

ویژه نامه شماره ۲- آبان ۱۴۰۱

# زن، زندگی، آزادی



با نوشته هایی از: عرفان آقایی، علیرضا بهتویی، مرضیه بهرامی برومند، فردوس حاتمی طاهر، ابوالفضل رجبی، هیمن رحیمی، روناک رستم پور، منصوره خائفی، اعظم خاتم، بشیر خادم لو، فرنگیس قادری، اسماعیل کرمی، عاطفه رنگریز، علی رها، سیامک زندرضوی، حامد سعیدی، سعیده کشاورزی، ی. کهن، محمد نصیری و پیمان وهاب زاده

## نقد اقتصاد سیاسی

www.pecritique.com

۱۳۹۱-۱۴۰۱

شبکه‌های اجتماعی:

[twitter.com/pecritique](https://twitter.com/pecritique)  
[facebook.com/pecritique](https://facebook.com/pecritique)  
[www.instagram.com/pecritique/](https://www.instagram.com/pecritique/)  
<https://t.me/pecritique>

ارتباط با ما:

[critiquep@gmail.com](mailto:critiquep@gmail.com)

نشر الکترونیکی: آبان ۱۴۰۱

کلیه‌ی حقوق محفوظ است.

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

همکاران (به ترتیب الفبا): عرفان آقایی، علیرضا بهتویی، مرضیه بهرامی برومند، فردوس حاتمی طاهر، منصوره خائفی، اعظم خاتم، بشیر خادم‌لو، ابوالفضل رجبی، هیمن رحیمی، روناک رستم‌پور، عاطفه رنگریز، علی رها، سیامک زندرضوی، حامد سعیدی، فرنگیس قادری، اسماعیل کرمی، سعیده کشاورزی، ی. کهن، محمد نصیری و پیمان وهاب‌زاده.

## فهرست مطالب

- به نام زندگی نوشته‌ی عاطفه رنگریز ..... ۵
- جنبشی برای بازپس‌گیری «زندگی» نوشته‌ی روناک رستم‌پور ..... ۱۱
- علیه صغارت، برای نجات زندگی دربارهی جنبش ژینا نوشته‌ی بشیر خادم‌لو ..... ۱۹
- کجا ایستاده‌ایم؟ نوشته‌ی علیرضا بهتویی ..... ۳۵
- ایران «اتنیک» ندارد! نوشته‌ی پیمان وهاب‌زاده ..... ۵۱
- سیاست خیابانی و حجاب در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی اعظم خاتم ..... ۶۲
- از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر نوشته‌ی فاطمه صادقی ..... ۷۶
- انقلاب بازیگوشانه نوشته‌ی اسماعیل کرمی ..... ۸۶
- سهم زنان از خیابان نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند ..... ۹۰
- شعار و نیروی شلاق‌وار آن شعارها چه‌گونه محتوای دگرگونی‌ها را پیشاپیش لو می‌دهند؟ نوشته‌ی سعیده کشاورزی ..... ۱۰۲
- درباره‌ی شعارهای جنبش جاری نوشته‌ی محمد نصیری ..... ۱۱۰
- سرمایه‌ی ناهمگونی: خیزشی فراطبقاتی نوشته‌ی ابوالفضل رجبی ..... ۱۱۶
- مسأله‌ی اتحاد و راست افراطی نوشته‌ی عرفان آقایی ..... ۱۲۲
- «مأمور و معذور» یا «مأمور و مسئول» نوشته‌ی ی. کهن ..... ۱۳۸
- هویت مثله شده و ماتریس استعمار از فروش و اسارت زنان کورد قوچان تا مرگ ژینای کورد نوشته‌ی فردوس حاتمی طاهر ..... ۱۵۴
- چرا ژینا؟ نام‌زدایی از زنان کُرد و سیاست‌های آنان در خیزش آزادیخواهی ایران نوشته‌ی فرنگیس قادری و اُزلم گونر ..... ۱۷۱

- دیالکتیک جنبش انقلابی سخنی پیرامون کنش، اراده، خودآگاهی و هدف نوشته‌ی علی رها ..... ۱۸۰
- بلوک تاریخی گرامشی ساختار، هژمونی و برهم‌کنش‌های دیالکتیکی نوشته‌ی دریک بوثن ترجمه‌ی حامد سعیدی ..... ۱۹۳
- پناهم بده گفت‌وگوی مارک فیشر و فرانکو «بیفو» براردی ترجمه‌ی هیمن رحیمی و عرفان آقایی ..... ۲۱۳
- آن‌چه از چشمان گشوده‌ی اصلاح‌طلب پنهان مانده نقد یادداشت «ارزیابی خطر تجزیه‌طلبی» نوشته‌ی حمیدرضا جلایی‌پور نوشته‌ی سیامک زند رضوی ..... ۲۲۵
- چرا کسانی مطالبات زنان را به چهل‌وسه سال اخیر محدود می‌دانند؟ تعریضی بر یک گزاره از محمد فاضلی نوشته‌ی سیامک زند رضوی ..... ۲۲۸
- تداوم مردسالاری و نولیبرالیسم ایرانی نوشته‌ی منصوره خائفی ..... ۲۳۲



## به نام زندگی

نوشته‌ی عاطفه رنگریز



این روزها از خلال دیوارها و تصویرها نیز با هم حرف می‌زنیم، پس راه‌های زیادی هست برای این که «همدیگر را پیدا کنیم». این نوشته بماند برای ثبت این روزهایمان. این نوشته در ستایش روزهایی است که در قلب موقعیت انقلابی تنفس کردیم، در ستایش «ما»ی جدید است که خواست زندگی و شدن دارد. این نوشته برای پارچه‌نوشت آویزان از روی پل هوایی است که بر روی آن می‌خوانیم: «اندوهت را کنار بگذار و برخیز. زن، زندگی، آزادی.» کلمات نو، نویدبخش جهانی نو است. «زن، زندگی، آزادی» این شعرگونه و شعار انقلابی در هر لحظه از گورستان، خیابان، دانشگاه‌ها، مدارس... و مهم‌تر در خودمان بانگ می‌زند و تکثیر می‌شود، از جایی به جایی دیگر، از شدنی به شدن دیگر و از اجرایی (پرفورمنس) به اجرای دیگر، از بدنی به بدن دیگر و از ژستی به ژست دیگر...

این شعار، نشان از زاده شدن «ما» دارد؛ زاده شدن مردمانی که بساط جهان کهن را برمی‌چینند و چیز تازه‌ای می‌آفرینند. در این نزدیک به دو ماه، موقعیتی خلق شد که برگشت به عقب را دیگر ناممکن کرده است. «ما»ی جمعی خود را وقف خلق این موقعیت کرده است. این «ما» آری می‌گوید به نجوایی که بر آن است که: «پس انقلاب کن». نجوایی که در گوش‌اش می‌پیچید و به پیش می‌راندش... این قدرتِ خواستِ زندگی است، قدرت فریاد «ژن، ژیان، آزادی». زندگی روزمره‌مان مختل شده است اما به این اختلال خوش‌باوریم و بر این گمانیم که با انقلابی‌گری مدام و تمرین هر روزه، محکم‌تر از قبل، پیش برویم.

دشمنان صدای متکثر «جنین، زند، آجوئی»، که تملک، سلطه، منفعت و سودشان را در خطر می‌بینند، با هر روشی سد راهمان می‌شوند: از این سو، با باتوم و اعتراف اجباری و از آن سو با تحریف شعارها مان. با خفه کردن صدای متکثر با فریاد «جاوید شاه»، و با کلیدواژه‌ی «اتحاد» و دعوت به «سکوت»، در کار سرکوب انقلاب هستند. اما «قادین، یاشام، آزادلیق» دعوت به همبستگی است و خلق آینده‌ی رنگین‌کمانی و تکثر صداها به نفع «آزادی». نمی‌توان حامیان اقتصاد بازار آزاد و نیروهای خارجی را نیز نادیده گرفت و خواب‌هایی که این‌بار برایمان دیده‌اند و نقشه‌هایی که در سر دارند. با این همه، میل و خواست زندگی و باور به توان‌مان در ساخت آنچه که می‌خواهیم، ما را سراپا نگه خواهد داشت؛ چراکه خوب می‌دانیم که «این انقلاب تنها راهیه که داریم».

### پس انقلاب کن

هیچ چیز شبیه به قبل نخواهد شد، گرچه روزهای سختی را گذرانندیم و پیش رو داریم. «زن، زندگی، آزادی»، انقلابی است علیه اکثریت زورگو: مرد، ارباب، سرور، پدر امت، پدر تاجدار، کارفرما و دستان نامریی بازار. انقلابی علیه تملک، سلطه، ستم و استثمار. انقلابی علیه مثله کردن بدن و زندگی‌مان با نامیدن و هویت‌بخشی تحمیلی، انقلابی علیه سلطه‌ی سرمایه و استثمار بدن‌مان با مزدی کردن کار و از خودبیگانگی و تکه‌تکه کردن بدن‌مان. و انقلابی علیه اقتداری با محوریت مرد فارس شیعه، با نهادهای مدرن‌اش از ارتش و بانک و همهی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیکش با هویتی تحمیلی، که برایمان سلسله‌مراتب ملیتی و جنسیتی و دینی را رقم زده است. این خواست زندگی، شورشی است علیه نام پدر، مرد، ارباب، خلیفه و نام جهان سوم. این طغیانی است علیه دولت حاکم، مردسالاری و سرمایه‌داری.

انقلابی علیه زنده‌مانی صرف هر روزه‌مان؛ که برای نمردن، گویی از زندگی انصراف دادیم. انقلابی علیه سروران و نه گفتن به بندگی. شورش علیه ستم بر زنان، و همهی اقلیت‌ها، استثمار کارگران و بیکاران، سرکوب ملیت‌ها و... این خواست یک «نه مقدس» به انقیاد و استثمار و ستم و سلطه و بندگی است و یک «آری گویی» به زندگی.

تولد زن شورشی برای پس گرفتن و آزاد کردن بدن است.

اما جرقه‌ی این موقعیت انقلابی: ژینا، زن کرد ایرانی، برای حجاب به دست مأموران گشت ارشاد کشته شد. همه چیز در همین یک جمله عریان است، مگر برای کسی که پنبه در گوش‌هایش کرده باشد.

تکینگی «زن، زندگی، آزادی» و مبارزه‌ی این بار ما، در همین روایت یک‌خطی از کشته شدن ژیناست. زیرا چیزی به اسم «حجاب اجباری یا بی‌حجابی اجباری»، عنصر مهم ساخت و برساخت «زن ایرانی» به دست حاکمیت است. چراکه به محض شنیدن نام زن ایرانی، حجاب به ذهن متبادر می‌شود.

بدن «زن» امری سیاسی است که به دست نظام مالکیت‌محور و پدرسالار تولید شده است. اما تکنیکی‌ها در جغرافیاهای متفاوت وجود دارد که بسیار مهم است؛ زن خاورمیانه مختصات ستم خاص خود را نیز دارد. و نام «زن ایرانی» از اواخر دوره‌ی قاجار و اوایل دوره‌ی مدرنیته با مسئله‌ی «حجاب» گره خورده که عامل کشتار و فرودستی است؛ چه «کشف حجاب» اجباری در دوره‌ی رضاخان و چه «حجاب اجباری» اکنون. ما به یاد می‌آوریم که زن کارگری در سمنان، به وقت کار در کارخانه، به دلیل گیر کردن مقنعه در دستگاه کشته شد.

دولت مدرن در ایران از همان ابتدا در جهت منافع سیاسی و اقتصادی بر بدن زنان حکمرانی کرده است. اما به درازای تاریخ سرکوب، می‌شود تاریخ مقاومت و جنگیدن زنان را نیز مرور کرد: از اسفند ۵۸ تا دی ۹۶ و تا امروز، و یا بهتر هر روز و همیشه از خانه تا خیابان و... زیرا روسری به‌سان پرچم زورگویی حاکمیت بر زنان که خواستار تملک، بچه‌آوری، خانه‌نشینی و ابژه‌ی میل جنسی بودن زنان است.

کرد بودن ژینا، نشان از سرکوب ملی در ایران داشت. بلوچ، عرب، کرد، لر و.. و زبان و فرهنگ و دین اش به رسمیت شناخته نمی‌شود و این یعنی سلطه‌ی حکومت مرکزی. اما نام کرد نیز، مقاومت و مبارزه با سرکوب را در دل خود دارد، بی‌جهت نبود که از همان ابتدای استقرار حاکمیت با سرکوب گسترده مواجه شدند. پس نام تحمیلی هویت ایرانی-اسلامی، همواره یکدست سازی و خفه کردن صداها و زبان‌های دیگر، بدن‌های دیگر و... بود. زبان، فقط ابزار انتقال اندیشه نیست، زبان خود اندیشه است و خود تاریخ بدن. پس به رسمیت نشناختن زبان‌های دیگر، یعنی سرکوب هرگونه دگراندیشی و دگرزیستی.

پس تقاطع ستم جنسیتی (زن بودن) و ستم ملیتی (کرد بودن) و ستم دینی و بنیادگرایی، جرقه‌ای شد برای خلق لحظه‌ای نوین.

این قتل چیزی را افشا کرده که موقعیت انقلابی ویژه‌ای را رقم زده است و آن سلطه بر بدن همه (کارگر، اقلیت‌های ملی و...) و به‌ویژه زنان بود، افشای سلطه بر بدن. یکباره گویی همه شنیدند: «پادشاه لخت است» و «الان وقتش است».

و فریاد: «ژن، ژیان، نژادی».

کردها و زن‌ها با سابقه‌ی مقاومت و مبارزه در روز دهن پیکر ژینا فریاد «زن، زندگی، آزادی» سر دادند و مرد و زن با هم فریاد زدند: «کشتن به خاطر روسری، تا به کی خاک بر سری». و در گورستانی که برای تک‌تک‌مان می‌خواستند: زنان روسری از سر بر کنند و شعار «ژن، ژیان، نژادی» سر دادند. پس نام ژینا نماد شد و فردایش فعالین زنان، در همراهی با مردم کردستان فراخوان دادند و پیشگامان انقلاب، زنان شورشی، همدیگر را یافتند و در رشت و بسیاری جاهای دیگر نیز...



زنان پیشگام سوژه‌ی انقلابی شدند تا بدن هایشان را پس بگیرند... از روسری‌سوزان، تا رقصیدن، و تا فریادی که کماکان بر جا مانده است.

## زن

و حالا یک پرسش: آیا نام من زن است؟

نام زنی که دربردارنده‌ی تمام ستم‌هایی است که سالیانی دراز بر زنان رفته است، و زندگی‌شان از طرف حکومت، نظام اقتصادی و مردان، تیره شده است. سیستم بازار و دولت، زنان را صرفاً ابژه‌ی جنسی، کارخانه‌ی بچه‌آوری و حامل خانه و نیروی کار ارزان خواسته‌اند. زن ایرانی نیز سال‌ها این‌گونه مخاطب قرار گرفتند: «یا روسری یا توسری» و ضعیفه خوانده شدند و... این زن، نماینده‌ی فرودستی در برابر اکثریت زورگو، اعم از دیکتاتور دولت، مرد... است که به آن‌ها گفتیم نه. زن شورشی شدیم و به فرودستی، به تملک و... نه گفتیم.

## زن شدن

این اقلیت‌بودگی آن‌ها را به نیروی شورشی بدل کرده است: اقلیتی پر قدرت. پس نام زن در «زن، زندگی، آزادی» چیست؟ آیا من این نامم؟ آری. زن شدن، همان قدرت اقلیت است برای آزادی از بندگی. از این رو نام زن، در این شعار، نام تمام اقلیت‌هایی است که از تعیین حدود و ثغور زندگی‌شان، سکسوالیته‌شان، کارشان، فراغت‌شان و تسخیر بدن و زندگی‌شان خسته شده‌اند. نام تمام اقلیت‌هاست: کوییرها، ترنس‌ها، بلوچ‌ها، کردها،... همه‌ی فرودستان.

روی دیواری نوشته بودند: «زن، بلوچ ایران است»، پس زن شدن، یعنی بلوچ، زن، کرد، مرد، ترنسی که خواستار واژگونی قدرت به نفع زندگی و آزادی است.

دیوارنویسی دیگری در رشت: «اگر مردی، زن شو». این یعنی خواست جهان دیگر. خواست جهان دیگری که اکثریت و نام‌هاشان و ارزش‌هاشان مسلط نباشد. خواست زندگی به جای مرگ، خواست نابودی سیستم سرمایه‌سالارانه، دولت حاکم، و مردسالاری که زندگی را نفی می‌کند.

پس زن شدن یعنی: اقلیت شدن و نه گفتن به ارزش‌های اکثریت و آری‌گویی به زندگی و خواست جهان دیگر. در این دو ماه، مردان و جوانان و بلوچ و ترک و کرد، دانش‌آموز و دانشجو همه همراه با زنان شورشی، زن شدند؛ «ما»یی زاده شد که در این چهل روز چه به وقت جنگیدن در خیابان، چه به وقت مدرسه، چه در خانه و جاهای دیگر زن شدن را تمرین کرد و لحظه‌ها را ساخت. فوران خشم و انرژی و شور و اضطراب ما را واداشته به امتناع و اختلال و اعتصاب و... زن، زندگی، آزادی تمرینی هر روزه است، نه، تمرین نه! خود زندگی روزانه‌ی ما شده است: از امتناع از نقش‌های تحمیلی‌مان، فرزند خوب، پدر متعصب، مادر فداکار و دانش‌آموز زرنگ و... اختلال در وظایف و رعایت سلسله‌مراتب و... شورش در خیابان... دست در دست هم برای مختل

کردن... البته که هر روز بیشتر یاد خواهیم گرفت که دیگر مرد و زن روبروی هم قرار نگیرند، دیگر بلوچستان را تروریست نخوانیم، تلویزیون را از پشت بام به خیابان پرت کنیم و همدلی کنیم با آغوشی باز... ما خواست تعیین سرنوشت به دست خودمان را داریم، خواست پس گرفتن بدن‌هایمان، چون به قول اسپینوزا «ما هنوز نمی‌دانیم بدن چه توان‌ها که دارد». خواست واژگونی قدرت سرکوبگر: از خود خانه تا سپهر سیاست.

باز آن‌چه که غافلگیرمان می‌کند ستایش زندگی است، دیگر به صرف زنده ماندن اجباری و دست‌وپا زدن برای یک لقمه نان، بردگی، ایفای نقش‌های تحمیلی قانع نیستیم، دیگر با کلمه‌ی «اتحاد» گول نمی‌خوریم که پدر تاجدار را جایگزین این یکی کنند. در برابر «الان وقتش نیست» می‌ایستیم و از هر امکانی استفاده می‌کنیم برای گشودن امکان‌ها و جهان نو. الان وقت تکینه‌گی‌ها، پس گرفتن بدن و لبخندهای مان است. وقت تعیین سرنوشت به دست خودمان با عزمی راسخ، قهر و خشونت برای آفریدن زندگی‌ای که به قهر و خشونت مرگبار پایان دهد که قرن‌هاست از طریق بهره‌کشی و ستم انسان بر انسان تحمیل می‌شود. باید خود را وقف این موقعیت انقلابی کنیم تا آزادی سر برسد.

مایکل هارت، در پیامی ویدئویی که در حمایت از این شعار منتشر کرد، گفت: زن به‌علاوه‌ی زندگی می‌شود: آزادی. من با صورت‌بندی این فرمول از طریق خودم به این رسیدم که اقلیت شورشی با خواست زندگی، همان آزادی است. آخر جایی خواندم آزادی وقتی ممکن است که آزاده شوی. شورش و نه‌گویی. آفرینش و زندگی چیزی نیست جز جهان آزاده. البته که باید در ستایش آزادی نوشت و آن را واقعیت بخشید. ما مشغول همین هستیم و به همین دلیل این نوشته را همین جا شتاب‌زده تمام می‌کنم.



## جنبشی برای بازپس‌گیری «زندگی»

نوشته‌ی روناک رستم‌پور



این روزها خیابان صرفاً محل برگزاری راهپیمایی‌های حکومتی یا محل پراکندن بذر رعب و وحشت نیست، بلکه چهره‌ی اعتراض نیز در آن رخ نمایانده است. در این روزها، روزهای آتشین و آبستن پاییز ۱۴۰۱ که هم زندگی رهسپار «خیابان» شده و هم خیابان به خانه آمده، در این روزها که صدای خیابان از گوشه و کنار ما را به سوی خود می‌کشاند، در لحظه‌ای که صدای دانش‌آموزان، صدای بوق ماشین‌ها، صدای اعتراض و شعارها، صدای گلوله را در خیابان می‌شنویم، ما در خانه نیستیم بلکه ما، خانه و هر آنچه که «هست» در خیابان سکنی گزیده است. زمانی که در خانه‌ایم از جانب خیابان فراخوانده می‌شویم و زمانی که در خیابانیم، من‌های دیگر ساکن خانه را به خیابان فرامی‌خوانیم. در این روزها که روزمرگی‌ها سیاسی شده، خیابان آبستن رهاورد افرادی است که تاکنون زیر یوغ انقیاد به تنگ آمده بودند، در این روزها که خیابان، جرقه‌ای تمنا می‌کند تا زبان‌های آتشش سر به آسمان کشد، در خیابان شعله‌های آتش را جست‌وجو یا برپا می‌کنیم. در این روزها که اخبار مقاومت، پایداری، هم‌بستگی و ایستادگی از کوچه‌پس‌کوچه‌های شهر به گوش می‌رسد نمی‌توان به احترام خیابان و برای خیابان در شور و شغف و وجد نبود. در این روزها خیابان میعادگاه ما با کسانی است که بارها آن‌ها را دیده‌ایم و بی‌تفاوت از کنارشان عبور کرده‌ایم و در حال حاضر در حال قدم زدن و ایستادن در کنارشانیم

و یک آن به خود می‌آییم و می‌بینیم که مشت‌های گره‌کرده‌ی در کنار ایشان چه آهنگین و هماهنگ به هوا می‌رود، صداهای کوتاه و کم‌توان ما در کنار ایشان چه جانی می‌گیرد و چه رعشه‌ای بر مخالف می‌افکند! ما شاهدان، عابران و حاضران در خیابان، احتمالاً اولین حسی که از این سیل خروشان می‌گیریم تمجید و تحسین و ستایش است. این روزها خیابان سراسر کیمیایی شده که هر گروه و رسانه و حزبی سودای مصادره‌ی آن را دارد، در تلاش است مشت‌ی از آن را برآید تا از این معدن زر بی‌نصیب نماند. در این روزها می‌توان از خیابان به‌سان یک هویت مجزا، متکثر، لایه‌لایه و در حال شدن سخن گفت. ردّ خون، گلوله، شعار، استخوان و اسکلت شکسته‌ی شهر و خودروهایش، حتی وقتی از معترضان و سرکوبگران خالی است، بر سینه‌ی خیابان نقش بسته و خیابان خود می‌تواند روایتی راستین از این روزها را برایمان بازگو کند.

خیابانی که گویی دیگر صرفاً محلی برای گذر نیست، ما از خیابان عبور نمی‌کنیم، در آن می‌ایستیم، معبر نیست، مقصد است. در خیابان صداهای رسای متکثری به گوش می‌رسد: هم صدای سرکوب و هم صدای اعتراض. هم شعارنویسی به‌مثابه مکتوب کردن خواست‌ها و شعارها بر در و دیوار، استخوان و اسکلت خیابان، و هم رنگ‌هایی برای زدودن کلمات. هم کلمات خوانا هستند هم پرده‌ی رنگی که در صدد پنهان کردن و انکار واژه‌هاست. در این روزها خیابان گاهی به جای حزب و سازمان دارای هویت اجتماعی و سیاسی می‌شود، گاهی به جای مجلس دغدغه‌ی قانون و تصمیم‌گیری دارد و گاهی حتی از این دو عبور کرده و می‌خواهد طرحی نو دراندازد. خیابان اگرچه جای جمع‌شدن تک‌تک افراد شده، اما هویتی مجزا از مجموع افراد را داراست. «خیابان» هویت تنومند و متکثریست که در ایران سال‌ها آستن، متولد می‌شود. تولدی که امید و استقامت را در هوا می‌پراکند. اگر سال‌های نه‌چندان دور، بوی تلخ سرکوب و خفقان در خیابان را استشمام می‌کردیم، این روزها عطر خوش امید، مقاومت، مبارزه و میل به زندگی را استشمام می‌کنیم.

### جنبشی در امتداد زمان و گستره‌ی مکان

خیابان برخلاف آنچه که برخی زعمای قوم‌دانشگاهی می‌پندارند، مأمّن دهه‌ی هشتادی‌های گیمر **gamer** نیست: نوجوانانی که گویی به یکباره از آسمان بر زمین نازل شده‌اند. خیابان از قعر تاریخ بیرون کشیده شد و این نوجوانان نیز بر شانه‌های گذشتگان ایستاده‌اند. ناخودآگاهی جمعی، که برآمده از تاریخ زیسته و تجربه‌شده است در این جنبش تجلی دارد. کما این که تنها نوجوانان نیستند که این بار برای زندگی به خیابان آمده‌اند، در کنار آنان جوانان و میان‌سالان و حتی کهن‌سالان را می‌توان دید. جنبش را نه فقط جوانان پیش برهاند و نه به یکباره و تنها بر اثر یک حادثه شکل گرفته است. رخدادهای سده‌ی اخیر را باید بار دیگر از دل تاریخ بیرون کشید، نقاط عطفی که با نظر انداختن به آن‌ها، خواهیم فهمید هیچ رخدادی یکباره شکل نمی‌گیرد، بلکه تباری دارد و خاستگاهی که باید آن را از نو فراخواند. هم امیدهای جوانه‌زده در خیابان تبار دارد و هم

هراس‌ها. بررسی این تبار و خاستگاه زمان و درنگی می‌طلبد فراتر از این نوشتار. تنها می‌توان به یک سویه از این تبار و نقاط عطف آن اشاره کرد که حول مفهوم «قانون» می‌گردد: این نقاط عطف تاریخی را می‌توان تلاش‌هایی برای قانون‌گذاری، شناساندن منبع و اعتبار قانون، تغییر قانون و اصلاح قانون در نظر گرفت.

- در انقلاب مشروطه «عده‌ای» «**قانون‌گذاری**» را طلب کردند. قانونی که استبداد را مشروط کند. قانونی برای محافظت از افراد جامعه.

- در لحظه‌ای تاریخی در جنبش ملی‌شدن صنعت نفت، در چهارم مهر ۱۳۳۰، مصدق در میان مردم گردآمده در میدان بهارستان گفت هر جا ملت است آن جا مجلس است. او می‌خواست یادآوری کند **مردم اعتبار قانون‌اند**، نه بنده‌ی قانون. تلاش او اگرچه به دلایل مختلف در آن مقطع تاریخی نافرجام ماند، اما همچون توشه و رهاوردی از مبارزات سیاسی را برای آیندگان ارمغان داشت.

- بار دیگر در سال ۵۷ مردم به خیابان آمدند که فریاد بزنند اعتبار قانون‌اند و **قانون پدران را نمی‌پذیرند**.

- دیگر آغازها و نقطه‌عطف‌های تاریخی در سه دهه‌ی اخیر که هنوز نمی‌توان انجामी برای آن‌ها در نظر گرفت، چرا که همچنان ادامه دارد. می‌توان از همان فردای انقلاب ۵۷ تا روزهایی را پی گرفت که در حال آمدن‌اند. این صداها در ابتدا در چارچوب قانون خواهان **اصلاح** بود و سپس از آن گذر کرد. اندکی در این بخش درنگ می‌کنیم، چراکه جنبش کنونی نیز در استمرار خیزش‌هایی پدیدار شد که با عبور از اصلاح، خواست خود را مبنی بر **تغییر** بنا کرد.

این بار نیز، مردم روانه‌ی خیابان‌ها می‌شوند که فریاد بزنند اعتبار قانون‌اند و خواست‌های نوینی دارند، اما برخلاف قبل، بدون رهبر. مردمی که دیگر چشم به راه مصدقی نیستند که اعتبار و منبع قانون بودن ایشان را یادآوری کند و به میدان آمدن آن‌ها، نه غیرقانونی، که فراقانونی بداند. دیگر چشم به راه یک رهبر کاریزماتیک یا گوش به فرمان خواست‌های اصلاح طلبان نیستند. آنانی که دیگر چشم‌به‌راه فراخوان‌های موسوی و کروبی و تکرارهای خاتمی نیستند. این جنبش متکثر و حامل صداهای گوناگون است: صداهایی که از سال ۵۷ دیگر شنیده نشدند، در حالیکه همچنان وجود داشتند، زمانی به اصلاح امید بستند، پای صندوق رأی آمدند و به آن متوسل شدند. در سال ۷۶ حماسه آفریدند؛ شور و هیجانی که از ۷۸ به بعد و پس از روزهای خونین کوی دانشگاه، رو به افول نهاد؛ زخم ناامیدی از نو، سر باز کرد. یک دهه بعد، در سال ۸۸، عده‌ای که همچنان به این صندوق امید داشتند، باز به میدان آمدند و تمامی حق و دارایی خود را که یک نام بود روانه‌ی صندوق‌ها کردند، اما این صندوق جادویی نامی دیگر را صدا زد؛ باز هم در دل خرداد ماه، رخدادی دیگر سر برآورد. صدایی دیگر برآمد. صدایی که همچنان به قانون تکیه می‌کرد؛ از مذاکره، گفت‌وگو، اعتراض

مسالمت‌آمیز و راهپیمایی سکوت سخن می‌گفت. این بار هم زخم کهنه‌ی ناامیدی از اصلاح، دوباره سر باز کرد. سال ۹۶ مال باختن در مؤسسات اعتباری و گرانی و افزایش قیمت‌ها و آبان ۹۸ افزایش ناگهانی قیمت بنزین عامل حریق این سکوت چندساله شد. اما این بار نه فقط طبقه‌ی متوسط و آنانی که طی یک دوره‌ی طولانی تنها کنش سیاسی‌شان رأی دادن بود، بلکه اقشار و گروه‌های متفاوتی به معترضین پیوستند. مطالبات نه فقط سیاسی و برای آزادی قلم و مطبوعات و یا رأی، بلکه در باب خود زندگی بوده است. مشقت زیستن مسئله‌ی معترضین است. دی ماه ۹۸ و ساقط کردن هواپیمای اکرایی ۷۵۲ سوگوار آن حادثه را نیز به میدان آورد و صداها را متکثرتر و متنوع‌تر کرد و در کنار مادران خاوران و مادران آبان دادخواهان را انبوه‌تر کرد. اگر کرونا، ویروس مهلک برای مردم و ویروس ناجی صاحبان قدرت و سلطه نبود، طنین این صداها بی‌شک بیشتر می‌شد و تکثر آن شتابان‌تر.

در این سال‌ها برخلاف دهه‌های پیشین کنش سیاسی به اقلیتی محدود محدود نمانده، بلکه گستره‌ی وسیعی را به خود اختصاص داده، «آب» و «هوا» نیز تبدیل به شعارهای سیاسی شدند و اکثریت بزرگی از اقشار گوناگون، کنشگر سیاسی.

امسال اما یک مرگ دلخراش، بار دیگر به خیابان‌ها جان داد. این بار فضای مجازی بیش از پیش به یاری ما آمد. خیابان، در امتداد دنیای مجازی، دوباره جان گرفت و تکاپوی خیابان به سهم خود به دنیای مجازی حیات و سرزندگی بخشید. این دو میدان، مجازی و واقعی، در کنار هم و دوشادوش هم، بستری شدند برای انعکاس این صداها و متکثر. این بار صدای زنان بیش از پیش شنیده می‌شد؛ این بار نوجوانان نیز با صدایی رسا و شیوا، با جسارتی تحسین‌برانگیز راهی خیابان شدند و آن تصویر واهی که آنان را بی‌تفاوت و خنثی نشان می‌داد، درهم شکسته شد. این بار نه برای مذاکره و آزادی مطبوعات و یا پیدا کردن رأی خود، که برای گرفتن حق خود و رها سازی تنی که محل اعمال سلطه بود راهی کارزار اعتراض شدند. این بار زنان، برای احقاق حقوق خود نه با پای مردان که با قدم‌های خود و پیشگام مردان راه رفتند. شمار این زنان برخلاف دوران مشروطه کم نیست و بی‌شماری‌شان نقطه‌ی قوت جنبش است. اینان دیگر همچون زنان و دختران قوچان لابه‌لای بازی‌های قدرت گم نمی‌شوند چرا که بی‌شمارند و در میانه‌ی میدان.

رسانه و فضای مجازی این امکان را فراهم ساخت که ما نه فقط در یک نقطه‌ی خاص و جغرافیای خاص زیست کنیم بلکه به اعتراضات در روژآوا، افغانستان، برلین و دیگر نقاط جهان سفر کنیم و با توییت و هشتک و بازنشر به آن‌ها نیز بیوندیم.

**جنبش بی‌چهره**

پوشیدن لباس‌های تیره، زدن ماسک‌هایی که چندسالی است به آن خو کرده‌ایم، کوله‌ای که نام و نشانی از ما در آن نیست و آب و آتش و تجهیزاتی برای مقابله با گاز اشک‌آور و فلفل در آن تدارک شده، لباس‌هایی که در آن به راحتی حرکت کنیم و به میدان مبارزه گام نهمیم، لباس‌های ما در این میدان جدید است، نه پوششی که نام و نشانی از هویت‌های تکه تکه شده، به درستی راهی برای پنهان کردن هویت‌هایمان است. این «من»ها این «فرد»های پراکنده باید رنگ ببازند، پنهان شوند، با چهره‌های پوشیده در صدد بیرون کشیدن و نمایاندن آن چهره‌ای هستیم که با قرار گرفتن در کنار هم عیان می‌شود. رخ نمایاندن «ما»یی که سال‌ها در اغما فرورفته بود. چهره‌های خود را عامدانه می‌پوشانیم که پرده از چهره‌ای خاک خورده و دفن شده برداریم. چهره‌ای که در آن «من» رنگ می‌بازد تا «ما» از نو ساخته شود، زاده شود، پا گیرد و راهی کارزار شود. این «ما» را باید محافظت کرد، نگاه داشت و مراقبت کرد و پروراند. با حلقه‌های اتصالی که خاک خورده و پاره شده. این حلقه‌ها را باید از نو به هم پیوست، این «تن»های رها و جدا مانده و پراکنده را باید به «ما» متصل کرد. اتصالی که همواره وجود داشته و دارد اما برای بقای هر آنچه که هست و برای بازتولید مناسبات کنونی راهی به جز دفن کردن این حلقه‌ها نبوده و نیست و ما برای بازیابی این «ما» راهی به جز بیرون کشیدن این حلقه از قعر زمان و تاریخ و صیقل دادن آن نداریم. حلقه‌های نجات‌بخشی که ما در آن‌ها متولد شده‌ایم، زیسته‌ایم، قد کشیده‌ایم و برخی از این حلقه‌ها را برگزیده‌ایم که پیش‌تر نیز بوده‌اند و همواره وجود داشته‌اند تنها ما را از وجود این حلقه‌ها غافل کرده‌اند؛ چرا که رمز حیات سازوکارهای موجود در این غفلت نهفته و رمز برهم زدن این سازوکارها در آگاهی به این غفلت.

معترضین تا زمانی که دستگیر یا کشته نشوند بی‌چهره‌اند. تنها پس از دستگیری و یا کشته شدن نام آن‌ها و چهره‌ی آنها رمزی دیگر می‌شود برای جنبش. فیلم سرودخوانانی بی‌چهره را در گوشه و کنار دانشگاه‌ها، مدارس و خیابان‌ها می‌شنویم و می‌بینیم. تنها قامت‌های برافراشته، مشت‌های گره‌کرده و پاهای کوبان در صددند چهره‌ها را پس پشت صداها و خواسته‌ها پنهان کنند. حتی سرودها نیز اذعان دارند که ما روزها و سال‌ها در «من» زندانی بوده‌ایم و اکنون زمان رهیدن از «من»ها و رها کردن و سپردن خود در دل «ما» فرارسیده است. اما این «ما» نباید چرخه‌ی سرکوب و انکار پیشین را بازتولید کند. «ما»یی که در مشروطه و انقلاب نیز بر سر نفی استبداد، مشترک و متحد بود، اما بر سر مطالبات و خواسته‌ها متکثر: انقلاب مشروطه‌ای که حتی بر سر نام خود در جدل بود و برخی شارعان آن را مشروعه می‌پنداشتند. و انقلاب دیگری که با شعار استقلال و آزادی ملیت‌های مختلف را با خود همراه کرد، اما پس از پیروزی سهم آنان تنها انکار و سرکوب و زندان و اعدام شد. این بار این جنبش پس از پیروزی نه می‌تواند و نه باید تاریخ را تکرار کند.

**جنبشی که ملت‌ها را فرا می‌خواند**



جنبشی که بیش از ۵۰ روز است که در حال مبارزه است، با مرگ زنی جوان به نام «ژینا» آغاز شد و شعار زندگی سرداد. از همان روزهای آغازین، کوردستان قلب تپنده‌ی جنبش شد: «سه‌قز شاری خونینه دهروزه‌ی راپهرینه»<sup>۱</sup> مطالبات و خواست‌های این ملت، لابه‌لای برخی از مطالبات و خواست‌هایی از مرکز که در ترانه‌ی «برای..» شروین نمود یافت، گم نشد، زیر سایه‌ی خواست مرکز کمرنگ نشد.

جمله‌ای ساده بر مزار ژینا یکی از نقاط مهم آغاز بود «ژیناگیان تو نامری ناوت ده‌بیته ره‌مز»<sup>۲</sup>. این ملت به‌تمامی و به‌زیبایی یکی از خواست‌های همیشگی خود را در دل جنبش کاشت «ژن، ژیان، وئازادی»، و خواست خود را با زبان خود روانه‌ی خیابان کرد. زبانی که سال‌ها سرکوب شد، زبانی که حلقه‌ی اتصال یک ملت است، جلوه‌ی بیرونی ملت و علقه‌ی درونی افراد آن را دربردارد که در گفتمانی ذروغین به‌نام وحدت باید انکار می‌شد. این ملت، این بار خواست خود را و زبان خود را روانه‌ی خیابان کرد.

کوردستان در شعارهایش تاریخ را هم فراخواند: «کوردستان، کوردستان، گورستانی فاشیستان». این روزها خیلی از افراد غیر کورد نیز «کومار» را می‌شناسند و می‌دانند دلیل نام‌گذاری‌اش چه بود می‌دانند که ۲۵ مرداد چه روزی است. کوچه پس‌کوچه‌های مه‌آباد و سقز و سنندج و دیگر شهرهای کوردستان را می‌بینیم، صدای شلیک مداوم گلوله‌ها را در این کوچه‌ها می‌شنویم. رقص‌شان را در دانشگاه، خیابان و گرداگرد آتش می‌بینیم. صدا از مسجدی را می‌شنویم که سرودهای انقلابی را به پاس خون ریخته شده‌ی شهیدان سر می‌دهد. از این نمونه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که کوردها تمام‌قد به جنبش پیوسته‌اند اما نه زیر سایه‌ی خواست مرکز بلکه با صدای خود، خواست خود، فرهنگ خود و زبان خود در میدان نبردند.

آن سوی دیگر در مرزهای جنوب شرقی نیز ملتی دیگر در حال مبارزه است. ملتی که خواست‌های خود را فریاد می‌زند. ملتی که «جمعه» پس از ادای نماز جمعه به خیابان می‌خروشد پیام خود را به ما می‌رساند. پیامی حاکی از این که این ملت دین را وداع نگفته و کسی نمی‌تواند دین‌شان را برآید. اما لابه‌لای صدای نمازگزاران سیستان و بلوچستان صدایی از زنان معترض از زیر آوارهای مردسالاری و بنیادگرایی دینی به گوش می‌رسد. خواست این مردم نام و نشان، شناسنامه، آب، آموزش، مدرسه، خانه، شغل، و نیز «جنین، زند، آجوئی» است و... این خواست‌ها را هم می‌شنویم. این ملت نیز همچون کوردستان با قدم‌های خود، صدا و زبان خود و خواست‌های خود به میدان مبارزه گام نهاده است.

اتفاقی نیست که تا امروز بخش اعظم جان‌باختگان از این دو منطقه هستند نه فقط این دو ملت، که شوراهای صنفی مانند معلمان و دانشجویان و تشکل‌های کارگران، نویسندگان و وکلا و پزشکان نیز در دل این جنبش‌اند. به این معنی که هم مطالبات و خواست‌های خود را مطرح می‌کنند

<sup>۱</sup> - سقز شهر خونین است، دروازه‌ی قیام است.

<sup>۲</sup> - ژینا جان تو نمی‌میری نامت تبدیل به یک نماد می‌شود.

و هم با دال مرکزی جنبش «زن، زندگی، آزادی» همراهند. دانشگاه نیز شعار «زن، زندگی، آزادی» سر می‌دهد و همزمان تفکیک‌ها را برمی‌چیند. این جنبش برای شنیدن صدا و خواست‌های ملت‌ها، صنف‌ها، اتحادیه‌ها و گروه‌های مختلف گوش شنوایی دارد و آغوش باز. «نباید» بگذاریم که این گوش کر شود، آغوش تنگ شود و تاریخ تکرار.

احزاب، گروه‌ها و افرادی که در قدرت خواهند بود مهم‌اند، اما مهم‌تر از آنان مردمی‌اند که همواره نگران و نظاره‌گرند، خیابان را پس نمی‌دهند و همواره برای رسیدن به مطالبات خود مبارزه می‌کنند. در این صورت است که نشستگان بر کرسی قدرت می‌دانند که قدرت از آن مردم است که موقتاً و تا زمانی که در راه برآوردن خواست‌های مردم باشند آن صندلی و کرسی به امانت به ایشان سپرده شده است. آنان خادمان مردم‌اند و مردم صاحبان قدرت. قدرت به این دلیل به ایشان تفویض شده که مردم کارهای مهم‌تری دارند، از جمله: «هشیار بودن به امانتداران قدرت» و «زندگی کردن».

### مراقبت از جنبش

لابه‌لای تمامی این امیدها، سفرها در زمان و مکان، پیوستن‌ها و حس شورمندی و شمع، نگرانی و هراسی هم گاهی بر ما مستولی می‌شود. هراسی که ناشی از تجارب تاریخی است، که شاید در ناخودآگاه جمعی ما نهفته است و گاهی سر برمی‌آورد. هراسی که «علیه فراموشی» شکل می‌گیرد، هراسی حاکی از این امر که مبدا بار دیگر خیابان و صدهای متکثری که در آن به گوش می‌رسد صادره شود. مبدا که خیابان و هر آنچه که در آن در حال جوانه زدن، شکوفه زدن و «شدن» است پرپر شود، مبدا خیابان آسیب ببیند، مبدا دوباره تنها معبر شود و محل گذر. این هراس نیز، به یکباره به وجود نیامده؛ خاستگاه‌هایی دارد: ناکامی پس از مشروطه، کودتای ۱۳۳۲، رویدادهای پس از انقلاب ۵۷ و تمامی سرکوب‌های چند دهه‌ی گذشته. این هراس به‌تمامی منفی نیست، بلکه می‌تواند این عزم را جزم کند که این بار «این جنبش را سر باز ایستادن نیست»؛ و راهی ندارد مگر پیروزی و رسیدن به انجام.

حال با این هراس باید چه کرد؟ سؤالی که در لحظات تعیین‌کننده‌ی تاریخی سر بر می‌آورد: «چه باید کرد؟»

شاید ما هم نتوانیم پاسخ دهیم، شاید پاسخ دهیم و به بیراهه رویم، شاید هول و ولای سرعت بخشیدن به تولد آنچه را که در زهدان خیابان می‌بینیم و می‌پنداریم، داشته باشیم و... اما فکر می‌کنم نه باید به آن سرعت بخشید، نه باید نومید بود و نه باید پیشاپیش راهی را برگزید. تنها باید خیابان را مراقبت کرد. از آن محافظت کرد. خیابان و ساکنینش خود یا راهی خواهند یافت یا راهی خواهند ساخت. این ساختن و یافتن تنها می‌تواند در میدان، خیابان، کوچه‌ها و جمع‌ها رخ دهد. شاید مهم‌ترین و حیاتی‌ترین کاری که بتوان انجام داد، حفظ

نبض خیابان و تبوتاب و حیات آن است. اما چگونه؟ چگونه می‌توان از این خیابان آستن محافظت کرد؟ چگونه می‌توان آن را به حال خود رها نکرد؟ اگرچه به بهانه‌ی یک رویداد خروشان شد، چگونه می‌توان این رویداد را به یک فرایند مداوم تبدیل کرد و مسیر این سیل خروشان را هموار کرد؟ برای تکثیر قدرت، برای تکثیر صدا، برای محافظت، برای تداوم، برای بقاء، برای تولد دوباره و برای پا گرفتن بیش از پیش آن، چه باید کرد؟

ما فردهایی را که در خانه و اتاق و محل کار و کلاس درس یکه و تنها مشغول کار خود بودند به‌خوبی می‌شناسیم، چراکه خود نیز احتمالاً یکی از اینان بوده‌ایم. در پس هر رویداد نیکی سرکوبی حاکم شد، خفقان و بریده‌شدن صداها پس از هر فریادی در انتظار ما بوده، حتی ویروس نیز به این انسدادها و سرکوب‌ها دامن زد و بیش از پیش آن را توجیه کرد. هر روزنی که یافتیم مسدود شد که به ما پیام‌زد برای دعوت نور و نفس به روزن اکتفا نکنیم بلکه به آجرهای دیواری که راه حرکت را بر ما بسته‌اند پتک بگوییم. اکنون به یمن یک رویداد، رویدادی تلخ که پیام‌آور مرگ بود رویدادی که مدام در حال تکثیر شدن است و روزانه شده است، کیمیایی برای بقاء، حیات و پس زدن چنین چهره‌ای از مرگ یافته‌ایم. برای پس زدن سرکوب، کیمیایی به نام مقاومت و مبارزه نه از دل خاک و زیر زمین، بلکه خروشان بر روی زمین و در خیابان یافته‌ایم. از آن باید مراقبت کرد. از گروه‌های کوچک می‌توان شروع کرد: از سازماندهی‌های افقی. از همکلاسی‌ها و همسایه‌ها و همکاران و یارانی که هنوز با ایشان گهگاهی قدم می‌زنیم، از هم‌کیشان و هم‌شهریان و همفکران و ... حتی گروه‌های کوچک چند نفره نیز زمانی راه خود را می‌یابند و به اسم اعظم متکثر، چندین صدا می‌پیوندند. این بار و این روزها تنها یک ماهی سیاه کوچولو نداریم که به‌تنهایی راهی اقیانوس و دریا شود. این همه ماهی سیاه‌ها را می‌بینید، یکی در خیابان، یکی در سر کار، یکی در خانه، یکی در کلاس درس، یکی در حیاط دانشگاه، یکی در آرامستان، یکی در مسجد، یکی در پارک، یکی در کافه، یکی غرق در کتاب و یکی غرق در نوشته‌ها و بی‌شمار یکی‌های دیگر که ما نمی‌دانیم به چه مشغول‌اند اما می‌دانیم هریک رؤیایی در سر می‌پروانند، هر یک از نقطه‌ای و از گوشه‌ای خیال دریا دارند. این‌ها زمانی ترس و رعب و وحشتی که در هوا پراکنده بود را استشمام می‌کردند اما اکنون امید و رهایی را. پیدا کردن این ماهی سیاه‌های کوچک و بزرگ سخت نیست: کافی است کمی گوش‌ها و چشم‌ها را باز کنیم و زبان را صیقل دهیم تا این بار تنهایی راهی دریا نشویم.

# علیه صغارت، برای نجات زندگی

## درباره‌ی جنبش ژینا

### نوشته‌ی بشیر خادم‌لو



## ۱-زمینه

جنبش اعتراضی ژینا یا «زن، زندگی، آزادی» را باید عام‌ترین و فراگیرترین اعتراض سیاسی و اجتماعی پس از استقرار نظام سیاسی و چیرگی گفتمان فرهنگی اسلام سیاسی در پی انقلاب ۵۷ دانست. این جنبش دوران بلوغ مجموعه‌ای متکثر از مقاومت‌های اجتماعی، نافرمانی‌های ضد-هژمونیک و مبارزات سیاسی در این چهار دهه را بازتاب داده است. مجموعه‌ای که نشان می‌دهد هم‌پای سازوکارهای حذف و طردی که کم‌وبیش بخش زیادی از ما را متأثر کرده، همواره قسمی شورش و تن ندادن‌های سرسختانه نیز در کار بوده است؛ سرپیچی از دستورات نظامی که پس از انقلاب نه تنها **فرزندانش** را خورد بلکه هر چه بیشتر پایش محکم شد گروه‌ها و اقشار هرچه کثیرتری را از گستره‌ی خیررسانی‌اش خارج کرد و در مقابل □ دایره‌ی کنترلی‌اش را بسط داد. انقلاب ۵۷ از همان هنگام بسته‌شدن نطفه‌اش نشان داد که بنا را بر انقباض و انحصار گذاشته است. انقلابی که «مرگ بر...»ها بر «درود بر...»هایش می‌چربید به‌جای زندگی بخشی‌پرویش را با «مرگ» جشن گرفت و هرچه به‌پیش رفت، قدرت و تثبیت خود را به حذف و طرد دیگری‌هایش گره زد. پیش

از آن که مارکسیست‌ها، ملی‌گراها و همه‌ی سکولارها به‌عنوان «ضدانقلاب» حذف شوند انقلابیون در آستانه‌ی جشن پیروزی یکی از مستضعف‌ترین‌ها یعنی روسپیان شهرنو<sup>۱</sup> را از دم تیغ مرگ گذرانند. این چنین بود که به‌رغم وعده‌ی بهشت آتش جهنم برای فلاکت‌زده‌ترین مستضعفان گشوده شد. با مسلط‌شدن اسلام سیاسی بر وضعیت پسا-انقلاب گفتمان انقلاب اسلامی بر گرد دال مرکزی «مرد مسلمان شیعی» استیلا یافت و خطاب به **دیگران** تأسیس‌اش را اعلام کرد. در این گفتمان تمامی حقوق فردی و آزادی‌های مدنی به رسمیت شناخته می‌شود اما با یک استثنای بزرگ<sup>۲</sup> مشروط شده که از قضا مهم‌ترین قاعده‌اش به حساب می‌آید: همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه‌ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند (اصل بیستم قانون اساسی، تأکید از ماست). آزادی مطبوعات و هر نوع تشکلیابی مدنی از جمله فعالیت اقلیت‌های دینی نیز مشروط شده است به هماهنگی با موازین اسلام و اساس جمهوری اسلامی (اصول ۲۴ و ۲۶ قانون اساسی). به عبارتی همه‌ی گروه‌ها و اقشار «آزاد» هستند صرفاً تا زمانی که نظم امور مطلوب نظام اسلامی برقرار باشد و خللی در کارش نیفتد. به این معنا اگر استفاده از حق آزادی قواعد اسلامی (یا نظم حکومت اسلامی) را به هم بریزد، به تشخیص و بنا بر آن چه حاکم صلاح بداند سلب حقوق اولیه‌ی انسانی و هر نوع آزادی جایز شمرده می‌شود؛ و کیست که ندانند اهمیت آزادی در همین استفاده از حق مردمی برای برهم زدن بازی مورد دلخواه حاکمان تبلور می‌یابد؛ و اگر تضاد منافی در میان نباشد، نگرش‌های متفاوت و متعارضی وجود نداشته باشد و زاویه‌ای میان اصحاب قدرت و بی‌قدرت‌ها ایجاد نشود اساساً آزادی به چه کار می‌آید. اگر خود حاکم حق سلب آزادی را داشته باشد، حال چه برای امنیت، چه مصلحت و هر چیز دیگر، به این معنی است که آزادی از اساس در کار نبوده است.

در میان ارکان مختلف قانون اساسی «ولی فقیه» تنها شخصیت حقوقی است که استثناً نمی‌پذیرد و خود استثناً تعیین می‌کند تا تضمینی باشد بر عدم انحراف از اسلام (بنگرید به ولایت فقیه در قانون اساسی). به تعبیری می‌توان گفت مطابق قانون اساسی<sup>۳</sup> ولی فقیه تنها شخصیتی (حقوقی) است که آزادی حقیقی را به نحوی فسخ‌ناپذیر تجربه خواهد کرد. ولی فقیه قانوناً مجازست بنا به تشخیص، آزادی‌ها را ملغی کند و انسان‌های صغیر و سفیه<sup>۴</sup> که از تشخیص و تعیین صلاح فردی و جمعی‌شان عاجزند را تحت سرپرستی قرار

۱. برخی انقلابیون در ۹ بهمن ۵۷ پس از حمله به کارخانه‌ی آبجوسازی شمس به روسپی‌خانه‌های محله‌ی شهرنو حمله کردند و برخی از خانه‌ها را به آتش کشیدند. گفته شده که دو-سه نفر هم در این میان کشته شدند (روزنامه اطلاعات چاپ ده بهمن ۵۷، به نقل از وبسایت عصر اسلام، ۷ آذر ۹۹). در حملات بعدی به شهرنو در تیر ۵۸ سه تن از زنان روسپی از جمله پری بلنده با اتهام فساد فی‌الارض اعدام و تعدادی نیز در دهه‌ی شصت توسط مردم سنگسار شدند (به نقل از وبسایت رویداد ۲۴، ۱۵ بهمن ۹۹). کامران شیردل فیلم مستندی به نام «قلعه» درباره‌ی شهرنو ساخته و کاوه گلستان مجموعه عکس‌های تأثیرگذاری از زنان شهرنو از خود به یادگار گذاشته است.

۲. سفیه در فقه اسلامی به معنای فرد غیررشیدیست که چون نمی‌تواند در امور مالی خود عقلانی تصمیم بگیرد و اقداماتش ممکن است منجر به ایجاد ضرر به خود و دیگران شود به قیم نیاز دارد تا برای امور مالی‌اش تصمیم بگیرد.

دهد. در این گفتمان زعامت و ولایت بر زن وضعیتی چندگانه دارد چراکه زن ابتدائاً جزئی صغیر از خانواده (یا طایفه) و ثانیاً جزئی از نظام اسلامی است. چرا که حقوق فردی و اجتماعی زن در نقش‌های مادری، همسری و پشتیبان مرد مسلمان مستحیل می‌شود (بنگرید به کلیات قانون اساسی؛ زن در قانون اساسی). لذا نظارت و سرپرستی تنظیمی مضاعف بر زنان و تأمین خیر و صلاح و امنیت‌شان از طریق عاملیت‌زدایی و تحدید حقوق بنیادی برای محافظت از خانواده و نظام اسلامی از واجبات به شمار می‌آید.

در پیوند با ابعاد گفتمانی‌اش، یکی از تدابیر نظام اسلامی که تلاش کرده نظم سیاسی جدیدی را سامان دهد و دولت-ملت مطلوبش را بسازد تسلط بر بدن زن بوده است. چرا که تأسیس و تقویم دولت-ملت‌ها با ساخت بدن‌های مطلوب بهنجار و چیرگی بر بدن‌های متفاوت و سرکش عجین است؛ چیزی که زن ایرانی در فاصله‌ی تقریباً نیم‌قرن دو بار تجربه‌اش کرده و آن را به ابژه‌ی بحرانی دو گفتمان متعارض دولت‌سازی تبدیل کرده است. بی‌حجابی اجباری و حجاب اجباری را باید دو روی سکه‌ی دولت-ملت‌سازی مطابق با دو نظام ارزشی غربی‌سازی و اسلامی‌سازی آمرانه در پهلوی و جمهوری اسلامی فهمید.<sup>۱</sup> جهت‌گیری نظام به اسلامی‌سازی آمرانه‌ی بدن زنان در همان ماه اول پیروزی انقلاب عیان شد؛ زمانی که آیت‌الله خمینی در ۱۶ اسفند ۵۷ به حضور زنان بی‌حجاب (به زعم او زنان لخت) در وزارتخانه‌های اسلامی هشدار داد. این موضع‌گیری با شعار اعتراضی «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم» زنان در ۱۷ اسفند ۵۷، مصادف با روز جهانی زن، در دانشگاه تهران همراه شد. اسلام‌گرایان سیاسی سرانجام طی کش‌وقوس‌هایی فراوان، در سال ۶۲ فتح قانونی بدن زنان را جشن گرفتند هنگامی که قانون تعزیرات در ماده ۱۰۲ حبس یا حداکثر ۷۴ ضربه شلاق<sup>۲</sup> را برای زنان بدون حجاب شرعی به تصویب رساند؛ استیلائی قانونی که از آن زمان به بعد، زنان از هر فرصتی برای سرپیچی در برابرش بهره برده و با هزینه‌هایی فراوان آن را گام‌به‌گام به عقب راندند. تاریخ صرفاً روایت رنج‌های ناشی از ستم و سلطه نیست و روایت‌های مبارزه و مقاومت علیه ستم را نیز به رخ می‌کشد. از لحظه‌ی استقرار نظام مطرودان و حذف‌شدگان، از گروه‌های سیاسی همچون مارکسیست‌ها، ملی‌گراها، سکولارها و ملی‌مذهبی‌ها تا زنان، اقلیت‌های اثنیکی، مذهبی و جنسی و تا معلمان، کارگران و تهی‌دستان به اشکال مختلف علیه موقعیت حاشیه‌ای‌شان قیام کرده و گفتمان و نظام سیاسی مستقر را به چالش کشیده‌اند؛ از رویارویی مستقیم تا فعالیت مدنی و حضور در انتخابات. با بسته‌شدن همه‌ی منافذ و ایجاد انسداد در روش‌های پیگیری حقوق پایمال‌شده‌ی گروه‌ها و اقشار کثیری که از دایره‌ی خیررسانی دولت به بیرون پرتاب شده‌اند، ظهور قیامی همگانی چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسید. جنبش فراگیر «زن، زندگی، آزادی» احضار این تاریخ

۳. شیرین کریمی در یادداشتی با عنوان «ترس‌ها و تردیدهای آن بی‌حجابی اجباری و این باحجابی اجباری» که در وبسایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شده زمینه‌های تاریخی این ایده را به خوبی تشریح کرده است.

۴. در نظر گرفتن مجازات شلاق برای زنان بی‌حجاب تصادفی نیست و از میلی ناخودآگاه پرده برمی‌دارد. شلاق جنبه نمادینی از میل به مهار و چیرگی بر بدن‌هایی دارد که بالقوه سرکش و ناآرام هستند.

طرد و رنج و دعوت به تشکیل بدنی کلی از این جزئیتهای مطرود مقاوم است که مرگ ژینا همچون آتشی بر خرمنش افتاده است، نوعی تحریک و یادآوری قطعاتی متراکم از ستم و مبارزه؛ طوری که به همگان نهیب می‌زند که «دیگر بس است» طوری که چیزی تکان‌شان می‌دهد، زیر جلدشان می‌رود و به جنبیدن وادار می‌کند که «آیا زمان آزادی فرا نرسیده؟» که دیگر کافی است هر چه نشستیم و زیر لب غرولند کردیم «آن قدر عزا بر سرمان ریخته‌اند که فرصت زاری نداریم»<sup>۱</sup> شاید شبیه کاری که خودسوزی دستفروش تونسی با جهان عرب کرد.

معترضینی که امروز در خیابان، شبکه‌های ارتباطی، خانه و کارخانه‌ها از تغییری بنیادی می‌گویند هستی‌هایی انتزاعی نیستند که صرفاً هیجان و شور انقلاب بر آن‌ها مستولی شده باشد بلکه راهبرشان نوعی بینا-ذهنیت ناشی از آگاهی متراکم تاریخی‌ست. عمده‌ی این تغییرخواهان **انضمامی** از تمامی ظرفیت‌های درونی خود گفتمان و نظام مستقر استفاده کرده‌اند (یا روایات و تجربه‌هایش را شنیده‌اند) تا علیه صغارت‌تحمیلی و برای یک زندگی آزاد مبتنی بر حقوق اساسی مبارزه کنند؛ ظرفیتی که در جنبش ۸۸ به اوج خود رسید و با سرکوب و در پی آن فاش شدن فریب «اعتدال» دود شد و به هوا رفت. و تجربه‌اش به بخشی از آگاهی تاریخی آن‌هایی بدل شد که دهه‌هاست تغییرات بنیادی را برای یک زندگی بهتر دنبال می‌کنند. فهم این دیالتیک تاریخی و آگاهی پی‌آیندش به آن‌هایی که این اعتراضات را هیجانی می‌دانند و معترضین و حاکمیت را صرفاً به گفتگو و عقلانیت دعوت می‌کنند و یا آن‌هایی که به ویژگی‌های روان‌شناختی نسل‌های جدید تقلیلش می‌دهند اکیداً توصیه می‌شود.<sup>۲</sup>

تا پیش از دهه‌ی ۹۰ خورشیدی بسیاری از آزادی‌خواهان و مطرودان تلاش کردند به میانجی گفتمان «اصلاحات» و ظرفیت‌های درون گفتمانی نظام حقوق پایمال‌شده‌شان را مطالبه و پیگیری کنند. اصلاحات اما بنا به تناقضات درونی‌اش هیچ‌گاه نتوانست مطالبات دیگری‌های نظام اسلامی را نمایندگی کند و حقوق‌شان را بازستاند. اگر بپذیریم بدنه‌ی اصلی جنبش‌های اعتراضی در دهه‌های گذشته را طبقات متوسط و برخوردار شهرهای بزرگ مرکزی تشکیل می‌دادند در دهه‌ی ۹۰ بیش‌تر این تهی‌دستان و فرودستان جامعه بودند که نظام اسلامی را با اعتراض‌های خود به چالش کشیدند. شهرستانی‌ها؛ اتیک‌های حاشیه‌ای؛ معلمان؛ کارگران؛ جوانان بیکار؛ کشاورزان؛ بازنشسته‌ها؛ مال‌باختگان؛ و تشنگان و گرسنگان به خیل اقشار و گروه‌هایی پیوستند که ادامه‌ی وضع کنونی را علیه حقوق، آزادی و زندگی شایسته‌ی خود می‌دانند. با شورش تهی‌دستان نظام نیز

۵. هوشنگ گلشیری

۶. برای مثال، سیامک زند رضوی جامعه‌شناس بهترین راهکار را گفتگو در رادیو و تلویزیون دانسته و معتقد است: صداوسیما باید بستری فراهم کند تا نهادهای مختلف مانند تشکل‌های کارگری، معلم‌ها، مسائل و دغدغه‌هایشان را مطرح کنند. او همچنین بیان می‌کند: «۸۵ درصد جمعیتی که در ناآرامی‌های کنونی شرکت دارند اصلاً تجربه‌ای در این زمینه ندارند... و طبیعتاً ترسی هم از حضور در خیابان نخواهند داشت. لذا معتقدم با این نسل نمی‌شود شوخی کرد» (در مصاحبه با وبسایت فرارو، ۱۸ مهر ۱۴۰۱)

تغییر رویکردش به مستضعفین که البته دیگر بر کسی پوشیده نبود را به صراحت اعلام کرد.<sup>۱</sup> زیر پوست جامعه چیزی در حال جنیندن بود که با ورشکستگی گفتمان اصلاح‌طلبی آغاز شده و با روی گرداندن از تهی‌دستان و گروه‌های حاشیه‌ای به کمال رسید: گسست و خروج؛ چیزی که شاید پژوهش‌اش ابتدا در دانشگاه تهران سال ۹۶ شنیده شد: «اصلاح‌طلب، اصولگرا، دیگه تمومه ماجرا». در دهه‌ی ۹۰ شاهد اعتراض‌های بی‌شماری بودیم که هیچ‌کدام موفق نشدند به جنبشی عام و فراگیر تبدیل شوند و با مشت‌آهین نیز پاسخ داده شدند؛ اعتراض‌های ۹۶ و ۹۸؛ اعتراض به خشک‌شدن دریاچه ارومیه در آذربایجان؛ اعتراض کشاورزان اصفهان؛ قیام تشنگان در خوزستان؛ اعتراض به سرنگونی هواپیمای اوکراینی؛ اعتراضات متروپل آبادان؛ و مبارزات صنفی کارگران معلمان و بازنشسته‌ها؛ هر کدام با استراتژی‌های مشابهی سرکوب شده و به دشمنانی فرضی منتسب شدند. هر کدام از آن‌ها که بدون پاسخی مشخص خاموش می‌شدند نیرویی که در لایه‌های پنهانی جامعه در حال جنیندن بود قدرتمندتر شده و میل به گسست و برون‌رفت جمعی را شدت می‌بخشید. مرگ ژینا به‌عنوان زن کورد شهرستانی بی‌پناه در بازداشت‌گاه پلیس<sup>۲</sup> نیرویی انباشت‌شده در اعماق را همچون آتشفشانی از گدازه‌های سوزان فعال کرد؛ جنبشی فراگیر و عام که به سرعت توانست تمامی گروه‌ها و اقشاری را که هریک به نحوی حقوق فردی و جمعی‌شان طی دهه‌ها پامال شده‌اند همبسته و به ارگانیک‌سازی شورش و طغیانگر تبدیل کند. اجزاء این پیکره قابل‌ادغام در دیگر جزئیات‌ها نیستند اما در دقیقه‌ی تاریخی معینی علیه کلیتی معین<sup>۳</sup> کلیتی همبسته را تشکیل داده‌اند.

اما مرگ ژینا به میانجی کدام خصایص<sup>۴</sup> این همبستگی ارگانیک را ممکن کرد؟ شمایل ژینا روی تخت بیمارستان و سپس مرگش به نحوی تراژیک گویی گذشته و آینده‌ی همه‌ی آن‌هایی را بازنمایی می‌کند که سرنوشت‌شان را در او بازمی‌یابند؛ بازنمایی زندگی‌های منهدم‌شده، در آستانه‌ی انهدام یا رو به انهدام و هم‌زمان میل به بازپس‌گیری و نجاتش؛ نوعی انضمامی‌شدن تمام تاریخ انتزاعی رنج و طرد و فراخوانی همگانی به از کارانداختن موتور محرکه‌اش. مرگ زن کورد که خود<sup>۵</sup> رنجی متقاطع را حمل می‌کند در بازداشتگاه پلیس به‌عنوان مظهر قدرت نظام اسلامی، هشدار نیست به مرگ محتمل همه‌ی مردم و هم‌زمان فعال ساختن میل جمعی ست به ایستادگی در برابرش، برای متوقف کردن سیاست مرگ و تمنای نوعی سیاست زندگی. شعارهای این روزهای مردم از هم‌ذات‌پنداری همگانی با این جدال «مرگ و زندگی» و «فقدان و میل» حکایت دارد: «اگه با هم یکی نشیم یکی یکی تموم میشیم» و «آهای آهای نشسته‌ها مهسای بعدی از شماست».

فارغ از جنبه‌ی نمادینش مرگ زن کورد دو خرده-جنبش زنان و کوردها را هم‌زمان فعال و جنبشی‌شدن اعتراضات و فراروی از قسمی طغیان جمعی خشم و نارضایتی را ممکن کرده است. هر کدام از آن‌ها شعارها،

۱. آیت‌الله خامنه‌ای پس از اعتراضات آبان ۹۸ خطاب به بسیجیان تصریح کرد: تعبیر مستضعف به تهی‌دست تعبیر غلطی است و مطابق قرآن، مستضعف به معنای «انم و پیشوایان بالقوه عالم بشریت و وارثان آینده‌ی همه‌ی موجودی زمین» است.



نمادها، ادبیات و ظرفیت‌هایی داشته‌اند که در این بزنگاه به میان آمده و جنبشی را تسهیل کرده‌اند که هدف انضمامی‌اش مورد پذیرش همه‌ی خرده-جنبش‌ها و ناجنبش‌ها قرار گرفته و توانسته است آن‌ها را ذیل جنبشی فراگیر و عام همبسته کند. کوردها از اتنیک‌هایی هستند که سنت مبارزاتی طولانی علیه سرکوب‌گرایی قومی در کشورهای منطقه داشته‌اند و در پیگیری برابری طبقاتی، جنسیتی و اتنیک‌ی از جنبش‌های پیشرو محسوب می‌شوند. سنت مبارزاتی آن‌ها از حیث عناصر مبارزاتی همچون مفاهیم، شعارها، آیین‌های شادی و سوگواری، نمادها و هنر اعتراضی سنت پُرباری به شمار می‌رود. شعار «زن، زندگی، آزادی»<sup>۱</sup> که همراه با تکان دادن روسری‌ها در مراسم سوگواری ژینا فریاد زده شد از دل همین سنت بیرون آمده و به سرعت توانست به شعار بنیادی و مانیفست ضمنی جنبش تبدیل شود و تمام جغرافیای ایران را به تسخیر خود درآورد. همراه با کوردها ظرفیت‌های جنبشی زنان نیز در تبدیل اعتراضات به جنبشی فراگیر کارساز بوده است. جنبش زنان تاریخی طولانی از همان سال‌های ابتدایی انقلاب ۵۷ داشته و در این چهار دهه بر گردِ مردسالاری و پدرسالاری فرهنگی و نابرابری جنسیتی نظام‌مند دولتی سنت مبارزاتی و اعتراضی درخشانی را به جای گذاشته است. فمینیست‌ها در تولید ادبیاتی غنی حول نابرابری جنسیتی بسیار موفق بوده و توانسته‌اند در ادبیات دانشگاهی و روشنفکری طرد و خشنونت علیه زنان را پروبلماتیزه کنند. فمینیست‌های ایران به فعالیت‌های نخبگانی بسنده نکرده و تجارب درخشانی نظیر کارزار «یک میلیون امضا» در مبارزات میدانی و آگاهی‌بخشی به زنان معمولی و روزمره را تحقق بخشیده‌اند. توأمان با جنبش زنان، ناجنبش‌های<sup>۲</sup> از مقاومت‌های روزمره در برابر تجلیات مردسالاری فرهنگی و سلطه‌ی دولتی بر بدن‌ها در دو دهه‌ی گذشته در جریان بوده است؛ نوعی مقاومت و سرکشی زنان که ضرورتاً با ادبیات و مفاهیم فمینیستی آشنایی ندارند اما سیاست‌ها و قوانین موجود را نافی حقوق اولیه و زندگی روزمره‌شان دانسته و به راحتی به آن تن نمی‌دهند. زنان زندگی روزمره در این دو دهه به وضوح موفق شده‌اند حکومت و فرهنگ مردسالارانه را علی‌رغم میل باطنی‌شان به عقب رانده و خود را بر آن تحمیل کنند که مهم‌ترین نمودش را می‌توان در **پیشروی آرام** در فضاهای عمومی و زنانه‌تر شدن خیابان جستجو کرد. آصف بیات<sup>۳</sup> «پیشروی آرام مردم عادی» را به این نحو توضیح می‌دهد: یک پیشروی آرام، صبورانه، زمان‌دار و سرایت‌کننده‌ی مردم عادی به سوی مالکان و قدرتمندان، در جهت رهایی از دشواری‌ها و بهبود زندگی. زنان عادی موفق شده‌اند با پیشروی‌های آرام روزمره، زیر چشم‌های انضباطی حکومت و فرهنگ و زیر سایه‌ی نگاه خیره‌ی مردان، بدن‌های‌شان را بر فضاهای عمومی **حک** کنند. شُل

۸. برای اطلاع از خاستگاه شعار «ژن ژیان نازادی» بنگرید به یادداشت آسو جواهری در وبسایت نقد اقتصاد سیاسی با عنوان «ژن ژیان نازادی؛ تحلیلی بر مبارزات جنبش زنان از ترکیه تا روزاوا و اکنون ایران» صفحه ۶

2. non movement

۱۰. پیشروی آرام از مفاهیم محوری بیات برای تحلیل ناجنبش‌های اجتماعی در کشورهای خاورمیانه و نظام‌های بسته سیاسی است.

گرفتنِ حجاب، سیگار کشیدن در عموم، بلند خندیدن در خیابان و مقاومت در برابر گشت ارشاد بخشی از تخطی‌های روبه‌پیش زنان عادی بوده است. همچنین کمپین‌هایی مانند «چهارشنبه‌های سفید» و «آزادی‌های یواشکی» در مسئله‌مند کردن بدن و حجاب اجباری برای زنان و بردن آن به خانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی و عمومی‌سازی‌اش تجربه‌های نسبتاً موفق از آب درآمد. در میان همه‌ی این مبارزاتِ روزمره یا آگاهانه «دختران خیابان انقلاب» با نفی تام‌وتمام ایدئولوژی حجاب اجباری و درهم‌شکستن ایماژ رسمی‌اش توانستند ایده‌ی بدن آزاد برای زنان که تا پیش از این صرفاً به حوزه‌ی نیمه‌خصوصی راه‌یافته بود را به فضای عمومی کشانده و تکثیرش کنند. تجربه‌ی دختران خیابان انقلاب پرفورمنس درخشانی از تاریخ رنج و رهایی زنان بود که امتدادش را در جنبش اعتراضی ژینا به‌وضوح شاهدیم. در میانه‌ی دهه‌ها جنبش و ناجنیش و زنانی که فرسنگ‌ها از تراز زنِ مطلوبِ نظام اسلامی پیشروی کرده‌اند تقلاي دولت انقلابی در یک سال اخیر که گمان می‌کرد با سخت‌گیری بیشتر گشت ارشاد و قانون «حمایت از جوانی جمعیت» و پلیسی‌کردن فرایند زایمان می‌تواند زنان را به این خط تراز برگرداند غول نیمه-خفته‌ی زنان را بیدار و راهی خیابان‌ها کرد.

## ۲- ماهیت

جنبش ژینا ماهیتاً طغیانی‌ست جمعی علیه صغارتی تحمیلی، علیه هیچ‌انگاریِ قدرتِ مردمی و علیه کوچک‌شماریِ بخش زیادی از مردم؛ برای بازپس‌گیری عاملیت و کرامت و نتیجتاً خودِ زندگی. این جنبش شورشی مردمی‌ست علیه انگاره‌ای که مردم را محجور فرض گرفته است، علیه تحقیری جمعی، علیه تصویری که کرامت و فاعلیتِ افراد تحت حکمرانی‌اش را به رسمیت نمی‌شناسد؛ نوعی اعاده‌حیثیتِ مردمی از آن‌ها که حیثیتی برایش قائل نشده‌اند؛ تا در این میان قدرت، بزرگی، توانمندی و آزادیِ خود را بازیابند و در امتداد زندگی قرار دهند. فریاد بیانگرِ مردمی که می‌خواهند هنوز-زنده‌بودن‌شان را به رخ خود و آن‌ها که علیه زندگی‌شان هستند بکشند. همه‌ی آن‌ها که در این رنج شریک هستند در لحظه‌ای تاریخی «مردم» شده‌اند تا علیه تمامیِ پژواک‌های صغارت قیام کنند بلکه زندگی‌شان را بازپس بگیرند. در حقیقت، جنبش ژینا مقاومتی جانانه است علیه قیمومیتِ خودسرانه و دل‌خواهانه بر سپهرهای گوناگونِ زندگی و اراده بر محصور کردنش، علیه انگاره‌ای از حکمرانی که خود را قیّم بر مال و جان و بدنِ افرادِ تحت حاکمیت خود می‌پندارد و نمودهایش را از اقتصاد تا سیاست، سلامت و فراغت می‌توان مشاهده کرد؛ برای دوباره‌متبلور شدن اراده‌ی مردم در سپهرهای مختلف زندگی.

چیزی که اعتراضات ۱۴۰۱ را به چنین جنبش نیرومند و فراگیری تبدیل کرده مفهوم ملموس، پرصلابت و انضمامی «زندگی»ست. زندگی ویران و میل به دوباره‌ساختنش در کشوری که تا پیش از این به «خراب‌شده» تعبیر می‌شد همگان را به شورشی جمعی فراخوانده است؛ زنان، اتنیک‌ها، اقلیت‌های دینی، تهی‌دستان،

کارگران، دادخواهان سیاسی... و به تعبیری تمامی مطرودان و تشنگان و گرسنگان، همه‌ی تاریخ انتزاعی رنج و مبارزه‌ی خود را در مفهوم انضمامی زندگی بازساخته‌اند. بی‌جهت نیست که «زن، زندگی، آزادی» این چنین به تن جنبش مردم نشسته است؛ آن قدر که انگار این شعار را برای همین دقیقه‌ی تاریخی قواره گرفته‌اند. اما برخلاف ژانر آشنای این روزها نظیر «صدای مردم را بشنوید» یا «به مردم اجازه‌ی اعتراض بدهیم» و تلاش‌های مزورانه برای «کرسی‌های آزاداندیشی» و تصمیم به راه‌اندازی «خانه‌ی ملی گفتگو» و مناظره‌های تلویزیونی که سروکله‌شان صرفاً به وقت اعتراضات پیدا می‌شود «مردم» بنا به حکمتی زیسته‌شده و آگاهی تاریخی، تنها راه نجات را در خروج و گسست یافته‌اند. برخلاف گفتمان اعتراضی اصلاحات که نمود بیانگرش نقد ناکارآمدی رویه‌ها و عدم صلاحیت کارگزاران و اعتراض به سخت‌گیری‌های فرهنگی و سیاسی بوده و در تمامی سطوحش از ظرفیت‌های درون-گفتمانی استفاده می‌کرده با جنبشی مواجه هستیم که در تمامی ارکانش هیچ التفاتی به گفتمان موجود نداشته و مسیر خروج را درپیش گرفته است.

میدان سیاست البته میدانی حادث و تاریخی‌ست اما از شواهد این‌طور می‌توان استنباط کرد که این جنبش اساساً چیزی را درون/از نظم سیاسی موجود مطالبه نکرده و آن را موضوع خطابش قرار نمی‌دهد. به نظر می‌رسد با موقعیتی مواجهیم که بخشی از جامعه و نظام مستقر از هم منتزع شده و همدیگر را اساساً برسमित نمی‌شناسند. همچنین خلاف برخی تحلیل‌ها، این جنبش کارگزاران و رویه‌ها و کارآمدی‌شان را مورد انتقاد خود قرار نداده است چرا که اساساً نقد ماهیتی دیالکتیکی داشته و بنا دارد ابژه‌ی نقدش را ارتقا دهد و تعالی ببخشد. حال آن که شواهدی وجود ندارد به این که «ژینا» نیم‌نگاهی به تعالی روندهای موجود داشته باشد، شاید هم اساساً امیدی به آن ندارد. نه درون نظم موجود جریانی وجود دارد که قابلیت نمایندگی تغییرخواهان را داشته باشد و نه نظام مستقر از این توانایی برخوردارست که نمایندگانی از تغییرخواهان را در خود بپذیرد. قهر و خروج بخشی از جامعه واقعیت جامعه‌شناختی انکارناپذیری‌ست که گویا برخی تحلیلگران از فهمش عاجز مانده‌اند.

این روزها تغییرات سیاسی تنها چیزی نیست که معترضین به دنبالش هستند. آن‌ها همچنین در پی رادیکال‌تر کردن جامعه حول حقوق بنیادی همه‌ی جزئیات‌ها شامل بر زنان و اتنیک‌ها بوده و گشایش فضایی و حساس‌تر شدن جامعه به آزادی را غنیمت می‌دانند تا همه‌ی اشکال سلطه را در لایه‌های فرهنگی جامعه به نقد بکشند. آن‌ها به خوبی اهمیت این روزها را به‌عنوان یک آموزش همگانی فشرده و رادیکال درک کرده و به اهمیت این وضعیت تاریخی واقف شده‌اند. حساسیت درست برخی به شعارهای جنسیت‌زده و واژه‌ی «ناموس» و یا شعارهایی که رنگ‌وبوی مرکزگرایی و ناسیونالیسم هویت‌گرا دارند از این حکایت می‌کند که آن‌ها صرفاً سودای آزادی سیاسی ندارند. بی‌جهت نیست که چارلز کورزمن در «انقلاب تصورناپذیر در ایران» (۱۳۹۸) از فشرده‌شدن تجربیات و شتاب گرفتن ضرب‌آهنگ زندگی در برهه‌های انقلابی سخن می‌گوید.

تغییرخواهان دریافته‌اند که اکنون زمان «ساختن» آینده است؛ آینده‌ای که در همین لحظه‌ی کنونی حاضرست و در پیوستاری واقع شده که از اکنون آغاز شده است. به درستی گفته‌اند که صرفاً ایستادن در برابر حاکم و در جبهه‌ی مردم قرار داشتن هیچ گواهی بر حقیقت و اصالت معینی نمی‌دهد و ساخته‌شدن «مردم» در دقیقه‌ای تاریخی که همراهست با غلیان عواطف و احساساتِ جمعی مسحورکننده صرفاً از لحظه‌ی تأسیس خبر می‌دهد و این که چه چیزی قرارست ساخته شود را بر ما پدیدار نخواهد کرد. چراکه ساخته‌شدنِ مردم پیشروی (اجتماعی و سیاسی) را تضمین نخواهد کرد و چه بسا به «واپس‌روی» هم ختم شود. نقد رادیکالِ انگاره‌های پدرسالاری، مردسالاری و مرکزگراییِ اتنیکی و دینی و تبعیض‌های طبقاتی در سطوح مختلف فرهنگی همراه با تغییرات سیاسی مبتنی بر حاکمیتِ مردمی، ما را برای آرمان‌زندگی در جامعه‌ای بدون سلطه امیدوارتر خواهد کرد؛ جایی که حقوق بنیادی هر شهروندی در ساحتِ قانون و فرهنگ محترم شمرده شود. البته کیست که نداند نقد فرهنگ نیز ضرورتاً به آزادی منتهی نخواهد شد چرا که نتیجه‌اش جامعه‌ای است که از حکومتش پیشی گرفته و در آن تضمینی برای سعادت وجود ندارد.

