



ویژه‌نامه‌ی شماره ۱

زن، زندگی، آزادی

نوشتارهایی درباره‌ی خیزش‌های اعتراضی مردم ایران،
شهریور و مهر ۱۴۰۱ خورشیدی
نقد اقتصاد سیاسی



نقد اقتصاد سیاسی

www.pecritique.com

۱۳۹۱-۱۴۰۱

شبکه‌های اجتماعی:

twitter.com/pecritique
facebook.com/pecritique
www.instagram.com/pecritique/
<https://t.me/pecritique>

ارتباط با ما:

critiquep@gmail.com

نشر الکترونیکی: شهریور و مهر ۱۴۰۱

کلیه‌ی حقوق محفوظ است.

نقل مطالب مجلد حاضر و بازنشر این مجموعه با ذکر منبع آزاد است.

نویسندگان: عرفان آقای، یوسف اباذری، نرگس ایمانی، مهسا اسداله‌نژاد، امین بزرگیان، مرضیه بهرامی برومند، خسرو پارسا، آذر تشکر، آسو جواهری، فائق حسینی، هیمن رحیمی، مبین رحیمی، سیامک زندرضوی، مجید فنایی، نسیم ساداتی، میثم سالخورد، حامد سعیدی، هه‌ژین شاهو، فاطمه صادقی، پرویز صداقت، لاله عرب، شیرین کریمی، آرمان ناصری، لعیا هوشیاری، جهانگیر محمودی، ...

فهرست مطالب

.....	۵
.....	۹
.....	۱۵
.....	۲۴
.....	۳۲
.....	۴۲
.....	۴۸
.....	۵۴
.....	۶۰
.....	۶۴
.....	۷۰
.....	۷۸
.....	۸۸
.....	۹۶
.....	۱۰۲
.....	۱۲۰
.....	۱۲۶
.....	۱۳۴
.....	۱۴۶
.....	۱۵۰
.....	۱۵۴
.....	۱۵۸

- انقلاب ایرانیان، اسلام سیاسی و سرمایه‌داری جهانی نوشته‌ی لعیبا هوشیاری، ازگار گونش ازتورک، جوله گوایتکسیا ۱۶۲
- ترس‌ها و تردیدهای آن «بی‌حجابی» اجباری و این «باحجابی» اجباری نوشته‌ی شیرین کریمی ۱۶۸
- جنبش پیشرو، دو معنای مشروعیت و حق همگان نوشته‌ی مهسا اسداله‌نژاد ۱۷۶
- در ستایش زنانگی انقلاب درباره‌ی خصلت‌های اعتراضات نوشته‌ی شریف آموزگار ۱۸۶
- خیابان عرصه‌ی سلطه و مقاومت نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند ۱۹۲
- ایران جایی که مارکس و وبر، لنین و آرنست به هم می‌رسند نوشته‌ی میثم سالخورد ۱۹۷

ژینا یعنی زندگی

نوشته‌ی پرویز صداقت



(۱)

اعتراضاتی که در پی درگذشت مهسا (ژینا) امینی به سرعت 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 آبان ماه ۱۳۹۸ در ایران است. علاوه بر سرکوب گسترده، دو عامل برون‌زا در ایجاد وقفه‌ی زمانی بین اعتراضات کنونی و اعتراضات آبان (و دی ماه 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 به‌هم‌پیوستگی 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 دستورکار 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 به‌شدت 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، به‌جز 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 به‌تدریج 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 گستردگی 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 متنوع‌تری 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 هستی درازمدت «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 سازوبرگ‌های 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 دیگر خود زندگی است.

زن، زندگی، آزادی

شعاری ناظر بر ساحت رهایی بخش جنبش زنان

نوشته‌ی شیرین کریمی



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 ۲۲ ساله‌ی 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 تکان دهنده‌تر 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 روایان احساس شرم بدهد یا او را هیستریک بنامد.

امروز روایت‌ها باورپذیر شده است. وقتی روایت بازداشت و به‌کما رفتن و بعد جان سپردن ژینا (مهسا) امینی منتشر شد زنان در خیابان در اعتراض به این ستم آشکار روسری‌های خود را آتش می‌زدند. آتش‌زدن رفتاری است زنده‌دهنده و اراده‌ای محکم پشت چنین حرکتی است. در زمستان سال ۱۳۰۱ در تهران جزوه‌ای به نام «مکر زنان» منتشر شد، در میدان‌های اصلی شهر پسرپچه‌ها 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.^۱ 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 زن‌کشی 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، مهاجربودن، 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

^۱ برای خواندن شرح کامل این اعتراض بنگرید به: خسروپناه، محمدحسین، جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران ۱۳۰۱-۱۳۱۴، ۱۴۰۰، تهران: نشر خجسته.

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.^۱

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

^۱ باتلر، جودیت، مقاله‌ی «اندیشه‌هایی در باب آزادی تجمع» در کتاب مردم چیست؟، ترجمه‌ی صالح نجفی و جواد گنجی، ۱۴۰۱، تهران: نشر بان.

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 به دست 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، آزادی» از کردستان سر داده شده است و اندکی بعد این شعار در تهران به گوش می‌رسد: «ژن، زندگی، آزادی». در واقع شعار «ژن، ژیان، آزادی» از میدان مبارزه‌ی زنان در انقلاب روژوا 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.^۱ 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 «ژن، زندگی، آزادی» از سوی دیگر «سنگر مردان خدا، سنگر دین خدا»^۲ اما در خیابان‌ها شعار «ژن، زندگی، آزادی» فضا را پر کرده است.

«اتحاد» مهم‌ترین کنشی است که امروز «مردم» در خیابان اجرا می‌کنند. «مردم» با حضورشان، با شعارها و آوازه‌هایشان 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 اویاخدی، 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 مذهبیون، زنان محجبه، زنان چادری و مردانی که به‌وضوح 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

^۱ سمیه رستم‌پور، پژوهشگر و فمینیست، در یادداشتی در اینستاگرامش به خاستگاه این شعار اشاره کرده است.

^۲ سما اورباد، پژوهشگر و فمینیست، در یادداشتی به مصاف این صداها اشاره کرده است. بنگرید به وب‌سایت دیدبان آزار، «عزا عزاست امروز، جنگ صداست امروز»

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 به‌جا» دیده می‌شود. اینک راهی برای اندیشیدن در اتحاد ساخته شده است، اندیشیدن متحدانه توأم با حرمت‌نهادن، توجه‌کردن و حساسیت آگاهانه نسبت به کثرت و تنوع مردم. اکنون بسیاری از مردم، تردیدهایشان را درباره‌ی ساحت‌رهایی‌بخش جنبش زنان کنار گذاشته‌اند و در خیابان با گام‌های مصمم‌تری 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 ساحت‌رهایی‌بخشی جنبش زنان پی برده‌اند و در کنار زنان ایستاده‌اند.

ژن، ژینا، نژادی

تحلیلی بر مبارزات جنبش زنان از ترکیه تا روزه‌ها و اکنون ایران
نوشته‌ی آسو جواهری



برای ژینا، حدیث، نیکا، سارینا

و برای زندگی‌های شجاعانه‌ای که ستاندند

به‌راستی ژینا نمرد، نام او با کارستان (پرفورمنس) شورانگیز بر باد دادن روسری‌ها و شعار «ژن، ژینا، نژادی»^۱ توسط هزاران زن در خاکسپاری‌اش به اسم رمز خیزش مردمی تبدیل شد که امروز در خیابان‌ها کشته می‌شوند تا زندگی نمیرد.^۲ احتمالاً می‌پذیریم که هویت ژینا به‌عنوان زنِ کُردی که در اثر خشونت دولتی برای حجاب اجباری جان‌باخته، نه‌تنها 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/املی، اعدام، شکنجه و خشونت، غارت، تبعید و مهاجرت اجباری، از همین رو به‌سرعت فراگیر شد و از جرقه‌ی اولیه‌ای که آن را روشن کرد، بسیار فراتر رفت

^۱ . در متن هرجا از این شعار گفته‌ام آن را با زبانی که سر داده شده، نوشته‌ام.

^۲ . اشاره به قطعه موزیک کُردی از نجم‌الدین غلامی «من ک‌م‌ن‌ک‌م بق ژینا می‌م‌رم/ نه و‌ه‌کوو بق م‌ردن ب‌یم» من کسی نیستم که در انتظار مُردن زندگی کنم، من همانم که برای زندگی جان می‌دهم.

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.^۱ 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 به طور 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

^۱ به یاد آوریم که مدتی پیش از جان‌باختن ژینا، شلیر رسولی، زن جوان مریوانی خودکشی کرد چرا که می‌دانست اگر خود را نکشد، مردان خانواده او را برای حفاظت از قداست «ناموس» خواهند کشت.

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 به‌تمامی 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 سرور 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 می‌کند 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 می‌کند 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 نمی‌آید 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 پس 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، نژادی»

تجربه‌ی انقلاب روژاوا نه 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، نژادی 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 سنگال (YJS) که در این نبرد مشارکت داشتند، این پیروزی را به زنان سراسر جهان تقدیم کردند.^۱ 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 کُردی 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، «پ‌ک‌ک» به‌عنوان پرچمدار جنبش کُردی در ترکیه، ایده‌ی

1. <https://anfenglish.com/women/ypj-we-dedicate-the-raqqa-victory-to-Oecalan-and-all-the-women-22790>

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 (چاعالیان، 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 (چاعالیان 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 به صحنه آوردن آنان کرد (چاعالیان ۲۰۲۰؛ العالی و تاس ۲۰۱۸). چاعالیان 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 دستورکار 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 فیتیشیسم «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 نه‌تنها 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 هویت‌گردی 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 چاعلایان (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 مبارز 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. آن چنان 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 (چاعالیان، 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»^۱ 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 ذات‌گرایانه 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. (چاعالیان، 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 ژن، ژیان، نژادی 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 «کمربند پدرسالار»^۲ نهاده‌اند، شامل مناطقی در شمال آفریقا، خاورمیانه، آسیای جنوبی و شرقی (پاکستان، افغانستان،

1. Jineoloji

علم مطالعه‌ی زنان که برای فراروی از نابسندگی‌های نظریه‌های فمینیستی درباره‌ی مناطقی همچون خاورمیانه که بر پایه سنت‌های قبیله‌ای اداره می‌شود تولید شده است.

2. *The Patriarchal Belt*

شمال هند و روستاهای چین) که در آن زنده ماندن زن مقاومت و مبارزه و زن‌کشی افتخار و مایه‌ی تحسین است. به تعبیر کندیوتی^۱ کمربند پدرسالاری کلاسیک که مشخصه‌های آن سلطه‌ی مرد، ارجیحت 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 توتالتر و بنیادگرایی 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 به‌خاطر 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 میهن‌پرستی 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 میهن‌پرستانه‌ای 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. بدین‌سان یک ترکیب نامیمون

1. Deniz Kandiyoti

است که هرچه را که زن، زندگی، آزادی خواستار آن است، ویران می کند و خواستار ساختن دوباره‌ی جامعه بر همان پایه‌های مردسالار و حذف‌کننده است.

منابع

۱. پاپلی یزدی، لیلا (۱۳۹۷)، *نرخ اندک اشتغال زنان و مسئله‌ی حجاب اجباری*. نقد اقتصاد سیاسی.
۲. فدریچی، سیلویا (۱۳۹۷)، کالیبان و ساحره: زنان، بدن و انباشت بدوی، ترجمه مهدی صابری، نشر چشمه.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مسأله حجاب، انتشارات صدرا.
۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا.
5. Al-Ali, N. Tas, L. (2018), *Dialectics of Struggle: Challenges to the Kurdish Women's Movement*, LSE Middle East Centre Paper Series.
6. Al-Ali, N. Tas, L. (2018), *Reconsidering nationalism and feminism: the Kurdish political movement in Turkey: Reconsidering nationalism and feminism*, Nations and Nationalism.
7. Butler, Judith. (1999), *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
8. Çağlayan, H (2012), *From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey*: Possibilities and limits, translate by Can Evren, European Journal of Turkish Studies [Online]. No,14.
9. Çağlayan, H, (2020), *Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses*, Translated by Simten Coşar, Palgrave Macmillan.
10. Kandiyoti, Deniz (1992), *Islam and patriarchy: A comparative perspective*, in N.R. Keddie and B .. Baron (eds.), *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History*. New Haven : Yale University Press .
11. Mojab, S. (2001), *Women and Nationalism in the Kurdish Republic of 1946*. In *Women of a Non-State Nation: The Kurds*; Mojab, S., Ed.; Mazda Publishers: Costa Mesa, CA, USA, pp. 71–91.
12. Najmabadi, A (1997), *The Erotic Vatan (Homeland) as Beloved and Mother: To Love, To Posses, and the Protect.* *Comparative Studies in Society and History* 39 (4), pp. 442-467

«برای» نیروی از دست دادن و به هم پیوستن

نوشته‌ی مهسا اسداله‌نژاد



۱. حرف اضافه

بعد از درگرفتن ندای «زن، زندگی، آزادی»، موج 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 موضع فرادستانه‌ی اطلاعاتی و خطاب کردن در گفتن. اگر دیگر حروف اضافه را هم فهرست کنیم، به چیزی کم‌وبیش مشابه می‌رسیم. یک حرف اضافه‌ی دیگر هم هست که کارویژه‌ی متفاوتی دارد: «با». با نشان‌گر همراهی است اگر نه هم‌سطحی. «با» همواره نمایانگر جمع بودن است. برای همین هم در هر جنبشی همواره حاضر است. جنبش همیشه «با» کس/کسانی است؛ یک حرف اضافه‌ی اجتماعی. شما بدون «با» جنبشی ندارید. اما به «برای» برگردیم. برای چه تفاوتی با حرف اضافه‌ی اطلاعاتی/خطابی و حرف اضافه‌ی اجتماعی دارد؟ در برای، ما از چیزی یا کسی سخن می‌گوییم و گاه، چون اکنون، پای حرف اضافه‌ی اجتماعی را هم وسط می‌کشیم. یعنی برای هم حاوی یک گزاره‌ی اطلاعاتی 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 برایِ هم «از» چیزی یا کسی است و هم «با» کسانی.

برایِ خودِ دل‌نگرانی‌ست. برایِ، چسبیده به یک جنبش دادجویانه‌ست. جنبشی ناظر به آن چه نباید می‌شد و نباید بشود. برایِ، پروامندی رو به دیگری‌ست. برایِ، حکایت از آرزوهایی‌ست که نباید از دست می‌رفت، دال بر جان‌هایی‌ست که نباید گرفته می‌شد، نشان از خواسته‌هایی در قبال چیزها، اشیاء، مکان‌ها، فضاها و زمان‌هایی دارد که نتوانستند محقق شوند. برایِ، دربرگیرندگی عجیب‌وغریبی دارد؛ شگفت‌آور. هر چیزی می‌تواند متمم این برایِ باشد. هر آن چیزی که به زندگی و به ارزشِ حفاظت از پیوندهای ارگانیک ما برمی‌گردد. اگر می‌خواهید ببینید که یک جنبش دادجویانه چطور می‌تواند در یک حرفِ اضافه متبلور شود، یقیناً حرف دستورزبانی معنابخش‌تری جز «برایِ» نمی‌توانید پیدا کنید. برایِ 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 برایِ حفاظت از زندگی‌های ما و آن‌ها در برابرِ هر آنچه که امروزش را به خطر انداخته و می‌اندازد و آینده‌اش را نایمن کرده و می‌کند، پروامند و دل‌نگران. برایِ می‌پذیرد که در جهان یک سوژه‌ی تنها و ایستاده رویِ پایِ خود وجود ندارد. برایِ، سوژه را به‌شکلی هستی‌شناختی و هم‌زمان با دلالتی عمیقاً سیاسی و اجتماعی گشوده می‌کند رو به درجهان بودن. درجهان‌بودنی که مستلزم پذیرایی فعالانه و بخشندگی غیرسودجویانه و دست‌به‌دست‌شدنی غیرسلسله‌مراتبی‌ست. جنبشی که با برایِ سروکار دارد، نمی‌تواند به «همگان» نیندیشد و در برابرِ قوای نابودکننده‌ی هر تکه‌ای، هر باقی‌مانده‌ای و هر جزئی از این همگان حساسیت نداشته باشد و صف‌آرایی نکند. برایِ، 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 گره دستوریِ بدن‌های به‌هم‌متصلی‌ست که برایِ دادپذیری^۱ موجود زنده و ایمن کردن شرایطِ زیستن‌اش همبسته می‌شوند. برایِ، رو به جهان گشوده می‌شود، تا می‌خورد و لایه‌لایه می‌گردد، بی‌آنکه چینِ هر تا از بین برود، بی‌آنکه میانجیِ اتصال‌ها و پیوستگی‌ها کم‌رنگ شود. برایِ هر فرادستی‌ای را به چالش می‌کشد و حواسش را معطوف به فرودستیِ شکل‌یابنده‌ای می‌کند که از پسِ آن ژست حاصل می‌آید. برایِ 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. برایِ، به داد می‌رسد، گوش می‌دهد، جلو می‌رود، دست می‌گیرد، از خود بیرون می‌زند.

^۱ ترجمه‌ی اصطلاح grievability از جودیت باتلر که هم ناظر به ارزش زندگی‌ست و هم ناظر به توان تصدیق از دست‌رفتن آن.

