که این خیزش را چنین رادیکال کرده بود و شاید عامل آن هم به دلیل حضور سرکوب‌شده‌ها برای بازپس‌گیری زندگی بود. این خیزش توانست دوباره گفتمان انقلاب را در جامعه‌ی ایران احیا کند و انقلاب نه به‌مثابه حرکتی که جزیره‌ی ثبات ایران را در سال ۵۷ از بین برده است (گفتمانی که از سوی سلطنت طلب‌ها مدتی است در جامعه‌ی ایران به راه انداخته شده است و با نكوهش انقلاب ۵۷ به ستایش از سیستم استبدادی پهلوی می‌پردازند. در این بین برخی از اصلاح‌طلب‌ها نیز با صحبت از مزیت اصلاحات میلی‌متری و راضی شدن در این گفتمان ضدانقلابی نقش داشتند)، بلکه انقلاب به‌عنوان تنها راه‌حل برای رهایی از سرکوب و دستیابی به آزادی در جامعه‌ی ایران از نو پدیدار گشت. در حالی که نفی انقلاب در ایران به صورت یک گفتمان وسیع اشاعه یافته بود و انقلاب سبب همه‌ی مشکلات حاضر جامعه‌ی ایران دانسته می‌شد، این بار و در پی سراسری شدن خیزش ژینا بار دیگر گفتمان انقلاب به

جامعه‌ی ایران بازگشت و به گفتمان اصلی استشارشدگان و سرکوب‌شدگان بدل شد. وجود همین عوامل است که خیزش‌ها را از خیزش‌های ۸۸، ۹۶ و ۹۸ متمایز می‌کند. در حقیقت نباید خیزش‌ها را به‌تنهایی بررسی کرد، بلکه در حقیقت آنها بخشی از یک روند کلی و در امتداد یکدیگر هستند، اما فریادهای اصلاح‌طلبانه در ۸۸ و فریادهای اعتراضی کور در ۹۶ و ۹۸ به‌گونه‌ای مانع از دسته‌بندی این حرکت‌ها در قالب یک جنبش رادیکال می‌شد. این جنبش که گویی نسخه‌ی بلوغ‌یافته‌ی همه‌ی این حرکت‌ها از ۸۸ به این سو بود، توانست طیف بزرگی از سرکوب‌شده‌ها از انواع لایه‌های تبعیض را با قدرت به خیابان بکشاند و محدود به طبقه‌ی اقتصادی و اجتماعی خاص و یا اقلیت ملی و جنسیتی خاص نشود. از یک‌سو، شاهد حضور طبقه‌ی متوسط شهری به‌خصوص در کلان‌شهرها بوده‌ایم که بعد از ۸۸ غالباً در شورش‌های خیابانی غایب بودند و از سویی طبقات فرودست جامعه که پیش‌برنده‌ی اصلی خیزش‌های ۹۶ و ۹۸ بودند به میدان آمده‌اند و به‌طور خاص، پردشدگان و حذف‌شده‌های اولیه‌ی انقلاب ۵۷ یعنی زنان و کردها دو بال پیش‌برنده‌ی

آن بودند. حضور همین لایه‌های مختلف تبعیض دیده، نقش مرکزی کردستان و حضور قدرتمند زنان سبب شد که گرایش‌های ارتجاعی و راست افراطی در قالب گروه‌های سلطنت طلب نتوانند دست بالا را در خیزش پیدا کنند. شعار «زن، زندگی، آزادی»، که خود هم نام جنبش و هم شعار اصلی آن بود، به‌خوبی جبهه‌بندی رادیکال جنبش را نشان می‌دهد. شعاری که از مبدأ خیزش یعنی سقز و کردستان آغاز شد و به سراسر ایران اشاعه یافت. افزودن برچسب‌های ارتجاعی و ناسیونالیستی از سوی اپوزسیون راستگرا به شعار، نظیر «مرد، میهن، آبادی»، نتوانست سراسری شود و در بخش‌های فعال‌تر جنبش نظیر کردستان هیچ‌گاه شنیده نشد.

هژمونی، جهت‌گیری‌ها و مسئله‌ی سازمان‌دهی در خیزش ژینا

همان‌گونه که در بالا گفته شد، خیزش ژینا عمیقاً خیزشی رادیکال بوده و خواست‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه را در قامت شعارهای اصلی خیزش و پرفورمنس‌های اعتراضی

خود به نمایش گذاشته است. علاوه بر مبارزه در ساحت خیابان، هژمونی در جهت‌دهی به خیزش بسیار مؤثر است. به همین سبب سؤالی که این‌جا مطرح است، این است که آیا خیزش توانسته سمت و سوی هژمونیک یک خیزش رادیکال را به خود بگیرد و یا این رادیکالیسم تنها در سطح شعار باقی مانده است؟ از همان آغاز خروش خیزش ژینا راست افراطی در قامت سلطنت‌طلب‌ها و سایر پوپولیست‌های راست بیکار نشسته‌اند. گرچه به‌طور کلی راست افراطی بیشتر شبیه نظاره‌گر بود، اما قصد مصادره‌ی شعارها و به ابتذال کشاندن آنها و جای‌گذاری شعارهای ناسیونالیستی مبتنی بر گفتمان وطن و فقط خودمان، که خاص گفتمان راست افراطی است، را در سر داشته و دارد. با وجود آن که راست افراطی به واسطه‌ی سلطه در رسانه‌ها و در اختیار داشتن منابع مالی وسیع توانسته بخش بزرگی از گفتمان داخلی کشور را علی‌الخصوص پس از دی ماه ۱۳۹۶ با خود همراه سازد، بعضاً توانستند برخی از این شعارهای ارتجاعی را به جنبش قالب کنند و از ماهیت رادیکال و رهایی بخش شعارها و مطالبات کم کنند. اما تا این لحظه که جنبش همچنان پابرجاست،

راست افراطی نتوانسته جهت‌دهی اصلی جنبش و سمت‌وسوگیری آن را تعیین کند. بازگشت گفتمان انقلاب خود نمودی از همین مسئله است. در حالی که راست افراطی با آوردن گفتمان براندازی و «رژیم چنج»، هدف حرکات سیاسی اخیر را نه انقلاب و تغییری بنیادی در ساختار جامعه، بلکه چیزی از همان جنس تغییر از بالا و رژیم چنج مهندسی‌شده معرفی می‌کرد. آنها در برابر شعارهایی نظیر «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر»، این بهانه را می‌آوردند که گویا صف اتحاد را می‌شکند و نمی‌تواند برای همه رضایت‌بخش باشد. اما حقیقتاً هیچ‌گونه اتحادی در این‌جا در میان نیست و یک خیزش رادیکال نه به دنبال اتحاد در میان کل مردم، بلکه در میان فرودستان و ستم‌دیدگان است.

با این همه، به‌رغم برخی وجوه رادیکال، چپ هنوز نتوانسته خواسته‌های رادیکال را به درون جنبش بکشد و گفتمان‌سازی در عرصه‌ی مطالبات اجتماعی و اقتصادی رادیکال و شکل سیاسی مطلوب را عملی کند. در مقابل، گرایش‌های مختلف راست رسانه‌های اصلی را در اختیار دارند

و می‌توانند از آب گل‌آلود ماهی بگیرند. درست است که جنبش در کردستان رشد بیشتری داشته و اساساً ایده‌ی سلطنت‌طلبی در کردستان نه مقبولیتی دارد و نه گفتمانی سراسری در سطح جامعه است، اما تمامیت جهت‌گیری‌های سیاسی جنبش نمی‌تواند از آنجا سرچشمه بگیرد و کردستان به‌مثابه آغازگر و شدت‌بخش خیزش و زادگاه شعار نمی‌تواند هژمونی سیاسی در کلان‌شهرهای مرکزی ایران را تعیین کند. بنابراین برای ایجاد هژمونی چپ اقدام‌های عملی بیشتری مورد نیاز است تا بتوان از این طریق در گفتمان‌سازی برای شاخه‌های سیاسی پیش‌رو مؤثر بود. قبل از هر چیزی باید در نظر داشت همان‌گونه که محمدرضا نیکفر در یادداشتی تحت عنوان «جنبش و شرط ژرفایابی آن» به این مسئله اشاره کرده است، ما همه با هم نیستیم و هیچ‌مایی وجود ندارد و مسئله‌ی مهم برای یک جبهه‌ی متحد قدرتمند نه وجود یک‌ما از کل کشور و همه‌ی مردم، بلکه همکاری و هماهنگی بین گروه‌های تحت ستم و تبعیض است و لایه‌های آن را زنان و طبقات فرودست جامعه در قالب گروه‌های تحت ستم ملی و طبقاتی و لایه‌های تحت ستم جنسیتی تشکیل می‌دهند.

مسئله‌ی دیگر، مسئله‌ی شکل سازمان‌دهی اعتراضات و ائتلاف است. شکل غالب خیزش ژینا تاکنون در قالب اعتراضات خودجوش بوده و فاقد سازمان‌دهی و جریان‌یابی مشخصی است. به‌طور کلی می‌توان گفت که سازمان‌دهی افقی‌محور در میان جوانان، صحنه‌ی اعتراضات خیابانی را آرایش می‌دهد. شکل سازمان‌دهی افقی‌محور قطعاً دموکراتیک‌تر از سازمان‌دهی سلسله‌مراتبی و حزبی است، اما همان‌گونه که فیشر می‌گوید، اثربخشی پایین‌تری دارد و تجربه‌ی جنبش‌های ضدسرمایه‌داری اخیر در خلال جنبش‌های عظیم پس از بحران ۲۰۰۸ در قالب جنبش اشغال در آمریکا و جنبش‌های نظیر آن در اروپا این مسئله را تصدیق می‌کند. دور زدن جنبش‌های بدون سازمان‌دهی و یا با سازمان‌دهی افقی‌محور برای سرمایه و ساختار سلطه بسیار ساده‌تر از حرکت‌های سلسله‌مراتبی و حزبی است که فرم غالب سازمان‌دهی سیاسی در قرن بیستم بوده است. همچنین این جنبش‌های توده‌ای عظیم و دارای سازمان‌دهی افقی آزمون‌چندان درخشانی هم در انقلاب‌های بهار عربی نداشته‌اند و جز در مورد تونس در اغلب کشورها و

از جمله مصر متحمل شکست سنگین و حتی بازگشت به عقب بودند. بنابراین سازمان‌دهی در این‌جا مسئله‌ی بسیار مهمی است که چه بسا نبود آن و ماندن در قالب جنبشی خودجوش و یا شکلی از سازمان‌دهی نامتمرکز و افقی محور نتواند اثربخشی قدرتمندی در آینده به‌جا بگذارد. البته نباید این نکته را نیز در نظر داشت که امکان وجود حزب و هر شکل گسترده‌ای از سازمان‌دهی در شرایط کنونی امکان‌پذیر نیست و همین امر مشکل سازمان‌دهی را بیشتر می‌کند.

یکی دیگر از ابعاد خیزش ژینا که کم‌تر روی آن بحث شده، چگونگی مواجهه با زندگی و مناسبات اقتصادی در آینده است. این خیزش برای این‌که بتواند رادیکال بماند نیازمند روشن ساختن این موارد است. خیزش رادیکالی که از برابری زن و مرد و از بین بردن ستم ملی دم می‌زند، نمی‌تواند در مورد مناسبات اقتصادی و رویکرد اقتصاد سیاسی بی‌اعتنا باشد و در قبال سرمایه‌داری موضع‌گیری نکند. خودِ بیگانگی و استثمار از کار آغاز می‌شود و بیکاری و فقر و توسعه‌نیافتگی در حاشیه‌ی ایران نیز مرتبط با همین مسئله است.

حاشیه‌ی ایران به پس از انقلاب ۵۷ محدود نیست و این نابرابری پیش از انقلاب نیز وجود داشت و اساساً ذات سرمایه‌داری چنین شکافی را بین مناطق مختلف ایجاد می‌کند. تا زمانی که نتوانیم شکل مناسبات تولیدی و اقتصادی و رویکرد مناسب در قبال محیط زیست و جغرافیایی را که در آن زندگی می‌کنیم صورت‌بندی کنیم، هر شکلی از آزادی و برابری می‌تواند همان نتایج و مناسبات قبلی را بازسازی و واژه‌ها را از محتوی تهی کند. تنها با شعار دادن نمی‌توان این مسائل را حل کرد، بلکه به کار نظری و اجتماعی و ساخت ضدهرمونی و فهم همگانی نیاز است. شعارهای رادیکال بدون جهان‌بینی کلی در همه‌ی حوزه‌ها مانند شعارهای انقلاب فرانسه عمل می‌کنند که هنوز هم آزادی و برابری در این کشور چنان که باید پدید نیامده است. تفاوت نگرش به آزادی و عدالت در مناطق مختلف ایران دیده می‌شود. برای مثال یکی از گفتمان‌هایی که راست افراطی در میان مردم به‌ویژه مردم طبقه‌ی متوسط به بالای تهران و کلان‌شهرها ایجاد کرده، صحبت از تبدیل حکومت ایران به یک حکومت نرمال است که مناسبات سیاسی و اقتصادی با دنیای غرب

داشته باشد و کلیه‌ی قواعد بازار آزاد و لیبرالیسم اقتصادی را بپذیرد. در این نگرش نه تنها بازتوزیع درآمد در میان کل کشور مدنظر نیست، بلکه مسئله گویی این است که مردم طبقه‌ی متوسط با سهولت بیشتر بتوانند کالاهای لوکس خارجی را بخرند و سوار ماشین‌های خارجی شوند و بتوانند آن را به قیمت فروش در خود غرب بخرند. این نگاه در حاشیه‌ی ایران نظیر کردستان و سایر نواحی فقیرنشین وجود ندارد. اما همین تبدیل کردن این مسئله به یک گفتمان هژمونیک می‌تواند تعریف از آزادی و برابری را خدشه‌دار کند و برابری را نه در امکانات زندگی رفاهی برای طبقات بالا، بلکه در کاهش و حذف نابرابری‌های درآمدی و رفاهی جستجو کند. برخی جریان‌های راست گاه حتی نظام اقتصادی ایران را یک شکل از اقتصاد کمونیستی و دولتی معرفی می‌کند و چاره را در اقتصاد بازار آزاد و پیوستن ایران به بازارهای جهانی می‌داند و اصول نولیبرالیستی مبتنی بر نظام استارت‌آپی و کارآفرینی را تبلیغ می‌کنند. این در حالی است که نولیبرالیسم در سطح جهانی در ضعیف‌ترین موقعیت خود در چند دهه‌ی اخیر به سر می‌برد و جریان‌های سیاسی جهانی که در

انتخاب‌های دموکراتیک آمریکای لاتین، اروپا و آمریکای شمالی بیشتر گرایش به چپ میانه و سوسیال‌دموکراسی و در مواردی چپ رادیکال دارند و در میان گرایش‌های راست، عمدتاً راست افراطی که گفتاری ضدنولیبرالی دارد، مورد اقبال است.

تمام این گروه‌ها در دکترین نولیبرالی اقتصادی و نحوه‌ی مداخله‌ی دولت با طرفداران نولیبرالیسم عمدتاً در طیف راست میانه، اختلاف نظر دارند، اکنون شاید زمان مناسبی باشد که بتوان در دل تحولات اخیر خیزش ژینا از نظام اقتصادی مناسب برای ایران سخن گفت؛ نظامی که بتواند برابری و آزادی را به ارمغان بیاورد. این به‌نوعی وظیفه‌ی گروه‌های سیاسی و روشنفکران است تا از طریق گفت‌وگوهای سازنده در میان مردم معترض و حتی سردرگم ایران برای آینده امیدواری و نوید دهند. به‌طور کلی در موقعیت نبردی هژمونیک با راست افراطی و خود حاکمیت، شناخت مفاهیم و تبلیغات راست افراطی می‌تواند زمینه‌ی ساخت گفتمان مؤثر رهایی‌بخش را فراهم سازد. تنها از طریق این نفی می‌توان به شکل بدیل

سیاسی و اقتصادی نوین دست یافت. این گفتمان سلبی در مقابل گفتمان‌هایی شکل می‌گیرد که حاکمیت و ساختار تبعیض و گفتمان‌های مبتنی بر نظام امتیازورزی ارائه می‌دهد. در همان مقاله‌ی «جنبش و شرط ژرفایابی آن» محمدرضا نیکفر از جمله‌ی «این نباشد، آن باشد» سخن به میان می‌آورد که «آن» در حقیقت بازتاب‌دهنده‌ی «این»‌هایی است که ظلم و ستم را بازتولید می‌کنند. در چنین بستری، گفتمان سلبی نسبت به گفتمان ایجابی می‌تواند بهتر عمل کند، چرا که گفتمان ایجابی را می‌توان مصادره‌به‌مطلوب کرد، حال آن‌که گفتمان سلبی خود بر سازنده‌ی نفی چیزهایی است که ساختار تبعیض‌آمیز را ایجاد می‌کند. یعنی ساختاری که تبعیض را نفی می‌کند، نظام سلسله‌مراتبی را نفی می‌کند، ستم طبقاتی بر روی اقشار ستم‌دیده و به‌طور کلی سرکوب را نفی می‌کند.

در صحبت از گفتمان و بدیل از تخیل نیز نباید غافل بود. فانتزی (تخیل) در مورد ایده‌ها و بدیل‌ها می‌تواند به ما برای شکل‌دهی تصویری از تمدن ناسرکوبگر یاری رساند. همچنان‌که مارکوزه می‌گوید فانتزی ژرف‌ترین لایه‌های

ناخودآگاه را به عالی‌ترین تولیدات آگاهی (یعنی هنر) پیوند می‌دهد و به عبارتی رؤیا را به واقعیت پیوند می‌دهد. تخیل کاری می‌کند که اصل واقعیت را به چالش بکشیم و در برابر آن اصل لذت و میل به زندگی برای رهایی را برجسته‌سازی و بدیل رهایی‌بخش هم معنایی جز تمنای زندگی بهتر ندارد.

کجا قرار داریم و به کجا می‌رویم؟

خیزش ژینا تاکنون توانسته دستاوردهای مهمی را برای جامعه‌ی ما به همراه داشته باشد. از حضور گسترده‌ی زنان بیحجاب در خیابان‌های برخی شهرها گرفته تا احیای امید و شور زندگی و بازگشت سیاست به درون جامعه و ضدیت خیل عظیم مردم با غیر سیاسی‌بودن، همه از دستاوردهای مهم خیزش هستند. اما این همه‌ی ماجرا نیست. سرعت خیزش در همه جا و در میان همه‌ی گروه‌های معترض یکسان نیست و همان ناموزونی اقتصادی که در ساحت کشور در مقیاس مرکز نسبت به حاشیه وجود دارد، در سیاسی‌شدن و به‌پاخاستن

مردم در نواحی مختلف ایران نیز دیده میشود؛ چنان که اعتلای جنبش در کردستان بسیار بیشتر از کلانشهرها و شهرهای مرکزی ایران است. عوامل زیادی در وجود این اختلاف فاحش بین کردستان و مرکز ایران دخیل هستند که می‌توان دلایل زیر را برای آن برشمرد:

– وجود سنت مبارزاتی سیاسی در کردستان در طول دوران حاکمیت پس از انقلاب ۵۷. این سنت مبارزاتی و وجود احزاب سیاسی باسابقه سبب شده تا همدلی و همراهی در میان مردم کردستان بیشتر شود و امکان شکل‌گیری اعتراضات مردمی در مقیاس وسیع بیشتر شود. همچنین این سنت توانایی مردم کردستان را برای سازمان‌دهی اعتراضات بیشتر کرده است.

– غالب بودن اقتصاد شرکتی و پساфорديستی که مبتنی بر کار غیرمتمرکز و واحدهای اقتصادی کوچک است و سایر اشکال بی‌ثبات کاری در تهران و برخی از سایر کلانشهرها سبب شده که از سویی به دلیل گرانی زندگی و حقوق نامکفی،

امکان تعطیلی بازار و واحدهای صنفی و اعتصاب کاری بسیار پرهزینه باشد و از سوی دیگر نیز اشکال سازمان‌دهی در قالب اتحادیه‌ها نیروی کار برای اعتراض صنفی و سیاسی تا حدود زیادی از بین رفته است و ارتباط نیروهای شاغل طبقه‌ی متوسط و فرودست بسیار کم است و در مقیاس بسیار کوچکی وجود دارد و همین مسئله امکان گردهم‌آیی‌های بزرگ را بسیار دشوار می‌کند و اساساً توده‌های عظیم شاغل در کلان‌شهرها ارتباط جمعی چندانی را با هم تجربه نمی‌کنند و بیشتر به جزیره‌ای از توده‌های منفرد می‌مانند. مضاف بر اقتصاد بی‌ثبات و طبقه‌ی کارگر متفرق و رقابتی، شکل اقتصاد بازار آزاد و شرکتی برای برخی از طبقات اجتماعی در تهران و برخی کلان‌شهرها زندگی نسبتاً مرفه‌ی را درست کرده و به همین دلیل این لایه‌های مردم نمی‌توانند به راحتی با جنبش همراهی کنند. چنین شرایطی در این ابعاد در کردستان وجود ندارد.

– بحث محله‌زدایی در تهران و سایر کلان‌شهرها نیز از جمله مواردی است که امکان تجمع‌های بزرگ را از بین می‌برد. در جاهایی از پایتخت نظیر اکباتان و نارمک و نازی‌آباد که سنخ

محلّه هنوز در آنجا وجود دارد، در خلال خیزش ژینا بیشتر شاهد شکل‌گیری تجمع‌های اعتراضی بزرگ و مستمر بوده‌ایم و سطحی از سازمان‌دهی ابتدایی در این محلات وجود دارد. اما با توجه به این‌که بافت غالب تهران را جمعیت عظیم مهاجران از شهرهای کوچک‌تر از اقصی نقاط ایران تشکیل می‌دهند که به دلیل بیکاری در شهرهای خود به تهران مهاجرت کرده‌اند و در محله‌های مختلف پراکنده شده‌اند، غریبی بخش بزرگی از ساکنان سبب شده که نتوانند در بسیاری از موارد در محلات حلقه‌های اعتراضی تشکیل دهند و حلقه‌ی نزدیکان کم‌تری داشته باشند.

– همچنین می‌توان سامان (دیسپوزیتیف) شهری در تهران و کلان‌شهرها را در نظر گرفت که نگری و هارت در کتاب امپراتوری بدان اشاره می‌کنند، یعنی خودِ سامان شهری در کلان‌شهرها در مقام یک سازویرگ کنترلی عمل می‌کند که امکان شکل گرفتن تجمع را کاهش می‌دهد. از نرده‌کشی معابر اصلی تا حفر کردن گودال در میادین اصلی (میدان ولیعصر)، حصارکشی و نداشتن راه در رو (چهارراه ولیعصر و میدان امام حسین و میدان آزادی) و ساخت سازه‌هایی مثل

میدان انقلاب سبب می‌شوند که شکل‌گیری تجمع سخت و به تبع آن سرکوب آنها راحت‌تر شود.

با در نظر گرفتن عوامل فوق می‌توان دلایل اختلاف اعتلای جنبش در تهران و شهرهای مرکز با کردستان را متوجه شد. همین اختلاف در رشد جنبش بستر سیاست زمین سوخته را برای حاکمیت نیز فراهم می‌کند تا بتواند با کشاندن جنگ به کردستان جنبش را به پایان برساند.

خیزش تا به این لحظه همچنان پویاست و ادامه یافته است. برای ادامه‌ی خیزش عوامل متعددی دخیل هستند، اما حفظ همبستگی در میان فرودستان و طبقات و گروه‌های تحت‌ستم می‌تواند این ماشین را کماکان به جلو براند و اقدام‌های عملی دیگری انجام دهد. خیزش لااقل تاکنون توانسته در مقابله با تابوی بی‌حجابی و همبستگی مردمی و آغوش‌های مهربانی مردم به موفقیت‌هایی نسبی دست یابد. اما پیروزی نهایی به اقدامات عملی بیشتر و مفصل‌بندی بیشتر مفاهیم اقتصادی و سیاسی و سوگیری‌های رادیکال نیاز دارد.

خیزش ژینا یک رویداد مستمر رهایی‌بخش است که در یک
بستر اجتماعی بزرگ و در امتداد خیزش‌های ۸۸ و ۹۶ و
۹۸ قرار دارد و همه‌ی سرکوب‌شدگان تمدن سرکوبگر را
فراخوانده و غریزه‌ی حیات را نه برای سلطه‌ی اصل واقعیت
بلکه برای اصل لذت و میل به رهایی می‌طلبد. پیروزی نبرد به
استمرار مبارزه و اتحاد کلیه‌ی سرکوب‌شدگان نیاز دارد.
رویدادهای رهایی‌بخش در استمرار است که به پیروزی
می‌رسند.

انقلاب بدون ترانه ناممکن است

پیمان وهاب‌زاده

مترجم: حسین رحمتی

متن حاضر ترجمه‌ی مصاحبه‌ی جدلیه با پیمان وهاب‌زاده، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ویکتوریا، بریتیش کلمبیای کانادا، است. او در این مصاحبه درباره‌ی جدیدترین کتابش هنر سرپیچی: فرهنگ مخالفان و مقاومت مسلحانه در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰ (انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۲۰۲۲) صحبت می‌کند.

چه شد که به فکر نگارش این کتاب افتادید؟

پیمان وهاب‌زاده: ایده‌ی نوشتن این کتاب به کتاب ۲۰۱۰ اودیسه‌ی چریکی، به‌ویژه فصل ۷ آن کتاب، بازمی‌گردد. من

در جوانی و در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰ به خودآگاهی رسیدم و با پوست و گوشت و استخوان خود دیدم که چطور هنر ممنوعه و انقلابی همانا بازتاب‌دهنده‌ی مبارزه‌ی پیکارگران مسلح ایران به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق ایران علیه رژیم خشن و خودکامه‌ی شاه (البته کتاب ادیسه‌ی چریکی درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق است) بود. بنابراین ایده‌ی پشت کتاب به تعبیری حدود چهل سال در ذهن من پرسه می‌زده است! من هنوز شگفت‌زده‌ام که چرا هیچ‌کسی هرگز نکوشید رابطه‌ی میان ادبیات و هنر را با سیاست یا مشخصاً کنش مسلحانه که منش‌نمای دهه‌ی ۱۳۵۰ است، مطالعه کند. من در یک خانواده‌ی فرهنگی بزرگ شدم و ادبیات، شعر، نمایش‌نامه، سینما، باله، موسیقی و ترانه بخشی از زندگی روزمره‌ام بودند. پدرم کتابدار و طبعاً گردآورنده‌ی کتاب بود و مادرم شاعر و آموزگار. من از میانه‌ی بیست‌سالگی‌ام شروع به نوشتن و انتشار شعر، قصه، خاطره، و بررسی‌های ادبی کرده‌ام که همه را مرهون پدر و مادر مهربانم هستم. بنابراین علاقه‌ی بی‌پایانم به تاریخ غنی و پیچیده‌ی ادبیات فارسی مرا به نوشتن این کتاب سوق داد. من ادبیات و شعر پارسی مدرن

(سده‌ی بیستم) را به خوبی می‌شناختم و چریک‌های فدایی خلق را نیز حدود یک دهه‌ی پیش مطالعه کرده بودم. بنابراین آنچه نیاز داشتم فقط این بود که این دو بدنه‌ی دانش را به یکدیگر پیوند بزنم. نتیجه^۰ کتاب هنر سرپیچی شد با نقاشی روی جلد خیره‌کننده و بدیع سیامک غفاری که موضوعات کلیدی کتاب را به تصویر می‌کشد.

کتاب به چه عناوین، موضوعات، و ادبیات ویژه‌ای می‌پردازد؟

پیمان وهاب‌زاده: کتاب با این پرسش آغاز می‌کند که چطور چریک‌های فدایی خلق که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ اندک‌شمار بودند، به بزرگ‌ترین و مردمی‌ترین سازمان چپگرا پس از انقلاب تبدیل شدند، تا آنکه این سازمان به دست اسلام‌گرایان در سال‌های ۱۳۶۰ و سپس تا ۱۳۶۷ به طور وحشیانه و خشن سرکوب شد. در آن زمان، گروه چریک‌های فدایی خلق می‌توانست ۳۰۰ هزار تن را در تهران به خیابان‌ها بیاورد. چریک‌های فدایی خلق مدعی بودند که حدود ده

درصد از کل آرای ریخته شده به صندوق در انتخابات مجلس در اسفند سال ۱۳۵۸ (که البته تأیید نشده) را به دست آورده بودند. این محبوبیت قطعاً به دلیل پروپاگانداى گروه نبود. بنابراین، من به این مسأله توجه کردم که چطور هنر در دهه‌ی ۱۳۵۰ و حتا پیش از آن، تصویر مبارزان جاودان راه آزادی - در مورد ما، چریک‌های فدایی خلق - را به میان توده‌ها برد. چریک‌های فدایی خلق به یاری جذبه‌ی انقلابی و البته (تأکید می‌کنم) سکولارشان توانستند تأثیری عمیق بر آگاهی هنرمندان و نویسندگان ایرانی بگذارند که رویکردشان به گونه‌ای استوار سکولار بود و آنان نسبت به عدالت اجتماعی حساس بودند و از سانسور شدید رژیم شاه رنج می‌کشیدند. در آن زمان این امری غریب نبود که یک نویسنده یا هنرمند یا حتا یک خواننده (برای نمونه داریوش اقبالی) از سوی ساواک (پلیس امنیتی خشن ایران) برای حضور در یک جلسه‌ی «توجیهی» احضار شود، و یا این که هنرمند و نویسنده بازداشت و برای هفته‌ها و ماه‌ها زندانی شود، یا حتا - در مورد خسرو گل‌سرخى - با اتهامات ساختگی اعدام شود.

بنابراین کوشندگان مخالفانی که احساس می‌کردند که دستگاه سرکوب آن‌ها را خفه کرده است مجموعه آثاری - شعر، ترانه، داستان کوتاه، و فیلم - را آفریدند که آرمان مبارزان مسلح راه آزادی را ترویج می‌کرد.

کتاب با ساختن یک تئوری درباره‌ی رخداد و اسطوره آغاز می‌کند و استدلال می‌کند که گفتمان عمومی^۵ یک رخداد را به اسطوره‌ای تبدیل می‌کند که برای عموم مردم ستودنی است و این اسطوره بر دستور زبان درگیری با رخداد‌های واقعی حاکم می‌شود. این اسطوره راه را برای ظهور استعاره‌ها و کنایه‌های مقاومت در آثار هنری می‌گشاید. مجازها یا استعاره‌ها رابطه‌ی مستقیم و یک به یک با مقاومت مسلحانه ندارند، بلکه به طور پیوسته و بدون هیچ شک و شبهه‌ای به آن اشاره می‌کنند. گسترش چنین آثار هنری - و مجازها و استعاره‌ها و کنایه‌هایشان - چریک‌ها را در دیده‌ی مخاطبان می‌آراید و پیام پیکارگران مسلح را نه به روشی ایدئولوژیک بلکه به روشی که برای مخاطب عام درک‌کردنی باشد (یعنی از راه تجربیات زیسته‌ی مشترک) به توده‌های مردم می‌رساند.

کتاب به شعرها، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم‌ها (هر کدام در یک فصل) می‌پردازد تا بحث مرکزی کتاب را نشان دهد. در نهایت، این مطالعه به این جمع‌بندی می‌رسد که همگرایی هنر مخالفان و مقاومت مسلحانه یک پدیده‌ی جهانی و ترامپیتی بوده است و استدلال می‌کند که هیچ جنبشی نمی‌تواند موفق شود مگر تصویری هنری از دنیای رؤیایی‌اش ارائه دهد.

کتاب جدید شما چقدر ادامه‌ی آثار قبلی‌تان است یا از آنها فاصله می‌گیرد؟

پیمان وهاب‌زاده: من در چند حوزه پژوهش می‌کنم و فقط یکی از آنها در مورد ایران است. با این حال، من در این حوزه بیش از سایر حوزه‌ها نوشته‌ام. تمرکز من بر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ایران میان دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۶۰ است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، کتاب به تعبیری «جلد

دوم» کتاب اودیسه‌ی چریکی من است که در سال ۲۰۱۰ چاپ شد (انتشارات دانشگاه سیراکیوس). در آن‌جا من تاریخی تحلیلی از چریک‌های فدایی خلق ارائه دادم و بحث‌های درونی و برونی سازمانی چریک‌ها، تنگناها، محدودیت‌ها و امکان‌های‌شان را بررسی کردم. هنر سرپیچی نشان می‌دهد که چطور چریک‌های فدایی خلق الهام‌بخش طیف کاملی از جنبش‌های هنری شدند. هنر و ادبیاتِ هنرمندان و نویسندگان مخالف سبب شد که چریک‌های فدایی خلق بهتر از سوی مردم دیده شوند و این آثار هنری چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند.

امیدوارید که کتاب شما را چه کسانی مطالعه کنند و دوست دارید کتاب چه نوع تأثیری بر جای بگذارد؟

پیمان وهاب‌زاده: فکر می‌کنم روایتِ کتاب نه تنها برای آنانی که به ایران معاصر علاقه‌مندند، بلکه برای خوانندگانی که به نقش هنر در جنبش‌های سیاسی علاقه‌مندند بسیار خواندنی و

نیز لذت بخش باشد. به‌ویژه، آنانی که به این دوره از حیات سیاسی ایران علاقه‌مندند، خوانندگان و پژوهشگران هنر و ادبیات فارسی و ایرانی مدرن، دانشجویان رشته‌ی مطالعات ایران مدرن، و علاقه‌مندان به تلاقی‌گاه هنر و جنبش‌های اجتماعی. شعار کارزار انتخاباتی سالوادور آلنده را به یاد آورید: «انقلاب بدون ترانه ناممکن است!» به نظر من نه تنها ترانه، بلکه هر شکلی از هنر این پتانسیل [انقلابی] را دارد و هر خواننده‌ی علاقه‌مندی به این تلاقی‌گاه میان هنر و جنبش‌های اجتماعی از خواندن کتاب که سرشار از اشعار، ترانه‌ها، داستان‌های خیره‌کننده و تاریخ اجتماعی چگونگی آفرینش این آثار است لذت خواهد برد.

چه پروژه‌های دیگری در دست دارید؟

پیمان وهاب‌زاده: در حال حاضر در حال نوشتن کتابی درباره‌ی جنبش شورایی مردمی حیرت‌انگیز دهقانان ترکمن در شمال شرقی ایران هستم (۱۳۵۸-۱۳۵۷). پس از انقلاب

بهمن ۱۳۵۷، روشنفکران ترکمن گرد هم آمدند و «کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن» را بنیان نهادند. همزمان و با سقوط پادشاهی، دهقانان ترکمن که زمین‌های کشاورزی و مراتع اجدادی‌شان در دشت‌های حاصلخیز ترکمن به‌زور از آن‌ها گرفته شده بود، زمین‌ها را باز پس گرفتند و برای مدیریت این زمین‌ها شوراهای مردمی تأسیس کردند. چریک‌های فدایی خلق از این جنبش حمایت کردند و با آن‌ها پیوند خوردند. دهقانان در این زمین‌ها در سال ۱۳۵۸ به طور مشترک کشت و محصولاتشان را نیز با موفقیت برداشت کردند. خیلی زود یک سیستم شورایی پیشرفته در این منطقه شکل گرفت و «ستاد مرکزی شوراهای ترکمن صحرا» به طور غیررسمی برای تقریباً یک سال این منطقه را هدایت می‌کرد. این در حالی بود که اوباش و عوامل حاکمیت جدید نیز در منطقه حاضر بودند و علیه جنبش توطئه می‌کردند. بنیادگرایان واپس‌گرا، ناروادار و بی‌رحم در نهایت جنبش را از راه تحمیل یک جنگ بر آن در سال ۱۳۵۸ و کشتن رهبران در هم شکستند و به تدریج کنترل شوراها را در دست گرفتند و آنها را [از درون] تهی کردند. جنبش ترکمن

را می‌توان پیشگام نادانسته‌ی جنبش‌های شورایی خودگردان امروز، مانند زاپاتیستای مکزیک و روثاوا در شمال شرقی سوریه دانست - جنبش‌هایی که در شکل‌های متنوع در دنیای امروز در حال گسترش‌اند. این کتاب که اولین مطالعه‌ی مفصل در حجم یک کتاب از جنبش ترکمن است در دفاع از زمین و فرهنگ نام دارد و امیدوارم که در سال ۲۰۲۳ منتشر شود.

چرا اصلاً جنبش‌های مسلحانه مانند چریک‌های فدایی خلق را مطالعه کردید؟ آن‌ها چه اهمیتی می‌توانند داشته باشند؟

پیمان وهاب‌زاده: این پرسش دغدغه‌های عصر ما را هدف می‌گیرد. چریک‌های فدایی خلق و جنبش‌های چریکی مشابه در سراسر جهان، چه روستایی و چه شهری، کنشگران عصر رهایی از استعمار و جنبش‌های آزادی‌بخش ملی بودند. قصد آن‌ها این بود که افق‌های دنیای نوین و متفاوتی از دنیای استعمارزده، بهره‌کشانه، سرکوبگراییانه و از نظر اکولوژیک

نابودگر را تصور کنند و برای تحقق آن بجنگند. فرانتس فانون این روح را درک کرد آن‌جا که گفت «ما باید سرآغاز جدیدی را درست کنیم، شیوه‌ی جدیدی از اندیشیدن را گسترش دهیم و تلاش کنیم انسان جدیدی بیافرینیم.» این جنبش‌ها نتوانستند سرآغاز جدیدی بیافرینند، اما کوشش‌های‌شان درس‌هایی برای جنبش‌های عصر ما، برای کنشگران اکنون و فردای ما دارد، کسانی که فروپاشی اکولوژیک را به چشم خواهند دید، چیزی که ما امروز نشانه‌هایش را در سراسر جهان در شکل کمبودها و قیمت‌های فزاینده‌ی خوراک می‌بینیم. از این منظر، کتاب من به دنبال دو پنداشت موازی است، از یک سو جستجوی مسلحانه و آزادی‌بخش و از سوی دیگر جستجوی هنری و آزادی‌خواهانه. اگر به این مسأله بیندیشید می‌بینید که چطور این دو در واقع در تمنای یک چیزند. به نظرم ما باید به این روحیه بازگردیم و آزادی را طلب کنیم. بنابراین با شعار پاریس ۱۹۶۸ همصدا شویم، «تمامی قدرت به پنداشت!»

برشی از کتاب (برگرفته از مقدمه، صص ۵-۸)

این کتاب در ادامه‌ی کتاب‌های پیشین من درباره‌ی چپ مسلح در دهه‌ی ۱۳۵۰ در ایران... اما از زاویه‌ای تازه به این دهه می‌نگرد. یادواره‌های شخصی من در بالا [در بخش اول مقدمه]، که بسته به پژوهش‌هایم جمع‌آوری کرده‌ام، نشان می‌دهند که چطور پدیده‌های ویژه‌ی اجتماعی، سیاسی و تاریخی از دل تجربه‌های زیسته بیرون می‌آیند و جهان‌بینی ویژه‌ای را برای آنانی تشکیل می‌دهند که (هنوز) می‌توانند رخدادی را که آن‌ها را در میان گرفته است تصور کنند. همه‌ی مردم قدرت یادگیری از رخداد از راه آنچه من «هنر-تجربه» می‌نامم را ندارند. در شرایط عادی، شهروندان هر کشوری هژمونیزه می‌شوند و با تصویری که حکومت از «زندگی خوب» ارائه می‌دهد، همراهی می‌کنند. از این رو، تجربه‌های عمده‌ی شهروندان (به پیروی از گرامشی) از سوی جهان‌بینی طبقه‌ی حاکم بازچارچوب‌بندی می‌شوند... بنابراین تعجبی ندارد که وقتی پیکارگران مسلح در صحنه‌ی سیاسی ایران ظهور کردند، جوانان در شماری حیرت‌انگیز به رغم خطرات مرگباری که برای آن‌ها داشت (درست مانند ماهی

سیاه کوچک افسانه‌ای ما) با شور و شوق به ندای آن‌ها پاسخ دادند.

تذاین کتاب را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: زمانی که ایران در حال تجربه‌ی مدرنیزاسیون پرشتاب و آمرانه‌ای بود که بنا بود موقعیت کشور را در حاشیه‌ی نظام سرمایه‌داری جهانی تثبیت کند (به رغم ادعای شاه در دهه‌ی ۱۳۵۰ که ایران قرار بود ژاپن غرب آسیا شود) سیاست گسترش آموزش حکومت به شکل‌گیری یک طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده‌ی بزرگ انجامید. در دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ از یک سو شاهد کنترل، سانسور و سرکوب فراگیر و فزاینده‌ی حکومت و از سوی دیگر شاهد برآمدن آذرخش‌وار چریک‌های شهری به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ هستیم. از دل این دو، به شیوه‌ای دیالکتیکی^۱ و به دست هنرمندان مخالف،^۲ آثار هنری - به ویژه شعر، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم - آفریده شدند. این آثار هنری هم پیکارهای مسلحانه‌ی زیر پوست جامعه را بازتاب می‌دادند و هم به شکل‌گیری یک تصویر عمومی و پرجاذبه از

گروه‌های پیکارگر مسلح که در غیر این صورت گروه‌های کوچکی بودند بی‌نهایت کمک کردند. این آثار هنری و ادبیات از جهان‌بینی حکومتی سرپیچی کردند و زمینه را برای شکل‌گیری بیانگری عمومی مخالفت آماده ساختند. کنش مسلحانه زبان هنری یافت و جلوه‌های هنری به قامت کنش مسلحانه درآمدند. بنابراین هنرهای سرپیچی چنان بر جوانان تحصیل کرده و نیز لایه‌های خاصی از جامعه اثر گذاشتند که آن‌ها با عینک رادیکال‌ترین نقدها یعنی نقد پیکارگران مسلح مارکسیست به حکومت ایران می‌نگریستند. بنابراین این کتاب می‌خواهد نشان دهد که چطور به لطف آثار هنری پیکارگران مسلح فدایی خلق - که کم‌شمار بودند و ادبیات آنها و حضورشان تنها در گروه‌های دانشجویی زیرزمینی و محافل روشنفکری غیررسمی بازتاب می‌یافت - در نگاه مردم ابعاد قهرمانانه‌ی چندانی یافتند و به دنیای اسطوره‌ای و نمادینی برده شدند که ورای وجود واقعی مسلحانه‌ی‌شان بود. و بدین سان، در آگاهی جمعی ایرانیان ناهمراه [با رژیم حاکم] چریک‌ها در قامت پیکارگران جاودان راه آزادی نقش بستند. یکی دیگر از پیامدهای جانبی [اسطوره‌شدن چریک‌های فدایی

خلق] این بود که سرپیچی فعال نه فقط چریک‌های فدایی خلق بلکه سایر پیکارگران مسلح نیز در آن زمان امری ستودنی شد. در اودیسه‌ی چریکی (۲۰۱۰)، که یازده سال طول کشید تا آن را کامل کنم، تئوری‌ها و تاریخ سیاسی فدایی‌ها را مطالعه کردم و اشاره کردم که چطور چریک‌های فدایی خلق در یک بافتار سیاسی اجتماعی گسترده‌تر، از راه «جنبش» به اصطلاح «فدایی» بازنمایی می‌شد. با این حال کتاب اودیسه‌ی چریکی به دلایل محبوبیت بی‌همتای چریک‌های فدایی خلق نمی‌پردازد. بعدها مقاله‌ای نوشتم که بر این راه - یعنی هنر و سیاست در بافتار چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ - نوری می‌افشاند، که در نهایت به این کتاب رهنمون شد که بر «بعد زیبایی‌شناسانه‌ی جنبش» تمرکز می‌کند....

کوتاه این که این کتاب مطالعه‌ی یک نمونه‌ی موردی از رابطه‌ی میان جنبش‌های اجتماعی از یک سو و شعر، ادبیات و فیلم از سوی دیگر است. البته این داستان نه منحصر به ایران بلکه جهانی است. شعرا، نویسندگان، موسیقی‌دانان و فیلم‌سازان

همواره از طریق هنرشان به جنبش‌های انقلابی که از آنها حمایت می‌کرده‌اند و خودشان را با آنها تعریف می‌کرده‌اند، یاری رسانده‌اند، اما این قضیه ورای مطالعه‌ی ماست. من در این کتاب نسخه‌ی ایرانی این جنبش جهانی را روایت می‌کنم. پذیرفته شده است که هنرها به اعتراض اجتماعی عمیق که پیکارگران چریک در ایران تجسم آن بودند، جنبشی که قهرمانانش چریک‌های فدایی خلق بودند، کمک کردند، اما چگونگی این امر هرگز به طور سیستماتیک مطالعه نشده است. کتاب بر پیوندهای دیالکتیکی میان هنر اعتراضی و مقاومت مسلحانه نور می‌افکند. در این کتاب نشان می‌دهم که محبوبیت نسبی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰، که در سال‌های پس از انقلاب و به ویژه از سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ (پیش از سرکوب سنگین حکومت) به اوج خود رسید و بیش از همیشه نمایان شد، به لطف جنبه‌ی اسطوره‌ساز آثار هنری در سال‌های پیش از ۱۳۵۷ بود. آثار هنری در برخی ژانرها و سبک‌ها به زبان ژرژ سورل «اسطوره» آفریدند و این اسطوره‌سازی^۵ چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند. پیامی را که ادبیات چریک‌های فدایی خلق کوشیده بود به گوش

دانشجویان رزمجو در سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۹ برساند، اسطوره به گوش عموم مردم در دهه‌ی ۱۳۵۰ رسانید: این اسطوره، ایستادگی مسلحانه در برابر رژیم شاه را قابل درک و حتا خواستنی کرد. هنرهای اعتراضی^۵، چریک‌های فدایی - و سایر پیکارگران مسلح مانند مجاهدین خلق به لطف نزدیکی‌شان به کنش مسلحانه و مدون فداییان - را به مرتبه‌ی والای پیکارگران جاودان و از خودگذشته‌ی راه آزادی رساند، تصویری که با خاطره‌ی فرهنگی جمعی ایرانیان از ایستادگی در برابر سرکوب کاملاً همخوانی داشت. بنابراین تلاقی خاص میان آثار هنری و سیاست در قلب این مطالعه است که البته تلویحات جهان‌شمولی و رای این مطالعه‌ی خاص دارد. اسطوره‌ها «تاثیری با دیرکرد» دارند و من نشان خواهم داد که چطور چریک‌ها به طرزی پارادوکسیکال تنها زمانی که تب مخالفت مسلحانه به طور چشمگیری فروکش کرده بود قامت فراابشری به خود گرفتند. آثار هنری بودند که به یاری نمادین‌سازی پیکارهای کنشگران مخالف (که عمدتاً ایدئولوژیک زده بودند و از این‌رو نمی‌توانستند با مردمی که آنان قصد بسیج‌شان را داشتند ارتباط برقرار کنند) آن‌ها را

برای طیف‌های گسترده‌تری از مخاطبان قابل درک و دامنه‌ی نفوذ اجتماعی و عمومی آن‌ها را بسیار گسترده‌تر کردند. خلاصه، فداییان (و سایر پیکارگران مسلح) که خود را وقف آماج بی‌پایان، بی‌امان و با انرژی بالای سازماندهی پیکار مسلحانه‌ی زیرزمینی کرده بودند، به ابزارهای فرهنگی برای ترسیم تصویری عمومی از خود مجهز نبودند یا منابع لازم برای انجام این کار را نداشتند، در حالی که هنرمندان، نویسندگان، شاعران و روشنفکران مخالف، تصویر اسطوره‌های جاودان راه آزادی را از پیکارگران مسلح ارائه کردند، چیزی که حتی ورای سرکشانه‌ترین تصویر آن‌ها از خودشان بود. اما پیش از این تأثیر با دیرکرد درست مانند خاطره‌ی شخصی خودم در بالا، آثار هنری، به ویژه شعر، بسیاری را جذب چریک‌ها کردند: در دورانی که کپی‌های انتشارات زیرزمینی و ممنوعه با سرعت بسیار اندک پخش می‌شدند... از راه جذبه‌ی شعر یا سایر ادبیات دست به دست گشته، مانند داستان‌های کودکان بهرنگی، کنشگران بسیاری به سوی کنش انقلابی کشانده شدند. در اینجا یک چرخه‌ی کامل را پیموده‌ایم: از هر سو که برویم به هنر می‌رسیم.

«تقابل سیستم و زیست جهان ایرانی»

مصاحبه هاشم آقاجری

- در یک ماه اخیر کشور ما شاهد تحولات و حرکت هایی بوده است که در نوع خود در تاریخ ایران بی نظیر بوده است. طی این ایام بسیاری از کارشناسان حوزه های مختلف علوم انسانی به بحث و تحلیل این وقایع پرداخته اند. با توجه به اینکه تخصص شما در حوزه تاریخ است وقایع اخیر را با نگاهی تاریخی و علمی مورد بررسی قرار می دهید، می خواستیم دیدگاه خودتان را درباره این اتفاقات بفرمایید.

به لحاظ اینکه رشته من تاریخ است و پدیده ها را در بستر تاریخی آن می بینم، مواجهه من یک نگاه سیستمی فرایندی است. پدیده ای که در حال حاضر در جامعه ما جریان دارد یک حلقه ای از یک زنجیره که در هر حلقه ما جنبش ها و شورش هایی می بینیم که هر کدام دارای خود ویژگی هایی

بوده است و موجب بسیج بخش هایی از جامعه ایران شده هر چند که در هر مرحله این شورش ها یا جنبش ها سرکوب یا کنترل شده است. از دهه های قبل آغاز به تکوین و ظهور یافته و حداقل اگر به دوران پس از جنگ بازگردیم شورش هایی را که ما در دهه ۷۰ داشتیم ما در این دوران شاهد تحولاتی در جامعه ایران بودیم که به تدریج جامعه ایران را وارد یک دوران جنبشی کرد در دهه ۷۰ بر بستر ورود اقتصاد نئولیبرال و آنچه که تحت عنوان تعدیل اقتصادی شروع شد به شورش هایی هرچند محدود دامن زد در برخی از شهرها مطالبات ناشی از فقیر سازی و محرومیتی بود که بخشی از فرودستان جامعه ما با اون مواجه شده اند. تا اینکه به جنبشی بسیار نیرومند و سراسری می رسیم که بعدها موسوم به جنبش اصلاحات شد و دولتی را بر سرکار آورد به نام دولت اصلاحات که هدف آن و مطالبه مردمی که این دولت را روی کار آوردند رفرم درون سیستمی بود. اما آن جنبش هم که در حال حاضر حدود یک ربع قرن از عمرش می گذرد به بن بست رسید. بن بست که یک بار دیگر در بعد از سال ۷۶ در سال ۸۸ در هیئتی به نام جنبش سبز ظهور کرد. این

جنبش به طور مشخص مطالبات سیاسی درون سیستمی داشت. یعنی با شعار رای من کو؟ و اعتراض به تقلب انتخاباتی مردم به صحنه آمدند. مردمی که عمدتاً طبقه متوسط جدید شهری بودند و البته به لحاظ گسترده جغرافیایی محدود به شهرهای بزرگ می شد یعنی تهران و برخی از مراکز استان ها اما خوب در عین حال میلیونی بود مخصوصاً در تهران که آن حرکت عظیم چند میلیونی ۲۵ خرداد را ما شاهد بودیم. که آن هم سرکوب شد. در سالهای بعد یعنی سال ۹۶ تا حدودی ۹۷ و مخصوصاً آبان ۹۸ شاهد برآمدن جنبش های دیگری بودیم که عمدتاً نیروهای شرکت کننده در این شرکت ها اقشار فرودست و حاشیه نشین در شهرهای کوچک و بسیار دور افتاده، اما به لحاظ گستره جغرافیایی بسیار گسترده در تمام کشور بود. در فاصله های سال های ۹۸ تا ۱۴۰۱ ما شاهد جنبش های مطالباتی، طبقاتی و صنفی بودیم که طبقات و قشر های مختلف مردم هر کدام حول مطالبات معینی به صحنه آمدند. البته این جنبش ها خیلی فراگیر و سراسری نبود به لحاظ طبقاتی و قشر بندی اجتماعی محدود می شد به طبقه ای معین با مطالباتی مشخص اعم از جنبش کارگری، جنبش

دهقانی حول محور آب و جنبش های معلمان، جنبش مال باختگان، بازنشستگان، پرستاران، اصناف، بازنشستگان که خ ویژگی های اقتصادی آن بسیار برجسته بود. در عین حال جنبش دانشجویی ما که از سال ۷۸ به طور خاص در تیر ۷۸ برآمد و سیستم را هم به شدت دچار نگرانی کرد به طوری که رهبری سیستم در قبال آن حتی واکنشی از خود نشان داد که حاکی نوعی نگرانی و حتی ضعف بود، ضعفی که البته با کمک نیروی سپاه و وعده های که دادند و ملاقات هایی که داشتند اطمینان خاطری که ایجاد کردند که می توانند آن جنبش را کنترل و سرکوب بکنند و همین کار را هم کردند جنبش دانشجویی البته در تمام این دوران وجود داشت گاهی اوج می گرفت و گاهی در اثر سرکوب ها به حالت کمونی در می آمد و در این دوره اخیر هم می بینیم دوباره جنبش دانشجویی رو به اعتلا گذاشته است در کنار جنبش دانشجویی ما یک جنبش زنان هم داشتیم که این جنبش در همان اسفند ماه ۵۷ یعنی بعد از یک ماه پیروزی انقلاب در واکنش به آنچه که احساس می شد ممکن است حجاب اجباری در کار باشد به صحنه آمدند اما این جنبش محدود بود و جامعه

انقلابی آن دوره عمدتاً با آن همراهی نکرد سازمان‌های سیاسی و حتی روشنفکران بنا به دلایل ایدئولوژیکی و سیاسی که داشتند از آن فاصله گرفتند زیرا که در چارچوب گفتمانی آن دوره مطالبات زنان بیشتر به عنوان نوعی مطالبات بورژوازی تلقی می‌شد و لذا آن جنبش تداوم پیدا نکرد و خیلی سریع جمع شد.

اما در عین حال مقاومت زنان ایران به صورت بسیار ناملموس و فردی یا غیر سازمان یافته ادامه پیدا کرد تا اینکه همراه با جنبش اصلاحات دوباره جنبش زنان جان تازه‌ای گرفت نسبتاً سازمان‌یابی خاصی پیدا کرد ولی با دستگیری‌ها و سرکوب‌ها و البته عدم گسترش سراسری آن در دهه ۷۰ و ۸۰ مهار شد و به محاق رفت بسیاری از فعالان جنبش زنان یا دستگیر شدند و یا از ایران مهاجرت کردند.

- این حلقه جدید در زنجیره‌ای که ترسیم کردید، چه ویژگی‌هایی دارد؟

این حلقه جدید در این فرایند زنجیره ای جنبش ها باز یک خود ویژگی هایی دارد که یکی از بارزترین خودویژگی های آن یک گسست نسلی است که در درجه اول نیرویی که به صحنه آمدند جوانانی هستند عمدتاً در فاصله سنی ۱۵ تا ۲۵ الی ۳۰ ساله. پس در وهله اول این یک جنبش جوانان محسوب می شود و در کنار آن هم البته زنان که شامل زنان، دختران و پسران جوان می شود. و در واقع خودویژگی آن همانگونه که در شعار و تیپیک آن هست «زن، زندگی، آزادی» جنبش زندگی است که یک جنبش فرهنگی است که می خواهد سبک زندگی خودش را خودش انتخاب کند و اجبار و اقتدار و غالب ریزی از بالا را با اتکا بر سیستم اقتدارگرا را بر نمی تابد و علیه آن قیام کرد

- اینهایی که فرمودید وجوه ممیزه آن است وجوه اشتراکی آن چیست؟

اگر کلیت بحث را در نظر بگیریم، کلیت بحث را من در چارچوب نسبت سیستم و زیست جهان ایرانی ارزیابی می کنم

از یک طرف ما با یک سیستمی روبرو هستیم با یک ویژگی هایی و از یک طرف با یک لایف ورد (life world) و یک زیست جهانی که بنا به مقتضیات خودش دینامیسمی دارد، پویاست و در حال تحول است تحولی که هم منطق شتابناک تحول نسلی در قرن بیست و یکم آنرا توضیح می دهد منطقی که در دوران پیشا مدرن یا در دوران مدرن اولیه یعنی اوایل قرن بیستم هنوز در ایران وجود نداشت. می دانیم که بحث تغییر نسلی در دوران پیشامدرن در واقع امری بسیار کند و نامرئی بود به طوری که به نظر می رسد اساسا تغییر نسلی در طی قرنها و سده ها اتفاق نمی افتاد و دختران و پسران بازتولید مادران و پدارنشان بوده اند البته نه به طور مطلق ولی نه آنچنان که ما را با شکاف های نسلی روبرو بکنند. تغییرات مداوم بود اما گسستی وجود نداشت و ما از نیمه دوم دهه ۷۰ این گسست نسلی را احساس کردیم. می یادم هست در همان سالهای دهه ۷۸ یعنی دوره اول اصلاحات این بحث گسست نسلی مطرح شد.

- یکی از جامعه شناسان جوان امروز ایران به نام رضا صمیم عنوان می کنند که این بحث گسست نسلی از دهه ۴۰ در ایران شروع شد و از آن زمان بود که نسل تازه ای شکل گرفت.

من خودم متعلق به آن نسل هستم ما به نوعی منتقد نسلی قبلی خود بودیم ولی در عین حال می توانستیم به آنها گفتگو کنیم در واقع اگر گسستی هم بود یک نوع گسست در پیوست بود و به نوعی ما همان میراث را داشتیم نو سازی و تجدید بنا می کردیم گسستی نبود که الفبای مشترک برای گفتگو بین نسل ما و نسل قبل ما وجود نداشته باشد. بخصوص این گسست و پیوست در حوزه سیاسی و مبارزاتی مطرح بود زمانی که جنبش چریکی برآمد و گفتمان انقلاب چپ انقلابی اعم از چپ مارکسیستی و چپ مذهبی آمده بود که از گفتمان نسل دهه ۲۰ یا دهه ۳۰ عبور کند گفتمانی که معتدل تر و مسالمت آمیزتر بود. همان جمله ای که مهندس بازرگان در دادگاه خطاب به رئیس دادگاه گفت: «ما آخرین نسلی هستیم که با شما در چارچوب قانون و به صورت مسالمت آمیز و سیاسی مبارزه می کنیم» ولی واقعیت امر این است آنچه که

امروز می بینیم فراتر از یک نوسازی گفتمان یک نسل قبل است به خصوص با وجود اینترنت و شبکه های مجازی و پدیده جهانی شدن باعث شده که این نسل دهه ۸۰ و ۹۰ ما در ایران از خیلی جهات شبیه به هم نسلان خود در دیگر نقاط جهان باشند. این امر در دهه ۵۰ و ۶۰ وجود نداشت درست است که نسل دهه ۴۰ و ۵۰ تحت تاثیر گفتمان های انقلابی جهانی قرار می گرفت به هر حال نسل ما از تجربه چگوارا، انقلاب کوبا، الجزایر، ویتنام تاثیر می پذیرفت ولی ارتباطات و داد و ستد فرهنگی با این سرعت و قرابتی که ما اکنون شاهدش هستیم اون دوره وجود نداشت به دلیل سطح و تکامل رشد تکنولوژی که امروز وجود دارد و آن دوره نبود. اما به نظر من هم این حلقه از زنجیره و هم دیگر حلقه های قبلی بر یک بستری تکوین پیدا می کنند که من بیش از یک دهه است ذیل عنوان بحران آن را تحلیل می کنم یعنی ایران در بحران است و این بحران ناشی از ناهمگرایی یا واگرایی سیستم و زیست جهان ایرانی است. زیست-جهان اساسا خود یک عالم دینامیک و پویاست یعنی زندگی واقعی و تجربه زنده ای که مردم در متن کوچه و خیابان و خانه تجربه می

کنند. از آن طرف سیستمی وجود دارد به نام جمهوری اسلامی. ببینید اساسا سیستم ها به خودی خود میل به تصلب دارند و محافظه کار هستند و یک نوع خصلت استاتیک دارند. بر خلاف زیست جهان که دینامیک است. اگر سیستم استاتیک باشد و زیست جهانی که دینامیک است در کنار هم قرار بگیرند به تدریج یک شکاف میان سیستم حاکم و زیست جهان ایجاد می کند. منتهی ما در ایران با یک مشکل مضاعف روبرو هستیم به این معنی؛ سیستمی که حاکم بوده در این چهل و چند سال در ایران نه تنها ایستا نبوده است بلکه برعکس یک سیر قهقهرایی هم داشته است یعنی یک نوع سیستم واپسگرا در گفتمانش بوده است و به تبع آن در تمام سیاست ها و استراتژی، مدیریت، ترتیبات، برنامه ها، این امر نمایان بوده است. انقلاب ایران که سیستم جمهوری اسلامی به عنوان تبلور مادی و عینی آن بوده است دارای یک گفتمان مدرن بود هرچند با صبغه دینی، یعنی گفتمان هژمونیکی که در سال ۵۷ جامعه ایران را بسیج کرد یکی از بارزترین نمادهای آن دکتر شریعتی بود البته در این گفتمان روشنفکران غیر دینی و سکولار هم سهم بودند منتهی در

میان این روشنفکران که یک وجه مشترک گفتمانی هم داشتند مانند باز کردن یک راه سوم بین شرق و غرب، پایان دادن به بحران معنویت، استعمار ستیزی، ضد امپریالیسم بودن، طلب آزادی، استقلال، جمهوری و موارد دیگر وجه اشتراک گفتمانی بود بین همه روشنفکران چه سکولار چه مذهبی، منتهی آن گفتمانی که راهنمایی عمل شد و رهبری انقلاب ۵۷ یعنی آیت الله خمینی بیان آن شد همان بیانی بود که ایشان در پاریس اعلام کرد یعنی بیانی برای آینده ایرانی که دارای جمهوری، آزادی، عدالت و پیشرفت و توسعه جامعه باشد. وعده یک جامعه آزاد برای ایران بود. دکتر شریعتی بارزترین روشنفکری بود که تولید گفتمان مذهبی نوگران و مدرنی که انجام رسانده بود را هژمونی کرد در نهایت آیت الله خمینی و روحانیت را که اقلیت روحانی مترقی محسوب می شدند رهبری انقلاب را به دست گرفتند و در این فضا انقلاب پیروز شد. اما بعد از پیروزی انقلاب و شهادت آقای مطهری ما شاهد یک شیفت گفتمانی بودیم به این معنی که اگر دکتر شریعتی نماد گفتمانی انقلاب بود آقای مطهری تبدیل شد به نماد گفتمانی نظام یا سیستم با حمایت و تایید بی

قید و شرط امام خمینی بر نظرات ایشان و بعد سراسر دستگاه های ایدئولوژیکی و سیاسی جمهوری اسلامی هم در مدارس و دانشگاه ها شروع به ترویج گفتمان آقای مطهری کردند. تا زمان امام خمینی این گفتمان به عنوان گفتمان مرجع دیده می شد ولی از نظر من شیفت به گفتمان آقای مطهری در مقایسه با دکتر شریعتی یک شیفت رو به عقب بود یعنی اگر دکتر شریعتی یک روشنفکر مدرن بود آقای مطهری هرچند یک روحانی مترقی بود اما گشودگی وی به دنیای مدرن کمتر نیز بود.

دینی که شریعتی معرفی می کرد کاملاً گشوده بود به روی دنیای مدرن و اسلام را به گونه ای با تفسیر می کرد که آگزیستانسیالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی در کنار هم حضور داشتند. در سال ۵۷ شعاری که دکتر شریعتی نهایتاً در گفتمانش جمع بندی می شد آزادی، برابری و عرفان بود. در دهه دوم جمهوری اسلامی یعنی در دوران رهبر دوم ایران همچنان با شاهد یک شیفت رگرسیو و واپسگرا هستیم پارادایم این دوران متعلق به آقای مصباح یزدی است. آقای مصباح یزدی رسماً توسط رهبر به عنوان ایدئولوگ مرجع

سیستم تایید می شود و شروع به ترویج و گسترش گفتمان او می کنند. ما می دانیم که آقای مصباح یزدی نه تنها بر خلاف دکتر شریعتی بلکه حتی بر خلاف مطهری نه اعتقادی به دموکراسی داشت و نه اعتقادی به جمهوریت و برابری. خیلی صریح نوعی اسلام بنیادگرایانه را نمایندگی می کرد. یعنی اگر آقای مطهری نوعی اسلام اصلاحگرایانه را نمایندگی می کرد آقای مصباح یزدی سخنگو و نماینده یک اسلام بنیادگرا بود که رسماً می گفت اساساً مردم حق ندارند که برای خود تعیین سرنوشت بکنند چرا که تعیین سرنوشت مردم دست خداست لذا در بحث راجع به دموکراسی و جمهوریت ایشان عنوان می کردند که ما در اسلام دموکراسی و جمهوریت نداریم. به عبارت دیگر این تئوری نوعی تئوری خلافت بود ضمن اینکه در زمینه های فرهنگی هم به دنبال اجرای شریعت بودند نوع گفتمانی که مثلاً ما در اخوان المسلمین، سید قطب، طالبان می دیدم. تاسف بار تر اینکه بعد از دهه ۷۰ و ۸۰ یعنی بعد از مرگ آقای مصباح یزدی باز شاهد یک شیفت قهقرایی تر هستیم که متعلق به مداحان و آخوندهای به شدت سنت گرایی خرافه زده ای که رسانه های رسمی در خدمت

ترویج این پارادایم قرار دارد. در واقع سیستم به لحاظ تئوریک و گفتمانی یک سیر رو به عقب داشت و در حالی است که زیست جهان ایرانی روبه دنیایی مدرن رو به جلو در حال تحول بود.

- علت اصلی این ناهمسازی میان سیستم و زیست جهان ایرانی را چه می دانید؟

بنید جمهوری اسلامی در آغاز در قانون اساسی خود دچار نوعی پارادوکس بود این پارادوکس در مسائلی مانند جمهوری اسلامی، مردم سالاری دینی، در وارد کردن اصلی به نام ولایت فقیه و بعد ولایت مطلقه فقیه، در حاکم کردن فقه سنتی بر حقوق مدرن وجود داشت. و به خودی خود نوعی آناکرونیسم را تولید می کرد حالا وقتی که سیستم یک سیر قهقرایی هم پیدا می کند این زمان پریشی و آناکرونیسم بین سیستم و زیست جهان باز هم پیش از پیش عمیقتر و وسیع تر شده است که بسیاری پدیده ها از جمله همین پدیده آخر یعنی گشت ارشاد یکی از محصولات آن است. مسئله حجاب

اجباری و دیگر مسائل برآمده از آن گفتمان است. این سیستم که روندش رو به عقب است و با جهان و زیست جهان مدرن ایرانی نوعی ناتاریخیت و آناکرونیتسه (ناهمزمانی) به سر می برد که نه فقط در زمینه فرهنگی بلکه در همه زمینه ها در زمینه مدیریت، اقتصاد، سیاست، و دیگر زمینه ها وجود داشت. لازم به ذکر است از اوایل دهه ۷۰ شمسی در ایران نوعی اقتصاد سرمایه دار محور به اصطلاح نئولیبرال در ایران پیاده شد هر چند باید گفت که فقه سنتی ما زمینه هایی برای همنوایی و همسویی با این اقتصاد دارد. به خصوص اینکه کشور ایران به عنوان یک کشور پیرامونی با یک میراث ناشی از توسعه سرمایه دارنه ای که از دهه های قبل از انقلاب شروع شده بود مسئولان حکومتی آمده با الگوهای صندوق بین المللی پول و بانک جهانی و... که دیکته می کردند می خواهند اقتصاد را بازسازی کنند. و بعد این سیستم نه فقط به علت ناهمگرایی اش با زیست جهان بلکه به دلیل حفره ها و کاستی ها عمیقی که در درون خودش وجود دارد به تدریج تولید کننده بحرانی های گوناگون در جامعه ایران شد یعنی

اینکه ما به خصوص در سه دهه گذشته یعنی از بعد از جنگ تا امروز ما یک فرایند تولید بحران انباشته و مرکب داریم.

- منظورتان از بحران مرکب چیست؟

در اینجا چندین و چند بحران است که هیچکدامش در آن مرحله ای که به وجود آمده است حل نشده و سرکوب و پنهان شده و بحران های بعدی هم که دائم به وجود آمده روی آنها انباشته شده است لذا می توان گفت از دهه ۷۰ به این سو تا امروز شاهد بحران های متعدد مرکبی هستیم که روی هم انباشته شده اند. ما الان بحران دموکراسی داریم، بحران مشارکت، بحران مشروعیت که بعد از سال ۸۸ خیلی آشکار شد، بحران اقتدار، یعنی امروز شما اگر در خیابان ها می بیند که جمهوری اسلامی قدرت اقناع خودش را از دست می دهد حکومت شوندگان حکم حکومت کنندگان را نمی پذیرند به همان نسبت رو می آورد به زود چون زور یا قدرت نسبت معکوسی دارد به مشروعیت و اقتدار، یعنی هرچه از زور بیشتری استفاده شود در می یابید که مشروعیت و اقتدار

کاهش پیدا کرده است. سیستی که مشروعیت و هژمونیک داشته باشد او را از نیروی سرکوب و پلیس و سپاه و هر گونه نیروی نظامی و سرکوب بی نیاز می کند. ما بحران اقتصادی داریم که در این سه دهه اخیر بحران رشد اقتصادی بحران اشتغال و بیکاری، بحران فقر، بحران فاصله طبقاتی و بحران حاشیه نشینی به گونه ای که شما می بینید در بسیاری از شهرها جمعیت حاشیه نشین برابر و حتی بعضا بیشتر از ساکنان مرکزی شهرها هستند. بحران فرار مغزها، فرار سرمایه، بحران مهاجرت بسیار نابهنجاری که وجود آورده است. بحران های زیست محیطی، بحران آب، بحران مدیریت که دقیقا زمانی اتفاقاتی مانند حادثه پلاسکو، یا ساختمان مترو پل اتفاق می افتد دقیقا خودش را نشان می دهد. بحران در سیاست خارجی، بحران سیاست اتمی که حدود بیست سال است ادامه پیدا کرده است. بحران ایدئولوژیکی که سیستم باهاش دست به گیران است یعنی این ایدئولوژی که بخصوص سیر قهقراپی پیدا کرده است و حالا آخوند های خرافه زده یا مداح ها تبدیل به نمادهای آن شده است این ایدئولوژی حالا می خواهد جامعه ایران و بخصوص نسل های جدید جامعه

ایران را اقتناع و در قالبی این نسل را محبوس کند. لباس تنگی است که برای یک بدن در حال رشد به هیچ وجه مناسب نیست و ناگزیر دیر یا زود این بدن رو به رشد تنومند این لباس را می‌درد و پاره می‌کند.

- بحثی درباره پدیده بحران‌ها در میان هست که خیلی این روزها شنیده می‌شود و آن هم این است بحران‌های انباشته قرار به حل آنها نیست بلکه هر کدام از این بحران‌ها عاملی برای ادامه این وضعیت و به تعویق انداختن مواجهه معقول با امر واقع است. یعنی اساساً قرار نیست بحرانی حل شود نظر شما در این باره چیست؟

در اینجا باید بین بحران‌های داخلی و بحران‌های خارجی فرق بگذاریم. بله این امر شناخته شده‌ای است که در نظام‌های دیکتاتوری که نمی‌توانند مسائل داخلی مردم را حل بکنند برای اینکه حواس مردم را پرت و برای اینکه یک وحدت سوری کاذب را ایجاد بکنند در سیاست خارجی مثلاً یک جنگ منطقه‌ای ایجاد می‌کنند. الان مثلاً پوتین خیلی خوب

از جنگی که در او کراین به راه اندخته است برای کنترل داخل استفاده می کند. ولی بحران داخلی رژیم را مشروعیت زدایی می کند. رژیم ها مشروعیت شان را از دو منبع می گیرند یکی از منبع ایدئولوژی، امری که رژیم از طریق آن نوعی احساس تعلق در جامعه ایجاد کند مانند ۸ سال جنگ مردم ایران غالباً یک پایه مشترک با سیستم داشتند که ناشی از یک حس ملی بود و بسیاری از مشکلاتی که وجود داشت تحمل می شد. یک پایه مشروعیت رژیم ها نیز کارآمدی است. اگر رژیمی مشروعیت ایدئولوژیک نداشته باشد باید کارآمد باشد. رژیم های بوده اند در تاریخ در زمان روی کار آمدن مشروعیت نداشته اند ولی بعداً به خاطر کارآمدی که از خودشان نشان داده اند ماندگار شده اند. این کارآمدی شامل خیلی مسائل می شود. در رژیم های پیشاستتی مهمترین کارکرد امنیت بود و بعد از نظم و عدالت داخلی میان اقشار مختلف. رژیم های استبدادی امروز هم گاهی از بحران نا امنی استفاده می کنند برای اینکه تجربه نشان داده که توده عادی مردم هرگاه ارزشی به نام امنیت با ارزش های دیگرشان مانند آزادی، رفاه، توسعه و ... در تعارض قرار بگیرد آنچه که

آنها ترجیح می دهند امنیت است و اتفاقاً رژیم های دیکتاتوری و سرکوب گر معمولاً در شرایط خیلی بحرانی که نمی توانند مسائل را حل بکنند و کارآمدی لازم را برای حل مسائل و بحران های مانند بیکاری، مسکن، اقلیم، تورم و دهها مسئله که امروز می بینیم نداشته باشند شروع به ایجاد بحران در بیرون می کنند. واقعیت امر این است که جمهوری اسلامی به جز یکی دو مورد خاص یعنی نظامی گری مثل ساختن موشک و اقدامات نظامی مرزها و منطقه به دلیل حجم عظیم بودجه ای که صرف آن شده و به دلیل استراتژی که رهبر جمهوری اسلامی اتخاذ کرده و نگاه وی به قدرت اساساً مبتنی است بر مولفه ای به نام «نظامی گری». اساساً جمهوری اسلامی ایدئولوژی و ساختار آن نشان داده است نسبتی با توسعه ندارد یعنی ما متأسفانه با یک سیستمی روبرو هستیم که توسعه به معنای مدرن کلمه در آن جایگاهی ندارد. حتی گاهی اسم آن را تغییر می دهند و به جای «توسعه» از «پیشرفت» استفاده می کنند. اگر سیستم کارآمد بود می توانست مشکلات را مرحله به مرحله که به وجود می آید

حل بکند. ولی نه تنها این مسئله را حل نمی کند بلکه آنقدر بزرگ می شود که تبدیل به بحران می شود.

- چرا سیستم توانایی حل گام به گام مسائل را ندارد؟

چون سیستم به شدت مبتلا به بحران مدیریت و ناکارآمدی در عرصه مدیریت است. چون مبتلا به فساد ساختاری و سیستمی است. بحران آبی که اکنون در ایران مشاهده می شود هم ناشی از بحران مدیریت و کارشناسی است که در سیستم وجود دارد هم ناشی از بحران فساد ساختاری است که میان گروه بندی های چپاول گری که در فضای فقدان رسانه های آزاد و احزاب مستقل و همچنین فقدان نمایندگان واقعی مردم در مجلس و دولت که برآمده از فقدان یک انتخابات واقعا آزاد گسترش پیدا می کند.

- شما به مسئله سیستم خیلی اشاره کردید ولی اینجا به مسائلی دیگر مانند مسئله دخالت خارجی و حفظ یکپارگی کشور در مقابل تهدیدات خارجی نیز اشاره کرد اینها را که

نمی توان انکار کرد؟ نمی توان انکار کرد که ما قدرت منطقه ای هستیم الان، به نظر شما مسائل اینچینی را چطور می توان تحلیل کرد؟

من به هیچ عنوان تهدید های خارجی مانند تهدید های اروپا، آمریکا و تحریم های آنها، یا تهدیدات عربستان اسرائیل و ... را نادیده نمی گیرم. ولی می گویم که بخش عمده ای از این تهدیدها ناشی از نوع نگاه سیستم به جهان و منطقه است. ناشی از استراتژی است که سیستم انتخاب کرده است. تجربه نشان داده است هیچ رژیمی صرفا با اتکا به قدرت نظامی بقاء آن تضمین نمی شود. ممکن است که بقایش در مقابل حمله خارجی تضمین بشود مثلا اگر سلاح هسته ای داشته باشد دیگر آمریکا یا اسرائیل یا کشور دیگری به آن حمله نکند ولی بقا سیستم ها که فقط از خارج تهدید نمی شود. بقاء سیستم ها از داخل هم تهدید می شود. این درسی بود که می توان از اتحاد جماهیر شوروی گرفت. شوروی در مسابقه تسلیحاتی با آمریکا گاهی حتی جلوتر هم بود. ولی به هر حال فرو پاشید. ضمن اینکه شما باید اقتدار و امنیت را برای امنیت کل کشور ببینید نه برای صرفا حاکمیت و یا رژیم. چون اگر

رژیم اینگونه فکر بکند با سلاح در مقابل تهدیدات خارجی از خودمان دفاع می کنیم و در داخل هم سرکوب می کنیم. این تواضنی که در اینجا برقرار می شود توازنی به شدت متزلزل است. چون که این نگاه بسیار نگاهی تک بعدی و یک سویه است. یعنی شما همه توان کشور را بر قدرت نظامی گذاشته اید. بالا بردن قدرت نظامی بدون رشد جامعه در عرصه های مختلف اقتصادی و فرهنگی امکان بقاء ندارد. چین را ببینید. چین امروز قدرت نظامی آن مبتنی بر رشد قدرت اقتصادی اش است. و اتفاقا اگر مدل توسعه ای که شما طراحی می کنید متوازن نباشد تصویری کاریکاتوری می سازید که در آن تصویر مثلا دماغ آنقدر بزرگ است اما بقیه اعضای بدن خیلی کوچک است. این موجود دیگر تعادلی ندارد و در موقعیت های مختلف تعادل آن بهم می خورد.

- این موضوع درباره کشورهایمانند روسیه و کره شمالی چگونه است آیا درباره آنها هم صدق می کند؟

نگاه باید بلند مدت باشد. در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی فکر می کردیم که اتحاد جماهیر شوروی ابدی است. فکر می کردیم امپریالیسم آمریکا سقوط می کند اما اتحاد جماهیر شوروی باقی خواهند ماند چه شد که آن امپراطوری در سال ۱۹۹۰ فروپاشید. بیاید رژیم شاه را در نظر بگیریم رژیم شاه مگر ارتش ضعیفی داشت؟ خودشان می گفتند که ما پنجمین ارتش جهان هستیم و پیشرفته ترین سلاح ها را در اختیار داریم. به دلیل نقشی که در منطقه برای ایران تعریف شده بود به عنوان ژاندارم منطقه. ولی مسئله این است که قدرت و امنیت امروز فقط با مولفه نظامی تعریف نمی شود.

- نقدی به حاکمان روسیه اکنون به اتحاد جماهیر شوروی دارند این است که شوروی در آن زمان را اصلاح و گفتگو با جهان را در پیش گرفت و رفتن به سمت غرب باعث فروپاشی آن شد نقدی که اصولگراها به اصلاح طلب ها دارند نظر شما در این باره چیست؟

اولا آینده نشان خواهد داد که روسیه چقدر بقا پایداری خواهد داشت اما این یک اشتباهی است که متاسفانه نظریه پردازان جمهوری اسلامی دارند و از تاریخ به شکل وارونه درس می گیرند. من فراوان شنیده ام از عناصر موثر در این سیستم که علت سقوط شاه این بود که سرکوب تمام عیار نکرد یا علت سقوط شوروی هم این بود که گورباچفی پیدا شد و می خواست پروستریکا و گلاسنوست بکند ولی قبلش باید این سوال را کرد چرا این سیاست ها تبدیل به یک ضرورت شدند و گرنه گورباچف که نمی خواست نظام شوروی سقوط کند او جز رهبران حزب کمونیست بود. یک تجربه چین هم ما داریم تجربه چین و شوروی را باهم مقایسه کنیم. چین امروز اصلاحات کرد به عبارت دیگر چین امروز حاصل اصلاحاتی است که بعد از سه دهه با آن ایدئولوژی خاص یعنی مائوئیسم تبدیل به یک کشور عقب مانده شده بود که حتی نمی توانست خوراک مردم خودش را تامین کند رهبرانی در حزب کمونیست چین که گفتند باید اصلاحات کنیم. این سیستم و این ایدئولوژی دیگر جواب نمی دهد منتهی اصلاحاتی که رهبران چین انجام دادند بسیار آینده نگرانه و

همه جانبه بود در عرصه اقتصاد و سیاست خارجه همزمان اصلاحاتی در پیش گرفتند. جامعه امروز چین در حال شکل دادن به یک طبقه متوسط نیرومند است که منجر به یک شهری سازی بسیار سریع در چین شده است می توان گفت سبک زندگی در چین بسیار مدرن و امروزی شده است. با اینکه نظام تک حزبی است اما غرور ملت چینی که حاصل از قدرتمند شدن چین است بسیار امر مهمی است. چین در واقع امروز ابر قدرت دوم جهان است پیش بینی می شود که طی یکی دو دهه آینده از آمریکا جلو بیفتد. مردم چین احساس می کنند اگر دموکراسی ندارند ولی یک غرور ملی دارند چرا که کشورشان تبدیل به یک قدرت واقعی شده است نه قدرت تبلیغاتی و کاذب. از این رشد عجیب ۸ الی ۱۰ درصدی عجیب و مداوم که چین طی این سالها داشته است سطح زندگی مردم به سرعت ارتقاء پیدا کرده رفاه، امنیت، قدرت ملی، افزایش پیدا کرده است. باید سالهای آینده را دید که این روند رشد اقتصادی زمینه مطالبات تازه را فراهم خواهد کرد یا نه. در دورنمایی چین بر سر یک دو راهی قرار خواهد گرفت که یا باید نظام سیاسی آن شروع کند به گشایش و

نوعی دموکراسی هدایت شده اتخاذ کند و اینکه دچار نوعی بحران می شود. در ایران خود ما به عنوان یک کشور جهان سومی وابسته همین منطقه تا حدودی در دوران رژیم پهلوی دوم دهه ۵۰ عمل کرد.

- اما اصلاحات چین صرفاً اقتصادی بود. یعنی چین هم از نظر وضعیت سیاسی فرقی با قبل نکرده است.

بله، اصلاحات چین هم اقتصادی بود، هم در سیاست خارجی. اینها مقدمات است. جامعه امروز چین، جامعه ای است که در آن به سرعت طبقه متوسط نیرومندی شکل می گیرد، شهری شدن شکل می گیرد و روستاهایش تبدیل به شهر می شوند، سبک زندگی مدرن را پیدا می کنند و با این که نظام تک حزبی است اما غرور ملی چینی که حاصل قدرتمند شدن چین است، در حال قوی شدن است. چین امروز ابرقدرت دوم جهان است و پیش بینی می شود که طی یکی-دو دهه آینده از آمریکا پیشی بگیرد. اصلاحات چین تقریباً از حدود چهار دهه ی پیش شروع شد که ما هم شروع کردیم. یعنی همان

زمانی که هوآگوئوفنگ نخست وزیر چین به ایران آمد و فرح پهلوی به چین رفت و روابط ایران و چین بار دیگر برقرار شد. در همان زمان احزاب و سازمان های چپ مائوئیستی و مارکسیستی این برقراری رابطه میان ایران و چین را محکوم کردند و به حزب کمونیست چین به شدت حمله کردند. اما به هر حال آن اصلاحات شروع شد. مردم امروز چین احساس می کنند که اگر دموکراسی ندارند، اما یک غرور ملی دارند، کشورشان به یک قدرت واقعی و نه تبلیغاتی و کاذب در جهان بدل شده و با آمریکا موازنه برقرار می کند. قدرت اقتصادی چین آمریکا و غرب را وادار کرده چین را به عنوان یک قدرت بزرگ به رسمیت بشناسند. از این قدرت بزرگ و رشد عجیب اقتصادی مداوم چین در این سالها، سطح زندگی مردم به سرعت ارتقا پیدا کرده و وفاق، امنیت، قدرت ملی افزایش یافته است. البته باید سالهای آینده را ببینید که این روند رشد اقتصادی و این تغییر سبک زندگی مردم چین و تامین نیازهای اولیه، زمینه مطالبات تازه را فراهم خواهد کرد. یعنی مطمئنا در دورنمای چین، این کشور در برابر یک دو راهی قرار خواهد گرفت، یا باید نظام سیاسی

اش را باز کند و نوعی دموکراسی در مرحله اول هدایت شده، ایجاد کند، یا دچار بحران می شود. در ایران خود ما به عنوان یک کشور جهان سومی وابسته و پیرامونی، در دهه ۱۳۵۰ تا حدودی همین منطق عمل کرد. با این که رشد اقتصادی ما در مقیاس یک کشور جهان سومی البته قابل مقایسه با چین نیست، اما در مقایسه با گذشته خودش ما در دهه های چهل و پنجاه، بیشترین رشد اقتصادی (۸ درصدی) را داشتیم و از نظر برخی ما حتی شاهد یک انقلاب صنعتی کوچک (ماینور) در جهان سوم بودیم. این امر موجب به وجود آمدن طبقه متوسط تحصیلکرده ای شد که مطالبات سیاسی دارد و خواهان مشارکت سیاسی است. یکی از پارادوکس هایی که شاه با آن مواجه شد، همین بود. بسیاری در مطالعات مربوط به تحلیل انقلاب ایران به این نکته پرداخته اند که این توسعه، ناموزون بود. وقتی اقتصاد را رشد می دهید، این اقتصاد خودبخود موجب یک تحولات اجتماعی مثل شهرنشینی و ارتباطات و به وجود آمدن یک قشر روشنفکر و افزایش تحصیلکرده ها در دانشگاه ها و شکل گیری طبقه متوسط که با جهان آشناست و سفر می کند و امکان این را دارد که با دلار ۷

تومانی تعطیلاتش را به اروپا و آمریکا برود. این طبقه مشارکت سیاسی می خواهد. اما مشکل رژیم شاه این بود که می خواست جامعه را از حیث سیاسی، همچنان در چارچوب نهاد سلطنتی منسوخ نگه دارد، آن هم نهاد سلطنتی که واقعا مشروطه نبود، بلکه نهاد سلطنت مطلقه ای که شاه یک نفره می خواست به عنوان رهبر نابغه آن را به دروازه های تمدن بزرگ وارد کند. این پارادوکس، به احتمال بسیار زیاد در آینده چین هم باید بحران زا شود. البته بحث ما چین نیست. بحث من این است که جمهوری اسلامی درست است که یک قدرت نظامی دارد، اما این قدرت نظامی را به چه قیمتی به دست آورده است؟

- به چه قیمتی؟

یکی از عوامل عقب ماندن اتحاد جماهیر شوروی از آمریکا این بود که در این مسابقه تسلیحاتی که آمریکاییان به آن تحمیل کرده بودند، مسئله اصلی روس ها تقابل بلوک شرق با بلوک غرب و خطر جنگ هسته ای بود و می گفتند ما نباید

در نظامی گری عقب بیفتیم، چه در عرصه فضا و چه در سلاح های متعارف و سلاح های هسته ای. بخش عظیمی از بودجه اتحاد جماهیر شوروی به آن سمت می رفت. گورباچف در کتابش حرف معناداری می زند. او می گوید ما دچار یک ناموزونی بسیار بیمارگونه ای شده بودیم که در حالی که در حوزه نظامی و هسته ای و فضا، گاهی از آمریکا هم جلوتر بودیم، اما در حوزه تامین نیازهای مردم خودمان در مانده بودیم. یعنی سوپرمارکت ها و مغازه های، کالاهای مصرفی مردم را نمی توانستند عرضه کنند.

- در مورد ایران چه می توان گفت؟

جامعه ایران با جامعه چین فرق می کند، همان طور که با جامعه کره شمالی فرق می کند. به این تفاوت ها باید توجه کرد. جامعه ایران، جامعه ای است که همواره متناسب با سطح تکامل ارتباطات و تکنولوژی، با جهان در ارتباط بوده و هیچ گاه ایزوله نبوده و اتفاقاً جامعه ای بوده که حداقل در خاورمیانه و جنوب غربی آسیا، جامعه زنده پیشتازی بوده.

ایران در انقلاب های مشروطه در خاورمیانه پیشتاز است. ایران اولین انقلاب مشروطه را می کند. ایران در مبارزه ضداستعماری، به رهبری دکتر مصدق پیشتازی است. حتی در انقلاب دینی سال ۵۷ با رگه های بنیادگرایی که داشته-علی رغم هژمونی اسلام نوگرای مدرن- ایران پیشتاز است. منبع الهام تمام جنبش های بنیادگرا و اسلام گرا، انقلاب ۵۷ جمهوری اسلامی است. جنبش سبز سال ۱۳۸۸، قبل از این که بهار عربی رخ بدهد، در ایران شروع شد و به نحوی برای این جنبش ها الهام بخش شد. جنبش امروز، یعنی زن، زندگی، آزادی، در نوع خودش یک جنبش پیشگام در خاورمیانه است. لذا من انکار نمی کنم که این سیستم، یک کارآمدی هایی داشته است که تا الان باقی مانده است.

- مثلا؟

مثلا بر خلاف رژیم های متعارف خیلی خوب می تواند نیروی پایگاهی خودش در جامعه را سازماندهی و بسیج کند، مثلا صد هزار نفر را به استادیوم آزادی بیاورد. اما هشتاد درصد

جامعه ایران، جمهوری اسلامی را نمی خواهند و ۲۰ درصد و شاید هم کمتر آن را می خواهند، البته نظرسنجی های مختلف کمتر از این را نشان می دهد.

اگر رای آقای رئیسی را در نظر بگیریم، ایشان با بیش از ۱۸ میلیون رئیس جمهور شد، در جامعه ای با ۸۳ میلیون جمعیت.

اما الان آقای رئیسی خیلی افت کرده است. همچنین نظرسنجی های بعدی که صورت گرفت، سیر نزولی را نشان داد. حالا فرض کنیم ۲۰ درصد طرفدار هست. برآورد خود من این است که اگر فردا در ایران یک رفراندوم واقعا آزاد زیر نظر سازمان ملل صورت بگیرد که مردم به آن اعتماد کنند و بدون ترس در آن شرکت کنند و جمهوری اسلامی را یک بار دیگر مثل سال ۱۳۵۸ به رفراندوم بگذارند، در مرحله سلبی ۸۰ درصد «نه» می گویند.

- یعنی شما فکر می کنید مردم جمهوری اسلامی را نمی خواهند؟

ببینید امروز این جنبش به لحاظ گستره سرزمینی تمام ایران را فراگرفته است. اما به لحاظ طبقاتی محدود است. یعنی درست است که اکتیویست های این جنبش، نسبت آماري و جمعیتی اندکی دارند. من ارزیابی خودم این است و از دوستانی هم که ارزیابی می کنند، این است که تعداد کم است. فرض کنیم در شلوغ ترین حالت، در یک میدان، در تهران در اتفاق های اخیر، ۵ هزار نفر تجمع می کنند. فرض کنیم همزمان در ده نقطه تهران، این تجمعات برگزار شود که می شود ۵۰ هزار نفر. یعنی ۵۰ هزار نفر اکتیویست در تهران داریم. اگر فرض کنیم جمعیت تهران یک هشتم جمعیت کل کشور باشد، هشت تا ۵۰ هزار نفر، می شود ۴۰۰ هزار نفر. البته بعضی جاها بیشتر است و بعضی جاها کمتر. مثلاً کردستان به دلیل شرایط تاریخی و سیاسی خاص جمعیت بیشتری دارد. در مجموع ۵۰۰ هزار نفر اکتیویست داریم که کف خیابان هستند. این تعداد در مقایسه با آن هشتاد درصد عدد و رقمی نیستند. آن هشتاد درصد، جمعیتی هستند که مخالفند، با این اکتیویست ها همدلی دارند، اما فعال نشده اند.

- چرا فعال نشده اند؟

علل مختلفی دارد. در جنبش‌هایی که تبدیل به یک انقلاب واقعی می‌شوند و منجر به تغییر سیستم می‌شوند، خواه به صورت خشونت‌آمیز یا به صورت مذاکره‌ای و چانه‌زدن و انتقال قدرت، چند مولفه لازم است که در میان جمعیت بسیج شده در حال انقلاب باید باشد. یکی چشم‌انداز امیدبخش و مطمئن به آینده است. یعنی امید به آینده باید جای خود را به ترس از آینده بدهد. هیچ انقلابی بر اساس روان‌شناسی جمعی ترس از آینده پیروز نمی‌شود، زیرا اگر جمعیت تصور کند که ما سیستم موجود را نفی کنیم و به جای آن یک وضعیت به مراتب بدتری می‌آید، دست‌نگه می‌دارد. یعنی در کنار شور و احساسات یک عقلانیت جمعی وجود دارد. گفتمان انقلاب باید بتواند این اطمینان خاطر را نسبت به آینده ایجاد بکند. به نظر من این امید و اعتماد نسبت به آینده، در اکثریت هشتاد درصدی جامعه ایران هنوز به وجود نیامده است.

- به چه علتی؟

به دلایل گوناگون. از خود انقلاب ۵۷ بگیریید که مردم نتایجش را تجربه کردند تا تجربه دو دهه اخیر در منطقه. این یک خلاء و نقطه ضعف است.

- علل دیگر عدم اقبال اکثریت به این جنبش را در چه می بینید؟

یک موضوع مهم رهبری است. البته من از رهبری فردی سخن نمی گویم. دوره رهبری های فردی سپری شده است. رهبری های فردی جنبش ها را آسیب پذیر می کند. اما هر جنبشی نیازمند یک کانون رهبری واحد و سراسری است. یک جنبشی که می خواهد سیستم حاکم نظم کهنه را کنار بزند و نظم نو را جای آن بگذارد، نیازمند رهبری است. این که می بینم برخی در رسانه های مجازی و شبکه های مجازی می گویند، این نقطه قوت جنبش است که رهبر و سر ندارد و چون سر ندارد، نظام نمی تواند سر آن را بزند، ممکن است نقطه قوت باشد، برای جنبشی که می خواهد همین طور ادامه بدهد. اما برای جنبشی که می خواهد از نظم کهنه به نظم نه

گذر کند، این نقطه ضعف است. یعنی این جنبش بدون کانون رهبری سراسری، نمی تواند این گذر را به انجام برساند و این همین طور ممکن است ادامه پیدا کند.

- این نگران کننده است؟

ببینید برای انقلاب ها یک فرمول عام داریم که به نظر من هنوز هم جواب می دهد، به خصوص برای انقلابی که می خواهد نظم نوینی را جای نظم کهنه کند و می خواهد از سیستم فعلی عبور کند و نظام جدیدی را برقرار سازد. یعنی هم نفی است و هم اثبات.

- این معنای خاصی از انقلاب است.

بله. انقلاب گاهی به معنای ترانسفورماسیون تلقی می شود، یعنی یک دگرگونی در سبک زندگی و روابط اجتماعی و ... این تلقی از انقلاب در این جنبش امکان پذیر است. ممکن است این جنبش نهایتاً در عمل بتواند سیستم را مجبور کند به

یک سبک زندگی خاصی تن بدهد و دیگر این گشت ارشاد و سختگیری ها در حجاب نباشد و جوان ها یک مقدار آزادی های فردی و مدنی در عمل پیدا بکنند.

- این امکان پذیر است؟

بله، اما این منجر به جایگزین شدن یک سیستم نو به جای یک سیستم کهنه نمی شود. این معنای دوم، انقلاب به معنای بسیج عمومی تمام طبقاتی است. در ایران از انقلاب مشروطه به بعد، همه انقلاب ها در نتیجه ائتلاف طبقاتی صورت گرفته است. یعنی طبقات گوناگون با هم ذیل یک گفتمان مشترک و یک شعارهای فراگیری که شعارهای همه را در بر م یگیرد، با هم ائتلاف می کنند.

- یعنی انقلاب همه طبقات علیه حاکمیت؟

بله. انقلاب ها در تجربه های دو-سه دهه ی اخیر، گاهی خشونت آمیز بوده و در بسیاری مواقع به خصوص وقتی رژیم

حاکم شرایط ایستادگی را نداشته، از طریق گفتگو با نمایندگان جنبش عمومی و ملی به انتقال قدرت تن بدهد. اگر این حالت صورت بگیرد که بهترین حالت است. یعنی بسیاری از مخاطرات یک انقلاب خونین و خشونت آمیز را در کشوری مثل ایران منتفی می کند، از طریق مذاکره. یعنی جنبش اینقدر نیرومند باشد که رژیم نتواند در برابرش ایستادگی کند و مجبور بشود که با آن مذاکره کند. البته رژیم باید قدری هم عقلانیت و دوراندیشی به خرج دهد، هم برای خودش و هم برای کشور، تا با نمایندگان جنبش وارد گفتگو کند و طی یک مسیر انتقالی ترتیب جایگزین شدن یک نظم نو را به جای یک نظم کهنه بدهد.

- اگر این گفتگو و عقلانیت صورت نگیرد، چه اتفاقی می افتد؟

اگر این کار را نکند، آن موقع باید فرمول عام انقلاب ها را در نظر گرفت که به نظر من هنوز کار می کند. این فرمول می گوید، یک انقلاب به این معنا که نظم موجود و مستقر

سرنگون شود و کنار رود و یک نظم جدید مستقر شود، در صورتی انجام خواهد شد که یک: حکومت کنندگان نتوانند، دو: حکومت شوندگان نخواهند، سه: یک آلترناتیو مشروع و ملی و ائتلاف طبقاتی و با صلاحیت حاضر باشد که هم بتواند جنبش را به طور وسیع و عمومی، گام به گام رهبری کند و هم بتواند در آن نقطه انتقال به عنوان نماینده انقلاب وارد گفتگو بشود. معمولا هم، لحظه نهایی همه انقلاب ها و جنبش ها، حتی جنگ ها، سیاست و گفتگوست. انقلاب ۵۷ و انقلاب مشروطه و انقلاب اکتبر هم چنین بود. جنگ نیز چنین است. در جنگ، حتی جایی که یک طرف بر طرف پیروز می شود، زمانی جنگ به پایان می رسد که طرفین بر سر میز مذاکره بنشینند و معاهده امضا کنند. یعنی سیاست و گفتگو لحظه نهایی است و آنجاست که جنبش و انقلاب نیاز به رهبرانی دارد که بتوانند سیاست بورزند و گفتگو بکنند.

- گفتید در فرمول عام، حکومت کنندگان «نتوانند»، نتوانستن این یعنی چه؟

این نتوانستن فقط به معنای زور نیست. اتفاقاً زور آخرین چیزی است که در این نتوانستن دیده می شود. حکومت کنندگان نتوانند، یعنی اولاً مشروعیت حکومت کنندگان رو به زوال برود و از بین برود و اقتدار و هژمونی شان از دست برود. البته هر چه که اقتدار و مشروعیت شان کاهش پیدا می کند، به همان نسبت بر اعمال زور اضافه می کنند، تا زمانی که این زور هم جواب ندهد. ثانیاً در طبقه حاکم یا هیات حاکمه و در مجموعه نیروهایی که حکومت می کنند، شکاف بیفتد، هم در میان سیاستمداران و در بوروکراسی و هم در نیروهای نظامی و شبه نظامی. یعنی بخشی از آن ها یا بی طرف شوند، یا به مردم بپیوندند. حداقل آن ها بی طرفی است. این در همه انقلاب ها مشهود است، سال ۱۳۵۷ نیز چنین بود. در سال ۱۳۵۷ آقای خمینی از قبل اعلامیه داد که ارتش به مردم بپیوندد و سربازها شما دیگر وظیفه ندارید که سربازی کنید، پادگان ها را رها کنید و بروید. خیلی از سربازها و درجه دارها از نظامیان با همین پیام ها رفتند. روزهای آخر منتهی به انقلاب من در شرق تهران بودم و در تمام آن درگیری ها حضور داشتم. وقتی که پادگان عشرت

آباد توسط نیروهای انقلابی محاصره شد و شلیک متقابل صورت گرفت، مقاومت واقعا کم بود، یعنی خیلی زود پادگان سقوط کرد. ما وقتی وارد پادگان شدیم، دیدیم خالی است. یعنی فقط آن نیروهای وفادار باقی ماندند و اندکی مقاومت کردند و بعد تسلیم شدند. بعد ارتش بلافاصله اطلاعیه داد و اعلام بی طرفی کرد. غیر از این هم چاره ای نداشت. این مربوط به نیروی سرکوبگر است. اتفاقا در انقلاب ها یکی از تاکتیک ها این است که نباید کاری کرد که حکومت کنندگان منسجم و متحد شوند. هر شعار و حرکتی که به هر دلیلی به این انسجام کمک بکند، در مسیر پیروزی انقلاب مشکل ایجاد می کند. اتفاقا یکی از طرفندهای رژیم ها این است که سعی می کنند به نیروهای وفادار خودشان اینچنین القا کنند که اگر این مخالفین پیروز شوند، حال و روز شما سیاه است، خودتان و خانواده تان و همه چیزتان بر باد می رود. بنابراین این نیروهای وفادار به خاطر حفظ جان خود و خانواده شان هم که شده، تا آخرین تیر ایستادگی می کنند و شلیک می کنند. تاکتیک درست کاری است که در انقلاب ۵۷ به کار رفت و ارتش را از درون تسخیر کرد. مردم در

خیابان‌ها می‌گفتند، «برادر ارتشی چرا برادر کشی» یا «ارتش برادر ماست» و به سربازها و درجه‌دارها گل می‌دادند. در نتیجه ارتش فرسوده شد. ارتش یک سال در خیابان‌های ایران بود، غیر از فرسودگی فیزیکی به دلیل حضور یک ساله در خیابان، به علت تاکتیک‌های مذکور، دچار فرسودگی روحی هم شد. بنابراین در فرمول انقلاب‌ها، باید میان حکومت‌کنندگان از درون شکاف بیفتد و هیات حاکمه و نیروی سرکوبگر قدرت سرکوب و انسجام و یکپارچگی‌اش را از درون از دست بدهد. همین‌طور «نتوانستن» حکومت‌کنندگان به معنای قطع شدن منابع درآمد ایشان است. یکی از اموری که منابع درآمد رژیم‌ها را قطع می‌کند، نیروی کار با اعتصابات است، مثل انقلاب ۵۷. در انقلاب ۵۷ واقعا اعتصاب کارگران نفتی با توجه به این که مهم‌ترین منبع درآمد رژیم صنعت نفت، تاثیرگذار بود. وقتی کارگران اعتصاب کردند و شیرهای نفت را بستند و ایران نتوانست یک قطره نفت صادر کند، منابع ملی رژیم رو به خالی شدن رفت. رژیمی که می‌خواهد سرکوب کند، احتیاج به منابع

مالی دارد و اگر منابع مالی نداشته باشد، نمی تواند سرکوب کند. بنابراین اعتصابات هم مهم است.

- منظور از این که حکومت شوندگان نخواهند، چیست؟

به این معنا که می خواهند وضع موجود را نفی کنند و به سمت وضع مطلوب حرکت کنند. اثبات بعد از نفی به یک چشم انداز امیدبخش نیاز دارد. حکومت شوندگان نباید بترسند. مسئله فقط ترس از سرکوب نیست، بلکه ترس از آینده هم هست، به خصوص در کشوری مثل ایران که ترس های واقعی و غیرواقعی وجود دارد و گاهی رژیم ها القا می کنند، مثل تجزیه. واقعا برخی مردم از تجزیه می ترسند، مخصوصا از شنیدن بعضی شعارهایی که در گوشه و کنار داده می شود. مردم از هرج و مرج، جنگ داخلی، از دست رفتن تمامیت ارضی و ... می ترسند. همه این ها بر بستر فروپاشی سیاسی و ایجاد یک خلاء قدرت پدید می آید. یک خلاء قدرت به وجود می آید که اگر آلترناتیو واحد گسترده متحد نباشد که بتواند بلافاصله این خلاء قدرت را پر کند، و این خلاء قدرت

یک وضع کاملاً غیرعادی در جامعه برقرار کند، در آن صورت ممکن است شرایط جامعه به وضع رادیکال منجر شود، یعنی به یک وضعیت هابسی. بخشی از مردم از این وضعیت هابسی می ترسند، وضعیتی که در آن جنگ همه علیه همه است، در بهترین حالتش در یک جامعه قبیله ای، افغانیزه شدن آن جامعه است. یعنی در جامعه ای که هویت ها و قدرت قبیله ای خیلی مهم است، اگر دولت مرکزی فروپاشد، آن گاه تمام این هویت-قدرت های قبیله ای در منطقه خودشان شروع به قدرت نمایی می کنند و بعد برای تصاحب مرکز با یکدیگر وارد جنگ می شوند، آنچه که مثلاً در افغانستان دیدیم، بعد از سقوط دولت نجیب و طالبان و بعد هم اجرای حمله آمریکا تا به امروز. به این ترس رژیم ها ممکن است به آن دامن بزنند، در عین حال خود انقلابیون هم ممکن است با عوامل تولید کننده چنین ترس هایی باید مقابله کنند و باید از هر گونه گفتار و رفتاری که شائبه چنین مخاطراتی را در روح و روان مردم برای آینده ایجاد می کند، از بین ببرند. نکته بعدی ائتلاف تمام طبقاتی است.

- منظور از ائتلاف تمام طبقاتی چیست؟

گسترده‌گی از نظر سرزمینی برای یک انقلاب در سطح ملی یک فاکتور لازم است، اما به شرط این که در این شهرها، جمعیت، جمعیت قشرها و طبقات مختلف مردم باشند. یعنی شما فقط با جوان‌ها می‌توانید تغییر ایجاد کنید و به مطالباتی برسید، اما نمی‌توانید یک رژیم را سرنگون کنید. بعضی وقتها می‌بینم برخی این توهم را دامن می‌زنند و جوری حرف می‌زنند که انگار روزهای آخر این رژیم است. آن آقا در روزهای اول این جنبش از خارج از کشور می‌گفت، جوان‌ها خیابان دست شماست، آن را نگه دارید. خب نگهش دارند که چه بشود؟ نگه داشتن خیابان مربوط به روزهای آخر است، نه روزهای اول. نسل ما چه روزی خیابان را نگه داشتیم؟ ۱۹ و ۲۰ بهمن.

- چرا قبل از آن خیابان را نگه نداشتید؟

زیرا تمام آن عوامل براندازی همه جمع شده بود. یک سال بود توده‌های میلیونی در سراسر ایران مبارزه می‌کردند.

ارتش فرسوده شده بود. پادگان ها خالی شده بود. بعد هم جامعه جهانی فهمیده بود شاه و نهاد سلطنت قابل ننگه داری و تداوم نیست. یعنی کنفرانس گودالوپ واقعیت جامعه ایران را به رسمیت شناخت. کنفرانس گودالوپ بر خلاف برخی تحلیل های مبتنی بر نظریه توطئه، علت انقلاب نبود، معلول انقلاب بود. یعنی وقتی دیدند سلطنت و شاه دیگر قابل دوام نیست، برای این که ضرر و زیان ها را کمتر کنند، به مصداق این که جلوی ضرر را هر جا بگیری منفعت است، گفتند ما با انتقال قدرت موافقیم و آقای خمینی هم رهبر این انقلاب است. او رهبر بود و همه از مردم و سازمان ها او را به عنوان رهبر قبول داشتند. در روزهای آخر که رژیم کاملاً مشروعیتش را از دست داده بود، توان زور و سرکوبش را از دست داده بود، منابع مالی اش قطع شده بود، اعتصاب کارگران صنعت نفت کمرش را شکسته بود، جهان با مردم ایران همراه شده بود، آنجا بود که همافرها در اثر حادثه ای که در سالن غذاخوری پادگان رخ داده بود، اعتراض شان را شروع کردند، بعد مردم حمله کردند. قفل اسلحه خانه نیروی هوایی شکسته شد، اسلحه ها بیرون آمد و بین مردم توزیع شد،

گروه ها و سازمان های چریکی که اگرچه اسم سازمان نبود، اما بقایا و نیروهایشان در شهر بودند، خیابان را نگه داشتند. معمولا هر رژیمی یک هسته سختی از هواداران دارد که معمولا این وفاداران کسانی نیستند که منافی دارند، زیرا معمولا آنها که منافی دارند، زودتر از بقیه فرار می کنند. آنهایی هستند که یا واقعا متقاعدند و وابستگی ایدئولوژیک دارند یا آنچنان آن ها را در یک محیط بدون منفذ و ایزوله از جامعه تربیت کرده اند که کاملا ایزوله از جامعه هستند. در انقلاب ۵۷ آخرین مقاومت هایی که شد، از سوی گارد شاهنشاهی رخ داد. گاردی ها بودند که در خیابان دماوند و منطقه نیروی هوایی با مردم مقابله می کردند. نیروی مسلح مردمی که در خیابان بود، با اینها درگیر شد. مردم هم پشتیبانی می کردند. من هیچ وقت آن شب را فراموش نمی کنم. می دیدم پیرزن، دختر، بچه هم همراهی می کردند. آنها که نمی توانستند اسلحه بگیرند، اما شب تا صبح، برای این بچه هایی که تمام خیابان را سنگر بندی کرده بودند، غذا و چای می آوردند، بطری پر می کردند، کوکتل مولوتوف درست

می کردند که روی تانک هایی که نفربرهای گارد پرتاب می شد. حفظ خیابان مربوط به آن لحظه است.

- در مورد رهبری چه می توان گفت؟

من در میان اینها که خارج از کشور هستند، مشخصه های رهبری را نمی بینم، اینها در بهترین حالت طرفدار و همراه هستند. به قول مهندس موسوی که در سال ۱۳۸۸ می گفت، من رهبر این جنبش نیستم، من همراه این جنبش هستم. این افراد هم در بهترین حالت همراه هستند. رهبری نمی کنند. جنبش به صورت خودجوش حرکت می کند. البته و صدالبته این را نباید انکار کرد که مراکزی در خارج از کشور هستند که می کوشند سوار بر این موج ها شوند و از این موج ها در جهت اهداف خودشان استفاده کنند. خوشبختانه من می بینم که در این چند هفته آگاهی مردم بیشتر می شود.

- خبری از شعار به نفع رضاشاه و این ها نبود.

بله، این مردم، منظورم همین جوان هایی است که کف خیابان ها هستند، به تدریج آگاه می شوند که مراقب باشند. قطعاً اکثریت مطلق این جوان ها، اهداف قابل احترام و مترقی دارند. آنها تجزیه ایران و هرج و مرج و ویرانی و خرابی و نابودی نمی خواهند. مطالباتی دارند، مطالباتی که امروز در سیستم امیدی به تامین آن ها نیست.

- چرا؟

یک قاعده ای داریم که تاریخ به ما آموخته است. در هر سیستمی هنگامی که فرایند رفورم درون سیستمی دچار بن بست و امتناع می شود، منطقیاً به جنبش انقلابی گذر می کند. در این یک ربع قرن که از سال ۱۳۷۶ تا به امروز گذشته، این امتناع و بن بست، بر همگان اثبات شد. یعنی اصلاح طلب ها یا نتوانستند، یا نخواستند. اما در هر صورت نتیجه یکی است. به همین دلیل است که مردم از اصلاح طلب ها هم عبور کردند و گفتند: اصلاح طلب، اصول گرا، دیگه تمومه ماجرا! زیرا امیدی ندارند که این سیستم از درون رفورم شود. حتی

اصلاح طلب هایی که خود را به عنوان اصلاح طلب پیشرو یا ساختاری معرفی می کنند، مثل برادر عزیزم آقای تاجزاده. خود دستگیری آقای تاجزاده یا دستگیری دکتر سعید مدنی یا دستگیری بسیاری از منتقدینی که می خواهند اصلاح کنند، یعنی می خواهند در چارچوب نظام جمهوری اسلامی، اصلاح کنند، این نکته را نشان می دهد. مگر آقای تاجزاده چه می گفت؟ می گفت اجازه دهید نظارت استصوابی نباشد یا حداکثر رهبری را انتخابی و دوره ای کنیم. این پیشنهادی بود که آیت الله منتظری می داد. او در سالهای آخر به این دیدگاه رسیده بود که رهبری و ولی فقیه اولاً باید مدت داشته باشد، ثانیاً باید مستقیم انتخاب شود. آقای تاجزاده حداکثر این ها را می گوید. شما وقتی امثال آقای تاجزاده را دستگیر می کنید، با صد زبان به جامعه می گویید، ما در این سیستم اجازه هیچ گونه رفورمی را نمی دهیم. اصلاً انقلاب مشروطه در ایران حاصل یک پروسه ناکام و به بن بست رسیده رفورم از بالا و درون سیستم بود که از دوره میرزا تقی خان امیرکبیر شروع شده بود. من قائم مقام و دیگران را جدا می کنم، چون منظور آنها بیشتر اصلاحات در نظام و آموزش و قشون بود. اما تنز

میرزا تقی خان امیرکبیر تاسیس و ایجاد دولت منتظم بود. یعنی می خواست دولت قاجاری را به یک دولت منتظم بدل کند. دولت منتظمی که بر اساس رفورم در دستگاه قضائی، در دستگاه مالیه دولت، در قوانین و روابط شاه و دربار با رعایت اصلاح ایجاد شود. یعنی یک مجموعه اصلاح گرایانه ای بود که میرزا تقی خان امیرکبیر می خواست برای بقای ایران و سیستم قاجاری ایجاد کند، او مخالف سیستم قاجاری و ناصرالدین شاه نبود. می خواست به سیستم قاجاری و ناصرالدین شاه کمک کند، زیرا به فکر اصلاح این سیستم و قدرتمند شدن ایران و توسعه ایران و خارج شدن ایران از وضع عقب ماندگی و توسعه نیافتگی و آن زورگویی ها و امتیازخواهی هایی بود که دو قدرت روس و انگلیس تحمیل می کردند و می خواست آن فاصله ای که به تدریج بین مردم و سیستم به وجود می آمد و آثار خود را در جنبش بابیه نشان داده بود، از بین برود. گلوله میرزا رضای کرمانی به قلب ناصرالدین شاه در شاه عبدالعظیم چرا شلیک شد؟ زیرا میرزا رضای کرمانی همه راه ها را رفته بود تا حقش را بگیرد، نه تنها با در بسته مواجه شده بود، بلکه او را به سیاه چال انداخته

بودند و شکنجه اش کرده بودند. او بزاز بود و به نایب السلطنه کامران میرزا و علاء الدوله حاکم تهران پارچه فروخته بود. برای طلب پولش مراجعه می کرد، گزمه ها و نوکران کتکش می زدند و به زنجیر می بستند و زندانی اش می کردند. این تجربه به تدریج گسترش پیدا کرد. یعنی رفورم از بالا توسط دیوانسالارانی چون امیر کبیر، سپهسالار، امین الدوله، ملکم خان و ... نتیجه نداد. این ها می فهمیدند که باید این سیستم را از درون رفورم کرد. اما وقتی این رفورم شکست خورد و مردم ناامید شدند که این سیستم از درون اصلاح نمی شود، از پایین شروع کردند. این منطق مشخصی دارد. وقتی رفورم از بالا و از درون دچار بن بست و امتناع باشد، باید منتظر جنبش و انقلاب از پایین و از بیرون باشیم.

- یعنی شما فکر می کنید الان هم اصلاحات شکست خورده است؟

۲۵ سال از شروع جنبش اصلاحات گذشته است. مردم ما ناامید شده اند. خود سیستم هم با هزار زبان و هزار عمل می

خواسته ناامیدشان کند. مردم ناامید شدند. همه قشرها در آن ۸۰ درصد ناامید شدند. طبقه کارگر امیدی ندارد، معلم امید ندارد، زنان امید ندارند، دهقانان امید ندارند، بیکاران امید ندارند، تحصیل کردگان امید ندارند، دانشجویان و ... هیچ کس امیدی ندارد که پای صندوق برود و رای بدهد و اصلاح شود. زیرا آن را تجربه کردند. آنها پای صندوق رفتند و حتی یک بار دو قوه انتخابی یعنی قوه های مقننه و مجریه را تصرف کردند، اما این دو قوه در این سیستم دچار انسداد است. پس به این نتیجه رسیدند که باید از کل این سیستم عبور کرد. به همین دلیل الان کف خیابان جوانان شعار می دهند، «جمهوری اسلامی نمی خواهیم». همه این ها جنبش های مطالباتی داشتند. در سالهای گذشته، شما شعار مرگ بر جمهوری اسلامی و مرگ بر ... نمی شنیدید. الان زیاد شده است. همه آن جنبش ها، هر کدام جنبش مطالباتی یک طبقه یا قشر خاصی بود. حالا به جوان ها رسیده و سر جمع این ها را به این نتیجه رسانده که ما حتی برای مطالبات خاص خودمان هم که این طور سرکوب نشوند و گشت ارشاد آنها را نزند و آنها را در مدرسه و دانشگاه تحقیر نکند و یک

حداقل زندگی متعارف و نرمالی به عنوان شهروندی داشته باشند، باید سیستم را عوض کنیم. این گروه ها احساس شهروندی نمی کنند. واقعیت این است که خود سیستم هم در نظر و عمل نشان داده شهروندان فقط آن گروه خاص و محدودی هستند که آنها را «حزب الهی» و «ارزشی» می خوانند. از زبان سخنگویان شان بارها شنیده ایم که مردم یعنی همین ها. ما وقتی جمهوری اسلامی می گوییم، منظورمان جمهور ناب است و نه همه مردم! جمهور ناب هم یعنی همین اقلیت و ما باید اینها را راضی نگه داریم. برای این که اینها را راضی نگه داریم، باید آن اکثریت را نادیده بگیریم و سرکوب کنیم. هشتاد درصد زنان را سرکوب می کنند، تا زن های چادری دور و برشان را راضی نگه دارند.

- جمع بندی شما چیست؟

به نظر من ما الان در وضعیتی هستیم که جامعه خواهان یک گذار سیستمی است. سیستمی که متأسفانه در طول این چهل سال، هر چه جلو آمده بیشتر، هیچ قشر و گروهی را باقی

نگذاشته که طعم تبعیض و سرکوب را نچشیده باشد. در سیستم های دیکتاتوری متعارف، یک گروه خاصی مثل روشنفکران، مبارزان سیاسی و ... دستگیر می شوند، زندان می شوند و شکنجه می شوند، اما با توده مردم کاری ندارند. مهسا امینی، فعال سیاسی که نبود، مبارز انقلابی هم نبود، یک دختر معمولی مثل همه دختران ایران بود که به تهران آمده بود تا تفریح کند. او را گرفتند و بردند و بعد جنازه اش را تحویل خانواده اش داده اند. کدام گروه اقلیت در ایران در طول این چند دهه طعم این تبعیض را نچشیده است؟ بهایی ها، دراویش، مسیحیان نوکیش، پیروان ادیان و مذاهب گوناگون تحت عناوین گوناگون، روشنفکران، روزنامه نگاران، دانشجویان، زنان، معلمان، کارگران، دهقانان و کشاورزان و ... چند سال پیش به دوستانم می گفتم، وقتی ترکیب زندانیان ایران را در این سالها می بینم، به من می گوید که آینده جامعه و تقابلهش با سیستم چطور است. شما در رژیم گذشته چنین ترکیب متنوعی در زندانیان سیاسی و عقیدتی و شهروندی نداشتید. زندانیان دو گروه بودند، یک گروه چریک و مبارز و سیاسی، یک گروه هم زندانیان بزهکار و

بدهکار و ... اما الان زنان را به خاطر بدحجابی زندان می کنند، درویش را زندان می کنند، بهایی را بیکار و زندانی می کنند و محروم می کنند و مالش را مصادره می کنند و اعدامش می کنند. روزنامه را می گیرند، دانشجو را می گیرند، آدمی که مالباخته است و می گوید مالم را دزدید، می گیرند، بازنشسته را می گیرند، بازنشسته ای که می گوید با این حقوق نمی توانم زندگی کنم! کدام قشر و گروهی در این جامعه هست که صابون سیستم به تنش نخورده باشد؟! زندانیان متنوع هستند! اما الان عمدتا جوانان و زنان فعال شده اند و به خیابان آمده اند.

- پیش بینی شما از وضعیت این جنبش چیست؟

این جنبش قطعا به عنوان یک حلقه از یک پروسه و فرایندی که در این دو-سه دهه بوده است. من اصلا تلقی ام این نیست که این آخرین حلقه است. جدا باید هشدار داد به کسانی که این توهم را تولید می کنند که روزهای آخر است و این

رژیم همین روزهاست که سقوط کند. این یک توهم خطرناک است.

- خطرش در چیست؟

زیرا پشت سرش می تواند یک یاس و سرخوردگی و ناامیدی بسیار عمیق و شدید ایجاد کند.

- هزینه های زیادی هم پدید می آورد.

بله، هزینه های زیادی برای جوانی ایجاد می کند که به تصور این که همین روزهاست که تمام بشود، هر هزینه ای را متحمل می شود. من اصلا چنین تصویری ندارم و معتقدم اگر این حکومت شوندگان نخواهند، این محتوایی دارد که باید ایجاد شود. خیلی چیزها دارد. فقط نارضایتی نیست. جامعه از یک نقطه شروع می کند، بی تفاوت می شود، ناراضی می شود، رویگردان می شود، به تدریج از سیستم بیگانه می شود، بعد در یک نقطه ای علیه سیستم فعال می شود و به خیابان می

آید. این جامعه باید تنوع اجتماعی و طبقاتی داشته باشد که به خیابان بیاید. طبقه کارگر در ایران خیلی مهم است، مخصوصاً کارگران نفتی. برای این هم باید شرایط فراهم شود. چگونه می خواهند از خارج از ایران بنشینند و بگویند «آی کارگران، اعتصاب کنید»، «آی معلمان، اعتصاب کنید!» قبل از انقلاب، اعتصابات برای این ادامه داشت که یک نیرویی در داخل بود، یک صندوقی درست کرده بود، بسیاری به این صندوق کمک می کردند و در آن مدتی که این کارگران اعتصاب می کردند و حقوق شان پرداخت نمی شد، زندگی شان تامین می شد. آن به اصطلاح شاهزاده، متاسفانه هفته قبل گفت آقای بایدن باید صندوقی برای کمک به اعتصابگران در ایران ایجاد کند. این خیلی خطرناک است. شما از بایدن می خواهید که صندوق تهیه کند و کمک کند؟! یعنی از همین حالا نطفه وابستگی و دخالت آمریکایی ها و منحرف کردن جنبش مردم ایران دیده می شود. تجربه تاریخی نشان داده که مردم ایران به شدت مردمی استقلال طلب هستند و به شدت از هر کسی که کوچکترین شائبه وابستگی به خارج داشته باشد، فاصله می گیرند. ایرانیان در وطن پرستی و احساس قومی و

ملی، یک کشور بی ریشه بی بته مثل شیخ نشین های خلیج فارس نیستند. ایران یک کشور چند هزار ساله است و مردم متکی به منابع بسیار دیرینی هستند که آنها را به آرش و کاوه و مزدک و ... هستند. این ها هنوز در وجدان جمعی ایرانی حضور دارد. من از موضع خود این آقا می گویم، وگرنه که اصلا از ایشان انتظاری ندارم، اما اگر جای ایشان بودم، از موضع این آقا انتظار داشتم ایشان حداقل از کسانی که از رژیم پدر ایشان کلی برخوردار شدند و در کشورهای دنیا ثروت های کلان دارند، یعنی دور و بری های خودش می خواستم که شما به هم وطنان تان کمک کنید و صندوق کمک به اعتصابات ایجاد کنید. لذا مولفه هایی لازم است که نخواستن این حکومت شوندگان بالفعل شود. نخواستن فقط به حرف نیست، بلکه باید در فعل و کنش ظهور پیدا کند. برای این که ظهور پیدا کند، آن پیش شرط ها لازم است. ضمن آن که برای گذاری که از نظم کهنه به نظم نو است، مخصوصا اگر بخواهد با کمترین هزینه و بدون خونریزی و خطرهای پیش بینی ناپذیری که ممکن است در آینده باشد و واقعا بخش هایی از جامعه ایران نگران آن است، حتما ما

احتیاج به یک کانون رهبری واحد سراسری داریم، چیزهایی شبیه به مدل رهبری انقلاب مشروطه، متها متناسب با زمان کنونی.

- منظورتان از مدل رهبری مشروطه چیست؟

ما در قرن بیستم سه مدل رهبری در انقلاب ها را تجربه کردیم. یکی مدل مشروطه است، دیگری مدل نهضت ملی و سومی مدل ۱۳۵۷. در مشروطه اصلا رهبری فردی نداشتیم، رهبری کاریزماتیک هم نداشتیم. یک رهبری دسته جمعی مشترک بود، از روشنفکران و روحانیون مشروطه خواه. در نهضت ملی، جبهه ملی به صورت یک تشکیلات حضور داشت، متها رهبری دکتر مصدق حضور داشت. احزاب بودند، مثل حزب ایران و جبهه ملی و حزب زحمتکشان و نیروی سوم و ... اما در راس آنها مصدقی بود که نسبتا کاریزما داشت. با همین کاریزمایش می توانست یک روحانی با سابقه پر نفوذ را که از بین راه مسیرش را عوض کرده بود و به جبهه کودتاچیان رفته بود، یعنی آیت الله کاشانی، منزوی

کند. در انقلاب ۱۳۵۷ که کاملاً رهبری کاریزماتیک آیت الله خمینی بود. دوره رهبری کاریزماتیک گذشته است، رهبری که عکسش را در ماه بینیم، از ابرها بیاید و در میدان آزادی پیاده شود. به نظر من رهبری کاریزماتیک بنا به تجربه ای که داشتیم، خطرناک هم هست. یعنی اگر ما دموکراسی بخواهیم، قطعاً باید بسیاری از لوازم دموکراسی را در عمل و در پروسه جنبش و انقلاب محقق کنیم. این بحث بسیار مهمی است که باید در وقتی دیگر به آن پردازیم. ما جامعه مطلوب و چشم انداز آینده ای را که می خواهیم بسازیم، از همین الان در عمل خودمان باید بسازیم. یعنی من می گویم اگر دنبال یک جامعه دموکراتیک هستیم، باید از همین الان روابط بین خودمان را دموکراتیک کنیم. اگر خواهان یک جامعه ای هستیم که برابری زن و مرد را می خواهد به رسمیت بشناسد، باید از همین الان در روابط مان اصول برابری را رعایت کنیم. اگر یک جامعه ای می خواهیم که خشونت در آن نباشد، از همین الان باید از روابط خودمان خشونت زدایی کنیم، زیرا اصلاً شما نمی توانید بگویید من با خشونت و قهر و خرابکاری و جنگ و دورغکاری و افترا و جعل خبر و فیک

نیوز، یک حکومتی را بر می اندازم و بعد که بر سر کار آمدم، دیگر از این کارها نمی کنم! امکان ندارد! تجربه نشان داده که امکان ندارد. یعنی هدف و وسیله با هم سنخیت دارند. این وسیله و ابزاری که شما استفاده می کنید، هدف مطابق با خودش خواهد ساخت. لذا من ضمن این که معتقدم اگر یک سیستم دموکراتیکی داشته باشیم، خود این سیستم دموکراتیک نقش بسیار مهمی می تواند ایفا بکند در این که فرهنگ دموکراتیک در ایران نهادینه شود، اما در عین حال معتقدم قبل از این که سیستم دموکراتیکی از نظر سیاسی در ایران به وجود آید، باید در روابط خودمان تمرین دموکراسی کنیم. من در بیانیه نخستی که ارائه کردم، چند اصطلاح را به کار بردم. گفتم متأسفانه سیستم «استخفاف» کرده است. استخفاف یعنی تخفیف و نفی کرامت شهروندان. این یک اصطلاح قرآنی است. به نظرم اولین و مهمترین عاملی است که بر بنیاد آن، استبداد ساخته می شود. قرآن در سوره زخرف در مورد فرعون می گوید: فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ (آیه ۵۴). یعنی فرعون اول مردم خودش را استخفاف کرد و از آنها شخصیت زدایی کرد و کرامت را از آنها گرفت، بعد آن مردم از او

اطاعت کردند. نمی گوید او با زور بر آنها حاکم شد. می گوید وقتی آنها را استخفاف کرد، یعنی بی شخصیت کرد، تحقیرشان کرد، آنها خود به خود از او اطاعت کردند. این به نظر من از نظر فکری و ذهنیتی، پایه ای ترین مسئله است، زیرا بحث شخصیت و منش و روح جمعی است. بعد از آن «استحمار» است، یعنی همین دستکاری (manipulate) فرهنگی و ایدئولوژی القا شده و به زور و ضرب رسانه و خرافه. سپس «استبداد» است. یک استبداد سیاسی همان چیزی است که به آن استبداد دینی می گویند. یعنی از قرآن و سنت و حدیث استفاده کردن برای این که ذهن مردم را دستکاری بکنید و آنها را از نظر فرهنگی و نظری استحمار کنید. در نهایت «استثمار» است. این چهار عامل روشن است: استخفاف، استحمار، استبداد و استثمار. در یک رژیم ایدئولوژیک که خیلی میل به تمامیت گرایی دارد، این استبداد، فقط استبداد سیاسی نیست. استبداد ایدئولوژیک و فرهنگ هم هست. یعنی وقتی خودش را تعریف می کند، آن قدر مضیق تعریف می کند که بخش عظیمی از شهروندانی که از انقلاب مشروطه به بعد می خواستند از حوزه رعیت

بودگی وارد حوزه شهروندی بشوند، دوباره به رعیت تبدیل می شوند.

- چرا شهروند نیستند؟

زیرا شهروند حقوقی دارد که حکومت حق تجاوز به آنها را ندارد. از سوی دیگر نیروی انقلابی، نیروی جنبشی، جوانان و ... هم متناسب با اهدافی که برای آینده خودشان تعریف می کنند، مثل آزادی، برابری، نفی تبعیض، تصمیم گیری می کنند. متأسفانه جمهوری اسلامی، سیستم تبعیض است، تبعیض آن هم سیستمیک است. بدون تعارف و صریحا باید گفت. سیستم تبعیض آمیز است. در قانون اساسی این تبعیض نهادینه شده: بین مسلمان با غیرمسلمان، بین شیعه با سنی، بین زن با مرد، بین روحانی و فقیه با غیرروحانی و غیرفقیه. تبعیض های برون قانونی هم که بیشتر شده است. این تبعیض ها، از نگاه ایدئولوژیک حاصل گفتمانی است که پیشامدرن است، اسلامی که پیشامدرن است. اسلامی که می خواهد جامعه امروز را بر مبنای فقه سنتی اداره کند و نمی شود. در دوران

مدرن، امکان ندارد که شما بتوانید یک جامعه و نظامی را بر اساس فقه سنتی نگه دارید و به پیش ببرید. غیر از جنبه های سخت افزاری و سیستمی، این جنبه گفتمانی و ایدئولوژیک هم مهم است. دو هفته پیش در کانون توحید به مناسبت سالگرد آیت الله طالقانی صحبت کردم، اتفاقاً به موضوع زن پرداختم و گفتم این فقه و میراث سنتی ما در چه دوره ای شکل گرفته است که الان فقه مرجعیت پیدا کرده و می خواهند همه چیز را بر اساس این فقه، قالب ریزی کنند، رفتار فردی و جمعی و اقتصاد و سیاست و ... برخی اصلاح طلب ها از روحانیون، تلاش کردند در این چند دهه این فقه را از درون اصلاح کنند. من گفتم این فقه از درون امکان اصلاح ندارد. باید علیه این فقه انقلاب کرد. انقلاب نه در فقه، بلکه انقلاب بر فقه. یعنی باید به طور پارادایمیک این فقه اساساً واژگون شود، والا نمی شود. با وصله پینه کردن نمی شود. این لباس، لباس یک تن نحیف سپری شده ای است از نظر تاریخی که شما نمی توانید با صد وصله و پینه آن را به تن جامعه امروز ایران تحمیل کنید. این تن آن لباس را پاره می کند. آن لباس را باید عوض کنید.

- و کلام آخر؟

تجربه من نشان می دهد که در عصر ما چیزی به نام حکومت دینی از جمله جمهوری اسلامی نمی تواند تامین کننده آزادی و برابری و توسعه باشد. جامعه ایران به تجربه دریافته و من این را در سالهای اخیر خیلی می بینم، از سطح متفکران و نظریه پردازان گرفته تا سطح رده های پایین تر. همه به تجربه دریافته اند که ایران باید وارد دورانی بشود که همانا یک حکومت دموکراتیک ملی سکولار است. سکولار هم به این معنا که نهاد قدرت از نهاد دین جدا شود. دین مستقل از قدرت در جامعه مدنی برود و با ابزارهای جامعه مدنی کار خودش را بکند، اما قدرت به عنوان دولت ملی و سکولار، نخواهد با تکیه بر دین حکومت کند. دین باید در فرهنگ مردم باشد، دین را نباید در قدرت آورد. لذا سکولاریسم رو به پیشرفت است. این جوان هایی که در خیابان می بینم، غالباً سکولار هستند. مسلمان هم ممکن است باشند، اما مسلمان سکولار. امروز مسلمانان سکولار در جهان رو به افزایش هستند. مسلمان هستند، نماز می خوانند، روزه می گیرد، اما در عرصه عمومی (public sphere) و در حکومت و در

زندگی جمعی بر اساس عقل و علم و تجربه بشری می خواهد
زندگی کند. من سالها قبل گفته ام که جمهوری اسلامی
ایدئولوژی شکست خورده است و تجربه حکومت دینی در
جهان معاصر هم چنین است. جمهوری اسلامی که بهترینش
است، طالبان و داعش که وضعیت شان روشن است. جمهوری
اسلامی که نسبت به آنها، باز به دلیل وضع روشنفکری در
تاریخ معاصر ایران و به دلیل شرایط خاص جامعه ایران، یک
ورژن و نسخه تا حدودی موجه تر از آنها، دیگر مثل داعش
و طالبان است. نمی توان انکار کرد که وقتی انقلاب اسلامی
پیروز شد، جمهوری اسلامی نگفت زن ها حق رای دادن
ندارند، با این که آیت الله خمینی و بسیاری از مراجع، ۱۵
سال قبل با رای زنان مخالفت کرده بودند و می گفتند شرعا
زن ها حق رای دادن ندارند، اما جامعه ایران به ایشان تحمیل
کرده بود. به هر حال زیر فشار جامعه و تاثیر هژمونی
روشنفکری و روشنفکری دینی، مقداری متفاوت از داعش و
طالبان شدند، اما همین نسخه را هم دیگر جامعه ایران نمی
پذیرد و به نظر من الگوی جمهوری اسلامی شکست خورده
است و تا این ایدئولوژی هست و تا این سیستمی هست که

می خواهد با اتکا به این ایدئولوژی حکومت کند، به نظر من تنش ها و بحران های جامعه ایران ادامه پیدا خواهد کرد، تا روزی که همه شرایط لازم و کافی فراهم بشود و این زیست جهان ایرانی بتواند این سیستم را آنچنان تحلیل ببرد که بتواند آن سیستم مورد نظر و مطلوب خودش را که قطعاً مبتنی بر ارزش هایی مثل حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، برابری، عدالت و توسعه است، محقق کند.

نکته‌هایی درباره‌ی اعتصاب اجتماعی

جرمی برچر

ترجمه‌ی عرفان رشیدی

نکات حاضر در مورد اعتصاب‌هایی کاربرد دارد که (۱) اکثر شرکت‌کنندگان آن‌ها در اتحادیه‌ها یا سایر سازمان‌های رسمی کارگری سازمان‌دهی نشده‌اند؛ (۲) هدف اصلی نه فقط تأثیرگذاری بر کارفرمایان بلکه بر رژیم یا ساختار اجتماعی است. و (۳) صاحبان قدرت برای چنین اقداماتی مشروعیت قائل نباشند. ما آن‌ها را «اعتصابات اجتماعی» می‌نامیم.

۱. سازمان

جایی که تشکلهای کارگری، اندک، ضعیف، یا تحت کنترل کارفرمایان و/یا رژیم است، کارگران باید بتوانند به سرعت در مقیاس بزرگ سازماندهی شوند. این اتفاق بارها در طول تاریخ رخ داده است، از لهستان گرفته تا برزیل، آفریقای جنوبی و فیلیپین، اما به سازمان انعطاف پذیری نیاز دارد که افراد می توانند یک‌شبه برای خود ایجاد کنند و به طور مداوم می توانند رهبران و شرکت کنندگان جدید را وارد کنند.

این سازمان‌ها معمولاً یکی از این دو شکل را دارند. برخی «شورای کارگری» هستند که در آن کسانی که با هم کار می کنند گرد هم می آیند، خود را به عنوان یک گروه تعریف و نمایندگانی را انتخاب می کنند. از نقاط قوت این رویکرد این است که همه‌ی کسانی را که با هم کار می کنند دربرمی گیرد و با نمایندگانی دارای مشروعیت ناشی از انتخابی بودن همراه است. نقطه‌ی ضعف این رویکرد این است که زمانی که دیدگاه کسانی که در کنار هم کار می کنند به شدت متفاوت باشد، به توافق رسیدن می تواند غیرممکن شود.

رویکرد جایگزین، «گروه‌های همبسته» است که در آن گروه‌های کوچکی از افراد (معمولاً ۵ تا ۱۰ نفره) که به یکدیگر اعتماد دارند و دیدگاه‌ها را به اشتراک می‌گذارند با یکدیگر ملاقات و گروهی را برای خود تعریف می‌کنند، سپس نمایندگان را به یک گروه هماهنگ کننده («شورای سخنگو») می‌فرستند که اقدامات آنها را هماهنگ می‌کند. این فرم فاقد مشروعیت شورای کارگری است، اما به افراد اجازه می‌دهد تا در موقعیت‌هایی که حمایت اکثریت هنوز پدید نیامده است، امکان سازمان‌دهی و ابتکار عمل داشته باشند. همچنین به گروه‌ها اجازه می‌دهد تا اقدامات عمومی مشهودی را انجام دهند و سپس برای جلوگیری از سرکوب ناپدید شوند.

در بسیاری از موقعیت‌ها، دعوت به تشکیل شوراهای کارگری و سازمان‌دهی‌شان اگر امکان آن وجود داشته باشد منطقی

است، اما اگر امکان آن وجود نداشته باشد گروه‌های هم‌بسته تشکیل داده می‌شود.

۲. منابع قدرت

اعتصاب‌های اجتماعی بیانگر چند نوع قدرت مختلف است: (۱) برای مالکان و مدیران مشاغل و مؤسساتی که تعطیل شده‌اند مشکل ایجاد می‌کنند (۲) با تبلور بخشیدن به ارزش‌ها و منافع مخالف با وضعیت موجود، جامعه‌ی گسترده‌ای را بسیج می‌کند. (۳) به مقامات نشان می‌دهد که در برابر حذف بالقوه‌ی رضایت آسیب‌پذیر هستند.

این موارد ممکن است تا حدی با یکدیگر تداخل داشته باشند. به عنوان مثال، برهم‌زدن نظم ممکن است مقامات را بترساند اما در عین حال ممکن است بخش بزرگی از مردم را نیز بترساند. بخش بزرگی از هنر اعتصابات اجتماعی، در جلب

نظر عموم مردم و در عین حال مقابله‌ی مؤثر با کارفرمایان و مقامات، نهفته است.

۳. تعیین اهداف

در تعیین اهداف انجام یک اقدام باید چندین معیار را هماهنگ کرد.

– مطالبات باید نشان‌دهنده‌ی اهداف گسترده‌ای باشند که برای عموم مردم جذاب باشد.

– مطالبات باید بخش‌های مختلف را متحد کند (مانند کارمندان خصوصی، کارمندان دولت، زنان، طبقه متوسط تحصیل کرده، قشر فقیر روستایی، قشر فقیر شهری و غیره)

– مطالبات باید بخش‌های مختلف (برای مثال، کارکنان خصوصی، کارکنان دولتی، زنان، طبقه‌ی متوسط تحصیل کرده، فقرای روستایی، فقرای شهری و جز آن) را متحد سازد.

- مطالبات باید متضمن هنجارهای وسیعاً پذیرفته شده باشد. این مطالبات‌ها می‌تواند هنجارهایی باشد که به طور گسترده جامعه به آن باور دارد، مانند حمایت از دموکراسی. ممکن است هنجارهای بین‌المللی مانند حقوق بشر و حقوق کار باشند که در برنامه‌ی [اتحادیه‌ی] همبستگی لهستان گنجانده شده بود. حتی می‌تواند هنجارهایی باشند که در قانون اساسی موجود است، اما در عمل مقامات نادیده گرفته‌اند.

عموماً در یک اعتصاب اجتماعی می‌توان چنین اهداف اجتماعی گسترده‌ای را با اهداف و خواسته‌های گروه‌های محلی که می‌تواند توسط کارفرمایان فوراً برآورده شود ترکیب کرد؛ مانند ساعات کار کم‌تر، افزایش دستمزد، تغییر در قوانین کار و غیره.

اهداف گسترده‌ای که نمی‌توانند فوراً محقق شوند را می‌توان با اهداف فوری که مقامات می‌توانند بدون تضعیف کامل اختیارات خود آن را اعطا کنند، ترکیب کرد.

به‌عنوان مثال مقامات می‌توانند از اعطای آزادی عمومی بیان، تجمع و مطبوعات خودداری کنند، اما می‌توانند با مطالبه‌ی آزادی زندانیان سیاسی موافقت کنند و گروه‌های غیررسمی فشار را مهار کنند.

اعتصاب‌های اجتماعی و جنبش‌هایی که بخشی از آن هستند به فرایندی برای تعیین و اصلاح اهداف نیاز دارند. نوعی تالار گفت‌وگوی مستمر، که برحسب سطح سرکوب، باز یا بسته می‌شود، باید بخشی از این فرایند باشند.

۴. ارتباطات

در شرایط سرکوب، اشکال متعدد ارتباط در یک جنبش ضروری است.

اینترنت و سایر ابزارهای شبکه‌های اجتماعی اخیراً به بخش مهمی از اعتصابات اجتماعی بدل شده‌اند. اما باید با طیف گسترده‌ای از تماس‌های تلفنی شبکه‌ای، شبکه‌های ارتباطی شخصی، گفت‌وگو میان افراد و غیره آن را تکمیل کرد.

ارتباطات نیاز به انجام دو کارکرد دارد که هر کدام الزامات خاص خود را دارند..

ارتباطات باید امکان شکل‌گیری سریع باور و اجماع را فراهم کند. و باید امکان هماهنگی سریع برای اقدام را فراهم سازد.

۵. مقابله با سرکوب

در مواجهه با احتمال یا وقوع یک اعتصاب اجتماعی، مقامات معمولاً به سرکوب روی می‌آورند، از آزار و اذیت گرفته تا دستگیری و شکنجه و ترور. اغلب مؤثرترین راه برای مقابله با

سرکوب به معنای بی‌ثمر کردن آن برای مقامات از طریق «تهییج افکار عمومی» است که در آن هر اقدام سرکوب‌گرانه‌ای باعث کاهش بیشتر حمایت و مشروعیت مردمی مرتکبان سرکوب می‌شود. این موضوع به‌طور کلی مستلزم نوعی نظم برای پرهیز از خشونت است که در آن معترضان خود را به عنوان حامیان مسالمت، نظم و قانون مشروع و مقامات را به عنوان دارودسته‌های کنترل‌ناپذیری که سعی در حفظ قدرت خود از طریق خشونت نامشروع دارند، به مردم معرفی می‌کند.

این امر مستلزم تعهد به خشونت‌پرهیزی به عنوان یک اصل فراگیر نیست، بلکه مستلزم تعهد مشارکت‌کنندگان به عدم روی آوردن به خشونت حتی با وجود انواع تحریکات است.

این موضوع اغلب می‌تواند با توافق رسمی مشارکت‌کنندگان برای اقدام خشونت‌پرهیز در طول اعتصابات و سایر اقدامات اعتراضی انجام شود.

در چارچوب تعهدِ اعتصاب کنندگان به عدم خشونت، می‌توان بر هر اقدام سرکوب گرایانه و خشونت‌آمیز مقامات به‌عنوان آشوب‌طلبی نامشروع تأکید کرد و حتی آن دسته از افراد جامعه که به طور کامل از اهداف جنبش حمایت نمی‌کنند، می‌توانند حول مخالفت با سرکوب نامشروع بسیج شوند.

۶. تاکتیک

اعتصاب‌های اجتماعی می‌توانند اشکال مختلفی داشته باشد. اعتصاب‌ها می‌توانند در صنایع پایه یا در فعالیت‌های تجاری شهری یا هر دو باشند. آن‌ها می‌توانند یک اعتصاب عمومی بزرگ یا توقف موقت کار باشد که گروه‌های مختلف یکی پس از دیگری کار را متوقف می‌کنند و سپس از سر می‌گیرند. اعتراضات می‌توانند «سریع» باشند که یک روز یا حتی کم‌تر هستند، و همچنین می‌توانند اقداماتی با پایان باز

باشد که تا پیروزی، شکست یا به خطر افتادن آشکار، ادامه می‌یابند.

اعتصاب‌های اجتماعی اغلب شامل اشغال محل کار بوده‌اند (اعتصاب عمومی لهستان زمانی ظهور کرد که این حرف میان کنشگران دهان به دهان می‌شد: «ستاد حزب را آتش نزنید، کارخانه‌ها را اشغال کنید.») چنین اشغال‌هایی، خشونت سرکوبگرانه را دشوارتر می‌کنند. با این حال، مقامات آن را چالشی مهم و حتی انقلابی برای قدرت خود تلقی می‌کنند که باعث می‌شود در درازمدت تمایل کم‌تری به مصالحه داشته باشند.

اعتصاب‌های اجتماعی می‌تواند شامل اقدامات بی‌سروصدا یا مخرب خیابانی باشد یا می‌تواند به سادگی مردم را به در خانه ماندن دعوت کند. اقدامات خیابانی به اعتصاب‌کنندگان و حامیان آن اجازه می‌دهد تا شجاعت، اعتمادبه‌نفس و مقاومت

خود را در برابر سرکوب نشان دهند؛ اقدامات خیابانی، همچنین اهداف آسانی را برای سرکوب فراهم می کنند.

تاکتیک‌ها را باید بر اساس ملاحظات از این دست انتخاب کرد: (۱) این که با توجه به وضعیت کنونی جنبش افراد مایل به انجام چه کارهایی هستند؛ (۲) واکنش عموم مردم به تاکتیک‌های مختلف چگونه خواهد بود؛ (۳) تاکتیک‌های مختلف ممکن است چه واکنشی را از سوی مقامات برانگیزد؛ (۴) این تاکتیک‌ها چه نتایج احتمالی خواهند داشت (مانند رویارویی، مذاکرات، تغییر در افکار عمومی، اختلاف نظر و تغییر در نگرش مقامات؛ و غیره).

توانایی تغییر تاکتیک می‌تواند بسیار مهم باشد. هنگامی که یک جنبش به یک تاکتیک خاص محدود باشد، مخالفان آن اغلب می‌توانند هزینه و دردِ ادامه‌ی آن را به اندازه‌ای بالا ببرند که در نهایت جنبش شکست بخورد. اگر جنبش بتواند به

ابتکار خود تاکتیک‌ها را تغییر دهد، می‌توان از این امر
جلوگیری کرد.

زمانی که مقامات حاضر هستند به تعداد زیادی از مردم در
خیابان شلیک کنند، اشغال محل کار ممکن است بهترین
جایگزین آن باشد.

۷. سرمشق‌سازی

اعتصاب‌های اجتماعی اغلب از سرمشق‌گرفتن بهره می‌برند.
اگر گروهی از کارگران آماده باشند به اقدامی دست بزنند و
با خطراتی که در پی دارد روبرو شوند، ابتکار عمل آنها
احتمالاً دیگران را برای انجام کاری مشابه تشویق و الهام
می‌بخشد.

این کار می‌تواند بهترین راه برای مقابله با وضعیتی باشد که همه منتظر زمانی هستند که ببینند که آیا دیگران شجاعت و تعهد لازم را برای عمل کردن دارند یا خیر. چنین اقداماتی می‌تواند مقدم بر یک اعتصاب عمومی و زمینه‌ساز آن باشد. چنین اقداماتی همچنین می‌توانند تاکتیک‌های جدیدی را برای مبارزه‌ی در شرف انجام، معرفی کنند.

۸. آزمون‌ها

اعتصاب‌های اجتماعی سرمایه‌گذاری‌هایی در یک قلمرو ناشناخته هستند. غیرممکن است که از قبل بدانیم دقیقاً شرکت‌کنندگان در واقع مایل به انجام این کار خواهند بود. همچنین امکان ندارد بدانیم مقامات یا عموم مردم چطور واکنش نشان خواهند داد. جنبش‌ها می‌توانند اوضاع را از راه یک جنبش کوچک بسنجند. اگر مردم در تظاهرات مسالمت‌آمیز شرکت نکنند، شاید زمان مناسبی نباشد که آنها را به اعتصاب دعوت کنیم. برعکس، اگر تعدادی بیش از حد

انتظار بیرون بیایند، و همه‌ی آنها در مورد این که قدم بعدی چه خواهد بود صحبت کنند، ممکن است زمان مناسبی برای اعصاب باشد. اگر مقامات به ضرب و شتم تظاهر کنندگان مبادرت کنند و مردم خشم خود را ابراز و یا بخش‌هایی از حکومت از سرکوب انتقاد کنند، جنبش می‌تواند تا حدودی درک کند که می‌تواند از چه کسانی انتظار حمایت داشته باشد و چه کسانی ممکن است مقامات را از سرکوب باز دارند.

۹. تنها بعد از شکست خوردن می‌توان پیروز شد

مقامات سرکوبگر به طور کلی از رشته‌ای طولانی از تاکتیک‌ها، از جمله تمسخر، طرد، تفرقه، آزار و اذیت و سرکوب برای از بین بردن جنبش استفاده می‌کنند. فقط زمانی که همه این روش‌ها در سرکوب جنبش شکست خورده باشند، مقامات به‌ناگزیر باید امتیازاتی بدهند و یا باید با تهدید جنبش به شیوه‌ی دیگری برخورد کنند. به نظر می‌رسد

جنبش‌هایی که در نهایت پیروز می‌شوند، رشته‌ای طولانی از شکست را از سر گذرانده‌اند (برای مثال به مبارزه‌ی طولانی علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی توجه کنید)

جنبش‌ها باید آماده باشند تا علی‌رغم چنین شکست‌هایی ادامه پیدا کنند (این همان چیزی است که در نهایت باعث موفقیت آن‌ها می‌شود. جنبش‌ها باید چنین شکست‌هایی را پله‌های ضروری در مسیر پیروزی تفسیر کنند و باید بر هنر عقب‌نشینی استراتژیک تسلط پیدا کنند، که، همان‌طور که مائو نشان داده است، شامل انجام حملات کوچک در چارچوب یک عقب‌نشینی گسترده‌تر است. یک عقب‌نشینی موفقیت‌آمیز، پیروزی حریف را بی‌ثمر می‌کند.

۱۰. بهره‌برداری از شکاف بین مقامات

همان‌طور که جین شارب به شکل بسیار درخشانی نشان داده است، چیزی که باعث موفقیت اکثر جنبش‌ها می‌شود داشتن

قدرت بیشتر نسبت به مخالفانشان نیست، بلکه این است که مخالفان و حامیانشان را وادار کنند به این نتیجه برسند که هزینه‌ی ادامه‌ی مبارزه خیلی بالاست، که معمولاً شکل ظهور «مصالحه» را از طرف افراد در قدرت به خود می‌گیرد.

ترویج چنین شکاف‌هایی یک هدف استراتژیک کلیدی برای اعتصاب اجتماعی است.

این امر ابتدا مستلزم ساختاریست که جنبش و چالش آن از بین نرود. همان‌طور که شارپ می‌گوید، سرسختی، کلید موفقیت مقاومت خشونت‌پرهیز است.

ثانیاً مستلزم آن است که عناصر بالقوه‌ی «جناح مصالحه» در تشکیلات به سمت «جناح جنگ‌طلب» کشیده نشوند. که به طور کلی به این معنی است که حتی در مواجهه با سرکوب، مصالحه باید مسالمت‌آمیز و دوستانه انجام شود.

۱۱. بازهم بجنگید، بازهم گفت و گو کنید.

اعتصاب اجتماعی چگونه پایان می‌یابد؟ اگر مقامات نتوانند آن را سرکوب کنند، سرانجام احتمالاً به نوعی مذاکره‌ی تلویحی یا رسمی روی می‌آورند. در لهستان و مناطق دیگر در اروپای شرقی این امر به شکل نشستن رژیم و مخالفان بر سر میز مذاکره بود. در آفریقای جنوبی پس از اعتصاب بزرگ COSATU، مذاکراتی بین رژیم و کنگره‌ی ملی آفریقا ANC به نمایندگی نلسون ماندلا انجام شد. حتی رژیم‌هایی که سوگند یاد کرده‌اند هرگز با مخالفان خود مذاکره نکنند، به احتمال زیاد در مقطعی که بدیل‌های دیگر وخیم‌تر به نظر می‌رسد به این کار دست می‌زنند.

ایده‌ی مذاکره با «دشمن» همیشه ناراحت‌کننده است. همیشه احتمال انشعاب و ریزش نیرو وجود دارد. اما عموماً این گونه است که جنبش‌ها و اعتصاب‌های اجتماعی به تغییرات جدی اجتماعی منجر شده است.

اگر جنبش‌ها مذاکره را یکی از اهداف صریح اقدام خود بدانند، به احتمال زیاد به مذاکره‌ی مؤثر می‌پردازند، به طوری که آغاز مذاکره به عنوان یک پیروزی تلقی می‌شود، نه یک انحراف گیج‌کننده.

در صورتی که جنبش طی فرایندی مؤثر اهداف مشترکی ایجاد کرده باشد، به طوری که گروه‌های مختلف با پیشنهاد امتیازهای محدود از هم جدا نشوند، به احتمال زیاد مذاکرات مؤثر خواهد بود.

جنبش‌ها باید راه‌هایی برای پاسخ‌گو کردن مذاکره‌کنندگان ایجاد کنند. (مذاکراتی که منجر به پایان یافتن اعتصاب‌های گدانسک **Gdansk** در لهستان شد، برگزاری این مذاکرات در مقابل دوربین‌های تلویزیونی بود که تمام جزئیات را برای ده‌ها هزار کارگری که در کارخانه‌ی کشتی‌سازی بیرون منتظر بودند پخش می‌کرد.)

در نهایت، مذاکرات به احتمال زیاد در صورتی به موفقیت می‌رسند که به جای الزام به تسلیم بی‌قید و شرط مقامات، ابزاری برای عقب‌نشینی قابل قبول فراهم کنند. این امر مستلزم این است که جنبش از خواسته‌های خود و این که بر سر چه موارد اتفاقی می‌تواند مصالحه کند، درک روشنی داشته باشد.

مذاکره بدیل مبارزه نیست، بلکه راه دیگری برای انجام آن است. مذاکرات معمولاً منقطع و پراکنده هستند، جنبش‌ها باید از مذاکرات بی‌نتیجه فاصله بگیرند، آماده شوند و به مبارزه بازگردند. همان‌طور که مائو گفت: «باز هم گفت و گو کنید، باز هم بجنگید».

امید جمعی

دیوید گریبر

ترجمه‌ی مریم وحدتی

دیوید گریبر (۱۹۵۹-۲۰۲۰)، انسان‌شناس برجسته‌ی آمریکایی، در این مقاله به سازوکار تولید نومی‌دی به‌مثابه وضعیتی غیرطبیعی توجه می‌کند. هرچند مقاله بر مسأله‌ی سرمایه‌داری و نهادهای برسازنده‌ی آن متمرکز است، اما این توان را دارد که به هر سازوکار توتالیتری گسترش یابد و زبان جامعه و انسان‌هایی باشد که در برابر نظام‌های سلطه مستأصل شده‌اند. آنچه گریبر را متمایز می‌کند، بازگشت او به مفهوم «کمونیسم» و بازتعریفش به‌عنوان راهی برای تغییر وضعیت است. (م.)

به نظر می‌رسد به بن‌بست رسیده‌ایم. سرمایه‌داری چنان‌که می‌شناسیمش، گویی در حال فروپاشی است. اما هم‌چنان‌که نهادهای مالی تلوتلو می‌خورند و فرومی‌افتند، هیچ‌بندیل آشکاری در میان نیست. مقاومت سازمان‌یافته به نظر پراکنده و نامنسجم می‌آید. از جنبش عدالت‌خواهی جهانی بیش از سایه‌ای باقی‌نمانده است. دلیل خوبی برای این باور وجود دارد که نسل بعد یا بعدتر سرمایه‌داری را دیگر نخواهد دید: این دلیل ساده (چنان‌که بسیاری اشاره کرده‌اند) که حفظ موتور رشد پیوسته برای همیشه در یک سیاره‌ی متناهی ناممکن است. با این حال، در مواجهه با این چشم‌انداز، واکنش آنی - حتی «پیشروها» و بسیاری از متظاهران به ضدیت با سرمایه‌داری - اغلب ترس است و چسبیدن به چیزی که وجود دارد، زیرا نمی‌توانند به‌سادگی بدیلی را به‌تصور درآورند که چه‌بسا سرکوبگرتر و ویران‌گرتر نباشد. نخستین پرسش‌مان باید این باشد: چگونه این اتفاق افتاد؟ طبیعی است که انسان نتواند تجسم کند که دنیای بهتر چگونه خواهد بود.

نومیدی طبیعی نیست. بر ساخته است. چنانچه واقعاً می‌خواهیم این وضعیت را بفهمیم، باید با درک این موضوع بی‌اغازیم که طی سی سال گذشته شاهد ساخت دستگاه بوروکراتیک گسترده‌ای به منظور ایجاد و ابقای نومیدی بوده‌ایم، ماشین غول‌پیکری که نخست و مهم‌تر از هر چیز برای نابودی هر تعبیری از آینده‌های بدیل ممکن طراحی شده است. اساساً حاکمان جهان یک وسواس واقعی دارند در باب حصول اطمینان از این‌که جنبش‌های اجتماعی نتوانند رشد کنند، شکوفا شوند، و بدیل‌هایی پیشنهاد کنند؛ و کسانی که مناسبات قدرت موجود را به چالش می‌کشند، هرگز و تحت هیچ شرایطی نتوانند کامیاب شوند. پیشبرد این کار مستلزم ایجاد دستگاه پهناوری از ارتش، زندان، پلیس، اشکال مختلف شرکت‌های امنیتی مخفی و دستگاه‌های اطلاعاتی پلیسی و نظامی، و موتورهای تبلیغاتی از هر نوع قابل تصویری است، که بیشترشان مستقیماً به بدیل‌ها نمی‌تازند بلکه فضایی فراگیر از ترس، سازش‌پذیری و وطن‌پرستانه و درماندگی مطلق خلق می‌کنند که هر اندیشه‌ای درباره‌ی تغییر جهان را خیال خامی جلوه دهد. حفظ این دستگاه برای حامیان «بازار آزاد» حتی از

حفظ هر نوع اقتصاد بازار موفق‌تر به نظر می‌رسد. برای نمونه، دیگر چگونه می‌توان توضیح داد آنچه را در اتحاد جماهیر شوروی سابق اتفاق افتاد، که تصور می‌شد پایان جنگ سرد به برچیده شدن ارتش و اداره‌ی اطلاعات و امنیت (کاگ‌ب) و بازسازی کارخانه‌ها بینجامد، لیکن آنچه در واقع رخ داد دقیقاً برعکس بود؟ این تنها یک نمونه‌ی افراطی از آن چیزی است که همه جا روی داده است. از حیث اقتصادی، این دستگاه تن‌لش محض است؛ تمام اسلحه‌ها، دوربین‌های نظارتی و موتورهای تبلیغاتی بی‌اندازه گران‌قیمتند و واقعاً چیزی تولید نمی‌کنند، و در نتیجه، کل سیستم سرمایه‌داری و احتمالاً کره‌ی زمین را با خود به زیر می‌کشاند.

افزایش ناگهانی و کنترل‌نشده‌ی مالی‌سازی و رشته‌ی بی‌پایان حباب‌های اقتصادی که تجربه کرده‌ایم، نتیجه‌ی مستقیم همین دستگاه است. تصادفی نیست که ایالات متحده هم به قدرت اصلی نظامی («امنیتی») جهان و هم به مروج اصلی اوراق بهادار جعلی تبدیل شده است. این دستگاه هست تا تخیل انسان را خرد و خاکشیر کند، تا هرگونه امکان تصور

آینده‌های بدیل را پوچ سازد. بدین سیاق، تنها چیزی که برای تصور باقی می‌ماند پول بیشتر و بیشتر است و افزایش بدهی‌ها کاملاً از کنترل خارج می‌شوند. هرچه باشد، بدهی چیزی نیست جز پول خیالی که ارزشش تنها در آینده قابل درک است: سودهای آتی، عواید استثمر کارگرانِ هنوز زاده‌نشده. سرمایه‌ی مالی به نوبه‌ی خود خرید و فروش این سودهای خیالی آینده است؛ و هنگامی که بپنداریم سرمایه‌داری خود تا ابد وجود خواهد داشت، تنها نوع دموکراسی اقتصادی تصورکردنی این است که همه به یک میزان آزادانه در بازار سرمایه‌گذاری کنند - تا سهم خود را در بازی خرید و فروش سودهای خیالی آینده بردارند، حتی اگر بنا باشد این سودها افشروی جان خودشان باشد. آزادی به حق مشارکت در عوایدِ بردگیِ دائمیِ خویش بدل شده است. و از آنجا که حباب بر روی نابودی آینده‌ها ساخته شده بود، ظاهراً پس از ترکیدن - دست کم اکنون - چیزی باقی نمی‌ماند.

اما این اثر آشکارا موقتی است. اگر داستان جنبش جهانی عدالت‌خواهی به ما چیزی می‌گوید این است که در لحظه‌ی

برآمدن احساسی از گشایش، تخیل بی‌درنگ می‌جهد. این همان چیزی است که عملاً در اواخر دهه‌ی ۹۰ رخ داد، زمانی - لحظه‌ای - که پیشروی به سوی جهانی در صلح به نظر ممکن می‌رسید. در ایالات متحده، طی پنجاه سال گذشته، هر زمان که به نظر می‌رسیده وقوع صلح محتمل بوده، همان اتفاق پیش آمده است: ظهور یک جنبش اجتماعی رادیکال متعهد به اصول کنش مستقیم و دموکراسی مشارکتی، با هدف انقلابی کردن معنای زندگی سیاسی. در اواخر دهه‌ی ۵۰ جنبش حقوق مدنی بود و در اواخر دهه‌ی ۷۰ جنبش ضد هسته‌ای. این بار در مقیاس جهانی روی داد و سرمایه‌داری را به چالش کشید. این جنبش‌ها عموماً فوق‌العاده تاثیر گذارند. بی‌گمان جنبش عدالت‌خواهی جهانی هم چنین بود. اندک کسانی درمی‌یابند که یکی از اصلی‌ترین دلایلی که جنبش یک دم درخشید و جست و رفت این بود که به اهداف اصلی‌اش دست یافت. آن زمان که اعتراض‌ها را در سیاتل سال ۱۹۹۹ یا در نشست‌های صندوق بین‌المللی پول در واشنگتن دی‌سی سال ۲۰۰۰ سازمان‌دهی می‌کردیم، به خیال هیچ‌کدام ما نمی‌آمد که ظرف سه یا چهار سال، روند سازمان تجارت

جهانی از میان رود و ایدئولوژی‌های «تجارت آزاد» کمابیش به طور کامل بی‌اعتبار شوند، که هر پیمان تجاری جدیدی که به سمت مان پرت کردند شکست می‌خورد، بانک جهانی مختل می‌شود و قدرت صندوق بین‌المللی پول بر اکثر مردم جهان عملاً از میان می‌رود. اما این دقیقاً همان چیزی است که رخ داده است. سرنوشت صندوق بین‌المللی پول به‌طور خاص شگفت‌انگیز است. آنچه زمانی وحشتِ جنوب جهانی بود، اکنون بقایای خرد و خمیر خود سابق خویش است، منفور و بی‌اعتبار شده، که کارش به فروش ذخایر طلای خود و جست‌وجوی نومیدانه برای مأموریت جهانی تازه‌ای تقلیل یافته است.

در همین حال، بخش عمده‌ای از «بدهی جهان سوم» حقیقتاً ناپدید شده است. تمام این‌ها دستاورد مستقیم جنبشی بود که توانست مقاومت جهانی را چنان مؤثر بسیج کند که نهادهای حاکم ابتدا بی‌اعتبار شدند، و سرانجام، آن‌هایی که دولت‌های آسیایی و به‌ویژه آمریکای لاتین را اداره می‌کردند، توسط مردمان خودشان ناگزیر به اثبات مدعای سیستم مالی

بین‌المللی شدند. دلیل عمده‌ی آنکه جنبش به سردرگمی دچار شد، این بود که هیچ یک از ما واقعاً نمی‌پنداشت که ممکن است پیروز شویم.

اما البته دلیل دیگری هم دارد. هیچ چیز به اندازه‌ی خطر دموکراسی مردم‌نهاد حاکمان جهان و به ویژه ایالات متحده را ترساننده است. هر زمان که جنبش حقیقتاً دموکراتیکی سربرآورد - به‌ویژه جنبشی مبتنی بر اصول نافرمانی مدنی و کنش مستقیم - واکنش یکسان است. دولت بی‌درنگ امتیاز می‌دهد (بسیار خوب، شما می‌توانید حق رأی داشته باشید، سلاح هسته‌ای نباشد)، آنگاه بر تنش‌های نظامی در خارج از کشور می‌افزاید. سپس جنبش ناگزیر می‌شود خود را به جنبش ضدجنگی بدل کند که کمابیش همواره سازمان‌دهی به‌مراتب کمتر دموکراتیکی دارد. بدین ترتیب، جنگ ویتنام پس از جنبش حقوق مدنی، جنگ‌های نیابتی در السالوادور و نیکاراگوئه در پی جنبش ضدهسته‌ای و جنگ علیه تروریسم به دنبال جنبش عدالت‌خواهی جهانی آمد.

اما در این مرحله، می‌توانیم ببینیم آن «جنگ» برای چه بود: دست‌وپا زدن آشکارا مذبوحانه‌ی قدرتی روبه‌زوال برای تبدیل ترکیب عجیبش از ماشین‌های جنگ بوروکراتیک و سرمایه‌داری مالی سوداگرانه به یک وضعیت دائمی جهانی. اگر این معماریِ پوسیده غفلتاً در انتهای سال ۲۰۰۸ فرو ریخت، دست کم تا حدودی بدان علت بود که بسیاری از کارها را پیش‌تر جنبشی انجام داده بود که، در مواجهه با موج سرکوب پس از ۱۱ سپتامبر، به علاوه‌ی سردرگمی در باب نحوه‌ی تکرار موفقیت خیره‌کننده‌ی نخستینش، ظاهراً تا حد زیادی از صحنه محو شده بود. البته به‌واقع چنین نبود.

ما آشکارا در آستانه‌ی بازخیز سترگ دیگری از تخیل عمومی هستیم. سرانجام آن روز می‌رسد. یقیناً نخستین واکنش به یک بحرانِ پیش‌بینی‌نشده معمولاً شوک و سردرگمی است؛ اما پس از اندکی می‌گذرد و ایده‌های نو پدیدار می‌شوند. نباید چندان سخت باشد. بسیاری از عناصرش همین اکنون هم وجود دارند.

اینک مسأله آن است که تصورات ما به دلیل دهه‌ها پروپاگاندا بی‌امان در هم گره خورده‌اند، ما دیگر قادر به دیدن‌شان نیستیم. اینجا اصطلاح «کمونیسم» را در نظر بگیرید. به‌ندرت پیش می‌آید اصطلاحی چنان یکسره منفور باشد. خط متعارفی که ما کم‌وبیش بدون تفکر می‌پذیریم، این است که کمونیسم به معنای کنترل دولت بر اقتصاد است، و این رؤیای اتوپیایی ناممکنی است، زیرا تاریخ نشان داده است که واقعاً «کار نمی‌کند». بنابراین، سرمایه‌داری هر چند ناخوشایند اما تنها گزینه‌ی باقی‌مانده است.

تمام اینها مبتنی بر شناسایی «کمونیسم» به‌مثابه سیستمی است که در بلوک شوروی سابق، یا چین وجود داشت - اقتصاد دستوری از بالا به پایین. باید بپذیریم که در برخی شرایط، به‌ویژه هنگام رقابت‌های صنعتی، سازمان‌دهی پروژه‌های عظیمی چون برنامه‌های فضایی، یا به‌ویژه جنگ‌ها، این سیستم‌ها می‌توانند به طرز شگفت‌آوری کارآمد باشند. به همین دلیل است که قدرت‌های سرمایه‌داری در دهه‌ی ۳۰ چنان هراسیده بودند: اتحاد جماهیر شوروی سالانه ۱۰ درصد

رشد می‌کرد، حتی در شرایطی که بقیه در حال رکود بودند. اما از شوخی روزگار سازمان‌دهندگان این نظام‌ها با وجود اینکه خود را کمونیست می‌نامیدند، هرگز ادعا نکردند که خود این سیستم از بالا به پایین «کمونیسم» است. اسمش را گذاشتند «سوسیالیسم» (نکته‌ی قابل بحث دیگر، اما لحظه‌ای کنارش می‌گذاریم)، و کمونیسم را جامعه‌ی اتوپیایی حقیقتاً آزاد و بدون دولتی می‌دانستند که در برهه‌ای از آینده‌ای نامعلوم وجود خواهد داشت. مسلماً سیستمی که آنها برپا کردند سزاوار نکوهش است. اما تقریباً هیچ ربطی به کمونیسم به معنای اصلی کلمه ندارد.

در حقیقت، کمونیسم اساساً تنها به معنای هر موقعیتی است که در آن مردم بر اساس اصل «از هر کس بر اساس توانایی‌هایش، به هر کس بر اساس نیازهایش» عمل می‌کنند - این روشی است که تقریباً همه اگر با هم کار می‌کنند تا کاری انجام دهند، همیشه بدان عمل می‌کنند. اگر دو نفر در حال تعمیر لوله‌ای هستند و یکی می‌گوید «آچار را به من بده»، دیگری نمی‌گوید «در ازایش چه چیزی گیرم

می آید؟» (یعنی چنانچه واقعاً بخواهند آن را تعمیر کنند). حتی اگر در استخدام شرکت‌هایی چون **Bechtel** یا **Citigroup** باشند، باز این امر صادق است. آنها اصول کمونیسم را به کار می‌برند، زیرا تنها چیزی است که واقعاً کار می‌کند. همچنین از این روست که تمام شهرها یا کشورها به وقت بلایای طبیعی یا فروپاشی اقتصادی اغلب به گونه‌ای از کمونیسم ساده و کارراه‌انداز بازمی‌گردند - شاید بتوان گفت بازارها و زنجیره‌های فرمان‌دهی سلسله‌مراتبی در آن شرایط چیزهایی لوکس و خارج از وسع آنها هستند. هرچه خلاقیت بیشتری لازم باشد، افراد بیشتری باید در یک کار خاص بداهه‌پردازی کنند، و شکل حاصل از کمونیسم احتمالاً برابری خواه‌تر است؛ به همین دلیل است که حتی مهندسان کامپیوتر جمهوری خواه، به وقت تلاش برای ابداع ایده‌های نرم‌افزاری جدید، تمایل به تشکیل جمع‌های کوچک دموکراتیک دارند. تنها زمانی که کار یک‌دست و ملال‌آور می‌شود - مانند خطوط تولید - امکان تحمیل اشکال اقتدارگرایانه‌تر و حتی فاشیستی کمونیسم فراهم می‌شود. اما واقعیت این است که حتی شرکت‌های خصوصی، از درون،

سازمان‌دهی کمونیستی دارند - حتی اگر آن کمونیسم اغلب اشکال فوق‌العاده ناخوشایندی به خود بگیرد.

پس کمونیسم همین حالا هم بین ما حضور دارد. پرسش این است که چگونه می‌توان آن را دموکراتیک‌تر کرد. سرمایه‌داری، به نوبه‌ی خود، تنها یکی از راه‌های ممکن برای مدیریت کمونیسم است - و به نحو فزاینده‌ای روشن شده در عوض راه فاجعه‌باری است. واضح است که باید به راه بهتری بیاندیشیم: ترجیحاً راهی که همه‌ی ما را به نحو نظام‌مند به جان هم نمی‌اندازد.

تمام این‌ها درک آن را که چرا سرمایه‌داران مایلند چنین منابع خارق‌العاده‌ای را در ماشین‌های نوپدید بریزند، بسیار آسان‌تر می‌سازد. سرمایه‌داری تنها یک سیستم ضعیف برای مدیریت کمونیسم نیست: گرایش رسوا و منفوری دارد که به طور ادواری بیاید و از هم پیاشد. هر بار که می‌آید، کسانی که از آن سود می‌برند، باید همگان را - و بیش از همه افراد

فنی، پزشکان و معلمان، نقشه‌برداران و بازرسان دعاوی بیمه را- متقاعد سازند که واقعاً چاره‌ای جز این نیست که وظیفه‌شناسانه همه چیز را دوباره به هم وصله بزنند، شبیه به شکل اصلی‌اش. این در حالی است که اکثر کسانی که در نهایت کار بازسازی سیستم را انجام می‌دهند، آن را حتی چندان نمی‌پسندند، و همگی دست کم این ظنّ مبهم را دارند که ریشه در تجربیات بی‌شمار خودشان از کمونیسم روزمره دارد، که واقعاً باید امکان ایجاد سیستمی دست‌کم اندکی کم‌تر احمقانه و ناعادلانه باشد. به همین دلیل است که، همان‌گونه که رکود بزرگ نشان داد، وجود هر بدیل به نظر محتملی - حتی بدیل غیرقابل اعتمادی چون اتحاد جماهیر شوروی دهه‌ی ۱۹۳۰ - می‌تواند، چنان‌که ماسیمو دی آنجلیس اشاره می‌کند، صرفاً چرخه‌ی نوسان رونق و رکود سرمایه‌داری را به بحران سیاسی ظاهراً غیرقابل حلی تبدیل کند.

این به نوبه‌ی خود به توضیح اعوجاجات ایدئولوژیک غربی‌ی کمک می‌کند که با آنها دائماً به ما می‌گویند: «کمونیسم کار

نمی‌کند». من دیده‌ام مادرانی را که به دختران دوازده ساله‌ی خود چنین می‌گویند، زمانی که دختران چندان پیشنهاد می‌دهند که کارها را با هم مشترکاً انجام دهند. (انگار مشکل اتحاد جماهیر شوروی این بود که کسی را نداشتند تا دستور دهد!) در واقع، کاملاً عجیب است که ببینیم لفاظی‌های معیار چه شتابان از گفتن اینکه «سیستمی چون اتحاد جماهیر شوروی بدون بازار داخلی، نه از نظر فناوری و نه در تأمین کالاهای مصرفی، با ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین رقبای سرمایه‌داری خود نمی‌تواند رقابت کند» به این سخن می‌رسد که «چنین جامعه‌ای هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد». در حقیقت، باید به خوانندگان یادآوری کنم که وجود داشت. بیش از هشتاد سال هم وجود داشت. قدرت جهانی بود، هیتلر را شکست داد و فضاوردان را به آسمان فرستاد. باید تأکید کنم که هیچ آدم عاقلی هرگز آرزوی بازآفرینی چنان سیستمی را ندارد. اما کار ایدئولوژیکِ تظاهر به ناممکن بودن آن گویی واقعاً طراحی شده است تا ما را متقاعد سازد که کمونیسم واقعی، کمونیسم واقعی روزمره، از آن نوع که اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش هرگز عملاً در خود نداشتند،

احتمالاً نمی‌تواند معنای اجتماعی بزرگ‌تری داشته باشد. زیرا اگر اندیشیدن درباره‌ی شیوه‌ی زندگی واقعی خود را سربرگیریم، شاید چندان مشتاق نباشیم که به اطاعت از دستورات ادامه دهیم، و هر زمان که دستگاهِ ستم بر خودمان دوباره خراب شد، وظیفه‌شناسانه بازسازی‌اش کنیم.

نه این که هیچ آدم عاقلی هرگز رؤیای بازسازی چیزی شبیه اتحاد جماهیر شوروی قدیم را نداشته باشد. کسانی که به براندازی نظام مایلند، عمدتاً تاکنون، از تجربه‌ی تلخ، آموخته‌اند که نمی‌توانیم به هیچ نوع حکومتی ایمان داشته باشیم. در برخی از نقاط جهان، دولت‌ها و نمایندگان‌شان عمدتاً خیمه‌هاشان را بر بسته و رفته‌اند: کل مناطق آفریقا و جنوب شرقی آسیا، و احتمالاً بخش‌هایی از قاره آمریکا وجود دارد که حضور دولت و سرمایه در آن‌ها ناچیز است، یا حتی وجود ندارد، لیکن از آنجا که مردم هیچ تمایلی به کشتن یکدیگر نشان نداده‌اند، هیچ کس واقعاً متوجه‌شان نشده است. برخی از این‌ها مناسبات اجتماعی نویی را بداهه خلق می‌کنند که ما راه آسانی برای شناخت‌شان نداریم. در برخی دیگر،

دهه‌ی گذشته توسعه‌ی هزاران شکل از انجمن‌های کمک متقابل در سرپیچی آشکار از دولت‌ها و سرمایه‌ها را به خود دیده است، که بیشترشان حتی در رادار رسانه‌های جهانی راه نیافته‌اند. آنها دامنه‌ای را دربرمی‌گیرند، از تعاونی‌ها و انجمن‌های کوچک گرفته تا آزمون‌های گسترده‌ی ضدسرمایه‌داری، مجمع‌الجزایر کارخانه‌های اشغال‌شده در پاراگوئه یا آرژانتین یا مزارع چای و شیلات خودگردان در هند، نهادهای خودمختار در کره، کل جوامع شورشی در چیاپاس یا بولیوی، انجمن‌های دهقانان بی‌زمین، خرابه‌نشینان شهری، اتحادهای محله‌ای، که تقریباً جاهایی ناگهان سربرمی‌آورند که به نظر می‌رسد قدرت دولتی و سرمایه‌ی جهانی موقتاً خود را به بی‌خیالی زده است. تمام این آزمون‌ها ممکن است تقریباً هیچ وحدت ایدئولوژیکی نداشته باشند و اکثرشان حتی از وجود دیگری آگاه نباشند، اما مشخصه‌ی همه‌شان تمایل مشترک برای گسستن از منطق سرمایه است. و در بسیاری از جاها، آنها به هم پیوستن را سرمی‌گیرند. «اقتصاد همبستگی» در هر قاره، دست کم در هشتاد کشور مختلف وجود دارد. ما در نقطه‌ای هستیم که می‌توانیم شروع

به درک خطوط کلی چگونگی به هم پیوستن شان در سطح جهانی کنیم و اشکال نویی از مشترکات جهانی را برای یک تمدن شورشی راستین خلق کنیم.

بدیل‌های پدیدار مفهوم اجتناب‌ناپذیری را از میان می‌برند، این که سیستم لزوماً باید به یک شکل به هم وصله شود - به همین دلیل است که حذف آنها، یا زمانی که امکان‌پذیر نباشد اطمینان از این که کسی از آنها خبردار نشود، برای حکومت جهانی بایسته است. آگاهی از آن به ما این امکان را می‌دهد که هر کاری را که تا کنون انجام می‌دادیم، به نحو متفاوتی ببینیم، تا دریابیم که همه‌ی ما همین الان هم کمونیست هستیم وقتی روی یک پروژه‌ی مشترک کار می‌کنیم، همین الان هم آنارشیست هستیم وقتی مسایل مان را بدون مراجعه به وکلا یا پلیس حل می‌کنیم، همه‌ی ما انقلابی هستیم وقتی چیزی حقیقتاً نو می‌سازیم.

شاید کسی اعتراض کند: انقلاب نمی‌تواند خود را به این محدود کند. درست است. بر این مینا، بحث‌های استراتژیک مهم واقعاً نوینی مطرح شده است. با این حال، ایده‌ای ارائه خواهم کرد. دست کم برای پنج هزار سال، جنبش‌های مردمی تمایل داشته‌اند بر مبارزه بر سر بدهی متمرکز شوند - این بسی پیش از آن که سرمایه‌داری حتی وجود داشته باشد، صادق بود. دلیلی دارد. بدهی کارآمدترین ابزاری است که تا به حال ساخته شده است تا روابطی اساساً مبتنی بر خشونت و نابرابری قهرآمیز برقرار کند، و نزد تمام افرادِ نگرانِ درست و اخلاقی جلوه دهد. وقتی این ترفند دیگر جواب ندهد، همه چیز منفجر می‌شود. چنان که رویه‌ی اکنونش است. بدیهی است که بدهی خود را به عنوان بزرگ‌ترین نقطه ضعف سیستم نشان داده است، نقطه ضعفی که از کنترل هر کسی بیرون است. همچنین فرصت‌های بی‌پایانی را برای سازمان‌دهی فراهم می‌کند. برخی از اعتصاب بده کاران یا کارتل بده کاران سخن می‌گویند. شاید چنین باشد - اما دست کم می‌توانیم با تعهد در برابر خلع یدها بی‌اغازیم: اگر بناست هر یک از ما از خانه‌اش رانده شود، محله به محله متعهد شویم

، از یکدیگر حمایت کنیم. قدرت نه فقط به چالش کشیدن رژیم‌های بدهی بلکه به چالش کشیدن تاروپود سرمایه‌داری - بنیان اخلاقی آن - است که اکنون آشکار شده مجموعه‌ای از وعده‌های نقض شده است که بدین سیاق بدهی جدیدی می‌سازد. با این همه، بدهی تنها همین است: یک وعده، و دنیای کنونی آکنده از وعده‌هایی وفان شده است. اینجا می‌توان از قولی که دولت به ما داده سخن گفت، که اگر از هر حقی برای اداره‌ی جمعی امور خود دست برداریم، دست کم از امنیت اولیه‌ی زندگی برخوردار خواهیم شد. یا وعده‌ای که سرمایه‌داری می‌دهد - این که اگر مایل به خرید سهام در فرودستی جمعی خود باشیم، می‌توانیم مانند پادشاهان زندگی کنیم. وعده‌های پوچ به فنا رفته. آنچه باقی می‌ماند چیزی است که می‌توانیم به یکدیگر قول بدهیم. به طور مستقیم و بی‌واسطه. بدون وساطت بوروکراسی‌های اقتصادی و سیاسی. انقلاب با این پرسش آغاز می‌شود: مردان و زنان آزاد چه نوع وعده‌هایی به یکدیگر می‌دهند و چگونه با این وعده‌ها شروع به ساختن دنیایی دیگر می‌کنند؟

آن چه معماران شیطان صفت انجام می دهند

ایال وایزمن

ترجمه‌ی سارا انواری

اشاره

آیا در کنار نظامیان و سیاستمداران، معماران و شهرسازان را هم باید به فهرست ناقضان حقوق بشر افزود؟ آیا آنانی که شهر را به گونه‌ای طراحی کرده یا به لحاظ فضایی چنان تغییراتی در آن داده‌اند که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی امکان سرکوب سریع آن فراهم باشد در زمره‌ی ناقضان حقوق بشر نیستند؟

تخریب‌ها و ساخت‌وسازهای انجام شده در تهران و دیگر کلان‌شهرها طی چند دهه‌ی اخیر، علاوه بر هدف‌هایی که

معمولاً برای آن برشمرده می‌شود مانند توسعه‌ی شهری، بهسازی و دسترسی و هدف‌هایی که به زبان نمی‌آید مانند افزایش رانت زمین و افزایش فرصت‌های سوداگری، هدف دیگری را هم دنبال کرده است: بازسازی فضایی شهر به گونه‌ای که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی در آن امکان سرکوب فوری آن مهیا باشد.

از جمله می‌توان به احداث خطوط ویژه برای اتوبوس‌های پرسرعت در دو خیابان اصلی تهران (انقلاب و ولی‌عصر) که شرق و غرب و شمال و جنوب این شهر را به هم وصل می‌کند و در تاریخ معاصر ایران محل اصلی شکل‌گیری تظاهرات خیابانی بود، علاوه بر تردد خودروهای مقامات سیاسی، دسترسی آسان نیروهای ویژه‌ی انتظامی به هر نقطه‌ای از این دو خیابان بوده است. قابل تأمل است که خط ویژه‌ی اتوبوس‌رانی در خیابان ولی‌عصر در پی اعتراضات سال ۱۳۸۸ احداث شد و این خیابان در آن سال یکی از کانون‌های اصلی شکل‌گیری تظاهرات اعتراضی بود.

اما طرح‌هایی از این دست علاوه بر مجریان، مشاوران و ناظرانی نیز از میان معماران و شهرسازان دارند، آیا اینان نیز همدستان قتل و انواع آسیب‌ها به بی‌گناهان نیستند؟

مقاله‌ای که می‌خوانید نوشته‌ی ایال وایزمن، استاد معماری، مطالعات فضا و فرهنگ بصری، در دانشگاه گلداسمیت، لندن، است. وی با استناد به قوانین بین‌المللی کیفری می‌پرسد آیا زمان آن نرسیده که معماران و شهرسازان را نیز در کنار نظامیان و سیاستمداران محاکمه کرد؟

طراحی و برنامه‌ریزی شهری به‌طور روزافزون به ابزاری معمول برای رویارویی نظامی تبدیل شده است، پس آیا زمان آن رسیده تا معماری را به فهرست جرایم و جنایات جنگی افزود؟

مراسم تحلیف دادگاه جنایی بین‌المللی در لاهه، نویدبخش چشم‌انداز یک آرمان‌شهر قضایی است:

تحت این صلاحیت قضایی بین‌المللی، افراد می‌توانند به جدی‌ترین جرایم با موضوعیت بین‌المللی مثل جنایات آپارتاید و جنگی، متهم شوند. از اساس و در ابتدای دادگاه، حقوق بین‌الملل بشردوستانه برای پرداختن به امور پرسنل نظامی یا سیاستمداران در مناصب اجرایی، طراحی شده بود. اما در کشاکش و تعامل با دنیای به‌سرعت در حال توسعه و همین‌طور شهری‌شدن، سازمان‌دهی فضایی به‌طور فزاینده‌ای مرتکب نقض حقوق بشر شد. درست مثل تانک و یا اسلحه، از ساختمان‌های معمولی و عادی مثل یک سلاح سوءاستفاده شد که جنایات به‌واسطه‌ی آنها انجام می‌گرفت. کاربرد قانون بین‌الملل به‌عنوان سخت‌گیرانه‌ترین روش برای نقد معماری هرگز به این فوریت نبوده است. جرایم مرتبط به سازماندهی محیط مصنوع، که منشاء آن صفحات کامپیوتری و جداول تهیه شده است، برای اولین بار معمار/طراح را در جایگاه متهم دادگاه بین‌المللی قرار می‌دهد.

عدالت بین الملل باید نظام حقوقی کشورها را - که معمولاً در این موارد همدست متهمان است- دور بزند و تصمیم بگیرد آیا یک شیوهی طراحی و برنامه ریزی خاص از ماهیت طبیعتاً تهاجمی برنامه ریزی و سطح قابل پذیرش خسارت جانی اش فراتر رفته تا مشمول نقض قانون بین المللی در نظر گرفته شود یا خیر. زمانی که هدف برنامه ریزی شده ی یک طراحی معماری پیشاپیش ایجاد آسیب مادی باشد - جنایت جنگی به عنوان بخشی از یک سیاست گسترده ی خشونت و تجاوز سازمان یافته - می تواند رخ داده باشد. شواهد و مدارک این جنایات در طراحی ها - به عنوان خطوطی روی طرح ها، نقشه ها و جایگزینی بی درنگ آنها - عکس های هوایی - وجود دارند.

ماهیت اقدام برنامه ریزی مربوطه، دوجانبه است و شامل دو اقدام شکل دهی استراتژیک یعنی: ساخت و ساز و تخریب می شود.

از دیدگاه سیاسی / نظامی، شهر مانعی کالبدی/اجتماعی است که باید برای آن که تحت کنترل قرار گیرد، دوباره سازماندهی شود. طراحی از راه تخریب، به‌طور فزاینده‌ای مستلزم آن است که برنامه‌ریزان همانند پرسنل نظامی‌ای باشند که صحنه‌ی نبرد را به نحوی بازطراحی می‌کنند تا به اهداف استراتژیک خود دست یابند. از آن‌جایی که جنگ شهری به تدریج همانند برنامه‌ریزی شهری می‌شود، ارتش‌ها برنامه‌های پژوهشی برای مطالعه‌ی پیچیدگی شهرها و آموزش نیروهای شهری خودشان را تدوین می‌کنند. پی‌آمدهای آن در سطح جهانی روشن است. تخریب مکان‌های عمومی - مساجد، قبرستان‌ها و میدان‌های عمومی - در بوسنی تابع یک منطق قدیمی برنامه‌ریزی بود: نظم اجتماعی را نمی‌توان بدون کارکردهای مشترک آن، حفظ کرد. دست‌کاری زیرساخت‌های کلیدی - راه‌ها، نیروگاه‌ها، آب و ارتباطات - مثل آنچه در بغداد است، در پی کنترل یک منطقه‌ی شهری با ایجاد اختلال در جریان‌های مختلف آن است. کارزارهای بمباران شهرها متکی به معماران و طراحانی است که

ساختمان‌ها و زیرساخت‌هایی را به‌عنوان اهداف بالقوه پیشنهاد می‌کنند و تأثیر حذف آنها روی شهر ارزیابی می‌شود. تخریب بناهای تاریخی و سایت‌های فرهنگی مثل آنچه در بمباران بلگراد رخ داد به دنبال پیروزی روانی از راه به‌اسارت گرفتن پروژه‌های معماری است. شبکه‌ی راه‌ها، عرض یک بولدورز جنگی، که اردوگاه پناهندگان جنین [در کرانه‌ی باختری] را در می‌نوردد و درختان منطقه‌ی وسیعی را در مرکز خود ریشه‌کن و حذف می‌کند، باز هم تخصص طراحان را نشان می‌دهد- جایگزینی یک سیستم دسترسی و گردش با سیستمی دیگر که بیشتر در دسترس ارتش اشغال‌گر است و بدین ترتیب کنترل را آسان‌تر می‌کند. روشن است که ارتش اسرائیل از معمارها و مهندسان عمران برای فرماندهی بولدورهای نظامی خود استفاده می‌کند.

در هر صورت، نیاز نیست این موارد، همراه با اعلام رسمی جنگی باشد که نقض اصول جنگی شناخته شود. منبع اصطلاح «شهرکشی» - **Urbicide** تخریب وضعیت تکثرگرایانه‌ای است که معرف شهر است- خاستگاه این اصطلاح در بلگراد،

موستار [در بوسنی]، گروزنی و یا غزه نیست، بلکه ریشه در روش‌های نوسازی و «سالم‌سازی» شهرسازی آمریکایی دارد. مثل شیوه‌هایی که مارشال برمن بعد از پاکسازی خشونت‌آمیز و تهاجمی برانکس (**Bronx**) [در نیویورک] توصیف کرده است. مدت‌هاست که تظاهر برنامه‌ریزی به بهسازی اقتصادی و اجتماعی یک فضای عمومی انتزاعی، نادیده گرفته شده است و توسعه‌ی کالبدی در حال حاضر خودش را عمدتاً بازوی اجرایی دستورکار بازارمحور و یا استراتژیک ژئوپولتیکی آشکار می‌کند.

توسعه‌ی بزرگ‌مقیاس مثل آنچه در دلتای رود مروارید در چین یا سد سه‌دهانه [بر روی رود یانگ‌تسه در چین] وجود دارد پاسخ مقامات چینی به تقاضاهای بازاری و مطالبات سیاسی از طریق جابجایی جمعیت‌های عظیمی در سراسر فضای ملی و پاکسازی دهکده‌های محل زندگی آنها بود. طراحی بافت پیوسته‌ی خانه‌ها و زیرساخت‌ها، مثل آنچه در مکزیکو، ساو پائولو، و یا کالیفرنیا هست به عنوان شکلی از طرد فضایی عمل می‌کند. یعنی با ایجاد بخش‌هایی زیستگاه

جمعیتی از شهروندان را که به لحاظ سیاسی بیگانه تلقی می‌شوند، تفکیک می‌کند.

سیاست‌هایی از آن دست که راهنمای شهرسازان و طراحان رسمی شهری اورشلیم - برای محدودسازی رشد جمعیت فلسطینی‌ها - بود اکثراً از راه دستکاری‌های فضایی محقق شده است. شکل و چیدمان محله‌ها، موقعیت‌یابی راه‌های اصلی، و ایجاد و استقرار فضاهای سبز که در آن ساخت‌وساز ممنوع است - بین محله‌های فلسطینی‌ها و پیرامون‌شان، به معنای انقباض ساکنین فلسطینی و امکانات اقتصادی‌شان است تا به شکلی آرام شاهد فلسطینی‌هایی باشیم که مقامات ارشد در جست‌وجوی‌شان هستند. از همین روست که دادستان کل اسرائیل از پارلمان خواسته از پیوستن به دیوان کیفری بین‌المللی **ICC** خودداری کند؛ مبادا هر ساختمانی (در سرزمین‌های اشغالی) به‌عنوان یک جنایت جنگی در نظر گرفته شود و علیه طراحان، معماران، سازندگان، عرضه‌کنندگان و یا ساکنان آن، اعلام جرم شود.

مبنای قانونی و حقوقی برای اعلام جرم علیه معماران و یا طراحان پیشاپیش وجود دارد، اما معماران و طراحان با استراتژی‌های منازعات معاصر به شیوه‌ای پیوند دارند که هنوز معنای قوانین بین‌الملل برای توصیف آن به قدر کافی روشن نیست.

حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی بر تمایز منسوخ‌ی بین غیرنظامیان و نظامیان دلالت دارد، که با توجه به دیالکتیک روشن آن از جنگ و صلح، قادر به درک منازعات شهری با شدت کم نیست.

نادیده گرفتن موضوع شهری را نباید صرفاً به‌عنوان مسأله‌ای آماری در خصوص تعداد ساختمان‌های تخریب‌شده (ماده‌ی 8.2.iv.a) یا صرفاً با توجه به موقعیت آن‌ها به‌عنوان مکان‌هایی فرهنگی (ماده‌ی 8.3.ix.b) در نظر گرفت، بلکه

باید به عنوان یک شکل طراحی فعال آن را دریافت که اثر انباشته‌ای روی خلق فضاهای جدید می‌گذارد.

به همین ترتیب کافی نیست که یک معمار را به صرف طراحی در مناطق اشغال شده (ماده‌ی 8.3.viii.b) و یا مشارکت در سیاست تهاجمی دولتی، متهم کرد بلکه به‌خاطر نتایج بلافصل کردار رسمی و سازمانی‌اش می‌توان او را مجرم دانست.

منتقدان معماری که تا پیش از این به حوزه‌های حرفه‌ای و فرهنگی محدود بودند، باید تمهیدات قانونی را برای تأمین چالش‌های تنظیم حرفه‌ای که با هر دو حوزه‌ی آرمان‌شهر و جنایت در پیوند تنگاتنگ است، در نظر بگیرند.

پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری قانونی معماران و طراحان در رابطه‌ی مستقیم با صلاحیت به تازگی به دست آمده‌ی آنان است و بر انتخابی که با آن مواجه‌اند اهمیت می‌بخشد: آیا

حق الزحمه‌ی وسوسه‌انگیز را باید پذیرفت ولو آن که سیاست کلی که در خدمت آن است ناقض حقوق سیاسی و انسانی باشد؟ ولو آن که انگیزه‌ها و پیامدهای محتمل آن، مخرب باشد؟ همدستی همواره یک بدیل داشته است: روگردانی.

جیمی کارتر رئیس‌جمهور سابق آمریکا و برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل، در مصاحبه‌ای با شبکه‌ی سی‌ان‌ان **CNN**، گفت: «آگاهی از عملکرد دیوان بین‌المللی کیفری... کسانی را که تمایل به ارتکاب جنایت دارند عقب می‌نشانند.» اولین معماری که با دادگاه‌های بین‌المللی روبرو شود، لרزه بر اندام همکاران شریک جرمش خواهد انداخت.

موادی که در زمینه‌ی دگرگونی محیط مصنوع، در بالا به آنها ارجاع شده است.

اساسنامه‌ی دیوان کیفری بین‌المللی رم

جنایت بر علیه بشریت

ماده ی ۷.۲: d

«اخراج یا انتقال اجباری جمعیت» به معنای جابه‌جایی اجباری افراد از طریق اخراج یا سایر اعمال قهرآمیز از منطقه‌ای که به شکل قانونی در آن حضور دارند.

جنایت جنگی

ماده ی ۸.۲: a.iv

تخریب گسترده یا تصاحب اموال که ضرورت نظامی نداشته و به صورت عامدانه و غیرقانونی انجام گرفته است.

ماده ی ۸.۳: b.viii

انتقال مستقیم یا غیرمستقیم بخش‌هایی از جمعیت غیرنظامی بواسطه‌ی قدرت‌های اشغالگر به مناطق اشغال‌شده توسط

قدرت‌های اشغال‌گر و یا تبعید و انتقال تمام جمعیت مناطق اشغال شده یا بخشی از آنها به خارج از این قلمرو.

ماده‌ی ۸.۳: b.ix

حملات هدایت‌شده‌ی هدفمند به ساختمان‌هایی که به مناسک مذهبی، آموزش، هنر، اهداف علمی یا خیرخواهانه، بناهای تاریخی، بیمارستان‌ها و یا جاهایی که به افراد بیمار و مجروح اختصاص یافته، مشروط به آن‌که اهداف نظامی به شمار نیایند.

آیا خیزش کنونی از اندیشه‌های اوجالان الهام یافته است؟

نازنین و یامین

درنگی بر شعار «زن، زندگی، آزادی»

معرفی

در بخش قبلی خاطرنشان شد که «ژن، ژیان، ئازادی» یکی از شعارهای پایه‌ای پیروان عبدالله اوجالان (آپو)، رهبر حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) و احزاب خواهرش است که توسط معترضان خیزش اخیر در ایران «مصادره به مطلوب» شد. نوشتار حاضر به بررسی مضمون این شعار در آرای آپو می‌پردازد تا نزدیکی یا دوری آن را با تعابیر و تفاسیر جاری مورد بررسی قرار دهد.

خیزش اخیر از دل یک جنبش اعتراضی طولانی برآمده که نقطه‌ی آغازش ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (برابر با ۸ مارس ۱۹۷۹، روز جهانی زن) و تظاهرات گسترده‌ی زنان ایرانی علیه حجاب اجباری بود. این جنبش در طول چهار دهه‌ی گذشته، نه تنها در پیوند با سایر جنبش‌های اعتراضی بر مطالباتش افزود بلکه به یکی از پیگیرترین، مصمم‌ترین و جسورترین جنبش‌های اجتماعی ایران بدل شد. به جرأت می‌توان ادعا کرد که بیشترین منابع مالی، تدارکاتی، تجهیزاتی و انتظامی و غیره در میان جنبش‌های اجتماعی صرفِ سرکوب این جنبش شده است.

قتل مهسا (ژینا) امینی، بار دیگر صدای معترض جنبش رهایی‌طلبی و آزادی‌خواهی زنان را بلند کرد و جمعیت زیادی را به خیابان آورد. و از آنجا که در مراسم خاک‌سپاری مهسا در سقز (کردستان) شعار «ژن، ژیان، ئازادی» و «زن،

زندگی، آزادی» سرداده شد، معترضان در داخل و خارج کشور نیز این شعار را در همبستگی با بازماندگان مهسا تکرار کردند.

تمرکز شعار بر زن که تاریخاً توسط قانون، مذهب، سنت و فرهنگ مردسالار مورد تبعیض، تحقیر و ستم جنسیتی بوده و از حق داشتن یک زندگی آزاد محروم مانده، سبب شد تا این شعار به سرعت فراگیر شود؛ به علاوه سادگی، خوش آهنگی و قابلیت متحد کردن آحاد و گروه‌های مختلف، به این امر کمک کرد، تا آنجا که به شناسه‌ی خیزش اخیر بدل شده است. در سایر خیزش‌ها، قیام‌ها و انقلاب‌ها نیز رسم بر همین روال است. از میان شعارهای متنوعی که سرداده می‌شوند، معمولاً یکی به شعار محوری یا شناسه‌ی آن بدل می‌شود: مثلاً در سال ۱۳۸۸ «رأی من کو؟»، در خیزش دی‌ماه ۱۳۹۶ «اصلاح طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا» و در آبان ۱۳۹۸ «این آخرین پیامه، هدف کلّ نظامه» به شناسه‌های اعتراضات یادشده تبدیل شدند.

استقبال از شعار «زن، زندگی، آزادی» حتی از حیطه‌ی معترضان خیابانی داخل و خارج کشور فراتر رفت و با حمایت دولت‌ها، دولتمردان، سلبریتی‌ها، نهادهای حقوق بشری، روشنفکران، پُست‌مُدرنیست‌ها، فمینیست‌ها، رویالیست‌ها، سوسیالیست‌ها، آپوئیست‌ها و حتی اصلاح‌طلبان وطنی روبرو شد. بعضی‌ها این «همدلی»، «همراهی»، «همبستگی» و «همه‌باهم»ی را به فال نیک گرفتند و بعضی‌های دیگر آن‌را زیر سؤال بردند و به افشای اهداف، مطامع و منافع این یا آن شرکت‌کننده یا حمایت‌گر پرداختند.

به‌طور خلاصه، بحثِ عمده‌ی موافقان — یا به‌قولی اتحادگرایان — حمایت از شکل‌گیری صفِ یک‌پارچه‌ای از نیروهای اپوزیسیونِ به‌منظور گذار از نظام حاکم که و حفظ «وحدت» اصل است و کسی اپوزیسیونِ اپوزیسیون نمی‌شود.

استدلال اصلی مخالفان این بود که اتخاذ سیاست «همه با هم»ی آن‌هم به صرفِ توافق بر سرِ تغییر رژیم، نادرست است؛ چرا که اولاً اعضای جبهه اتحادگرایان (از بایدن و ماکرون و رضا پهلوی گرفته تا برخی احزاب به اصطلاح کمونیست) حتی بر سرِ شیوه‌ی گذار از رژیم اسلامی هم دلی و هم‌نظری ندارند؛ بعضی به بالا و به مساعدت قدرت‌های امپریالیستی — از حمله‌ی نظامی گرفته تا تحریم‌های متنوع — چشم دوخته‌اند، بعضی موافقِ راه‌های مسالمت‌آمیز و اعتراضات مدنی و دیگرانی مبلّغ راه‌حل‌های قهرآمیز و مبارزه‌ی مسلحانه‌ی چریکی! به علاوه، تعریف هر کدام از این‌ها از نظام سکولار و دموکراتیکی — که وعده‌اش را می‌دهند — یکی نیست. حتی انگیزه‌ها، مطامع و منافع آنها از سرنگونی نظام، متفاوت و گاه متضاد است. با این همه، به منظور اجتناب از «تفرقه» و بروز اختلاف، آنها بحث حول مسائل و مشکلات پیش رو را به فردای بعد از سرنگونی حواله می‌دهند؛ غافل از آنکه فردا خیلی دیر خواهد بود. به‌طور خلاصه، به نظر اینان، جنگ اول، بهتر از صلح آخر است. اگر قرار است اتحادی شکل بگیرد بهتر است حول مطالبات روشن

— و نه وعده و وعیدهای کلی، مبهم و انتزاعی — صورت بگیرد؛ آن‌هم میان نیروهای اجتماعی‌ای که سابقه سیاسی روشن و سفیدی دارند.

قبل از ورود به بحث اصلی گفتنی است که نظریات اوجالان در طول حیات سیاسی او دچار تحولات زیادی شده‌اند؛ مثلاً تعاریف متأخر او از مقولاتی هم‌چون دولت‌ملت، مبارزه‌ی سیاسی، دموکراسی، آزادی، سوسیالیسم، فمینیسم و ... — با تعاریف پیشین او هم‌خوانی ندارند. از این رو، در معرفی و نقد شعار «ژن، ژیان، نازادی»، فقط به آثار جدید او مراجعه شده است. و از آنجا که نسخه‌های متنوع، با ویرایش‌های متفاوت (به فارسی) در دسترس هستند، نقل قول‌ها عیناً در پانویس آورده شده‌اند.

اوجالان و «ژن، ژیان، نازادی»

«... در مقابل کشتن شلیر رسولی و ژینا امینی، خلق کورد با پیشاهنگی زنان و جوانان در تمامی شهرهای شرق کوردستان مبارزهای فراگیر را برپاساخته‌اند که این مبارزات به دانشگاه‌های ایران نیز کشیده شده است و به‌ویژه در تمامی این مبارزات شعار ژن ژیان ئازادی (زن، زندگی، آزادی) می‌درخشد که نشان‌دهنده تأثیر محوری اندیشه و فلسفه رهبر عبدالله اوجالان بر جامعه شرق کوردستان و ایران می‌باشد...»

به‌وفور می‌توان نقل‌قول‌های مشابه را در نوشته‌ها و مصاحبه‌های آپوئیست‌ها یافت. اما آیا خیزش جاری از ایده‌های اوجالان الهام گرفته است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم می‌آید که روی تعاریف آپو از «زن» و نیز مضمون فلسفی شعار «زن، زندگی، آزادی» درنگ کنیم.

آپو در جریان مطالعاتش در زندان دریافت که «زن» هنوز به موضوع یک شناخت علمی تبدیل نشده که دلایل سنگینی

سایه‌ی پاتریارکالیسم (پدر— مردسالاری) و پوزیتیویسم بر علوم اجتماعی است. به‌علاوه، متقاعد شد که اقداماتِ تاکنونی فمینیسم، مارکسیسم و سایر آموزه‌ها، برای رهایی زن ناکارا بوده‌اند. پس شروع به تدوین «علم ژنولوژی» (زن‌شناسی) کرد تا دریچه‌ی نوینی برای شناخت زن و جایگاه اجتماعی او بگشاید، و راه کار تازه‌ای برای «رهایی زن» بیابد.

مسلماً باید یک مرد خیلی خودبزرگ‌بین و خودشیفته باشد که ادعا کند علم، تاریخ و زنان تا به حال زن را نشناخته‌اند و منتظر ظهور نظریه پرداز بزرگی چون او بودند تا زنان را به خودشان بشناساند!

اوجالان کارش را با تمرکز بر دوران نوسنگی (نئولیتیک، ۱۰—۴۰ هزار سال قبل از میلاد) و مطالعه‌ی تاریخ هلال‌طلایی (مزوپتامیا یا بین‌النهرین یا میان‌دورود) آغاز کرد که گویا محل ظهور ایزدبانو و مادرتباری بود. او مدعی شد که پیوند «ژن، ژیان و ژینگه» یا «زن، زندگی و طبیعت» در

منطقه‌ی هلال طلایی، در جوامع کمونی — یا جوامع طبیعی یا سوسیالیستی بدوی — بسته شد و در آینده نیز در همین منطقه، زن مقام ازدست‌رفته‌اش را بازخواهد یافت و «پیوند نیرومند زن با زندگی» و «آزادی» متحقق خواهد شد. به ادعای اوجالان هم‌ریشگی لغات «زن و زندگی» (ژن و ژیان)، و هم‌ذاتیِ طبیعی زن و طبیعت (ژینگه) — که از زاینده‌گی این دو نشأت می‌گیرد — به انقلاب بعدی خصیصه‌ای زنانه خواهد بخشید. این نظریه الهام‌بخش آپوئیست‌ها برای پردازش شعار «زن، زندگی، آزادی» شد.

اوجالان: «از جمله کسانی هستم که بزرگ‌ترین مبارزه را برای زن در عصر حاضر انجام داده‌ام. در این مورد اعتماد عظیمی به خویش دارم. گمان نمی‌کنم کسی به اندازه من روابط سیاسی، اجتماعی و نظامی پیرامون زن را تحلیل نموده باشد. خواه جامعه‌شناس باشد یا عاشق، خواه نظامی باشد یا سیاستمدار.»

اگر از سر کنجکاوی به مطالعه اندیشه‌های اوجالان بنشینیم،
در خواهیم یافت که:

— «علم» مورد ادعایی اوجالان (ژنولوژی) نه تنها بر یافته‌های
دانشگاهی و تحقیقاتی استوار نیست بلکه توسط هیچ متد علمی
پذیرفته شده‌ای ارائه نشده و از طرف هیچ نهاد معتبر علمی
مورد تأیید قرار نگرفته است. در ضمن این به اصطلاح «علم»
در بردارنده‌ی نکاتی عمیقاً ضد علمی است. استنادات اوجالان
عموماً بر اساطیر، روایات دینی، متافیزیک و مقولات فلسفی
استوارند؛ و به این دلیل، در بهترین حالت می‌توانند یک
«رویکرد» یا پارادایم در نظر گرفته شوند و نه علم.

پس از اعلام خودگردانی روژاوا در شمال سوریه (۲۰۱۳) و
به دنبال همکاری آپوئیست‌ها با نیروهای نظامی امریکا در
کوبانی علیه داعش، تلاش‌های زیادی صرف شد تا ایده‌های
اوجالان، به عنوان نظریات بدیع یک فیلسوف نوظهور، به
جهانیان معرفی شود. در این راستا، آپوئیست‌ها نخستین

کنفرانس زنان را در کُلن (آلمان) برگزار کردند (۲۰۱۴) که پیامدش دو کتاب، یک نشریه و نیز جزواتی به زبان‌های مختلف بود. چندی بعد، «بنیاد ژنولوژی»، «آکادمی ژنولوژی» و «کمیته ژنولوژی اروپا» را راه‌اندازی کردند (۲۰۱۶) که نخستین کنفرانس آن در روزهای ۶ و ۷ اکتبر ۲۰۱۸ در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان «انقلابی در حال وقوع است» و دومین، در روزهای ۵ و ۶ نوامبر ۲۰۲۲، با حضور ۸۰۰ زن از ۴۱ کشور در برلین برگزار شد که یکی از تصمیمات آن، گزینش شعار «زن، زندگی، آزادی» به عنوان شعار انقلابی زنان جهان بود.

— بنیان نظریه‌ی به اصطلاح زن‌شناسی، بر «اصالت ذات» متکی است. معنایش این است که زن با سه صفتِ ذاتی «زایندگی»، «مادری» و «هوش عاطفی» برجسته می‌شود که نقطه‌ی پیوند زن با «طبیعت»، «خاک» و «مأم میهن» است؛ همین ویژگی‌ها نیز هست که به زن این امکان را می‌دهد تا به حقیقت و هوش کیهانی نزدیک‌تر شود و مرد و جامعه را به عدالت و انسانیت هدایت کند.

در دوره‌ی جدیدِ حیاتِ سیاسی اوجالان خواننده با دو تصویر از زن روبرو می‌شود: الف — زن قوی، آزاد، دموکرات و رها که سدهای اسارت اجتماعی را گسسته و خود را از ذهنیتِ فرودستی رهانیده و به هیبت «ایزد بانو» درآمده ۲ — زنِ ذلیل، توسری‌خور و دون‌شأنِ امروزی که نه تنها سدّ راه مرد در نیل به «عشق‌های افلاطونی» است، بلکه اسباب تباهی مردان و انحطاط همگان است. چنین زنی نه تنها لایق عشق‌ورزیدن، دوست‌داشته‌شدن و همزیستی نیست، بلکه اساساً «وجودش» بی‌خود است:

«به نظر من، زنان یا می‌بایست در حدِ قداست ایزدبانوان باشند یا هرگز وجود نداشته باشند.»

پس تربیت ایزدبانوان به اساسی‌ترین دغدغه‌ی فلسفی اوجالان تبدیل می‌شود چرا که اینان هستند که به زندگی معنا و مفهوم

می‌بخشند و نه زنانی که به قول اوجالان اسیر در مدرنیته‌ی
کاپیتالیستی برده‌ی زندگی مصرفی مانده‌اند!

«من از زمان کودکی تا امروز زن را هم جذاب و هم ترسناک
دیدهام... همیشه بین آنانی که پلید و زشت‌اند و آنانی که
زیبا و آزادند، تفاوت قائل شده‌ام. سعی کرده‌ام فرصت رشد
به اولی نداده و دیگری را مطرح گردانم. این خط‌مشی من
است... در اذهان کردها زن بسیار زشت و خطرناک است.
اما زنی که وجودش را اثبات نماید، پدیده بسیار با ارزشی
است. نباید این را منحرف کرد و یا ارزشش را از بین بُرد...
من در پی یک زیبایی با عظمت در زن و شجاعت و تعالی
وی هستم. یعنی در پی صورت و معنا هستم. برخی معتقدند
که چنین زنی وجود ندارد. اگر نباشد، پس من هم خویش را
به چرک و ناپاکی نخواهم آلود... انسانی که از گزینه جنسی
بدوی رهایی نیافته، از پتانسیلی برای انفجار برخوردار است.
احتمال دارد همچو چرنوبیل حادثه بیار بیاورد. تنها انسان را از
بین می‌برد، فلج می‌کند و سرطان ایجاد می‌کند.»

ظاهراً تفاوت چندانی میان این نگاه جنسیتی با آنچه در ایران امروز می‌گذرد، دیده نمی‌شود: زن مؤمنه و محجبه شایسته احترام و تقدیر است و زن بی‌حجاب که خواهان آزادی پوشش، کنترل بر جسم خود و اختیار بر سرنوشتش است، «وسوسه‌گر» و «پلید»! احتمالاً اگر رهبر آپو نیز قدرت داشت، گشت‌های ارشاد را برای جمع کردن این زنان راهی خیابان‌ها می‌کرد! بویژه که او هم در هم‌نظری با شارعان دین معتقد است که «می‌توان اسلام را عموماً جنبشی دموکراتیک، آزادی‌خواه و نزدیک به برابری‌طلبی تعریف نمود» و «به راحتی می‌توان گفت اسلام که به نسبت مسیحیت و دیدگاه‌های اصیل موسوی، دارای نگرش‌های پیشرفته‌تری است، تمدن‌گراست. در همان ده سال اول ظهورش توانست وارث تمامی تمدن‌های کهن خاورمیانه گردد. اسلام توانست در ۶۵۰ ب.م [بعد از میلاد] نیرومندترین قدرت هژمونیک منطقه را پایه‌ریزی نماید.» «ازدواج حضرت محمد در سن پنجاه سالگی با عایشه ۹ ساله نشان‌دهنده فزونی گرفتن علاقه وی نسبت به زنان است. ستایش و

مدح خدیجه، اولین همسر او، نشان می‌دهد که حضرت محمد ارزش زیادی برای زنان قائل بوده است.»

در ضمن اوجالان علی‌رغم همه‌ی ادعایی که برای فرارفتن از فمینیسم — آن‌هم در عرصه‌ی ایدئولوژیک — و نبرد با ذهنیتِ اقتدارگرایی مردسالاری دارد، به دلیل مخالفتش با «قدرت» — به‌عنوان سرمنشاء فساد — زنان (و صد البته نه مردان!) را از خیز برداشتن برای تسخیر قدرت [سیاسی] منع می‌کند:

«اگر انسان‌ها و بخصوص اندیشه زنان با حرص قدرت فاسد شده باشد، هر روزمان قیامت است قیامت... زنان، زندگی و انسان‌هایی هستند که روشنی‌بخشی و روشنایی را برمی‌گزینند. تنها با مبرا ساختن اندیشه‌ی زن از قدرت، تمامی ایدئولوژی‌های قدرت و همه‌ی قالب‌های فکری‌ی که از آنها متأثر گشته، میسر خواهد بود.»

به این معنی زن نباید برای گریز از موقعیت فرودست خود به قدرت سیاسی بیندیشد؛ چرا که قدرت بد است و انسان را فاسد می‌کند! به همین خاطر به زنان توصیه می‌شود که از فمینیسم — که مبالغه شراکت زنان در قدرت سیاسی و تسهیم آن با مردان هستند — فاصله بگیرند.

اوجالان از سویی ریشه‌ی کلیه‌ی معضلات اجتماعی — از جمله ستم‌کشی زن — را در «اعمال فشار» و «استثمار» از جانب کانون‌های قدرت مردانه و دولت‌اقتدارگرای آنان می‌داند، از سوی دیگر زنان را از دست‌بردن به ریشه‌ها باز می‌دارد. معلوم نیست آن انقلاب زنانه‌ای که قرار است مقام ایزدبانویی را به زن بازگرداند، بدون دست‌بردن به ریشه‌ی ستم‌کشی زن چگونه متحقق خواهد شد؟ اگر قرار است که زن رها، آزاد، قوی و دموکرات — که به مقام ایزدبانویی رسیده — دست به قدرت نبرد، پس قرار است چه کاری انجام دهد؟ دانش و آگاهی او برای رهاشدن و رهاکردن سایر زنان به چه دردی خواهد خورد؟ آیا صرفاً قرار است لیاقت

همزیستی با مرد مبارزی چون اوجالان را کسب کند و به زندگی مردان امثال او معنا بدهد؟!

«بی‌شک زنی که توانمندانه بیانده‌شد، قادر به تصمیم‌گیری نیک، زیبا و صحیح باشد، بتواند از من گذار نموده و بدین ترتیب مرا در حیرت وانهد و مخاطبم باشد، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های جستجوی فلسفی‌ام می‌باشد. اعتقاد همیشگی‌ام این بوده که رمزوراه‌های جریان حیات موجود در کیهان، در کنار این زن با بهترین، زیباترین و صحیح‌ترین وجوهش معنا خواهد یافت.»

ارزیابی تطبیقی

قتل مهسا و ضرب‌وشتم زنان به‌دست گشت ارشاد منحصر به فرد نبود. فجایع مشابه پیش‌تر، بارها تکرار شده بودند. بعلاوه این نخستین بار نبود که زنی به‌دست نهادهای دولتی به قتل می‌رسید. ایران رکورددار آمار قتل دولتی زنان

است. قتل فرخنده ملک زاده به دست اسلام گرایان افغانستان نیز علی رغم همه‌ی بی‌رحمی‌اش، بازتاب چندانی نیافت. تازه در همین امسال، در طول ۷۰ روز، ۸ کارگر در اعتراض به شرایط کار و معیشت‌شان خودسازی کردند که علی‌رغم ابعاد و عمق وحشتناک این فجایع، واکنش مشهودی را برنیانگیختند. در بُعد جهانی نیز با تصویر مشابهی روبرو هستیم؛ مثلاً در آمریکا هر ساله حدود ۱۰۰۰ سیاه‌پوست به قتل می‌رسند بی‌آن‌که تحرکات اعتراضی گسترده‌ای را دامن بزنند. اما در این میان، قتل جورج فلویید به دست پلیس آمریکا انعکاس جهانی پیدا می‌کند و نام جنبش موسوم به «جان سیاهان مهم است» را به جهانیان می‌شناساند. یا خودسوزی دستفروش تونس — طارق بن بوعزیزی — در سال ۲۰۱۰ چنان بازتاب وسیعی می‌یابد که آغازگر شورش در تونس و خیزش‌های موسوم به بهار عربی می‌شود.

روش‌های تحلیلی جامعه‌شناسانه‌ی مختلفی برای توضیح خیزش‌های اجتماعی وجود دارند. یکی از شایع‌ترین آنها «نظریه تئوری» یا «تئوری تریگر» (Trigger Theory)

است که برای مثال قتل مهسا را با حضور شرایط آماده‌ی انفجار و جرقه‌ای که آن را منفجر کرد توضیح می‌دهد. باز بنابه همین نظریه، قتل وحشیانه‌ی فرخنده، جرقه نشد و به یک انفجار اجتماعی نیاچامید چون که شرایط بیرونی به حالت انفجاری نرسیده بود! اگر هم پرسیده شود که چگونه می‌توان حضور یا عدم حضور موقعیت انفجاری را تشخیص داد، یا پاسخی نخواهند داد و یا در بهترین حالت خواهند گفت که اگر جرقه به انفجار بیانجامد معلوم می‌شود شرایط آماده بوده و اگر هم اتفاقی نیفتد یعنی که شرایط هنوز آماده نبوده‌است! پس راه‌چاره آزمون و خطاست!

با توسل به همین تئوری هم بوده که بعضی از گرایش‌های سیاسی، به دنبال هر شورش یا خیزش اجتماعی، دائمًا وعده انقلاب و سرنگونی رژیم را در طول چهار دهه گذشته داده‌اند!

نظریه‌ی تحلیلی دیگر، تئوری به ارث رسیده از انترناسیونال دوم است که توسط مارکسیسم روسی تکامل داده شد. بنا به

این نظریه، تحول در روابط و مناسبات اجتماعی، به‌طور مکانیکی تابع رشد نیروهای مولده است. برای مثال، قتل فرخنده وجدان‌های توده‌ها را آن‌طور که باید به درد نیاورد و به اعتراضات توده‌ای نیاچامید چون که نیروهای مولده در افغانستان به آن درجه از رشد نرسیده بودند که عرصه را بر روابط و مناسبات زن‌ستیزانه تنگ کنند! اما در ایران، رشد نیروهای مولده به آن درجه از تکامل رسیده بود که ادامه‌ی دوام سنن ارتجاعی را ناممکن کند! با همین نگرش مکانیکی هم هست که مشوق ثبات جامعه، گردش سرمایه و رشد و توسعه صنعتی هستند تا به رشد نیروهای مولده بیانجامد!

تئوری‌های دیگری هم هستند که وقایع تاریخی را با شخصیت‌ها و قهرمانی‌های افراد توضیح می‌دهند. مثلاً می‌شنویم و می‌خوانیم که خیزش اخیر مدیون فداکاری نیلوفر حامدی، یعنی خبرنگار شجاعی بود که تا بیمارستان کسرا مهسا را تعقیب کرد و عکس او را در کُما گرفت و پخش کرد.

نظریات غیرجدی تری هم وجود دارند که نمونه‌های‌شان را در این روزها به‌وفور دیدیم: از تئوری توطئه گرفته تا توضیح واقعه‌ی قتل مهسا با تمرکز بر کُردبودن، زن‌بودن و غریب‌بودن او ...

ارزیابی یک خیزش اعتراضی، آن هم در شرایطی که دوام و تداوم دارد و زنده است، آسان نیست. چرا که نمودهای بیرونی آن (مثل شعارها، مطالبه‌ها، هویت اجتماعی پیش‌برندگان آن و عوامل بیرونی) دائماً با روند وقایع تغییر می‌کنند؛ نیز اتفاق می‌افتد که خود خیزش تغییر ماهیت می‌دهد و با شراکت گروه‌های شرکت‌کننده‌ی جدید یا عوامل تأثیرگذار بیرونی، در راستای دیگری به پیش می‌رود. به این معنی ارزیابی یک شعار نمی‌تواند به‌دور از شرایط زمانی، بستر مکانی، چارچوب اجتماعی-سیاسی درون و برون مرزی، هویت پیش‌برندگان و خلاصه نقش سازمان‌های اطلاعاتی داخلی و خارجی صورت بگیرد؛ کاری که در توان و

حوصله‌ی نوشتار حاضر نیست. قصد این نوشتار محدود به بررسی رابطه‌ی این شعار با آپوئیسم است.

با توجه به مدارک و منابعی که در دسترس ما قرار دارند، و نیز نظرات اوجالان درباره‌ی زن (که بالاتر خواندیم) می‌شود ادعا کرد که بین مضمون آپوئیستی شعار «ژن، ژیان، ئازادی» و شعار «زن، زندگی، آزادی» که در داخل و خارج ایران سر داده شد، سختی وجود ندارد.

در آپوئیسم «ژن، ژیان، ئازادی» نمود یک نگرش فلسفی-ایدئولوژیک است که به دنبال گسست اوجالان از مارکسیسم روسی پیدا شد: او «کارگر» را از جایگاه عاملیت تاریخی-اجتماعی به زیر کشید و «زن» را به جایش نشاناد و شعار «رهایی کارگر، پیش شرط رهایی جامعه است»، را به «رهایی جامعه در گرو رهایی زن است» تغییر داد و به جای «مبارزه‌ی طبقاتی»، «آشتی طبقاتی» را گذاشت. در ادامه‌ی همین پوست‌اندازی بود که به نفی رابطه‌ی ستم‌کشی زن با

مالکیت خصوصی رسید و شکل‌گیری پدرسالاری و نزول زن به مرتبه‌ی فرودست را با «قدرت» گرفتن مردِ شکارچی و جنگجو و فریب «ایزدبانو» توسط «ئا» — مرد اسطوره‌ای داستان گیلگمش — توضیح داد و نهایتاً به این نتیجه رسید که چاره‌ی کار مبارزه با «قدرت» است که پیشرفته‌ترین شکل آن در کاپیتالیسم خودنمایی می‌کند. پس از آن بود که اعلام کرد زندگیِ مدرن، تهوع‌آور است رهایی در گرو خلاصی از مدرنیته است، آزادی همان دانایی است و وظیفه‌ی رهایی از کاپیتالیسم به عهده‌ی اخلاق و سیاست است.

به این معنی، ژنولوژی و ادعاهای آپوئیست‌ها دال بر پرچمداری آپو در مبارزه برای رهایی زن را باید در چارچوب بن‌بست سیاسی و بحرانی دید که پ.ک.ک پس از فروپاشی شوروی، تجربه کرد. چرخش ایدئولوژیکِ اوجالان راهی برای خروج از بن‌بست، زدودن مُهر «تروریسم» از پیشانی حزب و ادامه‌کاری سیاسی بود. سوگندخوردن او به سه پایه‌ی محوری پست‌مدرنیسم (دموکراسی، فمینیسم و اکولوژی) که مُدِ روزِ جهانِ پس از جنگ سرد بود، گزینه‌ی فریبنده‌ای

می‌نمود. اما این خطر را نیز به‌همراه داشت که به قیمت از دست دادن حمایتِ بخشِ وسیعی از چپ جهانی و منطقه‌ای تمام شود که اوجالان مایل به این کار نبود. از این رو با تردستی در واژه‌ها و مفاهیم کلیدی چپ دست برد، به آنها معانی دوپهلوی و گنگ بخشید تا رضایت خاطر آنها را نیز فراهم کند. برای مثال خود را همچنان دشمن دوآتشه‌ی کاپیتالیسم نشان داد؛ حال آنکه تعریفش با آنچه که مدنظر چپ بود، بسیار فاصله داشت:

«ادعا می‌کنم: کاپیتالیسم اقتصاد نیست، دشمن جان آن است... آیا سرمایه‌ی مالی، اقتصاد است؟ آیا سرمایه‌ی مالی گلوبال، اقتصاد است؟ آیا فاجعه‌ی زیست‌محیطی، اقتصاد است؟ آیا بیکاری مسئله‌ای اقتصادی است؟ آیا بانک، ورقه بهادار، نرخ ارز و بهره اقتصاد هستند؟ آیا تولید سرطان‌واری کالاهای جهت سودآوری، اقتصاد است؟ لیست سؤالات، طولانی است. تنها جوابی که به تمامی آنها داده شود یک نه بزرگ است. فرمول این است: مقصود، قدرت شاهانه است، پول و سرمایه بهانه! از راه بازیهای بسیار حيله‌گرانه‌ی «پول -

سرمایه» نه یک شکل اقتصاد نوین ایجاد شده است، و نه فرم جامعه‌ی کاپیتالیستی و حتی فرمی تمدنی به نام تمدن کاپیتالیستی مطرح است. یک نوع بازی قبضه کردن و تصاحب جامعه در جریان است که تاریخ در هیچ دوره‌ای مورد مشابه آن را شاهد نبوده است. نه تنها قبضه کردن نیروی اقتصادی بلکه تصاحب نیروی تمامی فرهنگ‌های سیاسی، نظامی، دینی، اخلاقی، علمی، فلسفی، هنری، تاریخی، مادی و معنوی. کاپیتالیسم، پیشرفته‌ترین شکل حاکمیت و فرم قدرت است.»

برای چپ، کاپیتالیسم، یک مقوله‌ی اقتصادی و یک رابطه‌ی اجتماعی است. هیچ مقوله، مسئله یا معضل اجتماعی بدون در نظر گرفتن روابط و مناسبات غالب اقتصادی و تولیدی، آن‌هم در بطن نزاع کار—سرمایه امکان‌پذیر نیست. حال آن‌که برای اوجالان، کاپیتالیسم یک نماد قدرت است. به همین خاطر هم هست که در سوسیالیسم مورد نظرش، نیازی به لغو مالکیت خصوصی نیست و زمین می‌تواند در تملک

زمین‌داران و وسایل تولید، در مالکیت صاحبان سرمایه باقی
بماند!

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

– مضمون آپوئیستی شعار «ژن، ژیان، ئازادی» با تعابیر و تفاسیری که از آن می‌شود فرق دارد. این کار به سوءتفاهمات و سوءتعبیرهایی انجامیده که بحث حول آن را اجتناب‌ناپذیر کرده است.

– در روزهای آغازین خیزش جاری، «زن، زندگی، آزادی» بیشتر به مخالفت با حجاب اجباری تعبیر می‌شد: فرد یا نهادی حق ندارد زنی را از زندگی محروم کند و آزادی زن برای انتخاب حجاب یا بی‌حجابی باید محترم شمرده شود. اما دیری نگذشت که حتی مدافعان حجاب نیز فهمیدند که داستان فراتر از حجاب است.

— بعدتر، گروه‌های گوناگون — با مطامع و اهداف کاملاً متفاوت در جلو، عقب و کنار شعار «زن، زندگی، آزادی» ایستادند. از آنجا که نگرش غالب بر حفظ اتحاد نیروهای اپوزیسیون بوده و هست، تلاش چندانی برای افشای جریان‌ها و گرایش‌های فرصت‌طلب صورت نگرفته است. نوشتار حاضر، تلاش کوچکی در راستای این کمبود است که به افشای ماهیت زن‌ستیز آپوئیسم پرداخت. جا دارد که تلاش‌های مشابهی برای افشای سایر گرایش‌های اپورتونیست صورت بگیرد.

— نظریه‌ی ذات‌گرایانه‌ی اوجالان در باره‌ی زن، واپس‌گرایانه است و به‌نظر نمی‌رسد از حمایت بخش آگاه معترضان برخوردار باشد. او با تکیه بر فضیلت ذاتی زن و پیوند طبیعی او با طبیعت، به این نتیجه می‌رسد که زنان فضایل اخلاقی برتری دارند و برای تظهير جامعه انسانی شایسته‌ترند. این نظریه، تصویر بزرگ‌شده‌ی همان نظریه مردسالارانه است که طبیعت زن را با مادری، پاکی و نظافت عجین می‌کند تا کارخانگی، بچه‌داری و پخت‌وپز را به زنان بسپارد! و کار نظریه‌پردازی برای رهایی زن را به مردی چون اوجالان!

– روند حوادث نشان داده که پیراهن «زن، زندگی، آزادی»، به تن خیزش تنگ شده‌است. تنها سه ماه بعد از آغاز اعتراضات، چهار شعار جدید در خیابان‌ها فریاد شده‌اند که از فراروی جنبش حکایت دارند: «بهش نگید اعتراض، اسمش شده انقلاب»، «این دیگه اعتراض نیست، شروع انقلابه»، «تا انقلاب نکرديم، به خانه برنگرديم» و «چه با حجاب، چه بی حجاب می‌ريم بسوی انقلاب». حتی کسانی که از کاربُرد واژه «انقلاب» شدیداً امتناع می‌کردند و آن را هم‌ارز خشونت، شرارت و ازهم‌پاشیده‌شدن شیرازه‌های جامعه می‌دانستند، امروزه نصایح خشونت‌پرهیزانه را کنار گذاشته و طرفدار سرسخت انقلاب شده‌اند!

– گذار خیزش به یک قدم جلوتر، نیازمند تنظیم شعارهای جدیدتر و لیستی از مطالبات روشن، حولِ رهایی زن (خلعِ یدِ قانون، مذهب، سنت و فرهنگ از جسم زن)، آزادی زن (اختیار زن در انتخاب حیات فردی و اجتماعی)، برابری جنسیتی (استفاده از فرصت‌ها و امکانات برابر با مردان) و برابری اجتماعی می‌باشد.

کارل مارکس: «ما [به توده‌ها] نخواهیم گفت: مبارزات [و
شعارهای مبارزاتی] خود را رها کنید، [چون که] حماقت
محض هستند. [به توده‌ها] نمی‌گوییم بگذارید شعارهای حقیقی
مبارزه را ما در اختیار شما بگذاریم. در عوض، به سادگی به
دنیا نشان خواهیم داد که چرا در حال مبارزه هستید، و این
آگاهی چیزی است که باید کسب شود، چه خواسته چه
ناخواسته.»

خشونت، قدرت و انقلاب

مهرداد درویش پور

پیش‌گفتار: شکل‌گیری «برجنبش» «زن، زندگی، آزادی» را می‌توان نشانه‌ی باروری نطفه‌ای دانست که در خیزش عمومی دی ۹۶ شکل گرفت. خیزشی که نشانگر گسترش نارضایتی‌ها، سرخوردگی از کل نظام، تحقیر ترس و این حقیقت بود که «ایران آبستن انقلابی دیگر» است. پس از آن با تداوم زنجیره‌ای اعتصاب‌ها و اعتراضات اقتصادی و سیاسی روشن شد که تحولات ایران در «مسیر بازگشت‌ناپذیری» قرار گرفته است. خیزش گسترده‌تر آبان ۹۸ به بهانه‌ی گرانی بنزین با آن که با سرکوب خونینی روبرو شد نه تنها به سقط نطفه‌ی شکل‌گرفته منجر نشد، بلکه گواه بارورتر شدن جنین انقلاب در زهدان جامعه بود. خیزش خوزستان در ۱۴۰۰ با آن که سراسری نشد، اما نشانگر شکل‌گیری یک جنبش تقاطعی (اینترسکشنال) بود که در آن همپوشی محرومیت‌های

اقتصادی و فقر، تبعیض اتنیکی، مشکل محیط زیستی و کمبود آب با امر مخالفت با استبداد گره خورد. شعار «همبستگی» با خوزستان در برخی شهرهای دیگر نیز پدیده‌ی نوینی بود که چشم‌انداز دیگری پیش رو قرار داد: قابل پیش‌بینی بود که با رشدگفتمان «همبستگی» - که شرط عبور از خرده‌جنبش‌های پراکنده و به‌هم پیوستن آنها است - «ایران در مسیر یک ابرجنبش است». ابرجنبشی که برخاسته از همپوشی خیزش‌ها و جنبش‌های مجزا، موردی و چندگانه و فراگیر شدن گفتمان همبستگی، زمینه‌ی زایش یک انقلاب نوین را هموار می‌کند.

موج زنجیره‌ای اعتراضات و اعتصابات که هر روز از فاصله‌ی بروز آن‌ها کم و بر دامنه‌ی آن افزوده می‌شد، سرانجام با دستگیری و جان باختن ژینا (مهسا) امینی در شهریور ۱۴۰۱ به «جرقه‌ی انفجار ابرجنبش و انقلاب زنانه در ایران» انجامید. وجود ردپای گفتمان‌های نوستالژیک و مردانگی اقتدارگرا در برخی از شعارها در خیزش‌های عمومی پیشین، البته نگران‌هایی را دامن زده بود. با این همه پیش‌بینی من بر این بود که «اگر انقلابی در ایران شکل گیرد، زنانه خواهد بود».

زنانی که همچون اصلی‌ترین قربانیان نظامی زن‌ستیز بیش از همه با ایستادگی به اصلی‌ترین چالشگر آن نیز بدل شدند. حتی در پی خیزش دی ۹۶ کم‌تر کسی باور می‌کرد که «دختران خیابان انقلاب نماد انقلاب زنانه در ایران» باشند. ابرجنش زن، زندگی، آزادی اما مهر «نخستین انقلاب فمینیستی جهان» را نصیب بزرگ‌ترین خیزش انقلابی همگانی در این چهل و چند سال کرد. البته این جنبش نیز با چالش‌ها و گفتمان‌های رقیب بسیاری در داخل و خارج از کشور روبرو است.

برخی تکیه بر همگانی بودن یا خصلت تقاطعی این جنبش را نافی انقلاب زنانه خواندن آن می‌دانند. اما معنای انقلاب زنانه تنها برخاسته از میزان مشارکت بی‌نظیر زنان (و جوانان) و نقش پیش‌قراولی آنان در جنبشی که مردان نیز با آن همراهند نیست، بلکه با رویکرد خشونت‌پرهیز آن و شعار «زن، زندگی، آزادی» مرتبط است.

مستقل از هر تفسیری درباره انگیزه، ماهیت و فرجام این جنبش، به سختی می‌توان در گرماگرم جنبشی وقفه‌ناپذیر پس از نزدیک به سه ماه، تصویر روشنی از آینده به دست داد و تنها می‌توان درباره‌ی برخی بیم و امیدها گمانه‌زنی کرد. به‌ویژه آن که گویی موقعیت ناپایدار به پایدارترین خصلت این دوران بدل شده که در آن هیچ یک از دو سو از توان کافی برای واداشتن دیگری به عقب‌نشینی برخوردار نیستند. هرچند با شدت یافتن سرکوب خشن‌تر اعتراضات و اعدام معترضان و خودداری نظام از عقب‌نشینی، چشم‌انداز اعتراضات مردمی که قصد بازگشتن به خانه را ندارند در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. آیا معترضان با وحشت از گسترش سرکوب و با فرسایشی‌تر شدن اعتراضات، خیابان را - ولو به صورت موقت - رها خواهند کرد؟ یا آن که با قطبی‌شدن هرچه بیشتر سرانجام به قهر متقابل توسل خواهند جست؟ یا آن که خوداری از شناسایی حق مردم در نهایت چشم‌انداز جنگ داخلی و سوری‌های شدن ایران را محتمل خواهد کرد؟ و یا شاید، با خویشتن‌داری معترضان و حفظ رویکرد خشونت‌پرهیز و تداوم موجی و زنجیره‌ای اعتراضات و

اعتصابات و رشد هرچه بیشتر همبستگی به موقعیت انقلابی گذار خواهیم کرد؟ موقعیتی که در آن نه تنها پایینی‌ها «نخواهند» بلکه بالایی‌ها نیز نتوانند به حاکمیت خود همچون گذشته ادامه دهند و به شکل‌گیری قدرت دوگانه‌ای بینجامد. در این صورت فقدان بدیل (آلترناتیو) در این روندها چه تأثیری خواهد داشت؟ در میان انبوه پرسش‌ها، چگونگی تکامل این جنبش به یک انقلاب تمام‌عیار و رابطه‌ی آن با خشونت و قدرت، از مطرح‌ترین پرسش‌های امروز است که این مقاله به گوشه‌هایی از آن می‌پردازد.

برخی با حرکت از حق قانونی استفاده از «خشونت مشروع»، نفی آن را در برابر خشونت لجام‌گسیخته‌ی حاکم نادرست می‌دانند. برخی دیگر اما با تکیه بر تجربه‌های بهار عربی در سوریه و لیبی و نتایج انقلابات قهری، تأکید بر گفتمان خشونت‌پرهیز را برای کاهش هزینه‌های اجتماعی و انسانی و فراگیر شدن اعتراضات پراهمیت دانسته و برآن‌اند نباید در دام تحریکات برای سوق دادن جنبش به خشونت و آسیب‌پذیر کردن آن افتاد. البته تاکنون نمونه‌ی معناداری از

توسل این جنبش به خشونت مشاهده نشده و برخی تحلیل‌گران همچون آصف بیات برآنند که اقداماتی نظیر آتش زدن لاستیک‌ها در خیابان در مسالمت‌آمیزترین اعتراضات در جهان هم مشاهده شده و آن را نمی‌توان جلوه‌ای از خشونت خواند. روشن نیست با توجه به گسترش شکاف و رویارویی مردم با نظام - که هر روز بر دامنه‌ی خشونت خود می‌افزاید - تا کجا خصلت مسالمت‌آمیز این مبارزات ادامه خواهد یافت یا در صورت رواج قهر متقابل با چه چشم‌اندازی روبرو خواهیم شد؟ این نوشته با برگرفتن و بسط برخی مفاهیم تئوریک مندرج در مقاله‌ی پیشین من «خشونت و قدرت» بر آن است تا معنا و جایگاه خشونت در جنبش‌های اجتماعی و انقلاب را واکاوی کند.

تعریف قدرت

منظور از قدرت، امکان تأثیرگذاری، تغییر و دستیابی به هدفی معین است که گاه بر پایه‌ی منابع و امکانات اقتصادی یا نفوذ

معنوی و هنجارها و گاه بر زور و خشونت استوار است. در شکل آخر، قدرت با وادار کردن دیگری به انجام کاری خلاف میل او از طریق اعمال خشونت، به استقرار «قدرت برهنه» منجر می‌شود. اما به گفته‌ی فوکو هر آن‌جا که قدرت (در معنای فرادستی و سلطه) اعمال می‌شود، مقاومت نیز شکل می‌گیرد.

البته قدرت همواره به معنای اعمال سلطه نیست، بلکه گاه می‌تواند محصول همکاری و دادوستد متقابل برای هم‌افزایی منابع و دستیابی به اهداف نیز باشد. با این همه، بنیاد رابطه‌ی قدرت نوعی وابستگی است. هرچه افراد یا گروه‌ها بیشتر وابسته به دیگری باشند، از قدرت کم‌تری برخوردارند و هرچه این وابستگی کم‌تر باشد، قدرت بیشتری خواهند داشت. وجود بدیل در کاهش وابستگی و افزایش توان تغییر اوضاع نقش مهمی دارد. همان‌گونه که افزایش توان تغییر، نیز بخت شکل‌گیری بدیل را افزایش می‌دهد.

سکوت اغلب نشانه‌ای از رضایت یا بی‌قدرتی و انفعال تلقی می‌گردد. اما این الزامی نیست. در هنگام بروز تضادها، زمانی رویارویی آشکار رخ می‌دهد که استراتژی همراهی یا تمکین، پاسخ‌گوی نیازهای یکی از طرفین نباشد. اما تحت چه شرایطی ممکن است تضاد منافع و نارضایتی به رویارویی آشکار منجر شود؟ بسیاری از مردم هنگام بی‌قدرتی تمایل به آن دارند تا موقعیت فرودست خود را پنهان یا توجیه کنند یا از اعتراض عریان سرباز زنند، زیرا از نتایج رویارویی با قدرت برهنه وحشت دارند یا آن را آزاردهنده و پرهزینه می‌یابند. در چنین شرایطی، فرودستان تنها زمانی علیه سلطه و لگدمال شدن منافع خود اعتراض خواهند کرد که امکان واقعی تغییر رابطه‌ی قدرت را داشته باشند. در غیر این صورت، تن دادن به شرایط موجود یا کاهش سطح توقع - ولو به صورت موقت - می‌تواند رفتاری «عقلانی» برای پرهیز از نتایج بدتر به شمار رود. والتر کورپی، جامعه‌شناس سوئدی در مقاله «کوه یخ قدرت در زیر سطح» (۱۹۸۷) تأکید می‌ورزد که خودداری از اعتراض و رویارویی آشکار، تمامی حقیقت را دربراره‌ی میزان رضایت و نارضایتی بیان نمی‌کند. رضایت و نارضایتی

البته مفاهیمی ذهنی هستند و معیار واحدی برای اندازه‌گیری‌شان وجود ندارد. اما رابطه‌ی قدرت تا آن جایی باثبات است که طرف فاقد قدرت، سطح توقع خود را کاهش داده و خود را با توازن قدرت موجود تطبیق دهد. تنها زمانی که افراد در عین نارضایتی، از منابع قدرت نوینی برخوردار شوند می‌توانند وضع موجود را تغییر دهند. منابع قدرت شامل منابع مالی، زور و ارزشی است. هزینه‌ی اجتماعی کاربرد زور و خشونت البته معمولاً سنگین‌تر است. حال آن که به‌کارگیری منابع ارزشی قدرت نظیر مشروعیت، دانش، نفوذ سیاسی و معنوی و باورها کم‌هزینه‌تر است. اما در چه شرایطی تضاد منافع به رویارویی آشکار می‌انجامد؟ کورپی در ادامه می‌گوید:

«اگر فاصله‌ی منابع قدرت دو فرد و یا فاعل اجتماعی زیاد باشد، احتمال سوق یافتن تضاد منافع به رویارویی آشکار بسیار کم است. در این حالت احتمال عدم تصمیم‌گیری و تن دادن به رابطه‌ی بهره‌کشی بیشتر است. اما زمانی که فاصله‌ی منابع قدرت هر دو طرف کاهش می‌یابد، هم احتمال و هم

انگیزه‌ی پیش‌روی طرف ضعیف‌تر افزایش می‌یابد. امری که خطر رویارویی آشکار را افزایش می‌دهد» (همان منبع، ص. ۹۷)

بروز اعتراضات خیابانی، اعتصاب‌ها، قیام‌ها و انقلاب‌ها تنها نشانه‌ی نارضایتی نیست، بلکه نشانگر کاهش فاصله‌ی منابع قدرت فرودستان با حاکمان است. هنگامی که فاصله‌ی زیادی بین منابع قدرت این دو وجود دارد، اعتراضات بیشتر جنبه‌ی مطالباتی دفاعی - به‌منظور جلوگیری از بدترشدن شرایط - به خود می‌گیرد. حال آن‌که با کاهش فاصله‌ی منابع قدرت بین دو سو، طرف فرودست با افزایش سطح توقع و خواست خود، رفتاری تعرضی‌تر در چالش با طرف فرادست در پیش می‌گیرد تا موقعیت خود را بهبود بخشد. اگر طرف فرادست یا قدرت حاکم با تن دادن به خواست‌های طرف فرودست، به تجدیدنظر در روابط قدرت روی آورد، بخت توافق و سازش میان این دو افزایش خواهد یافت. پافشاری بر حفظ موقعیت فرادست پیشین اما، تنها رویارویی آشکار را به مرحله‌ی آشتی‌ناپذیر می‌رساند. با رویارویی عریان تضادها، خطر

به کارگیری خشونت توسط فرادستان برای حفظ قدرت و سلطه شدت می‌گیرد، هرچند که به کاهش مشروعیت اجتماعی‌شان منجر می‌شود. ناکامی استفاده از خشونت برای مهار فرودستان اما، تنها اراده‌ی معطوف به چالش قدرت حاکمان فرادست را تقویت خواهد کرد.

رابطه‌ی قدرت با خشونت

در کلی‌ترین تعریف خشونت همچون شکلی از اعمال قدرت، عملی است برای آسیب رساندن به دیگری. با این همه بین خشونت دفاعی و ویرانگر تفاوت چشمگیری وجود دارد که مشروعیت کاربرد آنها را متفاوت می‌سازد. همچنین، برداشت از جایگاه قدرت و رابطه‌ی آن با خشونت نزد همه‌ی نظریه‌پردازان یکسان نیست. به گفته‌ی ولتر «قدرت عبارت است از این که دیگران را وادار کنم آن گونه که من میل دارم عمل کنند» یا به زبان ماکس وبر «اراده‌ی خود را در برابر ایستادگی دیگران مستقر سازم». از نظر سی. رایت میلز

«بالا‌ترین نوع قدرت، خشونت» است و نزد مائو «قدرت سیاسی از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید».

هانا آرنست در نقد چنین خوانش‌هایی از رابطه‌ی قدرت و خشونت در کتاب «خشونت» تصویر دیگری از قدرت به‌دست می‌دهد که نه برپایه‌ی خشونت و فرمان راندن و گردن نهادن، بلکه بر پایه‌ی اراده‌ی مشترک مردم استوار است. هم‌ازاین‌رو حکومت جبار را گرچه خشن‌ترین اما کم‌اقتدارترین شکل حاکمیت می‌داند. آرنست می‌گوید:

«صورت افراطی قدرت این است که همه در مقابل یکی قرار بگیرند، شکل افراطی خشونت آن است که یکی در برابر همه بایستد. حالت اخیر هرگز بدون کمک و آلات و ادوات صورت نمی‌پذیرد... قدرت یا اقتدار فی‌الواقع جزیی از ماهیت حکومت است ولی خشونت چنین نیست. خشونت دارای ماهیت ابزاری است و مانند هر وسیله‌ی دیگر بدین نیاز

دارد که هدایت شود و از طریق غایتی که تعقیب می کند،
توجیه گردد» (همان منبع ص ۶۹).

آرنت بر آن است که قدرت برخلاف زور مستقیماً به خود
شخص مربوط نیست، بلکه برپایه‌ی فضایی بین انسان‌ها که
اتحاد و اتفاق عمل آنها را ممکن می‌سازد، استوار است. در
واقع آنجایی که افراد با هدف معینی گرد آمده و با یکدیگر
متحد می‌شوند، قدرت معنا می‌یابد. «قدرت یا اقتدار، ناظر است
بر توانایی آدمی نه تنها برای عمل، بلکه برای اقتدار عمل.
قدرت هرگز خاصیت فرد نیست، بلکه به گروه تعلق
می‌گیرد» (همان‌جا).

اگر خشونت نه به مشروعیت، بلکه به توجیه نیازمند است،
اقتدار نه به توجیه بلکه به مشروعیت نیازمند است و شکل
دموکراتیک آن از طریق گردهمایی اولیه، اتفاق، و اتحاد
عمل مردم تأمین می‌گردد. از این رو، نزد هانا آرنت، قدرت –
در معنای اقتدار مشروع – با خشونت ضد یکدیگرند و آنجا

که یکی سلطه‌ی مطلق یابد دیگری وجود نخواهد داشت. البته نه شکل ناب اقتدار و مرجعیت و نه خشونت هیچ‌یک به‌تنهایی وجود ندارند. هرچند نظام مبتنی بر جباریت بر سیطره‌ی اقلیت و ترس اکثریت از خشونت اقلیت حاکم استوار است، اما هر حکومت متکی بر خشونت، به‌هرحال بر گروهی از مردمان متکی است که پایه‌ی قدرت آن را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر حکومت‌های متکی بر اقتدار نیز دست کم در برابر تهدیدهای موجود ناگزیر از توسل به خشونت - هرچند به صورت فرعی - هستند. آرنست در تعریف مرجعیت می‌گوید: «خصیصه‌ی بارز مرجعیت شناسایی بی‌چون‌وچرای آن به‌وسیله‌ی کسانی است که انتظار می‌رود آن را گردن نهند» (همان‌جا).

اقتدار یا مرجعیت ممکن است ماحصل صلاحیت علمی و دانش و تبحر تخصصی شخص باشد، یا محصول باور به عقاید، اشخاص و قدرت آنها، یا سنن، فرهنگ و اخلاقیات رایج باشد. در هر حال، رابطه‌ی اتوریته یک رابطه‌ی دوجانبه است. یک‌سوی آن میل به فرمان راندن و به تبعیت درآوردن

دیگران است، روی دیگر آن میل به هدایت شدن یا زیر فرمان آمدن کسانی است که بر آن‌ها حکومت می‌شود تا با اتکا به مرجع به منافع خود دست یابند. بدین ترتیب حکومت‌ها نه تنها به اتکای خشونت بلکه به یمن اقتدار و مرجعیت سرپا هستند.

در نظام‌های سلطنتی مطلقه اقتدار سنتی و در نظام‌های توتالیتر اقتدار کارزماتیک بنیان مشروعیت و مرجعیت به شمار می‌روند اما مبنای نظام‌های دموکراتیک، اقتدار عقلانی است که بر پایه‌ی محاسبه، حق‌گزینش و جابجایی استوار است. تفکیک اشکال گوناگون قدرت و نقش خشونت در آن در اقتدارهای سیاسی همواره ساده نیست، اما تعیین رابطه‌ی قدرت و خشونت با انقلاب پیچیده‌تر است. به‌ویژه آن که به گفته‌ی آرنست «ممکن نیست کسی به تاریخ و سیاست بیندیشد و از نقشی عظیم که خشونت همیشه در کار بشر ایفا کرده است بی‌خبر بماند» (همان‌جا).

قدرت انقلابی و قدرت برهنه

در انقلاب‌ها معمولاً قدرت انقلابی و قدرت برهنه رویاروی هم قرار می‌گیرند. راسل در کتاب «قدرت» می‌نویسد:

«منظور من از قدرت انقلابی قدرتی است که متکی باشد بر گروه بزرگی که به واسطه‌ی عقیده یا برنامه یا احساس خاصی متحد شده باشند. مانند جنبش پروتستانی یا کمونیستی یا مبارزه برای استقلال ملی. منظورم از قدرت برهنه قدرتی است که از قدرت‌طلبی افراد یا گروه‌هایی ناشی می‌شود و مردم را به واسطه‌ی ترس فقط وادار به تسلیم کند، نه همکاری فعالانه... قدرتی را که بر اساس سنت یا رضایت استوار نباشد، من قدرتی برهنه می‌نامم.» (ص ۳۴)

وجه مشخصه‌ی یک انقلاب قبل از هرچیز نمایش گسترده‌ی قدرت توده‌ها است که اکثریت جامعه را در مقابل قدرت برهنه‌ی اقلیت حاکم قرار می‌دهد. حال آن‌که اقلیت حاکم

معمولاً با استفاده از خشونت در صدد قلع و قمع قدرت توده‌ها برمی‌آید. آنچه سبب پیروزی انقلاب می‌شود اغلب نه مصاف خشونت آن با قدرت حاکم، بلکه تقابل قدرت انقلاب با قدرت برهنه و خشونت حاکمان است. اگر قرار باشد خشونت نقش تعیین‌کننده در این مصاف داشته باشد، اقلیت حاکم با مجهز بودن به پیش‌رفته‌ترین ادوات جنگی، ارتش و نیروهای انتظامی و کارآزموده، شانس بیشتری برای غلبه بر قهر و خشونت دفاعی مردم - که حتی در هنگام قیام نیز بیشتر با کوکتل مولوتوف و سلاح‌های سبک و نیمه‌سبک مجهز هستند- خواهد داشت. اما آنچه اغلب موجب شکست حاکمان می‌شود، بی‌قدرتی آن‌ها و برتری چشمگیر قدرت همبسته و گسترده‌ی انقلاب است. قدرتی که حتی سلاح‌های حاکمان را نیز بی‌اثر می‌سازد.

حکومت‌های استبدادی وقتی بر میزان خشونت خود می‌افزایند که اقتدار و اتوریته‌ی خود را در معرض از دست رفتن می‌یابند. اما چیرگی حکومت اقلیت و غلبه بر قدرت مردم تا جایی قابل دوام است که قدرت و اتوریته‌ی آن به زیر سؤال

نرود. یعنی از فرمان‌ها اطاعت شود، ترس و احترام گذشته از بین نرفته باشد، سنت تبعیت و تسلیم پابرجا باقی مانده باشد، دیسیپلین و نظم برقرار باشد و نهادهای جامعه به کار خود ادامه دهند. همچنین ارتش و پلیس و دیگر نیروهای انتظامی سلاح‌های خود را علیه مردم به کار گیرند و دستگاه‌های دولت حاضر و قادر به کار باشند.

اما قدرت انقلابی با پیشروی خود، بیش از پیش اتوریته و اقتدار حاکم را به زیر سؤال می‌کشند. با فروپاشی اقتدار، در صفوف خود حاکمان نیز تزلزل، تردید و خودداری از سرکوب و حتی پیوستن بخشی از دستگاه‌های حکومت (نیروهای سرکوب، کارمندان، و...) به صفوف انقلاب رشد می‌کند. در چنین شرایطی همه چیز واژگون می‌شود. نه تنها خیزش‌ها دیگر سرکوب‌شدنی نیستند بلکه قدرت نیز می‌تواند به‌دست مردم بیافتد. راز پیروزی انقلاب‌ها چه از نوع کلاسیک و چه از نوع نوین آن معمولاً در همین نکته نهفته است.

این بدان معنا نیست که قدرت انقلابی همواره عاری از هر نوع خشونت است یا هرگز نیازی به آن ندارد اما انقلاب‌ها بیشتر به یمن پیروزی سیاسی و روانی، بخت برچیدن حاکمیت‌ها را می‌یابند. این به‌ویژه در انقلاب‌های نوین که عنصر خشونت پرهیزی در آن پررنگ است، بیشتر به چشم می‌خورد. حال آن که در انقلاب‌های کلاسیک که در آن قهر ستایش شده و به بخشی از گفتمان انقلابی بدل شده بودند خطر بازتولید استبداد چشمگیرتر بوده است.

گرچه عموماً قهر در انحصار دولت است، اما در نظام‌های دموکراتیک این نه خشونت بلکه مشروعیت و اقتدار عقلانی و دموکراسی است که نقش اصلی را در اداره‌ی جامعه و سوق دادن تضادهای اجتماعی به مسیری مسالمت‌آمیز ایفا می‌کند. حال آن که نظام‌های دیکتاتوری همیشه قوی‌ترین حامیان خود را در میان ارتش و دستگاه‌های پلیسی و امنیتی و سرکوبگر جستجو می‌کنند و حاکمان با خشونت و ایجاد

رعب و وحشت می کوشند مردم را به تمکین وادارند. ازاین رو هرگز نمی توانند از آن دست بردارند. مانس اشپربر در «نقد و تحلیل جباریت» در توضیح این مکانیسم می نویسد:

«در حکومت جبار، قدرت به کمک رعب و وحشت حکومت می کند. عنصر وحشت موجب توفیق- لاقبل در آغاز کار- می شود. ولی زمانی کارآیی آن محفوظ می ماند که دائماً تشدید شود. چنین است که اگر قدرتی به عامل خوف و وحشت متوسل شود، دیگر هیچ گاه نباید از آن دست بردارد، وگرنه خود از بین می رود.» (ص ۱۱۵).

در نظام استبدادی، حکومت با خودداری از به کارگیری خشونت یا با از بین رفتن توانایی آن به زوال می گراید. حال آن که اگر بنیاد اقتدار دموکراتیک بر خشونت استوار شود، مرگ آن فرامی رسد. توجیهی که نظام استبدادی برای توسل به خشونت از آن بهره می گیرد، تقسیم تمامی جامعه به خیر و شر و ضرورت پیروزی اولی بر دومی است و کشتار و نابودی

فیزیکی را راه محو باطل و ایجاد امنیت و ثبات می‌شناسد. حال آن که اقتدار دموکراتیک از مشارکت و دخالت فعال مردم، ایجاد فضای باز و آزاد و تأمین شرایط برابری انسانها برای گسترش خلاقیت‌های انسانی و کسب مشروعیت سود می‌جوید. خلاصه‌ی کلام آن که نقش و کاربرد خشونت در جنبش‌ها و اقتدارهای دموکراتیک نه تنها فرعی است، بلکه نوع آن نیز خشونت دفاعی است که از خشونت ویرانگر نظام‌های مبتنی بر جباریت متفاوت است.

خشونت دفاعی و خشونت ویرانگر

استفاده از مفهوم «خشونت مشروع» برای توجیه برخی خشونت‌ها در جنبش‌های مسالمت‌آمیز و خشونت‌پرهیز شاید به لحاظ حقوقی قابل استناد و پذیرفتنی باشد. با این همه در استفاده از این مفهوم به لحاظ جامعه‌شناختی باید دقت کرد. قوانین بین‌المللی مشروعیت استفاده از خشونت را عموماً در انحصار دولت‌ها قرار می‌دهد، هرچند که حتی حق قیام مردم

علیه جباریت نیز در موازین بین‌المللی حقوق بشر پذیرفته شده است. واژه‌ی مشروعیت نیز به لحاظ جامعه‌شناختی مفهومی نسبی و سوپژکتیو است. برای نمونه هر جنبش مسلحانه‌ای می‌تواند دست‌کم برای یک طرف نزاع از «مشروعیت» (پذیرش) برخوردار باشد، حال آن‌که دیگری آن را خرابکار و «تروریست» بخواند. بررسی‌های علوم سیاسی نشان می‌دهند کاربرد قهر در بسیاری از جنبش‌های رهایی‌بخش، با گسترش این جنبش‌ها یا با پیروزی آن‌ها، اغلب از مشروعیت بالاتری برخوردار شده یا دست‌کم در رسیدن به اهداف خود «سودمند» بوده‌اند.

در حالی که انقلاب‌های قهری مستقل از درجه‌ی مشروعیت آنها، معمولاً خطر بازتولید استبداد را دربر داشته‌اند (تجربه‌ی انقلاب‌های چین، شوروی، کوبا، کامبوج و...)، انقلاب‌های کلاسیک خشونت‌پرهیز (نظیر هند تحت رهبری گاندی) یا انقلاب‌ها و جنبش‌های نوین خشونت‌پرهیز در آمریکای لاتین و برخی از کشورهای عربی و آفریقایی، کم‌وبیش به دموکراسی منجر شده‌اند. با این همه، تفکیک مفهوم خشونت

دفاعی از خشونت ویرانگر شاید تصویر روشن‌تری از پیچیدگی رابطه‌ی جنبش‌ها و انقلاب‌ها با گفتمان مسالمت و قهر به دست دهد.

پرخاشگری و خشونت اگر خصلتی دفاعی داشته باشد، یعنی واکنشی دفاعی باشد در برابر تهدیدات پیرامون بر شرایط هستی فرد و جمع، امری است طبیعی که اریک فروم در «آناتومی ویرانسازی انسان» از آن به‌عنوان پرخاشگری خوش‌خیم نام می‌برد. چنین روحیه‌ای در تمامی جانوران و انسان‌ها وجود دارد که در تقابل با تهدیداتی که زیست و حیات آن‌ها را به خطر اندازد به پرخاشگری و خشونت دفاعی متوسل می‌شوند (هرچند در مواردی ممکن است این تهدیدات خیالی باشند). اما خشونت و پرخاشگری اگر خصلت تهاجمی و سادیستی داشته باشد که برپایه‌ی کنترل و آزار و تحت اراده در آوردن دیگران و تأمین برتری استوار است، پرخاشگری بدخیم نامیده می‌شود. پرخاشگری و خشونت دفاعی از شور زندگی ریشه گرفته و در صدد پاسداری از آن است. در حالی که خشونت سادیستی و ویران‌ساز ریشه در

شور مرگ دوستی و آزارطلبی دارد که درصدد نابودی حیات و تحت سلطه درآوردن آن است. اگر خشونت دفاعی ابزاری برای تأمین آزادی انسان‌ها است، دومی ابزار تأمین سلطه و برتری‌جویی و کنترل دیگری است. به لحاظ روان‌شناسی وجود اولی نشانه‌ی سلامت فرد و جامعه است، حال آن که وجود دومی نشان از کج‌روی و خوی سادیستی دارد.

تصور این که یک انقلاب می‌تواند یکسره از هر گونه خشونت دفاعی بری باشد، تقلیل آن به ضیافت شام یا انکار حق دفاع از جان خویش است. از آن بدتر آن که به بهانه‌ی مقابله با خشونت، ضرورت هرنوع تحول ساختاری و انقلاب را همواره نفی کردن، گاه می‌تواند به عقیم کردن جنبش‌های اجتماعی و سیاسی منجر گردد.

توسل ناگزیر به زور و خشونت دفاعی نباید به معنای مطلوب دانستن یا ستایش آن و تبلیغ و تبدیل خشونت به بخشی از گفتمان‌رہایی بدل شود. با این حال، تروتسکی در کتاب

«اخلاق آنها و اخلاق ما» چنین «رعایت اخلاقی» را نابه‌جا شمرده و هیچ‌گونه دوگانگی بین هدف و وسیله را به رسمیت نمی‌شناسد و بدین ترتیب بر آن است که «وسیله را فقط هدف می‌تواند توجیه کند». او می‌گوید: «هدف طبیعتاً از جنبش تاریخی ناشی می‌شود. وسایل ذاتاً تابع هدف می‌گردند. هدف فعلی وسیله‌ای می‌شود برای اهداف بعدی» (همان‌جا، ص ۵۲).

اما وسیله ذاتاً تابع هدف نیست. چنین برداشتی از رابطه‌ی هدف و وسیله به‌سادگی به‌نام عدالت انقلابی به توجیه گسترده‌ترین اعدام‌ها و ترورها در شوروی و چین و کامبوج ... منجر شد. نه تنها دوگانگی و تضاد بین هدف و وسیله ممکن است بلکه می‌تواند یکی به استحاله‌ی دیگری بینجامد. توجیه وسیله به واسطه‌ی هدف البته بر آن درک عامیانه‌ای استوار است که یسوعیون می‌آموختند: «وسیله به خودی خود می‌تواند بی‌تفاوت باشد. ولی حقانیت یا محکومیت اخلاقی این وسیله از هدف منتج می‌شود. مثلاً تیراندازی به خودی خود نه خوب است و نه بد. تیراندازی به سگ‌های که کودکی را

مورد حمله قرار داده، فضیلتی است، تیراندازی به منظور قتل
و یا تجاوز، جنایت» (همان‌جا)

مشروعیت خشونت از دریچه‌ی سودمندی هم قابل درنگ
است. فراتس قانون بر آن بود که خشونت استعمارشدگان در
برابر خشونت بی‌مرز استعمارگران، گریزناپذیر و قابل ستایش
است. سروش دباغ نیز در پاسخ به این پرسش که آیا خشونت
معترضان به یک وضعیت استبدادی می‌تواند از نظر اخلاقی
موجه باشد می‌گوید:

«اخلاق نتیجه‌گرا این قاعده را معتبر می‌شمرد که «آن‌چه
بیشترین سودمندی را به بیشترین افراد برساند» امری اخلاقی
است؛ بنابراین اگر خشونت معترضان در یک بازه‌ی زمانی
سبب شود بیشترین افراد از زیر یوغ خشونت رهانیده شوند،
می‌توان گفت که خشونت آنها اخلاقی بوده است. حتی اگر
باور داشته باشیم که خشونت از هر حیث غیراخلاقی است،
بازهم در یک اعتراض مدنی علیه یک حاکمیت استبدادی که

بیشترین سود به بیشترین افراد برسد خشونت جمعی از حیث اخلاقی موجه است.»

بدین ترتیب، او بر اخلاقی بودن خشونت کوتاه‌مدت در جنبش‌ها برای غلبه بر خشونت درازمدت نظام‌های قدرت تأکید می‌کند.

اما بسیاری همچون گاندی و لوتر کینگ خشونت را از مصادیق شر می‌دانند که حتی به قصد امر خیر نیز باید از آن پرهیز شود. همچنین، بسیاری به تجربیات تاریخی اشاره می‌کنند که نشانگر آن است که تبلیغ و ستایش خشونت در جنبش‌ها و انقلاب‌ها، خطر بازتولید استبدادی نوین - در صورت پیروزی - را افزایش داده است.

آیا انقلاب همیشه به خشونت ختم می‌شود؟

پیامدهای استبدادی بسیاری از انقلاب‌های قرن بیستم و در سال‌های اخیر فرجام خیزش‌های بهار عربی، به بازاندیشی درباره‌ی انقلاب و نقش خشونت در آن منجر شده است. در دوسوی موافقان و مخالفان انقلاب، احکام غیر قابل‌شک و جزم‌اندیشانه‌ای صف‌آرایی کرده‌اند. مخالفان انقلاب با تکیه بر پیامدهای استبدادی بیشتر انقلاب‌ها و جلوه‌های ویرانگر و خشونت‌آمیز آنها از پایان عصر «اسطوره‌ی انقلاب» سخن می‌گویند و نگرانی‌های ضد آرمانی که فردریک جیمسون از آن سخن گفته بود را یکی از دلایل روی برگرداندن بیشتر مردم از انقلاب می‌دانند. در مقابل، بسیاری از هواداران تئوری انقلاب از ضرورت آن نه‌تنها برای ویرانی نظم کهن، بلکه برای دگرگون ساختن خود انقلاب‌گران سخن گفته و نقش خشونت در آن را فرعی می‌خوانند و یکی دانستن خشونت انقلابی با خشونت‌های نظام‌های توتالیتر را مسئله‌برانگیز می‌دانند. از نظر آنان این نه نفس خشونت، بلکه هدف و ایدئولوژی حاکم بر آن است که می‌تواند به نظام‌های توتالیتر نوین منجر شود. اما آیا به‌راستی این‌همانی بین خشونت و انقلاب وجود دارد؟ و اگر نه، آیا نمی‌توان از ناهمخوانی

گفتمان خشونت با هدف دستیابی به نظام دموکراتیک سخن گفت؟

بررسی تاریخ انقلاب‌ها نشان می‌دهند که آنها ذاتاً خشونت‌آمیز نیستند بلکه اغلب با آن توأم می‌شوند. بسیاری از انقلاب‌ها نخست به صورت مسالمت‌آمیز شروع شده و معمولاً این حکومت‌های جبار بوده‌اند که با توسل به خشونت، استفاده‌ی متقابل از آن را بر مردم انقلاب‌گر تحمیل کرده‌اند. خشونت حکومت‌ها بر علیه مردم انقلاب‌گر، جلوهای از پرخاشگری سادیستی و ویران‌ساز به قصد انقیاد و کنترل مردم و حفظ اقتدار است. این‌گونه خشونت‌ها تهدیدی است واقعی بر شرایط زیست و حیات مردم انقلاب‌گر که نه درصدد اعمال خشونت بلکه در پی نفی اقتدار و زور و ستم حاکم به‌پا خاسته و گاه برای دفاع از قدرت خویش در مقابل خشونت حکومت‌ها، به واکنش دفاعی روی آورده و خشونت خوش‌خیم را به کار گرفته‌اند. به فراموشی سپردن این تفاوت، می‌تواند به خلع سلاح قدرت انقلابی و دموکراتیک و بقای خشونت سادیستی و ویران‌ساز (غیر دفاعی) منجر شود.

لوچیو کولتی، فیلسوف ایتالیایی در «از روسو تا لنین» همسان‌سازی انقلاب و خشونت را تحریف اندیشه‌ی مارکس می‌خواند. به باور او نکته‌ی محوری انقلاب همانا ویرانی نظم کهنه به‌مثابه قدرتی که کارکردی جدا و در تقابل با توده‌ها دارد و جایگزینی گونه‌ی جدیدی از قدرت به جای آن است. ویرانی نظم کهنه نه به‌معنای به آتش کشیدن وزارت کشور و نه به‌معنای سنگربندی است، هرچند همه‌ی این پیشامدها ممکن است رخ دهد. اما این همه‌ی جان کلام انقلاب نیست. آنچه یک انقلاب باید بدان پردازد، ویران کردن آن سدی است که توده‌ها را از قدرت جدا می‌سازد. اما لنین بیشتر بر جنبه‌هایی از اندیشه‌های مارکس تأکید داشت که ضرورت قهر همچون «مامای تاریخ» را توجیه کرده است. حال آن‌که در اندیشه‌ی مارکس، انقلاب نه صرفاً عملی خشونت‌آمیز برای تصرف قدرت، بلکه طریقی است برای دگرگونی خود انقلاب‌کنندگان و تبدیل آنان از «طبقه‌ای در خود به طبقه‌ای برای خود». هم‌اکنون رو او انقلاب را همچون روشی برای

پایان بخشیدن به جدایی دولت از مردم و تبدیل آن از حاکم به تابع مردم ضروری خوانده است (همان جا ص ۲۲۰).

در این خوانش، نقش خشونت در انقلاب فرعی تر است. انقلاب خشونت آمیز الزاماً به انهدام نظم کهنه منجر نمی شود، اما یک انقلاب می تواند نظم کهنه را ویران کند و قدرت مردم را مستقر سازد بی آن که خشونت آمیز باشد. هم از این رو در اندیشه‌ی مارکس خشونت و انقلاب مفاهیمی همسان به شمار نرفته و او از امکان انقلاب مسالمت آمیز در کشورهای نظیر آمریکا، انگلیس و هلند سخن می گوید. او حتی می گوید اگر تحول در انگلستان احتمالاً با یک انقلاب خشونت آمیز روبرو شود «گناه آن تنها به گردن طبقات حاکم نیست، بلکه طبقه‌ی کارگر نیز مقصر است» (همان جا).

بررسی‌های تاریخی نشان می دهند پیامد کاربرد خشونت در انقلاب‌ها و نظام‌های سیاسی- اجتماعی برخاسته از آن، گاه باعث چنان لطماتی شده که امر بازسازی و نوسازی را با

مشکل روبرو ساخته‌اند. حال آن که تحول مسالمت‌آمیز بیش از همه به سود دموکراسی و بازسازی اجتماع است. با این همه تجربه‌ی اغلب انقلاب‌های قرن بیستم نشان‌دهنده‌ی حضور پررنگ خشونت در آن‌ها است. این تجربیات در حالی که نزد هواداران انقلاب معمولاً ستایش خشونت و همسان پنداشتن انقلاب با آن را به دنبال داشته، در بین مخالفان خشونت، منجر به گریز و بی‌اعتمادی نسبت به انقلاب را شده است. گروه دوم با تأکید بر پیامدهای استبدادی اغلب انقلاب‌های قهری برآند دست‌یابی به آزادی و دموکراسی در تقابل با انقلاب و خشونت قرار دارد. «انقلاب‌های مخملین» و جنبش‌های نوین ساختارشکن و خشونت‌پرهیز قرن حاضر البته چشم‌اندازهای دیگری را نیز پیش رو قرار داده است که برخی از پژوهشگران برجسته انقلاب‌ها همچون جان دان با تکیه بر پایان عصر انقلاب‌های کلاسیک قهری (که انقلاب ۵۷ ایران آخرین نمونه‌ی آن بود) آن را الگوی مناسب‌تری برای تحولات تند اجتماعی می‌دانند.

بسیاری نیز همچون گرامشی، آندره گرز و رالف دارندورف در نقد انقلاب‌های کلاسیک قهرآمیز و به‌ویژه خوانش لنینی از انقلاب که «مسئله‌ی اساسی هر انقلاب را تصرف قدرت سیاسی» و «درهم شکستن ماشین دولتی» می‌داند باور به «انقلاب معجزه‌گر» را رد می‌کنند و به انقلاب نه همچون لحظه‌ی فتح قدرت سیاسی بلکه به‌مثابه فرایندی می‌نگرند که در آن دولت سیاسی توسط جامعه‌ی مدنی فتح می‌شود. هم‌اکنون بر کسب هژمونی توسط جنبش‌های ساختارشکن و «انقلاب مولکولی» و زنجیره‌ای تأکید می‌کنند که بر استراتژی خشونت‌پرهیزی استوار است.

هسته‌ی تضادمندی که در هر نوع انقلابی، می‌تواند خطر جایگزینی استبداد نوینی را در برداشته و فرزندان انقلاب را به نخستین قربانیان خود بدل سازد، در احتمال گذار از خشونت دفاعی بالقوه به خشونت ویرانگر بالفعل نهفته است.

دوگانگی انقلاب

انقلاب همواره به‌ناگزیر عناصر دوگانه‌ای را در خود جمع دارد که اگر انکشاف یکی می‌تواند به آزادی بینجامد انکشاف دیگری می‌تواند به استبدادی نوین منجر شود. انقلاب زمانی روی می‌دهد که بحران سراپای جامعه را درنوردیده و همه‌ی درهای اصلاحات بسته شده است. بحرانی که ناتوانی طبقات حاکم در ادامه‌ی حکومت به شیوه‌ی گذشته و عدم تمایل مردم به اطلاعات از حاکمان جلوه‌ی بارز آن است. انقلاب خیزش ناگهانی، شجاعانه و همگانی انبوه توده‌های ستم‌دیده بر علیه ستمگران است. خیزشی که دگرگونی رادیکال، ساختاری و سریع وضع موجود را هدف قرار می‌دهد. چنین «طغیانی» درصدد شکستن آن بندهایی است که طی سالیان متمادی محرومیت‌ها و ستم‌های گوناگون را به بار آورده است. انقلاب ابزاری است برای پایان بخشیدن و رفع کمبودها و ایجاد تعادل در جامعه. طغیان مردم نه تنها نشانگر جامعه‌ی بحران‌زده، بلکه راه‌حل پایان آن از طریق معنا بخشیدن به زندگی و بازیابی قدرت خویش و انفجار شور زندگی است.

در جوامعی که ستم و سرکوب و عدم تعادل اجتماعی گسترده تر است و حکومت هیچ نشانی از عقب نشینی به دست نمی دهد انفجار اجتماعی می تواند به سادگی به خشونت دوسویه منجر گردد و در کنار شور زندگی گاه شاهد رهایی نامعقول امیال سرکوب شده به صورت کور و ناخودگاه شویم که گاه حتی می تواند خیزش های توده ای را به آلت دست طبقات واپس گرا بدل سازد. انقلاب ۵۷ ایران نمونه ای از این حقیقت تلخ است. هم از این رو گرامشی می نویسد:

«نسبت به نهضت های خودجوش بی اعتنایی نشان دادن و یا بدتر، آن ها را بی ارزش شمردن، یعنی از سیری آگاهانه به آن ها دادن امتناع کردن و خودداری از گنجاندن رفعت مقام آن ها در عرصه ی سیاسی، می تواند اغلب عوارض بسیار وخیم و نتایج اندوهناکی به بار آورد. چه، جنبش های خوانگیخته ی طبقات فرودست را تقریباً همیشه جنبش راست ارتجاعی... همراهی می کند.» (ص ۱۳۱).

به‌هررو انقلاب در گام نخست رهایی از موانع جاری را هدف قرار می‌دهد بی آن‌که نتیجه‌ی آن از پیش روشن باشد. شاید انقلاب را بتوان به نوعی جراحی جامعه تشبیه کرد که اگر با مهارت و آگاهی صورت پذیرد، می‌تواند به بهبود وضع بیمار بینجامد و اگر ناشیانه و غیرعقلانی باشد، ممکن است به وخامت بیشتر منجر گردد.

انقلاب از آن‌رو که نوآوری، جهش و تعییر بنیادی و کیفی ساختارهای پوسیده‌ی حاکم را هدف قرار می‌دهد، آفریننده، سرشار از شور زندگی، خوش‌خیم و بالنده است. در عین حال پرخاشگری و خشونت انقلابی (دفاعی) که گاه بر آن تحمیل می‌شود، می‌تواند خطر ویران‌سازی را بالقوه در بر داشته باشد. البته ویرانی برای ساختن و برای دفاع از هستی و حیات هرچند ناخوشایند باشد، همچون جدا کردن بخش زائدی از بدن بیمار برای زنده نگاه داشتن و معالجه‌اش گاه ضروری است. اما فروم به‌درستی نسبت به خطر تبدیل پرخاشگری دفاعی به سادیسم و شور ویرانگری و مرگ دوستی که

انقلاب نیز می‌تواند در پی داشته باشد، هشدار می‌دهد. او در «آنا تومی ویران‌سازی انسان» می‌نویسد:

«این واقعیت که پرخاشجویی انقلابی راستین همانند هرگونه پرخاشجویی که با انگیزه‌ی دفاع از زندگی، آزادی یا منزلت خود ایجاد می‌شود، از لحاظ زیستی منطقی است و بخشی از کارکرد انسانی معمول است، نباید کسی را بفریبد تا فراموش کند که نابودی زندگی همیشه نابودی است، حتی هنگامی که از لحاظ زیستی موجه باشد... مهم است که بدانیم پرخاشجویی به طور کامل دفاعی، چه آسان با ویران‌سازی (غیردفاعی) و آرزوی سادیستی برای بازگرداندن وضعیت اداره کردن دیگران به جای اداره شدن، درهم می‌آمیزد. اگر چنین روی دهد، در آن هنگام، پرخاشگری انقلابی تباه می‌شود و گرایش به تجدید اوضاعی خواهد داشت که در پی امحایش بوده است.» (ص ۳۰۹)

در نظام‌های استبدادی، هراس باعث می‌شود که شهروندان آروزها و خواست‌های خود را به ضمیر «ناخودآگاه» پس رانده یا پنهان کنند. حال آن که در دوران برآمد جنبش‌های اجتماعی و انقلاب که اقتدار ترس فرو می‌پاشد، انگیزه‌های نهفته در ناخودآگاه به حرکت درآمده و به نمایش گذاشته می‌شود، امری که انرژی شگرفی تولید می‌کند. شجاعت، نوع دوستی، آفرینندگی، همبستگی، میل به آزادی و برابری و عدالت و اراده‌ی معطوف به رهایی از اقتدار حاکم از جمله جلوه‌های مثبت امیال و انرژی آزاده شده‌ی ناخودآگاه در فرایند انقلاب است. در عین حال خشم برخاسته از سرکوب و تحقیر و ستم می‌تواند به تقویت شور انتقام، مرگ دوستی و ویرانگری به ویژه در گروه‌های به حاشیه رانده شده منجر شود و حتی خشونت دفاعی را به پرخاشگری ویران‌ساز بدل کند. بسیاری از انقلاب‌ها همزمان در خود شور سازندگی و ویرانگری یا شور زندگی و مرگ را به همراه دارند. گرچه بیشتر شور زندگی و آفرینش در روند انقلاب شکفته می‌شود، اما تحت شرایطی می‌تواند شور مرگ دوستی فزونی و حتی غلبه یابد. در این باره فروم در «بحران روانکاو» می‌نویسد:

«اکثریت مردم شور مرگ ندارند اما در موقع بحرانی تحت نفوذ آن قرار می‌گیرند. مردم ممکن است تحت تأثیر و نفوذ شعارها و ایدئولوژی‌هایی قرار گیرند. البته هدف واقعی یعنی ویرانگری پنهان گشته و عقلایی جلوه‌گر شده‌اند. شوریدگان مرگ به نام افتخار، نظم، دارایی و گذشته سخن می‌گویند. اما گاهی نیز دستاویزشان آینده، آزادی و عدالت است.» (همان جا ص ۲۶۴).

نمونه‌هایی از چیرگی شور مرگ و ویران‌ساز در حکومت‌های برآمده از انقلاب که به نام آزادی و عدالت و حق‌طلبی، مرگ و نیستی آفریدند را هم در انقلاب ۵۷ ایران و هم در انقلاب روسیه، چین و کامبوج و... می‌توان دید. هیتلر در آلمان، موسولینی در ایتالیا، فرانکو در اسپانیا، سوکارنو در اندونزی و... نمونه‌های دیگری هستند که به نام نظم، افتخار و پاسداری گذشته، جنایت آفریدند.

اما چگونه میل به انتقام جویی، روح ویرانگری و مرگ دوستی در مردم قربانی آن گسترش می‌یابد؟ فروم می‌افزاید: ویران‌سازی انتقام‌جویانه، واکنشی خودانگیخته نیست، بلکه رنج شدید و غیر موجه است که بر شخص و گروهی که خود را با آن همانند می‌دانند، تحمیل شده باشد و از دو جهت با پرخاشجویی دفاعی معمولی فرق می‌کند: (۱) پس از آن که آسیب واقع شده است، روی می‌دهد و از این‌رو دفاع در برابر خطری تهدیدگر نیست (۲) بسیار شدیدتر و اغلب بی‌رحمانه، شهوت‌انگیز و سیری‌ناپذیر است و هم از این‌رو عطش انتقام‌ناامیده می‌شود.

انتقام‌جویی، کینه‌توزی و شقاوت گرچه خود بر اثر رنج شدیدی که نظام‌های استبدادی و جبار بر مردم وارد آورده‌اند، شکل گرفته و بدین معنا امری «طبیعی» و از زمینه‌ی مادی برخوردار است، لیکن این امر الزاماً نشانه خردمندانه و انسانی بودن آن نیست. اسپینوزا می‌گوید «مرگ آخرین چیزی است که انسان آزاده بدان می‌اندیشد، و خرد او در تعمق در حیات است نه در مرگ». اما برای آن که بتوان مردم انقلابگر را به

مرگ دوستی واداشت، به برانگیختن احساسات و هیجانات روانی چون ترس، خشم، نفرت، ویرانگری، فرمان برداری، ایمان و انتقام و... نیاز است. چنین روحیاتی علت وجودی رواج خشونت، جنگ، مرگ آفرینی و ویرانگری نیستند لیکن شرط تحقق آن هستند. اگر بتوان در همراهی با اسپینوزا مدعی شد که آنچه به خودی خود بد است نه لذت، که رنج است، پس باید برای از میان برداشتن رنج و محرومیت تلاش کرد تا بتوان با محو آن شور مرگ دوستی را کاهش و شور زندگی را گسترش داد.

همان امری که جنبش «زن، زندگی، آزادی» در پی آن یعنی به دست آوردن امنیت، عدالت و آزادی است. یعنی انقلابی همگانی برای ایجاد جامعه‌ای که در آن «امنیت به مفهوم مورد تهدید قرار نگرفتن شرایط اساسی مادی برای زندگی آبرومندانه باشد، عدالت به این معنا که هیچ کس نتواند هدف مقاصد دیگری واقع شود، و آزادی به این معنا که هر کس بتواند در جامعه عنصر فعال و مسئول باشد»

بنابراین اگر جنبه‌ی معقول، آفریننده و دگرگون‌ساز انقلاب بخواهد بر جنبه‌های نامتعقل، کور و ویران‌سازی انهدام‌طلبانه آن غلبه یابد، باید روح انتقام‌گیری که جز لذت از نابودی دیگری نفعی برای جامعه دربر ندارد، به نفع روح تربیتی و آموزشی آن مهار گردد. انقلاب با ایجاد قدرت مردم در مقابل خشونت حاکم، چنین امکانی را فراهم می‌سازد. با وجود این، انقلاب‌های قرن بیستم غالباً در روند خود به ایدئولوژی‌هایی مجهز بوده یا تحت رهبری آن قرار گرفته‌اند که روح شقاوت و ویرانگری را به تدریج گسترش داده یا از ابتدا مشوق آن بوده‌اند. تمایلی که در جوامعی که با عقب‌ماندگی، تاریخچه‌ی طولانی استبداد و رنج و ستمگری شدید روبه‌رو هستند، به سادگی می‌تواند فراگیر شود.

در بیشتر انقلاب‌های کلاسیک گرچه انقلاب‌کنندگان در آغاز با به چالش کشیدن اقتدار حاکم فضای دموکراتیکی آفرینند، اما برای چیرگی بر گذشته، گاه به رهبران و

اقتدارهای نوینی پناه بردند که امکان تنفس در فضای آزاد، چندصدایی، برابر و به‌دور از اقتدارگرایی را دشوار ساخته است. این در حالی است که در جریان انقلاب ضربات نیرومندی بر اقتدار فرادستان در خانواده، اجتماع، محیط کار و خیابان وارد می‌شود. در این میان ایدئولوژی‌هایی که جهان را به خیر و شر تقسیم می‌کنند، توجیه ذهنی مناسبی برای توسل به خشونت و شقاوت به قصد پیروزی بر دشمن به‌دست می‌دهند.

ایدئولوژی‌ها با قاطعیتی که در خود دارند، با نوید حتمی پیروزی، با حقیقت محضی که «مدینه فاضله»شان نماد آن است، و آشتی‌ناپذیری خود در جدال «حق و باطل»، توهم و آگاهی کاذب در مردم ایجاد می‌کنند. ایمان، یگانگی، خودسپاری و اعتقاد کامل به حقانیت مطلق ایدئولوژی و اعتماد به رهبری، امید به پیروزی شور مبارزاتی را گسترش می‌بخشد و امنیت فکری می‌آفریند. مردم انقلاب‌گر که میراث فرهنگی و عادات قرن‌ها را یدک می‌کشند ممکن است برای تضمین پیروزی به ایدئولوژی‌ها متوسل شوند. هم‌زمان و به

گونه‌ای ناسازه (پارادکسیکال) انقلاب شرایط رهایی از اقتدارهای کهنه و باور به خویش و آزادی را فراهم می‌کند.

این دوگانگی در فرایند تکوین و تکامل انقلاب‌ها که از یک سو باور به قدرت خود، خلاقیت‌های نوین و نافرمانی مدنی را فراگیر می‌کند و از سوی دیگر می‌تواند به تقویت و تحکیم ایدئولوژی‌های اقتدارگرای نوینی منجر شود، اغلب فرجامی یکسویه می‌یابد. از یک سو می‌تواند به نظامی دموکراتیک منجر شود. از سوی دیگر اقتدار سیاسی شکل گرفته یا برآمده از انقلاب اگر به نحو خلاقیت‌ها و قدرت مستقل مردم و حذف چندگانگی و سپردن اداره‌ی همه‌ی امور به «خبرگان» منجر شود، جز بازتولید استبداد را دربر نخواهد داشت. توسل به خشونت جزئی از منطق جنبش و رهبران توتالیتری است که همه چیز را به خیر و شر تقسیم کرده که بنا بر آن شر باید یک‌سره محو شود. تجربه‌ای که در بسیاری از انقلاب‌ها به نام ایجاد «یگانگی و وحدت» رخ داده است. اما چنین روندی گریزناپذیر نیست. به میزانی که سطح فرهنگ و آگاهی و قدرت شهروندان و اندیشه‌ی تکثرگرا

گسترش یابد، گرایش آفرینندگی، میل به آزادی، برابری خواهی و اندیشه‌ی ضد تبعیض و ضد اقتدارگرایی نیز گسترش بیشتری می‌یابد و بخت دستیابی به جامعه‌ای دموکراتیک افزایش می‌یابد. پرسش این جا است که روشنفکران و «نخبگان سیاسی» خود را در کنار کدام بخش از عناصر دوگانه‌ی انقلاب می‌یابند؟ آیا بخشی از آنان همچنان با ادعای رسالت مسیحایی (نجات امت، ملت، طبقه) و بازآفرینی ایدئولوژی در راستای پی‌ریزی استبدادی نوین گام برمی‌دارند؟ یا آن که با گسترش آگاهی انتقادی، تأکید بر تکثرگرایی و تبعیض‌ستیزی و برابری‌خواهی و دموکراسی به پشت سر گذاشتن گذشته یاری خواهند رساند؟

دینامیسم تحول در جامعه همواره برپایه‌ی میزان مطلوبیت گفتمان‌های سیاسی شکل نمی‌گیرد و رفتار حاکمان در تعیین سمت و سوی آن تعیین کننده است. جنبش زن، زندگی، آزادی نیز در صورت تداوم ممکن است علی‌رغم گفتمان خشونت‌پرهیز حاکم بر آن به خشونت (دفاعی) کشیده شود. این ربطی به ستایش و تبلیغ قهر همچون بخشی از گفتمان

انقلاب‌های کلاسیک ندارد. امری که مهم‌ترین بخت این جنبش برای فراگیر شدن، جلوگیری از خطر جنگ داخلی و از هم پاشیدن شیرازه‌ی جامعه را تضعیف می‌کند و دست حکومت را برای سرکوب خشن‌تر آن بازتر می‌کند. تأکید بر خشونت‌پرهیزی همچون بخشی از عقلانیت مراقبت‌گرا و رویکردی دموکراتیک، روشی برای کاستن از هزینه و مخاطرات کاربرد خشونت و متکی بر دورنگری است. گرچه گسترش خشونت دولتی، خطر قطبی‌شدن بیشتر و اشاعه‌ی خشونت متقابل در جامعه را افزایش می‌دهد. در این صورت حتی اگر این جنبش به خشونتی دفاعی هر چه بیشتری هم روی آورد، مسئولیت مستقیم و اصلی آن متوجه حاکمیت است.

بیانیه‌ی ۵ گروه صنفی و اجتماعی در رابطه با مطالبات جنبش «زن، زندگی، آزادی»

گروه نویسندگان

از آغاز اعتراضات اخیر ۹۰ روز می‌گذرد، اعتراضاتی که تنها به تبعیض‌های جنسیتی محدود نشده و تبعیض‌های طبقاتی، قومیتی را نباید نادیده گرفت. خیزش اخیر در نتیجه فقر، گرانی، فساد، بیکاری، تبعیض‌های عقیدتی، مذهبی، اختناق، ارتجاع، سانسور، زندان، شکنجه، اعدام و... هر روز گسترده‌تر می‌شود.

با توجه به این که برخی جریانات - مانند رهبر تراشان و سلطنت-طلبان - جهت تقلیل مطالبات جنبش عمومی به موضوعات زنان هستند تا انتقال قدرت را با حداقل تغییرات انجام دهند، پرداختن به تمامی مطالبات جنبش بیش از پیش ضروری و فوری است. در این مدت برخی از جریان‌های

درگیر در جنبش مطالبات خود را بیان کرده‌اند و شعار «زن، زندگی، آزادی» تمامی مطالبات آنان را در بر می‌گیرد. آنچه که در ادامه آمده است، تجمیعی از این مطالبات مطرح شده است:

«زن»

برداشتن موانع رشد و شکوفایی زنان در جامعه و برقراری برابری زن و مرد در کل ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی از ابتدایی‌ترین خواسته‌های این اعتراضات است. از دیگر مطالبات این جنبش دستمزد برابر در ازای کار برابر، حق انتخاب پوشش و حق اختیار بر بدن خود، داشتن حق طلاق و حضانت کودک، داشتن حق اشتغال و تحصیل، داشتن حق خروج از کشور و... همچنین منع کودک‌همسری، منع اخراج زنان باردار و در مجموع لغو قوانین زن‌ستیز و تبعیض‌آمیز که منجر به خشونت علیه زنان می‌شوند.

«زندگی»

شعار زندگی به عنوان سیستم اقتصادی تعریف می‌شود که در مقابل سود و سرمایه و منافع یک درصدی‌ها ایستاده و آن را واژگون خواهد کرد تا از غارت منابع طبیعی جلوگیری کند؛ منابع طبیعی متعلق به مردم ایران است و درآمد حاصل از آن باید صرف بهروزی عموم مردم و منافع ۹۹ درصدی‌ها شود. همچنین از محیط زیست و حق حیات سایر موجودات زنده حفاظت شود.

در این شعار برابری حقوق مدنی تمامی انسان‌ها در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی فارغ از جنسیت، عقیده، قومیت، زادگاه، گرایش جنسی، توانایی‌های متفاوت جسمی و ذهنی و... محور گونه ستم طبقاتی، جنسیتی، قومی و... وجود آموزش رایگان، بهداشت و درمان رایگان، حقوق بیکاری، رعایت کرامت و حقوق مناسب در دوران بازنشستگی، تحصیل به زبان مادری، داشتن حق مسکن و حق کار.

شناسنامه‌دار شدن تمامی کسانی که در ایران به دنیا آمده‌اند یا یکی از والدین‌شان ایرانی هستند. برخورداری مردم در سراسر کشور از آب، برق، گاز، مخابرات و اینترنت بدون تبعیض یا محدودیت و... مورد نظر است.

«آزادی»

شعار و خواست آزادی شامل کلیه‌ی آزادی‌های جمعی و فردی در تمامی عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، هنری، ورزشی و... می‌شود. اهم این خواست‌ها شامل: آزادی اندیشه و عقیده، آزادی بیان، آزادی نشر، آزادی رسانه، آزادی اینترنت، آزادی تشکل، آزادی اعتصاب، برگزاری تجمعات و تظاهرات بدون نیاز به مجوز، پرهیز از مرکزگرایی و تجمیع قدرت در مرکز، پرهیز از ناسیونالیسم، شوونیسم و افکار نژادپرستانه. حذف دین و مذهب از کلیه قوانین حاکم بر جامعه از جمله قانون اساسی؛ قوانین حقوقی، مدنی و قضایی، و

تبدیل آن به امری شخصی، ممنوعیت تبلیغات مذهبی در اماکن غیرمذهبی و عمومی و... است.

بنابراین شعار «زن، زندگی، آزادی» در اصل با خلع ید از نظام سرمایه‌سالار-مردسالار-دین‌سالار که همه چیز را به کالا تبدیل کرده و به انحصار خود درآورده و آزادی‌های فردی و اجتماعی را به بند کشیده، عینیت می‌یابد. تبیین شعار "زن زندگی آزادی" توسط اقشار، طبقات و گروه‌های فعال در این جنبش و طرح مطالباتی که به زعم آنان در متن و بطن این شعار وجود دارد، راه سوءاستفاده از این شعار را بر فرصت‌طلبان و کسانی که قصد دارند این شعار را به نفع مطامع و خواست‌های حقیر خود و گروه‌شان مصادره کنند می‌بندد. حضور طبقات، اقشار و گروه‌های مختلف در خیزش سه ماهه‌ی اخیر تحت شعار «زن، زندگی، آزادی» بیانگر این است که تمامی این گروه‌ها این شعار را مصداق مطالبات خود می‌دانند اما قطعاً تبیین این مصداق‌ها راه نفوذ دشمنان را سد کرده و فریبکاری آنان را آشکار خواهد نمود.

۱۴۰۱/۹/۲۴

۱ (جمعی از جوانان حامی شعار زن زندگی آزادی

۲) کانون گفتگوی بازنشستگان

۳) اتحاد بازنشستگان

۴) ندای زنان ایران

۵) جمعی از فعالان حقوق زنان

ناموزونی در خیزش ژینا، پیشاهنگی در کردستان

حامد سعیدی

مقدمه

خیزش شکوهمند ژینا در آستانه‌ی واردشدن به چهارمین ماه خود است. با این حال ضرب‌آهنگ این خیزش در مکان‌ها و فضاهای مختلف و در مقیاس‌های محلی، منطقه‌ای و سراسری، در سپهرهای اجتماعی و اقتصادی و نیز در میان طبقات، اقشار و گروه‌های اجتماعی، همواره نایک‌نواخت و ناهم‌سنگ جریان داشته است. پیشتازی درخشان کردستان در نسبت با سایر مناطق، این روند نامتوازن را بیش‌ازپیش در کانون توجه برنشانند، به طوری که بعضاً دل‌سردی و نومیدی را در میان بخش‌هایی از کنش‌گران اجتماعی و سیاسی به همراه داشته و گاه به جدل و تنش‌های نرم در فضای مجازی منجر شده، که این نیز می‌تواند به نوبه‌ی خود احساس هم‌دلی و هم‌سرنوشتی

میان ستم‌دیدگان را تضعیف کند. در واقع، بدون این‌که درکی تاریخی از فضا‌مندیِ اقتران‌های انقلابی، پیچیدگی‌های سیاسی و پویش‌های مبارزاتی در ساحت‌ها و فضا‌های ناهم‌سان به‌دست داده شود، گاهی این تفاوت‌ها تا سطح دو‌گانه‌سازی‌های نالازم، و تقابل بین مرکز و پیرامون (اولی در خواب و دومی در خیابان) تقلیل داده می‌شود.

به‌طور مشخص، کردستان هم آغازگاه و پیش‌قراول خیزش انقلابی ژینا بود که شعله‌های آن سرتاسر ایران را درنوردید و هم در طول این مدت از بسیاری لحاظ پیشگام و سازمان‌یافته‌تر از سایر مناطق ایران در حال پیکار، مقاومت و پیش‌روی بوده است. این پدیده بیانگر گسست مکانی-فضایی، ناهم‌پیوندی و عدم تعادلِ ضرب‌آهنگِ مبارزه‌ی سیاسی در امتداد زمان و مکان است. حاکمیت نیز همواره در تلاش بوده با نظامی‌سازی و سرکوب و کشتار سهمگین‌تر اقلیت‌های تحت‌ستم (از جمله در مناطق کردستان و بلوچستان)، این شکاف‌ها و ناموزونی‌ها را تشدید و تعمیق بخشد و رشته‌های پیوند و اتحاد ستم‌دیدگان را در مکان‌ها و فضا‌های

اجتماعی-جغرافیایی از هم بگسلاند و آنان را به تنهایی و بدون همراهی هم‌سرنوشتان‌شان در سرتاسر ایران، وارد نبرد نهایی و زود هنگام کند. این در حالی است که جامعه‌ی ایران در مقیاس سراسری و گسترده هنوز ملزومات و آمادگی وارد شدن به این مرحله را سامان نداده است.

این ناموزونی در شکل و محتوای جنبش‌ها و مبارزه‌ی سیاسی در فضاهای جغرافیایی متمایز در ایران (یا هر کشور و منطقه‌ای دیگر) پدیده‌ای نامأنوس، فهم‌ناپذیر و بیگانه با واقعیت تاریخی و اجتماعی نیست. واقع‌بینانه نیست کل جامعه‌ی ایران را به‌سان یک کیان و کلیت سیاسی همگون و یکپارچه و فارغ از شکاف و تضادهای آشکار و نهان در نظر گرفت و با همین منطق به سراغ تبیین و تحلیل پویس‌های اجتماعی و اوضاع‌واحوال متحول جاری رفت. روند شکل‌گیری و قوام گرفتن یک دولت‌ملتِ قلمرومند یک فرآیند تاریخی-جغرافیایی-سیاسی است که در هر کشور خاص، مسیرهای متفاوت و ویژه‌ای را از سر می‌گذراند. روش مواجهه با این امر مستلزم درک و تحلیلی انتقادی از جلوه‌های

ناموزون و ناهم‌زمان در کردارها و کنش‌گری‌های اجتماعی و سیاسی است.

ناموزونی در گستره و ژرفای مبارزه‌ی سیاسی و اجتماعی، امری است تاریخی که از خلال سیر تکوین و توسعه‌ی هر جامعه، در تمایزهای فضایی از حیث جغرافیایی بین مکان‌ها و مقیاس‌های تودرتو و نیز در توسعه‌ی انسانی و تکثر اجتماعات، تبلور می‌یابد. این امر، به‌طور مستقیم و یا به میانجی قسمی از عامل‌ها و مؤلفه‌ها، در روند کنش‌گری و پیکار طبقاتی و سیاسی اثرگذار است. تناسب قوای مبارزاتی، تضادها و ستیزهای طبقاتی و سیاسی میان ستمگران و ستم‌دیدگان در سیر تاریخی رشد و تکامل‌شان، جملگی فرم‌های مختلف و متکثری به مبارزات سیاسی و اجتماعی در زمان و مکان‌های مختلف می‌بخشد.

حماسه‌آفرینی‌های شگفت‌انگیز و رزمندگی‌های شکوهمندی که مردم کردستان این روزها خلق کرده‌اند (به‌گونه‌ای در

قامت «چشم و چراغ ایران» ظاهر شد) نه پدیده‌ای خلق الساعه‌اند و نه هیجان‌های زودگذر. تبارهای آن ریشه در سیر تاریخی اندوخته‌هایی از رزم و ایستادگی، به‌ویژه ریشه در تجارب گران‌بهای مقاومت و مبارزه در کوران انقلاب ۵۷ دارد که امروز نیز این‌چنین در همبستگی، اتحاد و اراده‌ی جمعی‌شان تجلی می‌یابد. از این‌رو، چنان‌چه گرامشی در رابطه با «مسئله‌ی جنوب» در ایتالیا مطرح می‌کند، پرداختن به کردستان، به‌مثابه‌ی امری سیاسی، نه‌تنها به لحاظ عوامل «ساختاری» (اقتصادی و طبقاتی) ضروری است، هم‌زمان باید با آن به‌عنوان یک پرسمان منطقه‌ای یعنی به‌عنوان یکی از جنبه‌های مسئله‌ی ملی (فرایند دولت‌ملت‌سازی) در یک جغرافیای سیاسی برخورد کرد.

از این‌رو، ضرورت‌های سیاسی و مبارزاتی اقتضا می‌کند که، با تأمل بر بُعد جغرافیایی (مکانی - فضایی) پراکسیس مبارزاتی، در کی پویا و دیالکتیکی از سرشت تکوین و گسترش مبارزه‌ی طبقاتی و سیاسی، به‌ویژه رشد و شکوفایی جنبش زنان در ساحت سیاسی کردستان به دست دهیم تا

ناموزونی و ناهم‌آهنگی در خیزش ژینا را بهتر دریابیم و مسیر غلبه بر ناهمواری‌ها و چالش‌های پیش‌ارو و نیز تمهیدات هماهنگی، هم‌پیوندی، گسترش و همبستگی سراسری میان کارگران و فرودستان در سرتاسر ایران را مهیا سازیم.

ناموزونی کردارهای اجتماعی در مکان و فضا

ناموزونی سرشت درون‌ماندگار و عنصر جدایی‌ناپذیری از حیات نظام سرمایه‌داری است. «توسعه‌ی ناموزون» در روند رشد و گسترش سرمایه‌داری صرفاً مختص به سپهر توسعه‌ی اقتصادی نیست بلکه مشمول عناصر و قلمرو ربنایی نیز می‌شود و تضادها و برهم‌کنش‌های دیالکتیکی میان شالوده‌های اقتصادی و سپهر سیاسی، ژئوپلیتیکی، فرهنگی، ایدئولوژیکی و بسیاری مؤلفه‌های دیگر، توسعه‌ی اجتماعی را از حیث کمی (متکثر) و کیفی (متفاوت) سامان‌دهی می‌کند و پیچیدگی‌های منحصر به فردی به آن می‌بخشد.

این تکثر و پوییش‌ها در سیر تاریخی توسعه‌ی ناموزون در جغرافیاهای (سیاسی) مختلف، دلالت بر بُعد فضاییِ کردارهای اجتماعی و سیاسی دارد که می‌توان آن را «منطق فضا‌مندیِ کنش‌گری‌های اجتماعی» نام نهاد؛ منطقی که دربرگیرنده‌ی برهم‌کنش‌های ارگانیک و دیالکتیکی میان پراکسیس جمعی طبقات و گروه‌های اجتماعی مشخص، هویت‌یابی و آگاهی‌های جمعی مرتبط با آن، سازماندهی سیاسی و ریشه‌داربودن جنبش‌های اجتماعی و نیروهای سیاسی در فضا‌های اجتماعی-جغرافیایی است.

این که لازم است بُعد فضایی یا درون‌مایه‌های جغرافیایی را وارد مدار تجزیه و تحلیل خود کنیم، از این رو مهم است که با ارجاع به خاستگاه طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی در کنش‌گری‌های جمعی‌شان در مکان‌ها (شهر، کارخانه، مدرسه، دانشگاه، اماکن عمومی، خیابان و محلات)، فضاها (شبکه‌ها و افق‌های اجتماعاً ساخته‌شده‌ی حیات اجتماعی) و مقیاس‌ها (سلسله‌مراتب تودرتو از فضا‌های کران‌مند با اندازه‌های مختلف و ناهم‌سان، همچون محلی، منطقه‌ای، ملی، قاره‌ای و

جهانی)، دامنه‌ی تحلیل و شناخت پدیده‌های اجتماعی را فراگیر و پویاتر می‌کند.

امر سیاسی به صورت دیالکتیکی از طریق تولید مشترک جامعه و فضا، بدون این‌که هیچ مرز سفت‌وسختی بین پویایی‌هایی که در پیوندِ درونی و بیرونی با قلمرو ملی قرار گرفته باشند، شکل می‌گیرد. بدین سان، قلمرومندسازی - از حیث گستره، کیفیت، تاریخ و سیاست آن - محصول یک فرآیند تاریخی و سیاسی است، نه امری ایستا و بی‌اثر. چنان‌چه گرامشی در این خصوص خاطرنشان می‌سازد، نباید تمایزها و تکثر کردارهای اجتماعی در قلمروهای سرزمینی و فضاهای جغرافیایی مختلف را فی‌نفسه از «ذات» محیط فیزیکی و جغرافیایی، یعنی مستقل از مناسبات اجتماعی خاص، فاکتور گرفت. فضا یک چیز «مفروض/ازپیش‌داده‌شده»، «طبیعی» و «فیزیکی» نیست، بلکه آن را باید به‌عنوان مجموعه‌ای از فرایندها و مناسبات برساخته‌ی اجتماعیِ کران‌مند و شکل فضایی روابط اجتماعی غالب در نظر گرفت.

به همین سیاق، از نظر هانری لوفور، فضا یک «چیز»، «فرآورده» یا حتی «سوژه» یا «بژه» نیست، بلکه واقعیتی اجتماعی، یعنی مجموعه‌ای از روابط متقابل، شکل‌ها و پیوند این‌ها با پراتیک‌های اجتماعی است. برآیند این‌ها تولید و بازتولید یک «فضای اجتماعی» است، فضایی که «دربگیرنده‌ی کنش‌های اجتماعی، کنش‌های سوژه‌های فردی و جمعی است که زاده می‌شوند و می‌میرند، رنج می‌کشند و عمل می‌کنند.» بنابراین، سیاست‌ورزی نیروهای اجتماعی خاستگاه‌های فضایی خاص خود را دارند «زیرا فضا سیاسی است»، امری که بر روند کنش‌گری جمعی تأثیر می‌گذارد.

در تحلیل نهایی، آن‌گاه که مسئله بر سر کردارهای فضایی و سازماندهی اجتماعی است، پیوندهای ارگانیک و دیالکتیکی میان شکل مادی، کارکرد اجتماعی، و ساختارهای سلسله‌مراتبی وجود دارد که اهمیت بنیادین کنشگری

اجتماعی در فضا را تأیید می‌کند. با نگرستن از این زاویه دید، فضا «به منزله‌ی پیامدِ دانشِ انباشته‌شده در نظر گرفته می‌شود، [یعنی...] به آزادترین فرایند آفریننده‌ای پیوند می‌خورد که وجود دارد - به فرایند دلالت‌گری که در دلِ خود حاوی بذره‌های «فرمانرواییِ آزادی» است.»

ناموزونی در مقیاس‌های جهانی و ملی

تکثر و ناموزونی در نظام سرمایه‌داری همراه است با همزمانی و هم‌نشینی دو روند تضادمند ولی درهم‌تنیده و دیالکتیکی: از یک سو، توأمان با گرایش پیوسته به جهانی‌شدن و یکپارچگی و ادغام اقتصاد جهانی، هم‌هنگام توسعه‌ی اقتصادی در سطوح و سپهرهای مختلف به شکلی ناموزون رشد و توسعه می‌یابند. همچنین، چندپارگی و قلمرومندسازی سیاسی ساختار دولت‌ملتها و تنش‌های ژئوپلیتیکی میان دولت‌های سرمایه‌داری همواره تشدید و تقویت می‌شود و جنگ و منازعه بر سر کسب هژمونی و سلطه‌ی دولت‌ها بر یکدیگر را

به بارزترین شکل ممکن بازتولید و تکثیر می‌کند. ماحصل این روندها، در روابط (برهم‌کنشی) ناموزون بیناجوامع در مقیاس جهانی و در هیأت سلسله‌مراتب‌ها و مقیاس‌های کران‌مند مختلف و ناهم‌سان محلی، منطقه‌ای، ملی، قاره‌ای و جهانی پیکره می‌یابند. و به تبع آن، این سلسله‌مراتب‌ها در هیأت سلطه‌ی «مرکز» (یا جهان شمالی) بر «پیرامون» (یا جهان جنوبی) قوام می‌گیرند و بازتولید می‌شوند.

این مؤلفه‌ها باعث می‌شوند که سیر تکوین و توسعه‌ی سرمایه‌داری و فرایند دولت‌ملت‌سازی در کشورها و مناطق مختلف به‌شکل چندراستایی و متمایز شکل بگیرند و آن را پیچیده و متنوع‌تر می‌کند. بر متن این پویایی‌ها و تناقضات است که روند رشدیافتگی و تکامل ساختار طبقاتی جامعه، مبارزات طبقاتی و اجتماعی، انقلاب‌ها و تحولات سیاسی کلان و خُرد همواره ناهمگون و متمایز بوده و مسیرهای تاریخی نسبتاً متفاوت و سرشار از فراز و فرودهای متعدد را طی کرده‌اند.

این روندها و پویاها، در مناسبات ناموزون در مقیاس ملی (در جغرافیاهای سیاسیِ تاریخاً قوام‌یافته) نیز به آشکارترین شکل در خرده‌مقیاس‌های تودرتوی محلی، منطقه‌ای (استانی) و ملی، هم در سپهر اقتصادی هم در سپهر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، تجلی می‌یابد. از حیث اقتصادی، تمرکز و انباشت سرمایه به شکل نامتوازن در مکان‌ها و فضاهای مختلف قوام می‌گیرد. در واقع این روند نه تنها به صورت تقسیم فضایی کار بین شهر و روستا، بلکه همچنین در اقتصادهای مختلف و ناهم‌سان محلی و منطقه‌ای پیکربندی می‌شود و به صورت «توسعه‌یافتگی» در برخی مناطق (مرکز) و «توسعه‌نیافتگی» در سایر مناطق (پیرامونی) شکل می‌گیرد و روابط نامتوازن مرکز - پیرامون را (باز) تولید می‌کند.

این مؤلفه‌ها به شکل بلاواسطه و یا به میانجی‌های متعدد، هم از حیث فضا‌مندی (مکانی-جغرافیایی) و هم در سپهرهای اقتصادی-اجتماعی، شکل‌های متکثر و متفاوتی در کنش‌گری

نیروهای سیاسی در ساحت مطالبه‌گری، اعتراضات و اعتصاب‌ها بخشیده است. نظام سرمایه‌داری و فرایند قلمرومندسازی دولت‌ملت‌های سیاسی همواره با انبوهی از تضادها و تناقضات ساختاری و موضوعی نضج و گسترش یافته و با بازتولید و درهم آمیختن ستم‌های طبقاتی، جنسیتی، ملی، مذهبی و غیره، ریخت‌های گونه‌گون، متکثر و ناهم‌سان به ساختار اقتصادی، نظام‌های سیاسی و نیز بروز و ظهور تضادها و تنش‌های اجتماعی و طبقاتی در جوامع مختلف می‌بخشد.

به‌طور خلاصه، اگر نیم‌نگاهی به کنش‌گری و مطالبه‌گری نیروهای اجتماعی و سیاسی در سپهرهای مختلف و در جغرافیاهای مختلف در ایران بیندازیم، به‌وضوح شاهد این ناموزونی و نایکنواختی خواهیم بود. در طول سال‌های اخیر، جنبش کارگری پرتحرک‌ترین و رزمنده‌ترین نیروی اجتماعی در سپهر سیاسی ایران بوده که به‌طور مستمر به کانون گرم اعتصاب، تحصن، اعتراض و راهپیمایی‌های باشکوه خیابانی بدیل شده است. در این سپهر اجتماعی اقتصادی، تنوع در سطح و گستره‌ی این اعتراضات

از حوزه‌ای به حوزه‌ای دیگر و از منطقه‌ای به منطقه‌ی دیگر، هم از حیث کمی و هم از حیث کیفی، متفاوت و نامتعادل بوده است. در جریان خیزش ژینا نیز، به‌جز چند مورد محدود، جنبش کارگری هنوز در هیأت طبقه‌ی کارگر به‌طور مستقیم به این خیزش انقلابی نپیوسته است.

یا در نمونه‌ای دیگر، در حوزه‌ی مطالبه‌گری نیروهای کار و زحمت، تحصن و اعتصاب و اعتراضات مستمر و سراسری جنبش معلمان یکی از بارزترین و باشکوه‌ترین جلوه‌های مبارزات اجتماعی و مطالبه‌گری بوده است. اما در هنگامه‌ی فراخوان‌های «شورای هماهنگی تشکل‌های صنفی فرهنگیان ایران»، اعتصابات و اعتراضات معلمان در همه جای ایران به یکسان از فراخوان‌ها استقبال نشده است. کردستان همیشه پای ثابت پیوستن معلمان و فرهنگیان به تحصن و اعتصاب بوده است. حتی در کردستان نیز در برخی شهرها (از جمله سنندج و مریوان و سقز) میزان گستردگی و توده‌گیر شدن کنش‌گری معلمان (نسبتاً) متفاوت‌تر از سایر شهرها بوده است.

یا در سپهری دیگر، جنبش دانشجویی یکی از ستون‌های پر قدرت و بالنده‌ی خیزش انقلابی ژینا بوده است. اما همه‌ی دانشگاه‌ها در همه‌ی مناطق و (کلان) شهرها، به‌طور یکسان در خیزش‌ها و اعتراض‌ها نقش آفرینی نکرده‌اند. امکان کنش‌گری، سازماندهی و استمرار تجمع و اعتراض در هر دانشگاه متفاوت از دیگری، و در هر شهر و منطقه‌ای متمایز از سایر شهرها و مناطق دیگری عمل کرده است. حتی در کلان‌شهر تهران، درجه‌ی سازماندهی و ظرفیت‌های کنش‌گری در همه‌ی دانشگاه‌ها یکنواخت نبوده است. یا اگر در اکثر دانشگاه‌های کشور تجمع و اعتراض محدود به بدنه‌ی دانشجویان مانده، اما در سنج، اکثر اساتید دانشگاه کردستان به اعتراض و اعتصابات دانشجویان پیوسته و در اعتراض به سرکوب خونین در کردستان، دست به تجمع و تحصن زده و این دانشگاه را به اعتصاب کامل کشانده‌اند.

کردستان به میانجی بسیاری تحولات تاریخی-اجتماعی، درجه‌ی سازمان‌یابی سیاسی، اعمال مستمر ستم‌های چندگانه و درهم‌تنیده‌ی طبقاتی، ملیتی، جنسیتی و غیره، تضادهای نهفته در ژرفای این جامعه همواره حاد و مزمن بوده و توان پیکارگری، استقامت و پایداری سیاسی را ارتقا بخشیده است.

تبارهای تاریخی پیشاهنگی در کردستان

آنچه در کردستان می‌گذرد یک‌شبه خلق نشده بلکه ماحصل تاریخی مملو از مقاومت، مبارزه و سازماندهی بوده است. کردستان، چه در دوران نظام سلطنتی پهلوی و چه در نظام جمهوری اسلامی، همواره یکی از مناطق «توسعه‌نیافته» از حیث اقتصادی و به تبع آن جزو محروم‌ترین و تحت‌ستم‌ترین مناطق پیرامونی در جغرافیای سیاسی ایران بوده است. به معنایی دیگر، شکل‌گیری ناموزونی مرکز - پیرامون، از جمله ریشه در ستم مضاعف ملی نیز دارد.

توآمان با ستیزها و تنش‌های طبقاتی و سیاسی میان طبقات و گروه‌های فرادست و فرودست، اعمال ستمگری ملی از سوی دولت مرکزی بر مردم کردستان، تضادها و تخاصمات سیاسی دوچندانی را میان مردم کردستان و رژیم‌های حاکم تشدید کرد. این مؤلفه‌ها واکنش‌های جمعی را به همراه داشته که به شکل جنبش‌ها و نیروهای سیاسی مختلف عرض‌اندام کرده و به تبع آن ویژگی‌های خاصی به توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی و نیز هویت‌یابی‌ها و حافظه‌ی جمعی ملی گرایانه، طبقاتی و سوسیالیستی، جنسیتی و رهایی‌بخش در این جامعه بخشیده است. این‌ها در شکل‌گیری گرایش‌ها و جریان‌ات سیاسی ملی‌گرا، چپ و کمونیستی، لیبرال و (با درجه‌ی بسیار کمتری) گروه‌های اسلام‌سیاسی سنی‌مذهب نمود پیدا کرده‌اند و هر کدام به‌نوعی در روند این تحولات نقش آفرینی کرده‌اند. اگرچه در نظم ماتریسی برهم‌کنش‌های بینامقیاسی مرکز-پیرامون، جغرافیای سیاسی کردستان در جایگاه مقیاس تابع و پیرامونی قرار داشته، منتها همواره به محل مقاومت و مبارزه‌ی الهام‌بخش و پیشاهنگ و به «سنگر آزادی و انقلاب» بدل شده است.

در این میان، جریان‌های ناسیونالیست‌گردد مفهوم فضای جغرافیایی-سیاسی «کردستان» یا «مناطق کردی» را تا سطح مسئله‌ی هویت ملی «کردبودگی» تقلیل می‌دهند و به تبع آن، تضاد منافع و تنش‌های طبقاتی، سیاسی و اجتماعی نهفته در بنیان‌ها و تاروپود این جامعه را در کلان‌روایت‌ها «هویت کردی» محو می‌کنند. در نتیجه، آن‌گاه که این ایدئولوژی در کنش‌گری جمعی نمود پیدا می‌کند در هیأت جنبش‌های ناسیونالیستی و هویت‌گرا به حرکت درمی‌آید. در واقع، این هویت‌ها به رشته‌ای تبدیل می‌شود که طبقات و اقشار مختلف و متضاد در کردستان را در یک کل واحد همگون و یکپارچه، آن‌طور که بن‌دیکت اندرسون صورت‌بندی می‌کند، به‌سان یک «جماعت تصویری» به هم پیوند می‌دهد و پیکربندی می‌کند.

با این‌که گرایش‌های ناسیونالیستی برای دهه‌ها بر سپهر سیاسی کردستان سیطره داشتند، اما به موازات مجموعه

تحولاتی ژرفی در جامعه، نیروهای سیاسی جدیدتری وارد صحنه شدند: (الف) رشد و گسترش سرمایه‌داری و دگرگونی در ساختار اجتماعی-اقتصادی، پیدایش طبقات و اقشار اجتماعی جدید (کارگر، سرمایه‌دار، اقشار متوسط و غیره)، و نیز شکل‌گیری هویت‌ها و تصورات جمعی مرتبط با آنها. هم‌هنگام، آنگاه که (ب) پراتیک اجتماعی به شکل‌های مختلفی از سیاست‌ورزی اجتماعی-فضایی در می‌آید، هویت جمعی و تصورات فضایی آن افراد، گروه‌ها و طبقات اجتماعی در گذر زمان تغییر می‌کند و به موازات تحولات نامبرده، صورت‌های متمایزی به مبارزه‌ی سیاسی در کردستان می‌بخشد.

اگر نگاهی اجمالی به متأخرترین دوران حیات مبارزاتی مردم کردستان بیندازیم، در می‌یابیم که شکل‌گیری جنبش‌های مترقی و رادیکال، تشکل‌های توده‌ای و مردمی، سازمان‌یابی‌های سیاسی و اراده‌ی جمعی‌ای که هم‌اکنون در کردستان در جریان خیزش انقلابی‌ی ژینا مشاهده کرده‌ایم، نطفه‌های آن در بجه‌ی انقلاب ۵۷ و تحولات پس از آن

بسته شدند و در فرایندی ناگسستنی (هرچند بسیار پرافتوخیز) به دستاوردهای ارزنده و تجارب انباشته از مبارزه‌ی سازمان یافته و هم‌بسته‌شان بدل شده است.

بگذارید برای ردیابی تبارهای درخشش و رزمندگیِ امروزیِ مردم کردستان در خیزش ژینا، نقبی بزیم به تجربه‌های تاریخی شکل‌گیری نهادهای دمکراتیک زنان و دیگر جنبش‌های مبارزاتی. سقوط رژیم پهلوی در بهمن ۱۳۵۷ در نتیجه‌ی قیام انقلابی توده‌های مردم ایران، نوعی «خلأ قدرت» و گشایش سیاسی را در کردستان پدید آورد که نیروها و جریان‌ات سیاسی و اجتماعی هرکدام به نوعی این خلأ را پر کردند. در همان روزهای قیام انقلابی در ایران و کردستان، نهادهای دموکراتیک و پیشرو به ظرف‌های مناسبی برای سازماندهی و تشکلیابی توده‌های مردم کردستان تبدیل شد. این ابتکار عمل در دستور کار نیروهای چپ و انقلابی قرار گرفت و به‌سرعت در هیأت تشکیل نهادهای دموکراتیک زنان، شورای معلمان، اتحادیه‌ی کارگران بیکار، سازمان‌یابی‌های محله‌محور (بنکه‌ها) و شورا/اتحادیه‌ی دهقانان

متجلی ساخت. در سطح دیگری، تشکیل شوراهای مردمی (مستقل از حکومت) در نواحی روستایی و شهرها به نهاد توده‌ای برای اداره‌ی امور جامعه تبدیل شدند؛ نهادها و سازوکارهایی که معماران و سازمان‌دهندگان اصلی‌اش مبارزان انقلابی و کمونیست بودند.

جنبش زنان و تشکلهای دمکراتیک در کردستان

از حیث تاریخی، در گفتمان‌ها و نمادهای ناسیونالیستی، مام میهن (یا فضای جغرافیایی-سیاسی کردستان) به‌عنوان «یک مادر، یک خواهر، یک عروس و یک دختر چهارده‌ساله تصور می‌شود» و به تبع آن، بازیگران واقعی جنبش ملی‌گُرد مختص مردها است که این وظیفه را برای خود تعریف کرده تا «از آزادی، ناموس، میهن و زنان خود دفاع کنند.» در این ایدئولوژی و پارادایم سیاسی، زنان (همانند خاک و مال و ملک) در تملک مردان قرار دارد و مردها نیز موظفند از آن‌ها حفاظت کنند.

در عوض، به موازات ظهور و رشد گرایش‌ها و جنبش‌های رادیکال و سوسیالیستی در کردستان، این گفتمان و رویکردهای مردسالارانه کم‌وبیش به حاشیه رانده شد و جای خود را به اندیشه‌های برابری‌طلبانه و مترقی داد. گرایش رادیکال جنبش‌رهای زن در کردستان، دیگر خود را در قامت روایت‌های هویت‌گرا و انتزاعی تعریف نمی‌کند، بلکه در میان انبوهی از تضادها و ستیزهای طبقاتی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به مبارزه و مطالبه‌گری می‌پردازند. و نیز کنش‌گری‌ها و هویت‌های جمعی نوین و رهایی‌بخش را بر ساخته و هم‌مسئله‌ی ستم بر زنان را به امری اجتماعی تبدیل کردند. ثمره‌ی این تلاش‌ها و اندیشه‌های رادیکال این بوده که زنان به یکی از ستون‌های اصلی مبارزه و مقاومت جنبش انقلابی کردستان تبدیل شده‌اند. این رویکرد برآمده از این واقعیت است که زنان در کردستان همواره ناچار بوده در چندین میدان برای رهایی از ستم و استثمار پیکار کنند: «در میدانی با مردسالاری مردان‌گُرد و غیر‌گُرد، در میدانی با بنیادگرایی [مذهبی و فرهنگ‌واپس‌گرا] و ستم ساختاری

تحمیل شده از سوی رژیم حاکم، در میدانی با شوونیست‌های
ایران‌شهری و فمینیسم مرکز‌گرا و در میدانی دیگر در مبارزه
برای صورت‌بندی موقعیت ستم متقاطع «جنسی-جنسیتی، ملی
و طبقاتی».

می‌دانیم که شعار «ژن، ژیان، ئازادی»، نخست در مراسم
خاکسپاری ژینا در آرامستان آیچی در سقز سرداده شد و
سپس به سرعت در سرتاسر ایران تکثیر شد. نوشتارهایی که
تاکنون به منشأ این شعار پرداخته‌اند، آن را، خواسته یا
ناخواسته، طوری به تصویر کشیده‌اند گویی امری صرفاً
«وارداتی» است که بر زمین بکر، قارچ‌گونه رویده باشد.
درواقع آن را از پویایی‌ها و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی
خود کردستان ایران منتزع کرده‌اند. این واقعیت تاریخی و
سیاسی را نمی‌توان و نباید انکار کرد که خود شعار «ژن،
ژیان، ئازادی» ریشه در مبارزات زنان کُرد در بخش ترکیه و
سوریه دارد که در جریان مقاومت باشکوه روژآوا قد کشید و
بازتاب گسترده‌ای پیدا کرد و اکنون به بیرق‌رهای بخش
خیزش ژینا در ایران بدل شده است.

بدیهی است که مبارزات مردم کردستان در بخش‌های مختلف همواره بر یکدیگر و بر روند تحولات در خاورمیانه تأثیر چشم‌گیری گذاشته‌اند. با این حال، در کنار اهمیت مکان‌مندی و فضا‌مندی پراتیک‌های اجتماعی، بروز و ظهور فعالیت و مبارزه‌ی زنان در کردستان و سردادن شعارهای مترقی را در درجه‌ی اول باید زمینه‌مند کرد تا به دریافت بهتری از آنچه بر متن آن به منصفی ظهور می‌رسد، دست یافت. به تبع آن، بر باد دادن روسری و سردادن این شعار توسط زنان سقز را باید به‌طور انضمامی بر بسترهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی مبارزات زنان در کردستان ایران برنشانند تا درک بهتری از پوشش‌های اجتماعی در این منطقه پیدا کرد.

چنان‌که بالاتر گفتیم، تحولات پساانقلاب زمینه‌های مساعدی را برای شکل‌گیری نهادهای توده‌ای و اجتماعی به‌ویژه برای حضور پررنگ زنان در عرصه‌ی مبارزاتی و تأسیس تشکل‌های دمکراتیک زنان مهیا ساخت. پس از قدرت‌گیری

جریان اسلام سیاسی در ایران و در ببحوحه‌ی طرح اجباری شدن حجاب در اسفند ۵۷، واکنش‌های اعتراضی در برخی شهرهای ایران از جمله در برخی شهرهای کردستان (سنندج، مریوان و کرمانشاه) را نیز برانگیخت. در کوران این مبارزات بود که هم برگزاری مراسم ۸ مارس (روز جهانی زن) به یک سنت پیشرو در جنبش رهایی زن بدل شد و هم بسیاری از زنان مبارز کردستان را به این فکر واداشت که تشکل‌های مستقل و دمکراتیک زنان برای مبارزه علیه تبعیض جنسیتی و احقاق حقوق برابر و انسانی‌شان تشکل دهند، از جمله تشکیل «شورای زنان» سنندج، «اتحادیه‌ی زنان مریوان» و «جامعه‌ی زنان مبارز سقز». به همین ترتیب، از همان نخستین روزهای بعد از انقلاب ۱۳۵۷ شاهد نخستین اعتراض‌های گسترده‌ی زنان بودیم.

سنندج: روز پنج‌شنبه ۱۷ اسفند ۵۷ (۸ مارس ۱۹۷۹)، تظاهرات شکوه‌مند زنان در تهران علیه طرح حجاب اجباری برگزار گردید. پس از آن جمعی از زنان چپ‌گرای سنندج، در قالب «کمیته‌ی موقت زنان»، تظاهراتی به همین مناسبت

تدارک دیدند. روز یکشنبه ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، تظاهرات
چندهزار نفری زنان مبارز سنندج به مناسبت ۸ مارس و در
اعتراض به اجباری شدن حجاب در ایران برگزار گردید.
شعارهای اصلی این تظاهرات عبارت بود از: «نه روسری، نه
توسری»، «ما انقلاب نکردیم که به عقب برگردیم» و
«آزادی زن، نشان آزادی جامعه است». هسته‌ای که تدارک
موفقیت‌آمیز این تظاهرات را به عهده داشت، اندکی بعد در
اوایل سال ۱۳۵۸ اقدام به تأسیس «شورای زنان» سنندج
کردند. اعضای این شورا عمدتاً از گرایش‌های گوناگون طیف
چپ بودند. به گفته‌ی گلی قبادی از فعالین شورای زنان
سنندج: «شورا جایی بود که ما زنان سیاسی یکدیگر را
می‌دیدیم و درباره‌ی نحوی بالابردن سطح آگاهی و درگیر
کردن زنان شهر در مسائل سیاسی، با هم تشریک مساعی
می‌کردیم.»

مریوان: «اتحادیه‌ی زنان مریوان» نیز در اسفند همان سال
تشکیل شد که فعالان آن متشکل بودند از زنان انقلابی و
کنش‌گر مریوان با گرایش سیاسی عمدتاً چپ. در مریوان نیز

به مناسبت ۸ مارس مراسمی باشکوه برگزار گردید و سپس با شعارهای «نه روسری، نه توسری» و «مرگ بر این دیکتاتوری»، علیه طرح اعمال حجاب اجباری دست به تظاهرات اعتراضی زدند و با قرائت قطعنامه‌ای به مناسبت هشت مارس، راه‌پیمایی‌شان در خیابان‌های شهر را به پایان رساندند. در هر دوی این تظاهرات‌ها، جریانات اسلام سیاسی سنی‌مذهب، جریان معروف به مفتی‌زاده و مکتب قرآن، در هم‌سویی با سیاست دولت مرکزی، به تظاهرکنندگان در سنج و مریوان حمله کردند.

سقز: در تبوتاب این مبارزات و تحولات، تشکل دمکراتیک «کۆپی ئافره تانی ت ئاکۆشهری سه‌قز» (جامعه‌ی زنان مبارز سقز) نیز تأسیس شد. این تشکل زنان، ضمن تأکید بر «برابری زنان و مردان در مسائل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی»، اساسنامه‌ای مترقی و رادیکال تدوین می‌کند که نسخه‌ای از آن در روزنامه‌ی آیندگان منتشر شد. برنامه‌ی این جامعه بدین ترتیب بود: (۱) بررسی مشکلات زنان روستا و زنان کارگر و خانه‌دار؛ (۲) آموزش تئوریک‌ی اعضا در

زمینه‌ی فلسفه، تاریخ و اقتصاد؛ (۳) سوادآموزی زنان بی‌سواد؛ (۴) ارتباط با سایر جمعیت‌های زنان مبارز و مترقی و کوشش در جهت ایجاد تشکیلات سراسری زنان؛ (۵) مبارزات صنفی در جهت تأمین امکانات رفاهی در دوران بارداری و پس از زایمان. ایجاد مهد کودک و نگهداری کودکان زنان شاغل و به‌خصوص زنان کارگر و زحمتکش؛ (۶) تشکیل شوراهای محلی زنان؛ و (۷) کوشش در راه ایجاد کلاس‌های آموزش نظامی.»

این تجربه‌های گران‌بها پژواک رشد و گسترش گرایش رادیکال و سوسیالیستی در میان زنان کردستان است که این‌چنین در پراکسیس جمعیتی مبارزاتی و اجتماعی زنان تیلور می‌یابد و به طلایه‌داران افق‌های رهایی بخش زنان گُرد، در همبستگی با هم‌سرنوشتان‌شان در سرتاسر ایران، بدل می‌شود. در حقیقت برگزاری موفقیت‌آمیز تظاهرات اعتراضی در اسفند ۵۷ در سنندج و راهپیمایی در مریوان به رهبری اتحادیه‌ی زنان مریوان نطفه‌ها و شالوده‌های برگزاری سنت پیشرو و رادیکال هشت مارس در کردستان ایران را بنیان نهادند که تا

به امروز نیز به‌طور مستمر و به‌شیوه‌های مختلف برگزار می‌گردد و به مناسبتی مبارزاتی برای دادخواهی زنان برای احقاق حقوق انسانی و برابر بدل شده است.

فعالیت و تلاش پیگیر زنان برای آزادی و برابری و مبارزه علیه ستم‌گری و تبعیض علیه زنان و برای رهایی از ستمگری و استبداد نظام حاکم، گام‌به‌گام گسترش و تعمیق یافت و به فعالیت‌های مدنی محدود نماند. در جریان فرمان تهاجم نظامی تمام‌عیار به کردستان، عرصه‌ی کنش‌گری و پیکار زنان وارد حوزه‌ی مبارزه و مقاومت مسلحانه نیز شد. در این مورد نیز، نیروهای چپ و کمونیست میراث‌داران اصلی تابوشکنی‌ها و مبارزه با فرهنگ غالب زن‌ستیزی شدند و در میدان‌داری و پیوستن زنان به فعالیت نظامی، پیشگام شدند. در آبان ۱۳۶۰، برای اولین بار در تاریخ جنبش مبارزاتی مردم‌گردد در همه‌ی بخش‌ها، دسته‌ای از زنان انقلابی کردستان مسلح شدند و به صف نیروی پیشمرگ کومه‌له پیوستند. بدین ترتیب، زنان در ابعاد گسترده و توده‌ای وارد صف ایستادگی و مقاومت مسلحانه‌ی جنبش انقلابی کردستان برای مقابله با لشکرکشی و

جنگ طلبی‌های دولت مرکزی شدند. پیوستن زنان به صف پیشمرگه‌ها با استقبال گرم و وسیع مردم کردستان روبه‌رو شد.

اگر تا قبل از انقلاب ۵۷، عرصه‌ی سیاست‌ورزی در جنبش ملی کرد در انحصار کامل مردان بود و حقوق و نقش‌آفرینی زنان زیر سایه‌ی هویت‌های ملی‌گرایانه به محاق رفته بود، زنان انقلابی نیز با خواندن سرود، هم‌سرنوشتان‌شان را این‌چنین به صف مبارزه و مقاومت فرا می‌خواندند:

«آی ای زنان این سرزمین، به‌پاخیزید که قیام است /
دوشادوش مردان برخیزید و به صف انقلاب بیوندید. ما که
نصف جامعه‌ایم / هم‌چون بال پرنده‌ایم / از کار و انقلاب
نمی‌هراسیم، ما زنان مبارزیم. در این راه مهیب و پرخطر،
نه‌ترس و تسلیم‌ناپذیریم / حاضر در همه‌ی میدان‌ها، در
کارخانه و مزرعه و سنگر [مبارزه] هستیم.»

این تلاش‌ها و حضور چشمگیر در میدان مبارزه چنان تأثیرگذار بود که، در جامعه‌ای سنتی و مذهبی که زنان قرن‌ها و دهه‌ها از همه لحاظ تحت جور و ستم‌های مضاعف قرار داشتند، زنان انقلابی پیشمرگ در مساجد روستاهای کردستان (و مهم‌تر از آن، در منبر مساجد، جایی که حضور زن حرام است) قرار می‌گرفتند و برای مردها سخنرانی می‌کردند و به تبلیغ و ترویج درخصوص حقوق برابر زن و مرد (در همه‌ی عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی) و آرمان‌های سوسیالیستی می‌پرداختند.

اگرچه جمهوری اسلامی سرانجام به زور سرکوب خونین و تهاجم نظامی، بر کردستان حاکم شد، اما مبارزه و مقاومت در زیر پوست این جامعه پیوسته جریان داشت. پس از دو دهه، فعالین پیشرو حقوق زنان در سنندج و حومه، در تابستان ۱۳۸۷ شکل «شورای زنان» سنندج را مجدداً احیا کردند و به فعالیت و آگاه‌گری در این زمینه پرداختند. در شهرهای دیگر کردستان نیز، فعالین زنان پیشرو و رادیکال در حوزه‌ی دفاع از حقوق زنان و مبارزه علیه فرهنگ و سنت‌های

زن‌ستیزانه و مردسالارانه به فعالیت مشغول شدند. سنت برگزاری هشت مارس، به‌رغم فشارها و سرکوب‌گری‌های دولتی، در اشکال مختلف در طول سال‌های گذشته ادامه یافته است. آخرین نمونه‌ی آن برگزاری مراسم گرامیداشت هشت مارس در سنندج در اسفند ۱۴۰۰ بود.

با این‌که زنان در اشکال مختلف با فرهنگ و قوانین مردسالارانه و زن‌ستیزانه دست‌به‌گریبان‌اند و همواره از سوی عناصر و گروه‌های واپسگرا و نیروهای سرکوب‌گر حکومتی و محلی مورد خشونت، سرکوب و آزار و اذیت قرار می‌گیرند، اما با حضور مؤثر و برجسته‌ی خود، جلوه‌های نوین و پُرشوری به مبارزه در میدان‌های مبارزه‌ی طبقاتی و جنبش کارگری، جنبش معلمان، جنبش زیست‌محیطی، جنبش رفع ستم ملی و دیگر عرصه‌ها بخشیده‌اند.

به‌عنوان مثال، یکی از شاخص‌ترین و باشکوه‌ترین ویژگی‌های جنبش معلمان در چند سال گذشته، پیشتازی زنان در صفِ

پرشکوه و درهم‌تنیده‌ی تحصن و تجمع سراسری معلمان از جمله در شهرهای سنندج، مریوان، سقز و زیویه، کرمانشاه بوده است. مبارزه با خشونت علیه زنان یکی دیگر از عرصه‌های کنش‌گری زنان کردستان بوده است. برای نمونه، زنان و مردان آزادی‌خواه و برابری‌طلب در آرامستان شهر مریوان، در اردیبهشت ۱۳۹۸ گرد هم آمدند و با شعارهای «زن ناموس هیچ کس نیست، با ارتجاع می‌جنگیم»، «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان»، «ما زنان کارگر، علیه قتل و ستم، می‌جنگیم می‌جنگیم» و غیره، علیه قتل و خشونت بر زنان اعتراض کردند.

و نیز، یک هفته قبل از قتل دولتی ژینا امینی، زنان مریوان پس از جان‌باختن شلیر رسولی، به خیابان آمدند و با فریاد «ما همه شلیر هستیم، انتقامش را می‌گیریم»، «مردسالاری و سرمایه، عامل این فاجعه»، «شمشیر و گلوله و خنجر، از شهر خارج شوید»، خیابان‌های شهر مریوان را به میدان پیکار علیه تمامی مناسبات زن‌ستیزانه، ارتجاعی، مردسالارانه و سرمایه‌دارانه تبدیل کردند. معترضان در خیابان طی بیانیه‌ای،

ضمن محکوم کردن خشونت و تعرض علیه زنان، اعلام کردند:

«ما خواهان برکندن ریشه‌ی تعرض و تجاوز و ستم علیه زنان هستیم. خواستار آن هستیم که اوباش‌پروری و دفاع از چنین افرادی و میدان دادن به آنها متوقف شود و قدرت و سرمایه‌داران نیز با ابزار پول و فرهنگ غالب‌لات‌پروری را گسترش ندهند. ما خواهان جامعه‌ای آزاد و برابر هستیم که کرامت زنان در آن حفظ شود و همه‌ی زنان و مردان در آن در کمال آرامش و آسایش با هم زندگی کنند.»

بی‌گمان ساختن چنین جامعه‌ای مستلزم آگاهی زنان و مردان کارگر و زحمتکش و آگاهی طبقاتی است. برابری جنسیتی، پایان دادن به ستم طبقاتی و دیگر اشکال ستم و تبعیض در گرو ایجاد تشکلهای توده‌ای و طبقاتی است.»

آری! پرفرمنس‌های باشکوه و شعارهای رادیکالی که زنان در روز مراسم خاکسپاری ژینا در آرمستان آیچی در سقز به نمایش گذاشتند، واقعه‌ای «خودانگیخته» و تصادفی نبود، بلکه کنشی آگاهانه بود که از حافظه‌ی جمعی و از دل شرایط اجتماعی - تاریخی زنان کردستان، امری که حاصل تجارب انباشته از مقاومت و مبارزه‌ی سازمان‌یافته و هم‌بسته‌شان است، این‌چنین فوران کرد و جرقه‌ی خشم عمومی را برانگیخت و در قامت خیزش باشکوه و انقلابی ژینا زایش یافت. در واقع، بذرهایی که زنان و مردان برابری‌طلب و سوسیالیست در کردستان از همان فردای سرنگونی رژیم پهلوی در سال ۵۷ کاشتند، در طول چهار دهه‌ی گذشته به اشکال مختلف نشو و نما کرد، جوانه زد، قد برافراشت و به‌طور ناگسستنی در عرصه‌های متعدد مبارزاتی تکثیر و از نسلی به نسل دیگر منتقل شد؛ این‌ها بذرهایی‌اند که امروز نهال آزادی و برابری شده‌اند و افقی روشن و نویدبخش را در برابر جامعه گشوده‌اند.

نهادهای دمکراتیک مردمی در شهر و روستا

در همان اثنای قیام ۵۷، بلافاصله پس از سقوط شاه، مراکز و «ستادهای انقلاب» در شهرهای کردستان تشکیل شدند که نیروهای سیاسی خود را در آنها متشکل کرده و عملاً به ارگان‌های موقت برای اداره‌ی امور جامعه تبدیل شدند. نیروهای چپ و کمونیست در کردستان و در رأس آنها تشکیلات نوظهور «کومه‌له»، این خط و جهت‌گیری را به میان مردم برد که با «ایجاد نهادهای توده‌ای برای متشکل کردن توده‌های مردم و برای تداوم و مبارزه و دفاع از انقلاب، مردم جمعیت‌های دفاع از آزادی و انقلاب، زنان شورای زنان و معلمین شورای معلمین را تشکیل بدهند.»

این تشکل و نهادها در پاسخ به دو ضرورت مبارزاتی تشکیل شدند: از سویی به ظرف اتحاد و قدرت جمعی در برابر لشکرکشی و سرکوب‌گری‌های دولت مرکزی تبدیل شدند و از سوی دیگر، در نتیجه‌ی تضادها و ستیزهای عینی و واقعی در میان نیروهای اجتماعی و سیاسی در درون جامعه‌ی

کردستان شکل گرفتند. به گفته‌ی فعالینی که در آن دوره با این مسائل درگیر بودند، تلاش برای سازمان‌یابی از همان روزهای اول انقلاب شروع شد و نظر به این‌که:

«بورژوازی کردستان و جریانات لیبرال و رفرمیست کردستان هم خودشان را سازمان می‌دادند، چپ و کمونیست‌ها هم در تقابل با آن‌ها و برای پیش‌برد مبارزه و گرفتن هژمونی در کردستان، این نهادها را درست کردند. جمعیت‌های دفاع از آزادی و انقلاب، جمعیت‌هایی بودند که برای مبارزه با نهادهای بورژوازی و نهادهای سرکوب‌گر حکومت مرکزی که در حال شکل‌گیری بود، ایجاد شدند. چون در روزهای پس از انقلاب، بلافاصله خوانین و فئودال‌های کردستان و کسانی که احساس خطر می‌کردند و از لحاظ طبقاتی ممکن است در تنگنا قرار بگیرند، تشکل‌های خود را درست کرده بودند. جمهوری اسلامی نیز، مشابه سیاستی که در سراسر ایران برای سرکوب انقلاب پیش می‌برد، در حال تدارک تشکیل نهادهای سرکوب‌گر خود در کردستان بود. در نتیجه

کومه‌له نیز ناچار بود نهادهایی را برای دفاع از انقلاب و دستاوردهایش ایجاد کند.»

بافت اجتماعی و تقسیم کار فضایی در شهر و روستاها، شکل‌های متفاوت به ستیزهای طبقاتی و کنش‌گری‌های جمعی میان ستمگران و ستمدیدگان در این فضاها و مکان‌ها بخشیده بود. نخستین تجربه‌ی ایجاد نهادهای دمکراتیک در مناطق روستایی، تشکیل «اتحادیه‌ی دهقانان» در مریوان بود که معمار اصلی آن کاک فواد مصطفی سلطانی، چهره‌ی کاریزماتیک و به‌نام جنبش چپ و کمونیستی در کردستان، بود. ایجاد این تشکله‌ها، در گام نخست پاسخی بود به ستیزهای درونی میان دهقانان و فئودال‌های محلی. از آن‌جایی که بخش‌هایی از مالکان و خان‌های کردستان نهاد «شورای عشایری» را تشکیل داده و نیروی مزدور مسلح را برای خود دست‌وپا کرده بودند، تشکیل نیروهای مسلح دهقانان نیز به امری ضروری برای زحمتکشان روستایی بدل شد. این ایده و تجربه‌ی موفقیت‌آمیز سازمان‌یابی و اتحاد زحمتکشان علیه زمین‌دارهای بزرگ و فئودال‌ها، به‌سرعت به شهرهای دیگر

کردستان نیز تسری یافت و رنجبران نواحی روستایی خود را در اتحادیه‌های دهقانی سازمان دادند. دستاورد مستقیمی که این مبارزه و سازمان‌یابی جمعی در پی داشت، زوال و ناپدید شدن سریع فئودال‌های کردستان بود. در بسیاری مناطق، اتحادیه‌های دهقانان و نیروهای چپ از زمین‌های متعلق به مالکان بزرگ و خان‌های محلی سلب مالکیت و آن را در میان دهقانان فقیر کردستان تقسیم کردند.

مبارزه و مقاومت در شهرها شکل متفاوت‌تری به خود گرفتند. در مناطق شهری، دومین تجربه‌ی تشکیل نهادهای دمکراتیک، تشکیل شوراهای جمعیت‌های دمکراتیک و اتحادیه‌های کارگری مختلف، شکل‌های دمکراتیک زنان و معلمان، شورای شهر، بنک‌های محلات بود. به گفته‌ی زنده‌یاد امیر حسن پور، اولین جمعیت در مهاباد به نام «جمعیت راه‌رهای زحمتکشان» تشکیل و سپس این جمعیت‌ها در سایر شهرهای کردستان نیز ایجاد شدند. در این میان، می‌توان از تجربه‌ی سنندج به‌عنوان مهم‌ترین آن‌ها یاد کرد. زنده‌یاد صدیق کمانگر، وکیل شجاع، کمونیست رزمنده و از

سازمان‌دهندگان اصلی مقاومت در سنندج، در یکی از آخرین گفت‌وگوهایش، نخستین روزهای انقلابی پس از فروپاشی رژیم پهلوی و تجربه‌ی سازماندهی توده‌ای در سنندج را این‌چنین بازگو می‌کند:

«در سنندج حاکمیت چندگانه وجود داشت. «جمعیت دفاع از آزادی و انقلاب» در کارهای اجرایی دخالت می‌کرد. بسیاری از کارهای مربوط به دادگستری را ما انجام می‌دادیم. به‌طور دوفاکتو طوری شده بود که دادگستری نامه‌ها و ابلاغیه‌های ما را به رسمیت می‌شناخت. پلیس راه هم اگرچه ظاهراً سر جای خود بود، اما عملاً کارها را ما انجام می‌دادیم. نفوذ زیادی بین مردم داشتیم. مسأله‌ی مصادره‌ی زمین توسط مردم که در جریان قیام شروع شده بود، بعد از روزهای قیام ادامه پیدا کرد و مورد پشتیبانی جمعیت قرار گرفت. در تمام ادارات، از بیمارستان گرفته تا اداره‌ی دارایی و به‌ویژه اداره‌ی کار، ما می‌توانستیم در کارها دخالت بکنیم. استانداری به نحوی دوباره دایر شد، ولی قدرت‌اش در دست ما نبود. [...] از طرف جمعیت برای سازماندهی نیازهای مردم و اداره‌ی امور شهر،

اقدامات جدی‌ای انجام شد. کانون‌های زیادی مثل کانون معلمان، کانون دانش‌آموزان، سندیکاها، ازجمله سندیکای جوشکاران سنندج که قبلاً هم وجود داشت، و سندیکای خبازان شکل گرفتند و توسعه یافتند. سندیکای کارگران شهر سنندج به‌ویژه خیلی فعال بود و مورد پشتیبانی جمعیت قرار گرفتند. کارگران سد، کارگران پوشاک و سنگ‌بری‌ها در سندیکای کارگران بودند. همه‌ی این سندیکاها با جمعیت تقریباً همکاری مستقیمی داشتند. بنابراین جمهوری اسلامی [در آن برهه] نمی‌توانست حاکمیت خود را برقرار کند، چون نه‌تنها چنین قدرتی نداشت بلکه حرکات مردم رادیکال‌تر و سازمان‌یافته‌تر می‌شد.

در واقع «جمعیت دفاع از آزادی و انقلاب» در سنندج و بسیاری از «بنک‌ها» (مراکز سازماندهی محله‌محور) به بسترهای اصلی سازمان‌یابی توده‌ای تبدیل شدند که جوانان، زنان و انقلابیون رادیکال و چپ سنندج در آن سازمان یافته بودند. از دل این تحولات، در فروردین ۵۸، انتخابات شورای شهر سنندج برگزار و «شورای موقت انقلاب» (با یازده عضو)

توسط مردم سنندج و بدون دخالت نهادهای حکومتی انتخاب گردید که در اولین گام اداره‌ی شهر را بر عهده گرفت. این شورا به‌رغم کارشکنی‌های نیروهای واپسگرا و سرکوب‌گر، و به‌رغم این که عمر چندانی نداشت، توانست به دموکراتیک‌ترین شکل ممکن اداره‌ی امور شهر سنندج و حومه را پیش ببرد.

از دل تلاش‌های پیگیر و داهیان‌ه برای سازماندهی توده‌ای در کردستان بود که پس فرمان حمله‌ی نظامی به کردستان، مردم سنندج مقاومت توده‌ایِ غرورآفرین و حماسه‌ای را خلق می‌کنند که ثمره‌ی آن، عقب‌نشینی نیروهای سرکوب‌گر در جریان «نوروز خونین سنندج» و نیز مقاومت جانانه در جنگ ۲۴ روزه‌ی سنندج بود.

در نمونه‌ی برجسته‌ی دیگری، حماسه‌هایی که این روزها دختران و پسران، زنان و مردان، نونهالان و بزرگسالان شهر مهاباد در خیابان‌های این شهر خلق کردند، یادآور روزهای

پس از انقلاب است که مردم مهاباد راهپیمایی پرشکوهی به مناسبت روز جهانی کارگر در اردیبهشت ۵۸ (اول ماه مه ۱۹۷۹) برگزار کردند. این راهپیمایی در مهاباد، سنت برگزاری روز جهانی کارگر در کردستان را شالوده‌ریزی کرد که تا به امروز نیز در قالب گردهمایی و سخنرانی در سالن‌ها و اماکن عمومی، راهپیمایی خیابانی، گل‌گشت، تظاهرات ضربتی در سطح شهر و بسیاری ابتکارات دیگر ادامه دارد.

اگر در اثنای انقلاب ۵۷، بنک‌ها به نهادهای سازماندهی توده‌ای در محلات تبدیل شدند، این تجربه‌ها در جریان بحران کرونا در هیأت «کمیته‌های همیاری محلات» در شهرهای کردستان شکل گرفتند و به‌عنوان ارگان‌های مردمی و محله‌محور برای کمک‌رسانی به مردم محروم فعالیت کردند. در جریان خیزش ژینا نیز، کمیته‌های انقلابی جوانان محلات در شهرهای کردستان (از جمله «جوانان انقلابی محلات کردستان»، «مریوان»، «سنندج»، «کامیاران» و «پشباد» تشکیل شدند و به سازماندهی در سطح محلات پرداختند.

هم‌پیوندیِ مبارزه در مکان‌ها و فضاها

ناموزنی در ضرب‌آهنگِ شکل‌گیری و پیشروی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی - امری که برآمده از منطق توسعه‌ی ناموزن نظام سرمایه‌داری است - را باید به‌عنوان چالشی گریزناپذیر در مسیر ناهموار و پرافت‌وخیز مبارزه‌ی سیاسی در نگر آوریم. به بیان گرامشی، اینجا پای دگرگونی افق‌های کنشِ مکانی-زمانی و درهم‌بافتن زمان‌مندی‌ها و مکان‌مندی‌های مختلف در میان است و استدلال می‌کند یک اراده‌ی جمعی باید «با درجه‌ی لازم و کافی برای دستیابی به کنشی هماهنگ و هم‌هنگام در زمان و فضای جغرافیایی که رویداد تاریخی در آن رخ می‌دهد،» شکل بگیرد.

به‌رغم این‌که جامعه در جوش و خروش است، جنبش‌های اجتماعی و خیزش‌های اعتراضی در مکان‌ها و فضاها، اجتماعی-جغرافیایی هنوز درهم‌تنیده، متوازن و هماهنگ نشده‌اند. برای غلبه بر پراکندگی، شکاف و گسست‌های

موجود، لازم است در سطوح و مقیاس‌های مختلف، حلقه‌های پیوند و هماهنگی میان تمامی این اعتراضات و اعتصابات ایجاد کرد تا این جویبارهای پراکنده از خشم و اعتراضات اجتماعی و سیاسی را به هم متصل و به رودی خروشان و پر قدرت بدل کرد و آن را در یک مسیر هدفمند و روشن هدایت کرد.

در کوران خیزش انقلابی ژینا، امیدهای نویدبخشی برای اتحاد و همبستگی میان ستمدیدگان در جای‌جای ایران جوانه زده‌اند که پیوسته در حال رشد و گسترش است. مردم ستمدیده‌ی ترک با شعار «آذربایجان اوياخدی - کوردستان دایاخدی» (آذربایجان بیدار است، حامی کردستان است) حمایت و همبستگی خود را با مردم کردستان فریاد می‌زنند؛ مردم کردستان نیز با شعار «بژی آذربایجان - یاشاسین کردستان» و «گُرد، بلوچ، آذری - آزادی و برابری»، پاسخ این هم‌سرنوشتی و اتحاد را رساتر اعلام کردند. در آن‌سوی مرزهای ایران، پژواک این همبستگی از سوی مردم تحت ستم بلوچ با شعار «گُرد تنها نیست، بلوچ پشتیبان اوست» شنیده

شد. در تهران و شهرهای دیگر نیز فریاد «کردستان، چشم و چراغ ایران» و «تهران بشه کردستان، ایران میشه گلستان» طنین انداز می‌شود.

این‌ها تمهیدات و بسترهای عینیِ جوش خوردن مبارزات و خیزش‌های اعتراضی در گوشه و کنار ایران را مهیا می‌سازند. کارگران و زحمتکشان به این بلوغ سیاسی و آگاهی جمعی رسیده‌اند که رهایی‌شان از وضع موجود در گروه همبستگی و اتحاد سراسری است. با این‌که مسیر رهاییِ ستمدیدگان هموار و ساده نیست، اما گره زدن کنش‌های جمعی و فردی از مجرای شبکه‌های ارتباطی در مکان‌ها، شهرها و مناطق جغرافیایی مختلف، پیوند دادن جنبش‌های رادیکال و پیشرو در سپهرهای اقتصادی و اجتماعی، انتقال تجربیات مبارزاتی، سازمان‌یابی و اتحاد و بسیاری اقدامات و ابتکارات دیگر، می‌توانند گام به گام بر دست‌اندازها، گسست‌ها و ناموزونی‌ها غلبه کند.

در همین راستا، ضروری است هم از حیث نظری و هم در پراتیک مبارزاتی، به فکر ترسیم و شکل دادن به یک بلوک قدرت بود؛ بلوک گسترده‌ی ضد سرمایه‌داری که نیروهای کار و زحمت، زنان، جوانان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، اقلیت‌های تحت ستم و محرومان جامعه را گرد هم آورد، تا توازن قوای مبارزاتی و طبقاتی موجود را به شکل بارزتری به سود خود تغییر دهند.

زن-زندگی-آزادی: انقلاب ملی یا انقلاب مردم؟

ابراهیم توفیق و سیدمهدی یوسفی

اگر نگوئیم از هنگام جنبش سبز، حداقل از دی ماه ۱۳۹۶ با خیزش‌های متناوب بازپس‌گیریِ برابری‌خواهانه‌ی سیاست از سوی مردمی در حال ساخته شدن روبرو هستیم. «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا» تنها انکار انحصارگران امروزین سیاست نیست؛ آن‌گاه که از منظر زن-زندگی-آزادی به آن بنگریم، با انکار همه‌ی آن آرمانشهر (دقیق‌تر: ویرانشهر)‌سازی‌هایی مواجه می‌شویم که بر اساس دوگانه‌های شرق-غرب، سنت-تجدد، سکولار-دینی، باستان‌گرا-اسلام‌گرا... بر ساخته شده و لحظه‌ی حال ما را میان گذشته‌ها و آینده‌های مجعول منجمد ساخته و به تعلیق درآورده‌اند؛ بازپس‌گیریِ سیاست، رفع تعلیق از اکنون و تبدیل اکنون به موضوع نزاع برابری‌طلبانه است. خیزش پاییز ۱۴۰۱ با نام‌گذاری خود به عنوان انقلاب زن-زندگی-آزادی توأمان هم

صحنه‌ی نزاع را ترسیم و هم آینده‌ای دیگر را تخیل می‌کند. آینده‌ای که ضامن‌اش «وحدت کلمه» و «یکپارچگی» نیست و نزاعی که معیارش دوگانه‌ی دولت و ملت یا استبداد و حکومت قانون نیست.

حتی نگاهی سطحی و بیرونی گواه بر این است که تذکر به ضرورت وحدت و ضرورت رهبری (بخوان به «دولت در سایه» ساختن) هرگز در این جنبش مانع نقد بی‌محابای ستم و نابرابری در همه‌ی ساحت‌ها و سطوح حیات اجتماعی نبوده است. به‌درستی گفته شده «زن-زندگی-آزادی» جنبشی علیه تحقیر است، با این حال ما با جنبش تحقیرشدگان روبرو نیستیم. گویی بسیاری دائماً به خود و دیگران تذکر می‌دهند که مسئله کله‌پاکردن رابطه‌ی حقارت، فرماندهی و فرمانبری نیست، موضوع به‌روشنی نفی آن است. اگر زن کلیدی باشد برای فراترفتن از نظام دوگانه‌ی سلطه‌ی جنسیتی، اگر زندگی معنایی داشته باشد فراتر از معنای محافظه‌کارانه‌ی آن -یعنی «حیات» اسیر در ضرورت که باید با سلسله‌مراتب مدیریت سیاسی به نظم درآید، استلزام زندگی، آزادی برابری‌های

متفاوت/متفاوت‌های برابر، آری گویی به خود، خروج از صغارت در هر فرم و بستر آن و حکومت بر خود خواهد بود.

اما نخبگان سپری شده ما را نه در لحظه‌ی تأسیس آزادی که همچنان در وضعیت تکرارشونده و بی‌پایان بنیادگذاری یا تکمیل دولت مدرن ملی (nation-state) می‌بینند. چراغ به دست به دنبال کلیددار اصیل (یا کلیددار دروغینی که باید مثل «غلامان ترک» تربیت شود) می‌گردند تا بیاید و ما را بالاخره از چرخه‌ی معیوب استبداد-شورش-استبداد خارج کند و به «غافله‌ی تمدن» بازگرداند. با نگاهی مضطرب به معترضین در خیابان می‌نگرند که آیا به موقع کلیدهای خود را به کلیددار فعلی که رام شده یا کلیددار بعدی تحویل خواهند داد و به خانه، کارخانه و بازار باز خواهند گشت یا نه. نگران آینده‌ای ضروری هستند که در آن حیات این بار به شیوه‌ای دقیق‌تر درست‌تر و بیشتر رام شده باشد. پس با نصایح شبه علمی «جامعه‌ی مدنی»شان، «طبقه‌ی متوسط مدرن»شان را از غوغا و آشوب «حاشیه‌های اجتماعی و جغرافیایی پرهیز می‌دهند، یا از حاشیه می‌طلبند در هر نفس تعهد و وفاداری

خود به متن را اعلام دارد، تا مستحق دلسوزی پدران‌هی مرکز
باقی بماند.

در میان این نخبگان سپری‌شده، طباطبایی با نام‌گذاری زن-
زندگی-آزادی به عنوان «انقلاب ملی» دو لحظه‌ی تأسیس
آزادی و احیای دولت ملی، دو لحظه‌ی بازپس‌گیری سیاست و
دوباره دولتی‌سازی آن را یکی کرده و خواننده را شگفت‌زده
می‌کند. البته او پیش از این چنین تفسیری را در مورد انقلاب
مشروطه تمرین کرده است. هرچند برای ما نیز همچون
طباطبایی رخداد کنونی در بستر تاریخی انقلاب مشروطه قرار
دارد، و زمانی که در بستر تاریخی بلندی با مشروطه پیوند
می‌یابد شگفت می‌نماید. اما شگفتی ناشی از نیش قبر
جمهوریت انقلاب مشروطه قابل مقایسه نیست با شگفتی
حاصل از مشاهده‌ی تقابل آشتی‌ناپذیر «تأسیس آزادی» و
«تأسیس دولت»، آن‌گونه که پیش‌روی ما است و در
هرروزه‌گی رخداد منکشف می‌شود؛ در واقع از این جایگاه
است که خواندن دیگر‌گونه‌ی بایگانی مشروطه ممکن و
معنادار می‌شود.

طباطبایی چه انقلاب مشروطه و چه این «انقلاب ملی» را پیامد به میدان آمدن ملتی چندهزار ساله می‌بیند که با بوسه‌ی فرزانش پس از طی قرن‌ها زوال و انحطاط از خواب غفلت بیدار گشته تا دولت نداشته‌اش را بسازد (برایش بسازند). از نگاه او با فروکش کردن غبار ایدئولوژی‌های انترناسیونالیستی «شریعتی-چپی» که در انقلاب اسلامی به بار نشست و هر آنچه در راستای دولت ملی رشته شده بود را در ورطه‌ی احیای امت پنبه کرد، این زنان و جوانان هستند که از نواز خواب غفلت برخاسته و در این «انقلاب ملی» ملت تاریخی ایران را دوباره به «شاه» راه تاریخی ملی‌گرایی و دولت ملی باز خواهند گرداند. زن، جوان و هر نیروی دیگری در این تصویر معنای خاص خود را از دست می‌دهد و فروکاسته می‌شود به وسیله‌ای برای تحقق آن مفهوم کلی، آن آگاهی ناب. در «تاریخ بیداری ایرانیان» بیداری نه حاصل ستم و نابرابری، نه حاصل خواست‌های متکثر سیاسی و نه حاصل بدن‌های مردم، که حاصل نفخه‌ی صور روشنفکرانی است که در عصر پیش از مشروطه، مشروطه و نوحواهی ملی را فریاد زده‌اند و البته

امروز آن هم در تصویری که طباطبایی از وضعیت «امتناع اندیشه» ساخته یعنی قحطی منورالفکران نوخواه و رجال موقع‌شناس و نادانی عموم ایرانیان، قاعدتاً خود او است که فروتنانه باید در جایگاه بیدارگر انقلاب ملی بنشیند. هر نقدی که به طباطبایی داشته باشیم، نمی‌توان چشم بر یک توانایی او بست: کم‌تر کسی چون او قادر است با «تاریخ» وقایع و رخدادهایی که تاریخ معاصر ما را رقم زده و می‌زنند، تاریخ‌زدایی کند، هر آنچه امروز را از گذشته و فردا را از امروز فراتر می‌برد نادیده بگیرد و خواست‌های مترقی و نوشونده و متکثری را که علیه نظم موجود متحد شده‌اند به خواستی فروبکاهد که از اعماق بی‌زمان تاریخ باستانی چشم‌انتظار بیداری خواب‌زدگان بوده است.

برخلاف خوانش تاریخ‌زدا، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در لحظه‌ی استقرار به عنوان جمهوری اسلامی، شورشی متوهمانه و خواب‌زده برای انحلال یا اختفای آن ملتی نبود که در قامت سلطنت پهلوی سامان یافت. بلکه در پی بازآرایی اسلام‌گرایانه‌ی همان «مام وطنی» بود که می‌پنداشت رژیم

«طاغوتی» (باستان‌گرا) و غرب‌زده‌ی پهلوی از حفظ «ناموس»ش ناتوان است. حفظ این ناموس در گرو بازتربیت بومی-اسلامی همان ملتی بود که نظم تربیتی پهلوی هم بر همان استوار بود؛ ملتی که از جایگاهِ مردِ فارسِ شیعه وحدت یافته است. وقتی انقلاب اسلامی شورشی برای انحلال ملت و تأسیس امت دانسته می‌شود، روشن است که به دلیل فقدان نظریه‌ی دولت، دولت-ملت به ایدئولوژی و ملت به ناسیونالیسم فرو کاسته می‌شود. زن-زندگی-آزادی، نه بیداری مجدد روح ملت‌خواهی پس از چرت پنج‌ساله که بازتعریف روشن معنای ملت، تربیت و ناموس است. «ملت» به معنای آن روح وحدت‌بخش تاریخی جای خود را به «مردم» داده که همدلی و هم‌سوییِ برابری‌خواهانه‌شان آن‌ها را متحد می‌کند. ما با بازتعریف روابطی مواجهیم که حتی پیش از عصر پهلوی در حال نضج گرفتن بوده‌اند و سرانجام با زور نهادین دولت پهلوی تثبیت شده‌اند. وقتی انقلاب اسلامی به‌عنوان خروج اشتباه از مسیر دولت-ملت و خانه‌کردن در فضای بی‌زمانی بیرون از جهان «نو» فهمیده شود، درک از جمهوری اسلامی لاجرم درکی غیر سیاسی خواهد بود.

این تصویر، خود انقلاب اسلامی را هم تاریخ‌زدایی می‌کند. امت‌گرایی مورد مشاهده‌ی طباطبایی کم‌تر نسبتی با ملی‌گرایی اسلامیستی (در دهه‌های منجر به انقلاب) و دولت‌شدن آن (مدت‌ها پس از استقرار جمهوری اسلامی) دارد. این امت‌گرایی نشان از دگرذیسی دولتی دارد که بقای خود را بیش از آن‌که در حکومت بر سرزمین و جمعیت ملی ببیند، در امپراتوری‌سازی و عمق استراتژیک جستجو می‌کند. آیا این وضعیت که در دو دهه‌ی اخیر تمامی خاورمیانه را به کام خود کشیده است، صورت افراطی و مشدد گرایش جهانی نیست که نشان‌دهنده از پایان دولت، بلکه دولت ملی دارد؟ و چه بسا همین «استعلای» دولت از سرزمین و جمعیت ملی است که گسست میان دولت و ملت/ملی‌گرایی را رؤیت‌پذیر ساخته و انقلاب زن-زندگی-آزادی را در نابه‌هنگامی‌اش به به‌هنگام‌ترین رخداد تبدیل می‌کند. آنچه طباطبایی نمی‌خواهد و نمی‌تواند ببیند این است که «زنان» و «جوانان» مورد ارجاعش در فرایند نقد بی‌محابا و گسست‌رادی‌کال از آن دولت (و ملتش)، خواه در قامت باستان‌گرا و خواه اسلام‌گرا،

در حال خروج از آن خط تاریخی هستند تا بتوانند «مردم»ی نو بسازند.

این لحظه‌ی تأسیسی را نمی‌توان با بازسامان‌یابی نهایی نظم ملی و حاکمیت قانونی یکسان کرد. انقلاب لحظه‌ی تأسیس حاکمیت نیست، لحظه‌ی تأسیس آزادانه‌ی امر نو است. طباطبایی در نوشته‌ای دیگر، بر مبنای برداشتی از «انقلاب» آرنست، به مقایسه بین تأسیس انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی پرداخته است. او تصور می‌کند آرنست گفته است انقلاب‌ها دو نوع‌اند، انقلاب‌هایی که بیشتر در پی برابری‌اند و انقلاب‌هایی که بیشتر به دنبال آزادی می‌گردند، و این ضابطه‌ای است برای طبقه‌بندی و البته درست کردن فهرست خوب‌ها و بدها برای انقلاب‌ها. این فهم طباطبایی از آرنست است، و البته او نگران است که چنین سطحی از پیچیدگی در ایران فهم‌پذیر نباشد. در هر صورت او با چنین فهمی از آرنست مشروطه را انقلابی آزادی‌محور و انقلاب اسلامی را انقلابی برابری‌محور می‌خواند. روشن است که او متوجه معنای آزادی در کار آرنست نیست و آن را به آزادی حقوقی ملت بر اساس

حکومت قانون فرومی کاہد. او به بیان آرنت «آزادی سیاسی» را با «حقوق مدنی» و «تضمین مشروط حقوق و آزادی‌های مدنی» یا حکومت مشروطه خلط می‌کند. آزادی سیاسی و لحظه‌ی تأسیسی انقلاب نه محدود به ضرورت‌های حکومت قانون که مشروط است به برابری بنیادی همگان برای مشارکت در حکمرانی. اما این که در بحث طباطبایی درباره‌ی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، تمایز آرنت بین مسئله‌ی اجتماعی و تأسیس آزادی به تفاوت اولویت برابری و آزادی فروکاسته شده، چه اثری برای فهم لحظه‌ی کنونی دارد؟ اگر مشروطه را سرآغازی برای تحققِ زمان‌برِ آزادی سیاسی ذیلِ حقوق ملت بدانیم و انقلاب اسلامی را نیرنگی علیه این سیر قطعی تاریخی، لحظه‌ی کنونی چیزی جز رفع نیرنگ انقلاب اسلامی و بازگشتِ تاریخ ملی به سیر طبیعی‌اش به ملتی که از پیش داشته نیست. اما «روح انقلاب» مشروطه، یا آنچه در مشروطه به معنای درست کلمه نشان آزادی سیاسی بود، جمهوری‌خواهیِ عصر مشروطه که خود را در انجمن‌های مشروطه محقق کرد و قانون اساسی مشروطه و فرایند بعدی

قانونی‌سازیِ مشروطه‌خواهانه چیزی جز از بین بردن این روح نبودند.

مشروطه مانند هر پروژه‌ی تأسیس‌گرِ دیگر در سیاست، نیست نه تسخیر دولت که ساختن اشکال سیاسی غیر حکومتی بود، اما فرجامش شباهت به فرجام انقلاب فرانسه داشت. اگر تمایز آرنست بین انجمن‌های فرانسه که از دل انقلاب برآمدند و انجمن‌های امریکا که انقلاب درون آن‌ها شکل گرفت را مبنا بگذاریم، در ایران ساخت حکومت محلی و گروه‌های سیاسی محلی پیشاپیش وجود داشتند اما در عین حال انجمن‌ها از درون انقلاب مشروطه برآمده و بر این ساخت چندپاره‌ی پیشین استوار شدند. نیرویی که روبسپیر را از طرفدار انجمن‌ها به نیروی اصلی سرکوب آن‌ها بدل کرد در ایران هم کسانی چون تقی‌زاده را به مسیری مشابه انداخت. نیرویی که می‌کوشید «علیه مبنای فدرال و تجزیه و تفکیک قدرت در آن، قدرت را به حکومت منحصر کند، یعنی دولت-ملت را علیه نخستین سرآغازهای جمهوری حقیقی به کار گیرد». در نتیجه تأسیس حکومت مشروطه درست به معنای نفی

تأسیس‌گریِ اصیلِ مشروطه بود. حکومتی که مانند ژاکوبینیسم به دنبال «مرد نیرومند»ی بود که بتواند «وحدت نظر» ایجاد کند، آزادی را در ضرورت حقوقی و «برابری را در برادری» خلاصه کند. برای آرنت این لحظه‌ی شکست انقلاب است. انقلاب به معنای تأسیس امر نو است که در همه‌ی انقلاب‌ها به صورت نامشابه و تکین تکرار می‌شود و کارکرد فلسفه یادآوری این تکرار است که تا به حال همواره ذیل ساختن دولت-ملت له شده است. شباهت آنچه امروز با آن روبرویم با دوران مشروطه نه تأسیس مجدد حاکمیت ملی (که اصلاً احیا است نه تأسیس) بلکه تکرار دیگرگونه‌ی تأسیس آزادانه و مبتنی بر برابری است.

انجمن‌های مشروطه، از تاریخ‌بیداری غایب‌اند، زیرا به خودی خود تمامی روایت آگاهی‌محور و نخبه‌گرا از مشروطه را ناممکن می‌کنند. در روایت «تاریخ‌بیداری»، آگاهی‌نخبگان به جامعه تزریق می‌شود اما آن را به تمامی در نمی‌نوردد. تا آن‌که ناگهان جامعه به واسطه‌ی این آگاهی و این آگاه‌گران بیدار می‌شود، گرچه در نهایت درک درستی از مشروطه

ندارد. تأسیس انجمن‌ها در شهرهای کوچک و بزرگی که از آن‌ها هیچ سنت روشنفکرانه‌ای نمی‌شناسیم، وابسته نبودن این انجمن‌ها به نخبگان و حتی طرد آن‌ها توسط مهم‌ترین و آزادی‌خواه‌ترین نخبگان فکری نظام پیشین و ابتدای انجمن‌ها بر برابری بنیادین اعضا برای تشکیل صورت‌های جدید سیاسی به ما نشان می‌دهد که انجمن‌ها نه حاصل ناآگاهی که حاصل آگاهی سیاسی متفاوتی بوده‌اند که برای نخبگان شناخته شده نبود. در واقع برخلاف آنچه تاریخ‌بیداری می‌گوید این توده‌ها نبودند که نخبگان را درک نمی‌کردند، این نخبگان بودند که هیچ درکی از مردم نداشتند. انجمن‌ها بر حس «شادی و آگاهی به توانایی انسان برای آغازگری» استوار بودند، که با تمایل به ایجاد ثباتی قانونی گره خورده بود. نخبگان اما فن‌سالاران بی‌شادی و ناآگاه به توانایی‌های انسانی بودند که تنها تمایلی به ثبات داشتند اما این ثبات را نه در آزادی سیاسی و جمهوری‌خواهانه که در آزادی مدنی و ارزش‌های اجتماعی دنبال می‌کردند. آن‌ها به دنبال ساختن قصری نو از ارزش‌های ثابت، نخبه‌محور و اخلاقی-هویت‌ی بودند نه گشودن مسیری برای تولید ارزش‌های جدید و استقبال از آینده‌ای نو.

مسئله‌ی مشترک این انجمن‌ها نه قانون، نه دین، نه هیچ چیز دیگر که تأسیس سیاست نو در بسترهای ناهمگون بود. این انجمن‌ها در هر بستری به شکلی ویژه با مسائل محلی و خصوصاً اقتدار حاکمان محلی درمی‌افتادند و درون خود نیز به نسبت بافت اجتماعی متفاوت هر منطقه نیروهای مختلفی را جذب می‌کردند. در نتیجه آنچه در انجمن رشت می‌گذشت ربطی به آنچه در انجمن اصفهان یا حتی گرگان می‌گذشت نداشت. بعضی از آن‌ها زیر نفوذ گروه‌های ایلی یا رهبران مذهبی بودند و بعضی نه، بعضی خود را واضع قانون می‌دانستند و بعضی نه، بعضی وظایف احتساب، حاکمیت، تأمین امنیت و ارزاق، نوسازی معابر شهری و... را به عهده می‌گرفتند و بعضی نه. تنها یک چیز این انجمن‌ها را وحدت می‌بخشید و در تمام آن‌ها مشترک بود: تلاش برای تأسیس نظم‌های برابری خواهانه برای سازمان دادن زندگی سیاسی بدون دخالت مقتدرین و با مشورت و مشارکت مردم در تأسیس و گسترش آنچه در خدمت زندگی است. آن‌ها خواستار گسترش خدمات عمومی اما نه در دستگاه دولتی بودند.

مجلس ملی نتوانست مسیر این خیزش را باز کند، به تدریج بدنامی خود را در کژکارکردی انجمن‌ها دید، از پراکندگی و تکثر آن‌ها هراسید و به مهم‌ترین نیرو در راه دیسپلینه کردن انجمن‌ها بدل شد. این اولین هسته‌ی نیروی تمرکزگرا بود که علیه تجربه‌ی انجمن‌ها و در هراس از آن‌ها، با غوغایی و آشوب‌طلب خواندن آن‌ها، با خط و نشان امنیتی برای جمهوری خواهی و با مصادره‌ی «روح انقلاب» شکل گرفت و سپس در تصعیدی تاریخی از نیرویی در مجلس ملی به هسته‌ی مرکزی ساخت ایدئولوژی ناسیونالیستی بدل شد. در واقع مجلس برای جلب نظر محافظه‌کاران با وجه دموکراتیک انجمن‌ها مخالفت کرد و محافظه‌کاران، انجمن را قربانی اهداف مشترک‌شان با مجلس قرار دادند. به تدریج و خصوصاً بعد از درگیر شدن ایران در بحران‌های جهانی جنگ اول، این تقاطع میان مجلس و محافظه‌کاران با دامن زدن به این گفتار که بحران‌های ایران پیامد مشروطه هستند شکلی از مشروطه‌هراسی ایجاد کرد که مشروطه را به تلاش برای نظم مدرن فرومی کاهید و شکست آن را به وجه دموکراتیک و

خصوصاً به پراکندگی و تکثر انجمن‌ها نسبت می‌داد. در نتیجه برآمدن نیرویی مقتدر و تمرکزگرا برای رسیدن به نظم مدرن را که در واقع چیزی جز از بین بردن روح مشروطه نیست، اصلاح نواقص مشروطه می‌خواند.

نه «جمهوری‌خواهی» و نه «مشروطه‌هراسی» در این دوران یک‌بار برای همیشه شکل نگرفتند. آن‌ها در جدالی طولانی با یکدیگر، با زایش‌های متفاوت یکدیگر درافتاده‌اند و به هم معنا داده‌اند. تجربه‌ی جمهوری‌های جنبش جنگل، پسیان، خیابانی و لاهوتی به تدریج مشروطه‌هراسی را حول هراسی دیگر بازتعریف کرد: تجزیه‌هراسی. تجزیه‌هراسی گامی نهایی بود که جمهوری‌هراسی و مشروطه‌هراسی را در دل مداخلات وحدت‌گرا، اقتدارگرا و نظامی بازتعریف کرد. در نتیجه ملی‌گرایی تمرکزگرا و وحدت‌گرایی را شکل داد که بارها از تجربه‌ی مجدد جمهوری‌ها در آغاز دهه‌ی ۱۳۲۰ تا شوراهای پس از انقلاب ۱۳۵۷ و تا امروز مدام در حال باززایی بوده است. اگر مشروطه را به حاکمیت ملی فروبکاهیم انقلاب اسلامی دقیقاً تکرار مشروطه بود، تنها می‌خواست این ملیت را

به شکل دیگری ایدئولوژیک کند، یا به رنگ دیگری درآورد اما روشن است که نه تمرکزگرایی، وحدت‌گرایی و اقتدارگرایی را کم‌رنگ کرد و نه از چیزی جز مشروطه‌هراسی، تجزیه‌هراسی و جمهوری‌هراسی برای از بین بردن لحظات جمهوری‌خواهانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ استفاده کرد. آنچه امروز شاهد آن هستیم زایش مردمی جدید است که درست رو در روی آن حاکمیت ملی ایستاده است. در نتیجه شباهتی با مشروطه دارد اما درست به این دلیل که مانند روح مشروطه نیرویی است علیه حکومت قانون.

روشن است که ما هنوز به معنای دقیق با تشکیل وضعیت‌های سیاسی تأسیس‌گری روبرو نیستیم، اما آن روحی که در این جنبش هست نه روح ملی‌تمرکزگرا و اقتدارگرا که روح مردمی برابری‌خواه است؛ مردمی که خواهند آمد نه ملتی که بازمی‌گردد. تکثر بنیادین صورت‌ها، پایین به بالا بودن چرخش معانی و گفته‌ها، و بی‌سر بودن جنبش اساساً مستعد چنین اقتدارگرایی و مرکزگرایی نیست. پیوندی که کرد، ترک، بلوچ و فارس و... را متحد کرده در پی حذف یکی

زیر دیگری نیست بلکه در پی مشارکت برابر در ساختن اشکال جدید سیاسی است. کرده نه سوژه‌ای که با تجزیه‌هراسی پس رانده می‌شود که نیرویی پیشرو است که باید آن را از زیر نگاه و گفتار تجزیه‌هراس بیرون کشید. به همین ترتیب آنچه در مدرسه اتفاق می‌افتد نه مخالفت با نظام ایدئولوژیک مدارس، که مقاومتی علیه وجوه غیردموکراتیک مدارس است؛ زنان تنها با حجاب و قانون مجازات اسلامی مقابله نمی‌کنند بلکه برای رفع ستمی هم که در قانون مدنی مصوب عصر رضاشاه مستتر است به میدان آمده‌اند؛ و دانشجویان نه برای رفع ایدئولوژی اسلامی دانشگاه که علیه فضای نابرابری می‌جنگند که محصول زمانه‌ی محمدرضا پهلوی است. ما نه صرفاً با مقاومت علیه ایدئولوژی اسلام‌گرایانه که فراتر از آن با مبارزه برای ساختن چیزی بیرون از نظام دولتی تمرکزگرا و وحدت‌بخش مواجهیم. این مبارزه‌ای است برای پس گرفتن روح مشروطه از مصادره‌گرانش، با هر ایدئولوژی و ظاهری؛ مبارزه برای ساختن زن و مناسبات جنسی به شکلی جدید، برای فراتر بردن زندگی از مرزهای حاکمیت و برای «آزادی سیاسی».

آنچه به زن-زندگی-آزادی وجهی انقلابی می‌دهد نه تلاش آن برای تسخیر مجدد دولت و برگرداندن وضعیت به مسیر ضروری تاریخ که تلاش برای رفع انحصار حکومت بر سیاست است. ما با وضعیتی طرف نیستیم که در آن نیروی مردم حاکمیت را از آن خود کرده و می‌خواهد آن را چنان محدود کند که دست از حوزه‌های غیر سیاسی بردارد، ما صرفاً با وضعیت نئولیبرال که می‌کوشد عرصه‌های سیاسی و مداخلات دولتی را کاهش دهد روبرو نیستیم. بلکه با وضعیتی مواجهیم که در آن سیاست (و به طور مشخص سیاست جنسیتی، انضباط زندگی و آزادی سیاسی) بیرون از دولت به اشکال متعدد و متکثر تأسیس می‌شود. اینجا اگر نیرویی مردمی وجود دارد، نه ملت حقوقی واحد که اتحاد برابری خواهانه‌ای است که اگر هم به تمامی مستقر نمی‌شود، از حدود ملت تمرکزگرا و اقتدارگرا فراتر می‌رود، در نتیجه نه انقلابی در انقلاب اسلامی که انقلابی در مصادره‌ی مشروطه است.

جنبش و مسئله‌ی رهبری

محمدرضا نیکفر

ستاد رهبری متشکل از "چهره‌ها"

به نظر برنامه‌ای معقول و انجام شدنی می‌آید اگر گروهی اسم و رسم‌دار دور هم جمع شوند، ستادی برای رهبری جنبش تشکیل دهند، با گرفتن ارتباط‌های بین‌المللی و دادن رهنمودها و فراخوان‌های لازم و بهنگام مردم را به سوی حمله‌ی نهایی هدایت کنند و در یک ۲۲ بهمن تازه کار رژیم را بسازند. پس از آن، دولت موقتی که این ستاد برگمارده، تدارک تشکیل مجلس مؤسسان و همه‌پرسی قانون اساسی را می‌بیند.

این برنامه، بنابر بحثی که در بخش چهارم این یادداشت‌ها شد، خود یک تئوری تغییر است، تئوری‌ای که به این صورت تقریر شدنی است:

می‌خواهیم انقلاب هر چه زودتر به ثمر برسد،

برای پیشبرد انقلاب یک ستاد رهبری لازم است،

پس تلاش کنیم چنین ستادی تشکیل شود.

زیر این تئوری تغییر، این مدل منطقی جا می‌گیرد:

می‌خواهیم یک ستاد رهبری تشکیل شود،

ستاد رهبری باید متشکل از اشخاص با نفوذ باشد،

پس برویم سراغ افراد بانفوذ و وجیه‌المله.

این تئوری تغییر پیش‌فرضی دارد. پیش‌فرض این است که توده‌ای وجود دارد که به صورت مینیاتوری گرایش‌ها و خواسته‌هایش در یک جمع بازنمودنی است و این جمع می‌تواند آن توده را نمایندگی کند، و نه تنها نمایندگی، که

رهبری هم کند، آن هم به این دلیل که نفوذ کلام دارد، و نفوذ کلام دارد، چون اعضایش نفوذ دارند، و در میان آنان کسی هست که از همه نفوذ بیشتری دارد و او خود اعضا را به اعتبار نفوذ و جاذبه‌اش هدایت می‌کند. [۱]

این پیش‌فرض بی‌پایه است، زیرا:

آن شورا یا ستادی که کسانی می‌کوشند تشکیل شود، مردم را نمایندگی نمی‌کند، چون کسی به اعضای آن نمایندگی نداده است؛

آن جمع‌گونه‌ای ائتلاف از نمادهای گرایش‌های موجود میان مردم هم نیست، چون بر این اساس اعضای آن پیشنهاد نمی‌شوند؛

از این گذشته ابتدا اعلام نمی‌شود آن گرایش‌ها چیستند. تازه پس از روشن شدن این موضوع می‌توان در این باره بحث کرد که آیا گرایش‌ها درست فهرست و معرفی شده‌اند؛

و گیریم که بتوان گرایش‌های عمده‌ی ۱ تا n را در میان ایرانیان تشخیص داد و برای گرایش ۱، شخص نمادین P_1 را یافت، برای گرایش ۲، شخص نمادین P_2 و را و به همین ترتیب P_n را مناسب تشخیص داد. جمع $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ را می‌توان جمع "خوبی" نامید، اما هر جمع "خوبی" که نمی‌تواند رهبر باشد!

رهبری و مدیریت

کسانی هستند که ظاهراً ادعای کمتری دارند، به جای رهبری از "مدیریت" سخن می‌گویند، مدیریت دوره‌ی گذار از این حکومت به حکومت بعدی به شکل ستادی، به شکل مرکزیتی برای جمع کردن نیروهای مخالف و یا حتی دولت موقت یا دولت در تبعید که امور را تا زمان تشکیل دولت دائمی بدیل سامان دهد.

درباره‌ی فرق میان رهبری و مدیریت، بررسی‌های مفصلی شده است. [۲] به تعداد افرادی که کوشیده‌اند رهبری را تعریف کنند، تعریف از رهبری وجود دارد. [۳] در مورد تعریف از

مدیریت، اختلاف نظر کمتر است. می‌توان گفت این توافق میان همه‌ی پژوهش‌گران وجود دارد که برای اینکه از مدیر و مدیریت صحبت کنیم، ابتدا باید فرض را بگذاریم بر وجود یک سازمان و منابعی که در اختیار آن است. کار مدیر هدایت و کنترل سازمان موجود، استفاده‌ی بهینه از منابع آن، برنامه‌ریزی در چارچوب از پیش مقرر، و توجه به انجام درست برنامه‌هاست. مدیر می‌توان رهبر باشد، یا نباشد. مدیر خوب مبتکر معمولاً در حد تشکیلاتش رهبر هم هست - اگر در نظر بگیریم که مدیر در چارچوب از پیش مقرر عمل کند، اما رهبر کسی است که چارچوب را تغییر می‌دهد و آن را تعیین می‌کند.

جالب اینجاست که در اظهار نظرهای هر روزه در خارج از کشور، در تلویزیون‌ها و شبکه‌های اجتماعی، در حالی که از لفظ رهبر یا رهبری در بحث بر سر هدایت جنبش اعتراضی استفاده می‌کنند، معمولاً مقصودشان نوعی مدیریت است. این یک واقع‌بینی اجباری را می‌رساند که در نتیجه‌ی آن به جز بخش تندروی سلطنت‌طلبان و همچنین مجاهدین خلق، بقیه از

وجود یک رهبری بالفعل حرفی نمی‌زنند. می‌گویند باید مدیریت کرد، یعنی یا نیروهای مخالف را جایی جمع و آنها را هماهنگ کرد، یا ستادی از سلبریتی‌ها/نخبگان تشکیل داد، و هماهنگی لازم را انجام داد. اولی نیروهای متشکل و نخبگان را منابعی می‌بیند که باید مدیریت شوند و چون آنها مدیریت شوند، جنبش مدیریت می‌شود؛ دومی به خود جنبش به عنوان منبع قابل مدیریت می‌نگرد، منبعی که دنبال کسانی است که مدیریت‌اش کنند.

جنبش اجتماعی، اگر رهبری هم داشته باشد، فقط تا حدی مدیریت‌پذیر است. این نکته در مورد جنبشی با خصلتی انقلابی به مراتب صادق‌تر است.

جنبش بدون رهبر

علاقه به مدیریت به ویژه در نمایندگان جریان‌هایی که خود را در خارج از کشور طبقه‌ی حاکم بدیل می‌دانند، قوی است. رؤیایی به نظرشان می‌رسد اگر جنبش را مدیریت کنند، و

چون به ثمر رسید طبقه‌ی حاکم جدید جاکن شده و با هواپیما به کشور منتقل می‌شود تا "توسعه" را بیاغازد.

در نقطه‌ی مقابل نظر طبقه‌ی مدیران، نظری وجود دارد که می‌گوید جنبش به رهبر نیاز ندارد؛ بدون رهبر آغاز شده، تا حالا پیش رفته و از این پس هم پیش خواهد رفت. این گمان، که معمولاً در دفاع از خصلت دموکراتیک جنبش و آقابالاسر نداشتن آن پروریده می‌شود، با تجربه‌ی جنبش‌های انقلابی نمی‌خواند. دوست‌داشتنی بودن این آرزو که ما می‌خواهیم چیز دیگری باشیم و فصل دیگری را در انقلاب‌ها با تجربه‌ای نو بر مبنای تداوم برابری و تنوع بیاغازیم، نمی‌تواند مبنای بی‌نیاز بودن از رهبری و بی‌توجه بودن به تجربه‌های تاریخی باشد.

نکته‌ای در دیدگاه بی‌نیازی از رهبری وجود دارد که تقریری از آن می‌تواند این گونه باشد: رهبر خود جنبش است؛ خود راه بگوید که چون باید رفت! در این نکته‌ی آرمان‌گرا و

به ظاهر ایده آلیستی یک عنصر واقع گرا وجود دارد: توجه به روند، اصل گرفتن روند.

زمینه، روند و حادثه

تجربه‌ی بی‌میانجی ما از انقلاب، انقلاب ۱۳۵۷ است. این انقلاب با رهبری آیت الله خمینی شناخته می‌شود. اما مقدر نبود که چنین باشد؛ می‌توانست چنین نباشد، و کسی که بخواهد کل روند انقلاب ضد سلطنتی را در نظر گیرد، باید جمله‌ی "انقلاب ایران را خمینی رهبری کرد" کوتاه شده، و سر و دم بریده، و از این نظر، تحریف‌آمیز بخواند.

روند انقلاب ۱۳۵۷، تا بخشی از آن، همچون انقلاب مشروطیت بود. فرد یا کانون خاصی آن را رهبری نمی‌کرد. [۴] رهبری آن موضوعی-موضعی بود. بر سر هر موضوعی (مثلا آزادی بیان، آزادی تشکل، مخالفت با وابستگی) و در هر موضع و موقعیتی، شخصی یا اشخاصی و کانونی پیشاهنگ می‌شدند. بدون ورود حادثه‌وار خمینی،

محتمل بود که وضع به گونه‌ای دیگر پیش رود. در این اما شکی وجود ندارد که رخداد خمینی بدون زمینه نبود، اما زمینه و پیامد در جامعه، رابطه‌ای خطی و پیشاپیش متعین ندارد. یک زمینه می‌تواند به این یا آن شکل، پیامدهای خود را نشان دهد. این بحثی مفصل است و هدف از نوک زدن به آن تنها برجسته کردن سه مفهوم است که به تفصیل هم اگر بحث کنیم، آنها را برجسته می‌یابیم: زمینه، روند، پیشامد.

■ زمینه مفهوم پیچیده‌ای است. روشن کردن آن از راه تحلیل ساختاری - کاری که در بخش یک و هفت این یادداشت‌ها در حد اشاره انجام شد - خود به خود ما را به این نتیجه نمی‌رساند که از آن مشخصاً چه برخواهد آمد. تحلیل ساختاری به ما می‌گوید چه مسائلی عمده هستند؛ اما می‌دانیم که مسیر تاریخ، مسیر حل مسائل نیست. حل یک مسئله ممکن است بسی به تأخیر بیفتد، و ممکن است حتا صورت آن پاک شود، بی آنکه حل شده باشد. تاریخ به صورت مسئله - پاسخ - مسئله - پاسخ... پیش نمی‌رود.

زمینه در معنایی کلی - یعنی هر آنچه هست - جامع زمینه‌هاست، زمینه‌های گرایش‌های مختلف، و هر گرایشی ممکن است پیامدهای مختلفی داشته باشد. زمینه‌ای قوی، احتمال بروز رخدادهایی مرتبط با آن را بالا می‌برد، اما مقدر نمی‌کند. ممکن است اتفاقی بیفتد، جریانی قوی به پا شود با پیامدهایی که فرصت بروز پیامدهای آن زمینه‌ی قوی را پایین آورند. هر زمینه‌ای چونان متنی است که پایان آن نوشته نشده و آن متن تفسیرهای مختلفی را ممکن می‌کند. به این خاطر لازم است کلیت واقعیت موجود را چونان **context**، یعنی بافتاری که در آن **text**های مختلف در هم می‌تنند، در نظر گرفت. اینکه در این زیر-متن، کدام متن اصلی خواهد شد، بسته به نبردهایی است که درمی‌گیرد و حادثه‌هایی که در جریان درگیری‌ها رخ می‌دهند. مشخصه‌ی نگاه مفسرانه، ادراک چیزی چونان چیزی است؛ ادراک کسی یا کسانی چونان رهبر است. [۵] با بحث منطقی محض و ارجاع دادن به ساختارها و مسائل، برداشت‌ها عوض نمی‌شوند. در شکل‌گیری برداشت عامل‌های مختلفی دخالت دارند که

همه‌ی آنها به مسئله‌ها و ساختارهای عینی برنمی‌گردند. یک فضا، یک "حال" (**Stimmung, mood**) شکل‌دهنده به برداشت‌هاست.

■ معمولاً به دانش و توانایی فردی و سلوک رهبران توجه می‌شود. رهبران اما نه به یکباره، و با بررسی قابلیت‌هایشان از سوی جمعی که می‌خواهند رهبری شوند، بلکه در یک روند رهبر می‌شوند. آن روند رهبرساز معمولاً دیده نمی‌شود، و همه نگاه‌ها می‌روند به سوی آنکه آن بالا نشسته است.

زمینه به عنوان فرصت در یک روند تجلی می‌یابد. فرصت‌هایی زایل می‌شوند، تا فرصتی به دست آید. اگر در یک موضع، روند پرنیرو امکان آن را نیابد که کسی یا کسانی را به عنوان رهبر برجسته سازد، خود کار را پیش می‌برد؛ و این در نمونه‌ی جنبش‌های اجتماعی از آن روست که روند تنها از انسان‌هایی که به حرکت درآمده‌اند و همسو شده‌اند، تشکیل نمی‌شود. به آن همچنین تعلق دارند نمادها،

الگوهای سرایت‌کننده‌ی رفتار و کلاً پوششی که از انبوه تن‌ها و صداها حاصل می‌شود. روند امری است هم‌رسانشی (communicative).

رهبران وجود دارند در حالی که فکر می‌کنیم وجود ندارند؛ وجود دارند، اما به چشم نمی‌آیند: در این یا آن لحظه در اینجا یا آنجا. از کف خیابان فراتر هم بر سر هر موضوعی یا در هر موضعی به رهبران برمی‌خوریم.

چسبیده به روند، رهبریِ موضوعی-موضعی است.

■ در زمانی که باید، در مکانی که باید - نه مقدر است که این تقارن ایجاد شود و نه می‌توان آن را به صورت کامل برنامه‌ریزی کرد. اینکه کسی در آن تقارن سعد باشد، یا نباشد، پیشامد است، یعنی ممکن است پیش بیاید، یا نیاید. خود روندها، شروع آنها، و چرخش‌های آنها هم پیشامدگونه‌اند. پیشامد در برابر ضرورت قرار ندارد. ضرورت پیشامدوار

رخ می‌نماید. اما هر پیشامدی به ضرورت از ضرورتی بنیادین بر نمی‌آید. هیچ رهبری‌ای در شکل و ترکیب مشخص آن ضروری نیست. وصل کردن "ضرورت" به رخداد سر بر آوردن شخصی معین بینشی اسطوره‌ای است که به کیش شخصیت راه می‌برد.

رهبری، بالایی‌ها و پایینی‌ها

جنبش "زن، زندگی، آزادی"، دموکراتیک و کثرت‌گراست. به نظر می‌رسد که به دلیل ولایت‌شکنی‌اش در برابر بیماری ابتلا به اطاعت از یک "ولی" دیگر مصون باشد. این خوش‌بینی موجه است، اما خطرهای نهفته در جنبش‌های خلقی را هم نباید دست کم گرفت. تا زمانی که جنبش دارای برنامه‌ی اثباتی روشنی نباشد و بیشتر به "رهایی‌از" جمهوری اسلامی بیندیشد تا "رهایی‌برای" برپا کردن سامان بودش دهنده به آرمان "زن، زندگی، آزادی" هنوز گرفتار پوپولیسم است [۶]، و از این رو ممکن است ناساز با انگیزه‌های خود

پیش رود و دچار پیچ و تاب‌های خطرناکی شود. پوپولیس‌م، عرصه‌ی بازی و رخ‌نمایی عوام‌فریبان است.

پوپولیس‌م در شکل ایرانیِ عامی‌گری از عارضه‌های ثابت سیاست در میان ماست. در برابر عامی‌گری، نخبه‌گرایی قرار ندارد. اتفاقاً عامی‌گرایی ما در جایی نخبه‌گرا می‌شود و به برگماردن نخبگانی برای رهبری عوام رو می‌آورد. نخبگان عامی‌گرا به ابتذال و سطحی‌نگری دامن می‌زنند، تا با تکیه بر عوام به قدرت برسند. مشخصه‌ی رهبر عامی‌گرا، حرّافی‌پیاپی درباره‌ی ملت و حفظ وحدت برای درهم شکستن دشمن و آینده‌ی طلایی است به جای توضیح مشخص برنامه‌اش. اینکه می‌خواهیم دموکراسی برقرار کنیم، امروزه دیگر سخنی است آن قدر کلی که هیچ بار اثباتی توجّه‌پذیری ندارد. مسئله‌ی دموکراسی [۷] مسئله‌ی مشخصی است. یک رکن آن اندیشه در این باره است که چه کنیم تا کرسی قانونی قدرت خالی بماند، یعنی به انحصار شخص، خاندان و دسته و حزبی خاص درنیاید.

پرسش دموکراسی در پیوند تنگاتنگ با پرسش رهبری است. هر طرحی درباره رهبری جنبش همزمان طرحی درباره‌ی قدرت آینده است. گفتن اینکه در مورد قدرت آینده بعداً در یک همه‌پرسی درباره نظام مطلوب و در مجلس مؤسسان تصمیم گرفته می‌شود، و از این رو بحث قدرت آینده را از رهبری کنونی جنبش جدا کنیم، بی‌توجهی به مهمترین تجربه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ است. در آن انقلاب خمینی فرا خواند به وحدت کلمه و وعده داد که هدف رسیدن به یک نظام جمهوری است، نظامی به قول خودش «مثل فرانسه».

وحدت، در وضعیتی ممکن است اسم رمز پیشبرد خط معینی برای ایجاد یک رهبری یا تثبیت آن و تحمیل سکوت به دیگران باشد. معنایی روشنی می‌یابد اگر با دقت روی برنامه‌ها و مضمون آنها با نظر به موضوع‌های اساسی تبعیض، استثمار، خشونت و محیط زیست بحث شود.

به طور کلی، رهبری نه نتیجه‌ی ائتلاف و توافق، بلکه نتیجه‌ی نبرد است. فرادستان و فرودستان در موقعیت یکسانی از نظر رسیدن به جایگاه رهبری قرار ندارند. در جامعه‌ی طبقاتی و مبتنی بر تبعیض، کسانی هستند که رئیس به دنیا می‌آیند. کسانی که پول، رسانه، حمایت خارجی، فراموش‌کاری تاریخی و جهالت فرهنگی پشتیبان‌شان است، از امتیازهای بالایی برای رهبر شدن برخوردار هستند. آنان تغییری اساسی به دنبال نمی‌آورند، تنها نظم تبعیض‌آمیز موجود را تعمیر می‌کنند. اما جنبش انقلابی به پا می‌شود برای برهم زدن نظم. فرصتی فراهم می‌شود تا هیچ‌بودگان چیزی گردند. چنانکه بارها و بارها در طول تاریخ دیده‌ایم، ممکن است این فرصت از دست برود و تلاش و فداکاری آنان تنها منجر به تغییر ترکیب اربابان شود.

برای آنکه فرصت از دست نرود، چاره در سازمان‌یابی است. سازمان‌یابی از پایین، به جنبش این امکان را می‌دهد که اسیر حادثه نشود. تأثیر پیشامد را - که در بالا از آن سخن رفت - تنها با شکل در قاعده‌ی جنبش می‌توان کنترل کرد.

مسئله‌ی هژمونی

جنبش انقلابی کنونی متشکل نیست. این به معنا نیست که هیچ گونه رهبری‌ای وجود ندارد. در کف آن، رهبری موضوعی-موضوعی شکل گرفته است، یعنی در هر موضعی و بر سر هر موضعی گونه‌ای رهبری وجود دارد. اما هنوز در اصل، روند است که رهبری می‌کند. پیش‌برندگان خودشان پیش برده می‌شوند. این به معنای ضعف جنبش نیست. همچنان که پیشتر گفته شد، "روند" عنصر و سویی مهمی در پدیدار رهبری است. به ویژه در جنبش‌های اجتماعی نقش روند، تعیین‌کننده است. رهبر یا رهبران هر قدر هم که قابل باشند، تنها در یک روند مساعد است که می‌توانند قابلیت خود را نشان دهند.

ترکیب روند و قابلیت، وجود فرصت و استفاده از فرصت، آن چیزی است که هژمونی یک حزب یا گروه را برقرار می‌کند. یک جنبش به نام یک حزب یا گروه رهبری‌کننده تمام می‌شود، وقتی که هژمونی آن برقرار شود، امری که

شاخص آن نفوذ بیشتری از دیگر گروه‌ها در میان مردم و تأثیرگذاری قوی‌تری بر رخدادهای و از این راه بر روند عمومی است.

ارزش تحلیلی دارد، اگر فرق بگذاریم میان هژمونی بالقوه و هژمونی بالفعل. وقتی می‌گوییم جنبش کنونی در ایران بنابر زمینه‌اش و شعارها و ترکیب نیروهای میدانی‌اش، خصلتی ولایت‌شکن، برابری‌خواه، ضد تبعیض و کثرت‌گرا دارد، از آن می‌توانیم نتیجه بگیریم که در آن جریانی بالقوه هژمون است که این ویژگی‌ها را در مرام و کردار و برنامه‌ی سیاسی خود منعکس کند. اما بالقوه بودن ممکن است بالفعل نشود، یا بالفعل شدن آن شکل کلاسیک چیرگی معنوی و راهبردی یک گروه را به خود نگیرد.

برای تشریح شکل کلاسیک هژمونی پنج دسته **A, B, C, D** و **E**، و نیروی حاکم **F** را در نظر می‌گیریم: در وضعیتی **A**، **B, C, D** رهبری نیرویی خاص، بگوییم **G** را می‌پذیرند.

E اما به نیروی دیگر گرایش دارد. اراده‌های **A**، **B**، **C** و **D** جمع می‌شوند و به رهبری **G** در برابر **F** قرار می‌گیرد. **E** هم مخالف **F** است، اما در کنار می‌ماند و ستیز همزمانش با **G** راه به جایی نمی‌برد.

در جامعه‌های مختلف، دست کم در نیم قرن اخیر، هر چه به این سو آمده‌ایم، امکان‌های ائتلاف و اتحاد، تجمیع اراده و برقراری هژمونی در شکل گرایش فراگیر به یک برنامه و کانون مشخص رهبری، کمتر شده است. بسیار می‌بینیم که مثلاً **A** و **B** همساز می‌شوند اما **C** و **D** به آنها نمی‌پیوندند؛ در حالی که می‌بینیم مثلاً **B** و **C** توافقی‌هایی وجود دارد و نیز میان **C** و **D**، و **D** هم ممکن است ضمن رابطه با **C** با **E** بر سر مواردی همدل باشد. این وضعیت به نحوه‌ی جدایش اجتماعی، تکه‌پارگی جدید، انبوهی مسائل و تنوع برداشت‌ها و ترجیح‌ها، و نقش رسانه‌ها در جامعه‌های معاصر برمی‌گردد. [۸]

در ایران وضعیت از این حالت شماتیک دوم هم پیچیده‌تر است، چون تحزب بسیار ضعیف است، یعنی در یک سطح میانی، تجمیع اراده صورت نمی‌گیرد. این وضع منجر به آن می‌شود که:

عامل روند اهمیت یابد،

پیشامدها تأثیرگذاری پیش‌بینی‌ناپذیری بیابند،

شکل اصلی رهبری موضوعی-موضعی باشد.

به صورت تصنعی، نمی‌توان این وضعیت را دگرگون کرد، یعنی مثلاً در خارج کمیته‌ای از عده‌ای صاحب‌نام تشکیل داد و به این شکل مشکل رهبری را حل کرد. چنین شیوه‌ای راه به جایی نمی‌برد و شکست می‌خورد، در عین اینکه باید عامل پیشامد را هم در نظر گرفت. هر چه تشکل ضعیف‌تر باشد، تأثیر پیشامد بیشتر می‌شود. تعجب نکنیم اگر فردا کسی بر تخت بنشیند که خط مشی سیاسی‌اش، هژمونی ندارد، یا کسی است که امروز کمتر کسی چنین عاقبتی را برای وی پیش‌بینی می‌کند.

مسئله‌ی رهبری و خطر جنگ داخلی

هر آنچه می‌گذرد، مبارزه بر سر رهبری است. موضوع رهبری از دیگر موضوع‌های جنبش و کلاً سیاست، تنها به لحاظ تحلیلی تفکیک‌پذیر است. هر مسئله‌ی جنبش را می‌توان برگرداند به موضوع رهبری و هر مسئله‌ی رهبری را برگرداند به این یا آن موضوع جنبش. مثلاً وقتی یک موضوع جنبش مقابله با اعدام مبارزان دستگیر شده باشد، اگر تلاش در این جهت همچون تلاشی برای لغو اصولی مجازات اعدام باشد، این نوعی تصمیم درباره‌ی رهبری است: با این تلاش اعلام کنیم آن رهبری‌ای شایسته‌ی این جنبش است که بگویید می‌خواهد این نوع کیفردهی در نظام قضایی ایران وجود نداشته باشد.

نوع نگاه ما به موضوع‌های اساسی آزادی، رفع تبعیض و عدالت تصمیم‌گیری درباره‌ی رهبری است. گفتن اینکه کشور پیشرفته‌ای خواهیم ساخت که همه در آن خوشبخت باشند، گریز از بحث مشخص درباره‌ی این موضوع‌هاست. نوع نگاه ما به گذشته هم، تصمیم‌گیری درباره‌ی رهبری در آینده است.

وقتی کسی درباره‌ی اختناق و بی‌عدالتی دوره‌ی پهلوی سکوت کند، و حتا منکر آن شود، به ستایش از ساواک پردازد و انتقادش به شاه این باشد که چرا آن سان سرکوب نکرد که انقلاب منتفی شود، تصمیم خود را برای نوع مدیریت آینده‌ی کشور اعلام می‌کند. با نظر به این موضوع، اعلام اینکه متحد شویم و تصمیم‌گیری درباره‌ی اختلاف‌ها را به همه‌پرسی تعیین نوع نظام موکول کنیم، حقه‌بازی‌ای است که پیشتر در نمونه‌ی وعده‌های خمینی با آن آشنا شده‌ایم.