### ۳- ویژگی

با تداوم و استمرارِ اعتراضات و پیوستن خرده-جنبش‌های مختلف بلوغ و زاینده‌گی آن به نحوی فزاینده بیشتر شده و امروز به جنبشی سیاسی و اجتماعی تبدیل شده است: شعار و مانیفست (ضمنی) دارد، موفق شده نمادها، تصاویر و آثار هنری مختص به خود را تولید کند، در سطوح خیابانی و رسانه‌ای انعکاس و اثرگذاری غیر قابل‌کتمان داشته است، توسط رهبران افقی که مختص جنبش‌های معاصرست راهبری می‌شود و از اهداف و جهت‌گیری‌های نسبتاً مشخصی برخوردارست. بنا به ماهیت کلی و دعوت‌کنندگیِ عامش، جنبش ژینا توانسته همه‌ی جزئیات‌ها را با حفظ جزئی‌بودگی‌شان در کلیتی عصیانگر دورهم جمع کند. جزئیات‌های کثیری که این ارگانسیم همبسته را ساخته‌اند آن را به چیزی با ویژگی‌هایی متنوع تبدیل کرده که حدودمرزهایش به راحتی تن به تحلیل نمی‌دهند؛ جنبشی با ویژگی‌هایی مختلف که ناشی از جزئیات‌های کثیریست که آن را ممکن کرده‌اند و کلیتی که می‌بایست هم ماهیت کلی‌اش را حفظ کند و هم ویژگی‌های جزئی را به خود بپذیرد.

از سویی دیگر علی‌رغم همبستگی اجزای مختلف برای تحقق حقوق بنیادی و آزادی همگان نوعی جدال هژمونیک نیز میان اجزاء در جریان است. اگر چه اجزاء مختلف بنا به درکی تاریخی دانسته‌اند که آزادی همگانی احتمالاً آزادی برابر همه‌ی اجزاء نخواهد بود اما این را نیز فهمیده‌اند که بندگی همگانی همه‌ی اجزاء را متضرر (نه به یک میزان) خواهد کرد. این همان آرمان برابریست که الصاقش به آرمان آزادی، ما را به سوی جامعه‌ای بهتر که خیر عمومی و آزادی را به یک میزان میان اجزایش بگستراند نزدیک‌تر خواهد کرد.

این جنبه‌ی رادیکال جنبش ژیناست که دارد به «پس از آزادی» فکر می‌کند تا سلطه‌ای با سلطه‌ی دیگری جانشین نشود، که موتور سلطه و نابرابری را باید از کار انداخت، که تغییر سیاسی بدون زدودن این بنیادها کُمیتش لنگ خواهد بود.

## ویژگی زنانه‌ی جنبش

بسیاری در این روزها از ماهیت زنانه‌ی جنبش سخن گفته‌اند. چطور می‌توان آن را فهمید و صورت‌بندی‌اش کرد؟ احتمالاً پرسید اکنون که پراکسیس‌های خیابانی در جریان است نام‌گذاری یا شیوه‌ی بازنمایی آن چه اهمیتی دارد. اما فکر کردن به این جدال‌های هژمونیک که اتفاقاً جدالی سازنده و زیایست کمک می‌کند که آینده را در همین لحظه‌ی اکنون ببایم و پایه‌هایش را به‌درستی بنا کنیم. جدال هژمونیک بازنمایی در میان همه اجزاء جاری و ساری است و هر جزئی‌تری تلاش می‌کند فضاها را تهی این کلیت متکثر را با محتوای خودش پر کرده و مهر خودش را بر آن بکوبد. فی‌المثل درحالی که کارگر مرد یا پیرمرد شهرستانی یا مرد بلوچ در خیابان شعار واحد جنبش را فریاد می‌زند اما هم‌چنان گفته می‌شود که این جنبش زنانه و هدفش رهایی زنان است یعنی این بازنمایی دارد کار می‌کند. مطمئناً فمینیست‌ها به این نقد درون‌ماندگار و همدلانه این‌طور پاسخ نمی‌دهند که پس از تاریخ طولانی دیده‌شدن مردان حالا نوبت زنان است که دیده شوند. که اگر پاسخ این باشد باید گفت که این موضع برای جنبش فمینیستی پیشرو نقض‌غرض و موضعی انفعالی‌ست. با این اوصاف آیا ما واقعاً با جنبشی زنانه مواجهیم؟

این جنبش ماهیتی زنانه دارد اگر زن‌بودگی را فراتر از طبقه‌بندی جنسیتی، نمونه‌ی مثالین ستم و صغیرانگاری نظام مستقر و مجموعه‌ای انتزاعی از خشونت مضاعفی بفهمیم که در قانون و فرهنگ بر بدن و روح همگان تحمیل می‌شود. به این معنا زن‌بودگی این قابلیت را دارد که اشکال مختلفی از خشونت و طرد را در خود جای داده و به آن کلیتی انتزاعی ببخشد. زن به این معنا شمایل کرامت پایمال‌شده‌ی همگان است؛ شمایی که مرد بلوچ، کشاورز اصفهانی، کارگر ساختمانی و خوزستانی تشنه هم می‌تواند خود را در آن بازیابد. به این معنا هنگامی که زن از صغارت آزاد می‌شود توگویی همگان آزاد می‌شوند چرا که با آزادی زن تمامی هیمنه‌ی این انگاره ازهم می‌پاشد و امکان‌هایش از حیز انتفاع ساقط می‌شوند. لذا نمی‌توان آزادی همگان را بدون آزادی زن متصور شد. اما اگر زن به‌عنوان طبقه‌ای جنسیتی را یکی از جزئیات‌های جنبش که آزادی از سلطه را دنبال می‌کند بفهمیم نمی‌توانیم جنبش را ماهیتاً (صرفاً) زنانه در نظر بگیریم. به این معنا زنان مانند دیگر جزئیات‌ها تلاش می‌کنند با ویژگی جزئی‌شان در ساختن کلیت جنبش دخیل و تصرف داشته باشند. زنان البته هم‌زمان با آزادی، بیش از دیگر جزئیات‌ها، برابری جنسیتی را که معادل از موضوعیت‌افتادن خود جنسیت است طلب کرده و همگان را متوجه بنیادهای فرهنگی نابرابری می‌کنند. به این معنا اگر چه نقش زنان به‌عنوان

جزئیاتی که ظرفیت‌رهای بخشی بالایی دارد در ساختن و رادیکال‌ترشدن جنبش انکارناپذیر است اما صرفاً نمی‌توان مهری زنانه را به پایش نشانند و ماهیت جنبش را به یکی از ویژگی‌های اجزاء برساننده‌اش تقلیل داد. بنابراین آزادی دیگر جزئیات‌ها نظیر کشاورز، کارگر، معلم، کورد، عرب و غیره صرفاً از مجرای آزادی زنان محقق نخواهد شد. زنان صرفاً یکی از ویژگی‌های جزئی «ژینا» را نشان می‌دهند و از این حیث که امکان تحقق مطالبات جزئی زنان مانند دیگر جزئیات‌ها فراهم نیست نمی‌تواند به جنبشی (صرفاً) زنانه تبدیل شود. ماهیت کلی و عام ژینا دقیقاً ناشی از آن بوده که آزادی همه‌ی جزئیات‌ها به آزادی همگانی پیوند خورده است و صرفاً از مجرای آن محقق خواهد شد.

بدون مطالعه‌ی تجربی، درباره‌ی سهم زنان و مردان از حضور در خیابان‌ها به نتیجه‌ی دقیقی نمی‌توان رسید اما با اطمینان باید گفت که زنان خیابان و فضای عمومی را تحت تأثیر حضور، میدان‌داری و «اجراگری» خودشان قرار داده‌اند. تسخیر و تصرف خیابان و استفاده‌ی همه‌جانبه از آن به‌عنوان رسانه‌ی رهایی‌بخش خصیصه‌ی متمایز و ویژه‌ی این جنبش به شمار می‌رود. تصرف خیابان توسط زنان البته از خیلی پیش‌ترها آغاز و صرفاً اکنون ماهیت اعتراضی‌اش پدیدار شده است. زنان با پرفورمنس‌های درخشانی که تصاویرش این روزها دنیا را تکان داده نقش زنانه‌ی خود را بر تاریخ و آینده‌ای که در راه است حک و ثبت کرده‌اند. آن‌ها هم‌زمان رنج و امیدشان به رهایی را هنرمندانه به کنش و پرفورمنس‌هایی اعتراضی تبدیل کرده‌اند، و چه رسانه‌ای قدرتمندتر از خیابان که ستاً جولان‌گاه مردان و اصحاب قدرت و ثروت بوده است. دختری که روی سطل زباله ایستاده و روسری‌اش را تکان می‌دهد؛ دختری که کنار نیروهای امنیتی می‌نشیند و ابزار قدرت‌شان را به هیچ می‌گیرد؛ دختری که با موهای بریده بر سر مزار مادرش ایستاده است؛ و دختری که بدون روسری در قهوه‌خانه‌ای در جنوب شهر صبحانه می‌خورد؛ همگی نمونه‌هایی از کنش‌های اعتراضی هنرمندانه‌ای هستند که هر بار همچون مانیفستی جدیداً روحی تازه به کالبد آن می‌دمند. این ویژگی زنانه البته نباید ما را از دیدن دیگر ویژگی‌های برساننده‌ی جنبش غافل کند. همچنین میدان‌داری زنان (احتمالاً) در مراکز استان‌ها و شهرهای بزرگ و مثلاً محله‌های برخوردارتر و در زمینه‌های اجتماعی کم‌تر مردسالارانه فعلیت بیشتری داشته است؛ چراکه تصرف اعتراضی کنونی خیابان‌ها امتداد پیشروی آرام زنان به فضاهای عمومی در گذشته بوده است. لذا در برشمردن ویژگی‌های زنانه نباید به زمینه‌های متکثری که جنبش در آن‌ها پدیدار شده است بی‌تفاوت باشیم. تحلیل چنین پدیده‌ی فراگیری که از زاهدان تا کردستان و از کارگر صنعتی تا هنرمند درگیرش شده‌اند اگر صرفاً از زاویه‌ی محدودی انجام شود چیزی بیش از نتایج انتزاعی شتابان به‌دست نخواهد داد.

## ویژگی‌های سنی و نسلی

بسیاری در این روزها تقلاً کرده‌اند اعتراضات را بر اساس ویژگی‌های سنی و نسلی تحلیل کرده و بازنمایی‌اش کنند. برخی نیز پا را فراتر نهاده و از تعبیری نظیر جنبش نوجوانان، جنبش نسل Z<sup>1</sup> و گیمرها و یا جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها برای توصیف و تحلیل آن استفاده کرده‌اند. البته دور از ذهن نیست که انگیزه بخشی از این کوچک‌شماری‌ها بی‌اهمیت نشان دادن و تخطئه‌ی آن است؛ به سبک‌وسیاقی که در جنبش ۸۸ هم شاهدش بودیم، هنگامی که تعبیر جنبش شکم‌سیرها و بچه‌شهری‌ها را برایش ساخته بودند. بعضاً نیز با تحلیل‌هایی مشابه از طرف اساتید (به اصطلاح) نخبه‌ی دانشگاهی روبرو می‌شویم که از انتزاعی دانشگاهی، رویکرد مرکزگرای تهران‌گرا و فاصله‌ای عمیق با جامعه خبر می‌دهد. اما اساساً آیا توصیف و تبیین‌های سنی و نسلی در این جا به کارمان می‌آید و به عبارتی می‌تواند گره‌ای از پیچیدگی‌های مواجهه با تحول اجتماعی و سیاسی‌شتابانی که از قضا همین اکنون در درونش هستیم باز کند؟

بدون مطالعات تجربی به راحتی نمی‌توان درباره ویژگی‌های سنی جنبشی فراگیر به نتایجی متقن رسید اما مشاهدات نشان می‌دهد احتمالاً متوسط سن افرادی که در اعتراضات خیابانی این روزها شرکت می‌کنند نسبت به گذشته کاهش یافته است.<sup>۲</sup> این واقعیت، اگر آن را جدی بگیریم، با پدیده‌ای که آصف بیات (۱۳۹۰) به ناجنبش جوانان<sup>۳</sup> و «سیاست شادی» از آن‌ها یاد می‌کند قرابت‌هایی خواهد داشت. جوانانی که در یکی دو دهه‌ی اخیر تلاش کرده‌اند فارغ از ایدئولوژی‌های رایج، زندگی روزمره‌شان را به عرصه‌ای برای پیگیری شادی، تجربه‌اندوزی‌های جسورانه و سبک‌های متنوع زندگی تبدیل کرده و در مسیرش پیشروی آرام داشته باشند. این نوع سیاست شادی و جوانی از ظرفیت و استعداد بالایی برای پیوند خوردن به جنبش‌های اعتراضی، نه ضرورتاً هر جنبشی، برخوردار است. به نظر می‌رسد «سیاست جوانی» با جنبشی اعتراضی که هدف کمینه‌اش آزادسازی زنجیرها و موانع زندگی نرمال<sup>۴</sup> بوده خوب چفت‌ووصل شده است. به تعبیری باید گفت سیاست پس‌گرفتن جوانی و شادی با جنبشی سیاسی که ایدئولوژی انضمامی‌اش پس‌گرفتن زندگی‌ست قرابتی انتخابی<sup>۵</sup> برقرار کرده است. اما آیا قبول این پیوند به این معناست که جنبش ژینا را جنبش جوانان بدانیم؟ به چند دلیل می‌توان آن را رد کرد: (۱) سیاست «جوانی» بیش از آن که مقوله‌ای سن‌شناختی باشد دلالت بر ویژگی‌های نوعی زیستن معین یا سبک زندگی ویژه‌ای دارد که شادی و پس‌زدن خلاقانه و جسورانه‌ی محدودیت‌ها (نه آن‌طور که برخی خصیصه‌اش را هیجان‌های موقتی دانسته‌اند) از خصائص برجسته‌اش است.

۱۱. مهدی تدینی در صفحه اینستاگرام تاریخ‌اندیشی از این تعبیر برای تحلیل اعتراضات استفاده کرده است.

۱۲. رئیس مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران در مصاحبه با خبرگزاری ایرنا: مشاهده‌ها نشان می‌دهد میانگین سنی شرکت‌کنندگان در سال‌های اخیر و به ویژه این اعتراضات پایین آمده است (۱۶ مهر ۱۴۰۱)

۱۳. بیات از نقش «پس‌گرفتن جوانی» و «سیاست شادی» در بهار عربی می‌گوید.

۱۴. هشتگ زندگی نرمال پس از اعتراضات مورد توجه بسیاری از جوانان قرار گرفته است.

5. Selective affinity

اگرچه «جوانی» احتمالاً با طبقه‌بندی‌های سنی همبستگی‌های معناداری خواهد داشت اما صرفاً و ضرورتاً جوانان هم‌پیمانش نخواهند بود (این واقعیت به نحوی مضاعف درباره مقولات نسلی هم صدق می‌کند).<sup>۲</sup> به این معنا «جوانی» صرفاً یکی از خصائص این جنبش را توضیح می‌دهد؛ خصیصه‌ای که در کنار خصائص دیگر به ساختن ماهیتش کمک می‌کند. در واقع توضیح این جنبش صرفاً بر مبنای جوانی، تقلیل ماهیت به یکی از ویژگی‌هایش است. ۳) خیابان (فضاهای عمومی) جای‌ست که «جوانی» و جنبش کنونی در آن به یکدیگر جفت‌وجور شده‌اند حال آن که جنبش‌های اعتراضی به کنش خیابانی محدود نیستند و پشتیبانی از خیابان، اعتصابات صنفی، سازمان‌دهی و تولیدات فکری و هنری را هم شامل می‌شوند. ۴) سایه‌ی سنگین رویکرد مرکز‌گرای دانشگاهی بر تحلیل‌هایی که جنبش را به جوانان (یا حتی به جوانی) تقلیل می‌دهند سنگینی می‌کند. آن‌ها از این غافل‌ند که «جوانی» در همه‌ی زمینه‌های جغرافیایی، اتنیکی و طبقاتی به یک میزان کار نمی‌کند و چه بسا در شرایطی اساساً محلی از اعراب نداشته باشد. کیفیت جوانی به حداقلی از استانداردهای کیفی زندگی نیازمندست و همه‌ی اجزائی که خود را در این جنبش بازیافته‌اند ضرورتاً به آن دسترسی ندارند. بسیاری از مقایسه‌ی این جنبش با جنبش ۸۸ این‌طور نتیجه می‌گیرند که خلاقیت و جسارت بیشتر معترضین خیابانی به تغییرات سنی و نسلی آن‌ها مرتبط است. به گمانم بدون آن که خود را گرفتار تحلیل‌های روان‌شناختی کنیم این تغییر کنش‌های اعتراضی را باید در پیوند «جوانی» و گفتمان «خروج» و گسست بفهمیم. جوانی نیرویی اساساً بلندپرواز، ماجراجو و روبه‌پیش است، میل شدیدی به تخریب و دوباره‌ساختن دارد، قدرت نفی‌کنندگی بالایی دارد و دائماً در پی خلق و گشودن فضاهایی جدید است. جوانی که در یک دهه‌ی اخیر نیرومندتر شده در درون گفتمان سیاسی و اجتماعی خروج که بنا دارد آینده را نه از فرصت‌ها و ظرفیت‌های کنونی بلکه در گسست از آن بسازد خودش را به تمامی آزاد و بالفعل کرده است؛ به نحوی که موفق شده فضاهای متفاوت و جدیدی را خلق کرده و پیشروی‌هایی جسورانه داشته باشد. مثلث جوانی، گسست و خیابان همان ترکیب سه‌گانه‌ای است که تجربه‌ی جوانان انقلابی در اروپای سال ۶۸ (میلادی) را ممکن کرد. حال آن که در جنبش ۸۸، فارغ از ویژگی‌های سنی و نسلی‌اش، خود گفتمان اسلامی و ظرفیت‌های درونی‌اش<sup>۱</sup> دایره‌ی امکان کنش‌ورزی را تعیین می‌کردند و این ماهیتاً با امکانات کنش‌ورزی در گفتمان گسست متفاوت است. در حقیقت، نیروی جوانی و رسانه‌ی خیابان از طریق گفتمان اصلاحات مدیریت و کنترل می‌شدند و منطقی نمی‌توانستند تماماً شکوفا شوند. اصرار بر نقش جوانی (یا جوانان یا نسل‌های جدید) بدون تحلیل زمینه و شرایط تحققش نهایتاً به نوعی روان‌شناسی (اجتماعی) معترضین خیابانی ختم خواهد شد. تقلیل جنبش اعتراضی کنونی به کنش‌های سنی و نسلی از ندیدن این پیچیدگی‌ها نشئت می‌گیرد.

۱۶. عمده‌ی عناصر جنبش ۸۸ از خود گفتمان اسلامی گرفته شده بود؛ شعارها، نمادها، تقویم اعتراضی، بیانیه‌ها... همگی ماهیتی دینی داشتند و از این حیث اعتراض‌های ۸۸ شباهت بسیاری به خود اعتراضات ۵۷ داشت.



نسل و طبقه‌بندی‌های نسلی ابزارهای مفهومی به‌مراتب پیچیده‌تر و انتزاعی‌تری از طبقه‌بندی‌های سنی هستند و طبیعتاً کاربردش، به‌ویژه برای تحلیل جنبشی متکثر، احتیاطی مضاعف می‌طلبد. حال آن که این روزها برخی به‌سادگی از جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها و نسل بازی‌های آنلاین حرف می‌زنند؛ یا برای توضیح تفاوت‌هایش با جنبش‌های پیشین، از کشف و ظهور نسلی خبر می‌دهند که در بستر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی رشد کرده است. این دسته از تحلیل‌ها عمدتاً به ظهور نسلی ارجاع می‌دهند که کم‌تر تحقیر شده، اتوریته‌های ضعیف‌تری را بالای سرش دیده، فرصت بیشتری برای ابراز خود داشته، به واسطه‌ی اینترنت و گوشی‌های هوشمند امکان آشنایی بیشتری با تجربیات جهانی داشته و در بستر شبکه‌های اجتماعی و بازی‌های آنلاین قابلیت ارتباط‌گیری و شبکه‌سازی بیشتری پیدا کرده است. حال اگر مسامحتاً این ویژگی‌های نسل‌های جدیدتر را بپذیریم چطور باید از آن در تحلیل اعتراضات جاری استفاده کنیم. در قالب چند بند صورت‌بندی خودم از آن را ارائه می‌کنم: (۱) ساختن مقولات و طبقه‌بندی‌های معنادار نسلی و کاربردهای توصیفی از آن‌ها رویکردی است که برخی از جامعه‌شناس‌ها به کار می‌گیرند. اما استفاده‌ی تبیینی از مقولات نسلی عمدتاً با احتیاط‌های آماری و دقت فراوان انجام می‌شود. بنابراین به‌راحتی و بدون مطالعه‌ی تجربی نمی‌توان ادعاهایی را درباره‌ی ماهیت نسلی جنبش کنونی مطرح کرد و تبیین‌هایی نسل‌شناختی از جنبش ارائه داد. آن چه این روزها درباره‌ی نقش ویژگی نسل‌های جدید (دهه‌های هفتاد و هشتاد) در ماهیت متفاوت اعتراضات کنونی گفته می‌شود را به گمانم باید در همان سیاست «جوانی» جستجو کرد، نه در مقولات نسلی منتزع‌شده از نسل‌های پیشین و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن. فارغ از تحلیل‌های سنی و نسلی جسارت، خلاقیت، اتحاد و سماجت امیدوارانه‌ی معترضین (ویژگی‌هایی که مورد توجه تحلیل‌گران قرار گرفته است) را باید در امتداد پیشروی‌های آرام ناجنبش جوانی فهمید که به‌ویژه پس از شکست گفتمان اصلاحات و امواج «سیاست‌زدایی» متعاقبش و به‌واسطه‌ی ابزارهای ارتباطی پیشرفته‌تر ممکن شده است. اگرچه ناجنبش جوانی در مواجهه با نظام‌های سیاسی کهنه، فرتوت و مرگ‌اندیش به سیاست قهر و بی‌تفاوتی روی می‌آورد اما با ظهور جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ظرفیت فعال‌شونده‌ی بالایی از خود نشان داده و نیرویی فعال و خلاق را آزاد می‌کند. همچنین نسبت نسل‌های جوان‌تر با «جوانی» را نمی‌توان نسبتی این‌همان در نظر گرفت. ناجنبش جوانی همراه با نیروهای متفاوت و بعضاً متعارضی همچون جنبش‌ها و ناجنبش‌های زنان، دانشجویان، اقلیت‌های اتنیک، دینی، جنسی و غیره، ویژگی‌های کنش‌ورزی نسل‌های جدیدتر را می‌سازند، همان‌طور که نسل‌های پیشین نیز کم‌وبیش از این نیروها متأثر هستند. (۲) آن‌ها که پای شکاف‌های نسلی را در توضیح چنین جنبش فراگیری به میان کشیده‌اند از رویکردی اساساً مکانیکی و ایستا رنج می‌برند. نسل و طبقه‌بندی‌های نسلی اگر موضوعیتی هم داشته باشد اساساً باید دیالکتیکی فهمیده شود. همان‌طور که یک دهه‌ی شصتی در سال ۱۴۰۱ عناصری از نسل دهه‌های پیش از انقلاب را با خود حمل می‌کند عناصری از دهه‌های هفتاد و هشتاد نیز

دست‌اندرکار ساختنش هستند. دهه‌ی هشتادی نیز همان‌طور که در بستر اینترنت رشد یافته در بستری از خاطرات، روایات و تجربیات نسل‌های قبل‌تر فرایند رشد و بلوغ را طی کرده است. مفاهیمی همچون جنبش دهه‌ی هشتادی‌ها و اعتراض نسل اینترنت و گوشی‌های هوشمند ناشی از جعل طبقه‌بندی‌های نسلی به عنوان مفاهیمی گسسته و منتزع از دیگر نسل‌ها و جامعه و کاربرد شتاب‌زده‌شان در تحلیل پدیده‌هایی فراگیر و غامض نظیر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی است؛ تو گویی از اعماق زمین و در گوشه‌ای ناگهان گنجینه‌ای جدید کشف شده که می‌توان به میانجی‌اش بسیاری از تحولات را توضیح داد. در حالی که از جوان‌هایی که این روزها در خیابان هستند دائماً می‌شنویم که فی‌المثل «ما نمی‌خواهیم اشتباهات جنبش ۸۸ را تکرار کنیم» و «فریب اصلاح‌طلب‌ها را نمی‌خوریم» نمی‌توانیم ماهیت کنش‌های آن‌ها را صرفاً به عناصر نسلی متمایزشان نظیر دسترسی به اینترنت و گوشی‌های هوشمند وابسته کنیم.<sup>(۳)</sup> به فرض که بپذیریم ویژگی‌های نسلی دهه‌ی هشتادی‌ها و هفتادی‌ها این جنبش را بسیار متأثر کرده است. اما آیا این مجوز را خواهیم داشت که ماهیت آن را به یکی از ویژگی‌های برسازنده‌اش تقلیل دهیم.<sup>(۴)</sup> به فرض که بپذیریم این دهه‌ی هفتادی‌ها و هشتادی‌ها هستند که این روزها بیش از دیگر نسل‌ها در خیابان حضور دارند اما آیا چنین جنبشی را می‌توان صرفاً به کنش‌های خیابانی تقلیل داد. در حقیقت این جوانان در تعامل، گفتگو و پشتیبانی اعضای خانواده‌های‌شان این روزها خیابان‌ها را به تسخیر خود درآورده‌اند.<sup>(۵)</sup> اگر به فرض بپذیریم نسل‌های جوانِ گِیمر، به زعم تحلیلگران دانشگاهی، بازیگران اصلی اعتراضات هستند آیا می‌توانیم ادعا کنیم اینترنت و بازی‌های شبکه‌ای به همان میزان که شخصیت و هویت جوان تهرانی، شیرازی یا اصفهانی معترض را شکل داده‌اند هویت جوان میاندراهی کورد، جوان بلوچ زاهدانی، کارگر جوان میدان نفتی عسلویه، معلم جوان اردبیلی و دختر دانش‌آموز ساکن در مسکن مهر هشتگرد را نیز ساخته‌اند. رویکرد مرکز‌گرای تهران‌گرا اساساً نمی‌تواند به پیچیدگی‌های ناشی از جنبشی کثیر، کلی و فراگیر بیندیشد.

### منابع

- بیات، آصف (۱۳۹۱) سیاست‌های خیابانی؛ جنبش تهی‌دستان در ایران، سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران، شیرازه: ص ۲۴-۵
- بیات، آصف (۱۳۹۰) زندگی همچون سیاست؛ چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، فاطمه صادقی، تهران: ص ۱۸۳-۱۳۵
- کورزمن، چارلز (۱۳۹۸) انقلاب تصورناپذیر در ایران، محمد ملاحباسی، تهران، ترجمان

## کجا ایستاده‌ایم؟

نوشته‌ی علیرضا بهتویی



در [مطلبی](#) که تابستان سال پیش نوشتیم،<sup>۱</sup> روند تأسیس حزب رستاخیز توسط محمدرضا شاه پهلوی در اسفند ۱۳۵۴ را توضیح دادم و یادآور شدم که شاه در برابر دو انتخاب قرار داشت:

**انتخاب اول** – این که فضای سیاسی را باز کند، به محمدمهدی سمیعی رییس وقت بانک مرکزی (که از تکنوکرات‌های خوش‌نام کشور بود)، امکان تأسیس یک حزب میانه‌رو که عناصری از اندیشه‌های سوسیال‌دموکراتیک هم در آن باشد را بدهد تا نیروهای تحصیل کرده و جوانی را که به احزاب فرمایشی «ایران نوین» و «مردم» بدبین بودند جلب و جذب کند. فکر، آن بود که پروژه‌ی این حزب تازه بتواند گشایشی در حکومت استبدادی شاه به وجود آورد و تنفس‌گاهی برای «جامعه‌ی مدنی» در حال خفه شدن آن روز باشد.

<sup>۱</sup> علیرضا بهتویی، سمفونی ناتمام: آن‌ها که رفتند و آن‌ها که ماندند، نقد اقتصاد سیاسی، ۱۴۰۰

**انتخاب دوم** – حذف احزاب فرمایشی، یک‌دست کردن حکومت و اعلام حزب واحد رستاخیز. فکر پشت این راه دوم این بود که احزاب «ایران نوین» و «مردم» قدرت بسیج اجتماعی ندارند و فقط دست‌وپاگیر هستند. پس باید این جریانات مزاحم از صحنه خارج شوند، شاه خودش رهبری را به دست بگیرد، از قدرت معنوی‌اش برای ایجاد الگویی انقلابی استفاده و رابطه‌ی تازه‌ای بین «نظام» و «مردم» ایجاد کند. یادآور می‌شوم که «جامعه‌ی مدنی» (احزاب سیاسی، سندیکاهای مزدبگیران و انجمن‌های فرهنگی و اجتماعی) ایران تا این لحظه هم، به‌شدت زیر فشار بود. اما طرح و برنامه‌ی مورد بحث، قرار بود که ضربه‌ی نهایی را وارد کند.

پایان قصه را همه می‌دانیم. عباس میلانی در «معمای هویدا» درباره‌ی پیامدهای این انتخاب راه دوم نوشت؛ در سال ۱۳۵۴، بعد از اعلام حزب رستاخیز، اوضاع اقتصادی به‌سوی ناسامانی رفت، «قیمت‌ها سیر صعودی داشت و کمبود کالاها در سرتاسر کشور بیداد می‌کرد. تهران که پایتخت و نماد "تمدن بزرگ" به‌شمار می‌رفت، به کمبود مزمن برق دچار شد و گه‌گاه بی‌آبی هم مزید بر علت می‌شد. در اطراف و اکناف شهر، حلبی‌آبادهایی سبز می‌شد و وقتی دولت سعی می‌کرد به‌زور از رشد این محله‌ها جلوگیری کند، مردم فقیر و مستأصل سرسختانه مقاومت نشان می‌دادند. کار به زدوخورد می‌کشید. گاهی خون‌ریزی هم می‌شد. علائم بحران، در یک کلام، فراوان بود. اما شاه به هیچ‌کدام اعتنایی نداشت». حکومت شاه، دو سال و نیم پس از یک‌دست‌سازی و تمرکز قدرت در یک جریان واحد سیاسی، نخستین طلایه‌های بحران را در پاییز و زمستان ۱۳۵۶ شاهد بود. این بحران‌ها به فروپاشی نظام شاهنشاهی در بهمن ۱۳۵۷ انجامید.

چه درس‌هایی می‌توان از عواقب انتخاب شاه برای یک‌دست کردن حکومت و حذف همه‌ی جریانات «مزاحم» از صحنه‌ی سیاسی گرفت؟

در همان نوشته، اشاره‌ای داشتم به مطالعات مایکل بارووی (Michael Burawoy)، جامعه‌شناس آمریکایی، که تأکید دارد: سیستم‌های اجتماعی – سیاسی در تمامی جوامع در دوره‌های گوناگون دچار مشکلات و بحران می‌شوند. اما چگونگی رویارویی هر کدام با این بحران‌ها متفاوت است. بسته به آن که چه سازوکارهایی و کدام مدل‌ها برای حل مشکلات به کار گرفته می‌شوند، بحران می‌تواند پی‌آمدهای گوناگون داشته باشد.

**مدل اول** – مدل جوامعی است که یک «جامعه‌ی مدنی» (civil society) زنده، پرجنب‌وجوش و آزاد دارند که با انواع و اقسام سازمان‌های اجتماعی، همکاری و هم‌پیوندی شهروندان در عرصه‌های گوناگون را سامان می‌دهند. سازمان‌های انعطاف‌پذیر جامعه‌ی مدنی در این جوامع، می‌توانند چالش‌ها و بحران‌ها را در

خود جذب کنند، و پاسخ مناسب را برای حل آن‌ها بیابند و سپس از طریق نوسازی مکرر بنیادهای اجتماعی و ساختار حکومتی، به بازسازی سیستم و پایداری و مقاومت آن کمک کنند.

بارووی می‌نویسد: نهرها و کانال‌های متعدد به وجود آمده توسط سازمان‌های جامعه‌ی مدنی (احزاب سیاسی، سندیکاهای کارگران - کارمندان و سازمان‌های فرهنگی و اجتماعی)، نارضایتی و کاستی‌ها را در خود می‌گیرند و به سوی راه‌حل هدایت می‌کنند. با جذب مؤثر مشارکت طبقات غیرحاکم و تحت‌سلطه‌ها در سازمان‌های گوناگون جامعه‌ی مدنی و با فراهم آوردن فضاهایی برای بحث و گفتگو، برای کشمکش و نیز فعالیت سیاسی و اجتماعی در بستر این سازمان‌ها (البته در حدود تعریف شده در قوانین)، شرایطی را فراهم می‌آورند و اصلاحاتی را پیش می‌برند که موافقت و رضایت مؤثر شهروندان ناراضی حاصل می‌گردد. این مدل در جوامعی که بخش بزرگی از مردم شهرنشین هستند، از سواد برخوردارند و شیوه‌های فرمانبرداری زورمدارانه را نمی‌پذیرند، ثبات اجتماعی به بار می‌آورد. این همان سازوکاری است که گرامشی آن را «هژمونی» می‌نامد. سازوکار حفظ و پایداری نظم حاکم اجتماعی نه از طریق اجبار و سرکوب، بلکه از طریق سلطه‌ی فرهنگی که توسط سازمان‌های جامعه‌ی مدنی اعمال می‌شود. این «هژمونی» البته در مسیر زمان باز هم توسط «جامعه‌ی مدنی» به چالش کشیده می‌شود.

**مدل دوم** - سیستم حکومتی است که در آن سازمان‌های «جامعه‌ی مدنی» سرکوب شده‌اند، احزاب سیاسی مخالف ممنوع یا اخته شده‌اند، سندیکاهای مستقل مزدبگیران و سازمان‌های آزاد فرهنگی و اجتماعی هم مجاز نیستند. بلوک شوروی سابق (که مایکل بارووی آن را در سال‌های دهه‌ی هشتاد میلادی در مجارستان و روسیه از نزدیک مطالعه کرده بود)، نمونه‌ی بارز این مدل دوم بود. او می‌نویسد: حاکمان هر سال می‌گفتند سال آینده «سال پیشرفت و کارآیی، سال عدالت و برابری» خواهد بود. اما مردم به‌عکس رشد روزمره‌ی ناکارآمدی، پس‌رفت به جای توسعه، فساد، بی‌عدالتی و نابرابری را در تمامی عرصه‌های زندگی می‌دیدند. شهروندان خوب می‌دانستند که تقصیر مشکلات اقتصادی، پایین بودن کیفیت کالاها و کمبودها، همه به دلیل بی‌کفایتی سیستم حاکم است. شعارهای «ما در حال ترقی مداوم هستیم» در چشم مردم، توخالی بود. زیرا این شعارها را مکرر، در برهه‌های گوناگون شنیده بودند ولی هیچ چیزی عوض نمی‌شد که هیچ، روزبه‌روز بدتر هم می‌شد. عاقبت مدل دوم را همه می‌دانیم، که فروپاشی همه‌ی سیستم بود. علی‌رغم ادعای برخی از اصحاب کهف،<sup>۱</sup> این فروپاشی، حاصل از کارافتادگی سیستم از درون بود، نه توطئه‌ی «امپریالیست‌های خائن غربی به رهبری امپریالیسم آمریکا» و نه «خیانت» میخائیل گورباچف.

تعریف دقیق‌تر فروپاشی در نتیجه‌ی از کار افتادگی سیستم از درون به شرح زیر است: هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون تلاش‌های روزانه و حمایت (دست‌کم منفعل) طیف گسترده‌ای از گروه‌های اجتماعی، (از پایین

<sup>۱</sup> برای نمونه نگاه کنید به کتاب «خیانت به سوسیالیسم: پس پرده فروپاشی اتحاد شوروی»، روجر کی ران و توماس کنی، ترجمه محمد علی عمویی

جامعه تا بالا) عمل کند و کارآیی داشته باشد. پلیس و سربازان، صاحبان مشاغل آزاد و کارمندان بانک‌ها، معلمان و وکلا، پزشکان و پرستاران، رانندگان کامیون، تاکسی و اتوبوس، رفتگران و کارگران صنعتی، دیپلمات‌ها و کارمندان ادارات باید با میل کار کنند که چرخ جامعه بچرخد. اگر این‌ها اعتقاد و باورشان را به کارآیی سیستم از دست بدهند، آن‌گاه مشروعیت نظام زیر سؤال می‌رود. آن‌هنگام است که شهروندان سرخورده، دلسرد و ناامید، به حقانیت و قانونی بودن سیستم حاکم شک می‌کنند، دست از کار می‌کشند و یا کم‌کاری می‌کنند، اعتراض به اشکال گوناگون آغاز می‌شود و آن‌گاه روند فروپاشی کلید می‌خورد. پس آن‌هنگام که وفاداری گروه‌های متفاوت شهروندان دچار اختلال می‌شود می‌گویند: روند ریزش، فرار از خدمت و نافرمانی‌ها آغاز شده است.

\*\*\*

حالا باید ببینیم ربط نکاتی که در بالا آمد، با جنبش «زن، زندگی، آزادی» کدام است؟ اما قبل از آن، مفید است که به حوادث و روندهایی که به این جنبش منتهی شد نگاهی بیندازیم. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند شرایط التهاب و دولت استثنایی را در درازمدت تحمل کند. غرض از شرایط التهاب، دوره‌هایی است جنگ و یا انقلاب در جریان بوده است. حاکمان، پس از گذر از دوره‌های جنگ و انقلاب، تلاش برای عبور به وضع «نرمال» را دارند. شرایط التهاب به این دلیل نمی‌تواند برای مدت طولانی تداوم داشته باشد، که زندگی روزمره‌ی انسان‌ها در این دوره‌ها مختل می‌شود. با عبور از این دوره‌ها مردم به دنبال بازگشت به زندگی «نرمال» هستند، بازگشت به پاس داشتن زندگی در مقابل مرگ، گرمی داشتن شادمانی، بچه‌ها را به ثمر رساندن، بی‌دغدغه عشق ورزیدن به نواده‌ها، دوستان و عزیزان‌شان، و در یک کلام زندگی کردن.

هاشمی رفسنجانی، در سال‌های پس از پایان جنگ، در پی گذار به وضع نرمال بود. این وضع نرمال همان‌گونه که سعید حجابیان در سال ۱۳۹۶ در مصاحبه با/اندیشه‌ی پویا گفت، مترادف با دموکراتیزه کردن حیات جامعه نبود.<sup>۱</sup> اما این «نرمالیزاسیون»، پیش زمینه دولت اصلاحات شد، که در پی استقرار برخی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی بود. «هسته‌ی اصلی و سخت حکومت»، (که من در این مطلب به اختصار «نظام» می‌نامم)، آن‌گونه که علوی تبار می‌نویسد، این روند را بر نتابید. ۲ «نظام»، در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی، هر ده روز بحران آفرید تا به جامعه علامت بدهد که اصلاح‌طلبی و بازگشت به وضع نرمال، تحمل نمی‌شود. فکر آن بود که باید به شرایط استثنایی بازگشت.

<sup>1</sup> <https://akharinkhabar.ir/analysis/2030007>

<sup>2</sup> <https://mashghenow.com/?p=4671>

اما توجه کنید که، مفهوم «دولت استثنایی»، در برابر دولت «نرمال» که حجاریان از پولانزاس (Poulantzas 2019) وام گرفته، شامل انواع دولت‌های اقتدارگرا و توتالیتر، دولت‌های بناپارتی و دیکتاتوری‌های نظامی است. اما پولانزاس این مفهوم را در جدل فکری با هانا آرنتم و دیگرانی طرح کرده، که گفته بودند، فاشیسم و نازیسم با دولت «لیبرال» کاپیتالیستی تفاوت اساسی دارد. پولانزاس می‌گوید، این همان دولت سرمایه‌داری است که در دوران بحران سیستم سرمایه‌داری و برای حل این بحران سر بر آورده. بی‌آن که بخواهم با این مجادله در این‌جا درگیر شوم، تنها بر این امر تأکید دارم که خوانش من از وضعیت «نرمال» و «استثنایی» از خوانش حجاریان متفاوت است، که در زیر آن را توضیح خواهم داد.

در بالا اشاره شد که «نظام» با انتخاب احمدی‌نژاد، تلاش کرد که به شرایط «استثنایی» باز گردد. در سیاست خارجی، گفتمان انقلابی و ضد امپریالیستی (به‌جای گفتگوی تمدن‌ها و تعامل با جامعه جهانی) احیا شد. نفی هولوکاست، نابودی اسراییل و تشدید بحران هسته‌ای، از دیگر مؤلفه‌های این سیاست بود. در صحنه اقتصادی هم میدان‌داری و انحصار نیروهای نظامی – انقلابی به جای سرمایه‌داران بخش خصوصی تشویق شد. اندک آزادی‌های سیاسی و اجتماعی دوره‌ی اصلاحات هم مردود، غرب‌گرایانه و لیبرالی اعلام شد. «انتخاب» دوره‌ی دوم احمدی‌نژاد در سال ۱۳۸۸، زیر علامت سؤال قرار گرفت. اما «نظام» با سرکوب معترضین جنبش سبز، که گفته می‌شد، خس و خاشاک، بالاشهری‌های شکم‌سیر و ضد انقلابی‌اند، و حبس خانگی سید حسین موسوی و مهدی کروبی، ماجرا را «جمع» کرد. لکن چندی بعد دولت استثنایی و یک‌دست احمدی‌نژاد هم، در تقابل با «نظام» قرار گرفت. تحریم‌های گسترده به دلیل بحران هسته‌ای هم عرصه‌ی اقتصادی را تنگ کرده بود و کفگیر خزانه به ته دیگ خوده بود. لذا نرمش قهرمانانه صورت گرفت و به حسن روحانی (که در انتخابات ۱۳۹۲ تمامی نامزدهای «نظام» را شکست داده بود) اجازه‌ی شرکت در انتخابات و بعد مذاکره با غرب برای رفع تحریم‌ها داده شد. زمانی که روحانی در بازگشت به وضع «نرمال»، برجام ۲ (حل سایر اختلافات و تشنج‌زدایی با جامعه‌ی بین‌المللی) و برجام ۳ (نرمال کردن وضع اقتصاد، آزادی‌های اجتماعی و برخی آزادی‌ها) را مطرح کرد، دچار مشکل با «نظام» شد. حضور دونالد ترامپ در کاخ سفید هم، موضع او را ضعیف‌تر کرد. اراده‌ی «نظام» در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری حسن روحانی، بر پایان دادن به انتخاب مجلس و رییس‌جمهور از طریق صندوق رأی قرار گرفت. شورای نگهبان «نظام»، همه‌ی نامزدهای «غیر خودی» را رد صلاحیت کرد. یک‌دست شدن حکومت، برای استمرار وضعیت «استثنایی» بود. قرار این بود که تنها «نیروهای انقلابی و معتقد به نظام» جامعه را اداره کنند. مردم هم که دیدند، تأثیر از طریق صندوق رأی بی‌معنا شده، علی‌رغم شرکت گسترده در انتخابات سال ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶، حوزه‌های رأی‌گیری را خالی گذاشتند.

\*\*\*



با تشکیل دولت سیزدهم، حکومت به‌طور کامل یک‌دست شد. حالا دیگر حائلی میان مردم و «نظام» وجود نداشت. هر اعتراضی به مشکلات، خود «نظام» را هدف قرار می‌داد. دیگر نیروی میانه‌ای وجود نداشت که تقصیرها را به گردن آن بیندازند. جای انعطاف‌پذیری نیروی میانه را صلبیت تام و تمام «نظام» گرفت. کشور به وضعیت «استثنایی» بازگشت. هنگامی که در آستانه‌ی شروع کار دولت سیزدهم، شباهت‌های یک‌دست شدن حاکمیت با ظهور «حزب رستاخیز» در دوران پهلوی دوم و مخاطرات در پیش را طرح کردم، وقتی گفتم که ناامیدی از بهبود اوضاع، فوران‌های خشم را به دنبال خواهد داشت، با مخالفت جدی دوستی که در ایران صاحب شرکت بود، مواجه شدم. مثل همیشه، وقتی که می‌خواست بگوید، «ول معطلی»، پشت چشم‌اش را نازک کرد و گفت: «آقای فلانی، حالا خواهی دید. این‌ها فقط در پی آن هستند که اصلاح‌طلب‌ها و اعتدالی‌ها موی دماغ نباشند تا خودشان گذار به شرایط نرمال را پیش ببرند و بهبود اوضاع باید به‌نام آنها نوشته شود. اول یک دولت قوی و کارآمد از نخبگان تکنوکرات خوش‌نام کشور تشکیل می‌دهند، با فساد برخورد قاطع می‌کنند، در سیاست خارجی هم برجام و عادی‌سازی روابط با جامعه‌ی بین‌المللی و همسایگان را پیش می‌برند، آزادی‌های اجتماعی را هم تأمین می‌کنند، به طبقات پایین هم می‌رسند و عدالت اجتماعی را به جای نولیبرالیسم اعتدالی‌ها اجرا می‌کنند، البته از آزادی‌های سیاسی در آغاز خبری نخواهد بود. تورم مهار و با رشد اقتصادی، بیکاری محدود می‌شود. چیزی شبیه مدل چینی را باید انتظار کشید.»

اما آنچه در عمل پیش رفت، ۱۸۰ درجه متفاوت با سناریوی خوش‌بینانه‌ی دوست شرکت‌دار ما بود. معدل توانایی بورکراتیک، فنی و سواد دولتی‌ها، بسیار پایین‌تر از میانگین جامعه بود، نخبگان پیش‌کش‌شان. فکر آن بود که فرمان باید در دست نیروی حزب‌اللهی و متعهد باشد. رسوایی و افتضاحات مالی نه‌تنها پایان نیافت که سرعت بیشتری گرفت (در مورد هر کدام از این ماجراها هم قرار شد که «کش ندهند»). در سیاست خارجی، نه‌تنها برجام پیش نرفت و روابط با جهان پیرامون عادی نشد، بلکه تنش‌ها اوج بیشتری گرفت. با حمله‌ی ماجراجویانه‌ی پوتین به اوکراین، سیاست خارجی کشور، هر چه بیشتر روسوفیل شد. خطر انزوای بیش از پیش کشور و تحریم‌های گسترده‌تر بالا گرفت. در زمینه‌ی آزادی‌های اجتماعی هم نه‌تنها گشایشی صورت نگرفت، بلکه تحقیر زنان با گشت ارشاد و جوانان با سخت‌گیری‌های بیشتر، حس تبعیض و توهین را در جامعه قوی‌تر کرد. به گفته‌ی محمد مهدی مجاهدی،<sup>۱</sup> با این تحقیر و تبعیض‌ها مردم را به «ناشهروندان بی‌قرار» تبدیل کردند. مردمی که «شهروندی خود را انکار شده می‌دیدند و حتی خودشان هم خود را شهروند نمی‌یافتند».

حاصل آن چه در عمل پیش رفت، شوربختانه به پیش‌بینی بدبینانه‌ی من نزدیک‌تر بود تا سناریوی خوش‌بینانه‌ی دوست صاحب‌شرکت من.

<sup>۱</sup> تعامل با نسل روی‌آورده به اصل زندگی، گزارش اولین نشست علمی «بررسی، تحلیل و آینده‌پژوهی اعتراضات ۱۴۰۱»، روزنامه‌ی هم‌میهن، دوشنبه ۹ آبان ۱۴۰۱.

\*\*\*

برخی صاحب نظران چشم‌انداز جنبش «زن، زندگی، آزادی» را ابتر می‌بینند، زیرا که «فاقد ایدئولوژی مشخص، سازمان و رهبری متمرکز است».<sup>۱</sup> شبیه به این ارزیابی را در اظهارنظرهایی می‌بینیم که با رجوع به قانون «وضعیت انقلابی» که لنین صورت‌بندی کرده مدعی می‌شوند که در زمان بروز یک جنبش، اگر تشکل سیاسی آماده در صحنه‌ای نباشد که نیروی مردم را هدایت کند و امر پیشبرد تغییر سیستم را راهبری کند، هیچ اتفاقی نخواهد افتاد.

چنین ارزیابی‌هایی نادیده می‌گیرند که یک امکان، یک سناریوی محتمل در زمان اوج گیری نارضایتی‌ها و بروز جنبش‌های اعتراضی، فروپاشی سیستم حاکم است. پس این فرض که تنها امکان «از نظر لنین... وجود یک نیروی پیشاهنگ مصمم به در دست گرفتن رهبری است که می‌تواند به پیروزی یک انقلاب بینجامد»، ادعای دقیقی نیست.<sup>۲</sup> بارزترین شاهد این ادعا، فروپاشی خود اتحاد جماهیر شوروی بود که شخص لنین بنیان گذاشته بود. در مورد حکومت شاه هم باید با محمدرضا نیکفر موافق بود که می‌نویسد: «رژیم شاه در اصل از درون فروپاشید».<sup>۳</sup> مثال نزدیک‌تر، فروپاشی حکومت حسنی مبارک در مصر و بن‌علی در تونس در سال ۲۰۱۱ میلادی است. آخرین مثال در این داستان، فروپاشی حکومت در سودان در دسامبر ۲۰۱۸ بود. اجازه بدهید به داستان سودان، متأخرترین نمونه‌ی جنبش «بدون ایدئولوژی مشخص و فاقد پیشاهنگ انقلابی» که به دیکتاتوری سی‌ساله‌ی عمر البشیر پایان داد، نگاه کوتاهی بیندازیم.

عمر البشیر در یک کودتای نظامی در ۱۹۸۹ میلادی علیه نخست‌وزیر منتخب مردم، صادق المهدی به قدرت رسید. حامی اصلی او در این کودتا، جبهه‌ی اسلامی به رهبری حسن الترابی بود. جرم المهدی، آغاز مذاکرات صلح با جدایی‌طلبان جنوب کشور (در دارفو) بود. البشیر بلافاصله بعد از کودتا احزاب سیاسی کشور و نشریات مخالف را تعطیل کرد. با کمک حسن الترابی رهبر جبهه اسلامی و علمای مذهبی، قانون شریعت را اجباری کرد و سودان را کشور اسلامی نامید که تنها دین و قوانین شریعت در آن جاری است. در عرصه‌ی بین‌المللی هم البشیر با مشارکت شرکت‌های روسی، استخراج و تجارت نفت در جنوب کشور را سامان داد. وی با جمهوری اسلامی ایران هم روابط صمیمانه‌ای داشت.

<sup>۱</sup> همان

<sup>۲</sup> سهراب مبشری به عنوان نمونه می‌نویسد: «ما چپ‌ها بیش از صد سال است که مجهز به تئوری انقلابیم. این تئوری مبسوط‌تر از همه توسط لنین فرمولبندی شد... مشخصات نیروی پیشاهنگ انقلابی را لنین به ویژه در «چه باید کرد؟» که در سال ۱۹۰۲ منتشر شد برشمرده است».

<sup>۳</sup> محمدرضا نیکفر، زن، زندگی، آزادی: آغاز یک انقلاب، زمانه، ۱۴۰۱.

جنبش اعتراضی در سودان در دسامبر ۲۰۱۸ با بالا رفتن قیمت نان آغاز شد. جوانان معترض، که امید به هرگونه بهبود اوضاع اقتصادی و سیاسی را از دست داده بودند، به خیابان‌ها ریختند. ده‌ها تن از جوانان معترض، با گلوله‌های ساچمه‌ای، پلاستیکی، گاز اشک‌آور و سپس گلوله‌های واقعی مواجه شدند و از پای درآمدند. جامعه‌ای که قبل‌تر از شکاف‌های عمیقاً ریشه‌دار قومی، جنسیتی، منطقه‌ای و مذهبی رنج میبرد، با این جنبش به یک هویت ملی فراویید و پایگاه گسترده مردمی یافت (Chenoweth, 2021). سعدیا مالک، پژوهشگر ارتباطات در دانشگاه قطر، درباره‌ی رهبری این جنبش می‌نویسد (Malik, 2022): اول - پس از مدتی از آغاز جنبش دسامبر ۲۰۱۸، «کمیته‌های مقاومت محلی» در بخش‌های مختلف کشور شکل گرفت. این‌ها سازمان‌های موازی بودند که ساختار سلسله‌مراتبی نداشتند و اکثر آنها با ابتکار دانشجویان و دانش‌آموزان شکل گرفته بود. هماهنگی این سازمان‌ها، از طریق شبکه‌های دنیای مجازی صورت می‌گرفت. دوم - انجمن متخصصین کشور که شامل نمایندگان اتحادیه‌های پزشکان، وکلا، آموزگاران، مهندسين و کارکنان بخش درمان بود (SPA) تشکیل شد و در هماهنگ کردن اعتراضات نقش مؤثری ایفا کرد. برای مثال وقتی در ۱۱ آوریل ۲۰۱۹، پس از آن که ارتش عمر البشیر را دستگیر و برکنار کرد و کنترل کشور را به دست گرفت، SPA تظاهرات علیه ارتش و مذاکره با آنها برای حاکمیت غیر نظامیان را به عهده داشت.

اریکا چنووت پیرامون شرکت جوانان در جنبش‌های اعتراضی مثل سودان، می‌نویسد: «آنها بی‌پروا هستند، زیرا آن‌چه از دست می‌دهند، از آن‌چه به دست می‌آورند، بیشتر است. دیگر آن‌که (مثل میانسالان) مسئولیت خانواده و فرزند را هم ندارند.

نکته‌ی دیگر آنکه، وقتی آنها در محلات و مدارس و دانشگاه‌ها شروع به اعتراض می‌کنند، نیروهای امنیتی را کلافه می‌کنند. چرا که نخست نمی‌شود با سلاح سنگین به مصاف آنها رفت، زد و «جمع» کرد. دوم آن‌که، پراکنده‌اند و مثل یک گروه پارتیزانی با روش‌های صلح‌آمیز، مبارزه می‌کنند، بازهم این پراکندگی امر سرکوب را دشوارتر می‌کند. سوم آن‌که، این‌ها در صحن محله، مدرسه و دانشگاه، جمع طبیعی هستند، لذا لازم نیست که فراخوانی برای جمع شدن بدهند، آخر آن‌که همدیگر را خوب می‌شناسند و یک شبکه‌ی اجتماعی جاافتاده و قابل‌اطمینان دارند.

## دولت‌های استثنایی و تجربه‌ی اتحاد شوروی

محمدجواد غلامرضا کاشی در ارزیابی از توان جنبش «زن، زندگی، آزادی» با تأکید بر «ساختار و قدرت و توان نظام» استواری و تداوم وضعیت موجود را پیش‌بینی می‌کند.<sup>۱</sup> محمدرضا نیکفر هم همین مفهوم را به بیان دیگری فرمول‌بندی کرده و بر آن است که «نظام»، از دل انقلاب درآمده، پایه‌ی اجتماعی وسیع‌تر

<sup>۱</sup> مأخذ پی‌نوشت ۵

و قوی‌تری دارد و یک نیروی مسلح پرشمار و **پرانگیزه‌تر** برای محافظت از خود ایجاد کرده است.<sup>۱</sup> این جاست که من می‌خواهم بار دیگر به یک‌دست شدن حاکمیت و بازگشت به وضعیت «استثنایی» در سال ۱۴۰۰ و امکان تداوم وضعیت موجود بپردازم و همین نکته است که خوانش مرا از آرنت و پولانزاس در مورد دولت «نرمال» و «استثنایی» از خوانش حجاریان متفاوت می‌کند.

آرنت (Arendt, 1956)، برخلاف پولانزاس، به تفاوت‌های میان دولت‌های دیکتاتوری تک‌حزبی و دولت‌های «استثنایی» که از دل یک جنبش اجتماعی درآمده‌اند، تأکید دارد. در دولت‌های اقتدارگرا از نوع نخست، یک دیکتاتور رأس دولت نرمال نشسته، حال آن‌که در دولت‌های «استثنایی» تمامیت‌خواه (مثل آلمان هیتلری و یا شوروی استالین)، شما با نظامس برآمده از یک جنبش سروکار دارید که سودای انقلاب جهانی دارد، به همین دلیل در پی آن است که جنبش را زنده نگاه دارد و از نزول آن به حزب سیاسی معمولی جلوگیری کند. ترور و سرکوب این نظام‌ها تنها متوجه مخالفان سیاسی نیست، مردم عادی (که حاکمان هم می‌دانند که «گناهی» مرتکب نشده‌اند)، نیز هدف سرکوب قرار می‌گیرند. سران دولت‌های «استثنایی» می‌گویند ما مخالف آزادی نیستیم. اما مشکل فقط این است که مفهوم آزادی از نگاه آنان، به شدت با تفسیر مفهوم آزادی در جهان پیرامون کاملاً متفاوت است. به گمان آن‌ها، با کمک به جبهه‌ی حق و در راستای روند تاریخی انقلاب جهانی باید از طریق پاکسازی و نابودی دشمنان انقلاب، انسان‌ها به «آزادی واقعی» دست یابند. آرنت ادامه می‌دهد:

الف- در سیستم دیکتاتوری اقتدارگرا، فرامین رهبر خودکامه، جایگزین حکومت قانون می‌شود. در دولت‌های «استثنایی»، افراد جنبش، که در رهبری ذوب شده‌اند، چشم‌پسته دستورات فرمانده را اجرا می‌کنند. دولت‌های خودکامه، یک هرم قدرت دارند، که از بالا تا پایین آن قابل مشاهده است. ساختمان نظام «استثنایی» برآمده از یک جنبش، شبیه ساختار پیاز است. در میانه‌ی این پیاز، رهبر کارزماتیک نشسته است، که به نظر نمی‌رسد، امتیازی بر بقیه دارد و شخصیتی راز آلود دارد. از بالا و یا از بیرون به زیر دست‌ها فرمان نمی‌راند. بلکه از درون این رهبری را پیش می‌برد.

ب- لایه‌های بیرونی پیاز، (برای مثال طرفداران) کم‌تر ذوب شده در افکار جنبش و بیشتر شبیه به مردم عادی هستند در مقایسه با لایه‌های میانی مثل کادرها و لایه‌های بالایی هستند. این باعث می‌شود که افراد جنبش به دره‌ی عمیقی که میان تفکر آنان و مردمان عادی جامعه است، پی نبرند. لذا این در حباب خود بودن، ریزش در صفوف جنبش را دشوارتر می‌کند. کادرها، اعضا و هواداران جنبش، فاصله‌ی بزرگی را که میان آنها و جهان واقعی پیرامون است نمی‌بینند.

<sup>۱</sup><https://www.radiozamaneh.com/735810>

ج - در این جنبش‌ها، «آن‌چه برای ما و جنبش ما درست است»، باید پیش برود، جانشین «آن‌چه که ما می‌گوییم به سود کشور است» می‌شود.

تا این جا ما فقط نصف ماجرا را تعریف کردیم. بقیه‌ی داستان آن است که یک توافق عمومی در میان جامعه‌شناسان وجود دارد که: همه‌ی جنبش‌های اجتماعی، پس از یک دوره، به سازمان‌های بوروکراتیک و هرمی تبدیل می‌شوند. برای مثال نگاه کنید به جنبش دفاع از محیط زیست که پس از دوره‌ی معینی، به احزابی شبیه دیگر حزب‌ها تبدیل شدند. سلسله‌مراتب دارند و تفاوت میان رهبران و «توده‌های حزبی» کاملاً مشخص است. عین همین ماجرا در مورد اتحادیه‌های کارگری در اروپا افتاده است. آدم‌هایی که امروز برای اتحادیه کار می‌کنند، حقوق‌بگیرند، برای ایده‌هاشان نیست که داوطلبانه و بی‌مزد در اتحادیه، فعال‌اند. اگر به جنبش‌های تمامیت‌گرا و بنیان‌دولت‌های استثنایی هم که بنگرید، درست همین اتفاق می‌افتد. رهبران، کادرها و اعضای جنبش در نسل دوم، با نسل اول تفاوت اساسی دارند.

با گذشت زمان، امتیازات رهبران و کادرهای بالایی، کاملاً برای مردم عادی قابل مشاهده می‌شود. رهبران اتحاد شوروی در نسل دوم، از فروشگاه‌های مخصوص خرید می‌کردند، و بیمارستان‌های ویژه داشتند، که مردم عادی را به آن راه نمی‌دادند. عضویت در حزب، برای کسب امتیاز بود (رانت‌خواری) تا اعتقاد به ایده‌های جنبش. هرم سلسله‌مراتب در حزب و ساختمان اداره‌ی کشور محسوس و قابل مشاهده بود. فساد را مردم به چشم و روزمره می‌دیدند. روشن بود، که منافع حزب، الزاماً منافع کشور نبود. این امر در نسل کنونی مسئولین «جنبش انقلابی» در ایران، کادرها (افسران سپاه) و هواداران (بسیجی‌ها) قابل رؤیت است.

مکانیسم دگردیسی جنبش به سیستم سلسله‌مراتبی فاسد در اتحاد شوروی، در این زمینه آموزنده است. پس از کسب قدرت، وقتی اختلاف‌نظرها رشد کرد و فراکسیون‌های گوناگون شکل گرفت، عده‌ای از صحنه حذف شدند (بوخارین و تروتسکی برجسته‌ترین‌ها بودند). کادرهایی که این حذف بی‌رحمانه‌ی یاران سابق و بی‌رحمی‌ها علیه مردم ساده را می‌دیدند، اگر در عرصه‌ی دیگری امکان کار و فعالیت داشتند، کار حزبی و امر سیاست را ترک می‌کردند. محیط دانشگاهی، هنر و بوروکراسی پناهگاه آنان شد. باقی ماندند، کسانی که هیچ توانایی دیگری جز کارت عضویت حزبی نداشتند. این‌ها عقب‌مانده‌ترین و بی‌رحم‌ترین نیروهای جنبش انقلابی بودند. بوردیو (Boudieu, 1991) ژدانف را سمبل این نیروها می‌شمارد. به این ترتیب، جنبش انقلابی به یک حزب و سازمان سلسله‌مراتبی با افراد جویای امتیاز تبدیل شد. اما یک تفاوت را هم از یاد نبریم، از آن جایی که هیچ نیروی منتقد و مخالفی در این نظام تحمل نمی‌شد، فساد سرتاپای دستگاه حکومتی و به تبع آن تمام جامعه را فراگرفت. برای خرید مرغ و بلیط هواپیما هم باید رشوه می‌دادی، وگرنه چیزی گیرت نمی‌آمد. کمونیست‌های ایرانی که در سال‌های میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰، به کار در کارخانه‌های شوروی مشغول شدند، از جان مایه می‌گذاشتند، چرا که گمان می‌کردند، برای ساختمان سوسیالیسم کار می‌کنند. این‌ها که هنوز در حال

و هوای جنبشی بودند، از جانب کادرهای حزبی حاضر در کارخانه‌ها مورد تمسخر قرار می‌گرفتند، که شما دیگر چه موجوداتی هستید. طول کشید تا این تازه‌واردین، داستان دگردیسی سیستم را بفهمند. زمانی که برخی رهبران اتحاد شوروی، درصدد اصلاحات در سیستم فاسد و در حال ورشکستگی برآمدند، دیگر خیلی دیر شده بود. با وجود این، بخش سخت حاکمیت (بخشی از سران ارتش، ولادیمیر کریوچکف رئیس کا.گ.ب، گنادی یانایف معاون گورباچف و عضو پولیت بورو) با کودتای تابستان ۱۹۹۱ تلاش کردند که روند اصلاحات را متوقف کنند و عقربه‌ی ساعت را به عقب بازگردانند. اما نتیجه‌ی کودتا، کاملاً عکس شد. با این نفتی که روی آتش ریختند، رادیکال‌ترین نیروها، به رهبری بوریس یلتسین قدرت گرفتند، اصلاح‌طلبان طرفدار گورباچف را منزوی کردند. اتحاد شوروی فروپاشید.

جان کلام این که، جنبش و دولت استثنایی، پس از دوره‌ی دچار دگردیسی می‌شود، و دیگر جنبش نیست، لذا نیروی‌های معتقد صفوف آن را ترک می‌کنند. باقی می‌ماند، آن‌هایی که خوب می‌دانند، با وفاداری به نظام، امتیاز می‌گیرند. نیروهای جداشده از جنبش که هنوز معتقد به آرمان‌های نخستین آن هستند، از قضای روزگار، به جدی‌ترین مخالفان سیستم تبدیل می‌شوند، که از غیر خودی‌ها هم در مبارزه با سیستم، تندتر و مؤثرترند. تلاش برای احیای جنبش و دولت استثنایی در ایران دوره‌ی احمدی‌نژاد، به کاریکاتوری تبدیل شد که می‌خواست، شعارها و شرایط سال‌های نخست بعد از انقلاب را تکرار کند. دولت سیزدهم، نسخه‌ی رنگ باخته‌تری از همان تلاش برای احیای جنبش بود. مردم و نیروهای پایینی نظام، فساد بالایی‌ها (برای مثال «سیسمونی‌گیت») را شاهد بودند. نیروهای پایینی، بالایی‌ها را می‌بینند که چفیه در گردن می‌اندازند و شعار انقلابی می‌دهند، اما در حال پیشبرد عملیات رانت‌خواری و دزدی‌های کلان هستند. بدنه‌ی این نظام، همان نیست که در جنگ با عراق، فداکاری می‌کرد و در دفاع از کشور، به آب و آتش می‌زد. از قضای روزگار، مخلص‌ترین آنها، جدی‌ترین منتقدان امروز هستند. فرزندان نسل اول جنبش هم، به اندیشه‌ی پدران‌شان ارادتی ندارند و با امکاناتی که به‌آسانی به کف آورده‌اند، زندگی مرفه و لوکس دارند.

## دولت نرمال و تجربه‌ی چین

الهه کولایی،<sup>۱</sup> با دریغ از تجربه‌ی چین می‌گوید که رهبران کشور با رشد ۱۲ درصدی و توسعه‌ی اقتصادی زندگی خوبی را برای مردم‌شان تأمین کرده و سطح زندگی مردم فقیر را بالا بردند. سعید حجاریان هم در آغاز دوره‌ی نخست ریاست‌جمهوری حسن روحانی، بازگشت به چنین وضع «نرمالی» را پیش‌بینی و تشویق می‌کرد. تجربه‌ی چین در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ بعد از مرگ مائوتسه تونگ، با نام دنگ شیائوپینگ گره خورده است. دنگ در سال‌های انقلاب فرهنگی مائو (۱۹۷۶-۱۹۶۶) مغضوب و به کار در کارخانه برای پرولتریزه شدن گمارده شد. انقلاب فرهنگی برای مائو، به‌نوعی تکرار شرایط جنبشی برای حزب بود. پس از مرگ مائو

<sup>۱</sup> همان

در سال ۱۹۷۶، دنگ بار دیگر به قدرت رسید، دارودسته‌ی چهار نفری تندروهای حزب، به رهبری بیوه‌ی مائو را به دادگاه کشاند و مقاومت فراکسیون متصلب ایدئولوژیک را که می‌خواست دولت استثنایی و شرایط جنبشی برجا بماند درهم شکست و اصلاحات گسترده‌ی اقتصادی و اجتماعی را آغاز کرد. دنگ بر آن بود که باید به شرایط نرمال عبور کرد، دوره‌ی التهاب انقلابی را پشت سر گذاشت، توسعه‌ی اقتصادی را پیش برد، اما فضای سیاسی را در انحصار حزب نگه داشت. پراگماتیسم دنگ که در شعار «گرچه باید موش بگیرد، چه سیاه چه سفید» تبلور یافته بود، سرآغاز عادی کردن روابط با جهان غرب، تشویق سرمایه‌گذاری خارجی در کشور و رشد اقتصادی بازارمحور در چین شد. دنگ پس از دیدار از سنگاپور، مالزی و هنگ کنگ، گفته بود که ما باید به چنین رشد اقتصادی دست بیابیم. اجباری کردن آموزش کودکان تا ۱۵ سالگی و سیاست یک بچه برای یک خانواده از فرم‌های اجتماعی این دوران است. گروه‌های گسترده‌ی جوانان چینی برای آموزش به دانشگاه‌های معتبر غرب اعزام شدند، و از پتانسیل دیاسپورای چینی در خارج کشور استفاده‌ی تام و تمام می‌شد.

شانس دنگ برای موفقیت، در وهله‌ی نخست آن بود که دو بار تلاش‌های مائو برای احیای جنبش و بازگشت به شرایط استثنایی (در جهش بزرگ و انقلاب فرهنگی) با شکست‌های مفتضح روبرو شده بود. دوم آن که رقبای او در میان تندروهای انقلابی، ضعیف شده بودند و به سادگی کنار گذاشته شدند. دنگ تا پایان عمر (۱۹۹۷)، اگرچه مقام رسمی حزبی یا دولتی نداشت، اما «رهبر» کشور بود. دنگ وقتی که با خواست‌های دموکراتیک جنبش دانشجویان در بهار ۱۹۸۹ مواجه شد، شک نکرد که در سرکوب جوانان در میدان «تیان آن من»، حمام خون به‌راه اندازد.

هاشمی رفسنجانی، بدیل ایرانی دنگ شیائوپینگ بود. برنامه‌ی رفسنجانی هم نرمال کردن اوضاع به لحاظ اجتماعی، رشد اقتصادی و تعامل با جهان پیرامون بود. تفاوت در آن‌جا بود که در تعادل نیروها، زور او به رقبای تندرو و «انقلابی» اش نرسید. وقتی که در ۱۳۹۲ برای ریاست‌جمهوری ثبت‌نام کرد و رد صلاحیت شد، بازهم با حوصله، به حمایت از حسن روحانی برخاست، که نسخه‌ی کم‌رنگی از او بود. روحانی نه توانایی‌های هاشمی رفسنجانی و نه اعتبار او برای ایستادگی در برابر طرفداران بازگشت به دوران انقلابی را داشت.

سرجمع، هدف دنگ شیائوپینگ و هاشمی رفسنجانی حفظ نظام بود. قرار این نبود که «غیرخودی‌ها» قدرت رقابت با طرفداران نظام را داشته باشند، هدف، رقابت دموکراتیک جریان‌های متفاوت سیاسی برای رهبری کشور نبود. قصد آن بود که با پیشبرد سیاستی پراگماتیک، در تعامل با جامعه‌ی بین‌المللی در خدمت منافع کشور، اصلاحات اقتصادی و رواداری در سیاست‌های اجتماعی، جامعه را به شرایط نرمال بازگردانند و منافع درازمدت نظام را تأمین کنند. اولی، به دلیل تعادل دلخواه نیروها در میان حکومت‌گران و شرایط مناسب بین‌المللی، موفق شد، دومی به همان دلایل، نتوانست ایده‌هایش را در عمل پیاده کند.

## جنبش زن-زندگی-آزادی و «نظام»

ابوالفضل دلاوری در میزگرد انجمن علوم سیاسی ایران می‌گوید: «جمعیت حاضر در صحنه [جنبش زن، زندگی، آزادی] هرچند متمرکز و سازمان‌یافته نیست اما نشان داده است که اولاً کنترل ارتباطات مانع چندانی برای تداوم آن ایجاد نکرده است و چندان ترسی هم از نیروهای سرکوب ندارد و از آن‌ها فرار نمی‌کند بلکه حتی در مقابل آن‌ها سوبیه‌ی تهاجمی از خود بروز می‌دهد» (تأکید از من). محمد مهدی مجاهدی هم در همین میزگرد می‌گوید: جنبش اخیر را باید «یک حلقه‌ی برجسته از سلسله‌ای از پدیده‌های به‌هم پیوسته دانست».

**پژوهش‌هایی** که در دانشگاه‌های ایران پیش از جنبش اخیر انجام شده بود، نشان می‌داد که با اعتراضات ۱۳۸۸ و «رأی من کو» دوران دادخواهی مسالمت‌آمیز و «نرم» به پایان رسید، زیرا که امید به تغییر از طریق صندوق رأی از میان رفته بود. اعتراضات دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ماه ۱۳۹۸ که باخسونت بی‌مرز نیروهای امنیتی سرکوب شد، دور تازه‌ای از ابراز نارضایتی در ایران، از اوضاع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود. دور اخیر اعتراضات، که به گفته‌ی محمد مهدی مجاهدی،<sup>۱</sup> «ریشه‌ها و ویژگی‌های مشترکی دارند، ادواری‌اند، مستمر و تکرارشونده‌اند، تناسخی‌اند یعنی هر نوبت به چهره‌ی جدیدی رخ می‌دهند و به زبان جدیدی سخن می‌گویند، ماهیت تناوبی دارند، و خودانگیخته‌اند یعنی بدون طراحی پیشینی و سازماندهی و رهبری‌اند، ولی همگی ریشه‌های مشترکی از جنس اقتصاد سیاسی و روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی سیاسی دارند».

درباره‌ی جنبش جاری - زن، زندگی، آزادی - **نیره توحیدی** به نکته‌ی مهم و جالبی اشاره می‌کند وقتی که می‌گوید: مسئله‌ی «زن» در ایران و خاورمیانه همان نقشی را در امر اجتماعی بازی می‌کند که مسئله‌ی «نژاد» در ایالات متحده. به این معنا که ستم به «زن» نزد ما، همان شدت ستم «نژادی» را در آنجا دارد. قدرت بسیج نیروی اجتماعی حول مسئله‌ی آپارتاید «جنسی» نیز همپای توان گردآوری نیرو پیرامون موضوع آپارتاید «نژادی» است. این امر شاید توضیح‌دهنده‌ی مبارزه‌ی ممتد زنان ایرانی از اسفند ۱۳۵۷ تا به حال است. البته این امر به معنای نادیده گرفتن آپارتاید «ملیتی» (ستم بر کردها، ترک‌ها، بلوچ‌ها و سایر اقوام ایران)، آپارتاید مذهبی (ستم بر بهایی‌ها، سنی‌ها، درویش و دیگر مذاهب و گرایش‌های مذهبی) و آپارتاید «طبقاتی» (ستم بر کارگران و سایر مزدبگیران و فرودستان اقتصادی) نیست. چنان که مرکزی بودن امر «نژادی» در ایالات متحده و یا افریقای جنوبی، نافی اهمیت مبارزه‌ی «طبقاتی» نیست. اما مرکزی بودن

<sup>۱</sup> مأخذ پی‌نوشت ۵



مسئله‌ی «زن»، قدرت بسیج‌گری و لولای مبارزه برای سایر ستم‌ها را دارد و شهروندان از طبقات مختلف، گروه اقلیت‌های مذهبی و قومی و نسل‌های گوناگون را زیر یک چتر مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز برای حقوق شهروندی‌شان، برای کرامت انسانی و زندگی گرد هم آورده است.

در سوی مقابل این جنبش هم - به ارزیابی دقیق محمد مهدی مجاهدی - «نظام»، هم خسته و هم گسسته ایستاده است. خستگی یا ناکارآمدی آن به این دلیل ساده است که نیروهای تصمیم‌گیر و اجرایی آن در سطحی بسیار پایین‌تری از متوسط توان و شعور در جامعه‌ی ایران است. چرا که «نظام»، به گفته‌ی عباس عبدی، تنها از نیروهای معتقد و ذوب شده اما بی‌کفایت استفاده می‌کند. نمونه‌ی بارز، وزیر کار نخستین دولت سیزدهم بود که هرکسی که چند واحد اقتصاد دانشگاهی خوانده بود، می‌فهمید که به کل از مرحله پرت است. حضور این افراد در مرکز تصمیم‌گیری برای تمام کشور توهین مستقیم به تمام شهروندان یک جامعه‌ی تحصیل کرده و دارای سرمایه غنی است. گسستگی «نظام» را هم مجاهدی چنین تعریف می‌کند: «دستگاه تصمیم‌گیری تقریباً بر سر حل هر مسئله‌ی خرد یا کلانی انسجام درونی خود را از دست می‌دهد... در نتیجه یا نمی‌تواند بر سر تصمیم مناسبی به اجماع برسد، یا اصلاً به هیچ تصمیم مناسبی نمی‌رسد». اکنون خستگی و گسستگی در برخورد با جنبش اخیر کاملاً قابل مشاهده است. می‌خواستند مثل اعتراض‌های گذشته، به سرعت «جمع» کنند، می‌بینند که مقدور نیست. قادر به تصمیم بدیل دیگری در برابر سیاست «جمع کردن» هم نیستند. حقوق کارمندان و بازنشسته‌ها را دست‌پاچه بالا برده‌اند، که اعتراض‌ها مهار شود. اما همه می‌دانند، که ذخیره‌ی واقعی در صندوق دولت نیست. فقط پول بی‌پشتوانه چاپ کرده‌اند که در آینده‌ی نزدیک، با شدت گرفتن بیشتر تورم، از حلقوم مردم بیرون کشیده می‌شود و اوضاع اقتصادی را وخیم‌تر می‌کند. اوضاع اقتصادی بدتر، که یکی از انگیزه‌های اساسی اعتراضات است، اعتراضات را گسترده‌تر خواهد کرد. بی‌ثباتی در وضع سیاسی، سرمایه‌گذاری و دادوستدهای داخلی را هم فلج می‌کند. از آن سو، با سمت‌گیری‌های «انقلابی» اخیر در سیاست خارجی، تعطیلی برجام، مشارکت در اشغال اوکراین توسط روسیه در راستای ایجاد جهان چندقطبی، شرایط اقتصادی را باز هم ناگوارتر و خطرناک‌تر می‌کند. این تصور که مردم فقیر، جان اعتراض کردن ندارند، تصمیم دادن ساده‌لوحانه‌ی انقلاب بهمن است. بسیاری از جنبش‌های اعتراضی (برای مثال در سودان) درست در شرایط تعمیق فقر آغاز می‌شوند (Chenoweth, 2021).

هیچ کس نمی‌تواند، سیر حوادث را در ماه‌های آینده‌ی ایران با دقت پیش‌بینی کند. چالش‌های پیش رو جدی است. اما این نکته روشن است که خشونت بیشتر از سوی «نظام» و سرکوب‌های وسیع‌تر، نفت بر آتش ریختن است. از آن سو، هیچ چشم‌انداز روشنی هم برای راه‌حلی‌هایی که از سوی برخی اساتید علوم اجتماعی در ایران ارائه شده، نمی‌توان دید. آنها توصیه می‌کنند که «نظام»، «تن به یک سازوکار سیاسی برای عبور از این شرایط خطرناک بدهد»، «اجازه داده شود نیروهای سیاسی میانجی و میانه‌رو که تاکنون نظاره‌گر بوده‌اند

وارد فضای عمومی شوند»<sup>۱</sup>. روندی آغاز شده، که طولانی و با بالاوپایین‌های فراوان همراه خواهد بود. این که ملت ایران کدام بها را در این پیچ مهم تاریخی باید پردازد، با عکس‌العمل‌های «نظام»، ارتباط مستقیم دارد.

## سخن آخر

این نوشته را با نکته‌ای درباره‌ی مفهوم ابتر «آزادی» در انقلاب ۱۳۵۷ به پایان می‌برم که امید به آینده‌ای روشن را بیدار می‌کند. نیروهای معتقد و مدافع آزادی در آن روزگار، ضعیف و منزوی بودند. تکلیف حکومت شاهنشاهی که روشن بود، که هیچ حزب سیاسی به جز «حزب رستاخیز» را مجاز نمی‌شمرد و اتحادیه‌های کارگری و کارمندی را هم بر نمی‌تایید. حاکمان بعد از انقلاب هم نشان دادند که علی‌رغم وعده‌های پیش از انقلاب، به جز «خودی»ها، بقیه «نخودی» هستند. هیچ حزب سیاسی اپوزیسیون، اتحادیه و سندیکای مستقل حتی انجمن‌های مستقل خیریه هم تحمل نشدند. علاوه بر این‌ها، آزادی‌های اجتماعی شهروندان هم به شدت تحت کنترل قرار گرفت (چه بپوشید، چه بنوشید، چه گوش کنید و...).

مذهبی‌های طرفدار آزادی (مثل نهضت آزادی)، حاشیه‌نشین، بعدتر طرد شدند و پایگاه وسیعی پیدا نکردند. در میان چپ‌ها هم، چپ دموکرات (مثل طرفداران نیروی سوم خلیل ملکی) اندک بودند، نیروی غالب در این نحله هم دنبال برپا کردن دولت استثنایی از نوع بلشویکی (دیکتاتوری پرولتاریا) بود. ملیون آزادی‌خواه (مثل جبهه‌ی ملی) هم از آغاز مجبور به بیعت و سپس حاشیه‌نشینی شدند. پس بازیگران اصلی صحنه آن نیروهایی بودند که «آزادی» جایی در برنامه‌ی عمل و معماری جامعه‌ی آینده‌ی آنها نداشت. اما امروز، خوشبختانه بخش قابل توجهی از نیروهای اصلی معترض در میدان، پایبند به امر آزادی‌های سیاسی، مدنی و اجتماعی هستند. دنبال ایجاد «بهشت اجباری»، در پی ساختن یک مدینه‌ی فاضله که شهروندان در آن باید از فرامین و دستورات مافوق بشری (جبر تاریخ یا فرامین شریعت) متابعت کنند، نیستند.

## منابع

Arendt, H. (1956). Authority in the twentieth century. *The Review of Politics*, 18(4), 403-417 .

<sup>۱</sup> همان

Bourdieu. P. (1991). *Language and symbolic power*: Harvard University Press.