۲. فرایند

هرگز نباید گمان بُرد که همه چیز باید به‌آنی به آن چه که مطلوب است منجر شود. دستاورد هیچ جنبشی، در دقیقه‌ی پایانش خلاصه نیست و چنین تصور غایت‌انگارانه‌ای نادیده‌انگاری ویژگی 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 می‌نشاند، غایت بزرگ را در غایت‌های کوچک پی می‌گیرد بی‌آن که افقش را از دست بدهد. خبر از گوشه‌وکنار می‌رسد که بیاید حواس‌مان به اتوس(منش)‌های فردی‌مان هم باشد. چه تذییر به‌جایی. اگر جنبشی بتواند همه‌ی سطوح زیستن ما را درگیر خود کند و اگر آرمان آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را در هر شکلی از مناسبات انسانی پیاده کند، آن‌گاه می‌توان امید داشت که افق‌اش را از دست نداده 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،^۱ هم بدن زن را دربرگیرد و هم از آن فرابگذرد، آن‌گاه می‌تواند بسیار در بسط تصور ما از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه یاری برساند. سلطه زمانی سروکله‌اش در مناسبات انسانی، قانون و فراتر از آن، پیدا می‌شود که یک سمت رابطه در معرض خودسرانگی^۲ قرار بگیرد. درواقع چیزی بر او تحمیل شود که او منفعت خود و یا دیگران تحت اعمال قدرت را در آن نمی‌بیند و نمی‌تواند باتوجه به خرد 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 سرفروودآوردن یکی، با هر تعینی، به یک شخص، یک ساختار، یک قانون، یک طبقه، یک قشر و یک جمعیت دیگر در حالتی که نمی‌تواند در آن رابطه توان سخن‌گفتن‌اش، توان عمل کردن‌اش، توان دراختیارگرفتن زندگی‌اش و توان مخالفت‌کردنش را بازیابد. چنان‌که گفته شد، امر زنانه ازاساس ضدغایت‌محوری، ضدسلسله‌مراتب، ضدسروری و ضدبندگی‌ست. به همین معنا اگر تصور از آزادی، رهاشدن-و توان رهاشدن- از خودسرانگی قدرت در یک نظم سلسله‌مراتبی باشد، آن‌گاه آزادی زنانه است. آزادی نه منحصر به زنان و نه صرفاً از سوی زنان، بلکه زنانه‌ست. سلطه‌ستیزی آرمان آزادی با سروری‌ستیزی زنانه روی هم می‌افتند و توان چون‌وچراکردن در نظم سلسله‌مراتبی یک رابطه، اعم از یک قانون، به سمتی که بر روی آن نظم سلطه‌جویانه‌ی یک رابطه، اعم از یک قانون، اعمال می‌شود، بازمی‌گردد؛ بازگشتن توان چون‌وچراکردن در مناسبات سلطه‌جویانه، و به‌دنبالش برهم‌زدن آن، به تابعان.

^۱ بنگرید به مقاله‌ی «معنای امر زنانه» از کاترین مالابو، ترجمه‌ی نگین صنیعی، یافتنی در [نقد اقتصاد سیاسی](#)

^۲ Arbitrariness

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^۱ تازه‌ای در پی یک سروری کنار نهاده شده فراهم نشود. درست است، بناست برای کسب آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، قدرت استعماری پس زده شود؛ قدرتی که سوژه را از حق می‌زداید 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 انحا سوژه‌ها را چون تابعان 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 عدم سلطه، از آن جهت زنانه است که اگر قدرت جدید از زیر سایه‌ی یک قدرت استعماری خارج شود، بر هیچ تابعی سروری ندارد. حتی اگر سوژه‌ای را تابع می‌گرداند، 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 ادراک خودقانون‌گذاری و هم‌زمان پاسداشت حق به مقاومت برقرار شده است. این تابع بودن 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. به محض آن که سوژه نتواند زیر میز بازی بزند، و به‌رغم آنکه جایی برابر و آزاد برای خود درون رابطه پیدا نمی‌کند، نتواند آن رابطه را دگرگون سازد، این تابعیت خودسرانه است و بنابراین دیگر بر وفق آرمان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه نیست.^۲ از آن جایی که امر زنانه، چنان که گفته شد، ضدغایت‌محور و ضدسروری‌ست، با این آرمان می‌خواند. جور درمی‌آید. به این ترتیب آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، یک تمرین همیشگی‌ست. درست است که باید خود را در قانون متبلور کند و ای بسا که به‌درستی دشوارترین راه ما همین است، اما هرگز در قانون متوقف نمی‌شود. در هر وضعیتی سرک می‌کشد و از سوژه می‌خواهد که مطابقت 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 قانون 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، مناسبات هر حوزه‌ای را به پرسش بگیرد و چیزی از آن طلب کند. به این امید که از هر دستاورد کوچکی از پی این تغییر شیوهی زیستن نیرو از پی نیرو برآید. همان‌طور که از زندگی گفته می‌شود، جنبش زندگی گردد.

^۱ Mastery

^۲ برای نسبت میان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه با خودسرانگی بنگرید به مقاله‌ی «از نوجمهوری‌خواهی به جمهوری‌خواهی انتقادی» از دوروتی گِدک، ترجمه‌ی افشین علیخانی، نقد اقتصاد سیاسی، در دست انتشار

۳. این‌همانی^۱

برای قطع این‌همانی با قدرت نابودگر، باید نیرویی از گسستن را در خود فعال کرد که در عین گسستن، می‌پیوندد. در تجربه‌ی ملانکولیک (سوگ‌واری‌ای که تصدیق و بازشناسی نمی‌شود)، از نگاهی فرویدی، چنین می‌گردد.^۲ سوژه‌ی ملانکولیک (سوگوار) که از دست‌رفتنِ ابژه‌ی از دست‌رفته‌اش تصدیق نمی‌شود و او فقدان آن را در خود حمل می‌کند، توانِ قابل‌ملاحظه‌ای برای کنشِ سیاسی مبتنی بر قطع این‌همانی 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 کم‌کم 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 بر حسبِ 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 به سببِ از دست‌دادن، در پی احیای ناممکن ابژه‌های از دست‌رفته، آن‌گونه که بودند، نیست، اما برای از دست‌دادنِ بیشتر، همراه با احیایِ 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 احساس این‌همانی با ایشان را دارند، و اکنون با نیروی مانیک (ترجمه‌شده به شیدایی) ناشی از تجربه‌ی از دست‌دادن پیش می‌روند. این نیرو، مانیا،^۳ که کارش برگرداندنِ انسانی که تجربه‌ی فقدان داشته به زندگی 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 پیرامون خویش، واقعیتِ ستمگرانه‌ی پیرامون خویش، فاصله‌گذاری کند و خیالِ چیرگی بر واقعیت را بپروراند. به این ترتیب کسانی که چیزی از دست داده‌اند، در قدرتِ مانیکِ فاصله‌گرفتن از واقعیتِ ستمگرانه، قطع این‌همانی با ستمگر/واقعیتِ ستمگر و نابودگری، خودشان را صاحبِ توانِ برهم‌زدن می‌بینند. قدرتِ غلوشده‌ای برای سوژه که واقعیت را دست‌کم می‌گیرد. به زبان ساده‌اش می‌شود این‌که دیگر چیزی برای از دست‌دادن ندارد؟ شاید. سوژه‌ی ملانکولیکِ مدنظر آن قدر از دست‌داده است که دیگر از از دست‌دادن هراسی ندارد. اما یک امایِ بزرگ وجود دارد. مانیا در روان نیروی محافظت از زندگی‌ست. در واقع قرار است پیوند با ابژه‌ی از دست‌رفته قطع شود تا بدن-روان پابرجا بماند، تا با از دست‌رفتنِ ابژه، بدن-

¹ Identity

^۲ برای آشنایی با نگاه فروید بنگرید به مقاله‌ی «ماتم و ماخولیا»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، ارغنون، شماره‌ی ۲۱ جودیت باتلر خوانش مهمی از تجربه‌ی ملانکولیک سوژه صورت می‌دهد که در بخش «این‌همانی» تماماً از این خوانش متأثر بوده‌ام. بنگرید به -The Force of Nonviolence (An Ethico-Political Bind), 2020, Verso

³ Mania

روان نیز از دست نرود. به این ترتیب مانیا در برابر رانه‌ی مرگ مقاومت می‌کند و می‌تواند بعد سیاسی نیز علیه واقعیت موجود بیابد. آن جایی که مرگ جولان می‌دهد، سوژه‌های ملانکولیک، سوژه‌هایی که هر یک چیزی از دست داده‌اند، به نام زندگی و برای زنده ماندن زندگی‌ها قد علم می‌کنند.

هنگامِ تکانه‌های نابودگرانه، سوژه‌های تابعی که سوپرایگویِ فعالی دارند و بنابراین بایدها و نبایدهایی، اعم از بایدها و نبایدهای قانونی، در جان‌شان بدونِ توان انتقادیِ فاصله گرفتن از آن‌ها رخنه کرده است، به این همانی با قدرتِ نابودگر میل می‌کنند. در این حالت سوپرایگویِ فعال شده از خلالِ این همان شدن با این قدرت، از خود سوژه در برابر تکانه‌ها محافظت می‌کند. البته که محافظتی خیالی؛ محافظتی که هرآینه قرین مرگ است. زیرا هر باید و نبایدی بدونِ توانِ انتقادیِ 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، نیروی دیگری در برابر نابودی نمی‌شناسند، برای محافظت از خود ممکن است آنقدر به نابودی خو گیرند و با آن این همان 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 دست دادنش 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 بیابند، شکلی از همبستگی از جنسِ قطعِ این همانی با قدرت نابودگر بین‌شان شکل می‌گیرد که از زندگی و زنده ماندن 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. این همانی سوژه‌ها در همبستگیِ پایدار تنها در جهتِ مقاومت در برابر نابودگری است و نه در راستای نابودکردنِ تفاوتی، رنگی و دیگربودنی.

۴. مرز

هیچ مرزی را نباید هیچ‌وقت «زیاد» جدی گرفت. مرز بین 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 است که در مرزها زندگی می‌کنند و هم از آن همه‌ی کسانی است 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 این همان‌خواهی 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 خردبودن، غیرمتمرکزبودن، در کنار هم و در باهم‌بودن، 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 متکی‌ست می‌طلبد. چنین فرمی از مرزها، آستانه‌هایی برای حرکت کردن و باهم‌زیستن در عین متفاوت‌بودن 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. درواقع ناسیونالیسم تکیه بر رژیم خود است. درحالی‌که جنبشی که از برای می‌گوید، 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 کارانداختن بهترین شیوه‌ی مواجهه و البته دموکراتیک‌ترین آن در جایی‌ست که شیوه‌ای از خودیابی، خودمحوری، خودگستری حکم‌فرما شده است. از کارانداختن، از چندزبانگی، چندملتی و چندگونگی دفاع می‌کند.^۱

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 سروری خود دارند هماهنگ پیش می‌رود. درواقع ناسیونالیسم بستر مناسبی‌ست برای آشتی هر حکمرانی پدرسالارانه و تمرکزگرایانه‌ای با خود؛ برای کشیدن چتر وحدت بر سر «خود»ها. از همین‌روست که نام وطن هم چندی‌ست که به مذاق همان‌هایی که زمانی ملی‌گرایی را شایسته‌ی شدیدترین عقوبت‌ها می‌دانستند، خوش می‌آید. برای ایشان وطن بستر تحقق رژیم خود است: قلمرو سرزمینی که سروری و خودبرترپنداری ایشان را بر دیگران به رخ می‌کشد؛ سرزمینی بدون دیگران، بدون تفاوت‌ها، بدون تمایزها، بدون حق به دیگربودن‌ها. اینجا هم از کارانداختن تصاحب و مرکزکشی هویت‌طلبانه/این‌همان‌جویانه مهم می‌شود. وطن را می‌توان از گفتار ناسیونالیسم و همه‌ی ایدئولوژی‌های

^۱ به نظر بسیار مهم می‌رسد که دقت کنیم واژه‌ی ملت در زبان بسیاری از ملت‌های ایرانی، معنای Nation را در بُعد سیاسی‌اش نمی‌دهد. درواقع ملت هم‌چنان فهمی از زبان و آیین مشترک میان گروهی از مردم دارد و زمانی که از چندگانگی و چندزبانی صحبت می‌کنیم، ایرادی بر آن مترتب نیست اگر از ملت‌های ایرانی در یک قلمرو سرزمینی مشترک سخن بگوییم؛ تو گویی از اقوام ایرانی، از خلق‌های ایرانی سخن می‌گوییم. این شاید پاسداشت یک رنج مشترک میان ملت‌های مختلف ایرانی در ساحت زبان باشد. درواقع با به‌کارگیری توأمان این معادل‌ها می‌توانیم حساسیت‌ها را مرهم بگذاریم و از آن‌ها فراتر رویم. برای خواندن درباره‌ی اینکه چطور شد که در عصر مشروطه واژه‌ی ملت، به‌معنای آیین و رسم، معادل Nation گردید، می‌توانید به کتاب ایرانیت، ملیت، قومیت، نوشته‌ی اصغر شیرازی، نشر جهان کتاب، ۱۳۹۵ رجوع کنید.

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 مسئولیت‌پذیری 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» باهم‌زیستنِ ما موجودات زنده، انسان‌ها و غیرانسان‌هاست. و درعین‌حال تا زمانی که مرز بیرونیِ وطن، چون مرزهای درونی آن، آستانه‌ای برای عبور و نفوذپذیری نباشد، هنوز وطن در معنای مترقی‌اش محقق نشده است. هنوز راه هست که باید پیموده شود. برای همین است که هر قسمی از وطن‌دوستی مترقی، 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 امیدِ توأمان. آینده‌ای که رو به آن، باوجود نابودگری، دوام می‌آوریم.

چهره‌ی ژانوسیِ مرگِ ژینا

نوشته‌ی آرمان ناصری

اگر جرقه‌ی آذرخش محو شد
پی طنین طولانیِ رعد را بگیر



در عرصه‌هایی که ما با آن‌ها سروکار داریم، شناخت فقط به شکل جرقه‌های آذرخش فرامی‌رسد.
متن همان طنین طولانیِ 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 منتشر شده از ژینا (مهسا) امینی، دقیقاً احضار دوباره‌ی همین تصویر، در حالت «انفعال فعال» است؛ لحظه‌ی تعلیق همه‌ی قواعد زور و لحظه‌ی نگرستن در مفاک برای ایمان توأم با ترس و لرز به امید رستگاری. سرانجام افق نگاه خیره (*gaze*) این مفاک 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 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 باز خواهد 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 به سوی 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 جنبش‌های رهایی‌بخش زنان شکل گرفته و طنین آن پس از جرقه‌ی حاصل از مرگ ژینا امینی فرودستان ایرانی را دربر گرفته است. میانجی ورود به بحث بیانیه‌ی *ستاد/مربه‌معروف 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، روبه‌ی دقیق‌تری را برای مسأله یافته‌اند و هرچه نتیجه‌ی آن باشد، تجلی عطف به آزادی و رهایی‌بخشی است. ضمن آنکه به واسطه‌ی خود موضوع، مدعی قائل‌بودن حاکمیت به این بیانیه را تأیید نمی‌کند، فقط آن را بازنمایانده‌ی حقیقت حاکم بر راه‌حل از بالا می‌داند که با خود موضوع منطبق نیست.

۱

در پی مرگ ژینا (مهسا) امینی، *ستاد/مربه‌معروف و نهی/از منکر*، در بامداد ۲۸ شهریور، من‌باب برائت 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 جرم بودن بدحجابی که نیاز به دستگیری و پرونده‌سازی و دادگاهی شدن 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، در واقع 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 به طریقی 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 جریحه‌دارکردن 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 به‌اصطلاح دورکیمی رها کرد- آنچنان که باب میل محافظه‌کاران و حتی ذهنیت اصلاح‌طلبانه است.

ما همواره با کاربست 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 منظمه‌ای برای به پرسش کشیدن هرگونه داعیه انطباق‌پذیری است؛ همان جستجوی منطق ناین‌همانی (*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؛ باکورس، 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 اعمال شده بر آن از بین می‌رود. اما «پاسخ معما همان «معنای» معما نیست، بدین مفهوم که هر دوی 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 دورکیمی 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 نگرستن دقیق‌تر و یافتن میانجی دقیق برای نوعی فانتزی انتقادی، نیاز است که مرکزهای تحولات اکنون را در تاریخ آن جستجو کنیم، یعنی در لحظه‌ی پروبلماتیک شدن 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 اش 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 مدرنیزاسیون 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 رفت‌وآمد در شهر لبه‌ی دور گردن پالتو یا روپوش خود را طوری بی‌تناسب بلند کرده‌اند که به‌واسطه‌ی آن می‌خواهند خود را محفوظ در حجاب داشته باشند. چون مشاهده‌ی این منظره در معابر بدنما 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/ ۱۰۹/ ۱۳۱۶، محرمانه)

زنان بسیاری به‌همین 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 بزرگ 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 به‌خاطر اینکه این تداوم به بهترین وجه خود چه به‌لحاظ بهداشتی یا روانی صورت پذیرد خداوند به آن عنایت به‌خصوصی 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 به‌طول انجامید، به‌نحوی 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، به نظر 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 نیت‌عاملان 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 بازارگرایانه.**

فرهنگ آزادسازی بازارگرایانه 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 به میانجی 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/مر به معروف... در مقام قسمی بدیل برای پروبلماتیک حجاب، از دل همین ناخودآگاه رویاپردازی در ساحت سیاستگذاری به اصطلاح فرهنگی بیرون می‌جهد و برای لحظه‌ای همچون طنینی هولناک خود را می‌نمایاند.