موضوع خطر سوریه‌ای شدن و جنگ داخلی هم در پیوند با موضوع رهبری است. یک سناریوی محتمل می‌تواند این باشد: راست‌گرایان، ترکیبی از عوامل خارج و داخل، با کمک پشتیبانان جهانی‌شان قدرت را به دست می‌گیرند. مثلا می‌خواهند نظام سلطنتی را احیا کنند؛ پس امر می‌کنند که همه بروند زیر چتر هویت یگانه و یکدست باستانی-آریایی. طبعاً آزادی‌خواهان نمی‌پذیرند. بخواهند به زور اسلحه‌خشان را پیش ببرند، با مقاومت مسلحانه در کردستان و بلوچستان و خوزستان و آذربایجان و جاهای دیگر مواجه خواهند شد.

معلوم نیست پیامد درگیری‌ها چه شود. شروع آن اما مشخص است: قدرت‌گیری سلطنت‌طلبان یا هر جریان دیگری که بخواهد آزادی‌خواهی کثرت‌گرایانه‌ی جنبش را مهار کند، به درگیری‌هایی با پیامد نامعلوم منجر می‌شود. کثرت‌گرایی، در رابطه با تقسیمات کشوری، تجزیه‌طلبی نیست. تجزیه‌طلبی پاسخ مرکز‌گرایی اقتدارمحور به خواست زیستن در سامان کشوری آزادی است که در آن ملیت‌ها بتوانند آزاد بزیند و میان آنها ارج‌شناسی متقابل امکان تحقق یابد.

چه می‌توان کرد؟

اگر این فرض درست باشد که شکل قالب رهبری در موقعیت کنونی موضوعی-موضعی است، کاری که برای حل مشکل رهبری برای رسیدن به یک رهبری متمرکز می‌توان کرد، شفاف‌سازی موضوع‌ها و تشکیل‌یابی در موضع‌هاست.

■ موضوع‌ها: کار شایسته پیشبرد بحث‌های برنامه‌ای است. هم اکنون توان فکری جنبش از توان کنش‌گری آن بسی

عقب‌افتاده‌تر است. مجموعه‌ای از پرسش‌ها وجود دارند گرد محورهای تبعیض، استثمار، خشونت، محیط زیست - و آزادی که مرتبط با همه‌ی اینهاست - که تک‌تک پاسخ می‌طلبند. سزاوار است که هر کس از موضع خود به موضوع‌های عمومی و موضوع ویژه‌ی آن موضع بپردازد.

■ موضع‌ها: کار اساسی در هر پهنه‌ای تشکل‌یابی و شبکه‌سازی است. هر چه تشکل‌ها مستحکم‌تر و ارتباط‌های شبکه‌ای گسترده‌تر باشند، توان جنبش برای حفظ کارمایه‌ی خود بیشتر می‌شود؛ و همچنین جنبش این امکان را می‌یابد که پیشامدها را زیر کنترل خود درآورد. سازمان‌یابی تنها برای مقاومت و پیشبرد جنبش نیست؛ سامان آینده نیز با تشکل‌یابی امروزمین پی ریخته می‌شود.

بر پایه‌ی لزوم تشکل‌یابی و کار برنامه‌ای به آنانی که به ویژه در خارج در پی تشکیل شورای انقلاب، شورای مدیریت گذار، شورای تصمیم‌گیری، دولت در تبعید و همانند‌های اینها

هستند شایسته است این توصیه را کرد: حزب تشکیل دهید، برنامه‌ی خودتان را روشن کنید؛ ائتلاف‌ها باید بر اساس برنامه و متکی بر تشکل باشد. پیشرفته بودن به لحاظ فکری و درس‌گیری از تجربه‌های تاریخی را با تبیین روشن برنامه می‌توان نشان داد و همچنین با حزبی که ترکیب و ساختار آن جلوه‌ای از آن برنامه باشد.

در وضعیت کنونی، کنش‌ها، و گفت‌وگو درباره آنچه پیش آمده و آنچه لازم است پیش آید، متکی بر روند عمومی جنبش است. می‌توان و باید در جهت ارتقای گفتمانی روند به عنوان یک امر هم‌رسانشی کوشید. پیش کشیدن بحث‌های برنامه‌ای برای روشن شدن هدف‌های جنبش، به تعیین گرانگاه‌های فعالیت تشکیلاتی و شیوه‌های کنش نیز کمکی اساسی می‌کند.

در این مرحله، وظیفه‌ای پراهمیت، تعیین موضوع‌ها و پرسش‌هاست. نوشتن دقیق و مستدل درباره‌ی آنها، تشکیل

محل بحث در داخل و انتقال نتیجه‌ها به شکلی مناسب به همگان، و تشکیل جلسه‌های باکیفیت بحث و گفت‌وگو در خارج، همه کمک می‌کنند تا پرسش‌های اساسی خود را مشخص کنیم، و به جدیتی برسیم که شرابتدال و عامی‌گری را پس‌زند و از وعده‌های چندخطی درباره‌ی برقراری دموکراسی سکولار عبور کند.

با تبلور پاسخ به پرسش‌های اساسی در منشورها، بیانیه‌ها و برنامه‌ها، افق انتخاب روشن‌تر می‌شود. نیروهای دموکراتیک شاید در این حال بتوانند گرد یک برنامه جمع شوند. بازتاب این همگرایی فکرشده، در موضع‌های گوناگون در قاعده‌ی جنبش، ارتباط‌های پرمضمون‌تر و مستحکم‌تر از نظر هدف‌گذاری خواهد بود.

پیشبرد چنین اموری، خود به جریان انداختن روندی است که در تمایز با روند عمومی جنبش به طور مشخص‌تری معطوف به تشکیل رهبری به عنوان کانونی مشخص است.

تاسیس و تداوم سوژگی سیاسی در خیزش «زن، زندگی، آزادی»

پریسا شکورزاده

انقلاب و اندیشه

اندیشیدن به انقلاب، ناگزیر در آغاز تأملی شاعرانه و زیبایی‌شناسانه است. لحظه‌ی انقلابی در وهله‌ی نخست، همچون مواجهه با امر والا، مواجهه با عینی بی‌صورت یا صورت‌های مخدوش شده است که همراه با خشونت و رنج، تخیل را به مرزهایش می‌رساند و تأمل تعیینی مبتنی بر مفاهیم را امکان‌ناپذیر می‌کند. از این‌روست که در انقلاب همه شاعر می‌شوند و انقلاب در زبان هنر بهترین بیانش را می‌یابد. انقلاب همچون زلزله‌ای، بناهای تئوریک پوشالی را ویران، چفت و بست‌های مفهومی را سست و شکاف‌های پنهان‌شده را رؤیت‌پذیر می‌کند. انقلاب آغاز و آفرینشی نو است که در

هیچ قالب از پیش ریخته‌ای نمی‌گنجد، هر بودنی را پس می‌زند و با شتاب در شدنی مستمر است. به همین دلیل اندیشیدن به انقلاب، از نو آغاز کردنی دشوار و تلاش برای به چنگ آوردن ناممکن است.

انقلاب رخدادی یکباره برای واژگون کردن نظم سیاسی حاکم نیست. چنین تلقی‌ای از مفهوم انقلاب آن را از محتوا تهی، فرایندبودگی آن را انکار و استلزامات فکری، فرهنگی و اجتماعی‌اش را نادیده می‌گیرد. درحالی‌که انقلاب پیش از هر چیز انقلاب در ایده‌ها، تخیلات، زبان، ارزش‌ها و هنجارها، از کار انداختن ساز و برگ ایدئولوژیک دولت و زیر و رو کردن نظام شناختی است و می‌دانیم که از کار انداختن این ماشین عظیم ایدئولوژیک و تمرین دگرگونه اندیشیدن، دیدن و عمل کردن، خود سیاست است، به‌ویژه هنگامی‌که دستگاه‌های وارونه‌سازی حقیقت با سرعتی بیش از پیش در حال کار کردن و مبهم و مخدوش کردن فضای سیاست هستند.

در زمین سیاست، به کارگیری و اطلاق مفاهیم بر پدیده‌ها یا نامگذاری آنها نوعی مداخله در وضعیت محسوب می‌شود و این مداخله در وضعیت انقلابی مستلزم یک خانه‌تکانی و غبارزدایی اساسی از ابزارهای مفهومی است. مفاهیم کلیات انتزاعی معین و معرف ماهیت یک چیز نیستند، بلکه در نسبت با رخدادهای تاریخی هر بار از نو آفریده می‌شوند و انقلاب بیش از همه لحظه‌ای است که مفاهیم بازآفرینی می‌شوند و مفصل‌بندی‌های پیشین میان عناصر مفاهیم متلاشی و مفصل‌بندی‌های جدیدی برقرار می‌شود. از این رو پرسش از مفاهیم و بازتعریف آنها در نسبت با رخداد انقلابی همچون پرکردن خشاب اسلحه ضروری است. در اینجا قصدم بازاندیشی درباب مفهوم «مردم» در پیوند با آنچه در این روزها تجربه می‌کنیم است، چرا که تعریف مردم تعیین‌کننده‌ی افق‌ها و امکان‌های پیش روی یک خیزش انقلابی است. سپس، تلاش می‌کنم به این پرسش پاسخ دهم که سوژه‌ی سیاسی این جنبش انقلابی چگونه ساخته شده است و چه مسیری را پیش رو دارد.

مردم یا مطرودان

در گام نخست در اندیشیدن به مردم بهتر است به جای پرسش ذات‌گرایانه‌ی «مردم چیست؟» به روش نیچه‌ای پرسش از نیروهای پدیده را طرح کنیم: کدام نیروها مردم را تعریف می‌کنند؟ یا در میدان نیروهای مردم چه نسبتی میان نیروها برقرار است؟ این پرسش نیچه‌ای پیشاپیش درک مردم به‌مثابه یک کل یکپارچه و همگن را کنار می‌گذارد و خود را ناگزیر از اندیشیدن به تکثر و تفاوت در مسئله‌ی مردم می‌یابد. مردم نه هویتی معین و قطعی، بلکه نامی برای سیالیتی است که بر اثر اتصالاتی موقت بین نیروهای متکثر ایجاد می‌شود. درحالی‌که مفهوم «مردم» از پیش به‌عنوان مقوله‌ای طردکننده عمل می‌کند، مفهوم «مردمان» به‌جای «مردم» می‌تواند در مقابل منطق حذف و طرد به مسئله بیندیشد. بنابراین، پرسش دقیق‌تر پرسش از مردمان است.

در تاریخ معاصر ایران، ناسیونالیسم شیعی برآمده از انقلاب ۵۷، در امتداد ملت‌سازی جعلی پهلوی، از آغاز با تعریف مردم به امت واحد اسلامی بر منطق حذف و طرد عمل کرده و هر روز بیش از پیش اقدام به بیرون گذاشتن، انکار و طرد دیگری‌ها از دایره‌ی مردمان کرده است. حاکمیت مذهبی پدرسالار و مرکز‌گرا بدین ترتیب، نظامی مبتنی بر تبعیض و ستم را بنا نهاده که اساساً بر انکار و سرکوب ایدئولوژیک هویت‌ها و گروه‌های مختلف بنا شده است. جمهوری اسلامی در ادامه‌ی حیات خود با سیاست‌های اقتصادی‌ای همراه شد که بیش از پیش بر دامنه‌ی حذف‌شدگان و محرومان افزود. در نهایت، این منطق به شکل‌گیری خیل کثیری از مطرودان و حذف‌شدگان یا نامرئی‌شدگانی منجر شده است که در جنبش اخیر می‌توان آنها را در میان عاملان شناسایی کرد؛ کسانی که هیچ نماینده‌ای در ساختار سیاسی حاکمیت ندارند و در هیچ جایی بازنمایی نمی‌شوند، آنهایی که فاقد نهاد، حزب یا صنفی برای طرح مطالباتشان هستند، آنهایی که تصویر و صدایی از آنها در صدا و سیمای ملی نیست، آنهایی که شهروند به حساب نمی‌آیند، آنهایی که وجودشان توسط

حاکم انکار می‌شود. غیرمسلمانان، غیرشیعیان، غیرفارس‌ها، بلوچ‌ها، کردها، عرب‌ها، زنان، طبقه‌ی متوسط فقیرشده، کارگران، بی‌ثبات‌کاران، فرودستان، مهاجران، اقلیت‌های جنسی و ...، تمام کسانی که در شیوه‌ی بازنمایی حاکمیت رؤیت‌ناپذیر می‌شوند و از سوی دیگر، حاکمیت را چون تهدیدی برای بقای خود حس می‌کنند. این مطرودان و نامرئی‌شدگان را می‌توان نیروهای پدیدآور مردمان دانست که نسبت آنها با یکدیگر می‌تواند آنها را در جبهه‌ای واحد برای تغییر وضع موجود قرار داده و آنها را به سوژه‌ی سیاسی تبدیل کند.

در طول چند دهه‌ی اخیر شاهد مقاومت‌ها و حتی اعتراضات پراکنده‌ی متعددی از سوی هر گروه از این مطرودان بوده‌ایم و از آنجایی که آنها فاقد قدرت نهادی و سازمانی و هرگونه حق به رسمیت‌شناخته‌شده‌ای برای اعمال قدرت بوده‌اند، همواره به‌عنوان عناصری نامطلوب و تهدیدکننده از سوی حاکمیت بانفی و سرکوب‌مواجه شده‌اند. اما حذف‌شدگان، فرودستان یا مردمان بی‌قدرت، گرچه نارضایتی عمیقی از انواع

استبداد، ستم و استثمار را در طی سالیان تجربه کرده‌اند، به‌خودی‌خود نمی‌توانند تبدیل به سوژه‌ی سیاسی شوند و سرشتی جمعی بیابند. حذف و طرد برای ساخت سوژه‌ی سیاسی کافی نیست و باید پرسید چه چیز مطرودان و حذف‌شدگان را به یکدیگر پیوند می‌دهد، اراده‌ای جمعی برای تغییر ایجاد می‌کند و آنها را به سوژه‌ی سیاسی تبدیل می‌کند؟ چگونه هویت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی به سوژه‌ی جمعی و سوژه‌ی تغییر تبدیل می‌شوند؟ به‌عبارت دیگر، مردمان فرودست چگونه به سوژه‌ی سیاسی جنبش «زن، زندگی، آزادی» تبدیل شدند؟

ساخت سوژه‌ی سیاسی

پیکره‌بندی سوژه‌ی جمعی و شکل‌گیری «ما» صرفاً از خلال نفی شدن توسط حاکمیت و در برابر «دشمن» نمی‌تواند حاصل شود، بلکه حاصل فرایندی است که دقیقه‌های متعددی در آن دخیل‌اند. چگونگی متقاطع شدن استثمار، ستم و

تبعیض‌های رفته بر گروه‌ها و لایه‌های مختلف و در پی آن تأسیس سوژه‌ی سیاسی نیازمند تبیین است. از منظر سوژکتیو، ساخت سوژه‌ی سیاسی، ماهیت و قدرت آن تابع شرایطی است که در این میان می‌توان به تضعیف هژمونی گفتار حاکم، تجربیات جمعی، تخیل سیاسی و یافتن نامی مشترک اشاره کرد که در صورت آموزش و تشکیل‌یابی، این سوژگی می‌تواند دوام یابد. این شرایط سوژکتیو در جنبش «زن، زندگی، آزادی»، امکان پیوند مردمان، گروه‌ها و هویت‌های مختلف و شکل گرفتن سوژه‌ی سیاسی برای اقدام جمعی مشترک در جهت الغای ساختار نابرابر اجتماعی و ایجاد نظم دموکراتیک را ایجاد کرده است که موفقیت آن در گروهی شرایط دیگری از جمله تداوم این سوژگی است.

زوال مشروعیت گفتاری جمهوری اسلامی در عرصه‌های مختلف و ناتوانی حاکمیت از هژمونیک‌سازی ایدئولوژی خود توسط نهادهای آموزشی و فرهنگی، مراجع مذهبی و فکری، رسانه‌ها، خانواده و ... هویت‌یابی و تعریف گروه‌ها و افراد از خود را دگرگون کرده است. با از میان رفتن هژمونی

ایدئولوژی حاکم در تعریف مردم، دیگر هویت‌یابی اکثریتی از افراد در گفتار حاکم ممکن نیست. هویت جعلی ایرانی-شیعی که با تعریف دیگری‌ها (دشمنان) -در اتکا به تعریف وضعیت استثنائی (انقلاب، جنگ، تحریم)- و در پیوند با اسلام شیعی شکل گرفته بود و به پشتوانه‌ی دستگاه ایدئولوژیک و اجبار سیاسی مردم را تعیین می‌کرد، به‌مرور دچار بحران شده است. گفتار انقلابی-اسلامی در دوران «پساانقلابی» و «پسااسلام‌گرایی» دیگر ناتوان از تعریف هویت‌ها و هویت‌یابی و این‌همانی افراد و گروه‌ها با این مواضع سوژگی است. برای مثال، اکنون نه زنان جامعه با الگوی «فاطمه» هویت‌یابی می‌کنند، نه کارگران به‌عنوان «مستضعف» تعریف می‌شوند، نه غیرمسلمانان به‌عنوان «نجس» هویت مسلمانان را از بیرون تقویت می‌کنند. غیر از اقلیتی که در تحولات گفتار حاکمیت همچنان امکان هویت‌یابی دارند، هویت‌های کثیر دیگر به‌تمامی انکار می‌شوند و اکثریت از دایره‌ی مردم (امت یا ملت) بیرون می‌مانند که خود را بیگانه از گفتار و زبان حاکمیت و فراموش‌شدگان در این زبان می‌یابند. بنابراین، این رانده

شدگان که دیگر در گفتار حاکمیت بازنمایی نمی‌شوند، نظم گفتاری مستقر را به چالش می‌کشند و ارزش‌های نویی را بنا می‌کنند. این تغییر در ساحت گفتاری و پس‌زدن ارزش‌های مستقر را می‌توان اولین شرط سوژکتیو منازعه‌آلود شدن رابطه‌ی مردمان با حاکمیت و برقراری پیوند میان حذف‌شدگان در نظر گرفت که با حضور شروط بعدی مستحکم می‌شود.

از سوی دیگر، تجربیات جمعی و تجربیات همبستگی در لحظات مختلف را می‌توان در فرایند تأسیس مردمان به‌عنوان سوژه‌ی جمعی مؤثر دانست. در تقویم این سوژه هم تجربیات اجتماعی سهیم هستند و هم کنش‌های سیاسی مقطعی. از سویی، در چند دهه‌ی گذشته، می‌توان دقیقه‌هایی را شناسایی کرد که بحران‌های ساختار قدرت و ضعف و ناکارآمدی حکمرانی، نوعی از همبستگی جدید مقطعی را برای حل مشکلات و مسائل مختلف ایجاد کرده است. تجربه‌ی همبستگی و خودگردانی را در مقاطعی که دولت از انجام وظایف خود سرباز زده است، برای نمونه در مواجهه با بلایای

طبیعی مثل زلزله‌ی کرمانشاه در سال ۱۳۹۶ می‌توان مشاهده کرد. یا تجربه‌ی تروماهای جمعی که حاکمیت مسئول ایجاد آنها بوده است و هیچ مرهمی نیافته‌اند، برای نمونه فروریختن پلاسکو و متروپل، ذهنیتی از «ما» را شکل داده است. از سوی دیگر، تجربه‌ی کنش سیاسی نیز به اشکال مختلف در شکل‌گیری این سوژه‌ی جمعی دخیل بوده است. برای نمونه، از خلال توافق در شرکت گسترده در انتخابات برای انتخاب یک فرد یا گروه خاص یا تحریم گسترده‌ی انتخابات به‌عنوان قسمی مقابله با سیاست‌های حاکمیت در دوران اصلاحات و دوران اعتدال. با تمرین عمل جمعی در فضای مجازی برای رساندن صدای اعتراض، برای نمونه، هشتگ نوید افکاری یا هشتگ مهسا امینی در توئیتر. و شاید مهم‌تر از همه تجربه‌ی حضور جمعی در فضاهای عمومی مثل خیابان و دانشگاه برای بیان اعتراضات و مطالبات متنوع (صنفی، اقلیمی، اقتصادی، ...). در مقاطع متعدد که در سال‌های گذشته تجربه‌ای از سوژگی و عاملیت را برای گروه‌های مختلف را ایجاد کرده است و البته گاهی به تروماهای جمعی تبدیل شده است. برای نمونه، اعتراضات دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸، اعتراضات به

بی‌آبی در خوزستان، اعتراضات و اعتصابات معلمان، بازنشستگان، کارگران و جنبش دانشجویی. بدین ترتیب، این تجربیات توانسته است حسی از هم‌سرنوشتی و حدّی از انسجام برای کنش‌گری را در فرایندی تدریجی و چندبُعدی پدید آورد. احساسی از هم‌سرنوشتی در زیست اجتماعی که در بزنگاهی کنش‌گری جمعی در قالب یک سوژه‌ی سیاسی را ممکن می‌کند.

اما علاوه‌بر آنچه بر مردمان گذشته و می‌گذرد، آینده نیز در شکل گرفتن اراده‌ی تغییر و سوژه‌ی سیاسی مؤثر است. آینده‌ای که همگان تخیل می‌کنند، آرمان‌شهری که مردمان برای خود تصور می‌کنند، تخیلی جمعی‌ای که در گسست از وضع موجود تصویر می‌شود و جهانی دیگر را تخیل می‌کند. این تخیل سیاسی در صورت حضور عوامل دیگر، می‌تواند سوژه‌ی تغییر خود را بسازد. برای نمونه در جنبش اخیر، در ترانه‌ی «برای» شروین، بیانی از این تخیل «برای آینده» را می‌توان یافت. از آنجایی که تخیل جمعی در تأسیس و نهادینه شدن امر سیاسی حیاتی است، نیروهای پیشرو باید در

تعیّن بخشی به این تخیل مبهم، سیّال و نامتعیّن در برنامه‌ها و سازوکارهای انضمامی بکوشند. البته تخیل جمعی در پیوند با تجربیات تاریخی است و گذشته در تعین آنچه برای خود ممکن می‌پنداریم، مؤثر است. همچنین، تخیل سیاسی آرمان‌شهری از آنجایی که حاوی عناصری از گذشته است، لزوماً تخیلی مترقی و دموکراتیک نیست و می‌تواند به نوعی ایدئولوژی سرکوب‌کننده‌ی تفاوت‌ها تبدیل شود. تصویری آرمان‌شهری از گذشته با زدن رنگی فانتزی به نظم کهنه و در آمیختن آینده و گذشته، بهشت گم‌شده را در مقابل جهنم کنونی قرار می‌دهد، اما سرآخر ما را به همان نظم کهنه با رنگ و لعاب جدید بازمی‌گرداند. سیاست‌ورزی آرمان‌شهری با تقدیس گذشته، فراموشی و اسطوره‌سازی در حقیقت با تکرار دوره‌های باطل سیاست را به بن‌بست می‌رساند. بنابراین، تخیل سیاسی در عین حال که می‌تواند در سوژه‌سازی دخیل باشد، در شکل آرمان‌شهری می‌تواند به ایجاد سوژه‌ی پوپولیسم و سیاست راست و ارتجاعی ختم شود. از این‌رو، تصویر روشن و عینی از تخیل سیاسی، انتقاد از فانتزی‌های سیاسی و تلاش برای تحقق بخشی عناصر آن در فرایند یک

جنبش ضروری است. سیاست رهایی‌بخش مستلزم آن است که با واکاوی تخیل خود، عناصر ارتجاعی و ضددموکراتیک را از آن زدوده و بر سیاست‌ورزی دموکراتیک و کثرت‌گرایانه تأکید کنیم.

در آخر، ساخت سوژه‌ی انقلابی نیازمند نامی است که گروه‌های مختلف آن را بازنمایی خودشان بدانند و تحت آن نام به یک اراده‌ی واحد برای تغییر مبدل شوند. در جنبش ژینا این نمایندگی با نام رمز یک زن، یعنی ژینا (مهسا) امینی متحقق شده است که گروه‌های مختلف در حین حفظ تفاوت‌هایشان، ذیل آن نام و در یک اتصال موقت تبدیل به یک صدا شده‌اند. این نام، برخلاف نام‌هایی جعلی مثل مردم، ملت، امت و ... یک هویت واحد و یکپارچه و پردکننده‌ی دیگری‌ها ایجاد نمی‌کند، یا در طی این نام‌گذاری، یک گروه با هویتی معین که دارای قدرت بیشتری است، به نمایندگی از گروه‌های دیگر خود را مردم نمی‌نامد. بلکه این نام دربرگیرنده‌ی تمام تفاوت‌ها و مطالبات، بدون حذف یکی به نفع دیگری است. در این جنبش، «زن» به‌عنوان کلیتی که

انواع ستم و استثمار را در این سرزمین زیسته و تَنَش در تاریخ استبداد و سرکوب ساخته شده است، نقطه‌ی به هم رسیدن تمام محذوفان و نامرئی‌شدگان این تاریخ شده است. تجربه‌ی ناشهروندی قانونی، آپارتاید مذهبی، تبعیض جنسیتی از خانواده تا دانشگاه و محل کار، استثمار مضاعف، کار عاطفی بدون دستمزد، حاشیه‌بودگی و طردشدگی، خشونت و ...، زن را به نام مشترک تمام آنهایی تبدیل کرده است که از ستم و استثمار و تبعیض و استبدادی که چشیده‌اند به تنگ آمده‌اند و اکنون می‌توانند خواست رهایی خود را در نام زن و قیام «زن، زندگی، آزادی» بیابند. «ما همه مهسا هستیم» یا «اسم رمز ما مهساست» دقیقاً بیان یافتن یک نام مشترک و یک پیکره‌ی واحد و تبدیل شدن به سوژه‌ی سیاسی است. بدن جمعی و کلی «زن» اینک تاریخ متکثر ستمدیدگان و مردمان بی‌قدرت را بیان می‌کند و از این‌رو رهایی‌اش رهایی تمام محذوفان است. به بیان دیگر، زن به‌عنوان فرودست، خواست مشترک تمام فرودستان را اعلان می‌کند.

در نتیجه‌ی تمام این تجربیات، نوعی احساس هم‌سرنوشتی و هم‌راستایی انقلابی در میان افراد و گروه‌ها پدید آمده است که نتیجه‌ی آن متقاطع شدن مبارزات جزئی و عمل مشترک در یک راستا در جنبش «زن، زندگی، آزادی» است. ناکامی و سرخوردگی جمعی در به‌شمار آمدن و پاسخ گرفتن مطالبات جزئی، طرد شدن و بیرون ماندن از گفتار حاکم، همراه با تجربیات اجتماعی و سیاسی سوژگی، موجب شده است که حذف‌شدگان و بی‌قدرتان در بزنگاهی که نام مشترک خود را در «زن» می‌یابند، مشترکاً اقدام به تولید فضایی برای مرئی و رؤیت‌پذیر شدن کنند. بدین ترتیب، این نیروهای متکثر ناهمگون با تجسّد در پیکره‌ی بی‌قدرت زن، سوژه‌ی سیاسی متخاصم را در برابر منطبق حذف می‌سازند.

تداوم سوژگی سیاسی

جنبش «زن، زندگی، آزادی» در اعلام مخالفت با اشکال مختلف نابرابری و تبعیض، ستم و سرکوب، استعمار و

استثمار، تاکنون توانسته است مردمان و مطرودان بسیاری را به یکدیگر پیوند داده و در قالب پیکره‌ای واحد، اما متکثر و سیال، در برابر منطق حذف و طرد قد علم کند. اما این جنبش زمانی می‌تواند رهایی‌بخش باشد که قدرت مؤسس مردمان متکثر همچنان در مسیر پیروزی جنبش و پس از آن حفظ شود و یا دست کم در جهت عقب راندن و تحدید قدرت مستقر، انحلال تعینات سلطه‌آمیز و پس زدن مناسبات نابرابر پیش برود. خیزش ژینا اگر در تداومش بتواند با تقویت گفتار خود، تدقیق مطالبات، تشکل‌یابی و ایجاد گروه‌های هدفمند و در نتیجه جذب لایه‌های مختلف محذوفان به جنبشی قدرتمند و فراگیر تبدیل شود، دیگر به آسانی توسط گفتارها و نیروهای ارتجاعی و غیردموکراتیک مصادره نخواهد شد. همچنین، تأکید بر خاص‌بودگی مطالبات و تکثر سپهرهای منازعه، مانع از حذف مطالبات گروه‌های مختلف به بهای اتحاد به نفع دیگری و واگذاری قدرت مردم به نیروهایی خواهد شد که پیشاپیش روشن است ناتوان از نمایندگی این تکثر هستند و در عوض نمایندگی مردمان، در پی نمایندگی توده‌ای بی‌شکل و همگن به نام مردم‌اند. بنابراین، در این مسیر

آگاهی، آموزش، تمرین روزمره‌ی دموکراسی، درونی کردن ارزش‌های ضدیت با اقتدار و پدرسالاری، ورزیدگی تفکر ضد تبعیض و مبارزه‌ی مستمر با اشکال سلطه و ستم و استثمار اهمیت بسیاری در تعیین آینده‌ی جنبش دارد. جنبش در این فرایند رو به رشد آگاهانه و در صورت تشکلیابی و قدرت‌یابی و برآمدن نیروهای پیشرو است که می‌تواند در جهت آینده‌ای دموکراتیک و جامعه‌ای آزاد و برابر حرکت کند.

البته می‌توان ادعا کرد که جنبش «زن، زندگی، آزادی» علاوه بر آن که از آغاز با شعاری مترقی پا به میدان گذاشت، دارای جنبه‌ی آموزشی و تمرینی نیز بوده است. جنبش و مختصات ویژه‌ی آن پرسش‌ها و مسائل متعددی را برای کسانی که این لحظه‌ی تاریخی را تجربه می‌کنند، رقم زده است. پرسش‌ها و مسائلی که در نسبتی بی‌واسطه با تجربه‌ی واقعیت کنونی قرار داشته و سوژه‌هایش را به اندیشیدن وامی‌دارد. در خیابان، در شبکه‌های اجتماعی، در دانشگاه و مدرسه، در گروه‌های دوستی، در خانه و محل کار، افراد با

باورها و دیدگاه‌های مختلف، ناگزیر از گفت‌وگو، مباحثه و نقد برای تعیین موضع و مسیر در تک‌تک مسائل و دشواری‌ها بوده‌اند. بدون آن که مرجعی فکری یا سیاسی برای حل و فصل فوری وارد میدان شده و از بالا صواب و ناصواب را اعلام کند و راهکار و برنامه ارائه دهد. در غیاب نهادهای مدنی، احزاب و انجمن‌ها، لایه‌های مختلفی از روشنفکران، فعالان مدنی و افراد عادی از اقشار مختلف در ارتباطی شبکه‌ای و به صورت افقی و غیرسلسله‌مراتبی در فضاهای مجازی و خصوصی به ایفای نقش در رشد آگاهی و خرد جمعی پرداخته‌اند. از این رو، این جنبش از ابتدا فضایی را برای تمرین دموکراسی و قدرت‌یابی جامعه تولید کرده است که تداوم آن می‌تواند امیدهای بسیاری را ایجاد کند. حفظ، تقویت و توسعه‌ی این ویژگی ارزشمند می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای پیشبرد عملی یک انقلاب حقیقی بگشاید و نویدبخش آینده‌ای باشد که به‌راستی در گسست و تضاد با آنچه مردمان علیه آن برخاسته‌اند باشد. به همین دلیل، اندیشیدن و گفت‌وگو درباره‌ی مفاهیمی چون آزادی، عدالت، جمهوری، سکولاریسم، درباره‌ی مطالبات و حقوق گروه‌های

مختلف، درباره‌ی بدیل‌های وضع موجود و شیوه‌های بازگرداندن قدرت خودفرمانی به مردم پیش شرط رهایی بخشی این جنبش است. همان‌طور که دانشجویان دانشگاه اصفهان بر روی دیوارهای دانشگاه‌شان نوشته بودند، «شیفت صبح مبارزه / شیفت شب آگاهی»، انقلاب نیازمند تحول هم‌زمان در بدن‌ها و در اندیشه‌هاست.

همچنین، اگر استراتژی فعالان سیاسی صرفاً متمرکز بر بسیج اکثریت برای حضور خیابانی، بدون در نظر گرفتن میانجی‌های خیابان و اتکا بر شیوه‌ی تهییج و تهدید و تحقیر باشد، حاصلی غیر از یأس و فرسودگی و تحمیل هزینه‌های جبران‌ناپذیر بر جنبش نخواهد داشت. میل‌ها، خشم‌ها، امیدها و شورهایی که اکنون باید به سوی ایجاد آمادگی، توان‌یابی و تشکلیابی سوق پیدا کنند، اگر به‌طور هدفمند و آگاهانه جهت‌دهی و متمرکز نشوند، به اشکال محدود، یکباره، موقتی، پراکنده و کم‌اثر بروز یافته و به شدت سرکوب می‌شوند که نتیجه‌ای جز خستگی و فرسودگی و نومیدی نخواهد داشت. درحالی‌که ما به شور و امید برای کنش جمعی برای خلق چیزی که هنوز

نیست نیازمندیم. زمانی جنبش زنده است که ما زندگی روزمره‌مان را خلاقانه و امیدوارانه با جنبش و آرمان‌های پیوند بزیم. مبارزات جزئی را هم‌زمان با مبارزه‌ی کلی پیش برده و در مسیر جانشین کردن نظم جدید به‌طور بالفعل حرکت کنیم. عاملان جنبش باید همچون کوچ‌گری که با حرکت فضاها را می‌آفریند، بی‌اعتنا به خط‌کشی‌ها و مرزها، فضاهای جدیدی را خلق کنند. با قلمروزایی و بازقلمروزایی کارکرد فضاهای پیشین را تغییر داده و ساختارهای پیشین فضا و نظم موجود را منحل کنند. پس، دیگر دانشگاه نمی‌تواند نظم سرکوب‌گر و سلسله‌مراتبی گذشته را حفظ کند، بلکه باید به شکل روزمره عاملان این فضا آن را بازآفرینی کرده و مرزهایش را ملغی کنند. مترو و اتوبوس دیگر فقط وسایل نقلیه نیستند، بلکه آنها می‌توانند فضای گفت‌وگوی جمعی، اعتراض و تجمع باشند. حتی بدن کنشگر دیگر بدنی تحت مراقبت و انضباط نمی‌تواند باشد، بلکه بدنی است که با تبدیل شدن به بدن مبارز، از اسارت، خشونت، شکنجه و مرگ نمی‌گریزد. خلق فضاهای نو همبستگی‌ها و تشکل‌یابی‌های نویی را پدید می‌آورد که می‌توانند اندام یک بدن جمعی را

تشکیل دهند. بدین ترتیب، فضاها و پتانسیل‌های متنوعی برای عمل سیاسی و همبستگی افراد می‌تواند ایجاد شود که باید از آنها برای آموزش، تشکیل‌یابی و دموکراتیک کردن مناسبات استفاده کرد. در وضعیتی که احساس عاملیت و امید و همبستگی بیشتری در افراد وجود دارد و هر رخدادی می‌تواند به رادیکال شدن فضا و کنش جمعی بیانجامد، باید از پیشامدها استقبال کرد و مبارزه‌ی جزئی را حول آنها تعریف کرد. برای مثال، حادثه‌ی تلخ خودکشی یک دانشجو به علت اجبار برای افزودن نام استاد به مقاله قابلیت تبدیل شدن به یک کمپین دانشگاهی برای مبارزه با سوءاستفاده‌ی علمی اساتید از دانشجویان را داشت. یا در حال حاضر پتانسیل مناسبی برای ایجاد انجمن‌هایی برای حمایت از زندانی‌ها یا کمپین مخالفت با اعدام وجود دارد. ما با پیوند زدن جنبش با زیست روزمره‌ی خود، مطالبه‌گری در زندگی روزمره، خلق فضاهای جدید، سامان دادن به خواست‌ها و بدیل‌ها و انضمامی کردن تخیل‌مان است که می‌توانیم در جهت تحقق بخشی آنها حرکت کنیم. پیروزی جنبش «زن، زندگی، آزادی» در گرو انقلاب‌های کوچک و استمرار مبارزات جزئی و روشن نگه‌داشتن

شعله‌های کوچک است که در عین حال می‌تواند به قدرت‌یابی
جامعه و تحقق دموکراسی مدد برساند.

مطالبات زنان؛ از حق مشارکت سیاسی تا حق اشتغال و

دستمزد برابر

جمعی از فعالین زن

مقدمه

بلافاصله پس از کشته‌شدن ژینا امینی به دست نیروهای گشت ارشاد، دور جدیدی از اعتراضات سراسری به راه افتاد که از مرزهای ایران نیز فراتر رفت. یکی از تفاوت‌های عمده‌ی این اعتراضات با اعتراضات سال‌های قبل، تلاش برای شکل و بسط دادن تخیلی انضمامی برای فردایی بهتر بود و این چنین بود که مطالبات مختلفی از سرتاسر کشور مطرح شد که هر کدام بر خواسته‌ی گروهی از محرومین این سال‌ها تأکید می‌کرد. ما، جمعی از زنان ایرانی، ضمن به رسمیت شمردن حقوق اقلیت‌های جنسیتی، حقوق قومیت‌های مختلف و نیز همه‌ی ستم‌دیدگان از جمله کارگران و زحمت‌کشان، در این بیانیه بخشی از مطالبات خود را مطرح می‌کنیم و معتقدیم این

مطالبات تنها قدم‌های اول برای احقاق حقوقی است که سال‌ها از زنان دزدیده شده است.

ما علاوه بر بدیهی دانستن اولین حق زن، یعنی حق مالکیت تام و تمام بر بدنش و نیز خواست پوشش اختیاری، مطالبات خود را در شش زمینه‌ی مشارکت سیاسی و حقوق اجتماعی، آموزش، بهداشت، ازدواج و خانواده، اشتغال و امنیت مطرح می‌کنیم. شکی نیست که تمام این مطالبات، درهم‌تنیده و دارای ارتباطی درونی هستند. به بیان دیگر نمی‌توان از آموزش زنان سخن گفت و به تحول نظام آموزشی نیندیشید. به رغم این موضوع، در این بیانیه صرفاً به وجوهی پرداخته شده است که ارتباط مستقیمی با زنان به سبب جنسیتشان می‌یابد. چشم‌داشتی به پذیرش این مطالبات از سوی حکومت فعلی ایران نداریم چراکه معتقدیم ساختارهای فعلی حکومت بر فرودست‌انگاری زنان، بهره‌کشی مضاعف از آن‌ها و تاراج حقوق اولیه‌ی آن‌ها استوار است. ما معتقدیم تخیل فردایی برابر و مترقی، نیروی پیش‌برنده‌ایست برای ایستادن در برابر

ظلم و در نتیجه اکنون زمان طرح این مطالبات برای اندیشیدن به فردایی دیگر است.

از تمام فعالین حقوق زنان برای بحث و گفت‌وگو پیرامون مطالبات مطرح‌شده دعوت به عمل می‌آوریم و امید داریم که در بحث‌ها و تبادل نظرهایی مکتوب موفق شویم به طرحی جامع و فراگیر برای فردایی مترقی دست یابیم. در ضمن از تمام فعالین در همه‌ی زمینه‌ها از جمله جامعه‌ی پزشکی، فعالین کارگری، فعالین حوزه‌ی آموزش و پرورش، حوزه‌ی فرهنگ و هنر، جامعه‌ی رنگین‌کمانی، حوزه‌ی معلولان و توان‌یابان، حوزه‌ی کودک، حوزه‌ی مهاجرین و پناهندگان و ... دعوت می‌کنیم تا در این بزنگاه، مطالبات انضمامی و مشخص خود را طرح کنند تا امکان تخیل فردایی بهتر برای همه فراهم آید.

مطالبات

ما در رأس مطالباتمان، خواهان تشکیل شوراهای محلی و منطقه‌ای زنان هستیم. پیشاپیش آگاهیم این خواست محقق

نمی‌شود مگر با تغییر ماهیت حکمرانی کنونی و تبدیل آن به حکومت شورایی. شوراهایی مردمی و از پایین که درست برخلاف شوراهای حکومتی حال حاضر باشند. در مورد شوراهای زنان، خواستار تشکیل شوراهایی هستیم که به صورت مستقل و با برگزاری انتخابات از سوی زنان هر محله، منطقه یا روستا و از میان زنان ساکن در همان محل (اعم از ایرانیان و مهاجرین ساکن) به صورت دوره‌ای انتخاب شوند و در قالب نشست‌های هفتگی یا ماهیانه، و نیز هم‌گام با سایر شوراهای محلات، جلساتی برگزار کنند و پیرامون مسائل پیش روی زنان هر محله به بحث و تبادل نظر بپردازند. ضمناً خواستار در نظر گرفتن اختیارات قانونی برای این شوراها و نیز تخصیص بودجه‌ی متناسب به آنها هم‌گام با رأی سایر شوراها و تبادل نظر با آنها، برای اتخاذ و اجرای تصمیم‌گیری‌های خرد مرتبط با زنان در محلات هستیم.

هم‌چنین در قدم بعدی خواستار تشکیل «شورای مرکزی زنان» هستیم که اعضای آن به صورت دوره‌ای و از میان نمایندگان شوراهای محلی زنان برگزیده می‌شوند و برنامه‌ریزی و

تصمیم‌گیری در مورد سیاست‌های کلان زنان، برگزاری نشست‌های سالانه‌ی زنان، ارائه‌ی مشاوره و هم‌فکری به سایر شوراها و نیز مشارکت در تصمیم‌گیری‌های کلان کشوری بر عهده‌ی آنهاست.

لیست پیش‌رو بخشی از مطالبات اولیه و فراگیر حوزه‌ی زنان است که با در نظر گرفتن خواسته‌های فعالین سایر حوزه‌ها می‌توان در شوراها آتی در مورد اولویت و نحوه‌ی اجرایی‌شدن آنها برنامه‌ریزی کرد.

مشارکت سیاسی و حقوق اجتماعی

۱. حقوق اجتماعی و سیاسی برابر میان زنان و مردان

– حق پوشش اختیاری و برخورد قانونی با هر شکلی از اجبار پوشش

– امکان انتخاب زنان در همه‌ی سطوح سیاسی کشور

۲. تعیین قانون حداقل سهم جنسیتی در ساختار احزاب سیاسی کشور

۳. ترغیب دختران کودک و نوجوان به مشارکت فعال در احزاب سیاسی از طریق تعریف برنامه‌های ویژه برای شوراها و احزاب جهت آموزش و تربیت متناسب از سنین پایین

آموزش

۱. محتوای آموزشی فارغ از هر نوع تفکیک جنسیتی

۲. فرصت آموزش متوسطه و عالی رایگان و برابر با مردان و برچیده شدن تمام سهمیه‌بندی‌های جنسیتی و تحصیلی از تمام مقاطع و رشته‌ها

– در نظر گرفتن طرح‌های حمایتی ویژه برای آموزش متوسطه و عالی برای زنان مناطق روستایی و محروم نگاه داشته شده

۳. طرح‌های تشویقی برای زنان جهت ورود به مقاطع بالاتر در تمام رشته‌ها و ایجاد فرصت برابر برای آن‌ها

بهداشت

۱. دسترسی رایگان و قانونی به اطلاعات، مشاوره و خدمات تنظیم خانواده

۲. توزیع رایگان اقلام و داروهای پیشگیری از بارداری

۳. توزیع رایگان اقلام بهداشتی مختص زنان

۴. منع قانونی هر نوع آزمایش و معاینه‌ی پزشکی در ارتباط با بکارت

۵. منع قانونی ختنه‌ی زنان و ایجاد پیگرد قانونی برای والدین و کسانی که اقدام به چنین عملی کنند.

– اعمال پیگرد قانونی حتا در صورت خارج کردن فرزند دختر
از کشور برای انجام ختنه

۶. تأسیس کلینیک‌های رایگان سلامت زنان در سراسر کشور
با اولویت‌بخشی به مناطق روستایی و محروم

– خدمات پزشکی و تشخیصی در ارتباط با بارداری، زایمان و
مراقبت‌های پزشکی پس از زایمان

– خدمات تشخیصی و درمان‌های ضروری، آموزش‌های لازم
برای دوران بارداری و شیردهی و ...

– ارائه خدمات پزشکی رایگان در ارتباط با درمان ناباروری و
بارداری مصنوعی

۷. دسترسی به امکانات سقط جنین بهداشتی، قانونی و رایگان

بنا به درخواست زن

– تصمیم نهایی برای ادامه‌ی بارداری یا پایان‌دادن به آن تنها به عهده‌ی زن است.

– سقط جنین تا پیش از هفته‌ی دوازدهم: پس از مشاوره با متخصصین بارداری و در حضور یک دکتر معالج و متخصص

– سقط جنین پس از هفته‌ی دوازدهم: در موارد خاص با تصمیم دکتران متخصص و یا رأی صریح دادگاه با اولویت دادن به مصالح و خواست زن

۸. تأمین تغذیه‌ی مفید و رایگان در دوران بارداری و شیردهی برای زنان مناطق محروم نگاه داشته شده

ازدواج و خانواده

۱. منع قانونی ازدواج در سن زیر ۱۸ سال

۲. منع قانونی چندهمسری به هر طریق و تحت هر شرایط

۳. لزوم رضایت طرفین برای ثبت ازدواج

– برچیده شدن قانون رضایت پدر یا ولی برای ثبت ازدواج دختر

– پیگرد قانونی در صورت احراز ازدواج اجباری

۴. حقوق و مسئولیت‌های یکسان در ازدواج و هنگام انحلال آن

– در نظر گرفتن حق طلاق برابر برای هر دو طرف و در هر مقطعی از رابطه‌ی زناشویی و بنا به خواست شخصی فرد

۵. حقوق شخصی یکسان برای هر یک از زوجین از جمله حق انتخاب نام خانوادگی، حرفه و شغل

۶. حقوق یکسان برای هر یک از زوجین در رابطه با مالکیت، اکتساب، مدیریت، سرپرستی، بهره‌برداری و در اختیار داشتن اموال

۷. حقوق یکسان در انتخاب مسکن و محل اقامت

۸. حقوق مساوی برای تصمیم‌گیری آزادانه و مسئولانه در زمینه‌ی تعداد فرزندان و فاصله‌ی زمانی بارداری
- دسترسی آزاد و رایگان به اطلاعات، آموزش و وسایلی که آن‌ها را برای اعمال این حقوق قادر سازند.

۹. حقوق و مسئولیت یکسان دو طرف در رابطه با ولایت، حضانت، قیمومت کودکان و فرزندخواندگی یا هرگونه عناوین و مفاهیم مشابه، فارغ از وضعیت زناشویی
- در تمام موارد، منافع کودکان در اولویت است.

۱۰. کمک هزینه‌ی ماهیانه یا سالیانه‌ی دولتی برای تأمین
مخارج فرزندان حداقل تا سن ۱۸ سالگی

۱۱. آشتی بیشتر میان خانواده و کار با اختصاص مقرری
مضاعف برای والدین شاغل

۱۲. امکانات و تسهیلات مراقبتی و آموزشی عمومی و
رایگان برای کودکان قبل از ورود به مدرسه

— تأسیس مراکز تخصصی دولتی و رایگان با سطح کیفی
استاندارد و مورد تأیید شوراهای محلی برای نگهداری و ارائه
خدمات درمانی و تربیتی به کودکان قبل از ورود به مدرسه

— توانمندسازی والدین در زمینه‌ی تربیت و بهداشت کودکان
به‌خصوص در مناطق محروم نگاه داشته شده و قدرت‌بخشی به
شوراهای محلی در این مناطق و ترغیب زنان به مشارکت در
آنها

اشتغال

۱. برچیده‌شدن تمام سهمیه‌بندی‌های جنسیتی برای تمام مشاغل در همه‌ی سطوح

۲. ممنوعیت اعلام هر نوع اولویت‌بخشی براساس جنسیت در آگهی‌های استخدام در تمام رده‌ها

۳. تصویب قانونی مبنی بر مشارکت برابر زنان در مردان در موقعیت‌های شغلی مدیریتی در بخش دولتی و خصوصی

– تعیین سهمیه‌ی ثابت جنسیتی در هیئت مدیره‌ی بخش خصوصی و سمت‌های اجرایی-مدیریتی در بخش‌های دولتی

– عملیاتی کردن مدیریت‌های پاره‌وقت

۴. تشکیل گروه‌ها و تعاونی‌های خودیاری در سطح محلات (جهت ایجاد اشتغال یا خوداشتغالی) به منظور به‌دست آوردن امکان دستیابی مساوی به فرصت‌های اقتصادی

۵. توجه ویژه به زنان مناطق روستایی و محروم نگاه داشته شده و فراهم آوردن امکان اشتغال و دستیابی به اعتبارات و تسهیلات مالی

۶. دسترسی به وام‌ها و اعتبارات کشاورزی، تسهیلات بازاریابی، تکنولوژی مناسب و استفاده‌ی یکسان از زمین و برخورداری از رفتار مساوی در چارچوب اصلاحات ارضی و روستایی و نیز در برنامه‌های اختصاص زمین

۷. تبدیل کار خانگی به مشاغل سخت و زمان‌بر و تبدیل آن به شغل با حقوق و بیمه

– بیمه و طرح‌های حمایتی مالی ویژه برای فرد خانه‌دار

– تأسیس مراکزی برای تأمین اشتراکی کارهای خانگی (طبخ غذا، امور نظافتی و ...) طبق نظر شوراهای محلی

۸. دستمزد برابر برای کار برابر

– شفافیت در قوانین احتساب دستمزد و در دسترس بودن اطلاعات پایه‌ی حقوق، مزایا و سایر پرداختی‌های همه‌ی کارمندان در تمام رده‌ها به منظور رفع تبعیض‌های پنهان از جمله تبعیض‌های جنسیتی

– لزوم ارائه‌ی دوره‌ای گزارش تمام پرداختی‌های شرکت‌ها و موسسات به شوراهای مرکزی برای بررسی میزان برابری در پرداخت دستمزد زنان و مردان و هم‌چنین لزوم ارائه‌ی دوره‌ای گزارش از سوی این شرکت‌ها در مورد اقداماتشان برای رفع تبعیض‌های ساختاری

۹. احتساب کار کارگران جنسی به‌عنوان کار و در نظر گرفتن بیمه برای آنها

– طرح‌های آموزشی ویژه برای افزایش سطح علمی و آگاهی و توان‌افزایی کارگران جنسی

۱۰. احتساب یک ماه مرخصی با حقوق و مزایا برای زنان
باردار

۱۱. احتساب یک سال مرخصی با حقوق و مزایا پس از
زایمان

– امکان تبدیل و تقسیم میان زوجین

– امکان دو سال مرخصی بدون حقوق پس از زایمان ضمن
حفظ موقعیت شغلی پیش از زایمان

امنیت زنان و مسئله‌ی خشونت علیه زنان

۱. جرم‌انگاری هر شکلی از آزار و اذیت جنسی، تجاوز و
خشونت علیه زنان و اعمال قانون علیه آن

۲. راه‌اندازی شبکه‌های سراسری برای حمایت از زنان در
برابر خشونت جنسی

۳. اعطای اختیارات قانونی و بودجه‌ی متناسب به شوراهای محلی زنان و استفاده از راهبردهای عملی آن‌ها برای امن‌سازی محلات و مقابله با مسئله‌ی خشونت علیه زنان

۴. اجرای طرح‌های فراگیر کشوری برای تأمین امنیت زنان و مقابله با خشونت علیه زنان

– تاسیس خانه‌های امن و مراکز مشاوره‌ی حرفه‌ای در سطح کشور و امکان دسترسی آسان و فراگیر به آن‌ها

– اختصاص خط ویژه ۲۴ ساعته‌ی رایگان در تمام طول سال با امکان گرفتن مشاوره به زبان‌های متفاوت

– راه‌اندازی برنامه‌ها و خدمات پیشگیرانه و آموزشی برای مقابله با خشونت علیه زنان

– چاپ اطلاعات مراکز حمایتی روی کالاهای ضروری و فاکتور فروش سوپرمارکت‌ها تا برای همه‌ی زنان در دسترس باشد

۵. حمایت قانونی و درمانی از کارگران جنسی و جرم‌انگاری
هر شکلی از بدرفتاری با آنها

۶. ارائه‌ی خدمات حقوقی، درمانی و بهداشتی به زنان زندانی

– ارائه‌ی خدمات بهداشتی و مراقبتی مخصوص زنان با نظارت
شوراهای زنان

– ارائه‌ی استراتژی‌های راهبردی از سوی شوراهای زنان برای
افزایش عدالت و پیشگیری از وقوع جرم

بررسی اجمالی خیزش اعتراضی ایرانیان

خسرو پارسا

سه ماه مدت زمان مناسبی برای ارزیابی اولیه‌ی حوادث اخیر است. سخن از ارزیابی جنبش یا خیزشی است که شروع آن از نظر زمانی تقریباً غافلگیرانه بود و در مسیر خود به جایی رسید که برای عده‌ای انقلابی قریب‌الوقوع و برای دیگرانی انقلابی بالقوه را تداعی کرده و البته برای اندکی هم که در خواب غفلت اند هنوز به ابعاد لازم برای «نگرانی» نرسیده است؛ آنانی که در توهمات‌شان همه را صرفاً بازی دشمنان خارجی می‌دانند که قطعاً نابود خواهد شد.

این که انقلاب چیست، مراحل انقلاب و تدارک انقلابی چیست، انقلاب سیاسی و دموکراتیک با انقلاب اجتماعی چه تفاوت‌هایی دارد موضوعی است که قبلاً و به کرات از طرف گرایش‌های مختلف مورد بحث قرار گرفته است و جای بحث

بیشتری در اینجا ندارند. تنها باید گفت که این مبارزات به شرط پیروزی که احتمال آن بسیار زیاد است — در کوتاه مدت یا درازمدت — از انواع انقلاب‌های دموکراتیک است و به تغییر مناسبات تولیدی نمی‌پردازد. مع‌هذا هر انقلاب اجتماعی هم به احتمال زیاد شامل انقلاب‌های متعدد دموکراتیک خواهد بود.

* * *

۱

اولین نکته برای ارزیابی این است که این سه ماه اخیر یک نقطه‌ی عطف و دورانی سرنوشت‌ساز بوده است به این معنی که جامعه‌ی ایران دیگر به وضع سابق باز نخواهد گشت. در این تردیدی نیست. دگرگونی فراتر از آن است که هرکس تصور می‌کرد و این امر که این تحول در یک زمانی کوتاه صورت گرفته است نشان از عمق تضادهای موجود و نبودن

هیچ نوع چشم‌انداز در بهبود شرایط دارد که بارها در مورد آنها نوشته شده گرچه کم‌تر عمق آنها واریسی شده است.

۲

نه تنها از لحاظ زمانی بلکه در مورد زنانه بودن خیزش هم به جز یکی دو استثنا به ندرت از قبل به مطالبی برخوردیم که سوای کلی‌گویی، پیش‌بینی مشخصی کرده باشد. شاید این امر طبیعی باشد چون تضادهای جامعه به قدری متعدد و پراکنده و عمیق بودند که مشخص نبود انفجار محتوم از کدام روزنه صورت خواهد گرفت: انقلاب زنانه، سراسری، ملی، موضعی، ...

۳

شهامت، دلاوری و پی‌گیری جوانان و به‌ویژه زنان از هر جهت که بنگریم اعجاب‌آور و تاریخ‌ساز بوده است. آنچه

دیدیم از لحاظ عظمت نه تنها غافلگیر کننده بلکه به راستی تحسین برانگیز بوده است.

می دانم که در ذکر دلایل اجتماعی این پدیده و اساساً مسئله‌ی نسل‌ها سخن بسیار رفته است ولی عظمت و جهانگیری آن، صرف نظر از سرنوشت آن، مدت‌های بسیار طولانی و دهه‌ها مورد تحلیل جامعه‌شناسان و فلاسفه و... خواهد بود. کم‌تر به یاد داریم که در مورد انقلابی دموکراتیک این‌همه حمایت در سطح جهان و آن‌هم از میان اقشار مختلف به وجود آمده باشد. با پدیده‌ای جدید روبروایم.

۴

ناچار باید از بسیاری نکات که مورد توافق اکثریت فعالین سیاسی و روشنفکران است گذشت تا به نکاتی برسیم که به نظر من تأمل بیشتری می‌طلبد.

رهبری این خیزش و تظاهرات تاکنون به صورت شبکه‌ای افقی بوده است آن‌هم از میان خود کسانی که به‌طور مستقیم درگیر مبارزات هستند. ادعاهای دروغین پنهان و آشکار گروه‌های سیاسی و امانده در رهبری این معترضان آن‌قدر بی‌مایه است که راه به جایی نخواهد برد. مدعیان و «انا شریک» گویان خارج از مرزها نه تنها دروغ می‌گویند بلکه اذهان را مشوش می‌کنند. این مسئله را قطعاً رهبران میدانی این جنبش می‌دانند و محتمل است برای خطرات بالقوه‌ی آن چاره‌اندیشی کنند. یا دست کم امیدوارم چنین کنند.

شبکه‌های افقی تنها راه جلوگیری از مانپولاسیون و دست‌کاری جنبش جاری است ولی می‌دانیم که محدودیت‌های خود را نیز دارد. همواره امید هست که یک جنبش فراگیر بتواند راهی برای اعتلای خود بیابد بدون آن‌که تحت رهبری اتوریتیه و مستبدی درآید. من پیشاپیش راه آن را نمی‌دانم چون به‌قدر کافی در جهان تجربه نشده است ولی خطری را می‌بینم که در کمین نشسته است. برخی از کنشگران سیاسی (محمدرضا نیکفر، سعید رهنما، ...) به این

مسئله توجه داشته‌اند و مطالبی نوشته‌اند که باید در صحنه‌ی اجتماع آزموده شود. ولی همه می‌دانیم که در صحنه‌ی اجتماع عوامل بسیار متعدد درگیرند. شما ممکن است دموکراتیک‌ترین و انسانی‌ترین روابط را بخواهید ولی طرف‌های دیگرِ شما چه؟ نیروهای سیاسی دیگری که ادعای رهبری دارند چه؟ آنها که در پی تصاحب جنبش و رهبرسازی برای آن هستند چه؟ هنوز به جایی نرسیده این همه ادعاهای دروغ. امان از زمانی که دستاوردهایی برای تصاحب موجود باشد.

هم‌اکنون علاوه بر اپوزیسیون سنتی شاهد پیدایش چهره‌ها یا چهره‌سازی‌هایی هستیم که مشخص نیست کدام برحق و کدام نابه‌حق هستند. این‌ها امکانات فراوانی هم دارند. موضع‌گیری در قبال این‌ها و هم‌زمان با آن اعتلای جنبش کارآسانی نیست. هوشیاری فراوان می‌طلبد.

این جنبش به نظر من تاکنون و می‌توانم بگویم تا همین اواخر تا اندازه‌ای عامدانه از سیاسی شدن به معنایِ اخص آن خودداری کرده و حتی در مقابل شعار «زندانی سیاسی آزاد باید گردد» نیز مقاومت کرده است. کاش می‌توانستم درک کنم چه تحلیلی پشت این مقاومت احتمالی هست. بیش از چهل سال است کنشگران و زندانیان سیاسی آتش مبارزه را فروزان نگه داشته‌اند و عده‌ی کثیری از آن‌ها جان داده‌اند و عده‌ی بیشتری سال‌ها و سال‌ها و سال‌هاست که در سیاه‌چال‌ها هستند. آن‌ها کجای جنبش قرار می‌گیرند. انقلاب زنانه با همه‌ی عظمت به‌جای خود، ولی یاد زن‌ها و مردهای زندانی بنا بر چه تحلیلی مسکوت مانده است. انقلاب زنانه را به‌صورت انقلابِ صرفاً زنانه نباید دید. این انقلابی است که در آن زنان نقش برجسته دارند ولی تنها نقش را ندارند. زنان نشان داده‌اند که علاوه بر زنانگی پرچمدار یک مبارزه و تحول اجتماعی‌اند. اگر تحلیل بر این پایه مبتنی باشد که با تعدد شعارها تمرکز روی مسئله‌ی زنان کم‌تر خواهد شد. باید گفت که این یک اشتباه مطلق است. هر مسئله‌ی اجتماعی

شأن خود را دارد به‌ویژه خیزش اخیر که همه باور دارند روزنه‌ی انفجاری برای تضادهای متعدد درون جامعه بوده است. می‌توان زن بود و خواسته‌های به‌حق خود را دلیرانه و آشکارا بیان کرد ولی به‌یاد داشت که کنشگران بی‌شمار دیگری زمینه‌ساز این انفجار عظیم و باشکوه بوده‌اند. درست است پراکنده‌گویی مطلب را مخدوش می‌کند ولی کم‌توجهی به سایر آرمان‌ها نه‌تنها کمکی به پیش‌برد نمی‌کند بلکه خطر انزوا را به‌وجود می‌آورد. زن به‌معنای زندگی و آزادی است؛ و زندانی سیاسی یکی از مؤلفه‌های کلیدی آن.

۶

امیدوارم که این کم‌توجه‌ای تاکنون نسبت به شعارهای سیاسی توجیهی داشته باشد که من ندانم. امیدوارم. همین‌طور جهش از خواسته‌های معین به فراسوی آنچه آخرین کلام است خلأیی را به‌وجود می‌آورد که خود نیازمند بررسی است.

جنبش‌های مطالباتی متعددی قبل از خیزش اخیر در سراسر ایران وجود داشتند. از معلمان و بازنشستگان و مال‌باختگان تا اعتصاب کارگران و دهقانان و کارمندان و کامیون‌داران. امید می‌رفت که این جنبش‌ها به این خیزش عمومی پیوندند. حرکت‌های قابل توجهی هم در این زمینه شده است. البته هنوز زمان زیادی نگذشته و امکان گسترش و پیوند آنها وجود دارد و هر روز نشان مثبت دیگری دیده می‌شود ولی این حرکت نیاز به شتاب بیش‌تر دارد. در حرکات اخیر هنوز خواست‌های مطالباتی مشخص مجال بروز نیافته و همین است که این نیروهای بالقوه هنوز با هم‌هی قوا به میدان نیامده‌اند. احتمالاً در آینده این همبستگی‌ها بیشتر خواهد شد. به نظر من علاوه بر تبلیغ و ترغیب شرکت توده‌ی مردم در مبارزات باید به خواست آنها هم در هیئت اجتماعی و هم فردی توجه شود. هیئت اجتماعی به صورت اتحادیه‌ها و شوراها... تظاهر می‌کند که تا اندازه‌ای که شرایط سرکوب اجازه داده تحرک داشته‌اند ولی هنوز اکثریت مردم به صورت فردی تصمیم می‌گیرند البته منظور من اکثریت از نظر سیاسی ناآگاه است و یا حتی عده‌ای که آگاهی نسبی دارند ولی ضرورت معیشتی

آنها برایشان بازدارنده بوده است. این مسئله را هرکس که با توده‌ی مردم تماس دارد می‌فهمد. تکرار هزارباره‌ی ضرورت آن، حتی سرزنش بخشی از مردم در عدم انجام آن، از طرف کسانی که صرفاً دستی از دور بر آتش دارند عوام‌فریبی است که نمونه‌ی کامل آن بیانات سخنوران خارج‌نشین است که با آن سابقه‌ی غیرقابل دفاع خود در همکاری‌ها، سخن از ضرورت اتحاد و اتحاد مردم در داخل می‌کنند و از آنها می‌خواهند که به صف انقلاب (که خودشان برای رهبری آن با هم می‌جنگند) بپیوندند. عده‌ای هم می‌گویند به انقلاب بپیوندید، شورش کنید، آتش بزنید. ما هوای تان را داریم!

۷

در جنبش اخیر تحولات مثبتی در مسئله‌ی ملی و ملیت‌ها هم به‌وجود آمده است. طلایه‌داری مبارزات از کردستان و گستردگی و عمق بیشتر آن در آن‌جا و سپس پیوستن بلوچ‌ها، تأثیر بسیار مثبتی داشته است. حرکات مردم آذربایجان،

گیلان، لرستان و اکثر نقاط ایران در جهت کلی انسجام بوده است. مسائل گذشته البته کاملاً حل نشده‌اند و نمی‌توان انتظار داشت که ظرف مدت کوتاهی همبستگی ملی بلامسئله شود ولی حرکت‌ها روبه‌پیش و امیدوارکننده بوده است. شعارهای همبستگی از زاهدان تا کردستان برای هر ایرانی دلگرم‌کننده بوده و هست و راهکارهایی برای آینده پیش‌رو می‌گذارد.

۸

همان‌طور که گفتم هنوز در ابتدای راهیم. هیچ تحول اجتماعی عظیم در هیچ جای جهان بدون عبور از مراحل متعدد، افت‌وخیزهای فراوان و گذر زمان به جایی نرسیده است. هم‌اکنون نیز نتایج از لحاظ تحول اجتماعی غیر قابل بازگشت حیرت‌انگیز بوده است. به‌هرحال این راهی است که در مقابل جامعه‌ی ایران گشوده شده است. این که حاکمیت چه می‌کند یا چه می‌تواند بکند و برای چه مدت می‌کند را ما نمی‌دانیم. ولی می‌دانیم که تلاش‌هایش به سرانجام نخواهد رسید. این امر

که زدوبندها و توطئه‌های جهانی روی جنبش چه تأثیراتی می‌گذارند نیز برای کسی قابل پیش‌بینی نیست. من می‌دانم استراتژیست‌ها و دولت‌های غربی به دلایلی که در قرون اخیر داشته‌اند خواهان یک حکومت مترقی و دموکراتیک در این منطقه نبوده و نیستند. نه در ایران و نه در هیچ جای دیگر جهان. اجازه دادن به تأسیس حکومتی که توسط مردم از دل یک خیزش همگانی به دست آید برای خود آنها هم حکم خودکشی را دارد. ببینید با جنبش‌های ۹۹ درصدی‌ها در آمریکا و جلیقه‌زردهای فرانسه،... چه کردند. به نظر آنها مگر می‌شود مردم آن قدر بی‌باک شوند که خلاف خواست ما حکومت عوض کنند! سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. نظم نوین جهانی چه می‌شود. حقه‌بازی‌ها، دورویی‌ها و «حمایت‌ها» و چشم‌بندی‌های حکومت‌های غربی به همین مسئله باز می‌گردد. ما تعیین‌کننده هستیم نه مردم.

در مورد روسیه و چین هیچ سخنی نمی‌توان گفت جز اظهار خشم از روش‌های شنیع و بدوی آنها. آنها نه با ملت ایران هستند نه با دولت ایران. تحت عنوان حفظ منافع ملی به هر

پستی تن می دهند. خوشبختانه برسر این موارد اختلاف چندانی
میان اپوزیسیون ایران و مدافعین جنبش نیست.

* * *

با چنین دورنمایی ناگزیر مسئله‌ی خیزش دوباره مطرح
می‌شود. ما راهی نداریم جز این که در نهایت برنده شویم چون
وضع فعلی امکان استمرار ندارد. بسیاری از کارت‌ها بازی
شده‌اند. و نیز مهم‌تر این که جنبش کنونی نخستین مرحله‌ی
پیروزی خود را هم اکنون کسب کرده است. تحول عظیم
اجتماعی، و مطمئناً پیروزی‌های دیگر به دست خواهد آورد.

درست است که آینده از میان بدیل‌های مختلف قابل پیش‌بینی
نیست. مسئله‌ی جنگ داخلی، تجزیه‌ی ایران، حمله به ایران و
ده‌ها سناریوی دیگر... از میان همه‌ی این امکانات آنچه برای
ما قابل قبول و قابل مبارزه است سعی در به‌وجود آوردن
شرایط دموکراتیک است. این تنها بدیلی است که انسانی

است و شایسته‌ی این همه فداکاری‌ها و مبارزاتی است که دوست و دشمن و جهانیان را به تحسین واداشته است. ما در تاریخ ۱۵۰ ساله‌ی اخیر در چند مورد سرنوشت‌ساز بوده‌ایم. راه‌گشا بوده‌ایم. در انقلاب مشروطه، در نهضت ملی نمونه بوده‌ایم. امروز که سطح آگاهی‌مان بالاتر رفته است از پا نخواهیم نشست. «زن، زندگی، آزادی» مرحله‌ای درخشان است. اما راهی دراز تا پایان مانده است.

خیزش «زن، زندگی، آزادی»: ملاحظاتی راهبردی برای یک جمع‌بندی

امیر کیان‌پور

"اولین این مردان روبسپیر، دومی دانتون و سومی مارا نام داشت. آنها در سالن تنها بودند. در مقابل دانتون یک لیوان و یک بطری شراب پوشیده از گرد و غبار قرار داشت که یادآور لیوان آججوی لوتر بود، روبروی مارا یک فنجان قهوه، و در مقابل روبسپیر چند کاغذ بود."

این تصویرسازی رماتییک ویکتور هوگو از همه عناصر ذهنی‌ای است که برای انقلاب لازم است: کاغذ، شراب و قهوه .

تصویرسازی هوگو اگرچه زیادی مردانه است، اما فهرست پیشنهادی اش از مواد لازم برای یک تشکیل کارگروه انقلابی همچنان به روز است: کاغذ یا ایده و آگاهی، شراب یا شور و شجاعت و قهوه یا هوشیاری و بیداری استراتژیک.

خیزشی که طی ۱۰۰ روز گذشته ایران را در نوردید، جلوه‌های درخشانی از اتصال ایده و شور، آگاهی و شجاعت را به نمایش گذاشت. همراه با کنار رفتن روسری‌ها، حجاب عمومی ترس نیز فرو ریخت، بند از خودبیگانگی اراده سیاسی گسسته شد و به ویژه نوجوانان و زنان و ملیت‌های ستم‌دیده صحنه‌های مثال‌زدنی از شور و شجاعت و زندگی را رقم زدند. به لطف شعار الهام‌بخش «زن، زندگی، آزادی» نیز، ایده‌ها برای یک زندگی خوب و شایسته کم نیستند. موضوع یادداشت پیش‌رو، نه ایده و شجاعت بلکه مساله خرد استراتژیک برای تاب آوردن سایه‌ها و ابهام‌های پیش از سپیده‌دم در شب بلند مبارزه است.

با گذشت بیش از سه ماه از آغاز خیزش سراسری، و در شرایطی که به نظر اعتراضات وارد فازی از فرود نسبی شده و کاهش نسبی اعتراض‌های خیابانی می‌تواند به افزایش نسبی تردیدها و عقب‌نشینی در تاریکی بیانجامد، بازاندیشی راهبردی در مورد موانع عینی و ذهنی، درون‌زا و بیرون‌زا در پیشبرد و تعمیق جنبش، دستورکاری ضروری و فوری است.

به راه افتادن ماشین اعدام جمهوری اسلامی خود می‌تواند نشانه‌ای تغییر فاز در خیزش عمومی باشد. برخلاف خشونت و کشتار پلیسی خیابانی که هدفش مهار و پایان بخشیدن به اعتراضات است، اعدام خشونتی برای نمادین ساختن پایان است. جمهوری اسلامی بر خلاف موج‌های اعتراضی پیشین نتوانست با برگزاری تجمع هوادارانش (مانند آنچه در ۹ دی ۸۸ اتفاق افتاده) نوعی اختتامیه نمادین برای اعتراضات برپا کند و حالا از طریق چوبه‌های دار در پی تحمیل تقویم خود به روند خیزش سراسری است.

اگرچه رسانه‌های تبلیغاتی حکومت اعتراضات را با فعل گذشته صرف می‌کنند، گمانه‌زنی‌های غیرحکومتی همگی بر تداوم یا بازگشت جنبش تاکید دارند، و عطف به اراده و ذهنیت انقلابی حاکم بر انبوه مخالفان و یا با تکیه بر عنیت اجتماعی (و نظر به بحران فزاینده اقتصادی، کسری بودجه و حقوق‌های عقب‌افتاده) خبر از قریب‌الوقوع بودن فوران‌های سیاسی و اجتماعی در پی خیزش «زن، زندگی، آزادی» می‌دهند.

در وقفه کنونی، آنچه ضرورت دارد ترسیم افق پیش‌رو در پرتو تجربه‌ها، تضادها و بن‌بست‌های گذشته است. علیرغم شدت و گستردگی بی‌سابقه اعتراضات، جمهوری اسلامی در برابر اعتراضات یکپارچه باقی مانده است. شکاف درون حاکمیت و در نتیجه عقب‌نشینی نسبی بخش‌های از هیات حاکمه نقطه عطفی است که می‌تواند توازن قوا را به شکل برگشت‌ناپذیری به نفع جنبش تغییر دهد. برای رسیدن به چنین نقطه‌ای سه کلید یا راه‌حل طلایی در مباحثات و

گفت‌وگوهای عرصه عمومی طی سه ماه گذشته مطرح شده است:

الف) ائتلاف فراگیر نیروهای مخالف

ب) قطع کامل روابط دیپلماتیک غرب با جمهوری اسلامی

ج) اعتصاب سراسری

عطف به این سه موضوع، سازماندهی و آرایش مجدد جنبش سراسری و گذر از گرگ و میش سایه‌های درهم تنیده ابهام و عدم قطعیت، نیازمند به پاسخ به سه مساله استراتژیک است: مساله باز تولید، مساله دیپلماسی، مساله جبهه متحد.

جبهه متحد

در طی هفته‌های گذشته، خواست ائتلاف نیروهای اپوزیسیون و تشکیل شورای رهبری یا نمایندگی در خارج از کشور به یکی از سرفصل‌های عمده مباحثه‌های اجتماعی بدل شده است.

برخی از ضرورت سیاسی و تاریخی چنین ائتلافی حرف می‌زنند و گروهی حتی در تدارک تشکیل یک دولت انتقالی هستند. و این کلید جادویی برای بازکردن قفل انقلاب به‌ویژه از جانب کسانی تبلیغ می‌شود که مبدا، ماهیت و روند مرکز‌گریز، متکثر و چندگانه خیزش «زن، زندگی، آزادی» را کمتر به رسمیت می‌شناسند؛ خیزشی که در سقز و با شعار «ژن، ژیان، ئازادی» زنان کرد کلید زده شد و خونبارترین اپیزود آن در بلوچستان رقم خورد.

هر تفسیری از خیزش «زن، زندگی، آزادی» که بر تضادها و واگرایی‌ها درونی آن چشم بیند، مغایر با محتوای حقیقی آن است. حقیقت این است که اگرچه نوعی هم‌رأیی ایده‌ها و همگرایی امیال در مورد نفی و پایان جمهوری اسلامی در کار است، اما تخیل عمومی در مورد وضعیت پس از جمهوری اسلامی چندگانه است. مساله کثرت رویاها برای تاسیس یک نظام سیاسی بدیل (علی‌رغم وجود وحدت علیه جمهوری اسلامی) موضوعی است که برخی به دلایل ایدئولوژیک و برخی به دلایل استراتژیک دوست ندارند طرح و به آن دامن

زده شود. تفسیرها نیز در مورد پیامدهای آن یکی نیست: این واقعیت که امروز امر نو به شکلی چندگانه، واگرا و بعضاً متضاد صرف می‌شود، برای برخی معرف زمینه اجتماعی و سیاسی مساعد برای برپایی نوعی نظام سیاسی تکثرگرا در جغرافیای ایران است، گروهی دیگر اما آن را نشانه‌ای از اجتناب‌ناپذیری ستیزهای درونی در دوران به اصطلاح گذار می‌دانند.

این کثرت و چندگانگی نه صرفاً امری ذهنی و ایدئولوژیک که در مادیت خیزش انقلابی کنونی قابل ردیابی است. شاید درست‌تر باشد به جای جنبش از جنبش‌ها حرف زد؛ جنبش‌هایی که هم‌آیندی و هم‌زمانی آنها به معنای هم‌گن و هم‌جنس بودن آنهاست. دست کم دو پویایی یا دو بلوک عمده در خیزش سراسری وجود دارد:

نخست، بلوک رادیکال «زن، زندگی، آزادی» که مبدأ و جهتی فمینیستی دارد؛ روی درک تقاطعی و اینترسکشنال

(میان-بخشی) از ستم جنسیتی استوار است و مساله زنان را در پیوند با ستم طبقاتی و ستم ملی می‌بیند. عاملان و سوژه‌های این جنبش شبکه‌ای غیر نهادی و بدون مرکز از فعالان سیاسی، مدنی و کارگری‌اند که از درون زندان اوین تا قلب کردستان گسترده‌اند.

دوم، بلوک ناسیونالیست محافظه‌کار که به جای «زن، زندگی، آزادی» از یک «انقلاب ملی» سخن می‌گوید که بنیاد ایدئولوژیک آن بر میراث فرهنگی "ایران‌شهر"، مشتمل آهنگین رضاشاه و توسعه آمرانه محمدرضاشاه بنا شده و بیش از آنکه شبکه‌ای سازمان‌یافته درون مرزهای کشور داشته باشد، دلگرم حمایت و تبلیغات رسانه‌ای در خارج از کشور است.

این دو بلوک که هنوز مرزهایشان تعیین نیافته است، درک مشترکی از مفاهیمی مثل زن، زندگی نیک و آزادی ندارند و حتی برداشت‌شان از مفهوم تغییر، گذار و دگرگونی سیاسی متفاوت است.

عطف به این تنش درونی، باید هر نوع پیش فرض استعلایی و همگن ساز در مورد مفهوم گذار را کنار گذاشت. هیچ فرم سیاسی ای از پیش موجودی وجود ندارد که بتواند این واگرایی درونی را ذیل خود حفظ و منسجم کند. گفتارهای پوپولیستی ای که فرای شکاف سیاسی چپ-راست و در انتزاع از ستم طبقاتی، ملی و جنسیتی می‌خواهند یک کل یکپارچه بسازند، از قبل نوعی عملیات حذف فرودستان هستند. و درنهایت اینکه این شکاف‌ها و تضادها را با شعبده یک شبه‌ای به اسم رفراندم نمی‌توان حل و رفع کرد.

ایده ائتلاف نیروهای اپوزیسیون علاوه بر آنکه همبسته انتقال انحرافی دینامیسم اصلی خیزش از درون کشور به خارج آن است، معنایی جز به حاشیه راندن ویژگی اصلی جنبش رادیکال «زن، زندگی، آزادی»، یعنی مرکز‌گریزی آن (در بعدها جنسیتی، ملی، طبقاتی و زیست‌محیطی) ندارد. در یک کلام، حل شدن درون یک کلیت «همه با هم» وسوسه‌ای است که یک جواب بیشتر ندارد: نه.

تمام سازماندهی‌ها، شبکه‌ها و بلوک‌هایی که درون خیزش سراسری شکل گرفته‌اند نه فقط «علیه» جمهوری اسلامی که در عین حال «برای» روزگار پس از جمهوری اسلامی‌اند. در شرایط کنونی، به جای ادغام ایده‌ها و سازماندهی‌های موجود «برای وضعیت آتی» درون یک سازماندهی فراگیر «علیه وضع موجود»، باید جهت‌گیری سازماندهی موجود سلبی را به سازماندهی‌هایی ایجابی ترجمه کرد. این امر مستلزم «سازماندهی درون سازماندهی» و تعمیق سیاسی و اجتماعی تضادهای درونی جنبش به جای «سازماندهی فراسوی سازماندهی» و در پراکنش گذاشتن تضادهای درونی است.

در واقع، فرم مناسب سازماندهی برای فمینیست‌ها، چپ‌ها، دموکرات‌ها و ملیت‌های تحت ستم که هسته اصلی جنبش «زن، زندگی، آزادی» را شکل می‌دهند، در تضاد با شیوه بسیج برخی تلویزیون‌های خارج کشور (وابسته به عربستان سعودی و اسرائیل) قرار می‌گیرد که با ایجاد یک گفتار

اردوگاهی یکدست در بالا سعی در ایجاد یک توده بی‌شکل، تمیزه و همگن در پایین دارند. جنبش «زن، زندگی، آزادی» باید از پایین به بالا، از حاشیه به مرکز، از داخل به سمت خارج خود را سازماندهی کند. مقدم بر ایجاد شبکه‌ای گسترده و منسجم در امتداد این بردارها و علیه اشکال زنده و اشباح سلطه و پدرسالاری، هیچ ائتلاف و جبهه مشترکی نه ممکن و نه مطلوب است.

گست دیپلماتیک

خواست قطع روابط دیپلماتیک کشورهای غربی با جمهوری اسلامی و تعطیلی سفارت‌خانه‌ها در خارج از کشور نیز سیاست ویژه دیگری است که در سه ماه گذشته سرمایه‌گذاری ذهنی و البته تبلیغات گسترده‌ای در مورد آن شده است. بیانیه‌های متعددی در این مورد امضا شده و بسیاری به همین منظور با مقامات اروپایی دیدار کرده‌اند.

فارغ از موانع عملی، مساله قطع روابط دیپلماسی از فیلتر مباحثات دموکراتیک عمومی نگذشته است؛ و روشن نیست چگونه بسته شدن سفارت‌خانه‌ها می‌تواند اقدام موثری در جهت پیشبرد جنبش باشد، آنهم در شرایطی که فضای ایران را درست همان مسیری سوق می‌دهد که جمهوری اسلامی ریل‌گذاری کرده است: انزوای بین‌المللی.

مسئله تداوم بازرسی آژانس بین‌المللی اتمی از تاسیسات هسته‌ای بیشتر به جنبش کمک می‌کند تا قطع آن؛ و به همین ترتیب حضور نمایندگان و ناظران بین‌المللی در ایران سرکوب حکومتی را دشوارتر می‌کند تا مثلاً خروج سفرا و دیپلمات‌های خارجی از ایران.

مساله به طور کلی‌تر این است که تکاپوها در جهت مذاکره دیپلماتیک با دولت‌ها بر تلاش‌ها برای ایجاد جبهه‌های همبستگی بین‌المللی مردمی سایه انداخته است. مذاکره با دولت‌ها اگر چه به نظر تاثیر بی‌واسطه‌تری بر روند اتفاقات

می‌تواند داشته باشد، اما در عین حال ایران را در مسیر سناریوهای وارداتی و تحمیل شده از بیرون قرار می‌دهند. این تکاپوهای دیپلماتیک وجه پروبلماتیک دیگری هم دارد و آن هم آنکه صرفاً در درون یک بلوک بین‌المللی، یعنی غرب، صورت می‌پذیرند. در جهان چندپاره و پرتنش امروز، مخالفان و معترضان باید به همان اندازه که با مسکو فاصله دارند، استقلال خود را از کشورهای غربی نیز حفظ کنند. قافیه درست کردن با ایران و اوکراین، در شرایط کنونی بین‌المللی نه فقط غیراستراتژیک که ماجراجویانه و خطرناک است.

در اینجا مساله داخل-خارج نیز مهم است. یکی از ویژگی‌های خیزش اخیر، جابه‌جایی و بیرون افتادگی مرکز ثقل گفتاری و نمادین بوده است. در شرایطی که شدت خشونت و سرکوب در داخل کشور، اجازه تصریح مطالبات و بیانگری به جنبش نمی‌دهد، صورت‌بندی‌های گفتاری، تفسیرها و تحلیل‌ها در مورد هویت جنبش غالباً در خارج از کشور فرموله شده‌اند- امری که در مورد بازنمایی‌ها، ترجمه‌ها و سخن‌گویی‌های

نمادین و تماس‌های دیپلماتیک صدق می‌کند. این بیرون‌افتادگی گفتاری/نمادین و شکافی را که میان واقعیت و تصویر قیام ایجاد کرده، باید پیوسته به پرسش کشید و از آن عادی‌زدایی و هنجار زدایی کرد: عادی نیست که زنانی که برای مذاکره با رئیس‌جمهور فرانسه به کاخ الیزه می‌روند هیچ نسبتی با زنان سقز نداشته باشند، همان‌هایی که در مراسم خاکسپاری ژینا(مهسا) امینی با در آوردن روسری‌ها آغازگر خیزش عمومی بودند.

بازتولید

در گفت‌وگوهای عرصه عمومی و به ویژه عطف به خاطره انقلاب ۵۷، آنچه در نهایت به عنوان عنصر تعیین کننده در پیروزی جنبش در وهله نهایی معرفی می‌شود اعتصاب‌های سراسری است، امری که البته تاکنون محقق نشده است. پرسش اعتصاب ما را به قلب مساله بازتولید اجتماعی نیروی کار و نقش آن در بازتولید کلیت نظام اقتصادی سیاسی می‌برد.

در شرایطی که دست کم طی پنج سال گذشته بحران فراگیر بازتولید همزمان معیشت مردم و بقای نظام را نشانه رفته، اعصاب عمومی کنش اعتصابی بسیار موثری است که در عین حال به سختی می تواند به واقعیت پیوندد.

این دشواری را باید در پرتو ساختار اقتصادی-سیاسی حاکم درک کرد. جمهوری اسلامی نمونه ای مثال زدنی از آن چیزی است که ارنست کانتروویچ آن را آرمان حاکمیت می داند: **Rex Exsomnis** یا پادشاه بی خواب... یعنی حاکمی که روز و شب ندارد و سازمان آن شبانه روزی و دائمی است.

جمهوری اسلامی از یک سو با شبکه عریض و طویل پاسدارها و شب پاهایش و از سوی دیگر با موج های شوک درمانی برای تامین کسری بودجه و انواع و اشکال دیگر غارت و سلب مالکیت قهری شناخته می شود که چیزی جز شب دزدی از شهروندان و کاهش توانایی بازتولیدی آنها نیست.

از یک سو، شاهد وضعیت فراگیر برکنده‌شدگی، تکه‌پارگی و تزلزل حیات اجتماعی هستیم که نشانه آن انبوه کارگران و کارکنان موقت و پیمانی و غیررسمی و و بیکاران بدون حقوق اجتماعی است که به حال خود رها شده و برای معیشت و بقا خود باید شب و روز کار کند و البته بی‌ثبات کاری آنها مانع همبستگی صنفی و طبقاتی‌شان است و از سوی دیگر، این جمعیت واگذاشته تحت کنترل شبانه‌روزی یک نظام پلیسی و امنیتی قرار دارد و درعین حال باید پیامدهای اقتصادی و معیشتی ماجراجوهای نظامی و منطقه‌ای حکومت را پردازند.

به طور کلی، اراده سیاسی برای تداوم مبارزه کافی نیست؛ مقاومت همواره موقتی و تا اطلاع ثانوی اما سرکوب شبانه‌روزی و بدون تاریخ است و البته در وضعیتی که بحران فراگیر بازتولید وجود دارد، شکنندگی مقاومت برجسته‌تر است، به ویژه آنکه شرایط بحرانی‌ای که مبارزه ایجاد می‌کند، می‌تواند ساختارهایی را که نان، بنزین، درمان و بقای مبارزان

به آنها وابسته است، بیش از پیش مختل کند. راه حل ریشه‌ای و البته پریچ و خم این مساله، جدا شدن نسبی سفره و اقتصاد معترضان از حکومت و در واقع چیزی است که می‌توان آن را «سازماندهی بازتولیدی» نامید. یک مبارزه پایدار، به ویژه وقتی که اعتراض شکل اعتصاب به خود می‌گیرد، مستلزم خلق الگوهای آلترناتیو نه فقط برای بسیج سیاسی که برای گذران زندگی است. در مناطقی مثل کردستان که از قبل اقتصاد بخشی از مردم تا حدی از اقتصاد حکومت جداست، یا در نقاطی که همچنان الگوهای تولید و مبادله بومی و خودآیین وجود دارد، ادامه مبارزه سیاسی راحت‌تر است تا مثلاً در تهران با اجتماع اتمیزه و اقتصاد مبتنی بر انتزاع آن. درست به همین خاطر، مغازه‌دارها که کنترل و حساب و کتاب کارشان دست خودشان است راحت‌تر می‌توانند دست به اعتصاب بزنند تا کارمندان دولت یا رانندگان اسنپ.

سازماندهی بازتولیدی جنبش پیش از هرچیز نیازمند تشکیل شبکه‌ای از شوراهای، تعاونی‌ها، صندوق‌های حمایتی، نهادهای مراقبت و همیاری در سطوح مختلف و ابتکارها و اقدامات

ضدسیستمی مردمی است. شوراهای کارگری و محلی نه به سادگی هدف و آرمان جنبش بلکه وسیله پیشبرد آن هستند. این نهادها البته زمانی می‌توانند حقیقتاً موثر باشند که بتوانند نوعی زیست-قدرت دوگانه را در توازی با دولت تشکیل دهند، یعنی در همان نقاط و مواضعی که دولت مردم را به حال خود واگذاشته است.

قدرت دوگانه، همان‌طور که رنه زاولتا مرکادو، نظریه‌پرداز مارکسیست بولیویایی، می‌گوید، برآیند نوعی «همزمانی کیفی نظم موجود و نظمی آتی و بدیل» است و این همزمانی در فصل مشترک دولت و نا-دولت رخ می‌دهد. آنچه اینجا در بحث زاولتا مرکادو مهم است، ارتباطی است که او میان امروز و فردا، نظم حاکم و نظم بدیل برقرار می‌کند. این اشکال سازماندهی انقلابی در دوران به‌اصطلاح گذار اند که نظم سیاسی آینده را مشخص می‌کنند، مشروط به آنکه این سازماندهی‌ها بتواند بعدی بازتولیدی داشته باشد. جریان‌های راست‌گرای ایرانی فکر می‌کنند هژمونی رسانه‌ای و حمایت کشورهای غربی کافی است تا آنها از خارج کشور مبارزات

مردمی را به حساب خود نقد کنند، اما این سازماندهی محلی و در میدان است که در وهله نهایی تعیین کننده خواهد بود.

سازماندهی علاوه بر ایدئولوژی و ساختار سیاسی، باید واجد پاسخ‌های عملی به مسائل اقتصادی-اجتماعی باشد. ادغام مبارزه و زندگی ممکن نخواهد بود مگر با تصرف سیاسی و جوه مختلف بازتولید اجتماعی، با ایجاد صندوق‌های مبارزه و اعتصاب، تشکیل داروخانه‌های مردمی، شبکه‌ای از پزشکان مبارز، آشپزخانه‌های جمعی و مانند آن. از این بابت، شعاری که گروه پلنگ‌های سیاه برای برنامه‌های بازتولیدی خود انتخاب کرده بودند، یعنی «بقا در دوران انقلاب» می‌تواند جایگزین مناسبی برای جهت‌یابی در مسیر سازماندهی نیروهای انقلابی‌ای باشد که از یک سو، کلیت مبارزه را به نبردهای ایدئولوژی و هژمونی تقلیل نمی‌دهند و از سوی دیگر با تاکید بر اراده سیاسی گروه‌های پیشاهنگ کوچک (و تحمیل اراده ذهنی بر روند عینی)، راه‌حل را همچون چریک‌های فدایی در دهه ۵۰ «رد تئوری بقا» نمی‌دانند.

از مفاک عصر ظلمت

شیرین کریمی

نقد گفت‌وگوی بیژن عبدالکریمی با پایگاه خبری تحلیلی

ساعدنیز با عنوان

«زن، زندگی، آزادی شعاری است که با سنت تاریخی ما

نسبتی ندارد»

بیژن عبدالکریمی، دانشیار پیشین فلسفه در دانشگاه آزاد اسلامی، در تاریخ اول دی‌ماه ۱۴۰۱ در گفت‌وگویی با «پایگاه خبری تحلیلی ساعدنیز» با اظهاراتی درباره‌ی جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی»، درست در نقطه‌ی مقابل این جنبش موضع می‌گیرد و در کنار سرکوب‌گران آن می‌ایستد.

در این گفت‌وگو، عبدالکریمی می‌گوید: «با مدرنیته زنان به صحنه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی وارد شدند و همچنین با ظهور پسامدرن در واقع حضور زنان در عرصه‌های گوناگون پررنگ‌تر شده است و این یک مسئله‌ی جهانی و نه صرفاً مختص به ایران است.» چرا عبدالکریمی «حضور زنان در عرصه‌های عمومی» را «مسئله‌ی جهان و ایران می‌داند؟ در واقع مسئله‌بودن، غیرعادی‌بودن، عجیب‌بودن، اشکال‌داشتن و بحران‌بودنی که به مسئله‌بودن می‌انجامد اصطلاحاتی است که زبان مردسالار به زنان و به موقعیتی که برای زنان در نظر گرفته شده تحمیل می‌کند. اگر بگوییم مسئله حضور زنان نیست، بلکه نگاه مردسالارانه‌ی متکلمانی همچون عبدالکریمی به زنان است در این صورت ممکن است اندکی بار سنگین مسئله‌بودن از روی دوش زنان برداشته شود و بتوانیم امیدوار باشیم که بالاخره روزی برسد که «فلسوفانی» مثل بیژن عبدالکریمی زنان یا حضور زنان را مسئله ندانند، بلکه دریابند که «مسئله» در واقع جهان‌بینی شخص خودشان است.

عبدالکریمی با اشاره به خاستگاه شعار «زن، زندگی، آزادی» می‌گوید این شعار «برای اولین بار توسط عبدالله اوجالان مطرح شد و باتوجه به گرایش‌های مارکسیستی وی، به او و گروه‌های نظامی زیر نظر وی، اتهاماتی از جمله بهره‌برداری‌های جنسی از زنان و تبدیل زنان به بردگان جنسی وارد شده است... گفته شده است عبدالله اوجالان و گروه‌های نظامی زیر نظر او ازدواج را کنار گذاشتند و زن را به یک برده‌ی جنسی تبدیل کردند و شعار وی، یعنی «زن، زندگی، آزادی» اکنون در زبان برخی از جوانان و کنشگران ما هم جاری شده است و به همین دلیل نمی‌توان گفت که این شعار یک شعار اصیل است، اما در نقد سنت و در واکنش به جریان‌ات سنت‌گرا سر داده شده است». عبدالکریمی استاد پیشین دانشگاه و مدعی فلسفه‌دانی است، شاگردانی دارد و گاه سخنرانی‌های مهیجی ارائه کرده است، بنابراین کم‌ترین انتظاری که می‌توان از وی داشت این است که دقیق‌تر حرف بزند و در نقد خود از عباراتی مثل «گفته شده است» استفاده نکند. کجا گفته شده است؟ با استناد به کدام داده‌های تاریخی چنین نسبت‌هایی را به عبدالله اوجالان می‌دهد؟ می‌توانیم مرتکب خطای شناختی

شویم و فرض کنیم وقتی فردی مثل عبدالکریمی چنین ادعایی می‌کند پس «حتماً درست است». همچنین او این شعار را «اصیل» نمی‌داند و با توجه به توضیحاتش می‌توانیم بفهمیم که او «اصیل نبودن» را معادل با «ایران نبودن خاستگاه این شعار» می‌داند. می‌توانیم در تعریف «اصیل بودن» هم با او موافق نباشیم، اما لازم است کمی توضیح بدهیم که عبدالله اوجالان کیست و این شعار در چه زمینه‌ای سر داده شد و نسبتش با جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» در ایران چیست.

عبدالکریمی درباره‌ی شعار «زن، زندگی، آزادی» دچار کژفهمی بدی است. طی سه ماه گذشته مقالات بسیاری در شرح، نقد، معرفی خاستگاه و چیستی پیام شعار «زن، زندگی، آزادی» نوشته و منتشر شده است. شعار «زن، زندگی، آزادی» از کجا آمد؟ امروز دیگر پاسخ این پرسش روشن است و بسیاری و از جمله سوما نگهداری‌نیا به آن پرسش پاسخ داده‌اند، از او نقل می‌کنم: «شعار «ژن، ژیان، ئازادی» نخستین بار در سال ۱۹۸۷ از سوی جنبش آزادی‌بخش زنان کردستان ترکیه سر داده شد. بعدها مادران شنبه که در

نتیجه‌ی ناپدیدشدن قهری فرزندان‌شان در استانبول تحصن می‌کردند این شعار اعتراضی را تکرار کردند. خیلی زود این شعار به حلقه‌ی اتصال گروه‌های فمینیستی کرد و ترک در شهرهای ترکیه بدل شد، سال ۲۰۱۴ جنبش زنان روژئاوا در نبرد با داعش در کردستان سوریه این شعار را به نماد انقلاب فمینیستی زنان تبدیل کردند. سال ۲۰۱۸ در جریان نمایش فیلم «دختران خورشید» در جشنواره‌ی کن این شعار از سوی هنرمندان در سالن جشنواره سر داده شد. سال ۲۰۲۲ (۱۴۰۱ شمسی) پس از قتل ژینا (مهسا) امینی به دست گشت ارشاد این شعار از زبان زنان در مراسم خاکسپاری ژینا در سقز سر داده شد. پس از آن این شعار به سرعت شهرهای ایران را درنوردید و از زبان زنانی که در اعتراض به قتل مهسا امینی و حجاب اجباری به خیابان آمده بودند سر داده شد. اکنون این شعار به نماد جنبش آزادی‌خواهی زنان و حلقه‌ی همبستگی آن‌ها در اعتراضات خیابانی و شبکه‌های اجتماعی تبدیل شده که به هر زبانی ترجمان زندگی آزاد برای تمام زنان جهان است.»

اما عبدالکریمی با اشاره به عبدالله اوجالان رهبر حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک.) این شعار را «غیراصیل» می‌داند. در مقاله‌ای با عنوان درنگی بر شعار «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی نازنین و یامین نسبت عبدالله اوجالان و آپوئیست‌ها (پیروان اوجالان) با این شعار به تفصیل بررسی شده است. «ژن، ژیان، ئازادی» یکی از شعارهای پایه‌ای آپوئیست‌ها و احزاب خواهرش است. اوجالان در سیر مطالعاتش به این نتیجه رسید که «زن» هنوز به موضوع شناخت علمی تبدیل نشده و دلایل سنگینی سایه‌ی پاتریارکالیسم (پدر-مردسالاری) و پوزیتیویسم بر علوم اجتماعی است. به‌علاوه، متقاعد شد که اقدامات تاکنونی فمینیسم، مارکسیسم و سایر آموزه‌ها، برای رهایی زن ناکارا بوده‌اند. از این رو خودش دست‌به‌کار شد و شروع به تدوین «علم ژنولوژی» (زن‌شناسی) کرد تا دریچه‌ی نوینی برای شناخت زن و جایگاه اجتماعی او بگشاید، و راه کار تازه‌ای برای «رهایی زن» بیابد.

اوجالان کارش را با تمرکز بر دوران نوسنگی آغاز کرد که گویا محل ظهور ایزدبانو و مادرتباری بود. او مدعی شد که پیوند «ژن، ژیان و ژینگه» یا «زن، زندگی و طبیعت» در منطقه‌ی هلال طلایی، در جوامع کمونی-یا جوامع طبیعی یا سوسیالیستی بدوی- بسته شد و در آینده نیز در همین منطقه، زن مقام ازدست‌رفته‌اش را بازخواهد یافت و «پیوند نیرومند زن با زندگی» و «آزادی» متحقق خواهد شد. به ادعای اوجالان هم‌ریشگی لغات «زن و زندگی» (ژن و ژیان)، و هم‌ذاتی طبیعی زن و طبیعت (ژینگه) - که از زاینده‌گی این دو نشأت می‌گیرد- به انقلاب بعدی خصیصه‌ای زنانه خواهد بخشید. این نظریه الهام‌بخش آپوئیست‌ها برای پردازش شعار «زن، زندگی، آزادی» شد. اما «علم» مورد ادعایی اوجالان (ژنولوژی) نه تنها بر یافته‌های دانشگاهی و تحقیقاتی استوار نیست بلکه از سوی هیچ متد علمی پذیرفته‌شده‌ای ارائه نشده و از طرف هیچ نهاد معتبر علمی تأیید نشده است. استنادات اوجالان عموماً بر اساطیر، روایات دینی، متافیزیک و مقولات فلسفی استوار است؛ و به این دلیل، در بهترین حالت می‌تواند یک «رویکرد» یا پارادایم در نظر گرفته شود و نه علم.

در ادامه اندیشه‌های اوجالان درباره‌ی «زن» به شکل حیرت‌آوری شبیه سخنان بیژن عبدالکریمی درباره‌ی «زن» در این گفت‌وگو می‌شود! آن‌هم سخنانی که عبدالکریمی خیال می‌کند بر ضد این شعار و بنابراین بر ضد اندیشه‌های عبدالله اوجالان می‌گوید! شباهت به قدری است که گویی اندیشه‌های عبدالکریمی و اوجالان از یک خاستگاه برآمده یا بر یک سنت ایستاده‌اند! بنیان نظریه‌ی به اصطلاح زن‌شناسی اوجالان بر «اصالت ذات» متکی است: به این معنا که زن با سه صفتِ ذاتی «زایندگی»، «مادری» و «هوش عاطفی» برجسته می‌شود که نقطه‌ی پیوند زن با «طبیعت»، «خاک» و «مام میهن» است؛ همین ویژگی‌هاست که به زن این امکان را می‌دهد تا به حقیقت و هوش کیهانی نزدیک‌تر شود و مرد و جامعه را به عدالت و انسانیت هدایت کند. باری، در دوره‌ی جدیدِ حیات سیاسی اوجالان با دو تصویر از زن در اندیشه‌ی او روبرو می‌شویم: «یکی زن قوی، آزاد، دموکرات و رها که سدهای اسارت اجتماعی را گسسته و خود را از ذهنیتِ فرودستی رها کرده و به هیبت «ایزدبانو» درآمده، و دیگر زن

ذلیل، توسری خور و دون شأن امروزی که نه تنها سدّ راه مرد در نیل به «عشق‌های افلاطونی» است، بلکه اسباب تباهی مردان و انحطاط همگان است. چنین زنی نه تنها لایق عشق‌ورزیدن، دوست‌داشته‌شدن و همزیستی نیست، بلکه از اساس وجودش بی‌خود است!» عبدالکریمی نیز در ادامه‌ی گفت‌وگویش سخنانی می‌گوید که علاوه بر این که مرا به یاد مقاله‌ی آرش نراقی درباره‌ی فمینیسم در ایران می‌اندازد، به شباهتش با اندیشه‌ی عبدالله اوجالان نیز بیشتر پی می‌برم. عبدالکریمی می‌گوید: «زن ایرانی با مهر، فداکاری، عشق و ایثار شناخته می‌شود و حال آن که تصویر زن در جنبش‌های جدید اجتماعی در سراسر جهان به یک زن هالیوودی تقلیل پیدا کرده است و عناصری مثل عشق، فداکاری، از خود گذشتگی، رنج کشیدن برای دیگری، ایثار و ارزش‌های متعالی انسانی را در آن نمی‌بینیم.» و اوجالان معتقد است: «زنان یا می‌بایست در حد قداست ایزدبانوان باشند یا هرگز وجود نداشته باشند.» پس تربیت ایزدبانوان به اساسی‌ترین دغدغه‌ی فلسفی اوجالان تبدیل می‌شود، چراکه ایزدبانوان هستند که به زندگی معنا و مفهوم می‌بخشند، نه زنانی که به

قول اوجالان «اسیر در مدرنیته‌ی کاپیتالیستی برده‌ی زندگی مصرفی مانده‌اند!» از این رو یکی‌انگاریِ شعار «زن، زندگی، آزادی» که ایرانیان آن را از بستر مبارزات آزادیخواهانه‌ی کوردها و به‌طور خاص از زنان کورد گرفته، صادره به مطلوب و از آن خود کرده‌اند با اندیشه‌های عبدالله اوجالان بی‌معنا و عوام‌فریبانه است. شعارهای انقلابی بستر خود را می‌جویند و با خواسته‌های انقلابیون سازگار می‌شوند.

عبدالکریمی در ادامه تابناک‌ترین جمله‌اش در این گفت‌وگو را به زبان می‌آورد، گویی او شیوه‌ی «زن‌بودن» بعضی زنان را بهتر از سایر زنان می‌داند وقتی می‌گوید: «پروین را زن‌تر از فروغ می‌دانم!» همین‌جا تصور کنید من بگویم: «عبدالکریمی را مردتر از نراقی می‌دانم!» تردید نکنید که از نگاه برخی این حرف توهین به نراقی است! بگذریم. به نظر عبدالکریمی: «زنان اسوه‌ی ما در تاریخ معاصر و پیش از آن همواره در اقلیت بوده و هستند و حتی بسیاری از آنها مانند پروین اعتصامی شاعری است که نسل‌های جدید وی را نمی‌پسندند با این توجیه که وی مردانه و نه زنانه سراییده است. نسل‌های

جدید غالباً فروغ فرخزاد را به عنوان نماینده زن ایرانی می‌شناسند و معتقدند که وی نخستین شاعر زنی بود که زنانگی و احساسات زنانه‌اش را سراییده است. اما من پروین را زن‌تر از فروغ می‌دانم و حس زنانه را صرفاً در حس جنسی زنانه محدود نمی‌کنم و کماکان معتقدم که پروین زن‌ترین شاعر معاصر ماست و او مظهر زن ایرانی است و امر ایرانی در وی ظهور و تجلی دارد، هر چند که علیه بسیاری از چارچوب‌های سنتی نیز شورید و برخی از این چارچوب‌ها را نیز زیر پا گذاشت.» تک‌تک گزاره‌های این پاراگراف «حرف مفت» است، درست به همان معنایی که هری فرانکفورت در کتابش «در باب حرف مفت» در نظر دارد. عبدالکریمی دو زن را با یکدیگر مقایسه می‌کند و یکی را «زن‌تر» از دیگری می‌داند، این ترفند حقیرانه‌ی سلطه‌گران است که هنگام مواجهه با فرودست‌شدگان با بد و خوب کردن آنان، با هدف حفظ سلطه‌ی خود به کار می‌گیرند. به‌علاوه عبدالکریمی آثار فروغ فرخزاد را به «بیان حس جنسی زنانه» تقلیل می‌دهد! «وزش ظلمت را می‌شنوی؟»

در ادامه عبدالکریمی می‌گوید: «شعار «زن، زندگی، آزادی» شعاری است که پشتوانه‌ی حکمی و فلسفی ندارد و با سنت تاریخی ما هم نسبتی ندارد و خود را در شورش بر سنت آشکار می‌سازد. اما اگر اندیشه‌ای مستقل از سنت تاریخی خودش باشد بی‌ریشه است و نمی‌تواند اثرگذار باشد. البته این سخن من، نه از منظر یک «تئولوژیستین» (متکلم) و دفاع از نظام‌های الهیاتی سنتی بلکه صرفاً از منظر مواجهه‌ای پدیدارشناسانه با تاریخ تفکر بشر باید فهم و تفسیر گردد، منظری که بعید می‌دانم بسیاری از افراد جامعه‌ی ما، به دلیل اسارت‌شان در چارچوب‌های اندیشه‌های ایدئولوژیک، قدرت هضم و فهم آن را داشته باشند.» جمله‌ی آخر که گویی اتمام حجت مرد فیلسوف با «بسیاری از» ماست دیگر جایی برای بحث نمی‌گذارد، زیرا به قول او «بعید است قدرت هضم و فهم» چنین اظهارات ژرفی را داشته باشیم! ما نمی‌توانیم بفهمیم شعار «زن، زندگی، آزادی» که از زبان ده‌ها فیلسوف برجسته‌ی جهان در حمایت از خیزش معترضان ایران بیان شد، پشتوانه‌ی حکمی و فلسفی ندارد! اما نوم چامسکی، آنجلا دیویس، ژاک رانسیر، جودیت باتلر، آلن بدیو، اتین بالیبار،

توماس پیکتی، یانیس واروفاکیس، اسلاوی ژیشک، آنتونیو نگری، جورجو آگامبن و همچنین شمار زیادی از چهره‌های دانشگاهی ایرانی در سرتاسر جهان از این جنبش پشتیبانی کرده‌اند، آیا تمام این متفکران از جنبشی حمایت کرده‌اند که پشتوانه‌ی حکمی و فلسفی ندارد؟ عبدالکریمی می‌گوید این شعار «با سنت تاریخی ما نسبتی ندارد و بی‌ریشه است» و معتقد است که این شعار «نمی‌تواند اثرگذار باشد»، باری، به دلیل «شدت وضوح اثرگذاری این شعار» در سرتاسر جهان و به‌ویژه بر بسیاری از ایرانیان در این‌باره بحث نمی‌کنم. اما در مورد نسبتش با تاریخ، دست کم در تاریخ ۴۳ ساله‌ی مبارزات زنان در جمهوری اسلامی، می‌توانم بگویم که این شعار همواره به طور تلویحی در مطالبات آزادیخواهان حضور داشته است. در واقع، بیان‌نشدن این سه واژه پشت سر هم، که هر کدام تفسیر و شأن خاص خود را دارد، به معنی غیاب آن‌ها در مطالبات مردم در طول تاریخ نیست. امروز معترضان زیادی در خیابان هستند و معترضان زیادتری در خانه‌ها، بخش زیادی از معترضانی که شهامت به خیابان‌رفتن دارند متولدان دهه‌های هفتاد و هشتاد خورشیدی هستند! این نوجوانان و جوانان با

خواندن وردی جادویی و به صورت ناگهانی ظاهر نشده‌اند، آن‌ها فرزندان نسل‌های دهه‌ی پنجاه و شصت هستند، در خانه‌های نسل‌های دهه‌ی پنجاه و شصت پرورش یافته‌اند، نارضایتی و تظلم‌خواهی و شجاعت را زیر سقف خانه‌ی بزرگترهایشان آموخته‌اند، از کسانی که به شیوه‌ی خودشان در برابر خفقان و سرکوب مقاومت کرده‌اند، چیزهایی یاد گرفته‌اند اما راه خودشان را پیدا کرده‌اند. هیچ‌نسلی از سایر نسل‌ها جدا نیست، هیچ‌نسلی و شعارهای اعتراضی هیچ‌نسلی بی‌تاریخ و به قول عبدالکریمی «بی‌ریشه» نیست، همان‌طور که ما زنان ایران بر شانه‌های فروغ فرخزاد، پروین اعتصامی، مریم فیروز، صدیقه دولت‌آبادی، شهرنوش پارسی‌پور، سیمین دانشور، سیمین بهبهانی و بسیاری از زنان و همچنین مردان ایستاده‌ایم، فرزندان ما نیز بر شانه‌های ما خواهند ایستاد.

از طرفی نیز توهین به مخاطب است اگر تمام اظهارات ما «ایدئولوژیک» باشد و در عین حال مانند عبدالکریمی بگوییم «بعید می‌دانم بسیاری از افراد جامعه‌ی ما، به دلیل اسارت‌شان

در چارچوب‌های اندیشه‌های ایدئولوژیک، قدرت هضم و فهم «اظهارات مرا داشته باشند!»

عبدالکریمی پس از نفی بنیادین جنبش اعتراضی «زن، زندگی، آزادی» به تفسیر و در واقع تقلیل این جنبش روی می‌آورد و معتقد است «ما در تاریخ دچار دور باطلی شده‌ایم که هم‌اکنون نیز در حال تکرار است. این دور باطل حاصل این امر است که نیروهای اجتماعی ما بیشتر یک «نه بزرگ» به وضع موجود هستند و نه تفکر یا جنبشی ریشه‌دار که برخوردار از جوهری ایجابی باشند. آن‌ها سلب مطلق هستند بی‌آنکه وجوه ایجابی آن‌ها از سطح گمان به سطح معرفت، ارتقاء یافته باشد.» جنبشی که ایجابی‌ترین شعار ممکن، یعنی «زن، زندگی، آزادی» را سر می‌دهد سلب مطلق نیست. عبدالکریمی به جای «معترضان» یا «مردم» می‌گوید «نیروهای اجتماعی»، این اصطلاح در چنین زمینه‌ای نادقیق و بی‌معناست، چرا که بخشی از «نیروهای اجتماعی» در ایران هرگز یک «نه بزرگ» به وضع موجود نگفته‌اند. همچنین عبدالکریمی جنبش معترضان ایران را «عاری از تفکر»

می‌داند، مصداقی نمی‌آورد، نمی‌دانم چطور ممکن است جنبشی که طی سه ماه سبب تولید صدها مقاله‌ی تحلیلی، ده‌ها سرود انقلابی، ده‌ها پرفورمنس اعتراضی خلاقانه و صدها حامی در میان روشنفکران و متفکران شده است «عاری از تفکر» باشد؟ به طور کلی عبدالکریمی در این گفت‌وگو گویی درباره‌ی امری حرف می‌زند که به قول هری فرانکفورت آگاهی چندانی از آن ندارد و تصور می‌کند «مسئولیتِ شهروند در یک نظامِ مردم‌سالار این است که درباره‌ی هر چیزی، یا دست‌کم هر چیزی که به اداره‌ی امورِ کشورش ربط دارد، عقیده‌ای داشته باشد!»

اما «زن، زندگی، آزادی» فقط یک شعار نیست، از شهریورماه ۱۴۰۱ «زن، زندگی، آزادی» به زبان مشترک تمام آزادیخواهان جهان و به نوعی سبک زندگی تبدیل شده است، این شعار به زبان‌های فارسی، کوردی، انگلیسی، عربی، آلمانی و فرانسوی سر داده می‌شود و نمی‌توان آن را به حزب، شخص، منطقه یا اندیشه‌ای خاص تقلیل داد و نفی کرد.

اما نقدهایم به حرف‌های عبدالکریمی را با پرسشی از اهالی فلسفه به پایان می‌برم، چراکه پیش‌تر نیز آرش نراقی درباره‌ی مبارزات زنان ایرانی اظهاراتی از این دست منتشر کرده بود. چطور ممکن است امروز با چنین نگرش‌هایی به «زنان»، فلسفه در ایران از اساس «فلسفه» باشد؟ تا جایی که خواننده‌ام چنین نگاه‌های واپس‌گرایانه‌ای در دانش امروز فلسفه در جهان جایگاهی ندارد، در متون فلسفی امروز نمونه‌ی جمله‌هایی که از زبان عبدالکریمی، نراقی و دیگران بیان می‌شود بیشتر به نقل از برخی افراد از مغاک عصر ظلمت و به‌منظور نقد و بازخوانی و تصحیح آن جملات بیان می‌شود، نه به‌مثابه‌ی بحث فلسفی و اظهار نظر درباره‌ی وضعیت زنان در دنیای امروز!

در بلوچستان چه می گذرد؟

پرسش درباره‌ی زمینه‌ی رخدادها

فرزانه راجی و نسرين مبتکر

وضعیت عمومی

۱. آرایش طبقاتی در سیستان بلوچستان را چگونه توصیف

می کنید؟

ج: بر اساس نمونه‌های آماری‌ای که داریم از بین ۶۰۰ خانواده‌ی زاهدانی، ۱۲۰۰ خانواده‌ی سراوانی و ۲۰۰ خانواده‌ی زابلی، هیچ‌یک از افراد این خانواده‌ها، کارگر صنعتی یا صاحب یک مرکز تولیدی بزرگ نبوده و نیستند. در واقع مراکزی، اصلاً در این مناطق وجود ندارند.

بخش بزرگی بیکارند. شغل مردان و زنان شاغل در میان این دوهزار خانواده شهری، کارمندی در ادارات دولتی مثل استانداری‌ها، بخشداری‌ها، معلمی یا اشتغال در فرودگاه هست.

اخیرا ظرف چهار و پنج سال گذشته، فروشندگان موقت فروشگاه‌های بزرگ مثل کوروش، سون، وی وان و... نیز به آن‌ها اضافه شده‌اند. کارگران ساختمانی، باربری و به‌خصوص سوخت‌کشی، شغل دوره‌ای و فصلی ۹۵ درصد خانواده‌های مناطق حاشیه‌ای شهرهاست.

کسبه‌ی خرده‌پا در بازارهای شهرها و روستاهای استان که عمده‌ترین شغل‌های پردرآمدتر را تشکیل می‌دهند، شغل درصد کمی از مردم محل است. تابلوی شهرک صنعتی در زاهدان، سراوان و زابل، سه شهر بزرگ استان، فقط در حد تابلو و زمینی بایری حصار کشیده است. از زمان احمدی‌نژاد فقط در حد شهرک صنعتی در حد این تابلو باقی مانده است.

مجموعاً معلمی و استادی دانشگاه، علاوه بر شهرهای بزرگ حتی در مناطق بسیار بسیار کم‌درآمد هم از شغل‌های درآمددار منطقه هستند. کارمندان ادارات دولتی و درمانگاه‌ها گروه دوم و همچنین کسبه، شامل فروشندگان بازارهای دولتی و مغازه‌ها گروه سوم درآمددار هستند.

۲. وابستگی و یا تعلق خاطر هر یک از این طبقات به حاکمیت تا چه حد است و مبانی مادی (رانت- امکانات و...) آنها چیست؟

ج: واقعیت این است که اساساً هیچ‌کدام از افراد سازمان‌ها و نهادها از استانداری و خود استاندار تا رئیس‌های آموزش و پرورش و معلمان و استادان و کارمندان ادارات دولتی در سراوان و زاهدان و... عرق حکومتی نداشتند. من ظرف ده سال گذشته این جمله را همه جا تکرار می‌کردم که ما در تهران برای رفتن به مراکز دولتی - ببخشید - تهوع می‌گیریم و اساساً نمی‌رویم حتی اگر مجبور باشیم، ولی در این استان،

کارمندان ادارات اصلا حکومتی نیستند و آدم با روی باز می‌تواند توی دایره‌شون برود؛ حتی گاهی، گاهی با خانواده‌هایشان هم ارتباط داشتیم و رفت و آمد می‌کردیم.

پس می‌توانم به جرات بگویم وابستگی به دولت مرکزی و حکومت کم‌رنگ و حتی بسیار کم‌رنگ است. اگر بین مزدبگیران دولتی و حکومتی این گونه باشد، بین کسبه خرده پای بازار دلبستگی به حکومت بسیار کمتر است.

۳. وابستگی یا تعلق خاطر هر یک از این طبقات به رهبران سنی (به ویژه مولوی عبدالحمید) چقدر است و مبانی مادی آن چیست؟

ج: آگاهی سیاسی در تعداد زیادی از افراد به نسبت بالاست. وقتی با آنها بحث می‌کنی مسایل را بسیار خوب و روشن می‌بینند، ولی وقتی به خانه‌هایشان می‌روی، با جدایی جنسیتی

اکیدی مواجه می‌شوی: از جمله اینکه زن‌ها باید یک جا غذا بخورند، مردها یکجا!

اساسا روابط در این سطح هنوز مثل ۴۰ سال پیش است. مولوی هنوز حتی بین دانشگاه رفته‌ها حرف اول را می‌زند. به خصوص دانشگاه‌رفته‌های روستاها و شهرهای کوچک. حالا باز آن‌هایی که در مناطق دیگر درس خواندند مثل مشهد یا تهران، بهترند. ولی کسانی که در شهرهای استان و دانشگاه آزاد دولقوز آبادها درس خواندند که هیچ. روابطشان هنوز عشیره‌ای است. قاعدتا اطاعت از عبدالحمید و مولوی‌های دیگر هم همینطور است. مثلا عبدالحمید خیلی روشن است و خوب حرف می‌زند ولی هنوز نگاهش به زن‌ها از نوع ماقبل تاریخ است.

نکته جالب اینکه یکی از افتخارات و عرق ملی مردان روشن و مدرنشان این است که بلوچ‌ها طلاق خیلی کم دارند. ولی زنان روشن و آگاه‌شان می‌گویند که طلاق پنهان و عاطفی

خیلی زیاد دارند، اما همین زن روشن، حاضر نیست در پوشش خود تغییری ایجاد کند که تفاوتش با دیگران حداقل در ظاهر مشخص شود. بنابراین نفوذ مولوی‌ها و ریش سفیدان مثل دوران ۴۰ سال پیش تهران و دیگر شهرهای بزرگ است. و به نظر می‌رسد وابستگی به عبدالحمید و مولوی‌های دیگر بیشتر فرهنگی است تا مادی.

۴. نگاه مردان هر یک از این طبقات به زنانشان چگونه است؟ مذهبی و محدود کننده یا عناصری از اعطای آزادی در این رفتارها وجود دارد؟

ج: تا حدی در سوال بالا پاسخ داده شده، اما یک نکته را باید تأکید کرد: در روابط «داخل» خانواده، مثل ۴۰ سال پیش شهرهای بزرگ و خانواده‌های شهری، حرف اول را زن خانواده می‌زند و مادر خانواده اساس مدیریت خانواده را به عهده دارد، منتهی مرد خانواده «حتی از نوع بی‌عرضه‌ش» را

جلو می‌اندازد. حالا کی این طغیان صورت بگیرد و زنها خط اول هم بیایند، هنوز خیلی زمان می‌خواهد.

مردان فقط ظاهرا سیطره دارند و نقش‌شان در نهایت این است که پول بیاورند. زنان نفوذ و سیطره ویژه خود را دارند. واقعیت این نیست که مردان این سیطره را به زنها داده یا اعطا کرده باشند. بلکه به این دلیل است که مردان فقط و فقط توانایی پول درآوردن داشتند و در بقیه مهارت‌ها ناتوان بوده‌اند و زنان خودشان توانسته‌اند جایگاهی را به خاطر مهارت‌هایشان به دست بیاورند. منتهی آنقدر سلطه و قضاوت مردانه در جامعه بالاست که جایگاه مهم زنان، جسارت بروز بیرونی پیدا نمی‌کند.

نکته مهم دیگر، در این استان به‌ویژه در نواحی فقیرنشین، حالا چه شهرهای بزرگ مثل زاهدان، سراوان و زابل، چه روستاها، به خیل عظیم زنانی برمی‌خوریم که مردانشان در سوخت‌کشی و تصادفات جاده‌ها کشته یا اعدام شده‌اند. این

زنان اغلب با سه یا چهار کودک، بدون هیچ درآمدی، تنها مانده‌اند. تقریباً همه‌ی آن‌ها چندرغاز از کمیته امداد حقوق می‌گیرند. این زنان آنقدر تعدادشان زیاد است که باید به‌عنوان یک مسئله‌ی مهم اجتماعی به آن پرداخته شود.

۵. سطح تحصیلات جمعیت منطقه چگونه است؟ - اگر بخواهیم تقسیم کنیم از دکتر، از لیسانس به بالا، لیسانس، دیپلمه، دبستان و بی سواد. فراوانی آن‌ها بین زنان و مردان چگونه؟ (همه تقریبی، چون قطعاً آمار دقیقی ندارید.)

ج: سطح تحصیلات زنان و مردان بلوچ و زابلی، از صدقه سر سودجویی و درآمدزایی دولتمردان از راه آموزش عالی، مثل همه دیگر شهرها و روستاهای ایران به نسبت بالاست، به‌خصوص در میان کسانی که در سطوح متوسط و بالای درآمدی قرار دارند. در روستاهای دور، در جاهایی که امکان احداث دبیرستان و دانشگاه وجود داشته، سطح تحصیلات

دختران بیشتر از پسران است، باز هم مثل همه جای دیگر ایران.

در مناطق محروم ایران به خصوص محروم از لحاظ فرهنگی، تنها سکوی پرش دختران از وضعیت ساکن و عقب مانده فعلی‌شان، درس خواندن است. منتهی در مناطق دور افتاده و محروم‌تر استان، خیلی‌ها نمی‌توانند حتی دوره راهنمایی و دبیرستان را هم بگذرانند.

در سراوان درصد دانشگاه رفته‌های روستاهای نزدیک شهر، بسیار بسیار بالاتر است. منتهی در برخی از روستاها مثلاً شیرآباد زاهدان، با وجود اینکه که فقط پنج دقیقه با مناطق مرفه‌نشین زاهدان فاصله دارد و متشکل از مهاجران روستاهای محروم استان است، به علت موج عظیم زنان و مردان و همچنین کودکان «بدون شناسنامه» درصد بی‌سوادی بسیار بالاست و حداکثر تحصیلات کودکان در حد خواندن و نوشتن است. نداشتن شناسنامه تاثیری اساسی در بی‌سوادی مانند

این کودکان داشته است. آمار لیسانسه‌ها بالاتر از دیپلمه‌هاست. ولی دکترا کمتر است. تقریباً اکثر کسانی که دیپلم می‌گیرند لیسانس هم می‌گیرند. ولی فوق لیسانس و دکترا بسیار کم است.

زنان

۱. زنان معمولاً چه مشاغلی دارند؟ توزیع آماری مشاغل حدوداً چگونه است؟

ج: معلمی بیشترین درصد شغل زنان را تشکیل می‌دهد و سنت و عرف هم کمتر نسبت به آن مسئله دارد. اما مرد ممکن است مخالف همین اشتغال هم برای همسرش باشد. در سایر موارد مثل کارمندی در موسسات دولتی یا خدماتی هم همینطور. فرهنگ مردسالارانه نسبت به آنها به مراتب سختگیرتر است.

اشتغال زن یا مرد در شغل حقوق‌بگیر در این استان بسیار مهم است. هر فرد حقوق‌بگیر به‌خصوص دولتی، از آموزش و پرورش، استانداری، شهرداری، کانون پرورش فکری و غیره، وقتی در این مراکز استخدام شد دیگر نانش توی روغن است و جزو یقه سفیدها به شمار می‌آید. در مورد زنان به‌رغم اینکه این شغل‌ها جزو آرزوهایشان است، کارشان منوط به رضایت مردانشان است، اما این رضایت خیلی به ندرت به‌دست می‌آید.

شغل فروشنده‌گی (خدمات) برای زنان، به میزانی که در شهرهای شمال کشور و یا تهران و شهرهای بزرگ سال‌هاست رایج شده، در این استان وجود ندارد. مراکز تولیدی هم اساساً وجود ندارد.

بالا‌ترین درصد درآمد زنان - متأسفانه یا خوشبختانه - که پارادوکس قابل توجهی است، از سوزن‌دوزی است. بعضی از دختران در حد جنون از آن متنفرند. همان تنفری که دختران شمالی از کار در مزارع و شالیزارها دارند، زنان و دختران در

سیستان و بلوچستان از سوزن‌دوزی دارند، اما تقریباً باورشان شده که سرنوشت محتومشان است، حداقل برای لباس‌های خودشان.

لباس‌های زیبای بلوچ، برای ما مفهوم زیبایی دارد. آرزوی پوشیدن تی‌شرت با شلوار یا دامن، که فوق‌العاده کم‌هزینه‌تر است آرزوی بسیاری از زنان به‌خصوص دختران بلوچ است. پوشیدن بلوز و شلوار و دامن در خانه، شاید یکی از غیرمعمول‌ترین روش‌ها باشد. همانطور که پوشیدن دامن بدون جوراب ۴۰ سال پیش یکی از خلاف‌های دختران در خانواده‌های ایرانی به‌خصوص در شهرستان بود. آن زمان که طبقات متوسط و نسبتاً مرفه در شهرهای بزرگ مینی‌ژوب می‌پوشیدند دختران طبقات پایین در شهرهای بزرگ و کوچک حسرت پوشیدن چادر و لباس تنگ را داشتند.

معاش هشتاد درصد خانواده‌های فقیر بلوچ در شهرهای کوچک و روستاها، از طریق سوزن‌دوزی زنان و دختران

تامین می‌شود. اینجا دیگر هیچ مردی نمی‌گوید باید با اجازه من سوزن‌دوزی کنی و با سوزن‌دوزی آرامش هیچ شوهر و پدری مختل نمی‌شود.

زنی شاغل (قراردادی) در یکی از ادارات گاز می‌شناختم که می‌گفت: «من متنفرم از سوزن‌دوزی و شما شهریان هم نباید از سوزن‌دوزی زنان ما تعریف کنید، اولاً نمی‌دانید چه کار سختی است اگر می‌دانستید این قدر تعریف نمی‌کردید؛ دوم اینکه با این کارتان این مسئله را جا می‌اندازید. ما باید سعی کنیم به لحاظ صدمات مختلفی که این کار به دختران ما می‌زند رواج این هنر زنان را از بین ببریم. مردان زیادی هستند که صبح تا شب می‌نشینند تا زنانشان از راه سوزن‌دوزی درآمد خانواده و عیاشی مرد را تامین کنند مثل کار در بیجار شمالی‌ها.»

۲. میزان تقریبی زنان تک والد چقدر است و زندگی خود را چگونه تامین می‌کنند؟

ج: خانواده‌های تک والد (فقط زن سرپرست خانواده) درصد بالایی را در روستاها و حواشی شهرهای بزرگ استان تشکیل می‌دهند.

هشتاد درصد از «کودکان بازمانده از تحصیل...» در زاهدان (۵۰۰ کودک)، سراوان هردو روستای جهادآباد و شمس آباد (۱۰۰۰) کودک و در زابل (۲۰۰) کودک پدر ندارند و با درآمد خود و عمدتاً سوزن‌دوزی مادر، زندگی می‌کنند و درصد بسیار بالایی از زنان سرپرست خانوار، شوهرانشان را در سوخت‌کشی، اعتیاد، تصادفات و اعدام از دست داده‌اند. «طلاق» بسیار نادر بوده. در روستایی به نام حسین آباد تمام مردان روستا اعدام شده‌اند. در خیلی از خانواده‌ها هم که پدر وجود دارد، اغلب بیکار و اصطلاحاً ول است.

۳. سن ازدواج (زنان و مردان) چقدر است؟

ج: سن تقریبی ازدواج برحسب درجه تحصیلات و نوع کار یا شغلی که فرد دارد متفاوت است. هرچه سطح تحصیلات بالاتر باشد و یا فرد حقوق بگیر یا به عبارتی دیگر کارمند باشد، زمان ازدواج دیرتر است. منتهی خیلی با بقیه فاصله ندارد.

بسیاری از زنان و حتی مردان، دیپلم (در زنان بیشتر) و لیسانس خودشان را در زمان ازدواج و بچه داشتن گرفته‌اند.

افراد خانواده‌های کم درآمد در سنین پایین‌تر ازدواج می‌کنند. دختران خانواده‌های فقیرتر (چه درس بخوانند و چه درس نخوانند) زودتر شوهر داده می‌شوند چون دختران به‌رغم سوزن‌دوزی از سن خیلی پایین، حتی شش سال، «نان‌خور» خانواده محسوب می‌شوند و با رفتنشان «نان‌خور» کمتر می‌شود.

کلا رابطه معناداری بین درآمد خانواده و سن ازدواج وجود دارد. اگر درآمد داشته باشند تحصیل می‌کنند (استعدادهای

خیلی خوبی هم دارند)؛ اگر تحصیل کنند شغل بهتر پیدا می کنند و دیرتر ازدواج می کنند؛ ولی اگر درآمد خانواده کمتر باشد تحصیلات کمتری دارند، هیچ شغلی ندارند و زودتر هم از خانواده باید خارج شوند باز به خصوص دختران.

در بین کسبه و مغازه داران و سوخت کش ها، سن ازدواج مردان پایین تر است. دختران این خانواده ها هم زود ازدواج می کنند. دوست بلوچ تاجری داریم که تاجر بین المللی است؛ در اسرائیل، آلمان، سوئد، سوییس و... بسیاری کشورهای دیگر تجارت می کند، ولی دخترش در سن هفده سالگی اولین بچه اش را به دنیا آورد.

۴. آیا چند همسری رواج دارد و علنی است؟

ج: بر اساس مشاهدات آماری، چندهمسری در بین مردان «بسیار کم درآمد» بیشتر است و رواج بیشتری دارد. چندین مورد داشتیم که مرد خانواده بیکار بود و در یک اتاق اجاره ای

با چند زن و هر زن با چهار و پنج کودک زندگی می‌کردند؛ معاشقه مرد و زن هم در حضور سایر زن‌ها و کودکان در همان اتاق انجام می‌شد.

در بین مردان متمول و پردرآمد فقط یک مرد دیدیم که با پنج زن و ۲۱ بچه و نوه - البته تا سال ۹۸ احتمالاً هنوز ادامه دارد - عملاً شهره خاص و عام بود و تقریباً در تمام شهر سراوان او را می‌شناختند. مورد مرد دو زنه در بین طبقات تحصیل کرده و نسبتاً مرفه حقوق بگیر دولت (مزدبگیری) ندیدیم. و به وفور بیوه زنان جوانی در روستاها با کودکانشان هستند که نتوانسته‌اند دوباره ازدواج کنند. اما هیچ بیوه مردی ندیدم که مجدداً ازدواج نکرده باشد.

۵. آیا امکانات پیشگیری از بارداری برای زنان وجود دارد؟
قانونی یا غیرقانونی؟ و یا سقط جنین

ج: از سال‌های اولیه‌ی ممنوعیت قانونی وسایل جلوگیری از بارداری، پیامدهایش بیش از هر جای دیگر در استان سیستان و بلوچستان زیاد بود. هیچ‌خانه بهداشتی قرص ضدبارداری نمی‌داد. با دو بهداشت‌یار در دو نقطه استان صحبت می‌کردیم. هر دو از توزیع نشدن قرص ضدبارداری بسیار متاسف بودند. توان مالی خانواده‌های کم درآمد در حد خرید قرص به بهای گزاف نیست. و اساسا در این مناطق خانواده‌های نسبتا خوب به لحاظ مالی و حتی فرهنگیان و تحصیل کرده‌ها هم، خیلی اعتقاد به جلوگیری نداشتند و حداقل ۴ فرزند دارند.

تک فرزندی، بین دانشگاه‌رفته‌ها به ندرت دیده می‌شود. سقط‌جنین اصلا ندیدیم. خانواده‌های روشنفکر تلاش می‌کنند بیش از سه و چهار فرزند نداشته باشند اما اگر ناخواسته پنجمی یا چهارمی هم پیش بیاید سقط نمی‌کنند. یکی از اساتید دانشگاه را می‌شناختیم و پشت سرش همه جا، از اینکه فقط یک فرزند دارد تعریف می‌کردیم. یک‌بار یواشکی درددل می‌کرد که همسرم افسرده است و عصبی، وقتی علتش را جویا شدم گفت: «به‌خاطر اینکه دیگر نتوانستیم بچه بیاوریم.»

همسرش تحصیلات دانشگاهی داشت. بالاخره هم یک فرزند دیگر آوردند.

۶. وابستگی و تمکین زنان به مذهب و علمای مذهب سنی چقدر است؟ تعلق خاطر و تمکین آنان به مولوی عبدالحمید چقدر است؟

ج: کار ما اصولاً زنانه است و با زنان بیشتری سروکار داریم تا مردان. در بین زنان دور و بر ما که تعداد کمی هم نیستند و تعدادشان هشت یا نه برابر مردان است، در مقایسه با مردان وابستگی به مذهب کمتر است. باز هم جلوتر می‌روم و می‌گویم تاثیر و نفوذی ندارد.

جالب این که زنان دوروبر ما حتی نماز هم نمی‌خوانند. در حالی که در مردان نمازخواندن جدی‌تر است. چون مردان اجازه دارند در مسجد مکی ظاهر شوند قدرت تاثیر و تهییج

مسجد روی مردان بیشتر است و چون زنان نمی‌توانند شرکت کنند از این تهییج و تاثیرپذیری دورتر می‌مانند.

۷. مسئله حجاب بین زنان چقدر پذیرفته شده است و در چه حدی رعایت می‌شود؟

ج: چادر سیاه، یک‌بار من در جمع خودمان در ایرانشهر که تقریباً ۴۰ نفر بودیم سه نفر غیر بلوچ و بقیه زن و مرد بلوچ، اعتراض کردم که بابا چرا این همه چادر سیاه و روبنده، آخر دل انسان می‌گیرد؛ با عصبانیت جواب دادند: «این چادر سیاه را شما از تهران سر ما کردید، در بین زنان بلوچ چادر سیاه اصلاً وجود نداشت، از بعد از انقلاب آمد و از سال‌های ۶۴ به بعد آمد. می‌گفتند تا سال ۶۵ هنوز عکس شاه و فرح رو دیوارها بود. سال ۶۴ سپاه آمد و ما تازه فهمیدیم چیزی به نام انقلاب آمده!»

به هر حال خیلی تلاش کنی چادرها از سیاه به قهوه‌ای و سورمه‌ای تبدیل می‌شود. زن و چادر سیاه لازم و ملزومند. در چابهار نسبتاً کمتر، در زاهدان کمتر، ولی در ایرانشهر و بقیه جاها فوق‌العاده زیاد دیده می‌شود. در ایرانشهر ناسالهای ۹۵ اصلاً مانتویی وجود نداشت. با اینکه فرهنگ و رفتار مردم شهری‌تر از زاهدان است.

۸. حجاب به چه معناست؟ آیا فقط پوشش بدن و صورت است یا شامل ممانعت از ارتباط و همنشینی زنان و مردان و یا ممانعت از حضور زنان در فضاهای عمومی هم می‌شود؟

ج: فقط در چابهار و زاهدان مانتویی می‌بینیم. در این دو شهر مانتو پوشیدن زنان خیلی مرسوم است. در بقیه شهرها مانتویی بسیار بسیار تک و توک دیده می‌شود. خیلی از جاهای دیگر زنان روبنده‌دار خیلی زیاد است. البته بسیاری از این زنان چادری اعتقادشان نیست و عرف محل‌شان است چون همان‌ها وقتی به تهران می‌آیند تقریباً همه مانتویی

می‌شوند. در حالی که در محل زندگی حاضر نیستند
سنت‌شکنی کنند و چادر را زمین بگذارند.

به همین تناسب هم حضور مرد و زن در کنار هم بسیار
محدود است. در چابهار و زاهدان و ایرانشهر عادی‌تر است.
در روستاها و شهرهای کوچک ما با ۵۰ تا مرد جلسه داشتیم
و در کنار هم بودیم ولی موقع غذا خوردن در اتاقی دیگر ما
را با زن‌هایشان هم‌سفره می‌کردند.

۹. مسئله‌ی ختنه‌ی دختران چقدر عمومیت دارد؟ و چقدر
مخالفت؟

ج: جالب اینکه خیلی از زنان دوربرما - که تعدادشان هم کم
نیست - اصلاً از ختنه خبر نداشتند و در باره‌اش نشنیده بودند.

«آگاهی» و وزنه‌ی سنگین سنت و «عقب ماندگی» در سیستان و بلوچستان پارادوکس قابل تاملی است. شاید هم باید گفت در بین اقشار «کم درآمد و فقیر بلوچ» این پارادوکس عمیقتر است. البته این ویژگی بیشتر در اقشار کم درآمد و فقیر همه‌ی «طایفه‌ها و اقوام ایرانی» مشترک است؛ اینکه روزانه زندگی می‌کنند، به‌روزترند یعنی اینکه از درد و غم تا مال و منال همه چیز در بینشان گذراست. آنقدر که قشر متوسط رو به بالا، روی مسائل مکث می‌کنند اینها نمی‌کنند. همانطوری که پولشان به اندوخته کردن نمی‌رسد، بدبختی و دردهایشان هم انگار روزانه است. مشکلات انقدر زیاد است که سایه ندارد امروز این درد، فردا درد دیگر و دیروزی فراموش می‌شود. خلاصه گذشته زیاد برایشان نمی‌ماند.

۱۰. میزان حضور زنان در عرصه‌ی عمومی: بازار کار، آموزش، ورزش، هنر و... چگونه و چقدر است؟ و چقدر تحمل می‌شود؟

ج: حضور زنان در بیرون از خانه بیش از هر جای دیگر در آموزش و پرورش است. قبولی در دانشگاه فرهنگیان در استان بیش از سایر مناطق ایران ارزش محسوب می‌شود. دانشگاهی که در تهران و شهرهای بزرگ اصلا جزو آرزوهای کنکوری‌ها نیست، چه پسر و چه دختر. دخترانی بودند که می‌توانستند با رتبه‌های کنکورشان در دانشگاه‌های معتبر دیگر قبول شوند ولی فوج فوج دانشگاه فرهنگیان را زده‌اند.

واقعیت این است که این امر منهای داشتن شهریه دانشجویی و تضمین کار در آینده، به دلیل همان اعتقادی است که جای زن در صنعت نیست. منتهی باز هم تحت فشار اقتصادی، در شهرهای بزرگ خیلی از زنان از بازار و خدمات سر درآوردند، مثلا فروشنده‌گی می‌کنند، ولی هنوز خیلی زیاد نیستند، مثلا به اندازه شمال کشور. منتهی همانطور که گفته شد خیل عظیم زنان بلوچ در خانه به کار سوزن‌دوزی مشغولند. یعنی کار از بیرون می‌آورند و در خانه انجام می‌دهند و متاسفانه به جز اندک درآمد، هیچ رشدی برای آنان ندارد نه

در روابط کار، و نه در همبستگی کاری با همتاهای خودشان. در عرصه‌ی هنر هم چون اجازه جولان و بروز پیدا نمی‌کنند در حد خانگی می‌ماند. دختر نقاش و یا مجسمه ساز، یا خطاط و... نداشتیم

۱۱. نقش زنان در خانواده به عنوان مادر، همسر و دختر چقدر و چگونه است؟

ج: اساساً نقش هر دختر و زن مادر شدن است. به خصوص در میان اقشار کمتر تحصیل کرده. اما این مهم را باید در نظر گرفت که در اکثریت همین خانواده‌ها که زن پشت مرد، اما در پستوست، نقش اساسی و پیش برنده را در خانواده دارد. مهارت‌های زنان در وجوه مختلف بسیار بیش از مردان است. حداکثر مهارت ارتباطی مرد، پول آوردن و ارتباط بازار است. هیچ مهارت دیگری ندارد. وقتی ماه به ماه دنبال پول درآوردن است و به خانه نمی‌آید، حالا در هر شغلی چه تجارت چه سوخت‌کشی، چه کار در شهرها، اساس خانواده و

رابطه بین بچه‌ها و خانواده‌ها و دخل و خرج را زن مدیریت می‌کند.

به همین دلیل نقش مادران در ذهن پسران به شکل تابو می‌ماند. دور دنیا را می‌زند ولی در روابط خودش و زنش و اطرافیان، مادرش حرف اول را می‌زند. زن در قوانین توسری‌خور است ولی در روابط نقش بنیانی دارد چون پسر تا یادش می‌آید مادرش را مشکل‌گشای خانواده دیده است.

۱۲. مسئله‌ی ناموس در بین مردان چقدر جدی است و میزان زن‌کشی و فرزند‌کشی و... در این رابطه چقدر عمومیت دارد و چه حوزه‌هایی را در برمی‌گیرد آیا ممکن است باعث جنگ‌های خانوادگی و قبیله‌ای شود؟

ج: راستش ما هرگز به این مسئله برنخوردیم؛ حرفی زده نشد ما هم ورود نکردیم. بوده در روستایی که زنی با این و آن رابطه داشته، به طرز فجیعی کشته شده و زیر پلی انداخته شده

و هیچ کس هم صدایش درنیامده و پلیس هم به قضیه ورود نکرده. من مطمئنم اگر چنین چیزی مرسوم بود حتما ما شنیده بودیم.

بلوچ‌ها بسیار مهربان هستند. ما در تمام ۱۰ سال گذشته هرگز دعوا تو خیابان ندیدیم. در زاهدان، سراوان، زابل، ایرانشهر و بخش‌ها و روستاهای کتیج، قصرقند، نیکشهر و اسپکه می‌چرخیدیم و هرگز دعوا ندیدیم. ندیدیم زیر چشم زنی کبود باشد یا در نتیجه کتک از شوهر مشکل‌دار باشد. در بین زنان و خانواده‌ها هرگز قتل ناموسی ندیدیم. بی‌تفاوتی و رها کردن و رفتن بوده ولی خشونت به این اشکال اصلا ندیدیم و نشنیدیم.

درگیری بیش از آن که بین خودشان قابل رویت باشد با حکومت قابل رویت است. مثل درگیری ریگی، چند سال پیش با سربازان حکومتی. ولی واقعا هیچ درگیری نظامی بین دو قوم زابل و بلوچ نبوده و حداقل نظامی نبوده. چون خیلی از

زابلی‌ها شیعه شدند و حکومتی، اگر درگیری با هم دارند در این مورد است آن هم در حد کلام. مثل درگیری ترک و فارس، گیلک و مازنی... خلاصه روی زن بلوچ هم فشار قانون هست و هم فشار سنت و مذهب؛ ولی خشونت رفتاری و کلامی کمتر است و حتی خیلی کمتر از سایر نواحی ایران.

۱۳. آیا در بین زنان و مردان روابط قبل از ازدواج وجود دارد؟ علنی یا غیرعلنی؟ چقدر پیشرفته و یا محدود؟

ج: سکس هنوز تابوست. حداقل در ظاهر تابوست. سکس قبل از ازدواج اصلاً مرسوم نیست اگر وجود داشته باشد اساساً مشهود و علنی نیست. برای خود زنان هم هنوز تابوست.

اما چیزی که مشهود است و قابل تأمل و تعمق، اینکه فوج عظیم زنان بدون شوهر که از سن بسیار پایین بدون شوهر می‌شوند نیاز به سکسشان را چه می‌کنند؟ نمی‌دانم. روابط

صیغه هم، یا نیست یا مثل دین شیعه مشهود نیست. افسردگی
بین زنان فوق‌العاده عیان است.

۱۴. نقش زنان در درآمد خانواده تا چه حد است؟

ج: در بین اقشار کم درآمد و فقیر، «سوزن دوزی» دختران ۱۲ ساله تا زنان ۴۰ ساله (که دیگر پیرزن - مادر بزرگ - محسوب می‌شوند) تنها درآمد خانواده است، به خصوص در مناطق دورتر از شهرها مثل بخش‌ها و روستاها. دختران از سن شش سالگی سوزن‌دوزی را آموزش می‌بینند. ظاهر امر مرد داشتن، یا به عبارتی داشتن شوهر، پدر و برادر هویت محسوب می‌شود اما پشت پرده زن نقش مدیریت مالی و سایر امور خانواده را به عهده دارد.

در شهرها و مناطق متمول‌تر مرد درآمدآور است. منتهی این قشر هم قدرت و توانایی این را دارند که جامعه را به غلط به سمت و سوی این هدایت کنند که بگویند مردان نان‌آور کل

مناطق هستند. باز هم می‌توانم بگویم در بین اقشار کم درآمد زنان و فقط زنان درآمدآور خانواده هستند. جالب است به غیر از درآمد آوردن، مدیریت این درآمد کم در خانواده است که فوق‌العاده قابل توجه است.

۱۵. کار خانگی شامل چه اقلامی می‌شود و این کارها به عهده چه افرادی از خانواده است؟

ج: کار خانگی عمدتاً سوزن دوزی، حصیربافی و تهیه ادویه مخصوص (آچار) است که هر سه به عهده زنان است. آچار هنوز به اندازه سوزن دوزی و حصیربافی شناخته شده نیست ولی فوق‌العاده است و یکی از دلایل خوشمزه بودن غذاهای بلوچستان، نقش آچار، این ادویه دست‌ساز زنان در آن است.

۱۶. تعداد متوسط کودکان در خانواده چند نفر است؟ و ترجیح خانواده دختر است یا پسر؟ واکنش به تولد دختر چگونه است؟

ج: حتی در بین خانواده‌های روشن و اهل کتاب، دو بچه مرسوم نیست. حداقل کودک سه تا است حداکثرش هم که...

هرچه خانواده فقیرتر و بی درآمدتر باشد کودکان و حتی زنان بیشتری دارد. قطع قرص و وسایل جلوگیری از بارداری از طرف دولت هم که دیگر مزید بر علت شده. نقش دختر و پسر، دو گونه تظاهر در این مقوله است. دختر به‌عنوان غمخوار خانواده و راحتی بزرگ شدن به عبارتی سربراه بودن دختر، میل نهفته اکثریت زنان و مردان بلوچ است. اما ادامه نسل و تاثیر سنت جامعه منجر به میل به پسر می‌شود. ولی دور نیست زمانی که علنی بگویند دختر بهتر است.

۱۷. آیا برای زنان شاغل امکاناتی همچون مرخصی زایمان و یا مهد کودک و یا امکانات دیگر وجود دارد؟

ج: امکانات برای زنان شاغل اگر مشمول بیمه باشند که مثل همه جای دیگر هست. اما در بخش غیردولتی، صنوف، خدمات و... بچه‌دار شدن مصادف است با از دست دادن کار. مهد کودک هم فوقش در شهرهای بزرگ، آن هم خیلی خیلی کم. اکثر مادر بزرگان این وظیفه را به عهده دارند یا گاهی اگر درآمد زن زیاد باشد، زنی از دروهمسایه در ازای پولی ناچیز این کار را می‌کند.

فرهنگیان در شهرهای بزرگ مهد کودک‌هایی دارند برای اینکار باز هم تعدادش به نسبت جمعیت کودک و تعداد خود مهد اصلاً قابل مقایسه با سایر شهرهای ایران نیستند. در نتیجه در ارتباط با زن‌ها خیلی این جمله را می‌شنوی که «وقتی باردار شدم یا وقتی بچه‌ام به دنیا آمد دیگر کار را گذاشتم کنار». منتهی در بین سوزن دوزان و حصیربافان و سایر مشاغل خانگی اصلاً این جمله را نمی‌شنوید، در آخرین لحظه یک دست بر شکم، با دست دیگر کارشان را ادامه می‌دهند.

۱۸. آیا تشکل‌های زنانه (و ایضا مردانه) وجود دارد؟ محتوا، برنامه و اهداف این تشکل‌ها چیست؟ چقدر پایگاه مردمی و محلی دارند؟

ج: تشکل‌ها؟! تنها مکان گردهمایی مردان و بعضا زنان مساجد است. در کل استان حتی در مناطق بسیار دور که چندین خانواده دور همند (منهای کپرها) شیکترین ساختمان از آن مسجد است. در نزدیکی‌های میرجاوه روستاها و بخش‌هایی با کمترین امکانات فضایی برای اهالی خانه، مساجدی وجود دارد که کم از یک کاخ نیست. این مساجد با پول همین خانواده‌های کم درآمد ساخته شده‌اند. در بسیاری موارد در مدارس همین محل، کودک دختری وجود نداشت، اما حوزه علمیه این مساجد پر از دختران بود.

مولوی‌ها افراد با نفوذی هستند که دختران بسیاری دارند و همه دخترانشان فقط در حوزه درس می‌خوانند، حتی کلاس

اول و دوم هم نمی‌روند. به هر حال در سراسر استان محل جمع شدن آدم‌ها مسجد است.

تا به حال اسمی از سندیکا و اتحادیه در سراسر استان نشنیدیم و اگر در شهرهای بزرگ بوده کاملاً متروکه است. اما تعاونی‌ها در خیلی از مناطق از قدیم بوده و بسته به نفوذ فرهنگ در آن مناطق به‌جا مانده و رونق دارد. در مناطق قصرقند و نیکشهر حضور و قدرت تعاونی‌ها خیلی پررنگ‌تر است.

۱۹. تاثیر جنبش کنونی بر رفتارهای پیشین زنان و مردان چگونه بوده است؟ آیا مردان نسبت به زنانشان کمتر سختگیری می‌کنند؟ آیا زنان بیشتری در عرصه اجتماعی حضور یافته‌اند؟ حضور زنان در اعتراضات چقدر و چگونه بوده است؟

ج: اگر بخواهیم واقعیت «تا این لحظه» (اوایل آذر ماه) را بگویم در خیل عظیم زنان تاثیری نداشته. اما به نسبت قدیم در این برهه، تعدادی زن جذب جریانات اخیر شدند ولی در مقایسه با دیگر شهرها و خود تهران، تعداد زنان خیلی محسوس نیست. در تصاویر رسانه‌ها هم قابل رویت است که تعداد اندک زنان در این اعتراض‌های خیابانی دیده می‌شوند.

البته تعداد زنان بالقوه مخالف، زیادتر است، به خصوص در شهرهای بزرگ، ولی هنوز جرات به خیابان آمدن از طرف خودشان و قاعدتا خانواده را ندارند. در حالی که بعد از ظهرها فاصله بین چهارراه ولی عصر تا میدان انقلاب در تهران، سه برابر زن هستند تا یک برابر مرد.

جالب اینکه در کل استان سیستان و بلوچستان مردان خیلی روشن و سیاسی هستند، مثلاً هنگام رای دادن و میزان رای دادن به آدم‌هایی مثل روحانی و خاتمی در مقایسه با ریسی و احمدی‌نژاد و یا نظریاتشون در این برهه، در باره شعار

«اصلاح طلب، اصول گرا، دیگه تمومه ماجرا»؛ اما زن هنوز پشت مردش باید بماند و دلایلی که می آورند که «به خاطر حفاظت از خود زنان است» (همان دلایل قدیمی - سنتی ها) چون «اینا فلان و بهمان می کنند.» البته ترس خود زنان هم در برخورد و حفاظت از زنانگی شان در این زمینه خیلی پررنگ است.

۲۰. مطالبات زنان و مردان به طور کلی و به ویژه در اعتراضات اخیر چه بوده است؟ بیشترین شعارهایی که از سوی این دو گروه داده شده و یا شعارهای مشترک چه بوده است؟

ج: تنفر و نقد بر قومیت گرایی بسیار بیشتر از نقد و تنفر از جنسیت گرایی در بین زنان دیده می شود. ترویج آگاهی جنسیتی در این استان بسیار کم انجام شده و یکی از کمبودهای اساسی بین زنان است. هنوز بعد از اینکه با همه وجود می بینند که در پس پرده هر خانواده، مدیریت با زن

است که کارجلو بر است اما هنوز ازدواج برایش ملاک هویت است. برای مردان هم همانطور که قبلا گفته شد بیشتر تاکید و نقد بر قومیت‌گرایی است تا آزادی‌های فردی و مطالبات صرف اقتصادی.

۲۱. آیا به جز رهبر خودگمارده‌ی سنی، مردم رهبران مترقی و سکولار هم دارند یا چشم انداز عبور از رهبران سنی در آینده می‌رود؟ کلا به نظر شما تفاوت عمده و مهم زن/مرد بلوچ با زن/مرد مثلا تهرانی چیست؟

ج: کلا مولوی‌ها در همه مناطق نفوذ و اعتبار خاص دارند بسته به درجاتشان از مولوی‌های محلی تا مولوی بزرگ عبدالحمید. در سراسر حضور ده ساله ما در همه جای استان، جای پای هیچ رهبر خارج از چهارچوب دینی دیده نشد. من همیشه این مثال را می‌زنم که در همه عرصه‌های رفتاری و اجتماعی، چهل سال با تهران و شهرهای بزرگ فاصله دارند.

در تحلیل سیاسی خوبند ولی بعدش همیشه این زنان هستند که باید سفره و رختخواب و... را برایشان آماده کنند.

ویژگی عمده و بارز بلوچان را اگر بخواهیم در دو-سه کلمه خلاصه کنیم: مهربانی، صلح طلبی و صبوری‌شان است. انگار حرکت با پای پیاده در جاده‌های خاکی و نبود وسیله نقلیه برای عبور از این مسیر طولانی برای رسیدن به مقصد؛ "صبر و حوصله" را در آنان نهادینه کرده است. مثل نقشی که رج‌های ریز و بسیار ریز سوزن بر پارچه‌های زیبای زنان‌شان می‌زند: صبور و استوار، دل به آینده‌ی تاریخ امیدوارشان داده‌اند.

از اعتصابات کارگری اخیر چه می‌آموزیم؟

شیرین کمانگر

بازخوانی اعتصاب کارگران «کروز»

در میانه‌ی خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی»، تجمعات اعتراضی و اعتصابات بسیاری از سوی کارگران و کارکنان صنایع مختلف شکل گرفت و بررسی و تحلیل آنها می‌تواند سویه‌هایی از جنبش جاری را متعین کند که در رسانه‌های غالب بازنمایی نشده یا با تمرکز بر مسائل سیاسی و اجتماعی وجه اقتصادی آن را بی‌اهمیت جلوه داده‌اند. واضح است که جنبش اعتراضی بستر و شرایط ذهنی و عینی مساعدتری را برای شکل‌گیری اعتصابات فراهم کرد چرا که کارفرماهای بخش دولتی یا خصوصی چاره‌ای جز برآورده کردن مطالبات کارگری برای جلوگیری از تشدید آنتاگونیسم‌های موجود نداشتند. در نتیجه، توان چانه‌زنی کارگران در این شرایط به

سبب شرایط مساعد محیطی افزایش یافت و امکان برگزاری موفق اعتصابات بیشتر شد. از خلال آشکار کردن درهم‌تنیدگی اعتصابات با جنبش جاری می‌توان از تکثر نیروهای موجود در این جنبش سخن گفت و هر شکلی از وحدت انتزاعی یا مطالبه‌ی مشترک و فرا-طبقاتی را نفی کرد و با دفاع از مطالبات طبقه‌ی کارگر، خیزش جاری را نه تنها علیه استبداد سیاسی بلکه علیه استبداد و دیکتاتوری سرمایه نیز گستراند.

اعتصاب‌های اخیر در چهار بخش صنعتی شامل صنایع نفت و گاز، پتروشیمی، صنعت خودرو، صنعت ذوب آهن و فولاد و همچنین دو بخش خدماتی شامل حمل‌ونقل و کسبه و بازاریان رخ داد. در حالی که برخی از اعتصابات کارگری کاملاً با جهت‌گیری سیاسی و در اعلام همبستگی با خیزش توده‌ای و با برنامه‌ریزی قبلی سازمان‌دهی شدند، برخی دیگر حول مطالبات اقتصادی شکل گرفتند. با این همه، نمی‌توان از اهمیت اعتصابات اخیر کاست یا سویه‌های سیاسی مطالبات اقتصادی را نادیده گرفت چراکه سیاست‌گذاری‌های اقتصادی

به شرایطی دامن زده‌اند که کارگران مکرراً با مشکلات ناشی از حقوق معوقه، بی‌ثبات کاری ناشی از امضای قراردادهای کوتاه‌مدت یا سفیدامضا، دستمزد پایین، اضافه کاری اجباری، و اشکال متنوعی از استثمار مضاعف نیروی کارشان مواجه‌اند. در نتیجه، حتی اعتصاب‌هایی که صرفاً به رفع نیازهای معیشتی کارگران محدود می‌شود، در ابعاد وسیع‌تر بخش بزرگی از سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و نهادهای مربوط به آنها را به چالش می‌کشند. اهمیت تبیین اعتصابات کارگری در این است که می‌توان هر مطالبه‌ی اقتصادی مشخص را به سیاست‌هایی که موجب فقر، ارزان‌سازی نیروی کار، ناامنی شغلی و به بیان عام‌تر تشدید استثمار نیروی کار است، به ساختارهای کلی اقتصادی گره زد و برهم‌سرنوشتی گروه‌های مختلف کارگری تأکید کرد. در ضمن می‌توان توأمان در برابر استقرار مجدد ساختارهای مشابه اقتصادی موضع‌گیری کرد و راه‌هایی از استبداد موجود را نه صرفاً در براندازی نظم سیاسی مسلط بلکه در احتراز از آرایش نیروها به شکلی مشابه جستجو کرد. به‌منظور اجتناب از محدود شدن دامنه‌ی تأثیرگذاری اعتصابات به بخش مربوطه لازم است که اقشار

دیگر اجتماعی همچون دانشجویان، روشنفکران، فعالان اجتماعی، و... از آنها حمایت کنند و با تأکید بر اهمیت مطالبات اقتصادی، به فراروی اعتصابات از مطالبات معیشتی یاری و ارتباطشان با ساختارهای کلان اقتصادی را برملا کنند. با بررسی تجربه‌ی روند جنبش معلمان می‌توان متوجه شد که چگونه تجمعات اعتراضی که در ابتدا حول افزایش حقوق و اجرای طرح رتبه‌بندی مشاغل بود در تداوم خود وجوه سیاسی-اجتماعی رادیکالی چون توقف خصوصی‌سازی آموزش، ارائه‌ی آموزش رایگان و باکیفیت به تمام دانش‌آموزان، حق آموزش به زبان مادری، حذف آموزش ایدئولوژیک، و حق تشکلیابی مستقل،... را شکوفا کرده و موفق شدند به بیان دبیران شورای معلمان «رو به جامعه» حرکت کنند، چراکه خواسته‌های آنها توأمان نیازهای بخش کثیری از جامعه را بازنمایی می‌کرد. به عبارت دیگر، برای تداوم جنبش جاری و تحقق انقلاب در معنای بنیادین آن، یعنی تغییر نسبت‌ها و روابط مسلط، لازم است تمامی جنبش‌ها، از جمله جنبش جوانان، زنان، کارگران و اقلیت‌های قومی-ملی را هشیارانه و تیزبینانه دنبال کرد و با آشکار ساختن

درهم تنیدگی مشکلات و مسائل‌شان با سایر اقشار سعی کنیم آنها را گسترش دهیم و تعمیق بخشیم. این جنبش در صورتی می‌تواند در پیوند با وجوه متفاوت فرم‌اسیون اجتماعی تداوم بیابد که موفق شود رهایی هر فرد را در گرو رهایی جمعی سازد و از طریق بیان خواسته‌ها در قالب گروه، سازمان یا طبقه با اتخاذ اشکال متکثری از سازمان‌دهی به پویایی و کشف ابعاد تازه‌تری از مبارزه‌ی جمعی یاری رساند.

در این نوشته، که یکی از مجموعه نوشته‌هایی است که بنا دارد بر اعتصابات سایر بخش‌ها بپردازد، قصد داریم تنها به اعتصابات بخش خودرو توجه کنیم چرا که یکی از موضوعات داغ و چالش‌برانگیز در سال‌های اخیر واگذاری صنعت خودرو به بخش خصوصی بوده است. در واقع، قصد داریم بررسی کنیم که آیا آن بخش‌هایی از صنعت خودرو که به‌تمامی در دست بخش خصوصی است، بدون جبهه‌گیری نظری پیشینی و با توجه به شرایط کارگران این بخش، موفق شده است چالش‌های پیش‌روی کارگران را رفع کند؟ آیا سیاست‌گذاری آنان به شکلی هست که پاسخ‌گوی نیازهای

کارگران باشد و منافع آنها را در نظر بگیرد؟ اگرچه واگذاری صنایع دولتی به بخش خصوصی نتایج فاجعه‌باری چون تغییر کاربری زمین کارخانه، اخراج نیروی کار، کاهش دستمزد، عدم ثبات کاری، تعطیلی بنگاه و ... را به همراه داشته است، کماکان بسیاری باور دارند خصوصی‌سازی «واقعی» رخ نداده چراکه در واقع این صنایع به نهادهای حکومتی یا افراد وابسته به قدرت سیاسی واگذار شده که منجر به شکست آن شده است. در سال ۱۳۹۲، زمانی که سیداحسان خاندوزی (وزیر کنونی اقتصاد) یکی از مقامات مرکز پژوهش‌های مجلس بود، در مصاحبه‌ای با مجله‌ی همشهری اقتصاد عنوان کرد: حدود ۶۲ درصد شرکت‌های واگذاری شده از دهه‌ی هشتاد به این سو تغییر کاربری داده‌اند!

با فرض این که اکثر صنایعی که به بخش خصوصی واگذار شده‌اند، هنوز هم به نهادهای دولتی وابسته‌اند و یا دولت همچنان در سیاست‌گذاری و قیمت‌گذاری محصولات آنها دخالت دارد، به بررسی اعتصاب در شرکت قطعه‌سازی خودرو کروز می‌پردازیم که از ابتدای تأسیس کاملاً در دست بخش

خصوصی با مالکیت «حمید کشاورز توچایی» و «محمد علیپور فطرتی» بوده است. بر اساس گزارش منابع خبری در ایران، ۶۲ درصد از سهام گروه خودروسازی بهمن توسط صنایع قطعه‌سازی کروز خریداری شده است. همچنین، کروز توانسته به‌طور غیرمستقیم از طریق شرکت‌های زیرمجموعه مثل شرکت ایسکرا اتوالکتریک، تدبیر سرمایه آزاد، توسعه وینارت، سپهر ایرانیان کیش، و ویستمن موتور بخش قابل توجهی از سهام ایران خودرو، گروه بهمن و سایپا را خریداری کند. امیرحسن کاکایی، استاد دانشگاه علم و صنعت ایران، در این زمینه توضیح می‌دهد: «کروز هم با خرید سهام شرکت‌های خودروساز نشان داده که می‌خواهد توانایی و سرمایه‌اش را در توسعه‌ی صنعت خودروسازی به کار ببرد. بر اساس منطق، وضع گروه بهمن بهتر خواهد شد. اگر بخش خصوصی واقعی تصدی شرکت‌های دولتی و شبه‌دولتی را به دست گرفته و قوانین خصوصی‌ها نیز بر آن‌ها اعمال شود، می‌توانیم امیدوار به قدرت گرفتن بخش خصوصی خودرو باشیم. پیش‌بینی من این است که گروه بهمن می‌تواند به قطب سوم خودروسازی تبدیل شود». این شرکت از جمله

شرکت‌هایی است که به‌عنوان منجی اقتصاد کشور از آن یاد می‌شود که نقشی مهمی در بزرگ شدن و رشد اقتصادی بازی می‌کنند.

به گزارش خبرگزاری فارس گروه قطعه‌سازی کروز سالانه حدود دو هزار میلیارد تومان به ایران خودرو و حدود هزار میلیارد تومان به سایپا انواع قطعه می‌فروشد. این شرکت بیش از ۱۲ هزار نفر پرسنل دارد که ۷۰ درصد آن‌را زنان تشکیل می‌دهند. اما پرسش این است که سهم کارگران از یکی از سودده‌ترین و کلیدی‌ترین صنایع ایران چیست؟ و بزرگ شدن این شرکت و رشد اقتصادی بالاتر آن چه تغییراتی برای کارگران این بخش به همراه داشته است؟

کارکنان و کارگران این بخش ابتدا در آبان ماه سال جاری به مدت سه روز به‌دلیل سطح پایین دستمزدها و لغو کلیه‌ی شیفتهای اضافه‌کاری روز جمعه دست به تجمع اعتراضی و اعتصاب زدند و پس از بی‌اعتنایی کارفرما به خواسته‌هایشان

بار دیگر در ماه آذر در محوطه‌ی کارخانه تجمع کردند. به گزارش کانال تلگرامی «اتحادیه‌ی آزاد کارگران ایران» کارگران شرکت کروز سال‌هاست که از شرایط نامناسب معیشتی و تبعیض‌های شغلی ناراضی‌اند. سطح پایین دستمزدها از شعار اعتراضی آنها نیز مشخص بود: «خط فقر ۲۰ تومن، پایه حقوق ۶ تومن». مالک این شرکت، حمیدرضا کشاورز، کارگران را تهدید به تماس با نیروهای امنیتی در صورت ادامه‌ی شعارها کرد. عضو هیئت مدیره‌ی گروه بهمن که از سال ۹۵ در مالکیت شرکت کروز است، در پایگاه خبری «خبر خودرو» اذعان داشت: «ادام اسمیت سالها قبل در تئوری گفت اصلاً نیازی نیست دولت‌ها اعمال اقتصادی انجام دهند چرا که سرمایه‌گذاری دولت در شرکت‌های خصوصی به‌هیچ‌وجه توجیه اقتصادی ندارد. دولت‌ها تنها باید امنیت کشور را فراهم کنند و اگر سرمایه‌گذاری هم می‌شود در بخش‌هایی سرمایه‌گذاری شود که برای کشور لازم است». اگر به گفته‌ی مدافعان خصوصی‌سازی، دولت نباید در امور اقتصادی دخالت کند، چرا برای سرکوب تجمع صلح‌آمیز کارگران می‌توان به دخالت نیروی سرکوب دولتی متوسل

شد؟ آیا منظور از «تأمین امنیت کشور»، در واقع «تأمین امنیت سرمایه و سرمایه‌داران» نیست؟

از جمله شرایط استخدامی این شرکت، زنان مجرد و زیر ۳۲ سال است. با توجه به این نکته که کارگران مجبورند ده ساعت کار روزانه به‌طور ایستاده و همین‌طور در شیفت‌های شب انجام دهند، روشن است که به نیروی کار جوان و مجرد نیاز دارند. در ضمن، استفاده از تلفن همراه در بازه زمانی کاری حتی برای موارد اورژانسی ممنوع است. یکی از نکاتی که در اکثر نظرات ثبت‌شده در وبسایت‌ها از سمت مصاحبه‌شوندگان اعلام شده بود، پرسش مصاحبه‌کنندگان درباره‌ی توانایی «کنترل خشم» بود. میزان سختی کاری و خستگی آن به حدی است که کارگران باید در ابتدا متعهد شوند که تحت هر شرایطی می‌توانند خشم خود را کنترل کنند. علاوه بر آسیب‌های روانی که متوجه کارگران این بخش است، در بسیاری از نظرات مطرح شده از سوی کارگرانی که تجربه‌ی کار چندساله در این شرکت داشتند، آسیب‌های فیزیکی جدی مانند دیسک کمر و گردن عنوان

شده بود. برای درک بهتر شرایط کاری، اجازه دهید چند مورد از نظرات کارگران را مرور کنیم:

«کلاً سوالات فنی پرسیده نشد و طی ۳ بار مصاحبه فقط موارد شخصیتی، سابقه‌ی کاری و توضیح فشار کاری بود که می‌تونم از پیشش بر پیام یا نه. کنترل خشم و اسشون مهم بود. ساعت کاری شرکت واسه افراد کارخونه ۷ تا ۷ هستش که اولش گفتن اجباری نیست، تا ۵ اجباریه. بعداً توی کار رفتم دیدم نه تا خود ۷ بعدازظهر باید بمونی کلاً اینجا کار کردن زندگیو مختل می‌کنه»

«من ۶ سال کارکردم چون گردنم آسیب دید اومدم بیرون، طبق وزارت کار به اضافه‌ی پاداش که البته زیاد نیس من شیفت بعدازظهر بودم، کروز زیاد به نظر کارکنانش اهمیت نمیده...»

«اگه به سلامتی روحی و جسمی خودتون کوچکتین اهمیتی
میدید نیاید اینجا کار کنید»

از دیگر اعتصابات کارگران بخش خودرو در آذر ماه سال جاری می‌توان به تجمعات اعتصابی شرکت بهمن موتور و همچنین بهمن دیزل اشاره کرد که هر دو از شرکت‌های زیرمجموعه‌ی هلدینگ «گروه بهمن» هستند. گروه خودروسازی بهمن به‌جز شرکت بهمن موتور و بهمن دیزل شامل چند کارخانه‌ی دیگر از جمله شرکت صنایع ریخته‌گری ایران، سیبا موتور، ایران دوچرخ، طراحی و ساخت قطعات صنایع ایران و چندین شرکت و کارخانه‌ی دیگر است که مجموعاً بالغ بر ۴۰۰۰ نفر کارگر و پرسنل دارد. گروه بهمن سال ۹۵ به بخش خصوصی واگذار شد و شرکت کروز سهام‌دار و مالک اصلی آن است. در خبرگزاری‌های بسیاری گروه بهمن را یکی از نمونه‌های موفق خودروسازان خصوصی در کشور برشمرده‌اند. به گزارش پایگاه خبری «عصرخودرو»، عضو هیأت مدیره‌ی گروه بهمن اذعان داشته: «شرکت ما بهره‌وری بالایی دارد؛ بهمن دیزل در ارزیابی

سازمان مدیریت صنعتی و بین ۵۰۰ شرکت برتر کشور، ۳ سال پیایی از نظر بهره‌وری رتبه اول را کسب کرده و هر سال ۲۰ تا ۳۰ رتبه، رشد گرید داشته است. این شرکت همواره به سهام‌داران خود سود پرداخت کرده و سال گذشته در اوج تحریم، بیشترین تأمین را داشت و تنها شرکت سودده در حوزه‌ی خودروهایی تجاری است و در عین حال بهترین مالیات را نیز به دولت می‌پردازد و در این صورت، یکی از ذی‌نفعان دولت و حاکمیت است». علی‌رغم بهره‌وری بالا و سودده بودن شرکت برای سرمایه‌دار، دولت و حاکمیت، کارگران کارخانه اما هیچ سهمی از سود و بهره‌وری کارخانه به جز اضافه کاری اجباری نبرده‌اند چرا که مستمراً نسبت به سطح پایین دستمزدهای خود اعتراض داشته‌اند.

کارگران کارخانه‌ی بهمن موتور پیش‌تر در اواسط آذرماه سال ۹۹ برای افزایش دستمزد، کاهش ساعت کاری، تعطیلی روز پنج‌شنبه و طرح طبقه‌بندی مشاغل اقدام به اعتراض کرده بودند اما تاکنون به مطالبات آنها رسیدگی نشده است. گزارشی از اعتصاب سال ۹۹ کارگران این کارخانه در کانال

تلگرامی «اتحادیه‌ی آزاد کارگران ایران» به شرح زیر منتشر شده است:

پنجشنبه گذشته پس از آنکه کارگران دست از کار کشیدند، پوراابراهیم رئیس هیأت مدیره بهمن‌موتور به قصد مرعوب کردن کارگران تهدید به قطع مبلغ کارانه از حقوق کارگران نمود. کارگران در پاسخ به این تهدید بیشتر معترض شدند و پس از آن شخصی به نام آقای موسوی به نمایندگی از سهام‌داران اصلی شرکت در جمع کارگران حاضر شد و قول داد که تمام خواسته‌های کارگران ظرف مدت یک هفته انجام شود. برای رسیدگی به این موضوع از کارگران دعوت کرد که نمایندگان‌شان برای مذاکره با مالکان شرکت حضور یابند. پس از این توافق، کارگران به اعتصاب پایان دادند.

روز دوشنبه کارگران مطلع شدند که ۳ نفر از نمایندگان‌شان که قرار بود در مذاکره با مالکین شرکت حضور داشته باشند اخراج شده‌اند. کارگران در اعتراض به اخراج همکاران‌شان

دوباره دست از کار کشیدند و پس از نیم ساعت موسوی نماینده مالکین شرکت دوباره در جمع کارگران حاضر شده و با عجز و لابه و تأکید بر اینکه همکاران‌شان اخراج نخواهند شد و به سر کار بازمی‌گردند از کارگران خواست تا به کارشان ادامه دهند. کارگران نیز پس از اطمینان از عدم اخراج همکارانشان به کار بازگشتند.

روز پنجشنبه پایان مهلت یک هفته‌ای برای تحقق مطالبات کارگران بود که به‌خاطر ایجاد فضای امنیتی توسط حراست شرکت و توجیه این که روز آخر هفته است کارگران امکان اعتصاب و تجمع نیافتند اما مصرانه بر این تصمیم هستند که اگر بر اساس قول موسوی نماینده مالکین شرکت مطالباتشان انجام نشود دوباره دست به اعتصاب خواهند زد.

پیش‌تر ساعات کاری کارگران در روزهای شنبه تا چهارشنبه از ساعت ۷ صبح تا ۱۰:۴ عصر و روزهای پنجشنبه نیز کارخانه تعطیل بود. اما از زمان شیوع بیماری کرونا و به اسم

کاهش ساعات کار در عمل ساعات کار را در مجموع افزایش داده‌اند. به این منوال که روزهای شنبه تا چهارشنبه تا ساعت ۳:۳۰ عصر و روز پنجشنبه نیز به روزهای کاری اضافه شده و از ساعت ۷ صبح تا ۱:۳۰ ظهر کارگران باید سر کار باشند. یعنی این که در مجموع روزهای شنبه تا چهارشنبه حدود سه ساعت از ساعات کاری کاسته شده اما روز پنجشنبه کارگران در عوض باید شش ساعت و نیم سر کار حاضر باشند. اکنون که کارگران به این محاسبه‌ی ساعات کاری اعتراض کرده‌اند مدیران شرکت تازه اذعان نموده‌اند که بایست دو ساعت و نیم از کار روز پنجشنبه به‌عنوان اضافه‌کار محاسبه می‌شده که به اشتباه محاسبه نگشته است و بسیار زیرکانه اضافه‌کاری‌های کارگران در این مدت دزدیده شده است.

یکی دیگر از مطالبات اصلی کارگران طرح طبقه‌بندی مشاغل و محاسبه‌ی سختی کار است. تا پیش از دوره‌ی مالک جدید در سال ۹۵ قانون سختی کار برای کارگران محاسبه می‌شد و کارگران با ۲۰ سال سابقه‌ی کار بازنشسته می‌شدند اما در این چند ساله (پس از خصوصی‌سازی) قانون سختی کار برای

کارگران برداشته شده و کارگران باید ۳۰ سال کار کنند تا بازنشسته شوند درحالی که شغلشان قانوناً در زمره‌ی مشاغل سخت و زیان‌آور قرار دارد.

خواسته و مطالبات کارگران بهمن موتور با غالب کارگران دیگر شرکت‌های زیرمجموعه‌ی گروه بهمن و همچنین شرکت قطعه‌سازی کروز مشترک است.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، یکی از موضوعات بسیار جنجال‌برانگیز سال‌های اخیر در حوزه‌ی اقتصاد، واگذاری ایران خودرو و سایپا به بخش خصوصی است هر چند که بخش قابل‌توجهی از سهام این دو شرکت پیش‌تر توسط مالکان حقیقی شرکت کروز خریداری شده است.

یکی از سؤال‌های مطرح شده این است که آیا پس از واگذاری صنایع دولتی به بخش خصوصی، امنیت شغلی و وضعیت قراردادها بهتر می‌شود یا بدتر؟ ظرفیت کارافزایش

می‌یابد یا کاهش؟ شاید بتوان با بررسی نظرات مدافعان خصوصی سازی بتوان برخی از معضلات و مشکلات کارگران در صورت واگذاری این صنعت به بخش خصوصی را پیش‌بینی کرد. چند مورد از انتقادات وارد شده به خودروسازان از سوی مدافعان خصوصی سازی به شرح زیر است:

«۲۵ هزار نیروی مازاد در این دو خودروساز مشغول فعالیت بوده که اغلب آنها نیروهای سفارشی سیاسیون هستند. گزارش‌های متعددی نشان می‌دهد ۱۲ تا ۱۵ درصد از هزینه‌های تولید خودروسازان مربوط به حقوق و دستمزد نیروی انسانی است. این مقدار ۳ برابر میانگین جهانی است» یا «در شرکت‌های سایپا و ایران‌خودرو سالانه به ازای هر پرسنل ۹ تا ۱۰ دستگاه خودرو ساخته می‌شود در حالی که این میزان در جهان ۳۰ تا ۳۵ دستگاه خودرو و در شرق آسیا نیز ۴۵ تا ۶۵ دستگاه خودرو است.» با توجه به این انتقادات، می‌توان پیش‌بینی کرد اولین تغییری که با واگذاری صنعت خودرو به بخش خصوصی طبیعتاً رخ می‌دهد، اخراج ۲۵ هزار نیروی انسانی است که قطعاً از نیروهایی که مقامات

و سیاسیون سفارش کرده‌اند نخواهد بود. تغییر دوم بنا به نظرات مطرح‌شده، افزایش بهره‌وری کارگران است تا این صنعت قادر باشد در جهان با خودروسازهای دیگر رقابت کند. بنا به نظر این سیاست‌گذاران، کارگران باید حداقل ۳ برابر و حداکثر ۷ برابر بهره‌وری بیشتر داشته باشند تا بتوانند با خودروسازان شرق آسیا رقابت کنند.

بررسی اعتصابات در واحدهای صنعتی بخش خصوصی «واقعی» از آن جهت حائز اهمیت است که نشان می‌دهد علی‌رغم «بهره‌وری» و رشد اقتصادی بیشتر، نه تنها هیچ بهبودی در وضعیت و معیشت کارگران حاصل نشده است بلکه آنها برای رقابت در بازار و تحقق بهره‌وری بیشتر مجبور به اضافه کاری و کار در روزهای تعطیلی رسمی هستند. مهم‌تر از آن، همان‌طور که از نفوذ و مالکیت شرکت کرورز در بسیاری از شرکت‌های زیرمجموعه و صنایع بزرگ مشخص است، انحصارگرایی در بخش خصوصی نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، سیاست‌گذاری‌های بخش خصوصی و بخش دولتی کاملاً بر ضد منافع کارگران بوده و رشد اقتصادی

منوط به استثمار نیروی کار کارگران و کاهش دستمزد آنان
بوده است.

از نوجمهوری خواهی به جمهوری خواهی انتقادی

دوروتی گِدِ که

ترجمه‌ی افشین علیخانی

مقدمه‌ی مترجم: اربابِ خوب وجود ندارد، همان‌طور که بنده‌ی خوب هم در کار نیست. این شاید محوری‌ترین گزاره‌ی دوروتیا گِدِ که در صورت‌بندیِ «جمهوری خواهی انتقادی» است. او با بررسی امکان‌ها و محدودیت‌های نظریه‌ی نوجمهوری خواهی فیلیپ پتیت، نشان می‌دهد که آرمان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه باید سلطه را چه در بُعد فردی و چه در بُعد سیستمی، به‌گونه‌ای ساختاری قوام‌یافته در نظر بگیرد. مسئله این نیست که اربابی از قدرتِ مداخله‌گرش استفاده می‌کند یا نه، مسئله این است که جایگاهِ نابرابرِ ارباب و فرد به‌بندگی درآمده، شأنِ گفتمانی فرد را از او می‌گیرد. در واقع آن کسی که در جایگاهِ بندگی واقع می‌شود، زبانی از آن خود ندارد و یا به بیانِ گِدِ که از «اقتدار هنجاری» تألیف و عمل به

هنجارها و دلایل ناتوان است. گد که جدای از باز صورت بندی نظریه‌ی عدم سلطه، تأمین وجه غیر خودسرانه بودن اعمال قدرت را منوط به نهادهایی می‌بیند که بتوانند از حاکمیت قانون، از سویی و از حاکمیت مردم، از سوی دیگر حراست کنند. به این معنا قوه‌ی مقننه که اصلِ عمومیتِ قوانین را در حاکمیت قانون محقق می‌سازد، در پیوند ناگسستنی با توان انتقادی حاکمیت مردم است. قائل شدن به این حاکمیت، مردم را در همه‌ی سطوح واجد «اقتدار هنجاری» شکل دادن به قوانین و هنجارها و در عین حال برهم زدن آن‌ها می‌بیند.

آیا نوجمهوری خواهی در فلسفه‌ی سیاسی برای گرایش‌های لیبرال غالب، بدیل نویدبخشی در آستین دارد؟ آیا با جریان‌های رادیکال سنت جمهوری خواهی پیوند خورده است؟ و آیا نوجمهوری خواهی در نهایت به دفاع از وضع موجود گرایش دارد؟ نوجمهوری خواهی چنان که فیلیپ پتیت به روشمندترین شکل آن را تدوین کرده در افق اندیشه‌ی سیاسی این عصر به سرعت به یکی از بحث‌برانگیزترین پارادایم‌ها تبدیل شده است. ایده‌ی اصلی (عدم) سلطه‌ی آن که

در آغاز به‌عنوان نظریه‌ای در باب آزادی مطرح شده در بسترهای گوناگون دیگری نیز به کار رفته که مهم‌ترین آن‌ها به‌کارگیری آن به‌عنوان مبنای شرحی از عدالت اجتماعی است؛ منتها محل تردید است که این ایده دست‌مایه‌ی خوبی برای نقد فراگیر روابط اجتماعی باشد. در حالی که برخی توان آن را در برانگیختن نقد قدرت، اصلاحیه‌ی خوشایندی به تمرکز مباحثات لیبرالی بر عدالت توزیعی می‌دانند، دیگران مفهوم مضیق آن از قدرت یا گرایش نخبه‌گرایانه و ضددموکراتیک آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در چنین زمینه‌ای تلاش من در این متن دو جنبه خواهد داشت؛ از یک سو از این خواهم گفت که در نوجمهوری خواهی پتیت توان انتقادی بالقوه‌ای نهفته است که برخی از منتقدان وی به‌راحتی تمام، آن را نادیده گرفته‌اند و از سوی دیگر سعی می‌کنم نشان دهم که چگونه می‌توان این توان انتقادی بالقوه را با بازتعریف نظریه‌ی سلطه‌ی وی، از منظری ملهم از جریان کانتی جمهوری خواهی و نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت تقویت کرد. این کار مسیر رسیدن به چیزی را که من جمهوری خواهی انتقادی می‌نامم هموار خواهد کرد.

این که نوجمهوری خواهی به معنای موسع کلمه طینی از نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت دارد سخنی است که پیش تر هم گفته شده است. سسیل لایبورد و جیمز بومن هر دو به این اشاره کرده‌اند که با توجه به اهمیتِ کردار در نظریه‌ی انتقادی، تأکید جمهوری خواهی بر کردارهای نهادی بالفعل را می‌توان به مثابه‌ی مطالبه‌ای روش شناختی، بازتفسیر کرد؛ کردارهایی که عدم سلطه را تحقق می‌بخشند. در پی این خوانش روش شناختی، باید گفت که جمهوری خواهی انتقادی علاقه‌ی چندانی به مفصل‌بندی اصول ایدئال ندارد. در مقابل، از کردارهای اجتماعی که به لحاظ تاریخی و اجتماعی استقرار یافته‌اند می‌آغازد، روابط سلطه‌ای را که ذاتی این کردارها نیستند تحلیل می‌کند، با افشای نحوه‌ی تولید و بازتولید اجتماعی این روابط آن‌ها را به اموری سیاسی تبدیل می‌کند و نهایتاً از نحوه‌ی دگرگون کردن آن‌ها سخن می‌گوید. با این همه، نظریه‌ی جمهوری خواهی انتقادی برای پیش‌برد تحلیل انتقادی اشکال موجود سلطه، از یک سو باید ابزارهای مفهومی لازم برای تحلیل اجتماعی انتقادی، و در رأس همه مفهومی مناسب

از قدرت را فراهم کند و از سوی دیگر باید باتوجه به ایدئالِ
هنجاری‌ای که در پس آن نهفته است رویکردی تأملی در
پیش بگیرد تا بتواند آن را به نحوی انتقادی بر خود نیز اعمال
کند. هدف من این است که نشان دهم این مقتضیات چگونه
باید فراهم شوند تا بتوانند مبنای نظری جمهوری‌خواهی
انتقادی قرار بگیرند.

توجه داشته باشید منظور من این نیست که این تنها راه بازیابی
توان انتقادی بالقوه‌ی سنت جمهوری‌خواهی است؛ متن‌های
دیگر آشکارا بر وجود تفکر رادیکال در شاخه‌های سنت
جمهوری‌خواهی گواهی می‌دهند. به‌علاوه من این‌جا توجیه
مستقلی برای پروژه‌ی پروردن توان انتقادی بالقوه‌ی موجود
در جمهوری‌خواهی به‌دست نداده‌ام. خواست من تنها این است
که نشان دهم شرح پتیت از جمهوری‌خواهی در حقیقت واجد
ظرفیت انتقادی بسیار مهمی است و این‌که چگونه می‌توان این
توان انتقادی را با به‌گفت‌وگو کشاندن آن با دیگر
جریان‌های فکری جمهوری‌خواهانه تقویت کرد. این کار هم
با فراهم ساختن مبنای الزام‌آورتری برای نقد روابط قدرت

موجود، از جمله همه‌ی اشکال اجتماعی سلطه در قلمرو اقتصاد و فرهنگ، به آشکار کردن بالقوگی جمهوری خواهی کمک می‌کند و هم به حل برخی از مشکلات مفهومی شرح خود پتیت که ادعای متمایز بودن آن را در خطر تضعیف شدن قرار می‌دهد کمک می‌کند یا دست کم به زعم من می‌کند.

من کار را با سه سنگ بنای مهم شرح پتیت از سلطه، یعنی هسته‌ی هنجاری آن، تلقی آن از سلطه و دلالت‌های نهادی آن شروع می‌کنم و در مورد هر کدام از آن‌ها نشان خواهم داد که چرا این شرح می‌تواند نقطه‌ی شروع خوبی به حساب بیاید و در عین حال چرا قادر به برآوردن لوازم [عناصر بنیادین خود] نیست و چطور می‌توان آن را به سمت جمهوری خواهی انتقادی‌ای کشاند که قادر است حق مطلب را در مورد هر کدام از آن‌ها ادا کند. به این ترتیب من نخست بر هسته‌ی <گفتمانی - نظری شرح پتیت از سلطه انگشت خواهم گذاشت و خواهم گفت که برای برآورده ساختن شرط تأمل‌گری، این بُعد گفتمانی - نظری را باید تقویت کرد. ابتدا (۱) با استفاده از [مفهوم] اقتدار هنجاری، از ایده‌ی شأن گفتمانی پتیت که

ایدئالِ عدم سلطه بناست حامی آن باشد، تفسیر دیگری به دست خواهم داد. (۲.۱) سپس به تلقی سلطه به مثابه‌ی قدرتِ خودسرانه خواهم پرداخت و از این خواهم گفت که باید با درکی از سلطه به مثابه‌ی شکلی از قدرت که هم به معنای بینافردی و هم سیستمی، به گونه‌ای ساختاری ساخته می‌شود، تیغ محتوای انتقادی تلقی پتیت را در قبالِ قدرت تیز کرد. (۲.۲) افزون بر این پیشنهاد خواهم کرد که برای احصای بُعد تأملی اقتدار هنجاری، تصور از خودسرانگی از منظر نظریه‌ی گفتمان بازتفسیر شود. (۳) و سرآخر اجمالاً به این خواهم پرداخت که چرا این شرح جرح و تعدیل شده از سلطه مستلزم بازاندیشی نهادهای عدم سلطه بر اساس الگوی کانتی جمهوری خواهی است که بر پایه‌ی جدایی کارکردی قدرت‌ها و حاکمیت مردم است تا صرفِ قانون اساسی ترکیبی و شهروندی اعتراضی که پتیت از آن دفاع می‌کند.

۱. نظریه‌ی گفتمان و هسته‌ی هنجاری سلطه

اجازه دهید کار را با پرسشی بنیادین شروع کنم که کم‌تر پرسیده می‌شود: هسته‌ی هنجاری مفهوم سلطه چیست؟ شرح‌های نوجمهوری خواهانه [ی مفهوم] سلطه، اغلب کار خود را با نمونه‌ی پارادایمی، خاصه مسئله‌ی بندگی، شروع می‌کنند و مفهوم [سلطه] را به نحوی صورت‌بندی می‌کنند که این نمونه را شامل شود. با این همه ما برای آن که بتوانیم مفهوم سلطه را چنان پردازیم که توان تحلیل نمونه‌های تازه‌ی غیرپارادایمی را هم داشته باشد می‌بایست در خصوص آنچه در نسبت میان ارباب و فرد به بندگی کشیده شده مسأله‌مند است، ذهنیتی داشته باشیم. من نخست خوانشی از پتیت به دست می‌دهم که از نظریه‌ی اراده‌ی آزاد او به‌مثابه‌ی کنترل‌گفتمانی کمک می‌گیرد تا هسته‌ی وابسته به نظریه‌ی گفتمان را در شرح وی از سلطه برجسته سازد و سپس در گام بعدی نشان خواهم داد که چرا این بُعد وابسته به نظریه‌ی گفتمان را باید با بازتفسیر شأن‌گفتمانی که در هسته‌ی شرح او از سلطه نهفته است، با توجه به [ایده‌ی] اقتدار هنجاری، تقویت کرد.

پتیت مفهوم خود از عدم سلطه را نزدیک به ایده آل لیبرالی آزادی انتخاب به مثابه‌ی عدم مداخله‌ی پرورد. عدم سلطه از این نظر که تنها به مداخله‌ی خودسرانه نظر دارد، در قیاس با ایده آل لیبرالی آزادی انتخاب، مداخله‌گر است. در واقع مداخله‌ی غیرخودسرانه ممکن است شرط عدم سلطه باشد، اما هم‌زمان با آن یکی نمی‌شود. عدم سلطه نسبت به عدم مداخله مطالبه‌ی بیشتری دارد زیرا نه فقط مداخله‌ی خودسرانه‌ی (ی خودسرانه‌ی) بالفعل بلکه ظرفیت بالقوه‌ی مداخله را نیز شامل می‌شود. چنان که پتیت تأکید می‌کند این بدان معناست که سلطه علاوه بر محدود ساختن مستقیم [قدرت] انتخاب، سبب مشکلاتی چون (۱) عدم قطعیت و ناتوانی از برنامه‌ریزی، (۲) میل به بنده‌مآبی ناشی از چنین وضعی و (۳) نامتقارن بودن جایگاه اجتماعی‌ست.

بیشتر منتقدان پتیت، خاصه لیبرترین‌ها بیشتر به تأکید پتیت بر جلوگیری از مداخله‌ی بالفعل پرداخته‌اند. آن‌ها تأکید پتیت بر ظرفیتِ بالقوه‌ی مداخله کردن را هم چون نکته‌ای درباره‌ی احتمال مداخله می‌دانند که اهمیت کاستن از مجال قیود بالفعل

برای انتخاب کردن را برجسته می‌کند. از این منظر، عدم سلطه، ایدئال هنجاری ممتازی محسوب نمی‌شود و صرفاً نوعی عدم مداخله‌ی انعطاف‌پذیر است. در مخالفت با خوانش لیبرتارینی، می‌توان تأکید پتیت بر این واقعیت را پررنگ‌تر ساخت که کار سلطه تنها این نیست که انتخاب‌ها را مستقیماً محدود کند بلکه بر محدودسازی غیرمستقیم آن‌ها از طریق آثاری که بر روان شخص تحت سلطه می‌گذارد نیز دلالت دارد. عدم قطعیت ناشی از سلطه به نوع به‌خصوصی از ذهنیت سرسپارانه یا بنده‌مآبانه می‌انجامد که به خودسانسوری ختم می‌شود. اما این خوانش روان‌شناسانه نیز همان‌قدر گمراه‌کننده است که خوانش لیبرتارینی؛ زیرا در این خوانش نیز هسته‌ی هنجاری سلطه به حراست از قلمرو آزادی انتخاب در مقابل قیودی که از بیرون تحمیل می‌شوند تقلیل می‌یابد، با این تفاوت که تأکید صرفاً بر این است که این قیود ممکن است با واسطه، یعنی غیرمستقیم، نیز عمل کنند. از این منظر، نمونه‌ی پارادایمی بندگی به این خاطر مسأله‌مند است که فرد بنده شده، از قیود انتخاب، مستقیم یا غیر مستقیم، رنج می‌برد. آنچه در هر دو تفسیر نادیده گرفته می‌شود وجه سومی است

که پتیت بر آن تأکید دارد و عبارت است از نامتقارن بودن جایگاه [طرفین سلطه].

اهمیت فراوان این وجه زمانی روشن می‌شود که نظریه‌ی سلطه‌ی پتیت را مجاور پیش‌زمینه‌ی نظریه‌ی او درباره‌ی اراده‌ی آزاد بخوانیم. به این ترتیب روشن می‌شود که تصور او از سلطه بر پایه‌ی بازسازی نظری-گفتمانیِ هنجارهای عملی مبنایی بنا شده‌است؛ هنجارهایی که به محض ورود به کردارهای گفتمانی ناگزیریم آن‌ها را هم از پیش مفروض بگیریم. از نظر پتیت ما موجوداتی درونِ گفتمان و گفتگوپذیریم، یعنی قادریم برای چنین یا چنان عمل کردن‌مان دلیل بیاوریم یا [دلایل دیگران را] بپذیریم؛ ما چنان که هستیم مسئولیم که داورها و اعمال‌مان را بر اساس استانداردهایی متناسب انجام دهیم که برای آن‌ها وجود دارد و قادریم خود را با آن استانداردها تطبیق دهیم؛ آزاد و مسئول بودن یعنی همین. ما به عنوان موجوداتی گفتگوپذیر تصورمان از خودمان این است که این ظرفیت را داریم که با دلایل، اقدام به عمل کنیم، حتی زمانی که در اعمال و اجرای آن شکست

می‌خوریم و بنابراین نیاز داریم که این ظرفیت را برای دیگرانی که با آنان ارتباط گفتمانی داریم نیز قائل شویم. در هر روی، انتساب کنترل گفتمانی هنجارهای عملی به خصوصی را به همراه دارد زمانی که روابط اجتماعی معینی را زیر سؤال می‌برد. همان روابطی که ظرفیت‌مان را برای برانگیخته شدن و حرکت کردن بواسطه دلایل تضعیف می‌کنند. به همین خاطر، قسمی اخلاقِ آمر به احترام گذاشتن [به دیگران] به منزله‌ی معاشران گفتگوپذیر وجود دارد که بر پیکره‌ی کردارهای گفتمانی ما حکاکی شده است.

می‌توان نشان داد که دقیقاً همین شأن گفتمانی آمر به محترم داشتن [دیگری] است که هسته‌ی هنجاری تلقی پتیت از سلطه را شکل می‌دهد. سلطه درست همان چیزی را تضعیف می‌کند که ما به عنوان کسانی که در کردارهای گفتمانی مشارکت می‌کنیم آن را ضرورتاً از قبل مفروض گرفته‌ایم، و آن این است که ما همگی از کنترل گفتمانی برخوردار هستیم. کسی که تحت سلطه است، «صدایش دیگر آن صدایی نیست که بتوان به صراحت و صداقتش اعتماد کرد»؛ «ظن این

است» که او «در محضر اربابان قدرت نقش بازی می‌کند و چیز از آن خودی که ارزش گفتن داشته باشد ندارد». نمی‌توان به او که زمامش به دست دیگران است به چشم سخن‌گوی قابل اعتمادی که شایسته‌ی شنیده‌شدن است نگریست. اگرچه ممکن است با او به گونه‌ای رفتار شود که گویی چنین است، اما این تنها اربابان قدرت‌اند که جایگاه گفتمانی را همچون تحفه‌ای به او اعانه می‌دهند؛ [و از این رو] او نمی‌تواند [از دیگران] انتظار احترام و توجه داشته باشد. به همین خاطر است که وابستگی بالقوه [فرد تحت سلطه] به اراده‌ی دیگران، گذشته از محدود ساختن انتخاب، اهمیت دارد: این [وابستگی] باعث می‌شود جایگاه [افراد] نامتقارن گردد. همان‌طور که پتیت می‌گوید: «سلطه برای افراد انسانی، شری است که عرصه را برای برقراری ارتباط میان آنان به‌عنوان کسانی که در فضای مشترک دلایل به‌سرمی‌برند تنگ می‌کند: یعنی در واقع عرصه‌ی بر اساس احترام متقابل زیستن آنان در کنار یک‌دیگر را محدود می‌سازد».

برجسته کردن این هسته‌ی گفتمانیِ مفهوم پتیت از سلطه نشان می‌دهد که مسائلی مثل این که آیا کسی که تحت سلطه قرار گرفته است عملاً از مداخله رنج می‌برد یا نه و این که آیا او عملاً خود را سانسور می‌کند یا خیر، مسائلی اساسی نیستند؛ آنچه اهمیت دارد این است که همه‌ی انتخاب‌های فرد تحت سلطه، به حسن نیت ارباب قدرتمند وابسته است و از این رو خود او طرف صحبت معتمدی، که حرفی از آن خود دارد، به حساب نمی‌آید. به همین خاطر است که پتیت تأکید دارد «سلطه علاوه بر محدود کردن انتخاب‌ها و ایجاد نوعی عدم قطعیت به خصوص، شرّ دهشتناک دیگری را نیز به همراه دارد و آن این که توانایی واداشتن دیگران به احترام گذاشتن و توجه کردن و بنابراین جایگاه او را میان دیگران، از او می‌گیرد». به بیان دیگر نمونه پارادایمی بندگی تنها به خاطر این که انتخاب‌های فرد، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، محدود می‌شود مسأله‌مند نیست، بلکه شخص به بندگی درآمده به قول پتیت به عنوان «صدایی که ارزش شنیده شدن دارد و گواهی که شایسته‌ی مخاطب قرار گرفتن است» شناخته

نمی‌شود و به همین خاطر شأنِ گفتمانیِ آمر به احترام به او به‌عنوان یک شخص از او دریغ می‌شود.

ظاهراً هسته‌ی گفتمانی مفهوم پتیت از سلطه که در وهله‌ی نخست نگاه‌ها را به شرایط بینافردی انتخاب جلب می‌کند، به مذاق آنانی که رویکردی انتقادی دارند خوش‌تر می‌نشیند تا به مذاق لیبرتارین‌ها که تمام توجه‌شان به آزادانه‌بودن انتخاب‌های فرد است. با این همه پتیت توان انتقادی بالقوه‌ی رویکرد نظری-گفتمانی به سلطه را به‌طور کامل نمی‌پرورد. در واقع وجه تمایز نظریه‌ی گفتمان، تأملی‌بودن آن است: این‌طور نیست که این نظریه فقط تقریر دقیقی از ایدئال‌های هنجاری به‌دست بدهد بلکه آن‌ها را به‌شکلی انتقادی بر خود نیز اعمال می‌کند و دقیقاً همین بُعد تأملی است که باید تقویت شود.

سنگ‌بنای کنترل گفتمانی، ایده‌ی وجود عاملانی است که عقلانیت عملی را به نمایش می‌گذارند. عاملانِ گفتگوپذیر

می‌توانند با دلایل به راه بیفتند و به خودی خود عاملانی مسئولیت‌پذیرند که می‌توان انتظار داشت به استانداردهای مناسب مثل هنجارهای مدلل یا باثبات پایبند باشند. اما ایده‌ی کنترل‌گفتمانی، به‌چالش کشیدن خود این استانداردها را شامل نمی‌شود و این استانداردها پیشاپیش مسلم انگاشته می‌شوند. شأن‌گفتمانی، شأن مخاطبان هنجارها و استانداردهاست، نه شأن مؤلفان آن‌ها. به بیان دیگر تلقی پتیت از سلطه بر پایه‌ی نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر عقلانیت عملی بنا شده‌است، نه نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی.

در شرح پر و پیمان نظریه‌ی گفتمان مثل شرح هابرماس، شأن‌گفتمانی‌ای که ما برای یک‌دیگر قائل‌ایم صرفاً قسمی بازسازی پیش‌فرض‌هایِ کردارهایِ گفتمانی ما نیست، بلکه هم‌زمان برای مفصل‌بندی شرایط سنجش و توجیه عام‌تر اعتبارِ هنجارها نیز در نظر گرفته می‌شود. [در این شرح] ایده این است که «تنها آن هنجارهایی می‌توانند دعوی اعتبار داشته باشند که از سوی تمام کسانی که به‌عنوان افراد مشارکت‌کننده در گفتمان عملی تحت تاثیر قرار می‌گیرند،

مورد پذیرش واقع شوند (یا بتوانند واقع شوند)». به بیان دیگر یک عامل فردی تنها در قبال اعمالش نیست که شخصی آزاد و مسئولیت پذیر شناخته می شود؛ و این یعنی عامل فردی به مثابه‌ی شخصی گفتگوپذیر، قادر است بر رفتارهای عامدانه‌ی خود تأمل ورزد، با نظر به دیگر رفتارهای عامدانه یا هنجارهای مسلم انگاشته شده رفتارهای خود را با استانداردهای عقلانیت تطبیق دهد و با آن‌ها سازگار کند. نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی به تأمل درباره‌ی اعتبار استانداردها و هنجارها نیز گسترش می‌یابد و به همین خاطر انسان‌ها را در قبال خود آن هنجارها نیز آزاد و مسئول می‌داند. این نظریه انسان‌ها را هم مخاطب هنجارها می‌داند، هم مؤلف آن‌ها.

اما مسئله‌ی پتیت چیز دیگری بوده؛ او مفهوم کنترل گفتمانی را در متن نظریه‌ای راجع به اراده‌ی آزاد مطرح کرده است. [از دید او] شأن گفتمانی قرار نیست شرایط اعتبار هنجارها را معرفی کند بلکه تنها بناست این را مشخص کند که تحت چه شرایطی ما مسئول شناخته می‌شویم. از این رو، دغدغه‌ی او عقلانیت عملی است، نه توجیه عملی. اما برای یک نظریه‌ی

عدم سلطه، بُعد به پرسش کشیدن و توجیه دعوی اعتبار
استانداردهایی که انسان‌ها قرار است بدان‌ها پای‌بند باشند،
اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند: این که ما تابع هنجاری باشیم که
نمی‌توانیم اعتبارش را به چالش بکشیم به این معناست که ما
از قدرت گفتمانی بنیادین، یعنی قدرت شکل‌دادن و تفسیر
روابط‌مان با و برای دیگران و در نتیجه شکل‌دادن و تفسیر
شان هنجاری خود برخوردار نیستیم؛ یعنی ما از آنچه من
پیشنهاد می‌کنم آن را اقتدار هنجاری بنامیم بی‌بهره‌ایم. اقتدار
هنجاری نه تنها باید زمانی جدی گرفته شود که شخص
واقعیت‌هایی را راجع به جهان ابژکتیو گزارش می‌دهد و از
باورها و آمالش حرف می‌زند یا چیزی را وعده می‌دهد و
بنابراین مقتدرانه راجع به خودش سخن می‌گوید، بلکه این
اقتدار شامل نوع سوم دعوی اعتبار نیز می‌شود که بنابر نظر
هابرماس، زمان ارتباط برقرار کردن با دیگران مطرح می‌شود؛
دعوی هنجاری‌بودن و صحیح‌بودن در جهان مسلماً
بیناسوبژکتیو توجیه.

این واقعیت را که این بُعد اقتدار هنجاری واجد اهمیت است، در نمونه‌ی پارادایمی بندگی به‌سادگی می‌توان نشان داد. مسأله‌مند بودن شرایط کسی که به بندگی گرفته‌شده است، نه فقط به خاطر محدودیت‌های مستقیم یا غیرمستقیم است که احتمالاً او در انتخاب‌هایش با آن‌ها روبه‌روست (چنان‌که خوانش لیبرتارینی از دعاوی پتیت چنین می‌گوید)، و نه چنان‌که از خوانش گفتمانی دیدگاه پتیت برمی‌آید، به‌خاطر این واقعیت است که شخص به‌بندگی درآمده، به خاطر وابستگی به ارباب، به‌عنوان شخصی گفتگوپذیر در نظر گرفته نمی‌شود که توان تشخیص استانداردهای به‌خصوص و سازگار شدن با آن‌ها را دارد. [مسأله‌مند بودن مسئله‌ی بندگی به این خاطر است که] شخص به‌بندگی درآمده، قدرت هنجاری به‌چالش کشیدن قوانین حاکم بر کنش‌های دوجانبه سلب شده‌است. به بیان دیگر قدرت دردسترس ارباب، نه تنها شأن او را به‌مثابه‌ی شخصی قانونی از او می‌گیرد که مخاطب مسئول هنجارهای قانونی‌ست، بلکه از او شأن مؤلف اخلاقی و سیاسی هنجارها را نیز دریغ می‌کند؛ هنجارهایی که خود مخاطب و تابع آن‌هاست.

با این تفاسیل پیشنهاد من این است که هسته‌ی هنجاری مفهوم سلطه را با توجه به محرومیت شخص از شأن اقتدار هنجاری در نظر بگیریم، و نه [محرومیت او از] شأن کنترل گفتمانی. این شرح، ایده‌ی پتیت را مبنی بر این موضوع نیز حفظ می‌کند که مخالفت با سلطه بر مبنای پیش‌فرض‌های هنجاریِ کردارهای گفتمانی، بازسازی شده است. به این ترتیب، این شرح صرفاً به آن شرایط اجتماعی اشاره نمی‌کند که تحت آن ما همچون سخن‌گویانی قابل اعتماد عمل و عقلانیت عملی را اعمال می‌کنیم، بلکه علاوه بر آن، پیش‌فرض‌های هنجاریِ کردارهای گفتمانی را همچون شروط به‌چالش کشیدن و توجیه هرگونه دعویِ صحتِ هنجاری معرفی می‌کند. این یعنی مخالفت با سلطه به شکل تأملی، بر دعاوی اعتبارِ خودِ هنجارهای عملی نیز به کار بسته می‌شود. تأملی بودنِ نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی تنها به خاطر این اهمیت ندارد که راه اتخاذِ هسته‌ی آن چیزی را هموار می‌کند که در مسئله‌ی بندگی غلط است؛ بلکه بر خود فلسفه‌ی سیاسی نیز اعمال می‌شود. هر نظریه‌ی هنجاری‌ای خود بخشی

از همان ساختارهای قدرتیست که در پی پرده برداشتن از آنها و به نقد کشیدنشان است. به همین خاطر ایدئال عدم سلطه را نمی توان به عنوان یک ارزش هنجاری به سادگی بدیهی دانست؛ بلکه این ایدئال مُبیینِ شرایطی است که تحت آن [فرآیند] توجیه به تولید دعاوی اعتبار هنجاریِ موجهی می انجامد و نیز به نوبه ی خود به تولید استانداردی انتقادی برای به چالش کشیدن دعاوی اعتبار هنجارهای مفروض انگاشته شده؛ از جمله همانهایی که خود این نظریه آنها را صورت بندی و از آنها دفاع کرده است.

۲. بازاندیشی در تلقی سلطه به مثابه ی قدرت خودسرانه

حرف من این بود که سلطه شأن اقتدار هنجاری را تضعیف می کند. به همین خاطر تلقی ای از سلطه شامل دو عنصر اصلی است: نخست به دست دادن شرحی از قدرت که ایده ی نفی شأن یک شخص را دربربگیرد و دیگری شرح شرایطی که تحت آن، این نوع از قدرت، اقتدار هنجاری را تضعیف می کند. من

نخست از این خواهیم گفت آن قدرتی که این‌جا مد نظر است قدرتی است که به‌شکل ساختاری ساخته شده است (۲.۱). این دیدگاه، این ایده را که سلطه زیر پا گذاشته‌شدن شأن است بهتر توضیح می‌دهد، توان انتقادی ایده را بالاتر می‌برد و از ابهامات مفهومی‌ای که گریبان‌تلقی پتیت از سلطه را می‌گیرد دور می‌ماند. سپس در گام دوم برداشت پتیت از خودسرانگی را با تکیه بر اصطلاحاتِ گفتمان به‌گونه‌ای تفسیر خواهیم کرد که وجه تأملی اقتدار هنجاری در آن لحاظ شود (۲.۲).

۲.۱- قدرت و بُعد ساختاری سلطه

این ایده که مفهوم سلطه بیان‌گر سلب شأن از شخص است به این معناست که نمی‌توان سلطه را به قدرتی که در کنش‌های متقابل جدا از هم اعمال می‌شود فروکاست، زیرا شأن امری است که به ساختارهای بنیادین روابط اجتماعی مربوط می‌شود. پتیت می‌کوشد این ایده را به پشتوانه‌ی شرحی

قابلیت‌محور از قدرت احصاء کند. در تعریف کلاسیک او سلطه «ظرفیت مداخله‌ی [...] خودسرانه [...]» در انتخاب‌هایی است که دیگری در موقعیتی ست که می‌تواند انجام دهد». در حالی که مداخله به معنی اعمال قدرت در این یا آن کنش متقابل به‌خصوص است، سلطه قسمی دارایی از جنس قابلیت عامل قدرتمند است که ممکن است او آن را به فعل در بیاورد یا نه. این یعنی [در سلطه] لزومی ندارد که عامل قدرتمند قدرت خود را اعمال کند، همین که ظرفیت انجام این کار را داشته باشد برای نامتقارن‌ساختن قدرت به معنای مورد نظر کافی است. چنان که پتیت تأکید می‌کند حتی اگر ارباب [در کار بنده] مداخله نکند، باز به خاطر اینکه هرگاه بخواهد قدرت انجام این کار را دارد، بنده همچنان تحت سلطه‌ی اوست.

این نوع تلقی قابلیت‌محور از قدرت، در نظر نخست، با کیفیت بینافردي سلطه و ارتباط سلطه با شأن همخوانی دارد؛ سلطه رابطه‌ای اجتماعی است که وجه مشخصه‌ی آن دسترسی نابرابر افراد به منابع قدرت است. اگر کسی برای مقاومت در

برابر اربابِ قدرتمند منابع لازم را در اختیار نداشته باشد به همین نحو در معرض مداخله قرار دارد و به همین میزان می‌تواند مقهور قدرت سلطه‌گران گردد. به بیان دیگر افراد به خاطر نشان‌گرهای آسیب‌پذیری‌شان، که با دیگران در آن شریک‌اند، مورد سلطه قرار می‌گیرند. به این معنا سلطه به قسمی «طبقه‌ی آسیب‌پذیر» مربوط می‌شود، هرچند این نهایتاً فرد است که مورد سلطه قرار می‌گیرد نه گروه. از این گذشته چنان که پتیت تأکید می‌کند سلطه ضرورتاً عامدانه نیست و ممکن است «ناخواسته» باشد؛ مانند سلطه‌ی موجود در «روابط قدرتی که عدم تقارن قدرت جزء لاینفک آن‌هاست: روابط زن و شوهر در فرهنگی جنسیت‌زده، رابطه‌ی کارگر و کارفرما در اقتصادی نابسامان یا رابطه‌ی استاد و دانشجو در یک دانشگاه سنتی». این که فرد سلطه‌گر قدرت خود را چگونه اعمال می‌کند مسلماً به اعمالی که عامدانه انجام می‌دهد برمی‌گردد؛ اما تغییری در اصل واقعیت اجتماعی سلطه ایجاد نمی‌شود. واقعیت سلطه به موضع قدرتی که او خود را در آن می‌یابد مربوط می‌شود. به همین خاطر در مفهوم پتیت از سلطه بُعد ساختاری مهمی وجود دارد که در مباحثات اخیر

در خصوص سلطه‌ی ساختاری عمدتاً نادیده گرفته شده است. این بُعد ساختاری، سلطه را به پدیده‌ای نظام‌مند تبدیل می‌کند که قابل فروکاستن به کنش‌های متقابل جدا از هم افراد جزئی نیست و به جایگاه آنان در رویارویی با یکدیگر برمی‌گردد.

اما این که چرا این وجه نادیده گرفته شده است می‌تواند یکی به این دلیل باشد که شرح پتیت از قدرت نهایتاً نمی‌تواند سرشت مرتبط با شأن سلطه را کاملاً لحاظ کند و مشخص نمی‌شود که چگونه می‌توان واقعیت اجتماعی سلطه‌ی وراثی مداخله را بدون آن که به اعمال مجزا از هم استناد شود تبیین کرد. هم‌چنین شرح پتیت چنین القا می‌کند که هر کاری که سلطه‌گر قادر به انجام آن باشد سلطه را می‌سازد. اما این خوانش خلاف واقع از قدرتِ قابلیت‌محور که مبتنی‌ست بر افعال ممکن سلطه‌گر، بر تصور زیاده از حد موسعی از سلطه مبتنی است که هرگونه ظرفیت مداخله‌ی علی در فضای افعال دیگران را سلطه‌ی بالفعل می‌انگارد. با این حال چنان‌که ریچاردسون اشاره کرده است این که یک آدم‌ربا در همسایگی ما وجود دارد به این معنی نیست که ما همگی

تحت سلطه قرار گرفته‌ایم. از سوی دیگر، واقعیت اجتماعی سلطه‌ی بدون مداخله در واکنش‌های پیش‌دستانه‌ی کسی که تحت سلطه است، مندرج است. تلاش چنین کسی برای فرار از مداخله، از طریق فرمان‌برداری پیش‌دستانه، را می‌توان نمودی از سلطه دانست. در این خوانش، افعال کسانی که از قدرت کم‌تری برخوردارند به عنوان نموده‌های قدرت سلطه‌گر مورد توجه قرار می‌گیرد. با این همه پُر پیداست که این خوانش زیادی مضیق است، زیرا واقعیت اجتماعی سلطه را به درک سوپراکتیو تهدید مداخله و واکنش‌های تطابق‌جویانه وابسته می‌کند. اما آن بنده‌ای که مغرورانه از خوش‌رقصی برای اربابش به قصد جلب عنایت او خودداری می‌کند نیز همچنان تحت سلطه باقی می‌ماند.

مشکل این‌جاست که نقطه‌ی تمرکز هر دو تفسیری که از شرح پتیت در خصوص قدرت سلطه‌جویانه شده است افعال و اعمال جزئی است، چه این اعمال، اعمال احتمالی سلطه‌گر باشند چه اعمال بالفعل کسی که تحت سلطه قرار دارد. مبنای تلویحی هر دو تفسیر الگوی مداخله‌گرانه از قدرت است که

قدرت را زنجیره‌ای علی در سطح کنش‌های متقابل میان افراد می‌داند (هرچند هر کدام از این دو تفسیر تنها یک سر این زنجیر را می‌بیند). با این همه اگر چنان که من گفتم سلطه به معنای نفی آن شأنی باشد که اگر تحقق می‌یافت، ساختار روابط قدرت را به شکلی بنیادین به مثابه‌ی روابط میان افراد برابر با یک‌دیگر بازسازی می‌کرد، الگوی مداخله‌گرانه از قدرت گمراه‌کننده خواهد بود؛ این الگو به غلط چنین القا می‌کند که واقعیت اجتماعی سلطه را می‌توان به عنوان پدیده‌ای که به کنش‌های متقابل [میان افراد] مربوط می‌شود تحلیل کرد و به این ترتیب دقیقاً همان چیزی از کف می‌رود که قرار بود با شرحی قابلیت‌محور از قدرت به دست بیاید: ساختار نامتقارن روابط بین‌افردی که باعث می‌شود برخی اشخاص از شأن بنیادی به مثابه‌ی قسمی اقتدار هنجاری محروم گردند.

پتیت با شرح قابلیت‌محور از قدرت هم نمی‌تواند این بُعد [ساختاری] را به طور کامل لحاظ کند زیرا این شرح منبع ظرفیت بالقوه‌ی مداخله‌کردن را مشخص نمی‌کند.

به همین خاطر من پیشنهاد می‌کنم که شرح او از دو نظر جرح و تعدیل شود. اولاً به اعتقاد من سلطه‌ی بینافردی زمانی به بهترین نحو فهمیده می‌شود که به عنوان قدرتی که به شکل ساختاری قوام می‌یابد در نظر گرفته شود. ثانیاً پیشنهاد می‌کنم دو نوع قدرت سلطه‌جویانه، یعنی سلطه‌ی بینافردی و سلطه‌ی سیستمی از یک‌دیگر تفکیک شوند. هر دو نوع قدرت به شکلی ساختاری قوام می‌یابند، اما در حالی که سلطه‌ی بینافردی به روابط مستقیم میان سلطه‌جو و تحت‌سلطه برمی‌گردد، سلطه‌ی سیستمی توصیف‌کننده‌ی شکل وساطت یافته و غیرشخصی سلطه است. اجازه دهید برای ایضاح منظورم از سلطه‌ی به شکل ساختاری تقویم یافته به نمونه‌ی پارادایمی بندگی برگردم.

نمونه‌ی بندگی که در مباحثات نوجمهوری خواهانه به عنوان نمونه‌ی پارادایمی سلطه زیاد مطرح می‌شود به طرز جالب توجه، شکلی از قدرت است که از طریق یک نهاد قانونی ساخته می‌شود. مبنای قدرت ارباب برای کار کشیدن از بنده، برای فروختن او یا سوءاستفاده‌ی جسمی یا ذهنی از او مبتنی

بر منابعی که شخصاً در اختیار دارد نیست، بلکه مبتنی بر هنجارهای قانونی‌ای است که ضمن قدرت‌زدایی نظام‌مند از شخص به‌بندگی درآمده، برده‌دار را قدرتمند می‌سازند. در واقع کسی که به‌بندگی درآمده است شاید از لحاظ قدرت بدنی یا توان عقلی از برده‌دار سرتَر باشد اما این که چرا همچنان برده می‌ماند به خاطر قدرت مالکیتی است که قانون به ارباب داده است. به بیان دیگر ظرفیت ارباب برای مداخله در کار برده ظرفیتی است که از طریق قانون ساخته می‌شود. تنها از طریق نهاد قانونی برده‌داری است که منابع فردی قدرت به مبنای قسمی روابط سلطه تبدیل می‌شوند.

ساختار نمونه‌ی پارادایمی برده‌داری بسیار گویاست، و تنها یک نوع به‌خصوص از ظرفیت مداخله در انتخاب‌های دیگران را توصیف نمی‌کند. ظرفیت ارباب برای مداخله در کار بنده ظرفیتی استحکام‌یافته است؛ ظرفیت ماندگاری که از طریق هنجارها و کردارهایی بازتولید و ساخته می‌شود که خالق همان مواضع قدرت و قدرت‌زدایی‌ای هستند که از آنها به‌مثابه‌ی نمونه‌ی برده‌داری نام می‌بریم. این هنجارها ضرورتاً

هنجارهای قانونی نیستند. سلطه ممکن است بر پایه‌ی ساختارهای اجتماعی غیررسمی نیز بنا شده باشد؛ در واقع معمولاً هنجارهای قانونی و غیررسمی در ساختِ ساختارهای قدرت سلطه‌گرانه دست به دست هم می‌دهند. برای مثال تبعیض نژادی‌ای را در نظر بگیرید که در نحوه‌ی اجرای قانون در آمریکا وجود دارد. یک مرد سیاه‌پوست با این که به‌عنوان یک شهروند از نظر قانونی از همان حقوقی برخوردار است که شهروندان دیگر، با این حال دائماً در معرض خشونت پلیس قرار دارد، چون مجرم‌بودن او محتمل‌تر از مجرم‌بودن دیگر شهروندان در نظر گرفته می‌شود. وقتی شاکی تفسیری [پلیس] چنین چیزی باشد، این که او دستش را به نشانه‌ی تسلیم بالا بیاورد نیز می‌تواند نشانه‌ی تلاش وی برای بیرون کشیدن اسلحه تعبیر شده و بهانه‌ای شود تا پلیس در «دفاع از خود» به او شلیک کند. درست همانند نمونه پارادایمی بندگی، این ظرفیتِ پلیس برای مداخله‌ی خودسرانه از طریق هنجارها و کردارهای اجتماعی، رسمی و غیررسمی، ساخته شده‌است که مواضع نامتقارن قدرت و قدرت‌زدایی را به‌وجود

آورده‌اند و باعث شده‌اند که افراد در جایگاه‌های برابری قرار نداشته باشند.

توجه کنید که اندیشیدن به قدرت سلطه‌جویانه به‌مثابه‌ی امری که به این معنا به‌شکلی ساختاری ساخته شده‌است به‌لحاظ مفهومی مضیق‌تر از تلقی پتیت از سلطه‌است. این مفهوم، ظرفیت ناشی از فرصت برای مداخله کردن را شامل نمی‌شود؛ ظرفیتی را که به‌صورت اتفاقی (مثلاً به زورگیری فکر کنید که از خلوتی پارک برای زورگیری استفاده می‌کند) به‌وجود می‌آید و با تغییر اوضاع یک‌باره از بین می‌رود. و درعوض مفهوم سلطه‌ی بینافردی را به ظرفیتی که به‌شکلی ساختاری ساخته شده‌است، محدود می‌کند. اما این مضیق‌تربودن گستره‌ی آنچه سلطه به حساب می‌آید حسن دیدگاه من در خصوص سلطه‌است نه عیب آن. اولاً این دیدگاه ابهامات مفهومی‌ای را که در خصوص واقعیت اجتماعی سلطه، علاوه‌بر مداخلات بالفعل، وجود دارد از میان برمی‌دارد. [زیرا] سلطه را چیزی دانستن که به‌شکلی ساختاری ساخته شده‌است، به این معنی است که واقعیت اجتماعی قدرت سلطه‌گرانه نه در کنش

بالقوهی سلطه و نه در واکنش‌های پیشدستی‌جویانه‌ی کسی که تحت سلطه قرار دارد، بلکه در ساختار قدرتی نهفته است که سلطه‌جو و تحت‌سلطه درآمده را در دو موضع نامتقارن نسبت به یک‌دیگر قرار می‌دهد. سلطه‌جویانه بودن یا نبودن ظرفیت مداخله را این نکته مشخص می‌کند که آیا [این ظرفیت] بر اساس سیستمی از هنجارها و کردارها به‌وجود آمده است که به‌شکلی نظام‌مند برخی را قدرتمند و از برخی دیگر قدرت‌زدایی می‌کنند یا نه. به این ترتیب شرح من از سلطه این ایده را به طرزی روشن احصاء می‌کند که سلطه در هسته‌ی وجودش به نفی شأن [اقتدار هنجاری] و ساختار نامتقارن روابط بینافردی، صرف‌نظر از کنش‌های متقابل جزئی و مشخص، مربوط می‌شود.

اما نکته‌ی دوم و مهم‌تری که در خصوص موضوع این متن وجود دارد این است که ما تنها با محدود کردن مفهوم سلطه به مواردی که قدرت در آن‌ها به‌شکلی ساختاری قوام پیدا کرده است می‌توانیم از توان انتقادی بالقوه‌ی این مفهوم استفاده کنیم. اگر قرار باشد مفهوم سلطه برای تحلیل اجتماعی

انتقادی به کار گرفته شود، باید بتواند شکل‌های مختلف نظام‌مند نفی‌شان را از جرم ناشی از فرصت تفکیک کند. چشم‌پسندن بر این تفاوت به معنای از کفر رفتن توان انتقادی نظریه‌ی سلطه است. مفهوم موسع سلطه که هرگونه ظرفیت مداخله‌ای را شامل می‌شود به جای عیان کردن این که بی‌عدالتی‌های نظام‌مندی چون نژادپرستی و جنسیت‌زدگی چگونه ساختار واقعیت‌های اجتماعی را شکل می‌دهند، موارد نژادپرستی و جنسیت‌زدگی را چون جرمی مطلقاً مستقل از ساختار تحلیل می‌کند و به این ترتیب این خطر را به دنبال دارد که نه تنها اصل مسئله گم شود بلکه بر سرشت راستین جامعه نقابی زده شده و [این نقاب] طبیعی‌سازی شود. به همین خاطر آنچه برای نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی انتقادی حیاتی است، این است که ساختاری بودن سلطه را نشان دهد و بر نقش آن در تولید و بازتولید قدرت سلطه‌جویانه انگشت بگذارد، نه این که آن را به رفتارهای نادرست این یا آن فرد نسبت دهد.

در واقع تا آنجا که به حوزه‌ی تحلیل مربوط می‌شود، سلطه را شکلی از قدرت دانستن که به شکل ساختاری ساخته می‌شود،

دست کم از دو جنبه جامع‌تر از آن چیزی است که پتیت از این مفهوم مراد می‌کند. اولاً، فکر کردن به سلطه‌ی بینافردی با توجه به ظرفیتِ ساختاریِ ساخته‌شده برای مداخله کردن، به این معناست که تصویری که معمولاً برای تحلیل سلطه از آن استفاده می‌شود و سلطه را امری دوجانبه ترسیم می‌کند تصویری گمراه‌کننده است. سلطه‌ی بینافردی رابطه‌ای است بین دو یا چند شخص با هویت معین که از مواضع نامتقارن قدرت در نسبت با هم ایستاده‌اند. اما خود این مواضع قدرت با دست‌اندرکاری عاملان بی‌شمار دیگری دوباره ساخته و بازتولید می‌شود که با پذیرش تلویحی تفسیرهای متداول اعتقاداتی مثل این که سیاهان خطرناک‌اند، و با مبنای عمل قرار دادن این تفسیرها، بر آن‌ها صحنه می‌گذارند. بر این اساس سلطه‌ی بینافردی نه یک رابطه‌ی دوجانبه بلکه رابطه‌ای سه‌جانبه میان سلطه‌گر، تحت‌سلطه‌درآمده و آن کسانی است که وارتنبرگ آن‌ها را عاملان پیرامونی می‌نامد. عاملان پیرامونی کردارهای اجتماعی بیگانه‌شده‌ای را که سازنده‌ی قدرت سلطه‌گرند حفظ و بازتولید می‌کنند. این نحوه‌ی تولید و بازتولید اجتماعی سلطه باید در هر تحلیل اجتماعی انتقادی‌ای

لحاظ شود که از روابط سلطه صورت می‌گیرد؛ تحلیل اجتماعی انتقادی برای پرده برداشتن از طرز نفوذ قدرت سلطه‌جویانه در جامعه می‌بایست به جای آن که اعمال قدرت سلطه‌جویانه را ناهنجاری‌ای که از خطاکاران سر می‌زند تلقی کند، زمینه‌ی ساختارهای قدرت، خاصه مواضع قدرت و قدرت‌زدایی ناشی از آن‌ها، و چگونگی ماندگار شدن این ساختارها را تحلیل کند.

ثانیاً این تحلیل اجتماعی انتقادی می‌بایست از سطح روابط بینافردی قدرت نیز فراتر برود. مشخصه‌ی سلطه‌ی بینافردی، ساختِ ساختاری‌اش است؛ ظرفیتِ عاملِ سلطه‌گر برای مداخله در کار کسی است که تحت سلطه قرار دارد. این نوع سلطه رابطه‌ای میان دو یا چند شخص است که مستقیماً در برابر یک‌دیگر قرار گرفته‌اند. اما نگرش ساختاری به سلطه نه تنها به منبع اجتماعی قدرت سلطه‌گر نظر دارد، بلکه توجه ما را به قدرت‌زدایی نظام‌مند و اجتماعی از افراد تحت سلطه نیز جلب می‌کند. از این افراد به واسطه‌ی همان هنجارها و کردارهای اجتماعی‌ای قدرت‌زدایی شده‌اند که دیگران را قدرتمند

می‌سازند. این قدرت‌زدایی حتا زمانی که آنان مستقیماً در مقابل هم قرار نگرفته‌اند نیز همچنان در کار است. سیاه‌پوستان آزادِ پیش از جنگ داخلی آمریکا را در نظر بیاورید. آن‌ها اربابی نداشتند که وقت و بی‌وقت در کارشان مداخله کند اما تحت تأثیر هنجارهایی، هم قانونی و هم اجتماعی، بودند که آن‌ها را به‌عنوان انسان‌هایی خطرناک در نظر می‌گرفت که از ارزش اخلاقی کم‌تر و ظرفیت‌های عقلانی محدودی برخوردارند و به همین خاطر با این که به‌معنای بینافردی تنها به‌شکلی بالقوه، و نه بالفعل، تحت سلطه قرار داشتند از شأنی برابر برخوردار نبودند. من پیشنهاد می‌کنم این شکل سلطه را سلطه‌ی سیستمی بنامیم. سلطه‌ی سیستمی سلطه‌ای غیرفردی است اما بدون عامل نیست و بر پایه‌ی سیستمی از هنجارها و کردارها بنا شده است که افراد بی‌شماری در اعمال روزمره‌شان آن‌ها را بازتولید می‌کنند. اما نقش این عاملان نقش عاملان پیرامونی است: آن‌ها خود به معنای بینافردی سلطه‌گر نیستند زیرا ظرفیتِ بنیه‌دار بالفعلی برای مداخله در کار آنان که تحت سلطه‌اند ندارند.

تا این جا سخن من این بود که آن چه برای جمهوری خواهی انتقادی حیاتی است این است که بتواند تولید و بازتولید اجتماعی قدرت سلطه گرانه را، چه در خصوص سلطه‌ی بینافردی و چه در خصوص سلطه‌ی سیستمی، از چشم اندازِ مشخصاً ساختاری تحلیل کند. پیش از آن که از این مسئله بگذریم اجازه دهید گذرا به این نکته اشاره کنم که این دیدگاه دست کم از دو جهت با مباحثاتی که اخیراً در باب آن چه اغلب «سلطه‌ی ساختاری» نامیده می‌شود در گرفته، متفاوت است. اولاً سخن من این است که سلطه چیزی است که به شکل ساختاری برساخته شده است. به این معنا حتی سلطه‌ی بینافردی نیز بُعدی ساختاری دارد و بنابراین اصطلاح «سلطه‌ی ساختاری» به عنوان نقطه‌ی مقابل سلطه‌ی بینافردی گمراه کننده است. در هر روی، توجه داشته باشید که حرف من این نیست که سلطه شاید نتیجه‌ی ساختارها باشد، زیرا [از نظر من سلطه] همیشه از طریق ساختارها به وجود می‌آید؛ این مسئله هم در مورد سلطه‌ی سیستمی صادق است، هم در مورد سلطه‌ی بینافردی. ثانیاً آن چه من آن را سلطه‌ی سیستمی می‌نامم از سلطه‌ی بینافردی جدا نیست. در واقع هم سلطه‌ی

سیستمی و هم سلطه‌ی بینافردی از طریق ساختارهای اجتماعی واحدی به وجود می‌آیند. مراد از سلطه‌ی سیستمی این نیست که سیستم به خودی خود به طرز رازآلود عاملانی را که در درون آن عمل می‌کنند تحت سلطه درمی‌آورد. شکل سیستمی غیرشخصی سلطه از دل کنش‌های متقابل روزمره‌ی عاملان پیرامونی بی‌شماری سربرمی‌آورد که خود بر هیچ فرد به‌خصوصی سلطه ندارند اما هنجارها و کردارهای قدرت‌زداینده‌ای را بازتولید می‌کنند که سازنده‌ی سلطه‌ی بینافردی نیز به شمار می‌روند. سلطه‌ی سیستمی به این معنا هم نیست که هر کسی که تابع این سیستم به‌خصوص است، تحت سلطه است؛ از جمله صاحبان مواضع قدرت آن سیستم، مثلاً مردان سفیدپوست یا سرمایه‌دارها. اشاره‌ی [مفهوم] سلطه‌ی سیستمی به قدرت‌زدایی نظام‌مند [از افراد] است، نه صرفاً تابع سیستم بودن. قدرت‌زدایی نظام‌مند اگرچه افراد را درقبال سلطه‌ی بینافردی آسیب‌پذیر می‌سازد (و به این معنای بینافردی، بالقوه سلطه‌جویانه است) اما به خودی خود نیز اهمیت دارد.

۲.۲- خودسرانگی و بُعد تأملی عدم سلطه

من از این گفتم که ایده‌ی سلطه به منزله‌ی نفی شأن [اقتدار هنجاری] زمانی درست فهمیده می‌شود که سلطه را قدرتی بدانیم که به شکل ساختاری ساخته شده‌است. با این همه این طور نیست که هر ساختار قدرت نامتوازنی سازنده‌ی سلطه باشد؛ تنها آن ساختارهایی به سلطه ختم می‌شوند که در آنها شأن به مثابه‌ی اقتدار هنجاری نفی شده‌باشد؛ و این درست همان چیزی است که باید به مثابه‌ی دومین مؤلفه‌ی معنایی سلطه لحاظ شود. در نظریه‌ی نوجمهوری خواهی این مسئله با اشاره به وابستگی به اراده‌ی یک شخص، یعنی با مفهوم خودسرانگی، توضیح داده شده‌است. پتیت از مفهومی ساختاری از خودسرانگی دفاع می‌کند. این که یک رابطه‌ی قدرت خودسرانه باشد یا نه ربطی به نحوه‌ی عمل کردن سمت قوی‌تر رابطه یا پیامدهای افعال او ندارد، بلکه خودسرانگی رابطه‌ی قدرت را (در کار بودن یا نبودن) قیودی تعریف می‌کند که طرف قدرتمند رابطه با آن‌ها رویاروست، و از این

رو به مشخصه‌های ساختاری رابطه‌ی او با کسی که تحت سلطه قرار گرفته است، بستگی دارد.

من برای قاعده‌مند کردن بحث پدافنده‌ای که در باب مفهوم نوجمهوری خواهانه از خودسرانگی وجود دارد دو نگرشی را که به غیرخودسرانگی حاضر است از هم تفکیک می‌کنم. شرح‌های صوری از غیرخودسرانه‌بودن بر آن‌اند که قیود صوری قدرت به تنهایی و با مقیدساختن طرف قدرتمند رابطه به قوانین و قواعد مشخص و در نتیجه تعیین نحوه‌ی به‌کارگیری قدرت از سوی او برای از بین بردن خودسرانگی کفایت می‌کنند. اما از این نگاه چنین برمی‌آید که قوانین نژادپرستانه‌ای مثل قوانین آپارتاید آفریقای جنوبی که برخی را از شأن [اقتدار هنجاری] محروم می‌کنند مادامی که بتوانند قدرتمندان را مقید کنند، می‌توانند غیرخودسرانه (و در نتیجه عاری از سلطه) باشند. از این رو بیشتر نوجمهوری خواهان از جمله پتیت از شرحی مادی از غیرخودسرانگی دفاع می‌کنند که مشخص می‌کند کدام قسم قیود می‌توانند با مضمونشان مانعی بر سر راه خودسرانگی باشند.

این شرح مادی از (غیر) خودسرانگی را به سه شیوه‌ی
ابژکتیویستی، سوپژکتیویستی و بیناسوپژکتیویستی می‌توان
تعبیر و تفسیر کرد. در رویکردهای ابژکتیویستی قدرت
زمانی خودسرانه است که ملزم نباشد در راستای منافع راستین
یا خیر مشترکی که به شکل ابژکتیو تعریف شده است حرکت
کند. اما این نگرش به قیّم مآبانه بودن متهم می‌شود، زیرا
کسانی که تحت تسلط قدرت قرار دارند قادر نیستند این
معیارهای ابژکتیو قلمداد شده را به چالش بکشند. شرح‌های
سوپژکتیویستی معتقدند آن چیزی خودسرانه است که آن‌هایی
که تحت تسلط قدرت قرار دارند آن را خودسرانه بدانند. اما
در این نگرش نوعی سوگیری به نفع وضع موجود نهفته است،
زیرا [در این نگرش] سلطه زمانی سلطه است که آن‌هایی که
درگیر آن‌اند خود قادر باشند خودسرانه بودن رابطه‌ی قدرت
موجود را تشخیص دهند. بنابراین شرح‌های سوپژکتیو
چشم‌شان را بر این واقعیت مهم می‌بندند که ممکن است
کسانی که تحت سلطه قرار دارند به خاطر اجتماعی شدن‌شان
در سیستم سلطه یا به خاطر سازوکارهای روان‌شناختی کنار

آمدن با شرایط، از وضعیتی که در آن به سر می‌برند آگاه نباشند؛ به بیان دیگر شرح‌های ابژکتیویستی به اندازه‌ی کافی تأملی نیستند و شرح‌های سوبژکتیویستی به اندازه‌ی کافی انتقادی نیستند. راه حل پتیت برای این مشکل مفهومی بیناسوبژکتیو از خودسرانگی است. به نظر می‌رسد که این رویکرد برای جلوگیری از بروز مشکلاتی که شرح‌های ابژکتیویستی و سوبژکتیویستی با آن‌ها رویارو هستند و برای تأمین تأمل‌گری و انتقادی بودن، رویکردی نویدبخش باشد. با این همه مفهوم او از خودسرانگی نشان می‌دهد که به قولی به‌اندازه‌ی کافی بیناسوبژکتیو نیست و به همین خاطر نمی‌تواند از قیم‌مآبانه‌بودن و سوگیری وضع موجود مبرا بماند.

پتیت معتقد است قدرت زمانی خودسرانه است که مجبور به دنبال کردن منافع مصرح تابعین نباشد. این منافع مصرح نه مرجحات سوبژکتیوند، نه به شکلی ابژکتیو تعریف شده‌اند، بلکه منافی هستند که عامل قادر است از آن‌ها به عنوان منافع خود دفاع کند و بنابراین آماده است تا به استانداردهای بیناسوبژکتیو عقلانیت سر تسلیم فرود آورد. به این معنا، منافع

مصرح منافی هستند که به‌شکلی عقلانی پالایش شده‌اند، و منظور از پالایش عقلانی عبور از رویه‌ی بیناسویژکتیو سنجشی است که مشخص می‌کند آیا این منافع واجد عقلانیت عملی هستند یا خیر. می‌توان فکر کرد که این مفهوم پتیت از خودسرانگی، مفهومی قوی‌تر و هم‌اندیشانه از منافع مشترکاً توجیه‌پذیر را نیز شامل می‌شود. هر چه باشد، پتیت سلطه‌ی میان اشخاص منفرد را از سلطه‌ی حکومت بر شهروندان جدا می‌کند. در حالی که خودسرانگی در قلمرو خصوصی مساوق است با فقدان رویه‌هایی که منافع مصرح افراد تحت سیطره‌ی قدرت را دنبال کنند، در قلمرو عمومی این منافع به‌مثابه‌ی منافع مصرحی‌اند که بتوانند به‌طور مشترک [از سوی همه] مورد پذیرش قرار گیرند. منافع در حوزه‌ی عمومی مبتنی بر «ملاحظات همیارانه پذیرفتنی»‌اند، یعنی مبتنی بر دلایلی «که هر کس می‌تواند بی‌پروا در گفت‌وگو با دیگران بر سر آن‌چه می‌بایست مشترکاً یا به صورت جمعی فراهم شود بدان‌ها استناد کند». در هر روی، باید توجه کرد که ملاحظاتِ همیارانه پذیرفتنی به اندازه‌ی دلایل مشترکاً پذیرفتنی مطالبه‌گر نیستند. این ملاحظات صرفاً عقلانی بودن یا نبودن یک منفعت

را در مجاورتِ بستری از اهداف مشترک مشخص می‌کنند و هر ملاحظه‌ای را که با این اهداف سازگار باشد، ملاحظه‌ای همیارانه پذیرفتنی می‌شناسند. بنابراین از این منظر، چه در قلمرو خصوصی و چه در قلمرو عمومی، آنچه مبنای تشخیص خودسرانه بودن و سلطه است نه دلایل خوب که منافع عقلانی بالفعل اند.

این تفسیر با شرح پتیت از هسته‌ی هنجاری سلطه که مفهوم خودسرانگی قرار است مبین آن باشد سازگار است. با این حال، تلقی او از خودسرانگی درست مانند شرح وی از شأن گفتمانی به‌اندازه‌ی کافی بیناسوبژکتیو نیست. از یک سو به خاطر آن که قادر نیست معیار رویه‌ای مشخصی را معین کند که بتواند مبنای کنش جمعی لازم علیه سلطه باشد، هر دم بیم آن می‌رود که به ورطه‌ی مفهومی سوبژکتیویستی از خودسرانگی بیافتد. در مثالی که خود پتیت آورده است، جایی که باور دینی رایج بین بسیاری از افراد پشتوانه‌ی سلطه‌ی مردان بر زنان باشد، مادامی که منفعت مشترکی برای مقابله با این نوع سلطه وجود نداشته باشد از دست هیچ دولتی

کاری برنخواهد آمد، مگر این که خود به سلطه متوسل شود. بنابراین شاید به نظر ما ازدواج سنتی نمونه‌ای از سلطه‌ی خصوصی باشد اما دیدگاه پتیت این سؤال را که تحت چه شرایطی باید از طریق کنش سیاسی جلوی آن ایستاد بی‌جواب باقی می‌گذارد. نامشروع بودن دولت چنان که پتیت می‌گوید می‌تواند «مبنایی برای اعتراضات جمهوری خواهانه علیه وضع موجود» باشد اما روشن نیست بر چه مبنایی باید اعتراض کرد، وقتی هیچ خودسرانگی‌ای (به معنای عام) در کار نباشد. به نظر نمی‌رسد که دست گذاشتن بر سلطه‌ی خصوصی به خودی خود، تا زمانی که به تناظر آن هیچ منفعت مشترکی در کار نباشد، برای کنش جمعی کفایت کند.

از سوی دیگر، هم‌چنین، خطر آن وجود دارد که تلقی پتیت [از خودسرانگی] به مشکلات مربوط به مفهوم‌های ابژکتیویستی از این مفهوم نیز دچار شود. او مصرح بودنِ منافع را به معنی سازگاری عقلانی آن‌ها با مجموعه‌ای از اهداف و معیارهای مشترک یا خصوصی از پیش مفروض می‌فهمد. نقد مارکل این است که این دیدگاه چنین القاء

می‌کند که قدرت اجتماعی، که کارش تبدیل منافع خودسرانه‌ی سوئیژکتیو از پیش مفروض به منافع عقلانی غیرخودسرانه است خود سلطه به حساب نمی‌آید و به این ترتیب شرح پتیت از مفهوم خودسرانگی به طرز غریبی در برابر توجیهات کلاسیکِ متمدن‌سازانه‌ی امپریالیسم که بنیان توجیه‌شان دقیقاً همین دغدغه‌ی پرورش سوژه‌های بی‌فرهنگِ فاقد عقلانیت است، غیرانتقادی باقی می‌ماند.

مشکل ژرف‌تری که در پس دغدغه‌ی مارکل در خصوص قیّم‌مآبی وجود دارد این است که شرح پتیت از خودسرانگی انعکاسی است از شرح او از شأنِ گفتمانی به‌مثابه‌ی هسته‌ی اصلی مفهوم سلطه و به‌طریق اولی انعکاسی است از غیر تأملی بودن آن: در شرح پتیت از خودسرانگی این نکته در نظر گرفته نمی‌شود که وجود قدرتی مشابه برای به‌چالش کشیدن استناداردها و انتظاراتِ از پیش مفروض برای ایده‌ی غیرخودسرانگی حیاتی است. چنان‌که بومن تأکید می‌کند غیرخودسرانگی فقط به این معنی نیست که قلمرو مشخصی از انتخاب‌ها [برای افراد] تعریف و تأمین شود،

«بلکه باید به جز ظرفیت کنترل دیگران و مقاومت در برابر الزام‌هایی که خواستِ دیگری تحمیل می‌کند، به معنای قدرت شخص برای تعیین محتوای الزامات و تعیین شئونِ خود نیز باشد». بومن درست بر همان چیزی دست می‌گذارد که من آن را اقتدار هنجاری نامیده‌ام. تلقی پتیت از غیرخودسرانگی آشکارا قرار است تصور نسبتاً مضیق او از قسمی شأنِ گفتمانی را توضیح دهد. اما آن شرحی از سلطه که برای اقتدار هنجاری مشارکت‌کنندگان در گفتمان اهمیت قائل است و در برابر وضع موجود موضعی انتقادی می‌گیرد، نیاز دارد که بعد بیناسویژکتیو مفهومش از خودسرانگی را تقویت کند. چنین دیدگاهی به یک رویکرد گفتمانی نیاز دارد که ضمن صورت‌بندی معیار رَوی‌های به‌عنوان استناداری برای نقد، برای هر چیزی که از نظر افراد متأثر از آن غیرخودسرانه به حساب می‌آید اقتدار هنجاری قائل شود.

راینر فُورُشت یک چنین مفهوم گفتمانی‌ای از خودسرانگی به‌دست داده است. از دید او «قانون یا سلطه‌ی خودسرانه آن جایی نمودار می‌شود که اشخاص بدون آن که توجیه مناسبی

برای افعال، هنجارها یا نهاد وجود داشته باشد تابع آن‌ها شده باشند، درحالی که اقتدار تعیین آنچه توجیه «خوب» به حساب می‌آید بر عهده‌ی همان‌هایی است که [در برابر آن امور ناموجه] تابع شده‌اند». از این منظر خودسرانگی در نسبت با کمبود ضمانت ساختاری برای در نظر گرفتن منافع به خصوص تعریف نمی‌شود، بلکه مسئله‌ی خودسرانگی بستگی به رویه‌های به چالش کشیدن و تبادل دلایل دارد. به همین خاطر مبنای مفهوم او از خودسرانگی، دلایل است، نه منافع. فورست برای این که بتواند دلایل خوب را از دلایل بد تفکیک کند دو معیار رویه‌ای، یعنی عمومیت و دوجانبگی، معرفی می‌کند که مبتنی بر دعاوی معتبر هنجارهای اخلاقی و سیاسی مداوماً گسترش می‌یابند. این قسم هنجارها [یعنی هنجارهای اخلاقی و سیاسی] به خاطر آن که ادعای اعتبار عام و دوجانبه دارند باید با اصطلاحات عام و دوجانبه قابل توجیه باشند، در غیر این صورت به خاطر آن که کسانی که تابع آن‌ها هستند توان به چالش کشیدن ادعای اعتبار آن‌ها را ندارند، خودسرانه به حساب خواهند آمد.

مفهوم بیناسویژکتیویستی رویه‌ای فوروست، مسئله‌ی خودسرانگی را به گونه‌ای تأملی می‌بیند: هر ادعای اعتبار عام و متقابلی می‌بایست این ادعا را در کردارهای بالفعل، عام و دوجانبه توجیه محقق کند. این شرح، تجسم ایده‌ی سلطه به‌مثابه‌ی نفی اقتدار هنجاری است. در این شرح قدرت خودسرانه قدرتی است که از نظر آنانی که زیر سایه‌ی آن قرار دارند توجیه‌پذیر نیست؛ چه به این خاطر که هیچ رویه‌ی عام و دوجانبه‌ای برای توجیه آن وجود ندارد، و چه به خاطر آن که فرآیندهای بالفعل موجود و نتایج آن‌ها را می‌توان با اصطلاحات دوجانبه و عام رد کرد. به‌این ترتیب، این شرح با سپردن فرآیند توجیه قدرت غیر-خودسرانه به خود افراد، هم مشکل قیّم‌مآبی را رفع می‌کند و هم از سوگیری به‌نفع وضع موجود که پتیت در معرض آن قرار دارد مبرا می‌ماند. درحالی که پتیت هیچ معیاری را برای تفکیک منافع مشترک بالفعل از منافع مشترکِ درخور مشخص نمی‌کند، معیار رویه‌ای عمومیت و دوجانبگی استنادردی به دست می‌دهد که می‌توان دلایل مشترک بالفعل را بدان سنجید. به بیان دیگر: تصور گفتمانی از خودسرانگی هم انتقادی است، هم تأملی.

معیارهایِ عمومیت و دوجانبگی را می‌توان چنان تفصیل داد که به نوع نهادهایی که برای راه‌انداختنِ کردارهایِ توجیه [هنجارها و منافع] نیاز است، اشاره کند. این معیارها از یک سو نشان می‌دهند که صرفِ اعمالِ قیود بر قدرت به چه معنا غیرخودسرانگی را صرفاً به معنای صوری تامین می‌کنند. عمومیت و دوجانبگی که بر شکل هنجارها اعمال می‌شوند این طور ایجاب می‌کنند که هنجارها چنان عمومی باشند که برای همه و نه فقط برای اشخاص به خصوص کاربرد داشته باشند (عمومیت صوری) و چنان دوجانبه که دعاوی و تکالیف یکسانی را به همه نسبت دهند (دوجانبگی صوری). از سوی دیگر این معیارها برای تعیین غیرخودسرانگی مادی نیز معیاری فراهم می‌کنند. هنجارها یا تصمیمات غیرخودسرانه باید بر دلایلی متکی باشند که نتوان آن‌ها را عموماً و متقابلاً رد و نفی کرد. به همین خاطر این دلایل باید از طریق رویه‌هایی توجیه شده باشند که تمام کسانی که تابع آن هنجار مورد نظر هستند فرصت برابری برای مشارکت داشته باشند (عمومیت مادی) و در آن رویه هیچ کس دیدگاه خود را بر

دیگری تحمیل نکند و ادعای سخن گفتن از جانب دیگری را نداشته باشد (دوجانبگی مادی). به بیان دیگر، شرط غیرخودسرانگی در معنای صوری، حاکمیت قانون است، و شرط غیرخودسرانگی در معنای مادی، شکلی از خود-قانون گذاری. من برای جمع بندی بحث با توجه به این عناصر که برای تحقق عدم سلطه حیاتی به حساب می آیند، به اختصار دو مورد از دلالت های نهادی شرح جرح و تعدیل شده ی خودم را از مفهوم سلطه برجسته می کنم.

۳. دلالت های نهادی کانتی

دگرگون شدن اشکال قدرتی که به شکل ساختاری ساخته شده اند، نیازمند کنش جمعی است. هیچ عاملی به تنهایی قادر به تغییر دادن آنها نیست، آن هم به این دلیل ساده که این اشکال قدرت در درون ساختارهای اجتماعی گسترده تری تعبیه شده اند که صف طولی از عاملان پیرامونی آنها را می سازند و باز تولید می کنند. از این رو محقق ساختن عدم سلطه

به معنای برپا کردن نهادهایی است که بتوانند با حمایت از شأنیت برابر افراد، روابط میان آنان را از بُن بازسازی کنند. اما این نهادها خود نباید منشاء سلطه شوند؛ آن‌ها باید امکان انگشت گذاشتن بر ساختارهای قدرت سلطه‌جویانه را به شکلی غیرخودسرانه، هم به معنای صوری و هم به معنای مادی، فراهم کنند. پتیت برای نیل به این هدف دو سنجهی نهادی به دست می‌دهد که به زعم او از اجزای اصلی سنت ایتالیایی-آتلانتیکی جمهوری خواهی‌اند؛ یکی قانون‌اساسی ترکیبی و دیگری شهروندیِ اعتراضی؛ درحالی که اولی بناست هسته‌ی مرکزی حاکمیت قانون و در نتیجه غیرخودسرانگی صوری را تضمین کند، دومی به قسمی مفهوم مشخصِ دموکراسی اشاره می‌کند که راه تأمین غیرخودسرانگی مادی‌ست. اما با تمام این اوصاف من از این خواهم گفت که ما باید با نگاهِ دموکراتیک‌تر جریان جمهوری خواهی کانتی یا روسوئی هر دوی این سنجه‌ها را به گونه‌ای متفاوت معنا کنیم تا به کار شرح جرح و تعدیل شده از سلطه که طرحی از آن ترسیم کردیم بیایند.

ایده‌ی رومی قانون‌اساسیِ ترکیبی که پتیت آن را به‌عنوان تضمینی برای حاکمیت قانون مطرح می‌کند بر مبنای ایده‌ی تقسیم قدرت به‌منظور جلوگیری از تمرکز ناروای آن که راه سوءاستفاده‌های شخصی از آن را باز می‌کند بنا شده است. تقسیم قدرت با ایجاد رقابت بین مراکز قدرت، بستر لازم را برای شکل‌گیری سازوکارهای بررسی و موازنه فراهم می‌کند. به این معنا قانون‌اساسی ترکیبی «مستلزم جدایی قدرت‌ها از یک‌دیگر، تسهیم و موازنه‌ی آنهاست». پتیت جدایی قوه‌ی مقننه از قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضاییه را این‌گونه می‌فهمد. رابطه‌ی میان این سه بخش حاکمیت به‌رغم کارکرد متفاوت هر کدام از آنها بدو به‌واسطه‌ی رقابت عرضی و نظارت دوجانبه‌ی آنها بر یک‌دیگر مشخص می‌شود. سازوکاری که بناست سد راه خودسرانگی صورتی باشد، نه تمایز کارکردی مراکز قدرت از یک‌دیگر، بلکه تقسیم‌شدن قدرت میان این مراکز است که در رقابت با یک‌دیگر قرار دارند.

با این همه از منظر شرح جرح و تعدیل شده از سلطه که طرح آن پیش‌تر ترسیم شد به نظر بعید می‌رسد که قانون‌اساسی

ترکیبی با ایده‌ی محوری تقسیم و موازنه‌ی قدرت بتواند در پی‌ریزی عملی نهادی برای برچیدن بساط سلطه کاری از پیش ببرد. اولاً موازنه‌ی قدرت به تنهایی نمی‌تواند به منابع ساختاری سلطه پردازد و نهایتاً سلطه منوط به برقراری توازنی شکننده میان مراکز قدرت باقی می‌ماند، بدون آن‌که منابع این مراکز قدرت به پرسش گرفته‌شود. در جمهوری‌های قدیم قانون‌اساسی ترکیبی از موازنه‌ی قدرت میان سه الگوی قانون‌اساسی، موناشرشی، اریستوکراسی و دموکراسی، حکایت داشت که هر کدام از آن‌ها بنا بود نماینده‌ی یکی از گروه‌های اجتماعی جمعیت باشد. قانون‌اساسی ترکیبی در متوازن ساختن این گروه‌های اجتماعی، تقسیم‌بندی‌های اجتماعی‌ای را که جامعه بر مبنای آن‌ها بنا شده‌بود کاملاً دست‌نخورده به جا می‌گذاشت. این تصادفی نیست که ایده‌ی تفکیک قوا که به‌معنای متوازن ساختن مراکز قدرت فهمیده می‌شد در انگلستان پس‌انقلابی قرن هفدهم و هجدهم، ایده‌ای کلیدی بود؛ جایی که مدل «قانون‌اساسی متوازن» در پی آن بود تا برای فرونشاندن مطالبات انقلابی، ملهم از تفکیک

کارکردی قدرت‌ها، مطالبات را در الگوی به‌میراث‌رسیده‌ی «قانون اساسی ترکیبی» ادغام کند.

ثانیاً، ایدئال موازنه‌ی عرضی قدرت، خود به یک معنای بسیار مهم امری خودسرانه باقی می‌ماند. این ایدئال، به ایجاد بازداری و موازنه‌ی میان مراکز مختلف قدرت نیاز دارد؛ شامل هر سه بخش تشکیل‌دهنده‌ی حاکمیت که هر کدام از آن‌ها دیگری را کنترل می‌کند. اما این امر به معنی به‌خطر انداختن مکانیزمی حیاتی‌ست که عمومیت صوری را تأمین می‌کند: جدایی جدی میان کاربرد قوانین در موارد جزئی و صورت‌بندی هنجارهای عام. اگر هر بخش حکومت بخش دیگری را تحت کنترل داشته باشد و آن را از اموری باز دارد، نمی‌توان تمایز میان انواع مختلف استدلال را حفظ کرد. ترکیب عقلانیتِ صورت‌بندی قوانین عام و دوجانبه با عقلانیتِ کاربرد آن قوانین در موارد جزئی، جز به‌خطر انداختن عمومیت صوری هیچ معنای دیگری ندارد.

اما تأمین غیرخودسرانگی صوری بدان شکلی که جمهوری خواهی کانتی یا روسویی از آن دفاع می کند مستلزم تفکیک طولی و کارکردی قواست. در این الگو که به شکل ریشه‌ای تری دموکراتیک است (که با مفهوم حاکمیت مردم که من به جای خود به آن بازخواهم گشت ارتباط دارد) و در انقلاب‌های آمریکا، فرانسه و هائیتی نقشی کلیدی ایفا کرده قوای مجریه و قضاییه صرفاً مقید به اجرای هنجارهای عام در موارد جزئی‌اند و قدرتی برای وضع قوانین عام ندارند، و در مقابل، قوهی مقننه از این لحاظ که تنها اوست که قانون را صورت‌بندی می کند قوهی برتر محسوب می‌شود. با این حال [و به رغم این برتری] کار این قوه نیز به همین [قانون‌گذاری] خلاصه می‌شود و نمی‌تواند مجری قانون باشد، در غیر این صورت، دلیل آوری جزئی‌نگرانه، عمومیت قانون را به خطر می‌اندازد. بنابراین سه بخش حاکمیت نمی‌توانند یک‌دیگر را کنترل کنند یا قدرت‌های خود را به اشتراک بگذارند یا با هم ترکیب شوند، بلکه وظایف هر کدام از آن‌ها دقیقاً از دیگری جداست. تنها در این صورت است که عمومیت قانون حفظ و غیرخودسرانگی صوری تأمین می‌شود.

دفاع از تفکیک کارکردی قوا با دلالتِ نهادی دیگری که مایلم بدان نیز اشاره کنم پیوندی نزدیک دارد. این دلالتِ دوم به غیرخودسرانگی مادی یعنی به چگونگی تعیین محتوای قانون، و به همین خاطر به بیان موسع به دموکراسی، اشاره دارد. در شرح پتیت از دموکراسی چنان که معروف است نقش حیاتی رقابت پر رنگ می‌شود. این تأکید بر رقابت برای یک رویکرد انتقادی بسیار مهم است زیرا قاطعانه نقشی انتقادی به شهروندان محول می‌کند و توجه‌ها را به اهمیت گشودن فضا برای اعتراض، و تعهد شهروندان به معترض‌بودن جلب می‌کند. این همان چیزی است که مفهوم «شهروندی اعتراضی» بر آن تأکید دارد. جالب این که به اعتقاد پتیت این نقش حیاتی شهروندان هیچ دخلی به «ایده‌ی رمانتیک مشارکت‌کردن، آن‌چنان که مدنظر روسوست» ندارد، بلکه سیستم مبتنی بر نمایندگی است که عرصه را برای تأمین غیرخودسرانگی مادی فراهم می‌کند. نمایندگانی که [با پیروزی] در انتخابات مورد تایید قرار گرفته‌اند می‌بایست منافع مشترک شهروندان را بیابند و به تناظر آن‌ها

سیاست‌های پیشنهادی‌شان را مطرح کنند. شهروندی اعتراضی صرفاً نقش پاسبانی را برعهده دارد که اگر پیشنهادهای نمایندگان نادرست بود می‌تواند موجبات بازنگری در این فرآیند را فراهم کند.

این تلقی نسبتاً میانه‌روانه و غیرمستقیم از دموکراسی اعتراضی به‌خوبی با مفهوم شأن‌گفتمانی پتیت و تلقی متناظر با آن از مفهوم خودسرانگی سازگار است. زیرا آنچه اهمیت دارد تنها این است که مطمئن شویم قدرت عمومی وادار شده است منافع مصرح کسانی را که تابعش هستند دنبال کند. اما از منظر آن روایتِ تأملی و گفتمانی از سلطه که طرح آن پیش‌تر ترسیم شد، دیدگاه پتیت در تأمینِ عدم سلطه، به‌معنای مادی کلمه کم می‌آورد. در واقع در دیدگاه او امکان چشم بستن بر اشکال قیّم‌آبانه‌ی سلطه وجود دارد؛ هرچقدر مردم کمتر بتوانند مشارکت کنند، ساختار قدرت خودسرانه‌تر خواهد بود زیرا دلایلی که متقابلاً و علی‌العموم قابل نفی نباشند تنها در چارچوب کردارهای توجیه‌کردنِ عام و دوجانبه بالفعل می‌توانند شناسایی شوند. از این رو با مشارکت عام و

دوجانبه از پایین است که می‌توان بر اشکالِ خودسرانه‌ی قدرت غلبه کرد، نه با نمایندگیِ مدنظر پتیت (نماینده‌ی ای که با اعتراض ترکیب شده باشد). به بیان دیگر شأن به‌مثابه‌ی اقتدار هنجاری به چیزی بیش از توانایی دفاع از حوزه‌ی آزادی فردی انتخاب نیاز دارد؛ مخاطبان قانون باید بتوانند خود را مؤلفانِ آن نیز بدانند. این یعنی کسی که به دنبال جمهوری انتقادی است باید تصورِ ریشه‌ای تر کانتی-روسوئی حاکمیت مردم را، که با ایده‌ی تفکیک کارکردی قوا در پیوند است، سرلوحه‌ی خود قرار دهد.

پتیت این هر دو را رد می‌کند؛ او حاکمیت مردم و تفکیک کارکردی و سلسله‌مراتبی قوا را اموری می‌داند که در سنتِ بُدن و هابز موجب به‌وجود آمدن مطلق‌گرایی‌ای شده‌اند که مستلزم قدرتی متعالی و اعتراض‌ناپذیر است؛ اما چنان که ماوس نشان داده ایده‌های حاکمیت مردم و تفکیک کارکردی قوا در جمهوری‌خواهی کانتی مفاهیمی متعلق به نظریه‌ی قانون‌اند، نه نظریه‌ی سیاسی. حاکمیت مردم ابداً به معنی قدرت سیاسی بی‌حد و حصر نیست بلکه تنها به از آن

مردم بودنِ قدرتِ قانون‌گذاری اشاره دارد. این کارکرد قانون‌گذاری است که متعالی است و محدود، زیرا قدرت قانون‌گذاری صرفاً شامل قدرت صورت‌بندی هنجارهای عام است، نه قدرت به کار بستن آنها؛ و به همین خاطر است که تقسیم‌ناپذیر و غیرقابل انکار است. این چیزی است که باید در کف مردم به مثابه‌ی یک کل باقی بماند و نمی‌توان آن را به قوه‌ی قضائیه یا مجریه محول کرد زیرا کار آنها به کار بستن قانون است و به همین خاطر این دو قوه دلمشغول موارد جزئی‌اند نه صورت‌بندی قوانین عام. این را نباید از خاطر برد که تأکید بر حاکمیت مردم به‌مثابه‌ی قدرت قانون‌گذار به معنی نفی سیستم‌های مبتنی بر نمایندگی نیست؛ این ایده در مقابل شکل چندسطحیِ قانون‌گذاری به‌شیوه‌ی فدرالی آن نیز قرار نمی‌گیرد. ممکن است حاکمیت مردم از طریق اشکال نهادی گوناگونی محقق شود. اما در برابر هرگونه سیستم نهادی‌ای که پیوند مستقیم قوه‌ی مقننه با مبنای اجتماعی‌اش را می‌گسلد، می‌ایستد.

نظر به بنیان‌های گفتمانی مفهوم من از سلطه، حاکمیت مردم باید به معنایی مشارکتی و هم‌اندیشانه محقق شود. بی‌شک [در این دیدگاه] سازوکارهای اعتراضی نیز نقش حیاتی خود را همچنان برعهده خواهند داشت اما آن‌ها را نیز باید به معنایی مشارکتی و هم‌اندیشانه فهمید. اگر قرار است که این سازوکارهای اعتراضی اقتدار هنجاری تمام کسانی را که تحت تاثیر قدرت عمومی قرار دارند تأمین کنند، این که نهایتِ قدرتشان این باشد که باعث شوند [قوانین] مورد بازنگری قرار گیرند کافی نیست. چنان که بومن تأکید می‌کند قدرت اعتراضی باید شامل قدرت به‌راه‌انداختن هم‌اندیشی‌های تازه و سیاسی کردن مسائلی که قبلاً هیچ وقت در دستور کار نبوده‌اند نیز باشد، در غیر این صورت روابط قدرت به‌خصوصی به‌جا می‌مانند که از هرگونه به‌چالش کشیدنی در امان و در نتیجه بنابه تعریف، خودسرانه خواهند ماند. به بیان دیگر هم مشارکت را باید به معنایی تأملی فهمید، هم اعتراض را. این پیامدهای نهادی که من آن‌ها را برجسته ساختم (یعنی تفکیک کارکردی قوا و حاکمیت مردم) هیچ طرح و برنامه‌ی به‌خصوصی را پیش

نمی‌کشند. کردار عدم سلطه‌ای که بر مبنای این ایده‌ها بنا شده باشد خیلی هم به الگوی به‌خصوصی از دموکراسی محتاج نیست و تنها به فرآیند تأملی دموکراتیزاسیون احتیاج دارد؛ یعنی فراهم کردن شرایط لازم برای به‌چالش کشیدن بی‌وقفه و دائم هر چیزی که دعوی غیرخودسرانه بودن دارد.

۴. نتیجه‌گیری: به سوی یک جمهوری خواهی انتقادی

برای نتیجه‌گیری اجازه بدهید استدلال خودم را به‌اختصار بیان کنم. من در مورد هر سه بخش مهم نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی عدم سلطه، یعنی هسته‌ی هنجاری این نظریه، تلقی آن از سلطه و دلالت‌های نهادی آن نشان دادم که نوجمهوری‌خواهی پتیت از توان انتقادی بالقوه‌ی جالب‌توجهی برخوردار است که البته برای آن که کاملاً به بار بنشیند باید اندکی مورد دست‌کاری قرار گیرد. اولاً، بنیان‌های وابسته به گفتمان نظریه‌ی عدم سلطه‌ی پتیت به‌خوبی با رویکرد انتقادی جور درمی‌آیند. با این حال این سویی‌ی وابسته به نظریه‌ی

گفتمان باید چنان تقویت شود که علاوه بر نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر عقلانیت عملی، بُعد تأملیِ توجیه عملی را نیز شامل شود. ثانیاً، تصور از سلطه در واقع مفصل‌بندی دغدغه‌ای حیاتی درباره‌ی نوع نظام‌مند عدم تقارن قدرت است. با این حال، از یک سو، پروردن توانمندی بالقوه‌ی این مفهوم برای نقد قدرت مستلزم آن است که طبیعت به‌گونه‌ای ساختاری ساخته‌شده‌ی سلطه، اعم از سلطه‌ی بینافردی و سلطه‌ی سیستمی، برجسته شود. تحلیل ساختاری قدرت سلطه‌جویانه نه تنها می‌تواند تنش‌ی را که در روایت پتیت از سلطه وجود دارد حل کند، بلکه با فراهم کردن ابزارهای مفهومی لازم برای تحلیل انتقادی اجتماعی، که به دنبال فهم شرایط و روابط اجتماعی در سطحی نظام‌مندتر از کنش‌های دوجانبه اجتماعی‌ست، توان انتقادی بالقوه‌ی آن را نیز تقویت می‌کند. از سوی دیگر، مفهوم خودسرانگی باید بُعد تأملی آن‌چه را که من اقتدار هنجاری نامیده‌ام، منعکس کند. این که پتیت مفهومی بیناسوبژکتیو از مفهوم خودسرانگی به دست می‌دهد کار درستی است، منتها چیزی که هست، این پیشنهاد او را باید به شیوه‌ی گفتمانی و [در واقع] با توجه به توجیه عام و متقابل،

بازتفسیر کرد تا بتواند برای سنجش انتقادیِ منافعی که از پیش مفروض انگاشته می‌شوند، معیاری فراهم کند. سرانجام مفهوم پتیت از دموکراسی فضایی را برای مخالفت و اعتراض می‌گشاید که یکی از اجزاء مهم هر رویکرد انتقادی‌ای است که به دنبال دگرگون‌ساختن [ساختار] قدرت اجتماعی باشد. با این حال، هم حاکمیت قانون مستلزم آن است که قوای تشکیل‌دهنده‌ی حاکمیت، به جای توازن صرف، به‌دقت از یک‌دیگر تفکیک شوند تا بر بُعد ساختاری سلطه تأمل شود، و هم الگوی دموکراسی اعتراضی باید به رویکرد مشارکتی‌تری تبدیل شود تا بتواند جوابگوی تلقیِ تأملی از خودسرانگی باشد.

من با «جمهوری‌خواهی انتقادی» نامیدن این رویکرد نمی‌خواهم ادعا کنم که حق نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت را، با آن بلندپروازی‌ای که در پی یک نظریه‌ی اجتماعی و نقد عقل و فلسفه‌ی تاریخ جامع بود، کاملاً ادا کرده‌ام. همچنین این ادعا را هم ندارم که بهترین تفسیر ممکن را از سنت جمهوری‌خواهی به‌دست داده‌ام. تمایل من یک

تمایل نظام‌مند است نه تاریخی. من جمهوری‌خواهی انتقادی را (بدان شکلی که پیش‌تر طرح آن ترسیم شد) جمهوری‌خواهانه می‌دانم نه فقط به این خاطر که مبداء حرکت آن نوجمهوری‌خواهی پتیت و دغدغه‌ی اصلی این نظریه سلطه، به معنی روابط قدرت خودسرانه، است، بلکه به این خاطر که به سنت ریشه‌ای‌تر جمهوری‌خواهی کانتی و تأکید آن بر اقتدار هنجاری، حاکمیت مردم و تفکیک قوا با تفسیر بیناسویژکتیو متأثر از نظریه‌ی گفتمان نیز تکیه دارد. در عین حال جمهوری‌خواهی انتقادی، به یک معنای موسع روش‌شناسانه انتقادی است زیرا هدفی دوگانه را دنبال می‌کند؛ تحلیلی اجتماعی و تحلیلی هنجاری. هدف این نظریه تحلیل روابط سلطه در مناقشات سیاسی و اجتماعی بالفعل است و توجه به خصوصی بر بُعد ساختاری و سیستمی آن‌ها دارد تا نشان دهد که این روابط چگونه به شکل اجتماعی تولید و بازتولید می‌شوند و در عین حال امکان‌های بالقوه و محقق‌نشده‌ی غلبه بر آن‌ها را شناسایی کند. بنابراین هدف این نظریه، تأملی هنجاری است که بستر آن به شکلی اجتماعی و تاریخی فراهم شده‌است و محرک آن، تلاشی است برای

رهایی از اشکال گوناگون قدرت سلطه‌جویانه. اصل هادی این نظریه در این کار آگاهی آن به این مسئله است که فلسفه‌ی سیاسی نیز خود امری است که به‌شکلی اجتماعی تقرر یافته است و به‌همین خاطر خود بخشی از ساختارهای قدرتی است که بالقوه سلطه‌جویانه‌اند. به همین خاطر است که این نظریه منابع هنجاری‌ای را می‌جوید که بتواند به کمک آن‌ها از روابط سلطه برگذرد، بدون آن‌که از اقتدار هنجاری کسانی چشم‌پوشی کند که در این کردارها درگیرند. و به نظر می‌رسد که این نظریه چنان‌که هست به‌خوبی می‌تواند برای فراهم کردن ابزارهای مفهومی لازم برای نقد اشکال معاصر قدرت سلطه‌جویانه، چه در حوزه‌ی سیاست، چه در حوزه‌ی اقتصاد و چه در حوزه‌ی فرهنگ، در کنار دیگر جریان‌های رادیکال جمهوری‌خواهی قرار گیرد.

چرا در جنبش «زن زندگی آزادی» زن بلوچ معترض همچنان ما را متعجب می‌کند؟

درباره یکدست‌سازی و کلیشه زن بلوچ

گروه نویسندگان

این روزها ویدئوهایی از زنان بلوچ در فضاهای عمومی و یا بسته و در شبکه‌های اجتماعی هم‌رسان می‌شود که نشان می‌دهد زنان حجاب از سر برمی‌دارند و گیس می‌برند. هم‌چنین شاهد افزایش بازداشت زنان و دانش‌آموزان دختر بلوچ در شهرهای مختلف هستیم که البته در بسیاری موارد نامی از آنان نامی نمی‌دانیم؛ زنان و دخترانی که یا در تظاهرات دستگیر شده‌اند، یا در مدرسه دست به اعتراض زده‌اند، و یا به دلیل فعالیت در شبکه‌های مجازی در شهرهای بسیار کوچک دستگیر شده‌اند. این اخبار تعجب همگان را برانگیخته و از آن به عنوان «مبدا» بیداری زن بلوچ یاد

می‌شود. این زن دیگر در حاشیه خبرها نمانده، به متن آمده و رویای او برای رهایی همه جا ستوده می‌شود.

اما چرا در جنبش «زن زندگی آزادی» زن بلوچ معترض همچنان ما را متعجب می‌کند؟ در این مدتی که این صفحه را ایجاد کرده‌ایم کامنت‌های بسیاری از مخاطبان خود دریافت کرده‌ایم و در فضای مجازی نیز وجدی عمومی را شاهدیم از اینکه بالاخره زن بلوچ بیدار شده، بیانیه می‌دهد، سخنرانی می‌کند و دارد زنجیرهایش را پاره می‌کند!

همان‌طور که در یادداشت پیشین عنوان کردیم این اکت‌ها و اعتراضات نشان از تحولی بطنی دارد که سال‌هاست در لایه‌های زیرین جامعه میان نیروهای معارض در جریان است و به تفصیل به نیروهای درگیر پرداختیم. اما همچنان نیاز به یادآوری است که سال‌های بی‌خبری از «ما» سال‌های سکون و سکوت ما نبوده است. دسگوهاران خود حاصل سال‌ها چون و چرا کردن، مقاومت و مداومت در چنین فضایی است. با

این وجود، گویا تصویری که همچنان از ما در اذهان حک شده همان زن توسری خور است؛ زنی که انگار تا دیروز وجود نداشته و ما امروز او را کشف کرده‌ایم. به عنوان گردشگر، امدادگر، خیر و توانمندساز بر ستم و استثمار زنان در سیستان و بلوچستان شهادت می‌دهیم، اما بذره‌های مقاومتی که او سال‌هاست کاشته و پرورانده را هرگز ندیده‌ایم. مشاهده‌گران فرادست ما همیشه از چنان امتیازهای محسوس، نامحسوس و ریشه‌داری برخوردار بوده‌اند که این مقاومت‌ها را نمی‌توانسته‌اند به چشم بینند. همواره ما را با خصایص و ویژگی‌هایی مشخص، ناگزیر و تغییرناپذیر توصیف کرده‌اند، دیگران به جای ما سخن گفته‌اند و حالا در دیدن آنچه می‌بینند انگشت به دهان مانده‌اند.

باید بگوییم که فرایند مقاومت و درافتادن با نظام‌های درهم‌تنیده سرکوب میان زنان در سیستان و بلوچستان مانند هر کجای دیگر جغرافیای ایران فرایندی خطی، ساده و همسان نبوده و نیست. همان‌گونه که عصیان زنان در خیابان‌های تهران و سنندج و تبریز و... تنها ناشی از تحولات

این چند هفته اخیر نیست، مقاومت و مبارزه در سیستان و بلوچستان نیز در فضای خلا و به یکباره ایجاد نشده است. زنان بلوچ در حالی که جا در پای زنان و مبارزان پیش از خود گذاشته‌اند با نظام‌هایی ارتجاعی تر و سختگیرانه تر از مادران خود جنگیده‌اند. بی‌باکی امروز میوه مبارزات فردی و اجتماعی پیدا و پنهان زنان بلوچ است. البته این موضوع فقط مختص بلوچستان نیست؛ شهرهای زیادی در سراسر ایران هنوز به اعتراضات نپیوسته‌اند، یا پیوسته‌اند ولی صدایشان را نشنیده‌ایم. اینکه نمی‌دانیم و نمی‌بینیم نشان از بی‌تفاوتی، سکون، جهل و ناآگاهی آن‌ها نیست.

زنان بلوچ که سالهاست فعالیت‌های مدنی متنوعی را به شکل مستقل و در سکوت پیش می‌بردند، جزو نخستین کسانی بودند که دستگاه سرکوب، حتی پیش از آغاز اعتراضات در سیستان و بلوچستان، و با نخستین جرقه‌های خیزش‌های سراسری به مدد دستگاه سرکوب هم‌پیمان دولت، یعنی ملاحا و ریش سفیدان، وادار به سکوت شدند. فعالیت اجتماعی علنی مستقل در سیستان و بلوچستان به بندبازی می‌ماند. افراد در

روزهای اخیر حتی به دلیل لایک و کامنت پای برخی پست‌های اعتراضی احضار و تهدید شده‌اند. شما از آن‌ها سال‌ها بی‌خبر بوده‌اید، فعالیت‌های آن‌ها را دنبال نکرده‌اید، از چالش‌ها و توفیقاتشان بی‌خبرید، نامی از آن‌ها و فعالیت‌های آن‌ها نشنیده‌اید و می‌پندارید آن‌ها همین امروز در خیابان زاده شده‌اند! صادقانه می‌گوییم: تصویر زنِ فرودست فرورفته در اعماق سیاهی را فراموش کنید.

اجازه بدهید یادآوری کنیم در تمام این سال‌هایی که برنامه‌های محروم‌سازی دولتی و سیاست‌های ضدتوسعه و برابری، سلب مالکیت و بحران‌های زیست‌محیطی، خشونت علیه زنان، ترویج کودک‌همسری و تسلیح طوایف و اعدام بلوچ‌ها در سیستان و بلوچستان کمترین توجه عمومی را برمی‌انگیخت، جامعه مدنی به ویژه زنان بلوچ و بومیان غیر بلوچ به شکل‌های مختلف در سیستان و بلوچستان به این سیاست‌ها اعتراض می‌کردند. آن‌ها گروه‌هایی را شکل داده و به ترویج آموزش، بهداشت، کتابخوانی، حفظ میراث ناملموس می‌پرداختند و در امور اجتماعی و مدنی متعددی مشارکت

می کردند. البته که مانند بسیاری از فعالیت‌ها در سایر مناطق ایران با دیوارهای بلند فساد، رانت‌خواری، آقا‌زاده‌ها، مولوی‌زاده‌ها و وابستگان دست‌نشانده حکومتی طوایف مواجه می‌شدند.

زنان بلوچ سال‌ها کوشیدند با نگاه‌های بالا به پایین مرکز‌گرایانه دربیفتند و از فرهنگی خواندن مسائل سیستان و بلوچستان اجتناب کنند، چرا که انتساب مطلق مسائل به فرهنگ را در خدمت عادی‌سازی و سیاست‌زدایی از ستم‌های جاری در سیستان و بلوچستان می‌دانستند. آن‌ها در واقع سال‌ها از گفتمان سیاسی حاکم حذف شده بودند و برنامه‌های تجویزی فرادستانه برای آن‌ها صادر می‌شد.

اما اینک که این زنان از حاشیه به متن آمده‌اند و از شنیدن رنج‌های آنان زخمی می‌شویم، باید عرصه متفاوت مبارزه و مقاومت این زنان شجاع را درک کنیم و از یک‌دست‌سازی‌های فرادستانه پرهیزیم. زنان در شمال استان، یعنی در سیستان

(بلوچ و غیر بلوچ؛ شیعه یا سنی) که جامعه‌ای از نظر قومی و زبانی و مذهبی متکثرتر است، مسائل متفاوتی نسبت به زنان در نواحی جنوبی استان دارند. حاکمیت جمهوری اسلامی همواره از قوم‌گرایی و اختلافات مذهبی در منطقه سیستان سود جسته و مطالبات اصیل آن‌ها را در پس این اختلافات، بی‌پاسخ رها کرده است. هم‌چنین معضلات و مسائل زنان در شهرها و روستاهایی از استان که همچنان مناسبات قشربندی و شبه-کاستی کهن در آن‌ها ریشه‌دار است، متفاوت از کلان‌شهرها است. بحران‌های زیست محیطی با توجه به اقلیم‌های متفاوت شمال و جنوب استان تاثیر متفاوتی بر زندگی آن‌ها گذاشته است. زنان بلوچ سیاه که بی‌شک از ستم‌کشیده‌ترین زنان این جغرافیا هستند، نیز دسته‌دیگر از زنانی هستند که هرگز کسی از آن‌ها سخن نگفته است. اما برخورد مرکز با این جغرافیای متنوع سیستان و بلوچستان که ترسیم کردیم چگونه است؟ یک کلام: یک‌دست‌سازی! در سخنرانی‌ها، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی به گونه‌ای درباره زنان این جغرافیای متکثر صحبت می‌شود که تو گویی هیچ تفاوتی میان این زنان نیست، از نظر طبقاتی همه هم‌طبقه و هم

سرنوشت‌اند! چگونه می‌توان زنی را که در مناطق ممنوعه سلب مالکیت شده زندگی می‌کند و هر لحظه با تخریب زیستگاهش مواجه است با زنی مقایسه کرد که برخوردار از امکانات تحصیل و پیش‌روی است و حتی شاید خارج از بافت سیاسی و اجتماعی خود را «زن موفق» بنامد؟ بازنمایی‌ها ترجیح می‌دهند فقط به زن بلوچ سنتی پوشی که نفرین شده محدود شوند! البته یک‌دست‌سازی‌ها نه تنها یک چهره معین برای زنان بلوچ توصیف کرده، بلکه خواهران ستم‌کشیده غیربلوچ ما را نیز از دایره گفتمان برابری‌طلبانه خارج کرده است. خواهران بلوچ ما در جنوب استان کرمان و شرق استان هرمزگان کمتر توجه رسانه‌ای را به خود و معضلات خاص خود جلب می‌کنند.

اما دایره دسگوهاری تنگ نیست. ما از آن‌ها هم خواهیم گفت و خواهیم نوشت. اقلیت‌های مذهبی زرتشتی، بهایی و سیک نیز از دیگر اقلیت‌هایی هستند که مورد ستم‌های زیادی قرار گرفته‌اند. ما شجاعت خواهران خود در همه گروه‌ها را می‌ستاییم. دست خاوه‌ری به سمتشان دراز می‌کنیم و از

یکسان‌سازی چهره زنان سرکوب‌شده در استان سیستان و بلوچستان پرهیز می‌کنیم.

کنش از رنج آغاز می‌شود و شکل‌های گوناگونی بسته به شرایط زمان و مکان به خود می‌گیرد. گاه علیه عادی‌سازی و سیاست‌زدایی از وضع موجود آرام آرام امکان‌هایی می‌یابد و پیوسته راه می‌پیماید، و گاه گسستی عینی است از هر آنچه کهنه است. و این آخری معجزه خیابان است که بذره‌های آن بسیار پیشتر در سکوت و بی‌خبری پرورانده شده‌اند.

ما این رنج‌ها و کنش‌ها را از شمال تا جنوب استان سیستان و بلوچستان به رسمیت می‌شناسیم، از آن‌ها خواهیم گفت و با تصویرهای یک‌دست‌ساز مقابله می‌کنیم. ما یقین داریم که رهایی ما در گرو رهایی یک‌دیگر است.

سهم اساسی مارکس در اکوسوسیالیسم

هانا هالمن

ترجمه‌ی محمدرضا جعفری

پرونده‌ای در معرفی و بررسی کتاب

«اکوسوسیالیسم کارل مارکس: سرمایه، طبیعت و نقد ناتمام

اقتصاد سیاسی»

نوشته‌ی کوهی سایتو

سایتو نشان می‌دهد چرا اکوسوسیالیسم نیازمند مارکس است. همکاری او در ویرایش و انتشار دست‌نوشته‌های علمی مارکس و آشنایی‌اش با طیف وسیعی از مباحثات بین‌المللی پیرامون نظریه و عمل مارکسیستی به او این امکان را می‌دهد تا تحلیلی فوق‌العاده از اکوسوسیالیسم مارکس به دست دهد تا

چراغ راهی باشد در مبارزه برای ایجاد تحولات انقلابی اجتماعی-محیط زیستی.

در کتاب اکوسوسیالیسم مارکس، سایتو (از خلال همه‌ی آثار منتشره، پیش‌نویس‌ها، مکاتبات و یادداشت‌های علوم طبیعی) ردِ بسط و پیشرفت نقد اکولوژیکی مارکس بر سرمایه‌داری و درک وی از جامعه‌ی نوین رهاشده از سلطه‌ی سرمایه‌داری را و بدین ترتیب قابلیت ساخت روابطی کاملاً دیگرگون‌شده با طبیعت را پی می‌گیرد. بر پایه‌ی کارهای محققان مارکسیستی چون بلامی‌فاستر، برت کلارک و پل برکت، سایتو نقد اکولوژیکی مارکس را از نو وارد پروژهِ وسیع سیاسی و فکری او می‌کند، پروژهِ‌ای که در طول هر دهه عمیق‌تر می‌شد.

در مخالفت با آن دسته خوانش‌ها از مارکس که بخش اکولوژیکی تفکر او را بی‌اهمیت می‌داند یا به کل رد می‌کند، سایتو نشان می‌دهد مطالعه‌ی جدی علوم طبیعی، بینش و تحلیل

اکولوژیکی قدرتمندی وارد هسته‌ی مرکزی نه تنها اندیشه‌ی او در اقتصادسیاسی و جامعه‌شناسی که وارد پروژه‌ی سیاسی او نیز کرد، پروژه‌ای که ما امروز آن را اکوسوسیالیسم می‌نامیم.

یکی از وجوه جالب کتاب سایتو، اضافه کردن فصل جدیدی، از هر نظر، به دانسته‌های پیشین ما از اکولوژی مارکس است. در فصل «اکولوژی مارکس پس از ۱۸۶۸» سایتو با استفاده از منابع مختلف موجود در پروژه‌ی مگا [مجموعه کامل آثار مارکس و انگلس-م]، ماهیت جدی مطالعات مارکس در علوم طبیعی پس از انتشار جلد اول سرمایه را آشکار می‌کند. دفترهای سال ۱۸۶۸ مشغولیت جدی مارکس با مباحثات و پیشرفت‌های علمی در آن زمان را آشکار می‌کند. به‌ویژه وام‌گیری انتقادی از مناقشه‌برانگیز و جریان‌ساز یوستس فن لیبیش، مبنی بر این که تحولِ مدرنِ نحوه‌ی زندگی و زراعت مردم «قانون جایگزینی» را با اشکال مواجه می‌کند. لیبیش پیش‌بینی می‌کرد تبعات تهیدگی خاک «همه‌ی تمدن اروپایی را با خطر» مواجه خواهد کرد. مارکس این بینش لیبیش را

تحت عنوان نظام غارت و تباهی به درون تحلیل خود از کشاورزی سرمایه‌دارانه می‌کشد.

فصل «اکولوژی مارکس پس از ۱۸۶۸» به دلایل بسیار مفید و سودمند است. این فصل از کتاب مواد خام تازه‌ای در مورد [شناخت] تعامل و اشتغال گسترده مارکس با تحولات علمی و فکری در همه‌ی قاره‌ها فراهم می‌کند و توانایی خارق‌العاده‌ی او را نشان می‌دهد در پیوند دادن این مواد خام با مقولات دیگر به منظور رسیدن به شناخت انتقادی خود از آن چه هست و می‌تواند باشد. در این‌جا روش‌شناسیِ مارکس در شناخت جهان به قصد تغییر آن را می‌بینیم.

همان‌گونه که سایتو می‌نویسد به جای پی‌ریزی یک برنامه‌ی فلسفی بر پایه‌ی مفهوم‌پردازی‌های انتزاعی از چیزی که هست و باید باشد، مارکس بر «اهمیت بررسی‌های تاریخی و اجتماعی با توجه به چرایی و چگونگی تغییر وارونه‌ی جهان عینی که، خارج از کنترل انسان، از کنش اجتماعی پدید

می‌آید، تأکید دارد، تا [بدین گونه] شرایط مادی برای استعلای آن فهم شود».

سایتو مطالعات منسجم مارکس از دانشمندانی مانند جیمز جانسون، لیبیش و کارل فراس و تاریخ‌دانانی مانند لودویگ مائورر و اقتصادسیاسی‌دانانی چون هنری کری و جولیس او را ذکر می‌کند. او همچنین نامه‌نگاری‌های مارکس با معاصرانش را پیش می‌کشد تا نشان دهد چگونه تفکر مارکس در طول زمان در برخورد با نظریه‌ی تهیدگی خاک لیبیش تغییر کرد و به صورت درک تاریخی پیچیده‌ای از مجموعه‌ای از مسائل اکولوژیکی، از جنگل‌زدایی به تغییر اقلیم، در آمد؛ مسائلی که امروزه به عنوان سرفصل‌های دروس محیط زیست در سراسر جهان مطرح هستند.

مارکس این موضوعات را به شکلی بسیار پیشرفته‌تر از هر کس دیگر در زمان خود به تحلیل اجتماعی گسترده‌تر پیوند داد. او از اولین کاشفان و واضعان مفاهیم امپریالیسم

اکولوژیکی، بی‌عدالتی اکولوژیکی و آنچه امروز ما «پایداری» می‌نامیم است. آن‌گونه که سایتو نتیجه می‌گیرد مارکس همچنین از اولین کسانی است که نشان داد جامعه چگونه می‌تواند «برهم‌کنش متابولیکی میان انسان و طبیعت را به صورت آگاهانه تنظیم کند.»

در فصول دیگر، سایتو به نحوی درخشان و هوشمندانه چند مضمون کلیدی و خلاقانه را در بطن [پروژه‌ی] اکولوژی مارکس رصد می‌کند. او کتاب را با درک اولیه‌ی مارکس از بیگانگی از طبیعت به‌عنوان ظهور دوران مدرن شروع می‌کند و واگرایی مسیر تفکر او را از مفاهیم رمانتیک و جریان سیاسی و فلسفی همه‌پسند عصر خود نشان می‌دهد. او به توضیح نظریه‌ی متابولیسم مارکس در اقتصاد سیاسی و زمینه‌های آن می‌پردازد و درک خود از سرمایه‌ی مارکس را به عنوان نظریه‌ی متابولیسم تبیین می‌کند.

باقی فصول فهم ما را از مطالعه‌ی آثار لیپیش توسط مارکس و مواجهه‌ی گسترده‌تر او با مفاهیم غیرتاریخیِ بارآوری خاک و رانت زمین مربوط به اقتصادسیاسی بورژوازی قرن نوزدهم کامل می‌کند. همه‌ی این موارد مخصوصاً برای کسانی که با آثار متأخرتر در این موضوعات آشنا هستند مهم است. روش نگاشتن کتاب از آغاز تا پایان، با ترسیم خطِ سیرِ تحلیلی از بذر تا ثمر، راهی پیش می‌گذارد برای تأمل در مورد چگونگی برپاداشتن یک ساختار شخصیِ مطالعه [و تحلیل] و اشتغال عمیق‌تر به تحولات علمی و سیاسی که در خدمت پیشبرد تلاش‌ها در جهت تغییرات اجتماعی باشد.

در مجموع، سایتو چیزهایی نو و تازه را برای خوانندگانی که با این موضوعات [از قبل] آشنا هستند، در چنته دارد. علاوه بر این برای آن‌دسته خوانندگانی که با مارکس یا بینش‌های اکولوژیکی‌اش آشنا نیستند، اما در مورد [لزوم] تغییرات اجتماعی-اکولوژیکی جدی‌اند تحلیلی سهل و روشن ارائه می‌دهد. این کتاب همچنین هم به توضیح و هم مداخله در

مباحث اصلی نظریه‌ی مارکسیستی می‌پردازد. خواندن همه‌ی این‌ها واقعاً جذاب و فوق‌العاده است.

با این حال آن دلیلی که باعث شد من تصمیم بگیرم مرور بر این کتاب را بنویسم فقط ارزش تحقیقاتی و روشنفکرانه‌ی آن نیست بلکه کمکی است که کتاب در ارائه‌ی پاسخ به مسائل ضروری می‌کند که جنبش ما با آن مواجه است؛ آن‌هم در هنگامه‌ای که زمانی برای از دست دادن باقی نمانده است. در سال ۲۰۱۶ گروهی از دانشمندان مقاله‌ای در نشریه‌ی تغییر اقلیم طبیعی (**Nature Climate Change**) با عنوان «پیامدهای سیاست‌های قرن بیست و یکم بر تغییر اقلیم چندده‌ساله و سطح دریاها» منتشر کردند. نفس‌گیرترین فراز این مقاله این بود: «تصمیمات سیاسی اخذ شده در این چندسال و چند دهه‌ی آتی تأثیرات عمیقی بر اقلیم جهانی، اکوسیستم‌ها و جوامع انسانی خواهد گذاشت، اثراتی فراتر از قرن جاری، که هزار و هزاران سال.»

گزارش‌های جدید هر روزه گسترش تغییرات اقلیمی، انقراض توده‌ای گونه‌ها، مرگ میلیون‌ها انسان به خاطر تخریب محیط زیست در مقیاس ۲۳۴ برابر بیش از همه‌ی مرگ‌ها در اثر منازعات نظامی در سرتاسر جهان در طول یک‌سال، را نشان می‌دهد. با وجود موافقت‌نامه‌های محیط زیستی بین‌المللی، کمال‌بی‌سابقه‌ی علم و تکنولوژی، ظهور آنچه اقتصاد سبز نامیده می‌شود و اثبات پیامدهای فاجعه‌بار برحیات در سیاره، نرخ تخریب محیط زیست نه تنها کاهش پیدا نکرده که در حال افزایش هم هست. هر سیستم زمینی در حال زوال است. توافقی بر سر این نگره شکل گرفته که سرمایه‌داری خود مشکل است، پس چرا بر سر خلاص شدن از شر آن به توافق نمی‌رسیم؟

انتقاد [صرف] از سرمایه‌داری از منظر اکولوژی و عدالت اجتماعی به قدر کافی در جریان است. متفکران تأثیرگذار مدت‌ها قبل، حتی پیش از مارکس نسبت به خطراتی که متوجه حیات بر زمین است از سوی نظامی که به قصد انباشت نامحدود مجهز شده هشدار داده بودند. محققان و دانشمندان

معاصر همچنان بر مبنای تحقیقات گسترده در کار اثبات و ثبت آسیب‌های اجتماعی و اکولوژیکی ترجیح سوداگری به مردم و سیاره‌اند.

اخیراً، سازمان‌های بزرگ غیردولتی و جنبش‌های محیط زیستی بیانیه‌هایی منتشر کرده‌اند که در آن سرمایه‌داری را منشأ بحران‌های اکولوژیکی معاصر ما دانسته‌اند. نائومی کلاین در سال ۲۰۱۴ کتاب مهمی منتشر کرد با عنوان این همه چیز را تغییر می‌دهد: سرمایه‌داری در برابر اقلیم. کتابی پرفروش در سطح بین‌المللی که به حدود بیست و پنج زبان ترجمه شده است. حتی نویسنده‌ی مقاله‌ای در نیویورک تایمز در مطلبی با عنوان «بحران اقلیمی؟ سرمایه‌داری خودِ مشکل است احمق» خواستار بدیل سوسیالیسم دموکراتیک شده بود.

با درونی کردن انتقادهای گسترده به سرمایه‌داری، به فعالان محیط زیستی راه‌های زیادی برای تغییر پیشنهاد می‌شود. اول و مهم‌تر از همه، نخبگان اصلاح‌طلب پیشنهاد تغییر در

سرمایه‌داری را روی میز می‌گذارند. از بانک جهانی تا سازمان ملل، «رشد سبز فراگیر» و «اقتصاد سبز» را مطرح می‌کنند که امروزه به عنوان مکمل‌هایی بر قاموس «توسعه‌ی پایدار» اضافه می‌شوند. در حالی که بسیاری از فعالان و گروه‌های سیاسی پروژه‌هایی تحت لوای این شعارها راه، از آن جهت که نتیجه‌ای جز حفظ وضع موجود ندارند محکوم می‌کنند، آن نخبگان تفسیر خود از «سرمایه‌داری سبز» را همچون نتیجه‌ی تعلقات ایدئولوژیک یا محاسبات مصلحت‌گرایانه‌ی سیاسی پی می‌گیرند مطرح می‌کنند.

همان‌طور که فعال و جامعه‌شناس هربرت داگنا می‌نویسد بسیاری از سازمان‌های جهانی (مانند org.350) «با تکرار مکرر این انگاره که دلیل ایجاد بحران اقلیمی فقدان مقررات جهانی در سرمایه‌داری است به تحکیم مواضع رفرمیستی [و مصلحت‌جویانه] دست می‌زنند. مقرراتی که با وضع آن مسأله را می‌توان حل کرد؛ و دشمن اصلی نه فقط شرکت‌های سوخت فسیلی که نوعی سرمایه‌داری بد و مخالفان ایجاد این مقررات جهانی است».

بدان گونه که استاد حقوق و پژوهشگر علوم اجتماعی، پدی ایرلند خاطر نشان می‌کند «تا پیش از این کسانی که بر محدودیت‌های سرمایه‌داری تأکید می‌کردند را چپ و آن‌هایی که بر قابلیت سازگاری آن توجه نشان می‌دادند را راست می‌نامیدند. حال امروز وضعیت به صورتی درآمده است که راست‌ها باور دارند از شر نبرد واقعی طبقاتی در همه‌جای جهان خلاص شده‌اند به طوری که دیگر صریحاً بر هرگونه ناسازگاری میان حقوق کارگران و دولت رفاه [و مقررات محیط زیستی-ن.] با قوانین ذاتی سرمایه (که آن‌ها آن را امری «طبیعی» جلوه می‌دهند) تأکید می‌کنند، درمقابل، [همان] چپ (سابق) تقلیل یافته و پاپس کشیده است به این که [دل‌خوش کرده] بگوید سرمایه‌داری و ابرشرکت‌هایش انعطاف پذیرند و بهبودپذیر».

آنچه در تفسیر سایتو از مباحثات قرن نوزدهم و نوشته‌های مارکس برمی‌آید این است که این [جدال و تغییر موضع]

موضوعی قدیمی است و ما با آن همواره مواجه بوده‌ایم. جنبش‌ها همیشه در تلاش بوده‌اند با «سرمایه‌داری خوب» تا کنند و به توافق برسند. این همه [تلاش‌های اصلاح‌طلبانه] ما را به کجا رسانده است؟

آن گرایشی که موضوع تغییر اقلیم را از نظام بزرگ‌تری جدا می‌کند که باعث و بنانی آن بوده و به بینواسازی زندگی منجر شده و نتوانسته از نابودی سیستم‌های حمایتی زندگی در زمین جلوگیری کند، به سیاست‌های ساده‌لوحانه و بزک‌کننده‌ای منتهی می‌شود که هیچ‌گاه نخواهد توانست در مقابل رانه‌های تخریب‌اکولوژی مقاومت کند یا به جهانی ختم شود که به لحاظ بوم‌شناسی و اجتماعی عادلانه‌تر و پایدارتر باشد. تمام تجربیات تاریخی ما صحت این گفته را ثابت می‌کند.

حتی اگر ما با شرایط اضطراری حیات بر سیاره‌ی زمین مواجه نبودیم باز دلایل بسیاری در دست داریم که برای بدیلی

رادیکال-دموکراتیک و به لحاظ اکولوژیکی عقلانی مبارزه کنیم که علیه این سیستم نژادپرست و پدرسالار و امپریالیست و برنده محوری باشد که همه‌ی ثروت را در قسمت بالایی جامعه به قیمت زندگی ابتدایی بخش وسیعی از مردم ذخیره می‌کند.

سایتو زمینه‌ای فراهم می‌کند برای دیدن پیشنهادهای مارکس در چشم‌اندازی وسیع‌تر که به یاری فعالان [محیط زیستی] می‌آید تا در این لحظه‌ی بحرانی این مسأله را جا بیندازند که «به یک تغییر رادیکال نیاز است که در آن مناسبات اجتماعی شیء‌واره با تولید آگاهانه از طریق تولیدکنندگان همبسته و آزاد جایگزین شده است. تنها از طریق رهایی از قدرت شیء‌واره‌ی سرمایه است که انسان این اجازه را می‌یابد تا روابط دگرگونه‌ای با طبیعت برقرار سازد».

نابعه‌های اهریمنی

سعید رهنما

روشنفکران ارگانیکِ جبهه‌ی سرمایه چه‌گونه پروژه‌ی
نولیبرالیسم را جا انداختند

ظهور نولیبرالیسم معمولاً نتیجه‌ی تحول طبیعی و اجتناب‌ناپذیر
سرمایه‌داری قلمداد می‌شود. حال آن‌که برکنار از جنبه‌های
اقتصادی و هم‌خوانی کامل آن با ماهیت نظام سرمایه‌داری،
نولیبرالیسم نتیجه‌ی پروژه‌ی هدفمندی بوده که زیرکانه از
سوی ائتلاف نامیمونی از ارتجاعی‌ترین جریان‌های
دست‌راستی، صاحبان سرمایه، و اقتصاددانان و وکلای مزدور،
با هدف احیای قدرت و سلطه‌ی طبقاتی تمام‌عیاری که
سیاست‌های ترقی‌خواهانه‌ی پس از جنگ جهانی دوم تضعیف
کرده بود، طراحی و به‌موقع اجرا گذاشته شد. گسترش سریع

آن نیز جنبه‌های بسیار مهم فرهنگی داشته، و با ذهنیت‌سازی کاذبی تبدیل به ایدئولوژی مسلط جهانی شده است.

طرح نظری نولیبرالیسم که دست‌پخت گروهی از اقتصاد دانان دست‌راستی اروپایی و امریکایی از دهه‌های قبل و بعد از جنگ جهانی دوم است موضوع مقاله‌ی حاضر نیست. (مقاله‌ی ارزشمند «نولیبرالیسم: یک پروژه‌ی ایدئولوژیک» نوشته‌ی حسن آزاد به این مهم می‌پردازد.) در این‌جا به طرح چگونگی عملی شدن و اجرایی شدن نولیبرالیسم در مرکز سرمایه‌داری جهانی، امریکا، و جهانی کردن این دیدگاه ارتجاعی پرداخته می‌شود.

شکل‌بخشی به افکار عمومی

ادوارد برنیز (Edward Bernays)، به‌اصطلاح پدر «روابط عمومی» و مُبلّغ مصرف-افزایی برای محصولات شرکت‌های بزرگ امریکا، از اولین کسانی بود که در اوایل

قرن بیستم نشان داد که چگونه با تبلیغات می‌توان نیاز ایجاد کرد و هر نوع محصولی را به فروش رساند. برای مثال در اوایل دهه‌ی ۲۰ قرن بیستم برای گسترش مصرف سیگار برای کمپانی‌های توتون و سیگار، با هدف قرار دادن زنان و تشویق آن‌ها به سیگار کشیدن، تحت این عنوان که کشیدن سیگار یک حرکت فمینیستی و نمایان‌گر آزادی زنانه است، تبلیغات وسیعی به راه انداخت.

برنیز معتقد بود که توده‌های مردم عاری از عقلانیت اند و انگیزه‌ی گله‌ای یا رمه‌ای دارند، و با استفاده از روان‌شناسی اجتماعی می‌توان رفتار آن‌ها را کنترل کرد و جهت داد. او علاوه بر تبلیغات برای کمپانی‌های بزرگ امریکایی، تخصص خود را در خدمت احزاب سیاسی دست‌راستی و فریب‌دادن توده‌ها به هنگام انتخابات نیز قرار داد. «شکل‌بخشی به افکار عمومی». که عنوان یکی از کتاب‌های او نیز بود، روش‌هایی را ارائه داد که از طریق آن می‌توان افکار عمومی را در جهت طرفداری و یا مخالفت با یک سیاست و یا یک فرد و گروه تنظیم کرد و تغییر داد. او در بسیاری از جنایات امریکا در

امریکای مرکزی و تبلیغات مرتبط با آن، از جمله کودتا بر علیه خوان یاکوبو آربنیز، رییس‌جمهور مترقی و منتخب گواتمالا در ۱۹۵۴، نیز نقش مؤثری داشت.

نابغه‌های اهریمنی

کرت اندرسن (**Kurt Andersen**)، نویسنده و روزنامه‌نگار امریکایی به‌قول خودش «قبلاً یک نولبرال خشنود»، در کتاب جدید خود، نابغه‌های اهریمنی، تلاش می‌کند که تحولات نظام اجتماعی در امریکا را از دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم به این‌سو، و «مهندسی آگاهانه‌ی اقتصاد و جامعه توسط زدوبند گروهی هم‌پیمان، متشکل از ثروتمندان، دست‌راستی‌ها، و شرکت‌های بزرگ» را وقایع نگاری کند. این کتاب به‌رغم ماهیت ژورنالیستی‌اش، حاوی اطلاعات بسیار دقیق و مهمی در زمینه‌ی نقش بازیگران عمده در سیاست‌گذاری اقتصادی و اجتماعی امریکا است، و صدمه‌هایی را که به دموکراسی امریکا وارد آمده به‌خوبی

نشان می‌دهد. با توجه به حجم زیاد کتاب (۴۳۰ صفحه) امکان بررسی تمامی جنبه‌های آن ممکن نیست، و در این جا تنها به مهم‌ترین بخش‌هایی که به شکل گیری فرایند سلطه‌ی تفکر اقتصادی راست افراطی و نولیبرالیسم در امریکا می‌پردازد، اشاره خواهد شد. همچنین از آنجا که ممکن است پاره‌ای خوانندگان با بسیاری از نام‌ها، شخصیت‌ها و نهادهای امریکایی آشنایی نداشته باشند، تا آن‌جا که امکان داشته از ذکر نام‌های افراد و نهادها پرهیز شده است. با توجه به نفوذ و سلطه‌ی جهانی امریکا و جهانی‌شدن همین تفکر، این کتاب فراتر از محدوده‌ی امریکا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

اندرسن می‌گوید تا دهه‌ی ۱۹۷۰ زندگی اقتصادی امریکاییان به مراتب بهتر از دوران والدین شان شده بود، اما در دهه‌ی هشتاد همه چیز تغییر کرد. او با مروری سریع از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی امریکا در چند قرن گذشته، به نقطه عطف تحول مهم تاریخی از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو می‌پردازد؛ تحولی که زمینه‌ی قلبی آن از دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شده بود. از آن جمله بود کاندیداتوری «بری

گلدواتر» (Barry Goldwater) یکی از دست‌راستی‌ترین و محافظه‌کارترین کاندیداهای ریاست جمهوری تاریخ آمریکا در سال ۱۹۶۴، با هم‌فکری و مشورت میلتون فریدمن (Milton Friedman)، محافظه‌کارترین اقتصاددان ارتجاعی آمریکا. گلدواتر در برنامه‌های تبلیغاتی خود از جمله به کاهش شدید مالیات‌های فردی و شرکتی، حذف برنامه‌های «سوسیالیستی» تأمین اجتماعی و تأمین بهداشت و کمک‌های غذایی، و جلوگیری از «رشد سرطانی دولت فدرال» تأکید نمود. هدف اصلی حمله «اقتصاد سیاسی» و ضدیت با «کمونیسم» بود.

«جنگ فرهنگی»

در جریان این انتخابات یک فیلم تبلیغاتی نیم‌ساعته برای تأکید بر وجود «جنگ فرهنگی» در آمریکا تهیه شده بود که بدون هیچ گفتاری با صحنه‌ای ترسناک از عده‌ای جوانان سیاه‌پوست در حال رقص و آوازخوانی در خیابان‌ها، و یک

زوج آشکارا همجنس‌گرا آغاز می‌شد. پلیس در حال دستگیری عده‌ای از این جوانان بود، و ماشین‌ها با سروصدا و سرعت زیاد از کنار هم می‌گذشتند. پس از آن گوینده صحبت خود را آغاز می‌کند، دوربین به سوی مجسمه‌ی آزادی می‌چرخد، و به دنبال آن کلیسایی در یک شهر کوچک را نشان می‌دهد که بچه‌های سفیدپوست در حال ادای احترام به پرچم امریکا هستند. گوینده می‌گوید «دو امریکا» داریم، و امریکای دوم دیگر نه یک «رؤیا» که یک «کابوس» است. دوربین پوستره‌های کلوب‌های شبانه، فیلم‌های پورنوگرافی، و عنوان‌های کتاب‌های مبتذل را نشان می‌دهد، و گوینده اضافه می‌کند که امریکای «جدید» این کارها را «آزادی بیان» اعلام می‌کند و باورهای قدیم از جمله «ملت خداپرست» را مسخره می‌کند، جنایت‌کاران و قانون‌شکنان آزادند و پلیس و شهروندان خوب تنبیه می‌شوند!

البته گلدواتر به‌سختی از لیندون جانسون شکست خورد، اما حرکتی را که آغاز کرد، با آن که برای آن زمان زود هنگام بود، نقطه عطف مهمی را رقم می‌زد. تازه در آن سال هنوز

جنبش فمینیستی اوج نگرفته بود، خیزش سیاه‌پوستان و جنبش حقوق مدنی آغاز نشده بود، و هنوز سربازان امریکایی وارد جنگ با ویتنام نشده بودند، و جنبش ضد جنگ راه نیفتاده بود. هیپی‌گرایی و مصرف وسیع مواد مخدر هم هنوز متداول نشده بود. در واقع آنچه را که گلدواتر «کابوس» خوانده بود بعداً به وقوع پیوست.

پیروزی پی‌درپی ریچارد نیکسون در انتخابات ریاست جمهوری ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲، انعکاس واکنش رأی‌دهندگان به مسائل و مشکلات و تحولات اجتماعی در حال شکل‌گیری بود، و نه با هدف آزادسازی بیشتر بازار. نیکسون با آن که نظیر گلدواتر یک دست‌راستی محافظه‌کار بود، اما بر خلاف او بر موج خواست‌های مورد علاقه‌ی اکثریت مردم سوار شد، بسیاری از سیاست‌های «برابری» خواهانه‌ی دوران جانسون را حفظ کرد، و به‌رغم گسترش جنگ ویتنام، سرانجام تسلیم شدن آرام امریکا به ویتنام را هدایت کرد. به‌جای مقابله‌ی آشکار با کمونیسم، سیاست تشنج‌زدایی با شوروی، و نزدیکی با چین کمونیست را پی‌گیری نمود. با این حال او

رییس‌جمهور منفوری بود. جمهوری خواهان از او ناراضی بودند چرا که سیاست‌های مالیاتی و مداخله‌جویانه‌ی او را مغایر با خواست‌های خود می‌دانستند. دموکرات‌ها هم از او متنفر بودند، زیرا بسیاری از سیاست‌های آن‌ها را اجرا می‌کرد و با این کار تأثیر شعارهای انتخاباتی‌شان را تضعیف می‌کرد. نیکسون در ۱۹۷۱ رسماً خود را پیرو اقتصاد کینزی اعلام کرد، و نظام رفاهی امریکا را گسترش داد.

تحول‌های گوناگونی در حال شکل‌گیری بود. کتاب‌های متعددی بر علیه شرکت‌های بزرگ و عملکرد آن‌ها منتشر می‌شد. نظر سنجی‌ها نشان می‌داد که اگر در اواخر دهه‌ی شصت حدود ۷۰ درصد مردم به این سؤال که «کسب‌وکارها بر آن‌اند که بین سود و منافع عمومی تعادلی عادلانه برقرار سازند» رأی مثبت می‌دادند، در اوایل دهه‌ی هفتاد تنها ۳۳ درصد از پاسخ‌دهندگان با این ادعا موافقت داشتند. طرفداران آزادی کامل بازار خود را منزوی‌تر می‌دیدند. در ۱۹۷۲، کنگره‌ی امریکا متمم «حقوق برابر» (ERA) -عدم تبعیض جنسیتی) را به تصویب رساند. در ۱۹۷۳ دادگاه عالی امریکا

حق سقط جنین را مورد تأیید قرار داد. مجموعه‌ی این تحولات دست‌راستی‌های فرهنگی و مذهبی را به وحشت انداخت و مقابله با آنها را آغاز کردند.

در ۱۹۷۰، کتاب احیای جوانی امریکا (**Greening of America**) اثر چارلز رایش (**Charles Reich**) منتشر و به سرعت به پر فروش‌ترین کتاب امریکا تبدیل شد. رایش استاد حقوق دانشگاه ییل یک همجنسگرا و یک شورشی ضد-فرهنگ حاکم بود و بر آزادی بی‌قید و شرط فردی، برابری طلبی، استفاده از مخدر و کنسرت‌های پاپ تأکید داشت، و هم‌زمان شدیداً مخالف سودجویی شرکت‌های سرمایه‌داری و آگاهی‌های کاذب مسلط بر ذهنیت اکثریت مردم بود. او خواهان بازگشت به شعارهای رادیکال دهه‌ی شصت و قبل از آن به برنامه‌ی «نیو دیل» روزولت بود.

«سرمایه‌داران جهان متحد شوید!»

جالب آن که دو هفته قبل از انتشار این کتاب، مانیفستی با خواسته‌هایی کاملاً مغایر با آنچه که رایش بر آن تأکید داشت، تحت این عنوان که تنها «مسئولیت اجتماعی کسب و کار کسب سود بیشتر است»، در روزنامه‌ی نیویورک تایمز منتشر شده بود. نویسنده‌ی آن میلتون فریدمن، اقتصاددان نولیبرال دست‌راستی و استاد دانشگاه شیکاگو بود که خشمگین از سیاست‌های ترقی‌خواهانه، از شرکت‌ها می‌خواست که تنها به منفعت خود فکر کنند. به قول کرت اندرسن، پیام فریدمن این بود که «سرمایه‌داران جهان متحد شوید! شما چیزی جز زنجیرهاتان را از دست نخواهید داد - زنجیرهای (وجدان اجتماعی)!». اندرسن نتیجه می‌گیرد که به این ترتیب در آن مقطع دو ضد-فرهنگ حاکم (هیپی‌ها و لیبرتارین‌های دست‌راستی اقتصادی)، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایی که باهم داشتند، در یک خواست با هم مشترک بودند: هرکاری را که از آن لذت می‌برید، انجام دهید. هم‌زمان هشدارهای دیگری نیز از جانب دیگر اقتصاددان‌های دست‌راستی و عاملین شرکت‌های بزرگ درباره‌ی «رشد احساسات ضد سرمایه‌داری» در امریکا مطرح می‌شد، و

«رادیکال‌های سیاه‌پوست و سفیدپوست» را متهم می‌کردند که با گمراه کردن جوانان و مسموم کردن ذهن آن‌ها، «آزادی شرکت‌ها» و «بنیان دنیای آزاد» را به خطر می‌اندازند.

یادداشت محرمانه‌ی لوئیس پاول

لوئیس پاول (Lewis Powell)، حقوق‌دان دست‌راستی وابسته به شرکت‌های تنباکو در سال ۱۹۷۱ به درخواست اتاق بازرگانی امریکا یادداشت محرمانه‌ای را تحت عنوان «اقتصاد آزاد امریکا تحت حمله است» تهیه نمود. این یادداشت محرمانه حاوی رهنمودهایی بود در جهت دعوت مدیران شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری برای حمله‌ی متقابل علیه منتقدین. پاول در این نوشته اشاره می‌کند که صاحبان شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری و اعضای هیئت مدیره‌ی این شرکت‌ها فاقد دانش مبارزه برعلیه دشمنان خود هستند و به‌جای مقابله با آن‌ها سیاست‌های تسلیم‌طلبانه‌ای را دنبال

می‌کنند و با این کار موقعیت خود را سخت به مخاطره انداخته‌اند. به آن‌ها توصیه می‌کند که باید یک ضدحمله‌ی حساب شده را تدارک ببینند و برای آن برنامه‌ریزی بلندمدتی را طراحی کنند. او می‌گوید تنها با وحدت و سازماندهی آگاهانه می‌توان این ضدحمله برعلیه دشمنان اقتصاد آزاد را تدارک دید.

«جنگ در چهار جبهه»

لویس پاول «جنگ در چهار جبهه» را پیشنهاد کرد: در دانشگاه‌ها، در رسانه‌ها، در سیاست‌گذاری (دولت)، و در نظام قضایی. در دو جبهه‌ی اول باید دانشگاهیان و دیگر روشنفکران و ژورنالیست‌های همفکر را یافت و هزینه‌ی تلاش‌هایشان، «فکر کردن، تحلیل کردن، نوشتن، و سخنرانی کردن برای تغییر تدریجی افکار عمومی» را تأمین نمود. برای جبهه‌ی سوم، و تأثیرگذاری بر سیاست‌های دولتی، به صاحبان سرمایه توصیه کرد که از سازمان‌های چپ و

ترقی خواه الهام بگیرند و از فعالیت‌های آن‌ها کپی‌برداری کنند؛ از جمله از اتحادیه‌ی آزادی‌های مدنی امریکا (ACLU) - یک سازمان مردم‌نهاد مترقی و کهنسال برای دفاع و حفظ حقوق و آزادی‌های فردی، ارائه‌ی کمک‌های حقوقی، لابی‌گری در دفاع از سیاست‌های ترقی‌خواهانه،... و از اتحادیه‌های کارگری، گروه‌های حقوق مدنی، و شرکت‌های حقوقی مترقی. جبهه‌ی چهارم، بخش قضایی به باور او شاید مهم‌ترین وسیله برای پیشبرد تغییرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی باشد. سپس اضافه می‌کند که این جنگ که می‌تواند مهم‌ترین فرصت برای کسب و کارها باشد مشروط به تأمین نقدینگی لازم است زیرا در واقع جنگ در این جبهه‌ها هزینه زیادی دارد. پاول اضافه می‌کند که دیگر فرصتی برای مماشات با دشمنان اقتصاد آزاد نمانده و باید سیاست مقابله‌جویانه بر علیه آنها را با قدرت به پیش برد. همانطور که خواهیم دید، این توصیه‌ها با مهارت زیاد به‌موقع اجرا گذاشته شد، و نفوذ این دسته از راست‌های افراطی در چهار عرصه‌ی موردنظر عملی شد. درست سه ماه بعد از این نوشته‌ی محرمانه، لوییس پاول از سوی ریچارد نیکسون با

تصویب مجلس سنا به سمت قاضی مادام‌العمر دادگاه عالی امریکا منصوب شد.

یادداشت محرمانه‌ی پاول را یک ژورنالیست افشا کرد و اتاق بازرگانی امریکا ناچار شد که تمام گزارش را در اختیار اعضای خود قرار دهد. اندرسن به نقل از جین مییر (Jane Mayer) نویسنده‌ی کتاب پول خبیث (Dark Money) می‌نویسد که نوشته‌ی پاول «راست‌ها را به هیجان آورد و گونه‌ی جدیدی از ثروتمندان فوق‌العاده محافظه‌کار را برانگیخت تا امکانات مالی خود را برای اثرگذاری بر افکار عمومی امریکا در جنگی در چند جبهه به کار گیرند.» (دیوید هاروی نیز به نقش این نوشته‌ی پاول در ظهور نولیبرالیسم اشاره دارد.)

جنگ ویتنام و نحوه‌ی برخورد اف.بی.آی با مخالفین جنگ، ضدیت با دولت را افزایش داد. از سوی دیگر، سیاست دولت در حمایت از سیاه‌پوستان و جنبش حقوق مدنی نیز خشم

سفیدهای دست‌راستی را برانگیخته بود. در آن شرایط کسی جز صاحبان شرکت‌های بزرگ که در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ مورد حمله قرار گرفته بودند، توجه چندانی به یادداشت پاول نداشت، و هم آنها شروع به سازماندهی کردند.

نفوذ در دانشگاه‌ها و گسترش «اندیشکده»ها

علاوه بر تلاش برای وضع قوانین به نفع شرکت‌ها، توجه صاحبان صنایع بزرگ بر دانشگاه‌ها متمرکز شد، و چون در آغاز با مقاومت‌هایی مواجه بودند، خود به ایجاد شبه-دانشگاه‌ها دست زدند. از دهه‌ی شصت در کنار اتاق فکر یا اندیشکده‌های (**think-tank**) لیبرال، اندیشکده‌های محافظه‌کار هم ایجاد شده بود. در ۱۹۷۰ اندیشکده‌ی محافظه‌کار «امریکن اینترپرایز اینستیتیوت» (**American Enterprise Institute - AEI**)، به نسبت اندیشکده‌ی «لیبرال» بروکینگز اینستیتیوت (**Brookings Institute**) بسیار کوچک بود و منابع مالی‌اش یک‌دهم

آن بود و تنها ده نفر کارمند و دو پژوهشگر مقیم داشت. در پایان دهه‌ی هفتاد بودجه‌ی «امریکن اینترپرایز» برابر با بروکینگز شد و تعداد کارکنانش به ۱۲۵ نفر رسیده بود. «هوور اینستیتوت» (**Hoover Institute**) دانشگاه استانفورد که در رابطه با سیاست خارجی از مدتی قبل به وجود آمده بود، توجه خود را به مسائل داخلی نیز معطوف کرد. هربرت هوور، (رییس‌جمهور محافظه‌کار امریکا در دوران بحران بزرگ اقتصادی و از مخالفان سرسخت برنامه‌ی «نیو دیل» روزولت) قبل از مرگ خود مأموریتی تعرضی را برای انستیتو تعیین نموده بود به این مضمون که باید «خباثت‌های دکترین کارل مارکس - اعم از کمونیسم، سوسیالیسم، و آتئیسم - را برملا کند» و یک اقتصاددان دست‌راستی که قبلاً برای اتاق بازرگانی امریکا و امریکن اینترپرایز کار کرده بود را به ریاست انستیتو برگزید. انستیتو هوور تا ۱۹۷۲ تکیه بر سیاست خارجی را حفظ کرده بود، اما از آن تاریخ اعلام کرد که «به همان اندازه به تحولات اجتماعی و سیاسی داخل کشور توجه خواهد کرد». در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی بودجه‌ی سالانه و کمک‌های مالی

دریافتی‌اش از ۲۰ میلیون دلار به ۳۰۰ میلیون دلار افزایش یافته بود، و کسانی چون رونالد ریگان و میلتون فریدمن هم از اعضای (**fellow**) این اندیشکده بودند.

این اندیشکده‌ها و دیگر اندیشکده‌هایی که مثل قارچ سر بر آوردند، همگی به شکلی آشکار و غیر خجالتی سیاست‌های راست افراطی را در پیش گرفتند، و بلافاصله از سوی ثروتمندان دست‌راستی و محافظه‌کار که وارث صنایع پدران‌شان بودند، حمایت‌های بی‌دریغ مالی دریافت کردند. از مهم‌ترین آن‌ها برادران کُک (**Scaife, Charles, and David Koch**) صاحبان صنایع نفتی، جان‌الین (**John Olin**) وارث صنایع شیمیایی ضد آفت، و جوزف کورز (**Joseph Coors**) وارث صنعت بزرگ آجوسازی بودند. جالب آن‌که همه‌ی آن‌ها سخت از «مداخله» دولت فدرال عصبانی بودند. سازمان حفاظت محیط زیست (**EPA**) امریکا در همان سال ۱۹۷۰ توسط دولت نیکسون به وجود آمده بود. این نهاد بسیار مهم از جمله صنایع نفتی کُک را زیر نظر داشت و مدام محدودیت‌هایی را برای آن و

دیگر صنایع آلاینده تعیین می‌کرد. شرکت آلین بزرگ‌ترین تولید کننده سم د.د.ت بود که سازمان حفاظت محیط زیست استفاده از آن را ممنوع کرده بود. شرکت کورز به‌خاطر سیاست‌های ارتجاعی و تبعیض آمیزش تحت تعقیب بود. شرکت های سیگار و توتون هم از تبلیغ در تلویزیون منع شده بودند. آلین تمام این سیاست‌ها را «سوسیالیستی» می‌خواند و خواستار مقابله‌ی جدی با دولت بود. مدت‌ها بعد دیوید کُک در مصاحبه‌ای با افتخار گفته بود که از میان مهم‌ترین ۳۰۰ مؤسسه‌ی محافظه‌کار - همان اندیشکده‌ها - او ۱۳۳ مؤسسه را مرتب تأمین مالی کرده است، تا بتوانند نقش دولت را به حداقل، و نقش بخش خصوصی را به حداکثر برساند.

به‌زودی یکی از ارتجاعی‌ترین وهارترین اندیشکده‌ها تحت عنوان بنیاد هریتیج (**Heritage Foundation**) در ۱۹۷۳ شروع به کار کرد و پول‌های هنگفتی از سوی سرمایه‌داران به‌سوی آن سرازیر شد. یکی از پایه‌گذاران آن با افتخار اعلام کرد که «ما با نسل پیشین محافظه‌کاران متفاوت هستیم. ما رادیکال‌هایی هستیم که خواهان برچیدن ساختار

قدرت در کشوریم!» آنها از جمله خواستار آن شدند که نظام تأمین اجتماعی امری اختیاری و نه اجباری باشد، و کارگران اعتصابی حق دریافت هیچ کمکی را نداشته باشند. اندیشکده‌ی فوق‌محافظه‌کار دیگری که با پول چارلز کُک به وجود آمد، انستیتوت کیتو (**Kato Institute**) بود که یک نهاد تماماً لیبرتارین راست است. برای اشاعه‌ی تفکر لیبرتاریانیسم (اختیارباوری) راست، میلتون فریدمن در اوایل دهه‌ی هفتاد در واشنگتن کنفرانسی به راه انداخت که در آن اقتصاددانان محافظه‌کار تازه‌کار از جمله آلن گرینسپن (**Alan Greenspan**) شرکت داشتند. چارلز کُک هم مجله‌ای بنام لیبرتارین ریویورا به راه انداخت و در مقاله‌ای به تکرار دکتترین فریدمن و پاول پرداخت و حتی از آنها هم فراتر رفت و خواستار آن شد که افکار آنها باید بر تمام جنبش محافظه‌کاری امریکا مسلط و رادیکالیزه‌تر شود.

علاوه بر ایجاد اندیشکده‌های مبلغ سیاست‌های راست افراطی، این عاملین سرمایه‌های بزرگ به تدریج نفوذ خود را در کالج‌ها و دانشگاه‌ها نیز افزایش دادند. برکنار از به‌کارگیری

بسیاری از استادان مورد نظر در اندیشکده‌ها، از طریق واگذاری گرانت‌های بزرگ راه خود را به دانشگاه‌ها باز کردند. جنجالی‌ترین مورد، مداخله‌ی چارلز کُک در دانشگاه جرج میسون بود. کالج جرج میسون در دهه‌ی هفتاد یک واحد کم‌اهمیت وابسته به دانشگاه دولتی ویرجینیا در نزدیکی واشنگتن بود، اما در دهه‌ی هشتاد تبدیل به یک دانشگاه پژوهشی مهم شده بود، و از جمله اقتصاد دان لیبرترین انتخاب عمومی (**choice theory**) و برنده‌ی جایزه نوبل اقتصاد در ۱۹۸۶، جیمز بوکانان (**James Buchanan**) در آن دانشگاه بود. کُک دو اندیشکده‌ی غیر انتفاعی دست‌راستی را تأمین مالی کرد و به دانشگاه جرج میسون متصل نمود که عبارت بودند از «مرکز مرکاتوس» (**Mercatus Center**) و «انستیتو مطالعات انسانی» (**Institute for Human Studies**)، که هر دو به نهادهای مهمی برای پروپاگاندا بر علیه تنظیم‌های دولتی از جمله در مورد محیط زیست تبدیل شدند. در دهه‌ی هفتاد ریچارد فینک (**Richard Fink**) یک دانشجوی اقتصاد دست‌راستی که به ریچارد کُک نزدیک شده و بزودی در

دستگاه خانوادگی کک مسئولیت‌های مهمی را بر عهده گرفته بود به استادی اقتصاد دانشگاه جرج میسون و به مدیریت فعالیت‌های لابی‌گری خانواده کک در واشنگتن گمارده شد. این نهادها از جمله به تهیه مقاله‌های متعدد بر علیه اتحادیه‌های کارگری، نظام کمک‌های رفاهی و بهداشتی امریکا، و بر علیه پژوهش‌های زیست محیطی و انتشار وسیع آن‌ها در رسانه‌های مختلف دست زدند. نهاد دیگری نیز تحت عنوان «شورای مبادله‌ی قانونگذاری امریکا» (**American Legislative Exchange Council, ALEC**) ایجاد شد که نقش آن تهیه‌ی پیش‌نویس لایحه‌های دست‌راستی برای نمایندگان ارتجاعی کنگره و نمایندگان مجالس ایالتی بود. به این ترتیب، این عاملین سرمایه‌های بزرگ مستقیماً وارد قانون‌گذاری در سطوح فدرال و ایالتی نیز شدند.

ورود در عرصه‌ی سیاست‌گذاری دولتی

به تدریج این تفکر اختیارباور راست در جامعه امریکا جا می‌افتاد، تا آنجا که با استعفای نیکسون در ۱۹۷۴، پرزیدنت فورد، آلن گرینسپن، همان اقتصاددان محافظه‌کاری را که میلتون فریدمن تحت حمایت خود گرفته بود به ریاست نهاد پرنفوذ «شورای مشاورین اقتصادی» رییس جمهور منصوب کرد.

در آن زمان هنوز رسانه‌های تحت کنترل این دسته از محافظه‌کاران تا حدودی محدود بودند بر کنار از نشریاتی چون نشنال ریویو، که چندان بزرگ نبود، رسانه‌ی اصلی آنها صفحه‌ی ابراز نظر وال استریت جورنال بود که با تیراژ دو میلیونی محل مناسبی برای طرح نظرهای ضد مالیاتی، ضد دولت و ضد لیبرالی و طرفدار سرمایه‌داری بود. نسل نوینی از اقتصاددانان جوان در دانشگاه‌های امریکایی با همین تفکر تربیت می‌شدند و با یکدیگر مربوط می‌شدند. سردبیر این بخش روزنامه، اقتصاددان جوان بلندپروازی به نام آرتور لافر (Arthur Laffer) را که در مدرسه‌ی بیزنس شیکاگو درس خوانده بود، تحت حمایت خود گرفت، و با کمک

هم‌پالکی‌هایش او را به‌عنوان کسی که می‌تواند «یک انقلاب کوپرنیکی در سیاست اقتصادی» به راه اندازد، معرفی کرد. یکی از مدیران روزنامه‌ی وال استریت جورنال با رییس کارکنان کاخ سفید، دونالد رَمزفِلد (**Donald Rumsfeld**) ملاقات کرد و او هم از معاونش دیک چینی (**Dick Chaney**) خواست که با لافر ملاقات کند. آنها در رستورانی با هم ملاقات کردند و لافر سیاست اقتصادی ضد-مالیاتی خود را روی یک دستمال سفره شرح داد، که بعداً به «منحنی لافر» معروف شد! (سیاست بی‌پایه‌ای که مدعی آن بود که افزایش مالیات شرکت‌ها در آمد دولت را نهایتاً کاهش می‌دهد، یا به عبارت دیگر کاهش مالیات شرکت‌ها، درآمد دولت را افزایش خواهد داد! - سیاستی که پی‌درپی توسط رییس‌جمهورهای جمهوری خواه پی‌گیری شد اما به‌جای بالا رفتن درآمدهای دولتی، بدهی‌های دولتی بالا رفت.)

لافر در آن زمان در دانشگاه کالیفرنیا، جنوبی تدریس می‌کرد و فرصت این را یافته بود که مرتباً با فرماندار ایالت، رونالد ریگان، درست زمانی که او خود را کاندیدای ریاست

جمهوری کرده بود، ملاقات کند. به تدریج سیاست به اصطلاح اقتصاد سمت عرضه (Supply-side economics) راه خود را در سیاست گذاری دولتی پیدا می کرد. با به قدرت رسیدن ریگان، لافر به هیئت مشاورین اقتصادی رییس جمهور منصوب شد و در بسیاری از صدمات اقتصادی آن دوره نقش مهمی داشت. (در دوران ریاست جمهوری جرج بوش اول هم همین توصیه ها را تکرار می کرد. در دوران جرج بوش دوم نیز دیک چنی که حال معاون رییس جمهور شده بود، باز پای لافر را به کاخ سفید باز کرد. چند سال ها بعد در دوران ریاست جمهوری دونالد ترامپ، لافر به رغم آن که در تمام دوره هایی که جمهوری خواهان سر کار بودند خلاف ادعاهای اقتصادی اش ثابت شده بود، «مدال آزادی» (!) از رییس جمهور دریافت کرد.)

در دهه ی هفتاد جَوّ دست راستی و طرفدار سرمایه آن چنان بالا گرفته بود که حتی نهادهای لیبرال را هم به خود جذب کرد. از جمله بنیاد فورد که یک نهاد مترقی است یک گرانت یک میلیون و هشتصد هزار دلاری به اندیشکده ی دست راستی

ای.آی داد، و این حتی مانع آن نشد که هنری فورد دوم به دلیل «ضد سرمایه‌داری» شدن بنیادی که خود وارث آن بود از هیئت مدیره‌ی آن کناره‌گیری نکند. یا روزنامه‌ی نیویورک تایمز سخنان-نویس نیکسون را به عنوان ستون‌نویس روزنامه استخدام نمود و پس از چندی هم او برنده‌ی جایزه پولیتزر شد. شبکه‌ی رادیویی - تلویزیونی غیر انتفاعی و آموزشی پی.بی.اس (P.B.S) هم یک برنامه‌ی ۱۰ قسمتی را تحت عنوان «آزادی انتخاب» به سخنرانی‌های فریدمن اختصاص داد، که هزینه‌ی آن را جنرال موتورز، پیپی کولا و جنرال میلز تأمین می‌کردند. جایزه‌ی صلح نوبل در اقتصاد هم در سال ۱۹۷۶ به فریدمن تعلق گرفت. مُرشدش فردریک هایک هم دو سال پیش‌تر این جایزه را به‌طور مشترک دریافت کرده بود.

ایجاد نهادهای حقوقی و «جامعه‌ی فدرالیست»

برای پیش‌روی عملی و جلوگیری از قوانین و سیاست‌هایی که به نفع سرمایه‌های بزرگ نبود، با جلب و کلای دست‌راستی شرکت‌های حقوقی متعددی ایجاد شد تا با طرح دادخواست و شکایت در دادگاه‌های ایالتی و دادگاه عالی علیه مقررات دولتی از جمله تنظیم‌های مربوط به محیط زیست، دست به اقدام زنند. از جمله‌ی این نهادهای لیبرتارین ارتجاعی بنیاد حقوقی پاسیفیک (**Pacific Legal Foundation**) بود که با پول یکی از برادران کُک توسط افرادی به وجود آمد که زمانی که ریگان فرماندار کالیفرنیا بود در دفتر او اشتغال داشتند. مدتی بعد شرکت کورز هم پول لازم برای راه‌اندازی یک بنیاد حقوقی دست‌راستی دیگر تحت عنوان بنیاد حقوقی ماننن استیتس (**Mountain States Legal Foundation**) را ایجاد کرد. شرکت‌های بزرگ حقوقی بیشتری وارد کارزار بر علیه سیاست‌های دولتی شدند.

اوج کار در این زمینه زمانی بود که یک حقوق‌دان ارتجاعی دیگر، مایکل هوروویتس (**Michael Horowitz**) به

سفارش بنیاد ریچارد ملون اسکیف (**Richard Mellon Scaife Foundation**) مأمور تهیه‌ی گزارشی برای سازماندهی جدیدی از حقوق دانان دست‌راستی افراطی شد. (اسکیف میلیاردر دست‌راستی و وارث ثروت عظیمی بود که از بانکداری، نفت و آلومینیوم به‌دست آمده بود.) به‌زودی گروهی از دانشجویان دست‌راستی حقوق دانشگاه‌های هاروارد، ییل و شیکاگو، نهاد جدیدی به‌نام «جامعه‌ی فدرالیست» (**Federalist Society**) ایجاد کردند، و ریاست بخش شیکاگو را به آنتونین اسکالیا (**Antonin Scalia**) حقوق‌دان مرتجعی که از حقوق‌بگیران اندیشکده ای.آی.آی بود، واگذار کردند. هدف این جامعه ایجاد شبکه‌ی مافیایی از وکلا و قضات دست‌راستی در سراسر امریکا بود، تا بتوانند برعلیه هرگونه سیاست ترقی‌خواهانه و به نفع شرکت‌ها و سرمایه‌داران عمل کنند. به‌زودی پول‌های هنگفتی از سوی بنیادهای مختلف از جمله اسکیف، کُک ، الین و دیگران در اختیار این نهاد ارتجاعی قرار گرفت. ظرف کم‌تر از چند سال جامعه‌ی فدرالیست بیش از دو هزار عضو در هفتاد دانشکده‌ی حقوق داشت که با حمایت شبکه‌ی وابسته به خود به

پست‌های مهمی را در وزارت دادگستری امریکا، و دادگاه‌ها اشغال کردند. آنتونین اسکالیا، همان اولین رییس جامعه‌ی فدرالیست از سوی ریگان قاضی دادگاه عالی امریکا شد و برای چند دهه از پرنفوذترین قضات این مهم‌ترین نهاد قضایی مانع هر گونه قانون ترقی‌خواه شد. در ۲۰۱۸ پس از مرگ‌اش از سوی دونالد ترامپ مدال آزادی به او تعلق گرفت، و مدرسه‌ی حقوق دانشگاه جرج میسون نام او را بر خود نهاد! هوروویتس هم خود حقوق‌دان ارشد دولت ریگان شد. چند قاضی دست‌راستی دادگاه عالی امریکا در سال‌های بعد از جمله برت کاوانا (**Brett Kavanaugh**) و نیل گُرسوچ (**Neil Gorsuch**) که هر دو توسط دونالد ترامپ به این مقام منصوب شدند، تربیت شده‌ی همین جامعه‌ی فدرالیست بودند. (این نهاد امروزه در دویست دانشکده حقوق دانشگاه‌های امریکا شعبه دارد و ۷۰ هزار وکیل در ۹۰ شهر به آن وابسته‌اند. از آن مهم‌تر امروزه علاوه بر تمامی قضات دست‌راستی و مادام‌العمر دادگاه عالی که حال در آن اکثریت دارند، بخش بزرگی از قضات دادگاه‌های قدرتمند فدرال که آنها نیز مادام‌العمر هستند، به همین

جامعه‌ی فدرالیست مرتبطانند - ۳۰ درصد آن‌ها از ۲۰۱۷ و ۸۰ در صدشان توسط ترامپ منصوب شدند).

«میزگرد» مدیران عامل

مدیران شرکت‌های بزرگ نیز می‌بایست فعال‌تر و به‌طور مستقیم برای تأثیرگذاری بر سیاست‌ها و قوانین نقش بازی کنند. تا آن زمان، نهادهایی چون اتاق بازرگانی و اتحادیه‌ی ملی تولیدکنندگان صنعتی که از اوایل قرن بیستم تأسیس شده بودند، از منافع سرمایه‌داران در مقابله با اتحادیه‌های کارگری دفاع می‌کردند. این‌ها اما ساختارهای کهنه و ناکارآمدی داشتند، و نهادهای جدیدی برای دفاع از منافع سرمایه لازم بود. پاره‌ای از این مدیران دست به کار شدند و از مدیران عامل شرکت‌های بزرگ دعوت کردند تا نهاد جدیدی به‌وجود آورند. در ۱۹۷۲ در واشنگتن نهادی بنام میزگرد بیزنس (**Business Roundtable, BRT**) متشکل از مدیران عامل (**CEO**) بزرگ‌ترین شرکت‌های امریکا به

وجود آمد و هدف اصلی آن لابی‌گری مستقیم به نفع شرکت‌ها و پیشبرد سیاست‌های ضد اتحادیه‌ای، ضد مالیاتی، و ضد تنظیم‌های دولتی بود. تفاوت آن با اتاق بازرگانی امریکا در این بود که در اتاق بازرگانی همه‌ی کسب‌وکارها حضور داشته و دارند، اما «میزگرد» تنها محدود به مدیران عامل بزرگ‌ترین شرکت‌ها بوده است. (البته گفتنی است که در ۲۰۱۹ این میزگرد با امضای حدود ۲۰۰ مدیر عامل در ظاهر و روی کاغذ هدف وجودی خود را تغییر داد و از سیاست میلتون فریدمن که منافع سهام‌داران بر هر چیز دیگری اولویت دارد، فاصله گرفت و اعلام کرد که نه تنها منافع شرکت‌ها و سهام‌داران بلکه منافع تمامی «ذی‌نفع‌ها» از جمله کارکنان، مشتریان، و عرضه‌کنندگان را در نظر می‌گیرد!) این نهاد قدرتمند نقش بسیار مهمی در جلوگیری از قوانین به نفع اتحادیه‌های کارگری و سیاست‌های رفاهی و در جهت گسترش قدرت سرمایه ایفا کرده و می‌کند. به‌قولی کارگر سازمان‌یافته دوران خود را داشت، و حال دوران سرمایه‌ی سازمان‌یافته است.

نفوذ فزاینده در انتخابات و «دور باطل فاسدسازی
دموکراسی»

اندرسن اضافه می‌کند که کارزار اصلی برای عقب راندن اصلاحاتی که به تدریج صورت گرفته بود، در واشنگتن متمرکز بود. کمک به انتخاب آن دسته از سناتورها و نمایندگان کنگره که قوانین موردنظر شرکت‌ها را وضع کنند، و جلوگیری از انتخاب سناتورها و نمایندگان که سیاست‌های متفاوتی را در نظر داشتند، از مهم‌ترین اولویت‌های این پروژه‌ی نولیبرال بود. در این کار بسیار موفق شدند، به‌ویژه از آن‌رو که هر دوره‌ی انتخاباتی هزینه‌ی تبلیغاتی بیشتری را می‌طلبید، و کاندیداهایی که از حمایت‌های مالی این ثروتمندان دست‌راستی بهره‌مند می‌شدند شانس پیروزی بیشتری می‌یافتند.

اعمال نفوذ در انتخابات به نفع نمایندگان دست‌راستی و ممانعت از انتخاب نمایندگان مترقی به سرعت گسترش یافت.

رسوایی واترگیت در دوران نیکسون و جنجال‌هایی که بر اثر کمک‌های مالی شرکت‌ها صورت گرفت، سبب شد که کنگره محدودیت‌هایی را برای کمک‌های مالی وضع کند. اما شرکت‌ها راه دیگری را از طریق ایجاد کمیته‌های اقدام سیاسی (PAC) به وجود آوردند، و به پرداخت پول به کاندیداهای مورد نظر خود ادامه دادند. کمیسیون انتخابات فدرال مقرراتی را به تصویب رساند که مدیران شرکت‌ها حق دارند بدون رضایت سهام‌دارانشان به هر کاندیدایی که مایل‌اند کمک مالی کنند. دو ماه بعد دادگاه عالی امریکا با موردی که لیبرتارین‌های راست و لیبرال به دادگاه کشانده بودند، رأی داد که کمک‌کنندگان مالی - از جمله «کمیته‌های اقدام سیاسی، پک‌ها»ی وابسته به شرکت‌های بزرگ - مادام که به‌طور رسمی به کاندیدای مورد نظر مرتبط نباشند، حق دارند که هر مقدار که لازم می‌دانند به آن کاندیدا کمک کنند. در مورد دیگری نیز دادگاه عالی با متنی که لویس پاول نوشته بود، اجازه داد که شرکت‌ها نظیر شهروندان مجازند کمک مالی کنند، و حق آزادی بیان دارند.

اگر در سال ۱۹۷۱ تنها ۱۷۵ شرکت بزرگ در واشنگتن برای لابی‌گری مستقیم دفتر ایجاد کرده بودند، در ۱۹۷۸ این تعداد به ۵۰۰ شرکت، و در دوره‌ی دوم ریاست‌جمهوری ریگان به ۲۵۰۰ شرکت رسید. اکثر سناتورهای و نمایندگان کنگره که دوره‌ی «خدمت»شان به پایان می‌رسید، خود به لابی‌گر شرکت‌های بزرگ تبدیل می‌شدند و می‌شوند. درست از زمانی که محدودیت کمک‌های مالی از سوی «پک‌ها» برداشته شد، تعداد آن‌ها از ۳۰۰ به ۱۲۰۰ رسید و با پولی که برای انتخابات هر دوره صرف می‌شد، هزینه‌های انتخاباتی برای کاندیداها بالاتر رفت. برای مثال در اواسط دهه‌ی هشتاد هزینه‌ی انتخاب شدن در کنگره سه برابر شده بود، و برای انتخابات سنا هزینه‌ها به مراتب بالاتر بود. همین امر قدرت پک‌های وابسته به شرکت‌های بزرگ را بیشتر می‌کرد، و «دور باطل فاسدسازی دموکراسی» ادامه یافت. اندرسن اشاره می‌کند که وکیل ارشد اتحادیه‌ی ملی تولیدکنندگان صنعتی، حضور مستقیم شرکت‌های بزرگ در عرصه‌ی سیاسی را یک «انقلاب بی‌سروصدا» خوانده بود.

«مالی شدن» فزاینده؛ «وال استریت امریکا را بلعید»

از مهم‌ترین جنبه‌های اقتصادی تحولات راست افراطی و نولیبرالیسم، «مالی شدن» فزاینده بود. این خود مبحث جداگانه‌ی مهمی است که درباره آن زیاد نوشته شده و در این نوشته تنها به جنبه‌هایی از آن پرداخته می‌شود. تا دهه‌ی هفتاد مالیه - بانک‌های تجاری و سرمایه‌گذاری، بورس اوراق بهادار، و شرکت‌های کارت‌های اعتباری - یک صنعت خدماتی مربوط به وام‌دهی، سرمایه‌گذاری و فرایند پولی بود، که نزدیک به نیم‌قرن بعد از بحران اقتصادی بزرگ تحت مقررات تنظیم‌کننده‌ی دولتی قرار داشت، و وال استریت هم با احتیاط به این امور می‌پرداخت. اما با طمع دست‌یابی به سودهای بیشتر و تحت تأثیر نظریه‌های فریدمن و دیگر اقتصاددانان نولیبرال راست وابسته به مکتب شیکاگو، آنچه که از قبل شروع شده بود از دهه‌ی هشتاد به‌شدت ادامه یافت و سلطه‌ی سرمایه‌ی مالی را به شکل فزاینده‌ای مستحکم‌تر کرد.

رفع تنظیم‌های دولتی، دست بانک‌ها و مؤسسات اعتباری و صندوق‌های بازنشستگی را با ابداع انواع مشتقات اعتباری و بانکی و با ریسک‌پذیری‌های بسیار باز گذاشت. اگر در گذشته‌ی سرمایه مالی تماماً یا عمدتاً در رابطه با سرمایه‌ی تجاری و تولیدی مطرح بود، حال مستقل از آن بخش‌ها عمل می‌کرد، و آن‌ها را بیش از پیش به خود وابسته می‌نمود. خرید و فروش اوراق بهادار که در سال ۱۹۷۰ در امریکا معادل ۱۳۶ میلیارد دلار بود، ظرف دو دهه به بیش از یک تریلیون و ششصد میلیارد رسید که نزدیک به کم‌تر از ۳۰ درصد تولید ناخالص ملی امریکا در آن زمان بود. با رفع ممنوعیت‌ها شرکت‌ها با هدف تظاهر به بالا بودن تقاضا برای سهام‌شان در بازار و بالا بردن ارزش این سهام شروع به بازخرید سهام خود کردند. اگر در اواسط دهه‌ی هشتاد، شرکت‌ها ۴ درصد سود خود را صرف بازخرید سهام خود می‌کردند، در اواخر همان دهه این رقم بازخرید به ۳۰ درصد و در دهه‌ی ۹۰ به ۵۰ درصد رسید. این در شرایطی بود که از زمان ریگان، کنگره مالیات بر سود ناشی از فروش سهام را به پایین‌ترین حد خود در آورده بود. درست قبل از بحران ۲۰۰۸، طبق

آمار ۴۰۰ بزرگ‌ترین شرکت‌های امریکایی تا ۸۹ در صد سودشان را صرف باز خرید سهام خود می‌کردند. در دهه‌ی هشتاد مجموعه‌ی انواع سرمایه‌گذاری‌ها از جمله سرمایه‌گذاری‌های خطرپذیر (**venture capital**)، صندوق‌های پوششی (**hedge funds**)، اختصاصی (**private equity**) و صندوق‌های مشترک (**mutual funds**) به نسبت چندان بزرگ نبود. در ۱۹۸۰ مجموعه‌ی سرمایه‌گذاری‌های خطرپذیر و اختصاصی معادل ۲۲ میلیارد به قیمت امروزی دلار بود، و تمام سرمایه‌گذاری‌ها در صندوق‌های پوششی نیز چند ده میلیارد بیشتر نبود. در سال ۲۰۰۷ درست قبل از بحران اقتصادی، رقم‌های سرمایه‌گذاری‌های ذکر شده به ترتیب به ۱/۴ تریلیون و ۱/۸ تریلیون رسیده بود. سرمایه‌گذاری‌های صندوق‌های مشترک که در دهه‌ی ۱۹۸۰ حدود ۴۰۰ میلیارد بود، قبل از بحران ۲۰۰۸ به تریلیون‌ها دلار رسیده بود. هم‌زمان حقوق و درآمدهای مدیران شرکت‌ها هم به شکل نجومی افزایش می‌یافت. در اواخر دهه‌ی ۹۰، متوسط حقوق و درآمدهای ۵۰۰ بالاترین مدیران شرکت‌های عام به مرز ۳۰ میلیون دلار رسیده بود.

این رقم در دهه‌ی ۷۰ معادل ۱/۴ میلیون دلار بود. و بسیاری موارد دیگر. به قول اندرسن، «وال استریت امریکا را بلعید».

بحران و تغییرات سیاسی

ماجرای واٹرگیت نیکسون و استعفای او در ۱۹۷۴ حزب جمهوری خواه را بسیار تضعیف کرد. معاونش جرالند فورد وعده داده بود که همان سیاست‌های راست میانه‌ی نیکسون را پی گیری خواهد کرد و این امر خشم دست راستی ترهای حزب را برانگیخته بود. در جریان انتخابات ۱۹۷۶، رونالد ریگان در انتخابات مقدماتی حزب جمهوری خواه به مقابله با فورد پرداخت و تنها با اختلاف بسیار کمی شکست خورد. مردم ناراضی از سیاست‌های واشنگتن، جیمی کارتر، مردی ساده و مذهبی را که از زراعت در یک شهر کوچک به فرمانداری ایالت جورجیا رسیده بود، بر فورد ترجیح دادند.

از اواسط دهه‌ی هفتاد در پی چهار برابر شدن قیمت نفت اوپک، امریکا با بحران وسیعی همراه شد. تورم شدید همراه با رکود اقتصادی، همزمان با پایان مفتضحانه‌ی جنگ ویتنام، نارضایتی اکثر مردم امریکا از دولت و ناتوانی آن در حل مشکلات را شدت بخشیده بود. یک بررسی از افکار عمومی در آن زمان نشان داد که ۵۸ درصد مردم بر این باور بودند که دولت بیش از حد در امور اقتصادی و کسب و کارها مداخله می‌کند. و این درست همان چیزی بود که راست‌های افراطی در حال تدارک آن بودند. جالب آن که در آن زمان دموکرات‌ها هم ریاست جمهوری و هم سنا و مجلس نمایندگان را در کنترل کامل خود داشتند و از موارد نادری بود که اگر می‌خواستند، می‌توانستند تغییرات ترقی‌خواهانه‌ی زیادی را به وجود آورند. اما «انقلاب بی‌سروصدا»ی نایب‌های اهریمنی حتی در آن مقطع هم به موفقیت‌های مهمی دست یافته بود. طنز قضیه در این بود که با آن که مردم بخاطر نارضایتی از دولت جمهوری خواهان به آنها رأی ندادند، اما دموکرات‌هایی که انتخاب شدند بیشتر به افکار دست‌راستی‌های افراطی گرایش پیدا کرده بودند. یک نمونه‌ی

آن شکست لایحه‌ی مربوط به ایجاد یک نهاد حمایت از مصرف‌کنندگان بود که اکثریت دموکرات‌ها تحت تأثیر فشارها و لابی‌گری «میزگرد بیزنس» که در بالا به آن اشاره شد، به آن رأی منفی دادند. از آن مهم‌تر در سال ۱۹۷۸ باز در شرایطی که دموکرات‌ها در هر دو مجلس سنا و نمایندگان اکثریت قابل‌توجهی داشتند، قانون کاهش شدید مالیات بر درآمد به تصویب رسید و رییس‌جمهور کارتر هم بی‌هیچ اعتراضی آن را امضا کرد. این کاری بود که حتی چند سال قبل رونالد ریگان نتوانسته بود در کالیفرنیا عملی سازد. کارتر که به عنوان یک فرد ساده و صادق به قدرت رسیده بود، در آن فضا به یکی از محافظه‌کارترین رؤسای جمهور دموکرات تبدیل شد. وی به‌زودی یک برنامه‌ی ریاضتی را به موقع اجرا گذاشت و واردات نفت را، نه به‌خاطر مسائل زیست‌محیطی، بلکه بخاطر قیمت‌گران آن، کاهش داد، و نارضایی‌های بیشتری به وجود آورد. مصادف شدن این وضعیت با انقلاب ایران و بحران گروگان‌گیری در تهران بیشترین ضربه را به کارتر و زمینه‌سازی برای به قدرت رسیدن رقیب بسیار خطرناکش، فراهم آورد.

رونالد ریگان، که قبلاً یک بازیگر ارتجاعی هالیوودی و رئیس اتحادیه‌ی بازیگران سینما بود و به فرمانداری کالیفرنیا رسیده بود، در آن لحظه بهترین کاندیدایی بود که می‌توانست با سوار شدن بر نارضایی‌های مردم به قدرت رسد. او در دهه‌ی ۱۹۶۰ از شیفتگان بَری گلدواتر و از پیروان میلتون فریدمن بود. فریدمن گفته بود که اگر فداکاری‌های گلدواتر در دهه‌ی ۶۰ نبود، هرگز شخصی چون ریگان نمی‌توانست در دهه‌ی ۸۰ به ریاست جمهوری امریکا برسد. ریگان فردی ضد روشنفکر بود که از جوانی به فعالیت‌های ضد چپ و کمونیستی اشتغال داشت. با خواندن یکی از کتاب‌های هایک و سخنرانی‌های پی‌درپی در ضدیت با دولت و اتحادیه‌های کارگری، کاهش مالیات‌ها، بیش‌تر و بیش‌تر به نظریه‌های اقتصادی دست‌راستی گرایش یافته بود. وی با آن‌که به نسبت رئیس‌جمهور قبل از خود، کارتر، آدمی مذهبی نبود، اما به پروتستان‌های سیاسی‌شده‌ی امریکا نزدیک شد و توجه آن‌ها را به خود جلب کرد. (اندرسن متأسفانه در این کتاب به نقش

فوق العاده مهم بنیادگرایان پروتستان در راست روی فزاینده‌ی جامعه امریکا نمی‌پردازد، و امیدوارم که در فرصت دیگری به این مسأله بپردازم.)

ریگان درست زمانی وارد انتخابات ریاست جمهوری در ۱۹۸۰ شد که کارتر در ضعیف‌ترین وضعیت بود. حکومت اسلامی در ایران گروگان‌های امریکایی را تا لحظه‌ای که کارتر بر سر کار بود، آزاد نکرد. با پیروزی قاطعانه‌ی ریگان که با آزاد شدن گروگان‌ها در تهران مصادف بود، محبوبیت ریگان به شدت افزایش یافت. خوش‌شانسی‌های بیشتری نیز نصیب او شد. تورم بر اثر سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ی دوران کارتر کاهش یافته و تولید فزاینده‌ی جهانی نفت، قیمت سوخت را پایین آورده بود. راست افراطی به سیاست‌های خود در سطح جامعه و در نهادهای اجرایی و قضایی ادامه می‌داد. اندیشکده‌های دست‌راستی بیشتری وارد صحنه شدند، کتاب‌های جدیدی بر علیه سیاست‌های ضد-فقر دولت‌های قبلی، کمک به آموزش عمومی و سیاست‌های رفاهی انتشار یافت. برادران کُک نهاد ارتجاعی جدیدی را به نام «شهروندان

برای یک اقتصاد سالم» (**Citizens for a Sound Economy**) برای تبلیغات ضد مداخله‌جویی‌های دولت به وجود آوردند. سیاست‌های اقتصادی به نفع شرکت‌ها، کاهش سریع مالیات شرکت‌ها، مبارزه بر علیه تنظیم‌های دولتی و حفظ محیط زیست به سرعت به پیش رفت.

از جمله سیاست‌هایی که ریگان برای تبلیغ سیاست‌های دست‌راستی افراطی در پیش گرفت کنار گذاشتن «دکترین انصاف» (**Fairness Doctrine**) بود — سیاستی که از آغاز رادیو و تلویزیون توسط دولت فدرال برقرار شده بود، و این رسانه‌ها را از پی‌گیری یک ایدئولوژی یا سیاست حزبی خاص بر حذر می‌داشت. با حذف این مانع فرد مرتجعی چون رَش لیمبا (**Rush Limbaugh**) توانست سیاست‌های فوق ارتجاعی خود را در برنامه‌های رادیویی که مرتب بر شنوندگانش اضافه می‌شد بی‌هیچ محدودیتی پیش بَرَد. از آن مهم تر، روپرت مرداک (**Rupert Murdoch**) غول مطبوعاتی ارتجاعی جهانی که از دهه‌ی هفتاد روزنامه‌ها و مجله‌های متعددی از جمله نیویورک پُست

را در امریکا خریداری کرده بود و آن‌ها را از نشریه‌هایی
لیبرال به نشریه‌هایی دست‌راستی تبدیل کرده بود، در ۱۹۸۵
تصمیم به خرید ایستگاه‌های متعدد تلویزیونی در امریکا
گرفت. اما چون شهروند امریکا نبود، طبق قانون به عنوان
یک خارجی چنین حقی را نداشت. ریگان ترتیب شهروند
شدن سریع او را داد. جالب آن که در جریان انتخابات ریگان،
مرداک عملاً صفحات روزنامه نیویورک پُست را برای تبلیغ
به نفع ریگان به کار گرفته بود.

در عرصه‌ی جهانی، ریگان از یک سو مقابله با شوروی را، که
در آن زمان در دام افغانستان افتاده بود و نظام اقتصادی و
سیاسی درونی‌اش نیز در حال تلاشی بود، در رأس سیاست‌های
خارجی خود قرار داده بود. از سوی دیگر با دادن کمک‌های
نظامی و مالی به ضد انقلابیون امریکای مرکزی و دیگر نقاط،
سیاست‌های ضد چپ همیشگی خود را به پیش بُرد. در شیلی،
در ادامه‌ی سیاست جنایت‌کارانه‌ی نیکسون/کیسینجر در
۱۹۷۳ که پینوشه را با کودتا برعلیه آینده به‌روی کار آورد،
و فریدمن و هایک و دست پرورده‌های آن‌ها سیاست

نولیبرالیسم را در یک کشور جهان سومی پیاده کرده بودند، در دوران ریگان این سیاست‌ها با شدت بیشتری ادامه یافت. (فریدمن از تحسین‌کنندگان و از نزدیکان پینوشه بود، و هایدک در تایمز لندن بی‌شرمانه نوشته بود که «...آزادی‌های فردی در دوران پینوشه به مراتب بیشتر از دوران آلنده بود!») دوران رییس‌جمهوری ریگان در دو دوره‌ی پیاپی که با دوران یک قدرت ارتجاعی دیگر، مارگارت تاچر در بریتانیا مصادف بود، تغییرات فراوانی را در عرصه‌ی داخلی و خارجی به نفع سرمایه‌های بزرگ و بر علیه نیروی کار به وجود آورد که درباره‌ی آن بسیار نوشته شده و در این نوشته نیازی به طرح جزئیات آنها نیست.

تأثیرهای عملی در جامعه و اقتصاد امریکا

بر اثر پی‌گیری‌های زیرکانه و قاطعانه‌ی مجموعه‌ی راست افراطی در دو دهه‌ی هفتاد و هشتاد و سلطه‌ی نولیبرالیسم به‌عنوان ایدئولوژی حاکم، تغییرات بسیاری در جامعه‌ی

امریکا رخ داد، که اندرسن به جنبه‌های مختلف آن می‌پردازد و از جمله نشان می‌دهد که لابی‌گری شرکت‌ها و تعداد «پک»‌های آن‌ها به شدت افزایش یافت و هزینه‌های انتخاباتی کاندیداها دو تا سه برابر شد؛ سهم مالیات شرکت‌ها در تولید ناخالص ملی کم‌تر از نصف شد؛ اجرای سیاست‌های ضدتراست فدرال برای کنترل فعالیت‌های شرکت‌ها بسیار کاهش یافت و شدیداً تضعیف شد؛ تنظیم‌زدایی دولتی به شکل فزاینده‌ای گسترش یافت؛ قیمت‌های سهام سه برابر (و در دهه‌ی بعد چهار برابر شد)؛ قانون قدیمی ممانعت شرکت‌ها از خرید سهام شرکت خود و دست‌کاری در قیمت‌ها، لغو شد؛ حقوق‌های وال استریت بیش از ۲۵ درصد و سپس ۵۰ درصد افزایش یافت؛ سهم صنایع مالی و املاک در یک دهه از ۱۴ درصد به ۳۵ درصد درآمد ملی افزایش یافت؛ نرخ مالیات ثروتمندترین افراد از ۷۰ درصد به ۲۰ درصد کاهش یافت؛ مالیات بر ارث به شدت کاهش یافت؛ درآمد یک درصد از ثروتمندترین افراد دو برابر شد؛ اتحادیه‌های کارگری در شرکت‌ها به سرعت تضعیف شدند و رو به کاهش گذاشتند؛ ۲۲ درصد مشاغل صنعتی در یک دهه از بین رفتند؛

بازنشستگی ثابت در بسیاری از شرکت‌ها از بین رفت؛ حد اقل دستمزد فدرال برای یک دهه ثابت ماند؛ برنامه‌های دولتی کمک مسکن ۷۵ درصد کاهش یافت؛ برنامه‌های رفاهی و بهداشتی و امید زندگی کاهش یافت؛ بحران زیست‌محیطی رو به افزایش گذاشت،... یکی از مهم‌ترین این عوامل گسترده شدن فاصله‌ی طبقاتی، فقیر شدن فزاینده‌ی زحمتکشان و اقشار پایینی و میانی طبقه‌ی متوسط، و غنی‌تر شدن طبقه‌ی سرمایه‌دار بود.

این‌ها همه مربوط به دو دهه‌ی اول ۷۰ و ۸۰ بود، روندی که در سه دهه و اندی بعد ادامه یافت و ابعاد خشن‌تری به خود گرفت. اوج آن را در دوران جرج بوش اول و به‌ویژه بوش دوم و دونالد ترامپ مشاهده کردیم. به همان ترتیب که بدون گلدواتر شخصی همچون نیکسون نمی‌توانست به ریاست جمهوری امریکا برسد، بدون تلاش‌های نابغه‌های اهریمنی نیز هرگز این امکان وجود نداشت که افراد مبتذلی همچون جرج دبلیو بوش و ترامپ به رهبری امریکا برسند. در دوره‌های دیگر که رؤسای جمهور دموکرات بر سر کار بودند، کلینتون

و به‌ویژه اوپاما تحت فشار همین نهادهای طاق و جفتی که راست‌های افراطی ایجاد کرده بودند، و نیز فضای فرهنگی که همین نهادها بر مردم امریکا مسلط کرده بودند، نتوانستند سیاست‌های چندان متفاوتی را به پیش برند. همان‌طور که در آغاز اشاره شد، هدف مقاله‌ی حاضر تکیه بر فرایند ظهور این پدیده‌ی راست افراطی بوده و به‌خاطر جلوگیری از طولانی شدن بحث به جزییات سه دهه‌ی بعدی نپرداختم.

به‌جای نتیجه‌گیری

با آن که نظام سرمایه‌داری همیشه و از آغاز نظامی شدیداً طبقاتی مبتنی بر استثمار اکثریت نیروی کار از سوی اقلیت صاحبان سرمایه و با حمایت دولت وابسته به آن‌ها بوده، اما در مسیر تحول و در پاسخ‌گویی به بحران‌های ذاتی خود و مبارزات و مقاومت‌های نیروی کار و نیروهای ترقی‌خواه، شکل‌های گوناگونی از جمله سیاست‌های کینزی، نوکینزی و سوسیال دموکراتیک هم عرضه داشته بود. اما در گستره‌ی

جهانی شدن فزاینده و بستر ضعف فزاینده نیروی کار و چپ سوسیالیستی، روشنفکران اُرگانیک جبهه‌ی سرمایه («نابغه‌های اهریمنی») با کمک سرمایه‌داران قدرتمند، زیرکانه و آگاهانه پروژه‌ی تعرضی همه جانبه‌ای را برای استقرار سلطه‌ی کامل خود تدارک دیدند. همان طور که اشاره شد، در امریکا - مرکز سرمایه‌داری جهانی - تنها ظرف دو دهه سرمایه‌داری افسار گسیخته تحت عنوان نو-لیبرالیسم تغییرات عظیمی را در اقتصاد، جامعه و فرهنگ کشور، و از آنجا در سراسر جهان، برقرار ساخت.

این ائتلاف نامیمون با ایجاد «اندیشکده»های ارتجاعی متعدد و انتشار مداوم مقاله‌ها و برگذاری سمینارها و کنفرانس‌ها، شرکت در برنامه‌های رادیو و تلویزیون و اشاعه‌ی اطلاعات جعلی در مورد مسائل اجتماعی و اقتصادی و زیست‌محیطی، اذهان مردم را به نفع سرمایه و شرکت‌ها و برعلیه سیاست‌های ترقی‌خواهانه شکل دادند؛ با ایجاد نهادهای حقوقی دست‌راستی و تربیت و حمایت شبکه‌ی وسیعی از وکلای ارتجاعی مرتباً دولت را برای هرگونه برنامه‌ای که می‌توانست به سود مردم

عادی و یا محیط زیست باشد، به دادگاه کشاندند؛ با استفاده از نفوذ فزاینده‌ی خود در سیستم قضایی از عالی‌ترین تا پایین‌ترین رده، نظام قضایی را با گم‌کردن قضات ارتجاعی تحت کنترل خود در آورند، و حتی قوانینی را که قبلاً بر اثر مبارزه‌های فراوان نیروهای ترقی‌خواه به تصویب رسیده بود، ملغی کردند، (تازه‌ترین نمونه‌ی آن تغییر قانون سقط جنین توسط دادگاه عالی امریکا بود). همچنین با نفوذ در نظام انتخاباتی و قوه مقننه و با صرف مبالغ هنگفت کاندیداهای دست‌راستی را به مجلس سنا و نمایندگان فرستادند و تا آنجا که می‌توانستند از انتخاب کاندیداهای مترقی جلوگیری کردند، و حتی برای نمایندگان ارتجاعی لایحه هم تنظیم کردند و با نفوذ در دولت و قوه‌ی مجریه، ارتجاعی‌ترین اقتصاددانان را به نهادهای حساس سیاست‌گذاری دولتی رساندند. به این ترتیب بود که با نفوذ به سه قوه‌ی قضاییه، مقننه، و مجریه، عملاً نظام دموکراسی امریکا را، که به رغم مسائل جدی ساختاری‌اش هنوز هم جنبه‌های برجسته‌ای دارد، به سُخره گرفتند.

با آن که دیری نگذشت که همین سیاست‌های ولنگار و افسارگسیخته بحران اقتصادی بزرگی را در ۲۰۰۸-۲۰۰۷ پدید آورد، باز به‌خاطر نفوذ بیش از حد همین دارودسته‌ی نولیبرال در تمام شئون نظام امریکا، همان سیاست‌ها ادامه یافت و ابعاد زشت‌تری هم بخود گرفت. (مضحک آن که اگر همین دولت سرمایه‌داری که لیبرترین‌های دست‌راستی مدام بر عدم مداخله‌اش تأکید کرده و می‌کنند، نبود و بلافاصله «مداخله» نمی‌کرد، سرمایه‌داری امریکا به‌خاطر ورشکست شدن بزرگ‌ترین نهادهای مالی و صنعتی‌اش به روز سیاه نشسته بود.)

بر کنار از صدمه‌های اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی که این نابغه‌های اهریمنی بر امریکا و نهایتاً بر تمامی جهان سرمایه‌داری وارد ساختند، جنایات سیاسی که در نقاط مختلف جهان با کمک رهبران امپریالیستی شان به راه انداختند را نیز نباید فراموش کرد. ظهور و گسترش جریانات بنیادگرایی مذهبی، جنگ‌ها و درگیری‌های ناشی از آن، مهاجرت‌های وسیع و فزاینده‌ی مردمان خاور میانه و افریقا

به کشور های اروپایی، قدرت گیری جریانات سیاسی راست افراطی و نوفاشیستی در این کشورها، همگی بطور مستقیم و غیر مستقیم ثمره ی نقش مخربی است که این نابغه های اهریمنی به جهان تحمیل کردند.

این ها همه در شرایطی اتفاق می افتد که تغییرات وسیع در فرایند کار، طبقه ی کارگر و طبقه ی متوسط را ضعیف تر و چندپاره تر کرده و نیروهای چپ هم در جهان در ضعیف ترین موقعیت خود قرار گرفته و پراکنده و سردرگم اند. اتحادیه ها در کشورهایی که وجود خارجی دارند، بسیار تضعیف شده، احزاب کارگری و سوسیال دموکرات خودشان نولیبرال شده اند، و جنبش های مهمی که گهگاه در مخالفت با سلطه ی سرمایه سر بر می آورند، به خاطر نبود سازماندهی همچون حباب هوا عمر کوتاهی می یابند. بخش های وسیعی از مردمان کشورهای مختلف جهان هم درمانده از فقر و بیکاری و نومیادی از آینده ی زمینی خود به آسمان و نمایندگان مدعی آن در زمین دل بسته اند. چون در جاهای دیگر به تمامی این موارد پرداخته شده، بررسی جزئیات این بحران همه جانبه در

این جا ضرورت ندارد. واضح است مادام که سرمایه نیروی
مقابله‌ی مؤثری را در مقابل خود نیند، به پیش‌روی
بی‌رحمانه‌ی خود ادامه می‌دهد. باید دید که آیا نیروهای ترقی
خواه جهان خواهند توانست راه مقابله‌ی جدی و عملی با
سرمایه و نابغه‌های اهریمنی‌اش را بیابند و روند نابودی طبیعت
و انسانیت را متوقف کنند؟

کمیته‌ی محله، کمیته‌ی اعتصاب

تارا بهروزیان

بازیابی مفاهیم مبارزاتی از یادرفته در خیزش انقلابی ژینا

خیزش انقلابی عرصه‌ی فراخوانی مفاهیم و کنش‌های به‌محاق‌رفته و فراموش‌شده است. مفاهیمی که به‌رغم سال‌ها سرکوب، فراموشی و انکار، از خاکستر حافظه‌ی جمعی سربرمی‌آورند و بار دیگر نه فقط ذهن‌ها بلکه سپهر کنش‌گری جامعه را اشغال می‌کنند. قرار گرفتن در موقعیت خیزش انقلابی، شگفتی لحظه‌های تاریخی است آن‌گاه که تصور اموری را ممکن می‌سازند که پیش از این ناممکن و حتی در گفتمان مسلط مذموم به نظر می‌رسیدند. موقعیت خیزش انقلابی میدان ممکن شدن ناممکن‌هاست. هم‌بستگی خیابانی، اعتصاب، دفاع مشروع، کمیته‌های محلات، شورا و غیره، و بالاتر از همه خود «انقلاب» که جای‌گزین مفهوم

ابتری چون «براندازی» می‌شود، فضایی فراتر از دنیای واژگان اشغال می‌کنند و ضرورت و مشروعیت خود را به کرسی می‌نشانند.

با این حال فراخوانی مفاهیم و کنش‌های انقلابی و رادیکال ضرورتاً به معنای بازیابی تمام و کمال و بلوغ‌یافته‌ی آنها نیست. سال‌ها سرکوب، گفتمان‌سازی و برساختن تعاریف ایدئولوژیک و جعلی برای به حاشیه‌راندن رویکردهای پیشرو و مترقی باعث شده که این مفاهیم در ذهنیت آحاد جامعه گنگ، نامشخص و کژدیسه شوند. به عبارت دیگر، از آنجا که این مفاهیم و کنش‌ها به دلیل سرکوب سیستماتیک بخشی از زندگی و تجربه‌ی زیسته‌ی بخش وسیعی از سوژه‌های حاضر در خیزش کنونی نبوده‌اند، بازیابی این مفاهیم بیگانه‌شده و مادیت یافتن آنها در قالب کنش‌های جمعی با موانعی ذهنی و عملی واقعی روبه‌روست. به‌ویژه هنگامی که بستر این بازیابی، «خودانگیختگی» است. پرسش این است که در شرایطی که جامعه فاقد گستره‌ی وسیعی از انواع تشکل‌یابی‌های محلی و فراگیر پیشینی است تا گروه‌ها و

لایه‌های گوناگون اجتماعی بتوانند از مجرای آن‌ها بسیج شوند و به این مفاهیم از محاق برخاسته در شکل بلوغ یافته‌اش مادیت ببخشند، بازیابی این مفاهیم و شکل دادن به سازمان‌دهی‌های نوین، بر بستر خودجوشی و خودپویی، چگونه و از طریق چه روش‌هایی ممکن است؟ آیا خودانگیختگی فی‌نفسه مانع این بازیابی است یا در شرایطی معین، خود می‌تواند به کاتالیزوری برای بازیابی مترقی این مفاهیم و کنش‌ها بدل شود؟ و به‌طور مشخص، آیا جلوه‌هایی از این «سازمان‌یابی خودانگیخته» در خیزش انقلابی ژینا وجود دارد؟ بالقوگی‌ها، نقاط قوت و چالش‌های پیش‌روی این سازمان‌یابی‌های نو کدامند؟

این نوشتار داعیه‌ی پاسخ‌گویی به تمامی این پرسش‌ها را ندارد. اما به گمان من در موقعیت تاریخی کنونی گفت‌وگو و پرداختن به جنبه‌های گوناگون چنین پرسش‌هایی می‌تواند راه را برای حل کردن معضل فقدان سازمان‌دهی و مقاومت در برابر دستگاه سرکوب رژیم هموار کند.

جلوه‌هایی از سازمان‌یابی خودانگیخته در خیزش ژینا

خودانگیختگی فی‌نفسه نه مفهومی ناپسند و مذموم است نه مفهومی متعالی و مقدس. همان‌گونه که «داشتن رهبری» به‌خودی‌خود چنین نیست (کم نیستند خیزش‌هایی که با داشتن رهبری در جهت اهداف و سامانه‌های ارتجاعی یا ضدانسانی حرکت می‌کنند، یا برعکس در جهت ساختن دنیای بهتر گام برمی‌دارند). خودانگیختگی یک خصلت است، و می‌تواند شکل‌پذیری یک خیزش انقلابی در شرایط مشخص و معین تاریخی باشد. خودانگیختگی فی‌نفسه همان‌قدر که می‌تواند فرصتی برای برآمدن ارتجاع و مصادره از سوی انواع ایدئولوژی‌ها باشد، می‌تواند فرصتی یگانه برای بازیابی بی‌واسطگی پراتیک، هم‌اندیشی، و راه‌اندازی آزادانه و آگاهانه‌ی سامانه‌ای رها از سلطه و استثمار تلقی شود. به عبارت دیگر عرصه‌ی «داوری» ما نه خودِ خودانگیختگی یا داشتن رهبری پیشینی، بلکه در عرصه‌ی وساطت ایدئولوژی‌ها، برنامه‌ها، هدف‌ها و مسیرهایی است که این خودانگیختگی یا رهبری نظام‌مند از پیش موجود در پیش می‌گیرد.

سازمان‌دهی همانند هر کنش اجتماعی دیگر در خلاء رخ نمی‌دهد. عرصه‌ی هر کنش سازمان‌ده بالطبع بافتار روابط اجتماعی است. آنچه سبب می‌شود سازمان‌یابی خودانگیخته یا سازمان‌دهی مبتنی بر رهبری نظام‌مند را واجد ویژگی متریقی/انقلابی یا ارتجاعی بدانیم راستای این خودانگیختگی یا رهبری هدف‌مند در جهت مبارزه برای تغییر یا ابقای وضع موجود این بافتار اجتماعی است. یعنی نقشی که این خودانگیختگی یا نظام‌مندی پیشینی در اعتلا یا پسرفت سامان‌یابی‌های مردم‌پایه برای راهبری آزادانه و آگاهانه‌ی زندگی اجتماعی، و به بیان ساده در مبارزه علیه ستم، استثمار و سلطه ایفا می‌کنند.

این جاست که موقعیت خیزش انقلابی جایگاهی ویژه پیدا می‌کند. قرار گرفتن در موقعیت خیزش انقلابی، هنگامی که بنیادهای اجتماعی نظم مستقر به لرزه در می‌آیند، «کم‌نظیرترین اوضاع و احوال اجتماعی برای آموختن، تجربه

کردن و فراهم آوردن نهادهایی است که ویژگی‌های توان لحظه‌ی انقلابی‌اند.» موقعیت خیزش انقلابی با ایجاد شکاف‌هایی که در سازوکار ایدئولوژیک و هژمونی نظام مسلط پدید می‌آورد، می‌تواند آن بستر اجتماعی را بیافریند که عنصر خودانگیختگی و ابتکار عمل توده‌ها نقشی تعیین‌کننده و پیش‌برنده ایفا کند. بستری که در آن سازمان‌یابی‌های نو امکان مادیت پیدا کنند و چه بسا به عنصری حیاتی و اجتناب‌ناپذیر برای بقا بدل شوند. تنها در دوران خیزش انقلابی است که هر کنش سیاسی ساده و به‌ظاهر مجزا یا تصادفی می‌تواند بخش‌های وسیعی از جامعه را که تا پیش از آن منفعل یا خاموش بودند بسیج و با خود همراه کند.

با این نگاه، مسیرهای سازمان‌یابی خودانگیخته در خیزش انقلابی ژینا در جهاتی که به سامان‌بخشی مردم‌پایه‌ی سازوکارهای اجتماعی منجر شود نه تنها مسدود نیست بلکه از گشایش ظرفیت‌ها و چشم‌اندازهای متنوع حکایت دارد. با این حال نگاه خوش‌باورانه و غیرانتقادی به این مسیرها که ضعف‌ها و مخاطرات پیش‌روی آن‌ها را نادیده می‌گیرد، نه

تنها کمکی به اعتلای فرایند انقلابی نمی‌کند، بلکه خود می‌تواند به مانعی برای حرکت متری و آگاهانه‌ی آن بدل شود. در موقعیت کنونی، بررسی و واکاوی نمودهایی از این سازمان‌دهی‌های خودانگیخته و مسیرهایی که می‌تواند هدف‌مندی این سازمان‌دهی‌ها را به سمت اهداف مردمی و منافع طبقات و گروه‌های اجتماعی تحت ستم تقویت کند، چه در عرصه‌ی نظریه و مهم‌تر از آن در عرصه‌ی پراتیک و تاکتیک‌های میدانی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و حیاتی است.

در ادامه به طور اجمالی به دو عرصه‌ی مشخص ممکن از این سازمان‌دهی‌های خودانگیخته در خیزش انقلابی ژینا پرداخته می‌شود: کمیته‌ی محله و کمیته‌ی اعتصاب. بدیهی است که خودانگیختگی ویژگی عام کمیته‌های محله یا کمیته‌های اعتصاب نیست. این کمیته‌ها می‌توانند بر بستر سازمان‌یابی‌های پیشینی نظام‌مندتری چون شوراهای محلات، یا شوراهای کارگری، سندیکاها و احزاب و... پدید آیند. اما بالقوگی‌های خیزش کنونی برای شکل‌گیری خودانگیخته‌ی این کمیته‌های مردمی — به‌ویژه در شرایطی که

سازمان‌دهی‌های پیشینی ضعیف هستند و سلطه‌ی قهرآمیز حکومت استبدادی بر درک بی‌واسطه‌ی و عریان توده‌ها از سلطه‌ی طبقاتی بورژوازی پرده افکنده است — فرصتی است بی‌نظیر که نه تنها می‌تواند سرنوشت خیزش انقلابی کنونی را در مسیر غلبه بر رژیم جمهوری اسلامی دگرگون کند بلکه هم‌زمان این توان را دارد که طبقات فرودست را در عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی به شکل‌های اعتلایافته‌تری از سازمان‌هدایت کند.

کمیته‌ی محله

خصلت محله‌ای اعتراضات شهری در خیزش انقلابی ژینا اهمیت سازمان‌دهی محله‌محور و نقش کمیته‌های محلات را برجسته ساخته است. با این حال، نخست باید ماهیت و کارکرد کمیته‌ی محله به‌عنوان یکی از بی‌واسطه‌ترین و مردم‌پایه‌ترین نوع سازمان‌دهی خودانگیخته مشخص شود.

این روزها شاهدیم که با تبلیغ اتاق فکرهای رنگارنگ، درک واژگونی از رویکرد محل محور در عرصه‌ی رسانه‌ای در حال ترویج است. اپوزیسیون راست اگرچه در شرایط کنونی مفاهیم انقلابی را در گفتمان خود به کار می‌گیرد، اما هم‌زمان می‌کوشد با کژدیده کردن این مفاهیم و کنش‌ها، آن‌ها را از سویه‌های انقلابی تهی سازد. برای مثال گرچه بر اهمیت اعتراضات محله‌ای تاکید می‌کند اما درکی توده‌وار و بی‌شکل از اعتراضات محله‌محور را ترویج می‌کند: توده‌های مردم به‌مثابه‌ی گله‌ای نیازمند ولایت و هدایت از بالا، در پی فراخوانی بیرونی بدون هیچ ارتباط ارگانیکی با یک‌دیگر در یک محل تجمع می‌کنند و دست به اعتراض می‌زنند. بدون این که کوچک‌ترین درکی از شبکه‌سازی و به دست گرفتن جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی از طریق سازمان‌دهی‌های مردم‌پایه و محلی مطرح باشد.

اگر معتقد باشیم که ماهیت و کارکرد کمیته‌ی محله‌نه فقط از جنبه‌ی نظری و تبلیغی (که اهمیت آن برکسی پوشیده نیست) بلکه بیش و پیش از آن، در پراتیک روزمره‌ی

شهروندان معنا می‌یابد، آنگاه نخست باید بر این نکته پای
بفشاریم که هدف سازمان‌دهی محله‌محور صرفاً برگزاری
تجمعات اعتراضی نیست، بلکه شکل‌گیری نطفه‌های
خودمدیریتی و خودآئینی نیز هست. بنابراین، محل تشکیل
کمیته‌های محلات فضای مجازی نیست. فرقی نمی‌کند که این
کمیته‌ها ساخته‌ی رسانه‌ها و اتاق‌فکرهای اپوزیسیون راست
خارج‌کشوری باشند یا عنوان «کمیته‌ی سرخ» را بر پیشانی
داشته باشند. طبعاً هر کمیته‌ای به دلیل ماهیت جمع‌گرایانه‌ی
خود نیازمند اطلاع‌رسانی، ترویج، تبلیغ و گسترش است و در
شرایط کنونی شبکه‌های مجازی بی‌شک می‌توانند به مثابه‌ی
تربون این کمیته‌ها نقش مهمی در ترویج ایده‌ی کمیته و
الگوسازی ایفا کنند. اما پایگاه و خاستگاه مادی چنین
کمیته‌هایی و همچنین حوزه‌ی عمل آن‌ها، محیط واقعی حیات
اجتماعی شهروندان و ساکنان یک محله است. یعنی ساختن
شبکه‌ای هم‌بسته از ساکنان یک محل، کوچک یا بزرگ، که
قدرت ازدست‌رفته‌ی شهروندان را به آنان باز می‌گرداند.
کمیته‌ی محله‌بازایی مفهوم دموکراتیک هم‌شهری بودن است
و به چالش کشیدن سرشت سلسله‌مراتبی و در عین حال

اتمیزه‌ی زندگی شهری. صدور بیانیه یا اطلاعیه و فراخوان صرفاً ابزارهای یک کمیته هستند، نه ماهیت آن. منحصر شدن به صدور فراخوان‌هایی برای کل شهروندان یا مردم سراسر کشور اساساً با کمیته‌ی محله مناسبتی ندارد — مگر آن‌که در مراحل پیشرفته‌ی جنبش^۲ شبکه‌ای از کمیته‌های محلات در سراسر کشور به شکل واقعی در میدان مبارزه‌ی عملی جامعه شکل گرفته و با هم در پیوند باشند.

هم‌چنین بدون توجه به خصلت واقعی محلات شهرهای ایران، کمیته‌ی محله به عنوان یکی از نمودهای سازمان‌دهی خودانگیخته از حد یک ایده انتزاعی فراتر نخواهد رفت یا دست کم در رسیدن به اهداف خود ناکام خواهد ماند. ویژگی‌های محله‌های شهرهای ایران نه تنها در شهرها و نواحی گوناگون کشور متفاوت است، بلکه حتی در یک شهر نیز محلات گوناگون خصلت‌های متفاوتی دارند. توجه به این گونه‌گونی و ناهم‌گونی کمک می‌کند که کمیته‌ی محله بر بستر شرایط مشخص هر منطقه شکل بگیرد.

در یک نگاه کلی دست کم دو نوع محله را در شهرها و کلان‌شهرهای ایران می‌توان تشخیص داد:

نوع اول: در دهه‌های اخیر به دنبال سیاست‌های توسعه‌ی نئولیبرال در حوزه‌ی شهرسازی و انواع پروژه‌های ساخت‌وساز، اعیانی‌سازی و جابه‌جایی طبقات کم‌درآمد با خانوارهای طبقات «متوسط» رو به بالا و فرادست، شاهد تغییر بافت اغلب منطقه‌های کلان‌شهرهای ایران بوده‌ایم. بیگانه‌سازی شهروندان از محیط زیست شهری به گونه‌ای جهت یافته که امکان حداقل تجربه‌های مشترک و جمعی را از شهروندان سلب و آنان را هرچه بیش‌تر متمیزه می‌کند. فضاهای زیست شهری عمدتاً به گونه‌ای طراحی شده‌اند که ساکنان یک منطقه اغلب پیوند معناداری با یک‌دیگر ندارند. زندگی در واحدهای مسکونی به شکلی مجزا و منفرد رخ می‌دهد و همسایگی صرفاً مفهومی مرتبط با فضاست. در چنین مناطقی همسایه به کسانی گفته می‌شود که صرفاً به لحاظ

مکانی و جغرافیایی در نزدیکی یک‌دیگر با حداقلی از روابط اجتماعی زندگی می‌کنند. روشن است که ساکنان این محلات در راهبری و تصمیم‌گیری درباره‌ی امور محله و منطقه‌ی خود کوچک‌ترین نقشی ندارند. (نهادهای فرمایشی چون شوراهای اسلامی شهر، شورایاری یا در سال‌های اخیر شوراهای اجتماعی محلات، تنها «تشکل»‌های رسمی موجود در این‌گونه مناطق شهری هستند و مانند همه‌ی نهادهای مبتنی بر «انتخابات» در ایران، فاقد پیوند ارگانیک با ساکنان محله و اهرمی برای حفظ اقتدار حاکمیت هستند. در شهرهای بزرگ به ندرت شهروندی را می‌توان یافت که اطلاعی از اعضای این تشکل‌های دست‌ساز دولتی در محله‌ی خود داشته باشد.)

نوع دوم: برعکس، در محله‌های شهرهای کوچک یا محلاتی از کلان‌شهرها که بافت «سنتی» خود را حفظ کرده‌اند، همچنان نوعی پیوند مبتنی بر همسایگی یا خویشاوندی بر روابط محله حاکم است. افراد این محلات اغلب یک‌دیگر را می‌شناسند و پیوندهای «شخصی‌تری» با یک‌دیگر دارند. این خصلت به اصطلاح «سنتی» که در شرایط ثبات می‌تواند خود

عاملی برای انقیاد و محدودیت بیش‌تر شهروندان تحت ارزش‌های غیرمدرن تلقی شود، در شرایط انقلابی که چارچوب‌های نظم مسلط در هم می‌شکنند و امر مشترک معنایی متعالی‌تری می‌یابد، خود می‌تواند کاتالیزوری برای شکل‌گیری مستحکم‌تر کمیته‌های محله و راهبری آزادانه حیات اجتماعی باشد. سخن گفتن از خصلت تحول‌آفرین خیزش انقلابی، دقیقاً به معنای همین امکان دگرگون‌سازی مناسبات پیشین از درون است. گویی در این شرایط، اجتماع دیگر نه به‌مثابه‌ی قدرتی بیگانه و مستقل در مقابل افراد که سعی در مطیع‌سازی آن‌ها در نظام ارزش‌های مستقر دارد، بلکه به‌مثابه‌ی شکلی از هم‌بستگی درک می‌شود.

در خصوص نوع اول، کمیته‌ی محله ناگزیر می‌بایست در وهله‌ی نخست دست به ایجاد پیوند و شبکه‌ای نامرئی میان ساکنان یک منطقه بزند. احیای پیوندهای اجتماعی از دست‌رفته‌ی زیست شهری نخستین گام سازمان‌دهی در این محله‌هاست. در چنین محلاتی یک کمیته‌ی محله می‌تواند از یک هسته‌ی کوچک مرکب از تعدادی اندک از افراد تشکیل

شده باشد که ضرورتاً پیوند رو در رو و بی واسطه با دیگر ساکنان ندارند. چنین کمیته‌ای می‌تواند از اقدامات متعددی برای ایجاد این ریسمان نامرئی ارتباط و هم‌دلی استفاده کند. از شعرنویسی هدف‌مند بر دیوارهای محله گرفته تا پخش شب‌نامه‌های موضوعی. شعرنویسی هدف‌مند، نه به شکل تصادفی بلکه با برنامه و بر مبنای نیازهای مشخص جنبش در هر مرحله انجام می‌شود. به عبارت دیگر شعارها در بازه‌های زمانی مشخص با تمرکز بر موضوعات مشخص که با ضروریات حرکت جنبش جاری مرتبط است نوشته می‌شوند. تمام دیوارهای یک محله را می‌توان با شعارهای مشخصی در جهت یک تاکتیک یا نیاز مشخص و جاری جنبش پر کرد و هم‌زمان شب‌نامه‌هایی موضوعی در پیوند با همان شعارها توزیع کرد. دامنه‌ی موضوعی این شعارها و شب‌نامه‌ها بسیار گسترده هستند از هم‌دلی با یک قشر یا گروه معترض، تا تمرکز بر یک خواست مشخص، یک مناسبت در روزهای آتی، اطلاع‌رسانی درباره‌ی وضعیت مبارزان و معترضان در بند، مخالفت با اعدام، نقد یک رویکرد، یا حتی تشویق به اعتصاب و شرکت در تجمع اعتراضی در زمان و مکان

مشخص، یا معضلی مشخص که گریبان‌گیر ساکنان محله است. به کارگیری چنین تاکتیک‌هایی از سوی یک کمیته‌ی محله در محلات نوع اول کمک می‌کند تا در گام نخست نوعی هم‌دلی و هم‌بستگی پنهان جای‌گزین مناسبات ازهم‌گسسته شود. روشن است که در این نوع از کمیته، به سبب خصلت این گونه محلات، حلقه‌های ارتباطی پیرامونی کمیته ضعیف و کم‌رنگ هستند به گونه‌ای که امنیت هسته‌ی اصلی حفظ شود. و بدیهی است که اعضای یک کمیته بسته به خصلت فرهنگی، طبقاتی و اجتماعی محله‌ی خود تاکتیک‌هایشان را تعریف می‌کنند. تظاهرات ضربتی یکی از تاکتیک‌های مناسب برای چنین محلاتی است. تظاهرات ضربتی و موضعی — که با تظاهرات پراکنده و اتفاقی متفاوت است و با هدف و برنامه‌ی قبلی صورت می‌گیرد — می‌تواند در ایجاد پیوندهای آتی و گذار به شکل‌های پیچیده‌تر سازمان‌دهی محله‌ای کمک‌کننده باشد.

کمیته‌ی محله در محلات نوع دوم، طبعاً تمامی تاکتیک‌های نوع اول را می‌تواند به کار بگیرد با این تفاوت که هسته‌ی

اولیه بر اساس نوعی اعتماد و شناخت پیشینی مبتنی بر روابط محله شکل می‌گیرد. از این رو تعداد اعضای چنین کمیته‌هایی می‌توانند وسیع‌تر باشند. این کمیته‌ها برای جلوگیری از شناسایی و درهم شکسته شدن توسط قوای سرکوب می‌توانند از چند هسته‌ی مجزا با حلقه‌های ارتباطی واسط تشکیل شوند. به گونه‌ای که الزاماً همه‌ی اعضای کمیته‌ی محله با هم در ارتباط رو در رو نباشند و اعضای هسته‌ها یک‌دیگر را نشناسند. با این حال سازمان‌دهی شبکه‌ای در محلات نوع دوم به سهولت بیش‌تری صورت می‌گیرد و می‌توانند از حلقه‌ها و روابط پیرامونی و حمایتی بیش‌تر، لایه‌لایه، مجامع مخفی و نیمه‌علنی و علنی، برخوردار باشند. کمیته‌ی محلات نوع دوم راحت‌تر می‌توانند بر مسائل خود محله تمرکز کنند و سریع‌تر می‌توانند خود را از یک کمیته‌ی مبارزاتی صرف به شبکه‌ای برای خودمدیریتی محله ارتقا دهند: تشکیل جمع‌هایی برای حمایت از خانواده‌های کشته‌شدگان، یا گروه‌هایی برای پیگیری وضعیت بازداشت‌شدگان محله، کمیته‌های مختص زنان، تشکیل صندوق‌های حمایتی بیکاران، کمیته‌ی

مستاجران، کمیته‌ی بهداشت و پزشکی، و... در نهایت
تصمیم‌گیری درباره‌ی امور محله.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد گرچه کارکرد عمومی این
کمیته‌ها، چه نوع اول و چه نوع دوم، در شرایط خیزش انقلابی
حول محوریت پیش‌برد مبارزه‌ی عملی با دستگاه سرکوب
متمرکز می‌شود اما کمیته‌های محلات افزون بر
خودسازمان‌دهی مبارزه در محله‌ها، می‌توانند نطفه‌های
خودآیینی، خودمدیریتی و دموکراسی مستقیم باشند. در
شرایطی که اکثریت نیروی کار کشور را کارگران
«غیررسمی» تشکیل می‌دهند که امکانات اندکی برای پیوستن
به تشکل‌های وسیع کارگری دارند، این کمیته‌ها هم‌چنین
می‌توانند راهبردی مناسب برای تشکل‌یابی جبهه‌ی کار حول
منافع طبقاتی خود باشند. هم‌چنین با توجه به معضل مسکن در
بسیاری از کلان‌شهرهای ایران، سازمان‌دهی محلات می‌تواند
امکانی برای مقاومت و احقاق حقوق ساکنان در برابر
سرمایه‌ی مستغلاتی ایجاد کند. مساله‌ی مسکن از جمله
خواست‌هایی است که می‌تواند قشرهای مختلف طبقه‌ی

کارگر را حول خواستی مشخص بر بستر محله متمرکز و متشکل کند.

تجربه‌ی مبارزات محله‌ای در شهرهای کردستان در ماه‌های اخیر نشان می‌دهد که کمیته‌ی محلات اگر بر بستر نیازها و مطالبات واقعی و ملموس شهروندان و گروه‌های اجتماعی شکل گرفته باشد چگونه می‌تواند شبکه‌ای هم‌بسته برای پیشبرد و تداوم مبارزه شکل بدهد. اما به نظر می‌رسد در دیگر شهرها و کلان‌شهرهای ایران، به جز نمونه‌هایی استثناء، مبارزات در محله‌ها هنوز خصیلتی تصادفی و رندوم وار دارند، یا دست کم سازمان‌دهی خودانگیزه در آن‌ها در مرحله‌ی آغازین و نطفه‌ای است. تجمعات نه بر محور سازمان‌یابی محله‌ای بلکه برحسب تصادف رخ می‌دهند. فراخوان‌هایی در فضای مجازی منتشر می‌شوند که ارتباط اندام‌واری با محلات ندارند، در نتیجه باعث پراکندگی و فرسودگی نیروی معترضان می‌شوند. درک کژدیسه از مفهوم مبارزه و اعتراض محله‌محور سبب شده که شهروندان به کمیته‌ی محله‌نه به مثابه‌ی محملی برای خودسازمان‌دهی و اعمال قدرت خود،

بلکه صرفاً به تاکتیکی موقتی برای افزایش جمعیت معترضان
بیانیدند.

در سال‌ها و به‌ویژه هفته‌های اخیر، بسیاری به تجربه‌ی انقلاب
سوریه و دلایل شکست آن، و درس‌هایی که آن شکست
خونین برای دیگر مردمان خاورمیانه داشته است رجوع
می‌کنند. در این میان، نقش پررنگ شرایطی که در نتیجه‌ی
قساوت رژیم اسد و دخالت‌های امپریالیستی و منطقه‌ای و
جنگ داخلی حاکم شد باعث شده که اهمیت
درهم‌شکسته‌شدن انواع شوراهای محلی و خودسازمان‌دهی‌های
بی‌نظیر و مترقی مردمی در شکست انقلاب سوریه نادیده
گرفته شود. روند تضعیف و به‌حاشیه‌راندگی شوراهای محلی و
خودمدیریتی ماه‌های اول انقلاب سوریه به‌عنوان بدیل
شاخه‌های دولتی، که از طریق فرایند «ان‌جی‌اوسازی»
قدرت‌های غربی و پشتیبانان منطقه‌ای اسد پیش رفت، در
نهایت نقشی مهم در تسلط نیروی‌های جهادی و ارتجاعی یا
نسخه‌های موهوم غرب‌گرایانه ایفا کرد. بازگشت به این
تجربه‌ها نشان می‌دهد که چرا در جغرافیای خاورمیانه بالندگی

سازمان‌دهی‌های محلی خودجوش و حفاظت و حراست از آنها، چه در برابر قوای سرکوب و چه در برابر دستگاه‌های گفتمانی ارتجاعی خارجی، در به ثمر رسیدن انقلاب تا این اندازه حیاتی است.

کمپته‌ی اعتصاب

از همان روزهای نخست خیزش کنونی، به‌درستی این ایده که تداوم اعتراضات منوط به اعتصاب‌های گسترده و سراسری است در اذهان عمومی مطرح شد. به‌رغم سال‌ها سرکوب‌ تشکل‌یابی کارگری، قرار گرفتن در موقعیت خیزش انقلابی کمک کرده است تا اعتصاب و خواباندن چرخه‌ی تولید و توزیع بار دیگر به مثابه‌ی سلاحی نیرومند معنا پیدا کند و بسیاری از اعضای جبهه‌ی کار، ورا و فرای ایدئولوژی‌های رنگارنگی که احاطه‌شان کرده است، ناگهان بار دیگر به جایگاه خود در تولید و بازتولید زندگی اجتماعی به مثابه‌ی «کارگر» واقف شوند (حتی اگر هم‌چنان از نامیدن خود به

این نام پرهیز کنند) و به اعتصاب به عنوان یکی از سلاح‌های اعمال قدرت خود بیاندیشند. شرایط خیزش انقلابی «نخست آن شرایط اجتماعی را خلق می‌کند که در آن این تغییر ناگهانی مبارزه‌ی اقتصادی به مبارزه‌ی سیاسی و مبارزه‌ی سیاسی به مبارزه‌ی اقتصادی امکان‌پذیر می‌شود، تغییری که تجلی خود را در اعتصابی توده‌ای می‌یابد.» اعتصاب توده‌ای را نمی‌توان در هر شرایطی به دل‌خواه فراخواند! به عبارت دیگر عوامل اقتصادی و سیاسی که در شرایط عادی از هم منفک شده و حتی در تقابل با یک‌دیگر قرار داده می‌شوند در شرایط خیزش انقلابی وحدت خود را آشکار می‌کنند.

اعتصاب‌های سه روزه نسبتاً فراگیر در بسیاری از شهرهای کشور به مناسبت سالگرد آبان خونین و سپس در آستانه‌ی روز دانشجو نشان داد که شرایط خیزش انقلابی تا چه حد می‌تواند پیش‌فرض‌ها و برداشت‌های صلب را از هم بگسلاند. در روزهای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ آبان و ۱۴، ۱۵ و ۱۶ آذر نه تنها شمار زیادی از کسبه و مغازه‌داران و بازاریان بلکه بسیاری از مشاغل خرد، کارگران غیررسمی و «خویش‌فرما» نیز در

اقدامی هماهنگ و بی‌سابقه دست از کار کشیدند. این اعتصاب‌ها (به‌ویژه اعتصاب آبان‌ماه) نه با فراخوان یک گروه مشخص بلکه به شکل اقدامی خودجوش محقق شد. هزاران برگه‌ای که از روزهای پیش از اعتصاب در سطح شهرهای کوچک و بزرگ پخش شد، هزاران پیامی که در شبکه‌ها رد و بدل شد و بی‌شمار گفت‌وگوی روزمره، امکان نوعی از سازمان‌دهی برای این اعتصاب سه روزه را فراهم کرد. (با این وجود خطاست اگر گمان کنیم که عامل و «علت» اعتصاب‌های توده‌ای جزوه و اعلامیه و پیام‌های مجازی و به اصطلاح کار تبلیغی است. اگر همین سطح اقدامات در ماه‌های پیش از خیزش صورت می‌گرفت احتمالاً هیچ نتیجه‌ای دربرنمی‌داشت. اعتصاب توده‌ای حاکی از شکل بیرونی مبارزه است که تنها می‌تواند در موقعیت‌های سیاسی و تاریخی معین معنا و مفهوم و امکان تحقق داشته باشد).

با این حال به نظر می‌رسد شکل‌گیری این اعتصاب متکی بر سازمان‌دهی جمعی از جنس کمیته یا حتی شکل‌گیری مجامعی برای هماهنگی میان کسبه نبوده است (شاید اعتصاب

کردستان در این میان استثنا باشد). از سوی دیگر این نکته را نباید از نظر دور داشت که در شرایط کنونی تاثیرات شگفت‌انگیز و روحیه‌بخش سیاسی و ذهنی این اعتصاب بر مردم معترض از اهمیت و اولویت بیش‌تری برخوردار است تا ضربات اقتصادی‌ای که احتمالاً چنین اعتصاب‌هایی قادر به ایجادش هستند (چنان‌که شاهد بودیم در سالگرد آبان خونین چطور وقوع این اعتصاب‌ها در طول روز، روحیه‌ی مضاعفی به اعتراضات خیابانی گسترده‌تر در ساعت‌های پایانی روز و در طول شب بخشید و شهرها و روستاهای زیادی را در گستره‌ای کم‌سابقه به خیابان‌ها کشاند).

گرچه در ادامه‌ی خیزش، این تجربه می‌تواند به‌عنوان الگویی در مقاطع مشخص تکرار شود، به نظر می‌رسد اعتصاب کسبه‌ی خرد اساساً از جنس اعتصاب نمادین سیاسی است و از این رو تداوم آن به‌مثابه‌ی یک اعتصاب فلج‌کننده با دشواری‌ها و موانع ذهنی و اقتصادی روبه‌روست. با این نگاه، اعتصاب مستمر و هدف‌مند اصناف و کسبه‌ی شهرهای کردستان را هم باید نه بر مبنای یک سازمان‌دهی

خودانگیخته‌ی نوپا بلکه بر بستر تاریخ و سنت مبارزه و هم‌بستگی با دیگر نهادها و سازمان‌دهی‌های مردم‌پایه درک و تحلیل کرد؛ شیوه و مسیری که دیگر مناطق ایران نیز برای ارتقای سطح مبارزه ناگزیر از طی کردنش هستند (در پایان مقاله به موضوع نقش سازمان‌دهی‌های پیشینی و سنت ریشه‌دار مبارزه بازخواهم گشت). درک این نکته که اعتصاب نه علیه خود یا کسب‌وکار خود، که علیه کارفرما، علیه سرمایه‌دار و برای قطع جریان سرمایه انجام می‌شود، کمک می‌کند که درک کنیم که چرا برخلاف آنچه اپوزیسیون راست ترغیب و تشویق می‌کند کسبه و بازار به دلیل جایگاه اقتصادی‌شان نمی‌توانند محور اصلی سازمان‌یابی یک اعتصاب فلج‌کننده‌ی مستمر و مهم‌تر از آن شکل‌گیری نهادهای جهه‌ی کار باشند. این‌جاست که بار دیگر باید به نقش کارگران و کارکنانی که به‌طور بی‌واسطه در قلمرو تولید و تحقق ارزش فعالند بازگردیم و مفهوم «شیوه‌ی تولید و بازتولید زندگی اجتماعی» (بعد اقتصادی حیات اجتماعی) را به‌عنوان بستر و زیربنای اعتصاب توده‌ای در نظر بگیریم. متأسفانه در بازیابی مفهوم و کنش اعتصاب آنچه اغلب

نادیده گرفته می‌شود — که بازوهای رسانه‌ای رنگارنگ راست‌گرا نقش مهمی در آن دارند — محتوای طبقاتی اعتصاب و نقشی است که شکل‌گیری ارگان‌ها و سازمان‌یابی‌های مبتنی بر محل کار در آن ایفا می‌کنند. بر مبنای همین درک غیرسازمان‌یافته و غیرطبقاتی از مفهوم اعتصاب است که این ایده رواج پیدا می‌کند که گویا برای وقوع و تداوم اعتصاب کافی است به طور مداوم فراخوان اعتصاب صادر شود (نتیجه‌ی این تقلیل منشاء و محرک اعتصاب به فراخوان‌های مجازی و فقدان ارتباط ارگانیک با بدنه‌ی اعتصاب‌کننده را به مثابه‌ی کسانی که بر بستر منافع مادی و شرایط واقعی اقتصادی اجتماعی عمل می‌کنند، در عدم اقبال عمومی به فراخوان‌های اعتصاب در روزهای پایانی آذرماه شاهد بودیم).

غیبت سازمان‌دهی در محیط‌های کار، و عدم ورود سازمان‌یافته‌ی کارگران و کارکنان بخش‌های مهم خصوصی و دولتی، ما را به یکی دیگر از نموده‌های سازمان‌یابی خودانگیخته در شرایط کنونی یعنی کمیته‌ی اعتصاب هدایت

می‌کند. بدیهی است که همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد کمیته‌ی اعتصاب کمیته‌ای مختص به سازمان‌دهی خودانگیخته نیست. سازمان‌های نهادینه‌شده‌ی کارگری نیز برای شکل‌دادن به اعتصاب در محیط‌های کار بر کمیته‌ی اعتصاب تکیه می‌کنند. اما در شرایط یک خیزش انقلابی، آن‌هم در شرایطی که تشکل‌های ازپیش‌موجود بسیار ضعیف‌اند یا اساساً وجود خارجی ندارند، کمیته‌ی اعتصاب می‌تواند نخستین گام برای شکل‌دهی به نهادهای خودپو، مستقل، و از پایین باشد. شکل‌گیری کمیته‌های اعتصاب، همانند کمیته‌های محلات، نه فقط برای شکل‌دادن به اعتصاب‌های سیاسی برای برانداختن رژیم ضروری هستند بلکه فراتر از آن، نطفه‌های تشکل‌یابی کارکنان در هر حوزه‌ی کاری و هر محل کار، در هر سه قلمرو تولید، توزیع و مصرف، برای راهبری آزادانه و آگاهانه‌اند. برای آن‌که سازوکارهای پیشین انقیاد و استثمار در لباسی دیگر تکرار نشود، وجود انواع خودسازمان‌دهی‌ها و خودمدیریتی‌ها در محل‌های کار ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. بدیل، امروز در حال ساخته شدن است. از این رو برخلاف آن‌چه سیاست‌پیشه‌گان رسانه‌های دست‌راستی، و برخی از

نیروهای چپ سنتی، سعی در القای آن دارند، کمیته‌های اعتصاب و سازمان‌های خودانگیخته‌ی کارگری نهادهایی گذرا و موقتی تا زمان تفویض اختیار به رهبری فرد یا گروه یا حزبی شایسته نیستند! بلکه خود پیش شرط لازم و ضروری برای سپردن رهبری آگاهانه به بدنه‌ی اجتماعی جنبش و ارتقایشان به مرتبه‌ای بالاتر از طریق جای‌گیری آن‌ها به عنوان نیروهایی تعیین‌کننده در سیاست و حیات اجتماعی‌اند.