Chenoweth. E. (2021). *Civil Resistance: What Everyone Needs to Know®*: Oxford University Press.

Malik. S. I. (2022). Sudan's December revolution of 2018: the ecology of Youth Connective and Collective Activism. *Information, Communication & Society*, 1-16 .

Poulantzas. N. (2019). *Fascism and dictatorship: The Third International and the problem of fascism*: Verso Books.

# ایران «اتنیک» ندارد!

نوشته‌ی پیمان وهاب‌زاده



در ماه‌های اخیر، همچنان که جنبش دوران‌ساز «زن، زندگی، آزادی» اوج می‌گیرد، جنبشی که آن را «دیگر سر باز ایستادن نیست» و می‌رود تا (به قول مصطفی شجاعیان) «از اندک به انبوه» برسد و تاریخ نوی را برای ایرانیان بیافریند، در رسانه‌های فارسی‌زبان واژه‌ی نادرست و توهین‌آمیز «اتنیک» برای اشاره به ملیت‌های ایران و حضور پُرننگ آنان – تا زمان نگارش این سطرها، به‌ویژه کردستان و بلوچستان – در جنبش به کار می‌رود و متأسفانه کاربرد آن در رسانه‌ها روزبه‌روز بیشتر می‌شود. در چند هفته‌ی گذشته شاهد آن بودم که این واژه نه‌تنها با ژست روشنفکرانه‌ی خاصی میان روزنامه‌نگاران شتاب‌زده دست به دست می‌شود، بلکه حتی اساتید ایرانی جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی ساکن اروپا هم آن را سخاوتمندانه و بدون درنگ در مفهومش به کار می‌برند. شگفت‌تر آنکه حتی در یک مورد نویسندگان کُرد نیز از این واژه در **نقد** درست خود از مرکز‌محوری در ترانه‌ی معروف جنبش استفاده کرده‌اند. این مشاهده‌ها در فضای مجازی انگیزه‌ی نوشتن این گفتار شدند.<sup>۱</sup>

ایران کشوری است چندملیتی یا به واژگان کهن‌تر «کثیرالمّله». ایران زادگاه و خانه‌ی یک اکثریت ملی فارس‌زبان است، همچنان که زادگاه و خانه‌ی اقلیت‌های بزرگ ملی تُرک آذربایجانی، کرد، بلوچ، لُر، عرب،

<sup>۱</sup> از دوستانی که پیشاپیش این نوشته را خواندند و نظرشان را برای بهبودش به من گفتند سپاسگزارم. طبیعی است که من به‌تنهایی مسئول کاستی‌های آنم.

ترکمن، گیلک، مازندرانی، و نیز ملیت‌ها و گروه‌های فرهنگی و زبانی دیگری است که در بسیاری از بزنگاه‌های تاریخی سرنوشت مشترکی را پشت سر گذاشته‌اند. تا همین چند سال پیش، در ادبیات سیاسی رایج آن‌گاه که نویسنده (به دلایل ایدئولوژیک) نمی‌خواست از اقلیت‌ها با واژه‌ی «ملت» یا «ملیت» یاد کند، از واژه‌ی «اقوام» و «قومیت» استفاده می‌کرد؛ مفهومی که ریشه تاریخی در زبان فارسی و واقعیت‌های ایران داشته و دارد. اما امروز به نظر می‌رسد که گویا واژه‌ی فرنگی «اتنیک» جایگزین شیک و دانش‌مآبانه‌ای شده است برای «قوم» یا «قومیت»، و آن‌هم به قصد به حاشیه راندن اقلیت‌های ملی و مفهوم «ملیت».

برای آگاهی کنشگران می‌نویسم: ایران «اتنیک» ندارد. از زمان باستان، ایران برساخته‌ای تاریخی از ملت‌ها و گروه‌های فرهنگی و زبانی تاریخی و متنوع بوده و است که همگی ریشه در این خاک داشته و دارند. «اتنیک» (که در واقع باید «اتنیستی/اتنیسیته» باشد) مفهومیست که ریشه در روابط قدرت استعماری و اروپامحورانه دارد و با حکومت مقتدر مدرن پیوند خورده است. این واژه و مفهومی ربطی به تاریخ و واقعیت‌های زیسته و تنوع فرهنگی و زبانی و ملی غنی در ایران ندارند.

### برای آگاهی: نهفتگی‌های تاریخی مفهوم «اتنیک»

واژه‌ی ethnic ریشه در زبان یونانی دارد. چنان‌که در جای دیگری در این مورد و نهفتگی‌های سیاسی آن در سیاست‌های امپریالیستی امروز سخن گفته‌ام،<sup>۱</sup> یونانیان باستان که مانند تمامی مردمان باستانی (و حکومت‌های مدرن) خودمحور و خودمرکزبین بوده‌اند، از واژه‌ی demos (δήμος)، جمع δήμοι یا demoi (به تلفظ دمی) برای ارجاع به شهروندان یونانی استفاده می‌کردند، مردمانی که سیستم سیاسی ویژه‌ای داشته‌اند و تمدن خود را بر اساس «ائتلاف» (اغلب با زور) میان شهر-حکومت‌ها برپا کرده بودند. نزد یونانیان باستان، واژه‌ی دموس که به مردمان (تلویحاً به مردان بالغ) یونان ارجاع می‌شد به معنای انسان‌های (در اصل مردان) تاریخی و دارای خرد فردی و جمعی بود، کسانی (در واقع مردان زمین‌دار و برده‌دار) که می‌توانستند از طریق مشورت در ساحت عمومی یا در شورای شهر به اجماع در مورد تصمیم‌های سیاسی برسند و آنها را به پادشاه شهر گزارش کنند. در برابر «دمی» یا شهروندان (خردورز) یونانی، نایونانیان بودند که ethnos (ἔθνος)، جمع آن: ἔθνη یا ethni) نامیده می‌شدند. در جهان‌بینی یونانیان باستان، مردمان «اتنی» (به معنای تحت‌اللفظی «ملت») مردمانی بودند جدای از یونانیان: اینان گویا توانایی خردورزی نداشتند، و پس تلویحاً مردمان اتنی انسان‌های «طبیعی» بودند و نه فرهنگی و تاریخی. قبایل ژرمن که مدام از مناطق

<sup>1</sup> Peyman Vahabzadeh, "Oblivion of Origins: Of Hegemonic Universals and Hybrid Civilizations," in Andy Knight and Mojtaba Mahdavi (eds.), *Towards "the Dignity of Difference": Neither "the Clash of Civilizations" nor "the End of History"* (London: Ashgate Publishing, 2012), 43-53.

شمالی به شهرهای یونانی یورش برده و آنها را غارت کرده و یونانیان را می‌کشتند یا آنان را به بردگی می‌گرفتند، و نیز پارسیانی که خود تمدن داشتند، اما در نظر یونانیان بی‌فرهنگ و برده‌وار بودند (چون یک پادشاه بر آنها حکومت می‌کرد) و البته با یونان در جنگ، در مقوله‌ی اتنی قرار می‌گرفتند. به بیان دیگر، در جهان‌بینی یونانیان باستان، مردمان اتنی کسانی بودند که به دنبال غریزه‌های طبیعی خود بودند و (برعکس یونانیان) تاریخ نداشتند!

ماجرا اما جالب‌تر می‌شود اگر به ریشه‌شناسی (ایتمولوژی) واژه بنگریم: در زبان یونانی باستان «اتنوس» واژه‌ای چند معنایی بود: این واژه در اصل به معنای ملت و قبیله و قوم بود، اما تلویحاً به گله (احشام و جانوران) هم ارجاع می‌داد، و در تکامل زبان یونانی، به معنای ملت‌های خارجی و بربرها (barbarians) بود.

هنگامی که برای نخستین بار **انجیل عهد عتیق** به یونانی برگردانده شد، واژه‌ی ta ethné (ملت‌های خارجی) برابر واژه‌ی عبری «گوییم» به معنای ناکلیمیان یا gentiles نهاده شد و جا افتاد. سپس‌تر، در سده‌ی پانزده میلادی، و در آستانه رنسانس اروپای جنوبی، واژه‌ی لاتین ethnicus در زبان‌های اروپایی اهمیت تازه‌ای یافت. در این زمان، اتنیکوس به معنای کسانی بود که نه مسیحی بودند و نه کلیمی (یهودی)، یا سراسرتر بگوییم، کافر یا مشرک یا خداناباور (pagan) بودند. می‌بینیم که در تکامل و بازبهره‌وری از واژه، اتنی همچنان به ناخودی و خارجی (کسی که از ما نیست) ارجاع دارد!

از سده‌ی نوزدهم، واژه‌ی اتنیک به معنای امروزی آن جا افتاد، که آن‌هم برآمد گسترش علوم اورینتالیستی و سفرهای زبان‌شناسان و مردم‌شناسان و باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران اروپایی به چهار گوشه‌ی جهان برای «کشف» و ضبط فرهنگ‌ها و زبان‌های ناروپایی بود (که از حوصله‌ی این گفتار بیرون است). مردم‌شناسی غربی این واژه را در ادبیات مدرن جا انداخت. از این زمان به بعد، «اتنیک» تقریباً همیشه به مردمان غیر سفیدپوست - به بیان دقیق‌تر، ناروپایی - ارجاع می‌شد. یعنی تفکر خودبین اروپامحور خود را در یک سو و در یک مقوله می‌نهاد (اشرف مخلوقات!) و تمامی مردمان ناروپایی را - یا اکثریت بزرگ انسان‌های جهان را، علی‌رغم تنوع و چندگانگی گسترده و کاهش‌ناپذیر فرهنگی و زبانی و ملی و قومی و تاریخی آنان - در سوی دیگر و در مقوله‌ای مقابل مقوله‌ی اروپایی و تلویحاً پایین‌تر از تمدن اروپایی. جهان‌بینی اورینتالیستی این دیدگاه (تحقیرآمیز) آن قدر غلیظ است که به‌سختی می‌شود آن را ندید!

این شد که واژه‌ی اتنیک به گونه‌ای گسترده به ادبیات سیاسی و علمی راه یافت، و در تمامی سده‌ی بیستم، این واژه در مطالعات نژادی و فرهنگی و اقلیت‌ها به گونه‌ای ناقادانه به کار گرفته می‌شد. کار آن قدر بالا گرفت که حتی پژوهشگران رنگین‌پوست و در جنوب جهانی (که در مکاتب اورینتالیستی تربیت شده بودند) نیز تا امروز هم همین مفهوم را به کار می‌برند بی‌آن که نقادانه با آن برخورد کنند. بسیاری از دانشگاهیان از مفهوم «اتنسیستی» به‌عنوان جایگزینی برای «نژاد» استفاده می‌کنند چون پرداختن به «نژاد» نادقیق و جنجالی

است. برخی از دانشگاهیان نیز از این واژه برای ارجاع به تمام گروه‌های ملی و قومی و فرهنگی، چه اقلیت و چه اکثریت، استفاده می‌کنند تا از بار منفی آن بکاهند، هر چند چنانکه نشان خواهیم داد این مفهوم اصلاً در تاریخ و واقعیت ایران کاربرد ندارد.<sup>۱</sup> با همه‌ی این تلاش‌ها، این واژه همچنان بار معنایی و عاطفی منفی و تحقیرآمیز و دیگرسازانه‌ی خود را تا امروز حفظ کرده، به گونه‌ای که امروز دیگر نویسندگان برخاسته از گروه‌های اقلیت از این واژه پرهیز می‌کنند و به جایش نام گروه قومی و ملی و فرهنگی خود و نیز مردمانی که می‌خواهند از آنان سخن بگویند را، به گونه‌ای که همان مردمان ترجیح می‌دهند، به کار می‌برند. امروز، واژه‌ی اتنیک به گونه‌ای فزاینده به واژه‌ای تلویحاً توهین‌آمیز بدل شده است.

خواننده تیزبین به‌روشنی می‌بیند که از زبان یونانی باستان تا زبان لاتین متون دینی در اروپای مسیحی و تا گفتمان علمی مدرن واژه‌ی «اتنیک» همواره بار معنایی منفی داشته است. «اتنیک» همواره دیگری را به حاشیه رانده و در جایگاه یک غریبه و ناخودی قرار داده است.

در این‌جا البته بایسته است که به کاربرد این واژه‌ها در یونانی مدرن هم اشاره کنم که دیگر پیوندی با مفاهیم یونانی باستان ندارد: در یونانی امروزی، دِموس به معنای شهر یا municipality است و اتنوس به معنای ملت یا nation. در یونانی مدرن، اگر بخواهند به اقلیت‌های قومی در یونان اشاره کنند، واژه‌ی «اتنوتیتا» (ethnotita) را به کار می‌برند (یادتان نرود که اتنوس مدرن یعنی ملت)، اما اگر فرضاً به اقلیت یونانی در آمریکا اشاره کنند، از واژه‌ی «اوموگنیا» (به انگلیسی: homogeneity) استفاده می‌کنند. اما از آغاز، تمایز معنایی میان اتنیک و ملت در زبان یونانی وجود نداشت، و تمایز امروزی میان این دو واژه ممکن است برخاسته از تاثیر ناسیونالیسم مدرن یونانی (از آغاز جنبش آزادی یونان از امپراتوری عثمانی در سده‌ی نوزدهم) باشد.<sup>۲</sup>

## یک تجربه: اتنیک بودن در کانادا

من بیش از سی سال است که در کانادا زندگی می‌کنم، و زمانی که به کانادا پرتاب شدم، بی آن که خود بخواهم و یا حتی بفهمم، ناگهان خود را در یک اقلیت اتنیک یافتم! این تجربه‌ها را در جای دیگری هم نوشته‌ام.<sup>۳</sup> من از تمدنی تاریخی و چندفرهنگی آمده بودم که هزاران سال قدمت داشت و به کشوری مستعمره شده پا گذاشته بودم که در زمان ورودم تنها ۱۲۵ سال از تأسیس ملت-حکومت مدرن در آن می‌گذشت و

<sup>۱</sup> Akbar Aghajanian, "Ethnic Inequality in Iran: An Overview." *International Journal of Middle East Studies* 15 (1983): 211-224.

<sup>۲</sup> تفحص در معناهای واژه‌های یونانی و به‌ویژه کاربرد امروزی آنها را مدیون دوست مهربان و جامعه‌شناس یونانی میکِل انگلو آناستازو هستم.

<sup>۳</sup> Peyman Vahabzadeh, *Exilic Meditations: Essays on A Displaced Life* (London: H&S Media: 2013).

کشور شدنش به یمن تسخیر زمین‌ها و نابودی زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع بومیانی بود که ده هزار سال پیش از اروپاییان در این سرزمین می‌زیسته‌اند.

پس از ورود، به تاریخ کانادا بسیار علاقمند شدم. تاریخ رایج و حکومتی کانادا - که در مدارس هم تدریس می‌شد - روایتی هژمونیک از بنیان‌گذاری کانادا به عنوان یک کشور مدرن ارائه می‌کرد که بر پایه‌ی آن کانادا را دو ملت بنیان‌گذار - یعنی انگلیسی و فرانسوی - ساخته بودند. این تاریخ از کولونیالیسم سخن نمی‌گفت و ورود اروپاییان به این سرزمین را در گفتمان «اکتشاف» و مهاجرت جای می‌داد. در آن زمان، این روایت هژمونیک از بومیان کانادا با کاربرد واژه‌ی استعماری «هندی‌های بومی» (native Indians) نام می‌برد. پس از سال ۱۹۹۲ که پانصدمین سالگرد آمدن کریستف کلمب به این قاره و آغاز غارت قاره‌ی آمریکا توسط اسپانیایی‌ها (و سپس دیگر اروپایی‌ها) بود (۱۴۹۲)، خیزشی جهانی علیه استعمار آغاز شد و جنبش بومیان در کانادا نیز جان تازه‌ای گرفت. در اعتراض به واژه‌ی توهین‌آمیز «هندی‌های بومی»، ائتلاف بومیان کانادا واژه‌ی «ملت‌های نخستین» (First Nations) را در کانادا و در گفتمان‌های رسمی و رسانه‌ای کانادا جا انداختند. برگزیدن این عبارت چند اهمیت داشت: نخست آن که این نام نشان می‌داد که انگلیسی‌ها و فرانسوی‌های استعمارگر ملت‌های «بنیان‌گذار» کانادا نبودند (از یاد نبریم «کانادا» احتمالاً از واژه‌ی بومیان هوران-ایروکوآ «کاناتا» می‌آید که به معنی محل زندگی یا روستاست). دوم آن که از بومیان کانادا به عنوان «ملت» نام برده می‌شد، و سوم آنکه بومیان نه یک ملت بلکه ملت‌های بسیار و چندگانه‌ای بودند، اما با تاریخ کمابیش مشترک. با این حرکت استراتژیک گفتمانی، بومیان کانادا مفهوم «ملت» را از «حکومت» (در مفهوم مدرن «ملت-حکومت») جدا کردند و همگرایی بومیان را به‌عنوان یک موقعیت ضد هژمونیک بر علیه حکومت اروپایی‌تباران در کانادا جا انداختند. به دیگر سخن، بومیان از مفهوم «ملت» به‌عنوان مردمی با زبان و فرهنگ و تاریخ و جهان‌بینی مشخص استفاده می‌کنند.

جنبش‌های بعدی بومیان حتی از مفهوم «ملت‌های نخستین» هم گذر کردند و بعدها از واژه‌ی aboriginal کردند و امروز از واژه جهانی و فراگیر indigenous استفاده می‌کنند که برابر فارسی هر دوی آنها «بومی» است. در کانادا در حدود ۹۳ ملت بومی زندگی می‌کنند که جمعیت هر یک از آنها ممکن است از چند صد نفر تا چند ده هزار نفر برسد و در درون هر ملت نیز اقوامی (peoples) هستند که زبان مشترک آنها را به ملت خویش پیوند می‌دهد. بومیان کانادا تقریباً پنج درصد از جمعیت کانادا را تشکیل می‌دهند. بنا بر **آمار رسمی**، میان سال‌های ۲۰۰۶ و ۲۰۱۶، بومیان بالاترین نرخ رشد در گروه‌های جمعیتی کانادا (۴۲٪) و جوان‌ترین گروه جمعیتی کانادا را (۴۴٪ زیر ۲۵ سال) تشکیل می‌دادند. ناگفته نگذارم که از زمان بنیان‌گذاری کانادا، حکومت‌های نژادپرست این کشور از شیوه‌های مکارانه‌ای برای نسل‌کشی بومیان



(به‌ویژه با کشتن یا نازا کردن زنان بومی) استفاده می‌کردند که آن بحث دیگریست و «یکی داستان است پر از آب چشم.»

باری، هنگامی که من به کانادا آمدم، ناگهان هویت ملی و تاریخی من شد یک هویت اتنیک. یعنی به‌عنوان «مهاجری» از سرزمینی غیر از اروپا که طبیعی است نمی‌توانست بومی باشد، هویت ایرانی اتنیک شده‌ام مرا به سیستم هژمونیک مدیریت اقلیت‌های فرهنگی در کانادای «چندفرهنگی» پرتاب کرد. تازه، این هویت «اتنیک» ایرانی از رنگ و نشان روی پاسپورتم می‌آمد و نه از معرفی فرهنگی و دولتی (فارس و ترک) خودم. باری، پیشینه‌ی سیاسی قانون چندفرهنگی در کانادا از حوصله‌ی این گفتار فراتر است، اما باید بگویم که تا دهه‌ی ۱۹۶۰ کانادا تنها از اروپاییان و اروپایی‌تباران مهاجر می‌گرفت و به جز مواردی نادر (از موارد خانوادگی یا اسپانسرشیپ از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم که بگذریم، شمار محدودی از هندیان، چینی‌ها، و ژاپنی‌ها از سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم میلادی و به دلایل اقتصادی – که البته رفتاری که کانادا با این مردمان کرد هم باز «یکی داستان است پر از آب چشم»)، ناروپاییان را به کانادا راه نمی‌داد، که روشن است سیاستی نژادپرستانه بود. کانادا دومین کشور پهناور دنیاست با منابع طبیعی هنگفت و جمعیتی کم و پس به تعبیری «توسعه‌نیافته» (هر چند در گروه هشت G8 هم باشد!). پس از آن که در دهه ۱۹۶۰ حکومت‌گران کانادا به این نتیجه رسیدند که نمی‌توانند برای جذب سرمایه‌گذاری و متخصصان و کارگران تنها روی کشورهای اروپایی حساب کنند، بنا بر اقتضای توسعه‌ی سرمایه‌داری، سیاست مهاجرت را تغییر دادند و شرط نژادی را از آن برداشتند و با ورود و جا افتادن مهاجران ناروپایی ناگزیر مسئله‌ی چندملیتی بودن در میان سیاستمداران کانادا جا افتاد و به سیاست حکومت بدل شد. در این سال‌ها، البته، اقلیت‌های مهاجر تبعیض‌های حکومتی در مهاجرت را به چالش می‌گرفتند، اما نیروی سیاسی چندانی برای تغییر بیرون از سیاست‌های جاری احزاب موجود کانادا نداشتند.

طبیعی است که در این مدل مدیریت فرهنگ‌ها، اقلیت‌ها می‌شوند سرچشمه‌ی جشنواره‌های خوراک و رقص و فرهنگ، انگار نه انگار هر یک از این فرهنگ‌های اقلیت اتنیک (مهاجر) با تاریخی دراز پیوند خورده‌اند. در مسائل سیاسی، این اقلیت‌ها همواره تابع احزاب و گرایش‌های ایدئولوژیک چپ‌ها (اروپایی‌تباران) بوده و هستند و در بیشتر موارد چیزی از خود برای گفتن ندارند مگر این که بخواهند قوانین موجود کشور را اصلاح کنند. به بیان دیگر، هرچند سیاست چندفرهنگی به‌درستی احترام به فرهنگ‌های گوناگون را می‌آموزد و در ناخودآگاه جامعه جا می‌اندازد، اما از نظر سیاسی گروه‌های اقلیت اتنیک را جذب فرهنگ‌های سیاسی چپ‌ها می‌کند و این اقلیت‌ها در عمل سیاست ملت‌های چپ‌ها و هژمونیک جامعه را به پیش می‌برند، و در بهترین حالت، نمایندگان این گروه‌های اقلیت برای حقوق گروه خود با دولت چانه‌زنی می‌کنند. «ملت» بودن همچنان امتیازی می‌ماند ویژه‌ی انگلیسی‌تباران و فرانسوی‌تباران، و البته بومیان، آن‌هم به سبب مبارزاتشان ولی بدون

موقعیت امتیازمند دو ملت «بنیان‌گذار» و نیز لازم است بگوییم که در کانادا هر یک از ۱۰ استان و ۳ سرزمین کشور پرچم خود را دارند، همچنانکه بسیاری از ملت‌های بومیان نیز با پرچم و نمادهای خود در ساحت همگانی حضور دارند.

جالب آن که هر چند مطالعات جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و مانند آنها هنوز گهگاه واژه‌ی «گروه‌های اتینیک» را به کار می‌برند، اما امروزه حتی گفتمان رسمی حکومت کانادا هم از مفهوم «اتینیک» استفاده نمی‌کند و به جایش از «**اقلیت‌های آشکار**» (visible minorities) سخن می‌گوید. بنابر قانون، من هم بی آن که بدانم و بخواهم به سلامتی در مقوله‌ی «ناسفیدان غرب آسیا» قرار می‌گیرم (قابل توجه بسیاری از ایرانیان که خود را سفیدپوست می‌انگارند!). جالب آن که همین مقوله تمامی ملیت‌های ایران را دربرمی‌گیرد.

### فارس محوری در بنیان‌گذاری حکومت مدرن در ایران

چنان که دانسته است بنیان‌گذاری پادشاهی پهلوی توسط رضاشاه به پایه‌ریزی حکومت مدرن در ایران انجامید. همانند تمام حکومت‌های مدرن در اروپا (بسیاری از آنها از دل امپراتوری‌های در حال زوال) و در جهان (بسیاری از آنان از دل جنگ‌های آزادی‌بخش ملی) که کم‌کم از میانه‌های سده‌ی نوزدهم میلادی تا نیمه‌های سده‌ی بیستم پدیدار شدند، حکومت مدرن در ایران نیز نیازمند یک ایدئولوژی متحدکننده‌ی شهروندان بود که تصویر ایده‌آلی از ملت-حکومت نوپا را ارائه و مدرنیزاسیون ایرانی را، با پشتیبانی یک حکومت قدرتمند، در برابر نیروهای پس‌نگر سنتی و دینی قرار دهد. پیش از به قدرت رسیدن رضاشاه و نیز در دوره‌ی پادشاهی او و سپس‌تر، باستان‌شناسان اورینتالیست اروپایی در ایران به حفاری در مکان‌های باستانی و ویرانه‌های تمدن‌های پیشین پرداخته بودند و با «اکتشاف» تمدن‌های پیش از اسلام نشان داده بودند که، برعکس آنچه در آن دوره تصور می‌شد، تاریخ ایران کهن‌تر از تاریخ اسلام و شیعه است که آثارش (مساجد و گورستان‌ها و مانند آنها) در کشور به‌روشنی دیده می‌شدند.<sup>۱</sup> روشنفکران ایرانی تحصیل‌کرده‌ی فرنگ نیز در این دوره افکار پسا‌روشنگری اروپایی و به‌ویژه ناسیونالیسم مدرن را با خود به ایران آورده و با مطالعه‌ی یافته‌های باستان‌شناسان اروپایی به گونه‌ای اندیشه‌ی «ایران‌شهری» پیشااسلام علاقمند شده بودند و به تاریخ کهن خویش افتخار می‌کردند. اینان در سمت‌های بالای مدیریت در نهادهای دولتی در حکومت رضاشاه مشغول به کار شدند. سخن کوتاه، چنین شد که رضاشاه و رژیم پهلوی شیفته و مبلغ اندیشه‌ی ناسیونالیستی ایران‌شهری شدند، باوری ایدئولوژیک برگرفته از خوانش ویژه‌ای از تاریخ که پادشاهی پهلوی را در تداوم با

<sup>۱</sup> یادآوری می‌کنم که تا اوایل سده‌ی بیستم میلادی، ایرانیان هنوز مقبره‌ی کوروش بزرگ پادشاه هخامنشی را «مشهد مادر سلیمان» (پیامبر) می‌دانستند و به زیارت آن رفته و حاجت می‌خواستند! باستان‌شناسان غربی بودند که در اوایل سده‌ی نوزدهم میلادی این مقبره را با تطبیق معماری آن با توصیف‌های یونانیان به‌درستی شناسایی کردند. برای حکومت مدرن در ایران تا پیش از ۱۳۵۷ این مقبره نماد باستانی و «ایران‌شهری» بودن ایران بود.

امپراتوری‌های ایران باستان و برای زنده کردن شکوه باستانی از دست رفته تصویر می‌کرد. خواننده‌ی آگاه می‌داند که حتی نامی که رضاشاه برای خانواده‌ی خویش برگزید، «پهلوی»، نام زبانی برخاسته از اشکانیان (پهلوی پارتی) بود که بعدها به پارسی میانه یا پارسیگ (پهلوی ساسانی) رسید. باری، تاریخ‌نگاران مفصل‌تر و دقیق‌تر به این جنبه‌ها پرداخته‌اند و من تکرار نمی‌کنم. نیت من طرح نکته‌ی ویژه‌ایست.

در روند ترویج ایدئولوژی ایرانی در حکومت مدرن پهلوی اتفاق جالبی افتاد، اتفاقی که البته ابداً خاص ایران نبود و در کشورهای اروپایی مدرن که از دل امپراتوری‌های چندفرهنگی نیز زاده شدند، و نیز در کشورهای استقلال یافته‌ی پس از جنگ‌های آزادی‌بخش و از پس جنگ جهانی دوم، این رویکرد (با شیوه‌های گوناگون) چیره شد. در ایران مدرن، زبان فارسی زبان رسمی مکاتبات و مراسلات دولتی بود. زبان فارسی مهم‌ترین زبان ارتباط میان همه‌ی ایرانیان بود و زبان رسمی بسیاری از حکومت‌های سده‌های میانه در ایران. خوبست یادآوری کنم که زبان‌های دیگر هم زبان‌های ارتباطی در بسیاری از مناطق بودند، از آن جمله ترکی و کردی و عربی که من شخصاً در سفرهایم در برخی از مناطق ایران شاهد اهمیت این زبان‌ها بوده‌ام. من که زاده‌ی تهران از مادری فارس و پدری آذربایجانی هستم و به‌روشنی به یادم است که زبان دوم در تهران بی‌تردید ترکی بود. باری، بیشتر مدیران و دولتمردان ایران در زمان رضاشاه یا فارس‌زبان بودند و یا در زبان فارسی دانش‌آموخته بودند و عمدتاً از طبقه‌های امتیازمند آن دوره برخاسته بودند. در مدارس کم‌شمار در آغاز دوره‌ی پهلوی نیز زبان تدریس زبان فارسی بود. البته از یاد نبریم که رضاشاه نیز خود مازندرانی بود. و نیز به یاد آوریم که داریم از منطق «ملت-حکومت» مدرن سخن می‌گوییم: عواملی که نام بردم سرانجام به همپیوندی زبان فارسی با حکومت، و از آن طریق، همسان‌انگاری اکثریت فارس (زبان) با ملت ایران انجامیدند. یک گروه زبانی و ملی (فارس) به تدریج شد گروه امتیازمند، آن هم به هزینه‌ی گروه‌های زبانی و ملی دیگر، چرا که رژیم پهلوی تدریس و آموختن و منتشر کردن به زبان‌های نافرسی را در زمینه‌ها و زمان‌های متفاوت یا محدود می‌کرد و یا اصلاً اجازه نمی‌داد. اگر بخواهیم از دید پدیدارشناسانه‌ی «تاریخ‌های ممکن» بنگریم، می‌شد در هنگام تأسیس ملت-حکومت مدرن فرضاً بگوییم زبان فارسی زبان مکاتبات رسمی کشور باشد، در حالی که زبان‌های دیگر را نیز آموزش بدهیم و آنها را تقویت کنیم. اما حکومت ایدئولوژیک مرکزگرا از هر آنچه در نظرش اقتدار حکومت مرکزی را تضعیف می‌کرد می‌هراسید. پس تاریخ بدین راه نرفت و حکومت مدرن در ایران آن راه را برنگزید. باری، سخن کوتاه، با انتشار جراید به فارسی و سپس با تأسیس رادیو و بعد تلویزیون گویش خاصی از فارسی شد زبان چیره در کشور، به هزینه‌ی زبان‌های دیگر این مرز و بوم. در پس از انقلاب نیز همین منطق کمابیش عمل می‌کرد و می‌کند.

چه بخواهیم و نخواهیم ما هنوز میراث‌دار آن لحظه‌ی تاریخی هستیم. زبان دروازه‌ی ماست به‌روی هویت ملی. با محدود کردن زبان در ساحت عمومی، حکومت‌های پسامشروطه در ایران ملت‌ها و ملیت‌های کشور

ایران را به حاشیه راندند. در روندی که بیش از صد سال است ادامه دارد، فارسی محوری به فارس محوری و فارس محوری به تهران محوری بدل شدند. این روند هژمونیک جابجایی همسان‌انگاری‌ها به هم‌ذات‌پنداری حکومت با گروه ملی امتیازمند انجامید. این شگرد هژمونیک چندان پیچیده شد و در ناخودآگاه گروه‌های امتیازمند فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جا افتاد که در جهات عمده‌ی خود و در بسیاری موارد چپ و فمینیسم امروز ایران به مسائل پیچیده و چندگانگی ملی و زبانی کشور شگفت‌انگیزی مانند ایران، با غنای متنوع فرهنگی، همچنان از دیدگاه تهران‌نشینان می‌نگرند و تحلیل‌های خود را از خاستگاه تجربه‌ی زیسته‌ی اقلیت‌های ملی و زبانی مورد آزمون قرار نمی‌دهند. چنین می‌شود که عاملیت‌های تاریخی مورد نظر این تئوری‌ها و تحلیل‌ها از یک نگاه و یک تجربه‌ی خاص برمی‌خیزند، اما ادبیاتی که اینان به وجود می‌آورند، خودبه‌خود و ناگفته ادعای نمایندگی تجربه‌های اقلیت‌ها را هم در خود دارد.

ایران مدرن کشوری نیست که در تاریخ اخیرش دنیا را استعمار کرده باشد (مانند کشورهای اروپای غربی) یا از دل اشغال استعمارگران زاده شده باشد (مانند کانادا و آمریکا و استرالیا) و بعد مانند اروپاییان اجازه‌ی مهاجرت به مردمان رنگین‌پوست از دیگر مناطق دنیا داده باشد. تنوع فرهنگی در شمال جهانی برخاسته از ضرورت‌های سرمایه‌داری جهانی است و از این روست که در فرم سیاسی و اجتماعی این کشورها، اقلیت‌های آشکار حتی پس از چند نسل‌های همواره «اقلیت‌های مهاجر» خواهند ماند. واژه‌ی «اتنیک» اشاره به این روند استعماری دارد و مفهومی است برای به حاشیه راندن اقلیت‌ها. در ایران ملت‌های گوناگون در کنار یکدیگر تاریخ چند هزار ساله‌ای را پشت سر گذاشته‌اند و هیچ‌یک «مهاجر» - به معنای مدرن آن، مردمانی که مقتضیات سرمایه‌داری جهانی آنها را جابجا کرده باشد - نیستند. همه‌ی ملت‌های ایرانی سده‌ها و هزاره‌هاست که ریشه در این سرزمین داشته و دارند. و تازه به سبب جابه‌جایی گسترده‌ی گروه‌های ملی در درون کشور و ترکیب آنها با یکدیگر و پدیده‌ی ایرانیان دوملیتی (مانند این نویسنده، یا چندملیتی)، پدیده‌ی ملیت در ایران پیچیدگی‌های ویژه‌ی خود را داراست. اگر امروز رابطه‌ی میان ملت‌های ایران بر اساس برابری و همترازی نیست، این نابرابری برخاسته از، نخست، اراده‌ی سیاسی هژمونیک در یکصد سال گذشته، دوم، ایجاد ایدئولوژی معینی در هنگام پایه‌ریزی «ملت-حکومت» مدرن، و سوم، چیرگی روش‌های استعماری در گسترش دانش در ایران بوده است.

پس می‌خواهم بگویم که برای درک منطق روابط بیناملتی و بیناقومیتی در ایران نمی‌توانیم از تئوری‌ها و مفاهیم رایج در علوم اجتماعی (اغلب اوربنتالیستی) استفاده کنیم و نیازمند تئوریزه کردن این روابط پیچیده از درون مشاهده‌ها و تجربه‌های زیسته‌ی ایرانیان چندملیتی هستیم. تجربه‌ی بومیان کانادا از این نظر مهم است که آنها توانستند مفهوم استعماری «ملت» را از هژمونی اروپاییان (و پیوندش با ملت-حکومت) آزاد کنند، و به عنوان یک مفهوم آزادی‌بخش جا بیندازند. هنگامی که می‌گویم ایران کشوری است که به لحاظ تاریخی

چندملیتی است، ناگزیر از مفاهیم موجودی سود می‌جویم که می‌توان آنها را کارپایه‌ی یک تحلیل نو دانست. پس ناگزیر چند پیشنهاد را مطرح می‌کنم. «ملت» (nation) را می‌توان به عنوان یک تمامیت حاضر (entity) و «ملیت» را یک ابراز هویت (identification) در نظر گرفت، همچنانکه «قوم» (people) و «قومیت» (peoplehood) را. گام بعدی ناگزیر تعریف رابطه‌ی این مفاهیم در چارچوبی دربرگیرنده و بی‌تبعیض است که در پایان بدان اشاره‌ای گذرا کرده و آن را برای بحث دیگری می‌گذارم.

ایران «اتنیک» ندارد. ملت‌ها و اقوام و مردمی دارد که از نظر فرهنگی و زبانی برابر و هم‌ارز هستند و به زیبایی و پویایی تنوع ایرانی می‌افزایند.

### زن - زندگی - آزادی: چشم‌اندازی از کردستان برای ایران آینده

دست‌نوشته‌ای به کردی بر سنگی سیمانی بر مزار مهسا امینی چنین خوانده می‌شد: «شهید ۱۴۰۱/۶/۲۶». ژینا گیان، تو نامری، ناوت ئه‌بیته ره‌مز. نامش رمز شد و جنبشی بی‌بازگشت با شعار «ژن، ژیان، نازادی» زاده. اما این شعار نیست: یک فلسفه‌ی زیستن است و چنان که دانسته است ریشه در تئوری و نوشته‌های عبدالله اوجالان و به‌ویژه نظریه‌ی «ژنولوژی» (دانش زن‌شناسی) او دارد. ژنولوژی نظریه‌ایست رادیکال در بستر گفتمان‌های انسانی که نمی‌توان آن را به ایدئولوژی یا تئوری معینی کاهش داد. ژنولوژی فراتر از فمینیسم و جنبش‌های حقوق‌خواهانه و هویتی است. ژنولوژی مبارزه‌ایست سیاسی و اجتماعی علیه مردسالاری ریشه دوانده در فرهنگ و بر علیه تمامی سیستم‌های پایگانی (هیرارشی)، شامل حکومت مدرن بر پایه‌ی اصل قدرت از بالا و نیز استثمار سرمایه‌داری.<sup>۱</sup> از دید من، ژنولوژی رو به فلسفه‌ای نو برای آینده‌ای تازه دارد در دنیایی که با شتاب رو به سوی نابودی محیط زیستی و ویرانی اجتماعی دارد. در ژنولوژی مبارزه برای رهایی ملی با مبارزه علیه تبعیض جنسی و ستم طبقاتی گره خورده است. تجربه‌ی کم‌مانند روزاوا تلاشی است برای جامعه‌ی عمل‌پوشاندن به آینده‌ای بدیل، تلاشی چنان رادیکال که سه کشور کمر به نابودی آن بسته‌اند.

از این رو، جنبش «زن، زندگی، آزادی» فلسفه‌ایست رادیکال که در حال پیکرزایی اجتماعی و سیاسی خویش در قامت یک جنبش نوزایی، جنبش ژینا، است، در تصویر یک پنداشت سراسری و دربرگیرنده.<sup>۲</sup> فلسفه‌ایست که «از اندک به انبوه» راه می‌برد. کردستان سرچشمه‌ی الهام این پنداشت سراسری است و چشم‌انداز رهایی را برای ایران می‌آفریند. به تعبیر هگلی مورد ویژه (خاص) کردستان، که از ستم‌دیده‌ترین

<sup>۱</sup> Abdollah Öcalan, *The Political Thought of Abdollah Öcalan: Kurdistan, Women's Revolution, and Democratic Confederalism* (London: Pluto Press, 2017).

<sup>۲</sup> از این روست که شعار جعلی و موازی‌سازی‌شده‌ی «مرد، میهن، آبادی» - که متأسفانه در ترانه‌ی نمادین جنبش جاری هم حضور دارد - نه تنها هیچ سنخیتی با «زن، زندگی، آزادی» ندارد و «مکمل» آن نیست، بل شعاری است دربرگیرنده‌ی نااخلاقانه‌ترین تصویرها و ارتجاعی‌ترین ارزش‌ها. «زن، زندگی، آزادی» گذاربیست قطعی از ارزش‌های پیشین و بنابراین موازی و مکمل ندارد.

مناطق ایران است، به امر جهان شمول (عام) دگرگون می‌شود. پیکره‌ی این فلسفه از دل همگرایی کنش‌های اعتراضی ایرانیان برون آمده و خواهد آمد. همبستگی‌های ملی و همترازانه را می‌توان در شعارهایی مانند «زاهدان، کردستان، چشم و چراغ ایران» و «آذربایجان اویاخدی، کوردستانا دایاخدی» و «از زاهدان تا تهران/از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران» به‌روشنی مشاهده کرد. بنابراین، جنبش حاضر از ما می‌خواهد که در پیکره‌ی اعتراضی امروز تصویری برابرخواهانه از آینده‌ی ایران نیز ارائه بدهیم – ایرانی دموکراتیک که در آن نه تنها زنان با مردان برابرند، بلکه در آن ملت‌ها و فرهنگ‌ها و زبان‌های این کشور با یکدیگر به گفتگو می‌نشینند و از یکدیگر الهام می‌گیرند. در این جاست که از مدل مبارزه‌ی بومیان کانادا می‌توان آموخت: در گوهر خود، ملت بودن ارتباطی با فرم‌اسیون‌های قدرت سیاسی ندارد، هر چند سیاست همواره در کار بر ساختن هژمونیک «ملت» است و ملت‌ها و ملیت‌ها با کنش سیاسی به برابری می‌رسند. ملت بودن همانا ریشه در یک زبان و فرهنگ و جهان‌بینی و تجربه‌ی زیسته دارد، زبان‌ها و فرهنگ‌ها و تجربه‌هایی که در تاریخ ایرانی هزارها سال در کنار یکدیگر زیسته‌اند و با وجود تنش‌ها و دشواری‌ها و فراز و فرودها از یکدیگر آموخته‌اند. هر ملت باید نماد و پرچم خود را داشته باشد و بتواند از تاریخ خویش در زمینه‌ی ایران چندملیتی سخن بگوید. نخستین گام برای گفتگو در ایران چندگانه و چندملیتی آنست که مرکز‌محوری (و تهران‌محوری و فارس‌محوری) را از نگرش خود بزدااییم. اما ایران چندملیتی را نمی‌توان بیرون از یک چیدمان بنیادی سیاسی اندیشید. بنابراین، پیکره‌ی سیاسی این همترازی ملت‌ها و ملیت‌های ایران فدرالیسم است، فدرالیسمی که از دل مذاکره‌ی ملت‌های ایران برون آید. برآیند چنین فدرالیسمی آن می‌شود که «ملت» ایران جان دوباره‌ای می‌گیرد و می‌شود پیکره‌ی یک قرارداد اجتماعی فراگیر و یک میثاق ملی بی‌تبعیض و همترازانه شامل همه‌ی ایرانیان. تنها آن‌گاه است که هر یک از ما می‌توانیم به عنوان عضوی کوچک از یک ملت و فرهنگ در سیستمی دموکراتیک که ما را به یکدیگر وابسته می‌کند و پیوند می‌دهد زندگی کنیم، سیستمی که در آن رویدن و بالیدن هر یک از ما رویدن و بالیدن همه‌ی ماست. ایران بهتری ممکن است!

# سیاست خیابانی و حجاب

## در جنبش «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی اعظم خاتم



شهرهای مختلف ایران در دو ماه گذشته عرصه‌ی بروز و قوام جنبش «زن، زندگی، آزادی» بوده‌اند که گرچه با اعتراضات دهه‌ی گذشته‌ی کشور پیوندهایی دارد اما با چند ویژگی از آنها متمایز می‌شود. درباره‌ی این ویژگی‌ها به صورت پراکنده مطالبی نوشته شده اما لازم است درباره‌ی آنها بیشتر تعمق کنیم و تأثیراتشان را بر جامعه و حکومت، به‌ویژه بر جمع بزرگ‌تر ناراضیان کم‌تحرک و معترضان صنفی و اگر بسنجیم. برخی این جنبش را که از این پس آن را با نام آغازگرش جنبش ژینا می‌خوانم، با مفاهیم زنانه‌نگری، انقلاب فرهنگی، و مبارزه با بنیادگرایی مذهبی توصیف کرده‌اند. دیگران شناخت نسل جوان را کلید درک جنبش دانسته‌اند، نسلی که با ویژگی‌هایی چون خودمختاری، فردگرایی، تسلط به تکنولوژی ارتباطی و زندگی در فضای مجازی تعریف شده، خواهان آزادی در سبک زندگی است و با آرمان‌گرایی نسل‌های قبل در تضاد است. در مقابل این دو گروه، عده‌ای هم حمایت جهانی بی‌سابقه‌ی این جنبش و کنشگری مؤثر مهاجران ایرانی را سرمایه‌ی کلیدی

آن در پیشروی به سوی مقصد می‌دانند. این منظرهای متفاوت برخی از ظرفیت‌های این جنبش را نشان می‌دهند اما تصویری از چالش‌ها و موانع پیشروی جنبش، که با انسداد سیاسی در حکومت و محاصره‌ی بیرونی آن، دوچندان می‌شود ارائه نمی‌کند.

امروزه این وفاق نسبی وجود دارد که جنبش ژینا نشانه‌ی گذار مردم از سیاست اصلاحی به دگرگونی ساختاری است. منظور از دگرگونی ساختاری در این‌جا تعارض میانگین خواسته‌ها با مختصات پایدار نظام سیاسی در جمهوری اسلامی است. اما به نظر می‌رسد که میل به گذار با توان عملی جامعه برای به صف کردن همه‌ی نیروهایش که لازمه‌ی چنین تحولی است همراه نیست. شبح انقلاب جماعت را تسخیر می‌کند اما وقتی نیروهای به‌صف‌شده پس از مانورهای ساختارشکن خود به پشت سر نگاه می‌کنند نیرویی بر نیمکت ذخیره نیست تا جایشان را بگیرد و از سنگرهاشان محافظت کند. این تناقض چطور پدید آمده و چطور می‌توان تا زمان حل آن از مواضع تسخیرشده محافظت کرد؟ من پنج ویژگی جنبش را که همزمان نقاط قدرت و ضعف آن را دربردارد در این نوشته برمی‌شمارم و تناقض بین رؤیا و واقعیت جاری را از خلال آنها بررسی می‌کنم. این ویژگی‌ها عبارتند از: یکم، فراگیری جنبش و اهمیت تعداد معترضان؛ دوم، ساختارشکنی در جنبش مجازی و سیاست خیابانی؛ سوم، روسری در تلاقی انقلاب فرهنگی و انقلاب اجتماعی؛ چهارم، تنوع کنشگران و تکثر فضاهای کنش از محلی تا جهانی؛ و پنجم، فروپاشی قدرت میانجی. در این بحث به اهمیت تعدد شهرها و تنوع قومی جنبش اشاره می‌کنیم، چگونگی تبدیل حجاب اجباری و زندگی دوزیستی را به نماد سیاست مطیع‌سازی بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که خیابان در سال‌های اخیر در تحمیل این زیست دوگانه نقش کلیدی داشت و صحنه‌ی اصلی اعتراض علیه آن و عبور از پروژه‌ی مطیع‌سازی هم هست. نشان می‌دهیم چگونه سیاست‌ورزی در خیابان به احیای فعالیت‌های مدنی کمک کرد و تلاقی آنها بازگشت به وضع بی‌حقی قدیم را دشوار ساخته است. در پایان، چشم‌انداز این جنبش را با توجه به این ویژگی‌ها و رفتار و کردار دولت در مواجهه با آن بررسی می‌کنیم. معترضان دین بزرگی به گردن ما دارند، از جمله برای این که اعتراضات آنها مثل پنجره‌ای که به عمق جامعه گشوده شود ما را به تماشای رنج‌ها، آرزوها، جسارت‌ها، همبستگی‌ها، تنوع عقاید و اختلافات و تعارضات درونی جامعه برد و امکان فهم مشکلاتی را که بیشتر به سادگی قابل فهم نبودند فراهم کرد. بابت این فرصت سپاسگزار همه‌ی آنها هستیم.

## ۱) معنای فراگیری در جنبش و افسون ارقام و اعداد

تعداد آدم‌های معترض در خیابان مهم است اما سرنوشت اعتراضات را تعیین نمی‌کند. این امر به‌ویژه درباره‌ی جنبش‌های افقی صدق می‌کند. من تعداد معترضان خیابانی را (به طرزى که جلوتر شرح خواهم داد) در این جنبش حدود دومیلیون برآورد کرده‌ام که طی ماه اول در ۱۲۰ شهر به خیابان آمدند. تعداد شهرها



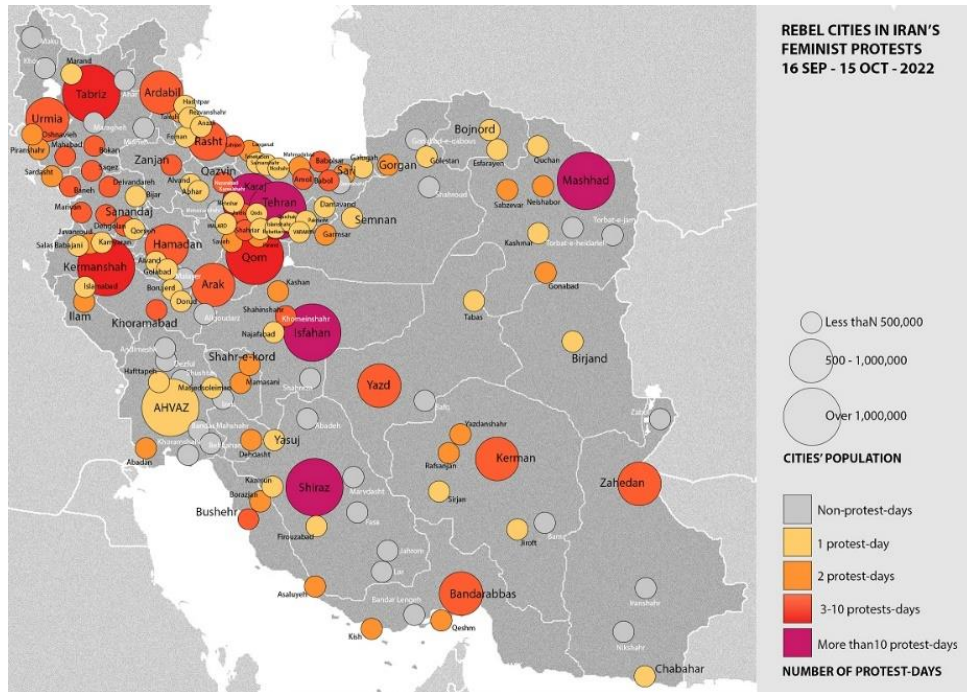
بعدتر به ۱۳۵ شهر رسید اما چون شهرهای تازه کوچک هستند جمعیت اولیه را تغییر زیادی نمی‌دهند. این جمعیت «فراگیر» است، چون از نظر منطقه‌ای اکثر شهرهای بزرگ و متوسط و استان‌های کشور را دربردارد، اما عمدتاً شامل زنان و جوانان است. البته در اعتراضات کردستان و بلوچستان جمعیت متنوعی حضور دارند که نشانه‌ی ابعاد گسترده‌تر جنبش و تأثیرات ستم قومی و مذهبی بر مجموعه‌ی وسیع‌تری از جمعیت است. علاوه بر آنها که به خیابان آمدند، این جنبش پایگاهی هم در دانشگاه دارد و از حمایت اصناف و نهادهای مدنی برخوردار است. حمایت مهاجران ایرانی به آن صدا و چهره‌ای جهانی داده و تأثیرات آن در منطقه هنوز بررسی نشده است. گرچه کلانشهرها صحنه‌ی اصلی اعتراضاتند اما اغلب شهرهای کارگری پیرامون کلانشهرها در اعتراضات خیابانی حضور داشتند، از جمله اراک، الوند، اسلام‌شهر، ساوه و ملارد در منطقه‌ی تهران، شاهین‌شهر در اصفهان، هفت‌تپه در خوزستان و حتی عسلویه در حاشیه‌ی خلیج فارس. در داخل کلانشهرها هم گرچه اعتراض در ابتدا در محلات متوسط کارمندان رخ داد اما بعد به محلات دیگر کشیده شد. در شهر تهران که در روزهای اوج اعتراضات مردم همزمان در ۲۵ نقطه‌ی شهر به خیابان آمدند یک‌چهارم محلات در زمره‌ی محلات کم‌درآمدنشین جنوب شهر مثل محله‌های نازی‌آباد، یافت‌آباد، شوش و جوادیه بودند. تظاهرات در شهرهای مذهبی قم، مشهد و یزد اهمیتی خاص دارد چون نشان می‌دهد فرهنگ مردسالار حتی در شهرهایی که پایگاه و قلب این سنت هستند شکننده است.

گفته می‌شود در انقلاب ۱۳۵۷ تنها ده درصد جمعیت شرکت داشتند که با توجه به جمعیت بزرگسال آن سال‌ها می‌شود رقمی حدود ۲۶ میلیون معترض انقلابی در شهر و روستا. من سعی کردم تعداد معترضان جنبش ژینا را برآورد کنم چون مقامات مختلف در حرف‌های پراکنده‌ای که برای کوچک‌شماری معترضان ایراد کردند به ارقامی بین ۴۰ تا ۹۰ هزار نفر رسیده‌اند. برآورد من از تعداد معترضان ماه اول در حدود ۲ میلیون نفر است که ۵ درصد جمعیت بزرگسال شهری کشورند (حدود ۴۵ میلیون در سرشماری ۱۳۹۵) و ۱۵ درصد جوانان ۱۵ تا ۳۰ ساله‌ی شهری. مبنای برآورد من فهرست شهرهای معترض، جمعیت آنها و تعداد دفعات اعتراضات خیابانی در هر کدام است (جمعیت هر واقعه‌ی اعتراضی را هم بین یک تا چهار هزار نفر بسته به اندازه‌ی شهر برآورد کرده‌ام). به این ترتیب، رقم معترضان در شهر تهران معادل نیم میلیون نفر بوده است. در مجموع ۱۲۰ شهر در اعتراضات شرکت داشته که سه‌چهارم جمعیت شهری کشور در آنها زندگی می‌کنند. ۲۸ شهر بالای صد هزار نفر هم از نقشه‌ی اعتراضات خیابانی ماه اول غایب هستند که عمدتاً در استان‌های فارس و خوزستان و خراسان جنوبی و بلوچستان در جنوب و شرق کشور قرار دارند. برخی از این شهرها بعدتر به اعتراضات پیوستند و برخی که قدرت سنت‌های پدرسالارانه‌ی مذهبی یا قبیلگی در آنها زیاد است اصلاً نیامدند. قلب اعتراضات خیابانی در ۹ مرکز استان می‌تپد، شامل کلانشهر تهران، اصفهان، مشهد، تبریز، شیراز، کرج، سنندج، رشت و کرمانشاه که در این یک ماه بیش از ۱۰ بار یعنی هر سه روز یک بار، صحنه‌ی تظاهرات

خیابانی بوده‌اند. ۵۶ شهر دیگر بین ۲ تا ۱۰ بار صحنه‌ی تظاهرات بودند و در ۴۲ شهر معترضان یک‌بار به خیابان آمدند (بنگرید به نقشه شهرهای معترض)<sup>۱</sup>.

جوانان که جایی جز خیابان برای اعتراض ندارند در روزهای اول جنبش به خیابان‌های اصلی اعتراض در شهرهای خود رفتند. در تهران خیابان انقلاب همان میدان تحریر قاهره است. خیابان مطهری و معلم در رشت، چهارباغ در اصفهان، و معالی‌آباد در شیراز نماد این فضا‌مندی‌اند. اما صحنه‌ی اعتراض در روزهای بعد عوض شد، خیابان‌ها و میادین فرعی جای خیابان‌های اصلی و صحنه‌های آماده‌باش را گرفتند. محلی شدن، نظارت و کنترل را کاهش داد و همزمان زنان جوان بیشتری را به میدان آورد که عملکرد بهتری در فضا‌های خوانا و آشنا داشتند. آنها با فراخوان همکلاسی‌ها و همسایه‌ها به تظاهرات رفتند و نشانه‌های تملک فضا همه‌جا در رفتارشان دیده شد، ایستاده بر ماشین‌های مانده در ترافیک، در رهبری شعارها و همراهی با پسران در فراهم کردن اسباب مقاومت. جمعیت خیابان جوان و رادیکال ماند و در شعارها سقف خواسته‌ها را مطرح کرد. آنها حتی وقتی از خیابان‌های بزرگ و گمنام به خیابان‌های کوچک محلی که گمنامی را زایل می‌کند عقب نشستند. صدای اصلی محلات بودند که معترضان پشت‌بام و معترضان آپارتمان‌ها را به کوچه و خیابان دعوت می‌کردند. ترکیب سنی، جنسی و طبقاتی معترضان در کردستان متنوع‌تر است و در بلوچستان که اعتراضات با انگیزه‌ی دیگری آغاز شد تنوع جمعیت چشمگیر است. جالب است که تنها شهری که صدای شعار زن، زندگی، آزادی همراه شعار الله اکبر از بلندگوی مسجد شنیده شد زاهدان است.

<sup>۱</sup> - از دنا لوی برای ترسیم نقشه شهرهای معترض و گفتگوی مستمر درباره تجربیات خودش و دوستانش در اعتراضات اخیر تشکر می‌کنم.



به هر حال، دو میلیون نفری که در خیابان‌های صدها محله در شهرهای کشور وارد اعتراضات شدند، طنین انقلابی این جنبش بودند اما حضور آنها فیصله‌بخش نبود چون ارقام و اعداد نقش اصلی را در سرنوشت جنبش‌ها ایفا نمی‌کنند. با آغاز سال تحصیلی بخشی از نیروهای خیابان به دانشگاه رفتند و توانستند بخشی از جمعیت سه میلیونی دانشجویان را به جنبش ملحق کنند. بیش از ۹۰ دانشگاه درگیر اعتصاب و تظاهرات شدند که پراکندگی آنها در نیمی از شهرهای کشور ظرفیت مهمی به اعتراضات دانشگاهی داد و آن را در ادامه به کانون اصلی مقاومت جنبش بدل کرد. نیروی سومی که حمایت آن در گسترش جنبش مهم بود، روزنامه‌نگاران و فعالان زنان بودند که روایت‌های فاجعه را بازگو کردند و فراخوان برای اعتراض دادند. شخصیت‌های محبوب ورزشی و هنری و فرهنگی که پروژه‌ی مطیع‌سازی فرهنگی، سانسور و تلخی‌های زندگی دوزیستی را کاملاً لمس می‌کردند اولین کسانی بودند که به این فراخوان پاسخ مثبت دادند. نهادهای صنفی دیگر که بعدتر در اعتراض به دستگیری و کشتن جوانان وارد میدان شدند ظرفیت حرکت نهادی و رسمی جنبش را ساختند و گسترش دادند. بسیاری از مهاجران ایرانی در سراسر جهان که جمعیت‌شان به بیش از هفت میلیون می‌رسد به حمایت از این جنبش برخاستند. مهاجران ایرانی جوان و درس‌خوانده‌اند و عمدتاً کشور را طی دو دهه‌ی اخیر ترک کرده و ارتباط نزدیکی با ایران دارند. آنها این بار با هدایت انجمن خانواده‌ی قربانیان پرواز پی‌اس ۷۵۲ اوکراین که وجود آن نشانه‌ی هم‌سرنوشتی دومیته‌ی‌ها با هموطنان خود است توانستند به صدای معترضان در بیرون بدل شوند.

## ۲) ساختارشکنی در جنبش مجازی و سیاست خیابانی

انقلاب ۱۳۵۷ سیاست خیابانی را با انقلابیگری گره زد چراکه رژیم پهلوی طی دو دهه‌ی قبل از آن مخالفان را از خیابان رانده و آنها را به محافل روشنفکری، خانه‌های تیمی، یا موعظه در مساجد سوق داده بود. فرهنگ نوپای حق اجتماع و تظاهرات دهه‌های بیست و سی از میان رفته بود و بازسازی این حق بعد از انقلاب چون نیروهای دموکراتیک به سرعت تارومار شدند دیری نپایید. به این ترتیب، حکومتی که خودش با اتکا به اعتراضات خیابانی به قدرت رسیده بود حق اجتماع و تظاهرات را سریع‌تر از حقوق دیگر زیرپا گذاشت و نیروهای رسمی و غیررسمی پلیس‌اش اجتماعات را به آشوب کشیدند. جنگ طولانی با عراق هم بر این خواست نقطه‌ی پایان گذاشت. تحولات سیاسی دوره‌ی سازندگی بعد جنگ هم از بالا و از درون حکومت آغاز شد و نیازی به خیابان نداشت. احزاب تازه‌تأسیس دوره‌ی اصلاحات هم حتی‌الامکان به کمک مطبوعات، کمپین‌های انتخاباتی، بیانیه‌ی مدیران حزبی و گفتگو در جمع‌های عزا و عروسی و افطار با هواداران خود سخن گفتند. اولین جرقه‌های اعتراض خیابانی این دوره در حاشیه‌ی شهر تهران و مشهد (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲) و در کوی دانشگاه (۱۳۷۸) زده شد اما عکس‌العمل نسبت به آنها چنان سنگین بود که اصلاح‌طلبان تا سال‌ها جرأت حضور خیابانی نیافتند. البته بی‌توجهی به خیابان در جنبش اصلاح‌طلبی علل دیگری هم داشت، فعالیت مطبوعاتی برای حضور نخبگان کفایت می‌کرد و خطر استفاده‌ی رقیب از خیابان برای اعمال خشونت‌بار هم جدی بود. سیاست‌ورزی خیابانی در حکومت‌های دموکراتیک ابزاری است برای اعمال فشار نیروهای مستقل بر مدیران منتخب و احزاب رقیب. در ایران شکل‌گیری نیروهای مستقلی که از سیاست‌ورزی خیابانی برای فشار بر حکومت استفاده کنند موقوف به تشکیل نهادهای صنفی مستقل بود. البته خیابان شورشی همزمان در حاشیه‌ی شهرها شکل گرفته بود اما به رسمیت شناخته نمی‌شد و اخبار آن حتی به رسانه‌ها راه نمی‌یافت. جمهوری اسلامی، به‌رغم درگیری‌ها و دستگیری‌ها، سرانجام ناگزیر شد به سیاست خیابانی فعالان صنفی برای مطالبات اقتصادی تن دهد اما انواع دیگر حضور در خیابان را اغتشاش و تلاش برای براندازی می‌خواند. شهرهای ایران در این دوره حتی شاهد برگزاری جشن‌های غیردولتی اول ماه مه یا هشتم مارس یا مراسم غیرحکومتی دیگر نبوده‌اند.

هرچه فضای سیاست رسمی در خیابان بسته‌تر شد، خیابان بیشتر به مرکز ثقل سیاست غیررسمی بدل گشت. پلت‌فرم‌هایی مثل تلگرام و اینستاگرام که سیاسی نبودند و کارکرد اولیه‌شان پایدارکردن روابط افراد در حلقه‌های ثانوی و فرعی زندگی اجتماعی‌شان بود در خدمت خیابان درآمدند و اخبار خود را از خیابان با هزاران عضو غیرسیاسی به اشتراک گذاشتند. این اخبار وجوه متفاوتی داشت و سبک‌های زندگی ممنوعه در فضاهای عمومی، اشغال دسته‌جمعی فضا برای برپایی جشنی بی‌مجوز، پرفورمانس‌های هنری، اعتراضات اقتصادی، جدال دستفروشان برای حق حضور در خیابان و درگیری با گشت ارشاد را دربرمی‌گرفت. اگر به سه رویداد

مهم در این کنش‌های اعتراضی در سال‌های اخیر توجه کنیم افزایش اهمیت خیابان و پیوند آن را با دیگر فضاهای غیررسمی سیاست در ایران می‌بینیم: اول، بسیج جوانان از طریق شبکه‌های اجتماعی برای حضور همزمان در فروشگاه کورش جهت شادی و باهم‌بودن در سال ۱۳۹۵؛ دوم، اعتراض انفرادی دختران انقلاب به حجاب اجباری در دی‌ماه ۱۳۹۶ که حاوی رادیکالیسمی ساختارشکن بود چون بعد از چهار دهه برای اولین بار زنی در خیابان روسری از سر برمی‌داشت؛ و سوم، اعتراضات خیابانی تهی‌دستان شهری علیه گرانی در شهرهای مختلف در همان سال و بعد اعتراضات علیه افزایش ناگهانی قیمت بنزین در ۱۳۹۸ که شعارهای ساختارشکن را عمومی ساخت. ساختارشکنی این اعتراضات هم در فرم و شعارها نمایان بود هم در خواسته‌هایی که راه ساده‌ای برای پاسخ‌گویی به آن وجود نداشت. ساختارشکنی جنبش ژینا هم ناشی از تلفیق دستاوردهای آن سه رویداد بود، از ظرفیت بسیج نیرو در فضای مجازی استفاده کرد، از سرگیری حجاب را از دختران انقلاب وام گرفت، و شعارهای ساختارشکن اعتراضات ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ را تکرار کرد. اما این بار با بی‌شماری و گسترش جغرافیایی معترضان، جنبش طنین انقلابی یافت.

### ۳) در تلاقی انقلاب فرهنگی و اجتماعی: چرا دعوا بر سر روسری است؟

اگر جنبش کنونی را ادامه‌ی خیزش‌های پیش‌گفته تلقی کنیم و «برای»‌های متعدد در ترانه‌ی شروین را بیان حداقل خواسته‌های معترضان بدانیم، آن وقت مطالبات حداقلی جنبش را باید فراتر از حجاب اختیاری، و حاوی خواسته‌هایی در زمینه‌ی رفاه و عدالت اجتماعی، برابری قومی و مذهبی، و آینده‌نگری برای ایران و رابطه‌ی آن با منطقه و جهان ببینیم. شاید همین تنوع خواسته‌هاست که این جنبش را بین یک «انقلاب فرهنگی» مجدد و یک انقلاب اجتماعی در نوسان نگه داشته است. برخی تفاسیر شاعرانه از جنبش، که ابعاد انسانی و زندگی طلب آن را می‌ستایند، همزمان از آن آرمان‌زدایی و سیاست‌زدایی می‌کنند. این در حالی است که ماهیت رادیکال جنبش در تخیل نظم نوینی است که ضامن تحقق همه‌ی «برای»‌های کنونی آن باشد. علاوه‌براین، خواسته‌های جنبش مثل موجود زنده رشد می‌کند و متحول می‌شود. ما آرمان‌های معترضان درباره‌ی همبستگی ملی با تنوع قومی، آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی را در شعارها و رفتارهای‌شان دیده و شنیده‌ایم اما این آرمان‌گرایی خصلت ایدئولوژیک یا انقلابی ندارد. به همین دلیل برای معترضان بدیهی است که باید دستاوردهای حداقلی، حتی حجاب اختیاری را از همین امروز به زندگی روزمره وارد کرد و منتظر فردای انقلاب نشد. قدرت کنونی مردم و نهادهای مدنی موجود امروز وقوع ساختارشکنی در زندگی روزمره را ممکن می‌کنند، امری که چهل سال پیش، وقتی اولین اعتراض گسترده علیه حجاب اجباری در جو انقلابی برپا شد امکان نداشت. تاریخ امر به معروف در ایران تاریخ تحول یک سیاست آمرانه توسط اکثریت انقلابی به اقلیت و تبدیل آن به آمریت اقلیت بر اکثریت است. به همین دلیل این سیاست دیگر بدون خشونت سنگین قابل اجرا

نیست. جامعه خواهان حجاب اختیاری است تا از دروغ و تظاهر به ارزش‌های حاکمان در حیاتِ دوزیستی خود و پروژه‌ی مطیع‌سازی فرهنگی و سیاسی عبور کند. بنابراین روسری برای زنان فقط روسری نیست، نماد انقیادی طولانی است. اما این به معنای آن نیست که امنیت نظام هم در گرو «ارشاد اخلاقی» و مطیع‌سازی فرهنگی است. ماده‌ای از قانون مجازات اسلامی که کیفر عدم رعایت حجاب اسلامی را به خرید مجازات با پرداخت وجه نقدی (۵۰ هزار تومان) تقلیل داد امکان فاصله‌گیری نظام را از این پروژه نشان می‌دهد.

در دهه‌ی شصت‌اَشتهای انقلابی برای تسخیر فرهنگی جامعه زیاد بود و امر به معروف یکی از مهم‌ترین پروژه‌های تسخیر فرهنگی بود که با تبدیل گناه به جرم، نظامی چندلایه و گسترده را برپا ساخت که همزمان گشت خیابانی، شبکه‌ی امور تربیتی مدارس، حراست ادارات، بسیج محلات، دانشگاه‌ها و مراکز کار را دربرمی‌گرفت. این نظام تأدیب حکومتی در طول دهه‌ها زندگی زنان و جوانان را شکل داده است، از سنینی که به مدرسه می‌روند تا دانشگاه، هنگام عبور از خیابان‌ها و میدین شهر، هنگام ورود و خروج به ایستگاه مترو شهری، در محل کار، در ورود به ادارات، حین بازرسی در فرودگاه، قطار بین شهری، گرفتن هتل و استفاده از تسهیلات ورزشی و تفریحی. اما پلیس اخلاقی در دهه‌ی اخیر به جای مطیع‌ساختن شهروندان آنها را نافرمان و شورشی کرده است. در سال ۱۳۹۲، چندسالی قبل از آن که ویدا موحد بدون روسری بر سکویی در خیابان انقلاب بایستد، فرماندهی پلیس از تذکر سالانه به ۳۶ میلیون بدحجاب و دستگیری ۱۸۰ هزار نفر برای عدم رعایت حجاب اسلامی **خبر داد**. این آمار بعد از اعتراض دختران انقلاب احتمالاً چند برابر شده است. تشدید فعالیت گشت ارشاد بعد از انتخابات ۱۴۰۰ شهرها را به صحنه‌ی جنگ تن‌به‌تن با دختران جوان بدل کرد. در این جنگ روزمره بود که معلوم شد دولت جدید تحولات نسلی و اثرات مقاومت‌های پیشین را در محاسبات خود برای بازگشت به دهه‌ی شصت‌نگنجانده است. حتی وقتی ترفندهای پلیسی را در حوزه‌ی فرهنگ تکرار کردند و آمران معروف را در پوشش عادی و بدون لباس فرم به اتوبوس و مترو فرستادند یا از اعتراف‌گیری از بدحجابان، نمونه‌ی سپیده رشنو، برای ایجاد ترس استفاده کردند اوج بیگانگی خود را با روحیه و فرهنگ جوانان نشان دادند. بیهوشی و مرگ ژینا هنگام بحث با مأموران در مرکز گشت ارشاد در خیابان وزرا تنها یکی از اتفاقات فاجعه‌بار، از میان حوادث تلخ مکرر، در این دوره‌ی فعالیت گشت ارشاد بود اما چون این حادثه در تلاقی شکاف‌های قومی، مدنی و بین‌المللی مهمی رخ داد امکانات یک جنبش سراسری را فراهم ساخت. ژینا دختر کردستان بود و زنان شهرش در مراسم خاک‌سپاری علیه «مردن برای روسری» شعار دادند و روسری‌های خود را بر زمین زدند. این فرصتی شد تا مرکز‌نشینان معترض با تخیل سیاسی متفاوت کردها آشنا شوند و شدت تبعیض دولتی نسبت به اقوام را، حتی در هنگامه‌ی سرکوب ببینند. فعالان زنان در روایت فاجعه و فراخوان اولین اعتراضات نقش اصلی را ایفا کردند. هنرمندان به‌سرعت به اعتراضات پیوستند و در روزهای اول سوزاندن روسری و بریدن موهای سر به پرفورمانس اعتراضی زنان بدل شد. اعتراضات با سیاست

«دادخواهی» تلاقی کرد و مهارت معترضان در استفاده از شبکه‌های مجازی جهان را انباشته از تصاویر و صدای این جنبش کرد.

توهم قدرت در نهادهای ایدئولوژیک نظام تاکنون حجاب اجباری را «ذات نظام» و میدان اصلی پروژه‌ی مطیع‌سازی آن معرفی کرده است و دشوار است در بالا وفاقی حداقلی برای رها کردن این پروژه شکل بگیرد. از سوی دیگر، خواست حجاب اختیاری در این جنبش معنای تازه‌ای یافته و با خواست عقب‌نشینی کامل دولت از کنترل زندگی روزمره، احیای جامعه‌ی مدنی، تثبیت حق اعتراض در خیابان، و بازگرداندن قدرت به جامعه همراه شده است. اکنون مجموعه‌ی این خواسته‌هاست که مبنای تعریف نظام مطلوب را تعریف می‌کند. حتی بیانیه‌ی نهادهای مدنی در حمایت از جنبش، و برخی بیانیه‌های صادره از جانب شخصیت‌ها یا نهادهای اصلاح‌طلب هم که با تأخیر زیاد صادر شد، به این خواسته‌ها اشاره دارند. در بخش بعدی به تنوع کنشگران این جنبش، فضاهای متفاوت حرکت آنها و چالش‌های موجود در روابط آنها با هم نگاه می‌کنیم.

#### ۴) تنوع کنشگران و تکرر فضاها

کنشگران این جنبش متکثرند، پیشینه و برداشت متفاوتی از اهداف جنبش دارند، و در فضاها و جغرافیاهای متنوعی کار می‌کنند. خصلت چندقومی، فراکالانشهری و جهانی بودن جنبش تصور تازه‌ای از ایرانی بودن خلق کرده که با تصور مرکزگرا که ایران را در تهران و شهرهای بزرگش خلاصه می‌کند متفاوت است. هویت‌های جدیدی حول همسایگی، هم‌محله بودن، تعلق به نهادها، اقوام، اصناف، انجمن‌ها و شهرهای معترض ساخته شده که ظرفیت‌های تازه می‌سازد و چالش‌های جنبش را با اصناف، اقوام، محلات و شهرهای واگرا و کم‌تحرك‌تر مشخص می‌کند. هویت محله‌ای که در شهرهای ایران طی دوره‌ی مدرن و برپایی نظام شهرداری‌ها از بالا از میان رفت امروزه ممکن است بر اساس «هم‌قدمی همسایه‌ها» در اعتراض دوباره ساخته شود. مردم علاوه بر خیابان به ظرفیت شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان «عرصه‌ی عمومی» برای خبردهی، مباحثه، و آینده‌نگری متکی هستند. احیای فعالیت دانشجویی در دانشگاه و اتصال شبکه‌ای دانشگاه‌ها به هم در سراسر کشور به دانشجویان نقش محوری در پیشبرد جنبش داده است. مرزهای فعالیت صنفی نهادها و انجمن‌ها به روی خواسته‌های اجتماعی گشوده شده است. اما هنوز برنامه‌ای برای تداوم استفاده از این ظرفیت‌ها وجود ندارد. اگر به خیابان که نقطه‌ی آغاز و صحنه‌ی مهم‌ترین رویدادهای جنبش است نگاه کنیم می‌بینیم زیرساخت پشتیبان برای سیاست‌ورزی خیابانی محدود است. در گذشته جمعیت‌های بزرگ تنها بعد از کار تبلیغی فراوان و حداقلی از سازماندهی به خیابان می‌آمدند اما در جنبش‌های نوین تظاهرات خیابانی تقدم یافته و جمعیت‌های بزرگ را می‌توان با بسیج در فضای مجازی به خیابان کشانید. این ظرفیت هم اسباب توفیق اولیه‌ی این جنبش‌هاست و هم مسبب ناکامی میان‌مدت‌شان.

در این وضعیت دانشجویان که از نهاد و زیرساخت‌های اعتراضی بهتری برخوردارند در فضای دانشگاه محصور می‌شوند، ارتباط آنها با شهر گسسته می‌شود و به سمت اعتراضات صنفی سوق می‌یابند. در برخی دانشگاه‌ها مثل دانشگاه شریف دانشجویان موفق شدند همبستگی اساتید را جلب کرده و با حضور آنها از جان خود، امکان ادامه‌ی تحصیل، و نهادهای صنفی خود حفاظت کنند، و خواهان آزادی و بازگشت همکلاسی‌ها شوند. در برخی موارد حتی از فضاها و تریبون رسمی دانشگاه برای بحث و گفتگو پیرامون خواسته‌های این جنبش، از جمله حذف تفکیک جنسیتی که در تداوم حجاب اختیاری است، عدم ورود پلیس به دانشگاه، برچیدن بسیج دانشجویی و حضور لباس شخصی‌ها در دانشگاه‌ها استفاده کنند.

در ایران دانش‌آموزان ۱۶ ساله‌ای که حق رأی دارند و در این جنبش هم مشارکت داشتند، حق تشکل در مدارس خود را ندارند. آنها که دهه‌هاست جز آموزش ایدئولوژیک و رقابت‌های کشنده‌ی درسی نهاد و بستری برای زندگی جمعی خود در مدارس نیافته‌اند و زیر سلطه‌ی مدیران دولتی، روحانیون مدارس و امور تربیتی‌ها هستند نتوانستند نقش چندانی در اعتراضات غیرخیابانی داشته باشند. معترضان صنفی و اقتصادی به جز حمایت کلامی و اعتراضات مقطعی، به طور مستمر به اعتراضات نپیوستند. آنها جسارت بیشتری در طرح خواسته‌های خود یافته‌اند اما به دلیل عقب‌نشینی موقت دولت در برابر خواسته‌های شان و همزمان دستگیری رهبران و فعالان صنفی بخشی از توان اعتراضی خود را از دست داده‌اند. از جمله عقب‌نشینی‌های دولت می‌توان به اجرای رتبه‌بندی معلمان با کمتر از ۳ سال سابقه، پرداخت دو ماه حقوق معوقه‌ی کارگران هفت‌تپه و افزایش پنجاه درصدی یارانه‌ی معیشتی خانواده‌ها در ماه گذشته اشاره کرد. دولت فعالانه کوشید هیچ اعتراض صنفی و اقتصادی به این جنبش پیوند نخورد. این سیاست که با توجه به شرایط سخت اقتصادی مردم موقتاً توفیق یافته است در آینده با توجه به محدودیت منابع مالی دولت شانس استمرار ندارد. آن بخش از فعالان مدنی که گروه‌های تخصصی کوچک‌تر اما پرمخاطب را در برمی‌گیرند در راستای فعالیت تخصصی خود در این جنبش فعال شدند. از جمله‌ی آنها شورای تشکل‌های صنفی معلمان، سازمان نظام پزشکی کشور، کانون وکلای دادگستری، کانون نویسندگان، انجمن‌های مختلف بازیگران، کارگردانان و مستندسازان سینما، خانه‌ی موسیقی و انجمن نقاشان و غیره است. ورزشکاران به دلیل غیرمستقل بودن باشگاه‌ها و فدراسیون‌ها، به صورت فردی به حمایت جنبش پرداختند، اما حرکات اعتراضی آنها با توجه به فرصتی که مسابقات داخلی و بین‌المللی در اختیارشان قرار داد توجه عموم را جلب کرد. این حمایت در اشکال مختلف بروز یافت، از جمله نپوشیدن حجاب حین مسابقات، شادی نکردن از پیروزی‌های خود و نمایش نمادهای جنبش. شاید پیش‌تر تصور همراهی گسترده‌ی چهره‌ها و نهادهای ورزشی، هنری، و متخصصان کشور با جنبشی ساختارشکن دشوار بود اما امروز با تجربه‌ی کنونی و احساس قدرتی که این افراد و نهادها در حفاظت از کشور و فرزندان شجاع آن پیدا کرده‌اند پیش‌بینی تداوم این حمایت در آینده دشوار نباشد.



جریان دیگری که شیوهی ارتباط آن با نیروهای اصلی جنبش محل مذاقه است فعالان و خانواده‌های دادخواه و حقوق بشری جنبش در میان مهاجران هستند. این فعالان قدرت خود را مدیون معترضان داخل هستند چون میانگین مهاجران ایرانی در خارج کشور پیوند زیادی با اپوزیسیون قدیمی و حتی نهادهای دادخواه جدید ندارند. شکاف و اختلاف عقیده‌ی زیاد میان فعالان خارج کشور، این نهادها را بیشتر به محل نزاع بدل کرده تا ایجاد همبستگی. بحران مستمر در فعالیت آنها، از انجمن نایاک تا هواداران پادشاهی، گواه این امر است. البته انجمن دادخواه قربانیان پرواز پی‌اس ۷۵۲ اوکراین ضمن خواسته‌های رادیکال درک روشن‌تری از تناقضات «سیاست براندازی» از خارج و جنبش ساختارشکن در داخل کشور دارد و می‌تواند ارتباط مؤثرتری با آن برقرار کند. اما نقش رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی پیچیده‌تر و گسترده‌تر است. مخاطبان میلیونی آنها نه در خارج که در داخل کشورند و نقش آنها در خبررسانی، سرگرمی، آگاهی‌بخشی و سیاست‌سازی غیرقابل انکار است. در این میان، جهت‌گیری برخی رسانه‌ها برای نظرسازی، و حتی رهبرسازی از میان مدعیان، بخشی از فعالان جنبش را در داخل نسبت به عملکرد آنها حساس و بدبین کرده است. اختلاف در دیدگاه‌های سیاسی تاکنون مانع گفتگوهای روشن و مستدل درباره‌ی الزامات همدلی و همکاری درون و بیرون و مشروعیت و مسئولیت اخلاقی کنشگران بیرون شده که می‌کوشند انعکاس صدای داخل باشند. این مشکل وقتی بیشتر نمایان می‌شود که درمی‌یابیم صداهای جنبش در داخل هم یکدست نیست و تنوع خواسته‌ها و شیوه‌های مبارزه به طور طبیعی در آن مشهود است و چتر فراگیری آنها را در سایه‌ی خود نمی‌گیرد. خواسته‌ها و بیان متفاوت ترانه‌ی «برای» شروین حاجی‌پور و اشعار رپ توماج صالحی به‌خوبی این فاصله را نمایان می‌کند.