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 بر مبنای 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 توتالیتار، 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 رسمیت‌شناختن جنبش زنان، به عنوان قسمی سیاست حقیقی رهایی‌بخش.**

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 سوئی و از کفر رفتن حق زن بر تن خویش از سوی دیگر است. نتیجه‌ی منطقی این امر، محل تعرض قرار گرفتن سوپژکتیویته‌ی زن بوده است. این سوپژکتیویته 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 به واسطه‌ی 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 انتزاع‌کننده از سوئی و نیز راه‌حل 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 انسانی‌تری دوباره یادآور شده است؛ زیرا نظم پدرسالارانه عموماً حاکم بر جنبش‌ها در ایران را از سوئی 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 نام‌نهادن 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 می‌کند.

منابع:

- آدورنو، تئودور (۱۳۹۵) **علیه ایده‌آلیسم: دو مقاله‌ی فلسفی**، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: هرمس
- اوکانر، برایان (۱۳۹۹) **دیالکتیک منفی آدورنو: فلسفه و امکان عقلانیت انتقادی**، ترجمه‌ی آرام مسعودی، تهران: نشر سیب سرخ
- بنیامین، والتر (۱۳۹۵) **درباره‌ی زبان و تاریخ**، گزینش و ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس
- دورکیم، امیل (۱۳۹۲) **درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی**، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز

- Buck- Morss, Susan (1977) **The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute**, New York: A Division of Macmillan Publishing Co\

درباره‌ی مرگ مهسا و ایران

نوشته‌ی یوسف اباذری



اگر ترس و ویران‌گری سرچشمه‌های عاطفی عمده‌ی فاشیسم‌اند،

اِروس 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 یک سو 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 آن قدر 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 حس رهایی 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

شِلر، 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 شلر 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 این جاست اگر هر قاعده‌ای را بتوان حذف کرد از آن اصل چه چیزی باقی می‌ماند؟ این جاست که دشواری حاکمان آغاز می‌شود، زیرا می‌بایست دست به‌گزینشی 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 آنند.

نائومی کلاین، در کتاب «شوک درمانی»^۱ می‌نویسد که اجرای برنامه‌های اقتصادی در بسیاری از کشورها نیازمند ایجاد شوکی است 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 عیان‌تر گشت، بر ایدئولوژی امریکاستیزی و غرب‌ستیزی اصرار بیشتری شد. مهم‌ترین ابزار فرهنگی دشمنی با امریکا چه بود؟ در مرتبه‌ی نخست نقد بی‌رحمانه از حقوق

^۱ Naomi Klein. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. 2007. Knopf Canada.

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 پیرسن^۱ در کتاب «بگذار توپیت‌ها را بخورند: چگونه راست در دوران نابرابری افراطی حکومت می‌کند»^۱ از قول نیوت گینگریج، سیاست‌مدار جمهوری‌خواه 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 راست‌افراطی 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 مهر 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 شل 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 دل‌سپرده‌ی رابطه‌ی شاهان بعدی با عیال‌شان به روایت رسانه‌های عربستان سعودی. آنچه سرنوشت مردم ایران را تغییر می‌دهد، دل‌کندن از این الگوهای صنعت فرهنگی و در پیش گرفتن سیاست دموکراتیکی‌ست که آزادی فردیشان 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

¹ Jacob Hacker and Paul Pierson. *Let Them Eat Tweets: How the Right Rules in an Age of Extreme Inequality*. 2020.

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.^۱

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 غایی‌ای که هیئت حاکمه هم‌اکنون به کار می‌برد دیگر اساساً «سیاسی» نیست، واژگانی است 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 گردشگری‌ست، 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 وقعی 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 هیچ‌وجه مختص مسائل «زنان» نیست، عظیم‌تر از آن است. هیچ مسئله‌ی زنانه‌ای فقط زنانه نیست. این خیزش، کلیه‌ی ابعاد زندگی ایرانی را در برمی‌گیرد، زندگی‌ای که هم‌اکنون در خطر انهدام

1 مصاحبه با شرق در گفت‌وگو با احمد غلامی.

قرار دارد. اگر ایران را خانه متصور شویم، باید اعتراف کنیم که این خانه در معرض نابودی است. مثالی کوچک کفایت می‌کند، تا دفن 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 لئونونه است. کاسبان تحریم با قاطبه‌ی کاسبان 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؟

به راستی چرا حکومت بر طبل حجاب اجباری می کوبد؟

نقد مقاله‌ی «درباره‌ی مرگ مهسا و ایران» یوسف اباذری،
نوشته‌ی سیامک زندرضوی



تجربه‌ی این چهار دهه گواه دیگری است بر آن که جامعه‌شناسان فقط با نقد بی‌قیدوشرط 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 در سایت نقد اقتصاد سیاسی ۴.۷.۱۴۰۱ 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 برویجه‌های 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 جهان بینی 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 استارت‌آپ‌ها 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 چهارم)

۲- فرهنگ همدونستی و آفازاده‌ها، 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 همدونستی، زندگی آفازاده‌ها 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 تر شود. (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 ابادری می‌کوشد این ادعا را درباره‌ی ایران قابل قبول جلوه دهد. آنجا که می‌نویسد: فاشیسم جدید و راست افراطی مسائل فرهنگی را چنان اغراق‌آمیز جلوه می‌دهند، 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 می‌آورد. در ایران پس از انقلاب، حداقل در مورد مخالفت با برابری حقوقی زنان با مردان و حق انتخاب پوشش توسط زنان، راست و چپ هر یک با توجیهات خاص خودشان هم‌آواز بودند. راست توجیه دینی می‌آورد و چپ به توجیه احترام به سنت و فرهنگ خلق متوسل می‌شد. پس بنا به استدلال ایشان، معدود محافل و جریان‌هایی که مدافع برابری حقوقی زنان با مردان بودند و در این راه می‌کوشیدند، همگی در مجموعه کسانی بودند که تلاش می‌کردند: «مردمان نابرابری وسیع اجتماعی را فراموش کنند»؟

آیا همین بی‌حقوقی 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 ابادری 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 رفتار 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.

فروریختن دیوار: خدایی که دیگر بازمی‌گردد

نوشته‌ی 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 بی‌آن 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 دروغ پراکنی 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 یهودی‌بودن 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 بی‌حد 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 روسری 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 غصب قدرت اجرایی توسط محافظه‌کاران در سال ۱۴۰۰، فضا پلیسی‌تر بشود و چنین شد. در حالیکه انتقادات به رئیس دولت به دلیل ناتوانی مفراط، 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 نشان‌دادن آثار شکنجه که با دقت و عمدانه 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، هدف دستگاه سرکوب، خود اعتراف نبود. اعتراف‌گیران به این نتیجه رسیده بودند که صرف نشان‌دادن 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 ضروری‌تر 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 خشونت 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 می‌خواهد؟

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 فقهتی 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 تقابلی‌تر به خود گرفت. جالب این‌که 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 این‌که 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. جامعه‌رهایی را

می‌خواهد، ولی هنوز زورش به حکومت نمی‌رسد. بعید است در آینده شاهد تغییری در گزاره‌ی اول باشیم. اما با هر موج اعتراضی، خواست‌رهایی 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.

«بدن»ی که می شویم

نوشته‌ی نرگس ایمانی



شاید بتوان گفت هیچ‌یک از ناآرامی‌ها و اعتراض‌های رخ داده در سال‌های اخیر، این چنین 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 در بند 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 چهاردهه‌ای 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 جزء‌جزء آن حضور واقعی و نمادین بدن و بدنمندی را پی گرفت: مرگ (به‌عنوان واقعیت بی‌بازگشتِ فقدانِ زندگی) یک زن (به‌عنوان نمادی از زندگی) جوان (به‌عنوان نمادی از شور زندگی) بر اثر آسیب‌های ناشی از دستگیری (به‌عنوان واقعیت «متأثرکننده»ی خشونت بر بدن) به دست گشت ارشاد (به‌عنوان واقعیت و هم‌هنگام نمادِ اعمالِ خشونت بی‌پرده از سوی حکومت بر بدن).

از همین نقطه است که بدنِ فاقدِ زندگیِ 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 متناقض‌نما نام زندگی بر خویش دارد (ژینا از ریشه‌ی ژین به معنای زندگی) در استحال‌ای نمادین و در قالب مطالبه‌ای

رهایی بخش به راستی زندگی جدیدی را از سر می‌گیرد: زندگی در شمایل رمزگان وحدت بدن‌هایی دیگر. بدن ژینا رمزگان وحدت بدن‌های دیگری می‌شود که هر یک به نوعی وضعیت انقیاد بدنی را تجربه می‌کنند (کارگر، معلم، دانشجو، زن، مرد، غیرپایتخت‌نشین، حاشیه‌ای، قومیت فلان و بهمان و ...) و به وجهی 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 «بدن ناموجود» ژینا هستیم؛ مردم نه در معنای یک امر تجربی از پیش موجود 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»^۱ وجود ندارد. به واقع، بدن ناموجود ژینا منجر به ایجاد نسبتی متفاوت (هرچند تکرارشونده) میان بدن‌هایی می‌شود که هر یک به نوعی زخم‌خورده‌ی انقیاد جاری‌اند. به واسطه‌ی این نسبت جدید است که بار دیگر **مردم** به منصفه‌ی ظهور می‌رسد و عرصه‌ی ظهورش هم جایی نیست مگر درون بدن خیابان؛ درون بدن شهر.

همین نسبت 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 وضعیت ایستادن میان دو امتناع — نه این، نه آن — امکان‌هایی جدید را پیش روی خود می‌بیند و نحوه‌ی 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 کنه‌ی خاطره‌ی حسی و حسانیت مردم، حکاکی می‌شود. در هیئت **مردم**، بدن‌ها فیگوری جدید به خود می‌گیرند: فیگور معترض. تصاویری که در قالب این فیگور کمتر دیده شده پی‌درپی از بدن به نمایش درمی‌آید — دست گره‌کرده بالای سر، سری برافراشته، چهره‌ای همزمان یا پیاپی خشمگین، ترس‌خورده، 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 وضعیت «نامأنوس» می‌انجامد. از این جاست که از یک سو، بدن **مردم** در قالب فیگور معترض دیدنی و شنیدنی می‌شود، همچون عارضه‌ای که نابهنگامی‌اش تشنج ارگانیک حکومت را در پی دارد، و از سوی دیگر، نظم آن چه می‌توان گفت، می‌توان دید، می‌توان شنید، مختل و غیربدیهی

۱. performative articulation، این مفهوم را شانتال موف در فصل «برساختن مردم» از کتاب *دفاع از پوپولیسم چپ* (ترجمه‌ی حسین رحمتی، نشر اختران:

۱۳۹۸) به کار برده است.

می‌گردد. لذا، شکل‌گیری **مردم** همراه می‌شود با قسمی گسست ریشه‌ای — هرچند کوتاه‌مدت — از جریان اقتصادِ حسیِ غالب و بر ساختن 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 بر ساخت سوپژکتیویته‌ای رهایی طلب 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، بداهت 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 دیگرگونه-**بودن** بدن‌ها به ارمغان آورند.

خیزش علیه همه‌ی تبعیض‌ها

نوشته‌ی 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 عشق آباد 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.^۱ 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

¹ ALTHUSSER, Louis. "Contradiction and Overdetermination" in *For Marx*. Translated by Ben Brewster. London: Verso, 2005

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 به‌طور کلی‌تر 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 موفق‌تری 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. ما حاصل

«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.^۱ «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» «عقب‌مانده» 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 «ابزارسازی» 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 همان قدر مورد

¹ <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/unveil-them-to-save-them-france-and-the-ongoing-colonization-of-muslim-women-s-bodies>

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، اراده 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 می‌گوید «سرکوب بی‌حد و حصر منجر به تسلیم نمی‌شود و به قول سنکا: حکمرانی با اعمال خشونت دیری نمی‌پاید»^۱. حاکم در نظم فعلی نه تنها اراده‌ی مردم را نمایندگی نمی‌کند بلکه به پشتوانه‌ی دستگاه سرکوب خود تبدیل به قدرتی تمامیت‌خواه شده که لویاتان‌وار هیچ شکلی از تفاوت را به رسمیت نمی‌شناسد و در پی ساختن «کل»ی است که تمامی «اجزاء» را در خود منحل کرده و به واسطه‌ی نفی آنها موجودیت خود را تداوم‌بخشد.

در سپهر ایدئولوژی نیز با بحران‌های مشابهی روبرو هستیم. ایدئولوژی حاکم که بنا بود عدالت اجتماعی، برابری، جامعه‌ی بی‌طبقه، و حکومت مستضعفان را به ارمغان بیاورد امروز زیر لوای مذهب، اقسام مختلف نابرابری و بی‌عدالتی 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.

¹ Spinoza, Baruch. *Theological-Political Treatise*. Translated by Samuel Shirley. Hackett Publishing Company, 2002

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 آزادی‌سوری 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 مسط خود به کار گرفته است.

به خرد جمعی معترضان اعتماد کنیم

نوشته‌ی 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 بگوییم 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 آستان 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 اتنیک. 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 این که 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^۱ 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 درهم‌تنیده‌ی 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. هر ستیز^۲ اجتماعی مختصاتی دارد که به واسطه‌ی شرایط فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد و تمام این شرایط سبب می‌شود که مواجهه با ستیز 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 دادن‌اش روشن کرده یک ستیز منحصربه‌فرد است که در رفت‌وآمد 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 پررنگ و نزدیک شدن روزهای حق‌طلبی در تقویم تاریخی ایران است. اعتراضات سال‌های ۹۶ و ۹۸ هر دو ستیزهایی بودند که گروه‌های خاصی را در خود جای می‌دادند و دقیقاً

^۱ دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر، عبدالله بلقزیز، اصفهانی و خلیلی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۸

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. تشکل‌ها و فعالین اجتماعی و سیاسی در حال حاضر به هیچ وجه برای سازماندهی این اعتراضات تلاشی نکنند^۱ 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

^۱ به‌جز دانشجویان، دانشجویان به واسطه امکاناتی که دارند اتفاقاً بایستی بسیار متحرک، سازمان‌یافته و پرسرعت عمل کنند. در این مقاله فرصت بحث در این موضوع نیست، در مقاله‌ای دیگر در این زمینه صحبت می‌کنم.

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 محافظه‌کاری 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^۱) 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 امکانی 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،^۲ 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 منحصر به فرد و با پتانسیل این جریانات آسیبی نزند. این اصرار به سازماندهی فعالین و گروه‌های صنفی از عدم اعتماد 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 گفتیم 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

^۱ البته تا رسیدن به آن لحظه هم راه زیادی باقی مانده و این سطح از اعتراضات فقط با تداوم و پیگیری جدی می‌تواند به لحظه ورود موج محافظه‌کار نزدیک شود.

^۲ همانطور که هیچ اپوزیسیونی چنین قابلیتی را ندارد و من بسیار متعجب، حیرت‌زده و نگران هستم که آقای مجید توکلی در توییتی پهلوی و علی‌نژاد را از ارکان اپوزیسیون دانست (طبق تعریف اپوزیسیون نزد متفکرینی مثل هافمیستر، پهلوی و علی‌نژاد اصلاً اپوزیسیون نمی‌توانند باشند!!) و آن‌ها را به عنوان امکان‌های دوران پس از رهایی معرفی می‌کند. این تحلیل‌ها به جز نابودی دوباره‌ی آینده‌ی ایران هیچ فایده دیگری ندارند و بسیار نگران‌کننده است که کسانی این حرف‌ها را می‌زنند که چشم‌هایی به دهان آن‌ها دوخته شده است.

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 تحت نظر 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 دانستیم. 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 درهم تنیده 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 خردجمعی 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 جریانات 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 جریانات 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 روشن‌بینی‌هایی 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 اتنیک، جنسیت، صنف، اندیشه و یا هر گروهی جلوگیری کند. پست‌ناسیونالیسم تاکید قوی بر فردیت دارد و درواقع 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 خشنود می‌سازد و در عین حال پتانسیل‌های ویژه این جریانات اعتراضی را نه تنها به خطر نمی‌اندازد بلکه آن‌ها را تقویت هم می‌کند.

انقلاب جاری و قهر اجتماعی

درباره‌ی جنبش مهسا

نوشته‌ی امین بزرگیان



در تسلیم شدن کارگران فیات به هیچ‌وجه جایی برای شرمساری نیست. چیزی که باید رخ می‌داد بی‌رحمانه رخ داد... برای چه مدت؟ اگر آگاهی و ایمان دست نخورده باشند، اگر بدن‌ها تسلیم شده باشند و نه جان‌ها هیچ چیزی از دست نرفته است.

آنتونیو گرامشی / مجله‌ی نظم نوین / هشت می ۱۹۲۰

جامعه‌ی ایران امروز درون یک «انقلاب» است. این گزاره واقع‌بینانه‌ترین توصیف از شرایط امروز است. در این مقاله سعی خواهد شد درباره‌ی این گزاره‌ی خبری و توصیفی توضیحی مختصر داده شود. شرح این موضوع می‌تواند 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 هر بار 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 حل‌وفصل 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»¹ 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 انقلاب 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 بیان‌های 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.²

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 «انقلاب

¹ War of position اصطلاحی است از آنتونیو گرامشی درباره‌ی استراتژی سیاسی در جوامع مدرن.

² برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به کتاب رستگاری در خیابان از نگارنده، فصل نهم.