در این مورد نیز شاهدیم که اپوزیسیون راست گرچه ممکن است برای رسیدن به اهداف معین خود در مقاطعی ادبیات جدیدی را به کار گیرد، موقتاً انقلاب را جایگزین «براندازی» کند، توصیه به اعتصاب و کارشکنی در محیط کار کند، یا واژه‌ی کمیته را به شکلی عام به عاریت بگیرد اما هم‌زمان از کژدیسسه ساختن این مفاهیم و اخته و خنثی کردنشان به گونه‌ای که محتوای ضدسرمایه‌دارانه‌ی آن‌ها به حاشیه برود دریغ نمی‌کند. برای بازیابی تمام و کمال اعتصاب به مثابه‌ی یک کنش انقلابی و موثر، لازم است که از اعتصاب به‌مثابه‌ی «امتناع از کار» یا «امتناع از خرید» فراتر رویم و بر کمیته‌ی

اعتصاب به مثابه‌ی یکی از ظرفیت‌ها و سنگ‌بناهای شکل‌گیری سازوکارهای دموکراتیک، ضداقتدار و ضدسرمایه‌دارانه تاکید کنیم. حتی اگر این کمیته‌های اعتصاب در وهله‌ی نخست بر بستر نوعی سازمان‌دهی خودانگیخته شکل گرفته باشند.

یک کمیته‌ی اعتصاب در هر بنگاه کوچک یا بزرگ خصوصی یا دولتی، و در هر صنف و رشته‌ای، می‌تواند شکل بگیرد. حلقه‌ای چند نفره از افراد معتمد که در گام نخست کار گفت‌وگو و اقنای دیگر کارکنان را در دستور کار خود قرار می‌دهند. کمیته‌ی اعتصاب برای جذب حداکثری همکاران و هم‌سرنوستان خود بر مطالبات مشخص و ملموس محل کار خود تکیه می‌کند. این تکیه بر مطالبات مشخص و «صنفی» به هیچ روی یک رویکرد تاکتیکی محض نیست. برعکس، در شرایط خیرش انقلابی این امکان فراهم می‌شود که خواست‌ها و مطالبات رادیکالی در سپهر به‌اصطلاح صنفی مطرح شوند که در شرایط ثبات امکان طرحشان میسر نبود. بی‌شک در شرایط خیزش انقلابی مطالبات فراگیر سیاسی نیز

می‌توانند — و باید — عامل هم‌بستگی و پیوستن کارکنان به اعتصاب باشند، اما در موقعیت یک خیزش اجتماعی این شعار تکراری که «صنفی سیاسی است» (و برعکس، هر امر سیاسی صنفی است) بیش از هر زمان دیگری قابل درک و لمس است. کمیته‌های خودانگیخته‌ی اعتصاب با گشودگی فضای ذهنی اجتماعی می‌توانند مطالبات مشخص رادیکالی را در پیوند با زندگی روزمره ترویج و مطرح کنند که گرچه در نگاه نخست صنفی می‌نماید اما بنیان‌های رژیم مسلط و سیاست‌ها کلان اقتصادی و اجتماعی را هدف بگیرد. یعنی مطالباتی که رژیم و سازوکارهای سرمایه‌دارانه‌ی آن بدون درهم‌شکستن بنیان‌های اقتصادی و ایدئولوژیکش قادر به پاسخ‌گویی به آن‌ها نباشد. از خواست‌های به‌ظاهر ساده‌ای چون افزایش دستمزد و مزایا و... گرفته تا مطالبه‌ی ایجاد تشکل‌های کارگری مستقل در محل کار همگی می‌توانند در شرایط مشخص هر محل کار به اعتراضی دامنه‌دار و چالش‌برانگیز بدل شوند. زیست‌پذیر نبودن شرایط کنونی، به این معناست که تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی به دگرگونی نیاز دارد. مطالبات مشخص کمک می‌کند که

جوانب گوناگون این زیست‌ناپذیری به بیان درآید. و مهم‌تر از آن برنامه‌ی سیاسی برای فرارفتن از این زیست‌ناپذیری روشن‌تر شود.

کمیته‌های متعدد اعتصاب در محل‌های کار کوچک و بزرگ، و مطالبات هم‌زمان آن‌ها می‌تواند به چالشی جدی برای رژیم مبدل شود. این کمیته‌ها از یک سو با شکل دادن به اعتصاب‌های گوناگون در بزنگاه‌ها و در پیوند با مناسبت‌ها و نبض خیزش جاری در جامعه می‌توانند نقش «سوخت‌رسان» را ایفا کنند. و از سوی دیگر و هم‌زمان سنگ‌بنای شکل‌گیری سازوکارهای نو و از پایین در آینده و پس از دگرگونی احتمالی نظام باشند. در شرایط فعلی تشکیل این کمیته‌های اعتصاب حتی می‌تواند راستا و تاثیر اعتصاب کسبه را دگرگون کند. بدیهی است که همانند کمیته‌های محلات، جایگاه تشکیل کمیته‌های اعتصاب نمی‌تواند فضای مجازی باشد! هم‌چنین باید اشاره کرد از آن‌جا که کمیته‌ی اعتصاب بر مینا و در بستر زندگی واقعی کارکنان شکل می‌گیرد تشکیل صندوق اعتصاب توسط کارکنان و متحدینشان برای

پشتیبانی مالی از اعتصاب کنندگان لاجرم یکی از کارکردهای حیاتی کمیته‌های اعتصاب برای تداوم خواهد بود.

خلاصه آن‌که: درک این نکته که اولاً اعتصاب یک ابزار طبقاتی است، و ثانیاً اعتصاب بدون شکل‌گیری کمیته‌ها و نهادهای سازماندهی اعتصاب قادر به دوام نیست، و هم‌چنین توجه به این نکته کمیته‌های اعتصاب در محیط‌های کاری کوچک نیز کارکردهای ویژه خود را دارند، می‌تواند به بازیابی مترقی و موثر کنش اعتصاب در شرایط کنونی کمک کند.

چه کمیته‌های محلات و چه کمیته‌های اعتصاب ناگزیر باید در وهله‌ی نخست از مسایل واقعی و مشخص محله یا محیط کار عزیمت کنند و تعمیم این خواسته‌ها و شعارها به خواسته‌ها یا شعارهای گسترده‌تر و فراگیرتر نیز می‌بایست تابعی از خود مبارزه باشد و با این خواسته‌های مشخص^۱ رابطه‌ای ملموس و مشخص داشته باشد. (برای مثال هنگامی

که در تظاهرات یا اعتصاب، کسی از محله یا محیط کار دستگیر می‌شود، شعار «آزادی زندانی سیاسی» پیوندی ملموس با خود مبارزه‌ی جاری و مشخص خواهد یافت).

راهی طولانی در پیش است

پس از طی بیش از صد روز از قیام ژینا اینک به نظر می‌رسد عنصر زمان عاملی است که می‌تواند هم به نفع قوای سرکوب رژیم و هم به نفع مصادره‌کنندگان خیزش کنونی عمل کند. عاجل بودن اقدامی جمعی (چه در قالب تظاهرات وسیع خیابانی و چه در قالب اعتصاب‌های سراسری) برای ایستادگی در برابر سرکوب تمام‌عیار و از دست نرفتن فرصت‌های تاریخی ضرورتی غیرقابل‌انکار است اما این فوریت و ضرورت، راه میان‌بری ایجاد نمی‌کند. پیش‌تر در روزهای آغازین خیزش در مقاله‌ی دیگری به این نکته اشاره شد — و تکرار و تاکید دوباره بر آن بی‌فایده نیست — که ایجاد این تصور مخرب در اذهان که رژیم در مدت زمانی کوتاه سقوط

خواهد کرد و تعجیلی که از سوی بنگاه‌ها و رسانه‌های بیرون به داخل تزریق می‌شود، می‌تواند رسیدن به مرحله‌ی انقلابی را نه تنها به تأخیر بیندازد بلکه آن را کم‌رنگ و در نهایت دور از دسترس سازد و در نتیجه توسل به نیروهای ارتجاعی را در افکار عمومی توجیه پذیر کند. دخالت آگاهانه و ترویج مداوم این ایده که هیچ مسیر کوتاهی وجود ندارد، کمک می‌کند که نیاز به هدف‌مندی و رهبری از پایین جای تصور پیروزی جنبش خودبه‌خودی را بگیرد. مادامی که این سازمان‌های مردم‌پایه شکل نگیرند و جنبش دستاوردهایی مشخص و ملموس برای هر مرحله تعریف نکنند، گذر از این مانع ممکن نخواهد بود، اما درک و ترویج این نکته می‌تواند اولین گام برای عبور از این مانع باشد.

نقش و جایگاه سازمان‌دهی‌ها و تشکل‌های ازپیش‌موجود

ضرورت اقدامی عاجل برای حفظ، تداوم و پیشروی جنبش، نقش سازمان‌ها و تشکل‌های ازپیش‌موجود را برجسته می‌کند.

به عبارت دیگر، پیوند یافتن تشکل‌های نوپای احتمالی با تشکل‌ها و سازمان‌های مستقلی که پیش از قیام ژینا پرچم سازمان‌دهی و اعتراض به وضع موجود را برافراشته نگاه داشته بودند می‌تواند در پر کردن خلاء فعلی موثر باشد. به حاشیه راندن و منفعل ماندن تشکل‌های ازپیش‌موجود، نیروی بالقوه‌ای را از میدان مبارزه حذف می‌کند که با همه‌ی نقاط ضعف و قوتش بخشی از مسیر سازمان‌یابی را به‌رغم سال‌ها سرکوب طی کرده است. اما به نظر می‌رسد در حال حاضر عدم توازن (و گاه ایجاد تقابل) میان حرکت و تلاش در جهت شکل‌گیری سازمان‌های نوپا از یک سو و کنش‌های تشکل‌های ازقبل‌موجود از سوی دیگر پاشنه‌ی آشیلی است که خیزش انقلابی ژینا را تهدید می‌کند. تخطئه و نکوهش اقدامات «صنفی» از سوی جنبش و کنار گذاردن هر گونه کنش اعتراضی که با شعار مستقیم سرنگونی به میدان نمی‌آید یکی از عواملی است که سبب شده برقراری این پیوند با دشواری روبه‌رو باشد. و اپوزیسیون راست هم عامدانه به این تقابل صوری و جعلی دامن می‌زند.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد موانع ذهنی، عملی و تشکیلاتی سبب شده تا گروه‌ها و تشکل‌های ازپیش‌موجود نیز هم‌چنان قادر به فرا رفتن از موقعیت پیشین خود، تطبیق با وضعیت جدید، و شناسایی مطالبات و خواسته‌هایی که این پیوند را برقرار می‌کنند، نباشند و به شکل‌های رادیکال‌تری از مبارزه روی نیاورند. اما درک این نکته که خیزش انقلابی فرصتی است بی‌نظیر برای انواع تشکل‌ها در حوزه‌های گوناگون اجتماعی که با تاکتیک‌های نو و رادیکال‌تر، خواست‌ها و امتیازهای از دست‌رفته‌شان را در چارچوب یک دگرگونی عظیم‌تر اجتماعی مطالبه کنند، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که این گروه‌ها و تشکل‌ها تجلی خواست‌ها، آمال و منافع مشخص خود را در جنبش و پیروزی آن ببینند. ارائه‌ی بدیل وضعیت موجود به معنای روشن شدن پاسخ‌های احتمالی برای جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی در فردای پیروزی است. به بیان دیگر ترغیب بخش بزرگ‌تری از گروه‌های متشکل اجتماعی به مشارکت در خیزش منوط به آن است که سویه‌های ایجابی خیزش مشخص‌تر شود. معوق‌گذاردن و موکول کردن این خواست‌ها و مطالبات به فردای سرنگونی

عدم توازن میان سازمان‌یابی‌های نوپا و تشکلهای موجود را تشدید می‌کند. کمیته‌های محله و کمیته‌های اعتصابی که احتمالاً بنا به ضرورت، به تدریج و با ریتمی آهسته در چارچوب سازمان‌یابی خودانگیخته بر بستر خیزش انقلابی شکل می‌گیرند، تنها اگر در پیوند با تجربه‌ها و توان جنبش‌های از پیش موجود قرار بگیرند می‌توانند عنصر زمان را به نفع خود دگرگون کنند.

تاثیر این پیوند میان سازمان‌یابی‌های نوپای خیزش کنونی و شبکه‌های ریشه‌دار از پیش موجود را می‌توان در مناطق پیشتازی چون کردستان مشاهده کرد. تداوم تاریخی سنت مبارزه در این مناطق سبب شده که برقراری چنین پیوندی با سرعت و سهولت بیش‌تر و اندام‌وارتری ممکن شود. از این رو خواست‌های گروه‌های اجتماعی تحت ستم به صورت مشخص‌تر و ملموس‌تر بروز و ظهور می‌یابد و هم‌دلی و مشارکت اجتماعی وسیعی را به همراه دارد، کمیته‌های محله به شکلی ارگانیک عمل می‌کنند و اعتصاب صرفاً امتناع از کار از سوی سوژه‌های متمیزه نیست؛ الگویی که اگر

می‌خواهیم فرصت‌های تاریخی از دست نرود، باید برای بقیه مناطق ایران تکرار شود. اگرچه با اراده‌گراییِ صرف نمی‌توان بر موانع مادی و عدم توازن میان حرکت مناطق پیشتازی چون کردستان و دیگر مناطق ایران غلبه کرد، اما پیوند میان مبارزه برای امروز و ساخت بدیل مردمی برای فردا جز از مسیر تلاش برای اشکال گوناگون سازمان‌دهی انقلابی، و پیوندیابی سازمان‌یابی‌های خودانگیخته و شبکه‌ها و تشکل‌های ازپیش موجود ممکن نخواهد بود. مادیت بخشیدن به مفاهیم از محاق برخاسته در هیئتی بلوغ‌یافته و مترقی به کنش انقلابی جمعی نیاز دارد. به یاد باید داشت که شکل‌گیری کمیته‌ی محلات یا اعتصاب گرچه گامی حیاتی است اما به‌خودی‌خود روشن نمی‌کند که چه بدیل یا تصویر و تصویری برای مناسبات در یک جامعه‌ی تغییریافته‌ی آینده، موضوع مبارزه است و این تصویر و تصور به میانجی ایدئولوژی‌ها (به‌علاوه‌ی دانش، آموزش، تربیت، آداب، سنت‌ها، تجربیات شخصی و غیره نیز) ساخته می‌شود و به دست فعالان آن جنبش تحقق می‌یابد؛ و دقیقاً در این جاست که عنصر آگاهی انتقادی و انقلابی، چه در قالب فرد و چه در قالب نهادهای اجتماعی

وظیفه دارد نقش خود را در شکل‌پذیری آن تصویر و تصور، و کوشش در هژمون کردن آن، ایفا کند. بی‌گمان پیوند نهادهای ازپیش‌موجود و نهادهای تازه‌ای که باید به میانجی و نیروی خود جنبش پای بگیرند در گسترش و اعتلای این آگاهی انتقادی و انقلابی نقشی تعیین‌کننده خواهد داشت.

حقوق انسانی زنان، و نه حداقلِ مطالباتِ «ممکن»

فرزانه راجی

چندی پیش مطلبی تحت عنوان «مطالبات زنان؛ از حق مشارکت سیاسی تا حق اشتغال و دستمزد برابر» نوشته‌ی «جمعی از فعالین زن» در سایت بیدارزنی منتشر شد. قطعاً طرح مطالبات از جانب طبقات و اقشار و نیروهای فعال در این جنبش قدمی بسیار مثبت و تلاش این دوستان در این جهت بسیار با ارزش است، به ویژه این که این «مطالبات» نه به عنوان سندی نهایی بلکه برای نظرخواهی ارائه شده است و این سنتی بسیار نیکوست. امیدوارم من هم با مشارکت خود در این بحث و طرح نکاتی در رابطه با این «پیش‌نویس» مطالبات بتوانم علاوه بر ارتقای بحث مطالبات زنان، به سنت نیکوی گفت‌وگوی متمدنانه و نه پرخاشگرانه در سطح جنبش یاری برسانم که قطعاً خروجی نهایی آن علاوه بر روشن شدن مطالبات واقعی و متنوع تمامی زنان شرکت کننده در گفتگو،

که ارائه‌ی الگویی از رواداری بدون زیرپا گذاشتن اصول و باورهایمان خواهد بود.

نکته اصلی: «حقوق انسانی زنان»

علت برگزیدن عنوان «حقوق انسانی زنان» و نه «مطالبات زنان» این است که بسیاری بر این اعتقاد هستند که مطالبات را باید در چارچوب «امکانات»، موجود یا ممکن، درخواست کرد. شاید حق با این دوستان باشد ولی ما می‌خواهیم حقوق انسانی زنان (و ایضا مردان و سایر جنسیت‌ها) را برشمردیم به این امید که بتوانیم هم «مطالبات» را ارتقا دهیم و هم چارچوب «ممکن» را کمی فراخ‌تر کنیم.

اولین نکته‌ای که تذکر و تاکید بر آن بسیار ضرورت دارد این است که اساساً تفکیک مطالبات زنان از مطالبات سایر طبقات، اقشار و نیروهای موجود در جنبش امری غیرواقعی و ناممکن است. به‌ویژه برای نیروهایی که مبنای تفکرشان تحلیل طبقاتی است، که به نظر می‌رسد مبنای تفکر این

دوستان چنین است و یا قصدشان چنین بوده است. تفکیک مطالبات زنان از مطالبات طبقاتی عمدتاً از جانب رویکردهایی صورت می‌گیرد که مسئله زنان را در نهایت امری «دموکراتیک» می‌دانند و معتقدند مسئله زنان در چارچوب نظام سرمایه‌داری حل شدنی است و اعتقادی به ارتباط مسئله جنسیت، نژاد و سایر ستم‌های اجتماعی با مبارزه‌ی طبقاتی ندارند. قطعاً این نیروها نیز نظر خود را ارائه کرده و می‌کنند، علت انگشت گذاشتن بر این موضوع این است که این دوستان با طرح مسئله شوراها- البته بسیار مخدوش و نادرست- این شبهه را ایجاد کردند که این مطالبات نه از جانب یک نیروی لیبرال بلکه از جانب نیرویی چپ- به معنای اعتقاد به پیوند و رابطه‌ی متقابل ستم طبقاتی با سایر ستم‌ها- طرح شده است. باری، معتقدم هر نیرویی که بر پیوند و ارتباط متقابل ستم‌های موجود در جامعه باور دارد تمامی ستم‌ها، محدودیت‌ها، تبعیض‌ها و مسائل موجود در جامعه را همانقدر به مسئله‌ی زنان ربط می‌دهد که به مسائل سایر طبقات، اقشار و نیروهای موجود در جنبش کنونی. آیا مسئله‌ی نبود عدالت اجتماعی، فقر، فساد، اختناق به معنای نبود

آزادی و اختیار در تمامی عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سرکوب، کشتار، شکنجه و اعدام، حاکمیت مذهب و ارتجاع، تخریب محیط زیست و هزاران مسئله دیگر را که گریبانگیر این مردم است می‌توان از مسئله و مطالبات زنان جدا کرد؟

نکته دیگر اینکه: آیا این واقعیت ندارد که بسیاری از قوانینی که این دوستان نقد کرده‌اند و گزینه‌ی جایگزین ارائه داده‌اند ناشی از قوانین مذهبی، سنت و عرف است؟ آیا جدایی دین، سنت و عرف از حاکمیت و حذف این قوانین، سنت‌ها و عرف‌ها از قوانین اساسی، مدنی، جزایی و سایر قوانین، اولین و یکی از مهمترین خواست‌های زنان نیست؟ قطعاً اگر این مطالبه محقق شود بسیاری از قوانینی که جزء به جزء مورد بررسی این دوستان قرار گرفته است اساساً بلاموضوع خواهند شد. مگر اینکه تصورمان بر این باشد که قرار است صرفاً اصلاحاتی در قوانین موجود صورت بگیرد و حاکمیت مذهب، سنت و عرف به شکلی ادامه پیدا کند.

نکاتی جزئی تر

افزون بر نکات کلی مطرح شده می‌توان بیانیه‌ی «مطالبات زنان» را جزء به جزء نیز نقد کرد، زیرا در همان چارچوب پذیرفته شده این دوستان نیز به تمامی حقوق انسانی زنان - و سایر جنسیت‌ها- پرداخته نشده، این حقوق نادیده گرفته شده و یا تصور بر این است که در چارچوب ممکن آتی «مطالباتی» بیش از موارد طرح شده زیاده‌خواهی خواهد بود. بگذار باشد. زنان نیز خواستار حقوق انسانی خود هستند و این حقوق را با صدای بلند فریاد خواهند کشید تا همه بشنوند، به‌ویژه آنانی که با دیوارهای بلند ملاحظات و مصلحت‌اندیشی آنان را محاصره و محبوس کرده‌اند.

۱. در مقدمه‌ی «مطالبات...» در «به رسمیت شمردن حقوق اقلیت‌های جنسیتی، حقوق قومیت‌های مختلف و...»، حقوق مذاهب، باورها و اندیشه‌های دیگر نادیده گرفته شده که امیدوارم سهوی باشد.

۲. بحث شوراها همانطور که در بالا هم اشاره شد همچون وصله‌ای ناجور در این مطالبات و گویا از سر «مصلحت‌اندیشی» و احتمالاً برای جلب نیروهای رادیکال در جنبش زنان صورت گرفته است، و نمی‌توان باور کرد که این دوستان از فلسفه‌ی حکومت شورایی و یا تشکیل شورا بی‌اطلاع بوده باشند. حکومت شورایی آن‌طور که مدافعانش آن را تشریح کرده‌اند، نه حکومتی از بالا بلکه شکلی مردمی و از پایین است یعنی در نهایت و از پایین به بالا تشکیل می‌شود و قرار است در نهایت خود قانونگذار و مجری باشد. بنابراین زنان نیز خود جزو قانونگذاران، مجریان و اداره‌کننده‌گان جامعه خواهند بود، صرفاً «بحث و گفت‌وگو» نمی‌کنند و یا صرفاً اتخاذ‌کننده و مجری «تصمیم‌گیری‌های خرد مرتبط با زنان» نیستند. آن‌ها اختیارات قانونی خواهند داشت و قرار نیست حکومتی و یا کسانی از بالا برایشان بودجه تخصیص بدهند و یا آن‌ها را به رسمیت بشناسند.

۳. تفکیک مطالبات زنان به بخش‌های سیاسی و حقوق اجتماعی، آموزش، بهداشت، ازدواج و خانواده و... نیز نارسا و

ناکافی است و بسیاری از حوزه‌ها، به عنوان نمونه ورزش و هنر، را در بر نمی‌گیرد.

۴. در بخش مشارکت سیاسی و حقوق اجتماعی و ایضا در بخش‌های دیگر کلا به حقوق اقلیت‌های جنسیتی اشاره و پرداخته نشده است. البته در مقدمه به اقلیت‌های جنسیتی اشاره شده و می‌توان این امر را بی‌توجهی از جانب دوستان دانست.

۵. و حق زنان سهم برابر در تمامی ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره است و نه «سهم جنسیتی». البته در برخی از کشورها به واسطه‌ی ستم مضاعفی که به عمر تاریخ بشر، بر زنان رفته است زنان در تمامی عرصه‌ها خواستار تبعیض مثبت به نفع خود هستند. شاید منظور دوستان هم همین بوده است.

۶. در آموزش، زنان و ایضا مردان و سایر اقلیت‌های جنسیتی خواهان آموزش رایگان در تمامی سطوح، فارغ از هر نوع

تفکیک جنسیتی و سهمیه‌بندی جنسیتی، و ایجاد فرصت‌ها و امکانات برابر و مناسب در تمامی مقاطع تحصیلی و در اقصا نقاط کشور هستند.

۷. در بخش بهداشت جزئیات بسیاری مطرح شده که در مقایسه با موارد بسیاری کلی در بخش‌های دیگر بیانگر این است که نویسندگان «مطالبات...» احتمالا یا اطلاعات بیشتری در این زمینه داشته‌اند و یا حساسیت بیشتری در این مورد. به نظر من در مورد سقط جنین این جزئیات ضرورتی ندارد و لزوماً با حقوق انسانی زنان همپوشانی ندارد. حق بارداری یا پایان دادن به آن تنها به عهده‌ی زن است و اوست که در نهایت تصمیم خواهد گرفت. و در همین بخش می‌توانیم به حقوق انسانی زنان و دخترانی هم پردازیم که گاه با عادت ماهانه‌های دردناک و غیرقابل تحمل مجبورند سر کار حاضر شوند و قطعاً خواست یکی دو روز مرخصی با حقوق برای این افراد منطقی است.

۸. در مورد ازدواج به گونه‌ای صحبت شده که گویا تنها شکل ممکن و موجود زندگی مشترک بین زن و مرد- و سایر اقلیت‌های جنسی- است. دست کم در کشور خودمان به‌رغم ارتجاع و اختناق حاکم در یک دهه‌ی اخیر دختران و پسران شیوه‌های دیگری غیر از ازدواج برای با هم بودن یا با هم زندگی کردن برگزیده‌اند بنابراین قطعاً حق انسانی زنان، مردان و سایر اقلیت‌های جنسی این است که به هر شکل و طریقی که خواستند بتوانند مشترکاً زندگی کنند و باید حقوقی برابر با زوجینی داشته باشد که ازدواجشان ثبت می‌شود. فرزندان آنان، چه فرزندان واقعی برای زنان و مردان و چه فرزندان پذیرفته شده از جانب اقلیت‌های جنسی- نیز قطعاً باید حقوقی برابر با فرزندان حاصل از ازدواج ثبت شده داشته باشند.

البته خود ثبت ازدواج هم قطعاً با حذف مذهب، سنت و عرف از قوانین فقط امری حقوقی و داوطلبانه خواهد بود. بدیهی است همه‌ی این قوانین شامل تمامی اقلیت‌ها، مهاجران و... هم خواهد بود.

۹. یک بند که حتما باید به این حقوق انسانی اضافه شود ایجاد امکانات رایگان برای سرپرستی و مراقبت از زنان (مردان و سایر جنسیت‌ها) هنگام سالخوردگی، بازنشستگی، از کارافتادگی و احتمالا معلولیت است. مراقبت و سرپرستی از معلولین و ناتوانان قطعاً به عهده‌ی جامعه است.

۱۰ در اشتغال نیز حقوق انسانی به معنای دستمزد برابر (برای کار برابر) انتخاب، حضور و سهمیه‌ی برابر برای زنان (و سایر اقلیت‌های جنسیتی) در تمامی مشاغل موجود در تمامی عرصه‌های تولیدی و غیرتولیدی است.

۱۱. در مورد کارخانگی و پرداخت دستمزد به آن اختلاف نظر بسیار است. به هر حال به نظر برخی پذیرش کارخانگی به عنوان شغل، فقط آن را جاودانه خواهد کرد. قطعاً زنان خانه‌دار باید بیمه داشته باشند و در حوزه‌های گوناگون از آنان حمایت شود، که یکی از این تلاش‌ها تبدیل کارخانگی به

امری اجتماعی و آزاد کردن نیروی زنان برای پرداختن به اموری خلاقانه‌تر و ارتقای خود است.

۱۲.... و در مورد تن‌فروشی و به رسمیت شناختن آن نیز تردیدهای بسیاری وجود دارد. قطعاً این زنان (مردان-دگرباشان) باید تحت حمایت قانون قرار بگیرند و امکانات بیمه، خدمات بهداشتی و... دریافت کنند. اما و در عین حال مهمترین اقدامی که در این مورد باید صورت گیرد توانمند کردن این افراد و اختصاص بودجه و نیروی مکفی در این رابطه است و از سوی دیگر تنبیه، جریمه و مجازات بهره‌کشان جنسی و مبارزه جدی و فراگیر با قاچاقچیان سکس اقداماتی است که می‌توان امید داشت این وحشیانه‌ترین و غیرانسانی‌ترین نوع استثمار بدن انسان محدود و به تدریج حذف شود. قطعاً حذف «ازدواج»‌های مصلحتی و مبتنی بر ارزش‌های غیرواقعی، و نه عشق و عاطفه، نیز می‌تواند در این مسیر بسیار یاری‌دهنده باشد و نیاز و تقاضا برای این نوع بهره‌کشی جنسی را بسیار کاهش دهد.

۱۳. در مورد مرخصی‌های پیش و پس از زایمان نیز مثل مسئله سقط جنین جزئیاتی مطرح شده که خیلی نمی‌توان در مورد کارکرد آن‌ها مطمئن بود. چرا یک ماه مرخصی... برای زنان باردار و چه وقت؟ یا چرا یک سال پس از زایمان؟ چرا دو سال نه؟ و باز در زیر مجموعه همین بند دو سال مرخصی تکرار شده که ضرورتی ندارد. مهم این است که زنان حق دارند در دوران بارداری و پس از آن مراقبت‌های کافی و امکانات کافی و رایگان دریافت کنند و پس از بازگشت به کار (با دو سال مرخصی یا یک سال) مجدداً به کارشان در موقعیت و با حقوق و مزایای قبلی مشغول شوند.

۱۴. و خشونت علیه هر یک از آحاد جامعه- زنان، مردان و دگرباشان- به هر شکلی جرم است و باید مجازات شود.

...

لزوم تداوم و گسترش بحث

در این نگاه کلی و منتقدانه تلاش کردم ابتدا رویکرد کلی دوستان نویسنده را براساس باورهای خود مورد بررسی و کنکاش قرار دهم. سپس در برخی زمینه‌ها، کماکان در چارچوب رویکرد و چشم‌انداز دوستان از نظام آینده، مواردی را که مغفول مانده بود به «مطالبات» اضافه کنم. قطعاً، چه خود این دوستان و چه سایر گروه‌ها و یا افراد فعال در حوزه زنان می‌دانند که «مسئله‌ی زن» و به تبع آن مطالبات و خواست‌های زنان در طبقات، اقشار، گروه‌ها، اقلیت‌های قومی، نژادی، مذهبی و جنسیتی و... بسیار متنوع، متفاوت و گاه حتی متضاد است، بنابراین مشارکت فعال زنان از تمامی گروه‌های مذکور در این بحث می‌تواند فرصتی برای طرح واقعی این مطالبات متنوع و متفاوت و گاه متضاد باشد.

فصل جدید سیاست‌ورزی در ایران

پرویز صداقت

چشم‌اندازهای خیزش ژینا

اشاره

مبارزات انقلابی، اما غیرمتمشکل، از آن دست که طی چند ماه گذشته در ایران شاهد بودیم احتمالاً در جریان پیش‌روی سخنگویان خود را خواهد یافت و از میان این سخن‌گویان به تدریج رهبرانی که پای در میدان مبارزه دارند زاده می‌شوند. مبارزات امروزی ایرانیان پیشینه‌ای طولانی دارد و بسیاری از سخنگویان بالقوه‌ی آن، کنشگران حقوق بشر، آموزگاران، کارگران، و کلا، دانشجویان، روشنفکران و فعالان صنفی هستند که هم‌اکنون عمدتاً در زندان‌اند. همان‌گونه که رهبران

مبارزات مردم افریقای جنوبی علیه آپارتاید در زندان بودند.
آنان رهبران واقعی مبارزات امروز هستند.

تشکیل ائتلاف و ایجاد نهاد مؤثر رهبری کننده، نه از خلال
توییت نوشتن در فضای مجازی یا تصویرسازی در شبکه‌های
ماهواره‌ای، که از دل سالیان سال مبارزه در میدان‌های واقعی
به دست آمده و به دست خواهد آمد. باید امیدوارم باشیم و
بکوشیم تا کنشگران آگاه قادر باشند ضمن استمرار خیزش
«زن، زندگی، آزادی» مسیر مستقل خود را برای آزادی و
عدالت اجتماعی در ایران پی بگیرند و توأمان به امپریالیسم و
استبداد «نه» بگویند.

خیزشی که از بیست و ششم شهریورماه ۱۴۰۱ با حضور
معرضان به قتل ژینا (مهسا) امینی در برابر بیمارستان کسری
در تهران آغاز شد اکنون دومین فصل خود را طی می‌کند.
گذشت بیش از ۱۰۰ روز از آغاز خیزش، زمان مناسبی برای
ارزیابی نقاط قوت و ضعف این اعتراضات، مقایسه‌ی آن با

خیزش‌های اعتراضی مشابه در چهار دهه‌ی گذشته و گمان‌زنی‌هایی درباره‌ی چشم‌اندازهای جاری با توجه به مجموع اوضاع و احوال اقتصادی و اجتماعی و ژئوپولیتیک است. در این مقاله، می‌کوشم با تأکید بر وجوه متفاوت خیزش جاری در مقایسه با سایر خیزش‌های اعتراضی پس از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ نشان دهم که این خیزش آغازگر فصل جدیدی از سیاست‌ورزی در ایران است.

مقدمه

هفته‌ی پایانی شهریورماه سال جاری آغازگر فصل نوینی از خیزش‌های اعتراضی در ایران معاصر است. اگرچه با توجه به شواهد موجود و به‌ویژه اطلاعات مرتبط با معترضان بازداشت‌شده اصلی‌ترین گروه سنی شرکت‌کننده در اعتراضات نوجوانان و جوانان در فاصله‌ی سنی ۱۵ تا ۲۵ سال بوده‌اند، اما این اعتراضات به‌خوبی از بسیاری تجارب اعتراضات دو دهه‌ی گذشته در ایران بهره‌مند شده و توانسته

است بر بسیاری از نقاط ضعفی که امواج اعتراضی پیشین از آنها آسیب می‌دیدند اجتناب کند.

در مقاله‌ی حاضر ابتدا وجوه تشابه و تفاوت خیزش کنونی را با سایر اعتراضات چهار دهه‌ی گذشته بررسی می‌کنم، سپس با توجه به تضادهای کنونی در پهنه‌ی مناسبات قدرت در ایرانِ امروز تلاش می‌کنم تصویری را از چشم‌اندازهای محتمل وضعیت کنونی به دست دهم.

چهار دهه خیزش‌های اعتراضی

ایران در پی انقلاب ۱۳۵۷ تا امروز شاهد انبوه کنشگری‌های صنفی و خیابانی مخالفت‌جویانه و امواج اعتراضی متعددی بود که هر کدام در آغاز امیدهای زیادی برانگیخت اما در عمل به تدریج فروکش کرد، متوقف شد و در دست‌یابی به اهداف خود ناکام ماند. نخستین موج از روزهای منتهی به پیروزی انقلاب بهمن آغاز شد و حدود چهار سال ادامه داشت. این

موج اعتراضی در قالب‌های مختلف جنبش‌های شورایی کارگری، جنبش‌های ملیت‌ها، جنبش زنان، جنبش‌های دانشجویی و دانش‌آموزی و اعتراضات سازمان‌یافته‌ی دیگر از سوی آن دسته از گروه‌های مشارکت‌کننده در انقلاب ۵۷ سازمان‌دهی و هدایت شد که در مواردی به‌سرعت و در مواردی به‌تدریج به‌دست جریان غالب اسلام‌گرا از سپهر سیاسی ایران پساانقلابی حذف شده بودند. این حذف به‌مدد سرکوب‌های پرادمانه‌ای رخ داد و به جان‌باختن هزاران نفر، محبوس شدن ده‌ها هزار نفر و تبعید اجباری صدها هزار نفر منجر شد. گستردگی ابعاد «سرکوب» باعث شد بسیاری تصور کنند که عامل سرکوب یگانه‌عاملی بود که به‌استقرار قطعی حاکمیت کنونی انجامید. اما هم در این مورد و هم در مورد سایر خیزش‌های اعتراضی دهه‌های بعد علاوه بر عامل سرکوب دو عامل «بازتوزیع اقتصادی» و «مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک» نیز نقش تعیین‌کننده داشت. فروکاستن علت شکست خیزش‌ها و جنبش‌ها به سرکوب حاکمیت دیدگاهی تقلیل‌گرایانه است که در نهایت به نوعی شکست‌باوری می‌رسد که در برابر سازوبرگ‌های مردم مجهزتر و باتجربه‌تر

سرکوب، گریزگاهی از تنگناهای موجود نمی‌بیند و گاه حتی می‌تواند به پذیرش اشکالی از مداخله‌ی بشردوستانه‌ی نیروهای خارجی منتهی شود.

به گمان من، آنچه در تحولات سال‌های نخست انقلاب به موازات سرکوب دگراندیشان به استقرار قطعی جناح غالب اسلام‌گرا و حزب جمهوری اسلامی منتهی شد از یک سوی سیاست‌های بازتوزیعی اقتصادی و از سوی دیگر استفاده از انواع سازویرگ‌های مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک، در بستر ساختاری مناسب داخلی و فضای مساعد جهانی رخ داد. در جامعه‌ی ایران ابتدای انقلاب عوامل ساختاری مؤثری مانند سهم ۵۰ درصدی جمعیت روستایی، پیکره‌بندی طبقاتی آن زمان و سهم بالای خرده‌بورژوازی سنتی و حضور انبوه مهاجران روستایی دارای جهان‌بینی مذهبی در شهرها، باعث شد بلوک طبقاتی به رهبری روحانیت شیعه قادر شود بلوک‌های رقیب را که پایگاه طبقاتی آن‌ها عمدتاً شامل مزدو حقوق‌بگیران شهری و گروه‌هایی مانند دانشجویان و فعالان کارگری بود، از پهنه‌ی قدرت سیاسی حذف کند. در

آن زمان بلوک اپوزیسیون که از تشخت میان خود و محاسبات و تاکتیک‌های نادرست سیاسی نیز آسیب می‌دیدند از قدرت کافی برای مقابله با سازوبرگ‌های سرکوب قدرت حاکم برخوردار نبود. در عین حال که نباید فراموش کرد که دهه‌ی ۱۳۶۰ دوران جنگ سرد امریکا و اتحاد شوروی بود و اسلام سیاسی به‌عنوان ابزار ایدئولوژیک قدرتمندی در خاورمیانه در برابر نفوذ کمونیسم و ناسیونالیسم سکولار تقویت می‌شد. علاوه بر آن، سیاست‌های بازتوزیعی پوپولیستی طی سال‌های نخست انقلاب در حفظ پیوستگی پایگاه اجتماعی بلوک طبقاتی حاکم به شکل مؤثری عمل کرد و با توجه به جنگ هشت‌ساله با عراق، حاکمیت از ابزارهای مشروعیت‌بخش ایدئولوژیک خود به گسترده‌ترین شکل ممکن بهره برد.

به این ترتیب، علاوه بر توانایی سرکوب، عوامل ساختاری داخلی و بستر مساعد جهانی همراه با مشروعیت‌بخشی به‌مدد اسلام سیاسی و سیاست‌های پوپولیستی اقتصادی در شکل‌گیری و استقرار نظم سیاسی پس‌انقلابی بیشترین نقش را داشت.

با این همه، خواست تغییر در میان بخش‌های فزاینده‌ای از جامعه‌ی ایران در تمامی سال‌های بعد از انقلاب کاملاً مشهود و نمایان بود و در مقاطعی به شکل خیزش‌های فراگیر تلبور می‌یافت که از جمله‌ی مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به خیزش‌های دانشجویی ۱۳۷۸، اعتراضات پساانتخاباتی ۱۳۸۸ موسوم به «جنبش سبز» و خیزش‌های اعتراضی دی‌ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ اشاره کرد. چنان که شاهد بودیم در تمامی این مقاطع استفاده‌ی گسترده از سازوبرگ‌های سرکوب به فروکش، توقف و شکست هریک از این خیزش‌ها منتهی شد. در ادامه تلاش می‌کنم بر سایر عواملی که افزون بر سرکوب به شکست این خیزش‌ها یاری کرد تمرکز کنم.

خیزش اعتراضی ۱۳۷۸ در بستر امید به پیروزی اصلاحات

نخست به خیزش عمدتاً دانشجویی سال ۱۳۷۸ توجه کنیم که اگرچه در مقایسه با خیزش‌های دهه‌های بعد ابعاد بسیار

محدودتری داشت اما در قیاس با اعتراضات شهری پراکنده‌ی پیش از خود از پایان جنگ تا آن هنگام، از همه گسترده‌تر بود. اعتراضات دانشجویی سال ۱۳۷۸ در پی اتخاذ رویکرد سرکوب گسترده از سوی حاکمیت تقریباً به سرعت فروکش کرد و متوقف شد. اما فراموش نکنیم که این اعتراضات در مقطعی توقف یافت که بخش بزرگی از کنشگران فعال در آن کماکان امیدوار بودند مطالبات‌شان از مجاری قانونی و از خلال انتخاب گسترده‌تر اصلاح‌طلبان در مجموعه‌ی انتخابات پیش‌رو محقق شود. بخش اعظم مخالفان وضع موجود در آن مقطع اصلاح را امکان‌پذیر و روشی کم‌هزینه برای تحقق اهداف‌شان می‌دانستند. اغلب آنان کم‌وبیش به اصلاح‌طلبان امیدوار بودند. به همین دلیل بود که در سلسله‌ی انتخابات آن دوره (نخستین دور شوراهای شهر و روستا، ششمین دوره‌ی مجلس شورای اسلامی و دور دوم انتخابات ریاست‌جمهوری سیدمحمد خاتمی) شاهد پیروزی چشمگیر اصلاح‌طلبان بودیم. در عین حال، حاکمیت نیز کم‌وبیش پایگاه سنتی خود در جامعه را حفظ کرد و اسلام سیاسی برای این پایگاه مردمی کماکان عامل مؤثر مشروعیت‌بخشی بود. اوضاع اقتصادی آن

سال‌ها نیز به گونه‌ای بود که کماکان رشد طبقه‌ی متوسط را امکان‌پذیر می‌ساخت و گروه‌های جمعیتی برخوردار از سطوحی از امکانات اقتصادی افزایش می‌یافتند.

جنبش سبز

در خردادماه ۱۳۸۸ در خیزش اعتراضی به تقلب انتخاباتی در پی اعلام پیروزی محمود احمدی‌نژاد با شرایط اجتماعی بعضاً متفاوتی مواجه بودیم. از سویی رویارویی دو جناح اصلی حاکمیت به صف‌آرایی در خیابان‌ها کشیده شد و از سوی دیگر آنانی که بیش از یک دهه امیدوار بودند که فرایندهای اصلاحات ثمربخش باشد و بدنه‌ی اجتماعی گسترده‌ی اصلاح‌طلبان را تشکیل می‌دادند، به اتکای تجارب قبلی دریافتند که کنشگری از طریق صندوق رأی ناکافی است و علاوه بر آن باید در کف خیابان مطالبات‌شان را دنبال کنند.

جنبش سبز که از فردای اعلام نتایج انتخابات ریاست جمهوری آغاز شد و در راهپیمایی سکوت در ۲۵ خردادماه سال ۱۳۸۸ تصویری خیره کننده از خود ارائه داد؛ طی چند ماه و در پی جان باختن ده‌ها و زندانی شدن هزاران نفر بعد از اعتراضات عاشورای آن سال در ششم دی‌ماه به شدت فروکش کرد و به تدریج متوقف شد. قبل از هر چیز باید به خاطر داشته باشیم که در پی حوادث این روز شاهد بروز تعلق‌های جدی در اقدامات رهبران این جنبش (به سبب فشار حاکمیت؟ ترس از رادیکال شدن جنبش؟ یا هردو؟) بودیم. در نهایت در حالی که کماکان انتخابات دور قبل را تقلب‌آمیز می‌دانستند مردم را دعوت به حضور در انتخابات بعدی کردند. این شکل رهبری حرکت‌های اعتراضی در عمل ضرب‌آهنگ لازم را برای استمرار ضربان جنبش از آن سلب کرد.

اما، به گمان من، مهم‌تر از تعلق رهبران جنبش سبز و ناهمراهی بخش بزرگی از اصلاح‌طلبان با کنشگران جنبش، در آن مقطع حاکمیت از مجموعه امکانات اقتصادی برای مشروعیت بخشیدن به خود در میان بخش بزرگی از جمعیت

برخوردار بود. جنبش سبز در مقطعی رخ داد که درآمد ارزی حاصل از صادرات نفت در ایران به رکوردهای جدیدی دست یافت. همین امر باعث شد که حاکمیت در سال‌های ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۰ از امکان ارائه‌ی فرصت‌های اقتصادی اغواکننده‌ای هم برای طبقات محروم و هم برای طبقات متوسط و مرفه جامعه برخوردار بود. سیاست هدفمندسازی یارانه‌ها با پرداخت یارانه‌ی نقدی برای طبقات فرودست جامعه در نگاه نخست بسیار جذاب جلوه می‌کرد. مبلغ یارانه‌ی نقدی برای یک خانواده‌ی چهار نفری در نخستین سال اجرای آن نزدیک به دو سوم حداقل دستمزد آن زمان بود. بنابراین بسیاری از گروه‌ها و افرادی که درآمدی معادل و یا کم‌تر از حداقل دستمزد داشتند به این ترتیب یک‌شبه دارای درآمدی نزدیک به دوبرابر قبل شدند. همین امر نوعی امیدواری معیشتی نسبت به وضع موجود را در میان این گروه‌ها ایجاد کرد. طبقه‌ی متوسط نیز اگرچه به لحاظ سیاسی و اجتماعی شکست خورده و از نظر فرهنگی دائماً تحقیر می‌شد اما از نظر اقتصادی از فرصت‌های مالی بسیار برخوردار بود. شاخص بورس در سال ۱۳۸۸ رشد ۵۰ درصدی و در سال ۱۳۸۹ رشد ۸۵ درصدی

داشت. این همه در حالی بود که در تمامی این سال‌ها نرخ ارز در حدود ۱۰۰۰ تومان تثبیت شده بود و این امر برای طبقات متوسط و بالایی جامعه که دارای منابع مالی مازاد بودند فرصت‌های کم‌نظیری برای سفر خارجی، مهاجرت، و استفاده از فرصت‌های سودآوری در بازار مسکن و طلا و بورس فراهم ساخته بود.

گفتنی است سیاست هدفمندسازی یارانه‌ها از ۲۷ آذرماه ۱۳۸۹ اجرا شد اما تبلیغات اجرای آن از دو سال قبل آغاز شده بود. به یاد بیاورید که این برنامه‌ی ویرانگر اقتصادی در روزهای نخست چنان جلوه‌گر شد که اصلاح‌طلبان در برابر رقبای محافظه‌کارشان می‌گفتند که این سیاست در اصل ابتکار و پیشنهاد ما بوده که احمدی‌نژاد اجرا کرد!

نهایتاً باید تأکید کرد که جنبش سبز عمدتاً به کلان‌شهرهای مرکزی (یعنی تهران و عمدتاً چند کلان‌شهر با اکثریت فارس‌زبان مانند اصفهان و شیراز) محدود ماند و از نظر

طبقاتی قادر به جذب مؤثر طبقه‌ی کارگر و طبقات فرودست جامعه نشد. این همه در حالی بود که پایگاه اجتماعی حاکمیت کماکان حفظ شده بود.

بنابراین عوامل موفقیت حاکمیت در سرکوب جنبش سبز، عدم همراهی بخش بزرگ اصلاح‌طلبان با خواست‌های رادیکال‌شونده‌ی فعالان این جنبش، و بسیار مهم‌تر از آن سیاست‌های بازتوزیعی اقتصادی دولت و استمرار مشروعیت ایدئولوژیک اسلام سیاسی در میان پایگاه سنتی هواداران رژیم بوده است ضمن آن که جنبش سبز قادر نشد به شکل گسترده‌ای طبقات و گروه‌های اجتماعی فرودست را با خود همراه سازد.

خیزش‌های اعتراضی دهه‌ی ۱۳۹۰

اعتراضات دهه‌ی ۱۳۹۰ سه ویژگی متمایز داشته که به‌ویژه از نیمه‌ی این دهه به خیزش‌های اعتراضی ابعاد ساختارستیز یا انقلابی بخشید.

نخستین ویژگی متمایز خیزش‌های اعتراضی این دهه آن بود که در بستری از انسداد ساختاری اقتصادی رخ داد. مجموع تحولاتی که از ابتدای این دهه شاهد بودیم باعث شد که بحران رکود - تورم سال‌های قبل که گواه آن نرخ تورم دورقمی در تقریباً تمامی سال‌های بعد از انقلاب و نرخ رشد اقتصادی ناکافی و اغلب پایین‌تر از سطوح برنامه‌ریزی شده در اغلب این سال‌ها بود در بستری از انسداد ساختاری استمرار یافت. چنان‌که از ابتدای دهه‌ی ۹۰ تا امروز میانگین نرخ رشد اقتصادی صفر بوده و میزان سرمایه‌گذاری جدید در اقتصاد ایران کم‌تر از سرمایه‌های مستهلک شده است و نرخ تورم به سطوح جدیدی رسید که حتی در ۴۳ سال گذشته نیز بی‌سابقه بوده است. بنابراین آن دسته از عواملی که در دهه‌های هفتاد و هشتاد رونق‌های سوداگرانه‌ی زودگذر در بخش‌هایی از اقتصاد ایجاد می‌کرد به‌ویژه از نیمه‌ی دوم این دهه دیگر

امکان شکل‌گیری نداشت. رونق بورس اوراق بهادار در سال ۱۳۹۸ نیز یک طرح پونزی تمام‌عیار بود که دولت وقت به اجرای آن مبادرت کرد و مطلقاً نشانه‌ای از بهبود اوضاع اقتصادی نبود.

دومین ویژگی بحران‌های ژئوپلتیکی بود که در تمامی این سال‌ها بر اقتصاد و جامعه‌ی ایران سنگینی می‌کرد. اگرچه از اوایل دهه‌ی ۱۳۸۰ این بحران با فعالیت‌های هسته‌ای ایران ارتباط یافت، اما در دهه‌ی بعد با ارجاع پرونده‌ی ایران به شورای امنیت و اعمال تحریم، سپس انعقاد برجام، کاهش موقت تحریم‌ها، و در پی آن خروج امریکا از برجام و بازگشت تحریم‌ها و حاکم‌شدن شرایط «نه صلح - نه جنگ» تشدید شد و در تمامی این سال‌ها حیات اقتصادی و اجتماعی ایرانیان را تحت شعاع خود قرار داد. بحران ژئوپلتیک ضمن تشدید شرایط انسداد ساختاری در مقاطعی اعتراضات را تحت شعاع خود قرار داده است.

سومین ویژگی توسعه‌ی نفوذ اینترنت در ایران و حضور ایرانیان در شبکه‌های اجتماعی است که به سرعت ابزار پروپاگاندا‌ی حاکمیت را ناکارآمد می‌ساخت و به این ترتیب از ایدئولوژی اسلام سیاسی نزد گروه‌های وسیع‌تری از جامعه مشروعیت‌زدایی کرد و علاوه بر آن به شکل‌گیری اولیه‌ی انواع نوظهوری از سوژه و عاملیت تغییر در میان گروه‌های اجتماعی یاری می‌کرد.

در ایران چهار دهه‌ی گذشته امکان شکل‌گیری تشکل‌های مستقل از حاکمیت بسیار محدود بوده و به‌مرور نیز دامنه‌ی هرچه محدودتری پیدا کرده است و تشکل‌های کارگری مستقل به‌شدت سرکوب می‌شده‌اند و انواع تشکل‌های مدنی و حتی خیریه‌ای نیز در شرایط بسیار سختی حیات داشته‌اند، بگذریم از احزاب سیاسی مستقل از دو جناح حکومتی که طی چهار دهه‌ی گذشته اساساً امکان شکل‌گیری نداشتند. همه‌ی این‌ها درست است، اما شبکه‌های اجتماعی امکان هم‌اندیشی افراد مرتبط را (در یک حرفه، یک صنف، یک واحد صنعتی، یک دانشگاه، یک کانون صنفی، یک انجمن اولیا و مربیان،

...) فراهم کرد و امکان فراخوانی برای اقدامات مشترک را پدید آورد. اعتراضات دی‌ماه ۹۶، آبان ۹۸ و اعتراضات ۱۴۰۱ عمدتاً به اتکای ارتباطات حاصل از شبکه‌های اجتماعی و اطلاع‌رسانی‌های آن امکان‌پذیر شدند. بنابراین شکل‌گیری گروه‌های مجازی تا اندازه‌ای و البته به‌طور ناقص توانسته بخشی از خلاء ناشی از فقدان تشکل‌های واقعی را پر کند و روشی کم‌هزینه و کارآمد برای پیوند بخشیدن و اطلاع‌رسانی فراهم سازد که امکان سرکوب آن کم‌تر است، اگرچه نه فقدان سازمان‌دهی در زمان و مکان واقعی را کاملاً جبران و نه خلأ رهبری را پر می‌کند.

در بستر سه ویژگی یادشده نخست در دی‌ماه ۱۳۹۶ و سپس در آبان ۱۳۹۸ شاهد شکل‌گیری اعتراضاتی بودیم که هریک تا آن هنگام بی‌سابقه بودند. زیرا برخلاف دو خیزش اعتراضی پیشین، طبقات جدید (عمدتاً طبقات فرودست) را وارد صحنه‌ی اعتراضات کرد و همچنین به لحاظ پهنه‌ی جغرافیایی گستردگی اعتراضات در تمامی سال‌های بعد از انقلاب بهمن ۵۷ بی‌سابقه بودند. اعتراضات سال ۱۳۹۸ در پی یک هفته

قطع سراسری اینترنت و به موازات آن سرکوب بسیار خشن معترضان متوقف شد. درست همان طور که اعتراضات سال ۷۸ یا ۸۸ در پی سرکوب و با فراز و فرودهایی متوقف شدند. اما آیا این بار هم دو عامل مشروعیت بخشی اقتصادی و ایدئولوژیک در کار بودند یا حاکمیت صرفاً بر عامل سرکوب اتکا داشت؟ توقف نسبی اعتراضات آبان ۹۸ در پی سرکوب گسترده و حتی مهم تر از آن دو عامل ویژه و نوپدیدی بود که در سه سال گذشته فعال بوده اند و همین دو عامل فاصله ای بیش از دو سال بین این اعتراضات و اعتراضات ۱۴۰۱ ایجاد کرد.

عامل نخست تشدید بحران ژئوپلتیک در پی خروج یک طرفه ای امریکا از برجام و متعاقب آن ترور فرماندهی سپاه قدس توسط امریکا بود. در مقاطعی از این دوره بحران ژئوپلتیک به چنان سطوح حادی رسید که رویارویی نظامی قریب الوقوع را کاملاً محتمل ساخته بود. از این رو، در چنین فضایی امکان شکل گیری مجدد اعتراضاتی از جنس آبان ماه ۹۸ بسیار بعید بود. در عین حال که بعد از سه ماه با شوک

ناشی از همه‌گیری کرونا مواجه شدیم. در حقیقت به نظر می‌رسد بهت اولیه‌ی ناشی از سرکوب اعتراضات آبان‌ماه با شوک و بهت‌های ناشی از بحران ژئوپلتیک منطقه‌ای و متعاقب آن بحران همه‌گیری کرونا، استمرار اعتراضات آبان را به تعویق انداخت. با این همه، در تمامی این دوره و سال‌های ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ به لحاظ اعتراضات مطالباتی گروه‌های مختلف مزدو حقوق‌بگیر اعم از کارگران صنعتی، آموزگاران و بازنشسته‌ها، شاهد یکی از پرتلاطم‌ترین مقاطع در تمامی تاریخ معاصر ایران بوده‌ایم، همچنین در مقطعی اعتراضات شهری گسترده‌ای به‌ویژه در استان خوزستان رخ داد.

ویژگی‌های متمایز خیزش ژینا

درباره‌ی خیزش ژینا بسیار گفته و نوشته شده است. در این جا با توجه به اهداف بحث حاضر و با توجه به نکات پیش‌گفته درباره‌ی شرایط افول و شکست خیزش‌های اعتراضی گذشته،

به ویژگی‌های متمایز آن در مقایسه با اعتراضات پیشین توجه می‌کنیم.

۱. نخستین ویژگی آن است که کنشگران اغلب نوجوان و جوان خیزش اخیر، درس‌های مؤثری از خیزش‌های سه دهه‌ی گذشته آموخته و درک و هضم کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که به‌درستی این نسل بر شانه‌های نسل‌های پیشین خود ایستاده‌اند و از همین رو قادر به اتخاذ تاکتیک‌های مؤثرتر و دیدن افق‌های دوردست‌تری شده‌اند.

۲. دومین ویژگی تمایزبخش این خیزش انقلابی این است که برخلاف تمامی خیزش‌های پیش از خود توانسته است برشی از تمامی طبقات اجتماعی را دربرگیرد. پراکنش مکانی اعتراضات در نقاط مرکزی، شمالی، جنوبی و حاشیه‌ی پایتخت به‌خوبی نشانگر این فراگیری طبقات و گروه‌های مختلف در آمدی است. در عین حال، حضور مؤثر برخی اصناف و حرفه‌ها که کم‌تر در اعتراضاتی از این دست حضور

داشتند (نظیر پزشکان) نشان‌دهنده‌ی فراگیری کم‌نظیر این اعتراضات است.

۳. علاوه بر آن، این خیزش تا حد زیادی بر شکاف خیزش‌های اعتراضی مرکز - پیرامون غلبه کرده است و گروه‌های ملیتی کرد، بلوچ و لر در آن حضور مؤثر و مستمر داشته‌اند. به‌ویژه پیشتازی کردستان در این خیزش دستاوردهای آگاهی‌بخش ارزشمندی برای تمامی کنشگران در تمامی ایران داشته است.

۴. توجه به نقشه‌ی یک نشان می‌دهد که دامنه و شدت اعتراضات در پهنه‌ی جغرافیایی ایران با توجه به شمار اعتراضات و شمار بازداشتی‌ها کم‌وبیش منطبق با شدت تراکم جمعیت در هر منطقه است و تنها استثنا کردستان است که بار مضاعفی در این اعتراضات بر دوش داشته است.

۵. دیگر ویژگی خصلت زنانه‌ی این خیزش است که به‌خوبی توانسته جنبش زنان و مطالبات آن را در رأس مطالبات کثیر خود قرار دهد. حضور مؤثر و در بسیاری موارد تعیین‌کننده‌ی زنان در این خیزش توانسته مطالبات جنبش زنان ایران را در رأس مطالبات خیزش قرار دهد و در عین حال حتی در شرایط عدم شکل‌گیری اعتراضات شهری نیز با حضور بی‌حجاب زنان در فضاهای شهری حیات جنبش را به شکل نافرمانی مدنی به رخ انکارکنندگان آن بکشد.

۶. به همین ترتیب، دیگر ویژگی این خیزش حضور دانشجویان و دربرگیری جنبش دانشجویی در آن است. مشارکت دانشجویان، با توجه به پراکندگی دانشگاه‌ها، امکان پراکندگی جغرافیایی اعتراضات را فراهم ساخته به طور دائم روحیه‌ای مترقی و زنده به جنبش بخشیده است.

۷. همراهی و همبستگی هنرمندان و برخی چهره‌های مشهور نیز در این خیزش قابل تأمل و دارای دو سویه‌ی مثبت و منفی

است. از سویی، به نظر می‌رسد انبوه آثار هنری خلق شده در همراهی با این جنبش در تاریخ جنبش‌های اجتماعی ایران بی‌نظیر است. هر روز شاهد خلق یک اثر جدید هنری، یک پرفورمنس اعتراضی و یک اثر زیباشناسانه‌ی بدیع هستیم. بعد از سه دهه ترویج هنرمندان در مقام سوژه‌های نولیبرال، اکنون به شکل شگفت‌انگیزی بسیاری از همان نقش‌آفرینان آثار ایدئولوژیک، همان مبلغان خرید این کالا و آن مرکز خرید و زینت‌بخشان مسابقه‌های تلویزیونی را در کنار خیزش اعتراضی می‌بینیم. از سوی دیگر، حضور سلبریتی‌ها، در غیاب احزاب و تشکل‌های سیاسی و صنفی، وزنی نامتناسب بر دوش این چهره‌ها قرار داده که فراتر از ظرفیت مفروض آنان است و می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد.

۸. همراهی بی‌سابقه‌ی دیاسپورای ایرانیان با خیزش اعتراضی نیز قابل تأکید است و همین همراهی از جمله‌ی عواملی است که توانسته حمایت جهانی بی‌سابقه‌ای از آن پدید آورد.

۹. این خیزش در دو مقطع و برای نخستین بار در خیزش‌های اعتراضی پس از انقلاب بهمن توانست اعتصابات بخشی از کسبه و مراکز خرده‌فروشی را با خود همراه کند. همراهی بخشی از دانش‌آموزان با این خیزش نیز تنها با انقلاب بهمن و جنبش ملی‌شدن صنعت نفت قابل قیاس است.

به این ترتیب خیزش ژینا در استمرار خیزش آبان ۹۸ شکل گرفته و در عین حال چرخشی مترقی نیز در آن بوده است. شعارهای اعتراضی سال‌های ۹۶ و ۹۸ صرفاً «نه» به وضع موجود بود و طرح‌های مثبتی در خود نداشت. اما اندکی واگشایی شعارهای خیزش ژینا به‌خوبی خواسته‌های سکولاریسم، دموکراسی و آزادی را، ولو گاه به شکلی غیرمستقیم، نشان می‌دهد.

در ادامه‌ی بحث درباره‌ی نقاط قوت باید نقاط ضعف این خیزش را نیز مورد توجه قرار داد.

۱. نخستین نقطه ضعف که عمدتاً ناشی از سازوبرگ‌های گسترده‌ی سرکوب است، حجم بزرگ مردمی است که با اعتراضات همدل‌اند اما عمدتاً به سبب ریسک‌های موجود این همدلی به مشارکت مؤثر در کنش‌های اعتراضی منتهی نشده است.

۲. اگر بر این باور باشیم که موفقیت اعتراضات شهری و دانشجویی از این دست مستلزم همراه‌شدن آن با اعتصابات محل کار است، هنوز خیزش جاری موفق به غلبه بر ضعف ناکافی بودن این همراهی نشده است. البته برای نخستین بار عمدتاً در نخستین فراخوان شاهد اعتصاب کسبه نیز بودیم. اما این کافی نیست و عمدتاً وجه نمادین بسیار پررنگی دارد، اگر بناست به موفقیت برسد باید قادر باشد با اعتصابات در واحدهای صنعتی تکمیل شود. دشواری‌های آن را می‌دانیم. پیوستن نیروی کار با قراردادهای موقتی و شکننده در شرایط بحران عمومی معیشتی بسیار دشوار است اما پیگیری موفقیت خیزش چاره‌ای جز پیمودن این راه ندارد. در خصوص کارگران یقه سفید و شاغلان طبقه‌ی متوسط شهری به‌ویژه در

بخش دولتی و نهادهای عمومی غیردولتی، علاوه بر عوامل مرتبط با بی ثبات کاری، باید به نظام گزینش استخدامی در ایران توجه کرد که به دنبال استخدام حامیان نظام در فرصت‌های شغلی موجود است.

۳. برخی موارد که نقاط قوت این خیزش به شمار می‌روند از منظری دیگر می‌تواند نقطه ضعف آن تلقی شود. برای مثال سازمان‌دهی شبکه‌ای که از سویی آسیب‌پذیری جنبش نسبت به سرکوب را به شدت کاهش داده، از سوی دیگر ایجاد هماهنگی و توافق برسر برنامه‌ی واحد کنشگران را دشوار می‌سازد و به‌علاوه رهبران خودخوانده‌ای نیز برای آن پدید می‌آورد. شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای نیز که از یک سو با پوشش دائمی اخبار اعتراضات نقش مؤثری در اطلاع‌رسانی دارند، از سوی دیگر در نهایت خواسته‌ها و بدیل‌سازی‌های مغایر با منافع معترضان را دنبال می‌کنند. همچنین باید در همین زمینه به نقش دوگانه‌ی سلبریتی‌ها هم توجه کرد.

با فرض ثبات سایر شرایط، این خیزش برای این که قادر باشد گام بزرگ بعدی خود را بردارد، باید قادر به برطرف ساختن این ضعف‌ها باشد و سخنگویان خود را در داخل کشور پیدا کند.

تضادها و تناقض‌های جاری

برای ارائه‌ی تصویری از چشم‌اندازهای محتمل، علاوه بر شناخت نقاط قوت و ضعف خیزش جاری، لازم است عوامل داخلی و جهانی مؤثر بر آن را مورد بررسی قرار داد.

تضادهایی که نظام سیاسی ایران امروز با آن مواجه است می‌توان در سه دسته گروه‌بندی کرد. دسته‌ی نخست تضادهای ژئوپلیتیکی قدرت حاکم با قدرت‌های جهانی و نیز قدرت‌های رقیب منطقه‌ای است. دسته‌ی دوم تضادهای حاکمیت با مردم است که قبل از هر چیز ناشی از نابه‌سامانی‌ها و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی است. دسته‌ی سوم نیز تضاد

منافع طبقه‌ی اجتماعی مسلط با «حاکمیت» در ایران امروز است. هریک از این تضادها هر لحظه می‌تواند شعله‌ور و یا شعله‌ورتر شود و به تبع خود تأثیر مستقیم روی دو تضاد دیگر داشته باشد.

تضاد جمهوری اسلامی و قدرت‌های رقیب منطقه‌ای گاه استعداد آن را داشته که ابعاد رویارویی مستقیم نظامی را پیدا کند. در صورت تحقق چنین فرضی، حیات اجتماعی درازمدت ایرانیان با مخاطرات ناشی از آسیب‌رسیدن به زیرساخت‌ها و نیروی انسانی مواجه خواهد شد. با توجه به نتایج مداخلات نظامی در عراق، افغانستان، لیبی، سوریه و یمن بعید است که شاهد وقوع جنگ جدید مشابهی در خاورمیانه باشیم. به‌ویژه با توجه به این که هیچ یک از دو قطب اقتصادی اصلی جهان کنونی (یعنی آمریکا و اروپا و ژاپن از سویی و چین از سوی دیگر) خواهان چنین جنگی نیستند. اما راست‌گرایان افراطی در اسرائیل و ایران بارها نشان داده‌اند که از دست‌زدن به چنین ماجراجویی‌هایی چندان ابا ندارند. تضادهای ژئوپلتیک در صورتی که به مواجهه‌ی نظامی مستقیم منتهی شود به‌شدت

بر استمرار حیات و پیوستگی اجتماعی ایران آسیب می‌رساند و از همین رو در چنین شرایطی نخستین و مهم‌ترین مطالبه تأکید بر «صلح» باید باشد.

دسته‌ی دوم تضادهای کنونی که حاکمیت با آن مواجه است رویارویی با مردم به سبب نارضایتی‌های ناشی از بحران‌های اقتصادی و زیست‌محیطی و اجتماعی و فرهنگی است. در وضعیت کنونی، و احتمالاً با استمرار تحریم‌های اقتصادی، تضعیف فزاینده‌ی ارزش پول ملی محتمل‌ترین روند طی ماه‌های آینده است. در این شرایط به طور دایم بر فاصله‌ی درآمد واقعی خانوارها و خط فقر افزوده می‌شود و به تبع آن می‌توان انتظار داشت یکی از حوزه‌های کاملاً محتمل برای بروز امواج جدید اعتراضات شهری و اعتصابات، حوزه‌ی مطالبات معیشتی است. اعتراضات این حوزه در مقطع کنونی با خیزش اعتراضی جاری پیوند مستقیم و غیرمستقیم برقرار می‌کند و اثرات هم‌افزایی خواهند داشت. البته سایر بحران‌ها نیز می‌تواند به سهم خود امواج اعتراضی جدید با اثرات هم‌افزایی ایجاد کند.

دسته‌ی سوم تضادها و تناقض‌ها تضاد میان طبقه‌ی اجتماعی مسلط و حاکمیت جمهوری اسلامی است. تردیدی نیست که طبقه‌ی اجتماعی مسلط در ایران، طبقه‌ای که از فردای انقلاب ۱۳۵۷ به تدریج شکل گرفت و در دو دهه‌ی اخیر شکل یک الیگارش‌ی مالی را یافته، نیاز به ارتباطات گسترده‌ای با سرمایه‌ی جهانی دارد. این طبقه قطعاً مایل نیست که تا نهایت زیربار ماجراجویی‌های سیاسی حاکمیت برود و فشار اروپا و کانادا و امریکا بر وابستگان این طبقه در کشورهای یادشده چه‌بسا به فشار آن‌ها بر حاکمیت و در نهایت بروز علنی این شکاف بینجامد. تاکنون عمدتاً از «سکوت خواص» گلایه شده اما در شرایط بحرانی‌تر این سکوت می‌تواند به رویارویی نخبگان مسلط با حاکمیت منتهی شود. چنین وضعیتی در صورت استمرار، چه‌بسا در دستگاه سرکوب شکاف پدید بیاورد که مقدمه‌ای برای پیشروی سریع و گسترده‌ی خیزش اعتراضی است. به هر حال، شکاف نظام و طبقه‌ی اجتماعی مسلط نمی‌تواند در درازمدت استمرار یابد.

چشم‌اندازهای خیزش ژینا

با گذشت بیش از ۱۰۰ روز از آغاز خیزش اعتراضی ژینا شواهد آماری نشان می‌دهد که به طور کلی شاهد افول کمی اعتراضات بوده‌ایم.

اما این افول با توجه به مجموع عوامل پیش‌گفته و نیز البته با فرض ثبات سایر عوامل می‌تواند به سرعت تغییر مسیر دهد و بار دیگر شاهد بروز اعتلایی جدید در خیزش اعتراضی باشیم. چراکه حاکمیت صرفاً به اتکا بر سرکوب از دامنه‌ی اعتراضات کاسته، و در شرایط کنونی نه قادر است مانند دهه‌های قبل با سیاست‌های اقتصادی پوپولیستی بخش‌هایی از جامعه را با خود همراه کند و یا به سکوتی از سر رضا یا هراس وادارد و نه ایدئولوژی مشروعیت‌بخش آن حتی در میان بخش بزرگی از لایه‌های کماکان وفادارش کارایی دارد.

عدم عقب‌نشینی حاکمیت در برابر خیزش‌های اعتراضی دو دهه‌ی اخیر نیز اکنون بیش از هر زمان دیگر نشانه‌ی ضعف آن است، نه قوت. حاکمیت با اعطای امتیاز و یا عقب‌نشستن‌هایی در برابر برخی مطالبات معترضان، می‌توانست سقوط محتمل خود را به فرودی آرام و کم‌هزینه‌تر برای خودش بدل کند. اما سه دهه بی‌اعتنایی به مطالبات تمامی اعتراضات باعث شده که امروز کوچک‌ترین حرکت به سقوط سلسله‌وار تمامی سدهای دفاعی حاکمیت منتهی شود.

این که چنین اتفاقاتی چه‌گونه و چه زمان رخ می‌دهد قابل پیش‌بینی نیست، اما آن‌چه روشن است این است که دلایل بروز خیزش اخیر کماکان باقی است و خیزش‌های جدید در استمرار آن کماکان با احتمال بالایی رخ خواهد داد.

چرا با این ائتلاف مخالفم؟

امین بزرگیان

کافی است به یاد آوریم که جنبش «زن، زندگی، آزادی» در برابر چه چیزی سامان یافت. تبعیض و سلطه‌ی تاریخی مردانه، جنبشی را بر ضد دولت شکل داد که حال تنها بعد از گذشتن سه ماه از آن، نه تنها شعار اصلی آن از توییت مشترک اعضای مؤتلفه حذف شده که چه در فرم و چه محتوا بازتولید نوعی اقتدارگرایی و تبعیض است.

یک اقتدارگرایی: ائتلاف موجود چیزی است که از ابتدا بر اساس نوعی «متافیزیک سیاسی» شکل گرفته است؛ چیزی انتزاعی، مبهم و مرموز. ما گویا با تن‌های مقدس و شبه‌الاهی‌ای روبرو هستیم که فارغ از آنچه که هستند و چه کرده‌اند، ذاتاً نماینده‌اند و از جایی نامعلوم نصب شده‌اند. به فیگور نازنین بنیادی نگاه کنید. او بعنوان مثال می‌تواند به

خوبی این انتصاب متافیزیک را نشان دهد: کسی که نه تنها سابقه سیاسی ندارد که از اساس با هاله‌ای رسانه‌ای به این جایگاه جهیده است.

از دیگر سو رعیت نه تنها دقیقاً نمی‌داند که این افراد بر اساس چه صلاحیتی این جایگاه را یافته‌اند که حتی نمی‌داند برنامه آنها چیست. متنی که منتشر شده تلگرافی است چند خطی که هیچ محتوای مشخصی ندارد. ابهام موجود در این متن نافی یک اصل بنیادین است که هر ائتلاف سیاسی با یک «مانیفست» معرفی می‌شود نه با فیگورهایش. فیگوریسم برای سینما و آنونس فیلم‌هاست، سیاست زمین سفت و محکم اندیشه و استراتژی و تجربه است.

دو) تبعیض: محتوای هیأت مؤتلفه به بدنه اصلی و ستون فقرات اعتراض‌ها بی‌توجه است. گروه‌های مؤثر در جنبش جایی در ائتلاف ندارند. از ابتدا چهره‌ای از دموکراسی را بر جبین این ائتلاف پیدا نمی‌کنیم. چگونه می‌توان چیزی را بازتولید کرد که می‌خواهیم با آن مبارزه کنیم؟

تعدادی از اعضای ائتلاف با ضدزن‌ترین، غیردموکراتیک‌ترین و بدنام‌ترین گروه‌ها و افراد سیاسی در خارج از ایران در این سالها نشست و برخاست داشته‌اند و از آنها اعتبار گرفته‌اند. این حقیقت راهی جز بدبینی برای ما نمی‌گذارد.

روشن است که با توجه به خصوصیتی که به اختصار بیان شد، تعارض این ائتلاف با روح جنبش موجود را می‌توان به سادگی تشخیص داد. کسانی می‌خواهند رهبر باشند که نسبتی روشن با نیروهای واقعی و زیست‌بوم سیاسی در داخل ایران ندارند. این محتوا فقط بیعت طلب می‌کند. بازسازی بیعتی است که بعد از ۵۰ از سوی خمینیسلم طلب شد؛ اما اینبار بگونه‌ای سکولار و با ارجاع به اصولی مثل اتحاد و ابزارهای مثل توییتر. بگمان نگارنده این محتوای سنتی برای جامعه مدرن ایران کار نخواهد کرد و بازی در زمین محافظه‌کاران حاکم بر ایران است.

جدال راست علیه چپ با آکت تویتری

محمد آسنگران

تویت مشترک شش نفر از فعالین سیاسی ایرانی در آغاز سال نو میلادی فضای رسانه ای فارسی زبان خارج کشور را تا حدودی تحت تاثیر قرار داده است. حامد اسماعیلیون میگوید تویتی برای من ارسال شد من هم آنرا منتشر کردم و این تویت برای تعدادی دیگر هم ارسال شده بود و این آکت مشترک خوبی بود و...روشن است که قبل از این تویت هماهنگی هایی بین این افراد وجود داشته است.

تلویزیونهای فارسی زبان راستگرا مانند ایران انترنشنال و من و تو و بی.بی.سی و صدای آمریکا و بالتبع بخشی از میدیای اجتماعی خارج کشور هم تا حدودی این خبر را مهم قلمداد کردند و امید جریان راست به تشکیل یک ائتلاف را شدت بخشیدند.

هدف تویت مشترک

این تویت هدفش در قدم اول این بود که حامد اسماعیلیون را با خود همراه کند. زیرا قبلا علی کریمی و نازنین بنیادی با رضا پهلوی و مسیح علینژاد همراه شده بودند. تا قبل از این تویت حامد اسماعیلیون به عنوان سخنگوی دادخواهان هواپیمای پ.اس ۷۵۲ یک فرد درد کشیده و دادخواه مستقل شناخته میشد و اعتبارش را از دادخواه بودنش میگرفت. اما بعد از این تویت او در لیگ یک جریان شناخته شده راست قرار گرفته است و آزادانه تصمیم گرفته است در آن لیگ باشد. علاوه بر او گلشیفته فراهانی هم همراهی خود را با این جنبش دست راستی نشان داده است. بنابر این باید پذیرفت در قدم اول راستها و سلطنت طلبان به هدف خود رسیدند. هدف آنها از این تویت همراه کردن حامد اسماعیلیون با رضا پهلوی بود. از این مقطع به بعد حامد اسماعیلیون با هر ملاحظه ای که در لابلای حرفهایش مطرح کند عملا در کمپ راست اپوزیسیون اسم نوشته است و به آنها ملحق شده است.

بعد از ارسال این توییت مشترک اکنون معلوم شده است که مسیح علینژاد و اطاق فکر رضا پهلوی این توییت را قبلا با مشورت نزدیکان خود آماده و برای افرادی از جناح راست جنبش سیاسی ایران ارسال کرده اند. رضا تقی زاده خبرنگار راستگرای مدافع سلطنت، رسماً اعلام کرده است که این آکت سیاسی به ابتکار رضا پهلوی بوده است. عبدالله مهتدی و شیرین عبادی و تعدادی دیگر که هنوز اسامی آنها منتشر نشده است از فعالین سیاسی جناح راست اپوزیسیون هم در لیست دریافت کنندگان این توییت بوده اند. اما رسانه های فارسی زبان جناح راست، اساساً اسم شش نفر را برجسته کرده اند که همراهی آنها با رضا پهلوی را رسانه ای کنند. پر واضح است که هدف آنها فقط رسانه ای کردن نیست. هدف این نوع ژورنالیسم سطحی بدون سوال و بدون محتاج پژوهش، ایجاد یک هژمونی سیاسی برای رضا پهلوی است. تبدیل یک گذشته منقرض شده به نتیجه انقلاب آینده است.

انقلابی که البته در هر زمان به نسبت منافع سیاسی و طبقاتی اینها، امری مثبت و یا منفی قلمداد میشود. از نظر این طیف

راست روزی انقلاب بد است زیرا انقلاب خشونت میزاید و این ژورنالیسم سطحی مدافع جامعه مدنی و مبارزه بدون خشونت است و خود را ضد انقلاب معرفی میکند. روزی همانند این روزها مدافع انقلاب میشود تا زمینه سر بریدن آنرا مهیا کند. این روند انگار برای ما شناخته شده و تکراری است. اسلامیهای مدافع سلطنت قاجار با آغاز انقلاب مشروطه چهره عوض کردند و بخشا مشروطه طلب شدند. در دوره عروج رضا شاه یک بار دیگر مدافع سلطنت و از مقطع کودتای ۲۸ مرداد باز هم ضد سلطنت و "انقلابی" شدند. در متن انقلاب ۵۷ هم مرتب میگفتند اتحاد و وحدت کلمه، اما همزمان با پرچم اسلامیسم و شعار الله اکبر همه پرچمها و شعارهای دیگر را زیر گرفتند. عین همان کاری که این روزها ناسیونالیستهای آریایی با پرچم شیر و خورشید و جاوید شاه میخواهند همه شعارها و پرچم های دیگر را زیر بگیرند.

آنانومی آکت سیاسی و پشت پرده یک تویت مشترک

چند هفته قبل از انتشار این تویت مشترک، فعالین جناح راست اپوزیسیون وعده اینرا داده بودند که با آغاز سال نو میلادی اتفاقی خواهد افتاد که از نظر آنها مهم و تعیین کننده است. غیر خودیها از مذاکرات پشت پرده آنها خبر نداشتند. اما تحلیلا میشد حدس زد که جریانات راست مشغول بدهستان با همدیگر هستند. گوشه ای از این مذاکرات و اتفاقات پشت پرده با انتشار همین تویت مشترک عیان شد. نقطه اشتراک این طیف البته امید به نقش دولتهای غربی و تکرار سبک و سیاق قدرتگیری اسلامیهستهای دوره خمینی از پاریس تا تهران است.

وقتی که یک حقوق بشری مانند شیرین عبادی از خاتمی و موسوی و "اسلام رهایی بخش و مدافع حقوق زن" فاصله میگیرد و اعلام میکند که سال ۵۷ عقل نداشت که انقلاب کرد، طبیعی است که یک ژورنالیست نان به نرخ روز خور مانند مسیح علینژاد از دربار خاتمی و موسوی به دربار پهلوی نقل مکان کند. به همان اندازه طبیعی است که علی کریمی فوتبالیست مدافع خاتمی و روحانی سرعت فاصله گرفتنش از

اسلامیها و تشریف بردنش به دربار پهلوی با سرعت بیشتری اتفاق بیفتد. این موج فاصله گرفتن از حکومت اسلامی و پیوستن به دربار پهلوی البته تازه شروع نشده است.

جریانات راست سبک و سیاق تمدنشان به همین منوال بوده است. مگر قبلا سازگارا را ندیدیم که چگونه سالن اسلامیها را ترک و به سالن ناسیونالیستها رفت. مگر مجتبی واحدی و خیل حقوق بشریها را ندیدیم که از صف خاتمی و موسوی و رفسنجانی و روحانی فاصله گرفتند و به صف راستهای پرو غرب پیوستند؟ حتی خود رضا پهلوی از تخت افتاده، مگر بارها از خاتمی و اصلاح طلبان به عنوان روزنه امید پیروزی خود دفاع نکرده بود. صف فرشگردیها را نگاه کنید و سابقه فعالیت آنها را ببینید که بدون استثنا همگی از طیف اصلاح طلبان حکومتی و انجمنهای اسلامی شروع و به دربار رضا پهلوی رسیدند. این نمونه ها کافی است که ما بدانیم از چه طیفی از فعالین سیاسی حرف میزنیم. بنابر این روشن است که اکت سیاسی تویت زدن مشترک این طیف بر بستر سیاسی خاصی در این دوره اتفاق افتاده است. این بستر برجسته

کردن جنبش ناسیونالیسم عظمت طلب ایرانی و گرد آمدن حول رضا پهلوی به عنوان نماد سلطنت و برگشت به گذشته است. پخمه های سیاسی که چند سال قبل به ما میگفتند چرا کارت شناسایی جنبشها را در جیب این فعالین میگذاریم و چرا مسیح علینژاد را فعال فرصت طلب جنبش راست میدانیم و.... اکنون اگر یک ذره فقط یک ذره صداقت و شرافت در وجودشان باشد باید بروند و برای همیشه از سیاست خدا حافظی کنند.

از توییت مشترک تا ائتلاف مشترک برای هدف مشترک

توییت مشترک فعالین سیاسی جنبش راست به مناسبت سال نو میلادی از منظر آنها قرار است مقدمه ای برای شکل دادن به ائتلافی از این طیف باشد. آنها میگویند توییت مشترک تنها پیش درآمد اقدامشان برای "ائتلافی از شخصیت‌های" جنبش راست است. مز مزه کردن و عکس العمل جریانات سیاسی منتقد و افکار عمومی را میخواهند با این توییت بسنجند.

اما همه این تلاشها قرار است به یک خواست دولتهای غربی پاسخ بدهد. خواست دولتهای غربی و در راس آنها دولت آمریکا طبق گفته رضا پهلوی و مسیح علی‌نژاد این بوده است که چهره های مطرح مدافع دموکراسی و بازار آزاد باید متحد یا در کنار هم قرار بگیرند. آن وقت دولتها میدانند با کدام اپوزیسیون و چه نوع آلترناتیوی و کدام جریان سیاسی طرف حساب باشند. علاوه بر پاسخ این فعالین به دولتهای راست غربی یک نقطه اشتراک همه این فعالین ضد چپ بودن و ضد کمونیست بودنشان است. این آخری البته بخشی از دی.ان.ای دولتهای غربی است و فعالین جنبش راست امیدشان را به این ضدیت با چپ گره زده اند. با توجه به فاکتهای فوق جریانات راست خیز برداشته اند که انقلاب پیش رو به پیروزی مردم تحت ستم ایران منجر نشود. این ائتلافی که قرار است شکل بگیرد ائتلاف جریانات راست است. تا اینجای کار آنها حق دارند هر نوع اتحاد و ائتلافی را در جنبش خودشان شکل بدهند. چپها و آزادیخواهان ایران هم راه پیروزی خود را در

اتحاد همه فعالین و رهبران جنبشهای انقلابی و صف متحد این جنبشها علیه ستم و سرمایه در پیش میگیرند.

جنبش انقلابی جاری در ایران جنبشی است با تسلط مطالبات
چپ

جنبش جاری در ایران با تمام المتهایی که از خود بروز داده است چپ است. خواست و مطالباتش چپ و آزدینخواهانه است. آن مادر مهابادی که پسر نوجوانش را از دست داده است در سخنرانی روز چهلم پسرش با صراحت اعلام کرد که انسان حق زندگی بهتر و رسیدن به خوشبختی را دارد پسم برای دفاع از این حق جان باخت. انسان حق مخالفت با هر نوع تبعیضی را دارد و نباید نابرابری و تبعیض را در جامعه تحمل کرد.

همسر فواد محمدی در مراسم گرامی داشت همسرش اعلام کرد فواد جان شما برای اهدافی جان فدا کردید که اهدافی

انسانی و برابری طلبانه بود. در گرامیداشت برهان مردم اعلام کردند که آزادی و برابری و حکومت کارگری راه رفع هر نوع ستم و نابرابری است.

مردم سمیرم اعلام کردند که برای آزادی و برابری به میدان آمده اند. مردم خوزستان و تهران و مشهد و تبریز و ... همگی اعلام کردند که برای زندگی بهتر و برای حاکمیت مستقیم خودشان می‌جنگند. بارها و بارها مردم در همین خیزش اعلام کرده اند هر نوع نیروی سرکوبگری که اسلحه این رژیم را در دست دارد باید منحل بشود. مردم با شعار زن، زندگی آزادی اعلام کرده اند که آزادی و برابری انسانها بدون هر نوع تبعیضی آرمان و امیالشان است. هیچکدام از این مطالبات و خواسته های مردم در جنبش راست نه تنها پاسخ مثبت نمیگیرد بلکه مستقیماً علیه آزادی و برای و علیه حکومت مستقیم مردم و در تقابل با حکومت شوراهاى مردم هستند.

این جنگ که علیه جمهوری اسلامی در جریان است در عین حال جدالی علیه کل نظم سرمایه و علیه تمام نیروهای مدافع سرمایه است. پس با صدای رسا باید اعلام کرد مرگ بر سرمایه زنده باد آزادی و برابری

زنده باد حاکمیت شوراهای مردم.

جمهوری خواهی رادیکال: ایده‌ی جدید چپ؟

یانیس کوریس

ترجمه‌ی امین زرگرنژاد

توضیح مترجم: پانویس‌هایی که با «م» مشخص شده‌اند از مترجم و بقیه از نویسنده است. این ترجمه تقدیم می‌شود به خاطره‌ی تمام مبارزان راه آزادی، به دلاورانی که در برابر ظلمت ایستادند، نترسیدند و صفحه‌ی تاریخ را ورق زدند.

در سال ۲۰۰۷ استوارت وایت فیلسوفِ دانشگاه آکسفورد این پرسش را پیش کشید که آیا نوجمهوری خواهی ایده‌ی بزرگ جدید چپ است؟ نوجمهوری خواهی بر مجموعه‌ای از ایده‌هایی چون آزادی، برابری، فضیلت مدنی، مشارکت سیاسی و صیانت از حقوق اساسی استوار است. در سال ۲۰۰۷ فلسفه‌ی سیاسی نوجمهوری خواهانه در فضای

دانشگاهی غرب در حال شکوفایی و گسترش بود در حالیکه
چپ رادیکال در تلاش بود تا دستور کار اجتماعی مترقی
نویسی را با الزامات ایدئولوژیک سنتی خود در آمیزد.

تحولات اخیر، اهمیت مضاعفی به پرسش وایت می دهد. به
لحاظ آکادمیک، متون مربوط به نوجمهوری خواهی بی وقفه در
حال رشد و بالیدن است (لاوت، ۲۰۱۸). به لحاظ سیاسی،
بحران اخیر مالی و ایدئولوژیک - جدا از مسائل دیگر - بستر
مساعدی برای ایده های مترقی و سیاست های بدیل فراهم
آورده است. برای مثال، در سال ۲۰۰۷ پیش بینی برآمدن
دولت «سیریزا» (۲۰۱۹-۲۰۱۵) دشوار بود. به همین قیاس،
پیش بینی این که ایده های سوسیالیستی برنی سندرز در آمریکا
چنین محبوبیت یابد و یا جرمی کوربین در بریتانیا به رهبری
حزب کارگر برسد، دشوار بود.

این مقاله ی کوتاه می کوشد به پرسش وایت پاسخ دهد و
پیوند بین نوجمهوری خواهی رادیکال و چپ را برجسته کند.

رویکرد جمهوری خواهی رادیکال محاسن بارزی دارد: این رویکرد یک پایه نظری انضمامی برای ارزیابی سیاست‌های مترقی عرضه می‌کند. من ابتدا بنیان اصولی نوجمهوری خواهی را به اختصار بیان می‌کنم. سپس به جمهوری خواهی و سیاست رادیکال می‌پردازم. در انتها، رئوس مزایای رویکرد جمهوری خواهانه‌ی رادیکال را به دست می‌دهم و استدلال می‌کنم که این رویکرد می‌تواند پویایی جدیدی به چپ ببخشد.

۱. جمهوری خواهی تاریخی و معاصر

اصطلاح «جمهوری خواهی» دو پدیده‌ی متفاوت اما به شکل تنگاتنگی مرتبط را توصیف می‌کند. نخست، این اصطلاح به یک مکتب فکری تاریخی اشاره دارد. سنت جمهوری خواهی اندیشمندانی همچون ماکیاولی، روسو، میلتون، ولستون کرافت، مدیسون و پین را دربر می‌گیرد. دوم، اصطلاح «جمهوری خواهی» به یک نظریه‌ی سیاسی هنجاری معاصر

اشاره می‌کند. والاترین ارزش برای نوجمهوری خواهان، آزادی سیاسی است. نوجمهوری خواهی به‌ویژه با آثار پتیت (۱۹۹۷ و ۲۰۱۲) و اسکینر (۱۹۹۸) پیوند دارد. اندیشمندان جمهوری خواه ایده‌هایشان را در سمت‌وسوهای متفاوتی بسط داده‌اند و اغلب به نتایج متناقضی رسیده‌اند. با این همه، در بنیادی‌ترین سطح، اندیشه‌ی آنها بر چهار ایده‌ی مشترک استوار است که پایه‌ی نظری دقیق نوجمهوری خواهی را شکل می‌دهد (وایت، ۲۰۰۷).

اول: نوجمهوری خواهی مروج خیر عمومی است. یک سامان سیاسی جمهوری خواه باید از منافع همه‌ی شهروندان حمایت کند و به تدابیر نهادی برای ممانعت از تسلط دار و دسته‌های الیگارش‌ی و افراد خاص بر زندگی جمعی تداوم ببخشد. از این رو، جمهوری خواهی پیوند تنگاتنگی با دموکراسی دارد. سیاست‌ها و قوانین نوجمهوری خواهانه باید از طریق گفتگوی عمومی و علنی شهروندان ارزیابی شوند (سانستاین، ۱۹۹۸). نوجمهوری خواهان بر این باورند که حاکمیت از آن مردم

است. حاکمیت مردمی باید توسط تدابیر نهادی- نظارت و موازنه- که حامی خیر عمومی‌اند، صیانت شود.

دوم: سامان سیاسی جمهوری خواه باید پشتیبان آزادی شهروندان باشد. مفهوم نوجمهوری خواهانه‌ی «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» فراخ‌تر از مفهوم لیبرالی «آزادی از مداخله» است. بر اساس مفهوم لیبرالی آزادی، فرد تا جایی آزاد است که در انتخاب‌هایش دخالتی صورت نگیرد. به بیان دیگر، در صورت نبود زور و اجبار مشهود، فرد آزاد محسوب می‌شود. آزادی به‌مثابه عدم سلطه بر این باور است که فرد تا جایی آزاد است که انتخاب‌های او تابع قدرت خودسرانه (یا کنترل‌نشده‌ی) دیگری نباشد (پتیت، ۱۹۹۷).

زنی را تصور کنید که در جامعه‌ای مردسالار زندگی می‌کند و به لحاظ مالی به شوهرش وابسته است. تصور کنید که این شوهر به هیچ عنوان محدودیتی بر کارها و رفتار زنش اعمال نمی‌کند. در این سناریو هیچ‌گونه زور و اجبار مشهودی وجود

ندارد. در مفهوم لیبرالی آزادی، این زن آزاد محسوب می‌شود. در مقابل، در مفهوم نوجمهوری خواهانه این زن آزاد نیست زیرا شوهرش این قدرت را دارد که به میل خود در زندگی زن مداخله کند (مثلاً فردا نظرش عوض شود).

دولت جمهوری خواه نقش دوگانه‌ای در پیشبرد و ترویج آزادی به مثابه عدم سلطه دارد. از سویی دولت باید با ایجاد و تداوم تدابیر نهادی، مانع از اعمال قدرت خوسرانه‌ی شهروندان خاص (یا گروه‌های اجتماعی) شود. از سوی دیگر دولت باید قدرتش را به طریقی اعمال کند که از آزادی شهروندان کاسته نشود.

سوم: رویکرد جمهوری خواهانه به شخصیت شهروندان و ترویج فضیلت مدنی توجه دارد. برای مثال، فضیلتی که سامان سیاسی جمهوری خواه برای گسترش آن تلاش می‌کند، مشارکت در زندگی جمعی و تصمیم‌گیری است. برای برخی از جمهوری خواهان مشارکت عمومی فی‌نفسه ارزشمند است،

در حالیکه برای برخی دیگر مشارکت در دموکراسی تنها اگر به شیوه‌ی سودمندی باشد واجد ارزش است (اسکینر، ۱۹۹۸).

چهارم: جمهوری خواهی بر آن شرایط اجتماعی-اقتصادی توجه دارد که مروج و حامی خیر عمومی و آزادی به‌مثابه عدم سلطه است. به طور خاص، جمهوری خواهان به برابری اقتصادی و اجتماعی پایبندند. قوانین و سیاست‌ها باید به دنبال حداقل سازی نابرابری‌های ثروت باشند تا از عدم تقارن قدرت که به گروه‌های اجتماعی خاص قدرت خودسرانه می‌بخشد، جلوگیری کنند. چنان که به تعبیر روسو (۱۷۵۰:۸۷): «هیچ شهروندی نباید آن‌چنان ثروتمند باشد که قادر باشد دیگری را بخرد، و هیچ شهروندی نباید آن‌چنان فقیر باشد که مجبور شود خودش را بفروشد».

به همین ترتیب، سامان سیاسی [جمهوری خواه] باید به نحوی قانون گذاری کند که از نابرابری‌های اجتماعی جلوگیری شود. برای مثال، جمهوری خواهی - از زمان ولستون کرافت - ابزار

نظری ارزشمندی علیه سلطه‌ی مردسالارانه ارائه می‌دهد. درباره‌ی هنجارها و قوانین بیگانگانه‌هراسانه، همجنس‌خواه‌هراسانه، ترنس‌هراسانه و نژادپرستانه که گروه‌های اجتماعی خاصی را تحت قدرت خودسرانه‌ی دیگران قرار می‌دهد نیز همین برهان صادق است. هدف دولت نوجمهوری خواه ریشه‌کنی تمامی آن ساختارهای نهادی است که آشکال سلطه‌ی اجتماعی فوق را ممکن می‌سازند.

۲. نوجمهوری‌خواهی رادیکال و سیاست‌های بدیل

در سال‌های اخیر جریان فکری رادیکال در نوجمهوری‌خواهی احیا شده است (اوشی، ۲۰۱۹؛ مالدون، ۲۰۱۹؛ برایان، ۲۰۱۹؛ رابرتز، ۲۰۱۷؛ لیپولد، ۲۰۱۷؛ وایت، ۲۰۱۱؛ گوروپچ، ۲۰۱۵). نوجمهوری‌خواهی رادیکال از تاریخ رادیکال سنت [جمهوری‌خواهی] الهام می‌گیرد و ادعای دیگری را پیش می‌کشد: نوجمهوری‌خواهی با سرمایه‌داری ناسازگار است. به باور این نوجمهوری‌خواهان

ضد سرمایه‌داری، جوامع سرمایه‌داری خصلت‌های ساختاری متعددی دارند که آزادی (به مثابه «عدم سلطه») را در جامعه تضعیف می‌کنند.

برای مثال، ساختار سلسله‌مراتبی شرکت‌های مدرن، شرایط سلطه را در محیط کار مهیا می‌کند (اندرسون، ۲۰۱۷). کارمندان مادامی که قادر به تعیین شرایط کار یا تغییر آسان شغل نباشند، تحت قدرت خودسرانه‌ی کارفرمایان و سرپرستان‌شان هستند. کارفرمایان و همچنین مدیران این توانایی را دارند که در انتخاب‌های کارگران مداخله کنند و آزادی آنها را محدود سازند. افزون بر این، رویکرد اقتصاد نولیبرالی به طور سنتی در پی حذف تمامی «موانع» (اتحادیه‌های کارگری، حقوق کار و غیره) از بازار و در نتیجه آسیب‌پذیری شدید کارگران در برابر قدرت کارفرمایان است. تولید سرمایه‌دارانه بی‌وقفه سودهای کلان پدید می‌آورد و پشت سر هم شرکت‌ها را بدل به غول‌هایی می‌کند که قدرت کنترل‌نشده‌ای بر بقیه‌ی جامعه اعمال می‌کنند (از طریق تأمین مالی احزاب سیاسی، کنترل رسانه‌ها و غیره). در نهایت،

بیشینه‌سازی سود اساس نظام سرمایه‌داری است و اغلب رقابت ناسالمی را ترویج می‌کند که مانع از گسترش فضایل مدنی خاصی - همچون همبستگی و حمایت از خیر عمومی - می‌شود. فضایی که ارزش‌های محوری نوجمهوری خواهی هستند.

چنین تنش‌های بین سرمایه‌داری و نوجمهوری خواهی رادیکال، نوجمهوری خواهان را به سمت تدوین شیوه‌های بدیل سامان‌دهی اجتماعی سوق داده است. به زعم نوجمهوری خواهی رادیکال، دولت باید سیاست‌های عمومی ناظر بر افزایش آزادی و حمایت از خیر عمومی را اجرا کند. از این منظر، بازتوزیع ثروت یا ارائه‌ی عمومی خدماتی چون آموزش و بهداشت کافی نیست. برای مثال، سیاست آموزشی رادیکال نوجمهوری خواهانه آزادی را به‌مثابه «عدم سلطه» در تمامی سطوح آموزشی پیش می‌برد و شکل خاصی از فضایل مدنی را گسترش می‌دهد (مثلاً الغای آزمون‌های استاندارد، مشارکت فعالانه‌ی دانش‌آموزان در تدوین و توسعه‌ی برنامه‌ی درسی و انتخاب رشته و غیره).

برخی از نوجمهوری خواهان بر این باورند که تنها مالیکت عمومی بر ابزار تولید به جامعه‌ای آزاد و رها منجر خواهد شد (اوشی، ۲۰۱۹؛ گورویچ، ۲۰۱۵). برخی دیگر از نظریه پردازان، بدیل‌های ملایم‌تری را پیش می‌کشند که هدفشان دموکراتیک‌سازی محیط کار و محافظت از کارگران آسیب‌پذیر است. برای مثال، الیزابت اندرسون (۲۰۱۷) استدلال می‌کند که نمایندگان کارگران در هیئت مدیره حضور داشته باشند. این پیشنهاد به «مدل آلمانی» شباهت دارد. اندرسون همچنین از درآمد پایه‌ی همگانی دفاع می‌کند. این درآمد پایه‌ی همگانی شهروندان را توانمند می‌کند، از آنها در برابر قدرت کنترل‌نشده‌ی کارفرمایان‌شان محافظت می‌کند و به آنها این امکان را می‌دهد که محیط کارِ ظالمانه را ترک کنند. نوجمهوری خواهان همچنین به دنبال تشویق شکل‌های بدیل تولید هستند (مثلاً تعاونی‌های کاری). سیاست‌دیگر، شرکت‌ها را ملزم می‌کند که درصدی از سودشان را به صندوق‌های تحت کنترل کارگران واریز کنند (اوشی، ۲۰۱۹). سیاست‌های فوق هدف مشترکی

دارند: افزایش آزادی (به‌مثابه «عدم سلطه») در جامعه و حمایت از خیر عمومی.

۳. مزایا

به‌یقین، این ایده‌ها یا دست‌کم بسیاری از آنها، برای چپ تازه نیستند. نقد سرمایه‌داری همواره محور اصلی اندیشه‌ی مارکسیستی و سوسیالیستی بوده است. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم سیاست‌های مترقی یا توسط دولت‌های سوسیال دموکرات و یا سایر نحله‌های چپ که هدفشان رهایی تدریجی ستمدیده‌ترین شهروندان بود، بسط یافت. با این همه، نوجمهوری‌خواهی رادیکال پویایی جدیدی به اندیشه‌ی چپ می‌بخشد و مزایای بارزی دارد.

اول: نوجمهوری‌خواهی رادیکال ابزار نظری برای سنجش جوامع سرمایه‌داری مدرن پیش می‌نهد. بیانیه‌های انتخاباتی احزاب مترقی چپ می‌توانند با معیار نوجمهوری‌خواهانه

ارزیابی شوند. برنامه‌های مختلف سیاسی، آزادی را به‌مثابه عدم سلطه در سطوح مختلف، ترویج می‌کنند. برای مثال، در سال ۲۰۰۷ حزب سوسیالیست اسپانیا از فیلیپ پتیت فیلسوف خواست تا دولت [تشکیل یافته با اکثریت این حزب] را از منظر نوجمهوری خواهانه ارزیابی کند (وایت، ۲۰۰۷).

دوم: نوجمهوری خواهی رادیکال دوشادوش جنبش‌های چپ معاصر است. دولت نوجمهوری خواه به دنبال زدودن تمامی ساختارهای نهادی است که به اشکال مختلف سلطه‌ی اجتماعی یاری می‌رسانند. برای مثال، بر طبق نوجمهوری خواهی، تدابیر نهادی حمایت از طبقه‌ی کارگر و جنبش دگرباشان جنسی مبتنی بر پایه‌ی نظری یکسانی است. هدف تمامی سیاست‌های عمومی نوجمهوری خواهی کاستن از قدرت خودسرانه و سلطه است. افزون بر این، برخی از جمهوری خواهان «ضد تجاری» مانند روسو، یک بینش اجتماعی مطلقاً «سبز» را ارائه می‌کنند (وایت، ۲۰۰۷).

سوم: نوجمهوری خواهی رادیکال می تواند بنیانی برای سیاست خارجی مترقی چپ فراهم آورد. برای مثال، ایده‌های جمهوری خواهانه می توانند سیاستی خارجی را پی‌ریزی کنند که در عین این که طرفدار اروپاست، خواستار دموکراتیک‌سازی اتحادیه‌ی اروپا نیز هست. نقصان دموکراتیک و برنامه‌ی اقتصادی نولیبرالی اتحادیه‌ی اروپا، شرایط سلطه را هم در درون و هم در میان کشورهای عضو پدید می‌آورد.

چهارم: نوجمهوری خواهی رادیکال چارچوب نظری مواجهه با مجموعه‌ای از چالش‌های معاصر را به دست می‌دهد. در جریان انقلاب صنعتی چهارم، چپ باید از فناوری به نفع جامعه بهره بگیرد و در عین حال آن بخش‌های توسعه‌ی فناورانه را که تنها به نفع نخبگان قدرتمند است برملا و نقد کند. از یک سو جمهوری خواهی بر آن است که فناوری‌های مروج آزادی به مثابه «عدم سلطه» می‌توانند بخش جدایی‌ناپذیری از سیاست چپ باشند. از سوی دیگر شرکت‌های بزرگ فناوری باید به شکلی بنیادین اصلاح شوند تا قدرت خودسرانه‌ی آنها محدود

شود (قوانین سخت‌گیرانه‌تر حفاظت از داده‌ها، سقف‌های فروش آنلاین و غیره). برای مثال، پژوهش‌های اخیر تجزیه و تحلیل می‌کنند که چگونه شرکت‌های بزرگ با جمع‌آوری داده‌های شخصی افراد، از آن برای تبلیغات هدفمند (تجاری و سیاسی) بهره می‌گیرند و قدرت خودسرانه‌ی قابل‌توجهی بر شهروندان اعمال می‌کنند (وست، ۲۰۱۹؛ زوبوف، ۲۰۱۹).

۴. نتیجه‌گیری

نوجمهوری خواهی رادیکال می‌تواند رویکرد نظری امیدبخشی برای چپ باشد. چارچوب نظری جمهوری خواهانه، نقد قدرتمند مدل اقتصادی سرمایه‌داری نولیبرال را با نظریه‌ی سیاسی هنجاری نوینی درمی‌آمیزد که مروج بینش‌های بدیلی از بهروزی است. توانایی بهره‌گیری از این چارچوب نظری با هدف ارزیابی سیاست‌های عملی، پویایی جدیدی به سیاست چپ معاصر می‌بخشد.

اینترنت: تسریع یک انقلاب بدون رهبر

خالد قوبعه

ترجمه‌ی روح‌الله رحیم‌پور

اشاره: خالد قوبعه کارشناس راهبری اینترنت بین‌المللی، متولد تونس و مدیر سیاست عمومی در شمال آفریقا در **Meta Platforms** است. او همچنین رئیس هیأت مدیره‌ی شرکت اینترنتی برای نام‌ها و شماره‌های اختصاصی (**ICANN**) و عضو هیأت مدیره‌ی «سازمان ارتقا، حفاظت و پیشرفت فناوری» **Frogans** است. او پیش از این به‌عنوان مدیر روابط دولتی و سیاست عمومی خاورمیانه و شمال آفریقا **MENA** در گوگل کار می‌کرد. خالد قوبعه بیش از ۲۰ سال تجربه‌ی حرفه‌ای در تجارت و مقررات فناوری‌های اینترنتی و آشنایی با محیط‌های فنی و سیاسی اطراف آن‌ها دارد.

از دسامبر ۲۰۱۰، تونس موج بی‌سابقه و خودجوش اعتراض‌ها را تجربه کرده است، اعتراضاتی که به خاطر فقدان آزادی بیان، خشم نسبت به فساد حکومتی و افزایش ناامیدی جمعی ناشی از بیکاری و طرد اجتماعی بود. این اعتراضات سراسری منجر به سقوط رژیم و سرنگونی دومین رئیس‌جمهور تونس، زین‌العابدین بن‌علی در ۱۴ ژانویه ۲۰۱۱ پس از ۲۳ سال قدرت شد. تبعید او به عربستان خشونت‌ها را آرام نکرد و تظاهرات و مقاومت در خیابان‌ها و شبکه‌های اجتماعی ادامه یافت. چشم‌انداز سیاسی کشور نیز تأثیر مثبتی از این انقلاب پذیرفته است. رئیس‌جمهور و دولت موقت تشکیل شده، کمیسیون‌های عالی مختلف مسئول حفاظت از انقلاب تعیین شده و اصلاحات مختلفی آغاز شده است. این مقاومت اجتماعی با تصاویر بازتاب یافته در فیس‌بوک و نوشته‌هایی که در توئیتر، وبلاگ‌ها و دیگر شبکه‌های آنلاین منشر شده، تقویت شد. همین هم باعث شد که این انقلاب نام‌های مختلفی را به خود گیرد: «انقلاب اینترنتی»، «انقلاب توئیتر»

یا «انقلاب یاس». اما فارغ از نام‌گذاری، جوانان تونس‌ی نشان دادند که اینترنت و رسانه‌های اجتماعی امروز، نقشی مهم و حیاتی در مبارزات برای آزادی و حقوق بشر دارند.

سیاست و پیشینه‌ی سیاسی

تونس تاریخ سیاسی جالب توجهی دارد: مناسبات برده‌داری در این کشور، در سال ۱۸۴۸ لغو شد، قانون اساسی در سال ۱۸۶۱ به تصویب رسید، تعدد زوجات در سال ۱۹۵۶ لغو شد، سقط جنین در سال ۱۹۷۳ قانونی شد و اتحادیه‌ی حقوق بشر در سال ۱۹۷۷ تأسیس شد. این ویژگی‌ها تونس را در میان کشورهای عربی به‌عنوان نزدیک‌ترین کشور به دموکراسی معرفی می‌کرد.

حیب بورقبیه، نخستین رئیس‌جمهور این کشور، تلاش بسیاری برای ساختن کشور با سرمایه‌گذاری در آموزش و بهداشت انجام داد، اما نتوانست دموکراسی را در کشور تعمیق

بخشد. در ۷ نوامبر ۱۹۸۷، زین العابدین بن علی، که آن زمان تازه به مقام نخست‌وزیری رسیده بود، بورقیه را در یک کودتای بدون خون‌ریزی از قدرت برکنار کرد، وی در حالی به قدرت رسید که وعده داده بود: «ریاست‌جمهوری مادام‌العمر نخواهد بود».

بن علی نزد کشورهای غربی محبوب و رهبر مورد اعتمادی برای حفظ سیاست‌های غرب‌گرایانه تونس بود، در عین حال توانسته بود این کشور را از افراطی‌گری که در همسایگان بزرگ‌تر آن یعنی لیبی و الجزایر یافت می‌شد، دور نگه دارد. اما واقعیت چیز دیگری بود چرا که بن علی با مهار مخالفان و کنترل رسانه‌ها و نیروهای مسلح شروع به تحکیم حکومت خود کرد. او در سال ۱۹۹۹ اولین انتخابات ریاست‌جمهوری تونس را در یک فضای چندکاندیدایی سازمان‌دهی کرد و توانست با کسب ۹۹.۴۴ درصد آرا، در آن پیروز شود. همه‌پرسی قانون اساسی در سال ۲۰۰۲ حدنصاب سنی را برای فرد نامزد برای ریاست‌جمهوری تا ۷۵ سال بالا برد، این‌گونه

وی بار دیگر امکان نامزدی برای پنجمین دوره در سال ۲۰۰۹ یافت. این بار هم او با کسب ۸۹ درصد آرا پیروز شد.

در رژیمی که او ساخته بود، تونس به یکی از محدودکننده‌ترین کشورهای جهان بدل شد که سابقه‌ای نامطلوب در حقوق بشر داشت، از جمله به زندانی کردن رهبران فکری، نظارت بر وبسایت‌ها، ای‌میل‌ها و سایر فعالیت‌های اینترنتی، محدودیت برای آزادی تشکل‌ها و آزار و اذیت و ارعاب فعالان فضای مجازی شناخته شد.

اینترنت به‌عنوان کاتالیزور برای تغییر

یکی از آشکارترین نشانه‌های مقاومت اجتماعی در تونس، شورش در منطقه الرّدیف در سال ۲۰۰۸ بود. این قیام به طرز وحشیانه‌ای توسط پلیس سرکوب شد و هیچ خبری به جز چند ویدیو از آن منتشر نشد، آن‌هم در پلت‌فرم ویدیویی **YouTube** که قبلاً توسط مقامات مسدود شده بود. تعداد

کمی از فعالان و روزنامه‌نگاران تلاش کردند تا آنچه را که اتفاق افتاده افشا کنند، اما رژیم بن‌علی، آنان را زندانی کرد و مورد آزار و اذیت قرار داد.

قبل‌تر، در سال ۲۰۰۵، کنشگران فضای مجازی بعد از قتل زهیر الیحاوی یکی از اولین افرادی که نقض حقوق بشر را در وبسایت خود **Tunezine** محکوم کرده بود، به شدت آسیب دیدند. علاوه بر این، انتشار اسناد ویکی‌لیکس، شهروندان را نسبت به فساد رژیم، به‌ویژه خانواده‌ی بن‌علی، آگاه‌تر کرد. حوادث دیگر نیز نشانه‌هایی از بروز ناآرامی‌های اجتماعی را خبیر داد: مرگ عبدالسلام تریمه (Abdesselem Trimeche) در آوریل ۲۰۱۰ در شهر المنستیر و شمس‌الدین ال‌هانی در نوامبر ۲۰۱۰ در شهر المتلوی که هر دو خود را به آتش کشیدند. هیچ یک از این دو مورد توسط رسانه‌ها پوشش داده نشد، به‌جز برخی اطلاعات و فیلم‌های منتشر شده در وبسایت‌های اجتماعی. به‌همین ترتیب، درگیری بین پلیس و معترضان در منطقه‌ی

بن‌کردان در جنوب تونس در اوت ۲۰۱۰ هم توسط رسانه‌ها به صورت کم‌رنگی بازنشر شد.

صبح روز ۱۷ دسامبر، محمد بوعزیزی ۲۶ ساله که دست‌فروش سبزیجات بود، پس از تلاش مأمور شهرداری برای مصادره‌ی اجناسش، خودکشی کرد. بعدازظهر آن روز، علی بوعزیزی پسر عموی محمد، درست در مقابل فرمانداری سیدی بوزید (Sidi Bouzid) چند متر دورتر از محلی که پسر عمویش خود را سوزانده بود ویدئویی در فیس‌بوک خود منتشر کرد که نشان از شکل‌گیری هسته‌ی اولیه تظاهرات داشت. در همان روز شبکه‌ی خبری الجزیره ویدئوی اعتراض را پخش کرد.

برعکس جنبش سبز در ایران در سال ۲۰۰۹، فعالان تونس با ضبط و آپلود ویدئوها در فیس‌بوک و به اشتراک‌گذاری آن‌ها در توئیتر از ابزار رسانه‌های اجتماعی به‌طور مؤثر

استفاده کردند اما طبیعتاً قلب اعتراض در شهرهای این کشور بود.

برخلاف مبارک که اینترنت را به مدت پنج روز در مصر قطع کرد، بن علی روی ساختار ظالمانه‌ی افسانه‌ای خود و خودسانسوری شهروندانش حساب می‌کرد که به آن عادت داشت. این، ساختار قابل‌توجهی بود چرا که آماده‌ی همراهی برای انتشار سریع اطلاعات با استفاده از رسانه‌های اجتماعی جدید بود. فعالان فضای مجازی اولین کسانی بودند که در صحنه بودند و اخبار اعتراضات را مستند کرده، به اشتراک می‌گذاشتند. اما در هفته‌ی اول ژانویه، میلیون‌ها کاربر اینترنتی بیش از پیش فعال شدند و به آنچه که هر روز و شب در شهرهای القصیرین، تالئه، منزل بوزیان (**Menzel Bouzaiane**) اتفاق می‌افتاد، واکنش نشان دادند. البته آن‌ها شاهد سرکوب شدید نیروهای پلیس نیز بودند.

شهروندان تونس می‌توانستند شبکه‌های تلویزیونی بین‌المللی (الجزیره، فرانس ۲۴، العربیه و غیره) که فیلم‌ها و اطلاعات گزارش شده توسط شهروندان عادی و فعالان میدانی را پخش می‌کردند، تماشا کنند. این در حالی بود که تلویزیون دولتی TV7 (که به یاد ۷ نوامبر ۱۹۸۷ زمانی که بن‌علی قدرت را از طریق کودتای خود به‌دست آورد نام‌گذاری شده بود) به نادیده گرفتن قیام اجتماعی فزاینده ادامه می‌داد. با وجود سانسور تقریباً تمام پلت‌فرم‌های اشتراک‌گذاری ویدیو و تصویر مانند **Vimeo، Dailymotion، YouTube** و **Flickr**، معترضان تونسی به سرعت یاد گرفتند که چگونه از پروکسی‌ها، ناشناس‌سازها و ابزارهای دور زدن برای اشتراک‌گذاری اطلاعات در پلت‌فرم‌هایی مانند فیس‌بوک و توئیتر استفاده کنند، هشتگ‌های **#bouazizi** و **#Sidibouzid** ترندهای برتر جهان شدند.

در همین حال، مقامات تونس از هر وسیله‌ی ممکن برای خنثی کردن جریان اطلاعات استفاده کردند، همین هم باعث شد که کمیته‌ی حمایت از خبرنگاران - مستقر در نیویورک

– نامه‌ای سرگشاده به بن‌علی بفرستند و در آن بگویند
«رسانه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی گزارش داده‌اند که تعداد
زیادی وب‌سایت خبری محلی و بین‌المللی که اعتراضات
خیابانی را پوشش می‌دهند در تونس مسدود شده‌اند. یک
گزارش، کشور شما را همراه با عربستان سعودی، بدترین
کشور منطقه از نظر سانسور اینترنت معرفی کرد. مطالعه‌ی
CPJ در سال ۲۰۰۹ نشان داد که تقریباً به همین دلایل
تونس یکی از ۱۰ کشور نامناسب جهان برای وبلاگ نویسی
است.»

همچنین رژیم بن‌علی شروع به حمله به حساب‌های فیس‌بوک
و ای‌میل فعالان کرده بود. یک بدافزار اسکریپتی مخفی که به
صفحات ورود به سایت‌های محبوب نفوذ کرده بود توسط
فعالان سایبری کشف شد و بنیاد **Electronic**
Frontier به تونس‌ها توصیه کرد که از **HTTPS** برای
ورود به حساب‌های خود استفاده و امکان رمزگذاری اطلاعات
را فراهم کنند.

بسیاری از روزنامه‌نگاران و فعالان آن‌لاین گزارش دادند که حساب‌های آن‌ها حذف شده یا به خطر افتاده است. شبه‌نظامیان سایبری بن‌علی از رمزهای عبور سرقت شده برای حذف گروه‌ها، صفحات، ویدیوها و حساب‌های فیس‌بوک استفاده کردند. به همین دلایل **Anonymous** یک گروه فعال اینترنتی بین‌المللی با استفاده از عملیات لغو سرویس توزیع شده (DDoS) به وبسایت‌های مختلف رسمی تونس، از جمله سایت‌های ریاست جمهوری و دولت حمله کرد.

ال جنرال (El Gınral)، خواننده‌ی رپ تونسی که اصالتاً اهل سفکس در جنوب شرقی تونس است، پس از انتشار یک آهنگ رپ آن‌لاین در انتقاد از رئیس‌جمهور بن‌علی دستگیر شد. ویدیوی او در میان جوانان تونسی محبوبیت زیادی پیدا کرد و به طور گسترده در فضای مجازی منتشر شد. فعالان دیگر توسط پلیس در شهرهای مختلف دستگیر و رایانه‌های آنها توقیف شدند.

بن علی سه سخنرانی کرد و اعتراضات و شورش‌ها را «اقدامات تروریستی» خواند. وی در آخرین سخنرانی خود خبر داد که نامزد انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۲۰۱۴ نخواهد شد و همچنین وعده‌ی آزادی رسانه‌ها و اتمام سانسور را داده و درخواست عفو و پوزش کرد. در شب ۱۳ ژانویه، درست پس از آخرین سخنرانی، رژیم بن‌علی سعی کرد با استفاده از شبه‌نظامیان مزدور از حزب سیاسی خود **RCD**، تظاهرات طرفداران بن‌علی را سازمان‌دهی کند. در همان زمان، فعالان به اندازه‌ی کافی هوشمند بودند تا به مقاومت در سایت‌ها و رسانه‌های اجتماعی ادامه دهند تا فراخوانی برای سازمان‌دهی تظاهرات بزرگ در روز بعد منتشر کنند.

این اعتراض تا آن زمان حمایت گسترده بین‌المللی را به دست آورده بود. هیلاری کلینتون، وزیر امور خارجه‌ی ایالات متحده، در یک سخنرانی در ۱۳ ژانویه در قطر اعلام کرد: «هیچ مشکلی با اعتراضات و تظاهرات مسالمت‌آمیز مردم

وجود ندارد. این مسأله در حال حاضر در تونس جریان دارد و ما از اعتراض مسالمت آمیز و حق تجمع افراد حمایت می کنیم.»

تظاهرات ۱۴ ژانویه زمانی به اوج رسید که هزاران نفر در مقابل وزارت کشور که نماد سرکوب رژیم بن علی بود، تجمع کردند. از بعدازظهر، در حالی که شبکه ی ۷ TV7 تونس برای محافظت از مردم تونس و دارایی های آنها وضعیت اضطراری اعلام کرد، وبلاگ نویسان و فعالان فضای مجازی گزارش دادند که یک نیروی امنیتی ویژه اعضای خانواده ی ترابلسی، خانواده همسر بن علی را در یک فرودگاه دستگیر کرده است. بعدها شبکه ی هفت اعلام کرد که قرار است به زودی یک بیانیه ی مهم خطاب به مردم تونس صادر شود. وبلاگ نویسان شروع به گزارش حرکت هواپیمای ریاست جمهوری کردند و صحبت ها در مورد کودتا شروع شد. در پایان روز محمد غنوشی (Mohamed Ghannouchi) نخست وزیر تونس در بیانیه ای رسمی اعلام کرد که بن علی از سمت خود کناره گیری کرده و طبق ماده ی ۵۶ قانون اساسی تونس، وی

به‌عنوان رئیس‌جمهور موقت این کشور، مسئولیت را به عهده گرفته است. تونس شروع به نوشتن تاریخ جدیدی از آزادی کرد و در توییت‌ها نوشته شد: «رهبران عرب با ترس تونس را تماشا می‌کنند و شهروندان عرب با امید و همبستگی تونس را دنبال می‌کنند.»

علی‌رغم خوشحالی تونسی‌ها پس از این اعلامیه واکنش فعالان فضای مجازی، به سخت کوشی خود ادامه دادند. آنها بلافاصله خواستار کناره‌گیری غنوشی و انتصاب فواد المبرزع، رئیس مجلس نمایندگان به‌عنوان رئیس موقت، با استناد به اصل ۵۷ و نه ۵۶ قانون اساسی شدند. آنها احساس کردند که اصل ۵۶ ممکن است به بن‌علی این فرصت را بدهد که اگر بتواند دوباره به‌عنوان رئیس‌جمهور به تونس بازگردد. در ۱۵ ژانویه، المبرزع به‌عنوان رئیس‌جمهور موقت قدرت را به‌دست گرفت و غنوشی را به‌عنوان نخست‌وزیر موقت منصوب کرد.

بسیج اجتماعی از طریق ابزار رسانه‌های اجتماعی برای حمایت از مقاومت مدنی در برابر حملات شبه‌نظامیان پس از خروج بن‌علی ادامه یافت. هشتگ #situation گزارش می‌کرد که در هر شهر چه اتفاقی افتاده است، هشدار در مورد مکان‌های تک‌تیرانداز، درخواست اهدای خون و حتی نجات جان افراد. یک فعال سایبری هفده‌ساله‌ی تونسی با استفاده از حساب کاربری خود @BulletSkani توییت کرد: «ارتش به تماس‌ها پاسخ نمی‌دهد! در حیاط ما مردان مسلح هستند! ما به کمک نیاز داریم!» و این‌گونه به دیگران کمک کرد تا در مورد وضعیت او به ارتش هشدار دهند، حرکتی که او را نجات داد.

معارضان از اقصی نقاط کشور در پایتخت تونس در مقابل دفاتر نخست‌وزیری ماندند و خواستار استعفای دولت انتقالی شدند. تحصن‌ها در پایتخت مورد تشویق و پی‌گیری شبکه‌های اجتماعی قرار گرفت. گروه‌ها و صفحات مختلفی در فیس‌بوک به این شهر اختصاص داده شد. حتی یک کمیته‌ی اختصاصی برای هماهنگی رسانه‌های شهروندی توسط

شرکت کنندگان فعال در تحصن‌ها ایجاد شد تا از روزهای طولانی و شرایط سخت آن‌ها گزارش دهد. پس از این تحصن، محمد غنوشی استعفای خود را از نخست‌وزیری دولت موقت اعلام کرد و رئیس‌جمهور موقت، بیجی قائد السبسی (**Beji Caid el Sebsi**) را به جای او منصوب کرد. رئیس‌جمهور موقت سپس اعلام کرد که انتخابات مجلس مؤسسان برگزار خواهد شد.

نتیجه‌گیری

اوگنی موروزوف (**Evgeny Morozov**)، محقق مهمان در استنفورد و عضو شوارتز در بنیاد آمریکای جدید، در مقاله‌اش «نخستین فکرها در مورد تونس و نقش اینترنت در قیام» سؤال زیر را مطرح کرد: «اگر فیس بوک و توییتر نبود این انقلاب رخ می‌داد؟» جواب او «بله» بود.

از سوی دیگر، شان گرت (Sean Garrett) نماینده‌ی توئیتر در بیانیه‌ای رسمی درباره رویدادهای تونس اظهار داشت: «شاید بتوانیم پس از آشکار شدن همه‌ی رویدادهای تونس، تحلیلی دقیق‌تر ارائه کنیم. اما در حال حاضر، همراه با سایر نقاط جهان، می‌نشینیم و با تعجب تماشا می‌کنیم که چگونه مردم از توئیتر و دیگر پلت‌فرم‌ها برای ارائه‌ی چشم‌اندازی روی زمین در لحظه‌ای که ممکن است تبدیل به یک لحظه‌ی واقعاً تاریخی شود، استفاده می‌کنند.»

پاسخ فعالان تونس به سؤال موروزوف قطعاً این خواهد بود: «نه.» عمدتاً به این دلیل که همانطور که در بالا توضیح داده شد، بدون ابزار رسانه‌های اجتماعی، رسانه‌های سنتی دیگر مانند الجزیره نمی‌توانستند درباره‌ی آنچه اتفاق افتاده گزارش دهند. سازمان‌های بین‌المللی و سایر کشورها نمی‌توانستند آنچه را که اتفاق افتاده است درک کنند و فشار بیشتری بر رژیم بن‌علی وارد نمی‌کردند. اینترنت و رسانه‌های اجتماعی برای کمک به شهروندان برای طراحی آینده‌ی خود و تحقق آن، شایسته احترام کامل هستند. آن‌ها انقلاب و آنارشی را که

سازمان‌دهی شده اما عملاً بدون رهبر بود، تسریع و تسهیل کردند.

اعتراضات در واقع خودجوش و شهروندانه بودند که توسط یک فرایند تصمیم‌گیری مرکزی پشتیبانی نمی‌شد. به این معنا، اینترنت به ایجاد یک انقلاب «کاربر-محور» کمک کرد، که در آن هر کس به شیوه‌ای متفاوت در یک فرایند انقلابی در سراسر کشور شرکت می‌کرد. حتی پس از ۱۴ ژانویه و پس از موافقت سیاستمداران با روند تغییر، رسانه‌های اجتماعی همچنان از مقاومت با هدف تعریف تونس «جدید» پشتیبانی کردند.

مراحل عمل

امروز تونس تحولی آشکار برای بازسازی کشور جدید خود دارد. با استفاده از اینترنت، شهروندان بیشتر می‌توانند این

فرایند را هدایت کنند. فعالان فضای مجازی هم باید به ضرورت‌ها توجه داشته باشند:

– یک طرح ملی برای پهنای باند مناسب که دسترسی همه را در کشور تضمین می‌کند. این به اقتصاد تونس کمک خواهد کرد تا با ایجاد شغل و حمایت از کارآفرینی، رقابتی‌تر شود. راه‌حل‌های اجتماعی را می‌توان با دسترسی به اینترنت سریع‌تر فعال کرد.

– همچنین یک سیستم حاکمیتی گشوده‌تر و مستحکم‌تر اینترنتی و یک زیرساخت غیرمتمرکز نیاز است که به واسطه آن بتواند آزادی بیان را تضمین کرد. یک دولت شفاف و پاسخگو تر مورد نیاز است.

نظری در مورد بیانیه‌ی «مطالبات زنان»

شیلا فراهانی

نکات طرح شده در زیر به دنبال فراخوان نویسندگان بیانیه‌ی «مطالبات زنان؛ از حق مشارکت سیاسی تا حق اشتغال و دستمزد برابر» جهت ارتقا و دامن زدن به بحث در این زمینه انجام شده. امید است که این تلاش کوچک دیگران را نیز به شراکت فعال در این بحث ترغیب کند.

یک نکته‌ی کلی این است که متن از نظر فرم و مضمون (ساختار فکری) یک-دست و دارای انسجام کامل نیست. علاوه بر این مشکل کلی، در ادامه به موارد جزئی دیگر نیز اشاره می‌کنم.

از نظر فرم، مطالبات گاهی به صورت عبارت و گاهی به صورت جمله آمده است و شکل یکسان در ارایه مطالب حفظ

نشده است. در برخی عنوان‌ها به جزییات پرداخته شده؛ اما برخی موارد به صورت کلی عنوان شده است.

از نظر مضمون و ساختار:

- ضروری است در مقدمه عنوان شود که هدف اصلی از نوشتن متن چیست و مثلاً به وضوح «رفع هر گونه تبعیض، خشونت و بهره‌کشی جنسیتی» ذکر شود. همچنین، از آنجا که همواره زنان فعال حامی حقوق زنان اقلیت‌های قومی و ملی، زنان کارگر و همسران کارگران، رنگین‌کمانی‌ها و دگرباشان جنسیتی هستند، این‌ها نیز از مواردی است که ذکر آن در هدف ضروری است.

- ذکر عبارت «پیشاپیش آگاهیم...» نشانگر امیدواری به تغییر ماهیت حکمرانی کنونی دارد. در حالی که متن باید شرایطی را در نظر گیرد که زنان فعالانه در حق تعیین سرنوشت و شیوه زندگی خود شرکت دارند.

• انتخاب و اعلام برنامه، راهکار و شیوه‌ی دستیابی به اهداف و مطالبات نیز موضوعی است که پیش از اهداف، ذکر آن در مقدمه ضرورت می‌یابد.

• در خصوص راهکار، متن به شوراهای محلی و منطقه‌ای زنان اشاره دارد. اما لازم است ارتباط ارگانیک این شوراها با شوراهای عمومی محله و منطقه، و سطوح کلان اداره جامعه به طور شفاف طرح شود. در خصوص توضیح کامل‌تر از ارتباط ارگانیک می‌توان به بند یک و دو در زیر عنوان «مشارکت سیاسی و حقوق اجتماعی» اشاره کرد، یعنی «امکان انتخاب زنان در همه سطوح سیاسی کشور» و یا «تعیین قانون حداقل سهمیه جنسیتی...».

اگر شکل شورایی در مسیر تصمیم‌گیری‌های کلان درست و بدون تبعیض طی شود و این شوراها نه در حاشیه بلکه در متن تمامی امور و جریان‌ات سیاسی باشند، قاعدتاً دو مطالبه فوق جایگاهی نخواهد داشت.

تعیین حداقل سهمیه جنسیتی که در سال-های اخیر در غرب عنوان شده حاصل تلاشی است که از پس کنار گذاشتن زنان از دستاوردهای انقلاب فرانسه شکل گرفت و یکی از آنها نوشتن قانون حقوق بشر زنان توسط المپ دو گوژ از زنان انقلابی آن زمان است. لذا دلیلی ندارد که ما در این لحظه از تاریخ که زنان سالهاست در همه جهان و همه عرصه-ها حضور خود را تثبیت کرده‌اند و اگر عقب نشاندن آنان اجباری نباشد، این مسیر را ادامه خواهند داد، به این خواست بسنده کنیم.

• پاراگراف با موضوع «حق مالکیت تام و تمام زن بر بدن-اش ...» که به درستی یک حق اولیه برای زنان شناخته شده است می‌تواند در ابتدای مطالبات ذکر شود اما، این پاراگراف با دو عنوان مطالبه سوم و چهارم از شماره ۷ طرح شده تحت عنوان «بهداشت» و همچنین، با بند شماره ۸ که

زیر عنوان «ازدواج و خانواده» ذکر شده مغایرت دارد و این حق را خدشه-دار می‌کند.

• آنچه زیر عنوان «ازدواج و تشکیل خانواده» آمده است نگاه محدودی دارد که حتی شکل-های گوناگون موجود را هم پوشش نمی‌دهد. هم اکنون در بسیاری کشورها انتخاب نوع زندگی بین گرایش-های مختلف جنسیتی، از جمله یک زن و یک مرد، شکل گرفته و جریان دارد و در برخی کشورها نیز قانونی شده است. اما، این متن تنها یک شکل ازدواج و تشکیل خانواده بین یک زن و مرد را در نظر گرفته و مطالباتی را حول آن اعلام می‌کند.

به نظرم در خیزش کنونی، که به گونه-ای برآیند حرکت-های چند سال اخیر در ایران است، نوعی رنسانس، سکولاریسم و برداشت‌هایی از تحولات دهه ۱۹۶۰ م. در اروپا را می‌توان یک جا مشاهده کرد، بنابراین «مطالبات» قابلیت ارتقا تا حد دستاوردهای فعالین زنان در سطح جهانی را دارد.

حجاب اجباری و سیاست فراموشی

ریحانه اصلانزاده

در پی آن چه در هفته‌های اخیر در ایران گذشت، در لحظه‌ای آن چه را بسیاری پایان‌ناپذیر و ابدی می‌انگاشتند، تغییر یافت. خواست برابری به‌عنوان اندیشه‌ای همه‌گیر چنان مطرح شد که باورکردنش در دنیایی که اطاعت کردن ناگزیر می‌نمود، سخت بود. یک جمله این روزها مرتب تکرار شده است: «ما به عقب بر نمی‌گردیم». «به عقب برنگشتن» به معنای گسستی در روایت، گسستی در رابطه‌ی سوژه با اقتدار و فهم از خویشستن، نوید طرحی برای آینده می‌دهد که گذشته را به‌عنوان حرکتی تکراری ترسیم می‌کند که فقط می‌توان در آن درجا زد، پیش رفتن دیگر میسر نیست. تأمل در مورد آن چه جامعه را حفظ می‌کند و آن چه جامعه را پیش می‌راند و آزاد می‌کند، در روزهای اخیر به پرسشی اساسی بدل شده است. خصوصاً در زمانی که جامعه با گام‌هایی گاه استوار و

گاه لرزان به سوی تغییر قدم برمی‌دارد. قدرت با تکیه صرف بر ایدئولوژی و فرهنگ یا ارزش‌های اجتماعی قادر نیست نظم موجود را حفظ کند. زیرا آنچه زاده شده است سوژه تغییر است نه دگرگونی سلیق. قدرت می‌تواند با سلیق دگرگون شده کنار بیاید حتی چشم بر آن بندد بی‌آنکه خدش‌های بر حیطه‌اش وارد آید. بی‌اعتباری ایدئولوژی و ارزش‌های اجباری مربوط به زندگی اجتماعی زنان، به هفته‌های اخیر بر نمی‌گردد، از همان روز نخست بوده است. آنچه تغییر کرده است، رابطه‌ی سوژه با قدرت است. سوژه به یاد می‌آورد اما دیگر تکرار نمی‌کند. بازنگشتن به گذشته به معنای خط زدن مناسبات اذهان با جهان و چیزهاست. شوک مرگ مهسا/ ژینا امینی، روال یادآوری را خط زد. ترک برداشتن اقتدار به خط خوردن یادآوری و خط خوردن روال تکراری ارتباط با جهان انجامید. تکراری که اقتدار وابسته به آن است. پس از آن بود که اعتراض به حجاب اجباری به رد و انکار انبوهی از تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌هایی انجامید که گریبانگیر بود.

بسیاری از مدافعان سیاست‌های رسمی تلاش کردند اعتراضات را به خواستی کور، ضدفرهنگ و بدوی پیوند بزنند. تکرار می‌کردند و محق بودند تکرار کنند. زیرا خود برای چند دهه بدن زن را امری بدوی و طبیعی دانسته بودند. منظورم از طبیعی ضد روحانی است. در نخستین سال‌های پس از انقلاب ۵۷، جداسازی ساحت فرهنگ پاک و روحانی از ساحت طبیعت مطرود و لعن شده، اوج فرهنگ دانسته می‌شد. فرهنگی که کل مسئله‌ی نابرابری اقتصادی، اجتماعی و جنسیتی و فرهنگی را به مدیریت بدن زن فروکاسته بود. قدرت با جدا کردن بدن از اندیشه پاک دینی، با واصل کردن بدن به درکات ساحت طبیعتی محض و زدودن تاریخ و فرهنگ از آن، در پی بدل کردن آن به ماده‌ی خامی است که می‌بایست سرکوب شود. بدون آن که در نظر گرفته شود با زدودن تاریخ چه ستمی بر اقلیت‌های اجتماعی و فرودستان مجاز شمرده می‌شود و چه نیروی مخربی برای سرکوب و سامان‌دهی نیروی کار آزاد می‌شود.

قانون حجاب به فراموشی آرمانی جمعی یاری رساند چرا که مسئله‌ی فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جابه‌جا کرد و آنان را از موهبت برابری‌ای موهوم برخوردار کرد. تمایزات جنسیتی و طبقاتی یکسره در پرتو کلیتی خیالی به نام امت اسلامی پنهان شد. البته در ابتدا ایده‌ی حجاب اجباری با بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های اجتماعی مرتبط نمی‌نمود. بسیاری فکر می‌کردند «در صورت رفع تبعیض‌ها و تضمین حقوق اساسی آحاد ملت»، پذیرش حجاب چندان آزردهنده نخواهد بود. هم‌زمان، قدرت مسلط می‌کوشید مبارزه برای حقوق زنان را «مبارزه زنان مرفه و غرب‌زده» و بی‌ارتباط با مسائل عموم ملت معرفی کند. حال آن‌که زنان فرودست بیش از همه از محدودیت آزادی زنان آسیب دیدند. علاوه بر آن که قانون حجاب مقدمه‌ای بر سرکوب بدن و به تبع آن نظم سرکوبگر طبقاتی بود. فاجعه‌ی مهسا این ارتباط را آشکارتر از همیشه پیش چشم آورد؛ دختری که برای گردش و تفریح به تهران آمده بود. فشار اجتماعی بر بدن به‌عنوان ماده‌ی طبیعی و به دور از مراتب روحانی ذهن، کل جامعه را تحت تاثیر قرار داد اما طبقات پایین متحمل فشار و آسیب

بسیار بیشتری شدند. زنان طبقات بالا نه به کار یدی اشتغال داشتند و نه برای تفریح وابسته به فضاهای دولتی و عمومی بودند. آنان این همه را در خلوت جبران کردند. بی دلیل نیست که زنان جان به لب رسیده در محروم ترین استان های کشور در اعتراضات اخیر پیشگام بودند.

حجاب اجباری سیاستی درهم تنیده با کنترل بدن، مدیریت نیروی کار و سامان دهی عرصه ی عمومی بود. در گفتار سخن گویان رسمی (مانند مطهری) کنترل غرایز به بالا بردن بهره وری نیروی کار و ابدان نسبت داده می شد. چرخش از بدن طبیعی به نیروی کار بسیار آسان صورت پذیرفت. بر این اساس، حجاب اجباری بر خلاف تصور تکراری، زنان را خانه نشین نکرد بلکه بدن را به شیوه ای موثرتر و سودآورتر به کار گرفت. زنان حجم عظیمی از فعالیت های داوطلبانه و رایگان اقتصادی و اجتماعی را در دوران جنگ به خود اختصاص دادند. چرا که در گفتار رسمی بطالت و بی کاری زنان تقبیح می شد.

پیش از انقلاب ۵۷ در اندیشه‌ی اسلام‌گرایان مسئله‌ی زنان وجود نداشت. در جامعه‌ی اخلاقی که آنان تصویر می‌کردند زنانگی چندان مهم تلقی نمی‌شد. تا همین امروز تصویر آنان از زن ایده‌آل واجد ویژگی‌های انگشت‌شماری است. با این‌حال، در اندیشه‌ای که نسبت به زنان چندان بی‌تفاوت می‌نمود، مسئله‌ی زنان تبدیل به گره‌گاه ایدئولوژیک شد. در سال‌های بعد، حمله به حقوق زنان به بخش مهمی از اندیشه‌ی اسلام‌گرایی سیاسی تبدیل شد.

تصویر جامعه‌ی اسلامی، نابرابری و غیرعقلانیت موجود در ساحت اجتماعی و اقتصادی را که به خیزش عمومی سال ۵۷ منتهی شده بود، رها کرد و به ساحتی طبیعی و تهدیدآمیز در بدن (به‌عنوان انبان‌غرایز) پرداخت. تنازعات طبقاتی و تنش‌های سیاسی و اجتماعی بر جای خود باقی بود اما کنترل عرصه‌ی عمومی نوید فتح و غلبه‌ای انکارناپذیر می‌داد. با کنار زدن مناسبات تن، همه در ساحت انتزاعی ذهن برابر

می‌نمودند. ذهنیتی سبکبار که از نزاع اجتماعی و بحران‌های اقتصادی و سیاسی سال‌های آغازین بعد از انقلاب منتزع شده بود. کرامت این ذهنیت با نفرتی از زنان (تقلیل داده‌شده به تن) در عرصه‌ی عمومی همراه بود. خشم از زنان (حمله به آنانی که حجاب اسلامی نداشتند، یا محدود کردن گام به گام حقوق زنان) خشمی جابجا شده بود برخاسته از رها کردن کشمکش و تضاد عینی و دلخوش کردن به یکپارچگی و یکدستی انتزاعی. زنان این برابری و یکدستی را مخدوش می‌کردند. آه و ناله‌ی کارگران و فرودستان نیز صفوف مرتب امت را به هم می‌زد. خشم از زنان و خشم از فقرا باجایابی موضوع خشم به فراموشی کمک می‌کرد. این یکپارچگی و یکدستی سال‌های بعد با پیاده‌سازی گام به گام سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد از طریق صنعت فرهنگ و ایماژهای برخاسته از آن میسر شد.

تن زنانه، سوژه‌ی انقلابی و جامعه‌ی اسلامی

شاید زنانگی بخش مهم جامعه‌ی اخلاقی‌ای نبود که اسلام‌گرایان در آغاز دهه‌ی پنجاه تصویر می‌کردند. اما بی‌شک با گذشت ده سال از انقلاب و پشت سر گذاشتن تنازعات اجتماعی متعدد به بخش اصلی آن بدل شد. در سال‌های پایانی دهه‌ی چهل مرتضی مطهری که پس از سال ۱۳۵۷ «معلم انقلاب» نامیده شد، در انجمن اسلامی پزشکان مجموعه سخنرانی‌هایی ایراد کرد که بعدها در قالب کتاب «مسئله حجاب»، پیش و پس از انقلاب بارها تجدید چاپ شد. در این سخنرانی‌ها او کنترل «غرایز و امیال نفسانی» را شرط اصلی حضور اجتماعی زنان می‌دانست، با این فرض که حضور زنان در عرصه‌ی عمومی برانگیزاننده‌ی خواهش‌های غریزی و طبیعی است که در جامعه‌ی عقلانی باید کنترل شود. به عبارت دیگر، زنانگی را مرتبط با ساحت آشوبناک غیرعقلانی می‌دانست که باید با نیروی عقلانی، به مدیریت درآید. بدین نحو، بدن زنانه ساحتی از طبیعت بود که نظم اجتماعی و فرهنگی (اخلاقی) را تهدید می‌کرد. این سخنرانی‌ها به‌خوبی مرزی را نشان می‌دهد که بین خویشتن و بدن زنان در حال برقراری بود، ایده‌ای که در سال‌های بعد با قوت بیشتری پی

گرفته شد. از نظر مطهری غرایز جنسی مهم‌ترین غریزه‌ی انسان و به طور کلی غیر قابل‌مهار بود، و با اندکی غفلت می‌توانست تبعات اجتماعی بسیار وخیمی داشته باشد. آشوب طبیعی که مطهری ترسیم می‌کند، به هیچ نحو چشم‌اندازی برای کنترل عقلانی غرایز از سوی سوژه‌های فردی نمی‌یابد.

«غریزه جنسی غریزه‌ای نیرومند، عمیق و «دریا صفت» است. هرچه بیشتر اطاعت شود سرکش‌تر می‌گردد، همچون آتش که هر چه به آن بیشتر خوراک بدهند شعله‌ورتر می‌شود... عطش روحی در مسائل جنسی غیر از حرارت جسمی است. آنچه با ارضاء تسکین می‌یابد حرارت جسمی است نه عطش روحی. آزادی در مسائل جنسی سبب شعله‌ورتر شدن شهوات به صورت حرص و آز می‌گردد، از آن نوع حرص و آزهایی که در صاحبان حرم‌سراهای رومی و ایرانی و عرب سراغ داریم.... {بنابراین} اگر امری عرضه نشود یا کم‌تر عرضه شود، حرص و ولع هم نسبت بدان کمتر می‌شود.»

غرایز در چنین تصویری هیچ ارتباط دیالکتیکی با نظم اجتماعی و اقتصادی نداشتند، آن‌ها ساحت طبیعت محض بودند. این گونه، عقلانیت خود به وجهی طبیعی بدل شد چرا که برقراری کنترل عقلانی، جز از طریق سرکوب و اعمال محرومیت ممکن نبود. به طور دقیق‌تر باید گفت غرایز در جامعه سرکوب و در خانواده برآورده می‌شد. بدین نحو خانواده ساحت ارضای غرایز و منطقی جدا از منطق جامعه پیدا می‌کرد.

تبعات چنین پر بها دادنی به غرایز، دوگانه‌ی مطلق‌ی بود که بین تن و روان زنان می‌ساخت (اولی در عرصه‌ی عمومی طرد و تحقیر و دیگری قدر دانسته می‌شد) و اتفاقاً نتیجه‌ی آن فرو بردن هر چه بیشتر هر مفهومی از ذهنیت در ساحت طبیعت مطلق بود. چرا که چنین برکنار ماندنی از طبیعت به معنای فرورفتن در آن بود به این ترتیب که پیامد منطقی چنین اغراقی در قدرت غرایز که ضرورت محدود کردن حضور اجتماعی زنان به قواعد و کدهای رفتاری مرتبط با حجاب را توجیه می‌کرد؛ چیزی نبود مگر تصویر عرصه‌ی

عمومی‌زندگی اجتماعی به آلودگی و فساد ناگزیر. به عبارت دیگر در این نگرش به همان نحو که ضرورت اخلاقی‌سازی فضای اجتماعی مطرح می‌شد، ساحتی غیر اخلاقی به نحوی موحش گشوده می‌شد. به همان نحو که بدن زنان پیراسته از هر جاذبه‌ی جنسی خواسته می‌شود به همان نسبت تن زنانه ناگزیر اروتیک‌تر می‌شد. بدین ترتیب به نحو تناقض‌آمیزی قاعده‌مند کردن بدن زنان با اروتیک کردن آن و خواست زدودن عرصه‌ی عمومی از خواهش‌ها و تمایلات نفسانی، ترسیم عرصه‌ی عمومی به‌عنوان محلی آکنده از فساد اخلاقی بود. این تناقض با پیروزی انقلاب و اجباری شدن حجاب، بروزی دردرساز داشت چرا که مستلزم تصویر جامعه‌ی اسلامی در تناظر با فساد و ناپاکی بود.

مطهری تصریح می‌کرد که مفهوم حجاب سابقه‌ای در ادبیات فقهی ندارد و اعتراف می‌کرد که نمی‌داند این واژه از کی و به چه صورت متداول شده است. اما این فقدان پیوند و اغتشاش مفهومی را به واقعیت اجتماعی ربط نمی‌داد. وی می‌گفت «ستر» به‌عنوان پیشینه‌ی فقهی واژه حجاب مناسبتی

با کاربرد امروزی این واژه ندارد. او از پیوند مفهومی مفقودی می‌گفت که بنا بود ستر و حجاب را به یکدیگر متصل می‌سازد. اما این اغتشاش و به هم ریختگی را به هیچ وجه اغتشاش و درهم ریختگی در ساحت عینی تلقی نمی‌کرد. از نظر او ارتباط بین مفاهیم و ساحت عینی زندگی اقتصادی و اجتماعی زنان به هیچ‌رو باز شناخته نبود. او هنگام سخنرانی در باب مخاطرات مواجهه با تکانه‌های جنسی و ارضای آن‌ها در ساحت اجتماعی، از زیست شاهان ساسانی نمونه می‌آورد و در تأثیرات نامطلوب آزادی زنان بر مناسبات خانوادگی، تک مثالی از زندگی روزمره‌ی زنان متعلق به طبقات اجتماعی بالا و مثال‌های فراوان از زندگی «زنان غربی» نقل می‌کرد. حرکت نوسانی میان مرزهای تاریخی و اجتماعی و از حرم‌سرای شاهان ساسانی با «زندگی اجتماعی لجام گسیخته در غرب»، بیانگر اغتشاشی در ساحت ذهن و عین بود، همان‌طور که ساحت غرایز در گفتار او ساحتی درون خود و بی‌نسبت با مناسبات اجتماعی تصویر می‌شد. حال آن که پنجاه سال قبل از سخنرانی او مسئله‌ی بدن و پوشش زنان، در ارتباط با مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی متفاوتی طرح می‌شد:

در گفتار سیاسی مرتبط با مشروطه خواهی، منازعات اقتصادی بر سر ورشکستگی کارگاه‌های نساجی، آموزش زنان، واردات پارچه و جنگ های ایران و روس در ارتباط مستقیم با ساماندهی نیروی کار و ضرورت بازتولید آن قرار می گرفت. اما حجاب در این سخنرانی‌ها که بعدها بارها در طول دهه‌های پنجاه و شصت تجدید چاپ شد، در مقایسه با دوران قبل مناسبات مخدوش تری با وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان داشت و بیشتر در نسبت با مسئله‌ی غرایز و کنترل آن به عنوان ساحتی طبیعی بود و اشارتی هر چند مختصر به هیچ یک از بحران‌های اجتماعی نیز نمی شد. مطهری معتقد بود: «زن از کنج خانه بیرون آمده اما به کجا رو آورده است؟ به سینماها به کنار دریاها، حاشیه‌ی خیابان‌ها، مجالس شب نشینی!» و برای آن که «معلوم شود اوضاع حاضر، زنان را به صورت چه موجوداتی درآورده است» چنین نقل می کند:

در این جا بد نیست متن شکایت مردی را از زنش که در یکی از مجلات زنانه درج شده بود ذکر کنم در آن نامه چنین نوشته است:

زنم در موقع خواب به یک دلقک درست و حسابی مبدل می‌گردد. موقع خواب برای این که موهایش خراب نشود یک کلاه توری بزرگ به سرش می‌بندد بعد لباس خواب می‌پوشد. در این موقع است که جلو آئینه‌ی میز توالت می‌نشیند و گریم صورتش را با شیر پاک‌کن می‌شوید. وقتی رویش را برمی‌گرداند احساس می‌کند او زن من نیست زیرا اصلاً شکل سابق را ندارد ابروهایش را تراشیده و چون مداد ابرو را پاک کرده بی‌ابرو می‌شود. از صورتش بوی نامطبوعی به مشام من می‌رسد زیرا کرمی که برای چین و چروک به صورتش می‌مالد بوی کافور می‌دهد و مرا به یاد قبرستان می‌اندازد. کاش کار به همین جا ختم می‌شد، ولی این تازه مقدمه‌ی کار است. چند دقیقه‌ای در اتاق راه می‌رود و جمع‌وجور می‌کند آنگاه کلفت خانه را صدا می‌زند و می‌گوید کیسه‌ها را بیاور. کلفت با چهار کیسه متقالی بالا می‌آید. خانم روی تخت می‌خوابد و کلفت کیسه‌ها را به دست و پای او می‌کند و بیخ آن را با نخ می‌بندد. چون ناخن‌های دست و پایش مانیکور شده و دراز است، برای این که به لحاف نگیرد و چندشش

نشود و احیاناً نشکند دست و پای خود را در کیسه می‌کند و به همین ترتیب می‌خواهد.

صرف نظر از اغراق‌های مضحک این نگاه به حجاب، پیوندی که مطهری در کل کتاب بین مسئله‌ی حجاب و وضعیت زیست اجتماعی زنان ایرانی در سال ۱۳۴۸ برقرار می‌کرد همگی مرتبط با وضعیت زندگی زنان طبقه‌ی اجتماعی بالا و احیاناً متوسط بود. یعنی زنان مصرف‌کننده‌ی چندهزار ارقام آرایشی که او آمار وارداتش را می‌داد، زنانی که طبق مثال او کلفت و نوکر در مراقبت از آرایش موی سر و ناخن‌های مانیکور شده یاری‌شان می‌دادند، زنانی که مجالس شب‌نشینی برگزار می‌کردند و... اما در نهایت به طرز متناقضی کنترل‌گرایز را به تقویت نیروی کار و بالا بردن بهره‌وری ابدان نسبت می‌داد:

کشاندن تمتعات جنسی از محیط خانه به اجتماع نیروی کار و فعالیت اجتماع را ضعیف می‌کند. بر عکس آنچه مخالفین

حجاب خرده‌گیری کرده‌اند و گفته‌اند «حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماعی است؛ بی‌حجابی و ترویج روابط آزاد جنسی موجب فلج کردن نیروی اجتماع است... آیا اگر مردی در خیابان و بازار و اداره و کارخانه و غیره با قیافه محرک و مهیج زنان آرایش کرده دائماً مواجه باشد بیشتر سرگرم کار و فعالیت می‌شود یا در محیطی که با چنین مناظری روبرو نشود؟... اسلام هرگز نمی‌خواهد زن بیکار و بیعار بنشیند و وجودی عاطل و باطل بار آید. پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی با اجتماعی و اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است.»

آنچه در این میان تصریح می‌شود، ارتباطی بود که میان حجاب و کار و فعالیت وجود داشت. مسئله فقط اطمینان بخشیدن به مخاطبان درباره‌ی عدم مخالفت اسلام با کار و فعالیت زنان نبود. مخالفت اسلام با «بیکاری و بیعاری» زنان در تمام طول دهه‌ی شصت تکرار می‌شد که در مورد آن

بحث خواهیم کرد. اما پیش از آن، چرخش از بدن «طبیعی» زن به بدن زن به عنوان «نیروی کار»، مهم و جالب توجه است. نکته این جاست که او ابتدا موقعیت طبقاتی زنی بسیار مرفه را ترسیم می کرد و آنچه نتیجه می گرفت مربوط به لزوم کار و فعالیت زنان (و مردان) فرودستی بود که فعالیت شان امکان تحقق آن سبک از زندگی مجلل را ممکن ساخته بود. او می گفت زنان کاری جز «استهلاک ثروت و فاسد کردن اخلاق اجتماع و خراب کردن بنیان خانواده» ندارند و بعد ضرورت پوشش اسلامی کسانی را مطرح می کرد که اولین ضرورت کار و فعالیت اجتماعی شان وا گذاشتن بدن بود. ترسیم تصویر زنانی که مشغول عیش و نوش در کنار دریاها و مجالس شب نشینی و سینما و ... هستند تناسبی با جامعه‌ی آن زمان نداشت. این امر به ویژه درباره‌ی زنان کارگر صنایع دستی روستایی (یعنی اصلی ترین بخش اشتغال زنان در آن زمان) صادق بود که استثمار شدیدی را تجربه می کردند، جمعیتی بیش از ۶۰۰ هزار نفر که حدود ده درصد نیروی کار را تشکیل می دادند.

اما آنچه نباید از نظر دور داشت این است که مطهری در اشاره‌ای گذرا پیوندی میان ساختار اقتصادی و اجتماعی جوامع و مسئله غریزه برقرار می‌کرد. بدین نحو تصدیق می‌کرد که «حقیقت این است که وضع بی‌حجابی رسوا که در میان ماست و از امریکا و اروپا هم داریم جلو می‌افتیم از مختصات جامعه‌های پلید سرمایه‌داری غربی است. در جامعه‌های غیر سرمایه‌داری با همه احساسات ضد مذهبی که در آنجا وجود دارد کمتر شنیده می‌شود که چنین رسوایی‌هایی به نام آزادی زن وجود داشته باشد.» اما نسبت میان این دو (ساختار اجتماعی-اقتصادی و غریزه) همچنان مخدوش بود. وی به هیچ وجه درباره‌ی بازنمود غرایز در مناسبات ایده‌ای (امیال) صحبت نمی‌کرد که در بطن آن بتواند درباره‌ی نسبت تاثرات غریزی با ساختار اجتماعی بحث کند، بدین ترتیب مسئله‌ی زنان به صورت خیالی بخشیدن به تنش‌های عینی اجتماعی یعنی موضع دوگانه ضدیت با سرمایه‌داری و عدم ضدیت با استثمار نیروی کار ختم می‌شد. تزه‌های او، تصویری یکدست و کلی از جامعه‌ای نابرابر و متشتت ارائه می‌کرد که به همان بدن یکپارچه و بی‌تمایز شکل می‌داد. علاوه بر آن که

جنسیت را به بدن فرو می‌کاست. مطهری فروید و بحث او درباره‌ی تصعید امیال را نقد می‌کرد و راه‌حلی اساسی و ریشه‌ای برای پیراستن حیات اجتماعی از غرایز جنسی پیشنهاد می‌داد، بنابر نظر او «محرومیت» هر چند ممکن است تبعاتی داشته باشد اما بهتر از هر چیز تکانه‌های روانی را آرام خواهد کرد که با تن زنان مرتبط است و در مقابل وعده‌ی بهره‌مندی در ساحت خانواده به افراد داده می‌شود.

به طور خلاصه ساحت پاکیزه و منزّه جامعه‌ی اسلامی مستلزم بر ساخت دو ساحت کاملاً متمایز و یکپارچه‌ی فرهنگ دینی در مقابل غرایز طبیعی بشری بود. تباین این دو ساحت که مشروط به حضور اجتماعی زنان بود، تباین و تضاد شقاوت‌باری در ساحت ذهنیت زنانه برمی‌ساخت. تباین بین ساحت تن و روان، کشمکش میان تن زنانه به‌عنوان انبان غرایز و امیال ممنوع با روان که به ساحت خرد دینی و مقدس تعلق داشت و قرار بود ذهنیت زن مبارز و روشنفکر واقعی «نه عروسک تجملی و روشنفکر توخالی» را تحقق بخشد. زنی که در نسبت با معصومین (گاه حضرت فاطمه، گاه

خدیجه و گاه زینب) و به طور کلی برکنار از هر نسبتی با طبیعت، تصویر می‌شد، تصویر فتح و غلبه‌ی فرهنگی بود که به کلی بر طبیعت فائق آمده است. ایده‌آل جامعه‌ی اسلامی از این نظر، جامعه‌ای بود که آشوب طبیعی و خطرناک‌های را به کلی رامِ ساحت فرهنگ دینی کرده بود. اما مسئله^۵ سوژه‌ی برخاسته از این ایده‌آل بود، چرا که این گونه سوژه‌ی زنانه به یک مرجع واحد، نامحدود و توخالی بدل می‌گشت و کل طبیعت به مقاومت نامحدود تفکیک نشده در برابر قدرت انتزاعی سوژه. کشمکش که تن را به طبیعت محض، یا به عبارتی ماده و مصالح خام تقلیل می‌داد. نکته این‌جاست که این تحقیر و تنزل دادن تن، قرار بود در ساحتی دیگر (خانواده) جای خود را به تمنای برخاسته از همین ممنوعیت و بیگانگی دهد. در این دوران مرز فرهنگ و طبیعت مرز تن و ذهن زنان شد، این‌همه بازنمود تنش‌هایی در ساحت اجتماعی و اقتصادی بود که در این مرزبندی، صورت ایده‌ای دیگری یافته بود.

مسئله این بود که خواست ساحت بی‌پیرایه‌ی فرهنگ و زدودن جامعه از نیروهای غیرعقلانی غرایز در جامعه‌ای که همان قدر درگیر نیروهای غیرعقلانی در ساحت اقتصادی و اجتماعی در قالب سرکوب و استثمار بود، کنترل عقلانی را در خدمت اهداف سرکوب و استثمار قرار می‌داد. در گفتار مطهری این انتزاع، بدن را به کلی از سازوکارهای شکل‌دهی آن در نظام سیاسی و اقتصادی جدا می‌کرد و با طرح آن در فضای انقلابی همان نظام سیاسی و اقتصادی را به نحوی مخدوش مورد اعتراض و شماتت قرار می‌داد.

در سال‌های بعد از انقلاب مرزبندی مطهری به طور مؤثری به کار گرفته می‌شد. ایماژ بدن زنانه‌ی منفک شده از نظام سیاسی و اقتصادی، هم‌زیستی استثمار بدن و آزادی معنوی سوژه را امکان‌پذیر جلوه داد. ذیل این هم‌زیستی بسیاری از منازعات اجتماعی در دهه‌ی شصت معنا می‌شود. انتزاع زنانگی به‌عنوان ساحت طبیعت از نظم اجتماعی و اقتصادی، بدن زنان را به ماده‌ی خام برای سلطه بدل کرد.

داستان طاغوت و زن عروسکی؛ آیا زنان باید از گذشته‌ی
خود پشیمان باشند؟

تقسیم روان‌نژدانه میان عرصه‌ی عمومی و خصوصی یا ساحت
کار و فعالیت و فرهنگ و ساحت لذت/طبیعت، تنش‌های
اقتصادی و اجتماعی ایران پیش از انقلاب (استثمار نیروی
کار، فاصله‌ی رو به رشد طبقاتی، نابرابری و بی‌عدالتی
اجتماعی) را به نحوی مخدوش بیان می‌کرد. این تقسیم‌بندی
از آن جهت روان‌نژدانه بود که یکپارچگی و یکدستی در
ساحت ذهن و جامعه را با رها کردن تنش‌های اجتماعی و
آزادی انتزاعی که برای ذهن به ارمغان می‌آورد، حل می‌کرد.
این نظرگاه در سال‌های آغازین انقلاب در مواجهه با انبوه
مسائل عینی سیاسی و اجتماعی و در کشمکش نیروهای
مختلف اجتماعی، زمینه‌ی آن را یافت که به روایتی مؤثر
تبدیل شود. روایتی که ذیل آن یکپارچگی و یکدستی در
ساحت روان، با یکپارچگی و یکدستی در ساحت اجتماعی

زدوده از تکانه‌های غیرعقلانی ناخودآگاه (نوعی پیروزی مطلق فرهنگ بر طبیعت)، تکمیل می‌شد: روایت گذشته به‌عنوان دورانی که فساد و لذت جنسی مشخصه اصلی آن بود و تقسیم بدن بین دو ساحت کار و لذت و تقسیم زنانگی بین دو ساحت طبیعی بدن اروتیک و روان فرهنگی پاک و قدسی و بری از ساحت آلودگی شهوانی. تثبیت زنانگی به‌عنوان بدن اروتیک نتیجه‌ی منطقی این وسواس درونی بود. اما آنچه باید یادآوری شود این است که بدن محض (همان بدن آکنده از جنسیت) ماده‌ی محض/طبیعت محض بود، همان ماده‌ی خام استثمار و سرکوب. بدین ترتیب در سال‌های آتی تأکید مفرط بر ظرافت بی حد و حصر زنان، نفی‌کننده‌ی شرایط استثمار رو به رشد آنان در بازار کار نبود.

چنان که شرح دادیم تقسیم‌بندی مطهری در وهله اول ایگو را ناتوان از هر نوع سازماندهی تکانه‌ها می‌دانست و راه‌حل را محدود سازی شدید در ساحت اجتماعی و (در ازای آن) برخورداری در ساحت خصوصی. در واقع ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان اصل لذت و ساحت عمومی عرصه جولان

اصل واقعیت می‌شد. بدین نحو تلاش ایگو برای ایجاد تعادل در عین حفظ خصومت این دو که به نوعی تضمین‌کننده‌ی خودانگیختگی و خودمختاری او بود، ضرورتی نداشت. ایگوی قوی با تن دادن به سرکوب اجتماعی امکان فراروی از لذت بی‌واسطه را در قالب تصعید میل فراهم می‌کند، موانع بر سر راه لذت را می‌پذیرد و در عین حال از آن‌ها تخطی می‌کند. با صورت‌بندی مطهری تصعید به معنای پیروزی سوژه بر محدودیت‌های جامعه و در عین حال عصیان از طریق تبدیل تکانه‌ها به آرمانی شخصی یا جمعی بی‌معنا می‌شد.

وعده‌ی آزادی از طبیعت که مطهری در ترسیم جامعه یکپارچه‌ی اخلاقی می‌داد بعد از تحولات مختلف، پس از انقلاب، در روایتی تاریخی کار کرد می‌یافت. ذیل این روایت پیش و پس از انقلاب این گونه تقسیم‌بندی می‌شد: دوران لذت و هوس و دوران خودکنترلی. این روایت در بسیاری از نشریات زنان تا به امروز بی‌وقفه تکرار می‌شود.

به طرز عجیب دوگانه‌های فساد و پاکدامنی و لذت و محرومیت، به یادآوری گذشته و فهم حال غلبه یافت. ذیل این روایت یکباره زنان ایران از مبارز و مخالف رژیم گذشته تبدیل شدند به ستم کشیدگانی بی‌اراده و کودکانی مایل به برهنگی. خشم مستتر در این روایت معطوف به همه‌ی زنان بود، خشمی در مقابل هر آن چیزی که یکپارچگی و آزادی جامعه را تهدید می‌کند. زنان به‌عنوان گروهی که در حکومت سابق کم‌ترین قدرتی نداشتند، آماج بیشترین خشم قرار گرفتند. روزنامه‌ها در دو سال اول پس از انقلاب معترض به فراموشی سپرده شدن سابقه‌ی مبارزه و مقاومت زنان در مقابل حکومت سابق بودند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹ زنان نه همراهان انقلاب که به سرافکنندگان از دوران گذشته تبدیل شدند و این تقسیم‌بندی به روایت مورد علاقه‌ی حاکمیت بدل شد، روایتی که نوید دهنده غلبه‌ی عقلانی بر نیروهای غیرعقلانی شهوانی و مهار طبیعت جسمانی بود، اما هم‌زمان امکان تکرار ابدی دوران لذت و هوس را میسر می‌نمود. در سال‌های بعد با

تبدیل گذشته به دوران کام‌جویی محض، محکوم کردن آن با لذتی پنهان همراه بود که وحشت فشار و اجبار ابدی طبیعت را با خود حمل می‌کرد. چرا که گذشته دیگر به‌عنوان دوره‌ای تاریخی مطرح نبود بلکه با ذاتی از زنانگی مرتبط بود که زنانگی را با بدن زنانه، و بدن زنانه را به‌عنوان ماده‌ای خام برای دخالت و دستکاری فرهنگ یکی می‌انگاشت. گذشته پیام آور میلی بود که نوید آزادی و سلطه را توأمان می‌داد. تن به‌منزله‌ی چیزی پست و در بند تحقیر و طرد می‌شد و در همان حال در مقام چیزی ممنوع، شی‌ءواره و بیگانه مورد تمنا قرار می‌گرفت. تصویر غیرتاریخی از گذشته به‌عنوان لذت و کام‌جویی بی‌واسطه، مناسبات اجتماعی پنهان را در ورای ساخت میل پوشیده می‌گذاشت و افراد را به‌طور یکسان در تجربه‌ی مشترکی از واقعیت ادغام می‌کرد.

آنچه طی سالیان بعد در نشریات زنان به‌عنوان «زن عروسکی» در مناقشه در باب ذهنیت آزاد و مستقل زنان به میان کشیده شد، تصویر خیالی‌نی بود که کم‌کم جانشین ضدیت با تصویر «طاغوتی»، «استثمارگر» و ... شد. نفرتی

که به زن عروسکی حواله می‌شد، بیانگر تنش به تأمل درنیامده‌ای بود که در اثر مطهری نیز به نحوی آشکار شده بود. مسئله‌ی استثمار ابدان، و استثمار اذهان به نحوی سرکوبگر در تصویر زن عروسکی به هم می‌پیوست و یکباره نفی می‌شد. بنابراین با گذشت زمان کوتاهی از انقلاب مسئله‌ی برابری (به‌عنوان شرط اصلی دمکراسی و آزادی اجتماعی) در این مناقشات ناخوانده باقی ماند.

شبه‌فردیت و برابری انتزاعی

مرزهای جامعه‌ی اسلامی خالی از غرایز، تا حد زیادی به مدد بر ساخت یک جمع میسر شد که بیش از هر چیز زنان به‌عنوان موجودیتی متفاوت و متکثر را انکار می‌کرد و بیش از هر چیز تجسم‌بخش قدرتی بود که به مدد آن تمامی تمایزات در کلیتی خیالی ادغام می‌شدند. در بحث‌های طولانی در نشریات درباره‌ی زن باحجاب و زن بدون روسری دیگر اثری از مرزهای طبقاتی نبود. کم‌کم مسئله‌ی برابری در

یکدستی قالبی محو شد که جایی برای فرارفتن از کلیت انتزاعی این جمع باقی نمی گذاشت. این یکدستی قالبی به فردیت انتزاعی شکل می داد که مبتنی بر حذف تفاوت های فردی و تجربیات اجتماعی متفاوت بود.

روزنامه‌ی «رهایی زن» معتقد بود، تعیین روز زن جدید (ولادت حضرت زهرا) از سوی حزب جمهوری اسلامی، با چشم پوشی از تمایزات در وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان مختلف، آنان را ذیل مفهوم «زن مسلمان» یکی می کند. تصویر برابری بی تمایز از نظر روزنامه نگار حمایت از نابرابری بود که به صورت عینی وجود داشت و مسلمان و غیر مسلمان نمی شناخت. در مقابل، پایبندی به روز جهانی زن به عنوان پیوندی با ایده آل تاریخی برابری و ایجاد فرصت های برابر برای زندگی بهتر برای زنان باید ارج نهاده می شد:

«تعیین روز زن جدید» درست بعد از راهپیمایی در اعتراض به حجاب اجباری برای اهداف سیاسی و تقسیم مسلمان و غیر

مسلمان انجام شده است. تقسیم‌بندی که در نهایت افراد یک طبقه را به جان یکدیگر می‌اندازد و زیر نام مسلمان همه‌ی طبقات را از کارگر و دهقان گرفته تا خرده‌بورژوا و سرمایه‌دار یک کاسه می‌کند و امروز هم با نام زن مسلمان زنان را که از طبقات مختلف هستند می‌خواهد بسیج کند خانم را با کلفت و زن حاجی را با دختری که در خانه‌شان رختشویی می‌کند. زنان کارگر را با خانم‌های سرمایه‌داران و مقاطعه‌کاران، زنان زحمتکش روستا را با زنان زمین‌دار جمع و یکپارچه می‌کند چرا که مسلمان هستند و این‌تاز در بین کارگران و دهقانان مدت‌هاست تبلیغ می‌شود. اعلام این‌روز که ریشه در جدایی بین زنان جامعه‌ی ایرانی دارد در حقیقت در خدمت بسیج توده‌های زن برای گردانندگان حکومت و ایجاد پایه توده‌ای قرار می‌گیرد و گرنه از یک سیاست عمومی منتج نمی‌گردد. چطور می‌شود که روز اول ماه مه که تاریخی و گزینشی کم‌وبیش شبیه روز جهانی زن دارد از طرف همین حزب مورد قبول می‌افتد. انتخاب این‌روز چماقی است که مخالفان تعویض روز زن را مخالفین روز ولادت فاطمه و ضد

اسلام و منافق و ضد انقلاب جلوه دهند. « (رهایی زن، شماره دوم، ۱۳۵۸)

نویسنده در این مقاله به خوبی جهت گیری را آشکار می کند که در طول سال های آتی مسئله فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جابجا کرد و ذیل این جابجایی مفهومی فرادستان و فرودستان از موهبت برابری ای موهوم برخوردار شدند.

شبه برابری با فرافکنی تمامی نزاع های جنسیتی و طبقاتی و برساخت امتی یکپارچه و یکدست میسر شد، چندان که افراد از خود تجربه ای به عنوان عضوی از اعضای امت و نه در موقعیت و موضع فرودست داشته باشند. یکی شدن با امت یکپارچه مستلزم دستیابی به یگانگی و یکپارچگی در ساحت فردیت نیز بود.

پرخاشگری و دگردیسی زن خوش گذران

غلبه‌ی برابری انتزاعی و شبه‌فردیتی که تبلیغات رسانه‌ای برای زنان تصویر می‌کردند، کم‌کم زن عروسکی را به محاق برد. تغییر در ساحت ایده‌های اجتماعی و اندیشه‌ی ایدئولوژیک در دهه‌ی شصت در نتیجه‌ی مناقشات داخلی و جنگ خارجی، مناسبات سوژکتیو متفاوتی نیز در رابطه با خود و جامعه پدید آورد. حضور توده‌ای زنان، ضرورت‌های متفاوتی بر بدن و اندیشه اعمال می‌کرد. بدن پودر و ماتیک زده‌ی زنان که تصویر تاریخی دوران طاغوت را می‌ساخت درگیر تنش‌های جدیدی شد که درگیری ساحت روح و بدن را تا امروز متأثر ساخته است. از آغاز دهه‌ی شصت خشم و خشونت برهم‌زننده‌ی نظم و صفوف آراسته‌ی زنان امت و ظرافت و لطافت دعوی زنان اولیاء و اوصیاء بود. زنان کارگر، زنان گودنشین، زنان بیکار، مبارزان سیاسی حامل خشم و خشونتی بودند که امر سیاسی و مناقشات اجتماعی و اقتصادی حول آن به آنان تحمیل می‌کرد. بدن بی‌نظم و آشفتگی آنان در ایده‌ی «جامعه‌ی مکتبی» برابر، تشتت و سستی ایجاد می‌کرد.

با آغاز دهه‌ی شصت دیگر کم‌تر در نشریات سخنی از «عروسک تجملی تازه به دوران رسیده» می‌شد. در مقابل اغلب در تصاویر بسیار محدودی که به صورت فکاهی از زنان تصویر می‌شود، یا در مقالاتی که در اعتراض به وضع و اسباب آرایش و لباس آنان منتشر می‌شد، زنانی با چادری گل‌گلی، لاک ناخن و آرایش غلیظ تصویر می‌شدند و با صفاتی چون «نامتناسب» و «بی‌قواره» در لباس و اندام سرزنش می‌شدند. زنانی که به این شیوه توصیف می‌شدند با ایماژ «زن خوش‌گذران» مطهری نسبتی داشتند، اما ارجاعات به خاستگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان به کلی دگرگون شده بود. چیزی از ظرافت و آراستگی زن عروسکی و تازه به دوران رسیدگی و رفاه‌حالش باقی نمانده بود بلکه ایماژ جدید ترکیبی از دو زنی بود که مطهری توصیف می‌کرد: زن آرایش‌کرده و پرمدعای طبقه‌ی بالا و خدمتکارش که احتمالاً نصیبی از تناسب اندام و اطواری که با صرف هزینه‌ی بسیار و رفاه طبقاتی حاصل شده است، نداشت: زن سلیطه. این ایماژ غالباً با کینه و نفرتی طرد می‌شد که مشابه آن را حتی در مورد مخالفان سیاسی نویسندگان کم‌تر شاهدیم. (چرا که به طور

کلی منازعات سیاسی جدی کم‌تر مجال بحث می‌یافت. سیاست در آموزش ایدئولوژی خلاصه شده بود و مسائل سیاسی به اختصار و در قالب طنز در کنار اخباری از اکتشافات علمی ارائه می‌شد. بلکه در کمال تعجب آن زنان «دیگر» را مورد حمله و تمسخر قرار می‌داد. آنتی‌تیزنِ مسلمان مبارز «زینبی» دیگر «زن تجملی توخالی» نبود. زنی چاق، حریص و بداخلاق با آرایشی غلیظ و پوششی متعلق به زنان طبقه‌ی پایین: یعنی چادری گلدار و همواره حاضر و به کمر پیچیده. تصویری از بدن سرکش و بری از هر تناسب و ظرافتی متمدنانه. تصویر چنین زنی دهن کجی طبیعت مثله شده را در دورانی به نمایش می‌گذاشت که سلطه دست اندر کار شکل دادن به بدن‌های دست‌آموز دو جنس بود، بدن‌هایی که دهن کجی در یکپارچگی‌شان محو و زایل شده بود. در پس‌زمینه‌ی این تولید انبوه، زن سلیطه دست‌کم چهره‌ی متمایز خویش را حفظ کرده بود و به نشانی از انسانیت و زشتی او به ردّ پایی از روح بدل می‌شد.

برساخت جامعه به‌عنوان ساحت معنوی برای زنان (و البته مردان) با توهمی از آزادی و فضیلت همراه بود. آزادی که با مسکوت گذاشتن طبقه‌بندی‌ها و مرزبندی‌های اجتماعی ممکن شد و رهاشدنی که با سرکوبی درونی و بیرونی حاصل آمد.

طبیعت بازار و تولد دوباره‌ی زن عروسی

از اواسط دهه‌ی هشتاد تصویر دختران جوان معترضی که بخش مهمی از جنبش اصلاحات اجتماعی را تشکیل می‌دادند، کم‌کم با صورت‌های متورم از عمل‌های زیبایی هنرپیشگانی جانشین شد که در تخطی کنترل‌شده‌شان از ملاک‌های اسلامی پوشش و ظاهر، بازاریابی ملیحی برای نظم پدرسالار بودند. در آن دوران یکباره نشریات زنان پر شدند از مصاحبه‌های تکراری با زنان بازیگر. آنان در زمینه‌ی تبلیغ مؤسسات خیریه‌شان، نمایشگاه عکس یا نقاشی‌شان، خبر چاپ ترجمه یا کتاب داستان‌شان، کافه یا رستورانی که مدیریت

می‌کردند، مزون لباس شخصی یا برندی که طراحی لباس‌شان را برعهده داشتند و غیره و غیره، «راه‌های رشد مادی و معنوی» خود را توضیح می‌دادند. غایت درونی این تبلیغات خلق نوع جدید، بزرگ، زیبا و اشرافی انسان بود که (بر خلاف دهه‌ی شصت موفق شده بود) به کلی از شر «زن کارگر بد اخلاق شکم پرست و لذت طلب» خلاص شود. تصویر «زن مدرن» که از هنرپیشگان و مدل‌های فعال صنعت فرهنگ وام گرفته شده بود، همان خطی بود که ایدئولوژی سیاسی دهه‌ی شصت را به بازار آزاد در پایان دهه‌ی هشتاد و نود متصل می‌کرد: برابری انتزاعی و یکدستی و یکپارچگی که جایی برای سوژگی خودانگیخته و مستقل از نظم اجتماعی باقی نمی‌گذاشت.

در طول دهه‌ی شصت، ساحت عمومی ساحت تفوق فرهنگ و ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان طبیعت بود. ایدئولوژی بازار آزاد که با علاقه و اشتیاق از سوی مدیران و سیاست‌گذاران اجرایی شد، این نسبت قدیمی را به نحوی واژگون کرد. چرا که هسته‌ی بنیادین بازار آزاد با اصل طبیعت یکسان است و

مبتنی بر نظمی خودانگیخته و غیر اجتماعی و تاریخی است. اقتصاد به این ترتیب ربطی به نیازهای اخلاقی و امیال عقلانی افراد ندارد، بلکه بیشتر بیان افراطی لیبردویی است که به شکل عقلانی به کار گرفته شده است. در نظم اقتصادی جدید عملاً زنان، فرودستان و اقلیت‌ها با فراموش کردن خشونت و قهری که به تجدید حیات بازتولید سرمایه یاری می‌رساند، در «طبیعت ثانوی» می‌زیند که در آن ایده‌آل‌های رقابت، فردگرایی و خصوصی‌سازی نرمال و غیرقابل تغییر به نظر می‌رسد. بازار بر این اساس طبیعتی خارج از جامعه تصور می‌شود، واقعیتی غیرتاریخی و اسطوره‌ای و آنچه از پیش مقدر است. این همه تا‌آثیری شگرف بر ویرانی و خشمی که شهروندان از پی آن تجربه می‌کنند، گذاشته است. چرا که، نظم بازار آزادی شبه‌برابری‌خواهی را به نحوی بسته‌تر و غیرقابل تخطی‌تر از دهه‌ی شصت حاکم کرد. در برابر نوع‌اعلای زنانگی که ارائه می‌کرد، دیگرزنانی بودند که باید «توانمند» می‌شدند: زنان بی‌سرپرست و زنان سرپرست خانوار که در مقایسه با تصاویر زنان فرودست در دو دهه‌ی پیش بسیار بی‌خطر می‌نمودند: آنان نیازمند اعانه‌ی دولتی بودند و

رنج‌شان بیش از هر چیز به تقدیری مرتبط بود که در قالب «سرنوشت» و «سرپرست» توضیح داده می‌شد.

افراد تشویق می‌شدند ایماژ اجتماعی زنانه‌ی وام‌گرفته از صنعت فرهنگ را به‌عنوان تصویری موهوم از خود درون‌فکنی کنند. تصویری که به میانجی آن بتوانند سرکوب اجتماعی را تاب بیاورند. در پی آن، پیوند سیاست ایدئولوژیک و اقتصاد بازار آزادی، صور زیباشناختی را از نو زنده کرد که پیش‌تر غیرقابل‌باور می‌نمود. از اواسط دهه‌ی هشتاد سرو کله‌ی چهره‌های بدل هنرپیشگان و خوانندگان پیش از انقلاب پیدا شد. آنان مشتقات زیباشناختی نظم اقتصادی موجود بودند. این تصور وجود داشت که برای کامیابی از مواهب بازار آزاد در ساحت فرهنگ، باید به واقعیت موجود تن داد، بازتولید ایماژهایی این چنین به نحوی «پذیرش واقعیت موجود» بود و واقعیت موجود نیز امری مطلق و خدشه‌ناپذیر. به تعبیر روشن‌تر، «علاقه به قهرمانان صنعت فرهنگ در طبع افراد جامعه نهفته شده بود». آنان درخششی بدیهی و طبیعی داشتند. بیش از هر چیز به این دلیل که ایماژ خواننده و بازیگر

قدیمی، توأمان گواه طرفداری از طبایع آزاد و در عین حال رام شده و دست آموز بود. کف زدن برای «گوگوش اسلامی» علاوه بر قطار کردن توجیحات احترام به «طبع مخاطب ایرانی» و کمک به «صنعت» سینما، تصویر فرهنگی بود که به طور کامل بر طبیعت پیروز شده بود، نه با سرکوب آن که با دست آموز کردن آن. ایماژ مهنراز افشار از این نظر اوج مهارت در رام کردن هر خشونت و ناهمخوانی در سوژگی زنانه بود. تخطی مدیریت شده‌ای که به طور کامل مبتنی بر محاسبه‌ی عقلانی سود عمل می‌کرد و با اقتدار اجتماعی از در آشتی درآمده بود؛ طلیعه‌ی خاموشی و رخوت در جنبش زنان. آنچه این رسانه‌ها با اشتیاق تبلیغ می‌کردند طرد سیاست، تبری جستن از فمینیسم و شانه خالی کردن از خودانگیختگی و هر نوع تعهد سیاسی و اجتماعی با عشق ورزیدن به تصویری ارتجاعی بود. زن عروسکی (که از قضا بر همان خوانندگان و بازیگران قدیمی دلالت داشت) در آستانه‌ی انقلاب نشانه توحشی فرهنگی بود که برآمده از مناسبات سرمایه‌دارانه و امپریالیستی بود. زن زینبی با زن عروسکی آشتی ناپذیر می‌نمودند، این نزاع (میان زن عروسکی و زن

زینبی) از آن جا اهمیت داشت که به نحوی هرچند شیء‌واره از خدشه‌پذیری سلسله‌مراتب اجتماعی و برابری و همدلی اجتماعی حکایت می‌کرد و همین‌طور مقاومتی در برابر فرهنگ توده‌ای بود. در مقابل در دوران جدید زن عروسکی به‌عنوان گرامیداشت آزادی و زیبایی تن به غایتی مقبول و مطلوب بدل شد. آنچه تبلیغ می‌شد روشن بود: زن زیبایی بی‌نقص، زنی که هر وجه ناموزون و خشن‌اش حذف شده، سوژه‌ای دست‌آموز که کنترل نیروهای نفس‌اش را کاملاً به قدرت برتر واگذار کرده است.

تحقق «تن طبیعی» آرمان فاشیسم و معامله‌ای است که نظامات اجتماعی فاشیستی با تن می‌کنند. آزادی که به مدد پذیرش تام و تمام واقعیت میسر می‌شد، آزادی پرزرق و برقی که مدافعانش فراموش کرده بودند، بدن زنان پیش از آن که با رستوران‌گردی و خرید برندهای مختلف کیف و کفش و لباس در عرصه‌ی عمومی «آزاد» شود، باید با به‌کارگیری همان بدن به‌عنوان نیروی کار ارزان و رایگان جلوه‌گر شده باشد؛ با خرد کردن همان تن در ساحت عمومی تخریب‌شده.

به عبارت دیگر، طرح ایماژ انتزاعی و پرزرق و برق بدن آراسته و پرورده‌ی زن مدرن که فقط در ستارگان سینما و زنان «کارآفرین» خلاصه می‌شد با تثبیت میل در مصرف به طرز ریشه‌ای از شر تصویر زن طبقه‌ی پایین خلاص می‌شد. همان تصویر زن خشن که در دهه‌ی شصت چندان مزاحم می‌نمود.

هماهنگی بین طبیعت درون و برون، میان طبیعت غیرایدئولوژیک زنان (همان ایماژ تن سرحال و قابل مبادله در بازار که بیش از تحقق فردیت، فروپاشی و تخریب آن را نشان می‌دهد) و حقیقت طبیعی و تاریخی بازار به اقتدارگرایی خفقان‌آور راه برده است. شکستن این هماهنگی فقط از طریق کنش یادآوری امکان‌پذیر خواهد بود. یادآوری آنچه فی‌الواقع بر تن / طبیعت رفته است. تقلیل تن زنانه به طبیعتی غیرتاریخی، آن را به ماده‌ی خام استثمار و سلطه بدل کرده است. عده‌ای تا همین امروز سخن گفتن از آزادی زنان را خواست تجملی طبقات مرفه جا می‌زنند روایت تاریخ بدن مدعای باطل آنان را آشکار می‌کند. این بازخوانی تاریخی به

بازیابی خشونت، بی‌عدالتی و زوری که در اجرای این نظم بر همان تن طبیعی رفته است، یاری می‌رساند و جامعه می‌تواند به‌عنوان میانجی آنتاگونیستی طبیعت آشکار شود. مقصودم روایتی است که بر ما روشن سازد این سیاست طبقاتی چگونه به چرخه استثمار زنان به‌عنوان کارگرانی منزوی و تک افتاده به‌عنوان نظام‌تجیحی منازل، پرستار بچه، آشپز، گرداننده‌ی مهمانی‌ها و ... کمک کرده است و چه شرایط کار و فعالیت برای زنان به‌عنوان کارکنان و کارگران فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها و دانشجویان در محیط دانشگاه ساخته است. سرکوب بدن همواره سرکوب یادآوری نیز بوده است. در طول سال‌های پس از انقلاب ۵۷ سرکوب بدن و واگذاشتن آن (نفی هر نوع توانایی «من» برای برقراری تعادل) در خدمت پنهان کردن و انکار نزاع نیروهای متخاصم اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی در ساحت عمومی بوده است. هرچند نتایج آن در ویرانی عرصه‌ی عمومی و تبعیض و بی‌عدالتی که امروز آشکار است.

تصویر گذشته به‌عنوان دوران لذت بی‌پروا و فساد جنسی و دوره‌ی فعلی به‌عنوان دوران کنترل عقلانی که همواره در معرض طغیان و شورش نیروهای کور غریزی است، در مناسبات سوژه‌ی سیاسی و اقتدار تاثیراتی ویرانگر داشته است. زنان بر اساس چنین تصویری که همان تسری دوپاره کردن سوژه و جامعه به ساحت تاریخ نیز بوده است، به‌عنوان بی‌ارادگانی مایل به برهنگی از عرصه‌ی عمومی رانده شدند یا دچار زحمت و مضیقه‌ی بسیار شدند. اما کیست که در تقسیم ایدئولوژیک میان ذهن به‌عنوان خیر اعلی و بدن همان لعنت‌شده‌ی ابدی، لبخند پیروزمندانه‌ی طبقه‌ی مسلط را تشخیص ندهد. درست است، طبیعت در مقام یک الگو و غایت همواره دال بر دروغ‌گویی و ددخویی و ضدیت با فکر است. اما به مثابه امری فهمیده شده و نوعی کنش یادآوری می‌تواند منشأ الهام مقاومت در مقابل نظم حاکم باشد.

یازده انگاره‌ی نادرست درباره‌ی اقلیم

میشل لووی

ترجمه‌ی محسن صفاری

اشاره: میشل لووی، فیلسوف و جامعه‌شناس برزیلی تبار، عضو حزب نوین پادسرمایه‌داری فرانسه و اترناسیونال چهارم است. او کتاب‌های زیادی نوشته که از میان آنها می‌توان از مارکسیسم چگوارا، مارکسیسم و الاهیات رهایی‌بخش، سرزمین پدری یا مادر زمین؟، و جنگ خدایان: مذهب و سیاست در آمریکای لاتین یاد کرد. او هم‌چنین کتاب مشترکی با جول کوول (Joel Kovel) با عنوان مانیفست اکوسوسیالیسم بین‌الملل نوشته است. این مقاله نخست در وبسایت شبکه‌ی جهانی اکوسوسیالیست انتشار یافته است.

در بسیاری از سخنرانی‌ها درباره‌ی اقلیم و تغییر اقلیم شمار زیادی انگاره‌های تکراری می‌یابیم، انگاره‌هایی که هزاران بار با آهنگ‌های مختلف تکرار می‌شوند، انگاره‌هایی نادرست که نتیجه‌ی آنها، خواسته یا ناخواسته، چشم‌پوشی از مشکلات اصلی یا باور به راه‌حل‌های ساختگی است. اشاره‌ی من در این جا به سخنرانی‌های «انکارکننده» یا «ردکننده» نیست بلکه به سخنرانی‌هایی اشاره می‌کنم که ادعای «سبزگرایی» و «پایندگی» دارند. این سخنان ماهیت‌های بسیار گوناگونی دارند: برخی به‌راستی فریب‌کاری، اخبار ساختگی، دروغ یا پرده‌پوشی‌اند؛ برخی دیگر نیمی یا یک‌چهارم از حقیقت را دربر می‌گیرند. بسیاری از آنها آکنده از تمایل و نیت خوبند - اما می‌دانیم که جاده‌صاف‌کن جهنم‌اند.

اگر به کسب‌وکار به روال جاری ادامه دهیم در آن جاده قرار داریم، حتی اگر این کسب‌وکار سبز خوانده شود. در این صورت در مدت چند دهه خود را در موقعیتی بسیار بدتر از حلقه‌های جهنمی خواهیم یافت که در کم‌دی الهی دانتی

توصیف شده‌اند. یازده نمونه‌ی زیر تنها چند خطای فراگیرند که باید از آنها دوری جست.

۱. باید گُره‌ی زمین را نجات دهیم

این شعار را همه جا می بینیم: در تابلوهای بزرگ تبلیغاتی، در رسانه‌ها، در مجله‌ها، در بیانه‌های رهبران سیاسی، و در جاهای دیگر. راست آن که این شعار بی معنی است: گُره‌ی زمین را هیچ خطری تهدید نمی کند. تا میلیون‌ها سال بعد، در هر شرایط اقلیمی، گُره‌ی زمین به دور خورشید خواهد چرخید. آنچه را گرمایش جهانی تهدید می کند زندگی در شکل‌های گوناگون آن در این گُره است، از جمله زندگی ما؛ گونه‌ی هوموساپین.

«نجات گُره‌ی زمین» این برداشت دروغین را ایجاد می کند که مشکل در جایی بیرون از ما قرار دارد، از جایی دیگر است و سراسر است در پیوند با ما نیست. از مردم خواسته

نمی‌شود که نگران زندگی خود یا فرزندان‌شان باشند، از آنان خواسته می‌شود نگران انتزاعی مبهم باشند، «گره‌ی زمین» بیهوده نیست که واکنش مردم کم‌تر سیاسی چنین است: دشواری‌های زندگی شخصی من فراتر از آن است که نگران «گره‌ی زمین» باشم.

۲. برای نجات زمین کاری انجام بده

این اشتباه فراگیر، با تکرار بی‌پایان، بیان دگرگونه‌ی شعار پیشین است. این شعار نیمی از حقیقت را در خود دارد: ضروری است هر کس به سهم خود یاری کند تا از فاجعه پیش‌گیری شود. اما انتقال دهنده‌ی این کژپنداری هم هست که برای دوری‌گزینی از بدترین شرایط، جمع «حرکت‌های کوچک» — خاموش کردن چراغ‌ها، بستن شیر آب و غیره — کفایت می‌کند. به این ترتیب، ما — آگاهانه یا ناآگاهانه — ضرورت تغییرات ساختاری ژرف در صورت‌بندی تولید و مصرف جاری را به‌دور می‌افکنیم؛ تغییراتی که پایه‌های

نخستین نظام سرمایه‌داری را، که بر معیار یگانه‌ی بیشینه‌سازی سود تکیه دارد، به پرسش می‌کشند.

۳. خرس قطبی در خطر است

این عکس همه جا پخش شده و بارها بازپخش می‌شود: خرس قطبی بی‌چاره روی تکه یخی شناور تلاش می‌کند تا زندگی خود را نجات دهد. بی‌تردید زندگی خرس قطبی — و زندگی بسیاری گونه‌های دیگر در مناطق قطبی — تهدید می‌شود. این تصویر ممکن است هم‌دردی برخی جان‌های گشاده‌دست را برانگیزد، اما بیشتر مردم ارتباطی بین این مشکل و خود نمی‌بینند.

آب شدن یخ‌های قطبی نه تنها برای خرس قطبی دلیر بلکه در بلندمدت برای نیمی، اگر نه بیشتر، از جمعیت جهان که در شهرهای بزرگ در ساحل دریاها زندگی می‌کنند، تهدیدآمیز است. آب شدن یخچال‌های پهناور گرینلند و قطب جنوب

می‌تواند سطح آب دریاها را ده‌ها متر بالا ببرد. با این همه تنها چند متر افزایش سطح آب دریاها، شهرهای چون ونیز، آمستردام، لندن، نیویورک، ریودوژانیرو، شانگهای، و هنگ‌کنگ را زیر آب می‌برد. البته ما سال آینده شاهد چنین رویدادی نخواهیم بود اما دانشمندان مشاهده می‌کنند که آهنگ آب شدن این یخچال‌ها در حال شتاب‌گیری است. سرعت پیش‌آمدن چنین رویدادی پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ برآورد کردن بسیاری از عوامل برای چنین لحظه‌ای دشوار است.

ما، با پیش کشیدن خرس قطبی بی‌نوا در صحنه، این واقعیت ترسناک را پنهان می‌کنیم که خود نگران چنین لحظه‌ای هستیم.

۴. تغییر اقلیم آسیب زیادی به بنگلادش می‌زند

نیمه حقیقتی آکنده از خوش‌نیتی: گرمایش هوا به‌طور عمده بر کشورهای فقیر جنوب اثر می‌گذارد که کم‌ترین مسئولیت را در برون‌دادهای دی‌اکسید کربن دارند. درست است که این کشورها بیشترین آسیب را از فاجعه‌های اقلیمی، توفندها، خشکسالی‌ها، کاهش منابع آب و چون آن می‌بینند. اما درست نیست که کشورهای شمال به میزان زیادی از این خطرها دور می‌مانند: آیا آتش‌سوزی‌های جنگلی وحشتناک در آمریکا، کانادا و استرالیا را ندیده‌ایم؟ آیا امواج گرما قربانیان زیادی در اروپا نداشته است؟ می‌توان نمونه‌های زیادی آورد.

اگر برداشت‌مان این باشد که تهدیدهای اقلیمی تنها متوجه‌ی کشورهای جنوب است، تنها خواهیم توانست کمینه‌ای از انترناسیونالیست‌ها را بسیج کنیم. با این همه، دیر یا زود، همه‌ی نوع بشر با فاجعه‌های بی‌سابقه روبرو خواهد شد. ضروری است برای مردم کشورهای شمال روشن کنیم که این تهدیدها، بسیار سراسر است، گریبان آنها را نیز می‌گیرد.

۵. تا سال ۲۱۰۰، ممکن است دما تا ۳/۵ درجه افزایش یابد
(۳/۵ درجه بالاتر از دوران پیشاصنعتی)

این نظریه، شوربختانه، در بسیاری از اسناد جدی یافته می‌شود،
نظری که به‌باور من اشتباهی دوگانه است.

از دیدگاهی علمی: می‌دانیم تغییر اقلیم فرایندی خطی نیست؛
این فرایند می‌تواند «جهش‌ها» و شتاب‌گیری‌های ناگهانی
داشته باشد. بسیاری از دامنه‌های گرمایش هوا بازخوردهایی
دارند که پی‌آمدهای آنها پیش‌بینی‌ناپذیرند. برای نمونه:
آتش‌سوزی‌های جنگلی مقدار بسیار زیادی گاز دی‌اکسید
کربن ایجاد می‌کنند، گازی که خود سبب گرمای بیشتر و
از این رو آتش‌سوزی‌های جنگلی بیشتر می‌شود. بنابراین بسیار
دشوار است پیش‌بینی کنیم در چهار یا پنج سال آینده چه
روی خواهد داد. در چنین شرایطی چگونه می‌توان یک سده‌ی
آینده را پیش‌بینی کرد؟

از دیدگاهی سیاسی: در پایان سده، همه‌ی ما، فرزندان‌مان و نوه‌هایمان در گذشته‌ایم. چگونه می‌توانیم مردم را برای پیمانی در آینده برانگیزیم که در پیوند با آنان نیست، آینده‌ای نزدیک یا دور؟ آیا نگران نسل‌های آینده هستیم؟ این اندیشه‌ی ارجمندی است که فیلسوف پدیدارشناس آلمانی، هانس یونس، به تفصیل در آن بحث کرد: وظیفه‌ی اخلاقی ما نسبت به آنان که هنوز زاده نشده‌اند. اما این بحث تنها کمینه‌ی کوچکی از مردمان ارجمند را جلب می‌کند. از نظر بیشینه‌ی مردمان معمولی، آنچه سال ۲۱۰۰ رخ خواهد داد پیوند زیادی با آنان ندارد.

۶. تا سال ۲۰۵۰ کربن خنثی خواهیم شد

این وعده‌ی اتحادیه‌ی اروپا و دولت‌های گوناگون در اروپا و جاهای دیگر نه نیمی از حقیقت است، نه خوش‌نیتی ساده‌دلانه. وعده‌ای که به دو دلیل پرده‌پوشی ناب و عریان حقیقت است. به‌جای تعهد کنونی و بی‌درنگ به تغییراتی فوری که جامعه‌ی

علمی («گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم») خواستار انجام آنها در سه - چهار سال آینده است، وعده‌ی دولت‌ها ما را به سال ۲۰۵۰ حواله می‌دهد، سالی که آشکارا برای تغییر بسیار دیر است. افزون بر آن، با توجه به تغییر هر چهار یا پنج سال دولت‌ها، چه ضمانتی برای انجام این تعهدات دروغین در سی سال بعدی وجود دارد. توجیه کردن بی‌عملی امروز با وعده‌ای مبهم برای آینده‌ی دور شیوه‌ی مناسبی نیست.

افزون بر آن، «کربن خنثی» به معنای کاهش شدید برون‌دادهای آلاینده نیست بلکه تا اندازه‌ی زیادی باژگونه‌ی آن است! «کربن خنثی» محاسبه‌ای گمراه‌کننده برپایه‌ی ترازمندی‌ها است، «سازوکارهای جبران کردن»: شرکت الف به کار خود در برون‌داد دی‌اکسید کربن ادامه می‌دهد، اما در اندونزی جنگل کاری می‌کند، کاری که قرار است همان مقدار دی‌اکسید کربن را جذب کند — اگر جنگل آتش نگیرد. سمن‌های زیست‌بومی پیش از این نمایش خنده‌دار ترازمندی‌ها را به اندازه‌ی کافی مردود دانسته‌اند و من در این زمینه بحث

بیشتری نمی‌کنم. اما این خود نشان‌دهنده‌ی پرده‌پوشی تمام‌وکمال نهفته در وعده‌ی «کربن خنثی» است.

۷. بانک‌ها انرژی‌های نوگشت‌پذیر (تجدیدپذیر) را تأمین مالی می‌کنند و از این رو در گذار زیست‌بومی شرکت دارند

این شیوه‌ی رایج سبزشویی نیز نیرنگ و فریبکاری است. البته که بانک‌ها و چندملیتی‌ها در انرژی‌های نوگشت‌پذیر هم سرمایه‌گذاری می‌کنند، اما پژوهش‌های دقیق «انجمن مالیات بر تراکنش‌های مالی و یاری شهروندان» و دیگر سمن‌ها نشان داده است که این تنها بخشی کوچک — گاه بسیار اندک — از عملیات مالی آنها است: بخش بزرگ‌تر هم‌چنان در نفت، زغال‌سنگ و گاز سرمایه‌گذاری می‌شود. موضوع به‌سادگی سودآوری و کسب سهم در بازار است. همه‌ی دولت‌های «منطقی» — نه مانند ترامپ، بولسونارو و شرکا — به هر زبانی، سوگند یاد می‌کنند که به گذار زیست‌بومی و انرژی‌های نوگشت‌پذیر متعهدند. اما به محض پیدایش مشکلی

در عرضه‌ی انرژی فسیلی — به‌تازگی، مشکل در عرضه‌ی بنزین به‌علت سیاست ستیزه‌جویانه‌ی روسیه — آنها به زغال‌سنگ پناه می‌برند، دوباره نیروگاه‌های زغال‌سنگ سوز را فعال می‌کنند یا دست‌دعا به‌سوی خاندان سلطنتی (لعتتی) سعودی دراز می‌کنند تا تولید نفت خود را افزایش دهد.

سخنرانی‌های زیبا در مورد «گذار زیست‌بومی» حقیقتی ناخوشایند را پنهان می‌کنند: توسعه‌ی انرژی‌های نوگشت‌پذیر به‌تنهایی بسنده نیست. نخست آن‌که انرژی‌های نوگشت‌پذیر فصلی‌اند: آفتاب در اروپای شمالی همواره نمی‌تابد... البته در این زمینه پیشرفت‌های فناورانه‌ای به‌دست آمده، اما این پیشرفت‌ها نمی‌توانند همه‌ی مشکل را حل کنند. فراتر از هر چیز، نوگشت‌پذیرها نیازمند استخراج موادی معدنی هستند که ممکن است تمام شوند (لیتیوم، خاک‌های کمیاب و موادی مانند آنها). بنابراین ضرورت دارد که از مصرف جهانی انرژی کاسته شود، کاهشی که البته گزینشی است: گزینش‌هایی که در چارچوب سرمایه‌داری تصورناپذیر است.

۸. در نتیجه‌ی کربن‌گیری و فناوری جداسازی، ما از فاجعه‌ی اقلیمی دوری خواهیم گزید

این استدلال روزافزون مورد استفاده‌ی دولت‌ها است و حتی می‌توان آن را در برخی اسناد جدی یافت (برای نمونه، «گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم»). این شعار توهم راه‌حل معجزه‌آسای فناوریانه است بدون نیاز به تغییر چیزی در صورت‌بندی تولید (سرمایه‌داری) و شیوه‌ی زندگی ما. اما با افسوس، حقیقت غمناک این است که واقعیت یافتن این فناوری‌های معجزه‌آسای کربن‌گیری و جداسازی کربن از جو زمین بسیار دور از دسترسند. بی‌تردید تلاش‌هایی چند صورت گرفته و پروژه‌هایی چند نیز، اینجا و آنجا، در جریانند، اما در زمان کنونی نمی‌توانیم بگوییم که این فناوری نتیجه‌بخش و عملیاتی است. این فناوری تاکنون نتوانسته دشواری‌های کربن‌گیری و جداسازی آن (ذخیره در مناطقی در زیر زمین با مقاومت در

برابر نشت) حل کند. هم چنان که هیچ تضمینی وجود ندارد که در آینده از عهده‌ی حل آن برآید.

۹. در نتیجه‌ی تولید خودروی برقی، میزان برون‌داد گازهای گلخانه‌ای را کاهش می‌دهیم

این هم نمونه‌ی دیگری از نیمه‌حقیقت است: درست است که خودروهای برقی کم‌تر از خودروهای حرارتی (بنزینی یا گازوئیلی) آلودگی ایجاد می‌کنند و از این رو آسیب کمتری به بهداشت ساکنان شهرها وارد می‌شود. با این همه، از نظر گاه تغییر اقلیم، سابقه‌ی آنها بیشتر تناقض‌آمیز است. آنها دی‌اکسید کربن کم‌تری تولید می‌کنند اما سبب افزایش نیاز به نیروی برق می‌شوند. در بیشتر کشورها نیروگاه‌های تولید برق سوخت فسیلی (زغال‌سنگ یا نفت) مصرف می‌کنند. به این ترتیب، کاهش برون‌دادهای آلاینده به وسیله‌ی خودروهای برقی با افزایش این آلاینده‌ها در نتیجه‌ی مصرف بیشتر برق «جبران» می‌شود. در فرانسه برق به وسیله‌ی

نیروگاه‌های اتمی تولید می‌شود، راهی که پایان آن نیز بن‌بست است. در برزیل این کار به‌عده‌ی سدهای کلان است، سدهایی که جنگل‌ها را از بین می‌برند و از این رو ترازمندی جذب کربن را فرسایش می‌دهند.

اگر بخواهیم برون‌دادهای آلاینده در ترابری شهری را بسیار کاهش دهیم، می‌توانیم با ترویج امکانات بدیل از آمدوشد خودروهایی خصوصی دوری گزینیم: ترابری رایگان همگانی، مسیرهایی برای پیاده‌روی، مسیرهای دوچرخه‌سواری. خودروی برقی این توهّم را ایجاد می‌کند که می‌توانیم به‌کمک فناوری شیوه‌ی گذشته و کنونی ترابری را ادامه دهیم.

۱۰. با استفاده از سازوکارهای بازار می‌توانیم در کاهش برون‌دادهای دی‌اکسید کربن موفق باشیم

این شعار، در میان محیط زیست‌باوران راستین یک توهم، اما در زبان دولت‌ها یک ابهام‌زایی است. سازوکارهای بازار ناکارآمدی خود را در کاهش گازهای گلخانه‌ای ثابت کرده‌اند. این سازوکارها نه تنها سنجه‌هایی ضد اجتماعی‌اند که هزینه‌ی «گذار زیست‌بومی» را به طبقه‌های کارگر تحمیل می‌کنند بلکه، فراتر از هرچیز، ناتوان از کمکی راستین در محدود کردن برون‌دادهای آلاینده‌اند. بهترین نموده‌های این ناتوانی را می‌توان در شکست فاحش «بازارهای کربن» که در موافقتنامه‌های کیوتو پایه‌گذاری شدند دید.

نمی‌توانیم بر پایه‌ی منطق بازار سرمایه‌داری، با سنجه‌های «نامستقیم» و «تشویقی»، قدرت مطلق سوخت فسیلی را که به مدت دو سده موتور محرک این نظام بوده است مهار کنیم. برای آغاز کار، ضرورت دارد از انحصارات انرژی سرمایه‌داری سلب مالکیت کنیم و یک کارگزاری عمومی انرژی به وجود آوریم که کاهش چشمگیر بهره‌برداری از انرژی‌های فسیلی آماج آن باشد.

۱۱. تغییر اقلیم گریزناپذیر است، تنها می‌توانیم با آن سازگاری یابیم

این گونه ادعاهای سرنوشت‌باور را می‌توان در رسانه‌های جریان اصلی و در میان «رهبران» سیاسی یافت. برای نمونه، آقای کریستف پچ، وزیر گذار زیست‌بومی در دولت تازه‌ی امانوئل مکرون، به‌تازگی اعلام کرد:

از آنجا که ما، هر اندازه بکوشیم، نخواهیم توانست از گرمایش جهانی پیشگیری کنیم، باید بتوانیم ضمن سازگاری با این پدیده به محدود کردن پی‌آمدهای آن پردازیم.

این اعلام نسخه‌ای عالی برای توجیه بی‌عملی، بی‌تحرکی و دست کشیدن از هر «کوششی» برای دوری‌گزینی از بدترین شرایط است. با این همه دانشمندان «گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم» به‌روشنی توضیح داده‌اند گرچه گرمایش هوا پیش‌تر آغاز شده است، هنوز می‌توان از فرا رفتن دما از خط قرمز

۱.۵ درجه دوری کرد — مشروط بر آن که بی‌درنگ کاستن از برون‌دادهای دی‌اکسید کربن را در سنج‌های چشمگیر آغاز کنیم.

البته که باید در سازگاری با شرایط بکوشیم. اما اگر تغییر اقلیم مهارناپذیر شود و شتاب گیرد، آن‌گاه «سازگاری» دامگهی بیش نیست. چگونه می‌توان با دماهای بالاتر از ۵۰ درجه‌ی سانتی‌گراد «سازگار» شد؟

می‌توانیم نمونه‌ها را چند برابر کنیم. همه‌ی آنها به این نتیجه می‌رسند که اگر بخواهیم از تغییر اقلیم دوری کنیم، باید نظام سرمایه‌داری را تغییر دهیم و شکل دیگری از تولید و مصرف را جایگزین آن کنیم. ما این شکل تولید و مصرف را «سوسیالیسم بوم‌پا» می‌خوانیم، اما این خود موضوع نوشته‌ای دیگر است.

درباره‌ی خیزش مردمی در ایران و رهبری آن

شیدان وثیق

بیان نظر قطعی نسبت به رخداد در هنگامه‌ی شدنش، چون جنبشی که از شهریورماه ۱۴۰۱ در ایران آغاز شده است، کاری بس شتابزده و نابخردانه است. به قول هگل، جغد می‌نروا، این نماد الهه‌ی خرد و حکمت نزد رومیان، با غروب آفتاب است که بال‌های خود را برای پرواز می‌گستراند. معنای تمثیل این است که فلسفه تنها در تاریکی شبانگاه یعنی پس از وقوع رخداد است که می‌تواند دست به بررسی، نقد و بازبینی آن زند. اکنون اما، با گذشت بیش از صد روز از آغاز خیزش معروف به زن زتدگی آزادی در ایران، زمان آن فرارسیده است که بتوانیم، با پذیرفتن همه‌ی مخاطرات ناشی از مشروط بودن هر گونه داوری، نکاتی را در باره‌ی این مهم‌ترین خیزش بزرگ اجتماعی ایران در چهل سال گذشته در میان گذاریم.

۱- خیزش یا انقلاب؟

بر جنبشی که در اعتراض به کشته شدن مهسا (ژینا) امنینی، از ۲۶ شهریور در ایران آغاز شد و تا امروز بیش و کم با شدت ادامه دارد، چه نامی می‌توان گذارد: خیزش، قیام یا انقلاب؟ این مقوله‌ها همه در تئوری‌های سیاسی از جمله مارکسیستی، تعاریفی به دست آورده‌اند، اما همواره نیز ناروشن و پروبلماتیک باقی مانده‌اند. آن چه که مسلم است، با طرح خواست نابودی رژیم جمهوری اسلامی ایران، با سراسری شدن و تا حدود زیادی با گسترش دامنه‌ی مردمی آن، به نظر می‌رسد که خیزش ۱۴۰۱ می‌رود تا خصلت انقلابی به معنای تغییر کامل رژیم یا نظام به خود گیرد. لیکن هنوز زود است که از «انقلاب» بتوان سخن گفت. اما «خیزش انقلابی» بلکه بهتر بتواند نام جنبشی باشد که خواست اولیه و اصلی‌اش سرنگونی نظام است.

هم اکنون سه ماه از آغاز این خیزش مردمی و سراسری می‌گذرد. صدها نفر از معترضان خیابانی کشته شده‌اند، هزاران نفر از فعالان و معترضان دستگیر، زندانی و شکنجه شده‌اند، تعداد فراوانی محکوم به اعدام و برخی نیز به دار آویخته شده‌اند. با وجود سرکوب خونین رژیم، جنبش اعتراضی ادامه دارد اما نه به قوتِ ماه‌های اول خود. این وضعیت افول موقت البته می‌تواند گذرا باشد و ما دوباره با اوج مجدد و فراگیری خیزش اجتماعی رو به رو شویم.

پرسش اصلی اما این است: آیا خیزش مردمی از فاز اعتراضات خیابانی و شبانه، که بیشتر جوانان رن و مرد را در برمی‌گیرد، از مرحله تظاهرات موضعی و اعتصابات محدود، گذر خواهد کرد و به مشارکت فعال و اعتصاب عمومی توده گسترده مردم در شهر و روستا تبدیل خواهد شد؟ در این صورت است که نیروی انبوه مردم اعتصابی و در خیابان قادر خواهد شد دستگاه سیاسی، اقتصادی و امنیتی رژیم که تا حدود زیادی هم‌چنان منسجم و متحد است را بر هم ریزد و اوضاعی که انقلاب نامند را به وجود آورد.

ما امروز با رویدادی خودجوش روبه‌رو هستیم و عوامل بسیاری هم‌چنان نامعلوم می‌باشند. اما یک چیز از هم اکنون مسلم است: اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران دیگر نمی‌تواند به شرایط قبل از شهریور ۱۴۰۱ بازگردد. این جنبش ضد رژیم و آزادی‌خواهانه توده‌های رنگارنگ و کثیری را به میدان آورده و مرحله‌ی نوینی از رشد آگاهی و پیکار برای کسب آزادی، دموکراسی و جدایی دولت و دین در ایران را گشوده است. خیزش کنونی، اگر به نتیجه‌ی انقلابی خود در سرنگونی رژیم نیانجامد، اما نوید شورش‌های بعدی در فاصله‌ای کوتاه و سرانجام تعیین‌کننده را می‌دهد.

۲- خیزش مردمی برای آزادی

خیزش اعتراضی کنونی در ایران نشان می‌دهد که خواست اصلی اکثریت بزرگ مردم و هدف سیاسی - اجتماعی کنونی آنها، به دست آوردن آزادی و دموکراسی است. خواستی که

امروزه در همه‌ی جنبش‌های میدانی در کشورهای تحت سلطه دیکتاتوری و استبداد، چون خواستی عمده، آشکارا مطرح می‌شود. این خواست را معترضین کف خیابان امروز در ایران با شعار نابود باد دیکتاتوری بر دیوارها می‌نویسند و روزها و شب‌ها بر زبان می‌آورند.

خواست دموکراسی، با این که خودِ واژه به طور مشخص در شعارها آشکار نیست، اما جنبه اصلی آزادی‌خواهی را تشکیل می‌دهد. دموکراسی، در خطوط متعارف آن، این مقولات را در بر می‌گیرد: فعالیت آزاد جامعه مدنی؛ کثرت‌گرایی (پلورالیسم)؛ حکومت قانون و استقلال سه قوای اجرائی، قضایی و مقننه؛ جدایی دولت و دین؛ آزادی بیان و اندیشه؛ آزادی تشکل، تجمع، حزب و سندیکای مستقل؛ انتخابات آزاد، مجلس آزاد و مطبوعات آزاد، سرانجام از همه مهم‌تر مشارکت آزاد مردم در تعیین زندگی و سرنوشت خود. این‌ها هستند آن چه امروز خیزش مردمی کنونی در ایران می‌خواهد و برای کسب آن، معترضین کف خیابان جان فدا می‌کنند.

یکی از ویژگی‌های اصلی و متمایز خیزش کنونی نسبت به جنبش‌های گذشته در ایران، نقش بسیار برجسته زنان، جوانان، نوجوانان، دانشجویان و دانش‌آموزان در آن است، که از اقشار و طبقات و ملیت‌های مختلف و از محلات مختلف در شهرها و شهرستان‌های بزرگ و کوچک ایران برخاسته‌اند. خواست و شعار اصلی اینان، رهایی از فشار و سلطه و تبعیض و امکان زندگی در آزادی است. سایر خواست‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی چون عدالت اجتماعی، برابری و معضلات معیشتی، صنفی، محیط زیستی، فقر، بیکاری، کم‌درآمدی، حقوق بازنشستگی، گرانی و غیره که در جنبش‌های اعتراضی سال‌های پیش مطرح می‌شدند، امروز نیز البته هم‌چنان با شدتِ باز هم بیشتر به جای خود باقی مانده‌اند و طرح می‌باشند. اما این‌ها همه، به عنوان خواست‌های اقتصادی و صنفی، در پرتو یک خواست اصلی، تعیین‌کننده و راهنما قرار می‌گیرند که همانا کسب آزادی و دموکراسی در درجه نخست است.

۳- خیزش علیه دین‌سالاری و ستم ملی

شورش کنونی در ایران، شعار «زن زندگی آزادی» را به پرچم نمادین خود تبدیل کرده است. این شعار مرکزی، ماهیت و هویت مبارزه کنونی علیه نظام جمهوری اسلامی با دو ویژگی اصلی‌اش یعنی دین‌سالاری و ستم ملی را نشان می‌دهد. زن‌ستیزی و تبعیض بر اقلیت‌ها به‌ویژه بر اقوام و ملیت‌های ساکن ایران، توسط دستگاه حکومت مرکزی چیزی نیست جز دشمنی این رژیم تئوکراتیک با زندگی انسان‌ها در آزادی، آزادگی و برابری با تفاوت‌های جنسیتی، ملیتی، فرهنگی ... شان.

جنبش مردمی کنونی، حرکتی سیاسی، اجتماعی و مدنی با ویژگی‌ها و تفاوت‌هایی نسبت به حرکت‌های اعتراضی سال‌های پیش در ایران است. مبارزات کنونی با اعتراض زنان به حجاب اجباری، با برداشتن و آتش زدن روسری‌ها و به‌طور کلی با شورش بخش‌های گسترده‌ای از آنان و به‌طور کلی از

جوانان برای آزادی و رهایی از قید و بندهای دینی-اسلامی و شریعت، که سرشار از تبعیض‌های اجتماعی، جنسیتی، ملیتی... است، آغاز می‌شود. این اعتراضات خیابانی و مسالمت‌آمیز، بنا بر روال طبیعی هر جنبشی در شرایط دیکتاتوری، به سرعت سیاسی می‌شود، گسترده، همگانی و سراسری می‌گردد، قشرها و گروه‌های مختلف اجتماعی، و به‌ویژه این‌بار از میان مردمان فرودست را در بر می‌گیرد. این همه، با شعار مشخص نبود باد رژیم جمهوری اسلامی و با اعلام همبستگی و یکپارچگی جنبش در گونه‌گونی اتنیکی‌شان، از کردستان تا بلوچستان.

۴- مسأله تشکیل‌یابی جنبش و نفی “رهبری”

جنبش‌های اجتماعی نوینِ امروزی در جهان و هم‌چنین در ایران که سوای دیگر کشورها نیست - با درس‌گیری از ناکامی و ورشکستگی تشکلات سنتی از نوع حزبی، چه چپ و چه راست و با نفی و رد حزبی که عموماً قدرت‌طلب،

انحصارطلب، دولت‌گرا، غیر دموکراتیک و اقتدارگراست، که به صورت عمودی و سلسله‌مراتبی عمل می‌کند - اکنون در جستجوی ایجاد شکل‌هایی نوین و دیگر از سازماندهی برای تغییرات بنیادی اجتماعی می‌باشند. اما چنین امری، به‌ویژه در رژیم‌های دیکتاتوری و استبدادی، چون جمهوری اسلامی ایران، کار سهل و آسانی نیست. این تشکل‌های نوین می‌خواهند به صورت افقی و شبکه‌ای عمل نمایند، دموکراتیک، مستقل از دولت و احزاب، خودمختار و خودگردان باشند و سرانجام تنها متکی باشند بر مجامع عمومی خود و پیرو تصمیم‌گیری دموکراتیک این نهادهای جمعی. در یک کلام، این گونه سازماندهی‌های جنبشی تلاش می‌کنند که به دور از شیوه‌ها و عملکردهای سلسله‌مراتبی و اقتدارگرایانه حاکم بر سیستم‌های تشکیلاتی سنتی و حزبی، زندگی و عمل نمایند. این تشکل‌یابی‌های جنبشی نافی رهبری توسط یک لیدر، دبیر کل، رئیس، کمیته مرکزی، آوانگارد، حزب پیشرو و از این دست می‌باشند.

اما اکنون در مورد وظایف گروه‌ها و سازمان‌های اپوزیسیون ایران در خارج از کشور چه می‌توان گفت؟ این‌ها، از هر دسته و گرایشی، چون در مجموع سال‌ها از میدان اجتماعی، مبارزاتی و عملی در داخل کشور به دور می‌باشند، چون کمترین پایه اجتماعی در داخل کشور دارند، چون به طور کلی دریافتی اقتدارگرا از سیاست و کار سیاسی دارند، چون دولت‌گرا، قدرت‌طلب هستند و بیش از همه به مسأله رهبری، رهبریت، ریاست و تسخیر دولت و قدرت فکر می‌کنند و در این جهت عمل می‌کنند... در پیدایش، شکل‌گیری و رشد جنبش‌های خودجوش امروزی در ایران، نقش قابل توجهی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. اینان نباید در فکر ایجاد رهبری در خارج از کشور باشند که تلاشی بی‌ثمر و موهوم است. اینان نباید دچار وسوسه‌ی ایجاد آلت‌رناتیو‌هایی در خارج از کشور شوند، چون سرهم کردن ساختگی یک دولت‌گذار و امثال آن در چند هزار کیلومتری ایران. این‌ها همه "بدیل‌های" ساختگی، کاذب و بدون پایگاه اجتماعی در داخل کشور خواهند بود، که تنها می‌توانند خود را متکی و وابسته به دولت‌ها و قدرت‌های خارجی نمایند، ولو این که این

دولت‌ها دموکراتیک و پشتیبان خیزش اعتراضی مردم ایران
علیه حکومت‌شان باشند.

گروه‌ها و سازمان‌های اپوزیسیون خارج کشور باید کوشش
کنند که در درجه اول در داخل کشور و در متن جامعه و
جنبش‌های اجتماعی حضور و مشارکت داشته باشند و فعالیت
نمایند. در خارج از کشور، وظیفه‌ی آنها تنها می‌تواند و باید
امر فراهم آوردن و گسترش پشتیبانی بین‌المللی از جنبش
داخل کشور باشد. هم‌چنان که امروزه ما شاهد همبستگی
بی‌سابقه جامعه بین‌المللی، نهادهای دموکراتیک و دولت‌های
دموکراتیک جهان با مبارزات آزادی‌خواهانه مردم ایران
هستیم. در خارج از کشور، همکاری، هم‌گرایی و اتحاد میان
سازمان‌های ایرانیِ نزدیک به هم، از سوی جریان‌های
جمهوری‌خواه دموکرات و لائیک، تنها در راستای وظیفه‌ی
اصلی پشتیبانی و سازماندهی همبستگی با جنبش داخل کشور
می‌تواند معنا داشته باشد و بس!

۵- خیزش ایران و آشفتگیِ چپ سنتی

”چپ“ ایران (نه تنها در کشور ما بلکه در جهان) به طور عمده هم‌چنان در قالب‌های ایدئولوژیکی، فلسفی، سیاسی و تشکیلاتی گذشته، که مُلهم و متأثر از سیستم سوبیتیک و چینی (لنینی - استالینی) است، فکر و عمل می‌کند. این چپ سنتی هنوز گسست قطعی و کامل خود را از آن نظام نظری و عملی به سرانجام نرسانده است. امر سوگ و خاک سپاری آن را به پایان نرسانده است. از این رو نیز هم‌چنان آلوده است به توتالیتریسیم، اقتدارطلبی، قدرت‌طلبی، سکتاریسم، دُگماتیسم، «کارگرپرستی»، دولت‌گرایی (تبدیل سرمایه‌داری خصوص به سرمایه‌داری دولتی) و تصور واهیِ تسخیر قدرت از راه حزب آوانگارد. در نتیجه، خیزش ۱۴۰۱ مردمان ایران که خواست اصلی‌اش آزادی، دموکراسی و نفی سلطه دینی است چندان با ذهنیت متحجر یا نامتحول چپ سنتی کنار نمی‌آید. از این رو است که بخشی از چپ‌های جهان، از جمله در کشورهای غربی، غافلگیر خیزش کنونی مردم ایران شده‌اند، به ویژه زمانی که می‌بینند در ایران جمهوری اسلامی، زنان

روسی‌ها را به آتش می‌کشند و مردمان دین و شریعت را نفی می‌کنند و می‌خواهند در درجه اول به سلطه حکومت مذهبی و اسلامی پایان دهند.

عامل دیگر فروماندن چپ سنتی از ابراز همبستگی استوار با خیزش مردمی کنونی در ایران، دیدگاه جامد این چپ از اوضاع و احوال متفاوت و پرمتحول جهان در چند دهه گذشته در پی فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود است. چپ سنتی، در جهان و در ایران، هم‌چنان جهان را به دو دنیای متخاصم، یکی امپریالیستی و دیگری ضدامپریالیستی تقسیم می‌کند. یکی، دنیای امپریالیسم، که شامل غرب (اتحادیه اروپا، انگلستان، ایالات متحده...) می‌شود و دیگری، دنیای ضدامپریالیستی، که بقیه جهان را در بر می‌گیرد. در نتیجه، این نگاه به اصطلاح ضد امپریالیستی، چپ سنتی را در همه جا، می‌کشاند به مماشات و همراهی با دنیایی که از دید او "ضد امپریالیست" است. و این انحراف کشیده می‌شود به مماشات با قدرت‌های بزرگ دیکتاتوری و هژمونی طلب جهانی چون روسیه و چین؛ به حمایت از اسلام‌یسم "ضد امپریالیست" و

”ضد غرب“، به دفاع از دیکتاتوری‌های به اصطلاح چپ چون رژیم‌های خودکامه شاوز یا مادورو در ونزوئلا، اورتگا در نیکاراگوئه و از این دست در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین. در درازای چهل سال گذشته که از استقرار جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد، چپ ”ضد امپریالیست“ جهانی، به طور عمده، یا از این رژیم ”ضد امپریالیست“، که یک دیکتاتوری اسلامی به واقع ضد غربی است، دفاع کرده و یا چشم بر جنایات هولناک آن بسته است. در این رابطه است که می‌توان آشفتگی چپ سنتی را امروز نسبت به خیزش مردم ایران توضیح داد.

نتیجه‌گیری: جنبش مداوم رهایی خواهی

جمهوری اسلامی ایران، در ریر ضربه‌های سهمگین شورش اعتراضی مردم، امروزه در وضعیتی قرار گرفته که ”سرنگونی رژیم“ تنها یک شعار و آرزو نیست، بلکه می‌رود که به واقعیت تبدیل شود. حرکت رو زوال این سیستم را هم اکنون

از هر روی، در گستره‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره می‌توان آشکارا مشاهده کرد. در چنین شرایطی، الیگارش‌ی دینی - امنیتی حاکم از کمترین تکیه‌گاه اجتماعی در جامعه برخوردار است. اکثریت بزرگ مردم، در بیشماری و چندگانگی‌شان، به‌ویژه در میان زنان و جوانان، با تظاهرات، اعتصاب‌ها و اعتراضات خیابانی‌شان، آشکارا و بدون ترس اعلام می‌کنند که خواهان برافتادن رژیم کنونی‌اند. رژیمی که به هر ترتیب، با تشدید هر چه عمومی‌تر، سرکوب و اعدام می‌خواهد حاکمیت و سلطه‌اش را با توسل به جنایت و کشتار ادامه دهد.

جنبش کنونی مردم ایران، تنها با تکیه به نیروی خود، با ادامه و گسترش قدرت خود، با ایجاد یک نقطه اتکا که بر حول آن شریان‌های مختلف مبارزاتی بتوانند جمع و هم‌سو شوند، با تشکل‌پذیری خود توسط خود و به دست در خودمختاری، خودگردانی و خودسازماندهی... قادر خواهد شد با ایجاد جنبشی پایدار، مقاوم و مداوم در برابر قدرت حاکمه، شرایط فروپاشی رژیم جمهوری اسلامی را فراهم آورد. تنها وظیفه

اپوزیسیون جمهوری خواه، دموکرات و لائیک خارج از کشور ایجاد یک همبستگی بین المللی پایدار و گسترده با خیزش کنونی مردم ایران برای آزادی و دموکراسی چون مبرم ترین خواست امروزی است.

کنشگرانِ رهایی خواه، که از دیرباز فلسفه و راه خود را به کل از چپ سنتی و توتالیتَر جدا کرده اند، تنها با طرحی نو، اثباتی و ایجابی نسبت به یک شکل و شیوهی نوین و دیگری از زندگی مشترک در خودمختاری، خودگردانی و استقلال نسبت به دولت و نهادهای قدرت، می توانند در شکل گیریِ مناسباتی بَری از سلطه گری و سلطه پذیری، در تغییر ریشه ای اوضاع جامعه ی خود و جامعه جهانی نقش ایفا کنند. به بیانی دیگر، با نفی و رد سلطه سرمایه، دولت - حکومت، حاکمیت، مالکیت و دیگر سلطه های دینی، جنسیتی و ملی... این امر را نیز باید از هم اکنون در پیش گیرند و نه به آینده ای نامعلوم واگذار نمایند. در این راستا ست که کنشگران رهایی خواه ایران به طور کامل شریک و همراه خیزش مردمی کنونی، به نام زن زندگی آزادی، در کشور خود می باشند: برای سرنگون

کردن رژیم جمهوری اسلامی ایران و گذار به یک جمهوری
دموکراتیک و لائیک چون گام نخست در راه رهایی.

تداوم انقلاب یا توسل به رفرم؟

ی. کهن

معرفی

گرایش‌های اصلاح‌طلبِ درون و بیرونِ دولت همه‌ی برگ‌های خود را بازی کردند و سرافکننده از صحنه خارج شدند. باقی‌ماندگان راهی جز انقلاب پیشروی خود ندیدند. حتی راست‌گرایانِ خشونت‌پرهیزی که تا دیروز در ضدیت با انقلاب ساعت‌ها سخنرانی کرده و مقاله‌ها نوشته بودند، نه‌تنها مدافع انقلاب، بلکه مبلّغ «خشونتِ مشروع» شدند. و چنین شد که واژه‌ها معانی و مضامین سابق خود را از دست دادند و به‌موازاتِ پیش‌روی خیزش، تعابیر تازه‌ای یافتند که نیازمند تدقیق‌اند. نوشتار حاضر تلاشی است در این راستا؛ با این توضیح که تمرکز بحث بر گرایش‌های چپ و سوسیالیستی است و نه راست و بورژوازی.

به ادعای نویسنده، درون گروه مورد بحث، دو دسته‌ی اصلی وجود دارد: اولشونیست‌ها و روئوشونیست‌ها. دسته‌ی اول خواهان سرنگونی انقلابی دولت حاضر هستند بی آن که خللی بر وجه تولید کاپیتالیستی وارد شود و دسته‌ی دوم خواستار سرنگونی انقلابی دولت و تداوم پیگیر انقلاب تا تغییر وجه تولید کاپیتالیستی است.

مطلب حاضر تلاش می‌کند تا با تدقیق تعاریف و مواضع این دو گروه، و با استناد به تجارب تاریخی، پرتوی بر مسیر پیشروی خیزش کنونی بیندازد.

مقدمه

در قرن ۱۶ رفرماسیون پروتستانی-لوتری موفق شد تا مرجعیت پاپ را به‌زیر بکشد و قدرت سیاسی-حکومتی را از کلیسا به دولت منتقل کند. با این همه، جنبش رفرماسیون

شیعی — با حدود ۵ قرن تأخیر — نتوانست به اهداف مشابهی دست یابد. بررسی دلایل این ناکامی در حوصله‌ی این نوشتار نیست اما تاکتیک تاکنونی این جنبش — زدوبند با بالایی‌ها و دادن وعده‌های فریبنده به پایینی‌ها — نقش تعیین‌کننده‌ای در شکست آن داشت.

سایر گرایش‌های اصلاح‌طلب درون و بیرون دولت نیز علی‌رغم اختلافات‌شان بر سرِ درجه و دامنه‌ی رفرم موردنظرشان (حذف نظارت استصوابی، تغییرات در قوانین دادرسی مدنی-کیفری، قانون اساسی و ...) یا فاعل و عامل اجرایی رفرم (کارگزاران دولتی، عناصر غیرحکومتی، عوامل خارجی، نهادهای بین‌المللی و ...) یا شیوه‌ی اعمال رفرم (چانه‌زنی در بالا، فشار از پایین، حمایت جهانی، همه‌پرسی و ...) و خلاصه تعاریف‌شان از مسایل پایه‌ای (مثل آزادی، دموکراسی، برابری جنسیتی و ...) و راه‌حل‌های پیشنهادی‌شان برای خروج از بحران و بهبود شرایط زیست شهروندان و محیط‌زیست، راه به جایی نبردند و به‌مرور از صحنه‌ی سیاست خارج شدند. شعارهای خیزش‌های ۹۶، ۹۸ و

۱۴۰۱ تعیین تکلیف نهایی توده‌های معترض با گرایش‌های متنوع درون و برون حکومتیِ داخل و خارج کشور بود. آنها در خیابان‌ها علناً اعلام داشتند که مردم دل به تعویض حکومت (**Government**) ندارند، و در پی تغییر دولت (**State**) هستند.

وجه مشترک کلیه‌ی گرایش‌های راست و بورژوازی این بود که همگی خواهان دست‌به‌دست‌شدن قدرت سیاسی، بدون تغییر در نظم اجتماعی حاکم بودند؛ درست مشابه همان چیزی که در سال ۱۳۵۷ رخ داد. دولت شاهنشاهی پهلوی به دولت جمهوری اسلامی تغییر کرد بی‌آن‌که سازوکار تولید و بازتولید زندگی اجتماعی تغییر کند و روابط مبتنی بر مالکیت، تقسیم ثروت اجتماعی و خلاصه مناسبات کار-سرمایه متحول شود.

تجربه‌ی قیام ۵۷ و تجارب متعدد تاریخی به‌قدری گویا و آموزنده هستند که بحث حول این گرایش‌ها را غیرضروری

می‌کنند. به‌علاوه، اینان دل در گرو «رژیم‌چنج» و زدوبند با دول امپریالیستی و سرمایه‌ی جهانی دارند که از دایره‌ی بحث ما بیرون می‌افتند.

با این حساب تمرکز نوشتار حاضر بر گرایش‌های چپ و سوسیالیستی است که می‌شود آنها را در دو گروه جای داد: «رولوشونیست»‌ها یا «انقلاب-محور»‌ها و «اولوشونیست»‌ها یا «رفرمیست»‌ها. تکلیف گروه اول روشن است. آنها به تبعیت از مارکس، لنین و رُزا لوکزامبورگ و سایر سوسیالیست‌های انقلابی، مدافع جایگزینی دولت کنونی با دولت پرولتری و تداوم انقلاب تا استقرار سوسیالیسم هستند؛ حال آن‌که «اولوشونیست»‌ها یا «رفرمیست»‌ها مبلغ جایگزینی دولت فعلی با یک دولت سوسیال دموکرات می‌باشند. گروه دوم که باوری به سوسیالیسم انقلابی مارکسی ندارد، هدف انقلاب را سرنگونی دولت بورژوازی و استقرار دموکراسی عدالت‌خواه یا «دموکراسی اقتصادی» معرفی می‌کند. در چنین ساختاری، قرار است تا ابزارهای دموکراتیک (از جمله آزادی بیان، حق تشکل و فعالیت اتحادیه‌ای) و سیستم انتخاباتی و

پارلمانی این امکان را برای توده‌ها فراهم سازند تا سرنوشت‌شان را به‌دست بگیرند و دولت رفاهی متکی بر عدالت اجتماعی برپا بدارند. به ادعای اینان جامعه‌ی ایران پتانسیل بسیار بالایی برای این منظور در اختیار دارد و می‌تواند با توسل به سازوکار دموکراتیک، در یک فرصت زمانی کوتاه به سطح جامعه‌ای مثل سوئد برسد، ادعایی که بدون در نظر گرفتن سیر انباشت و فرآیند گردش سرمایه‌ی مالی، مقتضیات کاپیتالیسم بین‌المللی، بازار جهانی، الزامات بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و غیره ایراد می‌شود و بی‌شبهت به خیال‌پردازی نیست!

به‌علاوه، برپایی جامعه‌ی ایده‌آل اینان مشروط به آن است که تا پیش از استقرار «دموکراسی» کسی از فرصت‌ها و موقعیت‌هایی که در فرآیند خیزش به‌دست می‌آیند برای به‌دست گرفتن کنترل کارخانه‌ها و خودگردانی شهرها استفاده نکند و نوعی قدرت دوگانه به‌وجود نیآورد؛ چون چنین اقداماتی «فضای دموکراتیک» را تهدید خواهند کرد و جامعه

را به سوی «آنارشی»، «ماجراجویی» و «هرج و مرج» سوق خواهند داد!

ضرورت تدقیق مباحثات این دو دسته، آن‌هم در مقطع تاریخی حاضر، از آن‌جا ناشی می‌شود که ایده‌های جذاب و ادعاهای فریبنده‌ی گرایش رفرمیستی که با چاشنی مارکسیسم‌گزیزی، سرمایه‌ستیزی، تبلیغ دولت رفاه (نمونه‌ی سوئد)، دموکراسی‌طلبی، آزادیخواهی، عدالت‌جویی، برابری جنسیتی و طرف‌داری از محیط‌زیست و ... همراه است، زمینه‌ی مناسبی دارد تا در دل جوانان منزجر از سیاست‌های راست، و واخورده از چپ روسی، چینی، پول‌پُتی، تیتوی، خوجه‌ای، کوبایی و غیره جا باز کند. روندی که در کشورهای امریکای لاتین نیز قابل‌رؤیت است. به‌علاوه ناروشنی‌ها و ابهاماتی حول نظریات روئوشونیست‌ها وجود دارد که مطالعه‌ی تطبیقی را ضروری می‌کند.

رفرمیسم یا اوئوشونیسم در آینده‌ی تاریخ

واژه‌ی رفرم در قرن ۱۸، توسط ادموند بورک، پدر محافظه‌گرایی مدرن وارد فرهنگ سیاسی شد. او در کتابش ادعا کرد که انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) غیرضروری بود زیرا از طریقِ اصلاحات تدریجی (رفرم) نیز می‌شد به چنان نتایجی دست یافت. از آن تاریخ به بعد، رفرم به‌عنوان متضادِ واژه‌ی انقلاب به کار رفته است.

گرایش رفرمیستی درون جنبش سوسیالیستی، در اواخر قرن ۱۹ در آلمان پیدا شد. در سال ۱۸۹۱، هشت سال پس از مرگ مارکس، جورج ون ولمار اعلام کرد که نیل به سوسیالیسم، بی‌نیاز به انقلاب و با توسل به رفرم امکان‌پذیر است. در کنگره‌ی حزب سوسیال-دموکرات آلمان که در همین سال در ارفورت برگزار و به همین نام نیز معروف شد، کارل کائوتسکی یک برنامه‌ی رفرمیستی ارائه کرد که جایگزین برنامه‌ی گوتا شد.

برنامه‌ی ارفورت دو بخش داشت. در بخشِ حداقل، فهرستی از رفرم‌های قابل تحقق («ممکن‌ها»، مفهومی که در آن دوره متداول بود) آورده شده بود و در بخش حداکثر عبارت‌پردازی‌های انقلابی! بعد از کنگره‌ی ارفورت، کائوتسکی توضیحات مفصلی بر این برنامه نوشت که تحت نام «مبارزه‌ی طبقاتی» منتشر شد. او استدلال کرد که انقلاب سوسیالیستی ابداً ضرورت ندارد و پرولتاریا می‌باید از طریق مبارزه‌ی انتخاباتی و کسب کرسی‌های پارلمانی موقعیتش را بهبود بخشد و به مرور، همزمان با رشد نیروهای مولده، برای استقرار سوسیالیسم مبارزه کند.

در سال ۱۸۹۹، ادوارد برنشتاین با انتشار کتاب «سوسیالیسم تکاملی» یا «پیش شرط‌های سوسیالیسم» مدعی شد که تئوری انقلابی مارکس برای جوامع صنعتیِ مدرن کارآیی ندارد، انقلاب نباید هدف باشد، شرایط عینی برای انقلاب سوسیالیستی فراهم نیست، سوسیالیسم در جریان اجتماعی‌تر شدن فرایند تولید به‌مرور متحقق می‌شود، اتحادیه‌های کارگری این امکان را به مزدبگیران می‌دهند تا برای عدالت

اجتماعی مبارزه کنند، رفرم دائمی در شرایط کار و زیست انسان‌ها، هدف اصلی حزب کارگری است؛ هر درجه از بهبودی در شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توده‌ها باید با استقبال و حمایت سوسیالیست‌ها روبرو شود.

ایده‌های برنشتاین مورد نقد جدی رزا لوکزامبورگ و لنین قرار گرفتند، اما طرفداران زیادی در انترناسیونال دوم پیدا کردند که دلایل آن را باید در اوضاع اقتصادی - اجتماعی آن زمان جست.

الف - تجربه‌ی آلمان

علی‌رغم آن که کاپیتالیسم در آلمان دیرتر از انگلستان و فرانسه ظاهر شد ولی به دلایل ویژه‌ای سریع‌تر رشد کرد. با توسعه‌ی مناسبات کاپیتالیستی، تحركاتِ اعتراضی کارگران نیز بیشتر شد که به پاگیری اتحادیه‌ها و احزاب کارگریِ قدرتمند انجامید. «تشکل سراسریِ کارگران آلمان»

(ADAV) به رهبری فردیناند لاسال و طرفداران مارکس (آگوست بیل و ویلهلم لیکنخت) یکی از قدیمی‌ترین تشکلهای کارگری جهان به حساب می‌آید که در سال ۱۸۶۳ تأسیس شد. در سال ۱۸۶۹ طرفداران مارکس (جناح چپ) «حزب کارگران سوسیال-دموکراتیک آلمان» SDAP را در شهر آیزناخ تأسیس کردند. این دو تشکل (ADAV و SDAP) در سال ۱۸۷۵ یکی شدند و «حزب کارگران سوسیالیست» (SAPD) را پایه‌گذاری کردند.

در آلمان آن روز، حق رأی همگانی وجود نداشت و مجالس و مجامع انتخابی صرفاً نقش مشورتی داشتند. به این خاطر، حزب کارگران سوسیالیست، هدف خود را بسطِ دموکراسی به نهادهای اجتماعی و سازمان تولید قرار داد. استدلال رهبران حزب این بود که با دموکراتیزه کردن جامعه و دخالت در ساختار تولید، می‌توان بر سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم مهار زد و در جهت رهایی کارگران و «انسان» قدم برداشت.

حزب کارگران سوسیالیست خیلی زود مورد استقبال عمومی قرار گرفت. تصویب حق رأی همگانی (۱۸۶۶) و رشد فزاینده‌ی حزب، موجب نگرانی بیسمارک و تصویب «قوانین ضد سوسیالیستی» (۱۸۷۸) شد. به موجب این قانون، کلیه‌ی فعالیت‌های حزب تا سال ۱۸۹۰ — به مدت ۱۲ سال — ممنوع اعلام شد؛ اما اعضای حزب اجازه یافتند تا به صورت منفرد، در انتخابات پارلمان (رایش‌تاگ) شرکت کنند. این امر سبب شد تا رویکرد حزب به مبارزات انتخاباتی بیشتر شود. اولویت دادن به راهکارِ رفرمیستی و فاصله گرفتن از اهدافِ انقلابی، درگیری‌های شدیدی را میان رهبران حزب به وجود آورد. موضوع اختلاف روشن بود: رفرم یا انقلاب؟

در سال ۱۸۹۰ حزب تغییر نام داد و اسم «حزب سوسیال-دموکرات آلمان» (SPD) را برگزید. در فاصله‌ی کوتاهی، این حزب (به همراه احزاب خواهر) در سیاست آلمان و اروپا تأثیرگذار شد. این موفقیت، سؤالات پیچیده و دشواری

را به دنبال آورد؛ آیا همانند احزاب بورژوازی، حزب سوسیالیستی کارگران نیز باید در انتخابات شرکت کند و برای کسبِ کرسی در پارلمان و مجامع انتخاباتی مبارزه کند یا آن که برای تدارک انقلاب سوسیالیستی سازماندهی و برنامه‌ریزی نماید؟ چه بخش از کار و وظایف کمونیستی باید مصروفِ اصلاحِ قوانین، بهبودِ شرایطِ کار و معیشت کارگران و ... فعالیت‌های اتحادیه‌ای شود و چه بخش صرف تدارک انقلاب سوسیالیستی؟

با شروع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴) و رأی مثبت نمایندگان پارلمانی حزب (به جز لیکنخت و اتو روله) به اعتبارات جنگی، حزب سوسیال دموکرات آلمان دوپاره شد که به تأسیس حزب اسپارتاکوس توسط جناح چپ (رزا لوکزامبورگ و لیکنخت) انجامید. به دنبال قیام ملوانان ارتش (معروف به انقلاب نوامبر، ۱۹۱۸) و پی‌آمدهایش، قیصر آلمان به هلند گریخت و رهبر حزب سوسیال دموکرات آلمان فردریش اِبرت به ریاست حکومت رسید و به سرکوب انقلابیونی پرداخت که مشغول سازمان‌دهی شوراهای محلی و

سراسری و تدارک انقلاب سوسیالیستی بودند. این ماجرا به قتل رهبران اسپارتاکوس و انقلابیون فراوانی انجامید که ماجرایش برای خوانندگان این سطور آشناست.

ب- تجربه‌ی روسیه

در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، سوسیالیسم روسی شدیداً تحت تاثیر اندیشه‌های رفرمیسم اروپایی — به‌ویژه برنشتاین — بود. باور عمومی این بود که تئوری انقلابی مارکس به‌درد روسیه‌ی تزاری عقب‌مانده نمی‌خورد؛ چرا که روسیه فاقد پرولتاریای صنعتی کافی است و هنوز مرحله‌ی انقلاب بورژوا-دموکراتیک را پشت‌سر نگذاشته است. به‌علاوه، آنها نتایج «مثبت» راهکارهای رفرمیستی و پارلمنتاریستی حزب سوسیال-دمکرات آلمان را دیده و پذیرفته بودند که مهم‌ترین وظیفه‌ی یک تشکل کارگری، بهبود سطح معیشت کارگران، تأمین شرایط بهتر کار و ... خلاصه ارتقای وضعیت اقتصادی، موقعیت شغلی و اجتماعی طبقه‌ی کارگر است.

به‌علاوه آنان بر این نظر بودند که درگیر شدن کارگران در مبارزه‌ی سیاسی، نه تنها نفعی برای کارگران ندارد، بلکه آنان را با خطر تعقیب و دستگیری روبرو می‌کند. از این رو بهتر است تا از درگیر شدن در سیاست اجتناب کنند و به فعالیت‌های تریدیونیونیستی، اکونومیستی و سندیکالیستی بپردازند. با همین ترهم بود که اکونومیست‌ها و منشویک‌ها تمرکز اصلی‌شان را روی تأسیس اتحادیه‌های کارگری، رفرم اقتصادی، بهبود شرایط کار، همکاری با بورژوازی برای نابودی بقایای فئودالیسم و ریشه‌کن نمودن استبداد و مبارزه برای استقرار دموکراسی بورژوایی گذاشتند.

لنین با این فرمول‌بندی‌ها موافق نبود؛ برعکس «موافق گسترش سیستماتیک ایده‌ی انقلاب بلاواسطه‌ی سوسیالیستی» بود و معتقد بود که سوسیالیست‌ها نباید سرگرم «موضع‌گیری در قبال رفرم‌های خُرد شوند». به نظر او حزب می‌بایست یک‌پنجم انرژی‌اش را صرف تحمیل رفرم به حاکمیت و باقی‌آنها صرف تدارک انقلاب سوسیالیستی کند. از نظرگاه لنین، رفرم محصول مبارزه‌ی رفرمیست‌های اتحادیه‌چی و

دموکرات نبود بلکه محصول فرعی مبارزه‌ی طبقاتی‌ای بود که به ثمر ننشسته و ناکام مانده بود. به این خاطر توصیه می‌کرد تا با تشدید و تعمیق مبارزه‌ی طبقاتی، با نیروی بیشتر و در میدانی بزرگ‌تر مبارزه به پیش برده شود.

لنین علی‌رغم استقبال از رفرم، به آن راضی نمی‌شد و از آن برای ارتقای مبارزه‌ی طبقاتی و تدارک انقلاب سوسیالیستی بهره می‌گرفت. او معتقد بود که مبارزه برای رفرم و نیز موضع‌گیری نسبت به آن باید با ارزیابی از مبارزه‌ی طبقاتی و با ارزیابی از توازن قوا صورت گیرد. به‌علاوه باید واقف بود که در سیستم کاپیتالیستی، رفرم به‌خودی‌خود - یک دستاورد نیست. آنها دیرپا و بادوام نیز نیستند و در هنگام بحران‌های اقتصادی-سیاسی و یورش‌های بورژوازی، وسیعاً بازپس گرفته خواهند شد. به این معنی بورژوازی می‌تواند رفرم را به‌مثابه‌ی تله یا دام - بر سر مبارزه‌ی طبقاتی - نیز مورد استفاده قرار دهد. یعنی وقتی مبارزه‌ی طبقاتی اوج می‌گیرد و بورژوازی تحت فشار قرار می‌گیرد، به رفرم تن می‌دهد تا اعتراضات را بخواباند و از تعمیق مبارزه‌ی طبقاتی بکاهد، و به‌محض

آرام‌شدن اوضاع یک‌یک آنها را بازپس می‌گیرد. از این رو، انقلابیون -برخلاف رفرمیست‌ها- نباید فریب بخورند و دچار توهم شوند.

با این اوصاف، لنین به مبارزه برای رفرم ابعاد تازه‌ای بخشید و بر این نظریه‌ی مکانیکی سوسیال-رفرمیستی که «سوسیالیست‌ها از هر مبارزه که به درجه‌ای از بهبود در وضعیت توده‌ها منجر شود، حمایت می‌کنند» خط بطلان کشید و ارزیابی آن‌را به تحلیل مشخص از شرایط مشخص، توازن قوای طبقاتی و هشیاری سیاسی سوسیالیست‌های انقلابی منوط کرد.

در ضمن لنین نگران همکاری انقلابیون با رفرمیست‌ها بود. او از تجربه‌ی فرانسه و آلمان آموخته بود که این همکاری به نفع جنبش کارگری نیست. نگرانی لنین را می‌توان در پاسخ او به درخواست الکساندرا کُلونتسای -مبنی بر همگانی کردن مبارزه علیه استبداد تزاری- به‌وضوح دید:

«... شما تأکید دارید که «ما به پیش کشیدن شعاری که بتواند همگان را متحد کند، نیازمندیم.» بگذارید صاف و پوست کنده بگویم، آنچه که در حال حاضر، بیش از هر چیز دیگری ترس دارم، یک چنین وحدت‌گرایی است. من متقاعد هستم که [وحدت‌گرایی] پُرخطرترین و مضرت‌ترین چیز برای پرولتاریا است.»

با این حال، رفرمیست‌ها عادت داشته و دارند تا برای تشویق سوسیالیست‌ها به همکاری و «وحدت‌گرایی» در مبارزه برای حقوق دموکراتیک به جزوه‌ی «وظایف سوسیال-دموکرات‌های روسیه» (۱۸۹۷) استناد کنند و مدعی شوند که لنین مشوق چنین وحدتی بود! این اتفاق در جریان جنگ داخلی اسپانیا نیز رخ داد. انقلابیون اسپانیا در نامه به تروتسکی، با استناد به نقل قولی از ارنست تالمان و لنین استدلال کرده بودند که به‌جای انقلابِ پرولتاری می‌توان از مترادف آن «انقلاب مردم» استفاده کرد تا اقشار و طبقات

بیشتری به صف انقلاب کشانده شوند. نقطه‌ی عزیمت انقلابیون اسپانیا آن بود که همه‌ی جریان‌های اجتماعی - حتی فاشیست‌ها - در این برهه از زمان، موافق انقلاب هستند، پس به جای شعار «انقلاب طبقاتی» و «تدارک صف مستقل طبقاتی» می‌توان از «انقلاب مردم» و «تدارک صفوف مردم» استفاده کرد و صفوف متحد و وسیعی ساخت. تروتسکی در پاسخ خود به انقلابیون اسپانیا، این نظریه را شدیداً مورد نقد قرار داد (۱۹۳۱) و نوشت:

«... مضحک‌تر و بهت‌آورتر از این نمی‌شد مطرحش کرد! «انقلاب مردم»، به مثابه‌ی یک شعار، آن‌هم با ارجاع به لنین!! هنوز که هنوز است، همه‌ی شماره‌های نشریه‌ی **Fascist Strasser** [متعلق به فاشیست‌های آلمان-م]، با شعار انقلاب مردم، آن‌هم در تقابل با شعار مارکسی «انقلاب طبقاتی» تزئین می‌شوند. این قابل فهم است که هر انقلاب بزرگ، یک انقلاب مردمی یا یک انقلاب ملی است، آن‌هم به این معنی که [انقلاب]، حول طبقه‌ی انقلابی، کلیه‌ی نیروهای زایا و خلاق ملت را متحد می‌سازد و ملت را دور یک هسته‌ی

جدید بازسازی می‌کند. اما این یک شعار نیست، بلکه یک توصیفِ جامعه‌شناسانه از انقلاب است، که به‌علاوه، به تعاریفِ انضمامی و دقیق نیاز دارد. منتها به‌مثابه‌ی یک شعار، چرند و شارلاتانیسم است، نوعی رقابتِ بازاری با فاشیست‌هاست، که بهایش بلافاصله با تزریقِ ابهام به اذهان کارگران پرداخت می‌شود... از آن‌جا که ملت باید واقعاً بتواند خود را حول یک هسته‌ی طبقاتیِ جدید بازسازی کند، پس باید از لحاظ ایدئولوژیک بازسازی شود و این تنها زمانی متحقق می‌گردد که پرولتاریا، خودش را در «مردم» یا «ملت» حل نکند، بلکه برعکس، برنامه‌ی انقلابِ پرولتاری خود را تکامل ببخشد و خُرده‌بورژوازی را مجبور کند تا از میان دو رژیم [بورژوازی یا پرولتاری-م] یکی را انتخاب نماید. شعار «انقلاب مردم»، خُرده‌بورژوازی و نیز توده‌های وسیعِ کارگران را به جلسه می‌برد، آنها را با ساختارِ هیرارشی-بورژوازی «مردم» قانع می‌کند، و آزادی‌شان را به تعویق می‌اندازد... این انقلابیون بیچاره، در نبرد با یک دشمنِ جدی، اول فکر می‌کنند که چگونه... توده‌های بیشتری را با توسل به ترفندهای زیرکانه -و نه از طریق مبارزات انقلابی- جذب کنند. یک موضع

حقیقتاً شرم آور! اگر کمونیستهای ضعیف اسپانیایی از این تئوری متابعت کنند، به سیاست «کومین تانگ» آنهم نوع اسپانیایی اش درخواهند غلطید.»

در سال ۱۹۰۰، در کنگره‌ی انترناسیونال دوم (پاریس) مسئله‌ی همکاری سوسیالیست‌ها با دولت‌های بورژوایی مورد بحث قرار گرفت. قطعنامه‌ی پیشنهادی کائوتسکی که دال بر محکومیت چنین همکاری‌هایی - مگر در موارد استثنایی - بود به تصویب رسید. اما استثنا بر قاعده چربید و راه را بر رفرمیسم گشود! بعدتر، سوسیالیست‌های فرانسه و اروپا با استناد به این مصوبه، نه تنها خواستار کرسی در پارلمان بلکه خواهان صندلی وزارت در دولت‌های بورژوایی شدند!

ج- تجربه‌ی ایران

در اواسط حکومت ناصرالدین شاه، مهاجرت ایرانیان به قفقاز آغاز شد. گفته می‌شود که تنها در سال ۱۹۰۵، بیش از ۳۰۰

هزار ایرانی به قفقاز - که یکی از مراکز فعال سوسیال-دموکرات‌های روسیه بود- مهاجرت کردند و در صنعت نفت، معادن مس و غیره مشغول به کار شدند. این امر به ارتقای آگاهی سوسیالیستی کارگران ایرانی کمک کرد که پی‌آمدش تأسیس حزب اجتماع‌یون-عامیون (که ترجمه‌ی سوسیال-دموکرات بود) در باکو بود؛ آن‌هم فقط چند ماه بعد از صدور فرمان مشروطه در سال ۱۲۸۵ (۱۹۰۵) و حدود ۴۰ سال پس از تأسیس حزب سوسیال-دموکرات آلمان.

مرام‌نامه‌ی حزب اگرچه اقتباسی از برنامه‌ی سوسیال-دموکرات‌های روسی بود ولی بیشتر تحت تأثیر سوسیالیسم اتوپیایی سن‌سیمون و اومانیسم آگوست کنت بود. دیری نگذشت که در درون حزب، دو گرایش انقلابی و رفرمیستی پیدا شدند. انقلابیون خواستار تأسیس حزب طبقاتی کارگران و دهقانان و تدارک انقلاب سوسیالیستی بودند حال آن‌که رفرمیست‌ها از مبارزه‌ی ضداستبدادی و دموکراتیک حمایت می‌کردند. جلوه‌ی بارز این اختلاف را می‌شود در جلسه‌ی ۱۲ اکتبر ۱۹۰۸ (۱۲۸۷ هـ.ش) تبریز دید. جناح رفرمیست که

در اقلیتِ مطلق بود و می‌رفت تا صحنه را به انقلابیون واگذار کند، طی نامه‌هایی به کائوتسکی و پلخانف، خواستار رهنمود و کمکِ فکری شد. پاسخ هم روشن بود: «با سرمایه‌ی خارجی مبارزه کنید تا ارزش اضافه از کشور خارج نشود؛ به رشد سرمایه‌ی بومی کمک کنید تا کارگران آمادگی لازم را کسب کنند!» به این ترتیب، جناح رفرمیست توانست با بهره‌گیری از اتوریتته‌ی رهبرانِ جهانی رفرمیسم، جناح انقلابیون را تضعیف و جناح رفرمیست‌های حزب را تقویت کند.

در سال ۱۲۸۸ (۱۹۰۹) حزب سوسیال-دموکرات به مجلس مشروطه راه پیدا کرد و خواست‌های مهمی را مطرح نمود؛ از جمله اصلاحات ارضی، پرداخت دستمزدِ مشروع، حق تشکل، حق رأی عمومی، آزادی بیان و آزادی مطبوعات. در جریان مجلس دوم، این حزب، به حزب دموکرات تغییر نام داد و پس از انقلاب اکتبر، حزب عدالت و بعدتر حزب کمونیست ایران (۱۹۲۰) پایه‌گذاری شد.

دومین نزاع رسمی مابین گرایش انقلابی و رفرمیستی، در کنگره‌ی اول حزب کمونیست ایران (۱۹۲۱) رخ داد. در آن‌جا سلطانزاده (آوتیس میکائیلیان یا حبیب سلطانزاده) اعلام کرد که ایران، انقلاب بورژوازی را پشت‌سر گذاشته و آماده‌ی یک انقلاب کارگری-دهقانی سوسیالیستی است. به‌علاوه اعلام داشت که سوسیالیست‌ها باید یک جنبش کاملاً کمونیستی در برابر گرایش‌های بورژوازی ایجاد کنند. حال آن‌که حیدرخان عمواغلی معتقد بود که ایران نه به‌سوی انقلاب سوسیالیستی بلکه به‌سوی انقلاب ملی به پیش می‌رود، در مرحله‌ی پیش‌اسرمایه‌داری قرار دارد، فاقد پروتاریای صنعتی کافی است، دهقانان واجد اعتقادات «خرافی» هستند و... حزب کمونیست باید حزب همه‌ی طبقات و اقشار ناراضی، از جمله خرده‌بورژوازی و... ضدامپریالیست‌ها باشد. نهایتاً کنگره، رأی به گرایش انقلابی داد و سلطانزاده را به رهبری برگزید. اما چند ماه بعد، او از رهبری برکنار و حیدرخان به‌رهبری حزب برگزیده شد و سیاست‌های رفرمیستی‌اش را بر حزب غالب کرد. به ادعای تاریخ‌نویسان

شوروی سابق، سلطانزاده جزو «پوزیسیون تروتسکی-زینوویف» بود و به همین اتهام نیز مورد غضب استالین قرار گرفت و در جریان تصفیه‌های حزبی به قتل رسید.

بررسی این دوره‌ی تاریخی نشان می‌دهد که از بدو پاگیری اجتماعیون-عامیون در ایران، مباحثه حول فرم یا انقلاب در ایران نیز جریان داشته است. در جریان مجلس چهارم مشروطه، با تأسیس «حزب سوسیالیست ایران» به رهبری سلیمان میرزا اسکندری (۱۹۲۱) این مباحثات عمق بیشتری پیدا کرد. حزب خواهان انقلاب سوسیالیستی بود و مرام‌نامه‌ی ترقی‌خواهانه‌ای داشت که از آن جمله برابری زن و مرد و ممنوعیت اعدام بود. اما عمر این حزب خیلی کوتاه بود؛ آن‌هم به این دلیل که فعالیت احزاب اشتراکی - به‌دستور رضاخان - ممنوع اعلام شد (۱۹۳۱). بنا به این قانون، عضویت در احزاب اشتراکی ده سال زندان داشت. دستگیری و محاکمه‌ی جریان موسوم به «۵۳ نفر» نیز پی‌آمد همین قانون بود.

اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ (۱۹۴۱) به وسیله متفقین و سقوط رضاشاه، زمینه‌ی ظهور و فعالیت سیاسی احزاب را فراهم آورد. «حزب توده» در این دوره، با چهار هدف فوری (الف- آزادی بقیه‌ی زندانیان ۵۳ نفر، ب- رسمیت دادن به فعالیت حزب ج- انتشار روزنامه‌ی حزبی د- تدوین برنامه‌ای که مخالفتی با روحانیت نداشته باشد) اعلام موجودیت کرد و متعهد شد تا فعالیتش را با دفاع از الف-مشروطیت ب- ناسیونالیسم ج- دموکراسی د- سوسیالیسم اصلاح‌گرا (بخوان رفرمیست!) به پیش برد.

نکته‌ی جالب توجه این‌جاست که در زمان تشکیل حزب کمونیست ایران (۱۹۲۰)، خواست لغو مالکیت خصوصی و اجتماعی کردن تولید و غیره، جزو مطالبات گرایش سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر ایران بود. اما بعدتر، وقتی چپ رفرمیسم، در قالب حزب توده، نمایندگی گرایش سوسیالیستی را به عهده گرفت، دفاع از مالکیت دولتی (گذار مسالمت‌آمیز

به سوسیالیسم) به صورت نظریه‌ی غالب درآمد! سایر سیاست‌های رفرمیستی این حزب به قدری آشکار و برای خوانندگان آشنا است که بازگویی‌شان کسالت آور می‌شود. نقل همین جملات از آبراهامیان به اندازه‌ی کافی گویاست:

«یک متفکر حزب در مقاله‌ای تحت عنوان «چگونه نظام را تغییر دهیم: با انقلاب یا با مجلس؟» اعلام کرد که تجربه‌ی اسپانیا خطرات انقلاب زودرس را به ما نشان داده است. او توضیح داد که ایران، هم به سبب اوضاع بین‌المللی... هم داخلی، به ویژه فقدان سازمان‌های توده‌ای، آماده‌ی انقلاب نیست. وی با این نتیجه‌گیری که سخن گفتن از انقلاب غیرمسئولانه است، اظهار داشت که حزب باید بکوشد تا با متحد ساختن همه‌ی نیروهای مترقی، و کار در داخل و خارج مجلس، طبقه‌ی حاکم را تضعیف کند... حزب توده، مبارزه‌ی سیاسی را بر مبارزه‌ی مسلحانه، اتحادیه‌های کارگری را بر مبارزه‌ی جویبی انقلابی، بقای سازمانی را بر اقدام قهرمانانه، و اصلاح‌طلبی پارلمانی را بر کمونیسم رادیکال ترجیح می‌دهد.»

احزاب منشعب از حزب توده هم عموماً سیاست‌های
رفرمیستی را دنبال کردند. آن‌هایی هم که مواضعِ رادیکال
اتخاذ کردند یا به‌قدری کوچک و حاشیه‌ای بودند که تأثیر
قابل‌ذکری در تاریخ جنبش سوسیالیستی نگذاشتند.

در واقع «سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران» اولین جریانی
بود که در اعتراض به رفرمیسمِ غالب بر گرایش‌های
سوسیالیستی ایران پا به عرصه گذاشت. علت محبوبیتش هم
گرایش ضد رفرمیستی‌اش بود؛ که این خود می‌تواند به‌مثابه
نمودی از توجه و تمایل جامعه‌ی ایران به راهکارهای انقلابی
و یا خستگی و آزرده‌گی‌اش از راهکارهای رفرمیستی ترجمه
شود.

از آن زمان تا به امروز، همین روند ادامه یافته و جدال بین
اؤلوشونیسیم و رولوشونیسیم ادامه داشته است.

د- تجارب سایر کشورها

پس از پیروزی انقلاب اکتبر (۱۹۱۷) تقریباً اکثر گرایش‌های کارگری جهان، به تئوری انقلابی لنینی و الگوی سازماندهی بلشویکی روی آوردند. اما چند دهه بعد، کفه‌ی ترازو به جانب رفرمیست‌ها چرخید و شاخه‌های متنوع آن — استالینیسم، مائوئیسم، هوشی‌مینیسم، تیتوئیسم، خوجه‌ایسم، کاستروئیسم و غیره — شروع به سربرآوردن کرد.

بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۱ جنبش اتحادیه‌ای بی‌نظیری در ایالات متحده شکل گرفت که سازمانده‌اش **CIO** (کنگره‌ی سازمان‌های صنعتی) بود که دو جناح چپ و راست داشت. جناح انقلابی تحت تاثیر انقلاب اکتبر (۱۹۱۷) خواهان انقلاب و جناح رفرمیست خواستار اصلاحات بود. از آن‌جا که زور جناح راست بر جناح چپ چربید، آنها نزد فرانکلین روزولت رئیس‌جمهور رفتند و با تهدید به انقلاب او را مجبور به انجام اصلاحات وسیع کردند؛ چیزی که از آن به

«برنامه‌های نیو دیل» یاد می‌شود. وقتی روزولت دریافت که تهدید جدی است و آنها توده‌های وسیع اردوی کار امریکا را پشت سر خود دارند، از صاحبان سرمایه خواست تا بودجه‌ی لازم برای برنامه‌های اصلاحاتی وی را تأمین کنند. آنها هم از بیم انقلاب، سرمایه‌ی کافی را در اختیار او گذاشتند! در جریان این برنامه‌ها بیش از ۱۵ میلیون بیکار به استخدام دولت درآمدند، قانون حداقل دستمزد، تأمین اجتماعی و صندوق بیکاری و غیره به‌مورد اجرا گذاشته شد. اما دیری نگذشت که بسیاری از این مزایا بازپس گرفته شدند. ریچارد ولف در توضیح این مسئله می‌گوید:

«رفرم همان‌طور که از اسمش پیداست، ساختار اصلی جامعه را تغییر نمی‌دهد. روزولت جایگاه و موقعیت کاپیتالیست‌ها و مالکان سرمایه را دست‌نخورده گذاشته بود. در نتیجه بلافاصله بعد از جنگ جهانی دوم، آنها با استفاده از موقعیت و امکانات دست‌نخورده‌شان، به‌طور سیستماتیک، همه‌ی دستاوردها را پس گرفتند... و جنبش چپ و اتحادیه‌ها را نابود کردند...

شما دیگر نباید اشتباه ما را تکرار کنید! شما باید انقلاب کنید!»

در اندونزی (۱۹۶۵)، حزب کمونیست اندونزی (PKI) در همکاری با بورژوازی ملی کودتایی را علیه احمد سوکارنو اولین رئیس جمهور این کشور تدارک دید. در جریان یک ضد کودتای امریکایی، به ریاست ژنرال سوهارتو حدود چهار میلیون کارگر و دهقان قتل عام شدند.

در پرتغال، به دنبال سرنگونی سالازار (۱۹۷۴)، قانون اساسی سوسیالیستی به تصویب رسید و شوراهای توده‌ای کنترل جامعه را به دست گرفتند. قدرت‌های امپریالیستی کوشیدند تا با توسل به کودتا انقلاب را سرکوب کنند اما موفق نشدند. نهایتاً دست به دامن رفرمیست‌های خارجی شدند تا انقلاب را به بیراهه ببرند. پس دولت سوسیال دمکرات آلمان و دولت سوسیال دموکرات سوئد را فعالانه وارد صحنه کردند و آنها تحت عنوان «گسترش دموکراسی»، بطور مخفیانه، شروع به

ارسال کمک‌های هنگفت مالی به رفرمیست‌های پرتغال کردند و به این ترتیب، انقلاب را به انحراف کشاندند. دیری نگذشت که همه‌ی مراکز اشغال شده از مردم بازپس گرفته شد؛ بانک‌ها، صنایع و مؤسسات مجدداً خصوصی شدند و ماریو سوارس (Mário Soares) سوسیالیست! نظم سرمایه‌دارانه را مجدداً در پرتغال برقرار کرد!

نمونه‌ی هوگو چاوز (ونزوئلا؛ ۱۹۹۸) و تازه‌تر از آن نمونه‌ی سیریزا Siriza در یونان، مثال‌های دیگری از عمل کرد چپ رفرمیسم بودند.

وقتی دولت یونان با ۲۸۹ میلیارد یورو بدهی، به مقام بزرگ‌ترین مقروض تاریخ بشر (با در نظر گرفتن سطح تولید ناخالص داخلی‌اش) نایل شد! اعتراضاتِ خشونت‌بار مردم بالا گرفت که به روی کار آمدن حزب رفرمیست سیریزا که یانوس وارونفاکیس - اقتصاددان سوسیالیست - را در رکابش داشت، انجامید (۲۰۱۵). شیفتگان جهانی رفرم، که از

«عروج چپ» در اروپا به وجود آمده بودند، با تمام قوا، از سیریزا حمایت کردند. اما پس از خوابیدن اعتراضات، در ۲۳ ژوئن ۲۰۱۵، الکسیس سپیراس، به نمایندگی از طرف دولت سیریزا پاکت ریاضتی‌ئی را که دولت‌های بورژوازی نتوانسته بودند با زور به مردم تحمیل کنند، امضا و به توده‌ها حقه کرد! بعد هم نمایندگان این حزب در توجیه تسلیم‌شان به خواسته‌های سرمایه‌ی جهانی، همان ادبیات و استدلالی را به کار بردند که اخلاف‌شان صورت‌بندی کرده بودند!

آرمان‌شهر سوسیال دموکراسی

در خاتمه بد نیست تا نگاهی هم به آرمان‌شهر سوسیال دموکرات‌های وطنی بیندازیم. اینان برای نشان‌دادن درب باغ سبز به توده‌ها، مشغول افسانه‌سرایی در مورد کشورهای اسکاندایناوی — به ویژه سوئد — هستند بی‌آن که به شرایط اقتصادی-اجتماعی-سیاسی ویژه‌ای که امکان شکل‌گیری

چنین مدلی را فراهم کرد علاقه نشان دهند و یا مایل به دیدن
فیلم مراسم خاکسپاری این مدل باشند!

جمله‌ی زیر عیناً از وبسایت رادیوی رسمی سوئد، بخش
فارسی، نقل می‌شود:

«لارش تره گورد تاریخ‌شناس و نویسنده‌ی چندین کتاب در
باره جامعه سوئد، می‌گوید که اقتصاد سوئد، بسیار
سرمایه‌داریست و مردم سوئد علاقه‌ی زیادی به مالکیت
خصوصی دارند و هیچ نشانی از مالکیت عمومی و دولتی در
سوئد دیده نمی‌شود. از این نظر سوئد را اصلاً نمی‌توان
کشوری سوسیالیستی خواند.»

آمار نشان می‌دهد که تنها سه نفر از سرمایه‌داران سوئد، معادل
چهار میلیون نفر از جمعیت سوئد ثروت دارند! در کشور
حدوداً ده‌ونیم میلیونی سوئد، ۵۴۲ میلیارد وجود دارند که هر
ماه ۱۴ نفر به این تعداد اضافه می‌شود. اینان حدود یک‌پنجم

از تولید ناخالص ملی سوئد را در اختیار دارند. به علاوه، از نظر توزیع ناعادلانه‌ی ثروت و امکانات اجتماعی، حتی پایین‌تر از فیلیپین و نیجریه قرار دارد.

بله! این واقعیت دارد که دولت سوسیال دموکرات سوئد، یک کشور فقیر را به یک کشور کاپیتالیستی مدرن مبدل کرد اما باید به خاطر سپرد که سوئد امروز به‌عنوان یک مدل موفق کاپیتالیستی مورد تجلیل متخصصان و انستیتوهای بورژوازی است! سوسیال دموکراسی سوئد نه تنها یک الگوی قابل ستایش و دنبال‌کردنی برای سوسیالیست‌ها نیست، بلکه یک آموزه‌ی ارزشمند تاریخی برای کارگران سراسر جهان است! این مدل، به کارگران نشان داد که هدف غائی سوسیال-دموکراسی کجاست! تجربه‌ی سوئد به‌عینه نشان داد که ثروت تولیدی جامعه به جیب چه کسانی می‌رود! در همین کشور به اصطلاح سوسیال-دموکرات، فقط چهار بانک سوئد در سال به اندازه یک و نیم برابر کل بودجه‌ی سالانه‌ی بهداشت، درمان و خدمات اجتماعی کل کشور سود می‌برند!

چپ رُفرمیست با تحریفِ این تجربه‌ی شکست‌خورده، طبقه‌ی کارگر ایران را تشویق می‌کند تا با پیروی از این الگو، خود را به سطح طبقه‌ی کارگر اروپای شمالی برساند! و وقتی به آنجا رسید، بعد برای استقرار مناسبات سوسیالیستی مبارزه کند! اما تا آن‌موقع باید سخت کار کند و ثروت اجتماعی بیشتری تولید کند!

این بیانات، مشابه اظهارات «شی جین پینگ»، رئیس‌جمهور چین، در نوزدهمین کنگره‌ی حزب کمونیست (۲۰۱۷)، هستند. او اعلام کرد که با رشد فزاینده‌ی کاپیتالیسم در چین، به‌زودی شاهد تبدیل چین به یک «کشور سوسیالیستی مدرن» خواهیم بود!

جمع‌بندی

- لنین سه مشخصه برای چپِ رُفرمیست تعریف کرد: نفی امکان‌پذیر بودن سوسیالیسم، انکار شدت‌گیری تضاد کار- سرمایه و فرایند پرولتریزه شدن جامعه، ردّ دولت کارگری.

- لنین ضمن تایید مواضع رُزا لوکزامبورگ اظهار داشت که:
۱- مخالف رفرم نیست، بلکه مخالف رفرمیسم است ۲- رفرم، ابزار و انقلاب، هدف است ۳- مبارزه برای رفرم، وظیفه‌ی فرعی و مبارزه برای شدت بخشیدن به مبارزه‌ی طبقاتی و تدارک انقلاب سوسیالیستی وظیفه‌ی اصلی است ۴- رفرم محصول به‌ثمرنرسیده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است ۵- رفرم زمانی مؤثر است که در تدارک انقلاب مورد استفاده قرار گیرد ۶- انقلابیون نباید خود را درگیر رفرم‌های ریز و خُردی کنند که بورژوازی دائماً پیش‌پای‌شان می‌گذارد ۷- انقلابیون باید بتوانند با ارزیابی و تحلیلِ مشخص، در قبال رفرم‌ها موضع بگیرند. آنها بعضاً دام و تله هستند که به منظور سد انقلاب گسترده و در اولین فرصت بازپس گرفته می‌شوند ۸- مبارزه برای رفرم باید حداکثر ۲۰٪ از وقت و انرژی فعالین سوسیالیستی را اشغال کند.

- بررسی تجارب تاریخی نشان می‌دهد که چپ رفرمیست نه تنها موقعیت اردوی کار را در درازمدت بهبود نمی‌بخشد بلکه از طریق کُند کردن مبارزه‌ی طبقاتی و سازش با بورژوازی، تدارک انقلاب سوسیالیستی را به تعویق می‌اندازد و یا جنبش انقلابی اردوی کار را به شکست می‌کشاند. تشکل‌ها و احزاب - در کنار توپ و تفنگ - ابزارهای نبرد طبقاتی هستند که در صورت کهنگی و زنگ‌زدگی، موجب شکست می‌شوند.

- سرنگونی یک رژیم صرفاً آن بخش از موانع و معضلات اجتماعی موجود را از سر راه برخواهد برداشت که به سیاست‌ها و مانع‌تراشی‌های آن دولت مربوط است. حال آن‌که مشکلات ناشی از گردش پول و انباشت سرمایه‌ی جهانی، الزامات بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، سیاست‌های بین‌المللی دولت‌ها و قدرت‌ها و همه‌ی معضلات ناشی از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها و... حتی موانع ویژه‌ی تاریخی، ملی و فرهنگی هم‌چنان به‌قوت خود باقی خواهند ماند. این‌ها در «فضای دموکراتیک» امکان به‌مراتب بهتری برای رشد و تحکیم می‌یابند. واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که

طرف داران چپِ رفرمیست نه تنها هیچ راه کاری برای حل این معضلات ندارند، بلکه علاقه‌ای به بازخوانی تجارب تلخ تاریخی نشان نمی‌دهند.

– نادیده گرفتن و کم بها دادن به نقش چپِ رفرمیست در مبارزات جاری در ایران، می‌تواند به قیمت گرانی تمام شود. اگر چپِ رفرمیست موفق شود تا رهبری اعتراضات فعلی را به دست بگیرد، فرصت تاریخی بزرگی را از کفِ اردوی کار ایران خواهد ربود. از این نظر مقابله با مباحثات انحرافی و راهکارهای ضدانقلابی چپِ رفرمیست، و داشتن درکِ دقیق از رفرم و انقلاب ضروری است. به این معنی، دامن زدن به این بحث، ابدأ جنبه‌ی تئوریک و انتزاعی ندارد.

مارکس و انگلس: «... این سوسیالیسم می‌کوشد طبقه‌ی کارگر را از هر جنبش انقلابی دلسرد کند، از این طریق که ثابت کند که آنچه می‌تواند برای او سودمند باشد، نه این یا آن دگرگونی سیاسی، بلکه فقط یک دگرگونی در شرایط

مادی زندگی، در شرایط اقتصادی است. اما منظور این سوسیالیسم از دگرگونی در شرایط مادی زندگی، به هیچ وجه از میان بردن مناسبات تولیدی بورژوازی نیست که فقط از راه‌های انقلابی ممکن است، بلکه منظورش اصلاحاتی اداری است که بر پایه‌ی همین مناسبات تولیدی انجام می‌شوند؛ اصلاحاتی که در مناسبات میان کار دستمزدی و سرمایه چیزی را تغییر نمی‌دهند بلکه در بهترین حالت هزینه‌های حاکمیت را برای بورژوازی کاهش می‌دهند و بار بودجه‌ی دولت را سبک می‌کنند.»

دو مقاله از کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها

[یادداشت مترجم: متن نخست گزیده‌هایی از مقاله‌ای است که مارکس در اواخر ژوئن و اوایل ژوئیه‌ی ۱۸۴۲ نوشته بود و در سه شماره‌ی نشریه‌ی «راینیشه تسایتونگ» انتشار یافت. مارکس در این مقاله سرمقاله‌ی نشریه‌ی «کُنیشه تسایتونگ» شماره‌ی ۱۷۹ را به نقد می‌کشد. هرمس، نویسنده‌ی آن سرمقاله، با تأسی به مسیحیت به‌عنوان پایه و اساس دولت، با اصرار و ابرام از سانسورچی‌های دولت درخواست کرده بود که کار خود را به نحو احسن انجام دهند و از چاپ مقالاتی که مباحثی فلسفی-سیاسی را در نقد مذهب منتشر می‌کنند، جلوگیری کنند. به گفته‌ی هرمس «آن ملت‌هایی که اهمیت تاریخی والایی کسب کرده‌اند، شکوفایی زندگی ملی آنها با رشد والای شعور مذهبی قرین بوده است.»

مقاله‌ی دوم نیز که در نوامبر ۱۸۴۲ در شماره‌ی ۳۱۹ «راینشه تسایتونگ» منتشر شد به نقد حقوقی «لایحه‌ی طلاق» اختصاص دارد. دولت پروس این لایحه را تا پیش از تصویب مخفی نگاه داشته بود. یک نسخه از آن لایحه‌ی دولتی توسط شخص ناشناسی، به دست هیأت تحریریه‌ی «راینشه تسایتونگ» افتاده بود. پس از انتشار نقد مارکس، این لایحه در محافل مترقی بر سر زبان‌ها افتاد و باعث اعتراضی عمومی گشت. از این رو، دولت فردریک ویلیام چهارم این لایحه را اجرایی نکرد. چنانچه این لایحه تصویب می‌شد، ازدواج را از عرصه‌ی حقوقی به حوزه‌ی مذهبی و «غیر اخلاقی» منتقل کرده و انحلال آن را ناممکن می‌ساخت. دولت وقت نشریه را تحت فشار قرار داد تا چگونگی دریافت متن لایحه‌ی طلاق را برملا کند. در واقع یکی از دلایل سانسور و سپس بسته شدن «راینشه تسایتونگ»، افشاگری و نقد این لایحه بود.]

مذهب در جایگاه فلسفه؟

برای دریافت حقیقت، آنچه نویسنده تصریح کرده است باید برعکس شود. او تاریخ را بر روی سر ایستاده است. در بین مردمان باستان، قطعاً یونان و روم کشورهای هستند که عالی‌ترین «فرهنگ تاریخی» را دارند. یونان در زمان پریکلوس بهترین شکوفایی درونی را داشت، و در زمان اسکندر بیشترین شکوفایی بیرونی. در عصر پریکلوس، سوفسطایی‌ها و سقراط که آن‌ها را می‌توان تجسم فلسفه، هنر و سخنوری نامید، مذهب را از ریشه‌کنند. عصر اسکندر، عصر ارسطو بود که جاودانگی روح «فردی» و خدای دین شریعت‌مدار را نفی کرد. و تا آن‌جا که به روم مربوط است، سیسرو را بخوانید. فلسفه‌های اپیکور، رواقی و شکاکی، مذهب رومی بافرهنگ بودند که به نقطه‌ی اوج خود رسیده بود. این که با سقوط دولت‌های باستان، مذهب آن‌ها نیز ناپدید گشت، نیازمند تشریح بیشتری نیست چرا که «مذهب حقیقی» عهد باستان کیش «ملیت آن‌ها» و «دولت» آن‌ها بود. این سقوط مذاهب کهن نبود که باعث سقوط دولت‌های باستان

شد، بلکه سقوط دولت‌های باستان باعث سقوط ادیان کهن
گردید...

هرمس می‌گوید: «تاکنون مهم‌ترین نتایج پژوهش‌های علمی،
صرفاً مؤید حقایق مذهب مسیحی بوده‌اند.»

ما از این‌که بدون استثنا تمام فیلسوفان گذشته توسط
یزدان‌شناسان به ترک دین مسیحی متهم شده‌اند، صرف‌نظر
می‌کنیم... ما همچنین از این امر که قابل‌ترین و استوارترین
بخش یزدان‌شناسانِ اهل کلام پروتستان بر این باورند که
مسیحیت نمی‌تواند با خرد به تعامل برسد چرا که عقل
«سکولار» و «روحانی» ناقض یکدیگرند، صرف‌نظر
می‌کنیم... از این‌ها گذشته، می‌پرسیم: تفاهم پژوهش‌های
علمی با مذهب چگونه باید به اثبات برسد؟ جز این است که
باید اجازه داد آن پژوهش‌ها مسیر خود را طی کنند و
از این رو، به‌اجبار خود را در مذهب تحلیل برند؟...

مسیحیت مانع از امکان «هر زوال جدید» است، اما پلیس باید مراقب باشد تا نویسندگان روزنامه‌های فلسفی، باعث چنین زوالی نگردند؛ آنها باید در کمال سخت‌گیری علیه آن مراقبت به خرج دهند. در پیکار علیه حقیقت، خطا به خودی خود به مثابه‌ی خطا شناخته خواهد شد... مسیحیت از پیروزی خود مطمئن است، اما به نظر هرمس، آنقدرها هم مطمئن نیست که کمک پلیس را رد کند.

چنانچه از ابتدا هر آنچه ناقض ایمان شماست خطا باشد، و باید با آن به عنوان خطا برخورد کرد، چه چیزی ادعای شما را از اسلام‌گرایان یا هر مذهب دیگری تفکیک می‌کند؟ آیا فلسفه برای آن که موازین اصلی جزییات را نقض نکند باید در هر کشوری - بنا به این گفته که «هر کشوری رسوم خود را دارد» - اصولی متفاوت اتخاذ کند؟... آیا هیچ فلسفه‌ی جهان‌شمول طبیعت انسانی وجود ندارد، همانگونه که طبیعت جامعی برای گیاهان و سیارات وجود دارد؟ فلسفه می‌پرسد حقیقت چیست، نه آنچه به عنوان حقیقت پذیرفته شده است. فلسفه می‌پرسد چه چیزی برای کل بشریت حقیقی است، نه

آنچه برای برخی حقیقی است. حقایق فراجسمی آن مرزهای جغرافیای سیاسی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ حقایق سیاسی آن به‌خوبی تشخیص می‌دهد که «مرزهای» آن از کجا آغاز می‌شود تا افق‌های موهوم یک دنیای خاص، یا چشم‌اندازی ملی را با افق حقیقی معرفت انسان اشتباه نگیرد...

اول از همه پرسشی طرح شده که «آیا فلسفه باید امور مذهبی را در مقالات روزنامه هم به بحث بگذارد؟» این پرسش را فقط با نقد آن می‌توان پاسخ داد. فلسفه، به‌ویژه فلسفه‌ی آلمانی، کششی به انزوا، به کناره‌گیری، به خودآزمایی خونسردانه دارد که از ابتدا آن را با روزنامه‌های تیزبین که بر رویدادهای زنده تمرکز دارند و تنها دی‌مشغولی‌شان اطلاع‌رسانی است، در تعارضی عجیب قرار می‌دهد. فلسفه مطابق ماهیت خود هرگز نخستین گام را جهت تعویض لباس زاهدانه‌ی کشیش نور با لباس متعارف روزنامه‌ها برنداشته است. با این حال، فیلسوفان مانند قارچ از زمین نمی‌رویند. آنها محصول زمان خود، مردم خود، هستند که فاخرترین، ارزشمندترین و ناپیداترین شیرازه‌ی آنها در ایده‌های فلسفه

جاری است. همان روحی که با دست کارگران راه آهن ساختمان می‌کند، در مغز فیلسوفان نظام‌های فلسفی می‌سازد. فلسفه بیرون از جهان به سر نمی‌برد، همانطور که مغز از آنجا که در شکم تعبیه نشده، بیرون از انسان نیست. اما مسلماً فلسفه پیش از ایستادن روی پا موجودیتی در مغز جهان دارد، درحالی که سایر عرصه‌های فعالیت انسانی، پیش از آنکه بدانند «سر» هم متعلق به این دنیاست، یا این که این جهان، جهان سر است، مدت‌هاست که با پاهایشان در زمین ریشه بسته‌اند و با دست‌های خود میوه‌های آن را می‌چینند.

از آن‌جا که هر فلسفه‌ی حقیقی‌ای جان‌مایه‌ی فکری زمان خویش است، باید زمانی فرارسد که فلسفه نه تنها از درون توسط محتوای خود، بلکه از بیرون توسط شکل خود، با جهان واقعی روزگار خود در تماس و رابطه‌ی متقابل قرار گیرد. آن‌گاه فلسفه در رابطه با سایر نظام‌های خاص دیگر یک نظام خاص نبوده، در رابطه با جهان به فلسفه‌ی عمومی، به فلسفه‌ی جهان معاصر، تبدیل می‌شود. شکل‌های بیرونی‌ای که تأیید می‌کنند فلسفه به چنین اهمیتی دست یافته است، که روح

زنده‌ی فرهنگ است، که فلسفه این‌جهانی شده و جهان، فلسفی شده است، در کلیه‌ی اعصار یکسان بوده است... فلسفه در گیرودار فریادهای بلند دشمنان خود وارد جهان می‌شود؛ آنهایی که با فریادهایی وحشیانه علیه شعله‌ی آتش ایده‌ها، عفونت درونی خود را به نمایش می‌گذارند... این فریادی است که موجودیت ایده‌های آن را تصدیق می‌کند، ایده‌هایی که پوسته‌ی منظم هیروگلیفی نظام را ترکانده و شهروند جهان شده است...

فلسفه در مورد مسایل مذهبی و فلسفی به روشی متفاوت از شما صحبت می‌کند. شما بدون مطالعه صحبت می‌کنید، فلسفه پس از مطالعه. شما به احساسات متوسل می‌شوید، فلسفه به خرد. شما لعن و نفرین می‌کنید، فلسفه می‌آموزاند. شما بهشت و زمین را وعده می‌دهید، فلسفه به‌جز حقیقت چیزی را بشارت نمی‌دهد. شما ایمان به اعتقادات خود را درخواست می‌کنید، فلسفه نه باور به نتایجش بلکه آزمودن تردیدهایش را می‌خواهد. شما می‌ترسانید، فلسفه آرام می‌کند. و در حقیقت فلسفه به اندازه‌ی کافی نسبت به جهان آگاهی دارد تا

تشخیص دهد نتایجش نه چاپلوس لذت‌طلبی و خودخواهی جهان آسمانی است و نه زمینی. اما مردمی که حقیقت و دانش را به خاطر خود آنها دوست دارند، توان آن را خواهند داشت که قضاوت و اخلاقیات فلسفه را در برابر قضاوت و اخلاقیات مداحان نادان، نوک‌رصف و ناپایدار بسنجند...

این پرسش که آیا مسایل فلسفی و مذهبی در روزنامه‌ها به بحث گذاشته شوند، در فقدان ایده‌های خود منحل می‌شود... ما پرسش دوم را از اولی کاملاً تفکیک می‌کنیم: «آیا روزنامه‌ها باید در یک دولت به اصطلاح مسیحی با سیاست برخوردی فلسفی کنند؟»

وقتی مذهب به عاملی سیاسی، به موضوع سیاست، تبدیل می‌شود، احتیاجی به گفتن نیست که روزنامه‌ها نه فقط می‌توانند، بلکه باید درباره‌ی امور سیاسی نیز بحث کنند. بدیهی است که فلسفه، خرد این جهانی، بیش از حکمت آن جهانی، یعنی مذهب، حق دارد به قلمرو این جهان، به

دولت، توجه کند. در این جا پرسش این نیست که آیا باید درباره‌ی دولت فلسفید، بلکه آیا این کار باید به‌خوبی یا بدی انجام شود، فلسفی یا غیر فلسفی، با یا بدون تعصب، با یا بدون آگاهی، پیوسته یا ناپایدار، کاملاً عقلانی یا نیمه‌عقلانی. چنانچه مذهب را به نظریه‌ی قانون اساسی مبدل کنید، خود مذهب را به یک نوع فلسفه تبدیل کرده‌اید...

آیا اکثر پرونده‌های دادگاهی شما و بیشتر قوانین مدنی شما مربوط به مالکیت نیست؟ اما به شما گفته‌اند ذخایر تو به این دنیا تعلق ندارند. یا اگر اصرار دارید که به قیصر آنچه به قیصر تعلق دارد را اعطا کنید و به خدا آنچه از آن خداست، پس نه فقط ممونای طلایی [یکی از بت‌های قوم کنعان (م.)]، بلکه دست کم به همان اندازه خرد آزاد را حاکم این جهان بدانید، و «عمل خرد آزاد»، چیزی است که ما فلسفیدن می‌نامیم...

منبع: مجموعه آثار مارکس و انگلس، به انگلیسی، جلد اول،
صص. ۱۸۴-۲۰۲

لایحه‌ی طلاق: نقدِ یک نقد

نقد «لایحه‌ی طلاق» در اینجا بر مبنای نظریه‌ی حقوقی رایج ارایه شده است، همانطور که نقدی که پیش‌تر انتشار یافته بود (نگاه کنید به پیوست «راینیشه تسایتونگ»، شماره ۳۱۰) بر عملکرد نظریه‌ی حقوقی کهنه‌شده‌ی پروس مبتنی بود. نقد سومی نیازمند انجام است؛ نقدی به‌طور عمده از منظری عام، یعنی فلسفه‌ی حق. واکاوی دلایل فردی برله و علیه طلاق کافی نخواهد بود. ضروری است که مفهوم ازدواج و پی‌آمدهای این مفهوم ارایه شود. دو مقاله‌ای که تاکنون منتشر کردیم در محکوم کردن دخالت مذهب در امور قانونی اتفاق‌نظر دارند، اما بدون آن که تشریح کنند ذات ازدواج به‌خودی‌خود تا چه حد مذهبی هست یا نیست؛ بنابراین، بدون این که توضیح دهند که یک قانون‌گذار استوار چگونه باید بنا

به ضرورت به واسطه‌ی ذات امور هدایت شده و ابداً نباید به یک انتزاع عام از تعریف این ذات کفایت کند.

چنانچه قانونگذار بر آن باشد که ذات ازدواج نه اخلاقیات انسانی بلکه تقدس روحانی است، و از این رو، تعیینی از بالا را جایگزین خود-تعیین‌یابی کند، تقدسی ماورای طبیعی را جایگزین یک وصلت درونی طبیعی کند، و به عوض وفاداری و تبعیت از سرشت رابطه، فرمان‌برداری منفعلانه از احکامی بر فراز سرشت این رابطه را برقرار کند، در آن صورت آیا می‌توان این قانونگذار مذهبی را سرزنش کرد چنانچه ازدواج را نیز مطیع کلیسایی کند که مأموریتش اجرایی کردن دعاوی و درخواست‌های مذهب است، و چنانچه ازدواجی سکولار را تحت نظارت اولیای کلیسا قرار دهد؟ آیا این پی‌آمدی ساده و ضروری نیست؟ چنانچه باور کنیم بر اساس این یا آن حکم که برخلاف سرشت سکولار ازدواج است می‌توان قانونگذار مذهبی را نفی کرد، این یک خودفریبی است. قانونگذار مذهبی وارد مجادله علیه انحلال ازدواج سکولار نمی‌شود. برعکس، مجادله‌ی او علیه ذات سکولار ازدواج است، و

درصد است که تا اندازه‌ای سرشت سکولار آن را پاکسازی کند، و تا اندازه‌ای در جایی که ممکن است، همواره این وجه سکولار را به مثابه‌ی جریانی که صرفاً باید تحمل شود محدود کند، و پی‌آمدهایی که موجب گناه می‌شود را موعظه کند.

آنچه کاملاً ناکافی است، منظر حقوقی رایج است که در نقدی که در بالا منتشر شد موزیانه تشریح شده است. این که سرشت ازدواج به دو بخش تقسیم شود - یک ذات روحانی و یک ذات سکولار - به وجهی که یکی به کلیسا و وجدان فردی و دیگری به دولت و ادراک شهروند از قانون تعلق داشته باشد، ناکافی است. با تقسیم بین دو عرصه‌ی متفاوت، تضاد برطرف نمی‌شود. برعکس. ماحصل آن یک تضاد و یک نزاع لاینحل بین خود این دو عرصه‌ی زندگی است. پس آیا قانونگذار موظف است یک دیدگاه ثنوی، یک جهان‌بینی دوگانه اتخاذ کند؟ آیا قانونگذار با وجدانی که به دیدگاهی مذهبی پایبند است، موظف نیست دنیای واقعی و اشکال سکولار را به آنچه در عالم روحانی و در اشکال مذهبی به‌عنوان خود حقیقت

می‌شناسد، و آن را به مثابه‌ی یگانه مرجع می‌پرستد، ارتقا دهد؟

این کاستی بنیادین نظریه‌ی حقوق راین، دوگانگی دیدگاه آن را آشکار می‌سازد، چراکه با تفکیک سطحی وجدان و ادراک قانون، بغرنج‌ترین تعارضات را حل نمی‌کند بلکه آنها را دو بخش می‌کند که عالم قانونی را از عالم روحانی جدا ساخته و از این‌رو، حقوق را از فلسفه جدا می‌سازد. از سوی دیگر، مخالفت با لایحه‌ی کنونی به وجه بسیار بارزی، کمبود اساسی نظریه‌ی حقوقی کهنه‌ی پروس را برملا می‌کند. اگر این حقیقت دارد که هیچ قانونی نمی‌تواند فرمان اخلاقیات صادر کند، این که هیچ قانونی نتواند آن را به‌عنوان وظیفه‌ی قانونی شناسایی کند، حتی صحت بیشتری دارد.

قانون پروس بر یک انتزاع ذهنی فاقد محتوا استوار است که محتوای طبیعی، قانونی و اخلاقی را همچون اموری خارجی ادراک کرده است که به خودی خود شامل قانون نمی‌شود، و

سپس می‌کوشد این امور بی‌روح و قانون‌گریز را با الگویی بر مبنای هدفی خارجی سازماندهی کند. قانون پروس به جهان عینی نه بر اساس قوانین ذاتی آن بلکه بر مبنای عقایدی ذهنی و دلبخواهی و با انگیزه‌ای که نسبت به خودِ موضوع بیگانه است، برخورد می‌کند. حقوق‌دانان قدیمی پروس نشان داده‌اند که نسبت به خصلت قانون پروس هیچ فهمی ندارند. آنها نه ذات بلکه صرفاً جنبه‌های منفرد وجودی آن را نقد کرده‌اند. بنابراین، نه به سرشت و سبک لایحه‌ی طلاق بلکه به گرایش اصلاح‌طلبانه‌ی آن حمله‌ور شده‌اند. آنها تصور می‌کردند می‌توانند در اخلاقیات بد، اثبات قانون بد را پیدا کنند. ما بیش از هر چیز از منقد درخواست می‌کنیم که برخوردی انتقادی نسبت به خود داشته باشد و بغرنجی موضوع را سرسری نگیرد.

منبع: مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس، متن انگلیسی، جلد اول، صص. ۲۷۴-۷۵

انقلابیون بدون انقلاب

فاطمه صادقی

چه گونه زنانه‌نگری سلطه‌ی مردانه را به عقب می‌راند؟

چه چیز انقلاب را به آزادی وصل می‌کند؟

در این نوشته پس از بررسی نسبت میان انقلاب و آزادی به این پرسش پاسخ خواهم داد که قیام ژینا چه چشم‌اندازی را به روی سیاست و جنبش‌های اجتماعی در ایران و خاورمیانه می‌گشاید. چگونه این جنبش نسبت میان انقلاب و آزادی را معکوس کرده و به ما فهم جدیدی از کنش سیاسی را می‌آموزد که آن را کنش زنانه‌نگر می‌نامم. استدلال من این است که حاکمیت فعلی بر سلطه‌ی مردانه استوار است که در آن سیاست به معنای قدرت است و حفظ قدرت به هر قیمت^۱ اصل حاکم بر سیاست. در مقابل کنش و سیاست زنانه‌نگر^۲

خود این سیاست را زیر سؤال می‌برد. این رویکرد با دو نوع کنش متعارف سیاسی دیگر یعنی انقلاب و براندازی نیز در تعارض است. معتقدم این کنش حتی اگر نتواند به همه‌ی معضلات پاسخ دهد، اما در شرایطی که سلطه‌ی مردانه‌ی آزمون ناموفق خود را پس داده است، افقی رهایی‌بخش را به روی سیاست می‌گشاید. البته مدعی نیستم که این رویکرد همه‌ی پاسخ‌ها را در خود دارد. پرسش‌های زیادی وجود دارند که نه می‌توانم به آنها فکر کنم و نه پاسخ‌شان را می‌دانم. در این‌جا اتکایم تنها بر مشاهدات عینی استوار بوده است.

از انقلاب تا آزادی

انقلاب‌ها دو چهره دارند: یکی خندان است و دیگری خشن و اخم‌آلود. یکی شاد است و دیگری غمگین. انقلاب از یک‌سو بازتاب اراده‌ی مردمی است که برای تغییر سرنوشت خود دست به طغیان می‌زنند. انقلاب اوج همبستگی آحاد ملت است که با یکدیگر متحد می‌شوند برای غلبه بر ظلم و بیداد.

انقلاب‌ها اوج جوشش خلاقیت هم است، زیرا لحظه‌ی رهایی منجر به خلاقیت می‌شود. انقلاب محدودیت‌های بشری را به عقب می‌راند و افقی به رهایی را می‌گشاید. در افق انقلاب همه چیز ممکن به نظر می‌رسد. جملگی اینها گویای چهره‌ی خندان انقلاب‌اند.

در انقلاب‌ها عموماً یک بهار آزادی وجود دارد. همانطور که بهار گذرا است، بهار آزادی نیز کوتاه است و عبارت است از زمانی که آدم‌ها در خلأ قدرت و در فاصله‌ی میان فروپاشی نظم قبلی و برآمدن نظم جدید برای اندک‌زمانی طعم آزادی واقعی را می‌چشند. آرنت آزادی را واحه‌ای در کویر توصیف می‌کند و به همین دلیل از فضاهاى آزادی سخن می‌گوید. آزادی همچون فضای سبزی است در کویر سیاست. به نظر او این لحظات به طور موقت در هنگام تشکیل شوراها در انقلاب آلمان ۱۹۱۸-۱۹، در اوایل انقلاب اکتبر و تشکیل سوویت‌ها در ۱۹۱۷، شوراهای انقلابی ۱۷۸۹، ward (بخش)‌ها در انقلاب آمریکا در ۱۷۷۶ و نیز شوراها در انقلاب مجارستان در ۱۹۵۶ تجربه شده است.

در انقلاب ایران هم این لحظه به صورت موقت تجربه شده است. شاهرخ مسکوب که بسیاری از لحظات و مقاطع مهم سیاسی زمان خود را به زیبایی ثبت و ضبط کرده، بهار کوتاه آزادی در ۲۳ بهمن ۵۷ را اینطور توصیف می‌کند:

امروز صبح که از خانه بیرون آمدم برای اولین بار در عمرم احساس آزادی کردم. پس از نمی‌دانم چندین سال که فکر و آرزوی آزادی در من جوانه زده است. برای اولین بار احساس کردم که سنگینی شوم، مخفی و دائمی استبداد روی شانه‌هایم نیست و ترس از نظامی و پلیس و ژاندارم و نیروهای انتظامی و دستگاه مخوف دولت و ساواک و قانون و همکار و آشنا و اداره و کار و خودم و هزار چیز دیگر، آن ترس کمین‌کننده، آرام و پرحوصله که از پشت چشم‌های دوست و دشمن، از درون روشنی و تاریکی، از ته کوچه‌های بن‌بست، در پای دیوارهای متروک و از میان جمعیت عابران در پیاده‌روهای

شلوغ مرا می‌پایید، آن ترس رفته است (شاهرخ مسکوب، روزها در راه، ص ۶۰).

بهار آزادی عموماً لحظه‌ی خلأ قدرت است که از پی انقلاب می‌آید. اما انقلاب‌ها در تداوم این بهار آزادی موفق نبودند و اینجا با چهره‌ی غمگین و خشن انقلاب روبرو می‌شویم. با تثبیت نظام جدید، آزادی رخت بر می‌بندد و گاه جای خود را به یک نظام تمامیت‌خواه جدید می‌دهد. در کم‌وبیش همه‌ی انقلاب‌ها چنین شده است. می‌توان این تناقض را پارادوکس انقلاب نامید که از این قرار است: انقلاب اوج آزادی است، اما قابلیت آن را دارد که به اسارتی جدید بدل شود. انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه، انقلاب کوبا، انقلاب ایران و اخیراً انقلاب‌های بهار عربی نمونه‌هایی از این دگردیسی شوم‌اند. در همه‌ی این موارد با وجود خواست آزادی یک رژیم سرکوبگر و مخوف‌تر جایگزین رژیم سابق شده است. در بهار عربی، تقریباً در همه‌ی مواردی که انقلاب توانست به سقوط نظام منجر شود، رژیم سرکوبگر جدیدی جایگزین شد. این مسأله به نحوی است که آصف بیات در توصیف این

انقلاب‌ها می‌گویند آنها در سازماندهی قوی ولی در تغییر ضعیف بودند. به تعبیر دیگر بهار آزادی دوامی نداشت و به سرعت به خزان تبدیل شد. طوری که بسیاری از مردم متقاعد شدند که همان نظام قبلی بهتر بود و ای کاش انقلاب نمی‌کردند. این تجربه برای ما کاملاً آشنا است.

این که تا پیش از جنبش زن، زندگی، آزادی، واژه‌ی انقلاب مورد تنفر بسیاری بود و حتی برای اشاره به تغییر نظام گاهی واژه‌ی «براندازی» محبوبیت داشت، از همین حس عمومی حکایت دارد. نفرت از انقلاب و هر آنچه به آن مربوط می‌شود، باعث می‌شد در ذهن جمعی این پرسش در نوسان باشد که: «این کی می‌رن؟». در جمع‌های خانوادگی و دوستانه و در گفتگوها این پرسش به نحوی به زبان می‌آمد. این پرسش نشان از لزوم تغییر یا بهتر است بگوییم میل مفرط به تغییر دارد. اما از آنجا که طبعاً بنا نیست «این» یک‌باره آب بشوند، این پرسش همزمان از سرکوب و تعویق هم خبر می‌دهد: معجزه‌ای رخ بدهد و کار را «تمیز» تمام کند، طوری که بنا نباشد با انقلابی دیگر مواجه شویم و وحشت و کابوس

دیگری تجربه شود. با این که مردم از ته دل خواهان تغییر نظام هستند، اما بسیاری حاضر نیستند به سیاق ۵۷ و با یک انقلاب چنین کنند. بنابراین «اینا کی میرن؟» در فقدان سازماندهی و استراتژی تنها از یک آرزو خبر می‌دهد که ارزشی ندارد.

در خیزش اخیر، واژه‌ی انقلاب یک‌بار دیگر غسل تعمید گرفت و تا حد زیادی توسط معترضان پس گرفته شد. «انقلاب» که تا همین چندی پیش عمدتاً متعلق به حاکمیت بود و آن را هر طور که می‌خواست به کار می‌برد، توسط معترضان به کار رفت. با این کار حاکمیت ناگهان خود را در موضع ضد انقلاب دید. شعارهایی از جمله: «این دیگه اعتراض نیست، این خود انقلابه!» و «دیگه نگین اعتراض، اسمش شده انقلاب» حکایت از آن داشت که این موج صرفاً یک رویداد اعتراضی نیست، بلکه در عمق و وسعت به انقلاب شبیه‌تر است. گستردگی این قیام و رادیکالیسم آن بی‌سابقه است، طوری که می‌توان در آن گسستی را با گذشته مشاهده کرد. پس گرفتن انقلاب تنها پس گرفتن یک واژه نیست. بلکه

به معنای آن است که خواست تغییر جمعی را دیگر نمی‌توان به اعتراضات موردی نسبت داد و به تعویق انداخت. همچنین به این معنا است که «اینا» قرار نیست معجزه‌وار بروند. دست کم بخش‌هایی از جامعه به این آگاهی دست یافتند که باید کاری کرد.

اما واقعیت این است که همه‌ی مردم در این عطفه‌ی انقلابی شریک نیستند. با آن که بسیاری از آنها خواهان تغییرند، هنوز از انقلاب در هراس‌اند، زیرا حتی اگر انقلاب ممکن باشد، می‌تواند رؤیا را به کابوس بدل کند. بسیاری نگران‌اند که به جای دستیابی به آزادی، کابوس خون و خشونت تکرار شود. البته این نگرانی‌چندان ناموجه هم نیست. انقلاب‌ها غالباً از دستیابی به آنچه که به خاطرش حادث می‌شوند، یعنی آزادی، بازمی‌مانند. چرا این خیزش اگر به نتیجه‌ای انقلابی منتهی شود، باید مستثنی باشد؟

گویی انقلاب نیروی عظیمی را آزاد می کند که به دلیل قدرت خود موجب سقوط یک حکومت می شود، اما پس از انقلاب همین نیرو به صورت ویرانگر ظاهر می شود. به تعبیر دیگر همان نیرویی که باعث سقوط حکومت می شود به صورت تمامیتی ظاهر شود که هیچ اختلافی را بر نمی تابد و خواهان از میان برداشتن و له کردن هر آن چیزی است که مورد پسند او نباشد. این دیگری سازی ادامه می یابد تا بدان جا که حلقه‌ی «خودی‌ها» تنگ تر و تنگ تر می شود و همگان طرد می شوند. طرد و تبعیض آنقدر ادامه می یابد تا همه‌ی کسانی که بیرون گذاشته شده‌اند با یکدیگر مؤتلف می شوند و انقلاب بعدی را پدید می آورند. این همان وضعیتی است که در ایران بعد از انقلاب تا به امروز تجربه کرده ایم. با این که انقلاب نفی هر نوع قانونمندی است، اما به نظر می رسد انقلاب‌ها خود تابع قانونمندی‌هایی هستند. مسیرهایی که اغلب انقلاب‌ها طی کرده‌اند شباهت‌های چشمگیری را به نمایش می گذارد: انقلاب و کنارزدن نظام قبلی، بهار آزادی، ساخته شدن رژیم جدید، بازگشت و ترمیدور، اوج گرفتن نارضایتی، بروز شرایط انقلابی و ...

جان فوران در کتاب مقاومت شکننده تصویری از این وضعیت را با تمرکز بر ایران مدرن ارائه می‌کند. مفهوم مقاومت شکننده در این کتاب اشاره به وضعیتی سیاسی اجتماعی در ایران دارد که در آن قدرت مردمی بر دشمن پیروز می‌شود، اما هم به دلیل ضعف خود و هم مداخله و نفوذ قدرت‌های بیگانه قادر نیست آزادی را پاس بدارد و نهادینه کند. لاجرم عصیان به یک حاکمیت سرکوبگر دیگر منجر می‌شود. در انقلاب مشروطه انقلابیون توانستند بر استبداد قاجار و حامی خارجی آن یعنی روسیه پیروز شوند، اما مشروطه در ایجاد حاکمیت قانون ناکام ماند. سرنوشت تراژیک انقلاب ۵۷ نیز نشانگر همین روند بود.

چگونه می‌توان این چرخه‌ی معیوب را متوقف کرد؟ چطور می‌توان انقلاب را به آزادی پیوند زد؟ چگونه می‌توان سوژه‌های خشم را به سوژه‌های تغییر بدل کرد؟ چگونه می‌توان قدرت مخرب را به قدرت مؤسس و سازنده تبدیل

کرد؟ آیا اساساً این کار ممکن است یا ما محکوم به تکرار روندهایی هستیم که پیش‌تر آزموده‌ایم؟ در ادبیات سیاسی عامه در ایران این پرسش‌ها چندان مطرح نشده و پاسخ‌های قانع‌کننده دریافت نکرده‌اند. در بیشتر پاسخ‌ها، تأکید بر روی عواملی است که چندان توضیح‌دهنده نیست. از جمله اینکه دفعه‌ی قبل به قدر کافی باهوش نبودیم و توسط این و آن فریب خوردیم. اما این بار دیگر فریب نخواهیم خورد. دفعه‌ی پیش چنان نکردیم و حال چنین خواهیم کرد. با اینکه ممکن است انقلابیون فریب بخورند، اما عامل فریب به تنهایی نمی‌تواند ناکامی را توضیح بدهد.

در زیر من یکی دو پاسخ به پرسش‌های بالا را به اجمال بررسی خواهم کرد. در این پاسخ‌ها، تأکید نه بر عوامل ذهنی، بلکه بر علل ساختاری است. همانطور که انقلاب تنها با اتکا بر اراده‌ها و عاملیت‌های فردی شکل نمی‌گیرد و عوامل متعددی باید دست به دست هم بدهند تا اسقاط یک نظام ممکن شود، در شکست و ناکامی یک انقلاب نیز عوامل متعددی اعم از داخلی و خارجی دخیلند.

غلبه‌ی مسأله‌ی اجتماعی

هانا آرنست در کتاب درباره‌ی انقلاب، دو انقلاب فرانسه و آمریکا را با هم مقایسه می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد که چرا انقلاب آمریکا در تأسیس آزادی موفق بود و انقلاب فرانسه به حکومت وحشت و خشونت راه برد. پاسخ او به اجمال این است که آمریکا از این حیث در بین انقلاب‌ها استثنا است که توانست آزادی را محقق کند. البته در اینجا آزادی نسبی است. اگر برده‌داری را در نظر بگیریم، انقلاب آمریکا نتوانست آن را ملغی کند. منظور نهادینه کردن حقوق و آزادی‌های اساسی است که در اعلامیه‌ی استقلال بر آنها تأکید شد. به تعبیر آرنست اهتمام پدران بنیانگذار به آزادی از همان ابتدا باعث تمایز انقلاب آمریکا با دیگر انقلاب‌ها شد. آزادی چنان مهم بود که در اعلامیه‌ی استقلال بر آن تأکید ویژه صورت گرفت. انقلاب آمریکا انقلابی برای آزادی بود. در حالی که در انقلاب فرانسه نابرابری هدف بود. لذا غلبه‌ی مسأله‌ی اجتماعی موجب شد آزادی به حاشیه رانده شود. منظور آرنست از مسأله‌ی اجتماعی، نابرابری و فقر است. به نظر

او مسأله‌ی نان باعث شد تا آزادی تحت‌الشعاع قرار گیرد. بنابراین او معتقد است اگر موتور محرک انقلاب نابرابری باشد، محتمل است که ما به جای حکومتی که پاسدار آزادی باشد، با نظامی سرکوبگر سروکار داشته باشیم که به بهانه‌ی نابرابری آزادی‌ها را قربانی کند. بارزترین نمونه‌ی این نظام، نظام کمونیستی در شوروی بود. با اتکا بر تحلیل آرنست می‌توان گفت انقلاب‌هایی که در آن‌ها مسأله‌ی اجتماعی نابرابری بر آزادی غالب شود، در نهادینه کردن آزادی موفق نخواهند بود و به احتمال زیاد با رژیم‌ی روبرو خواهیم بود که نابرابری را در اولویت قرار می‌دهد و آزادی را قربانی خواهد کرد. البته این تحلیل و پاسخ منتقدانی داشته است که نه تنها خوانش آرنست از انقلاب فرانسه و آمریکا بلکه نتایج او را زیر سؤال برده‌اند.

پاسخ مهم دیگری که به آن خواهیم پرداخت از آن جیمی الینسون است که در کتابی که به‌تازگی در مورد انقلاب‌های عربی منتشر شده به نام عصر ضدانقلاب آن را ارائه کرده است. به نظر الینسون، ما شکست یک انقلاب را نخواهیم

فهمید مگر این که در کی از موفقیت ضدانقلاب داشته باشیم. او در این کتاب مفهوم ضدانقلاب را که در فرهنگ سیاسی ما بیشتر یک دشنام است، بیرون آورده و آن را به یک مفهوم تبیینی تبدیل کرده است. الینسون نشان می‌دهد که در شش کشوری که در انقلاب‌های عربی در آنها وضعیت انقلابی شکل گرفت شامل تونس، مصر، لیبی، یمن، سوریه و بحرین، انقلاب توسط ضدانقلاب شکست خورد و ذبح شد. در مصر انقلاب توسط اخوان المسلمین مصادره شد و آنها از این فرصت برای اسلامی کردن استفاده کردند. اما خود با کودتای ارتش کنار زده شدند. بدین سان انقلاب توسط ضد انقلاب نابود شد. در لیبی و یمن اسقاط نظام منجر به جنگ داخلی شد. در بحرین و سوریه انقلاب با مداخله‌ی نظامی از بیرون سرکوب شد. در سوریه، رژیم اسد انقلاب را با کمک اسلام‌گرایان داخلی و مداخله از بیرون سرکوب کرد. در نتیجه انقلاب به جنگ داخلی ختم شد. این کتاب از این حیث اهمیت دارد که در کی از ضدانقلاب را ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که موفقیت یک انقلاب تنها در گرو اراده و عاملیت انقلابیون نیست. بلکه باید ضدانقلاب و عاملیت آن را هم به

حساب آورد. با اینکه ممکن است برخی قرن حاضر را عصر انقلاب بدانند، اما به نظر او این عصر، عصر ضدانقلاب است. نه تنها شرایط داخلی بلکه شرایط جهانی نیز بر خلاف قرن بیستم به نفع انقلاب‌ها نیست، بلکه به ضدانقلاب‌ها گرایش دارد.

سوی این پاسخ‌ها که در جای خود قابل نقد هستند، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین موانع بر سر راه آزادی این است که در وضعیت‌های توتالیتار تخیل آدم‌ها به گروگان وضعیت درمی‌آید و نمی‌توانند وضعیت جدید و مناسباتی دیگر را به تصور درآورند. در نتیجه حتی وقتی انقلابی رخ می‌دهد، وجهی آخرالزمانی به خود می‌گیرد و اسقاط در اولویت قرار می‌گیرد. اسارت تخیل تا بدان حد است که حتی پس از اسقاط نظام نیز به دلیل درونی‌شدن مناسبات قدرت، تمایل به تقلید و پیروی از رویه‌های قبلی وجود دارد. لذا یکی از مهم‌ترین کارها آزاد کردن تخیل از بند مناسبات فعلی قدرت و بیرونی کردن آنها است. این کار نیازمند آن است تا آنچه بدیهی تصور می‌شود، به مسأله تبدیل شود. یکی از این عناصر

سلطه‌ی مردانه است که به ناخودآگاه سیاسی راه یافته و به عنصر هویت‌بخش نظام حکومتی تبدیل شده است.

انقلاب ۵۷ با بهار عربی تفاوت‌های چشمگیری داشت. اما شاید وجه مشترک میان هر دوی آنها این باشد که در آنها انقلابیون آنقدرها هم انقلابی نبودند و در نتیجه انقلاب به تغییر محسوسی در سیاست منجر نشد. در نتیجه اوضاع از هر حیث بدتر شد. آصف بیات از همین رو انقلاب‌های عربی را «انقلاب بدون انقلابیون» یا الثورة بلاثوار می‌نامد. او آنها را رفلوشن **refolution** (انصلاح) می‌نامد که ترکیبی است از انقلاب **revolution** و اصلاح **reform**. وجه اشتراک دیگر این است که هم در انقلاب ایران و هم در بهار عربی انقلاب‌ها شکلی آخرالزمانی داشتند و به این فکر نشده بود که چه مناسباتی بنا است جایگزین مناسبات پیشین شود. چطور می‌خواهیم از آزادی مراقبت کنیم؟ تصور این بود که به صرف برافتادن رژیم، آزادی خودبه‌خود محقق خواهد شد. اما چنین نشد، چون مردم تصویری از اینکه چگونه باید این کار را بکنند، نداشتند. این صورتبندی دیگری است از این گفته که

در انقلاب مردم می دانستند چه نمی خواهند، اما نمی دانستند چه می خواهند.

واقعیت این است که نطفه های نظم بعدی در نظم فعلی موجود است. البته این که کدامیک از این نطفه ها به بار بنشیند و به موجود زنده تبدیل شود، به عاملیت ما انسان ها مربوط است. اما سیاست آن قدرها بر پایه ی نیت های افراد پیش نمی رود که بر اساس روندها شکل می گیرد.

انقلاب و زنان

وقتی پای زنان در میان است، وضع انقلاب ها به خصوص در ایران غم انگیز است. زنان از مدت ها پیش از انقلاب مشروطه خواهان مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی و بیرون آمدن از پرده بودند. در خود نهضت مشروطه نیز به شدت فعال بودند. اما پیروزی مشروطه تحول چندانی را در وضعیت آنها ایجاد نکرد. آنها حتی از حق انتخاب کردن هم بازماندند، ناقص عقل

محسوب شدند و در کنار سُفَهَا و صِغَار قرار گرفتند. در انقلاب ۵۷ نیز این پدیده به نحو دیگری تکرار شد. با این که زنان در پیروزی انقلاب نقشی تعیین کننده داشتند، اما پس از انقلاب نخستین قربانی «اسلامی کردن» و هدف نفرت سیستماتیک اسلام گرایان و روحانیت محافظه کار واقع شدند. رویارویی میان دستگاه فقاقت و زنان در ایران همواره به سبب وجود دربار به تعویق می افتاد. اما با انقلاب ۵۷، این رویارویی ناگزیر شد. ابتدا به آنها حکم شد که در حجاب شوند و این در حالی بود که بسیاری از زنان خود در همبستگی با انقلاب، به حجاب روی آورده بودند. سپس قانون خانواده که نخستین قانون نسبتاً مترقی تاریخ ایران برای زنان بود به این بهانه که طاغوتی است، ملغی شد. در گام آخر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران زنان را از حقوق شهروندی اولیه شان محروم کرد. بدین سان تنها در فاصله‌ی کم تر از یکسال زنان کلیه‌ی حقوق خود را از دست دادند و به کنیزک تبدیل شدند. نتیجه آن که هم در انقلاب مشروطه و هم در انقلاب ۵۷ به زنان خیانت شد.

آیا در صورت وقوع یک انقلاب دیگر یا تغییر رادیکال سیاسی حقوق زنان چگونه تضمین خواهد شد؟ کافی نیست بگوییم زنان در این جنبش جلو دارند و همین حقوق بعدی آنها را تضمین می کند. پیش تر چنین نشده است و تضمینی نیست که در آینده هم چنین بشود. ممکن است کسی بگوید نهادهایه کردن حقوق زنان کار جامعه‌ی مدنی است که در ایران امروز به دلیل سرکوب نمی توانند فعال باشند، ولی در «فردای آزادی» آنها خواهند توانست این حقوق را ایجاد و تضمین کنند. اما تضمینی وجود ندارد که چنین شود. برعکس، وضعیت فعلی این احتمال را تقویت می کند که فردای آزادی سریعاً به اسارت گره بخورد.

پرسش‌های سهمگین

سوای مسائل و دغدغه‌های یادشده باید پرسش‌های سهمگین را در نظر آورد:

ایران هم اکنون در یکی از مقاطع بحرانی تاریخ خود به سر می‌برد. جرد دایموند در کتاب آشوب با برشمردن موارد متعدد، نحوه‌ی برخورد ملت‌ها با بحران‌های وجودی‌شان را به تصویر می‌کشد، بحران‌هایی که در صورت تداوم نابودی آنها را به همراه دارد. آن‌طور که او نشان می‌دهد، رفتار ملت‌ها در این مقاطع با یکدیگر متفاوت است. برخی بحران را به فرصت تبدیل می‌کنند، برای مثال، آلمان کشوری بود که با جنگ دوم جهانی از درون و بیرون ویران و چندپاره شده بود. یک کشور ویران و اشغال‌شده با گرایش‌های عمیق نژادپرستی و یهودستیزی بود که تا مغز استخوان جامعه نفوذ کرده و آن را به نابودی کشانده بود. یک راه آن بود که این ملت بعد از جنگ با تجاهل نسبت به این وضعیت، مسیر گذشته را به نحوی دیگر از سر گیرد. راه دیگر مواجهه با خود و استفاده از فرصت بحران برای برخی اصلاحات اساسی بود. آلمان تا حدی از سر اجبار و تا حدی هم داوطلبانه مسیر دوم را برگزید. این کار به معنای راه‌اندازی کارزاری فرهنگی و اجتماعی سیاسی برای مقابله با نژادپرستی و یهودستیزی بود که کماکان ادامه دارد. آلمان امروز همچنان در گیر

نژادپرستی است، اما با آن چه پیش تر بود فاصله‌ی زیادی گرفته است.

نمونه‌ی روسیه درست برعکس است. فروپاشی شوروی یک نقطه‌ی بحرانی برای این کشور بود، اما رهبران روس از آن برای تجدیدنظر در سیاست‌های گذشته استفاده نکردند. برعکس، با خزیدن به دامن شوونیسم، ستایش از روح روسی، تزاریسم و قهرمانی‌گری سطحی از یک سو و تبدیل یک‌شبه‌ی اقتصاد دولتی به اقتصاد بازار آزاد به عنوان راه‌حلی برای درمان رکود اقتصادی از سوی دیگر عملاً راه را بر دگرگونی بنیادی بستند. در نتیجه، بحران به زخمی عمیق و درمان‌ناپذیر تبدیل شد. روسیه‌ی امروز کشوری مغروق با زخم‌های عمیق است که به نظر نمی‌رسد قادر به درمان آنها باشد. رویکرد تهاجمی این کشور نسبت به غرب نیز نوعی غرب‌ستیزی بیمارگون است که بیش از آن که نشانه‌ی قدرتمندی باشد، نشانه‌ی ضعف و تباهی و فساد عمیق درونی است.

ایران امروز به آلمان بعد از جنگ و شوروی در زمان فروپاشی شباهت‌هایی دارد. زنبی‌زاری در ایران امروز، قابل مقایسه با یهودستیزی است، زیرا به عنصر هویت‌بخش نظام حکومتی تبدیل شده است. از سوی دیگر رویکرد توهم‌آمیز نسبت به وضعیت خود در جهان در قالب عناوین پرطمطراقی همچون محور مقاومت، استکبارستیزی و جز آنها، نشانگر تمایل به تعویق بحران‌های اقتصادی درونی است که به وضعیت شوروی در زمان فروپاشی شبیه است. دوم خرداد لحظه‌ای بحرانی برای تجدید نظر در مسیر طی شده بود. اما مقامات ترجیح دادند با انتساب خواسته‌های اجتماعی به نفوذ غرب از یک‌سو و خزیدن به دامن توهم «اصلاحات» و جلوگیری از واقعی شدن وضعیت و خواسته‌ها، مانع از تجدیدنظر اساسی شوند. بدتر شدن وضع نه تنها باعث تجدیدنظر نشد، بلکه به خودبزرگ‌بینی بیشتر و فرورفتن در توهم بیشتر انجامید. رؤیاهای باشکوه امپراتور مآبانه که در مهملاتی همچون مدیریت جهان نمود داشت، از عمق فاجعه حکایت داشت. اما این توهم تنها مختص حکومت نیست. جعل یک تصور افسانه‌ای از گذشته‌ی ایران و باشکوه

جلوه دادن تاریخ آن که در محافل حکومتی نیز خریدار داشت، از دیگر نمونه‌های بارز این خودفریبی است. میل به فرار از واقعیت و خزیدن در توهم اشکال گوناگون دارد و خود بزرگ‌ترین عامل ویرانی بوده است.

براندازی

نتیجه این که ایران امروز در یکی از بحرانی‌ترین مقاطع تاریخ خود به سر می‌برد که در آن مسأله برسر بقا است. اما نه حکومت و نه اپوزیسیون برانداز مایل به دیدن این وضعیت نیستند و توان ارائه‌ی راهکاری برای مقابله با آن را ندارند. رویه‌ی غالب از یک سو کم‌اهمیت نشان دادن این وضعیت و از سوی دیگر القای حس توانایی مافوق بشری برای غلبه بر آن است. در حالی که حکومت برای بقای خود وانمود می‌کند که این بحران‌ها جدی نیست یا دشمن ساخته است و در نتیجه به‌هیچ‌رو مسئولیت خود را در ایجاد و تداوم آنها نمی‌پذیرد، اپوزیسیون برانداز اینطور وانمود می‌کند که مسئولیت همه‌ی

مشکلات در ایران امروز به تمامی با حکومت است. کافی است حاکمان فعلی جای خود را به براندازان بدهند تا این بحران‌ها مهار شوند و به زندگی معمولی دست بیاییم. تردیدی نیست که حکومت خود بخشی از بحران فعلی است و وجود و تداوم آن بر وخامت وضعیت می‌افزاید. اما حتی در صورت تغییر حکومت، ایران با بحران‌هایی دست به گریبان خواهد بود که غلبه بر آنها اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار است. بحران محیط زیست، بحران خشکسالی، بحران فساد، بحران مرجعیت و اعتماد اجتماعی، بحران فروپاشی اخلاقی، خودفربیی فراگیر و ترجیح توهم بر واقعیت از جمله‌ی آنها است. براندازان بنا ندارند این پرسش‌ها را جدی بگیرند و از آنها طفره می‌روند. تا همین امروز به استثنای حرف‌های کلی انتزاعی حتی یک خط از آنها ندیده‌ایم که چگونه می‌خواهند این بحران‌ها را حل کنند. چه برنامه‌ای برای اقتصاد دارند؟ چه برنامه‌ای برای محیط زیست دارند؟ چگونه می‌خواهند بر معضل آب‌وهوا و ... غلبه کنند؟ برای فقر و نابرابری چه برنامه‌ای دارند؟ چگونه می‌خواهند بی‌قانونی را از میان بردارند؟ برای بازسازی اعتماد عمومی چه خواهند کرد؟ و

... تنها حرفی که از آنها می‌شنویم این است که حکومت باید برود. براندازی بیشتر تقلیدی ناشیانه از انقلاب ۵۷ است، البته در بهترین حالت و با کمک تحریم و تهاجم نظامی که در موفقیت آن هم تردید زیادی وجود دارد.

تخیل سیاسی براندازان به حاکمان فعلی شباهت بیشتری دارد تا به رهبران آزادی‌بخش. به قول امیرحسین علی‌بخشی این کیفوری فانتزتیک آرمان‌هایی چون عدالت و آزادی را هدف نگرفته است، بلکه هدف، ارضای میل ناریسیستیک است. نمی‌توان از زن-زندگی-آزادی سخن گفت و این «تمنیات واپس‌گرایانه» را نادیده گرفت. او با تأکید بر دوصدا بودن و دوسیاستی بودن جنبش زن، زندگی، آزادی، یک صدا را «صدای دولتی» می‌خواند که خواستار تغییر عاجل دولت است. سیاست دولتی اساساً کاری با جامعه ندارد، بلکه آن را ابزاری برای براندازی حاکمیت و حاکمان فعلی می‌بیند. صدا و سیاست دیگر، «سیاست همبستگی» است که تغییر را از رهگذر جامعه‌ای قوی و استوار ممکن می‌داند. تمایز این دو در فهم زیربنایی آنها از سیاست است. در یکی از آنها هدف

سیاست، کسب قدرت است و در دیگری قدرت گرفتن جامعه. طنین مزاحم و آزارنده‌ی مرد-میهن-آبادی، فحش‌های رکیک، و زدن برچسب مزدور به منتقدان از مظاهر سیاست دولتی است.

براندازی بنا دارد با تصاحب جنبش‌ها و کنش‌های زنانه، آن را به سکویی برای نوع دیگری از سیاست مردانه بدل کند. به همین دلیل خشم و عصبانیت سوخت موتور آن است. حاکمیت با خشونت بیشتر، بر آتش خشم می‌دمد و آدم‌ها را به موجوداتی عصبی و پریشان تبدیل می‌کند که احساسات^۹ اصل حاکم بر رفتار و تصمیم‌گیری آنها است. از سوی دیگر براندازی این خشم و عصبانیت مهارنشده را به قدرت خود تبدیل می‌کند. هیاهوی براندازان^{۱۰} سوژه‌های خشم را هدف می‌گیرد و اذهان آنها را به خیال‌پردازی واهی و متوهمانه وامی‌دارد. در حقیقت با این کار براندازی مانع از عقلانیتی می‌شود که لازمه‌ی حیات سیاسی فعلی و آینده است. اما حتی اگر براندازان در براندازی موفق شوند که بعید به نظر می‌رسد، برهوت واقعیتهایی که در بخش قبلی توضیح دادم، خیلی زود رخ

می‌نماید و نشگی را از سرها می‌پراند. در نتیجه همه‌ی کسانی که خیالات خوش در سر می‌پرورانند، افسرده خواهند شد، چون به این نتیجه می‌رسند که پس اساساً تغییر امکان ندارد. این ناامیدی و افسردگی که به‌زودی شاهد امواج سهمگین آن خواهیم بود، ماحصل همین تخیل متوهمانه است. خلاصه کنم: براندازی خصلتی آخرالزمانی دارد و روی دیگر حاکمیت فعلی است.

انقلابیون بدون انقلاب

در جنبش زن، زندگی، آزادی، گرایش‌های مختلفی دیده می‌شود. اما در آن رگه‌ی بارز و مسلطی وجود دارد که بر همین سه‌گانه مبتنی است. این رگه نه با براندازی مرسوم سر سازگاری دارد نه با رویکرد اصلاح‌طلبانه و نه حتی با انقلاب در معنای متعارف. بلکه در آن هدف خود آزادی است. من این رویکرد را کنش زنانه‌نگر می‌نامم. به نظر من این کنش، با دختران خیابان انقلاب خلق شد. این کنش، نه فقط

حاکمیت، بلکه سلطه‌ی مخرب و ویرانگر مردانه را هدف گرفته است.

کنش زنانه بر خشم استوار نیست. بلکه با مهار خشم، سوژه‌های خشم را به سوژه‌های تغییر تبدیل می‌کند. کنش زنانه را می‌توان انقلاب بدون انقلاب دانست. زیرا در آن تغییر سیاسی از رهگذر جامعه و قدرت‌گیری آن میسر است. این کنش درست برعکس انقلاب بدون انقلابیون است. انقلاب‌های عربی را کنشگرانی رقم زدند که چندان انقلابی هم نبودند و نقشه‌ای برای فرادای انقلاب نداشتند و انقلاب ایران به دست رهبران ارتجاعی افتاد که بنا داشتند با قبضه‌ی قدرت سیاسی مسیر تاریخ را به عقب برگردانند. اما انقلابیون بدون انقلاب بنا ندارند آزادی را از طریق انقلاب به‌دست بیاورند. آنها انقلاب را از طریق آزادی به دست می‌آورند.

زنان بر اساس تجربه متوجه شده‌اند که نمی‌توانند منتظر بمانند تا یک منجی بیاید و آزادی را تقدیم آنها کند. منجی خود

آنها هستند. کنشگران آزادی دیده‌اند که چطور به‌رغم پشتیبانی همه‌جانبه، انقلاب و اصلاح به آنها خیانت کرد. لذا تصمیم گرفتند طور دیگری عمل کنند. برداشتن حجاب و درآتش‌افکندن روسری، الغای تفکیک جنسیتی، دوچرخه‌سواری و موتورسواری، رفت‌وآمد آزادانه در شهر و جز آنها جملگی کنش‌های معطوف به آزادی‌اند.

این کنش خصلت اجرایی دارد و به هیچ چیز جز خود راجع نیست. در آن هدف آزادی است، نه چیزی دیگر. در این کنش‌ها آزادی به دقیق‌ترین معنای کلمه محقق می‌شود، یعنی رهاندن تن و ذهن از اسارت. بر خلاف کنش‌ها و نظریه‌های انتزاعی مردانه آزادی یک امر انتزاعی دور از دسترس نیست و به تعویق نمی‌افتد. بلکه اینجایی و اکنونی است. نه به حجاب اجباری و برداشتن روسری یک کنش معمولی نیست. رهایی تن از اسارت فرمانی است که زن را در چنگ خود دارد و به او می‌گوید تو باید چنان باشی که من می‌گویم. آزادی گسستن زنجیر اسارت از ذهن و بدن است. آزادی در نقطه‌ی

مقابل بردگی است و این همانا دقیق ترین و عینی ترین مفهوم آزادی است.

دختران خیابان انقلاب نوع جدیدی از کنش سیاسی را خلق کردند. آنها را می توان انقلابیون بدون انقلاب نامید. آنها چشم اندازی جدید به روی کنش سیاسی گشودند که سلطه‌ی مردانه و مذکر را به چالش می گیرد و افقی را می گشاید. در این رویکرد بنا نیست منتظر بمانیم تا با یک انقلاب، انتخابات، تغییر رژیم و جز آنها به آزادی دست یابیم. کنش زنانه نگر رهبری را در یک رهبر عمدتاً مرد جستجو نمی کند. در آن سیاست مساوی با قدرت و حکومت نیست، بلکه پروا و مراقبت به جای نسق می نشیند و زندگی بر مرگ غلبه می کند. این نگرش در نه گویی مطلق به اعدام متجلی شده است. اعدام یکی از ابزارهای اصلی سرکوب در سلطه‌ی مردانه است. زنان با مشقت و تحمل انواع دردها و سختی‌ها می زاینند و بزرگ می کنند، اما سلطه‌ی مردانه با یک تصمیم آنی، کور، و احساسی، حکم به معدوم شدن می دهد. سلطه‌ی مردانه از یک سو بدن زن را به کشتزار تبدیل می کند و از سوی دیگر جان‌های

عزیز و فرزندان همان زنان را به جوخه‌های دار می‌سپارد. اما سیاست زنانه‌نگر به صورت نامشروط با اعدام مخالف است.

معضلات بسیاری وجود دارند که تاکنون هیچ گروه سیاسی در ایران برنامه‌ی منسجمی برای مقابله با آن ارائه نداده است. در عین حال روشن است که تداوم وضع فعلی تنها بر عمق ویرانی می‌افزاید. اما کنش انقلابیون بدون انقلاب بر تسخیر فضا و عقب‌راندن حاکمیت مبتنی است. زنان در زندان نیز همین کنش را در پیش گرفته‌اند. زندان جایی است که در آن آزادی به حداقل می‌رسد و اسارت به حداکثر. اما زنان و مردان این روزها در زندان هم مناسبات سلطه را زیر سؤال برده و به سخره گرفته‌اند. نامه‌ی بهاره هدایت با عنوان «انقلاب حتمی است» و نامه‌های نرگس محمدی از زندان که در آنها به افشای آزار جنسی زنان و مردان در زندان پرداخت، نمونه‌های برجسته‌ای از این کنش‌های انقلابی معطوف به آزادی‌اند. عکس‌های بدون حجابی زنان پس از آزادی نمونه‌ی دیگر این مقاومت است. حاکمیتی که به سازوبرگ‌های سرکوب خود مفتخر است، با ازدست‌دادن آنها بلااثر می‌شود.

زنان در ایران بعد از انقلاب به تدریج به کنیزک و رجم‌های دست‌وپا‌دار برای زاییدن تبدیل شدند، اما امروز رهبری خیابان را در دست دارند. امروز زنان از همیشه حکومت‌ناپذیرتر شده‌اند و از این رهگذر انسان ایرانی را حکومت‌ناپذیر کرده‌اند. بدن زن که در زمره‌ی سهل‌ترین و دم‌دست‌ترین مکان‌ها برای تحقیر، تجاوز، تصاحب، خشونت و نمایش قدرت بوده است، امروز یکی از مقاوم‌ترین و «نه»‌گوترین بدن‌ها است. شجاعت که زمانی صفتی مردانه بود، اکنون برای زنان به کار می‌رود.

سلطه‌ی مردانه همواره خود زنان را به ابزار سرکوب زنان تبدیل کرده است. به همین دلیل زنان بسیاری وجود دارند که با سلطه‌ی مردانه همراهند و برعکس، مردان بسیاری که به آن نه می‌گویند. هنوز هم زنان بسیاری در خدمت سلطه‌ی مردانه قرار دارند و آن را تقدیس می‌کنند. زنانی که تذکر حجاب می‌دهند، به استخدام گشت ارشاد درمی‌آیند، فرمان آتش به

روی معترضان را صادر می‌کنند، زنان دیگر را لو می‌دهند، از حکومت می‌خواهند با زنان برخورد کند، پرستوگری می‌کنند، بازجو خبرنگارند و... از این جمله‌اند. در سلطه‌ی مردانه اصل بر این است که زنان به مردان وابسته باشند و التماس کنند تا تکه‌نانی هم برای آنها بیندازند و به هزینه‌ی انکار خود، سهم ناچیزی از قدرت سیاسی، دینی، علمی، و اقتصادی را جلوی‌شان بیندازند و جایی کوچک را برای آنها در گوشه کنارها در نظر بگیرند. سرنوشت زنان پس از انقلاب‌ها تا حد زیادی چنین بوده است. اما حال می‌توان دید که زنان دست رد بر سیاستی می‌زنند که آنها را به خود راه نمی‌دهد، خدایی را نقد و رد می‌کنند که از آنها متنفر است، دست رد بر سینه‌ی دین و مذهبی می‌زنند که آنها را کم‌عقل و مهجور می‌داند، دانشگاه و علمی را نقد می‌کنند که آنها را تحقیر می‌کند، و تاریخی را به پرسش می‌کشند که آنها را ساکت کرده و از خود بیرون رانده است. دیگر این زنان نیستند که وام‌دار تاریخ و سنت‌اند، برعکس، این سنت، تاریخ و فلسفه‌ی مردانه است که وام‌دار زنان است. سنتی که باعث می‌شود فیلسوف نادان‌اش به جای نقد آن سنت با صدای بلند و

با افتخار بگوید پروین را به فروغ ترجیح می‌دهد و حتی نفهمد که دارد به زنان توهین می‌کند.

سلطه‌ی مردانه با وجود برخورداری از همه‌ی ابزارهای سرکوب، رو به افول است. در مصاف تاریخی میان دستگاہ فقاہت و زنان، زنان برنده‌اند. البته هنوز راه زیادی مانده تا سلطه‌ی مردانه محو شود. ما هنوز اول راهیم. زنان باید حق خود را از تاریخ و سنت و علم و سیاست بازستانند. اما برخلاف سلطه‌ی مردانه که بر دوگانگی زن/مرد استوار است و زنان را حذف می‌کند، در زنانه‌نگری با دوگانگی زن/مرد مواجه نیستیم، بلکه با زنانه/مردانه مواجهیم. زنانه فقط به زنان اختصاص ندارد، بلکه مردان را هم به خود راه می‌دهد. کنش زنانه و زنانه‌نگر کنشی است از پایین به بالا. در این‌جا تغییر از پایین حادث می‌شود و به عرصه‌ی قدرت رسمی سرایت می‌کند، درست برخلاف سیاست و نگرش مردانه که درصدد کسب قدرت سیاسی و تحمیل دیدگاه‌های خود بر جامعه است. به اعتقاد من در مصاف با حاکمیت فعلی تنها چنین رویکردی موفق خواهد بود.

نتیجه گیری

ایران در مقطعی بحرانی قرار دارد. این بحران از جنس بحران‌های دیگر نیست، بلکه بحرانی وجودی است که بود و نبود این سرزمین را تعیین می‌کند. ما از یک سو با حاکمیتی متکی بر سلطه‌ی مردانه روبرو هستیم که فقط قدرت و سلطه را می‌شناسد و ارج می‌نهد و لذا حتی به قیمت نابودی این سرزمین و تبدیل آن به برهوت بنا دارد بماند و در این راه به هیچ اصل اخلاقی و انسانی و دینی‌ای پایبند نیست. در چنین جامعه‌ای انقلاب، حتی اگر هم شدنی باشد که در آن تردید هست، برای بخش‌های زیادی خواستنی نیست. مهم‌تر اینکه معلوم نیست بتواند ما را به آزادی برساند. شواهد دال بر آن‌اند که این مسیر، پرمخاطره است. سرنوشت انقلاب‌های عربی و نیز انقلاب‌های قرن گذشته دال بر دشواری این مسیرند. مسیر دیگر براندازی است. اما براندازی نه تنها از ساقط کردن حاکمیت فعلی ناتوان است، بلکه حتی در صورت موفقیت آزادی را برای ما به ارمغان نخواهد آورد. بلکه به احتمال قوی به یک حاکمیت و سلطه‌ی مردانه‌ی دیگر راه خواهد برد و

وضع فعلی را به نحو دیگری بازتولید خواهد کرد، بی آنکه بتواند از پس بحران برآید. در براندازی هدف کسب قدرت به هر وسیله است.

در چنین وضعیتی ما انتخاب‌های چندانی نداریم. از یک سو با یک جامعه‌ی به‌شدت فقیرشده و درگیر با انواع مسائل و بحران‌ها روبرو هستیم که به دلیل غارت منابع، فساد، تباهی و سرکوب روز به روز توان خود را بیشتر از دست می‌دهد. این همان جامعه‌ی مطلوب حاکمیت است. از سوی دیگر در این جامعه جنبشی شکل گرفته است که بر سه گانه‌ی زن، زندگی و آزادی استوار است. زنان در این جنبش جلودارند و با اشغال فضا و کنش‌های خلاقانه سعی دارند سلطه‌ی مردانه را که جامعه و تمدن ایرانی را به ویرانی کشانده به پرسش بگیرند و به عقب برانند. طبعاً از این جنبش نمی‌توان انتظار داشت همه‌ی مسائل را حل کند. اما درس‌هایی به ما آموخته است و ظرفیت‌هایی را به نمایش گذاشته است که قابل تأمل‌اند. ما در آغاز راهیم. تا همین جا هم دستاوردها کوچک نبوده‌اند. اما واقعیت این است که این دستاوردها در قیاس با آنچه به آن

نیازمندیم اندکند. اگر نخواهیم آزادی صرفاً واحه‌ای در کویر سیاست خاورمیانه‌ای باشد، باید در مورد آن نه آرزومندانه بلکه واقعی بیندیشیم. آینده مشخص می‌کند که آیا خواهیم توانست با بازنگری در مسیر طی شده بر بحران همه‌جانبه‌ی امروز که دارد حیات و تمدن ما را تهدید می‌کند غلبه کنیم یا خیر. آیا خود را وام‌دار گذشته، تاریخ، سنت، سیاست، علم و دین مردانه می‌دانیم یا انتخاب‌های دیگر را به رسمیت می‌شناسیم؟ آیا محکوم به آنیم که یک سلطه‌ی مردانه را با یک سلطه‌ی دیگر عوض کنیم و نابود شویم یا توان آن را داریم که خود را تغییر دهیم و از نابودی حتمی نجات یابیم؟ هیچ تضمینی نیست که بتوانیم از پس این بحران برآییم. اما به نظر می‌رسد گام نخست این است که با خودمان صادق باشیم، بر داشته‌هایمان تکیه کنیم و آنچه را که از عهده‌مان برمی‌آید انجام دهیم.

نظری بر «مطالبات زنان؛ از حق مشارکت سیاسی تا حق اشتغال و دستمزد برابر»

انوشه گلشن

با مطالعه برنامه ۶ صفحه‌ای «مطالبات زنان؛ از حق مشارکت سیاسی تا حق اشتغال و دستمزد برابر» نوشته «جمعی از فعالین زن در داخل ایران» و با قدردانی از تهیه کنندگان که زمینه پرسش و بحث را فراهم کرده‌اند، چند نکته به ذهنم رسیده است که طرح می‌کنم:

نخست لحن آن است که به نظر می‌آید گویا گروهی دارند حقوق و امتیازاتی (کم و بیش پراکنده) به گروهی «دیگر» (زنان) «اعطا» می‌کنند. طوری که انگار این «دیگری» سهمی در تحولات نداشته و ندارد و خود قادر به تصمیم‌گیری برای خود نیست، و باید مورد دلجویی یا توجه قرار گیرد. نمی‌توان از زنان ایران حرف زد و از مبارزات آنان حتی قبل

از کارگران و زحمت کشان و از روز صفر جمهوری اسلامی در میدان مبارزات خیابانی علیه حجاب و قوانین ضد زن شریعت، حرفی نزد. و متذکر نشد که چه حماسه‌هایی آفریدند تا حاکمیت و قوانین سرکوب کننده و رعب‌آور آنان را عقب برانند. چنین زنانی بر سر دو روز مرخصی کمتر یا بیشتر چانه نمی‌زنند آنان خواستار به دست گرفتن سرنوشت و آینده خود و جامعه خود هستند تمام و کمال، تا تباهی زندگی فردی و اجتماعی که چند دهه بر آنان تحمیل شده را بزدایند. درست است که زنان نیز مانند دیگر گروه‌ها، به لحاظ حضور استبداد مذهبی، از داشتن تشکل خود، محلی و منطقه‌ای و سراسری، محروم بوده‌اند اما در همه حال علیه قدرت دولتی و قدرت مردان، با همه سختی‌هایش مبارزه کرده‌اند. و این مبارزات دستاوردهایی داشته و دارد که می‌تواند سرمایه خوبی برای ساختن جامعه آینده باشد، نه آنکه زنان بنشینند تا کسانی از راه برسند و به آنان حقوقی اعطا کنند. زنانی که در مبارزات آبدیده شده و می‌شوند خود سرنوشت خود و متحدان خود را رقم خواهند زد و این دنیای وارونه را وارونه خواهند کرد.

نکته بعدی، مطالعه «مطالبات زنان» بیشتر مرا به یاد برنامه‌های رفاهی کشورهای غربی (دولت‌های رفاه) انداخت و امکاناتی که جنبش‌های زنان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در اروپا، آمریکا و کانادا به دست آوردند، ولی چون ساختار جامعه تغییر نکرده بود از دهه ۸۰ تا کنون آن حق و حقوق‌ها را یکی یکی از دست دادند. هر چند که در جای جای برنامه ارائه شده، اصلاحات مورد نظر به عهده «شورا»ها گذاشته شده که کمی وصل کردن و سپردن مکانیکی امور به «شوراها» است.

مورد دیگر که در «مطالبات زنان» بود؛ به رسمیت شناختن کارگری جنسی به عنوان شغل بود که مایه شگفتی است. آیا در جهان کاری را می‌شناسید که به اندازه این کار باعث فرودستی و تحقیر و تباهی زنان باشد؟ و موجب تداوم سلطه مردسالاری؟ دانش فمینیستی حاصل چند سده مبارزه زنان جهان در مورد تن‌فروشی و علل و راه‌حل‌ها بدین نتیجه

انسانی رسیده است که با این شغل باید به شدت مبارزه کرد و خریداران را مجرم تلقی کرد اما از زنان (و مردان) همه گونه حمایت کرد تا زمانی که چنین تباهی که عامل تحقیر زنان و استمرار مردسالاری است، از جامعه رخت بربندد.

نکته آخر در «مطالبات زنان»، پرداخت حقوق برای کار خانگی بود، این هم موردی است که باز موجب تداوم فرودستی زنان، جاودانه کردن شغل خانه‌داری و در حاشیه ماندن ابدی زنان است، آیا به نظر نویسندگان برنامه اگر زنی تمام عمر در خانه بشوید و بسایید، اما دستمزد بگیرد به «رهایی» می‌رسد؟

در واقع پرداخت حقوق برای کار خانه‌داری موجب جاودانی و دائمی شدن کار خانگی برای زنان خواهد شد و مانع مشارکت اجتماعی، تحصیل و رشد و تعالی اجتماعی زنان خواهد بود. به علاوه باعث می‌شود شوهران با وجود پرداخت

دستمزد به زن، از کمک و مشارکت در کارهای طاقت‌فرسا، تکراری و بی‌پایان خانه سر باز زنند.

انجام کارهای خانگی باید اجتماعی شود و کاملاً قابل اجرا است از جمله مهد کودک با کیفیت، مهیا کردن دو وعده غذای با کیفیت در مدارس، تاسیس آشپزخانه‌های عمومی، نگهداری سالمندان در مراکز مخصوص و ... چرا باید تمام سال‌های عمر یک نفر (زن) در خدمت دیگرانی بگذرد که نیروی کار جامعه‌اند و برای جامعه تولید ثروت می‌کنند.

در پایان، باید اضافه کنم که تنها یک برنامه جامع و باز است که با حضور فعال تمامی اقشار و طبقات، شهری و روستایی، پیر و جوان و ... می‌تواند مطالبات زنان را پاسخ دهد، که در «مطالبات زنان» مورد بحث فقدان حضور زنان کارگر، روستایی عشایر و اقلیت‌ها و زنان مهاجر افغان به شدت احساس می‌شود.

بدن قربانی

مرضیه بهرامی برومند

«بدن قربانی درست مثل کتابی برای خواندن گشوده می‌شود». این جمله را ریچارد بوتبی (۱۳۸۴)، نویسنده و استاد فلسفه می‌گوید. بوتبی با کمک و استناد به نظریه‌ی لکانی بیان می‌دارد که نفس عمل قربانی، تثبیت عملکرد دال است و بدن قربانی بی‌گناه تخته‌پرش دال و شروع زنجیره‌ی دال‌ها می‌تواند باشد. این موضوع به چه معناست؟

بدن قربانی همچون یک متن پیش روی ماست و سرنوشت خویش و ملت خود را برای ما بازگو می‌کند. ما وقتی این قربانی را رمزگشایی می‌کنیم بدن او کارکرد دال را پیدا می‌کند. دیدیم که مرگ مهسا سرآغاز حرکت و جنبش اعتراضی شد که ابتدا از کردستان شروع و به دیگر شهرهای کشور کشیده شد. با این‌که برخی از قربانیان در این سال‌ها

حتی نام‌شان در سراسر کشور و جهان شناخته شد اما اعتراض به مرگ آن‌ها در سطح واکنش ماند و به کنشی جمعی و سراسری بدل نگشت. از این رو قربانی چه کسی است که تن از دست رفته‌ی او برای ما حکم یک کتاب خواندنی است و تاریخ بزرگ دیگری را روایت می‌کند؟

تصویر مهسا امینی (ژینا امینی) به عنوان بدن یک «قربانی» همچون یک متن در جنبش «زن، زندگی، آزادی» در حالی در رسانه‌های جهان بازنمایی می‌شود که آمیزه‌ای بود از هویت یک زن، نسل جوان، اهل سقز کردستان، سنی مذهب و به معنای واقعی کلمه «اقلیت» و «دیگری» برای نظام حاکم و غریبه در مرکز بود که وجه اشتراک همه‌ی ابعاد این اقلیت بودگی، دال «سرکوب» (است. دست کم از زمان فرمان حجاب اجباری در اسفند سال ۱۳۵۷ سال‌ها سرکوب - بدن‌مندی زندگی روزمره- در هر شکل آن و حق احترام به زیست روزمره و هویت زنانه که تا کنون اجتماع تنانه و بدن زن در نگاه خشونت‌آمیز و ایدئولوژیک مردانه سرکوب و به تصرف و اسارت درآمده است. آزادی و رهایی از دال

سرکوب، وجه مشترک همه‌ی خواسته‌ها و مطالبات کسانى هستند که به دنبال تغییر و دگرگونی نظام هستند.

به طور متناقضی نام ژینا از ریشه‌ی ژین به معنای «زندگی» در بدن مُرده‌ی مهسا رمزی می‌شود برای وحدت بدن‌های دیگری که تحت انقیاد نظام حاکم وضعیت «قربانی» و سرکوب و حذف‌شدگی را بر بدن خود احساس و تجربه می‌کنند. جنبش کنونی نه تنها مهسا امینی را به عنوان نمادی از حاکمیتی که به زنان آسیب می‌زند و قربانی می‌کند، بلکه به عنوان نمادی از یک ملت که آسیب دیده است، نشان می‌دهد. «واقعیت» به واسطه‌ی بدن از دست رفته‌ی مهسا امینی درک می‌شود و بدن بی‌جان ژینا/مهسا یک «گستره‌ی معنایی» را به جامعه تحمیل می‌کند و کم‌کم فضای انفعال و افسردگی ملی از پوسته شهر جدا شده و به جنبش و تحرک درمی‌آید و مردم تحت نام این جنبش به دنبال مطالبات و خواسته‌های خود به خیابان می‌آیند.

همگان دیدیم که پس از مرگ مهسا به جز تصرف خیابان و بازنمایی حضور خود در عرصه عمومی توسط دختران و پسران جوان، سیلی از متون انتقادی و نوشتار و تحلیل‌ها درباره‌ی لایه‌ی ضخیم و عظیم دال سرکوب در متن تاریخ جنبشی ایران که داشت به فراموشی سپرده می‌شد خلق شد. در روند جنبش در حال سرکوب و خشونت بیشتر و برای برون‌رفت از دیوار سخت ایدئولوژیک و فرسوده و واپس‌گرا، کلمه زاده شد. کلماتی که از تن از دست رفته‌ی مهسا امینی بیرون جهید. آنچه در بدن قربانی اتفاق می‌افتد و پس ظواهر نهادینه می‌شود کارکرد قیاس‌ناپذیر ثمرباری است که در دل زبان عمل می‌کند. از این منظر می‌توان عبارت معروف هگل را به شکلی نو بازگو کرد: کلمه تنها قتل شیء نیست، بلکه به کلام دقیق‌تر قربانی کردن شیء است.

همان‌گونه که گفته شد ریچارد بوتبی بدن قربانی را تخته‌پرش دال معرفی می‌کند. از این‌رو، دال بدن قربانی شروع زنجیره‌ی دال‌ها برای صورتبندی گفتمان و دوگانه قدرت و مقاومت در نظم حاکم است. ظهور دال که مشروط و منوط به فروپاشی

نظم خیالی و توهم آمیز است امکان تثبیت نوشتار و نمادین و عاری از خشونت را مهیا می‌سازد. نابود کردن بدن قربانی باعث جریان یافتن کارکرد دال‌ها می‌شود. گوشت و پوستی از میان رفته است ولی از میان تن از دست رفته آن فضای دلالت و تحرک و گفتار مدام نو می‌شود و جریان دال‌ها به راه می‌افتد و به ماتریس میل انسان شکل می‌بخشد. بدن قربانی ما را به دال اعظم و سپس زنجیره‌ی دال‌ها می‌رساند. جریان دال‌ها که می‌توانند گزاره‌های یک گفتمان را شکل دهند در جنبش‌ها ما را هدایت می‌کنند در جریان دال‌ها در نسبت با بزرگ دیگری است که بیشتر از آنکه بتوانیم «باز پس بگیریم» بتوانیم «بخوایم». جریان دال‌ها برای ستاندن نیست برای امر خواستن است، برای مطالبات و گفتمان خود در برابر دیگری. مکانیسم قربانی و به راه افتادن جریان دال‌ها در جنبش‌های انقلابی پایه‌گذار اصل و ریشه‌ی تفکر نمادین و گفتمانی خواهد بود.

به شکل غریبی، بدن قربانی شده‌ی مهسا آینده‌ای است که قبلاً رسیده است، و همراه با نشان‌هایی بر روی بدن جوان‌های از

دست رفته دیگر در جنبش زن زندگی آزادی، دگرگونی تاریخی و مادیت بدن‌ها را در یک مسیر دادخواهی و پیشرفت برای ملت روایت می‌کنند. در این جنبش تعداد زیادی از نسل جوان را به که نسل زد معروف بودند از دست دادیم و قربانی شدند. ما آنها را به شکل فردی نمی‌شناسیم، یا آرزوها و داستان‌های شخصی آنها را و رای تصاویر جنبش نمی‌دانیم. نمی‌دانیم آنها چه کسانی هستند، فقط می‌دانیم این بدن‌ها تکه‌ای از یک جنبش بدن‌مند هستند که خواستار سبک زندگی مدرن و عدم دخالت حاکمیت در زندگی خصوصی خود می‌باشند. آنها در تجربه‌ی سخت خویش در مواجهه با خشونت و انحصار بنیادگرایی مذهبی و دخالت دولت و حاکمیت در زندگی خصوصی و آزادی در نوع پوشش و جستجوگر معنا و رای حجاب، برای داشتن یک زندگی معمولی و کنترل بر بدن خویش، سرکوب شده و آسیب دیده‌اند. همه‌ی «ما» این بدن‌های قربانی را می‌شناسیم. آن را بارها در تجربه زیسته خود احساس و درک کرده‌ایم. چه در سرکوب ذهن و بدن خویش و چه در بدن‌های قربانی اثرگذار در تاریخ. تصاویر و عکس‌هایی از بدن‌های قربانی شده

دسته‌جمعی غواصان و مجروحان و جان‌باختگان جنگ را دیده‌ایم. آنها بدن‌هایی هستند که با نامکانیت نشان‌گذاری شده‌اند و تکه‌هایی از نظم ایدئولوژیک گفتمان حاکم و جامعه «نا-بدن‌مند» پسا‌جنگ هستند. فرق است میان بدن‌مندی و نابدن‌مندی، میان بودن تکه‌ای از عنصر مقاومت یا تکه‌ای از نظم قدرت.

بدن قربانی به محض آنکه در کانون یک متن قرار می‌گیرد تبدیل به قهرمان می‌شود. این امر یکی از راه‌هایی است که به قربانی امکان می‌دهد به رغم تن از دست رفته و وضعیت فلاکت‌بار خود به جلوه درآید. میل به قربانی شدن و شجاعت قربانی شدن پیش‌درآمدی است بر سنتزی از قربانی و قهرمان تحت نام شهید، شهید راه آزادی.

شکل‌گیری گفتمان نظام حاکم به مدد تسلط بر بدن، نشانگر تصاحب حقوق طبیعی بدن توسط قدرت حاکم برای استفاده از آن در راستای اعمال اهداف «زیست-قدرت» (فوکو،

۱۹۷۸) و تجویز تقلیل زندگی طبیعی به هستی سیاسی است. در این راستا، بدن‌ها در نسبت با دوگانه مفهوم سکولاریسم/مذهب به وسیله‌ی قانون شکل می‌گیرد و نظم می‌یابد. بدن‌های قربانی ذهنیت ما را از بدن طبیعی و بیولوژیک جدا ساخته و دال‌های اصلی مفاهیم و نظم گفتمانی دوگانه‌های (سکولار یا مذهب) از قبیل آزادی و محدودیت، پرده‌نشینی و فاعلیت، سوژه و ابژه را صورت‌بندی می‌کند. شاید بدن یک واقعیت بیولوژیکی و پیشاگفتمانی یا مجموعه‌ای از آن واقعیت‌ها باشد، اما بدن به شکل متنی، فرهنگی و گفتمانی تولید می‌شود و بر اساس آن معنایش شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. بر این اساس است که به بیان میشل فوکو، دانش بدن را می‌سازد و مستقیماً در حوزه‌ی سیاست درگیر می‌شود؛ روابط قدرت بلاواسطه‌ی آن را کنترل می‌کنند؛ روی آن سرمایه‌گذاری می‌کنند، آن را تربیت می‌کنند، شکنجه می‌دهند، مجبور به انجام وظایف، اجرای تشریفات و ابراز نشانه‌ها می‌کنند. در همین زمینه، جودیت باتلر هم استدلال می‌کند، اگر بدن یک مکان گفتمانی باشد بدین معناست که آن یک صفحه تهی «در انتظار منقوش

شدن» است. از چنین منظری، بدن قربانی یک بایگانی خاموش نیست، این بدن آن چیزی است که در معنا و مفهوم مشخصی در روابط قدرت/مقاومت نشانه گذاری و روایت می شود.

بدن قربانی همچون نوری می تواند از بطن تاریکی تاریخ بیرون بجهد و نقطه فاصله گذاری بین بدن حاکم و بدن محکوم باشد. فوکو (۱۳۸۹) درباره زندگی حاکمان و محکومین به ما می گوید: «ذرات بدن توده ها از خود هیچ نوری ندارند و تنها روشنی حاکمان است که آنها را به زندگی برمی گرداند. در مواجهه با قدرت است که آنها به یادگار می مانند، آنها صرفاً در تماس های آنی شان با قدرت توانستند اثرهایی کوتاه باقی بگذارند. در اصطکاک با قدرت انسان های کوچک هیچ خاطره و یادمانی ندارند؛ هیچ نامی؛ واحه ای از عدم».

در این نادیده گرفتگی توده، بدن مقاوم و تسلیم نشدن و تن ندادن اوست که او را همچون نوری در تاریکی محض نمایش

حاکم می‌تاباند و باژگونی نیروها اتفاق می‌افتد. به بیان فوکو، خلاء و شکاف‌هایی در جلال و جبروت بدن پادشاه وجود دارد که با اغراق نمایش و زور و قدرت توسط چشمان توده پر می‌شود. سایه‌هایی درون قدرت وجود دارد که سوژه‌ها می‌توانند به درون آن بخزند و لحظه‌هایی از آزادی و عصیان را تجربه کنند. عصیان برای بودن و برهم زدن نیروها.

آیا آزادی از بدن قربانی می‌گذرد؟ نه فقط بدنی که از دست رفته و جان داده است بلکه بدنی هم که حبس کشیده و زجر دیده و شکنجه و قربانی شده است؟ این سؤال کماکان باقی است و برای ما مفهوم مرگ و زندگی را از راه نمود بدن به پرسش می‌کشد.

این بدن‌های مقاوم چگونه لحظات تاریک و نمایش اغراق آمیز تمامیت‌خواهی را در حکومت‌ها در لحظه مقاومت در برابر قدرت نمایشی نظم حاکم روشن می‌سازد؟ قدرت در بدن تنومند شاه متراکم شده و قابل ردگیری، مکان‌یابی و شناسایی

است. وقتی نقطه‌ی قدرت روشن و شفاف و عیان باشد، نقطه‌ی مقاومت هم مشخص خواهد بود؛ نقطه‌ای در تقابل با بدن شاه. همیشه نقطه‌ای هست که بیرون از شعاع قدرت باقی می‌ماند و از هر گونه کنترل و نظارتی تن می‌زند. نقطه‌ی مقاومت در بدن قربانی است در بدنی که نمایش‌ها و جلوه‌نمایی‌های تجلی مادی خشن قدرت را در معرض دیده شدن همگان می‌گذارد. قدرتی که در یک بدن خاص محدود شده در عمل و اجرایش با محدودیت بدن مقابل مواجه خواهد شد، از این رو، برای تداوم قدرت باید تأیید و تصدیق بدن دیگری را در مقام سوژه و نه جایگاه ابژه مشروط به حفظ جایگاه نمادین خود داشته باشد.

همبستگی فمینیستی و فضای شهری

مریم لشکری

۱. مقدمه

شرایط اقتصادی، ژئوپلتیک، و نظامی خاورمیانه با سرعت در حال تغییر است. فضای متداوم نظامی و جنگی، تنش‌های سیاسی میان کشورهای همسایه، اقتدارگرایی دولت‌ها، و سیاست‌ها مداخله‌گرایانه قدرت‌های جهانی، زندگی روزمره‌ی افراد را به‌طور چشمگیری تحت تأثیر قرار داده است. زنان در میان کسانی هستند که خشونت‌های دولتی و ژئوپلتیک را به طرق مختلف و فزاینده‌ای تجربه می‌کنند. برای مثال، وضع حجاب اجباری بعد از انقلاب ۵۷ ایران، تجاوز جنسی علیه زنان ایزدی به دست داعش، و دستگیری و تهدید کنشگران فمینیست در سراسر منطقه، نشان می‌دهد چگونه بدن و حقوق زنان به زمینی برای کشمکش سیاسی و ایدئولوژیک میان

قدرت‌های حاکم بدل شده است. در فضایی که خصومت علیه زنان و فعالیت‌های فمینیستی در جریان است، کنشگران ایرانی در کنار سایر فعالین حقوق زن در منطقه، از فرصت‌های موجود در فضاها شهری و مجازی بهره برده، تا با تکیه بر تجربه‌ی زیسته و منابع مشترک حقوق خود را بازپس گیرند.

با تکیه بر مباحث مطرح شده از سوی محققان فمینیست در تعریف با واژه‌ی همبستگی (هو کس، ۱۹۶۸، باتلر، ۲۰۰۴، ۲۰۱۶، و یووال دیویس، ۲۰۱۶)، مطلب پیش رو رویکردی جغرافیای اتخاذ می‌کند تا مطرح کند که سیاست‌های همبستگی فمینیستی کنشگران ایرانی، به‌طور فزاینده، فراملیتی و چند مقیاسی هستند. دو نمونه‌ی موردی انتخاب شده اند، تا استراتژی‌ها و روش‌های مقابله با تجاوز به حق بر بدن و پوشش و آزار جنسی در فضای عمومی را روشن کنند. اولاً، نشان داده خواهد شد همبستگی فمینیستی نه بر اساس تعریف ذات‌گرایانه‌ی زن تحت ستم – آن‌جایی که زن بودن به خودی خود مترادف با ستم‌دیدگی در نظر گرفته می‌شود (باتلر، ۲۰۰۴)، بلکه با تکیه بر قدرت، منابع و ارزش‌های

مشترک شکل می‌گیرد. دوم آن که، چنین همبستگی‌هایی از تقسیم بندی‌های هویتی بر مبنای نژاد و ملیت فراتر رفته، و به جای آن از تجربه‌ی زیسته‌ی مشترک به عنوان منبعی برای تعریف اهداف و استراتژی‌های مشترک برای مقابله با خشونت جنسی بهره می‌جوید. چنین رویکردی با فهمی آگاهانه از پتانسیل‌ها و چالش‌هایی که با فضای شهری و مجازی در پیوند قرار دارد، امکان‌پذیر است. علاوه بر عبور از مرزهای ملی، سیاست‌های مبتنی بر همبستگی مقیاس‌های گوناگون از بدن، محله، شهر و فرای مرزهای ملیتی را دربر می‌گیرد. با تمرکز بر جنبه‌های فراملیتی و چندمقیاسی کنشگری فمینیستی، این مطالعه در پیوند به ادبیات نظری که فضا را در بطن فعالیت‌های فمینیستی در نظر می‌گیرند، قرار دارد (به طور مثال، باقری، ۲۰۱۴، خاتم، ۲۰۰۹، شاهرکنی، ۲۰۱۴). به علاوه، در بخش‌های پیش رو نشان داده خواهد شد که فضای مجازی در پیوند زدن مکان‌های جغرافیای نقش مهمی داشته، و فضایی برای اندیشه و عمل مشترک میان کنشگران در مقابله با تبعیض و خشونت جنسی فراهم کرده است.

اگرچه که فضاهای شهری و مجازی مبتکرانه و هوشمندانه توسط کنشگران فمینیستی استفاده شده و می‌شوند، در دهه‌های اخیر محققان نشان داده‌اند که شبکه‌های اجتماعی، به خصوص در منطقه‌ی خاور میانه، تنها عملکردی رهایی‌بخش ندارد، بلکه به طور فزاینده‌ای به ابزاری دولتی برای سرکوب بدل گشته است (لبر و آبراهام، ۲۰۲۱). سانسور، دستکاری محتوا، خشونت سایبری توسط نیروهای دولتی و یا کاربران و گروه‌های ضد زن، برخی مثال‌هایی است که ابعاد رهایی‌بخش شبکه‌های اجتماعی را کمرنگ می‌کند. اقتدارگرایی شبکه‌ای (مک کینان، ۲۰۱۰) نمونه‌ای از چالش‌هایی هستند که پیش روی کنشگران فمینیست که دامنه‌ی فعالیت‌شان متمرکز بر فضای مجازی است قرار دارند. اقتدارگرایی شبکه‌ای به بهره‌برداری دولت‌ها از امکانات و تجهیزات فناوری‌های ارتباطی و اینترنت، با هدف حفظ، کنترل و در انحصار گرفتن قدرت، اشاره دارد. در مواجهه با سیاست‌های محدودکننده دولتی و ناکارآمدی نسبی پلت‌فرم‌های شبکه‌های اجتماعی در حل این معضلات، کنشگران فمینیستی با بهره‌برداری همزمان

از هر دو فضای مجازی و حقیقی، توانسته‌اند تا حدودی از تاثیر چنین چالش‌هایی بر فعالیت‌های خود بکاهند.

۲. همبستگی فمینیستی و رویکردهای جغرافیایی

محققان فمینیستی واژه‌ی همبستگی را با مطالعه‌ی شکل‌های متنوع تعهدات سیاسی، اهداف و مبارزات مشترک تعریف کرده‌اند (رهبری و دیگران، ۲۰۲۱). نیرا یووال دیویس (۲۰۱۶: ۱۲) از واژه‌ی سیاست‌های عرضی به‌عنوان شکلی از مراوده‌ی جهانی سیاسی استفاده می‌کند، که شرکت کنندگان در آن به عنوان نماینده‌ی گروه‌های هویتی عمل نمی‌کنند. او توضیح می‌دهد نقطه‌ی قوت چنین شکلی از همبستگی ناشی از فهم معرفت‌شناسانه از یک موقعیت سیاسی است، که آن را از ائتلاف رنگین‌کمانی، که به جای سیستم ارزشی مشترک بر اساس استراتژی سیاسی بنا شده، متمایز می‌سازد. به‌علاوه اعتمادی که بر اساس ارزش‌های مشترک شکل می‌گیرد، آن چیزی است که سیاست عرضی را از دموکراسی مشورتی

هابرماسی، آنجایی که افراد به ناچار تفاوت‌های اجتماعی-اقتصادی و به تبع آن سوژگی خود را کنار می‌نهند، تا در امر عمومی شرکت کنند، متمایز می‌سازد. بل هوکس (۱۹۸۶) در مخالفت با نوعی از همبستگی که براساس قربانی-محوری پدید می‌آید، هشدار می‌دهد. به جای آن تشویق به فرمی از جنبش‌های فمینیستی می‌کند، که بر اساس قدرت و منابع مشترک تعریف شده است. او خاطرنشان می‌کند که شکست جنبش‌های خواهرانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ براساس تصور ستم جهانی واحد علیه زنان بود، که عمدتاً توسط فمینیست‌های سفید بورژوازی هدایت می‌شد (نقیبی، ۲۰۰۷). همانند یووال دیویس، هوکس معتقد است که تجربه سیاست فمینیستی مستلزم آن است که اجماعی متعهد و مداوم از علایق، اهداف، باورهای مشترک شکل گیرد (۱۹۸۶).

جودیت باتلر (۲۰۰۴) می‌نویسد گفتمان فمینیستی معمولاً به اشتباه بر پایه‌ی تجربیات فرهنگی واحد، مفروض است. در نتیجه در تلاش برای مبارزه با نادیده گرفته شدن سوژه‌ی زن، فمینیست‌ها گاه و به اشتباه تصویری را ممکن است ارائه

دهند، که نمی‌تواند نماینده‌ی همه‌ی تجربیات زیسته‌ی زنان باشد. او معتقد است چنین رویگری نه تنها امکان‌پذیر نیست، بلکه هدف مطلوب هم نیست. بلکه آنچه ضروری‌ست، آن‌ست که افرادی که در یک ائتلاف حضور دارند، به صورت مسئولانه و آگاهانه دوگانه‌ی شهروند و غیرشهروند، اقلیت و اکثریت را مورد سؤال قرار داده و به چالش بکشند (۲۰۱۶). به این ترتیب او شکلی از همبستگی را تشویق می‌کند که نه براساس جایگاه سوژه یا کنار نهادن تفاوت‌ها، بلکه بر پایه‌ی اهداف و استراتژی‌های مشترک صورت‌بندی شده باشد.

محققان فمینیستی ریسک و خطرهای بالقوه در تحقق همبستگی فمینیستی را در بزنگاه‌های تاریخی و جغرافیایی شرح داده‌اند. نیما نقیبه‌ی به جنبش فمینیستی زنان در روزهای آغازین انقلاب ۵۷ ارجاع می‌دهد و توضیح می‌دهد که شکست نسبی جنبش به علت نگاه مخدوش به فمینیسم بین‌المللی بود که بر پایه‌ی نگاه دوگانه‌ی گفتمان غربی و ضدامپریالیستی شکل گرفت. او بیان می‌کند که اقدامات کنشگران فمینیست در غرب، که در حمایت از سیاست‌های

ضد امپریالیستی بود، مورد بهره‌برداری نیروهای مرتجع مذهبی برای افزایش فشار بر جنبش زنان ایرانی قرار گرفت. این فهم نادرست از همبستگی جهانی، به عقیده‌ی نقیبه‌ی، در خدمت گفتمان مذهبی حاکم قرار گرفت تا فمینیسم را کالایی صادراتی از غرب در جهت بهره‌برداری سیاسی و ایدئولوژیک معرفی کنند. برای فائق آمدن به دوگانگی‌هایی که از نگاهی اصالت‌گرا به غرب در مقابل شرق سرچشمه می‌گیرند، زینه (۲۰۰۶) پیشنهاد می‌کند، چارچوب فکری و سیاسی فمینیستی ناگزیر از اتخاذ نگاهی ست که همه‌ی اشکال ستم اعم از نژادپرستی و مردسالاری را در بگیرد، با این هدف که نوعی از همبستگی را پی‌ریزی کند که گوناگونی اهداف و استراتژی‌های فمینیستی در آن قابل صورت‌بندی و دستیابی باشد.

با گسترش تکنولوژی‌های ارتباطی و مهاجرت‌های فراملی، سیاست‌های فمینیستی با چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی روبرو شده است. رهبری و دیگران (۲۰۲۱) سیاست‌های همبستگی مبتنی بر ارزش‌های فمینیستی را از نگاه دیاسپورا بررسی

کرده‌اند. آنان با تمرکز بر کمپین‌های مرتبط با حجاب، نشان داده‌اند که همبستگی با زنان مسلمان در جوامع سکولار مستلزم رویکردی حساس و مسئولانه در انتخاب ابزار، روش‌ها و رویکرد است. به نظر آنان، به جای نگاه تقلیل‌گرایانه به حجاب به دوگانه‌ی سرکوب/توانمندسازی که در فعالیت‌های برخی کمپین‌ها گفتمان غالب است، نگاه موشکافانه به مبارزات سیاسی زنان، فهمی عمیق از سیاست‌های مکانی و توازن قدرت، و تعهد به دیدگاه تقاطع‌گرا (اینترسکشنال)، می‌باید در مرکز کمپین‌های فراملیتی که در تلاش برای استقرار همبستگی فمینیستی هستند، قرار گیرد. در حالی که فضای مجازی به صورتی کارآمد در خدمت چنین اهداف و سیاست‌هایی قرار گرفته است، در مواردی از حل منازعات قدرت، نابرابری و بی‌عدالتی بازمانده‌اند. به‌منظور اجتناب از ارائه‌ی تصویری واحد و همگون از سوژه‌ی زن ایرانی به‌عنوان فرض پایه‌ی کنشگری فمینیستی، لازم است تا توجه عمیق‌تری به چگونگی شکل‌گیری و ساخت فضای واقعی و مجازی در تعامل باهم انجام شود. رویکردهای جغرافیایی که تفاوت‌ها و شباهت‌ها را در فضای جهانی به رسمیت

می‌شناسد، می‌تواند نگاه دربرگیرنده و تقاطع‌گرا به واژه‌ی همبستگی را تقویت بخشد.

۳. ادبیات نظری فمینیستی ژئوپلیتیک

مطالعات فمینیستی ژئوپلیتیک شکاف موجود میان جغرافیای فمینیستی و جغرافیای سیاسی را از طریق تعریف چارچوب نظری و سیاسی که ژئوپلیتیک در آن جنسیت-محور می‌شود، پوشش می‌دهد. چنین چارچوبی پاسخ‌های مکانمند و در عین حال سیاسی به روابط جهانی در مقیاس‌های چندگانه را شامل می‌شود (هیندمن، ۲۰۰۴). به این ترتیب، ژئوپلیتیک فمینیستی ابزار تحلیلی را فراهم می‌کند که فراسوی مقیاس دولت-ملت به‌عنوان تنها واحد مطالعه برای مفصل‌بندی کنشگری دموکراسی‌خواه و آزادی‌طلب، می‌رود. در حالی که رویکرد ژئوپلیتیک به‌طور سنتی صرفاً معطوف به نقش دولت-ملت است، ژئوپلیتیک انتقادی و فمینیستی فهم سنتی از صلح، جنگ و خشونت را به چالش می‌کشد تا نگاه دقیق‌تری از چرخش

قدرت در مقیاس‌های جغرافیایی متنوع به دست دهد (هیندمن، ۲۰۰۴، پرات، ۲۰۲۰). رویکرد فمینیستی سیاسی-جغرافیایی، در نتیجه به بازتعریف مرزهای سیاست می‌پردازد تا از این طریق سیاست‌های تحول‌زا و آزادی‌بخش را که توسط افراد، گروه‌های در مقیاس‌ها و فضاهاى مختلف جغرافیایی انجام می‌گیرد، به رسمیت شناخته شود (استهیلی و کافمن، ۲۰۱۳).

با در نظر گرفتن بدن به عنوان سوژه و ابژه‌ی ژئوپلیتیک، مطالعات ژئوپلیتیک فمینیستی نه تنها نگاه‌های تقلیل‌گرا و سنتی به خشونت و امنیت را بازتعریف کرده (هیندمن، ۲۰۰۴، اسمیت، ۲۰۱۲، و مایر، ۲۰۱۳)، که مفهوم سیاست جهانی را هم بازنگری کرده تا امر شخصی و روزمره به‌عنوان عاملی حائز اهمیت در تمرین و مقاومت در برابر قدرت ژئوپلیتیک معرفی شوند (پرات، ۲۰۲۰). تمار مایر (۲۰۱۳) شرح می‌دهد که چگونه نگاه سلسله‌مراتبی و ایستا به مفهوم مقیاس جغرافیایی در جنگ بوسنی-هرزگوین در دهه‌ی ۱۹۹۰ را کنشگران زن به چالش کشیدند. او توضیح می‌دهد با وجود این که جنگ در داخل مرزهای یوگسلاوی سابق در جریان

بود، مداخلات کنشگران، به‌خصوص فعالان زنان و فمینیست‌ها، جنگ را به مسئله‌ی جهانی بدل کرد. با فراهم آوردن فضایی که در آن زنان قادر به اشتراک‌گذاری تجربیات شخصی و تنانه‌ی خود از خشونت‌های جنگی شدند، برای اولین بار در ۱۹۹۶ تجاوز جنسی به‌عنوان جنایت علیه بشریت اعلام شد. مایر استدلال می‌کند که تأثیر مهم سازمان‌های جهانی و بین‌المللی در مبارزه با خشونت علیه زنان، آن‌جا که بسیج نیروها در تمامی ابعاد و مقیاس‌های جغرافیای در جریان بود نمایانگر سیالیت مقیاس‌های جغرافیایی است. مطالعه‌ی حاضر از نگاهی سیال به مقیاس، هم‌جهت با چارچوب تئوریک فمینیسم ژئوپلیتیکی بهره می‌گیرد، تا به فهم بهتری از نحوه‌ی کنشگری فمینیستی در استفاده از فضاهای واقعی و مجازی کمک کند. با تمرکز بر دو نمونه‌ی موردی «دختران انقلاب» و «دیده‌بان آزار»، جنبه‌های فراملیتی و چند مقیاسی فعالیت کنشگران فمینیست در ایران مورد تأکید و بحث قرار خواهد گرفت.

کمپین‌های ضد حجاب اجباری در زمره‌ی مستمرترین تلاش‌های زنان و کنشگران ایران در جهت تحقق حق برابر هستند. به فاصله‌ی کوتاهی از انقلاب ۵۷، بعد از این که [آیت‌الله] خمینی قانون حجاب اجباری در اماکن عمومی را اعلام کرد، بسیاری از زنان برای اعلام مخالفت با این قانون به خیابان آمدند. با بروز و رشد استفاده از تکنولوژی‌های ارتباطی، به‌مرور در دهه‌های اخیر اعتراضات ضد حجاب اجباری اشکال متنوع و متفاوتی به خود گرفت. از میان شناخته‌شده‌ترین آن‌ها به کمپین‌های آزادی‌های یواشکی و چهارشنبه‌های سفید می‌توان اشاره کرد. در میان محققان ایرانی بحث‌های زیادی در زمینه‌ی این کمپین‌ها شکل گرفته است (خویی، ۲۰۱۸، احمدی خراسانی ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، رحیمی ۲۰۲۰). دختران خیابان انقلاب یکی از مهم‌ترین و تاریخی‌ترین تحرکات زنان در مقابله با حجاب اجباری بوده که اهمیت آن در پرتو انقلاب ژینا دوچندان نمود پیدا کرده است. سرآغاز این جنبش در سال ۱۳۹۷ کم‌وبیش همزمان با اعتراضات به سوءمدیریت اقتصادی و سیاسی دولت و نرخ بالای تورم، اتفاق افتاد زمانی که ویدا موحد طی یک

پرفورمنس تاریخی در خیابان انقلاب در تهران روسری از سر گرفت. در حالی که حجاب اجباری در ایران مورد توجه بسیاری از محققان قرار گرفته، فعالیت‌های کنشگران فمینیست در سایر حوزه‌ها غالباً به حاشیه رانده شده است. یکی از این موضوعات که در پیوند عمیق با مسئله‌ی پوشش زنان قرار دارد، خشونت جنسی در فضاهای عمومی شهری است. گروه دیده‌بان آزار در سال ۱۳۹۶ توسط جمعی از کنشگران در ایران با هدف رؤیت‌پذیر کردن و مبارزه با اشکال مختلف خشونت جنسی در فضاهای عمومی تشکیل شد. اعضای گروه پوسترهایی با محتوای آموزشی چاپ و در فضاهای عمومی شهری مثل تاکسی، مغازه، ایستگاه‌های مترو و غیره، با هدف افزایش آگاهی عمومی در مورد ناامنی در استفاده از فضاهای عمومی که اغلب متوجه زنان می‌شود، نصب کردند. به علاوه نقشه‌های آنلاین در وبسایت دیده‌بان، به کاربران اجازه می‌داد که تجربه یا مشاهده‌ی خود از خشونت جنسی در شهر را گزارش دهند. با انجام این کار آنان توجه عمومی را معطوف به محدودیت‌ها و خطراتی

کردند که با حضور و استفاده‌ی روزمره زنان از فضاهای شهری در ارتباط است.

۴. همبستگی فمینیستی و شهر

مثال‌هایی از این دست، نمایانگر همبستگی فمینیستی است که بر پایه‌ی تجربیات زیسته‌ی مشترک از تبعیض و خشونت سرچشمه می‌گیرد. با وجود این، به جای استفاده از گفتمانی قربانی-محور برای تعریف همبستگی، فعالان زن و فمینیست از منابع در دسترس در فضاهای شهری بهره‌جسته تا حقوق و عاملیت خود را بازپس گیرند. همبستگی در نتیجه بر اساس تعریف هدف مشترک قوام یافته است (باتلر، ۲۰۰۴)، تا نه تنها مردسالاری نهادینه در ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود را به چالش بکشد، بلکه فضاهای شهری را از آن خود کند. در جنبش دختران خیابان انقلاب، شرکت کنندگان از همان‌های شهری، مثل جعبه‌ی برق و مخبرات شهری، به‌عنوان سکویی برای اجراگری حق آزادی

پوشش استفاده کردند. خسروی اوریاد (۲۰۲۰: ۱۳۰) استدلال می‌کند اجرای نمادین کشف حجاب به سکوه‌های شهری، به‌عنوان اله‌مانی مهم در جریان این اعتراضات، معنایی سیاسی بخشیده است. با استفاده‌ی هوشمندانه از اله‌مان‌های شهری به‌ظاهر بی‌اهمیت و روزمره، زنان فضاهای شهری را پس می‌گیرند و پیوندهای سیاسی در قالب مقاومت‌های گروهی و محلی برقرار می‌سازند. به همین ترتیب، دیده‌بان از فضاهای رؤیت‌پذیر شهری استفاده کرد تا دانش و آگاهی عمومی درباره‌ی آزار جنسی که زیست روزمره‌ی زنان در شهر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، را ارتقا دهد. به این ترتیب فضاهای عمومی شهر نه تنها این امکان را فراهم می‌کنم که زنان اختیار بدن خود را بازپس گیرند و سوژگی خود را به اجرا بگذارند، که راه را برای ایجاد گفتگو، هم‌فکری و عملی جمعی در جهت ایجاد فضای امن شهری، را باز می‌کند. در نتیجه فضای شهر و خیابان به‌عنوان بخش مهمی از سیاست رسمی مطرح می‌شود.

۵. جنبه‌ی فراملیتی همبستگی فمینیستی

ویژگی فراملیتی کنشگری فمینیستی تا حد زیادی مرهون استفاده‌ی گسترده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی است. در نمونه‌ی دختران انقلاب، زنان ایرانی و غیر ایرانی در خارج از کشور، از هشتگ دختران انقلاب استفاده کردند تا همبستگی و حمایت خود را با افراد در داخل کشور و مخالفت با حجاب اجباری نشان دهند. همبستگی ایرانیان در خارج کشور، از مرزهای جغرافیایی فرامی‌رود، هرچند خودشان به طور مستقیم تحت قانون تبعیض آمیز حجاب اجباری قرار ندارند. فراملیتی بودن کنشگری در فعالیت‌های گروه دیده بان آزار هم قابل‌رصد هست. برای پرداختن به مسئله‌ی آزار جنسی، اعضای گروه از تجربیات زنان و کنشگران مصری و شباهت و تفاوت‌های ساختار سیاسی- اجتماعی بین دو کشور بهره برده‌اند. یکی از اعضای گروه توضیح می‌دهد:

کنشگران مصری تجربه‌ای طولانی و غنی در مبارزه با خشونت جنسی داشتند و تحقیق‌های بسیاری در این خصوص انجام شده بود. چالش‌های شبیه به ما داشتند. آن‌ها هم برای فعالیت‌هایشان تحت فشار زیادی بودند تا میان رادیکال بودن و امنیت یکی را انتخاب کنند. ما هم در ایران با این موضوع مواجهیم. چون دولت، جدا از بحث محتوا، نسبت به هر نوعی از فعالیت گروهی حساس است (مصاحبه خرداد ۱۴۰۱).

با ساختن شبکه‌های فراملیتی که از مرزهای جغرافیای و تقسیم‌بندی‌های نژادی عبور می‌کند، فضایی ایجاد می‌شود که کنشگران در سراسر منطقه از تجربیات هم در مقابله با ساختارهای سیاسی و اجتماعی پدرسالارانه و ارتجاعی الهام می‌گیرند. اوسترلینک و دیگران (۲۰۱۶) از اشکالات موجود در ایجاد سیاست‌های همبستگی محدود به نگاهی ملی‌گرایانه، که در آن شیوه‌های پیچیده‌ی پیوند افراد و گروه‌ها را در نظر ندارد، صحبت کرده‌اند. به نظر آنان مفهوم همبستگی که اغلب بر اساس یکسان‌سازی فرهنگی و محدودیت‌های جغرافیایی تعریف شده است، باید با نوعی از همبستگی که

برپایه‌ی فعالیت‌های مکان-مند و روزمره شکل می‌گیرد، جایگزین شود. همبستگی فمینیستی، آن‌طور که در کنشگری دختران انقلاب و دیده‌بان آزار نمود می‌یابد، نشان‌دهنده‌ی رویکرد جدیدی از همبستگی است که تنها معطوف به یک دولت-ملت به‌عنوان تنها مرجع تبعیض و خشونت جنسی نیست، بلکه فراتر می‌رود تا فرمی از سیاست متکثر را برپایه‌ی این‌جا و اکنون شکل دهد.

۶. چندمقیاسی بودن همبستگی فمینیستی

همان‌طور که اشاره شد، کنشگران به شیوه‌های گوناگون از فضا برای ایجاد شبکه‌های همبستگی در جغرافیای گوناگون استفاده کرده‌اند. آنچه که در نمونه‌های اشاره شده مشترک است مرکزیت بدن در چنین کنشگری‌هایی است. به بیان دیگر زنان کنشگر از مواجهه‌ی بدن‌مند و روزانه‌ی خود با فضا بهره گرفته‌اند تا شبکه و سوژگی جمعی را در ضدیت با نیروهای غالب مردسالارانه تشکیل دهند. با این حال، این

کنشگری فضایی در سطح فرد باقی نمی‌ماند. با رؤیت‌پذیر کردن و اجرا کردن سوژگی خود در فضای مجازی و حقیقی، این شبکه‌های همبستگی مقیاس‌های بزرگ‌تر را فرا می‌گیرد، از محله و شهر و کشور گرفته تا فراسوی آن. شرکت‌کنندگان در جنبش دختران انقلاب از کنشگری اجرماند ویدا موحد، که به‌طور گسترده در شبکه‌های اجتماعی بازتاب پیدا کرد، الهام گرفتند و شبکه‌ی همبستگی و حمایت خود را، علی‌رغم سرکوب گسترده‌ی دولتی، در مقیاس شهر گسترش دادند. به این ترتیب موضوع به‌ظاهر بی‌اهمیت روزمره و شخصی در مرکز کنشگری در مخالفت با ساختار زن‌سیتزانه‌ی حاکمیت قرار گرفت. به‌طور مشابه تجربه‌ی مواجهه با فضای شهری که به واسطه‌ی بدن زنانه، دستخوش خشونت می‌شود، نشان می‌دهد ساختار پدرسالارانه و زن‌ستیز محدود به دولت و سیاست‌های دولتی نیست، بلکه بخش جدانشدنی از زندگی روزمره‌ی شهری است. بعد از تأسیس گروه دیده‌بان آزار، داوطلبان از شهرهای مختلف پوسترهای تهیه شده را برای بازنشر در فضاهای عمومی تکثیر کردند. در نتیجه مقیاس‌بندی مجدد ژئوپلیتیک، آن‌طور که اسمیت

(۲۰۰۱) از آن یاد می‌کند، از کنشگری فمینیستی در جریان است که خود را محدود به روابط قدرت در یک جغرافیای بسته نمی‌بیند. استقرار و پیشبرد همبستگی فمینیستی، همان‌طور که از چنین تجربیاتی برمی‌آید، در یک مقیاس واحد امکان‌پذیر نیست، بلکه به طور همزمان در مقیاس‌های چندگانه عمل می‌کند (مایر، ۲۰۱۳).

۷. چالش‌های کنشگری مجازی

با وجود این که شبکه‌های اجتماعی مجازی به ابزارهای مؤثری برای کنشگری فمینیستی بدل شده‌اند، دولت‌های اقتدارگرا از استراتژی‌های مختلفی برای محدودیت کردن و به انحراف کشاندن فعالیت‌ها در جهت منافع خود استفاده می‌کنند. تاکتیک‌های اقتدارگرایی شبکه‌ای (مک کینن، ۲۰۱۰) اخیراً و به طور فزاینده‌ای علیه تعداد زیادی از اکانت‌های فمینیستی با تعداد فالوور بالا به کار گرفته شده است. به دنبال این حملات سایبری ۲۳ نهاد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر و حقوق

زنان، بیان‌های را امضا کردند تا این حملات را محکوم کنند و شرکت متا را وادار به همکاری بیشتر با کنشگران فمینیستی برای ارتقای امنیت سایبری کنشگران فعال در صفحات مجازی کنند. در تلاش برای دفع حملات سایبری علیه حساب‌های کاربری کنشگران فمینیستی، سطح کارایی و عملکرد در کنترل و مدیریت محتوای پلت‌فرم‌های شبکه‌های اجتماعی به زبان فارسی به اندازه‌ی زبان‌های انگلیسی و اروپایی نیست. یکی از محققان «آرتیکل ۱۹»، یک سازمانی بین‌المللی حقوق بشر برای ارتقای آزادی بیان در فضای مجازی توضیح می‌دهد:

شرکت متا از منابع متفاوتی برای مدیریت زبان‌های غیر انگلیسی و غیر اروپایی استفاده می‌کند. سطح دقت معمولاً کمتر است. برای مثال کنشگران ممکن است مورد تهدید و خشونت آنلاین قرار بگیرند و پلت‌فرم به سرعت می‌تواند مشکل را برطرف کند. اما اگر همان تهدید در فضای فارسی‌زبان اتفاق بیافتد، حل مشکل چالش‌برانگیز است. به این

خاطر که احتمالاً منبع مناسب برای ارزیابی تفاوت‌های زبانی محدود است (مصاحبه تیر ۱۴۰۱).

به این ترتیب تبعیضی دوگانه علیه کنشگران فمینیست تحت رژیم‌های سرکوبگر، فعالیت‌های مجازی را با محدودیت و چالش مواجه می‌کند: اولاً، تقابل با فضای سانسور و خشونت آنلاین دولتی، ثانیاً ناکارآمدی شبکه‌های اجتماعی در حل این محدودیت‌ها. چنین محدودیت‌ها و چالش‌هایی در کنشگری که صرفاً محدود به فضای مجازی است، اهمیت تکیه به فضای واقعی شهر را بیش از پیش پررنگ می‌کند.

جمع‌بندی

شرایط مستمر جنگی، نزاع سیاسی میان کشورهای منطقه، و سرکوب دولت‌های اقتدارگرا، زندگی روزمره‌ی جوامع خاورمیانه را به‌طور غیر قابل‌انکاری تحت‌شعاع قرار داده است. در سایه‌ی ساختارهای متعدد و متقاطع ستم، تبعیض و استثمار،

کنشگران حقوق زنان و فمینیست‌ها از امکانات فضای مجازی و واقعی برای ایجاد شبکه‌های همبستگی بهره‌جسته‌اند. این فعالیت‌ها فرصتی فراهم می‌کند که به‌جای بازتولید تصویر قربانی و تضعیف شده از زن، برای بازپس‌گیری عاملیت و حقوق خود در مقابله با ساختار ضد زن و مردسالارانه‌ی حاکم بر جامعه، از منابع و فرصت‌های موجود استفاده کنند. به‌علاوه همبستگی فمینیستی به‌طور فزاینده‌ای از تفاوت‌های ملی و نژادی فرامی‌رود، تا سوژه‌ی جمعی بر پایه فضای روزمره قوام یابد. استقرار شبکه‌های شهری و مجازی همبستگی به کنشگران فمینیستی اجازه می‌دهد تا فضایی برای تمرین سیاست خلق کنند که مقیاس آن فرای دولت-ملت است (هیندمن، ۲۰۰۴)، تا فضای بدن، محله، شهر، کشور و ورای آن امتداد می‌یابد. با تمرکز به بدن و تجربه‌ی بدنمند از فضای شهر در کنشگری خود، فعالیت‌های دختران انقلاب و دیده بان آزار، بار سیاسی به فضا و زمان روزمره‌ی شهر تزریق کرده است. با وجود این‌که فضای مجازی ابزار مهم و کاربردی برای تقویت همبستگی شبکه‌های شهری است، سانسور و کنترل محتوا و فعالیت‌های مجازی از جانب دولت،

کارکرد شبکه‌های اجتماعی آن‌لاین را کم‌رنگ کرده است. در مواجهه با تهدیدها و محدودیت‌های چند سویه، ضرورت اتکا به هر دو فضای مجازی و واقعی برای تحقق همبستگی فمینیستی دوچندان نمود پیدا می‌کند.

جنبش ژبنا و هنر اعتراضی

نسرین طالبی سروری

پارادایم اخلاقی تولید اثر و مسئله‌ی «وساطت»

خیزش اعتراضی «زن، زندگی، آزادی» اینک پس از گذشت بیش از سه ماه توانسته است ابعادی از ماهیت همچنان شکل‌پذیر خود را عیان کند و همراهی بسیاری را در شکل‌دادن به کنش‌هایی داشته باشد که تحت نام هنر اعتراضی در جریان است. در طول تاریخ، تاکتیک‌های اعتراضی در برابر قدرت‌ها و اشکال انقیاد با شکل‌گیری انواع روایت‌های مقاومتی نهان و عیان همراه بوده، از ادبیات عامیانه و سرودهای زمزمه‌شده زیر لب دهقانان و رعایا گرفته تا هنرهای نمایشی و تئاتر، و همین‌طور دوره‌های متأخرتر هنر آوانگارد. ارتباط میان هنر و سیاست، ارتباطی پیچیده است که بنا به شرایط تاریخی و سیاسی متفاوت عناوین گوناگونی مانند هنر

متعهد، هنر انقلابی، هنر اعتراضی و ... به خود گرفته، و ارزیابی هر کدام نیازمند در نظر گرفتن الگوهای مسلط در فضای سیاسی، حوزه‌های عمومی اجتماعی و فرهنگی در نگاهی کلی‌تر، و تغییر تدریجی این الگوهاست.

هرچند نمی‌توان روایت‌های مقاومت در جنبش کنونی را یکپارچه قلمداد کرد و واجد ویژگی‌هایی یکسان دانست، اما بسیاری از آن‌ها با محوریت نمایش بدن سرکوب‌شده و شکنجه‌شده، و نمایش تجمیع بدن‌ها شکل گرفته‌اند و اکثراً در قالب پرفورمنس‌هایی نمودار می‌شوند که متضمن حضور ایرانی‌های داخل و - به خصوص - خارج از ایران است. این مطلب درباره‌ی این مجموعه از آثار و کارهای هنری است که خود حجم بسیاری از هنرهای اعتراضی را تشکیل می‌دهند و بنا بر آنچه توضیح داده خواهد شد از یک پارادایم کلی پیروی می‌کنند که ژاک رانسیر آن را «پارادایم اخلاقی تولید تصویر» می‌داند. مطلب پیش رو ابعاد این شکل از تولید تصویر و کارکرد آن در فضای اجتماعی ایران، تلاقی آن با

حمله به نهاد هنر، و نهایتاً در دیدگاهی کلی‌تر، شکل‌گیری آن را در بستر جنبش کنونی بررسی می‌کند.

به‌طور کلی، در این پرفورمنس‌ها و بسیاری از آثار گرافیکی با محوریتِ تجمیع بدن‌ها قرار است رنج رفته بر بدن معترضان در ایران به‌نوعی تجربه شود: بازیگران لحظه‌ی رنج و ستم را نمایش می‌دهند، آن‌ها بر زمین دراز کشیده و بخش‌هایی از تن‌شان به رنگ خون است (لحظه‌ی تیرخوردن و مردن)، طناب‌های دار را بر دست گرفته و خود را حلق‌آویز کرده‌اند (لحظه‌ی اعدام)، وضعیتی عکاسی‌شده از بدن خدانور لجه‌ای را اجرا می‌کنند (لحظه‌ی شکنجه)، قالبی یخی به شکل ایران و به رنگ خون درآمده را به مدت چند ساعت با دستان و بدن‌نگه می‌دارند تا آب شود، و مواردی دیگر. در وهله‌ی اول به‌نظر می‌آید اجرای نمادین شکنجه، مرگ، اعدام و هر قسم ستم، هم‌بستگی جمعی‌ای را که به‌وجود آمده است با زبان بدن و تصویر نمایش می‌دهد و هم خود نقشی فعال در این همبستگی ایفا می‌کند. بی‌آن‌که منکر این حقیقت شویم که در این جنبش، سویه‌هایی درخشان از همراهی دیده شده و خواهد شد،

خود این پرفورمنس‌ها و چیدمان‌ها که هم هنرمندان و تصویرسازان و هم مردم خارج از عرصه‌ی هنر را به کنش‌گری واداشته اغلب عملاً از تأثیرگذاری و انتقال تجربه درمی‌مانند.

مؤثر نبودن این پرفورمنس‌ها را شاید بتوان در ارتباط با بازتولید یک لحظه از شکنجه‌ی خدانور لجه‌ای آشکار ساخت؛ بازتولیدهایی که در قالب پرفورمنسی واحد نیستند بلکه چیدمانی از اجراهای جداگانه‌اند، و تصور «جداگانه با هم بودن» را به ذهن متبادر می‌کند. از همین‌جا معضلات آغاز می‌شوند. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا ایجاد حس همدلی لزوماً تنها زمانی صورت می‌گیرد که فرد خود را عیناً در وضعیت ستم قرار دهد؟ مگر وقتی صحبت از تخیل رنج دیگری می‌کنیم (تخیلی که مفهوم جنبش و نهضت و مقاومت از خلال آن زاده می‌شود) منظورمان این نیست که درک درد ضرورتاً به واسطه‌ی «تجربه‌ی شخصی و بی‌واسطه» صورت نمی‌گیرد؟ از قرار معلوم برای انسان کنونی که روزبه‌روز سیاست‌زدوده‌تر می‌شود و «زندگیِ وقف سیاست» یا

پراکسیس - با همان تغییر مارکسیستی از آن - بیشتر و بیشتر رنگ می‌بازد، تکثری نیز که به گفته‌ی آرنست شرط زندگی سیاسی است تنها در قالب امری همسان درک‌پذیر می‌شود: من فقط زمانی در مبارزه به شما می‌پیوندم که مصیبت گریبان شخص خودم را گرفته باشد. از این رو، هنر زاده‌شده در دل جنبش ما نیز (در اغلب موارد) هیچ‌گونه امکانی را میسر نمی‌کند که بتوان به واسطه‌ی آن تکثر رنج انسانی در سطوح مختلف جامعه را تخیل کرد، در حالی که از قضا در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که بخش قابل توجهی از آن به اشکال گوناگون به ستوه آمده است. حتی این همراهی و تکثر در خود جنبش بهتر دیده می‌شود تا هنری که قرار است هم‌دلانه و برانگیزاننده باشد (برای مثال همراهی بخشی از مردان با زنان آغازنده‌ی این جنبش). با وجود این، تصور تجربه‌ی عینی، اتفاقاً همان منطقی است که چنین اجراهایی از آن تبعیت می‌کنند - از طرفی گویی باید به‌عین ستم را تجربه کرد تا به درکی از وضعیت ستم‌دیده رسید، از طرف دیگر واضح است که این نظام پیچیده‌ی دیگری‌ساز که ستمی عریان را بر خدانور لجه‌ای تحمیل می‌کند، خود بر پایه‌ی توزیع ناعادلانه‌ی

امکان‌هایی سوار است که شرایط را برای تجربه‌ی عینی ستم برای یک فرد و تجربه‌نکردن آن برای دیگری فراهم می‌کند. از این‌رو، چنین نمایشی که محتوای آن صورت‌بدن‌های یکی شده است، درحالی که بسیاری از این بدن‌ها حتی در ظاهر هم نتوانسته‌اند از پس این معادله برآیند (بدن فربه آن مرد ساکن اروپا را در نظر بیاورید)، تئاتری ناجور و چیدمانی یکدست از ناهمگن‌هاست و تا آنجا پیش می‌رود که حتی ماهیتی مزورانه و پوپولیستی پیدا می‌کند. کافی‌ست در نظر آوریم که آن «بدن» حتی در همان لحظه‌ی ژست «نمادین» در برابر دوربین هم حاضر نیست زیست یک بلوچ را تجربه کند، چه برسد به کلیت آن و تجربه‌ی فرایند پیرامونی شدن او را، فرایندی که دقیقاً این نمایش با تکرار فقط یک لحظه‌ی عکاسانه از آن، از آگاهی به آن طفره می‌رود. نباید از تکرار چندباره‌ی این کلمات و مفاهیم طفره رویم (به قول اسکار نکت کلمات منسوخ نمی‌شوند تا زمانی که موضوعاتی که بر آن‌ها دلالت دارند کماکان پا برجاست): هنر در جامعه‌ی مبتنی بر روابط سرمایه‌ارتباط ارگانیک خود با موضوعش را از دست داده است و از هم‌گسستگی این ارتباط باعث

تنزل یافتن آن به سطح بیرونی‌اش و تبدیل هنر به محصولی انتزاعی و مستقل از ارتباط شده است. این پرفورمنس مصداق تجزیه و گسست چنین ارتباطی با موضوع خود از طریق تقلید از محتوای یک عکس است. کار عکاسی، وقتی در فهم همگانی به محصول نهایی‌اش یعنی یک عکس فروکاسته می‌شود، منتزع‌کننده‌ی سوژه‌ی عکاسی‌شده از واقعیت تاریخی و عینی آن است. در اینجا برساخته‌شدن تاریخی سوژه‌ی طبقاتی به نمود بیرونی شیئیت یافته‌اش تنزل یافته، و آن چه محصول این ساخت تاریخی است خاصیتی شیء‌واره می‌یابد و از طریق پرفورمنس در بدن‌ها قابلیت شبیه‌سازی پیدا می‌کند. در نهایت، ما با کاری انتزاعی مواجهیم و این انتزاع هم دقیقاً همان زمانی رخ می‌دهد که پرفورمنس می‌خواهد ارتباطی بی‌واسطه با جامعه و امر انضمامی برقرار کند. بدن‌های یکی‌شده همچون شبحی بر فراز جامعه شناور می‌شود.

این فقدان تخیل در چنین اجراهایی یا به عبارتی دیگر کنش هنری برپایه‌ی محاکات، چنان‌که ژاک رانسیر در ارتباط با اقسام هنر سیاسی معاصر توضیح می‌دهد، نمایان‌گر بازگشت

به پارادایم اخلاقی تولید هنر است. این پارادایم متضمن ارتباطی ویژه یعنی ارتباطی علی میان کار هنری یا کنش خلاق و تأثیرگذاری این کنش بر جامعه است: تأثیری بسیج کننده، شوراننده و انگیزاننده؛ به این معنا که ارتباطی مشخص و مستقیم میان خودِ کار، آموزش اخلاقی تماشاگر و تحریک او به عمل و مداخله برقرار است. این منطقی است که به طور کلی قرار است تماشاگر را بیدار و فعال کند. البته این پارادایم که طبق آن «بدن‌های زنده در حکم تجسم سراسر حس امر مشترکند» و کارایی هنر را در آنجا می‌بیند که هنر خود را کنار زند، از خودش فراتر رود و مستقیم به قلب جامعه راه یابد، دست کم تا زمان افلاطون قدمت دارد. این در اولویتی که افلاطون برای رقص نسبت به تئاتر قائل بود قابل ردیابی است. اما امروز در کسوتِ مدرنِ ضدیت با بازنمایی خود را نمودار ساخته است، یعنی اگر بازنمایی ناکارآمدی خود را در تأثیرگذاری بر جامعه و ایجاد تغییرهای کلان به کرات نشان داده (مثلاً عکس ژورنالیستی بارها از این حیث به نقد کشیده شده که به بیننده‌ی بورژوا صرفاً فضای امن خودش را یادآوری می‌کند)، گویی باید اصولاً از «وساطت» عبور کرد

و به‌طور مستقیم درگیر کنش شد. گویی باید آن سطح واسطه‌ی بازنمایی و، همانطور که در برخی کنش‌های هنری شاهدیم، احتمالاً رفته‌رفته خود هنرمند را کنار زد، یعنی هنرمند در تعریف رمانتیکِ آن را- او که در خلوت خود می‌نشیند و با یادآوری واقعه، از پی درنگ و تأمل، اثری هنری یا ادبی می‌آفریند.

این همان شعار هنرمندان آوانگارد است که نهاد هنر- یعنی واسطه‌ی ارتباط هنرِ خودآیین‌شده‌ی جامعه‌ی بورژوازی با خود جامعه- را نقد می‌کردند و درصدد بودند هنرِ خود را با زندگی و امر روزمره پیوند دهند و آن را واجد خصیصه‌ی کارایی اجتماعی سازند. هنر آوانگارد در پی شکستن این واسطه بوده است و همزمان با آن در آگاه‌ساختن هنرمندان و مخاطبان هنر به وجود این واسطه نقشی مهم داشته است. چه بپنداریم این جنبش هنری، در پی ایجاد ارتباط هنر با زیست روزمره، جنبشی شکست‌خورده است چه نقش مهم آن را در آگاه‌ساختن به نهاد و سطح وساطتِ پیروزی آن قلمداد کنیم، بی‌شک میل به تهییج بدن‌ها و درخواست از مخاطب برای

مداخله کردن در امور سیاسی و اجتماعی یا به عبارتی شکل گرفتن هنر مداخله گر، یکی از نتایج مهم جنبش آوانگارد است که نه تنها به موازات هنر سیاسی با واسطه (هنر متعهد برای مثال) در جریان است بلکه در زمانه‌ی شکل‌گیری جنبش‌ها دست بالا را می‌گیرد. (البته باید اشاره کرد آنچه امروز در بخش عظیمی از هنر اعتراضی جنبش کنونی می‌بینیم به‌شکلی تقلیل‌گرایانه و صرفاً در امر مداخله‌گری با جنبش تاریخی آوانگارد پیوند دارد).