### ۵) فروپاشی قدرت میانجی

در ماه‌های اخیر فراوان شنیده‌ایم که نیروهای میانجی در نظام سیاسی ایران ناپدید شده‌اند. در این گفته حقیقتی نهفته است که این جنبش ممکن است فرصت تغییر و انکار آن را فراهم کند. حقیقت از آن‌جا آشکار است که اکثریت شخصیت‌ها و احزاب اصلاح‌طلب که زمانی مورد وثوق اکثریت جوانان کشور بودند با این جنبش بیگانه‌اند و تاکنون چندان در مقام حمایت از آنها برنیامده‌اند. در این فضای خالی از میانجی و ضعف ناظران درونی، حاکمیت هر چه کمتر به از دست رفتن مشروعیت و پایگاه محدود اجتماعی خود حساسیت نشان می‌دهد و همچنان در حلقه‌ی کوچک حواریون، حلقه‌های نظامی و باندهای ذی‌نفوذ خود را مصون از تأثیرات جنبش و روند آینده‌ی آن نشان می‌دهد. امید بخشی از جامعه آنست که این جنبش اصلاح‌طلبان جدی را هم از بن‌بست ادعای اصلاح‌گری بدون پاسخگویی به جامعه و الزامات برپایی و حفظ قدرت اجتماعی لازم‌هی اصلاحات نجات دهد، چون هیچ تحول رادیکالی بی‌نیاز به نیروهای میانجی نیست و زوال پایگاه اجتماعی احزاب اصلاح‌طلب هم در نهایت به ضعف جنبش دموکراتیک منجر می‌شود نه به تقویت آن. اطلاعاتی مجمع مدرسین و محققین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، و بیانیه‌ی تحلیلی جبهه‌ی اصلاحات که پس از

۵۰ روز از مرگ مهسا و آغاز اعتراضات صادر شده، گرچه دیر هنگام است اما از خواسته‌های معترضان حمایت کرده و با پذیرش بحران مشروعیت حکومت، خواهان آزادی همه‌ی زندانیان سیاسی و دانشجویان، افزایش آزادی سبک زندگی، آزادی اجتماعات و بررسی علل مرگ ژینا و دیگر کشته‌شدگان اعتراضات اخیر شده است. این حمایت هنوز با میانجیگری پیگیر که به کاهش هزینه‌های اعتراض منجر شود فاصله‌ی زیادی دارد و به نظر می‌رسد صدای آن نه در جنبش شنیده می‌شود نه در حکومت. علت محسوس نبودن این حمایت آن است که اصلاح‌گری با نفی سیاست خیابانی پیش‌تر خود را خلع‌سلاح کرده است. در جامعه‌ای که بیش از دوسوم جمعیت آن هیچ تشکلی برای پیگیری دسته‌جمعی خواسته‌های اولیه‌ی خود ندارند تصور سیاست‌ورزی بدون حضور در خیابان تکریم محافظه‌کاری در فرهنگ سیاسی بوده و جامعه شاهد بوده که نادمان جنبش سبز، از تنها نمونه‌ی جسارتِ تلفیق مذاکره با سیاست‌ورزی خیابانی تبری جسته‌اند.

### چشم‌انداز جنبش و تحول آن

جامعه‌ی ایران و جمهوری اسلامی بعد از جنبش «زن، زندگی، آزادی» دیگر به نقطه‌ی قبل آن بر نمی‌گردد، هرچند که مسیر حرکت به جلو کوبیده و هموار نیست و زیرساخت‌های لازم برای پیشبرد توأمان سیاست خیابانی و جنبش مدنی مهیا نشده است. تا این‌جا روشن است که تأخیر ایران در ادامه‌ی مذاکرات هسته‌ای در سال ۱۴۰۰، اینک با جهانی‌شدن این جنبش و افول جایگاه جمهوری اسلامی در عرصه‌ی بین‌الملل منجر به تعویق طولانی‌تر مذاکرات خواهد شد. خوش‌بینی‌های اولیه به گسترش شتابان همکاری اقتصادی با روسیه و چین در پی اجرای سیاست گردش به شرق و جذب سرمایه و تکنولوژی برای احیای اقتصاد، حتی برای افزایش صادرات نفت از میان رفته‌اند. بحران اقتصادی دست دولت را در پول‌پاشی بین‌خواص و امتیازدهی به معترضان اقتصادی می‌بندد. اگر دهه‌ی نود دوران ناکامی تکنوکرات‌ها و میانجی‌های نظام در اداره‌ی اقتصاد و حفظ حداقل معیشت مردم تحت تحریم‌های فلج‌کننده بود (که نتیجه‌اش اولویت یافتن مذاکرات شد) امروزه دولت و مجلس مثل بدنی فربه‌اند که حواسی کند، ذهنی گنگ، و زبانی مشوش دارد و جز به کارگیری زور بازو انتظاری از آنها نیست. نیروی میانجی در جمهوری اسلامی غایب است چون پایگاه اجتماعی‌اش را در همان دهه از دست داد و امروز شانسی برای بازگشت ندارد.

اما وضعیت کنونی شباهتی به انقلاب ۱۳۵۷ ندارد، چراکه حکومت آرایش جنگی دارد و از نیروی سرکوب وسیعی برخوردار است، عزمش برای ماندن حتی به قیمت سوریه‌ای کردن ایران قاطع است، و به منابع حداقلی از درآمد نفت برای تأمین هزینه‌های مبرم دسترسی دارد. تأثیر این سه عامل را باید در چشم‌انداز جنبش به حساب آورد. درعین‌حال، معترضانی که در روزهای اوج جنبش امکان زندگی در جامعه‌ی دیگری را تخیل کرده‌اند بعد از این می‌کوشند آن زندگی را محقق کنند. رفت‌وآمد با پوشش اختیاری در خیابان و محل کار تنها

نمونه‌ای از این تلاش خواهد بود که خاطره‌ی جنبش را با خود حمل می‌کند. ظرفیت سیاست‌ورزی خیابانی در این جنبش، هر جا که فرصت فراهم شود، میدانی از همبستگی حول شعارهای ساختارشکن فراهم می‌کند، همان‌طور که در مراسم چهلم ژینا و جوانان دیگر دیدیم. ظرفیت مدنی جنبش در ابعادی که انتظارش را نداریم رشد و توسعه می‌یابد. چون جنبش به زندگی دوزیستی خاتمه داده، اکثریت را به فضای غیررسمی سیاست آورده یا سیاست غیررسمی را به فضای اصلی حیات جامعه بدل کرده است. گفتگویی که در جامعه درباره‌ی حقوق زنان و جوانان آغاز شده ادامه می‌یابد و جامعه به قدرت تازه‌ی خودش در گسترش همبستگی میان اقوام، طبقات و مذاهب مختلف می‌اندیشد. جوانانی که اکنون رهبری این اعتراضات را به عهده دارند، در دانشگاه‌ها و بازداشتگاه‌ها و خانه‌ها به یکسان به راه‌های تغییر موازنه‌ی قوا و ابتکارات برای حل موانع گسترش جنبش می‌اندیشند.



# از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر

نوشته‌ی فاطمه صادقی



جنبش «زن، زندگی، آزادی» جنبشی است با پتانسیل‌های قوی. این نخستین باری است که یک جنبش زنانه‌نگر از اعماق جامعه‌ی ایران جوشیده و هژمونی سیاسی و اجتماعی مردانه را عمیقاً به چالش کشیده است. این جنبش، یک تکانه‌ی سیاسی- اجتماعی ژرف با جلوه‌های مترقی است. یکی از دستاوردهای آن‌اش این بوده که «استیصال» و «انسداد» را که به عنوان ویژگی اصلی سیاست ایران در چند سال اخیر بود، نفی کرده است.

اما آیا انقلاب زنانه می‌تواند به سیاست زنانه منجر شود؟ آیا جنبش زن، زندگی، آزادی می‌تواند به یک تخیل سیاسی جدید منجر شود و چشم‌انداز جدیدی را به روی سیاست بگشاید؟ چه امکاناتی در آن نهفته‌اند؟ پتانسیل‌های این جنبش برای ایجاد این دگرگونی ژرف کدام است؟ این جنبش چگونه می‌تواند به نفی سلطه‌ی مردانه در قالب جنگ‌طلبی، حکمرانی و کین‌توزی منجر شود؟ چه چشم‌اندازی را به روی سیاست دموکراتیک و امحای نابرابری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌گشاید؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست برخی از ابعاد نمادین و تاریخی این جنبش را برجسته و براساس این خزانه‌ی نمادین و تاریخی امکانات خلق یک دموکراسی زنانه‌نگر را ارزیابی خواهیم کرد.

## قدرت نمادین

جنبش زن، زندگی، آزادی از بُعد نمادین بسیار قدرتمندی برخوردار است. منظوم از نمادین آن نموده‌ایی است که برجستگی و اهمیت آن را موجب می‌شوند و موجب تمایز آن با دیگر جنبش‌ها و اعتراضات می‌شوند. در زیر تنها به برخی از آنها که برایم نظرگیر بوده‌اند، اشاره می‌کنم.

## ۱- بر ضد حجاب اجباری

حجاب اجباری اصلی‌ترین سامانه‌ی سلطه بر ذهن و بدن زنان بوده است. اما تنها قابل تقلیل به پوشش سر یا صورت نیست، بلکه همچون هر سامانه‌ی قدرت، هم دارای بازوهای ایدئولوژیک و تبلیغاتی بوده است و هم بازوی قهرآمیز. اگر گشت ارشاد بازوی قهرآمیز آن است، صدها دستگاه و نهاد و مجموعه‌ای از سیاست‌ها و آموزه‌ها نیز در حکم دم‌دستگاه‌های ایدئولوژیک آن عمل کرده‌اند. از جمله‌ی آنها آموزه‌ای است که بی‌حجابی را مساوی با برهنگی می‌کند. از همان روزهای ابتدای انقلاب این حکم که «زن‌های لخت نباید در انظار ظاهر شوند» بی‌حجابی را با برهنگی معادل کرد. این کار به معنای جنسی کردن بدن زن بود. سخنانی هم که این روزها از زبان مقامات در مورد تساوی بی‌حجابی و برهنگی می‌شنویم، تکرار همان سخن چهل‌واندی سال پیش است. اما این سخنان در عین حال به معنای تمام‌جنسی کردن مرد و عاری دیدن او از شعور و عقل هم هست. البته این جنبه‌ی دوم از سوی گویندگان آن با سکوت مطلق مواجه می‌شود، اما مهم است. چون دلیلی ندارد که سخن کسی را که از پیش منکر شعور و عقلانیت خود است، جدی بگیریم.

یکی از بازوهای اجرایی مهم حجاب اجباری طرح‌های مختلفی است که هدف از آنها جلوگیری از حضور اجتماعی زنان و راندن هر چه بیشتر آنها به سمت خانه و فرزندآوری است. طرح تعالی جمعیت نمونه‌ی بارز آن است. حاصل این سیاست‌ها این بوده که نرخ مشارکت زنان در اشتغال حتی در قیاس با بسیاری دیگر از کشورهای حتی اسلامی نیز به مراتب پایین‌تر باشد. در ایران تعداد زیادی از زنان با وجود تحصیلات بالا ناچارند به مشاغل پست تن بدهند، زنانی را می‌بینیم که با تحصیلات بالا در مترو خرده‌فروشی می‌کنند یا مجبورند در مشاغل خدماتی نازل مشغول باشند. حجاب اجباری در ایران دربرگیرنده‌ی همه‌ی اینها است. به همین منوال مسأله‌ی جنبش زن، زندگی، آزادی تنها گشت ارشاد یا حتی حجاب اجباری نیست. مسأله‌اش سامانه‌ی سرکوبی است که زن را تحقیر می‌کند و مانع آزادی و برابری است.

برای دختران جوان امروز نابرابری به دلیل جنسیت و عوارض آن طبیعی نیست و دلیلی هم برای تحمل آن وجود ندارد. بسیاری از آنها از این که مادرانشان در برخورد با تحقیر و آزار سکوت کرده‌اند و تحمل داشته‌اند، در عذاب‌اند و نمی‌خواهند خود آن تجارب را از سر بگذرانند. طبیعی است که با حجاب اجباری مخالف باشند و نخواهند آن را تحمل کنند.

## ۲- قدرت زندگی

نظام حکومتی در ایران امروز به خود زندگی اعلان جنگ داده است. در مقابل، جنبش زن، زندگی، آزادی جنبشی برای پس گرفتن زندگی است. این جنبش از متن زندگی روزمره می‌جوشد و قدرتش را از آن می‌گیرد. در آن با چیزی فراتر از خود زندگی مواجه نیستیم. بنا نیست چیزی یا کسی به زندگی معنا ببخشد. معنا از جایی از بیرون نمی‌آید. زندگی خود معنابخش است.

نشاندن زندگی در متن کنش اعتراضی زنانه را به صور مختلف می‌شود دید. عکسی که از خانم دینا راد با دوستش در حال صبحانه خوردن در قهوه‌خانه‌ای در جوادیه منتشر شد، نمونه‌ای چشمگیر و خلاقانه از تلاش برای بازپس‌گیری زندگی و قرارداد زن بی‌حجاب در متن زندگی روزمره است. حضور آن دو زن در فضایی که مردانگی بر آن غالب است، شکستن هژمونی و طبیعی کردن حضور زنانه در امر روزانه است. صبحانه خوردن نیز بسیار نمادین بود و حاکی از این که عصر جدید آغاز شده است.

نمونه‌ی دیگری از قدرت زندگی روزمره آهنگ «برای» از شروین حاجی‌پور است که به سرعت به آوای نمادین جنبش تبدیل شد. در آن موسیقی و کلام که دربرگیرنده‌ی آرزوهای آدم‌های معمولی است در پس‌زمینه‌ای به رنگ سرخ و در فضای یک اتاق خواب قدرتی خارق‌العاده را به نمایش می‌گذارد. در بخشی از آن خواننده که پیش‌تر چشمانش از بینندگان پنهان بود، ناگهان چشمان خود را باز می‌کند و به دوربین می‌نگرد و می‌خواند: «برای قرص‌های اعصاب و بی‌خوابی...» چشمان باز خواننده وقتی بی‌خوابی و افسردگی را به زبان می‌آورد از غمی ژرف، از زخمی عمیق خبر می‌دهند که زندگی را به حال تعلیق درآورده است.

زندگی روزمره حلقه‌ی اتصال این جنبش با شادی است و قدرت آن را برای مضاف با مرگ و مرگ‌آفرینی می‌آفریند. اگر بخواهم مقایسه کنم، در انقلاب ۵۷ مشت‌ها بود که به هوا می‌رفت و خون و مرگ و خشونت تقدس داشت، اما در این جنبش زندگی تقدس دارد و طلب می‌شود. از مشت هم خبری نیست. در عوض با کف و سوت و ابراز شادی و بیان و بروز آشکار آن مواجهیم. این جنبش می‌خواهد زندگی را پس بگیرد. از این رو رویارویی آن با نیرویی که با خود زندگی در ستیز است، اجتناب‌ناپذیر است. اگر خواست دم و دستگاه سرکوب تحمیل یک سوگواری انفعالی، ناتمام و ابدی بر مردم است، در این جنبش سوگواری بر عزیزان از دست‌رفته خود به بخشی از کنش اعتراضی بدل شده است.

### ۳- عمل‌گرایی

افزون بر اینها، این جنبش به‌غایت عملگرا است. از همین رو پرفورمانس و اجرا در این جنبش بسیار برجسته است و اهمیت آن به‌هیچ‌وجه کمتر از شعارها نیست. منظورم از پرفورمانس حرکات و اجراهای هدفمند است. این جنبه را می‌توان در طیف متنوعی از جلوه‌های نمادین از جمله روسری‌آزس‌برداشتن، آواز، شعار، سرود، و نیز در موسیقی، آثار هنری، گرافیتی، دیوان‌نویسی و جز آنها دید.

#### ۴- حضور همچون سیاست

همچنین در این جنبش و بر خلاف دیگر جنبش‌های اعتراضی، خیابان نقش یک میانجی صرف را ندارد. اعتراض خیابانی، بخش جدایی‌ناپذیر این جنبش است. خیابان همچون رگی است که خون را به بدن اجتماع تزریق می‌کند و اعتراض خیابانی در حکم آن خون است. حضور خیابانی به شکستن هژمونی قدرت قاهر و سلطه‌ی آن بر فضای عمومی منجر می‌شود. خشونت بیش از حد حکومت در برخورد با معترضان نیز از هراس ازدست‌دادن خیابان ناشی می‌شود. در این جنبش میان اعتراض خیابانی و دلیل شکل‌گیری آن فاصله‌ای وجود ندارد. به عبارت دیگر صرف حضور در خیابان به معنای تحقق یک رؤیای ممنوعه است.

همین‌جا می‌توان این جنبش را با جنبش سبز نیز مقایسه کرد و در پرتو این مقایسه به دو اشتباه استراتژیک در جنبش سبز پی برد: نخستین اشتباه، حضور در خیابان به عنوان میانجی برای یک مطالبه‌ی سیاسی بود. دوم، سیاست همچون مطالبه‌گری. در جنبش سبز حضور خیابانی به مانوری برای نمایش قدرت بدل شد؛ به میانجی‌ای برای مطالبه‌ی حق. عنصر خشونت در هر اعتراض خیابانی باعث افول و ریزش می‌شود. اما افول اعتراضات خیابانی پس از روزهای اوج آن تنها از خشونت و سرکوب اعتراضات خیابانی ناشی نمی‌شد. دلیل مهم‌تر آن خیابان‌هراسی بود که ذهنیت غالب بخش مهمی از معترضان را تشکیل می‌داد. در جنبش زن، زندگی، آزادی خیابان‌هراسی غالب نیست. در آن اعتراض خیابانی نقش میانجی را ندارد و هدف از آن صرفاً نمایش قدرت نیست.

اشتباه دوم در جنبش سبز این بود که سیاست را به مطالبه‌گری فروکاست. غرض از حضور خیابانی بیان یک خواسته بود. اما سیاست صرفاً مطالبه‌گری نیست و هیچ نوع مطالبه‌گری صرفاً با چانه‌زنی از بالا حاصل نمی‌شود.

#### ۵- تخیل نااستعلایی

عنصر مهم دیگری که در جنبش زن، زندگی، آزادی برجسته است، آن است که - بر خلاف انقلاب ۵۷- آمال و آرزوهای آن از جایی از بالا و از بیرون از عالم امکانی بشر دیکته نمی‌شوند. این جمله را زیاد شنیده‌ایم که انقلاب ایران را دزدیدند. به نظر می‌رسد انقلاب ایران را بیش از آنکه یک گروه - روحانیت - به سرقت برده باشد، یک تخیل استعلایی و متافیزیکی به سرقت برد؛ تخیلی که مبنای آن ساختن یک مدینه‌ی فاضله با متابعت از فرامین و دستورات مافوق بشری بود. آن تخیل سیاسی بنا داشت رستگاری را با اتکا بر امری فوق بشری حاصل کند. نتیجه، رستگاری نبود، بلکه یک جهنم انسانی بود. اما جنبش زن، زندگی، آزادی چنین نیست. در آن، این عالم امکان بشری است که خلق چیزی دیگر را ممکن



می‌کند. همین عالم انسانی است که تخیل به ناممکن را ممکن کرده است. این دستاوردی است که بسیار گران به دست آمده و نباید از آن به سادگی گذشت.

\*\*\*

عناصری که در بالا برشمردم، وجوه تمایز این جنبش را می‌سازند و به آن جلوه‌ای بس مترقی می‌بخشند. اما به نظر می‌رسد عنصر مهم دیگری هم در کار است که مشروعیت‌بخش این جنبش است و از تداوم و استمرار تاریخی آن حکایت دارد.

چشم‌انداز جوامع انسانی از قرن ۱۹ به این سو با حضور و استمرار جنبش زنان عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفته است. جنبش زنان ایران نیز جنبشی بادوام و باسابقه است که صدواندی سال از آن می‌گذرد. در این مسیر جنبش زنان به تدریج زنانه‌نگری را جایگزین سلطه‌ی مردانه کرده است.

وجه تمایز میان جنبش زنان از سایر جنبش‌ها این است که برابری و آزادی را به هم گره می‌زند. در این جنبش برابری در گرو آزادی و آزادی در گرو برابری است. لذا نه برابری بر آزادی اولویت دارد و نه آزادی بر برابری. بلکه هر دو در گرو یکدیگرند و یکی بدون دیگری ممکن نیست.

### سیاست زنانه‌نگر

غرض از این یادآوری این بود که بگویم انقلاب زنان نه تنها از خزانه‌ی نمادین و تاریخی بسیار قوی، بلکه از پشتوانه‌ی تاریخی هم برخوردار است. اما آیا این جنبش از توان ایجاد یک تحول سیاسی هم برخوردار است؟ آیا با اتکا بر پشتوانه‌های تاریخی و نمادین خود قادر است خلق یک دموکراسی زنانه‌نگر را بر مبنای برابری و آزادی را در دستور کار قرار دهد؟ برای این کار به چه لوازمی نیاز دارد؟

### ۱- رهبر زن یا زنانه‌نگری؟

یکی از موضوعاتی که با رویکرد زنانه‌نگر می‌توان به آن پرداخت، مسأله‌ی رهبری است. جنبش زن، زندگی، آزادی تاکنون مدعیان رهبری از همه نوع را پس زده است. همچنین تا به این جای کار تن زده است از اینکه کسی را با یک پرواز خارجی برایش به عنوان رهبر وارد کنند. این نقطه‌ی بسیار مثبتی است. اما واقعیت آن است که تاکنون از یک دگرگونی ژرف در میان احزاب و گروه‌های سیاسی اعم از پوزیسیون و اپوزیسیون نشان چندانی دیده نمی‌شود. هنوز هم تمایل غالب آن است که عده‌ای خواسته‌های این جنبش را برایش ترجمه و بر آن تحمیل کنند. بسیاری هم دعوی رهبری آن را دارند و با تقلید از حکمرانی مردانه از هم

اکنون خواب ولایت و حکومت می‌بینند. همچنین هستند کسانی که آزادی را به بازگشت به سلطنت تعبیر می‌کنند و در سودای آن‌اند که این بار به جای یک مرد، زنی را در مقام حاکم بر مردم تحمیل کنند. می‌توان گفت رهبران واقعی این جنبش دختران بی‌ادعایی همچون نیکا و سارینا هستند. قدرت راهبری جمع، شجاعت و آمادگی آنها برای گذشتن از جان و مرگ در اوج عشق به زندگی باعث می‌شود از خود پیرسیم این شجاعت از کجا می‌آید؛ پرسش مفقوده‌ای که رهبران ادعایی کمتر زحمت پرسیدنش را به خود می‌دهند؛ چه رسد به آن که پاسخی برایش داشته باشند.

قدرت این جنبش در خلق رهبران درون‌زاد نشان می‌دهد که می‌توان به رهبری به نحو دیگری اندیشه کرد. منظورم آن نیست که زنان باید جای رهبران مرد را بگیرند. بسیاری از زنان متمایل به تقلید از الگوهای رهبری مردانه‌اند. به تعبیر دیگر جنسیت به تنهایی متضمن برابری طلبی نیست. زنانه‌نگری چیزی متفاوت از زن‌محوری است، همانطور که سلطه‌ی مردانه از مردانگی جدا است. بسیاری از مردانی که در این جنبش شرکت کرده‌اند به این امر واقف‌اند. آنها نه بر اساس جنسیت بلکه بر اساس این درک با این جنبش همراه شده‌اند که تحقیر و ستمی که بر زنان می‌رود تنها منحصر به آنها نیست، بلکه همگان را در بر می‌گیرد. رهبری زنانه‌نگر به جای تأکید بر اشخاص بر رویکردها تأکید می‌کند. برابری طلبی نافی روابط سلسله‌مراتبی سیاسی است. از این رو دوگانگی فرماندهی-فرمانبرداری و حکمرانی-اطاعت بی‌چون و چرا را به پرسش می‌کشد.

## ۲- پروا به جای نَسَق

سیاست در ایران نوعاً بر بستر دو سنت ناکارآمد و درهم‌تنیده پیش می‌رود: نخست حکمرانی و دوم نصیحت‌الملوک. در این الگو سیاست در فرمان‌دادن و واداشتن به فرمانبرداری خلاصه می‌شود. به همین منوال مردم در کلیت آن مهجوران و ضعیفه‌هایی ناقص‌العقل به حساب می‌آیند که حکومت در مقام عقل کل باید افسار آنها را در دست داشته باشد. در این بین مصلحان نصیحت‌گو بی‌هوده تلاش می‌کنند حکومت را که خود را قیم می‌پندارد سر عقل آورند. طبعاً بعید است کسانی که از قدرتی خدایگون برخوردارند، با نصیحت ناصحان از آن دست بکشند.

تاکنون همه‌ی تلاش‌ها برای جایگزین کردن الگوی یادشده با بدیلی دموکراتیک شکست خورده است. سوای سنت تاریخی مناسبات سیاسی در ایران یکی از دلایل این شکست آن بوده که تاکنون به واسطه‌ی سلطه‌ی مردانه نفس این رابطه هرگز زیر سؤال نرفته است. در بهترین حالت تلاش شده یک حاکم فاسد برود و به جایش حاکمی دیگر بنشیند. اما تجربه‌ای که جامعه‌ی ایران از انقلاب ۵۷ تاکنون پشت سر گذاشته است، نشان می‌دهد حتی با یک انقلاب مردمی و در فقدان یک بدیل رادیکال بعید است این رابطه تحولی به خود ببیند.

سیاست زنانه‌نگر با نفی حکمرانی پدرسالار و روابط فسادآمیز برآمده از آن می‌تواند بدیلی برای الگوی ارتجاعی فرماندهی- فرمانبرداری ارائه دهد. در این رویکرد، حکومت از اساس زیر سؤال است، زیرا بر حکم کردن استوار است و از قبل رابطه‌ای نابرابر میان حاکم پدرسالار و محکومان را مفروض می‌گیرد. لذا به جای معادله‌ی سیاست= حکومت، معادله‌ی سیاست = برابری و آزادی را جایگزین می‌کند. در این معادله بنا نیست بر انسان‌ها حکومت شود. لزوم جایگزینی مناسبات اقتدارآمیز در همه‌ی سطوح با مناسبات دموکراتیک اکنون به نیاز اساسی جامعه‌ی ایران تبدیل شده و بیش از پیش حس می‌شود. خیزش دانش‌آموزان در این جنبش به ضرورت تحولی بنیادین در ساختار آموزشی اشاره دارد. آذین محمدزاده لزوم این تحول در آموزش را این‌طور شرح می‌دهد:

سال‌هاست که آموزش پیشرو، آن جایگاه مقتدر و نگاه از بالا را برای دست‌اندرکاران تربیت و آموزش کودکان در نظر نمی‌گیرد. چرا راه دور برویم؟ نگاهی به گفته‌ها و نوشته‌های توران میرهادی بیندازیم که از چگونگی قانونگذاری در «مدرسه‌ی فرهاد» می‌گوید و این‌که نظام تصمیم‌گیرنده در مدرسه، هرمی نیست که در رأس آن مدیر و معاون و معلم بنشینند و کف هرم به دانش‌آموزان، به‌عنوان عمل‌کنندگان به این تصمیمات برسد. در یک سیستم پیشرو، این بچه‌ها و نمایندگانشان هستند که با رأی خود قانون می‌گذارند و به یاری بزرگ‌ترها آن را اجرا می‌کنند. حقیقت این است که ما با یک جنبش اجتماعی مواجهیم. جنبشی که آمده تا تمام شکل‌های انقیاد و استبداد را رد کند، از جمله این نوع دیکتاتوری مشفقانه را هم. نوجوانان به این موضوع آگاهند، نسیم خوشی از آزادی را بوییده‌اند و برایش هزینه می‌دهند. درحالی‌که ما، مای نگران و دلسوز، حتی، آماده نیستیم. حرکت‌های اعتراضی نوجوانان و جوانان را پای هیجان‌زدگی و «جوگیری» گذاشته‌ایم، یا در بهترین حالت آن را به‌حق، اما ناشی از بی‌اطلاعی از عواقب رعب‌آورش فرض کرده‌ایم. من که سال‌هاست با این نوجوان‌ها انس دارم، لازم نبود فیلم‌های سارینا اسماعیل‌زاده را ببینم تا بدانم این بچه‌ها تا چه حد عمیق و ظریف به مسائل می‌نگرند. که ظلم و تبعیض چطور شور زندگی را از آن‌ها دریغ می‌کند و باز آن‌ها چطور قطره‌قطره آن را می‌جویند و برایش می‌جنگند. و برای من مایه‌ی شرمساری است که با این همه‌ی ادعای نزدیکی به نوجوانان و درک آن‌ها، باز دنبال راهی برای مهار «هیجان‌ات» آن‌ها بوده‌ام، نه گفت‌وگو، نه در میان گذاشتن ترس‌ها و امیدها و تجربه‌ها، و در نهایت، گوش و تن سپردن به خواسته‌هایشان، و همراهی و حمایت از آن‌ها. ما صاحب‌اختیار نوجوانان نیستیم، جسم‌شان را شاید بتوانیم در چارچوب خانه و مدرسه و «مراکز اصلاح و تربیت» حبس کنیم، اما روح آزاده‌شان را در اختیار نخواهیم داشت. آن‌ها هم مثل

ما تمام این خطرات را دیده‌اند و ترسیده‌اند و با دانستن تمام این‌ها، تصمیم خواهند گرفت و عمل خواهند کرد.<sup>۱</sup>

رویکرد زنانه‌نگر نسق را با پروای دیگران جایگزین می‌کند و به جای تنبیه بر مراقبت و اهمیت‌دادن به «دیگری» مبتنی است. زنانه‌نگری نه زنان را اندامی جنسی می‌بیند و نه رحمی برای فرزندآوری. طبعاً مردان را نیز موجوداتی تمام‌جنسی یا گوشت دم‌توپ نمی‌نگرد. در این رویکرد طبیعت کالایی برای فروش و سودآوری نیست، فقرا کسانی نیستند که عرضه‌ی پول درآوردن ندارند، حق افتادگان طرد، سوگواری، اعتیاد، یا نشانیدن گلوله بر پیشانی‌شان نیست، محیط زیست، آب، هوا، و خاک منبعی برای صدور به کشورهای دیگر و کسب سود نیستند. زنانه‌نگری در پی تحولی در مناسبات اجتماعی و رابطه‌ی میان انسان با محیط زیست پیرامونی است.

نقد زنانه‌نگر با ورود به عرصه‌های گوناگون اقتصاد، سیاست، محیط زیست و منابع طبیعی، مناسبات اجتماعی، قانون، اخلاق و الهیات در صدد است مناسبات قدرت مردانه را با رویکردی برابری طلبانه جایگزین کند. در حالیکه جامعه‌ی امروز از نابرابری شدید در رنج است، مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم به جای رفع آنها بر نابرابری می‌افزایند.

### ۳- علیه جنگ و تحریم

زنانه‌نگری بالذات نمی‌تواند با جنگ‌طلبی که به جای زندگی مرگ را می‌طلبد و یکی از مهم‌ترین اهرم‌های تاریخی سلطه‌ی مردانه است، توافقی داشته باشد. از این رو سیاست جنگ‌طلبانه حتی اگر از سوی زنان تعقیب شود یا موافقت آنها را به همراه داشته باشد، در تعارض با زن، زندگی، آزادی است. زنانه‌نگری معیار مهمی است که بر اساس آن میان کسانی که به نام حقوق بشر و دموکراسی بر طبل جنگ می‌کوبند و از حمله‌ی نظامی دفاع می‌کنند، با حکومتی که نظامی‌گری رکن اساسی آن است، وجود ندارد. حمایت از نظامی‌گری و تحریم دقیقاً از همان رویکردی تبعیت می‌کند که به انسان‌ها نگاهی ابزاری دارد و آنها را برای دستیابی به منافع فردی و گروهی هدف قرار می‌دهد.

بر همین اساس به نظر من نمی‌شود دعوی فمینیست‌بودن داشت و از تحریم و هر نوع سیاست دیگری که منجر به فقیرتر شدن مردم به‌ویژه زنان می‌شود و به افزایش نابرابری و تبعیض می‌انجامد، دفاع کرد. کسانی که از تحریم دفاع می‌کنند، خودخواهانه ساده‌ترین و غیرانسانی‌ترین راه را برای مبارزه برمی‌گزینند. آنچه که سرکوب اعتراضات این روزها نشان داد این بود که حکومت که به بهانه‌ی تحریم مردم را در فقر نگه داشته است، همزمان ادوات سرکوبش را اعم از ماشین و شوکر و باطوم و تفنگ‌های ساچمه‌ای و نقطه‌زن و

<sup>1</sup> [https://twitter.com/bahmandaroshafa/status/1582332945050009600?s=20&t=ZVNsCWbRWiQdtkuudsM\\_EQ](https://twitter.com/bahmandaroshafa/status/1582332945050009600?s=20&t=ZVNsCWbRWiQdtkuudsM_EQ)

دوربین‌های مداربسته و در کل همه‌ی نرم‌افزارها و سخت‌افزارها... را به‌روز کرده و درآمدهایی را که می‌بایست خرج تأمین دارو و دیگر مایحتاج اساسی مردم می‌کرد، خرج ماشین سرکوب خود کرده است. طرفه آنکه بخشی از این ادوات سرکوب را همان قدرت‌هایی به حکومت فروخته‌اند که بنا است مردم را «آزاد» کنند. تحریم تنها به رونق کسب‌وکار کاسبان درونی و بیرونی آن منجر شده، جامعه را فقیرتر کرده، به گسترش نابرابری منجر شده و قوت دستگاه سرکوب را باعث شده است. مدافعان تحریم باید پاسخ‌گوی این پرسش باشند که چرا و چطور به نام دموکراسی، حقوق بشر و حقوق زنان مدافع سیاستی‌اند که زمینه‌ساز فروپاشی اجتماعی در ایران شده است، جامعه را روزبه‌روز فقیرتر و ضعیف‌تر کرده است و به تقویت روزافزون قدرت قاهر منجر شده است.

#### ۴- علیه کین توزی

شناختن سلاح‌های فرودستان و استفاده از آنها بخش مهمی از مبارزه‌ی سیاسی است. زیرا ضعفا از سلاح‌هایی برخوردارند که اقویا از آنها محروم‌اند. اما این کار تنها زمانی ممکن است که هدف احیای مناسبات قدرت فعلی نباشد و طلب قدرت قاهر بی‌معنا شود. از این رو مبارزه با وضع موجود با کین توزی از اساس تفاوت دارد. کین توزی به معنای نفی وضعیت فرودستی و همدستی ناخواسته با قدرت است.

کین توزی از احساس ناتوانی از غلبه بر حریف سرچشمه می‌گیرد. فرد ناتوان به دلیل آگاهی از ناتوانی خود درصدد بر می‌آید دیگری را با رفتار کین توزانه به‌زانو در آورد. کین توزی از بی‌ایمانی ناشی می‌شود و حاکی از عدم اعتماد به قدرت فرودستان است. به خشونت کوری منجر می‌شود که از موضعی حق به جانب اعمال می‌شود. مصداق بارز خشونت کین توزانه رفتاری است که این روزها با معترضان به‌ویژه با کودکان و دانش‌آموزان صورت می‌گیرد. ممکن است تصور شود که این خشونت بر توانایی متکی است، اما چنین نیست. کین توزی از احساس ناتوانی و استیصال عمیق حکایت دارد.

اما کین توزی تنها مختص حکومت نیست، بلکه می‌تواند مخالفان وضع موجود را نیز در برگیرد. در هر دو حال از آرزوی برخورداری از همان قوه‌ی قاهره‌ای ناشی می‌شود که حریف از آن برخوردار است.

در این نوع، کین توزی هر چند به‌ظاهر قدرت قاهر را نفی می‌کند، اما با نفی قدرت فرودستان در واقع در آرزوی دستیابی به همان قدرت قاهر است. تفاوت کین توزی با جنگ‌طلبی در این است که در اینجا اشخاص هدف گرفته می‌شوند و کنش کین توزانه با جعل، انکار، دروغ‌پراکنی، سرهم‌بندی و کذب و با هدایت حسادت‌های کور عوامانه به سمت‌شان، آنها را آماج نفرت و کینه‌ی کورکورانه قرار می‌دهد.

طبعاً منظورم این نیست که هر نوع نقدی کین توزانه است. کین توزی با نقد حتی از نوع تند و تیز آن از اساس متفاوت است. اگر نقد، معطوف به حقیقت است، کین توزی با حقیقت بیگانه است. همچنین بر خلاف نقد که از قوت ناشی می‌شود، کین توزی حقارت‌بار است و از ناتوانی و ضعف شخصی مایه می‌گیرد. اگر نقد بر

تفکر نقاد متکی است، هیزم کین توزی حسادت و نفرت شخصی است. برخلاف نقد که از اندیشه بر می‌خیزد، هدف کین‌توزی خالی کردن عقده‌های شخصی است. کین‌توزی به جای هدف گرفتن قدرت قاهر و اشخاصی که مستقیماً به آن مرتبطاند، اشخاص دیگری را بدون هیچ معیار مشخصی هدف می‌گیرد. با این کار به جای جذب، منجر به طرد و پراکندگی می‌شود.

کین‌توزی تنها نفرت از دیگری و حسادت به او نیست. بلکه بیش از آن از نفرت از خود سرچشمه می‌گیرد. تا کسی از خودش متنفر نباشد، قادر نیست خود را به انبان نفرت و حسادت بدل کند. شرارت، نفرت از خود را پدید می‌آورد و نفرت از خود به شرارت بیشتر منجر می‌شود.

زنانه‌نگری با تمرکز بر سلطه‌ی مردانه به جای مردان، با کین‌توزی در تعارض است. اگر بنا باشد همه‌ی مردان به صرف مردبودن آماج نفرت قرار گیرند، طبعاً نمی‌توان بدیلی برای وضع موجود متصور شد. زیرا از هم‌اکنون دست‌کم نیمی از جامعه طرد شده و کنار گذاشته شده است.

\*\*\*

جنبش زن، زندگی، آزادی نه تنها به بروز و ظهور کنش زنانه‌نگر منجر شده است، بلکه تخیل به آینده‌ای دیگر را ممکن کرده است که در آن سلطه‌ی مردانه و پیامدهای آن با برابری‌طلبی زنانه‌نگر جایگزین شود. این جنبش به روشنی اعلام کرده است که وقت آن رسیده است که جامعه‌ی ایران تحولی در مناسبات خود را تجربه کند. مواردی که برشمردم، تنها برخی از نمودهای سیاست زنانه‌نگرند و به ظرفیت‌های آن برای اندیشه به بدیل‌های سیاسی و اجتماعی برای امروز و فردای ایران اشاره دارند.

## انقلاب بازیگوشانه

نوشته‌ی اسماعیل کرمی



بلوغ انسان یعنی آن جدیتی که آدمی در کودکی در بازی داشته است.

نیچه، فراسوی نیک و بد، گزین‌گویی ۹۴

این روزها گفتارهای مختلف بین قیام جاری و بازی کردن ارتباط برقرار می‌کنند، چه گفتار رسمی حکومتی که کنش‌های این روزهای جوانان و نوجوان را برآمده از بازی‌هایی می‌داند که در بین آنها رواج یافته، و چه گفتار نسل بزرگ‌تری که با حالتی متعجب از این حد شجاعت در حال فوران، جملاتی از این قبیل به زبان می‌آورند: «انگار برایشان بازی است» یا «نمی‌دانند دارند چه می‌کنند، فکر می‌کنند بازی است» یا «یک عده بچه از عواقب کارهایشان بی‌خبرند. دارند با آتش بازی می‌کنند!». و در هر دو گفتار، واژه‌ی بازی به معنای چیزی کم‌شأن و بی‌اهمیت و غیراصیل برای کوچک شمردن و جدی نگرفتن عمل غیرقابل‌فهم جوانان به کار می‌رود. به‌راستی نیز وقتی به کنش‌های این روزهای جوانان در خیابان، دانشگاه و مدرسه می‌نگریم در آن‌ها ردی از هیجان و شغف بازی‌های کودکانه می‌بینیم. اما نزد متفکری چون نیچه بازی مهم‌ترین و با ارزش‌ترین کنش آدمی است و سیر تحول انسان در چنین گفت زرتشت این‌گونه تصویر می‌شود که روح آدمی اول چون شتری با کوله‌باری سنگین از وظایف اجتماعی و سنتی است که در ادامه به شیر تبدیل می‌شود که نشان

طغیان روح یا «نه» گفتن به قوانین موجود و خصایل برده‌وار شتر است. اما در نهایت باید کودک شد و توان آفریدن و بازی کردن را نیز به تخریب‌گری شیر افزود.

این رویکرد ستایش آمیز به بازی سابقه‌ای ۳۰۰۰ ساله دارد و هراکلیتوس فیلسوف پیشاسقراطی، زندگی را به کودکی تشبیه می‌کند که معصومانه و بدون کینه درحال بازی است، چیزهایی را می‌آفریند و بعد تخریب می‌کند. او ماده‌المواد یا آرخه را آتش می‌داند که کاملاً بی‌گناه همه چیز را در خود مستحیل می‌کند و باز از نو می‌سازد. بازی آتش در واقع منطق زایای جهان است و می‌دانیم که هراکلیتوس بنیان‌گذار فلسفه‌ی سیورورت و شدن است. او قائل به هیچ وجود ثابتی نیست و حقیقت جهان را «شدن» مداوم و بی‌وقفه می‌داند. بدین ترتیب جهان که میزان کلی آتشش کم‌تر یا بیشتر نمی‌شود فراسوی نیک و بد مدام درحال دگرگونی است. آتش هراکلیتی نزدیک‌ترین عنصر به انرژی و مفهوم نیرو است. متفکرانی که در سنت هراکلیتی می‌اندیشند هرگونه تلاش برای تعریف ذاتی متافیزیکی برای امور مختلف از جمله انسان و بارکردن احکامی ابدی و ازلی بر این ذات را محکوم به شکست و ساده‌لوحانه می‌دانند چرا که زندگی کودک‌وار به‌زودی آن ذات‌های به اصطلاح ثابت و بادوام را رقص‌کنان به بازی خواهد گرفت. جهان از دید آنها عرصه‌ی بازی نیروهاست و چه کسی بیشتر از کودک «توان» بازی کردن دارد؟ کودک، ورای اصول و قوانین صلب بزرگ‌ترها، می‌سازد و معصومانه ویران می‌کند و به پیشواز امر نو می‌رود.

در واقع زندگی چیزی نیست جز بازی متقابل نیروها که وقتی توان خود را از دست می‌دهد و از پا در می‌آید بدل به چارچوب‌های عرفی و اخلاقی می‌شود و هر آن کس که تن به این چارچوب ندهد دیوانه یا کودک خوانده می‌شود. طرفه آن که این کودک و دیوانه است که رقص‌کنان می‌اندیشد و همزمان عمل می‌کند. در مقایسه بنگرید به چارچوب غیر قابل‌انعطاف اندیشه‌ی منطقی عقلا و بزرگ‌ترها. کودک و دیوانه در شاد بودن و دست به عمل زدن منتظر بهترین لحظه‌ی ممکن نمی‌نشینند. او در لحظه تاس می‌ریزد و به عددی که نشسته، بدون حسرت و کینه آری می‌گوید، او نه در پی بهترین شانس ممکن بلکه به دنبال بهترین بازی خود است. کودک اراده می‌کند و از این‌رو می‌تواند آنچه را در شرایط کنونی ناممکن و محال است بخواهد. او زندگی را بر اساس رؤیاهایش می‌سازد نه امور شدنی و ممکن. همین است که می‌تواند انقلاب را بخواهد و محقق کند. او مرز میان جبر و اختیار را به بازی می‌گیرد. او آزادانه و رقصان با شانس بازی می‌کند. او ضرورت شانس و ضرورت وضعیت را بازیچه‌ی خود و بهانه‌ای برای بازی کردن می‌سازد و چه بهتر که بازی دسته‌جمعی باشد. کودک دقیقاً همان تاسی را می‌خواهد که در بازی برایش می‌نشیند. شانس برای او تنها بهانه‌ای برای شروع بازی است و دست بر قضا هرچه چالش برانگیزتر جذاب‌تر!



کودک چون بازی می‌کند می‌تواند تا منتهای توان خود پیش برود و گاهی در این راه از خود نیز عبور می‌کند و بر بازی خود شهادت می‌دهد. او به کارهای کسالت‌بار بیگانه نمی‌پردازد و به آنچه شروع کرده است تا ته آری می‌گوید و در پایان هر دور از بازی مجدداً از نو آنرا طلب می‌کند.

کنش بازی‌گونه‌ی این روزهای جوانان ما نیز ویژگی‌های خاص خودش را دارد. بازی‌کنندگان مثل بزرگ‌ترهایی که همچنان به اعمال به‌اصطلاح مهمی همچون کار کردن یا درس خواندن مشغول‌اند، دیگر با یکدیگر چشم و هم‌چشمی، رقابت و کینه‌توزی ندارند. آنها از اعمالی که در خدمت تولید سود بیشتر برای صاحبان پول و قدرت است، دست کشیده‌اند و مثل بزرگ‌ترها نسبت به هم دچار عذاب وجدان نیستند. آنها بین خودشان سلسله‌مراتب ندارند و قسمی برابری واقعی را تجربه می‌کنند. در واقع این جوانان به عمیق‌ترین معنا دست به انقلاب زده‌اند چراکه در حال ساختن شکل جدیدی از رابطه و باهم بودن‌اند. قیام آنها تجربه و اجرای یک روایت‌رهایی‌بخش است. شورش آنها حتی رهبر ندارد تا هر کسی بنا به اطاعت بیشتری که از پیشوا می‌کند لیاقت خودش را بیشتر ثابت کرده باشد و برتر محسوب شود. آنها حقیقتاً با هم رفیق هستند و رفاقت فقط از دل بازی بیرون می‌آید و نه هیچ کنش دیگری نظیر تن سپردن به کار بیگانه.

جوانان امروز این سرزمین دست به یک تولید جمعی زده‌اند. تولیدی که در آن کسی سرکارگر نیست و همه در آن بدون رقابت یا اضطراب نقشی برابر ایفا می‌کنند. بن‌مایه‌ی چنین تولیدی بازی کردن و به بازی گرفتن است، درست شبیه همان بازی‌ای که هر نفر یک کلمه به کلمه‌ای که نفر قبل گفته است اضافه می‌کند تا جمله‌ای ساخته شود که همگان در تشکیل آن نقش و سهمی اساسی دارند و در هر تکرارش چیزی نو و بی‌سابقه پدید می‌آید.

دختران و پسران ایران این روزها نوع جدیدی از باهم بودن، رابطه و سلامت را تجربه می‌کنند که تا حد زیادی عاری از روابط بیمارگونی است که حکومت‌ها و بازار به انسان‌ها تحمیل می‌کنند. این دو عامل — حکومت و بازار — امروزه ضمن ایجاد محیطی بیمارکننده که چیزی جز استرس و اضطراب و ترس پیش روی افراد نمی‌گذارد، برای رهایی از انواع و اقسام دردهایی که خودشان مسبب آن‌اند راه‌حلهایی نیز عرضه می‌کنند، راه‌حلهایی که در خدمت دوام‌شان است. هر یک از این راه‌حل‌ها مبتنی بر رویکردی بیمار به دنیا و دیگر انسان‌ها است که به واسطه‌ی محیط در افراد حک و بدل به بخشی از هستی آنها می‌شود. این راه‌حل‌ها و عواطف متناظر با آنها هر روز در محیط‌هایی که منطبق غالب‌شان بدل به منطبق بازار شده است بازتولید می‌شوند، عواطفی از قبیل دشمن‌ستیزی پارانویایی، عذاب وجدان هیستریک، خودشیفتگی و سواسی، کین‌توزی سادیسمی و توهم‌های شیزوفرنیک. سازوبرگ دولت و بازار با بیمار کردن مداوم همگان می‌کوشد رهایی حقیقی را ناممکن جلوه دهد، از این رو دائم در حال تکثیر انواع و اقسام بیماری‌های روانی — اجتماعی است که با

تخلیه‌ی نیروی حیاتی افراد آنها را در قیدوبند خود نگه می‌دارد تا حتی به فکر ایجاد یک زندگی جمعی دیگرگونه نیفتند.

جوانان امروز در تقابل با همین محیط بیمار و بیمارکننده دیگر نمی‌خواهند تن به راه‌حل‌های دروغین آن بدهند. آنها اضطراب، استرس و ترسی که تمام وجوه زندگی‌شان را فرا گرفته همچون قبل با خرید کردن یا تلاش برای مشهور یا موفق شدن یا متوسل شدن به عرفان‌های نو و کهنه یا انداختن همه‌ی تقصیرها به گردن مهاجران افغان، دولت‌های غربی و ذات خراب «ایرانی جماعت»، فرو نمی‌نشانند. آنها سوژه‌های جدید برآمده از وضعیت انقلابی‌اند، سوژه‌هایی که دیگر نه رقیب بلکه رفیق یکدیگرند و مرید و نوچه‌ی هیچ احدی نیستند و در میدانی که پیش رویشان گشوده شده از تمام امکانات برای بازی جمعی‌شان استفاده می‌کنند. آنها از یکدیگر و با یکدیگر و در حین مبارزه چیزهای تازه می‌آموزند نه از مرجعی متعال یا روشنفکری بیرون از گود؛ آنها سازمان‌دهی جمع‌شان را خودشان به دست گرفته‌اند و این کار را به یک حزب یا سازمان بیرونی همه‌چیزدان نسپرده‌اند. این است که شادمانه عناصر ارتجاع و انقیاد خود را به دست آتش می‌سپارند، رفیق‌بازی می‌کنند و به‌خاطر رفقایشان — چه آنها که مانند مهسا، حدیث، نیکا، سارینا و ... اکنون مرده‌اند و چه آنها که زنده‌اند — شاد و شجاع بازی خود را پیش می‌برند.

## سهم زنان از خیابان

نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند



خیابان را می‌توان یکی از مهم‌ترین عناصر دنیای مدرن و شهرگرایی دانست. فضایی که به‌جز واقعیتی کالبدی، واقعیتی اجتماعی و انتزاعی نیز هست. بدین معنا که این فضای کالبدی در هر دوره‌ی تاریخی به گونه‌ای مادی و معنوی ساخته شده و ویژگی‌های خود را دارد. تأمل و پژوهش پیرامون مبحث «زن و خیابان» موضوعی است که نظام معنایی و مفاهیم بس گسترده‌ای را پیش روی پژوهشگران باز خواهد کرد که پاسخ بسیاری از پرسش‌های حل‌نشده در حوزه‌ی جنسیت و فضای عمومی است.

برای مثال، پژوهش‌های اجتماعی و تئوریک که در حوزه‌ی فضای عمومی و چارچوب مناسبات اجتماعی و فردی صورت گرفته است نشان می‌دهد؛ چگونه هویت جنسیتی و کنش‌های اجتماعی در خیابان شکل می‌گیرد که در این میان به نظر می‌رسد خیابان‌ها را مردها ساخته و اداره می‌کنند و نام خیابان را به نام خود مزین می‌کنند و زنان در حاشیه قرار گرفته و مانند بسیاری از عرصه‌های دیگر اجتماعی از آن محروم مانده‌اند. خیابان را معضلات فرهنگی ناشی از نظام مردسالار در جوامع سنتی و اقتدارگرا می‌تواند تک‌جنسیتی کند و زن برای حضور در خیابان به عنوان یک شهروند دچار مشکلات و محدودیت می‌شود. در این سیستم‌های مردسالار و بسته، مردان حاضر نیستند خیابان را به زنان واگذار کنند و زنان مدام باید حضور خود را در فضای عمومی و خیابان انکار کنند تا از آسیب‌های اجتماعی و صدمات روحی و جسمی در امان بمانند. خیابان به‌عنوان محل نظم سیاسی و پایگاه قدرت مردانه دائماً در تلاش است تا زنان را حذف کنند و آنها را به فضای خصوصی خانه بفرستد.

اما مقاومت زنان برای حضور در خیابان و فضای عمومی ادامه می‌یابد تا زنان جزئی از خیابان شوند. خیابان‌ها به همان اندازه که حق مردهاست حق زنان است و سیاست‌های نظم حاکم باید بتوانند بستری برای حضور زنان مهیا کنند تا از گفتمان تک‌صدایی مردانه و استبدادی خیابان خارج شوند. تنها یک زن می‌تواند به خوبی و عمیقاً از تجربه‌ی غریبه‌گی و حذف خود در شهر و خیابان حرف بزند، و ما را به برساخت مفهوم زنانگی در جامعه‌ی سنتی نزدیک کند.

با نگاهی به تاریخ اجتماعی و جنسیتی در ایران و با ارجاع به مفاهیمی نظیر قدرت، کنترل و مناسبات جنسیتی تا حد زیادی می‌توان به معانی عمیق‌تر نهفته در گفتمان حاکم بر فضای عمومی دست یافت و به فهم و تفسیر جدیدی از هویت جنسیتی و حضور زنان در عرصه عمومی و به طور خاص در خیابان رسید. از همان آغاز ورود زنان به خیابان در ایران با آزار و اذیت مردان همراه بود. مُعیرالمَمالک در خاطراتش می‌نویسد؛ مردان حضور عمومی زنان را از طریق کشیدن حجاب‌شان، سوت زدن و متلک گفتن به آنها کنترل و محدود می‌کردند و نگران معاشرت و روابط زنان و مردانی در خیابان‌ها و ملاءعام بودند. مقالات منتشرشده در نشریات زنان، مردان جوان را به رفتار محترمانه با زنان در خیابان تشویق می‌کردند. در مقالات سایر نشریات، زنان به کنترل خویش و رعایت حجاب و عفت عمومی تشویق می‌شدند.

به بیان افسانه نجم‌آبادی در دوران قاجار وعده‌ی معاشرت با دگرجنس‌گرایی که زنان را دعوت به ترک فضاهای هم‌جنس‌ساز و بدل شدن به شرکای تحصیل کرده‌ی مردان نوگرا می‌کرد که این امر به واسطه‌ی کنترل حضور عمومی زنان از طریق رفتار و کردار خیابانی مردان بازنویسی شد. زمانی که مردی تن زنی را در خیابان لمس می‌کند وعده‌ی جامعه‌ی برابری جنسیتی بدل به کابوس می‌شد. از این رو، مردان نیز بایستی آموزش داده می‌شدند که در فضای عمومی در کنار زنان چگونه رفتار کنند. بخشی از آموزش زنان مدرن در آن دوران که جنبش زنان مشروطه تلاش فراوانی در آموزش و فرهنگ‌سازی زنان به عمل آورد به فراگیری مطالب مربوط به بدن سالم، اخلاقیات شایسته و رفتار صحیح اختصاص داشت و به تنش درباره‌ی رفتار مناسب با غیر هم‌جنس در فضای عمومی و در کل بحث بر سر این تعلق داشت که، این فضا متعلق به چه کسی است؟ (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵).

مقوله‌بندی‌های دوگانه‌ی جنسیتی هنگام حضور در خیابان، سر از مرزبندی فضای خصوصی/عمومی میان زنان و مردان درمی‌آورد. در پرتو این دوگانگی و تقسیم‌بندی است که مردان بدون هیچ تأملی مالک خیابان می‌شوند اما زنان بایستی همواره مدعی حق خود در این فضا باشند.

در دوران قاجار نظام اجتماعی و سیاسی بر اساس قواعد سنتی سامان می‌یافت که گفتارهای مرتبط با صفات و ویژگی‌های زن و مرد و باید و نبایدهای آنها در زندگی خانوادگی و اجتماعی در احکام و مسائل شرعی در لابه‌لای متون فقهی و از دل خزانه‌ی دست‌نخورده‌ی سنت، حول یک دال مرکزی یعنی تفاوت ساختمان

بدن و بیولوژیک میان زن و مرد سامان می‌یافت که وضعیت و موقعیت‌شان در حوزه‌ی اجتماعی مبتنی بر همین تفاوت زیستی و جنسی، مردان را متناسب با فضای عمومی و امور خارج از خانه و زنان را مناسب برای اندرونی و خانه در نظر می‌گیرد. زنان وقتی می‌خواستند از خانه خارج شوند باید حجاب مخصوص بیرون و چادری که مختص کوچه و خیابان بود می‌پوشیدند و روبنده می‌زدند. در جامعه و فضای عمومی هم زن و مرد از هم جدا بودند. خیابان مکانی مردانه بود که نباید همراه زنان قدم می‌زدند و مجبور بودند جدا از یکدیگر راه بروند. برای نمونه: «در خیابان‌های پرجمعیت تهران مانند لاله‌زار و شاه‌آباد و امیریه عصرها مقرر بود مردها از طرفی و زنها از طرف دیگر عبور کنند. راه رفتن مردها و زنها از یک سمت از ساعت ۴ بعدازظهر قدغن می‌شد. اگر احیاناً زنی می‌خواست به خانه‌ی خود سمت دیگر خیابان یا به داروخانه برود از آقای پاسبان کسب اجازه می‌کرد. زیر نظر و مراقبت او با عجله به سوی دیگر می‌شتافت و به‌سرعت مراجعت می‌کرد. چه بسا اوقات صدای فریاد آمرانه‌ی پاسبان به گوش زنان می‌رسید که می‌گفت: «باجی روتو بگیر»، «ضعیفه تندتر راه برو» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۳۰).

از این‌رو در ایران خیابان به طور خاص و فضای عمومی به طور عام از دیرباز تاکنون دارای محتوایی مردانه بوده است و چه آشکارا و مستقیم و چه نمادین همواره حاوی گفتمانی جنسیتی بوده است. این گفتمان و محتوا را می‌توانیم حول محور «حذف جنس دیگر» تفسیر کنیم؛ حذف هویت جنسیتی زنانه از فضای عمومی و خیابان. بنابراین به طور تاریخی گفتمان غالب بر خیابان حول محور حذف شکل گرفته است. تجربه‌ی زنان در دهه‌های بعد از دوره‌ی قاجار به‌ویژه پس از کشف حجاب اجباری در سال ۱۳۱۷ این بود که آموختند که برای بخشی از فضای عمومی بودن باید «مرد» شوند که این امر مبین مردانه بودن ظواهر و رفتار فضای عمومی بود. تجربه‌ی تعرض بدنی در خیابان‌ها کماکان نشان می‌داد که مردان حاضر به واگذاری مردانگی فضای عمومی نبودند. در واقع یکی از راه‌های تعبیر تجربه‌ی تعرض خیابانی می‌تواند این باشد که نه تنها فضای عمومی، دگرجنس‌گرا و برابر نشد بلکه فضاهای زنانه نیز برای محدود کردن حضور فیزیکی‌اش تحت نفوذ مردان درآمد.

مدرن‌سازی جامعه‌ی ایرانی و رواج و گسترش برخی هنجارهای مدرن، عرصه‌های جدیدی از حیات اقتصادی و اجتماعی را به روی مردم گشود و فرصتی برای زنان به‌وجود آورد تا با رهایی از سلطه‌ی مردان و خواست قدرت مذکر، نیازهای جنس-جنسیتی خود را بر مبنای تمایلات خلاق انسانی-اجتماعی تداوم و مشروعیت دهند. از این‌رو، در گفتمان جدید، روایتی عقلانی‌تر بر تمایلی خلاقانه نسبت به شناخت جنس-جنسیتی در زیست-جهان زندگی حاکم می‌شود و عناصر سنت در گردونه‌ی نوسازی معنایی جدید به دست می‌آورد. با شهری‌شدن و دگرگونی‌های قابل ملاحظه در زندگی روزمره‌ی مردم که پیامدهای عقلانی‌شدن، رسانه‌ای شدن و فردگرایی نشانه‌های بارز آن است، فضای شهری و نظام فرهنگی درون آن که از سیطره‌ی

گفتمان سنتی به تدریج خارج می‌شد و این گفتمان جای خود را به عقلانیت و فردانیت گفتمان مدرن می‌دهد. به موازات آن، بسترهای مادی جامعه نیز تغییر می‌کند و جامعه به سرعت شاهد تغییراتی زیاد در عرصه‌های مختلف، از جمله رشد و توسعه‌ی شهر و تغییر در الگوهای زیست شهری می‌شود.

در این شکل از رشد مدرن و توسعه‌ی شهری، میل به حضور زنان در فضاهای عمومی به مثابه الگوهای بازنمایی‌کننده مدرنیزاسیون در نهایت به نمایش تنانگی و بدن آنها تقلیل می‌یافت، در عین حال که هنوز درگیر ارزش‌ها و مناسبات سنتی در صورت‌بندی گفتمان جنسیتی در خیابان بود. شرایط مادی و اجتماعی در دوره‌ی گذار، در برزخ سنتی و به اصطلاح قرون وسطایی و حس و تفکر مدرن است. بنابراین آن دسته از زنان که در مقام کسانی که در جامعه‌ی برزخی مدافع و حامل فرهنگی مدرن و پویا هستند گرفتار کشمکش حیات و تعارض درونی و برونی در جامعه‌ای سنتی است. از این رو، در این جوامع در حال گذار نیز کماکان ارزش‌های سنتی مبنای تعریف و تمایز زن «محترم» از «نامحترم» در فضای خیابان بود.

در چنین فضایی «خیابان» به مثابه فضایی برای حضور زنان محترم آماده‌سازی می‌شود. یعنی فرایند نمایشی حضور زن در این عرصه چون فاقد آن سرشت درون‌زایی است که غرب تجربه کرد، با چنین بازسازی‌هایی تکمیل می‌شود. در این برهه، زن حجاب ندارد، اما از سویی فضای خیابان برای این حضور تلطیف می‌شود و مثلاً قواعد زبانی جدیدی که نافی عفت زنانه نباشد بر این فضا حاکم می‌شود و از سوی دیگر انضباط جدیدی بر تن و بدن، گفتار و کردار زنان حاکم شد که به مثابه شاخص‌های تمییزبخشی زن «محترم» از زن «خیابانی» بود. در راستای چنین انضباطی است که حضور زن در خیابان صرفاً در صورتی که معطوف به هدفی به‌هنگار و روشن باشد پذیرفته است و هرگونه پرسه‌زنی بی‌هدف او را در مظان زن خیابانی بودن قرار می‌دهد. نیازی به یادآوری نیست که مرد به هیچ‌کدام از این شاخص‌ها نیاز نداشته و ندارد چرا که خیابان قلمرویی غریبه برای او نبوده و نیست (بهرامی برومند، ۱۴۰۰: ۱۷-۱۶).

این رابطه‌ی دوگانه‌ی زنان و مردان با فضای عمومی، در مقایسه‌ی کشورهای خاورمیانه با کشورهای غربی بسیار مشهود است. در خاورمیانه زنان با فضای خصوصی و فاقد قدرت پیوند دارند در حالی که مردان با عرصه‌ی مسلط عمومی و مرکز امور سیاسی مرتبط هستند. در جوامع سنتی که تمایز و اختلاف زیادی بین فعالیت در فضای خانگی و محیط بیرون از خانه وجود دارد موقعیت زنان در سطح پایین‌تری قرار دارد و این موقعیت پایین‌تر زنان نسبت به مردان نتیجه‌ی سلسله‌مراتب و نظم مشخص فضایی است که در طول تاریخ این موقعیت‌های متفاوت بین زنان و مردان را حفظ می‌کند. دسترسی کالبدی به فضا به‌عنوان سرمایه‌ی اجتماعی و فردی در نظر گرفته می‌شود. در این صورت، انتساب زنان تنها به فضای خصوصی و در نتیجه خانگی، به معنای محدود ساختن شیوه‌ی زندگی زنان و تبعیض علیه آنهاست. بدین‌سان به موجب این محدودیت، فضای عمومی شهر و امکانات و فرصت‌هایی موجود در آن طبیعتاً در دسترس زنان نخواهد بود

(ترلیندن، ۱۳۹۴: ۵۷). ایدئولوژی‌های نابرابر سالار، دسترسی‌های نابرابر جنسیتی به فضا را بدیهی می‌گیرد و روابط جنسیتی را بر اساس توزیع نابرابر قدرت در فضا سامان می‌بخشد و مفهوم زن را «خصوصی» و مرد را «عمومی» صورت‌بندی می‌کند.

بَهلول در تحقیقاتش که روی زندگی خانگی زنان مراکش کار کرده شرح می‌دهد؛ خیابان در مقابل با زنانگی درون‌گرا، خودش را به عنوان مردانه، خشن و دارای قدرت تثبیت می‌کند. گذر و عبور از این دو دنیا «درونی و بیرونی» گذر از یک - دنیای جنسی به دنیای دیگر جنسی - است. خیابان به وضوح، عرصه‌ی مردانه است و مردان درباره‌ی این فضا به‌عنوان قلمرو خاص خودشان حرف می‌زنند و به شجاعت خود در رابطه با مشکلات دنیای بیرون افتخار می‌کنند. در یک مثل قدیمی یونانی می‌خوانیم زنانی که دور از مکان‌های عمومی می‌مانند نسبت به زنانی که کنترل کم‌تری روی آنهاست احترام بیشتری دارند و خیابان بیشتر محل قدم زدن فاحشه‌هاست. بازار و میدان شهر هرگز مکان سالمی برای زنان نبوده است و به طور سنتی زنان قسمتی از دنیای خصوصی هستند (سیدنبرگ، ۱۹۸۸: ۱۲). اگر چه هویت‌یابی زنان با محیط خانگی به طور خاص در فرهنگ خاورمیانه مشهود است، اما فقط محدود به این منطقه نمی‌شود. ویگلی در مثال‌هایش درباره یونان اظهار می‌دارد؛ خانه مکان زنانه و تحت مراقبت آنها و فضای کلیشه‌ای زنانه است که در ساختار جنسی، عاطفی، شخصی بیشتر از عرصه‌ی عمومی، واقع شده است (ویگلی، ۱۹۹۲: ۳۳۰). وی بیان می‌دارد که ماندن در خانه برای مردان ننگ است و آنها وقت خود را بیشتر به بیرون از خانه اختصاص می‌دهند. این عقیده وجود دارد که اگر مردان در خانه بمانند، فضای وارونه‌ای به وجود می‌آید که موجب وارونگی نقش‌های جنسیتی و تغییر شکل در شخصیت روحی و روانی کسانی که «مکان اشتباه» را اشغال می‌کنند می‌شود. در مکان اشتباه، تنها زنانه شدن مرد، تهدید و خطر نیست بلکه این تهدید برای زنان هم وجود دارد. منفعت و صلاح زن در بیرون از خانه به پاکدامنی و عفت او ارتباط دارد. زن در بیرون از خانه، به طور ضمنی، محرک جنسی است و گرایش جنسی‌اش به اندازه‌ای که در خانه تحت کنترل است مهارپذیر نیست (سیدنبرگ، ۱۹۸۸: ۱۲).

در کشورهای مسلمان، به دلیل گرایش‌های مذهبی، زنان در بیرون از خانه، مثل خود خانه دارای حریم و حجاب می‌شوند. از همین رو، نهاد ازدواج که برای زنان یک «خانه» به دست می‌آورد دارای ارج و قرب می‌گردد و وقتی پا به فضای عمومی می‌گذارند و قصد بیرون رفتن را از خانه دارند به دلیل پاکدامنی و وفاداری به همسر، همواره توسط جنس دیگر خود تحت کنترل هستند. درک مناسبات جنسیتی و اجتماعی و نحوه‌ی استفاده از فضاهای خصوصی و عمومی بسته به شرایط فرهنگی و تاریخی هر جامعه متغیر است و آداب و رسوم مختلف، و طبقات اجتماعی افراد در نحوه استفاده از فضاها انعکاس می‌یابد. اما به طور کلی، برداشت‌های ویژه از فضاهای عمومی و خصوصی و همین‌طور قواعد و ویژگی‌های جنسیتی و توزیع جنسیتی (زنانه/مردانه) در فضای خصوصی خانه و ممانعت از حضور زنان در فضاهای عمومی با استدلال‌های مختلف فلسفی و

بیولوژیک توجیه می‌شود و با وضع قوانین، مشروعیت و رسمیت پیدا می‌کند و امکانات فضایی را برای تفکیک جنسیت‌ها به‌وجود می‌آورد و ساختار قدرت با بهره‌گیری از تقسیم‌بندی فضاها و ارزش‌گذاری آنها مستحکم گردیده و پا برجا می‌ماند.

مفاهیمی مثل ساختار قدرت، کنترل و هویت جنسیتی را وقتی در پیوند با فضا قرار بدهیم مختصات جدیدی به ما می‌دهد که برای هویت زنانه و بدن زنانه وجهی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. در هر بستر زمانی و مکانی خاص، این گروه صاحب قدرت است که بر مبنای تفسیری که از هویت جنسیتی دارد و با اتکا به شیوه‌ها و ابزارهایی خاص، به بازنمایی، حفظ و کنترل هویت جنسیتی مورد تفسیر خود در جامعه اقدام می‌کند. در فضای عمومی، کنترل هویت‌های جنسیتی، بُعدی جغرافیایی-جنسیتی دارد که تبلور آن را در فضای جنسیتی کالبد شهری می‌بینیم و بعد اجتماعی-جنسیتی دیگری دارد که در سطح ارزش‌ها و هنجارهای جنسیتی و نیز بازنمایی بدن زنانه در خیابان و در عرصه‌ی عمومی خود را نشان می‌دهد. همانطور که باتلر جودیت باتلر (۱۹۹۳) در تحلیل پس‌اساختارگرایانه‌ی خود از نظریه‌ی فمینیسم می‌گوید، جنسیت مفهومی متغیر، مشروط و شکننده است و در پیوند با فضا معنا و مفهوم موقت خود را پیدا می‌کند. بدن زنان، کم یا بیش در همه‌ی جوامع عملاً همچون نمادهای منعکس‌کننده‌ی قیود الزام‌آور هویت‌های جنسیتی زمان و مکان خاص خود عمل می‌کند. در عین حال ما با نمایش و عرضه‌ی مستمر هویت‌های جنسیتی در خیابان و فضاهای عمومی، این هویت‌های برساخته شده از روابط مبتنی بر قدرت را بازتولید و تقویت می‌کنیم. به عبارتی، فضای عمومی به‌طور عام و خیابان به‌طور خاص بستری است برای تولید و بازتولید گفتمان جنسیتی حاکم. همین که زنان مجبور باشند به قواعد خیابان تن بدهند، خواسته یا ناخواسته به بازتولید و تقویت این بستر کمک می‌کنند. زنان همه، کمتر یا بیشتر، از زمانی که به خیابان قدم می‌گذارند، خود را ملزم به پیروی از مرزبندی‌های فضایی و الگوهای جنسیتی موجود می‌بینند (بهرامی‌برومند، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۱).

امروزه خیابان‌ها که چارچوب و بدنه و ساختار اصلی فرم هر شهر را تشکیل می‌دهند چنان حضور گسترده‌ای در زندگی روزانه‌ی ما دارند که تمایل داریم تأثیری که این فضا به صورت مستمر بر زندگی‌مان می‌گذارد را فراموش کنیم. خیابان‌ها تأثیر عظیمی بر هستی شهر مدرن گذاشته و فضاهای شهری را به صورتی شدیداً عقلانی از نو طرح‌ریزی کرده‌اند. به عبارت دیگر، فردی که بخش مهمی از روز خود را چه با پای پیاده و چه در ماشین در خیابان سپری می‌کند؛ به صورت دائمی فضاهای به‌شدت کنترل شده و طراحی‌شده‌ای را از لحاظ عقلانی تجربه می‌کند. در این سازماندهی عقلانی و نیز اجتماعی فضا، عملکردهایی مسلط و نیز ساختارهای فرهنگی حاکمی وجود دارند که به‌دنبال اعمال قدرت هژمونیک و بازنمایی تکنولوژی‌های قدرت می‌کنند. خیابان یکی از مهم‌ترین این فضاها در حیات اجتماعی شهری است که عرصه‌ی سیاست و بازتولید روابط قدرت و در عین حال امکان‌های مقاومت است.



از خلال خیابان می‌توان وجه عمده‌ای از شهر مدرن را مطالعه کرد و عناصر زندگی روزمره‌ی شهری را در آن یافت. نمونه‌ی واقعی زندگی روزمره در یک شهر اعم از فعالیت‌های عمومی و خصوصی در خیابان‌های آن وجود دارد. از این رو، خیابان به عنوان یک فضای عمومی که زندگی روزمره در آن جریان دارد مکانی برای ارائه‌ی طیف وسیعی از رفتارهای سیاسی، فرهنگی و روابط اجتماعی و فضاهای روزمره‌ای است که مردم در آن نظم شهری و مسائل انتزاعی سرمایه‌داری را تجربه می‌کنند. بدین معنا که خیابان به‌جز کالبد فیزیکی دارای یک واقعیت اجتماعی و برساخت قدرت است که در هر دوره‌ی تاریخی به گونه‌ای مادی و معنوی ساخته شده و ویژگی خاص خود را دارد. مطالعات اجتماعی فضای خیابان نشان می‌دهد در سامان زندگی روزمره‌ی ساکنین و تنظیم هویت‌های آنها در سطوح محلی و ملی نقش مهمی ایفا می‌کند و این مطالعات اهمیت استراتژیک خیابان را بررسی می‌کند و سؤالات نظری بین جامعه و فضای عمومی را پاسخ می‌دهد که چگونه خیابان واسطه‌ی تولید و بازتولید روابط اجتماعی و هویت جنسیتی در متن زندگی روزمره است و به‌سان نوعی میانجی، کلیت جامعه را بازمی‌نمایاند.

در نظامی مردسالار و تمامیت‌خواه که به لحاظ ساختار سیاسی و فرهنگی هنوز سنتی و ایدئولوژیک است اما مردمش مدافع و حامل فرهنگی مدرن و پویا هستند و به دلیل این تعارض و تضاد منافع و کشمکش ملت-دولت، گرفتار مشکلات در اداره‌ی زندگی مردم است، مطالبات و خواسته‌های مردم و فرودستان و طردشدگان و زنان در فضای خیابان در قامت انواع آشکار و نهان مقاومت زاده می‌شود. در اینجا به رابطه‌ی سیاست و زندگی روزمره و عرصه خیابان می‌رسیم و حضور در خیابان به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر شهر مدرن، نشانه‌ای از فروپاشی طرح‌های یکسان‌سازی و اقتدار نظام حاکم است. پای رقیب مهمی به حوزه اقتدار نظم حاکم گشوده می‌شود و فضای عمومی خیابان به منزله فضای دیده شدن «سوژه‌ی طرد شده» ظهور می‌کند تا فضای اجتماعی و فرهنگی را مطابق منافع و مطالبات خود دگرگون سازند. دوره‌ی مدرن، عصر سیاست نمایشی سوژه در خیابان است. در سیاست نمایشی خیابان، کنشگر می‌خواهد باورها و خواسته‌های خود را مستقیم به دیگران بنمایاند و آنها را متأثر از حضور خود سازد. «سیاست خیابانی» در فقدان شرایط سیاست‌ورزی مرسوم و عقیم ماندن آن، سیاست را به زندگی روزمره بازمی‌گرداند.

این پرسش مطرح می‌شود که زنان به لحاظ کسب هویت جنسیتی و اجتماعی در کجای سیاست روزمره‌ی خیابانی قرار می‌گیرند؟ اگرچه امروزه زنان در فضای عمومی خیابان هستند، اما در عرصه‌ای که درباره‌ی منافع جمعی جامعه بحث می‌شود، عموماً غایب‌اند. حضور مؤثر در فضای عمومی مستلزم حضور سیاسی است. حذف آنها از مناصب عمومی و در نتیجه حذف‌شان از تأثیرگذاری سیاسی باعث می‌شود تا حضور و مشارکت زنان در مصرف برای خانه محدود شود و در نهایت واسطه بین خانه و خیابان باشند. خیابان فضای امنی همچون فضای خانه برای زنان نیست و حضورشان بیشتر هدفمند و احتمالاً برای خرید مایحتاج خانه است تا برای قدم

زدن و اوقات فراغت. حضور زنان در اماکن عمومی به خصوص وقتی تنها باشند همیشه همراه با انجام دادن کاری است. معمولاً زنان یا در حال خرید کردن هستند یا در حال تردد برای رسیدن به مقصد. کمتر زنی پیدا می‌شود در میدان‌ها یا پارک‌ها به تنهایی نشسته باشد یا گوشه‌ی خیابان در حال سیگار کشیدن و تماشای رفت و آمد ماشین‌ها و آدم‌ها باشد. پرسه زدن در خیابان برای زنان چندان رایج نیست و اگر زنی کاری برای انجام دادن ندارد حضورش در اماکن عمومی ضرورتی ندارد و می‌باید به مکانی که به آن تعلق دارد یعنی عرصه‌ی خصوصی خانه و خانواده بازگردد. به نظر می‌رسد قانون نانوشته‌ای وجود دارد که همه‌ی زنان و دختران در انتظار در اماکن عمومی، ابژه‌ی جنسی بالقوه دیده می‌شوند. زنان همواره در فضای عمومی شهرها به‌واسطه‌ی خرید و فروش اجناس در بازار، استفاده از خیابان و پیاده‌روها برای رسیدن به محل کار و شرکت در جشن‌های مذهبی و اجتماعی، حاضر بوده‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در این جوامع زنان به خاطر مصرف‌نمایشی در خیابان حضور دارند و نه برای تولید. آیا زنان که خیابان‌ها را برای مصرف‌نمایشی خود انتخاب می‌دهند آگاهانه این عمل را انجام می‌دهند؟ مدرنیته، همچون مهمانی تازه‌وارد، تا چه حد در تغییر ماهیت تعاملات بین افراد در فضای عمومی و بازنمود هویت جنسیتی تأثیرگذار است؟

در جوامع سنتی بسته و مردسالار با وجود جداسازی فضاهای زنانه/مردانه، نام‌های خیابان، آرم‌های فروشگاه‌ها و کالاهایی که در آن به فروش می‌رود، یادواره‌ها و مجسمه‌هایی که نام و نشانی از زن را بازنمایی نمی‌کنند، اما در همین جوامع بسته‌ی مردسالار و ایدئولوژیک، مصرف‌گرایی در حوزه زنان و بازنمایی خود از طریق مصرف می‌تواند از حذف کامل او در سطح شهر جلوگیری کند و زنی که در پاساژها قدم می‌زند سویه‌های تجربه‌ی مدرنیته در شهر مدرن را می‌کاود و یک گام فراتر از مرزبندی فضایی و جنسیتی می‌رود. نقش مصرف می‌تواند به مثابه یک ابزار توانمندسازی برای زنان قلمداد شود، منبعی که به ایشان هویت می‌بخشد و رضایت از حضور در قلمروی عمومی پدید می‌آورد. اما چنین نگاهی از طریق ایدئولوژی‌های پدرسالارانه و تجارب مرتبط با آن تکمیل می‌گردد، که به طور مستقیم رضایت شخصی در موضوعات زنانه حاصل نمی‌نماید. در نگاه انتقادی صنعت فرهنگ مصرفی مسأله این‌گونه مطرح می‌شود که مصرف‌کنندگان زن در جهت بازتولید سرمایه‌داری و در راستای بیان دوباره منزلت مردانه مصرف می‌کنند. نقش زنان در نظام مردسالارانه می‌تواند با فرایند انطباق مقایسه شود، مکان‌های مصرف چنین ایدئولوژی را از طریق بیان مجدد به مثابه اشیاء مصرف بصری برای فروش کالاها تقویت می‌نمایند. فادکه (۲۰۰۷) بیان می‌کند مال‌ها و مراکز خرید در نقش فضای خصوصی جدید برای زنان طبقه‌ی متوسط و بالا عمل می‌کند در حالی که زنان طبقه متوسط رو به پایین به عنوان فروشنده در این مکان‌ها حضور دارند و از این طریق به فرهنگ مصرف جهانی وارد می‌شوند. نکته‌ی قابل توجه دیگر آنکه تمام خرید و فروشی که در این مکان‌ها اتفاق می‌افتد یا در خدمت به انضباط درآوردن بدن زنانه است و یا تلاشی است در جهت آراستن عرصه‌ی خصوصی که مکانی زنانه تلقی می‌شود.

با همه‌ی این احوال، مفهوم زنانگی و مصرف، در دوران جدید به کمک رسانه‌ای شدن، جهانی شدن، اطلاعاتی شدن و کلان‌شهری و شبکه‌ای شدن یک ساختار جدید را تشکیل می‌دهند. قدرت سوژگی زن بیش از هر زمان دیگری در تاریخ در حال افزایش است و زنانگی در حال پیدا کردن معنایی دیگر است. در واقع در جهان کنونی، دیگر زن آن موجود سنتی پیشامدرن گذشته تاریخ ما نیست. مفهوم عاملیت زنانه خود در حال تشکیل یک ساختار جدید است. زن در نظام معنایی جدید از مفهوم جنسیت، یک بدن بیولوژیک جنسی نیست که در چارچوب نوعی ایدئولوژی سنتی آن را تعریف و بازتعریف کنیم. الگوی مصرف زنانه هم همزمان با تغییر مفاهیم جنسیت و زنانه تغییر کرده است. خرید و مصرف زنان در فضای عمومی دیگر او را مرتبط به فضای خصوصی خانه نمی‌کند و او صرفاً رابط و حلقه‌ی اتصال فضای خصوصی خانه به فضای عمومی خیابان و شهر برای خرید و مصرف نیست. در شهرهای مدرن زنان دیگر تحت قیمومیت سنت قرار ندارند بلکه در معرض تغییر و دگرگونی دائمی و رشد فرهنگ مصرفی شهرهای مدرن قرار می‌گیرند و همراه با رشد مدرنیته آنها هم رشد می‌کنند. به عبارت دیگر، مصرف‌گرایی به نوعی میانجی رشد زنانگی و رشد شهرهای مدرن می‌گردد.