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 و حوش 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 انقلاب 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 نادیده‌گرفتن ویژگی‌های یک جنبش. تحلیل‌ها معمولاً یا بدین سمت‌گرایش می‌یابند که خصلتی 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 دام 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 طبقات معترض 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 مسؤولیت حجم گسترده‌ی کشتگان‌شان در دوران اپیدمی کووید ۱۹ را که همراه با تجربه‌ی طولانی مدت 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 سپیده‌رشنو 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 به‌یکباره 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 به‌وضوح می‌توان 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 می‌کند، 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، به‌گونه‌ای مکانیکی در همه جا باز تابیده می‌شود. 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 می‌نویسد: «ستمی که در میان زندانیان (که همه تابع سلطه‌ی مشترک نهاد زندان هستند)، ایجاد می‌شود هم‌سنگ ظلمی است که زندانبانان بر آنان روا می‌دارند. در این سلطه در سلطه، زندانی زبردست باید گفته‌ها و رفتارهای خود در برابر زندانیان مسلط را شاید حتی بیش از گفتار و رفتار در برابر مقامات زندان کنترل کند.»*^۱ 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.

^۱ جیمز سی اسکات / سلطه و هنر مقاومت / ترجمه افشین خاکباز / نشر مرکز

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 متوسط فقیر شده همچنان طبقه‌ی متوسط است. فرد فقیر شده 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 پرسشی کلاسیک از والدین‌اش 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 بندگی‌شان 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؟»¹

پرسشی 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 نباید 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

¹ Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Cambridge, p:6

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.¹ 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 قتل‌عام یا غارت کند، زنان جوان را برآید، و قس علی‌هذا»، آن گاه ترس انبوه خلق بدل به قهر خواهد شد و، در نتیجه، وضعیت مدنی (status civilis) به وضعیت جنگی (status hostilitatis) تبدیل می‌شود.»²

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 به‌وضوح قابل رؤیت است. اما به‌طور 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

¹ اسپینوزا در بند نهم از فصل سوم رساله‌ی سیاسی می‌نویسد: «مواردی که به خشم عمومی (قهر) دامن می‌زنند به حق مدینه (جمهور) تعلق ندارند. همدستی با یکدیگر به دلیل هراسی مشترک یا از خلال نیل به تلافی آسیبی مشترک، بی‌شک حق طبیعی انسان‌هاست. و مادامی که حق مدینه را قدرت مشترک انبوه تعریف می‌کند، پس بی‌تردید قدرت مدینه و حق آن به دلیل امکان این همدستی مشترک بین اتباع کاهش می‌یابد، زیرا مدینه فرصت پیوستن به یکدیگر در این همدستی را در اختیار شهروندان بسیاری قرار می‌دهد.»

اسپینوزا، رساله سیاسی، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، نشر روزبهان.

² تد استولز، قهر: «اسپینوزا در باب میل به شورش»؛ در بارگذاری مجدد، ترجمه: فؤاد حبیبی و امین کرمی، نشر قفوس.

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. ناسزاها 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 نگهداشت. 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.¹ 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 خواست مشخص تاریخی جنبش 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 فمینیستی است. مسأله‌ی زن گرانیگاه 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 هلوت‌ها² 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

¹ این مسأله را درباره جنبش ۹۸ در کتاب جنبش خستگان، فصل پنجم توضیح داده‌ام.

² Helots

کلی و تام 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 به‌طور خلاصه با تاریخ انقلاب 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 به‌روشنی 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 بدین‌جای کار نیز به رهایی ذهن و بدن زنان و جامعه بسیار کمک کرده و توانی در برابر اقتدار حاکم بر حیات تولید کرده که او را به عقب رانده است. آنچه جنبش مهسا به انقلاب جاری در ایران متأخر با میانجی مسأله‌ی زنان افزوده، خواست جمعی تغییرات بنیادین و بازپس‌گیری «زندگی» به عنوان چیزی درخشان شده 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 یک‌بار 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.

حجاب، از کلافگی‌های روزمره تا استیصال

تحلیل خیزش شهریور ۱۴۰۱ بر مبنای تجربه‌ی زیست زنانه

نوشته‌ی آذر تشکر



هر سال در روز اول پاییز، ترانه‌ی «بوی ماه مهر» طنین‌انداز می‌شود و خبر از شروع مدرسه می‌دهد. صبح‌های ماهِ 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 لاابالی‌گری 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 دمکراتیک 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.

به عنوان 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 پایان دادن 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 دمکراتیکِ 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 به‌سرعت 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 به‌سرعت 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 سیل، 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 زنان 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 دروغ‌زندگی 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 حجاب‌رها 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 گیر 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 به‌دست‌آمده‌اش 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 نگه می‌دارد، هنگام ظاهر شدن در هر گونه 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 وضعیت 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 زنان مؤمن به حکومت، سال‌ها در تغییرات طرح و شکل چادر و نیز در فرم

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 صلاح‌اندیشان نظام اسلامی که تصور می‌کردند حجاب گرفتار مُد و زیبایی‌شناسی است و می‌تواند در همان چارچوب نیز تغییرات مناسب 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 به‌دقت 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 پر از 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، بپرسید یا از زنانی که رفتند، آزادی پوشش، یکی از انگیزه‌ها و دلایل اصلی مهاجرت زنان از ایران است. زنان به‌خاطر بالا بردن 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 تعزیر در میان باشد، شکاف‌ها و سرگیجه‌ها خود را به‌خوبی نشان می‌دهند. فقط یک اشتباه کافی است تا همه‌ی گسل‌ها ظاهر شده و بر ملا 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 تکرار شونده در زندگی روزمره‌ی خود قلمداد می‌کنند. آتشی‌هایی که در خیابان‌ها برپا می‌شود، آتش سوزاندن دوچهرگی و چندشخصیتی در زندگی زن ایرانی است. نسل جدید زن ایرانی، دغدغه‌ی رسمی کردن 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 شکاف 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 زیست‌خاورمیان‌های خود رسیده است. او دارد میدان بازی را که دیگران برایش طراحی کرده‌اند، به هم می‌زند. او سوگوارانه با بریدن موی و به‌دورافکندن آن، منطق میدانی را بر هم می‌زند که موی زن را تحریک‌آمیز جلوه می‌دهد. با سوزاندن شال و روسری، در خیابان سبک‌پا چرخ می‌زند تا شاید بتواند از این دغدغه‌ی ذهنی کلافه‌کننده رها شود.

این روزها در توییت، 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!

شبح آزادی و زندگی

نوشته‌ی 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^۱ آنها چپ‌هایی 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 سخت‌گیر لنینیستی^۲ می‌نامد که با امتناع مطلق از هرگونه سازشی، خود را بازتعریف می‌کرد. سوپر ایگو با ماهیت کمی

^۱ - K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher: Acid communism (unfinished introduction)

^۲ - The Harsh Leninist Superego

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 بیچند. آنها می‌خواستند که همه بیشتر و بیشتر کار کنند. در حالی که مثلاً در میان اتونومیست‌ها، چیزی که مطرح بود، خودآیینی^۱ 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 اصلاح‌طلب یعنی صادق زیباکلام در مورد نسل جوانان کنونی گفته بود که از نسل تتلوها 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 شبح آزادی و زندگی را در سراسر کشور گسترانده‌اند و موجب ترس حاکمان شده‌اند.

1- autonomy

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. پژوهاک‌های 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 اینبار 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 حالیکه 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 پایه پای 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 نظاره‌کردن و رصدکردن 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 ناملایمتی‌های 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 سنخیتی با گروه‌ها و حاکمان دوران خود نداشتند.^۱ در همان سال مجله *انتر/ورسو* 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 شب‌چ همواره جامعه را بیدار می‌کند و آن لحظه‌ی وقوع سیاست را از سایر لحظه‌ها متمایز می‌گرداند. شب‌چ در پی لحظات دیگری برای تکرار و استمرار مبارزه است. شب‌چ نوید نوع دیگری از سیاست را می‌دهد و فضای جامعه را درگیر خود می‌کند و همین شب‌چ است که ما را به استمرار در سیاست دعوت می‌کند. بله این شب‌چ 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. شب‌چ 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.

^۱– Franco Berardi, *After the Future*, (AK Press, 2011)

«دختر خیابان انقلاب» تکثیر می‌شود

نوشته‌ی عرفان آقایی



چکیده: از کنشگری هنرمندانه (آرتیویستی) ویدا موحد در تاریخ ۶ دی ماه ۱۳۹۶ کم‌تر از نیم دهه می‌گذرد. کنش ویدا موحد که به سرعت در همان زمان تکثیر شد در تاریخ ۱۷ اسفند همان سال «نتیجه‌ای کوچک و حقیر» خوانده شد، نتیجه‌ای که به ادعای حکومت حاصل تبلیغاتی گسترده و... بود. امروز شعار «زن، زندگی، آزادی» را در سرتاسر کشور می‌شنویم و شاهد رقص زنان بر پیکر سوزان نماد ارتجاع در چهار دهه‌ی گذشته هستیم. اما نکته‌ی حائز اهمیت تغییر شعارهای معترضین است، برای رسیدن از شعار «زن‌ها به ما پیوستند، بی‌غیرت‌ها نشستند» به شعار «زن، زندگی، آزادی» در شهریور ۱۴۰۱ کم‌تر از ۵ سال زمان نیاز بود، چه رخ داده که چنین شده است؟ نقش کنشگری هنرمندانه‌ی دختران انقلاب (در رأس آنان ویدا موحد) و رسانه‌های فمنیستی در تثبیت گفتمان زنانه‌ی حاکم بر اعتراضات چه بوده است؟ این یادداشت در تلاش است تا این پرسش‌ها را با تکیه بر آرای موف و همچنین مروری بر تاریخ حضور زنان در جنبش‌های اعتراضی در ایران واکاوی کند.

کلیدواژه‌ها: شانتال موف؛ مداخله‌ی آرتیویستی، نظریه‌ی گفتمانی، مبارزات ضد-هژمونیک.

مقدمه

با گذار به سرمایه‌داری شناختی^۱ 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 سلیبی [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 تویوتیستی 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، زیبایی‌شناختی) 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 واژگون‌کننده 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*^۲ 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^۳ 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 نظرگاه نظریه‌ی هژمونی فعالیت‌های هنری نقشی اساسی در ساختمان و حفظ گفتمان مسلط و همچنین در

^۱ cognitive capitalism

^۲ بنگرید به:

Luc Boltanski and Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London and New York: Verso, 2005.

^۳ disarticulation/rearticulation: توجه داشته باشید که در مفهومی پساساختارگرایانه از این عبارت استفاده می‌شود.

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»^۱ 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.»^۲ گوینو در مورد زنان اهل‌الحق نیز می‌نویسد: «آن‌ها تعدد ازدواج را

^۱ common sense: جهت تمایزگذاری میان common sense و good sense به ترتیب از واژه‌های شعور مشترک و عقل سلیم برای اشاره به آن‌ها بهره می‌برم.

^۲ کنت گوینو، سه سال در ایران، ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری، ص ۷۷.

حرام می‌دانند و به یک زن اکتفا می‌کنند... زنان اهل‌الحق در حجاب نیستند...»^۱ 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)^۲ به زنان اجازه می‌داد که نقاب از چهره بگیرند و در کارهای اجتماعی در کنار مردم حضور یابند. در آثار مادام دیولافوای فرانسوی، ادوارد براون و گوبینو 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 بایبه جذب کند،^۳ زرین‌تاج 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 بایبان می‌دانست.^۴ گشایش مدارس جدید توسط مسیونرهای مذهبی نیز گام بزرگی در آگاهی بخشی به زنان بود، هرچند 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 روشنگر 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 بابی‌گری 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

^۱ همان ص ۸۸

^۲ خاطرات هما ناطق، مجموعه‌ی تاریخ شفاهی هاروارد، ویراستار: ضیا صدیقی، صفحه‌ی ۱۲.

^۳ هما ناطق، کتاب جمعه، شماره ۳۰، ۲۳ استفند ۵۸.

^۴ محمدرضا فشاھی، «واپسین جنبش قرون وسطائی در دوران فتودال»، تهران ۱۳۵۶، صفحه ۱۴۶.

است.^۱ 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 یاعلی 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.»^۲ 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.^۳ 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 بخشی زنان نخبه است، آشکار است که در وقایع منتهی به مشروطه و احتمالاً پیش‌تر از آن زنان لایه‌های

^۱ دکتر مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد ۴، ص ۲۱۸.

^۲ ابراهیم تیموری، تحریم تنباکو، اولین مقاومت منفی در ایران، ص ۱۵۲.

^۳ برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع کنید به:

فریدون آدمیت، هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی منتشر نشده در دوران قاجار.

فقیرتر نیز فعال بودند.^۱ 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.^۲ 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.^۳ 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.^۴

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

^۱ بنگرید به:

The Qajar Pact: Bargaining, Protest and the State in Nineteenth-Century Persia (London and New York: I.B. Tauris, 2005), pp.95–112.

^۲ بنگرید به:

IS No.43, 27 Oct. 1923, FO371/9020 E11923/69/34.

^۳ بنگرید به:

Martin, The Qajar Pact, pp.120–128.

^۴ بنگرید به:

,۱۸۷–۱۸۵.p۱۹۱۲ .M. Shuster: “The strangling of Persia”, London

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 (۱۳۱۱-۱۳۹۸) 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 شهروز 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.^۲ 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 حبل‌المتین، و صوراسرافیل و... یاد نکرد.^۳ 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

Intelligence Summary No.10, 8 March 1923, FO371/10132/E3944/255/34.

^۲ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی صفوف مستقل جنبش زنان در این مقطع بنگرید به فصل سوم کتاب جنبش حقوق زنان در ایران، نوشته‌ی الیز ساناساریان.

^۳ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی زنان در جراید دوران مشروطه بنگرید به:

روشنگر منصور، چهره‌ی زن در جراید مشروطیت، نشریه‌ی نیمه‌ی دیگر، شماره اول، بهار ۱۳۶۳.

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.^۱ در سال ۱۳۲۲ نیز نمایندگان حزب توده در مجلس طرحی حق رأی زنان را به مجلس ارائه می‌دهند.^۲ 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.^۳ 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

^۱ رجوع کنید به:

جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۷) حزب توده؛ موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی؛ تهران

^۲ بنگرید به:

Munibar Rahman, "Movement for the Emancipation of Women in Persia", Bulletin of the institute of Islamic studies, no. 1 (1957), p. 38.

^۳ زبان زنان، شماره‌ی ۲، خرداد ۱۳۲۴، صص. ۱۷-۲۱

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 بیانیه‌ای تبلور یافت، این بیانیه توسط صدهزار نفر امضا شد.^۱ 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.^۲ 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 ضرباتی سنگین 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 تاثیر مائویسم قرار داشت، گروه پویان که تحت تاثیر 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.^۳ گرایش چریک‌ها نسبت به شوروی تقریباً موضعی مائویستی

^۱ بنگرید به:

Parveen Shaukat Ali, Status of Women in the Muslim World: A study in the Feminist Movements in Turkey, Egypt, Iran and Pakistan (Lahore, Pakistan: Aziz, 1975), pp. 195-66.

^۲ اطلاعات، ۱۵ دی ماه، ۱۳۳۱، ص. ۷.

^۳

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.^۱ در سال ۱۳۵۴ قانون حداقل سن ازدواج ۱۵ سال برای دختران تصویب شد که با فشار روحانیت در سال ۵۷ این قانون نیز باطل شد. آماری در سال ۱۳۵۶ نیز نشان می‌دهد که اکثریت زنان فرودستی خود را پذیرفته بودند.^۲ 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 سی‌خوردیدی 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

Yassamine Mather, Iran's Tudeh Party: A History of Compromises and Betrayals, Critique: Journal of Socialist Theory, 22 November 2011.

^۱ بنگرید به:

لیز ساناساریان، جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه: نوشین احمدی خراسانی، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹.

^۲ همان، ص ۱۶۳.

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 هیچ‌گاه 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 آل‌آقا حتی به عضویت رهبری سه تا پنج نفره‌ی چریک‌ها انتخاب شدند.^۱ 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.^۲ 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 پیگیری 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

^۱ بنگرید به:

<https://www.radiozameh.com/572749/>

^۲ رجوع کنید به مصاحبه‌ی تاریخ شفاهی هما ناطق.

مخالف نیز شاهد بودیم از سویی سازمان چریکی فداییان تا سال ۱۳۵۶ در پی دستگیری‌ها و اعدام‌ها تا اندازه‌ی زیادی نابود شده بود،^۱ 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 کامیلو تورس کشیش عضو چریک‌های ارتش آزادی‌بخش کلمبیا نام برد، در ایران می‌توان نمونه‌ی علی شریعتی را دید که یک سیاست رادیکال، 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.^۲ 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 نشانیدن 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

^۱ بنگرید به:

Vahabzadeh, *A Guerrilla Odyssey*, p. 37.

^۲ بنگرید به:

Hanna Batatu, 'Shi'i Organizations in Iraq: Al-Da'wah al-Islamiyyah and al-Mujahidin', in Juan I. R. Cole and Nikki Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), pp. 179–200.

جالب توجه است عدم همراهی مردان در این اعتراضات است. اما پیش از ورود به آن چه که در این تظاهرات گذشت، بهتر است که سازمان‌های نوپای شکل‌گرفته زنان بعد از انقلاب بهمن ۵۷ و برنامه‌های آنان برای این روز به اختصار مورد بررسی گیرد.

پس از سقوط رژیم پهلوی، همگرایی اجباری شکل‌گرفته‌ی 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.^۱ 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».^۲ 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.^۳ برخلاف این جریان‌ها 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 امیر انتظام، نماینده‌ی نخست‌وزیر قرار شد قطعنامه‌ی 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 آن چه 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.^۴ 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

^۱ مهرانگیز کار، «چگونه با حجاب شدیم»، قسمت چهارم، ایران وایر، شش اپریل ۲۰۱۷.