اما رانسیر این منطق علی را به پرسش می‌کشد، و هنر را اصولاً برحسب تاثیرگذاری مستقیم بر جامعه قرائت نمی‌کند. می‌توان این سؤال را مطرح کرد که چه خط ربط مستقیمی میان این تجمیع انتزاعی بدن‌ها، آن‌گونه که توصیف شد، و عملی انقلابی برای سرنگونی رژیم منقادکننده‌ی بدن‌ها برقرار است؟ اگر تاکنون این اجراها نتوانسته‌اند چنین تأثیر عملی‌ای بگذارند می‌توان دست کم یکی از پاسخ‌ها را در همین توقع نهفته در آن‌ها جست. همان‌طور که گفته شد، این توقع در سنت محاکات ریشه دارد، محاکات از آنچه حقیقی است، از

منشأیی خاص که حق است و غایتی که مبتنی بر تربیتی خاص است. محتوای این هنر به همین منوال برحسب حقیقت داشتن یا کاذب بودن آن تعیین می‌شود، یعنی هنرهای راستین و هنرهای دروغین؛ هنر راستین به زعم افلاطون آن است که اجتماعات را به درستی متأثر می‌سازد. به همین شکل، حقیقت یا حق^۴ آن زمان که به فاکت کاسته می‌شود، که اغلب در همین زمانه‌ی بحران‌های سیاسی و در ببحوحه‌ی رواج اخبار و پروپاگاندا‌ی سیاسی رخ می‌دهد، هنر نیز در تقلید از حق و حقیقت به محاکات از فاکت‌ها روی می‌آورد، یعنی تقلیل آن چیزی که باید باشد به آن چیزی که هست و جاری است. امروزه هنر مبتنی بر چنین حقیقتی هم می‌شود باز تولید خود واقعیتِ ستم، چون آن‌چه در فاکت‌ها داده شده چیزی جز ستم عیان نیست. اما در خود فقر یا ستم جنبه‌ای انقلابی نهفته نیست، بلکه باید در آن، شیوه‌ی رسیدن به شرایط انقلابی را جست. آنچه بعد از گذشت چند ماه شاهد آن هستیم چرخشی در بسیاری از معترضان، احتمالاً به دلیل شکل گرفتن حسی از سرخوردگی، از تشویق به مبارزات خلاق خودانگیخته به تکثیر لاجرم خودِ تصویر و خبرِ ستم است. اگر

نتوان در مبارزات خلاقِ خودجوش به قدمی در راه پیروزی رسید، لاجرم مبارزه در ساحت‌های گوناگونش که بی‌شک یکی از آنها کنش‌گری هنرمندانه است، به این پناه می‌برد که ستمگری و سرکوب را همواره در پیش چشمان نگه دارد.

آنچه عجیب‌تر است، به‌خصوص برای جامعه‌ای که از آیین‌های دینی خسته شده و برای اعراض از مناسکِ تحمیلی و مزورانه‌ی تجربه‌ی گرسنگی و فقر در انواع مناسبت‌هایی چون رمضان و محرم و ... طغیان می‌کند، تکرار همین تجربه‌ورزی اخلاقی و میل به تقدیس مرگ و شهادت در اقسام مقاومت و همین‌طور هنر اعتراضی است. معمولاً در وضعیت‌های استثنایی که قیام‌ها فراگیر می‌شود و سوژه‌های سرکوب‌شده در اعتراض هم‌صدا می‌شوند، تمامیت‌های صوری بورژوازی فرومی‌پاشند. این که صوری‌بودن رابطه‌ی مناسک عزا و هم‌حسی با مظلومان در این نظام ایدئولوژیک دینی با شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه‌اش که لحظه‌به‌لحظه فرودستان را فرودست‌تر می‌کند هویدا نمی‌شود شاید به این دلیل است که مناسکِ تظلم‌خواهی و جایگاه قربانی داشتن ریشه‌های عمیقی

در بطن جامعه دوانده و چنان نهادینه شده که خود به‌عنوان الگویی برای اعتراض استفاده می‌شود، الگویی که مظهر آن ستاندن جان خود و در نمونه‌ی اخیر خودکشی یک معترض در رودی در فرانسه است.

حذف وساطت تقریباً از همان اوایل این خیزش خود را در داخل ایران در قالب روی گردانی از گالری‌ها هم نمودار کرده است. این اعلام موضع را که با پاشیدن رنگ خون بر در یکی از گالری‌های تهران به نمایش گذاشته شد باید فراتر از مسئله‌ی همکاری نکردن یک بنگاه اقتصادی کوچک با اعتصاب‌ها دید. جدای از ضرورت بررسی اینکه اعتصاب چه زمانی و از سمت چه کسانی کارساز است، این موضع ظاهراً بیشتر موضعی است علیه خود سازوکار هنر در ایران، هنری که هم در طول چندین دهه فعالیت خود به شکل کنونی به‌ندرت توانسته اثری عرضه کند که برهم‌زننده‌ی وضع موجود باشد و هم در کلیت خود، یعنی آنچه «مجموعه‌ی هنر» به ذهن متبادر می‌کند، بخشی مهم از روابط سرمایه قلمداد می‌شود. به‌هررو، درست است که تصور فعالیت یک

چنین مجموعه‌ای در این شرایط بحرانی از سمت بخش قابل توجهی از معترضان پذیرفتنی نیست، اما این پرسش مطرح می‌شود که چرا یک مجموعه با تمام عوامل درگیر در آن، یعنی هنرمندان، دلالان، مخاطبان هنر و ... باید به یک مکان عینی فیزیکی تقلیل داده شود. مگر کلیت این مجموعه در گردش چنین نظامی مؤثر نیستند؟ چرا هنرمندی که تاکنون در همین فضاها اثر خودش را ارائه می‌داد می‌تواند «روال سابق» را در تحکیم سرمایه‌ی نمادین و اجتماعی خود ادامه دهد و به شکل دیگر، با تبلیغ کار خود در رسانه‌ها و فضاهای مجازی، به گردش این مجموعه کمک کند؟ («یادمان ژینا امینی» اثر باربد گلشیری را به ذهن بیاورید). این سؤال به جد پیش می‌آید که چرا تاکنون کم‌ترین مقاومت‌ها و اعتراض‌ها با چنین سازوکاری صورت نگرفته بود، آیا جز این است که به‌زودی (حتی در همین لحظه) این عرصه‌های عینی و ذهنی سرمایه به کار خود ادامه می‌دهند و جامعه‌ی هنر، حتی اگر شده در جایی خارج از یک گالری، گردهم می‌آید و همان نظام موجود برقرار می‌شود؟ بایستی کلیت مجموعه‌ی هنر کنونی ایران، با تمام عوامل و نیروهای سازنده و روابط

گسترده‌تر فرهنگی، اجتماعی، فضایی و اقتصادی آن نقد شود، و این کاری است که نمی‌تواند صرفاً در مواقع بحرانی، آن هم با تقلیل مجموعه به یک مکان بیرونی صورت بگیرد. باید پذیرفت حذف وساطت در هیچ‌یک از اشکال خود، چه حذف مکان عرضه و فروش هنر و چه خود اثر به معنای کلاسیک آن یا بازنمایی، نتوانسته الگوهای غالب را برهم‌زند و رخنه‌ای در آن‌ها ایجاد کند، و حتی، به قول رانسیر خود از یک گفتمان غالب تثبیت‌شده تبعیت می‌کند که سعی شد تحت نام پارادایم اخلاقی تا حدی تشریح شود.

قیام «زن، زندگی، آزادی» جنبشی خودانگیخته و خودجوش است که با حذف و پشت کردن به میانجی انقلاب یعنی سازمان (میانجی بین نظریه و عمل در نگاه لوکچ) ماهیت یافته است. بی آن که این مقاله قصد و یا حتی توان بررسی تاریخی این مقولات و ارزیابی آنها را داشته باشد، اجمالاً می‌توان اشاره کرد که این قیام مانند بسیاری دیگر از جنبش‌های خاورمیانه و حتی جنبش‌های اتونومیستی سال‌های اول قرن حاضر در اروپا و آرژانتین و... صرفاً به دلیل فقدان

رهبری شکلی خودجوش نگرفت، بلکه این ماهیت خودخوش بی‌رهبر، به دلیل سرخوردگی از تجربه‌های مبارزات سازماندهی‌شده‌ی قرن پیشین و اعلام براءت از آنها و تقدیسِ شورش‌های خودانگیخته هم بود. اعتقاد به اتونومیس (مستقل عمل کردن جنبش‌های اجتماعی) یا اراده‌باوری، مبتنی بر این ایده است که مبارزات سازمانی که در نظریه‌ی مارکسیسم ارتدوکس واجد ساختاری دیالکتیکی یعنی برآمده از دیالکتیک بین ذهن و عین است، عملاً اختیار و عاملیت سوژه را فدای وضعیت عینی کرده است، و باید با پس دادن این اختیار به سوژه، عاملیت انقلابی او را فعال کرد. هرچند، چنان که در نقد این جنبش‌ها گفته شده است بهادادن بیش از اندازه به خودمختاری و عاملیت سوژه می‌تواند منجر به چشم‌پوشی بر واقعیت و پذیرفتنِ خوش‌بینانه‌ی شکست‌ناپذیری کارگران اجتماعی شود. گفتن اینکه «ما اکثریتیم، ما اینجایم، ما شکست‌ناپذیریم» یا بخشیدن قدرت مطلق به «انبوه خلق» مانند همان تجمیع بدن‌ها، هاله‌ای از بدنه‌ای واحد بر فراز جامعه به وجود می‌آورد که فارغ از هر وساطتی هوای اتحاد را در سر آنانی می‌اندازد که جز زنجیرهایشان چیزی برای

از دست دادن ندارند ولی در نتیجه‌ی این رویکرد انتزاعی ممکن است دوباره در همان زنجیرها در لعابی تازه گرفتار شوند. این گونه است که نظریه، آن زمان که می‌پندارد انضمامی‌ترین امر را یافته است، چیزی انتزاعی را جایگزین آن می‌کند.

در نظرگاه‌های انقلابی پیشین نیز بی‌شک تأکید بر مبارزه‌ی خلق و عاملیت سوژه وجود داشت اما نه به این معنی که توده در نوعی کیفیت خودسامان رها شود با این ایده که تکرار مبارزات خودانگیخته در گذر زمان باعث می‌شود خلق مبارز خود منافع جمعی‌اش را پیدا کند، یا مبارزات محلی راه خود را در سازماندهی پیدا خواهند کرد. جدای از آنکه چه اعتقادی به نظریه‌های انقلابی پیشین داشته باشیم، واقعاً جای سؤال است که در جامعه‌ای که یک کار گروهی ساده به راحتی پیش برده نمی‌شود چگونه ایده‌ی مقاومت‌های خرد و مبارزات خلاق خودجوش به ذهن خطور می‌کند؟ چه رسد به اینکه آیا اصلاً می‌توان این خرده مقاومت‌ها را، حتی اگر شکل بگیرند و استمراری داشته باشند، به بدنه‌ای واحد و یک استراتژی کلان برای مبارزه‌ای عمومیت یافته و فراگیر پیوند زد و به آنها

جهت داد؟ راه‌حل بدیل در زمان حذف و فقدان استراتژی واحد چیست؟ هنر کنشگر و جنبش خودانگیخته در حذف این میانجی‌ها، بازتاب در رسانه و از همه مهم‌تر در خصایص توده‌وار (هرکسی می‌تواند هنرمند شود و هرکسی فعال سیاسی) به سرحد یکدیگر رسیده‌اند و در قالب مبارزه‌ی خلاق آیینی یکدیگر می‌شوند.

اگر نمی‌خواهیم با استیصال محض و از سر سرخوردگی چشم به راه مداخله‌های بیرونی و تحریم و انزوا باشیم (که ظاهراً به همین سمت هم پیش می‌رویم) شاید یک راه برای ما این باشد که مجدداً به اهمیت وساطت توجه کنیم. در هنر باید از شر محاکات رهایی یافت و از پارادایم‌های اخلاقیِ هنجارگذار که الگوهای تولید را بر مصادیق حق و باطل سوار می‌کنند یا به عبارتی از «سلطه‌ی قانون‌گذارانه‌ی حقیقت بر گفتمان‌ها و تصاویر» خارج شد. شاید باید توهم ارتباط‌های عریان با جامعه را کنار زد، توهمی که خود را به صورت واقعیت نمودار ساخته است درحالی‌که در همین حال حاضر بزرگ‌ترین شکل ارتباط با واقعیت از طریق رسانه‌ها و فضاهای مجازی

شکل می‌گیرد، فضاهایی که حتی برای کار مطبوعاتی هم اهالی خبر از آن حذف شده‌اند (گردانندگان خود ژورنالیست و کارشناس و شهروندان خود عکاس‌اند). رسانه چندی است که در فقدان حوزه‌های عمومی مولد دست بالا را در شکل‌دهی به تجربه‌ورزی گرفته است و به‌راستی در افق چنین فضاهایی یعنی رسانه‌ها و فضاهای ارتباطی‌ای چون اینستاگرام باید در این گفته با بنیامین همراه بود که تجربه‌گری از ارزش تهی شده است، آن‌چنان که بشر حتی به دنبال تجربه‌ی جدیدی هم نیست. بشر خود را از شر تجربه خلاص کرده است. دیگر از پیچیدگی زندگی هم خسته شده و به دنبال معجزه است: خود را بکشم، شاید در ورای آن معجزه‌ای رخ دهد. در واقع می‌توان گفت که رسانه، به‌واسطه‌ی دسترس‌پذیر کردن فرایندهای تولید و توزیع هنر برای عموم، می‌تواند مقوم رژیم دیداری مبتنی بر محاکات یا همان پارادایم اخلاقی هنر باشد، چون این فرایندها را از نیاز به تخصص مبرا کرده است، درحالی که خود، به‌عنوان یک میانجی، جایگزین حوزه‌های عمومی مولد مانند هنرها و ادبیات شده است. مقاومت در برابر الگوهایی که رسانه بر ساخت تصویر غالب کرده است و نه

شاید در برابر خود آن- که تلاشی بیهوده برای بازگشت به اقتضائاتِ پیش از عصر جهانی شدن است- می تواند نوید هنری را دهد که با برانگیختن کنجکاو و حساسیت‌ها و نه خشم و احساسات، برای رسیدن به شرایط بهتری که مد نظرمان است یاری‌مان دهد، هنری که حتی بعضی از فضاها و چهره‌های رسانه‌ای را از خود دور و نه آنکه مجذوب خود کند. ما در وضعیت اضطراری به سر می‌بریم، ولی هنر و تصاویر تولیدشده در این وضعیت، اغلب با تبعیت از گفتمان هژمونیک رسانه، تثبیت‌کننده‌ی امر موجود شده‌اند به جای این که اضطراری را در آن ایجاد کنند. هنر به مثابه خبر و هم‌چنین هنر به مثابه موعظه، که بخش بزرگی از این نمایش‌های کنونی است، گذرا و آنی است، در لحظه تحریک می‌کند و خاموش می‌شود، فریب‌دهنده و مزورانه است، فرصت‌طلب و منفعت‌طلب است، ظاهری اخلاق‌گرا و گرایشی آیینی دارد، زمخت و عاری از تخیل است، نمودی از یک جامعه‌ی توده‌ای است و همان خصایصی را ترویج می‌دهد که می‌خواهد از آن‌ها عبور کند. اگر این خصایص در مجموعه‌ی دولت آشکارا دیدنی است، باید پذیرفت در نسبتی دیگر در سطح

جامعه هم پراکنده است، و فرافکنی آن‌ها به دولت و تبدیل کردن آن به یک شیء مستقل و بیرون از سطح جامعه تلاشی است جهت مبراکردن خود از آن خصایص و نادیده گرفتن نقش تاریخی خود در به وجود آمدن وضعیت کنونی. بنا به گفته‌ی کاوه احسانی دولت اتمی خودکفا نیست که با تحمیل اراده‌ی سیاسی خود در مقابل جوهر بسیط دیگری به نام جامعه ایستاده باشد، مرزهای آن با جامعه مغشوش است، هرچند به وضوح در شکل دهی به عرصه‌ی سیاسی، نیروی مادی بسیار مهمی است. همچنین، باید پذیرفت سطح وساطت هنر خودآیین که از خلال فاصله‌گیری از واقعیت داده‌شده، از خلال تفکر و تخیل شکل می‌گیرد، هنر را واجد موجودیت یا یک وضع وجودی خاص می‌کند که شرط لازم (و نه قاعداً کافی) برای سیاسی‌شدن هنر است، نه سیاست به معنای امر جمعی در هنر، بلکه به معنای تلاشی برای «تغییر شیوه‌های فعلی نمایش حسی و شکل‌های بیان» که امروزه همان شیوه‌ی غالب بیان در رسانه‌ها و بیانگری از طریق رسانه است. هنر رهایی‌بخش یا همان هنر وقف سیاست، با هر تعریفی که می‌خواهیم از آن داشته باشیم، باید

در ایران امروز بتواند در بخشی از وضع وجودی خویش با ظرافت در برابر خصایص توده‌وار که ناشی از رسانه‌ای شدن هنر و مقوم اشتراک دولت و جامعه‌اند موضع بگیرد و این تنها از رهیافت فاصله با واقعیت و توجه به واسطه‌مندی آن ممکن می‌شود نه غرق شدن بی‌واسطه در آن.

در شرایط کنونی تفوق رسانه و میل به دیده‌شدن توسط دیگری غربی و مددجویی از او، چنین سوژه‌ای که از شیوه‌های حسی کنونی بیان فاصله بگیرد و در آن گسستی ایجاد کند بسیار دشوار می‌نماید، اما بیایید به تعبیر بنیامین «امیدوار باشیم که هر از گاهی «فرد» اندکی انسانیت به توده‌ها بیخشد، آنها که روزی به او ادای دین خواهند کرد، با سرمایه‌ای چندین برابر آنچه به آنها بخشیده بود».

...حکایت همچنان باقی است

علیرضا بهتویی

آیا سرکوب می‌تواند جنبش‌های اجتماعی را خاموش کند؟

قتل ژینا امینی دختر کرد ۲۲ ساله در جریان بازداشت توسط گشت ارشاد تهران در ۲۶ شهریورماه ۱۴۰۱ جرقه‌ی شعله‌ور شدن اعتراضات وسیعی شد که جنبش فراگیر «زن، زندگی، آزادی» نام گرفت. مسئولان جمهوری اسلامی به جای درک پیام اصلی این جنبش، تنها با سرکوب، زندانی کردن و سپس اعدام عده‌ای از جوانان معترض، تلاش کردند که این بار هم اعتراض‌ها را «جمع کنند». جان باختن بیش از ۵۰۰ جوان و هزاران مجروح تاکنون نتیجه‌ی این اشکال گوناگون خشونت حکومتی بوده است. این قتل‌ها، چوبه‌های دار، توهین و تحقیر، شکنجه و آزارهای جنسی در بازداشتگاه‌ها، آسیب‌های سهمگینی بر روح و روان دختران و پسران جوانی که برای

«حسرت یک زندگی معمولی» - مثل بقیه‌ی جوان‌های دنیا - به خیابان‌ها آمده بودند، بر جای گذاشته است. خشم و نفرت علیه این سرکوب‌ها در جامعه‌ی ایران و افکار عمومی جهان و احترام و همبستگی با جوانان و زنان ایرانی، حاصل این سرکوب‌های بی‌رحمانه بوده است.

پس از گذشت نزدیک به چهار ماه از شروع اعتراضات، این جنبش اکنون، لااقل در شکل خیابانی آن محدودتر شده و وارد مرحله‌ی نوینی از تحول خود شده است. پژوهش‌ها درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی، تأکید دارند، که روند همه‌ی جنبش‌های اجتماعی را باید به شکل چرخه‌ها و دوره‌های پی‌درپی دید، که در زمان معینی اوج می‌گیرد، بعد روندی آرام‌تر دارد، و سپس اوج تازه‌ای می‌گیرد. حرکات اعتراضی از یک گروه اجتماعی به گروه‌های دیگر گسترش پیدا می‌کند، کنشگران تازه‌ای وارد صحنه می‌شوند، اشکال سازمان‌یافته و خودبه‌خودی جابه‌جا می‌شوند، ایده‌ها و خواست‌های جدیدی مطرح می‌شوند و شیوه‌های اعتراض (در کنش متقابل با برخورد حکومتیان) تغییر می‌کنند

(Tarrow, 2011). چنین تبیینی از جنبش اجتماعی، رخدادهای بزرگ مثل انقلاب‌ها را هم، با این نگاه دینامیک توضیح می‌دهد و بر آن است که این تحولات، یک‌باره و در یک ضرب اتفاق نمی‌افتد تا به ثمر برسد. برای مثال، انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، با هجوم به باستیل شروع نشد. سلسله‌ای از حوادث را پیش از آن تجربه کرده بود. انقلاب ۱۳۵۷ ایران را هم که نگاه کنید، از مراحل مختلف و موج‌های گوناگون گذر کرد، بالا و پایین داشت و مجموعه‌ای از حرکات بود که یک روند را می‌ساخت و نه یک حرکت تک‌مرحله‌ای (Rasler, 1996).

هاشم آقاجری (تاریخدان و فعال سیاسی)، این مفهوم را به یک زایمان تشبیه کرده است و می‌گوید: وقتی که یک جامعه آستان تحولی بزرگ است، زمانی که قرار است با سلسله‌ای از اعتراضات، زایمانی صورت بگیرد و پدیده‌ی نوی از دل کهنه زاده شود، شما شاهد چرخه‌ها و دوره‌های مختلفی از دردهای زایمان هستید، که اوج می‌گیرد و بعد آرام می‌شود. هرچه به زمان تولد نزدیک‌تر می‌شوید، فاصله‌ی بین این

دردهای زایمان کم تر و کم تر و دردهای ناشی از آن جدی تر می شود.

با این مقدمه، به سؤال مرکزی این نوشته می پردازم که: آیا جنبش های اجتماعی با سرکوب خاموش می شوند؟ آیا، سرکوب معترضین، به تنهایی می تواند مردم ناراضی را به سکوت وادارد؟ آیا بگیر و ببند و زندان کردن معترضین، اعدام تعدادی از آنان برای ترساندن بقیه، موفق خواهد شد که حاکمان دیکتاتور را بر مسند قدرت پایدار نگهدارد؟ پاسخ کوتاه من آن است که نه. چنان که تالیران (روحانی و دیپلمات برجسته ی فرانسوی که در دوره های توفانی انقلاب فرانسه و حکومت ناپلئون بازیگر بزرگی در صحنه بود) می گفت: «شما با سر نیزه همه کار می توانید بکنید، اما روی آن نمی توانید بنشیند».

اما پیش از پاسخ مشروح به این سؤال، چکیده‌ای کوتاه از پژوهش‌های اخیر جامعه‌شناسی درباره‌ی سازوکار پایداری حکومت‌های غیر دموکراتیک را در زیر می‌آورم.

سیستم‌های حکومتی در همه‌ی جوامع، (از جمله نظام‌های غیردموکراتیک) با نارضایتی و اعتراضات شهروندان خود روبرو می‌شوند. در این سیستم‌ها وقتی که مردم از گردش امور ناراضی می‌شوند، وقتی رشد روزمره‌ی ناکارآمدی‌ها در عرصه‌ی اقتصادی و اجتماعی مردم را به تنگ می‌آورد، زمانی که به جای توسعه، پس‌رفت، فساد، بی‌عدالتی و نابرابری را در تمامی عرصه‌های زندگی می‌بینند، وقتی که به این نتیجه می‌رسند که تقصیر مشکلات اقتصادی، گرانی و بیکاری، آینده‌ی ناروشن و کمبودهای موجود، به گردن بی‌کفایتی سیستم حاکم است، لاجرم به اعتراض دست می‌زنند. اما وقتی که «جامعه‌ی مدنی» (**civil society**) زنده و سر حال در

این جوامع، سرکوب شده‌اند، زمانی که احزاب سیاسی مخالف و رسانه‌های آزاد وجود ندارد و یا زیر سایه‌ی شمشیر همیشه آویزان اخطار، خودسانسوری و تعطیل‌اند. وقتی اتحادیه‌های کارگری و سایر انجمن‌های داوطلبانه و گروه‌های دارای منافع و علایق مشترک ممنوع و یا زیر فشار هستند. هنگامی که سیستم آموزشی قرار است جوانان را با ایدئولوژی حاکمان مغزشویی کند و اندیشه‌ی انتقادی را برنمی‌تابد. کوتاه سخن آن زمان که سپهر عمومی (**The public sphere**) محل مناسبی برای نیروهای منتقد برای ابراز نارضایتی، انتقاد و اراییه‌ی راه‌حل نیست، آن‌گاه انفجار صورت می‌گیرد. زیرا که این نهرها و کانال‌های مختلف به وجود آمده توسط سازمان‌های جامعه مدنی هستند که می‌توانند نارضایتی و کاستی‌ها را در خود بگیرند و به‌سوی راه‌حل هدایت کنند (Habermas, 2020) جذب مؤثر مشارکت گروه‌های خارج از حکومت در سازمان‌های گوناگون جامعه‌ی مدنی و فراهم آوردن فضاهایی برای بحث و گفتگو، برای کشمکش و نیز فعالیت سیاسی و اجتماعی در بستر این سازمان‌ها

شرایطی را فراهم می‌کند که موافقت و رضایت مؤثر شهروندان حاصل می‌گردد.

سؤال اکنون آن است که ساختارهای قدرت در جوامعی که «جامعه‌ی مدنی» سرکوب و ضعیف شده‌اند، چگونه و با کدام سازوکارها تلاش می‌کند که به حیات خود در شرایط بروز بحران در دوران نارضایتی‌ها ادامه دهد و پابرجا بماند؟ در همین جا باید تأکید کنم که ثبات و پایداری در نظام‌های دموکراتیک که «جامعه‌ی مدنی» سرزنده و فعال دارند، بسیار ماندگارتر است. در مقابل آنها، نظام‌های غیر دموکراتیک، (از کشورهای سابقاً اقمار اتحاد شوروی تا دیکتاتورهای آسیا، آفریقا و آمریکای جنوبی)، را داریم که به دلیل ناتوانی «جامعه‌ی مدنی»، پی‌درپی با انقلاب و فروپاشی مواجه شده‌اند و یا بی‌ثباتی‌های درازمدت را تجربه می‌کنند.

برپایه‌ی پژوهش‌های علوم اجتماعی (Carey, 2009; Dukalskis & Gerschewski, 2017; Earl, 2011; Geddes, Wright, Wright, & Frantz,

2018; Gerschewski, 2013; Goldstone & Tilly, 2001a; Lachapelle, 2022; در (Pierskalla, 2010; Tanneberg, 2020

تحلیل خیزش‌های اجتماعی باید چهار عامل را مورد بررسی قرار داد:

(۱) دولت و دستگاه سرکوب آن،

(۲) معترضینی که به شکل فعال در صحنه هستند و معمولاً بین ۳ تا ۵ درصد شهروندان را تشکیل می‌دهند،

(۳) بقیه‌ی شهروندان کشور که با دقت مبارزه‌ی گروه اول و دوم را نظاره می‌کنند، و

(۴) بازیگران خارج از آن کشور، همسایگان و قدرت‌های بزرگ

گروه سوم که تاکنون در بررسی‌ها کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است، در مقاطعی، نقش تعیین‌کننده در سیر حوادث دارند. این که آنها به همدلی با معترضان آرام‌آرام به صحنه اعتراضات وارد شوند (مثل انقلاب ۱۳۵۷ در ایران) و یا بخش‌هایی از آنها، از ترس برنامه‌های اپوزیسیون یا خطرات احتمالی از جنبش‌های انقلابی به حمایت از دیکتاتورها (که قول آرامش، امنیت، ثبات و دفاع از منافع آنها را می‌دهند) برخیزند، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرانجام جنبش‌های اجتماعی دارد. امر اخیر در کودتای ۱۹۷۳ ژنرال پینوشه در شیلی و یا کودتای ۲۰۱۳ عبدالفتاح سیسی در مصر اتفاق افتاد.

براساس نتایج پژوهش‌های یاد شده در بالا، سه راه کار مختلف، برای پایدار ماندن از سوی حکومت‌های غیر دموکراتیک به کار گرفته می‌شود.

اول - سرکوب

دیکتاتورها از هر دو شکل «پوشیده» و «آشکار» سرکوب برای بی‌اثر کردن فعالیت‌های مخالفان خود استفاده می‌کنند (Davenport, 2015). زیر نظر گرفتن، شنود مکالمات، اختار و تذکر و به سازمان‌های امنیتی فراخواندن مخالفان از مثال‌های نوع اول است. در پاره‌ای موارد هم، ترور و سر به‌نیست کردن افراد معین یا دوختن پاپوش‌های مالی و اخلاقی، علامت به دیگران است که باید حواس‌شان را جمع کنند تا به چنین سرنوشتی دچار نشوند. این تضییقات بیشتر در شرایط عادی حیات دیکتاتوری‌ها به کار گرفته می‌شود. در شرایط بحرانی، با سرکوب‌های بسیار خشونت‌آمیزتر تلاش می‌کنند که صدای معترضین را خاموش و جنبش اعتراضی را «جمع کنند». از جمله‌ی این شیوه‌ها، دستگیری گسترده، شکنجه، تجاوز و تلاش برای اقرار اجباری و نیز اعدام و کشتار معترضین را می‌توان برشمرد. در این سرکوب‌ها هم نیروهای رسمی و هم نیروهای شبه‌نظامی به میدان می‌آیند. چنان که جنیفر ارل (Earl, 2011) می‌نویسد: تمام تجارب گذشته نشان می‌دهد که هرچه یک خیزش یا جنبش اجتماعیا اجتماعی بیشتر حکومت را بترساند و تهدید کند،

میزان به کارگیری سرکوب و ابعاد خشونت هم گسترده‌تر می‌شود. اما چنان که در بالا هم اشاره کردم، نتایج تمامی پژوهش‌ها متفق هستند که سرکوب به تنهایی نمی‌تواند، دیکتاتوری‌ها را پایدار نگاه دارد. لذا، حکومت‌های دیکتاتوری، در کنار استفاده از ابزار سرکوب، سازوکارهای دیگری را هم به خدمت می‌گیرند.

دوم - گسترده‌تر کردن پشتیبانان در داخل و در صحنه‌ی بین‌المللی

در مورد اول تلاش بر آن است الف- قشرهای اجتماعی وسیع‌تری، از طریق دادن امتیازات، به پایه‌ی اجتماعی رژیم اضافه شوند. ب - نخبگان برخی گروه‌ها (از سیاسی تا اقتصادی، از دانشگاهی تا نظامی و مذهبی، از هنری تا ورزشی، به همکاری و حتی شراکت (co-optation) در حدی معینی در حاکمیت برگزیده شوند (Dukalskis & Gerschewski, 2017).

در صحنه‌ی بین‌المللی هم سعی بر آن است که با نزدیکی با همسایگان و عقد پیمان دوستی و اتحاد گسترده با قدرت‌های جهانی پشتیبانی وسیع‌تری برای حکومت حاصل شود.

سوم - تلاش برای استحکام مشروعیت

پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهند که تلاش برای مشروعیت، پراهمیت‌ترین جنبه‌ی حیات حکومت‌های خودکامه است (Maera, 2020). استبدادها تلاش می‌کنند از طریق ادعاها، نمادها، روایت‌ها، اعمال و یا رویه‌های گوناگون باور مردم به حاکمیت خود را به دست آورند یا پرورش دهند. نکته‌ی اساسی این است که هنگامی که رژیم‌ها با سازوکارهای گوناگون مدعی مشروعیت حکومت‌هایشان هستند، مردم (به هر دلیلی) در مورد آن ادعاها چه اعتقادی دارند؟

برای تحکیم مشروعیت نظام‌های دیکتاتوری چهار سازوکار به شرح زیر به کار گرفته می‌شود:

الف- بهبود کارآیی اقتصادی، رشد بیشتر برای رفاه شهروندان و ایجاد ثبات سیاسی- اجتماعی

یک قرارداد اجتماعی پنهان بین مردم و حاکمان مستبد وجود دارد. تا زمانی که رژیم نیازهای مادی و امنیت مردم را تأمین می‌کند، نیازی به اعتراض و تلاش برای تغییر اوضاع سیاسی از سوی شهروندان نیست. در عین حال پژوهش‌های مختلف نشان داده است که رژیم‌های دیکتاتوری در برابر دشواری‌ها و بحران‌های اقتصادی، بسیار شکننده‌تر هستند. لذا، پی‌آمد مشکلات اقتصادی، بی‌گمان اعتراضات وسیع مردمی در این کشورهاست. عدم ثبات سیاسی و اجتماعی هم، فرار سرمایه‌ها و تردید در سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی را به دنبال دارد، که به نوبه‌ی خود، بیکاری و فقر بیشتر را دامن می‌زند.

ب- انتخابات

تنوع فراوانی در برگزاری انتخابات در نظام‌های اقتدارگرا وجود دارد (Gandhi & Lust-Okar, 2009). این که

انتخاب، کدام ارگان‌های تصمیم‌گیری و با چه قدرتی را دربر می‌گیرد؟ چه کسانی اجازه‌ی شرکت دارند؟ رقابت‌ها تا چه اندازه ممکن است؟ تا چه حد این انتخابات، گامی در راه دموکراتیزه کردن سیستم است؟ اما همه‌ی یافته‌ها حاکی از آن است که نظام‌های اقتدارگرایی که انتخابات دارند، ماندگارتر از آن‌هایی هستند که بدون انتخابات هستند. انتخابات در برخی موارد، در خدمت تقسیم قدرت، (گردش نخبگان و گروه‌های اجتماعی) است، که در بالا بدان اشاره شد. انتخابات ممکن است نقش اطلاعاتی نیز داشته باشد. نتایج انتخابات به مسئولان رژیم کمک می‌کند تا پایگاه‌های حمایتی خود و مخالفان را رصد کنند (تا بعد از انتخابات محدودترشان کنند و یا حمایت‌شان را طلب کنند). هر قدر انتخابات آزادتر و عادلانه‌تر از سوی مخالفان تلقی شود، به مشروعیت رژیم در داخل و خارج از کشور، کمک بیشتری می‌کند.

ج- ارشاد و تبلیغ ایدئولوژیک

این یک شیوه‌ی قدیمی است که در رژیم‌های توتالیتر هم به کار گرفته می‌شد. اما در روزگار امروز - به دلیل رشد آگاهی شهروندان و دسترسی به منابع متفاوت برای کسب اطلاع و دانش - کاربرد بسیار محدودتری در مقایسه با سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ آلمان و اتحاد شوروی دارد. هدف از کاربرد این روش آن است که سیستم ایدئولوژیک-سیاسی انحصاری حاکمیت به اشکال گوناگون و همه‌جانبه (آموزش در مدارس و دانشگاه‌ها، استفاده از مراسم مذهبی، جشن‌های ملی، جشنواره‌های هنری، پروپاگاندا‌ی رسانه‌ای و...) در قلب و ذهن شهروندان کاشته شود، تا از آن‌ها «انسان تراز نوین»، یا «مسلمان مکتبی» بسازند.

این روش، اگرچه بیشتر پدیده‌ی سال‌های دور و گذشته است و مؤثریت و کارآمدی بسیار محدودی دارد، اما هنوز در حکومت‌های استبدادی به شکل گسترده‌ای به کار گرفته می‌شود. برای مثال، ولادیمیر پوتین، از ناسیونالیسم روسی (من می‌خواهم به کوری چشم غربی‌ها، عظمت را به روسیه بزرگ

بازگردانم) برای مشروعیت حکومت طولانی‌اش استفاده‌ی مؤثری می‌کند.

رژیم‌های استبدادی که از دل یک مبارزه‌ی انقلابی بیرون آمده‌اند از ایدئولوژی‌هایی که در دوره‌ی پیروزی انقلاب محبوبیت داشت، استفاده‌ی گسترده‌تری می‌کنند. یک جنبه‌ی برجسته در این پروپاگاندهای انقلابی، آن است که هر اعتراض و جنبش مردم ناراضی، «دسیسه‌های دشمنان خارجی است که همواره در حال خرابکاری و توطئه علیه انقلاب در کشور» هستند (Levitsky & Way, ۲۰۱۳).

د- سازوکار انفعال

در این روش هدف آن است که با نمایش قدرت، بزرگ‌نمایی قدرت کنترل و سرکوب حکومت و با تأکید بر یکپارچگی و انسجام آن، انفعال و بی‌عملی را در جامعه دامن بزنند. این امر را برای نمونه در اتحاد شوروی سابق می‌توان دید که چگونه با غلو در قدرت ک.گ.ب سعی بر آن بود که

هر تلاشی برای تغییر را، از پیش، بی‌معنی جلوه دهد. حتی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰، وقتی که این رژیم فوق‌العاده ضعیف بود، شهروندان شوروی هم چنان به‌شدت از ابراز هر اعتراضی می‌ترسیدند زیرا که به این ضعف حاکمان وقوف نداشتند. عین‌همین سازوکار، در غلوه در قدرت ساواک در حکومت شاه ایران و یا توان بی‌کران ارگان‌های امنیتی و سرکوب کنونی عمل می‌کند.

در کنار این تلاش برای نمایش قدرت بی‌کران رژیم در سرکوب، بی‌اعتبار کردن بدیل‌های سیاسی و تأکید بر ضعف و بی‌مقدار بودن آنها پیش می‌رود تا استمرار دیکتاتوری را اجتناب‌ناپذیر جلوه دهد.

در ادامه، چند مورد معین و برجسته‌ی سرکوب‌های موفق تاریخی را بررسی می‌کنیم تا ترکیب سه راهکار مختلف بحث

شده در بالا را برای بقای حکومت‌های غیر دموکراتیک مشاهده کنیم.

کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران علیه نهضت ملی شدن نفت به رهبری دکتر محمد مصدق، مثال کلاسیک کودتاهای نظامی و سرکوب موفق جنبش‌های اجتماعی در جهان در این دوره تاریخی بود. کودتا در برزیل ۱۹۶۴، در شیلی ۱۹۷۳، و در آرژانتین ۱۹۷۶ کم‌وبیش همان روندهایی را شاهد بود که کودتای ۱۹۵۳ در ایران.

در این جا من تنها به طور خلاصه روند حوادثی را بر می‌شمارم که به کودتا و موفقیت آن انجامید. برای مطالعه‌ی مشروح در این زمینه رجوع کنید به نوشته‌های عباس امانت (Amanat, 2017) و علی رهنما (Rahnema, 2014). نکته‌ی مرکزی آن است که سرکوب به‌تنهایی نمی‌تواند پاسخ دهد چرا این کودتاها موفق شدند.

اول- در سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۳۲ وضع اقتصادی کشور، با جلوگیری بریتانیا از فروش نفت ایران، فوق‌العاده وخیم بود. چشم‌انداز بسیار ناروشنی در مورد آینده‌ی اقتصادی وجود دارد. متخصص‌های ایرانی گزارش داده بودند که بدون کمک کارشناسان خارجی، ما امکان بهره‌برداری، استخراج و فروش نفت را نداریم. اوراق قرضه‌ی دولتی، تورم و بیکاری را دامن زده است و صندوق دولت خالی است.

دوم- تشتت گسترده‌ای در صف طرفداران جنبش به وجود می‌آید. آیت‌الله کاشانی، رئیس مجلس شورای ملی به جبهه‌ی دربار و مخالفان مصدق می‌پیوندد. عده‌ای از یاران مصدق در جبهه‌ی ملی (مثل مکی و بقایی) هم انشعاب می‌کنند. حزب توده ایران هم در آغاز به دنبال منافع اتحاد شوروی برای دادن امتیاز نفت شمال بود، بعدتر هم، تا نزدیک روزهای کودتا، مصدق را نوکر امریکا می‌شمرد. درگیری‌های خیابان و خشن سومکا (فاشیست‌های طرفدار دربار) با طرفداران حزب توده ایران، ناامنی اجتماعی را هم دامن می‌زند.

سوم- انعطاف‌ناپذیری مصدق در برابر پیشنهاد ایالات متحده (به‌مثابه میانجی‌کننده میان ایران و بریتانیا) و اصرار مصدق بر سقف خواسته‌ها، در برابر کف آنها، ایالات متحده را هم ناامید می‌کند.

چهارم- به‌مرور، ایالات متحده در کنار بریتانیا قرار گرفت و کودتا برای بازگشت شاه و برکناری مصدق کلید می‌خورد.

پنجم- پس از کودتا، فروش دوباره‌ی نفت و کمک‌های مالی فراوانی به حکومت کودتا از طریق اصل ۴ ترومن رسید، که ثبات معین اقتصادی پدید آورد.

در بالا اشاره کردم که در بررسی تحول جنبش‌های اجتماعی باید چهار عامل را مورد توجه قرار داد. در این ماجرا تکلیف و موضع عامل نخست (یعنی حکومت شاه و ارتش) روشن است. فعالان جنبش اعتراضی، به‌شدت دچار چنددستگی و

تشتت شده‌اند و بخشی از آن به دربار پیوسته است. اکثریت شهروندان کشور (که با دقت مبارزه‌ی گروه اول و دوم را نظاره می‌کنند)، از اوضاع اقتصادی-اجتماعی راضی نیستند و چشم‌انداز روشنی برای کشور در صورت ادامه‌ی جنبش اعتراضی نمی‌بینند. قدرت‌های بزرگ هم که در آغاز در برخورد با این جنبش، سیاست‌های متفاوتی داشتند، پس از رد پیشنهاد ایالات متحده، به سود دربار و علیه جنبش ملی شدن نفت وارد عمل می‌شوند.

جمع که می‌زنیم، سرکوب زمانی موفق شد که همراه با «وضع بد اقتصادی» که نارضایتی مردم را به دنبال داشت، «تشتت در صفوف حامیان جنبش» که ضعف آن آشوب و ناآرامی در کشور را به وجود می‌آورد، و نهایتاً به «شکل گرفتن یک بلوک قدرتمند خارجی» در برابر جنبش، منجر شد. پس سرکوب به تنهایی عامل پایان جنبش نبود. همین عوامل، چنان که اشاره شد، در کودتاهای نظامیان در امریکای جنوبی، در سال‌های بعد هم عمل کرد. داستان حرکت‌های اعتراضی قابلمه‌زنی زنان طبقه‌ی متوسط شیلی در سال‌های قبل از

کودتای پینوشه، در اعتراض به کمبودها در دوره‌ی سالوادور آلنده، حکایت از همین ماجرا دارد که کودتا از پیش، حمایت و یا بی‌طرفی بخشی از شهروندان را همراه داشته است.

کودتای ژنرال عبدالفتاح سیسی در مصر هم نمونه‌ی متأخر همین سرکوب‌های موفق است. محمد مرسی، نخستین رئیس‌جمهور بعد از بهار عربی، که نماینده‌ی اخوان‌المسلمین بود، با موج وسیعی از اعتراضات جنبش به رهبری محمد البرادعی (دیپلمات و سیاستمدار لیبرال مصری، برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل در ۲۰۰۵ و مدیر آژانس بین‌المللی انرژی اتمی) مواجه شد. چند روز پس از اوج‌گیری اعتراضات، هفت تن از وزرای کابینه و نخست‌وزیر مصر، استعفا کردند. ارتش در تیرماه ۱۳۹۲ کودتا کرد و نخست‌هواداران اسلام‌گرایی اخوان‌المسلمین و در ادامه در ماه‌های بعد مخالفان لیبرال و چپ‌گرا را سرکوب کرد.

اندکی پیش از سرنگونی محمد مرسی، عربستان سعودی و سایر کشورهای خلیج فارس چندین میلیارد دلار در اختیار عبدالفتاح سیسی قرار دادند. ایالات متحد آمریکا هم پس از یک سال از نظامیان مصر حمایت کرد و قول ارائه‌ی سالانه‌ی بیش از سه میلیارد دلار کمک نظامی به مصر را داد.

اگر به مدل تئوریک‌ی که در بالا بدان اشاره شد، برگردیم، می‌بینیم که کودتاهای موفق علیه جنبش‌های اجتماعی، تشریح شده در این بخش، تنها بر سرکوب متکی نبودند. سرکوب‌گران، حمایت قشرهای معین اجتماعی را پشت سر داشتند، نخبگان برخی گروه‌ها (به‌ویژه اقتصادی و بخشی از نخبگان سیاسی، و دستگاه نظامی و مذهبی) در کنار آنها بودند. در صحنه‌ی بین‌المللی هم همراهی همسایگان و قدرت‌های جهانی را پشت سر داشتند.

سرکوب جنبش دانشجویان چینی در میدان «تیان آن من» در پکن در سال ۱۹۸۹، در آستانه تحولات دموکراتیک‌ی که در

کشورهای اروپای شرقی و اتحاد شوروی در جریان بود، مورد توجه وسیع رسانه‌های جهان قرار گرفت. در زیر، به طور خلاصه، دلایل موفقیت این سرکوب را با مدل تئوریکی که در بالا تشریح شد، ارائه خواهیم کرد.

برخی عواقب منفی ناشی از رفرم‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ (مثل تورم، فساد گسترده و مهاجرت وسیع از روستا به شهرهای بزرگ، که اکثراً بیکار بودند)، نارضایتی‌هایی را در میان دانشجویان و تحصیل کرده‌های شاغل در بخش دولتی دامن زده بود. در آوریل ۱۹۸۹، مراسم تشییع جنازه‌ی رهبر سابق حزب کمونیست هو یائو بانگ (که به دلیل تعامل با اعتراضات دانشجویان در سال پیش عزل شده بود) بهانه‌ی مناسبی برای تظاهرات دانشجویان فراهم آورد. این تظاهرات در روزهای بعد گسترده‌تر شد، دانشجویان از شهرهای دیگر به آن پیوستند و گروهی از کارگران نیز به حمایت از اعتراضات برخاستند. تظاهرات کنندگان در «میدان تیان‌آن‌من»، بست نشستند. در روز سیزدهم ماه مه، دو روز قبل از سفر گورباچف به پکن، رهبران رادیکال دانشجویی با

استفاده از امکان این دیدار تاریخی و حضور هزاران خبرنگاران خارجی، شروع یک اعتصاب غذا را اعلام کردند. بیش از هشت هزار نفر با این اعتصاب غذاها، کارشان به بستری شدن در بیمارستان‌ها کشید. خواست دانشجویان در این اعتراضات، پایان دادن به فساد دولتی و لغو امتیازات مقامات، افزایش بودجه برای آموزش، آزادی بیان، و حق گفت‌وگو با مقامات حزبی بود. دانشجویان در ۳۰ ماه مه اعلام کردند که اگر نخست‌وزیر وقت لی پینگ (Li Ping) برکنار شود، میدان تیان‌آن‌من را ترک خواهند کرد. اما رادیکال‌ترین جناح این جنبش، بر آن بود که تا ۲۰ ماه ژوئن که کنگره ملی خلق است باید به اشغال میدان ادامه داد. اختلاف میان معترضین بالا گرفته بود. دنگ شیائوپینگ رهبر معنوی حزب و لی پینگ نخست‌وزیر، تصمیم به سرکوب این تظاهرات گرفتند. آنان نخست، تظاهرات بزرگ طرفداران حکومت و مخالفت با دانشجویان را سازمان دادند. سپس در اول ژوئن، سربازان کنترل ایستگاه‌های تلویزیونی و رادیویی پکن را به دست گرفتند. به همه‌ی ساکنان پکن هشدار دادند که در خانه بمانند و تأکید کردند که در صورت تخطی،

ارتش اجازه دارد کسانی را که از مقررات حکومت نظامی سرپیچی می‌کنند را به گلوله ببندد. نزدیک به ۴۰۰ هزار سرباز که بخش عمده‌ای از آنها از مناطق دوردست کشور بودند (مثل مغولستان داخلی) به پکن اعزام شده بودند. اکثر آنها زبان چینی ماندارین (که در پکن صحبت می‌شود) را نمی‌فهمیدند و همین مسأله آنها را نسبت به درخواست‌های معترضان به کلی «ناشنا» می‌کرد. به علاوه، با کنترل مطلق رسانه‌ها از سوی دولت، اخبار مربوط به اعتراضات میدان تیان آن من به مناطق دوردست کشور نرسیده بود، تا این سربازان بدانند، که دانشجویان چه می‌خواهند. نهایتاً ارتش، هزاران تن را به قتل رساند و میدان را از تظاهر کنندگان پاک کرد (Nepstad, Calhoun, 1997; 2014).

اما پس از سرکوب جنبش تیان آن من، چه اتفاقی در چین افتاد؟ دنگ شیائو پینگ اعتقاد داشت که دلیل اصلی فروپاشی اتحاد شوروی ورشکستگی اقتصادی آن بود. لذا به شکل جدی در مقابل شرکای محافظه‌کارش در رهبری حزب کمونیست – که معتقد به حفظ وضع واقعاً موجود بودند – ایستاد. اعلام

کرد که تنها تشدید سرکوب و سخت‌تر کردن کنترل‌های پلیسی-امنیتی مشکلات ما را حل نمی‌کند. از این‌رو، موج بزرگ جدیدی از اصلاحات اقتصادی را بلافاصله در سال‌های پس از سرکوب «میدان تیان‌آن‌من» به راه انداخت (Béja, 2010). وی با تأکید بر این‌که وظیفه‌ی اصلی حزب، قدرتمند و ثروتمند کردن کشور است، نوشت: «توسعه‌ی اقتصادی کشور مهم‌ترین وظیفه‌ی ماست»، این‌که آیا فلان سیاست معین «سرمایه‌داری» یا «سوسیالیستی» است، در کنار این هدف اصلی، ثانوی و کم‌اهمیت است.

در این راه و به‌منظور دستیابی به آن هدف اصلی، دنگ بر اهمیت بازتر کردن اقتصاد کشور، درک مفهوم اقتصاد جهانی‌شده، جلب سرمایه‌گذاری وسیع خارجی، و اجازه دادن انباشت سرمایه و ثروتمند شدن به «کارآفرینان» تأکید کرد. دوم آن‌که در برابر تحصیل کرده‌های در دانشگاه و روشنفکران کشور (که نقش اصلی در اعتراضات ۱۹۸۹ داشتند) هم یک قرارداد اجتماعی تازه قرار داد. دنگ در سال ۱۹۷۸، وقتی که تازه قدرت گرفته بود، از روشنفکران (با

اعلام آنها به عنوان بخشی از طبقه‌ی کارگر)، اعاده‌ی حیثیت کرده و آنان را از جهنمی که انقلاب فرهنگی مائو ساخته بود نجات داد. اما این حمایت، امکانات مادی آنها را بهبود نبخشیده بود. هنوز هم بسیاری از آنان تنگدست بودند. قرارداد اجتماعی تازه‌ی دنگ به آنها اجازه می‌داد تا شرکت بزنند و ثروت‌اندوزی کنند. بسیاری در میان این گروه اجتماعی، از چنین فرصتی سود جستند. با ایجاد این فرصت‌ها و شرایط کاری نوین، اوضاع اقتصادی آنها به طرز چشمگیری بهبود یافت. بسیاری از تحصیل کرده‌ها، شرکت‌های فنی-خدماتی و با فناوری پیشرفته را بنیان گذاشتند و ثروتمند شدند. آن بخش از آنها هم که در دانشگاه و جهان آکادمیک باقی ماندند، فرصت‌های بی‌شمار یافتند تا به جامعه‌ی علمی بین‌المللی بپیوندند و به عنوان پژوهشگر میهمان به دانشگاه‌های غرب اعزام شوند. حقوق، مزایا، فرصت‌ها و شرایط کاری این گروه به طرز چشمگیری بهبود یافت، زیرا که آنها از یک سو نیروی اصلی تظاهرات سال ۱۹۸۹ بودند و از سوی دیگر، موتور نیرومند توسعه‌ی اقتصادی مورد نظر دنگ شیائوپینگ تلقی می‌شدند. با این ترتیب، دنگ استراتژی «گسترده‌تر

کردن پشتیبانان در داخل» و جلب حمایت قدرت‌های جهانی (که امکانات وسیع‌تر برای سرمایه‌گذاری‌های کلان در اقتصاد پویای چین را یافته بودند) به‌خوبی به‌کار گرفت. در عین حال، بهبود بی‌نظیر وضع اقتصادی مردم در این سال‌ها، مشروعیت رژیم را هم به‌شدت افزایش داد.

جک گلدستون (Jack Goldstone) در مصاحبه با یورونیوز فارسی در ۲۶ نوامبر ۲۰۲۲ گفته بود: نیروهای امنیتی جمهوری اسلامی استوارتر از نمونه‌های مشابه در سودان، تونس و یا مصر عمل کرده‌اند. لذا احتمالاً ما شاهد نمونه‌ای مشابه سرکوب اعتراضات در بعد از انتخابات ۲۰۲۰ در بلاروس، در ایران خواهیم بود، که اعتراضات در اندازه و مدت زمان قابل‌توجهی رشد پیدا کرد اما در نهایت از سوی نیروهای امنیتی، سرکوب شد. نکته‌ای که گلدستون به آن اشاره کرده است، نگاه دقیق‌تر به اعتراضات بلاروس در این دوره را ضروری می‌کند.

مطالعات دانشگاهی درباره‌ی احتمال وجود ارتباط میان برگزاری انتخابات ودموکراتیزه کردن جامعه (زمانی که انتخابات به لحظات رقابت واقعی بر سر «قوانین بازی» تبدیل می‌شود)، به موارد زیر اشاره می‌کنند (Okar، 2009):

زمانی که بحران جانشینی وجود دارد. یعنی، زمانی که چهره‌ی اصلی حکومت خودکامه از صحنه حذف شده و شکاف‌هایی در درون نخبگان حاکم ایجاد شده، که مخالفان می‌توانند از آن بهره برداری کنند، دیگر آن بحران‌های اقتصادی-اجتماعی رژیم استبدادی را تضعیف کرده است، زیرا که امکانات حکومت برای پخش پول میان مردم (به‌ویژه بخش‌های فقیرتر جامعه) کاهش یافته و انحصار رژیم بر رفاه اقتصادی از بین رفته است. در شرایط ضعف حکومت، آن‌گاه در شرایط بروز تقلب‌های انتخاباتی جناح حاکم، هزینه‌های بسیج علیه رژیم کاهش می‌یابد و مردم احساس کنند که اعتراض به تحول خواهد انجامید.

اعتراضات وسیعی در بلاروس در تابستان ۲۰۲۰ پس از اعلام نتایج انتخابات آغاز شد. کمیسیون مرکزی انتخابات اعلام کرده بود که «الکساندر لوکاشنکو» (که ۲۶ سال رئیس‌جمهور کشور بود) با ۸۰ درصد آرا به پیروزی رسیده و نامزد اصلی مخالف او، «سوتلانا تیخانوفسکایا» تنها ۷ درصد آرا را کسب کرده است. لیلیا سیف نوشت: «نخستین گزارش‌های مستقل نشان می‌داد که «تیخانوفسکایا» حدود ۴۵ درصد آرا را به دست آورده بود».

مخالفان حکومت برای اعتراض به خیابان‌ها ریختند، اما با سرکوب خشن حکومتی در بلاروس، این اعتراضات، پایان یافت. بر اساس گزارش دیده‌بان حقوق بشر **Human right watch**، حاصل این سرکوب‌ها، یک کشته، ده‌ها زخمی و حدود ۸ هزار نفر زندانی بود که از میان آنها ۸۲۶ نفر محکومیت گرفتند. رهبر مخالفان و رقیب لوکاشنکو، سوتلانا تیخانوفسکایا با این سرکوب‌ها به لیتوانی گریخت و گفت: «زندگی ارزش این چیزها را ندارد».

باز هم سؤال این است که آیا حکومت بلاروس تنها با تکیه بر سرکوب توانست به این جنبش اعتراضی پایان دهد. پاسخ کوتاه این است که نه.

لوکاشنکو که از سال ۱۹۹۴ رئیس‌جمهور بلاروس شده بود، در طول این سال‌ها، اقتصاد بلاروس را با کمک‌های روسیه، وام‌های غربی و سرمایه‌گذاری چینی به چنان موقعیتی رسانده بود که در سال ۲۰۱۶، وال استریت جورنال، بلاروس را «سیلیکون‌ولی Silicon Valley اروپای شرقی» نامید (Kulakevich & Augsburg, 2021). لوکاشنکو بر اساس دستاوردهای اقتصادی حکومتش تا آن دوران هنوز در بخش‌های مهمی از جامعه (به‌ویژه روستاییان، کارگران و سالمندان بازنشسته) اعتبار داشت. آنها حکومت را منبع ثبات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی می‌دانستند. رشد اقتصادی مداوم از سال‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰ (اگر چه با نوسانات)، میزان پایین بیکاری در کشور و ضریب جینی پایین (که

فاصله‌ی طبقاتی را نشان می‌دهد)، از نشانه‌های این وضع در نگاه مردم فرودست بود (Trantidis, 2022). جمع‌بندی کنیم، نارضایتی مردم معترض، در درجه‌ی نخست امر دموکراتیک بود تا اقتصادی. به همین دلیل، مردم در خارج از شهرهای بزرگ، کارگران و دیگر اقشار پایینی به‌شمول دهقانان، در ابعاد وسیع به تظاهرات و اعتراضات نپیوستند. اکثر تظاهرات کنندگان، اقشار تحصیل کرده و متخصص بودند، که مسأله‌ی مرکزی‌شان موضوع دموکراسی بود.

در بحبوحه‌ی اعتراضات، ولادیمیر پوتین، علاوه بر اعلام حمایت کامل سیاسی از لوکاشنکا (به رسمیت شناختن او به‌عنوان رئیس‌جمهور قانونی) وعده یک‌ونیم میلیارد دلار وام اضطراری را هم داد. قدرت بزرگ منطقه‌ای یعنی روسیه، در کنار این حمایت‌های نمادین، سیاسی و اقتصادی از رهبران کشور کوچک همسایه (با ۹ میلیون جمعیت)، با ارسال تجهیزات سرکوب، مشاوران نظامی و اطلاعاتی هم به سرکوب مخالفان کمک کرد. زمانی که روزنامه‌نگاران شبکه‌ی تلویزیونی دولتی بلاروس دست به اعتصاب زدند،

یک استودیوی کامل از مجریان، اپراتورهای دوربین و پشتیبانی فنی از روسیه برای جایگزینی آنها و ادامه‌ی پخش یکپارچه‌ی روایت رژیم به طرف مینسک گسیل شدند.

علاوه بر رضایت اقتصادی (نبود بیکاری، قیمت پایین نفت و گاز که از روسیه می‌آمد و هزینه‌ی تولید و کالای صادراتی کشور را پایین می‌آورد)، مسأله‌ی امنیت و ثبات سیاسی هم مشغله‌ی ذهنی بسیاری از شهروندانی بود که از بیرون به تظاهرات نگاه می‌کردند و با خود می‌اندیشیدند، نگاه کنید به همسایه‌ی ما اوکراین، که در آشوب سیاسی غرق شده و بخشی از خاکش را از دست داده، ما در این جا لاقبل، امنیت داریم. پراگماتیک بودن در سیاست خارجی هم سومین نکته به نفع رژیم لوکاشنکو بود. وقتی در ۲۰۱۵ از سوی بازار مشترک اروپا دست آشتی به سوی او دراز شد، با شوق پذیرفت، زندانیان سیاسی را آزاد کرد و آزادی‌های معین سیاسی را پیش برد. در مقابل اتحادیه‌ی اروپا هم، تحریم‌ها را بر داشت (Bedford, 2021; De Vogel, 2022)

پایان یافتن اعتراضات در ۲۰۲۰ در بلاروس بیشتر شباهت به اعتراضات جنبش سبز در ایران پس از انتخابات سال ۱۳۸۸ است. در پایان یافتن جنبش سبز هم، چنان که پرویز صداقت نوشته است: علاوه بر سرکوب، دو عامل «بازتوزیع اقتصادی» مثل یارانهای نقدی برای طبقات فرودست جامعه و «مشروعیت بخشی ایدئولوژیک» دست کم برای همان گروه‌های اجتماعی نقش تعیین کننده داشت.

براساس آمار اعلام شده از سوی اوپک، طی هشت سال ریاست جمهوری احمدی‌نژاد، کشور از طریق صادرات نفت بیش از ۵۷۸ میلیارد دلار درآمد داشته است.

این یعنی در هشت سال احمدی‌نژاد درآمدهای نفتی نسبت به دوره‌ی قبل‌تر، (یعنی سیدمحمد خاتمی) ۲۴۶ درصد افزایش داشته است. در دو دوره‌ی ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی، او کشور پس از جنگ را با ۱۲۳ میلیارد دلار اداره کرد و

دولت میرحسین موسوی، در دوره‌ی جنگ با عراق، ۱۰۳ میلیارد دلار درآمد نفتی داشت.

دلارهای نفتی در ریاست جمهوری احمدی نژاد، با مسکن مهر و یارانه‌های نقدی، مردمان طبقات پایین جامعه را راضی کرده بود. به این دلیل، جنبش سبز، در شهرهای بزرگ و به طبقه‌ی متوسط، که دغدغه‌ی آزادی داشتند، محدود ماند.

در سال ۲۰۱۱، پس از حبس خانگی رهبران جنبش، زمانی که سطح سرکوب دولتی افزایش یافت، جنبش ابتدا شاهد کاهش قابل توجه در فعالیت‌های ملموس معترضین شد (یعنی سرکوب در کوتاه‌مدت باعث از کار افتادن/بازدارندگی شد). اما در فاصله‌ی کوتاهی بعد از آن یعنی دو سال بعد، در طول مبارزات انتخاباتی ریاست جمهوری در سال ۲۰۱۳، جنبش دوباره فعال شد و با حمایت از حسن روحانی، کاندیدای میانه‌رو (که بعد از حذف‌های شمی رفسنجانی معترض به سرکوب‌ها از فیلتر شورای نگهبان عبور کرده بود) دوباره

نیرو گرفت و از جمله با شعار «پیام ما روشنه، حصر باید بشکند»، پیروزی وی و شکست حامیان سرکوب را رقم زد.

«نظام» با درک این موضوع که تحریم‌ها استمرار و پایداری آن را به مخاطره انداخته است با طرح نظریه‌ی «نرمش قهرمانانه» راه را برای مذاکرات مستقیم با آمریکا، حل بحران هسته‌ای و انتخاباتی «آزاد» برای رقابت جناح اعتدال‌گرا با کاندیداتوری حسن روحانی باز کرد. روحانی از سال ۱۳۷۸ نماینده‌ی مجلس خبرگان و از سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۸۴ دبیر شورای عالی امنیت ملی و رئیس تیم هسته‌ای و مذاکره‌کننده‌ی ارشد ایران با سه کشور اروپایی آلمان، فرانسه و بریتانیا درباره‌ی برنامه‌ی هسته‌ای ایران، بود. به این ترتیب، مردمی که در جنبش سبز فعال بودند و سرکوب را تحمل کردند، به دلیل امکان استفاده (هنوز در آن زمان موجود) از صندوق انتخاباتی در جمهوری اسلامی، دوباره به میدان آمدند. سرکوب ۲۰۱۱، منجر به مرگ قطعی و فروکش این جنبش نشد، بلکه یک تغییر تاکتیکی را رقم زد. یعنی شکل جنبش، از حضور در خیابان، به سیاست حضور پر شور در مبارزات

انتخاباتی به سود نامزد مخالف سرکوب‌ها (که قول آزادی رهبران محصور جنبش سبز را داده بود)، دگرگون شد. چنان که علی هُنّری (Honari, 2017) می‌نویسد: این ماجرا نشان داد که با سرکوب خشن و گسترده، سرنوشت محتوم و لاجرم جنبش‌های اجتماعی این نیست که یا از بین بروند و یا رادیکال‌تر شوند. تغییر تاکتیک مبارزاتی، در شرایط فراهم شدن امکانات، می‌تواند جنبش را به روندهای تازه‌ای هدایت کند.

بار دیگر به سؤال مرکزی این نوشته می‌پردازم که: آیا جنبش‌های اجتماعی با سرکوب خاموش می‌شوند؟ آیا سرکوب معترضین، به تنهایی می‌تواند مردم ناراضی را به سکوت وادارد؟ آیا بگیر و ببند و زندان کردن معترضین، اعدام تعدادی از آنان برای ترساندن بقیه از اعتراض، موفق خواهد شد که حاکمان دیکتاتور را بر مسند قدرت پایدار

نگهدارد؟ یافته‌های تجربی علوم اجتماعی، چنان که مشاهده شد، به این سؤالات پاسخ منفی دادند. اما این پاسخ کدام مبرمیت و فعلیت را برای وضع کنونی جامعه‌ی ایران دارد؟

چنان که در بالا اشاره کردم، تا زمانی که مردم ایران به حل مشکلات و رفع نارضایتی‌ها از طریق صندوق رأی و انتخابات (هر چند محدود) امیدوار بودند، به این شیوه توسل جستند. انتخابات سال‌های ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶، گواه این مدعاست. معترضان به تقلب در صندوق‌های رأی در سال ۱۳۸۸، وقتی دیدند که یک اصول‌گرای نسبتاً معقول، پس از رد صلاحیت هاشمی رفسنجانی، از فیلتر شورای نگهبان گذشت، با تمام نیرو به میدان آمدند، تا بار دیگر، با استفاده از امکان انتخابات، خواست‌های خود را پیش ببرند. اما زمانی که مردم دیدند حتی حسن روحانی اصول‌گرا (که به دنبال «نرمالیزه کردن» سیاست خارجی، وضع اقتصادی و شرایط اجتماعی با دیدگاه‌های معتدل) هم از سوی «نظام» تحمل نمی‌شود، شورش‌های خیابانی دی ماه ۱۳۹۶ و اعتراضات آبان ماه ۱۳۹۸ رخ داد. برخلاف اعتراضات جنبش سبز پس از

انتخابات ۱۳۸۸، که گفته می‌شد عمدتاً در شهرهای بزرگ و با شرکت فعال‌تر طبقه‌ی متوسط بود، اعتراضات ۹۶ و ۹۸ به شهرهای کوچک و حاشیه‌ی شهرهای بزرگ هم کشیده شد، و علاوه بر طبقه‌ی متوسط فقیرشده، مردمان طبقات پایین‌تر جامعه و حاشیه‌نشینان شهری را هم به خیابان کشاند.

پاسخ «نظام» هم مثل همیشه، در مقابل چنین اعتراضاتی، سرکوب شدید بود و با کشتار بی‌رحمانه «جمع‌شان کرد». نکته آن که در انتخابات مجلس در ۱۳۹۸ و انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۰، «نظام» دیگر جای هیچ شک و شبهه‌ای برای حل «معقولانه»ی مشکلات و کم‌ترین امکان و فضایی برای ابراز نارضایتی از طریق صندوق انتخابات، باقی نگذاشت. در این دو انتخابات مهندسی‌شده، حکومت یک‌دست شد، کاندیداهای «نظام» به مجلس رفتند. در انتخابات ریاست جمهوری هم (که بر اساس ارقام اعلام شده از سوی وزارت کشور، پایین‌ترین نرخ مشارکت در تاریخ انتخابات جمهوری اسلامی را داشت و آرای باطله رکوردشکنی کرد)، کاندیدای

«نظام» با ۳۰ درصد آرا (بنا بر آمار رسمی دولتی) بی‌رقیب، پیروز شد و حکومت به‌طور کامل یک‌دست شد.

جک گولدستون و چارلز تیلی (Tilly & Goldstone, 2001b) می‌نویسند: این تصور که افزایش سرکوب دولتی، طبق تعریف به جنبش‌های اجتماعی پایان می‌دهد، دقیق نیست. یافته‌های تجربی مکرر نشان داده است که در بسیاری از موقعیت‌ها، (حتی پس از کنترل عوامل دیگر)، افزایش سرکوب، منجر به افزایش تحرک و اقدام اعتراضی شده است. اقدامات سرکوبگرانه نه تنها باعث کوچک‌تر شدن اعتراضات نخواهد شد که برعکس موجب می‌شود اعتراضات گسترده‌ای را شاهد باشیم. سرکوب خشن علیه تظاهرات کنندگان غیرمسلح اغلب به ایجاد خشم شدید و برآشفستگی اخلاقی، جلب حامیان بیشتر برای جنبش اعتراضی در داخل جامعه و پشتیبانی بین‌المللی از جنبش، می‌انجامد. حاکمان ممکن است

که در مقطعی، وقتی که می‌بینند، سرکوب جواب نمی‌دهد، تصمیم به سازش بگیرند. اما برای این کار هم مسأله‌ی زمان بسیار تعیین کننده است. چرا که ممکن است آنها زمانی تصمیم به دادن امتیازات بگیرند که دیگر دیر شده باشد و نتوان جلوی فراگیر شدن اعتراضات را گرفت. درست مثل وقتی که شاه ایران در آبان ماه ۱۳۵۷، یک سال پس از نخستین نشانه‌های بحران و امتحان انواع مختلف سرکوب، اعلام کرد که «صدای انقلاب شما را شنیدم». ماکیاولی به حاکمان توصیه می‌کند اگر می‌خواهند امتیازی به مخالفان داخلی بدهند در زمانی که اعتراضات کوچک است این کار را انجام دهند تا اقدامی سخاوتمندانه به نظر برسد. اگر رژیم به موقع دست به اصلاحات نزند و اعتراضات گسترده شود، این اصلاحات دیگر هیچ اعتباری نخواهند داشت. در عوض ممکن است به خواسته‌های بزرگ‌تری از سوی مخالفان منجر شود.

سیدنی تارو (Tarrow, 2011) می‌نویسد: وقتی دوره‌های جنبش مردمی و چرخه‌های اعتراضات شروع می‌شود، به دو نکته‌ی اساسی باید توجه کرد:

اول - کدام «امکانات» برای حاکمیت و جنبش فراهم تر شده.

دوم- کدام «هزینه»ها را حاکمیت و جنبش باید تحمل کنند.

در هر دو مورد باید هر عامل و حادثه‌ای که تعادل نیروها (بین مردم ناراضی و حکومت) را تغییر دهد، به دقت بررسی کرد.

- آیا منابع اقتصادی حاکمان تقویت یا تضعیف شده است؟ برای مثال، تشدید تحریم‌ها و پایین آمدن امکان فروش نفت، توانایی «نظام» را برای پاداش دادن به پیروان‌اش (نیروهای امنیتی، تبلیغاتی و سایر وفاداران) و مهم تر از آن، پاسخ به نیازهای اقتصادی مردم محدودتر می‌کند.

- آیا پایگاه اجتماعی حاکمان تقویت یا تضعیف شده است؟
آیا آن مردمی که ناظر بر نبرد میان حکومت و فعالین جنبش
اعتراضی بودند، حالا ناراضی تر شده اند و به جنبش می پیوندند؟
اگر گروه های تازه ای از مردم به جنبش پیوندند، این امر به
نوبه ی خود، پیشبرد یک سیاست منسجم را دچار اختلال کند،
تشتت میان نیروهای حاکم را دامن می زند، و «امکانات» و
فرصت های جنبش اعتراضی را افزایش می دهد. رقیبان سیاسی
را تشویق می کند که رهبران ضعیف و فاسد را زیر ذره بین
بگذارند.

- آیا حمایت خارجی از رژیم گسترده تر یا محدودتر شده
است؟ رابطه ی حکومت با همسایگان و قدرت های بزرگ،
امکانات حاکمیت و جنبش را کم تر و یا بیش تر می کند.

- آیا شعارها و تبلیغات حکومتی، از مقبولیت بیش تر یا
کم تری در میان مردم برخوردار است؟ آیا رسانه های حکومتی

محبوب تر می شوند یا رسانه‌های بدیل بیشتر منبع موثق تلقی می شوند.

– آیا ترس معترضان و مردم ازدستگاه‌های سرکوب حکومتی کم تر یا بیشتر می شود؟ نتیجه‌ی پژوهش‌ها حاکی از آن است که وقتی که فرایندهای روانی-اجتماعی سکوت سازگاران و «همرنگ جماعت» بودن در رژیم‌های استبدادی در میان بخشی از جمعیت شکسته می شود، حرکات اعتراضی کوچک، رفته رفته به خیزش‌های بزرگ تبدیل می شود. زمانی که یک سد شکسته شد، دیگر ترس شهروندان فروریخته است و مرحله‌ی تازه‌ای شروع می شود (Johnston, 2014:629).

از سوی دیگر باید تبعات و «هزینه»های سرکوب برای حکومت را بررسی کرد. سرکوب برای حکومت‌های دیکتاتوری عواقب دارد. ادامه‌ی سرکوب باعث فرایندهای زیر می شود:

- ادامه‌ی سرکوب‌ها، به جدایی اعضای نخبگان مختلف (مذهبی، علمی، هنری و ورزشی) از حکومت و نزدیکی آنها به جنبش می‌شود. زیرا آنها از سرکوب‌های وحشیانه‌ی دولتی و عدم انعطاف‌پذیری حاکمان خشمگین می‌شوند، یا به این دلیل که می‌بینند که دیگر پیشبرد منافع و یا پاسداری ارزش‌های مورد اعتقاد آنها با این حکومت و شیوه‌های حکمرانی‌اش، سازگار نیست (Tilly & Tarrow, 2001).

- سرمایه‌دارها با تشدید سرکوب در جامعه و احساس ناامنی برای سرمایه‌گذاری، به خروج سرمایه اقدام می‌کنند. بخش دیگری هم که با تنبیه و سرکوب (مثل پلمپ مغازه‌ها) روبرو می‌شوند، به این روند بیشتر دامن می‌زنند.

- سرمایه‌های انسانی (متخصص‌هایی که انبوهی پول برای به ثمر رسیدن آنها خرج شده و موتور رشد اقتصادی هستند)

مهاجرت می‌کنند، و بخش تولید و خدمات با کمبود کادر مواجه می‌شود. گاهی تندروها می‌گویند: «هر کی دوست نداره جمع کنه بره». تصور آنها چنین است که با مهاجرت این تحصیل کرده‌های معترض، از بخشی از جنبش اعتراضی خلاص می‌شوند. اما نتیجه‌ی تحقیقات نشان داده که: در میان تحصیل کرده‌ها، آنهایی که اهل مهاجرت هستند، کم‌تر اهل اعتراض هستند (De Vogel، 2022).

– وقتی که معترضان دستگیر شده از میان نام و نشان‌دارهای جامعه هستند، اعتبار اجتماعی آنها با حبس، توهین و تضيقات بسیار بزرگ‌تر از گذشته می‌شود، اتوریتته آنان بالاتر می‌رود و برد تأثیر گفتمان‌شان تقویت می‌شود.

– معترضان جوانی که اهل سیاست و کادر جنبشی نبودند، با دستگیری و در زندان‌ها به کادرهای با مهارت و دانش آینده‌ی جنبش اجتماعی تبدیل می‌شوند. زندان و شکنجه، آنان را در راهی که آغاز کرده بودند، مصمم‌تر می‌کند.

– وقتی حاکمان با سرکوب کور و بی‌رحمانه، با زندان و اعدام‌ها با امتناع از دادن هر گونه امتیازی به خواسته‌های مردم پاسخ می‌دهد، احساس خشم و افزایش همبستگی میان مردم را افزایش می‌دهند، خشم علیه حکومت را در داخل کشور بیشتر دامن می‌زند و انزوای سیاسی در افکار عمومی جهان را تشدید می‌کند.

– حاکمان با این احتمال روبرو هستند که بخشی از حامیان خود را که با سرکوب موافق نیستند از طریق چنین اقداماتی از خود دور کنند.

مجموع عواملی که بر شمردیم، می‌تواند جنبش‌های اعتراضی تکرارشونده را به وضعیت انقلابی یا فروپاشی فرابریاند.

سازمان یابی، سازماندهی و رهبری جنبش

دیدگاه / علی پُرسان

زن، زندگی، آزادی: پرسش ها

در میهن مان چه می گذرد؟ بر سرِ مردمان میهن مان چه می آید؟ بر مهسا و نیکا و حدیث و سارینا و دیگر جوانان و کودکان جان باخته ما چه گذشته است؟ چرا اکنون در سراسر میهنمان فریاد "زن، زندگی، آزادی" پیچیده است؟ بر ما چه گذشته است که جوانان و نوجوانان مان با دستهای خالی اینگونه با دلاوری در برابر یک دستگاه سرکوب تا بُن دندان مسلح ایستاده اند و در اعتراض و حضور خیابانی خویش پایدار اند؟ در کدامین زمان و مکانیم که فرزندان ما نه تنها در پیکار و رویارویی با سرکوبگران "حکومت اسلامی" دلاورند، بلکه، و مهمتر از آن، در اندیشیدن دلاورند و در رویارویی با مبلغان و مروجان "اسلام حکومتی-سیاسی" مرزهای اندیشه را

آنچنان در نور دیده‌اند که فریاد "زن، زندگی، آزادی" شان
جهانیان را به اعجاب و شگفتی وا داشته است؟

راستی "زن، زندگی، آزادی" یعنی چه؟ این دیگر چه حکایتی
است؟ این زنان که "زن، زندگی، آزادی" را فریاد می‌زنند،
چه می‌خواهند؟ و چرا اینهمه مردان با آنها هم صدایند؟ آیا
آنها واقعاً خواهان لغو همه تبعیضات جنسیتی و فراتر از آن
خواهان لغو همه تبعیضات اند؟ شاید هم اینگونه دلاورانه
برخاستن برای نجات زندگی و آزادی زیستن باشد؟ مگر
زندگی در میهن مان تهدید و ویران و آزادی بیرحمانه
سرکوب نمی‌شوند؟

"زن، زندگی، آزادی"؟ راستی گروه‌های مختلف زنان و
مردان میهن مان در نقاط مختلف ایران چه برداشت و چه
تصویری از این شعار دارند؟ ارتباط این شعار با شعارهای دیگر
این خیزش مثلاً با شعار "می‌جنگیم می‌جنگیم ایرانو پس
می‌گیریم" در چیست؟

این پرسش‌ها به پرسش‌های دیگری در رابطه با چیستی این رویداد و در رابطه با نامگذاری این رویداد و در رابطه با چگونگی شدن و یا توانِ شدن و به عبارت دیگر به گزینه‌های پیش روی آن پیوند می‌خورند.

آنچه در میهن ما می‌گذرد را چه بنامیم؟ اعتراض شورش
یا عصیان جوانان؟ خیزش؟ جنبش؟ انقلاب؟

با آنچه در میهن ما می‌گذرد چه می‌شود یا چه می‌تواند بشود؟

آیا جنبش "زن، زندگی، آزادی" برآمدی ست از عصیان و طغیان زنان و جوانان ایران بر علیه نظام مرد و پیر سالار ولایی یا این که جنبش همه جان به لب رسیدگان میهن مان علیه حکومت الله و نظام سلطه و تبعیض و فساد و جهل و ضد زن و اساساً ضد انسان است؟

آیا این جنبش در نابرابری و عدم توازن قوا با حکومت اسلامی فرسوده و سرکوب می‌شود و یا در جریان پیشرفت و گسترش خویش به جنبشی سراسری فرا می‌روید؟

آیا "زن، زندگی، آزادی" فقط خیزشی یا جنبشی ست که در مخالفت با حجاب اجباری آغاز گشته و پس از مدت زمانی فروکش کرده و یا کاملاً "سرکوب می‌شود؟

و یا با عقب نشینی رسمی یا غیررسمی حکومت اسلامی، به خواست خود رسیده و پایان می‌یابد؟

آیا جنبش زن، زندگی، آزادی جنبش سراسری مردم ایران است، عزم سرنگونی "حکومت اسلامی" را دارد، آغازش فروپاشی "حکومت اسلامی" را نوید می‌دهد و به انقلابی تبدیل شده و یا خواهد شد که کار "حکومت اسلامی" را یکسره می‌کند؟ یا اینکه مراحل دارد و با تعیین خواست

هایی مرحله‌ای و راهبردی (استراتژیک) پیشرفت‌ها و احتمالاً
(بنا به ضرورت) عقب‌نشینی‌هایی خواهد داشت.

آیا واقعاً ناگزیریم پیروزی این خیزش را و یا بهتر بگوییم
پیروزی فاز اولش را با سرنگونی "حکومت اسلامی" گره
بزنیم؟

اگر این خیزش در بعدِ خیابانی خویش، بدون اینکه "حکومت
اسلامی" را سرنگون کرده باشد، (تا حدودی) فروکش کند،
شکست خورده است؟

آیا اصلاً ممکن است بدون تعیین هدف‌های استراتژیک
مرحله‌ای، و تلاش برای رسیدن به آنها و یا احتمالاً تغییر و
تعویض آنها، به هدفِ سرنگونیِ "حکومت اسلامی" رسید؟
آیا در این صورت از آغاز این خیزش، شکست آن راه، اگر
نگوییم حتمی، بسیار محتمل تر نکرده ایم؟

پیروزی و یا شکست این خیزش^۵ هر کدام چه معنایی دارند؟

با نامگذاری این رویدادی که در ایران می‌گذرد به نام‌هایی چون اعتراض، شورش، طغیان یا عصیان، "خیزش"، "جنبش" و یا حتی "انقلاب" چه چیزی نصیب مان می‌شود؟ و احتمالاً چه چیزی را از دست می‌دهیم؟

آیا می‌توانیم تصوّر کنیم که رویداد "زن، زندگی، آزادی" آشکار کننده فصل جدیدی از دورانِ نوین در میهن ما باشد؟ - فصل جدیدی که دورانِ نوینی را می‌سازد، دورانِ یک دگرگونی بزرگِ اجتماعی، دورانی که با خیزش جوانان و همهٔ مردمان دلاور و روشن اندیش میهن‌مان^۶ برای بی اعتبار ساختن هرگونه تبعیض و نابرابری، برای به چنگ آوردن زندگی و آزادی آغاز گشته و در مسیر خویش با پیوستن همهٔ "جان به لب رسیدگان" میهن‌مان^۷ به دورانی آگاهی بخش و آزادی بخش فرا می‌روید. دورانِ بشارت دهنده و آشکار کنندهٔ فروپاشی هیولای "اسلام حکومتی-سیاسی" و نوید

دهنده پیدایش و سر برافراشتنِ بیشتر و گسترده تر انسان‌های نوینی که در همین دوران، راه خویش را به سوی پذیرشِ مسئولیت‌های اجتماعی سترگی هموار می‌کنند. پذیرشِ مسئولیتی برای یکسره کردن کار "اسلام حکومتی-سیاسی" و "حکومت اسلامی" و پذیرشِ مسئولیتی برای رهبری و اداره جامعه ایران به سوی آزادی و دموکراسی، زندگی، دادگستری و کرامت انسانی.

من از گزینه‌های برشمرده در رابطه با جنبش "زن، زندگی، آزادی"، گزینه آخری را محتمل‌ترین گزینه می‌دانم و به این جهت است که ترجیح می‌دهم آن را دوران "زن، زندگی، آزادی" بنامم. در این نوشته برآنم که توضیح دهم چرا این گزینه مطلوب‌ترین است و چگونه می‌توان آن را، بهتر ساخت.

دورانِ نوین، دورانِ دگرگونی و دورانِ انسانِ نوین

از ویژگی‌های دوران نوین، پیچیدگی آن و شتاب دائماً افزایش‌دهنده دگرگونی‌هایش است. پیچیدگی جوامع دوران نوین هم حاصل عوامل بی‌شمار و گوناگونی، که در دگرگونی نقش دارند، و همچنین درهم تنیدگی این عوامل نهفته است. پیش‌بینی چستی و چگونگی دگرگونی‌ها و به تبع آن پیش‌بینی آینده تقریباً غیر ممکن است. آن چنان است که گویی در هوایی مه‌آلود و در راهی ناشناخته، سنگلاخ و کوهستانی به سوی قلّه‌ای که فقط گاهگاه خویش را می‌نمایاند، روانیم. دائماً در چند راه‌ایم، چند راهه به قلّه‌های میانی، که با رسیدن به برخی از آنها، راهمان به سوی قله اصلی آشکارتر می‌شود. یعنی که بارها می‌توانیم فقط گزینه‌های محتمل را حدس بزنیم و تلاش کنیم برای محتمل‌تر کردن و ساختن گزینه مطلوب و یا ایجاد و ساختن گزینه‌های راهگشا به سوی آینده‌ای کمی روشنتر. در واقع بهترین روش پیش‌بینی آینده، تلاش برای یافتن و دیدن گزینه‌های مختلف، کشف بهترین و مطلوب‌ترین آن‌ها و تلاش برای ساختن و نزدیک شدن به بهترین گزینه میانی به منظور توانا شدن برای دیدن گزینه‌های بعدی آینده است.

دورانِ نوینِ جهان، دورانِ دگرگونی‌هاست. دگرگونی‌های شتاب‌یابنده، آنچنان که هیچگاه در گذشته اینگونه پرشتاب نبوده‌اند و هیچگاه در آینده اینگونه کم‌شتاب نخواهند بود. یعنی حال همواره از گذشته پرشتاب‌تر و از آینده کم‌شتاب‌تر است. گرانیگاه این دگرگونی‌ها و پیچیدگی‌ها هم، پیچیدگی و دگرگونیِ دائماً افزاینده خودِ انسان است.

دورانِ نوین، دورانِ سر برافراشتن انسان است برای آشکار ساختنِ پوچی آن موجودات موهوم، برای در هم شکستن هیولاهای متکی به آن موجودات موهوم و مدافعان آنان و برای دگرگون ساختنِ و بهتر ساختنِ دنیایِ دور و برِ خویش. دورانِ سر برافراشتنِ من‌هاست، انسان‌هایِ نوینی که از سویی آگاه به "من" خویش و ضرورتِ تکاملِ آنند و به آزادیِ "من" خویش ارج بسیار می‌گذارند و از سویِ دیگر دریافته‌اند که می‌توانند، و ضروری است، در همراهی و همگامی با من‌هایِ دیگر، "ما" شوند، موجودی فراتر و نیرومندتر از

من‌های جدا جدا. ما یی که گروه‌ها و انجمن‌ها و سازمان‌ها و احزاب اجتماعی را بنا می‌کند و با نیروی این نهادهای اجتماعی، جهانِ پیرامونِ خویش را می‌سازد و پی در پی دگرگون می‌کند.

دورانِ "زن، زندگی، آزادی"

دورانِ زن، زندگی، آزادی چون رودخانه‌ای ست که بر بسترِ دگرگونی‌های دورانِ نوینِ جهان (جنبشِ روشن‌اندیشی، مدرنیسم و فمینیسم جهانی و...)، در زمینه‌ی تکنولوژیک دهه سوم قرن بیست و یکم و با پشتوانه مبارزات و جان‌فشانی‌های حدود صد و پنجاه سال اخیرِ جامعه ایران جریان یافته و در جریانِ خویش، در رویاروییِ سهمگینی با حکومت اسلامی و اسلام حکومتی-سیاسی است و باید به ناگزیر سنگ‌ها و صخره‌های سر راهش را بکوبد و بساید و پیش برود.

زن، زندگی، آزادی دورانِ نوینی از زندگی مردمان میهن مان را اعلام می‌کند، خواستی ست بسیار ضروری و حیاتی، بزرگ

و با شکوه، زندگی در این دوران و رسیدن به این خواست، و بهتر بگوییم، حرکت به سوی آن مستلزم پذیرش مسئولیتی سترگ از سوی مردمان میهن مان و تدارک و انجام کاری مستمر و دراز مدت و اساساً انجمنی/گروهی/تیمی و سازمانی/حزبی ست.

دوران زن، زندگی، آزادی انسان هم ارز خویش را نیازمند است و باید او را بیافریند. انسان اجتماعی و سیاسی خودآفرین، خودبازنگر و خودبازآفرین. به عبارت دیگر در جریان این دوران هزاران انسان هم‌ارز این دوران پیدایش می‌یابند و برمی‌آیند و بارور می‌شوند.

چالش‌های رویاروی انسان دوران "زن، زندگی، آزادی"

باری که بر دوش جنبش "زن، زندگی، آزادی" ست به مراتب سنگین تر و سهمگین تر از باری ست که بر دوش انقلاب مشروطیت و یا هر کدام از جنبش‌های بعد از انقلاب مشروطیت بود.

جنبش زن، زندگی، آزادی یک انقلاب تماماً اجتماعی ست و قرار است تمامی جامعه ایران را دگرگون کند، یعنی جنبشی سکولار، مدرن و جامعه گرا ست. انسان روشن اندیش نوین هم‌ارز آن هم انسان سکولار مدرن و جامعه گرا ست و می‌خواهد، و باید بتواند، جایگزین الله شود و همه مسئولیت‌هایی را که "این الله"، در طول قرون و اعصار، از پذیرش آنها شانه خالی کرده است، و اساساً از پذیرش آنها ناتوان بوده است، را بپذیرد و در رابطه با آنها پاسخگو باشد. این مسئولیت هم به سرنگونی حکومت الله خلاصه نمی‌شود، بلکه مسئولیت رهبری و اداره امور جامعه ایران پس از سرنگونی حکومت الله را هم در بر می‌گیرد.

وقتی که از این بار سنگین و سهمگین سخن می‌گوییم، باید ببینیم چالش‌های اساسی که رویاروی جنبش قرار دارند کدامند.

مهمترین و اساسی‌ترین چالشِ رویاروی جنبشِ آگاهی بخشی در تمامی عرصه‌های جامعه ایران است. جنبش باید بتواند پوسته اُمتِ الله را کاملاً بشکافد، گریز ناپذیری مبارزه با حکومت الله را برای گروه‌های متفاوت مردم آشکار و آنان را به امکان پیروزی در این مبارزه معتقد سازد. جنبش باید بتواند آگاهی را در میان جان به لب رسیدگان و اتکاء و اعتقاد به خویش را در میان آگاهان بگستراند. جنبش باید بتواند مردمان میهن مان را به سوی همیاری و همفکری و اتکاء به خویش و به همدیگر بکشاند. آن چنان که دیگر هیچ آیتِ الله (و یا حتی همه آیت‌های الله با هم) نتواند بار دیگر، اُمتِ اسلام را از چراغِ مکر و جادوی خویش بیرون بیاورد و دیگر هیچ ظلّ الله و یا فرّه ایزدی هم نتواند ملت ایران را در هیولایی چون خدا شاه میهن، یا چیزی شبیه به آن، ذوب کند و در نهایت مُهرِ فرهی خویش را بر جامعه و قراردادهای اجتماعی بکوبد.

از جمله چالش‌های اساسی رویاروی جنبش این‌ها هستند:

شناسایی و پردازش ویزیون (چشم‌انداز، ستاره قطبی، راهنما، چراغ راه آینده) و معنای شعار زن، زندگی، آزادی در ارتباط با آن ویزیون

پردازش و تقویت گفتمان مرتبط با ویزیون، تعمیق و گسترش آن و ایجاد برداشت و تصویر هماهنگ از آن، در تمامی عرصه‌های جامعه ایران، لایه‌ها، اقشار، طبقات و اقوام مختلف ایران

شناسایی و پردازش یک پیمان اجتماعی (پیش در آمد قانون اساسی نوین ایران) که رهایی و آزادی و امنیت و صلح و رفاه و کرامت انسانی و لغو هرگونه تبعیض و همیاری همه ایرانیان را تأمین و تضمین و آنان را برای ساختن و پیشبرد زندگی در ایران و حفظ محیط زیست و تمامیت ارضی ایران و زندگی صلح آمیز با ملت‌های دیگر بسیج و متحد کند.

واکاوی پیوسته و پی در پی راه مبارزه خشونت پرهیز و نافرمانی مدنی برای دریافتن و کشف همه امکانات و فرصت‌های آن و بهره‌گیری از آنها برای اهداف جنبش

سازماندهی و سازمان یابی (در گروه‌های سیاسی، احزاب، جامعه مدنی خودگردان)

پیدایش و آفرینش توان و ظرفیت‌های رهبری متناسب این دوران، در سطوح مختلف عرصه‌های سیاسی و اجتماعی؛ تعلیم و تربیت کادر ها، هم در عرصه احزاب سیاسی و هم در عرصه جامعه مدنی

• شناسایی و پردازش اهداف استراتژیک (فاز ها، مراحل) جنبش ً مانند آزادی همه زندانیان سیاسی، بی اعتبار کردن (برچیدن) همه بیدادگاه‌های امنیتی و احکام همه بیدادگاه‌های حکومت اسلامی، بی اعتبار ساختن و ابطال پایه‌های اسلام حکومتی-سیاسی در تمامی جامعه ایران (بیرون راندن آخوندها از همه محل‌های کار و آموزش و موسسات دولتی و نیروهای نظامی و انتظامی و از همه عرصه‌های سیاست، به عقب راندن و انحلال هیئت‌ها و انجمن‌های اسلامی، ارگان‌های سیاسی ایدئولوژیک، حراست دانشگاه‌ها و مدارس و محل‌های کار و محل‌های سکونت، وادار کردن مساجد و امامزاده‌ها و غیره به عدم دخالت در امور جامعه و

سیاست...)، مبارزه برای شفاف کردن دفاتر مالی همه افراد و نهادها و موسسات و سازمان‌ها از جمله همه نهادهای مذهبی، مبارزه با فساد در تمامی عرصه‌های جامعه و دشوار ساختن رانت خواری دائما افزاینده، رفع سانسور و وادار کردن حکومت اسلامی به پذیرش رسانه‌های آزاد و...

جلب و جذب همکاری و همیاری همه سکولارها و دیگر بخش‌های جامعه برای پشتیبانی از جنبش و مبارزان آن (سمپاتی عمومی با مبارزان، دفاع از مبارزان در مقابل رژیم، وثیقه گذاشتن برای بیرون آوردن زندانیان، کمک‌های مالی به مبارزان و به ویژه دادن جا و امکانات زندگی به مبارزان مخفی و...)

شناسایی و پردازش سبک (روش، راه) نوین زندگی در دوران زن، زندگی، آزادی، انعطاف پذیری و خود دگرگون سازی، آن چنان که زندگی و مبارزه را در هم آمیزد و راه دشوار این دگرگونی سهمگین را امکان پذیر و تحمل پذیر سازد

شناسایی و پردازش تاکتیک‌های متناسب زمان و مکان به منظور پیشبرد اهداف استراتژیک

هر کدام از این چالش‌ها مجموعه‌ای از پروژه‌ها و واحدهای کاری سیاسی و اجتماعی هستند که باید در عرصه‌های مختلف جامعه ایران انجام شوند. چه میزان از این کارها پیش و چه میزان از آن‌ها پس از فروپاشی یا سرنگونی حکومت الله انجام خواهند شد، نمی‌دانم. شاید هم هیچکس این را نداند. آن چه را که من می‌دانم این است که اگر چه فروپاشی حکومت الله رویداد بسیار مهمی ست و تاثیر شگرفی بر روند جنبش خواهد داشت، اما به هیچ وجه همه آن نیست. خلاصه کردن تمام جنبش در هدف سرنگونی، و به ویژه در سرنگونی قریب الوقوع رژیم و ریختن همه سرمایه‌ها و منابع جنبش به پای چنین هدفی، چیزی جز اتلاف انرژی و گمراهی جنبش را در پی نخواهد داشت و در نهایت آن را به سوی شکست پیش می‌برد. جنبش زن، زندگی، آزادی نمی‌تواند حکومت الله را در آینده‌ای نزدیک سرنگون کند. حضور خیابانی جنبش، که فقط یکی از نمودهای ابراز وجود اش می‌باشد، کاهش می‌یابد و شاید هم کاملاً فروکش کند، تا در آینده‌ای نه چندان دور، و شاید هم خیلی نزدیک، دوباره برآید. اما به هر حال نمی‌توانیم در آینده‌ای نزدیک از شرّ حکومت الله خلاص

شویم. آشکار است که حکومت الله نمی‌تواند، و اساساً نمی‌خواهد مشکلی از مشکلات جامعه را حل کند. اما هنوز می‌تواند در خیابان بُکُشد، در زندان ُ شکنجه و تجاوز و اعدام کند و از آنجایی که جایگزینی واقعی و قابل اعتماد وجود ندارد، حکومت الله می‌تواند هنوز جلوی شکافته شدن پوسته ُ اُمّتِ الله را بگیرد و آن را در چراغ جادویی خویش نگه دارد.

انسانِ نوینِ اجتماعی سیاسی، گروه‌های خودگردانِ سکولارهای جامعه گرا ُ شایسته رهبری جنبش "زن، زندگی، آزادی"

رهایی از شرّ حکومت الله تنها با ساختن نیروی جایگزین ممکن می‌شود. برای ساختن نیروی جایگزین هم باید بیشترین منابع جنبش را در سازمان یابی، سازماندهی و ایجاد توانایی‌ها و ظرفیت‌های رهبری جنبش و جامعه، سرمایه گذاری کرد. و این هم کاری ست پیوسته ُ کوتاه- میان- و دراز-مدت. برای انجام آن‌ها هم ُ انسانِ نوین باید اجتماعی و سیاسی باشد (یا بشود)، یعنی آماده سازمان یابی، سازماندهی و رهبری به

منظور دگرگون ساختن و به پیش بردن جامعه ایران به سوی مدنی شدن.

این انسان با اجتماعی بودن و سیاسی بودن خویش، با سازمان‌های اجتماعی و سیاسی خویش، با توانایی‌ها و ظرفیت‌های رهبری خویش ابراز وجود می‌کند و عزم و اراده آن را دارد که جایگزین حکومت الله شود، سرنوشت خویش را از شرّ حکمرانی الله برهاند و آن را خود بنویسد. یعنی اینکه حال و آینده میهن مان ایران را برای مردمان اش بسازد.

جامعه ایران برای دگرگونی اجتماعی فراگیر و بزرگی که در پیش رو دارد، دیگر نه به رهبر (یا به رهبرانی چند)، بلکه به "رهبری" نیازمند است. این رهبری در عرصه‌ها و سطوح مختلف جامعه، از توانایی‌ها و ظرفیت‌ها و پیوندهای اُرگانیکی هزاران انسان نوین اجتماعی و سیاسی تشکیل می‌شود. این توانایی‌ها و ظرفیت‌ها و پیوندهای اُرگانیکی، به یک رهبر یا رهبرانی چند به ارث نمی‌رسند و یا یکباره در رهبر یا رهبرانی

چند ظهور نمی‌کنند، بلکه به تدریج در روند کار اجتماعی و سیاسی، در گروه‌های (تیم‌های) انسان نوین، هم پیدایش می‌یابند و هم آفرینش می‌شوند. پیدایش به این معنا که ضرورت، چیستی و ایجاد این توانایی‌ها بر اساس نیازهای آشکار شده در روند کار شکل می‌گیرند. و آفرینش به این معنا که باید اساساً خود این گروه‌ها زمینه‌ای را که در آن چنین توانایی‌هایی شکل می‌گیرند، آگاهانه ایجاد کنند. شاخص نرمش و انعطاف‌پذیری و توانایی دگرگون‌ساختن خویش از جمله عناصر بسیار مهم چنان زمینه‌ای است که این گروه‌ها باید آگاهانه در خویش بیافرینند.

در جهان پیچیده ما، که با شتاب دائماً افزایش‌دهنده‌ای دگرگون می‌شود، تقریباً در تمامی عرصه‌های اجتماعی، تنها گروه‌های خودگردان‌اند که می‌توانند چنان زمینه‌ای را بیافرینند و خود در روند پیدایش و آفرینش توانایی‌ها و ظرفیت‌های سازماندهی و رهبری، در آن زمینه جریان یابند. همانند رودخانه‌ای که بسترش را به مرور می‌آفریند و می‌ساید و پیچ و تاب و پالایش و شکل می‌دهد و خود در آن بستر

جریان می‌یابد. این گروه‌های خودگردان خود چشم‌انداز راه خویش را تبیین و تدوین و خود خویش را سازماندهی، اداره و کنترل می‌کنند. این گروه‌های خودگردان می‌توانند خود را، بر اساس ضرورت‌ها، گسترده‌گی و فراگیری واحدهای کاری و پروژه‌های شان، با گروه‌های دیگر هماهنگ و هم‌تراز سازند. آنچه که بیش از همه هماهنگی و هم‌ترازی این گروه‌ها را ضروری و امکان‌پذیر می‌سازد و تضمین می‌کند، بدون آنکه به خود گردانی آنها لطمه‌ای وارد سازد، ویزیون (چشم‌انداز) مشترک آنهاست. این چشم‌انداز مشترک که می‌تواند با قرارداد کاری هر گروه، یا مجموعه‌ای از گروه‌ها، ترکیب شود، منشور کار گروهی و یا سازمانی را می‌سازد.

جامعه ایران، و به تبع آن ایرانیان، در پیچ و تاب یک چرخش و دگرگونی تاریخی و دوران ساز قرار دارند. نشانه‌های زیادی حاکی از آنند که جنبش زن، زندگی، آزادی پتانسیل آن را دارد که میهن ما را به جامعه‌ای سکولار دگرگون سازد. این جنبش به منظور گردآوری و همبستگی توانایی‌ها و

ظرفیت‌های سازمان یابی، سازماندهی و رهبری، به منشوری متناسب خویش نیازمند است.

امید این است که پیش‌نویس‌های اولیه چنین منشوری در آینده‌ای نزدیک آماده شوند و در جریان سنجش‌گرانه اندیشه و کارِ گروه‌های موجود به یک منشور عمومی برای همه گروه‌های سکولار جامعه گرا تکامل یابد و زمینه را برای رشد بیشتر جامعه مدنی سکولار و به هم پیوستگی آن و برای تشکیل حزب سکولار سراسری ایجاد کند.

البته انسان‌های نوین سکولار و جامعه گرای ایران، همچنان که تا کنون نشان داده اند، نیازمند آن نیستند که برای شروع و ادامه کارِ گروهی خویش منتظر انتشار چنین منشوری بمانند. اما چنین منشوری هماهنگی و همترازی سکولارها و توانایی سازمان یابی و سازماندهی آن‌ها را ارتقاء می‌دهد و رهبری را در همه سطوح جامعه مدنی و حزبی امکانپذیر تر می‌سازد.

از جمله مهمترین عناصر ضروری برای دگرگونی سکولار، رشد و گسترش جامعه مدنی سکولار در همه عرصه‌های اجتماعی و کنش‌گری سیاسی سکولارها (گروهی سازمانی حزبی)، آن‌هم در همه عرصه‌های اجتماعی، هستند. جامعه مدنی سکولار و سازمان‌های سیاسی سکولار از شاخص‌ها و رکن‌های اساسی سکولاریسم در یک جامعه هستند. این‌ها یکروزه پیدایش نمی‌یابند و از آسمان هم نمی‌افتند. انسان‌های سکولار جامعه‌گرا آن‌ها را با آگاهی، اراده، پایداری و دلاوری خویش می‌سازند. در عرصه کار مستمر و انجام پروژه‌های اجتماعی و در روندی سرشار از آزمون و خطا، اندیشیدن و بازاندیشیدن، خودبازنگریستن و خودبازآفریدن، خودگردانی و همکاری و همیاری و همترازی. آنچه که امروز، بیش از هر زمان دیگر، جامعه ایران به آن نیازمند است.

می‌توانم به جرأت بگویم که در صد و پنجاه سال اخیر و به ویژه در چهل و چهار سال گذشته در میهان ما، انسان نوین را هیچگاه سر باز ایستادن نبود. اما به دلایلی چند، جامعه مدنی سکولار در داخل ایران ضعیف است. اسلام حکومتی-سیاسی و حکومت اسلامی تقریباً تمامی سنگرهای جامعه را اشغال کرده‌اند و هنوز گستاخانه و بیرحمانه می‌تازند. انجمن‌های اسلامی، هیئت‌های مذهبی، شبکه اجتماعی مداحان، مساجد، امامزاده‌ها و... در همه جا پراکنده‌اند و تمامی عرصه‌های جامعه را در چنگال اختاپوس حکومت الله اسیر کرده‌اند. در حالی که حکومت الله به ضرورت حفظ سنگرهای اجتماعی خود کاملاً آگاه است، بسیاری از سکولارها و بخش بزرگی از دیگر مخالفان رژیم اهمیت چندانی به باز پس گرفتن جامعه مدنی و سکولار کردن آن نمی‌دهند. مبارزان مدنی سکولار در داخل کشور، در دهه‌های گذشته با تلاشی خستگی ناپذیر و پرداخت هزینه‌های هنگفت، بخش کوچکی از جامعه مدنی سکولار را ساخته‌اند و با چنگ و دندان از آن محافظت می‌کنند. ایرانیان سکولار خارج از کشور هم، اگر چه بخشی از آن‌ها در جامعه مدنی و سیاسی کشورهای محل اقامت

خویش فعالند و از امکانات بسیاری برای پشتیبانی از جامعه مدنی ایران و همیاری و همکاری با آن برخوردارند، عملاً بسیار کم و ناچیز به ساختن جامعه مدنی داخل و خارج کشور و سکولار کردن آن‌ها توجه دارند. اصلاً چنین عزم و اراده ایی هم ندارند و ضرورت آنرا هم نمی‌دانند. بیشتر امید آنرا دارند بتوانند به دولتهای خارجی بقبولانند حکومت اسلامی رفتنی ست و آنها باید از جنبش ایران، تا حد دخالت برای سرنگونی حکومت اسلامی، پشتیبانی کنند.

جامعه سیاسی سکولار در داخل ایران بسیار ضعیف است. احزاب تقریباً همه پس یا پیشوند اسلامی دارند و یا با آرزوی علنی و قانونی کار کردن، در چهارچوب قانون اساسی حکومت الله سرگردانند. معدود سیاسیون سکولار منفرد که بطور علنی گاهگاهی اظهار نظر می‌کنند و معدود گروه‌های سیاسی سکولار که مخفیانه فعالند، به دلایلی چند، (از جمله فقدان منشور دموکراتیکی از سکولارها و عدم پیوند آزادی‌خواهان با یکدیگر و اساساً عدم اعتقاد به ضرورت تشکیل یک حزب سراسری سکولار)، هنوز توانایی و ظرفیت

سازماندهی و رهبری برای سکولار کردن جامعه و به پیش بردن جنبش زن، زندگی، آزادی را ندارند. در خارج از ایران هم افراد و گروه‌های سیاسی فعال متعدد با عنوان‌های متفاوت (جمعیت، سازمان، شورا، دولت در تبعید،... و حتی حزب) وجود دارند و معمولاً هر کدام خود را سکولار و در جایگاه یگانه رهبران و یا حداقل نمایندگان مردم ایران می‌بینند. هر کدام از این شوراها و سازمان‌ها و دولت‌ها، و یا همگی با هم، نه تنها توانایی و ظرفیت سازماندهی و رهبری برای سکولار کردن جامعه و به پیش بردن جنبش زن، زندگی، آزادی را ندارند، بلکه فرسنگ‌ها از آن فاصله گرفته‌اند. آنچه که بیشتر آن‌ها در آن مشترک اند، آرزو و وعده سرنگونی بسیار نزدیک حکومت اسلامی و ادعای شان برای رهبری انقلاب و اداره جامعه پس از آن است. به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از فعالیت هر کدام از آنها هم این است که به هر ترتیبی دیگران و بخصوص دولت‌های خارج از ایران را قانع کند، تنها آلترناتیو مناسب برای حکومت اسلامی ست. تقریباً اکثر آنها هم مدعی ارتباط با داخل، سازماندهی گسترده در داخل، در دست داشتن رهبری و حتی به راه انداختن

جنبش‌ها هستند. تصوّر شان از جامعهٔ تصوّری ولایتی-امتّی است. خیلی بزرگ منشی اگر داشته باشند، می‌خواهند رهبری نه یکنفره بلکه چند نفره خودشان را به جای ولایت فقیه بنشانند.

به نظر می‌رسد هنوز هم خود را از شرّ هیولایِ اُمت اسلام (بخوان مردم، بخوان خلق، بخوان ملت، بخوان توده، بخوان مستضعفان) رها نکرده ایم.

عدم رهایی از شرّ هیولایِ اُمت اسلام، یک سیستم فکری-ایدئولوژیک جنبشی-خیابانی را شکل داده است. "اگر جنبشی آغاز شود، مردم، حتّی در صد کمی از مردم، به خیابان بیایند و چند هفته تاب بیاورند، رژیم سقوط خواهد کرد". برخی‌ها کمی فراتر می‌روند. "اگر جنبشی آغاز شود، مردم، حتّی در صد کمی از مردم، به خیابان بیایند، برخی از نهادهای حکومتی و برخی از شهرها را تصرف کنند و چند هفته تاب بیاورند، رژیم سقوط خواهد کرد". برخی‌ها باز هم کمی فراتر

می‌روند. "اگر جنبشی آغاز شود، مردم، حتی در صد کمی از مردم، به خیابان بیایند و چند هفته تاب بیاورند، جوانان انقلابی به منظور دفاع از حضور خیابانی مردم کمیته‌های مسلح تشکیل دهند و برخی از نهادهای حکومتی و برخی از شهرها را تصرف کنند، رژیم سقوط خواهد کرد".

این سیستم فکری-ایدئولوژیک جنبشی-خیابانی بیشتر از همه در میان سیاسیون خارج از کشور رواج دارد، توسط آنها از کانال‌های مختلف، تبلیغ و ترویج می‌شود، شوربختانه مبارزان داخل کشور را تحت تاثیر قرار می‌دهد و غالباً پرداخت هزینه‌های هنگفتی را هم بر آنان تحمیل می‌کند.

"حالا که جنبشی آغاز گشته و مردم همبختیابان آمده‌اند پس حد اکثر تلاش مان را بکار بیندیم و مردم را در خیابان نگه داریم، تا رژیم سقوط کند. می‌توانیم هم با یاد و خاطره اعتصاب‌های پیش از فاجعه انقلاب اسلامی، از عموم مردم بخواهیم اعتصاب عمومی کنند." بدون آنکه بدانیم و یا حتی

بخواهیم بدانیم آنها چقدر در گروه‌ها و سازمان‌های مدنی خویش سازمان یافته‌اند و چقدر به منافع و مصالح گروهی و سازمانی خویش آگاهی دارند.

" اصلاً این نسل، نسل دیگری ست. تا آخر پیش می‌رود و به سرعت هم کار را یکسره می‌کند. اگر همه چیز آنطور که پیش بینی کردیم نشد، باید روحیه جنبش را نگه داریم و آنطور وانمود کنیم که حضور خیابانی جنبش با همان شدت و حدت ادامه دارد. اگر هم آشکار شد که جنبش نمی‌تواند در زمانی محدود سازماندهی کند و رهبری اش را شکل دهد و به تبع آن کار را تمام کند، ائتلاف می‌کنیم و رهبری را ایجاد می‌کنیم. ما همه جور افراد خیلی مهم داریم. جمعی از افرادی که این همه جور را داشته باشد (فرّه ایزدی و قهرمان فوتبال و هنر پیشه و ژورنالیست و ارتباط گیر بین‌المللی و مشاور سازمان‌های امنیتی دولت‌های دیگر). اصلاً ائتلاف خواست عاجل مردم است. و صدایشان در تظاهرات‌ها هم، در داخل و خارج، به گوش می‌رسد و در واقع ما با ائتلاف به خواست مردم عمل می‌کنیم."

چنین تصویری و یا چیزی شبیه به آن، انگار در ذهنِ خیلی‌ها و بویژه در ذهن آنان که خود خویش را به مقام معظم رهبری و یا نمایندگی مردم مفتخر کرده اند، وجود دارد.

چه باید کرد؟

با جنبشی بزرگ که توانایی و ظرفیت سازمان یابی و سازماندهی و رهبریش ضعیف است، چه می‌توان کرد؟

می‌توان وجود جنبش را در حضور خیابانی خلاصه دید و، بدون در نظر گرفتن خطرات و ریسک‌های آن، بر تداوم بی‌وقفه آن پای فشرد و نیروی جنبش را تحلیل برد.

می‌توان ناامید شد، دردمندانه گریست، به خانه بازگشت و زانوی غم در بغل گرفت.

می‌توان به آسمان و معجزه دل بست.

می‌توان به دولت‌های خارج دل بست تا آنها عزم خود را جزم کنند و به منظور تأمین و تضمین حقوق بشر در ایران (!) حکومت اسلامی را سرنگون کنند و یکی از این دولت‌های در تبعید و یا شوراهای گذار و تصمیم و انتقال را و یا ترکیبی از چند تاییشان را برگزینند و یا اصلاً دولت نو ظهوری از سلبرتی‌های ایرانی خارج از کشور، البته با رزرو کردن چند صندلی برای سلبرتی‌های داخل کشور، به جای حکومت اسلامی بنشانند.

می‌توان هم تمام جنبش را در حضور خیابانی اش و پیروزیِ قریب الوقوع اش خلاصه ندید و هوشیارانه و دلاورانه، اگر ضروری شد، کمی از خیابان عقب کشید و زمان برای بازنگری ایجاد کرد، "کس نخارد پشت من جز ناخن انگشت من" را به یاد آورد و با عزم استوار نیروی جایگزین حکومت الله را ساخت.

چه کسانی نیروی جایگزین حکومت الله را در ایران می‌سازند؟ ایرانیان؟ کدام ایرانیان؟ ما (من، تو، او) کیستیم؟ ما چه می‌خواهیم؟ آیا واقعاً می‌خواهیم از شرّ حکومت الله رها شویم؟ آیا عزم و اراده آن را داریم که از شرّ حکومت الله رها شویم؟ می‌خواهیم جایگزین حکومت الله بشویم که چه بکنیم؟ می‌خواهیم چه تغییری در ایران صورت بپذیرد؟ و چگونه؟ می‌خواهیم با ارتش آزادی بخش خلق (کمیتة‌های مسلح محلات و یا با هر نام دیگری) نیروی نظامی و انتظامی رژیم را در هم بشکنیم و جای آن را بگیریم و یا اینکه در راه مبارزه خستگی ناپذیرِ خشونت پرهیز و نافرمانی مدنی میلیون‌ها مردم ایران را به جنبش جذب کنیم و جامعه ایران را جایگزین حکومت الله سازیم؟

اگر عزم و اراده آن را داریم که حکومت الله را به زیر کشیم و جای آنرا بگیریم تا بتوانیم دست در دست یکدیگر با فکر

و اندیشه خودمان و با پذیرش آگاهانه مسئولیت‌های اجتماعی
جامعه ایران را به سوی

زندگی مشترک با همکاری و همیاری و بر مبنای قرارداد
اجتماعی تدوین شده به دست خودمان؛

تأمین و تضمین حقوق بشر بدون هیچ استثنایی برای تمامی
افراد جامعه و رفع هرگونه تبعیض جنسیتی، قومیتی، مذهبی،
طبقاتی و...؛

پاسداری از صلح و امنیت فردی و اجتماعی؛ تأمین آزادی و
دادگستری و برابری و دموکراسی؛

پاسداری از زندگی و زیست بوم ایران؛ تأمین و تضمین
تمامیت ارضی ایران؛

همیاری و همکاری با تمام ملت‌ها برای پاسداری از صلح،
زندگی و زیست بوم جهانی و تأمین و تضمین حقوق بشر
برای تمام انسان‌ها؛

رهنمون شویم، آنگاه انسان نوینِ دورانِ نوین هستیم. سکولار، مدرن و جامعه گرا، انسانِ هم‌ارزِ جنبشِ زن، زندگی، آزادی. و می‌توانیم در هر کجای این کره که باشیم به منظور ساختن و بارور کردن جامعه مدنی ایران (اجتماعی و سیاسی) در میدان عمل اجتماعی مسئولیت بپذیریم و نقش فعال، خلاق، همفکر، همراه و سنجشگر اجتماعیِ خویش را ایفا کنیم. برای پذیرش مسئولیت در میدان عمل اجتماعی نیازی نیست به احزابی که در پیش یا پسِ نامشان اسلام را یدک می‌کشند و یا به احزاب دیگر و شوراها و جبهه‌ها و دولت‌های در تبعید خارج از کشور بپیوندیم. هیچکدام اینها جنبش زن، زندگی، آزادی را به وجود نیاورده‌اند و نمایندگی نمی‌کنند. جنبش اساساً بر بخش سکولار مردم ایران تکیه دارد و این بخش هم دیگر اُمت نیست که در یک رهبری "تاریخ مصرف تمام شده" و یا متوهم ذوب شود.

جنبش زن، زندگی، آزادی بستر پهناوری ست که، بویژه، سکولارها می‌توانند در آن جریان یابند. هیچگاه در تاریخ ایران این گونه نبوده است. این جنبش بار سنگینی بردوش

دارد اما درِیچه‌های امکانات و فرصت‌های فراوانی را هم به روی سکولارها گشوده است.

آیا بخش سکولار مردم ایران می‌تواند سازماندهی و رهبری این دگرگونی سهمگین را، که تار و پود جامعه ایران را در می‌نوردد، بر دوش گیرد و مسئولیت آنرا بپذیرد؟

آنطور که پتر درا کر می‌گوید: "بهترین راه پیش بینی آینده، ساختن آن است."

اگر بخش سکولار مردم ایران آگاهانه برای پس گرفتن جامعه مدنی (اجتماعی و سیاسی) ایران از دست هیولاهای اسلام حکومتی-سیاسی و حکومت اسلامی به پا خیزد، آنگاه در جایگاه رهبری جنبش زن، زندگی، آزادی قرار می‌گیرد. در اینجا لازم است باز هم تأکید کنم که بخش عمده جامعه مدنی ایران هنوز در اشغال این هیولاهاست.

به اعتقاد من تنها گروه‌های خود گردان سکولار هستند که می‌توانند بخش سکولار مردم را سازماندهی کنند و از این طریق جامعۀ مدنی (اجتماعی و سیاسی) را در تمامی عرصه‌های جامعه ایران بگسترانند و پیوسته حقانیت جنبش را در بخش‌های وسیع تری از مردم ترویج و آنان را به طرفداری و همراهی جنبش جذب و سازماندهی کنند.

به تدریج ده‌ها، صدها و، بدون اغراق می‌گویم، هزاران گروه خود گردان (واحد‌ها یا هسته‌های سکولار) شکل می‌گیرند و توانایی‌ها و ظرفیت‌های سازمان‌یابی، سازماندهی و رهبری جنبش را می‌آفرینند، می‌سازند و بارور می‌کنند.

این آموزه جنبش زن، زندگی، آزادی را از یاد نبریم. در درون جنبش، و به ویژه در زنان و جوانانش، پتانسیل اعجاب انگیزی از جستجوگری، آفرینش‌گری، نوآوری و سنجش‌گری وجود دارد که اگر میدان برای جولان بیابد، دوران ساز می‌شود و اما، اگر در چهارچوب‌های بوروکراتیک محصور و

یا به پیروی از "رهبران" و "تصمیم گیرندگان" و "بازیگران سیاسی" کشانده شود، سترون می‌شود و چیزی از او در نمی‌آید.

میدان جولان این پتانسیلِ اعجاب انگیز هم خودگردانیِ او ست برای پیدایش یا آفرینش خویش؛ برای تنظیم ویزیون (چشم انداز) و منشور خویش؛ برای حفاظت و امنیت خویش؛ برای آموزش و پرورش خویش، برای تنظیم کار و برنامه و پروژه‌های خویش و انجام آنها؛ برای سازماندهی، اداره امور و کنترل خویش؛ برای آزمون و خطا؛ برای وا کاوی پیوسته جامعه و باز نگری خویش؛ همه اینها یعنی خود گردانی.

یک چیز می‌ماند و آن اینکه چگونه این گروه‌های خودگردان، در صورت نیاز، همراه و همکار و هماهنگ و همتراز می‌شوند؟

ویزیون‌ها (چشم اندازها) و منشورهای مشترک سکولارها در سطوح متفاوت (بین چند گروه و یا برای همه سکولارها) مهمترین عامل هماهنگی و همترازی ست. برای همیاری و همکاری واحدهای سکولار، به ویژه در داخل کشور، به مکانیسم‌های ارتباطی بسیار مطمئن و قابل اعتماد در دنیای حقیقی، و نه مجازی، نیازمندیم.

گروه‌های خودگردان سکولار، که هم در داخل و هم در خارج از کشور شکل می‌گیرند، همه در بالاترین سطح یک ویزیون مشترک، یک چشم انداز، یک ستاره قطبی و یک چراغ راهنما دارند و آن سازمان یابی و سازماندهی و رهبری سکولارهای ایران برای ساختن و بارور کردن جامعه مدنی ایران (اجتماعی و سیاسی) به منظور جایگزینی حکومت الله و رهبری و اداره جامعه به سوی آینده‌ای درخشان است.

باید تأکید کنم که گروه‌های خودگردان داخل کشور کاملاً مخفی شکل می‌گیرند و مخفی می‌مانند. اعضای این گروه‌ها،

بطور علنی زندگی و کار می‌کنند، در مبارزه برای تشکیل جامعه مدنی و یا در حضور خیابانی جنبش، به گونه ایی و تا حدی که خود تشخیص می‌دهند، شرکت می‌کنند و ضرورتی برای مخفی شدن ندارند تا هنگامی که احساس کنند یا دریافته باشند که رژیم رد آنها را یافته است. آنگاه باید موقتاً، و در صورت قطعی شدن لو رفتن شان کاملاً، مخفی شوند. مبارزه مخفی و در صورت ضرورت زندگی مخفی جزء جدایی ناپذیر زندگی مبارزان راه آزادی ست و بی اعتبار شمردن همه مصوبه‌ها و تصمیمات بیداد گاه‌های امنیتی و سیاسی حکومت الله هم جزئی جدایی ناپذیر از نافرمانی مدنی.

گروه‌های خودگردان خارج کشور هم، تا زمانی که علنی شدن و یا نیمه علنی شدن ضرورتی ندارد و دردی از دردهای شان را درمان نمی‌کند، مخفی می‌مانند. برای ارتباط گیری با هم به منظور همیاری و همکاری در انجام پروژه‌های بزرگتر بخشی و فقط بخشی از گروه را، تا آن حدی که لازم است و در آن جایی که لازم است، علنی می‌کنند.

در نوشته بعدی بیشتر به چگونگی تشکیل و پرورش گروه‌های خودگردان در داخل و خارج کشور و نقش آنها در ساختن جامعه مدنی و تدارک برای هماهنگی و همترازی گروه‌های خودگردان تا حد تشکیل یک حزب سکولار سراسری خواهیم پرداخت.

قلب تپنده انقلاب «ژن، ژیان، ئازادی» از داخل به خارج

می تپد

گروه روژا در پاریس

■ کلکتیو یا گروه شما چگونه شکل گرفته و در طول چند ماه گذشته چه فعالیت‌هایی انجام داده است؟

گروه روژا در پاریس کاملاً خودانگیخته و بر اساس ضرورت و اضطرار زمانه در روزهای آغازین انقلاب «ژن، ژیان، ئازادی» شکل گرفت. قیام ژینا، که برای نخستین بار در تاریخ جمهوری اسلامی افق سرنگونی را در سطح عام پدیدار ساخت، ما را خودکار به این سمت سوق داد که کار سیاسی را باید به شکل تشکیلاتی جلو ببریم - ضرورتی که بعد از دی‌ماه ۹۶ برای چپ مسلم گشته بود اما به دلایل مختلف عملی نشده بود. گرچه تولد گروه روژا تصادفی بود، اما در واقع بر پایه درک مشترک اعضای گروه از ضدیت با

ستم‌های ملی- طبقاتی-جنسیتی و هر شکلی از مداخلهٔ خارجی (اعم از اقتصادی و نظامی) در امور ملت‌های ساکن در جغرافیای سیاسی ایران شکل گرفت.

روژا کوشیده چندین آکسیون اعتراضی (تجمع و تظاهرات) در حمایت از انقلاب ایران برگزار کند و نیروهای چپ، فمینیست، کوئیر، و آنتی امپریالیست فعال در فرانسه را برای همبستگی با جنبش «ژن، ژیان، ئازادی» فعال کند. همچنین با برپایی یک آشپزخانه جمعی برای زندانیان و بالاخص زندانیان سیاسی مسئلهٔ سرکوب را برجسته ساخته و برای زندانیان اعانه جمع آوری کردیم. روژا همینطور دست به آکسیون‌های مستقیم و مقطعی زده است، نظیر حکاکی شابلون علیه اعدام بعد از شهادت مجیدرضا رهنورد و محسن شکاری در خیابان‌های منتهی به سفارت جمهوری کشتار. علاوه بر اینها، روژا تلاش کرده سیاستی انترناسیونالیستی اتخاذ کند و همبستگی خود را با سایر ملل تحت ستم نظیر افغانستان یا کوردستان نشان دهد، ازجمله درقبال ترور اخیر فعالین کورد در پاریس.

هفته آینده [فردا شنبه در زمان انتشار گفت‌وگو] روزا در هماهنگی با بیش از ۱۰ کلکتیو چپ و مستقل در سرتاسر اروپا آکسیون اعتراضی مشترکی را برای ۲۱ ژانویه تحت عنوان «علیه سرکوب و برای مقاومت» سازماندهی کرده است (برای خواندن فراخوان به اینجا مراجعه کنید). جدا از اهداف سیاسی مشخص علیه ماشین کشتار و آری گویی به مبارزات زندانیان و دادخواهان و معترضین، ما این آکسیون مشترک را به مثابه نوعی «قدم اول» برای هم‌افزایی و همیاری (**cooperation**) گروه‌های چپ یا همان افزایش توان سیاسی و شکل‌بخشیدن به خرد و پراتیک جمعی چپ در نظر می‌گیریم، موضوعی که به زعم ما از ضرورتی مبرم برخوردار است.

■ به طور کلی، چه نوع فعالیت‌های سیاسی در خارج از کشور ضرورت دارد و نسبت این فعالیت‌ها با کنش‌های اعتراضاتی در ایران چگونه باید باشد؟

قلب تپنده و سوژه‌های اصلی جنبش «زن، زندگی، آزادی» در داخل اند. ضربان‌های این قلب از داخل به خارج می‌تپد و هرشکلی از معکوس ساختن این رابطه معنایی ندارد جز سوژه‌زدایی از طبقات تحت ستم و دستکاری امپریالیستی در جهت منافع نیروهای پروغرب و ارتجاعی. ضرورت فعالیت‌های خارج از کشور در وهله نخست چیزی نیست جز همبستگی انتقادی با مبارزات داخل، یعنی تکثیر و تقویت سویه‌های رادیکال و ارائه یک ضدروایت از انقلاب اجتماعی‌ای که در رسانه‌های غربی صرفاً به‌مثابه یک انقلاب بورژوایی بازنمایی شده است (دست پیدا کردن به حق و حقوقی که غرب از زپیش بدان دست پیدا کرده!). در وهله بعدی، فعالین خارج می‌توانند با فعالین داخل ارتباطی ارگانیک برقرار سازد و دست کم به بخشی از ملزومات لوجیستیکی-امنیتی آنان پاسخ دهند. تجارب تاریخی کنفدراسیون دانشجویی پیش از انقلاب ۵۷ در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد. دیاسپورا همچنین می‌تواند صدها هزار مهاجر، پناهنده، دانشجو و تبعیدی رانده شده از جمهوری اسلامی را بسیج کند. اتحاد با نیروهای چپ در منطقه (در جاهایی مثل لبنان و عراق و

افغانستان و فلسطین)، در کنار ضدیت با دولت‌های غربی و شرقی و منطقه‌ای که مستقیم و غیرمستقیم یا از جمهوری اسلامی حمایت می‌کنند یا با مداخلات خود (اعم از اقتصادی و نظامی و لوجستیک، از جمله ادوات سرکوب) استقلال و خودآئینی جنبش جاری را به خطر می‌اندازند، می‌تواند مجدانه پیگیری شود.

■ مهم‌ترین چالش پیش روی فعالیت سیاسی خارج از مرزهای ایران برای گروه‌هایی که به شکل محلی و از پایین شکل گرفته‌اند چیست؟

نیروهای چپ با انواع و اقسام چالش‌های عملی و فکری روبرو اند، بالاخص که بسیاری از آنان در کار تشیکلاتی یا کار سیاسی جمعی تجربهٔ چندانی ندارند. این را از جایگاه «بیرون از گود» نمی‌گوییم و شامل روژا هم می‌شود. وانگهی مهم‌ترین چالش شاید فراتر رفتن از همبستگی نمادین با داخل است، به نحوی که فعالیت سیاسی در فضای سیاسی و همین‌طور

فکری مداخله‌ای مادی داشته باشد. تحت شرایطی که صنعت رسانه‌های جریان اصلی فارسی و بین‌المللی به شکل هرروزه انقلاب «زن، زندگی، آزادی» را به «رفتن ملاحا» و سیاست را به فعالیت‌های فردگرایانه سلبریتی-اکتیویست‌ها تقلیل می‌دهند، تقویت خرده رسانه‌های چپ و به هم پیوستن این رسانه‌های مستقل به یکدیگر برای تقویت و تکثیر گفتار مترقی و رادیکال از اهمیت مضاعفی برخوردار است.

بخش دیگری از چالش‌ها عملی است و به سازماندهی مستقل و خودآئین گروه‌های چپ برمی‌گردد. به دلیل فقدان سازماندهی عملی چپ در خارج از کشور (جدا از فعالیت گروه‌های قدیمی و سنتی)، بسیاری از افراد مجبور شده‌اند خودآئینی خود را قربانی سازند و زیر چتر گروه‌هایی بروند که یا با آنها هم‌دلی سیاسی چندانی ندارند. ایجاد کلکتیوهای مستقل لوکال [محلی] از یک سو و اتحاد این گروه‌های لوکال در سطح کلان‌تر و فرامحلی از مهم‌ترین چالش‌ها برای فعالیت سیاسی خارج از کشور است.

■ در شرایطی که به نظر اعتراضات خیابانی در ایران با افول نسبی روبرو شده، برنامه و افق فعالیت‌های گروه شما در خارج از کشور چیست؟

ما افول نسبی کنونی را موقتی قلمداد می‌کنیم، بخشی از زمان‌مندی بلندمدت جنبش انقلابی که با فراز و فرود همراه است. ستیزهای عمیق اجتماعی و عینی اجازه نمی‌دهد قیام ژینا بمیرد. درست همانطور که نیروهای انقلابی اکنون افول را به فرصتی برای بازسازی و بازاندیشی انتقادی حول سازماندهی و گفتار سیاسی بدل ساختند، ما هم این فرصت را به‌عنوان تمرین سازمان‌دهی و تأمل در خود در نظر می‌گیریم. از سوی دیگر، روژا با جدیت به دنبال ایجاد یک اتحاد فراگیر بین نیروهای چپ و آزادی‌خواه خارج از مرزهای ایران است. معیار همکاری و ایجاد اتحاد برای ما در یک خط خلاصه می‌شود: ضدیت با همه اشکال ستم و سلطه. آگاهیم که این عبارت ممکن است «انتزاعی» (به معنای بد کلمه) به نظر رسد

اما اگر نیروهای چپ و آزادی‌خواه بناست در سرنوشت این انقلاب و مهم‌تر از آن در فردای بعد از انقلاب واجد یک اثرگذاری سیاسی حداقلی باشد، باید قادر باشند ورای سکتاریسم و هویت‌طلبی و اختلاف نظرها پروژه‌های سیاسی مشترک را در جهت تحقق خرد و پراتیک جمعی جلو ببرند. روژا در نظر دارد فعالیت‌هایی خود را در محل لوکال خود (پاریس) و همین‌طور فعالیت‌های فرامحلی نظیر آکسیون اعتراضی مشترک در ۲۱ ژانویه را هرچه بیشتر گسترش دهد.

احیای جمهوری مدنی

آندرو پترسون

ترجمه‌ی بهزاد ملک پور اصل

ورای تعهدات گسترده‌ی جمهوری خواهانه، یعنی تعهد به تکالیف مدنی، خیر مشترک، فضیلت مدنی و هم‌اندیشی عمومی، جمهوری خواهی مدنی حوزه‌ی نظری متنوعی است و نمی‌توان آن را به مجموعه‌ای منفرد یا یکدست از تعهدات فروکاست (از این به بعد اصطلاح «جمهوری مدنی» با ارجاع خاص به نویسندگان معاصر به کار گرفته خواهد شد؛ مگر غیر آن ذکر شده باشد). به عکس، جمهوری خواهی مدنی در مقام موضعی فلسفی و سیاسی فراخ که به طیف وسیعی از تفاسیر راه می‌دهد، بهتر فهمیده می‌شود. این مقاله ناظر به دلایل احیای علاقه‌ای است که جدیداً نسبت به ایده‌های جمهوری مدنی شکل گرفته. هدف این مقاله طرح بستر پیدایش نظریه‌های جمهوری مدنی ابتدا به واسطه‌ی مدنظر قراردادن

ارتباط جمهوری خواهی مدنی با مبحث اجتماع باوری لیبرال و دوم، ارتباطش با فلسفه‌ی عمومی است. این متن مروری فشرده بر اندیشه‌ی جمهوری مدنی معاصر خواهد داشت و آن را در پیوند با دو دیدگاه مسلط نظریه‌ی سیاسی در چهل سال گذشته - یعنی لیبرالیسم و اجتماع باوری - قرار می‌دهد. در ادامه، پیوندهایی بین ایده‌های جمهوری مدنی و تحولات اخیر در آموزش مدنی برقرار می‌شود. این تحولات آموزشی بیشتر معطوف به افزایش قابل توجه گرایش به آموزش مدنی است که حول مفهوم شهروندی سازمان یافته‌اند. تحلیل ارائه شده در این مقاله چارچوبی برای واکاوی عمیق‌تر ایده‌های جمهوری خواهی مدنی فراهم می‌کند.

چرا احیا؟

اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، سال‌های «احیای» تفکر جمهوری مدنی در فلسفه‌ی سیاسی غرب بود. توجه‌های مقدماتی به فرم‌های مختلف (و شاید مرتبط با یکدیگر) که

این احیا به خود گرفته برای فهم جمهوری خواهی مدنی معاصر، حایز اهمیت است. این فرم‌ها و تحولات شامل سه لایه هستند. در فرم یا لایه‌ی نخست شماری از مورخان قرار دارند که شاید بتوان آن‌ها را مورخان جمهوری خواه مدنی نامید و دست کم از دهه‌ی ۱۹۶۰ در پی ردیابی ایده‌های کلیدی جمهوری خواهانه از خلال مجموعه نوشته‌های تاریخی گسترده‌ای از متفکران، آثار مکتوب و ایده‌ها بودند (به‌عنوان نمونه نگاه کنید به Raab, 1965; Pocock, 1975; Skinner, 1990a, 1990b, 1997, 1998, 2002; Bock et al. 1990; Rahe, 1992; Held, 1996, 1997; Honohan, 2002). وجه اصلی این کار، فهم در حال تکوینی بوده که در دل آن نوعی «سنت» تفکر جمهوری مدنی شناسایی شده است. اساساً سنت جمهوری مدنی از زمان‌های باستان در آثار ارسطو و سیسرو شروع شده و سپس از طریق کار طیفی از متفکران سیاسی از جمله نیکولو ماکیاولی، جیمز هَرینگتون، ژان - ژاک روسو و جیمز مدیسون رشد یافته است. فرم دوم، آثار نظریه پردازان جمهوری خواه مدنی است که به منظور جا انداختن نظریه‌های سیاسی هنجاری به دنبال ربط دادن ایده‌های

تاریخی به تنش‌هایی هستند که در دولت‌های دموکراتیک غربی معاصر شناسایی می‌کنند (cf. Honohan, 2002: 7-8). در آغاز این جریان، توسل به جمهوری‌خواهی مدنی در حوزه‌ی نظریه‌ی حقوقی در ایالات متحده جای گرفت. نویسندگانی مانند توماس پنگل (۱۹۸۸)، فرانک میشلمن (۱۹۸۶، ۱۹۸۸) و کس سانستاین (۱۹۸۸) ایده‌های جمهوری‌خواهانه را به منظور تکرار و تصحیح اهمیت جمهوری‌خواهی مدنی به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از ایده‌ها در اندیشه‌ی حقوقی و قانون اساسی آمریکا، توضیح دادند. همان‌طور که سانستاین (۱۹۸۸: ۱۵۳۹) ادعا کرده است، وظیفه‌ی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه، «صرفاً کاوش ایده‌ها نیست»، بلکه به‌جای آن استفاده از ایده‌ها و اصول جمهوری‌خواهانه برای اثرگذاری بر بحث‌هایی است که در امور عمومی و هم‌چنین فلسفه‌ی سیاسی سر می‌گیرد. از سال ۱۹۹۰ تعدادی از فیلسوفان سیاسی و عمومی به دنبال ارائه‌ی نظریه‌های مفصل‌تر و گسترده‌تر از جمهوری‌خواهی مدنی معاصر بوده‌اند. نمونه‌های برجسته و مهم این‌گونه آثار عبارتند از: شهروندی و اجتماع: جمهوری‌خواهی مدنی در

جهان مدرن (۱۹۹۰) نوشته‌ی آدریان اولدفیلد، نارضاییتی دموکراسی: آمریکا در جستجوی سیاست عمومی (۱۹۹۶) اثر مایکل سندل، جمهوری خواهی فیلیپ پتیت (۱۹۹۹) و جمهوری خواهی در جهان مدرن (۲۰۰۳) جان مینور. در آثار تعدادی از نظریه پردازان سیاسی که از مضامین جمهوری خواهی استفاده می کنند اما ایده های خود را لزوماً به عنوان عنصر بر سازنده‌ی نظریه‌ای جمهوری خواهانه ارائه نمی کنند نیز ایده ها و اصول جمهوری مدنی حضور دارند (به عنوان نمونه نگاه کنید به Arendt, 1958; Pitkin, 1981; Barber, 1984, 1998, 2003; Bellah et al., 1985; Marquand, 1994; Macedo et al., 2005). نظریه‌ی «دموکراسی قدرتمند» بنیامین باربر (۱۹۹۸: ۳۸) دانشمند امریکایی علوم سیاسی که از او به عنوان «خویشاوند» جمهوری خواهی مدنی یاد می کنند، نمونه‌ی بارز چنین آثاری است.

سومین فرم یا لایه که تا حدی هم نسبت به دو مورد قبلی کم تر پرورش یافته، ارجاع فزاینده به ایده های جمهوری مدنی

است که می‌توان در بحث‌های سیاسی و سیاست عمومی شناسایی کرد. این گرایش، که در ادامه‌ی این متن با جزئیات بیش‌تری مورد بررسی قرار خواهد گرفت، آشکارا در سیاست‌ها و گفتار دو دولت ملی مشهود است. ابتدا در دستور کار سیاسی و استدلال‌های دولت برخاسته از حزب سوسیالیست کارگران اسپانیا (**Partido Socialista Obrero Español**) به رهبری خوزه لوئیس رودریگز زاپاترو در اسپانیا از سال ۲۰۰۴، و دوم در سیاست‌ها و گفتارهای دو دولت برخاسته از حزب کارگر جدید در بریتانیا که به دنبال هم بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۱۰ در قدرت بودند. ارجاع و تا حدودی به کارگیری ایده‌های جمهوری مدنی در سیاست‌گذاری ملی حائز اهمیت است و گویای نقش فزاینده‌ی ایده‌های جمهوری خواهانه در زندگی عمومی و نیز در نظریه‌ی سیاسی است. با این حال، این دغدغه همواره وجود دارد که ایده‌های یاد شده در سیاست عمومی بدون توجه به معانی، ریشه‌های تاریخی و پیچیدگی‌های‌شان عملیاتی می‌شوند (مقایسه کنید با Maynor, 2003).

تردید درباره‌ی این که اندیشه‌ی جمهوری مدنی در سه دهه‌ی اخیر در فلسفه‌ی سیاسی و عمومی «احیا» شده، امری است دشوار؛ اما به‌راستی دلیل این احیا چه بوده است؟ دو دلیل از همه مهم‌ترند: نخست، اعتقاد طرفداران اندیشه‌ی یاد شده به این باور که نظریه‌ی جمهوری مدنی می‌تواند چیزی به آن‌چه که به طور گسترده بحث اجتماع‌باوری لیبرال در فلسفه‌ی سیاسی نامیده می‌شود، بیفزاید و آن را ارتقا بخشد؛ و دوم، منظر سیاست عمومی است که ایده‌های جمهوری‌خواهی مدنی را در پاسخ به تنش‌های مشهود در جوامع دموکراتیک لیبرال غربی معاصر مفید می‌داند (مقایسه کنید با Dagger, 2004: 167).

مبحث اجتماع‌باوری لیبرال

نقطه‌ی عزیمت مشترک کسانی که در پی ارائه‌ی تعریفی از ایده‌های مرتبط با جمهوری مدنی هستند، جای دادن آن‌ها درون چارچوب مباحثه‌ی اجتماع‌باوری لیبرال است که

فلسفه‌ی سیاسی غرب را در چهار دهه‌ی گذشته شکل داده است. این مباحثه فراگیر شده و شماری از دیدگاه‌ها، هم در اندیشه‌ی لیبرال و هم در اندیشه‌ی اجتماع‌باور، شکل گرفته‌اند که بر این باورند که درهم آمیختن نظرگاه‌های متمایز هر عرصه بدون در نظر داشتن این نکته که خود این اصطلاحات اموری هستند متفاوت و نه واحد، موجه نیست (Keeney, 2007). با وجود این، ایده‌های بنیادین خاصی وجود دارند که از ریشه، لیبرال‌ها و اجتماع‌باورها را از هم جدا کرده و در مسیر جستجوی درک بسط تفکر جمهوری خواهانه‌ی اخیر مهم هستند.

از دهه‌ی ۱۹۷۰، دو فرم اصلی لیبرالیسم در فلسفه‌ی سیاسی غرب برجسته بوده است: لیبرالیسم «قراردادی» (Patten, 1996) یا لیبرالیسم «رویه‌ای» (Taylor, 1995; Sandel, 1996) و لیبرالیسم «لیبرترین». این دو فرم لیبرالیسم در حالی که اشتراکاتی دارند، اما دیدگاه‌شان درباره درجه‌ی تأمین رفاه شهروندان از سوی دولت متفاوت است. در حالی که لیبرال‌های لیبرترین به بازار آزاد برای تأمین عدالت

اعتماد دارند، لیبرال‌های قراردادی می‌پذیرند که دولت نقش مهمی در تأمین این هدف دارد (برای آشنایی با تحلیلی دقیق و قابل فهم از تفاوت بین این دو فرم لیبرالیسم، نگاه کنید به Kymlicka, 2002). از میان دو نوع لیبرالیسم یاد شده، این فرم قراردادی {یا رویه‌ای} است که بعد از ظهور سه متن بسیار تأثیرگذار در دهه‌ی ۱۹۷۰ در شکل‌دهی بحث‌های سیاسی و فلسفی در کشورهای غربی برجسته‌ترین فرم بوده است: مراد از سه متن عبارتند از: نظریه عدالت جان رالز (۱۹۷۱)، آنارشی، دولت و اتوپای رابرت نوزیک (۱۹۷۷)، و جدی گرفتن حقوق رونالد دورکین (۱۹۷۸). در مجموع، این متون جان دوباره‌ای به خودِ استعلایی کانت در بستر معاصر بخشیدند و شهروند منفرد را اساساً مقدم بر هر شکل اجتماعی یا اشتراکی در نظر گرفتند، و البته این رالز است که ایده‌های‌اش به شکل بنیادی و ریشه‌ای این تحولات را توضیح می‌دهد. رالز در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت (۱۹۷۱: ۵۶۰) استدلال می‌کند که فرد در وضعیت طبیعی‌اش، هیچ علقه و تعهد جمعی را «دخیل نمی‌کند» و این‌گونه نوشته که «باید ... رابطه‌ی بین حق و خیر را که آموزه‌های غایت‌گرانه

مطرح می‌کنند معکوس کنیم و حق را بر خیر مقدم بشماریم». لیبرال‌های قراردادی بر پایه‌ی این ادعا که تمام تعهدات اجتماعی نسبت به خودِ پیشا - اجتماعی از مرتبه‌ی دوم اهمیت برخوردارند و امری ثانوی محسوب می‌شوند، در بیش‌تر موارد نسبت به هرگونه تلاش دولت برای اتخاذ نقشی سازنده در قبال دیدگاهی خاص از بهترین شکل زندگی، بدبین هستند. آن‌ها استدلال می‌کنند که افراد باید آزاد باشند تا تصور خود از زندگی خوب را انتخاب و از آن پیروی کنند نه این که تصویری از خیر یا خوبی بر آن‌ها تحمیل شود. در واقع دولت تا این حد بی‌طرف باقی می‌ماند و مفهومی از خیر را بر دیگری برتری نمی‌دهد. علاوه بر این، افراد دارای حقوق مهمی از جمله محافظت از آن‌ها در برابر هر گونه مداخله، چه از جانب دولت و چه از سوی سایر شهروندان، در پی‌جویی اهداف انتخابی‌شان هستند. به‌عنوان نمونه رالز (۱۹۸۰: ۵۴۴؛ Kymlicka, 2002: هم‌چنین برای مقایسه رجوع کنید به: 215) نشان می‌دهد که:

شهروندان به مثابه‌ی افراد آزاد، یکدیگر را به‌عنوان افرادی به رسمیت می‌شناسند که دارای قوه‌ی تشخیص نیک و بد برای داشتن درکی از خیر هستند. این بدان معناست که آن‌ها خود را الزاماً مقید به پیگیری مفهوم خاصی از خیر و اهداف نهایی آن نمی‌دانند که می‌بایستی در هر زمان معینی از آن حمایت کنند. در عوض، افراد به‌مثابه‌ی شهروندانی تلقی می‌شوند که در کل قادرند به تجدیدنظر و تغییر عقیده {درباره‌ی خیر} بر اساس دلایل معقول و منطقی. بنابراین شایسته است که شهروندان از ادراکات مختلف مرتبط با امر خیر دوری گزینند و تنها مقاصد نهایی مختلف آن‌ها را بررسی و ارزیابی کنند (Rawls, 1980: 544).

بر این مبنا که خود مقدم بر جامعه است، لیبرال‌های معاصر معمولاً حقوق را مقدم بر خیر می‌دانند.

دورکین (b: 351978) موضع بالا را زمانی آشکارا نشان می‌دهد که ادعا می‌کند «اگر کسی حق انجام کاری را داشته

باشد، اشتباه است که دولت آن را از او سلب کند، حتی اگر
{این سلب حق} به نفع عموم باشد». برای لیبرال‌های رویه‌ای،
خودتعیین‌گری در انتخاب و پی‌جویی اهداف نهایی «تنها راه
برای احترام کامل به افراد در مقام انسان» است
(Kymlicka, 2002: 212-3). لیبرال‌ها بر اساس تلقی
افراد به‌عنوان موجوداتی واجد توانایی انتخاب عقلانی و
تجدیدنظر در اهداف خود، دریافت منفی آزادی را در
چارچوب عدم‌مداخله پیش برده‌اند. بر اساس برداشت
کلاسیک برلین (۱۹۴: ۱۹۹۸) از آزادی منفی، «آزادی فرد
به میزانی است که هیچ مانع یا مزاحمتی از سوی فردی دیگر
یا مجموعه‌ای از افراد در برابر فعالیت‌هایش وجود نداشته
باشد». این برداشت لیبرال از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله از
آثار لیبرال‌های کلاسیکی هم‌چون هابز، پیلی و بنتام آغاز شد
و در واقع به رفع قیود غیرضروری برکنش‌های شهروندان
نظر دارد. اصل عدم‌مداخله به نوبه‌ی خود مجموعه‌ای بنیادی
است از آزادی‌های مدنی مانند آزادی مذهب، آزادی بیان و
آزادی جابجایی. این برداشت از آزادی به‌عنوان عدم‌مداخله،
مشخصه‌ی نظریه‌های معاصر لیبرال معاصر محسوب می‌شود.

هرگونه تلاش دولت برای محدود کردن کنش‌های شهروندان، از جمله از طریق قانون، نشانی از تجاوز به آزادی فردی است. با این حال، چنین دخالتی به واسطه‌ی اصل قرارداد اجتماعی، و تا حدی که با اصل کلی‌تر برابری لیبرال مطابقت دارد، مشروعیت می‌یابد. از این منظر، برای لیبرال‌های معاصری مانند رالز، مفهوم آزادی، اگرچه مهم است، اما نسبت به نظریه‌ی فراخ‌تر نظریه‌ی عدالت امری‌ست ثانوی. از این منظر لیبرالی، شهروندی ضروری است به این معنا که بدون درجه‌ای از کنش شهروندی، نهادهای لیبرال کارایی خود را از دست می‌دهند، و علاوه بر آن {شهروندی} هم داوطلبانه و هم موقت است. باربر (۲۰۰۳: ۸) در توصیف خود از الزامات لیبرالی شهروند اشاره می‌کند: «شهروندی نقشی مصنوعی است که انسان طبیعی با احتیاط به منظور محافظت از انسانیتِ تکین و مستقل‌اش به عهده می‌گیرد». افراد برای مقاصد خاص و در زمان‌های خاص وارد قلمرو شهروندی می‌شوند و مُخیرند که هر وقت که خواستند {بار دیگر} به حوزه‌ی زندگی خصوصی و بازار عقب‌نشینی کنند.

در دهه‌ی ۱۹۸۰ تعدادی از «نظریه‌پردازان اجتماع‌باور» (MacIntyre, 1981, 1988; Walzer, 1983; Sandel, 1984; Bellah et al., 1985; Taylor, 1985) مبانی فکری موضع لیبرالی را نقد کردند و به دنبال ارائه‌ی روایتی مستحکم‌تر از عضویت و پیوند اجتماعی بودند. در رد مفهوم خودِ بدون محدودیت، نظریه‌پردازان اجتماع‌باور با اصل لیبرالی مبنی بر اختیاری بودن پیوندها و عُلقه‌های جمعی مخالفت کردند. در عوض، آن‌ها استدلال کردند که خودِ اساساً در گروه‌بندی‌های اجتماعی و کردارهایی که به آن تعلق دارد «جای می‌گیرد» یا «حک می‌شود» (Sandel, 1982; 1996; cf. Kymlicka, 2002: 221). به بیانی دیگر، ما توسط جوامع مان برساخته شده‌ایم. آلسدیر مک‌این‌تایر (۲۰۴-۲۰۵: ۱۹۸۱)، فیلسوف بانفوذ اخلاق اجتماع‌باور، نکته‌ی یاد شده را به شکل زیر توضیح می‌دهد:

ما همه بر اوضاع و احوال خاص خود به‌عنوان حاملان هویت خاصی نایل می‌گردیم. من دختر یا پسر فلانی هستم، پسر عمو یا عموی فلانی هستم، شهروند فلان شهر هستم، عضوی

از فلان صنف یا حرفه هستم؛ به این طایفه یا آن قبیله یا این ملیت تعلق دارم. از این رو، آنچه برای من خیر است باید برای کسی که این نقش‌ها را بر می‌کند نیز خیر باشد. به همین نحو، من از گذشته‌ی خانواده‌ام، شهرم، قبیله‌ام، و ملیت‌ام، میراث‌ها و وام‌های مختلف و انتظارات و تعهدات به‌حق‌ی به ارث می‌برم. این‌ها حیات مفروض مرا و نقطه‌ی آغازین اخلاقیات مرا تشکیل می‌دهند. این امر به نوبه‌ی خود به حیات من خصوصیات اخلاقی خودش را می‌بخشد.

به همین ترتیب، مایکل سندل در کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت (۱۹۸۲: ۱۸-۱۹؛ تأکید در متن اصلی) استدلال می‌کند که لیبرال‌ها در برساختن انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی بدون محدودیت، به اشتباه امکان وجود افراد دارای «غایات برسازنده» را انکار می‌کنند: نقش‌ها یا تعهداتی که «تعین بخشی فرد به واسطه‌ی آن‌ها انجام می‌شود چنان پیچیده‌اند که نمی‌توان خود را {بدون آن‌ها} شناخت». نظریه‌پردازان اجتماع‌باور بر اساس به چالش کشیدن این ادعا که خود اساساً بر جامعه مقدم است، در موضع تفکر لیبرال در مورد حقوق

مناقشه می‌کنند. لیبرال‌هایی مانند رالز در اولویت‌بخشیِ حقوق فردی نسبت به خیر مشترک، در مرتبه‌ی نخست استدلال می‌کنند که برخی از حقوق آن‌قدر مهم هستند که هرگز توجیه‌پذیر نخواهد بود که آن‌ها را به نفع رفاه عمومی جمع نادیده گرفت و دوم این‌که فهم عدالتی که حقوق فردی را استحکام می‌بخشد نباید در گرو درک خاصی از زندگی شایسته باشد. پژوهشگران اجتماع‌باور در بیشتر موارد بر ادعای دوم {لیبرال‌ها} تمرکز می‌کنند. بنابراین، اجتماع‌باوران معتقدند که انگاره‌ی خیر مشترک، مفهومی است که در دل جامعه‌ی معاصر دارای ارزش و شایستگی است. پاسخ اجتماع‌باورانه به تعهد لیبرال‌منشانه به موضوع آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله در دو لایه بوده است. اول، اجتماع‌باوران نظریه‌های لیبرال را به‌عنوان فهم بیش از حد فردگرایانه یا «تمیستی» از عاملیتِ انسان، مورد نقد قرار داده‌اند (Taylor, 1995). دوم، بر اساس نقد یاد شده، اجتماع‌باوران پیشنهاد می‌کنند که آزادی راستین تنها در قالب‌های جمعی درک می‌شود و تنها از طریق درگیر شدن در اقدام همگانی یک جمع می‌توان به آن دست یافت. همان‌طور

که تیلور (۱۵۷: ۱۹۷۹) می‌گوید، برای اجتماع‌باوران، آزادی امری ست «موقعیت‌مند».

آثار زیادی در پی بیرون کشیدن ملاحظات اندیشه‌ی سیاسی جدید لیبرال و اجتماع‌باور در زمینه‌ی آموزش و به‌طور خاص‌تر، آموزش مدنی بوده‌اند. تی‌ئوبالد و اسنات (۲: ۱۹۹۵) تفاوت‌های دو رویکرد یاد شده را این‌گونه خلاصه کرده‌اند:

هدف بنیادین آموزش نزد اجتماع‌گرایان، انتقال میراث فرهنگی و همراه با آن فرهنگ‌آموزی در راستای نوعی اخلاق همبستگی است که در آن تعهداتی اساسی نسبت به خیر مشترک وجود دارد. در مقابل، هدف بنیادین آموزش لیبرال‌منشانه، آماده‌سازی فرد برای تعریف و پی‌جویی فهم خودش از زندگی شایسته و همراه با آن فرهنگ‌آموزی در راستای اخلاق رواداری است که در آن به حقوق برابر دیگران احترام گذاشته شود.

تفاوت‌های مشخص شده در پاراگراف بالا، ملاحظات روشنی برای آموزش مدنی دارد. آموزش مدنی آگاهانه‌ی لیبرال در درجه‌ی نخست دغدغه‌ی درک حقوق شهروندی و پرورش ظرفیت‌های معینی مانند تفکر انتقادی، رواداری و احترام دارد که برای تأمین و حمایت از حقوق فردی لازم است. نوع آموزش مدنی که لیبرال‌ها معمولاً در ذهن دارند «به‌نسبت حداقلی» است (Victoria Costa, 2004:1؛ برای توضیح واضح و مختصر از آموزش سیاسی و مدنی لیبرال به Levinson, 1999 مراجعه کنید). هری بویت (۸۸: ۲۰۰۳)، در بستری آمریکایی، رویکرد لیبرال مذکور را به‌عنوان رویکرد مسلط در آموزش مدنی شناسایی کرده است. او مدعی است که {در این رویکرد} «از یک سو تمرکز بر دولت است که وضعیت اداره‌های دولتی، فرایندهای قانون‌گذاری و موارد مشابه را توصیف می‌کند؛ از سوی دیگر، تمرکز بر فرد است که به‌عنوان حامل حقوق تصور می‌شود. نقش دولت تأمین چنین حقوقی و تضمین توزیع عادلانه‌ی کالاها و منابع و نیز حفظ حاکمیت قانون است. به گفته‌ی بویت، این سلطه‌ی آموزه‌ی لیبرال اخیراً با آنچه آرتور

(۲۰۰۰) «دستور کار اجتماع گرایانه در آموزش» نامیده، به چالش کشیده شده است. مدل‌های اجتماع گرایانه‌ی آموزش مدنی مدارس را بر آن می‌دارد تا به اهمیت آموزش جوانان در مورد تعهدات‌شان در قبال اجتماع و خیر مشترک، عمدتاً از طریق خدمت به جوامع‌شان توجه کنند. هم‌چنین در برنامه‌های آموزش مدنی اجتماع گرایانه، پرورش صفات شخصیتی امری‌ست محوری که می‌تواند با فراهم کردن فرصت یادگیری در موقعیت‌های جمعی برای دانش‌آموزان شکل گرفته و تجلی یابد.

جمهوری‌خواهی مدنی و مباحثه‌ی اجتماع‌باوری لیبرال

رشد علاقه به جمهوری‌خواهی مدنی را می‌توان تا حد زیادی در قالب نوعی پاسخ به تنش‌های بین لیبرالیسم و اجتماع‌باوری، و امری برخاسته از مباحثه‌ی بین طرفداران این دو مکتب فکری درک کرد (cf. Frazer, 1999; Little, 2002). شناسایی اشتراکات و تمایزات بین

لیبرال‌ها یا اجتماع‌باورانِ معاصر و جمهوری‌خواهانِ مدنی، کار پیچیده‌ای است. پیش‌تر و مهم‌تر از همه، خود برچسب‌هایِ یاد شده می‌توانند پروبلماتیک باشند. به‌عنوان مثال، {خط فکری} آثار مایکل سندل در دهه‌ی ۱۹۸۰ به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان «اجتماع‌باور» شناخته می‌شد - نسبتی که او هیچ وقت (همراه با دیگر اجتماع‌باورانِ برجسته هم‌چون مایکل والزر و السدیر مک‌ایتایر) دل‌خوشی از آن نداشت. با این حال، از دهه‌ی ۱۹۹۰، سندل در مورد ماهیتِ جمهوری‌مدنی تفکر خود بسیار روشن و شفاف عمل کرده است. هم‌چنین این نیز درست است که عناصر اصلی اندیشه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی بسیاری از نویسندگان لیبرال، از جمله ویل کیملیکا، ویلیام گالستون، جوزف راز، جان گری، و جان رالز متأخر، برای تکمیل (و از همه مهم‌تر، نه جایگزینی) جهت‌گیری لیبرالی آثارشان بودند. هدف از این کار ارائه‌ی نظریه‌ی سیاسی لیبرال با مایه‌های استوارتری از اجتماع و شهروندی است تا انگاره‌های لیبرالی استقلال، انتخاب و آزادی به ویژگی‌ها و مزایای معینی از اشکال زندگی همگانی مرتبط شود. علاوه بر این، در حالی که برخی از مفسران بین اشکال خاصی از تفکر

جمهوری خواهانه و اجتماع باوری پیوند برقرار کرده‌اند (Frazer, 1999). برخی دیگر نیز به دنبال تمایز این دو زمینه بوده‌اند (Honohan, 2002; Kymlicka, 2002; Dagger, 2004). رابطه‌ی {تفکر جمهوری خواهانه} با تفکر لیبرال حتی پیچیده‌تر هم است. در حالی که برخی، جمهوری خواهی معاصر را به مثابه‌ی واکنشی در برابر لیبرالیسم تفسیر می‌کنند، برخی دیگر اشکال خاصی از استدلال‌های جمهوری خواهانه را اساساً واجد ماهیت لیبرالی در نظر می‌گیرند. به‌عنوان نمونه سانشتاین (۱۹۸۸: ۱۵۴۱، ۱۵۶۷، ۱۵۸۹) مدعی است که ایده‌های جمهوری خواهانه‌اش «به هیچ وجه ضد - لیبرال نیستند» و «ویژگی‌های کانونی سنت لیبرال» را دربر می‌گیرند. علاوه بر این، او پیشنهاد می‌کند که «قوی‌ترین نسخه‌های جمهوری خواهی ... وام‌دار شاخه‌ای مهم از سنت لیبرال هستند». در همین راستا، ویرولی (۱۹۹۹: ۶) به‌صراحت این دیدگاه را به چالش می‌کشد که «جمهوری خواهی بدیلی در برابر لیبرالیسم است». برخی دیگر نیز به دنبال ترسیم عرصه‌های تطابق لیبرالیسم و جمهوری خواهی بوده‌اند (Patten, 1996; Rawls, 1996).

در (1996; Kymlicka, 1998; Shklar, 1998)، در حالی که برخی صراحتاً در پی ترکیب ایده‌های لیبرالی با جمهوری خواهانه بوده‌اند که یکی از طرفداران سرسخت این مورد ریچارد داگر است (۱۹۹۷: ۴). او پیشنهاد می‌کند که « باید راهی برای بازگرداندن حس هدف مشترک به زندگی مدنی پیدا کنیم... اما بازگرداندن این حس به معنای کنار گذاشتن دغدغه‌ی ما برای حقوق نیست». داگر این اصل را برخاسته از متفکران کلیدی لیبرال می‌داند و استدلال می‌کند که نزد جان لاک، منتسکیو، جیمز مدیسون، امانوئل کانت، جان استوارت میل، تی اچ گرین و دیگران، گرایش «جمهوری خواه» با «لیبرال» درهم تنیده شده‌اند. این پیچیدگی تا حدی برخاسته از این واقعیت است که در حالی که نویسندگان لیبرال و اجتماع‌باور که قبلاً به آن‌ها اشاره شد اساساً به نظریه‌های عدالت توجه داشتند، جمهوری خواهان مدنی معاصر نیز تمایل دارند نظریه‌های شهروندی را دست کم به‌عنوان مکملی مهم برای نظریه‌های گسترده‌تری از عدالت ارائه کنند (Kymlicka, 2002: 287). طرح این پرسش که آزاد بودن برای یک شهروند واجد چه معنایی است از

ایده‌های جمهوری خواهانه‌ی شهروندی، و سپس مفاهیم عدالت جدایی‌ناپذیر است.

جمهوری خواهی مدنی و آزادی

امروزه، مفهوم کلیدی تعیین‌کننده و نظام‌بخش برای جمهوری خواهان، آزادی است. هر چند در نگاه اول، گزاره‌ی یاد شده ممکن است تا حدودی تعجب‌آور به نظر برسد. در گفتار سیاسی، آزادی اغلب با لیبرالیسم و به طور خاص‌تر با اصل آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله، مترادف در نظر گرفته می‌شود. شاید معروف‌ترین تعریف از آزادی را در دهه‌ی ۱۹۵۰ فیلسوف سیاسی آیزایا برلین به‌واسطه‌ی تمایزش بین آزادی مثبت و منفی مطرح کرد. تحلیل برلین (۱۹۳: ۱۹۹۸) با اذعان به این نکته که «هر فرد اخلاق‌گرا در تاریخ بشر آزادی را ستوده است» و در عین حال که «معنای این کلمه به قدری متخلخل و نفوذپذیر است که به نظر می‌رسد کم‌تر تفسیری است که قادر به مقاومت در برابر آن باشد»، بین

آزادی مثبت و منفی تمایز قائل می‌شود (از نظر برلین، تفاوتی بین فریدم و لیبرتی وجود ندارد). برلین (۲۰۳: ۱۹۹۸) آزادی مثبت را بر حسب خود - سروری تعریف و به قرار زیر بیان می‌کند:

آرزو می‌کنم زندگی و تصمیمات‌ام به خودم و نه به نیروهای خارجی از هر نوعی بستگی داشته باشد. آرزو دارم ابزار اعمال اراده‌ی خودم باشم نه دیگران. من آرزو دارم سوژه باشم نه ابژه؛ به دلایل و اهداف آگاهانه‌ای مجال دخالت در تصمیم‌گیری‌هایم بدهم که متعلق به خود من هستند، نه به دلایلی که از بیرون بر من تأثیر می‌گذارند. آرزو دارم کسی باشم، نه هیچ‌کس؛ یعنی عامل - تصمیم‌گیرنده، نه کسی که برای‌اش تصمیم گرفته شده، خود هدایت‌گر باشم و تحت تأثیر طبیعت بیرونی یا انسان‌های دیگر عمل نکنم، یعنی وضعیتی که گویی یک شیء، یا حیوان یا برده‌ای هستم که قادر به ایفای نقش انسانی، یعنی تصور اهداف و سیاست‌های خودم و تحقق آن‌ها، نیستم.

برلین آزادی مثبت را با آزادی منفی مقایسه می‌کند، که مربوط به «درجه‌ای است که هیچ فرد یا مجموعه‌ای از افراد در فعالیت‌های من مداخله‌ای ایجاد نمی‌کند» و مربوط به «منطقه‌ای است که در آن انسان می‌تواند بدون مانع‌تراشی از سوی دیگران عمل کند» (۱۹۴:۱۹۹۸). این معنای دیگری از آزادی است، یعنی آزادی منفی به‌عنوان عدم‌مداخله، که برلین بیان آن را در آثار دانشمندان لیبرال پیشرو در دوران مدرن متقدم، مدرن {تکوین‌یافته} و عصر روشن‌گری مانند هابز، بنتام، میل، دو توکویل و مونتسکیو یافته است (cf. Pettit, 1999). تمایزی که برلین بین آزادی منفی و مثبت قائل بود به شکل مشابهی نیز بین انواع مختلف آزادی توسط نویسندگان سوئیسی و سیاستمدار فرانسوی یعنی بنژامن کنستان در سال ۱۸۱۶ ترسیم شده بود. کنستان (۳۱۶:۱۹۸۸-۷) بین «آزادی انسان‌های عصر کهن» و «آزادی انسان‌های عصر مدرن» تمایز قائل شد و مدعی شد که:

دیری است که دیگر نمی‌توانیم از آزادی انسان‌های عصرِ کهن که شامل مشارکت فعال و دائمی در قدرت جمعی بود، بهره ببریم. آزادی ما {اکنون} منوط است به بهره‌بردن مسالمت‌آمیز از استقلالِ خصوصی ... هدف انسان‌های عصرِ کهن، تسهیم قدرت اجتماعی میان تمام شهروندان سرزمینِ پدریِ واحد بود و اعطای نام آزادی نیز به این دلیل بود. هدف انسان‌های عصرِ مدرن برخورداری از امنیت در محدوده‌ی خصوصی است و آن‌ها نام آزادی را به ضمانت‌هایی اعطا می‌کنند که نهادها در برابر بهره‌مندی‌های یاد شده بر عهده می‌گیرند.

کنستان در این‌جا تمایز مهمی را بین آزادی به‌عنوان خودحکمرانی و آزادی به‌مثابه‌ی حفاظت از منافع خصوصی قائل است. تمایزی که نظر علاقه‌مندانِ جمهوری‌خواهی مدنی را به خود جلب کرده است، چرا که یاد مفهوم قدیمی و عمیق‌تری از آزادی را در خاطره‌ی آن‌ها زنده می‌کند؛ مفهومی که می‌توان در قالب مشارکت در خودحکمرانی بیان کرد.

بسط و ترویج برداشت لیبرالی از آزادی به مثابه‌ی عدم‌مداخله - به بیانی دیگر یعنی آزادی انسان‌های عصر مدرن - در دوران روشن‌گری و پس از آن به شرایطی منجر شده است که در آن آزادی «به لحاظ نظری از فضیلتِ مدنی منفک شده است» (Sullivan, 1995: 188). جمهوری‌خواهان مدنی در پی اصلاح این شکاف و بیان مجدد رابطه‌ی بین این دو هستند. همان‌طور که ویرولی (۱۰۳: ۱۹۹۹) تصریح می‌کند، هنگامی که این امر {اصلاح شکاف} پذیرفته شد، توجه مجدد به جمهوری‌خواهی که اخیراً شکل گرفته را می‌توان در قالب ارائه‌ی «دیدگاهی سیاسی مرتبط با منش مدنی که واژه‌های «آزادی» و «مسئولیت» را از نو به هم متصل می‌کند، درک کرد». یکی از جنبه‌های اصلی نوشته‌های اخیر مرتبط با جمهوری‌خواهی مدنی، فراخوان برای «بازآموزی ذهن سیاسی مدرن» در ارزش‌گذاری زندگی وقف عمل از منظر سیاسی است (Duncan, 1995: 148). با این حال، ماهیت زندگی یاد شده، از جمله اهداف و نتایج آن، مورد توافق جمهوری‌خواهان نیست و در قلب این اختلاف‌نظرها،

مفهوم لیبرتی (**Liberty**) {عدم مداخله} یا فریدم (**Freedom**) {عدم وابستگی به اراده‌ی دیگری} جای دارد.

در جست‌وجوی دسته‌بندی ادراکات جمهوری مدنی از آزادی، می‌توان بین دو شاخه‌ی اندیشه‌ی جمهوری خواهانه تمایز قائل شد (Skinner, 1986; Held, 1996; Patten, 1996; Rawls, 1996; Sandel, 1996; Maynor, 2003). مبنای تمایز یاد شده، تقسیم‌بندی بین جمهوری خواهان معاصر است: آن‌هایی که بنابر دلایل ذاتی و آن‌هایی که بنابر دلایل ابزاری، برای مشارکت سیاسی ارزش قائل می‌شوند (رجوع کنید به Kymlicka, 2002; برای شنیدن صدای مخالف در مورد انسجام تاریخی این تمایز، نگاه کنید به Dagger, 1997: 187). با تکیه بر درک ارسطویی از ماهیت سیاسی انسان، برخی از جمهوری خواهان - مانند مایکل سندل و آدریان اولدفیلد - به دنبال تقویت اشکالی از «آزادی انسان‌های عصر کهن» مطرح شده از سوی کنستان در جوامع غربی امروزی هستند. بر این اساس، آن‌ها

به این اصل متوسل می‌شوند که آزادی زمانی وجود دارد که مردان و زنان بتوانند در اعمال خود حکمرانی شرکت کنند. علاوه بر این، آن‌ها بر این باورند که این شکل از مشارکت مدنی (دست کم تا حدودی) به شکلی از زندگی شایسته مربوط است. به این معنا که درگیر شدن در امور عمومی برانگیزاننده‌ی روشی شایسته برای زندگی محسوب می‌شود. جمهوری خواهانی که آزادی را از نظر مشارکت در خودحکمرانی ترویج می‌کنند، ادعاهایی صریح در مورد شایستگی یا ارزش اساساً ذاتی مشارکت در امور مدنی دارند. سندل (۲۶: ۱۹۹۶) این موضع را با این عبارات توضیح می‌دهد: «با توجه به در نظر گرفتن ماهیت مان به‌عنوان هستنده‌هایی سیاسی، ما تنها تا آنجا آزاد هستیم که توانایی مان را برای سنجش خیر مشترک و مشارکت در زندگی عمومی یک شهر یا جمهور آزاد اعمال کنیم».

تفسیر آزادی به‌عنوان مشارکت در اعمال خودحکمرانی تنها شکل آزادی موجود در آثار جمهوری خواهانه نیست. برخی از جمهوری خواهان این انگاره را که آزادی متناسب با

خودحکمرانی است، رد کرده‌اند و در عوض برداشتی «منفی» از آزادی را مطرح کرده‌اند، اما مفهومی که با اصل لیبرالی عدم‌مداخله متفاوت است. آنها ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را در اولویت توجه قرار می‌دهند و در انجام این کار به ارزش ابزاری مشارکت فعال مدنی شهروندان متوسل می‌شوند. این رویکرد ابزاری توسط کوئنتین اسکینر در ملاحظاتش درباره‌ی سنت جمهوری‌خواهی که از روم باستان سرچشمه می‌گیرد به صراحت بیان می‌شود؛ یعنی زمانی که گمانه‌زنی می‌کند که برای بسیاری از نویسندگان جمهوری‌خواه تاریخی، «مشارکت (دست‌کم در مقام بازنمایی) پیش‌شرطی ضروری برای حفظ آزادی فردی است» (۷۵: ۱۹۹۷). هر چند در نگاه اول آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به تعریف برلین از آزادی مثبت از نظرگاه خود - سروری، که در بالا ذکر شد، شباهت دارد اما هواخواهان هر دو به‌روشنی بر تمایزشان تاکید کرده‌اند. در ترسیم تمایز یاد شده، این ادعای صریح مطرح است که نه توصیف برلین و نه در واقع کنستان از آزادی، آزادی را به معنایی که جمهوری‌خواهان ابزاری معاصر ارج می‌نهند، یعنی آزادی به

معنای عدم‌سلطه، به رسمیت نمی‌شناسند (Viroli, 1999). فیلیپ پتیت، فیلسوف سیاست و حقوق (۱۹۹۹)، یکی از مدافعان برجسته‌ی جمهوری خواهی معاصر، گزاره‌ی بالا را با عبارات جسورانه بیان می‌کند: «من عقیده دارم که تمایز منفی - مثبت در اندیشه‌ی سیاسی، به زیان ما بوده است. چنین تمایزی با صرف نظر کردن از جزئیات، این توهم فلسفی را دامن زده است که برای فهم آزادی فقط دو راه وجود دارد» (۱۹۹۹: ۱۸). پتیت با تکیه بر آثار تاریخی جمهوری خواهانه‌ی کوئنتین اسکینر، مدافع اصلی مفهوم آزادی از منظر عدم‌سلطه بوده است. پتیت و دیگر جمهوری خواهان ابزاری مانند او، با این پیشنهاد که آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه بازنمایی نوع سومی از آزادی است که خارج از چارچوب‌های فکری برلین و کنستان قرار دارد، با ایده‌ی وجود تنها دو شکل از آزادی مقابله می‌کنند. آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را می‌توان غیاب سلطه‌ی خودسرانه یا «نوعی غیاب سروری دیگران» تعریف کرد (Pettit, 1999: 22). همان‌طور که پتیت (۱۹۹۹: ۲۲) توضیح می‌دهد، این ایده با آزادی انسان‌های عصر مدرن یعنی «تمرکز بر غیاب، نه حضور» و

نیز با آزادی انسان‌های عصرِ کهن یعنی «تمرکز بر سروری، نه مداخله» مشترک است. پتیت (۵۲: ۱۹۹۹) سلطه را چنین تعریف کرده است: «قدرتی خاص ... مداخله‌ای خودسرانه». هم‌چنین او استدلال می‌کند که سلطه دو شکل دارد: «ایمپریوم» که ماهیتی عمودی دارد و به تسلط دولت بر شهروندان اشاره دارد، در حالی که «دومینیوم» که ماهیتی افقی دارد و به تسلط یک شهروند یا گروهی از شهروندان بر دیگری مربوط می‌شود.

از نظر برخی، صورت‌بندی جمهوری خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه که پتیت بیان می‌کند، آن‌قدر شبیه به انگاره‌ی لیبرالی از آزادی به‌مثابه‌ی عدم مداخله است که نیازی نیست بین این دو دریافت مرزی ترسیم کرد؛ که البته افرادی که از پتیت پیروی می‌کنند هم به نوعی این موضوع را تصدیق کرده‌اند. به دلیل همین {یکسان‌انگاری}، اتفاقاً تمایزی که پتیت بین مفهوم لیبرالی از آزادی به‌عنوان عدم مداخله و مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی به‌عنوان عدم سلطه قائل می‌شود، شایسته‌ی توجه است. هر دو دریافت

در موضعی که به خود می‌گیرند، منفی هستند، زیرا معتقدند که آزادی شهروندان زمانی که تحت انقیاد نوعی قید یا محدودیت از سوی دولت یا هم‌شهریان‌شان قرار می‌گیرند، نقض می‌شود. تفاوت آن‌ها در ماهیت و درجه‌ی چنین قیود و محدودیت‌هایی است. اسکینر (۲۰۰۲، ۱۹۹۸، ۱۹۹۷) در آثار خود درباره‌ی آزادی جمهوری خواهانه، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله و آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را اساساً به‌هم‌مرتبط معرفی می‌کند. اسکینر در سنت جمهوری خواهانه معنایی از آزادی را ترسیم می‌کند که شامل غیاب مداخله و سلطه به شکل هم‌زمان است: به عبارت دیگر، او استدلال می‌کند که روایت لیبرال از آزادی عنصر برسازنده‌ی دغدغه‌ی جمهوری خواهان درباره‌ی این مفهوم است. در مقابل، پتیت (۲۰۰۲، ۱۹۹۹) به دنبال برجسته کردن تفاوت‌های بین صورت‌بندی لیبرال و جمهوری خواهانه بوده است و در انجام این کار عدم‌سلطه را بر عدم‌مداخله ترجیح داده است. او برای این موضوع دو دلیل می‌آورد: نخست، در حالی که آزادی به‌عنوان عدم‌مداخله مربوط است به اعمال خاصی که آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه بر وجود

قدرتِ خودسرانه تمرکز دارد تا اعمال آن. ثانیاً، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه هرچند زندگی شهروندان را محدود می‌سازد، اما مشروط است به این‌که محدودیت یاد شده دارای کنترل‌های خاصی باشد و به صورت خودسرانه رُخ ندهد. به این ترتیب، توسل جمهوری‌خواهان به موضوع عدم‌سلطه باید تا حدودی در قالب نوعی انتقاد از «بی‌تفاوتی نسبی لیبرالیسم در قبال قدرت یا سلطه» درک شود (Pettit, 1999: 9).

بنابراین، آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه، شکل خاصی از آزادی را ارائه می‌دهد که در آن مشارکت مدنی شهروندان به دلایل ابزاری ارج نهاده می‌شود. این شکل جمهوری‌خواهی را می‌توان از یک‌سو تلاشی در راستای «نقض جریان عقب‌نشینی از آزادی جمهوری‌خواهانه‌ای که در اواخر سده‌ی هجدهم رخ داد؛ درک کرد؛ و از سوی دیگر به کار بردن مفهوم آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه را می‌توان ابزاری دانست برای بازنگری در شکلی که دولت و هم‌چنین دستورکار سیاست‌گذاری‌اش باید به خود بگیرد» (Marti and Pettit, 2010: 52; cf. Lovett and Pettit, 2009).

بنابراین، دریافت‌های جمهوری مدنی از شهروندی در هسته‌ی اصلی‌شان، دریافت‌های معینی از آزادی دارند. این دریافت‌ها در شکل دادن و متکی به خود کردن تعهدات گسترده‌ی اندیشه‌ی جمهوری مدنی که در مقدمه ذکر شده است، بنیادی‌اند. اکنون توجه در این‌جا معطوف به زمینه‌ی دوم و البته مرتبط به زمینه‌ی اول می‌شود؛ بستری که در آن ایده‌های جمهوری مدنی طی سه دهه‌ی اخیر ظاهر شده‌اند؛ یعنی ارجاع فزاینده‌ای به جمهوری‌خواهی مدنی در آن عرصه‌ای که در بیشتر موارد با عنوان «فلسفه و سیاست عمومی» تعریف می‌شود.

جمهوری‌خواهی مدنی و فلسفه و سیاست عمومی

یکی از ویژگی‌های بارز نوشته‌های جمهوری مدنی در سال‌های اخیر این است که طرفداران آن پژوهش خود را در قبال فلسفه‌ی عمومی موقعیت‌یابی می‌کنند. جمهوری‌خواهان

افزون بر سهیم بودن در فلسفه‌ی سیاسی، مایل‌اند نشان دهند که پژوهش آن‌ها از منظر نقد سیاست‌های عمومی جاری و این که چگونه دموکراسی‌های معاصر غربی ممکن است تعهد و درگیری مدنی را افزایش دهند، اهمیت دارد. این عنصر از پروژه‌ی جمهوری خواهانه را عنوان فرعی کتاب مهم و اصلی مرتبط با جمهوری مدنی مایکل سندل، یعنی نارضایتی دموکراسی: آمریکا در جستجوی یک فلسفه عمومی، تأیید می‌کند. این چرخش به توانایی و ملاحظات مرتبط با سیاست عمومی در آثار جمهوری خواهان، عموماً از یک ویژگی مشترک در تمام نوشته‌های جمهوری خواهانه‌ی معاصر شروع می‌شود: انتقاد از تسلط لیبرالیسم به عنوان اصلی‌ترین فلسفه‌ی عمومی سازمان‌بخش در جوامع دموکراتیک غربی. جمهوری خواهان مدنی به طور مشخص به تعدادی از تنش‌های درهم‌تنیده اشاره می‌کنند که ناشی از اجرای سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌های لیبرال است و به روابط بین افراد، اجتماعات‌شان و جامعه‌ی گسترده‌تر مربوط می‌شود.

برخی از شارحان بانفوذ و باتجربه، نگرانی خود را در مورد آن چه به عنوان کاهش مشارکت شهروندی و مدنی می‌دانند، ابراز کرده‌اند. چنین اُفتی ناشی از نتیجه‌ی افزایش احساس فردگرایی و دغدغه‌ی فردی در جوامع غربی معاصر، در نظر گرفته می‌شود. در ایالات متحده، دو اثر مهم در این زمینه عبارتند از: عادات قلب: فردگرایی و تعهد در زندگی آمریکایی نوشته‌ی رابرت بلا و همکاران و دیگری با عنوان بولینگ یک نفره: فروپاشی و احیای جامعه‌ی آمریکایی نوشته‌ی رابرت پاتنام. بلا و همکاران با استفاده از زبان اجتماع‌باورانه (۱۹۸۵) سست شدن پیوندهای اجتماعی را شناسایی کردند که که آمریکایی‌ها را به اجتماعات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌شان وصل می‌کرد. بلا و همکارانش (۱۹۸۵: ۲۷۷)، بر این باورند که سلطه‌ی فردگرایی لیبرال ترسی نابجا را در آمریکایی‌ها تقویت کرده است که:

اگر از رؤیای موفقیت شخصی به نفع جامعه‌ی اجتماعی یکپارچه‌تر دست برداریم، تفکیک و فردیت خود را از دست داده و در مقابل به سمت وابستگی و استبداد سقوط خواهیم

کرد. آنچه مشاهده‌اش برای ما سخت است، از هم‌گسیختگیِ حادِ دنیای مدرن است که به واقع فردیت ما را تهدید می‌کند؛ بقای آنچه در فردیت ما واجد بالاترین ارزش است، یعنی احساس کرامت و خودآیینی ما به‌عنوان یک شخص، نیازمند انسجام نوین است.

پژوهش بسیار تأثیرگذار رابرت پاتنام (۲۰۰۰) به فرایند مشابهی اشاره می‌کند که بلا و همکارانش مورد بحث قرار داده‌اند. او بر این باور است که از دهه‌ی ۱۹۵۰ آمریکا شاهد تضعیف اشکال مدنی و شهروندمدار ائتلاف و کنش بوده است. پاتنام به مجموعه‌ای از عوامل از جمله مشارکت کم‌تر رأی‌دهندگان، تعامل با احزاب سیاسی، بشردوستی کم‌رنگ‌شده و کاهش عضویت در سازمان‌های اجتماعی به‌عنوان شاهدی بر کاهش عمومی سرمایه‌ی اجتماعی اشاره می‌کند. در سال ۲۰۰۵، گروهی از دانشمندان برجسته‌ی علوم سیاسی، از جمله پاتنام و به رهبری استفان مک‌دو، گزارشی منتشر کردند تحت عنوان دموکراسی در خطر: چگونه انتخاب‌های سیاسی بر مشارکت شهروندان خدشه وارد می‌کند،

و چه کاری می‌توانیم در مورد آن انجام دهیم. این گزارش خروجی اولین کمیته‌ی دائمی انجمن علوم سیاسی آمریکا در زمینه‌ی آموزش و مشارکت مدنی است و در آن نویسندگان پیشنهاد می‌کنند که مشکل مشارکت مدنی در آمریکا دارای سه ویژگی است: «مشروعیتِ بحث برانگیز، منفی‌بافی زیاد، و بی‌تفاوتی بسیار شدید». راه‌حل آن‌ها فراخوانی است برای «افزایش مشارکت، مشارکت برابرتر و کیفیت بالاتر مشارکت» (Macedo, 2005: 16). منابع بسیار بیش‌تری وجود دارد که در حمایت از این ادعاها که زندگی مدنی در آمریکا تا حدودی تضعیف شده است، می‌توان به آن‌ها استناد کرد.

مائوریسیو ویرولی، پژوهش‌گر جمهوری خواه، به واسطه‌ی نوشتن در بستری ایتالیایی، گرایش‌های یکسانی را {با ایالات متحده} در داخل کشور خود شناسایی می‌کند. ویرولی (1999:x) در تصویری گویا از ایتالیای معاصر، دو بخش مختلف درون جوامع ایتالیایی را به تصویر می‌کشد. او بر این باور است که «یک بخش از جامعه متشکل از افرادی است

که فقط به خانواده‌ها و موفقیت‌های فردی خود اهمیت می‌دهد، بخش دیگر افرادی هستند که آگاهی مدنی قوی دارند و فعالانه درگیر تعهدات اجتماعی خود می‌شوند. رابطه‌ی بین این دو بخش از جامعه‌ی ایتالیا پیچیده و درهم‌تنیده است. برخی از ایتالیایی‌ها هم در عرصه‌ی خصوصی و هم در عرصه‌ی مدنی شرکت می‌کنند. بنابر گفته‌ی ویرولی، مشکل این است که «بخش غیرمدنی ایتالیا به مراتب قوی‌تر از بخش مدنی است و این برای بسیاری از کشورهای دیگر نیز صادق است». دیک اتکینسون (۱: ۱۹۹۴) در ارتباط با جامعه‌ی بریتانیا در دهه‌ی ۱۹۹۰ متذکر شد که «مردم در سراسر بریتانیا بیش از پیش نگران وضعیت عوام و اجتماعات‌شان هستند» و این نکته را هم افزود که «بسیاری نیز بر این باورند که شکل‌گیری پیامد جوامع ضعیف این است که باورهای ما به ارزش‌های مشترک و حس مسئولیت نسبت به یکدیگر نیز از بین رفته است». دیوید مارکواند (۲۰۰۴) نگرانی‌های مشابهی را ابراز کرده و در مورد «زوال امر عمومی» و در نتیجه «میان‌تهی شدن شهروندی» نوشته است. مارکاند با انتقاد از سیاست‌های راست جدید که ویژگی

بارز دولت‌های محافظه‌کار در دهه‌ی ۱۹۸۰ به رهبری مارگارت تاچر بود، استدلال می‌کند که حوزه‌ی عمومی در انقیاد سیاست‌های دولت سلطه‌جو با هدف بی‌ثبات کردن این حوزه قرار گرفته است. مارکواند (۲: ۲۰۰۴) با بیان نگرانی خود با سخنانی شدیدالحن، معتقد است که این فرایند «نمایان‌گر نزاع فرهنگی بی‌امانی است که برای ریشه‌کنی فرهنگ خدمات‌رسانی و شهروندی که بخشی از بافت اجتماعی شده بود، طراحی شده است». می‌توان به روندهایی مشابه درباره‌ی با دیگر دموکراسی‌های غربی - هر چند کم‌تر مورد بحث بوده‌اند - اشاره کرد. این احساسات شبیه به احساساتی است که خود جمهوری خواهان در نقد جوامع معاصر از آن استفاده می‌کنند، جوامعی که فرض می‌شود در معرض سلطه‌ی فردگرایی لیبرال و عقب‌نشینی شهروندان از حوزه‌ی عمومی به قلمرو خصوصی قرار گرفته‌اند. بنابراین، شاید تعجب‌آور نباشد که علاقه و اشتیاق برای به کارگیری ایده‌های جمهوری مدنی در سیاست عمومی شکل گرفته باشد. در حالی که چنین پیوندی تا حدودی در مراحل اولیه‌ی خود

قرار دارد، دو مثال برجسته برای با هدف تبیین بیشتر پیوند یاد شده می‌تواند سودمند باشد.

اولین مصداق از کاربرد جمهوری‌خواهی مدنی در سیاست عمومی در دل رویکرد سیاسی و ایده‌های رهبر حزب حاکم سوسیالیست کارگران اسپانیا، خوزه لوئیس رودریگز زاپاترو، جای گرفته است. زاپاترو در مورد میزان پای‌بندی خود به شکلی از جمهوری‌خواهی که فیلیپ پتیت ارائه کرده، سخن گفت. ارجاعاتی به آثار پتیت توسط زاپاترو در قامت اپوزیسیون بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۴ داده می‌شد و از زمان به قدرت رسیدن او در سال ۲۰۰۴ هم‌چنان بر برنامه‌های سیاسی او تأثیر گذاشت. خوزه آندرس تورس مورا، یکی از مشاوران برجسته‌ی زاپاترو، این رابطه را بدین شکل توضیح داده است: «فیلیپ پتیت دستور زبان شایسته‌ای را در اختیار ما قرار داد تا شهود سیاسی‌مان را بدان مجهز کنیم و نوعی از پیشنهادها و رؤیاهایی را که برای اسپانیا در سر داشتیم بیان کنیم. جمهوری‌خواهی پتیت ستاره‌ی راهنمای ما بوده است» (به نقل از: Marti and Pettit, 2010: 1). زاپاترو در

یک سخنرانی عمومی در سال ۲۰۰۱، جایگاه و اهمیت جمهوری خواهی مدنی را در برنامه‌ی سیاسی سوسیالیستی‌اش مستحکم کرد:

فلسفه‌ی سیاسی مدرنی که جمهوری خواهی نامیده می‌شود ... در مورد آن چه برای میهن مان می‌خواهیم بسیار مهم است. من بر این باورم که سوسیالیسم باید در تکاپوی فکری برای اندیشیدن به سیاست سده‌ی بیست و یکم باشد: درباره‌ی انواع سازمان‌دهی سیاسی، ساختار نظام سیاسی، کانال‌های مشارکت و پرورش چیزی حقیقتاً جمهوری خواهانه: درباره‌ی فضایل مدنی که در رفتار سیاسی و مباحثه‌های عمومی تجلی می‌یابد، و نگرشی مبتنی بر رواداری زیاد در برابر خودآیینی فردی، درباره‌ی شیوه‌های نوین زندگی جمعی، درباره‌ی ارزش‌های نوظهور. و دفاع قوی از سیاست به‌عنوان ابزاری راستین برای تغییر زندگی مردم، و نه ابزاری {صرفاً} برای پیشنهاد دنیای انتزاعی نوین بلکه ابزاری برای بهتر و بهتر کردن دنیای همه و اجازه دادن به آن‌ها برای مشارکت در تعریف آن.

زاپاترو در طول اولین دوره‌ی ریاست‌جمهوری، اغلب سیاست‌های حزب‌اش را با استناد به استدلال‌های جمهوری‌خواهانه توجیه می‌کرد (برای تحلیل دقیق و کامل این موضوع نگاه کنید به: Marti and Pettit, 2010). به گفته‌ی مارتی و پتیت، افزایش علاقه به جمهوری‌خواهی و مضامین اصلی آن در مباحثه‌های عمومی در اسپانیا، پیامد جالب تعلق خاطر زاپاترو به اصول جمهوری‌خواهانه و صحبت‌های صریح او در این باره در گفتار سیاست حزبش، بوده است. در نتیجه، ایده‌های جمهوری‌خواهانه آشکارا در طیف وسیعی از رسانه‌های عمومی مورد بحث، نقد و بحث قرار گرفته است.

در حالی که مرکزیت جمهوری‌خواهی به شکلی که پتیت مطرح می‌کرد در سیاست‌های زاپاترو، روشن‌ترین و دقیق‌ترین مثال از رابطه‌ی کاربردی بین سیاست عمومی و نظریه‌ی جمهوری‌خواهی را نشان می‌دهد، اما این تنها نمونه در

این زمینه نیست. مصداق دوم در بستر بریتانیا توسط دولت‌های برخاسته از حزب کارگر در اواخر سده‌ی بیستم و قبل از ورود به هزاره‌ی جدید ارائه می‌شود، در آن زمان عبارت «جمهوری خواهی مدنی» به‌طور برجسته در گفتار دیوید بلانکت - یکی از اعضای برجسته دولت کارگری به رهبری نخست‌وزیر وقت، تونی بلر- به چشم می‌خورد (مقایسه کنید با Annette, 2008). بلانکت در مقام وزیر آموزش و اشتغال، بر ایجاد کلاس‌های آموزش شهروندی که در قانون پیش‌بینی شده بودند نظارت داشت؛ کلاس‌هایی که برای تمام دانش‌آموزان بین ۱۱ تا ۱۶ سال مدارس دولتی برقرار بود. بلانکت در دوران بعدی صدارت خود به‌عنوان وزیر کشور، اصول جمهوری مدنی را به‌عنوان اصولی واجد اهمیتی محوری در سیاست‌های دولت کارگری در مورد اجتماعات، استحکام بخشید. این سیاست‌ها حول مفهوم نوسازی مدنی بنا شده‌اند. این تعهد (نوسازی مدنی) در سخنرانی بلانکت در یادبود ادیت کان در جمع داوطلبان خدمات اجتماعی، و کتابچه‌ی آن تحت عنوان شهروندان فعال،

اجتماعات قوی در حال پیش‌بردِ نوسازی مدنی هستند، تصریح شد. بلانکت (a: 192003) اظهار داشت که:

سنت «جمهوری مدنی» اندیشه‌ی دموکراتیک همواره تأثیر مهمی بر من داشته است... این سنت، روایتی محتوایی و بنیادین از اهمیت اجتماع به ما ارائه می‌کند، که در آن وظیفه و فضایل مدنی نقشی نیرومند و سازنده دارند. به این ترتیب، سنت یاد شده نوعی سنت فکری است که فردگرایی لجام‌گسیخته را رد می‌کند و از ارتقای حقوق فردی به سطحی بالاتر از ارزش‌های مشترک مورد نیاز برای حفظ زندگی‌های ارزش‌مند و هدف‌مند انتقاد می‌کند. ورود ما به زندگی منوط به داشتن تعهد اجتماعی است و رها از این تعهدات نیستیم و نمی‌توانیم جدا از دیگران زندگی کنیم (Blunkett, 2003: 19).

در کتابچه‌ی یاد شده، بلانکت (b: 22003) بیش‌تر در راستای یادبود جوامع قوی گذشته صحبت کرده، و بر این

باور است که که چالش امروز، ایجاد جوامعی است که به همان اندازه قوی باشند و «احساس تعلق»، «اهداف مشترک»، «انسجام»، «رفتار متقابل» و «خود - تعیین گری دموکراتیک» را برانگیزانند. بلانکت در بیان این ارزش‌ها به وضوح گفت که این ارزش‌ها «از مدت‌ها قبل با آنچه نظریه پردازان سیاسی از آن به‌عنوان سنتِ جمهوری مدنی یاد می‌کنند، هم‌بسته بوده است» (b: 32003).

هر چند دو نمونه‌ی یاد شده مصداق‌های واضح از پیوند در حال شکوفایی بین نظریه‌ی سیاسی جمهوری مدنی و سیاست عمومی محسوب می‌شوند، اما شاید نمونه‌های بیشتری نیز وجود داشته باشد. رابرت بلا، در مجله‌ی کامن‌ول در بهار ۲۰۰۸ و در آستانه‌ی انتخابات ریاست جمهوری در ایالات متحده به این نکته اشاره کرد که عنصری مرتبط با جمهوری خواهی مدنی را در نوشته‌ها و گفتارهای باراک اوباما شناسایی کرده است. او در قالب پرونده‌ای در حمایت از اوباما (عنوان پرونده بدین قرار بود: بله او می‌تواند: استدلالی به‌نفع اوباما)، از درک او از شرایط جامعه‌ی آمریکا، هم به

لحاظ تاریخی و هم به معنای معاصر، و فراخوان او برای حس امید برای تغییر، ستایش کرد. همانطور که بلا (۲۰۰۸) اشاره کرد، اواما در فرایند نامزدی برای ریاست جمهوری حزب دموکرات، از زبان کتاب مقدس و الهیات استفاده کرد؛ وقتی بر «مشارکت عمومی در هر سطح و امتناع از گرفتن پول از لابی‌ها و کمیته‌های اقدام سیاسی، تأکید می‌کرد در واقع او به نوعی در حال احیای روح جمهوری خواهی مدنی بود؛ هم‌چنین در پی احیای رأی‌دهندگان به‌عنوان شهروندانی بود که مسئول خیر مشترک هستند و نه صرفاً مصرف‌کنندگان سیاسی که فقط به فکر خودشان‌اند». این که سیاست‌مداران و بازیگران سیاسی به دنبال استفاده از گفتار افزایش مشارکت مدنی و مشارکت سیاسی شهروندان هستند، موضوع مهم و قابل توجه دربارهِ مصادیق ارائه‌شده در این جا نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد هم‌سو کردن آشکار و صریح موارد یاد شده با اصول جمهوری مدنی است (یا دست‌کم، در مورد اواما، انتساب چنین اصولی به مصادیق موجود).

جمهوری خواهی مدنی و آموزش مدنی

جمهوری خواهان مدنی لزوماً نظریه‌های آموزشی جامع یا تفصیلی ارائه نمی‌کنند. با این حال، به‌طور گسترده و در دو معنای رسمی و غیررسمی، با مقوله‌ی آموزش و به‌طور خاص‌تر با آموزش مدنی سروکار دارند و به همین دلیل تمام جمهوری خواهان اساساً به چگونگی یادگیری شهروندان برای تبدیل شدن به اعضای فعال و متعهد در اجتماعات سیاسی‌شان علاقه دارند. همان‌طور که باربر (۲۲۹: ۱۹۹۸) در شرح تعهد توماس جفرسون به آموزش و پرورش با آب‌وتاب بیان می‌کند: «... بدون شهروندان، جمهوری وجود نخواهد داشت، و بدون آموزش، هیچ شهروندی وجود نخواهد داشت.» پاسخ جمهوری خواهان به این پرسش که آیا شهروندان برای ایفای نقش شهروندی‌شان نیاز به آمادگی و تشکل دارند، «تأیید» قاطعانه است. در واقع، لازمه‌ی محوری تحقق و حفظ سیاست‌های جمهوری خواهانه، آموزش است. در این زمینه، فیلیپ پتیت نیاز به آموزش را در سطحی عمومی‌تر مطرح کرده و استدلال می‌کند که برای «بهره‌مندی از عدم سلطه در سطح همگانی ضروری است که شهروندان جامعه و سیاست

حاکم را درک کنند و از آن مطلع شوند و از دانش فنی درخور برای یک زندگی غنی و متعهدانه برخوردار باشند» (in Marti and Pettit, 2010: 77). جان مینور (۱۸۱: ۲۰۰۳) سراسر است در مورد نیاز به آموزش مدنی بر حسب موضع جمهوری خواهانه‌ی ابزاری خود صحبت کرده و استدلال می‌کند که «دولت جمهوری خواه مدرن باید به واسطه‌ی آموزش شهروندان در حوزه‌ی ماهیت و اشکال عدم سلطه و ضرورت ارزش‌ها و فضیلت‌های ملازم با آن، نقشی فعال در محتوای آموزش عمومی ایفا کند».

افزایش علاقه به اندیشه‌ی جمهوری مدنی با نگرانی فزاینده در بسیاری از کشورهای غربی برای ایجاد تمهیداتی برای آموزش مدنی جوانان هم‌زمان شده است (و گاه هم به شکل حیاتی با آن مرتبط بوده است). ویژگی مشترک ابتکارات درسی در تعدادی از کشورها این است که تمهیدات یاد شده در قالب زبان و اصطلاحاتی شکل می‌گیرند که به‌طور صریح یا ضمنی، رابطه‌ی خوبی در سطح عمومی با اندیشه‌ی جمهوری مدنی برقرار می‌کنند. به گفته‌ی هیوز، پرینت و سیرز (۲۹۵):

۲۰۱۰)، نوعی تعهد به برداشت جمهوری مدنی از شهروندی را می‌توان در برنامه‌های آموزش مدنی در سراسر جهان دموکراتیک مشترک دانست. این ارتباط به‌وضوح در معرفی درس‌های رسمی و قانونی در زمینه‌ی آموزش شهروندی برای دانش‌آموزان ۱۱ تا ۱۶ ساله در مدارس دولتی انگلستان برقرار شده است. فرمان شهروندی قانونی (QCA, 1999) که برنامه‌های مطالعاتی را درباره‌ی سوژه‌ای نوین برای تدریس از اوت ۲۰۰۲ تعیین کرد، قویاً بر پایه‌ی استدلال و توصیه‌های گروه مشاوره برای آموزش و تدریس دموکراسی در مدارس (QCA, 1998)؛ از این پس با عنوان «گزارش گروه مشاوره» به ریاست برنارد کریک (که بعداً عنوان سر را دریافت کرد) قرار داشت. گروه مشاوره در گزارش خود (QCA, 1998: 11-13, 2.11) مدلی از آموزش شهروندی را بر اساس سه مضمون وابسته به هم ارائه کرد: مسئولیت اجتماعی و اخلاقی، مداخله‌ی اجتماعی و سواد سیاسی. فرمان شهروندی (QCA, 1999: 184- 5) بر مبنای سه مضمون یاد شده مجموعه‌ای از دستاوردهای یادگیری را برای دانش‌آموزان در سطوح کلیدی سوم و چهارم

مشخص کرد که از طریق آن دانش‌آموزان «دانش و درک لازم برای تبدیل شدن به شهروندان آگاه را کسب می‌کردند و در عین حال مهارت‌های پرسش‌گری و ارتباطات و مهارت‌های مشارکت و کنش‌مسئولانه را پرورش می‌دادند». در همین راستا، گزارش گروه مشاوره و فرمان شهروندی برخاسته از آن، حاوی تعدادی عناصر بود که به لحاظ ماهوی عمدتاً لیبرال (Lockyer, 2003: 2) و مشترک با ابتکارات درسی دوره‌ی قبلی در آموزش شهروندی در انگلستان بودند. تفکر انتقادی و مستقل در مورد مسائل موضوعی سیاسی و اجتماعی رواج یافت؛ به طوری که مناقشه‌برانگیزترین شکل ممکن این مسائل، آشکارا به رسمیت شناخته شد و مورد بحث قرار گرفت. به هر روی، در استقرار اصولی فراگیر اما واضح که می‌بایستی زیربنای سوژه‌ای نوین را استحکام می‌بخشید، فرمان شهروندی، که توسط گزارش گروه مشاوره ارائه شده بود، شامل رویکردی به آموزش مدنی می‌شد که ایده‌های به‌طور خاص مهم جمهوری مدنی در مورد شهروندی به‌ویژه تعهدات مدنی، خیر مشترک، فضیلت مدنی و اشکال رایزنانه‌ی فعالیت مدنی را

دربرمی‌گرفت (Crick, 2000; Annette, 2003,)
(2005, 2008; Lockyer, 2003).

همان‌طور که آرتور (۲۰۰۰:۷۹) استدلال می‌کند، «به نظر می‌رسد دیدگاه آموزش شهروندی که توسط گروه مشاوران دولت ترسیم شده... متضمن این نکته است که شهروند برای شهروند بودن باید در فرایند دموکراتیک شرکت کند». هدف اصلی این رویکرد به آموزش مدنی در انگلستان، فراگیری ارزش، بینش و مهارت‌های لازم برای مشارکت سیاسی از سوی دانش‌آموزان بوده که به «سهیم شدن در حاکمیت و هم‌چنین در آنچه موضوع حاکمیت است»، مربوط می‌شود (Lockyer, 2003: 2). این موضع‌گیری به‌وضوح در گزارش (QCA, 1998: 1.5, 7-8) مرتبط با معروف‌ترین بیانیه‌ی گروه مشاوره تثبیت شد: «این که به دنبال چیزی کم‌تر از تغییر فرهنگ سیاسی کشور در سطح ملی و محلی نیستیم: این که مردم خود را شهروندانی فعال، شایق، توانا و قادر به اثرگذاری بر زندگی عمومی بدانند». در حالی که دریافت‌های نظری از مقوله‌ی شهروندی برای آموزش

آن در انگلستان مهم بوده و در گفتار دانشگاهی نیز مورد توجه قرار گرفته، اما جایگاه این دریافت‌ها در توجیه و شکل‌دهی طرح‌های برنامه‌ی درسی تا حد زیادی ضمنی و نه صریح بوده و غالباً نسبت به توجیهات مصلحت‌اندیشانه در درجه‌ی دوم اهمیت قرار گرفته است (مقایسه کنید با Crick, 2003: 15). با وجود این، تأثیر افکار جمهوری مدنی بر اهداف و ماهیت آموزش شهروندی در انگلستان از سوی برخی مفسران مورد تأیید قرار گرفته است (Crick, 2000, 2002, 2003; Lockyer, 2003; Annette, 2003, 2005). خود کریک (۱۱۴: ۲۰۰۲) بعدها به این نکته اشاره کرد که:

خیلی تعجب می‌کنم که تنها چند نفر از گروه من متوجه شده‌اند که به جای الزامات «شهروند خوب» و «حاکمیت قانون» لیبرال دموکراسی، در واقع دستورکار رادیکال جمهوری خواهی مدنی را امضا می‌کردند.

انگلستان در ارائه‌ی برنامه‌ی درسی رسمی آموزش مدنی مبتنی بر مفهوم شهروندی به جوانان‌اش و هم‌چنین در طرح جزئیات برنامه درسی برای اهدافی که با اندیشه‌ی جمهوری مدنی هم‌کوک و هم‌آوا باشد، تنها نیست. اشکال خاصی از تربیت شهروندی نیز (چه توسط دولت‌های ملی و چه ایالتی یا استانی) در تعدادی از کشورهای دموکراتیک غربی در بیست سال گذشته بسط یافته است. اهمیت تربیت یاد شده در اروپا در سطح فرا - ملی نیز توسط اتحادیه‌ی اروپا به رسمیت شناخته شده است. در اکتبر سال ۱۹۹۷ در اجلاس سران کشورها و دولت‌های شورای اروپا، تعهدی از سوی شرکت‌کنندگان در زمینه‌ی توسعه‌ی تربیت شهروندی دموکراتیک داده شد. در سال ۲۰۰۲، شورای اروپا رسماً به کشورهای عضو توصیه کرد که «تربیت شهروندی دموکراتیک را به هدف دارای اولویت خود در سیاست‌گذاری و اصلاحات آموزشی تبدیل کنند» (Recommendation of the Council of Europe; CoE, 12 of (2002) 3) و این تعهد را با تعیین سال ۲۰۰۵ به‌عنوان سال اروپایی شهروندی از طریق آموزش تکمیل کرد. تعدادی از

کشورها به غیر از انگلستان دعوت شورای اروپا را پذیرفتند و ابتکارات برنامه‌های درسی برای آموزش مدنی را معرفی یا تقویت کرده‌اند. در سال ۲۰۰۶ دولت اسپانیا تربیت شهروندی و حقوق بشر را به عنوان موضوعی برای دانش‌آموزان ۱۰ تا ۱۵ ساله معرفی کرد. برداشتی وجود دارد مبنی بر این که تحولات یاد شده {در حوزه‌ی آموزش شهروندی}، تأثیری مولد در سراسر کشورها داشته است؛ هر چند که نباید به این حس بیش از اندازه بها داد. زاپاترو (Marti and Pettit, 2010: 121) در مورد معرفی این موضوع در اسپانیا، تصریح کرد که وقتی دولت اسپانیا «موضوع {تربیت شهروندی} را به برنامه‌ی درسی اضافه کرد... در واقع چیز جدیدی اختراع نکرده است؛ بلکه صرفاً مسیری را دنبال کردیم که توسط دیگر کشورهای بزرگ دموکراتیک ترسیم شده و با موفقیت در مدارس به اجرا درآمده است». تحولات قابل توجهی در آموزش مدنی در چارچوب مفهوم شهروندی در سایر کشورهای اروپایی از جمله فرانسه، آلمان، ایرلند، ایرلند شمالی، اسکاتلند و ولز نیز قابل ردیابی است.

هم چنین توجه و تعهد چشم گیری به موضوع آموزش مدنی در استرالیا صورت گرفته است. از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، پیشرفت‌هایی در جهت گنجاندن موضوع یادشده، و بازهم حول مفهوم شهروندی، در هر ایالت یا قلمرو - «البته به روش‌های متفاوت» - شکل گرفته است (DeJaeghere and Tudball, 2007: 42). دولت ملی استرالیا در سال ۱۹۹۷ بر اساس محتوای گزارش سال ۱۹۹۴ گروه کارشناسان حوزه‌ی شهروندی با عنوان «اینک مردم: آموزش مدنی و شهروندی در استرالیا»، برنامه‌ی کشف دموکراسی را پایه‌ریزی کرد؛ برنامه‌ی ملی که برای ایجاد تمرکز بر آموزش مدنی در مدارس طراحی شده است (Hughes, Print and Sears, 2009). برنامه‌ی دموکراسی در حال آشکار شدن هر چند در سال ۲۰۰۴ به پایان رسید، اما هنوز واحدها و مطالب درسی آن از طریق وبسایت‌اش در حال ترویج و گسترش است. این برنامه طیف وسیعی از منابع را به مدارس برای آموزش دموکراسی استرالیایی با پشتیبانی آموزش ضمن خدمت برای معلمان مدرسه اختصاص داده است. در سال ۲۰۰۶ مجموعه‌ای از بیانیه‌های ملی یادگیری در

زمینه‌های مدنی و شهروندی توسط شورای وزیران آموزش، اشتغال، آموزش و امور جوانان تهیه و نوشته شد (MCEETYA, 2007). بیانیه‌های تهیه شده، دانش، مهارت‌ها، درک و ظرفیت‌هایی را مشخص می‌کنند که انتظار می‌رود دانش‌آموزان در سال سوم (۸ تا ۹ سال)، سال پنجم (۱۰ تا ۱۱ سال)، سال هفتم (۱۲ تا ۱۳ سال) و سال نهم (۱۴ تا ۱۵ سال) بر اساس سه «جنبه‌ی اساسی و مشترک» یعنی «دولت و قانون»، «شهروندی در یک دموکراسی» و «چشم‌اندازهای تاریخی»، کسب کنند.

هرچند ترسیم روند آموزش مدنی در کشورهای که در آن دولت‌ها در سطح عملکردی ایالتی، استانی یا قلمرویی (به جای سطح ملی)، کنترل قضایی و حقوقی بر سیاست برنامه‌های درسی آموزشی را برعهده دارند دشوارتر است، با این حال، در کشورهایی مانند ایالات متحده و کانادا تمایل زیادی به آموزش مدنی وجود داشته است. در هر دو این کشورها، آموزش مدنی معمولاً در بستر موضوعی گسترده‌تر مطالعات اجتماعی تدریس می‌شود. با وجود این، در ایالات متحده،

برخی از نظرسنجی‌ها این برداشت را تأیید کرده‌اند که «هیچ سیاست واحد عملی در مورد آموزش مدنی وجود ندارد» (Scott and Cogan, 2010: 162) و درون‌مایه‌ای از اسناد مهم ملی وجود دارد که چارچوب‌ها و استانداردهایی را برای آموزش مدنی تعیین کرده است. انتشار گزارش سیویتاس: چارچوبی برای آموزش مدنی (Quigley and Bahmueller, 1991: 4) در سال ۱۹۹۱ توسط مرکز آموزش مدنی، منطقی را برای این نوع از آموزش پایه‌ریزی کرد که دارای مضامین شفاف جمهوری مدنی بود:

آموزش مدنی در دل یک دموکراسی در واقع همان آموزش خودحکمرانی است. خودحکمرانی به معنای مشارکت فعال در خود - گردانی، چون و چرا کردن در کنش‌های دیگران و منفعل نبودن در این زمینه است... ایده‌آل‌های دموکراسی زمانی به‌طور کامل تحقق می‌یابد که هر یک از اعضای جامعه‌ی سیاسی فعالانه در حکومت سهیم باشند... اولین و اصلی‌ترین استدلال برای توجیه آموزش مدنی در دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، این است که سلامت پیکره‌ی سیاسی

مستلزم مشارکت مدنی شهروندان در گسترده‌ترین شکل ممکن است؛ مشارکتی که با خیر مشترک و حمایت از حقوق فردی هماهنگ است. بنابراین هدف آموزش مدنی فقط هر نوع مشارکت از سوی هر نوع شهروندی نیست. بلکه هدف مشارکت شهروندان آگاه و مسئولیت‌پذیر و واجد مهارت‌های لازم در زمینه‌ی هنر کنش مؤثر سنجشی (ژرف‌نگرانه) است.

رویکرد آموزش مدنی که به تفصیل در سویتاس بیان شده، چارچوبی نظری برای شرح دقیق‌تر استانداردها و برنامه‌های درسی ارائه شده در سند استانداردهای ملی برای شهروندان و دولت، فراهم می‌کند؛ سندی که به نظر اسکات و کوگان (۲۰۱۰: ۱۶۱) «از نظر سیاست آموزش شهروندی، دقیق‌ترین سندی است که ملت ایالات متحده تاکنون داشته است». اکثر ایالت‌ها هم‌چنان استانداردهای مدنی را در برنامه‌ی درسی کلاس‌های مطالعات اجتماعی خود دارند، و تعدادی سازمان هم وجود دارد که آموزش مدنی را در مدارس آمریکا ترویج می‌کنند (برای مثال کارزار مأموریت مدنی مدارس که در سال ۲۰۰۳ توسط شرکت کارنگی در نیویورک و پیرامون

راه‌اندازی شد). با توجه به ماهیت غیرمتمرکز مسئولیت آموزشی در ایالات متحده، سیاست‌های ملی استانداردهای مدنی «به‌جای دستورات لازم‌الاجرا، در سطح توصیه‌هایی برای مدارس و سیستم‌های تربیتی باقی می‌ماند» (Hughes, Print and Sears, 2009). در سایر کشورها، که کانادا شاید نمونه‌ی خوبی از آنها باشد، تعهد در قبال آموزش مدنی پیچیده‌تر و توصیف آن دشوارتر است، به‌ویژه به این دلیل که تحولات آموزش مدنی به اندازه‌ی سایر کشورها مشهود نبوده است. حتی وقتی که ادعایی از سوی حامیان متعهد برای راه‌اندازی شکل نوینی از آموزش مدنی با محوریت تربیت شهروندی مطرح شده است، اختلاف و ناهم‌خوانی آشکاری بین خواسته‌های مفسران و حامیان مذکور و سیاست‌ها و برنامه‌های درسی عملی در سراسر ایالت‌ها، وجود دارد. پیچیدگی این وضعیت به واسطه‌ی این واقعیت افزایش می‌یابد که مسئله‌ی مسئولیت آموزشی، ذیل صلاحیت قانونی هر استان و قلمرو و به شکل جداگانه قرار می‌گیرد و «اهداف کشور کانادا در زمینه‌ی آموزش اجتماعی به طور کلی و آموزش مدنی به طور خاص تا حد زیادی وادار

Hughes, Print and) ایالات متحده آمریکا است» (Sears, 2009: 300).

هم‌چنین شایان ذکر است آن‌چه در بین تمام جوامعی که به‌اختصار در بالا درباره‌ی آن‌ها صحبت شد، مشترک است، صرفاً شناسایی نیاز به یک شکل روشن، و در بسیاری موارد مصوب، از آموزش مدنی نیست، بلکه خود مقوله‌ی آموزش نیز دارای اهداف مدنی است. در بسیاری از کشورها، که شاید به‌وضوح در مورد انگلستان، ولز و ایالات متحده دیده می‌شود، ظهور مدارس همگانی و رایگان یا آموزش همگانی تحت تأثیر تمایل به داشتن شهروندانی باسواد بود. در شرایط معاصر، اهداف مدنی آموزش و پرورش اغلب در رأس اهداف کلی نظام آموزشی و تحصیلی جای دارد. ذکر دو مثال خلاصه برای توضیح گزاره‌ی یادشده کافی است. نخست، برنامه‌ی درسی رسمی ملی تجدیدنظر شده در انگلستان که در سال ۲۰۰۷ منتشر و از سپتامبر ۲۰۰۸ عملیاتی و در مدارس تدریس شد، دارای سه هدف مرتبط با یکدیگر است که سومین آن عبارت است از این که این برنامه باید تمام جوانان را قادر سازد تا

«شهروندانی مسئولیت‌پذیر شوند؛ شهروندانی که نقش مثبت در جامعه ایفا می‌کنند» (QCDA, 2007). به‌طور مشابه، بیانیه‌ی ملبورن در مورد اهداف آموزشی برای جوانان استرالیایی که در دسامبر ۲۰۰۸ منتشر شد، دو هدف را برای آموزش استرالیا تعیین کرد. هدف دوم این است که همه‌ی جوانان استرالیایی به «شهروندان فعال و آگاه» تبدیل شوند. هم‌چنین شهروندانی باشند که در کنار سایر ویژگی‌ها، {در جامعه} بر مبنای پای‌بندی اخلاقی عمل می‌کنند؛ به ارزش‌های ملی دموکراسی، مساوات و عدالت متعهد هستند و در «حیات مدنی» استرالیا مشارکت دارند. و کسانی هستند که «برای خیر مشترک، به‌ویژه حفظ و بهبود محیط‌های طبیعی و اجتماعی تلاش می‌کنند» (MCEETYA, 2008). از دیدگاه علوم سیاسی، امی گاتمن (۲۸۷: ۱۹۸۷)، در نظریه‌ی تأثیرگذار خود در مورد آموزش لیبرال دموکراتیک، ادعا می‌کند که همین جهت‌گیری‌های سیاسی و مدنی قرار است متضمن «اولویت اخلاقی بر سایر اهداف آموزش همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک» باشند.

بررسی اجمالی از ابتکارات برنامه‌ی درسی و رویکردهای آموزش مدنی در بین نمونه‌ای از کشورها که در بالا آورده شد به این معنی نیست که فرایند آموزش شهروندان در نظام آموزشی رسمی موضوعی است که همه بر سر آن توافق دارند و یا کم‌ترین مسأله در این زمینه وجود دارد. همانطور که رید، گیل و سیرز (۵: ۲۰۱۰) تصریح می‌کنند، احتمالاً زمینه‌های اختلاف و شکاف بین سیاست و کردار وجود دارد، یا دست‌کم این که «هیچ‌وقت تناظری یک به یک بین دستورکار دولت و تحقق آن سر کلاس وجود ندارد». با وجود چنین مسائلی، برای نشان دادن اشتراکات مهم با اندیشه‌ی جمهوری مدنی هم‌چنان شباهت‌های کافی در بین رویکردهای یاد شده به آموزش مدنی وجود دارد. اول، در تعداد زیادی از برنامه‌ها و ابتکارات آموزش مدنی اخیر در کشورهای دموکراتیک غربی، تمرکز صریح و مشخصی بر شهروندی به‌عنوان مفهوم پایه‌گذار و تعیین‌کننده وجود داشته است. دغدغه، تولید جوانانی نیست که از فرایندها و نهادهای کلیدی سیاسی آگاهی داشته باشند، بلکه تولید شهروندانی است که به شیوه‌ای مشخص در جوامع سیاسی خود دست به

عمل می‌زنند. دوم، روندی مشترک برای اطمینان از این که جوانان تعهدات قانونی‌شان را می‌شناسند و به آن احترام می‌گذارند؛ تعهداتی که هم در قبال سایر شهروندان و هم در قبال اجتماعات سیاسی که در آن زندگی می‌کنند، دارند. در نتیجه، از جوانان انتظار می‌رود که بتوانند ایده‌ها، افکار و علایق خود را در بستر خیر مشترکِ مربوط به عرصه‌ای فراخ‌تر قرار دهند. سوم، دغدغه‌ی مشترکی وجود دارد مبنی بر این که به جوانان مجموعه‌ی خاصی از مهارت‌ها، ویژگی‌ها و تمایلات آموزش داده شود که آن‌ها را قادر می‌سازد تا نقشی مسئولانه در حیات مدنی جوامع خود ایفا کنند. چهارم، با توجه به ماهیتِ ناهمگونِ دموکراسی‌های غربی، تمایلی وجود دارد که جوانان را تشویق و آن‌گونه تجهیز کنیم که بتوانند از طریق طیف وسیعی از تریبون‌های عمومی، از جمله از طریق بحث و مناظره، ایده‌های خود را با دیگران در میان بگذارند و در این زمینه روشن‌گری کنند. به‌طور خلاصه، هدف این است که به جوانان آموزش‌های لازم داده شود تا به شهروندانی فعال، مسئولیت‌پذیر و از لحاظ اخلاقی آگاه تبدیل شوند و

واجد ظرفیت لازم برای مشارکت و درگیر شدن در زندگی عمومی باشند.

جمع بندی

جمهوری خواهان مدنی بر این باورند که مشکل اصلی در جوامع دموکراتیک غربی، فقدان فرصت و به رسمیت شناختن مشارکت مدنی شهروندان است. هر چند ممکن است آنها در مورد این نکته که آیا مشارکت در زندگی عمومی روی هم رفته به دلایل ذاتی یا ابزاری سودمند است یا خیر، با هم اختلاف نظر داشته باشند، اما همگی از این واقعیت گلایه و ابراز نگرانی می کنند که «تهی کردن قلمرو عمومی، پرورش همبستگی و احساس اجتماعی را که شهروندی دموکراتیک به آن وابسته است، دشوار می کند» (Sandel, 1999: 267). اگرچه تعیین این که تا چه حد ایده های جمهوری مدنی به وضوح بر ساخت اهداف و محتوای ابتکارات مختلف، اسناد و کاربردهای درسی اثر می گذارد، دشوار است، اما

دست کم در نگاه اول یک مورد برای اشاره وجود دارد؛ این که ابتکارات آموزش مدنی در تعدادی کشورها به دنبال اهدافی مطابق با اهداف مورد بحث جمهوری خواهان مدنی است. به طرز چشم گیری، بسیاری از اصطلاحات فنی متون مرتبط با جمهوری، به شدت در گفتار آموزش مدنی نیز قابل ردیابی است. با این حال، شباهت بدان معنا نیست که صدای جمهوری یاد شده، {به طور گسترده} شناسایی، شناخته یا درک شده است. همانطور که کریک (۲۰۰۳: ۲۱) در مورد انگلستان تشخیص داد که «سنت اندیشه‌ی سیاسی مرتبط با جمهوری مدنی... به نظر می‌رسد هم‌چنان برای خوانش عام آشکار و روشن نشده است» و علاوه بر این، «هنوز در گفتار سیاسی و عمومی جاری نیست» (Crick, 2000: 120).

اگر بخواهیم اهمیت و مسائل آموزشیِ مختص آموزش مدنی را که الگوهای شهروندی جمهوری مدنی مطرح می‌کنند، درک کنیم، باید مشخص کنیم که سرشت بنیادین این مدل‌ها چیست. متعاقباً برای درک سرشت یاد شده مدل‌های جمهوری مدنی شهروندی، درک ایده‌ها و سنت‌هایی ضروری

است که طرفداران معاصر این نظریه برای اثرگذاری ایده‌های
خود از آنها استفاده می‌کنند.

مسئله‌ی سازمان‌یابی و رهبری در جنبش «زن، زندگی، آزادی»

جعفر بهکیش

مقدمه

بیش از صد و بیست روز از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» گذشته است. هدف این جنبش بسیار صریح و روشن است: پایان دادن به نظم سیاسی موجود. در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که این هدف بدون مشارکت گسترده و هماهنگ طبقات مختلف مردم قابل دسترسی نیست. در داخل ایران سازمان‌دهی و رهبری گسترده، محلی و افقی تاکنون موفق بوده است. اما آیا برای ادامه‌ی راه تا حصول نتیجه‌ی نهایی این روش سازمان‌دهی کافی است یا یک رهبری سیاسی متمرکز ضروری است؟ با فرض ضروری دانستن رهبری، این رهبری چگونه، با حضور چه کسانی، با چه گستردگی و بر

اساس کدام مکانیسم باید تشکیل شود که مشروعیت داشته باشد و مانند غالب اتحادها و ائتلاف‌های چهل و چند سال گذشته به جدایی نینجامد و در نتیجه سبب تضعیف جنبش نشود.

قبل از ورود به بحث لازم می‌دانم چند نکته را متذکر شوم. اول اینکه بسیاری از اظهار نظرهای طرح شده در مورد مواضع سیاسی شهروندان مبتنی بر مطالعات جامعه‌شناسانه یا آماری نیست و تنها مبتنی بر مشاهدات و مطالعات نویسنده است که طبیعتاً محدود و قابل بحث و تردید است. دوم این که همه‌ی لینک‌ها به مطالب دیگر در زمان ارسال این مطلب برای انتشار درست کار می‌کنند. و سرانجام آن که هر چند مشابتهایی جدی میان جنبش زن، زندگی، آزادی با بهار عربی قابل مشاهده است، اما به گمان من، شاید بتوان این جنبش را با جنبش‌های دهه‌ی شصت و به‌ویژه ۱۹۶۸ اروپا مقایسه کرد که، به رغم سرکوب خشونت‌آمیز آن، چهره‌ی اروپا و آمریکا را برای همیشه دگرگون ساخت. شاید ادعای بزرگی نباشد اگر به همراه بسیاری دیگر من نیز تکرار کنم که ایران

پس از جنبش زن، زندگی، آزادی، حتی در صورت سرکوب کامل آن، دیگر مانند ایران پیش از آن نخواهد بود.

رهبری تاکنونی جنبش زن، زندگی، آزادی

الف) داخل کشور:

براساس اطلاعات منتشر شده که در دسترس نویسنده بوده، به نظر می‌رسد که سازمان‌دهی تجمعات در داخل کشور نه توسط نهادهای رهبری متمرکز، مانند انقلاب‌های رنگی اروپای شرقی و جمهوری‌های شوروی سابق که افرادی شاخص و شناخته شده آنها را رهبری می‌کردند، بلکه همانند بهار عربی از طریق نوعی از رهبری گسترده و افقی (**defused leadership**) و با نقش‌آفرینی جمع‌های دوستانه‌ی محلی ممکن شده است. این نهادها بنا به طبیعت خود محلی (به معنی محل سکونت، محیط کار، تحصیل، تفریح و ...) بوده و به نظر می‌رسد که ارتباط مستقیم محدودی میان این نهادهای

محلی وجود دارد. هماهنگی این رهبری در داخل کشور بیشتر بر اساس رابطه‌های شکل گرفته در شبکه‌های اجتماعی و مجازی ممکن شده است و احتمالاً، جز در موارد معدود، شناخت فردی از سازمان‌دهندگان این جنبش و میان خود آنان وجود ندارد.

این رهبری بسیار دینامیک، روزانه و سیال است. می‌توان حدس زد که به تناسب فراز و فرود روزانه‌ی جنبش افراد جدیدی در سازمان‌دهی اعتراضات مشارکت کرده و برخی از آنان به دلایل مختلف از جمله دل‌زدگی، خستگی، موانع شخصی یا بازداشت از این دایره خارج شوند. تاکنون این سیالیت، گستردگی و ناشناس بودن به عنوان سپری برای سازمان‌دهندگان عمل و سیاست سرکوب و کنترل را برای سیستم‌های اطلاعاتی دشوار کرده است. اما از سوی دیگر ناشناس بودن تا حدودی از مشروعیت عمومی سازمان‌دهندگان این جنبش کاسته است.

رهبری گسترده و سیال در هماهنگی اقدامات در داخل کشور به میزان قابل توجهی موفق بوده است. فراخوان‌های صادر شده از طرف نهادهای محلی پخش و تصحیح شده و در مواردی به یک توافق عمومی تبدیل و بر اساس آن یک عمل سیاسی هماهنگ در سرتاسر کشور انجام شده است. آخرین نمونه‌ی آن اعتراضات و اعتصاب‌های ۱۴ تا ۱۶ آذر است که تا اندازه‌ای مورد استقبال گسترده قرار گرفت، بدون آنکه نهادها و شخصیت‌های سیاسی خارج از کشور سهمی (جدی) در هماهنگی آنها داشته باشند.

علاوه بر آن، این نکته حائز اهمیت است که حضور و تاثیرگذاری شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی داخل کشور در رهبری و سازمان‌دهی عملی این جنبش محدود بوده است. حتماً زندانی بودن چند تن از شناخته‌شده‌ترین فعالان سیاسی و مدنی تأثیری چشمگیر در محدود کردن این افراد برای مشارکت در جنبش اخیر داشته است. اما شاید این عدم حضور فعال نشانه‌ی آن باشد که کسانی که در عمل این جنبش را در

داخل کشور رهبری و سازمان‌دهی می‌کنند فعالان شناخته شده و پا به سن گذاشته را به رسمیت نمی‌شناسند.

تاکنون رهبری جنبش در داخل کشور مخفی بوده است. مثلاً روشن نیست که کسانی که با نام «جوانان محلات تهران» شناخته می‌شوند چند نفر هستند و چه نقش عملی علاوه بر صدور اطلاعیه و فراخوان دادن در رهبری و سازمان‌دهی جنبش کنونی در داخل کشور ایفا می‌کنند؟ بنا بر تجربه می‌توان حدس زد که معترضین به نوعی از رهبری نیاز داشتند و این گروه مخفی و گروه‌های مشابه و به‌ویژه با حمایت جمع‌های دوستانه‌ی محلی به این نیاز عملی در داخل کشور پاسخ داده است. برخی از این گروه‌های مخفی به دلایلی که مشخص نیست از طرف برخی رسانه‌های خارج از کشور حمایت شده‌اند.

علاوه بر آن شعارهای جنبش، که بیان دردها و نارضایتی‌های معترضان از وضعیت کنونی و همچنین آرزوها و رؤیاهای

آنان برای آینده‌ی ایران است نیز غالباً در داخل کشور و در بسیاری موارد در جریان کنش‌های اعتراضی ساخته شده و سپس با انتشار ویدئوهای این تجمعات اعتراضی در شبکه‌های اجتماعی و یا رسانه‌های فارسی زبان خارج از کشور عمومی می‌شوند. در این میان طبیعی است که مکانیسم‌های کنترلی مانند حساب‌های کاربری در شبکه‌های اجتماعی که فالوئر زیادی دارند و یا رسانه‌های پربیننده نقشی تعیین کننده در همگانی شدن این شعارها ایفا کرده‌اند.

(ب) خارج از کشور

تاکنون رهبری اعتراضات ایرانیان خارج کشور در دست معترضان داخل کشور بوده است. به این معنی که ایرانیان خارج کشور تلاش کرده‌اند که صدای اعتراضات داخل کشور را به گوش جهانیان برسانند و شعارها و خواسته‌های آنان را در خیابان‌های آمریکای شمالی، اروپا و دیگر کشورهای جهان برجسته کنند.

از همان آغاز فعالان محلی سازمان‌دهندگان گردهمایی‌های ایرانیان خارج از کشور بودند. اما اولین گردهمایی بزرگ و هماهنگ ایرانیان خارج از کشور در سرتاسر جهان در اول اکتبر به دعوت حامد اسماعیلیون، سخنگوی انجمن خانواده‌های جان‌باختگان پرواز پی‌اس ۷۵۲ در بیش از ۱۵۰ شهر انجام شد. در تورنتو در حدود پنجاه هزار نفر در تظاهرات شرکت کردند. چند تظاهرات دیگر نیز با موفقیت‌های نسبی با دعوت حامد اسماعیلیون (و انجمن) و حمایت گسترده‌ی شخصیت‌ها و احزاب سیاسی برگزار شد. اما مهم‌ترین حادثه‌ی ماه‌های اخیر اجتماع بزرگ در برلین بود که با مشارکت حدود صد هزار نفر برگزار شد.

به گمان من اکثریت بسیار بزرگی از ایرانیان مهاجر به دلایل زیر با بازماندگان جان‌باختگان پرواز پی‌اس ۷۵۲ احساس همبستگی و نزدیکی می‌کنند:

از یک سو اغلب جان‌باختگان و خانواده‌های آنان به طبقه‌ی متوسط مدرن تعلق دارند، تحصیل کرده هستند، به عنوان متخصص، سرمایه‌گذار یا برای ادامه‌ی تحصیل مهاجرت کرده‌اند، به شکل قانونی از کشور خارج شده (پناهنده نیستند) و به ایران رفت و آمد داشتند، غالباً فاقد پیشینه‌ی فعالیت سیاسی در مخالفت با جمهوری اسلامی بوده و از درگیر شدن در فعالیت‌های سیاسی حساسیت‌برانگیز پرهیز می‌کردند. بسیاری از آنان حتی در انتخابات ریاست جمهوری هم شرکت می‌کردند و منافع مالی کم یا زیادی در ایران داشته و دارند.

از سوی دیگر به این دلیل که سرنگونی هواپیمای اوکراینی اختلافی بین‌المللی است و حداقل چهار کشور مهاجرپذیر از ایران یعنی کانادا، اوکراین، سوئد و انگلیس، در آن مستقیماً درگیر هستند، تلاش‌های انجمن و سخنگوی آن حامد اسماعیلیون از طرف این دولت‌ها حمایت شده است. برای ایرانیان خارج از کشور این مسئله به‌خودی‌خود نوعی مشروعیت برای انجمن و اسماعیلیون به‌وجود آورده است.

علاوه بر آن خانواده‌ی جان‌باختگان هدف خود از تشکیل انجمن را دادخواهی، به معنی تلاش برای کشف حقیقت و پاسخ‌گو کردن و محاکمه‌ی عالیرتبه‌ترین مقامات جمهوری اسلامی که در سرنگون کردن هواپیمای اوکراینی مسئولیت داشتند، اعلام کرده بودند. آنان اعلام می‌کردند که تعلق سیاسی خاصی ندارند و به همین دلیل می‌توانستند مورد اعتماد هر گروهی قرار گیرند. اعلام این هدف و تکرار آن در چند ماه گذشته حامد اسماعیلیون (و انجمن) این مشروعیت را به وجود آورده که بر علیه جمهوری اسلامی اقدام کند.

از همین رو انجمن از نظر اکثریت ایرانیان مهاجر نهادی قابل اعتماد و سخنگوی آن، حامد اسماعیلیون، به‌رغم برخی اقدامات بحث‌برانگیز، فردی قابل احترام و اعتماد و در مقایسه با افرادی مانند مسیح علی‌نژاد و رضا پهلوی شخصیتی به‌مراتب کم‌تر بحث‌برانگیز بود. این وضعیت سبب شد که حامد اسماعیلیون (و انجمن) توانایی هماهنگ کردن اعتراضات

ایرانیان خارج از کشور در چهار مورد، نهم مهر (اول اکتبر)، سیام مهر (۲۲ اکتبر)، هفتم آبان (۲۹ اکتبر) و بیست و هشتم آبان (۱۹ نوامبر) را داشته باشد.

در خارج از کشور ملاقات فعالان ایرانی با مقامات کشورهای که میزبان ایرانیان مهاجر و پناهنده هستند نیز در جریان است. علاوه بر فعالان سیاسی و مدنی که چندان شناخته شده نیستند، افراد مشهوری مانند حامد اسماعیلیون، نازنین بنیادی، رضا پهلوی، شیرین عبادی، مسیح علی‌نژاد و علی کریمی ملاقات‌هایی را با افراد مؤثر مانند امانوئل ماکرون، رئیس‌جمهور فرانسه و آنتونی بلینکن، وزیر خارجه‌ی آمریکا و یا حضور در نهادهایی مانند شورای امنیت سازمان ملل، انجام داده که از پوشش خبری گسترده برخوردار شده است.

اکثریت این افراد مشهور پس از ملاقات‌های خود بر ضرورت تشکیل یک رهبری متمرکز تأکید کرده‌اند. به عنوان یک نمونه مسیح علی‌نژاد پس از ملاقات با ماکرون به کرات تأکید

کرده است که مسئولان کشورهای غربی منتظر هستند که یک صدای واحد از اپوزیسیون ایران بشنوند تا در مورد حمایت از این جنبش یا انقلاب تصمیم‌گیری کنند. آنان همچنین بر این نکته تاکید می‌کنند که اجماع غرب در مورد حمایت از جنبش کنونی نقشی تعیین‌کننده در پیروزی آن خواهد داشت.

در حالی که به گمان من برخلاف رژیم سابق، از آن‌جا که جمهوری اسلامی حکومتی ضد غرب و ارزش‌های غربی است، اجماع سیاسی کشورهای غربی تأثیر تعیین‌کننده در تغییر سیاست‌های جمهوری اسلامی نخواهد داشت. هرچند این ملاقات‌ها و پشتیبانی جهانی از جنبش کنونی سبب دلگرمی کسانی که در اعتراضات شرکت می‌کنند و تشویق دیگران به مشارکت در این جنبش خواهد بود.

آیا داشتن رهبری متمرکز شرط لازم برای پیروزی است؟

در سنت‌های سیاسی کلاسیک چنین گفته شده است که جنبش‌ها و انقلابات رهبران خود را به وجود می‌آورند، با این فرض که انقلاب بدون رهبری ممکن نیست. اما تجربه‌های سال‌های اخیر، از جمله جنبش شورای محلات آرژانتین در اوایل قرن میلادی اخیر، اشغال وال استریت، و بهار عربی در مصر (۲۵ ژانویه تا ۱۱ فوریه ۲۰۱۱)، نشان دادند که الزاماً چنین نیست. اما نکته آن بود که این جنبش‌ها کمابیش فاقد یک بدیل مشخص برای شرایط کنونی بودند. این جنبش‌ها بیشتر بر مسیر کنش اجتماعی متمرکز بودند تا هدف. آنان به روش‌های متفاوت نوعی از مشارکت و دموکراسی مستقیم را در تصمیم‌گیری در مورد اقدامات لازم مورد استفاده قرار می‌دادند.

این جنبش‌ها هر چند توانستند موفقیت‌های مهمی را به دست آورند اما در نهایت با «شکست» روبرو شدند. در مصر پس از ۱۸ روز اشغال میدان تحریر توسط جوانان و معترضان، حسنی مبارک، دیکتاتور مصر که از ۱۹۸۱ در قدرت بود از مقام خود استعفا داد و قدرت را به یک شورای نظامی واگذار کرد.

اولین انتخابات آزاد مجلس در ۲۰۱۲ و اولین انتخابات ریاست جمهوری در ۲۰۱۳ به پیروزی جریان اسلامی محافظه کار اخوان المسلمین منجر شد. در سوم جولای ۲۰۱۳ حدود ۲۹ ماه پس از کناره گیری مبارک، نظامیان با یک کودتا محمد مرسی، اولین رئیس جمهور منتخب پس از انقلاب ۲۰۱۱ را بر کنار و قانون اساسی را به حالت تعلیق در آوردند. جنبش اشغال وال استریت نیز هر چند آگاهی از تقسیم ناعادلانه ی ثروت در غرب و سرتاسر جهان را افزایش داد، اما بدون آنکه به اهداف خود دست یابد خاموش شد.

در پی جنبش های به غایت مدرن بهار عربی در مصر و تونس سیستم سنتی به حیات خود ادامه داد. حقیقت آن بود که گویا رهبران این جنبش ها هیچ تصویری از آینده نداشتند و در لحظه زندگی می کردند و به یکباره متوجه شدند که میوه چینان این انقلاب مدرن، سنتی ترین و ارتجاعی ترین نهادهای سیاسی در مصر، اخوان المسلمین و ارتش، هستند. شاید علت آن بود که انبوه رهبران بهار عربی هیچ بدیل تعریف شده ای در مقابل حکومت مبارک نداشتند و شاید زمان آن چنان کوتاه بود، مثلاً

در مورد مصر از ۲۵ ژانویه تا ۱۱ فوریه ۲۰۱۱، که انبوه رهبران حتی فرصت فکر کردن به آینده و بدیل برای حکومت مبارک نداشتند. حقیقت آن بود که ساختار حکومتی شناخته شده‌ای که مناسب یک انقلاب با رهبری گسترده و افقی باشد نیز وجود نداشت. علاوه بر آن شاید، آنچنان که مایکل مک‌فال (Michael McFaul) می‌گوید، در منطقه‌ای که دیکتاتوری شیوه‌ی غالب حکمرانی است حتی دموکراسی نمایندگی به‌سختی تحمل می‌شود چه رسد به یک دموکراسی مشارکتی که شاید بیشتر با جنبشی مانند بهار عربی در مصر همزاد باشد.

در سیستم سنتی مبارزه‌ی سیاسی اپوزیسیون سازمانی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به‌سادگی جایگزین دولت مستقر شود، اپوزیسیون نیز به همان نظم وفادار است. به عنوان نمونه اگر به تشکیلات احزاب سنتی نگاهی بیاندازیم می‌توانیم یک تشکیلات هرمی مانند دولت مستقر را مشاهده کنیم: کمیته‌های شهر و شهرستان، کمیته‌های ایالتی و ولایتی، کمیته‌ی مرکزی، هیئت سیاسی و در نهایت هیئت اجرایی! در

این سازمان‌ها در بهترین حالت سیستم دموکراسی نمایندگی برقرار می‌شود. سازمان آنان تصویر کامل یک دولت را برای ما بازسازی کرده‌اند. این سازمان برای شهروندان و سیاستمداران همه‌ی جهان شناخته شده و قابل درک است. اما جنبشی گسترده و افقی، مانند جنبش کنونی در ایران، برای بسیاری نامأنوس و در نتیجه نگران‌کننده است: از دل چنین جنبشی، در صورت موفقیت، کدام سیستم سیاسی زاده خواهد شد؟

در ایران جنبش سبز هر چند در ابتدا با رهبری میرحسین موسوی و مهدی کروبی آغاز شد، اما به سرعت مظاهری از یک جنبش با رهبری متکثر و افقی را به نمایش گذاشت. تعداد زیادی از جوانان با استفاده از جمع‌های دوستانه‌ی خود و تعدادی از فعالان سیاسی و مدنی جنبش را از محدوده‌ی تنگ تفکرات و اهداف اصلاح‌طلبان بسیار فراتر بردند. اعتراضات گسترده‌ی ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ نیز جنبش‌هایی بدون رهبر یا با رهبری بسیار متکثر بودند. این اعتراضات و جنبش‌های

شکست خورده نقشی تعیین کننده در شکل گیری جنبش زن، زندگی، آزادی و سازمان رهبری گسترده و افقی آن داشتند.

ساختار رهبری گسترده و افقی برای شهروندان بسیاری، به ویژه کسانی که پا به سن گذاشته‌اند، ناشناس است و احتمالاً اعتماد آنان را بر نمی‌انگیزد. آنان به روش حاکمیتی که هر می باشد عادت کرده و با آسودگی خیال بسیار بیشتری می‌توانند به آن اعتماد کنند. داشتن رهبر یا دستگاه رهبری کاریزماتیک به آنان اطمینان می‌دهد که آنارشیسم یک انقلاب هر چند ضروری است اما دوام نخواهد داشت و بلافاصله پس از سرنگونی نظمی آشنا برقرار خواهد شد.

جامعه‌ی جهانی، افکار عمومی و رهبران کشورهای دیگر از جمله کشورهای غربی نیز با یک جنبش یا انقلاب با رهبری گسترده و افقی نا آشنا و در غالب موارد سر سازگاری ندارند. کشورهای غربی نیز تنها با دموکراسی نمایندگی آشنا هستند، نوعی از دموکراسی که آنان به خوبی آموخته‌اند که چگونه

می‌توان آن‌را اداره و کنترل کرد و به همین دلیل است که می‌خواهند بدانند رهبران جنبش زن، زندگی، آزادی کیستند و در بهترین حالت قانع شوند که آیا می‌توانند با رهبران این جنبش همکاری کنند؟

از همین روست که فشاری همه‌جانبه برای شکل دادن نوعی از رهبری متداول و مأنوس در بین فعالان و معترضان شکل گرفته است. شاید هم مسیر طبیعی جنبش کنونی تغییر در جهت جنبشی با رهبری متمرکز باشد. تجربه‌ی تاکنونی نشان می‌دهد که رهبری متمرکز و کاریزماتیک فاقد جنبه‌های مشارکتی و بسیار پیشروی جنبش‌هایی با رهبری گسترده و افقی است. دستگاه رهبری‌ای تشکیل خواهد شد که بتواند تصویر یک دولت جایگزین را در ذهن مردم به وجود آورد. این با برنامه‌ی افراد شناخته شده ایرانی در خارج از کشور و شاید برخی در داخل کشور هماهنگ است.

در رهبری متمرکز و کاریزماتیک انبوه شهروندان معترض در سایه‌ی رهبران قرار می‌گیرند. از جمله اعضای انجمن خانواده‌های جانبازگان پرواز PS752 به گونه‌ای عمل کرده‌اند (ویا بالعکس) که حامد اسماعیلیون به تنها چهره‌ی قابل تشخیص این انجمن تبدیل شده و انجمن کاملاً در سایه‌ی او قرار گرفته است و رضا پهلوی برای سلطنت‌طلبان و احتمالاً کسانی خارج از این دایره شاه است با تمام مشخصات آن. مسیح علی‌نژاد نیز که تا پیش از جنبش زن، زندگی، آزادی با راه‌اندازی کمپین‌هایی مانند آزادی‌های یواشکی بر جنبشی افقی و گسترده تأکید می‌کرد و در هر صحبت با مخاطبانش این جمله را تکرار می‌کرد که خود شما رهبر هستید. با آغاز جنبش اخیر بیش از همه خواستار تشکیل یک دستگاه رهبری متشکل از تعداد محدودی از سلبریتی‌ها و چند فعال سیاسی شناخته شده است.

برخلاف جنبش‌های مدنی و سیاسی با سازمانی گسترده و افقی، سیاست‌ورزی سنتی از همان ابتدا برای ایجاد یک بدیل برای حکومت موجود و کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کند.

اگر بپذیریم که مخالفان سیاسی نظام کنونی نجات ایران را از طریق کسب قدرت سیاسی ممکن می‌دانند (این کسب قدرت می‌تواند از طریق انتخابات، مذاکره و یا سرنگونی باشد) و ادعای بسیاری از این فعالان که ما تنها برای نجات ایران نه قدرت سیاسی فعالیت می‌کنیم را تعارف در نظر بگیریم، به نظر من اهداف و بلندپروازی‌های سیاسی این فعالان با خواسته بخش قابل‌توجهی از معترضان (حداقل در خارج از کشور) برای تشکیل یک دستگاه رهبری (در خارج از کشور) هم‌سو شده است.

به گمان من فرصت چندانی برای نجات ایران باقی نمانده است! برای نمونه بحران محیط زیست به مرحله‌ای رسیده است که به تنهایی می‌تواند سبب فروپاشی ایران شود. از هم اکنون مهاجرت‌های محیط زیستی در داخل کشور و به خارج از کشور آغاز شده است. بحران‌های دیگر نیز بر همین منوال هستند. هر روز تأخیر می‌تواند سبب خسارت‌های غیرقابل ترمیم شوند. از همین رو مسئولان آن است اگر تشکیل یک جبهه‌ی گسترده از منتقدان و مخالفان، آن‌چنان که سعید

رهنما در اوایل جنبش کنونی درباره آن نوشته بود، ممکن نیست، ضمن انتقاد از اقدامات مختلف چوب لای چرخ یکدیگر نگذاریم. اگر بخش قابل توجهی از ایرانیان گمان می‌کنند که ائتلاف جمعی از فعالان سیاسی شناخته شده و سلبریتی‌ها به پیشرفت و پیروزی این جنبش کمک می‌کند، بهتر آن است که از آن استقبال کرده و با انتقادات خود به هم سو شدن ابتکارات مختلف کمک نمائیم.

ائتلاف؛ چگونه و توسط چه کسانی

ائتلاف‌ها و اتحادها غالباً در زمان خیزش جنبش‌های سیاسی شکل گرفته و در زمان شکست یا برقراری حاکمیت تمامیت‌خواه از هم پاشیده است. در تمام این اتحادها و ائتلاف‌ها فرض بر این بوده است که صدای واحدی از اپوزیسیون و دگراندیشان شرط لازم برای پیشبرد سیاست‌های آنان است. ایده‌ی اتحاد و ائتلاف سیاسی در دوره کنونی نیز تفاوتی چشمگیر با موارد گذشته ندارد. بسیاری گمان می‌کنند

که تشکیل چنین ائتلافی شرط لازم برای پیروزی جنبش کنونی است. اما پیش از پرداختن به بحث رهبری در لحظه‌ی حاضر لازم است به‌اختصار به برخی از مهم‌ترین علل شکست شماری از مهم‌ترین اتحادها و ائتلاف‌های تاریخ معاصر ایران بپردازم.

الف) نگاهی به برخی اتحادها در میان احزاب و شخصیت‌های سیاسی در جریان و پس از انقلاب ۱۳۵۷

ناگفته روشن است که بزرگ‌ترین ائتلاف و اتحاد در جریان انقلاب ۱۳۵۷ میان نهضت آزادی و نیروهای نزدیک به آن، «فُکُل-کراواتی‌هایی» که از خارج به همراه [آیت‌الله] خمینی بازگشتند، مانند بنی‌صدر و قطب‌زاده، و روحانیت هوادار [آیت‌الله] خمینی اتفاق افتاد. اما این روحانیت نیاز داشت که برای قبضه‌ی کامل قدرت نهضت آزادی و «فُکُل-کراواتی‌ها» را منزوی و در صورت تن‌دادن به این انزوا سرکوب کند. ۱۳ آبان ۱۳۵۸ و تسخیر سفارت آمریکا آغاز

پایان اتحاد با نهضت آزادی و بخشی از این «فُکُل-
کراواتی‌ها» بود.

اتحاد مهم دیگر در اوایل انقلاب تأسیس شورای ملی مقاومت ایران در ۳۰ تیر ۱۳۶۰ توسط مجاهدین خلق و ابوالحسن بنی‌صدر بود. در آغاز کار این شورا برخی احزاب از جمله حزب دمکرات کردستان و جبهه دمکراتیک ملی به آن پیوستند. در ضمن تعدادی از شخصیت‌های ادبی و سیاسی شناخته شده از جمله ناصر پاکدامن و غلامحسین ساعدی نیز به این شورا پیوسته یا با نهادهای مرتبط با این شورا همکاری می‌کردند. اما شورا پس از چند سال کاملاً به یک تشکیلات دنباله‌روی مجاهدین خلق تبدیل شد و ابوالحسن بنی‌صدر، حزب دمکرات کردستان، جبهه دمکراتیک ملی و بسیاری از شخصیت‌های مستقل از آن جدا شدند. مهم‌ترین دلیل از هم پاشیده شدن شورای ملی مقاومت شکست عملیات مسلحانه‌ی مجاهدین خلق است که از اوایل تیر ۱۳۶۰ آغاز شده بود. حفظ اتحاد و ائتلاف در میان گروه‌ها و شخصیت‌های با تمایلات سیاسی و ایدئولوژیک متنوع در دوران شکست

وظیفه‌ی سنگین و سختی است که نیاز به تساهل، مدارا و رویکردی دموکراتیک دارد که عناصر اصلی این شورا به‌ویژه مسعود رجوی فاقد آن بودند.

اوج‌گیری مجدد جنبش‌های مدنی و سیاسی در اواسط دهه‌ی هفتاد و به‌ویژه پیروزی جبهه‌ی دوم خرداد در انتخابات ریاست جمهوری در دوم خرداد ۱۳۷۶ و چند انتخابات پس از آن و انتشار چندین روزنامه وابسته به اصلاح‌طلبان حکومتی امید به ممکن بودن اصلاحات را در دل تعدادی از فعالان سیاسی ایرانی ساکن خارج از کشور زنده کرد و نویدبخش امکان ازسرگیری فعالیت سیاسی در داخل ایران پس از سرکوب‌های گسترده و خشن دهه شصت برای عده‌ای دیگر از این فعالان بود. نیروهایی که معتقد به اصلاح‌پذیر بودن جمهوری اسلامی بودند در ۱۳۸۰ طرح تشکیل یک تشکیلات فراجزی به نام اتحاد جمهوری خواهان ایران را ارائه کردند. هم‌زمان نیروهایی که به رشد رادیکالیسم در ایران دل بسته بودند طرحی را برای تشکیل جمهوری خواهان دمکرات و لائیک معرفی کردند. اتحاد جمهوری خواهان در دی ۱۳۸۲

در آلمان با برگزاری یک جلسه‌ی گسترده رسماً آغاز به کار کرد. آغاز به کار رسمی جمهوری خواهان دمکرات و لائیک نیز با اتحاد جمهوری خواهان همزمان بود. اما هر دو اتحاد به دلیل شکست جبهه‌ی دوم خرداد در انجام اصلاحات معنی‌دار در جمهوری اسلامی و سرکوب خشن رادیکالیسم موجود در جنبش دوم خرداد در تیر ۱۳۷۸ قبل از تأسیس شکست خورده بودند. هر دو اتحاد در فاصله کوتاهی پس از تشکیل عملاً مضمحل شدند و به جمع‌های چند نفره که گاه اعلامیه‌ای صادر می‌کنند تقلیل یافتند.

اقداماتی دیگر نیز مانند تشکیل شورای مدیریت گذار یا پروژه‌ی ققنوس که متأثر از خیزش‌های داخل کشور پدید آمدند با شکست این خیزش‌ها عملاً موضوعیت خود را از دست دادند.

ب) اتحاد و ائتلاف برای جنبش زن، زندگی، آزادی چرا و چگونه

به گمان من در حال حاضر و به‌رغم اعتراضات گسترده‌ی چند ماهه در داخل ایران هنوز قدرت دولتی بر قدرت مخالفان و معترضان تفوقی آشکار دارد. در چنین شرایطی تشکیل یک دستگاه رهبری متکثر و علنی در ایران اگر نگوئیم ناممکن بسیار نامحتمل و خطرناک است. از همین رو تعداد قابل توجهی از معترضان بر این گمان هستند که گردآمدن فعالان شناخته شده و سلبریتی‌ها در خارج کشور در نهادی رسمی می‌تواند نوعی از همکاری، همیاری و همبستگی میان آنان را تضمین و بدین ترتیب به توسعه و تعمیق جنبش در ایران کمک نماید تا شرایط مطلوب برای تشکیل رهبری متکثر در داخل کشور فراهم شود. عده‌ای دیگر می‌نویسند که «لازمه‌ی گذر دمکراتیک به هدف سکولار دمکراسی، شکل‌گیری تشکل کلان از تشکل‌ها و شخصیت‌های دارای پایگاه اجتماعی است و بس.»

به گمان من از یکطرف پس از سرکوب احزاب اپوزیسیون در دهه‌ی شصت و تبعید اعضای بازمانده آنان به خارج از کشور و نازایی آنان در تبعید عملاً هیچ حزب سیاسی جدی اپوزیسیون در داخل و خارج از کشور فعال نیست و تنها احزاب کرد هستند که رابطه‌ی کمابیش جدی خود با مردم کردستان را حفظ کرده‌اند. از طرف دیگر این احزاب نه در داخل کشور و نه در خارج کشور نقشی تعیین کننده در جنبش‌های ۲۵ سال گذشته‌ی ایران از جمله جنبش کنونی ایفا نکرده و در حاشیه آنها قرار دارند. علاوه بر آن بنا بر تجربه باید اذعان کرد که تصور شکل‌گیری نوعی از اتحاد و همکاری گسترده در میان احزاب موجود نیز اگر نگوئیم ناممکن، بسیار نامحتمل است. پس هر چند بر اساس سنت‌های مبارزه‌ی سیاسی کلاسیک لازم است که اتحاد و ائتلاف در میان احزاب سیاسی شکل گیرد، اما در عمل این راه در داخل و خارج از کشور مسدود است. در داخل کشور با تداوم مبارزه و تغییر تناسب قوا شاید تشکل‌هایی پدید آیند که بتوانند به تدریج به احزاب سیاسی تبدیل شوند، اما شکل‌گیری نهادهایی سیاسی (مانند کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در

دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی) توسط ایرانیان مهاجر با توجه به این واقعیت که برای اکثریت قریب به اتفاق آنان مسائل ایران موضوعی جانبی است، دور از انتظار است.

نامحتمل بودن تشکیل رهبری در داخل کشور و عدم حضور جدی احزاب سیاسی منتقد و مخالف در جنبش‌های ۲۵ سال گذشته سبب شده است که تشکیل نهادی در خارج از کشور که شامل افراد حقیقی و مشهور باشد از مقبولیت بیشتری برخوردار باشد. این راه با رؤیاهای شخصی و سیاسی غالب افراد شناخته شده فعال در جنبش اخیر نیز هم‌سو است. این افراد در عمل خود را از جمله رهبران برجسته‌ی این جنبش در داخل و خارج ایران می‌دانند و طبیعتاً نهاد تشکیل یافته از این افراد را بخشی مهم از رهبری جنبش کنونی معرفی می‌کنند.

مسیح علی‌نژاد در پاسخ به پرسش ناتاشا فتح (**Natasha Fatah**)، مجری تلویزیون دولتی کانادا، در مورد رهبری جنبش کنونی و آینده‌ی ایران می‌گوید: حامد اسماعیلیون، نازنین بنیادی، رضا پهلوی، شیرین عبادی، گلشیفته فراهانی، علی کریمی و البته خودش، بدون آن که آن را در گفتارش

متذکر شود، می‌توانند ایرانیان داخل کشور را نمایندگی کنند. باید متذکر شوم که او نام برخی از افراد در ایران، مانند فاطمه سپهری، بختیاری، حسین رونقی و مجید توکلی را نیز در کنار رهبران در خارج کشور قرار می‌دهد و اطمینان می‌دهد که ما برای بعد از این رژیم آماده هستیم.

اما در صورت تشکیل چنین نهادی چندین اشکال بنیادی قابل مشاهده است:

۱- هر چند به گمان من و بسیاری هیچ نهادی در خارج از کشور نمی‌تواند خود را مستقیم یا غیر مستقیم رهبر این جنبش معرفی کند، اما روشن است که هیچ کس نمی‌تواند مانع این افراد شود که خود را نمایندگان جنبش کنونی و نهادی که از آنان تشکیل شود را مستقیم یا غیر مستقیم رهبر این جنبش معرفی کنند (یادآوری می‌کنم که مریم رجوی برای سالیان طولانی رئیس جمهور برگزیده مقاومت است و از جانب برخی از سیاستمداران شناخته شده‌ی غربی به رسمیت

شناخته شده است). حقیقت این است که نمی‌توان با اطمینان مدعی شد که اینان نمایندگان مردم ایران نیستند، در حال حاضر هیچ مکانیسمی که بتواند ادعاهای موافق یا مخالف را اثبات کند در دست نیست.

۲- این نهاد به هیچ کس پاسخگو نیست.

۳- روشن نیست که مشروعیت این نهاد به ویژه در نزد ایرانیان داخل کشور چگونه حاصل می‌شود. پیشنهاد دهندگان، هر چند گاه تعداد بالایی فالوئرهای این افراد در شبکه‌های اجتماعی را دلیلی بر مشروعیت آنان عنوان می‌کنند، متوجه این کمبود جدی هستند و برای رفع آن راه‌هایی از جمله نظرخواهی از ایرانیان داخل کشور یا مشورت با رهبران میدانی را مطرح کرده‌اند. این طرح‌ها به دلیل محدودیت‌های بسیار جدی آنها غیر مسئولانه، پوپولیستی و گمراه کننده و حتی اگر اندکی بدگمان باشیم فریبکارانه است.

۴- یکی از دیگر مشکلات اصلی این نهاد، غیر دموکراتیک بودن آن است. برای رفع این نقیصه برخی اقدامات ممکن است در مد نظر قرار گیرد. از جمله تشکیل یک جمع مشورتی بزرگ از ایرانیان خارج از کشور از طریق یک انتخابات دموکراتیک تحت نظارت نهادهای بین‌المللی یا متشکل از افرادی که بتوانند حمایت تعداد مشخصی از ایرانیان خارج از کشور را جلب کنند. اعضای این نهاد مشورتی در عین حال که در سازمان‌دهی اقدامات محلی تلاش خواهند کرد و آن‌را با اقدامات ایرانیان کشورهای دیگر هماهنگ می‌کنند سعی خواهند کرد که با رسانه‌ها و مقامات محلی ملاقات کرده و حمایت آنان را از جنبش زن، زندگی، آزادی جلب نمایند. در عین حال آنان می‌توانند هیئت رئیسه‌ای پاسخگو را انتخاب کرده که وظیفه‌ی هماهنگی این اقدامات را بر عهده داشته باشند. افراد نام‌برده‌ی بالا اگر به عضویت این نهاد مشورتی انتخاب شده باشند، می‌توانند به عضویت هیئت رئیسه انتخاب شوند.

۵- علاوه بر آن با توجه به تجربه‌ی شکست‌های متعدد در اتحادها و ائتلاف‌ها میان شخصیت‌ها و احزاب سیاسی ایرانی که در بالا به برخی از آنها اشاره شد، اگر نخواهیم بیش از اندازه خوشبین باشیم، لازم است احتمال شکست هر نهادی برای هماهنگی، همبستگی یا رهبری این جنبش در خارج از کشور را جدی بگیریم. از همین رو منطقی است که در آغاز راه به گونه‌ای رفتار شود که انتظارات بزرگی را سبب نگردد. ایجاد انتظارات بزرگ می‌تواند در صورت از هم پاشیده شدن و شکست این نهادها سبب سرخوردگی جدی شوند.

نکته‌ی آخر

اما نکته‌ی آخر اینکه تا زمانی که تناسب قوا در ایران به گونه‌ای به نفع جنبش جاری تغییر نماید تا فعالان و سازمان‌دهندگان آن بتوانند علنی فعالیت کنند، مسئولانه آن است که از برقراری ارتباط سازمانی از جانب فعالان سیاسی خارج از کشور با رهبران میدانی جداً خودداری شود. در

دهه‌ی شصت فعالان سیاسی داخل کشور لطمات بسیار سنگینی از این‌گونه رابطه‌ها متحمل شدند و شناسایی این‌گونه روابط برای حاکمیت بسیار آسان است. نباید اشتباهات گذشتگان را به گونه‌ای دیگر تکرار کرد.

سلطنت‌طلبی و پادشاهی‌گرایی در ایران در آینه آمار

علی طایفی

سلطنت‌طلبی و پادشاهی‌گرایی رو به پایان است

از همان روزهای نخست سقوط نظام شاهی در انقلاب ۵۷، هواداران مهاجر سلطنت آغاز به فعالیت کردند. در واپسین و نخستین سنجش اخیر در جنبش زن زندگی آزادی، پروژه و کالت به رضاپهلوی به عنوان شاهزاده کلید خورد که نتایج حاصل از آن به شدت قابل تامل است. شواهد حاکیست حدود ۳۵۰ هزار نفر تاکنون در فراخوانی به شدت چالش برانگیز به رضا پهلوی رای و کالت داده‌اند!

این رقم فقط حدود یک چهارم فالورهای شخص رضا پهلوی در حساب توئیتر او و حدود ده درصد فالورهای وی در

حساب اینستاگرام اوست. همچنین از بین ۶ میلیون ایرانی خارج از کشور حدود ۵ درصد به او و کالت داده‌اند! و طبعاً از بین جمعیت بیش از ۷۵ میلیون نفر دارنده حق رای در ایران را خودتان می‌توانید محاسبه کنید! آزمون پروژه و کالت بسیار روشنگرانه بود. در عین حال از بین نزدیک ۱۵ میلیون فالور علی کریمی، یکی از دعوت‌کنندگان اصلی پروژه و کالت، فقط ۲ درصد به این فراخوان لبیک گفته و با مدعی قدرت موروثی بیعت کرده‌اند.

حرکتی که شروع شد اگرچه طرح سوال غیردمکراتیک بود ولی دمکراسی دیجیتالی پاسخ دقیقی بدان بود. نتیجه همین مختصر اینست که رضا پهلوی به عنوان وارث قدرت موروثی نماینده مردم نیست و سلطنت‌خواهی رو به مرگ است. برای اثبات این مدعا علاوه بر سنجشگری پیش به چندین دلایل دیگر نیز استناد می‌کنم:

۱. بیش از نیم میلیون نفر در اثنای وقوع انقلاب ۵۷ که وابسته به نظام شاهنشاهی بودند کشور را ترک کردند. در طول سال‌های بعد با همپیوستگی خانواده‌های این افراد، تعداد آنان افزایش یافت. امروزه حدود ۶ میلیون مهاجر ایرانی در خارج از کشور سکونت دارند که به راحتی قابلیت دسترسی به اینترنت و مشارکت‌های دیجیتالی دارند.

۲. بخش قابل توجهی از ایرانیان مهاجر در امریکا از وابستگان و دلبستگان نظام سلطنت پهلوی به شمار می‌روند که از نظر سنی به شدت سالمند و رو به کارافتادگی یا مرگ طبیعی‌اند. پس از نظر جمعیتی و نسلی، ایده سلطنت‌طلبی و هواداران سنتی آن روبه پایان است.

۳. سالخوردگی جمعیت فقط مختص ایرانیان مهاجر نیست. جمعیت متعلق به نسل‌های دهه سی، چهل و پنجاه که به زندگی در نظام پهلوی خو گرفته، آشنایی داشته و هواداری می‌کنند نیز دستخوش سالمندی شده یا جان خود را از دست

داده‌اند یا از کار افتاده‌اند و یا در سنین بازنشستگی به سر می‌برند. چراغ این نسل سلطنت طلب در داخل کشور نیز در حال خاموشی است.

۴. در طول بیش از چهار دهه زندگی در استبداد خشن دینی و ساختار ولایی/ولایتی و گرایش عمومی مردم به سکولاریسم و تمرین جمهوری نیم‌بند در آن، مبارزه با یکتاپرستی و یکتاسالاری به شدت افزایش یافته و رهبری‌های کاریزماتیک و سنتی در قالب ایده سلطانیسم مورد چالش جدی قرار گرفته‌اند.

۵. نسل حاضر در جنبش انقلابی کنونی به دنبال فرارویی از موناشریسم، پادشاهی، راهبری عمامه و تاج است. این نسل در پی ایجاد ساختار دمکراتیک نابی است که قدرت را پاسخگو کرده و به صورت گردشی در خدمت مردم باشد. بررسی آماری شعارهای مردم نیز حاکیست که سلطنت طلبی فقط ۳ درصد مطالبات مردم را تشکیل می‌دهد.

۶. می‌دانیم که کانتکست و زمینه‌های تاریخی ایران در طی چند هزار سال استبداد شاهان و نظام‌های پادشاهی فاسد و بی‌کفایت زمینه فرهنگی و اخلاقی، ایستار یا گرایش‌های فکری و روانی/اجتماعی میل به داشتن ولی یا یک قیم سیاسی بر بالای سرشان را ساخته و نهادینه کرده است. اما ولایت ستیزی ایرانیان در طی چند دهه اخیر پس از فروپاشی نظام سلطنت پهلوی، اسطوره شکست‌ناپذیری و قدسی بودن شاه به عنوان ظل‌الله را در هم ریخته است. نسل جدید دستخوش یک خانه‌تکانی جدی در اندیشه و آمال خود شده و دیگر هیچ ولایتی چه شاه چه شیخ را پذیرا نیست.

۷. آسیب دیدن نهاد دین در طی بیش از چهار دهه و افشای ماهیت ستمگون و کاسبکار رهبران دینی سبب گردید که دین‌گریزی افزایش یابد. در این پروسه غیراجتماعی شدن دین، آموزه‌های ساختار تقلید در نظام شیعی‌گری نیز زیر چالش کشانده شد. به همین رو ولایتی‌ستیزی در نهاد دین و درون

سنت‌های دینی به سرعت روبه رشد نهاده است؛ امری که شانه به شانه ایده شاه‌خدایی رشد کرده بود، امروزه به شدت فرو ریخته است.

۸. پس از سال‌ها فعالیت پرهیاهوی سلطنت طلبان در برون‌مرزهای کشور، بزرگ‌ترین راهپیمایی سلطنت طلبان از چند هزار نفر تجاوز نکرده است و شاخص مقایسه‌ای آن نیز حضور ۱۲۰ هزار نفر ایرانی در اجتماع برلین بود که توسط تیم حامد اسماعیلیون سازماندهی شد. از این نظر در خوش‌بینانه‌ترین وجه، اجتماع سلطنت‌طلب ها ده درصد اجتماعات ایرانیان در طول جنبش انقلابی ۱۴۰۱ بوده است.

۹. پروژه هدفمند “من و کالت می‌دهم”، به شدت شکست خورد هم از سوی صاحبان پروژه هم از سوی وکیلی که خود را وارث قدرتی موروثی می‌پندارد و این نشانه و شاخص مهمی در تاریخ سلطنت‌طلبی و پادشاهی‌گرایی در ایران برای مردم خواهان دمکراسی است. دنیای امروز به شدت در حال

تغییر است و بی تردید دستاوردی از این دست محصول بیش از یکصد سال جنبش‌های پی در پی از عصر مشروعیّت تاکنون است.

۱۰. حدود ۱۲۰ سال مبارزه با ستم‌شاهی در عصر مدرنیزم ایرانی از زمان جنبش مشروطه‌خواهی، گواه سال‌ها مبارزه با سلطنت پادشاهی است. نهضت مشروطه اصولاً دنبال سلطنت مشروطه بود ولی با همه موفقیت نسبی همچنان مشروطه مشروعه باقی‌ماند. دوران پهلوی اول و دوم مطالبات مردم تحت تاثیر جریان جهانی دموکراسی‌خواهی‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی فراتر رفته و کل نظام پادشاهی زیر ضرب قرار داد تا سرانجام نیز آن را ساقط کرد.

۱۱. نابودی در سطح جهانی. گزارش آزادی در جهان حاکیست که تعداد نظام‌های سلطنتی / پادشاهی پس از جنگ دوم جهانی به شدت روبه کاهش نهاده است. در ۱۹۵۰ م قریب نیمی از مردم دنیا در نظام‌های سلطنتی زندگی می‌کردند

که این نسبت به شدت کاهش یافته است. امروزه در بین ۲۲۰ دولت/ملت در دنیا فقط ۱۰ پادشاهی وجود دارد که ۴ عدد آن دیکتاتوری و غیردمکراتیک است که ۵ مورد هنوز به صورت زائده آپاندیسی در کشور به صورت تشریفاتی و سنتی باقی مانده است.

۱۲. تجربه دموکراسی در دنیای مدرن نشان می‌دهد با نظام تک‌سالاری و ولایتی نمی‌توان به سوی دروازه‌های دموکراسی و گسترش آزادی حق انتخابی افزایش مشارکت مردم در سرنوشت خود پیش رفت. رشد فردگرایی، حقوق شهروندی، حقوق مدنی، برابری حقوقی آحاد ملت، چرخشی بودن قدرت سیاسی، تشکلیابی و حزب‌گرایی برای مشارکت افراد در دنیای سیاست و رهایی از پارتی‌بازی، فساد و اختناق و... مهم‌ترین دستاوردهای دنیای دموکراتیک امروز است که ایرانیان به ویژه نسل نوین بدنبال تاسیس آن در ایران هستند.

در پایان می‌توان گفت قدرت‌های موروثی، تک‌سالاری، مردسالاری، و پیرسالاری دیگر پاسخگوی نیازهای مردم ایران نیست. اگرچه برخی از کسانی که رای به وکالت داده‌اند از سر ناگزیری و عجز در شکستن ساختار استبداد دینی به اینکار روی آورده‌اند ولی این پند و قانونمندی تاریخی را نباید فراموش کرد که نیروهای پی در پی در طول ۱۲۰ سال، دوباره به سوی نظام‌های مونارشی و ولایی بازخواهند گشت اگرچه پروسه مبارزه با استبداد دینی بیشتر زمان ببرد.

کمپین "خود صغیر پنداری" و صنعت "بیعت سازی نوین"

مهرداد درویش پور

یادداشت زیر چکیده نقدی است که در روز جمعه در کلاب هاوس "تاریخ شفاهی حقوق بشر" به آن پرداختم و قرار بود در برنامه روز شنبه چشم انداز سیما ثابت نیز به آن پردازم که متأسفانه امکان شرکت در آن را نداشتم.

۱- جنبش زن، زندگی، آزادی با رویکرد ضد پاترنالیستی (ضد قیم گرایی) و ضد قدرت همچون جنبشی بدون سر با شعارهای زنورانه و سبک سازماندهی غیرمتمرکز و افقی خود، دسته ردی بر هر گونه اقتدارگرایی دینی، موروثی و ایدئولوژیک زده و به رشد گفتمان های ضد تبعیض و فمینیستی یاری رسانده است.

۲- در مقابل، گفتگوی اخیر رضا پهلوی و کمپین "وکالت می دهم" تازه ترین نوع قییم گرایی، تلاش برای مصادره جنبش زن، زندگی، آزادی و رواج "صنعت بیعت گیری" از نوع نوین و سکولار آن است. نوپهلوی گرایان با الهام از قییم گرایی نظام حاکم، در قالب کمپین "خود صغیر پنداری" و بیعت گیری به نام "وکالت سیاسی"، خصلت ضد اقتدار گرایی و ضد قییم گرایی این جنبش را عملاً نفی کرده و در جهت تحکیم اقتدار فردی و پوپولیستی رضا پهلوی برآمده اند.

۳- "وکالت سیاسی" گرچه مفهومی نادقیق، کهنه و یادآور "صاحب اختیار و قییم صالح" است، گاه در معنای نمایندگی سیاسی در مدل های "نخبه گرایی دمکراتیک" نیز به کار رفته است. دمکراسی نمایندگی اما نه تنها در پروسه تشکیل مجلس موسسان بلکه در انتخابات پارلمانی از طریق انتخابات آزاد و رقابتی با تضمین فضای سالم رقابت، گفتگوی انتقادی و به رسمیت شناختن حق همگانی انتخاب شدن و انتخاب کردن و تعویض نمایندگی معنا می یابد.

۴- گرچه مدل نخبه گرایی دموکراتیک و حتی دموکراسی نمایندگی نیز با نقدها و اما و اگرهای بسیار روبرو است، اما به هر رو شهروندان در آن به جز حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دوره ای و قابل تعویض بودن نمایندگان، از طرق دیگر نیز بخت گسترش مشارکت سیاسی چندگانه خود را همچون شالوده دموکراسی دارند. از جمله از طریق نهادهای، تظاهرات، گفت و شنود و بحث و جدل انتقادی، شرکت در نظر خواهی، رفراندوم و دیگر اشکال تقویت نظارت افکار عمومی بر نمایندگان خود - از جمله توسط رسانه های آزاد.

۵- در نظام ولایت فقیه و تئوکراتیک حاکم اما، مسئله نمایندگی فاقد هرگونه جنبه دموکراتیک بوده و کاملاً تبعیض آمیز است. نه تنها شهروندان حق انتخاب شدن و انتخاب کردن همگانی و مساوی را ندارند؛ از انتخابات رقابتی آزاد و دموکراتیک خبری نیست، بلکه در بهترین حالت انتخابات در آن نوعی بیعت با رهبران از پیش تعیین شده یا خود خوانده

است که در صدر اسلام هم رواج داشته است. جان کلام فلسفه بیعت، سپردن سرنوشت خود از طریق "خود سپاری مردم صغیر انگاشته شده به قیمی به نام رهبر" است که در ایران امروز با ولایت فقیه معنا یافته و خیزش اخیر از جمله آن را نشانه رفته است. قیم گرایان حاکم با سرکوب خیزش انقلابی اخیر در پی برآند تا به قول وزیر کشور سبک "زندگی غلط" معترضان را تصحیح و "اسلامی" کنند!

۶- در اپوزیسیون نیز کمپین و کالت سیاسی نوپهلوی گرایان که نماد رواج ابتذال سیاسی به جای پشتیبانی و ارتقا جنبش زن، زندگی، آزادی در ایران است، در پی آن است که یک جنبش متکثر و پلورالیستی کنونی را مسخ کرده و به جای "همگرایی ملی" که رضا پهلوی مدعی آن است، یک فرد را تنها به دلیل امتیاز ژن موروثی پادشاهی به گونه ای تبعیض آمیز شایسته رهبری دانسته و با شعار یک ملت یک رهبر، الگوهای کاریزماتیک اقتدار فردی و انحصاری تجربه شده در ۵۷ را بار دیگر بر جنبش انقلابی و جامعه تحمیل کند. امری که نه تنها ناقض هنجارهای دمکراتیک و مدرن امروزی است،

بلکه آشکارا به واگرایی و تنش هرچه بیشتر در درون اپوزیسیون منجر می شود.

۷- این تلاش ها در چهار ماه اخیر نخست با شعارهای خنثی کننده "مرد، میهن، آبادی" و ناسیونالیستی خواندن جنبشی که جهان از آن همچون نخستین انقلاب فمینیستی جهان نام می برد شروع شد. سپس با تلاش برای مصادره تظاهرات در خارج از کشور به نفع سلطنت طلبان و رضا پهلوی تداوم یافت. در تظاهرات استراسبورگ به شعار "شاه، میهن آبادی" ارتقا یافت و در مصاحبه و فراخوان اخیر رضا پهلوی چهره عریان اقتدارگرایی فردی را به نمایش گذاشت.

۸- آخرین گفتگوی رضا پهلوی با شبکه "من و تو" با تهدید تلویحی گروه های اتنیکی و خط و نشان کشاندن برای آنها، بی اعتنایی و تحقیر اپوزیسیون دمکرات ایران (جمهوری خواه، ملی، چپ، اتنیکی و...) و برجسته کردن باورهای ناسیونالیسم آمرانه همراه بود. در کنار آن با درخواست سپردن

وکالت سیاسی به او توسط مردم به قصد مشروعیت یابی در گفتگو با قدرت های خارجی از این واقعیت که برای تغییر در ایران نه به جنبش داخل بلکه به قدرت های خارجی چشم دوخته اما به دلیل مشروعیت نداشتن همچون نماینده مردم جدی گرفته نمی شود پرده بر داشت.

۹- این گفتگو و فراخوان و کمپین "وکالت سیاسی" که به سرعت آماج نقدهای بسیار به ویژه از سوی جمهوری خواهان قرار گرفت، حتی نگرانی به حق برخی از دوستان جمهوری خواه تاکنون همسو با ایشان از جمله حسن شریعتمداری، عبدالله مهدی و... را برانگیخت که در توثیت های خود نسبت به خطر انحصار طلبی و اقتدارگرایی فردی و حتی شکل گیری فاشیسم تازه ای در راه هشدار دادند.

۱۰- بسیاری از ساده اندیشان سیاسی اما گویی در نمی یابند یا نمی خواهند دریابند مانورهای تبلیغاتی پوپولیستی پی در پی رضا پهلوی که شباهت های چشمگیری با شگردهای تبلیغاتی

ترامپ دارد، در پی تحکیم اقتدار فردی و انحصاری او بر فراز سر مردم و کنشگران سیاسی است. هانا آرنت بر این مسئله که دیکتاتورها کور و کر هستند تاکید بسیار کرده است. اما گویی انسانهای مستاصل که گویی بی افقی یا وسوسه و افسون قدرت سحرشان می کند، نیز به همان اندازه دیکتاتورها کور و کر هستند یا برخی "نخبگان" سرمست از بخت دست یابی به قدرت، تجربیات تاریخی را به فراموشی سپرده و ارزش های دمکراتیک را به حراج می زنند. تجربه ای که در گذار از انقلاب پوپولیستی به اسلامی شده ۵۷ با تحکیم رهبری خمینی شاهد آن بودیم. شوربختانه افسون زدگی امروز اجازه نمی دهد که این خوش بینان دریابند این بار با کاریکاتوری از تلاش برای ایجاد رهبری کاریزماتیک از طریق کمپین های عامیانه و سطحی که سلبریتی ها در آن نقش برجسته ای دارند روبرو هستیم.

۱۱- تجربه "شورای ملی ایرانیان"، پروژه ققنوس، "پیمان نوین"، "صندوق مالی سازی"، کنفرانس های مطبوعاتی، توئیت همزمان شش نفره پیام سال نو و بالاخره "کمپین

وکالت سیاسی " جلوه های گوناگونی از کنش های پوپولیستی برای تحکیم رهبری پهلوی بر جامعه ایران است. شکست این پروژه ها اما استراتژیست های پوپولیست را نمی هراساند. آنان برآند بر سر زبان ماندن مهم تر از هر چیزی است. به زبان دیگر بدنامی حتی بهتر از گمنامی است و نیازی به پاسخ گفتن به انتقادات نیست.

۱۲ از جمله گویا نیازی به پاسخ به این پرسش نیست که فردی که هرگز با هیچ یک از شخصیت های سیاسی اپوزیسیون حاضر به شرکت در مناظره یا میزگرد نشده است؛ فردی که هرگز به مصاحبه چالشی با هیچ رسانه ای تن نداده است؛ فردی که مهمترین دغدغه اش پذیرفته شدن به عنوان نماینده مردم توسط قدرت های خارجی به هر قیمت برای رقم زدن سرنوشت آینده ایران است؛ جریانی که جز مصادره به مطلوب کردن جنبش زن، زندگی آزادی گام دیگری برنداشته است، چگونه می توان ادعای پای بندی آن را به دمکراسی جدی گرفت؟ چگونه می توان رهبر خود خوانده ای که موضوعیت خود را نه همچون فعالان در زندان نشسته

در داخل در کوران مبارزات بلکه مدیون "ژن برتر خانواده سلطنتی" و نماد یادآوری گذشته است را شایسته رهبری گذار به دموکراسی خواند؟ فردی که حتی یکبار هم به نقد دیکتاتوری پنجاه ساله سلطنت مطلقه پهلوی پرداخته است؛ شاهزاده ای که به گونه ای متناقض از یکسو مدعی "بی طرفی" نمادین است و از طرف دیگر مدعی رهبری سیاسی ملت ایران است؛ کسی که در آغاز از ائتلاف فراگیر سخن می گفت، اما در هرگامی نشان داد که در پی تحکیم اقتدار خویشن است؛ سیاستمداری که با شعار پوپولیستی "امروز فقط اتحاد" کپی پردازی ناپخته ای از "همه با هم" خمینی را به نمایش گذاشته و خواستار درز گرفتن هر نوع رقابت سیاسی و اختلافات تا پس از سرنگونی نظام است و معنای همبستگی پلورالیستی را نمیفهمد. این همه تنها نشانگر تلاش برای تکرار تجربه تراژیک رهبری کاریزماتیک گذشته البته این بار به گونه ای کمیک است.

۱۳- پیش از این ارتش سایبری نوپهلوی گرایان با هتاک، فحاشی و خشونت کلامی در صفحات مجازی، نگرانی های

بسیاری را در میان اپوزیسیون دمکرات ایران برانگیخته بودند. امروز علاوه بر آن شاهد حمله فیزیکی سلطنت طلبان به دگراندیشان در تظاهرات یا تلاش برای مصادره به مطلوب کردن تظاهرات ایرانیان در خارج از کشور از طریق علم کردن عکس های رضا پهلوی، یا طرح شعار تفرقه افکنانه و حذفی "مرگ بر سه فاسد، ملا، چپی، مجاهد" نه تنها توسط سلطنت طلبان در تظاهرات بلکه توسط یاسمن پهلوی و شعار مبارزه با ارتجاع سرخ و سیاه توسط فرشگردی ها و وعده انتخابات بی انتخابات طی سالها پس از گذار هستیم. همه این ها نشانه های تقویت رادیکالیسم راست و استبدادی در نوپهلوی خواهان است که کمپین وکالت سیاسی تنها تازه ترین حلقه آن به شمار می رود.

۱۴- با این همه نمی توان انکار کرد که در سخنان گاه دو پهلوی رضا پهلوی و طیف هوادار او هم گفتمان راست رادیکال و ناسیونالیسم آمرانه قدرتمند است و هم رگه هایی از گفتمان لیبرال دمکراتیک به چشم می خورد. با گذشت

زمان اما، این جریان هرچه بیشتر به سمت رادیکالیسم راست، انحصار طلبانه تر و حذفی تر جهت یافته است.

۱۵- دلیل این رویکرد و کمپین وکالت سیاسی را باید در کم رنگ تر شدن ولو موقتی توان جنبش زن، زندگی، آزادی در ایران از طریق سرکوب خشن آن و بی افقی بخشی از افکار عمومی دانست که چشم به خارج و رغبت به رضا پهلوی و مداخله قدرت های خارجی را افزایش داده است. همزمان افزایش فشار قدرت های جهانی و گسترش گفتمان راست رادیکال و پوپولیستی در جهان و ایران، بخت رضا پهلوی را برای تحکیم اقتدار خود افزایش داده است. به ویژه آن که علاوه بر برخی حمایت های بین المللی از او از جمله توسط حزب نژادپرست سوئد و دیگر کشورها، حمایت پر سر و صدای رسانه هایی برون مرزی، به گونه ای غیر دموکراتیک و یک جانبه بخت مانور تبلیغاتی او را افزایش داده است.

۱۶- کمپین پوپولیستی و کمرشیاالیستی و کالت سیاسی که به فرض سلامت آرا، از جامعه ۸۵ میلیونی ایرانی، تنها رای حدود نیم میلیون نفر از جامعه را به دست آورده است، پاسخ درخوری به ادعای رهبری ملت توسط او نبود که در من و تو به دروغ از هواداری میلیونی مردم از او سخن گفته شد.. هم از این رو رضا پهلوی ضمن "استقبال" از این کمپین، فوراً از مضامین گفتگوی خود با من و تو تلویحاً عقب نشینی کرد و دوباره از ضرورت ائتلاف با دیگر گروه‌ها البته همچنان به قصد تحکیم رهبری خود سخن گفت.

۱۷- سالها پیش نوشتم تحقق دموکراسی در ایران نه تنها نیازمند گذار از جمهوری اسلامی، بلکه نیازمند پروسه دموکراتیزه شدن در خانواده‌های سیاسی طرفداران سلطنت، گروه‌های اتنیکی، ملی‌گرایان، چپ‌گرایان و دین‌باوران است. در این چند دهه در میان برخی از این گروه‌ها این دگردیسی صورت گرفته است. با این همه بیم آن دارم که نه تنها جمهوری اسلامی ایران روز به روز به نظامی بسته‌تر و خشن‌تر بدل شده، بلکه سلطنت‌طلبان و پهلوی‌خواهان نیز

کم و بیش روند مشابهی را طی می کنند. یعنی به جای اعتدال یابی و استقبال از گفتمان لیبرال دمکراسی، بیشتر به سوی گفتمان های نوستالژیک راست رادیکال، ناسیونالیسم تند و آمرانه و استبدادی گذشته بازگشته اند. برای تسهیل گذار از جمهوری اسلامی به دمکراسی اما می بایست از جمله در برابر هر رویکرد انحصار طلبانه و استبدادی در اپوزیسیون با تمام قدرت ایستاد. باید با سازمان دهی بلوک های سیاسی رقیب همچون جمهوری خواهان و چپ گرایان و تلاش کرد به گونه ای ایجابی جلوی تکرار تجربه ۵۷ را گرفت و خصلت متکثر این جنبش را حفظ کرد و ارتقا داد. این نه به قصد گسترش تنش با طرفداران طیف سلطنت بلکه به قصد وادار ساختن آنها برای به رسمیت شناختن قواعد دمکراسی و رقابت سالم در مبارزه علیه حکومت اسلامی و به عقب راندن گفتمان استبدادی، انحصار طلبانه و حذفی در کل جامعه است!

زن‌ها گیس جمهوری می‌بافند

شیرین کریمی

روایتی از جمهوری خواهی در ایران سال ۱۳۰۲ خورشیدی

دنیای تمدن امروزی دیگر برای یک ملت مالک‌الرقاب و
تاج‌دار نمی‌پسندد،

اعلی‌حضرتِ قدرِ قدرت، قضا سَطَوَت نمی‌پرستد،

قیصر آلمان و سلطان تُرک را از تخت سرنگون می‌سازد.

حزب جمهوری ایران، روزنامه‌ی ستاره ایران، شماره ۲۶

اسفند ۱۳۰۲

مقدمه

در زمستان سال ۱۳۰۲ خورشیدی احمدشاه قاجار پادشاه مشروطه بود، حدود هفده سال از انقلاب مشروطه می‌گذشت، در این مدت جنگ جهانی اول در گرفت و پس از آن قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس و کودتای ۱۲۹۹ روی داد که هر کدام تأثیرات سیاسی و اجتماعی زیادی بر جامعه‌ی ایران و افکار عمومی ایرانیان داشت. چهار دوره مجلس شورای ملی تشکیل شده بود و در بهمن ماه ۱۳۰۲ دور پنجم مجلس آغاز شد. در این مجلس قرار بود شکل حکومت بعدی ایران تعیین شود. متن حاضر روایتی است از وقایع آن زمستان.

عنوان متن «زن‌ها گیسِ جمهوری می‌بافند» برگرفته از توصیف مهدی‌قلی‌خان هدایت مخبرالسطنه است و چنین توصیفی بی‌تردید برآمده از حرکت‌ها و صداهای زنان در آن روزگار بوده است.

اکنون در روزهایی به سر می‌بریم که بیش از چهار ماه از برآمدن خیزش اعتراضی-انقلابی «زن، زندگی، آزادی» در

ایران می‌گذرد و حضور زنان در این اعتراضات بسیار چشمگیر و اثرگذار بوده است. امروز نیز مانند سال ۱۳۰۲ خورشیدی صداهای مختلفی برای شکل مطلوب حکومت بلند شده است. امروز در ایران، بسیاری از کنشگران سیاسی یا در زندان‌ها هستند یا مجبور به سکوت شده‌اند، در این سکوت اجباری، ولو بسیار کوتاه، بازهم بانگ «ابوعطا» از «قورباغه‌ها» برخاسته است. بازهم در پوشش «ضرورت اتحاد» (بخوان: «وحدت کلمه») و «ائتلاف فراگیر» و انتخاب «وکیل» برای دوران «گذار به ایران آباد و آزاد»، «رضا پهلوی» به «وکالت» برگزیده می‌شود. این در حالی است که همو پیش‌تر و در پی مرگ پدرش سوگند پادشاهی خورده بود و شماری از حامیانش و همچنین مادرش به‌صراحت خواستار بازگشت نظام پادشاهی به ایران بوده‌اند.

در سال ۱۳۰۲ خورشیدی پدربزرگ همنامش رئیس‌الوزرا بود. سابقه‌ی جمهوری‌خواهی در ایران به ده‌ها سال پیش از آن برمی‌گشت، در زمستان سال ۱۳۰۲ رضاخان میرپنج نیز ابتدا اعلام کرد که خواستار نظام جمهوری است، اما روز دوم

فروردین ۱۳۰۳ در سرسرای مجلس شورای ملی لحظه‌ای درنگ کرد و مواضعش را تغییر داد.

بی‌شک خواندن آنچه ۹۹ سال پیش بر ما رفت سبب می‌شود وضعیت امروز را بهتر درک کنیم؛ امروز که شعارهای معترضان خبر از بلوغی سیاسی و اجتماعی می‌دهد، بسیاری از مردم معترض ایران شعار می‌دهند «نه سلطنت، نه رهبری، دموکراسی، برابری» و «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر»؛ امروز که زنان با بریدن گیسوانشان آیین سوگ به‌جای می‌آورند و همزمان جامه‌ی رزم می‌پوشند، بسیاری از آنان همچنان چاووش‌خوان جمهوری‌اند و «گیسِ جمهوری می‌بافند».

زمستان سال ۱۳۰۲ خورشیدی

در آن زمستان مردم از وضع قدیم خسته بودند. برخی رجال کم‌کار و مهمل بودند. بعضی جاهت نداشتند. بعضی با خارجیان درست کنار نمی‌آمدند. هتاک‌ی جراید بر بغض‌ها و

عداوت‌ها می‌افزود. اعصاب مردم خسته و فرسوده و مرض عصبی شدیدی همه را از پای درآورده بود و معلوم نبود دعوا بر سر چیست. خاطر احمدشاه آشفته بود. جسته‌جسته صحبت‌های ناگوار به گوش مبارک می‌رسید و از سیمایش یأس می‌بارید. مزاجاً علیل و عنایتش به امور قلیل بود و هر دم راه فرنگ پیش می‌گرفت. رضاخان سردار سپه رونقی در نظام داده و نفوذ دولت را در اطراف کشور افزوده بود. مردم سردار سپه را مرد کار می‌دیدند و به او امید بسته بودند. نغمه‌هایی هم از بدو مشروطیت در اذهان رسوخ یافته بود. پیش آمدها در آلمان و ایتالیا نقل مجالس بود. جماعتی نغمه‌ی جمهوری می‌نواختند که به گوش اکثریت سنگین می‌آمد. هر کس به منظوری سنگ جمهوری به سینه می‌زد، صدرالسلطنه در صحن مجلس ارجوزه‌ی جمهوری می‌خواند و آن رژیم را راه نجات می‌دانست، انجمن معارف در منزل ممتازالملک فلسفه‌ی جمهوری می‌بافت، عارف در گراندهتل نغمه‌ی دلنواز جمهوری می‌نواخت. زن‌ها به غمزات دلربا لاف آزادی می‌زدند و گیس جمهوری می‌بافتند. به نام موسولینی اسلام یا رئیس‌الوزرای ایران از بمبئی مقاله می‌رسید، شب آبستن بود تا

چه زاید سحر. در روزهای آخرِ پاییز ۱۳۰۲ احمدشاه برای رفتن به فرنگ به قدری هول کرده بود که مافوق آن متصور نبود، اتومبیلش چنان سرعت گرفته بود که جز بهار و سردار سپه بقیه‌ی همراهان فرسنگ‌ها عقب مانده بودند، شاه که رفت فکرهای تازه‌ای به ذهن رضاخان خطور کرد. وقتی فکرِ جمهوری در ایران شایع شد ایام فترت بین دو مجلس بود، اما در آن زمستان جمهوری‌خواهی در ایران حرف جدیدی نبود و پیش از آن نیز گه‌گاه بحث‌ها و حرکت‌های جمهوری‌خواهانه به راه می‌افتاد.

پیشینه‌ی جمهوری‌خواهی در ایران

هر چه تاریخِ مکتوب به یاد می‌آورد وارثانِ مذکرِ پادشاهی مالک‌الرقاب و تاج‌دارِ مملکت ایران بودند. اواخر تابستان سال ۱۲۲۷ خورشیدی که محمدشاه سومین پادشاهِ دودمان قاجار درگذشت جمعی بر سر میرزا صدرالممالک وزیر و وظائف و اوقاف اجتماع کردند که باید دولت ایران را جمهور نموده و امورات دولتی را منوط به مصلحت‌دیدِ جمعی ساخت. اما در

آن روز و روزگار بیش از این به خواستِ جمهوری پرداخته نشد و ناصرالدین میرزای قاجار سلطان صاحبقران شد. در دوران ناصرالدین شاه نیز وقتی میرزا ملکم خان در سال ۱۲۳۸ خورشیدی فراموش‌خانه را ترتیب داد اندیشه‌ی جمهوریت را تبلیغ می‌کرد و در تلاش بود زمینه را برای رئیس‌جمهورشدن شاهزاده جلال‌الدین میرزا فراهم سازد، ناصرالدین شاه وحشت کرد و فرمان داد فراموش‌خانه منحل گردد و ملکم و پدرش از ایران تبعید شوند و جماعتی هم گرفتار محبس شدند.

در سال ۱۲۶۸ خورشیدی که هنوز سلطنت ناصرالدین شاه ادامه داشت، آقا سیدحسین شیرازی از مترجمان دولتی داستانی سیاسی-تاریخی به نام «بوسه‌ی عذرا» (*The Virgin's Kiss*) ترجمه کرد و آن را به امین‌الدوله رئیس دارالشورای کبرای دولتی نشان داد. امین‌الدوله داستان را پسندید. موضوع آن داستان مبارزات آزادیخواهان و جمهوریخواهان در سرزمین تاریخی بوهم بود. توصیه‌ی امین‌الدوله به مترجم این بود که «احتیاط را از دست ندهید و رعایت مقتضیات عصر نموده ... به قدر امکان پوشیده سخن گوئید ... [طوری] که

با مزاج پادشاه و اقتضای وقت موافق افتد». البته در عرف حکومتِ ناصرالدین شاه لفظ «جمهوری خواه» مرادفِ «مفسد و خائن» بود و از این رو در آن داستان هر جا دو لغت «جمهوری» و «جمهوری طلب» آمده بود، در ترجمه اش دو لغت «سلطنت مشروطه» و «مشروطه طلب» جایگزین شد، با وجود این ملاحظات، به دلیل برخاستن اعتراضات مردمی علیه دولت، ترجمه‌ی داستان «بوسه‌ی عذرا» منتشر نشد، مدتی بعد نیز مترجم به اتهام همکاری با همفکران میرزا ملکم خان و دخالت در نشر پاره‌ای اوراق سیاسی دستگیر شد. این داستان نوزده سال بعد در ۱۲۸۷، دو سال پس از صدور فرمان مشروطیت، منتشر شد.

باری، اندیشه‌ی جمهوری خواهی در ایران در روزگار ناصرالدین شاه قاجار زمینه‌ی مساعد فرهنگی و اجتماعی نداشت و حکومت مستبد برای سرکوب جنبش‌های اعتراضی مُهر جمهوری خواهی بر آن‌ها می‌زد. در سال ۱۲۷۰ خورشیدی وقتی قیام تنباکو برای لغو امتیازنامه‌ی رژی به پا شد ناصرالدین شاه و درباریان وانمود کردند که معترضان

جمهوری خواه هستند و امتیازنامه را دستاویزِ شوراندن مردم علیه شاه ساخته‌اند. درباریان می‌کوشیدند مدعای اصلی مخالفان امتیاز رژی را سرنگونی سلطنت قلمداد کنند. در آن روزگار دو کلمه‌ی «جمهوری و جمهوری خواهی» رمز طرد و سرکوب بود. این نوع انگ‌زنی در زمان مظفرالدین شاه نیز ادامه یافت. عین‌الدوله صدراعظم مظفرالدین شاه می‌کوشید هدف و خواسته‌ی مشروطه خواهان را جمهوریت معرفی کند و برای رهبران مذهبی پیغام می‌فرستاد و تأکید می‌کرد که «معترضان عده‌ای مفسده‌جو، بی‌دین و جمهوری طلب» هستند که مقصودی جز انقراض مملکت و انهدام روحانیت ندارند. همین حرف و حدیث‌ها سبب شد سید محمد طباطبایی که خواستار مجلس و قانون بود روی منبر بگوید: «حالا بعضی می‌گویند ما مشروطه طلب و جمهوری طلب می‌باشیم، به خدای عالمیان و اجداد طاهرینم قسم که این حرف‌ها را مردم به ما می‌بندند».

در زمان محمدعلی شاه قاجار، در هیاهوی زور آزمایی او با مشروطه خواهان، جمهوریت به مذاق یکی از شاهزادگان

مستبدتر از شاه خوش آمد. مسعود میرزا ظل السلطان که ستمگری او در اصفهان زبانزد همگان بود جمهوری خواه شد و سودای ریاست جمهوری در سر می‌پروراند. یک سال پیش از پایان جنگ جهانی اول، در ۱۲۹۶ خورشیدی، انقلاب ۱۹۱۷ روسیه رخ داد، در محافل تهران حرف و حدیث‌هایی درباره‌ی تغییر رژیم ایران از سلطنت به جمهوری و ریاست جمهوری اشخاصی نظیر عبدالحسین میرزا فرمانفرما و میرزا حسن خان مستوفی‌الممالک بر سر زبان‌ها افتاد، اما شیپور جنگِ بزرگ در جهان نواخته شد.

با شروع جنگ جهانی اول جامعه‌ی ایران درگیر چالش‌های دیگری شد و امکانِ جمهوریت به کل کنار گذاشته شد. جنگ بزرگ که پایان گرفت حرکت‌های جمهوری خواهانه از سر گرفته شد. حسن امین از عصر مشروطیت تا پیش از سال ۱۳۰۲ خورشیدی هفت مورد از حرکت‌های جمهوری خواهی را در ایران شرح می‌دهد که خلاصه‌اش این است:

۱. جمهوری‌طلبان عصر مشروطیت: در عصر قاجار شمار کمی از فرهیختگان ایرانی که تحت تأثیر قانون اساسی فرانسه بودند اصل جمهوریت را برای رهایی کامل از نظام استبداد مطلق در ایران تجویز می‌کردند. [علاوه بر مواردی که پیش‌تر در مقاله‌ی حاضر اشاره شد] نمونه‌ی آن رساله‌ی «کتابچه در باب قواعد حکمرانی مملکت فرانسه» است که در عصر ناصری ترجمه شد. این رساله را ژول ریشار فرانسوی که از معلمان دارالفنون بود به فارسی ترجمه کرد. به نظر امین با این که مؤلف فرانسوی است اما انتشار آن در میان فارسی‌زبانان بی‌شک خالی از تأثیر نبوده است. چندی بعد در دهه‌ی پایانی منتهی به امضای فرمان مشروطیت نویسنده‌ای ناشناخته در رساله‌ای به زبان فارسی از «حکومت منفردی انتخابی» یعنی جمهوری حمایت کرد. علاوه کنید بر این رساله‌ها، جمعی از مشروطه‌خواهان ایرانی را که خارج از کشور بودند و با نظام‌های سیاسی اروپا و قوانین اساسی دولت‌های جمهوری‌آشنایی داشتند. این گروه طرفدار برقراری نظام جمهوری در ایران بودند. از این رو پس از امضای فرمان مشروطیت و به‌خصوص پس از دوره‌ی استبداد صغیر و خلع محمدعلی‌شاه

قاجار، اصل جمهوریت به عنوان نظام سیاسی آینده‌ی ایران در داخل و خارج از کشور تبلیغ می‌شد.

۲. جنبش جنگل در گیلان: این جنبش از سال ۱۲۹۴ خورشیدی به رهبری میرزا کوچک‌خان جنگلی در گیلان آغاز شد. میرزا کوچک‌خان از مجاهدین مشروطه‌خواه بود و در اعتراض به وضع آشفته‌ی مملکت همراه با نیروهای نظامی خود در جنگل مستقر شد و در برابر تشکیلات دولت مرکزی «جمهوریت گیلان» را با هدف تعمیم نظام جمهوری در سرتاسر ایران، با حفظ تمامیت ارضی، بنیاد نهاد. ماده‌ی اول مرامنامه‌ی جنگلی‌ها بدون ذکر کلمه‌ی «جمهوریت» از «حکومت عامه» می‌گوید که مفهوم آن شبیه جمهوریت است: «حکومت عامه و قوای عالیه در دست نمایندگان ملت جمع خواهد شد». و طبق ماده‌ی دوم مرامنامه‌ی جنگلی‌ها «قوای مجریه در مقابل منتخبین مسئول بوده و تعیین آن‌ها از مختصات نمایندگان متناوب ملت می‌باشد». اما با ایجاد اختلاف نظرها اعضای این گروه منشعب شدند و با قدرت گرفتن رضاخان عمر جمهوری گیلان به آخر رسید.

۳. تأسیس جمهوری سوسیالیستی گیلان: در خردادماه ۱۲۹۹ سوسیالیست‌های جنبش جنگل «حزب کمونیست ایران» را تشکیل دادند و تأسیس «جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان» را اعلام کردند. این نیروهای کمونیست بخشی از اعضای منشعب از گروه میرزا کوچک‌خان بودند. دکتر احسان‌الله خان دوستدار به مقام سرکمیسری «دولت جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان» منصوب شد و خالو قربان وزیر جنگ و حیدرخان عمواوغلی وزیر خارجه‌ی دولت جمهوری شد. دیری نپایید که اعضای این جناح نیز با تجزیه‌های درون‌حزبی تحلیل رفتند و در بهار ۱۳۰۰ به دست رضاخان سردارسپه سرکوب شدند.

۴. جنبش خیابانی در آذربایجان: در فروردین ۱۲۹۹ دموکرات‌های تبریز به رهبری شیخ محمد خیابانی بیانیه‌ای منتشر کردند و در آن جمهوریت ایران را تداوم نظام سیاسی مشروطه اعلام کردند و همچنین برقراری حکومت

«آزادیستان» را با هدف تأسیس حکومت ملی، براندازی سلطنت، ایجاد جمهوری در ایران و برقراری خودمختاری در آذربایجان اعلام کردند. با انتصاب مخبرالسلطنه به والی‌گری آذربایجان و همراهی قزاق‌ها و همدستی فرماندهی ژاندارمری آذربایجان حکومت «آزادیستان» سرنگون شد.

۵. مقاومت کلنل محمدتقی‌خان پسیان در خراسان: در سال ۱۳۰۰ در پی سقوط کابینه‌ی سیدضیاءالدین طباطبایی و نومییدی کلنل پسیان از مذاکره با احمدشاه قاجار، صداهای جمهوری‌خواهی از سوی خراسان بلند شد. کلنل پسیان خواهان مردم‌سالاری و مخالف حکومت اشراف بود و مردم خراسان از مقاومت او حمایت می‌کردند.

۶. شورش ژاندارمری در آذربایجان: مازور ابوالقاسم لاهوتی کرمانشاهی افسر و شاعر چپ‌گرا پس از شکست قیام شیخ محمد خیابانی با گروهی از پیروان خیابانی و دموکرات‌های ناراضی در تبریز گرد آمدند و زیر نظر سه تن از افسران

میهن پرست به قصد تأسیس جمهوریت و برچیدن نظام سیاسی حاکم که تحت نفوذ روزافزون سردار سپه بود در تدارک کودتا برآمدند. کودتا شکست خورد و لاهوتی به شوروی رفت.

۷. حزب کمونیست‌های جوان: حیدرخان عمواغلی رهبر «حزب کمونیست ایران» در شمال کشور پس از جداشدن از میرزا کوچک‌خان برخی شهرهای گیلان را اشغال کرد و برقراری «شورای جمهوری کمونیستی» را در آن منطقه اعلام کرد. میرزا کوچک‌خان با آنها مبارزه کرد و حیدرخان عمواغلی کشته شد.

جمهوری‌خواهی در سال ۱۳۰۲ خورشیدی

تا پیش از برقراری مجلس پنجم شورای ملی رضاخان کاری به کارهای سیاسی درون مجلس و نمایندگان اکثریت و اقلیت نداشت. کارهای دیگری داشت. سرباز درست می‌کرد. اسلحه جمع می‌کرد. از خراسان، از گیلان، از این طرف، از آن

طرف، هرچه تفنگ پیدا می‌کرد می‌انداخت روی دوش سربازانش. در ایالات ایران مراکز مقتدری از امیرلشکرها و صاحب‌منصبان جدید و قدیم تشکیل داده بود. خیلی سعی داشت که در جراید از او بد نگویند. با نویسندگان و سیاسیون ملاقات می‌کرد، با آنها صحبت می‌کرد و خدماتش را برای آنها شرح می‌داد. به نظر بهار در آن شرایط کمال مطلوب مردم خسته از پریشانی اوضاع پیداشدن دولت فعال و بادوامی بود که با صلابت و پاکدامنی و جرأت بیاید و شروع به اصلاحات کند و نظم و نسقی به کارها بدهد و از هرج و مرج جلوگیری کند. ده سال بود این فکر در مغزها جای کرده بود که یک نفر مرد فعال بیاید و اختیار کار را در دست بگیرد. این آرزو یک‌مرتبه در لفافه‌ی جمهوری‌خواهی بروز کرد و بهار معتقد بود که در واقع «دولت از ملت جمهوری می‌خواست!» در کاخ سردار سپه شماری از نویسندگان و سیاسیون رفت و آمد داشتند و نقشه‌ی جمهوری می‌کشیدند.

در تاریخ ۶ آبان ۱۳۰۲ «امپراتوری عثمانی» تبدیل شد به «جمهوری ترک». تشکیل جمهوری ترکیه از راه اصلاحات

قانونی اعلام شد و غازی مصطفی کمال آتاتورک به مقام ریاست جمهوری ترکیه رسید. مصطفی کمال در شهریور سال ۱۳۰۰ به فرماندهی کل قوا در عثمانی منصوب شده بود و از این نظر او همتای ترک رضاخان بود. خبر تأسیس حکومت جمهوری در ترکیه واکنش‌هایی در ایران به دنبال داشت. دربار ایران تلگرام تبریکی برای مصطفی کمال آتاتورک ارسال کرد. با اخبار هیجان‌انگیزی که از ترکیه می‌رسید جمهوری‌خواهان ایران فعال‌تر شدند. در ۲۹ دی ۱۳۰۲ روزنامه‌ای در استانبول از تأسیس جمهوری در ایران دفاع کرد. روزنامه‌های حامی رضاخان در تهران به دنبال نظر رضاخان در مورد جمهوری بودند. اما رضاخان محتاطانه عمل می‌کرد و پاسخ روشنی نمی‌داد، او گفته بود: «پیشرفت کشور بیشتر به روحیات مردم بستگی دارد تا به شکل حکومت. یونان و انگلیس را در نظر بگیرید، هر دو سلطنتی‌اند در حالی که یکی رو به انحطاط و فاسد و دیگری سرزنده و مرفه است. مکزیک و فرانسه نیز به همین ترتیب به عنوان جمهوری در برابر هم قرار می‌گیرند».

احمدشاه در اروپا بود و می‌گفتند سرگرم زندگی پرتجمل خود است. در ایران برخی سیاستمداران کارزاری راه انداختند که هدفش تأسیس جمهوری ایران بود و در نظر داشتند رضاخان را رییس‌جمهور ایران کنند. عهد و قرار بر این بود که روز اول فروردین ۱۳۰۳ جمهوری ایران اعلام شود. اواخر بهمن‌ماه ۱۳۰۲ کارزار مطبوعاتی سنگینی در حمایت از تأسیس جمهوری به راه افتاد. هر روز مطالبی در دفاع از جمهوری و نکوهش سلطنت منتشر می‌شد و هیچ اقدام آشکاری برای جلوگیری از آن انجام نمی‌گرفت.

در ۲۲ بهمن ۱۳۰۲ جلسه‌ی مجلس پنجم رسماً برگزار شد. دستور کار این جلسه تدوین لایحه‌ی الغای سلطنت و تأسیس جمهوری بود. نمایندگان این مجلس حامیان جمهوری به رهبری سیدمحمد تدین و مخالفان جمهوری به رهبری سیدحسن مدرس بودند. محمدتقی بهار تمام وقایع آن روزها را در قصیده‌ای بلند به نام جمهوری‌نامه با جزئیات به تصویر کشیده است. طبق اظهارات بهار در این قصیده تدین اطمینان داشت که می‌تواند اکثریت مجلس را معین کند و تا پیش از

عید نوروز به هر زور و ضربی که شده رأی مثبت مجلس را برای برقراری جمهوری بگیرد و در این راه نه قانون مانع او می‌شود نه افکار عمومی. جمهوری خواهان می‌گفتند تا وقتی قشون با ماست نه ترسی از روحانیون داریم، نه وحشتی از خیزش ملت علیه جمهوری. شتاب در کار بود که تا شب عید کار سلطنت تمام و جمهوری برقرار گردد. مشروطه خواهان انقلابی از ترس جان‌شان آفتابی نمی‌شدند و مخالفتی نمی‌کردند تا از سوی جمهوری خواهان انگ اشرار و ارتجاعیون نخورند.

در تاریخ ۹ بهمن ۱۳۰۲ علینقی وزیری موسیقی‌دان که آن زمان ۳۷ ساله بود در روزنامه‌ی شفق سرخ اعلانی منتشر کرد و در آن به اطلاع عموم رساند که «این بنده علینقی وزیری افتتاح مدرسه‌ی عالی موسیقی را در خیابان نادری، کوچه‌ی آقا قاسم شیروانی، در تاریخ ۱ حوت ۱۳۰۲ اعلان می‌نماید». همین زمان علینقی وزیری برای همراهی با جمهوری خواهان مارشی بر اساس شعری از حیدرعلی کمالی ساخت و ابراهیم

آژنگ مدعی بود که آهنگ آن از مارشی فرانسوی اقتباس شده است.

عارف قزوینی شاعر منتقد سلطنت قاجار نیز که از وضع مملکت بسیار اندوهگین بود شعرهایی در نقد شاه و اوضاع نابه‌سامان مملکت می‌سرود. فعالیت‌های جمهوری خواهان انگیزه‌ای شد برای عارف که همدلی‌اش را با جریان ضدقجری ثابت کند. او مارش جمهوری را با سه دور اشعار آن ساخته و پرداخته، برای احترازی که در نام‌بردن سردار سپه داشت از اتمام دور آخر آن خودداری کرد. روشنفکران و بسیاری از مشروطه خواهان نام‌دار آن روزگار اعتمادی به سردار سپه نداشتند. عارف همان شاعری بود که پیش‌تر از این روزهای جمهوری خواهی تصنیف مشهور «از خون جوانان وطن لاله دمیده» را برای شهیدان راه انقلاب مشروطه سروده بود. عارف نحوه‌ی ساختن مارش جمهوری را به اطلاع ناصرالاسلام ندامانی رساند و ناصرالاسلام پیشنهاد کرد عارف در مارش جمهوری نام سردار سپه را بیاورد و کنسرتی برای همراهی با جمهوری خواهان برگزار کند. ناصرالاسلام عارف را نزد

سردار سپه برد و با این کار چند هدف داشت، او می‌خواست
ماجرای اپرا نساختن عارف برای سردار سپه را جبران کند و از
آن‌جایی که مدرس و برخی نمایندگان مجلس دل‌شان با
عارف صاف نبود قصد داشت از دولت وقت حقوق و مقرری
برای عارف درخواست نماید و در نهایت هدفش این بود که
از نفوذ کلام و موسیقی عارف در میان عامه‌ی مردم به نفع
جمهوری‌خواهی سردار سپه استفاده کند. عارف با اکراه این
پیشنهاد را پذیرفت و دو غزل جدید سرود. موضوع به عرض
سردار سپه رسید و وی خرسندی خود را از این کار اعلام کرد.
تمرین‌های کنسرت جمهوری در منزل دکتر حسین بهرامی
احیاء السلطنه انجام می‌شد و نزدیک به سه هزار تومان بلیت به
فروش رسید.

در روزنامه‌ی شفق سرخ به تاریخ ۱۲ اسفند ۱۳۰۲ در اعلان
کنسرت جمهوری نوشته شد: «برای نشان‌دادن موقعیت
تاریک و آشفته‌ی سلسله‌ی قاجار و خشم ملی نسبت به این
خانواده و تمایل عمومی نسبت به جمهوریت هیچ چیز بهتر از
اشعار حساس و سروده‌های مهیج عارف نیست ... این اشعار

احساس پرور از غیظ و کینه‌ی ملی نسبت به دودمان قاجار و از افکار عمومی نسبت به اصول جمهوریت سیراب است» و دو روز بعد در اعلانی در همان روزنامه نوشته شد: «ارتعاشات روح ملت ایران را شما در طی آهنگ‌های عارف خواهید شنید و این سرود هیجان‌انگیز دریچه‌ای است که از آن نور جمهوریت بر ایران خواهد تابید و تصور می‌کنیم همین سرودی که شب بیست و دوم حوت به معرض نمایش گذاشته خواهد شد، سرود رسمی حکومت جمهوری ایران خواهد شد.» و در ۲۱ اسفند در اعلان دیگری در شفق سرخ نوشته شد: «امشب در گراند هتل قشنگ‌ترین ترانه‌های عارف را می‌شنوید و حساس‌ترین نغمات شاعر ملی خود را گوش خواهید کرد و هیجان‌انگیزترین نغمات جمهوری روح شما را نوازش خواهد کرد. کنسرت جمهوری را فراموش نکنید.» کنسرت در روزهای ۲۰ تا ۲۲ اسفند در گراند هتل برگزار شد و در آن مراسم عارف ابتدا غزل جمهوری را خواند:

کنون که می‌رسد از دور رأیت جمهور

به زیر سایه‌ی آن زندگی مبارک باد

تو نیز فاتحه‌ی سلطنت بخوان عارف

خداش با همه بدفطرتی بیامرزاد

سپس مارش جمهوری اجرا شد:

روی دلکش موی دیجور [۰۰۰]

نیست دوران قجر باد

این شجر بی باروبر باد

نام شاهی روسیه باد

زنده سردار سپه باد

در ادامه غزل زیر خوانده شد:

مژده ده مژده‌ی جمهوری ما تا همه‌جای

هاتف غیب به تأیید خدا خواهد برد

باد سردار سپه زنده در ایران عارف

کشور رو به فنا را به بقا خواهد برد

و بعد تصنیف زیر اجرا شد:

رحم ای خدای دادگر کردی نکردی

ابقا به اعقاب قجر کردی نکردی

با مجلس شورا ز عارف گو جز این کار

فردا از کار دگر کردی نکردی

روز ۲۵ اسفند ۱۳۰۲ در هفته‌نامه‌ی ناهید در گزارشی

درباره‌ی کنسرت عارف نوشته شد که «به‌طور کلی کلمات

برجسته و مضامین فکر مهیج [بود] ابیات و سرود جمهوری

حضرت عارف که با قدرت مضراب مرتضی خان [نی داوود] توأم می‌شد جمعیت حاضر در سالن را تکان می‌داد که بعضی از شدت غیظ و کینه نسبت به سلطنت سلسله‌ی آغقامحمدخان بی‌اختیار گریه کرده و مسبب بدبختی ملت را نفرین می‌کردند ... یکی از مسائل جالب توجه این کنسرت موضوع نظم و ترتیب بود که در ایران سابقه نداشت». سردار سپه به میزان تأثیر شعر عارف آگاه بود و تاج‌الملوک آیرملو همسر رضاخان بعدها در خاطراتش نوشت: «عارف در قضیه‌ی جمهوری خیلی طرفدار رضا بود و در وصف رضا شعرهای خوب و محکم می‌گفت». جلوه‌ی بیرونی کنسرت جمهوری طوری بود که واکنش‌های زیادی برانگیخت. عده‌ای نوشتند عارف سه هزار تومان پول گرفته و این برنامه را اجرا کرده است.

عارف قزوینی در مارش جمهوری سروده بود:

سلطنت کو رفت گو رو

نام جمهوریت از نو

سلطنت را همچو بهرام

زنده باید کرد در گور

کار ایران روبه‌ره باد

نام شاهی روسیه باد

قمرالملوک در آن سال‌ها آوازخوانِ جوان شجاعی بود و اندیشه‌هایش را صریح بیان می‌کرد. در بهمن ۱۳۰۲ وقتی علینقی وزیری در اعلان مربوط به افتتاح مدرسه‌ی موسیقی نوشت: «کلاس‌های زنانه‌ی این مدرسه منحصر به اروپایی‌ها و ارامنه و اسرائیلی‌ها (پاورقی: منظور یهودی‌ها) خواهد بود و اوقات جلسات او (زنان) به کلی از کلاس‌های مردانه مختلف و مجزا خواهد بود»، قمرالملوک مطلبی در نقد این اعلان نوشت و به ممنوعیت حضور زنان مسلمان در این مدرسه اعتراض کرد. او خطاب به علی دشتی که از شمار روزنامه‌نگاران جمهوری‌خواه و حامی سردار سپه بود نوشت:

«آقای دشتی تعجب می‌کنم از اینکه امثال حضرت عالی مردمان متفکر و طرفدار تجدید اوضاع ایران و آشنا با تمام قوانین مقدسه‌ی اسلام این قبیل اعلانات را درج می‌فرمائید بدون آن که در ذیل اعلان اعلان‌کننده را از اشتباهی که کرده است آگاه فرمائید ... خیلی غریب است در مملکت ما هر شب در سالون گراندهتل برای مردها سینما است، تیاتر است، وارितه است و هیچ آخوندی، هیچ پیش‌نمازی اعتراض نمی‌کند. همین که می‌شنوند در فلان خانه ... در گمنام‌ترین کوچه‌ها زن‌ها می‌خواهند برای خودشان سینمایی ترتیب بدهند بدون آن که یک نفر مرد هم در آن شرکت داشته باشد، فوراً داد و فریاد عوام و خرافات‌پرست‌ها بلند می‌شود که اسلام رفت ... مگر بیست سال قبل نبود که متجاوز از ده هزار زن و مرد برای دیدن تعزیه در تکیه دولت جمع می‌شدند. در همین ایام مگر همه ساله در ماه محرم و صفر زن و مرد برای شنیدن ذکر مصیبت حضرت خامس آل عبا (ع) در یک مجلس مجالست نمی‌کنند ... آقای دشتی زن‌های ایران در عصر حاضر خیلی بدبخت‌تر از زن‌های ایام مظفرالدین‌شاه و ناصرالدین‌شاه و سایر سلاطین عصور گذشته هستند ... آقای

دشتی اگر دلتنگ نشوید و به رفیق شما برنخورد، در آن وقتی که معین‌البکا تعزیه نشان می‌داد، کار [و] بار زنها خیلی بهتر بود از این ایام که رفیق شاعر شما (میرزاده عشقی) اپرا برای رستاخیز سلاطین ایران می‌سازد و اگر رفیق شاعر شما خیلی دلتنگ نشود عرض می‌کنم که عرضه‌ی معین‌البکا خیلی بیشتر از رفیق شاعر شما بود». البته قمرالملوک خود نیز یکی از شعرهای اپرای رستاخیز سلاطین میرزاده عشقی را اجرا کرد، اما میرزاده عشقی از مخالفان جمهوری بود و احتمال دارد نقد قمرالملوک به این مخالفت عشقی هم مربوط باشد.

علی دشتی به نقد قمرالملوک پاسخ داد که «تعلیم موسیقی از طرف یک مرد به زنها در جامعه‌ی ما چندان زیننده نیست و علاوه باید این نکته را ذکر کرد که فساد اخلاق مردها و جلالت بعضی از زنها رفته‌رفته باعث این شده است که اجتماع زن و مرد ممنوع شود و شما زمان معین‌البکا را ترجیح بدهید».

قمرالملوک زندگی در فقر و بینوایی را تجربه کرده و عقب‌افتادگی و بی‌چیزی مردم را دیده بود و خواهان تغییر و تحول بود. او باور داشت که باید کاری مهم و جدی کرد. از این رو از خبر تشکیل جمهوری بسیار استقبال کرد و شعر عارف را که در ستایش جمهوری بود خواند. قمرالملوک با آوازش جمهوری خواهان را یاری رساند، مارش جمهوری را خواند و قالب آواز به لندن ارسال شد تا صفحه‌اش منتشر شود و به ایران بازگردد. پر بیراه نیست اگر بگوییم قمرالملوک در سال ۱۳۰۲ جمهوری خواه‌ترین زن در میان زنان ایران بود. در سال پرهیاهوی ۱۳۰۲ خورشیدی زنان دیگری هم بودند که در جمعیت نسوان وطن خواه ایران برای بهبود وضعیت زندگی زنان فعالیت می‌کردند. زنان این جمعیت در همان سال جزوهای را که به نام مکر زنان در تهران منتشر شده بود در میدان توپخانه در برابر اداره‌ی نظمیه سوزاندند و به فرهنگ مردسالار و تحقیر زنان اعتراض کردند، آن روز محترم اسکندری دبیر این جمعیت نطقی پرشور در دفاع از زنان ایران ایراد کرد. اعضای جمعیت توقیف و کمی بعد آزاد شدند.

اهمیت کار قمرالملوک و اعضای جمعیت نسوان وطن خواه ایران زمانی معلوم می شود که به وضعیت زنان در جامعه‌ی آن روز ایران نظر کنیم. در سال ۱۳۰۲ خورشیدی در خیابان‌هایی نظیر لاله‌زار زن و مرد باید از هم جدا و هر جنس از یک طرف خیابان عبور می کردند. کسی حق نداشت همراه با مادر یا خواهر خود از یک طرف خیابان عبور کند. پیاده‌رو سمت راست مخصوص زن‌ها بود و سمت چپ مخصوص مردها. همچنین در درشکه هم مردها حق نداشتند با هیچ زنی ولو از محارم آن‌ها باشد سوار شوند. علاوه بر این اگر کسی در خیابان حتی با خواهر خود صحبت می کرد او را جلب و به نظمیّه برده و محکوم به ادای پنج تومان و دو قران می کردند که جریمه‌ای سنگین بود. همان سال جنجال‌هایی نیز در مورد حجاب زنان به پا شد. ابراهیم خواجه‌نوری مردی فمینیست بود و مدیر روزنامه‌ی نامه‌ی جوانان. در ۲۶ شهریور ۱۳۰۲ هنگامی که نخستین شماره‌ی این روزنامه منتشر شد بلوایی به پا شد و اعتراضات گسترده و تعطیلی بازار را به دنبال داشت. علت آن بلوا رباعی سرلوحه‌ی روزنامه و مقاله «پیشنهاد مهم» بود. در آن رباعی چادر و روبنده به «کفن سیاه»، «نقاب

نگ» و «حجاب جهل» تشبیه شده بود و از زنان خواسته شده بود «گر طالب آزادی و علم و هنرید» چادر را بردارید. در آن مقاله خواجه‌نوری به زنان ایران پیشنهاد می‌کرد که زنان ترکیه را سرمشق خود قرار دهند و چادر را کنار بگذارند و به جای آن چارقد به سر کنند و درباره‌ی مزایای این کار توضیح داده بود. شماری از مردان خشمگین نعره‌زنان در برابر ساختمان دادگستری تهران تجمع کردند و خواهان مجازات خواجه‌نوری شدند. برخی می‌گفتند «این بی‌دین در روزنامه نوشته که باید ما همه زن‌ها و خواهران خود را لخت‌لخت در کوچه بگردانیم. ما پای ناموس که به میان بیاید بالای جان می‌زنیم.» شکایت صورت گرفت و خواجه‌نوری را به دادگاه کشیدند. تهران ملتهب بود و اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران تصمیم گرفتند همگی در جلسه‌ی محاکمه‌ی خواجه‌نوری حضور یابند. بنابراین جمعی از زنان مستور در چادر روی نیمکت‌های دادگاه در جایگاه تماشاچی نشستند و به آرامی به دفاع آقای خواجه‌نوری گوش دادند. حضور زنان در دادگاه و مردی مدافع حقوق زنان در جایگاه متهم ابهت مخصوصی به جلسه‌ی دادگاه سیاسی داد که به نظر بدرالملوک بامداد شاید

فتح باب حضور زنان در دادگاه و مجالس رسمی باشد. در آن دادگاه خواجه‌نوری به چهار ماه حبس و دویست تومان جزای نقدی و دو سال توقیف روزنامه محکوم شد. حضور اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران در این دادگاه و نیز عضویت دو تن از خواهران خواجه‌نوری به نام‌های عفت‌الملوک و نظم‌الملوک در این جمعیت باعث بدبینی سنت‌گرایان و روحانیون و موضع‌گیری آنها علیه این جمعیت شد. اعلام کردند که «این جمعیت می‌خواهد چادر را از سر زنان بردارد» و تبلیغاتی از این دست موجب شد شائبه بی‌دینی اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران در بین توده‌ی مردم مطرح شود و محترم اسکندری را مورد اذیت و آزار قرار دهند. حتی گاه بچه‌های کوچه را تحریک می‌نمودند که در موقع گذر محترم اسکندری خاک بر او می‌ریختند و سنگ به ایشان می‌انداختند. اعضای جمعیت هم تلاش می‌کردند با بحث و گفت‌وگو ماهیت جمعیت و برنامه‌های آن را توضیح دهند ولی گاه تلاش‌ها ناموفق بود، مثلاً یک بار نزد حاج آقا جمال رفتند و با او بحث کردند، در آخر حاج آقا به آنها گفت: «بروید در منزل بنشینید جوراب بپایید وقتی پول آن را

درآوردید خمسش را به من بدهید و خودتان به مکه بروید». قمرالملوک در چنین وضعیتی مارش جمهوری را خواند و در گراند هتل بدون حجاب کنسرت اجرا کرد.

در تهران جراید بر ضد شاه مشروطه مقاله می نوشتند و از حکومت انتخابی تعریف می کردند. گرچه اسمی از نامزد حکومت انتخابی یعنی رئیس جمهوری آینده برده نمی شد اما در همان جراید از سردار سپه تمجید می شد. از ولایات هم تلگرافاتی می رسید که همه ی خلق عاشق بی قرار جمهوری هستند، جمهوری می خواهند. اما مردم غیرسیاسی، همان هایی که با مشروطه مخالف بودند، با جمهوری هم مخالف بودند چون از «قصد یارو غافل نبودند». جمعی از سیاسیون به این جمهوری با بیم و وحشت نگاه می کردند، چه در نظرشان این جمهوری همان جمهوری ای بود که از پیشه ی مازندران بیرون خرامیده، چنگال و دندان شیر داشت. حوزه ی قم، علما، اصلاح طلبان، طبقات اصناف هنوز حرکتی نکرده بودند، ولی از جمهوری نگران بودند. در ایالات تعزیه ها در ادارات قشون و حکومتی برپاست، از طرف حزب دموکرات مستقل

اشخاصی به ولایات رفتند که مردم را در جمهوری خواهی ترغیب و تشویق کنند. در شهر هم دسته بندی های سخت برای جمهوری خواهی برپا شد، علم ها بر سر دست و اتومبیل های رنگارنگ در حرکت بود. نطق ها ادا می شد. در روزهای آخر اسفند جنبش بزرگی از طرف ادارات به راه افتاد که درخواست جمهوری داشتند. یک روز دوایر تعطیل شد و کارداران ادارات با مدیر کل ها و رؤسای خود با علم ها و اجتماعات بزرگ به قصر رئیس دولت آمدند. روز عجیبی بود. رئیس الوزرا با دوستانش در قصر بودند. جمعیت خیابان ها را پر کرد و مثل سیل به قصر سردار سپه می ریخت. جمهوری خواهان گرداگرد سردار سپه جمع شدند، قصاید و خطابه های مهیج می خواندند و از او می خواستند که مملکت ایران را جمهوری کند. از نگاه بهار تنها عیب این بساط این بود که مردم داخل این جمعیت نبودند و به نظرش «مردم» کسانی هستند که به راستی حق دارند در این گونه مسائل دخالت کنند و این ها «مردم» نبودند.

وقایعی که مقارن با همین روزها در ترکیه روی می‌داد سبب نگرانی شدید روحانیون ایران می‌شد. در ترکیه مصطفی کمال پیش‌تر به جدایی خلافت از سلطنت باور داشت و در اسفندماه ۱۳۰۲ مجلس ترکیه با پیشنهاد او رأی به الغای خلافت عثمانی داد. واکنش روحانیون یکدست نبود. روحانیون رده‌بالا سکوت کرده و به تماشای احساسات مردم نشستند و روحانیون رده‌پایین به رفتار احمدشاه در اروپا اعتراض می‌کردند و به دنبال کسب تکلیف از مراجع‌شان بودند.

در ایران در اواخر اسفند حزبی به نام «حزب جمهوری ایران» تشکیل شد. این حزب بیانیه‌ای در روزنامه ستاره ایران منتشر کرد و نوشت: «دنیای تمدن امروزی دیگر برای یک ملت مالک‌الرقاب و تاج‌دار نمی‌پسندد، اعلی‌حضرتِ قدرقدرت، قضاسطوت نمی‌پرستد، قیصر آلمان و سلطان تُرک را از تخت سرنگون می‌سازد». همچنین «حزب مستقل دموکرات ایران» در بیانیه‌ای که به تاریخ ۲۶ حوت (اسفند) ۱۳۰۲ منتشر کرد اعلام کرد: «از این ساعت به بعد خلع (احمد میرزا) و انقراض سلسله قاجاریه و الغای سلطنت و استقرار جمهوریت را قطع و

اعلام می‌دارد. به مجلس شورا اختیار می‌دهد قانون اساسی و رژیم حکومت قبلی را تغییر داده، مبدل به حکومت جمهوری نماید».

مدرس به نامزد ریاست جمهوری آینده نیک‌بین نبود و به قول بعضی ظن او ناشی از این بود که با او مشورت نکرده بودند. هرچه بود هواداران جمهوری این یک تن مخالف را می‌شناختند و کاری به کارش نداشتند. تا آن روز عجیب که جمعیت گرد سردار سپه آمدند هنوز از سوی مخالفان جمهوری هیچ واکنش و حرکتی نشده و امید مخالفان به مدرس و امید مدرس به مجلس بود، امید داشت بتواند سر بزنگاه با نطقی ساحرانه و به اعتماد افکار عامه که یگانه پشتیبان او شمرده می‌شد، تمام رشته‌های حضرات را پنبه سازد! جلسات مجلس با سخنرانی‌های طولانی مدرس ادامه یافت. مدرس به دنبال به‌تعویق‌انداختن هرگونه بحثی درباره‌ی مسئله‌ی جمهوری‌خواهی بود و برنامه‌اش این بود که این بحث را تا نوروز ۱۳۰۳ کش بدهد. در مجلس بر سر تصویب اعتبارنامه‌ها غبارها بر هوا می‌رفت، بین جمهوری‌طلب و

مخالفین کشمکش‌ها جاری بود، مدرس به دنبال جلب خاطر سردار سپه بود تا سردار ریاست کل قوا را بدون تصویب مجلس نپذیرد، اما برای رضاخان تحصیل حاصل بود، فقط غیررسمی رسمی شد. این اختیار در واقع خلع سلطنت از قاجار بود، مدرس تصور می‌کرد با این مساعدت دل سردار سپه را به دست آورده و راه مراجعت احمدشاه را برگزیده باز. سردار سپه هم حضور نصرت‌الدوله و قوام‌السلطنه در کابینه را پذیرفت و این‌طور مدرس را گرم می‌کرد. سعی مدرس این بود که اکثریت نمایندگان با مخالفان جمهوری باشند، از این‌رو از گذشتن اعتبارنامه‌های موافقین جلوگیری می‌کرد. روز ۲۸ اسفند وقتی بحث بر سر تصویب اعتبارنامه‌های وکلای ولایات بود، که با نظر سردار سپه انتخاب شده بودند، مجادله بالا گرفت. موافقین و مخالفین عصبانی بودند. در وقت تنفس مدرس و بهرامی احیاءالسلطنه مشاجره کردند. احیاءالسلطنه همان کسی بود که جلسات تمرین‌های کنسرت جمهوری در خانه‌اش برگزار شده بود. در آن مجلس کار به زد و خورد کشید و مُشت‌ها حواله شد. در این بین بهرامی یک سیلی به گوش مدرس خوابانید. صدای آن سیلی در

گوشِ شهر پیچید و مثل همیشه «خشونت‌ورزی» کارِ خودش را کرد و کارِ جمهوری خراب شد. هیجان بالا گرفت، دکان‌ها بسته شدند، لعن و نفرین بود که نثارِ جمهوری خواهان و مخالفانِ مدرس می‌شد. به نظر بهار همین سیلی باعث شد کسانی که حسب‌الامر عضو حزب تجدد شده بودند اما در نهان با جمهوری مخالف بودند، از آن حزب کناره‌گیری کنند. بهار نیز که از اوضاع کلی بیمناک و به قضیه‌ی جمهوری بدبین بود اعلام کرد که از سیاست کناره‌گیری می‌کند «همان سیاستی که به قیمت خون و جوانی و عمرش تمام شده بود»، همان روز از نمایندگی مجلس استعفا داد و به خانه رفت. البته استعفای شاعر سیاستمدار پذیرفته نشد و همان شب سیلی خوردنِ مدرس اکثریت مدافع جمهوری از هم پاشید و اقلیت مخالف اکثریت شد.

«ما ملت قرآنیم، جمهوری نمی‌خواهیم»

روزی که مدرس سیلی خورد عده‌ای از محصلین دارالفنون اعلام کردند که با جمهوری مخالف‌اند، شهربانی آن‌ها را دستگیر و زندانی کرد. عصر آن روز شماری از هواداران جمهوری به بازار هجوم بردند و با کسبه‌ی مخالف جمهوری گلاویز شدند و چند تیر ششلول در بازار خالی کردند. بازاریان دکان‌ها را بستند و آن چند نفر جمهوری‌خواه را تا جایی که می‌خوردند کتک زدند. وقت غروب بازاریان در مسجد شاه اجتماع کردند و فریاد زدند که «این جمهوری را نمی‌خواهیم»، رئیس شهربانی که جوانی مغرور و عصبی بود تعدادی پاسبان سواره و پیاده به سوی مسجد فرستاد، در مسجد بسته شد و نمازگزاران متحیر شدند و حاجی جمال اصفهانی و خالصی‌زاده در بازار صف نماز بستند. آن روز مخالفان جمهوری شعار سر دادند: «ما ملت قرآنیم، جمهوری نمی‌خواهیم.»

روز دوم فروردین ۱۳۰۳ گروهی به زعامت شیخ عبدالحسین خرازی با بیرق‌های سفیدی که روی آن نوشته بود «اراده اراده‌ی ملت است» و «ما جمهوری نمی‌خواهیم» از محله‌ی

چاله میدان تهران راه افتادند و از سایر محله‌های تهران هم جمعیت به آن‌ها پیوستند و هزاران نفر به سوی میدان بهارستان پیش رفتند. پاسبان‌های سواره و پیاده مدخل‌های ورودی میدان بهارستان را بستند، اما این مانع حرکت جمعیت نشد، جمعیت از چهار ضلع به سوی میدان سرازیر می‌شد و لحظه‌ای بعد سیلِ آدم‌ها به صحن مجلس شورای ملی ریخت. تدین وحشت‌زده تماشا می‌کرد، شیخ مهدی سلطان نطق کرد و نمایندگان را خطاب قرار داد که «این مردم می‌گویند جمهوری نمی‌خواهیم و راضی نیستیم دستی به قانون اساسی برده شود». مردم فریاد می‌زدند، مجلس نیروهای مسلح داشت ولی نمایندگان و خیراندیشان می‌گفتند به مردم نباید حمله شود. در این میان شماری از جمهوری‌خواهان با فریاد «زنده‌باد جمهوری!» از در مجلس وارد شدند. به نمایندگان خبر رسید که سردار سپه دو فوج نظامی پیاده به مجلس گسیل داشته که مترصد اجرای اوامر ایشان هستند. مردمی که به مجلس آمده بودند به سمت جمهوری‌خواهان حمله کردند، دقایقی بعد سردار سپه شل آبی بر دوش و شلاق به دست وارد مجلس شد، به زحمت از میان مردم عبور کرد، جمعیت در

هیاهو گوش به سخنان ناطقین داشتند و سردار سپه را نمی‌دیدند، در اینجا سردار سپه با شلاق و چند تن از صاحب‌منصبان همراهش با شمشیر به مردمی که نشسته بودند حمله بردند، سربازان هم با ته تفنگ و سرنیزه جمعیت را می‌زدند.

غلغله برخاست و بزنبزن بالا گرفت، مردم به دفاع از خود برخاستند، هم به نمایندگان فحش می‌دادند هم به رئیس دولت، و سلاح‌شان سنگ و چوب و آجرپاره و بوته‌های گل کلم بود که می‌پراندند و در برابر سربازان مسلح از خود دفاع می‌کردند. چندین فقره خشت و آجر و بوته‌ی گل کلم هم حواله‌ی سردار سپه شد. در آن هیاهو حاج شیخ سلطان نزدیک سردار سپه رفت چیزی به او گفت و به روی او تف انداخت، یکی از صاحب‌منصبان همراه سردار سپه به شیخ سیلی زد و او را جلب کرد و سپرد که ببرند حبسش کنند. مؤتمن‌الملک رئیس مجلس بسیار عصبانی بود، بهار به سوی سردار سپه دوید و او را به سمت سرسرا هدایت کرد. مؤتمن‌الملک خطاب به سردار سپه فریاد زد: «چرا آمدی؟ چرا مردم را زدی؟ اینجا

مجلس ملی است، امر و نهی و اداره‌ی آن با من است». سردار سپه یکه خورد و گفت: «من برای نجات نمایندگان آمده‌ام.» در واقع رضاخان نیروهای نظامی را به محیطی وارد کرده بود که دولت حق ورود به آن را نداشت، آنجا خانه‌ی ملت بود. هنوز زد و خورد و هیاهوی جمعیت در مجلس ادامه داشت. آن لحظه رنگ از رخ سردار سپه پریده بود و تردید و سرگستگی در سیمایش ظاهر بود. قدری مکث کرد و بعد طوری که گویی فکری به ذهنش خطور کرد باشتاب از پله‌ها پایین رفت و به سربازانش امر کرد که دست نگه دارند. به احتمال زیاد در همین لحظه و در همین سرسرای مجلس شورای ملی بود که رضاخان دریافت که دیگر جمهوری خواهی او برایش بی‌فایده خواهد بود.

آن روز مدرس هیچ نگفت. لزومی هم نداشت چیزی بگوید. بازاریان پشتیبان مدرس بودند و نیروی عظیم توده‌ی مردم در مخالفت با جمهوری به حرکت درآمده بود و همین چیزها کار جمهوری را تمام می‌کرد. گفته شد در آن روز بیش از سیصد نفر بازداشت، چهل تن کشته و صدها نفر زخمی شدند.

شب که از راه رسید غوغائیان رفته بودند و محله‌های شهر خلوت شده بود. فراشان و سرایداران در صحن مجلس خرواری کفش و کلاه و عصا و سایر اسباب خلق را گرد آوردند. همه‌ی کفش و کلاه‌ها کهنه و پاره بود، همه متعلق به مردمی بود که چیزی نداشتند.

سردار سپه به توصیه‌ی علمای مذهبی اعلام می‌کند: «جمهوری موقوف!»

بنا بود جلسه‌ی مجلس برای رأی‌گیری درباره‌ی نظام جمهوری در تاریخ ۶ فروردین ۱۳۰۳ تشکیل شود، اما پس از وقایع روز ۲ فروردین وضعیت دگرگون شده بود. نمایندگان بلا تکلیف و فضا پرتنش بود. جلسه‌ی علنی به ۱۴ فروردین موکول شد. اما آن روز نمایندگان جمهوری خواه پیشنهادی دو ماده‌ای به مجلس تقدیم کردند که بعد اعضای کمیسیون دوازده نفری مجلس ماده‌ی سوم را هم به آن افزودند. مفاد این پیشنهاد این بود:

۱. ملت ایران تبدیل رژیم مشروطیت را به جمهوری به وسیله‌ی مجلس شورای ملی اعلام می‌دارد.

۲. ملت به وکلای دوره‌ی پنجم اختیار می‌دهد که در مواد قانون اساسی موافق مصالح مملکت و رژیم جدید تجدیدنظر نمایند.

۳. پس از معلوم شدن نتیجه‌ی آرای عمومی، تغییر رژیم به وسیله‌ی مجلس شورای ملی اعلام می‌شود.

در واقع ماده‌ی سوم، مراجعه به افکار عمومی یعنی «رفراندم» بود. آن روزها حجج اسلام ساکن نجف به دلایلی، از جمله انقلاب عراق، به ایران مهاجرت کرده بودند. سردار سپه در روز ۶ فروردین برای ملاقات آقایان راهی قم شد. در آن ملاقات روحانیون از سردار سپه خواستند که دولت از جمهوری جلوگیری کند و صدای خلق را بخواباند. سردار سپه روز بعد به

تهران بازگشت و بیانیه‌ای را با امضای «رئیس‌الوزراء و فرمانده کل قوا، رضا» صادر کرد که در آن «یگانه مرام و مسلک خود را حفظ و حراست عظمت اسلام» و «بزرگ‌ترین وظیفه و نصب‌العین خود را ترقی اسلام و احترام به مقام روحانیت» معرفی کرده بود و اعلام کرده بود که «با علما و حجج در قم تبادل نظر کردیم و ... مقتضی دانستیم که به عموم ناس توصیه نماییم عنوان جمهوری را موقوف» نمایند.

میرزاده عشقی از مخالفان سرسخت جمهوری بود، و همچنین از مخالفان سردار سپه. او در اردیبهشت ۱۳۰۳ مقالاتی را در مخالفت با جمهوری نوشت و در تیرماه همان سال کشته شد. اصل حرفش این بود که «حالا وقتش نیست». نظرش این بود که سلطنت قاجار باید ادامه یابد و تجربه‌ی مشروطیت کامل شود. عشقی مانند بسیاری از مخالفان جمهوری قضیه‌ی ایجاد جمهوری را بازی عوامل خارجی و عمال بومی‌شان می‌دانست و می‌پنداشت رفتن دزدان کهنه کار و آمدن دزدان تازه کار یعنی ائتلاف هرچه بیشتر مال ملت. او صعود رضاخان را خطرناک می‌دید و نظرش این بود که ماندن قاجاریه که

دست کم به مقتضای روزگار و از سر ناچاری با مخالفان کنار می‌آید بهتر از روی کار آمدن خودکامه‌ی جباری است که دلیلی برای سازش با کسی نمی‌بیند، از این رو وقتی جمهوری خواهی در ایران اوج گرفت، عشقی نبرد قلمی علیه جمهوری را آغاز کرد.

عشقی در مخالفت با جمهوری نوشت: «گمان می‌کنم در قلبی بودنِ جمهوری مطالعاتی به عمل آورده‌ام و پرواضح شده است که این جمهوریِ جمهوری نبود.» عشقی جمهوری را «جمهوری قلبی» می‌نامید و در مقاله‌ای با عنوان «جمهوری نابالغ» نوشت: «چیزی که خیلی مضحک به نظر می‌رسد این است که گوسپندچران‌های سقز جمهوری طلب شده‌اند و این گوینده با یک‌من فکل و کروات ضد جمهوری هستم.» همچنین نوشت که تمام اُس و اساسِ فکر جمهوریّت «یک مقاله‌ی ترجمه‌شده از روزنامه‌ی وقت ترکیه، چند مقاله و شعر و یک جریده، یک کنفرانس ضیاءالواعظین، یک تصنیف و های و هوی چند نفر استفاده‌چی، افزایش چند عدد پرچم قرمز در بیرونِ دروازه‌ی دولت و ... بالاخره پیداشدن یک

اتومبیل حاوی آقایان» بوده است و «حاصل همه‌ی این‌ها را بنا شد اسمش را بگذاریم: جمهوری. خدا برکت به ایرانی. این طفل یک‌شبه ره صدساله می‌رود. روشن است که عشقی از مبارزات جمهوری خواهانه‌ی ایرانی‌ها که از زمان محمدشاه قاجار زمره‌های آن بلند شد و بعد در انقلاب مشروطه و پس از آن ادامه یافت اطلاعی نداشته است که تمام «فکر جمهوریت» را تقلیل می‌دهد به مواردی که فهرست می‌کند.

اما عشقی از «جمهوری واقعی» تعریفی داشت. از نظر او جمهوری واقعی چیزی است که «اول کله‌ی مردم را عوض کند و بعد کلاه آن را». آن چیزی که عده‌ای راه انداخته‌اند «جمهوری قلابی» است و اگر «این نغمه واقعاً جمهوری بود و این کلمه به نام خدعه برای ایجاد یک حکومت دیکتاتوری و ارتجاعی و مضر به حال ملت و مملکت تهیه نشده بود و حقیقتاً اشخاصی با افکار طبیعی خود در این موقع این کلمه را عنوان می‌کردند و واقعاً میل داشتند که ایران راستی‌راستی جمهوری شود، آیا آن‌وقت آزادی‌طلبان و توده‌ی چیزفهم مملکت با این عنوان همراهی می‌کردند؟ خیر. آیا باز هم به

آن جمهوری جمهوری قلبی گفته می‌شد؟ نه. ولی آن وقت آن جمهوری را جمهوری نابالغ می‌خوانند.» به نظر عشقی مسئله «زمان» است و آن زمانِ زمانِ برقراری جمهوری ایران نبود، «جمهوری سی سال مقدمه لازم دارد و حتماً باید با دست اقلاً دو هزار نفر دیپلمه‌ی دارالفنون‌دیده اجرا شود.» او خطاب به جمهوری خواهان نوشت: «شما الفبای جمهوری را بنویسید و بر تمام ابناء مملکت بیاموزید، بعد کتب ابتدایی جمهوری را تصنیف و تعلیم کنید، آن‌گاه خواهید دید که تمام آحاد و افراد و جوانان آینده هرچه می‌نویسند و آن‌چه می‌خوانند همه جمهوری است، نوک قلم‌ها و صفحه‌ی کاغذها و درون قلب‌ها و مغزها مملو از جمهوری است. آن‌گاه اگر در سراسر مملکت برای محافظت سلطنت مشروطه، آهن و آتش موجود شود، چون مردم جمهوری می‌خواهند، چون قلب‌ها جمهوری می‌خواهند، چون دماغ‌ها جمهوری می‌خواهند، آن وقت می‌بینید جلوگیری از جمهوری محال و ممتنع خواهد بود.» عشقی جمهوریت را مرحله‌ای در مسیر تکامل می‌دید که می‌تواند در وقت مناسب شکل بگیرد، «در این مملکتی که دارالفنونش کمتر از یک خانه‌ی قدیمی است؛ در این مملکتی که پستش

با الاغ اداره می‌شود، در این مملکت جهل، در این مملکت خشت و گل، در این مملکت چاروادارها و بالاخره در این سرزمین چرک و شپش، جمهوریت چه معنی داشت؟ ... ما قبل از جمهوری هزار درد بی‌درمان دیگر داریم که باید در فکر علاج آن‌ها باشیم ... ما دارالفنون می‌خواهیم، ما خط آهن می‌خواهیم، ما به استخراج معادن محتاجیم.»

به نظر محمد قائد تلقی عشقی از توده و ملت سرشار از تضاداندیشی و تناقض‌گویی است، عشقی ملت را تمامیتی مقدس و قابل اتکا، اما جمع یا دسته‌های مردم را گله‌هایی سزاوار تحقیر می‌داند. به نظر عشقی «جمهوری در مملکتی که هنوز قسمت اعظم اهالی آن معنی قانون و مشروطه را درست نفهمیده‌اند، در مملکتی که صدیک اهالی به خواندن و نوشتن ساده قادر نیستند، در مملکتی که سراسر آن جهل و خرافات است، در مملکتی که به همه‌چیز محتاج است جز جمهوری. جمهوری شدن چنین مملکتی عیناً زناشویی یک دختر پنج ساله است با یک پسر هفت ساله». در واقع عشقی جمهوری خواهی ایرانی‌ها در سال ۱۳۰۲ خورشیدی را پیوند نابالغان می‌دید؛

مردمان نابالغ خواستار یک جمهوری نابالغ. و باز هم به قول قائد محمدعلی شاه قاجار هم استدلال می‌کرد که ایرانی‌ها هنوز به حد دخالت در معقولات نرسیده‌اند و تا ایران انگلستان نشود، ترتیب‌دادن یک پارلمان صحیح ممکن نیست، اما در قرن هجدهم جمهوری ایالات متحده‌ی آمریکا را جمعیتی متشکل از چهار میلیون چوپان و کشاورز و پیشه‌ور و صنعتگر مهاجر ایجاد کردند و همین تحول سیاسی راهگشای رشد اجتماعی شد، شاید در جاهای دیگر هم چنین ترتیبی ممکن باشد.

بهار می‌گوید جمهوری خواهان تنها ماندند و تند رفتند

به نظر محمدتقی بهار این جمهوری از یک سو مانند مشروطه بود. مشروطه‌طلبان از طبقه‌ی دوم اجتماع بودند و طبقه‌ی اول و سوم با آن‌ها مخالف. جمهوری خواهان هم از طبقه‌ی دوم اجتماع بودند و طبقه‌ی اول و سوم با آن‌ها مخالف. از سوی دیگر جمهوری تفاوتی با مشروطه داشت. مشروطه بر ضد

دولتی بس فاسد و درباری تباه و پادشاهی مستبد بود و علما و روحانیونی مثل سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی و آخوند خراسانی از آن حمایت می کردند، اما جمهوری بر ضد حکومت مشروطه و قانون اساسی بر پا شد. جمهوری خواهان مقابل پادشاه ایستادند و از او خواستند بر خلاف وظیفه‌ی قانونی‌اش و به میل جمهوری خواهان کار کند، آن‌ها با درباری درافتادند که چیزی نبود و دخالتی در کارها نداشت، علاوه کنید بر این‌ها موافقت جدی سردار سپه با جمهوری که مشکوک بود و سبب احتیاط بسیاری از مردم شده بود، آن‌ها فکر می کردند نتیجه‌ی این جمهوری دیکتاتوری رضا پهلوی خواهد شد و درست هم فکر می کردند. از این رو علما و اشخاص متنفذی که با مشروطه طلبان همراه شدند با جمهوری خواهان همراه نشدند، جمهوری خواهان تنها ماندند و تند رفتند و فقط می خواستند با قدرت سردار سپه کار را پیش ببرند، ولی پیش نرفت. بهار اذعان می دارد که فکر جمهوریت پاک و بی آرایش بود و همین پاکی مؤسس به راه افتادن جمهوریت شد، اما شیوه‌ی کار و فکری که پشت آن بود پخته و ورزیده نبود. در ایالات بیشتر مردم و حتی اکثر

طبقه‌ی دوم گنج شده بودند و اصرار نظامی‌ها و امیرلشکرها برای ارسال تلگراف جمهوری‌خواهی به تهران بر گیجی و مقاومت و مخالفت مردم می‌افزود. مردم احمدشاه را «احمد علاف» می‌نامیدند، آن وضع را نمی‌خواستند، اما جمهوری‌خواهان هم می‌خواستند همان شب عید سال ۱۳۰۳ کار سلطنت را تمام کنند و جمهوری اعلام کنند. برخی هم می‌گفتند مجلس حق ندارد در خصوص رژیم مملکت و تغییر قانون اساسی کاری انجام دهد و اگر مردم خواهان تغییر رژیم هستند باید «رفراندوم» شود و از عامه‌ی مردم رأی گرفته شود. اما جراید آن‌قدر عجول بودند که با چند تظاهرات در حمایت از جمهوری‌خواهی نتیجه گرفتند که عموم مردم با نظام جمهوری موافق هستند، در صورتی که این‌طور نبود.

روزی که بسته‌های صفحه‌های مارش جمهوری با آواز قمرالملوک وزیری وارد پست‌خانه شد، نماینده‌ی کمپانی که برای تحویل گرفتن آن به پست‌خانه رفت با مأموران ویژه‌ی دولت وقت مواجه شد. آن‌ها صریح گفتند که دستور دارند از تحویل صفحه‌ها خودداری کنند. جواب آخرشان این بود که

برنامه به هم خورده و رژیم جمهوری‌ای در کار نخواهد بود، بنابراین از تحویل صفحه‌ها معذورند. صفحه‌های محبوس در پست‌خانه دیگر نه به بازار آمد و نه به دست کسی رسید. پس از آن که رضاخان فاتحه‌ی جمهوری را خواند و قبای پادشاهی را راست بر بالای خود دید، پخش مارش جمهوری ممنوع شد و اگر صفحه گرامافون آن را نزد کسی می‌یافتند مجازات زندان در پی داشت. قمرالملوک آرزو داشت یکی از آن صفحه‌ها را به یادگار داشته باشد اما نتوانست. مهندس محمدعلی گلشن ابراهیمی بنیانگذار فرهنگ صوتی ایران بارها ضمن گفت‌وگو با زبیده جهانگیری، دخترخوانده‌ی قمرالملوک وزیری، به تأکید گفته که صفحه‌ی جمهوری را دارد و سالم و پاکیزه است. و گفته در آن زمان که تحویل صفحه‌ها موقوف شد یکی از کارمندان پست در غیاب مأمور مخصوص به سراغ بسته‌ها رفته و یکی دو صفحه برای خودش برداشته است. سال‌ها بعد این کارمند هنردوست این صفحه را در اختیار مهندس گلشن ابراهیمی می‌گذارد که او هم پیش از درگذشتش در مرداد ۱۳۸۰ این آثار را به ملت ایران تقدیم کرد که اکنون باید در موزه‌ی موسیقی باشد.

زن‌ها گیسِ جمهوری می‌بافند

جمهوری خواهی در ایران سال ۱۳۰۲ بی‌نتیجه ماند. مشروطه جوان بود و احمدشاه قاجار هم با تمام ضعف‌هایش خودش را پادشاه مشروطه می‌دانست. علما و روحانیون جمهوری را برابر با بی‌دینی می‌دانستند و مشروطه‌خواهان تأکید داشتند به متن قانون اساسی مشروطیت وفادار بمانند و به رضاخان اعتماد نداشتند، به همین دلیل چهره‌های متنفذی مانند مشیرالدوله پیرنیا، دکتر محمد مصدق، مؤتمن‌الملک، سیدحسن مدرس، میرزاده عشقی و بسیاری دیگر از چهره‌های سیاسی آن روزگار از جمهوری خواهی حمایت نکردند و خواستار حفظ قانون اساسی مشروطیت شدند، آن‌ها پیش‌بینی می‌کردند که از دل آن جمهوری دیکتاتوری دیگری درمی‌آید. با این همه، دیکتاتوری از در دیگری وارد شد. در ۲۱ آذر ۱۳۰۴ مجلس به سلطنت پهلوی رأی مثبت داد. مورخان دوره‌ی پهلوی کوشیدند فصلِ جمهوری خواهی در سال ۱۳۰۲ و نقش

رضاخان در این فصل از تاریخ به فراموشی سپرده شود و آن را یا ننوشتند یا کامل ننوشتند. رضاشاه به مشروطیت وفادار نماند. او به بهانه‌ی برقراری امنیت داخلی هر مخالف یا منتقدی را ترور یا تبعید و زندانی کرد، قانون اساسی را تغییر داد و خودش همه کاره‌ی مملکت شد. در واقع رضاشاه ظاهر مشروطه را حفظ اما آن را از محتوای واقعی‌اش تهی کرد. رضاخان با زور و به اتکای قشون جمهوری را می‌خواست و با زور و به اتکای قشون جمهوری را کنار گذاشت، سه سال پس از شاه‌شدنش با زور و به اتکای قشون حجاب را از سر زنان برداشت و بعد پسرش محمدرضاشاه، به‌خصوص پس از کودتای ۱۳۳۲، با زور و به اتکای قشون سرکوب و استبداد پدرش را ادامه داد. استبداد پهلوی تا سال ۱۳۵۷ بر ایران حاکم بود. سال ۱۳۵۷ انقلاب ایرانیان نتیجه داد و نظام پادشاهی در ایران از میان رفت. این‌بار روحانیون با خواست جمهوری همراه بودند اما بعد شرط «اسلامی» بودن گذاشتند. سرانجام جمهوری اسلامی، با وجود اختلاف نظر در میان احزاب و گروه‌های مختلف انقلابیون، تأسیس شد. امروز که زمستان سال ۱۴۰۱ خورشیدی است، صفحہ‌ی مارش جمهوری

با آواز قمرالملوک و ساز مرتضی نی‌داوود و شعر عارف در موزه‌ی موسیقی چه باشد چه نباشد، هنوز نوای جمهوری خواهیِ ایرانیان مکرر به گوش می‌رسد. و حالا مردم با شعارهایی که علیه هر نوع ولایتی سر می‌دهند شاید به خواست جمهوری هم فکر می‌کنند. وقتی به زنان و شیوه‌ی مبارزات‌شان در این میدان بنگریم می‌توانیم بگوییم بسا که امروز جمله‌ی مهدقلی‌خان هدایت بیشتر در وصف اوضاع باشد که گفت: «زن‌ها لاف آزادی می‌زنند و گیسِ جمهوری می‌بافند». آیا وقت آن نرسیده که لحظه‌ای درنگ کنیم و پیرسیم اصلاً «جمهوری» چیست و چه اصولی دارد؟

بررسی تطبیقی نظام‌های سیاسی و قوانین اساسی:

طرحی برای بحث

سعید رهنما

در اوضاع و احوال کنونی بررسی اجمالی شکل‌های گوناگون و کارکردهای ویژه‌ی نظام‌های سیاسی، اعم از آن‌ها که در عمل وجود داشته و دارند، و آن‌ها که به‌طور ایده‌آل مطرح شده و می‌شوند، و می‌توانند در انتخاب یک نظام سیاسی سکولار، دموکراتیک و ترقی‌خواه در ایران مورد استفاده قرار گیرند، ضروری به نظر می‌رسد.

در طول تاریخ، نظام‌های سیاسی، طیف بسیار وسیعی را تشکیل داده‌اند و طرفداران هریک از آن‌ها بر مزایای نظام مطلوب خود و مضار دیگر نظام‌ها تأکید داشته و دارند. هدف اصلی مقاله‌ی حاضر صرفاً تبیین و توضیح انواع نظام‌های سیاسی

مبتنی بر دموکراسی، و طرح کلیاتی از یک نظام مطلوب در لحظه‌ی حاضر در دوران سرمایه‌داری برای بحث و گفت‌وگوهای بیشتر در این زمینه است. بنابراین نظام‌های اقتدارگرا، نظام‌های سیاسی پسا سرمایه‌داری، و نیز بحث‌های نظری و تئوری‌های مربوط به قدرت و سلطه‌ی سیاسی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. این مقاله در دو بخش تنظیم شده، در بخش اول جنبه‌های مهم نظام‌های سیاسی دموکراتیک و مبتنی بر انتخابات به اختصار مطرح می‌شوند، و در بخش دوم با اتکا به پاره‌ای ساختارهای طرح شده در بخش اول، چارچوب طرح پیشنهادی ارائه می‌شود.

نکته‌ای که در آغاز باید به آن اشاره کرد، لزوم توجه به واقعیات جامعه‌ی ایران و تجارب تلخ و طولانی آن در خصوص قدرت سیاسی و رابطه‌ی حاکمیت با مردم است. بی‌آن که در این مختصر بتوان به جزییات این تجارب تاریخی پرداخت، می‌توان بر سه جنبه‌ی مهم و مرتبط با یکدیگر، یعنی قدرت فردی، مرکزگرایی، و نبود سکولاریسم به‌عنوان مانع‌های عمده‌ی استقرار یک نظام دموکراتیک تأکید کرد؛

تاریخ ایران، به جز لحظاتی گذرا، سراسر تاریخ استبداد و دیکتاتوری، و پایتخت مرکز تمام تصمیمات و سیاست‌ها بوده، و دین و دولت از یکدیگر جدا نبوده‌اند. از این رو هر طرحی که این عامل‌های مهم را در نظر نداشته باشد، در صورت اجرایی شدن سرنوشتی جز تکرار تاریخ نخواهد داشت.

"تأکید بر سکولاریسم، مخالفت با مذهب نیست. تمام مذاهب با یکدیگر برابرند و در قالب سیاست کلی جدایی کامل دین از دولت و آموزش و پرورش و امور قضایی از هر جهت آزادند."

۱- نهادهای قدرت سیاسی در نظام‌های مختلف

بررسی حکومت‌های استبدادی (**autocracy**) اعم از حکومت‌های تمامیت‌خواه (**totalitarian**)، سلطانی (**soltanist**)، و اطاعت‌خواه (**authoritarian**)،

به‌رغم اهمیتی که دارند و ما ایرانیان آشنایی زیادی با آنها داریم، موضوع نوشته‌ی جداگانه‌ای است. مطالعه‌ی کتاب ریشه‌های تمامیت‌خواهی (توتالیتریسم) هانا آرنت جنبه‌هایی از این نظام‌ها را به‌خوبی تحلیل می‌کند. حکومت‌های استبدادی، اعم از فردی و الیگارش‌ی، هم در شکل سلطنتی و هم در شکل به‌اصطلاح جمهوری، هم در شکل‌های نظامی و هم غیرنظامی، و هم در شکل‌های مذهبی و هم سکولار، وجود داشته و دارند. حکومت‌های تک‌حزبی قبلاً موجود و کنونی نیز در همین مقوله‌ی کلی می‌گنجند.

از دوران قرون وسطی تا دنیای نیمه‌مدرن و مدرن، برکنار از رژیم‌های سلطنتی مطلقه، اغلب نظام‌های سیاسی جهان شکل‌های مختلف «رسمی-حقوقی» (Formal-Legal) متعدد و متنوعی را در قالب قوانین اساسی عرضه کرده‌اند. این قوانین عمدتاً دو عرصه‌ی جداگانه اما مرتبط باهم، یعنی تحدید قدرت و تعیین حقوق، را در نظر داشته، و به درجات مختلف بر تصمیم جمعی به جای تصمیم فردی تأکید داشته‌اند. بخشی از این قوانین به نهادهای قدرت، تقسیم کار و حدود وظایف و

اختیارات آنها، یا به عبارت دیگر تفکیک قوا، و بخش دیگر به رابطه‌ی این نهادهای حکومتی با عموم مردم اختصاص دارد.

همان طور که می‌دانیم نظام‌های سیاسی استبدادی و دموکراتیک به‌طور عمده هم در نوع سلطنتی و هم جمهوری موجودیت داشته‌اند، و هریک از این‌ها نیز تنوع‌های گوناگونی را عرضه کرده‌اند. هم نظام سلطنتی و هم نظام جمهوری قدمتی بسیار طولانی دارند. علاوه بر انواع حکومت‌های سلطنتی استبدادی و موروثی در تاریخ، نمونه‌های باستانی دموکراسی یونانی و جمهوری رومی نیز وجود داشته‌اند. در دنیای مدرن نیز این دو نوع شکل از حاکمیت با تغییراتی باقی مانده‌اند. پس از برچیده شدن حکومت‌های یک‌نفره در بخش بزرگی از جهان، از یک‌سو نظام‌های مشروطی سلطنتی و از سوی دیگر جمهوری‌های دموکراتیک به وجود آمدند. مفهوم باستانی «رس پوبلیکا» (**res publica**) یعنی امر عمومی یا «آنچه که از آن مردم است»، که واژه‌ی جمهوری از آن منشا می‌گیرد، در عرصه‌ی نظری بنیان جمهوری دموکراتیک محسوب می‌شود. منظور از

عموم، علاوه بر مردم، جامعه‌ای است که بر بنیان عدالت و تضمین «خیر همگانی» استوار باشد. «جمهوری‌گرایی مدنی» (civic republicanism) متأثر از دوران روشنگری مبنای نظریه‌ای شد که خود از تجارب باستانی یونان و روم منشاء می‌گرفت، و در مراحل بعدی شکل‌های مختلف جمهوری را تحت عنوان «نو-آتنی» و «نو-رومی» مطرح کرد. اولی بیشتر بر مشارکت مستقیم و فعالانه‌ی شهروندان در تصمیم‌گیری سیاسی تأکید داشته. نمونه‌ی نو-رومی - به‌رغم آن که جمهوری باستانی روم نه دموکراسی، بلکه الیگارشی اشراف بود - ضمن پذیرش تأکیدهای دموکراتیک نو-آتنی، به جای دموکراسی مستقیم بر دموکراسی نمایندگی استوار بوده و بر ایجاد نهادهای قانونی برای جلوگیری از هر نوع اقتدارگرایی، اعم از جمعی و فردی تأکید داشته است.

برکنار از انواع جمهوری‌هایی که در نظام سرمایه‌داری به وجود آمدند، مبارزات زیادی نیز برای ایجاد شکل رادیکالی از جمهوری با هدف سوسیالیستی انجام گرفته است. قدمت این تلاش‌ها به انقلاب‌های ۱۸۴۸ و کمون پاریس ۱۸۷۱

می‌رسد، و با به قدرت رسیدن بلشویک‌ها در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ شکل‌های خاصی را در نقاط مختلف جهان تحت عنوان جمهوری شورایی (سوویت) یا جمهوری خلق و یا جمهوری دموکراتیک نوین عرضه کرد که به دلایل مختلفی که از بحث حاضر خارج است و در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، پایدار نماندند. این نظام‌ها که برجسته‌ترین آن‌ها روسیه‌ی پس از انقلاب اکتبر بود، و در زیر به آن اشاره خواهد شد، به‌رغم تأکیدهای فراوان بر حاکمیت شورایی، حکومتی به وجود آورد که بر مبنای دیکتاتوری حزبی و برای مدتی دیکتاتوری فردی استوار بود. در مواردی نیز تحت شرایط خاص شکل‌های دیگر حکومتی مترقی و رایکال در سطح محلی و نه ملی شکل گرفتند، از جمله زاپاتیست‌ها در چیپاس مکزیک و روزاواوی کردستان در سوریه. در حوزه‌ی نظری نیز تلاش‌های بسیاری با امید استقرار نظام سیاسی رادیکال در شکل جمهوری سوسیالیستی، کارگری، خودگردان و دیگر نظام‌های ایده‌آل در جریان بوده و هست.

ناگفته پیداست که جمهوری‌های غیر دموکراتیک، اقتدارگرا، مذهبی، دیکتاتوری و فاشیستی نیز بسیار داشته و داریم.

"در کشوری چون ایران که جز در چند مقطع کوتاه و بحرانی هرگز تجربه‌ی دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را نداشته و حاکمیت قانون در آن بی‌معنی بوده، نظام سلطنت مشروطه به راحتی می‌تواند در یک لحظه‌ی بحرانی و با کمک متحدین طاق و جفت فعال و حمایت قدرت‌های خارجی، «مشروطیت» را «جزئا و کلاً تعطیل» کند و استبداد جدیدی را برقرار سازد."

سلطنت مشروطه

برجسته‌ترین نمونه‌ی سلطنت مشروطه، انگلستان یا مدل «وست مینستر» است که قدمت آن به قرن ۱۷ - و حتی متأثر از «ماگنا کارتا» منشور بزرگ در قرن ۱۳ - می‌رسد. در این سیستم، پارلمان قدرتمندترین نهاد تصمیم‌گیری است و

شاه یا ملکه تنها یک نقش رسمی و تشریفاتی دارد. اما این شکل قانونی آمیختن حکومت یک نفره‌ی شاه یا سلطان غیرانتخابی با یک مجلس انتخابی، برای اولین بار در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه پس از انقلاب کبیر فرانسه و برچیده شدن سلطنت استبدادی طرح شد. (قابل توجه است که مصادف با روز حمله به زندان باستیل یک کمیته‌ی دوازده نفره برای تدوین پیش‌نویس قانون اساسی تعیین شده بود که نمایندگان هر سه طبقه‌ی اجتماعی آن زمان یعنی روحانیون، اشراف، و مردم عادی، در آن شرکت داشتند.) اصل تفکیک قوا، قوه‌ی مقننه را به مجلس ملی انتخابی و قوه‌ی مجریه را به شاه موروثی سپرد، و قوه‌ی قضاییه انتخابی مستقل از هر دو را به وجود آورد. در مورد قدرت شاه، اشاره شد که بالاترین مرجع اقتدار — اتوریته — در فرانسه قانون است و شاه در رابطه با آن و در قالب قانون سلطنت می‌کند، (ماده 3، 11).

این مدل در فرانسه عمر کوتاهی داشت. در ۱۷۹۲ مجلس ملی به کنوانسیون ملی تبدیل شد، ژاکوبن‌ها لویی شانزدهم را دستگیر، سلطنت را ملغی و در ۱۷۹۳ او را اعدام کردند.

اما الگویی از حکومت پایه‌ریزی شد که بسیاری از دیگر کشورهای جهان، از اروپا گرفته تا خاورمیانه، از جمله ایران، و شمال آفریقا، با تفاوت‌هایی، آن را به کار گرفتند، و در دو مسیر جداگانه متحول شدند. در پاره‌ای کشورهای اروپایی همراه با پیشرفت خواست‌های دموکراتیک، قدرت شاه کم‌تر و کم‌تر شد و مجلس و پارلمان قدرت بیشتری یافت. کشورهای مدل «وست مینستر» از جمله بریتانیا، استرالیا، کانادا، و کشورهای مشروطه‌ی سلطنتی نظیر ژاپن، هلند، دانمارک، نروژ، اسپانیا و سوئد، از این نمونه‌اند. اما در پاره‌ای کشورهای آسیا، خاورمیانه و آفریقا روند متفاوتی در نظام سلطنت مشروطه پی‌گیری شد، که با قدرت‌گیری بیشتر و بیشتر شاه و کاهش بیشتر قدرت مجلس همراه بود. در این کشورها «مشروطیت» تنها روی کاغذ ماند، که نمونه‌ی برجسته‌ی آن را ما ایرانیان به‌خوبی می‌شناسیم. کشورهای چون اردن و مراکش نیز از این نمونه‌اند.

جمهوری دموکراتیک

دومین نوع نظام سیاسی، جمهوری دموکراتیک با تنوع‌های گوناگون است. قدیمی‌ترین قانون اساسی پابرجای جهان قانون اساسی امریکا است که از ۱۷۸۹ به‌موقع اجرا درآمد. این قانون دولت فدرال را به سه قوه‌ی جداگانه تقسیم کرد. اولین ماده‌ی قانون اساسی، قدرت قانون‌گذاری را به یک کنگره‌ی دو مجلسی - نمایندگان و سنا - که نمایندگان آن با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند واگذار کرد. قوه‌ی مجریه در اختیار رییس‌جمهور قرار گرفت که در انتخاباتی جداگانه به‌طور غیرمستقیم توسط مردم از سوی «کالج انتخاباتی» انتخاب می‌شود. (با ادعای تأکید بر نمایندگی بودن رییس‌جمهور با رأی همگانی مردم، هر ایالت به نسبت تعداد اعضای که در دو مجلس سنا و نمایندگان دارد، تعدادی انتخاب‌کننده را به عضویت «کالج انتخاباتی» برمی‌گزیند و هم‌زمان با رأی مردم، آن‌ها به ریاست‌جمهوری کاندیدای مورد نظر رأی می‌دهند). قوه‌ی قضاییه مستقل از دو قوه‌ی دیگر و مهم‌ترین نهاد آن دادگاه عالی فدرال ۹ نفره‌ای است که برای تمام عمر از سوی رییس‌جمهور وقت با تصویب سنا

منصوب می‌شوند. این شیوه‌ی حکمرانی به قاطع‌ترین شکلی تفکیک قوا را که مانع از بازگشت قدرت یک نفره می‌شد به همراه فرایند پیچیده‌ی «نظارت و موازنه» (**checks and balances**) بین قوای سه‌گانه به‌موقع اجرا گذاشت. اما همزمان نظام انتخاباتی طوری تنظیم شد که هیچ جریان سیاسی نتواند در یک انتخابات تمامی یا اکثریت مطلق هر دو مجلس، و ریاست جمهوری را برنده شود و سیاست‌ها را کلاً تغییر دهد. (رییس‌جمهور هر چهار سال، مجلس نمایندگان هر دو سال، و یک‌سوم مجلس سنا هر دو سال انتخاب می‌شوند.) به‌قولی، نظر طراحان قانون هم ممانعت از حکومت اقلیت و هم جلوگیری از «جباریت اکثریت» (**tyranny of majority**) بود! مُتمم‌های متعدد این قدیمی‌ترین قانون اساسی عمده‌تاً بر حقوق شهروندان و محدود کردن قدرت دولت تأکید داشته است.

این مدلی بود که اکثر کشورهای امریکای لاتین و آمریکای مرکزی با تغییرات بسیاری از آن استفاده کردند. امریکا نیز همین مدل را در کشورهای تحت نفوذش، از جمله اندونزی،

کره‌ی جنوبی، فیلیپین و تایوان پیاده کرد. با این تفاوت که به‌ویژه در امریکای لاتین و مرکزی، قدرت بیشتری به رییس‌جمهور داده شد. به‌جای اعمال کنترل‌های لازم برای پیشگیری از حکومت یک‌نفره و تفکیک قاطعانه‌ی قوا، این کشورها بر ضرورت قدرت رییس‌جمهور تأکید کردند. سیمون بولیوار، قهرمان بزرگ استقلال امریکای لاتین به‌طرز گفته بود که این یک «شاه‌انتخابی تحت‌عنوان رییس‌جمهور» است، و در واقع تفاوتی با رژیم‌های یک‌نفره‌ی سلطنتی ندارد. در مقاطع بعدی و در موارد فزاینده‌ای بر اثر مبارزات مردمی قدرت رییس‌جمهور تعدیل و قدرت پارلمان افزایش یافت. به این نظام‌ها «ریاستی» (presidentialism) نیز می‌گویند.

نمونه‌ی متداول‌ترِ جمهوری دموکراتیک، جمهوری پارلمانی است که آن نیز به تجربه‌ی فرانسه بازمی‌گردد، زمانی که پس از شکست ناپلئون سوم از بیسمارک و شکست کمون پاریس، جمهوری سوم فرانسه در ۱۸۷۱ به وجود آمد. (دو جمهوری قبل در ۱۷۹۲ و ۱۸۴۸ پارلمانی نبودند). دوران بلافاصله‌ی

پس از سقوط ناپلئون سوم، شاهد درگیری سلطنت طلبان که خواستار بازگرداندن نظام سلطنتی با وعده‌ی مشروطه بودن آن بودند و جمهوری خواهان در سوی مقابل بود. با آن که جمهوری خواهان موفق به ایجاد جمهوری و تصویب قانون اساسی ۱۸۷۵ شدند، حکومت حالت متزلزلی داشت. با این حال این جمهوری تا ۱۹۴۰ و سلطه‌ی فاشیسم ادامه یافت. این قانون اساسی نیز قوه‌ی مقننه را به دو مجلس نمایندگان و سنا، و قوه‌ی مجریه را به رئیس‌جمهور و اگذار کرد. بخش عظیمی از کشورهای جهان با تفاوت‌هایی این مدل حکومت جمهوری دموکراتیک را برگزیدند؛ از جمله اتریش، فنلاند، آلمان، یونان، مجارستان، هند، ایرلند، ایتالیا، سوئیس، و آفریقای جنوبی.

نمونه‌ی دیگر جمهوری دموکراتیک نظام‌های به اصطلاح «نیمه ریاستی» (**semi-presidential**) یا «نیمه پارلمانی» (**semi-parliamentary**) و یا «دو مجریه‌ای» (**dual-executive**) هستند. مهم‌ترین آن‌ها متأثر از قانون اساسی ۱۹۵۸ فرانسه است. در این نظام دو

مجلسی، مجلس ملی و نیز رییس‌جمهور (از ۱۹۶۵) به‌طور جداگانه با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند. اما انتخابات مجلس سنا متفاوت و بسیار پیچیده است. سناتورها به‌طور غیرمستقیم از سوی هیئت بزرگی «انتخاب‌کننده» متشکل از نمایندگان و سناتورهای ایالات، اعضای شوراهای منطقه‌ای، اعضای شوراهای ایالتی، فرستاده (دلگه)های شهرها و کمون‌ها، و نمایندگان فرانسویان خارج از کشور و مستعمرات فرانسه، برای شش سال (نیمی از آن هر سه سال) انتخاب می‌شوند. فرایند نظارت و موازنه بین سه قوه هم برقرار است، هر چند که قدرت رییس‌جمهور بسیار زیاد و پارلمان به همان نسبت ضعیف‌تر است. رییس‌جمهور حق انحلال پارلمان و برگزاری همه‌پرسی را هم دارد. اما قوه‌ی مجریه علاوه بر رییس‌جمهور، از وجود نخست‌وزیر هم برخوردار است، و نوعی «حکومت دو-سالار» (diarchy) وجود دارد. با آن که نخست‌وزیر را رییس‌جمهور منصوب می‌کند، اما از آنجا که مجلس ملی قدرت برکناری نخست‌وزیر و دولت را دارا است، این انتخاب در عمل با تأیید مجلس است. اهمیت این تقسیم کار در این است که اگر حزب رییس‌جمهور در

پارلمان اکثریت مطلق نداشته باشد، او ناچار است نخست‌وزیر را از حزب رقیب بپذیرد، و در چند مورد نیز چنین شده است. با آن که نخست‌وزیران همیشه از میان نمایندگان مجلس برگزیده می‌شوند، اما ممنوعیتی برای انتصاب شخصیت دیگری خارج از پارلمان پیش‌بینی نشده و یک‌بار هم چنین انتصابی صورت گرفته است. در فرانسه این شیوهی دو-مجریه‌ای «هم‌آمیزی» (**cohabitation**) نامیده می‌شود. تمام تصمیم‌های دولتی می‌تواند از سوی دادگاه اداری مورد بازبینی قرار گیرد. «شورای دولت» (**Conceil d'Etat**) بازوی حقوقی مهمی است که به‌مثابه دیوان عالی اداری برای «عدالت اداری» عمل می‌کند. رئیس‌جمهور برای پنج سال و حداکثر دوبار انتخاب می‌شود. «شورای قانون اساسی» (**Conseil constitutionnel**) با وظیفه‌ی کسب اطمینان از اجرای قانون و پیشگیری از عدول از آن، متشکل از نه نفر است که برای نه سال (و غیر قابل تمدید) نقش بسیار مهمی از جمله تأیید کاندیداهای رئیس‌جمهوری را دارد. یک‌سوم اعضای این شورا هر سه سال تغییر می‌کنند. یک‌سوم آن‌ها از سوی رئیس‌جمهور، یک‌سوم توسط رئیس مجلس

ملی، و یک سوم از سوی رییس سنا منصوب می‌شوند. پاره‌ای از کشورهای اروپای شرقی پس از سقوط شوروی، از جمله فدراسیون روسیه، رومانی و نیز پاره‌ای کشورهای افریقایی، با تغییرات بسیاری، نهادهای اصلی این نظام سیاسی را در قوانین خود گنجانده‌اند.

پاره‌ای ممکن است به اشتباه نظام سیاسی آلمان را نیز در این مقوله قرار دهند. با آن‌که قانون اساسی ۱۹۴۹ آلمان هم وجود رییس‌جمهور و هم صدراعظم (نخست‌وزیر) را پیش‌بینی کرده، و رییس‌جمهور نیز تنها یک پُست تشریفاتی صرف نیست و مسئولیت‌های اجرایی و رهبری سیاسی بسیار مهمی دارد، اما مهم‌ترین شخصیت اجرایی کشور صدراعظم یا رییس دولت است که از طرف رییس‌جمهور با احتساب تأیید مجلس ملی (**Bundestag**) انتخاب می‌شود و در طول عمر پارلمان در قدرت باقی می‌ماند. جنبه‌ی قابل توجه نظام آلمان فدرالیسم و وجود دو نهاد مهم، یکی مجلس ملی و دیگری «شورای فدرال» (**Bundesrat**) است که از فرستاده‌ها (دلگه‌ها) ی ایالات ۱۶ گانه‌ی آلمان که در واقع

نمایندگان دولت‌های ایالتی و منعکس‌کننده‌ی سیاست‌های احزاب در قدرت در این ایالات هستند، تشکیل می‌شود. شورای فدرال همراه با مجلس ملی در امور قانون‌گذاری شرکت دارد و پاره‌ای آن را نوعی مجلس بالایی نظیر سنا می‌خوانند، که بحث‌انگیز است. ترکیب این دو نهاد، کنوانسیون فدرال را تشکیل می‌دهد که رییس‌جمهور را انتخاب می‌کند.

"نوع جمهوری ریاستی که رییس‌جمهور از قدرت سیاسی و اجرایی بسیار بالایی برخوردار است، مناسب کشوری چون ایران نیست، چرا که می‌تواند امکان بازگشت به دیکتاتوری را تسهیل کند. از آن‌جا که در یک نظام دموکراتیک، نمایندگان منتخب مردم مهم‌ترین تصمیم‌گیرندگان سیاسی در سطح کشوری هستند، در شرایط کنونی جمهوری پارلمانی می‌تواند مناسب‌ترین نوع جمهوری به حساب آید."

جمهوری نوع شوروی

با آن که این نوع جمهوری با تصور امکان ایجاد یک نظام سوسیالیستی در یک کشور در دوران سرمایه‌داری، آن هم کشوری نه چندان پیشرفته، به وجود آمده بود، و در عمل نوعی جمهوری استبدادی و تمامیت‌خواه را شکل بخشید، با این حال ساختار حکومتی و نظام انتخاباتی متفاوتی را ارائه کرد که از نظر مقایسه‌ی تطبیقی قابل توجه است. قانون اساسی ۱۹۱۸ با تأکید بر هدف الغای استثمار انسان و الغای طبقات، جمهوری فدراتیو شورایی روسیه را به وجود آورد. عالی‌ترین مرجع قدرت اجرایی و قانون‌گذاری، «کنگره»ی سراسری شوراهای روسیه بود که حداقل دو بار در سال برگزار می‌شد، و در دوران بین دو کنگره در اختیار نهاد «کمیته اجرایی مرکزی» حداقل ۲۰۰ نفره قرار داشت. کمیته‌ی اجرایی مرکزی نیز «شورای کمیسارهای خلق» را که نقش دولت و وزارت‌خانه‌های مختلف متشکل از ۱۷ وزارت‌خانه را داشت، برمی‌گزید. هر کمیساریا نیز خود از کمیته‌ی خاصی تشکیل می‌شد. اما با آن که در این قانون هیچ اشاره‌ای به حزب

کمونیست نشده بود، در عمل حزب بلشویک کنترل کننده‌ی تمام نهادهای قدرت بود.

این قانون مبنای قوانین اساسی بعدی اتحاد جماهیر شوروی بود که در سال‌های ۱۹۲۴، ۱۹۳۶ و ۱۹۷۷ تغییر کرد. در این جا تنها به آخرین و مفصل‌ترین این قوانین که تغییرات قبلی را نیز منعکس می‌کند و تا انحلال شوروی در ۱۹۹۱ برقرار بود، اشاره می‌شود. در قانون اساسی ۱۹۷۷ اتحاد شوروی با ذکر این که «اهداف دیکتاتوری پرولتاریا تأمین شده»، اعلام می‌کند که دولت شوروی به «دولت تمام مردم» و نه فقط کارگران و دهقانان تبدیل شده است. این بار مشخصاً به نقش «رهبری و هدایت کننده»ی حزب کمونیست در تمامی امور داخلی و روابط خارجی اشاره می‌شود (ماده ۶). این قانون تحت عنوان «قانون اساسی سوسیالیسم پیشرفته» بر «سانترالیسم دموکراتیک»، «دموکراسی سوسیالیستی»، «مالکیت سوسیالیستی و وسایل تولید در شکل دولتی»، «برنامه‌ریزی دولتی»، «اتحاد کارگران، دهقانان، و اینتلیجنتسیا» تأکید می‌کرد. از نظر ساختار حکومتی، در

تغییرات قبلی به جای «کنگره»، بالاترین مرجع قدرت سیاسی به نهاد «شورای عالی اتحاد جماهیر شوروی» واگذار شده بود. این نهاد متشکل از دو مجلس هم‌تراز، یکی «شورای اتحاد» و دیگری «شورای ملیت‌ها» با تعداد مساوی اعضا بود که هر یک برای دو سال انتخاب می‌شدند. نمایندگان شورای اتحاد مستقیماً از سوی مردم در حوزه‌های انتخاباتی با جمعیت مساوی انتخاب می‌شدند، و نمایندگان شورای ملیت‌ها با تعداد تعیین‌شده برای هریک، از سوی جمهوری‌های اتحاد، جمهوری‌ها و مناطق و نواحی خودمختار انتخاب می‌شدند. این دو مجلس در واقع قوه‌ی مقننه را تشکیل می‌دادند و پیش‌بینی شده بود که اگر در موردی به توافق نرسیدند، یک هیئت حل اختلاف دو مجلس موضوع را بررسی کرده و اگر باز دو مجلس به توافق نرسیدند، موضوع به همه‌پرسی سراسری گذاشته شود. نهاد شورای عالی یک «هیئت ریسه» (پرزیدیوم) را (به‌جای کمیته‌ی اجرایی مرکزی سابق) از میان نمایندگان سوویت‌ها - متشکل از یک صدر هیئت ریسه، یک معاون اول و ۱۵ معاون (یک نفر از هر یک از جمهوری‌های شوروی) برمی‌گزید. هیئت ریسه در فاصله‌ی

بین جلسات شورای عالی رهبری سیاسی را بر عهده داشت، و صدر هیئت ریسه در واقع رهبر حکومت بود. «شورای وزیران» به جای (شورای کمیساریای خلق سابق) که نقش دولت شوروی را بر عهده داشت، از سوی شورای عالی در جلسه‌ی مشترک دو مجلس انتخاب می‌شد، و بالاترین مرجع اجرایی و اداری قوه‌ی مجریه را بر عهده داشت. از نظر قوه‌ی قضاییه، دیوان عالی کشور از سوی شورای عالی انتخاب می‌شد، و «دادگاه‌های مردم» در سطح ناحیه و شهر مستقیماً از سوی مردم انتخاب می‌شدند.

البته باید توجه داشت که در این قانون و قوانین قبلی، هیچ تفکیکی بین سه قوه‌ی مقننه، مجریه و قضاییه وجود نداشت، و این برطبق برداشتی از سنت کمون پاریس و پاره‌ای اشارات اولیه‌ی مارکس بود که چنین تفکیک سیاسی مهمی را باور نداشت (و هنوز هم بسیاری چپ‌های ارتدوکس باور ندارند). البته اگر هم بر روی کاغذ قرار بود که استقلالی برای قوه‌ی قضاییه پیش‌بینی شود، در شرایط سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی تک‌حزبی و ترکیب تمامیت‌خواه کل نظام این استقلال عملی

نمی‌شد. به همان ترتیب که به‌رغم پیش‌بینی انواع ساخت‌وسازهای انتخاباتی، به‌خاطر همین سلطه‌ی تک‌حزبی و تمامیت‌خواهی، دو مجلس شورای عالی نیز عملاً صحنه‌گذار سیاست‌های تنها حزب در قدرت بودند - که آن حزب طبق ماده‌ی ۱۰۰ همین قانون از مهم‌ترین نهادهای نامزد کردن نمایندگان مجالس به حساب می‌آمد. حتی اگر دوران سی‌ساله‌ی دیکتاتوری فردی استالین را هم کنار گذاریم، در دوران برژنف که این قانون وضع شد، او برای ۱۸ سال هم دبیرکل حزب کمونیست بود، و هم دو بار صدر هیئت ریسه بود، و هیچ‌یک از نهادهای طاق‌وجفت امکان مخالفت با او را نداشتند.

این واقعیتی است که هم‌اکنون در نظام حکومتی کشور چین نیز می‌بینیم. بالاترین مرجع قانون‌گذاری در چین «کنگره‌ی ملی خلق» است که برای پنج سال انتخاب می‌شود، مقامات قوای مجریه و قضاییه را انتخاب می‌کند، و به‌طور سالانه تشکیل جلسه می‌دهد و سیاست‌های دولت را بررسی می‌کند. حدود سه هزار نماینده‌ی کنگره از رده‌های مختلف انتخاب

می‌شوند. در پایین‌ترین رده، مردم ده و ناحیه‌ی شهری نمایندگان خود را مستقیماً انتخاب می‌کنند. از این رده به بعد تا بالاترین رده یعنی کنگره، نمایندگان به‌طور غیرمستقیم انتخاب می‌شوند. مجامع محلی نمایندگان خود را برای رده‌ی شهری، مجامع شهری برای استان، و مجامع استانی برای کنگره‌ی ملی انتخاب می‌کنند. علاوه بر کنگره‌ی ملی، «کنفرانس مشورتی سیاسی خلق» که به‌نوعی نقش مجلس دوم را بازی می‌کند، متشکل از نمایندگان احزاب مختلف (از جمله حزب کمونیست)، و نمایندگان سازمان‌های زنان، جوانان، اقلیت‌ها و غیره، به همین شیوه‌ی چندرده‌ای انتخاب می‌شود.

نظام‌های انتخاباتی

برکنار از نهادهای مختلف حکومتی، تفاوت‌های نظام‌های انتخاباتی نیز قابل توجه‌اند. نظام‌های انتخاباتی در یک نظام

دموکراتیک متکی به وجود حزب‌های سیاسی است، زیرا بدون حزب‌های متعدد انتخابات دموکراتیک عملی نیست.

نظام‌های انتخاباتی بر مبنای مجموعه‌ای از عوامل مرتبط، از یکدیگر قابل تفکیک اند. یک عامل به اندازه و تعداد نماینده در هر حوزه‌ی انتخاباتی مربوط است که بر اساس آن دو نوع «حوزه‌ی چندنماینده‌ای» و «حوزه‌ی تک‌نماینده‌ای» مطرح می‌شود. این عامل خود به قاعده‌ی میزان رأی مربوط است که دو نوع «بیشترین رأی» (**plurality rule**) و «اکثریت آرا» (**majoritarian rule**)، یا به اصطلاح دیگر اکثریت نسبی و اکثریت مطلق مربوط می‌شود، و هر دو دسته عامل به دو نوع شیوه‌ی انتخاباتی مربوط می‌شوند.

در حوزه‌ی تک‌نماینده‌ای، هر کاندیدایی که اکثریت آرای بیش از پنجاه درصد را کسب کند، صددرصد آرای منطقه را برنده می‌شود. اما در نظام انتخاباتی «نماینده‌گی نسبی» (**proportional representation**)، که چندین

نماینده در حوزه‌ی انتخاباتی با هم رقابت می‌کنند و انتخاب کنندگان به لیست احزاب رای می‌دهند، تمام درصدهای آرا به حساب می‌آیند. در نوع اول که مبتنی بر اکثریت آرا است، معمولاً دو حزب اصلی با هم رقابت می‌کنند، اما در نوع دوم حزب‌های متعددی، حتی حزب‌های کوچک‌تر می‌توانند در رقابت انتخاباتی شرکت کنند و به نسبت مجموع آرای که در سطح حوزه‌ی انتخاباتی کسب می‌کنند وارد پارلمان یا دیگر نهادهای انتخاباتی می‌شوند. شیوه‌ی نمایندگی نسبی تنوع‌ها و پیچیدگی‌های فراوانی دارد. در مواردی حوزه‌ی انتخاباتی می‌تواند کل کشور باشد و در مواردی منطقه‌ای است. حزب‌ها به چند شکل فهرست کاندیداهای حزب خود را تعیین و اولویت‌بندی می‌کنند و کسانی که در بالای فهرست قرار دارند شانس بالاتری برای ورود به پارلمان خواهند داشت. در اغلب موارد رأی‌دهندگان هم‌زمان به یک کاندیدا و به لیست حزب رأی می‌دهند.

هریک از این دو نظام مزایا و ضعف‌هایی دارند. به‌طور خلاصه در نوع اول که مبتنی بر آرای اکثریت است و تنها دو حزب

بزرگ رقابتی جدی باهم دارند، احزاب کوچک‌تر و یا منفردین شانس بسیار کمی برای موفقیت در انتخابات را می‌یابند. در این شیوه‌ی انتخاباتی که طی آن یک حزب اکثریت مطلق یا نسبی را در پارلمان به دست می‌آورد، آن حزب با تداوم و ثبات بیشتری در قدرت باقی می‌ماند. در شیوه‌ی نمایندگی نسبی از آن‌جا که به‌ندرت یک حزب می‌تواند اکثریت مطلق را کسب کند، برای تشکیل دولت و یا پیشبرد سیاست‌های خود ناچار به ائتلاف با حزب یا حزب‌های کوچک دیگر است، و ناچار است که سیاست‌های آن حزب‌ها را نیز در نظر گیرد. در این شیوه‌ی انتخاباتی حزب‌های کوچک، از جمله حزب‌های ترقی‌خواه و چپ که متأسفانه در دنیای امروز شانس چندانی برای کسب اکثریت رأی‌ها را ندارند، می‌توانند وارد پارلمان شوند. البته این امکان برای حزب‌های دست‌راستی افراطی و ارتجاعی نیز وجود دارد و در بسیاری موارد هم موفق شده و می‌شوند. در تمام نظام‌های انتخاباتی که از نمایندگی نسبی پیروی می‌کنند، یک آستانه (**threshold**) یا حداقلی از آرا لازمست تا یک حزب بتواند وارد مبارزات انتخاباتی شود که هرچه این درصد بالاتر

باشد، احزاب کوچک تر شانس کم تری خواهند داشت. در بسیاری موارد این آستانه سه تا پنج درصد از مجموعه‌ی آرا است. به طور کلی شیوه‌ی دوم به رغم کم ثباتی دولت‌ها و خطر نفوذ حزب‌های دست‌راستی افراطی، بر مبنای توافق - محوری (**consensus model**) استوار است و در شرایطی که جریان‌ات مترقی امکان تشکیل دولت را ندارند، می‌توانند سیاست‌های ترقی خواهانه را به طور جدی دنبال و حتی تحمیل کنند. اکثریت کشورهای پارلمانی از جمله بسیاری کشورهای اروپایی و اسرائیل از شیوه‌ی نمایندگی نسبی، و کشورهای متعددی از جمله امریکا، بریتانیا، کانادا، و استرالیا از شیوه‌ی انتخاباتی اکثریت آرا پیروی می‌کنند.

"در نظام جایگزین، باید آحاد مردم ایران از تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، انتخاب مذهب یا بی‌مذهبی، انتخاب لباس و پوشاک، حق اجتماع، و آزادی بیان و عقیده، و انتقاد از سیاست‌های دولتی بهره‌مند باشند. مطبوعات آزادند. احزاب آزادند. انتخابات در تمام سطوح آزاد است و کلیه‌ی شهروندان ۱۶ ساله به بالا حق رای دارند. تمام مردم ایران بی‌هیچ

تمایزی اعم از نژاد، ملیت، جنسیت، انتخاب جنسی، زبان، مذهب، و عقاید سیاسی از حقوق برابر برخوردارند."

حقوق شهروندی

بخش مهمی از تمام قوانین اساسی موجود به حقوق شهروندی اختصاص دارد. قانون اساسی امریکا با دو کلمه‌ی «ما مردم» آغاز می‌شود. مقدمه‌ی قانون اساسی امروزی فرانسه به «اعلامیه‌ی حقوق انسان و شهروند» مصوبه‌ی ۱۷۸۹ عطف می‌کند که ماده‌ی اول آن بر این تأکید دارد که «انسان آزاد به دنیا آمده و آزاد و برخوردار از حقوق برابر است». ماده‌ی اول این قانون، فرانسه را یک «جمهوری جدایی‌ناپذیر، سکولار، دموکراتیک و اجتماعی» می‌خواند. اصل اول قانون اساسی ۱۹۴۹ آلمان با این جمله شروع می‌شود: «کرامت انسان مصون از تعرض است». قوانین پایه‌ای یا اساسی سوئد (چهار قانون) در فصل اول اشاره می‌کند که «قدرت عمومی در سوئد ناشی از مردم است. دموکراسی سوئدی بر پایه‌ی

عقیده‌ی آزاد و حق رأی همگانی و آزاد بنا شده است...» و به دموکراسی شهروند-محور اشاره دارد؛ و بسیاری نمونه‌های دیگر. قانون اساسی ۱۹۷۷ شوروی نیز بر برابری شهروندان مستقل از نژاد و ملیت، جنسیت، تحصیلات، زبان، گرایش مذهبی، و نوع کار تأکید می‌کند و آن نیز به «تضمین غیر قابل‌تعرض بودن فرد» تأکید دارد. در قانون اساسی ۱۹۱۸ روسیه با توجه به شرایط انقلابی و جنگ، محدودیت‌هایی برای حق رأی همگانی در نظر گرفته شده بود و حق رأی و حق انتخاب شدن را محدود به کسانی کرده بود که کار می‌کردند، (شعار «هر آن که کار نکند، نخواهد خورد»؛ کارفرمایانی که برای نفع شخصی کارگر استخدام می‌کردند، کسانی که بدون کار از طریق کسب بهره و اجاره درآمد داشتند، تجار خصوصی، واسطه‌های تجاری، کشیش‌ها و روحانیون سایر ادیان، کارکنان دستگاه‌های امنیتی رژیم سابق، مجانین، و کسانی که سوویت‌ها حق شهروندی آن‌ها را به دلایل کارهای ناشایست محروم کرده، از حق رأی محروم بودند. در قوانین بعدی این محدودیت‌ها برداشته شد.

واضح است که بین آنچه که در قانون (روی کاغذ) وعده داده شده با آنچه که در عمل انجام می‌شود تفاوت‌های فراوانی وجود دارد. در همه‌ی قوانین اساسی حتی در کشورهای دیکتاتوری و استبدادی بخشی به حقوق شهروندان اختصاص داده شده است. در دوران شاه یک خبرنگار امریکایی (نام او را به خاطر ندارم) به نکته‌ی جالبی اشاره کرده بود و نقل به معنی نوشته بود که اگر فردی پاره‌ای از بندهای مربوط به حقوق شهروندان در قانون اساسی ایران را با صدای بلند در یکی از میدان‌های شهر تهران بخواند، پلیس او را دستگیر خواهد کرد! (در آن قانون از جمله می‌خوانیم که «اساس مشروطیت جزئا و کلاً تعطیل‌بردار نیست»، یا «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند...» تکلیف امروز هم که روشن است. حتی در پیش‌رفته‌ترین کشورها هم بین تضمین قانونی و عمل تفاوت‌های فراوانی بوده که البته در مواردی به تدریج بهبود یافته است. مثلاً به‌رغم ادعای قانون اساسی امریکا سیاه‌پوستان تا قرن‌ها عملاً جزء «مردم» به حساب نمی‌آمدند. امروز هم با سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای نولیبرالیسم، دموکراسی امریکا

بازیچه‌ی اقلیت دست‌راستی بسیار افراطی و ثروتمند شده است. در فرانسه تا ۱۹۴۴ عملاً «برابری» شامل حال زنان نمی‌شد. یا دوستی یادآوری کرد که در آلمان (غربی) تا ۱۹۷۷ زنان تنها با اجازه‌ی شوهرشان می‌توانستند خارج از خانه کار کنند. هنوز هم به‌رغم تأکید قانون اساسی آلمان بر «حقوق برابر زن و مرد»، موقعیت زنان در مقام تصمیم‌گیری سیاسی و اقتصادی تنها یک‌سوم مردان است. قوانین اساسی شوروی در روی کاغذ از مترقی‌ترین قوانین اساسی بودند، (حق کار، حق آموزش، حق بهداشت، حق مسکن... و وعده‌ی تمام آزادی‌های سیاسی)، اما می‌دانیم که در عمل چه می‌گذشت.

واضح است که اجرایی‌شدن حقوق شهروندان در هر کشور خود به شرایط و پیشرفت‌های سیاسی و فرهنگی خاصی وابسته است که بدون آن‌ها این حقوق تنها در کتاب قانون باقی می‌مانند.

مرکزگرایی و ایالت‌گرایی

دیگر نکته‌ی بسیار مهمی که باید به آن اشاره کرد، چگونگی تقسیم اقتدار دولت بین مرکز و ایالت‌ها، و تفاوت بین کشورهای تک‌حکومتی (**unitary**) و کشورهای فدرال (**federal**) است، که در اولی تمام قدرت در یک دولت مرکزی متمرکز است و در دومی این قدرت به شکل‌ها و درجات مختلفی بین مرکز و ایالت‌های کشور تقسیم می‌شود. ایالت‌ها یا بر اساس ترکیب جمعیتی خاص و یا صرفاً بر اساس پراکندگی جغرافیایی و جمعیتی تعیین می‌شوند. بسته به شکل فدرالیسم، نظام حکومتی در دو سطح ملی و ایالتی، و گاه در سه سطح یعنی در سطح شهرها، عمل می‌کند و علاوه بر دولت فدرال، ایالات نهادهای مقننه، مجریه و قضاییه و نظام مالیاتی خود را دارند و در قالب قانون سراسری کشوری عمل می‌کنند. در مواردی از جمله امریکا و تا حدودی کانادا، ایالات اقتدار فراوانی در اداره‌ی امور ایالت خود را دارا هستند. در فدرالیسم متمرکز، دولت مرکزی سیاست‌های کلان ملی را

وضع می کند، (از جمله برزیل) و ایالات در قالب اختیاراتی که به آنها تفویض شده عمل می کنند.

این اختیارات یا از طریق قانون اساسی به ایالات واگذار می شود (از جمله امریکا، استرالیا و کانادا)، که در این صورت دولت مرکزی حق تغییر آن را ندارد، و یا ممکن است از سوی دولت مرکزی به ایالت خاصی یا به کل ایالات تفویض شود (**devolution**)، و در این صورت هر زمان که دولت مرکزی اراده کرد، می تواند آن اختیارات را پس بگیرد (از جمله بریتانیا و اسپانیا). جنبه‌ی دیگر به یکسانی یا چندگانگی اقتدار ایالات مربوط است. در مواردی قانون اساسی و یا دولت مرکزی به دلایل خاصی اقتدار کم‌تر یا بیش‌تری را به یک یا چند ایالت واگذار می کند که به آن فدرالیسم نامتقارن (**asymmetrical**) می گویند (از جمله هند در مورد اقتدار کم‌تر و کردستان عراق، و روسیه در مورد اقتدار بیشتر). بر کنار از کشورهای فدرال از جمله امریکا، استرالیا، کانادا، آلمان، روسیه، هند، پاکستان، برزیل، نپال، اکثر کشورهای جهان کشورهای تک‌حکومتی‌اند، و به‌استثنای

فرانسه، ایتالیا و کشورهای سلطنتی مشروطه‌ی اروپا و ژاپن، اکثریت مطلق کشورهای تک‌حکومتی جهان عمدتاً کشورهای کمتر توسعه‌یافته‌اند. چین هم تک‌حکومتی است. پاره‌ای کشورها نیز نظام نیمه‌فدرالی دارند، از جمله افریقای جنوبی و اسپانیا.

به این نکته باید توجه داشت که برخلاف این تصور که فدرالیسم تنها به مسئله‌ی ملیت‌ها و مناطقی که آنها اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند محدود می‌شود - هرچند که از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است - در بسیاری موارد این تقسیم اقتدار حکومتی بر اساس تقسیم منطقه‌ای کشور با توجه به وسعت و پراکندگی و تراکم جمعیت صورت می‌گیرد.

"در فدرالیسم متمرکز و نامتقارن، اقتدار حکومتی در دو سطح دولت مرکزی و دولت‌های استانی اعمال می‌شود. علاوه بر نهادهای قوای سه‌گانه‌ی حکومت مرکزی، استان‌های کشور که تعداد و مرزهای آن را قانون تعیین می‌کند نیز قوای

سه‌گانه‌ی خود یعنی استانداری، مجلس ایالتی، و دادگاه ایالتی را دارا هستند و در ارتباط مستقیم با دولت مرکزی عمل می‌کنند."

چند نکته‌ی درباره‌ی نظام‌های سیاسی رادیکال

همانطور که اشاره شد، تلاش‌های نظری بسیاری برای برقراری جمهوری‌های ایده‌آل یا به‌اصطلاح رادیکال به انجام رسیده که بر آن است که به‌جای حکومت نمایندگان برگزیده‌ی مردم، حکومت خودگردان مردم را برقرار سازد، به نابرابری‌های اجتماعی پایان دهد، و هرگونه سلطه‌ی اجتماعی را براندازد. اخیراً هم ترجمه‌ی فارسی چند مقاله در این زمینه در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. این تلاش‌های نظری ضمن آن که به‌درستی به ضعف‌ها و کمبودهای جمهوری‌های موجود می‌پردازند و جنبه‌های مهمی از یک جمهوری یا یک حکومت ایده‌آل را بیان می‌کنند، به‌رغم تنوع نظریه‌ها، عمدتاً یک حکومت پسا سرمایه‌داری و سوسیالیستی را طرح می‌کنند.

در ضعف‌های نظریه‌ی جمهوری لیبرال و حتی جنبه‌های تحول‌یافته‌ی آن تحت عنوان «نو-جمهوری‌خواهی» تردیدی نیست. اما سؤال اصلی پیوسته همان سؤال همیشگی یعنی چگونگی گذار از سرمایه‌داری است که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، و متأسفانه هیچ‌یک از این نظریه‌پردازان جز در سطح کلی‌گویی به آن پرداخته‌اند. این واقعیت نه تنها شامل حال نظریه‌پردازان جمهوری‌خواهی رادیکال بلکه طرفداران دیگر حکومت‌های رادیکال از جمله شورآگرایی (councilism) و طرفداران حکومت‌های خودگردان مردمی بدون کسب قدرت سیاسی، و کسانی که نمونه‌های رادیکال محلی و نه ملی، از جمله زاپاتیست‌ها یا روژاوا را برای کاربرد در سطح کشوری طرح می‌کنند، نیز دربر می‌گیرد.

نکته‌ی این است که ضمن آموختن از تحولات نظری جمهوری‌خواهان رادیکال، شورآگرایان و دیگر نظریه‌های انتقادی و انقلابی، نمی‌توان انتظار داشت که کلیت خواست‌های اساسی و بنیانی آن‌ها در دوران سرمایه‌داری

عملی شود، چراکه استقرار سوسیالیسم، جز برای آن‌ها که به واقعیت‌های زمینی کاری ندارند، یا بخاطر برداشتِ مذهبی گونه تنها باید گفته‌های بزرگانِ سوسیالیستِ گذشته را تکرار کنند، هم یک پروژه‌ی انقلاب اجتماعی طولانی است و هم یک پروژه‌ی جهانی. تجربه‌ی بیش از یک‌ونیم قرن مبارزه‌ی سوسیالیست‌های کشورهای مختلف جهان، اعم از انقلابیون و رفرمیست‌ها — یعنی آن‌ها که با یک انقلاب سریع و تحت رهبری یک اقلیت پیشتاز و آن‌ها که به امید اصلاحات تدریجی قصد ساختن یک نظام سوسیالیستی در یک کشور را داشتند — نشان می‌دهد که استقرار سوسیالیسم به پیش‌زمینه‌هایی، به‌ویژه وجود یک جامعه‌ی مدنی اکثراً سوسیالیست در بخش فزاینده‌ای از کشورهای جهان، نیاز دارد که بدون آن‌ها شانسی برای پیروزی نخواهد داشت.