امروزه در دنیای مدرن ما فارغ از ارزش‌های جنسیتی، طبقاتی و قومیتی و نژادی کسی هستیم که «مصرف می‌کنیم». در واقع از طریق مصرف می‌توانیم هویت و زندگی خود را آنگونه که می‌خواهیم خریداری و بر تن کنیم. باومن (۱۳۹۶) افراد مصرف‌کننده را اعضای از جامعه می‌داند که برای آنان مصرف مبدل به حوزه اصلی آزادی می‌شود. از این رو، به نوعی زنان می‌توانند با مصرف‌گرایی خاص خود همچون گروه‌های خرده‌فرهنگی به عنوان نماد مقاومت برای واژگون کردن ایدئولوژی‌های نظام حاکم و روابط قدرت معرفی شود که توسط فرهنگ جریان اصلی از طریق فروشگاه‌های زنجیره‌ای مد، صنعت موسیقی و رسانه‌ای به شکل تولید انبوه در می‌آیند و وارد فضای عمومی می‌شود و اینگونه فضای عمومی به‌ویژه «خیابان» علی‌رغم جریان اصلی نظم حاکم به تسخیر دختران و زنان جوان درمی‌آید و خیابان از آن آنها می‌شود. از این منظر پیوندی میان فعالیت‌های مصرفی روزمره در فضاهای مختلف شهر و خیابان‌ها انجام می‌شود و تاثیر آن را در ساخت‌دهی به سبک‌های زندگی شهری، هویت‌ها و اشکال جامعه‌پذیری شهری می‌بینیم.

در بحث عاملیت زنان در زندگی روزمره‌ی مصرفی و فضای خیابان به نظریه «آصف بیات» اشاره می‌کنم که معتقد است که فاعلیت زنان ایرانی در «اشکال روزمره مقاومت» به صورت آگاهانه و یا ناآگاهانه تبعیض جنسیتی را به مبارزه طلبند، در مقابل آن ایستادگی کنند، آن را به بحث بگذارند و یا حتی این تبعیض‌ها را دور بزنند ولی نه لزوماً با متوسل شدن به جنبش‌های فراگیر و ویژه‌ای که به معنای اعتراض‌های جمعی آگاهانه و متکی به دانش تئوری و استراتژی بسیج است، بلکه بوسیله انجام کارهای روزمره عادی زندگی از طریق خرید کردن، مصرف کردن، کارکردن، ورزش کردن، دویدن، آواز خواندن و غیره. این اقدامات در عین حال

منجر به گسترش «قدرت حضور، اثبات اراده جمعی به‌رغم همه‌ی تفاوت‌ها، عرصه را خالی نکردن، دور زدن محدودیت‌ها و کشف فضاهای جدید آزادی می‌شود و باعث می‌شود زنان شنیده، دیده، احساس و درک شوند. قدرت تأثیرگذاری چنین فعالیت‌هایی، دقیقاً به دلیل عادی بودن و روزمره بودن‌شان است، چون به‌عنوان فعالیت‌های مهارنشده‌ی به فراروی فزاینده و تدریجی خود ادامه می‌دهند تا سنگ‌هایی از قدرت مبنی بر ساختارهای پدرسالار را به تصرف خود دریاورند.

## منابع

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

بهرامی برومند مرضیه (۱۴۰۰)، خیابان، فضا و قدرت، گردآوری و تألیف: تهران: نشر لوگوس.

ترلیندن، اولیا (۱۳۹۴)، شهر و جنسیت؛ گفتمان بین المللی درباره جنسیت، شهرسازی و معماری. مینوش صدوقیان زاده. تهران: نشر کلاغ.

باومن، زیگمونت (۱۳۹۶)، اشارت‌های پست‌مدرنیته، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: نشر ققنوس، چاپ چهارم.

Phadke, Shilpa (2007). "Remapping the Public: Gendered spaces in Mumbai" in Madhavi Desai (ed.) *Gender and the Built Environment*, New Delhi: Zubaan Books

Afsaneh Najmabadi (۲۰۰۵). "Women with Mustaches and Men without Beards" *Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity.*"

Wigley, Mark. "Untitled: The Housing of Gender" in *Sexuality and Space*. Ed. Colomina Beatriz. New York: Princeton Architectural Press, 1992

Seidenberg, Robert and Karen DeCrow. Trans. Nur Nirven, Eviyle Evli Kadınlar: Agorafobi. İstanbul: AFA, 1988.

Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London: Routledge, 1993.



## شعار و نیروی شلاق وار آن

شعارها چه گونه محتوای دگرگونی‌ها را پیشاپیش لو می‌دهند؟

نوشته‌ی سعیده کشاورزی



طرح از رضا شکری

لحظه‌ی اعتراض، درست مثل روزنی بر پهنه‌ی تسلیم‌های طولانی سر باز می‌کند تا از امتناع بگوید. این لحظه، فرصتی به طول و تفصیل نمی‌دهد. جایی برای پُرحرفی ندارد. طرّار و گریزپاست و به‌قدر گریزپایی‌اش، امکان سخنوری می‌دهد. این جاست که «شعار»، همچون یک فرم فشرده‌ی اعتراضی خلق می‌شود تا این مهلت کوتاه را از حرف و کلام پر کند. شعار می‌آید تا به لحظه‌ی اعتراض غنا بیخشد، لحظه را تسخیر کند و حضور فشرده‌ی سوژه‌های معترض را در متن آن لحظه توضیح بدهد. شعار، با شفاف کردن دلایل هر اعتراض، محتوای آن را تبیین می‌کند. از این حیث می‌توان، مجموعه شعارهای یک جنبش را مانیفست آن جنبش تلقی کرد. مانیفستی که درباب ارزش‌های کانونی هر نظم نوین، پیش از استقرار آن، روشنگری می‌کند.

کافی‌ست نگاهی کوتاه به شعارهای اعتراضی در متن هر جنبش/انقلاب بیندازیم تا از چندوچون ماجرا سردرآوریم و پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را بگیریم. سوژه‌ی معترض، در میان شعارهایش، دست به افشاگری می‌زند. او فرصتِ تفصیل ندارد، پس در نخستین شعارها، تنها رئوس مطالب را بیان می‌کند و توضیحات بیشتر

را به شعارهای بعدی در مهلت‌های دست‌وپاشده‌ی بعدی موکول می‌کند. سوژه‌ی معترض با فریادهایش به ما می‌گوید آنچه اتفاق افتاده یا می‌افتد، امری پیش‌پاافتاده و عادی نیست، و از این‌رو دست‌اندرکار «آشنازدایی» از امور می‌شود. درواقع، حقیقتی که او شجاعت گفتنش را در شعارها پیدا کرده این است: همه‌چیز طبیعی بنظر می‌رسد و هیچ چیز طبیعی نیست!

به سوژه‌ی معترض در جنبش ۱۴۰۱ ایران نگاه کنیم. او ناگهان بر سکوی دیربافته‌ی یک لحظه‌ی اعتراضی می‌ایستد و در واکنش به وضعیت غیرطبیعی، دست به مطالبه‌ی همه‌ی آن چیزها که طبیعی‌اند می‌زند: «زن، زندگی و آزادی»؛ همه‌ی آن چیزها که دائماً از حیاتِ لاغرِ او دریغ شده‌اند. محتوای «زن، زندگی و آزادی» چنان طبیعی و خودمانی و بی‌غل‌وغش است، که فاصله‌ی سهمگین میان امور «طبیعی» با زندگی کنونی سوژه‌ی معترض را ناگهان معلوم می‌کند. به این اعتبار، سوژه‌ی معترض، سوژه‌ای «آشنازدا»ست. سوژه‌ای دست‌اندرکار مرئی کردن آنچه نامرئی‌ست. از سوی دیگر سوژه‌ی معترض از خلال شعارهایش، پرسش‌های جدی خود را طرح می‌کند و همزمان به پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. دلایلش را رو می‌کند و با سوار کردن اعتراض بر دوش لحظه، بازه‌ی محدود زمان را امتداد می‌بخشد. او به تعداد لحظه‌های اعتراضی، شعار می‌سازد. شعارها زاده می‌شوند و مثل منجنیق از گلوگاه معترضان به سمت حیاتِ غیرطبیعی آن بیرون، پرتاب می‌شوند. هر شعار به قدر رساله‌ای جامع دست‌به‌کار حرف‌زدن و تحلیل کردن می‌شود. سوژه‌ی معترض در هر شعار، تنها پرسش‌ها و مطالبه‌هایش را طرح نمی‌کند. صرفاً مشغول دفاع از خودش نمی‌شود. صرفاً چیز یا کسی را محکوم نمی‌کند. او با شعارهایش هویتِ خود و جنبشی که درون آن مستقر شده را نیز بنا می‌کند و از خلال چینش رندانه‌ی کلمات، دست به انتقام، تعیین مجازات، نکوهش، تهدید یا حتی تمسخر عواملی می‌زند که او را به ستوه آورده‌اند. چیزی که اهمیت دارد این است: هویتی که هر جنبش برای خود دست‌وپا می‌کند، در پیکر شعارهای آن صورت‌بندی می‌شود.

گریزی به انقلاب ۵۷ بزنیم. مروری بر شعارهای اصلی انقلاب ۵۷، هویت پیشاپیش «مردانه» و «قدسی» آن را معلوم می‌کند. این دو، بارزترین خصیصه‌های هویتی انقلاب پنجاه‌وهفت‌اند؛ مردانه و قدسی! شعارها جابه‌جا سرشار از عناصر مردانه‌اند. نه تنها اسامی عامی چون «رهبر، شاه، برادر، پسر، آقا، مرد، امام و..» که حتا اسامی خاصی چون «خمینی، شاه، کارتر، بازرگان، شاپور بختیار و..» که در دل شعارهای انقلاب ۵۷ جای می‌گرفتند کمابیش همه مردانه‌اند. فریاد کردن شعارهای سرشار از گزاره‌های مردانه، گویی طنین و تمنای برسرکار آوردن سازوکاری را دارد که همچنان بر پایه‌ی منطق «پدر-شاهی» استوار باشد.

معدود عناصر زنانه‌ی موجود در برخی شعارهای انقلاب ۵۷ نیز از سه حالت کلی خارج نیستند:

- یا به شخصیت‌های دینی مقدسی چون حضرت «فاطمه/زهرا» اشاره دارند: «قسم به روح

مادرم فاطمه، ندارم از کشته شدن واهمه»



- یا به تنها جایگاه پذیرفته شده برای زن یعنی «مادر» ارجاع می‌دهند: «به مادرم بگویید، دیگر پسر ندارد».

- یا مشغول نسبت‌دادن کیفیتی تحقیرآمیز به زنان‌اند: «زن‌ها به ما پیوستند، بی‌غیرت‌ها نشستند» و سایر شعارهای تحقیرآمیز مرتبط با فرح و اشرف پهلوی.

امر قدسی نیز کم‌وبیش در تمامی شعارهای جریان اصلی انقلاب ۵۷، حضوری انکارناپذیر دارد. کافی‌ست به کلمات به‌کاررفته در ساختمان شعارها نگاهی سرسری بیندازیم تا بسامد بالای کلماتی چون «خدا، قرآن، الله‌اکبر، امام، انقلاب مهدی، مسلمان، اسلام، بت‌شکن، نهضت/ارتش حسینی، صاحب‌زمان، مصطفی، صل‌علی‌محمد، ایمان، جهاد، شهادت، شهید و...» را ببینیم. امر قدسی پیشاپیش در برابر امر زمینی صف‌آرایی می‌کند و هویت خود را از تأکید بر چنین تمایزی به‌دست می‌آورد. و زن، از همان ابتدای انقلاب نماینده‌ی امر زمینی‌ست. از این رو «زن مسلمان انقلابی» که «زیبنده‌ترین زینت او حفظ حجاب است» تولید می‌شود تا کارکرد زمینی زن را امحاء کند و با پیوند دادن زن به امر قدسی، به او به طور مشروط اجازه‌ی حیات بدهد. درواقع تنها صورت مجاز از حیات زن پس از «انقلاب اسلامی»، صورت قدسی‌شده‌ی غیرزمینی اوست که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع خود انقلاب، الگوهای اصلی آن را تبیین کرده بودند:

- الگوهای مقدس دینی؛ که در شخصیت‌هایی چون حضرت فاطمه (زهرا) یا زینب متبلور می‌شد.

- الگوی مادرانه؛ به منزله‌ی مقدس‌ترین جایگاه برای زن.

با کمی دقت متوجه می‌شویم که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع انقلاب، پیش از تصویب قانون اساسی و پیش از انجام همه‌پرسی، نه‌تنها جایگاه فرودستی را که پس از انقلاب در انتظار زنان بوده، در گزاره‌های خود لو داده بودند که حتی الگوهای مجاز حضور زن را نیز پیشاپیش تعیین کرده بودند! راوی شعارهای انقلاب ۵۷ مرد است. مردی که همان روزها فریاد زده بود: «ما پیرو قرآنیم، بی‌حجاب نمی‌خواهیم». مردی که با سردادن شعارهایی چون «زن‌ها به ما پیوستند/ بی‌غیرت‌ها نشستند»، به ترسیم فاصله‌گذاری تحقیرآمیز «زنانه/مردانه» ای دست می‌زند که قرار است پس از ۵۷، شکلی سیستماتیک به خود بگیرد. درواقع راوی سرآپا مرد این شعارها، روایت ذهنی‌اش از وضعیت را پیشاپیش لو داده است. بله، «شعار»ها بخش‌هایی بیرون‌زده از ناخودآگاه جمعی‌اند و به‌قدر صراحت قاطعی که در خود دارند، درباب آراء و افکار ما، روشنگری می‌کنند.

به جنبش ۱۴۰۱ برگردیم. سوژه‌های معترض در جنبش ۱۴۰۱ نیز از خلال شعارهای خود، هویت این جنبش را صورت‌بندی می‌کنند. با رجوع به این شعارها می‌توان چرخش‌های مهم هویتی جنبش کنونی را از

انقلاب ۵۷ به‌وضوح تشخیص داد. برخلاف هویت «مردانه و قدسی» انقلاب ۵۷، جنبش ۱۴۰۱، هویتی «زنانه و زمینی» (غیرقدسی) دارد. تو گویی این جنبش خودش را به‌صراحت در رابطه‌ای دیالکتیکی با انقلاب ۵۷ بنا کرده و دگرگونی‌های خودش را برپایه‌ی آنچه در انقلاب ۵۷ نفی می‌شد، سروسامان داده است.

مهم‌ترین دگرگونی از این قرار است: برخلاف راوی شعارهای انقلاب ۵۷ که مرد است، راوی شعارهای جنبش ۱۴۰۱، زنان‌اند. بله، راوی عوض شده است و روایت نیز! چرخش‌های هویتی امروز را می‌توان در جزئیات دستکاری‌شده‌ی شعارهای انقلاب ۵۷ برای سازگار شدن با هویت «زنانه و زمینی» جنبش کنونی به‌روشنی دریافت. به این جزئیات دستکاری شده و سپس به شعارهای مستقل این جنبش بپردازیم.

شعار «زن، زندگی، آزادی»، جای شعارهای سه‌جزئی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و «خدا، قرآن، خمینی» - که در تقابل با «خدا، شاه، میهن» ساخته شده بود- را گرفته و جهت امر مردانه و قدسی را به امر زنانه و زمینی گردانده است. شعار پنجاه‌وهفتی «می‌کشم می‌کشم آنکه برادرم کشت»، چهار دهه پس از انقلاب اسلامی، در چرخشی هویتی، سوژه‌ی «زن» را نیز به درون خود راه می‌دهد و امکان تبدیل شدن به شعار «می‌کشم می‌کشم هر آنکه خواهرم کشت» را می‌یابد. شعار پنجاه‌وهفتی «توپ، تانک، مسلسل، دیگر اثر ندارد/ به مادرم بگوئید دیگر پسر ندارد» در ۱۴۰۱، جنسیت سوژه‌ی معترض یعنی «پسر» را با «دختر» تعویض می‌کند و از گلوگاه دختران دانشجو فریاد می‌شود. شعار پنجاه‌وهفتی «زن‌ها به ما پیوستن، بی‌غیرت‌ها نشستن» کمابیش از شعارهای جنبش ۱۴۰۱ حذف شده است. همانطور که واژه‌ی پیش‌تر مقدس «ناموس»، امروز به مفهومی «مذموم» با کارکردی زن‌ستیزانه بدل شده که به محض ظهور، صدای اعتراض‌ها را بلند می‌کند. در عین حال هر کدام از این شعارها و نیز شعارهای مشابه، متناسب با موقعیت، به حضور مردان و پسران نیز راه می‌دهند و برخورداردی منعطف با مقوله‌ی «جنسیت» دارند.

یکی از صریح‌ترین و صیقل‌خورده‌ترین شعارهای این ایام که از دهان سوژه‌ی معترض فریاد می‌شود از این قرار است: «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم!» این شعار را باید از مهم‌ترین شعارهای جنبش ۱۴۰۱ دانست. شعاری که به لحاظ سوبیه‌های روشنگرانه‌ای که در خود دارد و به لحاظ میزان تعلق‌اش به کیفیت زنانه و راستین این جنبش، می‌تواند پس از شعار «زن، زندگی، آزادی» بایستد و جایگاه دوم شعارهای روشنگر زنانه را از آن خود کند. راوی شعار، زن است. و این شعار چه می‌کند؟ این شعار «هیزی و هرزگی» را یک‌سوی این صف‌آرایی می‌نشانند و «آزادگی» را سوی دیگر آن و بدین ترتیب آزادی و هرزگی را قاطعانه از هم تفکیک می‌کند. این شعار، سوژه‌ی آزادیخواه را به‌سرعت از همه‌ی انگ‌های تقلیل‌دهنده و آلاینده‌ی «آزادی» مبرا می‌کند و مفهوم ناب «آزادی» را از صفات فروکاهنده‌ای که مایل‌اند به آن منتسب باشد، می‌رهاند. کمی که دقیق‌تر شویم می‌بینیم شعار «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم» گویی در گفت‌وگویی پنهانی با شعار «زن، زندگی، آزادی» بنا شده است. تو گویی این شعار، متمم «زن، زندگی، آزادی» است. متممی که می‌آید تا اجزای

شعار «زن، زندگی، آزادی» را شفاف کند و این بار دلایل خود را نیز توضیح بدهد. متممی که دو جزء «زن» و «آزادی» را از شعار «زن، زندگی، آزادی» بیرون می‌کشد، و آن دو را با ترکیب «زن آزاده» شفاف می‌کند تا از جزء سوم شعار یعنی «زندگی» نیز دفاعی جانانه کرده باشد. از این رو این شعار، دفاعیه‌ای تمام‌عیار از خواست «آزادی [+] زن» نیز است.

از سوی دیگر، شعار «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم» که در فرصت کوتاه لحظه‌های اعتراض، هم دست‌به‌کار حمله می‌شود و هم دست‌اندرکار دفاع، به‌تنهایی یک مانیفست تمام‌عیار است. مانیفستی که اعلام می‌دارد «آنچه مسبب فساد است، نه آزادی زن، که هیزی و هرزگی کسی‌ست که نمی‌خواهد زن، چیزی جز دستمایه‌ی فانتزی‌های جنسی‌اش باشد». این جمله، تکلیف کیستی «تو» و «من» یعنی طرفین این نبرد را در متن کوتاه‌ش تعیین می‌کند: «تو: هیز و هرزه‌ای و «من: آزاده‌ام! ما شاهد چند کلمه‌ی مختصریم که ناگهان ورق را برمی‌گردانند تا آنچه پشت دم‌دستگاه توجیه‌گر «حجاب اجباری» پنهان شده را افشا کنند: «نه آزادی زن، که از قضا سلب آزادی از زن به بهانه‌ی بارآوردن خیل مردان تهی از اراده و فاقد کنترل است که دلالت بر هرزگی سوی دیگر این معادله دارد.» تو گویی مهم‌ترین رسالت این شعار، پرده‌برداری از زیربنای جنسی حجاب اجباری‌ست. این که مسئولیت انحراف جنسی «مردان دائم‌التحرک» را بی‌هیچ توضیح اضافه‌ای بر دوش «هیزی و هرزگی» نهادینه شده در خود آن‌ها بگذارد و نه بر دوش سبکبار «آزادی» آزاده‌وار یک زن. این شعار، تبر را از دوش زن برمی‌دارد و بر دوش بُت بزرگ؛ یعنی همه‌ی آن «مردان فاقد اراده» می‌گذارد و برمی‌گردد.

یکی دیگر از شعارهای جنبش ۱۴۰۱ که بازهم کیفیتی زنانه دارد از این قرار است: «نه روسری، نه توسری، آزادی و برابری!» راوی/سوژه‌ی معترض، باز هم زن است. او در چینش واژه‌های این شعار، روسری را با توسری هم‌نشین می‌کند و آزادی را با برابری. او به «روسری و توسری» نه می‌گوید تا مشغول آری‌گویی به «آزادی و برابری» شود. او در بنا کردن این شعار، آرایه‌ی «لُف‌ونُشر» را از ادبیات وام گرفته تا «نه گفتن به روسری» را در پاره‌ی اول شعار، با «آزادی» در پاره‌ی دوم معادل کند و «نه گفتن به توسری» را با «برابری» یکی بداند. آرایه‌ی مسلط این شعار، معادله‌های روشنی در خود دارد:

نه به روسری ← آزادی      نه به توسری ← برابری

«نه گفتن به روسری»، نه گفتن به آرایشی تحمیلی برای مطیع‌سازی بدن زن است و طنین سنگینی از پشت‌پا زدن به «انقیاد» را در خود دارد. «نه گفتن به توسری» اما امتناع از «بردگی/بندگی» و به تبع آن، امتناع از تن‌دادن به «تحقیر» است. شعار، در محدوده‌ی گزاره‌های سلیبی و ایجابی‌اش و در فاصله‌ی نه گفتن‌ها و آری‌گویی‌هایش، دست به کُنشگری می‌زند و محتوای خود را مفهوم می‌کند.

در کنار شعارهای اصلی جنبش ۱۴۰۱، شعارهایی با محتوای فحش و ناسزا و بددهانی نیز سربر کرده‌اند. زبان، مُزه نیست و سودای مقدس‌مآبی نیز در سر ندارد. دشنام‌ها و ناسزاها، در وضعیتِ انسداد، امکانی برای تخلیه‌ی روانی سوژه‌های معترض‌اند. با این حال «دشنام جنسیتی» موضوع دیگری است. «دشنام جنسیتی» در بیشتر موارد، مناسباتِ استثمارگرانه‌ی حاکم بر بدن زن را بازتولید می‌کند. و درحالی‌که زنان در دقیقه‌ای تاریخی، علیه چنین مناسباتِ تحقیرآمیزی شوریده‌اند، این فحش‌ها همچنان به تحقیر بدن زن در ساحتِ زبان ادامه می‌دهند. با این حال هویتِ زنانه‌ی این جنبش کافی است تا به ما یادآوری کند که «دشنام‌های جنسیتی» تا چه اندازه علیه ماهیتِ برابری خواه این جنبش کار می‌کنند.

نگاهی به شعارهای حاوی دشنام‌های جنسیتی در جنبش ۱۴۰۱، از واقعیتی صریح پرده برمی‌دارد: راویان شعارهای حاوی دشنام جنسیتی، مردان‌اند! مردانی که هنوز - و شاید ناخودآگاه - از اعمالِ قدرتی جنسیتی در ساحتِ زبان، لذتی بازیگوشانه می‌برند. راوی، مردی است که بدش نمی‌آید برای لحظاتی هم که شده در فحش‌هایش چشم بر تحقیری که نسبت به زن روا داشته ببندد تا از مانور کلامی قدرت‌مآبانه‌ای که به خرج داده، پنهانی، کیف کند. واقعیت این است که نه تنها کنار گذاشتن عوامل تحقیرکننده‌ی زن در ساحت‌های عمومی و واقعی، که کنده‌شدن از سازوکارهای تبعیض‌آلود زبانی نیز، امری زمان‌بر است. با این حال، توجه به کیفیتِ تحقیرآمیز این کلمات و چشم‌بستن بر این لذت‌های به‌ظاهر کوچک بازیگوشانه، خود قسمی کنشگری - به‌ویژه اخلاقی - است. از این رو، مرئی کردن «زن‌ستیزی» پنهان در فحش‌های جنسیتی و افشای «تحقیری» که در خود دارند را باید یک فرآیند «آشناسازدا»ی دیگر بدانیم. یک اعلام «همه‌چیز طبیعی‌ست و هیچ‌چیز طبیعی نیست» دیگر!

شعار، ساحت نبرد روایت‌هاست و تعلقاتِ زبانی ما، روایتِ محبوب ما را لو می‌دهند. آن راوی زن، بر دیوار نوشت: «قانون‌تان را از بدن من دور نگه‌دارید!» و من که زنی دیگرم اضافه می‌کنم: «و فحش‌هایتان را نیز» و لابد راویان زن دیگری هم هستند که به این فهرست اضافه کنند و بگویند: «و دین‌هایتان»، «و نگاه‌هایتان»، «و خشونت‌هایتان»، «و فانتزی‌ها» و «سیاست‌ها» و «قدرت‌خواهی‌ها» و «سلطه‌جویی‌ها»یتان را نیز.

شعارها و کلمات از انقلاب ۵۷ کنده می‌شوند و در ۱۴۰۱ بر می‌خورند. ۱۴۰۱، خودش را در گفتگویی پنهانی با ۵۷ بنا می‌کند و پیش می‌رود. ۵۷ را می‌ستاید و از آن بیزار است. آن را تحسین می‌کند و می‌کوبد. هراس فردای ۵۷ را دارد. هراس پیش از ۵۷ را دارد. در لحظه‌ی پیش و پس از ۵۷، در لحظه‌ی «امکان» مستقر می‌شود و برای بیرون زدن از آن، دست‌به‌کار خلق اشکال متنوعی از اعتراض می‌شود.

در این میان، شعارها در یک لحظه‌ی مختصر دهان وامی‌کنند و آن لحظه را تا حد امکان بسط می‌دهند. از این رو شعار، بیرون زدن از یک رخنه‌ی ناگهانی‌ست. نشست کردن از شکافی نامنتظر. شعار، لحظه‌ی سربر کردن همه‌ی آن تمناهای سرکوب شده در روان آدمی‌ست و به این اعتبار، بیرون‌زدن چنین حجمی از عصیان و

اعتراض زنانه را باید ناشی از سربازکردن روان‌زخمی عمیق و طولانی دانست. روان‌زخمی که به قدر یک لحظه‌ی مختصر تاریخی، امکانی برای سرریز شدن پیدا کرده. روان‌زخمی که باید به قدر نیروی شلاق‌وارِ شعارهایش در مُختصاتِ «لحظه» سرکشی کند و چنان رهایی‌بخش باشد که رخنه‌ها و روزنه‌های موجود در هر لحظه را به قدر دروازه‌ای به آینده، مَوْسَع کند. شعار، سربازکردن سکوت است - و با قدری مداخله در ترجمه‌ی درخشانِ شاملو از شعر مارگوت بیکل - سرب‌آوردن سخنان ناگفته و حرکات ناکرده‌ست. شعارهای امروز، چیزی از اعتراف به عشق‌ها و زخم‌ها و شگفتی‌های چهل سال برزبان‌نیامده را در خود دارند.



# درباره‌ی شعارهای جنبش جاری

نوشته‌ی محمد نصیری



واژه‌ی «شعار» در واژه‌نامه‌ی دهخدا به معنای «علامت» است، یعنی چیزی که افراد یک گروه، به واسطه‌ی آن، همدیگر را بازمی‌شناسند. برخی نظریه‌پردازان نیز شعار را صرفاً راهی برای تحریک احساسات هواداران می‌دانند<sup>۱</sup> اما چنان‌که پایین‌تر نشان خواهیم داد واژه یا عبارت‌هایی که به شعار تبدیل می‌شوند، در نگاهی دقیق‌تر، نه صرفاً وسیله‌ای برای شناسایی یا برانگیختن احساسات یاران و دیگران بلکه بیش‌تر همچون رسانه‌ای است که سرشت جنبش را پیش‌روی خودی‌ها و «دیگران» قرار می‌دهد. براساس این دیدگاه، جنبش اعتراضی ۱۴۰۱ که پس از بیش از چهل روز استمرار گنجینه‌ی شعارهای خود را بر ساخته نیز سرشتش را پیش‌روی خود و «دیگران» قرار داده است. هدف من در این نوشتار آنست که با نگاه به این شعارها نشان دهم با چگونه جنبشی روبه‌رو هستیم. البته ناگفته پیداست به دلیل این‌که برخی از شعارها و مضامین آن‌ها را نمی‌توان آزادانه مورد بحث قرار داد، در این‌جا «به‌ناگزیر» به بی‌خطرترین شعارها یا مضامین اشاره کنم.

۱. نکته‌ی چشم‌گیر نخست آنست که هسته‌ی اصلی شعارهای جنبش ۱۴۰۱ همان‌هایی است که در نخستین روزهای آن شکل گرفتند و به‌ندرت شعاری بدان‌ها افزوده شد. جنبش ۱۴۰۱ حول شعار محوری

<sup>1</sup> Nianxi, Xia (2009): Political Slogans and Logic. Diogenes, 221: 109-116

«زن، زندگی، آزادی» شکل گرفت و این که پس از چند ده روز نه تنها هیچ شعار دیگری نتوانسته آن را زیر سایه‌ی خود ببرد که گستره‌ای جهانی هم پیدا کرد، بدان معناست که سه مفهوم درون این شعار، برای معترضان، در اولویت نخست قرار دارد. این را با شعارهای آغازین جنبش ۸۸ («رای من کو» یا «موسوی، موسوی، رای منو پس بگیر») مقایسه کنید که به‌زودی در سایه‌ی شعارهای دیگری درباره‌ی کلیت نظام، یا احمدی‌نژاد، یا مراجعی مانند منتظری قرار گرفتند. در سال ۸۸ با گذشت زمان، بر شمار شعارها افزوده و جهت‌گیری جنبش دگرگون شد، ولی شعارهای جنبش کنونی «تقریباً» محدود به همان‌هایی هستند که در روزهای اول بیان شده بودند. این بدان معناست که جنبش به خواسته‌هایش آگاه است و قصد ندارد در گذر زمان، اولویت‌هایش را تغییر دهد. این واقعیت ما را به ویژگی دیگر شعارهای جنبش ۱۴۰۱ می‌کشاند، یعنی اعلام خواسته‌های ایجابی.

۲. در تاریخ سیاسی ایران، شعارهای سیاسی معمولاً هویتی منفی یا سلبی داشته‌اند تا مثبت یا ایجابی. اوج این «منفی‌خواهی»، جنبش مشروطه بود که در آن، همه‌ی معترضان علیه محمدعلی شاه بودند ولی درک دقیقی از این نداشتند که مشروطه‌ای که از آن سخن می‌گویند چیست. نزاع‌های بعدی پس از پیروزی مشروطه هم تا حد زیادی در همین درک نادقیق و نامتعیین از «مشروطه» ریشه داشت. به عبارت دیگر، جنبش مشروطه آمیزه‌ای از معترضان با ایدئولوژی‌های گوناگون بود که در یک دوره‌ی تاریخی تصادفاً گرد هم آمده بودند و شعارهای سیاسی نیز سرشت آن جنبش را به طور ایجابی مشخص نکرده بود. انقلاب سال ۵۷ نیز از چنین ابهامی رنج می‌برد، یعنی معلوم نبود پس از حکومت پهلوی، بناست چه حکومتی برقرار شود. مهم‌ترین شعار در این راستا، «استقلال، آزادی، حکومت (یا جمهوری) اسلامی» بود که بنابر آن‌ها حتی معلوم نبود اصل بر حکومت اسلامی است یا جمهوری اسلامی، یا این که این حکومت اصلاً قرارست با استقلال و آزادی چه نسبتی داشته باشد. خیزش‌های اعتراضی پس از انقلاب نیز چنین ماهیتی داشتند. در سال ۱۴۰۱ برای نخستین بار است که یک جنبش، با شعارهایی ایجابی، هم تصویری از آینده‌ای که می‌خواهد را به دست می‌دهد و هم به دلیل صراحتی که دارد حاضر نیست هر نیروی مخالفی را با هر مسلک و باوری در خود بپذیرد. مشخص بودن خواسته‌های ایجابی این جنبش باعث شده شعارهای آن کم‌شمار ولی «تقریباً» همگی جدید باشند، یا تبارشان نهایتاً به جنبش آبان ۹۸ باز گردد. این را مقایسه کنید با جنبش سبز که در شعارها و خطابه‌ها، تاحد زیادی از خود چیزی نداشت و از خطابه‌ها و ریتوریک انقلاب ۵۷ بهره می‌گرفت. برخی از شعارهای آن جنبش، تکرار یا نسخه‌ی دیگری از شعارهای سال ۵۷ بود، شعارهایی مانند «می‌کشم می‌کشم آن که برادرم کشت»، «دانشجو - روحانی، پیوندتان مبارک»، «خمینی بت‌شکن، ریشه‌ی شاهو بکن»، «زندانی سیاسی آزاد باید گردد»، «سکوت هر مسلمان، خیانت است به قرآن»، یا معروف‌تر از همه، «ای شاه خائن آواره گردی...» که تبدیل شده بود به «محمود خائن آواره گردی...». «الله‌اکبر» گفتن‌های شبانه نیز چه در فرم چه در محتوا



تکرار کنش سال ۵۷ بود. همچنین با تأکیدی ویژه، نیروهای یگان ویژه، «گاردی» خوانده می‌شدند تا یادآور «گارد شاهنشاهی» باشند. این قرینه‌سازی‌ها بین اعتراضات ۸۸ و انقلاب ۵۷ را تفسیرهای گوناگون می‌توان کرد ولی به نظر من، بهترین تفسیر آنست که جنبش سبز چون در تعیین آرمان‌های ایجابی خود ناکام بود راحت‌ترین گزینه را برگزید و به‌سادگی، خود را ادامه‌ی انقلاب ۵۷ معرفی کرد. شعارهایی مانند «مجتهد واقعی، منتظری - صناعی» و «بسیجی واقعی همت بود و باکری» را نیز مؤید همین تفسیر می‌دانم، بدان معنا که ما معترضان قصد داریم انحراف‌های انقلاب را برطرف کرده و چنان‌که انقلاب قول داده بود، مجتهدها و بسیجی‌های «واقعی» را رأس امور قرار دهیم. با نگاهی به گذشته با تأسف می‌توان گفت به نظر می‌رسد که دست‌کم رهبران جنبش سبز بیش‌تر در پی تعویض یک الیگارش‌ی مذهبی و ولایی با یک الیگارش‌ی مذهبی و ولایی دیگر بودند. اما جنبش ۱۴۰۱ کاملاً برعکس، به خواسته‌های ایجابی خود آگاه است و دنباله‌رو هیچ جنبشی پیش از خود نیست.

در پایین، تنها به چند خواسته‌ی ایجابی این جنبش که در شعارها نمود یافته اشاره خواهم کرد. نخستین خواسته، «مردسالاری» زدایی است. اندک شعارهای قدیمی‌ای که در این جنبش به کار می‌روند همگی «مردسالاری» زدایی شده‌اند: از تبدیل «پسر» به «دختر» («به مادرم بگوئید دیگر دختر ندارد») گرفته تا تبدیل «برادر» به «خواهر» («می‌کشم می‌کشم هر آن که خواهرم کشت»)، یا این که نام بانوان جان‌باخته‌ی جنبش مانند «مهسا»، «نیکا» یا «سارینا» جزوی از شعارها شده ولی تا آن‌جا که می‌دانم نام هیچ مرد جان‌باخته‌ای، در شعارها نیامده است.

خواسته‌ی دیگر، مرکززدایی و توجه برابر به همه‌ی نواحی کشورست، و نام بردن از مناطق حاشیه‌ای کشور مانند «کردستان»، «سنندج»، «آذربایجان»، و «زاهدان» که دهه‌ها تحت سرکوب سیستماتیک هستند نیز ناظر به همین معناست. در کنار «مردسالاری» زدایی و مرکززدایی، الیگارش‌ی زدایی نیز از دیگر خواسته‌های ایجابی این جنبش است. بخش بزرگی از شعارهای معترضان دقیقاً الیگارش‌ی روحانی و نظامی را هدف گرفته است. اما این‌ها تنها در حد شعار باقی نمانده بلکه با پرفورمنس‌ها و کنش‌های سیاسی نیز تکمیل شده‌اند. این کنش، در مورد الیگارش‌ی، شکل بی‌احترامی به آخوندها در خیابان یا درست کردن تله موش با ساندیس در دانشگاه‌ها را به خود گرفته است. شعارهای مرکززدایانه نیز با حمایت عملی معترضان شهرهای گوناگون، به‌ویژه شهرهای مرکزی، از معترضان شهرهای حاشیه‌ای در هم آمیخته، به گونه‌ای که بسیاری از آنان به خیابان می‌آیند تا بتوانند نیروهای نظامی و انتظامی شهر خود را در همان شهر نگه دارند. کنش حمایت از زنان نیز گونه‌های متفاوت دارد ولی یکی از آن‌ها پذیرش بانوان به عنوان پیشگامان (لیدرهای) اعتراضات است.

۳. فارغ از خواسته‌های دیگر که در این‌جا «نمی‌توان» بدان‌ها پرداخت، و تنها با توجه به همین سه خواسته، به نظر من، شعارهای جنبش چنان دقیق هستند که نه این حکومت در صورت تمایل به اصلاح خود، و نه

حکومت احتمالی بعدی، هیچ کدام نه تنها نمی‌توانند چشم خود را به روی خواسته‌های جنبش ببندند بلکه حتی مجبورند آن‌ها را راهنمای اصلاح یا تدوین قانون اساسی قرار دهند. حال که خواسته‌های جنبش چنین روشن است بعید می‌دانم بشود مانند سال ۵۸ چند نفر را جمع کرد و قانون اساسی‌ای نوشت و از مردم انتظار داشت که خوانده یا نخوانده، به آن رأی «آری» بدهند. ولی نقش شعارها از این هم می‌تواند فراتر برود بدین معنا که شعارهای این جنبش نه فقط می‌تواند ترسیم‌گر روح قانون اساسی بعدی باشد بلکه در صورت نیاز تفسیرگر آن نیز خواهد بود.

در تضاد با تجربه‌ی فعلی، جا دارد به تجربه‌ی انقلاب ۵۷ بنگریم. در آن انقلاب، مفاهیمی مانند حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی، یا حکومت قرآن و اسلام را تقریباً می‌شد همه‌جوره قرائت کرد و یکی از دلایلی آن بود که این شعارهای ایجابی، بسیار تک‌افتاده بودند و در یک بستر معنایی منسجم قرار نداشتند. محمد مختاری در مقاله‌ای که اندکی پس از انقلاب نوشته می‌گوید: «شعارهایی که مشخصاً از حکومت و جمهوری اسلامی در آن‌ها سخن رفته ۱۶ شعار یعنی معادل ۲ درصد است».<sup>۱</sup> این در حالیست که بنابر شمارش او، چیزی حدود ۵۰ درصد شعارها تنها در ضدیت با شاه بوده است. زمانی که تناسب شعارهای ایجابی و منفی جنبش چنین نامتناسب باشد معلوم است که تازه به قدرت رسیدگان به هیچ ایده‌ی ایجابی مشخصی تعهد نخواهند داشت و قانون اساسی، چیزی نخواهد بود مگر تحمیل آمالِ قدرتمندترین گروه. درست برعکس شعارهای جنبش کنونی، که تقریباً در یک بستر معنایی منسجم قرار دارند، شعارها یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند، و بدین ترتیب، مجموعه‌ی شعارها حکم یک متن منسجم، واضح و مفصل را پیدا می‌کند. در نتیجه، هر گروهی که مسئول اصلاح یا تدوین قانون اساسی بعدی باشد مجبورست «متعهد» به رعایت خواسته‌های معترضان باشد.

۴. به همه‌ی این‌ها، کوشش جنبش برای دروغ نگفتن در شعارها را نیز اضافه کنید. دروغ در گزاره‌های اخباری ممکن است، و تا آن جا که می‌دانم شعارهای این جنبش هیچ‌یک اخباری نیستند مگر آن‌هایی که همه‌ی معترضان روی آن‌ها توافق دارند، مثل نحوه‌ی جان‌سپاری مهسا و نیکا، یا رفتار نیروهای امنیتی در دانشگاه شریف. این را با شعارهای دوره‌ی انقلاب مقایسه کنید که بخش بزرگی از آن، گزاره‌های اخباری دروغ بود: «شاه زنازاده است، خمینی آزاده است»، «شاه جنایت می‌کند، ج...ده زیارت می‌کند»، «فرح شورت چه رنگه؟ کارتر میگه سه رنگه»؛ «شاه طرفدار ماست، خواهرش همکار ماست (از زبان ساکنان شهر نو)»، «هرکی که شاه پرسته معلومه که دیوئه»، «اشک چشم ما شوره، کارتر با فرح جوهره»، «رضاشاه سرت سلامت، عروست (دخترت) ج...ده دراومد»، «رضاشاه سرت سلامت، پسر ت ک...نده دراومد»، «فرح دستکشت کو، شوهر ک...کشت کو؟» و... (همان). ولی شعارهای جنبش ۱۴۰۱ عمدتاً نه درباره‌ی امور واقع بلکه بیش‌تر

<sup>۱</sup> مختاری، محمد (۱۳۵۸): بررسی شعارهای دوران قیام. کتاب جمعه، سال اول، شماره‌ی ۲۴

درباره‌ی خواسته‌ها و بایدها، یا نظری ستایش‌گونه یا نکوهش‌گونه درباره‌ی افراد و نهادهاست. از این‌رو، معترضان باید بدانند شعارهای تند و لمپنی که در دانشگاه شریف و بعضاً در جاهای دیگر سر داده شد، هرچند یک گزاره‌ی اخباری نبود ولی ماهیت تکمیل‌گرانه‌ی شعارهای جنبش را تضعیف خواهد کرد. در کلام نهایی، شعارهای جنبش ۱۴۰۱ به دلیل ماهیت ایجابی و صادقانه‌ای که دارند نه فقط روشنگر ماهیت جنبش بلکه همچنین حکم یک «تعهد سیاسی» را دارند و معلوم می‌دارند هر تغییری که پس از این به وجود خواهد آمد «باید» چه سمت‌وسویی داشته باشد. بدین ترتیب، تعیین شعارهای دقیق و منسجم، به قدر حضور در خیابان، در بار دادن جنبش نتیجه خواهد داشت.



# سرمایه‌ی ناهمگونی: خیزشی فراطبقاتی

نوشته‌ی ابوالفضل رجبی



کم‌تر کسی گمان می‌کرد خیزش اعتراضی کنونی چنین ابعادی یابد و رخدادی چنین تکین در لحظه‌ی معاصر ایران محقق شود. این خیزش که با تلنگری به ترومای جمعی آغاز شد، در این مدت چرخش‌های مترقی بسیاری داشته و توانسته است پاسخی به آینده‌نگری این جنبش بدهد و میدانی گشوده برای کنش دیگری (در هر ساحت معناداری از مردان تا زنان، از گروه‌های متعدد فرودستان، از روشنفکران تا بازاریان، از دانشجویان تا دانش‌آموزان، از کارگران تا کارمندان) برسازد. هرچند جرقه‌ی ابتدایی با پیمالی جان و جوانی زنی جوان زده شد، مطالبات مختلف اجتماعی را به یک میدان معین کشاند. این مطالبات در لحظه با فراروی از سویه‌های ایدئولوژیکی به گفتمانی رهایی‌بخش تبدیل شده و نوای هماهنگی از خواست اعتراضی خود ساخته‌اند. چراکه به نظر می‌رسد دال مرکزی این خیزش که گفتمانی سرکوب‌شده را نمایندگی می‌کند، میل به سرکشی در مقابل گفتمان مستقر و سرکوب‌نهادی باشد. شاید به همین سبب است که این خیزش به اکنون و آینده تعلق دارد و نسل‌ها و دسته‌بندی‌های اجتماعی مختلف را در مواجهه با قدرت یکدست کرده است. امروز بسیاری همان را می‌خواهند که دیگری و این لحظه‌ی بزرگی در تاریخ هر کشور است. با جان گرفتن و گسترش این خیزش اعتراضی و معنای همه‌جانبه‌ای که به خود گرفته است، شکاف‌های پیشینی به نفع برآمدن خواستی که صدایی پرتنین دارد، حداقل به شکل صوری برای لحظه‌ای به کنار رفته‌اند و فرصت بروز خواست مشترک همگانی را فراهم آورده‌اند.

در این مدت، بسیاری از توانمندی‌های این جنبش و به‌ندرت، از ناتوانی‌های آن نوشته‌اند. همچنین، برخی ابعاد بسیار سودمندی از جلوه‌های این خیزش مردمی را بررسی کرده و آن را به زنانگی انقلاب، عاملیت زنان، آزادی و زندگی، قیام زنان، حجاب اجباری و تأثیر جمعی، و جنبش زنان در خاورمیانه، پیوند داده‌اند. با این حال، آنچه در این میان کمتر مورد توجه بوده پیدایی «مردمی» است که از شمال تا جنوب شهرها، از دانشگاه‌ها تا مدارس در خیابان با یکدیگر پیوند خورده‌اند و فریاد «زن، زندگی، آزادی» سر می‌دهند.

در این لحظه، به نظر می‌رسد می‌توان «مردمی» را یافت که در کم‌تر جنبش اعتراضی دیگری در چهار دهه‌ی اخیر در ایران ساخته شده است. این جنبش به طرز ویژه‌ای توانایی ساخت مردم به‌مثابه مردم را داشته و توانسته نسل‌های مختلف را در پیوند باهم قرار دهد و معنایی فراطبقاتی از جنبشی اجتماعی ضرورت‌بندی کند که حلقه‌ی مفقوده‌ی گفتمان اعتراضی در ایران چهار دهه‌ی اخیر بوده است. این خیزش اعتراضی فراتر از طبقه، جنسیت، قومیت و امثالهم ایستاده و هوای تازه‌ای می‌جوید. به‌هرروی، حداقل تا این لحظه توانسته در مقابل گفتمان سیاست‌زدایی از ساخت مردم قد علم کند و یحیای امر سیاسی در میان مردم باشد.

در یادداشت پیش رو ابتدا فراطبقاتی، غیرجنسیتی، فراقومیتی بودن، فرانسلی بودن این جنبش را تبیین می‌کنم و به شکل‌گیری آن حول خواسته‌ای مشترک اشاره می‌کنم تا از این رهگذر نشان دهم که به شکلی کم‌سابقه در این جنبش مردم به‌مثابه مردم شکل گرفته و ظاهر شده است.

در ادامه، می‌کوشم نشان بدهم که چرا اذعان به شکل‌گیری مردم به‌مثابه مردم در این جنبش اهمیت دارد و با نظر به آرای ارنستو لاکلاو، نظریه‌پرداز آرژانتینی، بیان کنم که این امر چه چشم‌اندازهایی را پیش روی تحلیل‌گر اجتماعی می‌گشاید و در تحلیل نهایی چه نتایجی به بار می‌آورد.

### ساخت مردم؛ ابژه‌ای فراتعینی

در این بخش با مرور واقعیت‌ها، نشان می‌دهم که این جنبش غیرطبقاتی، فراقومیتی، فراجنسیتی است. همچنین، مشارکت‌کنندگان در آن حول خواسته‌ای مشترک گردهم آمده‌اند.

این ضربه‌ی تروماتیک، مرگ مهسا امینی، نخست جنسیت زنانه را درگیر خود کرد و زنان را پیشتازان این خیزش جمعی کرد، اما این خیزش به زنان و بیان مطالبات زنانه از سوی زنان محدود نماند. حرمت، جان و آزادی خدشه‌دار شده بود و همین امر مرزبندی جنسیتی از این قضیه را از میان برداشت و بی‌محل کرد. همچنین، این جنبش در صورت‌بندی نزاعی قومیتی جای نگرفت و با حمایت اقوام مختلف به نزاعی قومیتی یا حتی جدایی‌طلبانه تقلیل نیافت. همان‌طور که به جغرافیای خاصی محدود نماند و معترضان را از شمال تا جنوب، از شرق تا غرب همراه و هم‌صدا کرد. به غیر از این، اگر تاریخ اعتراضات معنادار در ایران را در طی دو دهه اخیر بررسی کنیم. به‌طور کلی، به دو برهه‌ی مشخص در سال‌های ۸۸ و ۹۸ می‌رسیم که اولی، بازتابی

از خواست طبقه‌ی متوسط در کلان‌شهرها در اعتراض به عملکرد حاکمیت در انتخابات بوده است و دیگری، خیزش فرودستان در اعتراض به سیاست‌های اقتصادی دهه‌های گذشته. به نظر می‌رسد این دو حرکت اعتراضی گستره‌ی جمعیتی محدود به مطالبه‌های طبقه‌ی اجتماعی خود داشته و راهی یکسره سوا از هم پیموده‌اند و هیچ‌کدام به دیگری پیوستی نداشته‌اند. همچنین، دو خیزش اعتراضی یادشده از نظر جغرافیای حرکتی و خیزشی نیز محدود به مناطقی خاص بوده‌اند و نقطه‌ی تلاقی جغرافیایی برای آنها رخ نداده است. به شکلی که، در سال ۸۸ بیشتر شهرهای بزرگ کشور درگیر این حرکت بوده‌اند و اساساً کمتر خبری از اعتراض در شهرها و روستاهای کوچک و حاشیه‌ای در میان بوده است. همچنین در سال ۹۸ نیز درست نقطه‌ی عکس سال ۸۸ مناطق درگیر شامل محله‌های حاشیه‌ای و با زیست فرودستانه و شهرهای کوچک و صنعتی بوده است. شاید به همین علت باشد که این دو حرکت اعتراضی از نظر گستره‌ی جمعیتی و جغرافیایی بافتاری کاملاً معطوف به طبقه‌ی اجتماعی خاص داشته و در گذر از لحظه‌ی طبقاتی ناتوان بوده‌اند. اگر این‌گونه نباشد، لاقلاً می‌توان گفت در آن زمان، بستر لازم برای ایجاد چنین لحظه‌ای فراهم نبوده است.

اما در هفته‌های اخیر شاهد این بوده‌ایم که مردم از جغرافیا و طبقات شهری گوناگون به خیابان آمده‌اند. به‌راستی، کدام تحلیل طبقاتی می‌تواند مردمی را که در محله‌های نازی‌آباد و فلاح بیرون می‌آیند با مردمی که در میدان تجریش جمع می‌شوند در یک طبقه جا دهد یا آن‌که کردستان را به آذربایجان یا اساساً تهران را به دیگر نقاط کشور پیوند دهد یا بگوید آنها هستند و اینها نیستند؟ می‌بینیم که این جنبش نه در تحلیل طبقاتی می‌گنجد نه به جغرافیایی منحصر و محدود می‌ماند.

افزون بر این ویژگی‌ها، اینجا، مشارکت‌کنندگان در جنبش شاید نابه‌خود به‌جای پافشاری بر مطالبات متفاوت بر سر یک مطالبه‌ی مشترک و نمادین توافق کرده‌اند. و این‌گونه، در جنبشی اعتراضی در ایران به طرز بی‌سابقه مفهومی به نام «مردم به‌مثابه مردم» شکل گرفته و به نمایندگی گفتمان در حال برآمدن در مقابل گفتمان مستقر بلند شده است.

به هر روی، در اعتراضات مهم دو دهه‌ی اخیر ایران، لحظه‌ای نمی‌توان یافت که در آن مردم در ماهیت کلی خود شکل گرفته باشد. همچنین، اساساً برای طبقه‌های درگیر پیوستگی در مطالبه‌ها همواره انتظاری دور از ذهن بوده است. حالا اگرچه «هیچ‌گاه ساعت‌ها با هم کوک نمی‌شوند»، لحظه‌ای فرارسیده است که می‌خواهد از پوسته‌ی طبقه رها شود و بیرون بیاید و خود را بدل به مرکز تاریخ جنبش اعتراضی ایران کند. لحظه‌ای که هم پس‌زننده است هم فراگیر، هم جمعی است هم فردی، هم انقلابی است هم غیرانقلابی، هم اکنون است هم آینده. در این هنگام است که می‌توان قول معروف «آنچه استثنایی است، قاعده را برمی‌سازد» را تکرار کرد و این خیزش را لحظه‌ای استثنایی دانست که قاعده‌ی حرکتی اکنون و آینده را سامان می‌دهد و انسجام فراتعینی خویش را برملا می‌سازد. مردم به‌مثابه مردم همان چیزی است که می‌تواند احیاگر امر سیاسی

در این لحظه باشد. به تعبیر ربکا کامی «نوبودگی سرکوب‌ناشدنی» در این خیزش جمعی کاملاً مشهود است و به ورای مرزهای «بیان‌ناشدنی و ناممکنی» رسیده است.<sup>۱</sup>

در این جا می‌خواهم با پیروی از گفتمان لاکلاو، نظریه‌پرداز آرژانتینی بر مردمی‌بودن این جنبش تأکید و سویه‌های طبقاتی آن را رد کنم. چراکه به نظر می‌رسد هرگونه تحلیل طبقاتی از وضعیت یادشده ندیدن واقعیت در جریان در بطن خیابان باشد. در آرای لاکلاو، مارکسیسم در عبور از تحلیل طبقاتی می‌تواند به بحران پیش روی خود پاسخ دهد، چراکه نبود نوعی «منطق سیاسی در کنش و نظریه‌ی مارکسیستی» به بن‌بست‌های تحلیلی و نظری انجامیده است. با این پیش فرض، به نظر می‌رسد طبقاتی‌دیدن خیزش اعتراضی ایران نیز دیدن وضعیت با عینکی است که ترک بزرگی بر شیشه‌ی خود دارد و تلاشی هم برای تعمیر یا تعویض آن در ناظر دیده نمی‌شود. چنین ناظری ناچار به ندیدن است. لاکلاو با دیدن این ترک پیشنهاد همراهی با مردم و توجه به منطق هم‌ارزی مطالبه‌ها را می‌دهد و نشان می‌دهد که یک چگونه یک می‌شود و مردم ساخته می‌شود. او تأکید دارد: «پیش فرض سوبیه‌ی هم‌ارزی ساخته شدن سوژه‌ی سیاسی سراسری است که می‌تواند کثیری از مطالبه‌های اجتماعی را گرد آورد.» به این بیان «منطق‌های سیاسی با نهاد امر اجتماعی مرتبط‌اند» نهادی که از دل مطالبه‌های اجتماعی برآمده و «ذاتی هر نوع فرایند تغییر اجتماعی» هستند. لاکلاو لحظه‌ای را فرامی‌خواند که درون گفتمان یک مطالبه بتواند سررشته‌ای شود و دیگر مطالبه‌ها را بهم پیوند بزند.<sup>۲</sup>

البته ضرورت تأکید بر آنتاگونیسم (antagonisms) و تخاصم طبقاتی را نباید از یاد برد و همواره می‌توان چنین نبرد طبقاتی‌ای را در زنجیره‌ی مطالبه‌ها دید و بازتولید آن را به نظاره نشست. اما آنچه در این میان اهمیت دارد ساخته شدن مردم، «نام‌گذاری» (naming) و «تأثر» (affect) است؛ چراکه به قول لاکلاو «آنچه نام می‌پذیرد ابژه‌ای تمام‌عیار برای نیروگذاری و سرمایه‌گذاری» است. مسئله‌ی حجاب در لحظه‌ای به مطالبه‌ی عمومی تبدیل می‌شود و بعد در پیوست با رانه‌ی مرگ تروماتیک مهسا نام‌پذیر می‌شود و شاید این‌گونه است که هفته‌ها اعتراض را در پی خود به همراه می‌آورد و در کنار همگام ساختن کلیت مطالبه‌ها، تنوع جغرافیای اعتراضی بی‌بدیلی می‌سازد. به بیان لاکلاو، مرگ مهسا اکنون به «گره‌گاه والایش» تبدیل شده و لحظه‌ی جدایی «نام» از «مفهوم» و «دال» از «مدلول» در رسیده است. دال‌های میان‌تهی گذشته برآمدن دالی را رقم زده‌اند که از هر حیث با پربودگی ایجابی و انضمامی همراه است.

با درک بالقوگی گفتمان حاضر می‌توان به سویه‌های رهایی‌بخش آن پی برد و پیوستگی مردم در خیزش جمعی کنونی را بیانگر برآمدن گفتمانی جدید، توانمند و دارای توان و بالقوگی بالای اعتراضی در اعاده‌ی

<sup>۱</sup>. بنگرید به «جشن ماتم»، «هگل و انقلاب فرانسه» از ربکا کامی، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، نشر لاهیتا، تهران.

<sup>۲</sup>. بنگرید به «پوپولیسم»، «درباره‌ی عقل پوپولیستی»، ارنستو لاکلاو، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی، نشر مرکز، تهران.



مطالبات پیشینی و پسینی خود دانست. از طرفی، شکل جنبش فعلی به گونه‌ای پیش رفته است که توانسته پلی میان مطالبه‌های جاری در جامعه‌ی مدنی به محاق رفته‌ی ایرانی و مطالبات پررنگ کنونی (حجاب و آزادی) بگشاید و در کنش اولیه شکاف جنسیتی اعتراضی در دهه‌های گذشته را هم بیاورد و زنان را در جایگاه بخش عظیمی از جامعه که همواره زیر بار سرکوب‌های گوناگون زیسته‌اند به میدان فراخواند. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد در تحلیل زنانگی این جنبش بایستی قدری درنگ کرد و وضعیت را یکسر زنانه نخواند؛ کما اینکه عده‌ای بر این راه تحلیل‌ها و یادداشت‌هایی نوشته‌اند. زنانه خواندن این جنبش بایر ساختن زمین حاصل‌خیزی است که می‌تواند از مردم به‌مثابه مردم سخن بگوید و از جافتادن گفتمانی خوانا و پیش‌رونده در دل جامعه جلوگیری کند و زنجیره مطالبه‌ها به سطح اندراج مردمی برساند.

این حرکت جمعی کم‌تر در پس‌یادهای نوستالژیک گرفتار است و مؤید سخن فیخته است که می‌گوید: «به نظرم می‌رسد ما هیچ‌گاه چیزی در تاریخ نمی‌یابیم، مگر آنچه خودمان در آن نهاده‌ایم».<sup>۱</sup> این لحظه که همگان را فرامی‌خواند به «فرشته‌ی تاریخ» نظر ندارد و حاصل تناقضی همچون ترس خوردگی برای اجتماع است. این عدم‌اتصال به گذشته و گذر از مرزهای طبقاتی اگر با درک بالقوگی همراه شود، می‌تواند ضرورت ایجاد مرز بی‌مرزی برای اتصال همگانی به خیزش یادشده را معنا بخشد و آثار تروماتیک سرکوب را به‌واسطه‌ی توجه به ابژه‌ی نمادین این خیزش در اشکال گوناگون در یک گفتمان مفصل‌بندی کند. شاید همین دقیقه است که در گفتار فرویدی بتوان به (Compromise formation)<sup>۲</sup> رسید و به شکلی «رؤیاگونه و نمادین یا اجتماعی سمپوزیومی» از پس همزمانی میل و سرکوب درنگی در لحظه یادشده ایجاد کرد و خوانشی از سویه‌های مشارکت اعتراضی جمعی به‌دست آورد. این درنگ زخم‌گونه‌ی مؤید تکه‌تکه‌شدن سوژگی است، اما از بطن این آنتاگونیسم محرکی (ترومای جمعی) بیرون آمده و سوژگی مردم را دوباره ممکن کرده است. در گذار تاریخ ضربات سهمگین مردم را از سوژگی راستین خود دور کرده و آنان را در حصار تکین سوژگی خویش فرو برده است. در چنین لحظه‌ای سرنگونی سوژگی فرامی‌رسد و در پی آن لحظه‌ای خلق می‌شود که سوژه به مدد جمع می‌تواند در همراهی ابژه‌ای نمادین شکل بگیرد و بازتولید شود. این گمانه بیش از هر چیز بر برپایی ساحت مردم تأکید دارد و زخم‌هایی بر جای مانده از گذشته ترس‌خورده را به امید پیش‌رو تبدیل می‌کند. شاید این درنگ همان لحظه‌ای است که انسان می‌تواند در اوج ناامیدی امید را بازیابد و حرکتی رهایی‌بخش از برای خود و دیگری در پیش گیرد.

<sup>۱</sup> . به نقل از ربکا کامی

<sup>۲</sup> . شکل‌گیری سازش؛ [از لحاظ لغوی] سازش و توافقی که زمانی حاصل می‌شود که طرفین درگیر امتیازی را از دست داده و یا به عبارت دیگر به مطالبه‌ای کمتر از آنچه در ابتدا خواهان آن بودند، رضایت می‌دهند.



# مسأله‌ی اتحاد و راست افراطی

نوشته‌ی عرفان آقایی



مسئله‌ی ما دشمن به مثابه‌ی گشتالت است.<sup>۱</sup>  
تئودور دابلر، سرودی برای ایتالیا

**چکیده:** این یادداشت تأملی است در باب مسئله‌ی «اتحاد» و تلاش می‌کند که در ابتدا مفهوم پوپولیسم، علل خیزش راست افراطی (عمدتاً پوپولیسم راست‌گرا) در سطح جهانی و تاثیرپذیری سیاست ایران از این پدیده را واکاوی کند. در بررسی این امر از آرای شانتال موف نظریه‌پرداز سیاسی بلژیکی و برخی از اقتصاددانان اتونومیست بهره جسته می‌شود. سپس تلاش می‌شود تا از منظری ضد-ذات‌گرایانه شکل‌گیری هویت‌های جمعی بررسی و با رویکردی سیاسی به این پرسش پاسخ داده شود که چرا نیرویی که دموکراتیک خوانده می‌شود دیگر نمی‌تواند در اتحاد با راست افراطی ایرانی (جریان سلطنت‌طلبی) به سر برد، بلکه برای این نیرو مرکزشی سفت و سخت با این نیروی ضد-دموکراتیک الزامی است.

**کلیدواژه‌ها:** وضعیت پوپولیستی، نظریه‌ی گفتمانی، زیست-سرمایه‌داری شناختی، بیرون سازنده، هویت‌یابی.

## مقدمه

این روزها سخن از «اتحاد» با آن‌چه که اپوزیسیون راست افراطی (سلطنت‌طلبان) خوانده می‌شود زیاد شنیده می‌شود، موافقان و مخالفان ادله‌ی خود را اقامه کرده‌اند و گاه ندای اتحاد از جانب نیروهای مترقی نیز

<sup>۱</sup> . قولی است که اشمیت در نظریه‌ی پارتیزان از دابلر نقل می‌کند.

به گوش می‌رسد. در این یادداشت تلاش می‌کنم که با رویکرد ضد-ذات‌گرایانه‌ی لاکلاو و موف به مسئله‌ی هویت‌های سیاسی و هم‌چنین با کمک رویکرد هژمونیک نشان دهم که چرا این اتحاد با این نیروها اشتباه است و راه به هرجا می‌برد جز به دموکراسی. برای روشن شدن این مسئله ابتدا نیاز است ایران به سان جزیره‌ای مستقل از مناسبات سیاسی-اقتصادی جاری در بستر جهانی در نظر گرفته نشود و تمرکز را از ایران برداشته و به صورت جهانی خیزش راست افراطی از اوایل هزاره‌ی جدید بررسی شود، خیزشی که پس از بحران الگوی نولیبرالی در سال ۲۰۰۸ شتاب گرفت و بعد از پیروزی دونالد ترامپ به اوج خود رسید و دومینوی پیروزی‌های این نیروها نیز این روزها شدت بیشتری یافته و ائتلافی از راست افراطی موفق به پیروزی در ایتالیا و سوئد شده است، آرای لوپن نیز در انتخابات اخیر ریاست جمهوری فرانسه نیز زنگ خطری را برای نیروهای دموکراتیک به صدا درآورده است، آرای که نشان می‌دهد وزن جمعیت جوان به نفع لوپن و جبهه‌ی ملی فرانسه است. سیاست ایرانی نیز جدای از این تحولات نیست و تحت تأثیر این تحولات قرار دارد. بیش از ورود به بحث باید علل ظهور و خیزش راست افراطی در سطح جهانی بررسی شده و پیروزی هژمونیک این نیروها مورد واکاوی قرار گیرد.

### «وضعیت پوپولیستی»<sup>۱</sup> بستر مساعد رشد و نمو راست افراطی [پوپولیسم راست‌گرا]:

پیش از ورود به بحث ابتدا نیاز است مفهوم پوپولیسم روشن شود. مفهوم پوپولیسم غالباً در متون آکادمیک با پرسش کشیدن کارآمدی و دوپهلویی آن آغاز می‌شود. در فضای عمومی و رسانه‌های جریان اصلی نیز برای تحقیر و بی‌اعتباری رقبای سیاسی به کار می‌رود، سیاست‌مداران حاضر به پذیرا شدن این برچسب نیستند، و بالعکس مشتاقانه مایل‌اند که آن را بر پیکر رقیب بزنند. اما تأملات ارنستو لاکلاو<sup>۲</sup> در کتاب *در باب عقل پوپولیستی*<sup>۳</sup> می‌تواند کمک زیادی به روشن شدن این مفهوم بکند. در این کتاب لاکلاو تلاش می‌کند تا مفهوم صوری پوپولیسم را بسط دهد، لاکلاو پوپولیسم را شیوه‌ی برساختن امر سیاسی می‌داند که ارتباطی با محتوای ایدئولوژیک یا کردارهای یک گروه مشخص ندارد. در واقع پوپولیسم شیوه‌ی مفصل‌بندی مطالبات گوناگون با منطقی هم‌ارزانه است که شکل‌های بسیاری می‌تواند به خود گیرد. این امر منجر به خلق قسمی مردم<sup>۴</sup> می‌شود. لاکلاو اشاره می‌کند که برای وجود هویت‌های مردمی نیاز به برقراری یک جبهه وجود دارد که تجلی تقسیم‌بندی امر اجتماعی است. در نتیجه می‌توان پوپولیسم را بیشتر به‌عنوان یک شکل فهمید تا

<sup>1</sup> populist situation

<sup>2</sup> Ernesto Laclao

<sup>3</sup> Ernesto Laclao, *On Populist Reason*, first edition, London and New York, 2005.

این اثر با عنوان «در باب عقل پوپولیستی» با ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی توسط نشر مرکز به فارسی منتشر شده است.

<sup>4</sup> people

محتوا، نوعی شیوهی برساختن هویت که می‌تواند جهت‌های ایدئولوژیک بسیار متفاوتی به خود گیرد. شاید این جمله‌ی چاوز رییس جمهور اسبق ونزواتلا بتواند به درک سرشت سیاست‌ورزی به شیوه‌ی پوپولیستی و منطق هم‌ارزانه‌ی آن کمک کند: «من یک ذره از همه‌ی شما هستم».

اما «وضعیت پوپولیستی» و رشد احزاب پوپولیستی جناح راست زاده‌ی چیست؟ موف در فصل اول کتاب *در دفاع از پوپولیسم چپ*<sup>۱</sup> این وضعیت را ناشی از بحران فرماسیون هژمونیک نولیبرالی می‌داند. مقصود وی از نولیبرالیسم نیز روشن است، وی به کردارهای اقتصادی-سیاسی‌ای اشاره دارد که هدف‌شان تحمیل حاکمیت بازار است. از سوی دیگر وضعیتی که «پسا-سیاست»<sup>۲</sup> می‌نامد را نیز در ایجاد این بحران دخیل می‌داند، که زاده‌ی «اجماعی در میانه»<sup>۳</sup> است، اجماعی میان احزاب راست و چپ میانه‌رو که منجر به انسداد کانال‌های نهادی شده است، و احزاب خارج از این اجماع با برچسب پوپولیست بودن و افراطی‌گری به شدت طرد می‌شوند. نمود این اجماع پسا-سیاسی را می‌توان در حزب کارگر تونی بلر یافت، تونی بلری که ادعا می‌کرد «حال هیچ تفاوتی وجود ندارد، و همه‌ی ما طبقه متوسط هستیم». اما این مسئله منجر به وضعیتی در جوامع لیبرال دموکراتیک شده است که آن را «پسا-دموکراسی» می‌خوانند. برخلاف ادعای نولیبرال‌ها مبنی بر دیدن دولت به مثابه‌ی سطحی یکپارچه‌ای که عامل سلطه است، اجرای این سیاست‌ها همراه با شکلی از دولت بوده، که سویی‌ی سرکوب‌گرانه‌اش تقویت شده است. نمونه‌های بسیاری را می‌توان از این مسئله مورد اشاره قرار داد: پیش‌برد سیاست‌های نولیبرالی توسط دیکتاتوری آگوستو پینوشه در شیلی، سرکوب معدن‌چیان در بریتانیا توسط مارگارت تاچر، و سرکوب اتحادیه‌های بخش عمومی توسط ریگان در آمریکا. برخلاف آنچه که نظریه‌پردازان نولیبرال ادعا می‌کنند، مسئله نه کوچک شدن دولت، که بارگزاری مجدد آن و تغییر تمرکز دولت است. این تغییر تمرکز دولت نه منجر به «پایان تاریخ» فوکویاما، که منجر به آن چیزی شد که هایک «معزول ساختن سیاست»<sup>۴</sup> می‌نامد.

از دگر سو، موف در کتاب *تناقض دموکراتیک*<sup>۵</sup> با تکیه بر آرای مک‌فرسون فیلسوف کانادایی نشان می‌دهد که رژیم لیبرال-دموکراسی نتیجه‌ی مفصل‌بندی حادث تاریخی دو سنت دموکراتیک و لیبرالیسم است: سنت دموکراتیک با تکیه بر برابری و حاکمیت مردمی، و سنت لیبرالیسم با تکیه بر آزادی فردی، حاکمیت قانون و حقوق بشر. آنچه که از خلال این مفصل‌بندی رخ داد دموکراتیزه شدن لیبرالیسم و لیبرالیزه شده

<sup>1</sup> Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, first edition, London and New York, Verso Book, 2018.

این اثر با عنوان «در دفاع از پوپولیسم چپ» با ترجمه‌ی حسین رحمتی توسط نشر اختران به فارسی منتشر شده است.

<sup>2</sup> post-politics

<sup>3</sup> consensus at the center

<sup>4</sup> dethrone politics

<sup>5</sup> Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London and New York: Verso, 2005.

دموکراسی بود، فرایندی که در تقابل با نیروهای مطلق‌گرا در قرن ۱۸ و ۱۹ رخ داد. این فرآیند قسمی فرآیند صیقلی نبود بلکه حاصل مبارزاتی تلخ بود، و باید تصدیق کرد که همانند ادعای اشمیت منطق این دو سنت متفاوت در نهایت با یکدیگر ناسازگار است. اما آن‌چه در گذار به نولیبرالیسم رخ می‌دهد به ادعای موف در واقع غلبه‌ی جنبه‌ی لیبرالی این رژیم بر جنبه‌ی دموکراتیک آن است، مسئله‌ای که حاکمیت مردمی را به یغما برده است، رأی مردمی در جوامع لیبرال دموکراتیک به احزاب چپ میانه نیز منجر به تغییر سیاست‌های بازار نمی‌شود، گویی این احزاب نیز پذیرفته‌اند که بدیلی در برابر رژیم فعلی وجود ندارد و خود را به جای نبرد برای ایجاد تغییر در پیکره‌بندی روابط قدرت، محدود به سیاست‌های کمی عادلانه‌تر بازتوزیعی کرده‌اند. در این بین کتاب *Buying Time* اثر وولفگانگ استریک<sup>۱</sup> نیز از بسیاری جهات علل بحران فعلی را مشابه با موف تفسیر می‌کند، بحرانی که وی ناشی از تضاد اصلی درونی سرمایه‌داری دموکراتیک<sup>۲</sup> می‌داند که بر اثر ظهور و اعمال سیاست‌های نولیبرال تشدید شده است: تضاد میان عدالت بازار<sup>۳</sup> و عدالت اجتماعی<sup>۴</sup>. وی توضیح می‌دهد که چگونه حکومت‌های نولیبرال با توسل جستن به اقدامات سرکوب‌گرانه جهت تحمیل مصوبات ریاضتی پس از بحران مالی سال ۲۰۰۸ منجر به ظهور مقاومت در برابر این سیاست‌ها در اشکال گوناگون شدند. استریک اظهار می‌کند که پس از بحران سال ۲۰۰۸ در حالی که نولیبرالیسم دیگر توان اعمال مصوبات از طریق هژمونی را نداشت، راه دیگری را پیش گرفت (راهی که هرچند از ابتدای وجودش در پی گرفته بود). در چنین مواقعی که مشروعیت سیاست‌های نولیبرالی نابوده شده است، ظهور اشکال گوناگون آنتاگونیسم بدیهی است و هنگامی که امکان هویت‌یابی حول اشکال دموکراتیک نیز نباشد، امکان ظهور اشکال ارتجاعی هویت‌یابی نیز میسر می‌شود و بستر برای احزاب پوپولیستی راست‌گرا فراهم می‌شود. با این همه، عوامل دیگری در به‌وجود آمدن این وضعیت پوپولیستی دخیل‌اند که موف آن‌ها را در کتاب *در دفاع از پوپولیسم چپ* از نظر نمی‌گذارند، گویی موف خود را تنها به انسداد کانال‌های سیاسی بر اثر «اجماع در میانه» محدود ساخته است، وضعیتی که بعد از بحران مالی سال ۲۰۰۸ و فروپاشی هژمونیک نولیبرالیسم تشدید شده است. اما آن‌چه که موف از قلم انداخته است و بدان توجه نمی‌کند، تغییر سرشت کار در گذار از سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری شناختی است، که منجر به خلق اشکال جدید انقیاد شده است.

یکی دیگر از علل به‌وجود آمدن این وضعیت، به‌وجود آمدن اشکال جدید انقیاد ناشی از پارادایم جدید تولیدی است، که اشکال زیست-سیاسی به خود گرفته است. برای باز کردن هرچه بهتر این مسئله نظریات

1 Wolfgang Streeck

2 Democratic Capitalism

3 market justice

4 social Justice

اقتصاددان اتونومیست ایتالیایی آندره آ فوماگالی و سایر نظریه‌پردازان سرمایه‌داری شناختی<sup>۱</sup> مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این نظریه‌پردازان در تلاش‌اند که شیوهی تولید فعلی را نه به صورت سلبی [پسا-فورדיسم] که به صورت ایجابی [سرمایه‌داری شناختی] تعریف کنند. اما تمایزات حائز اهمیتی در میان آنان نیز وجود دارد، و از آلن جی اسکات که پارادایم فعلی تولید را سرمایه‌داری فرهنگی-شناختی<sup>۲</sup> می‌خواند تا آندره آ فوماگالی که این پارادایم را زیست-سرمایه‌داری شناختی<sup>۳</sup> می‌خواند را در برمی‌گیرد. ادعای نگارنده نیز این است که به سبب همین خصلت زیست-سیاسی تولید فعلی است که اشکال جدید انقیاد به‌وجود آمده است، پس در نتیجه صورت‌بندی فوماگالی از پارادایم جدید تولید در پاسخ دادن به مسئله‌ی ما (اشکال جدید انقیاد) کارآمدتر است و بدین ترتیب در ادامه از آرای وی بهره برده خواهد شد. ابتدا لازم است که اصطلاح زیست-سرمایه‌داری شناختی را واکاوی و اشاره کنیم هر کدام از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن به چه چیز اشاره دارند: مولفه‌ی سرمایه‌داری به ثابت‌هایی من جمله نقش پیش‌برنده‌ی سود، نظام مزدی و اشکال گوناگون کار که جهت ارزش‌افزایی<sup>۴</sup> به کار گرفته شده‌اند اشاره دارد. متغییر شناختی نیز به سرشت دگرگون‌شده‌ی کار [و نه سرمایه] اشاره دارد، پس باید در این‌جا توجه داشت که صفت شناختی نه بر سرمایه‌داری بلکه بر سرشت دگرگون‌شده‌ی کار و مرکزی شدن کار شناختی (فرهنگی، عاطفی، زبانی و...) دلالت دارد. اما برای فهم چرایی اضافه‌شدن واژه‌ی bio به ترکیب سرمایه‌داری شناختی لازم است که انگاره‌ی *subsumption* [انحلال]<sup>۵</sup> مارکس را واکاوی و نشان دهیم که چرا فوماگالی این مقطع را با *life subsumption* مشخص می‌کند و ادعا می‌کند تولید زیست-سیاسی شده قسمی شیوه‌ی جدید حکمرانی به همراه آورده است. برای بسط این مفهوم از دو مقاله‌ی «از انحلال صوری تا عقل عام: عناصری برای خوانش مارکسیستی سرمایه‌داری شناختی»<sup>۶</sup> کارلو ورچلونه و «مفهوم انحلال کار در سرمایه: به سوی انحلال زندگی در زیست-سرمایه‌داری شناختی»<sup>۷</sup> آندره آ فوماگالی استفاده می‌کنم. سطور پیش رو برگرفته از این دو مقاله است و به صورت خلاصه شرحی از مراحل مختلف سرمایه‌داری و سطوح مختلف انحلال متناظر با آن را ارائه می‌دهد. در واقع مارکس با دو

1 cognitive capitalism

2 cognitive-cultural capitalism

3 Bio-cognitive capitalism

4 valorization

۵ بسیاری از مترجمین آثار کارل مارکس از برابر فارسی تابع‌سازی برای این عبارت استفاده می‌کنند، اما آن‌چه در واقع مارکس در حال تلاش به اشاره‌ی آن است نه تنها به تابعیت درآمدن و زیرنهیست سرمایه‌داری شدن کار که بر تغییر کیفی کار نیز دلالت دارد، لذا معادل تابع‌سازی به زعم نگارنده معادل خوبی نیست و از معادل انحلال بهره برده‌ام که دگرگونی کیفی کار و انتزاعی‌شدن محتوای کار در دوره‌ی سرمایه‌داری صنعتی را نیز نشان بدهم.

6 Carlo Vercellone, From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism, Historical Materialism, March 2007.

7 Andrea Fumagalli, The Concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards Life Subsumption in Bio-Cognitive Capitalism, cited in: Reconsidering Value and Labour in the Digital Age, January 2015.

انگاره‌ی انحلال‌صوری<sup>۱</sup> و انحلال‌واقعی<sup>۲</sup> به دو سطح از سرمایه‌داری و دو ارزش متفاوت (به ترتیب ارزش مطلق و نسبی) اشاره دارد. دوران انحلال‌صوری کار در سرمایه متناظر با دوره‌ی پیشا-صنعتی است که در آن فرایند استثمار کار بر طبق «فرایند از پیش موجود» صورت می‌گرفت، در این مرحله ارزش اضافی مطلق را داریم که مارکس آن را چنین تعریف می‌کند: «من ارزش اضافه‌ی مطلق را ارزش اضافه‌ای می‌نامم که از طریق طولانی کردن روز کاری تولید می‌شود».<sup>۳</sup> در این مرحله کماکان تولید متکی بر «دانش فنی» استادکارهاست، در واقع استادکارها در این مرحله نه نسبت به کار خود بلکه نسبت به ارزش مبادله بیگانه می‌شوند و از این روست که این مرحله را انحلال‌صوری کار در سرمایه می‌نامد.

سطح دوم که متناظر با ارزش اضافه‌ی نسبی است با شدت‌دار کردن فرایند کاری مشخص می‌شود. کار در محتوای خود انتزاعی شده و تقسیم‌کار جدیدی به وجود می‌آید که منجر به چندپاره شدن فرایند کاری و از خودبیگانگی کارگر نه تنها نسبت به ارزش مبادله بلکه به خود کار نیز می‌شود؛ به بیانی محتوای کار بیش از پیش انتزاعی می‌شود. اما این انحلال از خلال فرایند کار رخ می‌دهد جایی که دانش مرده (سرمایه‌ی ثابت) بر دانش زنده (سرمایه‌ی متغیر) غلبه می‌کند. در این مرحله اجبار کار مزدی نه تنها مرتبط با پول بلکه مرتبط با تکنولوژی نیز می‌شود، به عبارتی این فرایند درونی‌سازی می‌شود، در این جاست که کارگر به قطعه‌ای فروکاسته می‌شود که حتی شدت کارش توسط ماشین‌ها به وی دیکته می‌شود. واقعی خواندن انحلال کار در سرمایه در این مقطع از این روست که کار به تمامی در سرمایه حل می‌شود و کیفیتش نیز دچار دگرگونی می‌شود.

اما در پارادایم جدید تولید فوماگالی ادعا می‌کند که ما شاهد هم‌پوشانی و تغذیه‌ی متقابل انحلال‌صوری و انحلال‌واقعی هستیم. وی در مقاله‌ی «مفهوم انحلال کار در سرمایه: به سوی انحلال زندگی در زیست-سرمایه‌داری شناختی»<sup>۴</sup> این گذار را به خوبی شرح می‌دهد. فوماگالی ادعا می‌کند که در فاز فعلی شاهد بازگشت انحلال‌صوری هستیم؛ به عبارتی در نتیجه‌ی سیاست‌های آموزشی دوران فوردیسم نیروی کار به مرور زمان خودآیین‌تر شده و شاهد پدیده‌ی «دانش‌آموختگی شایع»<sup>۵</sup> هستیم. اما سرمایه‌داری موفق شد که این خودآیینی را با سازوکارهای کنترلی و آنچه که بی‌ثبات‌بودگی<sup>۶</sup> نامیده می‌شود مهار کند. در واقع سرشت دگرگون‌شده‌ی

<sup>1</sup> formal subsumption

<sup>2</sup> real subsumption

<sup>۳</sup> کارل مارکس، سرمایه، جلد یک، بخش هشتم: انباشت اولیه، فصل سی و یک؛ پیدایش سرمایه‌داری صنعتی.