^۲ مهناز متین، ناصر مهاجر، خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷، دفتر اول، ص ۳۵۸.

^۳ مصاحبه با ژاله بهروزی، از اعضای جمعیت بیداری زنان، همان، ص ۳۵۸.

^۴ شاهرخ مسکوب، روزها در راه، ۱۳۷۹، انتشارات خاوران، پاریس، جلد اول، ص ۴-۷۳.

سوی نیروهای مترقی تر 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 مسئله 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».^۱ 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 (سوی 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 سانترالیسم 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 نشریاتی 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 اصلاح‌طلبانه‌ی جنبش زنان با افول و توقف فعالیت‌های جنبش سبز عملاً به پایان رسید و به تدریج شاهد آغاز مرحله‌ی جدیدی در جنبش زنان شدیم.

^۱ مصاحبه با پروش خواجه‌نوری، از اعضای اتحادیه‌ی زنان حقوق دان، مهناز متین، ناصر مهاج، خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷، دفتر اول، تولدی دیگر، بهار ۱۳۹۲، نشر نقطه، پاریس، ص ۲۴۴.

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 همان جایی است که اهمیت مداخلات «ضد-هژمونیک» این چینی 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 به‌تنهایی می‌توانند منجر به مفصل‌زدایی/مفصل‌بندی مجدد 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، بر ساختن 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^۱ میان مطالبات گوناگون و سطوح مختلف مبارزه راه به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال ببرند و مطالبات مترقی‌تر گروه‌های دیگر سرکوب‌شده را هم‌پیوند کنند یا خیر؟

منابع

الیز ساناساریان، جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه: نوشین احمدی خراسانی، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۴.

عبدالحسین ناهید، زنان ایرانی در جنبش مشروطه، نشر احیا، تبریز، ۱۳۶۰.

فریدون آدمیت، هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده‌ی دوران قاجار، نشر آگاه، تهران، ۱۳۵۶.

هما ناطق، مسئله‌ی زن در برخی از مدونات چپ از نهضت مشروطه تا عصر رضا خان، نشریه‌ی زمان نو، شماره‌ی ۱، آبان ۱۳۶۲.

جمعی از پژوهشگران، حزب توده؛ موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی؛ تهران، ۱۳۸۷.

استفانی کرونین، «انقلاب ایران، جمهوری اسلامی و دهه‌ی سرخ ۱۹۷۰» یک تاریخ جهانی، ترجمه مجتبی ناصری، دموکراسی رادیکال، زمستان ۱۴۰۰.

مریم حسین‌خواه، «اسفند ۵۷: تظاهرات شش روزه‌ای که حجاب اجباری را به تعویق انداخت»، وبسایت آسو، زمستان ۱۳۹۷.

¹ Chain of equivalence

Stephanie Cronin, Popular Politics, the New State and the Birth of the Iranian Working Class: The 1929 Abadan Oil Refinery Strike, Middle Eastern Studies, 06 sep 2010.

Chantal Mouffe, Agonistics: Thinking the World Politically, London and New York, Verso, 2013.

Yassamine Mather, Iran's Tudeh Party: A History of Compromises and Betrayals, Critique: Journal of Socialist Theory, 22 November 2011.

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics, Second Edition, London and New York: Verso, 2001.

شوق یک خیز بلند زنان

نوشته‌ی حامد سعیدی



غلیان‌های پرتنش که در اعماق جامعه‌ی ایران پیوسته در جریانند و هرازگاهی در برهه‌های مشخص تاریخی سر بر می‌آورد، این بار به شکل متفاوت‌تری 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 عصیان پرصلابت زنان ستم‌دیده‌ی سرتاسر ایران بود. در حقیقت، سوژگی زنان به‌عنوان عاملیت تغییر، خودویژگی این تحول دوران‌ساز است. برای این که تأثیرات ژرف و پردامنه‌ی خیزش ژینا را دریابیم، در این نوشتار به خصلت‌ویژه‌های 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 هماهنگ شده 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 تاریخی 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 «حاشیه‌ی مرکز قدرت در ایران، کردستان، است؛ برآمده از آگاهی جمعی و شرایط اجتماعی - تاریخی زنان کردستان، که حاصل تجارب انباشته از مقاومت و مبارزه‌ی سازمان‌یافته و هم‌بسته‌شان 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 - اثنیکی 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 تابوشکنانه‌ی 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 هلهله‌ی معترضان زن و مرد، و فریادهای اعتراضی علیه نظام سلطه بر زنان، در حالی که با موهای برهنه در کنار هم‌قطاران‌شان 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 توانایی جمعی و ظرفیت طبقات و گروه‌های اجتماعی 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 حق‌طلبانه به امری عینی و انضمامی تغییر شکل می‌دهد. همین لحظه‌های (ظاهراً) گذرا در کف خیابان است که زنان شور و شغف 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 هستی انسانی دگردیسه 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 پر قدرت 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 این که، هرآنچه ارکان و اصول پایه‌ای این نظام محسوب می‌شود از سوی زنان و دختران شجاع و جسور در خیابان و در ملاءعام به آتش کشیده و لگدمال شد. در واقع، خیز بلند و پرشکوهی که زنان برداشتند بیش از هر زمانی فروپاشی 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 پس زدن 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. پرواضح است که این تنها دولت و سازوبرگ و بازوهای متعدّدش نیست که عرصه را به‌رووی 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 این‌روست 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، شعله‌ورشدن خیزش ژینا، به‌تنهایی تغییر در موازنه‌ی قدرت به سود جنبش رهایی‌بخش زنان نبود. این برخاستن، کل جنبش مبارزاتی ستمدیدگان را چندین گام به‌سوی وارد شدن به شرایط انقلابی سوق داد. پژواک دادخواهی زنان چنان پرارتعاش و عظیم بوده که، به‌موازات تأثیرات فراملی و فرامنطقه‌ای 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 آگاهی جمعی جامعه ایجاد کرد و نیز اعتماد به نفس والایی به جنبش‌های اجتماعی و سیاسی بخشید. از دیگرسو، به لحاظ عینی و عملی، هم وزنه‌ی جنبش مبارزاتی 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 جنبش‌رهای زنانه حک شده است.

خیابان سیاسی

نوشته‌ی 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. تاریخ گویی 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 سراسری 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، نازادی»^۱ (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

^۱ شعار ژن، ژیان، نازادی شعاری است که سال‌ها در جنبش مبارزاتی و رهایی‌بخش کردستان سر داده می‌شود و ریشه در تحول گفتگمانی افکار و آرا تاپق (عبدالله اوجلان) دارد.

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، نازادی 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، اتنیک 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 قابل‌فهمی با بقیه‌ی مردم ایران برای بیان تجربه فرودستی و ستم مضاعفش نیافته بود و هرگاه که اقدام به برآوردن بانگی می‌نمود تا نوری بر این تجربه بتاباند و وضعیت دهشتناک خشونت قانونی و فراقانونی را که بر وی اعمال می‌شود نشان دهد، منشور تحریف‌گر دستگاه‌های تبلیغاتی و پروپاگاندا را همچون سدی در جلوی روی خویش می‌یافت تا به‌گونه‌ای آن را بازنمایی کند که درنهایت به بهانه‌ای برای ایجاد رعب و وحشت مردم کشور از تجزیه‌طلبی 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 بی‌صدایی فراموشی رهنی‌دند 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 این رو، مزار او میعادگاه فرودستان شد تا با توانی بیشتر و رساتر از گذشته بانگ برآورد و فریاد ژن، ژیان، نازادی 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، معجون مسیحایی سرکشید و از شنیدن، نوشیدن و استشمام آن سرمستانه به خروش آمد. ژن، ژیان، نازادی 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 درنهایت 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 خطامشی تدریجی گام‌به‌گام همیشه تلاش استتار شده و استراتژی عمدی و هدایت‌شده از جانب طبقه‌ی حاکم برای انحراف نیروی مخالفان به مجراهای کم‌اثرتر 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 نشسیم، 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 به 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 به سویس گشوده می‌شود. گشودگی که درنهایت او را به سرک کشیدن از دیوار نارسسیسم متمیزه‌ی دنیای نولیبرال معاصر به‌سوی دیگران دریند شده و امی‌دارد 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 به‌موجب 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 سوپرکتیو و امر مشترک می‌دانند؛ پروژه‌ای سیاسی و هستی

شناختی 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 آن که 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 برساخته و در برابر آن متشکل، منسجم، همدل و هم‌زبان هستند.

فهم این که 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 این که 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 پتریک، 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، تعین می‌یابد، چراکه تاریخ زمان حال، تاریخ زنده، تاریخی است که درعین حال به سوی آینده‌ی نامعلوم، آینده‌ی پیش‌بینی نشده و هنوز به وقوع ناپیوسته، و در نتیجه به سوی 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، نژادی 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 به وسیله‌ی 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, 2018). 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 «درحالی‌که بسط فزاینده قلمروی زیست‌سیاست مستلزم تکثیر سیاست‌ها و کردارهای مرتبط با حکومت‌مندی^۱ 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 به درستی 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 لغزنده و گریزان است». از این رو انتظار می‌رود که گسست حاکمیت در آینده‌ی نزدیک نیز بیشتر تشدید گردد.

¹ Governmentality

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 فضاها را 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»^۱ 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 درنهایت فروکاسته می‌شود در تسخیر ماشین دولتی به‌سخره می‌گیرد، فهم متعارفی که همان‌گونه که بیات اشاره می‌کند متأثر از نگاهی شرق‌شناسانه است که جوامع خاورمیانه را موجودیتی راکد با تاریخ پیوسته‌ای در نظر می‌آورد. از این‌رو 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 این‌رو، **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 به‌سوی خویش فرامی‌خواند. **بی تفاوتی و شانه خالی کردن از بار این مسئولیت تاریخی، بی اخلاقی 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 آرنت 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.

منابع

آصف بیات؛ *زندگی همچون سیاست* (۱۳۹۰)، ترجمه‌ی فاطمه صادقی، منتشرشده در اینترنت.

آلن بدیو، در ستایش عشق، ترجمه‌ی مجتبا گل محمدی، نشر الکترونیکی.

^۱ این اصطلاح به آصف بیات تعلق دارد که در کتاب *زندگی همچون سیاست* به‌تفصیل در مورد آن به بحث می‌پردازد.

آیزایا برلین (۱۳۸۶)، کارل مارکس؛ زندگی و محیط، ترجمه‌ی رضا رضایی، نشر ماهی.

بری اسمارت (۱۳۸۵)، میشل فوکو؛ ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، نشر اختران.

عباس ولی، مراد روحی؛ میان نظم حاکم و گسست دموکراتیک: تأملاتی بر آثار همه‌گیری کووید ۱۹ بر روژه‌ه‌لات، ترجمه‌ی ژئرو روژه‌ه‌لات، منتشر شده در سایت نقد اقتصاد سیاسی.

دریفوس، هیوبرت، رابینو، پل (۱۳۹۱) میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

فیتز پتریک (۱۳۸۶)، نظریه رفاه؛ سیاست اجتماعی چیست، ترجمه هرمز همایون پور، انتشارات موسسه گام نو و تامین اجتماعی

لوئی آلتوسر (۱۳۷۶)، فلسفه و مارکسیسم، ترجمه‌ی ناصر اعتمادی، انتشارات اندیشه و پیکار.

مایکل هارت و آنتونیو نگری، (۱۳۹۵)، امر مشترک: عشق و شر، ترجمه ساره پیمان و پویا غلامی، منتشر شده در سایت عصب سنج (www.asabsanj.com).

میلر، پیتر (۱۳۹۵) سوژه، استیلا و قدرت: در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه‌ی افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.

کوان هریس، (۱۳۹۸)؛ انقلاب اجتماعی (سیاست و دولت رفاه در ایران)، ترجمه محمدرضا فدایی، نشر شیرازه.

Mulvale, S., & Teo, T. (2020). Psychologization and its vicissitudes. In *Psychologie und Kritik* (pp. 43-58). Springer, Wiesbaden.

Rose, N. (1998). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press.

Vali, A. (2019). *The Forgotten Years of Kurdish Nationalism in Iran*. Palgrave.

ژینا: شبخ تاریخ پیرامون

نوشته‌ی جهانگیر محمودی



گفتی حین حضور و غیاب، همش خدا خدا می‌کردم «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-نازادی

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 بر ساخت (نه فقط لحظه‌ی خاک‌سپاری و پرفورمنس‌های خلاقانه و شعارهای طنین‌اندازش 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، به‌استثنای چند خبر کوتاه، تصویر و زیرنویس^۱. به قصد صد البته قابل دفاع ایجاد هبستگی و ضرورت شکل دهی 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 به‌کارگیری اصطلاح مناطق/استان‌های کُردنشین، ترجمه‌ی #ژن_ژیان_آزادی به #زن_زندگی_آزادی، ترکیب تلاش‌های نارسیستی سلطنت‌طلبی در قالب #ژن_ژیان_آزادی_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_آزادی 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 شیخ 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^۲، یک پلت‌فرم ورشکسته که کُدهای 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.^۳

^۱ . منظور از بایکوت خبری نمایش ندادن نیست، بلکه روشی مشخص از بازنمایی تقلیل‌گرایانه ایدئولوژیک است. یک خوانش سیمپوماتیک (آلتوسر-ماشری) ابتدایی روشن خواهد ساخت که هرآنچه در روایت رسانه‌ای شبکه‌هایی مانند *ایران/اینترنشنال*، *بی بی سی* و *من و تو* مسکوت گذاشته می‌شود، دقیقاً همان معنای واقعی وضعیت جاری است.

^۲ . بی‌معنی‌ترین آن، حالت تماماً فرصت‌طلبانه‌ی «*ایران، مریم، آزادی*» است!

۱. 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.

۱۱. 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 (کاظمی 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: ۶۰-۵۵؛ 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 به‌مثابه 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 کردستان ایران توانایی‌ی واسازی 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 کردستان 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 (بهروز ۱۹۹۹: ۴۱، وهاب‌زاده ۲۰۱۰: ۱۱-۱۲) به آن نقبی زده می‌شود. مهم‌تر اما، پیامد تاریخ‌نگاری مرکز‌گرایانه به‌حاشیه‌رانی 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 کردستان 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 کردستان (حسامی ۱۹۹۷: ۲۵۶-۲۶۳، گادانی ۲۰۰۸: ۲۰۲-۲۰۵) و انفعال سیاسی مسلط بر سازمان مخفی کوردهای جوان رادیکال (سازمان حداقلی موسوم به «تشکیلات» (۱۹۶۹-۱۹۷۸) که بعدها به KSZKI و کومله معروف شد) ناشی از زندانی‌شدن لیدرهای برجسته آن (بنگرید به،

مصطفی سلطانی و وطن دوست ۲۰۱۵: ۱۲۳-۱۲۵) به چنین وضعیتی دامن زده بود. با این همه، کوردستان بنا به گواه منابع اولیه‌ی موجود (بنگرید به خوشحالی^۱، 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 پسانقلابی تبدیل کرد. درواقع، 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 پسانقلاب (مصطفی سلطانی 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» (حسینیان ۲۰۱۹) و سیاست مردمی تجسم‌یافته در گفتمان چپ را ابداع کردند که نقشی حیاتی در رادیکالیزه کردن حیات سیاسی کوردستان ایفا کرد.^۲ 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

^۱ . جلد اول مجموعه جمع‌آوری شده تحت عنوان "کوردستان، روزهای بحران"، قابل دسترس در <https://behzadkhoshhali.com/>

^۲ . برای مطالعه یک بررسی بی‌نظیر از نهادهای دموکراتیک، بنگرید به کاوه قریشی (۱۳۹۷) چند تصویر از یک تاریخ، انقلاب ۵۷ و تجربه نهادهای دموکراتیک در کوردستان، قابل دسترس در سایت ایران آکادما

کوری پژوهشی نسبت به تجربیات آن است.^۱ در واقع، کوردستان از اواخر دهه ۹۰م^۲ و در ابتدای ۲۰۰۰ 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 به‌گونه‌ای است که مطالعات کوردی را مجاب به ابداع مفاهیمی همچون بومیت^۳ فراملی کوردی (دمیر ۲۰۲۱: ۸۲۹) و اثرات هم‌کنشی (سینرژیک) (بنجیو ۲۰۱۷: ۸۲) نموده است.

• **کوردستان ۲۰۲۲ (ژن، ژیان، نازادی):** 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^۴، بلکه لحظه‌ای است حامل و بازنمایانگر کلیت

^۱ . برای آشنایی با ادبیات تولید شده در رابطه با جامعه مدنی و مبارزات مدنی کوردستان ایران (روژه‌لآت):

Hassaniyan, A. (2020) *Environmentalism in Iranian Kurdistan: causes and conditions for its securitisation*. *Conflict, Security & Development*, 20(3), 355-378.

Hassaniyan, A. (2021) 'Environmental Activism in Rojhelat Emergence and Objectives', In *Ecological Solidarity and the Kurdish Freedom Movement Thought, Practice, Challenges, and Opportunities*, Lexington Books, 165-174.

Hassaniyan, A. (2021) *The environmentalism of the subalterns: a case study of environmental activism in Eastern Kurdistan/Rojhelat. Local Environment: the international journal of justice and sustainability* DOI.

Saadi, S (2020) The New Wave of Politics in the Struggle for Self-Determination in Rojhelat, *Middle East Report* 295 (Summer 2020) <https://merip.org/2020/08/the-new-wave-of-politics-in-the-struggle-for-self-determination-in-rojhelat/>

Sharifi Dryaz, M. (2021) *Minority, State and Nation Kurdish Society in Iran in the Aftermath of the Revolution*, in *The Cambridge History of the Kurds*, edited by Hamit Bozarsalan et al, London: Cambridge University.