به‌علاوه باید در نظر داشت که بسیاری از بحث‌های نظریه‌پردازان چپ در غرب ناظر به جوامعی است که در مقایسه با جوامعی چون کشور ما پیشرفت‌های فراوانی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه آزادی‌های

سیاسی، اجتماعی و حقوق شهروندی تجربه کرده‌اند. جوامعی چون ایران امروزی در شرایط بسیار متفاوتی به سر می‌برند. مثلاً در کشوری که شهروندانش عملاً از هرگونه آزادی محروم‌اند، دعوای نظری حول این مبحث که تکیه‌ی یک جریان مترقی باید بر مفهوم مثبت آزادی (آزادی برای...) و نه مفهوم منفی آزادی (آزادی از...) باشد، بحثی چندان مناسب لحظه‌ی سیاسی ما نیست. این حرف به‌هیچ‌وجه به معنی نفی اهمیت و نتایج سیاسی متفاوت هر یک از این دو برداشت نیست. یا به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، این پرسش که آیا می‌توان بلافاصله نظامی را به وجود آورد که تمام نابرابری‌های اجتماعی و هرگونه سلطه را از میان بردارد، و مردم همگی به شکل خودمختار و خودگردان مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، زیست‌محیطی، و بین‌المللی را اداره کنند؟ بی‌تردید تبلیغ موضع منطقی و نه خیالی چپ و ارائه‌ی تصویری از جامعه‌ی ایده‌آل امری مثبت و ضروری است، اما این بدان معنی نیست که سوسیالیست‌ها می‌توانند بلافاصله به این هدف‌ها دست یابند. به باور من در این مقطع از تحول اجتماعی، ما به نظام سیاسی‌ای نیاز داریم که بتواند در دوران

سلطه‌ی سرمایه‌داری جهانی، بیشترین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و مشارکت فزاینده‌ی مردم، اعم از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان را در جهت توسعه‌ی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و حفظ محیط زیست فراهم آورد. در این نظام دموکراتیک است که جریان‌ات سیاسی مختلف از جمله سوسیالیست‌ها می‌توانند آزادانه سیاست‌های مطلوب و ایده‌آل خود را پی‌گیری کنند، و بسته به موفقیتی که در کسب هژمونی در جامعه‌ی مدنی می‌یابند، در این جهت پیشروی کنند. نیز نفی امکان برقراری کلیت جمهوری رادیکال در دوران سرمایه‌داری به هیچ‌وجه به معنی عدم تلاش برای پیشبرد جنبه‌هایی از آن، به‌ویژه مشارکت فزاینده‌ی شهروندان و حتی خودگردانی در پاره‌ای عرصه‌ها نیست.

"انواع مالکیت عبارتند از دولتی، مشترک دولتی/خصوصی، تعاونی، خصوصی، اشتراکی، در قالب مقررات و تنظیم‌های دولتی که قانون تعیین می‌کند."

۲- کدام نظام، کدام جنبه‌های مطلوب لحظه‌ی کنونی؛

کلیات طرحی برای بحث

تردید نیست که نظام‌های دموکراتیک موجود به درجات مختلف کمبودها و مشکلات فراوانی دارند، و هر چه که زمان می‌گذرد و سلطه‌ی نولیبرالیسم و پیشروی جریان‌ات دست‌راستی تقویت می‌شود، فاصله‌ی بین آنچه که در قوانین این کشورها درج شده - که آن‌ها نیز مسائل خود را دارند - و آنچه که در عمل انجام می‌شود افزایش می‌یابد. با این حال جنبه‌های رسمی-حقوقی بسیار مهمی در قوانین اساسی این کشورهاست که می‌توان از آن‌ها برای طرح و بحث کلیت نظام سیاسی مطلوب در لحظه‌ی کنونی استفاده کرد.

بی‌تردید زمانی در آینده‌ای نامعلوم مجلس مؤسسانی که از سوی مردم انتخاب می‌شود، قانون اساسی مطلوب اکثریت مردم و کلیات و جزئیات نظام مطلوب را تعیین خواهد کرد و

به رأی عمومی خواهد گذاشت. بی‌مناسبت نیست که جریان‌ات و گروه‌های سیاسی مختلف طرح‌های مورد نظر خود را مشخصاً تهیه و در معرض قضاوت و بررسی عموم قرار دهند. در زیر برای دامن زدن به بحث در این زمینه به جنبه‌هایی از مهم‌ترین ویژگی‌های یک نظام سیاسی مطلوب متأثر از پاره‌ای از قوانین اساسی موجود اشاره می‌شود.

مشروطه یا جمهوری

اولین مسئله‌ی جدی که باید به آن پرداخت، شکل کلی نظام مورد نظر است. همان‌طور که اشاره شد، نظام‌های دموکراتیک موجود هم در شکل مشروطه‌ی سلطنتی و هم در شکل جمهوری وجود دارند. رژیم‌های دموکراتیک مشروطه‌ی سلطنتی امروز که در آن شاه یا ملکه صرفاً یک مقام تشریفاتی است و هیچ قدرت سیاسی ندارد، در کشورهای هستند که سابقه‌ی طولانی دموکراسی، حکومت قانون و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی داشته‌اند و دربار سلطنتی

کوچک‌ترین شانس بازگشت به مداخله‌جویی در سیاست را ندارد. اما در کشوری چون ایران که جز در چند مقطع کوتاه و بحرانی هرگز تجربه‌ی دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را نداشته و حاکمیت قانون در آن بی‌معنی بوده، چنین نظامی به راحتی می‌تواند در یک لحظه‌ی بحرانی و با کمک متحدین طاق و جفت فعال و حمایت قدرت‌های خارجی، «مشروطیت» را «جزئا و کلاً تعطیل» کند و استبداد جدیدی را برقرار سازد. برکنار از ویژگی‌های شخصیتی فرد موردنظر برای سلطنت، نهاد دربار در جوامع فاقد تجربه‌ی دموکراتیک، خود به لانه‌ای بسیار خطرناک برای انواع دسیسه‌ها بر علیه نهادهای دموکراسی و نیروهای مترقی و آزادی‌خواه تبدیل می‌شود، و چاپلوسان با دست‌بوسی - که به نظر می‌رسد مجدداً در حال رواج یافتن است - زمینه‌ی قدر قدرتی اعلیحضرت را فراهم می‌آورند. به‌علاوه منطق چنین انتخابی در قرن بیست و یکم چیست که به جای یک نماد رهبری ملی که برای دوره‌ی محدودی از سوی مردم انتخاب می‌شود و قابل‌برکناری است، فردی به شکل دائمی آن‌هم موروثی به رهبری کشور برگزیده شود؟ در این زمینه زیاد می‌توان نوشت، اما تردیدی

نیست که نظام مطلوب در شکل کلی خود یک نظام جمهوری است. واضح است که طرفداران امروزی سلطنت با این نظر کاملاً مخالفاند و خوب است که آنها نیز طرح کلی قانون اساسی شان را مطرح کنند و یا اعلام کنند که قانون اساسی نظام جدید همان قانون اساسی قبل از انقلاب است و مزایای آن را مورد بحث قرار دهند.

کدام نوع جمهوری

مسئله‌ی دوم انتخاب نوع جمهوری است. در میان انواع جمهوری‌های دموکراتیک، از جمله پارلمانی، ریاستی، و نیمه‌ریاستی، باز به همان دلیلی که در مورد رژیم سلطنتی مشروطه مطرح شد، نوع جمهوری ریاستی که رییس‌جمهور از قدرت سیاسی و اجرایی بسیار بالایی برخوردار است، مناسب کشوری چون ایران نیست، چرا که می‌تواند امکان بازگشت به دیکتاتوری را تسهیل کند. از آن‌جا که در یک نظام دموکراتیک، نمایندگان منتخب مردم مهم‌ترین

تصمیم‌گیرندگان سیاسی در سطح کشوری هستند، در شرایط کنونی جمهوری پارلمانی می‌تواند مناسب‌ترین نوع جمهوری به حساب آید.

با توجه به جنبه‌های مثبت هر یک از قوانین اساسی موجود در کشورهایی که ساختار سیاسی پیشرفته‌تری دارند، کلی‌ترین ویژگی‌های ساختاری این جمهوری پارلمانی را می‌توان در جنبه‌های زیر خلاصه کرد.

اصول بنیانی

ایران با مرزهای مشخص کنونی یک جمهوری دموکراتیک، فدرال، سکولار، ترقی‌خواه و پایبند به حاکمیت قانون و حقوق بشر، برپایه‌ی تضمین آزادی عقیده و بیان و تشکل و رسانه‌ها، و حق رأی همگانی و آزاد، جدایی دین از دولت و آموزش و امور قضایی، آموزش و پرورش و بهداشت همگانی رایگان، و

سیستم قضایی مستقل بنا شده، و قدرت عمومی ناشی از مردم است.

"تأکید بر آزادی پوشش اختیاری، به معنی کشف حجاب اجباری و همگانی نیست."

تمرکز و عدم تمرکز

نظام فدرالی موردنظر، نوعی فدرالیسم متمرکز و نامتقارن است و اقتدار حکومتی در دو سطح دولت مرکزی و دولت‌های استانی اعمال می‌شود. علاوه بر نهادهای قوای سه‌گانه‌ی حکومت مرکزی، استان‌های کشور که تعداد و مرزهای آن را قانون تعیین می‌کند نیز قوای سه‌گانه‌ی خود یعنی استانداری، مجلس ایالتی، و دادگاه ایالتی را دارا هستند و در ارتباط مستقیم با دولت مرکزی عمل می‌کنند. تعداد و مرزهای استانی با توجه به ویژگی‌های ترکیب جمعیتی، اندازه و تراکم جمعیت و پراکندگی جغرافیایی تعیین می‌شود. استان‌هایی که

ملیت‌های ایرانی خاصی در آن اکثریت دارند، به شکلی نامتقارن از اقتدار بیشتری در عرصه‌های فرهنگی و زبانی برخوردار خواهند بود. باید توجه داشت که مردم استان‌ها به دو شکل در سیاست‌گذاری‌ها نقش دارند؛ یکی در سطح محلی و استانی و دیگری در سطح ملی از طریق حضور نمایندگان‌شان در دو مجلس ملی. تقسیم کار بین حکومت مرکزی و استان‌ها را قانون تعیین می‌کند. به‌خاطر نبودن چنین تجربه‌ای در ایران، این فدرالیسم در فرایندی که قانون تعیین می‌کند در آغاز متمرکزتر است و به‌تدریج اقتدار بیشتری به استان‌ها تفویض می‌شود. عدم تمرکز در سطح شهرها نیز از طریق انتخاب شورای شهر با رأی مستقیم اهالی شهر، و برگزیدن شهردار از سوی این شورا عملی می‌شود. بسیاری از امور شهر نیز به کمیته‌ها یا شورای محلات واگذار می‌شود، و به شکل فزاینده‌ای با خودگردانی اداره می‌شوند.

مسائل مربوط به حقوق شهروندی و سکولاریسم تنها در اقتدار حکومت مرکزی است و استان‌ها حق تغییر آن‌ها را ندارند. کنترل منابع طبیعی، منابع آبی، جنگل‌ها، حیات وحش و

به‌طور کلی تعیین سیاست‌های راهبردی زیست‌محیطی، و صنایع استراتژیک نیز در اختیار دولت مرکزی است.

قوای سه‌گانه و نهادها

قوه‌ی مقننه‌ی دومجلسی: ۱- «مجلس شورای ملی»: متشکل از نمایندگان مردم که مستقیماً از طریق نظام انتخاباتی «نمایندگی نسبی» در حوزه‌های انتخاباتی که مرزهای آن‌ها را قانون تعیین می‌کند، برای چهار سال انتخاب می‌شوند. ۲- «مجلس فدرال» که به‌طور مثال می‌توان آن را «مجلس اجماع ملی» نامید: از آن‌جا که مناطق و استان‌های کشور مسائل متفاوتی دارند و پراکندگی جمعیت در سطح کشور نیز یکسان نیست، برای برقراری نوعی تعادل در نمایندگی همه‌ی مناطق، مجلس اجماع ملی متشکل از نمایندگان استان‌ها (با توجه به جمعیت) ایجاد می‌شود. نمایندگان اقوام و ملیت‌ها، اقلیت‌های مذهبی، جنسی، جنسیتی، و ایرانیان خارج از کشور نیز برای حضور در این مجلس انتخاب می‌شوند. نحوه‌ی

انتخابات این مجلس غیرمستقیم است، و نمایندگان نقش فرستاده (دیلگه) سطوح مختلف هستند و خواست‌های هر سطح نمایندگی را پی‌گیری می‌کنند: ناحیه‌های شهری نماینده‌ی (فرستاده) خود را مستقیماً انتخاب می‌کنند، و این نماینده‌ها، نماینده (گان) شهر را انتخاب می‌کنند. نمایندگان شهرها، نمایندگان استان را - که می‌توانند نمایندگان مجلس ایالتی هم باشند - برای عضویت در مجلس فدرال برمی‌گزینند. نیمی از مجموعه‌ی نمایندگان مجلس فدرال هر دو سال انتخاب می‌شوند. مجموعه‌ی دو مجلس شورای ملی و فدرال، قوه‌ی مقننه و قانون‌گذاری را تشکیل می‌دهند. نمایندگان مجلس استانی به‌طور مستقیم از سوی مردم هر استان در حوزه‌های انتخاباتی که قانون تعیین می‌کند، انتخاب می‌شوند.

قوه‌ی مجریه: در نوعی نظام دو مجریه‌ای خفیف، «رییس‌جمهور» به‌عنوان رییس کشور و «نخست‌وزیر» به‌عنوان رییس دولت نقش ایفا می‌کنند. رییس‌جمهور با آن که عمدتاً یک مقام تشریفاتی است، اما وظایف سیاسی متعددی را نیز برعهده دارد و از جمله در غیاب نخست‌وزیر

موقتاً قوهی مجریه را هدایت می‌کند. رییس‌جمهور از سوی دو مجلس شورای ملی و مجلس اجماع ملی برای مدت پنج سال و حداکثر برای دو بار انتخاب می‌شود. اما نخست‌وزیر که مهم‌ترین شخصیت قوهی مجریه است و رهبری نیروهای مسلح نیز با اوست، از سوی مجلس شورای ملی انتخاب یا معزول می‌شود. در قوهی مجریه، «دیوان عالی اداری» که منتخب دو مجلس است علاوه بر ارائه‌ی مشورت حقوقی به دولت، به شکایات مردم در مورد عملکرد دولت نیز می‌پردازد. در سطح استانی، استاندار از سوی مجلس ایالتی انتخاب می‌شود.

قوهی قضاییه: «دیوان عالی کشور» و دادگاه‌ها متشکل از قضات تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی کاملاً مستقل از قوای مجریه و مقننه انجام وظیفه می‌کنند. دیوان عالی متشکل از نه قاضی به پیشنهاد رییس‌جمهور و تصویب دو مجلس برای نه سال و غیر قابل تمدید بر گزیده می‌شوند. قضات دادگاه‌های استانی به پیشنهاد استاندار و تصویب مجلس ایالتی برای نه سال برگزیده می‌شوند. «شورای عالی قضایی» که اعضای آن از سوی دو مجلس انتخاب می‌شوند، به ریاست رییس دیوان عالی کشور

وظیفه‌ی رسیدگی به شکایات از عملکرد دادگاه‌ها را دارند. قضات قابل برکناری نیستند، مگر در شرایطی بسیار نادر و با تصویب شورای عالی قضایی.

به‌طور کلی رابطه‌ی بین سه قوه، بر تبعیت قوه‌ی مجریه از قوه‌ی مقننه و تبعیت قوه‌ی مقننه از مردم، و اقتدار قوه‌ی قضاییه در بازبینی قضایی و بررسی تصمیم‌های دو قوه‌ی دیگر مبتنی بر قانون استوار است. این رابطه‌ی چندجانبه بر مبنای اصل «بازبینی و کنترل» استوار است.

"در نظام جایگزین، باید آحاد مردم ایران از تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، انتخاب مذهب یا بی‌مذهبی، انتخاب لباس و پوشاک، حق اجتماع، و آزادی بیان و عقیده، و انتقاد از سیاست‌های دولتی بهره‌مند باشند. مطبوعات آزادند. احزاب آزادند. انتخابات در تمام سطوح آزاد است و کلیه‌ی شهروندان ۱۶ ساله به بالا حق رای دارند. تمام مردم ایران بی‌هیچ

تمایزی اعم از نژاد، ملیت، جنسیت، انتخاب جنسی، زبان، مذهب، و عقاید سیاسی از حقوق برابر برخوردارند."

حقوق شهروندی

«انسان آزاد به دنیا آمده و آزاد و برخوردار از حقوق برابر است.» «کرامت انسان مصون از تعرض است.»

آحاد مردم ایران از تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، انتخاب مذهب یا بی‌مذهبی، انتخاب لباس و پوشاک، حق اجتماع، و آزادی بیان و عقیده، و انتقاد از سیاست‌های دولتی بهره‌مند هستند. مطبوعات آزادند. احزاب آزادند. انتخابات در تمام سطوح آزاد است و کلیه‌ی شهروندان ۱۶ ساله به بالا حق رای دارند. تمام مردم ایران بی‌هیچ تمایزی اعم از نژاد، ملیت، جنسیت، انتخاب جنسی، زبان، مذهب، و عقاید سیاسی از حقوق برابر برخوردارند. آموزش سکولار سراسری رایگان، بهداشت عمومی رایگان، و حداقل درآمد پایه، حق همگانی

است. در تعیین حداقل دستمزد با توجه به نرخ سالانه‌ی تورم، نمایندگان کارگران و کارمندان نیز حضور دارند. هر ایرانی از حق اشتغال و انتخاب آزادانه‌ی شغل برخوردار است. هر کس حق دارد به هر تشکلی که مایل است بپیوندد و یا تشکل جدیدی را ایجاد کند. کارگران و کارمندان برای احقاق حقوق خود حق تشکل مستقل، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، و حق اعتصاب دارند. در واحدهای تولیدی و خدماتی شوراهای مشارکتی کارگران و کارمندان به‌عنوان بازوی مشارکتی اتحادیه‌های صنعتی و سراسری در تصمیم‌گیری‌ها شرکت می‌کنند. هیچ کس را نمی‌توان خودسرانه از حق مالکیت محروم کرد. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه دستگیر کرد. هرگونه شکنجه‌ی جسمی و روحی تحت هر شرایطی ممنوع است. اعدام ممنوع است. هیچ ایرانی را نمی‌توان تبعید کرد و یا از ورود او به کشور ممانعت کرد...

نکاتی که نیاز به تأکید دارند:

-تأکید بر سکولاریسم، مخالفت با مذهب نیست. تمام مذاهب با یکدیگر برابرند و در قالب سیاست کلی جدایی کامل دین از دولت و آموزش و پرورش و امور قضایی از هر جهت آزادند.

-تأکید بر آزادی پوشش اختیاری، به معنی کشف حجاب اجباری و همگانی نیست.

-انواع مالکیت عبارتند از دولتی، مشترک دولتی/خصوصی، تعاونی، خصوصی، اشتراکی، در قالب مقررات و تنظیم‌های دولتی که قانون تعیین می‌کند.

در خاتمه، تردید نیست که هر یک از جنبه‌هایی که در بالا طرح شد قابل بحث‌اند. ایده آل این است که جریان‌ات اصلی سیاسی و افراد با طرح مشخص و انتشار کلیات قانون اساسی موردنظر خود، امکان مقایسه و بحث در جهت رفع کمبودهای

هر یک از این طرح‌ها را عملی سازند. تصور کنیم که مردم ایران امکان مطالعه و مقایسه‌ی چندین طرح پیشنهادی قانون اساسی را در مقابل خود داشته باشند.

جنبش دادخواهی در ایران: کدام استراتژی؟

مژده ارسی و همایون ایوانی

مقدمه

شکجه و سرکوب زندانیان و مخالفان سیاسی پیامدهای مختلفی را در هر کشور به دنبال داشته و دارد. یکی از این پیامدها، پاسخ به پرسش‌هایی از این گونه‌اند که با شکجه‌گران، آمران و عاملان سرکوب‌ها، چگونه بایستی رفتار کرد؟ عدالت و یا دادخواهی چگونه برقرار می‌شود؟ پیامدهای درازمدت سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی سیاست بی‌رحمی در جامعه چگونه خواهد بود؟ برای این پرسش‌ها، مطمئناً پاسخ‌های گوناگونی وجود داشته و دارد.

یکی از این پاسخ‌ها، مبارزه‌ی بین‌المللی‌ای است که تحت عنوان «مبارزه علیه معافیت از مجازات» شناخته شده است. مبارزه‌ای که سال‌هاست در کشورهای مختلف آغاز شده و بافت و خیزهایی تداوم داشته است. رویکردهای مختلفی در این زمینه در آرژانتین، شیلی، اروگوئه، پاراگوئه، گواتمالا، آفریقای جنوبی، رواندا، سییرالئون و... تجربه شده است. در ایران، «مبارزه علیه معافیت از مجازات» و دادخواهی زیر پوشش جنبشی ناهم‌گون و گاه ناهم‌گرا شکل گرفته است. درباره‌ی این جنبش که به عنوان جنبش دادخواهی شناخته می‌شود؛ در میان کنش‌گران و اپوزیسیون ایران بحث‌های متفاوتی جریان دارد. علاوه بر این، جمهوری اسلامی، با توجه به امکانات دولتی که در اختیار دارد، انواع بحث‌های تحریف شده را نیز از سوی سخن‌گویان رسمی یا غیررسمی‌اش تبلیغ می‌کند تا سیطره‌ی خود را بر این مباحثات داشته باشد یا دست‌کم، از گسترش منسجم و یک‌دست جنبشی پیگیر برای دادخواهی جلوگیری کند. توضیحات بیش‌تر در این زمینه یکی از سرفصل‌های نوشته‌ای است که پیش‌رو دارید.

طیف‌های کنونی در جنبش دادخواهی ایران

دسته‌بندی و توضیح تک تک نظرات در زمینه‌ی عدالت و دادخواهی، خارج از موضوع این نوشته است. هم‌چون همه‌ی موضوعات سیاسی و اجتماعی، در این زمینه نیز تفسیرها و راه‌حل‌های ارائه شده، از چشم‌انداز منافع طبقاتی-سیاسی معین فرموله شده‌اند. به‌رغم تلاش برای پوشاندن انگیزه‌ها و منافع طبقاتی و سیاسی در قالب گفتارها و سخن‌وری‌های هوش‌مندانه و در برخی موارد مزورانه، اگر با فاصله به مباحثات نگریسته شود، شباهت خواست وابستگان به حکومت و قدرت‌مدران، مثلاً وابستگان به دولت پینوشه در شیلی، یا فرانکو در اسپانیا، یا جمهوری اسلامی در ایران، گاه بسیار آشکار است!

به صورت شماتیک و بدون وارد شدن به جزئیات، سه یا چهار گرایش اصلی درباره‌ی بازنگری سرکوب‌های دهه‌های اخیر در ایران، به‌ویژه دهه‌ی هشتاد میلادی قابل رویت است. در

طبقه‌بندی زیر، اصالت و درستی روایت‌ها یا سخن‌گویان مد نظر نبوده است، بلکه هدف معرفی نمونه‌وار رویکردهای سرکوب‌گران و سرکوب‌شدگان در ایران است. برای نمونه، گرایش نخست که در زیر به آن می‌پردازیم، وظیفه‌ی ضد تاریخی و تحریف وقایع را از سوی حکومت دنبال می‌کند، ولی بسیار محتمل است خواننده‌ای که با جزئیات حوادث تاریخی آن دوره‌ی ایران ناآشنا باشد، به دام روایت‌های نادرست و تحریف‌شده‌ای بیفتد که از سوی ماموران اطلاعاتی و تبلیغاتی رژیم جمهوری اسلامی ارائه شده است، و دروغ‌پردازی‌ها و یا تحریف‌های حرفه‌ای مستتر در نوشته‌ها یا مصاحبه‌های آنان را در نگاه اول درنیابد.

یک - گرایشی که دستگاه نظامی-امنیتی جمهوری اسلامی، سپاه پاسداران، وزارت اطلاعات، شکنجه‌گران و بازجویان سابق و کنونی برای وارونه ساختن سمت اصلی بحث، خود (رژیم جمهوری اسلامی) را به عنوان «قربانی» حملات «تروریست»‌ها و «دشمنان بین‌المللی» می‌نمایانند و سرکوب مخالفان و دگراندیشان، کمونیست‌ها، سوسیالیست‌ها و همه‌ی

طیف‌های سیاسی مخالف را به‌عنوان «دفاع از خود» حکومت مشروعیت می‌بخشند. برای نمونه، یکی از ارگان‌های تبلیغاتی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی خبرگزاری تسنیم است. این خبرگزاری، مجموعه مصاحبه‌هایی را درباره‌ی کشتارهای جمهوری اسلامی در سایت خود تحت عنوان «دهه‌ی ۶۰؛ یک دهه یک قرن» منتشر کرده که در آن پروپاگاندا و تبلیغات مستقیم دست‌اندرکاران سرکوب، شکنجه و کشتار زندانیان سیاسی در قالب مصاحبه‌هایی انتشار یافته است. در روش پروپاگاندای بازوی تبلیغاتی سپاه پاسداران، مخالفان فقط به یک دسته از مخالفان، یعنی سازمان مجاهدین خلق، خلاصه می‌شوند و سپس آنان را با داعش یک‌سان فرض می‌کنند که در کشتار هفده‌هزار نفر دست داشته‌اند. مصاحبه‌شوندگان، چهره‌های امنیتی و زندانبانان جمهوری اسلامی هستند: اعضای رده بالای دادگاه‌های اسلامی که در صدور احکام اعدام نقش مستقیم و آمر داشته‌اند، محافظ شخصی رهبر کنونی حکومت (خامنه‌ای)، رئیس زندان اوین در دهه‌ی هشتاد میلادی و نخستین سخن‌گوی سپاه پاسداران یا نماینده‌ی دادستانی جمهوری اسلامی که سرپرست سابق زندان‌ها نیز بوده است.

با چنین روایت‌هایی، تکرار سناریوی حق به جانب حکومت در واژگونه‌سازی وقایع تاریخی قابل پیش‌بینی است.

در روایت‌های دروغین و تحریف‌شده‌ی این دسته، حتی انتشار اسناد درونی اختلافات سران وقت حکومت اسلامی مورد سانسور یا پرسش قرار می‌گیرند تا در یک‌دست بودن تصویر تحریف‌شده‌شان برای مخاطبان خدشه‌ای وارد نیاید. یک نمونه‌ی قابل استناد در این زمینه، اختلافات نایب رهبری وقت (حسینعلی منتظری) با دستوردهنده‌ی کشتارها و رهبر حکومت اسلامی (روح الله خمینی) در روزهای کشتار سراسری تابستان ۱۹۸۸ بود که در آن هزاران هزار زندانی سیاسی را، بدون این که «جرم» جدیدی مرتکب شده باشند، در زندان‌های کشور طی چند ماه به‌صورت سراسری اعدام کردند. «مجلس خبرگان رهبری»، یکی از ارگان‌های اصلی حکومت اسلامی، انتشار نوارهای مذاکرات نایب رهبری وقت با هیئت مسئول سازمان‌دهی و پیش‌برد کشتار زندانیان سیاسی را پس از سه دهه، در سال ۲۰۱۷ «محکوم» و تحریک «آمریکای جنایت‌کار» می‌داند.

نکته‌ی درخور توجه دیگر این است که عوامل حکومت و روایت حکومتی کشتارهای دهه‌ی شصت خورشیدی ایران در تماس با مراجع بین‌المللی یا حتی نیروها و روشنفکران پیشرو در کشورهای مختلف، از جمله امریکا، کانادا و اروپا، خود را «نماینده‌ی قربانیان تروریسم» اعلام می‌کنند. برای نمونه تکرار دوباره و دوباره‌ی «قربانی شدن ۱۷۰۰۰ نفر» توسط یکی از گروه‌های اپوزیسیون ایران، که به صورت مدارم و به اشکال مختلف تکرار می‌شود تا ناظران خارجی یا نسل جدید را سردرگم کنند و امکان تصمیم‌گیری و یا قضاوت درباره‌ی سرکوب‌ها و کشتارهای سیاسی حکومت ایران را از آنان بگیرند. علاوه بر این، می‌کوشند مخالفان و سرکوب‌شدگان در ایران را حتی در عرصه‌ی بین‌المللی، منزوی سازند. برای نمونه، یکی از رایج‌ترین اهداف پروپاگاندای جمهوری اسلامی در این زمینه، گروه‌های موسوم به «آنتی امپریالیست»ها هستند که به دلیل عدم شناخت دقیق و درست از وضعیت خاورمیانه و نیز مشخصاً ایران، مشاجرات رژیم جمهوری اسلامی ایران با دولت‌های امپریالیستی را در مسیر

به اصطلاح «مبارزه‌ی ضدامپریالیستی» پیشرو ارزیابی می‌کنند و آرام آرام به باتلاق دفاع از فاشیسم دست‌راستی حاکم بر ایران و اعدام‌ها و شکنجه‌های قرون وسطایی این رژیم وارد می‌شوند.

دو - طیف رنگارنگی از نیروهای رانده‌شده از حکومت جمهوری اسلامی که در سال‌های گذشته پیروان رژیم سلطنتی شده‌اند، و یا به کسوت نئولیبرال‌های ضد کمونیست درآمده‌اند و... تفسیرهایی متفاوت ولی در مضمون نزدیک به هم در زمینه‌ی کشتارهای رژیم جمهوری اسلامی ارائه می‌دهند. تاکید هر جناح، بیش‌تر بر «نتایجی» است که برای اهداف سیاسی خود لازم دارند. مضمون مشترک آن، محکوم کردن صوری جمهوری اسلامی و در عین حال محکوم کردن مخالفان سیاسی است. دلایل این امر برای این طیف ناهم‌گون یکی نیست، اما در نهایت به یک مخرج مشترک دست می‌یابند. برای نمونه، نیروهای رانده‌شده از جمهوری اسلامی که خودشان در سرکوب‌های دهه‌های پیشین دست داشته‌اند و علاقه‌ای به محکوم کردن خود به دلیل جنایت علیه بشریت

ندارند! سلطنت‌طلبان، مشکلی با کمونیست‌کشی ندارند، آنچه برای آن‌ها اهمیت دارد این است که بحث به این خواسته‌ی آن‌ها ختم شود که اعمال رژیم شاه سابق کم‌تر از این رژیم جنایت‌آمیز بوده است، و اگر هم شکنجه و کشتاری در دوره‌ی شاه صورت گرفته، «حق» این مخالفان (کمونیست‌ها، چپ‌ها، روشنفکران و...) بوده است. شاهدشان هم این است که جمهوری اسلامی نیز راه دیگری به جز کشتار آنان نیافت! اگر هم از جنایات رژیم کنونی صحبت می‌شود، استفاده‌ی ابزاری از کشته‌شدگان برای کم‌رنگ ساختن اعدام‌ها و شکنجه‌های رژیم پیشین است.

نئولیبرالیسم در ایران یک‌دست نیست و نمایندگان مختلفی دارد. بخشی از سخن‌گویان آنان، در درون طیف بسیار ناهم‌گون و متنوعی تحت عنوان «ملی-مذهبی‌ها» در ایران شناخته می‌شوند. این طیف ناهم‌گون که برخی در درون حکومت بوده‌اند و برخی در دوره‌ای از این حکومت دفاع کرده‌اند نیز دلایل خود را دارند: مبارزه علیه سرکوب و دفاع از آزادی‌های دمکراتیک به‌ویژه در دهه‌ی نخست روی کار

آمدن جمهوری اسلامی در ایران، بر شانه‌های صدها و هزاران فعال کمونیست، سوسیالیست و چپ بوده است. لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها با تایید این مبارزات، اصل وجودی خود و نیز کلیشه‌ی ریشه‌دار تبلیغ ضد کمونیست‌ها یا سوسیالیست‌ها را به زیر سوال می‌برند: هنگامی که کمونیست‌ها با سانسور، سرکوب و تحدید آزادی‌های اجتماعی و سیاسی علیه جمهوری اسلامی مبارزه می‌کردند، نئولیبرال‌ها چه نقشی داشتند؟ به همین دلیل، بهتر می‌بینند که روایت خود از تاریخ مبارزه برای آزادی و نیز دفاع از زندانیان سیاسی را به صورتی ارائه دهند که آسیب سیاسی کم‌تری دامنه‌شان را بگیرد.

سه - گرایش سوم، ترکیبی از مخالفان جمهوری اسلامی و مخالفان حکومت شاه هستند که با اتکا به نظم موجود در جهان و فعالیت لابی‌گری تلاش می‌کنند جنایات جمهوری اسلامی را در عرصه‌ی بین‌المللی، پارلمان‌های اروپا و امریکا و نظایر آن مطرح و محکوم کنند. برخلاف دو گرایش نخست که بخشی از آنان در درون سیستم شاه یا جمهوری اسلامی حضور داشته‌اند، گرایش سوم، طیفی از نیروهای مختلف

اپوزیسیون از سازمان مجاهدین خلق، نیروهای کلاسیک اپوزیسیون لیبرال و یا طیفی از جریان‌های چپ پس از فروپاشی شوروی را در بر می‌گیرد که خود را (خواه آشکارا و خواه شرم‌گینانه) در درون «نظم نوین جهانی» تعریف کرده‌اند و لابی‌گری را بخشی از سیاست خود می‌دانند. دسته‌ی چهارم در درون این گرایش سوم، ان‌جی‌اوه‌ای بالنسبه خلق‌الساعه‌ای هستند که بودجه‌های نسبتاً قابل‌توجهی از بنیادها و نهادهای وابسته یا مرتبط با دولت‌های مختلف اروپایی، امریکایی، اسرائیلی و یا کشورهای عربی مخالف جمهوری اسلامی دریافت می‌کنند. اتفاقاً حضور این دسته‌ی چهارم، مجموع این طیف را لرزان و نامطمئن می‌کند. برای نمونه، درخواستی که طیفی از آنان برای دخالت «سازمان کشورهای اسلامی» (با رهبری عربستان سعودی یا سایر دولت‌های مرتجع عربی) برای بررسی کشتارهای ۱۳۶۷ (۱۹۸۸) در ایران انجام داد (سال ۲۰۱۲)، منجر به آبروریزی سیاسی و نیز برملا شدن اختلاف درونی آنان شد. با این حال، نشان داد که لابی‌گری و گرفتن بودجه از کشورهای دیگر با هر نیتی که باشد، اعتبار سیاسی نیروهای درون طیف سوم را به زیر سایه خود می‌کشد.

چهار - گرایش چهارم شامل طیفی از زندانیان سیاسی جان‌به‌دربرده از کشتارهای رژیم جمهوری اسلامی، خانواده و وابستگان اعدام‌شدگان، جمعی از فعالان سیاسی و مدافعان حقوق زندانیان سیاسی، روشنفکران و هنرمندان می‌شود. این گرایش، جنبش دادخواهی را با چشم‌انداز رهایی کل جامعه پیوند می‌زند و از این جهت، از گفتمان رایج و «مین استریم» در مورد عدالت، مجازات مجرمان و شکنجه‌گران، فاصله‌ی ماهوی می‌گیرد. بررسی و شناخت این رویکرد که کم‌تر در رسانه‌های مین استریم مورد بررسی قرار می‌گیرد، هدف نوشته‌ی فعلی است. در سطور آتی، از ساختار فصل‌بندی سند مشترکی پیروی کرده‌ایم که در آن، بخشی از این طیف نظرات خود را به صورت سیستماتیک بیان کرده است. از این طریق امیدواریم که خواننده غیرفارسی‌زبان، تصویر فشرده‌ای از بحث‌های مطروحه در آن سند به دست آورد.

رهایی و عدالت دوقلوهای به هم چسبیده هستند

در دسامبر ۲۰۱۲، سندی جمعی از سوی گروهی از زندانیان سیاسی جان‌به‌دربرده از کشتارهای رژیم جمهوری اسلامی، خانواده‌ها و وابستگان اعدام‌شدگان، جمعی از فعالان سیاسی و مدافعان حقوق زندانیان سیاسی، روشنفکران و هنرمندان تحت عنوان «جنبش دادخواهی از چشم انداز رهایی‌بخش» انتشار یافت. این سند حاصل بحث و توافق نظر افرادی بود که مستقیماً یا به‌واسطه‌ی یکی از بستگان‌شان در معرض آزار و آسیب حکومت جمهوری اسلامی قرار گرفته بودند. سند مشترک در ۷۱ صفحه منتشر شد که بیان فشرده‌ای از بحث‌هایی بود که در طول چند سال، توسط نیروهای چپ و زندانیان سیاسی جان‌به‌دربرده از کشتارها مطرح شده بود و اینک به شکل منشوری برپایه‌ی مباحثات پیشین در معرض دید عموم قرار می‌گرفت. پس از انتشار سند اصلی، منابع مربوط به این مباحث، در دو کتاب از طرف انتشارات گفت‌وگوهای زندان در شماره‌های ۱۱ (۲۶۵ صفحه، ۱۷ مقاله) و ۱۲ (۱۶۵ صفحه، ۷ مقاله) تحت عنوان «جنبش دادخواهی و چالش‌های پیش رو» منتشر شده است.

نکته‌ی کلیدی در دیدگاه جان‌به‌دربندگان از کشتارهای جمهوری اسلامی ایران که این سند را منتشر کرده‌اند پیوند جدایی‌ناپذیر دگرگونی‌رهای بخش در کل اجتماع با مسئله‌ی پیگرد و مجازات به‌اصطلاح مجرمان سیاسی است. سند در جمله‌ی آغازین خود موضوع را چنین فرموله می‌کند:

«به من بگو چگونه «داد» خواهی خواست تا به تو بگویم جامعه‌ی فردای تو، چگونه عدالتی را حاکم خواهد ساخت.»

این رویکرد، حاصل بررسی تجربه‌ی کشورهای دیگر و کم و کیف سازش‌های اپوزیسیون‌ها با دولت‌های حاکم است تا به‌اصطلاح «دوره‌ی گذار» را «کم‌دردتر» کنند. بررسی ما نشان می‌دهد که حاصل مذاکرات و سازش، معمولاً سازش‌های اپوزیسیون از موضع ضعف در مقابل قدرت‌مندان و حاکمان وقت بوده و توافقات نتوانسته یا نخواست، مطالبات کلیدی سرکوب‌شدگان را پاسخ دهد. تجربه نشان داده است،

برای سرکوب‌گرانی که از مجازات مصون می‌مانند یا با احکام صوری و اخلاقی تنبیه می‌شوند، چنین سازش‌ها و توافقاتی، «کم‌دردتر» است؛ اما خانواده‌هایی که وابستگان‌شان را از دست داده‌اند یا افرادی که خود در زندان‌ها توسط نیروهای امنیتی مورد شکنجه قرار گرفته‌اند، چیزی از این آرامش و آشتی و «کم‌درد» بودن «دوره‌ی گذار» را تجربه نکرده‌اند.

علاوه بر این، راه‌حل‌های رایج در دوران گذار به دموکراسی، چالش بنیادین جنبش دادخواهی را به مجادله‌ی حقوقی فرو می‌کاهند، در حالی که در این سند، جنبش دادخواهی از چشم‌انداز طبقاتی، تاریخی و اجتماعی فهمیده می‌شود که اگر عدالتی در راه باشد، می‌بایست پیامدهای معین سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی آن را به‌روشنی تعریف کند. معضل تغییر قدرت سیاسی و نیز گذار به جامعه‌ای نو در فردای برافتادن دیکتاتوری‌ها و برکناری سرکوب‌گران و حاکمان سابق، و نیز گسست کامل اجتماعی از فضای جامعه‌ی سرکوب‌شده پیشین، از دیدگاه نگارندگان سند به این جا ختم نمی‌شود. روند دادخواهی، در بُعد فرهنگی و نیز

روانشناسی فردی و اجتماعی می‌بایست طرحی معین ارائه دهد تا جامعه، فرهنگ و ارزش‌های واژگونی سرکوب‌گران و شکنجه‌گران را در زندگی اجتماعی خود نقد و پالایش کند و ارزش‌های انسانی و هم‌بستگی با سرکوب‌شدگان را تقویت کند.

رویکردی هولیستی

رویکرد کل‌گرایی که یادآور جمله‌ی معروف هگل در مقدمه‌ی پدیدارشناسی روح است، نشان‌گر خواست و رویکرد سند جنبش دادخواهی است: «حقیقتِ مشخص، کلِ مشخص است.»

Das Wahre ist das Ganze./ The truth is the whole.

با همین رویکرد، نگارندگان سند، جنبش دادخواهی را نیز مانند سایر جنبش‌های اجتماعی و طبقاتی با قانون‌مندی مشخصی معرفی می‌کنند که بدون دریافت کلِ مشخص، حقیقتِ مشخص نیز در مورد سرکوب و کشتار زندانیان سیاسی در ایران قابل دست‌یابی نیست. به همین دلیل، نگارندگان سند، دادخواهان را به جنبشی سراسری و گسترده، نه فقط در عرصه‌ی زندان و سرکوب‌های مستقیم سیاسی و امنیتی، بلکه در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و طبقاتی، فرامی‌خوانند. این گرایش، جنبش دادخواهی را بخشی از جنبش سراسری‌ای می‌داند که برای رهایی طبقات اجتماعی از سیطره‌ی سرمایه و سرمایه‌داری در جریان است و از این رو، این جنبش می‌بایست جنبشی مداوم و درازمدت فهمیده شود.

جنبش دادخواهی در ارتباط با دیگر جنبش‌هایی قرار می‌گیرد که حرکتی مداوم دارند. این جنبش با یک عمل و آکسیون سیاسی آغاز نمی‌شود و یا با یک عمل به پایان نمی‌رسد. کنش‌گران ایرانی، از تجربه کشورهای دیگر آموخته‌اند و ناکامی‌های آنان را در یک پیروزی آسان و زودرس

دریافته‌اند. به اعتقاد نگارندگان سند، جنبش دادخواهی، بایستی فراتر از تجربه‌ی چند نسل اجتماعی برنامه‌ریزی و درک شود، تا امکان بازگشت و بازتولید فجایع انسانی از بین برود. فاصله‌گیری از برخورد ساده‌انگارانه، آکسیونیستی یکی از اولین نتایجی است که این رویکرد برای فعالیت‌هایی درازمدت در امر جنبش دادخواهی بر آن تاکید می‌کند، سیاست‌زدایی از این جنبش را طرد می‌کند و فعالان این جنبش را در پیوند با فعالان سایر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی ایران قرار می‌دهد.

دادخواهی و چشم انداز طبقاتی

برخلاف گفتمان‌های حاکم در زمینه‌ی حقوق بشر، سند مشترک بحث دادخواهی را از چشم‌انداز طبقاتی، تاریخی و اجتماعی آغاز می‌کند:

«دادخواهی امری طبقاتی است. تلاش برای روشن‌گری ریشه‌های فاجعه‌ی کشتارهای چند دهه‌ی اخیر در ایران، به‌ویژه کشتارهای وسیع و سراسری زندانیان سیاسی در دهه‌ی شصت شمسی، تلاش برای آشکار ساختن ریشه‌های منافع طبقاتی‌ای است که برای تامین منافع خود، دست به کشتار ده‌ها و صدها هزار انسان می‌زند.»

از دیدگاهِ نگارندگانِ سند، درنده‌خویی حکومت ایران و سیستم‌هایی از این دست، حاصل «خشونت» طلبی نیست، بلکه بیان‌نظمی است که بدون سرکوب‌گری قادر به ادامه‌ی حکومت خود نیست. با این نگرش، زندانیان سیاسی و یا مبارزانی که زیر شکنجه به قتل رسیدند یا دسته‌دسته اعدام شدند، «قربانی خشونت» نیستند، بلکه مبارزانی در عرصه‌ی نبرد طبقاتی هستند که توسط نیروهای مسلح و امنیتی دولت حاکم، به صورت سیستماتیک سرکوب شده‌اند و به قتل رسیده‌اند تا تولید سرمایه‌دارانه در کشور نفت‌خیز ایران، بی‌وقفه بچرخد و خطری سیستم مقدس (!) سرمایه‌داری را تهدید نکند! خودویژگی‌هایی نظیر سلسله‌مراتب مذهبی در

اسلام شیعه، نژادپرستی ریشه‌دار در فرهنگ حاکمان ایران، شووینیسم و نظایر آن، دلایل مکملی هستند که کارکرد عمومی سرکوب سرمایه‌داری در بستر عوامل اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ایران را تفسیر می‌کنند و در عرصه‌ی جامعه پوششی عامه‌پسندتر و «عادی» برای آن فراهم می‌آورند. از همین رو، سند با نقد و نشان دادن سرکوب طبقاتی، کار را پایان یافته نمی‌داند، بلکه آن را آغازی برای جست‌وجوی ریشه‌های سرطانی سرکوب و خشونت در جامعه‌ی ایران به حساب می‌آورد.

با همین قدم نخست، نگارندگان سند با بی‌چهره کردن زندانیان سیاسی و نیز خواست‌های سیاسی آن‌ها، مرزبندی می‌کند. بدون دگرگونی سیستمی که خشونت، زندان و شکنجه را تولید و بازتولید می‌کند، دگرگونی در سطح سیاسی یا تغییر دولت‌مداران، مسئله‌ی زندان و شکنجه را به‌صورت ریشه‌ای و درازمدت حل نمی‌کند. یک مبارز پیگیر حقوق بشر، نمی‌تواند از دیدن هم‌بستگی مکانیسم‌های تولیدکننده خشونت، زندان، شکنجه و اعدام و نیز سیستم اقتصادی-اجتماعی و سیاسی‌ای

که نیازمند سرکوب‌گری برای ادامه‌ی حیات خود است، پرهیز کند و چنین روابطی را برای مردم و افکار عمومی توضیح ندهد یا پنهان کند. هنگامی که به زندان، سرکوب‌گری و جنبش دادخواهی از دیدگاه بشردوستی سترون نگاه شود، دیگر تفاوتی بین دادخواهی ترامپی، اوبامایی و طبقات تحت ستم وجود ندارد! تاکید سند بر این است که دادخواهی طبقات حاکم و طبقات تحت ستم یک‌سان نیست.

در عین حال، دادخواهی از منظر طبقاتی روندی قدرگرایانه نیست که به‌خودی‌خود و یا تنها با سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی و یا حتی با لغو مالکیت خصوصی تحقق یابد. دادخواهی یک فرآیند است که در جریان مبارزه‌ی طبقاتی و جنبش‌های اعتراضی، ژرف‌تر شده و به اهدافش نزدیک می‌شود.

دادخواهی امری تاریخی و اجتماعی است

نگارندگان سند، با فاصله‌گیری از باور به «خودبه‌خودی بودن» آگاهی انسانی، دریچه‌ی دیگری را در زمینه‌ی کار درازمدت و روشن‌گرانه در جنبش دادخواهی بازمی‌کنند: تلاش برای شکل‌دهی و تقویت یادمانه (حافظه‌ی) تاریخی و فرهنگی که به کمک محیط‌های اجتماعی توانایی شکل‌گیری و ادامه‌ی زندگی دارند. یادمانه (حافظه‌ی) تاریخی و فرهنگی مشخص هر فرد، در گروه یا گروه‌های اجتماعی معینی شکل می‌گیرد. در عین حال به مسئله‌ی فراموشی به‌عنوان روی دیگر سکه‌ی یادآوری نگریسته می‌شود. در این بحث، فرایندهای یادآوری و فراموشی به‌عنوان پراتیک اجتماعی یک جامعه در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین، پاسخ به پرسش یادآوری و فراموشی، نقش تصمیم‌مجموع افراد درون جامعه‌ی مورد بحث و نیز توازن قوای طبقات اجتماعی در آن را نشان می‌دهد. از این روست که نشان دادن ارتباط میان فراموشی و یادآوری یک رخداد تاریخی — در این مورد سرکوب، شکنجه و کشتار زندانیان سیاسی در ایران — پیوندی قوی با منافع طبقات و گروه‌های اجتماعی دارند و این که چگونه این

گروه‌های اجتماعی می‌خواهند آنچه روی داده را به تصویر بکشند. از این رو، حتی پس از سرنگونی حکومت کنونی در ایران، کار روشن‌گرانه در زمینه‌ی تاریخ سرکوب‌شدگان و تقویت هم‌بستگی اجتماعی با سرکوب‌شدگان در سطح کل جامعه، بخشی از دستور کار جامعه و حکومت آتی است.

کوشش برای دگرگونی ارزش‌های جامعه و مقابله با فرهنگ‌سازی حاکمان، بخشی از کار فرهنگی و اجتماعی عظیمی است که در روند آن تمامی آحاد اجتماعی را به گفت‌وگو و بازنگری تاریخی فرامی‌خواند.

دادخواهی از چشم انداز سیاسی

رد هر گونه توهم نسبت به دستگاه سیاسی حاکم در ایران از جمله نکات مثبت و برجسته این سند است. این سند، با توجه به شرایط داخلی و بین‌المللی، به ضرورت سرنگونی قهری و انقلابی تمامیت جمهوری اسلامی به عنوان یکی از خواسته‌های

جنبش دادخواهی و یکی از زوایای کلیدی تحقق امر دادخواهی تاکید دارد. همان‌گونه که دادخواهان واقعی در مرحله‌ی فعلی پیش از سرنگونی جمهوری اسلامی تلاش و حضور دارند، در فردای سرنگونی انقلابی این رژیم نیز امر دادخواهی را می‌بایست به صورت وسیع‌تر به پیش ببرند. از همین تلاش‌هاست که دادخواهی معنا و عینیت خود را با سرنگونی و محاکمه‌ی عادلانه جنایتکاران رژیم به دست می‌آورد. در سند به روشنی می‌خوانیم:

«بنابراین برای نیروهای چپ، سوسیالیست و کمونیست، آکسیون‌ها و حرکت‌های افشاگرانه، جمع‌آوری اسناد جنایات رژیم و ثبت و ضبط آن‌ها جهت ارائه به دادگاه‌های مردمی، امری ضروری و دائمی است. با این حال، هرگونه دادخواهی، به‌ویژه وجه حقوقی آن پس از سرنگونی انقلابی رژیم جمهوری اسلامی ایران عینیت پیدا خواهد کرد.»

دادخواهی از چشم انداز اقتصادی

در سند تاکید می شود که درباره‌ی موضوع دادخواهی از چشم‌انداز اقتصادی، توافق عمومی در میان امضاکنندگان وجود ندارد. در جنبش دادخواهی ایران، باتوجه به اولویت‌های انسانی، اجتماعی و سیاسی در زمینه‌ی دادخواهی، چگونگی توان‌دهی مالی سرکوب‌گران و غارت‌گران دو رژیم شاه و جمهوری اسلامی به اندازه‌ی کافی بحث صورت نگرفته است. بدین خاطر نگارندگان سند مشترک، این مورد را به صورت «حق» و «در صورت تصمیم و خواست خانواده‌ی جان‌فشانان و جان‌باختگان و یا جان‌به‌دربردگان» در نظر گرفته‌اند که بخشی از توان مالی برگشت‌داده‌شده به اجتماع را برای توانبخشی جان‌به‌دربردگان — که صدمات جسمی و روانی بسیاری در اثر سرکوب، شکنجه و زندان دیده‌اند — اختصاص داده شود. نکته‌ی مهم‌تر برای مدافعان «پرداخت غرامت» این است که با چنین اقدام حمایت‌گرانه‌ای، تمام جامعه در قبال چنین اعمال شنیعی که از سوی حاکمان صورت گرفته، مسئولیت جمعی می‌پذیرد و پشتیبانی مادی و معنوی خود را

از جان‌به‌دربردگان و خانواده‌ی جان‌فشانان و جان‌باختگان
اعلام می‌کند.

یک جنبه‌ی بسیار مهم‌تر در مورد پرداخت غرامت اقتصادی از سوی جنایت‌کاران، در تجربه‌ی دوره‌ی آلمان نازی دیده شده که ثروت و توان‌مندی خانواده‌های نازی از طریق غارت و دزدی مخالفان به دست آمده است. خلع ید از آنان، بازپس‌گیری ثروت و منابع جامعه از سارقانی است که اینک از طریق ارث یا قوانین حقوقی دیگر ظاهر «مالکیتی قانونی» پیدا کرده‌اند و خانواده‌های نازی از طریق وکلای حرفه‌ای یا روابط پنهانی‌شان از بازپس‌دادن ثروت‌های غارت‌شده به صاحبانشان خودداری می‌کنند. ایده‌ی مدافعان سند در زمینه‌ی غرامت اقتصادی، بازپس‌گیری ثروت‌های غارت‌شده و شکل‌دهی به یک منبع مالی اقتصادی عمومی و نهادی تحت نظارت جامعه پس از تغییر حکومت جمهوری اسلامی است که این منابع را برای ایده‌ها و پروژه‌های بازسازی فرهنگی، اجتماعی و فردی سرکوب‌شدگان به کار ببرد. بخشی از این منابع، همان‌گونه که در بالا اشاره شد، بنا به صلاح‌دید و

تصمیم بازماندگان اعدام شدگان یا جان‌به‌دربرندگان، می‌تواند برای پرداخت تاوان به آنان اختصاص یابد، ولی موضوع پرداخت غرامت، تنها محدود به موضوع جبران غرامات از جنبه‌ی آسیب‌دیدگی فردی نیست، بلکه برای شکل‌دهی به نهاد یا نهادهایی است که بازسازی فرهنگی و اجتماعی جامعه علیه سرکوب‌گری و ریشه‌های آن را تقویت کند.

در مقابل، دیدگاهی در میان نویسندگان سند با پرداخت غرامت به منظور جبران آسیب‌دیدگی فردی یا خانوادگی، از این زاویه مخالفت می‌کند که نتیجه‌ی این کار از صحنه خارج ساختن جان‌به‌دربرندگان و بازماندگان از مبارزات سیاسی است. با پرداخت غرامت، روند بررسی سرکوب‌گری سیاسی و اجتماعی خاتمه‌یافته اعلام می‌شود و اهدافی که آن انسان‌ها به خاطرش شکنجه، زندان و یا اعدام شده بودند، پای‌مال شده و با پرداخت غرامت فردی، از ادامه‌ی کار و بحثی که جنبش دادخواهی بر آن تأکید دارد، یعنی تداوم امر دادخواهی در عرصه‌های مختلف، جلوگیری خواهد شد.

دادخواهی از چشم انداز حقوقی

رویکرد حقوقی به مسئله‌ی محاکمه عادلانه‌ی آمران و عاملان زندان، شکنجه و اعدام می‌پردازد که نه تنها در برگیرنده‌ی عوامل اجرایی، قاتلان مزدبگیر است، بلکه مهم‌تر، همه‌ی کسانی که از نظر سیاسی باید پاسخ‌گوی این جنایات باشند، یعنی رهبران حکومت ایران، را نیز در بر می‌گیرد. در این جا هدف نه تنها نقد و نفی سیستم حقوقی حاکم بر ایران، بلکه مجازات عاملان این جنایات اعلام می‌شود. از این منظر سیستم حقوقی‌ای که محکومیت تمامیت این رژیم را مد نظر نداشته باشد، نابسنده و عقیم است. چرا که در سیستم حقوقی حاکمان، خانواده‌ها و جان‌به‌دربدگان می‌بایست ثابت کنند که شکنجه‌گران‌شان مجرمند، در حالی که تقریباً هیچ شاهد ثالثی در دسترس نیست و شکنجه‌گران منکر اعمال خود می‌شوند و یا حتی خود را در نقش قربانی معرفی می‌کنند!

همان‌طور که ما در سرفصل طیف‌های کنونی در جنبش دادخواهی ایران، و گرایش نخست اشاره کردیم، زندانیان‌ها، شکنجه‌گران و سازمان‌دهندگان کشتار دست به تولید روایت‌های دروغین، و جعل فاکت‌هایی برای تعویض جای‌گاه مجرم و قربانی زده‌اند. حتی اگر این روند را در نظر نگیریم، اصل درستی که فرض بر بی‌گناهی انسان‌ها (**Presumption of innocence**) دارد، و کتمان حقیقت توسط شکنجه‌گران و آمران کشتارها، روند حقیقت‌یابی و اثبات جرایم آنان را به روندی پیچیده، طولانی و گاه ناممکن تبدیل می‌سازد. هسته‌ی مرکزی بحث در چشم‌انداز حقوقی، این است که در عین شناخت از ظرفیت‌های سیستم حقوقی موجود، قوانین حقوقی حاکم هم‌چون احکام ازلی و غیرقابل‌تغییر در نظر گرفته نشوند. به همین دلیل سرکوب‌شدگان، برای بیان خواسته‌های خود از لحاظ حقوقی می‌بایست کاری مداوم و درازمدت را دنبال کنند و ایده‌ها و معیارهای حقوقی متناسب با این پرونده‌های بغرنج را پیروانند.

در این رابطه شاید لازم باشد نگاهی به واژه‌ی «قربانی» داشته باشیم. در گفتمان حقوق بشری هیچ فرقی بین فردی که در یک سانحه‌ی اتومبیل یا یک حادثه‌ی طبیعی مانند زلزله، آسیب دیده با زندانی سیاسی که سال‌ها شکنجه و زندان را پشت سر گذاشته، وجود ندارد. از دیدگاه آنان همه‌ی این افراد «قربانی» هستند و همگی از آسیب‌دیدگی این رویدادها رنج می‌برند. نتیجه چنین برخوردی، سیاست‌زدایی از سرکوب‌های سیاسی و چهره‌زدایی از بازماندگان کشتارهاست. در این معنا، یک «قربانی» در موقعیتی نیست که خود نقش فعال ایفا کند. او نیاز به «کمک» دارد. این مشابه‌سازی بین جان‌به‌دربردگان از کشتارهای سیاسی و قربانیان یک حادثه‌ی طبیعی زمینه را برای رشد این دیدگاه فراهم می‌کند که «قربانی» کشتارها خود در موقعیتی نیست که نظر، ایده و نقشی فعال در مبارزه داشته باشد. بنابراین نهادهایی شکل می‌گیرند که به جای او مبارزه کنند و نقش او در حد «شاهد» کاهش می‌یابد. این همان دیدی است که زندانیان سیاسی جان‌به‌دربرده از کشتارهای حکومت ایران از همان سال‌های پس از کشتار دهه‌ی هشتاد میلادی با آن

مبارزه کرده‌اند که نقش آن‌ها را در حد گزارش‌دهنده کاهش می‌داد. برای نمونه، در مراسم و برنامه‌های بزرگ‌داشتی که در خارج از ایران امکان برگزاری می‌یافت، زندانی سیاسی سابق، فقط برای خاطره‌گویی از زندان اجازه‌ی صحبت می‌یافت. هم‌چون موضوع بحث غرامت فردی، در این‌جا نیز، این دیدگاه از جان‌به‌در بردگان، خانواده‌ها و بازماندگان می‌خواهد که به خانه‌ها برگردند و گروهی از متخصصان امور (خواه وکیل، دادستان و یا قاضی یا نهادهای بوروکراتیک حقوقی رایج) به عنوان نمایندگانشان امر دادخواهی را پی‌گیرند. نگارندگان سند، نظارت و حضور اجتماعی و گروه‌های وسیع سرکوب‌شدگان را تضمینی برای جلوگیری از بروکراتیزه شدن امر تداوم پیگیری‌های حقوقی می‌بینند.

دادخواهی از چشم‌انداز روان‌شناسی فردی و اجتماعی

تنظیم‌کنندگان سند، آسیب‌دیدگی‌های ناشی از سرکوب‌گری را در دو سطح فردی و اجتماعی مورد توجه قرار داده و نتایج

و عوارض سرکوب و سیستم سرکوب گر دولتی بر روان‌شناسی فردی و اجتماعی را مورد بررسی قرار می‌دهند. آسیب‌دیدگی حاد، حاصلِ روندِ سرکوبِ برنامه‌ریزی شده و سیستماتیکِ دولتی شناخته می‌شود. این، همان آسیب‌دیدگی اجتماعی است که اثراتش در فرد آشکار می‌شود. هدف این سرکوب و متعاقبش آسیب‌دیدگی ناشی از آن، تخریب حس تعلق فرد به جامعه و جلوگیری فعالیت‌های اجتماعی او از طریق رواج ترس، سکوت و ایجاد حس ناتوانی در فرد و جامعه، است. بنابراین، روشن‌گری که جزئی از روند دادخواهی است به عنوان قدمی اساسی در جهت بازسازی هویت فرد و جامعه‌ی آسیب‌دیده در نظر گرفته می‌شود. در واقع دادخواهی «دفاع از خود به تعویق افتاده!» تعریف می‌شود.

«دفاع در مقابل خشونت برنامه‌ریزی شده دولت‌ها، حق بی‌چون و چرای افراد جامعه است. دفاع از خود در مقابل هر تعرض، تجاوز و سرکوب، حق مسلم هر فرد است. آن کس که به دفاع از خود برمی‌خیزد درک مثبت‌تری از خود در

ذهن می‌پروراند. بنابراین مردمی که در دفاع از خود به پا می‌خیزند، درک مثبت‌تری از توانایی و هویت خویش دارند و همین درک را به نسل‌های بعدی نیز انتقال می‌دهند.»

دادخواهی و حقوق اساسی انسانی

بحث دادخواهی از چشم‌انداز رهایی‌بخش، گذاری از مباحث کلی به موضوعات مشخص دارد و در قلب مشخص‌ترین خواسته‌ی نگارندگان سند، «حق فرد انسان‌ها» قرار دارد. در این‌جا نیز دفاع از حقوق فردی از چشم‌انداز رهایی‌بخش تفاوت خود را با نگرش‌های نئولیبرالی آشکار می‌سازد. در سند با نقل قول از پاراگراف سوم پیش‌گفتار اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌خوانیم:

«انسان‌ها محق‌اند علیه ستم‌گری و سرکوب، قیام و خیزش را به عنوان آخرین وسیله‌ی ممکن علیه دولت‌های سرکوب‌گر و ظالم به کار گیرند.» این حق بشری هر فرد برای پی‌گیری

جنايات و دادخواهی است، حتی اگر تمامی نظم حاکم دولتهای سرکوب‌گر و نظم نوین جهانی انسان‌ها را به سکوت و پیروی از سیستم فرتوت خویش فراخوانند. بنابراین امضاکنندگان سند مشترک، حق خودشان می‌دانند که خود سخن‌گوی خواسته‌های خویش باشند و هیچ ارگان و یا نهاد دیگر را بدون تأییدشان به‌عنوان سخن‌گوی خواسته‌هاشان به رسمیت نشناسند.

جمع بندی

در نوشته‌ی کنونی تلاش کردیم با ترسیم شماتیک بحث‌های جاری جنبش دادخواهی در ایران، تجربه و نگاه معینی به این جنبش را به‌صورت فشرده توضیح دهیم. همان‌گونه که از ساختار عناوین و بحث‌های بخشی از زندانیان سیاسی چپ و بازماندگان از کشتارهای رژیم ایران آشکار است، این رویکرد، مسئله‌ی دادخواهی را به یک جنبه‌ی حقوقی یا غرامت اقتصادی و ... کاهش نمی‌دهد و نزدیک شدن به

خواست‌های جنبش دادخواهی را دگرگونی ریشه‌ای در سیستم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران می‌بیند.

تنظیم‌کنندگان سند، در بحث‌هایشان از طرح خواست‌های لحظه‌ای یا دوره‌ای خودداری کرده‌اند و بیش‌تر به سمت و سوی خواسته‌های جنبش دادخواهی از دیدگاهی استراتژیک پرداخته‌اند که آن را «چشم‌انداز رهایی‌بخش» می‌نامند. نویسندگان سند برای برنامه‌ی عملی چنین می‌نویسند:

«انتشار سند کنونی، محدودیت‌های جدی جنبش چپ انقلابی، و نیز ما را، در لحظه‌ی کنونی آشکار می‌سازد. بیان خواست‌های درازمدت و استراتژیک ما در این سند، پرسش‌های بعدی‌ای را مطرح می‌کند که بایستی در زمینه‌ی برنامه‌ی فعالیت‌های عملی و مبارزه برای آزادی همه‌ی زندانیان سیاسی در مبارزات روزمره‌ی ما، پاسخ‌هایی مشخص و عملی بیابند. این چالشی است که ما آگاهانه می‌پذیریم... نکته‌ی کلیدی تمام بحث‌های ارائه‌شده در سند کنونی، بر

هم‌بستگی مولفه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی در امر جنبش دادخواهی تاکید دارد. رهایی از چنین تاریخ خوفناک شکنجه، کشتار، سرکوب‌گری، بدون رهایی همه‌جانبه از تمام زنجیرهای بردگی سیستم حاکم موجود، فریبی برای آرام ساختن ماست. فریبی برای مهار کردن تمامی جنبش‌های طبقاتی و اجتماعی است که درهم شکستن نهادهای فرتوت سرمایه‌داری و فرارویی جامعه‌ای عاری از ستم طبقاتی، سیاسی و اقتصادی می‌کوشند.»

محورهای اصلی این خواست‌های درازمدت در زمینه‌های مختلف به قرار زیر هستند:

در زمینه‌ی طبقاتی، تاریخی و اجتماعی، خواست مرکزی سند پیوند زدن جنبش دادخواهی با جنبش سراسری برای رهایی طبقات اجتماعی از سیطره‌ی سرمایه و سرمایه‌داری است. به همین دلیل، این جنبش را درازمدت و با فراز و نشیب‌های بسیار ارزیابی می‌کند.

«در مورد کشتارها و سرکوب رژیم جمهوری اسلامی، کل اجتماع بایستی مسئولیت خود را آشکارا بپذیرد و این درد را به عنوان درد مشترک جامعه ایران، و زخم جمهوری اسلامی را بر پیکر همه اجتماع ببیند.

از وظایف روشن‌گری تاریخی، نشان دادن سیستم ارزشی دروغین و روشن ساختن چهره‌ی واقعی حکومت‌گران، نقش دولت، قوای قهریه‌ی رژیم و نیز همکاران تکنوکرات و بوروکرات آنان در درون ادارات و سلسله‌مراتب قدرت است. مبارزه‌ی فرهنگی علیه فرهنگ‌سازی حاکمان، تاریخ‌سازی‌های دروغین بخش دیگری از وظایف ما را در چشم‌انداز تاریخی-اجتماعی بیان می‌کند.»

در زمینه‌ی سیاسی، برهم‌پیوندی وضعیت داخلی و بین‌المللی و پیش‌برد سیاست اپوزیسیون فعال در ایران و هم‌بسته با مبارزات مردم دیگر کشورها در خاورمیانه تاکید می‌شود. با

این که تاریخ تنظیم سند به سال ۲۰۱۲ بازمی‌گردد، موضوعیت برخی مشکلات منطقه‌ی خاورمیانه و جهان هنوز اکتوئل هستند:

«در منطقه‌ای پر از مرتجعین که همگی برای نقض حقوق بشر، نقض حقوق بین‌الملل و بهره‌کشی از مردم منطقه از یک‌دیگر سبقت می‌گیرند؛ تنها چاره و امید بایستی آلترناتیو چپ و کمونیستی‌ای باشد که بر جدایی کامل دستگاه دین از دولت تأکید دارد، لغو سانسور و تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را در سرلوحه‌ی کارش قرار می‌دهد و بر منافع مردم منطقه در مقابل سلطه‌جویی امپریالیستی تأکید می‌کند. قواعد دیپلماسی بین‌الملل، از صلح و خلع سلاح منطقه‌ی خاورمیانه دفاع می‌کند و دوره‌ای از توسعه شتابان اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را برای رهایی مردم خاورمیانه از اسارت در فضای قرون وسطایی ضروری می‌داند. اپوزیسیون چپ، ضرورت است. بایستی بر حضور قوی، مستقل و فعال آن در سطح خاورمیانه تأکید کرد.»

در چنین مجموعه‌ای است که سند بر ضرورت سرنگونی قهری و انقلابی جمهوری اسلامی تاکید می‌کند. با این حال، همان‌گونه که اشاره شد در زمینه‌ی چشم‌انداز اقتصادی و چگونگی برخورد با منابع مالی غارت‌شده توسط سرکوب‌گران، سران و دست‌اندرکاران جمهوری اسلامی، بحث در درون سند باز است و ترکیب نهایی خود را نیافته است.

در زمینه‌ی حقوقی نیز، هم‌چنان ناروشنی‌های حقوقی وجود دارد که با توجه به بررسی انواع دادگاه‌های بین‌المللی، دادگاه‌های جزایی در چارچوب سیستم حقوقی دولت‌ها، دادگاه راسل و نیز دادگاه خلقی، بر نیاز به بررسی بیش‌تر راه‌کارهای حقوقی در سند تاکید شده است.

نویسندگان سند، در زمینه‌ی روان‌شناسی فردی و اجتماعی نیز راهی طولانی در پیش می‌بینند. در جامعه‌ی وسیع ایران، پس

از دهه‌ها سرکوب، اختناق و فشارهای اجتماعی و اقتصادی فراوان، گذر به یک جامعه‌ی سالم، نیاز به برنامه‌ریزی درازمدتی دارد که شرط نخست آن تغییر حکومت و سیستم اقتصادی-اجتماعی‌ای است که مسبب چنین نابسامانی‌هایی است. سند، توان‌مندسازی جامعه، و به‌ویژه جان‌به‌دردبرندگان، خانواده‌ها و بازماندگان از اعدام‌ها را بخشی از دستور کار جنبش دادخواهی می‌بیند.

باری، این سند، همان‌گونه که در آغاز نوشتیم، کار را به یک بررسی سترون حقوق بشری و نیز مجادله‌ی حقوقی فرونمی‌کاهد، و خواسته‌ها نیز با خواسته‌های جنبشی گسترده‌تر پیوند می‌خورد. این نوع نگریستن به موضوع، قابل تامل است، با توجه به این که هنوز وظایف میان‌مدت، برنامه‌ی عملی مشخص و دستور کار روزانه‌ی این جنبش از سوی نویسندگان سند تدقیق نشده است. با این حال، چنین رویکردی، در فضایی که تفسیر پراگماتیستی و تقلیل‌گرایانه در کشورهای مختلف مجموعاً نقش غالب را دارند، به برداشت ما، در خور توجه و بررسی جدی‌تری است.

ابتدالِ سیاست، سیاستِ ابتدال

کاظم کردوانی

- کسی که هیچ نقشی در حنبش به پاخاسته نداشته و در جریان پشتیبانی بزرگ خارج کشور نیز نه از بانیان بوده است نه از سازمان‌دهندگان به یک‌باره به میدان آمد و «مرجع» شد. اکنون گمان می‌کند از طرف مردم و کیل است.

یکی از بن‌مایه‌های بن‌بست کنونی سیاست در ایران درحقیقت غیبتِ دیرپایِ همین سیاست است؛ غیبت سیاست هم چون امری علمی، غیبتِ سیاست به‌عنوان امری جدی و در بطنِ خود شریف. و همین امر سبب بیماریِ دیرپایِ «سیاست» در ایران شده است و طیب‌نمایان این بیماری (و نه پزشکان دل‌سوز و وطن‌خواه) هم چیزی جز افزودن بر این بیماری و طولانی کردن عمر آن نکرده و نمی‌کنند.

یکی از آخرین نمودهای سر باز کردن این بیماری را در همین چند روز شاهد بوده و هستیم.

از پایان شهریور امسال با واقعه‌ی تلخ و هولناک ازدست‌رفتن جانِ مهسای ایران خیزش بزرگی سربرآورد که نه تنها ایران که جهان را تکان داد. در این مدت زنان و جوانان و مردان ایران با شجاعتی بی‌نظیر با نیروهای سرکوبِ حکومتِ انسان‌ستیزِ اسلامی جنگیدند و حماسه آفریدند. این خیزش بزرگ را نه تنها جریان‌های سیاسی شناخته شده به وجود نیاوردند که سهل است در آن نقشی نداشتند.

در خارج کشور نیز حرکت بزرگی در پشتیبانی از این شکل گرفت که نمونه‌های تظاهرات ۵۰ هزار نفری ایرانیان در تورنتو و ۸۰ هزار نفری در برلن نمادهای آن هستند.

در این سال‌های طولانی در خارج ایرانیان مقیم کشورهای گوناگون همواره از مبارزات مردم پشتیبانی کرده‌اند و در حدِ

خود کوشیده‌اند یاور آنان باشند اما این بار، حرکتِ پشتیبانی ایرانیان از جنبشِ «زن، زندگی، آزادی» از لونِ دیگری بود. افزون‌بر حرکتِ بزرگ و خودجوش یا سازمان‌یافته‌ی ایرانیان در ده‌ها و ده‌ها شهر و در کشورهای گوناگون، تظاهرات نمادین در تورنتو و برلن را باید به‌طورِ خاص، همان‌گونه که پیش‌ازاین نیز نوشته‌ام، قدردان خانواده‌های محترم جان‌باختگان فاجعه‌ی هواپیمای اوکراینی و سخن‌گوی آنان حامد اسماعیلیون باشیم. و یکی از زیباترین و غرورآفرین‌ترین ویژگی‌ این حرکات‌ها و تظاهرات‌ها و... همبستگی و اتحاد و یک‌دلی ایرانیان بود در پشتیبانی از مبارزان شجاع داخل و افشایِ بیش‌تر چهره‌ی سرکوب‌گرِ حکومتِ مرگ‌طلبِ اسلامی.

اما، همان بیماری‌یی که از آن سخن گفتیم این بار به شکل دیگری سر‌باز کرد. جریان و کسی که هیچ نقشی در «جنبش مهسا» نداشته است و در جریان پشتیبانی بزرگ خارج کشور نیز نه از بانیان بوده است نه از سازمان‌دهندگان به یک‌باره به کمک دو، سه شبکه‌ی تلویزیونی که می‌شناسیم

به میدان آمد و «مرجع» (!) شد، خودخوانده؛ و خواهان «وکالت»! برای صحبت با دولت‌های خارجی برای سرنگونی حکومت اسلامی و نجات ایران و مردم ایران! ازقرار از جنس همان گفت‌وگویی که با مک کین (سناتور خواهان بمباران ایران) انجام شد.

حق هرکس است که برای خود و نظر و طرحی که برای آینده‌ی ایران دارد مبارزه کرده و برای رسیدن به آینده‌ی مطلوب خویش کوشش کند. اما، این ماجرا چیز دیگری است. درواقع «بهترین» از این نمی‌شد دست به تفرقه در صف‌های هم‌دلانه‌ی ایرانیان زد و آن را ازهم پاشاند. و «بهترین» از این نمی‌شد به‌جای اندیشیدن عالمانه و دل‌سوزانه و وطن‌خواهانه برای آینده‌ی ایران و رایزنی برای یافتن و طرح ملی چندخواسته‌ی اصلی و مشترک همه‌ی مردم ایران، از همه جای ایران بی‌هیچ استثنایی، و ساختن زیربنای فکری و عملی رهبری جمعی مورد پذیرش اکثریت جامعه (و پیش از همه ایرانیان مقیم داخل) برای گذر از حکومت اسلامی، طرحی ابتر و ازپیش مرده را پیش کشید؛ آن هم تنها و تنها برای منفعت

خود و خانواده‌ی خود و جریان هواخواه خود؛ کوششی ناشیانه برای مصادره‌به‌مطلوب کردن جنبش داخل و حرکت‌های اعتراضی خارج کشور.

هرکسی هم به این سخره گرفتن مردم واکنش نشان داد با موج عظیم تهمت و ناسزا و تهدیدهای خطرناک هواخواهان ناسزاگوی به‌میدان فرستاده‌شد روبه‌رو شد. و طرفه آن‌که هرکسی این بازی خطرناکِ تفرقه‌افکنانه را نکوهش کرد متهم شد که می‌خواهد «تفرقه» بیاندازد میان مبارزان! دیگران را کودکان نابالغ پنداشتند و با پرخاش و ناسزا گفتند که «ایشان که دستِ هم‌کاری دراز کرده است! تفرقه نیاندازید و مرجعیت ایشان را بپذیرید و وکالت بدهید!» دوستان، فعالان پهنه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی ایران، نمی‌گوییم که از چنین بازی خطرناک تفرقه‌انگیزی ناراحت نباشید و یا... اما، این بازی تماشایی است! به فکرِ کار اساسی باشیم که چیزی جز کوشش برای علاج این بیماری نیست. تا از این دنیایِ «ابتدالِ سیاست یا سیاستِ ابتدال» رها نشویم از چنین پی‌آمدهایی خلاصی نخواهیم داشت!

بازگشت دیالکتیک طبیعت

جان بلامی فاستر

ترجمه‌ی רוژان مظفری و هومن کاسبی

مبارزه برای آزادی به‌مثابه ضرورت

این مقاله متن سخنرانی یادمان دویچر در سال ۲۰۲۰ است که برنده‌ی جایزه‌ی یادمان آیزاک و تامارا دویچر هر ساله ایراد می‌کند؛ جایزه‌ای که در سال ۲۰۲۰ برای کتاب بازگشت طبیعت: سوسیالیسم و بوم‌شناسی (انتشارات مانتلی ریویو، ۲۰۲۰) به جان بلامی فاستر اهدا شد. این سخنرانی برای اولین بار در نشریه‌ی ماتریالیسم تاریخی ۳۰، شماره‌ی ۲ (۲۰۲۲): صص. ۲۸-۳ به انتشار رسید. این مقاله با موافقت ماتریالیسم تاریخی و ناشرشان بریل برای انتشار آن در مانتلی ریویو بازبینی شده است.

فرض بنیادین مارکسیسم این است که با تغییر شرایط مادی، ایده‌های ما در مورد جهانی که در آن زندگی می‌کنیم نیز دستخوش تغییر می‌شود. امروزه شاهد دگرگونی گسترده‌ای در روابط جامعه‌ی بشری با جهان طبیعی-فیزیکی هستیم، جهانی که جامعه بخشی از آن است. جلوه‌ی این دگرگونی را در پیدایش دورانی می‌توان دید که امروزه در تاریخ زمین‌شناسی از آن به‌عنوان دوران آنتروپوسن یاد می‌شود و طی آن بشریت به نیروی اصلی در تغییر نظام سیاره‌ی زمین تبدیل شده است. یک «شکاف انسان‌زاد» برخاسته از نظام سرمایه‌داری در چرخه‌های زیستی-جغرافیایی-شیمیایی زمین اینک تهدید به نابودی این سیاره می‌کند که خانه‌ای امن برای بشریت و گونه‌های بی‌شمار دیگری است که روی آن زندگی می‌کنند؛ اتفاقی که نه قرن‌ها بلکه طی چندین دهه روی می‌دهد. این قضیه لزوماً مستلزم درک دیالکتیکی تری از رابطه‌ی بشریت با چیزی است که کارل مارکس «متابولیسم جهانی طبیعت» می‌نامید. مسئله امروز صرفاً درک جهان نیست، بلکه تغییر آن است قبل از این که خیلی دیر شود.

با توجه به اینکه مارکسیسم از زمان شکل‌گیری آن در اواسط قرن نوزدهم مبنای اصلی نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری بوده است، طبیعتاً می‌توان انتظار داشت که در نقد بوم‌شناختی سرمایه‌داری پیشگام شود. اما درحالی‌که می‌توان گفت ماتریالیست‌های تاریخی و سوسیالیست‌ها به‌طور گسترده‌تر نقشی پیشرو و سازنده در بسط و گسترش نقد بوم‌شناختی -به‌ویژه در علوم- ایفا کرده‌اند، مشارکت‌های کلیدی در حوزه‌ی بوم‌شناسی سوسیالیستی اصولاً در بریتانیا خارج از گرایش‌های اصلی صورت گرفت که مارکسیسم قرن بیستم را در کل تعریف می‌کردند. از دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، شکاف عمیقی در نظریه‌ی مارکسی پدید آمد که مانع از تکوین دیدگاه بوم‌شناختی منسجمی در جناح چپ شد. جزم‌اندیشی تفکر رسمی شوروی تا اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ در یک‌سوی این شکاف در رویکرد آن به موضوع دیالکتیک طبیعت و ماتریالیسم دیالکتیکی به‌طور کلی‌تر، همتای خود را در طرف دیگر با رد قاطعانه‌ی دیالکتیک طبیعت و برداشت ماتریالیستی از طبیعت از سوی مارکسیسم غربی یافت.

بنابراین، صحبت از «بازگشت دیالکتیک طبیعت: مبارزه برای آزادی به مثابه ضرورت» به معنای فراروی از تناقضات اصلی بازدارنده‌ی تدوین نقد بوم‌شناختی مارکسی یکپارچه در زمان ماست بر اساس ماتریالیسم تاریخی کلاسیک و طبیعت‌گرایی دیالکتیکی که در بریتانیا در دوره‌ی بین دو جنگ پدیدار شد.

۱. مارکسیسم پسالوکاچی و نقد دیالکتیک طبیعت

تقریباً یک قرن پیش، پس از انتشار کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاچ در سال ۱۹۲۳، تغییر عمده‌ای در اندیشه‌ی مارکسی رخ داد و آن چیزی به وجود آمد که امروز به‌عنوان سنت فلسفی مارکسیستی غربی شناخته می‌شود، اما می‌توان از آن به‌طور دقیق‌تر به‌عنوان «مارکسیسم پسالوکاچی» یاد کرد. لوکاچ دیالکتیک هگلی را به کار گرفت تا استدلال کند که پرولتاریا سوژه-ابژه‌ی همسان تاریخ است. این بحث انسجام فلسفی جدیدی به مارکسیسم

می‌بخشد و درعین حال تفکر دیالکتیکی را برحسب تمامیت و میانجی‌گری بازتعریف می‌کند.

باوجوداین، آنچه به ویژگی تعیین‌کننده‌ی مارکسیسم غربی تبدیل می‌شد، این بود که لوکاخ مطابق با سنت نوکانتی، انگاره‌ی خود فریدریش انگلس از دیالکتیک طبیعت را رد کرد، بر اساس این ادعا که انگلس از «راهنمایی اشتباه هگل» پیروی کرده است تا در طبیعت خارجی، دیالکتیک را کاملاً عملیاتی ببیند. لوکاخ این اصل جیامباتیستا ویکو را به کار بست که ما می‌توانیم تاریخ (قلمرو گذرا) را درک کنیم، زیرا «آن را ساخته‌ایم» و بنابراین می‌توان گفت که انعکاس‌پذیری دیالکتیکی در همه‌ی این‌گونه موقعیت‌ها کاربرد دارد. برعکس، طبق همین منطق نمی‌توانیم طبیعت (قلمرو ناگذرا) را به همان معنا به‌صورت دیالکتیکی درک کنیم، زیرا فاقد سوژه است.

هم‌زمان باید توجه داشت که لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی قاطعانه دیالکتیک طبیعت را رد نکرد و در عوض مانند خود انگلس این مفهوم را پذیرفت که طبیعت «دیالکتیک صرفاً عینی» دارد که «نظاره‌گر وارسته» می‌تواند آن را ادراک کند. سپس این دیالکتیک را می‌توان زیربنای دیالکتیک عالی‌تر سوژه-ابژه‌ی تاریخی در عمل اجتماعی انسان‌ها دانست. به‌این ترتیب، لوکاچ به تبعیت از انگلس در این زمینه، سلسله‌مراتبی از دیالکتیک‌ها را در نظر گرفت که از دیالکتیک صرفاً عینی تا دیالکتیک سوژه-ابژه‌ی همسان تاریخ امتداد می‌یابد. علاوه بر این، لوکاچ در آثار بعدی‌اش و اول‌ازهمه دست‌نوشته‌ی دنباله‌روی که فقط چند سال بعد از تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشت، به مدافع جدی دیالکتیک طبیعت و جامعه تبدیل شد که ریشه در نظریه‌ی متابولیسم اجتماعی مارکس دارد.

با این حال، مارکسیست‌های پس‌الوکاچی، طرد قاطع دیالکتیک طبیعت را اصل تعیین‌کننده‌ی مارکسیسم غربی و حتی اندیشه‌ی خود مارکس در نظر گرفتند. انگلس به‌این ترتیب از

مارکس جدا شد. همان‌طور که ژان پل سارتر نوشته است: «در دنیای تاریخی و اجتماعی ... واقعاً عقل دیالکتیکی وجود دارد؛ انگلس با انتقال این دیالکتیک به جهان «طبیعی» و نگاهت اجباری‌اش در آنجا، آن را از عقلانیت عاری کرد به این معنا که دیگر دیالکتیکی وجود نداشت که انسان با تولید خودش تولید کند و آن نیز به نوبه‌ی خود انسان را تولید کند؛ فقط قانون حادثی وجود داشت که هیچ‌چیز نمی‌توان درباره‌ی آن گفت مگر این‌که چنین است و لاغیر». این انتقاد شانه‌به‌شانه‌ی خصومت با ماتریالیسم و واقع‌گرایی علمی، به معنای رد برداشت ماتریالیستی از طبیعت و فاصله گرفتن از دستاوردهای علمی، پیش می‌رفت. بنابراین تحلیل جدی بوم‌شناختی در سنت فلسفی مارکسیسم غربی غایب بود.

اگرچه انتقاد معروف از «تسلط بر طبیعت» در آثار ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت دیده می‌شد، اما هرگز از نقد علم روشنگری پا فراتر نگذاشت و فقط در پایانی بدبینانه به ضرورت ناگزیر آن تن درداد. برخورد هربرت مارکوزه با «شورش طبیعت» در ضدانقلاب و

شورش از مفهوم تسلط (و آلودگی) «کیفیات زیبایی‌شناختی حسانی» طبیعت به‌مثابه وسیله‌ای برای سلطه بر بشریت و نیاز به شورش زیست‌محیطی در واکنش به آن، فراتر نمی‌رود. در واقع، وقتی هم برداشت ماتریالیستی از طبیعت و هم دیالکتیک طبیعت انکار شده باشند، هیچ تحلیل معناداری از جامعه-طبیعت ممکن نیست و نظریه‌ی مارکسیستی فاقد تحلیل واقع‌گرا-انتقادی دیالکتیکی‌ای به‌جا می‌ماند که نقد بوم‌شناختی بر اساس آن صورت گیرد. در بهترین حالت در گفتمان فلسفی مارکسیست غربی، رابطه‌ی انسان با طبیعت به فناوری تقلیل می‌یافت و سپس به‌عنوان فتیشیسم پوزیتیویستی تکنیک که از مسئله‌ی گسترده‌تر جهان طبیعی و رابطه‌ی اجتماعی-انسانی در آن جدا شده بود، در معرض نقد قرار می‌گرفت.

آنچه در چنین رویکرد تک‌ساحتی غایب بود، هرگونه تصویری از خود طبیعت به‌مثابه قدرتی فعال بود. همان‌طور که روی باسکار در انتقاد از این‌گرایش‌های مارکسیسم غربی نوشت: «مارکسیست‌ها [منظور فیلسوفان مارکسیست غربی است] ... در اکثر موارد تنها یک بخش را از رابطه‌ی

طبیعت-جامعه در نظر گرفته‌اند، یعنی فناوری و توصیف شیوه‌ای که انسان‌ها طبیعت را تصاحب می‌کنند؛ و عملاً روش‌هایی را نادیده می‌گیرند (که ظاهراً در بوم‌شناسی، زیست‌شناسی اجتماعی و غیره مطالعه می‌شود) که طبیعت به عبارتی انسان‌ها را از نو تصاحب می‌کند».

با این حال، نحله‌ای قدرتمند از دیالکتیک بوم‌شناختی و ماتریالیسم انتقادی و غیرمکانیکی در علوم طبیعی در جزایر بریتانیا تداوم پیدا کرد که تطور یافته از سنتی بود که هم به مارکس و هم به چارلز داروین تکیه می‌کرد و بعداً وارث بوم‌شناسی شوروی انقلابی اولیه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد. همین «بنیان دوم» تفکر مارکسیستی درون علوم طبیعی که در غرب، به‌ویژه در بریتانیا، باقی ماند و به خود مارکس و انگلس باز می‌گشت، نقش سازنده‌ای در بسط و گسترش نقد بوم‌شناختی ایفا کرد و داستان اصلی روایت‌شده در بازگشت طبیعت را تشکیل داد.

۲. از بوم‌شناسی مارکس تا بازگشت طبیعت

حوزه‌ی اصلی تحقیق در بازگشت طبیعت، مسئله‌ی ارتباطات متقابل ارگانیک بین سوسیالیسم و بوم‌شناسی است که در قرن پس از مرگ داروین و مارکس به ترتیب در سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۸۳ پدیدار شد و به‌ویژه بر تحولات بریتانیا و ایالات متحده تمرکز داشت. این کتاب از رشته‌ای پیروی می‌کند که بیست سال قبل در کتابم به نام بوم‌شناسی مارکس ایجاد شده بود. آن اثر بیشتر به‌واسطه‌ی توضیح نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس شناخته شده است. اما هدف واقعی کتاب توضیح این مسئله بود که ماتریالیسم مارکس چگونه رشد یافته و به رویارویی مارکس در رساله‌ی دکترایش با فلسفه‌ی ماتریالیستی کهن اپیکور برمی‌گردد. استدلال می‌شد که دیدگاه بوم‌شناختی مارکس به‌عنوان همتای درک او از برداشت ماتریالیستی از طبیعت که زیربنای برداشت ماتریالیستی از تاریخ است، تکوین یافته بود.

دیدگاه ماتریالیستی تمام و کمال، مانند آنچه مارکس بسط داد، دارای سه جنبه است: (۱) ماتریالیسم هستی‌شناختی بر اساس فیزیکی واقعیت مستقل از اندیشه و وجود انسان تمرکز دارد که خود گونه‌ی انسانی از آن پدید آمده است؛ (۲) ماتریالیسم معرفت‌شناختی به بهترین نحو به‌عنوان ماتریالیسم واقع‌گرا-انتقادی دیالکتیکی شناخته می‌شود؛ و (۳) ماتریالیسم عملی با تمرکز بر پراکسیس انسانی و مبنای آن در کار. از آنجا که مارکس و انگلس ماتریالیسم مکانیکی یا متافیزیکی را رد کردند، ماتریالیسم آن‌ها در هر سه جنبه ضرورتاً دیالکتیکی بود: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و عمل. نزد مارکس، ماتریالیسم ارتباط نزدیکی با فناپذیری («مرگ جاودانه») داشت که درباره‌ی تمام موجودات قابل‌اطلاق است و جهان مادی را تعریف می‌کند. در این دیدگاه که از ماتریالیسم یونان باستان برگرفته شده است، هیچ از هیچ به وجود می‌آید و هیچ که نابود می‌شود به هیچ تقلیل می‌یابد. جهان اجتماعی انسان‌ها در برداشت مارکس، به معنای ماتریالیسم اپیکوری، شکل یا سطح نوظهوری از سازمان‌دهی در جهان طبیعی-مادی بود. انرژی (ماده و حرکت)، تغییر،

حدوث، ظهور مجموعه‌ها یا اشکال سازمانی جدید، همگی جهان فیزیکی-طبیعی را مشخص می‌کنند که می‌توان برحسب خودش و به‌عنوان فرایند تاریخ طبیعی توضیح داد. تحلیل مارکس از ابتدا ریشه در نظریه‌ی تطوری داشت که نظریه‌ی انتخاب طبیعی داروین نقطه‌ی اوج آن در قرن نوزدهم بود.

مارکس در نقد اقتصاد سیاسی خود به این دیدگاه ماتریالیستی کلی، برداشت بوم‌شناختی سه‌گانه را افزود از: (۱) متابولیسم جهانی طبیعت؛ (۲) متابولیسم اجتماعی (یا رابطه‌ی خاص انسان با طبیعت از طریق فرایند کار و تولید)؛ و (۳) شکاف متابولیک (بازنمود تخریب بوم‌شناختی که وقتی متابولیسم اجتماعی در تعارض با متابولیسم جهانی طبیعت قرار می‌گیرد، به دنبال می‌آید). بنابراین، فرایند کار و تولید نه تنها کلید فهم شیوه‌ی تولید در شکل تاریخی معینی از جامعه بود، بلکه رابطه‌ی انسان با طبیعت و در نتیجه روابط اجتماعی-بوم‌شناختی را نیز نشان می‌داد. نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس که برای اولین بار در پس‌زمینه‌ی شکاف در چرخه‌ی مواد مغذی خاک ناشی از حمل‌ونقل مواد غذایی و فیبر به مراکز شهری

جدید تدوین شد -مراکزی که مواد مغذی ضروری مانند نیتروژن، فسفر و پتاسیم به جای بازگشت به خاک، نهایتاً موجب آلودگی شدند- پیشرفته ترین تلاش در زمان او برای به تصویر کشیدن رابطه ی انسان و بوم شناسی به شمار می آمد. تمام تفکر بوم شناختی متعاقب آن تا نظریه ی بوم سازگان (اکوسیستم) و تحلیل نظام سیاره ی زمین، در همین رویکرد اساسی با تمرکز بر متابولیسم ریشه داشته اند.

با وجود این، بحث بوم شناسی مارکس داستان نقش سازنده ای را که متفکران سوسیالیست پس از مارکس در پیدایش بوم شناسی ایفا کرده بودند، عمدتاً ناگفته گذاشت. علاوه بر این، موضوع بحث برانگیز دیالکتیک طبیعت باقی ماند که به ویژه مرتبط با انگلس بود. قرار بود این مسائل در کتاب بازگشت طبیعت مطرح شوند. اگرچه بوم شناسی مارکس تلاشی سراسر برای نشان دادن دیدگاه های ماتریالیستی و بوم شناختی مارکس بود، اما داستانی که در بازگشت طبیعت بیان شد بسیار پیچیده تر بود، به ویژه به این دلیل که باید از تقسیم بندی های خاصی درون خود مارکسیسم تجاوز می کرد.

در اینجا باید درک کنیم که رده هم‌زمان برداشت ماتریالیستی از طبیعت و دیالکتیک طبیعت درون مارکسیسم غربی، میراث سنت نوکانتی بود که در فلسفه‌ی آلمانی و تاریخ ماتریالیسم اثر فریدریش لانگ در سال ۱۸۶۵ ریشه داشت. لانگ کوشید از مفهوم نومن کانت یا شیء فی‌نفسه‌ی نشناختنی به‌عنوان مبنایی برای تخریب ماتریالیسم استفاده کند، دیدگاهی که نوکانتی‌های بعدی از راه‌های پیچیده‌تری پیش بردند. با ظهور نوکانتیسم، معرفت‌شناسی با کنار زدن هستی‌شناسی جایگاه غالب خود در فلسفه را اشغال کرد و جایگزین منطق دیالکتیکی مرتبط با گ. و. ف. هگل نیز شد. ایده‌های ماتریالیستی و علوم طبیعی ذاتاً پوزیتیویستی تلقی می‌شدند. دوباره فضا برای مذهب و فلسفه‌ی ایدئالیستی از طریق نومن کانتی یا اشیای فی‌نفسه باز شد. همان‌طور که مارکس و انگلس خاطر نشان کردند، دیدگاه‌های ثنویت‌گرا و لاداری دانشمندان بریتانیایی مانند توماس هاکسلی و جان تیندال ارتباط نزدیکی با این موضوع داشتند.

مارکس در مخالفت با ثنویت‌گرایی نوکانتی لانگ که هم ماتریالیسم و هم دیالکتیک هگلی را رد می‌کرد، با جسارت پاسخ داد: «لانگ به اندازه‌ی کافی ساده‌لوح است که بگوید من در ماده‌ی تجربی «با آزادی نادری حرکت می‌کنم». او کوچک‌ترین تصویری ندارد که این «حرکت آزاد در ماده» چیزی نیست جز تعییری برای روش مواجهه با ماده - یعنی همان روش دیالکتیکی». به همین ترتیب، مارکس در سرمایه می‌نویسد: «مبانی روش دیالکتیکی من نه تنها متفاوت با روش هگلی است، بلکه دقیقاً در جهت عکس آن است ... برای من ... ایدئال چیزی نیست جز جهان مادی که در ذهن انسان بازتاب یافته و به اشکال اندیشه ترجمه شده است».

مارکس در اشاره به بازتاب «جهان مادی در ذهن انسان» هیچ تصور ساده‌انگارانه‌ای از بازتاب آینه‌ای در ذهن نداشت، بلکه برداشتی دیالکتیکی از بازتاب (و انعکاس‌پذیری) و برداشتی موقعیت‌مند از دانش داشت که در آن عقل و هر دو عاملیت عینی و ذهنی درون واقعیت تاریخی همیشه در حال تغییری نقش اصلی را ایفا می‌کنند. بنابراین، موضع مارکس در عین

واقع گرا بودن، شکلی از «واقع گرایی انتقادی دیالکتیکی» بود. همان طور که باسکار توضیح داده است، «روش [دیالکتیکی مارکس] گرچه طبیعت گرا و تجربی است اما پوزیتیویستی نیست، بلکه بیشتر واقع گرا است ... دیالکتیک معرفت‌شناختی مارکس [واقع گرایی انتقادی او] وی را به دیالکتیک هستی‌شناختی مشخصی [ماتریالیستی] و دیالکتیک رابطه‌ای مشروطی [تاریخی] نیز متعهد می‌کند».

از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی کلاسیک، دیالکتیک طبیعت را می‌توان بخشی از سلسله‌مراتب دیالکتیکی دانست. بنابراین، آنچه مارکس در سرمایه «مبانی» می‌نامید، به معنای جهان مادی است که با حرکت، حدوث، تغییر و تطور مشخص می‌شود: دیالکتیک به مثابه فرایند مادی. در اینجا محوریت با این مفهوم است که طبیعت (جدا از انسان‌ها) می‌توان گفت در اثرات نوظهور و حادث فرایندهای چندگانه‌اش نوعی عاملیت دارد، حتی اگر این عاملیت ناخودآگاه باشد. در سطح اجتماعی، دیالکتیک را می‌توان برحسب آگاهی و عمل انسانی دید، قلمرو سوژه-ابژه‌ی همسان قلمرو انسانی-تاریخی که به

معنای جامعه‌ی بشری به‌عنوان شکل نوظهوری از طبیعت است. قلمرو انسانی-اجتماعی در شکل بیگانه‌شده‌اش در سرمایه‌داری اغلب مستقل از جهان مادی طبیعت یا حتی کاملاً مسلط بر آن به نظر می‌آید - گرچه این اشتباه است. بین این دو قلمرو انتزاعی، یعنی دیالکتیک صرفاً عینی و دیالکتیک صرفاً ذهنی، قلمرو میانجی‌کار و تولید انسانی قرار دارد، یعنی دیالکتیک طبیعت و جامعه (آنچه لوکاخ «هستی‌شناسی هستنده‌ی اجتماعی» می‌نامید) برخاسته از عمل و پراتیک که کلید دیالکتیک ماتریالیستی از نظر مارکس است.

مارکس دو راه اساسی برای نگاه کردن به میانجی‌گری بین طبیعت و جامعه از طریق تولید (که از نظر او، در گسترده‌ترین معنای آن، هرگونه تصاحب انسانی طبیعت و در نتیجه تمام فعالیت‌های مادی به حساب می‌آید) به ما می‌دهد. در یکی از این مسیرها (که بیشتر در نوشته‌های اولیه‌ی او به چشم می‌خورد، اما در آثار بعدی‌اش مانند یادداشت‌هایی درباره‌ی آدولف واگنر، نوشته‌شده در سال‌های ۱۸۷۹-۱۸۸۰، نیز مشهود است) رابطه‌ی انسان با متابولیسم جهانی طبیعت

برحسب تعامل حسانی انسان با طبیعت دیده می‌شود که در فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی با زیبایی‌شناسی گره‌خورده است، اما مارکس آن را به تولید نیز پیوند داد. دومین راه، نظریه‌ی او درباره‌ی فرایند کار و تولید به‌مثابه متابولیسم اجتماعی بین انسان‌ها و طبیعت است که رابطه‌ی فعال انسان‌ها با کره‌ی زمین را بازنمایی می‌کند. از نظر مارکس، ما می‌توانیم جهان را بشناسیم، از جمله تا حد قابل‌توجهی قلمرو ناگذرا فراسوی سوژه‌ی انسانی، زیرا از طریق تولید و وجود حسانی خود بخشی از آن هستیم و در بستری مشروط به قوانین طبیعت زندگی می‌کنیم، البته به شکلی نوظهور که قوانین تاریخی نیز در آن از طریق شیوه‌های خاص تولید، وجود انسان را مشروط می‌کنند و میانجی میان طبیعت و بشریت می‌شوند. انگلس بعداً همسو با مارکس، نقش ریاضیات و آزمایش‌های علمی را به این می‌افزاید به‌عنوان راه‌هایی که بشریت از طریق آن‌ها به‌صورت دیالکتیکی به قلمرو وسیع‌تر «صرفاً عینی» متصل می‌شود و از روش‌های استنباط علمی که در اصل از رابطه‌ی مادی انسان با طبیعت نشأت گرفته‌اند، استفاده می‌کند.

در اصل، درحالی که نوکانتیسم درون تقسیم قاطعی بین سوژه‌ی انسانی و جهان طبیعی عینی -بین پدیده‌ها و نومن‌ها- ریشه داشت، ورطه‌ای که نمی‌توان از آن فرارفت، دیالکتیک ماتریالیستی مارکسی بر وجود جسمانی انسان در دنیای فیزیکی، در بستری از ظهور یا سطوح یکپارچه، مبتنی بود. در اینجا ثنویت بین بشریت و طبیعت فرض بنیادینی نبود، بلکه نتیجه‌ی آگاهی از خودبیگانه که ریشه در نظامی از خودبیگانه داشت، تلقی می‌شد. ما می‌توانیم طبیعت را بشناسیم، همان‌طور که انگلس در دیالکتیک طبیعت می‌نویسد، زیرا «با گوشت، خون و مغزمان متعلق به طبیعت هستیم و در بطن آن وجود داریم».

۳. دیالکتیک طبیعت و خلق بوم‌شناسی

بازگشت طبیعت، در ادامه از نقطه‌ای که بوم‌شناسی مارکس به آن رسیده بود، بار مضاعفی بر دوش داشت. روایت تاریخی به توضیح راه‌های مختلفی می‌پرداخت که سنت تحلیل

بوم‌شناختی سوسیالیستی درون هنر و علم پدید آمده و از جهات مختلف بر نقد بوم‌شناختی جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر در قرن پس از مرگ داروین و مارکس تا ظهور جنبش مدرن محیط‌زیست گرا مسلط شده بود. اما در سطحی عمیق‌تر و نظری‌تر، بازگشت طبیعت به شیوه‌هایی نیز توجه داشت که دیالکتیک ماتریالیستی طبیعت، اغلب در ترکیب با سنت‌های دیگر مانند رمانتیسیسم رادیکال و نظریه‌ی تطور داروینی، سیر تکوین بوم‌شناسی مدرن را بر اساس بصیرت‌های متفکران سوسیالیست راه می‌برد. در اینجا می‌توان تصور کرد که مفهوم دیالکتیک طبیعت در اشکال مختلف آن - علی‌رغم رد قاطعانه‌ی آن توسط مارکسیست‌های پسالوکاچی - نقش اساسی در فرایند کشف و نقد بوم‌شناختی ایفا می‌کند.

زیبایی‌شناسی دیالکتیکی و همچنین برداشت دیالکتیکی از کار را می‌توان زیربنای درک ویلیام موریس از روابط طبیعت-جامعه دانست. برداشت‌های دیالکتیکی همچنین بر ماتریالیسم تطوری و بوم‌شناختی‌ای. ری. لنکستر تأثیر گذاشتند. اما رشته‌ی دیالکتیک طبیعت تنها زمانی کاملاً وارد

روایت بازگشت طبیعت می‌شود که به کار انگلس توجه شود. از بسیاری جهات، این ادعای معروف انگلس که «طبیعت اثبات دیالکتیک است» کلید اصلی است، منوط به اینکه منظور او از این گزاره را به زبان امروزی تری بفهمیم با گفتن «بوم‌شناسی اثبات دیالکتیک است».

اگرچه انگلس برای اتخاذ دیدگاه خام «بازتاب‌گرا» به دانش به شدت مورد انتقاد متفکران متعددی قرار گرفته است، اما واریسی دقیق آثار او نشان می‌دهد که چنین ادعایی در چارچوب استدلال‌های واقعی او به وضوح نادرست است. تقریباً همیشه وقتی انگلس به «بازتاب» اشاره می‌کند، فوراً برمی‌گردد و نشان می‌دهد که آنچه ما به‌طور عینی مشروط به دنیای مادی اطراف‌مان (که بخشی از آن هستیم) ادراک می‌کنیم نه صرفاً نتیجه‌ی شرایط بیرون از خودمان، بلکه همچنین فراورده‌ی نقش فعال ما در تغییر دنیای اطرافمان و درک ما از آن از طریق عقل خودآگاه‌مان است. قواعد دخالت علمی، منطق، ریاضیات، آزمایش‌های علمی و مدل‌سازی ما، همه ریشه در اصولی دارند که از کار و تولید

انسانی نشأت می گیرند؛ یعنی رابطه‌ی متابولیک ما با جهان در کل. «بازتاب» آن‌طور که مارکس و انگلس از آن استفاده می کنند - که همواره دلالت بر انعکاس‌پذیری دارد و به معنای هگلی و دیالکتیکی آن به کار می‌رود - ماهیتاً هر چیزی است جز پوزیتیویستی.

به همین ترتیب، انگلس در نسبت دادن عاملیت و بنابراین روابط دیالکتیکی از نوع «صرفاً عینی» به خود طبیعت، این کار را به طریقی انجام می‌دهد که بر روابط دوسویه، انعکاس‌پذیری، تغییر، حدوث، توسعه، جاذبه و -دافعه (تناقض) و ظهور (یا سطوح یکپارچه) درون خود طبیعت تأکید می‌کند، با تکیه بر مفهوم پیچیده‌ی «تعیین‌های بازتابی» هگل از بخش «آموزه‌ی ذات» در منطق او. هدف این است که روابط فعال، نظام‌مند و غیرمکانیکی‌ای نشان داده شوند که جهان طبیعی را تشکیل می‌دهند، جهانی که تطور (به گسترده‌ترین معنای کلمه) از آن سرچشمه می‌گیرد و خود بشریت از آن پدیدار می‌شود. برای انگلس و نیز برای مارکس، درک ما از موقعیت خودمان در طبیعت و متابولیسم

ما با متابولیسم جهانی طبیعت، سرنخ‌های اساسی را برای درک خصوصیات و اصول فیزیکی به ما می‌دهد که ورای خودمان امتداد می‌یابند. در این راستا، انگلس از نسبت دادن نوعی عاملیت به طبیعت و خود جهان مادی در گسترده‌ترین معنای آن که در حرکت است و از «استحالی انرژی» تشکیل می‌شود، ابایی ندارد.

سه «قانون» معروف دیالکتیک طبیعت انگلس که اکنون بهتر به عنوان اصول هستی‌شناختی بنیادین شناخته می‌شوند، کاملاً این دیدگاه را جلوه‌گر می‌سازند. قانون اول یا استحالی‌کمیت به کیفیت و بالعکس، اینک در علوم طبیعی به عنوان «انتقال فاز» (یا «اثر آستانه») شناخته می‌شود و هایمن لوی ریاضی‌دان مارکسیست دقیقاً به همان شکل توضیح داده است. این قانون را می‌توان ارجاع به پدیده‌ی عام سطوح یکپارچه یا ظهور مجموعه‌ها و اشکال سازمانی جدید در جهان مادی دانست، دیدگاهی که در تضاد مستقیم با رویکردهای تقلیل‌گرا به طبیعت قرار دارد و به سلسله‌مراتبی از قوانین

طبیعی، محصول تطور، دگرگونی و تغییر، منجر می‌شود. چنین تحلیلی امروزه برای کل علم ضروری است.

انگاره‌ی وحدت/همسانی اضداد، یا آنچه لوکاچ به تأسی از هگل «همسانی همسانی و ناهمسانی» می‌نامید که چنین نقش بزرگی در دیالکتیک مارکسی ایفا کرده است، به هدف واژگونی مفاهیم ثبوت، ثنویت، تقلیل‌گرایی و مکانیسم بود، با تمرکز بر تناقضات و حلقه‌های بازخوردی که باعث تغییرات دگرگون‌کننده می‌شوند.

سپس بر این اساس می‌توان به سومین اصل هستی‌شناختی اشاره کرد که طبق آن ظهور را می‌توان نتیجه‌ی تناقضاتی («توسعه‌ی ناسازگار عناصر مختلف درون رابطه‌ای یکسان») دانست که از تغییرات مادی-تاریخی برمی‌خیزند و به «نفی نفی»، عبارتی رایج در هگل، مارکس و انگلس، منجر می‌شوند. در نسخه‌ی مارکسی، این عبارت نشان از راهی دارد که گذشته از آن طریق در توسعه‌ی مادی-تاریخی میان حال

و آینده میانجی‌گری می‌کند و دیالکتیک استمرار و تغییر را به وجود می‌آورد. خود انگلس به «شکل مارپیچی توسعه» اشاره کرد که زمانی رخ می‌دهد که باقیمانده‌های گذشته و عناصر فعال زمان حال به هم می‌پیوندند تا آنچه ارنست بلوخ «هنوز نه» یا واقعیتی یکسره جدید می‌نامید، ایجاد کنند. از نظر باسکار، این امر به شکل «غیاب غیبت» یا کنش دگرگون‌کننده‌ای درمی‌آید معطوف به آنچه از گذشته به ارث رسیده برای خلق وجود آینده.

به یک معنا، نفیِ نفی برداشت تاریخی و تطوری‌ای از ظهور است. اگرچه ظهور سطوح جدیدی از سازمان‌دهی در اولین «قانون» انگلس برحسب استحالی‌ی کمیت به کیفیت و بالعکس مفصل‌بندی شده بود، اما اکنون با پیروی از اصل زاینده‌ی وحدت اضداد (تناقض) خصلت تکوینی به خود می‌گیرد: ظهور شکل جدیدی در نتیجه‌ی فرایند تاریخی کنش دوسویه یا تناقض. منظور بلوخ همین بود وقتی نوشت «تمایز اساسی بین دیالکتیک هگل و تمام نامزدهای سابق» این بود که «در وحدت نقیضین یا تناقضات آرام نمی‌گیرد». از منظر

مارکسی، گذشته هرگز صرفاً گذشته نیست، بلکه میانجی بین زمان حال (لحظه‌ی پراکسیس) و آینده است.

به این ترتیب، انگلس همسو با مارکس، دیالکتیک طبیعتی عرضه کرد که دیالکتیک ظهور نیز بود. تحلیل او وحدت و پیچیدگی طبیعت و همچنین «میانجی بیگانه‌شده‌ی» طبیعت و جامعه را تشخیص می‌داد که با شکاف‌های برگشت‌ناپذیر سرمایه‌داری در متابولیسم خود طبیعت بازنمایی می‌شود. این مسئله باعث شد او استیلای سرمایه‌داری بر طبیعت به‌سان استیلا بر مردم خارجی را که شرایط بوم‌شناختی را تحلیل می‌برد، با قوت محکوم کند. آنچه انگلس به‌طور استعاری از آن به‌عنوان «انتقام» طبیعت یاد می‌کند، در جنگل‌زدایی، بیابان‌زایی، انقراض گونه‌ها، سیلاب‌ها، تخریب خاک، آلودگی و گسترش بیماری‌مشهود بود. تعداد کمی از متفکران دیگر (غیر از مارکس و یوستوس فون لیبیگ) در قرن نوزدهم، دیالکتیک تخریب بوم‌شناختی در سرمایه‌داری را چنان قدرتمند و موجز به تصویر کشیدند.

برخلاف کسانی که استدلال کرده‌اند (اما بدون هیچ حکم ماهوی) که انگلس به دنبال این بود که دیالکتیک جامعه‌ی انسانی را ذیل دیالکتیک طبیعت بگنجاند، اثر او با نام دیالکتیک طبیعت، اگرچه ناقص بود، اما به گونه‌ای ساختار یافته بود که از تحلیل «دیالکتیک صرفاً عینی» طبیعت از طریق علوم طبیعی، در «نقشی که کار در گذار از میمون به انسان ایفا کرد» به سمت مبنایی انسان‌شناختی برود. در اینجا تحلیل بر پایه‌ی دیالکتیک طبیعت و جامعه استوار بود که از کار و تولید انسان و متابولیسم اجتماعی انسان با طبیعت تصور می‌یابد. این ساختار با ساختار اتخاذشده در آنتی دورینگ مطابقت داشت که در آن استدلال به‌طور منطقی از فلسفه‌ی طبیعی به سوی اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم پیش می‌رفت و اقتصاد سیاسی و شیوه‌ی تولید نسبتاً مستقل از دیالکتیک طبیعت به خودی خود تلقی می‌شدند، زیرا مشروط به دیالکتیک تاریخ بشر بودند. آنچه در واقع از نظر انگلس و نیز مارکس بین این دو میانجی‌گری می‌کرد، کار و تولید انسانی بود، یعنی متابولیسم اجتماعی. در اینجا قلمرو مادی بالفعل انسان‌ها نهفته

است که دیالکتیک طبیعت و جامعه را قوام می‌بخشد، یا آنچه لوکاچ مؤخر «هستی‌شناسی هستنده‌ی اجتماعی» می‌نامید.

درواقع، تمام تفکر انتقادی-دیالکتیکی که هم «دیالکتیک صرفاً عینی طبیعت» را در برمی‌گیرد و هم آنچه می‌توان قطب مقابل آن «دیالکتیک صرفاً ذهنی جامعه» نامید، برای انگلس و نیز برای مارکس با متابولیسم اجتماعی انسانی از طریق کار و تولید آغاز می‌شد که زمینه‌ی عینی تمام وجود انسان را تشکیل می‌دهد: دیالکتیک طبیعت و جامعه. خودآگاهی انسان مستلزم این بود که جهان عینی از آن خودش شود، اما این هدف را تنها بر اساس اصول هستی‌شناختی که رابطه‌ی خاص انسان را با متابولیسم جهانی طبیعت بیان می‌کنند، می‌توان به دست آورد.

خاستگاه تاریخی تمام بنیادی‌ترین مفاهیم علمی ما درباره‌ی طبیعت فراانسانی عبارتست از اندرکنش‌های انسان با طبیعت و نتایجی که از آنها حاصل می‌شود. برای تصویر کردن

چگونگی امر، می‌توانیم به یونانیان باستان مراجعه کنیم. امیدوکلس در اواسط قرن پنجم قبل از میلاد آزمایشی انجام داد که ماهیت جسمانی هوای نامرئی و بی‌حرکت را با نشان دادن مقاومت آن به اثبات می‌رساند. این آزمایش بر انگاره‌های یونانی از پرواز تأثیر گذاشت. به این ترتیب، در نمایشنامه‌ی آگاممنون اثر آیسخولوس که اندکی پس از آن نوشته شده و در آن گفته می‌شود دو عقاب در حال پرواز (نماینده‌ی دو رأس خانه‌ی آترئوس) با «پاروهایی بالدار که به امواج باد می‌کوبند» مانند کشتی‌ها در دریا پارو می‌زنند، آنچه نمایش داده می‌شود چیزی بیش از صرفاً استعاره‌ی ساده‌ی شاعرانه است. بلکه کاربرد مستقیم اصل فیزیکی‌ای بود (ماهیت جسمانی هوا) که از آزمایش امیدوکلس به دست آمد. برای توصیف شاعرانه‌ی مقاومتی که بال‌های پرنده در حین پرواز تجربه می‌کنند، آیسخولوس از تجربه‌ای برگرفته از کار انسان بهره برد و به پاروهای کشتی‌ها و مقاومتی که کشتی‌ها را هنگام پارو زدن به پیش می‌راند، اشاره کرد. درحالی که چنین مثالی ممکن است عجیب به نظر برسد و اگرچه اکنون توضیح‌هایی بی‌نهایت پیچیده‌تر درباره‌ی پرواز

پرنندگان داریم، جالب این جاست که اصول علمی اولیه در رابطه با طبیعت خارجی از قدیم‌الایام از طریق استنباط از اندرکنش‌های انسان (عمدتاً تولید انسانی) با دنیای طبیعی به دست آمدند؛ استنباط‌هایی که پس از آن، در عبارت معروف اپیکور، باید «در انتظار تأیید» می‌ماندند. اگرچه دامنه‌ی آزمایش‌ها، ابزارآلات و اندرکنش‌های ما با جهان گسترش یافته، اما این واقعیت باقی است که مفاهیم اولیه‌ای که با آن‌ها به سراغ پدیده‌های طبیعی فرانسائی می‌رویم، قبل از هر چیز از تجربه‌ی مادی خودمان در اندرکنش با طبیعت حاصل می‌شوند.

تحلیل انگلس از دیالکتیک طبیعت عمدتاً در کتاب آنتی‌دورینگ او که پیش‌نویس آن را برای مارکس خواند (و مارکس یک فصل و همچنین یادداشت‌هایی در مورد اتمیست‌های یونانی به آن افزود)، همراه با دیالکتیک طبیعت ناتمام او، بسط یافت. همه‌ی این‌ها به‌وضوح موقتی بود، کاری در حال انجام و ناقص. دانشمندان سوسیالیست بریتانیایی که به‌شدت تحت تأثیر دیالکتیک ماتریالیستی انگلس قرار گرفتند، آن را کار پژوهش علمی بزرگ، ناتمام و بدون

پایانی می‌دانستند؛ همان‌طور که جی. دی. برنال اشاره کرد، اثری بسیار فراتر از آثار حوزه‌ی فلسفه‌ی علم در زمان خود انگلس با نمایندگی هربرت اسپنسر و ویلیام ویول در انگلستان و لانگ در آلمان.

یکی از نقاط مرجع کلیدی برای بسیاری از متفکران سوسیالیست پیشرو بریتانیایی در اوایل قرن بیستم -تمثال‌هایی متنوع مانند لنکستر، آرتور جی. تانسلی، بنجامین فرینگتون، جورج تامسون، برنال، جوزف نیدهم، لنسلوت هاگین و کریستوفر کودول- ماتریالیسم اپیکوری بود که نه تنها «برداشت ماتریالیستی [عمیقی] از طبیعت» عرضه می‌کند، بلکه همچنین از طریق ایده‌ی «پیچ» (clinamen، انحراف)، مفهوم حدوث را در اختیار ما می‌گذارد که به‌عنوان فاصله‌گیری از جهان‌بینی صرفاً مکانیکی درک می‌شود. «پیچ» اپیکوری، انگاره‌ای بود که مارکس در رساله‌ی دکترای خود بر آن تأکید کرد، اثری که دهه‌ی ۱۹۲۰ در دسترس قرار گرفت. دانشمندان سوسیالیست بریتانیایی، این انگاره را در ارتباط با جهان‌بینی دیالکتیکی و دیالکتیک طبیعت انگلس

می‌دانستند. همان‌طور که نیدهم تأکید کرد، اپیکور طبیعت را برخاسته از خودش تصور می‌کرد درحالی‌که از تمام جبرگرایی صلب و سخت فاصله می‌گرفت.

نتیجه‌ی این **Wissenschaft** ماتریالیستی-تاریخی (اصطلاحی که اغلب به علم ترجمه می‌شود، اما همچنین به دانش به‌طور کلی‌تر اشاره دارد زمانی که هر مبحثی به‌طور نظام‌مند مورد بررسی قرار می‌گیرد) رنسانس بزرگی در طبیعت‌گرایی دیالکتیکی بود. فقط با اشاره به چند نمونه از تحولات پیشگام فراوان، این رنسانس شامل موارد زیر بود:

۱- این تز لنکستر که تمام بیماری‌های همه‌گیر عمده در حیوانات و انسان‌ها در عصر حاضر نتیجه‌ی تولید انسانی و به‌ویژه سرمایه‌داری هستند؛

۲- نظریه‌ی هالدن (به‌موازات نظریه‌ی ای. آی. اوپارین زیست‌شناس شوروی) درباره‌ی خاستگاه مادی حیات -

کشفی که به تشخیص چگونگی ایجاد جوّ زمین توسط حیات
گره خورده بود که با تحلیل وی. آی. ورنادسکی بیوشیمی‌دان
روسی از زیست کره پیوند داشت؛

۳- نقش هالدن در سنتز تطوری نوداروینی و ادغام آن با
دیالکتیک طبیعت بر اساس نوشته‌های انگلس؛

۴- عملیاتی‌سازی دیالکتیک طبیعت و نفیِ نفی توسط برنال
برحسب نظریه‌ی نقش باقیمانده‌ها در ظهور اشکال جدید
سازمان غیرارگانیک/ارگانیک؛

۵- نظریه‌ی نیدهم درباره‌ی ظهور یا سطوح یکپارچه که هم
تاریخ طبیعی و هم تاریخ اجتماعی را در برمی‌گیرد؛

۶- معرفی مفهوم بوم‌سازگان توسط تانسلی که در آن تحت تأثیر تحلیل بوم‌شناختی قبلی لنکستر و نظریه‌ی نظام‌های دیالکتیکی لوی ریاضی‌دان مارکسیست بود؛

۷- ابطال علمی ویرانگر هاگبن و هالدن درباره‌ی اساس ژنتیکی نژاد؛

۸- تحلیل تجربی اولیه‌ی هالدن از تجمع دی‌اکسید کربن در جو بر اساس تحقیقات پدرش؛

۹- نقش برجسته‌ی برنال در نقد روابط اجتماعی علم؛

۱۰- تلاش کودول برای کاویدن ارتباطات متقابل در دیالکتیک هنر و علم؛

۱۱- تحقیقات پیشگام فرینگتون و تامسون درباره‌ی ماتریالیسم اپیکوری و رابطه‌ی آن با تکوین تفکر مارکسیستی؛

۱۲- انتقاد برنال از توسعه‌ی تسلیحات هسته‌ای و بررسی اینکه چگونه تهدید به پایان حیات در شکل کنونی آن می‌کند.

این رنسانس در مجموع خودش را به‌عنوان نقد دقیق و مفصلِ انحطاط و تخریب بوم‌شناختی جلوه‌گر ساخت که در کار همه‌ی این متفکران ادغام شده بود.

نه‌تنها دستاوردهای علمی و فرهنگی مرتبط با این تمثال‌های پیشرو در دیالکتیک ماتریالیستی درون حوزه‌های علم و هنر در زمانه‌ی خود اهمیت زیادی داشتند (هرچند بعداً طی جنگ سرد به محاق رفتند)، بلکه مستقیماً نیز مرتبط با نبردهایی بودند که از دهه‌ی ۱۹۵۰، با پیدایش عصر آنتروپوسن، حول پایداری محیط‌زیست طبیعی و ظهور جنبش زیست‌محیطی رخ داد. این تحولات به کار دانشمندان چپ‌گرایی مانند بری

کامنر، ریچل کارسون و بعداً تمثال‌هایی مانند استفن جی گولد، ریچارد لوینز، ریچارد لوونتین، استیون رز، هیلاری رز و هلنا شیهان و تحلیلگران جدیدتری نظیر هاوارد ویتزکین، نانسی کریگر و راب والاس، الهام بخشیدند. واقعیت این است که سنت قدرتمندی از تحلیل ماتریالیستی-تاریخی درون علوم طبیعی و مرتبط با آن وجود دارد که اغلب از محدوده‌ی مارکسیسم غربی بیرون مانده است.

مشکل در اینجا با چند نمونه از اظهارات پری اندرسون، یکی از نظریه‌پردازان و مورخان فرهنگی مارکسیست برجسته در بریتانیا از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا امروز، به‌خوبی نشان داده می‌شود. اندرسون در نیو لفت ریویو در سال ۱۹۶۸ به «علم کاذب... و فانتزی‌های برنال» اشاره کرد. این واقعیت غیرقابل انکار که برنال یکی از تمثال‌های پیشرو علمی در بریتانیا در دهه‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ بود که به اکتشافات مهمش شهرت داشت و مارکسیستی که به‌عنوان یکی از مشاهیر روشنفکر بزرگ در روزگار خود شناخته می‌شد - حتی اگر گاهی اوقات دچار انحراف به نوعی از پوزیتیویسم شوروی می‌شد- در اینجا مورد

بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. مهم‌تر از آن، اندرسون در سال ۱۹۸۳ خود را ملزم دانست که اعلام کند «مشکلات اندرکنش گونه‌ی بشر با محیط‌زیست زمینی آن اساساً در مارکیسم کلاسیک غایب» بود. در نتیجه او سهم مارکس و انگلس را در این زمینه کنار گذاشت و ادعا کرد که کل سنت کاوش در دیالکتیک طبیعت (و دیالکتیک طبیعت و جامعه) توسط نظریه‌پردازان مارکیست، خارج از حوزه‌ی ماتریالیسم تاریخی به معنای صحیح کلمه بود. گروهی از متفکران دیگر مانند گئورگ لیشتایم، لشک کولاکوفسکی، شلومو اوینری، دیوید مک‌لیان و ترل کارور مواضع مشابهی اتخاذ کردند و همگی در پی جدا کردن انگلس از مارکس و دیالکتیک طبیعت از مارکیسم بودند.

تا آنجا که این گرایش مارکیسم پسالوکاچی اساس مشترکی داشت، به فرضیه‌هایی مربوط می‌شد که از نوکانتیسم به ارث رسیده و عمیقاً در سنت‌های مسلط فلسفه جافتاده بودند که واقع‌گرایی (انتقادی یا غیر آن) و با آن هرگونه امکان دیالکتیک طبیعت را رد می‌کردند. پس چگونه است

که در کشف اسرار جهان، دیالکتیک طبیعت این قدر قدرتمند بوده است؟ دلیلش این است که طبیعت و جامعه واقعیات متفاوتی نیستند، بلکه موجوداتی در حال تطور با هم هستند و جامعه وابستگی نامتقارنی به جهان طبیعی بزرگ‌تری دارد که خود بخشی از آن است. دانش ما از طبیعت، خودمان و جایگاه‌مان در جهان، از این واقعیت نشأت می‌گیرد؛ تا حدی تحت تأثیر بیگانگی طبیعت و خودآگاهی ناشی از آن که نظام سرمایه‌داری ایجاد کرده است. همان‌طور که نیدهم نوشت:

مارکس و انگلس به قدری جسور بودند که ادعا کنند این [فرایند دیالکتیکی] در واقع در تطور خود طبیعت جریان دارد و این واقعیت بی‌چون‌وچرا که در اندیشه‌ی ما درباره‌ی طبیعت اتفاق می‌افتد به این دلیل است که ما و اندیشه‌مان بخشی از طبیعت هستیم. ما نمی‌توانیم طبیعت را جز مجموعه‌ای از سطوح سازمان‌دهی، مجموعه‌ای از سنتزهای دیالکتیکی، در نظر بگیریم. از ذره‌ی نهایی به اتم، از اتم به مولکول، از مولکول به تجمع کلوئیدی، از تجمع به سلول زنده، از سلول به

اندام، از اندام به بدن، از بدن حیوانی به انجمن اجتماعی، مجموعه‌ی سطوح سازمانی کامل می‌شود. برای ساختن جهان ما چیزی جز انرژی (همان‌طور که اکنون ماده و حرکت می‌نامیم) و سطوح مختلف سازمان‌دهی (یا سنتزهای دیالکتیکی ثبات‌یافته) لازم نبوده است.

از نظر کودول، «نه جهان بیرونی دیالکتیک را بر اندیشه تحمیل می‌کند و نه اندیشه بر جهان بیرونی. رابطه‌ی بین سوژه و ابژه، اگو و جهان، خودش دیالکتیکی است. انسان وقتی می‌کوشد متافیزیکی بیندیشد، با خودش تناقض پیدا می‌کند و در این میان به زیستن و تجربه‌ی دیالکتیکی واقعیت ادامه می‌دهد».

روژه گارودی مارکسیست فرانسوی این موضوع را با عبارات معرفت‌شناختی صریح‌تری بیان می‌کند:

گفتن اینکه دیالکتیک طبیعت وجود دارد، به این معناست که ساختار و حرکت واقعیت به گونه‌ای هستند که فقط تفکر دیالکتیکی می‌تواند پدیده‌ها را قابل فهم سازد و به ما اجازه‌ی پرداختن به آن‌ها بدهد.

این گفته چیزی جز استنباط نیست: اما استنباطی است که بر پایه‌ی تمامیت عمل انسانی بنا شده - استنباطی که به‌عنوان تابعی از پیشرفت آن عمل، دائماً در معرض تجدیدنظر است.

در مرحله‌ی کنونی از توسعه‌ی علوم، بازنمایی امر واقعی که از مجموع کل دانش تأییدشده پدید می‌آید، بازنمایی کل ارگانیکی است که نه‌تنها در فرایند مداوم توسعه، بلکه همچنین در فرایند خودآفرینی قرار دارد. همین ساختار است که «دیالکتیکی» می‌نامیم.

کانت در نقد قوه‌ی حکم استدلال کرد در برخورد با جهان ناگذرای طبیعت و رای ادراکات ما، لازم است آن را

غایت شناختی تصور کنیم تا بتوانیم اصلاً چیزی درباره‌اش بگوییم. با این حال، علم بسیار فراسوی این نقطه پیشرفت کرده است و درحالی که گاهی هنوز طبیعت را از منظر غایت شناختی نمایش می‌دهد، به احتمال بیشتری به اصطلاحات مکانیکی، سیستمی (نظریه‌ی سیستم‌ها) یا دیالکتیکی متوسل می‌شود. آخرین مورد، متابولیسم جهانی طبیعت را کاملاً به تصویر می‌کشد و سطوح یکپارچه‌ی مختلف آن -از جمله غیرارگانیک و ارگانیک، فراانسانی و انسانی- را در ارتباط با نتایج پراکسیس انسانی در برمی‌گیرد.

۴. دیالکتیک آنتروپوسن

چرا امروزه این مسائل تا این حد مهم هستند و چرا اکنون بازگشت به دیالکتیک طبیعت روی داده است؟ این امر به شرایط مادی خودمان مربوط می‌شود که به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه‌ی اضطرار جهانی و ظهور آنتروپوسن است که در حدود سال ۱۹۴۵ با اولین انفجار هسته‌ای (و به دنبال آن

بمباران هیروشیما و ناکازاکی) آغاز شد و نشان‌دهنده‌ی تغییر بنیادینی در رابطه‌ی انسان با کره‌ی زمین است. در نتیجه، دیالکتیک طبیعت در قرن بیست‌ویک از بسیاری جهات دیالکتیک آنتروپوسن است. علم هرچند هنوز نه رسماً دوران آنتروپوسن را دورانی جدید در مقیاس زمانی زمین‌شناختی پس از دوران هولوسن در ۱۱۰۷۰۰ سال گذشته تعیین کرده است. در آنتروپوسن، بشریت به‌عنوان محرک اصلی تغییرات در نظام سیاره‌ی زمین سر برآورده است. بنابراین، دیالکتیک طبیعت و جامعه تا جایی تطور یافته که تولید انسانی یک «شکاف انسان‌زاد» در چرخه‌های زیستی-جغرافیایی-شیمیایی سیاره ایجاد می‌کند، شکافی که به عبور از حدود مرزهای مختلف سیاره‌ای منجر می‌شود و نشان‌دهنده‌ی تجاوز از آستانه‌های بحرانی در نظام سیاره‌ی زمین است که اقلیمی زیست‌پذیر را برای بشریت تعریف می‌کنند.

تغییرات اقلیمی یکی از این آستانه‌ها یا حدود مرزهای سیاره‌ای است. در اصل، تجمع کمی دی‌اکسید کربن در جو منجر به تغییر کیفی آب‌وهوا شده که برای تهدید زندگی انسان و حتی

اکثر حیات روی زمین کافی است. سایر حدود مرزهای سیاره‌ای که از آن‌ها عبور شده یا در حال عبور است، عبارت‌اند از اسیدی‌سازی اقیانوس، از دست رفتن تنوع زیستی (و انقراض گونه‌ها)، اختلال در چرخه‌های نیتروژن و فسفر، از بین رفتن پوشش گیاهی زمین (از جمله جنگل‌ها)، از دست رفتن منابع آب شیرین (از جمله بیابان‌زایی) و آلودگی شیمیایی و رادیواکتیو محیط زیست.

منشأ این تغییرات به سادگی انسان‌زاد نیست (آنچه مادامی که تمدن صنعتی ادامه یابد، معکوس نخواهد شد)، بلکه انضمامی‌تر به دلیل گسترش جهانی سرمایه‌داری است به‌عنوان نظام انباشتی معطوف به رشد درونی خودش تا بی‌نهایت و از این نظر ویرانگرترین رابطه‌ی قابل‌تصور با سیاره‌ی زمین را تجسم می‌بخشد. نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس که اکنون به سطح شکاف انسان‌زادی در نظام سیاره‌ی زمین ترقی یافته است، این موضوع را نشان می‌دهد.

اگرچه نام بسیار پذیرفته شده‌ای برای دوران زمین‌شناختی جدید داریم که با نقش کنونی اقتصاد انسانی به‌مثابه نیروی زمین‌شناختی اولیه در سطح خود نظام سیاره‌ی زمین مشخص می‌شود، اما هنوز هیچ نامی برای عصر زمین‌شناختی جدید زیرمجموعه‌ی دوران آنتروپوسن نداریم که زمینه‌ساز بحران کنونی آنتروپوسن است. به‌طور رسمی، برحسب اعصار زمین‌شناختی، ما هنوز در عصر مگالایان از ۴.۲۰۰ سال گذشته هستیم، با شروع از دوره‌ی تغییرات اقلیمی که تصور می‌شود برخی از تمدن‌های اولیه را نابود کرده باشد (هرچند این موضوع در حال حاضر بین دانشمندان محل اختلاف است). اما عصر زمین‌شناختی جدید مرتبط با آغاز دوران آنتروپوسن را چگونه باید تصور کنیم؟

من و برت کلارک، همکارم در مانتلی ریویو، به‌عنوان جامعه‌شناسان زیست‌محیطی متخصص، نام کاپیتالینین (کارلز سوریانو زمین‌شناس به‌عنوان کاپیتالینین نیز از آن یاد می‌کند) را برای نخستین عصر زمین‌شناختی دوران آنتروپوسن پیشنهاد داده‌ایم که نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که نظام جهانی

سرمایه‌داری موجب وضعیت اضطراری کنونی جهان شده است. تنها راه حل -درواقع، تنها راه جلوگیری از وقوع رویداد انقراض آنتروپوسن (یا انقراض دوره‌ی کواترنری) توسط شیوه‌ی تولید کنونی- این است که جامعه‌ی بشری از سرمایه‌داری و کاپیتالیسم فراتر رود، به‌سوی عصر زمین‌شناختی آینده و پایدارتری درون آنتروپوسن که آن را به خاطر اجتماع، جمع و جمعی، کموتین نامیده‌ایم.

بنابراین آنچه دیالکتیک عملی و رابطه‌ای نامیده می‌شود، دیالکتیک تاریخ، اکنون به دیالکتیک طبیعت و جامعه‌گره می‌خورد که در نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس بازتاب یافته است. اکنون میدان عمل گسترده‌تری به آن داده شده که فقط در زمانه‌ی ما حقیقتاً آشکار است و در آن متابولیسم کل سیاره، یا دیالکتیک طبیعت، تحت تأثیر شکاف انسان‌زادی در نظام سیاره‌ی زمین قرار می‌گیرد؛ آن‌هم به روش‌هایی که وجود خودمان را تهدید می‌کند و «انتقام» طبیعت انگلس و «انتقام‌های طبیعت» لنکستر را به ذهن متبادر می‌سازد.

درک این نکته مهم است که بحران نظام سیاره‌ی زمین در کاپیتالیسم به تاریخ طولانی خلع‌ید و استثمار گره‌خورده است که در کنار هم بنیان رابطه‌ی سرمایه‌داری با زمین و بشریت را تشکیل می‌دهند. خلع‌ید، به تعبیر مارکس، به معنای تصاحب بدون معادل یا هم‌ارزی بود، یعنی دزدی. بنابراین، مارکس در مورد دزدی از طبیعت صحبت می‌کرد که زمینه‌ساز شکاف متابولیک بود. اما او همچنین درباره‌ی خلع‌ید اراضی مردم نوشت که کارگران را از ابتدایی‌ترین ابزار تولید و در نتیجه کنترل بر زندگی خودشان محروم می‌کرد. عصری که مارکس به‌طور انتقادی از آن به‌عنوان «به‌اصطلاح انباشت اولیه» یاد کرد (به‌اصطلاح، زیرا نه‌چندان با انباشت که با دزدی تعریف می‌شد) عصر خلع‌ید بود. خلع‌ید فراتر از دزدی زمین به دزدیدن خود بدن انسان‌ها رسید. این امر با آنچه من و کلارک «شکاف جسمانی» نامیده‌ایم، مرتبط است که با نسل‌کشی، بردگی و استعمار بخش اعظم جمعیت جهان مشخص می‌شود و زمینه‌ساز روابط استثمار طبقاتی است.

همین منطق گسترده‌تر خلع‌ید زمین‌ها و بدن‌ها در پس نظام استثمار سرمایه‌داری باعث پیدایش تاریخ سرمایه‌داری نژادی شد. این فرایند خلع‌ید را می‌توان در غارت کار خانگی زنان (که باعث شد مارکس در زمان خود به‌طور انتقادی از زنان در سرمایه‌داری به‌عنوان برده‌های منزل یاد کند) و در خلع‌ید مستمر اراضی کارگران معیشتی، عمدتاً دهقانان، توسط کسب و کار کشاورزی نیز دید. حتی اوقات فراغت مردم بیرون از محل کار در سراسر جهان به طرق مختلف در جامعه‌ی انباشتی پرشتاب سرمایه‌داری دیجیتال، خلع‌ید می‌شود. بنابراین، سرمایه‌داری امروز به طرق بی‌شماری درگیر خلع‌ید کل سیاره‌ی زمین و جمعیت آن است: نظام دزدی به‌قدری گسترده که رابطه‌ی انسان با زمین، خود مبنای وجود انسان، اکنون در معرض خطر قطع شدن است. بیگانگی طبیعت و بیگانگی کار که وجه مشخصه‌ی سرمایه‌داری هستند، در نهایت تنها به نابودی ختم می‌شوند.

به‌این ترتیب، دیالکتیک عملی ما امروزه مستلزم دانشی از دیالکتیک طبیعت و جامعه است. دیالکتیک صرفاً عینی

طبیعت، بدون در نظر گرفتن سوژه‌ی انسانی، و دیالکتیک صرفاً ذهنی جامعه، بدون در نظر گرفتن وجود طبیعی- فیزیکی، کافی نیست. وحدت انتقادی بیشترِ اندیشه و عمل بر ما تحمیل شده است. همان‌طور که لوونتین و لوینز توضیح دادند، دیالکتیک بر «کلیت و نفوذ متقابل، ساختار فرایند به جای چیزها، سطوح یکپارچه، تاریخت و تناقض» تمرکز دارد.

در یونان باستان، فیلسوفان ایونی مانند هراکلیتوس بر فرایندهای مادی به‌مثابه امور دیالکتیکی تمرکز داشتند. هراکلیتوس فرایند متابولیک اساسی در زیربنای حیات را توصیف می‌کند:

همان‌طور که همه چیز به آتش تغییر می‌کند،

و آتش وقتی فرومی‌نشیند

دوباره به چیزها رجعت می‌کند،

محصولات به فروش می‌رسند

برای پولی که صرف غذا می‌شود.

برخلاف ایونی‌ها، الی‌ها مانند پارمیندس (و به دنبال آن‌ها افلاطون و خیلی بعد فلوپین) دیالکتیک ایده یا عقل را در نظر می‌گرفتند. هگل را می‌توان پیوند این دو جریان حیاتی دانست که فلسفه‌ی ایدئالیستی خود را بر پایه‌ی تمام فلسفه‌ی مدرن و روشنگری استوار می‌سازد، اما به دیالکتیک به‌مثابه ایده یا عقل تقدم می‌بخشد. دیالکتیک ماتریالیستی مارکس به فرایندهای مادی به‌مثابه زیربنای تمام واقعیت بازگشت که به دیالکتیک عینی تغییر و ظهور و متابولیسیم طبیعت و جامعه منجر شد و به دیالکتیک تاریخ و عمل بشر انجامید.

این سنتز ماتریالیستی دیالکتیکی، دیالکتیک طبیعت و جامعه، امروزه کماکان دارای اهمیت زیادی است. همان‌طور که مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی اشاره کردند، ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که بشریت باید به شیوه‌های انقلابی

نه صرفاً برای پیشرفت آزادی انسان، بلکه همچنین به منظور جلوگیری از نابودی به دلیل آنچه می‌توان «تهدید مرگبار سرمایه‌داری» برای جهان و حیات به‌طور کلی نامید، مبارزه کند. مارکس نوشت که برای اپیکور، «جهان [زمین] دوست ماست». دیالکتیک ماتریالیستی به ما می‌گوید که هدف ما در لحظه‌ی فعلی باید خلق جهانی با پایداری بوم‌شناختی و برابری ماهوی باشد، جهانی که توسعه‌ی پایدار انسانی را ترویج دهد. اما در زمانه‌ی ما با انقلاب بوم‌شناختی و اجتماعی آغاز می‌شود که بر ما تحمیل شده است. امروز، مبارزه برای آزادی و مبارزه برای ضرورت برای اولین بار در تاریخ انسان در همه جای کره‌ی زمین با هم مقارن می‌شوند و چشم‌اندازی از تباهی یا انقلاب ایجاد می‌کنند: یا سقوط به اعماقی که کاپیتالیسم ما را به آن کشانده است، یا آفرینش عصر کمونین جدید.

چرا «خصوصی سازی» شد «مولدسازی»؟

آرمان ذاکری

درباره‌ی تداوم اجرای سیاست‌های نولیبرالی در ساختار بسته‌ی
سیاسی

۱

خصوصی‌سازی در ایران بعد از جنگ، در همه‌ی دولت‌ها و همه‌ی شرایط پیش رفته است. خصوصی‌سازان اغلب از بحران‌ها هم برای خود فرصت ساخته‌اند. به گونه‌ای که در آخرین مرحله‌ی آن تا امروز حتی در روزهایی که اعتراضات خیابانی در ایران در جریان بود فرآیند «خصوصی‌سازی» دارایی‌های دولت، نه فقط متوقف نشد بلکه با شدت و سرعتی بی‌سابقه پیش رفت. واگذاری‌های مهمی صورت گرفت،

تصمیماتی نو گرفته شد و مصوبات جدیدی تهیه و ابلاغ شد و برخی از آن اقدامات انتقادهایی برانگیخت.

۲

حالا اما سخن از مصوبه‌ی جدیدی است به نام «مولدسازی دارایی‌های دولت». مصوبه‌ای که به دلیل وجوه نوین و بی‌سابقه‌ای مانند در نظر گرفتن مصونیت قضایی برای خصوصی‌سازان این روزها مناقشات بسیاری برانگیخته است. به‌ویژه این که خصوصی‌سازی قرار است در شرایطی ادامه پیدا کند که منتقدان اقتصادی مدام از فراگیر شدن فساد و حتی سیستماتیک شدن آن در ساختار قدرت سخن گفته‌اند. علاوه بر این که بسیاری معتقدند اصل سیاست‌های خصوصی‌سازی صرف نظر از شیوه‌ی اجرای آن خسارت‌بار و مولد نابرابری و تضعیف‌گر دموکراسی است، در ایران اجماعی وجود دارد که دست‌کم شکل اجرای آن در کشور ما درست نبوده است. به همین دلیل این پرسش مطرح است که اگر اجماعی هست که

آنچه تاکنون به نام خصوصی سازی انجام شده، سیاست موفق نبوده است، چه چیزی در ساختار قدرت عوض شده که قرار است در آینده این سیاست‌ها را موفق کند؟ اعطای قدرت بیشتر به خصوصی سازان در شرایطی که همگان از «بی ضابطه» بودن خصوصی سازی‌های قبلی سخن می گوید در خدمت تأمین منافع چه کسانی است؟ این سخنان به معنای تأیید هیچ شکلی از سیاست خصوصی سازی نیست، برملا کردن تناقضاتی است که با اتکا به سخنان خود اصحاب قدرت می توان به آنها پی برد. در چنین شرایطی شاهد آنیم که نام خصوصی سازی که زمانی رکن رکن سیاست‌های کلی نظام در اجرای اصل ۴۴ قانون اساسی بود، ناگهان کنار گذاشته شده است و «مولدسازی» جای آن را گرفته است. چرا؟

۳

نام‌ها سرشار از دلالت‌هایی در مجادلات سیاسی‌اند. همان‌طور که از زمانی به بعد «خراج کارگر» شد «تعدیل کارگر»،

همان‌طور که «گران کردن قیمت بنزین» شد «واقعی کردن قیمت بنزین» و همان‌طور که «حذف یارانه‌ها» شد «اصلاح یارانه‌ها»، حالا «خصوصی‌سازی» هم شده است «مولدسازی». چرا؟ چون قرار است بار دیگر افکار عمومی دستکاری شود. چون خصوصی‌سازی حتی در همین ساختار قدرت یک‌دست‌شده‌ی فعلی هم اختلاف‌افکن است. واژه باید تغییر کند تا وحدت حفظ شود و خصوصی‌سازی بی‌دردسر و انتقاد محقق شود.

۴

از پس چندین سال مجادله بر سر چیستی سیاست «خصوصی‌سازی» و چند و چون اجرای آن در ایران، حالا بخش بزرگی از جامعه اصل این سیاست را به‌عنوان یکی از اصول لاینفک برنامه‌ی اقتصادی «نولیبرال» پذیرفته است. مجادله‌ای اگر هست نه بر نولیبرالی دانستن سیاست خصوصی‌سازی بلکه درباره‌ی کم و کیف اجرای آن در ایران

است. با پذیرفته شدن این مسئله در بخش بزرگی از جامعه به ویژه در میان نیروهای اصول گرا از تناقضی بزرگ رونمایی شد: چگونه می توان سال‌های متمادی به سرمایه‌داری استثمارگر و غرب لیبرال فحش داد و بخشی از مهم‌ترین سیاست‌های اقتصادی یکی از دهشت‌ناک‌ترین دوره‌های سرمایه‌داری - یعنی دوره‌ی نولیبرال آن - نظیر خصوصی‌سازی، مقررات‌زدایی، کالایی‌سازی آموزش و موقتی‌سازی قراردادهای نیروی کار را ابلاغ و اجرا کرد؟

برملا شدن این تناقض و آشکار شدن این نکته که دولت‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرا در حوزه‌ی اقتصاد در کلیت و در تعیین استراتژی‌های کلان مسیری واحد را پیموده‌اند، به رشد انتقادات بر سیاست‌های نولیبرالی حتی درون ساختار قدرت اکنون یک‌دست شده منجر شده است و فشارهایی را از پایین و به ویژه از درون بخش‌های جوان و عدالتخواه و دانشجویی مدافع حاکمیت بر ساختار وارد کرده است، تا جایی که نولیبرالیسم به برچسبی برای باز شدن شکاف‌های جدید و حذف رقبای سیاسی در همین ساختار قدرت یک‌دست شده‌ی

فعلی بدل شده است. تحلیل این شکاف‌های جدید خود مستلزم داده‌های پژوهشی و تحقیقات مستقلی است.

اما آنچه مسلم است آن که اجرای گسترده‌ترین و بی‌سابقه‌ترین موج خصوصی‌سازی در کشور که بنا به اعلام رسمی وزیر اقتصاد، از چند ماه پیش با واگذاری ۱۲ درصد از سهام پتروشیمی خلیج فارس آغاز شد، به دلیل بروز انتقادات وسیع به «خصوصی‌سازی» نیازمند نام جدیدی است: «مولدسازی». «خصوصی‌سازی» دیگر رسوا شده است، در ایدئولوژی حاکم ترک می‌اندازد، در ساختار قدرت اختلاف می‌افکند و فرایند خصوصی‌سازی را کند می‌کند. لذا همان‌هایی که برای خودشان «مصونیت قضایی» دست و پا کرده‌اند تا بتوانند هر چه خواستند را به هر کسی و به هر قیمتی بفروشند و خیال‌شان راحت باشد که به هیچ کس و هیچ‌جا نباید پاسخ بگویند، نام این سیاست را عوض کرده‌اند: به‌جای خصوصی‌سازی می‌گویند مولدسازی.

ظاهراً اجماعی هست که دارایی‌های نامولد دولت باید با قاطعیت خصوصی‌سازی شوند تا مولد شوند. اما طنز اول آن است که پتروشیمی خلیج فارس که اخیراً ۱۲ درصد سهام آن واگذار شد، جزو مولدترین دارایی‌های دولت است.

ظاهراً اجماعی هست که خصولتی‌سازی به جای خصوصی‌سازی کار خیلی بدی بوده که در سیاست‌های خصوصی‌سازی به اصطلاح درست انحراف ایجاد کرده است. آنچه در این سال‌ها تحت عنوان خصوصی‌سازی صورت گرفته مورد انتقاد همگان است. این مسئله به طور مکرر حتی در گزارش‌های رسمی مورد تأکید قرار گرفته است. اما طنز دوم آن است که رقبای خرید سهام پتروشیمی خلیج فارس، شرکت بازنشستگی شرکت نفت و پالایشگاه نفت تهران

بودند. مدیریت اولی تحت کنترل وزارت نفت است و مدیریت دومی به دلیل توزیع سهام آن در قالب سهام عدالت تحت کنترل وزارت اقتصاد است. لذا در جریان خصوصی سازی یکی از مولدترین دارایی های دولت، وزارت اقتصاد، وزارت نفت را شکست داد. برخی معتقدند این قبیل اقدامات در واقع استفاده از ذخیره های مالی متعلق به مردم برای تأمین کسری بودجه دولت است. در واقع کسری بودجه دولت را به سیاست های نولیبرالی و ریاضتی معتاد می کند. دولت آماده پذیرش و اعمال شوک های جدید به جامعه می شود. بسته بودن ساختار سیاسی و قدرتمند نبودن دموکراسی و مطبوعات آزاد، فقط شدت بحران ها را بیشتر می کند. فساد فراگیرتر می شود، الیگارش می شود، ثروتمندتر.

۷

اخیراً اخباری هم منتشر شده است که دو پالایشگاه گازی پارسیان و جم قرار است واگذار شوند. اگر حصولتی سازی بد

است و نباید بشود، در شرایط فرار گسترده‌ی سرمایه از ایران و نرخ منفی تشکیل سرمایه در کشور، کدام بخش خصوصی می‌خواهد این دارایی‌ها را بخرد؟

۸

هر گاه گفتند خصوصی‌سازی، (یا اگر گفتند مولدسازی) پیرسید چه کسی قرار است، دارایی دولت را بخرد و چه کسی قرار است آن را اداره کند؟ همه‌چیز روشن خواهد شد.

۹

به موازات موج جدید خصوصی‌سازی (مولدسازی) دارایی‌های دولت، موج جدید مولدسازی زمین و آسمان شهر تهران نیز در شهرداری تهران آغاز شده است. با کم‌شدن شر حناچی که شهر را با توقف نسبی شهرفروشی اداره کرد، تراکم‌فروشی در قالب‌های متنوعی چون تغییر کاربری و صدور مجوز اضافه‌بنا

و ... آغاز شده است و درآمدهای بالای هزار میلیاردی برای شهرداری به ارمغان آورده است.

۱۰

به موازات موج جدید خصوصی سازی (مولدسازی) دارایی های دولت و موج جدید تراکم فروشی در شهرداری تهران، آموزش و پرورش هم خیز بلندی به سمت کالایی سازی آموزش برداشته است تا آموزش کوپنی و توسعه ی مدارس هیئت امنایی را جایگزین آموزش رایگان کند، رکنی دیگر از سیاست نولیبرال این بار در حوزه ی آموزش.

۱۱

در همین روزهایی که خصوصی سازی در دولت و تراکم فروشی در شهرداری و کوپنی سازی در مدارس، در جریان است، مذاکرات دستمزدی هم در جریان است.

کشوری با تورم رسمی اعلام‌شده‌ی بالای ۴۰ درصد، خواهیم دید چگونه در حوزه‌ی دستمزد، به اقتصاد دستور خواهند داد تا دستمزد نیروی کار را سرکوب کنند تا قیمت نیروی کار ارزان و ارزان‌تر بماند. رکنی دیگر از سیاست نولیبرال، نیروی کار ایرانی که هرگز دستمزدش با نیروی کار قطر و عمان و دبی و فوب خلیج فارس مقایسه نمی‌شود یکی از ارزان‌ترین نیروهای کار در سراسر جهان است. اما همیشه قیمت بنزین است که موضوع مقایسه با سایر کشورهاست نه دستمزد و رفاه کارگر.

۱۲

آنچه در ایران اجرا می‌شود همه‌ی بخش‌های سیاست نولیبرال نیست. این سیاست‌ها همه‌جای دنیا به رغم وجود سیاست‌هایی مخالف سیاست‌های نولیبرال و همزمان با آنها اجرا شده‌اند و در کشورهای مختلف ابعاد مختلف این سیاست‌ها و میزان اجرایشان بر اساس عوامل مختلفی مانند سنت‌های اجتماعی،

میزان مخالفت جامعه و ... متفاوت بود است و نتایج متفاوتی به ارمغان آورده‌اند. در ایران نیز این سیاست‌ها از حیث شکل و ابعاد اجرا با ویژگی‌های خاص ایران مثل تحریم‌های مداوم و «حاکمیت دوگانه» و بهره‌مندی کشور از درآمدهای نفتی گره می‌خورد و از حیث عوارض و نتایج ویژگی‌های خاصی را بر جای می‌گذارد. به‌رغم همه‌ی این پیچیدگی‌ها آنچه با قطعیت بیشتری می‌توان گفت نخست آنکه امروزه و در عمل اجرای هیچ‌بخشی از سیاست‌های نولیبرال در گروهی اجرای سایر بخش‌های آن نیست. خصوصی‌سازی دارایی‌های دولت و موقتی‌سازی قراردادهای نیروی کار بدون آزادسازی تجارت در همه‌ی حوزه‌ها انجام شده‌اند. مقررات‌زدایی در برخی حوزه‌ها به‌قوت پیش رفته و در حوزه‌های دیگری پیش نرفته است. از این رو حوزه‌های مختلف نیازمند مطالعات جداگانه‌اند.

نکته‌ی دوم آنکه سیاست‌های نولیبرال مثل خصوصی‌سازی دارایی‌های دولت و کالایی‌سازی زمین و آسمان شهر و نابودی آموزش رایگان و ارزان‌سازی نیروی کار در همه‌جای جهان عوارض منفی فراوانی داشته‌اند، اما در کشورهای جهان

سوم به دلیل ضعف مفرط و گاه فقدان ساختارهای حقوقی و فساد سیستماتیک ساختار قدرت و ضعیف بودن تشکلهای نیروی کار و فضای بسته‌ی سیاسی و ضعف دموکراسی، عوارض آنها به مراتب دهشتناک‌تر می‌شود، فساد به مراتب عریان‌تر در اثر آنها شکل می‌گیرد و الیگارش‌ی صاحب‌قدرت به مراتب غیرپاسخگوتر و غیرقابل کنترل‌تر و گاه خشن‌تری متولد می‌شود. آنچه گاه بازیگوشانه و با تن‌زدن از تحلیل دقیق، چپاول یا غارت یا سرمایه‌داری رفاقتی خوانده‌اند، از نتایج اجرای سیاست‌های نولیبرال در ساختار سیاسی بسته نیز هست. حالا اما دولت «انقلابی» و شهردار «انقلابی» در اجرای برخی از ارکان اصلی این سیاست‌ها از هم سبقت می‌گیرند و وزارت‌خانه‌های اقتصاد و آموزش و پرورش و رفاه هر یک می‌خواهند پیشگام اجرای سیاست نولیبرال در مجموعه‌ی خویش باشند.

اعتراضات اقتصادی و اعتراضات سیاسی و فرهنگی را نباید در جامعه‌ی ایران به صورت مجموعه‌های جدا از هم و بی‌ربط تصور کرد. بدون تغییرات سیاسی، وضعیت اقتصادی تغییر نخواهد کرد و بدون تغییرات در سیاست‌های اقتصادی، دموکراسی و آزادی برای همگان محقق نخواهد شد. اصطلاح «سیاست‌های نولیبرال» چنانکه بارها به کاربرندگان آن تأکید کرده‌اند، نه یگانه عامل وضعیت فعلی جامعه‌ی ایران است و نه می‌تواند همه‌چیز را در جامعه یا اقتصاد ایران توضیح دهد. اما در روشنگری پیرامون بخش مهمی از اقتصاد سیاسی ایران بسیار کارآمد است. یکی از دلایل کارآمدی آن، توضیح نسبتی است که میان اجرای این سیاست‌ها و تضعیف جامعه و فرد و دور شدن جامعه از دموکراسی و شکل‌گیری الیگارشی در ساختار قدرت وجود دارد. همین جاست که می‌توان نقد سیاست‌های نولیبرال را با مطالبات مردمان معترضی که خواهان آزادی و دموکراسی‌اند گره زد. جامعه برای قدرتمند شدن و حرکت در مسیر دموکراسی نیازمند «فرد» قدرتمند است و فرد برای قدرتمند شدن نیازمند آزادی و مسکن و شغل و رفاه و بیمه و آموزش و بهداشت و تشکل است.

«سلب مالکیت» از عموم مردم، افزایش نابرابری، ثروتمندتر شدن اقلیت ثروتمند متصل به ساختار قدرت و ناتوان ساختن جامعه نتایج قطعی سیاست‌هایی است که به آنها اشاره شد. دولت‌های ایرانی و از جمله دولت فعلی در این سال‌ها نشان داده‌اند نه فقط در گرفتن تصمیمات مهم و جابه‌جایی‌های بزرگ مالی ناتوان نیستند، بلکه بسیار منسجم و مقتدرند. اخذ مصونیت قضایی برای یک تصمیم، نشانه‌ای است جدی بر اجماعی که در همه‌ی سطوح بر اجرای این سیاست‌ها وجود دارد. اجماعی که یگانه غایب آن مردمان جامعه‌ی ایرانند. به‌رغم این غیاب، آینده‌ی اقتصادی کشور و ربط آن با سیاست و دموکراسی کمتر موضوع سخن است. برای عبور از این وضعیت مردمان ایران باید آینده‌ی اقتصادیشان را نیز به گفت‌وگو بگذارند. ای بسا دوگانه‌های جدیدی در سیاست و ائتلاف‌های جدیدی در جامعه متولد شود.

انقلاب: منطقی کهن، تجربه‌ای نو

اسحاق واو

تذکر: استفاده از صفات عالی (ترین‌ها نظیر سنگین‌ترین یا رقیق‌ترین) در این متن هدفمند بوده، چراکه از دید نگارنده ملل ایرانی در امیدبخش‌ترین شرایط تاریخ مبارزاتی ۴۳ سال اخیر خود هستند.

طی بیش از صد روز گذشته پس از زن‌کشی مهسا امینی توسط گشت ارشاد و در نبود هرگونه پاسخ‌گویی از سوی حاکمیت، جهان شاهد خشونت‌آمیزترین واکنش‌های حکومتی به اعتراضات و اعتصابات مردمی در بسیاری از نقاط ایران بوده است. در واقع پس از قتل مهسا امینی، اکثریت مردم که این قتل و قتل‌های بعدی حدیث‌ها، نیکاه‌ها و ساریناها را محکوم کرده‌اند، مستقیماً حاکمیت را به‌عنوان یک حکومت

«ناحق» زیر سؤال برده و برای برچیده شدن کامل آن و قوانین ضد زن به خیابان آمده‌اند.

توضیح مفهوم حکومت ناهق در اینجا ضروریست. حکومت ناهق در ادبیات سیاسی مفهومی برگرفته شده از ادبیات آلمانی‌زبان و معادل فارسی برای «**Unrechtstaat**». حکومت ناهق به معنای عام، تعریف آن نوع از حکومتی است که هیچ مبنای حقوقی برای کنش‌های خود نداشته و «همه‌ی حقوق» از حقوق جزایی یا حقوق مدنی گرفته تا حقوق مذهبی و حتی قوانین راهنمایی و رانندگی نه‌تنها مبنایی برای کنش‌ها و واکنش‌های حکومت نبوده، بلکه نمایانگر این واقعیت‌اند که مبنایی جز بقای طبقه‌ی حاکم برای کنش‌ها و واکنش‌های حکومت وجود ندارد. باید توجه کرد، هر حکومت دیکتاتوری به خودی خود یک حکومت ناهق نیست و نمونه‌های فراوانی از دیکتاتوری‌هایی نظیر آلمان شرقی یا حتی فاشیسم آگوستو پینوشه در شیلی در دست است که قطعاً یک دیکتاتوری به معنای تحمیل منافع اقلیت به خواست اکثریت بوده، اما همچنان یک حکومت ناهق را تشکیل

نمی‌دادند. به این معنی که در یک دیکتاتوری همچنان قواعد «بدی» وجود دارد که مبنای کنش‌های حکومت بوده و با بهرمندی از فاکتور شانس یا لابی، اجرای این قوانین و قواعد تا حدی ممکن است. همین قوانین حتی بد در حقیقت ضامن وجود آزادی‌های سطحی اجتماعی در صورت عدم سوگیری سیاسی شهروندان بوده است. حتی در نمونه‌ی آلمان شرقی با وجود نبود انتخابات آزاد و دیکتاتوری سیاسی، گروه خاصی از شهروندان بر طبق قانون مورد تبعیض قرار نمی‌گرفته‌اند. در صورتی که گستره‌ی قوانین ضد زن طی ۴۳ سال گذشته اسلامی با هدف حذف کامل زنان از صحنه‌ی اجتماع در دستور کار قرار گرفته است.

در یک حکومت ناحق، مانند هر دیکتاتوری دیگر یک طبقه‌ی اجتماعی بر همه‌ی منابع مالی و نظامی مسلط بوده و اقشار گوناگون جامعه را به شکل سیستماتیک در فضای عمومی سرکوب و پاکسازی می‌کند، بدون اینکه حتی قوانین خودساخته و تبعیض آمیز مبنایی برای برخورد قهری حکومت باشند. به عبارت دیگر، ناحقی یا شر بودن آن به این معناست

که همه‌ی آنچه که توسط این حکومت به انجام می‌رسد در جهت حفظ نظم فاشیستی موجود است و حتی کوچک‌ترین تصمیم‌گیری‌ها نظیر استخدام در یک اداره‌ی دولتی نه تنها مستلزم عدم عناد با کل حکومت که فرد ضرورتاً باید «التزام عملی» داشته و تمامی اعمال حکومت را پشتیبانی کرده و در آن‌ها شریک شود. در حقیقت یک حکومت ناحق علاوه بر منطق فاشیسم (یعنی حفظ جامعه‌ی طبقاتی به وسیله‌ی خشونت بی‌پرده و اکتفا نکردن به قرق فرهنگی نظیر آنچه در دولت‌های سرمایه‌داری می‌بینیم) کنش‌ها و واکنش‌های خود را به قواعد حتی خودساخته محدود نمی‌کند و در کل اش ناحق است.

مبنای تبعیض در مواردی نظیر آلمان نازی یا ایالات متحده در دوره‌ی برده‌داری یا آپارتاید نژادی و قومی آفریقای جنوبی، و در نمونه‌ی ایران جنسیت و قومیت است. این واقعیت که قربانیان گشت ارشاد تا به امروز صرفاً زنان بوده و اینکه واکنش حکومت در سنج و زاهدان ابعاد بسیار شدیدتری در مقایسه با شهرهای فارس‌نشین (گلوله‌های ساچمه‌ای، پینت‌بال،

گاز اشک آور و تنها در مواردی شلیک مستقیم) دارد نشان‌دهنده‌ی نوعی تفاوت بنیادین و نمایانگر عنادی اصلاح‌ناپذیر با غیر-مردان و قومیت‌های غیرفارس و غیرشیعه است. در این مورد، صرفاً عدم دخالت در سیاست ضامن امنیت و آزادی‌های اجتماعی نیست و تأیید قتل انقلابیون و ایستادن در «سمت درست ماجرا» برای بقا ضروریست. چراکه زن و غیر فارس به دنیا آمدن، به خودی خود به معنای احتمال بالاتر برای قربانی شدن بوده و حتی فارس یا مرد یا شیعه بودن هم در صورت عدم تأیید جنایات رخ داده ضامن امنیت و آزادی نیست. کم نیستند کسانی که صرفاً به جرم حضور داشتن در خیابان به قتل رسیده‌اند (نظیر قتل شیرین علیزاده یا عرفان زمانی، کیان پیرفلک و ...). در حقیقت امروز هیچ کس در امان نیست و همه‌ی کسانی که در شرایط کنونی احساس امنیت و آرامش می‌کنند به نوعی در جنایات کنونی شریک‌اند. به این ترتیب، نه فقط با یک دیکتاتوری مذهبی، بلکه بیشتر با یک حکومت ناحق شییه نازیسم مواجه هستیم.

با این اوصاف، مردم ایران از ملل و جنسیت‌های گوناگون
آرد پاسخگویی حکومت و پایبندی به هرنوع قاعده‌ای را
بیخته و الگ اصلاحات را سال‌هاست که آویخته‌اند. در چنین
شرایطی با وقوع هر بی‌عدالتی در سطح جامعه کسی از در
گفتگو با حکومت وارد نشده و تجربیات تلخ پیشین خویش
در تلاش برای گفتگو را حاضر و آماده در اختیار گرفته و
دانش براندازی را مستقیماً به نسل‌های جدید انتقال می‌دهد. به
عبارتی، گویی ملل ایرانی بیش از پیش به این نگرش نزدیک
شده‌اند که به تعبیر مارکس «انقلاب لوکوموتیو تاریخ است».

انقلاب اجتماعی در ایران را می‌توان به این صورت تعریف
کرد: «ساختارهای موجود اجتماعی طبقه‌ای از جامعه را بر
طبقات دیگر مسلط ساخته و تنها راه ممکن برای رهایی
اکثریت - در کانون آن زنان - نه حفظ، بلکه برانداختن
کامل این ساختارهای اجتماعی و برپایی ساختارهای جدید به
نفع طبقات و اقشار مورد ستم است». باید توجه داشت که این
براندازی یک اقدام سیاسی به معنای تغییر یک‌باره‌ی حکومت
نیست. تغییر و انتقال حکومت بخشی از روند چند جانبه‌ی

چنددهه‌ای از دموکراتیزه کردن کل جامعه (از دولت و اقتصاد گرفته تا آموزش و فرهنگ) بوده که با مطالعه نقد و اقدام به زدودن تمامی ویژگی‌های نظم سیاسی و ایدئولوژیک موجود از کلیت جامعه صورت می‌گیرد. تنها در این صورت است که بازگشت چنین نظامی ناممکن می‌شود.

در این زمینه، تجربیات دهه‌های پیشین سرشت‌واره (هایتوس) جمعی ملل رنگارنگ ایرانی را تحت جبر و فشار ساختارهای سرکوبگر طوری شکل داده‌اند، که گویی خودآگاه جمعی ایرانیان توسط این سرشت‌واره ناخودآگاهانه سامان داده شده و آن‌ها را به سوی راه‌حل‌های رادیکال هدایت می‌کند. تا جایی که این عطش آزادی حتی با وجود دهشت پیگرد، شکنجه و اعدام ناخودآگاه در بدن‌های رنگارنگ و به زبان‌های گوناگون فریاد زده می‌شود. همه‌ی کسانی که از ۲۵ شهریور ۱۴۰۱ به اینسو وجود این آگاهی جمعی را دیده، شنیده و حس کرده و با وجود وحشت موجود به روزهای آینده چشم امید دوخته‌اند، گویی به شب انقلاب خیره شده و آرام‌آرام وجودش را باورش می‌کنند. با بررسی

انقلاب‌های بزرگ تاریخ، نظیر انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب اکتبر روسیه یا حتی انقلاب‌های استقلال‌خواهانه در مستعمرات سابق نظیر ایرلند، هند یا آفریقای جنوبی مشخص است که انقلاب نه یک واقعه‌ی ناگهانی که یک روند تاریخی‌ست، همانطور که بینی آدامشاک بازگو می‌کند. به عبارتی سقوط یک حکومت خودکامه نه خود انقلاب که یکی از نقطه‌های اوج روند انقلاب است. نتیجه‌ی منطقی این تعریف از انقلاب اینکه، بخش بزرگ‌تر انقلاب پس از به‌زیر کشیدن حکومت رخ داده و انقلاب زمانی به سرانجام می‌رسد که ساختارهای اجتماعی جدیدی در خدمت اکثریت مورد سلطه ایجاد شده و مطالبات نیروهای پیشرو تضمین گردد (در مورد ایران اولین قدم ایجاد قوانین حفاظتی از زنان و مبارزه‌ی سیستماتیک با فرهنگ ضد زن و ریشه‌کنی خشونت علیه زنان و کودکان، که حذف کامل اسلام سیاسی را به عنوان نماد و تبلور تاریخی فرهنگ ضدزن را طبیعتاً در بردارد). در غیر این صورت بسنده کردن به تغییر صرف حکومت همانند تجربه‌ی ۵۷ یعنی تصاحب انقلاب توسط ضدانقلابیون.

در اینجا می‌باید به تفاوت بین انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی توجه کرد. تغییر ساختارهای اجتماعی در یک انقلاب اجتماعی یعنی تجربه‌ی تغییر قراردادهای اجتماعی بین افراد جامعه یعنی زنان با مردان یا زنان با زنان و تغییر مناسبات بین نهادهای اجتماعی دین و خانواده یا دین و دولت است، که منجر به فروپاشی برخی ساختارهای موجود (مانند خانواده‌های سنتی مردسالار) و ایجاد ساختارهای جدید (نظیر شکل‌گیری خانواده‌های بدون رسمیت مذهبی از طریق ازدواج سفید یا خانواده‌های همجنس‌گرا) می‌شود. به عبارتی، انقلاب اجتماعی زنانه سال‌هاست در ایران آغاز شده و که البته در بحبوحه‌ی انقلاب ۵۷ هم در حال وقوع بوده اما توسط نیروهای ضدانقلاب سرکوب شده است (نظیر سرکوب اعتراضات زنان به حجاب اجباری در سال ۵۷ توسط اسلام‌گرایان با همکاری کامل برخی گروه‌های چپ و توده‌ای به بهانه‌ی مبارزه به امپریالیسم). نکته‌ی نهفته در پس تفکیک انقلاب اجتماعی از انقلاب سیاسی این‌که فروریختن ساختارهای اجتماعی لزوماً به یک انقلاب سیاسی منجر نمی‌شود، همان‌طور که انقلاب اجتماعی سیاهان در قرن ۱۹ میلادی در ایالات متحده شاهد

تغییر ساختارهای اجتماعی بوده اما هرگز به یک انقلاب سیاسی به معنای به زیر کشیدن حکومت به نفع غیرسفیدپوستان در ایالات متحده منجر نشده است. همچنین تغییر ساختارهای حکومتی در یک انقلاب سیاسی می‌تواند بدون شکل‌گیری یک انقلاب اجتماعی و با حفظ ساختارهای اجتماعی موجود رخ بدهد نظیر آنچه در تجربه‌ی انقلاب‌های رنگی برای مثال در نمونه‌ی اوکراین به وقوع پیوست. در واقع وقوع انقلاب اجتماعی تنها زمانی به یک انقلاب سیاسی منجر می‌شود که حکومت تماماً بر ساختارهای سلطه‌ی اجتماعی استوار بوده و همزمان با شکل‌گیری انقلاب اجتماعی در پی حفظ این ساختارها برآمده و از آن‌ها دست نکشد (در نمونه‌ی امروز ایران، یعنی ساختارهای اجتماعی مردسالارانه و ضد زن). به این تعبیر یک انقلاب اجتماعی می‌تواند قدرت تغییر و گستره‌ی بزرگ‌تری از یک انقلاب سیاسی را داشته باشد و خود راه را برای یک یا چند انقلاب سیاسی هموار کند.

به این معنا، جامعه‌ی ایرانی شاهد شکل‌گیری یک انقلاب اجتماعی برگرد زنان و جنسیت به معنای عام آن است.

تعاریف و ساختارهای جنسیتی موجود در چنین شرایطی در حال سقوط و ساختارهای جنسیتی جدید در حال شکل گیری اند. سوزاندن روسری‌ها یا تابوشکنی در بکار بردن الفاظ جنسی «رکیک» در شعارهای اعتراضی نمونه‌هایی از جابجایی ساختارهای اجتماعی ناموس محور و چیره بر مسائل زنان و جنسیت هستند (نظیر نهاد دین و خانواده‌ی مردسالار به تعبیر درویش پور آن را تعبیر میکند). تا جایی که به وقوع یک انقلاب سیاسی مربوط می‌شود، حکومت با تمام قوا به این ساختارهای در حال ریزش چنگ زده و برای نجات آن‌ها از اعمال هیچ خشونت‌ی دریغ نمی‌کند. به این تعبیر، وقوع انقلاب (یا انقلاب‌های) سیاسی در پی این انقلاب اجتماعی حتمی‌ست. سؤال اصلی اینجاست که نقطه‌ی اوج این روند چه زمانی به سقوط کامل نظم سیاسی منجر می‌شود.

در این شرایط انقلابی مرزهای اخلاقی جامعه نیز تغییر کرده و در نتیجه ساختارهای اخلاقی جامعه نیز دچار دگرگونی می‌شوند. و دقیقاً فروریختن این ساختارهای اخلاقی موجود است که به تجربه‌ی رهایی برای برخی و تجربه‌ی ترس از

تغییر برای برخی دیگر منجر می‌شود. نتیجه‌ی شکل‌گیری دوگانه‌ی اخلاقی آزادی-بندگی یک جنگ تمام‌عیار در خیابان‌های ایران است. در شهرهای کوچک و بزرگ شجاعت زنان و مردانی را شاهد هستیم که در پی دفاع از این آزادی رقیق در نبود سلطه برمی‌آیند. نرم‌های گذشته نظیر «ارتباط شجاعت یا بیضه‌های مردانه» رنگ می‌بازند. جامعه‌ی مردسالار ایرانی گویی هرروزه با دیدن سینه‌های سپر و گردن‌های افراشته‌ی زنان می‌آموزد که حتی شعرهای کودکانه و به ظاهر معصومانه‌ی گذشته‌اش نظیر «پسرا شیرین مژ شمشیرن، دخترا موشن مژ خرگوشن» آبستن وقاحتی هستند به تلخی قتل نیکا شاکرمی. برای نمونه، در شرایطی که مرزهای اخلاقی جامعه به کلی دچار دگرگونی می‌شوند، مجال برای گذر از دهشت‌های چهل ساله و بیان ناگفته‌هایی نظیر صحبت آزادانه درباره‌ی قربانیان دهه ۶۰ خارج از حلقه‌ی خانواده‌ها در داخل ایران پیدا شده است، که دیگر تنها به خانواده‌های تبعیدی خارج از کشور محدود نمی‌شود. گویی این تغییرات نویدبخش فضایی برای ایجاد اعتماد دربین قربانیان جمهوری اسلامی از طبقات و قشرهای گوناگون‌اند

که خود آزادکننده‌ی انرژی‌های نهفته‌ی اجتماعی در جامعه و موجب تسریع این انقلاب خواهد بود.

تجربه‌ی آزادی در وجود سنگین‌ترین سرکوب‌ها (برای نمونه رقص و پایکوبی کوردها در مهاباد و سنج در شرایط جنگی) در واقع اولین و رقیق‌ترین تجربه‌ی جامعه‌ای بدون سرکوب و بدون بنده و در نهایت تبلور عنادیست تاریخی با فرهنگ بردگی و بندگی. دل دادن به شورش آزادی برای همه‌ی ایرانیان زنده در امروز نه سرشار از ترس از هرج و مرج یا «سوریه‌ای شدن» که تجربه‌ای ناب و نواز جنس آزادیت.

کلام آخر اینکه، انقلاب زنانه انتخابی عمل نکرده و «همه‌ی ساختارهای موجود را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به شکلی که این انقلاب اجتماعی نه فقط برضد حکومت و فرهنگ حاکم (با اختلاف‌های قابل‌اغماز اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی) که در واقع واکنشی نیز هست به کم‌کاری اپوزیسیون فرتوت که

در بیش از صد روز گذشته حتی اعتماد به نفس برای برگزاری یک کنگره‌ی مشترک را نداشته است. در واقع خیابان‌های امروز ایران به مراتب پیشروتر از همه‌ی جبهه‌های اپوزیسیون ایرانی بوده و به همین روی هم از چهره‌های آشنا دل بریده و به دنبال چهره‌های نویی است که بتوانند پا به پای مطالبات بر کف خیابان‌های مهاباد و سنندج و مالمیر (ایذه) و بروجرد و مشهد و آمل و تهران و مشهد و اراک و زاهدان و... بیایند. در کنار اپوزیسیون شناخته شده، این انقلاب همچنین مرزهای خود را با برخی چهره‌های فرهنگی آشنا نیز مشخص کرده و همچنین اصحاب قلمی که بر منبرهای مجازی به کشف اسرار منقل و پیاله هم پرداخته را نیز طرد کرده است. انقلاب زنانه‌ی ایران، امروز به دنبال چهره‌های نوینی است تا بزودی از این چهره‌های نو بیشتر بشنویم. اپوزیسیون ایرانی خارج از کشور در چنین شرایطی اگر هنوز اندک امیدی به قبول شدن در نزد جامعه‌ی ملل ایران دارد، به ناچار می‌باید این ساختارهای نو را به رسمیت شناخته و اقدامی واقعی برای مطالبات پیشرو مردمان ایران انجام دهد، یا اینکه به همراه

ساختارهای گذشته سقوط کرده و جا برای نهادهای نو در
اپوزیسیون باز کنند.

مطلق هگل به‌مثابه آغازی نو

رایا دونایفسکایا

ترجمه‌ی علی رها

[یادداشت مترجم: متن پیش رو رساله‌ای است که رایا دونایفسکایا در اکتبر ۱۹۷۴ به نشست «جامعه‌ی هگل آمریکا» در دانشگاه جورج تاون ارائه کرد. این رساله برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰ در کتاب هنر و منطق در فلسفه‌ی هگل انتشار یافت، و سپس در سال ۲۰۰۲ در منتخبی از مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و نامه‌های دونایفسکایا در قدرت منفیت بازنشر گردید. نخستین ترجمه‌ی فارسی این رساله توسط «انجمن آزادی» در بولتن شماره ۳ «سخن آزادی» در ژوئن ۱۹۹۳ انتشار یافته بود. متن پیش رو با مقایسه با ترجمه‌ی قبلی انجام شده است. امیدوارم این ترجمه‌ی جدید، کاستی‌های آن ترجمه را نیز برطرف کرده باشد. عبارات داخل دو ابرو () از خود نویسنده و عبارات درون دو قلاب [] از مترجم

است. زیرنویس‌های مترجم با حرف م. مشخص شده است.
سایر زیرنویس‌ها، از خود نویسنده است.]

در آغاز کلام بود (**das ursprungliche Wort**)، نه چون یک فرمان، که به‌سان سخنی فلسفی که ناگهان در هوا دود می‌شود. رهایی خود-تحرکی ایده‌ی مطلق خود را می‌گستراند، اما نه در سکون، بلکه بدان‌گونه که با آمیختگی کامل در منفیت، از همان نخستین بند از بیست و هفت بند فصل پایانی علم منطق، درمی‌یابیم که ایده‌ی مطلق دربردارنده‌ی «عالی‌ترین تعارض در درون خود است.»

(den höchsten Gegensatz sich)
[SLII, p.466; SLM, p.824]

چنانچه وهله‌ی رویارویی با ایده‌ی مطلق وهله‌ای آرام بود، نه دیالکتیک، دیالکتیک، و نه هگل، هگل می‌بود. بنابراین، به جای آنکه وحدت ایده‌ی نظری و عملی به‌منزله‌ی غایت، یا نقطه‌ی اوج یک سلسله‌مراتب باشد، یک آغاز نوین است؛ یک آغاز نوین اجتناب‌ناپذیر، دقیقاً بدان خاطر که ایده‌ی

مطلق یک «کلیت انضمامی» است [SLII,p.472; SLM,p.830]. و از این رو، شامل تمایز و انگیزه‌ی فراروی است. جهت دنبال کردن گام به گام هگل، بدون آن که برای لحظه‌ای از منفیتی که نیرویی محرکه به سوی آغازهایی هرچه نوین تر است غافل شویم، شاید بهتر باشد ۲۷ بند [پایانی] را به سه حوزه‌ی اصلی تقسیم کنیم. سه بند نخست که بر عالی‌ترین تضاد در ایده‌ی مطلق تمرکز دارد، یعنی درست در لحظه‌ی وحدت ایده‌ی نظری و عملی، خود-تعیین‌کنندگی اش [self-determination] را نه به سان یک محتوای جدید، بلکه در روش [Method] به مثابه شکل جامع [Universal] خود آشکار می‌کند؛ یعنی در دیالکتیک.

به محضی که هگل (در بند چهارم) تأکید می‌کند که «مفهوم همه چیز است و حرکت آن همانا کنش مطلق جامع است، یعنی حرکتی خود-تعیین‌کننده و خود-تحقق‌بخش» [SLII,p.468; SLM,p.826]، هگل بر آنچه من دومین زیر شاخه‌ی اصلی می‌نامم تمرکز می‌کند: الف) بندهای ۵ تا ۷، که بر آغازهای نوین، بی‌واسطگی منتج شده از وساطت،

تکیه می‌کند، و ب) (در بندهای ۸ تا ۱۵) در حین ترسیم تکامل تاریخی دیالکتیک از افلاطون تا کانت، حوزه‌اش را گسترش می‌دهد، و مفهوم نفی دوم خود را بدین‌سان متمایز می‌کند:

«نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم... درونی‌ترین منشاء تمامیت فعالیت‌ها، تمام خود-جنبی زنده و روحانی، روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوژکتیویته استوار است.» [SLII,p.477; SLM,p.835]

سومین زیرشاخه‌ای که من طرح می‌کنم شامل ۱۲ بند نهایی است. این بندها وجه انضمامی را هم در کلیت آن و در هر عرصه‌ای واحد آشکار می‌کنند؛ در هر یک از آنها همانگونه که در کلیت، انگیزه‌ی فراروی نهادینه است. و این شامل خود دستگاه [System] می‌شود. پیش‌نشان کردن آغازهایی

کاملاً نوین محدود به این امر نیست که عرصه‌ها و علوم دیگری - طبیعت و روح - وجود دارند که هگل درصدد پرورش آنها است. آنچه در این پیش نشان‌ها نهادینه است، پی آمدهای همان موضوعی است که ما در کل علم منطوق در حال سروکله زدن با آن بوده‌ایم.

ایده‌ی مطلق به‌مثابه آغازی نوین که هم در کنش و هم در فلسفه ریشه دارد، سهمی است که مسئولیت آن برعهده‌ی این نویسنده است. با این که تا پایان فصل نهایی موشکافانه ولی روان هگل نمی‌توان چنین چیزی را «ثابت» کرد، ضروری است در اینجا، با پیش‌نگری، توجه شما را به سه سیلوژیسم نهایی دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی جلب کنم که در نخستین تألیف آن درج نشده بود. نزد این نویسنده، این افزوده‌های بنیادین بر ویراست‌های ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰ نه فقط به‌منزله‌ی جمع‌بندی دانش‌نامه، بلکه کل چرخه‌ی دانش و واقعیت در سرتاسر ۲۵۰۰ سال طولانی و بغرنج تمدن غرب است که نبوغ ذهن دانشنامه‌ای هگل برای سرانجام بخشیدن به آن در تلاش بود. همانطور که اولین سیلوژیسم (بند ۵۷۵) آشکار می‌کند،

که دقیقاً در مرکز ثقل ساختمان - منطق، طبیعت، ذهن - نه منطق، بلکه طبیعت قرار دارد، بند نهایی علم منطق نیز همان کار را انجام می‌دهد.

طبیعت چه به مفهوم هگلی به‌مثابه «برونیت»، یا به روش سارتر به‌عنوان «برون بودگی»، یا در لنین دوره‌ی جنگ جهانی اول، به‌مثابه «کنش»، ادراک شود، نکته این است که نه سارتر یا لنین، بلکه هگل بود که طبیعت را به‌مثابه واسطه ادراک کرد. وقتی که من در پایان رساله‌ی کنونی این موضوع را بیشتر پرورش دهم، خواهیم دید که عصر ما چه چیزی را درباره‌ی حرکت از سوی کنش آشکار ساخته است که به ما در سروکله زدن با دیالکتیک یاری می‌رساند. اما در حال حاضر بهتر است سه بخش پیشنهادی‌ام را دنبال کنیم.

۱

همان نخستین بند از [فصل] ایده‌ی مطلق، که توجه ما را به عالی‌ترین تعارض جلب کرده بود، هشدار می‌دهد که به این وحدت جدیدی که بین ایده‌ی نظری و عملی به‌دست آمده است، یک دوگانگی کهنه را تحمیل نکنیم. «هریک از آن دو به تنهایی، کماکان تک‌سویه است...» برعکس، این تعارض عالی‌نوین، باید خود-انکشافی پیدا کند. «مفهوم صرفاً روح [soul] نیست، بلکه مفهوم سوپزکتیو آزادی برای خود، و از این رو، دارای شخصیت است.» این فردیت «تکین» نیست بلکه «آشکارا همانا امر جامع و شناخت است، و در دگر خود، عینیت خودش، ابژه‌ی آن است.» [SLII, p.466;]

[SLM, P.824] بنابراین، تنها کاری که ایده‌ی مطلق به آن نیاز دارد این است که «به سخنان خود گوش فراهد»، خود را «برونی» کند (**Ausserung**). خود-تعیین‌گری آن، همان خود-فهمی آن است. یا، به عبارت دقیق‌تر، «کلیتِ کمال‌یافته‌اش» یک محتوای جدید نیست، بلکه برعکس، به‌مثابه شکل موجودیت دارد و «بُعد جامع شکل آن همانا روش است.» از آن لحظه به بعد، هگل نگاه نافذش را از روی دیالکتیک بر نمی‌دارد. به بیان او «حقیقتِ هیچ چیز قابل

شناخت نیست، مگر آن که کاملاً مشمول روش شده باشد.»
als der Methode vollkommen)
[SLII,p.468; SLM,p.826] (unterworfen ist

۲

به دنبال این اعلام نظر که امر جامع همانا شکلِ مطلق، روش، مفهوم، است، یازده بند دیگر می آید. هگل بارها و بارها تأکید می کند که محوری که همه چیز به دور آن می چرخد «فعالیتِ مطلقِ جامع» است، روشی است که «ازاین رو، می باید به مثابه جامعیتی نامحدود شناسایی شود.» [SLII,p.468; SLM,P.826] به یک کلام، آنچه بدان دست یافته ایم، صرفاً شکل دیگری از شناخت نیست، بلکه وحدت ایده‌ی نظری و عملی است. این ابدأً یک «شکل بیرونی صرف» یا همچون شناخت تحقیقی، یک وسیله نیست؛ روش «جمع محض» تعینات نیست، بلکه «مفهومی که در خود و برای خود تعین یافته است»، میانی، واسطه، است، چراکه عینی است

و به عنوان «همانندی بر نهاده شده» است، یعنی به عنوان
«مفهوم سوئز کتیو.» [SLII, p.469; SLM, p.827]

در آمیختن با دیالکتیک، همانا تجربه کردن جهش به آزادی است. اما از آن جا که نباید اجازه داد ژرفای اندیشه در یک سرمستی سبک سرانه غرق شود، ضروری است بدون گم کردن هیچ حلقه‌ای، با گذار از درون این بندها راه خود را باز کنیم. نخست، نقطه‌ی شروع است: مطلق به مثابه نقطه‌ی شروع. هنگامی که هگل ما را به وهله‌ی آغازین آموزه‌ی هستی رجوع می‌دهد، یعنی هنگامی که ابتدا این پرسش را طرح می‌کند که «علم باید با چه چیز آغاز شود؟»، هدف او اثبات این امر نیست که مطلق، صرفاً تجلی و بازگشایی از همان چیزی است که از آغاز به‌طور تلویحی وجود داشت. مطلق، همچنین به یک مبنای کاملاً نوین تبدیل می‌شود - نفی مطلق. با این که هگل از ابتدا تأکید کرده بود که همه چیز، هرچند ساده به نظر برسد، هم‌هنگام حاوی بی‌واسطگی و وساطت است [SLI, p.80; SLM, P.6]، اکنون به قدری با منفیت عجین شده است که وقتی هگل می‌نویسد «آن‌گونه که عموماً

تصور می‌شود، در فعلیت، یا در اندیشه، چیزی که صرفاً ساده و انتزاعی باشد» یافت نمی‌شود [SLII,p.469; SLM,p.827]، این صرفاً به خاطر یادآوری امور گذشته نیست.

مسیر طولانی گذار از درون «کلیت انضمامی» روابط و نیروهای متضاد و گوناگون، از آموزه‌ی هستی به ذات و مفهوم، آشکار می‌سازد که گرچه نقطه‌ی هر شروعی باید از مطلق باشد، «فقط» هنگامی تبدیل به مطلق می‌شود که «کامل شده باشد.» [SLII,p.471; SLM,p.829] این در درون حرکت فراروی از تعارض بین مفهوم و واقعیت است که آن فراروی در سوپژکتیویته، و فقط در سوپژکتیویته، تحقق پیدا می‌کند. به یک کلام، این آغاز نوین هم در اندیشه و هم در فعلیت، هم در نظر و هم در عمل، است؛ یعنی، در «وساطتی» دیالکتیکی که «فراتر از یک آغاز محض است، و آن وساطتی است که به ادراک توسط اندیشیدن متعلق نیست.» برعکس، «به‌طور عام به معنی درخواستی برای تحقق بخشیدن به مفهوم است، تحقق‌ی که در خود نقطه‌ی آغاز نهفته نبود،

بلکه برعکس، هدف و وظیفه‌ی کل رشد بعدی شناخت است.» [SLII,p.470; SLM,p.828]

چه کسی پیرو مارکس، یعنی پیرو «براندازی» هدف مطلق باشد یا نه، یعنی، «تحقق فلسفه» به مثابه یک «اومانیزم نوین»، وحدت ایده‌آل و واقعیت، نظریه و عمل، در واقع فلسفه و انقلاب، نمی‌توان پیشروی (Weitergehen) و «فرجام» مطلق هگل را به‌عنوان نتیجه و دستاورد، به‌مثابه یک شروع جدید از مطلق، نادیده گرفت، چراکه او هرگز از ادراک کل تاریخ، تکامل انسان، نه فقط به‌عنوان تاریخ آگاهی آزادی، بلکه همان‌طور که خواهیم دید، به‌عنوان دستاوردی بالفعل، عدول نکرد. حتی در این‌جا، در جایی که هگل خود را اکیداً به مقولات فلسفی، به تاریخ اندیشه، محدود می‌کند، از رویارویی با واقعیت سر باز نمی‌زند. به همراه پی‌گیری کشفیات مفهومی در دیالکتیک، از افلاطون و کانت تا نظریه‌ی نفی دوم خودش، او توجه ما را به سوی درخواست افلاطون درباره‌ی شناخت جلب می‌کند، «این‌که باید چیزها را در خود و برای خود در نظر گرفت، یعنی، تا اندازه‌ای در

جامعیت آنها ملاحظه کرد، اما درعین حال از درک موقعیت‌ها، نمونه‌ها و سنجش آنها منحرف نگردید.»
[SLII,p.472; SLM,p.830]

هگل بر آن است که ملاحظه‌ی چیزها «در خود و برای خود»، پرورش وحدت‌هایی هرچه جدیدتر بین نظر و عمل را امکان‌پذیر کرده است. این دستاورد روش مطلق است. صرف نظر از اینکه تا چه حد تحلیلی یا ترکیبی باشد، روش، خود را به‌مثابه دگر خود نمایان می‌سازد، و وهله‌ی دیالکتیکی فرانمی‌رسد مگر هنگامی که (به‌مثابه وحدت آن‌دو)، «وهله‌ای که به همان اندازه ترکیبی است که تحلیلی) خود را همچون «دگر خود» تعیین کند. [SLII,p.473; SLM,p.831]

نکته در این است که عنصر خلاق، قدرت نفی است. آنچه پیشرفت حرکت را تضمین می‌کند، منفیت مطلق است، نه هم‌نهاد [synthesis]. از آن‌جا که این هگل را از کلیه‌ی فیلسوف‌های دیگر متمایز می‌کند، و از آنجا که این زمینه‌ی فلسفی، – این که چگونه یک «امر جامع که در خود و برای خود در نظر گرفته شده باشد، ابتدا خود را به‌مثابه دگر خود

مکشوف می کند» [SLM,pp.831-; SLII,p.475-76]

[34] این ایده، پس از رویارویی [با بند زیر]، دوازده بند پایانی را به خود اختصاص می دهد:

«نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم... روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوژکتیویته استوار است.» [SLII,p.477; SLM,p.835]

اما پیش از آن که به آن [دوازده] بند که نفی دوم را به‌طور کامل پرورش می‌دهد وارد شویم، مایلیم گام‌هایی که ما را به آستانه‌ی ایده‌ی مطلق، «ایده‌ی نیکی»، رساند دنبال کنم، و توجه شما را به جشن صدمین سالگرد تولد لنین که کمونیست‌های روسی برگزار کردند جلب کنم که با ۲۰۰ سالگی تولد هگل مصادف بود. این معضل زمان ما را آشکار می‌سازد. مدیر مؤسسه‌ی تاریخ علم و فناوری، آکادمیسینی به

نام کدروف [Kedrov] است که یک بار دیگر تلاش کرد
لنین و هگل را از هم «جدا کند». او ادعا کرد که واژه‌ی
«کلمه قصار» [LCW 38, p.212] [alias] پیش از این
گفتاورد لنین که «شناخت نه فقط بازتاب جهان است، بلکه
آفریننده‌ی آن است»، نشان می‌دهد که لنین بدون کرنش در
برابر «ایده آلیسم هگل»، صرفاً حرف هگل را تکرار کرده
است.

حقیقت صاف و ساده این است که ولادیمیر ایلیچ لنین، که
انقلابی‌ترین ماتریالیست بود، با مشاهده‌ی هم‌زمانی وقوع
جنگ جهانی اول و سقوط بین‌الملل سوسیالیستی، خود را
مجبور دید که به دیالکتیک هگل، به‌مثابه وحدت اضداد،
بازگردد که می‌تواند ضد-انقلاب در درون جنبش انقلابی را
توضیح دهد. همان‌طور که چکیده‌ی علم منطق هگل لنین
نشان می‌دهد، منفیت مطلق به معنی تدارک فلسفی لنین برای
انقلاب بود. هنگامی که یادداشت‌های او به آموزه‌ی مفهوم
می‌رسد، لنین اعلام می‌کند که هیچ یک از مارکسیست‌ها (و
تأکید بر جمع است که روشن می‌کند شامل خودش هم

هست) عظیم‌ترین اثر نظری مارکس، کاپیتال، «به‌ویژه فصل اول آن» را به‌طور کامل نفهمیده‌اند، چراکه «بدون مطالعه‌ی دقیق و فهم تمامیت منطق هگل، امکان‌پذیر نیست.» شور و شغف او به‌هنگام نزدیک شدن به آموزه‌ی مفهوم - «دقت شود: آزادی = سوژکتیویته، (یا) فرجام، آگاهی، تلاش، دقت شود» [LCW 38, P.168] - روشن ساخته بود که لنین در این زمان، ۱۹۱۴، در آزادی، سوژکتیویته، مفهوم، به‌مقولاتی پی‌برده بود که هم جهان را دگگون می‌کند، و هم دانشی نسبت به آنچه به‌طور عینی واقعی است به‌دست می‌دهند، چراکه او پیشاپیش، در آموزه‌ی ذات، نقد هگل از علیت، و محدودیت «علم» برای توضیح رابطه‌ی بین ذهن و ماده را تشخیص داده بود.

در ادامه لنین با نقش عمل در هگل کلنچار می‌رود، به‌ویژه هنگامی که هگل می‌نویسد ایده‌ی عملی «نه فقط از کرامت امر جامع، بلکه همچنین از آنچه به‌طور ساده بالفعل است» برخوردار است. [SLII, p.460; SLM, pp.818-19] گفتاورد لنین درباره‌ی شناخت که در حال حاضر

کمونیست‌ها می‌خواهند آن را پاکسازی کنند، بسیار مهم است، نه فقط بدین خاطر که او چنان «خلاقیتی» را به شناخت نسبت می‌دهد، بلکه پس از «اعطای» آفرینندگی به شناخت، در ادامه به این امر توجه می‌کند که هگل «در اینجا ناگهان به جای مفهوم» از واژه‌ی سوژه استفاده کرده است. [LCW 38, p.180] و برای عذاب بیشتر مقلدان روسی، تمام آن اظهارات در جمله‌ای بود درباره‌ی «در یقین به خودی که سوژه نسبت به این امر دارد که تعیین‌یابی‌اش در خود و برای خود اوست، یقینی نسبت به فعلیت خود و عدم فعلیت جهان وجود دارد.»

ماتریالیست‌های مبتذل نسبت به نوشته‌ی لنین درباره‌ی «عدم فعلیت جهان»، «یقین به خود فعلیت سوژه»، چنان شوکه شده‌اند که بجای آنکه مانند لنین از هگل نقل قول کنند، «ترجمه‌ی» لنین را نقل می‌کنند: «یعنی، جهان انسان را ارضا نمی‌کند و انسان توسط کنش خود تصمیم می‌گیرد آن را تغییر دهد.» [LCW 38, p.213] اما نکته این‌جا است که [لنین] پس از آن ترجمه، کل گفتاورد هگل را در مغایرت با شناخت

تحقیقی بازگو می‌کند، در آن‌جا «این فعلیت صرفاً به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که فاقد سوژکتیویته‌ی مفهوم است، و در این‌جا به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که زمینه‌ی درونی و موجودیت بالفعل آن، مفهوم است. این است ایده‌ی مطلق.»

[SLII,p.465; SLM,p.825; LCW 38, p.219]

در این‌قدردانی از ایده‌ی مطلق، نه به‌سان چیزی فرازمینی یا در افلاک، بلکه در واقعیت جهان عینی که مبنای آن را دقیقاً مفهوم تشکیل می‌دهد، است که از زمان خیزش آلمان شرقی در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، و ظهور جنبشی از عمل به سوی نظر و یک جامعه‌ی نوین، کمونیست‌های دولت‌مدار را نسبت به لنین آن‌چنان آشفته کرده است. آنها به‌درستی تشخیص داده‌اند که گسست لنین با گذشته‌ی فلسفی خودش، یعنی گسست با نظریه‌ی فتوکپی واقعیت به علاوه‌ی اراده‌گرایی، گسستی عظیم در جنبش ایجاد کرد که هنوز به فرجام نرسیده است.

با شروع از بند پانزدهم تا پایان فصل، به محض رویارویی با سوپژکتیویته‌ای که تعارض بین مفهوم و واقعیت را مرتفع کرده است، می‌آموزیم که چون این سوپژکتیو «درونی‌ترین» است، در عین حال «عینی‌ترین و هله» نیز هست [SLM, pp.835-36; SLII, p.477;] و ایــــن سوپژکتیویته به‌مثابه عینیت، همانا «سوژه، یک شخص، یک هستی آزاد» است [SLM, P.836; SLII, p.478;].

واضح است که قدرت خلاقِ آزاد، تضمین‌کننده‌ی جهش به عمق آزادی و نیروی متحد‌کننده‌ی ایده‌ی مطلق است. و از آنجا که منفیت مطلق، یک مبنای نوین، «چیزی قابل تصرف نیست، بلکه استنتاج و اثبات شده است» [SLII, p.480;] [SLM, p.838]، سوپژکتیو نمی‌تواند عینی نباشد، به‌طوری که به خودِ دستگاه گسترش پیدا می‌کند.

ما در آن جا همچنین می آموزیم که محتوا به روش تعلق دارد،
تداوم روش است، به وجهی که دستگاه نیز صرفاً یک «آغاز
تازه‌ی» دیگری است [SLII,p.481; SLM,p.839] که
به واسطه‌ی یادآوری پایان‌ناپذیر امور گذشته و نشانه‌های
پیشروی، حاصل شده است (Weitergehen). از همین
روست که بحث بندهای ۲۰ تا ۲۵ نه تنها به هیچ وجه از
منفیت مطلق، به مثابه واسطه‌ای فراروی کننده، دور نمی‌شود،
بلکه نشانگر آن است که هر پیشرفتی در دستگاه کلیت،
«غنی تر و انضمامی تر» می‌شود [SLII,p.482;
SLM,p.840].

ممکن است عبارت «غنی تر و انضمامی تر»، درست مانند
مقوله‌های سویژکتیویته، خرد، آزادی، در فکر خواننده جنبشی
«ماتریالیستی»، جنبشی که انسان به واسطه‌ی آن خود را آزاد
می‌کند، را القا نکند، اما ببینید هگل چگونه «ذهن آزاد» را در
فلسفه ذهن دانشنامه‌ی خود تشریح می‌کند:

«به محضی که مفهوم انتزاعی آزادی کامل به ذهنیت افراد و ملت‌ها نفوذ کند، آن‌گاه هیچ چیز مانند نیروی کنترل‌ناپذیر آن نیست، دقیقاً به این خاطر که جوهر ذهن است، و آن [آزادی] فعلیت محض‌اش است... یونانی‌ها، رومی‌ها، افلاطون و ارسطو، حتی رواقیون، از آن بهره‌مند نبودند... اگر آگاه بودن نسبت به ایده - یعنی آگاه بودن از آگاهی انسان‌ها نسبت به آزادی به‌مثابه ذات، هدف و ابژه‌ی خود - موضوعی نظوررزانه باشد، باز هم نفس خود این ایده درحکم فعلیت آنهاست، نه چون چیزی که به‌عنوان انسان در تصاحب خود دارند، بلکه به‌عنوان آنچه هستند.» [PM, P.482]

این امر که در علم منطق، مراحل پیشروی دیالکتیکی به‌عنوان مراحل متعدد تکامل آزادی انسان نمودار نشده است، بلکه در آخر کار همچون یک دایره، که به دایره‌ای در دایره‌ها تبدیل می‌شود، بازگشایی می‌شود، در عین حال به‌منزله‌ی یک یادآوری دایمی است که هر مطلق‌ی، یک آغاز نوین است، پیش و پسی دارد، و اگر «آینده»‌ای نداشته باشد، قطعاً یک پی‌آمد، یک «بازمانده» دارد، یا به بیان دقیق‌تر، فقط دارای

یک پیشینه است که دست آخر، اشارت بر جانشین خود دارد.» [SLII,p.484; SLM,p.842] صرف نظر از این که هگل در این اظهار که جغد مینروا فقط به هنگام غروب بال خود را می گستراند چه مقصودی داشته است، چنین چیزی به وضوح از عینیت نیروی محرک، از جمع بندی او که در آن پیشرفت در زمان حال درون مان است، منتج نمی شود. درحالی که برای آینده نه نسخه ای حاضر و آماده تهیه کرد و نه علاقه ای به این کار داشت، او نه مجذوب مرگ بود، و نه «پایان» فلسفه، چه برسد به پایان جهان. فلسفه ی او صرفاً بدین معنا به منزله ی «پایان» است که «تا لحظه ی کنونی»، فلسفه به وهله ی منفیت مطلق «من» رسیده است. از همان آغاز، هنگامی که نخستین و عظیم ترین اثر بنیادین او، پدیدارشناسی ذهن، با جلجتای [Golgotha] روح پایان یافت، هگل موفق شد عمل نهایی را به گونه ای توصیف کند که گویی یک بازگشایی ابدی است. چنانچه نتیجه گیری مطیع روش دیالکتیکی شود، روشی که بنا به نظر هگل هیچ حقیقتی یارای گریز از آن را ندارد، معلوم می شود که آن نتیجه، یک آغاز نوین است. در اندیشه هیچ تله ای وجود ندارد. با اینکه

کرانمند است، راه‌بندهای داده شده را می‌گسلد، و اگر نه به سوی ابدیت، قطعاً به ورای لحظه‌ی تاریخی، دست می‌یازد.

ما در دو بند نهایی پی می‌بریم که برای ایده‌ی مطلق، هستی‌کمال یافته، مفهومی که خود را ادراک می‌کند، مفهومی که به محتوای خود ایده تبدیل شده است، هیچ سکونی وجود ندارد. منفیت، کشش به فراروی، حرکت بی‌وقفه، به عرصه‌ها و علوم جدیدی گذار می‌کند و آن‌گاه برای نخستین بار به «آزادی مطلق» [SLII,p.485; SLM,p.843] دست می‌یابد. آزادی مطلق که ایده‌ی مطلق به هنگام «رها کردن آزادانه‌ی خود» تجربه می‌کند، باعث عروج آن به عرش نمی‌شود. برعکس، برای بار نخست شوکه‌ی تشخیص را تجربه می‌کند، یعنی «برون‌بودگی مکان و زمانی که بدون وهله‌ی سوپژکتیویته، مطلقاً به اعتبار خود موجودیت دارند.» [SLII,p.486; SLM,p.843]

برای کسانی که تصور می‌کنند هگل نسبت به جهان عینی در نقطه‌ای دوردست می‌زیست، در برج عاجی دور که در آنجا طبیعت را از ایده «استخراج کرد»، همین کفایت می‌کند. اما کسانی که تشخیص می‌دهند هگل گذار به طبیعت را به‌مثابه یک فرایند بالفعل واقعی ارایه می‌کند، اما نتیجه می‌گیرند که هگل بر روی سر ایستاده است، نیز به همان اندازه در اشتباه هستند. صرف نظر از اینکه چنین دستاورد عظیمی می‌توانست برای هگل افتخارآمیز باشد، لازم است هم به علم منطق، و هم فلسفه‌ی ذهن، به‌ویژه سه سلوژیسم پایانی آن، رجوع کنیم تا دریابیم هگل چه حرفی برای گفتن به ما داشت.

آنچه در منطق اشاره‌ای به طبیعت به‌عنوان یک واسطه بود، در پایان دانشنامه [در فلسفه‌ی ذهن]، به‌مثابه نخستین سلوژیسم هجی شده است: منطق - طبیعت - ذهن. هگل در ادامه‌ی آن بند به ما اطمینان می‌دهد که «طبیعت که مابین ذهن و ذات آن ایستاده است، آن دو را از هم می‌گسلد، اما نه به غایت‌های انتزاعی کرانمند، و نه با منزوی کردن خود از آنها.»

[PM,P. 575]

یکی از پژوهش‌های اندیشمندان‌ی بسیار مرتبط در دهه‌ی ۱۹۶۰، اثر رینهارت کلمنس ماورر است، به نام هگل و پایان تاریخ: تفسیری بر پدیدارشناسی. به عقیده‌ی او، ممکن است این واقعاً حقیقت داشته باشد که نخستین سیلوژیسم از آن سه سیلوژیسم پایانی (بند ۵۷۵) که طبیعت را واسطه قرار داده است، «رویکرد هگل به داروین، به ماتریالیسم دیالکتیکی، و سایر مآخذ پیدایش طبیعی انسان است»، و نیز به معنی رویکرد به «آزادی» است که در آنجا «مسیر ضرورت» را پشت سر می‌گذارد. اما خودِ هگل در بند بعدی آن را «تصحیح» می‌کند. در این جا در تسلسل بعدی می‌خوانیم: طبیعت - ذهن - منطق. سپس پروفیسور ماورر در ادامه آن سیلوژیسم را به‌مثابه دیالکتیکِ پدیدارشناسی «مصادره» می‌کند. گذشته از آن که نسبت به این تحلیل به‌عنوان فلسفه‌ی تاریخ یا هر چیز دیگر، چه نظری داشته باشیم، نکته‌ای که اغلب پژوهشگران هگل درباره‌ی سیلوژیسم پایانی (بند ۵۷۷) بر سر آن توافق دارند این است که، همانطور که آتو پوگلر در سال ۱۹۶۱ بیان می‌کند: «برخلاف تفاسیر معمول از متن

هگل، من مایلم پیشنهاد کنم که: علم واقعی روح، منطبق نیست، بلکه فلسفه روح است.»

کانون سومین سیلوژیسم عوض شده است و تأکید به درستی بر این امر گذاشته شده که منطبق جابجا شده، و به جایش، آنچه حاصل می‌شود، نه تسلسل، بلکه نتیجه است: ایده‌ی خود-اندیش؛ که به دیده‌ی هگل، از این امر ناشی می‌شود که «این ماهیت امر واقع، مفهوم، است که باعث حرکت و رشد می‌شود، اما این حرکت به همان میزان، به کنش شناخت بستگی دارد.» (بند، ۵۷۷)

مطلق‌های هگل هرگز یک سری برج‌های عاج صعودی نبودند. دگرگونی انقلابی در خودِ شکلِ اندیشه درون‌مان است. همان‌گونه که در فصل ایده‌ی مطلق دیدیم، نیروی متحدکننده همانا قدرت خلاقیت است. منفیت مطلق‌ی که در منطق، طبیعت، روح (**Geist**) به مثابه مراحل انضمامی آزادی انسان، نیرویی محرکه بود، زمانی که به ذهن مطلق، به نتیجه‌ی نهایی

وساطت شده، می‌رسد، در آن‌جا دیگر هیچ تفاوتی بین نظر و عمل باقی نمی‌گذارد. از همین روست که عصر ما می‌تواند مطلق هگل را بهتر درک کند، چراکه برای دو دهه‌ی طولانی (از زمانی که مرگ استالین بختکی که بر ذهنیت اروپای شرقی بود را برطرف کرد)، شاهد جنبشی از سوی عمل بوده‌ایم. به دیده‌ی این نویسنده، نبوغ هگل در این امر نهفته است که «سفر اکتشافی» او به فرایند بی‌پایان اکتشافی برای ما تبدیل می‌شود. این «ما»، هم قاره‌ی جدید اندیشه‌ی دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، هم پژوهشگران هگل، و هم جنبشی از سوی عمل را شامل می‌شود که خود-انگیختگی‌اش به محض تشخیص قدرت اندیشه، توأم با توانمندی جسمی، به خودی خود یک شکل از نظریه بود. این نویسنده آن جنبش را از زمان خیزش ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، به‌دقت دنبال کرده است، و در آن جستجویی به سوی جامعیت را مشاهده نموده است، چراکه پیشاپیش در حرکت دیالکتیکی سه سیلوژیسم پایانی ذهن مطلق، یک نقطه‌ی عزیمت نوین در ایده و در جنبش از سوی عمل را تشخیص داده است.

این جنبش از سوی عمل ابداً مورد توجه هگلی‌ها، چه راست‌آیین و چه مارکسیست، نبود. این در تئودور آدورنو، فرهیخته‌ی فقید، که سرپرست چپ مکتب معروف فرانکفورت بود، قابل مشاهده است. دیالکتیک، علت وجودی، اندیشه و فعالیت او بود. او جمع‌بندی از ماحصل زندگی اندیشه و میراث نظری خود را دیالکتیک منفی نام نهاد. اما این کتاب نه ربطی به دیالکتیک منفیت دارد، و نه با مفهوم سوژه، که هگل توسط آن نظرات خود را با کلیه‌ی فیلسوفانی که جستجوی حقیقت را صرفاً در جوهر متوقف کردند، تفکیک کرد. همان‌طور که مارکس آن را برای طبقه‌ی پرولتری «انضمامی» کرد، قاعدتاً آدورنو نیز باید سوژه را می‌پذیرفت. اما آدورنو کماکان فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند و اصالت خود را در آنچه دیالکتیک منفی می‌نامد، مجبوس می‌کند. آدورنو از همان نقطه‌ی شروع پیشگفتار اثرش (ص. xix) به ما اطلاع می‌دهد که دشمن، وجه مثبت در نفی - «نفی در نفی» - است: «این کتاب در صدد است که دیالکتیک را بدون آن که تعیین‌کنندگی‌اش را تقلیل دهد، آن را از خصوصیات تصدیق‌کننده‌اش آزاد کند.» به‌اصطلاح

«کاستی‌های هگل و مارکس» بر محوری می‌چرخد که به‌زعم او اهریمنی فراگیر، مفهوم، آن «پوشش تحلیل‌برنده»، و «خودکامگی» (autarchy) آن است. (ص. ۱۲)

طبعاً آدورنو با «پوزیتیویست‌ها» و مبتذلیات جناب کارل پوپر و مکتب معروفش، «هگل و فاشیسم»، فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند. با این وصف، آدورنو بدون هیچ پیش‌نشان‌های ناگهان آشویتز را پیش می‌کشد و بین آن و منفیت مطلق، نوعی خویشاوندی ارایه می‌کند. او می‌نویسد: «کشتار جمعی، همانا یک دست‌سازی مطلق است... آشویتز فلسفه‌ی تشابه محض را در مرگ تأیید کرد... منفیت مطلق به‌وضوح پیداست، دیگر کسی را متعجب نمی‌کند.» (ص. ۳۶۱)

طبعاً مقصودم از «بدون هیچ پیش‌نشان‌های» نه این است که آشویتز واقعیت فاشیسم نبود، و نه به‌صرف ناگهانی بودن و شوکه‌ی ارایه‌ی چنین موضوعی در نقطه‌ی اوج کتابی به‌نام «تأملاتی در متافیزیک». نه، مقصودم این است که نادرست

است. یعنی کاملاً غیرمنطقی و غیردیالکتیکی است، آن‌هم با توجه به این‌که آدورنو کل دوران بلوغ زندگی‌اش را وقف مبارزه با فاشیسم کرده بود که درست نقطه‌ی مقابل دیالکتیک هگلی است؛ کسی که مرگ دیالکتیک در آلمان نازی را دیده بود. شاید به جای واژه‌ی «نادرست»، واژه‌ی «ساده‌لوح» که آدورنو برای دشنام به کار می‌برد، مناسب‌تر می‌بود. مقصودم این است که تا سال ۱۹۵۷، او در اثر وجوه دیالکتیک هگلی، تقریباً از تشابه سوژه-ابژه دفاع می‌کرد.

«نمی‌توان سوژه-ابژه را به‌مثابه گزاف‌گویی مطلق‌گرایی منطقی رد کرد... وقتی آن را به‌مثابه سوپژکتیویته‌ی محض ادراک کنیم، پیشاپیش به ورای ایده‌آلیسم نظرورزانه رفته ایم... شناخت، چنانچه اصیل باشد، و از نسخه برداری ساده‌ی سوپژکتیو فراتر رود، باید عینیت سوژه باشد.»

و در واقع او در دیالکتیک منفی، همان ایده را تکرار می‌کند. او در آن‌جا می‌نویسد، با این‌که هگل سوپژکتیویته را

«مقدس» کرده است، «خلاف آن را نیز انجام می‌دهد، بینشی به درون سوژه به‌مثابه عینیتی خود-نمایانگر.» (ص. ۳۵۰)

پس آن فروکاست مبتذل منفیت مطلق برای چیست؟ تراژدی آدورنو (و مکتب فرانکفورت) در همین جا نهفته است. این تراژدی اندیشه‌ی تک‌ساحتی است، که نتیجه‌ی پشت کردن به سوژه است؛ هنگامی که به فریادها از پایین گوش فرامی‌دهد – و آن فریادها در نیمه‌ی دهه‌ی ۵۰ و نیمه‌ی ۶۰ بسیار رسا، شیوا و مطالبه‌گر بودند. این تراژدی بازگشت به برج عاج است که هدفش را به این کاهش داده است که «پیرامون مفاهیم کلیدی رشته‌های فلسفی و اهمیت دخالت در آن رشته‌ها، بحث کند.» (ص. XX) گام بعدی، قابل مقاومت نبود. جایگزین کردن نقد مداوم، نه فقط به جای منفیت مطلق، بلکه همچنین به جای «خود انقلاب مداوم.»

حال، دلیلی که موضوعیت پایدار هگل از پس آزمون زمان برآمده است چه به خاطر تعهد و موشکافی پژوهشگران هگل

باشد، یا به خاطر جنبشی برای آزادی از پایین که موجب پژوهش‌هایی جدید در عرصه‌ی شناخت گردید، تردیدی نیست که چون منفیت مطلق دال بر دگرگونی واقعیت، دیالکتیک تضاد و کلیت بحران‌ها، دیالکتیک آزادی است، اندیشه‌ی هگل در مقاطع تعیین‌کننده‌ی تاریخ – که او آن را «زمان زایش تاریخ» نامید – زنده می‌شود. به‌علاوه، پژوهشگران مارکسیست، دگران‌دیشانی انقلابی، وجود داشتند که بر زمینه‌ای نوین بنا کردند. درحالی که یک پژوهشگر غربی، مانند رینهارت ماورر، با مفهوم کجایی نقطه‌ی پایان هگل سرگرم بود، کارل کوسیک، فیلسوف چکسلواکی، درگیر آن بود که از کجا آغاز کنیم. از میان پژوهش‌های اروپای شرقی که همراه خیزش‌ها بودند، و حول اومانیسم مارکس، به‌ویژه «نقد دیالکتیک هگلی» مارکس، دور می‌زدند، یکی از موشکافانه‌ترین پژوهش‌ها، اثر دیالکتیک انضمامی کارل کوسیک است.

این پژوهش‌های جدی به «شرق» محدود نبودند. به دیده‌ی فرانتس فانون، مبارزه‌ی آفریقا برای آزادی «رساله‌ای پیرامون

امر جامع نیست، بلکه تأیید نامنظم ایده‌ی اصیلی است که به مثابه یک مطلق ارایه شده باشد.» البته تردیدی نیست که به محضی که عمل از ذهنیت هدف پیشی بگیرد، وحدت نظر و عمل، ساحتی از زندگی است که از درون آن ابعادی کاملاً نوین ظهور می‌یابد. به باور این نویسنده، این صرفاً به منزله‌ی «اثبات» نقطه‌ی پایانی علم منطقی است، یعنی، مطلق به مثابه یک آغاز نوین، خودزایی آزادی است. از آنجا که اثر عظیم هگل افق‌های جدیدی - طبیعت و روح - را مد نظر داشت، ایده‌ی مطلق باید دستخوش «آزادی مطلق» (**Befreiung**) می‌گشت. این یک «گذار» صرف (**Ubergang**) نیست؛ آزادی نامحدود است که رهایی خود را در فلسفه‌ی ذهن (**Geist**) «تکمیل» (**vollendet**) خواهد کرد. اما هیچ تردیدی نیست که در علم منطقی، مفهوم همانا سوژه، واقعیت، است، و نه یک هستی‌شناسی مدار بسته. اگر کسی فکر می‌کند که وقتی هگل درباره‌ی «محوری که انقلاب در شرف وقوع جهانی حول آن می‌چرخد» نوشت، صرفاً ایده‌ی مسیحیت در جهان یونانی - رومی را در نظر داشت، هم فراموش کرده است که مسیحیان

را به کام شیران افکنده بودند، و هم این که هگلِ فلسفه‌ی حق که درباره‌ی «انقلاب جهانی در شرف وقوع» نوشت، هگلِ «تسلیم شده» بود، و نه هگلِ جوانی که پیش‌تر برای انقلاب کبیر فرانسه جام بلند کرده بود.

آیا این تصادفی است که پس از ۱۵۰ سال بی‌اعتنایی به فلسفه‌ی طبیعت، به‌طور هم‌زمان دو ترجمه از آن به انگلیسی منتشر شد؟ یا، آیا این یک اتفاق صرف است که در پژوهش‌های تازه درباره‌ی هگل، متفکری مانند پروفیسور ریدل ناگهان در هگل اولویتی همسان برای ایده‌ی نظری و عملی مشاهده می‌کند؟ یا این که پژوهش‌های جدید درباره‌ی هگل هم شرق و هم غرب، هم جنوب و شمال را در می‌نوردند، و بسیاری از همایش‌های جهانی هگل با مارکس و لنین به‌مثابه فیلسوف مصادف شده‌اند؟ در واقع آیا معضل جهان بحران‌زده‌ی ما، کلیت پرسش پیرامون رابطه‌ی نظر و عمل نیست؛ آن‌هم نه به‌طور ضمنی، یا در سطحی بی‌واسطه، بلکه پرسشی بر شالوده‌ای فلسفی؟ بی‌تردید، همانگونه که هگل ابراز کرده بود، پذیرش صوری یک مقوله، «روشی

نابخردانه و وحشیانه است.» [SLII,p.49; SLM,p.41]

اما این هم واقعیتی است که فرایند دیالکتیک واحدی از اندیشه و نیز از فعلیت برمی‌خیزد. این که فیلسوفان چنین وانمود کنند که رابطه‌ی نظر و عمل صرفاً «کارِ سیاسیون» است، به همان میزان «نابخردانه» است. همان‌گونه که جهان عینی و کشش بنیادین به سوی جامعیت، برای دانش‌آموزان دیالکتیک مفهومی اساسی دارد، دانش‌آموزان دیالکتیک نیز مفهومی اساسی برای جنبش از سوی عمل دارند. همان‌گونه که حرکت از جامعیت انتزاعی به فردیت انضمامی به واسطه‌ی امر خاص، یک نفی دوگانه را الزام‌آور می‌کند (و در حقیقت این کل حرکت علم منطق را شامل می‌شود)، همان‌طور نیز «ادراک» آن. چنانچه فیلسوفان اجتناب از نخبه‌گری را بیاموزند، در آن صورت، وحدت نظر و عمل، مطلق به‌مثابه آغازی نو، یک تمایل صرف یا اراده‌ی صرف باقی نمی‌ماند، بلکه فلسفه خود تبدیل به عمل می‌شود.

پرفسور فیندلی در اثر هگل: یک بازنگری، به‌درستی می‌گوید که ممکن است تفاسیر هگل «برای کسانی که هیچ چیز

اسرارآمیز یا خداگونه‌ای در اندیشه‌ی انسان نمی‌یابند، سترون و نادرست» به نظر برسد. اما آیا این به همان میزان صحیح نیست که آنان که در برابر انقلاب در وحشت به سر می‌برند، نه فقط آن را «درک» نمی‌کنند، بلکه قادر نیستند انقلاب در اندیشه را به‌طور کامل درک کنند؟ و در واقع، هگل فلسفه را دستخوش انقلاب کرد. ایده‌ی مطلق به‌مثابه آغازی نوین می‌تواند برای اصل هگل که «فراروی از تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که همانا حقیقت است، فقط به این سوئیژکتیویته بستگی دارد» [SLII, p.477; SLM, p.835] به یک «سوئیژکتیویته‌ی» جدید تبدیل شود. این لزوماً فراخوانی به پیوستن به باریکادها نیست. اما هگل از ما می‌خواهد گوش‌ها و مقولات خود را چنان با «ضرورت روح» هم‌آهنگ کنیم تا بتوانیم توسط «بردباری، جدیت، مشقت و زحمت نفی» [Ph GB, p. 81, Ph GM, p.10] و عملکردی که شایسته‌ی یک «زمان زایش تاریخ» [Ph GB, p. 75, Ph GM, p.16] است، چالش پرورش یک رابطه‌ی کاملاً نوین بین فلسفه و فعلیت را بپذیریم. این آن چیزی است که هگل را امروزی می‌کند.

اصلاح یا انقلاب: سبزگرایی با سیاست یا بدون آن

محمد رضا جعفری

همراه با بحثی در اکوسوسیالیسم و ایران

رویکرد غالب در مواجهه با بحران‌های مرتبط با محیط زیست، مواجهه با تخریب‌های آشکار در طبیعت و مواجهه با پیامدهای درازدامنی است که اینک گریبان بشر را به شکل‌های گوناگون گرفته است. این دیدگاه عمدتاً رویکردی تقلیل‌گرا، موضعی و تکین و با رجوع به ابزارهای فنی و مفهومی متعارف بوده و هست. در این رویکردها که گروه‌ها و جریان‌های محیط زیستی اصلی، سیاست‌مداران سبزگرایی لیبرال، و برخی دانشگامیان پیرو آن‌اند و رسانه‌های پرمخاطب ترویج‌شان می‌کنند، تحلیل و بررسی مسائل محیط زیست به بررسی سیاست‌ها، نحوه‌ی سیاست‌گذاری، شیوه‌های مدیریت و بهینه‌سازی روش‌های اجرایی فروکاهیده می‌شود و پاره‌ای از دستورالعمل‌های مدیریتی با ارجاع به منابع رشته‌هایی چون

مدیریت، تحلیل هزینه - فایده، مدیریت ریسک و مخاطرات، توسعه‌ی پایدار، مدیریت آب و محیط زیست و مانند آن صادر می‌شود. تکیه بر فناوری، افزایش بازده و ابداع روش‌ها و ابزارهای نو از پیامدهای رویکردهای غالب محیط زیست‌گرایان است. چنان‌که انرژی‌های تجدیدشونده، مهندسی اقلیم برای مداخله‌های بزرگ در سیاره، دست‌کاری ژنتیکی گونه‌های گیاهی غذایی، فناوری‌های جاه‌طلبانه در جذب‌و‌ذخیره‌ی کربن، روش‌های انتشار منفی کربن و افزایش کارایی سیستم‌های تولیدی، و وارد کردن مناسبات بازار در مسائل اصلی محیط زیست، مانند مبادله‌ی حق کربن و انتقال آلودگی و صادرات زباله، برچسب‌های انرژی و سبزی‌ی، نقطه‌ی اوج تمایلات و خواست محیط‌زیست‌گرایانی است که هم متوجه خطرهای مسیر فعلی بشر در دست‌اندازی بر طبیعت و دست‌کاری اکوسیستم‌های طبیعی شده‌اند و هم توانایی درک چرایی هستی‌بحران‌های موجود را در کلیت خود ندارند.

بن‌بستی درون سیستم

در نابسنده بودن این رویکردهای مدیریتی - فنی شواهد بسیاری وجود دارد. از بی ثمر بودن نشست‌های محیط زیستی و اقلیمی بین‌المللی که هر ساله برگزار می‌شوند و با بیانیهای در لزوم اقدام اقلیمی به پایان می‌رسند تا مطالعاتی که نشان می‌دهد روند انتشار گازهای گلخانه‌ای، میزان برداشت از منابع طبیعی و زیرزمینی، برداشت آب، تقاضای انرژی و تولید زباله، که هریک به نحوی در برآمدن و بسط بحران‌های زیستی نقش دارند، نه در این چند دهه متوقف شده و نه چشم‌اندازی از بهبود آنها در دهه‌های آتی پیش‌روست. تولید هرچه بیشتر و مصرف هرچه بیشتر زیست‌کره را در بزنگاه‌های حیاتی قرار داده است. آنچه مشخص است ناتوانی جریان‌های اصلی در نقد و کاویدن ریشه‌های بحران است و کم‌اثر بودن روش‌های فنی در وارون ساختن مسیر زوال بشرزاد محیط زیست. این روش‌های فنی غالباً خود با چاره‌سازی یک مسأله به بروز یک مسأله‌ی دیگر منجر می‌شود. رشد تقاضای برق تولید این انرژی حیاتی را به مصرف هرچه بیشتر سوخت فسیلی سوق می‌دهد. تغییر نوع تولید برق به شیوه‌های تجدیدپذیر استخراج بیشتر منابع معدنی

با فراوری مخرب را برای استفاده در قطعات تولیدکننده و ذخیره‌کننده انرژی موجب می‌شود. گسترش خودروهایی برقی به افزایش تقاضای باتری و برق می‌انجامد. افزایش مصرف برق، طی روندی که پیش‌بینی شده است، حتی در کنار افزایش بهره‌وری سیستم‌ها، به افزایش مصرف آب منجر می‌شود. میزان و دسترسی به آب در اثر تغییر اقلیم کاهش می‌یابد. در اثر تداوم رشد اقتصادی فعلی در سطح جهان، مواد خام بیشتری استخراج، فراوری، جابه‌جا و مصرف می‌شوند؛ همه مصرف‌کننده انرژی و آب و تولیدکننده گازهای گلخانه‌ای. مطالعات نشان داده است راه مطرح در نظریه‌های اقتصاد محیط زیست و رشد سبز، تحت نام جداسازی و تفکیک مطلق (Absolute Material Decoupling) و موادزدایی (Dematerialization) در فرایند تولید؛ بدین معنی که از طریق ارتقای فناوری و بهبود کارایی و تغییر خدمات به شکل‌های دیجیتالی، منحنی رشد در مناسبات فعلی اقتصادی از مصرف مواد منفک شده و با حفظ رشد و تداوم تولید، ورودی مواد خام به فرایند تولید کاهش یابد، عملاً ناممکن است.

از سوی دیگر تولید کالای بیشتر یعنی استفاده‌ی بیشتر از مواد شیمیایی و فلزی تولیدشده در صنایع پتروشیمی و فولاد. صنایع پتروشیمی وابسته‌اند به سوخت‌های فسیلی. کاهش مصرف سوخت فسیلی نیاز مبرم و گام ابتدایی در مهار تغییر اقلیم است. تولید بیشتر خود به افزایش تولید زباله می‌انجامد. زباله نیاز به زمین برای دفن دارد و هوا و انرژی برای سوزاندن و بازیافت. در کنار این، مهندسی اقلیم و جذب کربن، هم ناشدنی است هم مخاطره‌آمیز، هم نیازمند زمین و آب و انرژی فراوان و هم امیدِ واهی‌بخش در به تأخیرانداختن اقدام مؤثر اقلیمی. به گفته‌ی جان بلامی فاستر «راه‌حل‌های غالب - که در رابطه‌با ایدئولوژی غالب یعنی ایدئولوژی طبقه‌ی غالب است - بر تغییرات جزئی [نوعی اصلاحات درونی] در روال عادی تأکید دارد». درنهایت عملاً این‌جا، در این شبکه‌ای از جزئیات به‌هم‌تنیده، که جریان‌ات اصلی با ابداع مفاهیمی چون همبست (Nexus) و اقتصاد چرخه‌ای (Circular Economy) سعی در فراروی از آن و

تعدیل بحران‌ها دارند، صحبت از بن‌بستِ درون‌سیستمی بی‌جا نیست. بن‌بستی که البته در این‌جا ایجابی می‌تواند باشد.

قداستِ انباشت: گسست متابولیک

رویکردهایی که در بالا برشمرده شد دو اصل را پیش‌فرض می‌گیرند. اول این‌که ریشه‌ی بحران‌های محیط زیستی امری منفرد، جنبی و منحصر به فرد است و دوم به‌عنوان پیامد مستقیم پیش‌فرض اول، حفظ وضع موجود و عدم نیاز به هرگونه تغییر ساختاری است. این رویکردها، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نظام توزیعی هم‌سو با آن را نادیده می‌گیرند. رشد اقتصادی به‌عنوان موتور محرکه‌ی اقتصاد را بدیهی می‌انگارند و بر تولید برای تولید و منطق انباشت سرمایه چشم می‌بندند. نائومی کلاین چنین شرح می‌دهد: «آن‌چه برای اجتناب از فروپاشی اقلیم موردنیاز است کاهش استفاده‌ی انسان از منابع طبیعی است در عوض آن‌چه مدل فعلی اقتصادی ما برای جلوگیری از سقوط خود می‌طلبد رشد بی‌مهاری است...». نادیده گرفتن این موارد در کل به معنای نگهداشت

رابطه‌ی فعلی سیستم با طبیعت است. رابطه‌ای سلطه‌گرانه با طبیعت برای بهره‌برداری/استثمار هرچه بیشتر و تداوم روال عادی در ساختار اقتصادی مستقر، یعنی گردش کار سرمایه. منطق انباشت، رقابت و دورپیمایی سرمایه، مستلزم گسترش کمی تولید برای فروش و ایجاد و تصاحب ارزش اضافی است. دسترسی آسان، مداوم و مهم‌تر از آن ارزان به مواد اولیه (و به نیروی کار) و بعدتر در دست‌داشتن بازاری مناسب برای فروش از الزامات انباشت سرمایه است. سرمایه‌داری در راه انباشت، از هر محدودیتی که ماهیت کار و طبیعت بر سر آن می‌گذارد رد می‌شود و هر عرصه‌ای را کالایی کرده به درون مناسبات خود می‌کشد. ایجاد ارزش مبادله هر آن چیزی را دارای ارزش می‌کند که در رابطه‌ی انباشت نقش ایفا کند. بدین رو ضایعات، پیامدها، تخریب‌ها و اثرات درازمدت به نفع منطق سوداگرانه‌ی کوتاه‌مدت نادیده گرفته می‌شود؛ مگر آن که به شکل بازخورد مجدداً وارد روند تولید ارزش شود؛ چیزی که سرمایه‌داری سبز منادی آن است.

این سیستم با تولید نیاز به جای تقاضا، با تبلیغات و ایجاد موج‌های گذرای مد، با ایجاد کهنگی درون‌زاد (**In-Built**) **Obsolescence** در کالاها، مدام در کار بازتولید خویش است. در این سیر، نیروی کار و منابع طبیعی و مواد خام به‌عنوان ورودی‌های بیگانه‌شده در روند تولید به‌حساب می‌آیند. نیاز به این دو به‌علاوه‌ی نیاز به بازار جدید، سرمایه‌داری را به شکل امپریالیستی به سمت اقصی‌نقاط زیست‌کره می‌کشاند. بدین‌گونه، منطق سیستم، و عوارض مخرب برآمده از تولید افراطی، جهانی می‌شود. این جهانی‌شدن در طی یک رابطه‌ی نابرابر طبقاتی رخ می‌دهد جایی که نابرابری اقتصادی در کنار نابرابری زیست‌محیطی به وجود می‌آید. نابرابری زیست‌محیطی از آن‌رو که کسانی پیامدهای اخلال در چرخه‌های طبیعی کره را به دوش می‌کشند که نقشی در برآمدن آن‌ها نداشته‌اند. بهره‌برداری افراطی از منابع زمین، آنچه مارکس گسست متابولیک (**Metabolic Rift**) می‌نامد را موجب می‌شود. یعنی رابطه‌ی بازسازنده‌ی انسان و طبیعت در شکل طبیعی و جاودان، بریده‌شده و جای آن را برداشت بی‌مابه‌ازا می‌گیرد، یعنی توانایی زمین در

بازتولید آنچه مصرف شده و جذب آنچه به شکل آلودگی و زباله تولید شده، از بین می‌رود. مارکس می‌نویسد: «تولید سرمایه‌داری ... کنش متقابلِ متابولیکِ انسان و زمین را مختل کرده مانع از بازگشت اجزای سازنده‌ی زمین که انسان به شکل غذا و پوشاک برگرفته و مصرف کرده، می‌شود و در نتیجه، مانع از کارکرد شرط طبیعی و جاودان بارآوریِ بادوام و پایای خاک می‌گردد ... هرچه بیش‌تر یک کشور، مانند آمریکا، توسعه‌ی خود را بر مبنای صنایع بزرگ قرار دهد این روند تخریبی با سرعت بیش‌تری اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، تولیدِ سرمایه‌داری تکنیک و میزانِ ترکیبِ فرایند اجتماعیِ تولید را تکامل می‌بخشد، تنها با کندن گورِ هم‌زمانِ سرچشمه‌های اصلی تمام ثروت‌ها: خاک و کارگر». امری که با رجوع به مفهوم مرزهای سیاره‌ای (**Planetary Boundaries**) و محاسبه‌ی روز تخطی از زمین (**Earth Overshoot Day**) و برآورد کاهش بارآوری خاک قابل‌بررسی است. باید دانست ایالات متحده‌ی آمریکا به تنهایی حدود ۶ کره‌ی زمین را طی یک سال مصرف می‌کند.

و اینک اکوسوسیالیسم

از این رو درست تر آن است که بحران‌های متنوع زیست‌محیطی که اینک در شمایل بحران‌های زیستی ظاهر شده‌اند را به شکل عوارض ذاتی سیستم، برآمده از منطقِ ماهویِ نظام تولید درک کنیم و کلیت را مبنای هرگونه چاره‌اندیشی محیط زیستی - توسعه‌ای قرار دهیم. «اکوسوسیالیسم» چنین امکانی را پیش می‌نهد تا در حین بررسی عوارض سیستم و نقش آن در ایجاد اخلال در رابطه‌ی پایدار انسان و زمین، هم‌زمان راه‌های تعدیل و عبور از بحران‌ها ترسیم شود. اکوسوسیالیسم با کاویدن برهم‌کنش‌های مجزا میان اجزای زنده و غیرزنده، و تحلیل ارتباط آن‌ها با کلیتی که آن برهم‌کنش‌ها در آن رخ می‌دهد، به درکی دیالکتیکی از رابطه‌ی انسان، از طریق کار و شیوه‌ی تولیدش (با همه‌ی روابط اقتصادی و اجتماعی آن)، با طبیعت به‌عنوان بستر، موضوع و منبع کار می‌رسد. درکی که او را قادر می‌سازد ریشه‌های بحران را نه در تخطی از قانون و مقررات، نه در عملکرد نامناسب یک سرمایه‌ی شخصی، نه در ناکارآمد بودن یک فناوری تکین که در منطق توسعه‌طلب و مخرب خود نظام سرمایه‌داری جستجو کند. بنا به تعریفی که

میشل لویی از اکوسوسیالیسم به دست می‌دهد «اکوسوسیالیسم پیشنهادی رادیکال است، یعنی درست می‌رود سروقت ریشه‌های بحران زیست‌محیطی، که این خود اکوسوسیالیسم را متمایز می‌کند هم از انواع نسخه‌های سوسیالیسم تولیدگرایانه‌ی قرن بیستمی، چه سوسیال‌دموکراسی و چه شاخه‌ی استالینیستی کمونیسم، و هم از جریان‌های بوم‌شناختی که به شکل‌های مختلف خود را با نظام سرمایه‌داری وفق می‌دهند. هدف این پیشنهاد رادیکال نه تنها تحول مناسبات فعلی تولید، ابزار تولید و الگوهای مصرف غالب، که همچنین خلق شیوه‌ای نو برای زندگی از طریق گسست از پایه‌های تمدن صنعتی/سرمایه‌داری مدرن غرب است».

اکوسوسیالیسم، نقد زیست‌محیطی و بوم‌شناختی را وارد جریان سیاسی سوسیالیستی هم می‌کند. بدان معنا که می‌داند تولید کالا برای مصرف و برآوردن نیازهای اساسی، آنچه که در سوسیالیسم مدنظر است، بدون توجه به محدودیت‌های سیاره‌ای مخرب خواهد بود. بدین هدف آگاهی زیست‌محیطی یا «آگاهی سبز» را همچون جزئی بنیادین وارد «آگاهی

طبقاتی» می‌کند. این امتزاج به گرایش اکوسوسیالیستی این امکان را می‌دهد تا بدیل‌هایی را پیروراند که هم‌زمان هم بنیان تضاد طبقاتی را برمی‌اندازد و هم امکان حفاظت از طبیعت و شرط جاودانگی آن را مهیا می‌کند تا آنجا که به قول مارکس کوهی زمین را «همچون سرپرستی مهربان در وضعیتی بهتر به نسل‌های پس از خود بسپارند». این دو امکان اگرچه به لحاظ مفهومی از پیوند آگاهی طبقاتی با آگاهی سبز ریشه می‌گیرد، اما به لحاظ عملی نیازمند ۱- مالکیت عمومی بر ابزار تولید ۲- تصمیم‌گیری جمعی و مشارکتی است. تعیین هدف‌های تولید و تخصیص منابع به شکل برنامه‌ریزی شده به‌منظور تأمین نیازهای اصلی همگان، یعنی تقدم ارزش مصرف بر ارزش مبادله، با رعایت اصول زیست‌بوم‌ها بر بستری از برابری اجتماعی تحت برقراری دو شرط پیش‌گفته صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، خرد جمعی، خرد سبز و طبقاتی جایگزین الیگارش‌ها، ابرشرکت‌ها و دولت‌های سرمایه‌داری می‌شود و منافع جمعی و همگانی درازمدت جای منافع کوتاه‌مدت و شخصی سرمایه‌می‌نشیند. در واقع نوع رابطه با طبیعت تغییر می‌کند. رابطه‌ای که در آن، به‌طور

مشخص همگام با مدرنیته و در بطن نگرش پیشرفت محور آن، به خدمت گرفتن و لگام زدن بر طبیعت نقش محوری داشته است. در مقابل این نگرش، والتر بنیامین در کتاب خیابان یک طرفه پیشنهاد می‌دهد ایده‌ی تسلط بر طبیعت به مثابه ایده‌ای امپریالیستی با مفهومِ نويِ تسلط بر رابطه‌ی میان طبیعت و انسان جابه‌جا شود. از دید بنیامین مهم پرداختِ چشم‌اندازی نو از هماهنگی بین جامعه و محیطِ زیستِ طبیعی است. تنها در یک جامعه‌ی سوسیالیستی که در آن تولید دیگر بر پایه‌ی استثمارِ انسان و کار او نیست، کار [...] دیگر به معنای استثمارِ طبیعت به دست انسان وجود نخواهد داشت.

انقلاب زیست‌بومی

در برقراری چنین نظامی در امتداد یک انقلاب زیست‌بومی جهانی، البته تمامی دستاوردهای جامعه‌ی بشری در همه‌ی اشکال فنی - معرفتی و سیاسی به کار می‌آید. قرار نیست چرخ از ابتدا اختراع شود. شیوه‌های نوین مدیریت، تعاون و کار تیمی، بر زمینه‌های فناوری ارتباطی، دستاوردهای علمی

بشر در فهم عملکرد سیستم‌های طبیعی و اجتماعی، تجربه‌های مشارکت سیاسی و اجتماعی، خودگردانی‌ها در مؤسسات مالی و کارخانه‌ها، فعالیت‌های داوطلبانه و مشارکتی و همیاری‌ها در ایجاد نظم نو و انسانی و برابری خواهانه کاربرد خواهند داشت. پس از انقلاب صنعتی، بشر آزمون‌های سخت و خونباری را پشت سر گذاشته است و گذرگاه‌هایی گشوده است تا به مرحله‌ای برسد که هم «توان مادی‌اش» در بسط و به‌کارگیری نیروهای مولد و هم «انگاره‌ی ذهنی» برابری طلبانه‌اش، در نیاز به جامعه‌ای انسانی و در رابطه‌ای عقلانی و پایدار با طبیعت را پاسخ گوید.

در کنار این هرگونه اصلاحات جزئی و موردی با نگاه به برقراری ساختار جدید ضروری است. جان بلامی فاستر این ضروریات را این‌گونه شرح داده است: «انقلاب زیست‌محیطی ضروری امروز، برای آغازگران شامل این موارد است (۱) تعلیق و توقف اضطراری رشد اقتصادی در کشورهای ثروتمند همراه با بازتوزیع نزولی درآمد و ثروت؛ (۲) کاهش چشمگیر انتشار گازهای گلخانه‌ای؛ (۳) حذف سریع استفاده

از کل ساختار انرژی سوخت فسیلی؛ (۴) جایگزینی یک زیرساخت انرژی بدیل بدیل بر مبنای گزینه‌های پایداری مانند قدرت خورشیدی و بادی و بدیل‌هایی که ریشه در کنترل محلی دارند؛ (۵) کاهش شدید هزینه‌های نظامی همراه با صرف مازاد اقتصادی آزاد شده برای تغییرات اکولوژیک؛ (۶) ترویج اقتصادهای چرخه‌ای و سیستم‌های بدون پسماند برای کاهش میزان انرژی و منابع صرف شده؛ (۷) ایجاد حمل‌ونقل عمومی کارآمد، همراه با اقداماتی برای کاهش وابستگی به خودرو شخصی [و در اصل سیستم حمل‌ونقل عمومی برای همه نه فقط اقشار کم‌درآمد و متوسط به پایین]؛ (۸) احیای اکوسیستم‌های جهانی همگام با جوامع محلی و ساکنان بومی؛ (۹) تبدیل انرژی مخرب و شیوه‌ی تولید کشاورزی تجاری تک‌کشتی و شیمیایی به بوم‌شناسی کشاورزی بر پایه‌ی مزارع کوچک پایدار و کشتزارهای دهقانی با بهره‌وری بیشتر تولید غذا در هر هکتار؛ (۱۰) نهاد نظارت قوی بر انتشار مواد شیمیایی سمی؛ (۱۱) ممنوعیت خصوصی‌سازی منابع آب شیرین؛ (۱۲) اعمال مدیریت قوی و انسان‌محور بر حوزه‌های عمومی اقیانوس‌ها به نحوی که با

پایداری محیط زیست متناسب باشد؛ (۱۳) ایجاد اقدامات جدید چشمگیر برای حفاظت از گونه‌های در معرض خطر؛ (۱۴) اعمال محدودیت‌های شدید برای کالاهای مصرفی اضافی و مخرب که از سوی شرکت‌ها در بازار عرضه می‌شوند؛ (۱۵) سازماندهی مجدد تولید برای از بین بردن زنجیره‌ی کالاهای موجودی که به انباشت چپاولگرانه و فلسفه‌ی «بعد از ما مهم نیست» منتهی شده است؛ و (۱۶) توسعه‌ی شیوه‌های تولید عقلانی‌تر، عادلانه‌تر، کمتر هدردهنده و بیشتر جمعی».

او ادامه می‌دهد: «در چنین انقلاب اکولوژیکی، ضروری است که اولویت به سریع‌ترین حالت متصور می‌توان سوخت‌های فسیلی را حذف کرد داده شود، اما این به نوبه‌ی خود نیازمند تغییرات اساسی در روابط انسان با زمین و رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر است. باید تأکید جدیدی بر توسعه‌ی انسانی پایدار و تشکیل سیستم ارگانیک بازتولید متابولیسم اجتماعی گذاشته شود. قرن‌ها استثمار و سلب مالکیت، از جمله تقسیم بر مبنای طبقه، جنسیت، نژاد و قومیت باید بهبود یابد؛

بنابراین، منطق تاریخی که شرایط کنونی ایجاد کرده، به ضرورت یک انقلاب زیست محیطی طولانی مدت اشاره دارد و یک سیستم جدید توسعه‌ی انسانی پایدار را هدف قرار می‌دهد که قصد آن ارزیابی همه‌ی نیازهای موجود انسانی هم به‌عنوان موجود طبیعی و هم موجود اجتماعی است: آنچه که اکنون اکوسوسیالیسم نامیده می‌شود.»

ایران و اکوسوسیالیسم

اما همه‌ی آنچه که گفته شد، اکوسوسیالیسم و انقلاب زیست محیطی چه ارتباطی و به چه نحوی با ایران، وضعیت موجود سرزمین ایران با همه‌ی زیست‌مندان‌اش می‌یابد؟ از دشت‌های ممنوعه، خالی بودن سدها، فرونشست زمین، خشک شدن دریاچه‌ها و هورها، توفان ریزگرد، آلودگی هوا، بحران زباله، جنگل‌تراشی، زمین‌خواری، بیکاری کشاورزان در کنار گرم شدن بیش از میانگین جهانی هوا و کاهش و تغییر شکل بارش در کشور ناشی از تغییر اقلیم، ایران با پازلی از بحران‌ها و مسائل محیط زیستی مواجه است. پازلی که دیگر

ابعاد آن هم اقتصادی است و هم اجتماعی با چشم‌اندازی
وخیم. اکوسوسیالیسم تغییر نگرش و تغییر بنیان‌های جامعه
است در رابطه‌ی بین مردم، بین طبقات و بین انسان با طبیعت.
در ایران عدالت اجتماعی در بدترین شرایط است. فاصله‌ی
طبقه‌ای، با رجوع به آمار فقر، خط نسبی و مطلق فقر، حداقل
حقوق، تورم، بیکاری، شاخص فلاکت، نسبت هزینه به
درآمد، ضریب جینی و... بیداد می‌کند.

کالایی کردن طبیعت در پی بحران انباشت، مسأله‌ی ارضی،
گسترش مناسبات سرمایه‌دارانه و تضمین وفاداری گروه‌های
حامی، از طریق سلب مالکیت عمومی به‌شدت در جریان است.
مضمون «محیط زیست مانعی بر سر توسعه است» در
نگارش‌های مختلف تقریباً در تمام دولت‌های پس از جنگ
شنیده شده است. واگذاری معادن در مناطق حفاظت‌شده یا
مجاور با آن به‌سرعت و شدت در جریان است. تلاش‌های
فراوانی صورت می‌گیرد تا نظارت حداقلی و در اکثر موارد
بدون ضمانت اجرایی سازمان محیط زیست و سازمان منابع
طبیعی بر ساخت‌وسازهای صنعتی - توسعه‌ای لغو شود. در

کنار این سازمان‌های حفاظتی مانند سازمان حفاظت از محیط زیست و جنگلداری‌ها از بودجه‌ی پایین، فقر امکانات و فقدان تجهیزات، نبود نفرات مناسب با وسعت سرزمین مورد حفاظت، دستمزد پایین، عدم حمایت قانونی در رنج‌اند. اصولاً سپهر قانونی و نگاه مدیریتی فاقد جامعیت، گرایش و اراده‌ی حفظ پایداری سرزمینی است. این‌ها در ندانم‌کاری‌ها و ناکارایی‌ها در مقابله با آتش‌سوزی‌های جنگل‌های هیرکانی و زاگرس به کرات مشاهده می‌شود. وسعت مناطق چهارگانه‌ی حفاظت‌شده همواره در معرض کاهش قانونی قرار داشته‌اند. واگذاری غیرموجه زمین برای طرح‌های صنعتی، ادعای مالکیت بر زمین‌های عمومی و منابع طبیعی، جنگل‌های باستانی و حتی قله‌ی دماوند در جریان است. چند صد طرح عمرانی و صنعتی بدون داشتن مجوز و پیوست محیط زیستی با هزینه‌ای بالغ بر ۱۸ هزار میلیارد تومان در بودجه‌های سالانه گنجانده شده‌اند. پروژه‌هایی که شروع می‌شوند تا به بهانه‌ی پیشرفت فیزیکی مراجع ذی‌ربط را وادار به صدور مجوزهای لازم کنند. سدسازی‌های بی‌حساب (جدیدترین‌شان سد چمشیر و تنگ‌سرخ) و طرح‌های مخرب و پرهزینه‌ی انتقال

آب از کارون (به‌عنوان مثال کوه‌رنگ سه، بهشت‌آباد و خرسان) و خلیج‌فارس و دریای عمان برای مصرف در صنایع مستقر در فلات مرکزی همچنان در جریان است.

ساختار سیاست‌گذار، قانون‌گذار و مدیریت مرتبط با حوزه‌ی طبیعت، محیط زیست و توسعه هم‌غیردموکراتیک و با حذف ذی‌نفعان عمومی و جوامع محلی است و هم‌غیرشفاف و بر اساس داده‌های ساختگی، غیرواقعی و گاه نامشخص. منافع شرکت‌های خصوصی، پیمانکاران و زمین‌داران بزرگ، شرکت‌های مشاور و سیاسیون سرمایه‌دار در تصویب و جانمایی و تغذیه‌ی مالی و اجرا جایگزین مطالعات اساسی و واقعی، نیازهای منطقه‌ای و ملی، هزینه‌های زیست‌محیطی و خواست و اراده‌ی جوامع محلی است.

از سوی دیگر تولید آلودگی و آلایندگی و تخریب به دلیل نزدیکی تولیدکننده با قدرت سیاسی: نبود نظارت و کاهش هزینه‌ها وجه شاخص صنایع اصلی در کشور مانند نفت و گاز

و پتروشیمی و فولاد است. همین صنایع که از رانت‌های مختلف مالی، صادراتی و انرژی برخوردارند، و بخشی از زنجیره‌ی تأمین‌کننده‌ی جهانی مواد خام طی یک تقسیم‌کار جهانی‌اند، به لطف سرکوب سیاسی دستمزدها، کارگران ارزان را به خدمت می‌گیرند. کارگرانی که بخشی از آنها پیش‌ازاین به دلیل بحران‌های اقتصادی و طبیعی، کشاورزی و دامداری و صیادی و کسب‌وکارهای کوچک خود را رها کرده‌اند و به زمره‌ی پرولتاریا درآمده‌اند. استعمار جوی از طریق آلودگی صنایع و آلایندگی خودروها، کیفیت بنزین، سوخت نیروگاه‌ها و کارخانه‌ها و پایین‌بودن تکنولوژی و کیفیت روند تولید موادخامی چون نفت و گاز، بر مردم، به‌ویژه ساکنان محروم مناطق نفت‌خیز، اعمال می‌شود. از سوی دیگر برخی از وجوه تولید در ایران را می‌توان ذیل مفهوم امپریالیسم زیست‌بومی طبقه‌بندی کرد: برداشت از ذخایر زیرزمینی، به شکل معادن یا تولید نفت و گاز، به‌جا‌گذاشتن ویرانه، بدون پرداخت واقعی ارزش استحصال‌شده (خوزستان را بنگرید).

در ایران مناسبات سرمایه‌دارانه، مخصوصاً در وجه نولیبرالی، به طور کامل شکل نگرفته، یا شکل گرفته‌ها بازگشت‌پذیرند و همچنان نقش دولت در برخی از جنبه‌های اقتصاد محوری است و عدالت اجتماعی و در دسترس بودن خدمات اجتماعی بخشی از انگاره‌ی ذهنی مردم است. از سوی دیگر نوعی ناپایداری متمایل به فروپاشی ناشی از بحران سیاسی که قادر به مهار بحران اقتصادی و اجتماعی نیست، در ساختار کشور، تا پیش از این وجود داشت که اینک با خیزش مهسا (ژینا) به وضعیت انقلابی رسیده است. وضعیتی که نطفه‌ها و بستر زایش ساختار سیاسی - اقتصادی آینده و جامعه‌ای بدیل و نوین را در خود حمل می‌کند و محملی است برای برکشاندن و قوام‌بخشی به مفاهیم از دست‌رفته‌ی مشارکت همگانی، دموکراسی مشارکتی، فرهنگ همیاری و توجه به پایداری سرزمینی و طبیعت. دوراهی سرنوشتی که یا اکوسوسیالیستی است یا بربریتی در شکل همان سرمایه‌داری‌ها را شکل‌دهنده ترسیم در پیش است. در این وضعیت، هرگونه تلاش برای ترسیم چشم‌اندازی انسانی از یک ساختار جدید که تضمینی باشد بر دموکراسی هم در بُعد سیاسی و هم در بُعد اقتصادی که

سمت‌وسوی آن عدالت اجتماعی و عدالت زیست‌محیطی را ممکن می‌کند مهم است. سازماندهی جامعه از پایین برای مشارکت جمعی و ایجاد رابطه‌ای پایدار با طبیعت ضروری است. این‌ها مستلزم درک ریشه‌ای مسائل، نقد مشخص از وضعیت مشخص، و در دست داشتن چارچوبی مشخص برای عبور از وضعیت است. چارچوبی که با رجوع به روش و مفاهیم نقد اقتصادسیاسی مارکسی در قالب اکوسوسیالیسم به دست می‌آید.

فروکاستن تاریخ به برساخته‌های ذهنی

پیمان وهاب‌زاده

ترجمه‌ی حسین رحمتی

مروری بر کتاب «فراخوان به سلاح: انقلابیون مارکسیست ایرانی» اثر علی رهنما

فراخوان به سلاح آخرین سهمداشت به مجموعه ادبیات پیرامون چریک‌های فدایی خلق (بعدها، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران) است، گروه چریکی شهری مارکسیست-لنینیستی که در سال ۱۳۴۹ ایجاد شد و هر چند کوچک بود و عملیات‌های محدودی علیه دیکتاتوری محمدرضا شاه پهلوی انجام داد- همان دیکتاتوری که از حمایت ایالات متحده برخوردار بود- توانست تخیل سیاسی ناراضیان ایرانی را در دهه‌ی ۱۳۵۰ تسخیر کند و بر رویدادهایی که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامید تأثیر بگذارد. مطالعات پیشین درباره‌ی

چریک‌های فدایی خلق شامل یک دو جلدی حجیم زیر عنوان 'پژوهش' و اسناد امنیتی منتخبی است که هر دو را وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی منتشر کرده است (به فارسی)؛ یک اثر تحقیقی و تحلیلی درباره‌ی تاریخ و تئوری‌های چریک‌های فدایی خلق (به انگلیسی)؛ و شمار فزاینده‌ی خاطرات و بازاندیشی‌های کنشگران فدایی (به فارسی). هر چند علاوه بر حاکمیت در سال‌های اخیر به‌ویژه نشریات نولیبرالی داخل ایران کوشیده‌اند با مصادره‌ی ادبیات موجود، چریک‌ها را مشتی تروریست خشن معرفی کنند، داستان چریک‌ها هرگز کهنه نمی‌شود.

برخلاف گروه‌هایی مانند ارتش سرخ در آلمان، توپاماروها در اروگوئه، میر در شیلی، یا بریگاد سرخ در ایتالیا، چریک‌های فدایی خلق نامی «آشنا» در میان خارجیانی که با جنبش‌های چریکی دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آشنایی دارند نیست. این به دلیل انکار این گروه تا همین یک دهه‌ی پیش از سوی کنشگران و نیز پژوهشگران است. وقتی تاریخ‌نگاران ایرانی درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق در بررسی‌های کوتاه

انگشت‌شمار (جدای از کتاب فراخوان به سلاح و کتاب‌هایی که پیش‌تر اشاره کردم) بحث می‌کنند، علاقه‌ی چندانی ندارند که چریک‌های فدایی خلق را در قامت یک بازیگر در صحنه‌ی جنبش جهانی تصویر کنند، و عمدتاً ترجیح می‌دهند این گروه را از نظرگاه اورینتالیسم ایرانی بررسی کنند، و از این رو، آن را به گذشته‌ای مربوط به گذشته فرومی‌کاهند.

گروه چریک‌های فدایی خلق در فروردین سال ۱۳۵۰ از دل دو گروه مسلح زیرزمینی بنیان نهاده شد؛ این دو گروه که به این نتیجه رسیده بودند که فقط پیکار مسلحانه می‌تواند دیکتاتوری سلطنتی را به چالش بکشد، پس از یورش‌های نیروهای امنیتی، ادغام شدند. هر چند این دو گروه از گرایش‌های رادیکالِ درون جنبش دانشجویی برخاسته بودند، اما هر یک تجربه‌ها و دامنه‌ی نفوذ متفاوتی داشتند و نیم‌نسل تفاوت نسلی میان آن‌ها وجود داشت. بنیان‌گذاران کلیدی عبارت بودند از مسعود احمدزاده، امیر پرویز پویان، عباس مفتاحی - از به اصطلاح «گروه دو» یعنی همان گروه جدیدتری که تقریباً در سال‌های ۱۳۴۸-۱۳۴۷ شکل گرفت

- و حمید اشرف - از بازماندگان به اصطلاح «گروه یک»، گروه قدیمی‌تر، که در سال ۱۳۴۲ شکل گرفته و در سال ۱۳۴۶ ضربه‌ای اساسی خورده بود. در زمان تأسیس فداییان، رهبران و نظریه‌پردازان «گروه یک» یعنی بیژن جزنی و حسن ضیاء ظریفی در زندان بودند.

پیش از تأسیس گروه چریک‌های فدایی خلق، بازماندگان «گروه یک» که اعضای جدیدی را گرفته بودند و خود را از نو سازمان داده بودند، در بهمن ۱۳۴۹ حمله‌ی دلیرانه‌ای به یک پاسگاه ژاندارمری در روستای سیاهکل کردند و در واقع علیه رژیم اعلان جنگ نمودند. ۱۳ تن از اعضای این گروه تا اسفند همان سال دستگیر و اعدام شدند. اما عملیات دلیرانه‌ی آنها را اپوزیسیون ایرانی «رستاخیز سیاهکل» نام نهاد و آن را نکوداشت. از این رو، این رویداد اهمیتی تاریخی یافت و به کاتالیزوری برای پیکار مسلحانه علیه رژیم تبدیل شد. ایدئولوژی چریک‌های فدایی خلق مارکسیسم-لنینیسم بود اما آن‌ها آشکارا به نبردهای چریکی شهری گرایش داشتند که به انقلابیون امریکای لاتین شباهت داشت.

تا پایان سال ۱۳۵۰، از میان اعضای بنیان‌گذار، فقط حمید اشرف زنده مانده بود؛ او که یک پیکارگر مسلح قابل و زیرک، سازمان‌دهنده‌ی موشکاف، و رهبری دوست‌داشتنی بود، گروه را برای چهار سال آینده رهبری کرد، و به مرد شماره یک تحت پیگرد نیروهای امنیتی بدل شد. چریک‌های فدایی خلق که از حمایت چشمگیر جنبش‌های دانشجویی داخل و خارج از ایران، و نیز جنبش‌ها و حکومت‌های انقلابی در خاورمیانه میان سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۴ برخوردار بود، توانست چند ترور دقیق و حساب‌شده و نیز بمب‌گذاری‌های خطوط برق و تأسیسات امنیتی، نظامی و پلیسی را عملیاتی کند. هرچند فداییان شمار زیادی از نفرات خود را از دست دادند (۲۳۷ چریک فدایی میان سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۷ کشته شدند، درحالی که صدها تن به جرم ارتباط با این گروه در زندان‌ها بودند)، آن‌ها توانستند در آگاهی جمعی ایرانیان نفوذ کنند. پیکار مسلحانه به تدریج جامعه‌ی ایران را دو قطبی کرد و به شکل‌گیری یک روان‌شناسی جمعی کمک کرد که در نهایت در براندازی شاه در فرایند انقلابی مردمی در سال

۱۳۵۶-۱۳۵۷ مؤثر بود. پس از انقلاب، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران که شکل تازه‌ای یافته و پیکار مسلحانه را کنار گذاشته بود، به بزرگ‌ترین حزب سیاسی چپ‌گرا تبدیل شد و توانست گردهمایی‌هایی را با حضور سیصد هزار تن برگزار کند. با این حال، انشعاب‌های گوناگون و نیز بازداشت‌ها و سرکوب‌های وحشیانه این گروه را ریشه کن کرد و گروه‌های بازمانده‌ی چریک‌های فدایی خلق، گروهی که زمانی پرابهت و نیرومند بود، ناچار به ترک میهن شدند.

گروه‌های پیکارگر مسلح دیگری نیز در دهه‌ی ۱۳۴۰ فعالیت داشتند: چند گروه مائوئیستی که اعضای‌شان عمدتاً از دانشجویان خارج بودند خیلی زود لو رفتند و اعضای آنها زندانی شدند؛ افزون بر آن، خیزش گسترده‌ی کردها در سال ۱۳۴۷ سرکوب شد. با این همه، چریک‌های فدایی خلق را باید بنیان‌گذاران پیکار مسلحانه در ایران دانست. این به دلیل رابطه‌ی ارگانیک چریک‌های فدایی خلق با جنبش دانشجویی ممکن شده بود. چریک‌های فدایی خلق سرمشق سایر گروه‌های پیکارگر مسلح (کوچک‌تر) نیز شدند. با وجود این،

ساخت درونی گروه چریک‌های فدایی خلق یک‌دست نبود. این گروه در دوران رهبری هوشمندانه اما از نظر ایدئولوژیک مقتدرانه‌ی اشرف همزمان مارکسیست-لنینیست‌ها و مائوئیست‌ها، کنشگرانی با انگیزه‌های عدالت اجتماعی و نه ایدئولوژیک، حامیان تئوری احمدزاده و طرفداران تئوری بیژن جزنی را در خود جای داده بود. اشرف مشوق و خود از شرکت‌کنندگان در بحث‌های میان‌گروهی و جدل‌های درون سازمانی بود.

خاستگاه‌های دوگانه‌ی گروه چریک‌های فدایی خلق سبب شد دو جریان ایدئولوژیک همواره دوشادوش هم حضور داشته باشند. تئوری احمدزاده تقریباً تا سال ۱۳۵۲ غالب و بنیادین بود. احمدزاده به تأسی از چریک‌های امریکای لاتین معتقد بود که پیکار مسلحانه می‌تواند شرایط عینی انقلاب را تضمین کند و خیلی زود به یک خیزش عمومی علیه رژیم شاه منجر شود. در مقابل، بیژن جزنی بود. او که در زندان در حال نوشتن آثار تئوریک بود، استدلال می‌کرد که پیکار مسلحانه تنها در صورتی می‌تواند به یک جنبش عمومی تبدیل شود که

چریک‌ها افزون بر پیکار مسلحانه، شبکه‌های حمایتی غیرمسلحانه را نیز در کارخانه‌ها، کارگاه‌ها و دانشگاه‌ها سازماندهی کنند. تا سال ۱۳۵۲ که بسیاری از چریک‌ها دیگر ظهور یک جنبش توده‌ای در حال جوش و خروش را دور از دسترس یافته بودند، خوش‌بینی تئوری احمدزاده را زیر سؤال بردند و اشرف به ایجاد هسته‌های غیرنظامی دست زد، اما این برنامه با مرگ او در سال ۱۳۵۵ کنار گذاشته شد. چریک‌های فدایی خلق پس از مرگ اشرف دچار گروه‌بندی‌های جدید شد. بخش چشمگیری از اعضای این گروه مخالف پیکار مسلحانه بودند و از گروه جدا شدند. چریک‌های فدایی خلق جدید تئوری بیژن جزنی را در سال ۱۳۵۶ پیش گرفت، اما انقلاب هیچ مجالی برای تحقق ایده‌های جزنی نگذاشت و سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران پس‌انقلابی نیز ایده‌های بنیان‌گذارانش را روی هم‌رفته کنار گذاشت.

کتاب فراخوان به سلاح علی رهنما تاریخ ۵۰۰ صفحه‌ای دقیقی از شکل‌گیری این گروه، موضوعات و مجادلات

درونی‌شان و نیز تأثیر اجتماعی چریک‌های فدایی خلق را با جزئیات ارائه می‌دهد. به باور من هر تاریخ‌نگاری حق دارد که رویکرد خود را انتخاب کند، زیرا به تاریخ‌نگاری «بژکتیو» اعتقادی ندارم و تاریخ را گشوده به روی تفاسیر می‌بینم. بنابراین، در این خوانش انتقادی، از نکات ارزنده‌ی فراخوان به سلاح سخن خواهم گفت، اما در عین حال، مشکلات و مسائل روش‌شناختی و تئوریک کلیدی رویکرد رهنما را نیز یادآوری خواهم کرد.

کتاب با این تصویر دقیق آغاز می‌شود:

جنبش چریکی ایران توانست به یاری پراکسیس خود یک چارچوب ارجاعی، یک روحیه و سرمشق برای کنشگران سیاسی ایرانی ایجاد کند. منصفانه است اگر بگوییم سلوک و پیکار چریک‌ها سرمشقی برای جوانان سیاسی شده شد. نبرد جنبش چریکی ایران توانست تخیل ایرانیان شهرنشین، به‌ویژه جوانان

شهرنشین، را تسخیر کند و آنها را با پرسش‌های سیاسی مهمی درباره‌ی این که چطور باید با حاکمیت اقتدارگرا درآویخت روبه‌رو کند. (ص. ۴)

کتاب با فصلی درباره‌ی «چرایی» خشونت سیاسی ادامه می‌یابد (صص. ۱۷-۱۶) و به دنبالش چهار فصل می‌آیند که شامل روایت‌هایی از چهره‌های کلیدی چریک‌های فدایی خلق هستند و چرخش آنها به سوی روش‌های خشونت‌آمیز را تبیین می‌کند (صص. ۶۷-۶۵). نویسنده با این ادعا که رژیم سرکوبگر شاه اصلاح‌ناپذیر بود از چرخش روشنفکران به پیکار مسلحانه (ص. ۱۲)، که او به طرز شایسته‌ای «ضدخشونت» می‌نامد (ص. ۳) دفاع می‌کند، هر چند به طور تعجب‌آوری تلاش می‌کند دفاع خود از پیکار مسلحانه را «از نظرگاه یک فرد منطقی» توجیه کند (ص. ۷). این تمرکز آغازین بر توجیه خشونت در آثار تئوری‌پردازان چریک‌های فدایی خلق سبب می‌شود آثار آنها به استدلال‌هایی در دفاع از پیکار مسلحانه فروکاسته شود و از این رو کتاب عمدتاً فراموش می‌کند که ایده‌های اصلی چریک‌ها درباره‌ی بسیج

جنبش‌های مردمی بودند. از همین روی، فراخوان به سلاح با آثار احمدزاده، پویان و منسوب به ضیاء ظریفی همدلانه و بدون نگاه انتقادی برخورد می‌کند (فصل‌های ۲، ۳ و ۴)، در حالی که تئوری جزنی (فصل ۵) را صرفاً به‌طور کلی مرور و با لحنی انتقادی و گاهی تحقیرآمیز با آن برخورد می‌کند و ملاحظات جزنی در خصوص پیکار مسلحانه را در فصل‌های آتی (فصل‌های ۲۵-۲۱؛ صفحات ۳۷۲-۲۹۷) متذکر می‌شود. نویسنده دیدگاه‌های جزنی را چنان تصویر می‌کند که گویا آن‌ها ارزش تحلیل ندارند تا بتواند افول چریک‌ها را عمدتاً بر گردن پذیرش تئوری جزنی بیندازد (پایین را بنگرید).

یکی از نقاط قوت این تاریخ‌نگاریِ عمدتاً سازمانی توجه آن به فرایند تقریباً فراموش شده یا نادیده گرفته شده اما در عین حال حیرت‌انگیزِ بازسازی «گروه یک» پس از دستگیری اعضای بنیان‌گذارش (جزنی و ضیاء ظریفی، در مجموع ۱۴ نفر) در سال ۱۳۴۶ است. کتاب روایتی تاریخی ارائه می‌دهد که چطور تلاش‌های خستگی‌ناپذیر سه تن از اعضای بازمانده

به سازمانی متشکل از بیش از بیست پیکارگر مسلح انجامید که عملیات سیاهکل را انجام دادند، پس از آن که برخی از اعضای «گروه یک» از جبهه‌ی مقاومت فلسطین بازگشته و به آن‌ها پیوستند. این مطالعه به عنوان یک تاریخ‌نگاری سازمانی، رویدادنگاری درخشانی از چریک‌های فدایی خلق، افزون بر فصلی تحسین‌برانگیز (فصل ۱۹) درباره‌ی زندگی و فعالیت‌های حمید اشرف، رهبر افسانه‌ای و دوست‌داشتنی فدایی، ارائه می‌دهد. رهنما سه فصل را (فصل‌های ۲۹-۲۷) نیز به عمق تأثیر چریک‌های فدایی خلق، پس از ۱۳۵۴، بر جنبش دانشجویی و جنبش اعتراضی که به انقلاب ۱۳۵۷ منجر شد اختصاص می‌دهد.

کتاب هرچه در پرداختن به جزئیات درباره‌ی سال‌هایی که گروه چریک‌های فدایی خلق شکل گرفت، به‌ویژه درباره‌ی عملیات سیاهکل، درخشان است، در پرداختن به عملیات‌ها و حیات چریک‌های فدایی خلق در سال‌های ۱۳۴۹-۱۳۵۶ در فصل ۲۶ (صص. ۳۷۲-۴۰۵)، که عمدتاً بر گزارش‌های سانسور شده‌ی روزنامه‌های آن زمان متکی است، ناامید کننده

است. هرچند کتاب اطلاعات آماری مفیدی درباره‌ی حضور چریک‌ها در روزنامه‌های آن زمان ارائه می‌دهد، در کمال شگفتی نویسنده به «شفافیت قسمتی» (ص. ۳۷۷) روزنامه‌ها در گزارش فعالیت چریکی و سپس به «سکوت» خبری (ص. ۳۸۴) تحمیلی بر آن‌ها اشاره می‌کند. درباره‌ی مورد آخر، نویسنده تصمیم می‌گیرد از گزارش‌های ایالات متحد و بریتانیا درباره‌ی فعالیت چریکی در ایران استفاده کند (برای نمونه، صص. ۳۸۲-۳۸۳).

از دید من هر اثری از این نوع باید رویکرد «درون به بیرون» در پیش بگیرد، یعنی از آثار چریک‌ها که بنیانی منطقی برای عملیات‌ها فراهم می‌کنند آغاز کند، و سپس با رویکرد تطبیقی سه‌سویه، گزارش‌های گروه درباره‌ی عملیات‌ها و نیز [اطلاعات] روزنامه‌ها و سایر منابع را با یکدیگر مقایسه کند. روشن است که یک گروه چریکی چیزی نیست جز عملیاتش: این عملیات هویت و هستی‌شناسی سیاسی گروه را تعریف می‌کنند و نیز نشان می‌دهند که گروه چطور خود را به مخاطبان بالقوه‌اش معرفی می‌کند. رویکرد نویسنده هیچ

ارتباطی میان عملیات چریک‌های فدایی خلق با استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و تئوری‌های راهنمای آنها برقرار نمی‌کند. این نکته به‌ویژه از آن‌رو مسئله‌ساز است که چریک‌های فدایی از همان بدو پیدایش‌شان بر «تبلیغ مسلحانه» که جزئی و ضیاء ظریفی فرموله می‌کردند، تأکید داشتند. در حالی که در فصل‌های پیشین به «تبلیغ مسلحانه‌ی» چریک‌های فدایی خلق مرتب ارجاع داده می‌شود، در این فصل خاص هیچ ارجاعی دیده نمی‌شود. این مشکل روش‌شناختی به دلیل جدا دیدن تئوری از پراکسیس است.

گرایش جالبی به شورانگیزسازی در اثر دیده می‌شود که خواننده را سردرگم می‌کند. عنوان فصل ۷ چنین است: «سلطنت‌طلب‌ها، مائوئیست‌ها و حزب توده همه یک‌صدا: پیکار مسلحانه جز ماجراجویی ضدانقلابی نیست» (صص. ۹۳-۸۳). تصویری که در این‌جا ترسیم می‌شود اصلاً دقیق نیست. این سه گروه را با هیچ روشی نمی‌توان زیر یک چتر قرار داد. «سلطنت‌طلبان» کشور را اداره می‌کردند، دستگاه سرکوب حکومت را در اختیار داشتند و از هیچ کوششی برای

سرکوب خیزش‌ها دریغ نمی‌کردند. مقصود نویسنده از «مائوئیست» در این فصل، گروهی کوچک به رهبری پرویز نیکخواه است که تا اواسط دهه‌ی ۱۳۴۰ (و پیش از تمام بنیان‌گذاران چریک‌های فدایی خلق) در حال برنامه‌ریزی پیکار مسلحانه بود. نیکخواه و تنی چند از رفقاییش پس از دستگیری، شکنجه و حکم‌های سنگین توبه کردند، شاه را ستودند و طلب بخشش کردند. موضع به اصطلاح «مائوئیست» در این فصل تقریباً فقط بر توبه‌نامه‌های نیکخواه و کوروش لاشائی متکی است، توبه‌هایی که آنان به زبان تئوریک بیان کردند (صص. ۹۲-۸۵). بخش عمده‌ی این فصل توبه‌نامه‌ها هستند. خواننده در اینجا ناچار است لحظه‌ای درنگ کند تا به این مشکل اخلاقی جدی بیندیشد که چطور با سخنان یک چنین زندانی - سخنانی که زیر فشار و حاکمیت رژیم‌ی که در زیرپا گذاشتن بی‌رحمانه‌ی حقوق بشر شهره بود، به زبان آورده شده بودند - چنان برخورد می‌شود که گویی در آزادی کامل بیان شده‌اند، و یا [خواننده بیندیشد که آیا چنین سخنانی] اصلاً ارزش تفسیر دارند. اما همه‌ی این‌ها به کنار، تعمیم دادن ستایش‌های نیکخواه و لاشائی [از رژیم] به کل

پیکره‌ی مائوئیسم در ایران نامی جز تحریف ندارد. این نگاه فروکاست‌گرایانه و تحقیرآمیز به «مائوئیست‌های» (سابقِ نام) تلاش‌های خستگی‌ناپذیر مائوئیست‌های ایرانی را که پس از نیکخواه کوشیدند گروه‌های پیکارگر چریکی شهری را از نو تشکیل دهند نادیده می‌گیرد. سازمان‌رهای بی‌بخش خلق‌های ایرانِ مائوئیستی را باید با دیده‌ی احترام نگریست. آن‌ها بودند که درست پیش از سیاهکل عملیات مسلحانه انجام دادند و متعاقباً از نیروهای امنیتی ضربه خوردند. فصل ۷ در پایان به‌طور مختصر موضع ایدئولوژیک حزب توده علیه پیکارگری چریکی را بررسی می‌کند. اما دیدگاه حزب توده متأثر از مفهوم حزب در معنای حزب آوانگارد لنینیستی کلاسیک بود که پیکار مسلحانه را تروریسم و ماجراجوایی خرده‌بورژوازی می‌دانست و رد می‌کرد. بنابراین خواننده سرگردان می‌ماند که چطور سلطنت‌طلبان (حاکم)، «مائوئیست‌های» (نام) و حزب توده را اصلاً می‌توان «یک‌صدا» دانست.

سخن از توبه‌نامه‌ها ما را به تکیه‌ی گسترده کتاب بر اسناد بازجویی از چریک‌ها می‌رساند. رهنما اذعان می‌کند که بازسازی رویدادها بر اساس اسناد ساواک «ممکن است ناکامل و حتی ناقص باشد زیرا متکی بر اطلاعات جسته و گریخته هستند...» (ص. ۲۴۳). با وجود این، استفاده‌ی گسترده‌ی نویسنده از این اسناد چیز دیگری را می‌گوید. این اسناد بازجویی زیر شکنجه و فشار شدید به دست آمده‌اند. زندانیان به طور سیستماتیک بازجوهای‌شان را فریب می‌دادند، اطلاعات را مخدوش می‌کردند و فقط اطلاعاتی را فاش می‌کردند که می‌دانستند بازجوها از پیش می‌دانند. زندانیان قادر بودند اطلاعات کلیدی را پنهان کنند. به همین دلیل بود که گروه چریک‌های فدایی خلق توانسته بود حتی پس از دستگیری کادر رهبری خود به فعالیتش ادامه دهد. بازجویی‌ها همانا بازی‌های دردناک فریب بودند. به علاوه، این اسناد بازجویی را نهادهای اطلاعاتی جمهوری اسلامی به طور گزینشی منتشر کردند تا وجهه‌ی چریک‌ها را تخریب کند. مشکل اخلاقی استفاده از اسناد بازجویی هرگز در این کتاب بحث نمی‌شود.

در سراسر کتاب (در پانوشت‌ها و ارجاعات پایانی)، عناوین نقل شده و اطلاعات کتاب‌شناختی درباره‌ی منابع فارسی به انگلیسی ترجمه نشده‌اند (حتا تاریخ انتشار به میلادی نیست). از این رو، خوانندگان انگلیسی زبان نمی‌توانند ربط منابع را درک کنند، چه رسد به این که بتوانند در آنها دقیق شوند. این نشان می‌دهد که هرچند کتاب به انگلیسی نوشته شده است، عمدتاً خواننده‌ی فارسی زبان را مخاطب خود می‌داند (شاید به یاری ترجمه‌ی آینده‌ی کتاب).

از همه مهم‌تر، همان‌طور که پیش‌تر گفتم، کتاب با شاخ‌وبرگ تمام این‌تاز را می‌پروراند که افول چریک‌های فدایی خلق در سال ۱۳۵۵ به دلیل پذیرش تئوری‌های جزنی بود. از یک کار پژوهشی، به ویژه درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق با آن ادبیات غنی‌اش، انتظار می‌رود تاریخ را به شیوه‌ی تازه‌ای آزمایش و تفسیر کند. این ایده‌ی محوری (و ظاهراً انگیزه‌ی پشت) کتاب است. با این همه، حاصل کار رهنما

فروکاستن تاریخ، تئوری‌ها و عملیات چریک‌های فدایی خلق به یک تعارض عمیق و آشتی‌ناپذیرِ درون‌سازمانی است که عمدتاً برساخته‌ی ذهن خود اوست. از خاطرات کنشگرها و شواهد منتشرشده چنین تعارضی برنمی‌آید. برعکس، خاطرات و ادبیات موجود نشان از گروهی دارد که به‌طور پویا به دنبال تئوری و پراکسیس خود است، درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کند و آن‌ها را بازاندیشی می‌کند، و برای این هدف، مشتاق است که رویکردهای جدید را به بوت‌های آزمون بگذارد. در پایان، منزوی‌سازی، به‌حاشیه‌بردن و بی‌اعتبار دانستن آثار جزئی موضوع محوری می‌شود که در کتاب موج می‌زند. مشخصه‌ی رویکرد نویسنده شورانگیزسازی، حدس و گمان، تئوری توطئه و کنار گذاشتن گزینشی چیزهایی است که تز او را تأیید نمی‌کنند. اجازه دهید چند نمونه بیاورم.

یک راه برای پاک کردن تأثیر (آتی) جزئی این است که این واقعیت را پنهان کنیم که او «مؤلف» رساله‌ی مقدماتی «گروه یک» است. این کار با انتساب این رساله به رفیقِ جزئی، ضیاء ظریفی، انجام می‌شود. رهنما جزوه‌ی بنیادین

گروه یعنی تزِ گروه جزنی (نوشته شده در سال‌های ۱۳۴۳-۱۳۴۵، منتشر شده به‌طور مخفیانه در سال ۱۳۴۵ و به‌طور علنی در سال ۱۳۵۰ از سوی دایمی بیژن، منوچهر کلانتری، عضو «گروه یک»، در لندن) را با استناد به این جمله به ضیاء ظریفی منسوب می‌کند: «پیش از انقلاب ۱۳۵۷، کلانتری به‌طور محرمانه به حیدر تبریزی گفته بود که جزوه را «عمدتاً حسن ضیاء ظریفی نوشته بود» (ص. ۱۸). دقت کنید «عمدتاً» نه «منحصراً». چونکه شاهد بالا چندان محکم نیست رهنما همچنین به این گفته‌ی مبهم هوشنگ کشاورز صدر استناد می‌کند که ضیاء ظریفی در آن سال‌ها بر روی رساله‌ای درباره‌ی شکل جدیدی از پیکار کار می‌کرد. او نیز از «مقایسه‌ی دقیق متنی» (ص. ۱۸) (با کدام متن؟) سخن می‌گوید که در نهایت کاشف به عمل می‌آید که متن نه اثر جزنی بلکه اثر ضیاء ظریفی است.

کسانی که با ادبیات زیرزمینی آشنا می‌دانند که چنین رساله‌هایی در اغلب موارد فقط یک نویسنده ندارند بلکه چکیده‌ای از مباحث درونی هستند که به دست اعضای معینی

به رشته‌ی تحریر در می‌آید. رهنما کاملاً درست می‌گوید که عنوان تزِ گروه جزنی گمراه‌کننده است (باید تزِ گروه جزنی-ضیاء ظریفی می‌بود) (ص. ۱۸)، اما در این مورد نمی‌توان این متن را منحصرأً به هیچ کسی منسوب کرد. یکی از گفتاوردهای خود رهنما (ص. ۱۸)، که جمله‌ای از کلاتری است، این نکته را کاملاً درمی‌یابد و ادعاهای پیشین رهنما را نقض می‌کند: «در اواخر سال ۱۳۴۵ گروه تصمیم گرفت که چکیده‌ای از مواضع‌اش را بنویسد. حسن [ضیاء ظریفی] و جزنی در نگارش جزوه نقش فعالی داشتند.»

کتاب رهنما که ضیاء ظریفی و جزنی را بدون هیچ دلیلی در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، به این جا می‌رسد که «ضیاء ظریفی، پویان و احمدزاده» را در یک اردوگاه (ص. ۳۰۲) قرار دهد، و به این ترتیب، جزنی را بیش از پیش منزوی کند. جالب است که جدایی‌سازی ساختگی جزنی از ضیاء ظریفی به دست نویسنده، حتا به اعتراف خود کتاب نیز بی‌اساس است: «بیش از یک شاهد برای این حقیقت وجود دارد که هم‌زمان قدیمی جزنی هرگز هیچ اعتراضی به آثار تئوریک

بعدی او نکردند» (ص. ۳۳۵). برای پافشاری بر تفاوت‌های میان این رفقای قدیمی، کتاب به حدس و گمان متوسل می‌شود. برای مثال، می‌گوید:

برای فهم این که چرا ضیاء ظریفی به ایده‌های جدید جزئی اعتراض نکرد می‌توان این فرضیه را داشت که او شاید نظرش را تغییر داده بود و هم‌اکنون در هماهنگی با فرمول‌بندی‌های جدید جزئی بود. ضیاء ظریفی شاید باور داشت که فرمول «راه رفتن بر روی دو پای» جزئی عملیات نظامی را نفی نمی‌کند. او شاید فکر می‌کرد که چون توده‌ها به جنبش نپیوسته بودند زمان استفاده از «پای دوم» فرارسیده بود. یا او شاید ترجیح می‌داد به مباحث زندان ورود نکند. او شاید از سر احترام به جزئی، ترجیح می‌داد سکوت اختیار کند.... در نهایت، او شاید همان متن‌هایی را که امروز در دسترس است نخوانده بود (ص. ۳۳۵؛ تاکید از من).

آیا این فرضیه‌ها (تکرار «شاید این گونه بود» پنج مرتبه در یک پاراگراف) ضروری هستند؟ رهنما هرگز توجه نمی‌کند که هیچ شواهدی وجود ندارند که این دو مرد از همان اول اختلاف عمده‌ای با هم داشته بوده باشند، و در نظر نمی‌گیرد که چه بسا اختلاف‌ها بر ساخته‌ی ذهن محقق باشد.

آثار خود جزنی به خاستگاه‌های دو گانه‌ی گروه چریک‌های فدایی خلق حسب «گروه یک» و «گروه دو» اشاره می‌کند. رهنما این ترم‌ها را از نو به کار می‌گیرد اما نام‌های جدیدی بر آن‌ها می‌نهد: «حاص» (حسن پور، اشرف، صفائی فراهانی) و «پام» (پویان، احمدزاده، مفتاحی). رهنما در ترسیم کلیات شکل‌گیری و فعالیت‌های این دو گروه بنیان‌گذار درخشان عمل می‌کند. اما برای نشان دادن این که «حاص» هیچ ارتباطی با جزنی نداشت، روابط جزنی (از درون زندان و به طرزى مخاطره‌آمیز) با «حاص» و بالعکس را پاک می‌کند. نویسنده با پاک کردن غیرمستقیم تأثیر جزنی بر چریک‌های فدایی

خلق (از طریق رفقای بازمانده‌اش) زمینه‌چینی می‌کند تا از او تصویر یک توطئه‌گر و عنصر غیرخودی ارائه دهد، کسی که می‌خواست بر یک گروه چریکی محبوب مسلط شود. رهنما برای این که نشان دهد جزنی ارتباطی با «خاص» نداشت به طور گزینشی دو نکته‌ی مهم را در همان منبعی نادیده می‌گیرد که او بدان ارجاع می‌دهد: خاطره‌ی طولانی میهن جزنی درباره‌ی شوهرش (فصل ۵؛ صص. ۵۶-۵۴).

رهنما (به درستی) به میهن جزنی استناد می‌کند تا نشان دهد آنچه یک انقلابی باید بداند نوشته‌ی جزنی است. با این حال، او از دل شهادت میهن، داستان ارتباط صفایی فراهانی، از طریق میهن، با جزنی در زندان در سال ۱۳۴۷ (در سال‌های زندانش) و طرح یک نقشه برای فرار او از زندان، طرحی که جزنی آن را رد می‌کند، را نمی‌آورد. خود جزنی هم در سال ۱۳۴۷ نقشه‌ای کشید برای گریختن از زندان قم که سید احمد (ظاهراً یکی از اعضای گروه «پام») و حمید اشرف درگیر آن بودند. وقتی میهن به جزنی گزارش داد که اشرف در محل قرار ظاهر نشده بود، جزنی اعلام خطر را گرفت و

نقشه فرار را کنار گذاشت. جزنی به یاری زبانی رمزی پیوسته به میهن می‌گفت که چطور باید با کنشگران خارج از زندان در تماس باشد. روشن است که اعضای گروه «حاص» پیش از آن که در عملیات سیاهکل درگیر شوند، جزنی را رفیق خود می‌دانستند و او را چهره‌ی گرانبگری می‌دانستند که در زندان گرفتار شده بود. جزنی نیز هرگز ارتباطش با رفقایش در دیگر زندان‌ها را از دست نداد.

اما واقعاً چه نکته‌ای در اینجا نهفته است؟ رهنما ناقد این است که جزنی پیکار مسلحانه را کاتالیزوری برای جنبش مردمی سازمان یافته و گسترده‌تری می‌دانست که در نهایت سلطنت را به زیر می‌کشید. جزنی در باور به این که پیکار مسلحانه به تنهایی نمی‌توانست رژیم را براندازد در همان اردوگاه احمدزاده و پویان قرار داشت. اما جزنی برخلاف پویان و احمدزاده، که رهنما بدون برخورد نقادانه طرفدار آنهاست، نقش استراتژیک پیکار مسلحانه و حتا تداوم‌پذیری‌اش را زیر سؤال می‌برد. پویان و احمدزاده باور داشتند که پیکار مسلحانه خشم فروخته‌ی توده‌های محروم را آزاد می‌کند و به یک

خیزش عمومی رهنمون می‌شود. این دو چهره ایده‌های بنیادین چریک‌های فدایی خلق را ساخته و پرداخته کردند، اما آنها شوربختانه دستگیر و کشته شدند و فرصتی نیافتند تا تئوریزه کنند که چگونه پیکار مسلحانه می‌توانست به یک جنبش عمومی تبدیل شود.

خلاصه آن که جزئی در مقام بنیان‌گذار پیکار مسلحانه در ایران باور داشت که پیکار مسلحانه پیشاهنگ خلق و طبقه‌ی کارگر را ایجاد خواهد کرد و چریک‌های فدایی خلق باید مردم را در قالب شبکه‌های سیاسی-کنشگری آنطور سازمان‌دهی کنند که با توجه به وضعیت مشخص و درجه و شدت و ضعف سرکوب، در کنشگری و اعتراض عمومی درگیر می‌شوند. اگر جنبش‌های مسلحانه‌ی جهان را (به جای بررسی گذرای ادبیات مائو، چه گوارا، ماریگلا، و توپاماروها در فصل ۹) بازبینی کنیم، می‌بینیم که بسیاری از جنبش‌ها با مدل دوگانه‌ی مسلحانه-مدنی حتا با رژیم‌های سرکوبگر درگیر می‌شدند، هرچند گاهی میان این دو جناح اصطکاک شدیدی هم وجود داشت. یک نمونه‌ی خوب کنگره‌ی ملی

آفریقا (ANC) و «نیزه ملت» (امکوهنتو و سیزوه یا MK) در آفریقای جنوبی است (به ترتیب، جناح‌های سیاسی و نظامی؛ نلسون ماندلا از بنیان‌گذاران و رهبر MK بود). نمونه‌ی دیگر ارتش جمهوری خواه ایرلند و شین فین (حزب کارگران) که البته ارتباط میان این دو تا اندازه‌ای نامستحکم بود. همانطور که دانسته است، جنگ چریکی انقلابیون کوبایی، همچنان که جنبش می‌رفت تا رژیم باتیستا را براندازد با اعتصاب‌های پرشمار کارگران در شهر و پیراشهر همراه بود. در حقیقت، جنبش مسلحانه‌ی کوبا برای براندازی رژیم به شدت بر اعتصاب عمومی تکیه داشت. از این دست نمونه‌ها پرشمارند. بنابراین، برخلاف آنچه رهنما وانمود می‌کند وجود همزمان جناح‌های نظامی و سیاسی چیز غریبی نیست.

جزئی به‌روشنی پیکار مسلحانه را محور یا «ستون فقرات» مبارزه می‌دانست. اجازه دهید موضع جزئی را حول و حوش سال ۱۳۵۲ به اجمال بازسازی کنم:

مشی انقلابی در این مرحله تلفیقی است از اشکال نظامی، سیاسی و اقتصادی مبارزه که در آن، شکل نظامی نقش اساسی و محوری را بازی می‌کند. مبارزه‌ی مسلحانه به معنی مطلق گرفتن تاکتیک‌های نظامی نیست. به کار گرفتن تاکتیک‌های مسالمت‌آمیز در کنار تاکتیک‌های نظامی صرفاً از جهت تقویت تاکتیک‌های نظامی اهمیت ندارد. این تاکتیک‌ها نقش مهمی در فعال کردن توده‌ها و پیوند دادن پیشاهنگ به توده دارد. همچنین تاکتیک‌های نظامی در این مرحله ماهیت آگاه‌سازنده و تبلیغی دارد.

کوتاه این‌که از دل پیکار مسلحانه است که پیشاهنگ در جامعه بر ساخته می‌شود، درحالی که کنشگری مسالمت‌آمیز به رهبری پیکارگران مسلح زمینه را برای بسیج توده‌ها فراهم می‌کند. از زمان هجدهم برومر لوئی بناپارت مارکس (۱۸۵۲) تا به امروز مارکسیست‌ها همواره به این پرسش پرداخته‌اند که چگونه می‌توان جنبش‌های خودانگیخته‌ی

توده‌ها را به جنبش سوسیالیستی برنامه‌مند و هدایتگر پیوند زد. جزئی در اینجا پاسخی به این پرسش، در مورد ویژه‌ی ایران، می‌دهد. احمدزاده فرصت نکرد که بسیج مردمی را تئوریزه کند. از دید رهنما، «احمدزاده مکرراً می‌گفت که توده‌ها “پس از یک پیکار مسلحانه طولانی” “به تدریج” به پیشاهنگ می‌پیوندند» (ص. ۳۲۳). اما رهنما هیچ شاهده‌ی ارائه نمی‌دهد تا به خواننده نشان دهد که چطور احمدزاده این موضع را فرموله کرد. حتا فصل ۴ نیز که به احمدزاده می‌پردازد به این قضیه نمی‌پردازد و صرفاً به طرح یک ادعا درباره‌ی کاستی‌های احمدزاده بسنده می‌کند: «احمدزاده ... باور داشت که وقتی پیکار مسلحانه آغاز شد و تداوم یافت آنگاه به طور اتوماتیک تکانه‌ای را در میان توده‌ها ایجاد خواهد کرد» (ص. ۵۲).

به‌هرروی، راه‌حل جزئی برای رهنما غیرقابل قبول است. رد راه‌حل جزئی قطعاً ایرادی ندارد. مشکل در موافق نبودن با جزئی نیست. مشکل در این است که همان‌طور که در بالا گفته شد، مخالفت رهنما با جزئی دیدگاه رهنما از تاریخ

چریک‌های فدایی خلق را منحرف می‌کند. اجازه دهید به چند نمونه اشاره کنم. اشرف وقتی حول و حوش ۱۳۵۳ دریافت که چریک‌های فدایی خلق نیازمند تغییر رویکردند، شروع به توزیع یادداشت‌های زندان جزنی میان کادرهای کلیدی کرد و به پیروی از توصیه‌ی جزنی، خیلی با دقت و به تدریج دست به سازماندهی واحدهای غیررزمنده برای سازماندهی کارگران کارخانه‌ها زد.

با این حال، کتاب به عمده دیدگاه جزنی را چنان دستکاری می‌کند که بی‌معنی به نظر آید. ببینید که چطور رهنمای یک گفتاورد کوتاه از جزنی می‌آورد تا ایده‌های او را در پاراگراف‌های بعدی تحریف کند:

به چریک‌ها آموخته شده بود که در «مبارزات سیاسی و اقتصادی مردم» درگیر شوند و «به این مبارزات کمک کنند.» به زبان عملی این بدان معنا بود که چریک‌ها بنا بود در فعالیت‌های صنفی، اعتراض‌های

دانشجویی و برانگیزش سیاسی و نیز چاپ و توزیع اعلامیه‌ها و ادبیات زیراکسی بپردازند. جزئی باور داشت که پیکارگران چریک در ایران می‌توانستند همزمان به طور خشونت‌آمیز-مسالمت‌آمیز، مخفیانه-علنی، نظامی-مدنی، غیرقانونی-قانونی زندگی کنند (ص. ۳۱۵؛ تأکید از من).

این دوگانه‌سازی‌های نادرست، که به جزئی نسبت داده می‌شوند، موضع جزئی را بی‌معنی جلوه می‌دهند. همه می‌دانند که پیکارگران مسلح زیرزمینی، که زیر هجوم بی‌امان نیروهای امنیتی بودند، نمی‌توانستند زندگی علنی یا مدنی داشته باشند. بله، بسیاری از پیکارگران مسلح مأمور بودند که با دانشجویان و سایر کنشگران ارتباط داشته باشند تا به آنها انتشارات چریک‌های فدایی خلق را بدهند و از آنها پول و تدارکات دریافت کنند، اما آیا این به معنای «نظامی-مدنی» بودن است؟

به علاوه کتاب ادعاهایی را سرهم می کند که هیچ گونه مرجعی ندارند: «به زبان عملی، جزئی به حمید اشرف توصیه می کرد ... که شمار نامشخصی از چریک ها را از میدان رزم خارج کند و آن ها را به سوی فعالیت های مدنی و علنی هدایت کند» (ص. ۳۰۴؛ تأکید از من). خواننده سزاوار آنست که بداند منبع این ادعا چیست. اما هیچ منبعی ارائه نمی شود. افزون بر آن، رهنما معتقد است که «در بافتار شکل های نوین پیکار جزئی، پیکار مسلحانه در واقع نقشی جانبی داشت» (ص. ۳۰۲). دوباره به خواننده هیچ مرجعی برای این تفسیر ارائه نمی شود. یک ادعای بی اساس دیگر، که چنان مطرح می شود که توگویی موضع جزئی گناه کیسره بوده، این جاست: «جزئی داشت به انکار رسمی پیکار مسلحانه بسیار نزدیک می شد بدون آن که آن را به زبان بیاورد» (ص. ۳۲۶). در حقیقت، کتاب می کوشد با متناقض جلوه دادن پافشاری جزئی بر این که جنبش باید از هر ابزار مسالمت آمیز [ممکنی] در هنگام دیکتاتوری استفاده کند، آن را به سخره بگیرد: «نتیجه ی منطقی فرمول بندی جزئی این بود که ایران هم غیردموکراتیک و هم دموکراتیک بود» (ص. ۳۱۴).

کتاب نه تنها به طور مستدل نشان نمی‌دهد که تئوری جزنی اشتباه بود، بلکه چرخش چریک‌های فدایی خلق به سوی ایده‌های جزنی را به لطف زبان شورمندساز رهنما توطئه‌آمیز و «جدا کردن مخفیانه»ی چریک‌های فدایی خلق از احمدزاده و پویان می‌داند. احمدزاده «دشمن نام‌برده» جزنی تصویر می‌شود (ص. ۳۲۱). برای رهنما، نقدهای جزنی بر احمدزاده «حمله» بودند چراکه این نقدها «پایه و اساسی نداشتند» (ص. ۳۲۴). عناوین شورمندساز فصل‌ها، «مسلح‌زدایی نرم پیکار مسلحانه» (فصل ۲۲) و «تعرض ایدئولوژیک جزنی از زندان» (فصل ۲۳) صحنه را آماده می‌کنند تا از جزنی تصویر عنصری با انگیزه‌های موزیانه ترسیم شود: «جزنی مدعی بازپس‌گیری موضع رهبر ارشد کارکشته و تئوریک پیکار انقلابی مارکسیستی بود» (ص. ۲۹۸) تا «برتری تئوریک خود را نشان دهد» (ص. ۲۹۹). برای این منظور، و برای «پاک کردن تأثیر احمدزاده بر جنبش فدایی و تحمیل خودش، جزنی امید داشت که بر رویگردانی فدایی‌ها از میدان نبرد تأثیر بگذارد» (ص. ۳۲۶). اشرف با پیاده کردن

ایده‌های جزنی در گروه چریک‌های فدایی خلق، نشان داد که یکی از طرفداران برتر جزنی است، اما رهنما همچنان اشرف را در اردوگاه تئوری پردازان محبوبش و علیه جزنی توطئه‌گر قرار می‌دهد: «برخورد آشکار با پویان، احمدزاده، و اشرف می‌توانست به سرعت به طردشدن او [جزنی] از سوی جمع مارکسیست‌های انقلابی بینجامد» (صص. ۳۰۰-۲۹۹).

برای نشان دادن این ادعا که حتی خود چریک‌های فدایی خلق نیز جزنی را یکی از بنیان‌گذاران پیکار مسلحانه نمی‌دانستند، رهنما به ارگان چریک‌های فدایی خلق (نبرد خلق، شماره‌ی ۶، اردیبهشت ۱۳۵۴) اشاره می‌کند و می‌نویسد: «با این همه، هیچ سندی مبنی بر این که جزنی پیش‌تاز یا تئوری‌پرداز پیکار مسلحانه باشد یا گروه جزنی پیش‌قراول حمله‌ی سیاه‌کل بوده باشد وجود ندارد» (ص. ۳۵۷؛ پانوشت‌های ۱۰، ۱۱ و ۱۲ در همان صفحه [۳۵۷]، ارجاع می‌دهند به نبرد خلق، شماره ۶ صص. ۱۰۷-۱۰۸، ۱۰۹-۱۱۰). این حجم از غفلت حیرت‌انگیز است. درباره‌ی همین موضوع در نبرد خلق، می‌خوانیم: «گروه جزنی از

آگاه‌ترین، صادق‌ترین و برجسته‌ترین کمونیست‌های ایران تشکیل شده بود. آنها نخستین کسانی بودند که به ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه در شرایط ایران رسیدند و صادقانه به تدارکات آن پرداختند.» با این حال، رهنما همچنان مدعی است: «نبرد خلق نقدی نرم بر برخی از آثار جزئی نوشت و کاستی‌های آثار جزئی به شرایط زندان و ارتباط محدود جزئی با سازمان فدایی نسبت داد» (ص. ۳۵۷؛ ارجاع به ص. ۱۰۹ نبرد خلق، شماره ۶). این نیز تحریفی دیگر است: بلافاصله پیش از این نکته، نبرد خلق می‌گوید: «این آثار [جزئی] از بهترین کتاب‌های آموزش تئوریک رفقای سازمان بود.» در حقیقت، نبرد خلق، پیش از این‌ها ایده‌ی جزئی مبنی بر بسیج کارگران به یاری [تئوری] تبلیغ مسلحانه در ۱۳۵۳ را ترویج می‌کرد.

کتاب از جزئی پیوسته تصویر یک آدمک گاهی را ارائه می‌دهد. رهنما به‌طور سیستماتیک از ارائه‌ی کامل استدلال‌های جزئی دوری می‌کند تا استدلال‌های خود را تقویت کند. خوانش یکسویه از آثار جزئی گاهی منجر به ترجمه‌های

نادرست [به انگلیسی] از آثار او می‌شود. برای نمونه، در کتاب نوشته شده است: «جزنی استدلال می‌کرد که حتی اگر» دیروز شکل‌گیری سلول‌های انقلابی و سلوک پیکار مسلحانه «در مجموع صحیح می‌نمود»، امروز آزموده را آزمودن «می‌تواند به جنبش طبقه‌ی کارگر و جنبش رهایی‌بخش آسیب جدی برساند» (ص. ۳۵۸). اما چیزی که جزنی واقعاً نوشته است این است: «اگر دیروز این فرم مبارزه [سازماندهی واحدهای رزمنده] در مجموع صحیح می‌نمود، امروز در جا زدن در این مرحله می‌تواند به جنبش طبقه‌ی کارگر و جنبش رهایی‌بخش آسیب جدی برساند.» جزنی با «اگر» آغاز می‌کند اما در ترجمه‌ی [انگلیسی] رهنما جمله با «حتی اگر» آغاز می‌شود. دقت به این ترجمه‌ی غلط آموزنده است: «حتی اگر» یک تبصره‌ی مفروض است، یعنی «فارغ از»، که القا می‌کند که جزنی از همان ابتدا به مبارزه مسلحانه باور نداشت. ولی جزنی با استفاده از «اگر» یک جمله‌ی شرطی می‌نویسد، بدان معنا که مبارزه‌ی مسلحانه همانا پیش‌تر صحیح بود، اما مسائل دیگر نمی‌توانند به همان شکل ادامه یابند.

این کتاب، بی آن که نیازی داشته باشد، تاریخ چریک‌های فدایی خلق را به سان نبردگاه میان جزنی حيله گر و پیکارگران مسلح هوادار احمدزاده قرائت می کند، که دور از حقیقت است. این رویکرد به احمدزاده نیز کمکی نمی کند: کتاب تصویر غلطی از جزنی ارائه می دهد، اما وقتی تئوری احمدزاده را همچون یک نظریه‌ی مسلم ایستا تلقی می کند که حیاتی ندارد، احمدزاده را نیز اشتباه می فهمد. رهنما می کوشد آثار مقام احمدزاده را از راه ایجاد تقابل آنها با آثار به اصطلاح توطئه آمیز جزنی بالا ببرد، درحالی که بهتر بود صرفاً شایستگی‌های تئوریک احمدزاده را نشان می داد، که هرگز نشان نداد. به هر روی، نویسنده باور ندارد که اعضای چریک‌های فدایی خلق می توانستند و حق داشتند روش‌های خود را از نو ارزیابی کنند. به همین دلیل، در همان حال که فراخوان به سلاح در ارائه‌ی جزئیات سازمانی حیرت‌انگیز است، اما چریک‌های فدایی خلق را به شماری مجادلات درونی که تاریخ مصرف‌شان دیگر گذشته است فرومی کاهد و آنها را به گذشته‌ای گذشته محکوم می کند. چریک‌های فدایی خلق مطرح شده در این کتاب گروهی است در آن

جناح‌گرایی و توطئه‌نفوذ کرده است. هیچ تلاشی برای پیوند زدن اختلاف‌نظرهای درون سازمان به مباحث موجود در مارکسیسم بین‌الملل و [جنبش‌های] آزادیبخش ملی نمی‌شود. افسوس که کتاب یک فرصت طلایی برای پرتو افکندن بر تاریخ چریک‌های فدایی خلق و زندگی بخشیدن به آن در بافتار فراملیتی مارکسیسم، انقلاب‌های ملی و تئوری‌های انقلابی را از دست می‌دهد.

عدم سلطه و قدرت مؤسس

بنیامین آسک پاپ‌ماتسین

ترجمه‌ی علیرضا خادم

جمهوری خواهی سوسیالیستی در قیاس با دموکراسی رادیکال

مقدمه

نه در زمینه‌ی نقد دموکراسی لیبرال معاصر و شیوه‌ای که در آن برداشت‌های لیبرال از سیاست راه را برای پوپولیسم راست‌گرایانه، ترامپیسم و تکنوکراسی نخبه‌گرایانه هموار ساخته کمبودی وجود دارد (موف، ۲۰۱۸؛ براون، ۲۰۱۹؛ کانلی، ۲۰۱۷) و نه به لحاظ بررسی‌های نقادانه‌ی سرمایه‌داری جهانی، پیامدهای مولد نابرابری و نیز فرسایش تصمیم‌سازی دموکراتیک آن (پیکتی، ۲۰۱۴؛ اسلوبدیان، ۲۰۱۸؛ میلانوویچ، ۲۰۱۹). در تئوری سیاسی معاصر، دو مورد از چارچوب‌های

غالب برای نقد سرمایه‌داری و دموکراسی لیبرال، یکی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی است و دیگری دموکراسی رادیکال. نظر به این که متفکران دموکراسی رادیکال برای دهه‌ها به دموکراسی لیبرال به دلیل نخبه‌گرایانه، سلسله‌مراتبی و به‌طور کلی ضد‌مردمی بودن انتقاد داشته‌اند، جمهوری‌خواهان سوسیالیست طی ده سال اخیر به تحول نقدها از سرمایه‌داری پرداخته‌اند؛ نقدهایی با محوریت ایده‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی نوین از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه. همچنین آن‌ها استدلال‌های متنوعی برای دموکراسی محل کار و اشکال تعاونی مالکیت در حوزه‌ی اقتصادی و اشکال مشروطه‌گرایی رادیکال در حوزه‌ی سیاسی پیشنهاد داده‌اند. گروهی از تاریخ‌نگاران روشنفکر و نظریه‌پردازان سیاسی به‌عنوان بخشی از رادیکالیزاسیون مداوم از راه احیای جمهوری‌خواهانه‌ی نوین - یعنی بسط اصل آزادی آن به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به سوی قلمروی اقتصادی و نیز به سوی اشکال مشروطه‌گرایی رادیکال، آن چه من آن را در این مقاله جمهوری‌خواهی سوسیالیستی می‌نامم؛ اصلی که از سوی فیلیپ پتیت و کوئینتن اسکینر (پتیت، ۱۹۹۷؛ اسکینر، ۱۹۹۸) کشف شده است - به

بازسازی روابط تاریخی و سیاسی میان جمهوری خواهی و سوسیالیسم (مالدون، ۲۰۱۹؛ اوشی، ۲۰۱۹)، میان جمهوری خواهی و مارکس و مارکسیسم (لایپولد، ۲۰۲۰؛ گوروپچ، ۲۰۱۴؛ تامپسون، ۲۰۱۹)، میان جمهوری خواهی و «چپ» (وایت، ۲۰۱۷؛ کوریس، ۲۰۲۰)، میان جمهوری خواهی و مشروطه گرایی مردمی (ورگارا، ۲۰۲۰؛ تامپسون، ۲۰۱۹) و میان جمهوری خواهی و سنت دموکراسی شورایی (تامپسون، ۲۰۱۸؛ مالدون، ۲۰۲۰) پرداخته‌اند. آن‌ها به علاوه به شیوه‌های متنوعی اشاره کرده‌اند که با اندیشه‌ی جمهوری خواهی می‌توان به نقدهایی از قدرت ابرشرکت‌های معاصر و سرمایه‌داری و نیز ضداستراتژی‌هایی شامل دموکراسی محل کار و اشکال نوینی از مالکیت تعاونی پرداخت (اندرسون، ۲۰۱۷؛ برین، ۲۰۱۵؛ شیبه، ۲۰۰۸؛ گزازلز-ریکوی، ۲۰۱۴). با در نظر داشتن این که تحلیل‌های چندگانه از جمهوری خواهی سوسیالیستی در به نمایش درآوردنِ قرابتی خردورزانه میان جمهوری خواهان و سنت سوسیالیستی موفق هستند، با این حال به شکلی گسترده چنین تلقین می‌شود که متفکران دموکراتیک رادیکال نظیر کورنلیوس

کاستوریادیس، کلود لفور، هانا آرنت، آنتونیو نگری، ژاک رانسیر، ارنستو لاکلاو و شانتال موف، میگل ابنسور و شلدون وولین، در ایجاد مکانیسم‌های انضمامی دموکراتیزه نمودن حوزه‌های سلطه‌ی معاصر هم از نظر اقتصادی و هم از نظر سیاسی، تقریباً به‌تمامی از بحث غایب هستند. لب کلام این که دستاوردهای خردورزانه‌ای که به واسطه‌ی آن جمهوری‌خواهان سوسیالیست معاصر خاستگاه‌های خود را ترسیم کردند، به‌ندرت دربرگیرنده‌ی متفکران به اصطلاح دموکراتیک رادیکال است. این متفکران چنان که در بالا نیز آمده، به شیوه‌ای مشابه، به‌ندرت از این زبان جمهوری‌خواهی یا ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه بهره می‌برند. در عوض، بخش مرکزی تفکر دموکراتیک رادیکال همین ایده‌ی قدرتِ مؤسس است؛ یعنی قدرت خلاقه و سازنده‌ی مردم برای تأسیس اشکالِ شخصی باهم‌بودنِ سیاسی‌شان، و نیز تغییر دادن و منسوخ نمودن اشکال از پیش ساخته شده‌ی قدرتِ سیاسی، به محض این که شروع به ستم نموده و خود را از منشأ برساننده‌ی خود، بیگانه می‌سازند (برای مثال، نگاه کنید به کالیواس، ۲۰۰۵؛ نگری، ۱۹۹۹). علی‌رغم بلندپروازی‌های

رایج برای کشف روابط آشکار و سلسله‌مراتبی قدرت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و نیز خلق مدل‌های تازه‌ی سازماندهی سیاسی برابری خواهانه و مشارکتی، که از جانب جمهوری خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال به اشتراک گذاشته شده، در کمال شگفتی هیچ مقایسه‌ی نظام‌مندی درباره‌ی این دو وجود ندارد. این مقاله از طریق مقایسه‌ی برداشت‌های متفاوت [این دو سویه‌ی تفکر سیاسی] (از الف) نهادها و (ب) کنش سیاسی و (پ) واگرایی روابط سیاسی و سلسله‌مراتبی جمهوری خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال با سوسیالیسم، این شکاف را پر می‌کند. این سه مؤلفه به دلیل تفاوت در مفاهیم اصلی برانگیزاننده‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال به‌عنوان موضوعاتی برای مقایسه انتخاب شده‌اند.

ایده‌های اصلی برانگیزاننده: عدم سلطه و قدرت مؤسس

اولین نگرانی حین مقایسه‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال چگونگی تعیین این دو سویه‌ی تفکر

سیاسی است. چه کسی جمهوری خواه سوسیالیست به شمار می آید و چه کسی دموکراتِ رادیکال؟ چالش مربوط به ساختن آرشیوی که بناست بر مبنای آن تجزیه و تحلیل انجام شود، بر ملا کننده‌ی اولین تمایز معنادار میان این دو سوییهِ تأثیرگذار اندیشه‌ی سیاسی است. متفکران منتسب به تفکر دموکراسی رادیکال (نظیر کورنلیوس کاستوریادیس، کلود لفور، هانا آرنِت، آنتونیو نگری، ژاک رانسیر، ارنستو لاکلائو و شانتال موف، میگل ابنسور و شلدون وولین) به ندرت خودشان را دموکرات‌های رادیکال نامیدند؛ اما در عوض، گروهی دیگر از متفکران سیاسی در تفسیر این دسته از متفکران، دموکراسی را نه به مثابه‌ی وضعیتی نهادی شبیه به پارلمانتاریسم که به مثابه‌ی پراکسیسی دگرگونی‌بخش در نظر می‌گیرند؛ [پراکسیسی که] در تضاد با اشکالِ قدرتِ سیاسی مستقر نظیر فرم دولت، احزاب سیاسی و بوروکراسی، به خلق اشکال نوینی از سوژکتیویته‌ها و نهادهای سیاسی می‌پردازد. بدین لحاظ، متفکران دموکراسی رادیکال که در این مقاله زیر ذره‌بین قرار می‌گیرند خود را بخشی از چرخشی رادیکال در تئوری دموکراتیک نمی‌دانند. متقابلاً، متفکران سیاسی معاصر

مرتبط با گسترش مفهوم جمهوری خواهانه‌ی نوین از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه در حوزه‌ی اقتصادی و نیز شیوه‌ای برای رادیکال نمودن مشروطه‌گرایی، به خوبی از مداخله‌ی استراتژیک و سیاسی کسانی آگاه‌اند که در بیشتر اوقات خود را به عنوان جمهوری خواهان سوسیالیست یا علی‌الخصوص به صراحت همچون ترویج‌دهنده‌ی ایده‌های جمهوری خواهی سوسیالیستی توصیف می‌کنند. به این ترتیب، وضعیت دموکراتیک رادیکال، که من در سرتاسر مقاله با جمهوری خواهی سوسیالیستی می‌سنجم، به بازسازی کامل‌تری نیاز دارد تا از صراحت کافی برخوردار باشد. در ادامه، نشان می‌دهم که تفاوت‌های مفهومی و واگرایی استراتژی‌های سیاسی این دو تا حد زیادی از همین ایده‌های کلیدی برانگیزاننده نشأت می‌گیرد.

ایده‌ی کلیدی برانگیزاننده‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی عدم سلطه است. ایده‌ی آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه در جهت احیای تمام و کمال جمهوری نوین به رهبری کار پیشگامانه‌ی کوئنتین اسکینر و فیلیپ پتیت در حدود ۳۰

سال قبل، کاملاً بنیادی بوده است. اسکینر، از طریق بازسازی سنت جمهوری از رم باستان تا اوایل مدرنیته چنین استدلال می‌کند که علاوه بر دو مفهوم آزادی که به واسطه‌ی آیزایا برلین در برابر هم قرار گرفته (برلین، ۱۹۵۸)، یعنی آزادی منفی به‌مثابه‌ی عدم دخالت و آزادی مثبت به‌مثابه‌ی خود فعلیت‌بخشی، سومین مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی می‌تواند از همین قوانین حقوقی جمهوری‌های باستانی و نویسندگان جمهوری خواه بیرون بیاید (پتیت، ۱۹۹۷؛ اسکینر، ۱۹۹۸). در حقیقت ایده‌ی لیبرالی آزادی بر این باور است که شخص صرفاً به حدی آزاد است که کسی (برای مثال دولت یا پادشاه) مستقیماً در اعمال او دخالت نکند. مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بر این باور است که شهروندان تنها هنگامی آزاد هستند که تحت اراده‌ی خودسرانه و قدرت لجام‌گسیخته‌ی ارباب قرار نگیرند. تفاوت سفت و سخت میان مداخله و سلطه اغلب با ارجاع به بردگی توضیح داده می‌شود: بر اساس شرح لیبرالی از آزادی، یک برده تا حدی می‌تواند آزاد در نظر گرفته شود که حاکمی خیرخواه داشته باشد، اربابی که هرگز مستقیماً با اعمال خود

مداخله نمی‌کند. بدین‌گونه، مفهوم لیبرالی از آزادی مسئله‌ی آزادی را از مسئله‌ی فرم حکومت جدا کرده است. [به این ترتیب] شهروندان می‌توانند در یک حکومت استبدادی به شکلی بالقوه از همان حدی از آزادی بهره‌مند شوند که در یک دموکراسی - این مسئله البته به سطح انضمامی مداخله‌ی دولت یا حاکم مستبد بستگی دارد. اما در شرح جمهوری خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، برده هرگز آزاد نخواهد شد، حتی اگر زیر دست خیرخواه‌ترین حاکمان زندگی کند، چرا که حاکم می‌تواند همواره به شکلی بالقوه و خودسرانه در هر زمانی در زندگی برده مداخله کند. صرف امکان انجام این کار، برده را در شمار جمهوری خواهان غیرآزاد قرار می‌دهد. بر مبنای استدلال اسکینر (اسکینر، ۲۰۰۸: ۸۶) « این که قدرت ارباب خودسرانه است به این معناست که این امکان همواره برای او وجود دارد تا با معافیت از مجازات و مطابق با تصمیم‌گیری انحصاری، اراده شخصی و خواسته‌ها و امیال خود، بر بردگان حکومت کند». بدین‌گونه، جمهوری خواهان نوین به شکلی مؤثر آزادی و فرم حکومت را به همدیگر گره زده‌اند، تا جایی که شهروند تنها

می‌تواند در یک دولت آزاد، آزاد باشد؛ زمانی که شهروند از برخی مکانیسم‌های مشارکت، نفوذ و نمایندگی برخوردار باشد، امر، سلطه و همین دخالتی را که در هر شیوه‌ی حکومتی وجود دارد، از حالت دلبخواهی خارج می‌کند (پتیت، ۲۰۱۳: ۲۳۸-۱۸۷).

ایده‌ی جمهوری خواهانه از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه، در اشاره به قلمروهای متنوع زندگی سیاسی و اجتماعی موفق بوده است. جایی که سلطه‌ی خودسرانه وجود دارد، می‌تواند به مثابه‌ی قلمروهای اسارت فهم شود. [به این ترتیب] جمهوری خواهی سوسیالیستی، به نوبه‌ی خود، تجلی دهنده‌ی امتداد آزادی جمهوری خواهانه به حوزه‌ی اقتصادی، به روابط محل کار و به خود سرمایه داری است. همانطور که در مقدمه برای ویراست جدید درباره‌ی همین موضوع بیان شده، «در این جا ما به دنبال کاربست مفهوم [آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه] به اشکالی از سلطه‌ی اجتماعی و خصوصی هستیم» (لایپولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۲). موقعیت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی که به خوبی در ایده‌ی کار دستمزدی تحت

سرمایه‌داری مجسم می‌شود، فرمی از بردگی دستمزدی است. کارگران در شرکت‌های سرمایه‌داری، بدون حقی برای مشارکت یا نظرخواهی تحت سلطه‌ی خودسرانه‌ی ارباب خود قرار می‌گیرند (شیه، ۲۰۰۵). و این استیلا تا جایی ساختاری است که کارگران می‌توانند بدون دارایی‌های تولیدی خود محل کار مشخصی را ترک کنند، اما برای امرار معاش، قادر به متوقف ساختن فروش نیروی کار خود نخواهند بود (پتیت، ۲۰۱۷). بدین ترتیب، از نظرگاه جمهوری خواهانه سوسیالیستی، سرمایه‌داری، فرم بردگی است، چرا که کارگران به منظور بقا تحت اراده‌ی خودسرانه‌ی ارباب خود زندگی می‌کنند. پیش‌تر این بینش به‌خوبی در ۱۹۸۲ و به وسیله‌ی جرج. ای. مک‌نیل عضو اتحادیه‌ی کارگری آمریکا مجسم شده بود. استدلال او این بود که «تضاد اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل مقاومتی میان سامانه‌ی کار دستمزدی و سامانه‌ی کنترل جمهوری خواهانه وجود دارد»، و به این ترتیب ضروری بود «که اصول جمهوری خواهانه را درون سامانه‌ی صنعتی مان جا بدهیم» (مک‌نیل، در گورویچ، ۲۰۱۴: ۶ و ۱۱۶). جمهوری خواهان سوسیالیست معاصر شیوه‌های متفاوتی را برای این منظور

بررسی کرده‌اند؛ از «مشروطه‌گرایی در محیط کار» (به عبارت دیگر مقررات دولتی) در مورد «دموکراسی در محل کار» (به عبارت دیگر دادن نفوذ رسمی به کارکنان در کسب و کار) تا اشکال مالکیت تعاونی (به عبارت دیگر مالکیت مشترک و مدیریت مشترک کارگران در کسب و کار) (برای مرور کلی نگاه کنید به لاپولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۱۴-۱۰). علاوه بر این، وضعیت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی نه تنها به وسیله‌ی امتداد آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به درون حوزه‌ی اقتصادی، بلکه از طریق پیشنهاد فرم مشروطه‌گرایی رادیکال به دست می‌آید؛ وضعیتی که به منظور حفاظت از آزادی جمهوری خواهانه، مطالبات زیادی در زمینه‌ی ابزارهای ضدالیگارشسی (ورگارا، ۲۰۲۰) و مشارکت مردمی (تامپسون، ۲۰۱۹) تحمیل می‌کند.

به علت تفاوت‌ها میان سوابق دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی، مشخص نمودن ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی اولی دشوارتر از دومی است. شاید کسی چنین استدلال کند که ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی دموکراسی

رادیکال خود دموکراسی است-بسط و گسترش پراکتیس‌های خودفرمانی به حوزه‌های فزاینده‌ای از زندگی اجتماعی و جماعتی متنوع‌تر. این همان تلقی‌ای است که به شکلی عالی از طریق لاکلائو و موف در یکی از متأخرترین صورت‌بندی‌های دموکراسی رادیکال در [اثر] تأثیرگذار آنها هژمونی و استراتژی سوسیالیستی ۱۹۸۵ پیشنهاد می‌شود. به زعم این دو، دموکراسی رادیکال «نمی‌تواند ایدئولوژی لیبرال-دموکراتیک را انکار کند، بلکه بر عکس، آن را در جهت دموکراسی رادیکال و متکثر تعمیق بخشیده و گسترش می‌دهد» (لاکلائو و موف، ۱۹۸۵: ۱۷۶؛ ایتالیک شدن واژه، تأکید خود نویسنده است). به زعم مارکس (۱۹۹۲، ۲۴۷)، برای رادیکال بودن می‌باید موضوعات را در ریشه‌ی آن فهم نمود» (مارکس، ۱۹۹۲: ۲۴۷)؛ بنابراین دموکراسی رادیکال به ریشه‌های تجربه‌ی دموکراتیک در یونان باستان باز می‌گردد. در این باب، دموکراسی رادیکال به خودمختاری فعالانه مردم بر اساس برابری ارجاع می‌دهد، این یعنی، تساوی هر شهروند در برابر قانون و در نتیجه مشارکت برابر در تدوین همان قانون. در حالی که گسترش، تعمیق و متکثر

کردن قدرت دموکراتیک مسلماً بخشی از تئوری‌های بی‌شمار دموکراسی رادیکال است، استدلال خواهم کرد که ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی دموکراسی رادیکال، قدرت مؤسس آن است. قدرت مؤسس می‌تواند به‌مثابه‌ی قدرت خلاق و مولد مردم برای تأسیس اشکال زندگی سیاسی خود فهم شود (کالویاس، ۲۰۰۵؛ دل‌لوچس، ۲۰۱۶). بسیاری از دموکرات‌های رادیکال میان قدرت مؤسس و دموکراسی، اتصالاتی تاریخی، مفهومی و سیاسی، برقرار کرده‌اند. برای مثال، دعوی‌نگری آن است که «صحبت کردن درباره‌ی قدرت مؤسس همان صحبت کردن از دموکراسی است» (نگری، ۱۹۹۹: ۱)، و آندریاس کالیواس معتقد است که قدرت مؤسس همان حقیقت دموکراسی است» (کالویاس، ۲۰۱۳). استدلال وولین و رانسیر چنین است که دموکراسی پرکنتیسی است که نمی‌تواند در حصار یک نظم (پلیسی) نهادی (رانسیر) یا یک قانون اساسی (وولین) مهار شود؛ بلکه نهادها و منطق نهادی خود را به وجود می‌آورد (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲-۳۳؛ وولین، ۱۹۹۴). به زعم آرنست سیاست به خودی خود معادل با سرآغازهای نوین است؛ معادل با

همکاری نهادی مشترک از راه نظم‌های مشروطه‌گرایانه (آرنست، ۲۰۰۶؛ و همچنین بینید: کالویاس، ۲۰۰۸: ۲۱۰-۲۰۰). برحسب همین واژگان مفهومی، دموکراسی برای کاستوریادیس، قدرت نهادینه‌سازی است، قدرت مردم برای تأسیس اشکال اشتراکی خود، زیرا دموکراسی «جامعه‌ای خواهد بود که به‌روشنی و به‌طور مستمر خود را تأسیس می‌کند، و نه یکبار و برای همیشه» (کاستوریادیس، ۱۹۹۸: ۳۱). به زعم لفور دموکراسی رام‌نشده، بدون شکل تکین و مشخص است، زیرا دموکراسی «دائماً در جستجوی بنیان‌ها و مشروعیت خود است» (لفور، ۱۹۹۷: ۱۱-۱۰)؛ و برای ابنسور «دموکراسی به‌مثابه‌ی نهاد در حال پیشرفت امر اجتماعی پنداشته می‌شود و به عمل درمی‌آید» (ابنسور، ۲۰۱۱: ۹۶؛ ایتالیک شدن واژه، تأکید خود نویسنده است). همه‌ی هدف دموکرات‌های رادیکال از صورت‌بندی‌های دموکراسی به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس، تمایز گذاشتن میان آرمان دموکراتیک و نهادینه‌سازی نمایندگی لیبرال موجود است. استدلال دموکرات‌های رادیکال این است که درگیر ماندن در حکمرانی بر خود برای مشارکت کردن در تأسیس اشکال

زندگی سیاسی است، نه فقط مشارکت به‌مثابه‌ی امری از پیش تأسیس شده. دموکراسی نمایندگی مانع امکان بازصورت‌بندی مشروطه‌گرایانه‌ی مردمی شده است، [امکانی] که این نیاز را ایجاد می‌کند. [به این ترتیب] دموکراسی لیبرال دعوی نوعی مفهوم‌پردازی تازه از دموکراسی دارد که بر اساس قدرت مؤسس و مشروعیت خارج از محدوده‌ی قانونی آن و آزادی ورای قانون اساسی شکل گرفته است. برای دموکرات‌های رادیکال، مسئله جایگزینی یک نظم تأسیس‌شده با نظامی دموکراتیک‌تر نیست، بلکه درک این موضوع است که هر شکل نهادینه‌شده‌ی سیاست به‌ناگزیر نیازمند نوعی تقسیم‌بندی میان حکم‌کننده و حکم‌پذیرنده است. [این تقسیم‌بندی] بدین طریق بر «قانون آهنین الیگارشی» صحنه می‌گذارد. به همین دلیل است که دموکراسی برای ولین [معادل امری] «فرآر یا زودگذر» و یا در نگاه رانسیر «دولت‌ناپذیر» است.

پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه در مورد آن چه که من به‌عنوان ایده‌های اصلی برانگیزاننده‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال می‌دانم - عدم سلطه و قدرت مؤسس - به

مقایسه‌ی این دو رشته‌ی فکری از نظر مفهوم‌پردازی آن‌ها از نهادها و کنش سیاسی و همچنین رابطه‌ی آن‌ها با سوسیالیسم می‌پردازم.

نهادها

اگرچه جمهوری خواهان سوسیالیست و دموکرات‌های رادیکال قسمی بلندپروازی برای توانمندسازی شهروندان و ارتقای مدل‌های مشارکت برابری خواهانه را به اشتراک می‌گذارند، [با این حال] دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی مسئله‌ی نهادهای سیاسی دارند. برای دموکراسی رادیکال، نهادها به خودی خود هر قدر هم برابری خواه و مشارکتی - ذاتاً نخبه‌گرا، سلسله‌مراتبی، بوروکراتیک و سرکوب‌گر هستند. این ارزیابی مستقیماً از مفهوم‌پردازی آن‌ها از دموکراسی به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس جریان می‌یابد تا جایی که آن‌ها این تمایز میان قدرت مؤسس و قدرت تأسیس شده (سیاست نهادی) را به‌مثابه‌ی تمایزی بنیادی و اساسی فهم می‌کنند. در حقیقت سیاست مؤسس شامل آزادی، کنش، خلاقیت، خودتعیین‌بخشی و

تازگی است؛ و قدرت تأسیس شده دربرگیرنده‌ی سلسله‌مراتب، بی‌تفاوتی و بروکراسی است. برای مثال برای نگری قدرت مؤسس با هرگونه تلاش در جهت مشروط‌سازی ضدیت دارد و به‌مثابه‌ی نیرویی بیرونی برای هر نظم مطابق قانون اساسی به حیات خود ادامه می‌دهد (نگری، ۱۹۹۹: ۱)؛ به زعم رانسیر، سیاست به‌مثابه‌ی [امر] دگرگون‌شونده به واسطه‌ی هر نظم (پلیسی) مشخص نهادی منع می‌شود (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲-۳۳، ۳۵، ۳۷-۳۶). رانسیر «آن جزئی را که هیچ جزئی ندارد» به‌مثابه‌ی سوژه‌ی واقعی پویایی دموکراتیک به رسمیت می‌شناسد؛ پویایی دموکراتیک برای رانسیر تنها می‌تواند در رابطه با دگرگونی یک نظم (پلیسی) از پیش مستقر فهم شود (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۳). در شرح وولین، تضاد مفهومی میان «مشروطه‌گرایی دموکراتیک» و «دموکراسی مشروطه‌گرایانه» از یک‌سو قدرت دموس را ورای قانون اساسی خود و بنابراین بیگانگی خود با آن توصیف می‌کند و از سوی دیگر قدرت قانون اساسی را ورای دموس. وولین از راه مشروطه‌گرایی دموکراتیک به بسط ایده‌ی قسمی دموکراسی فاقد فرم می‌پردازد: «من پیشنهاد می‌کنم این

اتهامات آشنا را بپذیریم که دموکراسی ذاتاً بی‌ثبات است، به آنارشی متمایل است و [اینکه] با انقلاب شناخته می‌شود. [تا به این ترتیب] از این ویژگی‌ها به‌عنوان پایه‌ای برای برداشتی متفاوت و مبتنی بر قانون اساسی از دموکراسی استفاده شود» (وولین، ۱۹۹۴: ۳۷). دموکرات‌های رادیکال از طریق پیشنهاد مفهومی از دموکراسی در تضاد با هر آرمان قابل‌نهادینه شدن، به‌ناگزیر به فرم نابرابر از سازماندهی اجتماعی اشاره می‌کنند که در آن نهادها به نظر ضروری می‌رسند. [به همین دلیل] برای دموکرات‌های رادیکال مسئله بر سر جایگزینی یک فرم نابرابرانه‌ی حکومت یا نظم تأسیس شده با فرم آزادتر و تساوی‌گرایانه‌تر حکومت نیست؛ بلکه به عکس، آن‌ها با اشاره به ارتباط نزدیک بین قدرت مؤسس و دموکراسی، به خودی خود میان هر گزاره‌ی نهادینه‌شده‌ی دموکراسی و آرمان دموکراتیک خودفرمانی مردمی تمایز می‌گذارند. یکی از پی‌آمدهای وابستگی دموکراسی دموکرات‌های رادیکال با قدرت مؤسس، یعنی، همین رابطه‌ی آنتاگونیستی میان قدرت مؤسس و نهادها این است که دموکراسی به امری [گذرا] بدل می‌شود و هرگز نمی‌تواند

خود را نهادینه سازد. همانطور که خود وولین اذعان می‌کند، دموکراسی بدل به یک لحظه‌ی استثنایی می‌شود، «[لحظه‌ای] انقلابی، مازاد، نامنظم و متناوب» (وولین، ۱۹۹۴: ۴۸)، که اساساً آن را بدل به «تجربه‌ای تلخ، محکوم به موفقیت منحصرأ موقت» (وولین، ۱۹۹۶: ۴۳) می‌سازد.

جمهوری‌خواهان سوسیالیستی فهم نهادی متفاوتی دارند. اگرچه آن‌ها مسلماً دسته‌ای از نهادهای سیاسی و اقتصادی نظیر کسب‌وکار سرمایه‌دارانه و دموکراسی‌های مبتنی بر قانون اساسی موجود را همچون [اموری] سلطه‌گرانه، ستمگرانه و سلسله‌مراتبی نقد می‌کنند، با این حال راه‌حل‌شان فراتر رفتن از هرگونه درک نهادی از سیاست نیست. بلکه به عوض آن، [راه‌حل‌شان] مجموعه‌ی مشخصی از نهادها در زندگی سیاسی و اقتصادی است که می‌تواند ضامن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه باشد یا دست‌کم آن را به پیش ببرد. این ارزیابی مثبت از نمونه‌های نهادی مشخص را هم می‌توان در زمانی دید که جمهوری‌های سوسیالیستی معاصر، متفکران تاریخی یا جنبش‌های تاریخی را از نو می‌سازند، و هم در زمانی که آن‌ها

به تحلیل چگونگی تقریب آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه در جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر می‌پردازند. برای نمونه‌ای از نخستین رویکرد [می‌توان به کار] لایپولد (۲۰۲۰: ۱۷۲) [یعنی] «احیای مجدد جمهوری خواهی رادیکال و نهادهای سیاسی سوسیالیسم» در نوشته‌ی مشهور مارکس درباره‌ی کمون پاریس اشاره کرد (ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). لایپولد نهادهایی نظیر فرمان لازم‌الاجرا، فراخوانی آنی، بدنه‌های کارگری اعم از مقننه و مجریه، امنیه‌ی مدنی و بوروکرات‌های دست‌اندرکار دستمزدهای کارگران و تحت کنترل مردمی را به‌عنوان نوآوری‌های جمهوری رادیکال برجسته می‌کند. [نوآوری‌هایی] که همان‌طور که مارکس در تحلیل خود از کمون پاریس استدلال می‌کند «جمهور، مبنایی برای نهادهای واقعاً دموکراتیک فراهم نمود» (مارکس، ۱۹۹۶: ۱۸۷؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). در تفسیر مجدد الکس گوروویچ از اتحادیه‌ی کارگری موسوم به «شوالیه‌های کار آمریکا»، شیوه‌ی اصلی «برای جا دادن اصول جمهوری درون نظام صنعتی مان»، آن‌طور که بالاتر درباره‌ی مک‌نیل عضو اتحادیه‌ی کارگری بحث شد، اشکال

سراسر نهادی اداره به شکل مشترک و مالکیت مشترک ابزار تولید بود. این تغییرات نهادی به بردگی مزدی پایان می‌دهد و روابط مالکیت را دگرگون می‌کند. به‌علاوه آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را به حوزه‌ی اقتصادی بسط می‌دهد (گورویچ، ۲۰۱۴: ۹۷-۱۳۷). ورگارا (۲۰۲۰: ۱۲۳-۲۱۶) در بازسازی خود از «جمهوری‌خواهی ضد‌آلیگارشسی» و «اندیشه‌ی مشروطه‌گرایانه‌ی وابسته به توده‌ی مردم» دسته‌ای از مدل‌های نهادی جمهوری را (از طریق اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، کوندورسه، لوکزامبورگ و آرنست) با بلندپروازی درباره‌ی جلوگیری از آلیگارشسی و پاسداری از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به واسطه‌ی طراحی نهادی مشارکتی از نو احیا می‌کند. استدلال مال‌دون (۲۰۱۹، ۱۲-۱۱) در بازسازی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی [بر مبنای ایده‌های] کارل کائوتسکی و رزا لوکزامبورگ این است که «در مقابل هدف کمونیستی جهت‌انحلال یا از بین رفتن دولت، استدلال جمهوری‌خواهان سوسیالیست آن است که نهادهای دولت می‌باید در برابر اراده‌ی شهروندی دموکراتیک، تسلیم باشند (ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). یعنی آن که

معماری مبتنی بر قانون اساسی دولت مدرن شامل دموکراسی پارلمانی، حکومت قانون، مشروطه‌گرایی و یک سازوبرگ اجرایی مرکزی، بخش حیاتی جمهوری خواهی سوسیالیستی است (مالدون، ۲۰۱۹: ۱۱-۱۲) و همچنین نگاه کنید به تامپسون، ۲۰۱۹). در این جا تضاد با دموکرات‌های رادیکال و انتقاد صریح آن‌ها از دولت، هر قدر هم دموکراتیک باشد، آشکار است. به زعم آرنست، هر فرم حاکمیت از جمله حاکمیت مردمی، با هژمونی، یکسانی و خشونت همراه است، به همین دلیل است که دموکراتیزه نمودن فرم دولت به خودی خود بیهوده خواهد بود (آرنست، ۱۹۹۸: ۲۸-۲۷؛ ۲۰۰۶: ۱۸۷). برای ابنسور، دولت مدرن (هر چند توسط نیروهای مردمی تسخیر شده باشد) و دموکراسی، تاحدی تخیلات سیاسی مخالف را بیان می‌کنند که «در این جا کشمکش میان مستقل شدن از دولت به‌عنوان فرم و زندگی مردم به‌عنوان کنش شکل می‌گیرد. در این کشمکش، دموکراسی با آگاهی از این که رقیب همیشگی آن فرم دولت است، همه چیز را به تسخیر خود در می‌آورد» (ابنسور، ۲۰۱۱: ۹۴). بدین لحاظ، هنوز تمایز قدیمی در جناح چپ میان الغای

دولت و دموکراتیزه نمودن آن در گفت‌وگوهای امروز نیز مؤثر است. به علاوه، خشن‌ترین حمله از سوی یک جمهوری خواه سوسیالیست بر دموکراسی رادیکال، هرچند به این عنوان صورت‌بندی نشده، می‌تواند بازسازی مایکل. جی. تامپسون از جمهوری خواهی شورایی باشد. تجربه‌ی شوراهای کارگری روسیه و آلمان برای تفکر دموکراتیک رادیکال بنیادی هستند و از جمله از سوی کاستوریادیس، لفور، آرنست و نگری تحلیل شده است (پاپ‌ماتسن، ۲۰۲۱). آنچه تفاسیر دموکراتیک رادیکال از دموکراسی شورایی را متحد می‌سازد، برآورد آن‌ها از خودانگیختگی بروز شوراها، سرپیچی آن‌ها از مرزهای مستقر زندگی سیاسی و تکیه‌ی دموکراتیک مستقیم به قدرت مردم معمولی است. به طور خلاصه، دموکرات‌های رادیکال به علت تشابه شوراهای کارگری به ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی خود یعنی قدرت مؤسس به سنت شورایی جذب می‌شوند. تامپسون، در مقاله‌ی خود که در آن از طریق نشان دادن دو نمونه‌ی هانا آرنست و آنتون پانه‌کوک [یکی از نظریه‌پردازان اصلی] کمونیست شورایی آلمان، تئوری دموکراسی شورایی را «اوتوپیایی» و ذاتاً «ضدسیاسی»

می‌نامد؛ چرا که هدف آن دگرگون نمودن هستی اجتماعی خود شهروندان است (۲۰۱۸: ۱۱۱، ۱۱۰)، و به همین دلیل این تئوری به دنبال این است «تا بر دولت غلبه کند» و «آن را با نوعی فرم مستقیم‌تر فعالیت مشارکتی جایگزین کند، [فرمی] که به‌مثابه‌ی دستورکاری برای حکمرانی بر خود و خودبیانگری به کار می‌رود» (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۱۱). به‌زعم تامپسون چنین تحلیل ضدنهادی از دموکراسی شورایی این نکته را نادیده می‌گیرد که شوراهای کارگران، حداقل با لحنی جمهوری‌خواهانه و در انقلابی مداوم، چیزی در مورد تغییر «هستی» شهروندان یا خودبیانگری دائمی آن‌ها نیستند، بلکه به عوض آن این شوراهای [کارگری] فرم‌های نهادی‌ای بودند که قادر به گسترش بیش‌تر بخشیدن به ظرفیت‌های زندگی دموکراتیک است و از آن مهم‌تر، بسط دهنده‌ی دموکراسی به درون نهادهای اقتصادی و تصمیم‌سازی‌اند (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۱۱؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). چنان‌که تامپسون (۲۰۲۰: ۲۰-۱۹) در جایی دیگر استدلال نموده، هدف مشروطه‌گرایی جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکال، مبارزه با «روابط قدرت است؛ از این گذشته، جمهوری‌خواهی سوسیالیستی برای

دموکراتیک ماندن به جای دیدگاه‌های آنارشیک مربوط به خودمختاری اجتماع کمونیستی بر استقرار شکل مشروطه‌گرایانه‌ای از جمهوری اصرار می‌ورزد».

وقتی جمهوری خواهان سوسیالیست به دنبال فراهم کردن مدل‌هایی برای ارتقای آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه تحت شرایط سرمایه‌داری معاصر هستند، راه‌حل‌ها نیز قویاً نهادی هستند. خواه جمهوری خواهان سوسیالیست مقررات دولتی را [به دلیل] محدود نمودن قدرت مدیران بر کارمندان (سیه، ۲۰۰۵)، دموکراسی محل کار از طریق مکانیسم‌های متنوع بازنمایی درون محل کار (دال، ۱۹۸۶؛ گونزالز-ریکوی، ۲۰۱۴؛ اندرسون، ۲۰۱۷)، حق به درآمد پایه‌ای (پتیت، ۲۰۰۷؛ کاساساس، ۲۰۰۷) یا مالکیت تعاونی و مشترک میان کارگران (گورویچ، ۲۰۱۴: ۱۲۱-۱۱۸) به مثابه‌ی شیوه‌های نزدیک شدن به آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه پیشنهاد دهند یا به هر منظور دیگری؛ مسئله‌ی مهم آن است که آن‌ها این کار را به شکلی استوار درون مرزهای نهادهای سیاسی انجام می‌دهند.

بدین لحاظ، ما می‌توانیم در دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی دو دریافت متفاوت از نهادها و سیاست نهادی شناسایی کنیم. برای دموکرات‌های رادیکال، نهادها از یک سو سرکوبگر و نخبه‌گرا هستند، همان‌طور که آن‌ها روابط قدرت موجود را درون روابط سلسله‌مراتبی «منجمد شده» میان حاکمان و حکم‌برندگان جا می‌دهند. دموکرات‌های رادیکال، همواره این استدلال را طرح می‌کنند که سیاست نهادی برابر است با از دست دادن قدرت مؤسس. جمهوری‌خواهان سوسیالیست از سوی دیگر، مسلماً نمونه‌های مشخص نهادی را در جهت حفظ اراده‌ی خودسرانه اربابان یا کارفرمایان بر شهروندان یا نیروی کار نقد می‌کنند، اما راه‌حل آن‌ها برای استقرار آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ اقتصادی همواره به‌شدت نهادی است.

کنش سیاسی

مؤلفه‌ی حیاتی دیگری درباره‌ی این که این دو گروه دیدگاه‌های متفاوتی دارند، درباره‌ی ماهیت و ارزش کنش سیاسی است. به این معنا که، چه مقدار کنش سیاسی جهت تحقق بخشیدن و پاس داشتِ اصول کلیدی برانگیزاننده یعنی قدرت مؤسس و عدم سلطه ضروری است. با تأکید بر مسئله‌ی کنش، برخی از استدلال‌ات بالا، تکرار خواهد شد، اما از منظری متفاوت.

برای بسیاری از دموکرات‌های رادیکال، کنش در واقع واژه‌ی دیگری برای قدرت مؤسس است. نمونه‌ی موردنظر البته تفکر سیاسی هانا آرنت است. کنش، برای آرنت، در تضاد با کار در معنای زحمت و رنج و نیز کار در معنای آثار ادبی و هنری، دارای همان ظرفیت‌های پدیدارشناسانه‌ای است که بسیاری از دموکرات‌های رادیکال به قدرت مؤسس نسبت می‌دهند. کنش در واژگان آرنتی چیز تازه‌ای به درون جهان می‌آورد و به همین جهت اشکال نوینی از سوژکتیویته‌های سیاسی و ساختارهای نوین مبتنی بر قانون اساسی خلق می‌کند. به این ترتیب کنش چیزی مختل‌کننده، عاصی، مولد و سازنده

است (آرنت، ۱۹۹۸، ۲۰۰۶ و نیز کالویاس ۲۰۰۸: ۲۱۰-۲۰۰). به علاوه، بسیاری از دموکرات‌های رادیکال کنش سیاسی را در امتداد خطوطی که آرنت آن را فضای نمود یا آشکارگی نامیده فهم می‌کنند؛ منظور، آن فضای عمومی است که تنها زمانی بروز می‌یابد که انسان‌ها بایکدیگر صحبت می‌کنند و کاری انجام می‌دهند (آرنت، ۱۹۹۸: ۱۹۹). این یعنی دموکراسی برای دموکرات‌های رادیکال تنها به مثابه‌ی کنش وجود دارد؛ دموکراسی «نمی‌تواند مانند ابزار خشونت در حفاظی برای مواقع اضطرار ذخیره و نگهداری شود، بلکه تنها در فعلیت‌رساندن‌اش وجود دارد» (آرنت، ۱۹۹۸: ۲۰۰). بدین لحاظ، دموکراسی بدون کنش سیاسی مستقیم، منحل شده و بدل به یک تشریفات محض می‌شود. به زعم کاستوریادیس:

«هر مجموعه‌ای از نهادها، که زمانی مستقر شده، ضرورتاً تمایل به خودآیین شدن داشته و می‌خواهد جامعه را دوباره به اسارت دلالت‌های زیربنایی خیالی خود فرو برد. محتوای پروژه‌ی انقلاب می‌تواند تنها، هدف جامعه‌ای باشد که قادر به

نوسازی دائمی نهادهای خود شده است. جامعه‌ی پساانقلابی به سادگی بدل به جامعه‌ای خودگردان نخواهد شد؛ بلکه بدل به جامعه‌ای خواهد شد که خود آشکارا نهادهای خود را بنیان می‌نهد، آن هم نه یک بار و برای همیشه بلکه به شکلی مداوم» (کاستوریادیس، ۱۹۹۸: ۳۱).

بنابراین، درک رادیکال دموکراتیک از کنش همچنین مستلزم نوعی تئوری از خودیگانگی است. هر شکلی از کنش، خواه یک انقلاب باشد، خواه یک قیام، خواه یک اعتراض یا یک اعتصاب عمومی، که به نوعی از نهادسازی می‌انجامد، در نهایت منجر به ییگانگی و [ایجاد] سلسله‌مراتب جدید خواهد شد. این یعنی، هر قدرت مؤسسی که به‌طور مستمر شکل نمی‌گیرد بدل به یک قدرت تأسیس شده خواهد شد، که بدین وسیله منشاء مؤسس خود را اسیر روتین‌سازی، سلسله‌مراتب و بوروکراتیزاسیون می‌کند. کارل کُرش، کمونیست آلمانی، در تحلیل خود از کمون پاریس، مدعی شد که «هر فرم تاریخی در نقطه‌ای مشخص از تحول خود، از فرم در حال تحول [قدرت مؤسس] نیروهای انقلابی تولید، کنش انقلابی و

آگاهی در حال تحول بدل به قیدوبندهای خود [قدرت تأسیس شده] می‌شود» (کارش، ۱۹۲۹). از این رو، نهادهای سیاسی هرچند که در جهت تحولی ترقی خواهانه ایجاد شده باشند، اگر تغییر نکنند، بدل به قیدوبندهایی برای آن تحول خواهند شد. بحث ابنسور (ابنسور، ۲۰۱۱: ۹۶) این است که دموکراسی «دائماً مراقب است تا از آن لحظه‌ای جلوگیری کند که انقلاب منحرف می‌شود». تمایز بنیادین میان قدرت مؤسس و قدرت تأسیس شده، که محرک کار بسیاری از دموکرات‌های رادیکال است، می‌تواند از طریق تمایزی میان کنش و نهاد جایگزین شود، تا جایی که در عبارتی از رانسیر - «دموکراسی یک رژیم سیاسی نیست به این معنا که به یکی از قانون‌های اساسی ممکن شکل می‌دهد که شیوه‌هایی برای گردآوردن مردم تحت یک اقتدار همگانی تعریف می‌نماید. دموکراسی خود همان نهاد سیاست است» (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲). بدین ترتیب برای دموکرات‌های رادیکال، کنش سیاسی، تنها یک ضرورت ناگزیر قدرت مؤسس نیست؛ بلکه کنش قدرت مؤسس است، و بدون کنش نمی‌تواند دموکراسی‌ای وجود داشته باشد.

جمهوری خواهان سوسیالیست فهم متفاوتی از کنش دارند، تا جایی که کنش [صرفاً] شرطی ضروری برای حمایت از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه نیست. این استدلال می‌باید با دقت فراوان ارائه شود. جنبش‌های تاریخی جمهوری خواهانه مسلماً با کنش انقلابی درگیر شده‌اند، پس هدف برقراری آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه از طریق کشمکش‌های شدید با پادشاهان مطلقه، زمین‌داران استعماری، حاکمان ظالم، نجبگان اُلیگارشی، سلطان مستبد پدرسالار، و اربابان سرمایه‌دار حاصل شده است (لایپولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۵). به علاوه، به زعم مک کورمیک (۲۰۲۱) در سنت جمهوری خواهانه شهروند فعال، بی‌اعتمادی هشیارانه به نجبگان و «پوپولیسم ضدنخبه‌گرا»، عناصر درونی هستند (پتیت، ۲۰۱۳: ۵؛ مالدون، ۲۰۱۹: ۶-۷). اما به مجرد این که آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه مستقر شود؛ همین که جامعه‌ی مبتنی بر تعاون در جای خود قرار گیرد، چه اتفاقی برای کنش سیاسی می‌افتد؟ قاطعانه باید گفت، جمهوری خواهی نوین هم برای اسکینر و هم برای پتیت، در عین حال در بسط جمهوری خواهانه سوسیالیستی

معاصر، آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه را به عنوان یک وضعیت مطابق قانون فهم می‌کند تا یک پرکتیس سیاسی. یعنی، همین که ساختار نهادی مشخص که ضامن عدم سلطه است مستقر می‌شود-خواه در حوزه‌ی سیاسی باشد خواه اقتصادی- شهروندان یا کارگران به شکلی قانونی و رسمی آزاد هستند. در بازسازی [ایده‌ی] «نهادهای سیاسی سوسیالیسم» که پیش‌تر و در تحلیل مارکس از کمون پاریس ذکر شد، عدم سلطه به واسطه‌ی نهادهایی نظیر قرارداد لازم‌الاجرا، فراخوانی آنی، بدنه‌های کارگری اعم از مقننه و مجریه، امنیه‌ی مدنی تضمین می‌شود (لایولد، ۲۰۲۰: ۲۰۲۰: ۱۹۳). در «دموکراسی ماکیاولیایی» مک کورمیک، «پوپولیسم ضدنخبه‌گرا» نوعی هم‌تافت نهادی ثابت است که در آن نخبگان می‌باید پاسخگو بمانند، تا جایی که شامل دادرسی‌های عمومی، مجالس عوام با اختیارات وتو و انتخاب مسئولان سیاسی می‌شود (مک کورمیک، ۲۰۱۱). در تئوری جمهوری خواهی شورایی تامپسون، که او در آن با رد فهم رادیکال دموکراتیک از کنش دربارهی شوراهای کارگران معتقد است که عدم سلطه از طریق مجموعه‌ای از ساختارهای نهادی در

مقیاس‌های محلی، منطقه‌ای و ملی و نیز از طریق مکانیسم‌های پاسخگویی سیاسی و کنترل مردمی اقتصادی به دست می‌آید. (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۲۲-۱۱۸). در جمهوری خواهی سوسیالیستی بحث بر سر دموکراسی محل کار و تعاون‌گرایی، مالکیت اشتراکی و نمایندگی کارگران و یا درآمد پایه‌ای ساختارهای نهادی است که آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را برقرار می‌کند (برای نمونه ببینید: گونزالز-ریکوی، ۲۰۱۴؛ برین، ۲۰۱۵؛ اندرسون، ۲۰۱۷). مالکیت مشترک تعاونی به‌مثابه‌ی شکلی از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه، نمونه‌ای خوب در این زمینه است: مالکیت، ضرورتاً یک وضعیت [قانونی] است نه یه یک پرکتیس. این که مالکیت ابزار تولید خصوصی، عمومی یا در دست تعاونی‌های کارگران باشد ربطی به نحوه‌ی به کار بردن قدرت به شکلی واقعی درون شرکت یا انجمن موردنظر ندارد. به عبارتی اشکال مالکیت نه موضوعی برای کنش یا مشارکت سیاسی واقعی که وضعیتی قانونی و مشروطه است. نگاهی اجمالی به بخش تعاونی دانمارک، یکی از نمونه‌هایی که به‌خوبی می‌شناسم، شواهد فراوانی برای این استدلال پیش رو قرار می‌دهد. کمپانی‌های

بزرگی نظیر **COOP** (سوپرمارکت زنجیره‌ای متعلق به مصرف‌کننده)، **Arla** (لبنیاتی متعلق به تولیدکننده)، **GF Lån og Forsikring** (شرکت بیمه‌ی متعلق به اعضا)، **Spar Bank Danish** (بانک متعلق به مشتری)، **Crown** (قصابی متعلق به تولیدکننده)، و نیز تعدادی از شرکت‌های انرژی متعلق به مشتری، مبتنی بر اصول تعاونی هستند؛ این شرکت‌ها متعلق به اعضا/مصرف‌کننده/تولیدکننده/مشتری هستند و برای نمایندگی و نفوذ از پایین به بالا (نظیر مجمع عمومی سالانه با همان شرایط یک عضو یک رأی) سازوکارهای درونی وجود دارد. اما آیا این که این شرکت‌ها را به‌عنوان برابری‌خواه و عملاً تحت کنترل اعضای آنها بدانیم، گمراه‌کننده نخواهد بود؟ این تعاونی‌ها در مقابل بسیار حرفه‌ای، سلسله‌مراتبی هستند به‌علاوه گاهی اوقات بر پایه‌ای جهانی و چندملیتی عمل می‌کنند، اما از منظر جمهوری‌خواهانه‌ی سوسیالیستی، چنین شرکت‌هایی برای اعضای خود به شکلی قانونی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را در مقیاسی «مشروطه» تضمین می‌کنند. تمایز میان وضعیت

قانونی و کنش به قلب مفهوم جمهوری خواهانه‌ی نوین از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه مربوط می‌شود. یک بار دیگر مثال آزادی برده و برده‌دار خیرخواه را در نظر بگیرید: بر اساس شرح لیبرالی، برده تا جایی آزاد است که به طور عامدانه مورد مداخله قرار نگیرد؛ یعنی، آزادی به واسطه‌ی کنش مشروط می‌شود- یا اگر دقیق‌تر بگوییم، با غیاب کنش از عاملی بیرونی. در شرح جمهوری خواهانه اما، آزادی عمدتاً با هر نوع کنش انضمامی بی‌ارتباط است، همانطور که حتی اگر برده‌دار هرگز در ارتباط با برده‌های خود اقدامی نکند، آن‌ها هنوز هم آزاد نیستند چراکه آزادی وضعیت عدم وابستگی به اراده‌ی خودسرانه‌ی شخصی دیگر است. آزادی جمهوری خواهانه درباره‌ی مالکیت است- خواه مالکیت نسبت به خود شخص (فقدان یک ارباب)، مالکیت نسبت به چیزهای عمومی (جمهور) یا مالکیت نسبت به ابزار تولید (رفاه عمومی تعاونی). همان‌طور که پتیت استدلال کرد، برای جمهوری خواهی «اسارت و انقیاد بزرگ‌ترین بیماری‌ها هستند و استقلال و وضعیت قانونی خیرهای اعلا (پتیت، ۱۹۹۷: ۱۳۲؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است).

بدین ترتیب، دموکرات‌های رادیکال و جمهوری‌خواهان سوسیالیست در مورد این که آیا کنش سیاسی لازمه‌ی تحقق اصول اصلی برانگیزاننده‌ی آنهاست یا نه، تفاوت دارند. در حقیقت دموکرات‌های رادیکال ارزش والا را به کنش به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس نسبت می‌دهند تا جایی که آزادی، دموکراسی و خود سیاست تنها می‌تواند از طریق کنش انجام شده و مورد تجربه قرار گیرد. [در مقابل] برای جمهوری‌خواهان سوسیالیست، کنش ممکن است [به‌مثابه‌ی] پیش‌شرطی عملی و تاریخی جهت برقراری آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه باشد (نظیر نمونه‌های تاریخی انقلاب‌ها، خیزش‌ها، اعتراض‌ها و اعتصاب‌ها تحت تأثیر جنبش‌های جمهوری‌خواهانه)، با این حال کنش از ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه جدایی‌ناپذیر است، که در عوض حول وضعیت مشروطه و مالکیت قانونی تکامل می‌یابد.

ارتباط با سوسیالیسم

در حالی که مؤلفه‌های پیشینی مقایسه‌ی مفهومی بودند، آخرین مؤلفه به تاریخ فکری دو سنت مربوط است. رابطه‌ی فکری تاریخی با سوسیالیسم را به این دلیل در این جا گنجانده‌ام که به ما اجازه می‌دهد تا تفاوت‌های میان دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی را در پرتویی دیگر ببینیم. همین طور که فراتر از داشتن دریافت‌های متفاوت از مفاهیم کلیدی نظیر نهادها و کنش سیاسی، این دو سویه‌ی نظریه‌پردازی سیاسی همچنین روابط سیاسی و تاریخی متفاوتی با سوسیالیسم دارند. با در نظر گرفتن این که دموکراسی رادیکال به مثابه‌ی وارثی برای سوسیالیسم بعد از فروپاشی کمونیسم شوروی تجلی یافت، جمهوری خواهی سوسیالیستی معاصر به مثابه‌ی بازترجمان و باز-توان‌بخش عمل می‌کند.

متفکران دموکراتیک رادیکال-سوی آرنت-بخشی از جنبش پسا مارکسیستی در تئوری سیاسی از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد هستند و کاستوریادیس، لفور و نگری از مبتکران نقد مبانی نظری مارکسیسم از طریق ابزارهای مفهومی پسا ساختارگرایی

بودند (برکمان، ۲۰۱۳). بدین ترتیب، برای دموکرات‌های رادیکال، دموکراسی به‌عنوان مفهوم کلیدی و افق سیاسی-اوتوپایی جایگزین سوسیالیسم می‌شود. برای دموکرات‌های رادیکال، انقلاب در گفتمان مارکسیستی بدل به قدرت مؤسس می‌شود؛ پرولتاریا بدل به انبوه خلق می‌شود؛ و طبقه بدل به تکثری از سوژکتیویته‌ها می‌شود. همانطور که کاستوریادیس بیان می‌کند: «آنچه که از اصطلاح «جامعه‌ی سوسیالیستی» مدنظر بود از این پس جامعه‌ی خودآیین می‌نامیم» (کاستوریادیس، ۱۹۹۳: ۳۱۷). به طریقی مشابه، برای لاکلائو و موف، در زمانی که بینش‌های پسا ساختارگرایی زیربناهای دترمینیستی و ماتریالیستی مارکسیسم را تخریب کرده و در حالی که همزمان شکست‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود»، پروژه‌ی سوسیالیستی را بی‌اعتبار کرده، دموکراسی رادیکال بدل به هدف سیاسی می‌شود (لاکلائو و موف، ۱۹۸۵). بدین ترتیب، می‌توان چنین گفت که دموکراسی رادیکال به‌مثابه‌ی جایگاه نظری مستقل درون تئوری دموکراتیک معاصر، محصول تحولات تاریخی است؛ تحولاتی که مارکسیسم و کمونیسم را بی‌اعتبار و لیبرال دموکراسی را

به تنها انتخاب موجود بدل کرد. در این دریافت، هرچند بیشتر متفکران دموکراسی رادیکال، چپ بودند یا [هنوز هم] هستند، دموکراسی رادیکال به‌مثابه‌ی جایگاه نظری مستقل درون تئوری دموکراسی دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌مثابه‌ی وارثی برای نوعی سنت سوسیالیستی بدنام، و نیز مشخصاً همچون بدیلی ناسوسیالیستی (اگرچه نه چندان غیر سوسیالیستی) برای دموکراسی لیبرال بروز می‌یابد. ممکن است این رابطه‌ی بغرنج و گسسته با سوسیالیسم دلیلی برای نقدهای اغلب مغفول مانده از سرمایه‌داری در تئوری رادیکال دموکراتیک باشد-آنچه لویس مک‌نی در نقدی مؤثر «بی‌وزنی اجتماعی» دموکراسی رادیکال نامیده است (۲۰۱۴؛ ۶۶-۲۸). به علت جایگاه دموکراسی رادیکال به‌عنوان خلف سوسیالیسم در زمانه‌ی پیروزی دموکراسی لیبرال، می‌توان با اصطلاحات روان‌کاوانه چنین استدلال کرد که مسئله‌ی سرمایه‌داری به واسطه‌ی دموکراسی رادیکال سرکوب می‌شود. اصل محوری برانگیزاننده‌ی قدرت مؤسس برای نقدهای رادیکال دموکراتیک از دولت (ابن‌سور و نگری)، پارلمانتاریسم و نظام حزبی (آرنت و کاستوریادیس)، حاکمیت (آرنت)، اشکال

همگن و نهفته‌ی سوژکتیویته‌ی سیاسی (لفور) و نیز دیگر اشکال سلسله‌مراتب‌ها هم به لحاظ سیاسی و هم هستی‌شناختی (رانسیر) حیاتی بوده است. اما در این نقدها به سرمایه‌داری چندان توجه نشده است.

در عوض، جمهوری‌خواهان سوسیالیست معاصر، خودشان را نه به‌مثابه‌ی خلف سوسیالیسم، که به‌مثابه‌ی بازترجمان و بازتوان‌بخش به سنت سوسیالیستی فهم می‌کنند. در حقیقت می‌توان چنین گفت که رادیکال دموکراسی تحت تأثیر سقوط کمونیسم بود، [اما] جمهوری‌خواهی سوسیالیستی معاصر تحت تأثیر بحران مالی ۲۰۰۸-۲۰۰۹، افزایش نابرابری و بی‌ثباتی فراوان ناشی از سرمایه‌داری مالی جهانی بوده است. سرمایه‌داری در آن برهه‌ی تاریخی، به آسانی بدل به موضوع اصلی نقد می‌شود. جمهوری‌خواهی سوسیالیستی به‌عوض سرکوب مسئله‌ی سوسیالیسم، از طریق نقد سرمایه‌داری و سلطه‌ی اقتصادی سنت سوسیالیستی را قوت می‌بخشد. جمهوری‌خواهی سوسیالیستی این کار را از مجرای اشاره به مشابهت‌های ساختاری بین بردگی و وابستگی مطلق در

حوزه‌ی سیاسی و کار دستمزدی تحت سرمایه‌داری در حوزه‌ی اقتصادی انجام می‌دهد. بدین ترتیب، جمهوری خواهی سوسیالیستی به تصدیق و شرح چیزی پرداخته که رابرت دال، کسی که قطعاً خود سوسیالیست نبود، دهه‌ها قبل به آن اشاره کرد. به عبارت دیگر، «اگر دموکراسی در حکمرانی دولت موجه است، پس می‌باید در حکمرانی بنگاه‌های اقتصادی نیز موجه باشد» (۱۹۸۶: ۱۱۱). اگر زبان آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در حوزه‌ی سیاسی راهگشاست (ما این نکته را از پیش بدیهی می‌انگاریم، چرا که این اندیشه، استدلال محوری در برابر پادشاهان و مستبدان است)، استدلال جمهوری خواهان سوسیالیست این است که پس برای حوزه‌ی اقتصادی هم قابل کاربرد است. این دقیقاً آن چیزی است که سنت سوسیالیسم قرن نوزدهم درباره‌ی آن بحث می‌کرد. بحث جمهوری خواهان سوسیالیستی این است که سوسیالیسم می‌تواند از طریق بینش‌های کلیدی جمهوری خواهانه تجدید قوا کند. به عبارت دیگر، نقد سرمایه‌داری و سلطه‌ی اقتصادی، و ایجاد یک جامعه‌ی مبتنی بر تعاون مشروط بر «احیای اندیشه‌ی گمشده‌ی آزادی» (گروویچ، ۲۰۱۴: ۱۰) است.

جمع‌بندی: واگرایی‌های مفهومی و ائتلاف‌های سیاسی

در تئوری سیاسی معاصر، دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی، به ترتیب مؤثرترین نقدها برای دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری هستند. هر دو رشته‌ی نظری به روابط سلسله‌مراتبی آشکاری از قدرت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اختصاص می‌یابد، و به همان اندازه هم به مشارکت و اشکال مردمی و برابری خواهانه‌ی سیاسی متعهدند. در این معنا، دموکرات‌های رادیکال و جمهوری خواهان سوسیالیست آشکارا متحدان سیاسی هستند. هر چند در مقایسه‌ی مفهومی نزدیک‌تر، دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی متفاوت و یا شاید حتی در مؤلفه‌های کلیدی نظیر فهم‌شان از نهاد و کنش سیاسی و نیز ارتباط‌شان با سوسیالیسم متضاد هستند. در حقیقت دموکرات‌های رادیکال به نهادهای سیاسی ذاتاً به چشم سلسله‌مراتبی و ظالمانه نگاه می‌کنند و فرم دولت را به مثابه‌ی قله‌ی تمرکز قدرت، همگنی اجباری و نامشروع و به خصوص خشونتِ مشروع تلقی می‌کنند. به این ترتیب چنین بینشی به نوبه‌ی خود نیاز به سیاستی فراتر از [فرم] دولت-یا در برابر آن دارد. آن‌طور که ابن‌سور می‌آورد،

جمهوری خواهان سوسیالیست به این امید هستند که اقتصاد را از طریق نهادهای تعاونی دموکراتیزه کنند و دولت را از طریق آوردن آن تحت کنترل عمومی مردمی سازد. در این خصوص، دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی برمبنای فرض‌های تازه‌ی قرن بیست و یکمی، آرام آرام بحث‌های قرن نوزدهمی و بیستمی میان انقلاب و اصلاح، کمونیسم و سوسیال دموکراسی، را رها کردند. به علاوه، دموکرات‌های رادیکال در حقیقت به آزادی، دموکراسی و سیاست به‌مثابه‌ی یک فضای نمود نگاه می‌کنند؛ یعنی به‌مثابه‌ی اشکال فعل و انفعال که تنها با کنش قابل تحقق است. [در مقابل]، جمهوری خواهان سوسیالیست آزادی را عدم سلطه می‌دانند که از طریق وضعیت قانونی و مشروط تضمین می‌شود. جمهوری خواهی سوسیالیستی درباره‌ی رها کردن نهادهای دولت در جستجوی بدیل‌های رادیکال نیست، بلکه دولت و اقتصاد را دموکراتیزه می‌کند و این دو قلمروی قدرت را ذیل قدرت مردمی می‌آورد. برای نشان دادن تفاوت‌های میان سیاست این دو رشته‌ی نظری، می‌توان به طور خلاصه به دو مورد از امیدوارکننده‌ترین احیاهای مجدد

سیاست معاصر آمریکا، یعنی جنبش اشغال [والاستریت] و سوسیالیسم دموکراتیک برنی سندرز [اشاره نمود] و به مقایسه‌ی آن‌ها پرداخت. جنبش اشغال [والاستریت] سرمشقی است برای برداشت دموکراسی رادیکال از سیاست به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس: اشغال‌های فضاها‌ی عمومی خودانگیخته بودند، تعداد زیادی از گروه‌های مختلف را کنارهم آورد، از طریق دموکراسی مستقیم عمل نمود و سازوکارهای تازه‌ای را برای نمایندگی و مشورت توسعه داد. اشغال‌ها تخطی‌گرانه و انقلابی بودند، اگرچه نه با نتایج‌شان، که قطعاً با آرمان‌هایشان؛ چرا که آن‌ها در پی تأسیس فرمی تازه و آینده‌نگر برای زندگی سیاسی و سوپراکتیویته‌ی سیاسی چندگانه‌ی نوین در برابر دولت، در برابر سرمایه‌داری و در برابر دموکراسی نمایندگی بودند (نیومن، ۲۰۱۶؛ هارکورت، ۲۰۱۲، کتز و پاپ‌ماتسن، ۲۰۲۱). در مقابل، سوسیالیسم دموکراتیک سندرز می‌تواند به‌مثابه‌ی نمونه‌ی انضمامی از جمهوری‌خواهی سوسیالیستی در یکی از بزرگ‌ترین عرصه‌های سیاست باشد. برنامه‌ی سیاسی سندرز شامل پیشنهادی است برای لایحه‌ی حقوق ثانوی [در خصوص بیمه‌های درمانی، حقوق بازنشستگی، حوادث،

بیکاری و غیره]، که حقوق اقتصادی را به حقوق سیاسی موجود در لایحه‌ی حقوق می‌افزاید. لایحه‌ای که در اصل توسط فرانکلین روزولت پیشنهاد داده شده است. سنדרز از تعاونی‌های متعلق به کارگر و نیز دموکراسی محل کار به‌عنوان راه‌حل‌هایی عملی برای کاهش نابرابری و افزایش کیفیت زندگی برای یک آمریکایی معمولی بحث کرده است (هم، ۲۰۲۰؛ مایسانو، ۲۰۲۱؛ مک‌چسنی، ۲۰۲۰). به علاوه، افزایش مداخله‌ی دولت در بازار کار (یعنی مشروطه‌گرایی در محل کار)، و تقویت اتحادیه‌های کارگری (یعنی دموکراسی در محل کار) درون‌زاد برنامه‌ی سنדרز است. بدین لحاظ، از دیدگاه جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی، سوسیالیسم دموکراتیک سنדרز می‌تواند به‌مثابه‌ی تلاشی در جهت استقرار شرایط عدم‌سلطه در حوزه‌ی اقتصادی از طریق بالا بردن حمایت از کارگران، نفوذ و خودگردانی آنان تلقی شود. برنامه‌ی سنדרز در تضاد با بلندپروازی اشغال‌کنندگان [وال استریت] درباره‌ی خلق اشکال (مؤسس) بدیعی از زندگی سیاسی، درباره‌ی دموکراتیزه نمودن روابط قدرت است که بدین وسیله کنترل مردمی را افزایش می‌دهد.

آیا بعد از همه‌ی این‌ها، این [تفاوت‌ها] به معنای آن است که دموکرات‌های رادیکال و جمهوری‌خواهان سوسیالیست متحدان سیاسی هم نیستند؟ به‌عنوان جمع‌بندی، من دو بینش مفهومی ارائه می‌کنم که هر یک از این رشته‌های تفکر ممکن است از یکدیگر فرا گرفته باشند. ممکن است دموکرات‌های رادیکال از جمهوری‌خواهان سوسیالیست الهام بگیرند و به دنبال تحول برداشت رادیکال دموکراتیک از نهادها باشند. اگر دموکرات‌های رادیکال به دنبال تغییر اجتماعی واقعی هستند، ممکن است برخی اصول‌شان درباره‌ی آفرینندگی و آزادی مؤسس، هرچند زودگذر و موقتی، نیاز به تثبیت نهادی داشته باشد. حقیقت این است که جنبش اشغال [وال‌استریت] علی‌رغم فعالیت اقتصادی، آفرینندگی و توجه عمومی، تأثیر کمی بر تغییر اجتماعی‌ای داشته که می‌توانست مدنظر باشد. بینش‌های جمهوری‌خواهان سوسیالیست درباره‌ی چگونگی ساختن نهادهایی که ضامن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه است می‌تواند نقطه‌ی شروع عملی باشد. جمهوری‌خواهان سوسیالیست، از دیگرسو، می‌توانند تئوری کنش رادیکال دموکراتیک و نیز بیگانگی را به نحو مؤثری در نظر بگیرند.

این حقیقت که تعاونی‌ها رسماً متعلق به کارکنان هستند، این که محل کار شخص سازوکارهای رسمی نمایندگی دارد یا به شکلی رسمی قدرت خودسرانه‌ی کارفرمایان را محدود می‌کند ممکن است برای مبارزه با وابستگی مطلق یا استقرار آزادی واقعی به‌مثابه‌ی عدم سلطه در اقتصاد کافی نباشد. اگر چیزی وجود داشته باشد که آن را سوسیال دموکراسی قرن بیستم پیش چشم آورده، این است که این هدف یعنی اجتماعی و دموکراتیزه نمودن دولت از طریق اصلاحات می‌تواند به راحتی نخبگانی جدید، سلسله‌مراتبی جدید، وضع موجودی جدید به وجود بیاورد. جنبش سیاسی‌ای که چنین بینش‌هایی را درباره‌ی دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی در خود می‌گنجاند می‌تواند زیربنای خوبی برای آن چه ریاست (۲۰۱۰: ۶) آن را «اوتوپیا‌های واقعی» نامیده، باشد: ایده آل‌های اوتوپایی ریشه در پتانسیل‌های واقعی نوع بشر دارند، مقاصد اوتوپایی که ایستگاه‌هایی قابل دسترس دارد، طراحان اوتوپایی نهادها که قادر به آگاه نمودن ما از مسئولیت‌های عملی‌مان هستند؛ مسئولیت‌هایی نسبت به

باز کردن راه خود در دنیایی از شرایط ناقص جهت تغییر
اجتماعی.

درهم تنیدگی رهایی ملی و انقلاب کارگری

سه نامه از کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها

۱. به زیگفرید مایر و آگوست وگت

لندن، ۹ آوریل ۱۸۷۰

من پس فردا (۱۱ آوریل) مدارکی که درباره‌ی بین‌الملل در دست دارم را برایت ارسال می‌کنم. (امروز برای پست کردن بسیار دیر شده است.) درباره‌ی «بازل» هم مطالب بیشتری خواهم فرستاد.

درمیان مطالب ارسالی همچنین چند نسخه از قطعنامه‌های شورای عمومی درباره‌ی عفو ایرلندی‌ها، به تاریخ ۳۰ نوامبر، را خواهی یافت که پیشاپیش از آن باخبری، و ابتکار من بود؛

همین طور نیز جزوه‌ای ایرلندی درباره‌ی رفتار با مجرمان
فنیان.

من قصد داشتم قطعنامه‌های دیگری درباره‌ی ضرورت
دگرگونی اتحادیه‌ی کنونی (یعنی، بردگی ایرلند) به یک
فدراسیون آزاد و برابر با بریتانیای کبیر ارائه کنم. پیشرفت
بیشتر در این باره، تا آنجا که به قطعنامه‌های علنی مربوط
است، به خاطر غیبت اجباری من از شورای عمومی، موقتاً به
تعویق افتاده است. هیچ یک از سایر اعضا دانش کافی در
امور ایرلند ندارد، یا نزد اعضای انگلیسی شورای عمومی از
اعتبار کافی برخوردار نیست تا در این مورد جای من را پر
کند.

اما زمان بی‌مصرف سپری نشده است، و من از شما می‌خواهم
به‌طور مشخص به نکات زیر توجه کنی:

پس از سال‌ها مطالعه درباره‌ی مسأله ایرلند، من به این نتیجه
رسیده‌ام (و این برای جنبش کارگری در سراسر دنیا اهمیتی
اساسی دارد) که نه در انگلیس بلکه فقط در ایرلند است که

ضربه‌ی تعیین‌کننده علیه طبقات حاکمه‌ی انگلیس زده می‌شود.

در اول ژانویه‌ی ۱۸۷۰ شورای عمومی بخشنامه‌ای سرّی صادر کرد که من درباره‌ی رابطه‌ی مبارزات ملی ایرلند با رهایی طبقه‌ی کارگر به فرانسوی نوشته بودم - {برای ایجاد واکنش در انگلیس، نه نشریات آلمانی، بلکه فقط نشریات فرانسوی اهمیت دارند} - و از آنجا، شیوه‌ی برخورد بین‌الملل در رابطه با مسأله‌ی ایرلند.

من در اینجا، به‌طور خلاصه، رئوس آن را به شما ارایه می‌کنم. ایرلند سنگر اشراف زمین‌دار انگلیس است. بهره‌کشی از این کشور صرفاً منبع اصلی ثروت مادی آنها نیست؛ شگرف‌ترین قدرت معنوی آنها است؛ که در واقع، به منزله‌ی تجسم سلطه‌ی انگلیس بر ایرلند است. از این رو، ایرلند وسیله‌ی اصلی سلطه بر خودِ انگلیس است.

از سوی دیگر، چنانچه همین فردا ارتش و پلیس انگلیس از ایرلند بیرون بروند، بلافاصله با یک انقلاب ارضی در انگلیس مواجه خواهی شد. اما سرنگونی اشرافیت انگلیسی در ایرلند در

حکم، و بلافاصله منجر به، سرنگونی آن در انگلیس خواهد شد. این پیش شرط‌های انقلاب پرولتری در انگلیس را ایجاد خواهد کرد. در ایرلند، مسأله‌ی ارضی، تاکنون شکل انحصاری مسأله‌ی اجتماعی بوده است - برای اکثریت عظیم مردم ایرلند، مسأله‌ی زیستن است، مسأله‌ی مرگ و زندگی است؛ که در عین حال از مسأله‌ی ملی تفکیک‌پذیر نیست. به همین خاطر، انهدام اشرافیت زمین‌دار انگلیسی در ایرلند کاری است که در ایرلند از خود انگلیس بی‌نهایت آسان‌تر است - بگذریم از این که خصلت ایرلندی پرشورتر و انقلابی‌تر از انگلیسی است.

در مورد بورژوازی انگلیس، در درجه‌ی نخست، در مبدل کردن ایرلند به چراگاه صرفی که برای بازار انگلیس گوشت و پشم را با نازل‌ترین قیمت ممکن عرضه می‌کند، نفع مشترکی با اشرافیت انگلیس دارد. بورژوازی در خوار کردن جمعیت ایرلند به سطحی بسیار پست، از طریق خلع‌ید کردن و مهاجرت اجباری، نفع مشترکی دارد، و این که سرمایه‌ی انگلیسی (سرمایه‌ی ملک اجاره‌ای) در آن کشور با «امنیت» عمل می‌کند. در تصاحب املاک ایرلند همان نفعی را داشت

که در تصاحب مناطق زراعی انگلیس و اسکاتلند. درآمدهای ۶ تا ده هزار پوندی مالکان غایب و سایر درآمدها از ایرلند که سالانه وارد لندن می‌شود نیز باید محسوب شود.

اما بورژوازی انگلیس در اقتصاد فعلی ایرلند منافع بسیار مهم‌تری دارد. در نتیجه‌ی تراکم فزاینده‌ی اجاره‌ی زمین، ایرلند مرتباً مازاد خود را به بازار کار انگلیس عرضه می‌کند، و از این‌رو، کاهش دستمزدها، و موقعیت معنوی و مادی را به طبقه‌ی کارگر انگلیس تحمیل می‌کند.

و از همه مهم‌تر! اکنون تمام مراکز صنعتی و تجاری انگلیس به دو اردوگاه متخاصم تقسیم شده است؛ پرولتاریای انگلیس و پرولتاریای ایرلند. کارگر معمولی انگلیسی از کارگر ایرلندی به‌عنوان رقیبی که به اجبار شاخص‌های زندگی را تنزل می‌دهد، متنفر است. او در ارتباط با کارگر ایرلندی، خود را عضوی از ملت حاکم احساس می‌کند و، از این‌رو، علیه ایرلند، خود را به بازیچه‌ی اشراف و سرمایه‌داران خود تبدیل می‌کند، و بدین وسیله، سلطه‌ی آنها را بر خود تقویت می‌کند. علیه ایرلندی، تعصبی مذهبی، اجتماعی و ملی در سر می‌پروراند.

طرز برخورد او با ایرلندی تقریباً همانند «سفیدپوستان» فقیر با سیاهان ایالت‌های اتحادیه‌ی آمریکا است که قبلاً برده‌داری بودند. ایرلندی پول خود به همراه بهره به او پس می‌دهد. او در کارگر انگلیسی هم‌دست و بازیچه‌ی احمق حاکمیت انگلیس در ایرلند را شناسایی می‌کند.

این خصومت توسط مطبوعات، کشیش‌ها، کارتونها، و به‌طور خلاصه، کلیه‌ی ابزارهای که در اختیار طبقه حاکم است، به‌طور مصنوعی زنده نگه داشته شده و تشدید می‌شود. این خصومت، به‌رغم سازمان‌های طبقه‌ی کارگر انگلیس، راز پنهان ناتوانی اوست. راز پنهان حفظ قدرت طبقه‌ی سرمایه‌دار است، که به‌خوبی نسبت به آن آگاهی دارد.

اما شرارت به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه به آن سوی اقیانوس سفر می‌کند. تخصص کارگر انگلیسی و ایرلندی، راز پنهان کشمکش بین ایالات متحده و انگلیس است که هر نوع همکاری جدی و صادقانه بین طبقات کارگری دو کشور را غیرممکن می‌کند. حکومت‌های دو کشور، هر وقت مناسب

بدانند، با قلدری متقابل، بُرآیی تعارض اجتماعی را کند می‌کنند، و در صورت لزوم، جنگ بین دو کشور را.

در حال حاضر، انگلستان به‌عنوان کلان‌شهر سرمایه، به‌عنوان قدرتی که تاکنون بر بازار جهانی حکم‌روایی کرده است، مهم‌ترین کشور برای انقلاب کارگران است، و مضافاً، تنها کشوری است که شرایط مادی برای این انقلاب به درجه‌ی معینی از بلوغ رسیده است. بنابراین، تسریع انقلاب اجتماعی در انگلستان، مهم‌ترین مسأله‌ی سازمان بین‌المللی کارگران است. یگانه شیوه‌ی انجام چنین کاری، استقلال ایرلند است. از این رو، وظیفه‌ی «بین‌الملل» این است که تخاصم انگلیس و ایرلند را در همه جا در صف مقدم قرار دهد، و به‌طور علنی همه جا از ایرلند حمایت کند. وظیفه‌ی ویژه‌ی شورای مرکزی لندن این است که آگاهی طبقه‌ی کارگر انگلیس را نسبت به این امر بیدار کند که برای آنها، رهایی ملی ایرلند، مسأله‌ی عدالتی انتزاعی یا احساسات انسان‌دوستانه نیست، بلکه شرط اولیه‌ی رهایی اجتماعی خود آنهاست.

این‌ها کمابیش رئوس اصلی بخشنامه‌ای بود که هم‌هنگام، بیانگر علت وجودی قطعنامه‌های شورای مرکزی در مورد عفو ایرلندی‌ها است. من بلافاصله نامه‌ای با لحنی شدید توسط یک ناشناس در مورد طرز رفتار انگلیسی‌ها با فنیان‌ها، و علیه گلاستون و غیره به انترناسیونال (ارگان کمیته‌ی مرکزی بلژیک در بروکسل) فرستادم. من در این مقاله جمهوری خواهان فرانسه را نیز تحقیر کردم - مارسیه یک مطلب احمقانه درباره‌ی ایرلند منتشر کرده بود که توسط تالاندر مفلوک نگاشته شده - چراکه در خودخواهی ملی خود، تمام خشم خود را متوجه امپراتوری کرده‌اند.

این کارآمد بود. دخترم جنی زیر نام ج. ویلیامز (در نامه‌ی خصوصی به سردبیر زیر نام جنی ویلیام امضا کرده بود) چندین مقاله به مارسیه فرستاد، و از جمله نامه‌ی او، داناوان روسا را منتشر کرد. از این رو، سروصدای بسیاری ایجاد کرد. پس از چندین سال خودداری، گلاستون سرانجام مجبور شد یک تحقیق پارلمانی در مورد نحوه‌ی رفتار با زندانی‌های فنیان را تصویب کند. اکنون او [جنی] گزارشگر دائمی امور ایرلند در مارسیه است. (البته این طبعاً باید بین خودمان بماند).

دولت بریتانیا و مطبوعات از این که مسأله‌ی ایرلند در فرانسه به موضوع روز تبدیل شده است، و اکنون این آدم‌های رذل از طریق پاریس، در سراسر قاره زیر نظر گرفته شده و افشا شده‌اند، بسیار عصبانی هستند.

با یک تیر، دو نشان. ما بدین وسیله رهبران، روزنامه‌نگاران، و غیره ایرلند در دابلین را وادار کردیم تا با ما ارتباط برقرار کنند؛ کاری که شورای عمومی تا آن موقع موفق به انجام آن نشده بود!

شما در آمریکا برای فعالیت در این راستا، عرصه‌ی وسیعی دارید. یک ائتلاف بین کارگران آلمانی و کارگران ایرلندی (طبیعتاً، همچنین کارگران انگلیسی و آمریکایی که خواستار شرکت هستند)، مهم‌ترین کاری است که در حال حاضر می‌توانید انجام دهید. این باید زیر نام «بین‌الملل» انجام شود. اهمیت اجتماعی مسأله‌ی ایرلند باید آشکار شود.

دفعه‌ی بعد، چندین مطلب ویژه درباره‌ی موضع کارگران انگلیسی.

با سلام برادرانه،

کارل مارکس

منبع: مجموعه آثار مارکس و انگلس، به انگلیسی، جلد ۴۳،
صص. ۴۷۲-۴۷۷

۲. به انگلس

لندن، ۱۰ دسامبر ۱۸۶۹

در مورد مسأله‌ی ایرلند: من سه‌شنبه‌ی گذشته در نشست شورای مرکزی شرکت نکردم. با اینکه قرار بود بحث را شروع کنم، «خانواده» من اجازه ندادند در این هوای مه‌آلود و وضعیت سلامتی کنونی‌ام به آنجا بروم...

شیوه‌ای که من سه‌شنبه‌ی آینده مسأله را عنوان می‌کنم، چنین است: صرف‌نظر از همه‌ی عبارت پردازی‌های «بین‌المللی» و «انسانی» درباره‌ی عدالت در حق ایرلند - که در شورای بین‌الملل بدیهی فرض می‌شود - این مستقیماً و مطلقاً به نفع

طبقه‌ی کارگر انگلیس است که پیوند کنونی خود را با ایرلند قطع کند. من به دلایلی که تا اندازه‌ای نمی‌توانم به خود کارگران انگلیسی اعلام کنم، نسبت به این موضوع کاملاً متقاعد شده‌ام. من مدت‌ها بر این باور بودم که سرنگونی رژیم ایرلند با تفوق طبقه‌ی کارگر انگلیس، امکان‌پذیر است. من در «نیویورک دیلی تریبون» همواره چنین نظرگاهی را ابراز می‌کردم. اکنون مطالعات عمیق‌تر عکس آن را به من قبولانده است. تا وقتی که طبقه‌ی کارگر انگلیس مسأله‌ی ایرلند را متفی نکند، هرگز دستاوردی نخواهد داشت. اهرم باید در ایرلند به کار گرفته شود. به این دلیل، مسأله‌ی ایرلند برای کل جنبش اجتماعی بسیار مهم است.

من بسیاری از گزیده‌های دیویس را خوانده‌ام. خود کتاب را در موزه صرفاً سرسری نگاه کرده‌ام. ممنون می‌شوم اگر صفحات مربوط به مالکیت اشتراکی را کپی کنی. تو باید «سخنرانی‌های» کوران را که دیویس ویراسته کرده است پیدا کنی (لندن، جیمز دافی، خیابان پاترنوستر، شماره‌ی ۲۲). وقتی تو در لندن بودی، می‌خواستم آن را به تو بدهم. در حال

حاضر در بین اعضای انگلیسی شورای مرکزی، دست‌به‌دست می‌چرخد، و خدا می‌داند که کی دوباره به دستم برسد. برای دوره‌ی ۱۷۷۹-۱۸۰۰ (اتحادیه)، اهمیتی اساسی دارد، نه به‌خاطر «سخنرانی‌های» کوران (در دادگاه. من کوران را یگانه حقوق‌دان برجسته‌ی (وکیل مدافع مردم) قرن هیجدهم می‌دانم، و شریف‌ترین شخصیت، در حالی که گراتان یک فرومایه‌ی پارلمانی بود)، بلکه چون می‌توان کلیه‌ی منابع مربوط به ایرلندی‌های متحد را در آن یافت. این دوره از جنبه‌ی علمی و رخدادهای پرشور، دارای بیشترین اهمیت است. یکم، کثافت‌کاری‌های انگلیس در ۱۵۸۸-۸۹ در ۱۷۸۸-۸۹ (شاید با شدت بیشتری) تکرار شد. دوم، در خود جنبش ایرلند به‌راحتی می‌توان جنبشی طبقاتی را مشاهده کرد. سوم، سیاست رسوای پیت. چهارم، مسأله‌ای که عالی‌جنابان انگلیسی را آزار می‌دهد؛ این امر تثبیت شده که ایرلند شکست خورد، چرا که در واقع، از خاستگاهی انقلابی، ایرلند به‌مراتب پیشرفته‌تر از پادشاه انگلیس و اراذل کلیسا بود، در حالی که، از سوی دیگر، ریشه‌ی ارتجاع انگلیس در خود انگلیس (برای نمونه،

در زمان کرامول) انقیاد ایرلند بود. این دوره دست کم باید در یک فصل تشریح شود: برای تحقیر جان بول!

ارادتمند،

ک. مور

منبع: همان، صص. ۳۹۶-۳۹۹

۳. به لودویگ کوگلمان

لندن، ۲۹ نوامبر ۱۸۶۹

احتمالاً در وُلکستات قطعنامه‌های پیشنهادی من درباره‌ی گلاستون در ارتباط با مسأله‌ی عفو ایرلندی‌ها را دیده‌ای. من به گلاستون حمله‌ور شده‌ام - و این در این‌جا جلب توجه کرده است - همانطور که قبلاً به پالمرستون حمله کرده بودم. پناهندگان عوام‌فریب دوست دارند که اینجا، از فاصله‌ی دور، به مستبدان قاره حمله کنند. این برای من موقعی جالب است که از فاصله‌ی نزدیک به مستبدان انجام شود.

با این وصف، هر دو مطلب درباره‌ی مسأله‌ی عفو ایرلندی‌ها، و همچنین طرح پیشنهادی من به شورای عمومی برای ضرورت بحث درباره‌ی طرز برخورد طبقه‌ی کارگر انگلیس به ایرلند، و تصویب یک قطعنامه در این مورد، به جز این که صرفاً فریادی بلند باشد و آشکارا از ایرلندی‌های تحت ستم علیه ستمگران آنها جانبداری کند، طبعاً مبانی دیگری هم داشت.

من هرچه بیشتر معتقد شده‌ام - و اکنون مسأله این است که این یقین را برای طبقه‌ی کارگر انگلیس جار بزنم - که آنها قادر نخواهند بود در انگلیس هیچ کار مهمی انجام دهند مگر آن که طرز برخورد خود با ایرلند را قاطعانه از طبقات حاکمه‌ی خودشان تفکیک کنند، و نه فقط با ایرلندی‌ها اعلام همبستگی کنند، بلکه برای انحلال اتحادیه‌ای که در ۱۸۰۱ تاسیس شد، ابتکار عمل را به دست گیرند، و آن را با یک رابطه‌ی آزادانه‌ی فدرال جایگزین کنند. و این نباید به خاطر

دلسوزی برای ایرلند باشد، بلکه به‌عنوان مطالبه‌ای مربوط به منافع پرولتاریای انگلیس. وگرنه، افسار مردم انگلیس در دست طبقات حاکم باقی خواهد ماند، چراکه مجبور خواهند شد علیه ایرلند با آنها جبهه‌ی مشترکی ایجاد کنند. از آنجا که ایرلندی‌ها بخش بسیار مهمی از طبقه‌ی کارگر خود انگلیس را تشکیل می‌دهند، ناسازگاری با آنها، همه‌ی جنبش‌های طبقه‌ی کارگر در خود انگلیس را فلج می‌کند. در این‌جا، شرط اولیه برای رهایی - سرنگونی الیگارشی ملاک انگلیس - دست نیافتنی باقی خواهد ماند، چون تا زمانی که پایگاه‌های نیرومند سنگربندی شده‌ی خود را در ایرلند حفظ کند، نمی‌توان موقعیت آن را در اینجا دستخوش توفان کرد. اما در آنجا، به محضی که زمام امور به دست خود ایرلندی‌ها بیفتد، به محضی که به حاکمان و قانونگذاران خود تبدیل شوند، به محضی که خودمختار شوند، الغای اشرافیت زمین بی‌نهایت آسان‌تر از اینجا خواهد بود (که اکثراً همان مالکان زمین در انگلیس هستند)، چراکه ایرلند صرفاً یک مسأله‌ی اقتصادی ساده نیست، بلکه همچنین یک مسأله‌ی ملی است، همان‌گونه که زمین‌داران آنجا، مانند انگلیس، نمایندگان و

عالی‌مقامان سنتی نیستند، بلکه ستمگران منفور یک ملیت هستند. و رابطه‌ی کنونی با ایرلند، نه فقط رشد اجتماعی درون انگلیس، بلکه سیاست خارجی، به‌ویژه سیاست آن در قبال روسیه و ایالات متحده‌ی آمریکا را فلج کرده است.

اما بی‌تردید از آنجا که طبقه‌ی کارگر انگلیس وزنه‌ی بسیار سنگینی در کفه‌ی رهایی اجتماعی به‌طور عام است، اهم‌ر باید در اینجا به کار گرفته شود. این واقعیتی است که جمهوری انگلستان زیر نظر کرامول در ایرلند به‌گِل نشست. آیا این دوباره تکرار خواهد شد! ایرلندی‌ها با انتخاب اودانوان روسا، یک بزهدار محکوم شناخته شده، به‌عنوان عضو پارلمان، دولت انگلیس را به تمسخر گرفته‌اند. روزنامه‌های دولتی از هم اکنون تهدید کرده‌اند که تعلیق قانون‌های کورپوس، تجدید یک نظام ترور، را احیا می‌کند. در واقع، تا زمانی که رابطه‌ی کنونی پابرجا باشد، انگلیس نتوانسته و هرگز نمی‌تواند با روش دیگری بر ایرلند حکومت کند - یعنی با نفرت‌انگیزترین حاکمیت ترور و شرم‌آورترین تبهکاری.

ارادتمند،

ک. مارکس

منبع: همان، صص. ۳۸۹-۳۹۱

دگرگونی‌های سیاسی، اعتراضات، (ضد) انقلاب‌ها و سیاست بدن در خاورمیانه

نادیه العلی

ترجمه‌ی آسو جواهری

مقدمه

موج جنبش‌های اعتراضی که پس از خیزش‌های آغازین تونس در سال ۲۰۱۰ و مصر در ابتدای سال ۲۰۱۱ در سراسر خاورمیانه پدیدار شد، به شیوه‌های گوناگون عمیقاً متأثر از جنسیت بود. زنان نه فقط در خیزش‌های گوناگون شرکت فعال داشته‌اند بلکه پیشینه‌ی تاریخی بیش از یک قرن مشارکت در بسیج رسمی و غیررسمی سیاسی و مقاومت، راه را برای آن‌ها هموار کرده است. اعتراضات و تحولات سیاسی متعاقب آن به همان میزان که هنجارها و سوژه‌های جنسیتی را به چالش کشیده، محوریت هنجارها و روابط جنسیتی را در

زمینه‌ی مقاومت در برابر استبداد و در جریان تحولات و فرایندهای ضد انقلابی آشکار کرده است. [در واقع] سیاست بدن به عنوان عرصه‌ای محوری برای مخالفان سیاسی و همچنین برای رژیم‌ها و حوزه‌های اقتدارگرا که به دنبال تثبیت مجدد قدرت و کنترل جمعیت‌ها هستند، ظهور کرده است.

بسیاری از مباحثی که پیرامون نقش زنان و جنسیت در اعتراضات و تحولات ضدانقلابی مطرح شده، غالباً از منظر دستاوردها یا شکست‌ها به مسأله‌ی عاملیت زنان و نتایج تغییر سیاسی پرداخته‌اند. اما مطالعه‌ی دقیق‌تر به ما امکان داده تا عاملیت زنان، مشارکت فعال و موفقیت آنان در به چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی اولیه و محدود کننده را بشناسیم. همچنین، در چارچوب نهادینه کردن تغییرات و واکنش‌های شدید خشونت‌آمیزی که به استقرار مجدد رژیم‌های استبدادی در سرتاسر منطقه منجر شد، به حاشیه راندن نظام‌مند و ساختارمند زنان را تشخیص دهیم. ضمن این که نباید تحولات اخیر را همچون گسستی رادیکال و وضعیت استثنایی نسبت به وضعیت عمومی بی تفاوتی و رضایت سیاسی دانست، بلکه باید

به آن همچون بخشی از بسیج‌ها و تحولات طولانی‌تر تاریخی نگریست.

اعتراض تاریخی

زنان در خاورمیانه به‌ناگهان و به‌یکباره به مقاومت سیاسی دست زده‌اند بلکه آنان همواره در بسیاری از شرایط مختلف ملی و محلی و در سطوح گوناگون از جمله جنبش‌های ضداستعماری و آزادی‌بخش؛ جنبش‌های ملی؛ احزاب سیاسی، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، اتحادیه‌های کارگری و به‌ویژه سازمان‌های مربوط به حقوق زنان مشارکت سیاسی داشته‌اند. نویسندگان بسیاری نشان داده‌اند که زنان تا چه اندازه در مبارزات استعماری و پسااستعماری خاورمیانه حضور فعال داشته‌اند (Al-Ali 2000; Badran 1996; Brand) (1998; Fleischman 2000; Hasso 2005

به‌طور ویژه کشورهایمانند تونس و مصر تجربه‌ی تاریخی دیرینه‌ای حول بسیج جنسیتی دارند. مطالبات جنسیتی در مصر

به آغاز قرن بیستم بازمی‌گردد، هنگامی که هدی شعرای اتحادیه‌ی فمینیست‌های مصری را در دوران مقاومت علیه حاکمیت استعماری بریتانیا بنیاد نهاد. در طول قرن گذشته فعالان زن مصری مبارزات بسیاری را در زمینه‌ی حقوق مدنی، دموکراسی و حقوق بشر به موازات مبارزه برای حقوق زنان رهبری کرده‌اند (Al-Ali 2000) زنان عراقی پس از تهاجم سال ۲۰۰۳ نیز به همین شیوه مبارزاتی طولانی را سازمان داده‌اند (Al-Ali 2007; Al-Ali and Pratt 2016).

اجتناب از همدستی با سیاست‌های مدرنیزاسیون رژیم‌های اقتدارگرا که یکی از عناصر آن شکلی از فمینیسم دولتی بوده، همواره یکی از چالش‌های تاریخی پیش‌اروی فعالان حقوق زنان در خاورمیانه بوده است. در واقع، رژیم‌های استبدادی گاهی اقداماتی را در زمینه‌ی افزایش برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی انجام داده‌اند که از به چالش کشیده شدن وضعیت سیاسی موجود پیشگیری کنند. چنین وضعیتی را می‌توان به‌وضوح در تونس مشاهده کرد؛ [حبیب] بورقبیه در سال ۱۹۵۶ اصلاحات حقوقی رادیکالی را در قوانین فردی (قوانین

ازدواج، طلاق، حضانت فرزند و ارث) به وجود آورد و بن علی برای تحکیم اقتدار سیاسی خود در طول حکومتش از ۱۹۸۷ تا برکناری او در سال ۲۰۱۱ سیاست اصلاح طلبی سکولار را برگزیده بود (Khalil 2014, 191).

[همچنین] فعالان حقوق زنان در خاورمیانه، برای فعالیت مستقل از ساختارهای دولتی همواره با دشواری‌هایی همچون حاکمیت دیکتاتوری‌های تک‌حزبی مواجه بوده‌اند. در مصر برخی از فعالان حقوق زنان با شورای ملی برای زنان همکاری داشتند؛ شورایی که سوزان مبارک در نتیجه‌ی فرمان ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۰ آن را بنیاد نهاد و نقش مهمی در گسترش اصلاحات قانونی برای زنان داشت. علی‌رغم این واقعیت که این گروه‌های زنان بودند که سال‌ها برای تغییرات در این زمینه کار، فعالیت و لابی کرده بودند، اما غالباً آن را قوانین سوزان می‌نامند. در دوران پس از [حکومت] مبارک، از سال ۲۰۱۱ به این سو برای به شکست کشاندن آن اقداماتی صورت گرفت تا بیانگر گسست از گذشته باشد (EI Sadda 2011). در مراکش بسیاری از گروه‌ها و فعالان

فمینیستی با نمایندگان دولتی و سلطان محمد ششم که پس از مرگ پدرش سلطان حسن دوم در سال ۱۹۹۹ به تخت نشست بود همکاری کردند و متحد شدند. چنان که سلطان محمد ششم در سال ۲۰۰۴ برای انجام اصلاحات قانونی همچون تغییرات اساسی در قانون خانواده که به قانون مُدَوّته معروف بود به مذاکرات پیچیده‌ای با احزاب سیاسی و نمایندگان سیاسی اسلام‌گرا دست زد (Salime 2012, 107).

[آزاین‌رو] بسیاری از فعالان حقوق زنان چه در عراق، مصر، فلسطین، ایران یا تونس به‌طور تاریخی رویکردی تقاطع‌گرا (اینترسکشنال) نسبت به حقوق مبتنی بر جنسیت داشته‌اند. فمینیست‌ها دریافته‌اند که برای مبارزه با نابرابری‌ها و اشکال ستم جنسیتی باید آن‌ها را در چارچوب و زمینه‌ای از دیگر نابرابری‌ها، همچون طبقه‌ی اجتماعی، قومیت، وابستگی مذهبی و دیگر اشکال ساختاریافته‌ی نابرابری مؤثر بر زندگی زنان قرار بدهند. برای مثال، فعالان مصری به همان اندازه که بر سر سیاست‌های جنسیتی و مسائل گسترده‌تر شهروندی و عدالت اجتماعی با دولت درگیر بوده‌اند، علیه اشغالگری اسرائیل در

فلسطین، حمله‌ی امریکا به عراق و استعمار کارگران کارخانه‌ها، دهه‌ها پیش از برکنار حسنی مبارک نیز اعتراض کرده‌اند (Al-Ali 2000).

درحالی که بخشی از جنبش زنان مصر در دهه‌های منتهی به سرنگونی مبارک، درگیر مبارزات ملی، منطقه‌ای و فراملی بودند، برخی از سازمان‌ها و فعالان نیز بر بسیج و حمایت محلی و جنسیتی متمرکز بودند. هرچند اکثریت فعالان حقوق زنان در مصری دارای پایگاه شهری و طبقه‌ی متوسط بودند، اما برخی از گروه‌ها و فعالان نیز در دوره‌ای طولانی به فعالیت‌های پایه‌ای و یافتن راه‌های غیرسلسله‌مراتبی برای سازماندهی مشغول بوده تا از طریق آن به روند استقرار دموکراسی یاری برسانند (Al-Ali and Pratt 2016).

در واقع، نسل‌های قدیمی‌تر فمینیست‌های خاورمیانه همچون سایر هم‌تایان خود در دیگر نقاط جهان به اقلیت‌های قومی و مذهبی توجه چندان نکرده بودند، اما [امروزه] جنسیت و طبقه در بسیج سیاسی، به طور گسترده‌ای به‌عنوان عوامل مهم تقاطع‌گرایی شناخته شده‌اند.

فراتر از بهار عربی

با توجه به پیامدهای مختلف تحولات سیاسی در منطقه می‌توان گفت که اصطلاح بهار عربی برای توصیف شرایط خاورمیانه استعاره‌ای مسأله‌ساز است؛ در مقابل، تحول و دگرگونی سیاسی اصطلاحاتی است که برای نشان دادن تحولات مختلف پدیده استفاده می‌شود تا نشانگر تحولات گسترده در منطقه باشد.

[در واقع] مفهوم بهار به نوعی خواب زمستانی و رکود در آستانه‌ی اعتراضات و انتقال قدرت در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ معنا می‌شود؛ در نتیجه نه فقط دهه‌ها مقاومت و مبارزه‌ی سیاسی پیش از این سال‌ها را نادیده می‌گیرد (El-Said et al. 2015) بلکه درعین حال به نادیده انگاشتن واکنش‌ها و سرکوب‌های شدید گوناگون علیه اعتراضات و فرایندهای انقلابی نیز منجر می‌شود. رویکرد فمینیستی تقاطع‌گرا به اعتراضات و فرایندهای (ضد) انقلابی این منطقه راهی است

برای به چالش کشیدن شیء وارگی و تعمیم عربی در زمینه‌ی خاورمیانه (غرب آسیا) و شمال افریقا.

استفاده از اصطلاح بهار عربی یا قیام‌های عربی موجب درهم‌آمیختگی تحولات گوناگون و فرایندهای در حال وقوع در این منطقه می‌شود که از اصلاحات سیاسی و جنبش‌های اعتراضی در اردن، مراکش، الجزایر و کویت تا تغییر رژیم در تونس، مصر و لیبی را دربر می‌گیرد. قیام‌ها و تجمعات توده‌ای در بیشتر زمینه‌ها در ابتدا فرصت‌های جدیدی را برای زنان به وجود آورد تا در عرصه‌ی زندگی عمومی از جمله به عنوان معترض و بسیج‌گر و داوطلب در بیمارستان‌های صحرائی، در تداوم موفقیت‌آمیز مبارزات مردمی سهیم بوده‌اند. تحولات و گذارهای سیاسی که پس از مراحل اولیه‌ی اعتراضات رخ داد، عمدتاً به دلیل پیشینه‌ی متفاوت بسیج جنسیتی، انواع اقتصاد سیاسی و عوامل ژئوپلتیکی خاص به شکل متفاوتی پیش رفته است. در لیبی و سوریه شاهد به خشونت کشیده شدن قیام بودیم تا حدی که مقاومت خشن بر مبارزه‌ی بدون خشونت اولویت پیدا کرد. [در نتیجه] در هر

دو بافتار تعداد کم‌تری از زنان در خط مقدم مقاومت خشونت آمیز حضور پیدا کردند؛ و این امر از همان ابتدا زنان را در زمین مبارزه به حاشیه راند (Al-Ali and Pratt 2016). تحولات مختلف در خاورمیانه به همان میزان که شامل اعتراض‌های مسالمت آمیز و اعتصابات بود، درگیری‌های مسلحانه، جنگ‌های نیابتی ژئوپلتیکی، تجزیه‌ی دولت، ضد انقلاب، سرکوب سیاسی و تجدید حیات اقتدارگرایان را نیز شامل می‌شود (El-Said et al. 2015, 2). چنین وضعیت‌های متفاوتی در این منطقه نتایج متفاوت جنسیتی را به همراه داشته است. به‌ویژه چگونگی مشارکت سیاسی زنان، اصلاحات قانونی و نگرش‌های اجتماعی نسبت به فعالیت زنان و مشارکت آن‌ها در عرصه‌ی زندگی عمومی از جمله کار، آموزش، رسانه و همچنین مفاهیم پیرامون اخلاق و سکسوالیته را تعیین کرده است.

چارچوب تقاطع‌گرا همانطور که تنوع را بر حسب بافت و زمینه‌ی هر کشور در منطقه تشخیص می‌دهد، به ماهیت متنوع پیامدهای جنسیتی در هر بافت ملی خاص نیز از نظر طبقه‌ی

اجتماعی، قومیت، مذهب، نسل، محل سکونت، وابستگی سیاسی و جنسیت توجه می‌کند. از این رو تجربیات زنان و مردان به نسبت عواملی که دسترسی متفاوت آن‌ها را به منابع آموزشی، حمایت‌های قانونی، شبکه‌های اجتماعی و درآمد شکل داده، متفاوت بوده است. با توجه به تحرکات چشمگیر جوانان، بدیهی است که نسل نقش بسیار مهمی در جنبش‌های اعتراضی مختلف در سراسر این منطقه داشته است. زنان و مردان زیر ۲۹ سال که تقریباً ۳۰ درصد از جمعیت کشورهای منطقه را تشکیل می‌دهند، به‌طور خاص تحت تأثیر اصلاحات نولیبرالی، بیکاری گسترده، اقتدارگرایی سیاسی و هنجارهای جنسیتی غالب قرار گرفته‌اند (Singerman 2013). در نتیجه جوانان نه فقط آماده‌ی اعتراض بوده‌اند بلکه مشارکت سیاسی را در منطقه بازتعریف کرده و دوباره به تصویر کشیده‌اند. [به‌طور مثال] بسیاری از زنان جوان برخلاف روش‌های پذیرفته شده‌ی پیشین مشارکت سیاسی همچون فعالیت در چارچوب احزاب یا سازمان‌های مردم‌نهاد (NGOs)، راه دیگری را در پیش گرفته و به روش‌های غیررسمی و غیرسلسله‌مراتبی سازمان‌دهی روی آورده‌اند. بدون

اینکه در دام تجلیل و تمجید از مفاهیم تقلیل‌گرایانه‌ی مربوط به انقلاب‌های فیس بوکی گرفتار شویم همچنین باید اشاره کنیم که شاهد ظهور شکل جدیدی از کنشگری در میان زنان و مردان جوان هستیم که استفاده از رسانه‌های اجتماعی و اشکال مختلف فعالیت‌های آن‌لاین به ایجاد آن کمک کرده است. این مردان و زنان جوانی که کنشگر (حقوق) جنسیتی هستند و فعالیت آن‌ها غالباً با مبارزات گسترده‌تر برای حقوق شهروندی و حقوق بشر همراه است (Skalli 2014).