<sup>4</sup> Andrea Fumagalli, The Concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards Life Subsumption in Bio-Cognitive Capitalism, cited in: Reconsidering Value and Labour in the Digital Age, January 2015.

<sup>۵</sup> diffuse intellectuality از این رو از معادل دانش‌آموختگی بهره برده‌ام که نظریه‌پردازان سرمایه‌داری شناختی این پدیده را ناشی از آموزش توده‌ای می‌دانند که در دوره‌ی فوردیستی برقرار بود.

<sup>6</sup> precarity



کاری که با مهارت و دانش سر و کار دارد و از میان رفتن دوگانه‌های دوران فوردیستی منجر به بازگشت انحلال‌صوری در پارادایم فعلی تولید شده است، می‌توان گفت که انحلال‌صوری در این پارادایم با مولد کردن حوزه‌هایی سر و کار دارد که سابقاً در پارادایم فوردیستی غیرمولد خوانده می‌شدند.

حال در این مقطع فوماگالی ادعا می‌کند که انحلال واقعی با نسبت کار زنده/کار مرده سروکار دارد، اما مقصود از این جمله چیست. در واقع با گذار از کار یدی و تکراری به کار زبانی-ارتباطی، آن فناوری‌های ثابت دوره‌ی فوردیستی تبدیل به فناوری‌های پویایی می‌شوند که کار یدی و فکری را با یکدیگر ترکیب می‌کنند. سیستم‌های کامپیوتری جدید در واقع خود نیازمند دانش و مهارتی هستند که در مغز نیروی کار قرار دارد؛ به بیانی می‌توان گفت که حال مرز میان سرمایه‌ی ثابت (دانش مرده) و سرمایه‌ی متغیر (دانش زنده) رو به محو شدن می‌گذارد.

باید توجه داشت که در این پارادایم بر طبق ادعای فوماگالی انحلال‌صوری و واقعی دو روی یک سکه‌اند، کارلو ورجلونه به این وضعیت تحت عنوان انحلال عقل عام<sup>۱</sup> اشاره می‌کند و در تلاش است توضیح دهد که چگونه به سان فرآیند حصارکشی اولیه، عقل عام<sup>۲</sup> در این مقطع به لطف حقوق مالکیت معنوی دچار حصارکشی و سلب مالکیت شده است، اما فوماگالی این عبارت را نابسند می‌یابد و تأکید می‌کند که این کل ساحت زندگی است که حال تبدیل به منبع ارزش‌افزایی شده است و صرفاً قلمروی دانش نیست که به تابعیت سرمایه درآمده است، از این روست که اظهار می‌کند شیوه‌ی تولید فعلی شیوه‌ی زیست-سیاسی است. در این پارادایم است که دوگانه‌هایی به مانند محل کار/محل زندگی، تولید/مصرف (بازتولید) و... فرو می‌ریزد، و شاهد اغتشاش مرزهای میان سرمایه‌ی ثابت (دانش مرده) و سرمایه‌ی زنده (دانش زنده) هستیم و حال این موجود زنده است که عملگرهای هم سرمایه‌ی ثابت و هم سرمایه‌ی زنده را در درون خود حمل می‌کند. اما این شیوه‌ی تولید زیست-سیاسی که توأمان با گذار از جوامع انضباطی به جوامع کنترلی بوده، منجر به خلق اشکال جدید انقیاد شده است، که برخی تحت عنوان زیست-سیاست بدان اشاره می‌کنند که همگام با دو رکن اساسی بدهی و بی‌ثباتی به پیش می‌رود. این مسئله نیازمند شکل جدیدی از حکمرانی است که فوماگالی آن را حکمرانی انحلال زندگی<sup>۳</sup> می‌خواند، در واقع طی این شیوه‌ی حکمرانی است که دولت‌ها ماهیت اقتدارگرایانه‌تری از قبل

1 general intellect subsumption

<sup>۲</sup> general intellect: این انگاره تنها یک بار در قطعه‌ی «ماشین‌ها» در گروندریسه ظاهر می‌شود، قطعه‌ای که به نوعی ضد مارکسی‌ترین اثر مارکس است. این قطعه در مجموعه آثار مارکس و انگلس تحت عنوان «سرمایه‌ی ثابت و توسعه‌ی نیروهای مولد جامعه» است. این عبارت در فصل‌های مرتبط با ماشین‌های دست‌نوشته‌های ۱۸۶۱ الی ۱۸۶۳ و همچنین در فصل «ماشین‌ها» جلد اول سرمایه دیده نمی‌شود، اما مارکس بر ارتباط ذاتی میان ارزش اضافه‌ی نسبی و گرایش نظام‌مند دانش فنی-علمی به بر عهده گرفتن نقش بیشتر تأکید می‌کند. این مفهوم انگاره‌ی عقل عام است، گرچه خود عبارت «عقل عام» در این آثار به کار گرفته نشده است. درست به مانند عبارت «سرمایه در حالت عام» که پس از گروندریسه در آثار مارکس مشاهده نمی‌شود، این مفهوم [عقل عام] نیز دیده نمی‌شود، اما کماکان نقشی اساسی در چهارچوب نظری مارکس در سرمایه ایفا می‌کند، و در آثار بعدی مارکس نیز کنار گذاشته نمی‌شود.

3 governance of life subsumption

پیدا می‌کند. گویی موف این مقوله‌ی تغییر سرشت کار که منجر به اشکال جدید انقیاد شده است را در ایجاد وضعیت پوپولیستی از قلم انداخته است. هرچند باید اشاره کرد که موف در فصل چهارم کتاب *Agonistics* این گذار را بررسی می‌کند و نقد وی به نظریه‌پردازان اتونومیست به علت غفلت آنان از سویه‌ی هژمونیک این گذار است، اما این اشکال جدید انقیاد در به‌وجود آمدن بستر مساعد رشد و نمو احزاب پوپولیست راست‌گرا را از قلم انداخته است.<sup>۱</sup> این موارد منجر به به‌یغما رفتن حاکمیت مردمی و انسداد کانال‌های نهادی شده است. برخلاف ادعای تئوریسین‌های جریان موج سوم آنتاگونیسم‌ها از بین نرفته‌اند و ما وارد فاز مدرنیته‌ی ثانی (یا بازتابی) نشده‌ایم، و سیاست با آنتاگونیسم‌های فرضاً کهنه شده‌اش کماکان وجود دارد، و با نگرانی‌های اخلاقی درباره‌ی حقوق بشر و مسائل زندگی جایگزین نشده است. به دلیل عدم امکان اشکال دموکراتیک هویت‌یابی حال این اشکال ذات‌گرایانه‌ی هویت‌یابی است که دست بالا را پیدا کرده‌اند، و ظهور احزاب پوپولیست راست‌گرا نیز سندی بر این ادعا است. هنگامی که امکان ترسیم جبهه‌های سیاسی وجود ندارد، این جبهه‌ها کیفیتی اخلاقی (خیر در برابر شر) به خود می‌گیرند. پوپولیسم راست‌گرا ادعای احیای حاکمیت مردمی را دارد، حاکمیتی که بر اثر این وضعیت «پسا-دموکراتیک» از دست رفته است، هرچند که آن را به شیوه‌ی ناسیونالیسم طردکننده<sup>۲</sup> تفسیر می‌کند.

اما موضع نیروهای پوپولیسم راست‌گرا با پیروزی ترامپ قوت بیش‌تری پیدا کرد، نیروی راست افراطی در ایران که لباس سلطنت‌طلبی به تن کرده نیز در پی این گرایش به راست افراطی در سطح جهانی و علی‌الخصوص کشورهای لیبرال دموکراتیک غربی نیرو پیدا کرده است، و با تکیه بر منابع وسیع مالی و رسانه‌های تلویزیونی و اینترنتی گسترده، و همچنین به مدد گفتمان راست افراطی کشورهای غربی کارزار هژمونیک عظیمی را برپا کرده است. اگر به دولت نه به شیوه‌ی معمول فهم مارکسیستی که آن را چنان یک سطح یکپارچه‌ی سلطه‌ورز می‌بیند، بلکه به‌سان بستری که نیروها بر روی آن رقابت می‌کنند بنگریم، و عوامل مؤثر در پیروزی این نیروها در تاریخ ایران را به خاطر آوریم متوجه می‌شویم که این نیروی راست افراطی خطری بسیار جدی برای آینده‌ای دموکراتیک است. هژمون شدن روحانیت و گفتمان اسلام سیاسی در سال‌های منتهی به ۵۷ شاید به فهم اهمیت کارزار ضد-هژمونیک علیه نیروهای ارتجاعی کمک کند.<sup>۳</sup>

طرح علل خیزش راست افراطی در کشورهای لیبرال دموکراتیک می‌تواند تا حدودی امکان برقراری قیاس با خیزش این نیرو در ایران را نیز به دست دهد. انسداد کانال‌های نهادی به مدتی طولانی (به سبب ساختار

<sup>۱</sup> برای مطالعه‌ی بیشتر در باب سویه گذار هژمونیک به نولیرالیسم رجوع کنید به:

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

<sup>۲</sup> exclusive nationalism

<sup>۳</sup> برای مطالعه در این خصوص بنگرید به:

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

قانون اساسی و مسدود بودن امکان مداخله از طریق کانال‌های نهادی) و عدم امکان هویت‌یابی<sup>۱</sup> حول اشکال دموکراتیک هویت‌یابی، عامل مهمی در خیزش این نیرو است. هرچند، نیروی اصلاح‌طلبی سال‌ها بخشی از جمعیت را با وهم امکان تغییر نهادی بسیج می‌کرد. شکست قطعی گفتمان اصلاح‌طلبی که در تلاش بود با به دست گرفتن نهادهای انتخابی حلقه‌ی محاصره را بر نهادهای غیرانتخابی تنگ کند، و همچنین خلاء ناشی از شکست این نیرو منجر به فراهم شدن فضایی برای نیروی راست افراطی در ایران شد. در سوی دیگر عدم امکان هویت‌یابی دموکراتیک و سرکوب شدید نیروهای دموکراتیک مختلف در ایران طی دهه‌های گوناگون راه را برای اشکال ذات‌گرایانه‌ی هویت‌یابی - دینی، قومی، ملی - گشوده است. اقتصاد ایران نیز چنان جزیره‌ای مستقل و خارج از بستر اقتصاد-سیاسی جهان نیست، و شلاق تغییرات اقتصاد-سیاسی جاری در بستر جهانی به پیکره‌ی آن شکل می‌دهد. ظهور اشکال کنترلی سرکوب در ایران؛ بی‌ثباتی قراردادهای، شکل‌گیری دیسپوزیتیف‌های<sup>۲</sup> کنترلی و اضافه شدن آن‌ها به سازوکارهای انضباطی و محیط‌های زندان‌گونی که در منتهی‌الیه مرزهای خود در حال فعالیت هستند، این تاثیرپذیری را بازنمایی می‌کنند. باید متوجه تمایزات میان راست افراطی ایران با راست افراطی موجود در کشورهای لیبرال دموکراتیک بود، بخش بزرگی از راست افراطی در اپوزیسیون موجود ایران نه ادعای احیای حاکمیت مردمی که داعیه‌ی احیای سلطنت و واگذاری حاکمیت مردمی را دارد، به عنوان مثال، ناسیونالیسم آن‌ها بسیار متفاوت از ناسیونالیسم جبهه‌ی ملی فرانسه و مارین لوپن است که حتی رتوریک اقتصادی چپ‌گرایانه‌ای دارند. اما تناظراتی در تعریف رقیب میان آنان وجود دارد، که در بخش بعدی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

بررسی تاریخی مبارزات هژمونیک و مداخله‌ی دول خارجی در رقابت بر سر دولت در ایران نیازمند مطالعه‌ای دیگر است که از حوصله‌ی این یادداشت خارج است، اما آنچه که مهم است، تصور مبارزه از منظر مبارزه‌ی ضد-هژمونیک با این نیروها است که همین حالا نیز در حال تلاش برای تغییر شعار «زن، زندگی، آزادی» و حتی حذف آن هستند و همچنین لزوم مرزبندی دقیق و قاطعانه‌ی نیروهای دموکراتیک با نیروهای ضد-دموکراتیک. اساساً نیرویی که در ائتلاف با این نیروها به سر برد را بر طبق رویکردی ضد-ذات‌گرایانه نمی‌توان دیگر نیرویی دموکراتیک خواند. در ادامه تلاش خواهیم کرد که ادعاهای خود (لزوم مرزبندی، اهمیت مبارزه‌ی ضد-هژمونیک و غیردموکراتیک بودن نیرویی که در ائتلاف با راست افراطی به سر می‌برد) را ثابت کنیم: ابتدا

<sup>1</sup> identification

<sup>۲</sup> dispositif: نزدیک‌ترین ترجمه‌ی ذکر شده برای این اصطلاح آپاراتوس است، امری دربرگیرنده‌تر نسبت به ایستمه. فوکو برای پوشش دادن سویه‌های برون‌گفتمانی و مادی شکل‌دهی به رابطه‌ی قدرت و دانش از آن استفاده می‌کند. و دلوز آن را مرحله‌ای جدید از انضباط بخشی می‌داند و کارکرد آن را کنترل جامعه و حفظ اعمال قدرت می‌داند. برخی مترجمان نیز واژه‌ی سامانه را به جای آن به کار می‌برند که نامناسب یافته‌ام.

تلاش خواهیم کرد تا برخی مفاهیم دریدا و هنری استیتن را در سطح آنتولوژیکال مرور کرده و سپس کاربست آن‌ها را در بستر سیاست به کمک آرای موف و اشمیت بررسی کنیم.

### هویت‌یابی سیاسی و مسئله‌ی اتحاد با نیروی ضد-دموکراتیک

ژاک دریدا فیلسوف پسا-ساختارگرا معتقد بود که امکان وجود خاستگاه در نسبتی مستقل از نظام وجود ندارد و «از طریق ساز و کارش در حصار طبقه‌بندی و بنابراین درون نظام تفاوت‌ها» موجودیت می‌یابد،<sup>۱</sup> او چنین مفهومی را دیفرانس<sup>۲</sup> می‌خواند و آن را پایه و اساس بن‌فکنی<sup>۳</sup> قرار می‌دهد. ساخت خود کلمه‌ی دیفرانس از ترکیب دو کلمه‌ی *differer* که بر ناهمانندی، عدم تمایز یا به عبارتی عدم برابری یا ناهمسانی دلالت دارد و کلمه‌ی *to defer* به معنای موکول کردن آن‌چه در زمان حال محقق نشده به آینده است. بر این اساس باید توجه کرد که معنا به طور برابر به وسیله‌ی آن‌چه درون و بیرون آن قرار دارد معین می‌شود. موجودیت امر درونی در واقع به امر بیرون رانده‌شده وابسته است، و معنای طبیعی با بیرون راندن معنای رقیب است که خود را به عنوان معنای طبیعی تثبیت می‌کند، در صورتی که چیزی به عنوان معنای طبیعی وجود ندارد.

هنری استیتن در کتاب *ویتگنشتاین و دریدا* با توسعه‌ی مفهوم دیفرانس دریدا عبارت «بیرون سازنده»<sup>۴</sup> را ضرب می‌کند. مقصود استیتن از این عبارت این است که هر شکلی از ابژکتیویته بر برقراری یک تفاوت دلالت دارد. در واقع هر ابژکتیویته و متعاقب آن هر هویت از خلال اظهار یک تفاوت، تعیین یک دیگری در مقام «بیرون» آن و کشیدن مرزی میان داخل و خارج بر ساخته می‌شود. اما این مفاهیم در سطوح بسیار انتزاعی طرح شده‌اند، ولی اساس بحث موجود در سطح هستی‌شناسانه را پی می‌ریزند. موف در بخش هویت‌های جمعی در فصل سوم کتاب *Agonistics* کاربست این مفاهیم را برای آفرینش هویت‌های جمعی بررسی و تلاش می‌کند با نگرشی ضد-ذات‌گرایانه به مفهوم هویت‌های سیاسی پردازد. در نتیجه وی اظهار می‌کند که آفرینش یک «ما» تنها از طریق صورت‌بندی شدن یک آنان است که تحقق می‌یابد و هر شکلی از هویت‌های جمعی دربردارنده‌ی ترسیم مرزی میان آنان متعلق به ما و آنانی بیرون از این تعلق است. بدیهی است که بر طبق رویکرد گفتمانی موف این مرز نیز از پیش موجود نیست، و در واقع می‌توان گفت هیچ هویت

<sup>1</sup> Grammatology, O., 1997. Corrected edition. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, p. 109.

<sup>2</sup> différence

<sup>3</sup> deconstruction

<sup>4</sup> constitutive outside: برخی مترجمین برای constitutive از برابر قوام‌بخش بهره می‌برند، اما چون از دیدگاهی پسا-ساختارگرایانه این عبارت طرح می‌شود لذا معادل‌های سازنده/مؤسس مفهوم را بهتر متبادر می‌کنند.

ذاتی‌ای وجود ندارد و تنها اشکال هویت‌یابی است که وجود دارد.<sup>۱</sup> اما تنها زمانی که بفهمیم چیزی به نام هویت در واقع وجود ندارد و صرفاً فرایند هویت‌یابی است که وجود دارد، می‌توانیم بفهمیم که چرا سیاست همواره با آفرینش هویت‌های جمعی متعارض سر و کار دارد. صفت متعارض نیز از اصل هستی‌شناسانه‌ی دیگری وام گرفته شده است، که نفی رادیکال<sup>۲</sup> خوانده می‌شود. این پیش‌فرض هستی‌شناسانه بر حذف‌ناشدنی بودن آنتاگونیسم در روابط اجتماعی دلالت دارد. آن‌چه که موف به پیروی از کارل اشمیت امر سیاسی می‌خواند: ساحت تمایز میان دوست و دشمن [feind]. در واقع رویکرد ضد-ذات‌گرایانه‌ی ارائه شده توسط نظریه‌پردازان پسا-ساختارگرا به‌سان پیش‌شرطی برای فهم امر سیاسی اشمیت عمل می‌کنند. سیاست نیز متأثر از امر سیاسی است، مقصود از سیاست نیز به پیروی از موف مجموعه‌ای از کردارها و نهادها است که هم‌زیستی انسانی را در بستر متأثر از امر سیاسی (آنتاگونیسم ذاتی موجود در روابط انسانی) سامان می‌دهد.<sup>۳</sup>

پذیرش این اصول هستی‌شناسانه پیش‌شرط نگرش سیاسی به مسئله‌ی شکل‌گیری هویت‌های سیاسی و به تبع آن اتحاد است، که منجر به درک آن می‌شود که هر هویت جمعی سیاسی در تمایز گذاشتن با رقیب (گاهی دشمن) است که معین می‌شود، نیرویی می‌تواند خود را دموکراتیک بخواند، که در بیرون خود نیروهای ضد-دموکراتیک را داشته باشد، تمایز میان یک «ما»ی دموکراتیک با یک «آنان» غیر-دموکراتیک است که «ما» را دموکراتیک می‌سازد، زمانی که «ما» وارد ائتلاف با نیروی ضد-دموکراتیک شود، دیگر نمی‌توان آن را دموکراتیک خواند.

اما برگردیم به سراغ هویت سلطنت‌طلبی، اگر این سوژه‌ی سیاسی جمعی را نیز یک هویت‌یابی جمعی بدانیم و نه یک هویت، آنان هم «بیرون‌سازنده‌ای» دارند که درون‌شان را معین می‌کند. این نیرو نیز به تبع سلف جهانی خود یعنی راست افراطی از طریق تمایزگذاری نه با آن‌چه که حقیقتاً موجب فرایند فقیرسازی، سرکوب و... است بلکه در تمایز با آن‌چه که چپ جهانی می‌خواند خود را تعریف می‌کنند، عامل فلاکت مردم نه فرایندهای تنظیم‌زدایی، مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی و آزادسازی قیمت‌ها که سیاست‌های به زعم آنان کمونیستی [!] حاکم بر ایران است، اما مسئله‌ی کمونیست بودن برای آنان نه دربرگیرنده‌ی نیروهای حقیقتاً کمونیست که هر آن‌چه است که دم از برابری، مسئله‌ی زنان، دموکراسی و حاکمیت مردمی می‌زند (شاید کمی طنزآمیز باشد، اما تقریباً هر آن‌چه سلطنت‌طلب نیست در دیدگاه آنان کمونیستی است). این نیرو از بسیاری جهات شبیه به برلوسکونی و حزب فورزا ایتالیا عمل می‌کند که عامل فلاکت ایتالیا را کمونیسم می‌دانست و خود را ناجی ایتالیایی‌ها از چنگال کمونیسم و دولت‌گرایی. شباهت دیگر میان این دو نیرو و

<sup>1</sup> Chantal Mouffe, *Agonistics*, London and New York: verso, 2012.

<sup>2</sup> radical negativity

<sup>3</sup> تعاریف دیگری از امر سیاسی و سیاست نیز موجود است. به‌عنوان مثال آلن بدیو نیز میان سیاست (La Politique) و امر سیاسی (Le Politique) تمایز برقرار می‌کند، وی از امر سیاسی برای ارجاع به فلسفه‌ی سیاسی سنتی و از سیاست برای طرح مواضع خودش استفاده می‌کند.

بسیاری از احزاب پوپولیست راست‌گرا را می‌توان مقوله‌ای دیگری دانست که نوربرتو بویو حزب شخصی<sup>۱</sup> می‌نامد، احزابی که حول یک فیگور رهبری شکل می‌گیرند و آن فیگور نیز چنان چسبی برای کنار هم نگه داشتن این نیرو عمل می‌کند. در کشورهای لیبرال دموکراتیک حول فیگورهای رهبری که عموماً می‌توان بر طبق شمای سه‌گانه‌ی وبری از رهبران کاریزماتیک آن‌ها را رهبران کاریزماتیک عوام‌فریب دانست، اما در این‌جا این نیرو حول یک چهره‌ی اشرافی گرد هم آمده است. این مسئله خود گویای خطری دیگری است که این نیرو برای دموکراسی به همراه دارد، خطری که نویسندگان سیاسی کلاسیک آن را یکی از آفات جمهوری می‌دانستند: خطر فرقه‌گرایی. عمدتاً تعریف کلاسیک از فرقه‌گرایی گروه‌هایی از مردمان وفادار به یک رهبر است که هدف اصلی‌شان کسب مزیت و برتری است. این خطر در همین تعقیب منافع و وفاداری اعضا به رهبری نهفته است، که بویو این مسئله‌ی فرقه‌گرایی را حال در احزاب شخصی می‌بیند.<sup>۲</sup>

آن‌چه که این نگرش سیاسی به مسئله‌ی هویت جمعی به ما اعطا می‌کند، فهم لزوم و اضطراب مرکزکشی دقیق با نیروهای ضد-دموکراتیک است، و اگر اتحادی شکل می‌گیرد نیز باید با طیف‌های دیگر نیروهای دموکراتیک باشد. هر چند، بهتر است که خود این اتحاد با سایر نیروهای دموکراتیک نیز از منظر *Hostipitality* دریدا درک شود. دریدا در تأملاتی که در باب مهمان‌نوازی ارائه می‌دهد، معنای دوسویه‌ی این عبارت را نشان می‌دهد که برگرفته از دو کلمه با ریشه‌های مشابه است: *Hospis* (میزبان) و *Hostis* (دشمن).<sup>۳</sup> دریدا برای نشان دادن این دوسوگرایی اصطلاح *Hostipitality* را ضرب می‌کند. سیاسی‌نگریستن به مسئله‌ی اتحاد مستلزم نگریستن به مسئله اتحاد (حتی با نیروهای دموکراتیک) از منظر *Hostipitality* دریدا است.

## نتیجه‌گیری

با بررسی علل خیزش راست افراطی در سطح جهانی و پیروزی‌های پی‌درپی آنان در جهان غرب، می‌شود پررنگ بودن این خطر را حس کرد، خطری که شاید حال کم‌رنگ به نظر برسد، اما به دلیل بستر مساعد جهانی، روابط راست افراطی اپوزیسیون ایران با دول خارجی و داشتن منابع رسانه‌ای قدرت‌مند می‌تواند به سرعت پررنگ شود، و به سرعت این نیرو را هژمونیک سازد، چنان‌چه که تجربه‌ی تاریخی هژمون شدن سریع روحانیت به دلیل فراهم بودن بستر در سال‌های منتهی به انقلاب را نشان می‌دهد.<sup>۴</sup> یکی دیگر از

<sup>1</sup> personal party

<sup>2</sup> Norberto Bobbio, *A Political Life*, trans. Allan Cameron (Cambridge: Polity, 2002) pp. 157-8.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, 'Hostipitality' in *Acts of Religion*, London and New York: Routledge, 2002, 356-420.

<sup>4</sup> در این نقطه بررسی این ادعا از حوصله‌ی این مطالعه خارج است، برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع کنید به پانویس شماره‌ی ۲۸.

خطرات بزرگی که جریان سلطنت‌طلبی به همراه دارد، در رفتگی امر سیاسی در دیدگاه آنان و جابه‌جا شدن آن با امر اخلاقی<sup>۱</sup> است. این امر منجر شده است که جریان راست افراطی به نیروهای دموکراتیک (به‌زعم خود کمونیست‌ها، فمینیست‌ها و آن‌چه که گلوبالیست‌ها می‌خوانند) نه به چشم یک رقیب سیاسی که به چشم رقیبی اخلاقی بنگرد، از این رو، آنان نه به شکلی سیاسی که به شکلی اخلاقی وارد کارزار با این نیروها خواهند شد. با رقیب سیاسی می‌توان وارد نبردی سیاسی شد، اما با رقیبی اخلاقی خیر؛ رقیب اخلاقی شر مطلق است و محکوم به نابودی.

اما آن‌چه برای نیروی دموکراتیک در این مقطع حیاتی است، راه‌اندازی کارزار هژمونیک دموکراتیک قدرت‌مند علیه این نیرو است، نه اتحاد با آن. در شرایطی که خیزش در جریان چرخه‌ای را در شعور مشترک<sup>۲</sup> گشوده است که مطالبات دموکراتیک، مسائل زنان، سیاست‌های بازتوزیعی منصفانه‌تر مورد پذیرش واقع شده‌اند، فرصت بسیار مناسبی برای این نیروها فراهم شده است تا با فراهم کردن نمادها، فیگورها، شعارها و... پیشرو امکان فراهم کردن فرایند هویت‌یابی حول اشکال دموکراتیک را فراهم سازند و گفتمان مترقی‌ای را با عقل سلیم<sup>۳</sup> فعلی مفصل‌بندی کنند تا در این کارزار هژمونیک موفق شوند. به عنوان نمونه، یکی از اشتباهات متداول نیروهای دموکراتیک (علی‌الخصوص چپ رادیکال) دست کشیدن از واژه‌ی وطن و تقدیم دو دستی آن به نیروهای ارتجاعی بوده است، که منجر به در معرض اتهام خیانت به وطن قرار گرفتن شده است. باید توجه داشت که رومی‌ها نیز از دو عبارت *Natio* و *Patria* برای اشاره به سرزمین مادری بهره می‌بردند، که اولی دال بر جمهوری و مسائل مرتبط با فرهنگ بود و عاری از دلالت جغرافیایی و دومی مقصودی جغرافیایی داشت. در کارزار هژمونیک جدال بر سر معنا و واژگان بسیار حائز اهمیت است، و لزوم بازپس‌گیری عبارت‌های وطن و وطن‌دوستی<sup>۴</sup> و عاری کردن آن‌ها از دلالت‌های ناسیونالیستی نیز از این روست، و حقیقتاً چه نیرویی وطن‌دوست‌تر از نیرویی که به تکثر فرهنگی موجود در این جغرافیا احترام گذاشته، بر حفظ آن تأکید می‌ورزد و خواستار توزیع ثروت در دستان تولیدکنندگان حقیقی ثروت است. مقصود از ارجاع به تجربه‌ی ۵۷ که گاه و بی‌گاه در متن صورت می‌گرفت، نیز نه به جهت یکسان انگاشتن بستر بلکه از این روست که دست‌کم گرفتن مبارزه‌ی ضد-هژمونیک علیه نیروهای ارتجاعی که بستری مساعد (چه از منظر شرایط بین‌المللی و چه داخلی) برای چیرگی دارند، و همچنین عدم نگرش سیاسی به مسئله‌ی اتحاد می‌تواند چه

<sup>۱</sup> the ethical: در این‌جا عامدانه از عبارت the ethical به جای the moral بهره بردم، زیر هدف اشاره به دشمنی مبتنی اخلاق جمعی است، دشمنی که باید در تمامیت حیات آن نفی شود.

<sup>۲</sup> common sense

<sup>۳</sup> good sense

<sup>۴</sup> patriotism

عواقب ناگواری را در پی داشته باشد. گویچاردینی که کمی از سیاست می‌دانست در نامه‌ای به ماکیاولی می‌نویسد:

در حالی که چهره‌ی مردان و رنگ تن‌پوش بیرونی آنان تغییر می‌کند، چیزهای مشابه دوباره و دوباره تکرار می‌شوند، و ما هرگز هیچ رویدادی را نمی‌بینیم که در زمانی دیگر رخ نداده باشد. اما این تغییر اسامی و تن‌پوش چیزها به این معناست که تنها دوراندیشان بازگشت آن‌ها را تشخیص می‌دهند. بدین علت است که تاریخ ارزش‌مند و مفید است، زیرا شما را در برابر چیزی قرار می‌دهد که شما نمی‌شناسید و ندیده‌اید، و برای‌تان تشخیص چنین رویدادهایی را ممکن می‌سازد.<sup>۱</sup>

منابع

Ernesto Laclao, *On Populist Reason*, first edition, London and New York, 2005.

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

Oscar Garcia Agustin, *Left-Wing Populism: The Politics of the People*, Bingley: Emerald Publishing, 2020.

Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, first edition, London and New York, Verso Book, 2018.

Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London and New York: Verso, 2005.

Chantal Mouffe, *Agonistics*, London and New York: verso, 2012.

Andrea Fumagalli, Alfonso Giuliani, Stefano Lucarelli and Carlo Vercellone, *Cognitive Capitalism, Welfare and Labour: The Commonfare Hypothesis*, London and New York, Routledge, 2019.

Andrea Fumagalli, *The Concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards Life Subsumption in Bio-Cognitive Capitalism*,

<sup>۱</sup> نامه فرانچسکو گویچاردینی به نیکولو ماکیاولی در تاریخ ۱۸ مه ۱۵۲۱. ذکر شده در: Norberto Bobbio, Maurizio viroli, *The Idea of the Republic*, trans: Allan Cameron, polity, 2003, p. 66.



cited in: Reconsidering Value and Labour in the Digital Age, January 2015.

Henry Staten, Wittgenstein and Derrida, Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Carlo Vercellone, From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism, Historical Materialism, March 2007.

Grammatology, O., 1997. Corrected edition. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Norberto Bobbio, Maurizio viroli, The Idea of the Republic, trans: Allan Cameron, polity, 2003.



## «مأمور و معذور» یا «مأمور و مسؤل»

نوشته‌ی ی. کهن



در زمان سلطان محمود می‌کشتند که شیعه است!

زمان شاه سلیمان می‌کشتند که سنی است!

زمان ناصرالدین شاه می‌کشتند که بابی است!

زمان محمدعلی شاه می‌کشتند که مشروطه‌طلب است!

زمان رضا خان می‌کشتند که مخالف سلطنت مشروطه است!

زمان پسرش می‌کشتند که خراب‌کار است!

...

در آلمان هیتلری می‌کشتند که یهودی است!

حالا در اسرائیل می‌کشند که طرف‌دار فلسطینی‌ها است!

عرب‌ها می‌کشند که جاسوس صهیونیست‌ها است!

صهیونیست‌ها می‌کشند که فاشیست است!

فاشیست‌ها می‌کشند که کمونیست است!

روس‌ها می‌کشند که پدرسوخته از چین حمایت می‌کند!

چینی‌ها می‌کشند که حرام‌زاده سنگ روسیه را به سینه می‌زند!

و می‌کشند و می‌کشند و می‌کشند و چه قصاب‌خانه‌ای است این دنیای بشریت...

احمد شاملو (سخنرانی‌ها)

## مقدمه

عاملین، آمرین و مجریان اعدام، تیرباران، تیراندازی، شکنجه و سرکوب زندانیان سیاسی و معترضان خیابانی کیستند؟ آیا اینان انسانند؟ فکر، احساس و وجدان دارند؟... یا آن که نمی‌فهمند و از درک شرارت و جنایتی که مرتکب می‌شوند، عاجزند؟ آیا اینان بیمارند یا آنطور که خود ادعا می‌کنند مأمورند و معذور؟!<sup>۱</sup>

بحث پیرامون ریشه‌های شرارت‌ها و جنایت، سابقه‌ای طولانی و تاریخی دارد. ادیان و آیین‌های کهن، ارتکاب به شر را به وسوسه‌ی یک موجود غیرانسانی و غیرزمینی به‌نام ابلیس، و یا حلول یک روح خبیث در جسم و جان فرد شرور نسبت می‌دادند. فلاسفه و اندیشمندان نیز راجع به تبیین شر و خاستگاه آن بسیار نوشته و نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند که توسط سوزان نایمن جمع‌آوری شده است.<sup>۱</sup>

با پاگیری علم جرم‌شناسی، تلاش شد تا به کمک متدهای علمی، یک تشریح علمی از پدیده‌ی شر به‌دست داده شود. یکی از پزشکان به‌نام سزار لمبروزو (۱۸۳۶-۱۹۰۹)،<sup>۲</sup> مجموعه‌ی ۳۸۳ قاتل و جانی را مورد مطالعه قرار داد و از روی تشابهات آناتومیک یا فیزیولوژیک مجموعه‌ی آنان به این نتیجه رسید که بزهداران به دو دسته تقسیم می‌شوند: دیوانگان و بزهداران مادرزاد. بعدتر انریکو فری (۱۸۵۶-۱۹۲۹)<sup>۳</sup> نشان داد که علاوه بر عوامل ارثی، عوامل محیطی و اجتماعی نیز در ارتکاب به جرم و جنایت نقش دارند. از این رو به دو دسته‌ی پیشین، سه گروه جدید را افزودند که عبارت بودند از: مجرمین اتفاقی، عادت‌ی، احساسی (هیجانی). این حکایت تا به امروز تاریخ طولی را از سر گذرانده که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است.

پس از سرنگونی نازیسم در آلمان، بحث حول ریشه‌های جنایت بسیار مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا جنایاتی هولناک، آن‌هم در ابعادی وسیع و اشکالی دهشتناک، در یک کشور متمدن رخ داده بود. مسلماً نمی‌شد همه‌ی تقصیرات را صرفاً به‌پای آدولف هیتلر، جوزف گوبلز<sup>۴</sup> و هنریش هیملر<sup>۵</sup> و خلاصه «افراد» نوشت؛ این نوعی

<sup>۱</sup> عنوان کتاب سوزان نایمن (Susan Neiman)، فلسفه مدرن Modern Philosophy است.

<sup>۲</sup> [Cesare Lombroso](#)

<sup>۳</sup> [Enrico Ferri](#)

<sup>۴</sup> وزیر اطلاعات، تبلیغات و امنیت هیتلر و آخرین صدراعظم آلمان نازی.

<sup>۵</sup> Heinrich Himmler فرماندهی نیروهای اس اس بود که شعار معروفش این بود: «افتخار من وفاداری من است» Mein Ehre heisst Treue

ساده‌انگاری ژورنالیستی به حساب می‌آید. کشتار کمونیست‌ها، دگرباشان، یهودی‌ها، روما (کولی‌ها) و معلولین جسمی و فکری، در سکوت، بی‌تفاوتی و حتی همکاری توده‌های میلیونی صورت گرفته بود؛ آن‌هم مردمی که تا دو دهه پیش از آن، پرچم برابری و سوسیالیسم را بر سقف اروپا به اهتزاز درآورده بودند. به‌راستی بر آلمانی‌ها چه گذشته بود؟ چطور نازیست‌ها قادر شده بودند تا توده‌ها را در جنایات خود شریک کنند؟ بی‌گمان این به معنی انکار مبارزات ستایش‌برانگیز ضدنازیست‌های آلمانی نیست، اما بحث بر سر آن توده‌های وسیعی است که جنایات نازیسم را ممکن کردند.

در جستجوی یافتن پاسخ برای این پرسش‌ها بود که روندِ نرمالیزه شدنِ سببیت، و فرایند مقبولیت‌یابی اجتماعی جنایت، آن‌هم در جوامع مدرن و اقتدارگرا، توجه جامعه‌شناسان را به‌خود جلب کرد. از همین دوره نیز بود که مطالعه‌ی روان‌شناسی توده‌ای — به‌جای روان‌شناسی فردی — مورد علاقه‌ی محققان قرار گرفت. یکی از نظریه‌هایی که در قرن بیستم سروصدای زیادی بپا کرد، نظریه‌ی «شرّ مبتذل»<sup>۱</sup> هانا آرنت<sup>۱</sup> بود که در تقابل با تئوری «شرّ رادیکال» (Radical evil)<sup>۲</sup> امانوئل کانت ارائه شد. کانت در «رساله‌ی دین در محدوده‌ی عقل»، شرّ رادیکال را به هر عمل شرارت‌باری اطلاق کرده بود که با یک انگیزه‌ی شناخته شده (مثل ترس، دفاع از خود، حسادت، اخاذی و غیره)، و علی‌رغم آگاهی فرد شرور از شرّ بودن آن، عامدانه صورت می‌گرفت.

ادعای آرنت این بود که تئوری کانت نمی‌تواند جنایات‌ها و شقاوت‌های وسیع و هول‌انگیز — در ابعاد هولوکاست نازیست‌ها<sup>۳</sup> — را که توسط افراد معمولی، آن‌هم با انگیزه‌های پیش‌پاافتاده صورت می‌گیرند، توضیح دهد. با همین استدلال نیز بود که آرنت در نامه‌اش به مری مک‌کارتی<sup>۴</sup>، به تاریخ ۲۰ سپتامبر ۱۹۶۳، نوشت که ترجیح می‌دهد تا «شرّ مبتذل» یا شرّ سطحی و بی‌ریشه را در تقابل با «شرّ رادیکال» کانت به‌کار گیرد. نوشتار حاضر تلاش خواهد کرد تا با نگاهی انتقادی، نظریه‌ی «شرّ مبتذل» را به خواننده بشناساند؛ آن‌هم به دو دلیل. اول اینکه این نظریه یکی از مطرح‌ترین تئوری‌ها برای تبیین شرارت و جنایت است؛ دوم این‌که، برای محاکمه‌ی آمران، عاملان، قاتلان و سرکوبگران، در دادگاه‌هایی که فردا برپا خواهند شد، نیاز هست که از همین امروز آماده شویم. مسلم است کسانی که علیه جنایت برپا می‌خیزند، خود نمی‌توانند جانی باشند.

<sup>۱</sup> Hannah Arendt در یک خانواده‌ی یهودی در آلمان دنیا آمد. در رشته فلسفه فارغ التحصیل شد. با روی کار آمدن نازیسم و اوج‌گیری یهودی‌ستیزی برای مدت کوتاهی بازداشت شد. پس از آزادی به پاریس و آمریکا مهاجرت کرد. اندیشه‌ها و آثار آرنت در طول زمان دچار چرخش شدند که به اعتراف خود او تحت تأثیر دادگاه آیشمن بود.

<sup>۲</sup> radis به معنی ریشه است. نتیجتاً منظور کانت جنایاتی بودند که ریشه و انگیزه شناخته شده‌ای داشتند.

<sup>۳</sup> آرنت در پی‌نوشت کتاب آیشمن نوشت: «موضوع این کتاب، نه تاریخ بزرگ‌ترین فاجعه‌ای است که تاکنون بر سر یهودیان آمده، نه روایتی است از توتالیتاریسم و نه تاریخچه‌ای از سرگذشت مردم آلمان در زمانه‌ی رایش سوم؛ و البته به هیچ‌وجه رساله‌ای نظری در باب ماهیت شر هم نیست.»

<sup>۴</sup> Mary McCarthy (۱۹۸۹-۱۹۱۲) نویسنده، روزنامه‌نگار و دوست هانا آرنت.

## خاستگاه نظریه‌ی «شر مبتدل»

این نظریه در جریان دادرسی آدولف آیشمن<sup>۱</sup> شکل گرفت. آیشمن همچون آرنت در سال ۱۹۰۶ در آلمان به دنیا آمده بود؛ در جریان جنگ جهانی دوم به عنوان رئیس امور یهودیان، در اداره‌ی امنیت آلمان نازی<sup>۲</sup> مشغول به کار شد و در سال ۱۹۴۲ پروتکل کنفرانس وانزه<sup>۳</sup> را تنظیم کرد که در آن پروژه‌ی انتقال یهودیان اروپا به اردوگاه‌های هولوکاست (کشتار جمعی) در لهستان - با اسم رمز «راه‌حل نهایی»<sup>۴</sup> - فرمول‌بندی شده بود. آیشمن شخصاً مسئولیت اجرای این پروژه را به عهده گرفت و موفق شد تا در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۴ تا پایان خدمتش، ۴۴۰ هزار یهودی را به آشویتس بفرستد.

پس از سرنگونی آلمان نازی، آیشمن به همراه خانواده‌اش به آرژانتین گریخت و با مشخصات جعلی، به عنوان جوشکار در شرکت مرسدس بنز مشغول به کار شد. در سال ۱۹۶۰ مأموران اداره‌ی اطلاعات اسرائیل (موساد) او را شناسایی کرده، ربوده، به اسرائیل برده و محاکمه کردند. آیشمن در سال ۱۹۶۲ در اورشلیم، به جرم جنایت علیه بشریت به دار آویخته شد.

هانا آرنت به عنوان خبرنگار نیویورکر در کلیه‌ی<sup>۵</sup> جلسات دادگاه حضور داشت و ضمن گزارش جلسات دادرسی، مباحثات مربوط به دادگاه را نیز به دقت دنبال کرد. یادداشت‌ها، مشغله‌های ذهنی و اندیشه‌های این دوره، بعدتر در کتابی با عنوان «آیشمن در اورشلیم، گزارشی از شر مبتدل»<sup>۶</sup> منتشر شد (۱۹۶۳).

به اعتراف آرنت، روند دادرسی آیشمن نقطه عطفی در زندگی بود؛ زیرا آن چنان متأثرش کرد که باقی عمرش را وقف تفحص، تحقیق و تحلیل آن نمود. نتایج این مطالعات در آثار آرنت از جمله، جزوه‌ی «تفکر و ملاحظات اخلاقی»<sup>۷</sup> (۱۹۷۱) و کتاب «حیات ذهن»<sup>۸</sup> بازتاب یافته‌اند. البته آرنت پس از آماده کردن بخش‌های

<sup>۱</sup> برای کسب اطلاعات بیشتر به [ویکیپدیا](#) مراجعه کنید.

<sup>۲</sup> RSHA; Reichssicherheitshauptamt

<sup>۳</sup> Wannsee Conference

<sup>۴</sup> [لینک دسترسی](#) به اطلاعات بیشتر.

<sup>۵</sup> البته در این امر جای تردید هست. بعضی از منتقدین آرنت مدعی شده‌اند که او تنها در چند جلسه شرکت داشته است.

<sup>۶</sup> Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. به گزارش رادیو فردا (جمعه ۲۶ شهریور ۱۴۰۰) و بی.بی.سی (۹ آبان ۱۳۹۹ - ۳۰ اکتبر ۲۰۲۰) سه ترجمه از این کتاب به زودی وارد بازار می‌شوند. ظاهراً دو ترجمه عنوان «آیشمن در اورشلیم: گزارشی در باب ابتدال شر (شرارت)» را بر خود دارند. ضمناً بر اساس همین کتاب، فیلمی نیز با عنوان «هانا آرنت» به کارگردانی مارگارت ون تروتا تهیه شده که دیدنی است. این فیلم که Hannah Arendt نام دارد در سال ۲۰۱۲ ساخته شده است. [لینک دسترسی](#).

<sup>۷</sup> Hannah Arendt, Thinking and Moral Considerations, 1971 این کتاب با ترجمه‌ی عباس باقری توسط نشر نی منتشر شد.

<sup>۸</sup> The Life of the Mind «حیات ذهن» با ترجمه‌ی مسعود علیا توسط انتشارات ققنوس منتشر شد.

اول و دوم «حیات ذهن» که به ترتیب، به «تفکر» و «اراده» اختصاص داشتند — و پیش از شروع بخش سوم — که به «قضاوت و داوری» مربوط می‌شد — در سن ۶۹ سالگی درگذشت.<sup>۱</sup>

اما چه چیز خارق‌العاده‌ای در جریان دادرسی آیشمن اتفاق افتاد که چنان تأثیر شگرفی بر هانا آرنت گذاشت؟

در جریان دادرسی به اتهامات آیشمن، آرنت به این نتیجه رسید که او ابداً یک فرد «سادیسست» یا «غیرعادی» یا بیمار نیست. به‌علاوه، با هیتلر، گوبلز و هیملر نیز فرق دارد و به شکل «ترسناکی یک انسان عادی (معمولی)» است که از هرگونه نیات و انگیزه‌های بدخواهانه و یا باورهای ایدئولوژیک — مثل یهودی‌ستیزی، راسیسم و غیره — مبرا است.<sup>۲</sup>

«کم‌عمقی آشکارِ عامل [آیشمن] آن قدر مرا تحت تأثیر قرار داد که ممکن نبود بتوانم شر غیرقابل‌انکاری را که در عمل او وجود داشت به ریشه‌ها و انگیزه‌های عمیق‌تری ربط دهم. اعمال او هیولاوار بود اما خودِ عامل — دست‌کم همین شخص حقیقی که هم‌اکنون داشت محاکمه می‌شد — کاملاً یک فرد عادی و معمولی بود و به دیو و هیولا شباهتی نداشت.»<sup>۳</sup>

پس این سؤال به ذهن آرنت رسید که چطور یک فرد عادی می‌تواند مرتکب چنین اعمال هیولاواری شود؟

پس کندوکاش حول شخصیت، خانواده و محیط پرورشی آیشمن را آغاز کرد. آرنت دریافت که او یک فرد عادی، باهوش، خوش‌فکر، پُرکار، جدی، منظم، قانونمدار و کارمندی وظیفه‌شناس بود که به قانون و مقررات احترام می‌گذاشت، در انجام وظایف شغلی تردید نمی‌کرد و دستورات و فرامین بالادستی‌ها را دقیقاً انجام می‌داد تا در سلسله‌مراتب شغلی، به موفقیت‌های بیشتری نائل شود.

با این همه — آرنت مدعی شد که آیشمن یک موجود «بی‌فکر» بود؛ چون که قدرت تشخیص خوب از بد را نداشت و قادر نبود تا خود را به‌جای دیگری — به‌ویژه قربانیانش — بنشانند و از چشم آنان به نتایج کارها و عواقب اعمالش بنگرد. همین نیز سبب شد تا به یک جانی بدل گردد:

«معضل آیشمن دقیقاً این بود که خیلی‌ها شبیه‌اش بودند. و این افراد نه غیرعادی بودند و نه سادیست؛ بلکه به‌طور ترسناکی عادی بودند و هنوز هم هستند... آدم‌گُشی صرفاً کارِ خونخواران متعصب نیست؛ بلکه می‌تواند به‌دست کارمندان خسته‌ای نیز انجام شود که صرفاً کارشان را انجام می‌دهند. شرارت‌ورزی

<sup>۱</sup> این دو بخش به‌صورت دو جلد جداگانه با عناوین «تفکر» و «اراده» توسط مسعود علیا ترجمه و منتشر شده‌اند.

<sup>۲</sup> 'no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives', Thinking and Moral Considerations, 1971

آرنت بعد از مطالعه‌ی دقیق ۳۶۰۰ صفحه از متن پیاده‌شده‌ی بازجویی‌های پلیس از آیشمن و حضور شخصی در کلیه‌ی جلسات محاکمه وی این گونه استنتاج کرد.

<sup>۳</sup> Thomas White, [What Did Hannah Arendt Really Mean by the Banality of Evil?](#), Aeon, 23 April 2018

می‌تواند سطحی [بی‌ریشه یا مبتدل] نیز باشد... او به جز پشتکاری فوق‌العاده در پاییدن پیشرفت شخصی خود، ابداً هیچ انگیزه‌ی دیگری نداشت... آیشمن احمق نبود. این بی‌فکری محض او — که به هیچ وجه با حماقت یکسان نیست — بود که او را مهیای تبدیل شدن به یکی از بزرگ‌ترین جنایتکاران آن دوران کرد... او قادر به تفکر از منظر یک شخص دیگر نبود. در فقدان این توانایی معرفتی، او مرتکب جنایاتی شد که تقریباً محال بود اوج وقاحت آنان را بفهمد...<sup>۱</sup>

همین پاراگراف، به‌طور فشرده، مبانی نظری تئوری «شر مبتدل» را بیان می‌دارد: جنایات فجیع و عظیم صرفاً به‌دست بیماران روانی صورت نمی‌پذیرند. آنها می‌توانند به‌دست انسان‌های کاملاً معمولی ولی «بی‌فکر» نیز انجام شوند؛ یعنی همان‌هایی که به عاقبت کارهای‌شان نمی‌اندیشند، قادر نیستند خود را جای دیگران (یا قربانیان خود) بگذارند و از منظر آنها به اعمال خودشان بنگرند، از تشخیص و تمیز شر از خیر و زشتی از زیبایی عاجزند و به‌طور خلاصه فاقد یک توانایی معرفتی هستند.

آیا این افراد این کمبودها و نارسایی‌های اجتماعی را به ارث برده‌اند؟ شرور بالفطره هستند؟ یا خود قربانی‌اند؟

به‌نظر آرنست انسان‌ها، جانی، جلاد و قسی‌القلب به‌دنیا نمی‌آیند، بلکه بار می‌آیند. ارتکاب به جنایت در «طینت» یا «ذات» کسی به‌ودیعۀ نهاده نشده، خباثت و شرارت، فطری یا ارثی نیستند؛ بلکه اکتسابی و آموختنی هستند. اشخاص در جریان کار و زندگی در یک سازمان اجتماعی که بر هیرارشی (ساختار سلسله‌مراتبی) و اقتدار و اطاعت استوار است، می‌آموزند که بی‌چون‌وچرا از فرامین پیروی کنند و وظایف شغلی‌شان را انجام دهند. در جریان چنین فرایندی، آنها «بی‌فکر» می‌شوند و آماده می‌گردند تا به جنایات هولناک دست بزنند و یا به درجاتی در جنایت شراکت جویند. به‌علاوه، این فرایند می‌تواند به دست خود فرد صورت بگیرد؛ مورد مثالش فردی است که به سیاست‌های رژیم حاکم بی‌توجه است، می‌خواهد شر نخرد، کسی کاری به کارش نداشته باشد، در انزوا و دنیای ذهنی‌اش بماند و اندیشه و قوه‌ی داوریش را بکار نگیرد. این فرد نیز می‌تواند با توسل به انگیزه‌های بسیار ساده، دست به جنایات هولناک بزند.

از این جاست که «تفکر» و «اندیشه‌ورزی» در اندیشه‌ی آرنست و در نوشتارهای بعدی او جایگاه ویژه‌ای می‌یابند؛ تا آنجا که از نیندیشیدن به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین جنایات نام می‌برد!

به‌نظر آرنست رژیم‌های توتالیتار<sup>۲</sup> اهمیت تفکر و قدرت آن را دریافته‌اند. از این رو سعی می‌کنند یک نظام اجتماعی سازمان دهند که لشکری از سربازان مطیع، تهی، بی‌تفاوت، تسلیم، دنباله‌رو، بله‌قربان‌گو، بی‌فکر،

<sup>1</sup> Arendt, Hannah, 1996, Denbanala ondskan. Eichmanni Jerusalem. Översättning: Barbro Lundbergoch, p. 262

<sup>۲</sup> totalitaire به معنی حکومت ایدئولوژیک و تمامیت‌خواه است که برای حفظ اقتدار خود، به خشونت و ترور متوسل می‌شود و آزادی‌های فردی و اجتماعی را نفی می‌کند. این واژه ابتدا در قرن بیستم در ایتالیا برای حکومت موسولینی به کار برده شد. بعدتر برای حکومت‌های هیتلر و استالین نیز به کار رفت. باید توجه داشت که حکومت توتالیتار با



فرمانبردار، خوش‌خدمت و وفادار به نظام، وطن (امت)، رهبر و پرچم به‌بار بیاورد تا ماشین جنایت‌شان را به حرکت درآورد. افراد باید در این ساختار اجتماعی آن‌چنان در وظایف شغلی غرق شوند که به‌مرور قابلیت اندیشه‌ورزی، انتقاد و اعتراض را از دست بدهند، از اندیشیدن به عواقب کارها و رفتارهای‌شان بازایستند تا نفهمند که چرخ‌دنده‌ای در ماشین جنایت رژیم هستند.

سال‌ها پیش از انتشار کتاب آیشمن، آرنت بر همین نکته تأکید ورزیده و مدعی شده بود که نازیسم با تکیه و تمرکز بر کارمندان متأهل و عادی قادر شد تا ماشین جنایتش را به چرخش درآورد:

«برخلاف واحدهای اولیه‌ی اس. اس و گشتاپو، سازمان فراگیر هیملر بر متعصبان، قاتلان فطری و یا افراد سادیست متکی نبود، بلکه تماماً بر شاغلین معمولی و عیال‌وار استوار بود.»<sup>۱</sup> (۱۹۴۵)

با استناد به همین استدلال نیز بود که آرنت روند دادرسی به اتهامات آیشمن را به یک «کمدی مهیب» تشبیه کرد و مدعی شد که قاضی و دادستان فردی را بر میز اتهام نشانده‌اند که درک و فهمی از اعمالش ندارد.

«نوعی کمدی مهیب... کلیشه‌ها، عبارات دم دست، و دنباله‌روی از قواعد بیان مرسوم و استاندارد، نقش اجتماعی شناخته شده‌ای در حراست از ما در مقابل واقعیت دارند؛ یعنی در برابر فشارهایی که همه‌ی رخدادها و وقایع، به صرف بودن‌شان بر ذهن مان وارد می‌کنند. اگر ما دائماً نسبت به این فشارها واکنش نشان می‌دادیم خیلی زود خسته می‌شدیم. تفاوت آیشمن با بقیه‌ی ما تنها در این بود که او بوضوح هیچ یک از این فشارها را نمی‌دید.»<sup>۲</sup>

اما آیا همه‌ی افراد، در جریان کار و زندگی در یک رژیم توتالیتر، به موجودات بی‌فکر و جانی بدل می‌شوند؟ با این حساب چطور می‌توان مقاومت‌ها، مبارزات و اعتراضات فردی و اجتماعی را توضیح داد؟ چرا آیشمن و آرنت — که هر دو در یک سال (۱۹۰۶) بدنیا آمدند و در سایه‌ی یک رژیم توتالیتر رشد نمودند، دو سرنوشت متفاوت یافتند؟ چرا یکی نازیست شد و دیگری ضدنازیست؛ یکی زندانبان شد و دیگری زندانی؟

حکومت دیکتاتوری و استبدادی و پلیسی فرق دارد؛ و بر چهار اصل پایه‌ای متکی است (۱) ایدئولوژی (۲) کتاب (۳) رهبر (۴) حزب. به این معنی می‌شود گفت که به تعبیر آرنت حکومت ایران یک نظام توتالیتر است. نظام توتالیتر خصوصیات دیگری نیز دارد که در کتاب توتالیترسیم هانا آرنت به تفصیل توضیح داده شده‌اند.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah, 1978, [The Jew as Pariah](#): Jewish Identity and Politics in the Modern Age, p. 232 .

<sup>2</sup> Arendt, [Thinking and Moral Consideration](#) - a lecture, 1971, p. 418

توضیح آرنت این است که آن یکی چنان شد چون روی اعمال و رفتارش فکر نکرد حال آن که آن دیگری دچار بی‌فکری نشد و در نتیجه از فرایند جانی‌شدن در رفت چون اندیشید، به اخلاقیات پایبند ماند، وجدانش را قاضی کرد و قابلیت تشخیص نیکی از بدی را در خود پرورد:

«... ناتوانی در تفکر سبب شد تا مردم عادی، شرارت را در بزرگ‌ترین ابعادش انجام دهند، به نحوی که بی‌سابقه بود. [سطح] دانش بیانگر درجه‌ی تفکر نیست. آنچه که اهمیت دارد، قابلیت تشخیص خیر از شر و زیبایی از زشتی است. امیدوارم که "تفکر" این توانایی را به انسان‌ها بدهد که در این لحظات حساس، از وقوع فجایع بیشتر جلوگیری کنند.»<sup>۱</sup>

به این معنی، به نظر آرنت، فرد حتی در جوامع توتالیتر از اختیار و انتخاب برخوردار است و در نتیجه باید مسئولیت اعمال و رفتارش را بپذیرد. تنها کفایت بیندیشد، به ارزش‌های اخلاقی پایبند بماند و وجدانش را قاضی کند تا از پپله‌ی «مأمور و معذوری» به‌درآید و به مرتبه‌ی «مأمور و مسئولی» برسد و خود را از استحال به موجود «بی‌فکر» مصون بدارد؟ با همین استدلال نیز آرنت، دفاعیه‌ی وکیل آیشنمن، دال بر اینکه — او دندان‌های از یک چرخ دنده در ماشین عظیم نازیسم بود — را نمی‌پذیرد و بر حکم دادگاه — یعنی اعدام آیشنمن — مهر تأیید می‌زند.<sup>۲</sup>

## بازتاب آرای آرنت

گزارش‌ها و نظریات آرنت با واکنش‌های متفاوتی روبرو شد. بعضی‌ها، از جمله لئونارد کوهن با او هم‌نظر شدند<sup>۳</sup> و بعضی دیگر او را شدیداً مورد نقد قرار دادند.

سه ماه بعد از دادگاه آیشنمن، یک روان‌شناس امریکایی به نام استنلی میلگرام<sup>۴</sup> تصمیم گرفت تا به دور از مباحثات فلسفی، در آزمایشگاه و به کمک متد علمی، ادعای آرنت — دال بر مجرم بودن آلمانی‌های عادی در جنایات نازیسم — را مورد بررسی قرار دهد. برای این منظور، او یک مطالعه‌ی دانشگاهی ترتیب داد و مدعی

<sup>۱</sup> Arendt, Hannah, 1996, Denbanala ondskan. Eichmanni Jerusalem. Översättning: Barbro Lundbergoch, p. 262

<sup>۲</sup> آرنت سه سال بعد از محاکمه‌ی آیشنمن در نامه‌اش به کارل یاسپرس فیلسوف تأکید می‌کند که شرارت آیشنمن ناشی از عدم تمایل او به اندیشیدن بود.

<sup>۳</sup> در سال ۱۹۶۴ او به تأثیر از آرنت شعری سرود که متن آن را می‌توانید در <https://lithub.com/the-words-and-work-of-leonard-cohen/> بخوانید. در این شعر کوهن ضمن توصیف رنگ چشمان، رنگ مو، وزن و قد آیشنمن می‌نویسد که او کاملاً یک آدم معمولی بود با ده انگشت دست و پا و هوش متوسط. و بعد می‌پرسد: «خب چه انتظاری داشتید؟ آیا منتظر بودید که او چنگال، دندان‌های نیش دراز و بزاق سبز رنگ می‌داشت و دیوانه می‌بود؟!»

<sup>۴</sup> اسامی لاتین: Obedience to Authority: An Experimental View, Stanley Milgram, فیلم سینمایی [Experimenter](https://www.youtube.com/watch?v=ZuZdK0wZ8j0)، برنامه‌ی تلویزیونی Jerry M. Burger و Thomas Blass, 60 minutes

شد که هدفش بررسی کارکرد حافظه است. بعد آزمایش معروف میلگرم<sup>۱</sup> را با انتخاب تعداد زیادی داوطلب که از افراد عادی برگزیده شده بودند به اجرا گذاشت. داوطلبان در جریان یک سؤال و جواب ساختگی — که از آن کاملاً بی‌خبر بودند — در جایگاه معلم آزمونگر نشانده شدند و همکاران میلگرم — با تظاهر به داوطلبین گروه دوم — در جایگاه آزمون‌شونده نشستند. در جریان هر آزمایش یکی از داوطلبین (در نقش معلم) به همراه یکی از همکاران میلگرم (در نقش محصل) در دو اتاق جداگانه‌ای که به کمک یک پنجره‌ی شیشه‌ای از هم جدا شده بود، می‌نشستند. بعد فهرستی از کلمات زوج (مثل آب — موز و ...) به هر دو نفر داده می‌شد. محصل فرصت کوتاهی داشت تا آنها را از بر کند. بعد داوطلب (معلم) یک کلمه (مثل آب) را می‌گفت و محصل (همکار میلگرم) می‌بایست کلمه‌ی مرتبطش را پاسخ می‌داد (مثل موز). وقتی پاسخ غلط بود از داوطلب (معلم) خواسته می‌شد تا شوک الکتریکی به محصل بدهد و به مرور ولتاژ برق را بالا ببرد. داوطلب هم که بی‌خبر از ساختگی بودن آزمایش بود، چنین می‌کرد؛ حال آن‌که می‌دید محصل به‌خود می‌پیچد و التماس می‌کند تا شوک را قطع کند.

نتایج این آزمایش‌ها که در کتابی با عنوان «اطاعت از اقتدار: یک مشاهده‌ی تجربی» (۱۹۷۷) منتشر شد، تکان‌دهنده بود. ۶۵٪ از داوطلبین حاضر شدند تا ۴۵۰ ولت شوک به محصل‌شان وارد کنند. نتایج تست میلگرم که بعدها توسط توماس بلاس و جری برگر و دیگران نیز تکرار و تأیید شدند، تأکید داشتند که افراد عادی می‌توانند دیگران را شکنجه کنند و شاهد زجرشان باشند، آن‌هم تنها به آن دلیل که از جانب یک مقام صاحب‌اتوریته (که در اینجا بازیگری بود که روپوش سفید پوشیده و خودش را دکتر معرفی می‌کرد) از او خواسته شده بود.

در سال ۱۹۷۹، میلگرم در برنامه‌ی تلویزیونی «شصت دقیقه» شرکت کرد و اظهار داشت:

«بر اساس مشاهداتی که در جریان آزمایش‌هایم از هزاران نفر جمع‌آوری کرده‌ام، و براساس برداشت شخصی‌ام که مبتنی بر نتایج این آزمایش‌هاست، ادعا می‌کنم که اگر اردوگاه‌های مرگ مشابه با آلمان نازی در ایالات متحده تأسیس کنیم، نیروی انسانی کافی برای اداره‌ی اردوگاه‌ها بسادگی یافت خواهد شد.»

۶ سال پس از انجام اولین تست میلگرم، یکی از داوطلبین در این آزمایش که مشغول گذراندن دوره‌ی سربازی در ویتنام بود به میلگرم نوشت:

<sup>۱</sup> [لینک](#) به اطلاعات بیشتر در ویکی‌پدیا و [ویدئویی](#) که توضیح مفصل‌تری از این آزمایش به‌دست می‌دهد.

«من در زمان آزمایش نمی‌دانستم که چرا باید کسی را عذاب بدهم. اما حالا در بحبوحه‌ی جنگ این‌را می‌فهمم. ما طبق دستور مافوق خود دست به کارهایی می‌زنیم که در تناقض کامل با اعتقاداتمان است.»

بعدهتر «آزمایش زندان استنفورد»<sup>۱</sup> مهر تأیید دیگری بر آرای آرنست زد. این آزمایش زیر نظر دکتر فیلیپ زیملباردو، در سال ۱۹۷۳ انجام شد. شرکت‌کنندگان ۲۱ دانشجوی (به اضافه‌ی ۳ جایگزین احتمالی) بودند که سلامت جسمی و روانی‌شان توسط تست‌های مربوطه مورد تأیید قرار گرفته بود. بر اساس قرعه، ۱۰ نفر نقش زندانی و ۱۱ نفر نقش زندانبان را تقبل کردند و در شبه‌زندانی که به همین منظور ساخته شد جا داده شدند. قرار بر این بود که آزمایش به مدت دو هفته ادامه یابد و رفتار دو گروه توسط دوربین‌های مخفی — بدون اطلاع شرکت‌کنندگان — مورد مطالعه قرار گیرد. اما اوضاع به قدری وخیم و فاجعه‌بار شد که آزمایش را در روز ششم متوقف کردند.<sup>۲</sup>

نتایج این مطالعات که در کتاب فیلیپ زیملباردو، تحت نام «تأثیر شیطانی»<sup>۳</sup> منتشر شد، بر این واقعیت تأکید داشت که در یک ساختار اقتدارسالار و یک فضای قدرت‌سالار، می‌توانند از افراد عادی جانپان وحشی بسازند.

به دنبال انتشار نتایج فوق، بار دیگر تئوری «شر مبتذل» هانا آرنست مورد توجه محققان و اندیشمندان قرار گرفت و به عنوان یکی از مطرح‌ترین نظریه‌ها در تبیین شرارت و جنایت مورد بحث مجدد قرار گرفت. البته در این میان کم نبودند کسانی که به مخالفت با آرای آرنست پرداختند و نظریه‌ی او را مورد نقد قرار دادند. یکی از نخستین نقدها، متعلق به بتینا استنگنت، در کتاب «آی‌شمن پیش از اورشلیم»<sup>۴</sup> بود. او معتقد بود که بنیان نظریه «شر مبتذل» که بر انگیزه‌ی آی‌شمن (سطحی و بی‌ریشه) متکی بود، از پایه بی‌اساس است. بتینا با استناد به مدارک فراوان نشان داد که — برخلاف نظر آرنست — آی‌شمن ابداً یک فرد ساده، معمولی و فاقد انگیزه‌های افراطی نبود، بلکه برعکس، او یک نازیست باورمند بود که آگاهانه، آن‌هم با انگیزه‌های قوی نژادپرستانه به جنایت دست زده و نسبت به عواقب کارهایش وقوف کافی و کامل داشته است. اما در جریان دادرسی توانسته بود خود را هنرمندانه زیر لوای فریبنده‌ی یک بوروکرات وظیفه‌شناس پنهان کند.

<sup>1</sup> Stanford Prison Experiment, Philip Zimbardo

<sup>۲</sup> برای اطلاعات بیشتر در [ویکیپدیا](#) بخوانید یا [ویدئوی](#) زیر را ببینید. بی.بی.سی نیز [مستندی](#) در این خصوص تهیه کرده که دیدنی است. به علاوه چند فیلم سینمایی نیز بر اساس همین تجربه ساخته شده که [The experiment](#) (سال ۲۰۱۰) و [The Stanford Prison Experiment](#) (سال ۲۰۱۵) از آن جمله‌اند.

<sup>3</sup> The Lucifer Effect by Philip Zimbardo

<sup>4</sup> Bettina Stangneth, Eichmann Before Jerusalem, 2011

دبورا لیپستات نیز در کتاب «محاكمه‌ی آیشمن»<sup>۱</sup> مدعی شد که در دفتر خاطرات آرنست واردی را یافته که حکایت از باور آیشمن به تصفیه‌ی نژادی و دفاع او از هولوکاست داشته است. به‌علاوه دبورا این سؤال را پیش کشید که اگر آیشمن - به‌قول آرنست - واقعاً از عواقب کارش ناآگاه بود، پس چرا در همدستی با همکارانش، کلیه‌ی مدارک مربوط به جنایات جنگی را نابود کرد؟<sup>۲</sup>

مری مک‌کارتی، رمان‌نویس و دوست نزدیک هانا آرنست نیز با سؤالات مشابه نظریه‌ی آرنست را زیر سؤال برد<sup>۳</sup> و گرشوم شولم، فیلسوف هم‌دوره‌ی آرنست نیز در نامه‌ای به او (۱۹۶۳) نوشت: نظریه‌ی «شر مبتذل» صرفاً یک شعار و نه یک تحلیل پرمغز است.<sup>۴</sup>

آلن ولف در کتاب «شر سیاسی چیست و چگونه با آن مبارزه کنیم؟»<sup>۵</sup> با طرح انتقادی مشابه متذکر شد که شرارت و جنایت سیاسی را نمی‌توان با روان‌شناسی یک موجود مبتذل و ملال‌آور توضیح داد و آن را به پای عدم تمایل به اندیشیدن نوشت.

### جمع‌بندی نقادانه

- تئوری آرنست با نگرش غالب بر رسانه‌های جمعی که جانیان را بیماران روانی و اشخاص غیر معمولی تلقی کرده و می‌کنند، تفاوت داشته و دارد. به‌نظر آرنست این‌گونه توصیفات بیشتر به‌درد دراماتورژی (dramaturgy) یا «نمایش‌پردازی» می‌خورند تا یک تحلیل اجتماعی. این‌ها توجیحات ساده‌انگارانه ولی آگاهانه‌ای هستند که به قصد متمایز کردن جانیان از «ما» (شهروندان معمولی) ساخته و پرداخته می‌شوند تا به «ما» بیاوراند که شهروندان عادی، جانی و شرور نمی‌شوند! وقتی هم که به این برداشت سطحی باور بیاوریم، آن‌وقت از تلاش برای فهم عمق و ابعاد فجایی که به دست «ما» می‌تواند انجام شوند، بازمی‌مانیم! از این رو آرنست با یادآوری مکرر این نکته که جنایت کاران به‌طرز وحشتناکی مانند «ما» هستند، و ما نیز به‌طرز وحشتناکی شبیه آنانیم، می‌کوشد «ما» را متوجه مسئولیتی کند که در قبال تصمیمات و رفتارهایمان داریم.
- تفاوت نظریه‌ی شر آرنست با پیشینانش - به‌ویژه تئوری «شر رادیکال» کانت - بر سر انگیزه‌ی عامل (سوژه) بود. آنان ارتکاب به شرارت را به یک شر ذاتی و یا داشتن یک انگیزه‌ی قوی برای

<sup>1</sup> Deborah Lipstadt, The Eichmann Trial, 2011

<sup>۲</sup> Gershom Scholem

برداشت از مقاله‌ی [What did Hannah Arendt really mean by the banality of evil?](#). ترجمه‌ی فارسی

<sup>۳</sup> منبع بالا

<sup>۴</sup> مأخذ بالا

<sup>5</sup> Alan Wolfe, in *Political Evil: What It Is and How to Combat It?* (2011)

- ارتکاب به جرم نسبت می‌دادند و مدعی بودند هرچه انگیزه قوی‌تر و ریشه‌دارتر باشد، وسعت و ابعاد جرم نیز وسیع‌تر و بزرگ‌تر خواهد شد، حال آن‌که در نظریه‌ی شرّ آرنست بزرگ‌ترین جنایات به‌دست کسانی انجام می‌شوند که یا به‌دست خود و یا رژیم‌های توتالیتر از اندیشه‌ورزی و تشخیص خیر و بد محروم شده و بی‌نیاز به داشتن انگیزه‌های ریشه‌دار، به جنایات مهیب دست می‌زنند.
- آرنست از یک سو رژیم‌های توتالیتر را به کارخانه‌ای تشبیه می‌کند که انسان‌های بی‌فکر، بی‌هویت و از خودبیگانه می‌سازد تا آنها را به خدمت بگیرد و از سوی دیگر مدعی بود که همین انسان‌های معیوب‌شده باید اندیشه‌ورز، اخلاق‌گرا و باوجدان باشند و حتی این قابلیت‌ها را با توسل به دیالوگ سقراطی<sup>۱</sup> در خود بیوروند. پس مسئول رفتار و اعمال‌شان هستند و باید در صورت همکاری با رژیم توتالیتر، محاکمه و حتی اعدام شوند.
  - آرنست در اهمیت «تفکر» و «اخلاق» اغراق می‌کند؛ تا آنجا که نتیجه می‌گیرد جنایت و شرارت نتیجه‌ی بی‌فکری و عدم رویکرد اخلاقی هستند. کفایت فرد بیندیشد، انتقاد کند و وجدانش را قاضی نماید تا از گزند آیشمن شدن در امان بماند! حال آنکه یافته‌های جامعه‌شناسی نشان می‌دهند که خیلی از جانیان و جلادان، به خیل اندیشه‌ورزان، اخلاق‌گرایان و وجدان‌داران تعلق دارند! کم نیستند جانیانی که از سر دل‌رحمی، گیاهخواری پیشه می‌کنند، از سر لطافت طبع موسیقی می‌نوازند و آثار بااحساس هنری می‌آفرینند و در باب اخلاق، قلم‌فرسایی می‌کنند!
  - نتایج تست میلگرام و «زندان استنفورد» محبوبیت زیادی برای آرنست آورد. اما خیلی زود مقبولیت علمی این تست‌ها زیر سؤال رفت. ضمناً مطالعات بعدی نشان دادند که ادعای آرنست دال بر بی‌انگیزگی (یا نداشتن انگیزه‌ی رادیکال) آیشمن نادرست بود. به این معنی، تئوری شرّ مبتدل بر یک شالوده‌ی غلط بنا شده است.
  - برخلاف نظر آرنست، آیشمن ابداً یک «مأمور و معذور» نبود. او در دفاعیاتش هیچ اشاره‌ای به ترس از اعدام آن‌هم به جرم سرپیچی از قوانین و فرامین نکرد، بلکه کشورش را ستود، خانواده‌اش را از دور بوسید و تأکید کرد که به پاس احترام به پرچم کشورش، مکلف و موظف بود تا مقررات جنگی را اجرا و از فرامین متابعت کند. به این معنی او ابداً یک «مأمور و معذور» نبود بلکه عمیقاً یک «مأمور و مسئول» بود که تا آخرین نفس نسبت به وطن، پرچم و رهبرش احساس مسئولیت کرد و به آنها وفادار ماند!

<sup>۱</sup> آرنست روی شیوه‌ی بحث سقراط تأکید زیادی می‌کند. به‌نظر او اشخاص اگر بیاموزند که دایم همی دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها را زیر سؤال ببرند و در دیالوگ با خود و دیگران شیوه‌ی بحث سقراطی را پیشه کنند بر قابلیت تفکر خود و قدرت تشخیص بدی از خوبی می‌افزایند.

- تئوری شر مبتذل آرنت، فرایند جانی و جلادسازی را صرفاً به جوامع توتالیتر محدود می‌کند. حال آنکه بعضی از اندیشمندان - از جمله زیگمونت باومن<sup>۱</sup> - بر این باورند که این فرایند در هر جامعه‌ی مدرن که بر یک ساختار اجتماعی هرمی - بوروکراتیک و اطاعت بی‌چون‌وچرا از مقررات و فرامین مبتنی است، می‌تواند شکل بگیرد. یکی از متخصصین حوزه‌ی سازماندهی بنام «ماتس آلوسون» نیز نشان داده که این فرایند در جامعه‌ای مثل سوئد قابل مشاهده است! نامی که آلوسون برای این پدیده انتخاب کرده «حماقت کارکردی» است.<sup>۲</sup> به نظر او، در هر جامعه‌ای که سازمان کار آن‌گونه سامان یافته که به‌جای رشد خلاقیت، ابتکار و استقلال فکری در کارمندان، «حماقت کارکردی» رشد می‌کند، خطر پرورش عناصر بی‌اراده و به‌قول آرنت بی‌فکر هست.
- در رمان «بیگانه» آلبر کامو (۱۹۴۲)، فردی به دست قهرمان داستان کشته می‌شود و هیچ احساس بدی در قاتل پیدا نمی‌شود؛ چرا که باور دارد آن یک حادثه بود. در این‌جا هم آئیشن جنایت می‌کند، بی‌آن‌که عملش را شرارت‌بار بداند؛ چرا که باور دارد به وظیفه‌ی شغلی و ملی‌اش عمل کرده است! به این معنی اگر بپذیریم که بدون داشتن انگیزه‌ی قوی نیز می‌توان دست به جنایت زد - هرچند که باورش برای این قلم دشوار است! - در آن‌صورت باید یک توجیه قوی برای ارتکاب به آن داشت؛ مثل «حمایت بشردوستانه»، «صدور دموکراسی»، «مبارزه علیه دشمن (ساختگی/خیالی!)»، «حفظ امنیت ملی» و ...!
- آرنت که قرار بود دست به ریشه‌ها ببرد و دلایل اجتماعی شرارت و جنایت را بکاود، پس از صغرا و کبرا کردن‌های بسیار، داستان را با مسئولیت فردی و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی خاتمه می‌دهد و جالب‌تر آن‌که بر حکم اعدام کسی - که او را قربانی فرایند «بی‌فکر» سازی می‌پنداشت - مهر تأیید می‌زند، به خون‌خواهی برمی‌خیزد و از یک جنایت دولتی - یعنی اعدام - دفاع می‌کند!
- تئوری شر اگرچه فرهنگ اطاعت و اتوریته‌سالاری را به نقد می‌کشد، اما از مذمومیت قدرت و اتوریته فراتر نمی‌رود؛ قدرت بد است چون که فساد می‌آورد و اتوریته و اقتدار بد هستند چون که جنایت می‌آفرینند!
- تئوری شر آرنت بر یک تحلیل غیرطبقاتی بنا شده که پیش‌تر در کتاب «توتالیتریزم» بطور مشروح توضیح داده شده بود: افراد در رژیم‌های توتالیتر نه تنها بی‌فکر باری‌آیند بلکه همه‌ی

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman

<sup>۲</sup> Mats Alvesson - Functional Stupidity. ماتس آلوسون که سوئدی است اسم Funktionell domhet را برای تئوری خود انتخاب کرده. از او سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های زیادی در یوتیوب موجود است.

هویت‌شان — از جمله هویت طبقاتی‌شان — را نیز از دست می‌دهند و به توده‌ی بی‌شکل، منعطف و مسخ‌شده‌ای بدل می‌گردند که ماشین سرکوب و جنایت رژیم را به گردش درمی‌آورند. به این معنی آرنت این واقعیت را نادیده می‌گذارد که همین توده‌ی بی‌هویت به منظور تداوم حاکمیت طبقاتی تربیت شده‌اند! به‌علاوه آرنت از یاد می‌برد که رژیم‌های توتالیتر تنها به «تحمیق» توده‌ها مبادرت نمی‌ورزند. آنها به موازات «تبلیغ» و «ترویج» ارزش‌های ضدانسانی‌شان از سه عنصر دیگر نیز بهره می‌گیرند: «ترور»، «تهدید» و «تطمیع». کسانی که به سپردگی تن نمی‌دهند و در برابر ماشین مغزشویی رژیم مقاومت می‌کنند، ترور، زندان و شکنجه می‌شوند و سایر ناسازگاران با تهدید یا تطمیع به سکوت یا همکاری وادار می‌گردند. امثال آرنت هم که از این مهلکه می‌گریزند و جان به‌در می‌برند، در فراغت خاطر می‌نشینند و راجع به توتالیترسیم تئوری پردازی می‌کنند و جوایز نفیس فلسفی می‌گیرند! به این معنی آرنت به مقوله‌ی «منافع» نمی‌پردازد، در پس «اطاعت»‌های افراد، ارتقای موقعیت اقتصادی، شغلی و اجتماعی را نمی‌بیند و توجه ندارد که در جوامع توتالیتر، «تمرد» هزینه‌بردار است و اندیشه‌ورزان ترور، اخلاق‌مداران تهدید، توده‌ها تحمیق و بی‌فکران تطمیع می‌شوند!

- تئوری شر مبتذل، پیچیده و سخت‌فهم جلوه می‌کند چون که دربرگیرنده‌ی تناقضات بسیار است. شاید تفسیر سقراط از خودش، بیشتر شایسته‌ی مریدش یعنی آرنت باشد. سقراط خود را به «ماهی سفره‌ی برق‌دار» تشبیه می‌کرد که هرکس لمسش کند فلج می‌شود؛ چرا که خودش فلج است! آرنت نیز همچون سقراط، خوانندگان را گیج می‌کند، چون که خودش در دنیایی از تناقضات سرگردان است. او به‌قدری خواننده را در هزارتوهای مفاهیم فلسفی، روان‌شناختی و مباحثات آکادمیک می‌چرخاند که از یک تحلیل تاریخی، اجتماعی و سیاسی دور می‌افتد و شایسته‌ی آن می‌شود که به انتقادِ جوته‌ی موش‌ها سپرده شود!<sup>۱</sup>
- آرنت در این تناقض باقی می‌ماند که چه حکمی علیه مردمان عادی — که با سکوت، بی‌تفاوتی، عدم مقاومت و همکاری به تداوم رژیم‌های توتالیتر یاری رساندند — صادر کند: «آن‌ان آن‌قدر فراوانند که نه می‌شود همگی‌شان را محاکمه و مجازات کرد و نه می‌شود همگی‌شان را بخشید!»