ولی، ع و روحی، م (۲۰۲۰) میان نظم حاکم و گسست دموکراتیک، قابل دسترس در [سایت نقد اقتصاد سیاسی](#)

^۲ . سال ۱۹۹۹ یک سال نمادین در جامعه‌ی مدنی روژه‌لآت است. در این سال سراسر شهرهای کوردستان بدل به عرصه‌ای از اعتراض و راهپیمایی علیه زندانی‌شدن عبدالله اوچالان و تاسیس انجمن محیط‌زیستی چیا، نمادی از کنشگری مدنی کوردستان گردید.

3. Indigeneity

^۴ . عموماً یادداشت‌هایی که درون ادبیات غالب علوم اجتماعی و انسانی مرکز نوشته شده است، با معلق‌نویسی عامدانه، لکت زبان تحلیلی و دغدغه‌های شدید بلاغت نوشتاری، بیشتر از آنکه فهمی از پدیده‌های اجتماعی ایجاد کند به فهم‌ناپذیری کردن آنجا گرایش دارد. یادداشت پرویز صداقت با عنوان "ژینا یعنی زندگی" از معدود بیان‌های تحلیلی و صریح این روزها است. قابل دسترسی در [سایت نقد اقتصاد سیاسی](#).

تاریخ‌های طردشده. برای دعوت به یک بیان صریح، می‌توان این سوال را پیش کشید: اگر ژینا یک زن جوان کورد سنی 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 رویت‌پذیری 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 روش‌شناختی 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»^۱ (ویمر و شیلر ۲۰۰۲؛ چرنیلو ۲۰۰۷) یا «درون‌مداری»^۲ (رزنبرگ ۲۰۰۶، ۲۰۱۶، متین ۲۰۰۷، ۲۰۱۳ الف، ب، آنیه‌واس و متین ۲۰۱۶) پرداخته‌اند. مفهوم دوم که مشخصاً توسط پژوهشگران روابط بین‌الملل انتقادی و زیرشاخه‌ی آن، جامعه‌شناسی تاریخی بین‌المللی^۳ (IHS) و تئوری شاخص «توسعه‌ی ناموزون و مرکب»^۴ (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 به‌کارگیری مفهوم ناسیونالیسم روش‌شناختی یا درون‌مداری مورد انتقاد قرار می‌گیرد هم‌ارزی هستی‌شناختی و روش‌شناختی «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 (رزنبرگ ۲۰۱۶) و از این‌رو، تغییر اجتماعی را نمی‌توان با اتکا به تئوری‌های درون‌مدار تبیین کرد.^۵

1. Methodological nationalism
2. Internalism
3. International Historical Sociology
4. Uneven and Combined Development

^۵. برای مطالعه دقیق‌تر این مباحث، رجوع کنید به www.unevenandcombined.com

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 نمونه هم‌آبی طرد تاریخ و بایکوت رسانه‌ای را می‌توان در [مصاحبه چند روز 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 منشأ شعار مرکزی "زن، زیان، ئازادی"، با ارجاع به تأثیرات 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 روزتاوا 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 «گاب‌وَر» از سیدقادر هدایتی، قهرمان رمان (یک نوجوان دانش‌آموز به نام عبدالمطلب) به دلیل نارضایتی عمیقی که از نام شناسنامه‌ای‌اش 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 شناسنامه فقط مطلب نادرزاده باقی مانده (هدایتی ۱۳۹۸: ۹۰-۹۱)
(۲)

انگار تغییر دادن اسم آسان نیست! اما شدنی‌ست. من می‌توانم خودم را از شر این اسم خلاص کنم...
گفتی وسوسه‌ی اسم عوض کردن دوباره به سرم زد.
گفتی دفعه‌ی قبل شناسنامه 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 شبیح دارد: ژینا و پیرامون.

منابع

- Abrahamian, E. (1982) *Iran between Two Revolutions*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Anievas, A. & Matin, K. (2016) *Historical Sociology and World History Uneven and Combined Development over the Longue Durée*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.

- Asgharzadeh, A. (2007) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanism, and Democratic Struggles*, New York: Palgrave Macmillan.
- Behrooz, M. (1999) *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*, London: I.B. Tauris.
- Bengio, O (2017) 'Separated but Connected, the Synergic Effects in the Kurdistan Sub-System', in *The Kurdish Question Revised*, edited by Gareth Stansfield and Mohammad Shareef, Pp. 77-91.
- Cabi, M. (2021) *The Formation of Modern Kurdish Society in Iran: Modernity, Modernization and Social Change 1921-1979*, Bloomsbury Academic.
- Demir, I. (2021) 'Kurdish Transnational Indigeneity', in *the Cambridge History of the Kurd*, edited by Hamit Bozarsalan et al., Pp 829-847.
- Elling, R.Ch. (2013) *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*, London: Palgrave Macmillan.
- Fadaee, S. (2012) *Social Movements in Iran: Environmentalism and Civil Society*, London: Routledge
- Hassaniyan, A. (2019) Non-Violent Resistance in Iranian Kurdistan After 1979, *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 6, 98-110.
- Hassaniyan, A. (2021) The Iranian Kurdish Movement at Home and in Exile: from Decline to Revival. *The Iranian Studies Unit with ACRPS*, 1-18
- Jahanbegloo, R. (2012) *Civil Society and Democracy in Iran*, Lexington Books.
- Kazemi, F and Abrahamian, E. (1978) The Nonrevolutionary Peasantry of Modern Iran, *Iranian Studies*, Vol. 11, No. 1/4, (1978), pp. 259-304.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (2014) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, 2ed, London: Vreso.
- Ladjevardi, H. (1985) *Labor Unions and Autocracy in Iran*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Matin, K. (2007) 'Uneven and combined development in world history: The international relations of state-formation in premodern Iran European', *Journal of International Relations*, 13(3):419-447.
- Matin, K. (2012) 'Democracy without Capitalism: Rethorizing Iran's Constitutional Revolution', *Middle East Critique*, 21 (1): 37-56.
- Matin, K. (2013a) *Recasting Iranian Modernity: International Relations and Social Change*. London: Routledge.
- Matin, K. (2013 b) 'Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism', *European Journal of International Relations*, 19 (2):353-377.
- Matin, K. (2022) Decolonising Iran: A Tentative Note on Inter-Subaltern Colonialism, *Current Anthropology*, 63 (2), <https://doi.org/10.1086/719886>
- Matin-Asgari, A. (2002) *Iranian Student Opposition to the Shah*, California: Mazda Publishers.

- Mohammadpour, A. & Soleimani, K. (2022) Silencing the Past: Persian Archaeology, Race, Ethnicity and Language, *Current Anthropology*, 63 (2), April 2022
- Natil, I. et al (2019) *The Power of Civil Society in the Middle East and North Africa: Peace-building, Change, and Development*, London: Routledge.
- Rahnema, A. (2021) *The Rise of Modern Despotism in Iran*, Oneworld Academic.
- Rosenberg, J. (2006) Why Is There No International Historical Sociology?', *European Journal of International Relations*, 12(3): 307–340.
- Rosenberg, J. (2016) International relations in the prison of political science, *International Relations*, 30(2), 127–153.
- Saleh, A. (2013) *Ethnic Identity and the State in Iran*, New York: Palgrave.
- Schulz, M. (2011) The role of civil society in regional governance in the Middle East in 'Civil Society and International Governance', edited by David Armstrong et al, London: Routledge. Pp 263-285.
- Soleimani, K & Mohammadpour, A. (2020) Life and labor on the internal colonial edge: Political economy of kolberi in Rojhelat, *The British Journal of Sociology*. DOI: [10.1111/1468-4446.12745](https://doi.org/10.1111/1468-4446.12745).
- Soleimani, K. & Mohammadpour, A. (2019) The securitisation of life: Eastern Kurdistan under the rule of a Perso-Shi'i state, *Third World Quarterly*, <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1695199>
- Soleimani, K. (2017) Kurdish Image in Statist Historiography: The Case of Simko, *Middle East Studies*, 53(6): 949-965.
- Spivak G. Ch. (1988) 'Can the Subaltern Speak?' in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988. Pp 24-28.
- Trotsky, L. (2000) *The History of the Russian Revolution*, by Chris Russell for Marxists Internet Archive.
- Vahabzadeh, P. (2010) *A Guerrilla Odyssey; Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadai Period of National Liberation in Iran, 1971–1979*, New York: Syracuse University Press.
- Vali, A. (2014) *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity in Iran* (London: I. B. Tauris).
- Vali, A. (2016) 'Reflections on Kurdish Society and Politics in Rojhelat: An Overview', in *Kurdish Issues, Essay in Honor of Robert W. Olson*, edited by Michael M. Gunter, Mazda Publishers. Pp 283-314.
- Vali, A. (2019) *The Forgotten Years of Kurdish Nationalism in Iran*, London: Palgrave Macmillan.
- Wimmer, A., & Schiller, G. (2002) 'Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Nigration and the Social Sciences, *Global Networks*, 2(4): 301–334.
- Zabih, S. (1986) *The Left in Contemporary Iran: Ideology, Organisation, and the Soviet Connection*, Croom Helm.

Zia-Ebrahimi, R. (2018) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, New York: Columbia University Press.

- حسامی، ک (۱۹۸۷) *له بیره‌ورییه کانم* (۱۹۶۵-۱۹۵۷)، بهرگی دووه‌م، ستۆکه‌ۆلم [خاطراتم جلد دوم، استکهلم]
- ی‌هسک‌هنده‌ری، نه (۲۰۲۱) *بیره‌وری و یادداشت* (۱۹۸۰-۱۹۴۸)، غزه‌ل‌نووس: تاران [خاطرات و یادداشت (۱۹۸۰-۱۹۴۶)، غزلنوس: تهران].
- حسامی، ک (۱۹۹۶) *له بیره‌ورییه کانم* (۱۹۷۰-۱۹۶۵)، بهرگی س‌ئ‌ی‌م، ستۆکه‌ۆلم [خاطراتم، جلد سوم، استکهلم]
- قازی، نه (۲۰۱۰) *له بیره‌ورییه سیاسیه کانم*، APEC: ستۆکه‌ۆلم [از خاطرات سیاسی ام، APEC: استکهلم]
- گادانی، ج (۲۰۰۸) *په‌نجا سأل خه‌بات*، بهرگی ی‌ه‌ک‌م، ده‌ۆک: خانی [پنجاه سال مبارزه، جلد اول، دهوک: خانی]
- هیدای‌ه‌تی، س.ق (۱۳۹۸) *گاب‌ۆر*، س‌ه‌قز: خانی
- مست‌ه‌فا سولتانی، ر (۲۰۰۶) *کاک فوئاد، یریب‌ه‌ر، سیاسه‌تم‌ه‌دار و زانای‌ه‌کی سیاسی* (۱۹۷۹-۱۹۴۸)، کو‌لن: مورت‌ه‌زه‌وی [کاک فوئاد، ره‌بیر، سیاستمدار و روشنفکری سیاسی، کلن: مرتضوی]
- مصطفی سلطانی، ر (۲۰۲۲) *تحول ارگان‌های دمکراتیک در آستانه قیام ۵۷*، قابل دسترس در <https://www.kurdipedia.org/files/books/2022/402814.PDF?ver=13287619198000000>
- حسن‌پور، ا (۲۰۲۰) *شورش دهقانان موکریان*، ۳۳-۱۳۳۱، تورنتو: ایران‌نامگ
- قبادی، گ (۲۰۱۵) *شقایق‌ها بر سنگلاخ*، زندگی و زمانه یک زن کُرد، بی‌جا.

مسأله‌ی زن

تضاد هستی‌شناسانه هستی را نفی می‌کند

نوشته‌ی خسرو پارسا



Illustration: Pariplab Chakraborty

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 آن هم 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 مایملک مرد بوده است. ملک خصوصی او بوده است. از بدو تشکیل مالکیت خصوصی، زن به‌صورت 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 اعمال

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 درآمده 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 «دَکَر 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 به‌هر حال 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 عریان 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؟ به‌نظر 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

به همان 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 هر کجا به نفع‌شان بوده است احکام بی‌برو برگشت 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 به‌حدی 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 این بار 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، هرچه پیش آید قدر مسلم آن است که پیشرفت 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.

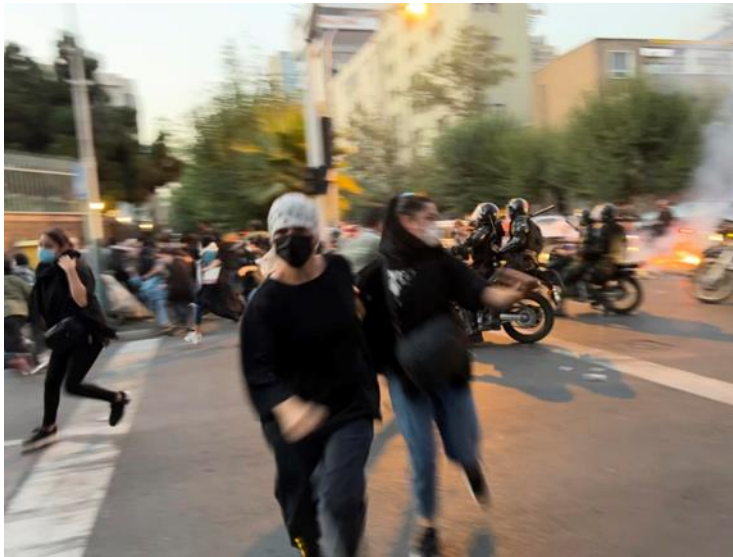
بدون تردید بخشی از حاکمیت خودزنی می‌کند. زندانی کردن شخصیت‌های سیاسی، هنری مانند سینماگران، معلمین، دانشجویان، بازنشستگان، کارگران، زنان و ... بی‌اعتنایی به اعتصاب‌های احتمالی درپیش همه نوعی خودزنی، فرار به پیش است.

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.

۱۰ مهر ۱۴۰۱

مسأله‌ی سوژه‌ی انقلابی و جنبش مردمی در ایران

نوشته‌ی 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 لوکاچ به اوج خود رسید. لوکاچ 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» (لوکاچ، 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 می‌۶۸: «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 می‌۶۸ 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 الهام‌بخش 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 ماشینی جنگی 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 نفراشان 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 پس‌اساختارگرا میشل فوکو است. فوکو در درس‌گفتارهای کلژدوفرانس بسیار در مورد مفهوم «زیست‌سیاست» صحبت می‌کند. در مورد این که در دوران ما خود زندگی «بژه‌ی 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 نگر

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 اتونومیستی نگر 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 نگر (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 نگر «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 نگر و هارت است.

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

سخن آخر

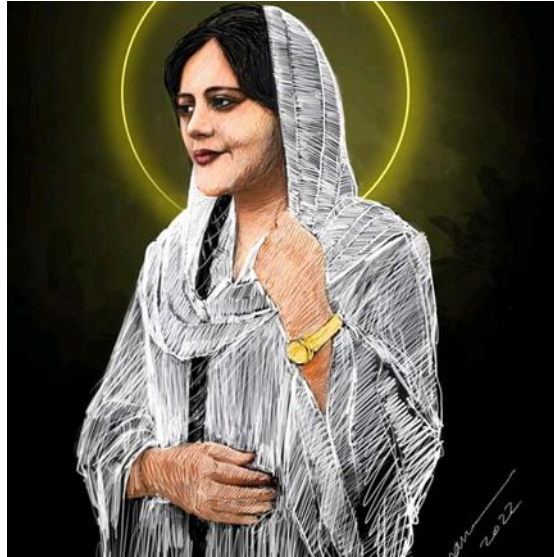
بحث سوژه‌ی انقلابی در شرایط پیش رو در ایران بحث مهمی است که باید به آن اندیشید. مسأله‌ی ما - و شاید بخش عمده‌ای از جهان - در چنین شرایطی نه ایفای نقش رهبران فکری، که عقب نماندن از انبوه توده‌هاست. جرقه‌ای که در می ۶۸ خورد، در اعتراضات «بهار عربی» در سال ۲۰۱۰ - فارغ از نتیجه‌اش - جنبش جلیقه زردها در فرانسه 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 استثمار تکینه‌ها» ممکن است و پرچم‌داران جنبش‌های جدید «بدن‌هایی هستند که برای زندگی خود می‌جنگند». پس پیش از هر اقدام روشن‌فکرانه و ادعای سخن گفتن از بی‌صدایان، «بگذاریم حقیقت خود سخن بگوید».

منابع

- کارل مارکس، سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی / مجلد یکم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا، ۱۳۹۶.
- جورج لوکاک، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، نشر تجربه، ۱۳۷۷.
- مایکل هارت، ژیل دلوز: نوآموزی در فلسفه، ترجمه‌ی رضا نجف زاده، نشر نی، ۱۳۹۳.
- بازگشت به آینده، دلوز، نگری و...، ترجمه‌ی رضا نجف زاده، نشر گام نو، ۱۳۸۶.