در برخی زمینه‌ها، وابستگی‌های قومی / مذهبی نیز تجربیات متفاوتی از اعتراض و تحول سیاسی را با خود به همراه داشته است. از آنجا که اقلیت‌های قومی در سرتاسر خاورمیانه غالباً به عنوان عرب دسته‌بندی شده بودند نه فقط به یکسان‌سازی جمعیت‌های متنوع منجر می‌شد بلکه موجب به حاشیه راندن اقلیت‌های قومی نظیر کردها در عراق و سوریه، نوبیون در مصر و بربرها در مراکش شده بود. به‌طور مثال، اقلیت قومی کرد در شمال عراق در سال ۲۰۱۱ به دلیل ناامیدی گسترده از مقامات اقلیم کردستان به‌ویژه در سلیمانیه به اعتراضات

گسترده‌ای دست زدند. هرچند که در نهایت این اعتراض مردان و زنان علیه فساد و بی‌عدالتی اجتماعی با سرکوب خشونت بار مقامات به پایان رسید.

فعالان حقوق زنان اقلیت‌های قومی یا آن‌ها که عضو اقلیت‌های دینی هستند علاوه بر نابرابری جنسیتی اشکال دیگری از حاشیه‌ای شدن و سرکوب را تجربه می‌کنند. بسیاری از فعالان فمینیست عرب و سازمان‌ها، به طور تاریخی نسبت به مشکلات خاص اقلیت‌های قومی، مذهبی یا سیاسی حساس نبوده‌اند؛ [اما] اخیراً فمینیست‌های جوان‌تر این منطقه به اشکال تقاطع‌گرایانه‌ی حاشیه‌ای شدن و نابرابری‌هایی که اقلیت‌های قومی و مذهبی تجربه می‌کنند، توجه بیشتری کرده‌اند.

مشارکت رسمی سیاسی

رویدادهای مرتبط با اعتراضات و دگرگونی‌ها در سرتاسر منطقه‌ی خاورمیانه، فضاهای جدیدی را برای فعالیت و

اعتراض سیاسی زنان گشوده و همزمان آن‌ها توانسته‌اند مطالبات و حقوق خود را بیان کنند و آینده‌ای متفاوت را برای خود متصور شوند (Hafez 2014). البته این اتفاقات به چالش‌های زیادی برای زنان به‌ویژه در عرصه‌ی رسمی سیاسی انجامیده است (Al-Ali 2012; Hafez 2014). [به عبارت دیگر] به غیر از تونس که وضعیت پیچیده‌ای دارد، علی‌رغم اهمیت و حضور پررنگ زنان پیش از جنبش‌های اعتراضی و در جریان جنبش‌ها، زنان تا حد زیادی از تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نهادهای رسمی سیاسی کنار گذاشته شده‌اند.

زنان در تونس چیزی حدود ۲۴ درصد از مجلس مؤسسان را تشکیل می‌دهند، به دلیل این که دولت در آوریل سال ۲۰۱۴ تمام شروط و قیدوبندهای خود را درباره‌ی کنوانسیون رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان پس گرفت که در نتیجه‌ی آن راه برای تثبیت برابری جنسیتی در قوانین تونس هموار شد (Al-Ali and Pratt 2016). در همین حال، در مصر مشارکت زنان در نهادهای سیاسی پس از حکومت مبارک

بسیار کم بوده است. در واقع، پیش و پس از دوران محمد مرسی رئیس‌جمهور مورد حمایت اخوان المسلمین و علی‌رغم گنجاندن ماده‌ای در قانون اساسی در سال ۲۰۱۴ که دولت را موظف می‌کند حق زنان را برای داشتن مناصب دولتی تضمین کند، زنان مشارکت زیادی در سیاست رسمی نداشته‌اند (Ali and Pratt 2016). هدی الصده نقش خود را به‌عنوان فمینیستی که در مذاکرات موسوم به کمیته ۵۰ برای تصویب پیش‌نویس قانون اساسی سال ۲۰۱۴ حضور داشته، بازتاب داده است (Elsadda 2015). در لیبی علی‌رغم اینکه زنان در نخستین انتخابات پارلمانی پس از سقوط قذافی تقریباً ۱۷ درصد از کرسی‌های مجلس را به دست آورده‌اند، اما در عرصه‌ی زندگی عمومی با واکنش‌های بی‌شماری برای سکوت درباره‌ی حقوق خود از طریق ارباب و تهدید مواجهه کرده‌اند (Alnaas and Pratt 2016). در مبارزات و درگیری‌های سوریه نیز زنان همچنان در مذاکرات صلح نقشی حاشیه‌ای دارند، این در حالی است که بیش از یک دهه از تصویب قطعنامه‌ی ۱۳۲۵ شورای امنیت ملی می‌گذرد؛

قطعه‌نامه‌ای که خواستار مشارکت زنان در برقراری صلح و سازندگی شده است.

تجربه‌ی عراق نیز به ما نشان داده که صرفاً تکیه بر افزایش تعداد نمایندگان زن، چه با افزایش سهمیه یا دیگر ابزارها، به خودی خود نمی‌تواند به تغییر اساسی در حقوق آنان منجر شود، حتی گاهی نیز ممکن است به واکنش شدید و استقرار مجدد برنامه‌های محافظه‌کارانه بینجامد. سهمیه‌بندی به‌تنهایی خطر ایجاد سناریویی را در پی دارد که در آن همسران، خواهران و دختران سیاستمداران مرد محافظه‌کار به‌عنوان نمایندگان زنان در پارلمان‌ها یا نهادهای تصمیم‌گیری حضور پیدا کنند؛ این را به‌وضوح در تغییرات عراق از سال ۲۰۰۳ به این‌سو مشاهده کرده‌ایم (Al-Ali 2019, 147)؛ بنابراین دیده‌ایم که در نظر گرفتن معیارهای کمی برای مشارکت و فعالیت زنان به‌تنهایی تضمین عدالت و برابری نیست.

در بافت جنبش زنان کرد وابسته به حزب کارگران کردستان (پکک) که در سال ۱۹۸۴ در ترکیه شکل گرفت و سازمان خواهر آن در شمال سوریه، حزب اتحاد دموکراتیک (پید) که در سال ۲۰۰۳ بنیاد نهاده شد، همه‌ی سمت‌ها و موقعیت‌های رهبری و تصمیم‌گیری بین یک زن و یک مرد مشترک است. این اقدام بخشی از تلاش گسترده‌تر برای ایجاد برابری و عدالت جنسیتی در پروژه‌ی سیاسی خودگردانی دموکراتیک بوده است. پس از دستگیری عبدالله اوجالان، بنیانگذار و رهبر پکک در سال ۱۹۹۹، جنبش سیاسی کرد، ایده‌ی کردستان مستقل را به‌طور رسمی کنار گذاشت و از ایجاد دموکراسی رادیکال در درون دولت‌های ملی فعلی دفاع کرده است؛ چرا که بر این باور است که دولت‌های ملی غایب‌ترین شکل قدرت پدرسالارانه هستند. جنبش سیاسی کرد بر این ایده مبتنی است که برای دستیابی به خودگردانی دموکراتیک رادیکال باید با به چالش کشیدن قدرت پدرسالارانه، روابط جنسیتی را به‌طور بنیادین تغییر داد (Ali and Tas 2018).

زنان کرد که در جنگ‌های مسلحانه شرکت داشته، آن را به‌عنوان راهی برای دفاع از خود درک کرده‌اند. آن‌ها ساختارها و سازمان‌های سیاسی مستقل خود را ایجاد کرده و در نتیجه جایگاه‌های رهبری هم‌تراز با مردان به دست آورده‌اند (Al-Ali and Tas 2018). به‌موازات این دستاوردها، فعالان زن کرد شیوهی تفکر جنبش سیاسی کرد درباره‌ی نبرد را تغییر داده‌اند و آن را به این سمت هدایت کرده‌اند که این نبرد نه فقط علیه دولت (دولت ترکیه) است بلکه هم‌زمان و به‌طور قابل‌توجهی پدرسالاری و مردان کرد پیرو آن را نیز در بر می‌گیرد.

روندهای ضدانقلابی

یکی از نتایج طبیعی روندهای انقلابی و از جمله جنبش‌های اعتراضی گسترده، گشوده شدن فضاهای اجتماعی و سیاسی برای زنان است. تاریخ نمونه‌های بسیاری از چنین روندی را در سرتاسر جهان نشان داده است. اگر بخواهیم خاورمیانه را مثال بزنیم، موارد برجسته‌ای وجود دارند: جنبش ضد

استعماری و استقلال مصر در آغاز قرن بیستم که همراه با خود جنبش زنان مصر را پدید آورد، جنگ استقلال الجزایر علیه استعمار فرانسه، مبارزه‌ی فلسطینیان علیه اشغالگری اسرائیل برخی از این نتایج بوده‌اند و اخیراً نیز شاهد افزایش چشمگیر نقش زنان کرد در بافت مبارزات سیاسی کردها در ترکیه و سوریه هستیم.

تاریخ به ما می‌آموزد که زنان غالباً در دوران تغییرات سیاسی در حاشیه قرار می‌گیرند و بسیاری از دستاوردهایی را که در اوج مبارزات انقلابی به دست آورده‌اند یا در شرف دستیابی به آن بوده‌اند، از دست می‌دهند. این روند را به‌وضوح می‌توان در مصر مشاهده کرد. در مصر نهادسازی جنبه‌های مختلف اعتراضات و نمایندگی سیاسی نه فقط تحت سلطه‌ی مردان بوده بلکه حتی توسط ارتش نیز کنترل شده است. محققان فمینیست با استفاده از تجربیات میان‌فرهنگی و زمینه‌ها و بافتارهای مختلف تاریخی نشان داده‌اند دولت‌های تحت سلطه‌ی نظامی غالباً تحت سلطه‌ی مردان، اقتدارگرایانه و مردانه هستند. مسأله فقط فقدان یا حضور اندک‌شمار زنان در

نهادهای مهم انتقالی مانند کمیته‌ی بررسی قانون اساسی نیست، بلکه از آن مهم‌تر نقض حقوق زنان به شکل فعال و آشکار است تا جایی که مسائل مربوط به زنان و جنسیت نه فقط کنار گذاشته می‌شود، که گاه توسط خود زنان نیز به استهزا گرفته می‌شود.

هرگاه که رژیم‌های استبدادی قدیمی برای بقا و ماندن در قدرت تلاش کرده‌اند یا روندهای ضد انقلابی و واکنش‌های خشونت‌آمیز در چندین بافت از خاورمیانه رخ داده، زنان و مسائل جنسیتی مورد توجه قرار گرفته است. [برای مثال] زنان مصری برگزار کننده و شرکت کننده در تظاهرات روز جهانی زن در هشتم مارس سال ۲۰۱۱، چند هفته پس از سرنگونی حسنی مبارک، به انحراف افکار و اذهان از مسائل اصلی متهم شدند و مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. برخی از مردانی که به زنان معترض حمله کرده بودند، بر این باور بودند که شرکت کنندگان با تشویق زنان به ترک همسران به دنبال تخریب [وجهه‌ی] مصر و تضعیف ارزش‌ها و قداست خانواده هستند. بدیهی بود مردانی که به زنان حمله کرده

بودند می‌دانستند که خواسته‌های زنان محور دیدگاه‌ها و ایده‌های مصر جدید است؛ بنابراین [جایگاه] خود را از سوی زنانی که با بیان خواسته‌های خود نظم جنسیتی مستقر را به چالش کشیده بودند و همچنین مردانی که با این مطالبات همبستگی نشان داده بودند، در خطر می‌دیدند (Al-Ali 2014).

رفتاری که مخالفان و حمله‌کنندگان به زنان معترض داشتند به‌طور فاحشی متفاوت با رفتار آنها با مردان معترض بود. [به عبارت دیگر] پای معترضان زن که به میان می‌آمد خشونت و بی‌رحمی پلیس، مخابرات یا پلیس مخفی و ارتش سویه‌های کاملاً جنسی پیدا می‌کرد. زنان معترض را در حالی که لخت کرده بودند، مورد بازرسی بدنی قرار داده و از بدن بدون لباس آنها عکس گرفته بودند. حتی آنها به فحشا متهم شده و در برخی موارد از زنان آزمایش باکرگی به عمل آوردند (Hafez 2019). رئیس‌جمهور سابق یمن، علی عبدالله صالح نیز در آوریل ۲۰۱۱ ادعا می‌کرد که زنان شرکت‌کننده در اعتراضات ضد دولتی در صنعا، قوانین اسلام را نقض کرده

بودند، زیرا در حالی که اجازه نداشتند با مردان همراه شوند، در کنار مردان در اعتراضات حاضر می‌شدند. او تلاش می‌کرد با استفاده از تلویزیون ملی کارزاری برای ترویج این ایده راه اندازی کند که زنان شرکت‌کننده در تظاهرات و اعتراضات را «هرزه» جلوه دهد.

بدون شک همکاری [با دولت] برای فمینیست‌ها در خاورمیانه یک مسأله‌ی تاریخی بوده اما به‌طور نا عادلانه‌ای به بی‌اعتبار کردن تلاش‌های فعالان حقوق زنان منجر شده است. همانطور که هدی الصده نشان داده، تصویری عمومی و رایج در مصر به وجود آمده که نتایج [تلاش‌های] فعالان حقوق زنان در مصر را به بانوی اول سابق، سوزان مبارک، گره می‌زند. الصده توضیح می‌دهد پس از سقوط [حکومت] مبارک، کنشگری فمینیستی با فمینیسم دولتی در مصر یکی شد و در نتیجه با رژیم فاسد اقتدارگرایی پیوند خورد که براساس دستورالعمل‌های امپریالیستی کار می‌کرد (Elsadda 2011). به عبارت دیگر، نه فقط در مصر، بلکه عراق، لیبی و تا حدودی هم تونس، اذهان و آگاهی عمومی را دستکاری

کرده‌اند تا در مقابل اصلاحات قانونی به نفع برابری جنسیتی مخالفت کنند و به طور ویژه، قانون احوالات شخصی که قوانین ازدواج، طلاق، حضانت فرد و ارث را در بر می‌گیرد، به موقعیتی مطلوب برای اصلاحات قانونی تبدیل شده است.

غالباً یکی از استراتژی‌های ضد انقلاب استخدام اراذل و اوباش برای افزایش خشونت علیه زنان به منظور شکستن و وقفه انداختن در اراده‌ی جنبش‌هایی است که خواهان تغییر سیاسی و اجتماعی هستند. به‌طور مثال در سوریه، تجاوز جنسی نیروهای دولتی و شبه‌نظامیان طرفدار دولت، ابزاری برای نابودی مخالفان و حامیان مدنی آنها بوده است. زنان و به‌طور خاص بدن آنان، عرصه‌ی اصلی مبارزه با اقتدار پدرسالارانه در مصر بوده، چنان که نیروهای ارتش به منظور خنثی کردن تغییرات سیاسی رادیکال و ارباب معترضان، بدن زنان را به‌طور خاص مورد حمله قرار داده‌اند (Fahmy 2012).

به اعتقاد دنیز کاندیوتی پدرسالاری دیگر مثل گذشته عمل نمی‌کند و به میزان بالاتری از اجبار و به کارگیری انواع سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولتی برای تضمین بازتولید خود نیاز دارد. از همین رو، سطح بالای خشونت علیه زنان از سال ۲۰۱۱ به این سو، شاهدهی است بر منطق بازسازی مردسالاری که به دنبال احیای پدرسالاری است (Kandiyoti 2013). واضح است که در این مقطع تاریخی باید در مورد مناقشات بر سر مردانگی کنکاش و تفکر بیشتری کرد.

همچنین باید با توجه به پیشینه‌ی طبقاتی و روابط با قدرت، میان مردان تفکیک قائل شد، چرا که این تفاوت‌ها به احیا و بازگشت روندهای متفاوت مردانه منجر می‌شوند. [در واقع] میان روندهای احیای مردان طبقه‌ی کارگر و لایه‌های پایین طبقه‌ی متوسط که برای تأمین معاش خانواده و برآورده کردن انتظارات اجتماعی از مردانگی نان‌آور در نتیجه‌ی دو دهه اصلاحات اقتصادی نولیبرالی، در مقابل نخبگان سیاسی و نظامی مبارزه کرده‌اند، تفاوت وجود دارد. روندهای اخیر ذاتاً

با تثبیت قدرت و اقتدار آن‌ها مرتبط بوده است (Pratt 2014).

سیاست بدن

توسل به خشونت جنسیتی یا چشم‌پوشی بر وقوع این خشونت، الزاماً به احیای عملکرد معمول پدرسالاری یا سنت‌گرایی اشاره ندارد، بلکه به نابودی آن در مرحله‌ای اشاره می‌کند که دیگر تصورات و مفاهیم هنجارباوری دگرجنس‌گرایی و تبعیت زنانه به‌راحتی هژمونیک نیستند. در چنین بافتاری، سیاست بدن به عنوان عرصه‌ی اصلی رقابت و مبارزه هم برای به چالش کشیدن اقتدارگرایی سیاسی و هم در واکنش‌های خشونت‌آمیز [ضد انقلاب] علیه فعالیت‌ها و تحرکات سیاسی ضد استبدادی و مطالبات جنسیتی ظاهر می‌شود.

معمولاً اصطلاح سیاست بدن در ارتباط با فعالیت و کنشگری حول کلیت بدن استفاده می‌شود؛ اما همچنین به پرکتیس و سیاست‌هایی اشاره دارد که قدرت‌های جامعه و دولت با به

کاربرد آن، بدن انسان را منضبط می‌کنند. چرا که بدن‌ها هسته‌ی مرکزی خانواده، اقتصادها، نهادهای اجتماعی و سیاسی هستند و دولت‌ها، جامعه‌ی مدنی و شهروندی را شکل می‌دهند.

همانطور که السعید و همکاران (۲۰۱۵) درباره‌ی اعتراضات اخیر در خاورمیانه تصریح کرده‌اند: «زنان نه فقط علیه دیکتاتوری قیام کرده‌اند بلکه همزمان با اجتناب از بدن مطیع زنان و استفاده از آن همچون سلاح مقاومت، علیه بدن تابع اجتماع شوریده‌اند.» (۱۸) زنان با به‌کارگیری استراتژی‌های مقاومت علیه قدرت‌های مسلط سرکوبگر توانسته‌اند «بدن را خارج از اشکال هژمونیک اخلاق بدنی، بازسازی کنند.» (Hafez 2014, 177).

برای مثال، طرح دعوی سمیرا ابراهیم یکی از مشهورترین شیوه‌های شورش زنان در مصر بود. ابراهیم به دلیل اینکه ارتش، وی و شش زن معترض دیگر را به هنگام دستگیری در

مارس ۲۰۱۱ به انجام آزمایش باکرگی مجبور کرده بود، به طور رسمی شکایت کرد. کنش سمیرا ابراهیم بیانگر این واقعیت مهم است که مفهوم «کرامت» به طور فزاینده‌ای هم در جریان جنبش اعتراضی و حتی بعد از آن کانون توجه بسیج جنسیتی است. سینگرمن (۲۰۱۳) بر این باور است که کرامت یک مفهوم جنسیتی است و در اساسی‌ترین حالت خود به این معنی است که دولت باید به تمامیت، امنیت و استقلال بدن احترام بگذارد (۲۰).

با این حال، آنچه ظهور آن را در مورد تمامیت و استقلال بدنی شاهد بودیم تصویری بسیار دوگانه است. از سال ۲۰۱۱ به این سو آزار و اذیت و تجاوز جنسی در اعتراضات به‌ویژه در مصر افزایش یافته است. با وجود این و برخلاف پیش از سال ۲۰۱۱ اما هنوز زنان بیشتری تمایل دارند به طور عمومی درباره‌ی آزار و اذیت و تجاوز جنسی صحبت کنند و این موضوعات به اهداف مهمی برای بسیج زنان و مردان تبدیل شده است. چنان که موضوع آزار و اذیت جنسی و تأکید بر امنیت و توانایی زنان و امکان حضور آنان در فضاهای عمومی

و مشارکت در فعالیت‌های سیاسی دیگر به عنوان موضوعی فرعی در مبارزات سیاسی گسترده‌تر تلقی نمی‌شود. در واقع این موضوع همچون بخشی از مبارزه‌ی گسترده‌تر برای عدالت، کرامت و حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته است؛ و نه فقط زنان بلکه مردان جوان بیشتری نیز برای مبارزه علیه اشکال مختلف خشونت جنسیتی بسیج شده‌اند.

همان‌گونه که در سرتاسر خاورمیانه، همچون مصر (Hafez 2019)، یمن (El Said et al. 2015) و لیبی (Alnaas and Pratt 2016) مشهود است، عاملیت تبلور یافته‌ی زنان در اعتراضات نقشی محوری داشته و حتی صرفاً با حضور در حوزه‌ی عمومی هنجارهای جنسیتی غالب را بر هم زده است. حال دگرگونی سیاسی-اجتماعی به شکل صریحی نه فقط تغییرات در نهادها و مشارکت سیاسی زنان را دربر می‌گیرد بلکه خودسازی آن‌ها که شامل عملکردهای بدنی نیز می‌شود، بخشی از این تغییرات است (El Said et al. 2015, 12).

دیگر فقط بدن زنان محوریت سیاست بدن را بیان نمی کند بلکه بدن مردان و به طور ویژه تمایلات جنسی آن‌ها نیز بیانگر اهمیت سیاست بدن است. [به عبارت دیگر] باید حاشیه‌ای شدن مردانسی را نیز که ایده‌آل‌های دگرجنس‌گراهنجاری را نمی پذیرند، همچون نتایج همان ساختارهای نابرابر و سرکوبی تلقی کرد که زنان را به حاشیه برده است. هنجارباوری دگرجنس‌گرایی پدرسالارانه برای نظامی‌گری و استبداد و واکنش‌های خشونت‌آمیز علیه دگرگونی اجتماعی و سیاسی رادیکال در خاورمیانه اهمیت محوری دارد. تا جایی که مردان همجنس‌گرا در سرتاسر منطقه و به ویژه در مصر، عراق، ترکیه و لبنان مورد هدف رژیم‌های نظامی خودکامه و استبدادی بوده‌اند.

تأملات پایانی

تمرکز بر اعتراضات و انقلاب‌های سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ بدون توجه به تاریخ و پیشینه‌ی دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی آن، به پای‌بندی غیرانتقادی به گرایش‌های زمان حال

منجر می‌شود که مشخصه‌ی بسیاری از گفتمان‌های رسانه‌ای و سیاست‌گذار است و به مخدوش کردن روند تحول اجتماعی و سیاسی درازمدت تمایل دارد. مقاومت و عاملیت زنان از مدت‌ها پیش از جنبش‌های اعتراضی اخیر وجود داشته و بسترسازی مطالبات گسترده‌تر برای تغییرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز در بسیاری از زمینه‌ها همچون مصر، فلسطین، عراق و لبنان در پیشینه‌ی خاص مقاومت آن‌ها در برابر استبداد، نواستعمارگرایی و نولیبرالیسم صورت گرفته است. [در واقع] برای درک، تجزیه و تحلیل مسیرهای مختلف، انگیزه‌ها و بسط اعتراضات، انقلاب و دگرگونی به نگاه از منظر تاریخی نیاز است.

طیفی از دستاوردها و شکست‌ها در شرایطی که دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی جریان داشته، پس از اعتراضات از سال ۲۰۱۰ در منطقه پدیدار شده است. به‌جز تونس، عموماً زنان در فرایندهای تصمیم‌گیری رسمی و نهادسازی برای گذارهای سیاسی به حاشیه رانده شده و حضورشان تحت الشعاع قرار گرفته است. بااین‌حال زنان به

ویژه در محور مقاومت گسترده‌تر علیه استبداد سیاسی یعنی سیاست بدن و مجادلات مربوط به هنجارهای جنسیتی غالب، عاملیت داشته‌اند.

واکنش‌های شدید علیه زنان در برخی بافت‌ها یادآور این است که اتکای زنان به دولت برای دفاع و حمایت از برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی امری مسأله‌ساز است، چرا که سیاستمداران و حکومت‌های این منطقه حاضرند برای جلب حمایت بیشتر حوزه‌های محافظه کار اجتماعی با آنها بر سر حقوق زنان مصالحه کرده و حقوق زنان را به خطر اندازند. برای مثال، در عراق دولت مرکزی و همچنین دولت اقلیم کردستان در چارچوب مذاکرات حل اختلافات سیاسی بر سر فدرالیسم، مقررات نفت و وضعیت کرکوک، مسائل مربوط به جنسیت را نادیده گرفته‌اند.

تحولات اخیر به لحاظ تئوریک و سیاسی چندین نتیجه به دست می‌دهد: محوریت زنان و جنسیت آنها به وقت

برساخت و کنترل جوامع اتنیکی، مذهبی یا سیاسی؛ اهمیت دولت در بازتولید، حفظ و به چالش کشیدن رژیم‌های جنسیتی مسلط، ایدئولوژی‌ها، گفتمان‌ها و روابط؛ استفاده‌ی ابزاری از بدن زنان و سکسوالیته برای کنترل و منضبط کردن شهروندان و اعضای جوامع؛ شیوع خشونت جنسیتی؛ برساخت سلطه‌ی تاریخی و میان‌فرهنگی بر زنان به عنوان شهروندان درجه دوم؛ رابطه‌ی میان نظامی‌گری و مردانگی نظامی شده که موجب برتری و ارتقای جایگاه اقتدارگرایی و سلسله‌مراتب اجتماعی می‌شود و تلاش می‌کند تا نه فقط زنان بلکه مردانی را که به دلیل طبقه، قومیت، مذهب، سکسوالیته یا نظرگاه سیاسی با تصویر هنجاری مرد ایده‌آل تطابق ندارند به حاشیه براند.

اگرچه دگرگونی‌های سیاسی همچنان جریان دارد اما اقتدارگرایی سیاسی، نظامی‌گری و هنجارباوری دگرجنسگرایی پدرسالارانه در اشکال مختلف و ابعاد متفاوت در سراسر منطقه ظهور کرده است؛ با این حال، زنان همچنان در خط مقدم به چالش کشیدن هنجارهای مسلط بوده و مردانی

که اجماع پدرسالار موجود را به عنوان عنصر اساسی
اقتدارگرایی نظامی تشخیص داده‌اند به آنها ملحق می‌شوند.

زندگی و مرگ سوسیالیسم یوگسلاوی

جیمز رابرتسون

ترجمه‌ی عرفان آقایی و هیمن رحیمی

مقدمه‌ی مترجمان: در میانه‌ی رویدادها همواره بحث از بدیل سیاسی برای نظام موجود به میان می‌آید. در این هنگامه‌ها آموزه‌های تاریخی می‌توانند گرهی از زمان حال بگشایند و در مسیر بدیل ما را راهنمایی کنند. یکی از این آموزه‌های تاریخی، نظام‌های بدیلِ نظم متعارف در قرن بیستم هستند که می‌توان از آنها درس‌های بسیاری آموخت.

جمهوری فدراتیو سوسیالیستی یوگسلاوی از جمله‌ی آنهاست که در پایان جنگ دوم بر سرکار آمد و در هنگامه‌ی رویدادهای آخرالزمانی اواخر قرن بیستم فروپاشید. یوگسلاوی که از لحاظ تنوع ملی و مذهبی و موقعیتش

به‌عنوان یک کشور پیرامونی در میان قدرت‌های جهانی بی‌شبهت به ایران نیست، خود را به منزله‌ی بدیلی هم در برابر الگوی شوروی و هم نظام سرمایه‌داری غربی معرفی می‌کرد و با خودگردانی و سوسیالیسم بازار شناخته شده است. این نظام گام‌های بزرگی برای نیفتادن در دام بوروکراسی و اقتصاد دولتی شوروی برداشت و در مقایسه با اردوگاه شوروی دارای منطق نسبتاً گشوده‌تری از منظر آزادی‌های سیاسی بود. تیتو و یوگسلاوها به مثابه کشوری پیرامونی در میانه‌ی قدرت‌های جهانی توانستند مانور مناسبی در این بین داشته باشند، هرچند که نتوانستند از دام نظام سلطه‌ی جهانی به این راحتی‌ها خارج شوند. نظیر تمام نظام‌های سیاسی، نظام سوسیالیسم یوگسلاوی خالی از ایراد نبوده و خودگرانی در یک ملغمه‌ی ملی و توسعه‌ی اقتصادی ناموزون نمی‌توانست همه‌ی مشکلات را حل کند. در این یادداشت سعی شده تا با نگاهی انتقادی، ضعف‌ها و نقاط قوت نظام سوسیالیسم یوگسلاوی بررسی و به نقش عاملیت اقتصاد جهانی و دخالت خارجی در این کشور پرداخته شود. حال که در فضای فکری بحث در مورد ارائه‌ی بدیل بالا گرفته است و بدیل‌های فدرالی

گونگونی از جانب طیف‌های مترقی‌تر ارائه می‌شود، مورد یوگسلاوی می‌تواند تجربه‌ی گرانی ارائه دهد. با نگاهی به این تحولات بهتر می‌توانیم وضعیت کنونی خود را درک و امکان‌های سیاسی برای دستیابی به یک بدیل مترقی را بررسی کنیم.

سوسیالیسم «خودگردان» یوگسلاوی به نظر بدیلی واقعی در برابر الگوی شوروی بود. چرا به ناگاه دچار فروپاشی شد؟

در طول جنگ سرد، جمهوری فدراتیو سوسیالیستی یوگسلاوی برای بسیاری نماینده‌ی یک بدیل امکان‌پذیر در برابر الگوی شوروی بود. نظام یوگسلاوی که مبتنی بر خودگردانی محل کار بود، از قرار معلوم حق به کارگیری کنترل دموکراتیک بر صحن کارخانه را به کارگران داد.

مسیر متمایز یوگسلاوی به سوی سوسیالیسم ستایشگرانی در سرتاسر جهان پیدا کرد. در اروپای شرقی، ترکیب سوسیالیسم بازار و خودگردانی الگویی را برای اصلاحات ضداستالینیستی ارائه داد. در غرب سرمایه‌داری نیز، سوسیالیست‌های دموکراتیک امیدوارانه به تجربه‌ی یوگسلاوی به منزله‌ی سوسیالیسمی «انسانی» ترمی‌نگریستند. و در سرتاسر بخش اعظمی از جهان سوم، یوگسلاوی عضو پیشتاز جنبش عدم تعهد - گواهی بر امکان تحقق یک «مسیر سوم» میان ایالات متحده کاپیتالیستی و شوروی کمونیستی بود.

به هر حال، در دهه‌ی پایانی جنگ سرد، یوگسلاوی به ورطه‌ی بحران افتاد. نظام خودگردان فروپاشید، و بیست میلیارد دلار بدهی خارجی فلج‌کننده از خود برجا گذاشت. در ببحوجه‌ی بحران اقتصادی، سیاست‌مداران جمهوری خواه در صربستان و کرواسی از صفوف حزب جدا شدند و به امید نجات دادن دارایی‌های شخصی در حال زوال‌شان کارزارهای ناسیونالیستی به راه انداختند. مجموعه‌ای از جنگ‌های داخلی

به سرعت در میان کرواسی، بوسنی و هرزگوین و کوزوو بالا گرفت.

یوگسلاوی از چراغ راهنمایِ رؤیای مترقی به نمادی از «عقب‌افتادگی بالکانی» و «عداوت اتنیکی باستانی» متحول شد.

اما معضلات یوگسلاوی در پایان جنگ سرد آغاز نشد – رهبران کشور از همان زمانی که این سوسیالیسم بدیل را سازمان دادند، سهواً شرایطی برای آن معضلات ایجاد کردند. خودگردانی یوگسلاوی آن سیستم امکان‌پذیری نبود که بسیاری در رؤیای آن به سر برده بودند.

سده شوروی

کمونیست‌های یوگسلاوی مسیر مستقل خود را بعد از گسست از شوروی در سال ۱۹۴۸ آغاز کردند. این انشعاب

طرح پیشنهادی پرخطری بود؛ گرچه رهبری [یوگسلاوی] از حمایت داخلی گسترده بهره‌مند بود، اما گسستن پیوند از شوروی به معنای از دست دادن تجارت خارجی و کمک نظامی حیاتی بود.

یوسیپ بروز تیتو و حزبش که از اردوگاه متحدان شوروی جدا شده بودند، نیاز داشتند تا به صورت ریشه‌ای اهداف انقلاب خود را مورد بازاندیشی قرار دهند و راه‌های جدیدی را برای تضمین امنیت و توسعه‌ی کشور بیابند. در طول بازه‌ی ۱۹۴۹-۱۹۵۰، نظریه‌پردازان پیش‌تاز حزب، از جمله ادوارد کاردیل، میلووان جیلاس، بوریس کیدریچ، مبنای ایدئولوژیکی سوسیالیسم یوگسلاوی را پی ریزی کردند.

ابتدا، آنان نقدی مارکسیستی بر شوروی را بسط دادند. یوگسلاوها معضل زیادی برای شناسایی و تشخیص نقایص نظام شوروی نداشتند؛ چرا که در واقع از سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ به این سو صداهای چپ‌گرای مخالف بسیاری در داخل و

خارج روسیه درباره‌ی ایرادات سیستم شوروی هشدار داده بودند.

اتحاد جماهیر شوروی تحت رهبری استالین تبدیل به یک بوروکراسی استبدادی شده بود. شوراهای کارگران، که لنین زمانی آنان را نطفه‌ی حکمرانی کمونیستی می‌انگاشت، درون دولتی به شدت متمرکز ادغام شده بودند که پرسنل آن ارتشی از عواملان حزبی بودند. صنعتی‌سازی سریع، اشتراکیسازی اجباری کشاورزی و تصفیه‌های سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ میلیون‌ها نفر را به کام مرگ فرستاد.

بعدها، شوروی در مذاکراتش با دیگر قدرت‌های متفقین در طول جنگ جهانی دوم، نظیر یک قدرت امپریالیستی رفتار کرد، حوزه‌ی نفوذش را گسترش می‌داد و هژمونی‌اش را به سرتاسر اروپای شرقی تحمیل می‌کرد.

کمونیست‌های یوگسلاوی متوجه این علائم هشدار بودند، اما در شرایط ملتهب جنگ و دوران بازسازی بر این مسائل چشم پوشیدند. کمونیست‌ها که در پایان جنگ با پایگاهی عظیم و چندملیتی به قدرت رسیدند، انقلابی سوسیالیستی را تصور می‌کردند که کشور را مدرنیزه و استقلال آن را حفظ خواهد کرد. این پروژه نیازمند مقادیر زیادی کمک از جانب شوروی بود.

اما تنش میان یوگسلاوها و حامیان شورویایی‌شان به سرعت نمایان شد. در کنار پارتیزان‌ها در آلبانی، حکومت تیتو تنها جنبش کمونیستی در اروپای شرقی بود که نه به پیشخوانه‌ی تانک‌های ارتش سرخ که با موجی از مبارزات مردمی به قدرت رسید. یوگسلاوها گرچه به شوروی وفادار بودند، اما مصمم بودند که از مسکو مستقل بمانند.

این مسئله به شدت در قلمروی سیاست خارجی آشکار بود، قلمرویی که در آن حکومت جدید یوگسلاوی خطی

رادیکال‌تر از خط شوروی را پی گرفت. در طول سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۴۷، همچنان که استالین در پی فروکاستن ترس قدرت‌های غربی از شوروی و تبلیغ اتحاد جماهیر شوروی به مثابه‌ی یک شریک سازنده در دوران بازسازی پساجنگ بود، تیتو آزادانه دخالت قدرت‌های آتلانتیک در اروپا را به چالش کشید. یوگسلاوها بر خلاف دستورات استالین به شورشی‌های کمونیست یونان یاری رساندند و ایتالیا را بر سر قلمروی محل مشاجره‌ی تریسته تهدید به جنگ کردند.

این تعارضات به سرعت خشم استالین را برانگیخت و در ژوئن ۱۹۴۸ یوگسلاوها را از کمیونفرم اخراج کرد.

انشعاب ۱۹۴۸ - و تهدیدهای متعاقب آن علیه یوگسلاوی از جانب اردوگاه متحدان مسکو - مهر تأییدی بر ترس‌های بسیاری از مردم در مورد شوروی بود. در سال‌های پیش رو، نظریه پردازان حزب نگرش‌شان را نسبت به سرزمین مادری سوسیالیسم مورد بازنگری قرار دادند. از نظر جیلاس، اتحاد

جماهیر شوروی نه یک دولت سوسیالیستی بلکه یک نظام «سرمایه‌داری دولتی» بود که «طبقه‌ای بوروکراتیک» بی‌رحمانه طبقات کارگری و دهقانی را استثمار می‌کردند.

جیلاس استدلال کرد، این نظام دارای شباهت‌های قابل توجهی با سرمایه‌داری انحصاری ملهم از نظریات کینز بود، که در آن هنگام در غرب توسعه می‌یافت. وانگهی، همان‌طور که یوگسلاوی توانست گواهی دهد، شوروی نظیر رقبای ایدئولوژیکی‌اش، هژمونی خود را با بی‌رحمی بر دولت‌های همسایه‌اش تحمیل می‌کرد.

جیلاس نتیجه گرفت که شوروی بدل به یکی از موانع اصلی بر سر راه رسیدن به انقلاب سوسیالیستی بین‌المللی شده بود.

یک مسیر مستقل

نقد نظام سرمایه‌داری دولتی و بوروکراتیک شوروی نه فقط به یوگسلاوها توجیهی مارکسیستی برای گسست از روس‌ها داد، بلکه همچنین نقطه‌ی عزیمتی را برای بدیل‌شان فراهم ساخت. نظریه‌پردازان یوگسلاو برای پرهیز از بوروکراتیزه کردن انقلاب‌شان، قسمی سوسیالیسم را توسعه دادند که خواستار «کنار گذاشتن دولت» و آفرینش جامعه به‌مثابه‌ی «انجمنی آزاد از تولیدکنندگان» بود.

اولین گام تمرکززدایی بود. در مه ۱۹۴۹، حزب-دولت خودآیینی بیشتری را به حکومت‌های کمونی محلی واگذار کرد، که قدرت‌شان از تاریخ ۱۹۴۵ رو به اضمحلال بود. رهبر اسلونی ادوارد کاردیل شرح داد که این اصلاحات منجر به «حس گنجاندن بیشتر [توده‌ها] در کار ماشین دولت از پایین‌ترین ارگان‌ها تا بالاترین آن‌ها» شدند.

اندکی بعد مشارکت بیشتر کارگران در سپهر اقتصادی به این تمرکززدایی سیاسی ضمیمه شد. در ژوئن ۱۹۵۰، مجلس ملی

قانون نظام خودگردانی را تصویب کرد. قرار بر این شد که تمام شرکت‌ها شوراهای کارگرانی متشکل از ۱۵ الی ۱۲۰ نماینده داشته باشند که به صورت دموکراتیک برگزیده شده و هر نماینده نهایتاً بتواند برای دو دوره‌ی یک ساله برگزیده شود.

هدف قانون جدید دموکراتیزه کردن محل کار بود و به کارگران نقش مستقیمی در تصمیمات کلیدی مدیریتی می‌داد. در این سطح اولیه، کارگران قدرت محدودی داشتند و قدرت تصمیم‌گیری در سطح شرکتی کماکان به مدیران انتصابی دولت تعلق داشت. اما قرار بود قدرت شوراها در سال‌های پیش رو افزایش یابد.

دو سال بعد و در کنگره‌ی ششم حزب، کمونیست‌های یوگسلاوی حزب را از دولت جدا کردند، امری که حکومت را گشوده‌تر می‌کرد. حال، کادرهای حزب برای تأثیرگذاری

ایدئولوژیک بر سرتاسر ارگان‌های گوناگون خودگردانی
مجبور به رقابت بودند.

این اصلاحات برای جلوگیری از بوروکراسی دولتی و
متمرکز طراحی شدند، و بسیاری بر این باور بودند که
بوروکراسی [انقلاب شوروی را از مسیر [اصلی] منحرف
کرده بود. تمرکززدایی از خلال خودگردانی محلی، مشارکت
مردم‌نهاد، شوراهای کارگری و فرهنگ حزبی گشوده‌تر قرار
بود به‌مثابه مبنایی برای مسیر مستقل یوگسلاوی به سوی
سوسیالیسم خدمت کنند.

فرمایشونی متناقض

علی‌رغم تلاش‌ها برای افزایش مشارکت در تصمیم‌گیری‌های
سیاسی و اقتصادی، در هر حال یوگسلاوی تعارضات اجتماعی
بسیاری را از سر گذراند. در زمستان ۱۹۵۷-۱۹۵۸ معدنچیان
در اسلوونی بر سر افول شرایط زندگی اعتصاب کردند.

اعتصاب معدنچیان عصر جدیدی از نارضایتی را گشود، که در اعتراضات توده‌ای دانشجویی ۱۹۶۸ به اوج خود رسید.

مخالفان این سؤال را طرح می‌کنند: مشکل خودگردانی چه بود؟ چه چیزی دانشجویان و کارگران را واداشت تا نسبت به همان نهادهایی که قرار بود از طریق آن‌ها حکومت کنند، معترض شوند؟

علی‌رغم لفاظی آرمان‌گرایانه‌ی نظریه‌پردازان حزب، پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که رهبری حزب خودگردانی را نه به جهت قدرتمندساختن کارگران بلکه برای بهینه‌ساختن و نظم‌بخشی مؤثرتر به کارگران وضع کرد. برخلاف اتحاد جماهیر شوروی که برای رسیدن به اهداف اقتصادی خود از فرمان‌های دولتی و بسیج‌های توده‌ای بهره می‌برد، کمونیست‌های یوگسلاوی برای به کار بستن سیاست‌های خود در پی ابزاری بودند که کم‌تر زورگویانه باشد.

هدف از شوراهای کارگری انتقال کنترل اقتصادی به سطح شرکتی بود. دیگر شوراهای کارگری مسئول دفترداری، افزایش بهره‌وری، اعمال محدودیت‌های مزدی و کیستی [کارگران] اخراجی بودند. در عوض، آن‌ها با مزدهایی که از طریق تقسیم سود تامین می‌شد، پول بیشتری به جیب می‌زدند.

این بازتوزیع بدین معنا بود که کارگران منفعتی عظیم در موفقیت کمپانی‌شان داشتند، اما این موفقیت در ضمن مستلزم حضور در بازاری رقابتی بود، که در آن به کارایی و بهره‌وری پاداش داده می‌شد. بنابراین خودگردانی همگام با اصلاحات بازار به پیش رفت، امری که کارگران را علیه دیگر شرکت‌ها هم در فدراسیون [یوگسلاوی] و هم بازارهای خارجی قرار داد.

این نظام نتایج متناقضی در پی داشت. در یک سو، خودگردانی درهای کشور را به سوی جهان گسترده‌تری گشود. همچنان که غرب - مشتاق به حمایت از یک یوگسلاوی

مستقل - کمک‌ها و سرمایه‌گذاری‌ها را فراهم کرد، تجارت با بازارهای خارجی نیز رونق گرفت.

ادغام اقتصادی کشور در بازارهای جهانی تبادلات فرهنگی را تسهیل بخشید که به یوگسلاوی سوسیالیستی پویایی آن را اهدا کرد، دینامیسمی که در فلسفه‌ی مکتب پراکسیس، سینمای موج نوی یوگسلاوی، هنرمندانی نظیر مارینا آبراموویچ و راشا تودوسیویچ و موسیقی لایباخ مشهود بود.

در سوی دیگر، خودگردانی و اصلاحات بازار وعده‌های اقتصادی نظام را نابود کرد.

طنز ماجرا این جاست که شوراهای کارگری به قدرتمند کردن مدیران، مهندسان و کارگران یقه‌سفید در برابر طبقه‌ی کارگر غیرمتخصص گرایش داشتند. به همان ترتیبی که شوراها تصمیمات مدیریتی، بازاریابی و حسابداری پیچیده را

برعهده گرفتند، کارگران حرفه‌ای‌تر و تحصیل کرده‌تر اقتدار خود را بیش از پیش تحکیم بخشیدند.

خودگردانی که با فشارهای رقابت بازاری و قسمی تعهد به تفاوت‌های مزدی به منظور ضمانت نیروی کار ماهر ترکیب شده بود، حقیقتاً نابرابری را افزایش داد. به‌عنوان مثال گوران موسیچ اشاره می‌کند که دستمزدها در سال‌های ابتدایی اقتصاد برنامه‌ریزی شده «نرخ یک به سه‌ونیم را حفظ کردند... در سال ۱۹۶۷ آن‌ها به نابرابری یک به بیست رسیده بودند».

به‌علاوه، رهبران کمونیست که نسبت به از دست دادن حمایت مردمی‌شان نگران بودند، اشتراکی‌کردن و صنعتی‌سازی به سبک شوروی را رد کردند. در عوض، آنان رشد صنعتی پایدار و تدریجی را اشاعه دادند که دولت را ملزم میکرد تا جریان کارگران به کارخانه‌ها را محدود و بر ایجاد کارایی نیروی کار موجود تمرکز کنند.

این رجحان دادن به رشد شدید نرخ بیکاری بالایی ایجاد کرد. به گفته‌ی سوزان وودوارد، در ۱۹۵۲، نرخ بیکاری رسمی در یوگسلاوی «حداقل دو درصد بیش از پنج درصدی بود که نرخ‌ی نرمال در اروپای غربی تلقی می‌شد.» سی سال بعد، «نرخ بیکاری از ۱۵ درصد گذر کرد، که این نرخ از یک و نیم درصد در اسلوونی تا بیش از سی درصد در کوزوو و مقدونیه متغیر بود».

نابرابری و بیکاری صرفاً عوارض جانبی غیرمنتظره‌ای نبودند: حداقل در کوتاه‌مدت تا میان‌مدت کارایی خودگردانی بدان نیازمند بود.

مرکز و حاشیه

به طرز خطرناک‌تری، اختلافات منطقه‌ای در نابرابری و بیکاری بازتاب‌دهنده‌ی توسعه‌ی اقتصادی ناموزون کشور بود که برخاسته از میراث تاریخی مختلف ملل فدراتیو بود.

قبل از جنگ جهانی اول، جمهوری‌های شمال‌غربی اسلوونی و کرواسی بخشی از امپراتوری اتریش-مجارستان بودند و از مدرنیزاسیون اقتصادی گسترده‌تر امپراتوری در طول قرن نوزدهم بهره‌برده بودند. این جمهوری‌ها با ابزارهایی برای توسعه‌ی سریع صنایع سبک وارد دوره‌ی سوسیالیستی شدند.

در مقابل، جمهوری‌های جنوبی-بوسنی و هرزگوین، مونتنگرو، مقدونیه و قسمت‌های جنوبی صربستان-یا بخشی از امپراتوری عثمانی بودند و یا بدان وابسته بودند و عمدتاً مناطقی دهقانی و توسعه‌نیافته بودند. در جنوب یوگسلاوی، سوسیالیسم شانسی برای «رفع عقب‌افتادگی» از طریق سرمایه‌گذاری صنعتی زیر نظر دولت وعده داد.

این میراث تاریخی متفاوت، گفت‌وگوهای پساجنگ در مورد توسعه را با مسئله‌ی ملی درهم آمیخت و اخذ تصمیمات سیاسی را عمیقاً نفاق‌افکنانه ساخت. بالاخص اصلاحات بازار جنجال زیادی برانگیخت.

در جمهوری‌های جنوبی، رهبران حزبی-دولتی از چرخش به سمت نظام بازارمحور واهمه داشتند. صنایع معدنی بدوی و صنایع تولیدی سنگین در جنوب به سطوح بالایی از سرمایه‌گذاری دولتی نیازمند بودند و در کوتاه‌مدت تمهیدات حمایتی بیشتری می‌طلبیدند. این رهبران جماهیر در ضمن حامی نظام مالیاتی فدرال بودند که هدف آن تأمین مالی رشد صنایع جنوبی از طریق بازتوزیع سود حاصله از جمهوری‌های شمال‌غربی ثروتمندتر بود.

در مقابل، رهبران در جمهوری‌های شمال‌غربی خواهان تحقق بخشیدن به یک الگوی رشد صادرات‌محور بودند. در نتیجه، آنان حامی آزادسازی بیشتر اقتصادی و ادغام در بازارهای خارجی بودند. آنان در ضمن با طرح‌های مالیاتی مخالف بودند و در عوض استدلال می‌کردند که بایستی شرکت‌های سودآورتر بدون مانع دخالت دولتی توسعه یابند.

از منظر جمهوری‌های شمال‌غربی، تقاضای جنوبی‌ها برای کنترل دولتی بیشتر و برنامه‌ریزی متمرکز، به طرز نگران‌کننده‌ای نظیر نظام شوروی به نظر می‌رسید. چه کسی می‌توانست تضمین کند که چنین تقاضایی ساختار بوروکراتیک عریض و طویلی را که یوگسلاوها چنین سخت برای محو آن جنگیده بودند، از نو ایجاد نمی‌کند؟

در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، اصلاحات جناح بازار، با پایگاه خود در جماهیر شمال‌غربی در چندین جبهه پیروز شده بود. خودگردانی عمیق‌تر شد و کشور هرچه بیشتر در بازارهای خارجی و تحت سلطه‌ی غربی‌ها ادغام شد.

ثابت شد که راه رشد یوگسلاوی- رشد صادرات محور که به صورت گسترده‌ای از طریق وام‌های غربی‌ها تأمین مالی شده بود- ناپایدار است. ولادیمیر آنکوفسکی کوریشا در کتاب اخیر خود بر ضعف طولانی مدت این استراتژی تأکید می‌کند:

به همان ترتیبی که فشارهای خارجی شدت گرفت، جماهیر بیشتر و بیشتر دروازه‌ها را علیه یکدیگر بستند. نه فقط از این رو که آنها زمینه‌های تخصصی متفاوتی را با بازارهای متفاوتی در جنگ سرد بسط دادند، بلکه رقابت ابرقدرت‌ها جمهوری‌ها را به محل اصلی نزاع ابرقدرت‌ها برای برتری بدل ساختند... پایان جنگ سرد یوگسلاوی را با چالش وجودی مواجه ساخت که نشان می‌داد طرح‌واره‌ی نهادی آن آمادگی مواجهه با چالش را ندارند، زیرا با وجود خطر از بین رفتن اتحاد جماهیر شوروی، تأمین مجدد مالی اقتصاد بدهی این کشور کار دشواری بود.

در سال ۱۹۸۹، هنگامی که حکومت اصلاحات آنته مارکویچ، خودگردانی را لغو کرد، کشور از پیش در ورطه‌ی سقوط آزاد قرار داشت. بدهی خارجی فلج‌کننده، تمهیدات تعدیل ساختاری اعمال‌شده توسط صندوق بین‌المللی پول و فروپاشی اقتصادی، جاذبه‌های گریز از مرکز بازارهای خارجی را

تقویت کرد. جنبش‌های ملی‌گرای اسلو‌بودان می‌لوشویچ در صربستان جرقه‌ی کارزارهای ارتجاعی مشابه را در جمهوری‌های همسایه روشن کرد و سبب رشد بی‌اعتمادی و دامن زدن به جدایی‌طلبی شد.

فروپاشی نهایی سوسیالیسم در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ با مجموعه‌ای از جنگ‌های داخلی خانمان‌برانداز همراه بود که منطقه را در امتداد خطوط اتنیکی چندپاره کرد و به قدرت و سرمایه‌ی نظامی غربی اجازه داد تا به‌شکل عمیق‌تری در فدراسیون سابق رخنه کنند.

با این حال، در سال‌های اخیر پدیده‌ی نوستالژی برای یوگسلاوی در میان دولت‌های مستقل کنونی و بالاخص در میان نسل‌های جوان‌تر ظهور کرده است. میراث راه مستقل کشور به‌سوی سوسیالیسم، با تأکید بر خودگرانی کارگری، نقشی کلیدی در این اشتیاق گذشته‌نگر ایفا می‌کند.

جای تعجب نیست که در مقایسه با جنگ داخلی، پاکسازی اتنیکی و مداخله‌ی نظامی خارجی، مردم به دوره‌ی ثبات، رشد و صلحی که کمونیست‌های یوگسلاوی بر آن ریاست داشتند، نگاه مثبتی داشته باشند. اما رویدادهای فاجعه‌بار دهه‌ی ۱۹۹۰ را نمی‌توان از شالوده‌های متناقضی که این رهبران ایجاد کردند، جدا ساخت.

بحران کنونی اتحادیه‌ی اروپا، که در بالکان بیش از هرجایی برجسته شده است، استراتژی‌های رشدی را که بسیاری از رهبران جمهوری‌های پسایوگسلاوی پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ دنبال کرده‌اند، زیر سؤال برده است. این بحران فرصت‌های مهمی برای سوسیالیست‌ها فراهم می‌کند تا یک چشم‌انداز بدیل را مفصل‌بندی کنند. بدون شک تجربه‌ی یوگسلاوی با نمادگرایی قدرتمند نبرد ضدامپریالیستی و فرهنگ گشوده و تجربی‌اش، این چشم‌انداز را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما بایستی از تجارب منفی راه یوگسلاوی به‌سوی سوسیالیسم نیز درس گرفت.

مهم‌ترین درس در میان این درس‌ها نقش دستورهای اقتصادی بین‌المللی در محدود ساختن رشد بادوام و باثبات اقتصادهای پیرامونی است. مسلماً، سوسیالیست‌های پسا جنگ یوگسلاوی در شرایطی که توسط اقتصاد جهانی تنظیم شده بود به بهترین شکلی که توانستند مانور دادند، اقتصادی جهانی که به منافع اقتصادهای سرمایه‌داری غرب رجحان می‌داد. اما سازش آنان با این اقتصاد جهانی تضادهای جامعه‌ی یوگسلاوی را تشدید کرد.

هر نبرد واقعی برای توسعه و خودمختاری باید با محدودیت‌های دولت ملی یگانه دست‌وپنجه نرم کند. [از این رو] باید به دنبال واحدهای اقتصادی بزرگ‌تر مبتنی بر همکاری منطقه‌ای بود. چنین استدلال‌هایی مختص چپ نیست- بلکه برای مدت‌های مدید از این مسئله در توجیه استراتژی لیبرالی ادغام اروپا استفاده شده است. در هر حال، همان‌طور که سرنوشت دولت سیریزا در یونان نشان می‌دهد،

اتحادیه‌ی اروپا نه تنها در برابر فشارهای بازارهای جهانی سپر کشورهای پیرامونی نمی‌شود؛ بلکه آن‌ها را در سطح اروپا بازسازی می‌کند.

توسعه‌ی خارج از پروژه‌ی اروپا یک برنامه‌ی همکاری و دوستی منطقه‌ای بین ملت‌های پسایوگسلاوی و به‌طور گسترده‌تر در سراسر بالکان را ناگزیر می‌سازد. این امر به نوبه‌ی خود مستلزم درکی ظریف از شیوه‌های تلاقی مسائل ملی با مشکلات توسعه‌ی اقتصادی است.

این امر مستلزم به‌وجود آمدن اجتماعی جدید از طریق همکاری، شراکت و نبرد در جامعه است و نه ابتکارات از بالا به پایین دولتی.

آیا حقوق بشر برساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

کیت نش

ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی

چه پیوندی میان حقوق بشر و جنبش‌های اجتماعی است؟ امروز حقوق بشر را غالباً از دریچه‌ی حقوق بین‌الملل ملاحظه می‌کنند. بی‌گمان دلیل این امر بعضاً به فعالیت سازمان‌های غیرحکومتی (ان‌جی‌اها) برمی‌گردد که از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو خواهان پاسخ‌گوسازی و تغییر هنجارها در سطوح بین‌المللی و ملی هستند (کک و سیکینک، ۱۹۹۸). اما اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد و اگر بناست به زبانی بدل شود که مخاطبش بی‌عدالتی‌هاست، روشن است که باید چیزی بیش از قانون را تغییر داد. مردم باید قادر باشند حقوق بشر را به‌انحایی تعریف کنند که برای غلبه بر موانع پیش رو به یاری‌شان بیاید و اگر قرار است زبان حقوق بشر واقعاً زندگی‌شان را بهبود بخشد باید بدانند که چگونه و کجا

شکوه و شکایات‌شان را پی بگیرند. مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی دقیقاً با پرسش‌هایی از این دست سروکار دارد: مردم برای تأثیرگذاری چگونه «خطاها» را چارچوب‌بندی می‌کنند، چگونه بنای همبستگی را می‌گذارند و سازمان‌هایی خلق می‌کنند تا اهداف‌شان را جامه‌ی عمل پوشاند و چگونه و کجاها کنش‌هایشان را معطوف می‌کنند به تأثیرگذاری. پس بدیهی به نظر می‌رسد که بایسته است طرز کار جنبش‌های اجتماعی در برساختن حقوق بشر در کانون توجه دانشورانه باشد (بنگرید به استمرز، ۱۹۹۹؛ ۲۰۰۹).

با این حال در واقع اصطلاح «جنبش» در نوشتارهای حقوق بشر حضور بس کم‌رنگی دارد و در این نوشتارها رابطه‌ی جنبش‌های اجتماعی با حقوق بشر به‌طور نظام‌مند مطالعه نشده است. در قسمت نخست این مقاله در این باره بحث خواهم کرد که «جنبش» در مطالعات میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر به‌نحوی اساساً هنجاری و بدین‌منظور به کار رفته است که آرمان‌های عدالت جهانی را مشروعیت بخشد. در قسمت دوم از «شبکه‌های فراملی پشتیبانی» بحث خواهم کرد. روش

اصولی مطالعه‌ی بر ساخت‌های حقوق بشری ان‌جی‌اها همین بوده است. شبکه‌های فراملی پشتیبانی از برخی لحاظ به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند، اما با آنها یکی نیستند. بحث این است که در مطالعات راجع به شبکه‌های فراملی پشتیبانی چگونه تمرکز بر چرخش نخبگان باید با مطالعه‌ی نقش جنبش‌های اجتماعی در ساختن حقوق بشر تکمیل شود. در قسمت سوم ماهیت و جنس چنین مطالعاتی را بر پایه‌ی پژوهش‌های موجود در باب پشتیبانی از حقوق بشر بررسی می‌کنم و پس از آن سخن را با بیان اظهاراتی درباره‌ی ارزش مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر به پایان می‌برم. مطالعه‌ی نحوه‌ی بر ساخته شدن حقوق بشر، طرز گردش و جریان‌ش در میان نخبگان و اشکال مردمی سازمان حوزه‌ی پرمایه‌ای از کندوکاو را در زمانه‌ی جهانی شدن به روی علاقه‌مندان به کنش جمعی می‌گشاید.

نظریه پردازی جنبش(های) حقوق بشری

در نوشتارهای میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» کاملاً مرسوم است. آلستون و

گودمن در ویراست چهارم کتابشان درباره‌ی حقوق بین‌الملل بشر، که کتاب درسی معتبری است، بیان می‌دارند که: «در جهان امروز حقوق بشر مشخصاً جنبشی تصور می‌شود که با حقوق بین‌الملل و نهادهای بین‌المللی ملازم است و نیز جنبشی که با بسط نهادهای لیبرال در میان دولت‌ها ملازمت دارد» (آلستون و گودمن، ۲۰۱۲: ۵۹). به‌همین قیاس، آریه‌نی‌یر، مدیر اجرایی سابق دیدبان حقوق بشر، می‌گوید که: «جنبش حقوق بین‌الملل بشر از مردان و زنانی تشکیل شده است... که برپایه‌ی تعهدشان به ارتقای حقوق بشر برای همگان، در همه‌جا،... وحدت می‌یابند». وی در ادامه‌ی سخن تحت عنوان «حقوق بنیادینی که آنان بدان متعهدند» آزادی‌های مدنی را فهرست می‌کند (نی‌یر، ۲۰۱۲: ۲).

غرض کسانی که می‌توان آنها را «مدافعان مشروطه‌گرایی جهانی» خواند (تمرکز این تحلیل‌گران بر پیشبرد نظم حقوقی بین‌المللی حقوق بشر است) از اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» مشروعیت‌بخشی به پشتیبانی از حقوق بشر است. «جنبش حقوق بشر» دلالت بر آن دارد که سازمان‌های

غیرحکومتی بین‌المللی (آی‌ان‌جی‌اُها) مطالبه‌ی حقوق بشر از سوی مردم را «از پایین» هدایت می‌کنند. این امر خاصه از آن رو مهم است که آی‌ان‌جی‌اُها در شمال غرب جهان بنا شده‌اند، حال آن‌که بی‌عدالتی‌های مورد توجه‌شان غالباً در جاهای دیگر رخ می‌دهند. در مقابل منتقدان جهانی‌سازی حقوق بشر جنبش منفرد و یکپارچه‌ی حقوق بشر جهانی را مسئله‌دار می‌انگارند – هرچند این بار هم بدون مشخص کردن مرادشان از اصطلاح «جنبش». دیوید کِنِدی از چشم‌انداز حقوقی انتقادی استدلال می‌کند که آنچه وی «جنبش حقوق بشر» می‌خواند در سلسله‌دام‌هایی گرفتار آمده است که از خلال اغراق در ارزش و قدرت حقوق بین‌الملل عرصه را بر تخیل و کنش سیاسی تنگ می‌سازد. بروفوق این دیدگاه جنبش حقوق بشر^۲ نخبگان جهانی را تصلب و تقدس می‌بخشد و در عوض به پرسش کشیدن مناسبات نابرابر قدرت و نابرابری صداها از رهگذر کوشش برای شرح و بسط بینش‌های آرمان‌شهری‌تر، به گزاف به حقوق‌دانان و رویه‌ها دل می‌بندد (کندی، ۲۰۰۲).

از منظر «مشروطه‌گرایان جهانی» شکوه‌وشکایات به سازمان ملل برده می‌شود و سازمان ملل هم غالباً با وضع استانداردها و رصد و گهگاه از طریق «عملیات حافظ صلح» برطرف‌شان می‌کند. از نظر نی‌یر، ثروت و قدرت نظامی ایالات متحده راه رسیدن به آمال حقوق بشر را نه تنها مسدود نکرده بلکه هموار هم کرده است (نی‌یر، ۲۰۱۲). درمقابل از نظر کسانی که تکیه‌وتأکیدشان را بر کنش‌باوری حقوق‌بشری در بیرون از شمال غرب نهاده‌اند به جای یک جنبش حقوق بشر واحد، یکپارچه و نخبه‌مدار (منفرد)، کثرتی از جنبش‌های حقوق‌بشری مردمی وجود دارد (متکثر). نظریه‌ی سانتوس درباره‌ی «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» جالب‌ترین تقریر از این استدلال است، اما او هم از جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر انگاشتی بسیار هنجاری دارد (سانتوس، ۲۰۰۲a، ۲۰۰۲b). وی برآن است نشان دهد که چگونه می‌توان جنبش‌های اجتماعی را در لوای پروژه‌ای هژمونی‌ستیزانه در مقابل سرمایه‌داری و جهانی‌شدن امپریالیستی متحد ساخت. از نظر سانتوس حقوق تنها‌هنگامی ارزشمندند که به‌انحایی تعریف شوند که همچنان به زندگی روزمره نزدیک باشد و

نیز به اجتماعاتی که بر ضد سرمایه‌داری و امپریالیسم بسیج می‌شوند.

اگر «مشروطه‌گرایان جهانی» طرز استفاده‌ی مردم از حقوق بشر در محل زندگی‌شان را نادیده می‌گیرند، نظریه‌ی سانتوس درباره‌ی جنبش‌های حقوق بشر به گستره‌ی حمایت از حقوق بشر توجه ندارد. به‌واقع موردپژوهی‌های تجربی‌ای که به «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» پیوند خورده‌اند از خود چارچوب تحلیلی این نظریه جالب‌تر و متنوع‌ترند. مطالعات جنبش‌های اجتماعی از آن قسم که مشغولیت‌شان پشتیبانی از حقوق بشر بوده است و در کتابی به ویراستاری سانتوس و رودریگز-گاراویتو گرد آمده‌اند مثلاً شامل مطالعاتی از این دست می‌شود: مقاومت در برابر پروژه‌ی سد نارمادا (کنش مستقیم در کنار ترفندهای دیگر) با تقدیم درخواستی به دیوان عالی هند برای پایان دادن بدان همراه شد؛ پوشش پی‌گیری درمان (در اینجا هم کنش مستقیم در کنار شگردهای دیگر) که تجدیدنظرخواهی از دادگاه‌های آفریقای جنوبی را به همراه داشت؛ و جنبش کارگران روستایی بی‌زمین (این بار

هم کنش مستقیم در کنار طرفندهای دیگر) که (ولو تاحدودی واکنشی و غیرمستقیم) کار را به دادگاه‌های برزیل کشاند تا از قبل این جدوجهد اصلاحات ارضی صورت گیرد (سانتوس و رودریگز-گاراویتو، ۲۰۰۵).

امتیاز قائل شدن برای «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» و محلی نمی‌تواند به ما در فهم اهمیت ذاتی (نه عَرَضی) مقیاس‌های ملی و بین‌المللی برای برساخت‌های بالنده‌ی حقوق بشر یاری رساند (بنگرید به نش، ۲۰۱۲). رژیم بین‌المللی حقوق بشر همچنان دولت‌محور است، بدان پایه که کنشگران دولتی‌اند که معاهدات بین‌المللی حقوق بشری را امضا و تصویب می‌کند و آنان‌اند که متعهد می‌شوند در داخل سرزمین‌شان حقوق بشر را محترم شمارند و آن را (علیه تخطی‌های خودشان از حقوق بشر) به اجرا درآورند و نیز آنان‌اند که گردن می‌سپارند (یا نمی‌سپارند) به این‌که نهادهای سازمان ملل و سازمان‌های بین‌حکومتی منطقه‌ای (آی‌جی‌اُها) (خاصه سازمان‌های اروپایی و آمریکایی) آنها را از حیث پیرویی‌شان از آن معاهدات رصد و قضاوت کنند. سرانجام این دولت‌ها هستند که برای برپا

کردن دادگاه‌ها و کمیسیون‌های بین‌المللی بذل منابع می‌کنند و - استثنائاً در موارد بسیار حاد - از نهادهای خارجی دعوت می‌کنند یا اجازه می‌دهند که در سرزمین آنها قانون را رصد، اجرا یا تحمیل کنند (دانلی، ۲۰۰۳: ۳۷-۳۳). دولت‌ها هر دم «بین‌المللی» تر می‌شوند و هرچه بیشتر در بند مقررات و قوانین فرامرزی - از جمله قوانین مربوط به حقوق بشر - گرفتار می‌آیند. بنابراین اهمیت حیاتی دارد که به قالب نظریه درآوریم و مطالعه کنیم این را که سیاست حقوق بشر چگونه در مقیاس‌های چندگانه سازمان می‌یابد، پشتیبانی از حقوق بشر چگونه هنجارهای محلی، ملی و بین‌المللی را به کار می‌گیرد و در عین حال همچنان عملاً همواره دولت‌مدار است.

شبکه‌های فراملی پشتیبانی

«شبکه‌های فراملی پشتیبانی» چارچوب تحلیلی مسلطی است که بر ساخت حقوق بشر از رهگذر آن مطالعه شده است. این نظریه به‌همان نحوی هنجاری است که «مشروطه‌گرایی جهانی» چراکه هر دو به‌هیچ‌وجه منتقد هنجارهای حقوق

بین‌الملل بشر و ابعاد جغرافیایی-سیاسی پیدایش‌شان نیستند. اما به وضوح فضا را برای تحلیل جنبش‌های اجتماعی به منزله‌ی شکلی متمایز از سازمان باز می‌گذارد نه این‌که بگویید «جنبش حقوق بشر» و خود را خلاص کند.

شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند. بروفق نظر دو نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل به نام‌های مارگارت کِک و کاترین سیکینک، که این چشم‌انداز را پروراندند، شبکه‌ی فراملی پشتیبانی «دربرگیرنده‌ی آن کنشگران ذی‌مدخلی است که در سطح بین‌المللی روی مسئله‌ای کار می‌کنند، آنهایی که با ارزش‌های مشترک، گفتمان مشترک و تبادل عظیم اطلاعات و خدمات به هم پیوند خورده‌اند» (کک و سیکینک، ۱۹۹۸: ۳). کِک و سیکینک بر این استدلال‌اند که شبکه‌های فراملی پشتیبانی می‌کوشند نخبگان سیاسی را در محذور اخلاقی قرار دهند تا دیگر منافع دولت‌شان را به منزله‌ی منافع اجتماع بین‌المللی دولت‌ها جا نزنند و - سرانجام این‌که - خط‌مشی‌ها و روال‌های منجر به نقض حقوق بشر را تغییر دهند. شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی

می‌مانند، از این حیث که آنها هم از شبکه‌های غیررسمی‌ای ساخته شده‌اند که افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها را به هم پیوند می‌دهند. ضمناً شبکه‌های فراملی پشتیبانی به‌سان جنبش‌های اجتماعی درگیر نزاع سیاسی و فرهنگی بر سر ارزش‌های اساساً مغایر و بینش‌های ازبسیخ‌وبن متضاد درباره‌ی جامعه هستند (دیانی، ۲۰۰۰).

اما شبکه‌های فراملی پشتیبانی با جنبش‌های اجتماعی یکی نیستند. از نگاه من، تفاوت اصلی این است که جنبش‌های اجتماعی متضمن شکل‌گیری هویت جمعی در میان مردم عادی و نیز (گاه) نخبگان است. جنبش‌های اجتماعی با گروه‌های ذی‌نفع و احزاب از این جهت فرق دارند که آنها نه فرض را بر اشتراک اهداف می‌گذارند و نه صرفاً می‌کوشند که اهدافی را محقق سازند که متخصصان استخدام‌شده در آن‌جی‌اها تعیین‌شان می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی با پرسش‌های بنیادینی در این باره سروکار دارند که «ما» که‌ایم و مخالفان «ما» که‌اند. آنها «فهم عرفی» میان مردم را زیرسؤال برده و تغییر می‌دهند و نیز افراد و گروه‌ها را قدرت

بخشد تا در دگرگونی ساختارها و رویه‌ها نقشی سرنوشت‌ساز داشته باشند. شکل‌گیری هویت جمعی گفتمانی است، یعنی متضمن بحث، ساختن نمادهای تازه، جدوجهد بر سر ارزش‌ها و بینش‌ها درباره‌ی طرز شایسته و بایسته‌ی هم‌زیستی است. می‌توان جنبش‌های اجتماعی را فضاهایی انگاشت برای به پرسش کشیدن شیوه‌های «مرسوم و معلوم» بر ساختن تعاریف جدید از بی‌عدالتی، برابری و حقوق. بر این اساس است که نانسی فریزر پیشنهاد می‌کند که جنبش‌های اجتماعی را «سپهرهای ضدعمومی» تلقی کنیم (فریزر، ۱۹۹۷؛ و نیز بنگرید به ملوچی، ۱۹۸۹؛ دِلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵).

مطالعات درباره‌ی شبکه‌های فراملی پشتیبانی بر چرخش نخبگان تمرکز کرده‌اند، نه بر ایجاد هویت جمعی در میان کنش‌باوران و مردم عادی. کک و سیکینک، این دو برساخت‌گرای اجتماعی حوزه‌ی روابط بین‌الملل، روی سخن‌شان با واقع‌گرایان است آنگاه که می‌خواهند نشان دهند که فکرت‌ها و هنجارها می‌توانند بر سیاست بین‌الملل تأثیر بگذارند و این که برآمدها را صرفاً با محاسبه‌ی منافع، ثروت و

زور دولت نمی‌توان تعیین کرد. آنان خاصه بر آن‌اند که اهمیت کنشگران غیردولتی، یعنی ان‌جی‌اها، در نهادین کردن هنجارها را نشان دهند. بنابه استدلال آن دو در شرایط درست و مناسب نخبگان تحت تأثیر اقناع ان‌جی‌اها ممکن است در محذور قرار گیرند و با دانش‌شان یا با مشارکت فعالانه‌شان در راستای پایان دادن به شکنجه و کشتاری که دست کارگزاران دولت بدان آلوده است، قدم بردارند. هنگامی که بهادادن به حقوق بشر به جزئی از هویت نخبگان بدل می‌شود، آنان فعالانه در راستای جلوگیری از نقض حقوق بشر گام برخواهند داشت (کک و سیکینک، ۱۹۹۸؛ و نیز بنگرید به ریسه و دیگران، ۱۹۹۹؛ کلارک، ۲۰۰۱). کک و سیکینک دغدغه‌ی اصلاح هویت اجتماعی نخبگان بین‌المللی را دارند، هرچند خود بدین نحو بیانش نمی‌کنند. آنان در عمل علاقه ندارند دریابند بیرون از حلقه‌ی آن نخبگان چانه‌زنی بر سر معانی چگونه است. به‌واقع در این خصوص به‌نظر می‌رسد آنان فرض را بر آن می‌گذارند که جملگی کنشگران درگیر در شبکه‌های فراملی پشتیبانی «ارزش‌هایی» یکسان و «گفتمانی مشترک» دارند. آنان باید عملاً فرض را بر این گذارند که

سازمان‌های مردمی (جی آر‌ها) حقوق بشر را دقیقاً به همان شیوه‌ای برمی‌سازند که ان‌جی‌ا‌هایی که پویش‌شان را در سطح بین‌المللی نمایندگی می‌کنند، یا (برخلاف مفروضات مقدماتی بر ساخت‌گرایی اجتماعی‌شان) فرض را بر این گذارند که به نفع (واقعی، و در نتیجه مسلم) مردم عادی است که به‌عنوان قربانیان نقض حقوق بشر با همان ملاک‌های مورد استفاده‌ی آی‌ان‌جی‌ا‌ها بازنمایی شوند.

گرچه کاملاً معمول است که عموماً هنگام ارجاع به «ان‌جی‌ا‌ها» آنها را به‌عنوان «بخش سومی» مستقل از دولت‌ها و کسب‌وکارهای خصوصی متمایز می‌سازند (چنانکه کک و سیکینک هم همین کار را می‌کنند)، در این دسته هم انواع و اقسام بسیاری وجود دارد. در مقام تعریف باید گفت ان‌جی‌ا‌های بین‌المللی در کشورهای مختلف شعبی دارند (هر کدام از آنها هم در هیأت مدیره‌ی سازمان حق رأی دارند)، حال آنکه ان‌جی‌ا‌ها پایگاه ملی دارند (کک و اسمیت، ۲۰۰۲: ۲۶). این بدان معناست که آی‌ان‌جی‌ا‌ها عموماً از ان‌جی‌ا‌ها بسیار بزرگ‌ترند و بر سازمان‌های بین‌الحکومتی و دولت‌ها

نفوذ به مراتب بیشتری دارند. برخی از ان‌جی‌اها نیز بزرگ و ذی‌نفوذند، اما بقیه کوچک‌اند. هر دو نوع این سازمان‌ها را می‌توان به‌طور رسمی از سازمان‌های مردمی متمایز کرد (گرچه در عمل برقراری تمایز میان ان‌جی‌اها و جی‌آرها ممکن است دشوارتر از اینها باشد). عموماً جی‌آرها کارمندان‌شان را وطلب‌اند نه مزدبگیر، از نظر دیوان‌سالاری کوچک‌ترند و از حیث تصمیم‌گیری «عرضی‌تر» و مهم‌تر از همه اینکه اعضای مردم محلی‌اند که حقوق بشری خود را از طرف خود مطالبه می‌کنند (باتلیوالا، ۲۰۰۲).

از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو حوزه‌ی حقوق بین‌المللی بشر زیر سلطه‌ی عفو بین‌الملل و به‌تازگی دیدبان حقوق بشر بوده است. در دهه‌ی اخیر ان‌جی‌اهای حتی بزرگ‌تر از جمله آکسفام، «نجات کودکان» و «مراقبت» به عفو بین‌الملل و دیدبان حقوق بشر ملحق شده‌اند. آنها که پیشتر منحصراً دغدغه‌ی بشردوستی داشتند بیش‌و کم در پشتیبانی از حقوق بشر در رابطه با توسعه درگیر بوده‌اند. آی‌ان‌جی‌اهای حقوق بشر از اعضا (عفو بین‌الملل)، خیران (دیدبان حقوق بشر) یا

حکومت‌ها (آکسفام) کمیتهٔ امداد قطعی آکسفورد) و مراقبت از خیران و حکومت‌ها پول می‌گیرند). پول‌های اعضا، خیران و حکومت‌هایی که اساساً در شمال غرب مستقرند به سوی آی‌ان‌جی‌اُهایی سرازیر می‌شوند که از قضا آنها هم در شمال غرب مستقرند، حال آنکه این آی‌ان‌جی‌اُها کسانی را نمایندگی می‌کنند که غالباً در جایی دیگر زندگی می‌کنند. جملگی این سازمان‌ها در حکومت‌ها، سازمان ملل و در برخی موارد (مثلاً آکسفام) و بانک جهانی صاحب‌نفوذند. هر یک از آنها بودجه‌های میلیون‌ه‌ادلاری، نیروی کار بس حرفه‌ای و ساختار سلسله‌مراتبی و دیوان‌سالارانه دارند (گریدی و اِنسور، ۲۰۰۵؛ نلسون و دورسی، ۲۰۰۸؛ استروپ، ۲۰۱۲).

در نگاه من برای مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و برای آنهاست که به نحوه‌ی بر ساخته شدن حقوق بشر علاقه دارند پرسش مهم بدین قرار است: آیا آی‌ان‌جی‌اُها می‌توانند جزئی از جنبش‌های اجتماعی باشند؟ از این پرسش پرسش‌های دیگری سربرمی‌آورند که کاملاً فرق دارند با پرسش‌هایی که ما اگر

آی‌ان‌جی‌اها را کنشگران شبکه‌های فراملی حمایت تلقی کنیم احتمالاً آنها را می‌پرسیم. ما به جای تمرکز صرف بر دگرگونی نخبگان پرسش‌مان این خواهد بود که چه نوع روابطی برقرار است میان آی‌ان‌جی‌اها و مردم عادی‌ای که صرفاً قربانی نقض حقوق بشر نیستند بلکه خود نیز در آن‌جی‌اها و جی‌آرها سازمان می‌یابند تا از جانب خود بر سازنده و مدعی حقوق بشر باشند. اندیشیدن به آی‌ان‌جی‌اها با توجه به جنبش‌های اجتماعی این پرسش را مطرح می‌سازد که آی‌ان‌جی‌اها چگونه با آن‌جی‌ها و جی‌آرها ارتباط دارند. این ارتباطات بر طرز بر ساخته شدن حقوق بشر چه تأثیری می‌گذارند؟ از رهگذر بر ساخته‌ها از حقوق بشر چه نوع هویت‌هایی شکل می‌گیرند؟ و این بر ساخته‌ها چه انواعی از کنش جمعی را میسر می‌سازند؟

تحریف و تقویت

واضح است که اگر بر آنیم بدین پرسش‌ها بپردازیم، پژوهش‌های مفهومی، روش‌شناختی و تجربی بسیاری لازم

است. از مطالعات موجود شروع کرده‌ام و از بطن آنها دو مدل یکسره متفاوت از روابط میان آی‌ان‌جی‌اها، ان‌جی‌اها، و جی‌آرها را شناسایی کرده‌ام.

کانون توجه مدل نخست بر این است که آی‌ان‌جی‌اها چگونه اهداف و وسایل جنبش‌های اجتماعی را برای مخاطبان جاهای دیگر تحریف می‌کنند. کلیفورد باب در بازاری‌سازی شورش چنین استدلال می‌کند که آی‌ان‌جی‌اهای حقوق بشر صرفاً دغدغه‌ی عدالت ندارند، بلکه این قصد را هم دارند که نام و آوازه و موفقیت خودشان را افزون کنند. آی‌ان‌جی‌اها رقابت میان «آرمان‌هایی» را که اصولاً امکان حمایت از آنها را دارند کنترل می‌کنند، وجوهی از رنج بشر را برمی‌گزینند و آنها را در قوالبی به گوش مخاطبان شمال می‌رسانند که برای ما [شمالیان] معنادار باشد. باب بر این استدلال است که نحوه‌ی گزینش و عرضه‌ی «آرمان‌ها» ممکن است وجوهی از تجربه‌ی مردم را تحریف کند یا نادیده انگارد، وجوهی که برای مخاطبان اصلی در دولت‌های شمال غرب بیش از حد پیچیده یا مناقشه‌برانگیزند. وی بر این نظر است که به‌واقع در

برخی موارد طریق برای پشتیبانی ممکن است حتی وضع مردم را بدتر کند. باب بدین یافته رسید که سرکوب خشونت‌آمیز «جنبش نجات مردم آگونی (ماسوپ)» به دست دولت نیجریه در همان برهه‌ای افزایش یافت که دولت‌های شمال غرب از حقوق زیست‌محیطی و بشری آنها حمایت می‌کردند. باب مطمئن است که ان‌جی‌ا‌های واقع در جنوب جهان در رابطه با آی‌ان‌جی‌ا‌ها منفعل نیستند: آنها صرفاً قربانی نیستند. آنان به طرزی راهبردی می‌کوشند که آرمان‌هایشان را جذاب و گیرا سازند تا در راستای اهداف و منافع‌شان جلب حمایت کنند. باب بعضاً استدلال می‌کند که پیامدهای ویرانگر پویش بین‌المللی حقوق بشر برای مردم آگونی معلول تصمیم‌کن سارو-ویوا، رهبر جنبش، برای مواجهه‌ی غیرخشونت‌آمیز ولی خطرآفرین با دولت به‌منظور جلب توجه خارجی و فشار بر حکومت بود. این راهبردی بود که وی در نهایت بهایش را با جان‌ش داد، آنگاه که وی و نه عضو دیگر جنبش را پس از محاکمه‌ی نظامی شتابزده و بدون تشریفات و ضوابط رسمی در سال ۱۹۹۵ به دار آویختند. راهبرد سارو-ویوا در جلب توجه رسانه‌های بین‌المللی، آی‌ان‌جی‌ا‌ها،

دولت‌های شمال غرب و کنش‌باوران بسیار موفق بود و طرز فکر مردم درباره‌ی پیوندهای میان مسائل زیست‌محیطی و حقوق بشری را تغییر داده است. با این حال بنا به استدلال باب جای تردید است که این راهبرد به دستاوردهای بلندمدت برای مردم آگونی انجامیده باشد. ماسوپ در آغاز برای مطالبه‌ی خودمختاری منطقه‌ای در داخل نیجریه بسیج شد. اما پیچیدگی این مطالبات و اختصاص آن به نیجریه چنان بود که در پویش‌های بین‌المللی بازنمایی بسنده نیافت.

مدل «تحریف‌نگرانه» درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و جنبش‌های مردمی مؤید انتقادات (مثلاً کسانی چون دیوید کندی) در این باره است که حقوق بشر ذاتاً مسئله‌دار است چرا که نخبه‌گرایانه است. پژوهش باب درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و ماسوپ الگویی به دست می‌دهد از مشکلاتی که هنگامی برمی‌خیزند که آی‌ان‌جی‌اها در قبال تأمین‌کنندگان مالی و حامیان شمال غرب پاسخ‌گوترند تا نسبت به کسانی که از جانب آنها پویش راه انداخته‌اند. در این خصوص به‌نظر می‌رسد شکل‌گیری هویت در ماسوپ، که

بر خودمختاری منطقه‌ای متمرکز است ناسازگار است با ترجمه‌ی ارزش‌ها و اهداف به زبان حقوق بشر، روشی که کن سارو-ویوا از آن به‌نحو راهبردی برای جلب حمایت بین‌المللی بهره برد.

در مقابل این مدل، مدل شاید شگفت‌آورتر آنی است که در آن آی‌ان‌جی‌اها پویش‌های موجود راه‌افتاده به دست ان‌جی‌اها و جی‌آرها را تقویت می‌کنند. پویش پی‌گیری درمان در افریقای جنوبی نمونه‌ای است از خصلت «تقویت‌کنندگی» آی‌ان‌جی‌اها. پویش پی‌گیری درمان عمدتاً از شهرنشینان جوانی تشکیل شده است که با کنگره‌ی اتحادیه‌ی کارگری آفریقای جنوبی و شورای کلیساهای آفریقای جنوبی ائتلاف کرد و از ترفندهایی که با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده بودند از جمله تظاهرات و تحصن استفاده کرد تا در سطح محلی، ملی و بین‌المللی به دولت فشار آورد که برای درمان اچ‌آی‌وی/ایدز دارو عرضه کند. آکسفام به پویشگران پیوست تا به‌همراه آنها بر شرکت‌های دارویی فراملی فشار آورند که بگذارند داروها ارزان‌تر توزیع شوند. و چندی بعد هنگامی که

حکومت افریقای جنوبی کماکان از سازمان دادن برنامه‌ای ملی برای درمان اکراه داشت، آکسفام درگیر تظاهرات در اروپا، ایالات متحده و آسیا نیز بود تا سیاست‌مداران را به تجدیدنظر وادارد (فریدمن و ماتی‌یر، ۲۰۰۵؛ فوربت و دیگران، ۲۰۱۱). در این قضیه به نظر می‌رسد آکسفام به جای اینکه برنامه عمل را مقرر کند، از جمله اینکه «نام» خود را با اشکال رادیکال اعتراض سیاسی و نافرمانی مدنی پیوند زند، دنباله‌روی پویشگران مردمی بود.

مثال پویش پی‌گیری درمان نمونه‌ای است جالب برای مطالعه‌ی این که چگونه حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است. ویلیام فوربت و همکارانش (که برخی از آنها پویش را رهبری می‌کنند) بر این نظرند که شکل‌گیری هویت جمعی برای موفقیت این پویش نقش حیاتی داشت. ایشان نتیجه می‌گیرند که مردم درگیر در این پویش نه تنها درباره‌ی نحوه‌ی پی‌جویی حقوق اجتماعی از طریق [سازوکارهای] دولت ملی دانش کسب کردند، بلکه این درک از خود را پرورانده‌اند که آدمیانی‌اند واجد «حق»

حق داشتن». این پویش در هر دو زمینه صرفاً تنگ‌نظرانه بر دستیابی به اهداف خاص تمرکز نکرد، بلکه مایه‌ی قوت فقیرترین و حاشیه‌رانده‌شده‌ترین مردم جامعه‌ی آفریقای جنوبی بود. فوربت و دیگران پیشنهاد می‌کنند که آموزش حقوق بشر در شهرک‌های سیاه‌پوست‌نشین آفریقای جنوبی:

قسمی فرایند نامنظم، نابرابر و چندلایه‌ی تکوین هویت‌های صاحب‌حق [باشد]. ساختارهای دینی اندیشه و احساس و دانش محلی و عرفی، جادوگری و جهان‌های روحانی ادغام می‌شوند و با «روشن‌نگری» پزشکی-علمی آگاهی از حقوق لیبرالی و اجتماعی تلافی می‌یابند. (فوربت و دیگران، ۲۰۱۱: ۸۱)

با این حال شوربختانه فوربت و دیگران درباره‌ی اینکه این هویت‌ها چگونه با هم کنار می‌آیند چیز زیادی به ما نمی‌گویند. مثلاً «طب سنتی» چگونه با پزشکی غربی کنار می‌آید (دیکوتو، ۲۰۱۳)؟ تأثیر آن بر هویت‌های مردم، فهم‌شان از نحوه‌ی ارتباط یافتن‌شان با دیگران، از پیوند زدن

فهم خود در مقام مدعیان حقوق بشر با فهم‌های محلی چیست؟
و در این مورد برساخت‌ها از حقوق بشر دقیقاً چه نقشی در
شکل‌گیری هویت جمعی دارند؟

آنچه به وضوح بسیار از روایت‌ها درباره‌ی پوشش‌پی‌گیری
درمان یاد می‌گیریم این است که آی‌ان‌جی‌اها ضرورتاً
ارزش‌ها و اهداف بسیج‌های مردمی را تحریف نمی‌کنند.
فریدمن و ماتی‌یر که سازمان و راهبردهای پوشش‌پی‌گیری
درمان را عمیقاً مطالعه کرده‌اند استدلال می‌کنند که رهبران
پوشش‌پی‌گیری درمان مراقب بودند که آی‌ان‌جی‌اهایی که با
آنها پیوند یافته‌اند بر پوشش‌شان تأثیر نگذارند (فریدمن و
ماتی‌یر، ۲۰۰۵). سازمان‌های مختلفی مشتاق حمایت مالی و
ارتقای این پوشش‌اند، از جمله آی‌ان‌جی‌اها، بنیادها،
حکومت‌ها، اتحادیه‌ی اروپا و سازمان ملل و نیز افراد. در این
زمینه رهبران پوشش‌پی‌گیری درمان در شرایطی بسیار
متفاوت از شرایط کن سارو-ویوا بودند.

نتیجه گیری

گرچه بررسی نحوه‌ی برساخت عملی حقوق بشر به دست جنبش‌های اجتماعی دلایل بسیار موجهی دارد، عملاً پژوهش‌های بس اندکی در این حوزه صورت گرفته است. چنانکه هاگرام، ریکر و سیکینک خاطرنشان می‌کنند، دلیل این امر بعضاً مربوط به رشته‌های دانشگاهی است: میان نظریه پردازان روابط بین‌المللی که روی شبکه‌های فراملی پشتیبانی کار می‌کنند و جامعه‌شناسان و عالمان سیاست که روی جنبش‌های اجتماعی کار می‌کنند بحث اندکی وجود دارد (هاگرام، ریکر و سیکینک، ۲۰۰۲؛ و نیز بنگرید به تارو، ۲۰۰۱؛ اشله و استمرز، ۲۰۰۴).

جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی عمل پوشیدن در برساختن حقوق بشر نقش حیاتی دارند. حقوق هرگز صرفاً بدین دلیل تأثیرگذار نیستند که حقوق قانونی‌اند. بهره‌مندی از حقوق بشر در عمل به طرز استفاده‌ی مردم از آنها بستگی دارد - به این که آنان مدعی چه‌اند و چگونه حقوق خود را مطالبه

می‌کنند. این هم به نوبه‌ی خود وابسته است به هویت جمعی، به فشاری که مردم به دلیل «حق داشتن» می‌آورند - حتی در جایی که در قانون حقی ندارند یا قانون ناعادلانه اجرا می‌شود. اجرای حقوق سلسله‌مراتب و جو و جفاهای خاص خود را دارد، حتی در سطح محلی (اینگلاند، ۲۰۰۶). اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد، کنش جمعی در هر سطحی لازم است. اگر بناست مردم قادر باشند به انحصاری حقوق بشر را تعریف کنند که به کار برطرف کردن بی‌عدالتی‌های پیش‌رویشان بیاید، سازماندهی مردمی ضروری است. دیگر این که خطاهایی که مردم از آن لطمه می‌بینند بسیار بیشتر به نفع نخبگان ملی است تا به ضررشان. پس «محلی» ماندن بسنده نیست و پیوند با آی‌ان‌جی‌اها که می‌توانند بر کنشگران دولتی، سازمان‌های بین‌الحکومتی و حتی گاهی مدیرعامل‌های اجرایی شرکت‌های فراملی تأثیر بگذارند به‌غایت ارزشمند است. آی‌ان‌جی‌اها می‌توانند پویش‌های محلی را تقویت کنند و غالباً برای جنبش‌های اجتماعی محال است که بدون یاری به اهدافشان برسند.

آنچه برای فهم جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر لازم است مطالعه‌ی نظام‌مند این موضوع است که تعریف و مطالبه‌ی حقوق بشر در مقیاس‌های مختلف در هویت جمعی و اشکال مختلف سازمان‌یابی سهم دارند. چگونه روابط میان سازمان‌ها تأثیر می‌گذارند بر اینکه چه تعاریفی، کجا، از سوی چه کسی و به چه معنا اتخاذ می‌شوند. گرچه من به حقوق بشر علاقه‌مندم، به نظرم می‌رسد که این برنامه‌ی پژوهشی معرف فرصتی است برای آنهایی که درگیر مطالعات جنبش اجتماعی‌اند. مشکل سازمان‌دادن مطالبات حقوق‌بشری به گونه‌ای که واقعاً مؤثر باشد همان مشکلی است که از سال ۱۹۶۸ گریبان جنبش‌های اجتماعی را گرفته است و آن اینکه چگونه در عین خطاب‌قرار دادن نخبگان از مداخلات الیگارشیک دوری جوئیم (دلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵: ۱۶۰).

ما درباره‌ی دشواری‌های ایجاد جنبش‌های اجتماعی فراملی دانسته‌هایی داریم (تارو، ۲۰۰۱؛ دلا پورتا و تارو، ۲۰۰۵).

آنچه کمتر درباره‌اش می‌دانیم اشکال نوظهور کنش‌باوری فراملی است که متضمن بسیج مردمی خارج از نهادهایی است که نوعاً با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده‌اند و هم‌زمان از

طریق آیان جی اُها نخبگان جهانی را مخاطب قرار می دهند.
مطالعه‌ی مطالبات حقوق بشری این گزینه را پیش پای عالمان
اجتماعی می گذارد که کانون توجه‌شان را بر فهم اشکال
معاصر کنش باوری فراملی بگذارند، اشکالی که برنامه‌ی عمل
کلاسیک مطالعات جنبش‌های اجتماعی را وسعت می دهند.

امتناع اندیشه‌ی فرهنگی: پاسخی به اندیشمندان ایران‌شهرگرا

احمد محمدپور

انگیزه‌ی اصلی این نوشتار مقاله‌ی ارزشمند دکتر پیمان وهاب‌زاده است با عنوان «ایران «اتنیک» ندارد!» که در وب‌سایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شد. دوست فرزانه‌ام دکتر افشین متین - عسگری استاد تاریخ و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه کالیفرنیا - لس‌آنجلس تشویق کردند با نگارش یادداشتی مردم‌شناسانه در این بحث شرکت کنم. من با استدلال دکتر وهاب‌زاده به‌طور کلی موافقم جز آن که بر این باورم که باید به مفهوم «فرهنگ» بازگردیم؛ مفهومی کاملاً انسانی و اخلاقی که ما را از درگیری‌های بی‌پایان نظری و مفهومی بر سر واژه‌های عموماً مبهم چون «ملیت»، «ملت» و «قومیت» نجات می‌دهد. وهاب‌زاده واژه‌ی «ملت‌های بومی» (**Indigenous nations**) یا «ملت‌های نخستین» (**First Nations**) را که امروزه در ادبیات استعمارزدایی

رایج هستند، پیشنهاد می‌دهد که بنده نیز با آن موافقم. با این حال، این مفاهیم هنوز جای مناقشه دارند، از آن رو که ساختار فرهنگ‌های ساکن در جغرافیای ایران دارای تفاوت‌های ریز و درشت متعددی با «ملت‌های نخستین» هستند؛ اما همچنان استدلال بنیادی ایشان را راهگشا می‌دانم.

در حین اندیشیدن درباره‌ی چگونگی پرداختن به این بحث، به دو یادداشت تلگرامی برخوردارم؛ «ناسزنامه» سیدجواد طباطبایی درباره‌ی نوشتار دکتر کامران متین در باب ایران به‌مثابه یک «جامعه‌ی کثیرالملله» و دوم یادداشتی از حمید احمدی با عنوان «افسانه ملیت‌ها در ایران» که ضمن نقد و رد آرای دکتر متین، با استناد به برخی متفکران ناسیونالیسم بر ماهیت تکین و واحد ملیت ایرانی تأکید مجدد کرده و وجود مقاومت‌های فرهنگی کوردها علیه ناسیونالیسم سرکوبگر ایرانی را توطئه‌ای استالینیستی و چپی معرفی می‌کرد. متن زیر پاسخی عمومی است به مباحث فوق.

بازگشت به فرهنگ

همان‌طور که آلفرد کروبِر خاطر نشان می‌سازد، انسان‌شناسی «انسانی‌ترین علوم و علمی‌ترین علوم انسانی» است که به مطالعه‌ی «تنوع بشری» اختصاص دارد. به عبارت دیگر، انسان‌شناسی علم مطالعه‌ی فرهنگ به‌مثابه کل محصول تاریخی بشر است. «آلفرد کروبِر» و «مکس گلاکمن» علی‌رغم گردآوری حدود دویست تعریف از فرهنگ، همواره نسبت به محدود ساختن تعریف و دامنه‌ی مفهومی این واژه ابراز تردید کرده‌اند. «ریموند ویلیامز» متفکر برجسته‌ی مطالعات فرهنگی نیز یادآور شده که «فرهنگ» یکی از پیچیده‌ترین واژه‌های زبان انگلیسی است. مردم‌شناسان فرهنگی در توافقی کلی فرهنگ را «عبارت از هر آنچه انسان می‌سازد و می‌آموزد» می‌دانند. در واقع، فرهنگ برای انسان، حکم آب برای ماهی را دارد. انسان نمی‌تواند فرهنگ‌ساز نباشد، در آن زندگی نکند یا خارج از آن بیندیشد. در این معنای وسیع، حتی اشیای طبیعی و بی‌جان نیز آن‌گاه که به گفته «کلیفورد گیرتز» در «ساحت نمادین» و «حوزه‌ی آگاهی» انسان تجلی می‌یابند و به آنها معانی الصاق می‌شود، به بخشی از فرهنگ تبدیل

می‌شوند. در همین معناسازی‌ست که نام‌ها، تاریخ، ذهنیت، آگاهی و زبان به هم می‌آمیزند تا برای مثال رشته کوهی در شرق کردستان به نام «قندیل» به بخشی از فرهنگ و خاطره‌ی کورد تبدیل شود، یا نام «ژینا» در برابر اسم «مهسا» قرار گیرد و یا ترجمه‌ی شعار «ژن، ژیان، ئازادی» به فارسی به معنای خلع مالکیت و سترون کردن آن باشد. در این معنا، نام‌گذاری کوردستان / روژهلات در ذهن اجتماع مسلط با اسم «استان‌های غربی و مرزی» می‌تواند چونان تخیل استعماری استعمارگر جلوه‌نمایی کند. از همین منظر، ریموند ویلیامز معتقد است: جنگ بین دولت‌ها و ملت‌ها به نوعی جنگ و جدال بین فرهنگ‌ها بر سر معانی و نمادهاست.

انسان‌شناسان برخلاف جامعه‌شناسان که به نظم اجتماعی نظر دارند یا مورخان که تحولات تاریخی را رصد می‌کنند، به شناخت انسان در کلی‌ترین معنای آن علاقه‌مندند. در این زمینه، کروبهر چهار زیرمجموعه‌ی انسان‌شناسی یعنی انسان‌شناسی زیستی / جسمانی، انسان‌شناسی فرهنگی / اجتماعی، باستان‌شناسی و زبان‌شناسی را «خوشه‌ی مقدس» خوانده که از

همدیگر جدایی ناپذیرند. اولین انسان‌شناسان - اگر از نوشته‌های سیاحان قرون وسطی صرف‌نظر کنیم - از یک‌سو به پیروی از مدل مکانیکی / پوزیتیویستی علوم طبیعی، و از سوی دیگر با الهام از جریان‌های مسلط روشنفکری دوره‌ی روشنگری، به‌شدت از رهیافت تکامل‌گرایی متأثر بودند. رهیافت تکاملی تحت تأثیر آثار و آرای کسانی چون داروین، والاس، اسپنسر و لوی برول نگاهی تک‌خطی و پیش‌رونده نسبت به مفهوم فرهنگ داشت. این نگاه زیستی / تکاملی به خودی خود امکان طبقه‌بندی و درجه‌بندی فرهنگ‌های بشری را بر نوعی پیوستار یا نردبان تمدنی نداشت. در واقع، تلاقی بین «زیست‌شناسی» و «فرهنگ» محصول پیوند «الهیات مسیحی» و «استعمار اروپایی» بود که «انسان غربی» را به مرکز کائنات، قافله‌سالار پیشرفت و از همه مهم‌تر، مبلغ و معلم متمدن‌سازی فرهنگ‌های غیرغربی می‌پنداشت. بدین ترتیب، اروپامحوری، الهیات مسیحی و باور به کمال زیستی انسان غربی در مقایسه با انسان غیرغربی یا «بدوی» برای چندین قرن به «رژیم حقیقت» یا «اپیستم» حاکم اروپامحوری بدل شد. از اواسط قرن نوزدهم به بعد در حالی که

جامعه‌شناسی سرگرم مطالعه‌ی جامعه‌ی مدرن اروپایی بود و کرسی‌های دانشگاهی را در تصاحب خود داشت - رشته‌ای ممتاز برای فهم جهان مدرن به‌ویژه اروپا - انسان‌شناسی به بررسی گذشته‌ی تاریخی/تکاملی زیستی و فرهنگی انسان غربی می‌پرداخت و معتقد بود که می‌تواند با فهم فرهنگ‌های «بدوی» و «نامتمدن»، گذشته‌ی فرهنگ‌های معاصر غربی را بشناسد؛ در این میان، این رشته خواسته یا ناخواسته در خدمت استعمار قرار گرفت.

نگاهی به تکوین نظریه‌ی نژادپرستانه زبان و هویت

ادبیات انسان‌شناسی اولیه‌ی اروپایی تقریباً آکنده از ایجاد و توجیه انواع نظام‌های طبقه‌بندی فرهنگی/زیستی بشری است که به بهترین وجه در کارهای «هنری مورگان»، «ادوارد تیلور»، «آلفرد کروبر»، «جیمز فریزر» و «برانیسلا مالینوفسکی» نشان داده می‌شود. همزمان و حتی پیش‌تر، خاورشناسان اروپایی - انگلیسی، آلمانی، فرانسوی - در دوره‌ی ارتباط بین شرق و غرب به فهم پیوند زبان‌های

اروپایی و شرقی به‌ویژه سانسکریت علاقه‌مند شده بودند. یکی از نخستین تلاش‌ها در این‌باره از سوی «سر ادوارد جونز» در ۱۷۸۶ صورت گرفت که می‌پنداشت قرابت بین زبان‌های اروپایی و سانسکریتی را کشف کرده است. به تدریج، این ایده به توهم پیوند بین زبان و خون تبدیل شد. زبان‌شناسان آلمانی که برای فرهنگ آلمان نوعی رهبریت روحی جهان قائل بودند با اتکای به کارهای جونز بین زبان، نژاد و خون ارتباط برقرار کردند. «فردریش شلگل» نخستین کسی بود که کلمه‌ی «آریا» را ابداع کرده و بدین ترتیب زمینه را برای تکامل نظریه‌ی ایدئالیسم آلمانی مبتنی بر اتصال ذاتی نژاد و خون فراهم کرد؛ نظریه‌ای که در اوایل قرن بیستم در قالب «نازیسم» و برآمدن آلمان هیتلری به تجسم درآمد.

انسان‌شناسان و دانشمندان اجتماعی قرون هجدهم تا اوایل قرن بیستم به‌طور کلی به پارادایم نظریه‌ی نژادی فرهنگ‌ها و امکان طبقه‌بندی تکاملی/زیستی آنها معتقد بودند. برای مثال «ارنست رنان» انسان متمدن غربی را در برابر «انسان اسلامی نامتمدن» (**Homo Islamicus**) قرار داد. پیش‌تر

تاکسونومیست‌هایی نظیر «فریدریش بلومباخ» و «کارل لیناس» فرهنگ‌ها را براساس جغرافیا، نژاد، خون و حتی اندازه‌ی مجسمه تقسیم‌بندی کرده بودند. نظریه‌های نژادپرستانه‌ی فرهنگی در اوایل قرن بیستم با تولید متون نژادپرستانه‌ی «فتحعلی آخوندزاده» و «میرزا آقاخان کرمانی» وارد ایران دوره‌ی قاجار شدند. آثار این دو نویسنده حاوی نژادپرستانه‌ترین، تحقیرآمیزترین و وهم‌آورترین آرا در باب اعراب، یهودیان، ترک‌ها، مغول‌ها و حتی سیاه‌پوستان و سرخ‌پوستان آمریکاست. کرمانی نخستین کسی بود که به پیروی از شرق‌شناسان واژه‌ی «آریا» را برای برساخت هویت ملی تکین و واحد ایرانی به کار برد. با این حال، عناصر متشکله‌ی «ایرانیت» نزد این دو نویسنده‌ی شوونیست تنها به «زبان و فرهنگ فارسی» تقلیل یافت.

مورخان و ایران‌شناسانی چون مصطفی وزیری، افشین متین - عسگری، علیرضا اصغرزاده و رضا ضیاابراهیمی به تفصیل به پیدایش و گسترش ناسیونالیسم ایرانی / فارسی در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۵ پرداخته‌اند - به‌ویژه به مجموعه‌ای از

نویسندگان موسوم به «حلقه‌ی برلین» که اقدام به انتشار آثاری بر تعریف و توسعه‌ی فهم تکاملی، اروپامحور، شرق‌شناسانه از ساختار چندفرهنگی و چندزبانی ایران کردند، تعریفی که زبان و هویت فرهنگ فارس را بر هرم تکامل تاریخی سه هزار ساله قرار می‌داد و دیگر فرهنگ‌ها را در حاشیه‌ی آن. مجله‌ی «کاوه» (۱۹۱۶-۱۹۲۲) به سردبیری حسن تقی‌زاده، مجله‌ی «ایران‌شهر» (۱۹۲۲-۱۹۲۷) به سردبیری حسین کاظم زاده - ایران‌شهر، مجله‌ی «نامه فرنگستان» (۱۹۲۲-۱۹۲۷) به مدیریت مشفق کاظمی و مجله‌ی «آینده» (۱۹۲۵) به مدیریت محمود افشار یزدی در فاصله‌ی دو دهه، نوعی «رژیم حقیقت» را صورت‌بندی کردند که حول محور ایرانیت، میراث‌گرایی، باستان‌گرایی و از همه مهم‌تر «زبان فارسی» گرد می‌آمدند. برای مثال، در حالی که مجله‌ی کاوه با تأکید بر اسطوره‌ی آریایی - که اساساً یک برساخت شرق‌شناسانه بود- به غربی‌شدن مطلق باور داشت، نویسندگان مجله‌ی ایران‌شهر ضمن نقد غرب، از بازگشت به خویشتن، تأکید بر مذهب تشیع به‌عنوان دین سازگار با «روح ایرانی» و «زبان فارسی» پای می‌فشردند. کاظم زاده در

«تجلیات روح ایرانی» می‌نویسد: «روح ایرانی مانند آینه صاف تمام خصایص نظرریا و فضایل مخصوص نژاد سربلند آریایی را در همه دوره‌های تاریخی خود هویدا و جلوه‌گر ساخته است؛ روح ایرانی همواره نمایشگاه تجلیات روح آریایی گردیده ... روح ایرانی بهترین نمونه روح آریایی است.» به همین شیوه، نامه فرنگستان با تاکید بر تجدد آمرانه مشق آهنگین یک دولت به معنای واقعی کلمه فاشیستی، اشاعه‌ی زبان و فرهنگ فارسی را سنگ بنای ملیت می‌انگاشت. مجله‌ی آینده نیز به عنوان دستورالعمل یکسان‌سازی فرهنگی و حذف فرهنگ‌های غیرفارس به کم‌تر از نابودی فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران بسنده نمی‌کرد. ایرج افشار در این باره می‌نویسد: «اگر آذربایجانی‌ها بتوانند به زبان ترکی روزنامه بخوانند و شعر ترکی بنویسند، دیگر چه احتیاجی به زبان فارسی دارند؟ باید کاری کنیم آذربایجان رفته‌رفته کلمات فارسی را جایگزین کلمات ترکی کند به طوری که صدی هفتاد کلماتش فارسی باشد.»

به تعریف فرهنگ بازگردیم. بعد از جنگ جهانی دوم با افول استعمار کلاسیک و رشد جنبش‌های آزادی‌خواهانه در جوامع مستعمره، و نیز ظهور رهیافت‌های گسست‌سازانه‌ی متفکرانی چون میشل فوکو و به دنبال آن، پیدایش رویکرد پسااستعماری و دگردیسی آن در قالب گفتمان استعمارزدایی، دوره‌ای از تحلیل فرهنگ رقم خورد که به «چرخش فرهنگی» موسوم است. چنین تحولاتی به بازبینی آرا و نظریات در باب ناسیونالیسم انجامید؛ مفهوم فرهنگ کم‌تر در مقایسه با مفهوم ملت یا ملیت این نظریات مورد توجه قرار گرفت. با این حال، نکته‌ی قابل توجه این است: تعاریفی که از فرهنگ، ملت، ملیت و قومیت داده می‌شوند، از آن‌جایی که همگی به وجود یک اجتماع دارای زبان، خاطره، تاریخ، و سرزمین مشترک اشاره دارند، به‌طرز وسیعی مشابه و حتی متناظراند. اما مفهوم «قومیت» اندکی چالش‌برانگیز است و دلیل آن هم به تداعی معنایی برمی‌گردد که انسان‌شناسان اولیه با رویکرد اروپامحور ارائه داده بودند و آن را مترادف با مفهوم جامعه‌ی سنتی، غیرمدرن و غیرمتمدن می‌دانستند. این نوع برداشت از قومیت امروزه در جامعه‌شناسی و به‌ویژه

انسان‌شناسی کنار نهاده شده است، به گونه‌ای که بسیاری از مشخصه‌های تعریف ملت و قومیت نظیر زبان و تاریخ مشترک با مفهوم فرهنگ تداخل پیدا می‌کند. در بسیاری موارد، واژه‌ی «اتنو» هم‌ریشه‌ی «اتنیسیته» است معادل «مردم» به کار می‌رود. البته در فضای روشنفکری ایران که در آن علوم اجتماعی از اساس دولت‌گرا و مرکز‌گراست، این مفاهیم هنوز در معنای قرن نوزدهمی آن به کار می‌روند. به دنبال پیدایش رویکردهای استعمارزدایی، امروزه انسان‌شناسان از واژه‌های «ملت‌های بومی» یا «ملت‌های نخستین» استفاده می‌کنند تا مالکیت سرزمینی و قدمت فرهنگی و زبانی فرهنگ‌های مستعمره شده را مورد تأکید و پاسداشت قرار دهند.

چیزی به نام «فرهنگ واحد ایرانی» نداریم

حمید احمدی در نوشتار خود طیفی از نظریه‌پردازان از «ارنست گلنر، بندیکت اندرسون، اریک هابسباوم، آنتونی

اسمیت و دیوید میلر» را بدون توجه به مبانی متفاوت فکری و تعاریف و مفهوم‌بندی‌های آنها از ملت، ملیت و ناسیونالیسم ردیف می‌کند تا مدعی شود که «ملیت که هر گروه اقلیت زبانی، نژادی، مذهبی و ... را ملت می‌داند نه تنها در آثار این بزرگان دیده نمی‌شود بلکه تقریباً تمامی آنها به شیوه‌های گوناگون و مستقیم و غیرمستقیم بر وجه ممتاز ایران به‌عنوان یک ملت تاریخی یا یک ملت باستانی (**ancient nation**) اشاره کرده‌اند». آقای احمدی به احتمال زیاد کار این نویسندگان را به دقت مطالعه نکرده و یا ادعای ایشان بر فهم نادرست از فرهنگ و خلط این مفهوم با زبان، قوم و مذهب استوار است. نظریه‌پردازان ناسیونالیسم ازلی / پرایموردیال بر این باورند که ملت‌ها، ماهیت دیرینه و فراتاریخی دارند و وجود آنها وابسته به مدرنیته نیست. برای مثال، آنتونی اسمیت در کتاب «هویت ملی» (۱۹۹۱، ص ۱۴) ملت را «یک جمعیت انسانی دارای نام، قلمرو مشترک، اسطوره و خاطرات تاریخی مشترک، یک جمع، یک فرهنگ عمومی، یک اقتصاد مشترک و دارای حقوق و وظایف قانونی مشترک برای همه اعضایش» تعریف می‌کند. به همین

ترتیب، ارنست گلنر (۱۹۸۳: ص ۴۳) ناسیونالیسم را تلاش «یک فرهنگ» یا «قومیت» برای زندگی در زیر «یک سقف» مفهوم‌بندی می‌کند. این تعریف از ملیت اساساً ملت‌ها را بر روی سلسله‌مراتب یا پیوستار تکاملی قرار نمی‌دهد. با این حال، مورخان و آکادمیسین‌های ایرانی نظیر عباس امانت، حمید دباشی و حمید احمدی از این تعاریف به‌طور گزینشی برای جعل یک فرهنگ/ملت واحد ایرانی استفاده می‌کنند تا نشان دهند علی‌رغم قرن‌ها تهاجمات خارجی و تغییر و تحولات داخلی برای سه‌هزار سال پیوستگی و یکدستی خود را حفظ کرده است. برای مثال، سید جواد طباطبایی سعی دارد با توسل به خوانش هگلی از روح ملی (که در بستر ایدئالیسم آلمانی صورت‌بندی شده) وحدت ملی را از کثرت‌های - به‌زعم او- قومی و زبانی و غیره مستفاد کند، حال آن‌که ایشان این کثرت‌ها را فاقد ظرفیت و امکانات فرهنگی، شناختی و معرفت‌شناختی می‌داند؛ در نهایت، وحدت ملی مورد نظر طباطبایی ناگزیر متناظر و مترادف با فرهنگ و هویت فارس می‌شود! اگر قرار باشد به ماهیت ثابت و ازلی ملت‌ها باور داشته باشیم، جغرافیای موسوم به فلات ایران آن‌طور که

مورخان خاطرنشان کرده‌اند محل سکونت و زیست‌صدها ملت یا فرهنگ همزمان بوده است. این فلات در خلال تاریخ چندهزار ساله‌ای که درباره آن نوشته شده، همواره منزل فرهنگ‌های گوناگون بوده است. با این که می‌توان از ده‌ها امپراطوری یا سلسله در دوره پیش و پس از اسلام در ایران نام برد، اما امپراطوری‌ها با قلمروهای فرهنگی و موجودیت‌های سیاسی مدرن بسیار متفاوتند. امپراطوری‌ها، سازه‌های سیاسی/جغرافیایی کلانی هستند که با مرزهای سیاسی سیال بر حفظ سلطه قلمرویی و گرفتن مالیات استوارند. این موجودیت‌ها قادر به کنترل، حکمرانی یا اعمال سیاست‌های مشابه با دولت‌های مدرن نیستند. این تعریف به‌ویژه درباره‌ی امپراطوری و سلسله‌های حاکم بر جغرافیای ایران صحت دارد، زیرا امپراطوری‌های باستان ذاتاً از لحاظ تکنولوژیک و بوروکراتیک نمی‌توانسته‌اند ملیت، قومیت یا فرهنگ واحدی را به وجود آورند. اگر قرار باشد به فرض محال وجود یک ملت واحد ایرانی را در دوره‌ی ساسانیان یا سامانیان تصور کنیم، پس باید بر این باور هم باشیم که مثلاً امپراطوری هابسبورگ هم یک ملت واحد بوده و سپس کشورها و

ملت‌های برآمده از آن به قول ناسیونالیست‌های ایرانی «تجزیه‌طلب» بوده‌اند؛ یا مثلاً باید کل جهان امروزین را تحت عنوان بقایای ملت‌های بریتانیا، اسپانیا یا پرتغال تصور کنیم به‌ویژه که زبان اسپانیولی امروزه زبان رایج کشورهای آمریکای لاتین است. دیدگاه پرایموردیال اگر قرار باشد ملتی ازلی به نام ایران را برای مان تعریف کند، باید نشان دهد این ملت با چه زبان، مذهب، ادبیات، شعر، سرزمین، خاطره، آداب و رسومی واحدی زندگی می‌کرده است. در این جا سه پاسخ بیشتر نمی‌توان داد: یا باید هر یک از فرهنگ‌های ساکن ایران را یک ملت متفاوت تعریف کنیم، یا باید منکر تفاوت‌های زبانی، مذهبی، فرهنگی و هویتی این فرهنگ‌ها شویم، و یا باید مفهوم ملت ایران را یک دال بی‌مدلول بدانیم. به‌ویژه آن که خود واژه ایران در هیچ اثر تاریخی و ادبی پیشامدرنی مترادف با هویت ملی در معنای مدرن آن به کار نرفته و نمی‌توانسته است به کار رود، بلکه معانی گوناگون و گاه متناقض سیطره‌ی سیاسی جغرافیایی و دینی داشته است. از این رو، ایران و ملیت ایرانی - برخلاف زبان و فرهنگ فارس و نیز فرهنگ‌های غیرفارس - یک ساختار تاریخی مدرن

است و نه موجودیتی ازلی و فرا تاریخی. در واقع با انقلاب مشروطه است که مفهوم قدیمی و تکثر گرای «ممالک محروسه ایران» به مفهوم جدید «ملت ایران» تبدیل شده و در این گذار معنای لغت «ملت» از «جامعه دینی» به «ملیت مدرن» تبدیل می‌شود. با به قدرت رسیدن رضاخان است که طی یک سری مکاتبات نام «پرشیا» به‌طور رسمی به ایران تغییر داده می‌شود.

نظریه‌های مدرن و برساخت‌گرای ناسیونالیسم پاسخ بهتری برای فهم ناسیونالیسم ایرانی فراهم می‌کنند. اریک هابسبام (۱۹۸۳) ملیت‌گرایی را نوعی ایدئولوژی تعریف می‌کند که هدف آن ایجاد انطباق بین واحد سیاسی و واحد ملی است. هابسبام ضمن نقد نظریه‌ی ابدی - ازلی بودن ملیت، معتقد است که این هویت‌ها و سنت‌هایی که ادعای قدمت دارند، موجودیت‌هایی بسیار اخیر و حتی بدعت‌آمیزند. صرف‌نظر از این که در این معنا همه‌ی هویت‌ها اساساً برساخته‌های تاریخی و فرهنگی هستند که قابلیت تغییر و دگرگونی دارند، هویت ایرانی یکی از بهترین نمونه‌های این ابداع است. بندیکت

آندرسون (۱۹۸۳) پا فراتر گذاشته و هویت ملی را یک «اجتماع تصویری» و محصول پیدایش صنعت چاپ می‌داند. به عبارت دیگر، هویت ملی یا ملت به عنوان «یک اجتماع تصویری» نمی‌توانسته قبل از مدرنیته وجود داشته باشد. برای مثال، یک کشاورز فارس ساکن مشهد چند قرن پیش چگونه می‌توانسته وجود یک هموطن با وجوه و عناصر مشترک فرهنگی و زبانی را در سنج و یا بوشهر و یا اهواز تخیل کند؟! پیدایش چنین تصور ویژه‌ی تاریخی از هویت ملی عمیقاً به پیش‌شرط موجودیت تکنولوژی، ارتباطات، آموزش، رسانه‌ها و دیگر امکانات مدرن وابسته است. حمید احمدی مجدداً در یادداشت خود و در نقد دکتر کامران متین عنوان می‌کند «تعریف مورد نظر ایشان از ملیت که از سال ۱۹۲۰ به بعد توسط اتحاد جماهیر شوروی و دستگاه تبلیغاتی آن به خورد گروه‌های قومی سراسر جهان داده شد تا آنها را به الگوی شوروی و جدایی از کشورهای موجود جذب کند». من تردید ندارم آقای احمدی تاریخ معاصر ایران را خوانده است. او حتماً بهتر از هر کسی باید دلایل پیدایش و شکست جنبش مشروطه، پیدایش متون نژادپرستانه آخوندزاده و

کرمانی، و از همه مهم‌تر دلایل برآمدن رضاخان میرپنج را با کودتای بریتانیا و پیامدهای بعدی آن را بداند. این پیامدها از قلع و قمع مقاومت‌های فرهنگی تا کشتار عشایر بختیاری، بویراحمدی، قشقایی، لر و عرب را شامل می‌شود که برخی مورخان نظیر همایون کاتوزیان و کاوه بیات آن را با نسل‌کشی سرخ‌پوستان آمریکای شمالی مقایسه می‌کنند. ایشان به‌عنوان یک مورخ حتماً به نقش مستشرقین و باستان‌شناسانی چون «آرتور پوپ» در رواج دادن اسطوره‌ی آریایی در دوران پهلوی، و اعطای لقب «پاکزاد» آریایی از سوی محمدعلی فروغی به رضاخان در روز تاج‌گذاری‌اش در سال ۱۹۲۶ واقفند. الهام‌گرفتن دولتمردان رضاشاه از نازیسم آلمانی، انفجار داستان‌ها و اسطوره‌هایی که آقای احمدی برای بخشی از آن‌ها به آثار آنتونی اسمیت و دیگران استناد می‌کند به قیمت برآمدن نظامی استبدادی و گفتمانی استعماری تمام شد که بر شعار «یک ملت، یک زبان، و یک کشور» استوار است. برخی مورخان و روشنفکران بازنگرگرای ایرانی مانند افشین مرعشی و علی مسعود انصاری این مسئله را تأیید می‌کنند. نگاهی بسیار گذرا به تاریخ معاصر به‌وضوح نشان

می‌دهد که ایران به‌مثابه یک دولت-ملت مدرن در دهه‌های متعاقب جنگ جهانی اول تأسیس شد. تشکیل دولت و ملیت مدرن در ایران به مدد پروژه‌های فکری روشنفکرانی چون اعضای «حلقه‌ی برلین» که بعدها به دولتمردان عصر پهلوی تبدیل شدند از یک‌سو، و نیز سرکوب نظامی فرهنگ‌های غیرفارس از سوی دیگر - برای مثال ژنوساید لرها توسط سپهد امیراحمدی که به «آی‌شمن ایران» معروف شده - گواه این امر است که هویت ملی ایرانی از همان ابتدا بر پایه‌ی نفی و حذف فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران بنا شده است. از این‌رو، نمی‌دانم فهم ایران به‌مثابه یک جامعه‌ی «کثیرالملة» یا از دید من «چندفرهنگی» چه دخلی می‌تواند به استالین‌یسم و ایدئولوژی چپ مورد نظر آقای احمدی داشته باشد. در واقع، آنچه نزد نخبگان مسلط ناسیونالیسم ایرانی به «غائله و شورش‌های قومی و قبیله‌ای» - مانند شورش شیخ خزعل، شورش سمکو، جمهوری کردستان، و جمهوری آذربایجان - در تاریخ‌نگاری حاکم رواج یافت چیزی نیست جز مقاومت فرهنگ‌ها و ملت‌هایی که در برابر سیاست استانداردسازی فرهنگ، تاریخ و خاطره‌ی ملی مشترک توسط دولت مدرن

مبارزه و مقاومت می کردند. از این رو، هویت ایرانی از منظر رویکردهای برساخت گرا، نه تنها به قول هابسبام «ابداعی» است بلکه ماهیت استعماری و امپریالیستی هم دارد که بر تحمیل زبان فارسی به مثابه «جبل المتین» هویت ملی ایرانی استوار است. در واقع، برخلاف استدلال حمید احمدی، هویت ملی ایرانی از بهترین نمونه‌های این خلاقیت مدرن است. در طول یک قرن اخیر و در سایه‌ی سیاست‌های انکارگر و یکسان‌ساز ناسیونالیسم ایرانی/فارسی که خود را در دو رژیم پهلوی و جمهوری اسلامی به نمایش گذشته، فرهنگ‌های غیرفارس به لهجه‌ها، زبان‌های محلی، فولکلور و سنت‌های شفاهی فروکاسته شده‌اند. این تقلیل و نابودسازی فرهنگی صد البته همواره با مقاومت ملل تحت ستم همراه بوده است.

ایران‌شهرگرایی به مثابه «نابودی تفاوت‌ها»

حمید احمدی از ملل غیرفارس تحت عنوان گروه‌های زبانی و قومی یاد کرده و می‌گوید: «خوب اگر بتوان کردها را بر

اساس تعريف استاليني و به دليل تفاوت اندك زبان كردى با فارسى يك ملت دانست، پس ملت واحد كرد ديگر چه صيغهاي است كه از آن سخن مي گويد؟ ايشان نمي داند كه در مناطق كردنشين ايران و خارج از آن ما داراي تنوعات زباني و لهجه‌اي و ديني و فرقه‌اي فراواني هستيم كه بسيار شديدتر از تنوعات داخل کشور ايران است؟ با وجود چهار زبان و لهجه‌ي كردى كرمانجى، سوراني، هورامي و زازا و لهجه‌هاي گوناگون كلهرى و... تنوع شيعى-سنى، ايزدى (يا يزيدي) و انواع فرقه‌هاي ديني چون نقشبندي و قادري و... ما بر اساس تعريف مورد نظر ايشان از مليت، با حضور حداقل ده ملت در مناطق گوناگون كردنشين خاورميانه روبرو هستيم. تفاوت‌هاي ميان اين لهجه و زبان‌ها در مناطق كردنشين با يكديگر، گاه بسيار بيشتر از تفاوت آنها با زبان فارسى است». ناآشنائي احمدى با مفهوم فرهنگ و به‌ويژه با فرهنگ‌ها و زبان‌هاي غيرفارسى - كه صدا البته در بين قاطبه‌ي جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان و مورخان داخل ايران هم بسيار شايع است - گويي او را به اين نتيجه رسانده كه كشف بزرگي کرده است. نخست آن‌که، وجود گویش‌های مختلف

در هر زبانی بسیار طبیعی و بیش از هر چیز بیانگر انطباق و پیچیدگی آن زبان است؛ این ماهیت سیال و پویای فرهنگ را به نمایش می‌گذارد و مختص یک یا دو فرهنگ و ملت خاص نیست. این پیچیدگی‌ها را می‌توان در زبان عربی (که در بیش از ده دولت/کشور عربی تکلم می‌شود) یا چینی و چه‌بسا فارسی هم مشاهده کرد. دوم، اگر آقای احمدی با زبان و فرهنگ کوردی مختصر آشنایی داشتند، می‌دیدند که تفاوت گرامری، الفبایی و ذخایر واژه‌های کوردی با زبان فارسی بسیار فراتر از تفاوت زبان فارسی با عربی است. اگر قرار باشد در این‌جا زبانی از حیث نحوی، الفبایی و گرامری زیرمجموعه یا گویش زبان دیگری باشد این زبان فارسی است که باید ذیل زبان عربی قرار بگیرد. برای آشنایی آقای احمدی با زبان کوردی ایشان را به رؤیت «فرهنگ لغت مکریانی» که هم‌اکنون دوازده جلد آن در دسترس است (و هنوز به حرف «ق» نرسیده) ارجاع می‌دهم. سوم، زبان کوردی برخلاف زبان فارسی با کم‌ترین تأثیر از زبان عربی، از امکان عظیم واژه‌سازی و ظرفیت‌های زبانی برخوردار است. از ایشان برای مطالعه‌ی یک متن کوردی - مثلاً کتابی که

بنده درباره‌ی «روش‌شناسی کمی و کیفی» به زبان کوردی نوشته‌ام و در انتشارات لوگوس چاپ شده - دعوت می‌کنم. بیش از یک قرن تحمیل زبان فارسی از سوی ارتش، لشکر نخبگان و مورخان، صدها برنامه و نهاد توسعه در ایران بعد از ۱۳۰۴ و حتی حمایت‌های مالی، نهادی و دانشگاهی از آن در خارج کشور نباید آقای احمدی را دچار این سوءتفاهم کند که زبان کوردی را می‌توان ذیل زبان فارسی جای داد، هرچند طبیعی است زبان‌ها از همدیگر اقتباس کنند. آقای احمدی، زبان‌ها، ملت‌ها و قومیت‌ها را قابل تقلیل به «گروه» می‌داند. هر اجتماع زبانی و قومی به‌طور مستقل یک فرهنگ مستقل و دارای حقوق فرهنگی و انسانی برابر با دیگران است؛ با برچسب گروه، لهجه، گویش و نظایر آن نمی‌توان حکم به نابودی و یکسان‌سازی تنوعات بشری داد. چنین داعیه‌ی دستوری و هنجاری از سوی آقای احمدی بیشتر به اظهارنظر یک مبلغ مسیحی یا مأمور استعمارگر قرن هیجدهم می‌ماند تا به اظهارنظر یک تحصیلکرده که اتفاقاً در ایران هم زیسته و دسترسی آسان به فهم مردم‌نگارانه‌ی این فرهنگ‌ها را دارد اما خود را از آنها محروم کرده است. هر جا زبان باشد آن‌جا

فرهنگ تشکیل می‌شود؛ زبان بخشی از فرهنگ نیست، زبان معادل فرهنگ است. همانطور که فرانس بوآس مردم‌شناس و زبان‌شناسی ضدنژادپرست عنوان می‌کند زبان مهم‌ترین رکن فرهنگ، مولد فرهنگ و فراتر از آن، خود فرهنگ است. فرهنگ‌ها ممکن است از حیث جمعیت و تعداد کوچک باشند، اما قابل کمی‌سازی، کیفی‌سازی و ارزیابی نیستند. فرهنگ‌ها را نمی‌توان طبقه‌بندی کرد آن‌هم به زور و اجبار. فرهنگ‌هایی - برای مثال، فرهنگ «پیراها» در آمازون - در جهان وجود دارند که تعداد اعضایشان به چند هزار نفر هم نمی‌رسد، اما زبان، هویت فرهنگی و جهان‌بینی خاص خودشان را دارند؛ برای مثال، فرهنگ «پیراها» فاقد «نظام شمارش»، «زمان» و مفهومی به نام «خدا» هستند. تقلیل یا طبقه‌بندی فرهنگ‌ها از اساس یک عملکرد استعماری و معطوف به طرد، استثمار و نابودی بشر است. جمعیت کم یک فرهنگ یا تعداد اندک گویش‌وران یک زبان، آنها را به یک گروه فرومی‌کاهد، بلکه به تنوع فرهنگ‌های بشری می‌افزاید. رویه‌هایی نظیر برخورد امثال سیدجواد طباطبایی و حمید احمدی با جداسازی مفهوم زبان از قومیت، قومیت از ملیت، و

ملیت از فرهنگ و تاریخ درصدد ایجاد امکان نظری تقلیل فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران به «واحد‌های قابل سلطه، نامتمدن و فاقد امکانات فرهنگی و شناختی» به منظور توجیه امپریالیسم زبانی و سرزمینی در یک واحد استعماری وسیع به نام ایران است. چنین نگاهی به فرهنگ و سرزمین یادآور شیوه‌ی تسلط استعماری در کهن‌ترین و خشن‌ترین شکل خود است که با توسل به توجیهاتی اعم از بیولوژیکی و ذهنی سعی در اشغال سرزمین، تملک فرهنگی و انسانیت‌زدایی از فرهنگ‌های بشری دارند. همانطور که متفکرینی مثل هانا آرنت اشاره کرده‌اند، چنین نگاهی از سوی نخبگان حاکم در راستای «نسل‌کشی» فرهنگی و چه بسا حذف فیزیکی است. سویی‌ی خطرناک دیگر این ایدئولوژی آن است که به طور بالقوه هر نوع جنایت و خشونت را تحت عنوان دفاع از «حقوق اولیه‌ی بشر» توجیه و تشویق می‌کند. این تلقی نژادی و زبانی از حقوق بشر می‌تواند به قول کانت جنایت علیه بشریت قلمداد شود؛ این که می‌توان یک زبان را نابود کرد، سرزمینش را به تملک درآورد، گویش‌ورانش را یکسان‌سازی

کرد و فرهنگ‌اش را زدود، چیزی نیست جز اعلام جنگ علیه بنیادی‌ترین حقوق انسان‌ها.

در پایان، نتیجه‌گیری می‌کنم که عباراتی مانند «فرهنگ ایرانی» یا «ایران فرهنگی وسیع‌تر» یا «Persianate World» که توسط مورخینی چون عباس امانت و دیگران مرسوم شده، بار ارزشی و سیاسی استعماری و سرکوبگرانه دارند. ایران یک فرهنگ واحد نیست، بلکه یک جغرافیا است که فرهنگ‌های ساکن آن در طول قرن‌ها در کنار هم زیسته و از همدیگر تأثیر پذیرفته‌اند. داشتن یک فال حافظ یا شاهنامه در روستایی در هند و یا مصرف زعفران در جایی در آناتولی، «ایران فرهنگی» را نمی‌سازد؛ اگر بنا بر چنین داعیه‌هایی باشد کاربرد «جهان عربی» منطقی‌تر به نظر می‌رسد زیرا زبان عربی هنوز زبان شرع و دین، بنیان الفبا و واژه‌های فارسی و نیز آداب و رسوم دینی نه‌تنها در خاورمیانه بلکه در شمال آفریقا و دیگر مناطق جهان است. جغرافیای موسوم به ایران منزل فرهنگ‌هایی است چون کورد، فارس، لر، عرب، بلوچ، مازنی، گیلکی، بلوچ، ترکمن و غیره که

هر کدام دارای زبان، سرزمین، آداب و رسوم، و خاطرات مشترک خاص خود هستند. در این میان، فارس نه عمود فرهنگ ایرانی و نه پرچمدار فراتاریخی متمدن‌سازی جغرافیای مذکور، بلکه یکی از چندین فرهنگ ساکن این جغرافیاست که به مدد ارتش مدرن، لشکر نخبگان و دولتمردان و شرایط سیاسی و جهانی وسیع‌تر توانسته خود را موجودیتی فراتاریخی معرفی کند. این خصوصیت «فراتاریخی» به هزینه‌ی «تاریخ‌زدایی» و «تاریخ‌کشی» دیگر فرهنگ‌ها انجام شده است؛ فرهنگ‌هایی که بیش از یک قرن است برای بازیابی هویت و تاریخ از دست رفته‌ی خود مبارزه می‌کنند. بحث خود را با نقل قولی از «جلال آل احمد» به پایان می‌برم که در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» صفحه ۳۱۰، به این فرهنگ‌کشی اشاره می‌کند:

«اکنون چهل و چندسالی است که تمام کوشش حکومت‌های ایران نه تنها بر محدود کردن، که بر محو کردن زبان ترکی است. آن را آذری نامیدند؛ زبان تحمیلی نامیدند؛ اسم شهرها و محله‌های آذربایجان را عوض کردند؛ کارمند و سرباز ترک

را به نواحی فارس نشین و به عکس فرستادند؛ اما هنوز که هنوز
است کوچک‌ترین موفقیتی در از بین بردن زبان ترکی
نداشته‌ایم.»

فرایند و موانع تدارک قانون اساسی جدید

سعید رهنما

در نوشته‌ی حاضر به فرایند پیچیده و مراحل تدوین چنین قانونی به‌ویژه در شرایط ایران امروز پرداخته خواهد شد. پرداختن به این موضوع، نیز از آن‌رو اهمیت دارد که بلوک‌های سیاسی و مدنی متعددی، به‌ویژه آن‌ها که در داخل ایران در حال شکل‌گیری‌اند، «منشور»های مطالباتی خود را در این مرحله از تحول اوضاع کشور اعلام کرده و می‌کنند - از جمله بیانیه‌ی ۲۰ تشکیل مستقل صنفی و مدنی ایران. طرح و تلاش برای عملی کردن این خواسته‌ها و دیگر خواسته‌هایی که از سوی دیگر جریان‌ات اعلام می‌شود، فرایند دموکراتیک پیچیده‌ای را دربر دارد و با موانعی روبروست که سعی می‌شود در نوشته‌ی حاضر به آن‌ها پرداخته شود. اما بی‌مناسبت نیست که به‌عنوان مقدمه به تجارب دیگر کشورها در روند تغییر قانون اساسی در دوران معاصر اشاره شود؛

یونان (۱۹۷۵)، پرتغال (۱۹۷۶)، اسپانیا (۱۹۷۸)، روسیه و کشورهای اروپای شرقی (۱۹۹۳-۱۹۹۷)، برزیل (۱۹۸۸)، افریقای جنوبی (۱۹۹۸-۱۹۹۴)، عراق (=۲۰۰۳)، (۲۰۰۵)، و نپال (۲۰۰۷ و ۲۰۱۵).

فرایند و مراحل تدوین قانون اساسی

تدارکِ تدوین و تصویب قانون جدیدی که سرنوشت مردم یک کشور را رقم می‌زند و بر آن است که جایگزین قانون نامطلوب یا نامتناسب قبلی شود، با تناقض‌ها و پیچیدگی‌های بسیاری همراه است. این قانون برای آن که مشروعیت داشته باشد باید به شکل دموکراتیک با مشارکت مردم تدوین شود، اما تدارک این مشارکت در شرایطی که برقراری دموکراسی هنوز به انجام نرسیده، خود به قانونمندی‌های مقدماتی و مقرراتی نیاز دارد که بتواند امکان حضور دموکراتیک مردم را فراهم آورد.

تدوین و تصویب قانون اساسی جدید، جز در مواردی که رژیم کهن از طریق یک انقلاب سیاسی سرنگون شده باشد و جریان سیاسی برنده‌ی انقلاب به تنهایی تمامی قدرت را به دست گرفته و هیئتی را مأمور تهیه‌ی پیش‌نویس قانون اساسی جدید مورد نظر خود کرده، و به شکل‌های مختلف آن را به تصویب رسانده، باشد (از جمله قانون اساسی ۱۹۱۸ روسیه به دنبال انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و قانون اساسی جمهوری اسلامی پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران)، مراحلی پرپیچ‌وخم و پیچیده را در بر داشته است. در مواردی دو مرحله‌ی جداگانه، یعنی تهیه و تصویب یک قانون اساسی موقت — یا به اصطلاح یک «خرده قانون اساسی» یا «پیشا قانون اساسی» — برای تدوین و تصویب قانون اساسی نهایی، طی شده است. هر یک از این دو مرحله فازهای چندگانه‌ای را دنبال کرده‌اند. برای نمونه در مرحله‌ی پیشا قانون اساسی، جریان‌ات سیاسی مخالف رژیم از جمله بخش‌هایی که از رژیم کهن کنده شده و مورد تأیید سایر نیروهای سیاسی قرار گرفته‌اند، نوعی مرجع ائتلافی موقت را تشکیل داده و شورایی را مأمور تهیه‌ی قانون موقت مرحله‌ی گذار، و برگزاری انتخابات

مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی نهایی کرده‌اند. مجلس منتخب مردم پیش‌نویس قانون جدید را تهیه کرده و سرانجام در یک همه‌پرسی سراسری آن را به تصویب رسانده است. نکته‌ی قابل توجه در تمامی این موارد شرایط سیاسی‌ای بوده که این فرایند دموکراتیک در آن صورت گرفته است؛ از یک سو رژیم سابق یا از میان برداشته شده و یا به دلایل مختلف کناررفتن از قدرت را پذیرفته است، و ائتلافی جدی از نیروهای سیاسی در درون کشور با حمایت مردمی به وجود آمده است. در مواردی هم این فرایند از طریق پارلمان باقی مانده از رژیم گذشته طی شده است.

بر خلاف شرایط انقلاب‌های سیاسی کلاسیک که یک جریان اصلی رژیم قبلی را سرنگون کرده و رأساً قانون اساسی جدیدی را تهیه و به تصویب می‌رساند، و آخرین نمونه‌ی آن انقلاب ۱۳۵۷ ایران بود - یک قانون اساسی جدید تنها از طریق مذاکره، توافق و ائتلاف جریان‌های سیاسی مختلف اپوزیسیون، در شرایطی که رژیم کهن به هر دلیل داخلی و خارجی یا سقوط کرده و یا سقوط نهایی خود را پذیرفته، در

مجلس یا نهادی که از طریق دموکراتیک انتخاب می‌شود،
تهیه و به تصویب نهایی مردم می‌رسد.

نگاهی به تجارب اخیر کشورها

قبل از طرح بحث در مورد ایران، نگاهی به تجارب
کشورهایی که در چند دهه‌ی گذشته به دلایل گوناگون قانون
اساسی جدیدی را تدوین و تصویب کرده‌اند، بی‌مناسبت
نیست.

یونان: چندین سال پس از کودتای دست‌راستی سرهنگ‌ها در
۱۹۶۷، همراه با شدت گرفتن مخالفت با حکومت نظامیان،
نخست‌وزیر نظامی تلاش کرد تا دست به نوعی دموکراتیزه
کردن کنترل شده بزند. پیش‌نویس قانون اساسی جدیدی سر
هم شد که ضمن ملغی کردن نظام سلطنتی، قدرت فراوانی را
در اختیار رئیس‌جمهور انتخابی قرار می‌داد. در ۱۹۷۳
کودتای درونی نظامیان نخست‌وزیر را برکنار کرد، اما

جمهوریت را حفظ نمود. در ۱۹۷۴ به دنبال حمله‌ی ترکیه به قبرس و شکست نظامیان یونان، حکومت سرهنگ‌ها سرنگون شد. دولت غیر نظامی، قانون تدوین قانون اساسی جدید را به تصویب رساند و مقرر کرد که تا زمان تصویب آن قانون، موقتاً قانون اساسی ۱۹۵۲ — به استثنای بخش مربوط به سلطنت و تفویض اختیارات سلطنت به رئیس‌جمهور — حاکم شود. در سال ۱۹۷۴ سلطنت که قبلاً در دوره‌ی سرهنگ‌ها عملاً بر چیده شده بود، به‌طور رسمی از طریق یک همه‌پرسی ملغی شد. قانون اساسی جدید مصوب مجلس منتخب در ۱۹۷۵ یونان را جمهوری دموکراسی پارلمانی اعلام نمود.

پرتقال: در سال ۱۹۷۴ کودتای افسران چپ‌گرا معروف به «انقلاب گل میخک» — که وجه تسمیه‌ی آن اعطای گل میخک به سربازان از طرف مردم در میدان بزرگ شهر پس از اعلام پیروزی کودتا بود — رژیم دیکتاتوری، استبدادی و فاشیستی پرتقال را سرنگون کرد و زمینه‌ی گذار به دموکراسی در پرتقال و پایان بخشیدن به استعمار در حال مرگ این کشور را فراهم آورد. با استقلال مستعمرات پرتقال

در افریقا و دیگر نقاط، هزاران پرتغالی به کشور بازگشتند. تلاش افسران دست راستی برای کودتای دوم ناکام ماند. در ۱۹۷۵ انتخابات مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید با شرکت جریان‌های سیاسی مختلف و اکثرأً چپ‌گرا انجام شد. این قانون که در ۱۹۷۶ رسماً تصویب شد، با آن که قدرت زیادی را برای ارتش قائل شده بود، یکی از چپ‌ترین قوانین اساسی اروپا بود، که رسماً با اشاره به سوسیالیسم و حقوق کارگری، از جمله بر استقرار اقتصاد سوسیالیستی و نظارت کمیته‌های کارگری بر مدیریت شرکت‌ها و بنگاه‌ها تأکید داشت. با آن که بسیاری از این خواست‌ها در عمل اجرا نشد، و تا پنج سال اجازه‌ی ترمیم و اصلاح قانون نیز وجود نداشت، در ۱۹۸۲ با شکست سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها، و پیروزی ائتلاف راست میانه، تغییراتی در آن به تصویب رسید. در ۱۹۸۹ و چند بار دیگر تغییرات بیشتری در آن داده شد و بسیاری محدودیت‌های پیش‌بینی شده و اشارات «ایدئولوژیک» آن حذف شد.

اسپانیا: فرانکو دیکتاتور اسپانیا شش سال قبل از مرگ اش نوهی آخرین شاه اسپانیا، خوان کارلوس، را جانشین خود تعیین کرد. با مرگ فرانکو در ۱۹۷۵ و بازگشت سلطنت مشروطه، با آن که فرانکوئیست‌ها کماکان در ارتش و در مجلس تسلط داشتند، جریان‌ات طرفدار اصلاحات و نیروهای چپ بر خواستِ ایجاد تغییرات اساسی و دموکراسی پافشاری کردند. پس از درگیری‌های بسیار و تشکیل پی‌درپی دولت‌های ناپایدار، سرانجام در ۱۹۷۷ انتخابات عمومی برگزار شد و از جمله موجودیت جریان‌ات مختلف سیاسی اعم از لیبرال، میانه، و چپ از جمله حزب سوسیالیست کارگری، و حزب کمونیست اسپانیا که تا آن موقع غیر قانونی بود، به رسمیت شناخته شد. رئیس دولت وقت که خود از فرانکوئیست‌های سابق و رهبر یک حزب بزرگ میانه‌رو بود توانسته بود ارتش را راضی به همکاری کند. این مجلس نقش مؤسسان برای تدوین قانون اساسی را به خود گرفت، پیش‌نویس قانون اساسی جدید را تهیه کرد و طی همه‌پرسی در ۱۹۷۸ با حمایت مردم رسمیت یافت. احزاب مختلف و

اتحادیه‌های کارگری نیز طی توافقی در مورد چگونگی اداره‌ی اقتصاد کشور در دوران گذار به توافق رسیدند.

روسیه و کشورهای اروپای شرقی: پس از سقوط شوروی در ۱۹۹۱، روسیه و اغلب کشورهای اروپای شرقی در فاصله‌های نزدیک به هم قوانین اساسی جدیدی را به تصویب رساندند. در سال ۱۹۹۳ به دستور یلتسین رئیس‌جمهور وقت، کنفرانس قانون اساسی در روسیه متشکل از چند صد نفر از مقامات فدرال، دولت‌های محلی، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری تشکیل شد و پیش‌نویسی متأثر از پاره‌ای ایده‌های لیبرالی دوران تزارها، و نیز قانون اساسی فرانسه تهیه شد، اما تأکید به مراتب بیشتری بر قدرت رئیس‌جمهور گذاشته شد، و در دسامبر همان سال از طریق همه‌پرسی به تصویب رسید. در لهستان نیز پس از سقوط دولت کمونیستی، در سال ۱۹۹۲ ابتدا قانون جدیدی تحت عنوان قانون اساسی کوچک توسط مجلسی که به تازگی انتخاب شده بود به تصویب رسید، و پس از چند سال گفتگو و مذاکره بین جریان‌های سیاسی در ۱۹۹۷ قانون اساسی نهایی از سوی مجلس ملی لهستان تهیه شد و در

همان سال از طریق یک همه‌پرسی به تصویب رسید. در مجارستان، در سال ۱۹۸۹ تغییراتی در قانون اساسی قبلی داده شد و تا مدت‌ها قانون اساسی نهایی نداشت، تا آن که در ۲۰۱۱ قانون اساسی امروزی خود را تهیه کرد، که عمده‌تأ متأثر از دیدگاه‌های حزب حاکم و کاتولیسیسم محافظه‌کار بود.

برزیل: با پایان گرفتن دیکتاتوری نظامی که از زمان کودتای ۱۹۶۴ با کمک مستقیم امریکا برای مدت ۲۱ سال بر برزیل حاکم بود، اولین دولت غیر نظامی انتخاب شد. البته در سال ۱۹۸۲ تحت فشار جنبش دموکراسی‌خواهی، نظامیان اصلاحاتی کنترل شده را پذیرفته و انتخاباتی برگزار کرده بودند. در ۱۹۸۶ فرایند تدارک قانون اساسی جدید برای جایگزینی قانون اساسی سرکوب‌گرانه‌ی ۱۹۶۷ که ژنرال‌ها پس از چند سال سرهم کرده بودند شروع شد. کنگره‌ی مؤسسان انتخاب شد و پس از دو سال شور و مشورت قانون اساسی موجود در سال ۱۹۸۸ اعلام شد. این قانون هم که یکی از مفصل‌ترین قوانین اساسی جهان است برای جلوگیری

از امکان بازگشت دیکتاتوری تأکیده‌های بسیار مهمی بر آزادی‌ها و حقوق شهروندان گذاشت. از جمله دو عامل بسیار مهم و آموختنی: یکی، حق دسترسی هر فرد به اطلاعاتی که دولت از وی در اختیار دارد (**habeas data**)، و دیگری تنبیه‌های بسیار شدید برای نقض حقوق شهروندی و آزادی‌ها. این قانون نیز به خاطر وسعت و جزئیات فراوان آن چندین بار ترمیم شده است.

افریقای جنوبی: با تسلیم رژیم آپارتاید در برابر خواسته‌ی تغییر رژیم، رهبری جنبش ضد نژادپرستی، ا.ان.سی خواستار تشکیل مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید شد، اما حزب حاکم سفیدپوست درخواست کرد که این قانون از طریق مذاکره و کسب توافق تدوین شود. در ۱۹۹۱ کنوانسیون احزاب با فرایند تدوین یک قانون اساسی موقت تا تدوین قانون اساسی نهایی موافقت نمود، اما در پاره‌ای جزئیات به توافق نرسید. در ۱۹۹۳ مذاکرات بین احزاب برای تعیین اصولی که قانون نهایی باید از آن تبعیت کند به توافق رسید و بر این اساس قانون اساسی موقت از سوی

کمیته‌ی منتخب احزاب تهیه و پس از تصویب مجلس باقی مانده از دوران آپارتاید در ۱۹۹۴ به موقع اجرا گذاشته شد. قانون موقت یک نظام دو مجلسی را به وجود آورد؛ مجلس ملی با انتخاب مستقیم مردم بر اساس نمایندگی نسبی، و مجلس سنا متشکل از نمایندگان منتخب ایالات. یک دادگاه قانون اساسی نیز ایجاد شد. مجموع این دو مجلس نقش مجلس مؤسسان را بر عهده گرفت تا ظرف دو سال قانون اساسی نهایی را تهیه کند. قانون موقت اصول اساسی قانون نهایی از جمله دموکراسی چندحزبی، تفکیک قوا، تضمین آزادی‌ها، تنوع فرهنگی و زبانی، حقوق شهروندان و نظام نیمه-فدرالی را تعیین کرد. مقرر شد که تصویب قانون به یک ابر-اکثریت (۷۵ درصد) در مجلس ملی و توافق دو سوم مجلس سنا در مواردی که به ایالات مربوط می‌شود، نیاز داشته باشد و در صورتی که چنین اکثریتی عملی نشود، قانون با اکثریت ساده مورد تأیید قرار گیرد و به همه‌پرسی مستقیم مردم گذاشته شود و با حمایت حداقل ۶۰ درصدی نهایی شود. مجلس قانون اساسی ظرف دو سال همراه با کسب نظرات مردم متنی را تهیه نمود که دادگاه قانون اساسی به جنبه‌هایی از آن ایراد

گرفت و دوباره متن مورد تجدیدنظر واقع شد و پس از تصویب مجلس و تأیید دادگاه قانون اساسی، متن به امضای پرزیدنت نلسون ماندلا رسید و از ۱۹۹۷ به جز چند مورد که تا ۱۹۹۸ نهایی شد، به موقع اجرا درآمد. از آن زمان این قانون اساسی که از مفصل‌ترین قوانین اساسی جهان است چندین بار ترمیم شده است.

عراق: به دنبال حمله‌ی امریکا به عراق و سرنگونی رژیم دیکتاتوری صدام حسین، با ائتلاف جریانات مختلف سیاسی، ملی و مذهبی یک مجمع ائتلاف موقت در سال ۲۰۰۳ تشکیل شد، و با اعمال نفوذ امریکا یک «شورای حکومتی» متشکل از ۲۵ نفر نمایندگان مذاهب به نسبت تعداد جمعیت و نمایندگان ملیت‌ها مسئول تدوین «قانون اداره‌ی امور گذار» (TAL)، یا قانون اساسی موقت، شد. این قانون به‌طور خلاصه به اصول قانون اساسی نهایی از جمله حقوق شهروندان، آزادی‌ها از جمله مذهب (ضمن تأکید بر این امر که اسلام مذهب رسمی و منبع قانون‌گذاری است!)، اشاره کرد، ساختار سیاسی موقت، یعنی مجلس موقت و شورای ریاست‌جمهوری

را معین نمود، و تاریخ انتخابات مجلس اصلی و پیش‌نویس قانون اساسی نهایی را مشخص ساخت. در سال ۲۰۰۵ مجلس ملی موقت برای تدوین قانون اساسی نهایی انتخاب شد. این مجلس کمیته‌ی قانون اساسی را مأمور تهیه‌ی پیش‌نویس قانون نمود و در میان اختلافات و درگیری‌های بسیار به‌ویژه بین گروه‌های شیعه و سنی، پیش‌نویس تهیه و تصویب شد و در یک همه‌پرسی سراسری در همان سال به تأیید مردم رسید. همچنین توافق شد که اولین مجلس ملی پس از تصویب قانون اساسی یک کمیته‌ی بازبینی قانون برای ترمیم‌های احتمالی را به وجود آورد.

نپال: با تضعیف فزاینده‌ی نظام سلطنتی استبدادی و افزایش مبارزات دموکراسی‌خواهی، تبعیدی‌های نپالی احزاب مختلفی در خارج از کشور ایجاد کرده و تلاش‌هایی برای تدوین قانون اساسی جدید انجام داده بودند. از سال ۱۹۹۵، ناپایداری رژیم حاکم، قیام مائوئیست‌ها، و قتل‌عام خاندان سلطنتی توسط ولیعهد که خود نیز خودکشی کرده بود، بر مشکلات رژیم افزوده بود. با افزایش درگیری‌های خشونت‌آمیز و کشتار در

شهرهای مختلف، پس از آغاز نوعی جنگ داخلی از ۱۹۹۷، بین قوای حکومتی و مائویست‌ها برای مدتی آتش‌بس برقرار شد. برادر شاه که به سلطنت رسیده بود دستور سرکوب شورشیان را که دانشجویان هم به آنها پیوسته بودند، صادر کرد و دولت‌ها یکی پس از دیگری سقوط می‌کردند. در ۲۰۰۵ مائویست‌ها و احزاب اپوزیسیون برای برقراری دموکراسی به توافق رسیدند، و اعتصابات سراسری شاه را ناچار ساخت که با برگزاری انتخابات موافقت کند. در ۲۰۰۶ پارلمان رأی به برگزاری مجلس مؤسسان و محدود ساختن قدرت شاه داد. ائتلافی متشکل از هفت حزب کنترل دولت را در دست گرفت و وارد مذاکره با مائویست‌ها شد. رهبران مائویست وارد پارلمان شدند، و در ۲۰۰۷ برای مدت کوتاهی به دولت ائتلافی پیوستند. در همان سال پارلمان رأی به الغای نظام سلطنتی دویست ساله که از خواست‌های مائویست‌ها بود، داد. در ۲۰۰۸ مجلس مؤسسان تشکیل شد و مائویست‌ها بیشترین رأی را آوردند، و نپال جمهوری اعلام شد. اما به‌خاطر ادامه‌ی اختلافات و درگیری‌ها مجلس مؤسسان ضرب‌الاجل تهیه‌ی قانون اساسی را به تأخیر انداخت. در

۲۰۱۲ مجلس مؤسسان که موفق به تهیه‌ی پیش‌نویس قانون نشده بود، منحل شد. در ۲۰۱۳ انتخابات دیگری برای مجلس مؤسسان برگزار شد و این بار حزب متمایل به چپ کنگره و نه مائویست‌ها بیشترین آرا را به‌دست آورد. متن قانون اساسی جدید تهیه شد و در سال ۲۰۱۵ به تصویب پارلمان رسید. این قانون «جمهوری فدرال» نپال را کشوری «چندقومی، چندنژادی، چندفرهنگی، و چندمذهبی» و کشوری «مستقل، غیر قابل تفکیک، خودمختار، با سمت‌گیری سوسیالیستی...» اعلام نمود.

به‌طور خلاصه آنچه که تمامی این موارد متعدد، و در شرایطی کاملاً متفاوت از یکدیگر نشان می‌دهند، این است که — بر خلاف شرایط انقلاب‌های سیاسی کلاسیک که یک جریان اصلی رژیم قبلی را سرنگون کرده و رأساً قانون اساسی جدیدی را تهیه و به تصویب می‌رساند، و آخرین نمونه‌ی آن انقلاب ۱۳۵۷ ایران بود — یک قانون اساسی جدید تنها از طریق مذاکره، توافق و ائتلاف جریان‌های سیاسی مختلف اپوزیسیون، در شرایطی که رژیم کهن به هر دلیل داخلی و

خارجی یا سقوط کرده و یا سقوط نهایی خود را پذیرفته، در مجلس یا نهادی که از طریق دموکراتیک انتخاب می‌شود، تهیه و به تصویب نهایی مردم می‌رسد. اما این امر در شرایط امروز ایران با مشکلات و موانع فراوانی روبرو است.

واقعیت این است که هیچ جریان واحدی به تنهایی قادر نیست به یک بدیل واقعی تبدیل شود، و تنها ترکیبی از ائتلاف‌های مختلف می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند.

مشکلات پیش رو در ایران

این سؤال که آیا در مقطع جنبش کنونی بحث درباره‌ی قانون اساسی جدید بحثی به موقع است یا نه، سؤال بی‌ربطی نیست اما بستگی به برداشت ما از اوضاع و احوال جاری دارد. در شرایط فعلی چند سناریو را می‌توان در نظر گرفت. (۱) حکومت موفق شود که خیزش زن، زندگی، آزادی را کاملاً سرکوب کند و به محاق ببرد و باز تا مدت‌ها و تا ظهور خیزش دیگری، به روال گذشته ادامه‌ی حیات دهد. (۲) جنبش با

فرازوفرودهایی ادامه یابد و تداوم بحران‌های چندگانه‌ی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، زیست‌محیطی و روابط خارجی، مشکلات حکومت را به حدی برساند که یا با برقراری دولت نظامی و یا تحریک یک درگیری نظامی منطقه‌ای، قدرت را در میانه‌ی آشوب تا مدتی حفظ کند. (۳) ادامه‌ی جسته‌گریخته‌ی جنبش و ترکیب بحران‌ها، بخش فزاینده‌ای از بلوک قدرت را از بدنه نظام جدا کند. و (۴) جنبش به سرعت اوج تازه‌ای بگیرد و حاکمیت توان کنترل آن را نداشته باشد. واضح است که هر یک از این سناریوها چه برای حکومت و چه جنبش و اپوزیسیون با مشکلات و موانع بسیاری روبروست. در دو سناریوی اول، به‌ویژه اولی بحث قانون اساسی جدید در این مقطع کاملاً بی‌مورد است و تنها می‌تواند یک تلاش ذهنی و آکادمیک باشد. اما در دو مورد بعدی به‌ویژه مورد آخری، بحث تلاش برای چگونگی تدارک تدوین قانون اساسی جدید بسیار ضروری و حیاتی است.

تکیه من در اینجا مبتنی بر فرض تحقق سناریوی آخری، با تاکید بر موانعی است که جنبش و اپوزیسیون به‌ویژه

اپوزیسیون چپ و مترقی با آن روبروست. بی‌توجهی به این موانع، تحقق سناریوی آخر را ناممکن‌تر و سناریوی اول را محتمل‌تر می‌سازد، یا در صورت تغییر حاکمیت در آینده، نظام سیاسی جانشین‌کاری از خواست‌های ترقی‌خواهانه خواهد بود.

در مورد سکولاریسم، با آن که گرایش‌های وسیعی از چپ و راست و مذهبی‌های سکولار با این خواست موافق‌اند، اما تأیید و تصویب تمام و کمال آن در قانون به آن راحتی که پاره‌ای تصور می‌کنند نخواهد بود.

توافق و ائتلاف

پاسخ به این سؤال که آیا یک جریان واحد اپوزیسیون می‌تواند به‌تنهایی نقش رهبری را تا پایان برعهده گیرد، به‌جز برای رؤیای‌پردازان، قطعاً منفی است. بدیل‌هایی که خود را مطرح کرده‌اند، یکی سلطنت‌طلبان و راست سکولار اند که با کمک تبلیغات موفق دستگاه‌ها و رسانه‌های وسیع تبلیغاتی، و

حمایت نهادهای غربی از جمله اندیشکده‌های گوناگون - نظیر «کنفرانس» هرچند مضحک اخیر جرج تاون، و نیز دعوت به کنفرانس امنیتی مونیخ - و حمایتی که از بخشی از مردم دل‌زده از وضع موجود، و از به‌اصطلاح سلبریتی‌ها دریافت کرده‌اند، این توهم را دامن می‌زنند که به‌تنهایی و یا با پذیرش رهبری رضا پهلوی توسط پاره‌ای جریان‌ها و حمایت دولت‌های غربی، می‌توانند به این هدف برسند. مجاهدین خلق هم که دل به امداد غیبی با واسطه‌ی نئوکان‌های امریکایی بسته‌اند. واقعیت این است که هیچ جریان واحدی به‌تنهایی قادر نیست به یک بدیل واقعی تبدیل شود، و تنها ترکیبی از ائتلاف‌های مختلف می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند. در این زمینه، قبلاً در مقاله‌ای که به ترسیم ماتریس اپوزیسیون ایران اختصاص داشت به تفصیل نوشته‌ام، از این رو به جزئیات این ائتلاف‌ها نمی‌پردازم و در زیر تنها به آن اشاراتی خواهم داشت.

تدوین یک قانون اساسی جدید، همان طور که در مورد تمام کشورهایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد دیده می‌شود، در

شرایطی که رژیم قبلی به دلیل مبارزات داخلی و یا فشارهای خارجی یا ساقط شده و یا سقوط نهایی خود را پذیرفته، توسط نمایندگان منتخب مردم در یک مجلس مؤسسان صورت می‌پذیرد. اما در شرایط نبود دموکراسی، یک مجمع موقت یا «میزگرد»ی متشکل از جریان‌ات اپوزیسیون نوعی پیشا-قانون یا قانونی موقتی را برای تدوین قانون نهایی و دوران گذار به آن تهیه می‌کند. (پیشنهاد اخیر میرحسین موسوی، ضمن آن که از نظر نمادی نقطه عطف بسیار مهمی است، اصل را بر این گذاشته که حاکمیت اجازه‌ی برگزاری یک فراندوم را بدهد، و به این ترتیب عملاً به برکناری خود از قدرت رضایت دهد، امری که دست کم در شرایط کنونی غیر قابل تصور است، مگر آن که جنبش به جایی رسد که رژیم چاره‌ای جز این نداشته باشد. در آن صورت نیز وضعیتی مشابه دیگر کشورهایی که به آن‌ها اشاره شد، خواهد داشت، و ناچار است که قبل از تشکیل مجلس مؤسسان، مجمع یا میزگردی برای تدارک پیشا قانون اساسی به وجود آورد.

آنچه مسلم است در هر صورت، دو مرحله‌ای بودن تدوین قانون اساسی برای تدارک مجلس مؤسسان امری ضروری است. حضور در مجمع موقت که عملاً اصول و جهت‌های قانون اساسی نهایی، و در مواردی دادگاه موقت قانون اساسی را تعیین می‌کند، فرایندی بسیار پیچیده دارد. سؤال اصلی این است که چه کسانی در چنین مجمع موقت، میزگرد یا هر عنوان دیگری، شرکت خواهند داشت. همان‌طور که آندرو آراتو که مهم‌ترین بررسی‌ها را در این زمینه دارد اشاره می‌کند، به جز شرایطی نظیر عراق پسا-صدام، تحت کنترل امریکا که پُل برمر رسماً با صدور فرمان تعیین کرد که چه جریاناتی می‌توانند یا نمی‌توانند در مجمع موقت حضور داشته باشند - از جمله منع صدوری‌ها، نو-بعثی‌ها، و ناسیونالیست‌های عرب - در تمام موارد نمایندگان جریاناتی که به درجات مختلف در میان مردم پایه دارند در چنین میزگردی شرکت خواهند داشت. آراتو با طرح مواردی چندگانه از جمله در لهستان، مجارستان و نپال به تنش‌ها و درگیری‌هایی که برای وارد شدن به این مجمع موقت انجامیده اشاره می‌کند، و توضیح می‌دهد که در مواردی پاره‌ای جریانات برای حضور

در این مجمع حتی متوسل به خشونت نیز شدند. به طور کلی می‌توان گفت که در چنین مجمع موقت یا میزگرد، علاوه بر نمایندگان بخش‌های خاصی از جمعیت، از جمله ملیت‌ها، زنان، کارگران، کارمندان، جوانان، اقلیت‌های مذهبی، جنسی و جنسیتی، و کارشناسان از جمله متخصصین حقوقی و علوم سیاسی و اقتصاد دانان، جریان‌ات سیاسی‌ای که در جریان سرنگونی رژیم کهن به درجات مختلف نقش داشته و یا به هر دلیل مورد حمایت بخشی از مردم‌اند نقش تعیین‌کننده دارند. در ایران بسته به این که جنبش زن، زندگی، آزادی چه مسیری را و چگونه طی کند، و جریان‌ات اپوزیسیون داخل و خارج از کشور چه نقشی را ایفا کنند، ترکیب احتمالی شرکت‌کنندگان در مجمع موقت پیشا-قانون اساسی و مرحله‌ی بعدی آن بسیار متفاوت خواهد بود.

اگر به شکلی واقع‌بینانه و نه رمانتیک به شرایط امروزی اپوزیسیون و فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه نگاه کنیم، و اگر اقدامی مناسب در جهت تغییر این شرایط صورت نگیرد، برای نیروهای ترقی‌خواه و تأمین‌خواست‌های یک قانون

اساسی مترقی دورنمای چندان درخشانی در پیش نخواهد بود. موانع تدوین و به تصویب رساندن چنین قانونی با توجه به ترکیب فعلی بسیار فراوانند.

اختلافات بین بلوک راست و چپ و ترقی خواه در مورد عدالت اجتماعی و اصولاً جنبه‌های اقتصادی، برابری-طلبی و زیست محیطی قانون اساسی، به اوج خود می‌رسد. بلوک راست منافع طبقاتی خود را در نظر دارد و با تأییدی که از اغلب اقتصاددانان نولیبرال و وکلای لیبرال و متخصصین دست راستی علوم سیاسی می‌گیرد، تأکید بر رشد اقتصادی، عدم مداخله‌ی دولت، مخالفت با تقویت اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری، کاهش خدمات رفاهی، کاهش مالیات‌ها و بسیاری جنبه‌های دیگر دارد.

موانع

در مقاله‌ی قبلی به ویژگی‌های طرحی برای قانون اساسی مترقی، از جمله نظام حکومتی جمهوری پارلمانی، سکولاریسم

و جدایی دین از دولت و آموزش و امور قضائی، عدم تمرکز و فدرالیسم، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، برابری-طلبی و عدالت اجتماعی، و محافظت از محیط زیست، اشاره شد. واضح است که هر یک از این ویژگی‌ها طرفداران و مخالفینی جدی خواهد داشت.

در مورد نظام سیاسی، سلطنت‌طلبان و بلوک راست یک نظام سلطنتی و یا جمهوری ریاستی با اقتدار زیاد برای رئیس‌جمهور را طلب می‌کنند و اگر به هر دلیل در مجمع موقت اکثریت یابند، خط خود را پیش خواهند برد.

در مورد سکولاریسم، با آن که گرایش‌های وسیعی از چپ و راست و مذهبی‌های سکولار با این خواست موافق‌اند، اما تأیید و تصویب تمام و کمال آن در قانون به آن راحتی که پاره‌ای تصور می‌کنند نخواهد بود. جنبش هر مسیری را طی کند، بسیاری از آیت‌الله‌های غیر حکومتی و پیروانشان در جامعه باقی خواهند بود. تعداد مسلمانان غیرحکومتی اما نه لزوماً

سکولار هم کم نیستند، و هم اکنون هم بلوکی از آنها در حال شکل‌گیری است. حتی در دو بخش از مهم‌ترین پایه‌های جنبش یعنی در کردستان و بلوچستان، روحانیون و مذهب نقش مهمی داشته و خواهند داشت. در غیاب یک بلوک سکولار بسیار قوی، این خواست اساسی جنبش در مورد جدایی دین از دولت، آموزش و امور قضائی با مخاطراتی جدی روبرو خواهد بود، و ممکن است که نظیر قانون اساسی مشروطه ایران و نیز قانون اساسی عراق، ضمن بازی با کلمات و تأیید عدم مداخله‌ی مذهب در دولت، دین رسمی اعلام شود و مبنای قانون‌گذاری نیز قرار گیرد.

در مورد عدم تمرکز و فدرالیسم هم، می‌دانیم که جریان‌ات راست با جوسازی حول تمامیت ارضی و ادعای جدایی‌طلبی ملیت‌ها - در حالی که هیچ‌یک از آنها چنین سیاستی را مطرح نکرده و تنها خواستار به رسمیت شناختن حقوق خاص خود در محدوده‌ی ایران هستند - با هر گونه خواست فدراتیو و عدم تمرکز مخالفت کرده و می‌کنند و خواهان یک نظام سیاسی متمرکزاند.

در مورد آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، البته طنزآلود است که می‌توان انتظار داشت که هیچ‌جریانی به‌طور رسمی با آن مخالفتی نشان ندهد، نه به‌خاطر آن که لزوماً همه‌ی جریانات به این آزادی‌ها باور دارند، چنانچه هیچ قانون اساسی - شاید به جز قانون اساسی ۱۹۶۷ برزیل - را نمی‌توان یافت که آزادی‌ها را محدود کرده باشد، بلکه به این خاطر که جریان (های) غیردموکراتیکی که به قدرت می‌رسند، می‌توانند به راحتی، با قید «مگر به حکم قانون» امکان جلوگیری از آزادی‌ها را فراهم کنند.

اما اختلافات بین بلوک راست و چپ و ترقی‌خواه در مورد عدالت اجتماعی و اصولاً جنبه‌های اقتصادی، برابری-طلبی و زیست‌محیطی قانون اساسی، به اوج خود می‌رسد. بلوک راست منافع طبقاتی خود را در نظر دارد و با تأییدی که از اغلب اقتصاددانان نولیبرال و وکلای لیبرال و متخصصین دست راستی علوم سیاسی می‌گیرد، تأکید بر رشد اقتصادی، عدم مداخله‌ی دولت، مخالفت با تقویت اتحادیه‌ها و سندیکا‌های کارگری، کاهش خدمات رفاهی، کاهش مالیات‌ها و بسیاری

جنبه‌های دیگر دارد. در طرف دیگر افراط برخی جریان‌ات
چپ «رادیکال» را داریم که بدون توجه به امکانات واقعی
اقتصادی، خواست‌های ایده‌آلی خود را بلافاصله در همین
مرحله طلب می‌کنند و با وعده‌های بلندپروازانه، از جمله
خواهان اجتماعی شدن و خودگردانی نهادهای تولیدی و
خدماتی، برگماری تمام مدیران از طریق انتخابات، ۳۵ ساعت
کار در هفته با احتساب زمان رفت‌وآمد در آن، و بسیاری
موارد دیگر هستند. شکی نیست که بر قراری توافق بین این
دو افراط راست و چپ عملی نیست، مگر با در نظر گرفتن
واقع‌بینانه‌ی شرایطی که امکان ایجاد تعادل بین خواسته‌ها را
ممکن سازد.

در تمام کشورهایی که در بالا مطرح شد، چپ‌های رادیکال،
که مستقیماً در مقابله با رژیم حضور تعیین‌کننده داشتند و
دارای پایه‌های مردمی بودند، در مذاکرات قانون اساسی
شرکت کردند و ناچار به سازش‌هایی شدند. قانون‌های اساسی
مترقی از جمله قانون اساسی پرتغال، آفریقای جنوبی و نپال همه
محصول حضور سوسیالیست‌ها و شرکت در مذاکره‌ها و

توافق‌ها در فرایند تدوین آن‌ها بود. البته می‌دانم که بخشی از چپ رادیکال ما ممکن است نگرانی‌ای از این بابت نداشته باشد، و اصولاً این حرکت‌ها و خواست‌های «بورژوازی» را مردود بدانند، و بر این باور باشد که خود رهبری طبقه‌ی کارگر یا رهبری خلق را برعهده گرفته و با استقرار بلافاصله‌ی جمهوری شورایی، قانون اساسی جدید را رأساً تهیه و به تصویب می‌رساند!

در مورد عدم تمرکز و فدرالیسم، جریان‌ات راست با جوسازی حول تمامیت ارضی و ادعای جدایی‌طلبی ملیت‌ها، در حالی که هیچ یک از آنها چنین سیاستی را مطرح نکرده و تنها خواستار به رسمیت شناختن حقوق خاص خود در محدوده‌ی ایران هستند، با هر گونه خواست فدراتیو و عدم تمرکز مخالفت کرده و می‌کنند و خواهان یک نظام سیاسی متمرکزاند.

مخاطرات

به‌طور کلی به نظر من مادام که تغییری در وضعیت اپوزیسیون موجود صورت نگیرد، هر زمان که کار به‌جایی رسد که مجمع موقت پیشا قانون اساسی تشکیل شود، وزن بلوک راست سکولار و مذهبی‌های غیرحکومتی بسیار سنگین خواهد بود. بر خوردهای اخیر جریان‌ات سلطنت‌طلب، شعارهای ارتجاعی و ضد دموکراتیک آنها، تلاش برای حیثیت‌بخشی به ساواک و ساواکی‌ها، و سکوتِ معنی‌دار رضا پهلوی، گویای خطرات چنین پی‌آمدی برای آینده‌ی ایران است.

اوضاع چپ سوسیالیست به‌ویژه مخاطره‌آمیز است.

چپ سوسیالیست ایران به‌رغم یک قرن مبارزات و فداکاری‌ها، هم به‌خاطر خطاهای سیاسی گذشته و هم به‌خاطر تبلیغات بی‌وقفه‌ی جناح‌های حاکم گذشته و کنونی، به‌شدت تضعیف شده و پایه‌های مردمی خود را از دست داده است. خودِ بدنه‌ی چپ هم به‌شدت تکیده است. بخشی از افراد آن

کلاً و تماماً از سوسیالیسم بریده و پاره‌ای از آن‌ها حتی از لیبرال‌ها هم راست‌تر و ضد چپ‌تر شده‌اند. بخش دیگری نیز بی‌اعتنا به تمامی تغییر و تحولاتی که در جهان صورت گرفته هنوز در حال و هوای برداشتی، آن‌هم نه چندان دقیق، از کمون پاریس و روسیه‌ی اوایل قرن بیستم قرار دارند. نگاهی به «برنامه»‌های این جریانات که بررسی آن‌ها موضوع نوشته‌ی جداگانه‌ای است، این واقعیت تلخ را به‌خوبی نشان می‌دهد. با آن که بخش‌های دیگری از چپ با حفظ آرمان‌های سوسیالیستی به درجات مختلف و برخوردی واقع‌بینانه به شرایط مشخص امروزی تلاش‌هایی را انجام می‌دهد، آنها نیز تاکنون موفقیتی در جلب حمایت مردمی نداشته‌اند. جنبه‌ی امیدوارکننده در این زمینه ظهور و حضور فعالانه‌ی نسل جدیدی از چپ در داخل ایران است، که باید امیدوار بود بتواند نقش مهمی در پیشبرد سیاست‌های ترقی‌خواهانه و انعکاس خواست‌های ترقی‌خواهانه‌ی چپ در این مقطع از تحول جامعه‌ی ایران ایفا کند.

به‌طور کلی، اگر تغییری در این وضعیت چپ صورت نگیرد، این امکان هست که چپ حتی نتواند در تدارک قانون اساسی جدید مشارکتی جدی داشته باشد. برای پیش‌گیری از چنین وضعیتی است که چپ علاوه بر خانه‌تکانی درونی نیاز جدی به جلب همکاری دیگر نیروهای ترقی‌خواه و دموکرات دارد تا بتواند از همین لحظه‌ی حاضر در جهت ایجاد یک بلوک چپ و مترقی، متشکل از طیف‌های گوناگون چپ، جریان‌ات ملیت‌ها، زنان، پاره‌ای جریان‌ات لیبرال و مذهبی‌های سکولار، و فعالان برابری جنسیتی به وجود آید، و با ارائه‌ی طرح قانون اساسی مطلوب خود در این مقطع از تحولات، حمایت مردمی را به‌دست آورد. در غیر این صورت، زمانی که امکان تدارک پیشا-قانون اساسی فراهم آید، جریان‌ات راست خواهند بود که جهت قانون اساسی آینده را معین خواهند کرد.

تأملاتی در باب دیالکتیک لنین

پیوتر کوندراشوف

ترجمه‌ی روژان مظفری

ولادیمیر ایلیچ لنین سهم عظیمی در تکامل تقریباً تمامی عناصر مارکسیسم داشت. اما از نظر ما، تکامل دیالکتیک ماتریالیستی در همه‌ی جهات توسط وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این جهات از روش‌شناسی، منطق دیالکتیکی و دیالکتیک جهان مادی عینی گرفته تا دیالکتیک فرایند انقلابی و ساختن جامعه‌ی سوسیالیستی را دربر می‌گیرد.

به تعبیر لنین، دیالکتیک را می‌توان حداقل به سه معنای علمی درک کرد، یعنی:

(۱) خصیصه‌ی تکامل از طریق تناقضات و رفع آن‌ها در طبیعت زنده و غیرزنده، ذهن و جامعه («دیالکتیک عینی»، همان‌طور که لنین آن را به پیروی از فردریک انگلس می‌فهمید)؛

(۲) آموزه‌ی این خصیصه‌ی هستی و تجلی آن در سپهر خاص و نیز نظامی از مقولات و قوانین که دیالکتیک عینی جهان به وسیله‌ی آن درک می‌شود و در تفکر بازتاب می‌یابد («دیالکتیک ذهنی»).

(۳) روشی که جهان عینی و ذهنی با آن بررسی می‌شود.

در این مقاله، تنها برخی از جنبه‌های دیالکتیک لنینیستی فرایندها و پدیده‌های اجتماعی را تحلیل خواهیم کرد و دیالکتیک هستی‌شناختی ماده و آگاهی و دیالکتیک علوم طبیعی را که در ماتریالیسم امپریو کریتسیسم (۱۹۰۹) مطرح شد، در نظر نمی‌گیریم.

مواضع اولیه‌ی دیالکتیک اجتماعی لنین

به‌عنوان نقاط آغازینی که لنین دیالکتیک و روش دیالکتیکی خود را از آنجا بیشتر بسط و گسترش داده است، دو نمونه از قضایای معروف او را در مورد هسته‌ی دیالکتیک در نظر خواهیم گرفت: روح مارکسیسم و جانب‌داری، و ویژگی طبقاتی علوم اجتماعی.

هسته‌ی دیالکتیک

لنین می‌نویسد: «به‌طور خلاصه، دیالکتیک را می‌توان اصل وحدت اضداد تعریف کرد. این تعریف، ذات [هسته‌ی] دیالکتیک است، اما نیاز به شرح و بسط دارد». اگرچه اینجا در تعریف «هسته» از دیالکتیک به‌عنوان یک آموزه صحبت می‌کنیم، اما واضح است که «آموزه‌ی» لنین همواره ارتباط جدایی‌ناپذیری با روش متناظر و با عمل مربوطه دارد. در این موضع، لنین از چیزی صحبت می‌کند که هسته‌ی درونیِ روش تحقیق علمی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد. این هسته، کشف تناقضات درونی و بیرونی واقعاً موجود (از نظر هستی‌شناختی) و هم‌نهادهای (سنتزها) آن‌ها در یک پدیده‌ی اجتماعی (مادی یا ایدئال؛ هستی یا آگاهی) است.

وقتی این «هسته» برای مطالعه‌ی فرایندهای اجتماعی به کار می‌رود، از نظر لنین اساساً به معنای نیاز به توضیح است: اول، توضیح تناقضات انضمامی در توسعه‌ی ساختار اقتصادی؛ دوم، توضیح تناقضات طبقاتی که به‌طور عینی در مبارزه‌ی طبقاتی و حمایت از منافع طبقاتی و به‌طور ذهنی در قالب آگاهی طبقاتی بیان می‌شود.

در این جا پرسش معقولی پیش می‌آید: چرا باید این تناقضات/اضداد و وحدت/هم‌نهاد آن‌ها را در پدیده‌های اجتماعی (فرایندها، وضعیت‌ها، سازوکارها، ساختارها، روابط، اشکال آگاهی، هنجارها و نهادها) شناسایی کنیم؟ هدف از پیاده‌سازی این اصل چیست؟

پاسخ این پرسش «عمل‌گرایانه» دومین نقطه‌ی آغاز است که لنین در نامه‌ای به اینسا آرماند صورت‌بندی کرد. او در آن نامه می‌نویسد: «کل روح مارکسیسم، کل نظام آن، ایجاب می‌کند که هر قضیه باید (الف) فقط از نظر تاریخی، (ب) تنها در ارتباط با دیگران و (ج) فقط در ارتباط با تجربه‌ی انضمامی تاریخ در نظر گرفته شود». در مجموع، این دو اصل اولیه در واقع می‌گویند که اولاً از طریق تبیین تناقضات

باید پویایی درونی یا فرایندی بودن هستی و آگاهی اجتماعی را شناخت، یعنی تاریخ‌مندی آن‌ها را کشف کرد؛ و دوم، شناسایی آن روندها و جوانه‌های آینده که اکنون به تدریج در حال رسیدن هستند.

این موضوع کاملاً با شیوه‌ای که کارل مارکس از این اصول در سرمایه استفاده کرده، سازگار است. این سیر منتقد و اقتصاددانان روسی در یکی از نقد و بررسی‌های مجلد اول (مطابق با نظر مارکس) نوشت که

... قانون تغییر [تاریخی] [پدیده‌ها] و تکوین آن‌ها، یعنی انتقال آن‌ها از شکلی به شکل دیگر، از یک سلسله‌ی پیوندها به سلسله‌ای متفاوت ... اهمیت بیشتری دارد. هنگامی که این قانون کشف شد، او [مارکس] مفصلاً به بررسی اثراتی پرداخت که این قانون از طریق آن‌ها در زندگی اجتماعی به نمایش درمی‌آید ... ارزش علمی چنین تحقیقی در افشای قوانین خاصی است که منشأ، وجود، تکوین و مرگ یک ارگانیسم اجتماعی معین و جایگزینی آن با ارگانیسم

دیگری از نوع عالی تر را تنظیم می کند. و کتاب مارکس در واقع چنین ارزشی دارد.

گئورگ لوکاچ بر همین نکته تأکید می کند آنجا که می گوید از نظر لنین «دیالکتیک، نظریه‌ی تاریخ است».

سرشت طبقاتی (جانب‌دارانه) علوم اجتماعی

با ترکیب این دو اصل اولیه (اصل تناقضات و تاریخ‌مندی هستی اجتماعی) به دیگر اصل بنیادین دیالکتیک مارکسیستی می‌رسیم – اصل جانب‌داری که به معنای گسترده‌ی در نظر گرفتن تعامل و مشارکت اجتماعی و توجه دانشمندی که به مطالعه‌ی پدیده‌های مختلف اجتماعی می‌پردازد، درک می‌شود.

خاص‌بودگی علم اجتماعی در تمایز از ریاضیات و علوم طبیعی در این مؤلفه‌ی «سوبژکتیویستی» نهفته است. لنین در جایی می‌گوید: «اگر اکیسوم‌های هندسی به منافع مردم لطمه بزنند، پس احتمالاً

ابطال می‌شوند». علوم اجتماعی و حتی بیش از آن، مطالعه‌ی شخص خاصی در موقعیتی خاص، همیشه آگاهانه یا ناآگاه، منافع طبقه یا گروه اجتماعی خاصی را بیان می‌کند که دانشمند علوم اجتماعی به آن تعلق دارد یا شخص به‌مثابه فرد زنده‌ی مشخص و انضمامی با آن هم‌دلی می‌کند.

در مورد لنین، این اصل اساساً انضمامی و تاریخی بود و نه صرفاً با بیان بدیهی این واقعیت که پژوهش اجتماعی جانب‌دارانه است (حتی برای مثال آمار اجتماعی ظاهراً «عینی»)، بلکه با تجزیه و تحلیل منافع طبقاتی خاص و مبارزه‌ی طبقاتی متناظر با آن ارتباط داشت - البته قبل از هر چیز در روسیه.

به این ترتیب، «در جامعه‌ای که بر پایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی بنا شده است، هیچ علم اجتماعی «بی‌طرفانه‌ای» نمی‌تواند وجود داشته باشد. به هر ترتیب، تمام علوم دولتی و لیبرال از بردگی مزدی دفاع می‌کنند و مارکسیسم جنگی بی‌امان علیه این بردگی اعلام کرده است. انتظار علم بی‌طرفانه در جامعه‌ی بردگی مزدی، همان‌قدر ...

ساده‌لوحانه است که انتظار بی‌طرفی از کارخانه‌داران درباره‌ی این پرسش که با کاهش سود سرمایه، دستمزد کارگران را افزایش دهند یا خیر».

عناصر دیالکتیک فرایندهای اجتماعی نزد لنین

در ساختار روش دیالکتیکی لنینیستی می‌توان «مؤلفه‌های» ضروری زیر را تشخیص داد که بدون آن‌ها دیالکتیک (به‌مثابه روش) وجود ندارد، اما به‌صورت جداگانه می‌توانند خارج از دیالکتیک نیز وجود داشته باشند، به‌عنوان روش‌های مستقل یا مؤلفه‌هایی از یک روش تحقیق دیگر. این فهرست البته جامع نیست، بلکه فقط شامل مواردی می‌شود که به نظر ما از همه مهم‌تر و اساسی‌تر هستند.

اصل تاریخ‌مندی

از آنجا که به عقیده‌ی هم مارکس و هم لنین، دیالکتیک ماتریالیستی قویاً علم تاریخ است، پس اصل تاریخ‌مندی باید در تحلیل ما حرف

اول را بزند. مطابق با این اصل، هر پدیده‌ای به‌عنوان امری درگیر
تکامل بررسی می‌شود، یعنی به‌عنوان چیزی که

۱. گذشته دارد و از هم‌نهاد تناقضات بیرونی و درونیِ زمان گذشته
برمی‌آید؛

۲. موجود و بالفعل است (حال)؛

۳. پیشاپیش به دلیل کنش تناقضات خودش از حدود خود فراتر
می‌رود و امکان وضعیت آینده‌ای را به وجود می‌آورد (آینده).

لنین همچنین خاطر نشان می‌کند که لازم است «به هر سؤال از
نظرگاه چگونگی پدید آمدن پدیده‌ای شناخته‌شده در تاریخ نگاه شود،
این که این پدیده در مسیر تکوین خود از کدام مراحل اصلی عبور
کرده و از منظر این تغییر و تحول باید ببینیم که اکنون به چه چیزی
تبدیل شده است».

از آنجا که در صدد تبیین عناصر اساسی دیالکتیک اجتماعی لنین هستیم، می‌توانیم تعریف زیر را از تاریخ‌مندی اجتماعی (در مقابل تاریخ‌مندی طبیعی) در پرتو ایده‌های فوق صورت‌بندی کنیم.

تاریخ‌مندی اجتماعی، فرایند منسجم تکوین زمانی واحد و یکپارچه‌ای است که طی آن هر نسل جدید از مردم:

(۱) لحظه‌ی اولیه‌ی خاصی را در جهان عینی-طبیعی اجتماعی که به‌دست نسل‌های قبل ایجاد شده است، برای خودش پیدا می‌کند؛

(۲) آن جهان را از طریق تکامل عملی و نظری خود در ساختارهای ایدئال و مادی‌اش ادغام می‌کند؛

(۳) تحت تأثیر تناقضات درونی و بیرونی، جهان کنونی را از طریق فعالیت دگرگون‌کننده‌ی اجتماعی (پراکسیس) تغییر می‌دهد؛

(۴) دنیای جدیدی می‌آفریند که هم «ردهای» وضعیت‌های سابق هستی (گذشته) را حفظ می‌کند و هم باعث شکل‌گیری روابط، ساختارها، اشیاء، ویژگی‌ها، اشکال فعالیت، ایده‌ها، نیازها و موقعیت‌هایی می‌شود که قبلاً وجود نداشتند (آینده)؛ و

(۵) سپس این دنیای جدید را به نسل بعدی منتقل می‌کند.

از آن‌جا که دیالکتیک اجتماعی مارکسیستی (برای مثال در مقابل دیالکتیک ایدئالیستی گ. و. ف. هگل) اصولاً نه به تفکر انتزاعی بلکه به پدیده‌های اجتماعی-تاریخی انضمامی می‌پردازد، «اصل اساسی دیالکتیک» به اصل تاریخ‌گرایی انضمامی تبدیل می‌شود که مارکس، انگلس و لینن به تفصیل پروراندند و به کار گرفتند. مطابق با این اصل، پدیده‌های اجتماعی را باید نه از منظر برخی قوانین «عام» «به‌خودی‌خود» بلکه در خاص‌بودگی تاریخی آن‌ها به‌مثابه امور انضمامی که به‌طور تجربی در اینجا و اکنون وجود دارند، بررسی کرد. تنها در این صورت می‌توانیم از امر انضمامی فراتر رویم

و به سطح انتزاعی، برای مثال به مقوله‌ی شکل‌بندی اجتماعی، برسیم. به‌علاوه، این پژوهش که از امر انضمامی به امر انتزاعی گذر می‌کند، همواره در وحدت دیالکتیکی با روش مخالف یعنی روش صعود از امر انتزاعی به امر انضمامی انجام می‌گیرد. در چارچوب دیالکتیک راستین، به امر انتزاعی و امر انضمامی نمی‌توان در انزوا از یکدیگر اندیشید و آن‌ها را جدا از هم به کار برد.

روش تحلیل تاریخی انضمامی، روشی است برای جهت‌دهی به اندیشه‌ی محقق در رابطه با مسیر تکوین خاص موضوع تحقیق (یک پدیده‌ی اجتماعی). از طریق این روش، می‌توان پدیده را در تاریخ‌مندی و رابطه‌ی آن با کل ارگانیزم اجتماعی درک کرد. در آثار مارکس و به‌ویژه لنین (آن‌گونه که در مورد شرایط خاص روسیه اطلاق می‌شود)، اصل تحلیل تاریخی انضمامی به معنای حرکت تحقیق از پرداختن به زندگی روزمره (تکین) به درک ساختارها در یک موقعیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و/یا فرهنگی مشخص در کشوری خاص (مشخص و جزئی) و درنهایت، گنجاندن این تحلیل در چارچوب شیوه‌ی تولید غالب و شکل‌بندی اجتماعی (کلی، عام) است.

برای نشان دادن کاربرد این دیالکتیک تاریخی خاص امر تکین، مشخص و کلی، مثال زیر را می‌آوریم: فرض کنید من یک برند انگلیسی (دیلمه) چای را می‌نوشم. این یک پدیده است، سپهر پدیداری هستی و سطح هستی که در طرف دیگر آن واقعیت دیگر و عمیق‌تری است که به این پدیده‌ی روزمره اجازه‌ی بودن می‌دهد؛ به این معنا که در پشت چای نوشیدنم تجارت بین‌المللی «پنهان» وجود دارد که چای از طریق آن در سریلانکا یا هند پرورش می‌یابد، در بریتانیا بسته‌بندی می‌شود، از آنجا به روسیه صادر می‌شود و در همان فروشگاه‌هایی که معمولاً از آن خرید می‌کنم، این فرایند خاتمه می‌یابد. همان‌طور که می‌بینیم، تجارت بین‌الملل برای کل توسعه‌ی تولید کالایی که با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تعیین می‌شود، اساسی است. اگر این شرایط و رویه‌های وجودی به‌طور تاریخی شکل نگرفته بودند، صحبت از پدیده‌ی نوشیدن چای روزانه امکان نداشت. بنابراین، تاریخ‌مندی نوشیدن چای من (پدیده) تنها زمانی آشکار می‌شود که تاریخ‌مندی خود امکان این پدیده - اشکال مختلف فعالیت انسانی (ذات) که این پدیده به آن‌ها وابسته است - را شناسایی و تثبیت کنم.

درعین حال، این زنجیره‌ی ارجاعات تاریخی را در جابجایی‌های انضمامی آن‌ها می‌توان تقریباً نامتناهی دانست: تاریخ‌مندی فرایند نوشیدن چای، خود چای به‌عنوان گیاه، بازاری که از طریق آن به دست من رسیده، سرمایه‌داری که این بازار بین‌المللی را به وجود آورده است، پولی که برای خرید چای هزینه می‌کنم، فنجان‌های چای و جنس چینی‌ای که از آن درست شده‌اند، قاشق، قوری، شکر، اجاق‌گاز و حتی منبع آب، رساندن آب به آپارتمانم برای چای و درنهایت برای شستن فنجان و قاشق.

اما چای نوشیدن شخصی من تعدادی از مراحل تاریخی («هستی-پیدایشی») را نیز طی می‌کند که در مطالعه‌ی این پدیده‌ی انضمامی نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. برای مثال، زمانی مادر و مادربزرگم برای من چای درست کردند، سپس یاد گرفتم که خودم این کار را انجام دهم (و این نیز به‌عنوان دوره‌ی آموزش خاصی تاریخ خودش را دارد)؛ پس از ازدواج، من و هم‌سر من به فرزندان و نوه‌هایمان آموزش خواهیم داد.

بنابراین، در اینجا مانند چیزهای دیگر، دیالکتیک ذات و پدیدار آشکار می‌شود. این [دیالکتیک] از طریق تاریخ‌مندی خود پدیده و نحوه‌ی درک غوطه‌وری آن در بافتار انضمامیِ تمامیت، منتقل می‌شود. علاوه بر این، فقط با بازسازی این رابطه‌ی درون‌ماندگار بین امر انضمامی (میهمانی چای من)، امر خاص (نوشیدن چای در بافتار واقعیت روسیه) و امر کلی (شمول نوشیدن چای در نظام بازار سرمایه‌داری جهانی)، می‌توانیم به درکی از این پدیده‌ی انضمامی برسیم، یعنی «به درک منطق مشخص این موضوع مشخص».

اصل تمامیت

عنصر ضروری بعدی دیالکتیک ماتریالیستی با نیاز به در نظر گرفتن پدیده‌های اجتماعی انضمامی به‌مثابه پدیده‌هایی ذاتاً در رابطه‌ی متقابل از یک سو با سایر فرایندهای اجتماعی، نهادها و غیره و از سوی دیگر با طبیعت مرتبط است. به این معنا، هر پدیده‌ی اجتماعی هم ساختاری و هم کارکردی است؛ عنصری سازنده و ژنتیکی (یعنی با پدیده‌های دیگر ایجاد می‌شود و آن‌ها را ایجاد می‌کند) از کلی منسجم - تمامیت - است. بنابراین، تمام پدیده‌های اجتماعی را باید در

حال اندرکنش درون تمامیت بررسی کرد. در اینجا دو اصل مرتبط با یکدیگر وجود دارد:

اصل ارتباط متقابل تمام و کمال (اندرکنش) که در آن هر پدیده‌ی اجتماعی این‌گونه در نظر گرفته می‌شود:

(۱) نتیجه‌ی اندرکنش؛

(۲) نظامی متشکل از عناصر در اندرکنش با هم؛

(۳) یکی از سویه‌های اندرکنش با سایر پدیده‌ها؛

(۴) و علت پویای سایر اندرکنش‌ها و پدیده‌ها.

بر اساس اصل تمامیت (کلیت) یا اصل دیالکتیک ماتریالیستی، هر پدیده‌ی اجتماعی بخش جدایی‌ناپذیری از کل ارگانیک-نظام اجتماعی، جامعه- در نظر گرفته می‌شود.

تمامیت و کلیت (Integrität، Gesamtheit، Totalität) از یک سو مجموعه‌ای درونی و وحدت ارگانیکی ساختاری و کارکردی تمام عناصر یک نظام (شیء، فرآیند، شخصیت، دولت/وضعیت) است که در آن هر بخش خاص‌بودگی خود را حفظ می‌کند و کیفیات جدید و اضافی از تمامیت می‌گیرد که به مجموع ساده‌ی کیفیات عناصر قابل‌تقلیل نیستند. از سوی دیگر، همچنین شامل جامعیت بیرونی، کامل بودن و به‌هم‌پیوستگی علی-غایت‌شناختی تمام عناصر نظام است، وحدت درونی جهان انسانی و اجتماعی.

به همین معناست که لوکاخ ایده‌های روش‌شناختی خود را درباره‌ی اهمیت اساسی مقوله‌ی تمامیت برای شناخت مطرح می‌کند. او می‌نویسد که مارکس «علم کاملاً جدیدی [علم تاریخ]» را بر اساس «نظرگاه تمامیت» بسط و گسترش داد.

با این حال، مقوله‌ی تمامیت نه‌تنها ابژه‌ی دانش بلکه خود سوژه را نیز تعیین می‌کند. تفکر بورژوایی پدیده‌های اجتماعی را آگاهانه یا ناخودآگاه، ساده‌لوحانه یا زیرکانه، پیوسته از منظر فردی قضاوت

می‌کند. هیچ راهی از فرد به تمامیت منتهی نمی‌شود؛ در بهترین حالت، جاده‌ای هست که به جنبه‌هایی از حوزه‌های جزئی، در بیشتر موارد پاره‌هایی صرف، «امور واقع» عاری از هرگونه بافتار، یا به قوانین انتزاعی و خاص ره می‌برد. تمامیت یک ابژه را فقط در صورتی می‌توان وضع کرد که سوژه‌ی وضع‌کننده خودش تمامیت باشد؛ و اگر سوژه می‌خواهد خودش را بفهمد، باید ابژه را تمامیت تصور کند. در جامعه‌ی مدرن فقط طبقات می‌توانند این نظرگاه تمام و کمال را نشان دهند.

لوکاچ در ادامه بیان می‌کند که «پس تحلیل انضمامی یعنی: رابطه با جامعه به‌عنوان یک کل. زیرا تنها زمانی که این رابطه برقرار شود، آگاهی‌ای که انسان‌ها در هر زمان معینی از وجود خویش دارند، با تمام ویژگی‌های ذاتی‌اش پدیدار می‌شود».

هربرت مارکوزه به‌درستی اصل تمامیت در دیالکتیک مارکسیستی را با اصل خاص‌بودگی تاریخی مرتبط می‌کند وقتی می‌نویسد: «ازاین‌رو، روش دیالکتیکی طبق ماهیت خود به روشی تاریخی

تبدیل شده است». واقعیت این است که پدیده‌ها، امور واقع و چیزها در ساختارها و نظام‌های گسترده‌تری تعبیه شده‌اند و اجزای معینی از کل را تشکیل می‌دهند که به‌نوبه‌ی خود بخشی از بافتار تاریخی انضمامی گسترده‌تری است. او تأیید می‌کند: «هرگونه امر واقع را می‌توان در معرض تحلیل دیالکتیکی قرار داد... اما همه‌ی این تحلیل‌ها به ساختار فرایند اجتماعی-تاریخی منتهی می‌شوند و نشان می‌دهند که آن سازنده‌ی امور واقع مورد تحلیل است. دیالکتیک، امور واقع را عناصر تمامیت تاریخی معینی در نظر می‌گیرد که آن‌ها را نمی‌توان از آن جدا کرد».

لنین در مقاله‌ای در ژانویه‌ی ۱۹۲۱ با عنوان «بار دیگر راجع به اتحادیه‌های کارگری»، افکار نیکلای بوخارین را درباره‌ی «آسیب تک‌ساحتی بودن» - که بوخارین آن را با مثال لیوان نشان داد که هم استوانه‌ای شیشه‌ای است و هم ابزاری برای نوشیدن - با نگاه انتقادی تکامل می‌بخشد. بدین ترتیب او می‌نویسد:

لیوان مطمئناً هم استوانه‌ی شیشه‌ای و هم ظرف نوشیدنی است. اما بیش از این دو ویژگی، صفت یا وجه دارد؛ تعداد نامتناهی از آن‌ها، تعداد نامتناهی از «واسطه‌ها» و روابط متقابل با بقیه‌ی جهان وجود دارد. لیوان شیء سنگینی است که می‌توان از آن به‌عنوان پرتابه استفاده کرد؛ می‌توان به‌عنوان پیمانه، ظرفی برای پروانه‌گیری یا شیئی ارزشمند با حکاکی یا طراحی هنری باشد و این‌ها اصلاً ربطی به جنس شیشه‌ای آن، اینکه می‌توان برای نوشیدن استفاده کرد یا نه، استوانه‌ای است یا نه و غیره ندارد.

علاوه بر این، اگر همین لحظه برای نوشیدن به لیوانی نیاز داشتم، هیچ اهمیتی نداشت که این لیوان چقدر استوانه‌ای باشد و واقعاً از شیشه ساخته شده یا نه؛ آنچه اهمیت دارد این است که آیا سوراخی ته لیوان وجود دارد یا چیزی که هنگام نوشیدن لب‌هایم را زخمی کند و غیره. اما اگر برای نوشیدن به لیوانی نیاز داشتم بلکه برای هدفی که هر استوانه‌ی شیشه‌ای به کار آن بیاید، لیوانی با ته شکسته یا اصلاً بدون ته نیز کفایت می‌کرد.

منطق دیالکتیکی ایجاب می‌کند که جلوتر برویم. اولاً، اگر می‌خواهیم دانش حقیقی از یک ابژه داشته باشیم، باید تمام وجوه، ارتباطات و «واسطه‌های» آن را بنگریم و بررسی کنیم. این چیزی است که هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم کاملاً به آن دست یابیم، اما قاعده‌ی جامعیت، سپر محافظی در برابر اشتباهات و جمود اندیشه است. دوم، منطق دیالکتیکی ایجاب می‌کند که ابژه در تکامل، تغییر و «خودانگیختگی» (آن‌گونه که هگل گاهی می‌گوید) آن در نظر گرفته شود. این موضوع در مورد ابژه‌ای مانند لیوان بلافاصله آشکار نمی‌شود، اما آن نیز در سیلان است و این امر به‌ویژه درباره‌ی هدف، کاربرد و ارتباط آن با دنیای پیرامون صدق می‌کند. سوم، «تعریف» کاملی از یک ابژه باید شامل کل تجربه‌ی انسان باشد، هم به‌عنوان معیار حقیقت و هم به‌عنوان شاخص عملی ارتباط آن با خواسته‌های انسان. چهارم، منطق دیالکتیکی بر این باور است که «حقیقت همیشه انضمامی است و هرگز انتزاعی نیست».

مارکوزه در شرح این استدلال لنین می‌نویسد:

لنین در اشاره‌اش به مثال لیوان آب می‌گوید که «کل عمل انسانی باید وارد «تعریف» اِیْثه شود»؛ به این ترتیب، عینیت مستقل لیوان آب منحل می‌شود. هر واقعیت را تنها تا جایی که تحت تأثیر تخصصات فرایند اجتماعی است، می‌توان در معرض تحلیل دیالکتیکی قرار داد.

اصل بازتاب / بازنمایی

اصل ضروری بعدی که از خود مفهوم اندرکنش بین پدیده‌های اجتماعی درون یک تمامیت ناشی می‌شود، این است که یک پدیده‌ی اجتماعی به‌عنوان نظامی گشوده (بازتابی) در نظر گرفته شود، یعنی چیزی که به شیوه‌ای معین به تأثیر پدیده‌ی دیگری واکنش نشان می‌دهد و از طریق تغییرات مناسب در ویژگی‌ها یا حالات معین، ویژگی‌های پدیده‌ی تأثیرگذار را در ساختارهای ریخت‌شناختی یا درونی خود بازنمایی (بازتولید) می‌کند.

به‌علاوه، در دیالکتیک مارکسیستی (از جمله لنینیستی) هستی اجتماعی، این اصل معنای خاص و مشخصی دارد: آگاهی هستی را

بازتاب می‌دهد و بازنمایی می‌کند. موضع هستی‌شناختیِ «آگاهی بازتاب هستی است» یعنی نهایتاً ما بیشتر به -درباره‌ی- آنچه ما را احاطه کرده است فکر می‌کنیم، به این که در چه شرایطی زندگی می‌کنیم، چه کاری انجام می‌دهیم، با چه کسی وارد رابطه می‌شویم، از چه چیزهایی استفاده می‌کنیم و غیره. به عبارت دیگر، موضوع آگاهی ما به هر شکلی همیشه وجود خود ماست. مارکس و انگلس دقیقاً همین را می‌گویند: «آگاهی [das Bewusstsein] هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستیِ آگاه [das bewusste Sein] باشد و هستی انسان‌ها فرایند زندگی بالفعل آنهاست».

آنچه گفته شد، جنبه‌ی هستی‌شناختیِ اصل دیالکتیکی بازتاب در حوزه‌ی هستی اجتماعی است. جنبه‌ی روش‌شناختیِ این اصل را می‌توان در قالب سه «قاعده‌ی» مرتبط با هم نشان داد:

قاعده‌ی ۱. در مطالعه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی خاص، همیشه لازم است سازوکار عام تعیین محتوای آگاهی که پیش‌تر طبق شرایط وجود توصیف شد، شناسایی شود.

قاعده‌ی ۲. هنگام اجرای قاعده‌ی فوق، باید خط ماتریالیستی را لحاظ کرد. لنین می‌نویسد:

تفکر با هستی تعیین می‌شود. یعنی رابطه‌ی بالفعل مردمی که در واقعیت مادی وجود دارند یک‌چیز است و آگاهی آن‌ها چیز دیگری. این آگاهی اولیه نیست، بلکه مشروط است و با نظام واقعاً موجود جامعه و همه‌ی شرایط مادی زیستن مردم تعیین می‌شود. باید بتوانیم روابط اجتماعی بالفعل را همان‌طور که واقعاً وجود دارند، بدون اشتباه گرفتن آن‌ها با تصویری که مردم از آن‌ها دارند و با ایده‌های مردم، دقیقاً و به‌درستی مطالعه کنیم.

بنابراین، لازم است از نظر روش‌شناختی بین دو وجه هستی‌شناختی از فرایند زندگی بالفعل به‌وضوح تمایز قائل شویم: روابط واقعاً موجود و آنچه مردم درباره‌ی آن‌ها فکر می‌کنند.

قاعده‌ی ۳. درنهایت، درون چارچوب سازوکارهای بازنمایی، باید دیالکتیک ذات و پدیدار را در نظر گرفت، یعنی کاربست اصل

دیالکتیک ماتریالیستی به گونه‌ای که در چارچوب آن ابژه‌ای یکسان هم پدیدار و هم ذات محسوب شود: ذاتی در پس هر پدیده‌ی زندگی اجتماعی وجود دارد، یعنی این یا آن شکل از عمل اجتماعی-تاریخی یا فعالیت مشخص انسانی که معلوم می‌شود این پدیدار اجتماعی خاص و جزئی، اجرای آن است. روی هم رفته، «زندگی اجتماعی ذاتاً عملی است».

سازوکار پیش‌بینی آگاهی

از آن‌جا که درباره‌ی دیالکتیک صحبت می‌کنیم، خود تثبیت فرایند بازنمایی و بازتاب هستی اجتماعی در محتوا و ساختارهای آگاهی اجتماعی لزوماً متضمن فرایند متضاد تأثیر آگاهی اجتماعی بر محتوا و ساختارهای هستی اجتماعی است. این دو فرایند را همیشه باید در وحدتی که لنین هنگام تعریف «هسته/ذاتِ دیالکتیک» از آن صحبت می‌کرد، در نظر گرفت. متأسفانه بسیاری از مبتذل‌کنندگان مارکسیسم و لنینیسم به‌طور جزمی و یک‌سویه (یعنی متافیزیکی) تنها بر اصل بازتاب تمرکز کردند، بر آن مفهوم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آگاهی که لنین در ماتریالیسم و امپریو کریتسیسم

ارائه داد و در چنین قرائت خامی از اندیشه‌ی او به سازوکاری
منفعلا نه، «عکاسی» یا بازتاب آینه‌ای فروکاسته می‌شد.

با وجود این، اگر دفترچه‌های فلسفی و به‌ویژه آثار تاریخی و
جامعه‌شناختی انضمامی او را در نظر بگیریم، می‌بینیم که برعکس،
لنین فرایند متضادِ از نظر دیالکتیکی ضروری را در وهله‌ی اول در
نظر می‌گیرد - آفرینش فعالانه‌ی جهان توسط آگاهی ضمن در نظر
گرفتن نقش خود بازتاب بازنمایانه (منفعل). لنین کاملاً رک
می‌نویسد: «آگاهی انسان نه تنها جهان عینی را بازتاب می‌دهد، بلکه
آن را خلق و ایجاد می‌کند». آگاهی بشر همیشه یک فعل ذهنی
فعال-منفعل، پیش‌دستانه-بازتابی، عامدانه-انعکاسی است؛ محتوای
درونی لحظه‌ی فعالیت آن به امر انتزاعی «تأثیر معکوس آگاهی بر
هستی» تقلیل نمی‌یابد.

از یک سو، کفایت به زندگی روزمره روی آوریم تا متقاعد شویم:
بله، بی‌شک محتوای آگاهی ما با این مسائل تعیین و «پر» می‌شود
که چگونه، با چه کسی، کجا و در میان چه چیزهایی و با چه روابطی

در این جهان زندگی می‌کنیم. اما از سوی دیگر، با درک این وجود و مثلاً تأمل بر نحوه‌ی زندگی ما ممکن است این وجود را رضایت‌بخش ندانیم. سپس مطابق با ایده‌هایمان («ایدئال‌ها») درباره‌ی بهترین شکل هستی، ممکن است زندگی روزمره‌ی کنونی خود را تغییر داده یا دگرگون کنیم (برای مثال، رابطه‌ی خود با همکاران را تغییر دهیم، گربه نگه‌داریم، ازدواج کنیم یا تعمیرات انجام دهیم).

در اینجا در مورد چیزی صحبت می‌کنیم که پیترو آنوخین آن را آگاهی پیشرو و پیش‌دستانه می‌نامد (برخلاف آگاهی عقب‌افتاده، «به‌جامانده») و آنچه تخیل یا فانتزی نامیده می‌شود و در ارتباط با تحقیقات علمی، پیش‌بینی نام دارد. امروزه مردم اغلب مفهوم سوسیالیسم علمی را که انگلس مطرح کرده است، به سخره می‌گیرند. اما این مفهوم از سوسیالیسم علمی - که فقط به این معناست که چشم‌انداز آینده (نه پیش‌بینی چنین چیزی) مبتنی بر فانتزی‌های ما درباره‌ی ساختار اجتماعی مطلوب‌تر نیست، بلکه بر اساس تحلیل علمی آن روندهایی که در زمان حال متناقض موجود هستند و بدیل‌های ممکن را برای تکوین جامعه نشان می‌دهند - دقیقاً همان

چیزی است که در نوشته‌ها و عمل جامعه‌شناختی و سیاسی لنین دیده می‌شود.

تعریف دیالکتیک اجتماعی لنین

از دیدگاه لنین، فقط یک دنیای تاریخی و اجتماعی انضمامی (تمامیت) هست که منطق تکامل درون‌ماندگاری دارد و فقط با بررسی انضمامیت آن در تناقضات و پویایی‌هایش قابل درک است. بنابراین، دیالکتیک اجتماعی عینی همان پویایی درون‌ماندگار خود جامعه است، تکامل آن از تناقضات درونی که نه به شیوه‌ی منطقی بلکه به شیوه‌ی تاریخی به وجود می‌آیند.

دیالکتیک اجتماعی ماتریالیستی در مقام روش علمی، راهی برای مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی مادی (هستی) و ایدئال (آگاهی) است که از طریق آن:

(۱) تناقضات درونی و بیرونی موجود واقعی (ازلحاظ هستی‌شناختی) در پدیده‌ها از طریق پژوهش تجربی شناسایی می‌شوند که هم‌نهاد آن‌ها به تغییر و تحول ابژه هم از نظر کمی (تطور) و هم از نظر کیفی (انقلاب) می‌انجامد؛

(۲) تحلیل مبارزه‌ی این تضادها و تناقضات (در درجه‌ی اول طبقاتی) پویایی تاریخی خود پدیده‌های اجتماعی را آشکار می‌کند، یعنی وقوع، وجود، عملکرد و مرگ آن‌ها (گذر به وضعیت دیگری)؛

(۳) می‌توان در گذار از وجود به مرگ، آن نطفه‌ها، لحظه‌ها و روندهایی را دید که وضعیت کنونی را از درون ویران می‌کنند و به ظهور وضعیت جدیدی منجر می‌شوند (مثلاً نطفه‌های سرمایه‌داری در «بدنه‌ی» فئودالیسم اروپایی در قرون چهاردهم تا پانزدهم؛ یا شکل مدرن روابط غیرسرمایه‌داری و غیرکالایی در ساختار سرمایه‌داری جهانی که به سوسیالیسم منتهی خواهد شد؛

(۴) بنابراین قادر به انجام پیش‌بینی‌های واقع‌بینانه با پایه و اساس علمی (برخلاف «آینده‌نگری» و «بصیرت») در مورد بدیل‌هایی برای استقرار هم در آینده‌ی بسیار نزدیک و هم آینده‌ی دورتر هستیم؛

(۵) از طریق تجزیه و تحلیل علمی و پیش‌بینی بر مبنای علم می‌توان به عمل اجتماعی متناظر با آن‌ها دست زد: هم ویرانگر (در رابطه با سرمایه‌داری) و هم خلاقه.

این امر همان چیزی است که اریک اولین رایت در مارکسیسم (که علمی‌رهای بخش شناخته می‌شود) کارکرد رهای بخش انتقادی اجتماعی می‌خواند. وظایف اساسی این علم رهای بخش عبارت‌اند از: «(۱) تشریح مشکل‌یابی نظام‌مند و نقد جهانی که وجود دارد؛ (۲) تصور بدیل‌های بادوام؛ و (۳) پروراندن نظریه‌ی دگرگونی. اولین مورد به ما می‌گوید که چرا می‌خواهیم دنیایی را که در آن زندگی می‌کنیم، ترک کنیم؛ دومی به ما می‌گوید که می‌خواهیم به کجا برویم؛ و سومی به ما می‌گوید که چگونه از اینجا به آنجا برسیم».

چشم‌اندازهای فلسفه‌ی مارکسیستی-لنینیستی دیالکتیکی

از آنجا که مارکسیسم (در همه‌ی اشکال آن) نظریه و فلسفه‌ی اجتماعی دوران معینی است، یعنی پدیده‌ای اجتماعی و معنوی، پس همه‌ی اصول فوق به آن (به‌عنوان ابژه‌ی پژوهش تاریخی انضمامی مارکسیستی) اطلاق پذیر هستند. بنابراین سعی خواهیم کرد برخی از این اصول دیالکتیک ماتریالیستی را برای تحلیل تاریخی خود مارکسیسم و لنینیسم به کار ببریم.

درواقع دیالکتیک اجتماعی-تاریخی مارکس از نظر محتوای تاریخی انضمامی آن منفی، ویرانگر و محدود بود. در اشاره به آن محتوای تاریخی از رویه‌های روش‌شناختی صوری منطق دیالکتیکی سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره‌ی مطالب تاریخی که از طریق ابزارهای دیالکتیکی مطالعه می‌شود، صحبت می‌کنیم. نکته‌ی مهم این است که تحلیل ماهوی مارکس با توجیه نظری ضرورت دیکتاتوری پرولتاریا به پایان می‌رسد.

لنین پیشاپیش با مصالح کاملاً متفاوتی کار می‌کند - نه تنها نظری، بلکه عملی. بوخارین این تمایز را چنین شرح می‌دهد:

(۱) لنین می‌گوید اگر نظام روش‌های مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی را از طریق مارکسیسم درک کنیم، «آن ابزار، آن روش‌شناسی که در مارکسیسم نهفته است، پس تردیدی نمی‌ماند که لنینیسم روش‌شناسی آموزه‌ی مارکسیستی را اصلاح یا در آن تجدیدنظر نمی‌کند. برعکس، از این نظر، لنینیسم بازگشت کامل به مارکسیسمی است که خود مارکس و انگلس صورت‌بندی کرده‌اند».

(۲) باین حال، اگر منظور ما از مارکسیسم، ایده‌هایی معین درباره‌ی پدیده‌های اجتماعی تاریخی انضمامی است، در این صورت «کاملاً واضح است که مارکسیسم لنینیستی دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از مارکسیسم مارکس دارد. چرا؟ زیرا به مجموع ایده‌های قبلاً موجود [در مارکس]، مجموعه‌ای جدید از قضایای انضمامی [در لنین] در نتیجه‌ی تحلیل پدیده‌هایی کاملاً جدید و گروه تاریخی کاملاً

جدیدی اضافه شد. به این مفهوم مشروط، لنینیسم نتیجه‌ای است که از مرزهای مارکسیسم فراتر می‌رود».

(۳) به علاوه، آنچه مارکسیسم لنین به ما ارائه داده، «ترکیبی از نظریه و عمل طبقه‌ی کارگر در حال مبارزه و پیروزمند است ... ترکیبی از کار ویرانگر و خلاق طبقه‌ی کارگر، و موضوع اخیر به نظر من از همه مهم تر است».

با تعمیم این منطق در نظر گرفتن چشم‌اندازهای تاریخی مارکسیسم، از انتقاد ویرانگرش از سرمایه‌داری (مارکس) تا نابودی عملی سرمایه‌داری و ایجاد جامعه‌ی سوسیالیستی (لنین) و آینده‌ی بالفعل کمونیستی، باید پیش‌بینی زیر را بکنیم. از آنجاکه لنینیسم در جنبه‌ی ماهوی آن (و نه روش‌شناختی) پیشاپیش «از مرزهای مارکسیسم کلاسیک فراتر می‌رود»، دوران جدید و آتی کمونیسم نیازمند گام حتی رادیکال‌تری است که آن را از حدود لنینیسم فراتر خواهد برد. چرا؟ برای اینکه:

(۱) دیالکتیک ماتریالیستی مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های آماده برای همه‌ی موارد زندگی یا نظامی از مقولات منجمد نیست، بلکه حرکت اندیشه‌ی محقق به دنبال موضوع خاص خود آن تحقیق است.

(۲) بنابراین، اگر خود ابژه‌ی مطالعه تغییر کند (مثلاً برای لنین ظهور شکل جدیدی از سرمایه‌داری، امپریالیسم به‌عنوان مرحله‌ای که نزد مارکس ناشناخته بود) و همچنین اگر بافتار جدیدی ایجاد شود که این ابژه در آن عمل می‌کند و ارتباط متقابل جامعی با آن دارد، پس روش تحقیق آن دگرگون می‌شود. این دگرگونی روش به دلیل این واقعیت است که محقق با پیروی از ابژه‌ی خاص مطالعه‌ی خود لزوماً باید همه‌ی این تغییرات، مشخصات و ویژگی‌های جدید، شرایط و بافتارهای جدید را همراه با ابژه‌ی از‌نظر تاریخی متغیری در نظر بگیرد.

بنابراین، بوخارین اشتباه می‌کند که می‌نویسد لنینیسم از‌نظر روش‌شناختی «بازگشت کامل به مارکسیسم مارکس» است. خیر، لنینیسم به‌عنوان کاربرد نظری و عملی دیالکتیک ماتریالیستی در

شرایط تاریخی انضمامی همچنین بسط و گسترش این روش دیالکتیکی است. اگر از بازگشت معینی به مارکس صحبت می‌کنیم، پس لنین تنها به معنای فاصله گرفتن از رفقای حزبی خود که با دیالکتیک بسیار سطحی آشنا بودند و ناشیانه آن را به کار می‌بردند، به مارکس بازگشت.

با توجه به همه‌ی این‌ها، به نظر می‌رسد در جامعه‌ی کمونیستی آینده، برای درک فلسفی از هستی، شکل کاملاً جدیدی از فلسفه‌ی مارکسیستی در جنبه‌های ماهوی آن در عین حفظ مبانی روش‌شناختی بنیادی آن موردنیاز خواهد بود. این امر در تقابل با اشکال مدرن مارکسیسم، لنینیسم، نئومارکسیسم، مائوئیسم، پسامارکسیسم و مانند آن‌هاست، زیرا:

(۱) هم مارکسیسم مارکس و هم مارکسیسم لنین، دیالکتیک تکامل اجتماعی از طریق مبارزه‌ی متخاصم‌ها هستند و بنابراین فرض بر این است که در جامعه‌ی کمونیستی آینده، تناقضات اجتماعی در شکل آشتی‌ناپذیر آن‌ها مغلوب خواهند شد، اگرچه در اشکال

غیرتخاصم آمیز باقی خواهند ماند، زیرا جامعه‌ی آینده بی‌طبقه خواهد بود؛

(۲) هدف مارکسیسم کلاسیک و لنینیسم فقط تجزیه و تحلیل نظام‌های متخاصم طبقاتی است - مطالعه‌ی جامعه‌ی بی‌طبقه با استفاده از روش‌هایی که برای مطالعه‌ی ارگانیزم‌ها و ساختارهای اجتماعی طبقاتی طراحی شده‌اند، امری غیرممکن است؛

(۳) در جامعه‌ی آینده، نیروهای محرک تکامل اجتماعی عوامل ناملموسی مانند علم، آموزش، خلاقیت، فناوری اطلاعات، عوامل شخصی و غیره خواهند بود، درحالی‌که مارکسیسم کلاسیک بر تحلیل جوامعی متمرکز است که در آن‌ها عوامل فیزیکی (طبیعت، قدرت عضلانی حیوانات و مردم، فناوری، مواد) نقش اصلی را دارند؛

(۴) در این آینده، دولت به تدریج در حال مرگ فقط وظایف اداری را انجام خواهد داد و هدف مارکسیسم تحلیل و نقد دولت به‌عنوان ماشین سرکوبگر طبقه‌ای علیه طبقه‌ی دیگر است؛

(۵) اشکال سابق و کنونی مارکسیسم با پیشاتاریخ («قلمرو ضرورت») سروکار داشته و هنوز دارند، درحالی که جامعه‌ی آینده تاریخ واقعی انسانی و انسان‌گرا («قلمرو آزادی») خواهد بود. مقوله‌های غیرانسانیت، بیگانگی، ازخودبیگانگی، فetišیسم، نمود ایدئولوژیک، آگاهی طبقاتی موهوم، مبارزه‌ی طبقاتی و غیره که در مارکسیسم کلاسیک نقش محوری دارند، دیگر معنایی نخواهند داشت.

به همین دلیل، مارکوزه به درستی نوشت: «مطمئناً مبارزه با «قلمرو ضرورت» پس از گذر انسان به مرحله‌ی «تاریخ واقعی» او ادامه خواهد یافت و منفیت و تناقض از بین نخواهند رفت. باوجوداین، زمانی که جامعه به سوژه‌ی آزاد این مبارزه تبدیل شده باشد، این مبارزه به اشکال کاملاً متفاوتی انجام خواهد گرفت. به همین دلیل، تحمیل ساختار دیالکتیکی پیشاتاریخ بر تاریخ آینده‌ی بشریت جایز نیست.»

بنابراین، مارکسیسم مارکس، لنین، مائو، هوشی مین و فیدل کاسترو، اشکال تاریخی و گذرایی از نظریه و عمل انقلابی اجتماعی هستند، چراکه ظهور خود را مدیون شرایط تاریخی انضمامی هستند. اگر شرایطی که آن‌ها را به وجود آورده است ناپدید شود، خود این نظریه‌ها و اعمال دیگر ارتباط مستقیمی با شرایط جدید وجود اجتماعی نخواهند داشت.

آیا بدان معناست که مارکسیسم به کلی از بین خواهد رفت؟ این موضع به‌طور ضمنی در کار ژان پل سارتر دیده می‌شود که می‌نویسد این گزاره‌ی مارکس (که «شیوه‌ی تولید زندگی مادی، فرایندهای اجتماعی، سیاسی و معنوی زندگی را به‌طور کلی تعیین می‌کند»)

شواهد واقعی [باقی خواهد ماند] که نمی‌توانیم از آن فراتر برویم تا زمانی که دگرگونی روابط اجتماعی و پیشرفت فنی، انسان را از یوغ کمبود رها نکرده باشد ... به محض این که برای همه حاشیه‌ای از آزادی واقعی فراتر از تولید زندگی وجود داشته باشد، مارکسیسم به پایان خود می‌رسد و فلسفه‌ی آزادی جای آن را می‌گیرد. اما ما هیچ

وسيله، ابزار فكري و تجربه‌ي انضمامي نداريم كه به ما امكان دهد
اين آزادي يا اين فلسفه را درك كنيم.

به نظر مي‌رسد سارتر در اين مورد اشتباه مي‌كند كه فرض مي‌گيرد
ماركسيسم در شرايط كمونيسم خودش را تمام خواهد كرد.
با اين حال، بوخارين و ماركوزه حق دارند در تأكيد بر محدوديت‌هاي
تاريخي ماركسيسم كلاسيك و لنينيسم به‌عنوان چارچوب‌هاي
مفهومي كه هم در محتوا (بوخارين) و هم در روش‌شناسي
(ماركوزه) به شرايط خاص و ساختارهاي پيشاتاريخ وابسته‌اند.
با وجود اين، به معنای انكار پتانسيل علمي-تبیینی و عملی آنها برای
تاريخ آینده نيست.

به نظر ما ماركسيسم به‌مثابه علم اجتماعي و روش‌شناسي در آینده
حداقل به دو شكل الزاماً همزيست ادامه خواهد يافت:

(۱) در قالب نظریه و روش‌شناسی تاریخی، اقتصادی و تاریخی - فلسفی علمی خاص برای مطالعه‌ی جوامع متخاصم طبقاتی قبلاً موجود؛

(۲) در قالب نظریه و روش‌شناسی علمی عام برای مطالعه‌ی جامعه بشری در تمام مراحل تکامل، از جمله دوران پیشاتربیتی و «تاریخ حقیقی بشریت» پساتربیتی: کمونیسم.

با این حال، همه‌ی این تأملات به چشم‌اندازهای آینده‌ی تکامل تاریخی مارکسیسم مربوط می‌شود. در حال حاضر، به خاطر شرایط مدرن در بسیاری از کشورها و حتی کل مناطقی که جوامع پیشاصنعتی هنوز وجود دارند - و همچنین شرایط غیرانسانی ایجاد شده با سرمایه‌داری پساستعماری - لنینیسم مرتبط‌ترین شکل از نظریه و عمل مارکسیستی انقلابی است. و دقیقاً لنینیسم است که با ویژگی‌های ملی متناظر آن، چشم‌انداز واقعی ویرانگر و خلاقانه‌ای برای این جوامع در آینده‌ی نزدیک خواهد بود.

از این نظر، نمی‌توان اهمیت مارکسیسم لنین (به‌جای «مارکسیسم-لنینیسم») را دست‌کم گرفت. این اهمیت نه‌فقط با توسعه و غنی‌سازی لنینیستی نظریه و روش‌شناسی دیالکتیک اجتماعی مارکسیستی، بلکه با بازگشت عملی و سیاسی به علم مارکسیستی ابتکار انسانی و آگاهی پیش‌دستانه (در مقابل «بازتاب»، «عکاسی» یا آگاهی منفعل) ارتباط دارد؛ یک سوژه‌ی فعال واقعی و زنده؛ شخص (با نمایندگی پرولتاریا) به‌عنوان خالق تاریخ.

تمام فعالیت‌های لنین بر همین اساس قرار می‌گیرد در مبارزه با «همه‌ی اشکال جزم‌گرایی که به تقدیرگرایی تاریخی، «اکونومیسم» و «خودانگیختگی» منجر می‌شوند» و با هر تفسیری از مارکسیسم که «به بهانه‌ی عینیت، تاریخ «علمی» را با تاریخی که در آن آینده از پیش نوشته شده و شخص غایب است، خلط می‌کند». در پاسخ، لنین با «درکی حقیقتاً مارکسیستی از دیدگاه تاریخی» با تمام این تفاسیر مقابله کرد و روح انقلابی را به مارکسیسم بازگرداند.

سخن آخر

با جمع‌بندی تحقیقات خود می‌توانیم بگوییم که درک لنسین از دیالکتیک (علاوه بر موارد دیگری که مشخصاً بیان نشده) معطوف به بینشی کامل و انضمامی از موقعیت تاریخی است و همین مجموعه است که موضوعیت ماندگار لنسین را تعیین می‌کند. مهم‌ترین چیز در دیالکتیک لنسین، دیدن تمامیتی دائماً در حال تغییر و تکامل است - پیوند جهانی پدیده‌ها، دیالکتیک ذات و پدیده، گنجاندن ابژه/فرایند انضمامی و مشخصی در کل و تاریخ‌مندی این کل.

هر دانشمند، سازمان‌دهنده، مدیر کارخانه، رئیس کارگاه، پیشکار، آموزگار و سیاستمدار باید این ملاحظه‌ی ارگانیک و انعطاف‌پذیر هر پدیده از طریق گنجاندن آن در ساختاری یکپارچه را از لنسین بیاموزد. ساده‌ترین مثال از این ملاحظه، همان‌طور که دیده‌ایم، تحلیل لنسین از لیوان آب است، تحلیلی که امروز اغلب به سخره گرفته می‌شود، بی‌آنکه عمق درونی آن را درک کنیم. بنابراین، بر اساس نسخه‌ی لنسین از دیالکتیک مارکسیستی، می‌توانیم نه تنها روش‌ها و مفاهیم

علمی را ایجاد کنیم، بلکه شیوه‌های مدیریتی را نیز می‌توانیم در سطوح مختلف تکامل بخشیم.

با این حال، مهم‌ترین چیز در دیالکتیک اجتماعی و عملی لنین، نه تنها «نظرگاه تمامیت» یا تحلیل تاریخی انضمامی از موقعیت، بلکه مهم‌تر از همه، بازگشت سوژه‌ی انقلابی به پراتیک اجتماعی و تاریخی است. در واقع، برخلاف رهبران بین‌الملل دوم که انقلاب سوسیالیستی آتی را یک فرایند اجتماعی کاملاً عینی می‌دانستند، لنین در دیالکتیک سیاسی-اجتماعی خود سوژه و بُعد سوژه‌کنی وجود اجتماعی را به مارکسیسم بازگرداند.

در نتیجه، بسیار مهم است که لنین با کنار گذاشتن «اتوماتیسم» و تقدیرگرایی رهبران بین‌الملل دوم، چیزی به جنبش کارگری بخشید که امروزه نه‌چندان به درستی اتوپیا یا آگاهی اتوپیایی نامیده می‌شود: تصویری از جامعه‌ی آینده‌ی بشری عادلانه‌ای که «به‌خودی‌خود» به دلیل «ضرورت تاریخی» انتزاعی به وجود نمی‌آید، بلکه باید به دست خود مردم خلق شود، زیرا آن‌ها خالقان تاریخ خودشان هستند.

نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران

هیوا اصغری

۱. «سجلوا! سجلوا فی التاریخ. هنا! هنا عاصمه الابطال، هنا عاصمه الابطال الخفاجیه» (درباره‌ی یک فراموشی)

اغلب متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته شده‌اند، وقتی سعی می‌کنند تاریخ کوتاه‌مدت خواست تغییر و لحظات تعیین‌کننده‌ی تبلور آن به شکل خیزش‌های فراگیر، یا به عبارتی تاریخ کوتاه‌مدت شکل‌گیری سوژه‌ی جمعی تغییر (یا «ما»)، را به خاطر بیاورند، قیام ژینا را، به درستی، ادامه‌ی اعتراضات دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ می‌دانند. اعتراضات خرداد و تیر ۱۳۸۸ هم جای ثابتی در گوشه‌ی ذهن این متون دارند. تابستان ۱۴۰۰ اما، علی‌رغم تداوم زمانی و گستره‌ی جغرافیایی چشم‌گیرش (۲۵ روز و ۱۴ استان)، فقط گاهی، آن هم به شکلی گذرا، به ذهن این متون خطور می‌کند. آن‌چه این فراموشی (یا این تصمیم) را عجیب و بامعنی می‌کند، ستایش همزمان بسیاری از همین نوشته‌ها از

همبستگی انقلابی و نیرومند مردمانی از ملیت‌ها و موقعیت‌های متفاوت است که در چند ماه اخیر شاهدش بوده‌ایم - روح نوظهوری که گاهی نام «ملت‌سازی از پایین» بر آن نهاده‌اند، و گاهی «همبستگی ملی فراتر از کرد و ترک و گیلک و لر و بلوچ و...».

عجیب و بامعنی، چرا که اعتراضات تابستان ۱۴۰۰ که از خوزستان شروع شد و به بسیاری از مناطق دیگر نیز سرایت کرد، لحظه‌ای حیاتی در فرآیند ساخته شدن (یا پوئیس) اجتماعی این روح بود.

۲. «گشت گوش همه چشم / شد همه چشمش گوش»

تابستان ۱۴۰۰ سرآغاز یک فرآیند جمعی ترجمه و نقشه‌پردازی بود. خواست تغییر این بار به زبان عربی فریاد زده می‌شد، و هر که می‌خواست بداند که معترضان اهوازی چه می‌گویند، اگر عربی نمی‌دانست، نیازمند ترجمه بود. از یک سو، زبان (حداقل در مخیله‌ی جهان دولت-ملت‌ها) پیوندی ساختاری با جغرافیای مردمی دارد: هر زبانی همیشه زبان مردمی‌ست که در جای خاصی زندگی می‌کنند؛ از دیگر سو، شعارهای معترضان عرب توجه «ما» را، که اغلب‌مان نیازمند ترجمه بودیم، مستقیماً به جغرافیای مصیبت و عینیت وضعیت

ایشان جلب می‌کرد: «أنا عطشان»؛ «کلا کلا لتهجیر»: هجرت نمی‌کنیم؛ از اینجا به جای دیگری نمی‌رویم. از کجا؟ از اهواز: «بالروح، بالدم، نفدیک یا اهواز». کشاورزان جنادله و خزرچ در روز ۲۳ تیر ۱۴۰۰، وقتی مأموران حکومتی را که رفته بودند آب زمین‌های زراعی‌شان را ببندند از روستاهایشان بیرون کرده بودند، شعارهایی داده بودند که از ۲۴ تیر در شهرهای مختلف خوزستان تکرار شد و به گوش همه‌ی «ما» رسید. «کلا کلا لتهجیر»: از کجا؟ از کنار کارون که آبش را دزدیده‌اند. و به کجا برده‌اند؟ به کارخانه‌های مناطق مرکزی؛ به اصفهان، جایی که کشاورزانش سال‌هاست از بی‌آبی به تنگ آمده‌اند. «کلا کلا لتهجیر»: از کجا؟ از کنار هور که تشنه است و آبش را می‌خواهد که شرکت‌های چینی با مجوز شورای عالی امنیت ملی خشک کرده‌اند. به واسطه‌ی شعارهای معترضان عرب، تصور اولیه‌ی ما انسان‌های مدرن (یا ملی) از نسبت زبان و جغرافیای مردمی به واقعیات عینی جغرافیای سیاسی و اقتصادی کشور، که ضرورتاً در وهله‌ی اول به دید نمی‌آیند، پیوند خورد. این پیوند از یک سو، دوباره، ترس نژادپرستانه‌ی بخشی از «ما» از «تجزیه» و «سوریه‌ای شدن» را به سطح آورد، و تمایز‌گذاری نژادپرستانه بین «عرب» و «عرب‌زبان» را باب کرد؛ و

از سوی دیگر، با مرثی کردن مناسبات مرکز-پیرامونی و نظم نژادی برآمده از (و حاکم بر) آن مناسبات، درک هم‌سرنوشتی‌مان با معترضان عرب را تسهیل کرد. عربی همچون زبان حق‌گویی و اعتراض از اهواز به نقاط دیگر ایران رفت. در میان «ما» آن‌هایی که درک بی‌واسطه‌تری از ستم ملی داشتند زودتر این هم‌سرنوشتی را مسجل کردند. «قلوبنا معکم»، «آذربایجان معکم»، و «آرخانداییق الاحواز» همان روزهای اول بر دیوارهای اردبیل و ارومیه نقش بست، و عده‌ای از فعالان سیاسی ترک، از زبان عباس لسانی، زندانی سیاسی ترک، هم‌زمی‌شان را با «تک‌تک مبارزان راه حقیقت، آزادی، و فعالینی که در صدد رهایی ملت‌هایشان هستند، در هر جغرافیا و مکانی که باشند» اعلام کردند. دایه شریفه، پیامی به معترضان خوزستان فرستاد که هم اعلام همبستگی بود و هم نقشه‌ای از نقاط حدت ستم ملی در جغرافیای سیاسی-اقتصادی ایران ترسیم می‌کرد: «کشتار کولبران کردستان و سوخت‌بران بلوچستان و تشنگان خوزستان را متوقف کنید. ما درد مشترکیم. قلم با شما در کف خیابان‌هاست بچه‌های من. دایه شریفه - مادر رامین حسین‌پناهی»، زندانی سیاسی کرد که در شهریور ۱۳۹۷ اعدام شد. شعار «بختیاری با عرب، اتحاد اتحاد» که در ایزه سر داده شد نقطه‌ی

عطفی در این فرایند نقشه‌پردازی بود. این شعار به سرعت به نقاط دیگر کشور رفت و نسخه‌های متفاوتی از آن در روزهای بعدی اعتراضات شنیده شد: «لر با عرب، اتحاد، اتحاد»؛ «آذربایجان، عرب، فارس، اتحاد، اتحاد»؛ «از کرج تا خوزستان، اتحاد، اتحاد»؛ «از تهران تا خوزستان، اتحاد، اتحاد» و ... به واسطه‌ی این شعارها و شعارهای دیگری مانند «آذربایجان اویاقدی، خوزستانا دایاقدی» و «آبان فرزند ندارد، خوزستان آب ندارد»، گوش «ما» بر نقشه‌ی دیگری از موقعیت ملی بینا شد - نقشه‌ای که این بار از زاویه‌ی دیدی پیرامونی ترسیم می‌شد. دیوارنویسی‌ها، پوسترها، و گرافیتی‌های متعددی نام و نشان خوزستان را بر دیوارهای شهرها و استان‌های دیگر ایران حک کردند، و تجمعات اعتراضی متعددی در حمایت از معترضان عرب و لر خوزستان برپا شد که اخبار بسیاریشان به شکل ویدئوهایی به دست «ما» می‌رسید که در آن‌ها صدای فیلمبردار نام شهری را اعلام می‌کرد و می‌گفت که مردم آنجا در حمایت از مردم خوزستان به خیابان آمده‌اند. از خلال این کنش‌ها، معترضان در تابستان ۱۴۰۰ نقشه‌های جدیدی از پهنه‌ی جغرافیایی ایران رسم کردند که چشم‌های مرکز‌گرای «ملت» را تازه کرد. نقشه‌پردازان معترض از موقعیت‌های ملی و جغرافیایی مختلف یکدیگر را به اتحاد و

هم‌پیمانی فرامی‌خواندند و با بازشناسایی هم‌سرنوشتی‌شان (که در وهله‌ی اول تابعی‌ست از ادغام در یک موقعیت دولت-ملتی متمرکز) تصویری دیگر از «ما» در برابرمان می‌گذاشتند که تازگی و نیروی انقلابی-فرهنگی‌اش (یعنی نیرویی که از فرایند ساخته‌شدن یا «پوئیس» سوژه‌ی جمعیِ تغییر ساطع می‌شود) بیش از هر چیز مدیون مرکزیت خوزستان و زاویه‌ی دید پیرامونی این نقشه‌نگاران بود.

این کنش‌های نقشه‌پردازانه خود بر زمینه‌ای رخ دادند که سطوح درهم‌تنیده‌ی جغرافیای سیاسی و اقتصادی جهان سرمایه‌داری و موقعیت ملی را بیش از هر زمانی بر «ما» پدیدار کرده بود و به سطح تجربه‌ی روزمره آورده بود: (۱) بحران همه‌گیری کرونا از یک سو واقعیت به‌هم‌پیوسته‌ی جهان ما و نظم نژادی حاکم بر آن، و همچنین ناکارآمدی، سودجویی، و دروغ‌گویی حاکمیت در بحرانی‌ترین شرایط را به عیان‌ترین شکل ممکن در برابرمان گذاشته بود، و از دیگر سو «ما» را به پیگیری هر روزی اخباری واداشته بود که آمار ابتلا و تلفات را استان به استان اعلام می‌کردند، و نقشه‌های رنگ‌بندی‌شده‌ی شیوع ویروس کرونا را هر روز در برابرمان

می‌گذاشتند - نقشه‌هایی که در سایه‌ی تغییر هولناک رنگ‌هایشان نقشه‌ی دیگری از هم‌سرنوشتی ما در برابر دروغ‌گویی و مگالومانایای حکومت مرکزی به چشم می‌خورد. (۲) خروج آمریکا از برجام و تشدید تحریم‌ها و منازعات منطقه‌ای در سطحی دیگر تنش‌های ژئوپلیتیکی و اثرگذاری آن بر اقتصاد و زندگی روزمره را بیش از پیش آشکار کرده بود و دست دولت را برای تجزیه و جداسازی معترضان به واسطه‌ی سیاست‌های بازتوزیعی بسته بود. نزدیک‌تر از همه به اعتراضاتی که از خوزستان شروع شد، (۳) اعتصابات فراگیر کارگران، به‌ویژه کارگران پروژه‌ای صنعت نفت، بود که هر روز از شهر و کارخانه‌ای به شهر و کارخانه‌ای دیگر با انتشار پیام‌های همبستگی گسترش می‌یافت. این را هم اضافه کنیم که (۴) در ناخودآگاه سیاسی ما ایرانیان، خوزستان، به واسطه‌ی منابع عظیم نفتی و جایگاهش در اقتصاد ملی (و تنیده شدنش با خاطره‌ی جنگ و بازنمایی‌های آن)، مکانی ست عمیقاً مایه‌گذاری‌شده (**cathected**) و به همین دلیل عواطف جمعی به سرعت به سوی جلب شدند. و نهایتاً در سطحی دیگر، در پنهان‌ترین لایه‌های ناخودآگاه سیاسی سوژه‌ی جمعی تغییرری که در تابستان ۱۴۰۰، امیدوارانه، کار ترسیم نقشه‌ای دیگر از موقعیت ملی را آغاز کرد،

شاید تصویرهای گنگ و هراس آور ویرانی چیزی می‌لغزند که زمانی به آن «طبیعت» می‌گفتیم، و بحران بی‌آبی و بحث عمومی درباره‌ی اقتصاد سیاسی عطش تصویرهای بسیار جزئی و مبهمی از آن طرح زدند - آن‌چنان جزئی که گویی هیچوقت راه به تشکیل تصویری از کلیت این ویرانی نمی‌برند.

۳. «برای سرفه‌ی خوزستان / برای زخم بلوچستان / شکسته بغض تبریز / بژی کردستان / ...»

از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» کنش‌های نقشه‌پردازانه و ترجمه‌ای نقشی محوری در جهت دادن به سوژه‌ی جمعی تغییر داشته‌اند. ترجمه‌ی شعارها زبان سوژه‌ی تغییر را غنی‌تر کرد و بازتر از پیش. مهمترین شعار جنبش، «ژن، ژیان، نازادی»، به‌سرعت، نه فقط به زبان میانجی، که به زبان‌های مختلف ملل ایران ترجمه شد. ترجمه «ما» را متوجه عینیت وضعیت مشترکمان کرد. «کوشتن له‌سه‌ر پرووسه‌ری، تا بؤ که‌ی قوربه‌سه‌ری؟» نیز از همان آغاز ترجمه شد: «کشتن برای روسری، تا کی چنین خاک‌برسری؟». یکی از شعارهای اعلام همبستگی با کردستان در بلوچستان شعاری

کردی بود: «کورد به تهنیا نییه، به لووچ پشتیوانییه»، که برعکسش هم در کردستان سر داده شده بود. شعار «یاشاسین کوردستان، بژی نازه ربایجان»، با استفاده از دو واژه‌ی ترکی و کردی که در زبان میانجی جاافتاده‌اند، نیروی رهایی‌بخش کنش‌های ترجمه‌ای را به شکلی بدیع به گوش «ما» رساند. کردی واژه‌ی «جاش» را به زبان‌های دیگر ایران قرض داد. بسیاری از ویدئوهای اعتراض این بار با زیرنویس یا کپشن‌های فارسی به دست «ما» رسیدند؛ و فارسی که، به‌ویژه به خاطر ممنوعیت آموزش به زبان مادری، برای غیرفارسی‌زبانان ایران عموماً به شکل زبان سلطه و سرکوب و ابزار فقیرسازی زبان‌های ملی تجربه می‌شد و می‌شود، به واسطه‌ی این ترجمه‌ها در وضعیت انقلابی بیش از پیش بدل به زبان مشترک و میانجی‌ای شد که از ترجمه نیرو می‌گیرد و سیاسی می‌شود. کنش‌های ترجمه‌ای، به خاطر پیوند زبان و جغرافیا، خود کنش‌های نقشه‌پردازانه نیز هستند؛ اما نقشه‌پردازی آلترناتیو موقعیت ملی از خلال اعلام همبستگی این بار، بیشتر و گسترده‌تر از قبل، بدل به کنشی همگانی و سرتاسری شد: «از کردستان تا گیلان، سرکوب علیه زنان»؛ «از کردستان تا تبریز، صبر ما شده لبریز»؛ «از کردستان تا تهران، خونین تمام ایران»؛ «از شوش تا کردستان، جانم

فدای ایران»؛ «از کردستان تا جلفا، قدرت به دست شورا»؛ «کورد، به لوچ، نازه‌ری، نازادی، به‌راه‌ری»؛ «آذربایجان اویاقدی، کوردستانا دایاقدی»؛ «تهران بشه کردستان، ایران میشه گلستان»؛ «کردستان، زاهدان، چشم و چراغ ایران» و ... ویدئوهای معترضان نیز «ما» را به هم‌سرنوشتان‌مان در شهرها و روستاهایی معرفی کردند که بسیاری از ما پیش از این حتی نام‌شان را هم نشنیده بودیم. نقشه‌پردازی همبستگی از موسیقی این قیام نیز به گوش می‌رسد. اگر برنامه‌ی سلطنت‌طلبان—که خاموشی نسبی خیابان را، به جای زمانی برای تجدید قوا و همفکری و سازمان‌دهی، فرصتی برای تصاحب نیروی انقلابی از بالا می‌دانند—اساساً مبتنی بر لابی‌گری با نهادهای بالادستی و بسیج نیروهای بین‌الدولی است، «این یکی هم واسه»، «انقلاب ملت‌ها»، و «آواز لیل‌ها» توجه ما را به امکان همبستگی‌های بین‌المللی با هم‌سرنوشتان‌مان در سوریه و عراق، در غزه و هرات و کابل و بغداد و و روژاوا و حلب و خانشیخون جلب می‌کنند.

۴. از جامعه‌ی ملی به اجتماع شهروندان

باز شدنِ راهِ سخن گفتن از ایران همچون موقعیتی چندملتی به زبان فارسی، و کنار زدن بیش از پیش مفهوم «قوم» به نفع مفهوم «ملت» در این زبان میانجی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای جنبش «زن، زندگی، آزادی» ست. امکان انقلابی‌هژمونیک شدن این گفتار در زبان فارسی حالا دیگر جایی در میخدهی «ما» می‌گنجد، و این بسط تحلیل سیاسی را تا حد زیادی مدیون ترجمه‌ها و نقشه‌پردازی‌های معترضانی هستیم که چشم «ما» را به گونه‌ای دیگر بر جغرافیای ایران باز کردند؛ زاویه‌ی دیدمان را عوض کردند و تصویری دیگر از موقعیت ملی در برابرمان گذاشتند. انقلابی‌ترین بالقوه‌گی این گشودگی خیال، اما، امکان‌گذار از خود مفهوم «ملت» به سوی «اجتماع شهروندان» در آینده است. ملت اساساً خود را بر مبنای اشتراک جوهری تحلیل می‌کند و می‌فهمد. باهمستان ملی برساخته از افرادی‌ست که به دلایل تاریخی خیال می‌کنند جوهری واحد دارند. جوهری که تاریخ ملت (که غالباً همچون تاریخی فرهنگی درک می‌شود) حاصل انکشاف آن است. جوهری که به قول ارنست رنان در زمان‌های بسیار دور «خون» بوده است و با گسترش ادیان جهانی رفته‌رفته بدل به «زبان» یا «روح قومی» شده است. تعلق به باهمستان ملی نه حاصل انتخاب، بلکه برآمده از همین اشتراک جوهری ست

که گویی خود چیزی ازلی و ابدی‌ست، و هرچند «تاریخ ملی» چیزی جز فرایند انکشاف آن نیست، خود دستخوش تغییر تاریخی نمی‌شود، یا، به هر ترتیب، باید در برابر چنین تغییری از آن پاسداری کرد. چنین درکی از چیستی «ملت» محدود به ملت‌های غالب و صاحب دولت نیست و ناسیونالیست‌های مغلوب هم غالباً تاریخ ملت خود را ازلی و ابدی می‌دانند. اما اگر ایران را همچون موقعیتی چندملتی تخیل کنیم، گردهمایی این ملت‌ها، که ممکن است هر یک جدا جدا همچنان خود را صاحب جوهری یگانه بدانند (یا حداقل ناسیونالیست‌هایشان همچنان به چنین درکی پایبند بمانند)، دیگر نه برآمده از جوهر یا زبانی مشترک، بلکه حاصل درک مشترک ملت‌های متفاوت از ترجمه‌پذیری وضعیت‌های متفاوت‌شان به یکدیگر خواهد بود؛ و در این معنی، حاصل انتخابی آزادانه: انتخابی برآمده از درک هم‌سرنوشتی‌مان که البته خود همچنان، در وهله‌ی اول، تابعی‌ست از تاریخ ادغام شدن‌مان در یک موقعیت دولت-ملتی واحد. اما انتخابی که بالقوه توان‌آساز و عملی‌ذهنیت‌ها در تمام این باهمستان‌های ملی، و حرکت به سمت اجتماع شهروندانی را در خود نهفته دارد که آزادانه انتخاب کرده‌اند در کنار هم باشند. ترجمه، برخلاف «زبان» در مفهوم ناسیونالیستی کلمه، پیوندهای

غیرارگانیک می‌سازد، و برای «ما» در زبان‌هایی که از آن ما نیست جا باز می‌کند. در شرایطی که نیروهای سیاسی پیرامونی نه تنها خواهان «تجزیه» نیستند، بلکه دائماً با یکدیگر و با انقلابیون مناطق مرکزی اعلام همبستگی و اتحاد می‌کنند، شرط غیرقابل‌مذاکره‌ی پایبندی به «تمامیت ارضی» که سلطنت‌طلبان و مشروطه‌خواهان، عجولانه و فرصت‌طلبانه، جلوی «ما» گذاشته‌اند، چیزی نیست جز تلاشی ناموفق برای انسداد دوباره‌ی تخیل سیاسی با بستن راه ترجمه (یا یک‌طرفه کردن آن)، و الغای امکان این انتخاب آزادانه – تلاشی ناموفق برای اینکه «ما» چشم‌های تازه‌مان را ببندیم و نقشه‌ی ایران را، به جای زاویه‌ی دید دنیوی و مرکبی که در خیابان با جهت‌گیری‌های مکرر به سمت یکدیگر و با چشم‌ها و گوش‌های خودمان ساخته و پرداخته‌ایم، دوباره از همان بالا، از زاویه‌ی دیدِ هوایی و نامکان‌مند و تن‌زدوده‌ی دولت مرکزی ببینیم.

۵. تن و ترجمه

(دوباره‌ی همان فراموشی)

در بسیاری از متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته شده‌اند (و همین کثرت متون شاهد دیگری ست بر باز شدن راه خیال «ما») مفهوم «بدن/تن» و مشتقات و مفاهیم وابسته به آن به وفور تکرار می‌شوند. این تورم مفهومی، که خود حاصل برخوردی منفعلانه با ترجمه است، مانع مشاهده‌ی دقیق‌تر وضعیت می‌شود، و پیش از هر چیز، مانع دیدن این مسئله که تن‌های انقلابی همه «زبان» دارند، یعنی واجد نفس و روح و تاریخ و شناخت‌اند. تورم مفهومی «بدن/تن» در متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته می‌شوند سؤالی اساسی در برابر ما می‌گذارد: از کی ما به وجه دیدنی وجودمان تقلیل پیدا کرده‌ایم؟ چرا به جای شورش «بدن‌ها» از شورش «انسان‌ها» حرف نمی‌زنیم؟ مسئله بازگشت به گفتارهای انسان‌گرایانه و سرکوب فلسفی و نظری تن نیست، بلکه نقد زبان‌زدایی از تن، یعنی ندیدن پیوند ناگسستنی تن با نفس و روح و تاریخ و شناخت و سوژگی‌ست. سازوکارهای دولت مدرن جامعه را به جمعیت، و انسان‌ها را به وجه دیدنی، قابل شمارش، و بیولوژیک وجودشان تقلیل می‌دهند. تورم غیرانتقادی مفهوم «بدن» در گفتار انتقادی، رهیافت امنیتی و تقلیل‌گرای دولت مدرن به وجود

انسان و حقوق او را در فضای این گفتار ادامه می‌دهد و زبان «ما» را
می‌بندد.

پایانی بر یأس زنان

مرضیه بهرامی برومند

به نام «زن، زندگی، آزادی» که پایانی است بر یأس و نومیدی ناشی از نگاه صرفاً بیولوژیک و زیستی بر هویت جنسی زنانه. به نام «زن، زندگی، آزادی» که پایانی است بر گفتمان مردسالارانه که در آن سرنوشت زن را ساختار بدنش تعیین کرده است. بسیاری از زنان که در جنبش‌های آزادی‌خواه و جنبش‌های اخیر در برابر زن‌ستیزی و تحقیر زن در جامعه ایستاده و مبارزه کرده‌اند بر این باورند که ساختار بدن زن نمی‌تواند و نباید در تقلیل موقعیت او به «جنس دوم» و حفظ این وضعیت نقش داشته باشد. نباید مشکلات زنان ناشی از ساختار ژنتیکی بدن آنان دارد. جنبش «زن، زندگی، آزادی»، آزاد شدن جامعه‌ی ایرانی از کنترل مستقیم نگاه زیستی و بیولوژیک است و نشان‌دهنده‌ی این است که این فرهنگ است که باید منزلت اجتماعی انسان را تعیین کند نه بدن زیستی و بیولوژیک. این نقطه‌ی آغاز

ابطال افسانه‌ی مردسالارانه‌ای است که با تحقیر بدن زن او را در جامعه کنترل کرده و بر حقوق و جان و ذهن او مسلط شده است.

«نظریه‌ی زهدان» که گفتمان جنسی غالب در دوران قاجار بود، همان نظریه‌ی فرودستی جنس زنانه‌ای است که ساختار بدنش سرنوشت او را تعیین می‌کرد و به همان میزان «نظریه‌ی قضیب» به برتری جنس مذکر و مردانه تکیه دارد و دارای ارزش است. مهم‌ترین نقش زن در گفتمان دوره‌ی قاجار، نقش «مادربودگی و زایش» است. زنانی که در این نقش ناموفق بودند، با عناوینی مانند «اجاق‌کور» مواجه بودند و شخصیت واقعی و فردیت آنان زیر سؤال می‌رفت و از زنانگی اجتماع طرد می‌شدند. زن نه به‌عنوان یک چهره‌ی انسانی بلکه همچون موجودی بیولوژیک و زیستی که باید در یک سلسله قالب‌های مشخص جای گیرد، مطرح می‌گردد و نظامی با نشانه‌هایی از ساختاری است که بر الزاماتی بر بدن زن برای اطاعت از جامعه و نظم مردانه اصرار می‌ورزد.

در این دوره، به این گونه توصیه‌ها برمی‌خوریم که: «بهترین زنان زنی است که فرزند بسیار آورد، و میان خویشان خود عزیز و نزد شوهر ذلیل باشد و مطیع شوهر باشد و یا پولاک که به عنوان پزشک در زمان ناصرالدین شاه در ایران اقامت داشته، می‌نویسد: «زن عقیم تقریباً همیشه مطرود شوهر خویش است و مورد تمسخر و استهزای سایر زنان قرار می‌گیرد» (احمدی خراسانی، ۱۳۸۴). تمایل به باروری و فرزندآوری، تنها انتظار اجتماعی از زنان نبود بلکه زنان نیز آن را در چارچوب قواعد تجربه‌ی زیسته‌ی خود عامل بقا و قدرت خود می‌دانستند.

بنابراین واژه‌هایی منفی مثل «اجاق‌کور» که برای زنان با توجه به بدن آنها برمی‌ساختند و با آن زنان را معرفی می‌کردند در یک تاریخ طولانی از فرهنگ مردسالار، ساختار اجتماعی و روانی زنانگی را صورت‌بندی می‌کند که در این فرهنگ از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر تغییر واژه می‌دهد اما تغییر معنا نمی‌دهد. برای همین می‌بینیم که در این دوره نزد حاملان گفتمان مردسالاری واژه‌ی «یائسه» جایگزین واژه «اجاق‌کور» با همان کارکرد معنایی می‌شود. مفهوم زن یائسه از سوی نظم اجتماعی مردسالار در تحقیر زنی است که دوره‌ی بارداری

و زایش و فعالیت جنسی او به پایان رسیده و او توان و قدرت فرزندآوری را از داده است. این ناتوانی فرزندآوری را که وابسته به بدن زیستی زن است، جایگاه فرودست زن در گفتمان جامعه و زندگی روزمره تولید و بازتولید می کنند.

این در حالی است که در یک جامعه‌ی برابرسالار و مدرن واژه‌ی «یائسه» امر منفی نیست تا در جامعه‌ای مردسالار از آن برای تحقیر زن و پیری و ناتوانی او استفاده کنند. در این جامعه زن و مرد برابر هستند و بدن زیستی معیار مناسبی برای ارزش‌گذاری زنان و مردان نیست و بدن فرهنگی و اجتماعی جایگاه و مقام زنان و مردان را برمی‌سازد. از این رو فرزندآوری و مادرانگی مثل نظام معنایی گذشته وظیفه‌ای نیست که به زن محول شود و اجبار باشد بلکه تنها یک «انتخاب» است. انتخاب و اختیار هر زنی است بدون جبر جامعه و فرهنگی که این وظیفه را از او بخواهد. «یائسگی» دیگر به‌عنوان ضعف و ناتوانی ناشی از فرزندآوری و پایان دوران عادات ماهانه تعریف نمی‌شود. یک امر طبیعی و بیولوژیک در بدن زنان است که در گذر عمر به صورت طبیعی اتفاق خواهد افتاد و عدم این رخداد بیولوژیک، غیرطبیعی خواهد بود. با پیشرفت علم و دانش و

تکنولوژی در همه‌ی عرصه‌ها به‌ویژه رشد و توسعه‌ی علم پزشکی در حوزه‌ی زنان، استفاده از این واژه‌های تحقیرآمیز در دوران معاصر برای زنان نشان از عقب‌افتادگی فرهنگ مردسالار و ذهن پس‌روانه‌ی افرادی است که از این واژه‌ها برای تحقیر جایگاه زنان و نجات خود از درماندگی در دنیای مدرن و فرهنگ پیشرو بهره می‌برند.

این نگاه ایدئولوژیک و جنسیت‌زده به زن به خاطر روشی است که جامعه‌ی پدرسالار در بازتعریف و بازتولید مفهوم زنانگی در پیش می‌گیرد، زنی که قرار است یا «تکریم شود در مقام باکره یا تکفیر شود در مقام روسپی» (هیوارد، ۱۳۸۱). زنی که قرار است تکریم شود در مقام مادرانگی و زن جوانِ جنسی و یا تکفیر شود در مقام یائسه و ناتوان برای رضایت مردان. در این جوامع زنان برحسب این تقابل، به دو دسته‌ی آرمانی و بی‌ارزش طبقه‌بندی می‌شوند. مردان نیز گرفتار این تصویر دوگانه می‌شوند و آن را به بدن و جنسیت زنان تحمیل می‌کنند.

ایدئولوژی پدرسالار در طول تاریخ، این دو شکل از تقابل دوگانه‌ی هویت زنانه را حفظ کرده است. ردّپای این دوگانه‌انگاری‌ها در نگره‌های مرتبط با زن در فرهنگ و ادبیات معاصر و کلاسیک مانند، زن خوب/بد، زن آرمانی/فتانه، زن اثیری/لکاته و ... هم دیده می‌شود. این دوگانگی و زن‌ستیزی حاصل ساختارهای ذهنی حاکم بر فرهنگ مردسالار دانسته می‌شود که در آن زنان همواره ابژه‌ی گفتمان هستند و هیچ‌گاه در مقام فاعلیت قرار نمی‌گیرند. گفتمانی که به بازتولید نظام پدرسالاری و سنتی می‌پردازد در مقابل گفتمانی قرار می‌گیرد که سعی می‌کند نظام مردسالاری را به چالش بکشد و معانی جدیدی بسازد تا دال‌های گفتمان برابری جنسیتی را تقویت نماید و تقدم هویت انسانی را بر هویت جنسیتی (**gender**) جنسی (**sex**) نمایان سازد.

توصیفی که از زن‌های یائسه از زبان بعضی از افراد به عنوان امر منفی بازگو می‌شود، سعی می‌کنند آنها را به عنوان تصویری منفی، نابه‌هنجار در جامعه و همچون یک «دیگری» می‌سازند تا تصویری مثبت و سازنده از زن‌های مطلوب خود و باقاعده و نظم مردانه و به‌هنجار به‌دست داده شود. مشخص کردن ویژگی‌های این «دیگری»

تعیین می‌کند که هر گفتمان، چگونه زنی را طرد می‌کند و در عین حال چگونه زنی تولید می‌شود. در طول زمان ما شاهد بودیم چگونه یک دوقطبی و تقسیم‌بندی بین - خود و دیگری - (مرد/زن) و (زن خوب/زن بد) و (زن زایا/زن یائسه) شکل می‌گیرد که بخشی از چارچوب گفتمانی نظام حاکم است.

چتر شعار «زن، زندگی، آزادی» بر سر همه‌ی ایرانیان و جهانیان گشوده شد و آنها را در زیر سایه‌ی خود گردهم آورد که آغازگر گفتمانی نو و تازه در آستانه‌ی قرن جدید شد، گفتمان و جنبشی که بدن ازدست‌رفته‌ی دختری زیبا جرقه‌ی آغاز آن را زد. در این جنبش آزادی‌خواهی، «زن» در مقابل نظم مردانه و خشونت‌طلب مردسالار قرار می‌گیرد. زنی که سال‌ها در زیر سایه‌ی تحقیر سرکوب‌شده و با واژگان منفی و گفتمان‌سازی سعی در حذف او کردند حالا نیروی رهایی‌بخش این جنبش آزادی‌خواهی می‌شود. «زندگی» و مفهوم زایش معنایی در برابر زایش بیولوژیک و در مقابل مفهوم «مرگ» و آسیب‌رساندن روحی و جسمی به دیگران و زنان، صورت‌بندی می‌شود و آزادی در برابر کلمه‌ی حصر و رعب و وحشت شهروندان در

فضای عمومی و خیابان‌ها که سال‌هاست در تسخیر نظم پلیسی حاکم است، مفهوم پردازی می‌شود.

«زن، زندگی، آزادی» سه واژه‌ای که امید و مفهوم زندگی را به کالبد مُرده و خاموش و بی‌صدای جامعه تزریق و او را امیدوار به زندگی و زیستن کرد تا در شروع قرن جدید با گفتمانی دیگر که مفهوم زندگی را بازتولید می‌کند پایه‌ریزی و برای آن تلاش کنند.

شعار «زن، زندگی، آزادی» که دال‌های گوناگون و بدن‌های بدون اندام جامعه و مطالبات گروه‌های فرودست و جریان‌های مختلف سیاسی و دانشجویان را گرد هم آورد بازنمایی‌کننده‌ی گفتمان گسترده‌ای است که توانست فضا را از انسداد فکری و سیاسی خارج کند و مردم و گروه‌های متکثر مردمی را به صحنه آورد. جنبش نوین اجتماعی که برپایه‌ی این شعار بازنمایی شد نیرویی رهایی‌بخش و صدای تازه‌ای است که می‌گوید تاریخ کهنه و پیر و فرتوت روبه نیستی و امر نو و واژه‌های نو در آستانه‌ی زاده شدن است. این شعار نماد زندگی و حیات دوباره است.

زنان امروز بعد از سال‌ها در تاریکی و در سایه‌ی سکوت زندگی کردن، یاد گرفته‌اند که از «بدن» خود دفاع کنند و جامعه‌ی مردسالار را وادارد تا بدن آنان را به رسمیت بشناسد. جنبش «زن، زندگی، آزادی» بازنمایی‌کننده‌ی فرهنگ برابری‌خواهی و مناسک التیام و ترمیم بدن زخم‌خورده‌ی زنان است. زنانی که با بدن خود به خاطر ترس و امر مسلط مردانه و مفهوم‌پردازی و گفت‌مان‌سازی منفی از بدن زن، بیگانه بوده‌اند و با خود به مثابه یک «دیگری» یا «بدن دیگر» برخورد می‌کردند. این بدنِ دیگر همان مکان و مقری است که «گفت‌مان دیگری» که بر مبنای زبان و فرهنگ پدرسالارانه و خشونت مردانه است در آن شکل گرفته و گسترش یافته است. زن از دریچه و نگاه خیره‌ی مرد خود و بدنش را تجربه کرده بود. اما اینک زن بدنی از آن خود را درک خواهد کرد که مردان به آن آسیب زده و آن را محدود و در موقعیت جنس دوم تعریف و بازتولید کردند.

شرط زنانگی و اجتماعی شدن سوژه‌ی زنانه در -گفتمان دیگری- که بر پایه‌ی فرهنگ مردسالارانه و خشن جنسی استوار است این است که او را در مقام ابژه‌ی دال‌های جنسی در حلقه‌ی قدرت مردانه نگاه دارد. ابژه‌ی دال‌های جنسی همچون واژگانی مثل کدبانو، بانوی خوب، یائسه و دیگر زنانی که نظم حاکم برای آن‌ها واژگان منفی تولید می‌کند تا آنان را طرد کند. زنان در این فرهنگ مردسالار و جنسی، یا در مقام مادر و کدبانوی خانه حافظ امنیت و تربیت فرزندان خواهد بود و یا اگر در فضای عمومی وارد می‌شود به مثابه ابژه‌ی قربانی بازنمایی خواهد شد و بایستی مسئولیت قربانی شدن خود را بپذیرد. در ساختار و روابط قدرتی که زنان را مسئول قربانی شدنشان می‌داند، تنها بدنی که مکان انباشت قدرت است و حق زیستن دارد بدن مرد است و بدن زنان تنها در ضعف و زخم و جراحت و یأس، حق بودن و ماندن و زیستن خواهد داشت، غیر از این تهدید به اختگی خواهند شد.

اکنون در هنگامه‌ی جوانه زدن جنبش «زن، زندگی، آزادی» مفاهیم منفی بر بدن زن برای تحقیر او در جامعه و دادن جایگاه جنس دوم به دلیل بدن بیولوژیک زن، بیش از هر زمان دیگر از موضوعی

شخصی به موضوعی سیاسی تبدیل خواهد شد. با شناخت شعار «امر شخصی امر سیاسی است» بسیاری از فمینیست‌ها برای کنترل زنان بر «بدن» خودشان مبارزه کردند و بدین ترتیب مبارزه با آزار روحی و روانی و جنسی در سطح وسیع‌تر آنچه نظریه فمینیسم «کنترل و تملک بدن زنان» می‌نامیدند، شکل گرفت. سیاست‌های این جنبش فمینیستی به گونه‌ای - سیاست‌هایی فضایی‌اند- که شامل مقاومت در مقابل محدود کردن زنان به فضاهای خاص مانند خانه و مبارزه برای دسترسی و مشارکت برابر در همه‌ی حوزه‌های زندگی، شامل کار، سیاست و آموزش و کنترل بر بدن خود می‌شود. در نتیجه، مشکلات «شخصی» تنها از طریق سیاسی و اقدام سیاسی قابل حل‌اند. از همین رو، تشکیل گروه‌های حمایتی برای ارتقای آگاهی زنان از این‌که محدود و مرز طرد و تحقیر زنان از جامعه تا کجاست و زنان تا کجا بر بدن خود کنترل و مالکیت دارند ضروری است.

خودفرمانی، جمهوری خواهی، انتگراسیون و باقی بقایای نظری

محمد حاجی نیا

«او [لامارتین] در نگاه نخست، نماینده‌ی هیچ منفعت واقعی، هیچ طبقه‌ی مشخص، نبود؛ او خودش همان انقلاب فوریه بود، شورشی عمومی با تمام توهم‌هایش، با شعر و محتوای خیالی‌اش و با بلاغت‌هایش. اما، از همه‌ی این‌ها که بگذریم، این سخنگوی انقلاب فوریه، از لحاظ موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌هایش، متعلق به بورژوازی بود.» (مارکس، نبردهای طبقاتی در فرانسه)

مقدمه

محمدرضا نیکفر سال‌هاست که به‌صورت پیگیر به مسائل ایران می‌اندیشد و در دوره‌های گوناگون به‌طور جدی درگیر این پرسش شده است: «در ایران چه می‌گذرد؟». او در چندساله‌ی اخیر، که سال‌های پرتلاطم جنبش‌های اجتماعی بوده است؛ طرح تحلیلی را معرفی کرده که برخی از مقولات کلیدی آن از این قرارند:

ولایت مداری، ولایت ستیزی، خودفرمانی، انتگراسیون، جامعه محوری، کرامت انسانی، نظام امتیازوری، تبعیض.

در این مقاله، برخی از پایه‌ها و پیامدهای نظری طرح نیکفر را تبیین می‌کنیم. نیکفر، دست کم در میان طیف‌هایی از چپ ایران متفکر مؤثر و مرجعی است، همین مسئله برای عطف توجه به اندیشه‌های او کفایت می‌کند. اما آنچه محرک اولیه در نگارش این مقاله‌ی انتقادی شد، بازنشر و به اشتراک گذاری قابل توجه بخشی از سخنان نیکفر در برنامه‌ی چند سال پیش «پرگار» بود؛ از جانب افراد و کانال‌های چپ، در واکنش به سیرک جدید «هشتگ و کالت می‌دهم».

نیکفر در این بخش از سخنانش می‌گوید: «تبار انقلاب - آن چیزی که به مارکسیسم منتقل می‌شود - قبل از اینکه انقلاب باشد، ادراک از خودفرمانی است». سیرک‌هایی که اینجا و آنجا نیروهای سلطنت برپا می‌کنند در پس‌زمینه‌ی استقرار بالفعل ولایت، موجب شده که ایده‌ی خودفرمانی و خودآیینی نگاه بسیاری را به خود خیره کند، حتی یا به‌ویژه کسانی که خود را چپ، مترقی و مارکسیست می‌دانند. اما

میانجی قرار دادن مقوله‌ی خودفرمانی - که نیکفر آن را از کانت به عاریه می‌گیرد- برای فهم انقلاب مارکسیستی، آن‌هم در بحبوحه‌ی یک جنبش اجتماعی بزرگ، می‌تواند پیامدهای نظری و در نتیجه سیاسی خطرناکی داشته باشد؛ ولو اینکه به نیت خیری همچون دفع حمله‌ی گرایش‌های ارتجاعی باشد. چراکه در تئوری و در سیاست نیت‌های خیر و مترقی کم‌ترین اهمیت را دارند؛ و گاه مسیر جهنم را سنگ‌فرش می‌کنند.

از قضا، با نگاهی نزدیک‌تر به نظریات نیکفر متوجه خواهیم شد که مقوله‌ی خودفرمانی یا خودآیینی، برای طرح نیکفر یک مقوله‌ی جانبی نیست. تونالیت‌ی این مقوله، طیف رنگ‌بندی طرح‌نظریش را تعیین می‌کند. از سوی دیگر چرخشی است که دندان‌هایش با سایر مفاهیم و مطالباتی که نیکفر طرح می‌کند نیز چفت شده و محدوده‌های حرکت تحلیل او را مشخص می‌کند. بنابراین بخش مهمی از این نوشتار به بررسی مقوله‌ی خودآیینی اختصاص داده می‌شود. اما پیش از آن باید توضیح دهیم که اساساً چرا نیکفر ضرورت رجعت به خودآیینی و احیای این مقوله را حس می‌کند. خواهیم دید که ضرورت عاریت‌گیری این مقوله‌ی فلسفه‌استعلایی

برای نیکفر بسته و مرتبط به روایت تجربی است که از تاریخ معاصر ایران نقل می‌کند. بنابراین مقدمتاً نگاهی گذرا به روایت او از تاریخ معاصر ایران خواهیم انداخت و نشان خواهیم داد که چرا خودآیینی برای نیکفر نقش تحلیلی مهمی را ایفا می‌کند.

در ادامه به جای این که تبار شکل‌گیری این مقوله و تحولات مفهومی آن نزد متفکران مختلف را دنبال کنیم؛ برای نزدیک شدن فوری به قلب مسئله‌ی موردبحث‌مان در این مقاله، نگاهی به جایگاه نظری این مفهوم نزد کانت می‌اندازیم؛ و این که این انگاره‌ی فلسفی چه نقش تاریخی-سیاسی مهمی را در روشنگری ایفا می‌کند. در امتداد همین مسئله‌گریزی کوتاه خواهیم زد به رابطه‌ی مقولات فلسفی با جهت‌گیری‌های سیاسی و افق‌های علمی. در این بخش درصددیم نشان دهیم، مقوله‌ی خودآیینی کانتی-روشنگری چه بستر تاریخی و چه جهت‌گیری سیاسی‌ای دارد. در این دو بخش اخیر تلاش شده بدون قربانی کردن دقتی که خود موضوع طلب می‌کند، مسائل به ساده‌ترین زبان ممکن و در خلاصه‌ترین شکلش ارائه شود. (سنجش این تلاش بماند برای خواننده) با این حال، همه می‌دانیم که هیچ بحث فلسفی‌ای را حتی در شکل ساده و خلاصه‌اش نمی‌توان بدون درنگ و

تأمل خواند. امید که فراز و نشیب‌های ناگزیر این بخش خوانندگان را از پی گرفتن ادامه‌ی مسیر متن منصرف نکند.

در بخش بعدی به این پرسش نزدیک می‌شویم که طرح نظری نیکفر که مقولاتی چون ولایت، خودبنیادی و تفکر انتقادی در آن نقش مهمی ایفا می‌کنند، چگونه منطقاً زمان تاریخی ایران را به زمان تاریخی پیشاروشنگری رجعت می‌دهد. زمانی که خودآیینی و ولایت‌ستیزی اصل اندیشه و آرمان آینده بوده است؛ درواقع آنچه رجعت «مفهومی» به خودآیینی را موجه می‌کند، نگاهی است که ما را واجد نوعی عقب‌ماندگی یا توقف فکری-تاریخی می‌داند؛ چنان‌که گویی ما از زمان تاریخی روشنگری عقب‌مانده‌ایم یا در آستانه‌های آن متوقف شده‌ایم.

بنابراین در گام بعدی پرسش از زمان تاریخی را در ارتباط با روابط تولید و فرم‌اسیون اجتماعی به میان می‌کشیم؛ مشخصه‌های زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی و «ناهم‌زمانی» ماهوی این زمان را تشریح می‌کنیم؛ برای اثبات این امر که ناهم‌زمانی ما، نه

محصول توقف‌مان در یک زمان تاریخی دیگر، بلکه بالعکس ناشی از هم‌زمانی‌مان با زمان سرمایه‌داری امپریالیستی است. در همین بخش این موضوع را بررسی می‌کنیم که چگونه تحلیل زمان تاریخی ایران مستقل از زمان تاریخی سرمایه‌داری امپریالیستی به لحاظ تحلیلی گمراه‌کننده است؛ چراکه کلیت جدید جهانی (جهان امپریالیستی) شکل گرفته که مستقل از آن کلیت یک فرماسیون مشخص (در اینجا ایران) را نمی‌توان تحلیل کرد. در بخش بعد به این موضوع نزدیک می‌شویم که نیکفر نه تنها یک فرماسیون را در بستر کلیت تحولات و روابط جهانی تحلیل نمی‌کند و لاجرم فهمی ناقص از شکل‌گیری و روند تضادهای اجتماعی ارائه می‌دهد؛ بلکه همچنین، تصویر نظری او از جامعه، سطح‌بندی‌ها و تضادهای آن نیز خطی و منطبق بر دوگانه‌ی محوری خودآیینی و ولایت است؛ بر اساس این دوگانه‌ی مفروض، دو نوع جامعه خواهیم داشت: یا بر اساس نظام امتیازوری ولایت و مرجعیت (مستقل از شکل آن؛ چه دینی، چه سلطانی) است یا بر اساس خودآیینی و حقوق برابر افراد. بر مبنای همین طرح انتزاعی است که برای نیکفر انگاره‌ی مجرد تبعیض، «هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استعمار» تقدم می‌یابد.

در ادامه، نابسندگی این طرح در تحلیل را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم جایگاهی که نیکفر به لحاظ نظری و سیاسی اشغال کرده است و بصیرت‌هایی را نیز در مورد شکل دولت به او می‌بخشد، چگونه منطقاً و ضرورتاً او را در مورد ماهیت دولت (خصلت طبقاتی آن) کور می‌کند. و سر آخر، در بخش پایانی با توجه به این واقعیت که سکوت کرکنده‌ی حاضر درباره‌ی ماهیت طبقاتی دولت مختص نظرات نیکفر نیست و طیف بزرگی از چپ ایران گوش و هوشش را به آواز زیبای سیرن جمهوری‌خواهی ناب قرض داده است، به پایه‌های مادی و دلایل ساختاری استقبال عمومی نیروهای مترقی از این نظریات می‌پردازیم.

تلخیصی از روایت نیکفر از تاریخ معاصر «ما»

روایت نیکفر چنین است:

امارت اسلامی حاکم یکی از ارکانش «ولایت» دینی است، ولایتی که از یک سو حقوق افراد را در قالب امت ذوب می‌کند و از سوی

دیگر، حق را بر مبنای «نظام امتیازوری» و در نتیجه بر اساس سلسله مراتب تبعیض را توزیع می‌کند. خود «دولت ولایی» بر مخروطی سرنگونی ولایت دیگری بنا شد، یعنی «ولایت شاه و سلطان». به این ترتیب ما که سوژه‌های سلطان بودیم، در وهله‌ای که خواستیم علیه شبکه‌ی تبعیض سلطان بشوریم و از صغارت تحمیلی سلطان به در آییم، به سوژه‌های ولایت فقهاتی بدل شدیم و در مغاک صغارت مبتنی بر دین درافتادیم. صغارت، ولایت، نظام تبعیض و امتیازوری پس از انقلاب حفظ و در مواردی تشدید شد. با توجه به این روایت، جامعه‌ی تبعیض محور ایران توان جمع کردن نداشته و «انتگراسیون» بدل به «مسئله‌ی پایدار» ایران می‌شود: «مسئله‌ای... که انقلاب را برانگیخت، اما با انقلاب پاسخ درخور خود را نیافت، و گام به گام تشدید شد»

علی‌رغم این موضوع، می‌بینیم که جنبش «زن، زندگی، آزادی» پایه‌های سیاسی ایدئولوژیک امارت اسلامی را به لرزه درآورده است. در همین حال، فرزند سلطان مخلوع، در پی احیای امارت شاهی و استقرار مجدد «نظام امتیازوری» دربار است. بخشی نیز با «هشتگ» به او و کالت احیای ولایتش را داده‌اند. بنابراین، خطر احیای ولایت

در درون «جنبش ضد ولایی» جدی می‌نماید. چرا؟ «علتش این است که مای ملت شیعه‌ی آریایی، اهل توکل کردن، اهل ولایت‌پذیری هستیم... اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است... و از این حالت صغارت ممکن است نتوانیم بیرون بیایم».

این روایت به گونه‌ای است که گویی ما هنوز وارد عصر مدرن نشده‌ایم؛ در دوره‌ی پیشامدرن، دوره‌ی «صغارت به تقصیر خویشتن» (کانت)، دوره‌ی بندگی خودخواسته مانده‌ایم. بر اساس این روایت مشکل این است که «جرئت پرسش کردن» نداریم، «وعده‌ها را زود می‌پذیریم» و «اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است». بنابراین راه‌حل نظری این مشکل واقعی و تجربی دست بردن به مهمات مفهومی اندیشه‌ی انتقادی مدرن است. باید مبنای مفهومی را فراهم کنیم که سوژه‌های دین و سلطان به سوژگی و صغارت تن ندهند و خود سوژگی خود را تأسیس کرده و بنیاد و قانون سوژگی‌شان خودشان باشند. برای همه‌ی این‌ها چه خزانه‌ای بهتر از خزانه‌ی «متفکر مدرنیته» و مؤسس فلسفه‌ی نقادی: کانت.

خودآیینی نزد کانت: نقد ناب، عقل ناب و سوژه‌ی ناب

برای این که بازگشت فلسفی نیکفر به کانت را متوجه شویم باید نگاهی کلی به پهنه‌ی نظری وسیعی که کانت فراهم کرد بیندازیم.

اولین گام کانت نگاه انتقادی به و بازرسی از خود عقل محض بود. او در پاسخ به شکاکیت مدرنی که در باب شناخت پیش آمده بود و به سایر حوزه‌ها من جمله اخلاق نیز تسری یافته بود، تلاش کرد پیش از هر چیز حدود عقل نظری را شناسایی کند. شناخت نظری برای کانت در وهله‌ی نخست در چارچوب حسیات استعلایی (زمان و مکان) قرار گرفته و سپس از توری مقولات فاهمه گذر می‌کند. تنها پس از پذیرندگی حس و فعالیت فاهمه است که ابژه‌ی شناخت برای ما حاصل می‌شود. ابژه‌ی شناخت امری از پیش داده نیست و هر امری نمی‌تواند ابژه‌ی شناخت قرار گیرد. به این ترتیب ما به «وجود به ماهو وجود» دسترسی نظری نخواهیم داشت. نکته‌ی مهم این است که در این طرح تمامی امور الوهی و موضوعات فرازمانی و فرامکانی از حوزه‌ی شناخت نظری به تمامی طرد می‌شوند: امور الهی، گزاره‌ها و احکام دینی موضوع شناخت نیستند. همبسته با این نکته، نکته‌ی

دوم این است که آنچه امکان شناخت را فراهم می‌کند، نه سوژه‌ی روان‌شناسانه، یا سوژه‌ی فردی با تمایزات شخصی که سوژه‌ی ناب استعلایی است، مستقل از تمامی تمایزات تجربی و اجتماعی: هرگونه ولایت چه لاهوتی و چه ناسوتی از پهنه‌ی شناخت حذف می‌شود.

نوآوری فلسفی کانت در مسئله‌ی شناخت خیره‌کننده است اما کانت در اینجا متوقف نمی‌شود. او نه تنها در عرصه‌ی عقل نظری به ستیز علیه هرگونه ولایتی برمی‌خیزد که همچنین در حوزه‌ی دیگری از عقل محض یعنی در عقل عملی نیز عرصه را بر ولی و مرجعیت بیرونی تنگ می‌کند.

اگر در تحلیل عقل نظری کانت با این پرسش دست‌وپنجه نرم می‌کرد که شناخت حقیقی چگونه ممکن است و پاسخ آن را از درون نقد استعلایی عقل نظری - مستقل از هر عامل بیرونی چه الوهی و چه تجربی - استنتاج کرد در اینجا پرسش این است که عمل اخلاقی و امر خیر چگونه ممکن است؟ اینجا نیز کانت به تحلیل ناب عقل عملی پرداخته و این امکان را از تحلیل خود عقل عملی استنتاج

می‌کند: «در اینجا، ما با قوانین عینی عملی و در نتیجه با رابطه‌ی خواست [اراده] با خودش، تا جایی که فقط به وسیله‌ی عقل معین شود، سروکار داریم؛ بدین جهت هر چه به امور تجربی مربوط باشد ناگزیر از قلمرو آن بیرون است»

همان‌طور که می‌بینیم کانت در عوض تحلیل تجربی اموری که خیر نامیده می‌شوند، مستقیماً به سراغ قوه و توانی می‌رود که مختص «موجود عاقل» است یعنی اراده‌ی آزاد و توان تعیین بخشیدن اراده برای انجام این یا آن کار. نکته این است که ذات معقول متمایز از سایر موجودات امکان و «توانایی تصمیم به عمل بر طبق مفهوم قوانینی معین»؛ قوانین عقل را دارد. بنابراین با ذاتی روبه‌رو هستیم که اگرچه به‌عنوان موجودی طبیعی در درون سلسله‌ی علل جهان طبیعت جای می‌گیرد، اما به‌عنوان ذات معقول می‌تواند بر طبق قانون عقل خود، یعنی مستقل از سلسله‌ی تأثرات بیرونی، اراده‌اش را متعین کند.

کانت که به دنبال پی‌ریزی بنیادی برای متافیزیک اخلاق است، هرگونه ولایت و مرجعیتی خارج از عقل را در اینجا هم طرد می‌کند. به عبارت دیگر تنها زمانی می‌توان از اخلاق سخن گفت که بنیادهای آن کلی، ضروری و پیشینی باشند یعنی بر اساس اصل عقل استوار شده باشد. به این ترتیب امر اخلاقی نمی‌تواند به چیزی غیر از اراده‌ای که بایستی بر مبنای قانون کلی عقل متعین شود، اتکا کند. انسان در اینجا نیز سوژه در معنای تابع است؛ انسان در اینجا نیز تابع قانون (**nomos**) است، اما با این تفاوت بزرگ که خاستگاه و واضع این نوموس یا قانون در اینجا نه مرجعی بیرونی که خود عقل است. فرمان و قانون از خود عقل می‌آید، بنابراین فرمانده و فرمانبردار یکی است. و این یعنی خودفرمانی، خودقانون‌گذاری، خودآیینی یا به عبارت دیگر همان قانونی (**nomos**) که توسط خود (**auto**) وضع شده است: اتونومی.

نکته‌ی قابل توجه این است که اخلاق کانت هیچ منفذی برای هیچ‌گونه امر تجربی باز نمی‌گذارد. بنابراین امر و فرمان اخلاقی کتگوریکال، نامشروط یا تنجیزی است. به محض اینکه امر و فرمان مشروط باشد (دروغ نگفتن برای رضای خدا، به مالکیت خصوصی

دیگری تعدی نکردن از ترس دستگیری و شکنجه، دزدی نکردن از ترس زندان و ... و انگیزه و تمایلی در آن نفوذ کند، آن امر دیگر موضوع اخلاق نیست.

در نهایت جهت تلخیص بحث باید بگوییم که نزد کانت، چه در متافیزیک طبیعت (که با شناخت و حقیقت سروکار دارد) و چه در متافیزیک اخلاق (که با عمل و خیر سروکار دارد) از یک سو هر گونه مرجعیت و ولایتی غیر از اصول خود عقل محض مردود شمرده می شود و از طرف دیگر آنچه این امر را ممکن می کند این است که همه چیز در حالت ناب و محض جریان می یابد. سوژه‌ی استعلایی کانت که از زهدان فلسفه‌ی نقادی وی متولد می شود هیچ گونه مادیتی ندارد، نابِ ناب است: بی جنس، بی جنسیت، بی طبقه، بی ملت.

بستر تاریخی-سیاسی «خودآیینی»: نظری به رابطه‌ی فلسفه، سیاست و علم

خود کانت فلسفه را به «میدان نبرد» تشبیه کرده بود، میدانی که از نظر او، متافیزیسی‌ها بدون نقادی و سنجش مفاهیم‌شان در جنگی مدام با یکدیگر به سر می‌برند. با مارکس و لنین (به‌ویژه رجوع کنید به ماتریالیسم و امپریو کریتیسیسم) به خوبی متوجه می‌شویم که تقابل مقولات متافیزیکی در فلسفه واجد جهت‌گیری‌های سیاسی هستند (نه به شکلی بلافصل و خطی) و مواضع و افق‌هایی را نمایندگی می‌کنند که در وهله‌ی نهایی، در میدان فلسفه شکل نبرد مداوم، بی‌وقفه و متداخل بین ماتریالیسم و ایدئالیسم را به خود می‌گیرند.

فلسفه علم نیست، مقولات فلسفی هم مفاهیم علمی نیستند، فلسفه سیاست نیست، مقولات فلسفی هم نمایندگان بلافصل واقعیت سیاست طبقاتی نیستند. اما ناب‌ترین نظام‌های فلسفی نیز محل تلاقی علم و سیاست‌اند؛ نظام‌ها و مقولات فلسفی می‌توانند بر مسیری که علوم می‌گشایند پرتو بیفکنند یا بر آن‌ها سایه بیاندازند. از طرف دیگر سلاح گسترش قلمرو و تثبیت این یا آن سیاست و جهت‌گیری طبقاتی باشند.

در این مورد خاص و تا جایی که به بحث ما مربوط است، مقولات فلسفی کانت در زمانه و زمینه‌ای مطرح می‌شود که پیشاپیش خود روابط تولید سرمایه‌داری و ضرورت‌هایش به لحاظ واقعی سوژه‌ی حقوقی را قالب‌ریزی کرده بود؛ یعنی فهمی از سوژه که، همان‌طور که مارکس نشان می‌دهد، محتوای آن را روابط اقتصادی تعیین کرده است. از سوژه‌ی «مختار» و «مستقلی» سخن می‌گوییم که روند پیشرفت روابط تولید سرمایه‌داری آن را همچون یکی از مفروضات مساعد برای رشد و گسترش روابط کالایی مدنظر قرار داد:

«برای حق بورژوازی، هر فردی سوژه‌ی حقوقی است. «سوژه‌ی» چیزی بودن به این معنا است که ظرفیت‌های حقوقی تعریف‌شده‌ای دارد و پیش از هر چیز ظرفیت در تصاحب داشتن اموال و قدرت واگذار کردن آن‌ها در مبادله‌ای در بازار. بنابراین، سوژه‌ی حقوقی مالک اموالش است؛ اما برای این منظور پیشاپیش باید خود مالک خود باشد یعنی مالک اراده‌ی خودش باشد؛ امری که موجب می‌شود اراده‌ی آزاد داشته باشد. سوژه‌ی حقوقی در آزادی تمام صاحب

اموالش است و از خلال یک قرارداد مبادله‌ی آزاد که با شخص ثالث می‌بندد، آنها را واگذار می‌کند.»

سوژه‌ی حقوقی، آزاد است که بنا به اراده‌اش آنچه در مالکیت دارد را بفروشد (وقتی هیچ مالکیتی ندارد، نیروی کارش را بفروشد) یا اگر توان پرداخت دارد، بخرد، اما بایستی به عنوان سوژه‌ی مستقل خود مسئولیت خرید و فروشش را بر عهده بگیرد. سوژه‌های حقوقی و عینی که روابط تولید سرمایه‌داری به آن قوام بخشید دو ویژگی اساسی دارند. اول اینکه آنها آزادند و دوم اینکه آنها با یکدیگر برابرند. مارکس آزادی و برابری این سوژه‌ها را چنین توضیح می‌دهد: آزادی: «زیرا هم خریدار و هم فروشنده‌ی کالا، مثلاً نیروی کار، تنها تابع اراده‌ی آزاد خود هستند. آنها به عنوان اشخاصی آزاد که در پیشگاه قانون هم‌پایه‌اند، با هم قرارداد می‌بندند. قرارداد آنها نتیجه‌ی آزادانه‌ای است که اراده‌ی مشترک‌شان در آن تجلی حقوقی مشترکی می‌یابد.» و برابری: «زیرا هر یک مانند مالکان ساده‌ی کالاها با هم ارتباط می‌گیرند و هم‌ارز را با هم‌ارز مبادله می‌کنند.»

روابط تولید سرمایه‌داری که بر اساس عمومیت‌یابی روابط کالایی است، (تا جایی که خود نیروی کار نیز به‌مثابه کالا وارد بازار می‌شود)، گرایش قدرتمندی به حذف امتیازات بین افراد و بازشناسی آن‌ها به‌مثابه اشخاص حقوقی دارد. برابری حقوقی بین افراد زمینه‌ی مساعد تثبیت و تداوم «خودپوی»ی روابط کالایی است. نیروی متریقی و «نقش انقلابی» بورژوازی (مانیفست کمونیست) که مارکس از ستایش و هم‌زمان محکومیت مداوم آن دست برنمی‌دارد، از همین موضوع نشأت می‌گیرد. ضرورت‌های این روابط تولید‌گرایی عظیمی را در روابط اجتماعی و روبنای سیاسی به سمت برابری حقوقی تقویت می‌کند. به این ترتیب، علی‌الاصول روابط کالایی تطابق چندانی با امتیازات طبقاتی (اشراف و روحانیون) ندارد. رابطه‌ی کالایی منطبق بر مبادله‌ی کمیت‌های برابر «کار اجتماعاً لازم» صرف شده در کالا از اساس متفاوت از سلسله‌مراتب فئودالی و تخصیص عشریه کلیسا و سهم زمین‌دار فئودال است که منتج از امتیازات به لحاظ اجتماعی پذیرفته‌شده‌ی آنان است.

یکی از مهم‌ترین و البته سترگ‌ترین پیامدهای بنای عظیم فلسفی کانت (با تبیین فلسفی اراده‌ی آزاد و طرح خودآیینی) این بود که

پشتوانه‌ی استعلایی تثبیت این سوژه‌ی به لحاظ واقعی نضح یافته، شد. فلسفه‌ی نقادی کانت، که تمامی مفاهیم‌اش را از اصول عقل محض استخراج می‌کند و هیچ مقوله‌ای را بی‌سنجش رها نمی‌کند، سوژه‌ی استعلایی را معرفی کرد که نه تنها هیچ گونه امتیازی را بر نمی‌تافت، و هرگونه مرجعیتی بیرون از عقل ناب را مردود می‌شمرد، بلکه تمامی تمایزات را نیز به سود این سوژه‌ی استعلایی محو کرد. خودآیینی کانت نه تنها بر حذف تمامی امتیازات (مرجعیت بیرون از عقل) بنا شده که همچنین تمامی تمایزات (تمایزات ملی، طبقاتی و جنسیتی) را نیز به نحو انتزاعی محو می‌کند.

بر این اساس، مقولات کانت برنده‌ترین سلاح‌ها و استدلالات فلسفی را در اختیار مبارزان روشنگری‌ای قرار می‌داد که علیه «تاریک‌اندیشی» مراجع می‌جنگیدند؛ به یقین نظام فلسفی کانت از استوارترین دژهایی است که بورژوازی از آن به‌منظور محافظت رژیم جدیدش در برابر حملات دشمنانش، بهره برده و می‌برد. نظام فلسفی کانت، پشتوانه‌ی عقلی برای توهماتی فراهم می‌کند که روابط تولید سرمایه‌داری آن را اشاعه می‌دهد: توهماتی از قبیل آزادی افراد و برابری آن‌ها مستقل از تمامی تمایزات و امکان‌هایشان؛ و مهم‌تر از

همه‌ی این‌ها عمومیت بخشیدن و تاریخ‌زدایی از اظهارات تاریخی بورژوازی در مورد فرد، آزادی و برابری.

از طرف دیگر، جمهوری منطبق‌ترین شکل حکومتی است که بر اساس زمینه‌های معرفتی و هستی‌شناسی اجتماعی منطبق بر آن، می‌تواند مطرح می‌شود (شکی نیست که کانت از استوارترین ستون‌های نظری جمهوری خواهی است). نظریه‌ای که در بنیان‌هایش هرگونه مرجعیتی و امتیاز ویژه‌ای را به لحاظ عقلی مردود می‌شمارد، طبعاً و منطقیاً دشمنی آشتی‌ناپذیری با شکل دولت پادشاهی یا دینی خواهد داشت. اما نکته‌ی اساسی این نیست؛ همان‌گونه که سوژه‌ی خودآیین و خود قانون‌گذار کانتی هیچ تمایز مادی، طبقاتی، تاریخی و تجربی را پذیرا نیست، جمهوری خواهی منطبق بر آن نیز ناب و محض است و ماهیت طبقاتی این شکل حکومت را پشت‌خیره‌کننده‌ترین ساترهای استدلال‌ات عقلی پنهان می‌کند. از آنجایی که وجودهای عقلانی یا «ذات‌های خردمند» خودقانون‌گذار، بر مبنای خرد ناب، ضروری و کلی باید متعین شوند و هیچ تمایزی را برنمی‌تابند، جمهوری منطبق بر آن نیز که بر اساس قوانین منطبق بر خرد کلی تأسیس می‌شود، تمامی تمایزات، از جمله

تمایزات طبقاتی زیر سایه‌ی شهروندیت جمهوری مسکوت می‌گذارد.

ممکن است پرسیده شود، استفاده از انگاره‌های ولایت‌ستیز کانت، آن هم برای مایی که به‌واقع در برابر ولایت قرار گرفته‌ایم چه اشکالی دارد؟ مگر نه این است که مفاهیم کانتی می‌تواند در تقابل با هرگونه ولایت‌پذیری قرار گیرد؟

در حوزه‌ی فلسفه، برخلاف علم، مجازیم که به گذشته برگردیم و در بازتفسیر نظام‌های فلسفی کهن از آن‌ها بهره بگیریم. برای مثال فیزیک پس از گالیله برای توضیح پدیده‌ها، نمی‌تواند به نظام بطلمیوسی رجعت کند. در فلسفه روند چنین نیست. هر نظام فلسفی‌ای افق و امکانات تفسیری را می‌گشاید که می‌تواند جهت‌گیری‌های متضاد و متناقضی داشته باشند. مشهورترین نمونه‌اش شاید تفسیرهای متکثر و بعضاً متناقضی است که از فلسفه‌ی نیچه به عمل آمده.

اگر ما نمی‌توانیم در علم برای مثال بیولوژی به پیش از داروین برگردیم و داروین یک نقطه‌ی گسست است؛ در فلسفه هر بار بنا به امکانات تفسیری برای پرداختن به پرسش‌های فلسفی می‌توانیم از قرن بیستم به ارسطو (آگامبن)، افلاطون (بدیو)، اپیکور (آلتوسر) در قرون پیش از میلاد برگردیم.

بنابراین نفس بازگشت به کانت یا هر فیلسوف دیگری نه تنها به لحاظ فلسفی ممکن که مشروع نیز هست. اما مسئله برسر چگونگی و کیفیت بازگشت و بازتفسیر یک فیلسوف است. امکان‌ها فراوان‌اند: می‌توان تفسیری از نحوه‌ی استدلال و مفهوم‌پردازی یک فیلسوف صورت داد، می‌توان پیامدهای مفهومی یک نظام را توسعه داد و همچنین می‌توان در ساده‌ترین حالت، مستقیماً مفاهیمی را از یک فیلسوف به عاریت گرفت. (نیکفر ساده‌ترین کار را می‌کند)

اگرچه ماهیت این حوزه‌ی شناخت که فلسفه می‌نامیم‌اش امکان بازگشت‌های مداوم به عقب را فراهم می‌کند، اما مفاهیم و نظام‌های فلسفی‌ای که در اصطکاک با تضادهای سیاسی و افق‌های علمی هر

دوره شاکله می‌یابند غیر تاریخی نیستند؛ بالعکس هر کدام از آنها مهر تاریخ خاص خود را بر پیشانی دارند. بار دیگر، اصل رجعت در فلسفه، برخلاف علم، مسئله‌دار نیست؛ اما برخی بازگشت‌های فلسفی می‌توانند هزینه‌ی سنگینی داشته باشند و بر کشفیات علمی جدید سایه بیندازند. در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم که بازگشت نیکفر به مقوله‌ی خودآیینی و جمهوری‌خواهی چگونه از یک‌سو بر کشفیات علمی مارکس درباره‌ی تاریخ و «جامعه» سایه می‌اندازد و از سوی دیگر جهت‌گیری سیاسی او را (شاید ناخواسته) به سوی بورژوازی سوق می‌دهد.

با بازگشت به موضوع اصلی بحث، باید گفت که بازگشت فلسفی نیکفر به مفاهیم کانتی، بازگشت پیچیده‌ای نیست. بر اساس روایتی خطی استوار است که در بالا شرحش رفت: ما درگیر مسئله‌ی ولایت و مرجعیت هستیم، ما سوژه‌هایی هستیم که تفکر انتقادی‌مان ضعیف است و به لحاظ تاریخی رعیت مانده‌ایم، برای بیرون آمدن از این صغارت تاریخی باید به اندیشه‌ی انتقادی و مفاهیمی نقب بزنیم که ولایت‌ستیزند و در مقابل هر مرجعیتی اساس را به لحاظ فردی

خودآیینی سوژه‌ها و به لحاظ اجتماعی، شأن و کرامت شهروند قرار می‌دهند.

به جای تلخیص ایده‌های او بگذاریم، او خود سخن بگوید:

«خودفرمانی، چیزی که می‌توانیم با توجه به تجربه در موقعیت ایرانی‌مان آن را برانداختن یوغ ولایت بیرونی در هر شکلش و اعمال ولایت خود بر خود بدانیم. پس بنا بر دید کانت، شاخص پیشرفت، از جمله برای ما و به‌ویژه برای ما، کنار زدن ولایت است، ولایت سلطانی، دینی، پدرسالارانه و دیگر شکل‌های آن»

در این طرح مفهومی چنان است که گویی ما درگیر یک عقب‌ماندگی تاریخی هستیم. گویی قطار تاریخ ما در قرن هجدهم میلادی متوقف شده و جنبش‌های اخیر که نیکفر، بعضاً آن‌ها را «جنبش کرامت» نام‌گذاری می‌کند، ما را در آستانه‌ی انقلاب بورژوازی برای احقاق حقوق شهروندی در تقابل با «نظام امتیازوری» قرار داده‌اند؛ آستانه‌ای که هنوز از آن عبور نکرده‌ایم. آستانه‌ای که

بورژوازی به مثابه نیرویی که علیه تمام ارزش‌های سبعانه‌ی سنتی می‌شورد هنوز به قدرت نرسیده و نظام امتیازوری دربار و هم‌زمان با آن روحانیت را نابود نکرده است؛ آستانه‌ای تاریخی که بورژوازی اروپایی، منافع طبقاتی خود را به مثابه منافع همگانی بشر، منافع عمومی شهروند و منافع کلی خرد معرفی کرد.

طرح نیکفر چنان می‌نماید که گویی ایران در قرن پانزدهم خورشیدی با همان معضلاتی روبه‌روست که اروپا در قرن هجدهم میلادی با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کرد: معضل، معضل ولایت است که در اشکال سلطنت و روحانیت خودنمایی می‌کنند. بنابراین در مقابله با این دو گرفتاری و ارتجاع تاریخی نیکفر افق حکومت مترقی آینده را «جمهوری سکولار» معرفی می‌کند.

او بیش از دو راه، پیش پای ما نمی‌بیند، دوراهی که منطبق است با دو گونه دولت مستقل از خصلت طبقاتی‌شان؛ یا دولتی بر اساس نظام امتیازوری ولایی یا دولتی منطبق بر حقوق سکولار شهروندی. نیکفر می‌نویسد: «در نهایت بیشتر از دو راه در برابر به‌هم‌ریختگی و

آشفتگی فعلی وجود ندارد: انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و مشارکت، یا تجمیعی بر اساس اقتدار و سرکوب و کنترل. این انتخابی است میان شأن و کرامت شهروند، یا خواری و فرودستی تاریخی رعیت».

اما آیا به‌راستی تأسیس بنیادگرایی دینی که سببیت سیاسی‌اش و ارزش‌های ایدئولوژیکش تداعی‌کننده‌ی تاریک‌ترین دقایق وحشت قرون میانه است، بر یک عقب‌ماندگی زمانی-تاریخی دلالت دارد؟ آیا ما به لحاظ فکری از زمان «تفکر انتقادی» عقب مانده‌ایم یا ضرورت‌های زمان معاصر گرایش‌های مادی را به عقب، به بنیادهای سنت تقویت کرده است؟

زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم و شکل‌گیری کلیتی جدید

زمان تاریخی بسته به دوره‌بندی‌های شیوه‌های مختلف تولید می‌تواند کیفیت‌های گوناگونی به خود گیرد. برای مثال ساختارهای سلسله‌مراتبی روابط تولید فئودالی و مبادله‌ی جنسی محصولات، که

مستلزم تکامل مداوم نیروهای مولده نیست، گندی و اینرسی خاصی به زمان فتودالی می‌بخشد.

در مقابل، روابط کالایی سرمایه‌داری و استیلای قانون ارزش زمان تاریخی سرمایه‌داری را واجد شدت و سرعت بی‌سابقه‌ای می‌کند. مارکس و انگلس در فرازی درخشان از مانیفست کمونیست کیفیت زمان تاریخی سرمایه‌داری را با تکیه بر تحلیل ساختارهای روابط تولیدی آن، چنین توصیف می‌کنند: «بورژوازی بدون ایجاد انقلاب دائمی در ابزارهای تولید، و از این رهگذر بدون ایجاد انقلاب در مناسبات تولید، و همراه با آن‌ها کل مناسبات جامعه نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد... ایجاد انقلاب پیاپی در تولید، آشفستگی بی‌وقفه‌ی تمام اوضاع اجتماعی، ناپایداری و بی‌قراری بی‌پایان دوران بورژوازی را از تمام دوران‌های پیشین متمایز می‌کند... هر آنچه به تازگی شکل گرفته است پیش از آنکه قوام گیرد منسوخ می‌شود. هر آنچه سفت و سخت است ذوب می‌شود و به هوا می‌رود، آنچه مقدس است نامقدس می‌گردد...»

این توضیح در باب زمان سرمایه‌داری، تا آنجایی که به ایران و به‌طور کلی به منطقه برمی‌گردد، اگر نه غلط دست کم ناسازگار به نظر می‌رسد. در ایران گویی مسیر به‌صورت معکوسی طی شده است. رشد سرمایه‌داری در ایران که از اوایل دهه‌ی چهل شتاب خیره‌کننده‌ای به خود گرفت و به همراه آن بسیاری از مناسبات نیز متحول شد، نه تنها موجب فروپاشی «پیش‌داوری‌ها و نظرات کهنه و مقدس» نشد؛ نه تنها «مقدس» را «نامقدس» نگردانید، بلکه همه‌ی آن امور کهنه و مقدس را تقویت کرد و به سریر قدرت برکشاند. این تناقض را چگونه می‌توان توضیح داد؟

شتاب تحولات سرمایه‌داری در مرحله‌ی اولیه‌ی شکل‌گیری آن در کشورهای خاستگاه سرمایه‌داری عمدتاً و اساساً معطوف به مکان ملی است. تثبیت سرمایه‌داری و روابط کالایی به لحاظ تاریخی در این کشورها اساساً بر بستر مبارزات طبقاتی، پیشرفت نیروی مولده و تحولات داخلی قوام می‌یابند. همین مسئله موجب می‌شود که از یک سو توازنی نسبی بین پیشرفت بخش‌های مختلف تولید ایجاد شود و از سوی دیگر به‌طور عمومی، طبقات کهنه به همراه نهادها و ارزش‌های مرتبط با آن‌ها به حاشیه رانده‌شده و در فرایند یک

مبارزه‌ی طولانی طبقه‌ی جدید کنترل ساخت‌های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی را به دست بگیرند.

آنچه در بالا از مانیفست نقل شد، تحلیل روند تحولاتی است که روابط کالایی در کشورهای خاستگاه سرمایه‌داری رقم می‌زند: یعنی نه تنها تحول مدام نیروهای مولده که همچنین تغییر و انهدام ارزش‌ها و روابط اجتماعی کهنی که متعلق به جهانی‌اند که همه‌ی امور تحت سلطه‌ی روابط کالایی درنیامده بودند.

اما، شتاب زمان سرمایه‌داری و رشد بی‌وقفه‌ی آن از ابتدای قرن بیستم، ابعاد مکانی جدیدی به خود گرفت. با شکل‌گیری انحصارات از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و افزایش اهمیت سرمایه‌ی مالی، روند صدور سرمایه در قرن بیستم در ابعاد بین‌المللی گسترش یافت. به‌گونه‌ای که رفته‌رفته، رشد تولید ناخالص ملی و افزایش سود سرمایه‌ی داخلی وابسته به شبکه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی سرمایه در سطح جهان شد. رقابت سرمایه‌های رقیب در قالب انحصارات شدت

می‌گیرد و به لحاظ مکانی از مرزهای ملی به سطوح بین‌المللی ارتقا می‌یابد.

بنابراین، ساختارهای سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم موجب ایجاد رقابت شدیدی بین سرمایه‌های رقیب بر سر تقسیم و بازتقسیم حوزه‌های نفوذ در سطح جهان می‌شود. لنین در این زمینه می‌نویسد: «اگر می‌بینیم سرمایه‌داران جهان را تقسیم می‌کنند، علتش کینه‌توزی خاص آنان نبود بلکه این است که مرحله‌ی کنونی تمرکز آن‌ها را وادار می‌کند برای تحصیل سود در این راه گام گذارند؛ ضمناً آن‌ها جهان را «به نسبت سرمایه»، «به نسبت نیرو» تقسیم می‌کنند، زیرا در سیستم تولید کالایی و سرمایه‌داری شیوه‌ی دیگری برای تقسیم نمی‌تواند وجود داشته باشد».

در امتداد همین روند است که شاهد طغیان ساختاری سرمایه‌های بزرگ به کشورهای جنوب جهانی بودیم؛ به منظور استخراج مواد خام، فوق‌استثمار نیروی کارِ فوق‌ارزان و بهره‌برداری از مجموعه‌ی

مناطق پربازده. ساده ترین نتیجه ی این بستر جدید این است که رقابت های ژئوپلیتیک بسیار شدید می شوند.

اما در مورد کشورهای تحت سلطه نکته ی مهم این است که در بخش هایی از تولید که قرار است به ارزش افزایی هر چه بیشتر سرمایه ی جهانی خدمت کنند، روابط تولید به سرعت سرمایه دارانه می شوند؛ بدون آن که الزاماً سایر بخش های تولید را متحول کنند. در نتیجه، سرعت، چگونگی و کیفیت رشد مناسبات سرمایه داری در کشورهای جنوب جهانی اساساً وابسته به نیازهای سرمایه ی جهانی خواهد شد. همین موضوع، خصیصه های متمایزی را به ساختارهای سیاسی-اقتصادی کشورهای پیرامونی می بخشد. پیامد بلافصل این ساختار در کشورهای تحت سلطه چنین است که رشد نیروهای مولده و ساختارهای اقتصادی بسیار نامتوازن و معوج است و بین بخش های مختلف تولید (بین بخش های مختلف تولید صنعتی، بین تولید صنعتی و کشاورزی، حتی بین شاخه های مختلف تولید کشاورزی) و همچنین بین شهر و روستا مفاکی پرناشدنی شکل می گیرد. نکته ی دوم این است که به لحاظ ساختار طبقاتی رشد مناسبات سرمایه داری در این کشورها در نتیجه ی روند مبارزات طبقاتی داخلی و در فرایند

حذف نمایندگان طبقات کهن از ساختارهای قدرت سیاسی اجتماعی و به حاشیه راندن نهادهای مرتبط با آنها صورت نمی‌گیرد، بلکه در اکثر موارد همان نمایندگان طبقه‌ی کهن واسطه‌های رشد ناموزون و وابسته‌ی سرمایه‌داری در این کشورها می‌شوند.

با این اوصاف، تحولات اجتماعی‌ای که رشد مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای شمال جهانی موجب می‌شود، به‌هیچ‌وجه هم‌ارز روند تحولاتی نیست که در کشورهای پیرامونی رخ می‌دهد. در کشورهای پیرامونی طبقات، فراکسیون‌های طبقاتی، مناسبات و ارزش‌های کهن نه تنها به حاشیه رانده نشده و ادغام نمی‌شوند بلکه این‌ها در شکاف‌ها و مغاک‌های حاصل از رشد به‌شدت ناموزون روابط جدید به هستی پرتلاطم خود ادامه داده و حتی در واکنش به تحولات ناگهانی می‌توانند تقویت شوند.

نتیجه‌ی تحلیلی مهمی که از این بررسی استخراج می‌شود این است که تغییرات یک فرماسیون اجتماعی مشخص تنها در درون کلیت روابط جهان امپریالیستی قابل ردگیری است. به این معنا، اگر تحلیل

ساختارهای سیاسی - اقتصادی تا قرن نوزدهم اساساً متکی بر تحولات نیروها و توازن قوای طبقات در داخل یک کشور بود، پس از عصر جهانی امپریالیسم این تحلیل وابسته به روندهایی است که در سطح جهان رخ می‌دهد. مقصود این نیست که تعیین‌های مبارزات طبقاتی در هر کشور تماماً توسط روندهای جهانی تعیین می‌شود؛ پرواضح است که روابط طبقاتی بسته به تاریخ مبارزات طبقاتی و مناسبات خاص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای که هر کشور دارد، مشخصه‌ها و ویژگی‌های خاص خود را داراست، اما مسئله این است که تحلیل‌گرانش‌ها و ضد‌گرانش‌هایی که در لایه‌بندی‌های مختلف اجتماعی-طبقاتی تقویت می‌شود بدون در نظر گرفتن تحولات جهانی اساساً ناپسند خواهد بود.

ممکن است گفته شود که سرمایه همیشه جهانی بوده و یکی از مبنای‌های بازتولیدش از ابتدا استعمار خارجی بوده است. در پاسخ می‌گوییم که کیفیت این گرایش درونی سرمایه، تعیین‌کننده است. تفاوت است بین جهانی‌بودن بازار سرمایه در «مرحله‌ی رقابتی» یعنی دوره‌ی «صدور کالا» و روابط استعماری قرون هفدهم و هجدهم با جهانی‌بودن سرمایه‌داری امپریالیستی بر اساس «صدور سرمایه»

به نحوی که تمامی کشورها جزئی از فرایند ارزش افزایی سرمایه‌ی جهانی می‌شوند. لنین در اشاره به همین مسئله است که تأکید می‌کند:

«مناسبات استعماری) همیشه بین هر یک از دول بزرگ و کوچک وجود داشته است ولی در دوران امپریالیسم سرمایه‌داری به صورت یک سیستم همگانی درمی‌آید و به مثابه جزئی از کل وارد مجموعه‌ی مناسبات مربوط به «تقسیم جهان» می‌گردد و به حلقه‌هایی از زنجیر معاملات سرمایه‌ی مالی جهان مبدل می‌شود»

با توجه به این نکات نظری، اکنون می‌توانیم بفهمیم چرا در «جهان بی‌روح»، با بازگشت «روح»، احیای امر مقدس و مسلط شدن ارزش‌های سنتی مواجه می‌شویم. زمان سرمایه‌داری امپریالیستی که در ابعاد جهانی سنجیده می‌شود، اساساً و ذاتاً مولد ساختارهای ناهم‌زمانی خواهد بود که محصول از جا در رفتگی‌ها و شکاف‌های ساختاری خود این روابط موجود است.

گسترش بنیادگرایی دینی در منطقه و استقرار حکومت اسلامی در ایران، رجعت به یا توقف در قرون میانه نبود؛ بالاتر از آن رعیت ماندگی مان، «ولایت پذیری» ما در دوران معاصر نیز ناشی از نداشتن «تفکر انتقادی» نزد ما نیست. پیچ و تاب‌های ساختاری خود زمان مدرن، زمان امپریالیستی و تحولات عینی ساختارها در سطح جهان بود که زمینه‌های پیوند مجدد دین و دولت را فراهم کرد.

در یک نگاه کلی، دخالت و تجاوزهای سیاسی - اقتصادی - نظامی (مستقیم یا غیرمستقیم) کشورهای امپریالیستی رقیب در منطقه، توسعه‌ی بسیار ناموزون کشورهای اسلامی خاورمیانه منطبق بر نیازهای سرمایه‌ی جهانی؛ بی‌جا شدگی، بی‌خانمانی و آوارگی میلیون‌ها نفر از روستاها به حواشی شهرها و از حاشیه‌ی شهرها به زاغه‌ها در اثر نابودی کشاورزی سنتی، برنامه‌های جدید کشاورزی جهت تولید انبوه کالاهای صادراتی و هم‌زمان دستگیری و کشتار گسترده‌ی نیروهای چپ و کمونیست، بنیادگرایی اسلامی را به یکی از کاندیدهای اصلی کسب قدرت سیاسی تبدیل کرد. خشم علیه تحولات ویرانگر و مخربی که به سبب دخالت‌های امپریالیستی به وجود آمده بود، بر مرکب بنیادگرایی، به‌عنوان نیرویی که تضاد

ایدئولوژیک و بعضاً سیاسی با «دخالت گران غربی» داشت، سوار شد.

اینجا قصد نداریم تحولاتی را که موجب قدرت گیری دولت دینی حاکم شد برشماریم، اما تحلیل قدرت گیری اسلام سیاسی بدون توجه به زمینه‌ی رقابت‌های جهانی در بستر جنگ سرد و تحولات ساختارهای اجتماعی در پی آمد مدرنیزاسیون نامتوازن، نمی‌تواند روابط پیچیده‌ی واقعی را توضیح دهد. فراموش نکنیم که بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای مدرن و محصول همین ساختارهای سیاسی اجتماعی مدرن است.

نیکفر در تبیین سلطه‌ی ولایت، تأکید را بر «آگاهی» جامعه و ولایت‌پذیری «ما» می‌گذارد. در تحلیل‌های نیکفر ساختار امپریالیستی و کلیت جهانی، به لحاظ تحلیلی و نظری غایب است و بعضاً در حد اندرزهای سیاسی یا توصیفات تجربی نقش ایفا می‌کند. بی‌توجهی یا کم‌توجهی تحلیلی به واقعیت شکل‌گیری کلیت جهانی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی، کُمتِ هر تحلیلی را لنگ

می‌کند. اما مشکلات چارچوب نظری نیکفر به این جا ختم نمی‌شود. فهمی که نیکفر از مفهوم جامعه ارائه می‌دهد نیز حول توصیفاتی کلی پرسه می‌زند و نمی‌تواند به قانونمندی‌های حاکم بر فرم‌اسیون اجتماعی نزدیک شود.

فرم‌اسیون اجتماعی: ساختار پیچیده با عنصر مسلط یا کلیتی هم‌سطح و جمع‌کننده‌ی اختلاف‌های اجتماعی؟

برخی از گزاره‌های نیکفر در مورد جامعه: «جامعه پر مسئله است. جامعه‌ی بی‌مسئله وجود ندارد»، «جامعه انبانی از تضادها است» و در ادامه برای بیان این موضوع که این مسائل و تضادها در کلیت یک جامعه مفصل‌بندی می‌شوند، اشاره می‌کند که: «جامعه جمع‌کننده است». پس، «در هنگام بررسی هر مسئله‌ی اجتماعی باید کلیت اجتماعی در برابر دید ما باشد، جامعه در سامان نابه‌سامانش» و برای تأکید بر این مسئله تکرار می‌کند که «حتی در جایی که متمرکز می‌شویم بر یک مسئله‌ی خاص، لازم است بررسی‌مان کل‌نگر باشد»

اما مسئله‌ی تئوری اجتماعی دقیقاً همین نسبت این تضادهای اجتماعی در درون کلیت فرماسیون اجتماعی و کیفیت آن کلیت است. پرسش این است که این کلیت که شامل وهله‌های گوناگون (ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی و ساخت ایدئولوژیک) و عناصر و اجزای تضادمند (طبقات متخاصم و قشربندی‌های مختلف اجتماعی) است چگونه به یکدیگر مرتبط می‌شوند و یک کل تحت نام جامعه یا فرماسیون اجتماعی را شکل می‌دهند؟ شالوده‌ها و چارچوب‌های آن را چه عاملی متعین می‌کند؟

این‌ها پرسش‌هایی است که نیکفر پرداختن به آن‌ها را به سود طرحی برای یک نظریه‌ی تبعیض رها می‌کند. نظریه‌ی تبعیضی که بتواند پهنه‌های عمل ولایت و به‌طور کلی نظام امتیازوری را توصیف کند. اما از سوی دیگر، نیکفر به خوبی می‌داند که نمی‌توان از جامعه‌ی مدرن، تضادها و «تبعیض‌هایش» سخن گفت و با استثمار طبقاتی، مارکس و مارکسیسم مواجه نشد.

در اینجا نیکفر به تناقضی برمی خورد. او به خوبی می داند که مارکس تضادهای اجتماعی را، نه به لحاظ تحلیلی و نه به لحاظ افیکسسته و مؤثر بودگی عینی، هم سنگ در نظر نمی گیرد. نیکفر می داند که از نظر مارکس ساختار زیربنایی روابط تولیدی است که در وهله‌ی نهایی محدوده‌های تداوم و تحول ستم‌های اجتماعی یا امکان و بستر محو آن‌ها را فراهم می کند. و طبعاً باید بدانند که از نظر مارکس نه ساحت‌های گوناگون اجتماعی و نه عناصر و اجزای فرماسیون اجتماعی به لحاظ مفهومی نمی تواند به واسطه‌ی انگاره‌های تجربی‌ای چون تبعیض و امتیازوری قابل تحلیل باشند.

به همین خاطر نیکفر مجبور است به بازتفسیر تئوری مارکس بپردازد:

«هم-موضوع دیدن جامعه با هر موضوع، از جمله موضوع کانونی و پایه‌ای بهره‌کشی، یک اصل روشی است. هم-موضوعیت جامعه با موضوع بهره‌کشی، جایگاه استثمار را که در بررسی کاپیتال مقدماً «کارخانه» است، بر زمینه‌ی جهان اجتماعی و تاریخ آن قرار می دهد.

از این منظر دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار - بورژوازی و پرولتاریا - زمینه‌ای دارد که لزوماً با رابطه‌ی استثمار‌ی تبیین‌شدنی نیست، اما با رابطه‌ی تبعیضی چرا. یعنی دوگانگی موقعیت‌ها در یک جهان تبعیضی است که به دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار راه می‌برد. تبعیض هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استثمار پیشی دارد» .

این نکته درست است که مارکس هر موضوعی، من جمله یا شاید بهتر باشد بگوییم به‌ویژه استثمار را در شبکه‌ی پیچیده‌ی مجموعه‌ی روابط اجتماعی و در زمینه‌ی تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. اما از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که تبعیض بر استثمار تقدم تحلیلی و تاریخی دارد. استدلال نیکفر در این مورد بسیار سست است. از این که دوگانگی موقعیت طبقات متخاصم «لزوماً» با استثمار تبیین‌شدنی نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که «با رابطه‌ی تبعیضی چرا». برای هویدا شدن سستی ساختار این استدلال کافی است پرسید چرا؟ چه چیزی تبعیض را مقدم بر استثمار قرار می‌دهد؟ ذات تبعیض‌زای انسان‌ها؟ قدرت‌طلبی افراد؟ یا نه ساختارهای عینی؟ اگر پاسخ پرسش فوق اولی یا دومی است که هیچ. اما اگر مسئله

ساختارهای عینی است، پرسش این است کدام قانونمندی به تبعیض تقدم می‌بخشد؟ نیکفر چیزی نمی‌گوید. (جز ارجاعی بی توضیح به فصل بحث برانگیز «انباشت بدوی سرمایه» در جلد یکم «سرمایه»)

اما تا آنجایی که مسئله به تحلیل‌های مارکس بازمی‌گردد، او نه تنها «دوگانگی طبقاتی» بلکه اساساً هیچ‌یک از تضادهای اجتماعی (یا به بیان نیکفر تبعیض‌های اجتماعی) را تک‌وجهی و تک‌علیتی تبیین نمی‌کند؛ به گونه‌ای که «لزوماً» بر اساس یک رابطه توضیح داده شود. برای مارکس تعیین تاریخی هر تضادی به لحاظ عینی از تکثری از موجبیت‌ها می‌گذرد. اما این مسئله نافی تعیین‌کننده بودن ساختار اقتصادی «در وهله‌ی نهایی» نیست. یک امر مسلم است: ساختارهای روابط تولید طبقاتی با روابط اجتماعی گره‌خورده است و استثمار اقتصادی از شبکه‌ی بازتولید ستم‌های اجتماعی محقق می‌شود، اما از سوی دیگر چارچوب‌ها و محدوده‌های تداوم، تقویت، تضعیف یا احیاناً محو ستم‌ها و تبعیض‌های اجتماعی را روابط تولیدی حاکم مشخص می‌کند بنابراین، آن‌ها نمی‌توانند، چه به لحاظ تاریخی و چه به لحاظ منطقی، مستقل یا مقدم بر روابط تولیدی و تضاد طبقاتی منطبق بر آن مورد بررسی علمی قرار بگیرند. این فهم از کلیت

اجتماعی، فراتر از توصیفات تجربی، مسیر را برای پرداخت دقیق قانون‌مندی‌های اجتماعی می‌گشاید و نسبت پیچیده‌ی ساحت‌های مختلف اجتماعی و تضادهای آن‌ها در درون هر فرم‌اسیون اجتماعی را نیز روشن می‌کند.

این در حالی است که در طرح نیکفر، علی‌رغم اینکه تبعیض را از استعمار جدا می‌کند، به لحاظ تحلیلی تمامی تضادهای اجتماعی هم‌سطح می‌شوند. باین‌حال، بازتفسیری که نیکفر از مارکس ارائه می‌دهد، برای انسجام بخشیدن به طرح نظری‌اش، حیاتی است. فرم‌اسیون اجتماعی آن‌گونه که مارکس تحلیل می‌کند؛ کلیتی است با ساحت‌های نسبتاً مستقل که علی‌رغم این‌که هر ساحت تاریخ ویژه‌ی خود را دارد اما تضادهای آن به‌واسطه‌ی برهم‌کنش و درهم‌تافتگی با سایر سطوح متعین می‌شود. تضادها مؤثربودگی و افیکسیتته‌ی خاص و مشخص خود را دارند.

از طرف دیگر، نه مارکس و نه انگلس، تضاد طبقاتی یا آن‌گونه که نیکفر می‌گوید «دوگانگی موقعیت» طبقات را محدود به کارخانه یا

مکان تولید نکرده‌اند، بالعکس آن‌ها در تنش بین جناح‌های مختلف سیاسی و جهت‌گیری‌ها و اظهارات شخصیت‌های سیاسی (بلانکیست‌ها، اورلئانیست‌ها، بناپارتیست‌ها، لژتمیست‌ها، لودرو رولن، لویی بلان و ...) و حتی بحث‌های «تئوری» پردازان مختلف (فوئرباخ، پرودون، اشتاینر، باکونین، دورینگ و ...) گرایش‌های طبقاتی اکتشاف می‌کنند. نیکفر می‌داند که برای مارکس، در جامعه‌ی طبقاتی، هیچ نهاد، نظر، نظام و تبعیض نابی وجود ندارد و همه مهر طبقاتی خورده‌اند؛ او می‌داند که مارکس «بهشت حقوق بشر» (مارکس)، «شان شهروندی» و «کرامت انسانی» (نیکفر) را نه مقولاتی ناب که انگاره‌های تاریخی‌ای قلمداد می‌کند که محصول یک ساخت طبقاتی اجتماعی ویژه (بورژوازی) است یعنی همان «بهشت مالکیت و بتام».

نیکفر، برای رفع تمامی تضادهای بحثش با ساختار تحلیلی مارکس و حفظ انسجام چارچوب تحلیلی خود، تضاد چندوجهی طبقاتی در فهم مارکسیستی را در تبعیض ناب شهروندی؛ و «آغازگاه چپ» را در گسست‌های معرفت‌شناختی مارکسیستی‌اش ادغام می‌کند؛ این ادغام به نحوی هضم یا ادغام مارکس در کانت است:

«آغازگاه چپ مقابله با تبعیض است. چپ، آن جریانی است که شعارهای انقلاب کبیر فرانسه - یعنی آزادی، برابری، برادری (همبستگی) - را جدی گرفت و به آن متعهد ماند. این آرمانِ تجمیعی بهینه است، انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و همبستگی و حفظ آزادی.»

در این ادغام نظری (اگر نگوییم التقاط) است که امکان هم‌نشینی هم‌سطح مقولاتی مثل تبعیض، تضاد، نظام امتیازوری، انتگراسیون، استثمار و خشونت مهیا می‌شود و در نتیجه ارتباط تحلیلی استثمار با ستم مسکوت گذاشته می‌شود. نیکفر به کرات چه در باب تحلیل کنونیت جامعه و چه در مورد آرمان آینده بر چهار مسئله تأکید می‌کند: ۱. استثمار ۲. تبعیض ۳. خشونت ۴. محیط زیست. پرسش این است: چه نسبتی بین این‌ها برقرار است؟ هر چشم غیر مسلح و نگاه تجربی‌ای می‌تواند ببیند که این‌ها مسائل و شکاف‌های روز هستند، اما نکته این است که کدام تعیین‌کننده است، کدام مسلط است و چه ساختاری این‌ها را تولید و بازتولید می‌کند؟ برای مثال پرسش ساده این است: بدون تحول بنیادین روابط تولید و مهار قانون ارزش در جهت محو آن آیا می‌توان بر اساس جمهوری سکولار

فرضی آینده و قوانین شهروندی، سدهای استواری در مقابل جریان مداوم تخریب محیط زیست بنا کرد؟

درنهایت، مفاهیم استثمار و تبعیض در طرح نظری نیکفر بیش از آنکه نقش تبیینی و کارکرد تحلیلی داشته باشند، صرفاً کارکرد مرزکشی سیاسی - آن‌هم به صورت سلبی - با عربده کشان «همه با هم» و سلطنت طلبان «انقلاب ملی» را دارد.

بار دیگر مسئله‌ی دولت؛ «شکل» یا «ماهیت» مسئله این است

در درون همین ساختارهای ناب است که برای نیکفر در ارتباط با مسئله‌ی دولت آینده، تماماً خود را مصروف شکل دولت می‌کند. مسئله‌ی اساسی در ارتباط با دولت نفی مرجعیت و ولایت است. او تمام بحث در مورد جامعه و جنبش را در این خلاصه می‌کند: «ضرورت ولایت‌شکنی پیگیر - اگر بخواهیم برای همیشه از موقعیت صغارت و رعیت بودن خارج شویم». بنابراین تمام هم‌وغم خود را معطوف به مبارزه با اشکال مختلف دول ولایی می‌کند. مقبول و مرحبا! به‌راستی باید در نبردی بی‌امان علیه دولت دینی و

دعوی‌های سلطانی مشارکت جست. اما نیکفر در برابر ماهیت طبقاتی این دولت‌ها یا اساساً سکوت می‌کند یا با توصیفاتی کلی از کنار آن عبور می‌کند. نیکفر در مورد این موضوع که هر کدام از این دولت‌ها در درون برنامه‌های پرتضاد جناح‌های مختلف بورژوازی در سطح بین‌المللی جای‌گیر شده‌اند لکنت خیره‌کننده‌ای دارد.

به همین دلیل هم دولت آرمانی او نیز دولتی فرمال و نواب است: جمهوری سکولار. البته نیکفر تلاش می‌کند این فرم را به‌واسطه‌ی مقولات و مطالباتی پر کند؛ اما مقولات و مطالباتی که طرح می‌کند نیز مجرد و نوابند: «خواست تعلق داشتن، خواست عضو کامل جامعه بودن، از نظر برخورداری از امکان‌های زندگی، از نظر برخورداری از حق مشارکت برابر و بدون تبعیض در سامان اجتماعی و سیاسی، از نظر ارج‌شناسی»، یا مطالباتی از قبیل «آزادی، تشکل و مشارکت».

می‌گوییم مقولات و مطالباتی مجرد و نواب، منظورمان این نیست که این مقولات و مطالبات بد است و یا اینکه نباید به آن‌ها توجه کرد. در سطح تحلیل اجتماعی با خوب و بد سروکار نداریم. مقولاتی از

قبیل آزادی، همبستگی، تشکل و ... روزانه توسط ابررسانه‌های جریان مسلط و خرده رسانه‌های جریان چپ به‌طور مکرر تکرار می‌شوند. اما مسئله در تحلیل اجتماعی، محتوای عینی و در نتیجه جهت‌گیری‌های سیاسی مفاهیمی مثل آزادی، برابری و همبستگی است.

برشت در قطعه‌ای درخشان به نام «بازجویی از نیکمرد»، از نیکمردی سخن می‌گوید که «پاییند گفته‌های خویش» بوده؛ نظراتش را «با صداقت بیان می‌کرده»؛ «شجاع» بوده؛ «خردمند» بوده و «چشم به سود شخصی» نداشته. برشت در مقابل هر کدام از این ارزش‌های انتزاعی، پرسش‌های ساده و ماتریالیستی‌ای را طرح می‌کند؛ پرسش‌هایی ساده از جنس پرسش‌هایی که در بسیاری از دقایق تاریخی از جانب توده‌ها طرح شده‌اند (بسیاری از پرسش‌های ساده که توده‌ها می‌پرسند؛ عمیقاً ماتریالیستی هستند): تو که پاییند گفته‌هایت بوده‌ای، «چه گفته‌ای؟»؛ تو که صادق بوده‌ای، «چه نظری داشته‌ای؟»؛ «در برابر چه کسانی» شجاع بوده‌ای؟ «به نفع که» خردمند بوده‌ای؟ اگر به سود خود نظر نداشته‌ای، «به سود که نظر داشته‌ای؟»

مارکس، که برشت با دقت آثارش را خوانده بود، پیش از این‌ها اثبات کرده بود که چگونه ساختارهای مادی یک شیوه‌ی تولید، امکان مادی صورت‌بندی نظری مقولاتی مثل «برابری» و «آزادی» و «همبستگی» را فراهم می‌کند؛ و دقیقاً همان ساختار، فهمی را از این مفاهیم عمومی می‌کند که بازتولیدگر نابرابری، سلب‌کننده‌ی آزادی و مانع همبستگی است.

نیکفر در مصاحبه‌ای از جمهوری خواهان و نیروهای آزادی‌خواه می‌خواهد به «پرورش ایده‌ی جمهوری» مبادرت ورزند. می‌پرسیم کدام جمهوری؟ نیکفر به کرات بر «برنامه» تأکید کرده و باز از جمهوری خواهان می‌خواهد که «به فکر یک منشور» باشند. از زمان نگارش مانیفست کمونیست و نقد برنامه‌ی گوتا به این سو می‌دانیم که برنامه، منشور و مانیفست جنبش و جامعه‌ی آینده نه ردیف کردن مطالبات است و نه قابل‌تقلیل به ردیف کردن خواستن این‌ها و نخواستن آن‌ها است. بلکه تحلیل ساختاری کلیت اجتماعی، سنجش تئوریک شروط اساسی و راه‌های امکان مادی مطالبات، و تدقیق مفهومی و نظری مطالبات بر اساس آن دو است. در غیر این صورت،

هر برنامه‌ای صرفاً جنگ زرگری لفظی بین گرایش‌های مختلف سیاسی است.

برای وضوح بیشتر مسئله بگذارید مثالی طرح کنیم: مسئله‌ی زنان در وهله‌ی کنونی، تبدیل به سنجه‌ی سنجش نیروهای مترقی شده است. بی‌تردید همه‌ی جریان‌های مترقی خواهان حذف روابط پدرسالاری و مردسالاری در جامعه‌ی آینده‌اند. اما چیزی که مرزهای بین این طیف گسترده‌ی جریان مترقی را ترسیم می‌کند، نه صرف این مطالبه که حتی سلطنت‌طلبان هم دعوی آن را دارند؛ بلکه برنامه‌های مشخص آن‌ها جهت حذف روابط پدرسالارانه و مردسالارانه بر اساس تحلیل ساختارها و امکان‌ها و چگونگی نفی و حذف اشکال گوناگون این ستم از پیکر جامعه است. پرسش این است آیا جمهوری ناب (بخوانید جمهوری بورژوازی) که به لحاظ حقوق مدنی و جزایی تمامی حقوق برابر و سکولار بین زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد و حقوق سکولار خانواده را تثبیت می‌کند، می‌تواند مردسالاری سیستماتیک را محو کند؟ اگر آری، پرسش بعدی این است: چرا در کشوری مثل فرانسه با بیش از سیصد سال سنت نظری جمهوری‌خواهی، «تفکر انتقادی» و «ولایت‌ستیزی» پایدار و بیش از

دویست سال سنت سیاسی جمهوری خواهی، همچنان سالانه به‌طور میانگین قریب به ۱۵۰ مورد زن کشی رخ می‌دهد؟ آیا این زن کشی‌ها و دیگر اشکال ستم بر زن در جمهوری‌های بورژوایی تصادفی است یا سیستماتیک؛ یعنی برخاسته از دینامیسم‌های درونی و گرایش‌های متضاد خود نظم حاکم است؟ چه گرایش‌های ساختاری موجب شده است که حتی دستاوردهای حقوقی تثبیت‌شده‌ای که محصول قرن‌ها مبارزه‌ی زنان، کارگران و اقلیت‌های ملی، جنسی و «نژادی» در کشورهای شمال جهانی است مورد هجوم و دست‌درازی فراکسیون‌هایی از طبقات حاکمه قرار گیرد؟ بار دیگر نسبت ساحت‌های گوناگون یک فرماسیون اجتماعی با حضور و بازتولید ستم‌های گوناگون اجتماعی چیست؟ آیا صرف تغییر حقوقی می‌تواند ستم‌های اجتماعی را ملغا کند؟

هر برنامه‌ای در مورد مسائل و تضادهای اجتماعی که بر مبنای تحلیل ساختار نباشد و با این پرسش‌ها مواجه نشود، در سطح شعار، ولو مترقی، باقی خواهد ماند؛ شعارهایی که چون مسیرهای امکان آن تعبیه نشده است نمی‌تواند مورد پذیرش جدی توده‌ها قرار گیرد و

بیش از هر چیز به کار نمایش طهارت اذهان مترقی می‌آید؛ بی آن‌که زنجیرهای ستم عینی گسسته شوند.

نیکفر در مصاحبه‌ای که در بالا ذکرش رفت بر نکته‌ی مهمی انگشت می‌گذارد. او اشاره می‌کند که یکی از مسائل مهم، «ارتقای کیفیت دیسکورس جنبش» است و هشدار می‌دهد که «گفتمان جنبش با خطر ابتدال مواجه است». هر کسی که انقلاب را جدی می‌گیرد، و نمی‌خواهد با جنبش بازی کند؛ با این دغدغه‌ی نیکفر همراه خواهد شد. معتقدم که یکی از فاکتورهای ارتقای گفتمان جنبش فراتر رفتن از طرح مطالبات مترقی و مواجهه‌ی تئوریک با قانونمندی‌ها به همراه گرایش‌ها و ضدگرایش‌های جامعه و جنبش و استوار کردن آن مطالبات بر این تحلیل‌هاست. برای مارکس این مواجهه‌ی تئوریک و علمی نقطه تمایز کمونیست‌ها از سایر فعالین اجتماعی بوده است.

کوتاه در باب پایه‌های مادی جمهوری‌خواهی ناب و وانهادن «دیکتاتوری طبقاتی»

از مارکس (به‌ویژه در ایدئولوژی آلمانی و فقر فلسفه) و لنین (به‌ویژه در امپریالیسم و در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم) آموخته‌ایم که ظهور و سلطه‌ی گفتمانی این، یا آن ایده تصادفی و ناشی از شهودات و خلاقیت‌های فکری مؤلفان آن‌ها نبوده بلکه با تحولات مادی و تغییرات در مبارزه‌ی طبقاتی در ارتباط است (و نه نشأت گرفته از آن). در اینجا صرفاً بستر عمومی‌ای که موجب می‌شود، جمهوری‌خواهی ناب و ایده‌های وابسته به آن توسط روشنفکران مترقی مورد استقبال قرار گیرد را شرح می‌دهیم.

همان‌طور که پیش‌ازین گفتیم، تحول اقتصادی و تغییر ساخت طبقاتی کشورهای جنوب جهانی در عصر امپریالیسم، اساساً متأثر از هجوم سرمایه‌ی خارجی بوده است و همان مسیر تاریخی کشورهای شمال جهانی را طی نکرده‌اند. در واقع اگر در کشورهای شمال جهانی، سلطه‌ی روابط سرمایه‌داری محصول قرن‌ها مبارزه‌ی سیاسی ایدئولوژیک بورژوازی و سپس کسب قدرت سیاسی و تحول روابط و ارزش‌های اجتماعی بوده است؛ کشورهای جنوب جهانی بدون طی کردن این تلاطمات در دوره‌ی امپریالیسم به درون مناسبات اقتصادی ناموزون و حوزه‌ای سرمایه‌داری پرتاب شدند. به این معنا که برای

افزایش «درآمد ملی» خود تولید و سرمایه در بخش‌هایی متمرکز می‌شود که نیازهای بازار جهانی را پاسخ دهد. حضور قسمی روابط سرمایه‌داری در این کشورها در حالی است که آن‌ها، روندهای تاریخی و مبارزات طبقاتی منطبق بر آن را پشت سر نگذاشته‌اند، و همچنان طبقات کهن و همراه با آن ارزش‌ها و شبکه‌های اجتماعی مرتبط با آن‌ها نیرومندند. در نتیجه در بسیاری از موارد مالکان و سهام‌داران داخلی این بخش‌های سرمایه‌داری که عمدتاً (و نه صرفاً) متمرکز در منابع خام است، اعضای طبقات کهن هستند.

پرتاب شدن ناگهانی این کشورها به درون ساختار سرمایه‌ی جهانی، نه تنها ساخت اقتصادی آن‌ها را به شدت ناموزون و مرکب می‌کند، که علاوه بر آن به لحاظ اجتماعی و ایدئولوژیک نیز شکاف‌ها و مغاک‌هایی را ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه اگرچه رشد یک‌باره‌ی روابط سرمایه‌داری در شهرهای صنعتی و شهرک‌های تولیدی، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی را دگرگون می‌کند، اما همچنان شبکه‌ی روابط و ارزش‌های سنتی و کهن را در بخش‌های دیگر دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

هیچ فرماسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ای سراغ نداریم که موزون باشد. به تعبیر مارکس در سرمایه و انگلس در آنتی دورینگ نظم سرمایه همان آنارشی و هرج و مرج اش است. اما این عدم توازن در فرماسیون های اجتماعی کشورهای پیرامونی به‌غایت شدید است. همین امر موجب می‌شود که ساخت سیاسی این فرماسیون‌های اجتماعی گرایش عینی به استفاده از قهر عریان و سرکوب خشن برای حفظ خود داشته باشند. این گرایش مادی و ساختاری است و ربط چندانی به «ولایت‌پذیری» یا «ولایت‌ستیزی» مردمان آن ندارد.

اما نکته‌ی اساسی این است این ساختار دو گرایش متضاد را در بین ملت‌های ساکن کشورهای پیرامونی به وجود می‌آورد.

۱. از سویی ساخت سیاسی اکیداً سرکوب‌گر که پایه‌ای‌ترین آزادی‌های پذیرفته‌شده‌ی فردی را نیز به‌دلیل حضور قدرتمند روابط و ارزش‌های سنتی نفی و منع می‌کند لایه‌های مختلف طبقاتی و اجتماعی را علیه آن ساختار سیاسی برمی‌انگیزد. در واقع شکاف‌های بزرگ و مشهودی که بین سطح زندگی -چه به لحاظ روابط حقوقی

و آزادی‌های فردی و چه به لحاظ سطح معیشت- در کشورهای شمال جهانی و کشورهای جنوب جهانی وجود دارد، موتور پمپاژ توهماتی شیرین در مورد دموکراسی ناب، جمهوری ناب و سکولاریسم ناب (به‌ویژه در کشورهای تحت سلطه‌ی بنیادگرایی دینی) در میان بخشی از توده‌ها می‌شود. این توهمات می‌تواند در فرم‌های گوناگونی تبارز یابد، از امید به «دموکراتیزه کردن» وضع موجود و رفرم ساختار سیاسی (حتی جایی که بنیادگرایی دینی حاکم است: «دموکراسی دینی») تا چشم حسرت و اشتیاق دوختن به امپریالیست‌ها که بیایند «حقوق بشر»، «مالکیت خصوصی واقعی»، «مک دونالد»، «کوکاکولا» با چاشنی «بمب‌های شیمیایی بشردوستانه» تقسیم کنند. تلنبار این توهم و مشارکت در فربه کردن آن می‌تواند بسیار خطرناک باشد. اگرچه تقویت این وهم در بین توده‌ها می‌تواند در قالب متوسل شدن به راه‌حل‌های پراگماتیستی متبلور می‌شود، در بین لایه‌های روشنفکرانمترقی عموماً در قالب صورت‌بندی اشکال ناب و مطلق جمهوری‌خواهی و ایده‌ی شهروندی زبان بیان خود را می‌یابد.

۲. اما همین ساختار گرایش متضاد دیگری را نیز دامن می‌زند. دخالت‌های آشکار و پنهان سرمایه‌ی خارجی که ستم بر ستم، و

فلاکت بر فلاکت کشورهای تحت سلطه می‌انبارد بخشی از توده‌ها را از قضا به سوی چسبیدن به ارزش‌ها و نهادهای سنتی و دفاع از دولت استبدادی حاکم، در برابر ارزش‌ها و دخالت‌های کشورهای شمال جهانی، سوق می‌دهد. این گرایش مادی در دوره‌ی حاضر در قالب جریانی به شدت خطرناک به نام «محور مقاومت» معرفی شده است.

یک نکته را نباید فراموش کرد، غلبه‌ی این دو گرایش متضاد، در بستر تاریخی رخ می‌دهد که انقلاب‌های سوسیالیستی شکست خورده و شکست ایده‌های کمونیستی نیز به مثابه اصل موضوعه پذیرفته شده است. با این حال می‌دانیم که شکست‌های سوسیالیسم در قرن بیستم که در بستر یک مبارزه‌ی طبقاتی شدید جهانی صورت گرفت، نمی‌تواند دال بر صحت یا عدم صحت ایده‌های علمی باشد.

صریح می‌پرسیم: گذشته از ارجاعات شل و آشفته‌ی رایج به تاریخ سوسیالیسم و انقلاب‌های سوسیالیستی که بیشتر شبیه داستان‌های تخیلی پاورقی‌های روزنامه‌های زرد است، بر چه مبنایی ایده‌ی ماهیت دولت به مثابه دیکتاتوری طبقاتی به کناری نهاده شده است؟ در

کدام مبارزه‌ی نظری مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» شکست‌خورده و غلط بودن آن اثبات‌شده که در برابر بمباران‌های بی‌مایه‌ی سلطنت‌طلبان به سنگر جمهوری‌خواهی ناب قرن هجدهمی عقب‌نشینی شده است؟

معتقد نیستم که نظرات مارکس درباره‌ی دولت، سخن پایانی است. در علم و تحلیل علمی سخن پایانی نداریم. اما در علم پرش‌های دلخواهی هم وجود ندارد. معتقدم که تحلیل مارکس در باب دولت نقصان‌هایی دارد که باید آن‌ها را برطرف کرد تا مسیر تکاملش هموار شود. سنت‌های فکری نیز پیشاپیش به این ضرور مبادرت ورزیده‌اند. اما همچنان پرسش این است که هسته‌ی اصلی تئوری مارکس در باب دولت به مثابه دیکتاتوری طبقاتی، واجد چه نابسندگی است؟ بیشتر از آن کدام وجه نابسندگی آن توسط نظریاتی در باب جمهوری‌خواهی ناب قابل‌ترمیم است؟

سر آخر، ساختار تحلیلی نیکفر منسجم است؛ همه‌ی مفاهیم چفت‌وبست دارند: خودآیینی، ولایت ستیزی، تبعیض، نظام

امتیازوری، انتگراسیون، جامعه‌محوری (که در اینجا به آن نپرداختیم) جامعه‌ی جمع‌کننده و ... با این حال، در تئوری انسجام شرط لازم است اما صرف انسجام کفایت نمی‌کند و به آن صحت نظری نمی‌بخشد. نکته این است که این ساختار تحلیلی، در مقابل بسیاری از وجوه پیچیده‌ی وضعیت نابینا است. نیکفر ما را به جرئت اندیشه کردن دعوت می‌کند؛ در این فراخوان نیز با او همدلیم. امید که بخشی ولو قلیل توده‌های کثیری که جرئت جدال با «سر اژدها» را داشته‌اند، از تاریکی سر بر کرده و بخت و جسارت برخورد انتقادی با مفاهیمی که بی‌سنجش رهاشده‌اند را داشته باشند؛ مفاهیمی که در حال حاضر از آن‌ها گذر استعلایی صورت گرفته است؛ بی‌مواجهه. مفاهیمی که جدای تکرارهای طوطی‌وار، ورد گونه و مذهبی برخی متون و نظریات منسوخ، نه محافل فکری پذیرای آن‌هاست و نه دکان‌های آکادمیک خریدار آن‌ها. با این حال باید بدانیم که پس از کشف علمی مارکس، روشنفکران بزرگ انقلاب لمح‌های از اندیشیدن به آن‌ها و تدقیق مفهومی آن‌ها دست نکشیدند. مارکس در قطعه‌ی پایانی مانیفست کمونیست می‌نویسد: «کمونیست‌ها از پنهان کردن نظرات و اهداف خویش بیزارند». بی‌پرده و به پیروی از

مارکس: از دیکتاتوری پرولتاریا سخن می‌گوییم؛ از کمونیسم و انقلاب کمونیستی.

در بررسی این مفاهیم ادای سهم خواهیم کرد.

۹۰ ثانیه تا ساعت صفر!

علی رها

(۱) جنگ و پاسخ «چپ»

در آستانه‌ی یکمین سالگرد یورش نظامی روسیه به اوکراین، جنبش مقاومت ملی، ادامه دارد. هم‌اکنون، جنگ ویرانگری که در ۲۴ فوریه‌ی سال پیش آغاز شد، با شدت تمام کماکان ادامه دارد. هیچ‌کس، نه طراحان جنگ در روسیه، و نه سردمداران آمریکا و ناتو، که در ذهنیت آنها عامل مادی، یعنی برتری نظامی روسیه، تعیین‌کننده بود، روی اراده و پایداری بی‌نظیر شهروندان اوکراین حساب نمی‌کردند. واکنش بلاواسطه‌ی ناتو، تشویق دولت زلنسکی به خروج و ایجاد حکومتی در تبعید بود. از سوی دیگر، رهبران نظامی روسیه با یک قشون‌کشی همه‌جانبه‌ی مستقیم به سوی کی‌یف، سرنگونی سریع دولت اوکراین را پیش‌بینی می‌کردند. طی یک سال گذشته، مقاومت سراسری پیر و جوان در اوکراین، ایستادگی

شجاعانه‌ی شهروندان غیرنظامی در برابر پیشروی تانک‌های روسی، سازماندهی کمیته‌های دفاع محلی از پایین، کنشگری شبانه‌روزی برای آذوقه‌رسانی، درمان سربازان زخمی، و نیز شرکت فعال اتحادیه‌های کارگری و پیوستن گرایش‌های سوسیالیستی و آنارشستی به جنبش مقاومت ملی، جهانیان را حیرت‌زده کرده است.

بلافاصله پس از شروع جنگ، نظریه‌پردازان، تحلیل‌گران و اقتصاددانان «چپ»، از نوام چامسکی گرفته تا جان بلامی فاستر، یکی پس از دیگری، با شتاب آرای خود را به ثبت رساندند. اکثر آنها بر این باورند که چنین جنگی به خاطر گسترش ناتو به مرزهای روسیه، یا ناگزیر بوده است و یا به روسیه «تحمیل» شده است. صرف‌نظر از مقربان درگاه کرملین، آنها در مواردی اتفاق نظر دارند: یکم، مخالفت عام با جنگ؛ دوم، ابراز هم‌دردی با مصیبت وارده بر مردم بی‌گناه اوکراین. تا آن‌جا که می‌توان مشاهده کرد، اکثر مفسران، با اشاره به پیچیدگی اوضاع، تاکنون به جز طرح آتش‌بس و «صلح»، راه برون‌رفتی ارایه نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه، دیوید هاروی پس از تحلیل علل اقتصادی جنگ کنونی، دست آخر به «یک نظم نوین جهانی» اشاره می‌کند که «بر مبنای صلح، همکاری و

همبستگی باشد و نه رقابت، تهدید و نزاعی تلخ.» نظریه پردازان دیگری، همچون اریک برونر، به جای منافع اقتصادی، بر ضرورت برطرف کردن «غیرت»، «ملی گرایی»، «برتری طلبی»، جاه طلبی و مقولات مشابهی تکیه کرده‌اند. به باور او، اکثر جنگ‌ها برای فاتحان سودآور نبوده است. او نیز در انتها گامی در جهت برون‌رفت از بحران ارایه نمی‌کند.

نگاه کنید به بیانیه‌ی سردبیر «مانتلی ریویو»، جان بلامی فاستر، درباره‌ی جنگ اوکراین. در نظر اول، این بیانیه‌ای علیه جنگ است. اما در واقع محور اصلی آن، توجیه منطقی «جنگ دفاعی» روسیه علیه ناتو است. این دقیقاً یک رونویسی ناشیانه از مواضع روسیه‌ی پوتین است. سپس جمله‌ای هم در مخالفت با جنگ، نه این جنگ مشخص، بلکه جنگ به‌طور عام، به بیانیه می‌چسباند و صلح طلب می‌شود. در پایان، بیانیه ابراز امیدواری می‌کند که اوکراین و روسیه به «مسیر سوسیالیسم بازگشت» کنند؛ تو گویی پیش از فروپاشی «شوروی»، آنها کشورهایی سوسیالیستی بوده‌اند. آنچه در این گونه تحلیل‌ها قابل توجه است، خونسردی بی‌نظیر شبه‌مارکسیست‌ها در مواجهه با یک فاجعه‌ی در حال وقوع انسانی است. این بیانیه و

بیانیه‌های مشابه بار دیگر ثابت می‌کنند که افسار «چپ نو»، که خود را مستقل می‌پندارد، با رشته‌هایی مرئی و نامرئی کماکان به چپ سنتی وابسته است.

متأسفانه، یکی از مناسک مذهب گونه‌ی اکثر طیف‌های «چپ» برای تحلیل هر وضعیتی، ابتدا اعتراف به تعهد به مبارزه علیه «امپریالیسم» است؛ هرچند که از دیرباز این نوع «ضد امپریالیسم» به‌طور عمده سویی‌ی یک جنبه‌ی ضدغربی داشته است. تعبیر عامیانه‌ی این بیان به مثابه‌ی «غرب‌زدگی» که در انقلاب ایران چیرگی یافت، سهم کوچکی در شکست نداشت. امروزه نظریه‌پردازان دوران‌دیش همان گرایش‌ها، مواضع خود را حول ضدیت با «گلوبالیسم» بزرگ کرده‌اند. اما زیر چتر گسترده‌ی مخالفت با گلوبالیسم، در عین حال نیروهای گوناگونی صف‌آرایی کرده‌اند که جنبش راست افراطی در غرب را با اتوکرات‌های شرق و کثیف‌ترین جناح‌های قدرت در ایران هم‌بسته کرده است. این همان «خر ضد امپریالیست» است که پالان عوض کرده است.

پس آیا تعجب آور است که در رویارویی با تهاجم گسترده‌ی امپریالیستی روسیه به اوکراین، هر عیاری که خود را چپ می‌نماید، پیش از هر چیز ابتدا باید سوگند وفاداری یاد کند که من قاطعانه مخالف توسعه‌طلبی ناتو هستم؟ اما در وهله‌ی معین و مشخص کنونی که شهروندان اوکراین زیر آتش مرگبار موشک‌های روسی هستند، هزاران نفر کشته و زخمی و میلیون‌ها نفر بی‌خانمان شده‌اند، شهرها با خاک یکسان شده و زیرساخت‌های غیر نظامی از برق گرفته تا آب شرب، بمباران شده است، هر تحلیلی که به روشنی و قاطعانه با مخالفت صریح با جنگ خانمان‌سوز روسیه شروع نکند، بار دیگر سرنوشت مردم آن دیار را قربانی نگاه از بالا و ژئوپلیتیکی کرده است.

موضوع این نیست که نباید با امپریالیسم آمریکا و ناتو مخالفت کرد. مسأله این است که یکم، در نزاع بین قدرت‌های جهان، جایگاه راستین چپ کجا است. آیا به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به نفع این یا آن جهانخواره موضع‌گیری می‌کند؟ و دوم، چنانچه خود را «حامی» زحمتکشان می‌داند، آیا در برخورد با شرایط عینی جهان، از خاستگاهی طبقاتی، زحمتکشان اوکراین و روسیه، حرکت می‌کند؟

شعارهای انتزاعی در حمایت از طبقه‌ی کارگر که از درون منطق تحلیل انضمامی وضعیت اوکراین و روسیه مشتق نشده باشد، توخالی است و فقط نوعی انجام وظیفه و ادای احترام است.

پرسش این است: آیا تعرض نظامی روسیه به کشورهای همسایه‌ی خود، چه در دوران امپراتوری تزاری، و چه روسیه‌ی به‌اصطلاح سوسیالیستی، رخدادی بی‌سابقه است؟ هنگامی که ارتش روسیه در سال ۱۹۵۶ انقلاب اصیل مجارستان و حاکمیت شورایی آنجا (۱۹۵۶) را به خاک و خون کشید، این به‌اصطلاح چپ‌های مستقل کجا بودند؟ وقتی در سال ۱۹۶۸ پیمان ورشو با تانک و ۵۰۰ هزار سرباز، چکسلواکی را اشغال کرد، کجا بودند؟ ظاهراً برای طیف وسیعی که نام «چپ» را یدک می‌کشد، این که چه کسی در روسیه در اریکه‌ی قدرت باشد - چه حزب کمونیست، چه پوتین - اهمیت چندانی ندارد!

اما هنگامی که امپریالیسم آمریکا در سال ۲۰۰۳ به عراق حمله کرد، کلیه‌ی نیروهای چپ، از هر نوع گرایشی، صرف‌نظر از ماهیت

رژیم صدام، به درستی علیه جنگ به پا خواستند. جنبشی جهانی علیه جنگ به جریان افتاد که چپ سهم مهمی در سازماندهی آن ایفا کرد. آیا اساساً چنین جنبشی علیه تجاوز نظامی روسیه به اوکراین از سوی چپ جهانی قابل مشاهده است؟ بله حرکت‌هایی توسط جوانان باشهامت روسیه، مادران سربازان روسی، به ویژه اقلیت‌های غیر روس، و در کشورهای اروپایی به راه افتاد. اما چپ رسمی هیچ دخالتی در به راه انداختن آنها نداشت.

از سوی دیگر، شعارهای به ظاهر رادیکال ولی عاریتی – همچون «تبدیل جنگ امپریالیستی، به جنگ داخلی» – در خواستی که در شرایط مشخص جنگ جهانی اول در روسیه به جا و انضمامی بود، و کپی کردن و ارایه کردنش به عنوان یک استراتژی عام، هیچ ارتباطی با شرایط عینی و ذهنی کنونی ندارد، و فقط یک دلخوش کنی بی‌ثمر و بی‌اثر روشنفکرانه است. در شرایط بالفعل کنونی، هر تحلیلی باید یکم، با محکومیت تجاوز امپریالیستی روسیه به اوکراین شروع کند؛ دوم، حق حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت مردم اوکراین و نیز انتخاب آزادانه‌ی مناطق شرقی اوکراین برای خود-مختاری را

به رسمیت بشناسد؛ سوم، از هر جنبش اصیلی علیه این جنگ، قاطعانه دفاع و فعالانه در آن شرکت کند.

نقطه‌ی شروع، حرکت از جنبش مقاومت در اوکراین و نیز حرکت‌های ضدجنگ در درون روسیه است، با این امید که تداوم و قوام‌یابی یک جنبش سراسری از پایین، توأم با پالودن صفوف نیروهای مقاومت از عناصر و جریان‌های افراطی راست، هم به حاکمیت ملی در اوکراین و هم مآلاً به شکل‌گیری بدیل قدرتمندی علیه نظام حاکم منجر شود. در حال حاضر، حمایت از جنبش مقاومت اوکراین، وظیفه‌ای عاجل است. متأسفانه، در حیاتی‌ترین دقیقه‌ی نیاز، در این لحظات سرنوشت‌ساز، در این وهله‌ی مرگ و زندگی، چپی که قاعدتاً می‌باید تعارضات طبقاتی درون هر جامعه‌ای را معیار سنجش تحولات آن قرار دهد، عموماً پشت شعار «نه روسیه، نه ناتو» (نه شرقی، نه غربی) سنگر گرفت، و مردم اوکراین را تنها گذاشت - شر مطلق را نظاره کرد و در عمل، یا بی‌عملی خود، به تداوم فاجعه یاری رساند. کسوف عقل!

شگفتی در این است که گذشته از مطامع و منافع قدرت‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم درگیر این جنگ ویرانگر هستند، هیچ یک از آنها عاملیت یا سوژگی مردم اوکراین را در تحلیل‌های خود دخالت نمی‌دهد. در چشم آنها، اوکرایینی‌ها صرفاً قربانیان جنگ هستند – محمول یا ابژه‌هایی هستند که سرنوشت آنها صرفاً در گرو زدوبندهای قدرت‌های جهانی است. البته این درست است که قدرت‌های بزرگ در چنین مواقعی تلاش می‌کنند تا بدون نظرخواهی از شهروندان یک کشور ساخت و پاخت کنند – به‌عنوان نمونه می‌توان به بحران موشکی کوبا اشاره کرد که کندی و خروچف بدون مشارکت مستقیم مردم کوبا به توافق رسیدند. اما این صحت ندارد که خود مردم اوکراین برای پایان بخشیدن به جنگ، صرفاً به سوی غرب دست دراز کرده‌اند.

در واقع، آنچه سیاست‌مداران هردو کمپ را بهت زده کرده است، مقاومت بی‌نظیر سربازان و شهروندان اوکراین در برابر یک غول نظامی است. صرف نظر از قساوت، به‌عنوان شرّ آشکار، به‌ویژه هنگامی که علیه کودکان انجام شود، که همواره باعث خشم، تحریک، و ناآرامی اجتماعی می‌شود، هر کس که زیر عنوان چپ،

شور عظیم مردم یک کشور برای حق تعیین سرنوشت خود را دست کم یا نادیده بگیرد، و از درون فرایند جنبش بالفعل آنها راهی به سوی انقلاب اجتماعی پیدا نکند، نه تنها شایسته‌ی نام «چپ» نیست، بلکه «شریک دزد و رفیق قافله» است! جنگ و صلح، و جنگ و انقلاب، ابداً مفاهیم یکسانی نیستند.

(۲) در جست‌وجوی فاشیسم

پیش‌نهادی شروع هر جنگی، نبرد برای تصاحب و قبضه کردن ذهنیت‌ها است. در آستانه‌ی جنگ و سپس اشغال نظامی عراق، جورج بوش، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، برای متقاعد کردن جامعه‌ی جهانی و مشروعیت بخشیدن به جنگ به دو حربه متوسل شد. یکم، این که صدام حسین دیکتاتوری پلید است که مردم کشور خود را با سلاح‌های شیمیایی قتل‌عام کرده است؛ و دوم، این که درحال ساختن سلاح‌های کشتار جمعی است که کل جهان را با خطری جدی مواجه کرده است. باید از دشمن اهریمنی ساخت تا جنگ موجه و قابل توجیه گردد.

اما افکار جهانی به هیچ وجه جنگ تبلیغاتی امپریالیسم آمریکا را نپذیرفت. درست در زمانی که برطبل جنگ می کوبید، حتی پیش از شروع جنگ، جنبشی جهانی علیه جنگ شکل گرفت که مآلاً در درون خود آمریکا نیز جنگ ایدئولوژیکی بوش را با شکست مواجه کرد. ویرانی عراق، کشتار هزاران عراقی و کشته و زخمی شدن سربازان آمریکایی، در عراق و منطقه پی آمدهای هولناکی داشت. نزد عراقی‌ها، «ارتش آزادی‌بخش» آمریکا، به‌عنوان یک نیروی اشغالگر، با تنفر و انزجاری همگانی روبرو گشت. فقدان یک بدیل چپ در عراق به شکل‌گیری یک دولت قوم‌گرای شیعی از یک سو، و یک حرکت فراگیر افراطی سنی از سوی دیگر منجر شد که در چنین بستری باعث ظهور داعش گشت. جنگی که ولادیمیر پوتین علیه او کراین آغاز کرده است نیز از قاعده‌ی بالا مستثنی نیست.

علاوه بر پیشروی ناتو، یکی از ارکان اصلی مشروعیت‌بخشی به جنگ معرفی زلنسکی و دولت او به‌عنوان یک جریان «نئوفاشیستی» بود که در حال قتل‌عام کردن روس‌ها در اوکراین است. پس از فروپاشی «شوروی»، حدود ۲۵ میلیون روسی تبار، اقلیت‌های ساکن در کشورهای چو قزاقستان، استونی، لتونی و اوکراین و غیره باقی

ماندند. برخلاف هیتلر که حمایت از اقلیت ژرمن را بهانه‌ی اشغال و سپس الحاق بخشی از چکسلواکی کرد، رژیم بوریس یلتسین در فدراسیون روسیه از ماجراجویی خودداری کرد. تنها میلسویچ بود که با توسل به قومیت، به‌زور قدرت ارتشی، خواهان اتحاد جمهوری‌های یوگسلاوی اما زیر سلطه‌ی اسلاوها گردید و به جنگی داخلی دامن زد که به نسل‌کشی و پاکسازی قومی منجر گردید. در سال گذشته شاهد بودیم که در بلغراد هزاران نفر در دفاع از «سرزمین مادری، مذهب، و نژاد اسلاو» در حمایت از پوتین به خیابان آمدند. بله همان اسلاوهایی که قتل‌عام هزاران نفر در ساریوو برای پاکسازی قومی را از یاد نبره‌اند و علی‌رغم جنایات جنگی، به اعمال خود افتخار می‌کنند.

رؤیای احیای روسیه‌ی کبیر نزد پوتین نیز از ابتدا با یک توجیه ناسیونالیستی آغاز شد. پوتین به بهانه‌ی حمایت از اقلیت‌های روس در سال ۲۰۱۴ به کریمه حمله و آن شبه‌جزیره را بلافاصله به روسیه ملحق کرد. هم‌هنگام جدایی‌طلبان شرق اوکراین با حمایت مستقیم ارتش روسیه بخشی از دونباس را به تصرف خود درآوردند. البته لازم به یادآوری است که حدود ۳۸ درصد مردم آن مناطق قومیت و

زبان روسی دارند. امروز آشکارا می‌بینیم که بسیاری از روس‌های اوکراین نیز در دونسک، در اودسا و مناطق دیگر به جنبش مقاومت ملی پیوسته‌اند. این به وضوح نشانگر آن است که همه‌ی اهالی روس دونباس خواستار الحاق منطقه به «کشور مادری» نیستند.

کسانی که تا حدی با تاریخ روسیه آشنایی داشته باشند، به خوبی می‌دانند که «نازی‌زدایی»، واژه‌ای است که پشت آن اغلب شوونیسم روسی پنهان بوده است. اگر پوتین آن را در ۲۰۲۲ علیه اوکراین به کار می‌بندد، شوونیست کبیر روسی، ژوزف استالین، همین واژه‌پردازی را علیه تاتارهای کریمه به کار می‌برد. استالین در سال ۱۹۴۴ تاتارهای کریمه را که مردم بومی و اکثریت آنجا بودند به زور سرنیزه روانه‌ی سیبری کرد. پاکسازی قومی تاتارها با روسی کردن آنجا همراه بود. از جنبه‌ی تاریخی، منطق نازی‌زدایی استالین، و متهم کردن رهبران حزب بلشویک به جاسوسی برای آلمان نازی، و اعدام دسته‌جمعی آنها، در حقیقت پوششی برای تباری خود او با هیتلر بود. معاهده‌ی عدم تجاوز هیتلر-استالین (۱۹۳۹) در واقع چراغ سبز آغاز جنگ جهانی دوم بود. پس از مرگ استالین، و واگذاری کریمه به اوکراین در زمان خروشچف، جماعت اندکی از

تاتارها به کریمه بازگشتند. آنها پس از یورش پوتین به کریمه در ۲۰۱۴ و الحاق آنجا به روسیه، تحت شدیدترین فشارهای امنیتی قرار گرفته‌اند. بسیاری از فعالین تاتار دستگیر، زندانی و تبعید شده‌اند. تاتارها با پخش شبنامه‌های مخفی در کریمه خواستار خروج نیروهای نظامی روسیه شده‌اند و بارها مخالفت خود را با تجاوز نظامی به اوکراین اعلام کرده‌اند.

البته نمی‌توان در درون اوکراین از حضور فعال اوکراینی‌های راست افراطی که در برابر سلطه‌ی ناسیونالیسم روسی به جنبش مقاومت ملی پیوسته‌اند، چشم‌پوشی کرد. اما مجموعه‌ی جریان‌های راست افراطی و نئونازی که در یک ائتلاف در انتخابات ۲۰۱۹ شرکت کرده بودند با ۶/۱ درصد آرا، حتی یک نماینده به پارلمان نفرستادند. در واقع مردم اوکراین به آنها «نه!» گفتند. با این حال آنها به‌ویژه پس از آغاز جنگ، خطری آتی و غایی برای آینده‌ی آن کشورند. با این حال، با این که جریان‌های ناسیونالیست افراطی در اوکراین حضوری فعال دارند، این صحت ندارد که زلنسکی که روسی‌زبانی یهودی است، یک «نئوفاشیست» است. بهترین راه برای مقابله و منزوی کردن آنها، شرکت فعال چپ در مبارزه‌ی مرگ و زندگی اوکراین

برای تعیین سرنوشت و کمک به جهت دادن آن است. هر استدلال دیگری صرفاً توجیهی برای بی‌عملی و انفعال است.

به‌هرحال، منطق پوتین و یا بهتر بگوییم، مقاصد او برای چنین جنگی، خلاف چنین فرضیاتی را نشان می‌دهد. خود او در نطق پیش از جنگ و نیز در مقاله‌ی بسیار مفصلی که در ماه ژوئن سال ۲۰۲۱ نگاشته بود، آشکارا تصریح می‌کند که او کراین اساساً یک کشور جعلی است که توسط لنین و بلشویک‌ها ساخته و پرداخته شده است. تأکید او بر «یگانگی» تاریخی روسیه و اوکراین است. او کشور یا هویتی مستقل به نام اوکراین را بر نمی‌تابد. همانطور که به‌روشنی ابراز کرده است، هدف او ادغام مجدد دو کشور است. (البته باید اذعان کرد که اسطوره‌ی عظمت روسیه‌ی کهن سال توهمی بیش نیست. قدمت آن به غیر از یک دوره‌ی کوتاه پس از انقلاب ۱۹۱۷، به سده‌ی شانزدهم باز می‌گردد، یعنی پس از انقراض پنج سده حاکمیت مغول‌ها بر آن سرزمین پهناور که مرکب از چندین شاهزاده‌نشین پراکنده، از جمله «مسکوا» بود؛ درحالی‌که قدمت اوکراین به‌ویژه کی‌یف به‌عنوان یک مرکز تجاری در اروپا، به سده‌ی دهم باز می‌گردد.) بی‌تردید نه تجدیدنظر تاریخی پوتین

صحت دارد و نه رؤیاهای احیای روسیه‌ی کبیر قابل تحقق است. این مهم را مقاومت سراسری اوکراینی‌ها به اثبات رسانده است. بنابراین، تجاوز نظامی روسیه به اوکراین ابتدا با به رسمیت شناختن جمهوری‌های دونسک و لوهانسک آغاز گردید و سپس بدانجا کشید که، به بیان پوتین، کل اوکراین را بخش تفکیک‌ناپذیری از روسیه‌ی تاریخی محسوب کرد. به راستی اگر پوتین مردم روسیه و اوکراین را «یکی» می‌انگاشت، آیا این چنین بر سر آنها بمب فرو می‌ریخت؟

(۳) ضد-انقلاب پوتین

نوشته‌ی حاضر جای مناسبی برای تحلیل ماهیت نظام روسیه و روند حاکم بر آن در سه دهه‌ی گذشته نیست. این مبحث نیازمند کاوشی جداگانه است. کافی است بدانیم کل ثروتی که پیش از فروپاشی «شوروی»، دست کم در روی کاغذ، به مردم روسیه تعلق داشت، با قرض‌های بانک مرکزی فدراسیون روسیه، به انحصار یک اولیگارش‌ی واگذار شد که خود پوتین در رأس آنهاست، در حالی که وضع طبقه‌ی عظیم کارگر روسیه به طور فراینده‌ای تضعیف شده است.

اختلاف طبقاتی در روسیه هیچ‌گاه به اندازه‌ی امروز نبوده است. توسل به ناسیونالیسم، نوستالژی عظمت ازدست‌رفته‌ی کشور پهناور روسیه، اعاده‌ی حیثیت از استالین به‌عنوان یگانه رهبری که قدرت‌یابی روسیه در جهان را احیا کرد، فقط و فقط یک هدف واحد را دنبال می‌کند: منحرف کردن مردم روسیه از فقر مادی، رکود اقتصادی به همراه افت درآمد ناخالص ملی - علی‌رغم درآمدهای هنگفت از تولید و فروش نفت و گاز.

آنچه پیش‌تر توسط «انقلاب گل رز» در گرجستان (۲۰۰۳) و «انقلاب نارنجی» در اوکراین (۲۰۰۴) و «انقلاب لاله» در قرقیزستان (۲۰۰۵) رخ داده بود، همگی بدون آن‌که به یک انقلاب اجتماعی اعتلا پیدا کنند، دست‌کم منجر به سرنگونی دولت‌های وقت شدند و تأثیر به‌سزایی در سمت‌گیری سیاست‌های داخلی و خارجی آن کشورها داشتند. روسیه‌ی پوتین نیز طی ۲۰ سال گذشته با جنبش‌های اجتماعی متعددی در درون مرزهای خود مواجه بوده است. پس از یک دوره‌ی کوتاه گشایش فضای باز برای بیان آزادانه‌ی اعتراضات جمعی، به‌مرور فضای عمومی، به‌ویژه پس از به قدرت رسیدن پوتین، تنگ‌تر گردید. پوتین احزاب مخالف را

غیرقانونی کرد و رهبران اپوزیسیون را یکی پس از دیگری یا سربسته، و یا زندانی و تبعید کرد.

پوتین علیه «خائنان داخلی» و «عوامل خارجی» قوانین سنگینی وضع کرد تا کلیه نهاد‌های غیردولتی را سرکوب کند و از شکل‌گیری اعتراضات عمومی جلوگیری کند. او با تمرکز قدرت در دست خود، تغییر قانون اساسی و تبدیل پست ریاست‌جمهوری به مقامی دائمی، و نیز تبدیل قوه قضائیه به نهادی وابسته و فرمان‌بردار، یک نظام اقتدارگرای پلیسی-امنیتی ایجاد کرد. او همچنین در سال ۲۰۱۴ در مسکو کنفرانسی پیرامون «امنیت بین‌المللی» برگزار کرد. شرکت‌کنندگان این کنفرانس علاوه بر وزیر دفاع روسیه، از جمله شامل وزیر دفاع ایران، و رؤسای دفاع سوریه و برمه بودند. نتیجه‌ی بلافصل این کنفرانس، عملیاتی کردن دخالت همه‌جانبه‌ی نظامی روسیه در سوریه بود. بمباران هوایی ماریوپل و مسطح کردن کل یک شهر، یادآور فجایع روسیه در حلب، ادلیب و سایر شهرهای سوریه است.

بنابراین، پوتین هم از درون و هم از بیرون توسط جنبش‌های توده‌ای کشورهای همسایه شدیداً احساس خطر می‌کند. تجاوز نظامی به گرجستان پس از «انقلاب گل رُز» و سپس تصرف نظامی کریمه و حمایت نظامی از جدایی طلبان شرق اوکراین پس از «جنبش میدان» (۲۰۱۴)، و دخالت نظامی در قزاقستان، همگی واکنش‌هایی ضد-انقلابی علیه جنبش‌های نوین اجتماعی بودند. این حقیقتی است که ناتو به سرکردگی آمریکا، در هر نقطه از جهان، مثل ایران، تلاش می‌کند که در مقابل معاندین خود، در هر جنبشی نفوذ کند و آن را به سوی خود هدایت کند و یا دست کم از آن جنبش به‌عنوان اهرم فشار بهره‌برداری کند. اما همان‌طور که در خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» شاهد بوده‌ایم، ترفند وابستگی جنبش‌های اعتراضی به توطئه‌های یک قدرت خارجی، صرفاً برای بی‌اعتبار کردن جنبش و بهانه‌ای برای سرکوب آنها است.

اما با وجود از بین رفتن فزاینده‌ی آزادی‌های دموکراتیک، خفه کردن و انحلال سازمان‌ها و رسانه‌های منتقد، ترور مخالفان و غیر قانونی کردن هر نظری که مخالف تجلیل از پیروزی ارتش سرخ، به رهبری استالین، در جنگ دوم جهانی باشد، حربه‌ی ایدئولوژیک

ناسیونالیسم افراطی روسیه تا کنون تا حدی موفق بوده است. ولی همان‌طور که شاهد بوده‌ایم، شور و شغف مقطعی و اولیه، پس از بمباران شهرها، حمله به مراکز درمانی و حتی مدارس، کشتار و آوارگی شهروندانی که با آنها خویشاوندی نزدیک دارند، و نیز بازگشت جسد‌های سربازانی که اکثراً از اقوام غیر روس هستند، به‌طور فزاینده‌ای از حمایت داخلی از جنگ کاسته است.

بنابراین، باید تأکید کرد که سلطه بر ذهنیت مردم روسیه، و تبدیل اوکرایینی به ابژه‌ی نفرت جمعی و از آن‌جا مستحق مجازات جمعی، تا حدی شکست خورده است. در موارد بسیاری، سربازانی که برای اشغال اوکراین به مسلخ روانه شده بودند، نه فقط شوروشوقی برای کشتار اوکرایینی‌ها از خود نشان نمی‌دهند، بلکه بارها به روی فرماندهان خود آتش گشوده و یا اقدام به فرار کرده‌اند. برطبق آخرین آمار، از زمان اعلام بسیج عمومی، علی‌رغم سرکوب و هزاران دستگیری، تا کنون بیش از ۷۰۰ هزار نفر از مرزهای روسیه فرار کرده‌اند. با وجود جوّ امنیتی و خفقان حاکم، تا کنون هزاران نفر با شجاعتی کم‌نظیر و آگاهی کامل از پی‌آمدهای اعتراضات خود در همبستگی با اوکراین در شهرهای مختلف به خیابان سرازیر شده‌اند.

بی‌تردید، صرف‌نظر از منافع و مطامع اقتصادی، لشکرکشی کنونی به اوکراین نیز بیش و پیش از هر چیز بر بستر هراس از انقلاب و از آن‌جا سرنگونی نظم جهانی موجود قابل‌فهم است. چپ‌های اصیلی که قاعدتاً انقلاب شاخص اصلی علت وجودی آنهاست باید مشخص کنند که در مصاف انقلاب و ضد-انقلاب در عرصه‌ی جهانی، در کجا ایستاده‌اند. پس در تحلیل نهایی، آنچه می‌تواند سرنوشت اوکراین را تعیین کند و ظرفیت پایان دادن به جنگ مرگ‌زای کنونی را دارد، پیوند یک جنبش سراسری در روسیه، علیه دولت خودی، با جنبش مقاومت اوکراین برای حق برخورداری از حاکمیت ملی است.

(۴) استراتژی امپریالیسم آمریکا برای سلطه بر جهان

هر کس که از استراتژی راهبردی امپریالیسم آمریکا کوچک‌ترین اطلاعی داشته باشد، به سهولت درمی‌یابد که دست‌کم از ۲۰ سال پیش، نه روسیه بلکه چین رقیب اصلی آمریکا برای کسب هژمونی و

تسلط بر بازارهای جهانی بوده است. طی ۳۰ سال گذشته، درمقایسه با محدودیت‌هایی که چین برای سرمایه‌گذاری شرکت‌های آمریکایی ایجاد کرده، روسیه درهایی نسبتاً باز داشته است. دقیقاً به خاطر حفظ بازار وسیع روسیه است که اتحادیه‌ی اروپا و نیز ناتو عضویت اوکراین را سال‌ها معلق نگاه داشته بودند. آخرین باری که اوکراین تقاضای عضویت در پیمان ناتو کرد، آلمان و فرانسه آن را وتو کردند. البته سیاست‌مداران کارگشته‌ی غرب برای حفظ برگ برنده در برابر روسیه، هیچ‌گاه به وضوح اعلام نکردند که اوکراین را به عضویت نخواهند پذیرفت.

حتی پس از دخالت نظامی در گرجستان و سوریه، زمانی که روسیه در سال ۲۰۱۴ کریمه را تصرف و در شرق اوکراین مستقیماً از تجزیه‌خواهان روسی حمایت همه‌جانبه‌ی نظامی کرد، واکنش اروپا و حتی آمریکا نسبتاً خفیف بود. پس از لشکرکشی نظامی کنونی روسیه به اوکراین، تازه متوجه شدیم که اقتصاد روسیه و غرب تا چه حد به یکدیگر پیوند خورده‌اند. از کلیه‌ی پروژه‌های عظیم استخراج نفت تا لوله‌های گاز به اروپا، از شرکت‌های مالی، بیمه، هواپیمایی، خودروسازی و کشتی‌رانی تا شرکت‌های کامپیوتری، چه برسد به

اپل، مایکروسافت، مک‌دونالد و استارباکس، همگی مشغول جمع‌آوری سودهای کلان خود بودند. براساس آخرین آمار دانشگاه ییل، به‌رغم تحریم‌های غربی، هم‌اکنون بیش از ۴۰۰ شرکت بین‌المللی کماکان به فعالیت‌های خود در روسیه ادامه می‌دهند. صدها شرکت دیگر هم به امید بازگشت، فعلاً فعالیت‌های خود را به حالت تعلیق درآورده‌اند.

در واقع، در سال‌های اخیر، جنگ‌های تبلیغاتی و سیاسی و تعرفه‌های گمرکی و غیره جملگی علیه چین صورت گرفت که در زمان ریاست جمهوری ترامپ، هم‌هنگام با نزدیکی او به پوتین، به اوج رسید. این‌طور نیست که تا پیش از حمله‌ی نظامی روسیه به اوکراین، دولت‌های غربی نسبت به سرمایه‌گذاری الیگارش‌های روسی در جوامع خود، و خرید بهترین و مرغوب‌ترین املاک در قلب لندن، نیویورک و فلوریدا، بی‌خبر بودند.

در حال حاضر تهاجم نظامی روسیه به اوکراین معادلات قبلی را دست‌کم برای مدتی متحول کرده است. برنده‌ی این جنگ، نه روسیه

و حتی شرکت‌های انحصاری غرب بلکه چین است. کلیه‌ی اقتصاددانان رسمی و غیر رسمی اتفاق نظر دارند که دود تحریم‌های غرب به چشم خودشان هم می‌رود. بر اساس آخرین برآوردها، حتی پس از پشت سر گذاشتن کرونا، اقتصاد آمریکا با تورمی ۸ درصدی توأم با رکودی نسبی مواجه شده است.

بنابراین، ساده‌انگاری است چنانچه به تقابل کنونی روسیه و غرب صرفاً از دریچه‌ی تنگ دوگانه‌ی ناتو- روسیه نگاه کنیم. واقعیت این است که جوامع غربی بعد از دوران رونق پس از جنگ جهانی دوم، یعنی پس از انهدام بخش عظیمی از سرمایه‌های ثابت به واسطه جنگ، دست کم از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ با بحران مزمن نازایی یا کاهش نرخ سود مواجه بوده‌اند. ترفندهایی چون تخفیف مالیات‌های شرکت‌های سرمایه‌داری، و یا افزایش سن بازنشستگی، کوتاه کردن دوره‌ی بیمه‌ی بیکاری، و حتی خصوصی‌سازی حقوق بازنشستگی، و غیره، حاکی از آن است که عمر دولت‌های لیبرال غربی به سر آمده است. نازایی سرمایه‌داری لیبرال به همراه زوال به اصطلاح دولت‌های رفاه، و ضعف نیروهای چپ، شرایط مناسبی را فراهم کرده است که روندی قهقرایی به سوی اقتدارگرایی و محدودشدن آزادی‌های دموکراتیک

بوجود بیاید - آزادی‌هایی که دستاورد چند سده مبارزه‌ی اجتماعی بوده و به کسی اعطا نشده است.

نارضایتی‌های عمومی ناشی از شکاف‌های روبه‌رشد طبقاتی، به‌طور بالقوه، بدیل‌های متعارضی را پیش روی فرودستان جوامع غربی گذاشته است. یکی، جنبش جهانی و عظیم وال‌استریت بود که رفته‌رفته به خاموشی گرایید و دیگری حرکتی از بالا، از سوی راست افراطی است که در ساحت پوپولیسم واپس‌گرای ترامپ، ماری لوپن، ویکتور اوربان، و دیگران، با احیای سنت‌های منسوخی چون نژادپرستی، ضدیت با برابری زنان و حقوق دگرباشان، توسل به دین و مخالفت با علوم انسانی و اجتماعی، به‌عنوان بدیل لیبرالیسم عرض‌اندام کرده‌اند.

سردمداران نومحافظه‌کار آمریکا، تأکید می‌کنند که پس از سرنگونی نظام سلطنتی و کسب استقلال از انگلیس، قانون اساسی آمریکا صرفاً بر تأسیس یک جمهوری دلالت دارد که لزوماً معادل «دموکراسی» نیست. پوپولیست‌ها با به‌عاریت گرفتن برخی از مواضع چپ، مانند

ضدیت با جهانی سازی، مخالفت با نخبگان و بوروکراسی اداری، حمله به «اقتصاد نو» که کارگران صنعتی را به فلاکت کشانده است، و نیز با توسل به نوستالژی دوران‌های سپری شده، به بدیلی بالفعل تبدیل شده‌اند که بخشی از کارگران جوامع غربی را هم با خود همراه کرده‌اند.

واپس گرایی آنها چه از لحاظ اجتماعی و چه فرهنگی، با پس زدن حقوق اجتماعی، انتقال قدرت از نهادهای بوروکراتیک به اشخاص همراه بوده است. وجه مشخصه کلیه‌ی آنها اقتدارگرایی است. از این رو، پوپولیست‌ها در پوتین نه رقیب بلکه هم‌قطار و متحد طبیعی خود را تشخیص می‌دهند. انتخابات فرانسه و آرای ماری لوپن و سایر جریان‌ات راست افراطی، و احتمال انتخاب مجدد ترامپ یا یکی از همپالکی‌های او، زنگ خطری است که جهان را اجباراً برسر دوراهی قرار داده است. با این حال، نخبگان دوران‌دیش امپریالیسم آمریکا تقریباً اتفاق نظر دارند که کرنش در برابر روسیه و اشغال نظامی اوکراین، چراغ سبزی است که تلویحاً دست چین را برای تصرف نظامی تایوان باز می‌گذارد.

پرسشی که در برابر جریان‌های چپ اصیل قرار دارد بسیار بغرنج است: چپ چگونه می‌تواند علی‌رغم جثه‌ی نحیف خود، با حفظ استقلال نظری، از قدرت‌یابی راست افراطی جلوگیری کند؟ و بدون کرنش در برابر لیبرالیسم، با ترویج سوسیالیسم به مثابه‌ی راه خروج از بحران‌های بی‌علاج سرمایه‌داری، در عین حال از قدرت‌یابی یک بربریت جدید که جهان را به ورطه‌ی نابودی خواهد کشاند، به هر نحو ممکن جلوگیری کند؟

(۵) چرخش به سوی اتحادیه‌ی اروپا و ناتو

هم‌زمان با فروپاشی «شوروی»، در ۲۳ اوت ۱۹۹۱، اوکراین اعلام استقلال کرد. در همه‌پرسی که در اوایل دسامبر همان سال برگزار شد، ۹۰ درصد اوکراینی‌ها به استقلال رأی مثبت دادند. لئونید کراوچوک، رهبر حزب کمونیست اوکراین، به‌عنوان نخستین رئیس‌جمهور اوکراین «مستقل» انتخاب شد. روند خصوصی‌سازی سرمایه‌های ملی، همان مسیری را طی کرد که در روسیه در حال وقوع بود. افرادی با سوابق طولانی در بوروکراسی حزب کمونیست،

به‌ویژه در در سازمان‌های اطلاعاتی که اغلب پاسپورت‌های روسی داشتند، صاحب مهم‌ترین مؤسسات صنعتی، مالی و کشاورزی گشتند.

اقتصاد اوکراین، از همه نظر، کماکان مانند سال‌های پیش از استقلال، کاملاً با اقتصاد روسیه گره خورده بود. در واقع، اوکراین علی‌رغم دارا بودن ذخایر معدنی غنی، و صنعت پیش‌رفته‌ی فلزات، و تولید انرژی اتمی تا پیش از استقلال، یکی از فقیرترین نواحی روسیه‌ی بزرگ بود. تشبیه اوکراین به مستعمره‌ی روسیه، واقعیتی انکارناپذیر است. از زمان استقلال تا اوایل دهه‌ی ۲۰۱۰، روسیه چه در عرصه‌ی تجارت، چه بانکداری و سرمایه‌گذاری در اوکراین، بی‌رقیب بود. فساد و تبهکاری اولیگارش‌های روسی-اوکراینی در دهه‌ی ۹۰، به کاهش سرسام‌آور درآمد سرانه‌ی ملی اوکراین منجر شده بود. بیش از ۴۰ درصد دارایی‌های بانکی زیر کنترل مؤسسات خارجی بود. اما به خاطر فساد فراگیر، بسیاری از آنها، به‌جز بانک‌های روسیه، فرار را بر قرار ترجیح دادند.

ارزش صادرات روسیه به اوکراین در دهه‌ی ۲۰۰۰، دائماً در حال رشد بود و در سال ۲۰۱۱ بالغ بر ۳۰ میلیارد دلار بود که بیش از ۶۰ درصد آن شامل گاز، نفت، سوخت اتمی برای نیروگاه‌های اوکراین و سایر مواد سوختی بود. چنانچه به وابستگی اقتصادی اوکراین اهمیت آن به‌عنوان مهم‌ترین شاهرگ گذر لوله‌های گاز و نفت روسیه به اروپا و نیز بندرهای دریای سیاه، جاده‌ها و خطوط راه‌آهن شرق به غرب را اضافه کنیم، به‌راحتی در می‌یابیم که چرا روسیه به هیچ‌عنوان حاضر نیست از این منبع سودآور دست بکشد. این درحالی است که وضعیت اسفناک اوکراین، رکود توأم با تورم، سقوط ارزش واحد پول، کاهش درآمد سرانه، و غیره، نیازمند سرمایه، ایجاد تنوع در روابط تجاری، و مقابله با فساد مالی بود.

از این‌رو، مسیر حرکت به سوی جنگ کنونی زمانی آغاز شد که اوکراین به ایجاد و تحکیم روابط تجاری و سیاسی نزدیک تری با اتحادیه‌ی اورپا اقدام کرد. در سال ۲۰۱۰، ویکتور یاناکویچ، اوکراینی روسی‌تبار، به ریاست‌جمهوری اوکراین انتخاب شد. اما روسیه یاناکویچ را تهدید کرد چنانچه قرارداد همکاری با اتحادیه‌ی اروپا را امضا کند، با تحریم‌های تجاری، منع واردات از اوکراین و

متوقف کردن صادرات به چین از راه روسیه، و به‌طور تلویحی، عدم امنیت داخلی مواجه خواهد شد. فشارهای شدید و ممتد روسیه باعث شد که یاناکویچ در سال ۲۰۱۳ امضای موافقت‌نامه با اتحادیه‌ی اروپا را به حالت تعلیق درآورد.

ظاهراً این برای او کراین لحظه‌ای تعیین‌کننده بود: سمت‌گیری به طرف اروپا یا باقی‌ماندن در حلقه‌ی تنگ روسیه. رخدادهای موسوم به «میدان» و سرازیر شدن مردم معترض به خیابان‌ها، در واقع ناشی از چنین تصمیمی بود. طی چندین ماه اعتراضات پایدار عمومی، به قیمت کشته‌شدن صدها معترض با اسلحه‌ی گرم، یاناکویچ که حمایت‌نخبگان و حزب خودش را هم از دست داده بود، نهایتاً به روسیه گریخت. آنچه او و سپس پوتین «کودتای میدان» نام‌گذاری کردند، به مرور بر فضای فکری بخشی از چپ نیز غلبه کرد. بلافاصله پس از چنین رخدادهایی بود که روسیه یک‌شبه جزیره‌ی کریمه را تصرف کرد و با تحریک و حمایت نظامی از جدایی‌طلبان دونباس، به‌طور مستقیم آتش جنگ داخلی در شرق اوکراین را برافروخت که همچنان شعله‌ور است.

اما تا آنجا که به پیوستن اوکراین به ناتو مربوط می‌شود، ابتدا لازم به یادآوری است که در سال ۱۹۹۴، اوکراین در ازای تحویل سلاح‌های اتمی خود (که در آن زمان سومین قدرت اتمی جهان بود) و پیوستن به پیمان عدم توزیع سلاح‌های اتمی، با روسیه، آمریکا، انگلستان و فرانسه، موافق‌نامه‌ی بوداپست را امضا کرد. در این پیمان قید شده بود که با تحویل دادن سلاح‌های اتمی، امضاکنندگان تعهد می‌دهند که استقلال و تمامیت ارضی اوکراین را تضمین کنند. با یورش نظامی و تصرف کریمه در سال ۲۰۱۴، روسیه عملاً تعهدات خود در قبال پیمان بوداپست را باطل کرد. هیچ شک و شبهه‌ای در این مورد وجود ندارد.

از سوی دیگر درخواست پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا و به‌ویژه ناتو، در درون اوکراین همواره موضوعی مناقشه‌برانگیز بوده است. از سال ۲۰۰۸ تا کنون، دولت‌های مختلفی که سر کار آمده‌اند، این موضوع را در پارلمان اوکراین به بحث گذاشته‌اند بدون آن که به نتیجه‌گیری واحدی رسیده باشند. اتحادیه‌ی اروپا و ناتو نیز پیش شرط‌های

گونگونگی برای پیوستن اوکراین تعیین کرده‌اند. ناتو در حین استقبال از «حق» اوکراین برای پذیرش، احتمالاً به خاطر حساسیت موضوع و واکنش روسیه، چنین پیوستنی را به یک فرایند ۱۵ تا ۲۰ ساله مشروط کرده بود.

اما تصرف و الحاق کریمه به روسیه، نقطه‌ی عطفی بود که باعث چرخش افکار عمومی اوکراین شد. در فوریه‌ی ۲۰۱۹، رئیس‌جمهور اوکراین، پوروشنکو، متمم قانون اساسی اوکراین را که توسط اکثریت قریب به اتفاق پارلمان تصویب شده بود امضا کرد. این متمم اوکراین را موظف می‌کند تا سال ۲۰۲۳ به اتحادیه‌ی اروپا و سپس ناتو بپیوندد. اما نه پوروشنکو و نه زلنسکی پس از او، شک و شبهه‌ای نداشتند که بین این درخواست و پذیرفته شدن هنوز راه درازی در پیش دارند.

بنابراین، در ۲۴ فوریه ۲۰۲۲، زمانی که پوتین به اوکراین حمله کرد، پیوستن اوکراین به اتحادیه‌ی اروپا، چه برسد به ناتو، عن قریب نبود. برخلاف تمهیدات پوتین و آنهایی که منطق او را سرلوحه‌ی

تحلیل‌های ژئوپولیتیک خود قرار داده‌اند، تجاوز نظامی روسیه به اوکراین ابداً یک ضرورت عاجل نبود.

ناسیونالیسم روسی و سودای احیای امپراتوری ازدست‌رفته‌ی روس به‌عنوان یک قدرت جهانی، به‌ترفندی نیاز داشت تا اعمال جنایتکارانه‌ی خود را توجیه کند. قطعاً برای مشروعیت بخشیدن به این هدف نهایی، پوتین باید به جهانیان می‌قبولاند که اشغال نظامی اوکراین صرفاً «عملیاتی» دفاعی است تا به ناتو بفهماند که شما نمی‌توانید برای همیشه به روسیه ظلم کنید. اما بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی پوتین نسبت به پیوستن سوئد و فنلاند به پیمان ناتو، به‌وضوح نشان می‌دهد که اصل موضوع بر سر انقیاد مجدد اوکراین است.

آنچه امروز در برابر ماست نه فقط نابودی اوکراین، بلکه همچنین تهدید به‌توسل به سلاح‌های اتمی، یعنی نابودی کل جهان است. اگر کسی تاکنون از خواب غفلت بیدار نشده باشد، همان بهتر که خاموشی اختیار کند و فضا را بیش از این آلوده نکند.

(۶) ۹۰ ثانیه تا نیمه شب!

در ماه ژانویه سال جاری، عقربه‌ی نمادین ساعت «آخرزمان» به کوتاه‌ترین دقیقه در تاریخ خود رسیده است. از زمان راه اندازی این ساعت در سال ۱۹۴۷ توسط آلبرت اینشتاین، شاهد فراز و فرودهای بسیاری بوده‌ایم. رویارویی نظامی در زمان بحران موشکی کوبا پیش و پس از سال ۱۹۶۱ عقربه‌ی اتمی را به ۱۲۰ ثانیه رساند. اما در سال ۱۹۹۱، و پایان جنگ سرد، این عقربه ۱۴ دقیقه عقب کشیده شد. پس از تهاجم همه‌جانبه‌ی نظامی روسیه به اوکراین، اکنون با کوتاه‌ترین فاصله تا نابودی دنیایی که می‌شناسیم روبرو هستیم!

ظاهراً هیچ‌کس به واسطه‌ی تأسی به این ساعت نمادین، انهدام تمدن بشری را جدی نمی‌گیرد. اما جنگ اوکراین و تهدیدهای مکرر سردمداران روسیه، باید ما را به تأمل وادار کند. روسیه پس از الحاق ۲۰ درصد از کشور اوکراین به «سرزمین مادری»، دائماً تأکید کرده که این مناطق، بخشی تفکیک‌ناپذیر از تمامیت ارضی روسیه‌ی بزرگ است. براساس «دکترین اتمی فدراسیون روسیه»،

این کشور برای «دفاع از خود»، به هر وسیله‌ای، از جمله قدرت اتمی، متوسل خواهد شد. از این رو، تعرض به مناطق اشغالی، به‌ویژه کریمه، مستقیماً تعرض به خاک روسیه است.

دولتمردان روسیه از ابتدای جنگ اوکراین، موضوع یک برخورد محتمل اتمی را به جهان مخابره کرده‌اند. هفته‌ی گذشته، رئیس‌جمهور پیشین روسیه، مدودف، با صراحت اعلام کرد که چنانچه حمایت غرب از اوکراین باعث شکست در جنگ متعارف کنونی گردد، ما مجبور می‌شویم از روش‌های نامتعارف، حتی توان اتمی، استفاده کنیم. هم‌هنگام، دولت روسیه آغاز مذاکره با ایالات متحده برای محدود کردن کلاهک‌های فعال اتمی را به حال تعلیق درآورده است. پیمان کنونی بین دو کشور، به نام «شروع ۲»، مخفف «پیمان جدید استراتژیک محدودسازی سلاح»، در سال ۲۰۲۵ منقضی می‌شود. براساس این پیمان، کارشناسان اتمی هر دو کشور مجازند تأسیسات و تعداد کلاهک‌های اتمی یکدیگر را بازرسی کنند. اما هفته‌ی گذشته، فدراسیون روسیه اعلام کرد که از این پس به کسی اجازه‌ی بازدید از تأسیسات خود را نمی‌دهد. علی‌رغم پیمان «شروع ۲»، ۹۰ درصد کلاهک‌های اتمی جهان در

انحصار فدراسیون روسیه و ایالات متحده است، که هریک بیش از پنج هزار کلاهک اتمی فعال در زرادخانه‌ی نظامی خود دارد.

صرف نظر از یک درگیری مستقیم اتمی، طی سال گذشته جنگ در حوالی بزرگ‌ترین نیروگاه اتمی جهان، در زاپوریژیای اوکراین، با شدت و حدتی باورنکردنی، خطر یک انفجار فاجعه‌بار اتمی را امکان‌پذیر کرده است. هم‌اکنون، فدراسیون روسیه، این نیروگاه را تصرف کرده و درصدد انتقال انرژی اتمی آنجا به روسیه است. طی سال گذشته، شاهد پرتاب موشک‌هایی به درون این نیروگاه اتمی بودیم. راکتورهای زاپوریژیا بارها از کار افتادند. در حال حاضر، خطر یک انفجار اتمی تا حدی کاهش یافته، اما به‌هیچ‌وجه برطرف نشده است. همان‌طور که ضایعه‌ی اتمی فوکوشیمای ژاپن و چرنوبیل اوکراین نشان داد، نیروگاه‌های اتمی، درحکم تهدیدی جدی و ویرانگر هستند.

امروزه، با فروکش کردن جنبش جهانی دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی علیه نیروگاه‌های اتمی، کشورهای جهان، به‌ویژه اروپا، پس از مدتی

امتناع از ساختن نیروگاه‌های جدید، و خاموش کردن بسیاری از آنها، و آغاز گذار به سوی انرژی‌های بازیافتنی، در مواجهه با بحران انرژی، مخصوصاً پس از شروع جنگ در اوکراین، بار دیگر به تأسیس نیروگاه‌های اتمی گرایش پیدا کرده، و در حال فعال‌سازی برخی از نیروگاه‌های خاموش هستند. به نظر می‌رسد که اوکراین صحنه‌ی بلافصل یک فاجعه‌ی محتمل اتمی خواهد بود. وظیفه‌ی عاجل کلیه‌ی نیروها و گرایش‌های پیشرو در جهان، از سبزه‌ها گرفته تا جریان‌های اصیل چپ، مقابله با و جلوگیری از وقوع یک فاجعه‌ی اتمی است. فردا، همین امروز است!

(۷) شکل‌گیری خود-آگاهی ملی در اوکراین

۱۹۲۰-۱۹۱۷؛ ۱۹۳۰-۳۱؛ ۱۹۴۱-۴۴؛ ۲۰۲۲

چندین رخداد مهم تاریخی در شکل‌گیری خود-آگاهی ملی اوکراینی‌ها اثری جاودانی داشته است. در امپراتوری روسیه‌ی تزاری، اوکراین سرزمینی بود که سرمایه‌دارانش روس کمپرادور، و

زمین دارانش، اتریشی بودند. از این رو، در این کشور از دیرباز مبارزه‌ی طبقاتی با مسأله‌ی ملی گره خورده بود.

یکم: انقلاب اکتبر و فروپاشی امپراتوری تزاری، سپس دوره‌ی «کمونیسم جنگی» بین سال‌های ۱۹۱۷ تا ۲۰۲۰. در تابستان سال ۱۹۱۹، در بجه‌ی جنگ داخلی، آنتون دنیکین، ژنرال «روس‌های سفید»، به «روسیه‌ی صغیر» (یعنی اوکراین) لشکرکشی کرد و با تصرف بخش اعظمی از کشور، یک حکومت مرکزی اضطراری برقرار ساخت. به نظر می‌رسید که قدرت شوراهای کارگران، سربازان و دهقانان در «جمهوری خلق اوکراین» در حال فروپاشی است. ضد-انقلاب دنیکین، با اسطوره‌ی احیای امپراتوری روسیه‌ی بزرگ، و ناسیونالیسمی افراطی به سرکوب شدید و «پوگروم» علیه یهودیان متوسل شد. مقصد نهایی او پس از تجدیدقوا، لشکرکشی به پترزبورگ و سرنگونی بلشویک‌ها بود. (ناگفته نماند که از نظر پوتین، ژنرال دنیکین یکی از محبوب‌ترین رجال‌های تاریخ روسیه است. از این رو در سال ۲۰۰۵ بقایای او از آمریکا به روسیه منتقل شد و با تشریفات رسمی به خاک سپرده شد.)

در آن زمان، در میان خود بلشویک‌ها، نظریه‌ی غالب ادغام اوکراین با روسیه بود، به طوری که برخی در دونسک یک جمهوری مستقل تأسیس کردند. شکست دونیکین تا پس از قرارداد برست-لیتوفسک، و پایداری دهقانان و کارگران اوکراین، در سال ۱۹۲۱، عملی نگردید. براساس پیمان برست-لیتوفسک، بخش اعظمی از خاک اوکراین به امپریالیسم آلمان واگذار گردید که موجب سقوط جمهوری موقت اوکراین شد. از آن جا که ریشه‌ی بسیاری از تخاصمات و معضلات کنونی اوکراین به این دوره بازمی‌گردند، تلاطمات سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۲۳ که به نهایتاً شکست انقلاب اکتبر منجر شد، که در بخش آخر این مقاله جداگانه بررسی خواهد شد.

دوم: کلکتیویزه کردن اجباری کشاورزی به فرمان استالین در سال‌های ۳۱-۱۹۳۰ که به قحطی و مرگ و میر میلیون‌ها اوکراینی منجر شد. این به اصطلاح اشتراکی کردن مالکیت بر زمین از بالا، بعضاً برای سرکوب جنبش‌های وسیع دهقانی اوکراین و نیز به خاطر تمرکز و تملک کشاورزی در دست دولت بود.

سوم: «عملیات ویژه»ی هیتلر در سال ۱۹۴۱، بمباران کی‌یف و اشغال نظامی اوکراین که بار دیگر موجب مرگ میلیون‌ها اوکراینی گردید. مقایسه‌ی شیوه‌ی محاصره‌ی ماریوپول - قطع آب، برق، سوخت، دارو و غذا - با روش محاصره‌ی کی‌یف توسط هیتلر در «عملیات بارباروسا» در ژوئن ۱۹۴۱، شباهت قسوت پوتین و هیتلر را به وضوح نشان می‌دهد. هیتلر بیش از ۳ سال در اوکراین حکمرانی کرد اما نهایتاً شکست خورد. آیا سرنوشت متفاوتی در اوکراین در انتظار پوتین است؟ این رخدادهای تاریخی در حافظه‌ی اوکراینی‌ها به وضوح نقش بسته است. بنابراین، نباید تعجب کرد که آنها در برابر «عملیات ویژه»ی پوتین نیز مقاومت کنند. نتیجه‌ی این جنگ ویرانگر هرچه باشد، این رخداد در کنار سه رخداد تاریخی پیشین، در ذهنیت اوکراینی‌ها جایگاه ویژه‌ی خود را کسب خواهد کرد.

رومن روسدولسکی، مارکیست اوکراینی (۱۸۹۸-۱۹۶۷)، نویسنده‌ی اثر معروف «کتاب سرمایه مارکس چگونه شکل گرفت»، پس از آن که از اردوگاه مرگ نازی‌ها در آشوویتز جان سالم بدر برد، در سال ۱۹۴۹ به آمریکا مهاجرت کرد.

روسدولسکی در اثر دیگری، که نام آن کم‌تر شنیده شده است، نگاشته زیر عنوان «انگلس و ملیت‌های غیرتاریخی»، که پس از مرگ او منتشر شد. او در فصل «اوکراین» کتاب و فصل‌های دیگر، استدلال می‌کند که در آن‌جا مسأله‌ی ملی با مسأله‌ی اجتماعی پیوند خورده است. سرشت جنبش اجتماعی اوکراین در سده‌ی نوزدهم، برخلاف نظر منشویک‌ها، نه جنبشی بورژوا دموکراتیک، بلکه یک جنبش وسیع دهقانی بود. از آن‌جا که اشراف و زمین‌داران اتریشی-مجاری بودند، انقلاب ارضی، هم‌هنگام حرکتی ملی علیه امپراتوری اتریش بود. در اوایل سده‌ی بیست مشابه چنین نظری را می‌توان در «دیالکتیک انقلاب اوکراین»، اثر کریس فورد، مشاهده کرد با این تفاوت که در اینجا سرمایه‌داران روسی و کارگران اوکراینی بودند. در این مورد نیز مسأله‌ی استقلال ملی با جنبش کارگری پیوند خورده بود.

(۸) جنگ و انقلاب

جنگ و انقلاب چه در زمان مارکس و نقد بی‌رحمانه‌ی روسیه در دفاع از استقلال لهستان که یکی از عوامل مهم تأسیس سازمان بین‌المللی کارگران بود، و چه در دفاع انتقادی از جمهوری فرانسه علیه بیسمارک، و چه در زمان ما، همواره معیار سنجش سوسیالیست‌ها بوده است. مارکس در زمان جنگ کریمه (-۵۶ ۱۸۵۳) مقاله‌های مفصلی در «نیویوریک دیلی تریبون» به قلم کشید. با این که شدیداً مخالف سلطان‌های مرتجع عثمانی بود، به‌هیچ‌وجه موافق شکست ترکیه توسط امپراتوری روسیه نبود. به نظر او پیروزی روسیه با تصرف کریمه و قسطنطنیه، و از آن‌جا دریای سیاه، روسیه را به قدرتی مسلط در اروپا تبدیل می‌کند. مارکس پیش‌تر با بررسی موشکافانه‌ی انتقال پایتخت روسیه از مسکو به ساحل پترزبورگ در زمان پتر کبیر، به این عمل به‌عنوان ایجاد پایگاهی نظامی برای کشورگشایی امپراتوری روسیه می‌نگریست. به دیده‌ی او، روسیه در تبانی با اتریش و پروس، منبع اصلی تحکیم ارتجاع در اروپا بود که هدف بلافصلش سرکوب جنبش‌های انقلابی است.