<sup>۱</sup> مارکس و انگلس در پیشگفتار لودویک فویر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان اشاره می‌کنند که بمنظور تسویه حساب با باورهای فلسفی خود مطالب زیادی را در نقد فلسفه کلاسیک آلمان نوشتند که نتیجه اش دو کتاب قطور شد که به انتشارات وستفالی سپرده شد. اما بعد از مدتی ناشر خبر داد که بدلائل شرایط حاکم امکان چاپ و نشر کتاب وجود ندارد. پس از توضیح این ماجرا مارکس و انگلس نوشتند: "ما با رضایت مندی این دست نویس ها را به انتقاد جوته موشها سپردیم زیرا هدف اصلی ما — که روشن شدن موضوع برای خودمان بود— حاصل شده بود"



- ناگفته نماند که تئوری ضدتوتالیتراریسم هانا آرنت، عموماً علیه نازیسم آلمانی و کمونیسم روسی (و حتی مارکسی) به کار گرفته شده و می‌شود؛ غافل از آنکه فرایندی مغزشویی و تحمیق توده‌ها جزئی از هویت نظام‌های کاپیتالیستی ورژیم‌های فاشیستی است.
  - آنچه که در خاتمه می‌توان گفت این است که بدون تحلیل روابط و مناسبات اجتماعی‌ای که در آن جانی و جلاد تربیت و پرورده می‌شوند، و بدون تغییر شرایطی که زاینده و پرورنده‌ی جانیان هستند، نمی‌شود انتظار داشت که بازتولید جلاد و جانی خاتمه یابد.
- و نکته‌ی آخر آن که به قول کارل مارکس:

«حال پرسشی که در این باره پیش می‌آید این است که به چه حقی می‌توان فردی را برای تأدیب و یا هراساندن دیگران تنبیه نمود؟ افزون بر آن، تمامی شواهد تاریخی موجود و داده‌های آماری این واقعیت را به بهترین وجهی اثبات می‌کنند که دقیقاً بر خلاف چنین تصویری، از زمان قابیل تا به امروز مجازات نتوانسته است که دنیا را بترساند و یا این که اصلاح نماید... آیا توهمی بیش نیست اگر که بخواهیم فرد را به همراه مجموعه‌ی انگیزه‌های واقعی‌اش، و به همراه مجموعه‌ی شرایط اجتماعی پیچیده‌ای که از همه سو بر او فشار می‌آورند، با یک «اراده‌ی آزاد» کاملاً انتزاعی جایگزین سازیم! این نظریه که گویا مجازات برآمد اراده‌ی خود فرد مجرم است، چیزی جز بیان متافیزیکی قانون قدیمی «قصاص» - حق تلافی جویی با اعمال مجازات به مثل - نیست که خواهان درآوردن چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، و ریختن خون در برابر خون می‌باشد. اگر بخواهیم به صراحت و با کنار نهادن تمامی تعبیر و تفسیرها گفته باشیم، مجازات چیزی نیست به جز وسیله‌ای در دست جامعه برای دفاع از خود در مقابل نقض شرایطی که، صرف‌نظر از ویژگی‌های ماهوی آنها، برای تداوم حیات این جامعه ضروری محسوب می‌شود. حال، [جا دارد که پرسیده شود که] این چگونه جامعه‌ای است که ابزاری بهتر از جلاد برای دفاع از خویش نمی‌شناسد، و سُبُعیّت خود را به عنوان قانونی جاودانه... جار می‌زند؟... آیا بایسته نیست که عمیقاً به تغییر سیستمی بیندیشیم که تولیدگر و پرورشگاه این جرایم است؟»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> «مجازات اعدام - جزوه‌ی آقای کابدن - مقررات بانک انگلستان» (۱۸۵۳) نوشته مارکس، ترجمه نیکو پوروزان



# هویت مثله شده و ماتریس استعمار

## از فروش و اسارت زنان کورد قوچان تا مرگ ژینای کورد

نوشته‌ی فردوس حاتمی طاهر



پروژه‌ای بزرگ و مداوم برای فرودست شدگان اندیشیدن به چگونگی تجمع قدرت پیرامون برخی مقوله‌ها و به کار گرفتن آن علیه مقوله‌های دیگر است.  
(کیمبرلی کرنشاو)

### مقدمه

مرگ ژینا امینی شباهت‌ها و در عین حال تفاوت‌های زیادی با رویداد به اسارت رفتن زنان کورد طایفه‌ی زعفرانلو و فروش دختران قوچانی در سال ۱۳۲۳ هـ.ق در دوره‌ی قاجار و زمامداری مظفرالدین شاه دارد. شباهت‌های این دو پدیده را که به فاصله‌ی بیش از یک قرن از یکدیگر رخ دادند، می‌توان هم از جهت نحوه‌ی بازنمایی، هم نمادپردازی‌ها و تفاسیر سیاسی حول محور هر دو پدیده و هم از جهت نقش آنها در شکل‌گیری یک جنبش و اعتراضات سیاسی برای ایجاد تغییر در ایران مورد بررسی قرار داد. در هردو رویداد به طرز شگفت این «زن کورد» و بدن اوست که به نماد تظلم‌خواهی و عدالت‌طلبی ملت بر علیه دولت تبدیل می‌شود. هردو به لحاظ سیاسی همچون یک دال مرکزی و در عین حال رهایی‌بخش عمل کرده‌اند که تمامی دال‌های شناوری که هر کدام از سطوح و خاستگاه‌های متفاوت در فضای سیاسی پرتنش و ناآرام ایران برمی‌خیزند، حول

آنها مفصل‌بندی می‌شود و به انسجام و اتحادی تاحدی موقت و شکننده می‌انجامد. می‌گوییم شکننده چراکه تبدیل شدن دختران و زنان قوچان (در گذشته) و ژینا (در روزهای اخیر) به نماد تظلم‌خواهی به شکل ملی و به نحوی که از شمول برخوردار باشد، در هیچ‌کدام از این دو پدیده به لحاظ سیاسی مسیری سراسر و مستقیم ندارد. از رهگذر این مسیر پریپیچ‌وخم و تنش‌های ناشی از آن است که از دل آرمان‌های جنبش مشروطه استبداد پهلوی بیرون آمد. هم‌چنان که با نادیده گرفتن این پیچیدگی‌ها و تنش‌های حاصل از آن هر آن خطر ظهور بدیل‌های بنیادینستی از دل اعتراضات کنونی وجود دارد. خطری که در تولد شعار از بیخ و بن مرتجع و واپس‌گرای مرد، میهن، آبادی می‌توان اولین نشانه‌های آن را مشاهده کرد. یکی از این پیچیدگی‌ها مربوط به دسته‌ای از سازوکارهای بازنمایانه و تفسیری از هویت و فرودستی زنان کورد است. از این‌رو نوشتار حاضر در پی مسأله‌مند کردن نحوه‌ی بازنمایی‌ها از هویت ژینا و زنان قوچان است. استدلال من در این نوشتار این است که مکانیسم‌های بازنمایانه از هویت و فرودستی زنان کورد چه در گذشته و چه در حال حاضر در ادامه‌ی همان مکانیسم‌های حذف و طرد کوردها است و با هدف بازتولید فرودستی کوردها به‌طور کل و زنان کورد به‌طور خاص صورت می‌گیرد. اگرچه این مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی فرودست‌ساز که این نوشتار بر آنها دست می‌گذارد، خاص کوردها و زنان کورد نیست و به‌طور قطع اشتراکاتی با دیگر گروه‌های اقلیت در ایران از جمله ترک‌ها، بلوچ‌ها، گیلک‌ها، عرب‌ها و... دارد. گفتن این سخن چندان بیراه نیست که در به بردگی کشاندن گروه‌های فرودست در همه جای کره خاکی همواره از توجیحات و سازوکارهای مشابهی استفاده می‌شود. مسأله‌مند کردن مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی اقلیت‌ساز در مورد یک نمونه‌ی زنده و حاضر یعنی مرگ ژینا و نیز در گذشته‌ی تاریخی «دختران قوچان» شاید بتواند آغازگر مباحثات و گفتمانی باشد که به بازاندیشی در نحوه‌ی مواجهه با مشکلات و مسائل کوردها و زنان کورد در میان روشنفکران و فعالان گروه‌های فرادست منجر شود. تنها در صورت شکل‌گیری این گفتمان است که می‌توان به کاهش برخوردهای مخاطره‌آمیز و کشمکش‌های ایدئولوژیک در آینده میان گروه‌های فرادست و فرودست امیدوار بود.

من در ادامه ابتدا مروری کوتاه و مختصر بر ماجرای فروش دختران قوچان و اسیر شدن زنان ایل باشقانلو در دوره قاجاریه خواهم داشت. سپس از رهگذر نقدی تقاطع‌گرا به مسأله‌مند بودن بازنمایی هویتی زنان کورد هم در جنبش مشروطه و هم در اعتراضات کنونی می‌پردازم و معضله‌های ناشی از بازنمایی‌ها را برمی‌شمارم و در نهایت با بازگشت به ژینا و گفته‌های او در ون گشت ارشاد نوشتار را به پایان می‌برم.

## ماجرای فروش و اسارت زنان قوچان و ایل باشقانلو

در بهار سال ۱۳۲۳ هـ.ق و در دوران حکومت آصف‌الدوله گروهی از مردم قوچان مجبور به فروش دختران خود به ترکمانان و آرامنه‌ی عشق‌آباد شدند تا قادر به پرداخت مالیات‌های سنگینی شوند که از سوی حکمرانان محلی و حکومت مرکزی بر آنان تحمیل می‌شد. البته فروش دختران کم سن و سال از سوی رعیت فقیر و تهی‌دست به واسطه‌ی ظلم حکومت در آن دوره پدیده‌ای غریب و تازه نبود و پیش از این نیز گفته‌هایی مبنی بر فروش دختران در نتیجه‌ی فقر و فلاکت در میان مردم کرمان و سیستان و بلوچستان به گوش مردم خورده بود (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۵۴). اما مصادف شدن فروش دختران قوچان با به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو به آن ابعاد تراژیک‌تری بخشید. در سطحی کلان‌تر متمایز شدن این دو رویداد بیشتر از آن جهت بود که در یک بستر سیاسی ملتهب، وطن‌خواهانه و مشروطه‌طلبانه مطرح شدند. ایل باشقانلو (باچوانلو، باشکانلو) معروف به کورد قوچانی یکی از طایفه‌های کورد شمال خراسان و متعلق به ایل زعفرانلو بودند و به زبان کوردی کورمانجی صحبت می‌کردند. به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو در ماه رمضان و اواخر تابستان همان سال در حمله‌ی ترکمانان به ناحیه بجنورد در زمان حکمرانی سالار مفخم روی داد. تعداد زنان به اسارت رفته بنا بر منابع شصت و دو نفر تخمین زده می‌شد (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵). اگرچه تعداد زنان و کودکان به اسارت رفته که به واسطه‌ی حمله ترکمانان و دیگر مهاجمین اسیر شده و به‌عنوان برده در بازارها بارها معامله می‌شدند بسیار بیشتر از این رقم بود. فقر و مصیبت‌های پی‌درپی همچون حمله‌ی ملخ‌ها به زمین‌های زراعی و کشاورزی و از بین رفتن محصولات زمین‌داران فقیر، گرانی، خشکسالی و قحطی و در نهایت ناتوانی مردم در پرداخت مالیات، ظلم و جور حکام محلی، استبداد حکومت مرکزی و نارضایتی‌های عمومی در نتیجه‌ی ناامنی در جامعه، همگی دست در دست یکدیگر دادند که این دو رویداد را به فریاد تظلم‌خواهی ملت علیه دولت تبدیل کنند. اهمیت ماجرا به‌حدی بود که روزنامه‌های مهم مشروطه مانند حبل‌المتین، صور اسرافیل و مجلس ماجرا را در آن دوره از نزدیک دنبال می‌کردند و نقل جریان محاکمه‌ی عاملان این دو رویداد به‌خصوص در روزنامه حبل‌المتین به‌طور مستمر صورت می‌گرفت. یکی از خبرنگاران روزنامه‌ی صور اسرافیل که در همان زمان به تفلیس سفر کرده بود در خبری تکان‌دهنده به شرح وضعیت دختران قوچانی پرداخت. او در این گزارش نوشت بخشی از دختران فروخته شده به کارگری در خانه‌ها و مزرعه‌های ترکمان‌ها مشغول‌اند و به بردگی کشیده شده‌اند. تعدادی از آنها را به خانه‌های بزرگ در منطقه‌ی ترکمنستان و تعدادی دیگر را که از زیبایی به‌رمند بوده‌اند، برای تأمین عیش و نوش مردان تفلیسی به کافه‌داران این شهرها فروخته‌اند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۴) در کتاب «حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه» با پرداختن به این دو رویداد بر اهمیت نقش آنها در انقلاب مشروطه تأکید می‌کند. او در بخشی از این کتاب می‌نویسد: ماجرای فروش دختران قوچان تبدیل به حکایتی شد، عمومی گشت و در مناظرات و تصنیف‌های سیاسی و کاریکاتورها به شعر و طنز و طرح

بازنگاری شد. این بازگویی‌ها نه تنها به برانگیختن مردم علیه استبداد و پیوستن آنها به صفوف مشروطه خواهان یاری رساند، بلکه با ایجاد تأثر و خشم و همدردی در گوینده، شنونده، نویسنده و خواننده، فضای همدلی بین «آحاد ملت» آفرید. به دیگر سخن، بازگویی‌های این داستان در فضای سیاسی آن زمان، نظیر منبر و جلسه‌ی انجمن‌ها و صفحات روزنامه‌ها و بعدها در جلسات مجلس اول خود در ایجاد احساس «تعلق ملی» مؤثر افتاد.

اهمیت ماجرا به حدی است که در همان زمان سید محمد طباطبایی از رهبران روحانی مشروطه، عریضه‌ای خطاب به مظفرالدین شاه مطرح می‌کند. در این عریضه طباطبایی با استناد به اوضاع و احوال مردم قوچان تشکیل مجلس عدالت را راهی برای از بین رفتن ظلم و آبادانی کشور می‌داند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۸) در این کتاب با مبنا قرار دادن این دو رویداد تاریخ‌نگاری مرسوم و مردانه‌ی ایرانی را به نقد می‌کشد. او معتقد است که در تاریخ‌نگاری افرادی چون احمد کسروی و حسن تقی‌زاده که خود از معاصران انقلاب مشروطه بودند، از دختران قوچان به‌عنوان یکی از علل انفجار انقلابی و انگیزه‌ی انقلابی‌ها برای مقابله با جور استبداد یاد شده است. اما کم‌رنگ کردن اهمیت این رویدادها را در وقوع جنبش مشروطه در تاریخ‌نویسی جنسیت زده و مردم‌محور مورخان بعدی مانند مهدی ملک زاده و فریدون آدمیت مورد انتقاد قرار می‌دهد. در نوشته‌های آنان چوب خوردن تاجران قند سبب مهاجرت مجتهدان تهران به شاه عبدالعظیم و صدور فرمان تأسیس عدالت‌خانه از جانب مظفرالدین شاه می‌شود. همچنین کشته شدن سیدعبدالحمید و سیدحسن سبب مهاجرت دوم روحانیون به قم و صدور فرمان مشروطیت دانسته می‌شود و ماجرای فروش و اسارت دختران قوچان اهمیتی ثانویه می‌یابند. در هر صورت با شکل‌گیری مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی مشروطه، نخستین دادگاه رسمی در ایران برای رسیدگی به این واقعه و حمایت از دختران فروخته شده و به اسارت رفته تشکیل می‌شود. اگرچه پرونده‌ی این رویداد در چندین جلسه در مجلس مورد بررسی قرار می‌گیرد و افکار عمومی را در مقیاسی وسیع جلب می‌کند، اما تمرکز اصلی مباحثات در مجلس به خاطر وجود شاکیان خصوصی و از همه مهم‌تر برخی ملاحظات جنسیتی تنها بر زنان به اسارت رفته ایل باشقانلو قرار می‌گیرد و دختران فروخته شده‌ی قوچان که تعداد آنها در روایات متعدد بین دویست و پنجاه تا پانصد نفر و در برخی روایات تا هزار نفر تخمین زده شده به فراموشی سپرده می‌شوند. در نهایت این دادخواهی نزدیک به یک‌سال و اندی در مجلس به طول می‌انجامد و همزمان با پیگیری مجلس، مردم هر روز عصر تا یکساعت از شب گذشته شورش‌هایی را در مقابل مجلس ترتیب می‌دهند و خواستار استرداد دختران فروخته شده و به اسارت رفته می‌شوند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۹۵). در نهایت با شکست مشروطه‌خواهان تلاش‌های اندک صورت گرفته برای بازگرداندن زنان به اسارت رفته متوقف می‌شود و کسانی که در وقوع این ماجرا نقش اصلی را دارند یا مجازات‌های اندکی دریافت می‌کنند یا در پست و منصب‌های جدیدی گماشته می‌شوند.

## دختران ایران: رنج در اقلیت بودگی و حذف ادغامی

آنچه زنان باشقانلو و ژینا به‌طور خاص و زنان کورد به‌طور عام در زندگی روزمره براساس آن قضاوت، تفسیر و سرکوب و طرد می‌شوند به واسطه‌ی انسان بودن آنها در معنایی انتزاعی و کلی رخ نمی‌دهد. آنها نه همچون انسان در معنای کلی و انتزاعی آن بلکه همچون «انسان کورد» و نه همچون زن در معنای کلی آن بلکه همچون «زن کورد» بی‌صدا و بی‌حق شده‌اند. با وجود این، وضعیتی که در بازنمایی هویتی آنها در گفتمان‌های مختلف حاکم می‌شود در دو شکل رخ می‌دهد. این امر یا به شکل استحاله‌ی هویتی یا به تعبیر آگامبن (۱۳۹۵) حذف ادغامی صورت می‌گیرد یا به شکل تقلیل هویتی و تک‌بعدی کردن هویت چند بعدی آنها. بخش بزرگی از اپوزیسیون عمدتاً فارس و مرد اعم از چهره‌های علمی و آکادمیک و فعالان مدنی، و بخش بزرگی از رسانه‌های فارسی‌زبان<sup>۱</sup> تعلق خاطر خاصی به بازنمایی هویتی در شکل اول دارند. از این رو در این بازنمایی‌ها اثری از «ژینای کورد» و «زنان کورد باشقانلو و قوچان» وجود ندارد. در جریان بازنمایی‌ها هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی آنها (و البته نمادهای مقاومتی (ژن، ژیان، نازادی) که نتیجه‌ی سال‌ها جان‌کندن، مبارزه، سرکوب و مقاومت کوردهاست) از آنها سلب و از آن گروه فرادست می‌شود. در این فرایند استحاله‌ی هویتی، ژینای کوردستانی به «مهسای ایران» تغییر نام می‌دهد، همانطور که در انقلاب مشروطه زنان کورد باشقانلو و قوچان دیگر قوچانی نبودند بلکه به «دختران ایران» تبدیل شدند. البته این مسئله در آن زمان که دولت-ملت مدرن ایرانی هنوز شکل نگرفته بود، معنای ستم‌اتنیکی نداشته است، بلکه بعداً در فرم و شیوه‌ی بازنمایی آن است که نمایانگر فرمی از ستم‌اتنیکی است. در واقع، بازنمایی زمانی (مدت‌ها بعد از رخ دادن مسئله) از رخداد دختران قوچان است که ماهیت ستم‌اتنیکی نهفته در آن را نشان می‌دهد. اگرچه دگرسانی هویتی در راستای همبستگی ملی جهت مبارزه با ستم صورت می‌گیرد، اما از آنجایی که این همبستگی با نادیده گرفتن بخشی از ستم حاصل می‌شود خود در نهایت به بازتولید آن ستم در اشکال دیگر منتهی می‌گردد. اپوزیسیون برای فعل حذف که به میانجی ادغام به شکلی نرم و در ساحت واژگان رخ می‌دهد، و برای عموم رؤیت‌ناپذیر و نامرئی است، از استدلال‌های اخلاقی و توجیهی لیبرالی بهره می‌گیرد. از نظر لیبرال‌ها حوزه‌ی عمومی که شامل نهادهای دولتی و قانون است باید از لحاظ ارزشی بی‌طرف باشد و هویت فرهنگی باید تنها به حوزه‌ی خصوصی مربوط باشد (نش، ۱۳۹۱:ص ۲۱۹). براساس این منطق که بر بخش بزرگی از اپوزیسیون ایرانی حاکم است، مقولاتی همچون طبقه و نیز هویت‌های غیرطبقاتی مانند اتنیک، جنسیت یا

[۱] رسانه‌های بی‌بی‌سی، ایران اینترنشنال و سایت رادیو فردا و دیگر رسانه‌ها همگی علاوه بر مخدوش کردن هویت ژینا اعتراضات در کوردستان را در حاشیه پوشش می‌دهند. یا عباس میلانی پژوهشگر تاریخ معاصر ایران در مصاحبه‌ای با بی‌بی‌سی در پاسخ به مجری شبکه درباره ریشه‌های شعار زن، زندگی، آزادی کوچکترین اشاره‌ای به خاستگاه کوردی و کوردستانی شعار نکرد. این شعار برای اولین بار توسط حزب PKK و توسط عبدالله اوچالان رهبر کوردها در ترکیه طراحی و در انقلاب روژاوا به‌طور گسترده به کار گرفته شد. چه بسا عباس میلانی با طرح مجموعه‌ای بحث حاشیه‌ای از پاسخ به پرسش مجری طفره رفت.

طبقه چارچوبی سلبی را شکل می‌دهند که با تأکید بر یک گروه خاص اجتماعی همچون کارگران، زنان، یا اتنیک‌های تحت ستم دیگر گروه‌ها را طرد می‌کنند و توان هضم تفاوت‌ها را ندارند. نمونه‌ی این تلقی را در گفته‌های کاربران مجازی و در فضای واقعی نیز می‌توان مشاهده کرد، که در گزاره‌هایی مانند «همه‌ی ما انسان هستیم قبل از اینکه تورک، کورد، عرب، زن یا مرد باشیم» یا «همه‌ی ما به یک اندازه تحت تبعیضیم و ترک و کورد و زن و مرد ندارد» نمود می‌یابد. اگرچه این گزاره‌ها در معنای عام آن اخلاقی، درست و منطقی به نظر می‌رسد اما طرح آنها در یک بستر به شدت تبعیض‌آلود ناظر بر بعد اخلاقی و انسانی آن نیست، بلکه با هدف نادیده گرفتن و انکار ستم‌های خاص و بازتولید روابط فرادستی-فروودستی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این گزاره‌ها در پاسخ به کسانی مطرح می‌شود که طرفدار «سیاست هویت» هستند. کسانی که این گفته را بر زبان می‌رانند با قرار دادن خود در جایگاه انسان مدرن و به لحاظ ذهنی توسعه‌یافته، هویت‌طلبان کورد، تورک، عرب، بلوچ... را متعصب و کوتاه‌فکر قلمداد می‌کنند. گویندگان گزاره‌ی «ما همه انسان هستیم» از منظری به خیال خود ناکجاآبادی و غیر تاریخی که ناظر بر اومانیسیم است، به مسأله‌ی رهایی و آزادی می‌اندیشند. براساس این ذهنیت هرگونه تأکید بر خاص بودن هویت به‌عنوان مانعی در برابر آزادی و رهایی عمل می‌کند. اما وجود تعداد زیاد اقلیت‌ها چه در جوامع پیشرفته و چه جوامع توسعه‌نیافته از لایه‌ی پنهان دیگری خبر می‌دهد. در لایه‌های نهانی‌تر «اومانیسیم» تنها یک ایده‌ی متقاعدکننده برای کنترل انسان‌های فرودست است. از نظر قانون (۱۹۶۳) و سه‌زر (۲۰۰۱) اومانیسیم به‌مثابه یک ایده‌ی واجد ارزش والا، اولین بار از سوی استعمارگران برای مردمان خودی ابداع شد تا آنها بتوانند همواره خود را در موقعیتی برحق احساس کنند. همچنان که برای عبور از مرحله‌ی سلطه‌ی استعماری کهنه و ورود به مرحله‌ی استعمار نو به شکل هژمونیک اختراع اومانیسیم لیبرالی یک ضرورت بود تا استعمارگران خواسته‌ها و مبارزات برحق استعمارشده را از مشروعیت و اعتبار بیندازند (یانگ، ۱۳۸۹). از این رو «اومانیسیم لیبرالی» همواره با نژادپرستی و استعمار همدست بوده است. به عبارتی سه عنصر اومانیسیم به‌مثابه یک غایت اخلاقی ناب، وجهانشمولیت و ادعای بی‌طرفی به لحاظ هویتی و فرهنگی از سوی لیبرال‌ها تنها نقاب‌هایی برای پوشاندن سلطه‌ی یک اتنیک، یک جنس، یک طبقه، یک نژاد، یک ملت و یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر هستند و امکان بی‌طرف بودن در چنین موضوعاتی اساساً وجود ندارد (نش، ۱۳۹۱)

وجود بی‌شمار اقلیت‌ها و در حاشیه‌ها در ایران آشکار می‌سازد که گروه‌های فرادست با استفاده از انتشار ایدئولوژی «اومانیسیم لیبرالی» و ایده‌ی انسان کلی و انتزاعی در میان جامعه‌ی مسلط بر همانند بودن خود این انسان با گروه فرادست و ارزش‌های او تاکنون سرپوش گذاشته‌اند. آنها با مرکزیت بخشیدن به سوژه‌ی لیبرالی به تعبیر شیلا بن حبیب (۲۰۲۱)، دیگری تعمیم یافته (در تقابل با سوژه تفاوت) و ادعای کاذب بی‌طرفی، «ایرانیت» و «هویت ایرانی» را واجد شمول و عام تلقی کرده و آن را به لحاظ اتنیکی و جنسیتی و البته



طبقاتی فاقد سوگیری می‌دانند و در نهایت همسانی آن با اتنیکِ فارس را نمی‌پذیرند. اما وجود اقلیت‌های متعددی که هویت‌شان بر حسب میزان دوری و عدم تشابه با «هویت ملی» مورد نظر اپوزیسیون لیبرال ایرانی شکل گرفته، از همان آغاز تهی بودن ادعای بی‌طرفی را برملا می‌کند.<sup>۱</sup> در گفتمانِ حقوق بشر آنها نیز که مبتنی بر همین اصول لیبرالی چند چهره و ریاکار است، همواره خاص بودگی زبانی، فرهنگی، اتنیکی «بشر» مدنظر خود را کتمان کرده‌اند. آرنت (۱۹۴۶) در مقاله‌ای با عنوان «چیستی حقوق بشر» به خوبی نشان می‌دهد که حقوق بشر حقوق انسان فرادست است و فرودست تنها به حکم بشر بودن واجد حق و حقوق نمی‌شود. از نظر آرنت از یک سو بشر در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، بشری انتزاعی و فارغ از هرگونه تعلق اتنیکی، جنسیتی، ملیتی، نژادی و سیاسی است که تنها به صرف بشر بودنش واجد حق و حقوقی می‌شود و آبخور این برخورداری، قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول است. از سوی دیگر تعلق داشتن هر فرد به یک اجتماع سیاسی خاص و برخوردار از قدرت برای بهره‌مندی از حق و حقوق پیش‌فرض گرفته شده است. این بدان معناست که حقوق به شکلی قائم‌به‌ذات و مجزا از یک اجتماع سیاسی وجود ندارد. به عبارتی سرچشمه‌ی برخورداری بشر از حق و حقوق از درون اجتماعات سیاسی واجد قدرت برمی‌خیزد نه از قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول. لذا حقوق بشر حقوق انسان انضمامی است و نه انتزاعی. بشر مورد نظر بخش بزرگی از گروه‌های اپوزیسیون ایرانی همان مردان شیعه‌ی فارس و به لحاظ طبقاتی فرادست هستند. از آنجایی که زنان کورد کم‌ترین شباهت و نزدیکی را به لحاظ اتنیکی، جنسیتی، و طبقاتی با هویت ایرانی و بشر مورد نظر لیبرال‌ها دارند تنش‌هایی برای ادعاهای بشردوستانه و ترحم‌های روشنفکرانه‌ی آنها ایجاد می‌کنند. از یکسو «زن کورد بودنشان» ناظر بر نوعی خاص بودن است. آنها نه فارسند، نه شیعه (در مورد ژینا) و نه مرد و نه از طبقه‌ی فرادست. از سوی دیگر این بخش اپوزیسیون و مشروطه‌طلبان برای تغییر وضع موجود و استقرار عدالت و آزادی مد نظر خودشان به آنها نیاز دارند. اپوزیسیون لیبرال باید بتواند هم خاص بودگی آنها را به نحوی مدیریت کند که با مختصات هویتی و «حقوق بشری» اش سازگار باشد و هم با «واجد حق کردن آنها» به گفتمان خود حقانیت اخلاقی و در عین حال سیاسی ببخشد. راهکار تنها در اضمحلال تمامی تعیین‌های انضمامی آنهاست. به عبارتی برخوردار شدن آنها از حق و حقوق تنها از مسیر عبور از زن کورد بودن و تبدیل شدنشان به «دختران ایران» می‌گذرد. چرا که برخورداری از حقوق قانونی بر فرهنگ و هویت فارسی و ایرانی مبتنی است. درست از همین رو در بازگویی‌های سینه به سینه و جریان محاکمه‌ی عاملان اسارت و فروش زنان باشقانلو و قوچان و بازنمایی‌های رسانه‌ای و غیررسانه‌ای (ژینا) جزئیت یا زن کورد بودنشان در کلیتی به

[۲] اگرچه اپوزیسیون وجود این اقلیت‌ها با این دامنه‌ی وسیع را در میدان سیاسی در نتیجه‌ی برتری دادن یک اتنیک یعنی اتنیکِ فارس و زبان، فرهنگ، و مذهب بر گروه‌های در اقلیت نمی‌بیند بلکه در حاکمیتی می‌بیند که بخش بزرگی از جامعه ایرانی را تبدیل به دیگری کرده است. حاکمیتی که به تاسی از همین گفتمان ملی گرایانه شبه‌فاشیستی، البته این بار با دخالت دادن و اضافه کردن یک عنصر دیگر یعنی مذهب، حقوق گروه‌های مختلف را به درجات مختلف نقض می‌کند نه اینکه چیزی متفاوت باشد که به یکباره از آسمان نازل شده است.

نام ایران هضم می‌شود و آنها تبدیل به عواملی برای نمایش تأثر و خشم مشترک، یکدلی ملت، نمایاندن ایرانی بودن و یکی از راه‌های آفرینش قدرت ملی می‌شوند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ص ۴). حق دادخواهی برای ژینا و زنان به اسارت رفته، با وانهادن «زن کورد بودنشان» صورت می‌گیرد و گویی تنها به شرطی این دادخواهی رسمیت می‌یابد که آنها دیگر «زن کورد» نباشند. در یک کمدی تراژیک و پارادوکسیکال دادخواهی مستلزم دست کشیدن از هویت‌هایی است که دقیقاً به میانجی آنها سرکوب و در جایگاه ناشهروند قرار داده شده‌اند. در واقع هم زنان قوچان و هم ژینا دوبار دستخوش خشونت می‌شوند، یکبار در ساحت واقعی و عینی و بار دیگر در ساحت مفهوم و مقوله به میانجی نام زدایی (دو نام کورد و نام زن) توسط مشروطه‌طلبان و بخشی از اپوزیسیون ایرانی.

اگرچه با وجود استحاله‌ی هویتی هم نباید دچار توهم شده و انتظار یک دادخواهی تمام‌عیار برای آنها را داشته باشیم. هم ژینا و هم دختران قوچان در فرایند دادخواهی تبدیل به نمادِ مظلومیت یک ملت در برابر یک دولت می‌شوند. گویی هم جنبش آزادی‌خواهی مشروطه و هم خیزش سراسری کنونی، نمادی جنسیتی را کم دارند که از این طریق به مبارزات خود حقانیت ببخشند. این نماد به واسطه‌ی فرودستی چندگانه‌ی زنان کورد برای هم مشروطه‌طلبان و هم روشنفکران و اپوزیسیون ایرانی فراهم است. با تبدیل شدنشان به یک نماد، واقعیت عینی‌ای را که به واسطه‌ی فرودستی تجمیع شده و درهم تنیده‌ی جنسیتی / اتنیکی (و البته طبقاتی) بر آنها رفته است به‌طور کامل به حاشیه رانده می‌شود.<sup>۱</sup> تبدیل شدن آنها به نماد زمینه را برای بار کردن خواسته‌ها، رؤیاهای و آرزوهای گروه‌های فرادست بر آنها فراهم می‌کند. یکی از همین رؤیاهای مشروطه‌طلبان، رؤیای حذف تکثر و ساختن ایرانی یکپارچه و یکدست است. مشروطه‌طلبان به میانجی فروش و اسارت زنان کورد، جسمانی سازی وطن و استعاره‌ی «وطن همچون بدن زنانه» را بر ساخت می‌کنند. آنها با بازپردازی وطن همچون ناموسی که نیاز به مراقبت دارد و ملت چون مردان باغیرت که باید از ناموس (وطن) دفاع کنند، شکل‌گیری ایرانی متحد و حذف تکثر فرهنگی، اتنیکی و زبانی را رقم می‌زنند. در ادبیات اواسط قرن نوزدهم به بعد در نوشته‌های فارسی‌زبانان وطن همچون پیکری زنانه دیگر در معنای کهنه‌ی آن یعنی حیطه‌ی نسبتاً محدود و نامعین فرهنگی و جغرافیایی زادبوم و زادگاه به کار نمی‌رود. بلکه به معنای گستره‌ی جغرافیایی آن گروه از مردم، که ملت ایران دانسته می‌شوند به کار گرفته می‌شود. این وطن به‌عنوان سرزمینی خاکی و نه استعاری با مرزهای نو آفریده شده و معنای این وطن از راه بازآفرینی تاریخ کهن ایرانی و زبان پارسی ممکن می‌شود (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ص ۵۶). این بدان معناست که در تعریف جدید از وطن زنانه شده، مرزهای وطن با هویت، زبان و فرهنگ پارسی یکی انگاشته می‌شود و تغییر از اقلیم هفت‌گانه (ایران‌زمان) به کشور (ایران‌زمین)

[۳] با بحث فروش دختران قوچان و به اسارت رفتن زنان باشقانو، مردم زنان و دختران را از قوچانی و خراسانی به ایرانی بدل کرده از این راه خود را در وجه ملت ایران می‌آفریند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ص ۷۴)

صورت می‌گیرد. در نتیجه بخش بزرگی از هستی‌های حاضر در فضا- زمان ایران که زبان و هویت‌شان پارسی نیست، هویتی پاتولوژیک می‌یابند و به‌عنوان مانعی در برابر ساخت هویت ملی و یکپارچه ایرانی عمل می‌کنند. بنابراین پروژه‌ی یکپارچه سازی که در ایرانیت واقع شده در مقوله‌ی «دختران ایران» نیز نهفته است، از همان آغاز آستن خشونت‌ی است که بخش بزرگی از گروه‌های اتنیک‌ی در ایران در معرض آن قرار می‌گیرند.

در یک گفتار دیگر مشروطه‌طلبان با به تصویر کشیدن وطن همچون مادری که بیمار و مریض است و نیاز به مراقبت فرزندان ملت دارد، حال زار وطن را به تصویر می‌کشند و از این رهگذر شفا و درمان وطن بیمار را در ضرورت تأسیس عدالت‌خانه و مجلس ملی، صیانت فرد در برابر شاه به‌عنوان شهروند و نه رعیت، و حکومت قانون خواستار می‌شوند (نجم‌آبادی: ۱۹۹۵). گفته‌های ابادزی (۱۴۰۱) استاد جامعه‌شناسی در مقاله‌ی «درباره‌ی مهسا و ایران» نشان می‌دهد که بعد از گذشت بیش از صدسال در اندیشه‌ی روشنفکر ایرانی تعبیر «وطن چون زن بیمار یا در حال احتضار» برای تغییر وضع موجود و تولد شهروند همچنان ضروری است. چرا که تحلیل او به‌عنوان یک فیگور رادیکال و منتقد وضع موجود، همچون اسلاف مشروطه‌خواهش سر از این استعاره‌ی به‌غایت مسأله‌مند و جنسیتی درمی‌آورد. با این تفاوت که این بار تن زیبای در حال احتضار وطن با تن در حال احتضار ژینا همانند و یکی می‌گردد. او در این یادداشت می‌نویسد «آنچه در واقعه‌ی مرگ مهسا نه تنها دل ایرانیان بلکه دل جهانیان را به درد آورد دیدن تن زیبای در احتضار او بود. تنی زیبا همچون تن زیبای در حال احتضار وطن. سرنوشت تن مهسا را با تن ایران مانده کرد».

به واسطه‌ی این دو گفتار است که چه در برساخت هویت مدرن ایرانی در دوران مشروطه و پس از آن، و چه در هویت ایرانی-اسلامی بدن زن نشانه گرفته شد و دو روی سکه یعنی کشف حجاب و حجاب اجباری را رقم زد. چرا که در اولی مدرن شدن، توسعه و پیشرفت ایران در گرو مدرن شدن زنان و ضرورت کشف حجاب بود و در دومی اسلام‌گراها که هویت ایرانی-اسلامی را در تقابل با هویت مدرن غربی تعریف می‌کردند، و کشف حجاب را بازنمود گفتمان جنسیتی غربی می‌دانستند، به حجاب اجباری بازگشت کردند. تبدیل شدن بدن زنانه به محل تاخت و تاز و جدال‌های ایدئولوژیک مردان فرادست، حجاب را که هرگز مسأله‌ی جامعه کوردی و زنان کورد نبود، و در طول قرن‌ها بی‌حجابی امری پذیرفته شده و معمول در فرهنگ کوردی بود، تبدیل به مسأله کرد. در این میان زنان فرودست کورد نه تنها ذی‌نفعان مبارزه برای حقوق شهروندی از مشروطه تاکنون نبوده‌اند بلکه به واسطه‌ی همین مبارزات مسأله‌ای تازه به مسائل آنان افزوده شده است.

### زنان کورد: هویت چندبعدی و تنگنای یا این یا آن

زنان کورد ایل باشقانلو و قوچان و ژینا هویتی تک‌بعدی، یگانه، و یکدست ندارند بلکه جنسیت و اتنیک و طبقه در یک نقطه با یکدیگر تلاقی می‌کنند و تجربه‌ی زیسته و هستی آنها را شکل می‌دهد. آنها در سوژه-

موقعیتی هم این و هم آنی (هم کورد بودن و هم زن بودن) قرار دارند و این موقعیت تجربه‌ی آنها از ستم‌دیدی را شکل می‌دهد. شکل دوم بازنمایی‌ها اگرچه هویت آنها را به رسمیت می‌شناسد اما این بازشناسی هویت در تنگنای یا این یا آنی گرفتار است. در این شکل از بازشناسی هویتی آنها یا باید کورد باشند یا زن و یا باید به لحاظ جنسیتی فرودست قلمداد شوند یا به لحاظ اتنیکی.<sup>۱</sup> گفتمان فمینیستی فرادست و آن دسته از گروه‌ها که برای حقوق جنسیتی مبارزه می‌کند با انتخاب‌گزینشی و در عین حال ایدئولوژیک یک هویت و یک شکل از فرودستی و طرد دیگری زنان کورد را با تجربه‌ی زیسته‌شان بیگانه می‌سازند. به عبارتی گفتمان فمینیستی مسلط با اصل دانستن هویت جنسیتی، نقش هویت اتنیکی ژینا را در وقوع مرگ تراژیکش به‌طور کامل نادیده می‌گیرد. این گفتمان به‌ظاهر مترقی با تجزیه و مثله کردن هویت او تنها آن بخش از هویت و فرودستی متقاطع او را برجسته می‌کند که با اولویت‌های گفتمانی - سیاسی‌اش هماهنگی و سازگاری داشته باشد. فرایندهای تکه‌تکه کردن و در نهایت کسر یک هویت از هویت‌های چندبعدی و در عین حال کلیت‌بخش، ناظر بر این بحث قانون است که معتقد است دیگری‌های فرادست همواره قادرند شرایطی را وضع کنند که در آن انسان فرودست ناقص و ناتمام دیده شود. در آن دسته از بازنمایی‌های رسانه‌ای و در نوشته‌ها و گفته‌ها نیز که به هم پوشانی حوزه‌های ستم و فرودستی، و هویت چندگانه‌ی او ارجاع می‌دهند، هویت اتنیکی او را همچون امری زائد و اضافه بر هویت جنسیتی او نشان می‌دهند نه این‌که هویت اتنیکی را شرط وجود عینی و انضمامی او در نظر بگیرند. در مواردی هم تأکیدات آن‌ها بر عدم جداسازی‌های هویتی و ضرورت پرهیز از اولویت‌بندی حوزه‌های ستم، بیشتر سمت‌وسویی صوری یا انفعالی دارد و پیشاپیش ادغام شدن در منطق کلان جنبش فمینیستی مسلط را مسلم می‌گیرند.<sup>۲</sup> از این‌رو مرگ ژینا را به‌عنوان یک تجربه‌ی ترکیبی از ستم در نظر نمی‌گیرند و با رویکردی تقاطعی و از منظر ماتریس سلطه به فرودستی و مرگ ناشی از آن نمی‌پردازند. این امر در مورد دختران قوچان نیز صادق است. افسانه نجم‌آبادی به‌عنوان یک فمینیست فرادست، کورد بودن و فقری که به فروش دختران قوچان منجر می‌شود را نادیده می‌گیرد. از این‌رو تنها در حد چند خط به کورد بودن زنان ایل باشقانلو اشاره می‌کند و در مورد دختران قوچان به‌طور مشخص و صریح چیزی از کورد بودن آنها نمی‌گوید. از این‌رو برای خواننده‌ی کتاب به‌هیچ‌وجه هویت اتنیکی آنها روشن نیست و تنها از لابه‌لای سطور

[۱] به همین ترتیب بخشی از جریان هویت‌خواهی کوردی مرگ ژینا را تجلی دیگری از ستم‌دیدی کوردها قلمداد کرده و سلطه‌ی جنسیتی در بازگویی‌ها و بازنمایی‌ها آنها درحاشیه قرار دارد. نتیجه‌ی این استدلال خود به خود راه به جایی می‌برد که در آن ستم بر زنان کورد (چه در درون جماعت کوردها و از سوی مردان کورد صورت بگیرد و چه در مورد ژینا بیرون از این جماعت و توسط غیرخودی‌ها صورت گیرد) نتیجه‌ی فرودستی و ستم‌دیدی مردان کورد قلمداد می‌شود. از آن‌جایی که این گفتمان در بازنمایی‌های رسانه‌ای در حاشیه قرار دارد من در این مقاله به آن نپرداختم اما این جریان نیز مانند جریان فمینیستی مرکز در همین تنگنا یا این یا آنی گرفتار است.

[۵] برای نمونه هم در مقاله فاطمه صادقی (۱۴۰۱) با عنوان «فروریختن دیوار: خدایی که دیگر بازمی‌گردد» و هم در بیانیه‌ی جمعی از دانشگاهیان و پژوهشگران ایرانی خارج از کشور که به امضای اکثریت محققان فمینیست خارج از ایران رسیده و با عنوان «از قیام مردم برای زن، زندگی، آزادی حمایت می‌کنیم» منتشر شده است. بر فرودستی چندگانه‌ی ژینا تأکید شده است. اما در نهایت هردو با حل شدن در منطق کلان فمینیستی مسلط و منطق کلان اپوزیسیون لیبرال فرادست این هویت چندگانه را بی‌اعتبار نموده‌اند.

می‌توان به کورد بودن آنها پی برد. او در بخشی از کتاب می‌نویسد (۱۹۹۵:۱۹) حاکمین شهر قوچان از زمان شاه عباس صفوی نسل در نسل از کردان ایل زعفرانلو بودند که در آن زمان به این ناحیه کوچانده شده بودند. در جای دیگری آصف‌الدوله در نامه‌ای که در پاسخ به مجلس برای وزارت داخله ارسال نموده می‌نویسد ابداً در خراسان دخترفروشی اتفاق نیفتاده است. شأن و غیرت ایل زعفرانلو و غیره بالاتر از اینهاست که نسبت فروش دختر به آنها داده شود (همان: ۱۲۸). نجم‌آبادی به‌درستی ایده‌ی «علم بی‌طرف» و بالطبع آن تاریخ‌نگاری از چشم‌اندازی خنثی و بدون سوگیری را رد می‌کند. همچنین پیوند تاریخ‌نگاری با مناسبات سلطه و درهم پیچیده شدن روایت‌های تاریخی با ایدئولوژی و منافع فرادستان را مورد تأکید قرار می‌دهد. اما در مواجهه‌ی انتقادی خود با روایت‌های تاریخی در انقلاب مشروطه موقعیت متکثر فرودستی زنان قوچان را نادیده می‌گیرد و فرودستی آنها را تنها به فرودستی جنسیتی تقلیل می‌دهد. در نهایت علت فراموشی ماجرای اسارت و فروش دختران قوچان و بی‌اهمیت کردن نقش این ماجرا در انقلاب مشروطه را در تاریخ‌نگاری مردانه و جنسیت‌زده‌ی مدرن ایرانی می‌بیند. اما نقش فرودستی اثنیکی و تاریخ‌نگاری مدرن ناسیونالیستی ایرانی را که عامدانه در پی بازتولید این فرودستی است نادیده می‌گیرد. در واقع تاریخ‌نگاری خود او آشکارا متأثر از همین تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی است.

اما کشمکش تنها بر سر اولویت دادن به یک هویت و یک شکل از فرودستی به قیمت حذف دیگری توسط نجم‌آبادی و دیگر فمینیست‌های فرادست نیست. به عبارتی این مسأله صرفاً ماهیتی زبانی، معرفتی و منطقی ندارد بلکه با مسأله‌ی بنیادی‌تری سروکار داریم که آشکارا سیاسی است. تریبون‌داران جنبش فمینیستی حتی مطابق معیارهای خودشان نیز که قرار است بیان تمامی جنبه‌های فرودستی جنسیتی باشد، صلاحیت کافی ندارند. همدردی با مرگ ژینا و فروش دختران قوچان به شیوه‌ای شیء‌انگارانه و ریاکارانه از سوی آنها صورت می‌گیرد و همان‌گونه که کرنشاو (۱۳۹۹) استدلال می‌کند تصویر آنها برای بزرگنمایی مسأله‌ی خشونت علیه زنان به‌طور عام به خدمت گرفته می‌شود نه اینکه تجربه آنها تجربه‌ی انسانی و در عین حال متمایز قلمداد شود. به عبارتی تصویر آنها با هدف بلند کردن صدای خود آنها و دیگر زنان کورد که به شکل تاریخی ساکت شده‌اند، صورت نمی‌گیرد بلکه با هدف بازنمایی «زن یکدست و همگون» صورت می‌گیرد. در این بازنمایی جایی برای سخن گفتن از ژینا و دختران قوچان و ستم بر آنها نیست. آنها صرفاً واسطه‌های هستند که گفتمان جنسیتی فرادست، برای بازنمایی ادعاهای خودش به کار می‌گیرد. ژینا و زنان ایل باشقانلو و قوچان به تعبیر اسپیواک (۱۹۹۵) روح رنگ‌باخته‌ای هستند که متونی برخاسته از امیال دیگر و معناهای دیگر بر آنها نگاشته شده است. مرگ و اسارت آنها تنها تا جایی دارای اعتبار و اهمیت است که بتواند توجه گروه‌های مختلف در ایران را به مسأله‌ی خشونت علیه زنان در جامعه‌ی مسلط جلب کند. در چنین حالتی به جای اینکه ژینا و دیگر زنان کورد قربانی تروریسم جنسی و جنسیتی معرفی شوند، تنها به ابزاری برای نشان دادن تبعیض جنسیتی

علیه زنان فرادست تبدیل می‌شوند. همین مسأله سیاسی کردن خشونت علیه زنان تنها در جامعه‌ی مسلط و رؤیت‌ناپذیر کردن آن در جماعت‌های در حاشیه را به دنبال دارد. این مسأله به شکل‌گیری این ذهنیت یاری می‌رساند که خشونت جنسیتی تا زمانی که مسأله‌ی زنان گروه‌های فرادست باشد شایسته‌ی آن است که جدی گرفته شود. بازنمایی‌های غرض‌ورزانه از فرودستی و مرگ ژینا به شکل دیگری هم قوم‌محوری و منفعت‌طلبی فمینیسم جریان اصلی را آشکار می‌کند. با وجود آنکه مرگ شلر رسولی به‌عنوان یک زن کورد همچون ژینا به واسطه‌ی تلاش برای به «انقیاد کشاندن بدن زنانه» و تنها چند هفته قبل از مرگ ژینا رقم می‌خورد، اما مورد توجه فمینیست‌ها در این ابعاد وسیع واقع نمی‌شود. چون این خشونت از سوی گشت ارشاد صورت نگرفته و لذا مسأله‌ی جامعه‌ی اقلیت و زنان کورد قلمداد می‌شود نه مسأله‌ی جامعه به‌طور کل. این مسأله راه را برای این برداشت و تفسیر هموار می‌کند که اهمیت یافتن مرگ ژینا به میانجی «دشمن مشترک» یعنی گشت ارشاد و حاکمیت رخ می‌دهد نه بر مبنای دوستی و پیوندهای خواهری که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند.

اگرچه نحوه مواجهه آنها با مرگ شلر، ژینا، زنان باشقارلو و زنان کورد به‌طور کل در ادامه‌ی همان روندهای جاری در گذشته است. نخبگان فمینیست فرادست در تمامی این سال‌ها هم از طریق برساخت یک نظام معنایی تک‌بعدی در حوزه‌ی فرودستی و هم در ارائه‌ی تحلیل‌ها و تفسیرهای امنیتی از فعالیت‌های زنان فعال کورد در حاشیه‌ای‌تر شدن هرچه بیشتر آنها نقش داشته‌اند.<sup>۱</sup> تفسیرهای امنیتی راه را برای اعمال خشونت فیزیکی علیه آنان در تمامی سطوح فراهم کرده است و به میانجی خشونت معرفتی و ایجاد انسداد در فضای مفهومی در حوزه‌ی جنسیت، زنان کورد و مسائل آنان را رؤیت‌ناپذیر کرده‌اند. آنها با تأکید بر مردسالاری به‌عنوان تنها عامل سرکوب زنان و عدم تلاش در راستای پیوند دادن مناسبات پدرسالارانه «پاتریمونیا» با ساختارهای سیاسی و اقتصادی ستم بر زنان در اقلیت کورد را موجه و عقلانی ساخته‌اند. استفاده از نظریه‌ی مردسالاری که تمرکز عمده‌ی آن بر «فرودست بودن» است، با آن دسته از سازوکارهای سیاسی در جنبش فمینیستی

[۱] نمونه‌ای از تحلیل‌های امنیتی فمینیست‌های فرادست در مورد فعالیت‌های زنان کورد را در مقاله‌های زیر می‌توان مشاهده کرد. «جنبش‌های قومیتی و مطالبات زنان» نوشته نوشین احمدی خراسانی (۱۳۹۲). «سه تصویر از زنان در قاب حضور داعش» به قلم منصوره شجاعی (۱۳۹۳). «زنان کورد و ایده‌ی جداسازی از ایران» نوشته فهمیه تفسیری (۱۳۹۱). همچنین برای روایت زنان کورد از تجربه فعالیت و همکاری با زنان فارس عمدتاً در مرکز و تفاسیر امنیتی آنها از فعالیت‌های زنان کورد بنگرید به کتاب «رقص درختان بلوط» به قلم نگین شیخ‌السلامی وطنی (۲۰۲۱: ص ۱۰۰-۱۱۰). همچنین بنگرید به مقاله «بازخوانی بیست سال مبارزه‌ی مدنی زنان کورد در حوزه‌ی عمومی: با تمرکز بر مطالعه‌ی تشکل‌های زنانه». به قلم لیلا پاشایی سقزی (۱۴۰۰: ص ۵۰-۵۱). ماهنامه تفکر انتقادی

[۲] تروث در بخشی از سخنرانی اش زنانگی مسلط و تجربه زیسته برآمده از این شکل از زنانگی در فرهنگ آمریکایی را به چالش گرفت و آن را برخلاف زنانگی و تجربه زیسته زنان سیاه نشان داد. او در بخشی از سخنرانی اش خطاب به تمام زنان می‌گوید: به من نگاه کن! به بازوهایم نگاه کن! من می‌توانم بکارم و درو کنم و جمع کنم و هیچ مردی نمی‌تواند رئیس من باشد! و آیا من یک زن نیستم؟ من می‌توانم مثل یک مرد کار کنم و بخورم و درضمن شلاق را هم تحمل کنم! و آیا من یک زن نیستم؟ من سیزده فرزند داشتم و دیدم که بیشتر آنها به‌عنوان برده فروخته شدند و هنگامی که با اندوه مادرم گریه می‌کردم هیچ کس جز مسیح مرا نشنید! و آیا من یک زن نیستم؟ فمینیسم سیاه. شارون اسمیت، امین حصوری نیما کوشیار (۱۳۹۳: ص ۴۱-۴۲) انتشارات پروسه

همخوانی دارد که به دنبال حقنه کردن ایده‌ی «ستم‌دیدی یکسان» است، چرا که دادن روایتی از علل فرودست (شدن) نه فرودست (بودن) مستلزم احضار و استیضاح تمامی نیروها (نه فقط مردسالاری) است که در بستری تاریخی با یکدیگر مفصل‌بندی شده‌اند. واضح است که زنان پرامتیاز و فرادست و زنان فرودست کورد هر دو در هنگام مقاومت در برابر «پلیسی کردن بدن زنان» سرکوب می‌شوند. اما ستم جنسیتی مشترک به معنای سرکوب یکسان و مشترک نیست. همچنان که زنانی که در برابر ستم جنسیتی مقاومت می‌کنند، قدرت سرکوبی که علیه این مقاومت اعمال می‌شود را به یک اندازه تجربه نمی‌کنند. پای مقاومت و سرکوب که در میان باشد زنان کورد براساس آنچه هستند سرکوب می‌شوند نه براساس آنچه به لحاظ عملی مرتکب شده‌اند. مرگ ژینا مصداق بارز این مسأله‌ی بنیادین است. حجاب او تا جایی با موازین قانونی و اخلاقی حاکمیت هماهنگ است که حتی صدای موافقان حجاب اجباری را در بدنه‌ی حاکمیت در می‌آورد و بخش بزرگی از موافقان حجاب اجباری برخورد خشن با او را غیرموجه، بی‌دلیل و حاکی از تندروی گشت ارشاد قلمداد می‌کنند. این بدان معناست که روایت‌ها و تفاسیری که از فرودستی زنان از سوی گفتمان فمینیستی مسلط مطرح می‌شود، نه تنها توانی برای پیوند گرفتن با واقعیت‌های زندگی زنان کورد به‌طور کل و ژینا به‌طور خاص ندارد بلکه قادر به دیدن تفاوت‌ها در سرکوب آنان نیز نیست. روایت‌هایی که از سرکوب جنسیتی از سوی فمینیست‌های جریان اصلی مطرح می‌شود متکی بر تجربه‌ی سرکوب در میان زنان صاحب‌امتیاز عمدتاً فرادست است. جریانی که به لحاظ هستی‌شناسی مدعی اعاده‌ی حیثیت از انسان بودن زنان است، هیچ بحثی مبنی بر غیر قابل توجیه بودن مرگ ژینا برطبق موازین اخلاقی و قانونی خود گشت ارشاد مطرح نمی‌کند، تنها با این توجیه که طرح هرگونه بحث در این راستا به معنای تصدیق خود حجاب اجباری است. اما ماجرا تصدیق یا عدم تصدیق حجاب اجباری نیست بلکه پشت این نحوه‌ی برخورد مناسبات سلطه و انقیاد قرار گرفته است. طرح هرگونه بحث در این راستا به‌ناچار به این نکته‌ی مهم ختم می‌شود که در سرکوب زنان در لحظه‌ی مقاومت آنها تفاوت وجود دارد و این تفاوت در سرکوب باید به تفاوت میان زنان در تمامی سطوح و زمینه‌ها منجر شود. جنبشی که تمرکز خود را بر «شباهت» میان زنان به هر قیمتی قرار داده است، ناچار است آسیب‌پذیرترین‌ها را در گروه خود قربانی کند تا به اهداف خود جامه‌ی عمل بپوشاند. در چنین شرایطی در نهایت دیگر نه جایی برای توانمندسازی زنان کورد وجود دارد و نه آنها ذی‌نفعان مبارزه با سلطه جنسیتی هستند.

## بحث پایانی

اسارت زنان باشقانو و قوچان و مرگ ژینا در تقاطع فرودستی جنسیتی و اتنیکیتی (و البته طبقاتی) رخ می‌دهد اما هیچ روایت یا تصویری که بتواند تجربه‌ی متمایز آنها را از ستم‌دیدی تقاطعی نشان دهد، وجود ندارد.

گروه‌های حاضر در اپوزیسیون به‌طور کل و گفتمان فمینیستی مسلط هریک در راستای رسیدن به هدفی ایده‌آل همچون عدالت جنسیتی و آزادی، یا اتنیک‌ زنان کورد یا جنسیت‌شان یا هردو را از هرگونه دلالت اجتماعی و سیاسی تهی می‌کنند. در واقع هردو جریان نه‌تنها به لحاظ فکری بلکه به لحاظ انسانی نیز با معضلاتی جدی دست به‌گریبان‌اند. هردو در حالی که ادعای دفاع از حقوق انسان‌ها و زنان را دارند بخش‌های بزرگی از آن‌ها را بیگانه از خود می‌انگارند و موضعی مخالفت‌آمیز با آنان دارند. در نتیجه‌ی همین بیگانه‌انگاری همانگونه که سعید (۱۳۷۷) استدلال می‌کند از همسان شدن با تجربه‌ی انسانی آنها یا حتی ملاحظه‌ی این تجارب به‌مثابه تجربه‌ی انسانی عاجز و ناتوان‌اند. اما درست برخلاف آنها انسان‌های فرودست به میانجی همین تجارب متفاوت دیدگاه متمایزی از واقعیت مادی کسب و بر همین مبنا راهکارهای مبارزاتی خود را در برابر سلطه شکل می‌دهند. به واسطه‌ی همین تجربه متمایز است که هم برادر ژینا و هم خود وی در داخل ون گشت ارشاد جمله‌ی «ما را رها کنید ما در اینجا غریبیم» را خطاب به مأموران گشت ارشاد به زبان می‌آورند. این جمله‌ی ژینا یادآور سخنرانی مشهور سوچورنر تروث زن سیاهپوستی است که در گردهمایی زنان در آکرون ایالت اوهایو ارائه کرد. او در این گردهمایی که با حضور جمعیت عظیمی از زنان سفید و سیاه به مناسبت حق رأی زنان در آمریکا برگزار شده بود با پرسش آیا من زن نیستم؟<sup>۱</sup> به مقاسیه‌ی ستمی پرداخت که زنان سیاه‌پوست و زنان سفیدپوست با آن مواجه‌اند و تمامی استدلال‌های زنان سفیدپوست مبنی بر شباهت تجربه‌ی ستم میان زنان را به پرسش کشید. فمینیست‌های سیاه‌پوست با بسط ایده‌ی «تفاوت» که تروث آغازگر آن بود پارادایمی فکری با مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ی متمایز پایه‌گذاری کردند. «من غریبیم» ژینا همانند پرسش تروث می‌تواند تمامی معادله‌های فمینیست‌های مسلط را به هم بریزد، چرا که نه برای خودش، نه برای زنان دیگری که همچون او بازداشت شده‌اند و نه برای مأموران گشت ارشاد، بر معنایی مطلقاً جغرافیایی و بین شهری دلالت ندارد. «من غریبیم» ناظر بر نوعی خودآگاهی دوگانه و حضوری به شکل هم‌خودی و هم‌دیگری به‌طور هم‌زمان است. او در آن لحظه با زنان حاضر در ون به‌واسطه‌ی جنسیت هویتی خودی می‌یابد و به میانجی فرودستی جنسیتی دارای وضعیت مشترکی درون روابط سلسله‌مراتبی قدرت با آنان می‌شود. اما هم‌زمان هم هویت و هم فرودستی دیگری را به واسطه‌ی عضویت در گروه دیگری با خود حمل می‌کند. دو شکل از فرودستی که درهم‌تنیده و به‌همدیگر قفل شده‌اند. از این جهت به لحاظ هویتی او در داخل ون به تعبیر کالینز (۲۰۰۲) همچون «غریبه‌ای در درون» است. به تعبیری هم‌زمان که نسبت به زنان داخل ون درونی و خودی است غیرخودی و بیرونی نیز هست. او کاملاً به این امر واقف است که با عزیمت از یک موقعیت گروهی به موقعیت گروهی دیگر نه عضویتش در گروه دیگر، نه تفاسیر و قضاوت‌های حاصل از



این عضویت و نه ستم‌دیدی حاصل از آن هیچ‌کدام رفع نمی‌شود و نه حتی در کوتاه‌مدت به حالت تعلیق درمی‌آید. فهم او از خود و هویتش برخلاف دیگر زنان حاضر در ون فهمی تقاطعی است حتی اگر به شکل نظری و در ساحت خودآگاه نباشد بلکه در ساحت ناخودآگاه و به واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته به این فهم نائل شود. همچنان که می‌داند آنچه پیش رو دارد برخلاف دیگر زنان قرار است برحسب این هویت متقاطع رقم بخورد. بنابراین «من غریبم» او به‌تنهایی حاوی دعاوی قدرتمند و متمایزی چه به لحاظ معرفتی، چه متافیزیکی و چه سیاسی است. ژینا با این جمله اصل هستی‌شناسانه‌ی «زن همچون هویتی یکدست و یکپارچه» را که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند، در داخل آن ون از مشروعیت ساقط می‌کند. همچنانکه با تلقی از زنان همچون گروهی موقعیت یافته (situated) مکانمند، زمانمند، تاریخی و فرهنگی بر تأثیرات معرفتی ناشی از این موقعیت‌یافتگی صحنه می‌گذارد. «من غریبم» او به معرفت و درک متمایزی از مناسبات سلطه و مقاومت در برابر آن منجر می‌شود. به میانجی این درک متمایز از سلطه، وقوف به سلطه‌ی چندبعدی، و خشم‌انباشت شده‌ی ناشی از آن است که بیش از دیگر زنان برای رهایی تقلا و مقاومت می‌کند. او با رجوع به تجربه‌ی زیسته‌اش می‌داند که قرار نیست با او مانند دیگر زنان در داخل ون رفتار شود و داستان او داستانی متفاوت است. از این رو «من غریبم» او به لحاظ سیاسی نیز حاوی چشم‌انداز متفاوتی است و هر مبارزه‌ی اخلاقی و سیاسی برای زنان کورد را از خاص بودن هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت آنها آغاز می‌کند. در نتیجه به لحاظ سیاسی راه رهایی زنان کورد را در از میان برداشتن هویت و توسل به انسان کلی (مطابق خواست اپوزیسیون لیبرال) و یا در رفع و حصر یک هویت به نفع دیگری (مطابق خواست جریان فمینیستی مسلط) نمی‌بیند. «من غریبم» او هر دو ایده را به لحاظ عقلانی و منطقی ساده‌انگارانه و به لحاظ سیاسی مشکوک جلوه می‌دهد چرا که حتی در صورت فراروی از هویت‌های متقاطع، تأثیرات آنها در جهان نمادین چه برای او و چه برای دیگر زنان کورد به قوت خود باقی مانده است. بنابراین اگر زنان کورد در مقام زن کورد بودن است که به انقیاد درمی‌آیند پس مبارزه و مقاومت را نیز باید از زن کورد بودنشان آغاز کنند. به عبارتی مکان مبارزه برای زنان کورد از همان جایی آغاز می‌شود که فرودستی شکل گرفته است و از همان جایگاه برای قدرتمندسازی خود و دیگران استفاده می‌کند. «من غریبم» ژینا به معنای پذیرش هویت تحمیل شده در اجتماع و فرودستی ناشی از آن است و در آن جایی برای تخلیه و خروج از این جایگاه هویتی وجود ندارد، چرا که هرگونه خروج به معنای استمرار سلطه و انقیاد است. در نهایت «من غریبم» رهایی زنان کورد را همچون ضرورتی درخود، نه همچون ضرورتی الحاق شده به رهایی دیگر زنان یا مردان غیر کورد و کورد نشان می‌دهد، چراکه در جنبش رهایی ملی و جنبش فمینیستی که زنان کورد چشم امید به آنها بسته‌اند همواره رهایی زنان و مردان فرادست مهم‌تر و مقدم بر رهایی زنان کورد بوده است.

## منابع

- فانون، فرانتس (۱۳۵۵). پوست سیاه صورتک‌های سفید. ترجمه محمد امین کاردان. تهران: انتشارات خوارزمی.
- نش، کیت (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت. ترجمه محمد تقی دلفروز. تهران: کویر.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۹۹۵). حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه. نشر باران: سوئد.
- یانگ، رابرت (۱۳۸۹). اسطوره سفید: غرب و نوشتن تاریخ: ترجمه جلیل کریمی و کمال خالق پناه: تهران. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کرنشاو، کیمبرلی و دیگران (۱۳۹۹). گره‌گاه جنسیت و دیگر نظام‌های سلطه. ترجمه فرانک فرید و دیگران. تهران: نشر شیرازه.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). شرق شناسی. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. نشر فرهنگ اسلامی.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۵). وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نشر نی.
- اباذری، یوسف (۱۴۰۱). درباره‌ی ایران و مهسا، سایت نقد اقتصاد سیاسی

Benhabib, S. (Ed.). (2021). Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political. Princeton University Press .

Césaire, A. (2001). Discourse on colonialism. NYU Press .

Fanon, F., Sartre, J. P., & Farrington, C. (1963). The wretched of the earth (Vol. 36). New York: Grove press .

Arendt, H. (1949). The rights of man; what are they?. American Labor Conference on International Affairs .

Collins, P. H. (2002). Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1995) Can the Subaltern Speak? In The Post-Colonial Studies Reader, Edited By Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, London and New York: Rutledge, pp. 24-29



## چرا ژینا؟

### نام‌زدایی از زنان گُرد و سیاست‌های آنان در خیزش آزادیخواهی ایران<sup>۱</sup>

نوشته‌ی فرنگیس قادری و اُلم گونر



اعتراضات ایران که از شهریور سال جاری با مرگ ژینا امینی - دختر کرد سقزی دستگیر شده به دلیل بدحجابی - آغاز شد شاید بتواند برای همیشه وضعیت ایران را دگرگون کند.<sup>۲</sup> این اعتراضات باعث پیدایش همبستگی الهام‌بخش و نوینی در میان ایرانیان با تمام پیشینه‌های فرهنگی و زبانی و دینی و عقیدتی شده و گونه‌ی نوینی از همبستگی فمینیستی جهانی را نیز رقم زده است. با وجود این، ما نویسندگان این مقاله، در جایگاه دو زن گُرد از عدم‌توجه بسیاری از محافل فرهنگی و سیاسی و دانشگاهی به نام اصلی ژینا که یک نام کُردی است ناخرسند هستیم و این غفلت یا رویکرد نادرست را در راستای همبستگی نوین مردم ایران نمی‌بینیم. این برخورد نادرست در حدی بوده که برخی از رسانه‌های اصلی و نیز برگزارکنندگان راهپیمایی‌های همبستگی در خارج از کشور به‌طور مستقیم از به‌کارگیری نام اصلی ژینا خودداری کرده‌اند. می‌دانیم که در روزهای نخستین خیزش مردمی در ایران انگیزه‌ی بالای ایرانیان برای بزرگداشت ژینا باعث شد که هشتگ «مهسا امینی» را میلیون‌ها بار تکرار کنند و یکی از انگیزه‌های استفاده‌های بعدی از نام «مهسا» نیز همین بوده است. اما در روزهای بعد که اعتراضات به‌سرعت و با همبستگی تحسین‌برانگیزی از کردستان به بقیه‌ی ایران رسید و مردم ایران در کنار یکدیگر شعار ژن، ژیان، آزادی و زن، زندگی، آزادی را به کردی و فارسی و ترکی و بلوچی و دیگر زبان‌ها جهانی کردند و برخی از مردم شروع به استفاده از اسم واقعی ژینا در کنار اسم رسمی او

<sup>۱</sup> ترجمه از انگلیسی، با برخی تغییرات و بسط متن با سپاس فراوان از دکتر سعید طلاجوی بابت ویرایش متن و پیشنهادهایشان برای بازنویسی مقاله

<sup>۲</sup> در این یادداشت کردستان شامل گستره‌ی جغرافیایی-تاریخی است که در ایران شامل استان‌های کردستان، کرمانشاه، ایلام و بخش‌هایی از استان آذربایجان غربی است.

کردند، باز هم بسیاری از رسانه‌ها و محافل دانشگاهی خارج از کشور و بسیاری از فعالان رسانه‌های اینترنتی از استفاده از نام کُردی او خودداری می‌کنند. شاید از دیدگاه برخی از خوانندگان این امر مهم نباشد چون چه او را مهسا بخوانیم چه ژینا به هر حال او الهام‌بخش این خیزش جدید شده است و پس از او نیز جوانان بسیاری در راه آرمان آزادی ایران به شهادت رسیدند و الهام‌بخش ادامه خیزش مردم بوده‌اند. اما ما بر این باوریم که حالا که چنین همبستگی بین مردمان ایران شکل گرفته است وقت آن است که از آرمان‌های حذفی‌گرا فاصله بگیریم و حقوق انسانها را از هر فرهنگ و زبان و دین و باوری که هستند آن‌گونه که باید و آنگونه که هر کس برای خودش می‌خواهد رعایت کنیم.

در این راستا در این مقاله ما به بررسی سه گونه نادیده‌انگاری یا فرایند زدایش که حتی در میان حلقه‌های مترقی و فمینیستی نیز قابل مشاهده است می‌پردازیم و سعی می‌کنیم که نشان دهیم که هر یک از آنها چگونه به آرمان همبستگی آزادیخواهانه‌ی مردم ضربه می‌زنند. در بخش نخست به انگیزه‌های به‌کارگیری یا عدم به‌کارگیری نام ژینا و نیز اهمیت چنین انتخابی می‌پردازیم. در دومین بخش نگاه‌ها را به سوی نادیده‌گرفتن و به رسمیت نشناختن خاستگاه‌های شعار ژن، ژیان، آزادی جلب می‌کنیم. نشان می‌دهیم که این شعار را نخستین بار جنبش آزادی زنان کُرد نزدیک به حزب کارگران کردستان برای رویارویی با دولت‌های مستبد و پدرسالار منطقه ایجاد کرد و زنان و مردان کُرد نیز نخستین بار آن را با همان انگیزه‌هایی به کار گرفتند که مردم سراسر ایران در حال حاضر آن را به کار می‌گیرند، یعنی در راستای حق‌طلبی و مبارزه با حکومت‌هایی که با مردم خود و به‌ویژه اقلیت‌های ملی و زبانی مانند دولت‌های استعماری برخورد می‌کنند. در بخش سوم نیز به نادیده‌انگاشتن گسترده‌ی اهمیت مبارزه‌ی کردها و به تعویق انداختن مطالبات منطقی آنها در داخل و خارج کشور می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چرا این گونه رویکردها از جمله بزرگ‌ترین عوامل بازدارنده‌ی همبستگی آزادیخواهانه مردم ایران و رسیدن به یک جامعه‌ی مردم‌سالار بوده است. همه ما باید بدانیم که رویکردهایی نظیر نادیده گرفتن هویت ژینا، به‌حق جلوه دادن و تقلیل نظام‌مند و ساختاری سرکوب اقلیت‌های ملی و زبانی یا برخوردهایی نظیر نادیده گرفتن خاستگاه‌های شعار محبوب ژن، ژیان، آزادی، می‌تواند خطر دامن زدن به شکاف‌ها، بی‌اعتمادی و نارضایتی در میان کُردها و دیگر مردمان به حاشیه رانده‌شده‌ی ایرانی را به دنبال داشته باشد و تلاش ما برای بازشناسی آسیب‌های ممکن در جنبشی که شکل گرفته است می‌تواند باعث شود که دیگر بار اسیر دیدگاه‌های حذفی‌گرا نشویم و در کنار هم الهام‌بخش شکل‌گیری جوامعی آزاد و مردم‌سالار نه تنها در ایران که در کل منطقه باشیم.

نکته‌ی دیگری که پیش از شروع بحث اصلی باید به آن اشاره کنیم نادیده‌گرفتن رابطه‌ی احتمالی هویت کُردی ژینا با خشونت شدیدی است که در مورد او رخ داد. خشونت مأموران امنیتی با همه‌ی ایرانیان از چشم هیچ‌کس پوشیده نیست ولی صرف این‌که این خشونت آنقدر در مورد ژینا شدید بوده که موجب مرگ او شده

مشتی است نمونه‌ی خروار از خشونت‌ی که کردها آن را در ایران مدرن تجربه کرده‌اند. پس باید بدانیم که تأکید بر هویت کُردی ژینا در کنار زن بودنش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که باعث شکل‌گیری درکی بهتر از روند و تأثیر منفی به حاشیه‌رانی و سرکوب زنان، دگراندیشان، کردها و دیگر مردمان یا افراد غیر مرکزی در ایران و خاورمیانه می‌شود و رسیدن به چنین سطحی از آگاهی باعث نیرومندتر شدن ابعاد آزادیبخش جنبش می‌شود و با مردمی کردن هر چه بیشتر جنبش جنبه‌های زن‌محور و ضد استعماری آن را دارای پایگاه مردمی محکم‌تری می‌کند.

از نام ژینا آغاز می‌کنیم؛

ژینا به معنای جان بخشیدن است؛ بر سنگ مزار ژینا نوشته شده است: «ژینا گیان، تو نامری، ناوت ی‌ه‌ب‌ت‌ه‌رمز». بسیاری از ایرانیان می‌دانند که این جمله یعنی «ژیناجان تو نمی‌میری، نامت رمز می‌شود». ولی بسیاری هنوز او را با نامی می‌خوانند که دولت به خانواده‌ی او تحمیل کرده بود. دولت ایران از چندین دهه پیش خانواده‌های کُرد را از انتخاب نام‌های کُردی برای فرزندانشان منع کرده است؛ از همین رو داشتن یک نام کُردی در میان خانواده و یک نام رسمی دولتی برای مدرسه و کار و غیره برای بسیاری از کردها امری عادی محسوب می‌شود. ماده ۲۰ [قانون ثبت احوال](#) ایران نام‌هایی را که موجب هتک حرمت مقدسات اسلامی و نیز دربردارنده‌ی عناوین زننده و ناپسند باشند، ممنوع کرده است. شاید صرف این قانون به خودی خود چندان آزاردهنده نباشد ولی همین قانون این اختیار را به شورای عالی سازمان ثبت احوال ایران داده است که در زمینه‌ی ممنوع بودن یا آزادی یک نام تصمیم بگیرد.

از این رو چون مقامات محلی در ایران معمولاً می‌توانند صلاحیت پذیرش یا رد یک نام را داشته باشند بسیاری از آنان به نحوی نظام‌مند از قوانین موجود در ایران برای ممانعت از نامگذاری کودکان با اسامی ویژه‌ی اقلیت‌های ملی، زبانی و مذهبی استفاده می‌کنند. برخی مأموران محلی جزم‌اندیش در همه جای ایران گاهی همین کار را با اسامی اصیل فارسی هم می‌کنند ولی در مورد مردم غیر فارس ایرانی این نوع برخوردها بسیار بارزتر و شدیدتر است. علاوه بر این، برخی از کردهای ایران نسبت به نام‌گذاری رسمی فرزندانشان با اسامی کُردی محتاط هستند؛ زیرا می‌دانند که اگر فرزندانشان به منظور تحصیل یا اشتغال به خارج از کردستان مهاجرت کنند، اسامی آنها می‌تواند تبعیض‌های اجتماعی و اقتصادی اعمال شده از طرف حکومت را تشدید کند. این مسئله از این رو حایز اهمیت است که با توجه به سیاست‌های استعماری دولت ایران در به تعویق انداختن روند توسعه در مناطقی نظیر کردستان یا بلوچستان، جستجوی چشم‌اندازهای شغلی در خارج از کردستان برای بسیاری از جوانان کُرد بسیار ضروری‌تر از حد عادی دیگر شهرهای ایران شده است.

در مقیاسی وسیع‌تر لازم است که سرکوب عمومی زبان کُردی را نیز مد نظر قرار داد. جعفر شیخ‌الاسلامی، پژوهشگر کُرد در [مقاله‌ای](#) با عنوان سیاست زبان و حقوق زبانی در کردستان ایران، به ممنوعیت‌های استفاده

از علائم و اسامی کردی در انظار عمومی، از سوی برخی از ادارات دولتی اشاره می‌کند. وی با نقل مستقیم یادداشتی که وزارت بازرگانی - شعبه‌ی استان آذربایجان غربی منتشر کرده است موضوع را روشن‌تر می‌کند: «لازم است تابلوها در اماکن عمومی به زبان فارسی باشند [...] و در تابلوها، علائم، نوشته‌های مندرج بر شیشه‌ها یا درهای اماکن و فروشگاه‌ها صرفاً از زبان فارسی استفاده شود.» در مقاله‌ی شیخ‌الاسلامی به نمونه‌ی دیگری نیز استناد می‌شود؛ برای مثال او به نامه‌ی صادره از سوی اداره‌ی اماکن عمومی استان فارس به اداره‌ی فرهنگ و ارشاد اسلامی اشاره می‌کند که در آن آمده است: «نام استفاده شده برای یک کسب‌وکار نمی‌تواند غیر فارسی باشد». طرفه آنکه نام پیشنهاد شده از سوی مالک این کسب‌وکار ژینا بوده و در پاسخ به آن آمده بود: «از آن‌جا که این نام ایرانی نبوده و کردی است، نمی‌تواند مجاز باشد.» یعنی این مأمور شهروندان کُرد ایران و زبان آنان را غیرایرانی می‌داند. و این در حالیست که بارها تأکید شده است که کُردها از قدیمی‌ترین مردمان ایران و زبان کردی از جمله اصیل‌ترین زبان‌های ایرانی بوده است.

حال مشکل این‌جاست که بسیاری از معترضان فارس زبان ایرانی و حامیان غیر ایرانی جنبش ایران در سراسر جهان خواسته یا ناخواسته، بدون درک این پیشینه با ارجحیت بخشیدن به نام مهسا در مقابل ژینا، به‌گونه‌ای در این نام‌زدایی سهیم شده‌اند. برای نمونه، انجمن ملی مطالعات زنان در ایالات متحده آمریکا [بیانیه‌ای](#) را صرفاً با به‌کاربردن نام مهسا به‌عنوان یک زن ۲۲ ساله ایرانی، بدون اشاره به نام و هویت کردی و نیز پیشینه‌ی مبارزات جنبش‌های کردی منتشر کرد. در همین راستا تارنمای Democracy Now که معمولاً بر مسائل و سرکوب گروه‌های فرودست متمرکز است، در بخش اعتراضات خود، نام ژینا را صرفاً به‌عنوان مهسا ذکر کرده و فقط اشاره‌ای مختصر به هویت کردی وی داشته است.

فعالان مدنی و زنان کُرد به‌خوبی از مبارزات دیگر زنان و فعالان مدنی ایرانی برای رسیدن به حقوق انسانی زن و مرد ایرانی آگاهند. اما فقدان توجه و اندیشه‌ورزی در میان متخصصان در این زمینه که چرا ژینا امینی دو نام داشته است، می‌تواند منجر به از دست دادن فرصتی گرانبها برای شناخت ما از یکدیگر و درک جایگاه مبارزه و پایداری زنان کُرد علیه حکومت‌های حذفی‌گرا در ایران و در منطقه باشد.

### ژن، ژیان، آزادی؛ بیش از یک شعار است

گذشته از مسئله‌ی نادیده‌گرفتن نام کُردی ژینا، بسیاری از تحلیل‌گران، فعالان، و حتی هنرمندان داخل و خارج ایران، اهمیت دهه‌ها مبارزه و مقاومت مردم کُرد و نیز تأثیرات تاریخی این مبارزه بر خیزش‌های بخش کنونی را نادیده می‌گیرند. یکی از بارزترین نمونه‌های این نوع برخورد این است که بسیاری از تحلیل‌گران و فعالان فرهنگی و سیاسی خاستگاه‌های انقلابی و کُردی شعار ژن، ژیان، آزادی را نادیده می‌گیرند. مسئله‌ای

که بسیاری از این تحلیلگران و فعالان نمی‌توانند درک کنند، ساخت و مفصل‌بندی این شعار بر اساس جنبش‌های محلی زن محور گرد و نظریه‌پردازی‌های زنان گرد و دیدگاه‌های عبدالله اوجالان در رابطه با نقش محوری زنان در شکل دادن به یک جامعه‌ی آزاد بوده است و سردادن و بسط این شعار از سوی جنبش آزادی‌خواهانه‌ی زنان گرد در [باکور و روژآوای](#) و استفاده فعالان مدنی و فرهنگی گرد ایرانی نقش مهمی در رسیدن این شعار به ایران داشته است. موضوع البته بحث بی‌هوده درباره‌ی ریشه‌های یک شعار نیست چون صرف پذیرش فراگیر این شعار در ایران نشان‌دهنده‌ی باورهای مشابه پیشین، جنبش‌های آزادیخواه زنان و مردان ایرانی و همراهی قلبی و آمادگی مردم ایران برای چنین رویکرد رهایی‌بخش و زیبایی بوده است. اما باید پرسید که چرا تحلیلگران اعتراضات کنونی آن هم کسانی که گاهی بسیار اندیشمند و آگاه هستند این پیشینه و پیوندهای آن را کاملاً نادیده می‌گیرند. در پاسخ به سؤال مجریان برنامه‌های سیاسی و اجتماعی گاهی با دادن پاسخی غامض از باز کردن بحث خوداری می‌کنند و گاهی پیشینه‌ی این شعار رهایی‌بخش را کاملاً نادیده می‌گیرند. چرا باید به اهمیت مبارزات کردها برای آزادی و حقوق انسانی‌شان توجه نکرد. آیا صرف این که برخی از جان‌به‌لب رسیده‌های گرد دم از جدایی می‌زنند باید باعث شود که حق را به حق‌دار ندهیم.