برگرد مرثیه‌ی ناتمام را تمام کن

نوشته‌ی مبین رحیمی



I

در فیلم «سرزمین و آزادی» کن لوچ، مبارزان راه آزادی، هنگام دفنِ هم‌زمان‌شان، بر این باور بودند که برای مدت کوتاهی هم که باشد، زمین از آن‌هاست. برگرد، زمین از آن‌هاست. راهی به‌جز بازگشت، پیش‌روی تو نیست؛ این تقدیر تاریخی توست. مادران سوگوار؛ مالیخولیاوار، دیگر طاقتِ 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 به‌جز بازگشت نیست، همانگونه که در ۱۷ خرداد ۱۳۵۷ جنازه‌ی عزیز یوسفی را از تهران به مهاباد بازگرداندند. کارگرانی که دست‌های‌شان در گل‌ولای بود کار را رها کرده و بر سر مزار رفتند. ماموستا -امام جمعه‌ی وقت مهاباد- تلقین میتِ عزیز یوسفی را به زبان‌گردی خواند: «بهشت از آن عزیز یوسفی است، هنگامی که مردم، بر سر مزار، شهادت بدهند بر انسانیتِ یک میت؛ آن انسان از اهل بهشت خواهد بود.»

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

... چه می‌خواهی به من بدهی؟

سرم را به من برگردان!

سرم در آوار بی‌گناه 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!

تیله‌های بازی بزرگترها نیست آزادی میهنم که در دست‌های شماست ...

بر سر مزار گواهی داده شد بر مظلومیت مرگ 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. ساده‌نگوییم 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 جهان مصرفی احساس تنهایی می‌کنند.

II

در اجتماع نمادین توییتری و رسانه‌ای، ژینا اما، به «مهسا» و نماد «ایران 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 به‌اینکه چپ‌عامیانه -به تعبیر لوکاچ- این سکوت را به ناسیونالیسم در کُردستان نسبت داد. از سویی دیگر همان جامعه با مرگ ژینا به‌پا خواست و فوران کرد. نظر به‌اینکه همزمان -هم چپ‌عامیانه و هم آن‌هایی که نگران تمامیت ارضی 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 آن 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 مزار عزیزان‌شان هستند؛ از یک سو نمی‌توانند به آنچه از دست‌رفته است پُشت کنند، از سویی دیگر هم نمی‌توانند لیبیدوی خود را رهسپار محبوبی تازه کنند. برگرد و مرثیه را آزاد کن، بغض را تمام کن؛ رها کن هر آنچه را که برباد رفته تلقی می‌شود.

با بازگشت 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. سنت خاموش، دوباره در حال فوران است. تنها و تنها در قرابت میان منظومه‌ی خواست رستگاری دیرینه و سرکوب‌شده در ایران از یک سو، و آگاهی تاریخی در کُردستان از سویی دیگر بود، که فتیله‌های خشکیده از نفت گذشته، دوباره توانستند شعله‌ور شوند. سنت دفن و سوگواری در کُردستان، همواره مالیخولیاوار منتهی به بازیابی آگاهی تاریخی و طبقاتی می‌شود. قصه نمی‌گوییم، خاطره روایت می‌کنم؛ مراسم دفن شریف باجور و یارانش، یادآور کوچ تاریخی مریوان بود. برای همین تنها و تنها در کُردستان این امکان می‌رفت که نام ژینا به یک رمز تبدیل شود: «ژینا جان تو نمی‌میری، نامت نماد -ره‌مز- می‌شود.» این یعنی تحلیل مشخص از شرایط مشخص، نه تجزیه‌طلبی، یا ناسیونالیسم مرتجعانه. چپ‌ها و هواداران «ایران متحد» بایستی، خواه در سطح تحلیلی باشد، خواه تجربی، خاطره و آگاهی 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 مورد منظومه‌ای از خاطره‌های رهایی‌بخش، که در صورت یک سنت در کُردستان متبلور می‌شوند، بنویسم. بنا به تعبیر ماکس وبر اما چنین آرزویی ناممکن است. همیشه در نسبت میان 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 می‌شد. 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 زنگ خطر را به صدا در آورد. در ایران و کردستان، 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؛ آن هم به میانجی این‌همانی با ایماژهای صنعت فرهنگی. با این همه بازگشت ژینا، درخششی بود در این تاریکی. پرتوافشانی این صورت معصوم، ایماژی دیالکتیکی بود برای فراخواندن گذشته‌ی مظلوم و ناتمام در صورت یک منظومه: منظومه‌ای که در آن خاطره‌ها سوسو می‌زنند برای رستگاری. به تعبیر زیگمونت باومن: «یا با دست‌های به هم پیوسته روبرو می‌شویم، یا با گورهای مشترک.» پس بیایید یک بار دیگر فرشته‌ی تاریخ را وادار کنیم تا همچون استاکر تارکوفسکی، راهنمای ما باشد در این مسیر.

با کمک:

➤ Traveso, enzo (2017). **Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory.** Columbia University Press.

- باومن، زیگمونت (۱۴۰۰). **رتروتوییا.** ترجمه‌ی بهروز گرانبایه. تهران: نشر ثالث.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۸). **عروسک و کوتوله: تزهایی درباره فلسفه‌ی تاریخ.** ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو.
- تامپسون، ادوارد پالم (۱۳۹۶) **تکوین طبقه کارگر در انگلستان.** مترجم: محمد مالجو. تهران: آگاه.
- ژيرو، هنری (۱۳۹۹). **آگاهی تاریخی در برابر فاشیسم.** ترجمه‌ی آزاده شعبانی. نقد اقتصاد سیاسی.

در میانه‌ی دوره‌ی سرنوشت‌ساز

نوشته‌ی 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 پیشارو.

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 پیشاروی خیزش مردمی ایران به این پرسش‌ها باید توجه کنیم: از کجا می‌توانیم دریابیم که در چه شرایط واقعی به‌سر 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 این که 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 پیشاروی 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 این که 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 آمج‌های 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 به‌ماهو 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 احتیاج 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 گنجانند. 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 مبارزه‌ای 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 بیش تر 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 سرکوب مقابل، 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:

کنار پرچین سوخته

دختر خاموش ایستاده است

و دامن 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

زمانی که حادثه اخطار می‌دهد

انقلاب ایرانیان، اسلام سیاسی و سرمایه‌داری جهانی

نوشته‌ی لعی‌ا هوشیاری، از گار گونش از تورک، جوله گوایتکسیا^۱



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

در میانه‌ی یک انقلاب اجتماعی در ایران زندگی می‌کنیم؛ اما هنوز حتی انقلاب خواندنش 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،

¹ Özgür Güneş Öztürk and Jule Goikoetxea (برگزارکنندگان چهارمین کنفرانس بین‌المللی Marxist Feminist)

تازادی» 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 به‌دور 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 اثنیکی، اقلیت مذهبی و... چرا که هر کدام 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 بورژوایی 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 ضدسرمایه‌داری 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 پسااستعماری، 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 فتیسیسم است. زنان به‌صورت جمع وجود دارند، آنان به‌عنوان داده‌های بیولوژیکی وجود ندارند، بلکه به‌عنوان یک طبقه‌ی اجتماعی وجود دارند، همان‌طور که سیاه‌پوستان و مسلمانان به‌عنوان داده‌های بیولوژیکی وجود ندارند، بلکه به‌عنوان 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 به‌عنوان کسانی که تا ابد و به‌صورت 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 موردنیاز 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 آفریقا، 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 ارزشها، 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 به‌موقع رقص کردی و نه فشار و اجباری بر تن که هویت و شخصیت فرد را تحت‌الشعاع 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 گره‌کرده درحالی‌که 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: «می‌کشیم، می‌کشیم هر آنکه خواهرم کشت». پیش‌ازین در تمام صحنه‌های سیاسی این جزو اولین‌بارها بود که نام خواهر به‌جای 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 به‌سرعت اینترنت به روی مردم ایران بسته و امکان دسترسی به اخبار داخل ایران بسیار سخت شده است. همه‌ی ما می‌دانیم که مسدودکردن ارتباطات و رسانه‌ها یکی از تاکتیک‌های موردعلاقه دموکراسی‌های سرمایه‌داری چه اوانجلیک، چه آنگلیک یا کاتولیک نیز است و در انحصار جمهوری‌های اسلامی نیست. همان‌طور 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 آن‌ها با کشتن ده‌ها نفر از مردم بلوچ که در خیابان‌ها تظاهرات می‌کردند، در زاهدان حمام خون به راه انداخته‌اند.

درحالی‌که بسیاری از نقاط جهان شاهد تظاهرات در حمایت و همبستگی با قیام مردم ایران است، جنبش‌های زن‌ستیزانه و فاشیستی راست بدیل در حال گسترش در سراسر جهان هستند. همان‌طور که سلطنت‌طلبان علیه جنبش ایرانی «زن، زندگی، آزادی» فریاد می‌زنند: «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 برتری‌طلبان سفیدپوست مردم فقیر را در خیابان‌ها کتک می‌زنند. این بخشی از موج ارتجاعی است که جوامع مردسالار و

برتری طلب هنگامی 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 دست‌کم موافق‌اند نگریستن 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 غیرقابل‌برگشت 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 پیش‌و‌پس از او مقابل خشونت حاکم صدمه‌دیده، شکنجه شده و کشته شده‌اند گره‌خورده 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.

پیوند با متن اسپانیایی مقاله:

<https://jacobinlat.com/2022/10/06/revolucion-irani-islam-politico-y-capitalismo-global/>

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

نوشته‌ی 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 زمزمه‌های 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.^۱

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 درونی شده 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 پس پرده 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.^۲

*** از دکتر مهسا اسدالهنزاد سپاسگزارم که نسخه‌ی اول این جستار را خواندند و پیشنهادهای روشنگری ارائه کردند.

^۱ نیمه دوستدار در یادداشتی در وبسایت رادیو زمانه با عنوان «چشم‌هایتان را عادت دهید» به این بحث پرداخته است.

^۲ در این متن بسیاری مصادیق تاریخی که نشانه‌ی ترس‌ها و تردیدهایی رضاشاه و دولتمردانش درباره‌ی کشف حجاب است برگرفته از این کتاب است: صادقی، فاطمه، بازخوانی یک مداخله‌ی مدرن، کشف حجاب، ۱۳۹۶، تهران: نشر نگاه معاصر.

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، پُرگرام 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 زن‌هایش 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 مبدا 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 به منظور 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 مذهبیبون 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 بخواد خود را استتار کند. به هر روی در برابر کشف حجاب اجباری مقاومت‌هایی صورت می‌گرفت و بساکه 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 به عمد 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 اینکه 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.^۱ 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 جنبش‌رهای بخش 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 جمعیت مولد 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 خودآموخته برخوردارند و در فکر و عمل‌شان به بلوغ رسیده‌اند، به قییم 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 ارج‌نهادن تفاوت‌ها و حرمت‌نهادن 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 بی‌ترس و بی‌تردید 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

^۱ دایان اتکینسون، «رؤیای آزادی زیر سم‌ضربه‌ی اسبان یادمان امیلی دیویسون»، ترجمه‌ی شیرین کریمی، نقد اقتصاد سیاسی.

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.

جنبش پیشرو، دو معنای مشروعیت و حقِ همگان

نوشته‌ی مهسا اسداله‌نژاد



و آنچه هم‌اکنون فرانسده، به وقت خود خواهد رسید. عمده آماده بودن است.

هملت، شکسپیر

وقتی درون جنبشی از همگان^۱ 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 آن که دارای باوری، طبقه‌ای، جنسیتی، نژادی و منصبی باشد و از آنجایی که هر یک از این «دارایی‌ها» درون 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 «ایده‌ی همگان در کار است که همبستگی

¹ The Public

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^۱ است. خیر مشترک حاصل جمع عددی خیر / منفعت فردی یا گروهی نیست؛ بلکه هر فردی یا هر گروهی می‌تواند زندگی جمعی‌اش را در پرتو وجود آن معنی‌دار ببیند. می‌توان فرض کرد خیر مشترک ما از تصور مشترک (معنای مشترک، تصویر مشترک)^۲ ما درباره‌ی امور مشترک^۳ محصل می‌شود. اگر می‌خواهیم ببینیم خیر مشترک این مردم چیست، باید به تصور مشترک‌شان از امور مشترک نگاه کرد. در واقع 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 «به‌گونه‌ای مشروع» تصمیم می‌گیرند؛ با توجه به تصور مشترکی که از آن دارند. به این ترتیب خیر مشترک نمایان‌گر مشروعیت^۴ 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، مشروعیت حجاب اجباری مداوماً کاهش یافته‌است.^۵ در واقع اجباری که زمانی، حسب تصورات مشترکی، نزد بسیاری مشروع می‌نمود، دیگر آن مشروعیت کافی را برای اعمال شدن ندارد. این فهم از خیر مشترک، در قبال 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 مجرای تصور 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، مهر تأییدی برای «حق به چیزی داشتن» می‌زند. اگر قانون نتواند چنین خیر مشترکی را دربرگیرد، مداوماً از سمت خیر مشترک به آن نهیب زده می‌شود که

¹ Common good/Common interest

خیر مشترک و منفعت مشترک، در سنت‌های مختلف تعابیر گوناگونی دارند. این‌جا از تفاوت مهم آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم و ملاک را بر آن می‌گیریم که نفع و خیر در حیات عمومی ما هم‌سو با هم‌اند؛ آنچه خیر است نفع ما در آن است یا در واقع ما مطابق با خیرمان در پی نفع‌مان می‌گردیم.

² Common Conception (Common Meaning/Common Image)

³ Common affairs

⁴ Legitimacy

^۵ بنگرید به مقاله‌ی «شکاف جنسیتی؛ تولید و بازتولید استعاره‌ی زن-مادر»، یافتنی در [پروپلماتیکا](#)

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 باز گو کنیم. پشتوانه‌ی مشروعیت‌بخش حق‌داشتن 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. در واقع خیر مشترک همان نظر اکثریت می‌شود. به این ترتیب ممکن است کنش یا باور اقلیتی در زمان یا مکان 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 بازشناسی 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 بدون 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 حق 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 حقِ 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 مجرایِ نشانه‌دار شدنش درون تصوراتِ مشترک بازشناسی می‌شد و «وجود» داشت. اما این کافی نیست. اگر مشروعیت تنها متکی بر خیر مشترکی مبتنی بر تصوراتِ مشترک از حق‌داشتن یا نداشتن باشد، آن‌گاه اقلیتی که به هر

دلیلی نتواند «حق» خود را به زبان تصوراتِ مشترک «خوانا» کند، واجد مشروعیتی برای داشتنِ حقی 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 سویه‌ی هنجاری نباشد، بالقوه مستعد است واپس‌گراترین جریانات را هم به نام تصوراتِ 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 یک‌سر اشتباه است؛ اما دو ملاحظه‌ی بسیار مهم وجود دارد که اگر هر کدام از آن‌ها از نظر بیفتد، مخاطره‌انگیز است: ۱) مشروعیتِ حق باید واجد 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.^۱

مشروعیت در معنای دوم واجد بُعدی هنجاری است. مشروعیت، چنان‌که در معنای اول مراد 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 واجد بُعد هنجاری است در مشروع خواندنِ حقی، کاری به خیر مشترک براساسِ تصوراتِ مشترک ندارد. معنای دیگری از خیر مشترک را در سر می‌پرورانند. قسمی «خیر مشترک هنجاری» که همانا آزادی‌خواهی و برابری‌جویی «عاری از تخت پروکروستی»^۲ 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 زیستنِ عاری از سلطه یا همان قدرتِ خودسرانه است. اگر تصوراتِ مشترک بر این قدرتِ خودسرانه مهر 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

^۱ به‌طور مثال، تصمیم‌گیری جمعی درقبالِ مستقرسازیِ یک نظام استبدادی بلاوجه است. درباره‌ی آنچه یقیناً موجد سلطه است، رأی‌گیری جمعی معنایی مشروعیت‌بخش ندارد.

^۲ این تعبیر وام‌گرفته از مایکل والزر است. بنگرید به اثر او به نام حوزه‌های عدالت (در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری)، ترجمه‌ی صالح نجفی، ثالث، ۱۳۹۴ پروکروستس در اسطوره‌های یونانی راهزنی بزرگ‌پیکر بود که نزدیک آتن زندگی می‌کرد و مشغولیتش آن بود که رهگذران را به بهانه‌ی مهمان‌نوازی به خانه‌ی خود می‌برد و روی تختی می‌خواباند و اگر از طول تخت کوتاه‌تر بودند، آن‌قدر آن‌ها را می‌کشید یا بدنشان را بر روی سندان می‌کوبید تا هم‌طول تخت شوند، و اگر بلندتر از تخت بود، از پاهایشان می‌برد تا به اندازه‌ی تخت درآیند. کاربردِ استعاره‌ی تخت پروکروستی سلطه به این معناست که با شابلونی معین (از یک چارچوب مفهومی تا یک تصورِ مشترک یا یک قانون)، واقعیتِ هر حقی را چنان اندازه بگیرند که اگر در آن شابلون جا نشد، چیزی از آن را بپرند و یا آن را بازشناسی نکنند و به این ترتیب شخص را در معرض انقیاد قرار دهند.

خود، توان 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 خالق خشونت است.