در بحبوحه‌ی جنگ کریمه، بنا به درخواست و تأیید مارکس، انگلس مقاله‌ی جامعی درباره‌ی جنگ نوشت که در ۲ فوریه ۱۸۵۴ در «نیویورک دیلی تریبون» منتشر شد. او پس از تحلیل رویارویی ناوگان‌های جنگی روسیه، فرانسه و انگلیس، به‌درستی اظهار می‌کند که روند یک جنگ پس از شروع، دیگر تابع امیال و ضوابط دیپلماتیک نخواهد بود، بلکه منطق خود را دنبال می‌کند. سپس با بررسی پنج قدرت بزرگ اروپایی، نتیجه می‌گیرد که «اما ما نباید فراموش کنیم که قدرت ششمی در اروپا وجود دارد که هر لحظه می‌تواند برتری خود را بر کل آن پنج قدرت (عظیم) اعمال کند و آنها را به لرزه درآورد. آن قدرت، انقلاب است. این قدرت، پس از مدت‌ها سکوت و سکون، اکنون به واسطه‌ی بحران و کمبود مواد غذایی، بار دیگر به عمل فراخوانده شده است. از منچستر تا روم، از پاریس تا ورشو و بوداپست حضوری همه‌جانبه دارد، سرش را بلند می‌کند، و از خواب بیدار می‌شود. نشانه‌های بازگشت آن به زندگی، چندگانه است، و همه جا در ناآرامی و جوش و خروش طبقه‌ی پرولتاریا مشهود است. تنها اشارتی لازم است تا ششمین و عظیم‌ترین قدرت اروپایی، با زره‌پوشی رخشان و شمشیری در دست، مانند مینروا از سر المپیا، فراخوانده شود. این نشانه‌ی جنگ قریب‌الوقوع

اروپا خواهد بود. آن‌گاه تمام محاسبات مرتبط با موازنه‌ی قوا، و تمام نقشه‌های قدرت‌های قدیمی اروپا و ژنرال‌های آنها، با افزودن یک عنصر جدید که همواره سرزنده و جوان است، درست مانند سال‌های ۱۷۹۲ تا ۱۸۰۰، برهم خواهد ریخت.»

انگلس دست کم ۱۵ مقاله‌ی دیگر درباره‌ی جنگ کریمه و خطری که از سوی «پان-اسلاویسم» اروپا را تهدید می‌کند به قلم کشید. همان‌طور که مارکس در نامه‌ای به سردبیر «تریبیون» (۱۷ آوریل ۱۸۵۵) اظهار می‌کند، این مقالات «سرآغاز یک پلمیک علیه پان-اسلاویسم است. به دیده‌ی من زمان آن فرا رسیده است که آلمان را جدأ نسبت به خطراتی که متوجه اوست آگاه کنیم.» مارکس و انگلس، انتشار یک جزوه‌ی جداگانه در نقد پان-اسلاویسم را طراحی کرده بودند که هیچ‌گاه به سرانجام نرسید. پس از مرگ انگلس، النور مارکس با همکاری ادوارد اولینگ، منتخبی از مقالات مارکس و انگلس را گردآوری کرد که پس از مرگ او در سال ۱۸۹۷ زیر عنوان «مسئله‌ی شرق» در لندن منتشر شد. النور مارکس و ادوارد اولینگ در پیش‌گفتار کوتاهی که برای این مجموعه می‌نویسند، ضرورت انتشار آن را این‌گونه توضیح می‌دهند: «ما بر این نظریم

که این مجلد در زمان کنونی کاربرد ویژه‌ای دارد. مسئله‌ی شرق وارد فاز نوینی شده است. طی ۴۰ سال گذشته، شرایط جغرافیایی، تاریخی و اقتصادی اروپا به شدت تغییر کرده است. به عنوان نمونه، صربستان، بلغارستان و رومانی به کشورهای مستقل تبدیل شده‌اند. آژاس-لورن دست به دست شده است. روابط قدرت‌های بزرگ دستخوش تغییرات بی‌شماری شده است. شاید مهم‌تر از همه، به عنوان یک عامل مؤثر، رشد سوسیال‌دموکراسی بوده است که ملت‌های قاره‌ی اروپا باید روی آن حساب کنند. اما یک چیز همچنان ثابت باقی مانده است: سیاست کشورگشایی حکومت روسیه - شاید روش‌ها تغییر یافته باشد، اما سیاست بدون تغییر مانده است. در حال حاضر، حکومت روسیه، که دیگر با روسیه یکی نیست، همانند دهه‌ی پنجاه، بزرگ‌ترین دشمن کلیه‌ی پیشرفت‌ها، و بزرگ‌ترین سنگر ارتجاع است... بنابراین، اهمیت این مجلد فقط بدین خاطر نیست که یک مجموعه‌ی تاریخی است، بلکه نوشته‌هایی است که رخدادهای امروز و شاید فردا را توضیح می‌دهد.» شاید بتوان ادعا کرد که به جز یک دوره‌ی کوتاه پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، روسیه‌ای که مارکس و انگلس به عنوان یک حکومت کشورگشای

ضد-انقلابی توصیف کرده بودند، امروز نیز به قول النور «بدون تغییر باقی مانده است»!

در فرایند جنگ اول جهانی و انقلاب اکتبر نیز، معضل جنگ و انقلاب، به مسأله‌ای حیاتی تبدیل گشت. ریشه‌ی اختلافات نظری، چگونگی رویارویی با جنگ جهانی بود. تروتسکی در برابر نظر لنین - «تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی» و «شکست کشور خودی بلایی کم‌تر است» - نظریه‌ی «صلح بدون الحاق» و «بسیج پرولتاریا برای صلح» را ارایه داد. لنین، تروتسکی و سایر انترناسیونالیست‌هایی که در تلاش برای اتحاد بودند، همگی مارکسیست‌هایی اصیل بودند.

اما تروتسکی در سال ۱۹۱۹ در مقدمه‌ی جدیدی که بر اثر «جنگ و انقلاب» (۱۹۱۴) نگاشت، مدعی شد که انقلاب «تمام اختلاف‌ها را از بین برد.» اما این ابدأ صحت ندارد. اختلاف‌های نظری خودبه‌خود حل نمی‌شوند! برعکس. وقتی گرمای نبرد از بین رفت، انحراف از مارکسیسم تازه مثل طاعون باز می‌گردد.

در واقع، درست هنگامی که شرایط عینی جدیدی پدید می‌آید، اختلاف‌های نظری به شدیدترین وجه از نو ظهور می‌کنند. آن‌گاه بر مبنای نقاط اوج نظری و نیز عملی به دست آمده، باید مبانی نظری خود را پالوده کرد. در عوض، اگر بدون یک محور فلسفی باقی بمانیم، آن به اصطلاح تحلیل‌های «درست»، اگر نه به یک ضدانقلاب تمام و کمال، قطعاً به دنباله‌روی می‌انجامد. این مصداق وضعیت تروتسکی در ۱۹۱۷ بود، چرا که او در آن زمان از لنین دنباله‌روی کرد. اما در یک دوره‌ی دیگر، یعنی جنگ جهانی دوم، به نحو خطرناکی حقیقت یافت، چرا که تمام اعتراضات و مبارزات عظیمی که بر ضد استالینسیم انجام شده بود، نهایتاً به دنباله‌روی از استالین در حمایت از پیمان صلح هیتلر-استالین منجر شد.

اکنون در اوکراین، کل شهروندان، بدون حضور تعیین‌کننده‌ی سوسیالیست‌ها، به‌طور یکپارچه در حال مقاومت علیه تجاوز نظامی پوتین هستند. علاوه بر حزب کمونیستی که حامی تجاوز نظامی پوتین است، با گروه‌های فعال ولی ضعیف سوسیالیستی مواجه هستیم

که توان راهبری آنها به‌عنوان بدیل محدود است. آنها، به همراه آنارشیست‌ها و اتحادیه‌های کارگری، همگی جذب نیروهای دفاع منطقه‌ای شده‌اند. در عین حال، آنها مخالفت خود را علیه انحلال احزاب ضد دولتی، حتی حزب کمونیست اوکراین، و نیز پس‌روی در قوانین کارگری در شرایط جنگی، با چشم‌اندازی سوسیالیستی، اعلام کرده‌اند. با این وجود جریان‌های سوسیالیستی، علی‌رغم جبهه‌ی نحیف کنونی خود، و بحبوحه‌ی جنگ، باید کماکان از درون جنبش مقاومت ملی، لحظه‌ای از پرداختن، ترویج و اشاعه‌ی بدیل سوسیالیستی غفلت نکنند.

شهروندان اوکراین مسیر پریچ‌وخم و دشواری پیش‌رو دارند. هیچ چیز از پیش مقدر نیست. در درون وضع موجود، امکانات گوناگونی زیست می‌کند. قطعاً وظیفه‌ی عاجل، مقابله با تعرض نظامی روسیه و تأکید بر حق تعیین سرنوشت ملی است. نقش راهبری سوسیالیست‌ها تبیین سرشت این خود-سرنوشت‌سازی است. علی‌رغم تمام دشواری‌های اوضاع جنگی، آنها باید یک مسأله‌ی اساسی را به پرسشی همگانی تبدیل کنند: این که پس از کسب استقلال کامل، چگونه اجتماعی در انتظار ماست؟ اما در حال حاضر صدای آنها رسا

نیست. بنابراین، یکی از وظایف سوسیالیست‌های بیرون از اوکراین، هم‌هنگام با همبستگی بین‌المللی، رساندن صدای آنها به گوش جهانیان است.

(۹) صدای اعتراض کارگران و سوسیالیست‌ها

یکم: فراخوان کنفدراسیون اتحادیه‌های آزاد اوکراین

زحمتکشان صنعت انرژی اتمی، سندیکای فلز کاران و معدنچیان، سندیکای مستقل معدنچیان، اتحادیه‌ی کارگران انرژی و برق، اتحادیه‌ی کارگران نفت و گاز، اتحادیه‌ی کارگران شیمی و پتروشیمی، سندیکای زحمتکشان صنایع هوایی، سندیکای کارگران مکانیک، اتحادیه‌ی کارکنان دولت، سندیکای اقتصاد شهری و صنایع محلی، سندیکای زحمتکشان تجهیزات گاز و اتحادیه‌ی زحمتکشان اجتماعی اوکراین اطلاعیه مشترکی منتشر کردند. این کارگران در اطلاعیه‌ی خود می‌نویسند که مدت‌ها پیش از تجاوز نظامی روسیه به اوکراین، تهدید آن وجود داشت و همین تهدید موجب توقف ایجاد ساختارهای صنعتی و فلاکت کارگران شد،

کارگرانی که همواره برای صلح و گسترش دموکراسی تلاش می‌کنند. در این اطلاعیه کارگران ضمن سپاس‌گزاری از حمایت‌های مردم اکراین علیه تجاوز روسیه، از سایر تشکل‌های کارگری درخواست کرده است که هر آن چه در توان دارند انجام دهند تا جنگ به دیگر کشورهای اروپا گسترش پیدا نکند. این کارگران به جنبش مقاومت ملی علیه تجاوز روسیه پیوسته‌اند.

«ما تأکید می‌کنیم که روسیه در خاک اوکراین قوانین بین‌المللی بشری را به شدت نقض می‌کند: از زمان تهاجم نظامی تمام‌عیار روسیه به اوکراین، جدا از اهداف نظامی، نیروهای روسی مستقیماً به تأسیسات غیرنظامی، زیرساخت‌ها، نیروگاه‌های برق آبی، حرارتی و هسته‌ای، بیمارستان‌ها، مهدکودک‌ها و مدارس حمله می‌کنند. نیروگاه هسته‌ای چرنوبیل تسخیر شده و کارگران، اعضای اتحادیه کارگری ما، گروگان گرفته شدند. برخی از شهرهای اوکراین مانند ماریوپل، خارکف و خرسون در حال حاضر در چنگال یک بحران انسانی هستند. اعضای کنفدراسیون اتحادیه‌های آزاد کارگران اوکراین به کار خود در شرکت‌های مهم و زیرساختی، کمک به پناهندگان و تخلیه‌ی مردم، ارائه‌ی کمک به کارکنان پزشکی و

اعضای اتحادیه‌ی کارگری که از او کراین دفاع می‌کنند، ادامه می‌دهد.»

دوم: بیانیه‌ی شورای کنفدراسیون کار روسیه

«کنفدراسیون کار روسیه به‌عنوان بخشی از جنبش بین‌المللی سندیکایی با توجه به مسئولیت مستقیم خود در قبال زحمتکشان روسیه، اوکراین و کل جهان و به رسمیت شناختن نقش خود در ترویج و تضمین صلح بین مردم، از حوادثی که اکنون در حال وقوع است، به شدت برآشفته است.

کنفدراسیون کار روسیه متقاعد شده است که همه‌ی اختلافات و تضادها - هر چند عمیق و طولانی مدت - باید براساس حسن نیت و پایبندی به اصل صلح جهانی با مذاکره حل و فصل شود. این چشم‌انداز بیش از یک قرن است که بخشی جدایی‌ناپذیر از دیدگاه جهانی و ضد میلیتاریستی جنبش کارگری بوده و از طریق ایجاد نهادها و سازوکارهای بین‌المللی که وظیفه‌ی تضمین صلح را برعهده دارند، تحقق یافته است.

کنفدراسیون کار روسیه با تلخی فراوان خاطر نشان می کند که این کارگران کشورهای ما در هر دو طرف هستند که از نتایج مستقیم درگیری نظامی رنج می برند. تشدید درگیری، شوک ویرانگری، اقتصاد و سیستم های حمایت اجتماعی کشورهای ما و کاهش استانداردهای زندگی کارگران را تهدید می کند. این درها را به روی موج عظیمی از نقض حقوق کار شهروندان شاغل باز خواهد کرد.

با توجه به همه ی موارد فوق، کنفدراسیون کار روسیه اعتقاد خود را مبنی بر لزوم توقف هرچه سریع تر اقدام نظامی و تجدید گفت و گوهای مسالمت آمیز و همزیستی بین مردم چند ملیتی روسیه و اوکراین ابراز می دارد.»

سوم: بیانیه ی کمیته ی اجرایی کنگره اتحادیه های کارگری دموکراتیک بلاروس

«هیچ ملتی در جهان خواهان جنگ نیست. مردم روسیه، اوکراین و بلاروس نیز از این قاعده مستثنی نیستند. کم تر مردمی در جهان، مانند سه ملت ما، متحمل چنین خسارات وحشتناکی شده اند و جان

ده‌ها میلیون شهروند خود را در تاریخ خود قربانی کرده‌اند، مردمانی که این قدر به یکدیگر نزدیک هستند. و این واقعیت که دولت روسیه امروز جنگی را علیه اوکراین آغاز کرده است قابل درک، توجیه یا بخشش نیست. این واقعیت که متجاوز از خاک بلاروس با موافقت مقامات بلاروس به اوکراین حمله کرده است قابل توجیه و بخشش نیست.

اتفاقات جبران‌ناپذیری رخ داده است و پی‌آمدهای درازمدت آنها که بر زندگی چندین نسل تأثیر می‌گذارد، روابط بین روس‌ها، اوکراینی‌ها و بلاروس‌ها را مسموم خواهد کرد. به نمایندگی از اعضای اتحادیه‌های کارگری مستقل بلاروس، کارگران کشورمان، در برابر شما برادران و خواهران اوکراینی خود سر تعظیم فرود می‌آوریم. ما با شرمندگی از شما عذرخواهی می‌کنیم، شرمندگی‌ای که دولت بلاروس بر همه‌ی بلاروس‌ها تحمیل کرده است، زیرا به متحد تجاوزگر تبدیل شده و مرز با اوکراین را برای آن باز کرده است.

با این حال، ما می‌خواهیم به شما اوکراینی‌های عزیز اطمینان دهیم که اکثریت قریب به اتفاق بلاروس‌ها، از جمله کارگران، اقدامات بی‌ملاحظه‌ی رژیم کنونی بلاروس را که تجاوز روسیه به اوکراین را تحمل می‌کند، محکوم می‌کنند. ما خواستار توقف فوری درگیری‌ها و خروج نیروهای روسیه از اوکراین و بلاروس هستیم.

در این زمان سخت و سرنوشت‌ساز اعلام می‌کنیم که ذهن و قلب ما در کنار شما اوکراینی‌های عزیز است. ما برای شما آرزوی مقاومت و پیروزی داریم.

زنده باد بلاروس!

افتخار برای اوکراین!»

چهارم: «جنبش سوسیال» اوکراین

ولادیسلاو استارودبکف، یکی از رهبران جوان «جنبش سوسیال» اوکراین است. او منقد سیاست‌های نولیبرالی زلنسکی است که با تغییر دادن قوانین کار دست کارفرمایان را برای اخراج بی‌دلیل

کارگران باز گذاشته است. اما او معتقد است که در شرایط مشخص کنونی، در این وهله‌ی معین که تهاجم نظامی روسیه، اوکراین را به خاک و خون کشیده است، «دفاع انتقادی» از زلنسکی برای سازماندهی دفاع ملی، ضروری است.

«من از اولین روز جنگ تصمیم گرفتم در اوکراین بمانم... من می‌مانم چون می‌خواهم به سهم خود از کشورم دفاع کنم و به مردمی که محتاج هستند کمک کنم. و در صورت اشغال اوکراین، مقاومت کنم.» نزد ولادیسلاو، مقاومت در برابر روسیه مترادف با کمک‌های انسانی، مانند غذا و دارو است. در عین حال او از واکنش چپ در خارج از مرزهای اوکراین تأسف می‌خورد.

«با این که بسیاری از نیروهای چپ جنگ را محکوم کرده‌اند، شیوه‌ی محکوم کردن آنها به نوعی بهانه آوردن می‌ماند؛ این که جنگی که کرملین به‌راه انداخته است توسط غرب تحریک شده و محصول ناسیونالیسم احیای روسیه نیست.

آنها بر این باورند که روسیه در برابر گسترش ناتو از خود دفاع می کند که بسیار اشتباه و احمقانه است. هدف روسیه یک دولت دست نشانده و انهدام اوکراین به عنوان یک کشور مستقل از روسیه است... دست بر قضا، در مقایسه با چپی های غرب، چپ های روسیه کمتر حامی روسیه هستند. آنها حکومت خود را از دی.اس.آ. (سوسیالیست های دموکرات آمریکا) یا «ائتلاف ضد جنگ» در بریتانیا و پودموس در اسپانیا بهتر می شناسند. آنها شدیداً مخالف پوتین و جنگ هستند.

اما آنچه اوکراین بدان نیازمند است، حمایت از مبارزه ی مسلحانه علیه امپریالیسم روسیه است. واکنش چپ در غرب برای من بسیار تعجب آور است، چراکه چشم خود را به این واقعیت که مردم اوکراین برای زنده ماندن و برای استقلال خود می جنگند، بسته است. کشور ما به حضور نیروهای نظامی خارجی یا هواپیماهای ناتو احتیاجی ندارد. اما نیازمند جت های جنگنده و ضد هوایی برای دفاع از شهرها در برابر بمب ها و راکت های روسیه است. چنانچه به اندازه ی کافی اسلحه در اختیار داشته باشیم، می توانیم ایستادگی کنیم.»

پنجم: مانیفست سوسیالیست‌های روسیه

«دولت روسیه به وعده‌های خود برای صلح و ثبات خیانت کرده و کشور را وارد جنگ و فاجعه‌ی اقتصادی کرده است. این جنگ، مانند هر جنگ دیگری، ما را به قطب‌های مختلف تقسیم کرده است: طرفدار یا ضدجنگ. تبلیغات کرملین تلاش می‌کند ما را متقاعد سازد که ما متحدانه پشت دولت ایستاده‌ایم – و این که لیبرال‌های طرفدار غرب و مزدوران دشمن صلح طلب هستند. این دروغی توجیه‌ناپذیر است...»

به ما گفته می‌شود که مخالفان جنگ عوام‌فریبند – طرفدار غرب هستند. این یک دروغ است. ما هیچ‌گاه از ایالات متحده و سیاست‌های امپریالیستی آن حمایت نکرده‌ایم... برای پیکار علیه جنگ، دلایل بسیاری وجود دارد. برای ما هواداران عدالت اجتماعی، برابری و آزادی، چندین نکته اهمیت دارد:

یک: این تجاوزی ناعادلانه است. هیچ خطری علیه دولت روسیه وجود نداشت تا روانه کردن سربازهای ما برای کشتن و کشته شدن را توجیه کند. آنها هیچ کس را «آزاد» نمی کنند...

دو: جنگ برای مردم ما فاجعه بار است. هم روس ها و هم اوکراینی ها با خون خود هزینه ی آن را می پردازند. مدت ها پس از توفان، فقر، تورم و بیکاری گریبانگیر ما خواهد بود. هزینه ی آن را الیگارش ها و بوروکرات ها نمی پردازند. بلکه معلمان دست تنگ، کارگران، بازنشستگان و بیکاران می پردازند...

سه: جنگ اوکراین را به ویرانه و روسیه را به زندان تبدیل می کند. به زودی، روس ها دو انتخاب بیشتر نخواهند داشت: ثبت نام برای سربازی یا زندان...

چهار: این جنگ خطرات علیه کشور ما را چندبرابر می کند. همه ی اوکراینی هایی که قبلاً با روسیه ابراز هم دردی می کردند، اکنون به میلشیا پیوسته و با سربازان ما می جنگند. پوتین با چنین تجاوزی،

کلیه‌ی جرایم ناسیونالیست‌های اوکراین، تمام دسیسه‌های ایالات
متحده و ناتو را خنثی کرده است.

پنج: مبارزه برای صلح، وظیفه‌ی میهن‌دوستانه‌ی هر روسی است. نه
فقط از آن‌رو که ما از خاطره‌ی بدترین جنگ در تاریخ محافظت
می‌کنیم، بلکه همچنین بدین جهت که جنگ کنونی تمامیت و هستی
روسیه را تهدید می‌کند.

فقط یک راه برای پیش‌گیری از فاجعه وجود دارد. خود ما، مردان و
زنان روسیه، باید این جنگ را متوقف کنیم. این کشور به ما تعلق
دارد نه به مشتی مردان فرتوت با کاخ‌ها و کشتی‌هایشان. دشمنان ما
نه در کی‌یف و اودسا، بلکه در مسکو به سر می‌برند...

نه به تجاوز!

نه به دیکتاتوری!

نه به فقر!»

(۱۰) به جای نتیجه گیری

یورش نظامی روسیه به اوکراین شرایط عینی نوینی ایجاد کرده است. جهان پس از جنگ تغییر کرده است. این شرایط نوین برای گرایش‌های سوسیالیستی در حکم چالشی بزرگ است که هم‌هنگام، بحران نظری چپ را بیش از پیش آشکار کرده است. از این رو، جنگ امپریالیستی روسیه، بین گرایش‌های سوسیالیستی، واکنش‌های بسیار متفاوت و متضادی برانگیخته است. طبعاً در اینجا روی سخن با چپ‌های مستقل و اصیل است. بنابراین، گرایش‌هایی که از حمله‌ی امپریالیستی روسیه دفاع می‌کنند و یا آن را به‌هرنحو توجیه می‌کنند، قطعاً مد نظر نیستند. اصل موضوع عریان شدن و احیای مباحثی تاریخی است که بر حسب ظاهر مختومه بودند، اما دیگر بار به شدیدترین وجهی بر صحنه‌ی تاریخ ظهور یافته‌اند. شاید برای گشایش بحث بازگشت به انقلاب اکتبر و تنش‌هایی که در درون بلشویک‌ها و بین بلشویک‌ها و سایر گرایش‌های سوسیالیستی به وجود آمد، آغاز مناسبی باشد.

آنچه در وضعیت معین کنونی باید به طور مشخص بر آن تأکید کرد، بازگشت اختلاف‌های نظری درباره‌ی حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت است. لوکزامبورگ، چپ‌های رادیکال، از جمله آن‌توان پانه‌کوک، مسأله‌ی ملی را منتفی شده و یا حتی واپس‌گرا ارزیابی می‌کردند. اما مسأله اینجاست که حتی پس از انقلاب اکتبر، خودِ بلشویک‌ها نظرات مشابهی نداشتند. نمونه‌ی معینی که ضرورت بازنگری دارد، اختلاف‌نظر بر سر استقلال اوکراین است. ریشه‌ی بسیاری از تخاصمات و معضلات کنونی درباره‌ی اوکراین به این دوره باز می‌گردد، یعنی به تلاطمات سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۲۳ که نهایتاً به شکست انقلاب اکتبر منجر شد. امروزه همان اختلاف‌ها در بستر یک شرایط جدید عینی، خود را در سمت‌گیری‌های متعارض نظری درباره‌ی اوکراین، بروز داده و بازتولید کرده است.

لنین با تشبیه کردن اوکراین به ایرلند، معتقد بود که «منافع پرولتاریای جهانی به‌طور کل و پرولتاریای روسیه به‌طور خاص ایجاب می‌کند که اوکراین استقلال ملی خود را دوباره به دست آورد. متأسفانه برخی از رفقای ما میهن‌پرستان امپراتوری روسیه شده‌اند. ما مسکووی‌ها به بردگی گرفته شده ایم، نه فقط به این دلیل

که اجازه می‌دهیم تحت ستم قرار بگیریم، بلکه به این دلیل که انفعال ما به دیگران نیز اجازه می‌دهد که تحت ستم قرار گیرند.» اما دو رویکرد ظاهراً متضاد، سهمی مهم در این شکست داشتند که لنین در واپسین دقایق زندگی علیه آنها هشدار داده بود. یکم، شوونیسم روسیه‌ی بزرگ و تجلی آن در استالین و جناح او، و دوم، مدیریت‌سالاری، و تجسم آن در کمیسار جنگ، تروتسکی، که به هر قیمتی، حتی تنبیه شدید و اخراج کارگران، خواستار به‌راه‌انداختن چرخ تولید بود.

در آن زمان اوکراین، به‌ویژه منطقه‌ی شرقی دونباس، بزرگ‌ترین مرکز صنعتی امپراتوری روسیه، و محل تلاقی آن دو رویکرد بود.

مرگ و زندگی انقلاب به گسترش آن به غرب وابسته بود. پیوند آن با شوراهای کارگران و سربازان مجارستان و سایر کشورهای مجاور، و مآلاً برلین، از درون اوکراین عبور می‌کرد.

پس از انقلاب اکتبر، گئورگی پیاتاکف، یکی از رهبران اپوزیسیون چپ در حزب بلشویک، سرپرست «دولت موقت کارگری-دهقانی» اوکراین شد و پیش از ۱۹۲۰، دو بار پست دبیر اول حزب کمونیست اوکراین را عهده‌دار گشت. پیاتاکف به «شورای اقتصاد ملی»، نظر خود را علیه حق تعیین سرنوشت اوکراین، این‌گونه ابلاغ کرد: «امپریالیسم و تضادهای درونی انترناسیونالیسم، شعار حق تعیین سرنوشت را از اعتبار ساقط کرده است.» با وجود این، مسکو پیاتاکف را از سمت خود برکنار کرد و سپس در نوامبر ۱۹۲۰ او را مسئول اجرایی تولید زغال سنگ در دونباس کرد. جانشین او، کریستین راکوفسکی گردید. راکوفسکی به اصطلاح متخصص امور اوکراین بود و با موجودیت کشور مستقلی به نام اوکراین شدیداً مخالف می‌کرد. به بیان او، دهقانان اوکراین از آگاهی ملی برخوردار نیستند. این به اصطلاح آگاهی ملی، ساخته و پرداخته‌ی روشنفکران است. (لازم به توضیح است که پیاتاکف و راکوفسکی به همراه ۹۰ درصد از رهبران «حزب کمونیست اوکراین»، در بیدادگاه‌های شوونیست کبیر، ژوزف استالین، محکوم به مرگ شده و به جوخه‌های اعدام سپرده شدند!)

بین سال‌های ۱۹۱۷-۲۰، یعنی دوره‌ی «کمونیسم جنگی»، اوضاع به قدری آشفته و شرایط به حدی بغرنج بود که بررسی دقیق آن نیازمند یک مطلب جداگانه است. در آن زمان، تیفوس، قحطی، گرسنگی و جنگ، بیداد می‌کرد. از سوی دیگر، روس‌های سفید به سرکردگی دنیکین، که بخشی از اوکراین را به تصرف خود درآورده بود، برای دولت جوان تهدیدی بسیار جدی بود. همکاری همه‌ی جناح‌ها برای شکست دونیکین، اولویت داشت. اما شکست دونیکین، پایان کار نبود. تولید سقوط کرده بود. خط آهن هنوز به‌طور کامل به‌راه نیفتاده بود. کارگران گرسنه، با پاهای برهنه، بدون دریافت حقوق، مجبور به احیای تولید بودند. جنگ جهانی هنوز ادامه داشت. در چنین اوضاع و احوالی بود که لنین به پیمان برست-لیتوفسک تن داد که به موجب آن، بخش اعظمی از اوکراین به آلمان واگذار شد. چند ماهی از انعقاد آن پیمان نگذشته بود که دولت آلمان در جنگ جهانی شکست خورد.

در این فاصله، در گِیرودار بلبشوی موجود، تنش‌های بعضاً خشونت‌آمیز بین گرایش‌های درون اوکراین شدت یافته بود. از سوی ناسیونالیست‌ها، منشکویک‌ها و جناح راست اس. ار.ها بودند

که در کشوری که فاقد یک بورژوازی ملی بود، صرفاً بر یک انقلاب بورژوادموکراتیک و استقلال ملی تکیه می‌کردند. از سوی دیگر «بلشویک»ها بودند که غالباً با استقلال اوکراین مخالف می‌کردند. بین این دو، گرایش‌های مستقل دیگری هم وجود داشتند که مآلاً صدای آنها خفه شد؛ جریان‌هایی مانند «برویست»ها که تأکید داشتند در اوکراین مسأله‌ی ملی و مبارزه طبقاتی با هم‌گروه خورده است. متأسفانه در آن برهه‌ی مشخص، اپوزیسیون چپ درون حزب بلشویک، با نفی مسأله‌ی ملی، خواه‌ناخواه با شوونیست‌های روس برای حذف «مستقلیون»، هم‌پیمان شد.

پس از اتمام جنگ داخلی، و امتیازدهی به سرمایه‌های خصوصی و «بازار آزاد»، در دوره‌ی برنامه‌ی اقتصادی «نپ»، بحث شدیدی بین بلشویک‌ها بر سر استقلال اتحادیه‌های کارگری در گرفت. منطق انتزاعی تروتسکی این بود که چون این دولت یک دولت کارگری است، استقلال کارگران از دولت خودشان بی‌معنی است. این دقیقاً همان دیدگاهی بود که او در اوکراین در شکستن اعتصابات کارگری، تنبیه و حتی اخراج کارگران به کار گرفته بود. استدلال لنین این بود که، یکم، این دولت کارگری خالص نیست، بلکه

دولت کارگران و دهقانان است؛ و دوم، دولتی است بوروکراتیزه شده و مدیریت سالار. در چنین شرایطی، کارگران می‌توانند و باید در اتحادیه‌های کارگران استقلال خود را حفظ کنند؛ حق اعتصاب کماکان برای آنها محفوظ است. برخورد اپوزیسیون چپ، کاملاً برعکس تروتسکی بود. شلیاپنیکوف، نظریه پرداز آنها در این بحث، معتقد بود که اتحادیه‌های کارگری اساساً به وجود این «دولت کارگری» نیازی ندارند. از این رو، اصل موضوع بر سر انحلال دولت و قدرت‌یابی آنهاست.

تا آنجا که به اوکراین مربوط می‌شود، در سومین کنگره‌ی سراسری کارگران و دهقانان «جمهوری شورایی سوسیالیستی اوکراین» (۱۹۲۱)، استقلال اوکراین با تصویب یک قانون اساسی جدید به رسمیت شناخته شد. اما تاریخ گواهی می‌دهد که این قانون اساسی هیچ‌گاه اجرایی نشد. تراژدی در اینجاست که نفی عملی خود-گردانی اوکراین، در کشوری که ۸۰ درصد آن دهقانی بود، آن‌هم در بجه‌ی تنش‌های موجود، در نهایت به اضمحلال شوراهای خود-گردان اوکراین و قدرت‌یابی خزنده‌ی جناح استالین منجر شد.

امروز خطوط اصلی همان گرایش‌ها در برخورد به جنگ اوکراین کاملاً مشهود است: از سویی شوونیسم روسی و از سوی دیگر ناسیونالیسم اوکراین. اما در این میان امروز هم صدای سوسیالیست‌های مستقل تا حدی زیادی خفه شده است. تکرار می‌کنم: در حال حاضر، یکی از وظایف اصلی سوسیالیست‌های جهان، هم‌هنگام با همبستگی بین‌المللی با اوکراین، رساندن صدای سوسیالیست‌های مستقل اوکراینی به گوش جهانیان است.

نامه به کارگران و دهقانان اوکراین

ولادیمیر ایلچ لنین

۲۸ دسامبر ۱۹۱۹

ترجمه‌ی علی رها

رفقا، ۴ ماه پیش، در اواخر اوت ۱۹۱۹، فرصتی دست داد تا در زمینه‌ی پیروزی بر کولچاک نامه‌ای به کارگران و دهقانان بنویسم.

من کل این نامه را در ارتباط با پیروزی بر دنیکین برای کارگران و دهقانان اوکراین بازنشر می‌کنم.

سپاهیان سرخ کی‌یف، پوتاوا و خارکف را تصرف کرده‌اند و پیروزمندانه به سوی روستوف در حال پیشروی هستند. اوکراین در گرماگرم خیزش علیه دنیکین است. باید تمام قوا را برای شکست نهایی ارتش دنیکین که برای احیای قدرت سرمایه‌داران و زمین‌داران

تلاش کرده است، فراخواند. ما باید برای حراست از خود در برابر خفیف‌ترین امکان یک یورش تازه، دنیکی‌ن را نابود کنیم.

کارگران و دهقانان اوکراین باید خود را با درس‌هایی که کارگران و دهقانان روسیه، پس از ماه‌ها ستم زمین‌دار و سرمایه‌دار، از فتح سیبری توسط کولچاک، و آزادی آن توسط ارتش سرخ آموخته‌اند، آشنا کنند.

حاکمیت دنیکی‌ن بر اوکراین به همان شدت آزمون حاکمیت کولچاک بر سیبری بوده است. تردیدی نیست که درس‌های این آزمون سهمگین، به کارگران و دهقانان اوکراین – همانند کارگران و دهقانان سیبری و اورال – درک روشن‌تری نسبت به وظایف قدرت شورایی خواهد داد و آنها را وادار خواهد کرد تا با استواری بیشتری از آن دفاع کنند.

در روسیه‌ی بزرگ، نظام ملوک‌الطوایفی کاملاً الغا شده است. همین کار باید در اوکراین انجام شود، و قدرت شورایی کارگران و

دهقانان باید باعث الغای کامل ملوک الطوائفی و آزادی کامل
دهقانان و کارگران اوکراین از هر نوع ستم زمین‌داران گردد.

اما گذشته از این وظیفه، و چندین وظیفه‌ی دیگر که کماکان در
برابر توده‌های کارگری روسیه‌ی بزرگ و اوکراین است، قدرت
شورایی در اوکراین دارای وظایف ویژه‌ی خود است. در حال حاضر،
یکی از این وظایف ویژه، نیازمند بیشترین توجه است. این مسأله‌ی
ملی است، یا، به بیان دیگر، این مسأله که آیا اوکراین باید یک
جمهوری اوکراینی شورایی سوسیالیستی جداگانه و مستقل در اتحاد
(فدراسیون) با جمهوری شورایی فدراتیو سوسیالیستی روسیه باشد، یا
باید برای ایجاد یک جمهوری شورایی واحد، در روسیه ادغام شود.
تمام بلشویک‌ها و کلیه‌ی کارگران و دهقانانی که آگاهی سیاسی
دارند باید در این مسأله به‌دقت تأمل کنند.

استقلال اوکراین هم توسط کمیته‌ی مرکزی اجرایی جمهوری
شورایی فدراتیو سوسیالیستی روسیه و هم توسط حزب کمونیست
روسیه (بلشویک) به رسمیت شناخته شده است. بنابراین، بدیهی است

و کلاً تشخیص داده شده است که در کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین، فقط خودِ کارگران و دهقانان اوکراینی می‌توانند و می‌خواهند تصمیم بگیرند که با روسیه ادغام شوند، یا یک جمهوری جداگانه و مستقل باشند، و در آن صورت، بین آن جمهوری و روسیه، چه پیوندهای فدراتیوی باید برقرار شود.

تا جایی که به منافع کارگران و ترویج پیکار آنها برای رهایی کامل کار از یوغ سرمایه مربوط می‌شود، برای این مسأله، چه تصمیمی باید گرفت؟

یکم، منافع کار نیازمند اعتماد کامل و نزدیک‌ترین اتحاد بین کارگران کشورها و ملل مختلف است. حامیان زمین‌داران و سرمایه‌داران، حامیان بورژوازی، برای تضعیف کارگران و تقویت قدرت سرمایه، می‌کوشند تا کارگران را از هم جدا کرده، خصومت و اختلاف ملی را تشدید کنند.

سرمایه، نیروی بین‌المللی است. درهم کوبیدن آن، نیازمند اتحاد و برادری بین‌المللی کارگران است.

ما مخالف تخصم و اختلاف ملی، و برتری ملی هستیم. ما انترناسیونالیست هستیم. ما خواستار اتحاد تنگاتنگ و ادغام کامل کارگران و دهقانان کلیه‌ی ملل در یک جمهوری شورایی واحد جهانی هستیم.

دوم، کارگران نباید فراموش کنند که سرمایه‌داری، ملت‌ها را به تعداد معدودی ستمگر، قدرت (امپریالیستی) بزرگ، ملت‌های ممتاز و مقتدر، و ملیت‌های بسیار زیادی تقسیم کرده است که وابسته، نیمه‌وابسته، ستم‌دیده و غیرمستقل هستند. جنایتکاران و مرتجعان عمده‌ی جنگ ۱۹۱۴-۱۸ چنین تقسیمی را هر چه بیشتر برجسته کردند، و در نتیجه، تنفر و تخصم را تشدید کردند. خشم و بی‌اعتمادی ملل وابسته و غیر مستقل نسبت به ملل سلطه‌گر و ستمگر، قرن‌هاست که انباشته شده است، مللی مانند اوکراین نسبت به روسیه‌ی بزرگ.

ما خواستار وحدت داوطلبانه‌ی ملل هستیم - وحدتی که مانع از اعمال فشار ملتی بر ملت دیگر باشد - وحدتی برپایه‌ی اعتماد کامل، بر مبنای تشخیص وحدتی برادرانه و رضایتی مطلقاً داوطلبانه. چنین وحدتی را نمی‌توان ضربتی ایجاد کرد؛ ما باید با حداکثر بردباری و احتیاط در چنان مسیری تلاش کنیم، به طوری که به مسأله آسیب نرسانده و بی‌اعتمادی را تحریک نکنیم، و عدم‌اعتمادی که میراث قرن‌ها ستم زمین‌داران و سرمایه‌داران است، قرن‌ها مالکیت خصوصی و تخاصم ناشی از توزیع و بازتوزیع آن است، فرصتی برای ترمیم پیدا کند.

بنابراین، ما باید مصرانه برای وحدت ملل تلاش کنیم، و هر آنچه باعث جدایی آنها می‌شود، بی‌رحمانه منکوب کنیم، و در انجام چنین کاری، باید بسیار صبور و محتاط باشیم، و به بقایای بی‌اعتمادی ملی امتیاز بدهیم. ما باید نسبت با هر چیزی که منافع بنیادین کارگران در مبارزه برای رهایی از یوغ سرمایه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، پایدار و سازش ناپذیر باشیم. اکنون مشخص کردن مرزها - چراکه

ما برای امحای کلیه‌ی مرزها تلاش می‌کنیم - فعلاً مسأله‌ای فرعی، غیر اساسی یا بی‌اهمیت است. در چنین موردی، ما می‌توانیم صبر کنیم، و باید صبر کنیم، چراکه بی‌اعتمادی ملی در بین توده‌های وسیع دهقانی و خرده‌مالکان، اغلب بسیار مقاوم است، و عجله فقط می‌تواند آن را تشدید کند. به بیان دیگر، هدف وحدت کامل و نهایی را به خطر بیفکند.

تجربه‌ی انقلاب کارگران و دهقانان در روسیه، انقلاب اکتبر-نوامبر ۱۹۱۷، و دو سال مبارزه‌ی پیروزمندانه علیه تهاجم بین‌المللی و سرمایه‌داران روسیه، به‌وضوح نشان داده است که سرمایه‌داران برای مدتی در به‌بازی گرفتن احساس بی‌اعتمادی ملی - بی‌اعتمادی دهقانان و خرده‌مالکان لهستانی، لتونی، استونی و فنلاندی - نسبت به روس‌های بزرگ، توفیق داشته‌اند، و بر اساس این بی‌اعتمادی، موفق شده‌اند برای مدتی بین آنها و ما بذر نفاق بکارند. تجربه نشان داده است که این بی‌اعتمادی و نفاق به‌آهستگی کم‌رنگ و ناپدید می‌شود، و هرچه روس‌های بزرگ - که مدت زمانی بسیار طولانی ملت ستمگر بوده‌اند - بردباری و احتیاط بیشتری به خرج دهند، این بی‌اعتمادی با یقین بیشتری برطرف خواهد شد. با به رسمیت شناختن

دولت‌های لهستان، لتونی، لیتوانی، استونی و فنلاند است که ما می‌توانیم آهسته و پیوسته اعتماد توده‌های کارگری دولت‌های کوچک همسایه را جلب کنیم؛ کسانی که عقب‌مانده‌تر بوده‌اند و توسط سرمایه‌داران بیش‌تر فریب خورده و رنج برده‌اند. این مطمئن‌ترین راه برای تأثیرگذاری بر سرمایه‌داران ملی «آنها» و هدایت کردن آنها به سوی اعتماد کامل به آینده‌ی جمهوری متحده‌ی شورایی است.

تا زمانی که اوکراین به‌طور کامل از دیکتاتور آزاد نشده باشد، تا زمان نشست کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین، دولت آنجا کمیته‌ی انقلابی سراسری خواهد بود. علاوه بر کمیته‌های بلشویک اوکراینی، کمیته‌های بوروتبای اوکراین هم به‌عنوان اعضای دولت در این کمیته‌ی انقلابی شرکت دارند. یکی از مواردی که آنها را از بلشویک‌ها تفکیک می‌کند، پافشاری آنها بر استقلال بی‌قیدوشرط اوکراین است. بلشویک‌ها این را به موضوع اختلاف و چندپارگی تبدیل نمی‌کنند، و آن را سبب راه کوشش‌های مشترک پرولتری قرار نمی‌دهند. برای مبارزه علیه یوغ سرمایه، برای دیکتاتوری پرولتاریا، باید وحدت کرد، و درمورد مسأله‌ی تعیین

مرزها نباید بین کمونیست‌ها تفرقه ایجاد شود، و یا در مورد این که آیا باید بین دولت‌ها پیوندی فدرال یا پیوند دیگری وجود داشته باشد. در میان بلشویک‌ها، کسانی استقلال کامل اوکراین، و کسانی یک پیوند کمابیش فدرال، و کسانی ادغام کامل اوکراین در روسیه را ترویج می‌کنند.

نباید در مورد این مسایل اختلافی باشد. در مورد این مسایل کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین تصمیم خواهد گرفت.

چنانچه کمونیست روسیه‌ی بزرگ بر ادغام اوکراین در روسیه پافشاری کند، ممکن است اوکراینی‌ها به‌سادگی به او مظنون شوند، و تصور کنند انگیزه‌ی ترویج چنین سیاستی، نه متحد کردن پرولتارها علیه سرمایه، بلکه تعصبات کهنه‌ی ناسیونالیسم روسیه‌ی بزرگ و امپریالیستی است. چنین عدم‌اعتمادی طبیعی است، و تا حدی اجتناب‌ناپذیر و مشروع است، چراکه روس‌های بزرگ قرن‌هاست که زیر یوغ زمین‌داران و سرمایه‌داران، تعصبات شرم‌آور و تنفرانگیز شوونیسم روس بزرگ را جذب کرده‌اند.

چنانچه یک کمونیست او کراینی بر استقلال بی قید و شرط دولت او کراین اصرار ورزد، این شبهه را ایجاد می کند که حمایت او از این سیاست به خاطر منافع موقتی کارگران و دهقانان او کراین در مبارزه علیه یوغ سرمایه نیست، بلکه برپایه ی تعصبات ملی خرده بورژوازی خرده مالک است. تجربه، صدها نمونه از «سوسیالیست های» خرده بورژوازی کشورهای مختلف را عرضه کرده است - انواع گوناگون سوسیالیست های کاذب لهستانی، لتونی و لیتوانی، منشویک های گرجی، سوسیال-انقلابی ها و امثالهم - که در زیر پوشش حامیان پرولتاریا، به جز ترویج مزورانه ی یک سیاست سازش با بورژوازی ملی «خودی» علیه کارگران انقلابی، هدف دیگری ندارند. ما این را در مورد حاکمیت کرنسکی در اکتبر تا فوریه ۱۹۱۷ مشاهده کردیم، و آن را در تمام کشورهای دیگر دیده و می بینیم.

بنابراین، بی اعتمادی متقابل بین کمونیست های روسیه ی بزرگ و او کراینی، می تواند به راحتی ظهور پیدا کند. چگونه می توان با این

بی‌اعتمادی مقابله کرد؟ چگونه برطرف شده و اعتماد متقابل برقرار می‌شود؟

بهترین راه برای رسیدن به این هدف، فعالیت مشترک جهت حفظ دیکتاتوری پرولتاریا و قدرت شورایی در مبارزه علیه زمین‌داران و سرمایه‌داران همه‌ی کشورها، و علیه کوشش آنها برای احیای سلطه‌ی خود است. این مبارزه‌ی مشترک، در عمل، به روشنی نشان خواهد داد که، صرف‌نظر از هر تصمیمی درباره‌ی استقلال دولتی و حدود مرزها، باید بین کارگران روسیه‌ی بزرگ و اوکراین یک همبستگی تنگاتنگ نظامی و اقتصادی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، سرمایه‌داران «آنتانت»، یعنی ائتلاف غنی‌ترین کشورهای سرمایه‌داری – بریتانیا، فرانسه، آمریکا، ژاپن و ایتالیا – ما را جدا جدا درهم کوفته و خفه خواهند کرد. جنگ ما علیه کولچاک و دنیکین که آن سرمایه‌داران پول و اسلحه در اختیارشان می‌گذارند، بیان روشن این خطر است.

کسی که وحدت و همبستگی تنگاتنگ بین کارگران و دهقانان روسیه‌ی بزرگ و اوکراین را تضعیف کند، به کولچاک‌ها، دنیکین‌ها، و راهزنان سرمایه‌دار همه‌ی کشورها کمک کرده است.

در نتیجه، ما کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ باید کوچک‌ترین تجلی ناسیونالیسم روسیه‌ی بزرگ را در میان خودمان، با شدت تمام منکوب کنیم، چراکه کلاً خیانت به کمونیسم است، و با جدا کردن ما از رفقای اوکراینی خود، بیشترین صدمات را وارد کرده و از این رو، به دام دنیکین و رژیم او می‌افتیم.

در نتیجه، وقتی بین کمونیست‌های بلشویک اوکراین و بورتویست‌ها بر سر استقلال دولت اوکراین، شکل همبستگی با روسیه، و به‌طور کل، مسأله‌ی ملی، اختلافی وجود داشته باشد، ما کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ باید بپذیریم. اما همه‌ی ما، کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ، کمونیست‌های اوکراین، و کمونیست‌های هر کشور دیگر، می‌باید در مورد مسایل اساسی و بنیادینی که در کلیه‌ی کشورها مشابه است، درباره‌ی مبارزه‌ی

پرولتاری، و دیکتاتوری پرولتاریا، مصمم و سازش ناپذیر باشیم؛ نباید سازش با بورژوازی یا هر تفرقه‌ای که از ما علیه دنیکن محافظت می‌کند، را تحمل کنیم.

دنیکن باید شکست خورده و منهدم شود، و نباید به این تاخت‌وتاز او اجازه‌ی بازگشت داد؛ این به خاطر منافع بنیادین کارگران و دهقانان روسیه‌ی بزرگ و اوکراینی است. مبارزه، سخت و طولانی خواهد بود، چراکه سرمایه‌داران تمام کشورها در حال کمک به دنیکن و سایر دنیکن‌ها هستند.

در این نبرد طولانی و سخت، ما کارگران روسیه‌ی بزرگ و اوکراین باید اتحاد تنگاتنگی را حفظ کنیم، چراکه قطعاً به‌طور جداگانه از عهده‌ی این وظیفه برنمی‌آییم. این که مرزهای روسیه و اوکراین، و اشکال رابطه‌ی متقابل دولت آنها چگونه باشند، اهمیت زیادی ندارد؛ این موضوعی است که می‌توان و باید در موردش مصالحه کرد؛ این یا آن، یا چیز سومی را آزمود. هدف کارگران و

دهقانان، پیروزی بر سرمایه‌داری، بر سر این موضوع از بین نخواهد رفت.

اما اگر در حفظ نزدیک‌ترین همبستگی، همبستگی علیه دیکین، علیه سرمایه‌داران و کولاک‌های کشورهای دیگر، قصور کنیم، مطمئناً هدف کارگران برای سال‌ها از بین می‌رود، و سرمایه‌داران قادر خواهند شد تا هم اوکراین شورایی و هم روسیه‌ی شورایی را خرد و خفه کنند.

و آنچه بورژوازی تمام کشورها، و انواع و اقسام احزاب خرده بورژوایی، یعنی احزاب «سازش‌کاری» که اتحاد با بورژوازی علیه کارگران را مجاز می‌دانند، برای کسب آن بیشترین تلاش را می‌کنند، تفرقه‌انداختن بین کارگران همه‌ی ملیت‌ها، ایجاد بی‌اعتمادی، و مختل کردن همبستگی تنگاتنگ بین‌المللی و برادری بین‌المللی کارگران است. هرگاه بورژوازی در این موارد پیروزی کسب کند، هدف کارگران شکست می‌خورد. بنابراین، کمونیست‌های روسیه و اوکراین باید با بردباری، پایداری، سرسختی،

و تلاش مشترک، دسیسه‌های ناسیونالیستی بورژوازی را افشا کرده،
و هر نوع تعصب ناسیونالیستی را نابود کنند، و در پیکار برای قدرت
شورایی، برای سرنگونی یوغ زمین‌داران و سرمایه‌داران، و برای یک
جمهوری فدراتیو شورایی جهانی، برای کارگران جهان سرمشق
باشند.

جمهوری مدرن و شکل‌گیری ایده‌ی حقوق شهروند

آنابل برت

ترجمه‌ی مهدی سمائی

یک

این ایده که اتباع دولت‌ها نه فقط تبعه بلکه شهروندانند، و این ایده که آن شهروندان، نه فقط نسبت به یکدیگر بلکه در قبال خود حکومت‌ها، از حقوق برخوردارند؛ هر چند مبهم تعریف شده و فهمیده شده باشند، در مقام تصور، در خودآگاهی سیاسی اغلب اروپایی‌های مدرن محوریت دارند و ملاک مشروعیت ادراک‌شده‌ی اغلب حکومت‌های مدرن اروپایی‌اند. «حقوق شهروند»، در پیوند با دیگر تصورات بیش و کم واضح مانند «دموکراسی»، «مشارکت»، «حکومت قانون»، و (بدون قطعیت ولی به طور فزاینده مهم) «جامعه‌ی مدنی»، تشکیلات سیاسی اروپایی را از «دولت پلیسی»، «حکومت تک‌حزبی»، «رژیم نظامی» و باقی تصورات سیاسی ناشایستی متمایز می‌کند که اروپایی‌ها آنها را در جهان خود به

حاشیه رانده‌اند. تا پایان قرن هفدهم صورت قدیمی این تفکیک، دوگانه‌ای که حکومت مشروع را از جباریت و حکمرانی مبتنی بر قانون اساسی را از حکومت خودکامه متمایز می‌کرد، برای ارزیابی جدلی ساخت سیاسی اروپا در ابتدای عصر مدرن در دست بود: تنها در این زمان برابر نهاد ادراک شده در قالب نظام سلطنتی در اسپانیا و به‌ویژه فرانسه دقیقاً در اروپا وجود داشت. اما با وجود آشنایی با این ایده‌های مرتبط و به‌رغم دوره‌ی تاریخی طولانی تکوین آنها، باید پژوهش‌مان را با توجه دادن به این نکته آغاز کنیم که رابطه‌ی «شهروند» و «حق»-یعنی این ایده که شهروند دارای حق است- به هیچ روی واضح یا بدیهی نیست.

«شهروند» در نهایت شمایی است که از سنت یونانی-رومی آمده و قطعاً به گستره‌ای از آنچه وسلی هوفلد در اثر مایه‌ور خود مفاهیم حقوقی/قانونی بنیادین (۱۹۲۰) آزادی‌ها، امتیازها، مصونیت‌ها و قدرت‌ها نامیده مجزاست، و همین شهروندی را به‌مثابه یک شأن/جایگاه تعریف می‌کند. ممکن است گفته شود که شهروندان بنا به تعریف همیشه از حقوق برخوردار بوده‌اند: زیرا شهروند جز در تقابل با برده، نمونه‌ی انسان بدون حقوق، چه چیز دیگری است؟ اما

اگرچه برخی استدلال کرده‌اند که این آزادی‌ها و امتیازها و مصونیت‌های جهان یونانی-رومی با استفاده از زبان مدرنِ حق‌های سوئزکتیو به خوبی قابل توصیف است، من اینجا موضعی همسو با نسخه‌های سنتی‌تر از تاریخ‌نگاری‌های حق می‌گیرم و استدلال می‌کنم که فهم ما از حق چیزی کاملاً متفاوت است، اگرچه واژه‌ی حق را طوری نیز می‌توان بسط داد که آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را شامل شود.

اجازه دهید با تفصیل بیشتر بیان کنم. اغلب نظریه‌پردازان حق وام‌دار تحلیل هوفلداند، که تحلیل حقوقی/قانونی از انواع توانایی‌ها و جایگاه‌هایی بود که افراد بنا به قانون می‌توانند داشته باشند. هوفلد دغدغه‌ی این استدلال را داشت که اگرچه در زبان متعارف تمام آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را می‌توان «حق» نامید، و چنین هم می‌نامند، اما فقط «استحقاق‌ها» را به دقت می‌توان چنین توصیف کرد. با این همه، ریچارد پرایمس در کتاب اخیر دقیقاً بر این جنبه از زبان متعارف، یا زبان سیاسیِ حق تمرکز کرده است. پرایمس اگرچه با هوفلد درباره‌ی تفکیک فنی میان حق، امتیاز، مصونیت و قدرت موافق است- و از این رو برای مثال آزادی بیان به لحاظ فنی

یک امتیاز است نه حق - به این امر توجه می‌دهد که در زمینه‌ی آزادی بیان، به زبان سیاسی نمی‌توانیم بدون از دست دادن معنا «امتیاز» را جایگزین «حق» کنیم (و خطر سیاسی برای هر سیاستمداری دارد که آنقدر احمق باشد که چنین کند). به زبان سیاسی آزادی بیان امتیاز نیست - بلکه حق است.

اگر به تاریخ ادراک و توصیف سیاسی اروپاییان مدرن از خودشان علاقه‌مندیم، باید بکوشیم همین زبان سیاسی متعارف را بفهمیم و توضیح دهیم. سخن گفتن درباره‌ی حق‌ها (و مطالبه‌ی آنها) متضمن چیست؟ از بحث بالا فهمیده می‌شود که وقتی واژه‌ی حق را برای توصیف توانایی‌مان جهت سخن گفتن بدون ترس از آزار یا سانسور به کار می‌بریم، ادعایی نه به معنای دقیق حقوقی/قانونی بلکه اخلاقی را طرح می‌کنیم؛ فقط نمی‌گوییم قانون به ما اجازه‌ی سخن گفتن می‌دهد بلکه می‌گوییم باید مُجاز به سخن گفتن باشیم. به چیزی اشاره می‌کنیم که باید از خودمان داشته باشیم نه امتیازی که قانون برایمان قائل شده باشد، و از همه مهم‌تر بدین وسیله می‌گوییم مستقل از نگاه قانون موضوعه‌ی موجود، یک «ما» وجود دارد. از این رو خود

واژه‌ی حق متضمن ارجاع به چیزی است که می‌توانیم آن را «منطقه‌ی عدم انطباق» میان افراد و نظم حقوقی اثباتی دولت بنامیم.

صورت‌بندی این منطقه‌ی عدم انطباق اخلاقی در ابتدای عصر مدرن اساساً بر تقابل میان طبیعت (به همراه قانون و حق‌هایش) و شهر (به همراه قانون و حق‌هایش که به مثابه آزادی‌ها، امتیازها، مصونیت‌ها و قدرت‌ها فهمیده می‌شود) مبتنی بود. بنیاد اخلاق، انسان بود آن‌چنان که در طبیعت مبنایی‌اش توسط خدا خلق شده، و نظم حقوقی اثباتی دولت هم از نظم طبیعی مبتنی بر سعادت انسان ناشی می‌شد و هم بر مبنای آن سنجیده می‌شد. عدم انطباق را بر اساس تقابل میان شهر بشری و شهر خدا، یعنی بین سپهرهای سیاست و دین، نیز می‌توان مفصل‌بندی کرد. با این همه، در بیشتر این دوران ادعاهای دین اصولاً در قالب حق‌های دینی مشخص بیان نمی‌شد. این ادعاها معمولاً در حق طبیعی زیستن یک زندگی اخلاقی در جامعه‌ی مسیحی ادغام می‌شدند (اگرچه زبان حق از طریق ادعا بر حق آزادی دین به‌طور فزاینده به سپهر دین رخنه می‌کرد). یکی از استدلال‌های اصلی این متن این است که شیوه‌ی کاربرد اصطلاح «حق» در روزگار ما،

طفیلیِ مفهومی از حقوق طبیعی است (یا آن را پیش فرض می‌گیرد) که در خلال قرن‌های شانزدهم و هفدهم پرورانده شد.

اما اگر چنین باشد، آن‌گاه پرسشی درباره‌ی اسناد حق‌های مذکور در عبارت «حقوق شهروند» وجود دارد. پرسش این است که اگر «زبان حق آن‌گونه که امروز به کار می‌بریم» در بافت صورت‌بندیِ ادعاهای افراد به‌عنوان موجودات طبیعی و نه مدنی پرورانده شده باشد، آن‌گاه این حق‌ها به‌که تعلق دارند؟ به انسان‌ها و نه شهروندان؟ اگر به تبار واژه‌ی شهروند نظر کنیم، در می‌یابیم که به خاطر ریشه‌هایش در فرهنگ شهریِ جهان باستان و به‌ویژه روم، مفهومی بسیار کهن است. اگرچه حقوق/قانون رومی واژه‌ی **ius** یا حق را در مورد افراد به کار می‌برد، باز هم این واژه معنای یکسان با مفهوم مدرن حق ندارد. به‌علاوه، فلسفه‌ی اخلاق و حقوق رومی به طرق متفاوت خود ادعاهای انسان طبیعی در بافت مدنی را رد می‌کردند. سیسرو در باب ابداع گفت انسان‌ها در وضع طبیعی‌شان متفرق و وحشی‌اند و لازم است از طریق عقل و آموختن فصاحت متمدن شوند. بنابراین شهروند از حیث اخلاقی از انسان طبیعی پیشی گرفت، یا به زبان بدیل می‌توان گفت بهترین اوصاف انسان طبیعی

از پیش در شهروند جذب شده بود- و این هر گونه منطقه‌ی عدم انطباق را تهی می‌کند. حقوق رومی با میراث رواقی‌اش قسمی وضع طبیعی برای انسان شناخت، که می‌توانست از حیث اخلاقی برتر از وضع مدنی باشد، اما این وضع طبیعی هیچ ادعایی علیه وضع مدنی- که در جهت سود انسان شکل گرفته بود- طرح نمی‌کرد. یعنی ادعاهای انسان به‌مثابه «موجود طبیعی تحت قانون طبیعی» اثری بر جایگاه/شأن او ذیل قانون مدنی نداشت (بردگی مثال اصلی این است): منطقه‌ی عدم انطباق نمی‌توانست بنیادهایی برای قسمی ادعا درون شهر مهیا کند. از این رو شمایل باستانی شهروند به معنای امروزه حامل حق‌ها نیست. به‌علاوه، شهروند باستانی آن گونه که در گفتار سیاسی انسان‌گرایی عصر نوزایی احیا شد، در اُس و اساس خود حامل حق‌ها نبود. همان‌طور که وسیعاً بحث شده و پایین با تفصیل بیشتر خواهیم دید، گفتار انسان‌گرایانه‌ی عصر نوزایی درباره‌ی شهر و شهروند بر فضیلت، نه حق، به‌مثابه شاخص تعریف‌کننده‌ی شهروند تمرکز می‌کرد و تأکیدش بر این بود که فضیلت چطور پرورانده شود نه این که حق چگونه تضمین شود- کمال‌پذیری مدنی بشر و مداخله‌ی اساسی انسان در نظم شهر.

پس شاید کسی به‌خوبی به نفع این گفته دلیل بیاورد که سخن گفتن از شکل‌گیری مفهوم «حقوق شهروند»، فی‌نفسه و به بیان دقیق، در دوره‌ی بین ۱۵۰۰ و ۱۷۰۰ گمراه‌کننده است، زیرا در بیشتر این دوران این دو کلمه ذیل شیوه‌های متفاوتی از سخن گفتن و زبان سیاسی قرار می‌گرفتند. چه بسا کسی وسوسه شود بگوید عبارت «حقوق شهروند» درون خود دچار پارادوکس است؛ واژه‌ای با معنی تدافعی یا «سلبی» (حق‌ها) برای تکمیل مفهومی «اثباتی» دال بر تعلق (شهروندی). با این همه این دو قرن دوره‌ای اساسی در هر روایتی درباره‌ی شکل‌گیری حقوق شهروند را باز می‌نمایانند. چون این دو قرن دورانی‌اند که از یک‌سو مفهوم «حق» دستخوش تغییر رادیکال می‌شود و غنا می‌یابد. دقیقاً در همین دوره است که «حق» دلالت کاملاً مدرنی به دست می‌آورد که به‌طور ضمنی مبنای شناختی فهم ما از قدرت، امتیاز و مصونیت نیز می‌شود (و از این‌رو همان‌طور که هوفلد توجه کرد ما را قادر می‌سازد همه‌ی آنها را «حق» بنامیم). از سوی دیگر، این دو قرن زمانی‌اند که مفهوم «شهروند» و فلسفه‌ی مدنی‌ای که قهرمانش شمایل شهروند است، تحت فشار فزاینده قرار می‌گیرد. در خلال این مقاله می‌کوشم این

تکوین‌های همزاد را ردگیری کنم و در پایان اندیشه‌هایی درباره‌ی پیامد هر دو پیش نهم.

دو

اجازه دهید ابتدا مفهوم «حق» را در نظر بگیریم. به طور کلی در قرن شانزدهم صورت‌بندی کاملی از دو مفهوم رقیب از حق رخ داد. یکی وارث مکتب مدرسی اواخر قرون وسطی بود که ایده‌ای از حق به‌مثابه امری هماهنگ با قانون را به تفصیل شرح می‌داد. طبق این مفهوم‌پردازی، حق قابلیت اخلاقی است که شخص می‌تواند بنا بر آن به اعمالی هماهنگ با قانونی که بر او حاکم است مبادرت ورزد (من «او» را به شکل ضمیر مذکر به کار بردم تا به حساسیت‌های ابتدای عصر مدرن وفادار باشم و این کاربرد البته انحرافی از حساسیت‌های عصر خودمان است؛ بعد در این مقاله نشان خواهم داد که چطور اندیشمندان ابتدای عصر مدرن می‌توانستند به این امر پردازند که «او- مذکر» می‌تواند یک «او- مؤنث» باشد). در حقیقت، تنها دلیلی که چرا چنین قابلیت‌هایی حقوق به شمار می‌آیند دقیقاً رابطه‌شان با دریافت‌ها از قانون است. مفهوم دیگر، که معتقدم از گفتار

حقوقی/قانونی و نه الهیاتی برآمده، حقوق را به‌مثابه آزادی‌های مبنایی می‌فهمد؛ باقیمانده‌هایی از یک عالم بی‌کران که وضع طبیعیِ همه‌ی امور طبیعی را مشخص می‌کند، و متعاقباً توسط قانون محدود می‌شود.

تجربه‌ی سیاسی فوق‌العاده‌ی اسپانیا در قرن شانزدهم، زمینه‌ی اصلی صورت‌بندی هر دو مفهوم بود. مواجهه‌ی خارجی با سرخپوستان آمریکایی، مسئله‌ی داخلی تحلیل امپراطوری هابسبورگ به‌عنوان یک ساختار سیاسی، و تفرقه در جهان مسیحیت، تجدیدنظر رادیکال در رابطه میان طبیعت، شهر و خدا را ناگزیر ساخت. اگر این رابطه را بر حسب افراد بیان کنیم، یعنی [تجدیدنظر رادیکال در] رابطه میان انسان طبیعی، شهروند و مسیحی. و نکته‌ی مهم درباره‌ی الهیدانان و حقوقدانان قرن شانزدهم اسپانیا این بود که آنان مسئله را بر حسب افراد صورت‌بندی کردند.

میراث تومیستی در مجهز کردن الهیدانان به نقطه‌ی شروع تحلیل‌شان، یعنی فرد انسانی به‌عنوان عامل طبیعی اخلاقی که مقید به قانون طبیعی

است، سهم عمده داشت. آکوئیناس انسان را موجودی می‌دانست که به واسطه‌ی عقلش قادر است در قانون سرمدی مشارکت کند و در نتیجه به کنشی در جهت خیر طبیعی‌اش مبادرت ورزد، برخلاف حیوان که صرفاً کنش بر او اعمال می‌شود. این قابلیت برای کنش‌ورزی را آکوئیناس قسمی تسلط (سروری یا فرمان) می‌شمرد که بر اساس آن آدمی آزاد است مسیر خود را تعیین کند. اما مهم این که این قابلیت انسانی برای عاملیت و آزادی همزمان قابلیت فهم و فرمانبری از قوانین چهارگانه (سرمدی، طبیعی، مدنی و الوهی) است که بر انسان حاکم اند: نزد آکوئیناس آزادی یا جهت دادن به مسیر زندگی خود هیچ‌گاه مغایر با مسیر قانون نیست. از نظر آکوئیناس خیر طبیعی انسان، که طبیعتش به آن معطوف است و (در نتیجه) قابلیت دارد خود را به سوی آن جهت دهد، شامل صیانت نفس، سعادت-به معنای حیوانی- و زندگی اخلاقی و دینی انسان در یک جامعه‌ی سیاسی است.

فرانسیسکو دو ویتوریا و دومینگو دو سوتو، اسپانیایی‌های دومینکن در قرن شانزدهم، این صورت‌بندی غنی زندگی بشری از حیث طبیعی مشروع را پی گرفتند. اما آنها نه صرفاً مفهوم قانون طبیعی بلکه

مفهوم حقوق طبیعی را نیز در دسترس داشتند. در نیمه‌ی اول قرن چهاردهم، ویلیام اوکام، یک انگلیسی‌هوادار فرقه‌ی فرانسیس قدیس، در گذار از مفهوم قرن سیزدهمی تسلط به مفهوم حق به‌مثابه قابلیت و قدرت حقوقی برای کنش که یا توسط قانون طبیعی یا قانون موضوعه‌ی انسانی ضمانت اجرا می‌یابد، سهم قاطع داشت. مهم این است که اوکام اصرار می‌ورزید نه حقوق طبیعی و نه حقوق اثباتی بشری به مسیحیان از این جهت که مسیحی‌اند تعلق نمی‌گیرد. این حق‌ها به انسان بماهو انسان تعلق می‌گیرند، که پیش از تولد مسیح از آنها بهره‌مند بود و پس از آن نیز به‌رغم برخورداری مسیحیان از آنها تغییر نکرد. پس همه‌ی تنظیمات حقوقی بشر، بیش از همه مالکیت و امور حقوق مدنی، محصول فعالیت صرفاً انسانی است. زبان اوکام که تلفیقی قویاً اثرگذار از زبان ارسطویی، شرعی و مرتبط با فرقه‌ی فرانسیس مقدس بود، توسط ژرسون و آلمن، الهیدانان فرانسوی قرن پانزدهم و شانزدهم، برای امکان‌سنجی حقوقی اقدام اجتماع مسیحی علیه راهبر خود به کار گرفته شد. ویتوریا و به‌ویژه سوتو این ایده از حق به‌مثابه امری حاکی از قابلیت کنش یا عاملیت را به مفهوم انسان به معنای تومیستی پیوند زدند. نتیجه‌ی این پیوند، برداشتی از انسان دارای حقوق طبیعی صیانت نفس و دفاع از

خود (خیرهایی با ماهیت حیوانی) و خیری بیشتر مختص طبیعت بشر، یعنی زندگی اخلاقی در اجتماع سیاسی، بود.

مشهور است که فرانسیسکو دو ویتوریا این برداشت را در مسئله‌ی سرخپوستان آمریکایی به کار برد و بدین وسیله قادر شد بسیاری از فعالیت‌های اسپانیایی‌ها در جهان جدید را به مثابه نقض حقوق سرخپوستان آمریکایی تعبیر کند. به همین میزان مشهور است - یا شاید نه آنقدر؟ - که او از این طریق توانست به این برسد که اگر سرخپوستان اهالی اسپانیا را از مسافرت به سرزمین‌شان و تجارت منع کنند، بدین وسیله حقوق طبیعی انسان‌ها بر ارتباط و مسافرت -متعلق به اهالی اسپانیا- را نقض کرده‌اند، و در نتیجه این می‌تواند موضوع جنگ عادلانه باشد. مفهوم حقوق طبیعی آنچه را که به یک دست می‌دهد، می‌تواند با دست دیگر بستاند.

ما البته در این متن نه درباره‌ی حقوق انسان بلکه درباره‌ی حقوق شهروند سخن می‌گوییم. با این همه، بخشی از مقصود من نشان دادن این است که چطور زبان حق فی‌نفسه در بافت حقوق طبیعی شکل

گرفت. اگر توجه‌مان را از ویتوریا به همکاری در دانشگاه
سالامانکا، دومینگو دو سوتو، و تحلیل او از ساختار درونی شهر یا
مشترک‌المنافع و به ویژه جایگاه شهروند در آن بگردانیم، این را
خواهیم دید.

سوتو از زمره‌ی کسانی است که با اعتقاد به برداشتی قوی از لزوم
ادغام انسان در اجتماع سیاسی و اثر اخلاقاً تحول‌آفرین این تعلق بر
افراد، به سنت ارسطویی-یا در کل سنت کلاسیک- تعلق داشت. به
خاطر نقش شهر در تحقق خیر فرد، شهر قدرتی بر شهروند به دست
می‌آورد تا در جهت سعادت اخلاقی او قانون‌گذاری کند و ایثار فرد
در پیشگاه خیر عمومی را بطلبد. اما سوتو آن زبان حقوقی را به کار
می‌برد که توسط ویتوریا در بافت شهری دیگر -شهر سرخپوستان
آمریکایی- صورت‌بندی شده بود تا به نفع محدود کردن استدلال
سیاسی مبتنی بر خیر عمومی که در عصر نوزایی فراگیر بود، دلیل
بیاورد. او گفت نسبت شهروند با شهر نسبت ساده‌ی دست با بدن
نیست. البته که خیر شهروند با خیر شهر مرتبط است، اما قابل تقلیل
به خیر شهر نیست و در نتیجه حیطه‌ای باقی می‌ماند که در آن شهر
حق قانونگذاری ندارد.

نقد سوتو بر تمثیل دست-بدن توسط معاصر او فرناندو واسکوئزِ حقوق‌دان در اثرش مباحثات پرآوازه در سال ۱۵۶۴ مورد تأیید قرار گرفت. اما واسکوئز با فرضِ قسمی وضعِ طبیعی مبنایی مبتنی بر آزادبودن، و نه قابلیت‌های اخلاقی برای پیگیری سعادت، روشِ بدیلی برای فهم رابطه‌ی شهروند و شهر به دست داد. به موازات این، شهر نه به‌مثابه اجتماعِ اخلاقیِ لازم برای کمال اخلاقی انسان، بلکه به‌مثابه یک برساختِ مصنوع به منظور آسایش تصویر شد. به‌علاوه، اگرچه شهروندان به خاطر امنیت خود سرسپردگی خود را در قلمرو قضاییِ شهریار مجاز بدانند، اما حق شهر همیشه منوط است به پیشامدهای ناشی از حکم راندن بر اتباع طبیعتاً بی‌تمایل.

در خلال «مکتب مدرسی دوم» در اسپانیا، نظریه‌ی حق به هر دو زبان در بافت صورت‌بندیِ ادعای فرا-مدنی بودن طبیعت پرورانده شد. حق، چه قابلیت اخلاقیِ اثباتی برای تحقق خیرهای عینی شمرده شود یا باقیمانده‌ی آزادیِ مبنایی نامحدود، از حیث خصلت هنجاری، یعنی ماهیت آن به‌عنوان حق نه صرف یک توانایی، وابسته به ارجاع

به طبیعتی پیشا-مدنی است. نیروی اخلاقیِ مطالبه‌ی یک حق از ارزش اخلاقی فرد برمی‌آید؛ ارزشی که پدیده‌ای طبیعی است و نه وابسته، یا تماماً وابسته، به شهر. همان‌طور که در آغاز گفتیم، این ایده‌ی عدم انطباق یا استقلال اخلاقی، حتی امروزه ذاتیِ زبان حق است (برخلاف مثلاً زبان آزادی، برخورداری از رأی، امتیاز، مصونیت)، و اکنون می‌توانیم ببینیم که همین پیشامدنی‌بودن مطالبه‌ی حق از ایده‌ی حقوق طبیعی به ایده‌ی حقوق شهروند منتقل شده است. به همین دلیل است که امروزه، حتی در بافت مدنی و به‌رغم معنای فنی حق در زبانِ علمِ حقوق/قانون، بدون از دست دادن معنا نمی‌توانیم زبانِ مثلاً امتیاز را جایگزین زبان حق کنیم.

تاکنون اهمیت بُعد طبیعیِ فرا-مدنی و عاملِ طبیعیِ اخلاقی را بررسی کرده‌ایم، اما درباره‌ی دیگر بُعد ممکن فرا-مدنی یعنی خدا یا دین چه؟ آکوئیناس به‌وضوح گفته است که حاکمی که مسئول شهر بشری است در حالی که مطابق قانون طبیعی قانون می‌گذارد باید همچنین از کسی پیروی کند که مسئولیت حکمرانی به سوی غایت والاتر شهر آسمانی را بر عهده دارد. در اسپانیای عصر هابسبورگ که میراث فکری پادشاهان کاتولیک را به ارث برده بود، مکتب

سالامانکا با حذف لزوم وجدانِ کاتولیک جهت اعتراض به تصمیم مقامات شهر، همچنان کاتولیک بودنِ شه‌ریار را ملاک مشروعیت می‌شمرد.

بنابراین در نظریه‌ی سیاسی مدرسی قرن شانزدهم عاملِ طبیعیِ اخلاقی و سوژه‌ی دینی راه‌شان را به قلب شهر بشری یافتند. اما دوره‌ی آخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم نشان داد که در عمل چنین آشتی ساده‌ای میان طبیعت، شهر و دین در کار نیست. جنگ‌های داخلی در فرانسه و هلند، و بعد انگلیس، نشان دادند رابطه‌ای ناآرام بین شهر و حیطه‌ی دینی وجود دارد. الهیدانان و اهل تبلیغ با تکیه بر ادعاهای دینی ادعاهای شهر را به چالش کشیدند. با این همه، نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی رادیکال‌ترین نظریه‌های مقاومت در این دوران این بود که مبانی دینی بخشی از توسل وسیع‌تر به طبیعت و قانون طبیعی و حقوق طبیعی را تشکیل می‌داد، که جملگی تمامیت فیزیکی و اخلاقی فرد را در مقابل قوانین و اعمال شهر تجویز می‌کردند و به دفاع از آن می‌پرداختند. در میراث مدرسی - که منبع فکری اصلی این نظریه‌های موسوم به «نظریه‌ی مقاومت»، چه کاتولیک یا پروتستان، بود - شهر بشری هیچ‌گاه خودآیینی حقوقی/قضایی نداشت

و همیشه همچون یک ساندویچ بین قانون طبیعت و قانون الهی در تنگنا بود: جنگ‌های دینی نشان داد که چطور شهر تحت فشار هر ادعایی را در این مورد که خودش منبع حق باشد، از دست داد. بدین ترتیب، اگرچه طبق فهم مدرسی، حقوق انسانی، ویژگی‌های اثباتی اخلاقی بشریت به منظور غایات اثباتی اخلاقی از جمله اجتماع شهری‌اند، اما به چیزی تبدیل شدند که سویه‌ای دفاعی یا سلبی علیه شهر داشت.

بدین سان جنگ‌های داخلی اواخر قرن شانزدهم نشانگر گامی قاطع در تحول نظریه‌ی حق بود. در عین حال جنگ‌های مذکور به نظر نشان‌دهنده‌ی این بودند که رخنه کردن انسان طبیعی و انسان دینی در شهر در معرض این خطر است که به فروپاشی شهر بینجامد. این دست کم درس جنگ‌های داخلی در فرانسه و انگلستان برای دست کم برخی از معاصران بود. اگر عامل طبیعی اخلاقی، یا سوژ کتیوخته‌ی دینی، یا هر دو، در جایی احساس نکنند در خانه‌اند، ممکن است به خاطر نقض حق‌هایشان علیه شهر به طبیعت یا خدا توسل جویند.

در مواجهه با این مسئله، نظریه‌های حاکمیت و دولت در اوایل قرن هفدهم نظریه‌ی حق را به این منظور بازطراحی کردند که ادعای فرا-مدنی ذاتی در مفهوم قرن شانزدهم را نپذیرد. دو نظریه‌پرداز عمده‌ی این جنبش از مقدماتی مشابه شروع کردند اما در نهایت پاسخی متفاوت به معما پیش نهادند. اثر هوگو گروتیوس در تلاش بود تا با کمینه ساختن محتوای عینی اخلاق طبیعی و دین، و از این رو کاهش چشمگیر امکان توسل به یکی از این دو علیه قوانین شهر، شهر را از فروپاشی در امان دارد. در مقابل، هابز در نهایت بر آن شد که اخلاق طبیعی و دین را نه در فراسوی شهر بلکه در شهر ادغام کند؛ به این معنا که انسان نمی‌تواند علیه شهر به گونه‌ای منسجم به اخلاق یا دین متوسل شود، زیرا شهر هر دو را درون خود گنجانده است.

بزار بنیادین گروتیوس و هابز بهره‌برداری از وسیله‌ی حقوقی/قانونی قرارداد به‌عنوان وسیله‌ی مبادله یا واگذاری حق بود، توأم با چارچوبی فلسفی بر محور سود رسیدن به فرد در ازای واگذاری آزادی. گروتیوس و هابز، با تکیه بر فهمی از جنس فهم واسکوئز از حق به‌مثابه آزادی به معنای فقدان محدودیت، فرد را در وضع طبیعی نه اساساً به‌عنوان عامل اخلاقی در پی خیر طبیعی انسان، بلکه به‌عنوان

عاملی آزاد در پی سود خود تصویر کردند. از این رو گروتیوس و سپس هابز قادر شدند قید اخلاقی ناظر بر دست کشیدن از حق را حذف کنند، مشروط به این که از نظر گاه فرد سود بیشتری در دسترس باشد. در تحلیل سود انسان هر دو نظریه پرداز بدواً بر زیانی تأکید کردند که از جهت حضور دیگر افراد به همان میزان آزاد، بر افراد وارد شود: فقدان محدودیت یا ممانعت، که فرد و فضای پیرامون او را مستعد تجاوز می کند. هر ساختاری که بتواند حقوق همه‌ی افراد را محدود کند، یعنی بتواند دور هر شخص «قلمرو ممانعت» ایجاد کند، می تواند دقیقاً به مثابه منبع عظیم ترین آسودگی و سود انسان ترسیم شود: و این همان شهر بود. ابزار حقوقی/قانونی قرارداد به این شیوه تحلیل شد و به کار رفت تا مسیری ساده برای ورود به شهر در اختیار انسان طبیعی بگذارد.

اما بعد این واگذاری، راه بیرون رفتن از قرارداد مسدود است. حق فردی با رگه‌ای تجاری به مثابه سرمایه‌ی مبنایی انسان طبیعی فهمیده شد تا به سود خود خرجش کند: و انسانی که با حق خودش شهروندی را می‌خرد دیگر نمی‌تواند با همان حق علیه شهر ادعا کند. حقوق شهروند صرفاً در تقابل با دیگر شهروندان برقرار است.

از این رو طبیعت و حقوق طبیعی برای این نویسندگان به مثابه معیاری فرا-مدنی عمل نمی‌کردند که طبق آن بتوان شهر را قضاوت کرد: طبیعت نیرویی پویا است که انسان را به تغییر بخت خود بر می‌انگیزد نه نظم اخلاقی ایستایی که به شهر شکل دهد. ادعای فرا-مدنی دین نیز خنثی شد: توسط گرتیوس از طریق تفسیر حداقلی مسیحیت و توسط هابز به واسطه‌ی اصرار بر اینکه تفسیر حاکم از کتاب مقدس تنها تفسیر نافذ در شهر است. نظریه‌ی هابز به هر طریقی اعلام این رأی حدی است: طبیعت و خدا در نقش‌های تنظیم‌گرانه‌شان بیرون از شهر هیچ وجود ندارند، و در نتیجه فرد نمی‌تواند علیه شهر به طبیعت یا خدا متوسل شود. پس ساندویچ حقوقی/قضایی به یک لایه‌ی صاف تبدیل می‌شود.

سه

همان‌طور که به‌خصوص در بررسی سوتو دیدیم، گفتار مدرسی قرن شانزدهم، با میراث ارسطویی‌اش به واسطه‌ی آکوئیناس، در بردارنده‌ی مفهوم شهر به‌مثابه اجتماع اخلاقی و سیاسی بود. در این بافت گفتار

مذکور کلمه‌ی «شهروند» را به معنای انسان به‌مثابه بخشی از شهر یا جمهور به کار برد، پیکره‌ای عمومی تشکیل شده از افراد از حیث ساحت عمومی‌شان. اما از آنجا که آکوئیناس فعالیت ارسطویی را به‌مثابه فرمانبرداری از این یا آن قانون از قوانین چهارگانه بازتفسیر کرد، شهروند فعال ارسطویی در تغییرات نئوتومیستی اصولاً به سمت مفهوم منفعل‌تر تبعه‌ی قانون مدنی لغزید (قانون طبیعی بدل به چیزی شد که فرمانبرداری از قانون و عاملیت به طور کامل بر هم انطباق دارند). گرایش سلطنتی مکتب سالامانکا این سیر تکوین را حتی پیشتر برد. پادشاه و قانون او مسئول تنظیم اخلاقی و دینی شهروندانند: انسان در قابلیت شهروندی‌اش مصلحت‌اندیشی مقنن را می‌پذیرد به‌جای آنکه مصلحت‌اندیشی خود را اعمال کند. در هر روی، مفهوم شهروند به‌مثابه مشارکت‌کننده‌ی فعال در حکمرانی شهر، به واسطه‌ی احیا و شکوفایی زبان آنچه به طور متعارف هنوز «انسان‌گرایی مدنی» نامیده می‌شود-به‌رغم اینکه در این ایده شاید مناقشه شده باشد- به‌جد متکی به نقشه‌ی مفهومی قرن شانزدهم است. من این را به‌مثابه زبانی می‌فهمم که طبق آن عظمت شهر بیش از هر چیز مرتبط با فضیلت و آزادی است. فضیلت کیفیتی است که آدمی را از وحشیگری و ددمنشی به انسانیت اخلاقی گذار می‌دهد و آزادی

نه بر اساس حق بلکه بر اساس خودآیینی یا خودحکمرانی صورت‌بندی می‌شود: وضع برده‌ی انسانِ دیگر نبودن یا تابع شخصی به‌عنوان مهتر نبودن، که هر دو شرط فضیلت و لازمه‌ی طبیعی آن‌اند. اگرچه اصطلاحات مبنایی زبان مدنی به لاتین‌اند، میراث ارسطویی در غنی کردنِ قسمی حکمرانی متمایز از دیگر آشکال آن سهم مهم دارد؛ قسمی حکمرانی که در آن حکمران نه به خاطر برتری شخصی از حیث جایگاه/شأن یا فضیلت طبیعی بلکه به‌عنوان جزئی از اجتماعی حکم می‌راند که حکومت‌شوندگان به‌طور برابر به آن تعلق دارند: این یک حکمرانی سیاسی است (و در واقع اصطلاح **politicum** یا **politico** بخش مهمی از این واژه‌شناسی است). معروف است که تولمی لوکا در تداوم مسیر در باب شاهی نوشته‌ی آکوئیناس بر این مبنا میان نظام سلطنتی و حکمرانی سیاسی تفکیک قائل شده که سروری شاهوار به بندگی می‌کشاند در حالیکه حکمرانی سیاسی نه مستلزم بردگی که فقط فرمانبرداری از خردمند است.

در این زبان، خیر عمومی واجد شأن عالی فرض می‌شد و بر خیر افراد حاکم بود، همان‌طور که فرد شهروند در قبال شهر، قاضیان و

قانونش فرمانبردار بود. با این همه، حاکمیت خیر عمومی به معنای کاستن از آزادی نبود بلکه در واقع آزادی را ممکن می‌ساخت و تضمین می‌کرد: زیرا فرمانبرداری از مشترک‌المنافع یا خیر عمومی تنها شکل فرمانبرداری است که مصداقی از سلطه یا جباریت نیست. طبق روایتی آشکارا جمهوری خواهانه از این استدلال، هر شکلی از سلطنت اساساً نامشروع است. با وجود این، مهم است توجه کنیم که این زبان به «جمهوری خواهی» به معنای مضیق‌اش محدود نمی‌شود: روایت‌های متنوع از نظریه‌ی «قانون اساسی ترکیبی»، که در آن قانون مشترک‌المنافع را نیز، که به برخی مؤلفه‌های حکمرانی شخصی مجوز می‌دهد، می‌توان ذیل این مفهوم از فرمانبرداری عمومی، و نه شخصی، گنجانده. در خلال قرن شانزدهم، این شمایل «نو-رومی» از شهروند با شمایل سخنوری سیسرویی تکمیل شد تا به ایده‌آلی انسان‌گرایانه از فضیلت مدنی شکل دهد، برساختی که از زمینه‌ی ایتالیا فرا رفت تا بخشی از فرهنگ وابسته به دربار در سراسر اروپا را تشکیل دهد. این قهرمان انسان‌گرای صدا دار شده، چه در قالب جمهوری خواه به‌عنوان عضو شهر-دولت خودحکمران یا در شکل مختار سلطنتی‌اش به‌عنوان مشاور امین، یک کنشگر مدنی بود؛ نقطه‌ی مقابل عامل طبیعی اخلاقی در قلب نظریه‌ی حق تومیستی.

شهر درون گفتار وسیعاً انسان‌گرای مدنی، مانند همه‌ی مدل‌های
وامدار نظریه‌ی سیاسی کلاسیک، فضیلت-کمال طبیعت بشری- را
بازنمایی و تضمین می‌کرد. با این همه، از این حیث با نظریه‌ی
مدرسی فرق داشت که برداشتش از طبیعت مبنایی آنقدر قوی و
تأییدگرانه نبود که یک هنجار اخلاقی فرا-مدنی را تأسیس کند که
شهر را بر اساس آن بتوان قضاوت کرد. بنابراین لازم نبود شهر برای
مشروعیتش به طبیعت مبنایی بشری ارجاع دهد. گفتارهای ماکیاوولی
حد نهایی این فهم را بازمی‌نمایاند، که در آن اثر تحول‌آفرین شهر
چنان عظیم است که توسل فرا-مدنی به طبیعت یا خدا را روا
نمی‌شمرد. ماکیاوولی بر خمیره‌ی خنثای بشر بیرون از حکومت
قوانین خوب، تأکید کرد، و این او را قادر ساخت فضیلت‌های
اخلاقی و دینی را به‌تمامی به نهادهای شهر نسبت دهد (و به خاطر
خصوصیت رویه‌های متعارف و الهیات دین مسیحی با نهادهای شهر به
جان آنها افتاد). اما این حد نهایی به‌ندرت مورد توجه قرار گرفته،
شرح دادنش که بماند. تقریباً تمام انسان‌گرایان تعهدشان را به اخلاق
طبیعی و فضیلت‌های الهیاتی به‌مثابه بخشی از شهر و فضیلت شهروند
حفظ کردند. از این رو عامل طبیعی اخلاقی و کنشگر مدنی هر دو
تداوم یافتند و در نتیجه چه بسا به نظر رسد آشتی ساده‌ای میان

شهروند فعال و «انسان صاحب حق» اخلاقی در دسترس بود. در واقعیت اما چیزی متفاوت می‌یابیم.

به موازات تکوین گفتار حق، حدود پایان قرن شانزدهم و نیمه‌ی اول قرن هفدهم تکوینی رخ داد و مفهوم شهروندِ فعال تحت فشار فزاینده قرار گرفت. باز هم تجربه‌ی جنگ داخلی در فرانسه و هلند انگیزه‌ی بزرگ این تکوین بود. میشل دو موتتنی، به دنبال یوستوس لپسیوس و پیر شارون، اخلاق شخصی مبتنی بر یکپارچگی خود در جهان از هم گسیخته‌ی سیاسی را صورت‌بندی کرد. لپسیوس به‌ویژه، با پذیرش این ادراک ناشی از قانون طبیعی که اغلب انسان‌ها نه بر اساس فضیلت بلکه بر اساس منافع خود به عمل برانگیخته می‌شوند، میهن‌دوستی یا عشق به کشور را به‌مثابه چیزی غلط یا (در بهترین حالت) هم‌چون عاطفه‌ای ثانویه به پرسش گرفت. اخلاق آنها لزوماً اخلاق روگردانی و انزوا نبود-و با اخلاق خدمت عمومی سازگار بود- اما حتی در این حالت سیاسی‌تر، اخلاق شهروندی فعالانه‌ی مشارکت‌گر به معنای انسان‌گرایان نبود، و در آن شهروند از حیث شهروندی واجد ارزش اخلاقی خودآینی شمرده نمی‌شد. فرانسیس بیکن در پیشرفت دانش (۱۶۰۵) این تمایز را واضح ساخت وقتی

استدلال کرد که اگرچه شاید به نظر رسد وظایف عمومی (**officia**) همان موضوع رساله‌ی در باب وظایف یا (**De officiiis** سیسرو) به ساحت سیاست یا حکومت تعلق دارند، در واقع به حیظه‌ی اخلاق خصوصی خود-حکمرانی تعلق دارند.

دلیل این تغییر از جمله فشار بر خود مفهوم شهر به‌مثابه واحد حکومت بود، یعنی شهر آزاد و حاکم در سنت کلاسیک که انسان‌گرایان، باز هم چه در قالب جمهوری خواه و چه سلطنتی، سعی در احیای آن داشتند. البته که این داستان شکل‌گیری دولت است آنطور که توسط مارتین ون گلدن روایت شده. من به این داستان صرفاً از منظر تأثیرش بر مفهوم کلاسیک شهروندی توجه دارم. آنجا که شهر یا **civitas** خودش جمهور یا قلمرو سیاسی مبتنی بر خیر عمومی باشد، شهر را یا-از همه قابل توجه‌تر در در باب جمهور نوشته‌ی هنینگ آرنیزیوس- در تمایز با مشترک‌المنافع می‌یابیم، یا هم شهر و هم مشترک‌المنافع بازتفسیر می‌شوند. برداشت جدید برداشتی از نظم حکمرانی، و فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، بود که حول محور حاکمیت عالی یا قدرت حاکم سامان یافته بود. اثر هابز در باب شهروند اینجا هم بار دیگر همچون نماد است-باز شکل‌دهی

هشیارانه به شهر و شهروند به مثابه تابع قانون مدنی و حذف هرگونه باقیمانده‌ی زبان جمهوری خواهانه‌ی دربارهی آزادی شهروندان به شیوه‌ای جدلی.

پیش از اینکه روی میانه‌ی قرن توقف کنیم می‌خواهم به یک جنبه‌ی نهایی از این دگرگونی در فهم شهر و شهروندی اشاره کنم. این جنبه به نگرانی‌ای ربط دارد که معاصران دربارهی فرمانبرداری به مثابه یک رابطه‌ی زنانه نشان داده‌اند و به اجمال توسط میگل دو پالاسیوس، آن الهیدان اسپانیایی ابهام‌آمیز، خلاصه شده که به ما می‌گوید «قانون همچون مرد است و شهروند همچون زن». شاید جالب‌تر، میسائیل پیکارت [۱۲۷] در شرحش بر سیاست ارسطو باشد که کل حوزه‌ی سیاست را-قلمرویی که در آن به منظور فرونشاندن احتیاج‌مان به همبستگی کشیده می‌شویم- به مثابه قلمرو جنبه‌ی زنانه‌ی بشر فرض کرد. [۱۲۸] در حالیکه پیش‌تر شهر از نظم محلی منزل، محل نیاز و زنان، فرا رفته بود و در نظمی بسیار کلی، محل فضیلت و انسان، گنجانده شده بود: هم در شرح سیاست و هم در نظریه‌ی قانون طبیعی قرن هفدهم، شهر به مثابه نظمی محلی بازتفسیر می‌شود، خلق شده از جامعه‌ی جهانی بشریت به منظور برآوردن نیاز و خواسته‌ی جسمانی.

چهار

تا اواسط قرن هم مفهوم شهروند و هم حق مورد چالش قرار گرفتند و تجدیدنظری صورت گرفت برای این که آشکارا هر تصوّر مؤثری که قابل بازشناسی به مثابه حقوق شهروند باشد را کنار بگذارد. و به رغم این ترکیبی از استدلال‌ها در خدمت رهایی شهروند و حقوق شهروندی قرار گرفتند؛ رهایی از یک سو از اینکه شهروند صرفاً طفیلی انسان‌های طبیعی با حقوق طبیعی‌شان یا فرزندان خدا با حقوق دینی‌شان باشد، و از سوی دیگر رها کردن شهروند از ذوب شدن کامل در نظم دولتی مبتنی بر فرماندهی و فرمانبرداری.

مؤلفه‌ی تازه‌ای که در شکل‌دهی به بحث درباره‌ی حقوق شهروندان در شهر اهمیت اساسی داشت، استدلالی تاریخی بود. در اواخر قرن شانزدهم و سراسر قرن هفدهم-به ویژه در بافت آرمان پارلمان‌گرایی انگلیسی-حمله‌ها به دولت مدنی موجود نه صرفاً به خاطر نقض کردن نظم طبیعی یا اراده‌ی الهی بلکه به دلیل برانداختن نظم باستانی خود شهری طرح شد که در آن حقوق طبیعی و دین تأمین شده بودند. بنابراین نه فقط به طبیعت یا خدا بلکه به ایده‌ی مشترک‌المنافع

حقیقی-یک دولت طبیعی، یا دست کم طبیعی تر و کم تر مصنوعی و فاسد: فرانکو گالیا، [۱۲۹] باتاویا، [۱۳۰] قانون اساسی باستانی [۱۳۱]- [۱۳۲] توسل جسته می شد. پژوهش تاریخی و پژوهش حقوقی- که در این دوران به شدت در هم تنیده بودند- در منشورها، قوانین محلی، کتیبه‌ها، و مطالعه‌ی اشکال مهجورِ زبانی که تا آن زمان باقی مانده بود، بقایای این شهر باستانی را از زیر خاک درآوردند و (در کسوت کشف کردن) گذشته‌ی مدنی حقوق شهروند را خلق کردند. نتیجه، پیوند زدن قدرتمند زبان حقوقی/قانونی قدیمی تر قرون وسطایی منادیان حق رأی، آزادی‌ها و امتیازهای انگلیسیان، فرانسویان و هلندیان به زبان اخلاقی جدیدتر حقوق طبیعی بود. اگرچه وقتی حق‌های مدنی را از جنبه‌ی دفاعی می‌نگریم بسیار شبیه حقوق طبیعی‌اند، از این جهت مهم تفاوت دارند که حق‌های مدنی محافظی نه در برابر خود شهر بلکه در برابر فساد شهری موجود اند. تاریخ دادن به شهر به این معناست که چشم‌اندازی انتقادی بر نظم مدنی موجود می‌تواند وجود داشته باشد که مستقیماً از طبیعت یا خدا نیامده است. پس «منطقه‌ی عدم انطباق» را می‌توان در خود شهر جا داد.

این گرایش تاریخی-مدنی، نزدیکی میان نظریه‌ی حقوق طبیعی و قِسمی جمهوری خواهیِ وسیع‌تر و مبتنی بر قانون اساسی را ممکن ساخت. این گرایش جمهوری خواهی را قادر کرد از استدلال طبیعت‌گرایانه استفاده کند و ممکن ساخت بر حقوق شهروند در مقابل دولت و نه فقط در مقابل دیگر شهروندان صحنه گذاشته شود. اما مبهم شدن تمایز میان حقوق مدنی و حقوق طبیعی، شمایل شهروند را هم همان‌قدر مبهم کرد. در حالی که فهم کلاسیک شهروند را لزوماً ادغام‌شده در اجتماعی فضیلت‌مدار می‌دید که از او چیزی بیش از آنچه طبیعتاً بوده می‌سازد، شهروند جدید در معرض خطر بود که به صرف انسان طبیعی‌ای بدل شود که از روی پیشامد با دیگران در تنظیمات مبتنی بر قانون اساسی به سر می‌برد؛ تنظیماتی که از حقوق طبیعی او حفاظت می‌کرد. بنابراین نظریه‌پردازان این «جمهوری خواهی طبیعی‌شده» [۱۳۳] بار دیگر از چشم‌اندازی هابزی در چالش قرار داشتند. [۱۳۴]

رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت [۱۳۵] نوشته‌ی جان لاک [۱۳۶] در حدود پایان قرن هفدهم به این قوت‌ها و ضعف‌ها تجسم بخشید. از منظر نظریه‌ی حقوق طبیعی، رساله از حیث رجعت به مفهوم مدرسی

و ذات‌گرا از بشریتِ فرا-مدنی با حق‌هایی که بر برخورداری از عقل مبتنی‌اند، عمیقاً محافظه‌کارانه بود. این لاک را قادر کرد که با سبکی کاملاً مدرسی محدودیتی طبیعی بر این که چه انواعی از حکومت‌ها مشروع‌اند بگذارد، و همین‌طور حق‌ها از همان منظرِ «دفاعی» دیده شدند که در نظریه‌ی مقاومت قرن شانزدهم بود. اما اگرچه چنین است، می‌توانیم به چند ویژگی آثار لاک توجه کنیم که پیام سیاسی نهایی او را از مدرسیون و وارثان رادیکال‌شان کاملاً متفاوت می‌کند. اولاً قانون طبیعی برای لاک به‌مثابه محدودیتی اخلاقی به طریقی کاملاً سلبی عمل می‌کند. قانون طبیعی تعیین می‌کند چه زمانی خطا صورت گرفته و وسایلی برای جبران خطا مهیا می‌کند، اما هیچ تجویزی درباره‌ی زندگی اخلاقی با دیگران در جامعه و هیچ تجویزی درباره‌ی دین (مگر قسمی اعتقاد به خدا) ندارد. به موازات این، نظریه‌ی سیاسی لاک از حیث مفهوم «منع‌کننده»ی حق و استفاده از زبان تجاریِ شرکت‌های خصوصی برای توصیف دولت، با نظریه‌ی سیاسی گروتیوس و هابز مشترک است؛ این اشتراک از حیث خنثی‌سازی ادعای فرا-مدنی دین، این بار به‌واسطه‌ی خواستِ مدارا، نیز وجود دارد. لاک روا می‌داند جامعه مقدم بر حکومت و مستقل از آن باشد و همچنین زبان جمهوری خواهانه‌ی آزادی را به‌عنوان

مؤلفه‌ای کلیدی در حمله‌اش به حکومت خودسرانه یا جباریت به کار می‌گیرد. اما این جامعه‌ی شهروندان یا مشترک‌المنافع چیزی چندان بیشتر از حفاظت مشترک از حق‌های خصوصی افراد نیست.

از این رو اگرچه قرن هفدهم راهی برای آمیختن تعهد جمهوری خواهانه به مشترک‌المنافع و زبان حقوق طبیعی یافته بود، این آمیزش به هیچ معنا حل پارادوکسی نبود که متن را با آن شروع کردیم. اگرچه مشترک‌المنافع، جامعه‌ی شهروندان، در حقیقت فضای مدنی مشترکی است که می‌تواند از خودش در برابر سوءاستفاده‌های حکومتش دفاع کند، اما شهروندی افراد در یک شهر-و تعلق آنها- هدف اصلی‌ای است که به آنها اجازه می‌دهد به طور متقابل همدیگر را از زندگی‌ها و فضای شخصی‌شان منع کنند. تا جایی که همچنان وارث این دوراهی میان مشترک‌المنافع و شهروندی افرادش هستیم، درس دلسردکننده به نظر این باشد که لازم است هنوز هم در مورد طبیعت حقوق و هم در مورد طبیعت شهروندان بیشتر بیندیشیم. درس برانگیزاننده این است که برای اندیشیدن درباره‌ی این دو ایده به طور توأمان، آگاهی از تاریخ مدنی مشترک، ضرورتی گریزناپذیر است.

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

فرانکو بیفو براردی

ترجمه‌ی محمد عادل‌فر و عرفان آقایی

به مناسبت سالگرد آغاز جنگ اوکراین

فرائنس که خدا را از میدانی خالی در شب استر ۲۰۲۰ مخاطب قرار داده بود، تاکید کرد: «این زمان قضاوت تو نیست، بلکه زمان قضاوت ماست؛ زمان برگزیدن آنچه که اهمیت دارد و آنچه که باید از دست برود، زمان جدا کردن آنچه ضروری است از آنچه که ضروری نیست». - مارکو پولیتی

دشمن داخلی

منطق جنگ وحشت است.

در نشانه‌شناسی جنگ، تمام اخبار وحشتناک، حتی اخبار جعلی مؤثراند، زیرا عداوت و ترس تولید می‌کنند. چرا هنگامی که ایالات متحده بر سر فلوجه بمب فسفری می‌ریزد یا هنگامی که روس‌ها زندانیان غیرمسلح را در بوچا می‌کشند برآشفته می‌شویم؟ آیا ما درباره‌ی جنایات جنگی سخن می‌گوییم؟ در حالی که جنگ به خودی خود جنایت است؛ یک زنجیره‌ی اتوماتیک از جنایات.

پرسشی که باید بدان پاسخ داده شود این است: چه کسی مسئول این جنگ است؟ چه کسی خواستار آن بود، آن را برانگیخت و عنان آن را گشود؟ پاسخ نازی-استالینیسیم روسی تحت رهبری پوتین است، شکی درباره‌ی آن نداریم. اما همه می‌توانند ببینید که شخص دیگری نیز به شدت خواهان این جنگ بود و فعالانه در حال تغذیه‌ی آن است.

اگر در فوریه اتحادیه‌ی اروپا کنفرانس بین‌المللی را بنا به درخواست لاوروف تشکیل داده بود، ماشین جنگ می‌توانست متوقف شده باشد. اما به جای آن، ترجیح داده شد که شعله‌های [جنگ] را برافروزند.

یک نماینده‌ی اوکراینی حاضر در گفت‌وگو با روس‌ها صادقانه اظهار کرد: «من شگفت‌زده شده‌ام، چرا ناتو به این زودی در مورد جنگ اظهار کرد که مداخله نمی‌کند؟ با انجام چنین کاری روس‌ها را به تشدید جنگ دعوت کردند».

کسانی که در جنگ شرکت می‌کنند قادر به اندیشیدن نیستند. چون که استدلال‌های سیستم عصبی شناختی آن‌ها کاملاً به‌سادگی قابل درک است. کسانی که جنگ را به‌راه می‌اندازند باید جان‌شان را حفظ کنند و کسانی را که ممکن است قصد جان آن‌ها را داشته باشد بایستی بکشند. و اول از همه بایستی دشمن داخلی را خفه کنند.

دشمن داخلی حسّانیت بشریت است؛ یعنی وجدان، اگر که آن را داشته باشید. فروید درباره‌ی آن در متنی که در طول جنگ جهانی اول نوشته است درباب روان‌رنجوری‌های جنگ سخن می‌گوید: «دشمن داخلی خود را در مقام شک، درنگ، ترس و گریز آشکار می‌کند. دشمن داخلی اراده به اندیشیدن است.»

امروزه، در این‌جا، تمام رسانه‌ها و نظام سیاسی مصمم به شکست دشمن داخلی‌اند: فدریکو رامپینی مدیر روزنامه‌ی آینده را متهم به کار کردن برای پوتین می‌کنند، کلمات پاپ توسط کل نظام رسانه‌ای ایتالیا سانسور می‌شوند و فرانچسکو مرلو دعوت به بدنام ساختن مردها می‌کند.

ما همین حالا نیز در فرایند نظامی‌سازیِ گفتمان عمومی بسیار به پیش رفته‌ایم، و طبقه‌ی سیاسی و خبرنگاران ایتالیا سربه‌زیرانه در حال هدایت مغزها به سوی جماعت ناسیونالیست‌اند. در آن جماعت تمایز برقرار کردن میان صداهای روزنامه‌نگاران راست افراطی و صداهای روشن‌فکرانی که پیش‌زمینه‌ی تروتسکیستی یا مبارزه‌ی متداوم را دارند، سخت می‌شود.

نظام رسانه‌ای در دو سال گذشته متحمل جهش قابل توجهی شده است. در طول دوران پاندمی دائماً برای اهداف درمانی بسیج شده بود و بیست و چهار ساعته به ما آمبولانس‌ها، روپوش‌های سبزرنگ، و تجهیزات هوارسانی را نشان می‌دادند، و از یک نقطه‌ی مشخص به بعد

شروع به نشان دادن تزریق سرنگ‌ها و سرم‌های بیشتر کردند، آن هم طی یک جریان بی‌وقفه‌ی واهمه‌برانگیز و القاکننده‌ی تشویش. شخصی پیش‌بینی کرد که این حصار رسانه‌ایِ درمانیِ مقدمه‌ای بر یک جهش رسانه‌ای تعیین‌کننده است. و حالا بیست و چهار ساعته ما مناظر وحشتناک، اندام‌های مثله‌شده و گریز دردناک و از سر استیصالِ مادران و کودکان را می‌بینیم. بیست و چهار ساعته صدای فریادهای گوش‌خراش مفسران، صاحب‌نظران و ژنرال‌هایی را می‌شنویم که فراخوان به جنگ می‌دهند و دشمن داخلی را ساکت می‌کنند.

اگر در کی‌یف زندگی می‌کردم، چه می‌کردم؟

بسیار از خود پرسیده‌ام: اگر در کی‌یف زندگی می‌کردم، چه می‌کردم؟ روزها این سؤال من را شکنجه داد. پدر من در جبهه‌ی مقاومت ایتالیا در برابر فاشیسم مشارکت داشت، و من به خود گفتم، آیا این وظیفه‌ی من نیست که از مقاومت مردم اوکراین حمایت کنم؟ آیا نباید بر سر ارزش‌هایی بجنگم که تهاجم روس‌ها آن را به خطر انداخته است؟

سپس به خاطر می آورم که پدر من هنگامی که مجبور به فرار از پادگان در پادوا شد، ضد فاشیست نبود، منظورم پادگانی است که وی در آنجا سرباز وظیفه بود. وی فاشیسم را هرگز یک معضل تلقی نکرده بود، برای وی فاشیسم قسمی شرایط طبیعی بدیهی بود، همانطور که برای اکثریت جمعیت ایتالیا چنین بود. هنگامی که ارتش ایتالیا بعد از هشتم سپتامبر ازهم پاشید، به مانند بسیاری دیگر گریخت و به دیدن خانواده اش در بولونیا رفت، اما خانواده اش به خاطر ترس از بمباران از شهر گریخته بودند. بنابراین، همراه برادرش تصمیم گرفت به منطقه‌ی مارکه بگریزد، کسی نمی‌داند برای چه چنین تصمیمی گرفتند. آن‌ها گروهی از آوارگان جنگی دیگر را یافتند و با پارتیزان‌ها ملاقات کردند و به آن‌ها پیوستند. وی برای دفاع از زندگی اش پارتیزان شد. هنگامی که با پارتیزان‌ها گفت‌وگو می‌کرد، به نظر او کمونیست‌ها سخاوتمندترین و مستعدترین آنان بودند، و او فهمید که کمونیست‌ها توضیحی برای گذشته و برنامه‌ای برای آینده دارند: پس او به یک کمونیست تبدیل شد.

اگر من در کی‌یف زندگی می‌کردم و فردی در آنجا بود که برای من توضیح می‌داد که به خاطر دفاع از جهان آزاد، دموکراسی،

ارزش‌های غربی، و تمام این کلماتی که همه‌شان با حرف بزرگ نوشته شده‌اند، مجبور به دفاع هستم، از دفاع کردن شانه خالی می‌کردم. اما ممکن بود که برای دفاع از خانه و برادرانم، تصمیم پیوستن به مقاومت بگیرم؛ تمام کلماتی که با حروف کوچک نوشته می‌شوند.

بنابراین نمی‌دانم که چگونه به این پرسش پاسخ دهم: آیا در مقاومت اوکراین مشارکت می‌کنم یا آیا به یک سرباز روس گلوله شلیک می‌کنم یا نه. اما آن‌چه که مطمئناً می‌دانم این است؛ دلایل برجسته‌ای که جهان آزاد برای چراییِ فراخواندن اوکراینی‌ها به مقاومت ارائه می‌دهد، اشتباه است. و اشتباه همین لفاظی اروپایی است که اصرار به ادامه‌ی نمایش دارد.

نازیسم به‌مثابه‌ی فرگشت حقارت

جنونِ وحشت در اروپا رها شده است، همان‌گونه که دو دهه است در سوریه، افغانستان، عراق، لیبی و یمن رها شده است. اما آن‌ها مکان‌هایی بسیار دور هستند که سکنه‌ی آن بسیار متفاوت از ما

هستند، یا دقیق‌تر بگوییم؛ سکنه‌ی آن‌جا مردمانی هستند که از آن‌ها
تنفر داریم و پست می‌پنداریم.

ولادیمیر پوتین، که هرگز میل امپراتورمآبانه و روش‌های
استالینیستی‌اش را در هنگام ملاقات با رؤسای جمهور، تجار و
خبرنگاران ما پنهان نکرده است، این جنگ را به این خاطر آغاز
کرد که اکثر مردم روسیه به حقارت سی سال گذشته‌شان واکنش
نشان دادند، درست به همان شیوه‌ای که آلمان‌ها به حقارت ورسای
در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ میلادی واکنش نشان دادند.

نازیسم فرگشت حقارت است، و نوید رستگاری متجاوزانه از حقارت
است. هر کس که می‌خواهد عمق حقارت تحمل شده توسط روس‌ها
از ۱۹۹۰ را بداند باید زمان دست دوم اسوتلانا الکسیویچ را بخواند.

اما همان‌گونه که شی جی پینگ خونسرد می‌گوید: «یک دست صدا
ندارد». دست پوتین کافی نیست. دست دیگر دست جو بایدن است
که اوکراینی‌ها و روس‌ها را به جنگ کشاند تا بتواند چهار نتیجه

به دست آورد؛ به لحاظ سیاسی اتحادیه‌ی اروپا را تخریب کند، از ساخته شدن نورد استریم ۲ جلوگیری کند، آرای خود در انتخابات کشور را افزایش دهد، دشمن روسی را شکست دهد.

دو هدف اول به خوبی کسب شده‌اند. دولت آلمان پروژه‌ی نورد استریم ۲ را لغو کرده است از این رو، اروپا اکنون مجبور است تقاضای خود را از طریق بازار آمریکا برآورده کند، جایی که قیمت سوخت کمی بالاتر است و در هر صورت به اندازه‌ای نخواهد بود که حتی جایگزین گاز روسیه باشد.

به لحاظ سیاسی اتحادیه‌ی اروپا به انقیاد اراده‌ی ناتو درآمده و مجبور شده است خود را به عنوان یک ملت شناسایی کند، این دقیقاً مخالف چیزی است که بنیان‌گذاران اتحادیه‌ی اروپا قصد کرده بودند. اتحادیه‌ی اروپا برای گریز از دل‌مشغولی ناسیونالیستی متولد شده بود، اما در اوایل ۲۰۲۲ ناتو آن را به یک ملت بدل کرد. و حال ملت اروپا، به مانند هر ملت محترمی در حال غسل تعمید خود با شعله‌های جنگ است.

برای دو نتیجه‌ی دیگر مسئله پیچیده‌تر است زیرا ۵۵٪ آمریکایی‌ها سیاست خارجی بایدن را محکوم می‌کنند (این مسئله که اکثریت □ جنگِ رییس جمهور را محکوم کنند هرگز قبلاً وجود نداشته است حتی در ایام جنگ ویتنام و عراق). اولویت الکتورال با توجه به نظرسنجی‌ها مثبت نیست، بایدن از ۳۶٪ به ۴۴٪ رسیده است، اما این کافی نیست. احتمالاً دموکرات‌ها انتخابات نوامبر را خواهند باخت، و دوره‌ی بعدی انتخابات ریاست جمهوری را یک جمهوری‌خواه (باید بینیم کدام یک، اما ترامپ را غیرمحمتمل نخواهم شمرد) خواهد برد.

همین‌طور برای نتیجه‌ی آخری که بایدن خواهان کسب آن است، یعنی شکست روسیه، اوضاع حتی پیچیده‌تر است. فارغ از مقاومت خشم‌آلود مردم اوکراین، روسیه در حال کسب آن چیزی است که عزم آن را کرده بود، یعنی تخریب سازوبرگ نظامی اوکراین و تحت کنترل گرفتن مناطق جنوبی و کریمه. هزاران سرباز روسی می‌میرند و حتی ژنرال‌های روسی در طول نبرد بر زمین می‌افتند، واقعیتی که پوتین ذره‌ای اهمیت برای آن قائل نیست. جان فشانی^۹ روح عرفان ناسیونالیستی روسی است، همان‌گونه هر کسی که تولستوی، ایزاک بابل و الکساندر بلوک خوانده باشد، به این

موضوع واقف است. بنابراین قابل پیش‌بینی است که این نبرد در محدوده‌ی اوکراین تداوم خواهد یافت و روسیه به مرحله‌ی فاجعه‌ی اقتصادی و اجتماعی وارد می‌شود. در این مورد، ضمناً بایستی واقف باشیم که جنگ داخلی در کشوری با ۶۰۰۰ کلاهدک هسته‌ای دارای خطرهای بی‌سابقه‌ای است.

زندگی در بهشت

بر طبق برخی از نظرسنجی‌ها، ۸۳٪ درصد روس‌ها از جنگ حمایت می‌کنند. من این را باور نمی‌کنم، فکر می‌کنم آمارهایی که از مسکو می‌آید غیرقابل اعتماد است. اما این که تجاوز صورت گرفته از حمایت اکثریت بهره‌مند باشد، محتمل است.

اقلیت فزاینده‌ای از جوانان روس نیز به سوی ایده‌های اولتراناسیونالیستی روی می‌آوردند، گویی برای آن‌ها جنگ در اوکراین تزکیه‌ی نفس روح روسی است که در مقام مقدمه‌ای برای مخاطرات بیش‌تر است. ابله‌ی به نام ایوان آخلابیستین با طنینی

شورمندانه اظهار می کند: «متشکریم از او کراین که دوباره روس بودن را به ما آموخت».

قسمی سنت طولانی شهیدنگاری وجود دارد که برآمده از روح گرایی ارتدوکس است، سنتی که از داستایوفسکی می گذرد و مرزهای قرن بیستم را درمی نوردد و مجدداً در واسیلی گروسمن و حتی خود الکساندر سولژنستین پدیدار می شود. این قربانی بودگی عرفانی، در کلمات کشیش زوسیما که در حال مرگ است در کتاب برادران کارامازوف خلاصه می شود: «مادر، گریه نکن، زندگی بهشت است و همه ی ما در بهشتیم، اما نمی خواهیم آن را تصدیق کنیم، زیرا اگر اراده ای به تصدیق آن داشتیم، از فردا بهشت در سرتاسر دنیا برپا خواهد شد».

بهشتی که داستایوفسکی از آن سخن می گوید رنج، سردی، فلاکت و شکنجه است. در یک کلام: صلیب. ناسیونالیسم ارتدوکس روسی عاشق رنج است، چنان که گویی رنج نشانه ی نزدیکی به مسیح مصلوب را پیشکش می کند و دقیقاً همان قدر عاشق مردمان است که

از زنان و مردان مجرد [و نه انتزاعی] متنفر است: راسکولینکوف پیش از آن که مرتکب جنایت عاری از احساس شود- که دقیقاً بخاطر عاری از احساس بودنش باید انجام شود- اعلام می کند: «چقدر مردمان نفرت انگیزند».

جهل آمریکایی با دیوانگی روسی در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند و این تقابلی آسان نیست. آمریکایی ها (که البته از طبقه ای سخن می گوئیم که دارای قدرت رسانه ای و سیاسی هستند) هرگز قادر به درک تفاوت ها نبوده اند، به جز عقب ماندگی و مادونی که باید استثمار شود، به انقیاد کشیده شود و با سیلی زدن درست شود. اما تمایز فرهنگی روسی باقی می ماند، چیزی که در آمیزه جهان شمول گرایی نجات بخش اش و نیز در مکتب فکری رنجور خود ساده پذیر نیست، هر دو این ها را تحمل که می کند هیچ و تحمیل هم می کند.

دیوانگی روسی و جهل آمریکایی اروپا را به لبه ی پرتگاهی کشانده اند که در حال حاضر بازگشت از آن دشوار به نظر می رسد.

کشوری پیشتاز در جهان آزاد

در کشوری که جهان آزاد (یادآوری می‌کنم، با حرف بزرگ [W]) را رهبری می‌کند، پلیس به طور معمول روزی سه نفر را می‌کشد، و از میان این سه نفر اشخاص سیاه‌پوست را بیش از همه می‌کشد.

بعد از قیام جورج فلوید در سال ۲۰۲۰، هنگامی که رأی سیاهان و چپ‌ها بالا رفت، حزب دموکرات متعهد شد تا بودجه‌ی پلیس را کاهش دهد و برای بهبود شرایط اجتماعی سرمایه‌گذاری زیادی بکند؛ البته که به هیچ‌کدام از این وعده‌ها وفا نشد: لغو بدهی دانشجویی و... رخ نداد. و بودجه‌ی پلیس نیز کاهش نیافت. بر عکس تنها بودجه‌ی آن‌ها افزایش پیدا می‌کند.

در مرز مکزیک رد پذیرش مهاجران به درجه‌ای رسیده است که فرد را وامی‌دارد تا حسرت روزهای رئیس‌جمهوری ترامپ را بخورد (او فعلاً عقب نشسته است).

به هزار و یک دلیل، حمایت از بایدن به پایین ترین سطح خود رسیده است. بعد از [وقایع] آگوست در کابل، بایدن مجبور بود ثابت کند، که گرچه آمریکا جنگ را علیه متزلزل ترین کشور دنیا باخته است، می تواند آن را در برابر روسیه ببرد. بنابراین وی نمی توانست درخواست های مکرر سرگئی لاوروف را در نظر بگیرد، لاوروفی که پیوسته تکرار می کرد، روسیه خواهان بحث درباره ی امنیت اش، مرزهایش، و بدین ترتیب گسترش مستمر ناتو طی بیست و پنج سال گذشته است.

به مانند کاری که اغلب پیرمردها انجام می دهند، پیرمردهایی که علیه عجز دردآور خود شورش می کنند، بایدن تصمیم به تقابل سراسر با روسیه گرفت و برای رودررو شدن با پوتین آماده شد. اما هنگامی که زمان کشیدن اسلحه از غلاف سر رسید، او کراینی ها تنها گذاشته شدند تا با جنایت کار استالینیسست-تزاریست کرملین روبه رو شوند.

اسپانسرهای آمریکایی-اروپایی مقاومتِ اوکراین اسلحه و حمایت رسانه‌ای فراهم کرده‌اند. با این حال اوکراینی‌ها هستند که می‌میرند، اوکراینی‌هایی که تاریخ طولانی سرکوب، آن‌ها را به سوی مواضع اولترا-ناسیونالیستی سوق داده است.

جنگ میان-سفیدان ژئوپلتیک جدید هاویه را تسریع می‌کند

فارغ از آسیب‌شناسی روانی جنون‌پیری که نقشی اساسی در فروپاشی روان پریشانه نژاد سفید (آمریکایی-اروپایی-روسی) ایفا می‌کند، چه چیز محرک استراتژیک این جنگ است؟ جواب قطعی بایدن است: دفاع از جهان آزاد و معنای غرب ضروری است، چیزی که بایدن بر طبق آن تصمیم گرفته است دوباره رهبر [جهان] بشود. دفاع از غرب بعد از پنج قرن استعمار، خشونت، غارت نظام‌مند، و نژادپرستی سخت شده است. همان‌طور که به زودی مشاهده خواهیم کرد، انتخاب روسی-آمریکایی برای آغاز جنگ میان-سفیدان انحطاط نژاد سفید را تسریع کرده است و به فروپاشی آن منجر می‌شود.

آن‌چه در ۲۴ فوریه شروع شد جنگی میان-سفیدان است، که در آن نژاد سفید علیه نژاد سفید می‌جنگد؛ اما از دل این جنگ ژئوپلیتیکی پسا-جهانی پدیدار خواهد شد- قطعاً که همین حالا در حال پدیدار شدن است.

هنگامی که در سال ۱۹۸۹ جهان آزاد قلمرو سوسیالیستی را شکست داد، شکستی که مسیر را برای خصوصی‌سازی جهان و تحمیل مالی نولیبرالیسم گشود، ایدئولوژیست‌ها شگفت‌زده شدند که آیا نظم جدید بی‌بازگشت و ابدی است و آیا تاریخ با تمام تعارضات و انقلاب‌ها و جنگ‌هایش به پایان رسیده است. اظهار نظر فرانسیس فوکویاما در این مورد کمی شتاب‌زده بود و لیبرال‌دموکرات‌ها جولان می‌دادند [که]: دموکراسی و بازار زوجی شکست‌ناپذیر است.

واژه‌ی دموکراسی که با قانون آهنین بازار جفت شده بود، بی‌معنا بودن خودش را خیلی زود افشا کرد: هر چهار یا پنج سال شهروندان جهان آزاد می‌توانند نمایندگان خود را انتخاب کنند؛ اما نمایندگان‌شان نمی‌توانند کاری فراتر از به‌کارگیری قانون بازار انجام

دهند؛ قانونی که اراده‌ی سیاسی قادر نیست منطق خودکار آن را تضعیف کند.

این کلاهبرداری نتوانست دوام آورد و از سال ۲۰۱۶ به بعد دموکراسی به یک شوخی تکراری تقلیل یافته است.

فردی که حماقت‌اش کمی کمتر از فوکویاما است، کتابی نوشت که شرح می‌دهد دوره‌ی رویارویی نژادها آغاز شده است. ساموئل هانتینگتون در کتاب‌اش به نام برخورد تمدن‌ها ژئوپلیتیک این برخورد را در حالت کلی شرح داد، که در دیدگاه وی باید تعدادی (هفت یا شاید کمی بیشتر یا کمتر) از بلوک‌های تمدنی در برابر یک‌دیگر قرار بگیرند.

به نوعی، نظریه‌ی هانتینگتون هویت - قومی، مذهبی، فرهنگی - را خط جداکننده‌ی نیروهای متعارض توصیف کرد و جنگ آمریکا علیه کشورهای اسلامی و تقابل پیش روی میان غرب و جهان چینی را پیش‌بینی کرد. اشتباه هانتینگتون به اندازه‌ی فوکویاما نبود، اما

نظریه‌ی وی فرایندی بسیار پیچیده‌تر را بدل به مسئله‌ای پیش پاافتاده کرد.

پیروزی لیبرال‌دموکراسی همزمان شد با خصوصی‌سازی کل سپهر اجتماعی و بی‌ثبات‌سازی عمومی فعالیت کاری. فروپاشی سخت «تمدن اجتماعی» اثر آن بود، نوعی از تمدن که در آن منافع اکثریت به وسیله‌ی تنظیم سیاسی و بالاتر از همه به وسیله‌ی آموزش حفاظت می‌شد که امکان به تعلیق درآوردن قانون طبیعی جنگل را فراهم می‌کرد.

در کنار بسیاری از چیزهای دیگر، تمامیت‌خواهی سرمایه‌دارانه مدارس عمومی را نابود کرد. فرآیندهای آموزشی که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم معنای اخلاقی و همبستگی در زندگی انسانی را ذره‌ذره فهمانده بودند و برابری طلبی و اومانیسم را تبلیغ می‌کردند، با تعلیم انسانیت‌زدایی جایگزین شده‌اند؛ یورش فراگیر تبلیغاتی اجتناب‌ناپذیری که تحت تأثیر سلطه‌ی شرکت‌های عظیم جهانی قرار

دارد و در فعالیت‌های شناختی گونه‌ی بشر شبکه‌ای شده ریشه می‌دواند.

و بدین ترتیب خارق‌العاده‌ترین اثر کانفورمیسم که تا به حال شناخته شده است، تولید شد: جهل و موهومات تبلیغاتی هر قاعده‌ی سیاسی و هر شکل فرهنگی را که همساز با تحمیل سود نبود، از بین بردند.

مالی‌سازی تمام اقتصاد که به‌مدد تکنولوژی‌های دیجیتال ممکن شد، سلطه‌ی قطعی امر انتزاعی بر امر انضمامی را امکان‌پذیر ساخت.

سرمایه‌داری مالی در مقام یک نظام خودکار بدون بدیل پدیدار شد، کار بی‌ثبات نشان داد هم‌بستگی ناممکن است و آینده قاطعانه در زمان حال خودکار محصور شده است.

از این منظر فوکویوما صحیح می‌گفت: تاریخ به پایان رسید، فلاکت روان‌رنجورانه به مانند آتش جنگلی در حال گسترش، در همه‌جا بود

و سوپزکتیویته به انقیاد دیکتاتوری روان-دارویی توده‌ای و تأیید دیجیتالی فراگیر درآمد.

سپس فاجعه از راه رسید. بعد از آشوب‌هایی در مقیاس جهانی در پاییز ۲۰۱۹ (که در هنگ کنگ، سانتیاگو، تهران، کیتو و... شیوع یافت) سر و کله‌ی ویروس نیز پیدا شد.

و ویروس شرایطی را برای فروپاشی روانی آفرید که اکنون در حال تکه‌پاره کردن صحنه‌ی جهانی است.

هاویه مانع گردش کالاها و ادامه‌ی کار در بخشی اعظمی از جهان شد، اما حالا خطر جنگ زنجیره‌ی مجرد تولید-توزیع-مصرف را بازمی‌گرداند و خطر اتمی تخیل افسرده را دچار گسست می‌کند، درست به‌سان کابوسی رؤیایی که فرد بعد از بیدار شدن از آن فقط کشف می‌کند این کابوس واقعیت دارد.

انتقام

جنگ میان-سفیدان منجر به تقسیم‌بندی جهان در امتداد خطوطی نامرئی شد که اندکی با ژئوپلتیک و ایدئولوژی مرتبط است و بیشتر با تاریخ استعمار و استثمار نژادی سروکار دارد.

هنگامی که طرح محکومیت یورش روسیه به اوکراین به سازمان ملل ارائه شده، پرجمعیت‌ترین کشورها- هند، پاکستان، اندونزی، آفریقای جنوبی- در کنار چین از تصویب این طرح سر باز زدند. برای اولین بار سناریوی ژئوپلتیکی در حال پدیدار شدن است که در امتداد خطوط پرشکن استعماری حرکت می‌کند. امپراتوری‌های سفید متعلق به گذشته در حال تصادم یا پیوند با یک‌دیگرند، در حالی که جهان غیرسفید در افق پدیدار می‌شود.

روسیه ورق شانس این بازی است، نقش دیوانه را بر عهده دارد، عنصری درونی است که به مثابه‌ی مسیر مفصل‌زدایی جهان سفید عمل می‌کند.

عنصر دیگری که دیوانه شده می‌تواند پاکستان باشد، که تحت فشار آمریکایی‌ها از یک سو و نفوذ چینی‌ها از سوی دیگر له شده است. نخست وزیر عمران خان از لحن شدیدی برای تقبیح دخالت آمریکا استفاده کرده است و نواز شریف موفق شده است تا وی را از دولت کشور اخراج کند. اما نبرد در پاکستان تازه آغاز شده است و می‌تواند به زودی شعله‌ور شود.

عناصر دیگری که دیوانه شده‌اند را می‌توان در همه‌جا مشاهده کرد، و حتی نیازی به نام بردن از آن‌ها نیست.

دیگران نیز دیوانه خواهند شد.

جنگ میان-سفیدان در اوکراین کاتالیزوری برای قسمی فرایند گسست میان شمال و جنوب [جهانی] است که ما در حال مشاهده‌ی اولین تکانه‌های آن هستیم.

گاهی اوقات به یاد مائو می‌افتم، که هرگز از پیروان او نبوده‌ام، اما فردی بود که چیزهای جالبی می‌گفت. به خاطر می‌آورم که در سال‌های ۱۹۶۰ مائو این نظریه را ارائه داد که به زودی حاشیه‌ها کلانشهرها را خفه خواهند کرد.

این نظریه مشخصاً مورد پیروی لین پیاو، همراه مورد اعتمادش بود (که بعدها در حال پرواز با هواپیما در سال ۱۹۷۱ حذف شد)، اما دیدگاه ساکنان دار بزرگ را باید به منزله‌ی اتحادی استراتژیک میان کارگرهای جهان صنعتی و پرولتاریا یا جمعیت دهقانی کشورهای حاشیه‌ای فهمید. شعار انترناسیونال کمونیست «پرولتاریای تمام جهان متحد شوید!» توسط مائویست‌ها در عبارت «پرولتاریا و مردم ستم‌دیده متحد شوید!» بار دیگر صورت‌بندی شد.

آن سال‌ها به نظر می‌رسید که استعمار در حال عقب‌نشینی است، جنبش‌های رهایی‌بخش امپریالیست‌ها را دفع کردند و در سال ۱۹۷۵ شکست آمریکا در ویتنام لحظه‌ی اوج یک فرایند رهایی‌بخش به نظر می‌رسید.

اما امور دقیقاً آن گونه که امید داشتیم به پیش نرفت: استعمار در اشکال جدیدی به مانند سلطه‌ی اقتصادی، استخراج‌گرایی و استعمار فرهنگی احیا شد.

فرمول «حاشیه شهرها را خفه خواهد کرد» را می‌توان با نگاه به گذشته به عنوان بدیلی برای اتحاد میان کارگران صنعتی و مردم فقیر شده به وسیله استعمار مشاهده کرد. مائو گفت: اگر همه چیز خوب پیش رود، پیوندی میان کارگران شمال و دهقانان جنوب به وجود خواهد آمد. اگر چیزی اشتباه شد و کارگران شمالی شکست بخورند، آن گاه این مردم ستم کشیده خواهند بود که سرمایه‌داری امپریالیستی را خفه خواهند کرد.

امیدوارم که این ساده‌سازی کاریکاتوری را ببخشید، اما مائو شوخی نمی‌کرد. این راه‌پیمایی طولانی کلاً همین بوده است: شهرها را از حاشیه محاصره کرده بود، تا زمانی که در یک کشور عمده‌تاً دهقان قدرت را به دست گرفت.

چینی‌ها خاطره‌ی حقارت تحمیل شده توسط قدرت‌های غربی در حال ترقی به امپراتوری آسمانی در اواسط قرن نوزدهم را در خاطر می‌پروراندند، خاطره‌ای که آن را به مدت ۱۵۰ سال در پیرامون نگاه می‌داشتند. و به این ترتیب در قرن ۲۱ مردمی که توسط استعمار فقیر شده‌اند و به مدت دو سده تحت انقیاد استثمار و حقارت بودند، خفه کردن کلان‌شهر سفید را به شیوه‌های مختلف آغازیده‌اند: مهاجرت، قبیله‌گرایی ناسیونالیستی، گرایش به از بین بردن نقش دلار به عنوان کارکرد پولی غالب در سطح جهانی.

افق استراتژیک «خیر» شکست خورده است زیرا کمونیسم کارگران صنعتی از سرمایه‌داری نئولیبرال جهانی شکست خورده است. بنابراین افق استراتژیک دوم و شرتر باقی ماند: رستاخیز مجدد ناسیونالیسم‌ها، انتقام.

حال انتقام در درون جهان سفید همراه با نزاع میان روسیه و «جهان آزاد» به پیش برده می‌شود، اما قسمت بعدی پیدایش مجدد تهاجمی قدرت‌هایی است که در قرن‌های گذشته تحت انقیاد بودند.

آیا غرب می‌تواند از این حمله‌ی دو جانبه، که به تسلیم‌ناپذیری
تخاصم اسلام‌گرایانه اضافه می‌شود، جان سالم به در برد، تخصصی که
نه تنها در خاورمیانه بلکه در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ اروپا نیز
آماده‌ی فوران است؟

تنها انترناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر می‌تواند از زورآزمایی با استعمار
فعلی و گذشته که منتج به حمام خونی در سطح کره زمین می‌شود،
جلوگیری کند: کارگران غرب صنعتی و پرولتاریای مردمان تحت
ستم استعمار خود را در یک برنامه‌ی کمونیستی مشابه بازناسایی
کنند. اما کمونیسم شکست خورده است و ما باید با یک جنگ
همگانی بر سر هیچ روبه‌رو شویم.

قطعه‌ی پایانی

در این سرایشی عمومی ما باید تلاش کنیم تا فرگشت سرایشی اروپا
را تخیل کنیم. چگونه این فرایند فروپاشی اجتماعی التیام خواهد یافت،
آن هم هنگامی که اقتصاد مختل و جامعه متلاشی شده است، بطوری که
تا دیروز غیرقابل تصور بود؟ چه کسی انقلاب‌های احتمالی اروپا را
رهبری خواهد کرد؟

در این لحظه مشخص است که نیروهای غالب ناسیونالیستی و روان‌پریشانه خواهند بود که ما را به یاد پیش‌بینی ساندر و فرنزی می‌اندازد، کسی که در رساله‌ای در سال ۱۹۱۸ این عقیده را که روان‌پریشی توده‌ای قابل درمان است نادیده می‌انگارد.

این چالش امروز است: چگونه جنونی را درمان می‌کنید که از محدودیت‌های فردی‌اش خارج شده است و قلمروی ذهن جمعی را تحت تأثیر قرار داده است؟

به این پرسش‌ها نمی‌توان به صورت متداوم پاسخ داد، با این حال این پرسش‌ها را باید فوراً پرسید، زیرا سوژ کتیویته‌ی اجتماعی میان همه‌گیری افسردگی و جنون توده‌ای تهاجمی تلوتلو می‌خورد، و فقط یک درمان مؤثر برای این چارچوب بیمارگون می‌تواند از رسیدن به هولوکاست پایانی جلوگیری کند.

یافتن یک درمان مؤثر وظیفه‌ی هر اندیشه‌ای است که مشتاق است به درد زمان حال بخورد.

دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب

شاهین نصیری

خیزش‌های سیاسی در ایران و ریشه‌های تاریخی آن

رسانه‌های جهانی ماه‌هاست پر شده‌اند از تصاویر، هشتگ‌ها، اخبار و داستان‌هایی که روایت‌گر ظهور خیزشی پرتلاطم در ایران هستند. پژوهشگرانی که با پیشینه‌ی تاریخی-اجتماعی ایران آشنا هستند به‌خوبی می‌دانند که این کشور، سرزمین خیزش‌های مردمی، جنبش‌های سیاسی و انقلاب‌هاست. از آغاز قرن بیستم میلادی، تاریخ مدرنِ سیاسی ایران با ظهور انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌ها رقم خورده است. برای شهروندان ایرانی، موقعیت‌های انقلابی ماهیتی دوگانه و پیچیده دارند. از یک‌سو، پیدایش هر موقعیتِ انقلابی دال بر جهشی رو به جلو است و از آفرینش گستره‌ای نوین برای دست‌یابی به آزادی و برابری خبر می‌دهد. اما این موقعیت‌های تاریخی همزمان

حامل نیرویی ویرانگر و ضدانقلابی است که جامعه را به ورطه‌ی نابودی و عقب‌گرد سوق داده است.

ریشه‌های رهایی

در دهه‌ی نخست قرن بیستم میلادی (برابر با اواخر قرن دوازدهم خورشیدی)، جنبش بزرگی در برابر دیکتاتوری پادشاهی، فساد و بی‌قانونی در ایران شکل گرفت. این جنبش سیاسی-اجتماعی که از سوی روشنفکران هدایت می‌شد، با همبستگی نیروهای سیاسی و مشارکت مستقیم لایه‌ها و طبقات گوناگون اجتماعی در انقلاب مشروطه به پیروزی رسید. در دوران مشروطه، موقعیت انقلابی، افقی نوین برای تجربه‌ی آزادی، سیاست‌ورزی دموکراتیک و خودفرمانروایی جمعی گشود. فراورده‌ی این جنبش سیاسی-اجتماعی پایه‌ریزی نخستین نظام پادشاهی مشروطه در خاورمیانه بود. آرمان‌های انقلابیون دوران مشروطه، در فرایند پیدایش شوراهای انجمن‌های انقلابی، احزاب مدرن سیاسی و نخستین پارلمان مردمی (مجلس شورای ملی) عینیت یافت. این نهادهای نوپا پایگاهی برای ابراز وجود مردم از خاستگاه‌های گوناگون اقتصادی، مذهبی و ملی

ارائه کردند. انقلابِ مشروطه بازتاب‌دهنده‌ی مطالبات، نیازها و منافع انسان‌هایی بود که تا پیش از آن هیچ‌انگاشته می‌شدند و از منظر سیاسی و اجتماعی به حساب نمی‌آمدند.

با این همه، لحظات باشکوه انقلاب و دگرگونی‌های دموکراتیک عمرِ کوتاهی داشت. طولی نکشید تا دستاوردهای بزرگ انقلاب با تهاجم اشراف و روحانیون واپسگرا و باندهای شبه‌نظامی با آسیب‌های جدی روبرو شود. این نیروهای ضدانقلابی از حمایت نظامی و سیاسی قدرت‌های استعماریِ زمانه (انگلیس و روسیه) بهره‌مند بودند. یک سال پس از پیروزی انقلابِ مشروطه، پیکرِ شکوفاشده‌ی دموکراسی توسط محمدعلی شاه و مستشاران نظامی روس به شدت زخمی شد. با این همه، یک دهه زمان برد تا کارزارهای پی‌درپی ضدانقلاب با ظهور یکه‌فرمان‌روایی چکمه‌پوش و حامیان انگلیسی‌اش به ثمر بنشیند. در کودتای ۱۲۹۹، رضاخان با حمایت نظامی و سیاسیِ دولتِ انگلیس پیکر زخمی‌شده‌ی دموکراسی را به خاک سپرد و یک دیکتاتوری نظامیِ وابسته را در ایران پایه‌ریزی کرد. امروز شاید دیگر بدیهی به نظر برسد، اما هم‌پیمانی تاریخی دیکتاتوری و استعمار پدیده‌ای بسیار چشم‌گیر و نیازمند

موشکافی است. برای سرکوب شدگان، این همپیمانی همواره سدِ بزرگی بوده که در برابر هر حرکت و پیش روی به سوی آزادی، برابری و دموکراسی قرار گرفته است.

پیمانِ برادریِ استعمارگر-دیکتاتور

دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب در دوره‌ی نخست‌وزیری محمد مصدق دوباره نمایان شد. در اوایل دهه‌ی سی خورشیدی، کنش‌گران و گروه‌های سیاسی آزادی‌خواه و ضد استعمار با همراهی بخشی از طبقات اجتماعی برای دستیابی به دموکراسی، استقلال و خودفرمانروایی همسو و همبسته شدند. با آنکه این گروه‌ها و کنش‌گران از ساختار تشکیلاتی و سازماندهی قدرت‌مندی بهره‌مند نبودند، موفق شدند که دو هدف مشخص سیاسی را صورت‌بندی و پیگیری کنند. از یک سو، آنها به محمدرضا شاه فشار آوردند تا به یکه‌فرمانروایی پایان دهد و از او دعوت کردند تا به اصول حکومت قانون و دموکراسی پارلمانی احترام بگذارد. از سوی دیگر، این آزادی‌خواهان جبهه‌ای سراسری و ملی در برابر سلطه‌ی اقتصادی دولت انگلیس سازمان دادند و توانستند صنعت نفت ایران را از بندِ

قراردادهای بهره‌کشانه و استعماری رها کنند. جای شگفتی نبود که یک‌فرمانروای حاکم و استعمارگران در برابر دشمنی مشترک هم‌پیمان شوند. به گواه اسناد بی‌شمار تاریخی، دولت امریکا و سازمان سیا نیز نقشی فعال در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب جنبش دموکراسی‌خواه بازی کردند. برای دومین بار در تاریخ مدرن ایران، یک خیزش دموکراتیک درون‌زا در رویارویی با سدِ بزرگ استعمارگر-دیکتاتور با خشونت در هم کوبیده شد.

تجربه‌ی این رخداد تراژیک تاریخی، سپهر سیاسی ایران را برای همیشه دگرگون کرد. ناکامی‌ها و سرخوردگی‌های ناشی از کودتا درس بزرگی به بسیاری از کنش‌گران آزادی‌خواه و برابری‌طلب داد. این تجربه به آنها آموخت که چرخش انقلاب به ضدانقلاب یک روند طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و خودانگیخته نیست. بسیاری از انقلابیون جوان دریافتند که پیکارهای مردمی در میان یک تضاد بنیادین و ریشه‌دار شکل می‌گیرد؛ تضادی که میدان ستیز میان دو نوع جهان‌بینی، دو فلسفه‌ی سیاست‌ورزی و دو الگوی توسعه‌ی تاریخی-اجتماعی را نمایندگی می‌کند. این انقلابیون، به‌طور نسبی، به این آگاهی دست‌یافتند که سرنوشت آنها در یک نبرد بنیادین میان

آزادی و انقیاد، استقلال و استعمار، برابری و بهره‌کشی و دموکراسی و دیکتاتوری در حال رقم خوردن است.

دورانِ طلابیِ انقلاب

این آموزه‌ها و تجربه‌های تاریخی به زایش نسل نوینی از کنش‌گران انقلابی در دهه‌ی چهل و پنجاه خورشیدی منجر شد. در این دو دهه، جوانان پرشور و آرمان‌گرایی رشد یافتند که پیکارهای سیاسی‌شان را بر محور آرمان‌رهایی، استقلال و جمهوری‌خواهی سازماندهی و تجربه می‌کردند. این جوانان انقلابی از اندیشمندان انتقادی و سوسیالیست الهام می‌گرفتند و سیاست‌ورزی خود را در راستای نبردهای رهایی‌بخش و ضداستعماری در سراسر جهان تأویل می‌کردند. آنها با بهره‌گیری از منابع نظری بومی، روش‌ها و راهبردهای چندگانه‌ای برای مبارزه با دستگاه سرکوب شاه ابداع کردند. از اواخر دهه‌ی چهل، این جوانان آرمان‌گرا راهکارهای متنوعی را آزمودند و نقش مهمی در سازماندهی اعتراض‌های دانشجویی، اعتصاب‌های کارگری، خیزش‌های مردمی و جنگ

چریکی ایفا کردند. پیکارهای آرمان‌گرایانه‌ی این نسل انقلابی
موتور محرک انقلاب بهمن شد.

طبیعی بود که شاه و هم‌پیمانان غربی‌اش این جنبش‌های سیاسی-
اجتماعی را یک خطر جدی برای سلطنت و حفظ منافع بلندمدت
ژئوپلیتیکی‌شان ارزیابی کنند. با گسترش جنبش‌های سیاسی،
دستگاه‌های اطلاعاتی و امنیتی، عناصر هدایت‌کننده‌ی این جنبش‌ها
را هدف قرار دادند و عملیات‌های مشترک فراملی برای سرکوب
آنها طراحی کردند. تا اواسط دهه‌ی پنجاه، اغلب اعضا و رهبران این
جنبش‌های سیاسی توسط ساواک دستگیر شدند. دستگاه قضایی شاه
در دادگاه‌های نظامی بسیاری از آنها را به جوخه‌های اعدام سپرد و
بخشی از آنها در عملیات‌های نظامی-امنیتی توسط ساواک به قتل
رسیدند.

انقلاب و ضدانقلاب

سرکوب سازمان‌یافته‌ی نیروهای پیشرو و جوان یک خلاء قدرت در
نیروهای اپوزیسیون ایجاد کرد. این خلاء به سود اسلام‌گرایان تمام

شد و راه را برای به‌انحصار درآوردن رهبری انقلاب هموار کرد. در آستانه‌ی انقلاب بهمن، رهبرِ اسلام‌گرایان در فرانسه به سر می‌برد و از امنیت نسبی برخوردار بود. چند ماه پیش از پیروزی انقلاب، سیاست‌مداران و رسانه‌های غربی توجه و علاقه‌ی عجیب و بی‌تناسبی به اسلام‌گرایان نشان دادند. رهبرِ اسلام‌گرایان و هوادارانش به محبوبیت آرمان‌های انقلابی و احساسات ضد استعماری در میان مردم به‌خوبی آگاهی داشتند. آنها این آرمان‌ها و احساسات را به سود خود مصادره کردند و به شعارهایی بنیادگرایانه فروکاستند. برای اسلام‌گرایان بنیادگرا، انقلاب با استعاره‌هایی برگرفته از جنگ‌های صلیبی تفسیر می‌شد و نبردی دیرین با تمدن غرب را تداعی می‌کرد. برای آنها انقلاب دلالت بر یک دخالت‌گری الهی-اسلامی داشت که به‌واسطه‌ی آن حاکمیتِ سیاسی به نمایندگانِ راستین خدا بر روی زمین اعطا شده است.

شکرالله پاک‌نژاد یکی از نخستین اندیشمندان سیاسی بود که این چرخش و گذار به ضدانقلاب را مشاهده و تحلیل کرد. پاک‌نژاد، از رهبرانِ سرشناس چپ‌گرا، در دوران شاه به حبس ابد محکوم شده بود و دوران سخت تبعید و شکنجه‌های ساواک را از سر گذرانده

بود. چند ماه پس از پیروزی انقلابِ بهمن، او در گفتگویی با فرد هالیدی تیزبینانه تحلیل می‌کند که انقلابِ ایران دچار آشفته‌گی شده و در «میان دو موج» در حال تلاطم است. پاک‌نژاد به درستی می‌داند که موقعیت انقلابی، میدانِ نبردِ دو نیروی متضاد و آنتاگونیستی را ترسیم می‌کند و به همین علت نباید به یک پدیده‌ی یکپارچه و یک‌دست فرو کاسته شود. انقلابِ بهمن، از یک سو، فراورده‌ی تلاش جمعی کنش‌گرانی بود که می‌خواستند با مشارکت برابر و مستقیم در گستره‌ی سیاست، جامعه را به سوی یک تغییر دموکراتیک هدایت کنند. از سوی دیگر اما، رهبری انقلاب در مدت زمانی کوتاه توسط اسلام‌گرایان بنیادگرا صادره شد که در پی بنیان‌گذاری یک نظم الهی بر زمین بودند.

در این دوره‌ی موج و پرتلاطم، جوانان انقلابی و آزادی‌خواه بخت چندانی برای پیروزی در این میدان نبرد نداشتند. طبقه‌ی اسلام‌گرا با نفوذ خود در مساجد و مراکز مذهبی به سرعت به یک سازماندهی توده‌ای دست‌یافت و سرکوب بی‌رحمانه‌ی مخالفان را در دستور کار قرار داد. نظام تازه تأسیس به سرعت بر نهادها و دستگاه دولتی چیره شد و با سازماندهی بسیج، سپاه پاسداران و دادگاه‌های انقلاب جای

تنفس را برای دگراندیشان و نیروهای سیاسی منتقد باقی نگذاشت. خشونت‌های سازمان‌یافته در سال‌های نخست انقلاب منجر به جان‌باختن بسیاری از روشنفکران و کنش‌گران آزادی‌خواه و برابری طلب شد. در این سال‌ها، «جامعه‌ی جهانی» در برابر این خشونت سازمان‌یافته سکوت پیشه کرد و دولت‌های غربی هیچ اقدام مؤثری در راستای جلوگیری از وقوع این فجایع انسانی از خود نشان ندادند. به نظر می‌رسید که غرب، چرخش انقلاب به سوی اسلام‌گرایی را به‌مثابه‌ی یک سپر محکم در برابر گسترش کمونیسم و نفوذ شوروی در ایران ارزیابی می‌کرد.

آواهای آزادی

در چهار دهه‌ی گذشته، مردم ایران با پرداخت هزینه‌های سنگین انسانی کارزار و نبرد خود را برای دستیابی به آزادی و دموکراسی ادامه داده‌اند. از خردادماه ۱۳۸۸، خیزش‌های آزادی‌خواهانه و جنبش‌های سیاسی با تناوب و قدرت بیشتری رخ می‌دهند. به‌طور خاص، در چهار سال گذشته به نظر می‌رسد لایه‌ها و طبقات متنوعی از جامعه‌ی متکثر ایران با یکدیگر همسو شده‌اند تا آرزوی دستیابی

به فرمانروایی مردمی را به یک واقعیت تبدیل کنند. برای کنش‌گران سیاسی-اجتماعی این نسل، «آزادی» و «دموکراسی» مفاهیمی خنثی و خالی از معنا نیستند. این کنش‌گران، پرسش از آزادی و معنای دموکراسی را در مرکز نبرد قرار داده‌اند و در بطن سیاست‌ورزی‌هایشان فهم و تجربه می‌کنند.

خیزش سیاسی جاری به‌خوبی نشان داده است که مسئله‌ی اصلی بر سرِ رهایی زنان، تجربه‌ی عاملیت سیاسی آنان و ستاندن یک جایگاه برابر در تمام سطوح جامعه است. این خیزش بازتاب‌دهنده‌ی مطالبات سرکوب‌شده‌ی اقلیت‌های ملی و مذهبی است و نبرد آنها را علیه ساختارهای تبعیض‌نمیان می‌کند. این خیزش با خاستگاه کارگران، طبقات فرودست و مهاجران افغانستانی گره خورده که خشونت روزانه، فقر مطلق و بهره‌کشی را زندگی می‌کنند. این خیزش تلاش‌های دانشجویان، دانشگاهیان و روشنفکران را برای دستیابی به آزادی‌های بنیادین و مشارکت سیاسی نمایندگی می‌کند. این خیزش پژواک‌دهنده‌ی زیست‌بوم در حال مرگی است که سال‌هاست برای آرامش فریاد می‌زند و خشم خود را از طریق سیل‌ها، خشک‌سالی و دریاچه‌های خشک‌شده نشان می‌دهد.

بنابراین، در این خیزش آواها، نگرش‌ها، مطالبات و آرمان‌های چندگانه و به‌هم‌متصلی بازتاب یافته‌اند که به‌طور تاریخی از سوی یک‌فرمانروایان مذهبی و عرفی و حامیان خارجی‌شان سرکوب شده‌اند. با این همه باید در نظر داشت که این خیزش نیز همانند خیزش‌های پیشین، در میان کشاکش‌های بین‌المللی و بده و بستان‌های نظام حاکم با قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی شکل گرفته است. بی‌شک، نظام حاکم و دستگاه سرکوب تمام ابزار خود را به کار خواهند بست تا شعله‌ی انقلابی این خیزش را به خاموشی بکشانند. همزمان، قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای نیز تلاش خواهند کرد تا نیروی آزادشده و انقلابی در ایران را به سمت منافع خود هدایت کنند و سناریوهایی در سر می‌پروراندند که تضمین‌کننده‌ی منافع راهبردی‌شان باشد.

حضور و مداخله‌ی این نیروهای ضدانقلابی، چشم‌انداز و فرجام خیزش پرتلاطم ۱۴۰۱ را ناروشن و پرمخاطره کرده است. مردم ایران برای آن که بخت بیشتری برای پیروزی پیدا کنند از یاری و همبستگی جنبش‌های دموکراتیک در خاورمیانه، اروپا، امریکای شمالی و دیگر نقاط جهان استقبال می‌کنند. این همبستگی و یاری را

می‌توان به اشکال گوناگون ابراز و ارائه کرد. اما باید آگاه باشیم که مردم ایران منتظر ننشسته‌اند تا قدرت‌های خارجی به آنها دیکته کنند که چگونه باید پیکار خود را سازمان دهند و چه کسانی را به نمایندگی سیاسی برگزینند. شرایط حاکم بر افغانستان، عراق، لیبی و سوریه آینده‌ی بسیار روشنی است که سرنوشت محتوم دخالت‌گری‌های بشردوستانه، لشکرکشی‌های (نظامی و تبلیغاتی) نواستعماری و تثبیت دولت‌های دست‌نشانده را نشان می‌دهد.

سلطنت، نامشروع تر از هر زمان دیگر

مریم دژمخوی

بیشتر پژوهشگران جنبش مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۸۸ خورشیدی) را نقطه عطفی در تاریخ مدرن ایران می‌دانند. زمینه‌ی جنبش مشروطه از مدت‌ها قبل فراهم شده بود. مسائلی مانند مداخله‌ی نهادهای مذهبی و شکست ایران در جنگ با روسیه در عصر فتحعلی‌شاه و در نهایت اشغال هرات از سوی انگلیس منجر به بحران‌هایی شد که گریبان محمدشاه قاجار (۱۱۸۶-۱۲۲۷ خورشیدی) را گرفت. به‌گواه پژوهش‌های هما ناطق، با آنکه محمدشاه قاجار و صدر اعظمش حاجی میرزا آقاسی سیاست‌ورزانی روشن‌اندیش، اهل مدارا و متمایل به اصلاحات بودند، تلاش‌های آنها به سبب بحران‌های بلندمدت در سیاست داخلی و خارجی راه به جایی نبرد. با به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه (۱۲۲۷-۱۲۷۵ خورشیدی)، فاصله گرفتن از سیاست‌های محمدشاهی و چرخش معنی‌دار شاه و دولت به سوی

قدرت‌های خارجی، ایران را در کام بحران اجتماعی - اقتصادی و در نهایت سیاسی فرو برد. از این منظر، سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه را باید سال‌های گذار به شمار آورد؛ سال‌هایی که سیاست و جامعه‌ی ایران در حال پوست‌اندازی بود.

علاوه بر آن، سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه برای قاطبه‌ی مردم ایران سال‌های رکود سنگین اقتصادی، فقر و گرسنگی بود. از منظر سیاسی-اقتصادی، اینها تبعات یک سیستم مالیات‌گیری تاریخ‌مصرف گذشته و ناکارآمد، فساد و ارتشای گسترده و تخصیص‌گریزی در دیوان‌سالاری (بیشتر سمت‌ها یا موروثی شده بود یا بر اساس روابط و رشوه به افراد واگذار می‌شد) عصر قاجار بود که به نوبه‌ی خود زمینه‌ی مداخله‌ی قدرت‌های خارجی به‌ویژه روس و انگلیس در سیاست ایران را فراهم می‌کرد.

مختل شدن زندگی روزانه مردم و فقر همه‌گیر بیش از هرچیز به‌مدد اعتراض‌های زنان جلوه‌گر می‌شد. اعتراض‌هایی که نشان می‌داد گرسنگی به بخشی از زندگی روزانه‌ی قاطبه‌ی اجتماع تبدیل شده بود

و گروه‌هایی از شهروندان دیگر حتی توان خرید نان را نداشتند. از سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه گزارش‌های مکرر و پیاپی از کمبود و گرانی خواروبار به‌ویژه نان و گوشت وجود دارد تا حدی که تورم زنان را چندین بار به خیابان کشاند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها «شورش زنان در قحطی ۱۲۷۷ قمری [۱۲۳۹ خورشیدی] بود. ناصرالدین شاه برای خواباندن شورش کلانتر را به طناب دار کشید و بهای نان را کم کرد» (ناطق، ۱۳۵۷: ۵۳). در این سال‌ها، قیمت ارزاق نه تنها در نوسان بود بلکه برخی اقلام اساسی مانند نان و گوشت مدام نایاب می‌شدند. اعتمادالسلطنه در خاطرات روز ۲۵ شعبان سنه ۱۳۰۸ قمری [۱۲۶۹ خورشیدی] نوشت: «امروز مجلس برای تسعیر اجناس شد. روزی که شاه خانه امام جمعه تشریف بردند، جمعی از زن‌ها عارض شده نفرین به وزیرنظام کرده بودند. شاه فرمودند نایب‌السلطنه مجلسی از کسبه تشکیل بدهد» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۷۳۸). مشکل کمبود و گرانی به‌هیچ‌وجه حل نشد، بلکه پیچیده‌تر و پردامنه‌تر شد. در رمضان ۱۳۱۱ قمری [۱۲۷۲ شمسی] اعتمادالسلطنه با نگرانی گزارش داد: «گوشت در تهران وجود عنقا دارد، رفتند بهتر کنند بدتر کردند. خداوند در این

رمضان وجود مبارک همایون را از تیر نفرین ضعف و بیچاره‌ها و گرسنه‌ها محفوظ فرماید» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۹۳۷).

گرسنگی و کمبود خواروبار به‌ویژه نان (به علت برداشت بد محصول یا احتکار گندم) می‌توانست به بلوای عمومی منجر شود. «در اصفهان نیز بر سر افزایش بهای نان در سال ۱۳۱۱ قمری تظاهراتی برپا شد. مردم، عمدتاً زن‌ها، در مسجد شاه ازدحام کردند و به امام جماعت، آقاجفی، اجازه ندادند فریضه نماز را به جای آورد، زیرا او را یکی از عوامل افزایش قیمت‌ها می‌دانستند (مارتین، ۱۳۸۷: ۱۳۴). در ماه شوال ۱۳۱۱ [۱۲۷۳ خورشیدی] دوباره قیمت نان افزایش یافت و زنان نسبت به بهای شکر، نان، گوشت گوسفند و روغن چراغ هم معترض بودند» (نامه ظل السلطان به ناصرالدین شاه، به نقل از مارتین ۱۳۸۷).

پژوهش‌های متعددی نشان می‌دهند که گرانی و نایابی اقلام اساسی تا حد زیادی مصنوعی و معلول مداخله افراد ذی‌نفوذ و فاسد مانند کامران میرزا نایب‌السلطنه پسر ناصرالدین شاه بود که اداره تهران را

عملا در دست داشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹). گزارش‌های اعتمادالسلطنه در این زمینه بسیار قابل توجه است:

«دوشنبه ۱۷ ربیع‌الثانی ۱۳۱۳ قمری، [۱۵ مهر ۱۲۷۴] چند روز قبل که بندگان همایون شهر تشریف آوردند نایب‌السلطنه را با اینکه ناخوش بود با خودشان آوردند که قرار نرخ ارزاق طهران را بدهند که مردم از هر حیث آسوده باشند... لیکن تمام آنچه عرض کرده بودند خلاف و بی حقیقت بود. خواستند به این اسم از کسبه شلطاقی بکنند و مداخلی نمایند. نان و گوشت قیمتش گران تر شد و حاصلش تحصیل مبلغی نقد شد. حضرت والا به آب گرم تشریف ببرند و آنجا به مصارف معالجه که نتیجه خوشگذرانی‌های قدیم بود یا اگر انشالله مزاجشان سالم است به عیش‌های لاحق و حالیه صرف فرمایند» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۱۰۳۶).

هر از چند گاهی مشخص می‌شد احتکار غله از سوی عمال دولت یا متنفذین محلی و حتی ائمه جمعه (مارتین، ۱۳۸۷: ۱۳۴) (ناطق، ۱۳۵۸: ۵۳) در این مساله دخیل بوده است. قحطی سال ۱۳۱۲

قمری [۱۲۷۳ خورشیدی] در تبریز پیامد چنین مداخلاتی بود. در این شورش شعار نان تبدیل به شعار سیاسی و علیه سلطنت قاجارها شد (ناطق، ۱۳۵۸: ۵۳).

آبراهامیان نقش مؤلفه های اقتصادی را در انقلاب مشروطه پررنگ می‌داند. «دلایل کوتاه‌مدت انقلاب در سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۰۵ میلادی [۱۲۸۵ خورشیدی] به واسطه‌ی بحران اقتصادی ناشی از ورشکستگی دولت و تورم به شدت فزاینده آغاز شد» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۴). «قیمت نان ۹۰ درصد و قند و شکر ۳۳ درصد افزایش یافت. علت این تورم بدی محصول، شیوع وبا و جنگ ۱۹۰۵ ژاپن و روسیه بود» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۷). بحران به‌پاخاستن مردم به‌ویژه زنان را به دنبال داشت. «در خردادماه ۱۹۰۵ زنان معترض در تهران دست به تظاهرات زدند و به گفته‌ی یک شاهد عینی با عصبانیت خشم خود را نسبت به حاکم شهر اعلام کردند» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۷). در تمام این سال‌ها قاطبه‌ی جمعیت ایران فقیر، فرودست و گرسنه بودند. زندگی به رشته‌ای نازک میان گرسنگی و بیماری و مرگ مبدل شده بود. حاج محمدحسن امین‌الضرب به ملک‌التجار نوشت «مردم رنجور و

بی‌بنیه‌اند، فقیر شده‌اند، فرش زیرپا و گذران ندارند» (امین‌الضرب، ۱۳۱۰ قمری). بیماری نزد آزاداندیشان و تحول خواهان به استعاره‌ای بدل شد برای بیان وضع ایران. سال‌های منتهی به مشروطه سال‌های بیماری مام میهن بود.

در همین سال‌ها گزارش‌های متعددی از شیوع بیماری‌های همه‌گیر، فقر و تورم وجود دارد. شیوع همه‌گیری وبا و طاعون معمولاً با قحطی همراه می‌شد. شیوع وبا به قدری مکرر شده بود که بیماری در کشور ماندگار و حتی در برخی مناطق مانند گیلان بومی شده بود (بنگرید به ناطق، ۱۳۵۸). بیماری در هر دوره‌ی شیوع هزاران قربانی می‌گرفت طوری که میرزا ابراهیم بدایع نگار از دیوانسالاران اصلاح‌طلب به نقل از سالنامه‌ی روس جمعیت ایران را نه کرور ذکر و نسبت به قلت نفوس اظهار تأسف می‌کند (بدایع نگار، بی‌تا، به نقل از ناطق ۱۳۵۸: ۱۴۳). ناطق (۱۳۵۸: ۲۵) معتقد است «حکومت وقت در گسترش وبا و عواقب آن مسئولیت مستقیم داشت. هنگام بروز ناخوشی حکام راه‌گریز در پیش می‌گرفتند، با پنهان ساختن حقیقت و فریبکاری رسمی مردم را در میان مهلکه رها می‌کردند و کارگزاران از بیم مسدود شدن راه‌ها خبر ناخوشی را به سایر ممالک

اعلام نمی داشتند و با قرنطینه که نیازمند مدیریت آذوقه و هزینه‌های گوناگون بود مخالفت می کردند».

در این سال‌ها ایران همچنین شکل‌هایی از بحران‌های زیست‌محیطی را به علت استتکاف دولت و حکام محلی از انجام وظایف‌شان تجربه می کرد. به عنوان نمونه، دولت از لایروبی مرداب انزلی شانه‌خالی می کرد و تزار روسیه به خرج خود هزینه‌ی لایروبی مرداب بندر انزلی و تعمیق آن و همچنین ایجاد یک راه مناسب میان انزلی-تهران را بر عهده گرفت. در ازای آن روس‌ها خواهان گسترش نفوذ تجاری و اقتصادی خود در شمال ایران بودند (بنگرید به اعتمادالسلطنه ۱۳۷۹: ۹۶۰). در جنوب نیز پرداختن به سدها و آب‌بندها روی کارون بهانه لازم برای مداخله‌ی انگلیسی‌ها را به دست داد.

همانطور که در بالا نیز ذکر شد پژوهش‌های چندی نشان می‌دهند چگونه بحران‌هایی مانند گرانی و تورم و قحطی و بحران‌های مقطعی زیست‌محیطی بیش از آن که متأثر از بازار یا پدیده‌های طبیعی باشند،

مصنوعی و حاصل بی‌کفایتی حاکمیت، رانت‌خواری و رواج شکل‌هایی از دلالتی بوده‌اند. برخی پژوهش‌ها (Kazemi 2016:342) نشان می‌دهد شیوع گرسنگی و قحطی در سال‌های منتهی به مشروطه لزوماً به دنبال برداشت بد، خشکسالی و مشکل در چرخه‌ی فراهم‌آوری و موجودی اقلام اساسی نبود. در واقع، سقوط بهای پول ایران و افزایش شدید بهای گندم، منفعت اقتصادی گروه‌هایی از تجار و اشراف و صادرات بی‌رویه‌ی گندم از علل اساسی گرسنگی گروه‌های بزرگی از جمعیت ایران بوده است.

استفانی کرونین در پژوهش مهمش در باب بلوای نان نظریات محافظه‌کارانه‌ای که مردمان عادی و به‌ویژه زنان را فاقد انگیزه و فهم از شرایط سیاسی-اقتصادی موجود می‌داند، به شدت نقد می‌کند. به عقیده‌ی کرونین مشارکت‌کنندگان و زنان صرفاً به علت گرسنگی و شکم به خیابان نمی‌آمدند. در اواخر قرن نوزدهم میلادی (یک دهه قبل از انقلاب مشروطه) نظم سیاسی به تدریج به سبب الزامات تهاجمی و خشن اقتصادی مدرن عوض می‌شد. آنها سعی می‌کردند در برابر نفوذ سریع بازار آزاد و از بین رفتن نظام کهنی که شاه و اشراف تراز اول را در مقام پدر و حامی رعیت موظف به تنظیم بازار

و حمایت از مصرف کننده می‌کرد، مقاومت کنند (Cronin)
2018:846).

درواقع، در اواخر عصر قاجار حمایت از رعیت به‌عنوان یکی از کارکردهای اصلی سلطنت در برابر گسترش سرمایه‌داری صنعتی و درگیر شدن ایران در این نظم به‌سرعت رو به زوال رفت. در نظم کهن، شاهنشاه در مقام پدر تاجدار حامی رعیت (فرزندان) بود. با این‌که این سیستم در عصر محمدشاهی تا حدی احیا شد با روی کار آمدن ناصرالدین شاه و از دور خارج کردن برنامه‌ی صدراعظم‌های تحول‌خواهی همچون میرزا حسین خان سپهسالار و امیرکبیر، دستگاه سلطنت هرچه بیشتر از ارائه‌ی خدمات حمایتی به رعایا فاصله گرفت. به‌عنوان نمونه، میرزا حسین خان سپهسالار کوشیده بود تا از طریق تألیف دستورالعملی به نام کتابچه تنظیمات اوضاع مالی و به‌ویژه شیوه‌ی مالیات‌گیری را سامان دهد و از فشار و خودسری مأموران مالیاتی و متنفذان محلی بر رعایا بکاهد. در سال‌های سخت فتحعلی‌شاهی صدها هزار رعیت ایرانی ناگزیر به مهاجرت به روسیه به‌ویژه بخش از دست‌رفته‌ی ولایت آذربایجان شدند. این روند در عصر ناصری و پس از آن ادامه یافت و رعایا در فقدان حمایت از

طریق مرزهای خراسان و آذربایجان به روسیه گریختند. در مجموع هرچند مواردی مانند فروش دختران قوچان انزجار افکار عمومی و به‌ویژه مشروطه خواهان را برانگیخت، در سالهای مورد بحث رعایا به علت کسری همیشگی بودجه بیش از هرچیز تحت فشار اقتصادی (تا خشونت‌ورزی گسترده و سیستماتیک دولت مرکزی) بودند. آنها خود را در برابر فشارهای روزافزون اقتصادی، گرسنگی و بیماری تنها و آسیب‌پذیر می‌دیدند.

در قرن بیستم میلادی و پس از استقرار نیم‌بند پادشاهی مشروطه، نهاد سلطنت با از دست دادن کارکردهای حمایتی سنتی و عدم تاب‌آوری در برابر فشارهای جهانی از یک‌سو و مجهز شدن به شیوه‌های مدرن سرکوب و خفقان، بیش از پیش به شکاف میان خود و ملت دامن زد. شاید بتوان اولین نشانه‌های خشونت‌ورزی هدفمند و گسترده را در سرکوب خونین مشروطه‌خواهان و به‌ویژه ماجرای باغ شاه پی گرفت.

پس از آن، سلطنت اقتدارگرای پهلوی با دستکاری قانون اساسی و اخته کردن مفهوم مشروطه در پادشاهی مشروطه و بازگشت به سلطنت مطلقه و نهادینه کردن خشونت، بار دیگر به نیازها و خواسته‌های مردم ایران که در جریان انقلاب مشروطه، خود را حول مفهوم مدرن ملت سازماندهی کرده و خواستار دولت‌های پاسخگو و متعهد بودند، پشت نمود. با تشکیل مجلس مؤسسان دوم در ۱۳۲۸ خورشیدی به دستور محمدرضا شاه، مقام سلطنت بار دیگر از شکلی از اختیارات فراقانونی مانند انحلال مجلس و مداخله بیش از پیش در کار دولت برخوردار گردید. حالا دیگر سلطنت نه تنها از شهروندان حمایت نمی‌کرد بلکه شهروندان از خشونت حاکمیتی مصون نبودند. ایجاد ناامنی و اعمال خشونت سیستماتیک به مدد استقرار نهادهای متخصص در رصد، شکنجه و حذف، به بخشی از کارکردهای اصلی دولت‌های اقتدارگرا در چارچوب نظام سلطنتی تبدیل شد. دولت با اعلام وضعیت استثنایی (مثلا از طریق حکومت نظامی) تلاش می‌کرد فضای عمومی و خیابان را از اعتراض خالی کند. سلطنت‌های پسامشروطه در ایران از اختیارات فراقانونی بهره‌مند بودند، تولید شهروندان کنترل‌شده و قابل حکمرانی را در دستور کار داشتند و در لحظات بحران اقتصادی و اجتماعی نه تنها شهروندان را وامی‌نهادند

بلکه در صورت لزوم به خشونت‌ورزی در قبال آنان روی می‌آوردند. در واقع، نه تنها سیستم حمایت از شهروندان در پادشاهی مشروطه ایران احیا نشد بلکه توسل به زور و امکانات سرکوب در سلطنت‌های پسامشروطه به طرز معنی‌داری بسط پیدا کرد.

این تاریخچه‌ی مختصر تأکیدی بر آن است که این روزها و در میانه‌ی تقلای مردم ایران برای برخورداری از یک نظام سیاسی دموکراتیک، در شرایطی که در برخی کشورهای دموکراتیک مانند سوئد، دولت و ملت هر چه بیشتر به محدود کردن حقوق و امتیازات خانواده‌های سلطنتی روی آورده‌اند، زمزمه‌های بازگشت به سلطنت بیش از هر زمان دیگری نابه‌هنگام است. بی‌شک احیای سلطنت آن‌هم در جامعه‌ای که صدی و اندی سال است دستگاه سلطنت کارکردها و پیش‌شرط‌های مشروعیتش را از دست داده است و پادشاهی و قانون اساسی مشروطه به علت دست‌کاری‌های پی‌درپی از میان رفته تنها منافع گروه‌هایی خاص را تامین خواهد کرد. توسل به توجیهی بیولوژیک (خون‌شاهی) برای احیای نهادی پوسیده و کژکارکرد صرفاً گذراندن آرمان‌های دموکراتیک از دم تیغ استبداد خواهد بود.

آزادی جمهوری خواهانه: خودآیینی و صدای سیاسی

مهسا اسداله‌نژاد

برای پرداختن به چگونگی تحقق آزادی، از منظری جمهوری خواهانه، بهتر است ببینیم از این منظر، ناآزادی چگونه تولید می‌شود. در واقع به واسطه‌ی بررسی منفی مواقع تولید ناآزادی، می‌توانیم به چگونگی تحقق آزادی نزدیک شویم. در ابتدا باید بررسی کنیم که از قدرت اجتماعی در نسبت با ناآزادی چه چیز می‌فهمیم؟ به زبان ساده‌تر، ما در کدام دست از روابط قدرت، ناآزادیم و آزادی را تجربه نمی‌کنیم؟ یک لیبرال اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمت قلمرو «دولت» می‌گیرد و یک جمهوری خواه اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمت قلمرو «قدرت» می‌چرخاند. برای یک لیبرال این دولت است که شر محدودیت‌بخش آزادی‌ست و ناآزادی تولید می‌کند، درحالی که برای یک جمهوری خواه آزادی در قلمرو روابط قدرت که از قلمرو روابط دولت بسیار وسیع‌تر است، معنادار می‌شود و زمانی ناآزادی پدید

می‌آید که رابطه‌ی قدرت برابر نباشد. درواقع در این قسم از رابطه‌ی نابرابر قدرت که مولدِ ناآزادی‌ست، دو طرف از امکان پیش‌گرفتن منافعِ خود و عدمِ محروم کردن دیگری از منافع‌اش، به یکسان برخوردار نیستند. ساده‌تر اینکه نمی‌توانند «بر» یکدیگر، متقابلاً به یک میزان، اعمال قدرت کنند. قدرت اجتماعی اگر برابر نباشد، دو حالت به خود می‌گیرد: یا یک قدرتِ پاداش‌دهنده است و یا یک قدرتِ سرکوب‌گر؛ درواقع یا می‌تواند سودی برساند تا تو را به انجام نفع خویش ترغیب کند و یا می‌تواند تو را از چیزی محروم کند به‌این‌منظور که کسی را به انجام نفع خویش ترغیب کند، که اگر ترغیب نشد، از رابطه بیرون برود.

برای بررسی دقیق‌تر اینکه دریاپیم رابطه‌ی قدرت نابرابر به چه معنی‌ست، می‌شود از ایان کارتر، شارح جمهوری‌خواه، کمک بگیریم که می‌نویسد **A** قدرتی را بر **B** اعمال می‌کند، زمانی که رفتار **A**، **B** را برمی‌انگیزاند که مسیر کنش را در تطابق با منافع **A** پیش‌بگیرد (کارتر، ۲۰۰۷). این رفتار می‌تواند شامل یک امتیاز هم باشد. درواقع **A** با دادن وعده‌ای به **B**، او را متقاعد می‌کند که به نفع **A** کاری را انجام دهد که اگر آن وعده نبود، **B** آن کار را انجام

نمی‌داد و باز هم این قدرتِ نابرابرِ پابرجاست اگر **B** خودش را در «واکنشی پیش‌دستانه» با منافعِ **A** برای عدم محرومیت خود منطبق کند. در این حالت **A** نه تهدید و نه وعده‌ی روشنی از خود بروز می‌دهد، اما **B** به‌درستی آن وعده یا تهدید را پیش‌بینی می‌کند که اگر رفتار او با اراده‌ی **A** منطبق نشود، آنگاه **A** محرومیتی تحمیل می‌کند و یا سود مشخصی را نمی‌رساند. مهم است که دقت کنیم این پیش‌بینی یا براساسِ رفتارِ پیشین **A** صورت می‌گیرد و یا براساسِ جایگاهی که **A** اشغال کرده و به او امکانِ ایجاد محرومیت و یا رساندن سود مشخص به **B** می‌بخشد. اگر مسئله‌ی جایگاه و نقش را لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توان گفت که قدرت «قصدی» به اجرا درمی‌آید. در این حالت ما با قدرتِ «غیرقصدی» یا آن چیزی که پتیت «کنترلِ مجازی» عاملِ **A** بر **B** می‌نامد، طرف هستیم (پتیت، ۲۰۰۱). در واقع قدرت مسئله‌دار، غیرمستقیم و در یک موقعیتِ ساختاری شکل می‌گیرد.

زمانی که مسئله‌ی واکنش‌ها و رفتارهای پیش‌دستانه مطرح است، اشکالِ مختلفی از «دست‌کاری» **B** توسط **A** در کار است. مثلاً **A** عملکردِ **B** را بدونِ این که او آگاه باشد، در جهتِ منافعِ خود هدایت

می‌کند: ۱) نوع و حجم دانشی را که **B** نیاز دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. ۲) طرف‌هایِ دیگر را درگیر می‌کند تا **B** را به‌طور غیرمستقیم مجاب کنند تا منافع او را تعقیب کند. گاهی حتی ممکن است رفتارهایی که در جهتِ برآورده کردنِ منافعِ **A** برانگیخته شده‌اند، به نفعِ **B** هم باشد، اما آن رفتارها هم چنان «محصول» رابطه‌ی قدرتِ نابرابرند و با اینکه به **B** نیز نفعی برسانند، چیزی از دستکارانه بودنِ این رابطه‌ی قدرت کم نمی‌کند.

با وجود این، می‌شود گفت که این رابطه‌ی مبتنی بر دستکاری، در یک رابطه‌ی قدرت، یعنی زمانی که قدرت نه به‌طور مستقیم، بلکه به‌طور غیرمستقیم امکانِ اعمال شدن دارد، **B** هم چنان ناآزاد است؟ از دید پتیت و اسکینر، به‌طور کلی، لیبرال‌ها روایتِ کم‌دامنه‌ای از آن چیزی که آزادی را محدود می‌کند، ارائه می‌دهند. لیبرال‌ها نمی‌توانند این دستکاری‌ها را لحاظ کنند و در واقع تنها به «مداخله»ی آشکارِ غیردلخواه بسنده می‌کنند. و به این معنا اشکالی از قدرت را از محدوده‌ی توضیحِ وضعیتِ ناآزادی بیرون می‌اندازند؛ اشکالی که حتی اگر صورتِ آشکار و عریان به‌خود نگیرند، هم چنان وجود دارند و ناآزادی را رقم می‌زنند. در تصور لیبرالی از آزادی، که

می‌توان به آن «آزادیِ یک‌سر منفی» گفت، یک شخص ناآزاد است که کاری را انجام دهد، اگر و فقط اگر، دیگر اشخاص آن کنش را به‌طور فیزیکی ناممکن کرده باشند (کرامر، ۲۰۰۳؛ کارتر، ۱۹۹۹).

از این منظر لیبرالیستی، آزادی یک «مفهوم فرصت‌محور» است و نه یک «مفهوم اعمال‌شونده» (کارتر، ۲۰۰۴). آزادی مرتبط است با درهایی که باز هستند و نه درهایی که کسی از آنها عبور می‌کند و یا اینکه چطور از آنها عبور می‌کند. در واقع آزادی به کنش‌های ممکن ناظر است که می‌توانند صورت گیرند، بیش از اینکه ناظر بر این باشد که چه کنش‌هایی واقعاً اعمال می‌شوند. تصورِ اجرایی از آزادی، متکی به «عمل آزادانه» است. منظورمان از «عمل آزادانه» چیست؟ یک نفر زمانی می‌تواند بگوید که در انجام یک فعل مشخص، آزادانه عمل کرده‌است که در انجام آن فعل، «داوطلب» بوده باشد و این یعنی دلایل مشخصی برای انجام کار داشته و آن دلایل را به دیگر دلایل «ترجیح» داده است و زمانی شخصی کاری را غیر آزادانه انجام می‌دهد که دلیلی که آن را انجام داده این است که هیچ آلترناتیو دیگری در اختیار نداشته است (السارتنی، ۲۰۰۴).

اما آزادی منفی لیبرالی این تصور را نمی‌پذیرد. برای یک لیبرال، اساساً آزادی با رجحان تعریف نمی‌شود. قرار نیست برای آزادی عمل کردن آلترناتیوهای گسترده‌ای داشته باشیم تا آزاد محسوب شویم. همین که امکان انتخاب، به صورت بالفعل، سلب نشده باشد، آزادی رخ داده‌است. مثالش چنین چیزی می‌شود: وقتی یک راهزن سد راه شما می‌گردد و شما را بین «دو» آلترناتیو «پول‌تان» یا «جان‌تان» مخیر می‌کند، شما می‌توانید از تسلیم پول‌تان سر باز زنید، هیچ مانع فیزیکی‌ای هم سر راه‌تان نیست. اما این کار را با هزینه‌ی گزافی صورت می‌دهید. اما هم‌چنان آزادید. و بنابراین بنا بر محاسبه‌ی هزینه و فایده، درحالی که آزادید اقدام به عمل می‌کنید. اینجا می‌توان تفاوتی قائل شد بین «آزادبودن برای عمل کردن» و «عمل آزادانه» (کارتر، ۲۰۰۸).

لیبرال‌ها به این تمایز حساس‌اند. در تسلیم کردن پول، شما آزادانه عمل نمی‌کنید. نیازی هم نیست که حداقلی از کنترل عقلانی بر اعمال‌تان داشته باشید که برای آزادانه عمل کردن به آن نیاز دارید. اما آزادی برای عمل دارید. چگونه؟ نگرش یک سر منفی به آزادی می‌گوید که زمانی که عامل **A**، عامل **B** را با تهدیداتی مشخص و

معین برمی‌انگیزاند که کار خاصی را انجام دهد، آن‌گاه **B** «آزاد» است که آن کار را نکند، اما این به این معنا نیست که اگر **B** کار را انجام داد، دارد آزادانه و یا داوطلبانه آن را انجام می‌دهد. در این حالت، هرچند قدرت **A** توانسته که آزادی و میزان داوطلبانه‌بودن کنش **B** را کاهش دهد، اما هرگز نمی‌تواند «آزادی» اقدام به عمل را از **B** بگیرد. **B** آزاد است که آن را انجام ندهد و در این حالت متحمل هزینه‌ی گزافی شود. این یک دقیقه‌ی هابزی‌ست (پتیت، ۲۰۰۱: ۴۶) پتیت این مثال از دقیقه‌ی کاملاً هابزی را می‌گیرد تا بر فهم سنت لیبرالیستی از اراده‌ی آزاد دست بگذارد. در این معنا جمهوری خواهی «آزادی» برای عمل را منظرگاهِ درستی نسبت به عملِ آزادانه، یا آزادانه عمل کردن، نمی‌داند. فهم از اراده‌ی آزاد در سنت لیبرالیستی، به‌طور عام، ناظر به «دقیقه»ی انتخاب است. چه این «دقیقه» در یک قرارداد عادلانه مطرح باشد، چه خارج از این قرارداد، هم‌چنان فهم از اراده‌ی آزاد نه ناظر به «فرایند» بلکه ناظر به «دقیقه»ی تصمیم است در خلأ مانع فیزیکی. در شرایطی که شما بتوانید بین آلترناتیوهای محدود و معین بگویید «نه» و متحمل هزینه‌ی گزافی هم شوید، هم‌چنان آزادید. نگرش منفی به آزادی،

آزادی را از هر پرسشی درباره‌ی ملاحظاتِ متافیزیکی/عقلانی تهی می‌داند.

آیا می‌توان گفت که هر دو تصور آزادی برای عمل کردن و عملِ آزادانه، برای جمهوری‌خواهی لازم است و جمهوری‌خواهی علاوه بر آن که دقیقه‌ی منفی از آزادی را در برمی‌گیرد، از آن نیز فراتر می‌رود و به عمل آزادانه می‌اندیشد؟ فیلیپ پتیت، سعی می‌کند تا نگرش منفی به آزادی را از تعریف محدودِ سنت لیبرالیستی رها سازد. به این ترتیب، عدم سلطه را در تخالف با عدم مداخله قرار می‌دهد و در واقع آزادی منفی را نه با عدم مداخله، بلکه با عدم سلطه توضیح می‌دهد. عدم مداخله در سنت لیبرالیستی غیابِ مانعی است که توسط دیگر عاملان تحمیل شده باشد. مخالفت پتیت به دو دلیل شکل می‌گیرد: (۱) یک شخص می‌تواند تحت سلطه باشد، بدون آن که متحمل مداخله‌ی بالفعلی شود و (۲) یک شخص می‌تواند متحمل مداخله شود، بدون آن که تحت سلطه باشد. اولی زمانی اتفاق می‌افتد که تهدیداتی واقعی وجود دارند اما به کار بسته نمی‌شوند، و اکنش‌های پیش‌دستانه حاضرند در جایی که حتی به ظاهر تهدیدی وجود ندارد. قدرتِ دست‌کاری‌کننده‌ای در کار است که اجرا نشده

است. حالت دوم زمانی است که مداخله به نفع شخصی است که در معرض مداخله است و این حالتی است که پتیت آن را «مداخله‌ی غیرخودسرانه» می‌نامد (پتیت، ۱۹۹۷). از دید پتیت مداخله‌ی بدون سلطه، مداخله‌ای است که ناآزادی تولید نمی‌کند. این مداخله به منظور تأمین منفعتِ مصرحِ افرادی که قدرت کم‌تری در یک رابطه‌ی اجتماعی دارند، صورت می‌پذیرد. معمولاً مداخلاتِ دولتی به منظور تأمین منافع کم‌تر برخورداران از این جنس مداخلات‌اند.

دلیل دوم مخالف پتیت، می‌تواند «آزادی» برای عمل را، به نفع عمل آزادانه‌ی دو سمتِ رابطه، تحت تأثیر قرار دهد. در واقع ویژگیِ دومی که پتیت برای تمایز عدم سلطه از عدم مداخله ذکر می‌کند، مستقیماً آزادی منفیِ لیبرالی را هدف می‌گیرد. آزادی منفی به مثابه‌ی عدم مداخله، ساختارهای ازپیش تضعیف‌کننده‌ی آزادی را در یک رابطه‌ی قدرت نادیده می‌گذارد و گویی همه چیز از نقطه‌ی صفر آغاز می‌شود. نگرش جمهوری خواهانه‌ی پتیت پیش فرض می‌گیرد که چنین آغاز از صفری در هیچ رابطه‌ی قدرتی وجود ندارد. هر رابطه‌ی قدرتی در یک موقعیت واقع شده‌است؛ و آن موقعیت محصور است در ساختارهای گوناگون. این مداخله‌ی غیرخودسرانه

نیست که سببِ نفیِ آزادی برای عمل کردن می‌شود، بلکه آزادی برای عمل کردن از پیش و به واسطه‌ی ساختارهای تضعیف‌کننده دیگر چندان آزادی نیست. با این حال این دست مداخلاتِ غیرخودسرانه، که برای پتیت شرط عدم سلطه‌اند، می‌توانند دو مسئله به همراه بیاورند: قیّم‌مآبی و اخلاقی کردنِ آزادی. اولی را به‌مثابه‌ی یک مخاطره بررسی می‌کنیم و دومی را چون پیامدی که از آن گریزی نیست در نظر می‌گیریم.

اما چرا قیّم‌مآبی مخاطره است و آیا مخاطره‌بودنش به این معنی است که باید از آن چشم‌پوشیم؟ لیبرال‌ها در بهترین حالت، اگر بخواهند از درنظرگیریِ عاملِ فیزیکی برای محدود کردن آزادی فراتر بروند، مفهوم عدم مداخله‌ی بالفعل را بر «شهود» فردی از ناآزاد بودن استوار کرده‌اند. این که آیا هر شخصی «احساس» می‌کند تحت مداخله است یا نه و آزاد است یا نه. اما یک جمهوری خواه بسته کردنِ عدم مداخله‌ی بالفعل را به «شهود» شخص نابسند می‌داند. در واقع ای بسا که شخصی ناآزاد باشد، اما خود ادراکی از وضع‌اش نداشته باشد. یا به تعبیر دیگر، درکی از این که نفع‌اش در چیست نداشته باشد و بنابراین هم هنگام اقدام به عمل آزادی لازم را نداشته

باشد و هم پس از آن نتواند که آزادانه پیش برود و عمل کند. با این حال زمانی که قرار است مداخله‌ای غیرخودسرانه و به نفع فرد تحت مداخله صورت گیرد، فرضی حاضر است: مداخله‌ی غیرخودسرانه «نفع» را «بهتر» و «دقیق‌تر» از فردی که تحت مداخله‌ی غیرخودسرانه است، تشخیص می‌دهد. به این ترتیب خودآیینی شخصی که تحت مداخله است، در معرض مخاطره قرار می‌گیرد و امکان قیم‌مآبی پدیدار می‌شود. به این مسئله بعدتر خواهیم پرداخت.

دومین مسئله ناظر است به «اخلاقی» کردن آزادی. بنا به تعریفی اخلاقی از آزادی، هنگامی می‌شود موانعی بر سر اقدام به آزادی برای عمل کردن وارد کرد، یعنی مداخله‌ی غیرخودسرانه صورت داد، که این موانع از حیث اخلاقی مشروع باشند؛ و این یعنی به نفع مصرح فرد تحت مداخله. از دید لیبرال‌ها، مداخله‌ی دولت زمانی نامشروع است که از حقوق مرتبط با مالکیت سرپیچی صورت گیرد. اما از دید پتیت، موانع تنها زمانی نامشروع خواهند بود و آزادی را محدود خواهند کرد که «منافع مصرح» را دنبال نکنند و به این معنی «نه مالیات و نه حتی زندانی کردن، هیچ یک آزادی شخصی را از بین

نمی‌برند» (همان). بنابراین اخلاقی کردن آزادی نزد پتیت به این معناست که هر آزادی اقدام به عملی، نمی‌تواند ناظر به آزادی شخص باشد. تنها زمانی شخص آزاد است که اقدام به عمل کند که تحت سلطه نباشد و این یعنی زمانی که بتواند در راستای منفعت خود اقدام کند. در این میان اگر نیاز باشد مداخله‌ای غیرخودسرانه صورت گیرد و مانعی بر سر راه عمل خلق گردد، اگر از حیث اخلاقی مشروع باشد، یعنی در راستای منفعت مصرح باشد، آزادی تأمین شده‌است. به این ترتیب این منفعت مصرح است که شاخصه‌ی تحت سلطه بودن یا نبودن است. اگر قرار است بینم که کسی برای آزاد عمل کردن تحت سلطه است یا نه، باید دید که منفعت مصرح‌اش را تعقیب می‌کند یا نمی‌کند و نه این که بینم مانع بالفعل، مداخله‌ی بالفعل، سر راهش حاضر است یا خیر. شهودش از آزادبودن یا نبودن، برای فهم میزان آزادبودنش نیز بسنده نیست. با وجود محدودیت بر آزادی برای عمل کردن، تنها در صورتی می‌توان هم‌چنان از آزادی گفت که آن مانع از حیث اخلاقی صحیح باشد و بواسطه‌ی آن امکان اقدام در راستای منفعت مصرح شدنی گردد.

پتیت نهایتاً به آزادی مثبت روی نمی‌آورد. در واقع او حتی مشارکت سیاسی را هم مؤلفه‌ی توضیح‌دهنده‌ی آزادی نمی‌داند. اما آزادانه عمل کردن، بر اثر مداخله‌ی غیرخودسرانه، یا به تعبیر دیگر قانون، هموار می‌شود. در واقع پتیت سرمایه‌گذاری نظری-سیاسی متمایزی روی آزادانه عمل کردن یا عمل آزادانه صورت نمی‌دهد و یا به تعبیر بهتر چنین چیزی فرقی با سوژه‌شدن در قانونی که مطابق با منافع مصرح شهروندان باشد، ندارد. از دید اسکینر، پتیت بواسطه‌ی چنین خوانشی از آزادی در گرفتاری‌هایی دچار می‌شود. از دید اسکینر از آن‌جایی که پتیت نهایتاً می‌خواهد منقادِ قانون‌شدن را در هم‌خوانی با آزادبودن ببیند، نمی‌تواند به مفهوم آزادی جمهوری خواهانه، به معنیِ نئورومی‌اش، به تمامی وفادار بماند. در واقع برای یک رومی، تفاوتی نداشت که خود را بنابر منافع مصرح منقادِ قانون کند یا یک حکومتِ شخصی. از دید یک رومی، انسان زمانی آزاد است که اراده‌اش «وابسته» به اراده‌ی دیگری نباشد. درحقیقت، آزادی را بهتر است به جای عدم سلطه با «غیابِ وابستگی» تعریف کرد (اسکینر، ۲۰۰۲: ۲۵۵). از دید اسکینر، ناآزادی نباید با «مداخله... به هر شکلی» تعریف شود، بلکه باید با توجه به «انقیاد» به اراده‌ی دیگری فهمیده گردد. و این یعنی «صحبت از یک نظریه‌ی دیگر درباره‌ی

آزادی» (همان، ۲۶۲). از دید اسکینر، نگرستن به آزادی از چشم‌انداز مداخله کردن از سویی، و از چشم‌انداز وابستگی به اراده‌ی دیگری، از سویی دیگر، دو مسیر کاملاً متفاوت در خصوص «خودآیینی» پیش می‌کشد. از دید کسانی که آزادی را به‌مثابه‌ی عدم مداخله می‌بینند، اراده تا جایی خودآیین است که نه مورد تهدید واقع و نه سرکوب شود. درحالی‌که از منظر نئورومی، اراده نمی‌تواند خودآیین باشد، مگر آن‌که «آزاد از هر وابستگی‌ای به اراده‌ی دیگری» فهمیده شود (همان، ۲۶۳). درواقع اسکینر می‌خواهد بگوید که پتیت در قرائتش از آزادی بیش‌ازحد درگیر پاسخ‌گویی به نگرش منفی به آزادی شده و خود نیز نهایتاً از «آزادانه عمل کردن» تنها قانونی عمل کردن را احصا کرده‌است. پتیت پاسخ روشنی برای قانون ستمگر ندارد. درواقع نظریه پتیت درباره‌ی آزادی، وجه هنجاری صریحی ندارد. و به‌زعم اسکینر این معضل از جایی ناشی می‌شود که قرائت منفی از آزادی جدی می‌گردد. نظریه‌پردازان لیبرال، هیچ توجه مشخصی به شرایطی که تحت آن اراده خودآیین است، ندارند. از دید آن‌ها تعریف منفی از آزادی، همواره از طبیعت اراده و شرایط خودآیینی یا آزادی اراده جدا می‌شود. از دید آن‌ها هیچ ارتباطی بین آزادی و اراده نیست.

اگر آزادی، عدم وابستگی اراده‌ی من به اراده‌ی دیگری باشد، آن وقت تفاوتی شکل می‌گیرد بین اینکه آن قدرت دارد چیزی را به من ارائه می‌کند که من می‌توانم رد یا قبولش کنم، و یا اینکه از اساس من را سرکوب می‌کند؟ در واقع تفاوت می‌کند که با قدرتِ سرکوب‌گر یا قدرتِ پاداش‌دهنده روبه‌رو هستیم؟ برای توضیح این مسئله، نیاز است بینیم تا از وابستگی چه چیز را می‌فهمیم؟ اگر منظور از عدم وابستگی، عدم انقیاد باشد، آن‌گاه بین این دو دسته قدرت تفاوت وجود دارد. اما اگر منظور از عدم وابستگی امکانِ پیش‌برد آزادانه‌ی خود باشد، چندان تفاوتی بین این دو دسته از قدرت نیست و هر دو می‌توانند آزادانه عمل کردن را به شیوه‌ی خود محدود کنند.

پتیت نسبت عدم وابستگی را با مفهوم آزادی، نه از طریق عدم وابستگی اراده، که از طریق بهره‌مند شدن از شأنِ گفتاریِ مشخص توضیح می‌دهد. شأنِ گفتاری یعنی بازشناسیِ توانِ فراهم کردنِ دلیل و رفتار با دیگران به‌مثابه‌ی کسی که با او در توان دلیل‌آوری

مشرکیم : «داشتن ظرفیتِ داوری منطقی مطابق با گفتار و ظرفیت ارتباطی که گفتار را به دیگران وصل می کند». (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۲). زمانی که یک شخص منقاد زور عریان یا تهدیدات سرکوب گرایانه می شود، نمی تواند از این شأن بهره ببرد. در واقع با او چون کسی که دارای قوهی استدلالی است رفتار نمی شود و در واقع او منقادِ ارادهی دیگری می شود بدون توجه به ظرفیت اش برای فراهم آوردن دلیل. اگر من تو را سرکوب کنم، دیگر با تو در یک گفتار نیستم و تو را از ظرفیتات برای اقدام بر مبنایِ دلیلی که به آن نیاز داری، محروم کرده ام (همان). اما پاداش ها، از سوی دیگر، با گفتار در آشتی اند. این پاداش ها ظرفیتِ کسانی را که در معرض این پاداش هایند، برای اقدام کردن بر مبنایِ دلایل از بین نمی برند. در این حالت پاداش های **A** قرار نیست که موقعیتِ **B** را از حیثِ آزادی ضعیف تر کند. یعنی این پاداش ها، از آزادیِ **B**، در مقایسه با وضعیتی که هنوز این پاداش به او ارائه نشده بود، نمی کاهند.

تفاوت یک پاداش با یک تهدید از همین جا مشخص می شود. اگر پذیرشِ یک پاداش موقعیتِ **B** را نسبت به قبل بهتر کند، ما با یک پاداش سروکار داریم؛ اما اگر موقعیتِ **B** با پذیرش آن، بدون زور

عریان، بدتر شود یا در همان موقعیت بد باقی بماند، آن گاه ما با یک تهدید روبه‌رو هستیم (استینر، ۱۹۹۴). اما آیا می‌توان گفت که یک تهدید، و نه زور عریان، به کاستن از شأنِ گفتاری **B** منجر می‌شود؟ پاسخ به این سوال بستگی دارد به تأییراتی که بر ظرفیت **B** جهت اقدام براساسِ دلایل مقبولش برجای می‌ماند. **A** به دو طریق می‌تواند این ظرفیت را محدود کند: از سویی تطمیع ایجاد کند و درواقع دلایلی فراهم آورد که بر دلایلِ خود **B** برای اقدام به عمل بیارزد و از سوی دیگر دشواریِ روان‌شناختی بیشتری برای **B** فراهم آورد که با همان دلایل خودش اقدام به حرکت کند.

تأییراتی که تهدید یا پاداش بر عاملِ تحت قدرت برجای می‌گذارند، تعیین‌کننده‌ی این است که یک تهدید یا یک پاداش از شأنِ گفتاریِ ما می‌کاهد یا خیر. به فی‌نفسگیِ خود تهدید یا پاداش کاری ندارد. به‌طور مثال فرض کنید که من اطلاعاتی درباره‌ی یک گروه تبه‌کار در اختیار دارم، که به «دلیل» اینکه از تبعاتِ واکنش آنها می‌ترسم این داده‌ها را در اختیار پلیس قرار نمی‌دهم. تا این جای کار من با دلایلِ خودم در حال عمل کردنم. حال اگر پلیس موفق شود با ذکرِ مجازات (تهدید) و یا پرداخت پول (پاداش) اطلاعات را از من

بگیرد، من دیگر با دلایل خودم در حال عمل کردن نیستم. با این حال می‌توان بواسطه‌ی یک قید، میان تهدید و پاداش از جهت کاستن از شأن گفتاری تمایز گذاشت. تهدید معمولاً دلایل بنیادی ما را برای عمل کردن زیر سوال می‌برد، درحالی‌که پاداش می‌تواند وزن این دلایل را افزایش دهد. فرض کنید دلیل بنیادی من، رفاه یا حفظ کنترل خود بر بدن باشد، طبعاً پرداخت پول این دلیل را تقویت می‌کند، درحالی‌که تهدید به مجازات آن را تحلیل می‌برد.

پتیت از اشکال «غیرگفتاری» قدرت سخن می‌گوید که آزادی را کاهش می‌دهند، زیرا «آمادگی عامل را برای مسئول بودن در قبال عمل، کاهش می‌دهند» (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۹). این امر در واقع برای پتیت آزمون نهایی ست جهت سنجش این که یک شخص تا چه اندازه در یک موقعیت آزاد است؛ سنجش اینکه عامل **A** مشغول ارائه‌ی تهدید است یا پاداش. بنابراین زمانی که **A**، **B** را با ابزار تهدید به انجام عمل ترغیب می‌کند، خواه‌ناخواه آمادگی **B** برای مسئول بودن در قبال عمل کاهش می‌یابد. درحالی‌که به‌زعم پتیت هنگام پاداش چنین نیست. مسئله‌ی مسئولیت‌پذیری، می‌تواند استقلال اراده را نیز تبیین کند. ما معمولاً گمان می‌کنیم که مسئولیت در نتیجه‌ی استقلال

اراده به بار می‌آید؛ درحالی که این امکان مسئولیت‌پذیری ست که توضیح می‌دهد اراده‌ی شما تا چه حد مستقل است. هرچقدر من با دلایل خودم، خصوصاً دلایل بنیادینی چون حفظ کنترل بر بدن خود، در راستای منفعتِ مصرح ام دست به عمل بزنم، آزادترم و هرچقدر کنش عامل قدرت چنین شرایطی را برای من محدود کند، من ناآزاد می‌شوم.

در لیبرالیسم رویه‌ای، شکلی از قراردادگرایی، شکاف بین منفعتِ مصرح و پاداش به شیوه‌ی خود پُر می‌شود؛ اگر در نظر بگیریم که با فرض در نظرگیریِ قرارداد، قدرت زور خواه‌ناخواه از موضوع بحث ایشان کنار می‌رود. در واقع می‌توان گفت اگر در یک قرارداد، با در نظرگیریِ حداقلی از انتخاب گزینه‌های قرارداد، عامل تحت قدرت پاداش‌های عامل قدرت را بپذیرد، دارد منفعتِ مصرح خود را نشان می‌دهد. مشکل لیبرالیسم رویه‌ای از یک منظر جمهوری خواهانه از این قرار است: ^(۱) شرایطی که قرارداد در آن بسته می‌شود، می‌تواند در راستای منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت نباشند و در واقع صرفاً مقوم پاداش‌های عامل قدرت گردند. در اینجا مسئله‌ی سلطه‌ی ساختاری مطرح است. این قسم سلطه که ناظر بر سلطه‌ی طبقاتی،

جنسیتی، دینی، ملیتی و قومیتی و غیره می‌تواند باشد، اجازه نمی‌دهد تا به همین سادگی شکاف منفعتِ مصرحِ عاملِ تحتِ قدرت و پاداش‌هایِ عاملِ قدرتِ رتق‌و‌فتق شود و به هم آید. سلطه‌ی ساختاری به ما می‌گوید که پاداش‌ها از پیش به نفعِ عاملِ قدرتِ ساخت یافته‌اند و نه لزوماً در راستایِ منفعتِ مصرحِ عاملِ تحتِ قدرت،^(۲) منفعتِ مصرحِ برایِ لیبرالیسمِ رویه‌ای، تنها در قرارداد امکان بروز و ظهور دارد. درحالی‌که برای یک جمهوری خواه مهم‌تر و هم‌زمان پیش و پس از قرارداد، این خودِ جامعه با همه‌ی فضاها می‌تواند منافعِ عرصه‌ی بروز و ظهورِ منفعتِ مصرحِ است. شهروندان می‌توانند منافعِ مصرح‌شان را به شیوه‌هایِ مختلفی و در چارچوب‌هایِ متعددی تصریح کنند. عرصه‌ی بیانگریِ آنان محدود به قرارداد نیست.

جمهوری خواهی پتیت، با در نظر گیری «شأن گفتاری» و رعایت آن، توضیحی از اینکه چرا آزادی یک شخص با دریافت تهدید نسبت به دریافتِ پاداش‌ها کاهش می‌یابد، ارائه می‌دهد. راه توضیحِ این امر از رهگذرِ کاهش یا افزایش مسئولیت‌پذیری ممکن می‌شود. پاداش‌ها ما را کم‌تر وابسته می‌کنند، درحالی‌که تهدیدها می‌توانند به انقیاد ما منجر شوند. در مواجهه با پاداش، می‌توانیم مسئول کنشی که صورت

می‌دهیم باشیم، درحالی که هر چقدر بر اثر تهدید کاری از ما سر بزند، کم‌تر از همیشه مسئولیم. و این میزان مسئولیت‌پذیری است که شاخصه‌ای برای میزان آزادی ما، میزان عدم وابستگی اراده‌ی ما به اراده‌ی دیگری، فراهم می‌آورد.

آنچه که تحت عنوان رعایتِ شأنِ گفتاری هنگام مواجهه با قدرتِ پادشاه‌دهنده، از سوی پتیت، در یک رابطه‌ی قدرت به آن پرداخته می‌شود، ذیل نگاه جمهوری‌خواهی به آزادی منفی مد نظر لیبرالی قرار می‌گیرد. درواقع مسئله‌ی توجه به پادشاه یا تهدید، هنگام «آزادی» برای عمل کردن معنادار است. درواقع نخست کنشی از سوی قدرت سر می‌زند، «آن‌گاه» می‌توان دید که آیا شأنِ گفتاری با رد یا قبول آن لحاظ می‌شود یا خیر. اگر این کنش تهدیدآمیز باشد، ازپیش شأنِ گفتاری نادیده گرفته شده، و اگر این کنش پادشاه‌دهنده باشد، با درنظرگیری اینکه با رد یا قبول آن شأنِ گفتاری فرد رعایت می‌گردد یا خیر، امکان ارزیابی میزان آزادی پدید می‌آید. پرواضح است که این نگاه کاری به آزادی مثبت و یا اعمال‌شونده ندارد. درواقع پتیت عمل آزادانه را در نسبت با عدم وابستگی اراده و در شرایطی که کنش آغازگر از سوی عامل تحت

قدرت است، توضیح نمی‌دهد. اما اگر از منظر اسکینر به عدم وابستگی نگاه کنیم چه تفاوتی در صورت‌بندی رخ می‌دهد؟ آیا اسکینر با قید «عدم وابستگی اراده» به فهمی از آزادی مثبت، آزادی مؤسس، آزادی کسی که تحت قدرت است و خود «آغازگر» کنش است، متصل می‌شود؟

جمهوری خواهی اسکینری، این امکان را فراهم می‌آورد که هر توجه و تأکیدی بر قدرت پاداش‌دهنده، در یک نگاه حداکثری، مستعد «نوکر صفتی» و چاکر مآبی شود. در واقع عامل تحت قدرت اگر بداند قدرت مزددهنده‌ای وجود دارد، برای اینکه بتواند توجه قدرت مزددهنده را به سوی خود جلب کند، گرنش از خود نشان می‌دهد. به همین معناست که برای اسکینر، پارادایم «بردگی» معنادار است. در واقع «بردگی» شبیه یک استعاره عمل می‌کند و در هر رابطه‌ی قدرتی می‌تواند سروکله‌اش پیدا شود، حتی اگر سمت عامل قدرت، بیش‌ترین حسن نیت را داشته باشد یا از خود نشان دهد. اسکینر می‌نویسد که از دید جمهوری خواهان روم باستان، چون تاکیتوس، و جمهوری خواهان انقلاب انگلستان، چون جان میلتون، «محدودیت‌های متعددی نسبت به آزادی عمل ما وجود دارد که نه از موانع فیزیکی

ناشی شده و نه از تحمیلِ اراده‌ی دیگری، و حتی نه از خطر و تهدیدی که بر اثر اجبار و تحمیل ممکن است اتفاق افتد». این محدودیت‌ها از برده‌واری ناشی می‌شوند. در این حالت ما از کسانی که منشی برده‌وار دارند، «نمی‌توانیم کلام یا عملی ناب و باعظمت انتظار داشته باشیم، یا تمایلی به سخنِ حق گفتن به صاحبِ قدرت، یا آمادگی برای ارائه‌دادن داوریه‌های صادقانه و عمل کردن مطابق آن‌ها» (اسکینر، ۱۳۹۷).

هرچند اسکینر «برده‌واری» را خصلتِ کسانی می‌داند که ذیلِ قدرتِ خودسرانه به سر می‌برند، اما به نظر می‌رسد که امکان رادیکالی در آن نسبت به نگاهِ پتیت نهفته است. در واقع می‌توانیم داعیه‌ی «برده‌واری» و «نوکرصفتی» را تا حد نهایی خود برای تصور «عمل آزادانه» و پرداختن به آزادی مثبت، آزادی مؤسس، بکشانیم. کسانی که ناتوانند از این که هر مناسبتی را به چالش بکشند و با روحیه‌ای «ستیزه‌جو» با محدود شدنِ امکان‌های کنش‌ورزی‌شان روبه‌رو شوند، در خطر انجامِ کنشی «برده‌وار» اند. زندگی «برده‌وار» به این معنا می‌تواند یک زندگیِ روزمره‌ی اجتماعی باشد، اما از آن حیث که از قدرت‌های انتقادی خود برای تغییر امور بی‌بهره مانده‌است. اگر

نقطه‌ی قانونی تعریف آزادی، امکان عمل غیرنو‌کرسفتانه و بنابراین بازیابی دائمی و مستمر خودآیینی باشد، آن‌گاه می‌توانیم یک مفهوم رادیکال از آزادی در اختیار داشته باشیم که از اساس با اجرایی‌شدن و تمرین مداوم خودآیینی گره خورده‌است. درست است که از یک منظر لیبرالیستی، قدرت تنها در شکل مداخله‌ی بالفعل در نظر گرفته می‌شود و آزادی یک فرصت است که در یک دقیقه به چنگ می‌آید و مشخص نیست در یک فرایند چطور امکان محقق‌شدن دارد، اما از یک منظر جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکال، این قدرت است که «حتی» اگر یک فرصت و یک نهفتگی باشد هم باز قدرت است و به ناآزادی منجر می‌شود و از این رو آزادی، مفهومی است که باید اجرا و اعمال شود تا هم‌چنان «آزادی» باشد. قدرتی که به اجرا در نمی‌آید هم هم‌چنان یک قدرت است (کارتز، ۲۰۰۴)، و این آزادی‌ست که برای آن که آزادی باشد، باید اعمال و اجرا شود و نه این که یک فرصت و دقیقه باقی بماند. به این ترتیب جمهوری‌خواهی رادیکال با شاقول برده‌واری، به سنجش موقعیت‌های ناآزادی می‌رود که همیشگی و همواره است و در پی آن است که آزادی را چون تحقق فرایندی که یک لحظه از پای نمی‌نشیند، پی بگیرد. اما آزادی اعمال‌شونده، آیا می‌تواند از وقوع مداخلات غیرخودسرانه بی‌نیاز

باشد؟ و اگر نیازمند است، آن گاه چطور می تواند از خودآیینی سخن بگوید و قیم مآبی را پس زند؟

معضل خودآیینی و دوسویه گی قیم مآبی

رابطه ای اجتماعی یا بهتر بگوییم رابطه ای مبتنی بر قدرت اجتماعی، همواره پشت گرم به باورهای اجتماعی یا ایدئولوژی هاست. در واقع ایدئولوژی ها که هنجارهای پذیرفتنی را جا می اندازند، نقش مرکزی در پایداری روابط سلطه ایفا می کنند. اکثر جامعه شناسان این نقش محوری را تأیید کرده اند. هم زمان جمهوری خواهان هم به سه دلیل روشن با این تأیید همراه اند: ^(۱) بسیاری از ارزش ها، باورها و ترجیحات موجود تحت محدودیت های ساختاری شرایط غیرایده آل سلطه شکل گرفته اند و بنابراین بیش تر بیان گر روابط سلطه اند، ^(۲) از سوی دیگر جمهوری خواهان برای اینکه بتوانند قانونی خوب را پایدار نگه دارند، نیاز به ارزش ها و باورهای اجتماعی دارند. در واقع ارزش ها و باورهای اجتماعی باید مبلغ سلطه ستیزی باشند تا بتوانند قانون خوب را پشتیبانی کنند و اگر چنین نباشد، فضیلت مدنی تضعیف خواهد شد و اخلاقیات باهم زیستن آب خواهد رفت ^(۳) و

آخر اینکه ایدئولوژی‌ها و باورهای اجتماعی منتفی‌کننده‌ی استقلال و خودآیینی‌اند. همان چیزی که فضیلتِ طلایه‌دار یک جمهوری به شمار می‌رود. شهروندانی که وابسته به اراده‌ها و، در اینجا، نظراتِ دیگران‌اند، نمی‌توانند قوای انتقادی خویش را به کار گیرند و عزتِ نفس‌شان را که لازمه‌ی شهروندی است، به نمایش بگذارند. عزتِ نفسی که ادراکی پایدار است از اینکه آن‌ها در مقامِ هویت‌هایی مجزا به اندازه‌ی کافی ارزشمند که در حیاتِ سیاسی مشارکت کنند.

استقلال و خودآیینی شهروندان صرفاً یک وضعیتِ ابژکتیو و حتی سوژکتیو نیست، بلکه ناظر بر الگوهایِ بیناسوژکتیوِ بازشناسی‌ست. به زعم پتیت، این شکل از خودآیینیِ بیناسوژکتیو یعنی، «تواناییِ نگاه کردن به یکدیگر، در چشمان یک‌دیگر، با اطمینان از شأنِ اجتماعیِ یک شخص، یعنی داشتنِ حق اجتماعی و قانونی» (پتیت، ۱۹۹۷: ۷۱). به این ترتیب تحت سلطه‌نبودن، بازشناسی‌شدنِ بیناسوژکتیو است. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد، به نظر می‌رسد تا حدودی فاصله‌ی میان منفعتِ مصرح و پاداش‌هایی که به من در یک رابطه‌ی قدرت ارائه می‌شود، پُر می‌گردد. در واقع سمتِ واجد قدرتِ بیشتر در یک رابطه‌ی اجتماعی پاداشی به من ارائه می‌دهد که

از بازشناسی من به‌عنوان یک شخص صاحب حق اجتماعی و قانونی حکایت دارد و من نیز می‌توانم نفع خودم را، هم‌سو با دیگر افراد هم‌نفع خودم، به عامل قدرت نشان دهم و در جهت آن گام بردارم. در واقع در شرایط بازشناسی بیناسوپژکتیو، هر پاداشی، اگر قرار است به آزادی بیشتر من کمک کند و نه اینکه من را ناآزادتر سازد، در راستای منفعت مصرح من خواهد بود. به زبان پتیت، آزادی‌ای که سلطه ناقض آن است، به‌مثابه‌ی «کنترل‌گفتاری» فهمیده می‌شود: «کنترل‌گفتاری باید گواهی باشد علیه ساکت‌شدن یا نادیده‌گرفته‌شدن یا نشنیده باقی‌ماندن یا انکارشدن و پاسخی نشنیدن. کنترل‌گفتاری یعنی بازشناسی شدن به‌مثابه‌ی سوژه‌ای درون‌گفتار با صدا و گوش‌ی از آن خود» (پتیت، ۲۰۰۱: ۱۴۰). شهروندان درون یک جمهوری زمانی از کنترل‌گفتاری بهره‌مندند که مستحق و توانمند برای مجادله کردن با قدرتی باشند که بر آن‌ها اعمال می‌شود. زمانی می‌توانیم بگوییم شخصی یک «سوژه درون‌گفتار» است که او را چون کسی در نظر بگیریم که ارزش توجیه کردن دستورها و کنش‌هایی که به سمت‌اش روانه می‌شود را دارد. زمانی که چنین نباشد، و او در آن حدی نباشد که دستورها و کنش‌هایی که از سوی

عامل قدرت به سمت‌اش روانه می‌شود را ارزیابی کند و اگر موجه نیافت، رد کند، او یک سوژه‌ی درون‌گفتار نیست و یک برده است.

عدم سلطه به‌مثابه‌ی کنترل‌گفتاری، توضیح‌جذاب‌تری‌ست برای مفهوم خودآیینی، تا قرائتی استعلایی و عقلانی از این مفهوم. درواقع خودآیینی را می‌توان این‌گونه تصویر کرد: من هم‌چون یک سوژه‌ی درون‌گفتار، واجد صدا و گوش‌ی از آن خودم هستم و هیچ‌کس نمی‌تواند که این صدا و گوش را، ذیل هر نام و یا با هر عنوانی از من بگیرد. حتی یک قانون خوب، یک ایده‌ی مترقی، یک ایده‌آل برابری‌جویانه، تا زمانی که صدا و گوش من را از من نگرفته‌است، می‌تواند ادعا کند که سلطه‌گر نیست؛ زمانی که صدا و گوشم را تصاحب کند، خود یک سلطه‌گر، با لباس مبدل است. به همین منوال، قیم‌مآبی نهفته در آزادسازی، یا دقیق‌تر اگر بگوییم قیم‌مآبی نهفته در این رویکرد که «منفعت» را چه کسی بهتر می‌داند و درواقع منفعت «واقعی» را چه کسی تشخیص می‌دهد، تا زمانی می‌تواند هم‌چنان رهایی‌بخش باشد که دست به تحمیق یا ازبین‌بردن صدا و قوه‌ی تشخیص‌عاملی که قدرت بر آن اعمال می‌شود، نزند. «به‌محض» اینکه چنین تحمیق و نادان‌پنداری‌ای اتفاق بیفتد و صدا و گوش

عامل تحت قدرت، به قول پتیت، سلب شود، آن گاه هر ایده‌ی پیشرویی، با رویکردِ قیّم‌آبانه، سلطه‌ی جدیدی آفریده‌است؛ آزادسازی، انقیاد دیگری به همراه آورده‌است.

یک لیبرالِ جوهری و یک مارکسیستِ ارتدوکس، در دو طرفِ مخالف نگاهِ جمهوری خواهانه به خودآیینی ایستاده‌اند. از منظر یک لیبرال کمینه‌ی محدودیتِ بالفعل بر انتخاب کفایت می‌کند تا بگوییم که آزادی عامل تحت قدرت حاصل شده‌است. هرچند که او دغدغه‌ی خودآیینی ندارد و بیش‌تر درگیریِ آزادی انتخاب است، اما می‌توان گفت از نگاه یک لیبرال، خودآیینی زمانی‌ست که من «آزادی» اقدام به عمل را، با درنظرگیری نبود عاملی فیزیکی برای انتخاب، داشته باشم. آنچه کم‌ترین تزام را در زمان مقرر برای انتخاب ایجاد می‌کند، شرایط فراهم‌آورنده‌ی آزادی انتخاب است. دایره‌ی «محدودیت» انتخاب برای یک لیبرال بسیار محدود است. تو گویی که همه‌جا عرصه‌ی امکانِ آزادی انتخاب است، مگر خلافتش ثابت شود. در برابر، یک مارکسیست ارتدوکس است که با درنظرگیریِ آگاهی به «منفعت واقعی» و کنارزدنِ پرده‌ی «از خودبیگانگی» ایدئولوژیک، هر امکانی را برای آزادیِ انتخاب، به

تحقق منفعت «واقعی» گره می‌زند. تو گویی که تا پیش از تحقق «منفعت» واقعی هیچ امکانی برای آزادی انتخاب وجود ندارد و هر انتخابی، تنها یک انتخاب برده‌وار و ذیل شرایط سرمایه‌دارانه‌ی کار و ایدئولوژی‌های طبیعی جلوه‌دهنده‌ی این شرایط است. برای یک مارکسیست ارتدوکس، درست عکس یک لیبرال، دایره‌ی «محدودیت» انتخاب که باید برای آزادی عمل برچیده شوند، به گستره‌ی خود نظام سرمایه‌داری است. تا وقتی که سرمایه‌داری پابرجاست، منفعت «واقعی» ای برای کارگران وجود ندارد و تا زمانی که این نظام پابرجاست، کنش آزادانه معنای چندانی ندارد مگر آن که سرنگونی آن را هدف گرفته باشد. خودآیینی واقعی، زمانی ممکن می‌شود که سرمایه‌داری برچیده گردد.

در دو سر این دو طیف گرایش‌های مختلفی از نگاه مارکسیستی و لیبرالیستی واقع شده‌اند. به زعم این متن اما، نقطه‌ی مناسب در نظرگیری خودآیینی از آن جمهوری خواهی انتقادی است. از منظر چنین جمهوری خواهی‌ای، محدودیت‌های حاکم بر انتخاب در یک قرارداد، چه با شرایط حداقلی و چه حداکثری، مرتفع نمی‌شوند. به تعبیری قرارداد ضامن آزادی شهروندان نیست. از سوی دیگر، تمایز

برقرار کردن میان منفعت «واقعی» با منفعت «مصرح» و درواقع تلاش برای نشان دادن اینکه ایدئولوژی‌ها تمام آزادی انتخاب ما را به بند کشیده‌اند، می‌تواند به راحتی سر از قسیم مآبی، تحقیر ادراکات عمومی و بازتولید نظم سلسله‌مراتبی تشخیص درست از غلط درآورد. در برابر عدم کفایت قرارداد و خطر بازتولید نظم سلسله‌مراتبی در تشخیص منفعت «واقعی» (درست)، برای یک جمهوری خواه شهروندان زمانی آزاد و خودآیین‌اند که صدا و گواهی از آن خود داشته باشند و در جامعه‌ای به سر ببرند که «مجادله‌پذیری» به رسمیت شناخته شده و نهادهای مختلف حکمرانی بر اساس آن سامان گرفته باشند. جمهوری خواه انتقادی، مانند یک مارکسیست ارتدوکس، خودآیینی را چون یک ایده‌آل استعلایی که تنها پس از سرمایه‌داری میسر خواهد شد، نمی‌بیند. او هم‌سو با دیگر دموکراسی‌خواهان، به خودآیینی از منظر توان‌بخشی و قدرت‌مندشدن شهروندان در پیش‌برد منافع خود نگاه می‌کند. برای او منفعت «مصرح»، منفعتی که خود شهروندان براساس یک گفتگوی پایان‌ناپذیر، بر سرش توافق می‌کنند، به منفعت «واقعی» اولویت دارد. منفعت «مصرح» منفعتی است که صاحب منفعت آن را آشکار و با صدای بلند اعلام می‌کند. منفعت «واقعی» آغشته به حجاب

ایدئولوژیست و باید به آن آگاه شد. در تعبیر نخست امکان قدرت‌یابی خود شهروندان بیشتر از زمانی‌ست که دومین تعبیر را از منفعت ملاک قرار دهیم. چراکه در تعبیر دوم، لزوم کسب آگاهی‌ای برای کنارزدن ایدئولوژی وجود دارد که خود بالقوه می‌تواند مولد فرادستی و فرودستی باشد و مقوم قسمی قیّم‌آبی گردد.

این ترجیح به این معنا نیست که در این قسم از جمهوری خواهی هنجاری وجود ندارد. اگر چنین بود که دیگر جمهوری خواهی انتقادی نبود. اما هنجار آن موسعاً ناظر به رعایت حق همگان برای داشتن صدا و زیستنی عادلانه و آزادانه است. به این ترتیب هنجار «صدای سیاسی» و قدرت‌بخشیدن به شهروندان برای داشتن چنین صدایی، تأمین‌کننده‌ی حداقلی از خودآیینی برای شهروندان است. آرمان جمهوری خواهی انتقادی برخلاف مارکسیسم ارتدوکس، تحقق خودآیینی کامل نیست؛ بلکه به خودآیینی چون یک نبرد بی‌پایان می‌نگرد که وظیفه‌ی مبنایی سیاست‌گذاری، برآوردن شرط حداقلی آن است: تضمین تحقق صدای سیاسی.

برای یک جمهوری خواه از آن جایی که «عدم وابستگی» در تعریفِ آزادبودن، گنجانده شده است، «وابستگی» به یک ایده برای خودآیین شدن هم، «هم‌چنان» یک وابستگی است. بنابراین هر ایده‌ای، هرچقدر هم رهایی‌بخش، هر اراده‌ای، هرچقدر هم وعده‌دهنده، نمی‌تواند تا بدان پایه جای گیر شود که «وابستگی» رقم بزند و خود در مقامِ قیمی دست گیر و راه بر گردد. اما بدینی به وابستگی، به معنایِ انکار هر شکلی از وابستگی نیست. وابستگی‌ای که می‌تواند از منظر دیگری خواهانه و هم‌زمان غیرقیم‌مآبانه مدنظر قرار گیرد، «وابستگی متقابل» است.

هر نقدی به قیم‌مآبی باید به دوسویگیِ آن دقت کند. در واقع گاهی ممکن است هر حرکتی که قرار باشد فرد یا گروهی را که در معرض آسیبِ بیشتری قرار دارند، از موقعیت خطر دور کند، قیم‌مآبانه تلقی شود. اما مهم است که مرز بینِ نیاز به کمک‌رسانی را با نادیده گرفتن قدرت و صدای فرد یا گروه در معرض آسیبِ بیشتر نگه داشت. این مرز به آن سیاستی که معطوف به افراد و یا گروه‌های در معرض آسیبِ بیشتر است، هوشیاریِ مداوم می‌بخشد. هوشیاری در قبالِ اینکه روی آورد و کمک‌رسانی‌شان از جنسِ

قیم‌مآبی نگردد. گویی که بر همه‌ی قدرت و توانایی‌ای که از کسانِ در معرضِ آسیب‌پذیری بیشتر می‌تواند سر بزند، مشرف است. پیدا کردنِ چنین هوشیاری‌ای، به‌زعم جودیت باتلر، در گروِ فهم از وابستگیِ مقابل ما به هم و بنابراین آسیب‌پذیریِ دوجانبه‌ی ماست. هم وابستگی و هم آسیب‌پذیری ما بسته به شرایط زیستِ ما مطرح می‌شوند و به همین معنا ما هم به‌طور اشتراکی آسیب‌پذیریم و هم در شرایط زیست‌مان به هم وابسته‌ایم. هرچند که میزان آسیب‌پذیری متفاوت است، اما چون وابستگیِ متقابلِ زیستی وجود دارد، امکان سرایتِ آسیب‌پذیری بیشتر نیز همواره حاضر است (باتلر، ۱۴۰۱). به همین منظور است که هر سیاستی که معطوف به آسیب‌پذیری‌ست، باید این شرایط دوجانبه را پیش چشم داشته باشد تا حتی‌الامکان از رویکردِ قیم‌مآبانه‌ای که آسیب‌پذیران را تماماً بی‌قدرت در نظر می‌گیرد و مقاومت‌های‌شان را نادیده می‌انگارد، فاصله ایجاد کند.

متافیزیکِ صدا

دریدا می‌گوید ایده‌ی دموکراسی متحمل یک «خودایمنی» مقدر است: لوازمات آزادی و برابری با هم جور در نمی‌آیند. اما دقیقاً به سبب همین بیماری است که دموکراسی از شکلی از «پذیرایی تفکر و دلیل‌آوری» و «ممکن‌بودن در قامت یک ناممکن» بهره‌مند است که به آن در نسبت با هر «واحد سیاسی» اولویت می‌بخشد (اوانس، ۲۰۱۶). در واقع بازشناسی محدودیت‌های درونی این خودایمنی می‌تواند علیه هر سیاست آسیب‌زایی که تحت نام دموکراسی عمل می‌کند، قد علم کند. از دید اوانس، وعده‌ی درون خودایمنی دموکراسی، یعنی دموکراسی در راه، از وجه دیگری از اندیشه‌ی او قابل ردگیری است: صدا و دلالت‌هایش برای سه فضیلت سیاسی؛ همبستگی، دیگرگونگی و باروری یا همان خلق صداهای جدید. در واقع، ایده‌ی دریدا از دموکراسی در راه، هم‌نشینی رادیکال تفاوت و اتحاد است. اتحادی که درون خودش متفاوت است و این متفاوت‌بودن را از درون خودش می‌آفریند؛ هیچ‌وقت با خودش یکی نمی‌شود. دموکراسی در راه، به مثابه‌ی یک دستور نامشروط، یک وعده، دلالت‌های مهمی به همراه دهد. این دموکراسی، از جنس یک ایده‌آل مدنظر ایده‌آلیست‌ها نیست؛ چراکه «محسوس» و «واقعی» ما را در برمی‌گیرد و نمی‌گذارد که آن را به بعد موکول کنیم؛

«همین جا و هم اکنون» ما را تصرف می‌کند. و از سوی دیگر هیچ «من می‌توانم» نمی‌تواند که آن را به سرانجام برسند و «محقق» کند و به تمامی «فعلیت» ببخشد. دلالت دیگر این است که قلمرو امر مشروط و نامشروط، ممکن و ناممکن، «کاملاً» دگرگون‌شونده و به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر مرتبط با هم‌اند. (همان)

این دموکراسی بیشتر از آن که «از بالا» و «بی تفاوت به محتوا» هم چون دستوری نامشروط باشد، «از پایین» و از درون بازی متقابل گفتگومحور صداها از راه می‌آید (دریدا، ۲۰۰۵). به طور دقیق‌تر، بازی متقابل خلاق میان صداها، آن‌ها را با هم و هم‌زمان جدای از هم نگه می‌دارد. صداهایی که بدن آگنوستیک جامعه و زمان و مکان این بدن را می‌سازند. هر صدا با خودش این همان و در عین حال، دیگر است. بنابراین، تفاوت در واقع رانه‌ی این‌همانی (هویت) است و ما میانه‌ی صداهایی که درحالی پیش از آگاهی به هم مرتبط‌اند، ساکنیم و این به تلاش ما بستگی دارد که تا چه میزان از جهانی که ما را احاطه کرده، سخن می‌گوییم. ارجاع به نقش ما به مثابه‌ی سخن‌گویان این صداها، زمان‌بندی این بدن را نشان می‌دهد. زمان‌بندی بدن جامعه از دیالوگ پایان‌ناپذیر میان صداها جدا نیست.

این صداها یک‌دیگر را برای شنوایی‌پذیریِ وسیع‌تر به چالش می‌کشند و معانیِ مختلفی را به فضایِ باز دموکراسی منتسب می‌کنند. به‌واسطه‌ی حرکت صداهایی که این‌همانی و دیگری را با خود حمل می‌کنند، بدن اجتماعی به «دگردیسی» دائمی‌اش ادامه می‌دهد؛ بدنی که همواره این‌همان و درعین‌حال متفاوت باقی می‌ماند. از آن‌جایی که هر صدایی بخشی از این‌همانی و هم‌زمان دیگریِ باقی‌مانده است، تصدیق هر صدایی، بی‌درنگ و بی‌واسطه، ارزش‌بخشی به صدایی دیگر است. هر کس از آن‌چه در ذهن دارد بدون ترس سخن می‌گوید و دیگری را شجاعانه می‌شنود. همبستگی در گرو این امکانِ توأمان است: سخن‌گفتن از خود بدون ترس و شنیدنِ شجاعانه.

بدونِ ترس حرف‌زدن، کنشی‌ست که باید از یک سمت رابطه‌ی اجتماعی سر بزند. اما برای دگرگونی اجتماعی به چیزی بیش از حرف‌زدن بدونِ ترس نیاز است. اگر تنها صداها قدرت بیابند، دگرگونی حاصل نمی‌شود. سمتی که باید صداها را بشنود نیز باید مهیایِ شنیدنِ شجاعانه باشد. بنابراین حرف‌زدن بدون ترس و شنیدنِ شجاعانه، دو رویِ سکه‌ی تغییرند. دگرگونگی نیز در دریدا، خیری جدای از ایده‌ی مهمان‌پذیری نیست: همه‌ی صداها، حتی آن‌هایی که

برخلاف دموکراسی به نظر می‌رسند، باید بتوانند شنیده شوند و از آن‌ها سخن گفته شود و بر گفتارِ شنونده تأثیر بگذارند. دگرگونگی خود به باروری صداها، سومین فضیلت سیاسی، کمک خواهد کرد. و این زمانی‌ست که هیچ «ناب‌بودنی» در کار نباشد و گمان نکنیم در بدنِ دگردیس‌شونده‌ی جامعه «آلودگی» وجود ندارد. در این میان اگر کسی بخواهد از اصلِ عدالت بپرسد، می‌توان به او پاسخ داد: شنوایی‌پذیریِ یکسانِ صداها و شرایط اقتصادی و اجتماعیِ ناتمام برای تحقق این امکان. این اصل از اصلِ اخلاقیاتی دریدا می‌آید: «ما باید به هر زبانی یک‌دیگر را بشنویم» (دریدا، ۱۹۹۲).

دریدا از دموکراسی، و نه جمهوری، حرف می‌زند. اما تعبیری که او از دموکراسی در راه در کنار دموکراسیِ دچارِ خودایمنی ارائه می‌دهد، می‌تواند به ما در بسط فهم‌مان از جمهوری کمک کند. جمهوری‌خواهی در بنیادِ خود یک نظریه‌ی شهروندی‌ست. جمهوری‌خواهی انتقادی نیز نسخه‌ای پیشرو، مبتنی بر سوسیال‌دموکراسی و فراگیر از جمهوری‌خواهی را صورت‌بندی می‌کند (لا‌بورد، ۲۰۰۸). در امتداد با دیگر نظریه‌هایی که به برابری دموکراتیک نظر دارند، ایده‌آل جمهوری‌خواهی انتقادی،

«جامعه‌ای است که شهروندان در آن از موقف مدنی مبنایی اما پُربار و غنی در شکل داشتن صدای سیاسی، خودمختاری مبنایی شخصی، فرصت‌های برابر، ظرفیت‌های مادی و بازشناسی دوجانبه‌ی بیناسوبژکتیو در مقام شهروندانی برابر بهره می‌برند. در یک جمهوری شهروندان نه تنها از مواهب عینی‌ای که عضویت براساس طرحی عادلانه از اصناف اجتماعی به همراه می‌آورد، برخوردارند بلکه از مواهب سوبژکتیو و بیناسوبژکتیو گره‌خورده با چنین عضویتی بهره می‌برند. در میانه‌ی همه‌ی این مواهب حسی مهم وجود دارد؛ حس اینکه آن‌ها توسط دیگران دیده می‌شوند و خود نیز دیگران را می‌بینند هم چون کسانی که عضوی تمام و بدون نقص از چنین طرحی‌اند... به این معنا جمهوری خواهان انتقادی برابری خواهان اجتماعی نیز هستند. آن‌ها دل‌نگران کیفیت روابطی‌اند که شهروندان با هم از آن برخوردارند و به این می‌پردازند که نابرابری‌های وسیع در شرایط و تفاوت‌ها در تجارب زندگی چگونه شأن مشترک شهروندی را متأثر می‌کند» (همان، ۱۱). در جمهوری خواهی انتقادی مد نظر لا‌بوردر، می‌توان امید داشت که بواسطه‌ی تأمین صدای سیاسی شهروندان و توجه به شرایطی که این صدا را متأثر می‌کنند، «سیاسی شدن هویت‌ها»، چه از سوی اکثریت باشد چه اقلیت، فعال

نگردد؛ چراکه در ایده آل جامعه‌ی جمهوری خواهانه، دعاوی مرتبط با هویت منقاد عدالتی برابری طلبانه و ایده آلی از همبستگی فراقومیتی هستند.

رعایت صدای سیاسی شهروندان در قلمرو جمهوری، تأمین «حداقلی» از خودآیینی برای ایشان است. در واقع قرار نیست که رویکردی قیم‌مآبانه که غالباً از سوی دولت یا نهادها و سازمان‌هایی با مشی دولتی، به اجرا درمی‌آید، شخص یا گروهی را از «منفعت مصرح» اش آگاه کند، بلکه قرار است تا اطمینان حاصل یابد که شرایط را برای تأمین حداقلی از خودآیینی هنجاری، امکان فراتر رفتن از آنچه که سازوکارهای ایدئولوژی به‌عنوان «منفعت مصرح» تبلیغ و تبیین می‌کنند، فراهم آورده‌است. این تأمین حداقلی در امن کردن شرایط بروز صدا، بدون ترس، و شنیدن صدا، باشجاعت، صورت می‌پذیرد. به قول لایبورد، جمهوری خواهی انتقادی در برابر استراتژی لیبرالی «انتخاب»، «صدا» را می‌نشانند (لایبورد، ۲۰۰۸: ۲۴). از دید او آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، زمانی است که شهروندان به‌اجبار از کردارهایی که به‌طور مناقشه‌انگیزی سرکوب‌گرند، آزاد نشده باشند و به‌جای این مشی قیم‌مآبانه، مجهزند به مهارت‌هایی که

جدای از سوگیری‌های فرهنگی، به تمرین خودآیینی کمک می‌کنند و به شهروندان فرصت‌هایی داده می‌شود که صدای مؤثر سیاسی داشته باشند و به این ترتیب آن‌ها می‌توانند در برابر سلطه، سرکوب و دستکاری و حقنه‌ی آموزه‌های ایدئولوژیک، چه در زندگی خصوصی و چه در حیات اجتماعی، مقاومت کنند. تأکید بر صدای سیاسی، خودآیینی کامل را به‌مثابه‌ی هدف جمهوری زیر سؤال می‌برد. در واقع یک جمهوری بیش‌تر از آن که دنبال خودآیینی کامل باشد، که به محض اینکه مسئله‌ای اجتماعی شود ردای رویکردی قیم‌آبانه به خود می‌پوشد، به دنبال آموزش مهارت‌های کسب خودآیینی است از این‌رو که شهروندان بتوانند با سلطه مبارزه کنند. آنچه که مسئله‌ی سیاست‌گذاری در یک جمهوری است این است که اطمینان بیابد افراد از «کنترل گفتاری» یا «صدا» بهره‌مند باشند و به این معنا بتوانند با قدرتی که بر ایشان اعمال می‌شود، ستیز ورزند. آموزشی که به ارتقای خودآیینی کمک کند، مکملی است بر تأکید بر صدا به‌مثابه‌ی ضمانتی جهت غیرخودسرانه بودن قدرت.

در یک جمهوری، صداهای گوناگونی وجود دارند. در واقع هیچ صدایی قرار نیست بر صدای دیگر غلبه پیدا کند و یا جای آن را

بگیرد. ممکن است صدایی، صدای دیگری را بلندتر کند، اما هرگز «به جای» آن صدا نمی‌نشیند. به این معنا صداها در هم‌آوردجویی‌ای با هم به سر می‌برند که گاه می‌تواند به شدت نفس‌گیر باشد. اما از آن جایی که جمهوری متعهد به آزادی فرایندی و اجرایی شهروندان‌اش است، زمانی به یک صدا مشکوک می‌شود که آن را در جهت تولید ناآزادی شهروندان و کاستن از امکان بروز و ظهور صداهای مختلف و هم‌زیستی دموکراتیک آنان بیابد. زمانی که صدایی گوش‌خراش قرار است تولید ناآزادی کند، جمهوری اطمینان می‌ورزد که صداهای دیگر به قدری قدرتمند هستند که آن صدا را به حاشیه برانند و در راستای عدم اقبال اجتماعی به آن بکوشند. کار جمهوری این است که صداهای خودآیین در پیوند با یکدیگر را تقویت کند و صداهایی را که مولد خشونت‌اند و با انحصارطلبی و حق‌زدایی، خود پیوند اجتماعی را هدف قرار می‌دهند، محدود سازد. برای یک جمهوری اعتباربخشی به کردارها و گروه‌های ستیزه‌جو اهمیت دارد. جمهوری انواع و اقسام مجاری رویارویی صداها را، از کارزارها و مجامع مختلف تا رفراندوم‌های گوناگون به طرق مختلف، به رسمیت می‌شناسد و از ستیز روی نمی‌گرداند. با این حال هوشیار است که کسی قرار نیست بر این نزاع غلبه‌ی همواره و همه‌شمول

پیدا کند. در واقع ابزارِ چنین غلبه‌ای از پیش، بالاخص از مسیر قانونی، سلب شده‌است. جمهوری عرصه‌ی صدهایِ درستیز است که حدِ یقفِ نزاع در آن، ایجادِ سلطه بر دیگران و تولیدِ ناآزادی است. آشتی در جمهوری حاملِ خطرِ سرکوب‌گری است، اما هم‌زیستیِ ستیزه‌جویانه و حساس به ناآزادی، چه فردی و چه ساختاری، هم جمهوری را در برمی‌گیرد و هم راه را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، همبستگیِ یکسانی و یکپارچگی نیست. در یکسانی و یکپارچگی، آشتی حاصل می‌شود؛ اما همبستگیِ رو به دیگری و دیگرشدن است. فرایندی که هم با «خود» بودنِ خود در ستیز است و هم از دیگری می‌خواهد که به دگرگونیِ حینِ مواجهه گشوده باشد؛ دیگرشدنِ دیگری .

متافیزیک صدا در جمهوری یک اصل استعلایی نیست. دقیقاً به همان معنا که دموکراسی در راه دریدا نیز یک اصل استعلایی نیست. هر دو اما در مقامِ شرطِ ضروری‌اند؛ از جنس امکان‌بخشی. به این معنا که اگر نباشند، جوابِ شرط نخواهد بود. اگر «وعده» دموکراسی نباشد، دموکراسی بدل به آن چیزی می‌شود که خودش را محقق می‌کند و بنابراین در حصارِ اشکالِ کج و معوج خود بی‌رمق و بی‌نیرو خواهد

شد. اگر «صدا» نیز نباشد، جمهوری چیزی خواهد شد از جنسِ فرم محضِ قانون‌گرایی. بدون آنکه این فرم محتوایی را بازتاب دهد. در عین حال، «صدا» به جمهوری این امکان را می‌بخشد که هرگز در شکل دولت خلاصه نشود. به عبارت بهتر، شرط ضروریِ «صدا» تفوقِ جمهوری در مقام یک جامعه را به جمهوری در مقام یک دولت، نشان می‌دهد. اگر دولتِ جمهوری با قانون سروکار دارد، جامعه‌ی جمهوری با «صدا» شناخته می‌شود. صدا در مقام شرط ضروری‌ای که هرگز کاملاً محقق نمی‌شود، موجب می‌گردد که جمهوری به سببِ قانون‌گرایی‌اش نتواند در جمهوری‌بودنِ خود مدعی باشد. یک جمهوری زمانی می‌تواند بگوید که هم‌چنان یک جمهوری‌ست که قوانین‌اش را در معرضِ صداهای آزادی‌خواهانه و برابری‌جویانه‌ای قرار دهد که از جامعه برمی‌خیزند. پیوند قانون و صدایی که به نشانه‌ی حق‌طلبی بلند می‌شود، اگر قطع گردد، جمهوری فرم محضی خواهد بود که محتوایِ دموکراتیک‌اش را از کف داده و به هیئت قسمی استبدادِ قانونی درآمده‌است.

جمهوری توافق می‌کند

والتر بنیامین می‌نویسد که فاشیسم در پی «محسوس گردانی سیاست» است. توده‌های مردم «حق دارند روابط مالکیت را تغییر دهند» اما «فاشیسم به آن‌ها بیان می‌بخشد تا این روابط را تغییرناپذیر نگه دارد» (بنیامین، ۲۰۰۳: ۲۶۹). به این ترتیب حق آزادی آن‌ها علیه ضرورت اقتصادی تحت لوای «آزادی بیان» می‌گنجد. قسمی از سخن گفتن که نه درگیر صحت سیاسی ست و نه هیچ شکلی از صحت؛ چه از حیث منطقی چه از حیث واقعی. دعوت به صدا داشتن، در این صورت، بر فائزهای انتقام و دفاع از خود مرهم می‌گذارد تا فقر غیرقابل تحمل، تحمل‌کردنی شود. سرمستی ناشی از آزادی بیان می‌تواند آنقدر قدرت‌مند باشد که فیگور «مردم» را بالاتر از قانون بنشاند و حتی از قانون کمک گیرد تا آسیب‌پذیران را بیشتر منقاد سازد. دموکراسی این‌جا با عوام‌فریبی قرین است و این جایی است که «تأثر» یک‌سر جای دلیل‌آوری را می‌گیرد. «مردم» به دموکراسی خیانت می‌کنند.

چنین خوانشی از آزادی بیان، می‌تواند قیّم‌آبانه و نخبه‌گرایانه باشد و از همه مهم‌تر آنکه، در اهمیتِ بیانِ آزاد تردید ایجاد کند. درست است که صدابخشیدن، اگر با فاشیسم روبه‌رو باشیم، می‌تواند به سرعت به ضدِ هدف خود بدل شود و در عوضِ آن که به هم‌زیستیِ آزادانه و برابانه کمک کند، منجر به موج‌سواری بر بیانِ مردم و به خدمت‌گیریِ اهدافِ حاکمانه شود. اما جمهوری‌خواهی می‌تواند هم‌چنان بر امر محسوس، بر بیانگری و بر صداداشتن تأکید کند و در عینِ حال وجه هنجاریِ خود را از دست نگذارد. این مهم را با تعریفِ هنجاری از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه صورت می‌دهد. صداهایی که در راستایِ این هنجار به گوش می‌رسند، تقویت و صداهایی که در پی تولید ناآزادی هستند، محدود خواهند شد. اگر یک صدا مشخصاً و با عینیتِ قابل ملاحظه‌ای، در پی حذف و طرد دیگری باشد، هم قانون جمهوری و هم آموزش جمهوری می‌توانند آن را به‌طریق مختلفی کنترل کنند. با این حال، لحظه‌ی برخوردِ قضایی با صدایی که در پی حذف دیگری است، به‌سادگی قابلِ ارزیابی نیست. درواقع تلاش بر این است که این صدا بواسطه‌ی ابزارهای دموکراتیک محدود شود و نه آن که برخوردی قضایی با آن صورت گیرد. یک راهش این که این صدا نمی‌تواند بدونِ ائتلاف با صداهای دیگر،

خواسته‌ای را به منصفی قانون‌گذاری برساند. همه‌ی ابزارهای دموکراتیکی که جمهوری برای کنترل صدایی که در پی سلطه است، به کار می‌بندد، نهایتاً بر یک «امید» نیز استوارند. امید به آن که قدرت صداهایی که دیگری محورند، بیشتر و بیشتر شود.

جمهوری توافق می‌کند که در مسیر اجرا و تحقق آزادی، شهروندان به سوی خودآیین شدن بیشتر حرکت کنند و در این حالت قرار نیست که هیچ کس صدایش را به دیگری «واگذار» کند و یا گوشش را از دیگری «وام» بگیرد. به این معنا حرکت در و ورای قانون همواره ادامه دارد. در این بین حواس جمهوری معطوف به قدرت‌یابی کارگران، معلمان، کارمندان و همه‌ی دیگر کسانی که در معرض اعمال قدرت بیشترند، و از هر استراتژی قانونی و فراقانونی‌ای در راستای این قدرت‌یابی بهره می‌برد. جمهوری همواره از نهادهایش فراتر می‌رود. نهادهایی که امکان قدرت‌یابی به شهروندان می‌بخشند و در راستای حقوق ایشان سامان گرفته‌اند. جمهوری توافق می‌کند که یک زیست‌موازی، ایده‌آل تحقق صدای سیاسی ست. منظور از زیست‌موازی، توأمانی و تقارن رسمیت و غیررسمیت است. مرزی که گاه می‌تواند بسیار سیال و در برخی مواقع شکننده باشد. اما از

این سیالیت و شکنندگی هراسی وجود ندارد؛ چراکه زندگی رسمی، زندگی غیررسمی را چون دیگری خود می‌یابد. با این دیگری باید همبسته بود و از تغییراتی که می‌تواند به واسطه‌ی موجودیتش صورت گیرد، روی نگرداند. از سویی، ساحتِ زندگی رسمی برای رتق وفتقِ امور بوروکراتیک و قضایی، ضروری‌ست، از سوی دیگر اگر ساحتِ زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی پررنگ و قدرتمندی وجود نداشته باشد، محدوده‌ی قانون‌گذاری میل به پیشروی می‌یابد و هم‌زیستی آزادانه و برابراهی شهروندان را در معرض خطر قرار می‌دهد. محدوده‌ی قانون‌گذاری و محتوای آن باید به گونه‌ای متداوم و پایان‌ناپذیر در معرض دید و کنترل قدرتِ شهروندان در زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی‌شان قرار بگیرد تا میزانِ نمایندگیِ آن را بسنجند. اگر چنین نباشد، صلبیتِ قانون چیزی از جمهوری باقی نمی‌گذارد. با این حال این توأمانی منجر به «آپوریا» یا یک بن‌بستِ منطقی برای حرکت کردن نمی‌شود، بلکه «دیگری» را درونِ سیستمِ قانونی و زیستِ رسمی می‌برد و بنابراین «تخالف» یا «عدم موافقت» را جایِ آپوریا یا بن‌بست می‌نشانند. به این معنا، مسئله این نیست که جمهوری از آن زیست رسمی و قانون است یا از آن زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی. زیرا جمهوری در واقع «نااین‌همانی» قانون

با خودش و زندگی غیررسمی با خودش است. آنجا که دیگری و صدای بالقوه‌اش حاضرند، جمهوری به سمت‌اش گشوده می‌شود. جمهوری بر «تخالف» توافق می‌کند.

جمع‌بندی

می‌توانیم از آخر به اول برگردیم. در یک جمهوری، بدینی به آزادی بیان و جهی ندارد. حتی اگر قدرت‌های استبدادی هم بتوانند با تکیه بر صدابخشی‌های محدود و تصنعی، خود را مشروع جلوه دهند، چیزی از اهمیت بیان آزادانه‌ی صداها در یک جمهوری کم نمی‌شود. آزادی‌ی اعمال‌شونده و اجرایی در یک جمهوری با امکان تحقق صداهای گوناگون گره خورده‌است. حتی صداهایی که خودآیین نیستند. صداهای غیرخودآیین اغلب دیگری‌ستیزند و با تکیه بر منابع هویتی‌ی پیشینی در پی انکار دیگرشدن خود، در وهله‌ی نخست، و دیگربودن دیگری، پس از آن، می‌گردند. با این حال راه غلبه بر این صداها، انکارشان نیست. اگر نگوییم از برخورد قضایی نیز باید به‌تمامی پرهیز کرد، صحیح‌تر است که بگوییم آخرین دستاویز است. اما این به‌معنای واسپاری فضاهای اجتماعی درگیر مناسبات قدرت به

صداهای غیر خودآیین نیست. یک جمهوری از هر ابزار دموکراتیکی برای بسط و گسترش صداهای خودآیین بهره می‌گیرد؛ از آموزش تا قانون غیرسلطه‌گرانه.

برای فهم این که در یک رابطه‌ی قدرت، میل به غلبه بر سلطه وجود دارد، راهی نداریم جز این که به صدای عامل تحت قدرت تکیه کنیم. از سویی باید تلاش کرد تا صداها هر چه بیشتر خودآیین باشند و از سوی دیگر هراس از صداها، جامعه را در یک وضعیت ایستا نگه می‌دارد. از منظری جمهوری خواهانه رشد و گسترش صداهای خودآیین، در یک همبستگی فراهویتی، می‌تواند ما را به زیستن در جامعه‌ای آزاد و برابر امیدوار کند. صدای خودآیین، آن صدایی است که می‌تواند منفعتِ مصرحِ خویش را بدون نادیده‌گیری این امر که همه‌ی شهروندان سوژه‌هایی متعلق به گفتار و درون آن هستند، دنبال کند. این صدا درون یک رابطه‌ی قدرت، به نابرابری توزیع قدرت واکنش نشان می‌دهد و در عین آن که می‌کوشد تا قدرت را برابر کند، رو به دیگری و دیگر شدن خویش در تصادم صداها گشوده است. جمهوری‌ای که به ستیزه، ارزش می‌نهد و سلطه را تقبیح می‌کند، اراده‌ی آزاد شهروندان را برای پیگیری منفعتِ مصرحِ خود،

که اندازه‌ی اشتراکی بودنش بسته به موضوع متفاوت است، پاس
می‌دارد. همبستگیِ صداها‌ی خودآیین دگردیس‌شونده افقِ پیش‌روی
یک جمهوری‌ست.

فرودستی و لحظه‌ی انقلابی ژینا

عقیل دغاقله

جنبش ۱۴۰۱ با ویژگی‌هایی همراه بوده که در ابتدا متناقض به نظر می‌رسند. یکی از این ویژگی‌ها شکل‌گیری همزمان جنبش در مرکز و پیرامون است. همزمان با تهران و شهرهای دیگری در مراکز استان‌ها، کردستان و بلوچستان نیز در این اعتراضات نقش جدی ایفا کردند. ممکن است تصور شود که در اعتراضات ۹۶ و ۹۸ نیز اعتراضات بُعد ملی داشتند و همه‌ی شهرها را دربر گرفتند. این پاسخ تا حدودی درست به نظر می‌رسد، اما نکته‌ای که جنبش اخیر را از اعتراضات پیشین متمایز می‌کند این است که اعتراضات پیشین بیشتر اقتصادی بودند و حول و حوش موضوعات اقتصادی مانند گرانی و افزایش قیمت بنزین رخ داده بودند، موضوعاتی که این پتانسیل را داشتند تا گروه‌های فراوانی را به‌هم پیوند بزنند. اما اعتراضات اخیر، حداقل در ظاهر، کمتر بُعد اقتصادی داشتند و محور

کلیدی که گروه‌ها را به هم پیوند می‌داد موضوع «زنان» بود. نکته‌ی مهم‌تر دیگر این است که در تهران این اعتراضات نه در میدان‌ها یا خیابان‌های پایین شهر، که عمدتاً در مناطق به نسبت مرفه‌نشین رخ دادند. در جاهایی مانند نارمک، ستارخان، تهران پارس، ونک و سعادت آباد. چگونه می‌شود که مناطق به نسبت مرفه‌نشین تهران همراه معترضانی در فقیرترین و محروم‌ترین استان‌ها به خیابان بیایند؟ این همراهی در نوع خود - و حداقل در تاریخ پس از انقلاب - بی‌نظیر است.

به شکل تاریخی، جامعه‌ی ایران همیشه شاهد جنبش‌های سیاسی بوده است. اما همیشه مرزی میان جنبش‌های اعتراضی در پیرامون و مرکز وجود داشته است. نمونه‌ی روشن این جدایی جنبش ۸۸ است که تهران و بخشی از استان‌های مرکزی را فراگرفت اما پیرامون به آن نپیوست. همچنان که در این سال‌ها حرکت‌های اعتراضی در پیرامون وجود داشتند که مرکز با آن همراهی نکرده است. نمونه‌ی واضح و متأخرتر این موضوع «قیام تشنگان» در خوزستان بود که مردم عرب به خیابان آمدند، اما دیگر مناطق کشور در بُعد بسیار کم‌تری به خیابان آمدند. و این البته نمونه‌ای است که در آن شاهد

همبستگی‌های فراوان - در مقایسه با اعتراضات پیشین مردم عرب - بودیم. باز ممکن است گفته شود که در اعتراضات ۹۶ و ۹۸ این شکاف جغرافیایی دیده نمی‌شود. این پاسخ نیز تا حدودی درست به نظر می‌رسد. اما نکته‌ی قابل توجه این است که برخلاف ۹۶ و ۹۸، در اعتراضات ۱۴۰۱، کردستان و بلوچستان به نوعی با هویت اتنیکی و مذهبی خود در اعتراضات حضور داشتند. تأکید مستمر بر نام این استان‌ها و تأکید بر به‌حاشیه رانده‌شدن تاریخی بلوچ‌ها و کردها، ذکر مستمر این نکته که کردها و بلوچ‌ها در خیابان هستند و مردم دیگر باید به آنها پیوندند، و مهم‌تر نقشی که نهادهای مذهبی اهل سنت و احزاب کُرد ایفا کردند بر ویژگی‌های متمایزکننده‌ی جنبش ۱۴۰۱ می‌افزایند. به عبارت دیگر آن کرد یا آن بلوچ این بار نه به‌عنوان یک ذره‌ی منفرد و جدا بلکه به عنوان نماینده‌ی یک اتنیک به خیابان آمد و در جستجوی یک ائتلاف استراتژیک بود، ائتلافی که حداقل در هفته‌های اول نمود و بروز فراوان داشت. در این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال هستم که چگونه می‌توان این همراهی میان اعتراضات در تهران، از یک‌سو، و کردستان و بلوچستان، از سوی دیگر را فهمید.

پاسخ به این سؤال، همان‌گونه که در ادامه‌ی متن توضیح خواهم داد، این است که آنچه در ۱۴۰۱ رخ داد نوعی ائتلاف فرودستان بود که حول محوری غیراقتصادی با محوریت زن و به‌حاشیه رفتگی شکل گرفت. موضوع زن و ستم علیه زنان زمینه‌ی ایجاد یک جنبش زنانه را ایجاد کرد که در آن هم جوانان سعادت‌آباد و تهرانپارس می‌توانستند خود را ببینند و هم آن بلوچ یا کُرد. به عبارتی، محوریت ستم علیه زنان در این جنبش ائتلافی را ممکن کرد که پیش از این امکان شکل‌گیری آن کمتر متصور بود.

اما اجازه دهید که با این نکته شروع کنم که جنبش ۱۴۰۱ را می‌توان جنبش فرودستان نام نهاد، خیزش محذوفان و به‌حاشیه رفته‌گان. این خوانش از جنبش ۱۴۰۱ با رویکردهای مرسوم که آن را به ابربحران‌ها تقلیل می‌دهند متفاوت است. ابر بحران و مشکلات عمیق اقتصادی و سیاسی همیشه یک پای بسیاری از اعتراضات در جامعه ایران بوده و هستند. اما تأکید و رجوع دائم به آنها ما را از فهم دقیق آنچه رخ داده است بازمی‌دارد. نگاه به جنبش اخیر به عنوان جنبش فرودستان همچنین در تقابل با رویکردهایی است که این جنبش را به طبقه‌ی متوسط شهری منتسب می‌کنند. در بسیاری از این

تحلیل‌ها البته طبقه‌ی متوسط بدون تعریف دقیق استفاده می‌شود و به طور ضمنی معادل طبقه‌ی تحصیل‌کرده و معترض شهری تلقی می‌شود، معادل بخشی از معترضان که به‌عنوان قشر خاکستری نیز شناخته می‌شوند. در اعتراضات اخیر، اما به نظر می‌رسد، در عین حالی که این قشر خاکستری با معترضان هم‌دل بوده است، اما بخش اندکی از آنها به خیابان آمدند و یا نقش کلیدی در این اعتراضات ایفا کردند. خطای انتساب اعتراضات به طبقه‌ی متوسط بیشتر ناشی از این است که اعتراضات، در درجه‌ی اول، از چشم تهران تحلیل شده است و در آن کردستان و بلوچستان کم‌تر دیده شده‌اند. این خطا، در درجه‌ی دوم، ناشی از مکان‌های جغرافیایی اعتراضات در تهران است، مناطقی که به‌عنوان محله‌های (به‌نسبت) مرفه نشین و بالای شهر شناخته می‌شوند. این که اعتراضات در نارمک است یا تهران‌پارس، در سعادت‌آباد است یا شهرک غرب، باعث شد بخش قابل‌توجهی از تحلیلگران به این سمت‌وسو بروند که این جنبش را به‌نوعی به طبقه‌ی متوسط منسوب کنند. در شهرهای دیگر نیز (البته به جز استان‌های پیرامون، به‌ویژه کردستان و بلوچستان)، باز اعتراضات - تا جایی که مشاهدات ما اجازه می‌دهد - در مناطق مرفه‌نشین تر رخ داد. اما اجازه دهید که به سؤال کلیدی بازگردیم که چگونه می‌توان

مناطق به نسبت مرفه‌نشین شهری را در کنار موقعیت به‌حاشیه رانده‌شده‌ی پیرامون قرار داد؟ پاسخ به این سؤال در این نکته نهفته است که آن که در آن مناطق به نسبت مرفه‌نشین به خیابان آمد نیز در موقعیت فرودستی است.

بخش عمده‌ای از کسانی که به خیابان آمدند و در اعتراضات مشارکت فعال داشتند را نسل جوان و نوجوان شکل می‌دهند. بر اساس آماری که خبرگزاری فارس به نقل از سازمان‌های امنیتی و اطلاعاتی آورده است، در تهران ۸.۴۱ درصد معترضان کمتر از ۲۰ سال سن داشتند و ۲.۴۸ درصد از بازداشتی‌ها در سنین ۲۰ تا ۳۵ بودند. یعنی حدود ۹۰ درصد زیر ۳۵ سال و ۳ درصد از بازداشتی‌ها بالای ۳۵ سال سن داشتند. اما افراد زیر ۳۵ سال در تهران چه ویژگی‌ای دارند که آنها را در موقعیت فرودست قرار می‌دهد؟

پیش از آن اجازه دهید به این سؤال پاسخ دهیم که منظور از فرودست در این متن چیست. فرودستی موقعیتی است که در آن فرد یا گروه از ساخت سیاسی و اجتماعی پس رانده شده است، نقشی در

تصمیم‌گیری سیاسی ندارد، و تنها ابژه‌ی سلطه است. آنها نامرئی هستند و به‌نوعی در بسیاری از ساحت‌ها حذف شده‌اند. این نامرئی شدن و نادیده گرفته شدن را می‌توان در مورد مردم کرد و بلوچ به‌خوبی مشاهده کرد و دید. ما هیچ وقت درباره‌ی آنها نمی‌شنویم، یا به‌ندرت درباره‌ی آنها می‌شنویم. آنها را هرازگاهی و در خلال رخدادها می‌بینیم، مانند جرقه‌هایی که زیر آوار این کاخ مدرنیته دفن شده، اما هنوز باقی مانده‌اند.

ویژگی دیگر فرودستی که با آن روبرو هستیم این است که آنها ابژه‌ی سلطه هستند و دستگاه انضباطی دولت مدرن و زیست‌سیاست (بایوپالیتیک) آن در آن موقعیت از کار می‌افتد. یک دلیل همان است که آنها نامرئی شده‌اند و دیده نمی‌شوند. اما دلیل دیگر آن امتناع آن گروه‌ها و افراد در برابر دولت یا قدرت مسلط است. آن که در قدرت است می‌خواهد تا اتاق خواب آن زن، آن کرد، یا آن بلوچ برود و او را به کارخانه‌ی باروری بدل کند یا آن که بر اساس ایدئولوژی مذهبی او را به انقیاد بکشد. اما آن که ابژه‌ی این سیاست است دیوار محکمی بنا کرده است که قدرت مسلط را پشت آن دیوار نگاه می‌دارد. برای آن کرد یا بلوچ این دیوار بلند در امتداد

تاریخ بازتولید شده است. او این دیوار را در قالب مذهب، در قالب اصرار بر تعلق طایفه‌ای و زندگی بومی، بر مبنای تحکیم دیوار من در برابر دیگری حفظ و بازتولید کرده است. در برابر این دیوار تاریخی و این مردم به حاشیه رفته، آنچه برای دولت باقی مانده بود سلطه‌ای است که نه قدرت اقتناع دارد، نه می‌تواند رضایت تولید کند، و نه می‌تواند از دستگاه‌های حکومت‌مندی خود بهره‌ای بگیرد. تنها زور است و دستگاه سرکوب. امروز آن جوان یا نوجوان در مناطق مرفه‌نشین به همان اندازه با قدرت حاکم فاصله دارد و همان دیوار بنا شده است. ممکن است گفته شود که این گزاره را می‌توان به بقیه‌ی مردم گسترش داد. یا آنکه پرسیده شود که آن جوان یا نوجوان فقیر چرا به خیابان نیامد. به این سؤالات در ادامه پاسخ داده خواهد شد.

این موقعیت فرودستی بعد دیگری نیز دارد و آن زیست در تعلیق است. زندگی‌های به بن‌بست خورده‌ای که نمی‌دانند فردایشان چگونه خواهد بود. افراد و گروه‌هایی که زندگی‌شان را در روزمره‌گی‌هایی نامعلوم و نامتعیین سپری می‌کنند. در شرایطی هستند که همه چیزشان پا در هواست. در جهان‌هایی به بن‌بست رسیده که به هیچ چیز نمی‌شود دل بست، حتی به همان کار ناپایداری که به آن

مشغول هستند. زندگی در تعلیق یعنی میان راه‌های مختلفی که به
مخيله می‌آیند معلق و شناور هستیم، راه‌هایی که همه گویی سرابی
بیش نیستند و تا به آنها نزدیک می‌شویم ناپدید می‌شوند. اما از آنجا
که «انسان محکوم به امید است»، دوباره همه‌ی آن راه‌های
سراب‌آلود وجودشان را بر ما تحمیل می‌کنند. و ما هر روز به امیدی
و به راهی و به روزنه‌ای دل می‌بندیم و از امیدی و راهی و روزنه‌ای
دیگر دل می‌کنیم. برای این فرودست دیگر پیشروی آرام
بی‌معناست، یا شاید به نهایت آن رسیده باشد. نه آن که آن را تعطیل
کند، اما به قیام بر علیه آن روابط قدرت می‌اندیشد، به این دلیل که
راه دیگری برای خروج از آن متصور نیست.

اما به این سؤال بازگردیم که چگونه می‌توان این موقعیت فرودستی
را به جوانان یا نوجوانانی در مناطق به‌نسبت مرفه‌نشین شهری تعمیم
داد؟ و چگونه (یا چه چیزی) آن نوجوان یا جوان را به آن کرد یا
بلوچ پیوند می‌دهد؟ و چرا باید موقعیت او را از موقعیت پدر و
مادرش متفاوت دانست؟

موقعیت فرودستی به این دلیل به آن جوان یا نوجوان قابل تعمیم است که او در سلسله مراتب قدرت - چه سیاسی، چه اجتماعی حذف شده و به حاشیه رفته‌اند و امکان تحرک اجتماعی (**social mobility**) برای آنان متصور نیست. این فرودستی از قضا هم سیاسی، هم اجتماعی و هم اقتصادی است. اجازه دهید با بُعد اقتصادی شروع کنیم. از منظر اقتصادی، یک جوان ۱۸ تا ۳۰ ساله را تصور کنید. او می‌تواند در آستانه‌ی ورود به دانشگاه باشد، دانشجو باشد، یا فارغ‌التحصیل دانشگاه باشد با مدرکی در رشته‌ی مهندسی، کامپیوتر یا یکی از رشته‌های علوم انسانی. با این همه او امیدی به آینده ندارد. او حتی این امید را ندارد تا بتواند مانند پدر و مادرش از شغل و مزایایی برخوردار باشد و همان جایگاه طبقاتی را حفظ کند، یا این امید که بتواند در همان محله یا منطقه ساکن شود. او حتی اگر کاری پیدا کند، درآمدی مابین ۶ تا ۱۰ میلیون تومان خواهد داشت. اما حتی با حقوق ۱۰ میلیون تومانی، او قادر نخواهد بود خانه‌ای در همان محله‌ای که خانواده اش هستند کرایه کند. طبق اطلاعات بانک مرکزی، متوسط اجاره‌بهای یک متر واحد مسکونی در شهر تهران در سال ۱۴۰۰ معادل ۸۴ هزار و ۸۰۰ تومان است. و در مناطقی در تهران که شاهد اعتراضات بیشتری بودند (سعادت‌آباد، شهرک

غرب، تجریش، پونک، جنت آباد، ستارخان) متوسط اجاره برای یک واحد ۸۰ متری مابین ۱۴ تا ۲۳ میلیون تومان است. نرخ اجاره بها، برای مثال، در سعادت آباد ۲۳ میلیون تومان است و در پونک ۱۴ میلیون تومان. این جوان یا نوجوان دهه‌ی هشتادی در چنین موقعیتی قفل شده است، موقعیتی که هر قدر هم تلاش کند باز بیشتر به عقب رانده می‌شود.

این موقعیت با آنچه پدر و مادر او تجربه کرده‌اند متفاوت است. نسل‌های پیشین علی‌رغم تمامی مشکلات و معضلات نوعی رشد و تحرک اجتماعی داشتند. بخش قابل‌توجهی از آنان برآمده از خانواده‌های فقیر یا روستایی بودند که به تدریج مراتب ترقی را طی کرده‌اند. بخش عمده‌ای از این پدران و مادران نسل اولی بودند که به دانشگاه وارد شدند، امری که تحرک عمودی قابل‌توجهی محسوب می‌شود. نسل جدید اما جهان کاملاً متفاوتی را تجربه می‌کند. او برآمده از خانواده‌ای است که این پله‌های ترقی را طی کرده‌اند، اما خود او نه تنها قادر نیست که آن تحرک اجتماعی را داشته باشد که جبر زمانه او را به عقب می‌راند. او گرفتار (**capture**) آمده است ، گرفتار در موقعیتی که خروج از آن ناممکن می‌نماید.

اما این فرودستی بعد دیگری نیز دارد: حذف و به حاشیه رانده شدن سیاسی و اجتماعی. نسل‌های پیشین این گونه نیستند. آنها اگر نه امروز، که روزی روزگاری با انقلاب همراه و همدل بوده‌اند و خود را در آینده‌ی آن دیده‌اند. اما نسل جدید به کل به حاشیه رانده شده است. برای دیدن این حذف شدگی می‌توان به مراسم غیرمنتظره‌ی تدفین مرتضی پاشایی بازگردیم، خواننده‌ی سی‌ساله‌ای که سال ۱۳۹۶ به دلیل ابتلا به سرطان درگذشت. خبر درگذشت او هزاران تن از جوانان ایرانی را برای تشییع جنازه به خیابان‌های تهران کشاند. برای چند روز، صدها جوان، اغلب زیر ۲۵ سال، در سراسر کشور گرد هم آمدند و با آواز و روشن کردن شمع یاد او را گرامی می‌داشتند. پاشایی برای اغلب افرادی که در این جمعیت سنی قرار نمی‌گرفتند نا آشنا بود. ناظران در مقالاتی که در خصوص این حضور خیابانی غیرمنتظره نوشتند اذعان کردند که نه پاشایی را می‌شناختند و نه ترانه‌های او را گوش داده بودند، انجمن جامعه‌شناسی ایران میزگردی برگزار و جامعه‌شناسان سرشناس کشور را برای تحلیل محبوبیت ناشناخته‌ی یکی از اسطوره‌های جوانان دعوت کرد. مراسم تدفین پاشایی نشانه‌ای زودرس بود از ظهور نسلی که امروز در

خیابان است. نسلی که ارتباطی با انقلاب ۵۷، جنگ ایران و عراق، و عصر اصلاحات ندارند. در حقیقت بسیاری از آنها سن شان کمتر از آن است که حتی جنبش سبز را تجربه کرده باشند. شناخت آنها از انقلاب با احمدی‌نژاد آغاز می‌شود، دورانی که بسیاری از انقلابیون ۵۷ را به آن انقلاب کافر کرده است. اما این فقط نبود شناخت نیست. نظم مستقر سبک زندگی آنها را نه تنها به رسمیت نمی‌شناسد، که آن را پس می‌زند. او نه نماینده‌ای در ساخت قدرت دارد و نه امکانی برای بروز و ظهور سبک زندگی خاص خود، یا خلق جهان آرمانی‌اش. بنابراین موقعیت فرودستانه‌ی او هم اقتصادی است و هم سیاسی.

این موقعیت فرودستی همان نقطه‌ای است که او را به معترضان کرد و بلوچ پیوند می‌دهد. دو اقلیتی که نقش مؤثر و پیش برنده‌ای در این جنبش داشتند. البته که از منظر اقتصادی، وضعیت مردم کرد و بلوچ قابل مقایسه با آن جوان دهه‌ی هشتادی نیست. اما شباهت در آن قفل شدگی بی‌شمار است. در پژوهش‌های انجام شده، این دو اقلیم همیشه جزو محروم ترین استان‌ها هستند. زندگی آنان با کولبری و قاچاق سوخت گره خورده است. نرخ بیکاری در استان کردستان ۳۱

درصد است و نزدیک به ۲۰ درصد جمعیت در محلات حاشیه‌نشین زندگی می‌کنند. معادن این استان در دست افراد غیربومی است، و مردم بومی حداکثر به‌عنوان نگهبان یا دیگر مشاغل پایین‌تر مشغول هستند. کولبران نیز کالاهای مردمی را که در کلان‌شهرها هستند جابجا می‌کنند، کالاهای آنانی که با سرمایه‌های هنگفت وارد بازار قاجاق شده‌اند: «استثماری به تمام معنا در قرن ۲۱». در بلوچستان وضعیت اقتصادی دردآورتر است و فقر چهره‌ی عریان و خشن‌تری دارد. اما برای مردم کرد و بلوچ نیز نیز فرودستی تنها در بعد اقتصادی خلاصه نمی‌شود. زندگی آنان، تاریخ آنان، فرهنگ آنان، زبان آنان و مذهب آنان نیز به حاشیه رفته است. در حقیقت حتی از حرکات‌های آنان نیز خبری نداریم، اعتراضاتی که اگر نامی هم از آنها شنیده باشیم، آنها را به «تجزیه‌طلبی» وصل می‌کنیم. و شاید به همین دلیل باشد که تصاویری که از دو استان و در طول اعتراضات به‌وفور در شبکه‌های اجتماعی به اشتراک گذاشته شد ما را با جهان دیگری در ایران آشنا ساخته‌اند، جهانی که در چشم بسیاری پنهان و غایب بود.

قفل‌شدگی حلقه‌ی وصل یک جنبش ناهمگون

شباهت در موقعیت فرودستی به معنای یکدستی آن نیست و جنبش ژینا یک جنبش ناهمگون است. آن چیزی که فرودستی یک جوان شهری را تعریف می‌کند، همان چیزی نیست که فرودستی یک کُرد یا بلوچ را تعریف می‌کند. حتی در وجوه اقتصادی نیز این افتراق وجود دارد. مردم کردستان و بلوچستان در پایین‌ترین لایه‌های ستم به سر می‌برند و درد و رنج آنان را نمی‌توان با گروه دیگری - آن‌هم در تهران و مناطق به نسبت مرفه - مقایسه کرد. به عبارتی، میان آنانی که فقر را با گوشت و خون خود حس کرده‌اند و آنهایی که تلاش می‌کنند تا در بالای این هرم اجتماعی جایگاه خود را حفظ کنند و پایین‌تر نروند تفاوت است.

ناهمگونی را می‌توان در شکل و فرم اعتراض‌ها نیز دید. در تهران، اعتراضات بر موضوع حجاب متمرکز شد، و می‌توان آن را نوعی قیام بر علیه بُعد دینی استبداد دانست. اما اگر در تهران روسری آتش می‌زنند، در بلوچستان اعتراض با مذهب پیوند خورده است. اگر در تهران عمامه‌پرانی می‌کنند، در زاهدان اعتراضات به پشتوانه‌ی یک

رهبر مذهبی در جریان است و در کردستان ماموستاها در کنار معترضان ایستاده‌اند. اگر در تهران، اعتراضات در مناطق به‌نسبت مرفه‌نشین است، در بلوچستان و کردستان، اعتراضات در فقیرترین شهرها در جریان است. اگر در تهران زنان نسبت بالایی در اعتراضات دارند، در بلوچستان حضور آنان اندک است. حتی در ریشه‌های اعتراضات نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. بلوچستان اعتراضات از مسیر دیگر به جنبش ژینا پیوست. همزمان با کشته شدن ژینا، اتفاق دیگری در سیستان و بلوچستان در جریان بود. خبری در شهر پیچیده بود که یک فرماندهی نیروی انتظامی به یک دختر ۱۵ ساله‌ی بلوچ تجاوز کرده است. امام جمعه‌ی موقت شهر راسک، عبدالغفار نقشبندی، در بیانیه‌ای این خبر را تأیید کرد. هشتم مهرماه مردم بلوچ پس از نماز جمعه به خیابان آمدند تا به آن تجاوز اعتراض کنند، حرکتی که با ورود نیروهای نظامی جمعه‌ی خونین را آفرید. اما همزمانی اعتراضات بلوچستان را کردستان پیوند داد.

اگر به تفاوت‌هایی که میان سه میدان اصلی اعتراضات - تهران، کردستان و بلوچستان - داشته باشیم، آنگاه شاید بتوان گفت که ما با سه جنبش متفاوت روبرو هستیم، گرچه در حس قفل‌شدگی - و

گرفتار آمدن در موقعیت فرودستی - به هم شباهت دارند. سه جنبشی که می توانستند در سه زمان متفاوت رخ دهند اما در یک لحظه‌ی اتفاقی (**coincidence**) به هم پیوند خوردند، در لحظه‌ی ژینا.

ژینا تقاطع چند لایه‌ی ستم بود، ستم‌هایی که در زیر حجاب‌های سنگین پنهان بودند. مهسا یک زن بود، نماد تمامی زنانی که در سایه‌ی یک نظام مردسالار به حاشیه رانده شدند و بار ستم این حذف را به دوش می کشند. مهسا یک جوان دهه‌ی هشتادی است، تجسد عینی یک سبک زندگی به حاشیه رفته و تبعات آن. ژینا همچنین دختر کُرد بود، نمادی از اتنیک‌های پیرامون که حذف شده‌اند. ژینا از میان اهل سنت برآمده بود، مذهبی که در سایه‌ی قدرت هژمونیک تشیع به حاشیه رفته است. و مهم‌تر آنکه ژینا این نقطه‌ی تقاطع لایه‌های ستم در تهران کشته شد. هنگامی که از لحظه‌ی اتفاقی می‌گوییم، منظور کنار هم آمدن همه‌ی این عناصر در یک نقطه است.

در این فرایند، ژینا تبدیل به صورتی شد که می‌تواند به جای چهره‌های بی‌صورت ستم‌دیدگان بنشیند، چهره‌ی آنهایی که درباره‌ی درد و رنج آنان می‌شنویم اما آنها را نمی‌بینیم. و این‌گونه است که ژینا به رمز اعتراضات بلوچستان نیز بدل شد، چرا که ژینا چهره‌ی آن دختر ۱۵ ساله بلوچ شد، آن دختری که امروز چیزی از او جز یک داستان تک‌خطی نمی‌دانیم. حتی نام او در رسانه‌ها نیست. اما ژینا به او عینیت بخشید و بلوچستان را به کردستان و تهران پیوند داد. و باز به همین دلیل است که ژینا ستم‌دیدگان برآمده از جغرافیاهایی متفاوت را به هم پیوند بزند و باعث شد مرکز و پیرامون با شعرهایی چون «از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران»، «از گیلان تا کردستان جانم فدای ایران» و «از زاهدان تا تهران خونین تمام ایران» همدیگر را صدا کنند.

این شعارها محصول همان لحظه‌ی انقلابی هستند، لحظه‌ای که مردم هویت و مطالبات گروهی و فردی خود را کنار گذاشتند و در قالب یک حرکت جمعی به خیابان آمدند و همدیگر را صدا کردند. علاوه بر آن در این شعارها نوعی استعمارزدایی از مفهوم ایران نیز نهفته است. ایران در این شعارها دیگر آن محدوده‌ی جغرافیایی محدود در

آن مثلث زاگرس، البرز و کویر نیست. در آن از گُرد می‌شنویم، از بلوچ می‌شنویم، همان‌گونه که از مولوی عبدالحمید می‌شنویم و از ماموستایان سندج و دهگلان. حتی در خارج کشور احزاب کرد و بلوچ - و البته ترک و عرب - با پرچم‌های خود به برلین آمدند تا برای اولین بار در تاریخ نوع جدیدی از همبستگی را خلق کنند. به عبارتی، در این لحظه‌ی انقلابی به یکباره تمامی آن تمایزات و تفاوت‌ها به تعلیق رفت تا تصور جدیدی از مفهوم ایران و ملت ایران شکل گیرد. و تداوم این لحظه‌ی انقلابی می‌تواند راهی به استعمارزدایی و ارتقای ملت به مفهومی شمول‌گراتر و جامعه‌ی متکثرتر باشد.

امکان تداوم لحظه‌ی انقلابی

جنبش ژینا تلاشی انقلابی برای دگرگون کردن روابط قدرت و شورش فرودستان بر آن موقعیتی است که در آن قرار گرفته‌اند. در گذشته این تلاش در قالب مفهوم گریز (**escape**) رخ می‌داد. یک بخش این گریز (که جمعیت بسیار اندکی به آن تن دادند) گریز از جغرافیای موجود است: مهاجرت به کشور دیگر برای

رهایی از موقعیتی که در آن گرفتار آمده‌اند. اما برای بسیاری این گریز جغرافیایی ناممکن بود. آنان در دل نظم موجود و در میان همین مرزها راه‌های گریز را ابداع کردند. برای یک زن این گریز در قالب شل کردن حجاب، دگرگون کردن معنای آن، تحمیل خود بر عرصه‌های رسمی و غیر رسمی، و دهن کجی بر روابط قدرتی است که آنها را محدود کرده است. آنها فضای دانشگاه را تسخیر کردند، در میدان‌های ورزشی ظاهر شدند، در عرصه‌ی موسیقی درخشیدند و به تدریج یاد گرفتند در درون این سیستم گریزهای خود را بزنند. در حقیقت گشت ارشاد و آنچه که برای ژینا اتفاق افتاد، حاصل همین فرایند تعقیب و گریز است، تعقیب برای تحکیم آن موقعیت فرودستی و تثبیت آن و گریز از آن موقعیت فرودستی. این گریز برای یک جوان یا نوجوان دهه‌ی هشتادی نیز به معنای تأسیس سبک زندگی خاص خود در زیر پوست همین شهر است. و البته گاه به گاه و هنگامی که تصاویری از این زندگی زیرزمینی به سطح می‌آید (برای مثال، تجمع پاساژ کوروش، آب‌بازی نوجوانان، یا تجمع نوجوانان شیراز) همه برای چند روز متعجب می‌شویم و فیلم و عکس است که دست‌به‌دست می‌شود.

هنگامی که به مردم کرد و بلوچ - و البته دیگر مناطق پیرامون - می‌رسیم آنجا نیز با این گریزها روبرو هستیم. در بُعد اقتصادی نمونه‌ی عینی این گریز را در کولبری می‌بینیم و در قاچاق سوخت. دو موضوعی که مدام از آن می‌شنویم و همیشه در فرایند تعقیب و گریز قربانیان خود را دارند. و در بُعد فرهنگی، در هر کدام از مناطق پیرامون اگر زندگی کرده باشید، با دنیای دیگری روبرو می‌شویم، جهانی که در آن مردم زبان و دین خود را که در عرصه‌ی رسمی به حاشیه رانده شده است، حفظ کرده اند و در زندگی روزمره به آن ممارست دارند و آن را بازتولید می‌کنند. و هر روز تاریخ حذف‌شده‌ی خود را مرور می‌کنند. در پیرامون، برای مثال، دین راه و روشی برای تمرین این گریز شده است، راه و روشی برای این که کُرد بودن یا بلوچ بودن عینیت یابد و از دست دستگاه سرکوب در امان بماند تا مبدا به نام «تجزیه‌طلبی» سرکوب شود.

جنبش ژینا حرکتی برای تبدیل آن گریز به انقلاب است و به همین دلیل می‌توان آن را یک جنبش انقلابی نام نهاد. اما تداوم و به نتیجه رسیدن این جنبش منوط به تداوم آن لحظه‌ی انقلابی و ائتلاف استراتژیک میان پیرامون و مرکز، ائتلاف میان کُرد، بلوچ، ترک،

عرب و فارس است. اما چگونه می‌توان این لحظه‌ی انقلابی را حفظ کرد؟ پاسخ در همان شعار «زن، زندگی، آزادی» نهفته است، برداشتی پیشروانه از این شعار. در این خوانش، زن نماد و عینیت همزمان آزادی‌خواهی و فرودستی است. زن را نباید تنها در برابر مرد فهمید، او تجسد آن‌گُرد، آن بلوچ، آن جوان دهه‌ی هشتادی است، و حتی آن مردِ فروست است. او تجسد همه‌ی آن موقعیت‌های فرودستانه و به‌حاشیه رفته است. زن زنجیره‌ی وصلی است که تمامی این جزیره‌های تک‌افتاده را به هم متصل می‌سازد. این همان دلیلی است که زن نماد این اعتراضات شد و این جنبش، جنبشی زنانه، جنبشی که دنبال آن است تا این بار فرودستان را کنار هم آورد.

بخش دیگر این شعار «زندگی» است. زندگی را می‌توان به خروج از آن موقعیت فرودستانه فهمید. برای آن نوجوان یا جوان تهرانی، این خروج از موقعیت فرودستانه به معنای «بازگشت به زندگی نرمال» است، به معنای به رسمیت شناخته شدن آن زندگی است که زیر پوست شهر رشد کرده است. برای آنان همچنین زندگی به معنای خروج از آن موقعیت فرودستانه‌ی اقتصادی است که در آن گرفتار آمده‌اند. برای آن‌گُرد و بلوچ، زندگی به معنای خروج از آن زندگی

در حاشیه است، به معنای به چالش کشیدن آن رابطه‌ی استثماری مرکز- پیرامون. برای آنان زندگی نرمالی وجود نداشته است که به آن بازگردند. آنچه هست امید به خروج از فقر مفرط و خروج از ظلم مضاعف است. زندگی برای آنان، همچنین، به معنای پایان این کوررنگی است، به معنای تصدیق تفاوت‌های قومی و مذهبی که آنان را از بقیه جدا کرده است. به معنای آن است که سبک زندگی‌شان، زبان‌شان و مذهب‌شان و تاریخ‌شان به رسمیت شناخته شود و از حاشیه به متن آید.

زنانه کردن این جهان و بازگشت به زندگی اما تنها از مسیر آزادی ممکن است. آزادی به معنای رهایی از تمامی روابط قدرتی است که این اشکال متفاوت فرودستی را رقم زده است. آزادی از روابط قدرتی که دهه‌هاست با شعاری که عصاره‌ی آن «مرد، میهن، آبادی» در حال بازتولید است. گام اول این رهایی شناخت و نقد این روابط قدرت و زمینه‌هایی است که آنها را حفظ کرده است: شناخت جهان مردسالارانه‌ای که در آن غرق شده‌ایم و قادر به دیدن ابعاد آن نیستیم. شناخت و رهایی از مفهوم تنگ‌نظرانه‌ی «میهن» که بسیاری از هموطنان را کنار گذاشته و به حاشیه رانده است. شناخت و رهایی

از مفهومی از میهن که خاک را مقدم بر انسان کرده است، و بسیاری را برای رسیدن به عظمتی موهوم له کرده است. شناخت و رهایی از مفهوم «آبادی» که باز در معنای تنگ‌نظرانه و خسارت‌بار «توسعه» ترجمه شده است؛ توسعه‌ای که با وعده‌های بهشتی جهنم آفرید، جهنمی که در محیط زیست امروز ایران می‌بینیم. در مقابل، خوانش مترقی از «زن، زندگی، آزادی» خط بطلانی بر همه مفاهیم فوق می‌کشد تا این جنبش را زنانه کند، تا آن هژمونی مردسالارانه و مرکز محور را به چالش بکشد و به جای آن عدالت و برابری بنشانند. اجازه دهید خلاصه بگویم: راز حفظ و تداوم این لحظه‌ی انقلابی گذر از «مرد، میهن، آبادی» به «زن، زندگی، آزادی» است.

مگر بلرزد زمین که دیده شوی

امین زرگرنژاد

به جواد، نوجوان ۱۷ ساله‌ی محله‌ی جمشیدآباد که در حصار جبرِ
حاشیه،

سرشار بود از شور زندگی، بخشنده‌گی و ازخودگذشتگی.

فراموش‌شدگانِ حاشیه‌نشین: روایتی از کمپ جمشیدآباد خوی

درآمد: آنچه می‌خوانید روایتی است از شکل‌گیری یک کمپ اسکان
موقت در یکی از سکونتگاه‌های غیررسمی و محله‌های حاشیه‌ای شهر
خوی که پس از زمین‌لرزه‌ی ۸ بهمن ۱۴۰۱ برای اسکان برخی از
زلزله‌زدگان توسط یک گروه امدادسانی مردمی و به کمک اهالی
منطقه احداث شد. نگارنده ۹ روز در این کمپ و همراه با اعضای
این گروه مردمی حضور داشت و از نزدیک درگیر فرایندها و

جزئیات پیشبرد امور بوده است. زلزله و حوادثی از این دست، با تمام مصائب و فجایعی که به بار می‌آورد، محذوفان، به حاشیه‌رانده‌شدگان و فراموش‌شدگان را برای دقایقی به متن می‌آورد و رؤیت‌پذیر می‌کند. این جستار به‌مناسبت روایت تجربه‌ی احداث این کمپ، می‌کوشد تا از خلل مواجهه با امدادسانی پس از زلزله، تصویری از ساختار اجتماعی محله‌ی جمشیدآباد و ریشه‌های شکل‌گیری آن به‌عنوان نخستین و بزرگ‌ترین سکونت‌گاه غیررسمی شهر خوی ارائه کند. این متن همزمان با حفظ اسلوب نگارش علمی، عامدانه از برخی الزامات آن عدول می‌کند تا روایتی از منظر مداخله‌گری و تجربه‌ی شخصی نگارنده نیز باشد.

زمین می‌لرزد

در ساعت ۲۱ و ۴۴ دقیقه و ۴۵ ثانیه روز شنبه ۸ بهمن ماه ۱۴۰۱ زمین‌لرزه‌ای با بزرگای ۹.۵ در مقیاس امواج محلی و با عمق کانونی حدود ۱۰ کیلومتر، شهرستان خوی را لرزاند. مرکز این زمین‌لرزه ۵ کیلومتری غرب خوی بود و در بسیاری از شهرهای شمال غرب ایران احساس شد. این بزرگ‌ترین زمین‌لرزه در ادامه‌ی مجموعه

زمین لرزه‌هایی بود که از ۵ ماه قبل (شهریور ۱۴۰۱) در شهرستان خوی رخ داده بود. این زمین لرزه موجی از ترس در شهر خوی و روستاهای اطراف آن به راه انداخت و مردم وحشت زده به خیابان‌ها و کوچه‌ها ریختند. طبق آمار رسمی، این زمین لرزه ۳ کشته و بیش از ۱۱۰۰ مصدوم و زخمی به همراه داشت و حدود نیمی از واحدهای مسکونی بیش از ۸۰ روستا و دو شهر خوی و فیرورق صدمه دید. این آسیب‌ها بسیاری از خانه‌های شهر و روستاهای خوی را غیرقابل سکونت کرد. رئیس بنیاد مسکن استان آذربایجان غربی، تا تاریخ ۱۹ بهمن ۱۴۰۱، تعداد واحدهای مسکونی آسیب‌دیده‌ی گزارش شده را ۲۱۵۰۰ واحد و موارد تأییدشده‌ی این بنیاد را ۱۳۲۲۰ اعلام کرد که از بین آنها ۲۱۲۰ واحد تخریبی و ۱۱۱۰۰ واحد نیاز به تعمیر (از ۲۰ تا ۸۰ درصد) تشخیص داده شدند. همچنین خبرگزاری رسمی دولت (ایرنا) به نقل از مسئولان ذی‌ربط اعلام کرد که در این زلزله ۸۴ مدرسه آسیب دید و ۲۴ مدرسه باید تخریب و بازسازی شوند.

درک عمق حادثه با یک روز تأخیر

بسیاری از مردمی که شب حادثه به کوچه و خیابان ریختند و در سرمای زمستان تا صبح به خانه‌ها برگشتند، تصور می‌کردند که اتفاق خاصی برای خانه‌هایشان نیفتاده است. همزمان با زلزله، برق برخی مناطق شهر قطع شد و ظاهر اکثر ساختمان‌ها از بیرون نشان نمی‌داد که این زلزله خسارت قابل توجهی، دست کم در خود شهر خوی، داشته باشد. اما زمانی که خیلی از مردم ساعاتی بعد و پس از روشنایی هوا، از سر کنجکاوای یا برای برداشتن وسیله‌ای به خانه‌هایشان برگشتند، با صحنه‌های سهمگینی مواجه شدند. خیلی از خانه‌ها از داخل آسیب‌های جدی دیده بودند و عملاً سکونت در آنها یا ناممکن بود و یا بسیار پرخطر. به‌ویژه که از چند ماه قبل مردم شهر چندین زلزله تجربه کرده بودند و به لحاظ ذهنی وضعیت نامساعدی داشتند و احتمال می‌دادند زنجیره‌ی این زلزله‌ها ادامه‌دار باشد. در حال حاضر شهرستان خوی حدود ۳۵۰ هزار نفر جمعیت دارد (حدود ۲۰۰ هزار نفر ساکن شهر خوی) و تخمین زده می‌شود تا روزها پس از این زلزله، ۱۰۰ تا ۱۵۰ هزار نفر از مردم خارج از خانه‌هایشان و در کوچه و خیابان و با برپایی چادر یا سرپناهی از نایلون شب را صبح می‌کردند. جمع کثیری از مردم نیز خوی را به مقصد سایر شهرها و خانه‌ی اقوام و آشنایان ترک کردند. در

روزهای ابتدایی بسیاری از مردم حتی در داخل خودروهای شخصی‌شان می‌خوابیدند و این روند تا دست کم دو هفته پس از وقوع زلزله در گوشه و کنار مشاهده می‌شد. این زلزله، پس‌لرزه‌های زیادی داشت و شایعات حول آن به فضای رعب و وحشت دامن می‌زد و موجب می‌شد حتی افرادی که خانه‌هایشان سالم مانده بود از بازگشت به خانه‌ها اجتناب کنند. تا پیش از پایان نگارش این متن (۳۰ بهمن ۱۴۰۱) این پس‌لرزه‌ها با بیش از ۲۰۰ مورد ادامه داشت. خبر وقوع زلزله‌ی هولناک و مرگبار ۸.۷ ریشتری در ترکیه و سوریه درست ۹ روز پس از زلزله‌ی خوی نیز فضای رعب و وحشت از وقوع زلزله‌ای بزرگ را میان زلزله‌زدگان خوی تشدید کرد.

در دو روز ابتدایی، زلزله‌ی خوی توجه رسانه‌ای زیادی جلب نکرد. شاید تعداد کشته‌ی اندک این زلزله این ذهنیت را در افکار عمومی به وجود آورد که اتفاق خاصی نیفتاده است. با گذشت یکی دو روز و انتشار تصاویر و ویدیوهایی از وضعیت اسفناک مردم بی‌خانمان در هوای برفی و سرمای شدید منطقه، ورق برگشت. از زمان وقوع زلزله، برخی گروه‌های مردمی از شهرهای مختلف برای کمک به مردم خوی روانه‌ی منطقه شدند و این روند پس از دو سه روز شتاب

بیشتری گرفت. آنچه در ادامه می‌خوانید تلاشی است برای معرفی ساختار اجتماعی و ریشه‌های شکل‌گیری بزرگ‌ترین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی و نیز روایت احداث کمپ اسکان موقتی که به ابتکار یک گروه امدادسانی مردمی و با همکاری برخی از مردم محلی در این منطقه‌ی حاشیه‌نشین شهر خوی برپا شد و بیش از ۱۰۰۰ نفر از زلزله‌زدگان را در خود جا داد. تجربه‌ای به‌نسبت موفق که توجه‌های زیادی به خود جلب کرد: «کمپ جمشیدآباد».

جمشیدآباد کجاست؟

جمشیدآباد یکی از محله‌های حاشیه‌ی شهر خوی و اولین سکونتگاه غیررسمی آن است. خوی شهری میانه‌اندام واقع در شمال غرب ایران و استان آذربایجان غربی است و به لحاظ قدمت یکی از کهن‌ترین شهرهای ایران به شمار می‌رود. سکونتگاه‌های غیررسمی بخش قابل توجهی از جمعیت خوی را تشکیل می‌دهند. پژوهشی با موضوع شاخص‌های تعریف و تعیین سکونتگاه‌های غیررسمی در ایران، در جمع‌بندی خود این سکونتگاه‌ها را با ویژگی‌های مشترک «تسهیلات رفاهی پایین‌تر از میانگین شهر، کیفیت نازل ساختار مسکن و

غیررسمی بودن روند ساخت، بهداشت ناکافی، تراکم زیاد، سرانه‌های شهری اندک، مکان‌گزینی نامناسب، اقتصاد خانوار ضعیف و متکی به بخش غیررسمی اقتصاد و نبود امنیت تصرف» ارزیابی می‌کند. جمشیدآباد برای سال‌ها به‌عنوان بزرگ‌ترین اجتماع اسکان غیررسمی خوی شناخته می‌شد و جزو محدوده‌ی قانونی شهر به حساب نمی‌آمد. از سال‌ها قبل و به‌دفعات طبق مصوبه‌های رسمی طرح‌هایی برای الحاق جمشیدآباد و سایر سکونتگاه‌های غیررسمی به محدوده‌ی قانونی شهر خوی تصویب شده است اما در عمل این محلات ماهیت حاشیه‌ای و سکونتگاه غیررسمی خود را حفظ کرده‌اند. جمشیدآباد در حال حاضر با وسعتی نزدیک به ۱۹۰ هکتار در موقعیت جغرافیایی شمال شهر خوی قرار دارد و یکی از فقیرنشین‌ترین محله‌های شهر است. بخشی از اراضی جمشیدآباد در گذشته کاربری کشاورزی داشته‌اند و در طی زمان با مهاجرت عمده‌تاً روستاییانی که به دلیل بی‌آبی، بیکاری و مشکلات اقتصادی روستاهایشان را برای زندگی بهتر در شهر ترک می‌کردند، بدل به سکونتگاهی غیررسمی شدند. روند شکل‌گیری جمشیدآباد شباهت‌های قابل‌توجهی با شرح پیتر لویید از دلایل و وضعیت مهاجرت از روستا به شهر در کشورهای به‌اصطلاح جهان سوم دارد: «بسیاری از مهاجرانی که به

شهرها روی می آورند، عمدتاً از میان نسل جوانی هستند که بین سنین ۱۵ تا ۲۵ سالگی و حتی شاید گاهی بلافاصله بعد از پایان تحصیلات ابتدایی، منطقه‌ی روستای زادگاه خود را ترک می کنند. این افراد در ابتدای ورود به شهر، مهارت‌های عملی چندانی که مناسب با محیط کار شهری باشد، ندارند و سرمایه‌ی مالی ناچیزی دارند یا اصلاً هیچ چیز در بساط ندارند. فقدان مشهودِ موقعیت پیشرفت در مناطق روستایی برای این گروه‌ها، عامل اصلی سرعت مهاجرت آنها به شهرها به‌شمار می رود. علت این فقدان نیز رکود و کسادِ اقتصاد کشاورزی در منطقه است؛ زیرا دولت‌ها معمولاً اقدامات ناچیزی در جهت تغییر روش‌های سنتی به عمل می آورند. آصف بیات در کتاب «سیاست‌های خیابانی: جنبش تهی‌دستان در ایران» این گروه اجتماعی را ذیل اصطلاح «تهی‌دستان شهری» دسته‌بندی می کند و اطلاق اصطلاح «حاشیه‌نشینی» را منبعت از نگاهی می داند که درصدد است با دادن ویژگی‌های خاصی تهی‌دستان را از جریان اصلی زندگی شهری جدا سازد. او اما مفهوم حاشیه‌نشینی را برای تقسیم‌بندی تجربی مفید می داند: «می توان از این مفهوم (حاشیه‌ای) به‌عنوان یک نوع تقسیم‌بندی تجربی سود جست، نوعی فرایند ساختاری، تاریخی در کشورهای در حال توسعه که بر

آن است تا بخشی از جمعیت شهری را از دستاوردهای توسعه و نهادهای مدرن محروم سازد». در ایران ریشه‌های شکل‌گیری سکونتگاه‌های غیررسمی به‌عنوان بخشی از شهرهای مدرن به دهه‌ی ۱۳۳۰ برمی‌گردد. از سال‌های دهه‌ی ۱۳۳۰ به بعد «صدها هزار خانواده‌ی تهی‌دست، بخشی از جریان طولانی و پیوسته‌ی مهاجرت از روستاها و شهرهای کوچک به شهرهای بزرگ را تشکیل می‌دادند. برخی از آنها به دنبال بهبود وضع زندگی‌شان بودند و برخی دیگر فقط می‌خواستند زنده ماندن‌شان را تضمین کنند. بسیاری از آنها کم‌کم، چه به‌طور فردی و چه همراه خویشاوندان‌شان در زمین‌های بلااستفاده‌ی شهری، و یا در قطعه‌های ارزان‌قیمتی که در حواشی مراکز شهری خریداری می‌کردند، ساکن می‌شدند». هسته‌های اولیه‌ی شکل‌گیری جمشیدآباد به‌عنوان نخستین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی را می‌توان تا اوایل و اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰ و جمعیت مهاجران پس از اصلاحات ارضی پی‌گرفت. آن زمان این سکونتگاه غیررسمی حدود ۸۰۳۱ هکتار وسعت داشت. همچون بسیاری از شهرهای دیگر ایران، در خوی هم عموم این مهاجران فاقد مهارت و تخصص‌های شغلی لازم بودند و به همین دلیل قادر نبودند وارد بخش رسمی اقتصاد شهری شوند و به‌ناچار در قامت نیروی کار موقت و

ارزان و فاقد پشتوانه‌ی حمایتیِ حقوقی، در قالب کارهای روزمزد و بی‌ثبات، جذب بخش غیررسمی اقتصاد می‌شدند. «من از ۳۹ سال قبل اینجا زندگی می‌کنم. آن زمان نهایتاً ۱۵۰-۲۰۰ خانواده اینجا ساکن بود و بخش زیادی از این منطقه که می‌بینید باغ یا زمین کشاورزی نیمه‌رها شده بود و در همین زمین که کمپ چادرها پس از زلزله احداث شده در گذشته توتون و گندم می‌کاشتند». مانند تمامی سکونتگاه‌های غیررسمی، جمشیدآباد نیز در سال‌های متمادی فاقد امکانات اساسی زندگی شهری بود. «اینجا آب لوله‌کشی نداشتیم و آن طرفِ کمپ چاه و منبع آبی بود که آب شرب اهالی از آنجا تأمین می‌شد». با موج‌های دیگر مهاجران روستایی، جمعیت جمشیدآباد افزایش یافت و آرام‌آرام بدل به سکونتگاه غیررسمی انبوهی از جمعیتی شد که با ترکیب مختلف و متفاوت روستایی، اتنیکی و مذهبی اینک کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. «از روستاهای مختلفی در اینجا نفر داریم. از خانقاه (خَنیه)، قره‌ضیاء‌الدین، بادکی، بیله‌وار، جعفرآباد، حیدرآباد، سعیدآباد (سه داوار)، سُگتلو، پیرکندی، زارعان (زروان)، مله‌دان (ماهلان)، آغ‌بلاغ، پکاجیک، دیزج دیز، اگری بوجاق (ایری بوجاخ)، یاریم‌قیه، سراب، روستاهای اطراف قطور و... اینجا داریم». نکته‌ی جالب در

اظهارات اهالی این است که از بخش شهرنشین و داخل شهر خوی کسی به سمت جمشیدآباد (حتی به دلیل عدم توانایی اقتصادی) تغییر محل سکونت نمی‌دهد و تقریباً ۱۰۰ درصد جمعیت جمشیدآباد را مهاجران روستایی تشکیل می‌دهند که با بی‌آبی و تضعیف اقتصاد کشاورزی برای یافتن کار به سمت شهر روانه می‌شوند. «اکثر کسانی که اینجا کار می‌کنند کارگر ساده‌ی ساختمانی هستند. جوشکار، سیمکش، آرماتوربند، گچکار، بنا، کاشی‌کار، دستفروش و... هم داریم اما بقیه اکثراً کارگر ساده‌ی ساختمانی هستند. برخی‌ها مسافرکشی می‌کنند. در برخی خانه‌ها هم قالیبافی وجود دارد. خلاصه اینکه خیلی‌ها اینجا اگر یک روز کار نکنند گرسنه می‌مانند و منبع درآمدشان همان کار روزانه است. از وقتی زلزله آمده خیلی‌ها اینجا یک ریال درآمد ندارند چون کار نیست». در ترکیب جمعیتی جمشیدآباد که به نظر جوان‌تر از دیگر نقاط شهر می‌رسد سایر مشاغل یا وجود ندارند یا انگشت‌شمار هستند. «نهایتاً ۲-۳ کارمند بتوانی اینجا پیدا کنی». اما این مشاغل ساده‌ی عمدتاً مرتبط با کار ساختمان، مربوط به سال‌های اخیر است. در گذشته قالیبافی یکی از شغل‌های بسیار رایج در جمشیدآباد بوده است. «حدود بیست سال قبل حدود ۶۰-۷۰ درصد جمعیت این‌جا قالیبافی

می کردند. یکی اش خود من. از خدمت سربازی که برگشتم آن زمان دیگر بازار فرش کساد شده بود و دیگر خوب فروش نمی رفت. این طور بود که یواش یواش کارگری و کارهای ساختمانی جایگزین قالیبافی به عنوان شغل اصلی اکثر مردها شد. الان تعدادی از زنها و بچه ها قالیبافی می کنند».

نتایج یک پژوهش نشان می دهد که مساحت سکونتگاه های غیررسمی خوی از ۸.۳۱ هکتار در سال ۱۳۵۵ به ۹۱۳ هکتار در سال ۱۳۹۰ رسیده است. این در حالی است که در همین بازه ی زمانی مساحت بخش رسمی شهر خوی از ۵.۶۳۵ هکتار در سال ۱۳۵۵ به ۶.۱۶۴۴ هکتار در سال ۱۳۹۰ افزایش یافته است. در حالی که مساحت بخش رسمی شهر افزایشی حدود ۵.۲ برابر را نشان می دهد، در این بازه ی زمانی مساحت سکونتگاه های غیررسمی حدود ۳۰ برابر بیشتر شده است. محله ی جمشیدآباد در اواسط دهه ی ۱۳۵۰ خورشیدی با ۸.۳۱ هکتار تنها سکونتگاه غیررسمی خوی به حساب می آمد. در حال حاضر محله ی جمشیدآباد با حدود ۱۹۰ هکتار مساحت، حدود ۲۰ درصد اراضی سکونتگاه های غیررسمی خوی را به خود اختصاص داده است. مطابق نتایج

سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۸۵، شهر خوی ۲۱ سکونتگاه غیررسمی داشت که محله‌های جمشیدآباد، ملا باغی، یدیلر و تخته پل (تاختا کورپو) دارای بیشترین وسعت و جمعیت بودند. مطابق همین سرشماری، جمعیت کل سکونتگاه‌های غیررسمی شهر خوی ۶۳۷۶۷ نفر (بیش از یک سوم جمعیت شهر) و جمعیت محله‌ی جمشیدآباد ۸۴۴۴ نفر بوده است. با توجه به نرخ رشد جمعیت شهر خوی در ۱۵ سال گذشته (متوسط سالانه کم‌تر از ۱ درصد) و نرخ رشد نسبی بیشتر مورد انتظار در سکونتگاه‌های غیررسمی، می‌توان جمعیت محله‌ی جمشیدآباد را در حال حاضر (۱۴۰۱) حدود ۱۱-۱۲ هزار نفر تخمین زد که حدود ۵-۶ درصد کل جمعیت شهر خوی را شامل می‌شود. پژوهشی در سال ۱۳۹۰ بُعد خانوار را در محله‌ی جمشیدآباد ۷.۴ و تراکم نفر در واحد مسکونی (تعداد جمعیت به تعداد واحد مسکونی) را ۳.۵ ارزیابی می‌کند. بدین ترتیب تعداد واحدهای مسکونی در محله‌ی جمشیدآباد را می‌توان حدود ۲۰۰۰=۲۲۰۰ واحد برآورد کرد. از این تعداد واحد مسکونی، همه تحت مالکیت رسمی یا غیررسمی سکونت‌کنندگان نیست و بخش قابل توجهی از ساکنین مستأجر هستند. پژوهشی در سال ۱۳۹۰ شاخص تصرف ملکی در

جمشیدآباد را ۷.۸۳ درصد اعلام می‌کند. در سال‌های اخیر احتمالاً روند اجاره‌نشینی در این محله افزایش داشته است. «حدود یک سوم ساکنین اینجا اجاره‌نشین هستند. اینطور هم نیست که کسی غیر از اهالی جمشیدآباد اینجا خانه‌ای خریده باشد و اجاره داده باشد. اکثراً مالک‌ها خودشان در جمشیدآباد زندگی می‌کنند».

ترکیب اتنیکی جمشیدآباد تلفیقی از جمعیت ترک و کرد است اما آمار دقیقی در این باره وجود ندارد. «فکر می‌کنم حدود ۱۰ درصد یا کمتر ساکنین اینجا کرد باشند. یکی‌اش خود من. کردهای اینجا اکثراً از سمت قطور و یا ماکو آمده‌اند». طبق اظهار نظر خود اهالی، تفاوت خاصی به لحاظ شغلی بین ترک‌ها و کردها وجود ندارد و شغل‌ها تقریباً مشابه‌اند. «راستش خیلی توجه نمی‌کنیم چه کسی ترک یا کرد است. این جا پیش هم زندگی می‌کنیم. چه فرقی می‌کند؟ من ترک هستم ولی بهترین دوستم اینجا همین مرد کرد است که اینجا ایستاده». ترک‌های جمشیدآباد همه شیعه هستند اما بین کردها هم شیعه و هم سنی وجود دارد. اگرچه در گفتگوی اهالی فضای کاملاً دوستانه‌ای بین ترک‌ها و کردها برقرار است، اما مشاهدات میدانی نگارنده نشان می‌دهد آن دسته از کردهای

تازه مهاجرت کرده به جمشیدآباد که ترکی را خوب صحبت نمی‌کنند در وضعیت تبعیض آمیزتری قرار دارند. به‌عنوان نمونه، در کمپ جمشیدآباد خانواده‌ی کردی وجود داشت که اکثر آنها زن‌های جوان و کم‌سن بودند و مرد بزرگسالی بینشان نبود. اعضای این خانواده به‌تازگی به جمشیدآباد مهاجرت کرده بودند و ترکی را به‌سختی صحبت می‌کردند. آنها در دسترسی به کمک‌های مردمی و برخورداری از همان امکانات حداقلی به‌وضوح در حاشیه قرار می‌گرفتند و فراموش می‌شدند. موارد دیگری از کردها نیز وجود داشت (اگرچه تعدادشان اندک بود) که به دلیل عدم تسلط به زبان ترکی موقعیت حاشیه‌ای پیدا می‌کردند. چنین افرادی در کنار معلولان، کهنسال‌های فاقد حمایتگر و... تبعیض مضاعف‌تری را تجربه می‌کردند. موقعیتی تقاطعی که می‌توان آن را «حاشیه در حاشیه» یا «تبعیض در تبعیض» نامید.

از گفتگو با اهالی برمی‌آید که زنان سهم بالایی در اشتغال و نان‌آوری مستقیم ندارند. «اینجا بیشتر مردها کار می‌کنند آن هم اکثراً کارگری ساختمان. کلاً شاید ۲۰-۳۰ درصد زن‌ها کار کنند. بیشترشان قالیبافی می‌کنند. برخی خیاطی انجام می‌دهند که یا

کارهای سفارشی تولیدی‌هاست یا اینکه برای خودشان مشتری دارند. برخی دیگر کارشان کارگری منزل و نظافت خانه‌ی دیگران است. آرایشگر خانم هم داریم که یا در همین محله آرایشگاه دارند یا اینکه جایی در محله‌ی دیگری برای خودشان اجاره کرده‌اند و یا پیش آرایشگر دیگری در داخل شهر شاگردی می‌کنند. بعضی‌ها هم محصولات خانگی مانند رب، ترشی، مربا و عرقجات درست می‌کنند و می‌فروشند. بخش زیادی از زنان شاغل یا طلاق گرفته‌اند یا شوهرشان فوت کرده و یا از کارافتاده شده. البته اخیراً که وضع مالی همه خراب است تعداد زنان شاغل هم بیشتر شده». وابستگی اقتصادی کامل بخش زیادی از زنان به مرد خانواده (و در اصل زور بازوی او)، در کنار موانع عرفی و فرهنگی، زنان را به لحاظ عاملیت و تأثیرگذاری در موقعیت آسیب‌پذیرتری قرار می‌دهد. مطابق انتظار، این وابستگی از سطح صرف اقتصادی فراتر می‌رود و به یک وابستگی تمام‌عیار در تمام صور زندگی بدل می‌شود. عاملیت مستقل زنان در چنین شرایطی، دست کم آنچه که به شکل عمومی قابل رؤیت است، عمدتاً هنگامی وجود دارد که به هر دلیلی (اعم از طلاق، مرگ، اعتیاد شدید، از کارافتادگی و...) مردی شاغل در خانواده نباشد. این موقعیت آسیب‌پذیر در شرایط پس از زلزله به‌طور

مضاعفی تشدید می‌شود. یکی از نکات دیگری که در جمشیدآباد برجسته می‌نماید، تعداد قابل توجه مردانِ کارگرِ از کارافتاده است. بخش اعظم این از کارافتادگی حاصل سوانح کارگری و عدم برخورداری از ایمنی کار و همچنین عدم درمان صحیح پس از بروز چنین حوادثی است. «شوهرم کارگر ساختمانی بود. چند سال پیش از داربست افتاد. درست نتوانستیم علاجش کنیم و آخرش شد یک تکه گوشت و افتاد گوشه‌ی خانه. من مجبور شدم با سه تا بچه و یک شوهر علیل کارگری کنم و بروم خانه‌ی این و آن برای نظافت. از زمان کرونا هم که یک روز کار هست پنج روز نیست. حالا هم که زلزله آمده دیگر اصلاً کاری نیست». این را یکی از زنانی می‌گویند که با خانواده‌اش در چادری در نزدیکی‌های کمپ زندگی می‌کنند. چرخی در محله و یا بین چادرهای اسکان زلزله‌زده‌ها در کمپ نشان می‌دهد که سن ازدواج اینجا خیلی پایین است. این را گفتگو با اهالی تأیید می‌کند. دختران زیادی قبل از سن قانونی ازدواج می‌کنند. سن ازدواج پسران هم کم است. «من ۴۰ ساله‌ام و پسر ۲۲ سال دارد. همه اینجا زود ازدواج می‌کنند و شما اگر ببینید متوجه نمی‌شوید که مثلاً این دو جوانی که از کوچه رد می‌شوند ممکن است پدر و پسر یا مادر و دختر باشند». آمار طلاق در جمشیدآباد بالاست و بیشتر

آن در سال‌های اول ازدواج رخ می‌دهد. خود اهالی می‌گویند که فقر و بیکاری گسترده و اعتیاد مرد خانواده از عوامل اصلی آن است. «از هر ۵ ازدواج شاید یکی دو مورد به طلاق برسد. مرد معتاد و بیکار که نمی‌تواند شکم دیگران را سیر کند. زنش طلاق هم نگیرد با یک بچه برمی‌گردد سر سفره‌ی پدر و مادر و تازه یکی دو نان‌خور به آنها اضافه می‌شود». موارد متعددی از مصرف مواد مخدر مانند هروئین، تریاک، حشیش و حتی شیشه وجود دارد. به گفته‌ی اهالی وضعیت مصرف مواد مخدر نسبت به چند سال قبل بهتر شده و در حال حاضر شاید نهایتاً ۱۰ درصد جمعیت مردان مواد مصرف می‌کنند. «قبلاً زیاد بود ولی از چند سال قبل خیلی‌ها فهمیدند که مواد چه بلایی سرشان می‌آورد. الان خیلی کمتر شده. هم‌ااش مردها هستند. راستش من زنی را اینجا نمی‌شناسم که مواد مصرف کند. زن سیگاری هم نداریم یا ما ندیده‌ایم. شاید چند پیرزن باشند. مردها اما اکثرشان سیگاری هستند. از هر ۱۰ مرد شاید ۶-۷ نفر سیگاری باشند». در کل جمشیدآباد هیچ مکان تفریحی و حتی پارک یا فضای سبز وجود ندارد. به گفته‌ی خود اهالی، حتی یک قهوه‌خانه وجود ندارد که آنجا دور هم جمع شوند. برای کودکان نیز هیچ مرکز تفریحی وجود ندارد. نتایج یک پژوهش روی دانش‌آموزان

مقطع ابتدایی در محله‌ی جمشیدآباد نشان می‌دهد که آنها تعارض بالایی با محیط پیرامون خود تجربه می‌کنند و احساس منفی زیادی نسبت به محل سکونت خود دارند. این پژوهش که بر مبنای تحلیل محتوای ۶۰ نقاشی ترسیم‌شده توسط دانش‌آموزان دبستان کمیل در سال ۱۳۸۹ انجام شده است، همچنین نشان می‌دهد که تصور کودکان از محیطی که در آن زندگی می‌کنند بیشتر حال و هوای روستایی دارد تا زندگی شهری. در جمشیدآباد هیچ مرکز درمانی اعم از بیمارستان، درمانگاه، خانه‌ی بهداشت، مطب پزشک و حتی محل تزریقات و پانسمان ساده وجود ندارد. کل اماکن عمومی این محله را سه مسجد و یک عزاخانه تشکیل می‌دهند. «تا سال ۱۳۷۶ فقط مسجد قمر بنی‌هاشم را داشتیم که تنها هیئت و دسته‌ی عزاداری محله آنجا بود. سر برگزاری دسته‌های عزاداری در ماه محرم بین اهالی دو کوچه اختلاف به وجود آمد و بعدش مسجد باب الحوائج را درست کردند که الان برای خودش دسته‌ی عزاداری دارد. مسجد پنج تن آل عبا را هم داریم که چند سال پیش ساختند». علاوه بر این مساجد، عزاخانه‌ای به نام «عزاخانه‌ی حر» در جمشیدآباد وجود دارد که سال‌ها قبل به دست یکی از اهالی ساخته شده است و در آن مراسم شبیه‌خوانی و تعزیه‌گردانی، کلاس‌های قرآن و گاهی هم

کلاس‌های آموزشی درسی برگزار می‌کنند. «محوطه‌ی عزاخانه‌ی حر را کربلایی محرم از یک قسمت باغش درآورده. ماه محرم که شروع می‌شود با خیلی از جوان‌ها می‌رویم آنجا. شبیه اجرا می‌کنند. رئیس آنجا خود کربلایی محرم است و خودش در شبیه‌خوانی نقش بازی می‌کند. در سایر مناسبت‌های مذهبی هم معمولاً آنجا باز است و برنامه دارد. کلاس‌های قرآن دارد. گاهی وقت‌ها هم کلاس‌هایی برای درس بچه‌ها می‌گذارند». تنها مرکز آموزشی نزدیک به این محله یک دبستان مختلط دولتی کم‌امکانات به نام کمیل است که از مرکز جمشیدآباد حدود ۲ کیلومتر به سمت خارج از شهر فاصله دارد و نزدیک روستای اکبرآباد در وسط بیابان واقع شده است. این مدرسه تنها شش کلاس آموزشی دارد و به‌نوعی مدرسه‌ی مشترک روستای اکبرآباد و محله‌ی جمشیدآباد به حساب می‌آید. «من با ۳۳ سال سن جرأت نمی‌کنم در تاریکی هوا آن طرف بروم. وسط بیابان است و پر از سگ‌های ولگرد. بچه‌ی ۸ ساله را چه‌جوری جرأت می‌کنند آنجا بفرستند؟». سطح سواد در کل محله پایین است. متوسط تحصیلات زنان حتی در نسل جدید احتمالاً تا پایان مقطع ابتدایی یا سال‌های اول دبیرستان است و مردان معدودی موفق می‌شوند تا دیپلم ادامه‌ی تحصیل دهند. کودکانی وجود دارند که

هیچ گاه مدرسه نرفته‌اند و آمار ترک تحصیل بالاست. «این‌جا دانشجوی نداریم. شاید سه چهار نفر باشند. من نمی‌شناسم. دخترها که ۶=۷ کلاس بیشتر نمی‌خوانند و پسرها بعضی‌هایشان تا دیپلم می‌رسند». کار کودکان، به‌ویژه در خانواده‌های فقیرتر، امری بسیار رایج در جمشیدآباد است. کار کودکان هم ماهیت فصلی (تابستان) دارد و هم کودکان زیادی به‌صورت مستمر کار می‌کنند. این کودکان عمدتاً از سنین ۸=۹ سالگی مجبور به کار می‌شوند. قالبیافی یکی از کارهایی است که کودکان مجبور به انجامش هستند که در برخی کارگاه‌ها یا دار قالی شخصی خانواده انجام می‌گیرد. برای کودکانی که برای دیگران قالبیافی می‌کنند دستمزدی حدود ۷۰=۷۰ درصد یک فرد بزرگسال پرداخت می‌شود. برای کودکان پسر، کار به‌عنوان شاگرد در مکانیکی، صافکاری و شغل‌های مشابه نیز رایج است. در سال‌های اخیر روند کار کودکان شدت بیشتری یافته است. «اخیراً که وضعیت اقتصادی بدتر شده، بچه‌های بیشتری سر کار می‌روند. شاید بیشتر از ۴۰=۵۰ درصد بچه‌های بالای ۸=۹ سال کار می‌کنند. بعد از کرونا هم که خیلی بیشتر شد. خیلی از بچه‌ها بعد از تعطیلی مدرسه‌ها و کلاس حضوری به خاطر کرونا، عملاً درس و مدرسه را ول کردند و پدر و مادرشان فرستادندشان سر کار». علاوه

بر تعداد قابل توجه مردان از کارافتاده، به شکل آشکاری تعداد افراد معلول در محله‌ی جمشیدآباد زیاد است. قطعاً بی‌خانمانی پس از زلزله در رؤیت‌پذیری آنها تأثیر داشته است. به نظر اهالی، دلیل آن ازدواج‌های فامیلی و همچنین عدم توانایی خیلی‌ها در درمان زودهنگام برخی بیماری‌ها و عارضه‌ها در دوران کودکی است. علاوه بر این، می‌توان حدس زد که شرایط دشوار بارداری زنان و تغذیه‌ی نامناسب و عدم دسترسی به کنترل‌های پزشکی ویژه‌ی دوره‌ی بارداری نیز در تشدید این معضل مؤثر است. «مثلاً بچه‌ی کسی مریض می‌شود و تشنج می‌کند ولی پول ندارد که زود درمانش کند. بچه آنقدر می‌ماند که معلول و زمین‌گیر شود. خب به وقتش اگر درمان نکنی آخرش اینجوری می‌شود».

جمشیدآباد از سال‌ها پیش به‌عنوان بزرگ‌ترین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی از تلفیق عمدتاً مهاجران روستاهای اطراف خوی و برخی شهرهای نزدیک پدید آمده است. متوسط سن سکونت خانوارها در این محله کم است و خانوارهای معدودی وجود دارند که از مدت‌ها پیش آنجا ساکن شده‌اند. مفهوم محله و همسایگی در جمشیدآباد با نقاط رسمی شهری (فارغ از سطح طبقاتی آن مناطق) متفاوت است.

ترکیب گوناگونی از افرادی با خاستگاه‌های روستایی متفاوت در طی زمانی نه چندان طولانی و با ناهمگونی زیاد این محله را شکل داده‌اند. با این همه شبکه‌ای از روابط فامیلی در جمشیدآباد وجود دارد و فامیل‌های نزدیکِ خیلی از اهالی در همین محله زندگی می‌کنند که می‌تواند ناشی از مهاجرت فامیلی از روستای مبدأ باشد. اگرچه خود اهالی، حتی بدون نسبت فامیلی، در اظهارنظرهایشان به دفعات بیان می‌کنند که «همیشه هوای همدیگر را دارند و از آن غریبگی با همسایه در بالا شهر اینجا خبری نیست»، ولی به وضوح تقید، احترام متقابل و احساس تعلق به محل زندگی و همبستگی در بین افراد بالا نیست و روابط آنها بیش از سایر نقاط شهری مستعد تنش و فروپاشی است. این را نه از اظهارنظرهای ساکنین، که از فراز و فرود روابط شکننده‌ی آنها می‌توان فهمید. تنش‌های قابل انتظار ناشی از رنج‌ها و مصائب تأمین نیازهای اولیه پس از زلزله (همچون موارد مشابه قبلی)، می‌تواند در برداشت نگارنده از روابط اجتماعی اهالی این محله تأثیرگذار باشد. اما پس‌زمینه و روند شکل‌گیری خاص این محله نیز واقعیتی است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت.

«کمپ جمشیدآباد» سرپناهی برای حاشیه‌نشینان زلزله‌زده

«در آن دو روز پس از زلزله که این کمپ درست نشده بود، مرد و زن و بچه اینجا داخل همین محوطه لاستیک روشن می کردیم و با گرمای آن شب را صبح می کردیم. هوا که روشن می شد قیافه های دود گرفته و سیاه را نمی شد شناخت. بعضی ها هم که ماشین داشتند در ماشین می خوابیدند». این را یکی از اهالی جمشیدآباد می گوید که خودش حالا جزو تیم مدیریت کمپ است و در یک از چادرهای کمپ زندگی می کند. دو روز پس از زلزله ی ۹.۵ ریشتری شب ۸ بهمن ۱۴۰۱ در خوی، یک گروه امداد رسانی مردمی متشکل از نیروهای داوطلب بومی و غیربومی در ارزیابی محله های حاشیه ای شهر متوجه می شوند که عده ای از مردم محله ی جمشیدآباد در یک محوطه ی باز نسبتاً وسیع و بدون حصار، اقدام به برپایی چادر با نایلون، گونی و ابزارهای ابتدایی کرده اند و با درست کردن آتش هیزم، چوب و لاستیک خودشان را گرم می کنند. پس از بررسی های مقدماتی معلوم می شود که آن محوطه جزو اموال عمومی بلااستفاده و بلا تکلیف است که به صورت غیررسمی به شبه زباله دانی و محلی برای تخلیه ی نخاله های ساختمانی تبدیل شده و حالا اهالی اطراف محوطه از بیم و خوف زلزله های مجدد، استقرار در آن را به ماندن در خانه های آسیب دیده شان ترجیح داده اند. «وقتی دوشنبه شب

(دو روز پس از زلزله) به جمشیدآباد رسیدیم با صحنه‌های تکان‌دهنده‌ای مواجه شدیم. نهایتاً ۱۵ شبه‌چادر دست‌ساز با نایلون و گونی وجود داشت با انبوهی از آدم‌های بی‌سرپناه. هوا بسیار سرد بود و چادرها هیچ گرمایشی نداشتند. دیدیم که مردهای خانواده زغال‌های مشتعل را از روی آتش برمی‌داشتند و به داخل چادر می‌بردند تا برای لحظاتی هم که شده داخل چادرها گرم شود». اعضای گروه امدادسانی مردمی با دیدن این وضعیت همان شب تصمیم می‌گیرند تا کمپ کوچکی با حدود ۲۰ چادر با امکانات گرمایشی در آن محوطه برپا کنند. گروه صبح سه‌شنبه دوباره برای ارزیابی تکمیلی به جمشیدآباد می‌رود و نتیجه می‌گیرد که با ۲۰ چادر نمی‌توان اینجا کاری پیش برد. «برای چادرهای بیشتر محوطه آماده نبود. بخش اعظم آن ناهموار بود و ما برای حفظ نظم کمپ و برق‌رسانی اصولی به چادرها، نیاز داشتیم که چادرها متمرکز باشند و کمپ در محوطه‌ای مسطح برپا شود». به کمک یکی از اهالی جمشیدآباد که راننده‌ی لودر بود تا ظهر سه‌شنبه محوطه مسطح می‌شود و گروه مردمی به سرعت اقدام به تأمین موارد مورد نیاز احداث کمپ از جمله چادر، بخاری برقی، نایلون برای عایق‌بندی کف چادرها، کابل‌های برق و... می‌کند. از شب قبل تعدادی از

اهالی اطراف محوطه به صورت مقدماتی انتخاب می‌شوند تا در روند احداث کمپ به گروه مردمی کمک کنند. «چند نفر بودند که از همان شب اول فهمیدیم کاربرد هستند و بقیه از آنها حرف‌شنوی دارند. همان شب آنها را انتخاب کردیم و هماهنگی‌های مقدماتی را انجام دادیم تا فردا روند احداث بدون اختلال پیش برود. به هر حال شناخت ما از جمشیدآباد زیاد نبود و می‌دانستیم که بدون کمک و مشارکت خود اهالی نمی‌توانیم کاری پیش ببریم». در آن شرایط بحرانی، نیاز در منطقه بسیار زیاد و توانایی و امکانات گروه محدود بود و نمی‌توانست به همه‌ی نیازهای موجود جواب بدهد. در شرایط خاص پرتنش و دلهره‌ی پس از زلزله، طبیعی بود که اگر روند احداث اصولی پیش نرود ممکن است به نارضایتی شدید برخی از اهالی دامن بزند و کسانی که نتوانند در کمپ مستقر شوند خشمگین شوند و کار به درگیری بکشد. گروه مردمی تصمیم می‌گیرد از هر خانواده‌ی متقاضی اسم یک نفر را لیست کند و به نوبت و تا جایی که امکانات و تعداد چادرهای کمپ اجازه دهد خانواده‌ها در کمپ مستقر شوند. «در آن شرایط به‌غایت دشوار و بحرانی که انبوهی از جمعیت بی‌سرپناه در هوای بسیار سرد آنجا بودند، واقعاً انتظار چنین همکاری و نظمی را نداشتیم. تا موضوع محدودیت امکانات مان و

ضرورت فهرست‌بندی خانواده‌ها را مطرح کردیم آنها بدون کوچک‌ترین اعتراض یا تنشی، با نظمی غیرمنتظره به صف ایستادند تا به نوبت اسامی‌شان را بنویسیم». اسامی ۴۰ نفر به نمایندگی از خانواده‌ها فهرست می‌شود و از بقیه که در فهرست اولیه جای نداشتند درخواست می‌شود تا در روند احداث کمپ کمک کنند. «راستش فکر نمی‌کردیم آنها همکاری کنند. به هر حال چادر به آنها نرسیده بود و محتمل بود که فکر کنند وعده‌های ما برای توسعه‌ی کمپ در آینده صرفاً دلخوشکنک است. بنا به تجربه‌های قبلی، در خوشبینانه‌ترین حالت فکر می‌کردیم راهشان را بگیرند و بروند و بدترین حالت ممکن بود فضا را متنشج کنند و دعوا راه بیندازند. صادقانه بگویم گزینه‌ی دوم را محتمل‌تر می‌دانستیم. اما وقتی دیدیم همه کاملاً همدلانه برای احداث کمپ آستین بالا زده‌اند، شوکه شدیم». اواسط عصر سه‌شنبه عایق‌بندی کف زمین انجام می‌شود و ۴۰ چادر در محوطه‌ی مسطح برپا می‌شوند. در تمام مراحل چند نفری که به‌عنوان نماینده از خود اهالی انتخاب شده‌اند بخشی از امور را به دست می‌گیرند و در برقراری نظم و پیشبرد کارها کاملاً با اعضای گروه مردمی همکاری می‌کنند. «یکی‌شان خانم میانسالی به نام رباب بود که از معتمدان محل بود و اهالی از او حرف‌شنوی

داشتند. معلوم بود که پیش از این هم دستی در کارهای جمعی و کمک به اهالی محل و به‌ویژه زنان داشته است. علی، فرامرز، محرم، فرهاد، سعید و جواد هم از دیگر اهالی محله بودند که در این هیئت نمایندگی حضور داشتند. آنها خیلی زود توانستند جا بیفتند و اداره‌ی اموری که ما نباید به آنها وارد می‌شدیم را به دست بگیرند. مرحله‌ی دوم، مشکل تأمین برق چادرها از تیرهای چراغ برق بود که باید دقیق و اصولی انجام می‌شد تا با مصرف بالای بخاری‌های برقی منجر به حادثه و آتش‌سوزی نشود. «این کار واقعاً دشوار بود. هم نیاز به برقکار حرفه‌ای داشت و هم باید از ابتدا برآورد می‌کردیم که تعداد چادرها در آینده می‌تواند چقدر گسترش یابد تا برق‌کشی کنونی جوابگوی آن بار مصرفی بالا باشد. تازه کاری غیرقانونی بود و ممکن بود بعدها عواقب داشته باشد». پس از کش و قوس و رایزنی‌های فراوان، گروه مردمی موفق می‌شوند اداره‌ی برق شهر خوی را مجاب کنند که خودِ اداره‌ی برق رأساً برق‌کشی کمپ را به عهده بگیرد. «مجاب کردن اداره‌ی برق کار دشواری بود. فکر نمی‌کردیم موفق شویم. اما پس از ساعت‌ها تلاش و واسطه‌گری در نهایت موفق شدیم و اداره‌ی برق با همکاری کامل برق‌کشی کمپ را به عهده گرفت».

بود که هر چادر به تابلو برق و فیوزهای جداگانه مجهز شود. برق کشی استاندارد کمپ توسط اداره‌ی برق در نهایت ساعت ۱ بامداد روز چهارشنبه به اتمام می‌رسد و هر چادر برق مجزایی می‌گیرد و با فشار کلید پروژکتورهای برپاشده، کمپ نو تأسیس در نور روشن غرق می‌شود. «فکر نمی‌کردیم به این سرعت کارها پیش برود. مشارکت ستودنی اهالی و همکاری اداره‌ی برق باعث شد در کمتر از ۱۲ ساعت این کمپ با ۴۰ چادر عایق‌بندی‌شده و مجهز به گرمایش به‌صورت منظم و در محوطه‌ای روشن برپا شود». طبق پیش‌بینی انجام‌شده صبح چهارشنبه توسعه‌ی کمپ کلید می‌خورد و تعداد چادرها به ۱۰۰ افزایش می‌یابد. اخبار احداث این کمپ در آن بلا‌تکلیفی و بلبشوی روزهای آغازین پس از زلزله در شهر می‌پیچد و در فضای مجازی تصاویر کمپ در صفحاتی که اخبار زلزله‌ی خوی و امدادسانی‌ها را پوشش می‌دهند دست‌به‌دست می‌شود. «ظهر چهارشنبه بود که دیدیم چندین وانت برای توزیع اقلام کمکی به نزدیکی‌های کمپ آمدند. معلوم بود که تجربه‌ای در این موارد ندارند. حضور آنها و توزیع بسیار نامناسب و نامنظم اقلام کم مانده بود آشوبی در حوالی کمپ به پا کند و اوضاع را به هرج و مرج بکشاند و اهالی کمپ و اطراف کمپ را به درگیری با یکدیگر

بکشاند». با کمک خود اهالی و درایت هیئت نمایندگی و اعضای گروه مردمی اوضاع کنترل می‌شود. با گذشت چند روز، کمپ به محور حضور سایر گروه‌های مردمی بدل می‌شود و خیلی‌ها مشتاق می‌شوند تا کمپ را از نزدیک ببینند. چندین سلب‌ریتی معروف هم که به خوی آمده‌اند به کمپ سری می‌زنند. «کنترل این حجم از مراجعات در حد توان ما نبود و حضور بی‌برنامه‌ی این گروه‌ها و افراد و سیاست نامناسب و ناشیانه‌ای که در توزیع کمک‌ها داشتند حقیقتاً مایه‌ی دردسر شده بود و فرهنگی که از روز اول در کمپ حاکم شده بود را تهدید می‌کرد. همین کارها رفته‌رفته داشت رفتار ساکنین کمپ را عوض می‌کرد و ما توانایی این را نداشتیم که با شیوه‌ی این توزیع‌کنندگان و وانت‌های پخش کمک‌ها مقابله کنیم. برخی‌ها هم صرفاً آمده بودند عکسی بگیرند و بروند». با گذشت کمتر از یک هفته از احداث کمپ، تعداد چادرهای محوطه به نزدیک ۲۰۰ می‌رسد. چند کپسول اطفای حریق در نقاط مختلف کمپ قرار داده می‌شود تا در مواقع ضروری و حوادث احتمالی آتش‌سوزی استفاده شوند. اعضای گروه مردمی از همان روزهای نخست موفق می‌شوند با رایزنی و ارتباط‌گیری، چند برنامه‌ی تفریحی-فرهنگی در کمپ اجرا کنند. از جمله برنامه‌ای برای

گردهمایی و بازی جمعی کودکان کمپ و همچنین کنسرت‌های موسیقی و اجرای نمایش طنز که توسط گروه‌های فرهنگی و هنری داوطلب اجرا می‌شوند. این برنامه‌ها با استقبال وسیع اهالی کمپ و اطراف کمپ مواجه می‌شود و استقبال زنان و کودکان از این برنامه‌ها به وضوح بیش از مردان است. حس امنیت بیشتر در امر جمعی و همچنین کاهش نانوشتی محدودیت‌های عرفی و فرهنگی جاری در زندگی روزمره برای زنان در چنین اجتماعاتی، می‌تواند در حضور بیشتر آنان مؤثر باشد. چنین فرایندی در حضور زنان در دسته‌های عزاداری ماه محرم به‌عنوان ناظر و تماشاچی حتی در بسته‌ترین محیط‌های شهری و روستایی نیز مشاهده می‌شود. برخی زنان که حتی اجازه ندارند به تنهایی یا به همراه بچه‌هایشان برای خرید ساده پا به خیابان بگذارند، به راحتی قادرند در چنین گردهمایی‌های خیابانی حاضر شوند. تفکیک جنسیتی حتی در فضاهای عمومی کمپ و زندگی در چادر پس از زلزله نیز قابل مشاهده است. در روز زیاد خبری از تجمع چندنفره‌ی مردان در کمپ نیست اما در گوشه و کنار، جمع‌های چندنفره‌ی زنان را می‌توان دید که یا جلوی چادرها یا به بهانه‌ی حضور کنار بچه‌ها در محوطه شکل گرفته است. با تاریک شدن هوا این وضعیت برعکس

می‌شود و جمع‌های کوچک مردانه را در گوشه‌ای یا دور آتش کوچکی که به پا کرده‌اند تا پاسی از شب می‌توان دید. توانایی‌های بهتر زنان در مدیریت ریاضتی زندگی نیز قابل مشاهده است. چیش متفاوت درون چادرها و تبدیل آن به اتاقی کوچک، مدیریت بهینه‌ی منابع غذایی و بهداشتی حتی بسیار اندک و ... در زنان بهتر از مردان انجام می‌گیرد. «در روزهای اول که توزیع اقلام هم داشتیم، مردی برای دریافت پوشک بچه آمد. گفت سایز ۳ می‌خواهم. فقط سایز ۵ و ۲ باقی مانده بود و مرد ناامید رفت. چند دقیقه بعد به همراه زنی برگشت. زن همراهش گفت که همان سایز ۵ را بده. اولش شک کردم که شاید نیازی ندارند و همینطوری می‌خواهند بگیرند تا بعداً با کالای دیگری تعویض کنند یا بفروشند. خودم بچه داشتم و گفتم بین سایز ۳ و ۵ حداقل یک و نیم سال سن نوزاد فرق می‌کند! الان سایز ۵ به چه درد شما می‌خورد؟ زن خیلی محکم گفت که بلد است سایز ۵ را به ۳ تبدیل کند! دو بسته پوشک با شک و تردید و اکراه دادم. بعداً به طریقی ته و توی داستان را از سر کنجکاوی درآوردم. راست می‌گفت. گویا پارچه‌ای یا چیز مشابهی داخل پوشک می‌گذاشت و کناره‌هایش را جور خاصی تا می‌کرد که برای نوزاد با سایز ۳ جواب بدهد».

با هماهنگی‌های صورت گرفته، کلیه‌ی کودکان ساکن در کمپ توسط پزشک معاینه می‌شوند و برای بیماران شناسایی شده برحسب نسخه‌ی رسمی پزشک دارو تهیه می‌شود و جداگانه در اختیار خانواده‌هایشان قرار می‌گیرد. با پایان هفته‌ی اول اعضای گروه مردمی تصمیم می‌گیرند اداره‌ی کلیه‌ی امور کمپ به هیئت نمایندگی اهالی و خود آنها سپرده شود و اعضای گروه مردمی صرفاً برای کمک‌های تکمیلی و نظارت در کمپ حضور یابند. «چند روز که گذشت و کمپ جا افتاد، آرام آرام اداره‌ی کل امور کمپ را به هیئت نمایندگی و خود اهالی سپردیم. در نقاط دیگر شهر هم مشغول امدادسانی بودیم و نمی‌توانستیم تمام وقت مان را به کمپ جمشیدآباد اختصاص دهیم. از اول تصمیم این بود که کمک کنیم آنها روی پا خودشان بایستند و خودشان زندگی‌شان را اداره کنند. ما نیامده بودیم تا آنها تا آخر چشم به دستان ما باشند و خودشان منفعل شوند و حس تکدی‌گری در آنها شکل بگیرد. ما فقط می‌خواستیم توان از دست‌رفته‌شان را پس از شوک زلزله به آنها بازگردانیم.»

تصور عموم مردم از امدادسانی مردمی پس از حوادثی مانند سیل و زلزله، چیزی شبیه به کارهای آشنایی است که عموم خیریه‌ها انجام می‌دهند. تهیه و تأمین سرپناه موقت، نان، غذا، آب، پوشک بچه، شیر

خشک، نوار بهداشتی، لباس و... برای آسیب‌دیدگان وجه غالب کمک‌رسانی‌های مردمی را تشکیل می‌دهد. این کمک‌ها اگر بخواهد کمی متمایز شود و بودجه‌ی آن هم موجود باشد، به سمت خرید کانکس پیش می‌رود. منطقی که خیریه‌ها پیش می‌گیرند روندی مستمر و تکراری از تأمین این اقلام و توزیع آنها بین آسیب‌دیدگان است. کاری که به شکل‌های دیگر پیش از این حوادث نیز انجام می‌شده است. این رویکرد خیریه‌ای، که از امدادسانی تصویری مانند پخش نذری میان نیازمندان دارد، آسیب‌دیدگان را انسان‌های منفعل و فاقد عاملیتی در نظر می‌گیرد که باید صف بکشند و منتظر باشند دستی یاری‌دهنده از سر لطف یا ثواب اخروی مایحتاج زندگی آنها را تأمین کند. شکی نیست که آسیب‌دیدگان زلزله و موارد مشابه، می‌توانند به همه‌ی این اقلام نیاز داشته باشند. به‌ویژه این نیاز در روزهای ابتدایی پس از حادثه می‌تواند بسیار حاد باشد. اما وقتی این رویکرد بدل به یک روند شود، نه تنها مفید نیست که حتی می‌تواند بسیار مخرب باشد. چنین رویکردی ممکن است به برآمدن خلق و خوی تکدی‌گری در میان مردم منطقه‌ای که از حادثه‌ای آسیب دیده است بینجامد. در مقابل آن اما رویکرد دیگری وجود دارد که اگرچه در روزهای نخست پس از بحران هدف فوری‌اش از امدادسانی

تأمین مایحتاج ضروری آسیب‌دیدگان است، اما هدف بزرگ‌ترش کمک به افراد آسیب‌دیده است که قادر باشند زندگی‌شان را به روال قبل بازگردانند. در این رویکرد، هدف اصلی نه تأمین آماده‌ی نیازهای آسیب‌دیدگان، که توانمندسازی آنهاست تا خودشان قادر باشند زندگی‌شان را اداره کنند. یکی از اعضای گروه امدادرسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد رویکرد این گروه را چنین توصیف می‌کند: «در شرایط عادی، مرز کاملاً مشخصی بین امدادرسانی مبتنی بر توانمندسازی با کار خیریه‌ای وجود دارد. در شرایط بحرانی پس از حوادثی مانند زلزله و سیل، گاهی این مرز به شدت مخدوش می‌شود و حفظ آن بسیار دشوار است. ضروری است که گروه‌های مردمی به‌ویژه پس از گذشت چند روز بحرانی اول، مدام بر این مرز تأکید کنند. ما با توجه به تجربه‌های قبلی تمام تلاش‌مان را کردیم که در کمپ جمشیدآباد خوی با مشارکت دادن اهالی در تمام فرایندهای تصمیم‌گیری و اجرایی، پافشاری زیادی بر این مرز بکنیم هر چند احتمالاً ناخواسته جاهایی خطاهایی هم کردیم که شاید می‌توانست جور دیگری اتفاق بیفتد. اما متأسفانه انبوهی از ماشین‌ها و وانت‌های ناشناسی که ناگهان پارک و شروع به توزیع (در واقع پرتاب) اقلامی در اطراف کمپ می‌کردند کار را بسیار

سخت می‌کرد. در توان ما هم نبود با آنها مقابله کنیم. گروه‌های امدادرسانی باید کمک کنند آدم‌ها توان از دست‌رفته‌شان را بازیابند، نه این که عزت نفس‌شان را هم از دست بدهند». شرکت برخی از اعضای این گروه مردمی در موارد مشابه دیگر و تجربیاتی که کسب کرده‌اند به آنها در برپایی کمپ جمشیدآباد کمک کرد. یکی از اعضای گروه، این انباشت تجربه را چنین شرح می‌دهد: «برخی از اعضای این جمع با تجربه‌های قبلی مانند زلزله‌ی ورزقان، زلزله‌ی سرپل ذهاب و سیل لرستان، رفته‌رفته فرق بین امدادرسانی خیریه‌ای بی‌برنامه را با رویکردی مبتنی بر توانمندسازی درک کرده بودند. ما در طی زمان و همچنین با استفاده از تجارب دیگر گروه‌ها، فهمیدیم که یک گروه امدادرسانی مردمی، هرچقدر هم تعدادش زیاد باشد، به لحاظ اجرایی توان اندکی دارد و نباید بی‌برنامه و بی‌هدف بدل به توزیع‌کننده‌ی اقلام ضروری در کل مناطق آسیب‌دیده شود. ما بعد از کلی خطا و اشتباه، یاد گرفتیم که گروه امدادرسانی مردمی باید یک نقطه‌ی مشخص را انتخاب و روی آن تمرکز کند و با مشارکت دادن خود اهالی در روند امدادرسانی، کمک کند آن افراد آرام آرام زندگی‌شان را بازسازی کنند. چیز مفیدی بیش از این از دست گروه‌های مردمی بر نمی‌آید».

اداره‌ی کمپ بدون تنش یا مشکل خاصی پیش می‌رود و اگر مشکلی پیش می‌آید با همکاری و همیاری خود اهالی برطرف می‌شود. حضور هیئت نمایندگی در محوطه‌ی کمپ کاملاً مشهود است و در پیشبرد امور به سایر ساکنین کمک می‌کنند. تقسیم وظایف شده و هر کسی مسئولیتی بر عهده دارد. «شب‌ها نوبتی در میان چادرها قدم می‌زنیم و وضعیت را کنترل می‌کنیم تا برای کسی مشکلی پیش نیامده باشد. آنقدر عادت کرده‌ایم که تا مطمئن نشویم همه خوابیده‌اند خواب‌مان نمی‌گیرد». حدود یک هفته پس از احداث کمپ، نیازسنجی کامل دیگری از چادرها صورت می‌گیرد و موارد مطرح‌شده برطرف می‌شوند. یکی از کارها عایق‌بندی کامل‌تر روی چادرها بود تا در برابر برف و سرما محافظت بیشتری داشته باشند. حضور اعضای گروه مردمی در کمپ از روز دهم به بعد عامدانه کم و کم‌تر می‌شود. حالا و نزدیک به یک ماه پس از زلزله‌ی خوی، کمپ جمشیدآباد کماکان برقرار است و کاملاً توسط خود اهالی و هیئت نمایندگی‌شان اداره می‌شود. برخی از کسانی که خانه‌هایشان آسیب کمی دیده بود کمپ را ترک می‌کنند و کسان دیگری جای آنها را می‌گیرند. با گذر زمان احتمالاً تعداد چادرها کم و کم‌تر خواهد شد و این مردم مجبورند به فکر بازسازی و بازگشت

به خانه‌هایشان باشند. «وقتی این تجربه را با تجربه‌های دیگر خودمان مقایسه می‌کنیم، به نظر می‌رسد همکاری و مشارکت بهتری را از سمت مردم آسیب‌دیده شاهد بودیم. شاید ما هم با تجربه‌تر شده بودیم و به نسبت خطاهای کم‌تری داشتیم، یا دست‌کم خطاهای فاحشی مرتکب نشدیم». یک دلیل آن البته می‌تواند این باشد که تلفات جانی زلزله‌ی خوی به حدی نبود که بدل به یک ترومای جمعی در بین آسیب‌دیدگان شود و آنها را برای مدت زیادی در بحران روانی فرو ببرد. در زلزله‌ی خوی مسئله‌ی اصلی و فوری، نبود سرپناه در هوای سرد و برفی بود و این گروه امدادرسانی مردمی، با تمرکز بر کمپ جمشیدآباد، توانست گوشه‌ای از این مشکل را برای شمار معدودی موقتاً برطرف کند و کمک کند آنها روی پای خودشان بایستند.

مؤخره: یک پایان شخصی / ما می‌رویم، آنها می‌مانند

در این مدت که در کمپ و کنار اهالی بودیم، حسابی به همدیگر عادت کردیم. اعضای گروه ما با برپایی این کمپ کار سترگی کردند. شکی نیست که ضعف‌های اساسی در کار ما وجود داشت. اما

این ضعف‌ها را باید در این بستر فهمید که این کار را یک گروه امدادرسانی مردمی داوطلب پیش بردند که نه لجستیک کافی داشتند و نه دانش تخصصی امدادرسانی. هرچه بود حاصل تجربه‌هایی بود که از حضور در موارد مشابه قبلی در سال‌های گذشته برمی‌آمد و حس مسئولیت در وضعیتی که خیلی از آسیب‌دیدگان به امان خود رها می‌شوند. نکته‌ی مهم دیگر، همیاری و همکاری اهالی خود کمپ و محله‌ی جمشیدآباد بود. فراز و فرودهای بسیاری وجود داشت اما آنها توانستند بر مشکلات چیره شوند و اداره‌ی امور خودشان را با هر ضعف و قوتی به دست بگیرند. حضور گروه امدادرسانی مردمی تنها در نقش محرک و تسهیل‌گر بود تا این مردم دوست‌داشتنی و فراموش‌شده بر مصیبت و شوک روزهای آغازین پس از زلزله فائق آیند و روی پای خودشان بایستند. توان و البته هدف نهایی گروه ما چیزی جز این نبود. زلزله با تمام فجایع و مصیبت‌هایی که به همراه دارد، محذوفان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان و فراموش‌شدگان را به متن می‌آورد و رؤیت‌پذیر می‌کند. اما این تب‌وتاب پس از زلزله که خوابید، این رؤیت‌پذیری موقت نیز تمام می‌شود.

۱۰ روز از احداث کمپ گذشته و ساعت ۲:۳۰ بامداد است. با چند نفر در محوطه قدم‌های آخر را می‌زنیم و دانه‌های سبک و رقصان برف زیر نور تیز پروژکتورها و در سکوت روی چادرها می‌نشینند. چهار نفر از اهالی کمپ که خوابشان نبرده و خارج از چادرهایشان آن طرف‌تر دور یک آتش جمع شده‌اند، ما را به چای دعوت می‌کنند. لیوان چای را که بالا می‌آوری، تصاویر رنگارنگ چادرها از پس بخار چای در هم می‌پیچد. دیری نخواهد گذشت که باید این چادرها و این کمپ جمع شود. هوا بسیار سرد است اما گرمای زندگی کماکان جریان دارد. چند دقیقه بعد باید کمپ را با تمام خاطرات خوبش و انسان‌های زیبایی که شناختیم ترک کنیم. ما می‌رویم و این مردمان می‌مانند، با کوهی از مصائبی که تازه باید پس از این به جنگش بروند.

کنترل بدن زن

ی. کهن

اشاره

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۷۵-۷۷ (۹۸-۱۹۹۶) نشریه‌ای با عنوان «فصل نامه زن» در سوئد منتشر می‌شد که سلسله نوشتارهای روشنگرانه‌ای درباره‌ی «کنترل جسم زن» داشت. متأسفانه بعد از انتشار ۱۱ شماره، این نشریه که چندان برای فارسی‌خوانان آشنا نبود، تعطیل شد و بحث «کنترل جسم زن» ناتمام ماند. نوشتار حاضر دربرگیرنده‌ی خلاصه‌ی آن مباحثات است که به‌روز و تکمیل شده است.

مقدمه

کنترل بدن زن به گذشته‌های دور برمی‌گردد. در جوامع مختلف، اشکال و شیوه‌های متفاوتی برای این کار وجود داشت که در طول

تاریخ تغییر شکل یافته‌اند. نوشته‌ی حاضر ضمن معرفی دو شیوه‌ی شناخته شده، به دلایل اعمال کنترل بر بدن زنان و نیز مسائل حاشیه‌ای آن می‌پردازد.

۱. ناقص‌سازی جنسی زنان

«ناقص‌سازی جنسی زنان» (FGM) یا به بیان نادقیق «ختنه‌ی زنان» هنوز در خیلی از مناطق دنیا جریان دارد. بنابه جدیدترین گزارش سازمان بهداشت جهانی، این عمل در ۳۰ کشور آفریقایی، خاورمیانه‌ای و آسیایی روی دخترچکان خردسال تا ۱۵ سال انجام می‌شود. بنابه برآورد سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۰ میلیون زن هم‌اکنون در جهان حضور دارند که تحت این عمل غیرانسانی قرار گرفته‌اند. بنا به مطالعات انجام‌شده، ناقص‌سازی زنان در استان‌های هرمزگان، کرمانشاه، کردستان و آذربایجان غربی نیز رواج دارد.

ناقص‌سازی جنسی زنان (FGM) به سه شیوه انجام می‌شود: ۱- نوع سنتی: محدودترین شیوه است که با بریدن پوسته‌ی خارجی و بخش

قابل مشاهده‌ی کلیتوریس همراه است ۲- برداشتن کلیتوریس: در مقایسه با شیوه‌ی قبلی بزرگ‌تر است و با قطع کامل یا جزئی از گره‌ی کلیتوریس و نیز لب‌های داخلی (و گاهی لب‌های خارجی) آلت جنسی زن همراه است ۳- ختنه‌ی فرعون‌ی یا انفیبولاسیون: وحشتناک‌تر از شیوه‌های پیشین است. در اینجا لب‌های داخلی و خارجی آلت جنسی زن به همراه کلیتوریس بریده می‌شود و شکاف باقیمانده به هم دوخته می‌شود؛ به نحوی که تنها یک سوراخ به اندازه‌ی نوک یک گوش پاک‌کن باقی می‌ماند. بعد از این عمل که بدون بی‌هوشی یا بی‌حسی موضعی انجام می‌شود، باسن و پاهای دختر بچه بمدت ۴۰ روز بسته می‌شود تا محل زخم جوش بخورد. بعدتر، با شروع عادت ماهیانه، به دلیل کوچک بودن سوراخ، تخلیه‌ی خون با درد زیاد و مشکل فراوان همراه است. معمولاً بخشی از خون نیز در بدن باقی می‌ماند که ایجاد عفونت‌های مرگ‌زا می‌کند. همه‌ساله تعداد زیادی از کودکان و دختران جوان با عوارض ناشی از عفونت جان می‌بازند. اما آنها که جان به در می‌برند، پیش از ازدواج، چند سانتیمتر از آلت جنسی دوخته‌شده را بازمی‌کنند تا سوراخ گشادتر شود و عمل دخول جنسی امکان‌پذیر گردد. گاهی هم این عمل در «شب زفاف» و در جریان مراسم «حجله» توسط چاقو یا خنجر که

داماد باخود به حجله می‌برد — و یا دخول زورکی آلت مردانه — انجام می‌شود. آن وقت، در حالی که زن در خون غوطه می‌خورد و از درد به خود می‌پیچد، شوهر مغرورانه پارچه‌ی خونین را به نشانه‌ی باکره‌گی زن به اهل فامیل که در پشت درب حجله به انتظار نشسته‌اند می‌سپارد و همه چیز در هممه و هلله‌ی فامیل گم می‌شود.

انفیبولاسیون یا ختنه‌ی فرعون‌ی بیشتر در سومالی، سودان، جنوب مصر، شمال کنیا، مالی، نیجریه، یمن، بحرین، عمان و امارات متحده‌ی عربی دیده می‌شود. به‌علاوه مدارک به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که این عمل نزد قبایل کانیبو (**Canibo**) در پرو و نیز اهالی بومی استرالیا نیز رواج داشته‌است.

۲. کمر بند عفت

به ادعای پیرلورن زونی که تحقیقات وسیعی راجع به کمر بند عفت انجام داده، قدمت استفاده از این ابزار به قرن‌های ۱۵ و ۱۶ می‌رسد. بعضی ابداع آن‌را به ایتالیایی‌ها و بعضی دیگر به فرانسوی‌ها و سوئسی‌ها نسبت می‌دهند. اما آنچه که مورد توافق پژوهش‌گران

است رواج آن در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی است. در آن دوره رسم بر این بود که جنگجویان مرد بر آلت تناسلی همسران - یا به عبارت دقیق‌تر «مایملک‌شان» - قفل می‌زدند و کلیدش را باخود می‌بردند تا در غیاب‌شان کسی به آن دستبرد نزند. به‌علاوه از آنجا که تجاوز به زنان و دخترانِ مغلوبان جنگی رایج بود، آنها تلاش می‌کردند تا با کمک کمربند عفت کار را برای دشمنان ناممکن یا دشوار کنند.

کمربند عفت به اشکال و مدل‌های مختلف از موادی مثل چرم، پارچه و نیز آهن، نقره و حتی طلا تهیه می‌شد. عموماً شبیه شورتک بود که سوراخ باریکی در جلو (برای ادرار) و سوراخی در پشت (برای مدفوع) داشت. در اطراف سوراخ‌ها نیز سوزن‌های تیزی کار گذاشته شده بودند تا از ورود آلت تناسلی مردانه جلوگیری کنند.

به‌سادگی می‌توان کشاله‌ران‌های تاول‌زده، مهبل و رحم‌های عفونت‌کرده‌ی زنان را که عوارض بستن کمربند عفت بودند، تصور کرد و باز زنانی را تجسم کرد که مجبور شدند زمان زیادی را با این

کمر بند سر کنند، چرا که «صاحب‌شان» که تنها دارنده‌ی کلید بود در جنگ جان باخته بود.

البته شواهدی هم وجود دارد که استفاده از کمر بند عفت در نزد خواهران روحانی بعضی از کلیساها نیز متداول بوده است. دلیلش هم آن بود تا اولاً از خودارضایی خواهران جلوگیری کند و ثانیاً از حاملگی و بچه‌دار شدن خواهران به اصطلاح باکره‌ی کلیسا که مورد سوءاستفاده جنسی کشیش‌ها قرار می‌گرفتند خودداری شود. مثلاً در کلیسای پورتالگر (**Portalgre**) پرتغال، کلیه‌ی خواهران روحانی مجبور به پوشیدن کمر بند عفت بودند و پدر روحانی کلیسا تنها کسی بود که حق نگهداری کلیه کلیدها را داشت. گفته می‌شود که او دسته کلید را شبها بالای تخت‌خوابش می‌آویخت و شدیداً از آنها مراقبت می‌کرد تا غیر از خودش کس دیگری به آنها دسترسی نداشته باشد!

پیر لورن زونی در اثر تحقیقی‌اش از حکایات، اشعار و طنزهای بی‌شماری یاد می‌کند که راجع به کمر بند عفت ساخته و پرداخته شده بودند و محض مزاح نقل می‌شدند.

گفته می‌شود که بیشترین دوره‌ی استفاده از کمر بند عفت در اروپا، اوایل قرن ۱۹ بود. در نشریات آن دوره می‌توان بیشترین تعداد آگهی‌های تبلیغاتی برای فروش انواع کمر بند عفت را یافت. در این آگهی‌ها، کمر بند عفت به‌عنوان وسیله‌ای به‌منظور جلوگیری از «تجاوز به ناموس»، «اطمینان‌یابی از وفاداری زن» و حتی «جلوگیری از حاملگی» معرفی می‌شد.

دلایل کنترل بدن زن

دلایل جوامع مردسالار، در دوره‌های مختلف تاریخی، برای اعمال شیوه‌های گوناگون کنترل نیز متغیر بوده‌اند. مثلاً هرودوت می‌نویسد که ختنه‌ی زنان در دوره‌ی فراعنه‌ی مصر (۳۰۰۰ سال پیش از میلاد) صرفاً میان زنان وابسته به حاکمان رایج بوده و در بین بردگان رواج نداشته است. این زنان با بریدن و اهدا کردن مهم‌ترین بخش

بدن خود به خدایان، اصالت و تفاوت خود با بردگان و نیز مراتب شکرگزاری‌شان از خدایان را به نمایش می‌گذاشتند. گمان می‌رود که موسی این رسم طبقات بالا را برای بردگان نیز معمول و اجرای آن را به قوم بنی‌اسرائیل توصیه کرد.

دلیل مردانِ قبیله بامبارا (**Bambara**) در مالی برای ختنه‌ی زنان، کنترل میل جنسی آنان بود. تشابه کلیتوریس با آلت جنسی مردانه، آنها را به این باور رسانده بود که گویا زنان با آلت جنسی توأمان زنانه و مردانه به دنیا می‌آیند و به همین خاطر تمایل جنسی‌شان دوبرابر است! آنها از طریق ختنه می‌خواستند تا با حذف نماد آلت جنسی مردانه از بدن زن، تمایل جنسی آنها را کاهش دهند.

گمان می‌شود که توصیه‌ی پیغمبر اسلام (۷۴۲ پس از میلاد) مبنی بر این که «از میل جنسی زنان تان بکاهید ولی آن را از بین نبرید» از همان نگرش ریشه گرفته باشد. بازگمان می‌رود که بنا به همین توصیه بوده که نزد اهل سنت (به‌ویژه شاخه‌ی شافعی) شکل ملایم‌تر آن یعنی «ختنه‌ی سنتی» متداول شده‌است.

اما اگر از این توجیحات بگذریم و به توضیح علمی علل کنترل بدن زن توسط مرد پردازیم، در تحلیل نهایی به نقش آفرینی در تولید می‌رسیم که خود شامل الف- تولید اقتصادی ب- تولید مثل می‌شود.

نقش آفرینی در تولید

در جوامع کمون اولیه، هیچ نشانه‌ای از نابرابری، ستم و کنترل جنسیتی یافت نشده است. بعضی از سوسیالیست‌ها این را مدیون عدم وجود مالکیت خصوصی و طبقات اجتماعی می‌دانند و از همین‌جا نتیجه می‌گیرند که امحای هرگونه نابرابری - از جمله نابرابری جنسیتی - در گرو استقرار مالکیت اشتراکی و جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی سوسیالیستی است. حال آن‌که چنین نیست. کنترل بدن زن - هم‌چون سایر اشکال ستم، تبعیض و نابرابری جنسیتی - صرفاً با جایگاه زن در اقتصاد، حق داشتن ملک خصوصی و یا موقعیت طبقاتی قابل توضیح نیست. کنترل بدن زن و ستم جنسیتی، رابطه‌ی مستقیمی با نقش توأمان زن در شیوه‌ی تولید اقتصادی و تولید مثل داشته و دارد. کنترل مرد بر بدن زن نمی‌توانست متحقق شود اگر که هژمونی مرد بر سازمان تولید و بازتولید حیات و نهاد خانواده تثبیت نمی‌شد.

انگلس در پیش‌گفتار کتاب «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت» (۱۸۸۴) در توضیح این مطلب می‌نویسد:

«بر مبنای نگرش ماتریالیستی، عامل تعیین‌کننده‌ی نهایی تاریخ، تولید و بازتولید بلادرنگ حیات است که به‌نوبه‌ی خود خصلت دوگانه دارد. از یک طرف، دربرگیرنده‌ی لوازم مورد نیاز زندگی – مثل غذا، لباس، مسکن و ابزار کار لازم – است، از طرف دیگر شامل تولید خودِ انسان یا تکثیر نوع است. نهادهای اجتماعی‌ای که در هر دوره‌ی معین تاریخی و در هر سرزمین وجود داشته و انسان‌ها تحت آن زندگی کرده‌اند، توسط هر دو شق تولیدی تعیین شده‌اند؛ یعنی از یکسو توسط «کار» و از سوی دیگر توسط درجه‌ی تکاملِ خانواده مشروط شده‌اند.»

یافته‌ای باستان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بر صحتِ نگرش فوق‌مهر تأیید می‌زنند. در کمون اولیه انسان غذایش را از طریق جمع‌آوری میوه، دانه، ریشه‌ی گیاهان و غیره تأمین می‌کرد و فاقد یک سازمان «تولید اقتصادی» بود. در نتیجه تولیدکننده یا مصرف‌کننده‌ی اصلی یا

ثانوی بی معنا بود و زمینه‌ی مادی برای رشد نابرابری اجتماعی و جنسیتی وجود نداشت.

به‌علاوه، زایمان زن با آنچه امروز می‌شناسیم متفاوت بود. زن، همانند خیلی از پستانداران، گوشه‌ای کز می‌کرد، کودکش را می‌زایید و بلافاصله راه می‌افتاد و زندگی طبیعی‌اش را ادامه می‌داد. ضمناً نوزاد انسان ۱۰-۱۲ ماهه به دنیا می‌آمد، به لحاظ جسمی متکامل‌تر بود، به مراقبت به مراتب کمتری نیاز داشت و خیلی سریع زندگی مستقل را آغاز می‌کرد. در دوره‌ای هم که به مراقبت مادر نیاز داشت، به بدن پُرموی مادر می‌چسبید و ابداً آزادی او را محدود نمی‌کرد. نمونه‌ی تقریباً مشابه این تصویر را در بین گروه‌هایی از شامپانزه‌ها و میمون‌ها شاهدیم.

پس از بروز تغییرات جوی و از بین رفتن جنگل‌ها، انسان اولیه مجبور شد تا غذایش را تولید کند. گذار از مرحله‌ی «جمع‌آوری» به مرحله‌ی «تولید» مواد غذایی، نقطه‌ی عطفی در تاریخ تکامل بشر به حساب می‌آید که پیامد آن کشف آتش، ابزارسازی، روی دوپا

ایستادن، گوشت‌خواری، اهلی کردن وحوش و ... نهایتاً پیدایش جوامع کشاورز و دام‌دار بودند. نقشی که زن در تولید اقتصادی این دو جوامع ایفا کرد، نقش تعیین‌کننده‌ای در فرادستی و فرودستی او داشت.

اما تکامل انسان چهارپا به دوپا، در نقش‌بازی اقتصادی و اجتماعی زن نقش تعیین‌کننده‌ای بازی کرد. با ایستادن زن بر روی دو پا، محدودیت فعالیت در دوره‌ی آبستنی، درد زایمان، کوتاه‌تر شدن دوره‌ی آبستنی و رشد ناکافی نوزاد و غیره پیدا شد. دلیلش هم این بود که ساختمان آناتومیک لگن زن دوپا برای چنان وظایفی نامتناسب بود. به‌علاوه، از آنجا که بدن زن در این ایام کم‌مو و بی‌مو شده بود، نوزادِ نارس این امکان را نداشت تا به موهای مادر بچسبد. بنابراین مادر از دست‌انداز برای نگهداری نوزاد استفاده کرد که نتیجه‌ی منطقی همه‌ی این‌ها، عقب‌ماندن زن از مرد در دویدن، شکار و غیره بود. پس زن در محل اسکان ایل باقی ماند و مسئولیت نگهداری از نوزادان را به‌عهده گرفت حال آنکه مرد به شکار پرداخت و رفته‌رفته توانایی فیزیکی بیشتری برای این کار پیدا کرد. این نخستین «تقسیم کار مبتنی بر جنسیت» بود که رابطه‌ی مستقیم با

قابلیت باروری زن، تولیدمثل و مادری داشت و سنگ‌بنای وابستگی زن به مرد را فراهم کرد. سیمون دوبوار در توضیح این روند می‌نویسد:

«حاملگی، بچه‌زایی و خونریزی ماهیانه، توان کاری زن را کاهش دادند و در این ایام زن را از نظر تأمین غذا و محفوظ ماندن از خطرات، تماماً به مرد وابسته کردند. از آنجا که در آن موقع، شیوه‌ای برای پیش‌گیری از آبستنی وجود نداشت و نیز از آنجا که طبیعت برای زن - مثل سایر پستانداران ماده - دوره‌ی استریلی قرار نداده بود، نتیجتاً مادری‌های مداوم، بخش اعظم انرژی و وقت زنان را به‌خود اختصاص داد؛ تا جایی که دیگر توان تأمین زندگی کودکانی را که به‌دنیا آورده بودند، نداشتند.»

به این ترتیب، زن نه تنها به مصرف‌کننده (و نه تولیدکننده) و سربار مرد تبدیل شد بلکه با زایمان‌های مکرر، مصرف‌کنندگان جدیدی زایید که بار بیشتری بر مرد تحمیل کرد. به‌علاوه، این محدودیت‌های زنانه سبب می‌شد تا قابلیت جابجایی و تحرک سریع

ایل برای تعقیب شکار، مشکل ساز شوند که این سرآغازی بود بر شکل گیری این باور مردانه که «زن» یک موجود سربار و در در آفرین است.

«ایل بدوی در محل خاصی ماندگار نبود و چیزی در تملک خود نداشت؛ از همین رو به اولاد و اعقابش نمی اندیشید. برای او فرزند یک «بار» بود نه یک سرمایه ی مغتنم. در میان ایل بدوی، قتل نوزادان رایج بود. کودکانی هم که جان به در می بردند، به دلیل عدم مراقبت و بی تفاوتی عمومی اعضای ایل جان می سپردند. به این خاطر زنی که می زایید، از افتخار آفرینندگی (**The pride of creation**) بی نصیب می ماند.»

بعدتر، نزد جوامع بادیه نشین و دامدار، فقط دختران مورد بی مهری ایل قرار گرفتند؛ دلیلش هم این بود که آنها وجود پسران را برای دوام حیات اقتصادی ایل لازم می دانستند. رسم زنده به گور کردن دختران در نزد قبایل بادیه نشین عرب نیز به همین جا برمی گردد.

در این ایام مردان اگرچه مردان درک ابتدایی و ساده‌ای از رابطه‌ی بین زنان، تولیدمثل، ازدیاد جمعیت و سامان تولیدی جامعه یافته بودند، اما هنوز قادر به فهم دلیل آبستنی و زاینده‌گی زن نبودند. آنان گمان می‌کردند که چون زن فلان میوه را خورد و یا از فلان محل گذشت، آبستن شد! گاهی هم تصور می‌کرد که نوزاد کرم یا لاروی است که در اطراف صخره‌ها و درختان یافت می‌شود و پس از راه یافتن به بدن زن، در آنجا تغذیه می‌کند و بزرگ می‌شود! ردّ پای این خرافات را می‌توان در اسطوره‌ها و افسانه‌های باستانی اقوام مختلف یافت.

تغییر شیوه‌ی تولید اقتصادی

دیدیم که پیامد ایستادن بر دوپا و به دنیا آوردن نوزاد وابسته و نیز ریختن موی زن، پیدایش تقسیم کار مبتنی بر جنسیت بود که عملاً زن را در موقعیت فروتر در قبایل شکارچی قرارداد.

در جریان اقامت زن در قبیله و مراقبت از کودکان، زن کشاورزی، آتش و اهلی کردن حیوانات را کشف کرد و سپس به کوزه‌گری،

سفال‌سازی و سایر کارهای دستی پرداخت که بر فعالیت ذهنی و فکریش افزود.

با مساعدتر شدن شرایط جوی، شیوه‌ی اولیه‌ی اقتصادی قبیله تغییر کرد و کشاورزی جای شکار را گرفت. از آنجا که دانش رویاندن دانه نزد زن بود، او نقش اصلی و محوری را به عهده گرفت و موقعیت برتر اجتماعی را از آن خود کرد. به نوشته‌ی ویل دورانت:

«در اجتماعات ابتدایی، قسمت اعظم ترقیات اقتصادی به دست زنان اتفاق افتاده‌است؛ نه به دست مردان. در آن هنگام که قرن‌های متوالی مرد دائماً با طریقه‌های کهن خود به شکار اشتغال داشت، زن در اطراف خیمه زراعت را ترقی می‌داد و هزاران هنر خانگی را ایجاد می‌کرد که هریک روزی پایه‌ی صنایع بسیار مهمی شدند. از پنبه که به گفته یونانیان «درخت پشم» است، همین زن ابتدایی نخست ریسمان و پس از آن پارچه را اختراع کرد و نیز زن است که به احتمال زیاد سبب ترقی فن دوخت و دوز و نساجی و کوزه‌گری و سبذبافی و درودگری و خانه‌سازی گردید. هم اوست که غالب

اوقات به کار دادوستد می پرداخته است... کانون خانوادگی را نیز زن به وجود آورد و به تدریج نام مرد را هم در فهرست حیوانات اهلی وارد کرد. به او ادب آموخت و هم معاشرت و آداب اجتماعی را که بنیان معرفت‌النفسی و ملاط‌مدنیت است، به او تعلیم داد.»

جالب این‌جاست که در قبایل کشاورز، قابلیت زاینده‌گی و تولیدمثل زن نه تنها اسباب تحقیر و سرزنش زن نشد، بلکه موقعیت برتر اقتصادی او را مستحکم‌تر کرد. این خود دلیلی بر ردّ ادعای کسانی است که ستم‌کشی زن را به قابلیت زاینده‌گی زن نسبت می‌دهند. این قابلیتِ زنانه به‌خودی‌خود مایه‌ی تنزل موقعیت اجتماعی زن نبود، بلکه مشکل بر سر عواقب آن بود که به بازماندگی زن از فعالیت اقتصادی می‌انجامید و «نان‌خور» جدیدی به‌جا می‌گذاشت.

در قبیله‌ی کشاورز، زن نیاز نداشت تا با نوزاد در بغل و ابزار شکار در دست، هم‌پای مرد بدود. او در این‌جا نه تنها مصرف‌کننده نبود بلکه تولیدکننده‌ی اصلی بود. به‌علاوه نوزاد ابداً سربار به‌حساب نمی‌آمد و نوزاد پسر بر دختر ترجیح داده نمی‌شد؛ زیرا کشاورزی به

نیروی کار زیاد نیاز داشت. به این معنی قابلیت زایایی زن به دیده‌ی احترام و حتی تقدیس نگریسته شد. حتی گمان بر این بود که زمین در نتیجه‌ی کار زن زایا است که محصول می‌دهد. از همین جا نیز بود که رابطه‌ی قابلیت زایش زن و زمین مورد ستایش قرار گرفت. سیمون دوبوار می‌نویسد:

«مادر قطعاً برای زاییدن کودک ضروری بود. این او بود که جوانه را در بدنش می‌پرورد و آن را تغذیه می‌کرد و به این ترتیب به حیات مشهود ایل تداوم می‌بخشید. به همین خاطر هم بود که زن نقش درجه اول را عهده‌دار شد. در اغلب موارد کودکان به طایفه‌ی مادر متعلق بودند؛ نام او را بر خود داشتند و در حقوق و امتیازات او – به‌ویژه در استفاده از زمینی که ایل در اختیار داشت – سهم می‌شدند. در این دوران املاک مشترک از طریق زنان انتقال داده می‌شدند. مثلاً از طریق آنان بود که مالکیت اعضای ایل بر زمین و محصول تضمین می‌شد. هم‌چنین از طریق زنان بود که اعضای ایل برای انجام این یا آن کار انتخاب می‌شدند. بنابراین می‌شود تصور کرد که به‌گونه‌ای اسرارآمیز زمین به زنان تعلق داشت. آنها سلطه‌ی مذهبی و قانونی بر زمین و محصولاتش داشتند. رابطه‌ی زن با زمین فراتر از مالکیت بود.

به همین خاطر هم هست که نظام مدرسالاری با تشبیه کردن زن به زمین شناخته می‌شود... [اما] در نظر ایل شکارچی یا بادیه‌نشین، چون قابلیت زاینده‌گی زن چیزی در حد یک تصادف جلوه می‌کرد، بنابراین ثروت‌های زمین ناشناخته باقی می‌مانند، حال آنکه ایل کشاورز راز باروری را در شیاریهای زمین و بطن مادر کشف کرد و شروع به ستایش آن نمود... در نظر او طبیعت همانند یک مادر بود. زمین، زن است و در زن نیز - همانند زمین - نیروهای ناشناخته‌ای لانه کرده است.»

رد پای چنین نگرش را می‌توان در مذاهبی که بین اقوام کشاورز پیدا شدند نیز دید. مثلاً یک پیغمبر هندی در نصیحت به پیروانش می‌گوید:

«اگر در جریان کشت و زرع، مادر مشترک مان را زخمی کنیم یا تکه‌تکه‌اش نماییم و عضوی از او را قطع کنیم، مرتکب گناه می‌شویم... آیا اجازه داریم چاقو به دست بگیریم و در سینه‌ی مادرمان فرو کنیم؟ آیا اجازه داریم گوشت‌هایش را بدریم تا به

استخوان‌هایش برسیم؟... چطور جرات می‌کنیم گیسوان مادرمان را
ببریم؟»

حتی امروزه نیز قبایل کشاورز بایدیا (Baidya) در هند مرکزی از شخم‌زدن زمین امتناع می‌کنند. یا در اوگاندا، در میان اقوام بئانتسا ورود زن نازا به باغ یا مزرعه ممنوع است زیرا بیم آن دارند که زمین حاصل‌خیزیش را از دست بدهد. در نیکویار تصور می‌شود که اگر جمع‌آوری محصول توسط زن حامله صورت گیرد، زمین محصول بیشتری خواهد داد. شالی‌کاری به دست زنان در شمال ایران نیز از همین سنت می‌آید. تصور بر این است که وقتی زنان نشای برنج را دل زمین می‌کارند، زمین محصول بیشتری می‌دهد. حتی نزد بعضی شالی‌کاران رسم بر این است که هنگام رویش برنج، زن در شالیزار می‌خوابد تا جوانه‌ها بهتر رشد کنند و خرمن بیشتری بدهند. در بعضی از مناطق هند، رسم بر این است که زنان شب‌هنگام، با پای برهنه ارباهای را به دور مزرعه می‌چرخانند تا بر محصول زمین افزوده شود.

در قبایل کشاورز سه اتفاق توأمان افتاد که منجر به سقوط زن از موقعیت برتر شد: ۱- جمعیت خیلی زود رو به افزایش نهاد. دلیلش هم این بود که در این شیوه‌ی تولید اقتصادی - برخلاف شکار - تلفات جانی کم تر بود، همچنین محصول به مراتب بیشتر بود. این دو سبب شده بودند تا ایل در برابر بلایای طبیعی مثل خشکی، سیل یا قحطی آسیب پذیر شود و به کوچ تن دهد یا به غارت قبایل همسایه بپردازد. این حوادث سبب کم‌رنگ شدن نقش زن می‌شد؛ چرا که این مرد بود که در این عرصه‌ها مهارت داشت. ۲- زن که خود را مشغول مراقبت از کودکان و کارهای دستی کرده بود، رفته‌رفته کار بارکشی از حیوانات، شخم‌زدن و اهلی کردن حیوانات را به مرد سپرد و به این ترتیب بر نقش مرد در اقتصاد کشاورزی افزود ۳- به مرور مرد با نقش خود (اسپریم) در تولیدمثل آشنا شد و فهمید که زن بدون اسپریم او قادر به تولیدمثل نیست. پس پرستش زمین را کنار گذاشت و شروع به پرستش باران کرد که زمین را بارور می‌کرد. او شروع به ستایش خود کرد که حامل بذر خلقت و آفرینش و زایایی بود. از همین جا بود که مرد تصمیم گرفت تا اصل و نسب و تبار فرزندان با انتساب به پدر (و نه مادر) تعریف شود. پس او به جای زن زایید و اسم فرزندان را علی‌زاده، حسن‌زاده، حسین‌زاده و شاه‌زاده... گذاشت!

به علاوه مرد کوشید تا با ابداع آیین‌ها، سنت‌ها و آدابی که بعدها نطفه‌های اولیه‌ی فرهنگ آن جوامع را تشکیل دادند - مردانگی را ارج نهد و زنانگی را تحقیر کند. اینها بعدتر در مذاهب، احکام و قوانین بازتاب یافتند و توسط نهادها و مؤسسات تثبیت شدند.

انعکاس این تفکر را می‌شود در آثار آیسخولوس (اشیل)، ارسطو و بقراط و نیز افسانه‌ها، اسطوره‌ها و مذاهب آن دوره دید.

بر چنین بستری بود که زمینه برای رشد و گسترش پدرسالاری و مردسالاری هموار شد و دستگاه تناسلی زن به عنوان «کشتزار مرد» معرفی گردید؛ کالایی برای رفع نیاز جنسی مرد!

با این توضیح می‌شود فهمید چرا توجه تاریخی مردان روی دستگاه تناسلی زنانه متمرکز بوده است.

در قرن ۱۹ بعضی از زنان فمینیست، ضمن نقد نگرش مردسالارانه‌ی فوق، از اصلی بودن نقش زن در تولیدمثل گفتند و نوشتند و کمپینی را با شعار «از امروز اعتصاب می‌کنیم و دیگر بچه نمی‌زاییم» آغاز کردند. همانطور که انتظارش می‌رفت این کمپین به جایی نرسید چرا که مسئله بر سر چانه‌زدن بر سر اصلی بودن نقش زن یا مرد در تولیدمثل نبود و اساساً این نقش قابل تقسیم به اصلی و فرعی کردن نبوده و نیست! به علاوه ریشه‌ی ستم‌جنسی ربطی به قابلیت زاینده‌گی او نداشت تا با خودداری از زاییدن، این نابرابری مرتفع شود.

به این معنی راه‌حل مسئله در نزاییدن نبود، بلکه در مبارزه برای ایجاد تسهیلات و امکانات اجتماعی (مثل شیرخوارگاه، مهدکودک، کودکان و سپردن مسئولیت نگهداری نوزادان به پدران و غیره) بود.

جمع‌بندی

– نابرابری جنسیتی (به‌طور عام) و کنترل بدن زن (به‌طور خاص)، با توصیف صرف نقش زن در اقتصاد یا پیدایش طبقات و مالکیت

خصوصی قابل توضیح نیست؛ بلکه با توضیح نقش زن در تولید توأمان اقتصادی و تولیدمثل و پاگیری تقسیم کار مبتنی بر جنسیت ممکن است.

– ریشه‌ی نابرابری زن و مرد و کنترل بدن زن را نباید در «قابلیت بچه‌زایی» زن بلکه در «عواقب اجتماعی» زایمان جستجو کرد. این ساختمان بیولوژیک زن نبود که بی‌حقوقی جنسیتی را به او تحمیل کرد بلکه نتایج محدودسازنده‌ی زایمان بود که به‌دنبال ایستادن بر دو پا عارض شد و به پیدایش تقسیم کار مبتنی بر جنسیت و عقب‌ماندن زن از مرد در فعالیت‌های اقتصادی انجامید. پیدایی طبقات، مالکیت خصوصی و نظام مبتنی بر سود، دامنه و ابعاد نابرابری جنسیتی افزود.

– کنترل تاریخی بدن زن و سرکوب میل جنسی او صرفاً مختص به گذشته‌های دور، روستاها و جوامع عقب‌مانده‌ی فرهنگی نیست، بلکه در ارتباط مستقیم با موقعیت زن در تولید اقتصادی، تولیدمثل است. به‌علاوه، این امر عمیقاً از فرهنگ «زن‌کالایی»، درجه‌ی تکامل خانواده و موقعیت جنبش برابری طلبانه‌ی زنان تاثر می‌پذیرد. حتی

همین امروز، در جوامع بسیار مدرن و پیش‌رفته، نزد زنان معروف به «لوکس» نوعی عمل جراحی زیبایی به نام لابیپلاستی رایج است که در واقع نوعی ختنه محسوب می‌شود.

— اگر امروز ۲۰۰ میلیون زن مورد ختنه‌ی فیزیکی قرار گرفته‌اند، دهها و صدها برابر مورد ختنه‌ی فرهنگی واقع شده‌اند. اینان همان قربانیان رسانه‌ها و تبلیغات فرهنگ مردسالاری هستند که زنانگی را با زیبایی، خوش‌اندامی، لوندی، ارضای تمایلات جنسی مرد، خانه‌داری، بچه‌زایی و مادری تداعی می‌کنند!

— مقابله با نابرابری جنسیتی و به‌ویژه کنترل بدن زن، محتاج تغییر جایگاه زن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و تولیدمثل است. یعنی زنان باید در کلیه‌ی عرصه‌های اجتماعی از شرایط، فرصت‌ها و امکانات برابر با مردان برخوردار شوند و نقش زن در تولیدمثل متحول گردد. این به آن معنی است که زن باید از قالب ماشینی که مرد به خدمت می‌گیرد تا برایش بزیاید، بچه‌داری و خانه‌داری کند و نیازهای جنسی‌اش را برآورده نماید، خارج شود. این دو مستلزم لغو کلیه‌ی

قوانین مدنی، احکام شرعی، سنن، آداب و فرهنگی است که در بازتولید و تداوم نقش‌های جنسیتی نقش ایفا می‌کنند. به‌علاوه، لازم است تا دست جامعه از بدن، مهبل و رحم زن کوتاه شود، خانواده‌ی هسته‌ای منسوخ گردد، زن و مرد توأمان مسئولیت مراقبت از نوزادان را به عهده گیرند و جامعه با فراهم آوردن امکانات لازم برای دوره‌ی بارداری، زایمان و پرورش کودک مانع از آن شود که تولیدمثل محدودیتی در فعالیت اجتماعی زن ایجاد کند. این تغییرات مستلزم یک انقلابِ سوسیالیستی با گرایش عمیقاً برابری‌طلبانه‌ی جنسیتی است.

آنان هم بر این جنبش حقی دارند

پوری احمدی

نگاهی به خاطرات نجمی علوی

اخیراً حمید احمدی (ناخدا) به مناسبت چهاردهمین سالگرد درگذشت نجمی علوی از بنیان‌گذاران تشکیلات زنان ایران در ۱۳۲۲ و مجله‌ی «بیداری ما»، متن سخنرانی خود در مورد این شخصیت را باز نشر کرد. کتاب خاطرات نجمی علوی نیز چند سال پیش بر اساس گفت‌وگو با حمید احمدی تحت عنوان «ما هم در این خانه حقی داریم» منتشر شده است. احمدی یک گفت‌وگوی تصویری نیز با نجمی انجام داده که لینک آن در یوتیوب قابل دسترسی است.

به قول احمدی، نجمی علوی به نسل دوم زنان کنشگر پس از جنبش مشروطیت تعلق داشت. مطالعه‌ی مجدد این متون خواننده را به زمانی دور و به شرایطی می‌برد که از شوخی روزگار با پاره‌ای از شرایط

امروزی شبیه است و نشان‌دهنده‌ی نزدیک به یک قرن مبارزه برای رهایی زن ایرانی از استبداد و تحجر است. با نزدیکی هشتم مارس، روز جهانی زن، یادآوری لحظاتی از آن گذشته‌ها که به‌تمامی از نوشته‌های یادشده برگرفته شده، بی‌مناسبت نیست.

نجمی علوی در خانواده‌ای اهل سیاست و بافرهنگ، اما دور از پدر و برادرانش، بزرگ می‌شود. در غیاب پدرش، ابوالحسن علوی که از مبارزان دوران مشروطیت بود و قبل از جنگ جهانی اول ناگزیر به مهاجرت سیاسی در برلین شده بود، پدر بزرگش سید محمد علوی، وکیل مجلس و نماینده‌ی تجار پس از مشروطیت، مسئولیت نگهداری از نجمی را که تنها با مادر و ددۀ اش زندگی می‌کرد، برعهده گرفته بود. پدر بزرگِ روشن‌بین نجمی که قبلاً پسرانش را به‌رغم اعتراضِ بازاریان برای تحصیل به خارج فرستاده بود، بر آموزش و تحصیل دخترانش از جمله نجمی تأکید داشت.

نجمی علوی کودک‌کی غم‌انگیزی داشت. پدر وی، ابوالحسن علوی، به شکل دردناکی در آلمان خود را به زیر یک قطار شهری انداخت و

خودکشی کرد، و حدود یک ماه بعد از آن، پدر بزرگ نجمی، محمدعلی علوی نیز درگذشت. وی در خاطراتش اشاره می‌کند که چگونه در کودکی و در فضای اختناق رضاشاهی شاهد رفت و آمدهای افرادی به خانه‌شان بوده که از او پنهان نگه داشته می‌شدند. از جمله بزرگ‌ترین برادرش، مرتضی علوی، که به پول نیاز داشت، مخفیانه به ایران آمد، و نجمی برای نخستین و آخرین بار او را دید. مرتضی علوی همراه با گروهی از روشنفکران از جمله تقی ارانی از پایه‌گذاران «فرقه‌ی جمهوری انقلابی ایران» در برلین بود. فعالیت‌های سیاسی مرتضی علوی و انتشار نشریه‌ی «پیکار» در آلمان در دفاع از جمهوری و برعلیه استبداد رضاشاه که روابط خوبی با آلمان داشت، سبب اعتراض دولت ایران شد و با فشار اتحادیه‌ی صنایع آلمان که خواهان حفظ رابطه‌ی تجاری با ایران بود، مرتضی از آلمان اخراج و سرانجام به شوروی پناهنده شد. متأسفانه وی نیز مانند اغلب نخستین نسل کمونیست‌های ایرانی که به شوروی پناه برده بودند، در جریان تصفیه‌های خونین استالینی در زندان کشته شدند. در آن زمان نجمی ۹ ساله بود.

چند سال بعد در سال ۱۳۱۶ برادر دیگرش بزرگ علوی، نویسنده‌ی برجسته که او هم قبلاً در آلمان تحصیل کرده و به فعالیت‌های سیاسی پیوسته بود، همراه با «گروه پنجاه‌وسه نفر» به اتهام واهی ایجاد یک تشکل کمونیستی در ایران به زندان افتاد. در این شرایط، مادر همیشه افسرده‌اش نیز فوت می‌کند. از این خانواده تنها نجمی، خواهرش، و گیتا همسر آلمانی برادرش بزرگ علوی باقی می‌مانند. در سال دوم زندانی‌اش، در ملاقاتی که گیتا با آقا بزرگ در زندان قصر دارد، بزرگ علوی به او می‌گوید که دیوان عالی تمیز حکم ده‌سال زندان او را تأیید کرده، و به‌اصرار از گیتا می‌خواهد که طلاق بگیرد و بیش از این درگیر بدبختی او نباشد، و دیگر حاضر نشد که پشت میله‌های زندان زن عزیزش را ملاقات کند. بزرگ علوی در داستان «رقص مرگ» این لحظات سخت غم‌انگیز را به تصویر کشیده است.

نجمی، قبل از شروع فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود، در بیرون آوردن نوشته‌های بزرگ علوی از زندان نقش مهمی داشت، و با تدبیرها و ابتکارهای گوناگون در ملاقات هفتگی خود نوشته‌های علوی را که روی تکه‌های پارچه سفیدی که نجمی در بقچه‌ی

لباس‌ها جازسازی کرده بود، می‌نوشت و در شرایطی بسیار خطرناک از زندان خارج می‌کرد، و روی کاغذ پیاده و پنهان می‌کرد. احمدی می‌نویسد که این درست در زمانی بود که اختناقِ رضا شاهی شاعر بزرگ فرخی یزدی را به صِرف سرودن شعر کشته بود. در همین زمان، نجمی با افسر جوانی آشنا می‌شود و ازدواج می‌کند.

در فاصله‌ی کوتاهی در پی حمله‌ی متفقین به ایران و خروج رضاشاه از کشور، برادرش بزرگ علوی به همراه دیگر زندانیان سیاسی آزاد می‌شود. نجمی در چنین فضای پراضطراب و مخفی‌کارانه‌ای بزرگ می‌شود، و خود به‌زودی وارد عرصه‌ی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی می‌شود.

در سال ۱۳۲۲، نجمی در زمره‌ی گروهی از زنان است که تشکیلات زنان و مجله‌ی «بیداری ما» را پایه‌ریزی کردند. این‌ها همه از خانواده‌هایی با سابقه‌ی سیاسی می‌آمدند و پاره‌ای مسن‌ترها از اعضای قبلی «جمعیت نسوان وطنخواه» بودند که در سال ۱۳۰۲ به وجود آمده بود.

احمدی با اشاره به گزارش محرمانه‌ی شهربانی آن زمان اشاره می‌کند که در آن ایام که مدتی از پایان حکومت رضاشاه گذشته بود، جریان‌های متعصب مذهبی طرفدار طرح مسئله‌ی حجاب و یا مخالف تحصیل دختران در دبیرستان بودند و دانشگاه را خلاف اسلام می‌دانستند. در چنین فضایی، حدود هشتاد سال پیش، حضور زنان مبارز و ایجاد تشکیلات زنان و نشریه‌ای روشنگر نقش مهمی در بیداری لایه‌ی معینی از زنان شهری بر عهده گرفت. زنان و دختران جوانی از جمله ژاله اصفهانی شعر و سیمین دانشور داستان کوتاه برای مجله «بیداری ما» می‌فرستادند. از جمله در شماره‌ی پنج این مجله در سال ۱۳۲۳ شعر زیر از ژاله اصفهانی تحت عنوان «پاکی جان حجاب زن باشد» منتشر شد:

آن شنیدم که باز در تهران
گفتگو از حجاب زن باشد
عده ای از رجال می‌خواهند
زن دگر باره پُرِ مِجن باشد

مدعی کیست؟ این چه غوغایی است؟

که طرفدار این سخن باشد؟

کی چنین گفت مذهب اسلام

که زن زنده در کفن باشد

نیست عفت - به روی پوشیدن

پاکی جان حجاب زن باشد

چند خواهید این کبوتر پاک

اندر این ملک چون زغن باشد

زن اگر نیک تربیت یابد

گلِ بی خارِ این چمن باشد

مگذارید زن در این کشور

بیش از این یار اهریمن باشد

ژاله خواهد سعادت زن را

هر که دل داده‌ی وطن باشد

در این مجله، نویسندگان زن از جمله به اصل نهم قانون اساسی مشروطیت اشاره می‌کردند که «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد...»، و بر اساس آن انتقادات و مطالبات‌شان را طرح می‌کردند. تشکیلات زنان طی نامه‌ای خطاب به نمایندگان مجلس تأکید کردند که اصل هشتم قانون «قوای مملکت را ناشی از مردم» اعلام می‌کند، اما زنان کشور که از افراد ملت هستند از حقوق اجتماعی و سیاسی و طبیعی محروم شده‌اند. آنان اعتراض کردند که قوه مقننه اصل هشتم قانون اساسی را با وضع قانون فرعی انتخابات ضایع نموده و اهالی مملکت را به پنج طبقه تقسیم کرده: زنان، کودکان، نظامیان، دیوانگان، و مردان، و چهار دسته‌ی اول را از انتخاب شدن و انتخاب کردن محروم ساخته است.

تشکیلات زنان با طرح شعارهای خود از جمله از زنان می‌خواست که سعی کنید تخصص بیاموزید تا استقلال اقتصادی پیدا کنید، در امور سیاسی و اجتماعی شرکت کنید، با خرافات مبارزه کنید، و بخواهید که در سرنوشت مملکت خود دخالت داشته باشید. این تشکیلات در نامه‌ای به وزارت فرهنگ خواستار اصلاح برنامه‌ی مدارس دخترانه،

جلوگیری از ترویج تبلیغات خرافاتی و کوتاه کردن دست عناصر خرافاتی از پست‌های حساس در مرکز و ولایات، باز کردن کلاس‌های اکابر و سوادآموزی به زنان، و رسیدگی به وضعیت بسته شدن مدارس دخترانه در ولایات، شد.

در سال ۱۳۲۳ تشکیلات زنان اقدام به گرفتن اجازه برای ایجاد کلاس اکابر برای زنان کرد و کلاس‌هایی را در یکی از محلات و در محل دفتر تشکیلات زنان ایجاد نمود، و زنان بسیاری از این برنامه‌های آموزشی و سوادآموزی بهره بردند. در تمام این فعالیت‌ها نجمی علوی نقش مهمی داشت.

در این دوران همسرش به جمع سازمان افسران حزب توده می‌پیوندد و به فعالیت در فرقه دموکرات آذربایجان می‌پردازد. با شکست فرقه، نجمی که متهم به کمک به فرار شوهرش شده بود، به همراه دختر و همسرش به شوروی می‌رود و تا ۳۴ سال در آنجا می‌ماند. کتاب خاطرات نجمی علوی این دوران تبعید، سرگردانی‌ها، نومیدی‌ها و «سرنوشت تراژیک» تبعیدیان در شوروی را تا سقوط شوروی به

تصویر می‌کشد. نجمی پس از انقلاب برای مدتی به ایران می‌آید، اما مدت چندانی نمی‌ماند و سرانجام به لندن نزد دختر و نوه‌هایش می‌رود، وی در ۱۳۸۷ در سن ۸۸ سالگی فوت می‌کند و بنابه وصیت‌اش جسد او را سوزاندند.

تشکیلات زنان ایران در سال‌های بعد از انقلاب بار دیگر فعال شده بود اما دیگر هیچ نشانی از آن تشکیلات مخالف تحجر و استبداد دهه‌ی ۱۳۲۰ نداشت. نورالدین کیانوری و همراهانش در تشکیلات دموکراتیک زنان ایران کلیه‌ی آمال و آرمان‌های ده‌ها سال مبارزات زنان را پامال کردند و به بهانه‌ی مبارزه با «امپریالیسم» حقوق اولیه و بدیهی‌ترین مطالبات زنان را نادیده انگاشتند و مجله‌ی «جهان زنان» ارگان تشکیلات دموکراتیک زنان ایران به نشریه‌ای در خدمت مرتجعان و متهجران بدل شد. تا آن زمان که خود نیز قربانی نظام نوپا شدند. نجمی علوی درباره‌ی آن دوره می‌نویسد: «در آن پنج ماهی که در ایران بودم (از خرداد تا مهر ۱۳۵۸) دیدارهای گوناگونی با رفقا و دوستان سال‌های مهاجرت داشتم. به‌جز آن کسانی که کیانوری دوروبر خود جمع کرده و از مهاجرت به ایران

آمده بودند، اکثریت نزدیک به تمام بقیه‌ی دوستان با سیاست
کیانوری در قبال حکومت جمهوری اسلامی مخالف بودند.»

به هر تقدیر، نجمی علوی و دیگر فعالان نسل دوم زنان ایرانی در
دوران کوتاه فعالیت در جنبش زنان ایران در سال‌های دهه‌ی ۱۳۲۰
نقش بسیار مهمی در آگاهی‌بخشی به زنان ایرانی داشتند و این
آگاهی‌بخشی‌ها بوده که در نخستین سال سده‌ی جدید خورشیدی در
خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» تبلور و تجسم یافته است. آنان
نیز در این جنبش حقی دارند.

جنسیت و سکولاریسم مدرنیته

افسانه نجم آبادی

ترجمه‌ی مهرناز رزاقی

چه گونه یک زن مسلمان می‌تواند فرانسوی باشد؟

در اوایل قرن هجدهم، در «نامه‌های ایرانی» مونتسکیو، شماره‌ی سی‌ام، ریکا به دوستش ازبک به‌طور مفصل درباره‌ی مشکلاتش در پاریس می‌نویسد - او همیشه به دلیل لباس‌اش موضوع کنجکاویِ عموم بود. او که این وضعیت را غیر قابل تحمل می‌دانست، سرانجام تصمیم می‌گیرد «لباس ایرانی را کنار بگذارد و مانند اروپایی‌ها لباس بپوشد تا ببیند آیا هنوز چیزی قابل توجه در قیافه‌ام وجود دارد یا خیر». او در کمال تأسف درمی‌یابد که «بدون آن زینت‌های بیگانه،... یکباره در حالت نیستی وحشتناکی افتادم» او به ما می‌گوید حالا که به نظر ایرانی نمی‌آید، اگر یکی از دوستانش متوجه می‌شد که او ایرانی است، می‌پرسیدند «چه خارق‌العاده! چگونه می‌توان ایرانی بود؟»

می‌خواهم این سؤال را در چارچوب مبارزات فعلی و مناظره در فرانسه بر سر حجاب یک زن مسلمان تکرار کنم. یک زن مسلمان چگونه می‌تواند فرانسوی باشد؟ چگونه یک زن فرانسوی می‌تواند مسلمان باشد؟ چگونه می‌توان یک زن سکولار و مسلمان بود؟ به عبارت دیگر، چه چیزی نشانه‌های آشکار سکولار و فرانسوی بودن را تشکیل می‌دهد؟ چه کسی دارای قدرت تصمیم‌گیری در مورد نشانه‌های قابل مشاهده‌ی تعلق به یک ملیت یا به جامعه‌ی اسلامی فراسرزمینی است؟

این مقاله ادعای پاسخ به این سؤالات را ندارد، آن‌هم بر اساس یک گفت‌وگو، به‌ویژه که من محقق فرهنگ سیاسی یا تاریخ فرانسه نیستم. ولی مناقشه‌ی کنونی تا حدی از خلال یک میراث تاریخی تعریف شده است که صرفاً فرانسوی نیست. پس هدف من این است که این بحث را به زمان‌ها و مکان‌های دیگر بازگردانم، به این امید که شاید راهی باشد برای آشکار کردن برخی دوگانگی‌های به‌ظاهر نومیدکننده‌ی امروزی، آن‌هم از طریق آشکارسازی بارهای تاریخی-ته‌نشستی چندگانه‌ای که بر حجاب حمل شده است.

در طول یک دهه و نیم گذشته، از زمان آغاز دور جدید «جنگ‌های حجاب»، این بار در فرانسه، در سال ۱۹۸۹، مطالب زیادی درباره‌ی این موضوع نوشته شده است. بیش از یک قرن است که در کشورهای خاورمیانه و اکنون در اروپا نیز مسئله‌ی حجاب و بی‌حجابی زنان بارها در کانون جنگ‌های فرهنگی بسیار قرار گرفته است. برای مثال، ایران، کشوری که بیشتر نمونه‌های خود را از تاریخ و سیاست کنونی‌اش می‌گیرم، دو کارزار عظیم اجرا شده به دست دولت را پشت سر گذاشته است: اول، کشف حجاب اجباری در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ و سپس، حجاب اجباری از انقلاب ۱۹۷۹. ترکیه تاریخ متفاوتی داشته است، جایی که مداخله‌ی دولت در زمان آتاتورک عمدتاً از طریق تشویق ایدئولوژیک و فشار سیاسی به جای تحریم‌های قانونی انجام می‌شد، اگرچه از قضا با آزادسازی سیاسی که در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز شد، مداخله‌ی دولت به‌طور فزاینده‌ای شکل تحریم‌های قانونی علیه رعایت حجاب زنان در مؤسسات عمومی را به خود گرفت.

بحث‌های جاری در اروپا پیرامون حجاب، نه تنها اصطلاحات ظهور اسلام سیاسی در چند دهه‌ی گذشته، بلکه این حافظه‌ی تاریخی و

برخوردهای فرهنگی و جنگ‌های استعماری پیشین بین اروپا و حوزه‌های کنونی به نام خاورمیانه و شمال آفریقا را نیز در خود دارد.

خطابه‌ی کلی بحث‌های جاری حول سه مسئله‌ی اصلی چارچوب‌بندی شده است:

(۱) مسئله‌ی انتخاب فردی و سرکوبِ زنان: آیا زنان جوان در رعایت حجاب در ملاء عام انتخاب آزاد دارند؟ یا تحت تأثیر قانع‌کننده، اگر نه تهدید، خویشاوندان مرد (مردانی که معمولاً خویشاوند فرض می‌شوند) یا متعصبانِ محله‌ی خود هستند؟ آیا نباید به زنان کمک کرد تا در برابر حجاب – که نشانه‌ی اصلی سرکوب زنان و کنترل جنسیتی در جوامع مسلمان مهاجر است – مقاومت کنند و بر آن چیزی که گاهی آپارتاید جنسیتی نامیده می‌شود غلبه کنند؟

(۲) حوزه‌ی حاکمیت دولت: آیا دولت سکولار باید از جلوه‌های دین در نهادهای عمومی حمایت کند؟ علاوه بر این، آیا اجازه‌دادن

به زنان نوجوان برای پوشیدن حجاب به منزله‌ی ناکامی در ادغام مهاجران بیرون از تعلقات اجتماعی‌شان و درون فرهنگ ملی نیست؟

(۳) پیامدهای سیاسی فراملی: آیا رویه‌ی معاصر حجاب نشانه‌ی تعلق فراملی جوامع مسلمان نیست - تعلق‌ی که وفاداری آن‌ها به‌عنوان شهروندان دولت-ملت را زیر سؤال می‌برد؟ همان‌طور که ممکن است تصور شود، در جهان پسا یازده سپتامبر ما و در مواجهه با تهدیدات درک‌شده از سوی جوامعی که فراملی تصور می‌شوند، کنترل دولت بر شیوه‌های تعلق ملی به موضوعی حیاتی تبدیل شده است.

پیش‌فرض‌های این بحث‌ها را خیلی‌ها پیش‌تر به طرق مؤثری به چالش کشیده‌اند. وندی براون در کارش پیش‌فرض خویشتنِ مستقلِ لیبرالِ فردی را به‌طور مفصل نقد کرده است، یعنی سوژه‌ی انتخاب‌کننده‌ی آزاد از فرهنگ، یعنی کسی که آزادانه و عقلانی انتخاب می‌کند که به فرهنگی وارد و از آن خارج شود. در مقابل این سوژه‌ی لیبرال، کسانی هستند که درون جوامع ریشه دوانده‌اند،

کسانی که از درون غیرلیبرال و سرکوب‌کننده‌ی انتخاب فردی و از بیرون تهدیدکننده‌ی دولت لیبرال هستند. براون اشاره می‌کند که این سوژه‌ها به لحاظ تاریخی نه فقط «دیگری» رادیکال را «برای لیبرالیسم» برمی‌سازند، بلکه مظهر «دشمن درون» تمدن و همچنین دشمن بیرون از تمدن نیز هستند. خطرناک‌تر از همه، تشکل‌های فراملی هستند که دو شاخه‌ی یهودیت را در قرن نوزدهم، کمونیسم را در قرن بیستم و البته اسلام امروز را به هم پیوند می‌دهند».

آنچه امروز فشار غیرقابل تحملی را بر پارادایم لیبرال در بستر جامعه‌ی فرانسه وارد می‌کند، این است که یک فرد می‌تواند انتخاب کند که در عرصه‌ی عمومی کاری مشخصاً مذهبی انجام بدهد. اگرچه یک فرد لیبرال انتخاب می‌کند که خارج از هر شبکه‌ی قدرتی قرار بگیرد که او را شکل می‌دهد، اما انتخاب فرد مذهبی همیشه بیانگر کمونالیسم اجباری است. این چالش برای استقلال یک زن مسلمان خطیر است: او همواره پیشاپیش به‌عنوان فیگور منقاد، جای داده‌شده و کنترل‌شده به‌دست اجتماع بر ساخته می‌شود. بنابراین حجاب او که همیشه نشانه‌ی سرکوب اوست، از محدوده‌ی انتخاب لیبرال خارج می‌شود. برای مباحث آن دسته از فمینیست‌ها که از ممنوعیت حجاب

در فرانسه و جاهای دیگر حمایت کرده‌اند، قراردادن کردو کارهای مربوط به حجاب یک زن مسلمان خارج از یک سوپژکتیویته‌ی خودآیین امری محوری است.

از سوی دیگر، این نشان سوپژکتیویته‌ی فردی، تحت فشار متفاوت مشروعیت‌زدایی قرار می‌گیرد: [نشان حجاب] به‌عنوان لغو تعلق ملی خوانش می‌شود و به‌عنوان وابستگی فراسرزیمینی به یک جامعه‌ی اسلامی پساملی خیالی نشانه‌گذاری می‌شود. همان‌طور که کاترین پرت ایوینگ اشاره می‌کند، مهاجران ترک در آلمان، برخلاف سایر جوامع اقلیت در اروپا و آمریکای شمالی، و مانند سایر جوامع مسلمان فعال، دیاسپوریک، و در معرض دید عموم، به‌عنوان بخشی از جامعه‌ی اسلامی جهانی و به‌منزله‌ی نوعی «تهدید تمدنی» درون ملت تلقی می‌شوند. به همین دلیل، او استدلال می‌کند، آنچه سازمان‌ها و افراد مسلمان می‌گویند و در سطح محلی انجام می‌دهند، همیشه تعبیر به فریب کاری می‌شود. وقتی سازمان‌های مهاجرتی ترک در آلمان برای تبدیل مهاجران به شهروندان آلمان و مشارکت در زندگی سیاسی آلمان کارزار به راه می‌اندازند، این نشانه‌ی دیگری برای نیت

فریب کارانه‌ی آن‌ها با هدف سلطه‌یافتن بر نظام سیاسی آلمان و به خدمت گرفتن آن به نفع آرمان بزرگ اسلامی‌شان تلقی می‌شود.

از این رو معنای حجاب زن مسلمان، در دوباره جای‌گیری جهانی‌اش، برساخته می‌شود، آن هم از طریق آن چیزی که در ترکیه، ایران، مصر و افغانستان - در گذشته و حال - اغلب به معنای نادیده گرفتن صداها و «انتخاب‌های» خود زنان مسلمان تصور می‌شود. حجاب زن مسلمان به نشانه‌ی فراموشی مهاجرت تبدیل شده است - مهاجرت ارزش‌های فرهنگی و آرمان‌های سیاسی بیگانه به جوامع اروپایی. از این نظر، همان‌طور که جوآن دلبیو اسکات استدلال کرده است، ممنوعیت حجاب در فرانسه «در مورد [حجاب‌داشتن در] عمل نیست، بلکه در مورد ژست‌های نمادین است... [این] روشی را برای بازنمایی اضطراب شدید، نه در مورد بنیادگرایی، بلکه که در مورد خود اسلام ارائه کرده است.»

پس اگر بگوییم حجاب زن مسلمان نشانه‌ی تعیین بیش از حد است، حرفی تقلیل‌گرایانه زده‌ایم. نشانه‌ی تعلق به جامعه‌ای مذهبی که

صلاحیت زن را به عنوان سوژه‌ی مستقلِ لیبرال رد می‌کند، نشانه‌ی تعلقات فراملی که یک تهدید تمدنی را برمی‌سازد، نشانه‌ی چالش مذهبی برای سکولاریسم دولت‌های مدرن، و در نهایت نشانه‌ی سرکوب زنان، دشوار می‌توان تصور کرد که چه‌طور این نشانه می‌تواند به طرز موفق‌ی دوباره مورد مذاکره قرار گیرد.

برای کسانی که با ممنوعیت حجاب مخالفند، واکاوی این بارهای چندگانه‌ی حجاب اهمیت دارد. برای گشودن امکان‌هایی و رای پارادایم انتخاب مورد نزاع، پیشنهاد می‌کنم دو حرکت را در نظر بگیریم که دارای مناسبات مشترک هستند. اول، اقتضای تاریخی این مناظرات نمادین را نشان می‌دهم، به این امید که ما را نسبت به برخی دلالت‌های تداعی‌کننده‌ی معاصر حجاب حساس کند. و دوم این که بحث را دوباره بر پارادایم انتخاب و روی قدرت‌های تولیدی حجاب به‌منظور بررسی کار فرهنگی چندگانه، مولد و تنظیمی که حجاب انجام می‌دهد، متمرکز می‌کنم.