مشروعیتی که از تصورات مشترک نسبت به حق داشتن یا نداشتن فاصله می‌گیرد، چنین گزاره‌ای در قبال همگان به دست می‌دهد: همگان «باید بتوانند» حق داشته باشند حتی اگر این حق درون تصورات مشترک نشانه‌دار نشده باشد. چنین حق مشروعی تنها یک قید هنجاری دارد: سلطه‌جویانه بر دیگری نباشد. در واقع در این معنا مشروعیت یک حق از آن جایی می‌آید که نه تنها خود برهم‌زننده‌ی تخت پروکروستی سلطه است، بلکه چنین تختی را بر کسی/گروهی/مردمی/طبقه‌ای اعمال نمی‌کند و در پی آن نیست تا حق به آزاد و برابرزیستن ایشان را سلب کند. مشروعیت واجد بعد هنجاری، هنجار خود را از حکم مشترک نمی‌گیرد و در عوض می‌تواند حکم مشترک را «ارزیابی» کند که آیا واجد سلطه‌جویی است یا نه؛ آیا آزاد و برابرزیستن را به مخاطره می‌افکند یا نه؛ آیا به قدرت خودسرانه باجی می‌دهد یا نه؛ آیا حتی یک نفر را تحت سلطه قرار می‌دهد یا نه. البته که این مشروعیت 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 حق داشتن باشد بی‌آنکه در پی سلطه‌جویی یا اعمال سلطه گردند. مشروعیت هنجاری متکی بر خیر مشترک هنجاری پیش می‌رود و «توان انتقادی» خود را در برابر تصورات مشترک حفظ می‌کند. چنین مشروعیتی نیز از دل مبارزه‌ی سیاسی جان می‌گیرد؛ اما با شمایی دیگر: زمانی که حتی یک نفر، بدون قدرت یک بدن جمعی، می‌ایستد و می‌گوید نه، این عادلانه نیست، دارد از مشروعیت حق‌اش، بواسطه‌ی ناعادلانه‌خواندن موقعیتش، دفاع می‌کند. هرگز نباید از نبرد/تلاش برای تغییر تصورات مشترک دست شست. تغییر تصورات مشترک که پشتوانه‌ی محکمی برای استیفای حق به شمار می‌روند، بسیار مهم و حیاتی‌ست؛ اما تمام مشروعیت حق نباید موکول به چنین تغییری باشد. نباید هیچ حق هنجاری‌ای برای مشروعیت‌یابی کافی منتظر تغییر تصورات مشترک بماند. مشروعیت در و هم‌زمان بیرون از تصورات مشترک معنادار است. ما به هر دو قسم مشروعیت نیاز داریم که به‌گونه‌ای استراتژیک، بسته به موقعیت تاریخی، به جریان بیفتند.

از میان دو شرطی که ذکر کردیم تا بگوییم کدام موضوعات محل تصمیم‌گیری جمعی نیستند، بیان‌گری بدن واجد شرط نخست است. آنچه می‌توان حق به بیان بدن،^۱ بیان‌گری آن، نامید، موجد سلطه نیست و نخواهد شد. بیان‌گری بدن، محسوس ساختن خود است.^۲ 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

^۱ Right to express

^۲ تعبیر محسوس ساختن از ژرژ دیدی‌اوبرمان وام گرفته شده‌است. بنگرید به مجموعه مقالات «مردم چیست؟»، ترجمه‌ی صالح نجفی و جواد گنجی، نشر بان، ۱۴۰۱

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 بدن 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. دستاویزهایی 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 زوروقی «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،^۱ 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 می‌تواند درباره‌ی اینکه باید در جامعه چگونه باشد، نظر بدهند به این منظور که درباره‌اش تصمیم‌گیری کنند. بدن بردار 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 شهروندی 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 شهروندی است که شامل تصمیم‌گیری جمعی نمی‌شود چراکه هر شیوه‌ای

^۱ اگر چنین اصطلاحی معنادار باشد؛ اصطلاحی چون «سلامت» روان یک جامعه

از اعمال آن بر کسی سلطه‌ای ایجاد نخواهد کرد. در برابر، زمانی که شیوه‌ی بیانگری بدن کنترل می‌شود، بناست تا سلطه‌ای به منظور 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.^۱ خود-حق‌خوانده‌ای که از یک سو شهروندان دیگر آن را نمی‌پذیرند (زیرسؤال رفتن مشروعیت غیرهنجاری اعمال آن) و از سوی دیگر حاوی اعمال سلطه است (زیرسؤال رفتن 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 ارشاد آنان می‌زند تا مسیر درست 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. درواقع کنترل‌گری دولت اگر بتواند برای همیشه بدن ناسازی را از ابراز بیان 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 درواقع برای به جریان افتادن این دو، نام‌های مشروعی فعال شوند تا همراهی 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، بخت بیشتری برای کسب رضایت و همراهی 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 کارکنش انتقادی می‌آید؛ معنایی که می‌تواند متکی بر خیر مشترک 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 درنظرگیری هر دو معنای مشروعیت پیش می‌رود. تمام نبردهای این سال‌ها بر سر مطالبه‌ی پوشش اختیاری، که تنها یکی از بی‌شمار مطالبه و حق انکارشده است، روی هم انباشت

^۱ این گزاره که حجاب حق شهروندی شهروندان است تا از سلامت جامعه محافظت شود، گزاره‌ای است که بارها از تریبون‌های رسمی و غیررسمی حاکمیت شنیده شده است.

شده و در همراهی با دیگر مطالبات و حقوق انکارشده در تغییر خیر مشترک مبتنی بر تصورات مشترک مؤثر واقع شده‌است. در واقع اگر امروز حق پوشش اختیاری در تصورات مشترک به رسمیت شناخته می‌شود، یا امید بر این است که چنین باشد، این بازشناسی از دل 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 گیج‌کننده 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 هنجاری‌ست 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 آزادی‌خواهی و برابری‌جویی 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 می‌چرخد و به آن صدا گوش می‌دهد. در واقع جنبش پیشرو همواره حق به مقاومت کردن را، زمانی که سلطه‌ای در کار است، به رسمیت می‌شناسد و مشروع می‌انگارد. این حق صرفاً هنگامی وجود ندارد که زوری از سمت دولت اعمال می‌شود. گاه زور تصورات مشترک در هیئت افکار عمومی از زور دولت کم‌تر سلطه‌جویانه نیست؛ اما کم‌تر آشکار است و البته از حیث کاربست خشونت، غیرقابل قیاس. با این وجود، یک جنبش پیشرو نسبت به هرگونه اعمال سلطه‌ای حساسیت می‌ورزد و حق به مقاومت در برابر سلطه را مشروع می‌انگارد.

پی‌گرفتن ایده‌ی همگان در یک جنبش، با حق مبتنی بر تصورات مشترک و بایستن توان حق داشتن مبتنی بر افق هنجاری معنا می‌یابد. هر دو قسم از معنای حق برای پی‌گرفتن ایده‌ی همگان مهم است. در نخستین شکل از مشروعیت‌یابی حق، تعیین حق روشن است و مبارزات پیشین جواب گرفته‌اند. می‌توان فهرستی از حق‌ها چید که تصورات مشترک آن‌ها را بازشناسی می‌کند و مشروع می‌انگارد. در دومین شکل از مشروعیت‌یابی حق، تعیین حق ناروشن است. هیچ فهرست روشن و ازپیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد. این تعیین ناروشن به ما می‌گوید که نمی‌توان در صندوق حق داشتن به چیزها را بست و کلیدش را دور انداخت. در این دومین شکل، هر آن و در هر لحظه باید مهبیای بازشناسی حقی تازه بود که در تصورات مشترک نمی‌گنجد و

از آن بیرون می‌زند. این حق نوظهور در افق هنجاری یادشده جا می‌شود و بر اساس هنجار آزادی‌خواهی و برابری جویی عاری از تختِ پروکروستی سلطه مشروع می‌گردد. زمانی که جنبشی معطوف به همگان باشد، دو شیوه از حق‌داشتن را برای همگان به مشروعیت می‌شناسد: (۱) حق‌داشتن مبتنی بر خیر مشترک به‌اتکای تصورات مشترک، (۲) بایستنِ توانِ حق‌داشتن مبتنی بر خیر مشترکِ هنجاری جدای از تصوراتِ مشترک. تحققِ اولی به آموزش نیاز دارد؛ به نبردهای گوناگونی که می‌آموزند، آموخته می‌شوند و پیش می‌روند. تحققِ 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 معطوف‌شدن جنبشی به همگان سخن گفت، حتی اگر همگان پشتِ سرِ جنبش نایستاده باشند که درواقع هم نایستاده‌اند. پشتِ سرِ معطوف‌شدن به همگان، «ایده»ی همگان برای حق‌داشتن و بایستنِ توانِ حق‌داشتن ایستاده است.

در ستایش زنانگی انقلاب

درباره‌ی خصلت زنانه‌ی اعتراضات

نوشته‌ی 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، دست ناخورده 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 تاکید 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 ناشیانه‌ای 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 انتزاعی‌شده 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 منزله از این روح جمعی بکند و بدان پاسخ‌گو 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 اتوریته‌ی معنوی رمزآلود زنان شوند. «لطافت و زیبایی 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 گلابیه‌ی 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 منحصراً زنانه نبوده و منطقاً نخواهد بود، در هر انقلابی هم مردان و زنان هر دو شرکت کرده‌اند و می‌کنند.^۱

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 برابری‌خواه 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

^۱ می‌توان از ضدانقلابی مردانه در اجتماعات اولیه انسانی که برخی از آن‌ها نظمی مادرسالار داشته‌اند، سخن گفت. اما تعیین‌بخش‌های این نظم مادرسالارانه و ضدانقلاب مردانه علیه آن بیشتر تعیین‌گرهای بی‌واسطه‌ی بیولوژیکی و مرتبط با بازتولید جنسی و محیطی بوده و هیچ عنصر اجتماعی و تاریخی مؤثری نداشته است که بتوان آن را مرتبط با محتوای اجتماعی و تاریخی مبارزه‌ی زنان عصر ما با پدرسالاری مرتبط دانست

انقلاب حقیقی «استوار بر این اصل برابری طلبانه است که همگان قابلیت تشخیص عدالت و خیر را دارند»^۱. سوژکتوئیت 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 ارث پدری 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 آن که 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 سندیکاهای 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

^۱ کتاب رخداد، آلن بدیو، ص ۲۶۷

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 زن‌زد 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 پرستش‌گاه‌های لیبرالیسم در مقابل تقدس بازار آزاد سر فرود بیاورد اگر بداند که موعظه‌ی بازار آزاد و «سرمایه‌داری بیشتر»^۱ این است که حاشیه را به حال خود بگذارد و بودجه‌ی دولت را افزایش ندهد، 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 توسعه نیافته 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 می‌کند 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 مبرم 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 خودبیگانه 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

^۱ گویی تاکنون جامعه‌ی ایران به اندازه‌ی کافی از سرمایه‌داری زخم نخورده و عمیق‌ترین شکاف طبقاتی و فلاکت دستمزدها در مقابل تورم‌ها را تجربه نکرده و هنوز به میزان بیشتری از آن نیاز است.

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 زنان 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 خصلت 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 می‌کند 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 محروم شده. 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.

خیابان عرصه‌ی سلطه و مقاومت

نوشته‌ی 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 سن‌پترزبورگ به چالش کشید و اولین تظاهرات را به صورت فردی تجربه کرد. کارمند فقیر و انسان زیرزمینی نه فقط از خیابان‌های پترزبورگ و بلوار نوسکی بلکه از قشریندی 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 برپایه 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 طردشدگان 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 بپاشد و در نهایت لحظه‌ای انقلابی پدید آورد. لحظه‌ی انقلابی همان لحظه‌ی رویارویی و برابری‌طلبی سوژه‌ی مدرن با سوژه‌ی انضباط‌بخش نظم حاکم در خیابان است. در نظام‌های تمامیت خواه خیابان‌هایی که فضای زندگی روزمره مردم است به عنصری مهم از سوژه‌ی 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 این‌رو، 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 همان جا 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 بی هیچ 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 بتوانند 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 اخلاک‌گر، گروه‌های جداافتاده 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 داشته‌ است. 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 آن چه 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.

همان قدر 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، فضاهاى 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.

ایران

جایی که مارکس و وبر، لنین و آرنست به هم می‌رسند

نوشته‌ی 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 بپیچد. آنچه در ایران امروز شاهدش هستیم همانا تحقق عملی رهیافت‌ها و پیش‌بینی‌های فکری و نظری است. این رهیافت‌ها تنها محتوایی اغراق‌آمیز در رساله‌های تئوریک نیستند که بتوان در دانشگاه تدریس کرد و یا در بحث‌های ذهنیت‌گرایانه‌ی محفلی سترون‌اش 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.^۱

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 به‌قدر مارکسیسم، مفهوم انقلاب در پیوند با مفهوم «دگرگونی اجتماعی» و در قامت رویدادی «به‌هنجار» و «مُحَق» 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.^۲

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 جامعه‌شناسی 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 عاملی‌ست 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 توتالیتر 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.^۳

^۱ عصر انقلاب، اریک جی هابزبام، ترجمه‌ی علی‌اکبر مهدیان، چاپ ۱۳۷۴

^۲ نبردهای طبقاتی در فرانسه، کارل مارکس، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز ۱۳۸۱

^۳ حرفه و رسالت سیاستمدار، ماکس وبر، ترجمه‌ی احمد نقیب‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۰

این رویکرد، مجرای شناختِ همان دره‌ی عمیقی‌ست 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 واقعیتِ رخدادهای 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 خسونت‌بار محتمل است.»^۱ 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.^۱

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؛ آتشفشانی 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، نیازمندِ 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»^۲ با گذر از دهه‌ی متشنج شصت، دیگر هیچ نیروی سیاسی‌ای نبود که بر استقرار استبدادی که همه‌ی آرمان‌ها و خواسته‌های قیام را به محاق برده 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

^۱ تئوری‌های انقلاب، آلون استانفورد کوهن، ترجمه‌ی علیرضا طیب، نشر قومس ۱۳۸۵

^۲ اشاره به مقاله‌ی «برنامه طلوع خورشید لغو شده است!» نوشته‌ی احمد شاملو، کتاب جمعه تیرماه ۱۳۵۸

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 بدوآ و تا همیشه پذیرفت و دیگری را مطلقاً نفی کرد. درحالی‌که برخلاف چنین ساده‌سازی در تحلیل، رسیدن به نقطه‌ی حادث انقلاب ساختاری از پس عدم امکان تغییرِ مصلحانه در ساختاری متصلب رخ می‌گشاید.^۱

چالمرز جانسون به‌درستی 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 کردی چندجانبه» می‌نامد، تنها هنگامی که با مصالحه‌ناپذیری حاکمان همراه شود، می‌تواند زمینه‌ی یک انقلاب را ایجاد کند. او معتقد است در صورت ایجاد 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 کاربست زور و اجبار را «فرونهشت قدرت» نام می‌گذارد که با کوچک‌ترین جرقه و عاملی شتاب‌زا به انقلابی عظیم و فراگیر منجر می‌شود.^۲

درک همین بدیهی‌ترین اصول اندیشه‌ی سیاسی برای اغلب دیکتاتورها و قدرت‌طلبان غالباً ناممکن است (اگر نگوئیم 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 نشانند، 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

^۱ انقلاب یا اصلاح، گفتگو با هربرت مارکوزه و کارل پوپر، ترجمه‌ی هوشنگ وزیری، نشر خوارزمی ۱۳۵۱

^۲ تحول انقلابی، چالمرز جانسون، ترجمه‌ی حمید الیاسی، نشر امیرکبیر ۱۳۶۳

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.

انباشتگی نفرت 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 انقلابی گویی فضای اندیشه‌ها را نیز درنوردیده و افقی نو پیش روی تحلیل‌ها گذاشته است.

در اغلب تفاسیر جامعه‌شناختی، «خشونت» به‌عنوان یکی از عناصر مهم اقدامات انقلابی مطرح می‌شود. اگر مارکسیست‌ها خشونت عیان مردم را یکی از اصول پیش‌برنده‌ی انقلاب و پاسخی به خشونت 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.»^۱

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 همین‌رو تدقیق واقعیت رویدادهای گذشته و امروز، اولویت و اهمیت می‌یابد.

^۱ خشونت و اندیشه‌هایی درباره‌ی سیاست و انقلاب، هانا آرنت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی ۱۳۵۹

یک: خودمختاری و تجزیه

مهم‌ترین ابزاری که در شرایط بحرانی و خلاءهای قدرت در ایران رو می‌آید و این بار همچون عاملی برای حفظ کلیت یک تئوکراسی به کار می‌رود، بحث تجزیه‌طلبی است. جدا از اینکه حاکمان همواره تداخلی عامدانه بین خواست «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 نمی‌آید، مداوماً به کار رفته و در این مقاطع تاریخی است که سخن از ارزش‌های ناسیونالیستی و اهمیت حفظ تمامیت مرزهای جغرافیا به میان می‌آید. در واقع اتهام وهن 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 شووینیسیم 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 است. 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 است تاریخ‌مند است و همانطور که شاه همزمان با ناسیونالیسم باستان‌گرایانه‌اش، از امام رضا و علّقه‌های 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 ژئوپولتیک 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 باروت 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.^۱

در پاسخ به این هشدار کاذب البته بایستی اذعان کرد که: بله درست است، امکان تجزیه وجود دارد، ولی تنها در شرایط استمرار 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 طراحی شده 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 مردمانش 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 چیف 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

^۱ روزنامه‌ی اطلاعات، «در کردستان نیروی تجزیه‌طلب وجود ندارد»، ۱۱ فروردین ۱۳۵۸

فرصت تاریخی اصلاحات نیز، تنها به حکومت سی و هفت روزهی بختیار اشاره می‌کند 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 مدون تاریخی نیست. چه اینکه این دسته دامن‌های این تحریف را تا کودتای ۲۸ مرداد نیز وسعت می‌دهند و در حالی که بنیان آمریکایی و انگلیسی کودتا با نام مستعار عملیات «آزاکس» 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، شریف امامی، ازهارى 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 یاسی 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 روح‌شاد» 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 این‌همه بایستی منتظر بود که آیا کسی حاضر است بختیار دیگری باشد؟ یا ترجیح می‌دهند همچون سنجابی و بازرگان به جرگه‌ی انقلابیون بپیوندند؟ این بار انقلابی دموکراتیک، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه بیش.