اگر به راستی برساختِ حجاب به عنوان نشانه‌ی سرکوب زنان یا بی‌حجابی به مثابه‌ی نشانه‌ی سکولاریسم مدرنیته در خاورمیانه‌ی اسلامی و اروپا از نظر تاریخی مشروط است، پس آنچه می‌خواهم این جا بررسی کنم برخی معانی فراموش شده‌ی حجاب است که آن را به نشانه‌ای تبدیل می‌کند که اکنون شده است. آیا ممکن است با یادآوری این معانی فراموش شده، بتوان از شرّ معانی فعلی راحت شد و افق امکان‌هایی را گشود که اسیر دو قطبی‌های رهایی‌بخشی در مقابل سرکوب، مذهبی در مقابل سکولار، و ملی در مقابل فراسرزمینی نباشد؟

من این مقاله را با شرح مخمصه‌ای آغاز کردم که ریکو در آن گرفتار شده بود، زیرا مسئله‌ی خوانش بصری عمومی مسئله‌ی جدیدی نیست. اگرچه شخصیت قرن هجدهمی مونتسکیو تخیلی بود، بسیاری از مردان خاورمیانه که از اواخر قرن هجدهم و اغلب در قرن نوزدهم به اروپا سفر کردند، تجربیات مشابهی را در سفرنامه‌ها و خاطرات خود نقل کردند. محمد توکلی طرقي به روشنی استدلال کرده است، این مردان به عنوان تماشاگر به اروپا رفتند، اما خودشان به عنوان سوژه‌ی نمایش معرفی شدند. خیلی‌ها مانند ریکو، برای جاافتادن در

جامعه‌ی اروپایی تصمیم گرفتند لباس خود را تغییر دهند؛ آن‌ها علاوه بر این که لباس خاورمیانه‌ای خود را از تن به در کردند و لباس اروپایی به تن کردند؛ برای این که در معرض کنجکاو‌ی شدید قرار نگیرند، ریش‌های خود را نیز تراشیدند. و این تحولات را نیز با درد و رنج ثبت کردند.

اما بین آن زمان و اکنون چیزی اتفاق افتاده است: نگرانی در مورد نشانه‌های مرئی عمومی فرانسوی بودن از بدن مردان به بدن زنان تغییر کرده است. امروزه، شیوه‌های مختلف حضور عمومی مردان مهاجر، بحث و جدل زیادی را در اروپا برنمی‌انگیزد، اگرچه ریش‌های کامل مردان گهگاه دلیلی برای اظهارنظر بوده است و به‌ویژه در روزهای بلافاصله پس از ۱۱ سپتامبر نوع ریش راهی برای شناسایی و هدف قرار دادن مردان مسلمان بوده است. با وجود این، هیچ پیشنهادی برای تصویب قانونی که مردان مسلمان آفریقای شمالی باید ریش خود را بتراشند، وجود ندارد. مطمئناً ریش آن‌ها به اندازه‌ی روسری زنان مسلمان نشانه‌ی عمومی تعلق مذهبی آنهاست. در واقع، به همان اندازه که ریش مرد مسلمان نشانه‌ی مردانگی بالغ است، روسری زن نیز نشانه‌ی زنانگی بالغ است. پس چگونه فرد به نشانه‌ای تاب‌نیاوردنی

تبدیل شده است؟ چگونه حجاب نشانه‌ی بصری تقریباً انحصاری تفاوت فرهنگی رادیکال بین اسلام و اروپا شده است؟ به قول اسکات، که در مورد جدال سرسختانه‌ی فرانسوی‌ها نوشته است، «روسی نشانه‌ی ملموس تفاوتِ تاب‌نیوردنی است... حجاب حاکی از هرچیزی است که تصور می‌شود در اسلام اشتباه است: مرزهای متخلخل بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی و بین سیاست و مذهب؛ تقلیل دادن مفروض سکسوالیته‌ی زنانه و انقیاد زنان».

آنچه من در اینجا پیشنهاد می‌کنم بازگشت به قرن نوزدهم و تمرکز بر ریش مردان به‌عنوان نشانه‌ی عمومی قابل مشاهده‌ی تعلق داشتن است، تا روند دگرجنس‌گراسازی میل و نشانه‌گذاری مجدد حجاب را دنبال کنیم که تبدیل به بستری شده است برای تغییر بدن‌ها و لباس پوشیدن زنان به‌مثابه‌ی نشانه‌ی اصلی تفاوت فرهنگی. امیدوارم که این (بی)راه تاریخی سرآغازی باشد برای درک متفاوت بحث‌ها و کشاکش‌های کنونی.

ریش‌های مردان

در قرن نوزدهم، همان‌طور که نوشته‌ام، ظاهر عمومی مردان، از جمله اندازه و شکل ریش، مو، کلاه و سایر لباس‌هایشان، بسیار بحث‌انگیز بود؛ زیرا مردان مسلمان همگی عمیقاً مسئله‌شان این بود که به اروپایی‌ها شباهت دارند یا ندارند. به نظر می‌رسید که مدرن‌شدن مستلزم آن است که مدرن‌شدن فرد به چشم اروپاییانِ مدرن آشنا بیاید و از سوی آن‌ها به رسمیت شناخته شود. بنابراین بسیاری از مردان مدرنیست حامی تغییر کامل لباس و آداب و رسوم بودند. برای دیگران، از جمله برخی حامیان تغییر، اروپایی به چشم آمدن مشکلی را ایجاد می‌کرد: یعنی ممنوعیت اسلامی از شبیه‌شدن به غیرمسلمان، که مربوط به این ترس بود که شبیه‌شدن به مذهب‌یون دیگر (یا در این مورد به جنسیت‌ها و تمایلات جنسی دیگران) می‌توانست سبب شود که فرد ویژگی‌های دیگران را کسب کند. شما به آنچه اجرا می‌کنید تبدیل می‌شوید.

در هر مرحله، این وضع دشوار با اضطراب جنسی تشدید می‌شد. در چشم مردان مسلمان خاورمیانه، چهره‌ی بی‌ریش یک مرد اروپایی به

طرز خطرناکی شبیه یک مخنث بود - مرد بالغی که خود را شبیه یک مرد نوجوان می کرد - چهره‌ای پلشت و عاری از مردبودگی. حتی گاهی لباس‌های سبک اروپایی این ترس را برمی‌انگیخت. اگرچه در اواخر قرن نوزدهم، فیگور نوجوان‌وار مرد نورسته ابژه‌ی مقبول و به لحاظ فرهنگی معروفِ میل مردان بزرگسال بود، عبور از این فیگور به سوی بزرگسالی مستلزم مردصفت‌شدن بود، یکی از مهم‌ترین نشانه‌های بصری مردصفتی رشد ریش کامل بود. مرد بالغی که ریش خود را می‌تراشد نشان می‌دهد که نوعی امتناع از مردشدن دارد - امتناعی که خودِ حالت مردی را به خطر می‌انداخت. در نگاه مردان مسلمان خاورمیانه‌ای که از اروپا دیدن می‌کردند، صورت تراشیده‌ی مردان اروپایی آنها را شبیه به این فیگور پلشت می‌کرد، این موضوع باعث نگرانی و حیرت بسیاری می‌شد و آنها می‌پرسیدند که چرا این مردان خود را در معرض چنین رسوایی شرم‌آوری قرار می‌دهند. ظهور بعدی مردانی که اروپایی شده بودند در نوع خود کمتر از نشانه‌ی آخرالزمان به نظر نمی‌رسید. اگر قرن بیستم قرن جنگ‌های حجاب بود، قرن نوزدهم زمان جنگ‌های ریش بود.

با این حال، در دهه‌ی ۱۹۲۰، نبرد برای ریش شکست خورد - به هر حال برای لحظه‌ای به نظر می‌رسید که جریان مدرنیته سوار بر چهره‌های تراشیده‌ی مردان ملی است و از طریق آن حمایت می‌شود. بی‌ریش بودن علی‌رغم ارتباط ناشایستش با مخنث، به‌طور فزاینده‌ای در جهت تعیین حد و حدود حضور عمومی مردان مدرن‌شده در برابر مذهب‌یون ریش‌دار با ذهن عقب‌مانده بود. به‌عنوان مثال، در بخش روبه‌رشد اشتغال دولتی، و در آیین‌نامه‌های استخدام ارتش و سربازگیری مؤکداً ذکر شده بود که تراشیدن ریش الزامی است. کیوان قزوینی در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در ایران با اندوه به یاد می‌آورد که در دوران جوانی‌اش «گناه کبیره» کرده و گناهِش این بوده که به دلاک حمامی که داشت ریش مشتری را می‌تراشید حمله کرده و به صورت او سیلی زده بود و مشتری با صورت نیمه‌تراشیده فرار کرده و صورتش را در حوض آب داغ پنهان کرده بود. «اما امروز همه به تقلید ریش و سبیل خود را می‌تراشند و کمی سبیل از وسط روی لب می‌گذارند تا شبیه زن‌ها نباشند و هیچ‌کس جرأت نمی‌کند اعتراض کند. اگر امروز کسی چنین گناهکاری را نهی می‌کرد، مردم او را مسخره می‌کردند و دولت او را به زندان می‌انداخت یا حداقل او را دیوانه اعلام می‌کرد.» قزوینی ابراز تأسف کرد که

اگرچه چند دهه قبل دلاک‌های حمام از تراشیدن ریش مشتری منع می‌شدند، اما در عوض نهاد جدیدی به نام آرایشگاه (سلمانی) به‌عنوان یک تجارت رایج پدید آمد.

حجاب زنان

در قرن نوزدهم در خاورمیانه سیاست و سیاست‌های مرتبط با ریش خبر از تغییر فرهنگی دیگری می‌داد که فراگیر می‌شد. این دوره‌ای است که در آن همجنس‌خواهی شهوانی و اعمال همجنس‌گرایانه به‌عنوان نشانه‌ای از عقب‌ماندگی در گفتمان مدرنیستی مشخص شد – منبع شرم ملی. عادی‌سازیِ دگرجنسگرایی اروس و جنس تبدیل شد به شرطی برای «دستیابی به مدرنیته»، پروژه‌ای که به دنبال اجتماعی‌سازیِ دگرجنس‌خواهی در فضای عمومی و مفصل‌بندی مجدد زندگی خانوادگی بود. این فرایند به‌هیچ‌وجه برای مردان و زنان یکسان نبود. در حالی که همجنس‌خواهی شهوانی مردانه در میان برادرانِ شهروند می‌توانست به‌عنوان تمایل غیرجنسی بازنشان‌گذاری شود، و دوستی مردان به رفاقت ملی میهن‌پرستانه تبدیل شود (شهوت‌زدایی انتقادی از میل همجنس‌خواهانه و

جهت‌دهی مجدد شهوت‌گراییِ آن به سمت میهن محبوبِ زنانه)، همباشی زنانه نیز عمیقاً در تولید «گناه» دخیل بود. در گفتمان مدرنیستی، کردوکارهای همجنس‌های مرد ناشی از تفکیک جنسیتی دیده می‌شد. مدرنیست‌ها استدلال کردند که مردان به مردان دیگر روی می‌آوردند زیرا نمی‌توانستند با زنان معاشرت کنند. بنابراین، حجاب زن نه تنها نشانه‌ی مرئیِ تفاوت فرهنگی بین اسلام و اروپا بود، بلکه مرئی‌ترین دال همباشی جنسیتی نیز بود. این امر به‌صراحت با چیزی که اکنون در میان مردان «عشق غیرطبیعی» نامیده می‌شود مرتبط است و «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان مردان نیز به‌نوبه‌ی خود مسئول «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان زنان شناخته می‌شد. انگیزه‌های مدرنیستی درباره‌ی تفکیک‌زدایی جنسیتی، با برداشتن حجاب به‌منزله‌ی عنصر اصلی آن، به‌عنوان کارزاری برای ریشه‌کن کردن کردوکارهای همجنس‌گرایانه و «سکسوالیته‌های غیرطبیعی» عمل کرد. همین حرکت، باعث ایجاد یک معجزه‌ی مضاعف شد: غلبه بر عقب‌ماندگی زنان (تبدیل آن‌ها به همسران همراه، مادران تحصیل‌کرده، شهروندان مفید) و خنثی کردن اعمال همجنس‌گرایانه. از نظر تاریخی، حرکت‌های جنسیتی هنجاری

مدرنیستی به یکباره صحنه را برای اجراگری عمومی سکسوالیته‌ی
هنجاری آماده می‌کرد.

به این معنا، برداشتن حجاب، وقتی فقط همراهی با روند
اروپایی‌سازی تلقی می‌شود، عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی‌اش را ظاهر
می‌سازد. کانون توجه روایت‌های مدرنیستی اثرات رهایی‌بخش
اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیت به‌طور کلی و برداشتن
حجاب به‌طور خاص بوده است. در تخیل مدرنیستی، پیشامدرنیته
زمانی است که زنان دیده و شنیده نشده‌اند؛ مدرنیته بود که زن
نامرئی و بی‌صدا را به زن بی‌حجاب و باصدا در عرصه‌ی عمومی
تبدیل کرد. این روایت رهایی‌بخش برای ترسیم کردن زمانمندی خود
به زن خاموش/بی‌صدا، جداشده، و سرکوب‌شده بستگی داشت. به
علاوه، این روایت اثرات تأدیبی این روند را نادیده می‌گیرد، اثراتی
که وابسته به کار رهایی‌بخش‌اش بود. اجتماعی‌سازی
دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیتی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زبان
زنان را بازنویسی کرد، حضور بدنی در عرصه‌ی عمومی را دوباره
مفصل‌بندی کرد و دانش زنان را دوباره رمزگذاری کرد. زبان و بدن
زنان در دنیای زنانه با منطق همجنسان ساخته شده بود، شیوه‌های

کسب دانایی زنان عموماً از طریق کردوکارهای روزمره‌ی زندگی ساخته می‌شد که اغلب از زنان دیگر آموخته می‌شد. برای دنیای عقلانی علمی با اجتماعی دگرجنس‌گرا که خواست مدرنیته بود، همه‌ی این‌ها نامناسب تلقی می‌شدند. زبان زنان مخاطب را زنان فرض می‌کرد، و متصل به زبان شفاهی غیررسمی جهان زنان بود و می‌توانست آشکارا جنسی و هرزه باشد. این زبان باید تضعیف و نشانه‌های جنسی آن زدوده می‌شد. روند مشابهی از تضعیف و شکل‌دهی انضباطی بدن زنان را نشان‌گذاری می‌کرد، زیرا از بدن زنان خواسته شده بود که به عرصه‌های اجتماعی شدن دگرجنس‌خواهانه‌ی مدرن بپیوندند. در واقع، قبل از آن که بتوان برداشتن حجاب فیزیکی را تصور کرد، حجابی استعاری جایگزین آن شد: حجاب به لحاظ عفت و عصمت که محصول آموزش مدرن بود. حضور مدرن زن به جای این که نوعی ابتکار رهایی‌بخش به‌واسطه‌ی خلاء ستم و سرکوب باشد، نوعی جسمیت‌یافتگی مشروطِ علم عقلانی و سکسوالیته‌ی طبیعی شده بود. خواندن مداوم حجاب به‌عنوان عقب‌ماندگی، سبب می‌شود تأثیر فرهنگی مولد آن از دست برود.

اثر ساختاری حجاب در جوامع و اجتماعات مسلمان بر دکترین اسلامی سکسوالیته‌ی زنانه‌ی فعال مبتنی است، این نظر تقریباً به امری واضح تبدیل شده است. طبق این دکترین اگر سکسوالیته‌ی زنانه محدود و کنترل نشود، نیروی قدرتمندش باعث هرج و مرج اجتماعی می‌شود و زندگی مدنی و مذهبی مردان را تهدید می‌کند. بنابراین، حجاب، و نهاد مربوط به تفکیک جنسیتی، به منزله‌ی مکانیسم‌هایی هستند که از طریق آن جوامع مسلمان سکسوالیته‌ی زنانه را محدود و کنترل می‌کنند.

این گزاره بر این فرض دگرجنسگرا استوار است که سکسوالیته‌ی فعال زنانه همیشه به دنبال یک فالوس است. اگر این‌طور نبود، تفکیک جنسیتی نهادینه شده به سختی می‌توانست آن را کاملاً در جهت عکس محدود و کنترل کند! به علاوه، اگر طبیعی بودن اجتماعی شدن دگرجنسگرایی را بیش از طبیعی بودن دگرجنسگرایی فرض نگیریم، اگر اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایی را دستاوردی اجتماعی و اجراگری آموخته شده در نظر بگیریم، آنگاه باید به‌طور ریشه‌ای در حجاب و تفکیک جنسیتی، به‌عنوان نهادهایی برای

نظم‌دهی به اجتماعی‌شدن دگرجنس‌گرایی و پیشگیری از دگرجنس‌گرایی غیرمجاز، بازاندیشی شود.

طرح مسئله‌ی حجاب به‌عنوان کنترل‌کننده‌ی بیرونی میلِ دگرجنس‌گرایانه، اثر مولد حجاب‌داشتن و تفکیک جنسیتی را هم نادیده می‌گیرد. صرف‌نظر از این که چه نوع نهاد، آیین، و عمل روزانه برای انجام این امور اعلام می‌شود، تأثیرات مولد فرهنگی آنها ممکن است متفاوت باشد. اگر تفکر خود را از تأثیرات اعلام‌شده به سمت تأثیرات فرهنگی واقعی حجاب تغییر دهیم، می‌توان ادعا کرد که کردوکار روزانه‌ی آن – الگوهای این که چه کسی حجاب می‌گذارد تا قوانین نگاه‌کردن و در معرض نگاه قرارگرفتن زیر پا نگذارد – می‌تواند باعث ایجاد دگرجنس‌گرایی می‌شود و چیزی را تولید می‌کند که آن را منضبط و کنترل می‌کند. در سطح بسیار گسترده، زمانی که، به‌عنوان یک عمل روزانه، دختران جوان در حال رشد یاد می‌گیرند که دسته‌های خاصی از مردان نباید بتوانند آنها را به همان شکلی ببینند که سایر زنان را با موقعیت‌های خویشاوندی مشابه می‌بینند، تأثیر چنین اجراگری‌های مکرر تنظیم جنسیتی برانگیزاننده‌ی دگرجنس‌گرایی است؛ گویی بارها به فرد گفته

می‌شود که چه کسی ممکن است میل داشته باشد و چه کسی ممکن است در معرض میل (فقط مردان خاصی) قرار بگیرد و چه کسی فراتر از میل فرض می‌شود (که هرگز شامل زنانی که موقعیت مشابه دارند نمی‌شود).

حجاب و سکولاریسم

مجموعه‌ی دیگری از پیش‌فرض‌های مرتبط وجود دارد که به بحث‌های جاری در مورد حجاب می‌پردازد. در حالی که حجاب در قرن نوزدهم به نشانه‌ی آشکار تفاوت بین اروپا و اسلام تبدیل شد، مناقشه بر سر پوشش زنان صرفاً بین مدرنیست‌ها و ضد‌مدرنیست‌ها نبود (و نیست)، همانطور که اغلب فرض می‌شود. این فرض رایج که اصلاح‌طلبان خاورمیانه برداشتن حجاب را برای پیشرفت مدرن ضروری می‌دانستند، همه‌ی مدرنیست‌ها را در یک جریان خاص قرار می‌دهد که در دهه‌های سوم و چهارم قرن بیستم مسلط شد. طبق این فرض رایج همه‌ی مدرنیست‌ها از برداشتن حجاب حمایت می‌کردند، بنابراین مدرنیست‌ها را با کسانی ادغام می‌کند که به دنبال قطع وابستگی به گذشته‌ی اسلامی بودند، نه با کسانی که به دنبال

مفصل‌بندی مجدد آن گذشته بودند. این فرض در نوشتجات مدرنیته‌ی کسانی که در راستای اسلام مدرن کار می‌کردند نقش داشت. این افراد، که در میان آن‌ها گروه‌های مهمی از زنان بود، از کشف حجاب زنان حمایت نمی‌کردند و گاهی اوقات مخالفت می‌کردند، اگرچه کاملاً از تحصیل، اشتغال و مشارکت اجتماعی زنان حمایت می‌کردند. «دستیابی به مدرنیته» محور دستیابی به علم و حاکمیت قانون بود و به‌عنوان سنگ بنای پیشرفت اروپایی تلقی می‌شد. برای اصلاح‌طلبان مدرنیست اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از جمله مدرنیست‌هایی که پروژه خود را با مسلمان‌بودن جوامع خود کاملاً سازگار می‌دانستند، هدف اصلی اصلاح وضعیت آموزش زنان بود، نه حجاب. در این مورد اجماع قوی وجود داشت. اما هیچ ارتباط ثابتی بین مسئله حجاب و تحصیلات زنان وجود نداشت. اگرچه برخی حجاب و تفکیک جنسیتی را نشانه‌های عقب‌ماندگی و مانع پیشرفت زنان می‌دانستند، اما برخی دیگر از اصلاح‌طلبان حجاب را از الزامات اسلامی می‌دانستند که باید رعایت و حفظ شود. برای گروه دوم، طبق سخنان کلیشه‌ای‌شان، مشکل فضای خانگی مسلمانان این نبود که زنان را زندانی می‌کرد، بلکه این بود که این مکان محل نادانی، خرافات و جهل بود که توسط زنان خانواده تجسم یافته بود.

مهم‌تر این که زنان اصلاح‌طلب شهری که سازمان‌دهنده و خواستار آموزش و حقوق اجتماعی و سیاسی بودند، در موضوع برداشتن حجاب اتفاق نظر نداشتند. بسیاری به صراحت مخالف بی‌حجابی بودند، در حالی که برخی دیگر شروع به اظهارات محتاطانه به نفع بی‌حجابی کردند.

به‌عنوان مثال، در ایران، زنان تا دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، قبل از این که دولت مسئولیت مدرن‌شدن زنان را به دست بگیرد، به بیان این دیدگاه‌های متفاوت ادامه دادند. از این زمان است، یعنی پس از ممنوعیت رسمی حجاب در سال ۱۹۳۶، نه تنها خشونت دولتی وارد صحنه شد، بلکه به‌طور ریشه‌ای‌تر، گسست عمیقی ایجاد شد بین آن دسته از زنانی که طرفدار بی‌حجابی بودند و کسانی در آن زمان برچسب سنتی و ضدمدرن خورده بودند و به دنبال آن بودند که مطالبه‌ی خود را برای مدرنیته با مفصل‌بندی مجدد اسلام ترکیب کنند - هویت سنتی و ضدمدرن در دهه‌ی اخیر تغییر شکل داده است. این فرایند معنای مدرنیته، ناسیونالیسم و اسلام را تغییر داد. مدرنیته به‌طور فزاینده‌ای معنایی غیراسلامی (اگرچه نه لزوماً ضداسلامی) به خود گرفت و از طریق به حاشیه‌راندن و گاهی طرد آن شکل از مدرنیته

که سعی در پیوند ناسیونالیسم با اسلام داشت، به طرز چشمگیری تغییر شکل یافت.

به‌عنوان مثال، سیاست ایرانی درباره‌ی مدرنیته، از اواسط قرن نوزدهم، با ظهور طیفی از گفتمان‌های ناسیونالیستی و اسلام‌گرایانه مشخص شده بود. در این طیف، یکی از مفاهیم مدرنیته‌ی ایرانی، اروپا را به‌عنوان الگوی خود انتخاب کرد و به‌طور فزاینده‌ای رانه‌ی مدرنیستی آن را با بازیابی ایران‌گرایی پیش از اسلام ترکیب کرد. سایر گرایش‌ها به دنبال تلفیق ناسیونالیسم و اشتیاق‌شان برای رسیدن به اروپا بودند، این‌ها به دنبال بازیابی [ایران] پیش از اسلام نبودند، بلکه به دنبال اسلام و طرح‌افکندن شیعه‌گرایی به‌عنوان ایرانی‌سازی اسلام در قرون اولیه‌اش بودند.

اما در طول قرن بیستم، به‌ویژه از دهه‌ی ۱۹۳۰، جریان‌های مدرنیستی که می‌کوشیدند ناسیونالیسم و خواست مدرنیته را با مفاهیم اسلام ترکیب کنند، عملاً از اردوگاه مدرنیسم کنار گذاشته شدند، زیرا مدرنیسم به‌طور فزاینده‌ای با دولت پهلوی یا با چپ

ناسیونالیست، سوسیالیست و کمونیست یکی انگاشته شد. اسلام که با اصطلاحاتی مانند سنت و واپس‌گرایی ادغام شده بود به‌عنوان مانعی برای مدرنیته شناخته شد. این تغییر پارادایمی به‌طور محوری از طریق تغییر جنسیتی ترسیم شد، آن هم به صورت دگرگونی فرهنگی و تغییر از مرد فُکلی بیش از حد اروپایی‌شده به زن «غرب‌زده». به همین ترتیب جنگ‌های فرهنگی از باریشی و بی‌ریشی مردان به باحجابی و بی‌حجابی زنان تغییر یافت. در طول این تاریخ، مسائل مربوط به حقوق زنان به‌طور مرکزی در این مرزبندی‌های ناسیونالیسم، مدرنیته، اسلام و سکولاریسم نقش داشته است.

این که فعالان حقوق زنان و سازمان‌ها به‌شدت درگیر تولید این مفصل‌بندی‌ها بوده‌اند به این معنی بود که فمینیسم به مقوله‌ای ممتاز تبدیل شد که نشانگر سکولاریسم مدرنیته بود. اگرچه شکل این بازمفصل‌بندی‌ها از کشوری به کشور دیگر در خاورمیانه متفاوت است، گردش فراملی کنونی تاریخ‌ها و دال‌ها تا حد زیادی حامل این حافظه‌ی قرن بیستمی از کشورهایمانند ایران و ترکیه است که معنای معاصر حجاب را غیرسکولار و غیرمدرن می‌کند. خوانش‌های کنونی از حجاب در اروپا هم به کشوری مانند ترکیه منتقل شده

است و در تصمیمات قضایی به منظور تأیید نپذیرفتن زنان محجبه در نهادهای دولتی مانند دانشگاه‌های دولتی، دادگاه‌ها و مجلس استفاده شده است.

ظرفیت چندگانه‌ی حجاب در اروپا

اگرچه تاکنون عمدتاً بر تجربه خاورمیانه از این دگرگونی‌ها تمرکز کرده‌ام، اما مایلم با نظراتی در رابطه با تجربه و دیدگاه اروپایی پایان دهم. در اروپا نیز حجاب تاریخی بسیار پیچیده‌تر و چندلایه‌تر از معنای کنونی دارد که دلالت بر ظلم یا بنیادگرایی اسلامی دارد. مهجه قحف [شاعر و نویسنده‌ی سوری] تبار بازنمایی‌های زنان مسلمان در نوشته‌های اروپایی را دنبال و استدلال می‌کند که «زن مسلمان در ادبیات قرون وسطی معمولاً به‌عنوان ملکه یا زنی نجیب ظاهر می‌شود که قدرت آسیب یا کمک به قهرمان را دارد و در این امر قدرت زمینی تمدن اسلامی را منعکس می‌کند... پیش‌روی خطایی بسیاری از متون ادبی قرون وسطی که در آن یک زن مسلمان حضور دارد، پیش‌روی به سمت تحت سلطه درآوردن اوست، نه رهایی او... در بازنمایی‌های قرون وسطایی او حجاب و گوشه‌نشینی وجود ندارد.»

در قرن هفدهم بود که حجاب و اندرونی وارد بازنمایی اروپایی شد، و در اواسط قرن نوزدهم «زن مسلمان مطیع» به عنوان محور اصلی نوشته‌های اروپایی درباره‌ی خاورمیانه مسلمان تبدیل شد. با این حال، حتی در اینجا، تمایزات مهمی وجود داشت. بیلی ملمن به طرز قانع‌کننده‌ای با مستندات استدلال کرده است که در ابتدا، حداقل در نوشته‌های زنان اروپایی در مورد زنان مسلمان خاورمیانه، حجاب به عنوان امکان آزادی حرکت برای زنان شهری تلقی می‌شد. در نوشته‌های لیدی مونتاگو نوشته شده که در ترکیه زنان ترک نسبت به او از آزادی بیشتری برخوردارند، زیرا «بالماسکه‌ی همیشگی» حجاب آن‌ها در خیابان به آن‌ها امکان می‌داد که همان نوع روابطی را برقرار کنند که زنان انگلیسی دارند، اما از کنجکاوای مردان بیشتر در امان هستند.

در نوشته‌های اواخر قرن نوزدهم توسط زنان اروپایی تغییر چشمگیری مشاهده می‌کنیم، زمانی که تغییر در درک از آزادی ایجاد می‌شود، همان‌طور که میلمن استدلال می‌کند، حرکت از «آزادی» به «خودآیینی»، یعنی از «آزادی برای» به «آزادی از» صورت می‌گیرد. اگرچه در ابتدا این بدان معنی بود که از نظر برخی

از زنان اروپایی در اوایل قرن نوزدهم، حجاب به معنای آزادی یک زن مسلمان از استثمار جنسی بود، اما از نظر دیگران، به ویژه فمینیست‌های اروپایی در چارچوب حقوق برابر در حال ظهور، حجاب نشانه‌ی سرکوب انگاشته شده است. در واقع، ملمان استناد می‌کند که برخی از «نژادپرستانه‌ترین و خودشیفته‌ترین نوشته‌های فرهنگی» درباره‌ی زنان مسلمان توسط فمینیست‌هایی مانند هریت مارتینو و آملیا ادواردز نوشته شده است.

همین باز مفهوم‌سازی از حجاب به منزله‌ی سرکوب در میانه‌ی قرن نوزدهم است که با رانه‌ی دیگری ترکیب شد، آن رانه میل استعمار برای نگرستن از طریق قلمرو سلطه‌ی مرد مسلمان و تصاحب آن قلمرو بود. از این نظر حجاب نیز تبدیل به نشانه‌ی بسته‌بودن در خانه‌ی یک مرد مسلمان به روی اروپاییان شد. در تحول زن الجزایری توسط فرانسوی‌ها، تمرکز بر رفع حجاب به استراتژی اصلی در پروژه‌ی استعمار الجزایر و نفوذ و تسلط بر فرهنگ مسلمانان تبدیل شد. به قول قهف، «درام مکرر استعمار اولیه، که تسخیر قهرمان‌وار مردانه‌ی یک سرزمین شرقی زنانه بود، در ادبیات بر روی بدن بی‌جان زن مسلمان اجرا می‌شد» و «خط اصلی داستان، نبرد بین

قهرمان رمانتیک و یک مرد مسلمان بر سر تصاحب زن مسلمان است، که غالباً به صورت رقابتی است برسر این که چه کسی می‌تواند به دیوار حرمسرا و / یا حجاب زن نفوذ کند و صاحب نگاهی شود که به بدن زن خیره شود.»

جذاب‌ترین یادبودی که اخیراً برای آن حرکت استعماری برگزار شد، منظره‌ی زنان الجزایری بود که در ماه مه ۱۹۵۸ به‌عنوان بخشی از کارزار فرانسوی نگه‌داشتن الجزایر، روبنده‌های خود را بر روی سکویی در فضای عمومی پرت کردند. برای یک زن الجزایری، با همین یک حرکت، معنای فرانسوی‌بودن ساخته شد. آن میراث استعماری امروز در فرانسه دوباره اجرا می‌شود. بار دیگر، یک زن مسلمان تنها در صورتی می‌تواند ادعای فرانسوی‌بودن کند که بخواهد حجاب خود را در فضای عمومی کنار بگذارد.

در تمدن قرن نوزدهم از این لحظه حجاب مورد توجه پروژه‌های استعماری، میسیونری و فمینیستی اروپا قرار گرفت. قصد ندارم این پروژه‌ها را در یک موجودیت منفرد فروبکاهم، اما میراث تاریخی

تثبیت معنای حجاب یک زن مسلمان به عنوان نشانه‌ی سرکوب جنسیتی او تا به امروز با ما باقی مانده است. این میراثی است که فمینیست‌ها نمی‌توانند آن را نادیده بگیرند.

من در وسیع‌ترین مفهوم و لزوماً ساده‌انگارانه‌ترین معنا به این تاریخ استناد می‌کنم تا نکته‌ای را در مورد زمان حال متذکر می‌شوم: معنای حجاب زن مسلمان هم متکثر و هم به لحاظ تاریخی مشروط است، معنای حجاب موضوع چالش‌ها و مذاکراتی بوده است که در آن خود زنان مسلمان به بخش عمده‌ی آن چالش‌ها و بحث‌وجدل‌ها از آن تبدیل شده‌اند و در دنیای امروز این امر بیشتر شدت گرفته است. همان‌طور که برای برخی از زنان مسلمان حجاب به یک الزام سرکوب‌گر تبدیل شده است، برای برخی دیگر رعایت حجاب چیزی است که به آن‌ها امکان حضور در عرصه‌ی جامعه‌پذیری عمومی مدرن را فراهم می‌کند. برای سایر زنان مسلمان، مانند زنان در الجزایر استعماری، یا در زمان پهلوی در ایران، یا در کشورهای مدرن معاصر که حجاب حداقل در برخی حوزه‌ها ممنوع است، از حجاب به عنوان نشانه‌ی مقاومت در برابر سلطه استفاده شده است. دیدگاه آن‌ها را نمی‌توان به گونه‌ای ساده‌انگارانه جلوه داد که گویی

آنها صرفاً ابژه‌های منازعه بین مردان دولتی و مردان مذهبی هستند و روسری‌هایشان نشانه‌ی روشن و غیرتاریخی تهدید سکولاریسم است. چه در کشورهای که اکثریت جمعیت مسلمان‌اند و چه در کشورهای اروپایی، زنان مسلمان به شیوه‌های بسیار متفاوت، معنای این نشانه را به چالش کشیده و از نو تعریف کرده‌اند.

این بازسازیِ آن‌ها از معنای حجاب است که سکولاریسمِ جامعه‌ی فرانسه را به چالش می‌کشد. زنان مسلمانی که در «خانه‌های در بسته‌ی» خود می‌مانند، چالشی زیادی برای سکولاریسمِ فرانسوی یا ترکی ایجاد نمی‌کنند. بلکه زنان مسلمانی که اصرار دارند در عرصه‌ی عمومی، در مکان‌های آموزشی و حرفه‌ای و فضاهای همگانی حضور یابند زنانی هستند که نمایشی از غریبه‌بودن را اجرا می‌کنند، مانند ریکو در پاریس قرن هجدهم. همین حضور است که بر اساس آن خواسته می‌شود که این نشانه‌ی دیگری‌بودن را بردارند و به‌عنوان فرانسوی پذیرفته شوند. در واقع دولت فرانسه بر اساس قوانین اخیر اصرار داشت که حجاب زن مسلمان به‌طور خاص به معنای تضعیف فرانسوی‌بودن و تضعیف خصلت سکولار فرانسوی‌بودن است و به‌طور خاص به معنای سرکوب زن مسلمان

است. آنچه که امیدوارم از طریق این بی‌راهه‌ی تاریخی نشان دهم، احتمال وقوع این ساخت، هم در بستر خاورمیانه و هم در خاک اروپاست. این معنی در تقاطع‌یابی (**intersection**) ایجاد شده است، زیرا این نشانه از محدوده‌های زمانی و جغرافیایی عبور می‌کند. بازگرداندن بسیاری از ساختارها و معانی احتمالی تاریخی از حجاب و بی‌حجابی ممکن است به ما گذشته‌های سودبخش بدیلی را به‌عنوان زبان‌هایی برای بحث‌و‌جدل‌های کنونی ارائه دهد.

زنان کولبر: کار پرتلاطم، زندگی‌های سوگ‌ناپذیر و مقاومت

آسو جواهری

(۱) مریم

پس از بوق دوم تلفن را پاسخ داد. نامم را گفتم تا اگر هماهنگی گفت و گوی تلفنی مان را فراموش کرده، به او یادآوری کنم، اما یادش بود. گفتم روایتش را با نام خودش بازگو نخواهم کرد، اما گفت مشکلی با این کار ندارد. مریم ۴۳ سال دارد و هفت سال است کولبری می‌کند: «دزدی که نمی‌کنم قربانت بروم، نانم حلال است، چرا قایمش کنم. کولبری سخت است اما شرف دارد، جلوی کسی دستم دراز نیست، سربار کسی نیستم... برای مردان و جوان‌ها کار نیست، برای من کار کجا بود. چه کار دیگری به جز کولبری باید می‌کردم... روزی که شوهرم مرد یا باید دوباره ازدواج می‌کردم تا سرپرستی داشته باشم یا کار می‌کردم، ولی با بچه‌هایم چه می‌کردم؟ دوست نداشتم کسی جز خودم سرپرست‌شان باشد و به سرشان منت بگذارد... یکی از آشناها که با یک تضمین‌چی

دوست بود من را معرفی کرد. خداروشکر آدم خوبی بود، وقتی فهمید بچه دارم راحت قبول کرد، آخر می گویند در بعضی شهرها نمی گذارند زنان بروند، می گویند سخت است، اگر بمیرند جواب بچه هایشان را کی می دهد... کمر و پا برام نمانده، بیشتر از ۴۰ کیلو نمی توانم بردارم اما بعضی ها بیشتر هم برمی دارند، بعضی ها هم کمتر... بعضی وقت ها هم از اینجا با خودمان چیزی می بریم که دست خالی نباشیم و چیز بیشتری گیرمان بیاید...»

(۲) آمینه

آمینه دامن لباس زنانه سرمه ای با گل های نارنجی اش را در شلوار مردانه ی کردی مشکی که به پا دارد پنهان می کند. بارش ۴۰۰ عدد نان است که لای پارچه ای ضخیم می گذاردشان و طنابی که آن نزدیکی است را دورش می پیچد و آن را به دوش می کشد. شال مشکی را جلو می کشد تا موهای جوگندمی اش کم تر خودنمایی کند، بند کفش هایش را محکم می کند و روانه ی روستای ته ویله در عراق می شود. آمینه ۶۰ ساله است، با قامتی خمیده از صخره ها بالا می رود. «بعضی روزها هنگ مرزی به زنانی که به آن طرف مرز نان می برند

اجازه می‌دهد با گذاشتن کارت ملی از مرز عبور کنند، اما امروز از آن روزهایی است که باید از مسیر قاچاق به آن طرف برویم... نخستین بار زمان جنگ ایران و عراق بود که شروع به کولبری کردم. آن زمان ۲۶ سال داشتم و همسرم تازه فوت کرده بود. شرایط بدی داشتم. به سختی می‌توانستم شکم ۴ فرزندم را سیر کنم. با یکی از دوستانم به نام زهرا که شرایطش مثل خودم بود، حرف زدیم تا برای حل مشکلاتمان به کولبری برویم. با هم سراغ «گوهرتاج» که از قبل مشغول به این کار بود رفتیم و از او خواستیم که ما را هم با خود ببرد. گوهرتاج که می‌ترسید بلایی سر ما بیاورد قبول نکرد. از خانهاش که بیرون آمدیم به زهرا گفتم اشکالی ندارد بیا خودمان با هم برویم مثل بقیه. آن زمان گازوییل بیشتر از هر چیزی قاچاق می‌شد، با تمام پولی که داشتیم چند لیتر گازوییل که تقریباً ۸۰ کیلو می‌شد خریدیم، هر کدام دو دبه روی دوشمان گذاشتیم و راهی عراق شدیم...» راه را نشان می‌دهد: «آنجا پر از مین است، اگر می‌خواهی به عراق بروی فقط باید در راهی که باز کرده‌اند، حرکت کنی... نخستین بار برایمان مشکلی پیش نیامد؛ اما چند باری برای این کار من را گرفته‌اند. یک بار سربازی ما را گرفت، آن روز با خودم چند عدد گلابی داشتم، بلد نبودم به زبان

فارسی حرف بزمن از ترسم به زبان کردی گفتم خواهش می‌کنم مارو ول کن، بیا «هه رمی» بخور. هنوز هم دوستانم به این حرف من می‌خندند. این روزها کولبری آسان‌تر شده است. قبلاً تمام این راه‌ها پر از مین بود، خیلی‌ها در راه سیر کردن شکم خود و خانواده‌شان به روی مین رفتند.»

(۳) صفیه

شاید اگر آن روز ساعت ۷:۲۰ دقیقه صبح صفیه در کنار نرده‌های آبی که مرز مراکش و اسپانیا را جدا می‌کند، در صف نایستاده بود، این اتفاق نمی‌افتاد، اما او ایستاده بود. این وقت صبح دقیقاً وقتی است که پلیس مراکش نرده‌ها را به روی صدها زنی که بیشتر سالخورده هستند باز می‌کند تا از مراکش به ملیلیه شهری در امتداد سواحل مراکش و تحت اداره‌ی اسپانیا بروند تا بارهایی را که بر روی پشت خود حمل می‌کنند، تحویل بگیرند. روز بعد، برادر صفیه پس از آنکه نگاهی به نرده‌ها انداخت گفت: به نظر می‌رسد به کشتارگاه می‌روند. اگر او آن روز صبح آنجا نبود، شاید امروز دوباره از مرز عبور می‌کرد تا بارهایش را بگیرد، بعد به مراکش

برگردد و محموله را به تاجری که او را استخدام کرده بود تحویل دهد؛ اما صفیه دیگر نمی‌تواند این کار را بکند. هجوم زنانی که برای پیدا کردن بار به سمت دالان مرزی می‌رفتند او را به زمین زد و او زیر دست‌وپای دیگر باربران له شد. این لحظه‌ای بود که صفیه ۴۱ ساله، فارغ‌التحصیل ادبیات عرب از دانشگاه القرویین به دلیل خونریزی ریوی ناشی از فشار به قفسه‌ی سینه درگذشت.

(۴) کولبری و کولبر

به‌طور معمول در بیشتر پژوهش‌ها و نوشته‌هایی که درباره‌ی کولبری انجام شده دو مشکل عمده به چشم می‌خورد. نخستین و برجسته‌ترین مورد آن حذف زنان از فرایند بررسی این پدیده است و دیگری پرداختن به کولبری و کولبر همچون سوژه‌ای اگزوتیک و تقلیل کولبر به سوژه‌ای صرفاً اقتصادی که در پی کسب «یک تکه نان» به کولبری روی آورده و فاقد هرگونه هویت سیاسی-اجتماعی و عاملیت است؛ درحالی‌که این همه‌ی واقعیت نیست. ضمن آن‌که در بسیاری از کارهای انجام شده به کولبری غالباً آن را پدیده‌ای مختص به ایران می‌دانند. در حالی‌که کولبری در همین شکل، حمل بار با

بدن برای رساندنش به آن سوی مرز، در بسیاری از مرزهای جهان از ترکیه و مراکش تا نپال و پرو، شکلی از کار و زندگی مخاطره‌آمیز جمعیت بسیاری از زنان و مردان است. اگرچه این عمومیت، خاص‌بودگی‌های این پدیده و سازوکارهای متفاوتی که آن را در مناطق مختلف تولید کرده‌اند، نفی نخواهد کرد.

کولبری شکلی از کار سخت، پرمخاطره و در معرض احتمال بالای خشونت و مرگ است که در مرزها وجود دارد. کولبری «کولبر» لفظ کردی برای نامیدن کار زنان و مردانی است که در مرز بارها را بر روی پشت و دوش خود حمل می‌کنند. کولبران غالباً برای توصیف کاری که انجام می‌دهند می‌گویند «کول» می‌بریم. صغیه و زنان ملیله را نیز در زبان محلی اسپانیایی پورتدور می‌نامند. البته آن‌ها با نام توهین‌آمیز دیگری نیز می‌شناسند که این روزها کم‌تر استفاده می‌شود، به آن‌ها «زنان قاطر» ملیله می‌گویند. پورتدورها هر روز بارهای سنگینی را از مرز اسپانیا وارد مراکش می‌کنند. ملیله مرز و نقطه‌ی ورودی مهمی برای انتقال کالا به شمال افریقا است. بارهایی که زنان ملیله حمل می‌کنند شکلی از تجارت چمدانی است که در مرزها جریان دارد؛ یعنی بارهایی که بتوان آن را با خود حمل کرد و

از عوارض گمرکی معاف هستند. وزن این بارها گاه تا ۸۰ کیلو هم می‌رسد. بیشتر زنان پورتدورا سرپرست‌های خانوار هستند که یا از همسر خود جدا شده یا همسر خود را دست داده‌اند و در جامعه‌ی سنتی و اقتصاد ضعیف مراکش پیدا کردن کار برای آن‌ها دشوار است. آن‌ها دستمزدهای بسیار کمی، حدود ۴ دلار برای هر سفر، دریافت می‌کنند. آن‌ها گاه ناچارند برای کتک نخوردن و آسیب ندیدن از نگهبانان مرز به آن‌ها رشوه بدهند. ارزش بالایی که از این فرایند نصیب مالکان بارها می‌شود و همچنین کمکی که به تأمین معیشت اقتصاد مردمان این منطقه می‌کند و بار مسئولیت بزرگی را از دوش دولت برمی‌دارد، باعث شده دولت مراکش نسبت به چنین روند غیرانسانی بی‌توجه باشد.

برای کولبران و پورتدورها، مرزها چیزی فراتر از مسیرها یا خطوط جغرافیایی برای جدایی بین مناطق هستند. در واقع، زندگی و کار در مرز و قوانین و شیوه‌ی حضور دولت و مقامات مرزبانی، مرز را برای مرزنشینان و کسانی که در آن‌جا کار می‌کنند عینی و مجسم می‌کند. کولبران و پورتدورها نه فقط مرز را همچون فضایی اقتصادی، بلکه آن را از طریق خشونت دولتی، کشته شدن و مرگ و سایر اشکال

پنهان تر خشونت نیز تجربه می کنند. در مرز فقط بدن زنان و مردان کولبر برای کسب سود مورد بهره برداری قرار نمی گیرد بلکه با اعمال خشونت علیه این بدن ها زندگی و مرگ آنها هرچه بیشتر تحت کنترل قدرت درمی آید و خشونت عادی سازی می شود.

کولبری در ایران به دو شکل رسمی و غیررسمی جریان دارد. تا مدت ها پیش از مناسبات کنونی کولبری و استفاده از بدن، قاطر و اسب و الاغ از مهم ترین ابزارهای کولبران بود. کولبری در فرم رسمی نیازمند داشتن دفترچه بود و آنها می توانستند کالاهای مصوب را در بازه های زمانی معین به بازارچه های موقت انتقال دهند، هرچند که فرم رسمی تأثیری در بی ثباتی و کاهش سختی کار و خشونت که علیه آنان اعمال می شد، نداشت. فرصت های محدود و تعداد متقاضیان خود یکی دیگر از مشکلات بود و گاه کولبران چندین ماه باید در نوبت یک بار انتقال بار منتظر می ماندند؛ ضمن آن که به ایجاد بازار سیاه اجاره ای دفترچه نیز انجامیده بود. با این حال از زمان تعطیلی بازارچه های موقت مرزی در سال ۱۳۹۶ امکان کولبری رسمی نیز از کولبران و ساکنان شهرهای مرزی که برای امرار معاش به این کار نیاز داشتند، گرفته شده است. کولبری

غیررسمی فرم دیگر و رایج‌تر کولبری است که در آن کولبران ناچارند از مسیرهای خطرناک، کوه‌ها و صخره‌های بعضاً مین‌گذاری شده عبور کنند و در معرض کشته شدن با پرتاب از بلندی و ارتفاع، انفجار مین یا شلیک نیروهای هنگ مرزی قرار بگیرند.

(۵) کردستان؛ محلی برای اجرای مرگ‌سیاست

جستار حاضر قصد ندارد به ریشه‌یابی سازوکارهایی که به کولبری منجر شده، پردازد، چرا که این کار مستلزم پژوهش‌های جامع و کاملی است که فراتر از این جستار می‌گنجد. هدف من بیش از هرچیزی پرداختن به کولبران و خود سوژه‌ی کولبر، تجربه‌ی زیسته و استراتژی‌ها و کنش‌های مقاومت اوست. با این حال، برای این که، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان کولبری در کردستان و باربری در ملیله روشن شود، ناگزیر به توصیف کردستان به‌عنوان یک مستعمره‌ی داخلی و مناسبات آن با دولتهستیم که در ادامه به‌اختصار اشاره خواهیم کرد.

آشیل امبمبه (۲۰۱۹) می‌نویسد: «بیان غائی حاکمیت به توان آن در اعمال قدرت و دیکته کردن این امر است که چه کسی می‌تواند زندگی کند و چه کسی باید بمیرد؛ بنابراین شروط حاکمیت کشتن یا دادن اجازه‌ی زنده ماندن است. حاکمیت به معنای اعمال کنترل بر مرگ و تعریف زندگی به‌عنوان بنیان و تجلی قدرت است.» (ص: ۷۵)

مرگ‌سیاست، اصطلاحی که امبمبه برای توصیف شیوه‌ی حکمرانی بسیاری از دمکراسی‌های امروزه مناسب می‌داند، فرم رادیکال‌تر زیست‌سیاست فوکو است. او با وام گرفتن از فوکو و فانون، مرگ‌سیاست را فرمی از انقیاد زندگی به سوی قدرت مرگ در مستعمره‌های نوین می‌داند. به اعتقاد او از آنجا که امروز دیگر بخشی از جمعیت‌ها استثمار‌پذیر نیستند، سرمایه‌داری نوین نیاز دارد تا با قرار دادن آن‌ها در معرض انواع خشونت و خطرات مرگبار آن‌ها را مدیریت کند (امبمبه، ۲۰۱۹). اعمال مرگ‌سیاست مستلزم استفاده از انواع ابزارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی است که هدف آن حذف برخی از جمعیت‌های انسانی است، با این حال مرگ‌سیاست همچنین

در سطوح خفیف‌تر و در زندگی روزمره اعمال می‌شود تا زندگی را زیست‌ناپذیر و به بیان جویدیت باتلر سوگ‌ناپذیر کند.

کردستان از زمان تشکیل دولت-ملت مدرن در ایران رابطه‌ای پیچیده با دولت‌های مرکزی داشته است. دولت‌های ایران بر پایه‌ی حکومتی تک‌ملیتی، مذهبی و زبانی و با الهام از ناسیونالیسم ایرانی رویکردی استعماری نسبت به سایر اجتماعات ملی، زبانی، دینی و مذهبی واقع در مرزهای ایران داشته‌اند. چنان‌که با اعمال فشارهای ژئوپلیتیکی، حاشیه‌ای کردن، امنیتی کردن و خشونت برای استحاله‌ی سایر ملیت‌ها و فرهنگ‌ها در هویت و فرهنگ حاکم کوشیده‌اند. مقاومت کردستان در مقابل استعمار داخلی و آسیمیلیاسیون در تاریخی صد ساله، به روندی انجامیده که طی آن کردستان همواره منطقه‌ای امنیتی و استراتژیک برای دولت‌های ایران بوده است. از زمان رضاشاه تا امروز کردستان همواره درگیر انواع جنگ‌ها، حمله و یورش‌ها، خشونت و محرومیت‌زایی بوده است. جنگ علنی و حمله به کردستان در دهه‌ی ۱۳۶۰، نظامی‌سازی شهرها از طریق ایجاد پروژه‌های نظامی و شهرک‌سازی، مصادره‌ی زمین‌ها، انتقال آب، سلطه‌ی فرهنگی، ممانعت از حضور کردها که غالباً مذهب متفاوتی

با مذهب ملت حاکم دارند در مناصب کلیدی و همچنین ریاست جمهوری و امنیتی کردن منطقه‌ی کردستان (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹) فقط بخشی از سیاست‌های استعماری دولت در کردستان بوده است.

مرگ سیاست در کردستان در دوره‌هایی آشکارا با خشونت و کشتن اعمال می‌شده و در دوران متأخر بیش از هر چیزی با زیست‌ناپذیر کردن و انواع ابزارهای سیاسی، اقتصادی، محیط زیستی و حقوقی. فتح کردستان، اصطلاحی که خود دولت به کار می‌برد، طلعه‌دار دوره جدیدی از محاصره سیاسی و نابودی اقتصادی در دهه شصت بود. در دوران پس از جنگ و جدیدتر در کردستان روند توسعه‌زدایی دنبال شد. (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹). به عبارت دیگر، امنیتی کردن کردستان، محدود کردن فعالیت اقتصادی، نابودی منابع طبیعی و سایر امکان‌های مادی، بخش زیادی از جمعیت را به سمت انجام کارهای ارزان و بی‌ثبات سوق دارد که کولبری یکی از اشکال آن است. با این حال، حتی کولبری کردن نیز آزادانه یا به شیوه‌ای امن‌تر در دسترس زنان و مردان نیست. و فعالیت کولبری در مرز میان جرم و کار قرار گرفته است. از یک سو فرصت‌های محدود برای کولبری

رسمی تعطیل شده، و مسیرها و معابر مین گذاری شده و هنگ مرزی در هرگونه اعمال خشونت آزاد است. در سوی دیگر اگرچه قانون مدعی جبران خسارت به کسانی است که توسط هنگ مرزی کشته شده‌اند، اما در عمل چیزی جز سرگردانی نصیب بازماندگان نشده است. در واقع، مرگ سیاست با این تعلیق، زندگی و حیات افراد را به مسأله‌ای برای چانه‌زنی تبدیل کرده است.

به عقیده‌ی امبمبه (۲۰۱۹) مرگ سیاست چیزی فراتر از خشونتی است که توسط دولت برای حکمرانی اعمال می‌شود. حاکمیت‌های مدرن که ماهیتاً وظیفه‌ی حمایت از زندگی را بر عهده گرفته‌اند و غالباً لقب دموکراسی را به یدک می‌کشند، در نسبت با دوران اولیه‌ی حکمرانی خود ابزارهای پیشرفته‌تر و تکنولوژی‌های دقیق‌تری برای غیرقابل زندگی کردن در اختیار دارند، به‌جای این‌که اقدام به خشونت عریان بکنند. مفهوم مرگ سیاست برای توضیح خشونت سیاسی ما را قادر می‌سازد مسیرهایی را بینیم که در آن حریم زندگی و مرگ به لحاظ سیاسی بیشتر از قوانین حکمرانی سیاسی، با اقتصاد مدیریت تعیین می‌شود و جمعیت‌ها بر اساس کارویژه‌ی آنها

تحت عنوان سودمند یا معاند برای بازتولید حاکمیت و اهداف آن طبقه‌بندی می‌شوند.

مرگ‌سیاست چندان آشکار نیست، به ویژه این که می‌تواند در لفافه‌ی برخی مؤلفه‌های دموکراسی مثل انتخابات اعمال شود. در کردستان دولت از یک سو می‌تواند ادعا کند که بازارچه‌های مرزی و پیمه‌وری‌ها را برای رونق تجارت و کسب و کار در شهرهای مرزی گشوده و کارت کولبری را که تا سطحی دارای معافیت گمرکی است برای کمک به معیشت مردم در اختیار آنان قرار داده است؛ اما در همان حال کردستان را از اهداف برنامه‌ریزی‌های توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی حذف کرده است. با وجود کارت‌های کولبری و باز و بسته شدن‌های ادواری مرز وضعیت اقتصادی و کار کولبران متزلزل و بی‌ثبات است. خشونت‌ی که علیه آن‌ها توسط هنگ مرزی اعمال می‌شود به صلاح‌دید شخصی نیروهای هنگ مرزی وابسته است. برای مثال، گاه علی‌رغم رشوه‌ای که تضمین‌چی‌ها به نیروهای مرزبانی پرداخت کرده‌اند، باز هم کولبران هدف تیراندازی قرار می‌گیرند. معابر کولبری از سال ۱۳۹۲ در دو نوبت مین‌گذاری شده است. حتی وضعیت حقوقی کولبری نامشخص است. بنابراین

مرگ‌سیاست که شیوه حکمرانی دولت در کردستان است، نه فقط تشدید کننده، بلکه در اصل یکی از زمینه‌های ایجاد کولبری است. با این حال، مسأله‌ی کولبری با رابطه‌ی استعماری و مرگ‌سیاست به‌طور کامل قابل توضیح نیست، در واقع از مناسبات استثمارگرانه در سطح محلی نیز نباید غافل شد.

(۶) بورژوازی رانتیر در کردستان

کولبری برای بورژوازی محلی و تداوم استثمار کارویژه‌ای مهم دارد و طبقه‌ی بورژوازی تجاری کردستان که از تجارت قاچاق سود می‌برد، از حامیان اگر نه آشکار، اما پنهان تداوم کولبری (ولی، ۱۳۹۷). در شرایطی که بازارچه‌های مرزی و فعالیت‌های تجاری و همچنین قاچاق در شهرهای مناطق کردستان رو به افزایش است، چنان که شهرها در نبود بخش‌های تولیدی و صنعتی و نابودی محیط زیست و کشاورزی به فضاهای خدماتی تبدیل شده‌اند و فضای کالبدی آن‌ها با وجه مشخصه‌ی پاساژها و بازارها تغییر شکل داده است، فعالیت‌های اقتصادی مرزی و به تبع آن کولبری سود تجاری فراوانی را نصیب این طبقه‌ی بورژوازی تجاری کرده است. در دو

دهه‌ی اخیر در کنار قشر کوچک کارمندان دولتی و فرهنگی، عمده‌ی مشاغل ساکنان شهرهای مرزی کردستان فروشنده‌گی و کارهای خدماتی بوده است. شکاف طبقاتی که در حال عمیق‌تر شدن است به جایگزینی یک طبقه‌ی کوچک بورژوازی که از تجارت قاجاق و رانت مستغلات تغذیه می‌کنند با زمینداران و بورژوازی قدیمی انجامیده است. برای مثال عنبری و عبده‌زاده در پژوهشی که در سال ۱۳۹۹ درباره‌ی برساخت کولبری انجام داده‌اند، از میان مقولاتی که به دست آورده‌اند به «رانت‌خواری تازه‌به‌دوران رسیده‌ها و نوکیسه‌ها» اشاره کرده‌اند که با گسترش فعالیت‌های بازارچه‌های موقت مرزی پدیدار شده‌اند (عنبری و عبده‌زاده، ۱۳۹۹). نکته‌ی مهم دیگر ارتباط نزدیک بورژوازی جدید رانتیر کردستان با ساختار قدرت جمهوری اسلامی و استقرار روابط حامی‌پرور است که در ازای این رابطه می‌تواند با سازوبرگ‌های دولتی در منطقه به تجارت قاجاق بپردازد. نفع دو طرفه‌ای بر این رابطه حاکم است، آن‌ها در مقابل دریافت حمایت سیاسی و تسهیلات قانونی و نهادی، بخشی از سود خود را به نمایندگان دولت در منطقه می‌دهند (ولی، ۱۳۹۷). بنابراین به نظر می‌رسد کولبری محصول وضعیتی تاریخی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی و اجتماعی در کردستان است.

(۷) سوگ ناپذیران

هنگامی که به کار کولبری و تجربه‌ی زیسته‌ی زنان کولبر در بستری که در محاصره‌ی محدود کردن امکان‌های مادی زندگی، خشونت و حذف سیاسی است، در بستر مرگ سیاست، بنگریم بیش از پیش روشن خواهد شد که فرض عدم اعمال خشونت توسط قانون در کار و زندگی چقدر موهوم و غیرواقعی است. آشکار است که قانون خود بخشی از سازوکار تولید خشونت و مرگ است. انجام کارهای بی‌ثبات که غالباً آن را بی‌ثبات کاری نیز می‌نامند، یعنی مشاغل متزلزل، ناامن، بی‌ثبات و محروم از بسیاری مزایای کار مزدی خود یکی از شیوه‌های اعمال خشونت است. تبعات کار مخاطره‌آمیز فقط محدود به محل کار یا نوع کار مرتبط نیست، بلکه بر بسیاری از حوزه‌های غیرکاری زندگی همچون سلامت جسم و روان، خانواده و اطرافیان و در واقع، بر کل ماهیت زندگی اجتماعی تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل، اگرچه کولبری یکی از افراطی‌ترین فرم‌های کار بی‌ثبات است اما از آنجا که شدیداً در پیوند با زندگی اجتماعی کولبران است، (اساساً چگونه می‌توان کار و زندگی را از یکدیگر جدا کرد؟) من مایلم بیشتر از اینکه کولبری را کاری بی‌ثبات یا مخاطره‌آمیز بدانم، آن را شکلی از زندگی بی‌ثبات باتلر (۲۰۰۴)

تعریف کنم. اگر فقط از دریچه کار و شرایط شغلی به آن بنگریم با بسیاری از مؤلفه‌های کار متزلزل در تعریف بورديو (۱۹۹۸)، استندینگ (۲۰۱۱)، کالبرگ و والاس (۲۰۱۷) همپوشانی خواهد داشت. با این حال درهم تنیدگی آن با همه‌ی ابعاد زندگی کولبران به‌عنوان افرادی از جمعیتی که از لحاظ سیاسی و اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی حاشیه‌ای شده‌اند، باعث می‌شود که به‌سختی بتوان فقط از دریچه‌ی شغل به آن نگریست. همانطور که باتلر اشاره می‌کند، پس از ۱۱ سپتامبر جنگ و درگیری به روند معمول جهان تبدیل شده است، شرایط اقتصادی بی‌ثبات یک اپیزود یا موقعیتی گذرا نیست، بلکه فرم جدیدی از مقررات است که مشخصه‌ی زمان تاریخی اکنون است و مخاطره‌آمیز بودن به شیوه‌ای هژمونیک برای اداره شدن و اداره کردن خودمان تبدیل شده است (باتلر، ۲۰۰۴).

با مشاهده‌ی زندگی زنان کولبر به‌وضوح می‌بینیم که چگونه هویت جنسیتی، ملیتی و پایگاه طبقاتی‌شان آن‌ها را در رسته‌ی ناشهروندان و زندگی‌های بی‌اهمیت فرض شده، جای داده است. زندگی‌هایی که به حکم «قانون رسمی» محدود شده، امکان‌های مادی در دسترس‌شان حذف شده و در واقع، پیشاپیش به دلیل همه‌ی این ستم‌ها در معرض

تخریب، خشونت و وضعیت رها شده قرار گرفته‌اند. سوژه‌هایی که زندگی و مرگ آن‌ها، دست کم برای «دیگران» نامرئی است، همان که به بیان باتلر (۲۰۱۲) اگر زندگی‌شان را از دست بدهند، خم به ابروی کسی نخواهد افتاد و هیچ کس به سوگ آن‌ها نخواهد نشست؛ سوگ‌ناپذیران. رفتاری که با انواع تمهیدات قانونی و تعلیق علیه کولبران می‌شود، همگی تصور زندگی‌های رها شده‌ای را خلق می‌کنند که مرگ به سوی آن‌ها نشانه رفته است.

آراسته حدود ۴ سال است کولبری می‌کند. خودش می‌گوید هنوز به ۴۰ سالگی هم نرسیده است. او هفته‌ای دو بار با همسرش به کولبری می‌رود، جان و توانی برایش نمانده است. دیسک کمر دارد و درد پا امانش را بریده است. شبی ۲۰۰ هزار تومان از کولبری درآمد دارد که ۶۰ هزار تومانش را هم باید بدهد بابت کرایه‌ی راه. می‌گوید: «تا به خانه برسیم پول یک شب کولبری می‌رود برای خرید بسته‌ای نان و یک شانه تخم‌مرغ و دو، سه مدل میوه و خلاص. چیزی دست‌مان را نمی‌گیرد.» شبی ۱۰ ساعت یکسره راه می‌روند در برف و بوران، حوالی مرز گردنه‌ی صعب‌العبور «تته» مریوان، با ترس و لرز و هزار و یک فکر و خیال. کسی غیر از شوهرش خبر ندارد که

او کولبری می‌کند. لباس مردانه می‌پوشد و صورتش را می‌پوشاند، مثل بقیه‌ی زنان. می‌گوید دست کم ۴۰ زن را می‌شناسد که مثل خودش کولبری می‌کنند، گاهی بیشتر. «مردها تا ۴۰ کیلو بار را هم برمی‌دارند اما زن‌ها آخرِ آخرش ۳۰ کیلو. بُن و قوه‌اش را ندارند. تا زانو که در برف فرو بروی، بیرون آمدن سخت می‌شود با این حجم بار بر پشت.» آراسته می‌گوید: «با شوهرش کولبری می‌کنند تا بتوانند چرخ زندگی را بچرخانند،» با نفس‌هایی به شماره افتاده. دردمند حرف می‌زند و آخر سر، با چهره‌ی شکسته و چشمان به غم نشسته می‌پرسد: «به نظرت مرگ به این زندگی شرف نداره؟»

زندگی آراسته و دیگر کولبران زن، فرمی از زندگی‌هایی هستند که بودن و نبودن‌شان برای ساختارهای با نام سیاست، قانون و حق و ... هیچ اهمیتی ندارد، پیشاپیش بی‌مقدار شده و بنابراین برای ساختارهای حمایتی ارزش حمایت و محافظت ندارد. نظمی که زندگی آراسته‌ها را به‌طور سیستماتیک فرودست تعیین کرده نه فقط نابرابر است، بلکه همین نابرابری را نیز به شیوه‌ی افتراقی (باتلر، ۲۰۰۴) توزیع کرده است. توصیفی که آراسته از زندگی خود می‌کند، هنگامی که می‌گوید «به نظرت مرگ به این زندگی شرف نداره» در حقیقت

بازتاب گستره‌ی توزیع عدالت و بی‌عدالتی است، بازتاب زندگی که مصداق «زندگی بد» آدورنو است.

زندگی‌های سوگ‌ناپذیر شده و مخاطره‌آمیز که اکنون شکل رایج زمانه‌ی ما است، بسیار متنوع است، اما همه‌ی آن‌ها چندین ویژگی مشترک دارند، در یک وضعیت دائمی رها شدگی. روایت آمینه ۶۰ ساله بیان تداوم و دائمی بودن این وضعیت است: «از ۲۶ سالگی کولبری کرده‌ام، همسرم که فوت شد سرپرستی فرزندانم برایم بسیار سخت بود و در شرایط بسیار بدی بودیم. تا این که یک‌بار با یکی از دوستانم ۸۰ کیلو گازوئیل خریدیم و راهی کولبری در مسیری پر از مین شدیم.» بوژانه که در ۳۰ سالگی به‌جای همسرش که هنگام کولبری از کوه پرت شد و مهره‌های کمرش شکست، کولبر شده، ساییدگی مفاصل کمر امانش را بریده. هزینه‌ی زندگی و درمان همسرش برای او بار سنگینی است و ناچار است هفته‌ای ۳ روز کولبری کند. می‌گوید: «کولبری تهش سیاه‌روزیه، بدبختیه، یا گلوله می‌خوری، یا از کوه می‌افتی پایین، زنده هم بمونی، از کارافتاده‌ای.» بنیامین در تز هشتم تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ به ما یادآور

می‌شود: «سنت ستم‌دیدگان به ما می‌آموزد که وضعیت اضطراری که در آن به سر می‌بریم، قاعده است، نه استثنا.»

(۸) در کنار یکدیگر علیه نیروهایی که سوگ‌ناپذیرشان کرده، مقاومت می‌کنند.

بودن در وضعیت مخاطره‌آمیز و خشونت با خود مقاومت می‌سازد. به عبارتی وقتی که مرگ سیاست زندگی را چنان بی‌اهمیت می‌کند که سوگ‌ناپذیر شود، زنده ماندن خود پیش از هر چیزی مقاومت است. برای بسیاری از کولبران، کولبری فقط وسیله‌ای برای امرار معاش و آن‌چنان که بازنمایی می‌شود به دست آوردن «یک تکه نان» نیست، بلکه مقاومت در مقابل ساختاری است که آن‌ها را بی‌جا و مجبور به ترک محل زندگی می‌کند، در معرض خشونت قرار می‌دهد و امکان‌های زنده ماندن را برای آن‌ها محدود می‌کند. مریم می‌گوید: «این‌جا خاک من است، جایی که بزرگ شدم و همه‌ی کس و کارم این‌جاست، بروم کجا؟ لاقلاً این‌جا اگر بلایی سرم بیاید کسی هست به دادم برسد، کسی هست حواسش به بچه‌هایم باشد.» باتلر معتقد است اگر آسیب‌پذیری نتیجه‌ی وابستگی ما به هم است (۲۰۰۴: ۳۰)

مقاومت نیز که به معنای خلق شیوه‌ای جدید از زندگی است که قابل زیست‌تر باشد، امری جمعی است. اگر قرار است در مقابل نیروهایی که می‌خواهند بد زندگی کنیم، مقاومت کنیم، خوب زیستن را تنها در شرایطی به دست خواهیم آورد که در کنار دیگران آن را بسازیم. «آسیب‌پذیری نباید منحصرأ با انفعالش شناخته شود، آسیب‌پذیری تنها در پرتو مجموعه‌ی بدن‌مندی از روابط اجتماعی از جمله کردارهای مقاومت معنادار است» (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۵).

باتلر از شبکه‌های ارتباطی و حمایتی پناهجویان و آوارگان رها شده توسط سیاست‌های ضد‌مهاجری و نژادپرستانه مثال می‌آورد که با استفاده از قوانین بین‌المللی دریایی و فهم آن به دنبال یافتن راه‌هایی برای عبور از مرزها هستند. او به اشکال متعدد مقاومت اشاره می‌کند که گهگاه از نیمه‌ی تاریک حیات همگانی اتفاق می‌افتد: «به همین دلیل در بسیاری از کشورها به سختی می‌توان تشییع جنازه را از تظاهرات تمییز داد» (باتلر، ۲۰۱۲). کافی است خاکسپاری فرهاد، کودک کولبر ۱۴ ساله را که در راه کولبری و در سرما کشته شد به یاد بیاوریم. فرهادی که جنازه‌اش پس از چهار روز جستجو، توسط هم‌زیستانش پیدا شد؛ کسانی که مثل او و بسیاری پدر و مادران

دیگر برای مقاومت علیه نیروهای مرگ آفرین به دل کوه زده‌اند تا کنترل زندگی‌شان را از دست مرگ‌سیاست بیرون بکشند. تظاهراتی خلاقانه و اعتراضی با تکه‌هایی نان بر روی دست‌ها به‌عنوان نماد وضعیت عینی.

بازگردیم به روایت آمینه که در ابتدا بیان شد، آنجا که به هنگام گیرافتادن توسط نیروهای هنگ مرزی با همه‌ی نگرانی برای از دست دادن بارها و ضرر مالی، به‌جای تسلیم محض با خنده و شوخی و اقناع سعی دارد از ضبط بار و خشونت‌ی که محتمل است، جلوگیری کند.

خدیجه که نیروهای هنگ مرزی همسرش را در کولبری کشته‌اند و حالا خودش کول می‌برد می‌گوید: «در دادگاه به من گفتند به تو دیه می‌دهیم، اما من دیه نمی‌خواستم، می‌خواستم قاتل او را مشخص کنند. من کولبری می‌کنم نه فقط چون ناچارم، چون اجازه نمی‌دهم آنها تنها راه زنده ماندن ما را بگیرند. من گدایی نمی‌کنم تا وقتی جان در بدن داشته باشم، کار می‌کنم. یا در کوه می‌میرم یا آنها من را

می‌کشند.» در روایت هاوژین زن کولبر دیگری که به همراه همسرش کولبری می‌کند، کولبری راهی است که با آن در مقابل دردهایی که به آن‌ها تحمیل شده مقاومت کنند: «خوب می‌دانستیم که نمی‌توانیم گذشته را برگردانیم یا دنیا را تغییر بدهیم اما خودمان را که می‌توانستیم تغییر بدهیم، پس باید تا جایی که توان داشتیم رو به جلو گام بر می‌داشتیم و در مقابل جلوی دردها کوتاه نمی‌آمدیم. به همین خاطر هم‌رنگ بسیاری از مردمان هم‌زمان شدیم و کولبری را برای ادامه‌ی زندگی انتخاب کردیم. الان دومین سالی است که من و همسرم به مرزهای مختلف ایران و عراق می‌رویم و او بارهای سنگین‌تر برمی‌دارد و من به نسبت او بارهای سبک‌تری را به کول می‌گیرم و از این راه زندگی‌مان را پیش می‌بریم. در این مسیرها، افراد جور واجوری را دیده‌ام که هر کدام بنا به شرایطی که بر زندگی‌شان حاکم است این کار را انتخاب کرده‌اند، از تحصیلکرده گرفته تا پیرمردی که چاره‌ای جز کار کردن ندارد و دست روی دست گذاشتن را بر خود و خانواده‌اش روا نمی‌داند و با شانه‌هایی که از گذر عمر خم شده بار زندگی را به دوش می‌کشد، به همین خاطر کار را بر خود عار نمی‌دانم و در تمام فراز و نشیب‌های کوهستان، به

امید رسیدن روزهای بهتر برای خودم، همسرم و تمام همزبان‌هایم
گام برمی‌دارم.»

وجه مشخصه‌ی مقاومت در کنش‌های مختلف، هماهنگی در اشکال
اجرا است، به‌ویژه وقتی بیانگر هدفی جمعی است که ساختارهای
نابرابر را به چالش می‌کشد. اگر بناست زندگی خوبی را هدایت کنم
این زندگی در کنار دیگران زیسته خواهد شد. زیستنی که بدون
دیگران ممکن نیست. کنش‌های مقاومت توانسته‌اند در موقعیت‌های
سخت و مخاطره‌آمیز اشکال خود را ابداع کنند... نقشه‌ی خودشان را
می‌چینند و با هم اقدام می‌کنند، با تخطی از دستور، جایی با حرکت
جایی با توقف، جایی با تجمع (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۷). اکثر زنان کولبر
سرپرست‌های خانوار هستند. عده‌ای هم هستند که همراه با همسران
خود کولبری می‌کنند. دستمزد زنان کولبر از مردان کم‌تر است، با
این حال آن‌ها تحت قانونی عرفی که در مشاغل رسمی به زنان
دستمزدی کمتر از مردان پرداخت می‌کند و شرایط ارتقاء را برای
آنان محدود می‌کند، در جامعه‌ای سنتی که زن بودن با جنس دوم
بودن مساوی است و در شرایطی که خود کولبری ابزار مقاومت
برای کنترل بر زندگی است، علیه این نابرابری دستمزدی سکوت

نمی‌کنند. چنان‌که در دوره‌ای نسبت به دستمزدهای پایین خود دست به اعتصاب زده و در نهایت کارفرماها را که غالباً تضمین‌چی‌ها هستند وادار به افزایش دستمزد کرده‌اند.

به بیان باتلر سوژه‌ی منقادی که زنده است در انقیادش متوقف نمی‌شود، تهی از امکان نمود یافتن و گفتار در حوزه‌ی عمومی، بلکه این یک زندگی زنده است و این شدت یافتن حضور به این معناست که هنوز خاموش نشده و هنوز می‌تواند طرح دعوی و مطالبه کند، چرا که زنده است. بدن‌هایی که می‌گویند من به این راحتی ناپدید نمی‌شوم یا نمود من ردی زایا برجای خواهد گذاشت که از آن مقاومت خواهد رویید، دارند به گونه‌ای مؤثر دادپذیری‌شان را درون سپهر عمومی و رسانه تأیید می‌کنند. با در معرض قراردادن بدن‌هایشان هنگام تظاهرات، آن‌ها می‌گذارند دیگران بدانند که این بدن‌ها در خطر بازداشت، تبعید یا مرگ قرار دارند. بدن با اجراگری‌اش و پایداری بدن‌مندی‌اش طرح دعوی می‌کند و خطر را نشان می‌دهد (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۷-۱۰۸).

سخن آخر

گرچه وضعیت فرودستی زنان کولبر منظومه‌ای از آسیب‌پذیری، خشونت، سوگ‌ناپذیری و خشم است، اما دیدن این بُعد بدون مشاهده و بیان شیوه‌های خلاقانه و جسورانه‌ی ایستادگی آن‌ها در مقابل نیروهای بی‌ثبات‌کننده، خشن و مرگ‌آفرین، تقلیل آنان به ابژه‌های تحت ستم و منفعل است؛ در حالی که آن‌ها در کنش‌های هر روزه، مقاومت را زندگی می‌کنند. روایت‌هایی بیان‌شده‌ی کولبران از زندگی خود به ما می‌گویند که رنج آنان را نباید صرفاً از دریچه محرومیت و آسیب‌پذیری‌شان دید. در واقع فهم دقیق وضعیت کولبران همزمان که مستلزم دیدن ابعاد سوگ‌ناپذیری و آسیب‌پذیری زندگی‌شان است، نیازمند دیدن و به رسمیت شناختن حرکت جمعی آن‌ها در گروه‌ها، اعتراض‌های هماهنگ، مراقبت در طول مسیر، همکاری و دعوت دیگر همزیستان به کولبری و کمک به آن‌ها برای تسلیم نشدن در مقابل قدرت مرگ است. این دست کنش‌ها بیانگر این است که آن‌ها به وضعیت خود واقفند و بر مبنای چنین آگاهی حتی زمانی که راه‌های حیات به روی‌شان بسته باشد، راه‌های مقاومت دیگری خلق می‌کنند.

بدن‌های جنسیتی در خیابان

مرضیه بهرامی برومند

کلمه‌ی «خیابان» (**la strada**) در زبان ایتالیایی یک اسم مؤنث است. با این حال، به لحاظ تاریخی فضاهای عمومی و خیابان در ایتالیا مکان‌هایی ضدزن و مردانه هستند. نمونه‌اش را می‌توان در فیلم معروف (**la strada**) [که در ایران به جاده ترجمه شده است] اثر فدریکوفلینی یافت که قهرمان داستان آن، زنی دوره‌گرد و ساده‌لوح به نام «جلسومینا» توسط پادشاه «زامپانو» در معرکه‌ای خیابانی مورد خشونت قرار می‌گیرد که به روشنی فضای کاملاً مردانه را در فرهنگ ایتالیایی یادآوری می‌کند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ بود که جنبش فمینیستی زنان تلاش کردند مالکیت یکدست خیابان‌های ایتالیا را از دست مردان خارج کنند و تجربه‌ی بدنی خود را در این فضا به نمایش بگذارند.

موج دوم فمینیسم ایتالیایی، نابرابری‌های ریشه‌دار در استفاده از فضای شهری را آشکار کرد که به‌مرور به مجموعه‌ای از عادت‌های اجتماعی تبدیل شده بود و فرصت‌های موجود برای زنان را که در چنین شرایطی در یک «شهر جنسیتی» زندگی می‌کردند محدود می‌کرد. در آن سال‌ها خیابان به صحنه‌ی نمایش و نیز ابزاری برای مبارزه تبدیل شد، فضایی که در حین پیاده‌روی هم در آن امکان دیدن دیگری جنسیتی و بدن دیگری فراهم می‌شد و از این منظر خیابان به فضایی برای بحث برسر بدن‌ها، کنش‌ها و عواطف تبدیل شد. بسیاری از زنان ایتالیایی بدن خود را دیگر به‌عنوان یک بدن زنانه که مختص فضای خصوصی و خانه است نمی‌پذیرفتند، آنها به درک بهتری از بدن خود در فضای عمومی رسیدند. آشکارشدن حیطه‌ی خصوصی در ملأعام همچون حضور بدن‌مند در خیابان یکی از مؤثرترین حرکت‌ها در استراتژی زنان برای طرح یک ادعای سیاسی بود. بازسازی تجربه‌ی زیسته زنان در فضای شهری نقطه عطفی در تاریخ جنبش زنان و فمینیسم بود. وقتی زنان ایتالیایی در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به خیابان‌ها سرازیر شدند، اولین بار بود که زنان ایتالیایی فضای جدیدی را تسخیر می‌کردند که پیش‌تر به‌طور سنتی از ورود به آن منع می‌شدند. این امر مستلزم توان‌آزمایی در برابر

پدرسالاری تمامیت‌خواه و مقاومت بدن‌ها در برابر محاصره‌ی خیابان توسط دولت و فرهنگ مردسالاری است. در نهایت، این جنبش به‌طور نمادین فضاها را از طریق حضور بدن‌مند هنجارشکنانه و به یاری کنش خاص زنانه بازسازی و به لحاظ جنسیتی بازتعریف کرد.

در شهر جنسیتی مشخصه‌ی هر فضا برتری یک جنسیت مشخص در آن است و ایجاد و اعمال تقسیم بین دوگانه‌ی فضای مردانه/فضای زنانه، به نابرابری شکل فضایی می‌دهد. فضای مردانه «فالوس‌مدار» است همچون فضای «خیابان». در مقابل آن، فضاها را زنانه محصور همچون زهدان هستند، مانند فضای «خانه». در تاریخ اجتماعی ایتالیا، زنان به خیابان تعلق نداشتند - مگر آن‌که به طردشده‌ها و روسپی‌ها متعلق بود. یک ضرب‌المثل ونیزی از قدیم در فرهنگ ایتالیا بوده است که می‌گوید «زن باید خوشایند، ساکت باشد و در خانه بماند».

فضای عمومی در ایتالیا تاریخی طولانی از تقلای فاشیستی مردانه داشته است. رژیم فاشیستی برای تثبیت قدرت خود استفاده‌ی

بی‌سابقه‌ای از فضای خیابان کرد. تبلیغات فاشیستی در تقسیم‌بندی دوگانه (عمومی/خصوصی) زنان بارور و خانه‌دار و دختران خوب در فضای خصوصی «خانه» و مردان قوی و ورزشکار و منضبط در فضای عمومی «خیابان» نمایش می‌یافت (شوسترمن، ۲۰۱۹). این تقسیم‌بندی دوگانه‌ی فضایی در نهایت قوانین فرهنگ‌های مردسالار در ایتالیا را تقویت می‌کرد و بر نقش مادرانه برای زنان ایتالیایی اصرار داشت. در فرهنگ فاشیستی در درجه اول قرار بود زنان خانه‌ای برای مرد فاشیست فراهم کنند و بچه‌های فاشیست جوان خود را برای جنگیدن در مبارزات آینده پرورش دهند. زنان از طریق زایمان به ملت کمک می‌کنند، و «خود را وقف تولید حداکثر فرزندان می‌کنند که به عنوان یکی از چهره‌های قهرمان عصر فاشیست شناخته می‌شوند» (ویلسون، ۱۹۹۶: ۸۰). قرار نبود زن از آزادی خیابان‌ها لذت ببرد. در مقابل، فضاهای عمومی که قبلاً شاهد خشونت عمومی فاشیسم بود، به عرصه‌ی جنسیت جایگزین مجاز رژیم یعنی «مرد فاشیست ایده‌آل» تبدیل شد. این فرد قهرمان، نیرومند، با نظم و منضبط به یکی از شخصیت‌های اصلی نمادین آن کشور تبدیل شد و کسی بود که قصد داشت جایگاه جدید ایتالیا را در جهان معرفی کند. این مرد ایده‌آل ایتالیایی، فضاهای عمومی و

خیابان را که در فرهنگ فاشیستی محوریت داشت اشغال کرد و زنان را در فضای خانه نگه داشت (جتیل، ۱۹۹۶: ۹۷).

چنین گفتمان مردسالارانه‌ای که در تاریخ اجتماعی اکثر جوامع همچون خاورمیانه، جوامع غربی و ... تا قبل از بیداری جنبش زنان در ساختار فضای عمومی وجود داشت نظام دوگانه‌ی فضای خصوصی/عمومی بخشی از دنیایی است که دوگانه‌هایی مانند زنانه/مردانه، خانه/محل کار و مصرف/تولید؛ نقش اصلی را در ساختار اجتماعی روابط جنسیتی ایفا می‌کنند و بر کسانی که دسترسی به فضا دارند و کسانی که از آن طرد می‌شوند تأثیرگذار است (مک‌داول، ۱۹۹۹). در پرتو این تقسیم‌بندی است که مردان مالک خیابان و فضای عمومی می‌شوند و زنان هم حافظ خانه و فضای خصوصی. این بدان معناست که فضا می‌تواند در ذهن ما مفاهیمی خصوصی - عمومی برای رفتارهای مورد انتظار مردان و زنان بیافریند، و این امر در فضای جوامع مردسالار نشان از نابرابری قدرت دارد که در آن پارادایم مسلط مرد - دگرجنس‌گرا می‌کوشد معانی تأمین‌کننده منافعش را به صورت عرف عام جامعه، طبیعی جلوه دهد و این با مقاومت زنان به روش‌های گوناگون روبرو است.

ایدئولوژی‌های نابرابر سالار، نابرابری دسترسی‌های جنسیتی به فضا و مکان را بدیهی می‌گیرد و روابط جنسیتی را بر اساس توزیع نابرابر قدرت در فضا سامان می‌بخشد و خود توسط این روابط موجودیت می‌یابد، بنابراین با آنچه ما روبرو هستیم تولید اجتماعی و سیاسی فضا است. فضاهای عمومی - خصوصی، به‌ذاته مردانه یا زنانه نیست؛ بلکه اشغال جنس - جنسیتی آنها نابرابر است. تابع نظام دوگانه‌ی فضا و نابرابری جنسیتی، در فرهنگ مردسالار زنان غالباً همراه خانه به تصویر کشیده می‌شوند و به‌عنوان بخشی از مایملک مرد در خانه به حساب می‌آید و برای رسیدگی به امور خانه و همسر داری و تربیت و رشد فرزندان حقوقی جز معنویت و بهشت دریافت نمی‌کنند و در برابر آن مردان بی‌هیچ اجباری، مالک خانه، خیابان و عرصه‌ی عمومی می‌گردند (وایزمن، ۱۹۹۲: ۲۰).

درباره‌ی جامعه یونان و سنت‌های آنها هم روایت‌هایی وجود دارد که براساس آن خانه مکان زنانه‌ای است و ماندن مردان در خانه برایشان ننگ است و آنها وقت خود را بیشتر بیرون از خانه می‌گذرانند. این عقیده وجود دارد که اگر مردان در خانه بمانند، همه چیز برعکس و وارونه می‌شود که ممکن است موجب وارونگی

نقش‌های جنسیتی و تغییر شکل در شخصیت روحی و روانی زنان و مردان شود. تنها زنانه شدن مردان، تهدید و خطر نیست بلکه این تهدید برای زنان هم وجود دارد. منفعت و صلاح زن در بیرون از خانه به پاکدامنی و عفت او ارتباط دارد. زن در بیرون از خانه، به‌طور ضمنی، محرک جنسی است و انگیزه‌های جنسی‌اش آن‌قدر که در خانه تحت کنترل است مهارپذیر نیست. براساس یک مثل قدیمی یونانی، زنانی که دور از مکان‌های عمومی می‌مانند احترام بیشتری نسبت به زنانی که کنترل کم‌تری روی آنهاست دارند و خیابان بیشتر محل قدم زدن فاحشه‌هاست. بازار و میدان شهر هرگز مکان سالمی برای زنان نبوده است و به‌طور سنتی زنان بخشی از فضای خصوصی هستند (ویگلی، ۱۹۹۲: ۳۳۰).

در کشورهای مسلمان، به دلیل گرایش‌های مذهبی، زنان در بیرون از خانه، مثل خود خانه دارای حجاب می‌شوند و باید حریمی را رعایت کنند. در چنین شرایطی، نهاد ازدواج که زنان را در یک خانه محدود می‌کند ارج و قرب می‌یابد. بر این اساس، نقش فضای خصوصی خانه، کنترل تمایلات جنسی یا به‌طور مشخص، تمایلات جنسی زنانه است: پاکدامنی دختر و وفاداری همسر.

این رابطه‌ی مردان با فضای عمومی و زنان با فضای خصوصی، در مقایسه‌ی کشورهای خاورمیانه با کشورهای غربی بسیار مشهود است. به ادعای لامفر، در خاورمیانه زنان با فضای خصوصی و عدم قدرت پیوند دارند در حالیکه مردان با عرصه‌ی مسلط عمومی و مرکز امور سیاسی مرتبط هستند (لامفر، ۱۹۹۳: ۷۰). به گفته‌ی بریتل، در جوامع سنتی که تمایز و اختلاف زیادی بین فعالیت در فضای خانگی و محیط بیرون از خانه وجود دارد موقعیت زنان در سطح پایین‌تری قرار دارد و زنان تحت اقتدار یک مرد در خانه قرار می‌گیرند و از ارتباط با دیگران و فضای عمومی جدا می‌مانند (بریتل، ۱۹۹۳: ۶۴). این موقعیت پایین‌تر زنان نسبت به مردان نتیجه‌ی سلسله‌مراتب و نظم مشخص فضایی است که در طول تاریخ این موقعیت‌های متفاوت بین زنان و مردان را حفظ می‌کند.

با پیشرفت فناوری و گذار از نظام اجتماعی سنتی به نظام اجتماعی مدرن، بسیاری از رفتارها و کنش‌های زندگی روزمره در فضای خصوصی به عرصه‌ی عمومی راه پیدا کرد. همگام با دگرگونی‌های

قابل ملاحظه در زندگی روزمره‌ی مردم به‌ویژه تغییراتی که در چارچوب گفتمان مدرنیته درباره‌ی نقش خانواده، زن و هویت جنسیتی پدید آمد، و در پی شکل‌گیری و تعمیق جنبش‌های زنانه و هویت‌گرا، شاهد تغییراتی در ساختار جنسیت شده‌ایم که در نتیجه‌ی آن، اصولاً حدود و مرز فضای عمومی و خصوصی در حال تغییر است. الزامات دنیای مدرن و سرمایه‌داری، زنان را به بیرون از فضای خانه سوق داد و در ابتدای امر، مشاغل مشابه مادر-همسری در فضای عمومی باب شد که توانست آنها را از فضای خانه‌داری صرف جدا کند و با محیط بیرون و فضای عمومی آشنا سازد.

در جوامعی که هنوز در بافت فرهنگی سنتی خود باقی مانده‌اند، با شدت و ضعف حضور زنان در فضای عمومی مواجه هستیم، و این حاصل دو گانه «زن خانه‌دار و مرد نان‌آور» است که در بافت فرهنگی شهرها زنان را در خیابان دارای اراده‌ای محدود و مردان را دارای توان و قدرتی نامحدود می‌داند. فضای شهری و خیابان را معضلات فرهنگی سنتی و بینش‌های مذهبی می‌تواند تک‌جنسیتی کند و زن برای حضور در خیابان به‌عنوان یک شهروند دچار مشکلات و محدودیت می‌شود. از این رو در این جوامع، زنان برای حفظ و مراقبت

خود که از گزند آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی در امان باشند باید در خانه بمانند و خیابان تنها از آن مردهاست.

از دیرباز تاکنون خیابان و فضای عمومی چه به شیوه‌های نمادین و چه به شکلی آشکار و مستقیم همواره حاوی محتوایی جنسیتی بوده است. محتوایی که می‌توان آن را حول محور «حذف» تفسیر کرد. یعنی حذف یا دست کم به حاشیه راندن هویت زنانه از فضای عمومی. در پژوهشی که در سال ۲۰۱۵، در زمینه‌ی نام‌گذاری در شهرهای لندن، پاریس، سانفرانسیسکو و چند شهر بزرگ در هند انجام شد، محققان دریافتند که تنها ۲۷.۵ درصد خیابان‌ها دارای نام‌های زنانه بوده‌اند و تازه همین نام‌گذاری هم پیرو الگوی فضای عمومی/مردانه و فضای خصوصی/زنانه بوده است. چرا که به عنوان مثال در تمام شهرهای نمونه‌ی مورد بررسی، عمده‌ی خیابان‌های با نام مردانه در نزدیکی مرکز شهر و نام‌های زنانه از مرکز شهر دور بوده‌اند. به کارگیری خودآگاه و ناخودآگاه این شیوه‌های نمادین یا غیرنمادین، در عین حال که از مکانیسم‌های مرتبط با حذف زنان از عرصه‌ی عمومی و نیز تثبیت و تقویت گفتمان جنسیتی خیابان است، در همان حال نیز به بازنمایی و هم بازتولید شیوه‌هایی که جنسیت

توسط آن‌ها ساخته و درک می‌شوند کمک می‌کند. با نگاهی تاریخی و با ارجاع به مفاهیمی نظیر قدرت، کنترل، هویت و سلسله مفاهیم دوتایی مبتنی بر رابطه سلسله مراتبی فرادست/ فرودست، اندرونی/ بیرونی، ایستایی/ پویایی تا حد زیادی می‌توانیم به معانی عمیق‌تر نهفته در گفتمان حاکم بر فضای عمومی دست پیدا کرد.

وقتی مفاهیمی مثل قدرت، کنترل و هویت جنسیتی را در پیوند با فضا قرار می‌دهیم مختصات جدیدی به ما می‌دهد که به‌ویژه برای هویت زنانه و بدن زنانه وجهی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. در هر بستر زمانی و مکانی خاص، این گروه صاحب قدرت است که بر مبنای تفسیری که از هویت جنسیتی دارد و با اتکای به شیوه‌ها و ابزارهایی خاص، به بازنمایی، حفظ و کنترل هویت جنسیتی مورد تفسیر خود در جامعه اقدام می‌کند. در زمینه‌ی سپهر عمومی، باید گفت که کنترل هویت‌های جنسیتی، یک بعد جغرافیایی-جنسیتی دارد که ما تبلور آن را در فضای جنسیتی کالبد شهری می‌بینیم و یک بعد اجتماعی-جنسیتی دارد که در سطح ارزش‌ها و هنجارهای جنسیتی و نیز بازنمایی بدن زنانه در خیابان و در عرصه عمومی خود را نشان می‌دهد. همانطور که جودیت باتلر می‌گوید، جنسیت مفهومی متغیر،

مشروط و شکننده است و در پیوند با فضا معنا و مفهوم موقت خود را پیدا می‌کند. بدن زنان، کم یا بیش در همه ی جوامع عملاً همچون نمادهای منعکس کننده ی قیود الزام آور هویت‌های جنسیتی زمان و مکان خاص خود عمل می‌کند. در عین حال ما با نمایش و عرضه ی مستمر هویت‌های جنسیتی در خیابان و فضاهای عمومی، این هویت‌های برساخته شده از روابط مبتنی بر قدرت را بازتولید و تقویت می‌کنیم. به عبارتی، فضای عمومی به‌طور عام و خیابان به‌طور خاص بستری است برای تولید و بازتولید گفتمان جنسیتی حاکم. همین که زنان مجبور باشند به قواعد خیابان تن بدهند، خواسته یا ناخواسته به بازتولید و تقویت این بستر کمک می‌کنند. زنان همه، کم‌تر یا بیش‌تر، از زمانی که به خیابان قدم می‌گذارند، خود را ملزم به پیروی از مرزبندی‌های فضایی و الگوهای جنسیتی موجود می‌بینند و مثلاً در حالی که با این پیش‌فرض که مرکز پیاده‌رو قلمرویی مردانه است، این بخش را به مردان واگذار کرده و خود ترجیحاً از حاشیه‌ی پیاده‌رو (یعنی جایی که کمتر در معرض دید هستند) تردد می‌کنند. خیابان عرصه‌ای است مردانه که قواعد آن را مردان رقم می‌زنند و حضور زن در این عرصه موقتی است و تابع قواعد زمانی و مکانی که صاحب این عرصه تعیین می‌کند. با این حال، همین فضا

درعین حال بستری است برای اصلاح و نوسازی این گفتمان. یعنی امکانی است برای رهایی از همان گفتمانی که این بستر در بازتولیدش نقش دارد.

به واقع باید گفت که در جوامع امروزی، فضای شهری و خیابان بستری است پویا و چندلایه که ماحصل روابط متقابل و درهم تنیده است و این بستر پویا حاوی گفتمان‌های متنوعی است که بعضاً در تعارض با یکدیگرند. و اتفاقاً وجود همین انواع گفتمان‌های تاریخی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و غیره امکان بازسازی هویت‌های جنسیتی را فراهم می‌کند. توجه داشته باشیم که حضور هر گفتمانی در فضای شهری به معنای آن است که آن گفتمان خاص را گروه یا گروه‌های ذی‌نفع خاصی نمایندگی می‌کند. یعنی گروه‌های ذی‌نفعی وجود دارند که هر یک در جهت تشکیل، تثبیت یا تقویت گفتمانی خاص در تلاشند و این امکانی است بالقوه برای جابجایی گروه‌های صاحب قدرت - که امکان شکل دادن به مناسبات جنسیتی و فضای جنسیتی را دارند- با گروه‌های فاقد قدرت که ناگزیر از تن دادن به این مناسبات و محدودیت‌های فضایی و مکانی هستند (بهرامی برومند، ۱۴۰۰).

پربکاربا، طبقه‌ی نوین خطرناک

گای استندینگ

ترجمه‌ی کیوان مهتدی

مقدمه‌ی مترجم

بلا‌تکلیفی و تعلیقی که به وضعیت دائمی تبدیل شده، زندگی کردن در حال^۰ بدون تصویری از آینده، احساس عدم‌تعلق به نهادهای اجتماعی موجود، احساس عمیق بیگانگی و ابزاربودگی، از این شاخه به آن شاخه پریدن، شغل عوض کردن‌های پیاپی، با هزار زحمت امروز را به فردا رساندن، و بندبازی برای بقا در جامعه‌ای بی‌تفاوت – زندگی ما به وضعیت شخصیتِ دونده‌ی امیر نادری شباهت زیادی دارد؛ کودکی که با جدیت برای گرفتن حق خود، برای ابزار معاش دزدی شده‌اش (تک قالبی یخ) تلاش می‌کند، و با وجود این که تا پایان این ماراتن^۰ یخ در دستانِ کوچک او آب شده، باز هم دست از کوشش نمی‌کشد.

بی‌ثباتی در زندگی کاری و شخصی، موانع بی‌شمار برای پیشرفت حرفه‌ای و تحرک اجتماعی و ناتوانی از تأمین حداقل‌های یک زندگی شایسته - هیچ کدام از این‌ها پدیده‌ی نوظهوری نیست، به‌ویژه برای جامعه‌ی پیرامونی یا در حاشیه‌ی نظم جهانی ما که همواره خراج و رانت جایگزین پویایی طبقاتی بوده است. این ناامنی‌ها برای زنان، برای اقلیت‌های قومیتی، و دیگر اقلیت‌ها فشاری دوچندان دارد.

با این اوصاف، با دو پرسش مواجه هستیم. نخست این که آیا تجربه‌ی امروز ما کیفیتی متمایز از مشکلات دیرپای تاریخی ما دارد؟ به بیانی، وجه ممیزه‌ی آن از تاریخ غارت، بهره‌کشی، و تبعیض دیرینه‌ی این سرزمین کدام است؟ سؤال دیگر این است: چنانچه با وضعیت متمایزی مواجه هستیم، کدام منظومه‌ی مفهومی می‌تواند ضمن تبیین سازوکارهای درونی، تصویری از کلیت این وضعیت نوین ارائه دهد؟ کدام گنجینه‌ی واژگان برای توضیح این ساختار متغیر، و در عین حال تشخیص عاملیت نیروهای اجتماعی درون آن مورد نیاز است؟ هر پروژه‌ای که خواهان تغییر ریشه‌ای مناسبات

اجتماعی موجود به نفع زحمتکشانش و زخم خوردگانِ وضعیتِ فعلی باشد، به ناچار باید با این دو پرسش درگیر شود.

مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و رفتارهای اجتماعی در جامعه‌ی امروز ما نشان از تفاوتی کیفی در سازمان‌دهی روابط کاری و اجتماعی دارند که نگاه‌های 'مکتب قدیم' نمی‌تواند فهم همدلانه‌ای از آنها ارائه دهد. بسیاری از مفاهیم آشنا در برابر آنها یا به کل ناکارآمد و یا نیازمند بازتعریف بنیادین هستند. حتی نهادهای اجتماعی ما نیز هنوز در نسبت با این افق جدید تجدید آرایش و قوا نکرده‌اند. برای نمونه، مهم‌ترین تشکلهای صنفی ما یا با کارفرمای بزرگی به نام دولت دست و پنجه نرم می‌کنند (مانند سندیکای کارگران شرکت واحد و شورای هماهنگی معلمان)، یا منشأ اعتراض آنها جدایی از همین کارفرمای بزرگ بوده است (مانند سندیکای کارگران نیشکر هفت تپه که موج اعتراضی‌شان بعد از خصوصی‌سازی اوج گرفت). این نهادها تلاش‌هایی در راستای همبستگی با بخش‌های بی‌ثبات‌تر اصناف خود کرده‌اند (مانند اعتراضات رانندگان اتوبوس بخش خصوصی، یا معلمان خرید خدمتی)، اما ابزارهای مفهومی و سازماندهی آنها توان دربرگرفتن بخش‌های بی‌ثبات روبه‌رشد در

صنف مربوطه را ندارد (مانند رانندگان اینترنتی در شبکه‌ی حمل‌ونقل، و معلم‌های خصوصی و فری‌لنس در بخش آموزش). در چنین شرایطی، این نهادها نمی‌توانند با همان الگوی قدیمی پیوندهای ارگانیکی با اکثریت جامعه برقرار کنند که درگیر مناسبات بی‌ثبات هستند و عمدتاً نه کارفرمای بزرگی در ابعاد دولت دارند، نه قرارداد دائمی، نه شرح وظایف یا تخصص مشخص، و نه حتی محل کار و همکاران ثابت. در اینجا صرفاً با یک شکاف نسلی مواجه نیستیم، چنانکه بسیاری از اعضای نسل‌های پیشین خواه‌ناخواه وارد این مناسبات بی‌ثبات شده‌اند، و حتی بسیاری از بازنشستگان به‌ناچار به بازار کار بازگشته‌اند. همچنین این وضعیت به زنان یا اقلیت‌های قومیتی محدود نمی‌شود و تمام بازار نیروی کار را با شدت‌های متفاوت دربرگرفته است. و در نهایت این که این تحولات، به همان میزان که نتیجه‌ی فعل‌وانفعالات درونی جامعه بوده‌اند، به تحولات جهانی وابسته هستند که معمولاً تحت عنوان جهانی‌سازی یا نولیبرالیسم شناخته می‌شود.

علاوه بر تشخیص و نام‌گذاری این مؤلفه‌ها و فرایندهای اجتماعی، آیا می‌توان آن را ذیل یک کلیت قرار داد؟ به بیان دقیق‌تر آیا

می‌توان یک طرح مبتنی بر طبقات برای این مجموعه نیروها متصور شد؟ این پرسش به‌ویژه از این لحاظ مهم است که گفتمان سیاسی جامعه‌ی ما پس از سال ۱۳۹۶ تغییرات ریشه‌ای کرده، و در این پنج سال شاهد چرخه‌های متوالی از اعتراض، ابراز وجود، و حق‌خواهی اقشار و نیروهای اجتماعی مختلف بوده‌ایم که پیوسته مشغول تولید معناهای جدید بوده‌اند، اما ماهیت پیوندهای بالقوه میان آنها هنوز محل پرسش است. در نبود برنامه‌ی طبقاتی هم‌افزایی این نیروها در بهترین حالت به چیرگی بر امتیازوران منجر می‌شود، اما تغییر در نظام امتیازدهی یا ریشه‌های تولید تبعیض، بهره‌کشی و ستم حاصل نخواهد آمد.

یکی از چارچوب‌های مفهومی مبتنی بر طبقه درباره‌ی جوامع امروز، پریکاریا یا طبقه‌ی بی‌ثبات کاران است. در متون انگلیسی، دو واژه برای اشاره به بی‌ثباتی به کار می‌رود، نخست **precarity** که از زمینه‌ای جامعه‌شناسانه برخاسته (بورديو نخستین بار از آن استفاده کرد)، و جودیت باتلر نیز به تفصیل به آن پرداخته است. این واژه بر وضعیت بی‌ثبات زندگی، و نسبت احساس دلهره‌ی وجودی با وانهادگی از جانب نهادهای اجتماعی تأکید دارد. واژه‌ی دیگر

precariousness است که پریکاریا نیز از ترکیب حالت صفتی آن (به معنای بی ثبات) با واژه‌ی پرولتاریا ضرب شده است. این مفهوم بی ثباتی بیشتر در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی، و به طور مشخص سازماندهی مناسبات کار، و نسبت آن با اوقات فراغت و کالایی‌سازی آموزش به کار می‌رود. طبعاً این دو تعبیر از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در برخی تلاقی‌گاه‌ها مانند وضعیت مهاجران، زنان، سالمندان، توان‌یابان، و دیگر اقلیت‌ها طنینی دوچندان می‌یابند. مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی فصل نخست از کتابی با عنوان پریکاریا است که در سال ۲۰۱۱ با هدف پرداختن به این 'طبقه‌ی نوین خطرناک' نوشته شده است. مطالعه‌ی این متن می‌تواند بهانه‌ای باشد برای همفکری و درگیر شدن با وضعیت کنونی ما، چه دقیقاً هنگام گرفتاری در انواع بلاها است که باید از هر زمان دیگری شفاف‌تر اندیشید.

زندان اوین، اسفند ۱۴۰۱

در دهه‌ی ۱۹۷۰ گروهی از اقتصاددانان ملهم از یک ایدئولوژی گوش‌ها و ذهن‌های سیاستمداران را قبضه کردند. محور مرکزی الگوی نولیبرال آنها مبتنی بر این باور بود که رشد و توسعه به رقابت‌پذیری بازار وابسته است؛ باید به هر کاری دست زد تا رقابت و رقابت‌پذیری به حداکثر برسد و اصول بازار بتواند بر تمام وجوه زندگی سایه افکند.

یکی از مضامین رایج این بود که کشورها باید انعطاف‌پذیری بازار کار را افزایش دهند، که از دستور کاری حکایت داشت که ریسک‌ها و ناامنی را به دوش کارگران و خانواده‌هایشان محول می‌کرد. ماحصل آن خلق 'پریکاریا'ی جهانی بوده است، متشکل از میلیون‌ها تن در سرتاسر جهان که لنگر ثبات خویش از کف داده‌اند. آنها در حال بدل شدن به یک طبقه‌ی نوین هستند. مستعد گوش سپردن به صداهایی شوم هستند و حاضرند از رأی‌ها و پول خود استفاده کنند تا تریبونی سیاسی با نفوذی فزاینده در اختیار آن صداها قرار دهند. پیروزی دستور کار 'نولیبرالی' که کم یا بیش مورد استقبال تمام حکومت‌ها با هر رنگِ رویی قرار گرفته، به خلق یک

هیولای سیاسی نوپا منجر شده است. باید کاری کرد، پیش از آن که این هیولا ساخته و پرداخته شود.

پریکاریا بلوا به پا می کند

در یکم مه [روز جهانی کارگر] سال ۲۰۰۱، جمعیتی پنج هزار نفره، عمدتاً متشکل از دانشجویان و فعالان اجتماعی جوان، در مرکز شهر میلان جمع شدند تا راهپیمایی اعتراضی متفاوتی را برای روز جهانی کارگر رقم بزنند. تا یک مه ۲۰۰۵ تعداد آنها به بیش از پنجاه هزار نفر افزایش یافته بود — بنابر برخی برآوردها به بیش از صد هزار نفر — و 'اول مه اروپا' به رویدادی سراسری در اروپا تبدیل شده بود که صدها هزار تن، اغلب جوانان را به خیابان‌های شهرهای سرتاسر اروپای قاره‌ای می کشاند. این تظاهرات نخستین نشانه‌های پیدایش پریکاریای جهانی بودند.

ریش سفیدان اتحادیه‌های کارگری که برحسب عرف رویدادهای اول مه را سازماندهی می کردند، از مشاهده‌ی راهپیمایی این توده‌ی جدید متحیر شدند، زیرا خواسته‌های آنها مبنی بر کوچ کاری آزادانه و

درآمد پایه‌ی جهان‌شمول چندان دخلی به فعالیت‌های سنتی اتحادیه‌های کارگری نداشت. پاسخ اتحادیه‌ها به شرایط بی‌ثبات کار بازگشت به الگوی 'نهضت کارگری' بود که خود در پی‌ریزی آن در میانه‌ی قرن بیستم نقش پررنگی ایفا کرده بودند — شغل‌های باثبات‌تر با امنیت استخدامی درازمدت و زیب‌وزبور مزایای همراه با آن. اما بسیاری از تظاهرات‌کنندگان جوان به چشم خود دیده بودند که نسل پدران و مادرانشان از الگوی فوردیستی شغل‌های تمام‌وقتِ ملالت‌بار و انقیاد به مدیریت صنعتی و فرامین سرمایه‌پیروی کردند. حتی در نبود یک برنامه‌ی بدیل منسجم، آنها باز هم تمایلی به احیای آرمان‌های سنتی کارگری نداشتند.

اول‌مه‌اروپا نخست در اروپای غربی ظاهر شد، اما خیلی زود خصلتی جهانی یافت، چنان‌که ژاپن به یکی از کانون‌های چشمگیر انرژی آن بدل شد. شروع آن در حکم جنبش جوانان بود، با نقش‌آفرینی اروپایی‌های تحصیل‌کرده‌ی ناراضی که رویکرد بازار رقابتی (یا نولیبرال) برنامه‌ی اتحادیه‌ی اروپا آنها را [از خود] بیگانه ساخته بود — برنامه‌ای که آنها را به سمت زندگی‌ای با شغل‌های فراوان، انعطاف‌پذیری و رشد اقتصادی سریع‌تر ترغیب می‌کرد. اما خاستگاه

اروپامحور آنها خیلی زود جای خود را به بین‌الملل‌گرایی داد، زیرا به چشم می‌دیدند که تنگنای ناامنی‌های چندجانبه‌ی آنها با آنچه در چهار گوشه‌ی جهان بر سر دیگران می‌آید در هم تنیده است. مهاجران به بخش چشمگیری از تظاهرات پریکاریا بدل شدند.

جنبش در میان افرادی گسترده شد که سبک زندگی‌های عرفی و سنتی نداشتند. و در تمام این مدت تنش‌ی خلاقه وجود داشت میان پریکاریا در جایگاه قربانیانی که توسط سیاست‌ها و نهادهای جریان اصلی مجرم و جنایتکار نمایانده می‌شوند، و پریکاریا در مقام قهرمانانی که این نهادها را با اتکا به کنش جمعی و هماهنگی نافرمانی احساسی و فکری پس می‌زنند. تا سال ۲۰۰۸، تظاهرات اول‌مه‌اروپا چنان ابعادی پیدا کرده بود که راهپیمایی اتحادیه‌های کارگری در همان روز کوچک به نظر می‌رسید. شاید سیاستمداران و عامه‌ی مردم به این موضوع توجه چندانی نکرده باشند، اما پیشرفت بزرگی به حساب می‌آید.

در عین حال، هویت دوگانه در مقام قربانی / قهرمان موجب فقدان انسجام می‌شد. مشکل دیگر ناتوانی از تمرکز بر مبارزه بود. دشمن دقیقاً چه کسی یا چه چیزی بود؟ تمام جنبش‌های بزرگ در سرتاسر تاریخ، خوب یا بد، بر مبنای طبقه شکل گرفته‌اند. یک (یا چند) گروه ذی‌نفع علیه گروهی دیگر جنگیده‌اند، زیرا گروه دوم دسته‌ی نخست را مورد ستم و بهره‌کشی قرار داده است. به‌طور معمول، نزاع بر سر استفاده و کنترل دارایی‌های کلیدی نظام تولید و توزیع آن زمانه بوده است. پریکاریا، به‌رغم بافته‌ی غنی خود، ظاهراً تصور واضحی از آن دارایی‌ها نداشت. قهرمانان فکری آنها شامل پی‌یر بوردیو (۱۹۹۸) می‌شد که بی‌ثباتی را مفصل‌بندی کرد، و نیز شامل میشل فوکو، یورگن هابرماس، و مایکل هارت و آنتونیو نگری (۲۰۰۰) که کتاب امپراتوری این دو متنی دوران‌ساز به حساب می‌آمد، و البته با حضور هانا آرنت (۱۹۵۸) در پس‌زمینه‌ی بحث‌ها. به‌علاوه سایه‌روشن‌هایی از خیزش‌های ۱۹۶۸ وجود داشت که پریکاریا را به مکتب فرانکفورت هربرت مارکوزه (۱۹۶۴) در انسان‌تک‌ساختی پیوند می‌داد.

این روند به معنای رهاسازی ذهن بود، نوعی آگاهی نسبت به حس مشترکی از ناامنی. اما هیچ 'انقلابی' از صرف فهمیدن بر نمی‌خیزد. هنوز خشم بالفعل و مؤثری در کار نبود. چون برنامه و استراتژی سیاسی شکل نگرفته بود. فقدان پاسخ برنامه‌ریزی شده در جستجو برای نمادها، در خصلت دیالکتیکی بحث‌های داخلی، و در تنش‌های درونی پریکاری آشکار می‌شد — تنش‌هایی که امروز هم وجود دارد و در آینده نیز رفع نخواهد شد.

رهبران معترضانِ اول‌مه‌اروپا تمام تلاش خود را کردند تا این شکاف‌ها را لاپوشانی کنند، چنان‌که عیناً در پوسترها و تصویرسازی‌هایشان مشهود است. برخی از آنها بر وحدت منافع میان مهاجران و دیگران تأکید می‌کردند (مهاجر و بی‌ثبات یکی از پیام‌های جلوه‌گر بر پوستر اول‌مه‌اروپای میلان در سال ۲۰۰۸ بود)، برخی دیگر بر نزدیکی میان جوانان و سالمندان، چنان‌که آنها را به صورت همدلانه در پوستر اول‌مه‌اروپای برلین در سال ۲۰۰۶ صورت (Doerr, 2006) کنار هم قرار دادند.

با وجود این، در حکم یک جنبش آزادی‌خواه چپ‌گرا هنوز نتوانسته بود ترس یا حتی توجه افراد بیرونی را برانگیزد. حتی پرشورترین سرمداران جنبش نیز اذعان داشتند که تا آن زمان، تظاهرات بیشتر یک نمایش بوده تا یک تهدید، و بیشتر بر فردیت و هویت در دل تجربه‌ی جمعی بی‌ثباتی پافشاری کرده است. به زبان جامعه‌شناسان، نمایش‌های عمومی موجب عزت نفس در سوژگی‌های بی‌ثبات بوده است. یکی از پوستره‌های اول‌مه‌اروپا، متعلق به راهپیمایی هامبورگ، چهار پیکر متمرّد را در یک شمایل ترکیب کرده بود — یک نظافتچی، یک پرستار، یک پناهجو یا مهاجر، و یک کارگر به‌اصطلاح 'خلاقه' 'لابد مشابه کسی که پوستر را طراحی کرده بود). جایگاه برجسته‌ای نیز به یک کیسه‌ی پلاستیکی بزرگ داده شده بود که نمادی بصری از خانه‌به‌دوشی معاصر در دنیای در حال جهانی‌سازی به حساب می‌آمد.

نمادها مهم هستند. آنها به گروه‌ها کمک می‌کنند تا در قالب چیزی بیش از انبوهی غریبه‌ها متحد شوند. به تشکیل یک طبقه و ساختن هویت کمک می‌کنند، به پرورش آگاهی از اشتراکات و ایجاد بنیانی برای همبستگی یا برادری. این کتاب درباره‌ی حرکت از

نمادها به یک برنامه‌ی سیاسی است. پریکاریا در مقام عامل سیاستِ بهروزی در مسیر تکامل خود، هنوز باید از نمایش و ایده‌های بصری‌رهایی به مجموعه‌ای از مطالبات گذر کند که دولت را درگیر سازد، نه این که صرفاً موجب سردرگمی و کلافگی آن باشد.

یکی از ویژگی‌های تظاهرات اول‌مه‌اروپا حال‌وهوای کارناوالی آن بوده است، با موسیقی سالسا، پوسترها، و سخنرانی‌هایی که مایه‌ی طنز و ریشخند داشتند. بسیاری از کنش‌ها با پیوند به شبکه‌ی نامنسجمِ پشتِ جنبش، خصلتی آنارشیستی و حادثه‌جویانه داشتند، و خبری از تهدید اجتماعی یا استراتژیک در آنها نبود. در هامبورگ، به مشارکت‌کنندگان توصیه شده بود که چگونه از پرداخت بلیط اتوبوس و سینما امتناع کنند. در یکی از شیرین‌کاری‌های سال ۲۰۰۶، که به بخشی از تاریخ فرهنگی جنبش بدل شده، یک گروه حدوداً بیست نفره از جوانان با نقاب‌های کارناوالی که خود را اسپایدرمام، مولتی‌فلکس، اپرایستوریکس، و سانتاگوارا و غیره می‌نامیدند، پیش از ظهر به یک فروشگاه مواد غذایی اعیانی یورش بردند. آنها یک چرخ‌دستی را از خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های لوکس پر کردند، و برای عکس گرفتن از خود ژست گرفتند، و پیش از

ترک فروشگاه به کارمند صندوق یک شاخه گل و یادداشتی دادند که می‌گفت آنها ثروت را تولید می‌کنند اما خود هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند. این نمایش^۵ تقلیدی زنده از هنر بود، چه بر مبنای فیلم **The Edukators** شکل گرفته بود. این گروه که به نام دسته‌ی رایبن‌هود شناخته شدند، هرگز دستگیر نشدند. آنها با انتشار یادداشتی در اینترنت اعلام کردند که خوراکی‌ها را میان کارآموزان توزیع کرده‌اند، به این ترتیب، کارآموزان را به‌عنوان یکی از استثمارشده‌ترین بی‌ثبات‌کاران شهر برجسته ساختند.

شیرین‌کاری‌های چنین گروه‌هایی که به‌ندرت قصد همراهی دوستان یا تأثیرگذاری بر بدنه‌ی جامعه را دارند، شباهت‌های تاریخی را به ذهن متبادر می‌کنند. چه بسا ما در مرحله‌ای از تکامل پریکاریا باشیم که مخالفانِ ویژگی‌های اصلی آن — بی‌ثباتی در مسکن، کار، حرفه، و حمایت اجتماعی — به 'شورشیان نخستین' شباهت دارند که در تمام دگرگونی‌های اجتماعی عظیم ظهور کرده‌اند، یعنی زمانی که القاب و استحقاقات کهن برافتاده و قراردادهای اجتماعی کنار گذاشته شده است. همان‌طور که در تحلیل مشهور اریک هابزبام (۱۹۵۹) اشاره شده، رایبن‌هودها همواره وجود داشته‌اند. آنها معمولاً

در دورانی شکوفا می‌شوند که درست پیش از ظهور یک استراتژی سیاسی منسجم قرار دارد که منافع یک طبقه‌ی تازه شکل گرفته را دنبال کند.

مشارکت‌کنندگان در راهپیمایی‌های اول‌مه‌اروپا و رویدادهای همتای آن در سایر نقاط دنیا فقط نوک قله‌ی پریکاریا را تشکیل می‌دهند. اکثریت پریکاریا با تظاهرات اول‌مه‌اروپا هم‌ذات‌پنداری نمی‌کنند. این موضوع دلیل نمی‌شود که آنها بخشی از پریکاریا نباشند. آنها معلق، سرگردان و بالقوه خشمگین هستند، و می‌توانند به لحاظ سیاسی به منتهای راست یا منتهای چپ تغییر جهت دهند و از پوپولیست‌های عوام‌فریبی حمایت کنند که از ترس‌ها و واهمه‌های آنها بهره‌برداری می‌کنند.

پریکاریا از کجا سر برآورد؟

در سال ۱۹۸۹، تقریباً تمام ساکنین شهر پراتو، در نزدیکی فلورانس، ایتالیایی بودند. برای قرن‌ها این شهر یکی از مراکز عظیم تولید منسوجات و پوشاک بود. بسیاری از ۱۸۰ هزار نفر سکنه‌ی

شهر، نسل اندر نسل به این صنایع متکی بوده‌اند. این شهر توسکانی بنا بر ارزش‌های دیرپای خود، از نظر سیاسی قاطعانه گرایش چپ داشت. توگویی تجسد خویشتن‌داری و همبستگی اجتماعی بود.

در آن سال، گروهی متشکل از سی‌وهشت کارگر چینی وارد شهر شد. به تدریج، گونه‌ی جدیدی از بنگاه‌های تجاری تولید پوشاک ظاهر شد که به مهاجران چینی و اندک ایتالیایی‌های مرتبط با آنها تعلق داشت. این بنگاه‌ها کارگران چینی هرچه بیشتری وارد کردند که بسیاری از آنها ویزای کاری نداشتند. این موضوع از دیده پنهان نبود، اما با رواداری پذیرفته می‌شد؛ باری، مهاجران به اقتصاد در حال شکوفایی کمک می‌کردند، و در مقابل مطالبه‌ای بر دوش بودجه‌های عمومی نمی‌گذاشتند، چون از مزایای دولتی چیزی نصیب آنها نمی‌شد. این جماعت سرشان به کار خودشان بود، و از سرزمین محصور خود در کارخانه‌های چینی خارج نمی‌شدند. اکثرشان اهالی یک شهر ساحلی به نام ونژو در استان زژیانگ بودند، منطقه‌ای که از دیرباز تاریخ طولی از مهاجرت به سبب کارآفرینی داشته است. اغلب آنها از طریق فرانکفورت و با ویزاهای سه‌ماهه‌ی توریستی آمده بودند و پس از انقضای ویزا نیز به صورت دزدکی به کار

کردن ادامه دادند، و به این ترتیب خود را در موقعیتی آسیب پذیر و مهبیای بهره کشی قرار دادند.

تا سال ۲۰۰۸، تعداد بنگاه‌های اقتصادی چینی ثبت شده در شهر به ۴۲۰۰ و تعداد کارگران چینی به ۴۵ هزار نفر رسیده بود که یک پنجم جمعیت شهر را تشکیل می‌داد (Dinmore, 2010 a,b). آنها روزانه یک میلیون تکه لباس تولید می‌کردند که طبق محاسبات مقامات شهرداری، ظرف بیست سال، پوشاک کل جمعیت زمین را تأمین می‌کرد. در این حین، تولیدی‌های محلی ایتالیایی که از یک سو زیر پایشان به واسطه‌ی حضور چینی‌ها خالی شده بود و از سوی دیگر زیر ضرب رقابت با هند و بنگلادش بودند، کارگران خود را دسته‌دسته کنار می‌گذاشتند. تا سال ۲۰۱۰، آنها تنها ۲۰ هزار کارگر در استخدام داشتند، که ۱۱ هزار نفر کمتر از سال ۲۰۰۰ بود. هرچه این بنگاه‌ها کوچک‌تر می‌شدند، کارگران بیشتری از کارهای دائمی به شغل‌های بی‌ثبات نیل می‌کردند.

در این اثنا، شوک اقتصادی از راه رسید، و همچون بسیاری از مناطق صنعتی کهن سال اروپا و آمریکای شمالی، به پراتو نیز ضربه‌ی سهمگینی زد. ورشکستگی‌ها چند برابر شدند، بیکاری افزایش یافت، بذر کینه جوانه‌های شومی زد. ظرف چند ماه اتحادیه‌ی شمالی بیگانه‌ستیز چپ‌گرایان را از قدرت به زیر کشید. بی‌درنگ به سرکوب چینی‌ها پرداخت، و با حمله‌ی شبانه به کارخانه‌ها و 'بیکاری‌خانه' هایشان کارگران چینی آنها را به صف می‌کرد و تصویری شیطانی از آنها ارائه می‌داد — درست همانطور که هم‌پیمان سیاسی اتحادیه‌ی شمالی، نخست‌وزیر سیلویو برلوسکونی، از عزم راسخ خود برای شکست 'ارتش شرارت' سخت می‌گفت که منظور مهاجران غیرقانونی بود. سفیر چین مات و مبهوت از روم به صحنه‌ی درگیری شتافت و اعلام کرد که وقایع جاری یادآور اقدامات نازی‌ها در دهه‌ی ۱۹۳۰ است. عجیب آنکه حکومت چین رغبتی به بازگرداندن مهاجران چینی نشان نمی‌داد.

منشأ مشکلات فقط اهالی محلی متعصب نبودند. ماهیت مناطق محصور مهاجرنشین نیز بر این آتش می‌دمید. درحالی که کارخانه‌های قدیمی پراتو برای رقابت تقلا می‌کردند، و کارگران

ایتالیایی به دنبال منابع جایگزین درآمد می‌گشتند، چینی‌ها اجتماعی درون این اجتماع ساخته بودند. ظاهراً دارودسته‌های چینی خروج مهاجران از چین را سازماندهی کرده، و قلمروی محصور مهاجران را اداره می‌کردند، هرچند بر سر کنترل این مناطق با دارودسته‌های روسی، آلبانیایی، نیجریه‌ای، رومانیایی، و مافیای خود ایتالیا رقابت داشتند. ناگفته نماند که دامنه‌ی فعالیت تبهکاران چینی محدود به پراتو نبود؛ آنها به شرکت‌های چینی در زمینه‌ی پروژه‌های زیرساختی در ایتالیا در ارتباط بودند، از جمله در طرح چند میلیاردی 'پایانه‌ی چین' در اروپا که نزدیک بندر سیویتاجیا قرار داشت.

پراتو به نماد جهانی‌سازی و تنگناهایی بدل شده که با رشد پریکاریا سربرآورده است. با گسترش این بیگاری‌خانه‌های چینی، ایتالیایی‌ها عملکرد پرولتاری خود را از دست داده، و باید خود را به آب و آتش بزنند بلکه یک کار بی‌ثبات گیر بیاورند یا نه. در مقابل، بخش مهاجر پریکاریا در معرض عقوبت مقامات قرار گرفتند، و همزمان به شبکه‌های غیرقابل اعتماد در قلمروی محصور خود وابسته بودند. این وضعیت مختص به پراتو نیست و گرایش پنهان جهانی‌سازی را بازتاب می‌دهد.

فرزند جهانی سازی

در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، گروهی از متفکران اقتصادی و اجتماعی تحت حمایت که بعدها 'نولیبرال' و 'لیبرترین' نامیده شدند (هرچند این دو اصطلاح معادل یکدیگر نیستند) دریافتند که بعد از دهه‌ها بی‌توجهی، گوش شنوایی برای عقاید آنها پیدا شده است. اکثر آنها به قدری جوان بودند که نه زخمی از رکود بزرگ [دهه‌ی ۱۹۳۰] برداشته بودند و نه دلبستگی به برنامه‌های سوسیال دموکراتیکی داشتند که بعد از جنگ جهانی دوم تمام جریان غالب را به خود اختصاص داده بود.

آنها از دولت - که آن را معادل حکومت متمرکز می‌دانستند - با تمام برنامه‌ریزی‌ها و دودستگاه تنظیم‌کننده‌اش بیزار بودند. به چشم آنها، جهان منزلگاهی مردم گشوده‌تر بود که در آن سرمایه، اشتغال، و درآمد به سمتی جاری می‌شود که خوشایندترین شرایط را داشته باشد. آنها استدلال می‌کردند که اگر به‌طور مشخص، کشورهای اروپایی تدابیر تأمین اجتماعی را کاهش ندهند که از زمان جنگ جهانی دوم برای طبقه‌ی کارگر صنعتی و بخش عمومی بوروکراتیک

شکل گرفته بود، و اگر اتحادیه‌های کارگری را 'سر به راه' نکنند، باید منتظر بود تا صنعتی‌زدایی (مفهومی که در آن زمان تازگی داشت) شتاب گیرد، بیکاری افزایش یابد، رشد اقتصادی کند شود، سرمایه‌گذاری به خارج جاری گردد و فقر تشدید شود. این ارزیابی تأمل‌برانگیز بود. آنها خواهان اقداماتی قاطع بودند، و سیاستمدارانی همچون مارگارت تاچر و رونالد ریگان نشان دادند که حاضرند تا انتها با تحلیل آنها پیش بروند.

تراژدی این‌جا بود که هرچند تشخیص آنها تا حدودی معنا می‌داد، اما نسخه‌ای که پیچیده بودند مطلقاً بی‌رحمانه و غیرانسانی بود. در سه دهه‌ی بعدی، تراژدی از آنجایی وخیم‌تر شد که احزاب سیاسی سوسیال دموکرات — که بنیان‌گذاران سیستمی بودند که نولیبرال‌ها می‌خواستند آن را برچینند — پس از اعتراضی مختصر به استدلال نولیبرال‌ها، در ادامه هم تشخیص آنها را پذیرفتند و هم راهکارشان را.

یکی از ادعاهای نولیبرالی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ تبلور یافت این بود که کشورها باید به دنبال 'انعطاف‌پذیری بازار کار' باشند. اگر بازارهای کار منعطف‌تر نشوند، هزینه‌ی نیروی کار افزایش یافته و آبرشرکت‌ها تولید و سرمایه‌گذاری خود را به مکان‌هایی با هزینه‌ی کم‌تر منتقل خواهند کرد؛ به این ترتیب، سرمایه‌ی مالی به جای 'خانه' در آن کشورها سرمایه‌گذاری می‌شود. انعطاف‌پذیری ابعاد گوناگونی داشت: انعطاف‌پذیری دستمزد یعنی سرعت بخشیدن به تنظیم و تعدیل با توجه به تحولات تقاضای نیروی کار، که مشخصاً جهتی نزولی دارد؛ انعطاف‌پذیری استخدام یعنی توانایی شرکت‌ها مبنی بر تغییر سهل و بی‌هزینه‌ی سطوح استخدامی، که مجدداً جهت نزولی دارد و مستلزم کاهش حمایت‌ها و امنیت استخدامی است؛ انعطاف‌پذیری شغلی یعنی توانایی جابه‌جایی کارمندان درون شرکت و تغییر ساختارهای شغلی با کم‌ترین مخالفت و هزینه؛ انعطاف‌پذیری مهارت یعنی توانایی تطبیق مهارت‌های کارگران بی‌هیچ دردسری.

در اصل، انعطاف‌پذیری که اقتصاددانان نئوکلاسیک پرمدعا در بوق و کرنا کرده بودند به منزله‌ی ناامن‌سازی سیستماتیک شرایط کارمندان بود، که ادعا می‌شد بهای ضروری برای حفظ

سرمایه‌گذاری و شغل‌ها است. فقدان انعطاف‌پذیری و فقدان 'اصلاحات ساختاری' در بازارهای نیروی کار یکی از دلایل تمام عقب‌افتادگی‌های اقتصادی دانسته می‌شد، که گاه بهره‌ای از منطق و انصاف برده بود و گاه خیر.

با پیش‌روی جهانی‌سازی و با افزایش رقابت میان دولت‌ها و ابرشرکت‌ها برای هرچه منعطف‌تر ساختن مناسبات کار، تعداد افراد شاغل در اشکال ناامن کار چندبرابر شد. این روند از منظر سویه‌های تکنولوژیکی محتموم نبود. با گسترش کار منعطف، نابرابری‌ها رشد کرد، و ساختار طبقاتی که زیربنای جامعه‌ی صنعتی را تشکیل می‌داد جای خود را به ساختاری پیچیده‌تر داد که بی‌شک کم‌تر از قبل بر مبنای طبقه نبود. اما تحولات در سیاست‌گذاری و پاسخ شرکت‌ها به امر و نهی‌های اقتصاد بازاری در حال جهانی‌سازی، در سرتاسر جهان گرایشی را ایجاد کرد که نه نولیبرال‌ها آن را پیش‌بینی می‌کردند و نه رهبران سیاسی اجراکننده‌ی سیاست‌گذاری‌های آنها.

میلیون‌ها نفر در اقتصادهای مرفه و نوظهور مبتنی بر بازار به جرگه‌ی پریکاریا پیوستند، پدیده‌ای نوین که البته رگه‌هایی از گذشته را به نمایش می‌گذاشت. پریکاریا در زمره‌ی 'طبقه کارگر' یا 'پرولتاریا' نبود. اصطلاح دوم به جامعه‌ای اشاره می‌کند که اکثراً از کارگرانی تشکیل شده که شغل‌های باثبات، بلندمدت، یا ساعت کار ثابت دارند و راه پیشرفت حرفه‌ای آنها مشخص است، و امکان تشکیل اتحادیه و توافق جمعی دارند، و عناوین شغلی آنها برای پدران و مادران‌شان قابل فهم است، و با کارفرمایان محلی طرف هستند که نام‌ها و خصلت‌هایشان آشنا است.

بسیاری از کسانی که به جرگه‌ی پریکاریا پیوستند نه کارفرمای خود را می‌شناختند و نه می‌دانستند چند همکار دارند یا در آینده خواهند داشت. به علاوه، آنها 'طبقه‌ی متوسط نبودند، چون حقوق ثابت و قابل پیش‌بینی یا جایگاه و مزایایی نداشتند که قاعده‌تاً به اعضای طبقه‌ی متوسط تعلق دارد.

در طول دهه‌ی ۱۹۹۰، افراد هرچه بیشتری، حتی خارج از کشورهای در حال توسعه، در موقعیتی قرار گرفتند که اقتصاددانان توسعه و انسان‌شناسان آن را 'غیررسمی' می‌خوانند. احتمالاً این افراد چنین اصطلاحی را برای توصیف خود سودمند نمی‌دانستند، چه برسد به این که به واسطه‌ی آن به شیوه‌ی زندگی و کار مشترکی با دیگران پی ببرند. با این حساب، آنها نه طبقه‌ی کارگر بودند، نه طبقه‌ی متوسط، و نه 'غیررسمی'. پس چه بودند؟ کورسویی از بازشناسی در تعریفی وجود داشت که آنها را واجد زندگی بی‌ثبات می‌دانست. دوستان، فامیل‌ها، و همکاران هم هر کدام به نوعی در جایگاه موقتی بودند، و هیچ تضمینی وجود نداشت که ظرف چند سال، چند ماه، یا حتی چند هفته‌ی آینده چه کاری انجام خواهند داد. در اغلب موارد خودشان نیز میل و تلاشی برای مشخص کردن آن نداشتند.

تعریف پریکاریا

دو راه برای تعریف منظور ما از پریکاریا وجود دارد. نخست، در مقام یک گروه اجتماعی-اقتصادی متمایز که بنابه تعریف می‌توان گفت یک فرد در زمره‌ی پریکاریا قرار دارد یا خیر. چنین تعریفی

از لحاظ تصویرسازی و تحلیل مفید است، و به ما امکان می‌دهد از چیزی استفاده کنیم که ماکس وبر 'نمونه‌ی آرمانی' می‌خواند. در این معنا، می‌توان پریکاریا را یک واژه‌سازی توصیف کرد که نام 'پرولتاریا' را با صفت '**precarious**' به معنای متزلزل و بی‌ثبات ترکیب می‌کند. در این کتاب، اصطلاح پریکاریا اغلب در چنین معنایی به کار رفته است، هرچند محدودیت‌های خود را دارد. می‌توان ادعا کرد که پریکاریا، به معنای مارکسی کلمه، اگر هنوز طبقه-برای-خود نباشد، یک طبقه-درحال-شکل‌گیری است.

با نگاه از دریچه‌ی گروه‌های اجتماعی، می‌توان گفت، صرف‌نظر از جوامع کشاورزی، عصر جهانی‌سازی به چندپارگی ساختارهای طبقاتی ملی منجر شده است. با افزایش نابرابری‌ها، و با حرکت جهان به سمت یک بازار کار گشوده و منعطف، طبقه از میان نرفت، بلکه یک ساختار طبقاتی جهانی چندپاره‌تر ظهور کرد.

اصطلاحات 'طبقه‌ی کارگر'، 'زحمتکشان' و 'پرولتاریا' به مدت چند قرن در فرهنگ ما جا گرفتند. مردم خود را برحسب

طبقات توصیف می کردند، و دیگران هم در همان چارچوب آنها را می شناختند، برحسب شیوه‌ی پوشش، گفتار، و رفتارشان. امروز این ملاک‌ها چیزی بیش از برجسب‌هایی خاطره‌انگیز نیستند. آندره گُرز (۱۹۸۲) مدت‌ها پیش از 'پایان طبقه‌ی کارگر' نوشت. برخی دیگر بر سر معنای این اصطلاح و معیارهای طبقه‌بندی به دست‌وپا زدن ادامه دادند. شاید واقعیت این باشد که ما به یک گنجینه‌ی واژگان جدید نیاز داریم، واژگانی که مناسباتِ طبقاتی در سیستم بازار جهانی در قرن بیست‌ویکم را بازتاب دهند.

در نگاه کلی، هرچند طبقات قدیمی در بخش‌هایی از جهان به‌جا مانده‌اند، اما می‌توان هفت گروه اجتماعی را از یکدیگر تمییز داد. در رأس این ساختار 'نخبگان' قرار دارند، دسته‌ی کوچکی از شهروندان جهانی با ثروتی نامعقول که خود را آقای سرتاسر کیهان می‌دانند، با میلیاردها دلاری که آنها را در میان فهرست بزرگان و خوبان نشریه‌ی فوربس قرار می‌دهد، با توانایی نفوذ به تمام دولت‌ها و هم‌زمان، گرفتنِ ژست‌های انسان‌دوستانه و سخاوتمندانه. پایین‌تر از نخبگان، نوبت به 'حقوق‌بگیران' می‌رسد، افرادی که هنوز در استخدام تمام‌وقت و باثبات هستند. برخی از آنها امیدوارند که به

جرگه‌ی نخبگان بیبوندند، اما اکثریت آنها صرفاً از ظواهر گونه‌ی خود لذت می‌برند، از مستمری، تعطیلات با حقوق، و مزایای شرکتی که اغلب با یارانه‌های دولتی پرداخت می‌شود. حقوق‌بگیران در ابرشرکت‌های غول‌پیکر، کارگزاری‌های دولتی، و ادارات عمومی، از جمله دستگاه اداری دولت متمرکز هستند.

در کنار حقوق‌بگیران، به تعبیری دوشادوش آنها، گروه (تا امروز) کوچک‌تر 'حرفه‌فنی'ها قرار دارند. این اصطلاح از ترکیب دو تصور سنتی از پیشه‌ور یا اهل حرفه و متخصص یا فناور تشکیل شده، و شامل افرادی می‌شود با مجموعه‌ای از مهارت‌ها که امکان بازاریابی‌شان را دارند، افرادی با درآمدهای بالا در قالب قراردادهای کوتاه‌مدت یا موردی به‌عنوان مشاور یا کارگران خویش‌فرمای مستقل. حرفه‌فنی‌ها معادل خرده‌مالکان، شوالیه‌ها و نوچه‌سلحشوران در قرون وسطی هستند. تمایل آنها و انتظارشان از زندگی این است که به راحتی بتوانند جابه‌جا شوند، و هیچ تکانه‌ای برای استخدام تمام‌وقت و بلندمدت در یک شرکت واحد ندارند. 'روابط استاندارد استخدامی' با روحیه‌ی آنها سازگار نیست.

از منظر درآمد، پایین‌تر از حرفه‌فنی‌ها 'هسته‌ی' در حال انقباضِ کارمندانِ یدی قرار دارد، چکیده‌ی همان 'طبقه‌ی کارگر' قدیمی. دولت‌های رفاه و نظام‌های تنظیم‌کننده‌ی مناسبات کار با نگاه به آنها شکل گرفته بود. اما لشکر کارگران صنعتی که جنبش‌های کارگری را شکل می‌دادند، درهم‌شکسته و حس همبستگی اجتماعی آنها از میان رفته است.

مادون این چهار دسته، 'پریکاریا'ی روبه‌رشد قرار دارد، از چپ و راست تحت و فشار لشکر بیکاران و گروه و انباده‌ای از وصله‌های ناجور که از پس مانده‌های جامعه تغذیه می‌کنند. ویژگی‌های این ساختار طبقاتی چندپاره در جای دیگر بحث شده است (استدینگ، ۲۰۰۹). در این جا می‌خواهیم ویژگی‌های پریکاریا را شناسایی کنیم.

جامعه‌شناسان به‌طور معمول در چارچوب اشکال قشربندیِ ماکس وبر — بر مبنای طبقه و منزلت — می‌اندیشند، چنان‌که طبقه به مناسبات اجتماعی تولید و جایگاه فرد در فرایند تولید ارجاع دارد (وبر،

[۱۹۲۲] [۱۹۶۸]. در بازارهای کار، صرف‌نظر از کارفرمایان و خویش‌فرمایان، تمایز اصلی میان کارگران مزدی و کارگران حقوق‌بگیر بوده است. مورد نخست به تأمین‌کنندگان نیروی کار قطعه‌کاری یا با نرخ زمانی اشاره دارد، یعنی همان تصویری که مزد کارگر در ازای عرق جبین‌اش به دست می‌آید. حال آن‌که مورد دوم از قرار معلوم بر مبنای اعتماد و بابت خدمات خود پاداش می‌گیرد (گولدتورپ، ۲۰۰۷، ج ۲، ف ۵؛ مک‌گاورن، هیل و میلز، ۲۰۰۸، ف ۳). همواره انتظار بر این بوده که حقوق‌بگیران به مدیران، رؤسا و مالکان نزدیک‌تر باشند، در حالی که کارگران مزدی ذاتاً با بیگانگی [از محیط و روند کار] همراه هستند، و از این رو به نظم‌بخشی، انقیاد، و ترکیبی از تشویق و تنبیه نیاز دارند.

مفهوم منزلت، در تضاد با طبقه، اشتغال فرد را تداعی می‌کند، چنان که منزلت‌های بالاتر در سلسله‌مراتب اشتغال به خدمات حرفه‌ای، مدیریت و اداره‌ی امور تعلق دارند (گولدتورپ، ۲۰۰۹). یکی از مشکلات این است که در اکثر موقعیت‌های شغلی تقسیمات و سلسله‌مراتب‌هایی وجود دارد که منزلت‌های بسیار متفاوتی را دربرمی‌گیرد.

در هر صورت هنگام بررسی پریکاریا، تقسیم میان کارگر مزدی و کارمند حقوق‌بگیر، و تصورات مربوط به [جایگاه] اشتغال فرومی‌ریزد. پریکاریا دارای مشخصه‌های طبقاتی است. از مردمی تشکیل می‌شود که کم‌ترین رابطه‌ی مبتنی بر اعتماد را با سرمایه یا دولت دارند، و به این اعتبار، هیچ شباهتی به حقوق‌بگیران ندارند. همچنین پریکاریا هیچ‌یک از روابط مبتنی بر قرارداد اجتماعی پرولتاریا را ندارد، و به این ترتیب از امنیت و تأمینات کاری که در ازای انقیاد و وفاداری کلی حاصل می‌شد — یعنی قرارداد نانوشته‌ای که سنگ‌بنای دولت‌های رفاه بود — بی‌بهره است. از لحاظ طبقاتی، وجه ممیز پریکاریا فقدان توافقی بر سر اعتماد یا امنیت در ازای انقیاد است. به علاوه، از لحاظ منزلت نیز جایگاهی مختص به خود دارد، زیرا نه در نقشه‌ی اشتغال‌های فنی با منزلت متوسط می‌گنجد و نه در میان پیشه‌وران حرفه‌ای با منزلت رفیع. برای توضیح این وضعیت می‌توان گفت جایگاه پریکاریا همچون 'مخروط سربریده' است. در ادامه خواهیم دید که ساختار 'درآمد اجتماعی' آن با انگاره‌های قدیمی طبقه و اشتغال جور در نمی‌آید.

ژاپن تصویری از مشکلاتی ارائه می‌دهد که در مقابلِ محصلانِ پریکاریا قرار دارد. این کشور نابرابریِ درآمدی به نسبت اندکی داشته است (که آن را به 'کشوری مناسب' به گفته‌ی ویلکنسون و پیکت (۲۰۰۹) بدل می‌سازد). اما نابرابری از لحاظ سلسله‌مراتب منزلتی ریشه‌های عمیقی داشته، و با تکثیر پریکاریا — که وضع اسفناک اقتصادی‌شان با معیارهای مرسوم نابرابریِ درآمدی کوچک جلوه داده می‌شود — این نابرابری تشدید شده است. جایگاه‌های منزلتی رفیع‌تر در جامعه‌ی ژاپنی با مجموعه‌ای از پاداش‌ها همراه است که امنیتِ اجتماعی-اقتصادی فرد را تأمین می‌کند — امتیازی بسیار فراتر از آنچه با صرف درآمد پولی سنجیده می‌شود (کربو، ۲۰۰۳: ۱۲-۵۰۹). پریکاریا از این پاداش‌ها به کل محروم است، و برای همین نابرابری درآمدی به هیچ عنوان نمی‌تواند اصل مطلب را بیان کند.

عبارت توصیفی 'پریکاریا' نخست توسط جامعه‌شناسان فرانسوی در دهه‌ی ۱۹۸۰ به کار رفت تا کارگران فصلی و موقتی را توصیف کند. این کتاب برداشت متفاوتی از این مفهوم ارائه می‌کند، هرچند جایگاهِ کارِ موقتی یکی از وجوه اصلی پریکاریا را تشکیل می‌دهد.

فقط باید در نظر داشته باشیم که قرارداد استخدامی موقت الزاماً معادل انجام کار موقتی نیست.

برخی تلاش می‌کنند وجهی مثبتی به پریکاریا ببخشند، آن هم با الگوسازیِ جان‌شیدا و آزادی که هم هنجارهای طبقه‌ی کارگر قدیمیِ غرق‌شده در کار ثابت را طرد می‌کند، و هم مادی‌گراییِ بورژوازیِ حقوق‌بگیرانِ شغل‌های 'یقه‌سفید' را. نباید سرپیچی و ناسازگاریِ جان‌های آزاده را فراموش کرد، چون بی‌شک یکی از ویژگی‌های پریکاریا است. منتها مبارزه‌ی جوانان (و نه صرفاً جوانان) علیه فرامینِ کار به‌انقیاد درآمده پدیده‌ی تازه‌ای نیست. آنچه تازگی دارد، انتخابِ 'جوانانِ دیروز' است که بعد از یک عمر کار باثبات، پیرانه‌سر، به استقبال سبک کار بی‌ثبات رفته‌اند.

اصطلاح پریکاریا با ورود به گفتگوهای عمومی معنای متعددی به خود گرفته است. در ایتالیا، **precaratio** فراتر از کارهای موقتی با درآمد پایین، به یک حیات بی‌ثبات در حکم وضعیت نرمال زندگی اشاره دارد (گریم و روبنگر، ۲۰۰۷). در آلمان، این

اصطلاح علاوه بر کارگران موقتی، بیکارانی را نیز توصیف می‌کند که هیچ‌امیدی به ادغام اجتماعی ندارند. چنین معنایی به مفهوم مارکسی لومپن پرولتاریا نزدیک است (که مد نظر این کتاب نیست).

در ژاپن، اصطلاح پریکاریا مترادف با 'زحمتکشان فقیر' به کار رفته است، هرچند در بطن جنبش اول‌مه‌ژاپن و اکتیویست‌های جوانی که در به اصطلاح 'اتحادیه‌های آزاد کار' خواهان شرایط زندگی و کاری بهتر بودند، به منزله‌ی یک اصطلاح متمایز تکوین یافت (Ueno, 2007; obinger, 2009). ژاپن دسته‌ای از کارگران جوان تولید کرده که **freeter** خوانده می‌شوند — نامی که از ترکیب **free** به معنای آزاد و واژه‌ی آلمانی **Arbeiter** به معنای کارگر ایجاد شده است — و ناچار از پذیرش سبک کاریِ شغل‌های موقتی هستند.

درست نیست که پریکاریا را با زحمتکشان فقیر یا صرفاً استخدام‌ناامن معادل بگیریم، هرچند این ابعاد با پریکاریا همبسته هستند.

بی‌ثباتی همچنین مستلزم فقدان هویتِ امنِ مبتنی بر کار است، حال آن‌که کارگران برخی مشاغل با درآمد اندک ممکن است در حال هموار کردن مسیر حرفه‌ای یک‌عمره‌ی خود باشند. برخی مفسران مفهوم بی‌ثباتی را به فقدان کنترل بر [نیرو و فرایند] کار نسبت داده‌اند. این موضوع پیچیده است، چون فرد ممکن است بر برخی جنبه‌های کار و فعالیت حرفه‌ای خود کنترل داشته باشد، مثلاً بر استفاده و بسط مهارت، مقدار زمان کار لازم، زمانبندی کار و فعالیت شغلی، شدت کار، تجهیزات، مواد خام، و غیره. به‌علاوه، اشکال مختلفی از نظارت و نظارت‌کنندگان وجود دارد، و نمی‌توان آن را به شکل استاندارد سرپرست یا مدیر بالای سرِ کار محدود کرد.

اصرار بر اینکه پریکاریا از افرادی تشکیل شده که هیچ کنترلی بر کار و فعالیت شغلی خود ندارند، بیش از حد محدودکننده است. زیرا همواره با چانه‌زنی ضمنی و دوسویگی بر سر تلاش، تعاون و کار بست مهارت‌ها مواجه هستیم، ضمن این‌که نباید امکان کنش‌های خرابکاری، دستبرد زدن و اتلاف بودجه را از نظر دور داشت. در واقع، جنبه‌های کنترل را باید در نسبت با ارزیابیِ محمل‌ها و گرفتاری‌های موجود تعریف کرد.

شاید خط دیگری برای ترسیم پریکاریا با همان جذابیت به پدیده‌ای مربوط باشد که 'ناهمخوانی منزلتی' نامیده می‌شود. افرادی با سطوح به نسبت بالای آموزش رسمی، که ناچارند به شغل‌هایی با درآمد و منزلتی پایین‌تر از آنچه مطابق توانایی‌های خود می‌دانند تن بدهند — این افراد احتمالاً از ناکامی منزلتی رنج می‌برند. این احساس در میان پریکاریای جوان ژاپن فراگیر بوده است (کوسوگی، ۲۰۰۸).

در این کتاب، پریکاریا متشکل از افرادی است که فاقد هفت شکل امنیت مرتبط با کار هستند. این هفت مورد که در چهارگوش زیر خلاصه شده‌اند، از اهداف احزاب کارگر، سوسیال دموکرات‌ها، و اتحادیه‌های کارگری بودند که پس از جنگ جهانی دوم در قالب 'شهروندی صنعتی' خود دنبال می‌کردند. تمام اعضای پریکاریا هر هفت شکل امنیت مرتبط با کار را با ارزش قلمداد نمی‌کنند، اما در هر صورت تمام آنها را به شکل نامطلوبی از دست می‌دهند.

اشکال امنیت کار در شهروندی صنعتی

امنیت بازار کار - فرصت‌های مکفی برای کسب درآمد؛ در سطح کلان، این مهم در تعهد دولت به 'اشتغال کامل' تجلی می‌یابد.

امنیت استخدامی - محافظت در برابر اخراج‌های دلخواهی، اعمال مقررات بر استخدام و اخراج کردن، تحمیل هزینه‌هایی بر کارفرمایانی که از این قوانین تبعیت نمی‌کنند و غیره.

امنیت شغلی - توانایی و فرصت کسب جایگاهی شایسته در استخدام، به همراه موانعی برای جلوگیری از تضعیف مهارت‌ها، و در فرصت‌هایی برای تحرک 'رو به بالا' به لحاظ منزلتی و درآمدی.

امنیت محیط کار - محافظت در برابر حوادث و بیماری‌ها در حین کار، مثلاً از طریق مقررات سلامت و ایمنی، اعمال محدودیت‌هایی بر میزان ساعات کاری، ساعت‌های غریب و غیراجتماعی، و کار شبانه برای زنان، به همراه غرامت برای حوادث ناگوار.

امنیت بازتولید مهارت - فرصت برای کسب مهارت از طریق کارآموزی، آموزش پرسنل و غیره، همچنین فرصت برای منتفع شدن از شایستگی‌ها.

امنیت درآمد - تضمین درآمد ثابت مکفی، که برای مثال از طریق مکانیسم حداقل دستمزد، رتبه‌بندی دستمزد، تأمین اجتماعی فراگیر، مالیات تصاعدی برای کاهش نابرابری و بالا بردن درآمد اقشار ضعیف‌تر صورت می‌گیرد.

امنیت نمایندگی - برخورداری از صدای جمعی در بازار کار، مثلاً از طریق اتحادیه‌های کارگری مستقل دارای حق اعتصاب.

در بحث‌های ناامنی مدرن کار بیشتر توجه به ناامنی استخدامی معطوف شده است، یعنی فقدان قراردادهای بلندمدت و عدم حمایت در برابر از دست رفتن استخدام. این نگاه قابل فهم است. اما ناامنی شغلی نیز ویژگی تعیین‌کننده‌ای است.

تفاوتی حیاتی میان امنیت استخدامی و امنیت شغلی وجود دارد. به این مثال توجه کنید. بین سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۰، سی کارمند تله کام فرانسه خودکشی کردند، که به انتصاب یک رئیس جدید از خارج از مجموعه منجر شد. دوسوم ۶۶ هزار کارمند این بنگاه، متصدی پست‌های دولتی به حساب می‌آمدند و به این ترتیب از امنیت استخدامی تضمین شده بهره‌مند بودند. اما مدیریت آنها را دستخوش ناامنی شغلی نظام مند کرده بود، چنان‌که با روالی به اسم 'وقت حرکت' کارمندان را مجبور می‌کرد هرچند سال به‌طور غیرمنتظره‌ای شغل و محل کار خود را تغییر دهند. استرس ناشی از این روال علت اصلی خودکشی‌ها شناخته شد. به این اعتبار، ناامنی شغلی مهم است.

این موضوع در دستگاه‌های دولتی هم مهم است. کارمندان ادارات دولتی قراردادهایی را امضا می‌کنند که از امنیت استخدامی حسادت برانگیزی برخوردار است. اما آنها همچنین می‌پذیرند که به هر سیمت و در هر زمانی که مدیرانشان تصمیم بگیرند مشغول به کار شوند. در جهانی از 'مدیریت منابع انسانی' سفت و سخت و

انعطاف پذیری کارکردی، جابه‌جایی‌های مداوم احتمالاً با اختلال شخصی همراه خواهد بود.

خصلت دیگر پریکاریا درآمد بی‌ثبات و الگویی در کسب درآمد است که با تمام گروه‌های دیگر فرق می‌کند. برای توصیف این موضوع می‌توان از مفهوم 'درآمد اجتماعی' استفاده کرد. پُر واضح است که مردم در همه‌جا مجبورند با درآمد خود بسوزند و بسازند. این درآمد ممکن است یک جریان پولی یا شکل دیگری از درآمد باشد، بسته به چیزی که آنها و خانواده‌هایشان تولید می‌کنند. می‌توان درآمد را بر حسب چیزهایی اندازه‌گیری کرد که آنها در صورت نیاز انتظار دریافت‌اش را دارند. اغلب مردم در اکثر جوامع چندین منبع درآمد دارند، هرچند برخی به یک منبع متکی هستند.

اجزای سازنده‌ی درآمد اجتماعی را می‌توان به شش عنصر تقسیم کرد. نخست، تولیدهای متکی به خود، یعنی غذا، کالاها، و خدماتی که مستقیماً تولید می‌شود، خواه برای مصرف، خواه برای تهاتر یا فروش، از جمله تمام چیزهایی که فرد ممکن است در باغچه یا زمین

خانوادگی خود پرورش دهد. دوم، دستمزد پولی یا درآمد پولی است که در ازای کار دریافت می‌شود. سوم، ارزش حمایت و پشتیبانی است که خانواده یا اجتماع محلی تأمین می‌کند، و معمولاً شکل بیمه‌های متقابل غیررسمی را به خود می‌گیرد. چهارم، مزایای شرکتی است که به دسته‌های متعددی از کارمندان تعلق می‌گیرد. پنجم، مزایای دولتی است، شامل مزایای بیمه‌های تأمین اجتماعی، مساعدت‌های عمومی، واریزی‌های عنداللزوم، یارانه‌های مستقیم یا به‌واسطه‌ی کارفرمایان، و یارانه‌های خدمات عمومی. و دست آخر مزایای خصوصی است که از پس‌اندازها و سرمایه‌گذاری‌ها مشتق می‌شود.

هر کدام از این عناصر می‌تواند به زیربخش‌هایی تقسیم شود که کم‌وبیش امن یا ضمانت‌شده هستند، و ارزش کامل آن را تعیین می‌کنند. برای نمونه، دستمزدها را می‌توان به قراردادهای بلندمدت و ثابت، و اشکال متنوع و منعطف تقسیم کرد. اگر فردی حقوقی دریافت می‌کند که برای یک سال آینده به همین مبلغ تأمین شده است، ارزش درآمد ماهانه‌ی آن بیشتر از همین مبلغ ماهانه در قالب مزدی است که به نوسانات آب‌وهوایی با برنامه‌ی تولید نامشخص

کارفرما وابسته است. به همین ترتیب، مزایای دولتی می‌تواند به دو بخش تقسیم شود: نخست، حقوق 'شهروندی' درآمد پایه، در کنار مزایای بیمه که متکی به مشارکت‌های گذشتگان است و به این ترتیب، در اصل خود، 'تضمین شده' است؛ دو دیگر واریزی‌های عنداللزوم که ممکن است با توجه به شرایط پیش‌بینی نشده در دسترس باشد یا نباشد. مزایای شرکتی به زیربخش‌های مختلفی تقسیم می‌شود، شامل آنچه به تمام اعضای یک شرکت تعلق می‌گیرد، بخشی که به جایگاه یا خدمات گذشته فرد وابسته است، و کارانه‌هایی که بسته به تصمیم مدیریت پرداخت می‌شود. همین مطلب درباره‌ی مزایای اجتماع‌محور صادق است که از یک سو به استحقاق خانوادگی و نسبی، و از سوی دیگر به مطالبه از اجتماع بزرگ‌تر برای حمایت در زمان نیاز تقسیم می‌شود.

پریکاریا را می‌توان بر مبنای ساختار متمایز درآمد اجتماعی آن تشخیص داد، که حاکی از نوعی آسیب‌پذیری است که بسیار فراتر از شکنندگی ناشی از درآمد پولی در یک لحظه‌ی مشخص می‌رود. برای نمونه، در دوره‌ی تجاری‌سازی سریع اقتصاد در یک کشور در حال توسعه، گروه‌های جدیدی، که بسیاری از آنها به سمت

پریکاریا نیل می کنند، متوجه می شوند که اشکال سنتی حمایتِ اجتماع محور را از دست داده اند و در مقابل هیچ مزایای شرکتی یا دولتی به دست نیاورده اند. آنها در مقایسه با بسیاری از افراد با حقوق کم تر از اشکال سنتی حمایتِ اجتماع محور بهره منداند، و نیز در مقایسه با حقوق بگیرانی با درآمد مشابه که به مجموعه ای از مزایای دولتی و شرکتی دسترسی دارند، آسیب پذیرتر هستند. مختصات پریکاریا با سطح درآمد یا مزد پولی در یک لحظه ی مشخص تعیین نمی شود، بلکه در فقدان حمایتِ اجتماع محور در زمان نیاز، و فقدان مزایای تضمین شده ی شرکتی یا دولتی، و فقدان مزایای خصوصی برای عایدی های پولی مکمل نمودار می گردد.

گذشته از ناامنی کاری و ناامنی درآمد اجتماعی، اعضای پریکاریا فاقد هویت مبتنی بر کار هستند. هنگام اشتغال، آنها به کارهای بدون دورنمای بلندمدت حرفه ای مشغول هستند، یعنی شغل هایی بدون سنتِ حافظه ی اجتماعی، بدون حس تعلق به یک اجتماع شغلی که آکنده از فعالیت های ثابت باشد و از کدهای اخلاقی و هنجارهای رفتاری، روابط متقابل و برادری برخوردار باشد.

پریکاریا خود را متعلق به یک اجتماع کاری توأم با همبستگی نمی‌بیند. این موضوع حس بیگانگی و ابزاربودگی آنها را در کاری که به دوش‌شان قرار گرفته تشدید می‌کند. کنش‌ها و نگرش‌هایی که از بی‌ثباتی مشتق می‌شوند به سمت فرصت‌طلبی نیل می‌کند. هیچ 'نقشی از آینده' بر کنش‌های آنها سایه نینداخته است تا با خود بیندیشند که کار و احساس امروز آنها تأثیر به‌سزا و حتمی بر روابط بلندمدت‌شان خواهد داشت. پریکاریا می‌داند که هیچ نقش‌ونگاری از آینده در کار نیست، چون اساساً هیچ آینده‌ای در کاری که انجام می‌دهند وجود ندارد. اصلاً جای تعجب ندارد اگر همین فردا 'بیرون' ات کنند، تازه اگر شغل یا فوران فعالیت دیگری تو را فرابخواند، ترک کار فعلی چندان هم خبر بدی نیست.

پریکاریا فاقد هویت شغلی است، با وجود این که برخی از آنها از شایستگی‌های حرفه‌ای و حتی بسیاری از آنها از عناوین شغلی دهان‌پرکن برخوردارند. برای برخی، یک‌جور آزادی در نداشتن تعهدهای رفتاری و اخلاقی تعیین‌کننده‌ی یک هویت شغلی نهفته است. بعدتر به تصویر 'کوچ‌گر شهری' خواهیم پرداخت، و البته به تصویر مرتبط با آن یعنی 'نوشهروندان'، افرادی که هنوز

شهروند کامل نیستند. از آن جا که برخی ترجیح می دهند کوچ گر باشند و خانه به دوشی را به یکجانشینی ترجیح می دهند، نباید تمام پریکاریا را همچون قربانی در نظر گرفت. با وجود این، اکثریت آنها از ناامنی خود معذب هستند، و دورنمای معقولی برای فرار از آن ندارند.

کار، فعالیت، بازی و فراغت

نیاکان تاریخی پریکاریا بانوسوا در یونان باستان بودند، افرادی که باید در جامعه کار مولد انجام می دادند (برخلاف بردگان، که برای اربابان خود رنجبری می کردند). بانوسوا که از جانب بالادستی‌ها دارای 'بدن‌های چغری' و 'ذهن‌های زمخت' دانسته می شدند، هیچ شانس برای ارتقای رتبه‌ی اجتماعی نداشتند. آنها در کنار متیک‌ها (بیگانگان مقیم) کار می کردند، یعنی پیشه‌ورانی با حق و حقوق محدود. این دو گروه همراه با بردگان تمام کارها را انجام می دادند، بدون این که انتظار داشته باشند هرگز در زندگی دولت‌شهر مشارکت داده شوند.

یونانیان باستان بهتر از سیاستگذاران مدرن ما تمایز میان کار و فعالیت، و میان بازی و فراغت یا آنچه خود اسکول می‌نامیدند را می‌فهمیدند. آنهایی که کار را انجام می‌دادند ناشهروند بودند. شهروندان کار نمی‌کردند؛ آنها وقت خود را به پراکسیس اختصاص می‌دادند، به فعالیت درون و در حوالی خانه، با خانواده و دوستان. فعالیت آن‌ها 'بازتولیدی' بود، کاری که به خاطر خودش انجام می‌شود، برای تقویت پیوندهای شخصی، برای همراه شدن با مشارکت عمومی در حیات اجتماع. با ملاک‌های امروزی ما، جامعه‌ی آنها ناعادلانه بود، به‌ویژه در برخورد با زنان. اما آنها می‌فهمیدند چرا سنجیدن همه‌چیز در قالب کار تولیدی مضحک است.

یک مدعای کتاب حاضر این است که با پیش‌روی قرن بیست‌ویکم، یکی از اهداف اصلی در راستای چیرگی بر 'سویه‌ی تاریک' پرکاریا باید رهانیدن فعالیت از کار، و فراغت از بازی باشد. در سرتاسر قرن بیستم، تأکید بر به حداکثر رساندن تعداد افرادی بود که به کار مشغول هستند، که با تحقیر و طرد فعالیتی همراه بود که در قالب کار ننگجد. از پرکاریا انتظار می‌رود که به کار مشغول شود، آن هم به هر شکل و در هر زمانی که لازم باشد، و تحت شرایطی

که عمدتاً به انتخاب آنها نیست. همچنین از آنها انتظار می‌رود که خود را غرق در بازی کنند. چنانکه در فصل پنجم استدلال می‌شود، از آنها انتظار می‌رود که مقدار زیادی فعالیت تولیدی بی‌مزد در قالب کار-برای-تأمین-شغل انجام دهند. اما فراغت آنها پدیده‌ای تصادفی به حساب می‌آید.

انواع پرکاریا

پرکاریا را به هر شکلی تعریف کنیم، پدیده‌ی یکدستی نخواهد بود. وضعیت نوجوانی که دزدکی به کافی‌نت سر می‌زند در حالی که با شغل‌های زودگذر روزگار خود را سپری می‌کند با مهاجری یکسان نیست که تمام ذکاوت خود را برای بقا به کار می‌گیرد، سراسیمه بازاریابی می‌کند، درحالی که نگران گیر افتادن به دست پلیس است. هیچ‌یک از این دو به مادر مجردی شباهت ندارند که بی‌تاب و بی‌قرار است که هزینه‌ی خوراک هفته‌ی آینده را از کجا تهیه کند، یا به مردی شصت‌و‌اندی ساله که به شغل‌های موقتی تن می‌دهد تا خرج دوا و درمانش را بپردازد. اما تمام آنها در این احساس مشترک

هستند که کار آنها ابزاری (برای زنده ماندن)، فرصت طلبانه (هرچه پیش آید خوش آید)، و بی ثبات (ناامن) است.

یک شیوهی ترسیم پریکاریا به حیث 'نوشهروندان' است. نوشهروندان کسی است که به هر دلیلی حقوق محدودتری نسبت به شهروندان دارد. مفهوم نوشهروند، که سبقه‌ی آن تا روم باستان قابل ردیابی است، عموماً به بیگانگانی اطلاق شده که از حقوق اقامت و اشتغال برخوردار بوده، اما از حقوق کامل شهروندی بی‌بهره‌اند.

می‌توان این ایده را با در نظر گرفتن طیفی از حقوق گسترش داد که تمام مردم سزاوار آن هستند: حقوق مدنی، یعنی برابری در پیشگاه قانون و برخورداری از حمایت و حفاظت در برابر جرم و آسیب فیزیکی؛ حقوق فرهنگی، یعنی دسترسی برابر به تمتع فرهنگی و اجازه‌ی مشارکت در حیات فرهنگی اجتماع؛ حقوق اجتماعی، یعنی دسترسی برابر به اشکال حمایت اجتماعی، از جمله مستمری بازنشستگی و خدمات درمانی؛ حقوق اقتصادی، یعنی استحقاق برابر برای تقبل فعالیت درآمزا؛ و حقوق سیاسی، یعنی حق برابر برای

رأی دادن، کاندید شدن، و مشارکت در حیات سیاسی اجتماع. شمار روزافزونی از آدمیان در سرتاسر جهان دست کم یکی از این حقوق را ندارند، و به این اعتبار، هر جا که باشند، در جرگه‌ی 'نوشهروندان' قرار می‌گیرند، و نه در زمره‌ی شهروندان. این مفهوم را می‌توان به زندگی شرکتی نیز گسترش داد، جایی که انواع و اقسام شهروندان و نوشهروندان شرکتی قرار دارند. حقوق‌بگیران را می‌توان همچون شهروندان در نظر گرفت، چنانکه دست کم از حقوقِ ضمنی رأی دادن در شرکت برخوردارند که گستره‌ای از تصمیمات و اقدامات را در برمی‌گیرد که دیگر گروه شهروندان شرکتی، یعنی سهام‌داران و مالکان، تلویحاً آنها را می‌پذیرند، هرچند دسته‌ی دوم حق قاطعی برای رأی دادن در تصمیماتِ راهبردی شرکت دارد. سایر افرادی که با شرکت در ارتباط هستند - کارگرانِ ساعتی، فصلی، پیمانی، و غیره - حکم نوشهروندان را دارند که از حقوق محدودتری برخوردارند.

در دنیای پهناورتر، اکثر نوشهروندان را انواع مختلفِ مهاجران تشکیل می‌دهند، که بعدتر به آنها خواهیم پرداخت. با وجود این، یک دسته‌ی دیگر به چشم می‌خورد - قشر وسیع افرادی که

مجرمانگاری شده‌اند، یعنی محکومین. دوران جهانی‌سازی شاهد افزایش تعداد کنش‌هایی بوده که جرم‌انگاری شده‌اند. افراد هرچه بیشتری دستگیر و محبوس شده، و در نتیجه شمار بی‌سابقه‌ای از آدمیان مجرم قلمداد می‌شوند. بخشی از افزایش مجرم‌انگاری به خاطر جرم‌های جزئی است، از جمله واکنش‌های رفتاری به برنامه‌های مددکاری اجتماعی که مخاطرات غیراخلاقی ایجاد می‌کنند، یعنی موقعیت‌هایی که در آنها افراد محروم اگر حقیقت را بگویند در معرض خطر جریمه و مجازات قرار می‌گیرند و به این ترتیب، از یکی از قوانین بوروکراتیک سرپیچی می‌کنند.

کارگران موقتی و بدون حرفه‌ی همیشگی، نوشهروندان مهاجر، تکاپوگران مجرم‌انگاشته، متقاضیان خدمات بهزیستی... موجی بر موجی دیگر افزوده می‌شود. متأسفانه آمار و ارقام اقتصادی و مرتبط با کار به گونه‌ای ارائه نمی‌شود که بتوانیم تخمینی از تعداد کل نفرت‌پریکاریا به دست دهیم، چه برسد به این که بخواهیم آمار دقیقی از تعداد انواع مختلفی داشته باشیم که صفوف مختلف آن را تشکیل می‌دهند. لاجرم باید تصویری بر مبنای متغیرهای نیابتی ترسیم کنیم. اکنون گروه‌های اصلی تشکیل‌دهنده‌ی پریکاریا را

بررسی می‌کنیم، البته با در نظر گرفتن این‌که تمام آنها کاملاً جفت‌وجور در نمی‌آیند؛ به بیانی، مشخصه‌ی معرف این گروه‌ها الزاماً برای نشان دادن این‌که یک فرد به پریکاریا تعلق دارد کفایت نمی‌کند.

برای شروع، اکثر افرادی که در شغل‌های موقتی مشغول به کار هستند قرابت زیادی برای قرار گرفتن در زمره‌ی پریکاریا دارند، زیرا در شبکه‌ای از مناسبات تولید ضعیف و نابسند قرار گرفته‌اند، درآمدها نسبت به دیگرانی که کار مشابه انجام می‌دهند کم‌تر است، و به لحاظ شغلی فرصت‌های اندکی در اختیار دارند. در دوران بازار کار منعطف، تعداد افرادی که کارشان نشان موقتی خورده به شدت افزایش یافته است. در برخی کشورها، مانند بریتانیا، تعاریف محدودکننده از آنچه کار موقتی را تشکیل می‌دهد، تشخیص تعداد افرادی را که در این شغل‌ها و بدون پشتیبانی استخدامی مشغول هستند دشوار ساخته است. اما در اکثر کشورها، آمار و ارقام نشان می‌دهد که تعداد و سهم نیروی کار ملی در جایگاه‌های موقتی در سه دهه‌ی گذشته به شدت افزایش یافته است. رشد آنها در ژاپن خیلی سریع بوده است، چنان‌که تا سال ۲۰۱۰، بیش از یک‌سوم نیروی کار

در جرگه‌ی شغل‌های موقتی بودند، اما نسبت آنها احتمالاً در کره‌ی جنوبی بیش از هر جای دیگری است، چنانکه با تعاریف معقول، بیش از نیمی از کارگران در شغل‌های موقتی و غیرمنظم مشغول به کار هستند.

هرچند شغل موقتی شاخصی است از این که فرد به کاری بدون حرفه‌ی همیشگی مشغول است، اما این موضوع در همه‌ی موارد صدق نمی‌کند. در واقع، آنهایی که با عبارت حرفه‌فنی مشخص شدند با اشتیاق به زندگی پروژه‌محور مشغول هستند و مدام از یک پروژه‌ی کوتاه‌مدت به پروژه‌ی بعدی می‌پرند. از سوی دیگر، شغل‌های درازمدتی که فرد در آنها باید چند وظیفه‌ی ثابت را پشت سر هم تکرار کند نمی‌تواند در حکم یک حرفه‌ی بلندمدت الهام‌بخش باشد. داشتن شغل موقتی ایرادی ندارد، به شرط آنکه بستر اجتماعی رضایت‌بخش باشد. اما اگر نظام اقتصادی جهانی مستلزم انبوهی از افراد در مشاغل موقتی است، آن‌گاه سیاست‌گذاران باید به ریشه‌ی بی‌ثباتی آنها بپردازند.

در حال حاضر، داشتنِ شغلِ موقتیِ شاخصِ قاطعی برای شکلی از بی‌ثباتی [در زندگی] به حساب می‌آید. ممکن است برای برخی، این مرحله سکویی برای شکل دادن به حرفه‌ی همیشگی باشد. اما برای بسیاری این سکو منجر به سقوط در جایگاه درآمدی پایین‌تر می‌شود. رفتن به سراغ شغلِ موقتی بعد از یک دوره بیکاری، چنان‌که بسیاری از سیاستگذاران بر آن پافشاری می‌کنند، می‌تواند به درآمد کمتر برای سالیان متمادی منجر شود (آتور و هاوسمن، ۲۰۱۰). به محض اینکه شخص در رده‌ی شغلی پایین‌تری قدم گذاشت، احتمال تحرک اجتماعی رو به بالا یا کسب درآمدِ 'آبرومندانه' به صورت دائمی کاهش می‌یابد. تن دادن به کارهای موقتی شاید ضرورت زندگی بسیاری از افراد باشد، اما بعید است منجر به افزایش تحرک اجتماعی گردد.

راه دیگری که به پریکاریا ختم می‌شود استخدام پاره‌وقت است، حسن تعبیر فریبنده‌ای که به یکی از خصلت‌های پایه‌ای اقتصاد مبتنی بر بخش سوم تبدیل شده است (برخلاف جوامع صنعتی). در اکثر کشورها، شغل پاره‌وقت به منزله‌ی استخدام یا مزد گرفتن برای کار کم‌تر از ۳۰ ساعت در هفته تعریف می‌شود. دقیق‌تر آن است که

این افراد را به اصطلاح پاره وقت کاران بنامیم. زیرا بسیاری از افرادی که به انتخاب یا اجبار به سراغ شغل‌های پاره وقت می‌روند، تازه متوجه می‌شوند که باید بیشتر از زمان پیش‌بینی شده و بیشتر از مزدی که دریافت می‌کنند کار کنند. پاره وقت کاران، اغلب زنان، که از یک نردبان حرفه‌ای پایین آمده‌اند، احتمالاً در معرض بهره‌کشی بیشتر قرار خواهند گرفت، و ناگزیرند خارج از ساعات پرداخت شده به حجم زیادی از کار-برای-تأمین-شغل بدون مزد پردازند. آنها همچنین باید به خوداستثماری بیشتری تن دهند، یعنی کارهای اضافه‌ای انجام دهند تا بتوانند موقعیت خود را حفظ کنند.

رشد شغل‌های پاره وقت به کتمان شدت بیکاری و نیمه‌بیکاری یاری رسانده است. مثلاً در آلمان، هُل دادن افراد هرچه بیشتری به سمت 'شغل‌های صغیر' این توهم را ایجاد کرده که نرخ اشتغال بالا است، تا جایی که برخی اقتصاددانان اظهارات احمقانه‌ای درباره‌ی معجزه‌ی استخدامی آلمان پس از بحران مالی بیان کرده‌اند.

دسته‌های دیگری که با پریکاریا هم‌پوشی دارند 'پیمانکاران مستقل' و 'پیمانکاران وابسته' هستند. این دو دسته را نمی‌توان هم‌سنگ پریکاریا دانست، چون بسیاری از پیمانکاران از برخی جنبه‌ها امن و دارای هویت شغلی مستحکم هستند. مثلاً می‌توان یک دندانپزشک یا حسابدار خویش فرما را در نظر گرفت. اما متمایز کردن پیمانکاران وابسته از پیمانکاران مستقل مایه‌ی دردسر و کلاهی حوزه‌ی کار در همه‌جای دنیا بوده است. بحث‌های بی‌پایانی صورت گرفته است برسر این که چطور تأمین‌کنندگان خدمات را از تأمین‌کنندگان کار خدماتی تمییز دهیم، و همچنین چگونه افرادی را که به یک واسط وابسته هستند از آنهایی که کارمندان مکتوم هستند جدا سازیم. در نهایت، این تمایزها دلخواهی هستند و به برداشت ما از کنترل، انقیاد، و وابستگی به دیگر 'طرفین' بستگی دارند. در هر حال، فردی که به دیگران وابسته است تا وظایفی را به او محول کنند که خود کنترل اندکی بر آن کارها دارد، در معرض خطر بزرگ‌تری برای سقوط به ورطه‌ی پریکاریا قرار دارد.

گروه دیگری در ارتباط با پریکاریا ارتش روبه‌رشد مراکز تلفنی است. ارتشی همه‌جا حاضر و نمادی شوم از جهانی‌سازی، زندگی

الکترونیکی، و کار از خود بیگانه. در سال ۲۰۰۸، کانال ۴ بریتانیا مستندی تلویزیونی نمایش داد با عنوان خشم تلفنی که به سوء تفاهم‌های متقابل میان پرسنل جوان مراکز تلفنی و مشتریانِ عصبانیِ آنها می‌پرداخت. به گفته‌ی این برنامه، به‌طور میانگین، مردم بریتانیا یک روز کامل را در هر سال صرف صحبت کردن با مراکز تلفنی می‌کنند، و این مقدار در حال افزایش است.

در نهایت، نوبت به کارآموزان می‌رسد، پدیده‌ای منحصرأ مدرن که طی آن، تازه فارغ‌التحصیلان، دانشجویان، و حتی افرادی پیش از رفتن به دانشگاه مدتی را بدون دریافت دستمزد یا با دستمزد بسیار ناچیز صرف کارهای خرد اداری می‌کنند. برخی مفسرانِ فرانسوی پریکاریا را معادل کارآموزان در نظر گرفته‌اند که اگرچه نادقیق اما حاکی از تشویشی است که حول این پدیده شکل گرفته است.

کارآموزی‌ها ماشین‌های بالقوه‌ای برای هدایتِ جوانان به سمت پریکاریا هستند. حتی برخی دولت‌ها طرح‌های کارورزی را به‌عنوان شکلی از سیاست بازار کار 'فعال' اجرا کردند که برای کتمان

بیکاری طراحی شده بود. در واقعیت، تلاش‌ها برای ترویج کارآموزی اغلب چیزی فراتر از طرح‌های یارانه‌ایِ ناکارآمد و پرهزینه نیست. به‌رغم لفاظی‌ها درباره‌ی مأنوس کردن افراد با زندگی سازمانی و آموزش‌های حرفه‌ای، این طرح‌ها با هزینه‌ی بالای اداری همراه هستند و ارزش ماندگاری، چه برای سازمان‌ها و چه برای خودِ کارآموزان، به ارمغان نمی‌آورند.

باری، یک راه نگاه کردن به پریکاریا بررسی راه‌هایی است که افراد به اشکال نامنی از کار روی می‌آورند که بعید است در ایجاد یک هویت مطلوب یا حرفه‌ی همیشگی به آنها یاری برساند.

پریکاریاسازی

یک شیوه‌ی نگاه دیگر به پریکاریا در قالب فرایند است، یعنی شیوه‌ای که افراد 'پریکاریزه' می‌شوند. این کلمه‌ی بدقواره متناظر با 'پرولتریزه' یا 'پرولتری شدن' است، اصطلاحی برای توصیف نیروهایی که به پرولتاریایی شدن کارگران در قرن نوزدهم منجر شدند. پریکاریزه شدن یعنی در معرض فشارها و تجاربی قرار گرفتن

که به یک زندگی پریکاریایی منجر می‌شود، زندگی کردن در حال، بدون هیچ هویت امن یا حسی از رشد و توسعه که به واسطه‌ی کار و سبک زندگی به دست می‌آید.

در این معنا، بخشی از حقوق‌بگیران به سمت پریکاریا رانده می‌شوند. مورد مشهور 'مواجب‌بگیر' در ژاپن تصویر مناسبی از این موضوع ارائه می‌دهد. این مزدبگیر قرن بیستمی که استخدام مادام‌العمر در یک شرکت واحد داشت از دل الگوی به‌شدت پدرمآبانه‌ی هواداری از آرمان‌های کارگری ظهور کرد که تا اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ غالب بود. در ژاپن (و دیگر جاها) قفس طلایی به‌راحتی می‌تواند به قفس سربی تبدیل شود، آن هم زمانی که امنیت استخدامی به‌قدری زیاد است که محیط بیرون به منطقه‌ای ترسناک بدل می‌گردد. این اتفاقی است که در ژاپن و دیگر کشورهای آسیای شرقی که از الگوی مشابهی پیروی می‌کردند روی داد. بیرون افتادن از شرکت یا سازمان نشانه‌ی بارزی از شکست تلقی می‌شد، یک جور مایه‌ی آبروریزی و سرافکندگی. در چنین شرایطی، خواست رشد فردی می‌تواند به‌راحتی منجر به خُرده‌سیاستِ تمکین از رده‌های بالاتر در سلسله‌مراتب درونی سازمان یا حتی دسیسه‌چینی‌های فرصت‌طلبانه گردد.

در ژاپن، این موضوع تا سرحدات خود پیش رفت. شرکت به یک خانواده‌ی من‌درآوردی تبدیل شد، چنان‌که رابطه‌ی استخدامی به 'قرار خویشاوندی' بدل گشت؛ توگویی کارفرما کارمند را به فرزندی پذیرفته و در مقابل انتظاری مشابه رابطه‌ی هدیه دارد، ترکیبی از نوک‌رصفتی، احساس وظیفه‌ی فرزندی، و دهه‌ها کار شاق. ماحصل آن فرهنگی از اضافه‌کاری در ارائه‌ی خدمات و جان‌فشانی نهایی در قالب کاروشی، یعنی مرگ از فرط فزون‌کاری است (Mouer and Kawanishi, 2005). اما از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، سهم نیروی کار ژاپنی در میان حقوق‌بگیران به‌شدت کاهش یافته است. آنهایی که هنوز دل‌نکنده‌اند تحت فشار قرار گرفته‌اند، بسیاری نیز با کارگران جوان‌تر و زنانی جایگزین شده‌اند که از امنیت استخدامی آنان به‌کل بی‌بهره هستند. پریکاریا دارد جای موجب‌بگیر را می‌گیرد. چنان‌که آلام آنها در افزایش هشداردهنده‌ی خودکشی‌ها و بیماری‌های اجتماعی آشکار می‌گردد.

استحاله‌ی موجب‌بگیرِ ژاپنی احتمالاً نمونه‌ای افراطی است. اما می‌توان تصور کرد چگونه فردی که در دام روان‌شناختیِ استخدام بلندمدت گیر افتاده عنان از دست می‌دهد و به سمت شکلی از وابستگی بی‌ثبات رانده می‌شود. اگر 'ولی' ناراضی شود، یا نتواند یا نخواهد نقش ساختگیِ پدران‌هی خود را ادامه دهد، فرد به جرگه‌ی پریکاریا سرازیر خواهد شد، آن هم بدون مهارت‌های خودگردانی و چالاکیِ اکتسابی. استخدام بلندمدت می‌تواند عامل مهارت‌زدایی باشد. همانطور که در جای دیگر تشریح شده (استندینگ، ۲۰۰۹)، این موضوع یکی از بدترین جنبه‌های دورانِ چیرگی آرمان‌های کارگری بوده است.

ضمن این که باید مراقب مبالغه‌ی بیش از حد در این تعریف بود، اما ویژگی دیگرِ پریکاریاسازی را می‌توان تحرکِ شغلیِ موهومی نامید که در پدیده‌ی پست‌مدرن 'عناوین غلوآمیز' تجلی می‌یابد، پدیده‌ای که به‌زیبایی در نشریه‌ی اکونومیست (۲۰۱۰a) مورد هجو و ریشخند قرار گرفته است. عنوانی به فردی با شغلی راکد و بی‌آینده داده می‌شود تا گرایش‌های پریکاریایی آن را کتمان کند. به افراد القاب 'ارشد' و 'مدیر' و 'مسئول' داده می‌شود بدون این که

لشکری را رهبری کنند یا تیمی تشکیل دهند. بدنه‌ی شغلی ایالات متحده که عنوان پرطمطراق و سرشت‌نمای 'انجمن بین‌المللی پیشه‌وران اداری' را یدک می‌کشد (سازمانی که قبلاً با عنوان فروتنانه‌تر 'کانون سراسری منشیان شناخته می‌شد)، گزارش کرده که بیش از ۵۰۰ عنوان شغلی را در شبکه‌ی خود دارد، شامل 'هماهنگ‌کننده‌ی میز پیشخوان'، 'متخصص مدارک الکترونیک'، 'مسئول توزیع رسانه‌ها'، 'روزنامه‌فروش'، 'متصدی بازیافت'، 'خالی‌کننده‌ی سطل‌های زباله' و 'مشاور بهداشتی' (توالت‌شور). این هنرمندی در خلق عنوان منحصر به آمریکا نیست، بلکه در همه‌جا اتفاق می‌افتد. فرانسوی‌ها اکنون تمایل دارند که نظافت‌چی را با لقب خوش‌وجه‌تر متخصص سطوح خطاب قرار دهند.

نشریه‌ی اکونومیست افزایش شدید عناوین شغلی را به پیچیدگی درونی فزاینده در شرکت‌های چندملیتی، و نیز به شرایط پس از رکود ۲۰۰۸ منتسب می‌کند، یعنی زمانی که عناوین پر زرق و برق شغلی باید جایگزین افزایش دستمزدها می‌شد. اما این مسئله فقط یک فوران جدید گرافه‌گویی نیست. بلکه بازتابی است از رشد پریکاریا که طی آن، مظاهر ساختگی تحرک شغلی و رشد شخصی باید بر

بیهودگی کار سرپوش بگذارند. ساختارهای شغلی که با غلتک صاف شده‌اند در پس عناوین قلنبه‌سلنبه پنهان می‌شوند. اکنون می‌ست این موضوع را با ظرافت بیان کرده است:

«کیش انعطاف‌پذیری نیز به نوبه‌ی خود تورم‌زا است. الگوی باب روزِ مسطح کردن سلسه‌مراتب تأثیر متناقضی مبتنی بر تکثیر عناوین شغلی بی‌معنی داشته است. کارگران مشتاقِ عناوین دهان‌پرکن و مهم هستند، همانطور که سیاستمداران زهوار دررفته را به ریاستِ دوک‌نشینِ لنکستر یا ریاست عالی‌هی‌شورا منصوب می‌کنند. همه کس از مدیرعامل تا پایین، برای جلوگیری از اخراج شدن تلاش می‌کند رزومه‌ی خود را با لاف و گزاف پر بار سازد.»

این موضوع حاکی از عارضه‌ای عمیق‌تر است. یادداشتِ تیزبینانه‌ی اکنون می‌ست در پایان نتیجه می‌گیرد که «مزایای اعطای القاب پر زرق و برق معمولاً کوتاه‌مدت است. اما آسیب آنها تا مدت‌ها برجا می‌ماند». گویا این رویه موجب بدبینی شده و عناوین زینتی می‌توانند صاحبان‌شان را بیش از پیش دوراندختنی کنند. این وضعیت بی‌شک

یک نسبتِ دوطرفه است. یعنی از آن جا که مقام افراد قابل چشم پوشی شده، عناوین شغلی آنها نیز نشانگر چنین موقعیتی است.

ذهن پریکاریزه شده

لازم نیست یک جبرگرای تکنولوژیکی باشیم تا تصدیق کنیم که چشم انداز تکنولوژیکی به شیوهی فکر کردن و رفتار ما شکل می دهد. یکی از دلایلی که پریکاریا هنوز نتوانسته در قامت یک طبقه برای خود ظاهر شود از این رو است که اعضای آن نمی توانند نیروهای تکنولوژیکی مقابل خود را کنترل کنند. شواهد روزافزونی نشان می دهد آلات و ابزار الکترونیکی که در تمام وجود زندگی ما رخنه کرده تأثیری عمیق بر مغز انسان به جا می گذارد، یعنی بر شیوهی فکر کردن ما، و از آن نگران کننده تر، بر ظرفیت ما برای فکر کردن. ناگفته نماند که این کار را به شیوه هایی هماهنگ با ایدهی پریکاریا انجام می دهد.

پریکاریا با برنامه ریزی کوتاه مدت تعریف می شود که می تواند به یک ناتوانی فراگیر از فکر کردن در چشم انداز بلندمدت استحال

یابد، که خود نتیجه‌ی امکان اندک برای رشد شخصی یا ایجاد یک حرفه‌ی همیشگی است. چه بسا گروه‌های هم‌تا با تهدید به طرد کردن افرادی که با این هنجارهای رفتاری سازگار نمی‌شوند، این پدیده را برجسته‌تر سازند. قواعد نانوشته‌ای که چه کاری انجام بشود و چه کاری انجام نشود می‌تواند هزینه‌ی سنگینی بر دوش فرد ناهم‌رنگ جماعت بگذارد.

اینترنت، عادت به گشت زدن در فضای مجازی، پیامک، فیس‌بوک، توئیتر، و دیگر شبکه‌های اجتماعی جملگی مشغول سیم‌کشی مجدد مغز آدمیان هستند (Carr, 2010). این زیست دیجیتال در حال تخریب روند تحکیم حافظه‌ی بلندمدت ما است - چیزی که نسل‌های متمادی آن را مبنای هوش انسانی می‌دانستند، یعنی قابلیت استدلال کردن از خلال فرایندهای پیچیده و خلق ایده‌های نو و شیوه‌های جدید تخیل.

جهان دیجیتال شده هیچ جایی برای تعمق و تأمل نمی‌گذارد؛ محرک و پاداش آنی را پرتاب، و مغز را وادار می‌کند بیشترین توجه خود را

معطوف به تصمیمات و واکنش‌های لحظه‌ای سازد. هرچند این جهان امتیازاتِ خاص خود را دارد، اما یکی از صدمات آن از دست رفتنِ 'ذهن فرهیخته' و ایده‌ی فردیت است. گویی از جامعه‌ای متشکل از افرادی با ترکیب‌های متمایزی از دانش، تجربه و یادگیری فاصله گرفته و به جامعه‌ای نیل کرده‌ایم که دیدگاه اکثر افراد آن به صورت حاضرآماده توسط جامعه ساخته شده - نخوانده‌ملاهایی با نظرگاه‌های سطحی که بیشتر به دنبال تأیید گروهی هستند تا به دنبال اصالت و خلاقیت. اصطلاحات شیک و پیک فراوانی در این زمینه وجود دارد، مانند 'توجه ناقص دائمی' و 'نقص شناختی'.

شاید مبالغه‌آمیز به نظر برسد، اما هرچه پیش‌تر می‌روییم، سخت‌تر می‌توان انکار کرد که تغییرات ذهنی، عاطفی، و رفتاری در حال وقوع است، و این که این تحولات با گسترش پریکاریاسازی همساز است. ذهن فرهیخته - که ارج و قربی برای امکان‌عامدانه‌ی 'کسالت'، برای متوقف کردن زمان، تعمق بازتابی و ایجاد پیوند نظام‌مند میان گذشته، حال، و آینده‌ی متصور قائل بود - اکنون زیر بمبارانِ دائمیِ حجمه‌های آدرنالین که توسط آلات الکترونیکی ایجاد می‌شود در معرض مخاطره قرار گرفته است.

همان‌طور که توانایی تمرکز کردن آموختنی است، به همان میزان نیز می‌تواند از دست برود یا مختل گردد. برخی زیست‌شناسان تکاملی مدعی‌اند که ابزار الکترونیکی بشریت را به حالت بدوی خود بازمی‌گرداند، یعنی مقید به واکنش‌های غریزی و فوری به نشانگان خطر و فرصت، چنان‌که گویی ذهن فرهیخته یک انحراف تاریخی بوده است. تعبیر سیر قهقراپی زیست‌شناختی بی‌شک ناامیدکننده است و پیامدهای تکاملی هنگفتی دارد.

زیست‌بوم الکترونیکی عملکرد چندکاری را میسر ساخته و به آن میدان می‌دهد. چندکاری یکی از ویژگی‌های جامعه‌ی مرتبه‌ی سوم است. تحقیقات نشان داده افرادی که برحسب عادت، تمایل یا ضرورت، در چندکاری گسترده زیاده‌روی می‌کنند، انرژی‌های خود را هدر می‌دهند و برای هر کار مشخص نسبت به افرادی با تجربه‌ی بسیار کمتر، بهره‌وری پایین‌تری دارند. چندکارگان گزینه‌های ردیف اول برای پریکاریا هستند، چون مشکل بیشتری برای تمرکز و برای بیرون گذاشتن اطلاعات نامربوط یا مزاحم دارند (Richtel, 2010). ناتوان از مهار استفاده‌شان از زمان، آنها همواره تحت استرس قرار دارند، که به نوبه‌ی خود ظرفیت ذهن روبه‌رشد، یعنی

همان درک و دریافت آموزش تأملی با دورنمای بلندمدت تر را ضایع می کند.

خلاصه‌ی کلام، پریکاریا از بار اضافی اطلاعات رنج می برد، و سبک زندگی اش به او کنترل و قابلیت تفکیک اطلاعات مفید از غیر مفید را نمی دهد. بعدتر خواهیم دید که وضعیت دولت نولیبرال چگونه با این پدیده مواجه می شود.

خشم، بی هنجاری، اضطراب، و بیگانگی

پریکاریا چهار مورد را تجربه می کند که همگی در زبان انگلیسی با حرف **A** شروع می شوند: خشم، بی هنجاری، اضطراب، بیگانگی. خشم از درماندگی در برابر راه‌های ظاهراً مسدود برای پیشبرد یک زندگی معنادار، و نیز از حس محرومیت نسبی ناشی می شود. برخی ممکن است آن را حسادت بنامند، اما قرار گرفتن در محاصره و زیر بمباران بی وقفه‌ی زرق و برق موفقیت مادی و فرهنگ سلبریتی لاجرم کینه‌ای پرخروش برمی انگیزد. پریکاریا تنها از این بابت احساس سرخوردگی نمی کند که یک عمر کارهای منعطف با تمام

ناامنی‌های ملازم آن او را فرامی‌خواند، بلکه همچنین از این بابت که این شغل‌ها شامل ساختن روابط مبتنی بر اعتمادی نمی‌شود که در ساختارها یا شبکه‌های معنادار شکل می‌گیرند. به علاوه، پریکاریا هیچ نردبان تحرک [شغلی] پیش رو ندارد که از آن بالا برود، در نتیجه افراد در میانه‌ی استثمار خویشتنِ شدیدتر و انفصال [از کار] دست و پا می‌زنند.

یک نمونه که در نشریه ابرور ثبت شده (Reeves, 2010) به زن مددکار اجتماعی ۲۴ ساله‌ای مربوط می‌شود که در حرف باید سالانه ۲۸ هزار پوند درآمد و هر هفته ۵،۳۷ ساعت کار می‌داشت. «بسیاری مواقع شب دیروقت کار می‌کرد» چون برخی خانواده‌ها در طول روز امکان ملاقات نداشتند، و به این ترتیب زمان بیشتری از خود کار می‌کشید و کارهای بیشتری را نیز از خانه انجام می‌داد. این مددکار به روزنامه گفت:

«سرخوردگی عظیم من از این بابت است که مدت‌های مدید به من گفته شد که آنقدر خوب هستم که به رتبه‌ی بعدی ارتقا یابم، و من

هم وظایفی فراتر از شرح وظایف شغلی‌ام به عهده گرفتم. اما این موضوع هرگز به رسمیت شناخته نشد. فقط باید صبر کنم تا یک جایگاه خالی شود. فکر می‌کنم این اتفاق برای خیلی‌ها افتاده است. از آن تیمی که با ایشان شروع به کار کردم، فقط من به‌عنوان مددکار اجتماعی باقی مانده‌ام. بسیاری از آنها به خاطر مشکلات در حمایت حرفه‌ای و پیشرفت شغلی کارشان را ترک کردند. شغل ما با دشواری‌ها و مسئولیت‌های فراوان همراه است و اگر این مسئله به رسمیت شناخته می‌شد شاید زمان بیشتری در این کار می‌ماندیم.»

این زن به واسطه‌ی فقدان پیشرفت و درکِ این فقدان با پریکاریا مرتبط است. او به امید تحرک شغلی به استثمار خویشتن پرداخته و مقدار بیشتری کار-برای-تأمین-شغل انجام داده است. همکاران او که پا به فرار گذاشتند متوجه شده بودند که این ترفیع شغلی سرابی بیش نیست.

دست کم از زمان کارهای امیل دورکیم، فهمیده‌ایم که بی‌هنجاری احساسی از بی‌اعتنایی ناشی از نومییدی است. بی‌شک این موقعیت با

دورنمای شغل‌های ناشیانه و بدون آینده‌ی حرفه‌ای به مراتب تشدید می‌شود. بی‌هنجاری از رخوت نشأت می‌گیرد، که هم‌پای شکستِ دائمی است، و به واسطه‌ی سرکوفت‌های سیاستمداران و مفسرین طبقه‌ی متوسطی وخیم‌تر می‌شود، همان‌هایی که بسیاری از اعضای پریکاریا را تنبل، باری به‌هرجهت، نالایق، به لحاظ اجتماعی بی‌مسئولیت و بدتر از آن لقب می‌دهند. این که به خواستارانِ خدماتِ رفاهی گفته شود 'گفتاردرمانی' راه پیشرفت آنها است، برخوردی تحقیرآمیز است، و از سوی افرادی که به انتخاب این گزینه توصیه شده‌اند به همین شکل فهمیده می‌شود.

پریکاریا با اضطراب زندگی می‌کند - ناامنیِ مزمنی که علاوه بر قدم زدن بر لبه‌ی پرتگاه، با علم به این که یک اشتباه یا یک بدبختی کوچک می‌تواند توازن میان منزلت مختصر و خانه‌به‌دوشی را برهم‌زند، و با ترس از دست دادن همان مختصر دارایی همراه است، حتی با وجود این که فرد احساس می‌کند سرش کلاه گذاشته‌اند که بیشتر از این ندارد. مردم مضطرب هستند و ناامنی ذهن‌شان را فراگرفته است، هم‌زمان 'نیمه‌بیکار' و 'بیش‌ازحد پرکار' هستند. آنها از کار و فعالیت خود بیگانه گشته‌اند، و در رفتار خود

مستأصل و بی‌هنجار هستند. افرادی که بی‌وقفه در ترس از دست دادن داشته‌هایشان به سر برند، سرخورده می‌شوند. آنها خشمگین‌اند، اما معمولاً به شکلی منفعلانه. ذهن پریکاریزه‌شده از ترس تغذیه می‌کند و با ترس برانگیخته می‌شود.

بیگانگی زمانی پدیدار می‌شود که فرد درمی‌یابد کاری که انجام می‌دهد نه معطوف به خود او است و نه در راستای هدفی که بتواند مورد احترام یا ارج‌گزاری او باشد؛ این کار صرفاً برای دیگران و به فرمان آنها انجام می‌شود. این مهم یکی از ویژگی‌های تعریف‌کننده‌ی پرولتاریا در نظر گرفته شده است. اما افرادی که در زمره‌ی پریکاریا هستند چندین افزوده‌ی ویژه نیز دارند، از جمله احساس احمق‌فرض‌شدن، چنان‌که به آنها گفته می‌شود باید بابت داشتن همین شغل‌ها قدردان و 'خوشحال' باشند و کلاً باید 'مثبت' باشند. به آنها گفته می‌شود خوشحال باش و نمی‌فهمند چرا و بابت چی. آنها چیزی را تجربه می‌کنند که بریکسون 'اشتغال‌مندی شکست‌خورده' نامیده است (۲۰۱۰) که فقط و فقط تأثیرات روان‌شناختی نامطلوب به جا می‌گذارد. آدمیان در چنین شرایطی مستعد تجربه‌ی ناخشنودی

اجتماعی و فقدان شدید هدف در زندگی خود هستند. فقدان اشتغال یک خلاء اخلاقی ایجاد می‌کند.

چنین کلاهی برسر پریکاریا نمی‌رود. آنها با رگباری از این توصیه‌ها مواجه هستند. اما مگر ذهن هوشمند به این سادگی تسلیم می‌شود؟ باربارا ارنریش در لبخند بزن یا بمیر (۲۰۰۹) به کیشِ مدرنِ مثبت‌اندیشی حمله می‌کند. او یادآور می‌شود که چگونه در ایالات متحده در دهه‌ی ۱۸۶۰ دو شیاد (فینس کویمبی و مری ادی) جنبش اندیشه‌ی نوین را علم کردند، ملغمه‌ای از کالونیسم و دیدگاهی که می‌گفت اعتقاد به خدا و مثبت‌اندیشی به نتایج مثبتی در زندگی منجر خواهد شد. ارنریش رد این تفکر را تا کسب و کار و امور مالی مدرن دنبال کرده است. او تشریح کرده که چگونه سخنرانان کنفرانس‌های انگیزشی به کارگران قراردادی کوتاه‌مدت که از کار بیکار شده بودند می‌گفتند بازیکنان تیمی خوبی باشند، همان چیزی که 'شخص مثبت' تعریف می‌کردند، کسی که 'مرتباً لبخند می‌زند، غرولند نمی‌کند، و به دیده‌ی منت به تمام خواسته‌های رئیس تن می‌دهد.' می‌توان یک قدم پیش‌تر رفت و گفت برخی از آنها به ضرب‌المثل چینی جامه‌ی عمل می‌پوشانند که می‌گوید «چنان تعظیم کن که

امپراتور لبخند تو را نبیند». اما واکنش محتمل تر پریکاریا به این لاطائلاتِ بیگانه‌سازی که باید تاب آورد دندان قروچه است.

واکنش‌های دیگری به غیر از خشم فروخورده وجود دارد. مثلاً ممکن است پریکاریا به ورطه‌ی گزنده‌ی فریب و توهم درغلتنده، پدیده‌ای که در مصاحبه‌ی اینترنت‌شنال هرالد تریبون با فردی از کره جنوبی مشاهده می‌شود (Fackler, 2009) گزارشگر می‌نویسد:

«با گرم‌کن سفید و تمیز دانشجویی، و موبایل براق و اطلسی، لی چانگ‌شیک شبیه مدیری در یک شرکت توسعه‌ی چندملیتی به نظر می‌رسد، شغلی که تا پیش از سرآسیمگی مالی سال گذشته به عهده داشت – و شغلی که به دوستان و خانواده‌اش می‌گوید هنوز به عهده دارد.»

او با دقت دور از چشم همگان به کارگری در یک قایق ماهیگیری مشغول شده بود. آقای لی گفت: «قطعاً خرچنگ گرفتن از آب را در رزومه‌ی خود نمی‌گذارم. این کار غرورم را جریحه‌دار می‌کند.» او

اضافه کرد که در مکالمات تلفنی از صحبت کردن درباره‌ی کارش طفره می‌رود و حتی از دیدار دوستان و خویشاوندانش پرهیز می‌کند که یک وقت موضوع شغلش مطرح نشود. کارگر دیگری در قایق‌های ماهیگیری اذعان داشت که شغلش را به همسرش نگفته است، یکی دیگر به جای این که شغل واقعی‌اش را بگوید، به همسرش گفته بود بابت کار رفته ژاپن. چنین حکایت‌هایی از افول منزلت به گوش همه آشنا است. زنگ خطر زمانی به صدا درمی‌آید که این حکایت‌ها شیوعی فراگیر پیدا می‌کند، تو گویی خصلتی ساختاری از بازار کار مدرن است.

اعضای پریکاریا در کار خود احساس ارزش اجتماعی و عزت نفس نمی‌کنند؛ باید جای دیگری این عزت نفس را پیدا کنند، خواه این جستجو موفقیت‌آمیز باشد یا خیر. اگر موفق شوند، ممکن است احساس بی‌فایده‌گی کارهایی که در شغل‌های گذرا و ناخوشایند از آنها خواسته می‌شود تا حدودی فروکش کند، چون سرخوردگی منزلتی آنها کاهش می‌یابد. اما بی‌شک توانایی یافتن عزت نفس پایدار در میان پریکاریا زایل شده است. این وضعیت با خطر احساس

درگیری بی‌وقفه و در عین حال منزوی بودن در میان توده‌ی تنهاییان همراه است.

بخشی از مشکل به این واقعیت برمی‌گردد که پریکاریا روابط اعتمادبرانگیز بسیاری اندکی را، به‌ویژه از خلال کار، تجربه می‌کند. در سرتاسر تاریخ، اعتماد در اجتماعات بلندمدتی تکوین یافته‌ی که چارچوب‌های نهادی برای برادری ساخته‌اند. اگر فرد از ندانستن جایگاه خود در زندگی دچار سردرگمی شود، اعتماد به پدیده‌ای شکننده و تصادفی بدل می‌گردد (Kohn, 2008). اگر چنان‌که روان‌شناسان اجتماعی گمان می‌کنند، آدمیان استعداد اعتماد و تعاون را دارند، آنگاه محیطی با ناامنی و انعطاف بی‌نهایت باید هر حسی از تعاون و اجماع اخلاقی را در معرض خطر قرار دهد (Haidt, 2006 ; Hauser, 2006). در این صورت، هر کاری که برایمان دردسر نشود انجام می‌دهیم، رفتاری فرصت‌طلبانه از خود بروز می‌دهیم، و همواره در آستانه‌ی رفتار غیراخلاقی قرار داریم. توجیه این رفتار ساده‌تر می‌شود وقتی هر روز می‌شنویم که نخبگان و آدم‌های مشهور بدون مجازاتی معیارهای اخلاقی را زیر پا گذاشته‌اند، و وقتی هیچ سایه‌ای از آینده در سلوک فعلی ما نیست.

در یک بازار کار منعطف، افراد از تقبل یا گرفتاری در تعهدات رفتاری بلندمدت واهمه دارند، چون می‌تواند با هزینه‌ها و اعمالی همراه باشد که در یک رابطه‌ی دوسویه‌ی مطلوب نمی‌گنجد. جوانان خواهان پیوندی با تعهدات اقتصادی با والدین خود نخواهند بود، اگر نگران باشند که در کهنسالی ناچار به حمایت از آنان هستند، آن هم با دولتی که پیوسته آب می‌رود، و افزایش طول عمر که هزینه‌های بالقوه‌ی این کار را دوچندان می‌کند. زوال توافقی بین‌نسلی با روابط دوستی و جنسی تصادفی‌تر همخوانی دارد.

با کالایی شدن همه‌چیز — یعنی ارزش‌گذاری تمام امور بر مبنای هزینه و پاداش مالی — معامله‌به‌مثل اخلاقی شکننده می‌شود. اگر دولت الگوهای مطلوب کارگری تأمین اجتماعی را حذف کند که نظام همبستگی اجتماعی قابل توجهی را، حتی اگر غیرمنصفانه باشد، خلق می‌کرد، و در ادامه الگوی هم‌سنخی جایگزین آن نسازد، دیگر سازوکاری برای خلق اشکال بدیل همبستگی وجود نخواهد داشت. همبستگی اجتماعی بر پایه‌ی ثبات و پیش‌بینی‌پذیری ساخته می‌شود. پریکاریا از هر دوی آنها محروم است. در عوض، به تردید مزمن دچار است. امنیت اجتماعی زمانی شکوفا می‌شود که احتمال نسبتاً

برابری برای تحرک رو به بالا و پایین، برای به دست آوردن و از دست دادن وجود داشته باشد. در جامعه‌ای که با رشد پریکاریا همراه است، و تحرک اجتماعی محدود و رو به زوال باشد، امنیت اجتماعی نمی‌تواند شکوفا شود.

این موضوع یکی از خصلت‌های کنونی پریکاریا را برجسته می‌سازد، این که هنوز کار دارد تا به مثابه‌ی طبقه-برای-خود قوام بگیرد. می‌توان فرایند 'فروافتادن' در پریکاریا یا کشانده شدن به زندگی بی‌ثبات‌شده را ترسیم کرد. آدمیان با این ویژگی‌ها زاده نمی‌شوند و بعید است با افتخار خود را در زمره‌ی چنین افرادی بخوانند. ترس، بله؛ خشم؛ احتمالاً؛ کنایه‌های نیش‌دار، شاید؛ اما غرور و افتخار، خیر. چنین موقعیتی در تضاد با طبقه‌ی کارگر صنعتی سنتی قرار می‌گیرد. طول کشید تا آنها به یک طبقه-برای-خود بدل شوند. اما وقتی چنین شد، عزت و افتخار عمیقی پدید آورد که به ایجاد یک نیروی سیاسی با دستور کار طبقاتی کمک کرد. پریکاریا هنوز به آن مرحله نرسیده است، حتی با وجود این که برخی از آنها در راهپیمایی‌ها، وبلاگ‌ها، و تعامل‌های رفیقانه غرور جسورانه‌ای را به نمایش می‌گذارند.

یک جامعه‌ی خوب نیازمند حس همدلی آدمیان است، یعنی این قابلیت که افراد بتوانند خودشان را به جای دیگران بگذارند. دو حس همدلی و رقابت در تنشی دائمی هستند. افراد در رقابت فزاینده، دانش، اطلاعات، ارتباطات، و منابع را از دیگران مخفی می‌کنند، چون افشای آنها می‌تواند مزیت رقابتی‌شان را از میان ببرد. ترس از شکست یا دست‌یابی به پایگاهی محدود، به راحتی منجر به طرد همدلی می‌شود.

چه چیزی همدلی را برمی‌انگیزد؟ شاید از احساس مشترک بیگانگی، ناامنی، و حتی فقر مشترک برخیزد. زیست‌شناسان تکاملی عموماً توافق دارند که همدلی در جوامع کوچکِ باثباتی محتمل‌تر است که اعضایشان یکدیگر را می‌شناسند و به شکل مستمر با هم در تعامل هستند (برای نمونه نگاه کنید به De Waal, 2005). طی قرن‌های متمادی، اجتماعات شغلی به احساس همدلی پروبال می‌دادند، چنانکه دوره‌ی شاگردی سازوکار نخستین برای فهم و قدرشناسی از روابط متقابلی بود که از قواعد خودتنظیم‌گرِ صنفی تبعیت می‌کرد. این الگو در همه‌جا، حتی در آفریقا، به دست جهانی‌سازی نابود شده است (Bryceson, 2010). پریکاریا احساس می‌کند عضوی از

یک اجتماع بین‌المللی بی‌ثبات و پراکنده از افرادی است که در تقلا (معمولاً بیهوده برای) اعطای هویت شغلی به زندگی کاری خود به سر می‌برند.

وقتی شغل‌ها منعطف و ابزاری شوند، با دستمزدهای ناکافی برای معیشت آبرومندانه (از نظر جامعه) و سبک زندگی مقبول، دیگر اثری از 'حرفه‌ای‌گری' به‌جا نخواهد ماند، یعنی تعلق به یک اجتماع دارای استانداردها، ضابطه‌های اخلاقی، و احترام متقابل در میان اعضا بر مبنای شایستگی و احترام برای هنجارهای رفتاری دیرپای از میان می‌رود. اعضای پریکاریا نمی‌توانند 'حرفه‌ای‌سازی' شوند، چون نه می‌توانند متخصص شوند و نه مسیر پیشرفتی بادوام را در عمق شایستگی یا تجربه‌ی خود تشکیل دهند. بازگشت آنها به هر شکل مشخص از کار با تردید مواجه است و دورنمای اندکی برای تحرک اجتماعی 'روبه بالا' دارند.

'حافظه‌ی اجتماعی' پریکاریا ضعیف شده است. در ذات ما است که با کاری که انجام می‌دهیم خود را تعریف کنیم و چنان کنیم که

هستیم. حافظه‌ی اجتماعی نتیجه‌ی تعلق به اجتماعی است که نسل اندر نسل خود را بازتولید کرده و در بهترین حالت، ضابطه‌های اخلاقی و حسی از معنا و ثبات، چه عاطفی و چه اجتماعی، فراهم می‌کند. این موضوع داری ابعاد عمیقاً ریشه‌دار طبقاتی و شغلی است که تا آرزوها و سوداهای ما امتداد می‌یابد. برای نمونه، در اکثر جوامع فرزند طبقه‌ی کارگری که سودای بانکدار یا وکیل شدن داشته باشد، مورد تمسخر قرار می‌گیرد؛ فرزند طبقه‌ی متوسطی که خواهان لوله‌کش یا سلمانی شدن باشد با اخم و تخم مواجه می‌شود. تو کاری انجام نمی‌دهی که بخشی از تو نیست. تمام ما برای تعریف خود، به همان اندازه که به آنچه هستیم می‌پردازیم، به آنچه نیستیم نیز رجوع می‌کنیم، به همان اندازه که آنچه را می‌توانیم انجام دهیم، آنچه را که نمی‌توانیم انجام دهیم نیز در نظر می‌گیریم. پریکاریا فقط با اتکا به خود هستی نمی‌یابد. بلکه همچنین به واسطه‌ی آنچه که نیست تعریف می‌شود.

سیاست‌های حامی انعطاف‌پذیری کار فرایندهای تعامل‌نَسَبی و گروه‌های همتا را مضمحل می‌کند، همان فرایندهایی که برای بازتولید مهارت‌ها و نگرش‌های سازنده نسبت به کار حیاتی است. اگر هر لحظه انتظار می‌رود کاری را که انجام می‌دهی عوض کنی،

اگر منتظر هستی تا در کوتاه‌ترین زمان 'کارفرما'، همکاران و فراتر از همه، آنچه خودت را با آن می‌شناسی تغییر دهی، دیگر اخلاق کاری محل مجادله و فرصت‌طلبی دائمی است.

مشاهده‌گرانی همچون هایت (۲۰۰۶) استدلال می‌کنند که اخلاق کاری تنها از درون جامعه می‌تواند اعمال شود. چنین انتظاری بی‌جا است. اخلاق از اجتماعات کوچک‌تر و مشخص‌تر نشأت می‌گیرد، مانند یک گروه شغلی، گروه خویشاوندی یا طبقه‌ی اجتماعی. نظام انعطاف‌پذیری تلویحاً اخلاق کاری را که ثمره‌ی اجتماعات شغلی قدرتمند است، طرد می‌کند.

طبق بررسی گالوپ در آلمان در سال ۲۰۰۹، تنها ۱۳ درصد از شاغلان احساس تعلق به شغل خود می‌کردند، درحالی‌که ۲۰ درصد از کارمندان سرسختانه احساس جدایی از کار خود داشتند (Nink, 2009). با این همه قشقرقی که برای منعطف و پرتحرک بودن، و برای رفتن به سراغ شغل به‌عنوان منشأ شادی برپا شده، بی‌شک نشان سلامت است که از کار خود احساس جدایی کنیم،

به‌ویژه در این زمانه‌ی آکنده از تردید. اما با توجه به اهمیت کار در زندگی‌های ما، بی‌شک چنین وضعیتی مطلوب نیست.

خلاصه، ترکیب بیگانگی، اضطراب، ناهنجاری، و خشم در حال افزایش لاجرم آن روی سکه‌ی جامعه‌ای است که 'انعطاف‌پذیری' و ناامنی را سنگ‌بنای نظام اقتصادی خود ساخته است.

ملاحظات پایانی

هرچند نمی‌توان از آمار و ارقام دقیق صحبت کرد، اما می‌توانیم حدس بزنیم که در حال حاضر [۲۰۱۱]، در بسیاری از کشورها، دست کم یک‌چهارم جمعیت بالغ در زمره‌ی پرکاریا هستند. منظور فقط استخدام ناامن و داشتن شغل‌هایی با زمان محدود و با حداقل حمایت از نیروی کار نیست، هرچند تمام این موارد نیز شایع است. مسئله بر سر قرار گرفتن در جایگاهی است که نه حسی از حرفه‌ی همیشگی به دست می‌دهد، نه حسی از هویت شغلی امن، و با حق و حقوق بسیار اندک (اگر اصلاً ذی‌حق باشد) در برابر دولت و مزایای شرکتی همراه است، حال آن‌که نسل‌های متمادی از افرادی که که

در زمره‌ی پرولتاریای صنعتی یا کارمند حقوق‌بگیر بودند، خود را مستحقِ بلاشک این حقوق می‌دانستند.

واقعیتِ جامعه‌ای که درباره‌ی زندگی بر مبنای رقابت‌پذیری، شایسته‌سالاری، و انعطاف‌پذیری قصیده‌سرای می‌کند و به آن میدان می‌دهد همین جا نهفته است. جامعه‌ی انسانی طی قرن‌ها بر پایه‌ی تغییر دائمی و بی‌وقفه ساخته نشده است؛ بنیان آن ساختِ تدریجیِ هویت‌های باثبات و فضاها‌ی به‌نسبت 'صلب' امنیت بوده است. کیش انعطاف‌پذیری به مردم می‌گوید که دشمنِ انعطاف‌پذیری صلب بودن است. یکی از آموزه‌های روشنگری این است که سرنوشت آدمی باید در اختیار خودش باشد، نه خدا یا نیروهای طبیعی. به پریکاریا گفته می‌شود که باید به نیروهای بازار پاسخ دهد و بی‌نهایت تطبیق‌پذیر باشد.

نتیجه‌ی آن توده‌ی روبه‌رشد مردم در موقعیت‌هایی است که تنها با کلمات بیگانه‌شده، بی‌هنجار، مضطرب، و مستعد خشم توصیف می‌شود. این مردم بالقوه شامل تمام ما می‌شود که در زمره‌ی نخبگانی

نیستیم که در ثروت خویش و به دور از جامعه لنگر انداخته‌اند. نشان هشدار این وضعیت در جدایی و عدم درگیری سیاسی بروز می‌یابد.

چرا افرادی که خودشان را جزو پریکاریا نمی‌دانند باید نگران رشد آن باشند؟ یک دلیل آن نوع دوستی است، یعنی ما دوست نداریم خودمان در چنان موقعیتی باشیم، و از این رو، برای افرادی در چنین موقعیت‌هایی آرزوی شرایط بهتری را می‌کنیم. اما دلایل دیگری نیز وجود دارد. بسیاری از ما نگران هستیم که به جرگه‌ی پریکاریا سقوط کنیم، یا نگرانیم خانواده و دوستانمان چنین سرنوشتی داشته باشند. نخبگان و بخش از خودراضی حقوق‌بگیران و حرفه‌فنی‌ها ممکن است فکر کنند در جهانی که تحرک اجتماعی زائل شده، خود آنها آسوده و مصون باقی می‌مانند. اما تصور پریکاریا در مقام یک طبقه‌ی خطرناک نوظهور ممکن است هشدار برای آنها باشد. گروهی که چشم‌اندازی از امنیت و هویت نداشته باشد، چنان احساس ترس و سرخوردگی می‌کند که ممکن است به علت قابل تشخیص یا قابل تصور تقدیر خود بتازد. و جدا افتادن از جریان اصلی پیشرفت و ثروت اقتصادی به عدم رواداری منجر خواهد شد.

پریکاریا طبقه-برای-خود نیست، تا حدودی به این خاطر که با خود سرِ جنگ دارد. بخشی از آن بخش دیگر را بابت آسیب‌پذیری و بی‌منزلی سرزنش می‌کند. یک کارگر موقتی با حقوق پایین می‌تواند ترغیب شود که 'مفت‌خور' تأمین اجتماعی ' را چنان ببیند گویی بیشتر، ناعادلانه، و به بهای عرق جبین او سهم می‌برد. به راحتی می‌توان به یک ساکن قدیمی در محله‌ی کم‌درآمدِ شهری القا کرد که مهاجران تازه‌وارد کارهای بهتر را گرفته‌اند و در صف گرفتنِ مزایا جلو پریده‌اند. تنش‌های درونیِ پریکاریا مردم را در مقابل یکدیگر قرار داده است، و اجازه نمی‌دهد تشخیص دهند که ساختار اجتماعی و اقتصادی مجموعه‌ی آسیب‌پذیری‌های مشترک را تولید می‌کند. بسیاری جذب سیاستمداران عوام‌فریب و پیام‌های نوفاشیستی می‌شوند، کما آن که پیشروی آن همین حالا در اروپا، ایالات متحده، و سایر نقاط دنیا به وضوح قابل مشاهده است. به این اعتبار، پریکاریا طبقه‌ی خطرناک است، و 'سیاست بهروزی' برای پاسخ دادن به ترس‌ها، ناامنی‌ها و آرزوهای آن ضروری است.

پاندمی کرونا: ارزیابی سه ساله

نازنین و یامین

معرفی

در ۲۹ دسامبر ۲۰۱۹ (۸ دی ۱۳۹۸)، در شهر ۱۱ میلیونی وُهان، در استان هوبی چین ویروس جدیدی شایع شد که به‌خاطر به‌جاگذاشتن عوارض تنفسی شدید و کشنده، «سارز کووی-۲» و بیماری ناشی از آن «کووید-۱۹» نام گرفت. سه ماه بعد، در نوشتاری تحت عنوان «ویروس کرونا، سرمایه و سیاست!» ضمن معرفی این بیماری، عوارض و تبعات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن مورد بحث قرار گرفتند. حدود دو ماه بعدتر — یعنی زمانی که تعداد مبتلایان به ۴ میلیون و تعداد جان‌باختگان جهانی کووید-۱۹ به ۱۱۱ هزار نفر رسیده بود، در مقاله‌ای تحت عنوان «بحران کرونایی، خصوصی‌سازی سود، اجتماعی کردن زیان!» به افشای شایعات رسانه‌ای، و روشنگری درباره‌ی دروغ‌گویی‌ها، ریاکاری‌ها و لاپوشانی‌های دولت‌مردان، سیاست‌مداران، انحصارات دارویی و

متخصصان وابسته پرداخته شد. در «پاندمی کرونایی: ارزیابی یک‌ساله!» نشان داده شد که بحران به‌اصطلاح کرونایی، بهترین فرصت را در اختیار دولت‌ها گذاشت تا ضمن رفع و رجوع معضلات گریبانگیرشان، به بازآرایی نیروهای سرکوبگر پردازند و بر منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی طبقات حاکم بیفزایند.

نوشتار حاضر ارزیابی به‌روزشده‌تری است که در پایان سومین سال شیوع کووید-۱۹، در ادامه‌ی مطالب پیشین منتشر می‌شود.

مقدمه

سومین سال پاندمی کرونایی را با بیش از ۷۵۵ میلیون مورد تأییدشده‌ی کرونا و بیش از ۶/۸ میلیون مورد مرگ در جهان پشت سر گذاشتیم. البته خوانندگان این سطور واقفند که آمار واقعی به مراتب بیشتر از ارقام رسمی هستند. حتی نهادهای ذی‌صلاح بین‌المللی نیز بر این نظرند که تعداد واقعی کشته‌شدگان حدود سه برابر آمار رسمی است. این به آن معنی است که پاندمی کرونایی در طول سه سال گذشته، با بیست میلیون قربانی، به اندازه‌ی چهار سالی

که جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) جریان داشت، کشته به جا گذاشته است. اما جنگ جهانی اول — علی رغم همه ی تلفات جانی و ویرانی های که به جا گذاشت — نقش برجسته ای در تاریخ بشر ایفا کرد؛ از جمله با حذف دودمان های هابسبورگ-لورن در اتریش، هوهن تسولرن در آلمان، آل عثمان در امپراتوری عثمانی و رومانوف در روسیه، سیمای جغرافیای سیاسی جهان را تغییر داد و زمینه را برای رشد نازیسم و جنگ جهانی دوم فراهم ساخت و نیز زمینه ساز انقلاب روسیه شد. آیا می توان تبعات و پیامدهای هم سنگی برای پاندمی کرونایی انتظار داشت؟

برخلاف تصور خیلی ها، پاندمی کرونایی نه تنها پایان نیافته بلکه انتشار سویه ها و زیرسویه های جدید آن، خطر شیوع یک پاندمی جدید را دائماً به جهانیان گوشزد می کند. آمار مبتلایان در مناطق مختلف جهان تقریباً به طور هفتگی در حال افت و خیز است. چین که با قوانین سخت گیرانه ی قرنطینه موفق شده بود تعداد مبتلایان و کشته شدگان را به طرز چشم گیری کاهش دهد، بار دیگر در اوایل سال جدید، شاهد شیوع دوباره ی بیماری کووید ۱۹- بود که به مرگ حدود شصت هزار نفر انجامید. سخنگوی وزارت بهداشت جمهوری

اسلامی نیز در ۷ دی ماه ۱۴۰۱ خیر از ابتلا به دو زیرسویهی جدید
اُمیکرون (XBB و BQ.1) داد که احتمال وقوع موج هشتم کرونا
را بالا می‌برد. روند مشابهی را در ماه‌ها و هفته‌های گذشته، به تناوب
در ایالات متحده، بریتانیا، ژاپن، برزیل و سایر نقاط جهان شاهد
بودیم.

با این حال بعضی از سیاست‌مداران، از جمله جو بایدن بی‌توجه به
توصیه‌های سازمان بهداشت جهانی و نهادهای ذی‌ربط، پایان پاندمی
کروناپی را اعلام داشتند و ورود به دوره‌ی پساکروناپی را (از ۱۱
ماه مه ۲۰۲۳) نوید دادند که معنایش قطع کلیه‌ی کمک‌های
بهداشتی-درمانی است که در دوره‌ی پاندمی کروناپی شامل حال
شهروندان می‌شد. آن هم در حالی که در طی سه سال متوالی،
بیماری کووید ۱۹- به‌عنوان عامل اصلی مرگ شهروندان در ایالات
متحده بوده است. این به معنای خیانتِ دولت‌های به‌اصطلاح «مترقی،
دموکرات و منتخب» به توده‌ها (به‌ویژه سالمندان) و بی‌دفاع
گذاشتن آنان در برابر هیولایی است که عوارض حملات مرگبارش
را — با گرفتن جان بیش از ۲۰ میلیون انسان — ثبت کرده‌ایم.

از مارس ۲۰۲۲، به بهانه‌ی شروع جنگ اوکراین، امریکا و خیلی از کشورهای اروپایی — و به تبع آنها کشورهای دیگر جهان — از ادامه‌ی گزارشِ تعداد مبتلایان و کشته‌شدگان کرونا به نهادهای بین‌المللی خودداری کرده‌اند. این امر سبب شده تا یکی از مراکزِ اطلاع‌رسانیِ موثق، یعنی سایت جانز هاپکینز که در ۳ مارس ۲۰۲۰ توسط لورن گاردنر راه‌اندازی شده بود، از ادامه‌ی فعالیت بازماند.

اما چرا در چنین شرایطی کاپیتالیست‌ها و نمایندگان دولتی‌شان پایان دوره‌ی پساکروناپی را اعلام کردند؟

بی‌گمان بهترین پاسخ را می‌توان از خلال مباحثات آنان در مجمع سالانه‌شان — در طول سه سال گذشته — دریافت! به‌ویژه آنکه این مجمع بانی تأسیس «ائتلاف برای آمادگی خلاق علیه پاندمی» بود.

پاندمی کروناپی در اجلاس W.E.F

اجلاس سالانه‌ی «مجمع جهانی اقتصاد (دابلو. ای. اف)» معروف به اجلاس داووس، همه‌ساله در ماه ژانویه در داووس سوئیس برگزار می‌شود. این اجلاس یکی از مهم‌ترین مراکز مشاوره‌ی قدرت‌های بزرگ اقتصادی و محل تصمیم‌گیری دولت‌ها و نهادهای سیاسی است.

شیوع جهانی کووید-۱۹ مانع شد تا اجلاس سالانه‌ی مجمع جهانی اقتصاد در ژانویه‌ی ۲۰۲۰ برگزار شود. از این رو کلاوس شواب با انتشار مقاله‌ای با عنوان «کاپیتالیزم برای بقایش باید رفرم کند» و کتابی با نام «کووید-۱۹، بازتنظیم بزرگ» طرح جدیدی ارائه داد که به «مانیفستِ نظم نوین جهانی» برای دوره‌ی پسا کووید معروف شد.

در کتاب یادشده، کلاوس شواب، بنیان‌گذار و دبیر مجمع جهانی اقتصاد — به همراه تیه‌ری مالرو — نتایج و عوارض کووید-۱۹ را در پنج عرصه‌ی اقتصادی، اجتماعی، ژئوپلتیکی، زیست‌محیطی، و فناوری مورد ارزیابی قرارداد و نتیجه گرفت که کووید-۱۹ به‌دلیل

تأثیرات عمیقی که بر پنج عرصه‌ی یادشده گذاشته و تأثراتی که از آن‌ها پذیرفته، به چنان معضل چندوجهی و پیچیده‌ای بدل شده که با پاندمی‌های پیشین قابل‌مقایسه نیست. برای مثال، در عرصه‌ی اقتصادی، بر نابرابری در درآمد، ثروت و شکاف طبقاتی افزوده، و در عرصه‌ی اجتماعی، مانع از برخورداری شهروندان از فرصت‌های برابر شغلی، تحصیلی، بهداشتی و اجتماعی شده است. با این‌همه، به نظر نویسندگان، پاندمی کرونایی نکات مثبتی نیز به همراه داشته که نمونه‌اش تغییر نگرش انسان به طبیعت است. جهانیان دریافته‌اند که تخریب جنگل‌ها و تغذیه از حیوانات وحشی می‌تواند حیات و سلامت جامعه‌ی انسانی را با خطر جدی روبرو سازد. به‌علاوه - به ادعای نویسندگان - کارآمدی دوردرمانی، دورکاری و استفاده از تجهیزات دیجیتالی، چشم‌اندازهای نوینی را به روی بشریت گشودند که قرار است در دوره‌ی پساکرونایی مورد استفاده قرار گیرند. ضمناً - به باور نویسندگان - پاندمی کرونایی نشان داد که دولت و رهبران سیاسی نقش پررنگی در اتخاذ تصمیمات سریع و حیاتی در مواجهه با معضلات اجتماعی مثل پاندمی داشته و دارند.

براساس این استنتاجات محوری، بیان‌گذار «مجمع جهانی اقتصاد» و شریکش نتیجه می‌گیرند که بدون فهم و درک تأثیر و تأثرات متقابل پدیده‌ها و روابط به‌هم‌تنیده و پیچیده‌ای که در دل عرصه‌های پنج‌گانه‌ی دوره‌ی کرونایی شکل گرفته و می‌گیرند، نمی‌توان استراتژی دوره‌ی پساکرونایی را ترسیم کرد:

«وابستگی متقابل [عرصه‌های اجتماعی] اثر مفهومی مهمی دارد که همانا ابطال «تفکر سیلویی» است. از آن‌جایی که در نهایت، ادغام و پیوند سیستماتیک [عرصه‌ها] مهم هستند، پرداختن به یک مشکل یا یک ریسک [مسئله‌ی خطرزا]، به‌طور مستقل از سایر عوامل، بی‌معنا و بیهوده است. در گذشته، «تفکر سیلویی» تا حدی توضیح می‌داد که چرا بسیاری از اقتصاددانان نتوانستند بحران اعتباری (در سال ۲۰۰۸) را پیش‌بینی کنند و چرا شمار معدودی از متفکران سیاسی متوجه‌ی فرارسیدن بهار عربی (در سال ۲۰۱۱) شدند. امروزه با همان مشکل در زمینه‌ی پاندمی روبرویم. اپیدمیولوژیست‌ها، کارشناسان سلامت همگانی، اقتصاددانان، پژوهشگران مسائل اجتماعی، و سایر دانشمندان و متخصصانی که کسب و کارشان کمک به تصمیم‌گیرندگان برای درک رخدادهای پیش‌روست، فرارفتن از

محدوده‌ی حوزه‌ی [تخصصی] خود را دشوار (و گاهی غیرممکن) می‌یابند. به همین دلیل است که موقعیت‌سنجی‌های پیچیده مثل [تصمیم‌گیری بر سر انتخاب میان] مهارِ گسترشِ پاندمی یا بازیابی اقتصاد، شدیداً دشوار می‌شود. از این رو قابل درک است که چرا اکثر متخصصان، به حوزه‌های [تخصصی] هرچه محدودتری هدایت می‌شوند. از همین روست که آن‌ها فاقد آن دید بسیطی هستند که برای اتصال نقاط مختلف و فراوان، به‌منظور یافتن یک تصویرِ کامل‌تر [از مشکل] لازم است؛ تصویری که تصمیم‌گیرندگان شدیداً بدان نیازمندند.»

به عبارت دقیق‌تر، بنیان‌گذار و سخنگوی یکی از مهم‌ترین نهادهای بورژوازی، در ارزیابی یک‌ساله‌اش از بحرانِ کرونایی، بر ضرورت دوری‌جستن از تفکر سیلویی، و توسعه‌ی همکاری‌های بیشتر نهادها و متخصصان بورژوازی، به‌منظور تسهیلِ تصمیم‌گیری برای تصمیم‌گیرندگان و کاپیتالیست‌ها تأکید ورزید. به‌علاوه رهنمودهای دقیق و کارآمدی برای هرچه یک پارچه‌تر کردنِ طبقه بورژوا، برای هرچه سودآورتر کردن جهانِ پساکوویدی داد!

پنجاه و یکمین اجلاس سال ۲۰۲۱ داووس به خاطر ادامه‌ی شیوع پاندمی کرونایی به صورت مجازی در روزهای ۲۵ تا ۲۹ ژانویه، با حضور کاپیتالیست‌ها و نمایندگان دولتی، غیردولتی و دانشگاهی‌شان برگزار شد. تمرکز این اجلاس بر «تقویت جهانی روی تقویت هوشمندی» یا گایا (GAIA) بود که بنا به برآورد این مجمع قادر خواهد بود تا سال ۲۰۳۵، بارآوری کار را تا ۴۰٪ بیشتر کند و معادل ۱۴ تریلیون دلار ثروت جدید بیافریند. به ادعای کلاوس شواب، سیستم گایا که بر بهره‌گیری از هوش مصنوعی استوار است، فوریت و ضرورتش را در دوره‌ی پاندمی به اثبات رساند و از این رو توسط مجمع و شرکای آن راه‌اندازی شد.

برگزاری اجلاس ۲۰۲۲ بار دیگر به دلیل شیوع پاندمی کرونا، دو بار به تعویق افتاد و نهایتاً در ماه مه برگزار شد. حضور مجازی زلینسکی و عدم حضور رهبران روسیه و چین، نشان داد که تمرکز مباحثات بر جنگ اوکراین است؛ هرچند که پاندمی کرونایی در مباحثات جای ویژه‌ی خود را داشت.

در پنجاه و سومین اجلاس داووس (۲۰۲۳)، اگرچه جنگ اوکراین هنوز موضوع اصلی مباحثات بود اما در سخنرانی افتتاحیه‌ی کلاوس شواب، از سه چالش جهانی دیگر نیز یاد شد که عبارت بودند از پاندمی کرونایی، بحران اقلیمی—زیست‌محیطی و بحران گرسنگی. با این حال محور گفت‌وگوها بر سر متقاعد کردن آنانی بود که شیوع کرونا و جنگ اوکراین را سرآغازی بر پایان دوره‌ی گلوبالیزاسیون تصور می‌کردند. عدم حضور روسیه (به دلیل اخراج آن) و چین در اجلاس امسال این برداشت را تقویت کرد که امید به جهانی شدن واهی است و این نهاد بیش از آن که یک مجمع اقتصادی جهانی باشد، یک انستیتوی غربی است!

در حاشیه‌ی برگزاری اجلاس داووس، آکسفام گزارش روشنگرانه‌ای از رشد نابرابری و بی‌عدالتی در جهان منتشر کرد که خواندنی است. کاپیتالیست‌های جهان (معروف به یک‌درصدی‌ها)، تقریباً دو سوم از کل ثروت تولید شده در سه سال گذشته را — که از آن به دوره‌ی پاندمی کرونا یاد می‌شود — و معادل ۴۲ تریلیون دلار بوده، از آن خود کردند. این رقم تقریباً بیش از دو برابر مبلغی است که ۹۹٪ مردم جهان در همین مدت به دست آورده‌اند. به عبارت دیگر، در

دوره‌ی پاندمی کرونا، کاپیتالیست‌های جهان ۴۲٪ ثروتمندتر شدند! و رقمی معادل ۱۳٪ تولید ناخالص ملی کلّ جهان در همین دوره را به خود اختصاص دادند! یعنی در طول سه سالی که به اصطلاح بحرانِ پاندمی کرونایی جریان داشته، به طور میانگین، کاپیتالیست‌ها روزانه حدود ۷.۲ میلیارد دلار به ثروت خود افزودند. در همین دوره ۵۷۰ نفر به تعداد میلیاردرهای جهان افزوده شد و تعدادشان به ۲۶۶۸ نفر رسید؛ آن‌هم با مجموع ثروتی بالغ بر ۱۳ هزار میلیارد دلار! این در حالیست که در همین ایام، ۲۶۰ میلیون نفر به رقم گرسنگان جهان افزوده شده و رقم گرسنگان جهان به حدود ۸۲۸ میلیون نفر — یعنی معادل یک دهم جمعیت جهان — رسیده و هر ۱۱ دقیقه یک نفر بر اثر گرسنگی جان باخته است.

در همین ایام شرکت‌هایی که دست‌اندر کار تولید واکسن علیه سارزکووی-۲ بودند، ثانیه‌ای هزار دلار سود کرده و برای هر واکسن ۲۴ برابر هزینه‌ی تولید واکسن، از دولت‌ها پول مطالبه کردند.

به این ترتیب، شرکت‌های بزرگ و کاپیتالیست‌ها نه تنها از پاندمی
کرونا متضرر نشدند بلکه بیشترین منفعت را بردند!

این روند در آلمان چهره‌ی به‌مراتب عریان‌تری داشت زیرا در آن‌جا
۸۱٪ از کل ثروت تولید شده در این دوره، به جیب یک درصد از
کاپیتالیست‌ها سرازیر شد!

در اجلاس داووس نه تنها اشاره‌ای به علل فقر و گرسنگی، رشد
شکاف طبقاتی، دلایل تخریب محیط زیست و کشتار ناشی از
بیماری‌ها و پاندمی‌ها نشد، بلکه تصریح گردید که عاملین این
سپه‌روزی — یعنی خودشان — باید متحدتر و با بهره‌برداری بهینه‌تر
از امکانات انسانی و تکنیکی برای غارت هرچه بیشتر ثروتی که در
دوران پساکروناپی توسط اردوی کار تولید خواهد شد، به میدان
بیایند.

سرمایه‌ی جهانی بار دیگر بر جمله‌ی معروف «وارن بافت» صحه
گذاشت که صریحاً اذعان کرده‌بود: «به یقین، ما درگیر یک جنگ

طبقاتی هستیم و ثروتمندان طبقه‌ی من این جنگ را شروع کرده‌اند و
ما در حال پیروزی هستیم»

سیاه‌نمایی

کاپیتالیست‌ها و دولت‌مردان‌شان از پاندمی کرونایی نه تنها سود
اقتصادی بلکه بهره‌ی سیاسی زیادی بردند. اما لازم بود که آنها را از
چشم‌توده‌ها بپوشانند و اذهان عمومی را سرگرم مسائل
بحث‌برانگیزی کنند که خود قادر به مدیریت‌شان بودند! یکی از این
موارد راه‌اندازی یک کمپین گسترده علیه چین — به عنوان مقصر
شیوع پاندمی کرونایی — و ادعای دریافت خسارت بود. حتی
به‌خاطر داریم که ترامپ ویروس کرونا را ویروس چینی خواند!

در جریان رقابت‌های انتخاباتی امریکا، جو بایدن قول داد تا در
صورت انتخاب‌شدن، بطور جدی برای یافتن منشأ ویروس کرونا
تلاش کند. از آنجا که فرضیه‌ی دولت‌مردان امریکایی بر نشت
ویروس از انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین استوار بود، نهادهای

امنیتی امریکا هرگونه تردد در اطراف این آزمایشگاه را به کمک ماهواره شدیداً زیر نظر گرفتند.

در ۱۶ ژوئیه و ۵ اوت ۲۰۲۱ خیرگزاری سی. ان. ان گزارش داد که سازمان اطلاعاتی ایالات متحده به گنجینه‌ی عظیمی از داده‌های ژنتیکی که متعلق به انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین بود دسترسی یافته که می‌تواند پرده از راز منشاء ویروس سارس-کووی-۲ بگشاید. به دستور جو بایدن قرار شد تا نتایج بررسی‌ها تا آخر سال میلادی ۲۰۲۱ به اطلاع عموم برسد. بعدتر اعلام شد که به دلیل دسترسی محدود به متخصصانی که تسلط لازم به زبان چینی دارند کار بررسی اطلاعات به طول خواهد انجامید و نتایج دیرتر از زمان تعیین شده اعلام خواهد شد. بعد از گذشت یک سال، در یک گزارش یک صفحه‌ای تصریح شد که «تیم اطلاعاتی آمریکا فاش می‌کند که شورای اطلاعات ملی و چهار گروه اطلاعاتی به سمت این فرضیه متمایل هستند که کووید-۱۹ از شخصی سرایت کرده که به طور طبیعی توسط یک حیوان آلوده شده بود.»

به دنبال ادعاهای امریکا دال بر نشر عمدی یا نشت سهوی ویروس کرونا از آزمایشگاه ویروس‌شناسی ووهان چین، سازمان بهداشت جهانی تیمی متشکل از ۲۵ متخصص برای بازرسی به چین فرستاد. نتیجه‌ی تحقیقات چند هفته‌ای متخصصان نشان داد که دلیلی برای رد یا اثبات ادعاهای یادشده وجود ندارد.

جالب این‌جاست که در جریان تحقیقات لو رفت که انستیتوی ملی بهداشت ایالات متحده که بزرگترین مؤسسه‌ی علمی آمریکاست، با انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان همکاری نزدیک داشته و مطالعه روی سازز-کووی-۲ را مشترکاً به پیش می‌برده است.

در اواسط ژوئن سال ۲۰۲۲ در نشستی که از سوی مرکز گیت (GATE Center) در اسپانیا برگزار شده بود، جفری ساکس اظهار داشت:

«این حرف ممکن است برای شما شوکه‌آور باشد... اما من برای دو سال رئیس کمیسیون کووید در نشریه علمی لانست (**The Lancet**) بودم و تقریباً متقاعد شدم که این ویروس از آزمایشگاه‌های بیوتکنولوژی متعلق به ایالات متحده بیرون آمده و نه از طبیعت... البته این را باید واضح بگویم که به طور قطع مطمئن نیستیم اما شواهد کافی وجود دارد که باید مورد مطالعه قرار گیرند.»

به عبارت دیگر جفری ساکس مدعی شد که به گمان شخصی او ویروس از آزمایشگاه‌های امریکایی که مشغول مطالعات بیوژنتیکی هستند منشاء گرفته هرچند که دلایل مستدل علمی برای این ادعا وجود ندارد. در همین سخنرانی جفری ساکس متذکر شد که تحقیق بر سر منشاء ویروس کرونا بیش از آن که جنبه‌ی علمی داشته باشد بار سیاسی دارد و از این رو امکان آن هست که هرگز افشا نشود.

در ۲۸ فوریه ۲۰۲۳، مدیردفتر تحقیقات فدرال ایالات متحده اعلام کرد که ویروس کرونا به احتمال خیلی زیاد تصادفاً از آزمایشگاه ویروس‌شناسی ووهان به بیرون نشت کرده‌است. پیش از این وزارت

انرژی امریکا نیز خبر مشابهی را به نقل از مایکل گوردون، خبرنگار
وال استریت جورنال رسانه‌ای کرده بود. این خبر تاکنون توسط
مراجع علمی تأیید نشده است. [*]

پسا کرونا خطرناک‌تر از ویروس کرونا

نظم نوینی که کاپیتالیست‌ها و دولت‌های بورژوازی برای جهان
پسا کرونایی وعده می‌دهند، برای اردوی کار جهانی به مراتب
مرگبارتر از ویروس سارز کووی-۲ خواهد بود. واقعیات آماری
سیمای آینده‌ی پیش‌رو را به خوبی نشان می‌دهند:

– از شروع پاندمی کرونا (اواخر ۲۰۱۹) تا پایان ۲۰۲۲، تعداد
افرادى که در خطر مرگ ناشی از گرسنگی قرار دارند، از ۱۳۵
میلیون به ۳۴۵ میلیون افزایش یافته است. افزایش تورم، بالارفتن
قیمت انرژی، سوخت، کود و تغییرات آب‌وهوایی که باعث
خشکسالی شدید شده، به موازات اوج‌گیری جنگ‌ها و تنش‌های
سیاسی این احتمال را تقویت می‌کند که وضع به مراتب بدتر خواهد
شد.

۵۴ - کشور در حال توسعه که ۱۸٪ جمعیت جهان و نیمی از جمعیت گرسنگان دنیا را دربر گرفته‌اند، با بحران شدید بازپرداخت بدهی روبرویند که پیامدهای دلخراشی خواهد داشت. به گزارش «مؤسسه‌ی بین‌المللی فاینانس»، بدهی شرکت‌های غیرمالی که معادل ۸۸ تریلیون دلار، یعنی حدود ۹۸٪ تولید ناخالص داخلی جهان (global GDP) است، به همراه مجموع بدهی‌های دولت‌ها، شرکت‌ها و خانوارها که معادل ۲۹۰ تریلیون دلار تا سه ماهه‌ی سوم سال ۲۰۲۲ بود، در طول چهار-پنج سال گذشته افزایش خواهد یافت که عوارض و تبعات سنگینی به‌جا خواهد گذاشت که نمونه‌اش در ایران قابل‌رؤیت است: افزایش روزافزون کسری بودجه‌ی واقعی دولت اسلامی به‌علاوه‌ی بدهی دولت است که عارضه‌اش «مولدسازی» یا به عبارت دقیق‌تر چوب حراج‌زدن به دارایی‌ها و اموال عمومی است.

البته تعرضات سرمایه به حیات و معیشت اردوی کار بی‌جواب نمانده و با اعتراضات و تظاهرات توده‌ای پاسخ گرفته است. رشد بی‌اعتمادی سیاسی و رادیکالیسم، افول مشروعیت دولت و پاگیری جنبش‌های قهرآمیز و میلیتانت از تبعات و پیامدهای دیگر پاندمی

بوده که تقریباً در سراسر جهان جریان دارد. برای مقابله با همین خیزش‌های فزاینده‌ی توده‌ای نیز هست که بازتعریف و تدوین «نظم نوین جهانی» در اجلاس «مجمع جهانی اقتصاد» پیشنهاد شده و ضرورت پیدا کرده است.

جمع‌بندی

– واکنش دولت‌های کاپیتالیستی به پاندمی کرونایی جای شک باقی نگذاشت که اینان نسبت به سایر بحران‌های اجتماعی – به‌ویژه آنهایی که در اجلاس داووس از آنها نام برده شد (جنگ اوکراین، بحران اقلیمی – زیست‌محیطی و بحران گرسنگی) – نیز واکنش مشابهی نشان خواهند داد؛ یعنی به قیمت انقراض دنیا هم که شده، جز به منافع طبقه‌ی خود و حفظ ثروت شخصی‌شان نخواهند اندیشید.

– پاندمی کرونایی به تجربه نشان داد که نهادها و سازمان‌های عریض و طویل جهانی – از جمله سازمان بهداشت جهانی – نه تنها قادر به اعمال نظارت بر کارکردهای دوایر دولتی و خصوصی نیستند بلکه فاقد قدرت اجرایی بوده و عملاً از دخالت در تصمیمات و اقدامات

آنان پرهیز می‌کنند. تأکید این سازمان‌ها بر نقش تشویقی، مشورتی و تخصصی‌شان سبب شده تا سرمایه‌ی مالی و تجاری جهانی - از جمله شرکت‌های دارویی - در همدستی با دولت‌های دست‌نشانده‌شان، در صلح و صفا از پاندمی‌ها، اپیدمی‌ها و اندمی‌هایی که بیماری و رنج را برای اردوی کار به ارمغان می‌آورند، گنجی برای خود بسازند! به‌علاوه وابستگی اقتصادی این نهادها به دولت‌های امپریالیستی، مانع از آن می‌شود که خلاف منافع آنان حرفی بزنند یا اقدامی بکنند. نمونه‌اش را در ماه مه ۲۰۲۰ و اعلام انصراف امریکا از ادامه‌ی عضویت در سازمان بهداشت جهانی دیدیم. استدلال ترامپ این بود که «نمی‌توانم اجازه دهم که دلارهای مالیات‌دهندگان آمریکایی صرف تأمین مالی سازمانی شود که در موقعیت کنونی‌اش آشکارا در خدمت منافع امریکا نیست.»

- پاندمی کرونایی نشان داد که اکثر دولت‌های بورژوایی اراده، شایستگی و توان کافی برای تأمین بهداشت و سلامت آحاد جامعه را نداشته و ندارند. به‌علاوه معلوم شد که آنان بهتر آموختند که به بهانه‌ی اعلام «وضعیت فوق‌العاده»، دامنه‌ی استثمار را شدت بخشند، بر چرخه‌ی سودزایی بیفزایند، به حقوق دموکراتیک، آزادی‌های

فردی و مدنی شهروندان تجاوز کنند و تدابیر امنیتی، سرکوب‌گرانه، تبعیض‌آمیز و غیردموکراتیک را تحت سیاست «شوک‌درمانی» در جامعه به اجرا بگذارند.

میچل باچلر رئیس‌جمهور سوسیالیست سابق شیلی (۲۰۰۶ تا ۲۰۱۰) و کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل (۲۰۱۸ تا ۲۰۲۲) در اعتراض به این روند اظهار کرد که محدودیت‌های دولتی — در صورت لزوم — باید با رعایت حقوق انسانی، شهروندی و دموکراتیک، آن هم به‌طور موقت و برای یک محدوده‌ی زمانی معین تعیین شوند و اصل شفافیت و پاسخ‌گویی به نهادهای مردمی در همه‌حال مراعات گردند. این درسی است که از دوره‌ی پاندمی کرونایی آموختیم. بهره‌گیری از این تجربه می‌تواند کمک کند تا قربانی «دکترین شوک» در بحران‌های آتی نشویم.

— کاهش فعالیت‌های صنعتی، توقف پروازها، حمل‌ونقل و ترافیک جاده‌ها و سقوط چشمگیر غلظت دی‌اکسید کربن و زباله‌های صنعتی در دوره‌ی پاندمی کرونایی، مستندات کافی در اختیارمان قرارداد تا

بر ضرورتِ بهبود شرایط اقلیمی و زیست‌محیطی تأکید و اصرار
بیشتری بورزیم.

– بازتعریف «نظم نوین جهانی»، «جهانی‌سازی» و «روابط
بین‌المللی» و صف‌آرایی‌های جدید سیاسی برای دوره‌ی پساکرونایی
در اجلاس داووس، این واقعیت را آشکار کرد که پاندمی کرونایی
ابتداً به حوزه‌ی بهداشت، درمان و سلامت عمومی محدود نمی‌شود و
عمیقاً اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است.

– داده‌های آماری گویای این واقعیت هستند که دوره‌ی به‌اصطلاح
پساکرونایی با رشد منفی درآمد سرانه در ۱۷۰ کشور همراه خواهد
بود که پیامد آن رشد فقر، گرسنگی و نرخ بیکاری، تعمیق
نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، کاهش رفاه عمومی، تسریع
خصوصی‌سازی‌ها، رشد فاشیسم، نازیسم و گرایش‌های راست افراطی،
استقرار دولت پلیسی، توسعه‌ی نظامی‌گری (میلیتاریسم) و اوج‌گیری
جنگ، آوارگی و... خواهد بود.

به این معنی نظم نوینی که کاپیتالیست‌ها و دولت‌های بورژوازی برای جهانِ پسا‌کرونایی وعده می‌دهند، برای اردوی کار جهانی به مراتب مرگبارتر از خود ویروس کرونا خواهد بود؛ به‌ویژه این که جنگ اوکراین و تنش‌های سیاسی پیامد آن بر عمق و ابعاد فاجعه افزوده است.

– تمرکز ویژه‌ی «مجمع جهانی اقتصاد» بر جنگ اوکراین و اولویت دادن آن بر پاندمی کرونا، ما را نیز بر آن می‌دارد تا ارزیابی خود را در سایه‌ی بحران ناشی از جنگ اوکراین پیش‌ببریم:

پاندمی کرونایی اگرچه در رودرویی با صفوف اردوی کار، بورژوازی جهانی را یکپارچه‌تر و هارتر کرد و نزاع کار-سرمایه را تعمیق بخشید، اما وقوع جنگ اوکراین، عرصه را برای رقابت کاپیتالیست‌ها بر سر تصاحب بازارهای جدید، کنترل بر منابع مواد خام، استثمار نیروی کار ارزان و خلاصه انباشت سرمایه هموارتر کرد. انتظار می‌رود که شدت‌گیری و عمق‌یابی این رقابت‌ها، ثبات و یک‌پارچگی لازم برای اجرای مفاد «نظم نوین جهانی» را متزلزل

کند و فرصت لازم برای سازمان‌دهی را در اختیار اردوی کار
بگذارد. پیروزی یا شکست در کارزار پیش رو، در گرو تغییر توازن
قوای طبقاتی است.

تغییر اقلیم و دشواری گذار به انرژی نوگشت پذیر

ریچارد هاینبرگ

ترجمه‌ی محسن صفاری

با وجود همه‌ی سرمایه‌گذاری‌ها و ایجاد تأسیسات در انرژی نوگشت پذیر (تجدیدپذیر)، برون‌داد واقعی گازهای گلخانه‌ای در حال افزایش است. رشد اقتصادی عامل عمده‌ی این افزایش است: درحالی که عرضه‌ی انرژی‌های نوگشت‌پذیر در سالیان اخیر گسترش یافته است، مصرف جهانی انرژی رشدی بادکنکی داشته و نیاز افزوده‌ی آن از سوخت فسیلی تأمین شده است. هرچه اقتصاد جهانی بیشتر رشد می‌کند، جایگزینی سوخت فسیلی برای انرژی نوگشت‌پذیر، به‌جای آن که تنها افزوده‌ای بر آن باشد، دشوارتر می‌شود.

ایده‌ی برتری ارادی در رشد اقتصادی برای به حداقل رساندن تغییر اقلیم، نه تنها برای کشورهای ثروتمند که مردم آنها نرخ مصرفی

بیش از حد دارند، بلکه حتی بیش از آن برای کشورهای فقیرتر، که وعده‌ی فرصت «توسعه» به آنها داده شده، نفرینی سیاسی است.

با این همه، این کشورهای ثروتمند هستند که در گذشته مسئول ایجاد بخش بسیار بزرگی از برون‌دادها (گازهای گلخانه‌ای) بوده‌اند (برون‌دادهایی که اکنون در حال تغییر اقلیم‌اند)؛ راست آن‌که، این کشورها به طور عمده با فعالیت‌های صنعتی‌ای ثروتمند شده‌اند که محصولات جانبی آنها برون‌دادهای کربنی بوده‌اند. اینک، فقیرترین ملت‌های جهان در حال تجربه‌ی بدترین تأثیرات تغییر اقلیمی هستند که ثروتمندترین ملت‌های جهان ایجاد کرده‌اند. دیگر تداوم بهره‌کشی از زمین، منابع و نیروی کار کشورهای کم‌تر صنعتی شده، هم‌چنین اجتماعات استثمار شده در خودِ کشورهای ثروتمند، برای پابرجا داشتن شیوه‌های زندگی و انتظارات رشد بیشتر به سود کمینه‌ی ثروتمند، نه پاینده و نه عادلانه است.

تمنای مصرف بیشتر، در چشم‌انداز مردم کشورهای کم‌تر صنعتی شده، تمنای طبیعی است که عادلانه به نظر می‌رسد. اما برآورده شدن

چنین تمنايي به معنای رشد اقتصادی بیشتر و دشوارتر شدن جایگزینی سوخت فسیلی با سوخت‌های نوگشت‌پذیر در سطح جهان خواهد بود. کشور چین نمونه‌ی خوبی در این چيستان است: در چند دهه‌ی گذشته پرجمعیت‌ترین ملت جهان صدها میلیون نفر از مردم خود را از فقر بیرون کشید، اما در این فرایند این کشور به بزرگ‌ترین تولیدکننده و مصرف‌کننده‌ی زغال‌سنگ در جهان تبدیل شد.

دوراهه‌ی ناگزیر مواد (معدنی)

هم‌چنین، نیاز فزاینده به مواد معدنی و فلزات دشواری بزرگی در گذار جامعه از سوخت فسیلی به سوخت نوگشت‌پذیر ایجاد می‌کند. بانک جهانی، آژانس بین‌المللی انرژی، صندوق بین‌المللی پول و «مکنزی و کمپانی»، همه در دو سال گذشته گزارش‌هایی برای هشدار در مورد این دشواری فزاینده منتشر کرده‌اند. در چنین گذاری مقادیر بسیار زیادی مواد معدنی و فلزات نه تنها برای ساخت صفحه‌های خورشیدی و توربین‌های بادی بلکه هم‌چنین برای ساخت

باطری‌ها، خودروهای برقی و تجهیزات صنعتی نو که به جای سوخت‌های کربنی با برق کار می‌کنند، مورد نیاز خواهد بود.

هم اکنون نشانه‌هایی از کمیابی فزاینده‌ی برخی از این مواد دیده می‌شوند: بنابر نوشته‌ی «هم‌اندیشی اقتصادی جهان» در سال‌های اخیر میانگین هزینه‌ی تولید مس بیش از ۳۰۰ درصد افزایش یافته است، در حالی که درجه‌ی خلوص سنگ معدن مس ۳۰ درصد کاهش یافته است.

ارزیابی‌های خوش‌بینانه از دشواری مواد معدنی برآورد می‌کنند که ذخیره‌های جهانی این مواد برای یک بار ساختن دستگاه‌های نو و زیربنای مورد نیاز کافی باشند (با پیش‌فرض برخی جایگزینی‌ها، برای نمونه لیتیم مورد نیاز باطری‌های برقی سرانجام با عناصر فراوان‌تری مانند آهن جایگزین شود). اما پس از پایان عمر مفید نسل نخست این دستگاه‌ها و زیربنای آنها و نیاز به جایگزینی آنها چه باید کرد؟

اقتصاد چرخشی: یک سراب

با توجه به نکات پیش گفته، دلبستگی ناگهانی و گسترده‌ای به ایجاد اقتصادی چرخشی به وجود آمده است، اقتصادی که در آن همه چیز به شیوه‌هایی پایان‌ناپذیر بازیافت شود. اما بازیافت، همان‌گونه که نیکلاس جورجسکو روگن در اثر پیش‌تاز خود در مورد گشتاور کشف کرده است، در پایان همواره ناکامل است و نیاز به مصرف انرژی دارد. بیشتر مواد معدنی در هر چرخه‌ی استفاده فرسایش می‌یابند و برخی از آنها در فرایند بازیافت تبدیل به پسماند می‌شوند.

یک تحلیل مقدماتی در فرانسه در مورد گذار انرژی، با فرض بیشینه‌ی بازیافت امکان‌پذیر، دریافته است که بحران عرضه‌ی مواد معدنی را می‌توان تا سه سده عقب انداخت. اما آیا اقتصاد چرخشی که خود وعده‌ای کلان و هدفی دور است، به‌هنگام سر می‌رسد تا برای تمدن صنعتی مهلتی ۳۰۰ ساله فراهم کند؟ آیا، به‌وارونه، تلاش دیوانه‌وار ما برای ساخت بیشترین دستگاه‌های انرژی نوگشت‌پذیر در کوتاه‌ترین زمان ممکن موجب تهی‌سازی معادن مواد حیاتی مورد نیاز نخواهد شد؟

اگر برآوردهای بدبینانه درست باشند، امکان رخ دادن پیامد پسین بیشتر خواهد بود. سایمون میشو از سازمان نقشه‌برداری فنلاند دریافته است که، «ذخیره‌های جهانی مواد به‌اندازه‌ای نیستند که برای ساخت نظامی صنعتی با سوخت نوگشت‌پذیر نافسیلی کافی باشند... کشف ذخیره‌های معدنی بسیاری از فلزات در حال کاهش بوده است. درجه‌ی خلوص سنگ معدن بسیاری از فلزات صنعتی در طول زمان پایین‌تر آمده و در نتیجه محصول فراوری‌شده کاهش یافته است. پیامد این کاهش خلوص، افزایش مصرف انرژی استخراج مواد به ازای تولید هر واحد فلز بوده است.»

هم‌اکنون، بهای انواع فولاد در حال بالا رفتن است و کمبود عرضه‌ی لیتیم، برای تولید به‌شدت فزاینده‌ی باتری، تنگنایی ایجاد کرده است. حتی ماسه در حال کمیاب شدن است: تنها دانه‌بندی‌های معینی از ماسه برای بتن (برای ساختمان توربین‌ها) یا سیلیکان (حیاتی در ساخت صفحه‌های خورشیدی) مناسب‌اند. ماسه، هم‌راه با آب، بیش از هر ماده‌ی دیگری در جهان مصرف می‌شود و برخی از دانشمندان اقلیم‌شناس این مساله را چالشی کلیدی برای پایداری در سده‌ی جاری دانسته‌اند. ماسه، چنان‌که انتظار می‌رفت، هم‌راه با تهی شدن

ذخیره‌ها، در حال تبدیل شدن به نقطه بحران جغرافیای سیاسی است. در چنین شرایطی، به تازگی چین، به منظور فلج کردن توانایی تایوان در تولید دستگاه‌های نیمه‌رسانا مانند تلفن‌های موبایل، صادرات ماسه به این کشور را ممنوع کرده است.

کاهش اندازه‌ی مصرف برای کاهش خطر بحران

در عصر سوخت فسیلی، اقتصاد جهانی به نرخ‌های همواره فزاینده‌ی استخراج و سوخت زغال‌سنگ، نفت و گاز طبیعی وابسته بود. عصر انرژی نوگشت‌پذیر (اگر به‌راستی به‌وجود آید) برپایه‌ی استخراج گسترده‌ی مواد معدنی و فلزات برای صفحه‌های خورشیدی، توربین‌ها، باتری‌ها، و دیگر زیرساخت‌هایی برپا خواهد شد که در پایان عمر مفید خود نیاز به جایگزینی دارند.

این دو عصر اقتصادی خطرات متفاوتی را دربر دارند: نظام سوخت فسیلی خطر تهی‌سازی منابع و آلودگی را داشته است (به‌ویژه آلودگی کربنی در جو که تغییرات اقلیمی را ایجاد کرده است)؛ هم‌چنین، نظام انرژی‌های نوگشت‌پذیر خطر تهی‌سازی منابع (ناشی از

استخراج مواد معدنی و فلزات) و آلودگی (ناشی از دور ریختن صفحه‌های خورشیدی، توربین‌ها، باتری‌های از کارافتاده و فرایندهای گوناگون تولید) را خواهد داشت، اما با کاهش آسیب‌پذیری برای تغییر اقلیم. روی هم رفته تنها راه کم‌تر کردن خطر، کاهش اندازه‌ی اجتماعی پابنده‌ی مصرف انرژی و مواد خواهد بود — اما شمار بسیار کمی از سیاست‌سازان و سازمان‌های طرفدار اقلیم به دنبال چنین امکانی هستند.

تغییر اقلیم بازدارنده‌ی کوشش‌ها برای مبارزه با تغییر اقلیم

چالش‌های مالی، سیاسی و مادی برای گذار انرژی، با همه‌ی دلسردکنندگی، تنها سدهای پیش‌روی نیستند. تغییر اقلیم خود نیز این گذار را، که قرار است وظیفه‌ی پیش‌گیری از این تغییر را به عهده گیرد، مختل می‌کند.

در تابستان سال ۲۰۲۲، چین شدیدترین موج گرما در شش دهه‌ی گذشته را تجربه کرد. این موج گرما منطقه‌ی گسترده‌ای، از مرکز استان سیچوان تا جیانگ‌سو، را دربر گرفت؛ دمای منطقه‌ای که بیشتر

مواقع تا چهل درجه بالا می‌رفت، در هیجدهم اوت در چونگ کینگ به ۴۵ درجه رسید. در همان زمان، خشکسالی سبب بحران در نیروی برق شد و شرکت برتر باطری‌سازی در جهان، شرکت فناوری کانتیمپوری آمپرکس، را ناچار کرد کارخانه‌های تولیدی خود در استان سیچوان را در آن شرایط ببندد. با بسته شدن این کارخانه‌ها، عرضه‌ی قطعات حیاتی به کارخانه‌های تسلا و تویوتا به‌طور موقت انجام نشد.

بنا به پژوهشی که در فوریه‌ی ۲۰۲۲ در نشریه‌ی آب منتشر شد، خشکسالی‌ها (که شدت و تناوب آن‌ها با تغییر اقلیم در حال افزایش است) می‌توانند چالش‌هایی برای نیروگاه‌های برق‌آبی در ایالت‌های مونتانا، نوادا، تگزاس، آریزونا، کالیفرنیا، آرکانزاس و آوکلاهاما ایجاد کنند.

در همین حال نیروگاه‌های اتمی فرانسه، که برای خنک شدن به آب رود این وابسته‌اند، ناچار بارها بسته‌اند. اگر آبی که از نیروگاه‌ها به رودخانه می‌ریزد خیلی گرم باشد نتیجه‌ی آن از بسین رفتن زندگی

آبزیان است. بنابراین، در جریان تابستان سوزان ۲۰۲۲، شرکت چند ملیتی الکتریسیته‌ی فرانسه نه تنها در منطقه‌ی رود راین، بلکه در منطقه‌ی دومین رودخانه‌ی بزرگ فرانسه در جنوب آن کشور یعنی رود گرون، کار این نیروگاه‌ها را کاهش داد. روی هم رفته، بازدهی نیروگاه‌های اتمی فرانسه در تابستان ۲۰۲۲ نزدیک به ۵۰ درصد پایین آمد. خشکسالی‌های مشابه و تعطیلی‌ها در رابطه با گرما در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ نیز روی دادند.

باران شدید یا سیل هم می‌توانند برای نیروگاه‌های برق‌آبی و هسته‌ای خطر آفرین باشند. هم‌اکنون، برقی که این نیروگاه‌ها روی هم رفته تولید می‌کنند در سطح جهانی برابر با حدود یک چهارم برق تولیدی به وسیله‌ی نیروگاه‌های بادی و خورشیدی آلودگی کربنی ایجاد می‌کند. در مارس ۲۰۱۹، به دنبال توفند ایدای، سیل شدیدی در آفریقای جنوبی و غربی جاری شد و با آسیب‌رسانی به دو نیروگاه بزرگ برق‌آبی در مالاوی سبب خاموشی در بخش‌هایی از کشور برای روزهای متوالی شد.

هم‌چنین، توربین‌های بادی و صفحه‌های خورشیدی وابسته به آب‌وهوا هستند و از این رو در برابر تغییرات شدید آب‌وهوایی آسیب‌پذیرند. روزهای سرد، ابری و کمابیش بدون باد، برای مناطقی که به‌طور عمده وابسته به انرژی نوگشت‌پذیرند، روزهای دشواری‌آفرینند. توفان‌های ناگهانی به صفحه‌های خورشیدی آسیب می‌زنند و دماهای بالا بازدهی این صفحه‌ها را کاهش می‌دهند. توفندها و فراتاخت‌های توفان می‌توانند مزارع بادی برون‌کرانه‌ای را از کار اندازند.

گذار از سوخت فسیلی به انرژی نوگشت‌پذیر مبارزه‌ی دشواری‌پیشارو دارد. با این همه این تغییر، استراتژی جایگزین موقت اساسی‌ای برای ادامه‌ی تأمین برق، دست‌کم در سنج‌ای کم، در شرایطی است که تمدن به‌طور ناگزیر از انبار تهی‌شونده‌ی نفت و گاز روی‌گردان شود. جهان برای ارتباطات، مالیه، و برای نگهداری از دانش فنی، علمی و فرهنگی چنان به نیروی برق وابسته شده که اگر قرار باشد برق به‌زودی و برای همیشه قطع شود امکان دارد میلیاردها نفر از مردم جان‌سپارند و بازماندگان نیز از نظر فرهنگی درمانده شوند. در اساس، ما برای فرودی مهارشده و ایمن از پرواز

نفی نیازمند انرژی‌های نوگشت پذیریم. اما واقعیت ناگوار در شرایط کنونی، و در آینده‌ی پیش‌بینی‌پذیر، این است که گذار انرژی خوب پیش نمی‌رود و چشم‌اندازهای کلی تیره‌اند.

برای فرود از پرواز فسیلی، به‌جای رؤیاهای نابخردانه برای فراوانی ابدی مصرف با تکیه بر انرژی‌هایی متفاوت از سوخت فسیلی، به طرحی واقع‌گرایانه نیاز داریم. در شرایط جاری، تداوم پافشاری بر رشد اقتصادی، که ریشه در سیاست دارد، سدِ راه بیان حقیقت و برنامه‌ریزی جدی برای چگونگی زیست خوب با مصرف کمتر است.

درباره‌ی استقلال لهستان

کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها

(۱) نامه به سوسیالیست‌های لهستانی

۲۷ سپتامبر ۱۸۸۰

رفقا!

لهستانی‌هایی که پس از نخستین تجزیه‌ی کشورشان از سرزمین پدری رانده شده بودند، از [اقیانوس] اطلس عبور کردند و در آن زمان به دفاع از ایالات فدرال آمریکا برخاستند. کوزیوسکو [Kosciuszko] در کنار واشنگتن می‌جنگید. در سال ۱۷۹۴، هنگامی که انقلاب فرانسه، با سرافرازی تمام و به‌سختی، با قدرت‌های ائتلاف جنگید، قیام لهستان آن را آزاد کرد. لهستان

استقلال خود را از دست داد، اما انقلاب را نجات داد. لهستانی‌های فتح شده، در ارتش بی‌جامگان داوطلبانه شرکت کردند [sanculotte]، به انهدام اروپای فئودال یاری رساندند. سرانجام، در سال ۱۸۳۰، تزار نیکولا و شاه پروس که برای بازگرداندن سلطنت، بار دیگر برای تجاوز به فرانسه در حال توطئه‌گری بودند، انقلاب لهستان که امروز آن را جشن گرفته‌اید، سده راه آن شد. «نظم در ورشو برقرار شد.» در آن زمان فریاد «زنده باد لهستان»، که در تمام اروپا برخاسته بود، فقط تجلی همبستگی و احترام به پیکارگران میهن‌دوستی نبود که با خشونت بی‌رحمانه درهم کوفته شدند؛ با چنین فریادی، با شادی از ملتی استقبال شد که - به‌رغم شوربختی برای خودش - کلیه‌ی قیام‌هایش همواره جریان ضد-انقلابی را به شکست کشاند، و فرزندان شجاعش ضدحمله‌ای پایدار برپا کردند، و در همه جا زیر پرچم انقلاب مردمی جنگیدند. از سوی دیگر، تجزیه‌ی لهستان ائتلاف مقدس را بنا نهاد که به‌مثابه‌ی پوششی برای استیلای تزار بر کلیه‌ی دولت‌های اروپایی عمل کرد. بنابراین، به این دلیل، فریاد «زنده‌باد لهستان» نشانگر: مرگ بر ائتلاف مقدس، مرگ بر حامیان روسیه، پروس و اتریش نظامی‌شده، و مرگ بر حاکمیت مغول‌ها بر جامعه‌ی معاصر بود.

از سال ۱۸۳۰ که بورژوازی کمابیش قدرت سیاسی را در انگلستان و فرانسه به چنگ آورد، جنبش پرولتری برای برجسته ساختن خود، آغاز شد. از سال ۱۸۴۰، طبقات مملک در انگلستان برای سرکوب حزب چار티ست‌ها، اولین سازمان مبارز طبقه‌ی کارگر، دست به دامن دخالت نظامی شدند. در سال ۱۸۴۸، در کراکو، این آخرین تبعیدگاه لهستان، اولین انقلاب سیاسی فوران کرد که اعلام حقوق اجتماعی را در دستور کار قرار داد. از آن لحظه به بعد، لهستان همدردی‌های ریاکارانه‌ی کل اروپا را از دست داد.

در سال ۱۸۴۷، نخستین کنگره‌ی بین‌المللی پرولتری مخفیانه در لندن برگزار شد که «مانیفست کمونیست» را ارایه کرد که با نام رمز «پرولتاریای سراسر جهان متحد شوید» پایان می‌گیرد. نمایندگان لهستان در این کنگره شرکت داشتند، که قطعنامه‌های آنها را لیلول [Lelewel] مشهور و هوادارانش در یک نشست علنی در بروکسل پذیرفتند. ارتش‌های انقلابی ۱۸۴۸ - آلمان، ایتالیا، مجارستان، رومانی - همگی مملو از لهستانی‌هایی بود که سربازان و فرماندهانی ممتاز بودند. با اینکه در ژوئن، گرایش‌های سوسیالیستی عصر در خون خود غلتیدند، نباید فراموش کرد که

انقلاب‌های ۱۸۴۸ که کل اروپا را درنوردید، برای تمام ملل، لحظه‌ی سیاستی یگانه ایجاد کرد، و از این طریق زمینه‌ی «سازمان بین‌المللی کارگران» را فراهم ساخت. قیام ۱۸۶۳ لهستان، باعث اعتراض‌های مشترک کارگران انگلیسی و فرانسوی علیه اعمال خائنانه‌ی دولت‌های خود شد، و دلیل شکل‌گیری بین‌الملل گردید که با همکاری مهاجران لهستانی ایجاد شد. و سرانجام، کمون پاریس در میان آن‌ها رهبران حقیقی خود را یافت؛ پس از سقوط، در برابر دادگاه نظامی ورسای، کافی بود خود را لهستانی بدانی تا تیرباران شوی.

و این چنین بود که لهستانی‌ها، بیرون از مرزهای کشور خود، نقش برجسته‌ای در رهایی پرولتری داشتند. آنها به بهترین وجه، قهرمانان بین‌المللی آن بودند. باشد تا امروز چنین مبارزه‌ای خود را درون ملت لهستان گسترش دهد؛ باشد تا توسط مطبوعات و تبلیغات مهاجران، و کوشش‌های بی‌نظیرشان، سینه‌به‌سینه با برادران روسی خود، پایدار بمانند، و آنگاه دلیل دیگری برای تکرار فریاد قدیمی یافت خواهد شد: «زنده‌باد لهستان».

امضا کنندگان نامه‌ی مارکس: انگلس، لافارگ و لسنر

(۲) سخنرانی مارکس «برای لهستان»

۲۴ مارس ۱۸۷۵

حزب کارگران اروپا به رهایی لهستان شدیداً توجه دارد، و برنامه‌ی اصلی «سازمان بین‌المللی کارگران»، وحدت لهستان را به مثابه‌ی یکی از اهداف طبقه‌ی کارگر اعلام می‌کند. دلایل این توجه حزب کارگران به سرنوشت لهستان چیست؟

البته، قبل از هر چیز، همبستگی با مردمی تحت ستم، توأم با مبارزات پیوسته و قهرمانانه علیه ستمگرانش، که حق تاریخی‌اش برای خودمختاری ملی و خود-تعیین سرنوشت‌سازی را به اثبات رسانده است. این که حزب بین‌المللی کارگران برای استقلال لهستان می‌کوشد، ابداً یک تعارض نیست. برعکس، فقط پس از آن که لهستان استقلال خود را کسب کند، فقط هنگامی که بتواند دوباره

به‌مثابه‌ی مردمی آزاد، خودگردان شود، فقط در آن موقع رشد درونی آن آغاز می‌شود و می‌تواند به‌عنوان یک نیروی مستقل در دگرگونی اجتماعی اروپا سهیم شود. تا زمانی که زندگی یک ملت توسط فاتحی خارجی سرکوب شده باشد، آن ملت تمام توان و تمام کوشش و انرژی خود را علیه دشمن خارجی نشانه می‌گیرد. بنابراین، طی این دوره، زندگی درونی‌اش کماکان فلج است؛ از توان تلاش برای رهایی اجتماعی برخوردار نیست. ایرلند، و روسیه، تحت حاکمیت مغول، این را به‌وضوح ثابت می‌کنند.

دلیل دیگر همبستگی حزب کارگران برای قیام لهستان، ویژگی موقعیت جغرافیایی، نظامی و تاریخی آن است. تجزیه‌ی لهستان، در حکم سیمانی است که سه قدرت مستبد نظامی بزرگ را به هم می‌چسباند: روسیه، پروس و اتریش. فقط تجدیدحیات لهستان می‌تواند این پیوند را بگسلد، و از این طریق، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه رهایی اجتماعی مردمان اروپا را از میان بردارد.

اما دلیل اصلی همبستگی طبقه‌ی کارگر با لهستان این است: لهستان فقط یک نژاد اسلاو نیست که همچون سرباز جهانی انقلاب جنگیده و همچنان می‌جنگد. لهستان برای جنگ استقلال آمریکا، خون داد؛ لژیون‌هایش زیر پرچم جمهوری فرانسه جنگیدند؛ انقلاب ۱۸۳۰ در آن‌جا، از تجاوز به فرانسه، که پس از تجزیه‌ی لهستان قطعی شده بود، جلوگیری کرد؛ در ۱۸۴۶، در کراکو، در برافراشتن پرچم انقلاب اروپا، پیشگام بود؛ در ۱۸۴۸، در مبارزات انقلابی مجارستان، آلمان و ایتالیا، سهمی پرشکوه داشت؛ و بالاخره، در ۱۸۷۱، بهترین ژنرال‌ها و قهرمان‌ترین سربازان را به کمون پاریس عرضه کرد.

در لحظات کوتاهی که توده‌های عمومی اروپا از حرکتی آزادانه برخوردار گشتند، دین خود را به لهستان به خاطر سپرده‌اند. پس از انقلاب پیروزمندانه‌ی مارس ۱۸۴۸ در برلین، نخستین عمل مردمی، آزاد کردن زندانیان لهستانی – آزادی میروسلاوسکی [Mireoslawski] و یاران رنج‌کشیده‌اش – و اعلام احیای لهستان بود. در ماه مه ۱۸۴۸ در پاریس، بلانکی به‌عنوان رهبر کارگران علیه مجلس ملی ارتجاعی پیش‌روی کرد تا آن را در حمایت از لهستان به دخالت مسلحانه و ادار سازد؛ بالاخره، در

۱۸۷۱، هنگامی که کارگران فرانسه حکومت خود را تأسیس کردند، آنها با اعطای رهبری نیروی‌های مسلح به لهستانی‌ها، از آنها تجلیل کردند.

و در وهله‌ی کنونی نیز، حزب کارگران آلمان به‌هیچ‌وجه توسط نمایندگان واپس‌گرای لهستانی در رایش‌تاک آلمان، گمراه نخواهد شد. آنها می‌دانند که این آقایان نه به‌نفع لهستان، بلکه برای منافع خصوصی خود دست‌اندرکارند؛ می‌دانند که دهقان و کارگر لهستانی، و خلاصه کل لهستانی‌ها به‌خاطر جذبه‌ی یک جایگاه اجتماعی فریفته نمی‌شوند، و قطعاً تشخیص می‌دهند که لهستان در اروپا فقط یک متحد دارد - حزب کارگران.

زنده‌باد لهستان

(۳) سخنرانی مارکس: «مأموریت لهستان در اروپا»

۲۲ ژانویه ۱۸۶۷

هنگامی که آخرین فرمان انحلال لهستان در این کشور آشکار شد، ارگان اصلی بازار بورس لهستانی‌ها را ترغیب کرد که مسکویی [Muscovites] شوند؛ به طوری که ابزاری برای افزایش شش میلیون پوند که اخیراً توسط سرمایه‌داران انگلیسی به تزار وام داده شده بود باشد، چرا که نه.

حدود ۳۰ سال پیش، انقلابی در فرانسه رخ داد. برای آینده‌نگری سن پترزبورگ که برای بهبود مدیریت و آرایش جغرافیایی اروپا به تازگی پیمانی با چارلز دهم منعقد کرده بود، این اتفاقی پیش‌بینی نشده بود. به محضی که خبر آن به تزار نیکلاس رسید، او افسران گارد خود را فراخواند و برای آنها یک سخنرانی جنگ‌طلبانه‌ی آتشین ایراد کرد، و با این کلمات آن را به پایان رساند: «آقایان، اسب‌های خود را زین کنید!» این یک تهدید توخالی نبود. پاسکویچ [Paskievitch] به برلین فرستاده شد تا از آن‌جا تجاوز به فرانسه را هدایت کند. با گذشت چند ماه، همه‌چیز آماده شده بود. قرار بر این بود که پروسی‌ها بر راین تمرکز کنند، ارتش لهستان

وارد پروس شود و مسکوی‌ها از پشت جبهه به دنبال آنها بیایند. اما همانطور که لافایت در مجلس نمایندگان اظهار کرد «گاردی که در صف مقدم بود، به ارتش انبوه، حمله‌ور شد» - ورشو اروپا را از دومین جنگ ضد ژاکوبینی نجات داد.

۱۸ سال بعد یک فوران آتشفشان انقلابی دیگر یا یک زلزله به وقوع پیوست که کل قاره را به لرزه درآورد. به‌رغم کنترل کامل روسیه بر آلمان از زمان جنگ به اصطلاح استقلال، حتی آلمان نیز به لرزه افتاد. و از همه شگفت‌آورتر، وین بود که با موفقیت، اولین سنگربندی‌های خیابانی را ایجاد کرد! این بار، شاید برای اولین بار در تاریخ، روسیه وحشت زده شد. تزار نیکلاس بی‌درنگ گارد خود را توبیخ کرد. او برای مردمش بیانیه‌ای منتشر کرد و گفت طاعون فرانسوی حتی آلمان را هم عفونی کرده است، به طوری که به مرزهای امپراتوری نزدیک شده است، و شور و هیجان انقلاب، نگاه جنون‌آمیزش را به روسیه‌ی مقدس دوخته است. فریاد برآورد که در این هیچ چیز شگفت‌انگیزی وجود ندارد. سال‌هاست که همان آلمان در حال غلیانی کفرآمیز بوده است. سرطان فلسفه‌ای نامقدس به شریان‌های حیاتی این مردم نفوذ کرده است که برحسب ظاهر بسیار

سالم به نظر می‌آیند. و او بیانیه را با این پیام به آلمانی‌ها پایان داد:
«خداوند با ماست! ای کافرها، خوب گوش کنید، و تسلیم شوید، چرا
که خدا با ماست!» اندکی بعد، توسط خادم وفادارش، نسل‌رود
[Nesselrode]، پیام دیگری برای آلمانی‌ها فرستاد، اما این
یکی سرشار از مهر برای این مردم بی‌ایمان بود. چنین تغییری از کجا
پیدا شد؟

دلیلش این است که مردم برلین نه فقط انقلاب کردند، بلکه احیای
لهستان، و لهستانی‌های پروس را اعلام کردند؛ همان‌هایی که شور و
شعب همگانی چنان آنها را فریب داده بود که درصدد استقرار
اردوگاه‌های نظامی در پوسان [Posen] بودند. پس شفقت تزار از
این ناشی شده است. بار دیگر لهستان، این سلحشور فناپذیر اروپا،
بود که مغول‌ها را حیرت‌زده کرد! فقط پس از خیانت آلمان به
لهستان، به‌ویژه در مجلس ملی آلمان در فرانکفورت، بود که به
روسیه مهلت تجدیدقوا داد تا با کسب قدرت کافی، به انقلاب
۱۸۴۸، و آخرین سنگر گاهش، مجارستان، خنجر بزند. و حتی در
آن‌جا نیز، آخرین کسی که کارزار علیه روسیه را هدایت می‌کرد،
یک لهستانی، ژنرال بم [Bem] بود.

اکنون افراد ساده لوح بسیاری بر این باورند که همه چیز عوض شده است، و همان طور که یک نویسنده‌ی فرانسوی اعلام کرده، لهستان دیگر «یک ملت ضروری» نیست، و در حال حاضر فقط یک حافظه‌ی احساساتی است. و همان طور که می‌دانید، احساسات و حافظه‌ها در بازار بورس فهرست نشده است.

اما اگر پرسید چه چیزی در آنجا تغییر کرده است؟ آیا خطر برطرف شده است؟ نه؛ فقط کوری روشنفکرانه‌ی طبقات حاکم اروپا به اوج رسیده است.

اولاً، برطبق اذعان تاریخدان رسمی، کارامسین مسکوی [Moscovite Karamsin]، سیاست روسیه تغییرپذیر نیست. شاید روش‌ها، تاکتیک‌ها و مانورهایش تغییر کند، اما ستاره‌ی قطبی سیاستش - سلطه بر جهان - ستاره‌ای ثابت است. در زمان ما، فقط حکومتی متمدن که بر توده‌های متوحش حکومت کند می‌تواند چنین نقشه‌ای را طراحی کرده و اجرایی کند. همانطور که برجسته‌ترین دیپلمات روسی عصر مدرن، پوزو دی بورگو [Pozzo di

Borgo]، در زمان کنگره‌ی وین به الکساندر اول نوشت، لهستان عالی‌ترین وسیله برای اجرایی کردن نقشه‌های روسیه برای جهان است، اما همچنین، سدّ راه شکست‌ناپذیری علیه آن است، تا اینکه زمانی فرابرسد که لهستانی‌ها به خاطر خیانت‌های انباشته‌شده‌ی اروپا فرسوده شوند، و به تازیانه‌ای در دست مسکوی‌ها تبدیل گردند.

بسیار خوب، آیا به‌استثنای تمایل مردم لهستان، چیزی مداخله کرده است تا از نقشه‌های روس‌ها جلوگیری کند یا اعمال آنها را فلج سازد؟ نیازی به توضیح برای شما نیست که فرایند فتح آسیا دایمی بوده است، و به‌اصطلاح جنگ انگلستان و فرانسه علیه روسیه، به آن دژ کوهستانی قفقاز، کنترل دریای سیاه، و حقوق دریایی را واگذار کرد که پیش‌تر کاترین دوم، پال و الکساندر به‌عبث کوشیده بودند تا از چنگ انگلستان خارج کنند. منابع مادی آن در کنگره‌ی لهستان که از آن راه خود را در اروپا مستقر کرده است، فوق‌العاده افزایش یافته است. استحکامات ورشو، مولدین [**Moldin**]، ایوان‌گورود [**Ivangorod**] - تقاطعی که توسط ناپلئون اول انتخاب شده بود - بر سراسر [رودخانه‌ی] ویتولا [**Vistula**] چیره است، و پایگاه مستحکمی برای حمله به شمال، غرب و جنوب است. تبلیغات

پاناسلاویستی در تضعیف اتریش و ترکیه، نتایج رضایت بخشی داشته است. و تا آنجا که به معنای پاناسلاویسم مربوط می شود، از پیش مزه‌ی آن را چشیده‌اید، یعنی از زمان ۱۸۴۸-۴۹، هنگامی که به مجارستان تجاوز شد، وین تخریب گردید، و ایتالیا توسط اسلاوهایی که زیر پرچم‌های جلاچیک [Jellachich]، وینسیدچگراتز [Windischgraetz] و و رادسکی [Radetzky] می‌جنگیدند، کوبیده شد. و علاوه بر آن، جنایت‌های انگلستان علیه ایرلند، در آن سوی اقیانوس اطلس، برای روسیه یک متحد جدید نیرومند را برجسته کرده است.

برنامه‌ی سیاسی روسیه کماکان بی‌تغییر مانده است. ابزارهای عملی آن از سال ۱۸۴۸ رشد قابل توجهی کرده است، اما تاکنون، تصرف یک چیز از دست آن خارج است، و پتر کبیر بر این ضعف انگشت گذاشت. او نوشته بود برای فتح جهان، مسکوی‌ها فقط محتاج نفرات هستند. بدیهی است به محضی که لهستانی‌ها مطیع شوند، روح احیاکننده‌ای که روسیه به آن نیازمند است به جسم بی‌جان آن تزریق خواهد گشت. آنگاه برای ایجاد موازنه، چه چیزی بر کفه‌ی دیگر ترازو خواهی گذاشت؟

احتمالاً کسی در قاره‌ی اروپا پاسخ خواهد داد که روسیه با آزادی سرف‌ها، به خانواده‌ی ملت‌های متمدن وارد شده است، و این که نیروی آلمان که اخیراً در دست‌ان پرورس متمرکز شده است، می‌تواند در برابر کلیه‌ی ضربات آسیایی مقاومت کند، و بالاخره این که انقلاب‌های اجتماعی در اروپای غربی، به خطر درگیری‌های بین‌المللی پایان می‌بخشد. خواننده‌ی انگلیسی روزنامه‌ی تایمز، با فرض بدترین پیشامد، یعنی، تسلط بر قسطنطنیه توسط روسیه، می‌تواند بگوید، در آن صورت انگلستان، مصر را تصرف خواهد کرد، و از این رو، راه خود را به سوی بازار بزرگش در هندوستان بی‌خطر نگه می‌دارد.

در ارتباط با نکته‌ی اولی، آزادی سرف‌ها، این عمل حکومت عالییه را سدهایی که اشراف بر راه عملیات مرکزی قرار می‌دادند آزاد کرد. این ذخیره‌ای بسیار عظیم برای جذب کردن در ارتش ایجاد کرد. مالکیت اشتراکی دهقانان روسیه را منحل کرده، آنها را منفرد نمود، و بیش از هر چیز، ایمان روس‌ها به مستبدان خود و پاپ را تقویت کرد. آنها را در برابر بربریت آسیایی، ضد‌عفونی نکرده است. هر تلاشی برای ارتقای معنوی آنها به‌عنوان جرم تنبیه می‌شود. لازم است

تبلیغات رسمی علیه جوامع متعادل را به شما یادآوری کنم؛ جوامعی که در تلاش بودند مسکوی‌ها را از آنچه فویرباخ جوهر مادی مذهب آن‌ها می‌نامد، یعنی ودکا، برحذر دارند. صرف نظر از پی‌آمدهای آتی آزادی سرف‌ها، در حال حاضر نیروی‌هایی که در اختیار تزار است را افزایش داده است.

اجازه دهید به پروس پردازیم که قبلاً خادم لهستان بود، و فقط تحت نظارت روسیه و از طریق تجزیه‌ی لهستان، به قدرتی درجه‌ی اول تکوین یافت. اگر پروس همین فردا اسیر لهستانی خود را از دست بدهد، به‌جای آنکه آلمان را جذب خود کند، به درون آلمان بازمی‌گردد. برای این که خود را به‌مثابه‌ی قدرتی مستقل از آلمان حفظ کند، مجبور به حمایت مسکوی‌ها است. افزایش قدرت کنونی‌اش، نه فقط پیوستگی‌اش را کاهش نداده، بلکه آن را استوارتر کرده است. به‌علاوه، این افزایش قدرت، ضدیت با فرانسه و اتریش را بیشتر کرده است. در عین حال، روسیه ستونی است که سلسله‌ی هوهنزولن [Hohenzollern] و اجاره‌نشینان فئودال‌ش بر روی آن استوار است. مرجعی برای حراست علیه نارضایتی‌های عمومی

است. در نتیجه، پروس سنگری علیه روسیه نیست، بلکه ابزار ازپیش
مقدرشده‌ای برای تجاوز به فرانسه و جذب آلمان است.

تا آن‌جا که به انقلاب اجتماعی مربوط است، این واژه به‌جز مبارزه‌ی
طبقاتی، معنای دیگری ندارد. ممکن است در انگلستان و فرانسه،
مبارزه بین کارگران و سرمایه‌داران، از مبارزه‌ی سرمایه‌داران علیه
اربابان فئودال کم‌تر خونین و سبانه باشد. امیدواریم. اما به هر
صورت، با این که این نوع بحران اجتماعی می‌تواند انرژی‌های مردم
غرب را افزایش دهد، در عین حال، مانند هر نزاع دیگری، می‌تواند
فراخوانی برای خشونت از خارج نیز باشد. این نزاع، مجدداً نقشی به
روسیه واگذار می‌کند که طی جنگ ضد ژاکوبینی و از زمان ائتلاف
مقدس عهده‌دارش بود؛ یعنی ناجی ازپیش مقدرشده‌ی نظم. روسیه
کلیه‌ی طبقات ممتاز اروپا را به خدمت خود درمی‌آورد. پیشاپیش،
طی انقلاب فوریه، کنت مونتالمبرت [**Count**
Montalembert]، تنها شخصی نبود که گوش بر زمین، به
صدای دوردستِ سم اسبان قزاق‌ها گوش فرامی‌داد. کدوتنبل‌های
پروس، تنها کسانی نبودند که در نهادهای نمایندگی آلمان تزار را
«پدر محافظ» اعلام نمودند. با هریک از پیروزی‌های روسیه بر

ماگیارها [Magyars]، تمام بورس بازان اروپا سر برافراشتند، و با شکست آن، فرو افتادند.

سرانجام، در رابطه با سخنان روزنامه‌ی تایمز - اگر برای انگلستان مانعی برای استقرار خود در مصر ایجاد نمی‌کند، بگذار روسیه قسطنطنیه را تصرف کند - این چه معنایی دارد؟ این یعنی، انگلستان قسطنطنیه را تحویل روسیه می‌دهد، به شرطی که روسیه اجازه دهد ادعای فرانسه بر مصر را انکار کند. این آن چشم‌انداز قابل‌قبولی است که تایمز به روی ما می‌گشاید. تا آنجا که به رابطه‌ی عاشقانه‌ی روسیه با انگلستان مربوط می‌شود، کافی است کلمات «مسکو گازت» در دسامبر ۱۸۵۱ را بازگو کنیم: «نه، نوبت انگلیس خائن هم فرا می‌رسد، و طولی نمی‌کشد که به جز کلکته، با این مردمان هیچ پیمانی انعقاد نکنیم.»

برای اروپا فقط یک بدیل وجود دارد. یا توحش آسیایی، به رهبری مسکوی‌ها، مانند بهمنی مغزش را متلاشی می‌کند، یا در عوض مجبور است لهستان را از نو تأسیس کند، و از این طریق بین خود و آسیا

بیست میلیون قهرمان مستقر کند، تا برای به فرجام رساندن بازآفرینی اجتماعی خود، فضایی برای تنفس مهیا کند.

(۴) سخنرانی مارکس به مناسبت دومین سالگرد قیام کراکو

بروکسل، ۲۲ فوریه ۱۸۴۸

آقایان:

تشابهات چشم‌گیری در تاریخ وجود دارد. ژاکوبن ۱۷۹۳ به کمونیست کنونی تبدیل شده است. هنگامی که روسیه، اتریش و پروس در سال ۱۷۹۳ لهستان را بین خود تجزیه کردند، این سه قدرت به قانون اساسی ۱۷۹۱ تاسی جستند؛ همان قانونی که آنها به خاطر اصول ژاکوبینی آن را محکوم کرده بودند.

و قانون اساسی ۱۷۹۱ لهستان چه چیزی را اعلام کرده بود؟ هیچ چیز مگر یک سلطنت مشروطه: نیروی مقننه در دست نمایندگان

کشور؛ آزادی مطبوعات؛ آزادی وجدان؛ روال شفاف دادگاه؛ الغای سرواژ، و الخ. همه‌ی اینها در آن زمان ژاکوبنیسم نامیده می‌شد! آقایان، پس همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، آن تاریخ به پیش رانده شد. آن چه ژاکوبنیسم بود، امروز به لیبرالیسم تبدیل شده است، آنهم در معتدل‌ترین شکل آن.

آن سه قدرت به همراه تاریخ پیش رفتند. در ۱۸۴۶، هنگامی که کراکو را به اتریش الحاق کردند و آخرین بقایای استقلال را از لهستانی‌ها ربودند، آنچه پیشتر ژاکوبنیسم بود را کمونیسم نامیدند.

اما کمونیسم انقلاب کراکو شامل چه چیزی بود؟ کمونیست بود چرا که می‌خواست ملیت لهستان را احیا کند؟ می‌توان به همین وجه اعلام کرد جنگی که ائتلاف اروپا علیه ناپلئون به‌راه انداخت، کمونیستی بود، و کنگره‌ی وین [۱۸۱۵] هم از کمونیست‌های سلطنتی تشکیل شده بود. یا این که آیا انقلاب کراکو که خواهان برقراری یک حکومت دموکراتیک بود، کمونیستی بود؟ هیچ کس

میلیون‌ها شهروند برن و نیویورک را به داشتن انگیزه‌های کمونیستی متهم نمی‌کند.

کمونیسم، ضرورت وجودی طبقات را انکار می‌کند؛ می‌خواهد کلیه‌ی طبقات و تمایزات طبقاتی را الغا کند. انقلاب کراکو صرفاً خواستار حذف تمایزات سیاسی بین طبقات بود، و می‌خواست به همه‌ی طبقات حق برابر اهدا کند.

پس نهایتاً انقلاب کراکو از چه جنبه‌ای کمونیستی بود؟

آیا بدین دلیل که می‌خواست زنجیرهای فئودالیسم را پاره کند، مالکیت را از قیود فئودالی آزاد کند، و آن را به مالکیت مدرن تبدیل کند؟

چنانچه از یک مالک فرانسوی پرسیده شود، «آیا می‌دانی دموکرات‌های لهستانی چه می‌خواهند؟ آنها می‌خواهند در لهستان

همان شکل مالکیتی را معرفی کنند که در کشور شما وجود دارد»، مالک فرانسوی پاسخ می‌دهد، «این بسیار عالی است.» اما اگر به مالک فرانسوی، درست مثل گیزو [Guizot]، بگوییم، «لهستانی‌ها می‌خواهند آن شکل از مالکیتی را الغا کنند که انقلاب ۱۷۸۹ شما برقرار کرد، و هنوز بین شما وجود دارد»، آن‌گاه با تعجب می‌گوید، «چی! آنها همه انقلابی، کمونیست، هستند! باید این پست فطرت‌ها را نابود کرد». الغای بنگاه‌های تجاری و اصناف، و ایجاد رقابت آزاد – اکنون این را در سوئد کمونیسم می‌نامند. ژورنال دِ باتس [Journal des Debats] حتی فراتر می‌رود: الغای سودهایی که توسط قانونی فاسد به‌عنوان منبع درآمد ۲۰۰ هزار رأی‌دهنده تضمین شده است، و ژورنال آن را مالکیتی عادلانه کسب‌شده به حساب می‌آورد، این را کمونیسم می‌خواند. بی‌تردید، انقلاب کراکو خواستار الغای نوع معینی از مالکیت بود. اما چه نوع مالکیتی؟ همان نوع مالکیتی که در سایر نقاط اروپا نمی‌توان الغا کرد، چرا که همانند [فدراسیون] سونربوند [Sonderbund] سوسیسی، دیگر وجود ندارد.

هیچ کس منکر نیست که در لهستان، مسأله‌ی سیاسی و اجتماعی با هم گره خورده‌اند. برای مدت زمانی طولانی، آنها از یکدیگر قابل تفکیک نبودند.

کافی است این را از واپس‌گرایان بپرسی! آیا در طی انقلاب آنها صرفاً علیه لیبرالیسم سیاسی، و وُلتریسم که الزاماً به همراه آن یدک کشیده می‌شد، می‌جنگیدند؟

یک نویسنده‌ی بسیار معروف واپس‌گرا آشکارا اذعان می‌کند که در تحلیل نهایی، متافیزیک‌های رفیع دِ مایستر [de Maistre] و دِ بونالد [de Bonald]، به مسأله‌ی پول تنزل پیدا می‌کند – و کلیه‌ی تمام مسایل پولی، مسایلی اجتماعی نیستند؟ مردان احیای سلطنت از کسی پنهان نکردند که برای بازگشت به سیاست‌های روزگار خوب گذشته، باید مالکیت خوب گذشته، مالکیت فئودالی و مالکیت معنوی، را احیا کرد. همگان آگاه‌اند که بدون عشریه و اجاره، انجام وظیفه در حق پادشاه، غیر ممکن است.

اجازه دهید کمی بیشتر به عقب بازگردیم. در ۱۷۸۹، مسأله‌ی سیاسی حقوق بشر، خود را در حقوق اجتماعی آزادی رقابت تحلیل برد.

و کل موضوع در انگلستان درباره‌ی چیست؟ آیا در آنجا احزاب سیاسی در کلیه‌ی مسایل، از لایحه‌ی اصلاحات [۱۸۳۰] گرفته تا الغای قوانین ذرت [۱۸۴۶]، دعوا برسر چیزی به غیر از تغییر مالکیت، مسأله‌ی مالکیت، مسأله‌ی اجتماعی، بوده است؟

در این جا، در خودِ بلژیک، آیا دعوای بین لیبرالیسم و کاتولیسیسم چیزی به جز دعوای سرمایه‌ی صنعتی و زمینداری بزرگ بوده است؟

و آیا مسایلی سیاسی که در ۱۷ سال گذشته مورد مناقشه بوده‌اند، اساساً مسایلی اجتماعی نیستند؟

بنابراین، صرف نظر از این که چه موضعی اتخاذ شود - چه لیبرال، یا رادیکال یا محافظه کار - هیچ کس نمی تواند انقلاب کراکو را ملامت کند که مسأله‌ی اجتماعی را با مسأله‌ی سیاسی گره زده است!

آن‌هایی که در رأس جنبش انقلابی کراکو بودند، عمیقاً باور داشتند که فقط یک لهستان دموکراتیک می تواند مستقل شود، و این که دموکراسی در لهستان بدون الغای حقوق فئودالی، بدون جنبشی ارضی که دهقانان را از تعهدات فئودالی به مالکان مدرن تبدیل کند، غیرممکن است. چنانچه خود کامگان روسی را جایگزین آریستوکرات‌های لهستانی کنی، صرفاً استبداد را بومی کرده‌ای. آلمانی‌ها دقیقاً با همین روش یک ناپلئون را با ۳۶ مترنخ عوض کرده‌اند.

اگر ارباب فئودال لهستانی، ارباب فئودال روسی را بالای سر خود نداشته باشد، دهقان لهستانی کماکان اربابی فئودال بالای سر خود دارد - در واقع، یک ارباب آزاد، به عوض اربابی اسیر. تغییر سیاسی، هیچ چیز را در موقعیت اجتماعی دهقان عوض نکرده است.

انقلاب کراکو برای سراسر اروپا، سرمشقی باشکوه است، چراکه مسأله‌ی ملی را با دموکراسی، و با رهایی دهقانان ستم‌دیده شناسایی کرد.

با این‌که انقلاب با دست‌های خون آلود مزدوران سرکوب شده است، اکنون با شکوه تمام و موفقیت در سوسیسی و ایتالیا به پا می‌خیزد. اصول خود را در ایرلند تصدیق شده می‌یابد؛ جایی که حزب او کانل [O'Connell] توأم با اهداف تنگ ناسیونالیستی‌اش، به درک واصل شده است، و یک حزب نوین ملی بیش از هر چیز با رفرم و دموکراسی عهد بسته است.

تکرار می‌کنم، این لهستان است که ابتکار عمل را به دست گرفته است، و نه یک لهستان فئودال، بلکه لهستانی دموکراتیک؛ و از این جا به بعد، رهایی آن باعث افتخار تمام دموکرات‌های اروپا است.

در ضرورت مقابله با سلطه‌ی ناسیونالیسم در مناسبات جهانی

مهدی فتاپور

اشاره: مطلب حاضر را شش ماه پیش از این و قبل از آغاز خیزش اعتراضی «ژینا» دریافت کردیم. با این همه، به سبب شرایط خاص آن دوره انتشار آن به تأخیر افتاد. اکنون در بحبوحه‌ی بحران‌های جاری ژئوپلتیک جهانی و منطقه‌ای، از جمله استمرار جنگ اوکراین و تداوم تنش‌های امریکا و چین، به منظور بحث بیش‌تر در این زمینه به انتشار آن مبادرت می‌کنیم.

چپ‌ها و دموکرات‌های جهان طی چند دهه‌ی اخیر، ضمن تأیید گسترش هم‌پیوندی‌های اقتصادی در جهان، منتقد روابط نولیبرالی حاکم بر جهان در این دوران بوده‌اند، منتقد تداوم یکه‌تازی قدرت‌های مسلط در روابط جهانی‌اند. آنان به عنوان منتقد روابط حاکم بر جهان خواستار شکل‌گیری نهادهای دموکراتیک و قدرتمندی در جهان‌اند که بتواند بر یکه‌تازی شرکت‌ها که حاصل روابط غالب

نولیبرالی در جهان است لگام نهند. آنان خواستار شکل‌گیری ارگان‌های دموکراتیکی هستند که بتواند عملکرد قدرت‌های بزرگ جهان را محدود کند و اجازه ندهد که زور حرف اول و آخر مناسبات جهان بیابد. ارگان‌های دموکراتیکی که بتواند همکاری بین‌المللی برای حفظ محیط‌زیست و صلح را تأمین کند. این سیاست امروز با وزن بیشتری موضوعیت دارد.

رودررویی و تخاصم قطب‌های ژئوپلیتیک پایان این رؤیاست. در این رویارویی چپ‌ها و دموکرات‌ها اولین قربانی و محیط‌زیست و صلح بزرگ‌ترین قربانیان خواهند بود. نیروها و کشورهای که آینده‌ی درخشانی برای این رودررویی تصور می‌کنند دچار خطا هستند. چنین رودررویی می‌تواند به غلبه‌ی بربریت منجر شود و جانب‌داری از این دست همراهی با بربریت است.

تحولات چندسال اخیر جهان، تقویت نیروهای راست ناسیونالیست (افراطی)، جنگ اوکراین و نتایج تکنونی آن، این پرسش‌ها را در برابر همه‌ی تحلیل‌گران و فعالان اجتماعی قرار داد: نیرومندترین

گرایش‌ها در سمت دهی تحولات در جهان کدام هستند. هر یک از این گرایش‌ها چه امکاناتی در اختیار دارند و تسلط آن‌ها بر جهان با چه نتایجی همراه خواهد شد.

نوشته‌ی حاضر تلاش می‌کند تصویری از جهان و گرایش‌های تعیین‌کننده در هدایت روندها ارائه کند و به تبع آن با پرسش‌های بالا مرتبط شود. جانب‌داری در گرایش‌های حاکم بر جهان مستقیماً انعکاس عمیق‌ترین سمت‌گیری‌های هر فعال سیاسی اجتماعی و هر حزب و نیروی سیاسی است. تحولات در ایران از روندهای جهانی تأثیر می‌پذیرد و بررسی روندها و سمت‌گیری‌ها در سطح جهان بر موضع‌گیری در قبال مسائل ایران تأثیر می‌گذارد. درون نیروهای چپ، تلاش برای بحث، فهم متقابل و نزدیکی جانب‌داری‌ها حائز اهمیت است.

این نوشته بر بررسی مناسبات قدرت و مهم‌ترین روندها در سطح جهان متمرکز است و بررسی الگوهای رشد و مقایسه‌ی آنان و جانب‌داری در این عرصه در دستور کار آن نیست.

مناسبات قدرت در جهان

قبل از جهانی سازی (گلوبالیزاسیون)

در طی قرن گذشته مناسبات قدرت در سطح جهان چند بار دچار دگرگونی شده. در ابتدا نگاهی اجمالی به این تغییرات انداخته و سپس بر تحولات سه دهه‌ی اخیر در جهان درنگ می‌کنیم.

نیمه‌ی اول قرن بیستم

در اوایل قرن بیستم هابسن اندیشمند آلمانی تحولات اواخر قرن نوزده را بررسی کرده و بر تمایز نقش قدرت‌های بزرگ و عملکرد آن‌ها در سطح جهان با گذشته تأکید نمود. این مباحثات درون حزب سوسیال‌دموکرات آلمان گسترش یافته و اندیشمندان این حزب نظیر هیلفردینگ، رزا لوکزامبورگ و کائوتسکی تلاش کردند شرایط حاکم بر جهان و تمایز آن را با گذشته مورد بررسی قرار دهند. هابسن و هیلفردینگ بر شکل‌گیری مناسبات جدیدی در سطح جهان که با عناصری چون شکل‌گیری انحصارات، صدور سرمایه و تقسیم جهان به مناطق نفوذ قدرت‌های بزرگ تبیین می‌شد تأکید کردند و واژه‌ی امپریالیسم را برای شناخت این مناسبات مناسب دانستند. در

مباحثاتی که در آن زمان در سطح نیروهای چپ جریان یافت، شکل‌گیری دوره‌ی جدیدی در حرکت سرمایه و مناسبات بین‌المللی مورد پذیرش عمومی بود. اندیشمندانی چون کائوتسکی معتقد بودند که شکل‌گیری انحصارات و ادغام سرمایه‌های مالی-صنعتی تحول درونی نظام سرمایه‌داری است و امپریالیسم گویای مناسبات سیاسی قدرت است. وی الزامی بودن جنگ مابین کشورهای امپریالیستی را رد می‌کرد و معتقد بود که امکان غلبه‌ی نیروهای مخالف جنگ و توافق بر سر مناطق نفوذ وجود دارد.

با پیروزی انقلاب اکتبر نظرات لنین که در اساس برگرفته و تداوم نظرات هیلفردینگ و هابسن است توسط کمونیست‌ها پذیرفته شد و در کشور ما نیز همه‌ی نیروهای چپ با تعاریف وی از امپریالیسم آشنا هستند. ولی علی‌رغم برخی تمایزات همه‌ی نیروهای چپ در ایده‌ی مرکزی تقسیم جهان، تلاش برای گسترش دامنه‌ی نفوذ و درگیری کشورهای متروپل در این رابطه و خطر جنگ‌های امپریالیستی اشتراک نظر داشتند. کمونیست‌ها معتقد بودند که در اثر جنگ‌های امپریالیستی و بحران‌های ادواری سرمایه‌داری که خصالت جهانی و ویرانگری یافته است در آینده‌ای نه‌چندان دور این سیستم

فرومی‌پاشد و امپریالیسم را «آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری» می‌دانستند.

نیمه‌ی دوم قرن بیستم

پس از جنگ دوم روابط در جهان دگرگون شد. دنیا به دو اردوگاه غرب و شرق تقسیم شد. دو اردوگاه با روابط اجتماعی-اقتصادی متفاوت. روابط اقتصادی کشورهای عضو این دو اردوگاه عمدتاً با دیگر کشورهای عضو بلوک بود. و هر یک از این دو مدعی نمایندگی سیستم اقتصادی برتر بود و می‌کوشید آن را بر جهان حاکم کند. طی چند دهه، تمامی تحولات سال‌های پس از جنگ از تضاد این دو قطب تأثیر پذیرفته بود و همه‌ی کشورها و نیروهای سیاسی و احزاب مجبور بودند در قبال این درگیری جانب‌داری داشته باشند.

درون کشورهای غربی، آمریکا پس از ویرانی و صدمات سنگین کشورهای اروپایی در طول جنگ به‌عنوان نیروی بلامنزاع در جهان موقعیت ممتازی یافت و نقش رهبری این کشور در روابط جهان

توسط دیگر کشورهای سرمایه‌داری پذیرفته شد. کشورهای امپریالیستی با خصوصیت پیشین وجود و با یکدیگر رقابت دارند ولی روابط درون کشورهای غربی در وهله‌ی نخست نه با این رقابت بلکه با شکل‌گیری سلسله‌مراتب امپریالیستی تبیین می‌شود. در رأس این سلسله‌مراتب، ایالات متحده آمریکا، در میانه‌ی آن کشورهای اروپایی و ژاپن و در قاعده‌ی آن کشورهای آسیایی و آفریقایی و امریکای لاتینی وابسته به غرب قرار دارند.

کشورهای مستعمره به تدریج یا بنا به تصمیم خود کشورهای متروپل و یا در اثر مبارزات رهایی‌بخش استقلال یافتند و مناسبات جدیدی شکل می‌گیرد که وابستگی آن‌ها را به کشورهای متروپل الزامی کرده آن‌ها را تحت نفوذ این کشورها قرار می‌داد. در تمامی این کشورها حکومت‌های دیکتاتوری حاکم است. فضای باز و روابط نیمه‌دموکراتیک که در برخی کشورها مستقر می‌شود لرزان است و خیلی زود خود را به روابط غالب استبدادی می‌دهد. کشور هند تنها استثناست که در یک دوره‌ی طولانی‌مدت هم موفق می‌شود در روابطش با دو قطب تعادل ایجاد کند و هم دموکراسی در این کشور به صورت اساسی زیر سؤال نمی‌رود.

در طی چهار دهه پس از جنگ فاصله‌ی کشورهای پیشرفته با کشورهای متمایل به غرب در سه قاره افزایش می‌یابد. هیچ چشم‌اندازی برای رشد کشورهای بخش سوم و قرار گرفتن در سطح اقتصادی تکنولوژیک کشورهای گروه اول به چشم نمی‌خورد. در هشتاد سال اول قرن بیستم حتی یک کشور آسیایی-آفریقایی و امریکای لاتینی وجود ندارد که در حد کشورهای متوسط پیشرفته قرار گیرد. مناسبات حاکم بر کشورهای متروپل و کشورهای آسیا و آفریقا و امریکای لاتین نه در خدمت تسریع رشد بلکه عمدتاً به‌عنوان یک مانع عمل می‌کرد.

به عنوان یک مثال از کشور خودمان، آقای عبدالحمید شبیانی مدیرعامل کارخانه ذوب‌آهن اصفهان در زمان تأسیس آن در مصاحبه‌ای با آقای عنایت فانی به‌طور مشروح تلاش‌های رژیم گذشته را در جهت تأسیس کارخانه‌ی ذوب‌آهن و عدم همکاری و حتی سنگ‌اندازی کشورهای غربی را در این زمینه تشریح می‌کند. او توضیح می‌دهد در مذاکراتی که با مقامات آمریکایی صورت گرفته بود، آن‌ها مطرح کردند که در آمریکا صنایع به بخش خصوصی تعلق دارد و باید با شرکت‌ها مذاکره کنید و آنان نیز منافی در

صدور و کمک به تأسیس کارخانه‌ی ذوب آهن و کلا صنایع پایه‌ای در ایران نداشتند و در نهایت ایران مجبور شد که این صنعت را که آن زمان یک صنعت پایه‌ای محسوب می‌شد از شوروی وارد کند.

گذشته‌ی استعماری برخی کشورها و روابط نابرابر آن‌ها با کشورهای متروپل منجر به شکل‌گیری احساسات ملی‌گرایانه‌ی ضد امپریالیستی در میان نخبگان این کشورها می‌شود. در کشورهایی که در دوره‌هایی فضای سیاسی باز شده و انتخابات برگزار می‌شود، عمدتاً نیروهای ملی‌برنده می‌شوند. آن‌ها در تلاش برای رشد کشورشان با سنگ‌اندازی شرکت‌های غربی مواجه شده و راه نزدیکی اقتصادی با بلوک شرق و تعادل در روابط اقتصادی‌شان را پیش می‌گیرند. مسیری که برای کشورهای متروپل قابل تحمل نبود و چنین حکومت‌هایی توسط کودتاهای نظامی سازمان‌یافته و یا موردحمایت غرب سقوط کرده و دیکتاتورهای نظامی جایگزین آنان می‌شود. کودتا علیه مصدق در ایران، ذوالفقار بوتو در پاکستان، لوموبا در کنگو، مجیب الرحمن در بنگلادش، سوکارنو در اندونزی، آلنده در شیلی و ایزابل پرون در آرژانتین نمونه‌هایی از این کودتاها هستند.

در قطب دیگر نیز همین مناسبات به شکل دیگری حاکم است و تلاش برای در پیش گرفتن راهی مستقل با سقوط حکومت مواجه می‌شود. حمله به مجارستان و چکسلواکی و قدرت‌گیری نظامیان در لهستان، همچنین کودتاهای متعدد نظامی در کشورهای آفریقایی متمایل به اردوگاه شرق از این نمونه‌اند.

جهان در چند دهه‌ی گذشته

تحولات سه دهه‌ی اخیر

با رشد فناوری‌های ارتباطی و تبادل اطلاعات، روابط اقتصادی جهان در سی و پنج سال گذشته دگرگون شد. تمرکز جغرافیایی تولید و مدیریت ضرورت خود را از دست داد و برای مؤسسات بزرگ مالی و صنعتی جهان سودآورتر بود که بخشی از تولیدات خود را به مناطقی که نیروی کار ارزان‌تر در دسترس بود انتقال دهند.

این روند با صدور تولید محصولات نیازمند نیروی کار (کاربر) آغاز شد و تا حد تولیداتی که به تکنولوژی پیشرفته نیازمند بودند

گسترش یافت. در نخستین گام صنایع کاربر مثل صنایع نساجی و در وهله‌ی بعد ذوب آهن صادر شد. اگر در دهه‌ی شصت میلادی تلاش‌های ایران برای دستیابی به این تکنولوژی ناموفق بود در دهه‌های هشتاد و نود خود کمپانی‌های بزرگ غربی پیش‌آهنگ صدور چنین کارخانه‌هایی بودند. متعاقب آن برخی صنایع شیمیایی کاربر که تولیداتشان در غرب به دلیل مخالفت نیروهای مدافع محیط‌زیست با دشواری مواجه بود ترجیح دادند تولیدات خود را به کشورهای آسیایی صادر کنند. در این مرحله تکنولوژی پیشرفته‌ی جدید در آن زمان یعنی انفورماتیک کماکان در انحصار کشورهای غربی است.

با برون‌سپاری بخش‌هایی از کدنویسی تولیدات انفورماتیک دوره‌ی جدیدی آغاز گردید. روندی که با کدنویسی بخش‌هایی از ویندوز در هندوستان آغاز شد و پس از مدتی به نوشتن الگوریتم‌ها، مشارکت در گسترش شبکه‌ها و تسلط بر فناوری‌های شبکه‌های کامپیوتری و در نهایت به توانایی تولید کل محصول گسترش یافت. روندی که با تولید قطعات کامپیوترها و لپ‌تاپ‌ها و بعد تلفن‌های همراه در کشورهای شرق آسیا آغاز شد و به کل تولید گسترش

یافت و به شکل‌گیری غول‌هایی چون سامسونگ کره‌ای که در تولید تلفن‌های همراه، نوکیا و موتورولا و زیمنس را پشت سر گذاشت و از نظر آمار تولید به بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی موبایل از نظر تعداد در جهان تبدیل شد.

این تحولات در طی سی‌وپنج سال چهره‌ی جهان را دگرگون ساخت. تکنولوژی تولید، قشربندی نیروی کار و درنهایت مناسبات قدرت در سرتاسر جهان دچار دگرگونی شد.

سودهای کلان و رشد شرکت‌های بزرگ

در این روند شرکت‌های بزرگ چندملیتی سودهای نجومی به دست آوردند. قدرت و امکانات این شرکت‌ها قابل‌قیاس با چهل سال پیش نیست. درآمد برخی از این شرکت‌ها از بودجه‌ی اغلب دولت‌ها و حتی تولید ناخالص بسیاری از کشورها بیشتر است. محرک آنچه در جهان در سی‌وپنج سال اخیر رخ داد نه تصمیم سیاستمداران و رهبران کشورهای غربی بلکه انگیزه‌ی سود بیشتر شرکت‌های بزرگ بود. زمانی که برای اولین بار کدنویسی ویندوز و یا تولید قطعات و

چیپس‌های کامپیوترها و لپ‌تاپ‌ها به آسیا انتقال یافت، یک کارگر تولیدکننده در این کشورها در برخی موارد با ده درصد حقوق یک کارگر آمریکایی می‌توانست کارایی تقریباً مشابهی داشته باشد. گسترش شبکه‌های اینترنتی و امکانات ارتباطی توزیع بخش‌های مختلف تولید را در نقاط مختلف جهان و با هزینه‌ی کم امکان‌پذیر کرد. من شخصاً دو بار در پروژه‌های برون‌سپاری مشارکت داشتم و برای مثال، من در شهر کلن آلمان مستقر بودم و همه‌ی آن‌ها که تحت مسئولیت من بودند در شهر بنگلور هند و یک تیم موازی ما در شهر کلکته و دیگری در پراگ ساکن بودند و پیشبرد کار تمایز ناچیزی در قیاس با حضور همه‌ی ما در یک دفتر و یک ساختمان داشت.

در چنین شرایطی شرکت‌های بزرگ در رقابت با یکدیگر در هر گام بخش‌های بیشتری از تولید را به مناطق و کشورهای مستعد چنین روابطی منتقل کردند و در هر گام سودهای بیشتری به دست آوردند

درهم‌تنیدگی اقتصاد جهانی

فرایند برون‌سپاری و عدم تمرکز جغرافیایی تولید به درهم تنیدگی تولید و پخش آن در نقاط مختلف جهان منجر شد. امروز دشوار می‌توان از تولید یک محصول در یک کشور سخن گفت. اقتصاد امروز جهان در سیطره‌ی شرکت‌های بزرگی است که هم مرکز جغرافیایی دارند و هم ندارند. مایکروسافت آمریکایی است ولی محصولاتش بیش از آمریکا در هندوستان تولید می‌شود. آیفون و اپل آمریکایی‌اند ولی هر قطعه از محصولات آن‌ها در یک گوشه‌ی دنیا از جمله چین تولید می‌شود. ای‌که‌آ (IKEA) اسماً سوئدی است ولی بخش کوچکی از تولید و مدیریت آن در سوئد است. رقابت‌های خشن، قدرتمند و ضعیف، بالا و پایین وجود دارد ولی همه‌ی اجزا اقتصاد جهان را رشته‌ای نامریی به هم پیوند می‌دهد.

تولید و اقتصاد جهان شبکه‌ایست پیچیده که با صدها رشته تمامی اقتصاد جهان را به هم گره زده است. شکل‌گیری این روابط پس از سقوط شوروی و کشورهای سوسیالیستی سرعت و ابعاد بیشتری یافت. اگر در جهان دوقطبی چهل سال پیش اقتصاد هر بلوک در اساس در درون خود بسته می‌شد و دیواری عظیم بین دو سیستم

وجود داشت، در این دوران همه‌ی موانع در برابر درهم‌تنیدگی اقتصاد از بین رفت.

اقتصاد ملی خودکفا در جهان امروز به تاریخ پیوسته است. تکنولوژی و تولید امروز امکان چنین خودکفایی را از بین برده است. سرعت تحولات در حدی بوده که به نظر می‌رسد چنین شعار و خواستی به گذشته‌های خیلی دور و جهان دیگری تعلق دارد. عدم درک روابط جهانی امروز و در پیش گرفتن سیاست‌های اقتصادی و خارجی بر مبنای الزامات دوران جهان دوقطبی به نتایجی ویرانگر می‌انجامد و انجامید.

رشد بخشی از کشورهای غیرغربی

شاید برای ما ایرانی‌ها مهم‌ترین نتیجه‌ی این دوران (جهانی‌سازی) به وجود آمدن امکان رشد برای آن دسته از کشورهای غیرغربی است که از امکانات درونی بهره‌گیری از این شرایط بهره‌مند بودند. برون‌سپاری تولید و گسترش آن به عرصه‌های گوناگون به دلیل رقابت بنگاه‌های بزرگ جهانی و تلاش برای پیشی گرفتن از

یکدیگر شرایطی کیفیتاً متفاوت در موقعیت کشورهای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین پدید آورد.

اگر در طی هشتاد سال اول قرن بیستم فاصله‌ی این کشورها از کشورهای متروپل بیشتر شده و کشورهایی که قادر شده بودند در قرن نوزدهم موقعیت برتر اقتصادی نصیب خود کنند موقعیت خود را حفظ کردند و اگر مناسبات کشورهای متروپل و کمپانی‌های بزرگ نه امکان بلکه سدی در راه رشد این کشورها بود، در سی و پنج سال اخیر در موقعیت جدید بخشی از این کشورها با جلب و بهره‌گیری از سرمایه‌گذاری شرکت‌های بزرگ موفق شدند در چند دهه به رشدی مداوم و قابل توجه دست یابند. در رأس چنین کشورهایی چین قرار دارد.

امروز از دوازده اقتصاد بزرگ جهان چهار اقتصاد به کشورهای غیر توسعه‌یافته‌ی چهل سال قبل تعلق دارد. چین در رده‌ی دوم هندوستان در رده‌ی ششم و برزیل و کره در مقام‌های بعدی. روسیه موقعیت یازدهم را در این رده‌بندی داراست. کشورهایی مثل سنگاپور، مالزی

یا تایوان به دلیل کوچک بودن کشور در این رده بندی محسوب نشده‌اند، در حالی که آن‌ها نیز از رشد قابل توجهی برخوردار بوده‌اند. به این رده می‌توان کشورهایی مثل مکزیک را نیز افزود. چنین شرایطی چهره‌ی جهان را با چهل سال پیش از پایه دگرگون کرده است.

برخلاف آنچه توسط برخی نیروهای مخالف روندهای جهانی مطرح می‌شود حضور در مناسبات جهانی به معنای دست‌شویی از سیاست مستقل ملی و تبعیت از قدرت‌های بزرگ و در رأس آن آمریکا نیست. اگر در دوران جهان دوقطبی بسیاری از حکومت‌ها به جانب‌داری از یکی از دو قطب و پیوستگی بی‌چون‌وچرا به آن وادار می‌شدند در این دوران اشکال مناسبات و منافع شرکت‌های بزرگ و کشورهای متروپل تغییر کرده است. کشور برزیل در شرایطی از یک کشور مقروض و ورشکسته به قدرت دهم اقتصادی جهان بدل شد که شانزده سال نیروهای چپ در آن کشور حاکم بودند. نیروهایی که در حین حضور و احترام‌گزاری به قواعد بین‌المللی، سیاستی مستقل از قدرت‌های بزرگ و به‌طور مشخص آمریکا پیش می‌بردند. آن‌ها با کوبا رابطه برقرار کردند. تسلیم اعمال فشار برای

پیوستن به جبهه‌ی کشورهای ضد ونزوئلا در دوره‌ی چاوز نشدند. با شرکت‌های اروپایی و چینی رابطه‌ی بیشتری برقرار کردند و در حین حفظ رابطه‌ی گسترده با شرکت‌های آمریکایی که در آن شانزده سال به دلیل رشد این کشور سودشان از مبادلات اقتصادی با این کشور از نظر ارقام مطلق افزایش هم یافت، روابط اقتصادی خود را به رابطه با شرکت‌های آمریکایی منحصر نکردند.

رشد فاصله‌ی طبقاتی

در دهه‌ی هشتاد میلادی با پیروزی رونالد ریگان در انتخابات آمریکا و اندکی پیش از آن مارگارت تاچر در انگلیس و در واکنش به بحران رکود تورمی دهه‌ی هفتاد تغییرات مهمی در این کشورها رخ داد. این دو کشور سیاستی را در پیش گرفتند که اساس آن بر آزادی حرکت سرمایه، لغو قوانین محدودکننده و به بیان آنان دست‌وپاگیر در این زمینه، تضعیف اتحادیه‌های کارگری و تأمین اجتماعی و یا به بیان مارگارت تاچر تکیه بر دوسوم افراد موفق و ارزش‌زا بود که نتیجه‌ی آن بی‌اعتنایی به سرنوشت یک‌سوم اقشار ضعیف می‌شد. سیاستی که بعدها با عنوان نولیبرالیسم شناخته شد.

بخشی از تحلیلگران معتقدند که غلبه‌ی نولیبرالیسم در کشور آمریکا که نقشی تعیین‌کننده بر روندهای حاکم بر جهان داشت از عناصر مرکزی شکل‌دهی و تقویت روندهای گلوبال در جهان است چرا که جهانی‌سازی به دلیل آزادی عمل شرکت‌های بزرگ و باز بودن دست‌وبال آنان برای برون‌سپاری شکل گرفت. من بر این نظر نیستم و تحلیل اندیشمندانی را می‌پسندم که این هم‌زمانی را الزامی نمی‌دانند و پدیده‌ی جهانی‌سازی را ناشی از تغییراتی می‌دانند که در عرصه‌ی فناوری و تولید رخ داده بود و به‌هرحال طی فرایندی تاحدی ضعیف‌تر و یا قوی‌تر پیش می‌رفت.

صرف‌نظر از پذیرش پیوند اجتناب‌ناپذیر جهانی‌سازی با نولیبرالیسم یا رد آن، در سال‌های بعد راهی که در جهت جهانی‌سازی در پیش گرفته شد به تقویت ایده‌های نولیبرال در بسیاری از کشورهای جهان منجر شد. موفقیت امکانات تحرک شرکت‌های آمریکایی در برون‌سپاری و سودهای کلان این شرکت‌ها به تقویت این روش در کشورهای دیگر از جمله اروپایی منجر شد.

پیشرفت جهانی سازی و تفاوت زیاد حقوق مزدبگیران در کشورهای غربی با دیگر کشورها در شرایط قدرت گیری ایده های نولیبرال به اعمال فشار جهت برقراری تعادل در این زمینه و به ویژه به دست شستن از سیاست های کینزی، دولت های رفاه و تأمین اجتماعی منجر شد. در اروپا، مهم ترین سیاست ها در زمینه ی محدود کردن تأمین اجتماعی در انگلیس توسط تونی بلر و در آلمان توسط گرهارد شرودر از احزاب سوسیال دموکرات این دو کشور اجرا شد و این نشانه ای از آن بود که این سیاست ها نه با غلبه ی جریان های راست در حکومت بلکه ناشی از تغییرات و فشاری بود که به سیستم این کشورها وارد می شد.

سودهای نجومی ناشی از جهانی سازی و سیاست نولیبرالی حاکم به رشد سریع فاصله ی طبقاتی درون کشورهای متروپل منجر شد. رشد فاصله ی طبقاتی و تضعیف تأمین اجتماعی در کنار مهاجرت وسیع نیروی کار به بروز نارضایتی اقشاری از جامعه از جمله بخشی از طبقه ی کارگر این کشورها از روندهای چند دهه ی اخیر شد.

تضعیف عامل جغرافیایی

روند جهانی‌سازی به درهم‌تنیدگی اقتصاد در سرتاسر جهان منجر شد. نقش شرکت‌های چندملیتی و روابط اقتصادی با سایر کشورها افزایش یافت و بخش‌هایی از اقتصاد و تولید که پیش از آن تمامی چرخه‌ی آن درون یک کشور بسته می‌شد نقشی فرعی یافتند. این امر منجر به محدودیت قدرت دولت‌ها در سیاست‌گذاری در یک کشور معین و افزایش نقش عامل بین‌المللی شد. قدرت نهادهای بین‌المللی مثل شرکت‌های بزرگ چندملیتی، سیستم بانکی جهانی و همچنین ارگان‌هایی که عملکردشان فراتر از یک کشور معین است افزایش یافت. البته، دولت‌های ملی کماکان وجود دارند. حوادث پنج سال اخیر نشان داد که برخلاف برخی پیش‌بینی‌ها که این تضعیف تا حذف نقش این دولت‌ها پیش خواهد رفت غیرواقع‌بینانه بود و عامل جغرافیایی هنوز نقش خود را از دست نداده است ولی این نقش در سی سال اخیر به‌طور مداوم تضعیف شده است.

برای مثال قدرت نهادهای جهانی در حدی است که در یونان زمانی که نیروهای چپ قدرت را در دست گرفتند قادر نبودند برنامه‌های

موردنظر خود را مستقلانه در پیش گیرند و مجبور بودند که خود را با سیاست دولت‌های بزرگ اروپایی منطبق کنند و خواسته‌های خود را تعدیل بخشند. در غیر این صورت کشور آن‌ها با صدمات اقتصادی وسیع‌تری مواجه می‌شد و یا در مجارستان سال‌هاست آقای اوربان با ایده‌های راست ناسیونالیستی قدرت را در دست دارد ولی قادر نیست صدمات اقتصادی خروج از اتحادیه‌ی اروپا را بپذیرد و مجبور است خواسته‌های خود را تعدیل کند و در اتحادیه‌ی اروپا باقی بماند.

شرایط کنونی حاکم بر جهان

امپراتوری جهانی سرمایه‌ی مالی

در طی سی و پنج سال اخیر چهره‌ی جهان دگرگون شد. در سطور بالا تلاش شد بخشی از عوامل این تغییرات توضیح داده شود. اگر هشتاد سال پیش روابط قدرت در جهان با رقابت قدرت‌های امپریالیستی برای گسترش مناطق نفوذ خود توضیح داده می‌شد، اگر تا چهل سال پیش جهان با دو قطب رودررو، با سیستم‌های اقتصادی و حکومتی کاملاً متفاوت و با دو اقتصاد کاملاً مجزا تبیین می‌شد و درون

کشورهای غربی ما با سلسله مراتب قدرت (امپریالیستی) مواجهیم، روابط قدرت در دهه‌های اخیر را نمی‌توان بر اساس این تعاریف توضیح داد. نه جهان دوقطبی پیشین وجود دارد و نه سلسله مراتب گذشته. اقتصاد در جهان درهم تنیده شده است و ما با قطب‌هایی رودررو با اقتصاد تفکیک شده مواجه نیستیم.

شخصاً واژه‌ی امپراتوری را که آنتونیو نگری و مایکل هارت اندیشمندان چپ‌گرای ایتالیایی و آمریکایی برای توضیح روابط قدرت در جهان امروز به کار برده‌اند ترجیح می‌دهم. هرچند تمامی تحلیل‌های آنان مورد قبول من نیست. از نظر من آنان در پیش‌روی روندها به مطلق‌گرایی دچار شده تا جایی که تضعیف دولت‌های ملی را تا حد نابودی نقش آنان گسترش می‌دهند. هرچند در تحلیل آنان به‌درستی بر نقش مبارزات جهانی مثل جنبش وال استریت علیه یکه‌تازی بانک‌ها و یا مبارزه‌ی جهانی برای حفظ محیط زیست تأکید می‌شود ولی اهمیت مبارزه‌ی ملی و در محدوده‌ی جغرافیایی معین علیه جنبه‌های منفی روندهای حاکم بر جهان کمرنگ می‌شود. اصطلاحات دیگری نیز برای تبیین جهان سرمایه‌داری به کار گرفته می‌شود. مثلاً اصطلاح «سیستم مدرن جهانی» توسط امانوئل والرشتاین

و یا اصطلاح نظم نوین جهانی که به کرات از سوی بخش بزرگی از سیاستمداران و تحلیل‌گران به کار می‌رود. به نظر من واژه‌ی امپراتوری مناسب‌تر از دو اصطلاح مزبور است که بر تغییر سیستم حاکم بر جهان تأکید دارند ولی در توضیح این تغییر خنثی هستند. در حالی که واژه‌ی امپراتوری می‌کوشد با مضمون این تغییر نیز مرتبط باشد. لازم به توضیح است که این واژه‌ها برای توضیح روابط قدرت در جهان امروز به کار برده می‌شود و جایگزین جهان دوقطبی و سلسله‌مراتبی قدرت در دوران قبل از جهانی‌شدن است و نه در ردّ ویژگی‌های امپریالیستی این یا آن کشور. اساس بحث این نوشته توضیح جهان در دوران جهانی‌سازی است و انتخاب واژه مناسب موضوع اصلی نیست و می‌توان هر یک از واژه‌های ذکرشده را در این زمینه به کار گرفت.

جهان امروز جهانی است به هم پیوسته. کشورهای بزرگ هم با یکدیگر رقابت دارند و هم منافع‌شان در هم گره خورده است. جهان به یک معنا هم یک کل یکپارچه است و هم درون آن قطب‌بندی و رقابت خشن وجود دارد. اجزای آن هم در حفظ کلیت آن باهم مشترک‌المنافع‌اند و هم برای دستیابی به نقشی مهم‌تر باهم در

رقابت‌اند و علیه هم عمل می‌کنند. پایه‌ی قدرت امروز محدود به دولت‌ها و کشورها در جغرافیای معین نیست. شرکت‌های بزرگ چندملیتی و نهادهای بین‌المللی و حد نفوذ در این نهادها پایه‌ی دیگر قدرت است.

اجزای این کل در حفظ کلیت سیستم منافع مشترک دارند. آن‌ها از حضور در این سیستم سود می‌برند. هم قدرت‌هایی مانند آمریکا و چین و هم کشورهای ضعیف‌تر نظیر مکزیک و یا ویتنام. رقابت، خرابکاری، کوشش برای عقب‌راندن یکدیگر، کوشش برای تضعیف و حذف رقیبان، اعمال خشونت همه و همه کماکان بر روابط جهانی حاکم است. قدرت در همه‌ی روابط حرف آخر را می‌زند و اهرم‌های دموکراتیک جهانی برای مهار قدرتمندان وجود ندارد. ولی آن‌جا که کل سیستم به خطر می‌افتد همه با هم متحد عمل می‌کنند. اجزای امپراتوری هم رودررو هستند و هم در کنار یکدیگر.

امپراتوری هم مرکز دارد و هم ندارد. برای مثال مرکز امپراتوری اسلامی در بغداد است. خلفا عرب‌اند و از اعقاب خاندان قریش در

مکه. بخش بزرگی از وزرا و شکل‌دهندگان به ساختار و دیوان‌سالاری امپراتوری ایرانی تبارند و دیوان‌سالاری ساسانی را در امپراتوری اسلامی بازسازی کرده‌اند. بخش بزرگی از سرداران سپاه ترک تبارند. اجزای امپراتوری در اداره‌ی امپراتوری شریک‌اند. آن‌ها هم به‌نوعی تحت ستم‌اند و هم به‌نوعی سهیم در اداره‌ی کل امپراتوری. آن‌ها هم به‌نوعی رودرروی هم هستند و هم در حفظ و دفاع از کلیت آن شریک و مشترک‌المنافع.

موقعیت آمریکا

آمریکا کماکان قدرتمندترین کشور جهان است. این کشور از لحاظ قدرت نظامی با فاصله‌ای بزرگ از کشورهای دیگر جهان برتر است. نقش این کشور در سیستم بانکی جهانی تعیین‌کننده است. دلار به‌عنوان مبنای مبادلات و ذخیره‌ی ارزی موقعیت توانمندی به این کشور می‌بخشد. این کشور در بخش بزرگی از ارگان‌های بین‌المللی مهم‌ترین نقش را دارد. این کشور هنوز از نظر تکنولوژی پیشرفته‌ترین کشور جهان است. در رشته‌ی انفورماتیک که کماکان تعیین‌کننده‌ی امکانات تکنولوژیک است، آمریکا کماکان فاصله‌ی

بزرگی با اروپا و چین دارد. اکثریت قریب به اتفاق زبان‌های اصلی برنامه‌نویسی، سیستم‌های عامل کامپیوتری، نرم‌افزارها و فناوری‌های حاکم بر شبکه‌های کامپیوتری آمریکایی است.

به‌رغم همه‌ی واقعیت‌های فوق، آمریکا قدرت بلامنازع جهان نیست. برخلاف دوران جهان دوقطبی که آمریکا در رأس سلسله‌مراتب کشورهای غربی قرار داشت و تصمیم‌نهایی را این کشور اتخاذ می‌کرد، امروز قدرت‌ها و قطب‌های جغرافیایی و غیر جغرافیایی جهان نقش بلامنازع این کشور را زیر سؤال می‌برند. در دوران جنگ سرد به‌جز در مواردی محدود کشورهای اروپایی از تصمیمات آمریکا تبعیت می‌کردند. شاید تنها بتوان موضع‌گیری‌های فرانسه در زمان ژنرال دوگل را استثنا دانست. کشورهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتینی که می‌کوشند از این دایره فراتر رفته و تصمیماتی مغایر سمت‌گیری‌های مورد تأیید آمریکا اتخاذ کنند عمدتاً با کودتا مواجه می‌شدند و جای خود را به حکومت‌هایی می‌دادند که علیه تصمیمات قدرت‌های بزرگ اروپایی و آمریکا عمل نکنند.

در سال‌های اخیر آمریکا قادر نشد متحدین خود را برای حمله به کشور عراق متحد کند. آلمان و فرانسه در برابر فشارهای آمریکا مقاومت کردند و حاضر به مشارکت در این حمله نشدند. در مصر، عربستان و امارات علی‌رغم بی‌میلی آمریکا کودتای نظامی علیه مرسی را که مورد حمایت ترکیه بود سازمان دادند. آمریکا موفق نشد حکومت‌های چپ آمریکای لاتین را وادار به تمکین از سیاست این کشور در قبال کوبا و ونزوئلا نماید. در عرض سی سال اخیر بارها آمریکایی‌ها در تحمیل خواسته‌هایشان به سازمان ملل ناکام مانده و تنها به‌زور و تو موفق شده‌اند از تصویب قطعنامه‌هایی علیه خواسته‌های خود جلوگیری به عمل آورند.

آمریکا کماکان قوی‌ترین کشور جهان است. این کشور دارای زرادخانه‌ی تسلیحاتی است که می‌تواند در عرض چند روز یک منطقه را با خاک یکسان کند ولی برخلاف دوران سلسله‌مراتب امپریالیستی ۴۰ سال قبل نقش رهبری بلامنازع جهان (در آن دوران جهان غرب) را دارا نیست.

تخاصم با جهانی شدن

چپ‌ها و دموکرات‌ها: منتقدین روابط حاکم بر جهان

بسیاری از نیروهای چپ و دموکرات جهان در حین پذیرش ضرورت جهانی‌سازی و ضرورت تقویت پیوندهای جهانی در تمامی چهل سال اخیر به‌عنوان نیروی منتقد روابط حاکم بر جهان و چگونگی پیشبرد جهانی‌شدن عمل کرده‌اند. آن‌ها خواستار شکل‌گیری نهادها و ارگان‌هایی بودند که بتواند بر لجام‌گسیختگی شرکت‌ها و قدرت‌های بزرگ مهار زند. آن‌ها منتقد روابط نولیبرالی حاکم بر روابط دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ در سرتاسر جهان بودند. آن‌ها خواهان به‌کارگیری اهرم‌هایی بودند که بتواند علیه زیر پا نهادن حقوق بشر در کشورها عمل کند. آن‌ها معتقد بودند که منافع شرکت‌ها و قدرت‌های بزرگ جهان با تدابیری که بتواند مانع از نابودی محیط‌زیست گردد ناهم‌ساز است و خواهان شکل‌گیری نهادهای قدرتمند بین‌المللی بودند که بتواند بر یکه‌تازی آن‌ها لگام زده و تدابیر جدی و جهانی برای حفظ محیط‌زیست اتخاذ کند. به یک بیان آن‌ها مخالف جهانی‌سازی و سمت‌گیری جهان در این راستا نبودند بلکه خواهان دموکراتیک شدن روابط جهانی و عادلانه

شدن مناسبات و در مواردی مثل محیط‌زیست خواهان جهانی‌سازی بیشتر بودند. آن‌ها خواهان قانونمند شدن مناسبات و نفسی مناسباتی بودند که بر مبنای قدرت شکل گرفته بود و تداوم داشت.

مخالفان روابط حاکم بر جهان

از همان آغاز روند جهانی‌سازی نیروهایی تحولات جهان را مغایر خواسته‌های خود دیدند و آن را عامل تضعیف موقعیت یا نابودی هویت خود می‌دیدند. یکی از برجسته‌ترین نیروهای مخالف این روندها اسلام‌گرایان تندرو هستند. از نظر آنان با درهم‌تنیدگی اقتصاد در جهان مرزهای جغرافیایی کم‌اثر شده و این درهم‌تنیدگی به عرصه‌ی فرهنگ گسترش می‌یابد و نیروهای قدرتمند جهان قادر خواهند بود که فرهنگ خود را بر جهان غالب سازند و رخنه به درون کشورهای اسلامی را گسترش دهند. از نظر آنان جهانی‌سازی هویت مستقل‌شان را زیر سؤال می‌برد و تضعیف می‌کند. از نظر آنان مبارزه با این تهاجم فرهنگی تنها در سازمان‌دهی مبارزه با قدرتمندان جهان و در رأس همه ایالات متحده آمریکا و با روند جهانی‌سازی هدایت‌شده توسط این کشور ممکن است.

امپراتوری اسلامی زمانی بخش بزرگی از جهان را زیر سیطره خود داشت و قلمروی نفوذ آن تا شمال آفریقا و بخشی از اسپانیا تا بخشی از هندوستان را شامل می‌شد. این امپراتوری در دوره‌هایی بزرگ‌ترین مرکز علمی و فرهنگی جهان بود. دهه‌هاست که نیروی قدرتمندی با احساسات ملی‌گرایانه‌ی اسلامی با رؤیای بازگشت به روزگار درخشان پیشین در این کشورها شکل گرفته است. در نگاه این نیروها غرب عامل اصلی موقعیت ضعیف این کشورها در جهان است.

تلفیق احساسات ملی‌گرایی مذهبی فوق و اعتقاد به مقابله با تهاجم فرهنگی و زیر سؤال رفتن هویت ناشی از گسترش جهانی‌سازی به شکل‌گیری جریان‌های نیرومند مخالف روندهای حاکم بر جهان در این کشورها در سی سال اخیر شده است. اعتقاد مشترک به شکل‌دهی حکومت‌های اسلامی در مقابله با روندهای حاکم بر جهان مانع از گوناگونی این نیروها و برداشت آن‌ها از اسلام نشده است و در بسیاری از موارد این نیروها رودرروی یکدیگر قرار گرفتند.

چنین جریانات اسلامی به ویژه به اتکای مبارزه‌ی فداکارانه و عملیات انتحاری خویش به عنوان جدی‌ترین نیروی مخالف روندهای حاکم بر جهان عمل کردند.

آنتونیو نگری می‌نویسد امپراتوری یاغیان را به صلیب می‌کشد. او توضیح می‌دهد که نیروهای مخالف درون امپراتوری باهم رقابت‌هایی گاه خونین دارند. هر یک از آنها در جهت منافع خود می‌کوشند ولی هرگاه کلیت امپراتوری به خطر افتد، همگی در کنار هم در برابر چنین خطری قرار می‌گیرند و شورش را در هم می‌شکنند.

در چند دهه‌ی اخیر نیروهای ضد جهانی‌سازی قادر نشدند مانع از پیشروی این روند گردند. آنان با مخالفت با کل سیستم، مجموعه جریان‌های قدرتمند جهان را در برابر خود قرار دادند و با خشونت سرکوب یا به شدت تضعیف شدند و نه تنها موفق نشدند از امکانات شرایط نوین در جهان بهره‌مند شوند بلکه در موقعیتی ضعیف‌تر از گذشته قرار گرفتند.

شورش در مرکز امپراتوری

در کنار مخالفت‌هایی چون مخالفت اسلام‌گرایان تندرو که از نظر قدرت‌های بزرگ شورش از بیرون تلقی و با برخورد خشن قدرت‌های بزرگ جهان مواجه شد، در دهه‌ی گذشته مخالفت دیگری در درون کشورهای غربی و خود ایالات متحده شکل گرفت.

همه‌ی کشورها و نیروها به یکسان از شرایط این دوران بهره‌مند نشدند. موقعیت کشورهای اروپایی در جهان تضعیف شد. آمریکایی‌ها موقعیت بلامنازع چهل سال پیش را از دست دادند. توازن قدرت اقتصادی کشورها در جهان با دگرگونی‌های بزرگی روبرو شد. دگرگونی‌هایی که هنوز ادامه دارد.

تغییر توازن قوا به شکل‌گیری نیروهای ناسیونالیستی که روندهای سی‌ساله را به‌زیان موقعیت ممتاز خود در جهان دیده و خواهان بازگشت به روزگاری بودند که می‌توانستند تمامی خواسته‌های خود را بر جهان تحمیل کنند، منجر شد. دونالد ترامپ در نطق‌های تبلیغاتی

خود همواره مطرح می‌کرد که او آمریکا را به روزگار قدرتمند گذشته بازخواهد گرداند. روزگاری که این کشور از کسری توازن عظیم مبادله‌ی تجاری با چینی‌ها و اروپایی‌ها رنج نمی‌برد و خواسته‌هایش به‌طور مکرر در سازمان ملل در اقلیت قرار نمی‌گرفت.

روابط نولیبرالی غالب بر این کشورها و سودهای کلان شرکت‌های بزرگ در بهره‌گیری از صدور سرمایه و تولید به مناطقی که نیروی کار ارزان در دسترس بود، به گسترش اختلاف طبقاتی در کشورهای اروپایی و آمریکا انجامید. تأمین‌های اجتماعی محصول سال‌های غلبه‌ی ایده دولت‌های رفاه در دهه‌های پس از جنگ تحت فشار قرار گرفتند. در چنین شرایطی، شعارها و تبلیغات پوپولیستی ناسیونالیستی راست قادر شد که بخشی از کارگران و نیروهای ضعیف‌تر این جوامع را که ناراضی از روابط حاکم بودند جلب کند. در این تبلیغات مشکل دشمنی بود که از بیرون عظمت کشور و زندگی مردم را تهدید می‌کرد. این چینی‌های مهاجم بودند که با کالاهای ارزان‌شان تولید را در کشور آمریکا به خطر انداخته، سرمایه‌های آمریکایی را به کشور خود جلب کرده و عظمت کشور و زندگی مردم آمریکا را به خطر انداخته بودند. این عرب‌ها و ترک‌های مسلمان بودند که با

مهاجرت گسترده‌شان به اروپا عقب‌ماندگی فرهنگی را با خود به این کشورها صادر کرده و تمدن والای این کشورها را زیر سؤال برده‌اند. مهاجرانی که حاضرند با دستمزد کم‌تری کار کنند و امنیت شغلی و سطح زندگی مردم این کشورها را به خطر انداخته‌اند.

این معرفی ساده‌انگارانه از دشمنانی که جهانی‌سازی آن‌ها را رها کرده قادر شد بخش‌هایی از مردم را به خود جلب کند و نیروی قدرتمندی درون این کشورها در مخالفت با روندهای سی‌ساله‌ی حاکم بر جهان را شکل دهد. اوربان در مجارستان در درون اتحادیه‌ی اروپا با چهره و شعارهای شبه‌فاشیستی به ریاست جمهوری انتخاب شد و در فرانسه طی دو دوره‌ی اخیر انتخابات، جبهه‌ی ملی به رهبری لوپن موفق شد در انتخابات در رده‌ی دوم قرار گیرد.

انتخاب دونالد ترامپ

با انتخاب ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا صحنه‌ی جدیدی در آمریکا و جهان شکل گرفت. نیرویی در انتخابات برنده شده بود که تمایزش با رقبایش با تمایزات دیگران در انتخابات قبلی تفاوت

کیفی می‌کرد. اگر در گذشته همه‌ی کاندیداهای اصلی خود را نماینده‌ی سیستم معرفی می‌کردند و می‌کوشیدند نشان دهند، بهتر از دیگران می‌توانند سیستم را نمایندگی کنند، این بار شخصیتی به کاخ سفید راه یافته بود که روابط حاکم را از موضع راست موردتهاجم قرار داده و عرف‌های پذیرفته‌شده در روابط سیاستمداران این کشور را زیر سؤال می‌برد. قبل از شروع مبارزه‌ی انتخاباتی سال ۲۰۱۶ در آمریکا کمتر کسی می‌توانست تصور کند که فردی با رفتار و افکار او بتواند همه‌ی حریفان را پشت سر گذارد و به کاخ سفید راه یابد. فردی که از حمایت شخصیت‌های سیاسی بزرگ حزب محافظه‌کار آمریکا برخوردار نبود و سیاست خارجی و کل روندهای حاکم بر جهان را که آمریکا از معماران اصلی آن بود زیر سؤال می‌برد.

شعار «نخست آمریکا» که توسط او مطرح شد، با استقبال همه‌ی کسانی که می‌پذیرفتند عظمت آمریکا در سی سال گذشته به دلیل سیاست‌های بی‌خردانه‌ی افرادی نظیر کلینتون و اوباما زیر سؤال رفته، روبرو شد. چرا آمریکا باید اجازه دهد روابطی در جهان حاکم شود که به شکل‌گیری قدرتی چون چین منجر شود که سلطه‌ی اقتصادی آمریکا را زیر سؤال برد و مهم‌تر از آن آمریکا با موازنه‌ی منفی

تجاری با این کشور روبرو شود. چرا دولت‌های آمریکا اجازه دادند تا کمپانی‌های بزرگ برای سود بیشتر تولیدات خود را به کشورهای دوردست منتقل کنند و کارگران خود آمریکا بیکار شده یا با شرایط اقتصادی دشوارتری مواجه شوند. چرا آمریکا این قدر زبون شده که اروپایی‌ها جرأت می‌کنند که از همراهی با آمریکا در برخی از مهم‌ترین درگیری‌ها در جهان خودداری کنند.

در دوران ریاست جمهوری اوباما آمریکا به‌عنوان قدرتمندترین و یا به عبارتی مرکز امپراتوری در جهان حضور می‌یابد. قدرتی که نیرو و نفوذ خود را از یک سو به‌عنوان قدرتمندترین نیروی اقتصادی و نظامی جهان و از سوی دیگر به‌عنوان قدرتی که حافظ منافع کل امپراتوری است کسب می‌کند. پس از وی رئیس‌جمهوری سرکار می‌آید که معتقد است آمریکا مسئول منافع کل امپراتوری نیست و سیاستی از پایه مغایر با دهه‌های گذشته در پیش می‌گیرد. برای محافظت از آمریکا در برابر اسپانیایی‌های سزاوار تحقیر باید دیواری غیرقابل نفوذ در جنوب آمریکا برپا کرد و مکزیکی‌ها باید به‌خاطر منافع آمریکا هزینه‌ی این دیوار را پردازند. تمام قراردادهای بین‌المللی که در تدوین و تصویب آن‌ها دولت‌های وقت مستقر در

آمریکا نقشی تعیین کننده داشتند مورد بازبینی قرار می گیرد و اگر این قراردادها با ایده‌ی «نخست امریکا» زاویه داشت زیر سؤال رفته و ضرورت تجدیدنظر در آن در دستور کار قرار می گیرد. مخرب ترین اقدام در این زمینه زیر سؤال بردن قرارداد حفظ محیط زیست در پاریس بود که اوپاما موفقیت در امضای آن را از افتخارات دولت خود می دانست. حتی ضرورت تجدیدنظر در قرارداد اقتصادی که بین آمریکا و کانادا و مکزیک منعقد شده و آمریکا نیروی اصلی و تعیین کننده‌ی این قرارداد بود مطرح شد.

یکی از عوامل تحولات اقتصادی سی سال اخیر تضعیف دیوارهایی بود که از طریق تعرفه‌های سنگین به صورت حفاظی برای دفاع از اقتصاد ملی در برابر یورش کالاهای خارجی عمل می کرد. آمریکا از طریق نفوذش در ارگان‌های بین المللی اقتصادی نقش مهمی در این روند و تضعیف محدودیت‌های گمرکی ایفا کرد. آمریکایی‌ها مطمئن بودند که تضعیف محدودیت‌ها و تقویت روند آزادانه‌ی مبادلات تجاری به سود آن‌هایی است که اقتصاد قوی تری دارند و می توانند کالاهای برتری تولید کنند و آمریکایی‌ها در این عرصه بیشترین امکان را دارند. ولی روندها این نظر را تأیید نکرد و این

کالاهای ارزان تر چینی بودند که در بازار خود آمریکا بر کالاهای ساخت آمریکا برتری یافتند. مرکزی شدن توجه به حربیهی اهرم‌های گمرکی در رقابت اقتصادی در جهان در دوران ترامپ علیه تمامی تئوری‌ها و تلاش‌هایی بود که آمریکا دهه‌ها خود را نمایندگی آن معرفی کرده و دیگران را برای تبعیت از آن تحت فشار قرار می‌داد.

زیر سؤال بردن جهانی‌سازی

دولت ترامپ شورشی بود علیه روابط حاکم بر جهان. این بار این شورش در مرکز امپراتوری به وقوع پیوسته بود. اگر در دهه‌های گذشته تمامی قدرت‌های بزرگ در سرکوب شورش اسلام‌گرایان تندرو هم‌نظر بودند. این بار شورش در خود آمریکا به وقوع پیوسته و شورشیان قدرت را در دست گرفته بودند. طبیعی است که ترامپ و دولت آمریکا قادر نبودند به درهم‌تنیدگی اقتصاد جهان در سی سال اخیر پایان دهند و روابطی اقتصادی، به قول خودشان با تکیه بر منافع صرف آمریکا بنیان‌گذاری کنند. نه تنها در سطح جهان چینی‌ها و روس‌ها و هندی‌ها و برزیلی‌ها و دیگران از خواست دولت آمریکا تبعیت نمی‌کردند بلکه حتی در سطح خود آمریکا نیز دولت

قادر نبود که شرکت‌ها را به تبعیت از خواست خود وادار نماید. برای مثال علی‌رغم تمام تبلیغات علیه چین کماکان بخش عمده‌ی چیپ‌های آیفون در چین تولید می‌شد و در کنار اعمال فشار به دولت آلمان برای محدود کردن صادرات اتومبیل به آمریکا شرکت تسلا تصمیم گرفت که تأسیس شاخه‌ی اروپایی خود در شهر برلین آلمان را پی‌گیری نماید.

هرچند دوران چهارساله‌ی حکومت ترامپ پایان دوران جهانی‌سازی و یا به عبارتی بازگشت از روندهای حاکم بر جهان در چند دهه‌ی اخیر نبود و نمی‌توانست باشد ولی عناصر جدیدی در روابط جهانی را پی‌ریخت. در این دوره در هندوستان یک نیروی ناسیونالیست هندو قدرت را در دست گرفت. در برزیل یک راست‌گرای افراطی موفق شد در انتخابات خانم دیلما روسف را شکست داده و او را یا به‌عبارت‌دیگر چپ‌ها را از ریاست‌جمهوری به زیر کشد. انگلیس از اتحادیه‌ی اروپا خارج شد و رهبری این خروج را بوریس جانسون با سیاست برگزیت‌خشن پیش‌برد و سیاست جدایی‌نرم یا به‌عبارت‌دیگر جدایی با حفظ روابط اقتصادی نزدیک نظیر روابطی که سوئیس و نروژ با این اتحادیه دارند و توسط خانم می‌پیش‌برده

می‌شد به عقب رانده شد. قرارداد پاریس زیر سؤال رفت و چهار سال دیگر هر اقدامی برای مهار اقدامات علیه محیط‌زیست با سد مواجه شد.

روندهای حاکم بر جهان در این دوران متوقف نشد ولی در پنج سال گذشته نیرویی که خواهان دگرگونی در روابط حاکم بر جهان و شکل‌دهی نظم نوین دیگری در جهان از موضع ناسیونالیسم (جغرافیایی) بود شکل گرفت و تقویت شد. نیرویی که خود را مدافع منافع ملی و مردم کشور خود معرفی می‌کرد و خواهان مقابله با روندهایی بود که در سی سال اخیر هویت ملی آنان را زیر سؤال برده و موجب تضعیف کشور آنها در روابط جهانی شده بود. نیرویی که خود را نماینده‌ی سیاست در وهله‌ی اول «کشور من» در برابر یورش منافع عموم بشری و جهانی معرفی می‌کرد.

این یورش با تغییر ریاست جمهوری آمریکا و شکست ترامپ پایان نیافت. مشکلات روابط حاکم بر جهان وجود دارد. مشکلاتی که نیروهای پوپولیست از آنها بهره‌برداری کرده و می‌کنند.

رئیس‌جمهور در آمریکا تغییر کرد ولی جریانی که روابط جهانی را زیر سؤال می‌برد کماکان قادر است حمایت نزدیک به پنجاه درصد آمریکاییان را جلب کند و اقلیت بزرگ یا اکثریت مجلس نمایندگان یا سنا را به دست گیرد. سیاست خارجی دولت بایدن، سیاست خارجی دوران اوباما و کلینتون نیست چرا که توازن نیروها در درون این کشور تغییر کرده و سیاست حاکم بر این کشور از ایده‌هایی مخالف روندهای سی سال اخیر تأثیر می‌پذیرد؛ حتی اگر آنان در رأس قدرت نباشند. در بسیاری از کشورهای اروپایی جریان‌های راست مخالف روندهای حاکم بر جهان قادرند در انتخابات تا یک‌سوم آرا را به دست آورند و بر سیاست حاکم تأثیر گذارند.

حمله به اوکراین

موضوع این نوشته بررسی عوامل حمله روسیه به اوکراین و نقش ناتو و نیروهای غربی نیست. این امر نیاز به بحثی جداگانه دارد. صرف‌نظر از این که در قبال این جنگ و دلایل شکل‌گیری آن چه تحلیلی داشته باشیم، تأثیر جدی آن بر توازن نیروها در جهان و

تقویت نیروهای ناسیونالیست آشکار است و به همین دلیل درنگی بر نتایج و تأثیرات این جنگ در موازنه‌ی نیروها ضروری است.

روسیه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی دوران سختی را پشت سر نهاد. صنایع عظیم این کشور در اختیار تعداد محدود کسانی که از رانت روابط مافیایی درون قدرت بهره‌مند بودند قرار گرفت و الیگارش‌ی مرکب از کسانی که در مدتی کوتاه از هیچ به ثروت‌های نجومی دست‌یافته بودند شکل گرفت. اقتصاد روسیه و موقعیت آن در دوران یلتسین در جهان به شدت تضعیف شد.

بعد از سال ۲۰۰۰، روند بازسازی اقتصاد این کشور آغاز شد. روسیه در دوران زمامداری پوتین از نظر اقتصادی موفق بود و از کشوری ورشکسته به کشوری با بزرگ‌ترین ذخیره‌ی ارزی جهان بدل شد. از کشوری نیازمند واردات مواد غذایی به بزرگ‌ترین تولیدکننده و صادرکننده‌ی غلات تبدیل شد. روسیه روابط گسترده‌ی اقتصادی با کشورهای غربی به‌خصوص اروپایی برقرار کرد و موفق شد از تکنولوژی این کشورها در جهت رشد بهره‌گیرد و ساختمان خطوط

عظیم انتقال گاز با بهره‌گیری از مدرن‌ترین تکنولوژی‌های امروز ممکن گردید.

این کشور در تمامی سال‌های گذشته با گسترش ناتو به سمت شرق مخالف بود و به‌خصوص حساسیت خود را در گسترش این پیمان به جمهوری‌های سابق شوروی به‌روشنی بیان کرده بود. درگیری و جنگ در گرجستان این حساسیت را به نمایش گذاشته بود ولی این اختلافات مانع از روابط اقتصادی گسترده با کشورهای غربی و همکاری با آن‌ها نشد.

اروپایی‌ها و به‌ویژه آلمانی‌ها برای گسترش روابط با روسیه اهمیتی ویژه قائل بودند. روابط نزدیک آلمان با روسیه هم در دوران حکومت چپ میانه (شرودر) و هم در دوران زمامداری راست میانه (مرکل) ادامه یافت و این نشان می‌داد که همه‌ی جریان‌های سیاسی این کشور در اهمیت گسترش روابط با روسیه هم‌نظر بودند. اهمیت این رابطه به‌خصوص از زمان ریاست جمهوری آقای ترامپ بیشتر مورد توجه قرار گرفت. از نظر اروپایی‌ها نزدیکی به روسیه به‌عنوان

دومین قدرت نظامی و پهناورترین کشور جهان آن‌ها را قادر می‌کرد که در رقابت با دو قطب نیرومند آمریکا و چین از امکانات بیشتری برخوردار باشند. این ضرورت به‌خصوص در دوره ریاست جمهوری ترامپ در آمریکا با وزن بیشتری برای اروپایی‌ها و به‌طور خاص آلمان مطرح شد. آن‌ها در برابر فشار آمریکایی‌ها برای محدود کردن مناسبات‌شان با روسیه مقاومت کردند و به همکاری در خط لوله‌ی نورد استریم ۲ و گسترش همکاری با روسیه ادامه دادند.

حمله‌ی روسیه به اوکراین تمام محاسبات استراتژیک را دگرگون کرد. به نظر می‌رسد حداقل برای یک دوران طولانی مناسبات تنگاتنگ اروپاییان با روسیه به پایان رسیده و بی‌اعتمادی و مقابله جایگزین آن شده است. هردو طرف در این رودرروی زیان‌سنگینی را متحمل شدند. مناسبات نزدیک اقتصادی روسیه با غرب و رابطه‌ی تنگاتنگ با اروپایی‌ها سهم مهمی در رشد اقتصادی این کشور در دهه‌ی اخیر داشت. روسیه از لحاظ تکنولوژی در مقایسه با قطب‌های دیگر جهان ضعیف است و رشد در جهان امروز بدون بهره‌گیری از تولیدات متکی به بالاترین سطح تکنولوژی ممکن نیست. تضعیف

مناسبات با غرب صدمه‌ی جبران‌ناپذیری به روسیه وارد خواهد کرد. چینی‌ها قادر نیستند این جای خالی را به‌تمامی پر کنند.

روسیه پهناورترین کشور جهان است با منابع آب و رودخانه‌هایی پهناور. خاک و آب در جهان فردا که با مشکلات محیط‌زیست و تولید مواد غذایی و منابع طبیعی مواجه است از پایه‌های قدرت است. روسیه یک قدرت جهانی است. روسیه ایران نیست که آن را شورشی تلقی و بدون هزینه‌ی سنگین بتوان آن را تحریم کرد. غربی‌ها قادر نیستند که اجماعی بین‌المللی علیه روسیه سازمان دهند. هندی‌ها و ویتنامی‌ها و آفریقایی‌ها و آمریکای لاتینی‌ها در پیشبرد چنین سیاستی در کنار غرب نخواهند بود و از همه مهم‌تر چین فشار بر روسیه و تحریم این کشور را پس از تجربه‌ی اقدامات یک‌جانبه‌ی ترامپ، علیه خود می‌داند. این درگیری می‌تواند به یک رودررویی بلندمدت منجر شود که همه‌ی روابط را در جهان تحت تأثیر قرار دهد.

امروز، بی‌اعتمادی و احساس منفی نسبت به روسیه در اروپا غالب است. سیاستمدارانی که از گسترش مناسبات با روسیه دفاع می‌کردند زیر فشارند. بخشی از آنان از خود انتقاد کرده و با فضای غالب هماهنگ شده‌اند. سیاستمدارانی مثل صدراعظم آلمان یا رئیس‌جمهور فرانسه که کوشیدند از اقداماتی که باعث تشدید درگیری‌ها می‌شود اجتناب کنند و راه را برای مذاکره و توافق باز نگهدارند تحت فشار قرار گرفته و امکانات آنان برای پیشبرد این سیاست با مشکل مواجه شد و کسانی مانند بوریس جانسون صدراعظم پیشین انگلیس که سیاست تندتری را نمایندگی می‌کنند، از اقبال و امکانات بیشتری برخوردار گردیدند.

عامل اصلی اعلام‌شده این جنگ از طرف روسیه گسترش ناتو به مجاورت مرزهای روسیه است. گسترشی که می‌تواند در یک درگیری نظامی موجودیت این کشور را با خطر مواجه سازد. امروز سوئد و فنلاند، کشورهایی که در تمام دوران جنگ سرد حاضر نشدند به ناتو بپیوندند و در برابر فشارهایی که به آنان وارد می‌شد مقاومت کرده بودند تصمیم به عضویت در ناتو گرفته‌اند. سلاح‌های اعزامی به اوکراین این کشور را به یکی از کشورهای بزرگ دارای

زرادخانه‌ی تسلیحات غیر اتمی تبدیل کرده است. اگر قبل از این جنگ برخی از کشورهای عضو ناتو مثل آلمان، فرانسه و ترکیه مخالف پیوستن اوکراین به ناتو بودند و در نتیجه پیوستن اوکراین به ناتو ممکن نبود، امروز هیچ کس در مناسبات ویژه‌ی ناتو با این کشور تردید ندارد.

چند سال پیش ناتو با مشکل مواجه بود. بسیاری از نخبگان و سیاستمداران اروپایی ضرورت وجود این پیمان را زیر سؤال می‌بردند. این تردید تا جایی گسترش یافته بود که حتی توسط مکرون رئیس‌جمهور فرانسه اعلام شد. آلمانی‌ها در برابر فشارهای ترامپ مقاومت کردند و حاضر نشدند سهم بیشتری در این پیمان و تقویت بودجه‌ی نظامی خود تقبل کنند. امروز کشورهای اروپایی در دفاع از ناتو با هم رقابت می‌کنند. آلمانی‌ها داوطلبانه پذیرفتند که بودجه‌ی نظامی خود را تا حد ۵۳ میلیارد دلار افزایش دهند. تصمیمی فراتر از آنچه که در تمام دوران ترامپ در برابر آن مقاومت کردند.

در روسیه احساسات ناسیونالیستی تقویت شده است. روسیه سی سال پیش دومین قدرت جهان بود و بخش بزرگی از جهان تحت نفوذ این کشور قرار داشت. امروز روسیه با وجود رشد سریع اقتصادی دو دهه‌ی اخیر یازدهمین مقام را در اقتصاد جهان دارد و بعد از کشورهای چین هند و برزیل جای می‌گیرد. کشورهای اروپای شرقی نه تنها متحد روسیه نیستند بلکه اکثر آن‌ها تندترین مواضع را نسبت به این کشور دارند. اتحاد جماهیر شوروی از هم پاشیده و پوتین بدون نام بردن از یلتسین تصمیم به انحلال آن را یکی از بزرگ‌ترین خطاهای قرن گذشته می‌داند. احساسات ضد غربی که مسئول همه‌ی این رخدادها را کشورهای غربی می‌داند گسترش یافته است. چنین احساساتی، یافتن راهی برای پایان دادن به جنگ و تخفیف تشنج را دشوار می‌سازد.

جنگ اوکراین پس از روی کار آمدن ترامپ در آمریکا نقشی بزرگ در تغییر تعادل نیرو به سود نیروهای ناسیونالیست راست و مخالف روندهای حاکم بر جهان در سی سال اخیر داشته و تداوم جنگ هرروز این نقش را پررنگ‌تر می‌سازد.

جانب‌داری از تخاصم قطب‌ها

جانب‌داری از تخاصم قطب‌ها از موضع راست

پس از پیروزی ترامپ و طرح ایده‌های وی در سطح وسیع درباره‌ی مسائل جهانی، نظرات وی با جانب‌داری بخشی از ایرانیان مقیم آمریکا نیز روبرو شد و بعدها به بخشی از نیروهای سیاسی و تحلیلگران ایران گسترش یافت. آنان در صف‌بندی‌های انتخاباتی درون احزاب آمریکا به جمهوری خواهان تمایل داشتند و به ترامپ رأی دادند. پس از جنگ او کراین این جانب‌داری شکل آشکارتری یافت.

برای مثال آقای امیر طاهری در نوشته‌های خود (مثلاً در مطلبی با عنوان گلوبالیسم و خلق هیولایی به نام پوتین) مسئول آنچه در جهان می‌گذرد و قدرت‌گیری اقتدارگرایانی چون پوتین را جهانی‌سازی و سیاست کشورهای غربی در این زمینه می‌داند. براساس نظر وی و تحلیل گران دیگری که توسط برخی رسانه‌های جریان اصلی در خارج از کشور به عنوان کارشناس امور بین‌المللی مطرح می‌شوند، آنچه در جهان در سی سال اخیر رخ داد و به شکل‌گیری غول‌های

اقتصادی جدیدی در جهان و تغییر توازن نیروها انجامید خطایی بود که غربی‌ها مرتکب شدند و امروز وظیفه دارند که خطای خود را جبران نمایند و غول‌های اقتدارگرایی را که از شیشه آزاد شده‌اند به داخل شیشه بازگردانند.

در چارچوب این فکر مضمون رودرویی قطب‌های بزرگ در چند سال گذشته که در جنگ اوکراین نیز منعکس شده است پایان دادن به تغییراتی در توازن قوا در جهان است که مضمون آن تضعیف موقعیت آمریکا و اروپا و تقویت موقعیت کشورهای دیگری است که به زعم ایشان نماینده‌ی اقتدارگرایی‌اند. این رودرویی برای جبران خطاهای سی سال گذشته اجتناب‌ناپذیر است.

اما مضمون درگیری‌های امروز جهان مبارزه‌ی لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی نیست. چنین تمایزی مابین سیستم‌های سیاسی حاکم بر اروپا و آمریکا با چین و روسیه وجود دارد ولی این امر محرک و شکل‌دهنده‌ی روندهای سال‌های اخیر نیست. تا یک سال‌ونیم قبل در دوران ریاست جمهوری ترامپ سیاست بزرگ‌ترین کشور

لیبرال‌دموکرات جهان یعنی آمریکا تضعیف و حتی از هم پاشاندن دومین قدرت لیبرال‌دموکرات جهان یعنی اروپا بود. ترامپ از برگزیت دفاع کرد و حتی مستقیماً کوشید آقای بوریس جانسون و سیاست برگزیت سخت را تقویت کند. وی رسماً با ستایش از زمامداران کشورهای مجارستان و لهستان کوشید آنان را به مخالفت و ایستادگی در برابر اتحادیه‌ی اروپا و به‌ویژه آلمان و فرانسه تشویق کند. وی کوشید که روابط با روسیه را بهبود بخشد و مانع از نزدیکی این کشور با اروپا و چین شود. در سیاست آمریکا طی این دوره حاکمان روسیه و مجارستان و لهستان و برزیل بر زمامداران حاکم بر کشورهای اروپا و به‌ویژه آلمان برتری داشتند. قبل از حمله‌ی روسیه به اوکراین، آمریکا با مشارکت انگلیس موفق شد مانع از اجرای قرارداد منعقدشده بین فرانسه و استرالیا شود و زیان سنگینی به این کشور وارد کرد و حاضر شد هزینه‌ی تیره‌تر شدن روابط با اروپا را بپذیرد و این امر نه در دوران ترامپ بلکه در دوران ریاست جمهوری بایدن رخ داد.

امروز پس از حمله‌ی روسیه به اوکراین صف‌بندی‌ها تغییر کرده است. آمریکا و اروپا به یکدیگر نزدیک شده‌اند، ناتو تقویت شده و

روسیه مستقیماً در برابر آن‌ها قرار دارد ولی حوادث یادشده نشان می‌دهد که تمایز لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی نقشی فرعی در روندهای چند سال اخیر ایفا کرده است. آمریکا و اروپا در تمامی دهه‌های اخیر به انتقاداتی که در زمینه‌ی اقتدارگرایی به کشورهای چین و روسیه وارد می‌شد بی‌اعتنا بودند و در تمامی این دوران کوشیدند که روابط خود را با این دو کشور گسترش دهند. آنچه محرک آمریکا در مواجهه با چین شد نه اقتدارگرایی که کسری موازنه‌ی بازرگانی آمریکا با این کشور بود و این امر بارها صراحتاً توسط ترامپ تکرار شد. اروپا تا قبل از حمله به اوکراین در برابر تمام فشارهای آمریکا برای فاصله گرفتن از روسیه مقاومت کرده و روابط خود را با این کشور گسترش داد. تأکید بر تمایزات لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی با هدف پوشاندن عامل اصلی حوادث، یعنی ناسیونالیسمی است که منافع ملی و به دست آوردن سهم بزرگ‌تری در اقتصاد جهان را با درهم‌تنیدگی اقتصاد جهان در تقابل می‌داند.

رابطه‌ی اروپا و آمریکا می‌تواند در سال‌های آینده بازهم دگرگون شود همان‌طور که در بیست سال اخیر این روابط همواره یکسان

نبوده و چندین بار دچار دگرگونی شده است. در این نوع تصویرسازی هندی‌ها و آمریکای لاتینی‌ها و کشورهای چین، آفریقای جنوبی و کشورهای جنوب شرقی آسیا، شامل ویتنام، گم می‌شوند. این کشورها در صف‌بندی کنونی مابین غرب و روسیه حاضر نشدند در کنار غرب بایستند و حامی روسیه هم نیستند. از نظر آنان این صف‌بندی منعکس‌کننده تضاد منافع غربی‌ها و روسیه است که نتیجه‌اش برای آنان خطر قحطی و اجبار آنان به پرداخت بخش بزرگی از درآمدهایشان به تولیدکنندگان و صاحبان منابع انرژی است. آنان باید این بار را متحمل شوند؟

درگیری‌های امروز جهان ناشی از مبارزه میان لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی نیست. خط مرز لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی نه خط فاصل صف‌بندی‌ها و قطب‌های جهانی بلکه مرزی است که درون این کشورها جریان دارد؛ چه در شکل زیر سؤال بردن عناصر لیبرال‌دموکراسی توسط طرفداران گرایش‌هایی نظیر مدافعان ترامپ و ماری لوپن و حزب آلترناتیو آلمان در کشورهای غربی یا زمامداران کشورهای نظیر مجارستان و لهستان یا زمامداران کنونی کشورهای نظیر هند و یا حاکمان چین و روسیه. توضیح تضادها و

رودررویی‌های کنونی با لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی به برتری ارزشی دادن به یک جناح و حقانیت برای آن در برخورد با طرف مقابل و استقبال از تداوم رودررویی‌ها و گسترش تخصصات می‌انجامد.

جانب‌داری از تخصص قطب‌ها از موضع چپ

بخشی از نیروها که از لحاظ جانب‌داری اجتماعی در برابر تحلیل‌گران گروه اول قرار دارند، از زاویه‌ای متضاد از این رودررویی‌ها استقبال می‌کنند. در تحلیل این نیروها، پس از سقوط اتحاد جماهیر شوروی ما با جهان یک قطبی با نیروی فائق ایالات متحده آمریکا مواجه‌ایم. این کشور آمریکا است که سیستم بانکی جهانی و بزرگ‌ترین زرادخانه‌ی سلاح‌های اتمی را در اختیار خود دارد و می‌تواند همه‌ی کشورهای جهان را به تبعیت از خود وادارد. تحولات چندساله اخیر و به‌خصوص جنگ اوکراین شورش قدرت‌های دیگر علیه این نقش است که از دل آن جهانی دوقطبی و یا چندقطبی سر برخواهد آورد و نقش بلامنازع آمریکا در جهان پایان خواهد پذیرفت.

در چارچوب این تفکر در این منازعات نیروهای چپ جانب‌دارند و صرف‌نظر از قضاوتی که درزمینه‌ی مناسبات اجتماعی هر کشور دارند در کنار نیروهایی قرار دارند که علیه این قدرت فائقه یعنی امپریالیسم آمریکا وارد عمل شود.

در چارچوب این فکر مضمون رودرویی قطب‌های بزرگ در چند سال گذشته که در جنگ اوکراین نیز منعکس شده است، آغاز شکل‌گیری مناسباتی نوین در جهان است. مناسباتی که در آن یک‌تازی آمریکایی‌ها پایان یافته است. نیروهای چپ و کشور ایران باید در این مناسبات جانب‌دار باشند و در کنار نیروهای مخالف امپریالیسم آمریکا قرار گیرند.

سال‌هاست که قطب‌های نیرومندی در جهان شکل گرفته است. این خطاست تصور کنیم که روندهای چندسال اخیر طلیعه‌ی شکل‌گیری قطب‌های نیرومند بوده است. آنچه در این چند سال رخ داده نه شکل‌گیری قطب‌ها بلکه حرکت در جهت رودرویی قطب‌هاست. آمریکا کماکان نیرومندترین کشور جهان است ولی سال‌هاست که

قدرت بلامنازع نیست. سیاست ترامپ و شعارنخست آمریکا و رؤیای بازگشت به دوران عظمت آمریکا انعکاس خواست این نیروها برای شکل دهی و یا بازگشت به جهانی است که آمریکا قدرت بلامنازع آن باشد.

محرک رودرویی قطب‌ها نیروهایی هستند که منافع و قدرتمندی کشور خود را در مقابله و رودرویی با دیگر نیروها می‌بینند. ناسیونالیست‌هایی که تحقق شعار کشور من اول را در گرو پایان دادن به دوران درهم‌تنیدگی اقتصادی در جهان می‌دانند. روندهای سی سال اخیر حاصل تصمیم این یا آن سیاستمدار نبود. جهانی‌سازی حاصل ضرورت‌هایی بود که رشد تکنولوژیک در برابر بشریت قرار داده بود. ناسیونالیست‌های افراطی ذکرشده قادر نیستند که جهان را به سی سال قبل بازگردانند. دورانی که اقتصادها و جهان از هم تفکیک شده بود. جهان سی سال قبل به تاریخ پیوسته است و کوشش برای بازگشت به آن با ضرورت‌های جهان امروز در تضاد است. تلاش برای شکل‌دهی (یا بازگشت به چنان جهانی) به درگیری‌های تند و پرهزینه تا حد درگیری‌های نظامی منجر می‌شود.

هنوز چند ماه از جنگ اوکراین نگذشته و جهان عواقب چنین درگیری‌هایی را مشاهده می‌کند.

جانب‌داری از این یا آن قطب با تکیه بر ارزش‌های دموکراتیک و یا عدالت‌خواهانه ممکن نیست. در جهان دو قطبی چهل سال قبل در دو سوی درگیری این اعتقاد وجود داشت که سیستم سیاسی-اجتماعی آن قطب، منعکس‌کننده‌ی ارزش‌های دموکراتیک یا عدالت‌خواهانه و بشری است. هر یک از آن‌ها مدعی بود که سیستم برتری را نمایندگی می‌کند. امروز ما با چنین شرایطی روبرو نیستیم. محرک درگیری‌ها نه اعتقاد به سیستم برتر بلکه منافع اقتصادی-سیاسی و یا گسترش حوزه‌ی نفوذ و عقب‌راندن رقیبان است.

در درگیری مابین ناسیونالیست‌های افراطی فرشته‌ای وجود ندارد. تخصم به‌ویژه آن‌گاه که جنبه‌ی نظامی نیز می‌یابد اهریمنی است. نشان‌دهنده‌ی اهریمن و فرشته در دو سوی چنین درگیری‌هایی خطاست.

صدویست سال پیش قدرت نوظهوری در جهان در کشور آلمان شکل گرفته بود. این کشور در کنار دو امپراتوری روبه‌زوال اتریش و عثمانی خواهان دستیابی به مناطق نفوذی بودند که قدرت‌های فائق آن زمان یعنی انگلیس و فرانسه و آمریکا مانع آن بودند. مبارزه‌ی آلمانی‌ها و اتریشی‌ها و عثمانی‌ها علیه کشورهای فائق مبارزه‌ی ستم‌دیدگان علیه ستمگران نبود. مبارزه‌ی ناسیونالیست‌ها علیه یکدیگر بود. در آن روزها نیرومندترین حزب چپ جهان یعنی حزب سوسیال دموکرات آلمان و رهبر برجسته‌ی جنبش چپ آن زمان یعنی کائوتسکی با این تصور که مضمون دفاع از تقویت آلمان در برابر نیروهای قدرتمند آن روز جهان، دفاع از منافع ملی و حضور قطب‌های مختلف در جهان است، از تسلیح آلمان که معنایش مشارکت در تدارک جنگ فردا بود دفاع کرد. می‌توان گفت تمامی چپ‌های کشور ما و شاید جهان سال‌هاست که بر این خطای تاریخی کائوتسکی در یک شرایط حساس تاریخی انگشت می‌گذارند و از شخصیت‌هایی چون رزا لوکزامبورگ که به این مسیر گام نهادند و ایستادگی کردند تمجید می‌کنند. شرایط تاریخی امروز با شرایط صدویست سال پیش متفاوت است ولی این تمایز در راستای نتایج وخیم‌تر خطای مشابهی است.

سخن آخر

غلبه‌ی ناسیونالیسمی که جهان را به سوی رودرروی قطب‌ها پیش برد، در شرایط کنونی جهان به غلبه‌ی بربریت می‌انجامد. چپ‌ها و دموکرات‌های جهان چند دهه است که گسترش هم‌پیوندی‌های اقتصادی در جهان را تأیید کرده و از روابط نولیبرالی حاکم بر جهان در این دوران انتقاد کرده، منتقد تداوم یکه‌تازی قدرت‌ها در روابط جهانی‌اند. آنان به‌عنوان منتقد روابط حاکم بر جهان خواستار شکل‌گیری نهادهای دموکراتیک و قدرتمندی در جهان‌اند که بتوانند بر یکه‌تازی شرکت‌ها که حاصل روابط غالب نولیبرالی در جهان است لگام نهند. آنان خواستار ارگان‌های دموکراتیکی هستند که بتواند عملکرد قدرت‌های بزرگ جهان را محدود کند و اجازه ندهد که زور حرف اول و آخر روابط در جهان باشد. ارگان‌های دموکراتیکی که بتواند همکاری بین‌المللی برای حفظ محیط‌زیست و صلح را تأمین نکند. این سیاست امروز با وزن بیشتری موضوعیت دارد.

رودررویی و تخصص قطب‌ها پایان این رؤیاست. در این رویارویی چپ‌ها و دموکرات‌ها اولین قربانی و محیط‌زیست و صلح بزرگ‌ترین قربانیان خواهند بود. نیروها و کشورهایی که برای این رودررویی آینده‌ی درخشانی را تصور می‌کنند دچار خطا هستند. چنین رودررویی می‌تواند به غلبه‌ی بربریت منجر شود و جانب‌داری در این عرصه همراهی با بربریت است. الزامات عینی ناشی از تکنولوژی امروز و هم‌پیوندی اقتصادها امکانات عملی برای مقابله با چنین شرایطی را فراهم می‌کند ولی به تحقق رساندن آن نیازمند عمل سیاستمداران، فعالان اجتماعی، اندیشمندان،... و بسیج فکری و عملی میلیون‌ها انسان سراسر کره‌ی خاک و از جمله ایران است. جایگاه چپ‌ها و دموکرات‌ها در این نبرد نه قرار گرفتن در یک‌سوی مبارزه‌ی ناسیونالیست‌های افراطی علیه دیگری بلکه در جانب‌داری از عقب راندن این ناسیونالیسم است.

بشر در دهه‌های آینده با مقولات پیچیده‌ای رودررو خواهد شد. بیوتکنولوژی به انسان از نظر علمی امکان خواهد داد که ژن یعنی خود انسان را دست‌کاری کند و می‌تواند به افزایش جدی عمر انسان منجر شود. هوش مصنوعی چگونگی تولید و روابط حاکم بر آن را

متحول خواهد ساخت. دشواری‌های محیط زیستی ابعاد عظیم‌تری خواهد یافت. پیچیدگی‌هایی که رودرویی با آنان نیازمند تلاش مجموعه‌ی بشریت است. اهمیت تلاش و سمت‌گیری ذکرشده‌ی چپ‌ها و دموکرات‌های جهان و موفقیت در آن سمت‌گیری می‌تواند در آینده با ابعاد بیشتری در برابر بشریت قرار گیرد. آنچه در چند سال اخیر رخ داده تلاش‌هایی است در راستای عکس این نیاز و به وجود آوردن شرایطی است که امکانات بیشتری در اختیار قدرتمندان قرار دهد. غلبه‌ی ناسیونالیسم افراطی می‌تواند به مخاطرات بسیار عظیم‌تری برای کل بشریت منجر شود.

ژئوپلیتیک دیاسپورا در میانه‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی»

مریم لشکری

موضوع کنشگری سیاسی دیاسپورا، با اتکای گسترده به شبکه‌ها و منابع فراملی، موضوعی ژئوپلیتیکی به شمار می‌رود از آن‌رو که جغرافیا و هویت ملی از طریق آنچه (Bernal, 2014) به‌عنوان نقل‌وانتقال سیاسی **political remittances** از آن یاد می‌کند، دستخوش تغییر و بازتعریف می‌شود (Harris, 2020). خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی، فضاهای شهری خارج از کشور را به عرصه‌ای برای مشارکت و منازعه میان بازیگران بی‌شمار از افراد تا گروه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی با دسترسی نابرابر به منابع اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی بدل کرد. در حالی که بسیج گروه‌های دیاسپورا، در زمان‌های متعدد به خصوص در ماه‌های اولیه‌ی پس از قتل حکومتی ژینا، به شکل‌گیری همبستگی میان ایرانیان داخل و خارج در واکنش به جنایاتی از این دست منجر شد، مناسبات نابرابر قدرت‌های سیاسی و ژئوپلیتیک، نقش سازنده‌ی ایرانیان دیاسپورا را در معرض تهدید قرار داده است. این متن به بررسی شکل‌گیری دو

نگاه متفاوت از همبستگی دیاسپورا می‌پردازد: همبستگی ناسیونالیستی و همبستگی عرضی.

تحركات سیاسی جامعه‌ی دیاسپورا، در بطن خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی نمایانگر دو نگاه غالباً متعارض از همبستگی است: یک نگاه روشی است که محققان فمینیستی از آن به‌عنوان سیاست عرضی یاد می‌کنند، که با گذار از مرزهای هویت ملی و نژادی و تعامل نزدیک با جنبش‌ها و کنشگری‌هایی مکان‌مند صورت‌بندی می‌شود. و دیگری، که فضای غالب دیاسپورا را تاکنون دربر گرفته حول ایجاد تصویری واحد از هویت ملی و سرزمین‌پدیری محوریت یافته است. در حالی که میان این دو تعریف از همبستگی، در تقابلی‌شان با ستم و خشونت دولتی در ایران، هم‌پوشانی‌ها و اشتراکاتی هست، در فهم روابط قدرت و ستم در مقیاس‌های مختلف و نحوه‌ی مبارزه با آن تفاوت‌های غیر قابل چشم‌پوشی وجود دارد.

برخلاف ویژگی‌های رهایی‌بخش (سلبی) و آزادی‌بخش (ایجابی) سیاست عرضی، سیاست‌های ملی‌گرایانه، خواه اسلام‌گرایانه و خواه

ضد اسلامی، بر پایه‌ی تصویر موهومی تاریخی و جغرافیایی، از عظمت ایران و هویت ایرانی بنا شده است. این فهم مردسالارانه از واژه‌ی وطن، در استفاده از شعار «مرد، میهن، آبادی» در گفتمان غالب بخشی از حاکمیت در داخل و بخشی از اپوزیسیون در خارج قابل‌رصد است. در جریان تحركات اپوزیسیون، شعار مرد، میهن، آبادی به‌مثابه ابزاری سرکوبگر و زن‌ستیز برای گذار از شرایط «استثنایی» انقلاب، ولی در جهت تقویت وحدت ناسیونالیستی کارکرد پیدا کرد. گفتمانی که شکست آن را با رجوع به حافظه‌ی تاریخی از انقلاب ۵۷ می‌توان یادآوری کرد. ایجاد فضای انحصارطلبانه‌ی ناسیونالیستی در میان اپوزیسیون خارج از کشور، که ناتوان از درک تقاطع‌گرا به ستم و تبعیض است، به‌ناچار به بازتولید گفتمان زن‌ستیز، کویرستیز، نژادپرستانه و طبقاتی در فردای براندازی منجر می‌شود.

به‌علاوه، برخلاف همبستگی ناسیونالیستی، همبستگی عرضی صرفاً دفاعی-سلبی نیست (Featherstone et al 2012)، بلکه «دارای گستره‌ی جغرافیای متنوع و فراگیر و مولد روابط نوین میان گروه‌های اجتماعی و مکان‌هاست» (Santamarina, 2021)

900 p). همبستگی‌های عرضی، که نمود آن در مشارکت فعال کنشگران غیر بومی در جنبش‌های «جان سیاهان مهم است»، مبارزه‌ی ضد استعماری بومیان، جنبش‌های کارگری و محیط زیستی، در خیزش زن، زندگی، آزادی می‌توان نام برد، در تقابل با گفتمان ناسیونالیستی و انحصارگرا که در فضای رسانه‌های فارسی زبان اپوزیسیون تولید و ترویج می‌شوند، قرار دارند. در نگاه دوم، واژه‌ی آزادی به‌رهایی از ستم دولتی و ارتجاع بنیادگرایانه خلاصه می‌شود، در حالی که اشکال متنوع ستم از جمله استثمار طبقاتی، دگرجنس‌گرا محوری، و زن‌ستیزی، که در مقیاس‌های کوچک‌تر و بزرگ‌تر از دولت-ملت تولید می‌شوند، کم‌اهمیت و یا دست‌دوم شمرده می‌شوند. هرچند در مواردی، برای نمایش دربرگیرندگی سیاست و کنشگری، گفتمان ناسیونالیستی از سیاست‌های هویتی (**identity politics**) به‌عنوان ابزار تبلیغاتی استفاده می‌کند. در این روش تقلیل‌گرا به مسئله‌ی ستم تقاطعی، الزام به قرارگیری فهرستی از هویت‌های مختلف (یک زن، یک فرد از جامعه‌ی کوئیر، یک فرد از جامعه‌ی کرد، و غیره) در گروه‌های ائتلافی جایگزین فرایند پیچیده و زمان‌بر سازماندهی برای رسیدن به عمل مشترک در مقابله

با ریشه‌های ستم و تبعیض و تعریف استراتژی مبارزه‌ی کارآمد می‌شود.

جنبه‌ی دیگر همبستگی عرضی که آن را نسبت به همبستگی ناسیونالیستی در ارجحیت قرار می‌دهد آن است که ارتباط مداوم و بلندمدت میان کنشگرانی که از وضعیت و روابط نابرابر موجود نگاهی مشترک و همگرا دارند، شبکه‌ها را در مقابل پروژه‌های منفعت‌طلبانه‌ی دولت‌ها و گروه‌هایی که اهداف‌شان در تعارض با ارزش‌های جمعی تعریف شده‌ی گروه‌های کنشگری است، ایمن می‌سازد. چنین مزیتی در سیاست هویتی که بر پایه‌ی نمایندگی افراد و غالباً تنها در واکنش به شدت گرفتن خشونت عربان دولتی، قوام می‌یابد، دیده نمی‌شود. آینده‌ی جنبش در چنین وضعیتی بر مبنای خیرخواهی یا منفعت شخصی افراد و گروه‌ها، به‌جای پی‌گیری ارزش و اهداف گروه‌های سیاسی و اجتماعی تجسم می‌یابد. تهدیدی که در فضای رقابتی بودجه‌محور و سلبریتی‌محور خارج از کشور به‌وضوح دیده می‌شود.

عدم برخورداری کنشگران مستقل خارج از کشور، که اغلب آنان از مهاجران و پناهندگان سیاسی و دانشجویان هستند، از منابع قدرت منشاء مهمی برای به حاشیه رانده شدن و یا نامرئی شدن این گروه‌ها در نسبت با گروه‌های اپوزیسیون با دسترسی وسیع به منابع مالی، سازمانی و رسانه‌ای است. پرسش مهمی که مطرح می‌شود آن است که چطور شبکه‌ی حمایتی که به نیازها و توانایی‌های متفاوت کنشگران مستقل حساس است، می‌تواند از تأثیر مخرب مناسبات قدرت در میان گروه‌های اپوزیسیون خارج از کشور جلوگیری کند، به‌خصوص در شرایطی که خفقان سیاسی و سرکوب دولتی گریبانگیر کنشگران داخل کشور است. این پرسش از مباحث مهم کنشگران و محققان فمینیست است.

با پررنگ کردن این مسئله که «همه‌ی افراد در شرایط خاصی از زندگی سیاسی و اجتماعی نیاز به مراقبت از جانب دیگران دارند»، محققان فمینیست مطرح می‌کنند، اخلاق مراقبتی "ethics of care" باید به‌عنوان عنصر ضروری از همبستگی سیاسی در نظر گرفته شود (Yuval-Davis, 2016 p.8). با وجود این، تشکیل شبکه‌های مستقل مراقبتی و همبستگی، در فضای سرمایه‌داری

و رقابت اقتصادی، به تنهایی تضمینی برای استمرار کنشگری آزادی خواهانه و ضد تبعیض نمی تواند باشد. چه بسا، گفتمان مراقبت، که عرفاً مسئولیتی زنانه تصور می شود، به ابزاری برای تسریع کارکرد بدون خدشه ی اقتصاد سرمایه داری جهانی که وابسته به بازتولید در سطح محلی است، بدل شود. به همین علت است که (Nussbaum (2001 پیشنهاد می کند رویگری به اخلاق مراقبتی اتخاذ شود که که همزمان بر مراقبت بینافردی و بازطراحی سازمانی تأکید دارد. با وجود این که چالش های مالی و رقابت های بودجه ای، همواره موضوع مهمی در مبحث کنشگری به خصوص در فضای سیاسی ایران بوده، اهمیت ساختن شبکه های پایدار که به نیازها و توانایی های کنشگران پاسخ گو است، در بستر خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی»، وضوح بیشتری می یابد.

این را که چه چیزی منجر به قدرت گیری و بازنمایی بیشتر گفتمان غالب ناسیونالیستی در جغرافیای متکثر دیاسپورا می شود، می توان به عوامل متعددی نسبت داد. علاوه بر نابرابری در دسترسی به سرمایه ی سیاسی و اقتصادی که به آن اشاره شد، ترکیب جمعیت مهاجران ایرانی در شهرهای خارج از کشور، نقش ویژه ای در جهت

دهی سیاست‌ورزی دیاسپورا ایفا می‌کند. به‌عنوان مثال، غالب مهاجران ایرانی تورنتو مهاجران اقتصادی هستند (**Statistics Canada, 2021**)، افرادی که از طریق برنامه‌های سرمایه‌گذاری و استخدام به کانادا مهاجرت کرده‌اند، که می‌تواند تأثیر تعیین‌کننده‌ای در (عدم) کنش سیاسی دیاسپورا داشته باشد. به‌علاوه، فاصله‌ی جغرافیایی در طولانی‌مدت به عاملی برای فزونی گوناگونی حافظه و تصور جمعی از فضای سیاسی و اجتماعی داخل ایران بدل شود. می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که به‌طور مثال ایرانیان مقیم کشورهای اروپا به واسطه‌ی نزدیکی مسافت به ایران و به تبع آن امکان رفت‌وآمد بیشتر، فهم متفاوتی (که ممکن است به واقعیت نزدیک‌تر باشد ولی نه لزوماً) از ایرانیان مقیم استرالیا و یا آمریکای شمالی دارند. با وجود این، امکانات فضای مجازی، در مواقعی که دسترسی به اینترنت برای کاربران در ایران امکان‌پذیر است، احتمال این فرضیه را کم‌رنگ می‌کند. از طرف دیگر کنشگری دیاسپورا در مقیاس شهری هم ناهمگون و متأثر از ویژگی‌های فضایی و سیاسی محلات است. مشاهدات میدانی شهر تورنتو، به‌طور مثال، بیانگر این مسئله است که محلاتی که تراکم جمعیت ایرانیان در آن بالاست، فضایی متفاوت برای کنشگری در بستر انقلاب فراهم کردند

در نسبت با محله‌های مرکز شهر که تنوع ملیتی بیشتری دارند. در حالی که راهپیمایی‌ها در محلات ایرانی با هدف تأثیر بر افکار عمومی، رسانه‌های فارسی و غیرفارسی، و سیاست‌های دولتی کانادا از طریق گردهمایی‌های با تعداد افراد زیاد است، تجمعات در محله‌های چندفرهنگی با تأکید بیشتر بر ارتباط‌گیری با جامعه‌ی مدنی شکل می‌گرفت، هرچند که در همه‌ی این تجمعات رسانه و بازنمایی عناصر مهمی از کنشگری دیاسپورا به حساب می‌آیند.

نقش شهرها و محلات شهری، در خارج و مهم‌تر از آن در داخل کشور در پیشبرد یا عدم پیشبرد اهداف انقلاب کلیدی و غیر قابل‌انکار است. چراکه می‌تواند به مانع یا بستری برای شکل‌دهی به همبستگی‌های مکان‌محور و محله‌محور بدل شوند. در این راستا مطالعات ژئوپلتیک شهری، که به رابطه‌ی ویژگی‌های فضایی شهر و مناسبات قدرت حاکم بر شهر در نسبت با روابط ژئوپلتیک در مقیاس ملی و بین‌المللی می‌پردازد، امکان بحث و و مطالعه‌ی بیشتر را فراهم می‌کند. خیزش انقلابی ژینا، نقش نمادین و کارکردی شهرها در جهت‌دهی و تقابل با نیروهای ژئوپلتیک، که امکان صورت‌بندی انواع مختلفی از همبستگی محلی، ملی و فراملی را ایجاد کردند،

به وضوح نشان داد. دیدگاه‌های انتقادی به ژئوپلیتیک و مطالعات شهری، این امکان را فراهم می‌کند که بر نقش گروه‌های همبستگی در سطح محله و شهر، که غالباً نادیده گرفته می‌شود، در پیشبرد اهداف انقلابی تاکید شود. با بازنگری نحوه‌ی استفاده از فضای شهری توسط افراد و نیروهای سیاسی، شهرها به‌عنوان گره‌گاهی میان کنشگری فراملیتی و روابط ژئوپلیتیک مطرح می‌شوند. به این ترتیب، به جای تقلیل شهر به عرصه‌ای که در آن ژئوپلیتیک در مقیاس کوچک به اجرا درمی‌آید، شهرها خود به سوژه‌ای برای ایجاد و بیان کنشگری جمعی و همبستگی عرضی بدل می‌شوند.

دو نکته درباره‌ی منشور ۲۰ تشکل صنفی و مدنی ایران

سعید رهنما

بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین منشورهایی که از سوی جریان‌ها و گروه‌های مختلف منتشر شده، منشور بیست تشکل درون ایران است، و نقطه‌عطف ارزشمندی در مبارزات دموکراتیک مردم ایران به‌شمار می‌آید. در نقد و بررسی این منشور مهم باید ملاحظات را که این هم‌میهنان مبارز با آن مواجه‌اند در نظر داشت. من در اینجا صرفاً به دو جنبه‌ی آن، که حتی با توجه به همان ملاحظات می‌توانست در این منشور گنجانده شود، می‌پردازم.

در مقدمه‌ی خواست‌های حداقلی دوازده‌گانه، از جمله به «پی‌افکنی ساختمان جامعه‌ای نوین و مدرن و انسانی در کشور»، و یا «برخورداری از یک زندگی شاد و آزاد و مرفه»، اشاره می‌شود که همگی بخشی از ویژگی‌های جامعه‌ی مطلوب‌اند. اما معلوم نیست که چرا از یکی از مهم‌ترین خواست‌های تمامی جنبش‌های پیش از یک

قرن اخیر ایران، یعنی دموکراسی نامی برده نشده است. درست است که جنبش فعلی را بر آن می‌داند که «... برای همیشه به شکل‌گیری هرگونه قدرت از بالا پایان دهد و سرآغاز انقلابی اجتماعی و مدرن و انسانی برای رهایی مردم از همه‌ی اشکال ستم و تبعیض و استعمار و استبداد و دیکتاتوری باشد»، اما چرا در هیچ‌جا در مقدمه و یا در دوازده ماده کوچک‌ترین اشاره‌ای به واژه‌ی «دموکراسی» را نمی‌توان یافت. آیا عامدانه بوده و یا از قلم افتاده است؟ لازم به توضیح نیست که هیچ‌یک از خواست‌های ترقی‌خواهانه‌ی این جمع ترقی‌خواه، بدون وجود یک نظام دموکراتیک که امکان دهد نمایندگان منتخب مردم در قانون‌گذاری‌ها و سیاست‌گذاری‌های مورد نظر اکثریت، و با مشارکت خود مردم در بسیاری از تصمیم‌گیری‌ها، آزادانه فعالیت کنند، عملی نخواهند شد. مهم‌ترین پیش‌شرط اجرایی شدن خواست‌های آزادی‌طلبانه و عدالت‌جویانه، استقرار یک نظام دموکراتیک است. دموکراسی می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد، اما در هر صورت دموکراسی نامیده می‌شود. چندی پیش در جای دیگر مطلبی با تفصیل بیشتر در مورد مباحث مربوط به دموکراسی منتشر و از جمله اشاره کردم که «در یک نظام سیاسی آزاد است که بخش فزاینده‌ای از مردم آگاهی کسب می‌کنند، امکان

مشارکت در وضع قوانین و تعیین سیاست‌ها را می‌یابند، تشکل مستقل ایجاد می‌کنند، و جامعه را به سوی ایده‌آل‌ها به پیش می‌برند. در این رابطه است که جامعه‌ی مدنی توانمندتر می‌شود، به تدریج جامعه‌ی سیاسی/دولت را تحت کنترل بیش‌تر قرار می‌دهد، و دولت خادم جامعه‌ی مدنی می‌شود و نه ارباب آن.»

مورد تعجب‌آور دوم عدم اشاره و خواست ایجاد تشکل‌های صنعتی مستقل سراسری و منطقه‌ای است؛ اتحادیه‌هایی که برکنار از سندیکاهای صنفی و در جوار آن‌ها، نیروهای کار در هر رشته‌ی صنعتی را مستقل از این که به کدام صنف تعلق دارند، گرد هم می‌آورد و در چانه‌زنی‌های دسته‌جمعی منافع اعضایش را تأمین می‌کند. اتحادیه‌های رسمی و قانونی با واحدهای مشخص تحت پوشش، اعضای مشخص و حق عضویت معین، و با صندوق مستقل اعتصاب، مستقل از دولت و جریان‌ات سیاسی آزادانه فعالیت می‌کنند. ترکیب این اتحادیه‌های صنعتی، اتحادیه‌های منطقه‌ای، و در سطح ملی فدراسیون سراسری اتحادیه‌های کارگری و کنفدراسیون سراسری کارگران و کارمندان ایران را شکل می‌بخشد. این اتحادیه‌ی سرتاسری مهم‌ترین ارگان مدافع حقوق کارگران و کارمندان است

که از طریق بازوهای مشارکتی خود، در ارگان‌های عالی تصمیم‌گیری در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شرکت می‌کند. به همین شکل اتحادیه‌های سراسری معلمان، بازنشستگان و دیگر اتحادیه‌ها می‌تواند ایجاد شود و از حقوق اعضای خود دفاع کند. در گذشته‌های دور تلاش‌هایی در راه ایجاد تشکل‌هایی از سوی جریانات سیاسی انجام شده بود که بر کنار از نبود آزادی‌های سیاسی و حق تشکل رسمی، به سبب وابستگی به همین جریانات نتوانستند نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند و از بین رفتند. همان‌طور که اشاره شد، تشکل‌های مورد نظر هم از دولت و هم از جریانات سیاسی مستقل‌اند.

البته در بند ۶ به «حضور و دخالت و توافق نماینده‌های منتخب تشکل‌های مستقل و سراسری» در امور تأمین ایمنی کار، امنیت شغلی و افزایش حقوق همه‌ی زحمتکش‌ان شاغل و بازنشسته...» اشاره شده، اما از آنجا که ما فاقد چنین تشکل‌های رسمی سراسری در تمامی عرصه‌های مختلف تولیدی و خدماتی هستیم، ابتدا مناسب‌تر است که خواست ایجاد چنین تشکل‌های مستقل و به رسمیت شناخته شده مطرح باشد و زمینه‌ی ایجاد آنها فراهم آید.

به علاوه در این منشور هیچ صحبتی هم از خواست مشارکت کارگران و کارمندان در تصمیم گیری‌ها و اداره‌ی امور واحدهای تولیدی و خدماتی به میان نیامده است. در ماده‌ی ۸ به «...محدود کردن اختیارات دولت و دخالت مستقیم و دائمی مردم در اداره‌ی امور کشور از طریق شوراهای محلی و سراسری» اشاره می‌شود. اما می‌دانیم که نقش، ترکیب و ماهیت «شوراهای محلی» و شوراهای کار بسیار متفاوت است. شوراهای محلی اساساً مرتبط با مدیریت مستقیم محله‌ها و واحدهای جغرافیایی در شهرها و روستاها است. اما شوراهای کار برای مداخله و مشارکت کارکنان در تولید و اداره‌ی امور واحد تولیدی و خدماتی است، و از مهم‌ترین جنبه‌های یک نظام دموکراتیک واقعی به حساب می‌آید. در عین حال، لازم است اشاره کنم که همان‌طور که در نوشته‌های متعدد پرداخته‌ام، منظور من از شورای کار، شوراهای مشارکتی است و نه شورای مدیریتی که همان کنترل کارگری است. شورای مدیریتی به معنی کنترل و کسب مسئولیت تمامی جنبه‌های واحد تولیدی، توزیعی و سرمایه‌گذاری، و در واقع مالکیت آن واحد توسط تولید کنندگان مستقیم است. این امر که متأسفانه برداشت‌های نادرست و گمراه‌کننده‌ی زیادی در

مورد آن مطرح است و پاره‌ای جریانات بدون توجه به واقعیات و صرفاً با عطف به مواردی گذرا در دوران‌های گذشته‌ی سرمایه‌داری بر آن تأکید می‌کنند، در سرمایه‌داری امروز و به‌ویژه در واحدهای بزرگ صنعتی عملی نیست، و تنها می‌تواند در واحدهای بسیار کوچک، آن هم با محدودیت‌های بسیار، عملی باشد. از آن مهم‌تر صنایع بزرگ نیاز به سرمایه‌گذاری‌های بسیار وسیع دارند که با مالکیت کارگری عملی نیست. ضمناً باید در نظر داشت که اغلب صنایع امروز در ایران یا ورشکسته و یا به یارانه‌های وسیع دولتی وابسته‌اند، و اغلب آن‌ها نیاز به نوسازی‌های تکنولوژیک و زیرساختی دارند.

با تأکید بر شوراهای مشارکتی، که بازوی مشارکتی اتحادیه‌های صنعتی هستند، تولیدکنندگان مستقیم هر اندازه که متشکل‌تر و پرتوان‌تر شوند، سطح بالاتری از مشارکت را تا حد هم-تصمیمی به پیش می‌برند. در این صنایع بزرگ و زنجیره‌ای، تولیدکنندگان علاوه بر مشارکت فزاینده در واحد تولیدی خود، از طریق نمایندگان شورای واحد صنعتی در شورای شبکه‌ی واحدهای ذی‌نفع مشارکت

خواهند داشت. در هر صورت خواست مشارکت در اداره‌ی امور واحدهای تولیدی و خدماتی از مهم‌ترین خواسته‌هاست.

باید امیدوار بود که امضاکنندگان این منشور بسیار مهم به این نکات و نقدهای دوستانه توجه کنند. لازم به تأکید نیست که اگر نقصی در این منشور باشد، به‌هیچ‌وجه از اهمیت فوق‌العاده‌ی آن، که بیانگر موضع بخش مهمی از بلوک بالقوه‌ی چپ و ترقی‌خواه درون ایران است، نمی‌کاهد، و برای این عزیزان آرزوی موفقیت دارم.