در کنار این رویکرد حذفی‌گرا، راه‌های دیگری نیز برای زدودن یا نادیده گرفتن مبارزات کردها از سوی برخی از معترضان و حامیان آنها در پیش گرفته شده است. در حالی که کردها ۱۵-۱۰ درصد از کل جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند، تقریباً نیمی از [پنجاه درصد](#) از کل زندانیان سیاسی ایران گرد هستند. مبارزات کردها برای به رسمیت شناخته شدن حقوق شهروندی‌شان و دستیابی به آزادی پیشینه‌ای قدیمی‌تر از جمهوری اسلامی دارد. ناسیونالیسم ایرانی علی‌رغم نقش مثبتی که در برخی موارد در رشد اجتماعی ایران داشته است، در ابعاد منفی خود به شدت فارس-محور بوده و زدودن و همسان‌سازی هویت‌های غیر پارسی همواره در کانون آن قرار داشته است. همین رویکرد نادرست به دوره‌ی بعد از انقلاب هم سرایت کرد و از بسیاری لحاظ بدتر نیز شد. بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ کردستان شاهد سیاست‌های امنیتی و نظامی‌گری شدیدی بوده است. از همین رو واکنش شدیدتر دولت به معترضان گرد نمی‌تواند مسئله‌ای تصادفی باشد. کردستان و بلوچستان در جریان اعتراضات اخیر صحنه‌ی خونین‌ترین برخوردها بوده‌اند و در کردستان نیروهای امنیتی با مسلسل‌های سنگین به سوی [منازل غیر نظامیان آتش گشوده‌اند](#).

در واکنش همدلانه به آهنگ اعتراضی بسیار محبوب «برای» اثر شروین حاجی‌پور، که در آن به‌منظور حمایت از اعتراضات از توییت‌های اعتراضی حاوی واژه‌ی «برای» استفاده شده بود و در نهایت نیز به دستگیری حاجی‌پور منجر شد، چیا مدنی نوازنده و ترانه‌سرای گرد [ترانه‌ی](#) ساخت که بسیار قابل تأمل است. چیا در آهنگ خود ضمن پذیرش سخنان شروین که آلام و دردهای میلیون‌ها نفر را به پیامی فراگیر مبدل کرد، می‌گوید که اگرچه توجه شروین به رنج‌های افغان‌ها در ایران مهم است، اما ترانه‌ی او باید به دردهای بی‌پایان و ستم‌های



مضاعفی که به مردم غیرفارس ایرانی روا شده است نیز اشاره می‌کند. چیا مدنی می‌گوید: «مرا ببخش که می‌گویم زخم‌هایم از زخم‌های تو قدیمی‌تر و عمیق‌تر است/ هزاران "برای" در قلبم وجود دارد». مدنی به نام ژینا و به حاشیه راندن هویت کردی او در دورانی که زنده بود و بعد از مرگش نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «برای ژینا که نه زمانی که زنده بود و نه بعد از مرگش تاریخی نداشت و اجازه نیافت با نامش خوانده شود.» به همین دلیل چیا ترانه‌اش را برای آلام قرن‌ها ستم و انقیاد ناپیدای کرد، لر، عرب، بلوچ، برای فرهنگ‌ها و هویت‌های زنده‌به‌گور شده، و برای زبانی زندانی شده سروده است. دیاکو خالقی نیز اجرای [نسخه‌ی کردی آهنگ شروین](#) حاجی پور را منتشر کرد که در آن به خشونت علیه کولبران<sup>۱</sup> و دختران شین‌آباد<sup>۲</sup> نیز اشاره می‌کند. این موارد، یادآور فریادهای ناشنیده‌ی مردمی است که باید در زمان همبستگی‌های نوظهور شنیده شوند تا با یادآوری آلام ناپیدای هموطنان ایرانی از به قدرت رسیدن مجدد رویکردها و گفتمان‌های حذفی‌گرا پیشگیری کنند.

برخوردهای حذفی‌گرا در برخی از راهپیمایی‌های ایرانیان خارج از کشور نیز دیده شده است. به‌عنوان مثال در ولز کردها را به دلیل برافراشتن پرچم کردی یا اعتراض به زودن نام و هویت کردی ژینا از راهپیمایی حذف کرده‌اند. مقاله‌ای در یک روزنامه ولزی با نام Nation Cymru اشاره می‌کند که انجمن کردهای ولز با نام KAWA اجازه‌ی برافراشتن پرچم کردی را در گردهمایی Senedd نیافته است و صرفاً پرچم‌های قبل از انقلاب ایران در این تظاهرات مورد استفاده قرار گرفته بود. در نتیجه کردها راهپیمایی خود را در Cardiff برگزار کردند. طرفه اینکه ولز کشوری است که مجلس خود و پرچم خود را دارد ولی بی هیچ مشکلی قرن‌هاست که بخش مهمی از بریتانیا بوده است. با این حال ایرانیانی که در ولز با ادعای آزادی و مردم‌سالاری به خیابان آمده بودند تحمل یک نام کردی و پرچمی را که نماد یک فرهنگ پویاست و هیچ تضادی با پرچم ایران ندارد، نداشته‌اند. کردی که می‌خواسته در چنین راهپیمایی شرکت کند حتی اگر غیرایرانی هم باشد نشانی از انسان‌دوستی در خود دارد که از دیدگاه ما باید جانشین ملی‌گرایی رادیکال شود.

البته در داخل ایران برخوردها بسیار درست‌تر بوده است؛ آنچه که می‌تواند نویدبخش‌تر به شمار آید شنیده‌شدن شعارهایی مانند کردستان چشم و چراغ ایران در شهرهای خارج از کردستان و نیز سردادن شعار «آذربایجان بیدار است، حامی کردستان است» در شهرهای ترک‌نشین ایران است؛ و همین‌طور است توجه

<sup>۱</sup> بر اساس گزارش سازمان حقوق بشری هنگا، در سال ۲۰۱۹ حداقل ۷۴ کولبر در مرزها و جاده‌های کردستان به قتل رسیده‌اند و ۱۷۴ نفر نیز مجروح شده‌اند. ۵۰ نفر از کشته‌شدگان مستقیماً توسط نیروهای امنیتی و مرزبانان ایرانی کشته شده‌اند، ۲۳ نفر از این کولبران نیز بر اثر سقوط از کوه، سقوط بهمن یا یخ زدگی جان خود را از دست داده‌اند. یک نفر بر اثر انفجار مین کشته شده‌است. ۱۴۴ نفر از مجروحین نیز مستقیماً با شلیک نیروهای امنیتی زخمی شده‌اند.

<sup>۲</sup> شین‌آباد یکی از روستاهای واقع در کردستان، از توابع پیرانشهر در استان آذربایجان غربی است. در سال ۲۰۱۲ مدرسه‌ی دخترانه این روستا به دلیل فقدان امکانات گرمایشی مناسب در میان شعله‌های آتش سوخت. در جریان این آتش‌سوزی ۲۹ دانش‌آموز در آتش سوختند که سه نفر جان خود را از دست دادند. وضعیت ۱۲ دانش‌وچیم بود، از همین رو ناگزیر به انجام جراحی‌های متعددی شدند، علی‌رغم تلاش فعالان برای جلب کمک‌های مردمی تأمین هزینه‌های هنگفت این جراحی‌ها با مشکلات فراوانی روبرو بوده است.

مردم به حمایت از بلوچ‌ها و محکوم کردن ظلمی که حکومت ایران به آنها می‌کند. همین امر نشان‌دهنده‌ی شکل‌گیری گونه‌ی جدیدی از همبستگی در میان کسانی است که در خیابانها حضور دارند. برای نمونه، دانشجویان تبریز به‌منظور ابراز همبستگی با شهرهای کردستان که در محاصره‌ی نیروهای دولتی قرار داشتند، شعار ژن، ژیان، آزادی را به زبان کردی سر دادند. این اقدام نشانه‌ای امیدوارکننده از همبستگی مردم در کشوری است که مدت‌های مدیدی است به‌خاطر سیاست‌های حذفی‌گرای حکومت‌ها دچار شکاف بوده است.

### فمینیسم کردی و همبستگی فمینیستی

موفقیت زنان ایرانی در ایجاد همبستگی در میان گروه‌های مختلف برای مقاومت در برابر سیستمی که بر اساس آپارتاید جنسیتی و مذهبی شکل گرفته بسیار نویدبخش است. با این حال بازنمایی یک‌دست جریان اصلی و فراخوان‌ها و بیانیه‌های همبستگی بدون توجه کافی به نقد گفتمان‌های نهادینه شده برای به حاشیه‌راندن گروه‌های مختلف و تقلیل دادن مبارزات آنها برای آزادی و حقوق انسانی می‌تواند به‌جای قدرت بخشیدن به جنبش پیشرو فمینیستی، انسان محور و ضد-استعماری کنونی به دام دو گونه‌ی محافظه‌کارانه و ذات‌گرایانه‌ی فمینیسم بیفتد.

نخستین گونه، شبه‌فمینیسمی امپریالیستی است که در ظاهر به نظر می‌رسد حامی مبارزات زنان در خاورمیانه است، اما این گونه از فمینیسم نقش دولت‌ها و سازمان‌های اروپایی/آمریکای شمالی را در مجرم‌انگاری و سرکوب مردم منطقه به چالش نمی‌کشد. در عین حال با اینکه رویکرد فمینیست‌های این گروه روش خوبی برای نشان دادن حمایت زنان اروپا و آمریکا از مبارزات زنان ایرانی است، سکوت بسیاری از طرفداران این گونه از فمینیسم در قبال سیاست‌های ضد مهاجرتی دولت‌های غربی که بر زندگی میلیون‌ها زن در خاورمیانه تأثیرگذار بوده است، همواره پرسش‌برانگیز بوده است.

برای نمونه، چندی پیش یک نماینده‌ی سوئدی پارلمان اروپا با نام آبیر السهلانی به‌منظور ابراز همبستگی خود با معترضان، [موهای خود را کوتاه کرده](#) و خطاب به زنان ایرانی اعلام کرد که «ما تا زمان فرا رسیدن آزادی زنان ایران در کنارشان خواهیم ایستاد». طرفه آن که السهلانی به‌منظور ابراز همبستگی با زنان، سخنرانی خود را با شعار جنبش زنان کرد، یعنی شعار ژن، ژیان، آزادی به پایان رساند، اما دولت سوئد برای جلب رضایت رئیس‌جمهوری ترکیه برای پذیرش عضویت سوئد و فنلاند در ناتو فعالیت جنبش زنان کرد را جرم اعلام کرده است.

در [تفاهمنامه‌ی سه جانبه‌ای](#) که در ژوئن گذشته به امضای سه کشور ترکیه، فنلاند و سوئد رسید، طرحی به منظور نظارت هرچه بیشتر بر جنبش‌های مدنی و سیاسی کرد و جنبش‌های حامی کردها ارائه گردید، این تفاهمنامه بسیاری از زنان کرد را که فعالانه سازوکارها و رویه‌های برابری جنسیتی را در جنبش زنان کرد

ایجاد کرده‌اند، مجرم قلمداد می‌کند. در همین راستا، در حالی که فمینیست‌های غربی با معترضان در ایران اعلام همبستگی می‌کنند، لازم است که در مقابل مجرم قلمداد کردن جنبش‌های آزادی‌بخش زنان نیز مقاومت کنند و در برابر قوانین سخت‌گیرانه‌ای که به درماندگی بیش از پیش پناهندگان می‌انجامد بایستند زیرا که بسیاری از این پناهندگان از دست همان رژیم‌های می‌گریزند که سرکوبگر حقوق اقلیت‌ها و زنان هستند.

گونه‌ی دوم نگاه فمینیستی که باید نسبت به آن هوشیار بود، فمینیسم ذات‌گرایانه است که به نوعی دسته‌بندی جهان‌شمول باور دارد که در آن فمینیسم به‌عنوان مقوله‌ای فاقد لایه و بدون توجه به تقسیم‌بندی‌های مربوط به سرکوب و ستم طبقاتی، نژادی و استعماری تعریف می‌شود. زنان کُرد در ایران چند دهه است که با بهره‌گیری از شیوه‌های نافرمانی مدنی و کنشگری در مقابل به حاشیه‌رانی مذهبی، فرهنگی و جنسیتی پایداری کرده‌اند. زن کُرد در خاورمیانه بیشتر از دیگر زنان مورد آزار رژیم‌های خاورمیانه قرار گرفته، مجرم قلمداد شده یا ترور شده است. نمونه‌ی اخیر یکی از این نوع آزارها و خشونت‌ها [ترور ناگهان آکارسل](#) در سلیمانیه، در درون مرزهای عراق بود که دولت ترکیه به‌طور مستقیم در آن دست داشت. زمان‌بندی ترور آکارسل و عدم توجه جهانی به آن نیز نمونه بارزی از شرایط سخت زنان کرد است. زیرا آکارسل به‌عنوان سردبیر مجله ژنولوژی<sup>۱</sup> و عضو کمیته‌ی جنبش آزادی زنان کُرد، شخصاً در بساخت شعار ژن، ژیان، آزادی ایفای نقش کرده بود. اما درست در زمانی که این شعار در گستره‌ی جهانی انتشار یافته است، ترور او نیز با سکوت کامل جهانی همزمان شد.

از دیدگاه آکارسل و هزاران زن کُرد دیگر، رهایی زن و گام نهادن در مسیر انقلابی به سوی جامعه آزاد با رهبری زنان و همراهی مردان، باید همگام و مکمل همدیگر باشند. همانند نظریه‌ها و روش‌های اینترسکشنال (تقاطع‌گرا) که زنان سیاه پوست در آمریکا توسعه بخشیده‌اند جنبش‌های آزادیخواهانه‌ی زنان کُرد بر این نکته واقف بوده‌اند که یک جنبش فمینیستی که صرفاً حول برابری زنان یا توانمندسازی زنان بدون توجه به گونه‌های دیگر محرومیت و به حاشیه رانده شدن شکل گرفته باشد، در جوامع نژادپرست، سرمایه‌داری و استعماری نمی‌تواند نویدبخش آن دست از آزادی‌هایی باشد که زنان نیازمند آن هستند.

به همین دلیل است که جنبش زنان کُرد نهادها و عملکردهای خودمختار زنان، مانند دفاع مشروع برای نبرد همزمان علیه دولت‌های استعماری و حذفی‌گرا و ساختارها و ذهنیت‌های مردسالار درون این جوامع را سازماندهی کرده است. این برداشت از زنان در مقام رهایی‌بخشان جوامع در تمام حوزه‌های زندگی، از دولت‌های مردسالار گرفته تا علوم پوزیتیویستی مرد-محور و غیره همگی حول کانون ژن، ژیان، آزادی شکل گرفته که در اصل خود قائل به بزرگداشت رویکردهای نوینی برای ساماندهی اندیشه در همه‌ی ابعاد آن است.

<sup>۱</sup> ژنولوژی رهیافتی علمی است که بر تجریبات زنان و دیدگاه‌های آنان متمرکز است. این رویکرد بدیلی انعطاف‌پذیر و چندجانبه‌نگر برای تئوری‌های پوزیتیویستی مردسالار و روش‌های علمی غالب در جوامع سرمایه‌داری ارائه می‌نماید.

البته موضوع به هیچ‌وجه به حاشیه راندن مردان نیست بلکه ایجاد رویکردها و اندیشه‌های اجتماعی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و سیاسی نوینی است که توانایی‌های مرد و زن را به نحوی مؤثرتر در خدمت آزادی، باروری فکری و عملی و ایجاد زندگی بهتر برای همگان قرار دهد.

پیشبرد کنشگری‌های فرهنگی ضد همسان‌سازی، به خاطر وجود همزمان قوانین جنسیتی و قوانین و باورهایی که باعث ستم به گروه‌های مردمی به حاشیه رانده شده می‌شوند امری پیچیده و چند لایه است. به همین خاطر باید دانست که کنشگران کُرد حقوق زنان در ایران با ایفای نقش‌های کلیدی طی چند دهه مقاومت و کنشگری کردها، سنگین‌ترین هزینه‌ها را برای مقاومت علیه قوانین جنسیتی و استعماری دولت‌ها پرداخته‌اند.

یکی از نمونه‌های آن زارا محمدی، معلم زبان کُردی و یکی از مؤسسان انجمن فرهنگی نوژین است که به دلیل آموزش زبان کُردی در سال ۱۴۰۰ به پنج سال زندان محکوم شده است. ستم مضاعفی که زنان کُرد به طور روزمره در برابرش پایداری می‌کنند و نیز آرزوهای این زنان برای دستیابی به آزادی، می‌تواند درس‌های مهمی برای یک مبارزه‌ی فمینیستی دموکراتیک با مطالبات گسترده‌تر برای آزادی داشته باشد.

از همین رو متمرکز کردن مبارزات زنان و آگاهی‌دهی وسیع برای جلوگیری از رویکردهای حذفی‌گرا توانایی‌های بالقوه‌ی رهایی‌بخش مهمی را برای ایران و گستره‌ی خاورمیانه به ارمغان خواهد آورد. معترضان در ایران می‌دانند که ژینا کُرد است و آمادگی جسارت‌آمیزی برای گسترش دادن اولویت‌های خود برای ایجاد همبستگی نشان داده اند پس می‌توانند به‌نحوی کم‌نظیر فرایند به‌حاشیه‌رانی و حذف زنان و اقلیت‌ها را نیز به طور همزمان به چالش بگیرند.

پس بیاید در کنار هم ژینا را با نام اصلی‌اش، با نام کُردی‌اش، بخوانیم، با آگاهی بیشتری بر حقوق همه‌ی انسان‌ها تأکید کنیم و مبارزه‌ای را که پس‌زمینه‌ی شعار ژن، ژیان، آزادی است فراموش نکنیم. این کنشی زندگی‌بخش برای به رسمیت شناختن و نیز فراخوانی برای یک جنبش چندمحوری فمینیستی، انسان‌محور و رهایی‌بخش است که همزمان ضد مردسالاری، ضد حذفی‌گرایی، ضد قوم‌گرایی و ضد انواع پنهان و آشکار استعمار است.

## دیالکتیک جنبش انقلابی

سخنی پیرامون کنش، اراده، خودآگاهی و هدف

نوشته‌ی علی رها



یکم: دیروز، امروز، فردا

آنچه در بعد از گذشت چند هفته از آغاز خیزش انقلابی شاهد آن بودیم، بسیار امیدوارکننده بود: جنبشی انقلابی به‌ویژه در کردستان که طلایه‌دار اعتلای جنبشی ناگسستگی در سراسر ایران و کلیه‌ی شهرها است. اجتماعاتی که در بیش از پنجاه نقطه‌ی تهران برگزار گردید و در موارد بسیاری جنبه‌ای تهاجمی یافت، دست‌کم نشانگر آن است که نافرمانی و آتش خشم زنان و جوانان به‌هیچ‌وجه خاموش‌شدنی نیست. تداوم و پیوستگی این برآمد انقلابی در یکی از سخت‌ترین شرایط سرکوب، به خودی خود یک دستاورد کم‌نظیر است. پس پرسیدنی است که در این فوران بیرون‌جهیده‌ی انزجار عمومی، در سرشت این خروش گسترده، و زیر آتش خشم آن چه اهدافی نهفته است؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان در فرایند کنش 'نفی'، و از درون آن، خصلت 'ایجابی' این جنبش نوین را استخراج کرد؟

هستی‌شناسی هستی یک جنبش انقلابی وظیفه‌ای مبرم است که با نفوذ در امکانات، ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های شناخته و ناشناخته‌ی آن و با ادراک و تبیین آن، می‌تواند به خود-آگاهی این حرکت انقلابی یاری رسانده و دست آخر راهگشای مسیری هدفمند گردد. در عین حال باید به دشواری چنین وظیفه‌ای اذعان کرد،

چراکه یکم، این جنبشی نوپاست که هنوز در خود ریشه نبسته است، و دوم، راکد و ساکن نیست بلکه سیال و پرشتاب است و نمی‌توان آن را در یک وهله‌ی معین منجمد کرد. بنابراین، هر کوششی برای شناخت، بنا به ضرورت، خصلتی مقدماتی خواهد داشت.

اگر اذعان داریم که شکوفایی جنبش در چند هفته‌ی اخیر 'بی‌نظیر' بوده است و شبکه‌های اجتماعی، روابط کمابیش قابل‌اتکایی ایجاد کرده‌اند، و درحیطه‌ی خبررسانی و فراخوان به تجمعات اعتراضی خوب عمل کرده‌اند، ضروری است از شکل‌های اولیه‌ی بروز خودسازماندهی غیر کلاسیک جنبش عمومی منتزع نشویم و تجسم اشکال دموکراسی اجتماعی را نیز بعضاً در درون آنها جستجو کنیم. تکیه بر گسترش حوزه‌ی عمومی و شبکه‌های اجتماعی، بر شعور و نوآوری‌های جنبش کنونی، از جنبه‌ی نظری حاوی دستاورد مهمی است. عدم نگاه 'بزار'ی به شبکه‌های اجتماعی، بدان معناست که آن‌ها را صرفاً به‌عنوان اهرم‌های فشار بر هیئت حاکمه نپنداریم، بلکه دستیابی اهداف جنبش کنونی را به شکوفایی این خلاقیت‌ها منوط بدانیم. در عین حال، باید بین طرح یک برنامه و استراتژی سیاسی و یا 'تحلیل مشخص از شرایط مشخص' و تبیین اهداف و چشم‌اندازهای جنبش، و این‌که به‌واقع چه نوع اجتماعی را هدف خود قرار خواهد داد، تفکیک قایل شد.

در شرایط کنونی، نقش 'رهبری' به معنای قبول مسئولیتی تاریخی برای شفاف‌سازی مطالبات عمومی و کمک به رشد و قوام‌یابی خودآگاهی آنهاست، به طوری که سرانجام 'حق تعیین سرنوشت' از یک درخواست عام به واقعیتی بالفعل تبدیل شود. نقطه‌ی شروع اما، تکیه بر 'عقلانیت' سوژه‌های آفریننده‌ی این جنبش نوین و اعتماد به بلوغ فکری آنهاست. چنانچه این ادراک در تفکر اندیشمندان و فعالان جنبش نهادینه شود، و بر زمینه‌ای معرفتی استوار گردد، می‌تواند با نخبه‌گرایی مفرطی که همواره 'توده' را 'ناآگاه' پنداشته و خود را یگانه منشأ 'خرد' قلمداد می‌کند گسسته و از این طریق حوزه‌ی عمومی را برای شرکت مستقیم عاملان واقعی جنبش در تعیین سرنوشت خود مهیا کند؛ مشروط به آن‌که فعلیت یافتگی این خودگردانی را در زندگی بالفعل و قدرت تصمیم‌گیری عمومی در کلیه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی بازبیبیم.

بی‌شک مسیر دشواری در پیش است. خیزهای بلندی که این جنبش انقلابی ظرف چند هفته‌ی اخیر برداشته در طی ۴۳ سال گذشته بی‌سابقه بوده است. نخستین و مهم‌ترین مسأله‌ی پیش رو، حفظ و تداوم آن است. اما چنانچه تداوم این برآمد انقلابی صرفاً در گرو نفی آنچه نمی‌خواهد باشد، و یا رفته‌رفته در جدالی دایمی با دشمن خود را فرسوده کند، آیا امکان رشد، گسترش، اعتلا و خود-شناسی پیدا خواهد کرد؟ پاسخ به چنین پرسشی پیشاپیش قطعی نمی‌تواند باشد. اما کوشش جمعی برای یافتن پاسخ، برای کمک به خود-فهمی این برآمد انقلابی و مسیر حرکت آن را نمی‌توان به فردا موکول کرد - آینده در بطن زمان حال به سر می‌برد: فردا همین امروز است!

## دوم: هستی‌شناسی هستی انقلاب

مدتها بود که یک 'انقلاب خاموش' در اعماق آگاهی 'توده‌ی نقاد' در حال جوشش بود، که با جرقه‌ای، با مرگ فجیع مهسا (ژینا)، به سرعت به سطح رسیده و بیرون جوشید. تا پیش از ظهور جنبش اجتماعی کنونی، برحسب ظاهر تنها واقعیت موجود در ایران، سلطه‌ی خفقانی و مخوف حاکم بود. اما به محض فوران یافتن خیزشی رو به گسترش، شاهد پیدایش یک واقعیت نوین گشته‌ایم. این دو واقعیت، اکنون در جدال مرگ و زندگی به سر می‌برند: یکی واقعیتی که فاقد مشروعیت حقوقی و حقیقی است، و دیگری واقعیت نوظهوری که به قدرتی بالفعل تبدیل شده است. در واقع آنچه امروز با آن روبرویم حاکی از موجودیت بالقوه‌ی یک قدرت دوگانه است.

بنابراین، به خاطر جنبش 'ناگهانی' کنونی، وضعیت کاملاً جدیدی پدیدار شده است، و از درون اوضاع سابق واقعیت تازه‌ای خلق کرده است. آنچه ممکن را به واقعیت تبدیل می‌کند 'سنتز' مجموعه عواملی است که درون یک وضعیت خاص زیست کرده، و زمانی نمایان می‌شود که فوران کرده باشد. آنچه 'شرایط' را که به خودی خود 'منفعل' است به یک واقعیت یا امری بدیهی تبدیل می‌کند، حرکت آرامی است که پیشاپیش در کنه شرایط پیشین صرفاً حضوری بالقوه داشت. بدین سان، ناگهان دید جدیدی از 'امر ممکن' پدیدار می‌گردد که علت وجودیش را صرفاً مدیون خود است و محصول هیچ تشکیلات خاصی نیست.

آنچه در وهله‌ی تاریخی فعلی تازگی دارد ظهور اشکال نوین و متنوع همبستگی مردمی است که به مفهوم 'عرصه‌ی عمومی' نیز معنای تازه‌ای بخشیده است. این عرصه دیگر در محدوده‌ی جدال نظری بین روشنفکران رادیکال محصور نمانده بلکه به هستی عمومی گذر کرده است. در چنین دقایق حساسی، جامعه به یک وهله‌ی کاملاً جدید از خودآگاهی می‌رسد، به طوری که ناگهان اینگونه می‌نماید که با برآمد یک حس جدید تشریک مساعی روبرو هستیم که جدایی بین فرد خصوصی و عمومی درهم شکسته است. اکنون جامعه در آستانه‌ی گذاری نوین به سوی یک انقلاب اجتماعی است!

بنابراین، جنبش انقلابی کنونی، حرکتی از پایین، از سوی پراکسیس، است - یعنی محصول یک جنبش خود-انگیخته‌ی اجتماعی است. هر انقلابی خالق واقعیت خود است و تا قبل از ظهور عملی به نظر نمی‌رسد. انقلاب‌ها معمولاً غیرمترقبه و غیرقابل پیش‌بینی‌اند و به محض وقوع، عینیتی جدید می‌آفرینند. هستی‌شناسی هستی خیزش انقلابی کنونی، بی‌شک ضرورتی مبرم است که می‌تواند به چگونگی تداوم و موفقیت نهایی آن کمک کند. وجه غالب برآورده‌های اخیر، حتی وقتی خواهان سرنگونی و نفی نظام سیاسی حاکم‌اند، هنوز دید جامعی از **جوهر ایجابی** جنبش اجتماعی کنونی به‌دست نمی‌دهند. البته خصلت پویا و سیال جنبش کنونی نیز به سهم خود معضل یافتن معنا را دشوار می‌کند.

با این حال نباید شتاب‌زده معنای خاصی را از بیرون به جنبش تحمیل کرد، چراکه قالب‌گیری یک جنبش تازه‌پا، چشم‌انداز ما را محدود و راه تداوم، تعمیق و گسترش آن به یک انقلاب اجتماعی را مسدود می‌کند. در

واقع پدیده‌ای که معنای خود را حتی به‌طور سربسته در درون خود حمل نکند، عاری از سرشتی خودبنیاد است. لذا در تکاپوی یافتن هویت خود، به مقولاتی خارج از نهاد بالفعل خویش متوسل شده، استحاله یافته و به بیراهه می‌رود.

اما برای سنجش هر حرکت اعتراضی نوین، در درجه‌ی نخست ضروری است که عاملان یا سوژه‌های آفریننده اش را شناخت. آفرینندگان خیزش انقلابی کنونی، موجب رها شدن انرژی‌های خلاق اجتماعی شده‌اند. امروز جامعه‌ی ما گویی به یک وهله‌ی کاملاً جدید رسیده و ناممکن را ممکن ساخته است. به‌ناگاه چنین می‌نماید که با برآمد حسی جدید از تشریک مساعی، قدرت تشخیص و توانمندی اجتماعی روبرو شده‌ایم. تکاپوی عمومی برای خودفرمانی، برای برقراری یک روش جدید زندگی، به‌طور تلویحی تجسم شکل گرفتن یک خرد جمعی است. مفهوم آزادی در درون این شعور نقادانه‌ی جمعی که زاده‌ی خودانگیختگی است، مستتر است که می‌باید ما را به چالش کشیده و نیاز به یک برخورد جدید فکری را در ما بیدار کند.

خود آن جستجو کند و نسبت به آن به عنصری خارجی تبدیل نشده و هدفی از پیش تعیین شده را بر انقلاب اجتماعی تحمیل نکند. هنگامی که یک عینیت جدید توأم با آگاهی عمومی با تئوری رهایی‌بخش عجین شده باشد، خودواسطه‌گر شده و روحی خودپو می‌یابد. ماحصل فرایند یک تحول عمیق اجتماعی، توانمندی، خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت خود استعدادهای خود را شکوفا کرده، معنا می‌بخشند و قدرت‌سازی می‌کنند تا بتوانند سرنوشت خود را خود در دست بگیرند.

آنچه در دقایق حساس کنونی ضروری است، جستجو برای یافتن مفهوم یا نظریه‌ای انقلابی است که به طور تلویحی در جنبش کنونی درون‌مان باشد. هنگامی که اندیشه‌ی انقلابی چالش تئوری مستتر در یک جنبش نوپا را ملاقات کند، آن‌گاه مرحله‌ی جدیدی از شناخت گشوده خواهد شد. خود تئوری یک نیروی مادی است، به شرطی که مشخص و جامع باشد، به شرطی که کاملاً درونی باشد، و به‌حدی پرورانده شده باشد که بتواند معادل 'خودبنیانی' سرشت یک جنبش انقلابی شود؛ به طوری که یک حرکت نوین اجتماعی بتواند بر عینیت وجود خود وقوف کامل پیدا کند. در آن صورت تئوری میانجی‌گر می‌شود و می‌گذارد جامعه هویت روشنی از خود بازیابی کند، یعنی اجازه می‌دهد که جنبشی انقلابی در خلال تمام مراحل سخت و ضروری قوام‌یابی خود، خود-جهت‌دهنده شود.

اما پرورش تئوری کار دشواری است و نمی‌تواند بی‌واسطه ادراک شود. خود تئوری هم نیازمند یک رشد دائمی است. تئوری نمی‌تواند به مفاهیمی جامد و از پیش ساخته‌شده تمسک کند و از طریق داده‌هایی حاضر و آماده معنا سازی کند. پس مستلزم یک روش است. تئوری هم مانند یک جنبش تاریخی خودزا و خودپو، مشمول دیالکتیک است. در غیر این صورت به قول گوته، درخت زندگی همواره سبز و تئوری خاکستری خواهد ماند.



## سوم: بار دیگر درباره‌ی دیالکتیک

خیزش انقلابی کنونی و جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر (آبان، خوزستان، اصفهان، و نیز اعتصابات متعدد کارگری و اعتراضات معلمان، بازنشستگان، مال‌باختگان و غیره)، علی‌رغم گستردگی، هنوز با یکدیگر پیوند نخورده‌اند. این که چنین خیزش‌هایی چگونه و در چه زمانی به یک جنبش سراسری به‌هم پیوسته و پایدار تبدیل گردند، هنوز قابل پیش‌بینی نیست. هیچ‌کس منکر نیست که این جنبش‌ها نیازی مبرم به همگرایی، پیوستگی و تداوم دارند. اما گسترش در سطح، همچنین نیازمند تعمیق است. درست به‌خاطر ادراک ژرفا و سرشت ساحت‌های متنوع جنبش‌های کنونی است که ما در عین حال نیازمند نگرشی دیالکتیکی-انقلابی هستیم. وظیفه‌ی چنین نظریه‌ای، ترکیب و تلفیق مجموعه‌ی حرکت‌های اعتراضی در یک جامعیت انضمامی است.

چنین دیدگاهی استقرایی نیست، بلکه درحین اذعان به استقلال هریک از این جنبش‌ها، جامعیت را از درون وجوه خاص آن‌ها استخراج می‌کند. هریک از این جنبش‌ها اجزایی از یک کلیت هستند، و هر جزئی، به خودی خود یک کلیت است چرا که در درونش تعینات گوناگون و متضادی وجود دارد. بنابراین، وجه عام نه به معنی نفی وجه خاص است و نه به معنی پذیرش سکون و انجماد آن، بلکه همچنین قایل به خودانکشافی و بارور شدن وجه خاص و گذارش به امری جامع است.

آنچه اساسی است در درجه‌ی نخست معطوف به خود-سرنوشت‌سازی سوژه‌هایی است که استقلال و رشد خود-آگاهی آن‌ها در فرایند خودکنشگری، در تداوم خود، زمینه‌ی واقعی یک وجه عام انضمامی را ایجاد می‌کند. دقیقاً برای شناخت چنین زمینه‌ای است که دیالکتیک به کمک ما می‌آید. ابتدایی‌ترین چیزی که دیالکتیک به ما می‌آموزد، مفهوم بستر، مبنا یا زمینه‌ی وحدت است. زمینه، وحدت تشابه و تمایز است؛ تأمل در خودی که به همان اندازه، تأمل در دیگری است، و بالعکس. ذاتی که مشخصاً به‌سان یک کل بنا شده باشد.

ترجمان چنین مفهومی در جنبش‌های اجتماعی، قایل شدن به استقلال وجه خاص و درعین حال درک ارتباط متقابل آن وجوه خاص با یکدیگر است. از این‌رو، وقتی می‌گوییم زمینه، وحدت تشابه و تمایز است، باید مراقب باشیم که این وحدت را همچون یک همانندی انتزاعی ادراک نکنیم. برای پرهیز از کج‌فهمی، می‌توان گفت زمینه، صرف‌نظر از یک وحدت، همچنین بیانگر تفاوت بین تشابه و تمایز است.

بنابراین، اندیشه‌ی دیالکتیکی، واقعیت وجودی تنوع جنبش‌های اجتماعی را تشخیص داده، به عناصر جامع و قوانین حرکت آن‌ها پی برده و به خود آن‌ها بازمی‌گرداند. ولی درعین حال با وارد کردن مقولات دیالکتیکی، از وجود در خود آن‌ها بازگشایی می‌کند. پس از یک‌سو مضامین آن‌ها را ترکیب می‌کند اما از سوی دیگر، تکامل آزادی را که توسط منطق خود جنبش‌ها تعیین یافته است به آن‌ها وارد می‌کند.

چنانچه این مفاهیم را به مجموعه‌ی جنبش‌های اجتماعی تعمیم دهیم، درمی‌یابیم که یک انقلاب اجتماعی با این که یک کلیت است، نمی‌تواند نافی اجزای سازای خود باشد. اجزای یک کلیت، هرکدام یک کلیت و به‌خودی خود یک دایره‌ی کامل‌اند. در هریک از این اجزاء یک خصوصیت معین یا یک واسطه یافت می‌شود. هر دایره‌ای از آنجا که یک کلیت است، محدودیت‌هایی را که بر آن تحمیل شده است می‌گسلد و به دایره‌ای گسترده‌تر راه باز می‌کند. کلیت ایده از نظام‌مندی این عوامل مشخص تشکیل شده است؛ هریک از آنها، عضو ضروری یک سازماندهی هستند.

بنابراین، به‌جای مصلوب کردن جنبش‌های نوپای کنونی، باید تأکید کرد که حاصل یک تحول عمیق اجتماعی صرفاً در به‌زیر کشیدن قدرت سیاسی وقت خلاصه نمی‌شود. توانمندی یک جنبش نه در قدرت انهدام که در خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت استعدادهای نهان خود را شکوفا کرده، قدرت و معنا سازی می‌کنند تا سرنوشت خود را خود به‌دست بگیرند. حقیقت، انضمامی است. پس برای دریافتش باید به محتوای خود جنبش، به درخواست‌های مشخص آن، و به تمامیت اجزا و عناصر سازایش رجوع کرد. پرسش این است: آیا رابطه‌ی اجزاء یک کلیت با یکدیگر صرفاً یک رابطه‌ی بیرونی است؟ اگر چنین نیست، چه چیزی باعث پیوند درونی آنها می‌شود؟ حرکت دیالکتیک در اندیشه از هستی شروع شده و با هستی به پایان می‌رسد، اما با یک هستی بارور شده و کمال یافته که در بردارنده‌ی غنای مجموعه‌ی روابط متقابل جهان هستی است. در فاصله‌ی بین این دو هستی، یعنی هستی بی‌واسطه‌ی نخستین و هستی وساطت یافته‌ی نهایی، دیالکتیک وارد سفرهای پرماجرایی می‌شود که در کلیت خود معرف هستی‌شناسی و نیز شناخت‌شناسی وجود اجتماعی است – موجودیتی که با میانجی‌گری اندیشه، تجسمی تجریدی یافته است اما همان‌طور که تاکنون مشاهده کرده‌ایم، از قابلیت بازآفرینی و تطبیق با شرایط بالفعل اجتماعی برخوردار است.

چنانچه نقطه‌ی عزیمت را که هستی انتزاعی و بی‌واسطه‌ی نخستین است همه جا به هستی 'سوژه' ترجمه کنیم، فرایند تکوین و قوام گرفتن سوژه‌گی، مسیری پرحادثه و مملو از تضاد را در پیش خواهد داشت. پس بی‌گمان ضروری است فراتر از هستی محض برویم اما در عین حال صحبت از محتوای آگاهی ما به‌عنوان چیزی جداگانه که گویا بیرون از هستی و در جوار آن است، نامعقول است.

نیز ابداً ثابت و نهایی نیست بلکه شامل دیالکتیک شده، 'به ضد خود تبدیل می‌شود.' خود آن ضد نیز چنانچه در بی‌واسطگی و به خودی خود در نظر گرفته شود، 'نیستی' است. از این‌رو، حقیقت هستی و نیستی، وحدت آن دو است؛ و این وحدت، همانا **شدن** است. فرایند شدن، حاصل جدال درونی هستی و نیستی است. یعنی فرایند شدن هستی، نخستین اندیشه‌ی انضمامی دیالکتیک است که راهگشای '**هستی تعیین یافته**' می‌گردد، اما چنانچه هستی از تعیین‌یافتگی منفک و مجزا نگاه داشته شود، یعنی به‌سان یک 'هستی در خود' باشد، صرفاً یک انتزاع میان‌تهی است.

هستی، آن چه اینجا و اکنون متعین است، و در تعین یافتگی اش در یگانگی به سر می برد، و آشکارا همچون نفی برقرار شده است، در عین حال شامل یک 'محدودیت' است؛ محدودیتی که معرف کرانمندی آن است ولی از بیرون بر آن تحمیل نشده و فراروی از آن، و پیش روی به بی کرانگی آن نیز ناشی از تنشی درونی است که منشاء خودجنبی، و کنش خودجوش است. اما بی کران یا امر جامع، به معنی انهدام کرانمند نیست چراکه از وجه خاص منتج شده و پی آمد دیالکتیک دگرشدگی آن است.

بین کرانمند و بی کران، تعارضی انعطاف ناپذیر برقرار نیست، یعنی نمی توان کرانمند را این جهانی (اکنون) و بی کران را آن جهانی (آینده) تصور کرد. بی کران به مثابه نافی کرانمند، در عین حال آن را حفظ و جذب خود می کند. بنابراین، گذار کرانمند به دگر خود، به بی کران، در واقع به معنی به یگانگی رسیدن با خود و باز یافتن خویش است. در فرایند دیالکتیکی، آنچه ابتدا یک هستی در خود بود، اکنون به 'هستی ای برای خود' تکوین یافته است. چنانچه فرایند خودانکشافی هستی را به هستی سوژه یا هستی یک جنبش رهایی بخش ترجمه کنیم، می توانیم برای پرسش آغازین این بخش از مقاله پاسخی مقدماتی ارائه کنیم: آنچه بین اجزاء یک کلیت پیوندی نهادهینه برقرار می کند، کمال یافتگی هریک از آن وجوه خاص به جامعیتی است که از دیالکتیک درونی خود آن اجزاء منتج شده باشد.

#### چهارم: سیلوژیسم: فرد، خاص، عام؛ یا:

#### 'زن، زندگی، آزادی'

اجازه دهید مفهوم 'سیلوژیسم' را در ارتباط با یک جنبش معین اجتماعی به کار ببریم. 'سیلوژیسم' یا سه گانه ی روشمند در دیالکتیک، هم می تواند فرد (ژینا) را با میانجیگری امر خاص (زن)، به امر عام یا جامعیت (زندگی آزاد) پیوند بزند، و یا برعکس، از امر عام با وساطت امر خاص، به فردیت اجتماعی شده گذار کند. اما در هر دو مورد، میانجی امر خاص (رهایی زن) است. بدون روش (متد) دیالکتیکی، 'حقیقت' قابل شناخت نیست. همه چیز مشمول روش است.

بر پایه ی چنین دیدگاهی، وجه عام به منزله ی نفی وجه خاص نیست بلکه دقیقاً از درون آن می گذرد. وجه خاص، در این جا جنبش رهایی زن، به خودی خود یک 'کلیت' است که شامل تعینات گوناگون و تضادمند درونی است. در شیوه ی ادراک دیالکتیکی، 'رابطه ی منفی با خود' مترادف با خود-انکشافی، بارور شدن و شکوفایی وجه خاصی است که به رفع تنش های درونی سوژه دست یافته است. فقط در چنین حالتی است که 'کلیت' از ساحتی انضمامی برخوردار می شود. بنابراین، وجه عام نه جمع جبری اجزای سازای آن است و نه 'کف مطالبات' در یک دقیقه ی منجمد شده. وجه خاص و وجه عام هیچ کدام ایستا نیستند. بلکه هر دو دائماً در حال حرکت اند.

بی‌گمان تبعیض و محرومیت حقوقی و حقیقی چه در عرصه‌ی سیاسی، اجتماعی و نیز خانوادگی، جنبش رهایی زنان را از سرشتی مستقل برخوردار می‌کند. اما تأیید و تأکید بر استقلال، با این که یک نقطه‌ی شروع کاملاً ضروری است، به خودی خود ماهیت رهایی را تعریف نمی‌کند. جنبش رهایی زنان نیز با وجود یگانگی، در بردارنده‌ی تمایزات درونی است، یعنی ترکیبی از تعینات متنوع است. به‌عنوان نمونه، جنبش رهایی زنان برای گسترش و تعمیق و از آن‌جا خودانکشافی‌اش نمی‌تواند نسبت به واقعیت وجودی محروم‌ترین بخش جنبش، زنان کارگر و تهی‌دست و درخواست‌های معین آنها، بی‌تفاوت باشد. به این مسأله، می‌توان تبعیض‌های قومی زنان بلوچ یا کرد را نیز افزود. موضوع این نیست که جنبش رهایی زن را در طبقه یا در قومیت حل کنیم. مسأله این است که جنبش زنان برای رسیدن به رهایی کامل، در حین حفظ استقلال، نیازمند خودفهمی موجودیت بالفعل خود به‌مثابه یک کلیت انضمامی است. پی بردن به ترکیب عناصر چندگانه‌ی درونی‌اش، راه رسیدن به یک وحدت جدید خودبنیاد را هموار خواهد کرد. اما نقطه‌ی عزیمت که کل انضمامی است، تازه آغاز **پیشروی و تکوین** است. این پیشروی توسط تعینات ساده و تعینات دیگری که از پی آنها می‌آیند مشخص می‌شود و به‌مرور غنی‌تر و انضمامی‌تر می‌گردد.

چنین بینشی در فرایند انقلاب ۵۷ به کلی مفقود بود. در آن زمان بخش اعظمی از نیروهای چپ به‌جای تشخیص وهله‌ای نوین برای تداوم و تعمیق انقلاب، که با جنبش گسترده‌ی زنان در ۸ مارس آغاز گردید، آنان را در عمل به خانه‌نشینی دعوت کردند، چرا که به گفته‌ی آنها، نباید 'کل' را قربانی 'جزء' کرد. پس ضروری است که از مضامین انضمامی و گوناگون منتزع نشویم و بار دیگر، مانند انقلاب ۵۷، به 'عمومیتی' انتزاعی نرسیم که راه خود را از خاص به عام باز نکرده باشد. اتفاقاً معضل اصلی، همانا پرداخته کردن مفهوم وجه عام در جنبش اجتماعی است. جنبش انقلابی پیش رو را نسل کاملاً جدیدی به ارمغان آورده است. اما در عین حال، نسلی که انقلاب ۵۷ را تجربه کرده و تسلط یک 'وجه عام' انتزاعی و از آن‌جا مهار اهداف و خودانکشافی انقلاب را با پوست و گوشت خود لمس کرده است، می‌تواند آینه‌ی تاریخی مهمی برای نسل کنونی باشد. نسلی که چوب یک اصل عام مجرد شده را خورده است نباید از حفظ و یادآوری کردنش غفلت کند!

حال که در فرایند دیالکتیکی از بی‌واسطگی هستی، به هستی انضمامی و ذات گذر کرده‌ایم، اکنون به 'فعلیت' می‌رسیم، که تلفیق و پیوند وجود انضمامی و ذاتی است که پدیدار شده و وابسته به فعل یا کنش است. امر بالفعل تا پیش از ظهور در بطن فعل و انفعالاتی که در سطح جاری است همچون امر ممکن یا 'پتانسیل'، مستتر است. آنچه نامشهود بود، آن‌چه در یک وضعیت مشروط در حال 'شدن' بود ولی به چشم نمی‌آمد، ناگهان در فوران یک جنبش اجتماعی پیش‌بینی نشده، 'پدیدار' شده، از زیر سلطه‌ی علیت محض خارج شده، شرایطی را که به خودی خود منفعل است دگرگون کرده، عینیت و فعلیت جدیدی می‌آفریند. به

بیان بهتر، جنبشی است که امر واقع را از درون شرایطی بیرون می‌کشد که پیش‌تر در آن حضوری بالقوه داشت، و با الغای شرایط موجود، به امر واقع یک وجود انضمامی می‌بخشد.

سیر تکوین و قوام‌یابی چنین جنبشی وابسته به 'سوبژکتیویته' است. سوبژکتیویته‌ای دیالکتیکی که بندهای خود را می‌گسلد و توسط سیلوژیسم، راه خود را به ابژکتیویته می‌گشاید. هر حرکتی، چه در هستی و چه در اندیشه، صرفاً از طریق سیلوژیسم قابل شناخت است. سیلوژیسم زمینه‌ی ذاتی تمام چیزهای حقیقی است. وجود انضمامی همه چیز سیلوژیسمی است که اجزاء و اعضای آن را تفکیک کرده و جایگاه بیرونی امر جامع را به واسطه‌ی امر خاص مرتفع کرده به فرد متصل می‌کند و برعکس: فرد خودبنیاد را توسط وجه خاص به امر عام پیوند می‌زند. در این 'سیلوژیسم عقلانی'، امر عام، امر خاص و فرد را نمی‌بلعد. کاملاً برعکس. در اینجا سوژه توسط عمل وساطت، به خود واصل شده است. در چنین وجهی است که برای نخستین بار یک سوژه ظهور می‌کند؛ و یا در سوژه است که نخستین نطفه‌ی سیلوژیسم عقلانی یافت می‌شود.

در اینجا عام و خاص به یکدیگر تبدیل شده و صرفاً با میانجی‌گری یکدیگر موجودیت دارند. پس در حقیقت، امر عام این نیست که در مقابل امر خاص، یک چیز مشترک قائم‌به‌ذات وجود دارد. برعکس، امر عام همان فرایند ویژگی بخشیدن به خود است که با خود در دگر خود در شفافیتی روشن، یگانه باقی می‌ماند. هم برای شناخت و هم برای رفتار عملی، بسیار مهم است که ما امر مشترک را با جامعیت واقعی مغشوش نکنیم. گذار از هستی به ذات مترادف با گذار از استقلال یک هستی در خود به مرحله‌ی ارتباط و ارتباط متقابل است. هیچ پدیده‌ای در انزوا زیست نمی‌کند. نفی خود-زیستی منفرد، به معنی ورود به عرصه‌ای نوین و ادراک هستی راستین است. عرصه‌ی 'ذات'، عرصه‌ی اجتماع و هستی اجتماعی است. ذات - هستی‌ای که از راه منفیت خود، میانجی خود با خود است - تا جایی که رابطه‌ای با دگر است، رابطه‌ای با خود است. ذات همانا واسطه‌ی یافتگی توسط یک دگر است. در بیان مرسوم نیز ذات به معنی یک مجموعه یا مجتمع است.

درعین حال، ذات به تضادهایی که در درون هستی حضوری مستتر داشت، وضوح می‌بخشد. اگر در عرصه‌ی هستی با مقولاتی چون کمیت، کیفیت و مقیاس روبرو هستیم، اکنون در عرصه‌ی ذات با مقولات عالی‌تری چون همانندی و تکرار، ذات و فرانمود، شکل و محتوا، علت و معلول و کنش متقابل روبرو می‌شویم. پرداختن به یکایک مقولات دیالکتیکی و ترجمان یکایک آنها در روابط اجتماعی، در گنجایش مقاله‌ی کنونی نیست. با این حال ضروری است هرچند به‌طور گذرا به برخی از آنها اشاره کنیم.

هنگامی که در عرصه‌ی اجتماعی با ذات‌هایی گوناگون مواجه می‌شویم، گرایش بلافصل اندیشه، توسل به مقایسه است؛ روشی که با فروکاستن آنها به کمیت‌هایی معین، بین آنها همانندی یا تشابه برقرار می‌کند. اما دیالکتیک، با آشکار کردن بی‌اعتباری همانندی محض، نشان می‌دهد که نباید به تنوع محض قناعت کنیم. 'هدف' رفع بی‌تفاوتی و تثبیت ضرورت وجودی آنهاست. 'زمینه' یا مبنا، در حکم وحدت تشابه و تمایز است؛

حقیقتی که تشابه و تمایز به آن تبدیل شده‌اند - تأمل در خودی که به همان میزان، تأمل در دگر و بالعکس است - همانا ذاتی است که به وضوح همچون یک تمامیت استقرار یافته است.

این خاستگاه نوین، یا این مبنای مشترک، به معنی حذف تضاد نیست بلکه 'یک تعارض جدید' را برمی‌نشانند و از روابط میانجی‌شده‌ی اجتماعی، با برطرف کردن خود آن میانجی، بار دیگر به هستی می‌رسد، اما این بار به‌مثابه یک 'هستی انضمامی'. بدین سان، کثرت‌هایی پدید می‌آیند که جهان وابستگی متقابل و پیوندهای درونی بی‌کران را شکل می‌بخشند. در بیان متعارف، کرانمند ابره‌ای است که در تماس و تصادم با دگر خود، مشروط و محدود شده، به سرحد خود می‌رسد. اما گام نهادن به بیرون و فراسوی کرانمند، با انهدام آن مترادف نیست. کاملاً برعکس، خاستگاه بی‌کرانگی، همان نفی در نفی است؛ یعنی نفی کرانمندی، در حکم حفظ و جذب آن است، در غیر این صورت، به یک مفهوم انتزاعی و آن‌جهانی تبدیل می‌شود.

پس به طور خلاصه، مفهوم سیلوژیسم شامل وهله‌های زیر است: یکم، **جامعیت**، یعنی برابری آزادانه با خود در خصلت ویژه‌اش؛ دوم، امر **خاص**، یعنی خصلت ویژه‌ای که در آن امر عام در یگانگی با خویشتن تداوم پیدا می‌کند: سوم، **فردیت**، یعنی بازتاب-در-خود ویژگی‌های معین عام و خاص؛ یعنی وحدت منفی با خودی که یک تعین‌یافتگی کامل و اصیل است بدون آن که هویت خود یا جامعیت را گم کند. بنابراین، فردیت و امر بالفعل، همسان‌اند ولی فردیتی که با خود در ارتباطی منفی است. چنین ارتباطی است که منشاء خودانکشافی و تکوین سوژه(ها) است.

اما تشخیص و معرفی سوژه یا سوژه‌ها صرفاً گام نخستین در ادراک سرشت یک جنبش انقلابی است. معضل اصلی تازه از این‌جا آغاز می‌شود. در گام‌های بعدی باید مشخص شود این سوژه(ها) چه اهدافی را در سر می‌پروراند و چگونه و در چه فرایندی از سوژه‌ای 'در خود' به سوژه‌ای 'در خود و برای خود' تبدیل می‌شود. سوژه مفهومی ایستا نیست. متحرک است، قوام می‌یابد، به خود-آگاهی می‌رسد، و اراده و اهدافش در فرایند کنشگری شکل گرفته، وضوح یافته و انضمامی می‌شود. از این‌رو، مشمول دیالکتیک است. در عین حال هیچ تضمینی نیست که سوژه در مسیر پر فراز و نشیب فرایند نفی، خود به خود مقدر به کسب آزادی باشد. کاملاً برعکس، اراده‌ی سوژه برای عینیت‌بخشی به خود و متحقق کردن آزادی بالفعل می‌تواند به جای پیشروی، صرفاً با تأسی به اراده‌ی انقلابی، سد راه خود شود. و به‌جای به تعامل رساندن ایده‌ی نظری مستتر در اراده‌ی خود با ایده‌ی عملی، با جدا کردن آن دو، زمینه را برای ورود و تفوق ایده یا ایده‌هایی بیگانه به خود مهیا کند. پس برای پیشگیری از سیادت ایده‌هایی خود-محدود کننده، و کمک به فرایند خود-تکاملی سوژه، ضروری است اندکی در مفهوم اراده، کنش و هدف تأمل کنیم.

### بخش پنجم: اراده، کنش و هدف

میل به آزادی ابتدا در ذهن ریشه می‌دواند و سپس توسط اراده به فعل در می‌آید. کنش انقلابی، تجسم بیرونی اراده است. آزادی، هم جوهر و هم هدف یک اراده‌ی آزاد است. ذهن آزاد و اراده‌ی آزاد، مترادف یکدیگرند. جامعه‌ی بدیل همانا آزادی تحقق یافته و به شکل درآمد است. اما آزادی داده‌ای حاضر و آماده نیست که بی‌واسطه به تصاحب اراده درآید. آزادی مشمول فرایندی است که از فازهای متعددی عبور می‌کند و توسط فعالیت عملی-انتقادی از ساحتی انتزاعی به کلیتی انضمامی تکوین می‌یابد. یک سوژه با کنش آن مترادف است. یعنی تا آنجا که فاعل است و دست به عمل می‌زند، خود را متعین می‌کند. خود-تعین‌یابی یا برساختن خود در به اصطلاح جهان بیرونی، به منزله‌ی عینیت بخشیدن به هدف است.

نباید تصور کرد که یک سوژه از سویی می‌اندیشد و از سوی دیگر اراده می‌کند. تمایز بین اندیشه و اراده همانا تفاوت بین رویکرد نظری و عملی است. اما این دو، دو فاکولته یا قوه‌ی جدا از هم نیستند. برعکس، اراده همانا انتقال اندیشه از یک وجود درخود به سوی جهان بیرونی است تا سوژه در این مسیر به اندیشه‌ی آزادی، عینیت بخشد. موجودی که فاقد اندیشه باشد، نمی‌تواند از خود اراده‌ای داشته باشد. از این رو، اراده‌ی عملی هم هنگام، حتی به طور تلویحی، دربردارنده‌ی نظر است. رویکرد نظری نیز به نوبه‌ی خود منفعل نیست. سوژه‌ای که می‌اندیشد، بنا به ضرورت، در عین حال سوژه‌ای فعال است.

اما همان‌طور که اشاره شد، فرایند اراده نیز مشمول دیالکتیک است و برای کمال یافتن نیازمند عبور از مراحل چندگانه است. بازایستادن در مرحله یا فاز نخستین، بدون فراروی از آن و سپس نفی آن نافی، می‌تواند فاجعه‌ساز باشد. فرایند قوام‌یابی اراده پرمخاطره است و موانع بسیاری در برابر آن وجود دارد. اراده، زمانی آزاد است که چیزی خارجی و بیگانه نسبت به خود را اراده نکند. اراده‌ای که صرفاً خود را اراده کند - اراده‌ی اراده‌گرا - چیزی نیست مگر یک اراده‌ی 'صوری' که در شور و هیجان خود از بعد نظری خود پیش گرفته است و هیچ تعین یا محدودیتی را بر نمی‌تابد. این تعین‌ناپذیری، یک بی‌کرانگی مطلقاً تجریدی است.

هنگامی که خود-تعین‌یابی اراده صرفاً کنشگری محض باشد، آنچه در عمل با آن روبرو می‌شویم، یک آزادی منفی است که در عرصه‌ی سیاسی در نفی آنچه نمی‌خواهد مصلوب می‌شود و حتی می‌تواند - همچون ترور انقلاب فرانسه، چه در زمان روبسپیر، و چه در دوره‌ی ترمیدور و حاکمیت نظامی بناپارت - به کنشی صرفاً ویرانگر تبدیل شود که نهایتاً به سیادت اراده‌ای معین منجر گردد و اراده‌ی عمومی را قربانی کند. ممکن است اراده‌ی منفی در کشاکش کنش انقلابی تصور کند که امری ایجابی همچون برابری را اراده می‌کند. اما چون برابری فی‌نفسه مغایر وجوه خاص و ویژگی‌های آنهاست، انتزاعی بیش نیست - یک برابری صوری است.

این اصل صوری در اساس وابسته به کمیت، مقدار و مقایسه‌ی بین افراد است. ترجمان آن در سیاست استحاله‌ی حق در جامعه به اراده‌ی قانون است، قانونی که از جمع جبری اراده‌ی افراد منفرد ناشی شده باشد.

به طور مشخص در نظریه‌ی سیاسی 'اراده‌عام' ژان ژاک روسو، اتم‌های اراده به‌عنوان نقطه‌ی شروع برگزیده شده‌اند. در این‌جا مقوله‌ی 'عام' به‌مثابه جمع‌آوری آحاد خود-بنیاد جامعه در یک کلیت است. روسو مفهوم جامعیت و عام را مغشوش می‌کند. در نتیجه، کلیت انضمامی را به وحدت افراد در یک قرارداد اجتماعی فرومی‌کاهد.

فراروی از این وهله‌ی نخست، از اراده‌ی صرف و کنش نفی، برای تکوین یک جنبش انقلابی، ضرورتی حیاتی است. این خاستگاه نوین به‌منزله‌ی نفی و حفظ وهله‌ی پیشین است. یعنی هم‌زمان به آنچه در اهداف بنیادین اراده مستتر، نهادینه و درون‌مان بود، وضوح می‌بخشد. در این‌جا، اراده‌ی انقلابی با عبور از اراده‌ی ناب، و گذار به محتوایی ایجابی، نامتعیین را متعین می‌کند. گام بعدی، فراروی از دوگانه‌ی کرانمندی و بی‌کرانگی و به وحدت رساندن در وهله‌ی پیشین، و از آنجا خود-تعیین سرنوشت‌سازی اراده است. در این وهله، اراده‌ی انقلابی خود را همچون دگر خویش برمی‌سازد، وارد ارتباطی منفی با خود می‌شود تا از طریق برطرف‌سازی این تنش درونی، فرایند خود-تکاملی خویش را پیش برده و به فرجام، به هدف، نزدیک کند.

بنابراین، اراده‌ی انقلابی هنگامی می‌تواند به هدف سوپرکتیو عینیت بخشد که از درون این فعالیت خود-واسطه‌گر عبور کرده و به خود بازگشته باشد. در واقع وظیفه‌ی روشنگری این است که با اشراف به ضرورت چنین فرایندی، خرد نظری نهفته در خرد عملی را خودباور کند و آن‌دو را به تعامل برساند. فراروی از جدال حال و آینده، بین 'آنچه هست' و 'آنچه باید باشد'، که به صورت تنش بین 'امر واقع' و 'امر ایده‌آل' نمادین می‌گردد، در گرو وحدت نظریه‌ی انقلابی با کنش انقلابی است. تعیین‌یابی یک انقلاب بنیادین، اساساً وابسته به درهم‌تنیدگی اندیشه‌ی آزادی با خردی است که در کنش خود سوژه زیست می‌کند. از این‌رو، چون عناصر فراروی از 'آنچه هست' در اینجا و اکنون در اراده‌ی انقلابی حضوری سربسته و تلویحی دارد، آینده را فقط از درون چنان حضور بالقوه‌ای می‌توان استخراج کرد. عناصر سازای آینده در بطن حال زیست می‌کنند. بدین سان امکان تعامل 'است' و 'باید' در فرایند دیالکتیک انقلاب نهفته است که طی آن خود-تکامل‌یابی سوژه زمینه را برای برقراری یک روش کاملاً نوین هستی آماده می‌کند.





# بلوک تاریخی گرامشی

## ساختار، هژمونی و برهم کنش‌های دیالکتیکی

نوشتته‌ی دریک بوثمن<sup>۱</sup>

ترجمه‌ی حامد سعیدی



### پیش‌گفتار مترجم: خیزش ژینا و ضرورت شکل‌گیری بلوک تاریخی

جامعه‌ی ایران آستان یک دگرگونی و تحول انقلابی عظیم است. خیزش شکوهمند ژینا به‌سان کاتالیزوی تحول‌بخش شکاف‌های ژرف و تازه‌تری در پوست جامعه و در ساختار سیاسی حاکم ایجاد کرد. خیزشی که در پی آن مفرها و فضاها‌ی سیاسی گشوده‌تری را برای به‌میدان آمدن نیروهای اجتماعی و سیاسی بیش‌تر ایجاد کرده که دم‌به‌دم بر رادیکالیزه شدن آن افزوده می‌شود. به‌رغم این که شرایط متحول کنونی کیفیت‌های تازه‌تری به اوضاع و احوال سیاسی جامعه بخشیده و چشم‌اندازهای نسبتاً امیدوارکننده‌ای به‌روی جامعه گشوده است، اما طبقات و اقشار فرودست جامعه و نیروهایی که دست به عصیان و اعتراض زده‌اند، هنوز ظرفیت‌ها و تدارکات درخوری را برای وارد شدن به نبرد نهایی با نظام حاکم سامان نداده‌اند.

امیدهای تسلی‌بخشی که معطوف به دگرگونی‌های اساسی در بنیان‌های نظام حاکم پدیدار شده‌اند، توأمان ضرورت‌های جدیدی در دستور کار نیروهای چپ و سوسیالیستی قرار داده است. اگر بناست گام‌های برداشته شده از سوی نیروهای اجتماعی حاضر در میدان عمل مبارزه - در کف خیابان و در کارخانه و دانشگاه و مدرسه و محله‌ها - به ثمر برسند و در روند کشاکش‌های سیاسی تغییرات رادیکال و کلانی را در ساختار سیاسی و

<sup>۱</sup> استاد زبان و ترجمه‌ی انگلیسی در دانشگاه بولونیا (ایتالیا). پژوهش‌گر در حوزه‌ی دیدگاه‌های آنتونیو گرامشی و نویسنده‌ی چندین کتاب و مقاله.

اجتماعی-اقتصادی حاکم رقم بزنند، ناگزیر باید به راهبرد و چشم‌انداز جدیدی روی بیاورند؛ راهبردی که نه تنها به تغییر نظام سیاسی منجر شود بلکه هم‌زمان ساختارهای نوین اقتصادی و اجتماعی را پایه‌ریزی کند. تجربه‌ی تلخ و تراژیک انقلاب ۵۷ بار دیگر توده‌های محروم و ستم‌دیده و نیروهای انقلابی را با این واقعیت مواجه می‌کند که بدون آمادگی در زمینه‌ی تشکل، سازماندهی، استراتژی و چشم‌انداز روشن، انقلاب آتی می‌تواند بار دیگر به‌سان ویرانه‌ای بر سرشان فرو بریزد. در بحبوحه‌ی این تحولات، نیروهای راست و ارتجاعی با اتکا به منابع هنگفت مالی، غول‌های رسانه‌ای دست‌راستی و حمایت قدرت‌های امپریالیستی آشکارا کمر به بدیل‌سازی از بالا بسته‌اند و عملاً تهدیدی جدی و بالقوه برای سرنوشت تحولات آتی محسوب می‌شوند. این خطر را باید جدی گرفت. از این‌روست که برای پیش‌گیری از شکست و ناکام‌های احتمالی دیگر، ضرورت‌های سیاسی می‌طلبد در کوران این مبارزات، توأمان با ارائه‌ی برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی جدید، به فکر شکل‌دادن به یک بلوک قدرت در هیأت جبهه‌ی متحد کارگران و ستم‌دیدگان و نیروهای انقلابی باشند. دیدگاه‌های گرامشی در خصوص «بلوک تاریخی» سهم‌به‌سزایی در ارائه‌ی این گفتمان و پارادایم ایفا می‌کند. چنان‌که در این مقاله‌ی ارزنده می‌خوانید، منظور از **بلوک تاریخی** صرفاً اتحاد میان طبقات و گروه‌های فرودست جامعه در پیکار علیه سرمایه‌داران، نظام حاکم و نیروهای ارتجاعی نیست، بلکه هم‌هنگام شکل‌دادن به بدیل اقتصادی متفاوت - متمایز از ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری مسلط - نیز است؛ بدیلی که پیکربندی آن مشتمل بر مفصل‌بندی سیاست و اقتصاد یعنی مبتنی بر یکپارچگی زیربنا و روبنا است، که هم در حوزه‌ی بسیج نیروهای اجتماعی و سیاسی، از رهگذر مفصل‌بندی ضرورت‌ها و آمال و آرزوها و منافع ستم‌دیدگان، به موقعیتی هم‌زمان دست یابد و هم یک الگوی اقتصادی - اجتماعی برابری‌طلبانه و غیراستثمارگرانه را به‌عنوان بدیل جایگزین ارائه کند.

اینک در شرایطی قرار گرفته‌ایم که به موازات تبیین و تحلیل خیزش‌ها و اعتراضات و اعتصابات جاری، لازم است هم از حیث نظری و هم در پراتیک مبارزاتی، به فکر ترسیم و شکل‌دادن به یک بلوک قدرت بود؛ بلوک گسترده‌ی ضدسرمایه‌داری که نیروهای کار و زحمت، زنان، جوانان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، اقلیت‌های تحت ستم و محرومان جامعه را گرد هم آورد. باید به این گفتمان دامن زد که مواجهه با تحولات پیش‌رو مستلزم چه شکلی از سازماندهی و افق‌های نوین اجتماعی و اقتصادی است و راه‌های غلبه بر موانع پیش‌رو کدام‌ها هستند. ترجمه‌ی این نوشتار سهم کوچکی است در اشاعه‌ی این گفتمان در راستای پاسخ‌گویی به الزامات مبرم مبارزاتی‌ای که هم‌چون نان شب برای سرنوشت این تحولات انقلابی حیاتی‌اند. در نوشتاری جداگانه به این مهم خواهیم پرداخت.

## مفاهیم بلوک تاریخی در دفترهای دهم و سیزدهم

در میان دفترهای کلیدی گرامشی معروف به **دفترهای زندان**، اعداد ۱۰ و ۱۳ یافت می‌شود که اولی تا حد زیادی در بازه‌ی زمانی اواسط و اواخر ۱۹۳۲ و دومی که به احتمال حد فاصل بهار ۱۹۳۳ تا نزدیکی‌های اواخر ۱۹۳۳ نوشته شده‌اند.<sup>۱</sup> این دو دفتر عمدتاً به ترتیب با کروچه و ماکیاولی سروکار دارند. آنچه در این نوشته می‌خواهیم به آن بپردازیم، نشان دادن برهم‌کنش بین آن‌ها در رابطه با بلوک تاریخی و عناصر مختلف آن است.

برای نمونه، در دفتر سیزدهم گرامشی‌ای را می‌یابیم که می‌نویسد: «سرشت انسان همادی/مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی تعیین‌شده‌ی تاریخی است.»<sup>۲</sup> این نکته بلافاصله فرازی را به‌یاد می‌آورد که او سه سال پیش از آن، در دفتر هفتم، از ششمین **ترهائی دربارهی فویرباخ**، یکی از معدود متون مارکس که در زندان در دسترس‌اش بود، ترجمه کرده بود: «واقعیت انسانی» [یا به تعبیر دیگری از او «جوهر انسانی»] «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (QdC, p. 2357). در گزیده‌ای از نوشته‌های خودش در همین دفتر، بار دیگر می‌خوانیم: «ذات انسان 'مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی' است.»<sup>۳</sup> او در یادداشت بسیار پراهمیت نسبتاً متأخری، مبنی بر اینکه «سرشت در برابر سرشت، مصنوعی و غیره» است،<sup>۴</sup> بار دیگر تأکید می‌کند که «سرشت انسان مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است که یک آگاهی مشخص تاریخی را تعیین می‌کند» و این «سرشت انسان» از این جهت پویا است که «برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی دوران‌ها چیزی همگن نیست». مناسبات اجتماعی چگالیده در هر یک از ما، در نوع بشر، یک درون‌مایه‌ی تکرارشونده در دست‌کم این **دفترهای** تک‌نگاری «دوره‌ی میانی» است.

یک مفهوم ویژه و بدیع از آنچه بلوک تاریخی را تشکیل می‌دهد در دفتر دهم آمده است. در این جا مجدداً در یک فراز می‌خوانیم که «انسان» یک «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی»<sup>۵</sup> است، در حالی که در همان پاراگراف، گرامشی به تعریف دیگری ادامه می‌دهد و می‌گوید: «نوع بشر»، «سرشت انسان» یا «انسان به‌طور عام»، یک «بلوک تاریخی متشکل از عناصر صرفاً فردی و ذهنی و از عناصر توده‌ای و عینی یا مادی» است؛ به بیانی دیگر، تبلور بلوک زیرساخت‌ها و روساخت‌ها {زیربنا و روبنا} است. «بلوک تاریخی» پیش‌انگاشته توسط

<sup>۱</sup> همه‌ی عبارت‌های داخل □ از نویسنده و عبارت‌های داخل {} از مترجم است.

<sup>۲</sup> (Q13§20, SPN p. 133)

<sup>۳</sup> (Q7§35, SPN p. 355, February-November 1931)

<sup>۴</sup> (Q16§12, after February 1934)

<sup>۵</sup> (Q10II§48II, SPN p. 359, December 1932)

سورل<sup>۱</sup> و «رخدادهایی که «کلیت اجتماعی»، کل نوع بشر قابل تصور،» کل 'روح' پوینده را می‌سازد»،<sup>۲</sup> سپس در قطعه‌ی دیگری از همان پاراگراف چهل و هشتم گرد هم آمده‌اند<sup>۳</sup> و این جاست که یکی از نوآوری‌های عظیم گرامشی را می‌بینیم. استعاره‌ی مارکس از زیرساخت (یا شالوده) و روساخت جامعه (بنگرید به مقدمه‌ی کتاب **سه‌می در نقد اقتصاد سیاسی**، که گرامشی در زندان نیز بخشی از آن را ترجمه کرد: QdC p. 2358) معمولاً به‌عنوان نمایانگر وضعیت ایستای امور قرائت شده است و اغلب هنوز هم چنین خوانده می‌شود. گرامشی در همین یادداشت متذکر می‌شود که آرای مارکس «به‌طور خلاصه حاوی جنبه‌ی اخلاقی-سیاسی علم سیاست یا نظریه‌ی هژمونی و رضایت، و نیز جنبه‌ی نیرو {های اجتماعی} و اقتصاد هم می‌شود».<sup>۴</sup> این عنصر هژمونی است که به‌صراحت عنصر پویای استعاره را وارد بازی می‌کند، اگرچه باید افزود «ساختار اقتصادی جامعه، شالوده‌های راستین» مارکس که به‌عنوان «مجموعه‌ی این مناسبات تولید» درک می‌شود، نهاد بسیار پویاتر، حتی در این صورت‌بندی «خلاصه»، از آن چیزی است که اغلب به آن اعتبار داده شده است. ریموند ویلیامز با بینش همیشگی‌اش این‌چنین بر جنبه‌ی پویایی صورت‌بندی مارکس تأکید کرد: «باید بگوییم که وقتی از 'شالوده' صحبت می‌کنیم از یک فرایند صحبت می‌کنیم و نه یک وضعیت».<sup>۵</sup>

بنابراین شباهت قابل توجهی - در دفترهای دهم و سیزدهم و نیز در جاهای دیگر - بین صورت‌بندی‌های زبانی مورد استفاده برای انسان، بلوک تاریخی و کلیت وجود دارد، که همگی به مفاهیمی اشاره دارند که تفاوت‌شان بیش‌تر از آنچه در واقعیت وجود دارد، آشکار است.

گرامشی، باین که موقعیت ویژه‌ی شالوده‌ی اقتصادی را تصدیق می‌کرد، شدیداً می‌کوشید از وحدت بلوک {تاریخی} دفاع کند، برای نمونه در Q10II§41XII: «اقتصاد برای جامعه همان چیزی است که آناتومی در علوم بیولوژیکی،» که در این پاراگراف به‌صراحت به‌گفته‌ی مارکس در **پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی** ۱۱۵۹ اشاره شده که «آناتومی [...] جامعه‌ی مدنی [...] را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.»

در این مورد، او خاطر نشان می‌کند که کروچه، موضوع بحث در این‌جا، به ساختار به‌عنوان «نقطه‌ی مرجع و محرک دیالکتیکی برای روساخت‌ها، به عبارت دیگر 'لحظه‌های متمایز روح'»، اولویت داده بود، در اینجا به مفاهیم خودِ کروچه استناد شده است. راه‌حل کروچه (اگرچه شاید نه عبارت) «دیالکتیک تمایزها» برای

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد مأخذ مستقیم گرامشی در زندان کتابی از جوانی مالاگودی بوده است: «نبايد در پی تحلیل این 'نظام‌های تصویرها' آن‌گونه که یک نظریه‌ی علمی را تحلیل می‌کند و آن را به عناصرش تجزیه می‌کند، بود. باید 'آنها را در یک بلوک' به‌عنوان نیروهای تاریخی در نظر گرفت» (Le Ideologie politiche, Laterza, ) (Bari, 1928, p. 95).

<sup>۲</sup> (Q10II§41X, FSPN pp. 399-401)

<sup>۳</sup> (Q10II§41X, FSPN pp. 399-401)

<sup>۴</sup> ترجمه‌ی FSPN برای l'economia واژه‌ی «علم اقتصاد» (economics) آورده است، اما با تأمل در متن، «اقتصاد» متقاعدکننده‌تر است.

<sup>۵</sup> Raymond Williams, *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, "New Left Review" I, 82, 1973, p. 34).

گرامشی «راه‌حلی صرفاً کلامی برای یک ضرورت روش‌شناختی واقعی» بود،<sup>۱</sup> امری که در مورد او نشان‌دادن پیوندهای متقابل بین عناصر سازنده‌ی بلوک تاریخی بود. گرامشی سپس به‌صورت بلاغی به طرح این سؤال می‌پردازد که آیا «با توجه به ایرادات/اعتراضات ناکلامی که مکتب جنتیل به این نظریه‌ی کروچه وارد می‌کند، نباید به هگل بازگشت؟»<sup>۲</sup> استدلال ضمنی در این‌جا این است که در آرای هگل پیوندی بین همه‌ی سپهرهای مختلف فعالیت انسانی وجود دارد، یعنی کلیتی وجود دارد که همه‌ی خرده‌کلیت‌های دیگر را شامل می‌شود. یا، در مفهوم‌پردازی گرامشی، یک بلوک تاریخی وجود دارد که زیرساخت و سطوح و وجوه مختلف رو ساخت‌ها را تشکیل می‌دهد، همان‌طور که قبلاً نوشت یک «برهم‌کنش ضروری بین زیرساخت و رو ساخت، برهم‌کنشی که چیزی جز فرایند دیالکتیکی واقعی نیست».<sup>۳</sup>

برای مدت مدیدی هم‌سان انگاشتن بلوک تاریخی و کلیت تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شد. استثنای بزرگ در میان مطالعات اولیه در خصوص گرامشی توسط فیلسوف چزاره لوپورینی<sup>۴</sup> ارائه شده، که به‌صراحت و روشن بیان می‌کند که «شالوده و رو ساخت یک کلیت را تشکیل می‌دهند (به معنای هگلی این اصطلاح)» قبل از این‌که اضافه کند که «کلیت شالوده‌رو ساخت همان چیزی است که گرامشی آن را 'بلوک تاریخی' می‌نامد، که در آن کنش متقابل یکی بر دیگری از شالوده منشأ می‌گیرد».

پس چرا گرامشی به جای «بلوک تاریخی» صرفاً اصطلاح هگلی-مارکسی «کلیت» یا «شکل اجتماعی» را به کار نمی‌گیرد، به‌ویژه با توجه به این‌که او در مناسبت‌های متعددی از «شکل اجتماعی» یا «شکل جامعه»،<sup>۵</sup> یا در واقع، از {مفهوم} بلاواسطه‌ی مارکسیستی «صورت‌بندی اجتماعی» صحبت می‌کند؟

در این‌جا دو نکته‌ی جداگانه را باید در نظر آورد. نخست این است که گرامشی توجه ویژه‌ای به اصطلاح‌های به‌کاررفته‌اش می‌کرد. همان‌طور که او یادآور می‌شود،<sup>۶</sup> زبان مشترک ممکن است برای توصیف پدیده‌های خاص کافی نباشد، و بنابراین وقتی او از یک اصطلاح جدید استفاده می‌کند می‌بایست تا حد معقولی مطمئن باشد که معنای آن با کاربردهای پیشین مفاهیم مشابه متفاوت است. نکته‌ی دوم این است که خود مفهوم کلیت هنوز در محافل مارکسیستی شناخته‌شده نبود؛ در واقع، چنان‌که جورج لوکاچ در پیش‌گفتارش در سال ۱۹۶۷ برای باز نشر **تاریخ و آگاهی طبقاتی** نوشت، «یکی از دستاوردهای بزرگ کتاب [این بود] که مقوله‌ی کلیت را به همان جایگاه محوری که این مقوله همواره در سراسر آثار مارکس داشته است، بازگرداند - بگذریم

<sup>1</sup> (Q10II§41x; *FSPN*, p. 400)

<sup>۲</sup> به دلیل خطای ویرایشی در صفحه‌ی ۴۰۰ از ترجمه‌ی *FSPN*، واژه‌ی «ایرادات/اعتراضات» (objections) به صورت «ایزده/اشیاء» (objects) آمده است.

<sup>3</sup> Q8§182; *SPN* p. 366, December 1931

<sup>4</sup> Cesare Luporini, "The historical awareness of Marxism", originally published in *Società*, Vol. XI, nos. 3-4, 1955, now in *Dialettica e Materialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1978 reprint, p.16.

<sup>5</sup> (see e.g. Q10II§15, 25, 27 and 30, *FSPN* pp.167, 165, 168 and 171, all dating to summer 1932, or Q13§§27 and 35, last quarter of 1933 or early '34)

<sup>6</sup> (Q11§36, *FSPN* p. 289)

که 'علم‌گرایی' سوسیال دمکرات‌ها این مقوله را به کلی به دست فراموشی سپرده بود.» شاید گفته شود که لوکاچ «در آن زمان از این که لنین در مسیر مشابهی حرکت می‌کرد» بی‌اطلاع بود. بنابراین از حیث مفهومی، چنان که خود گرامشی می‌گوید، بلوک تاریخی ریشه در جورج سورل دارد، اما همان‌طور که این مقاله نشان می‌دهد، [این مفهوم] عمیقاً متأثر از **ترهایی درباره‌ی فویرباخ** است و در حقیقت بازنگری گرامشی از مفهوم مارکسی کلیت اجتماعی، با تأکید بر ویژگی پویای بلوک {تاریخی} است که اکنون توجه خود را به آن معطوف خواهیم کرد.

### هژمونی هم‌چون «سیمان» و هم‌چون «نیروی محرکه»

جدای از مسئله‌ی برهم‌کنش میان شالوده و روساخت، یکی دیگر از خصیصه‌های مشترک هم در بلوک تاریخی و هم برای کلیت اجتماعی، ویژگی پویایی زمانی/مقطعی آنهاست (به بالا بنگرید). با این حال، لیویو سیچیرولو<sup>۱</sup> مشروط‌شدن دوسویه‌ی ساختار و ایدئولوژی در بلوک تاریخی را به مفاهیم پیشرفت و فرایند شدن پیوند می‌دهد (با استناد به این مفاهیم اخیر در پاراگراف مذکور - Q10II§48II, SPN p. 360 - که گرامشی آن را ذیل این عنوان «پیشرفت و شدن» قرار داده است). نیکولا بادالونی<sup>۲</sup> نیز در کتابش درباره‌ی **مارکسیسم گرامشی** به همین پاراگراف توجه می‌کند، که «انسان» را به‌عنوان یک بلوک تاریخی تعریف می‌کند و در عین حال بر عنصر دینامیک در «سنتز/هم‌نهاد عناصر سازنده‌ی فردیت» در «تحقق و توسعه» یافتن با «تعديل یافتن روابط خارجی هر دو با طبیعت و هم، با درجات مختلف، با انسان‌های دیگر... تا عالی‌ترین سطح رابطه [تأکید می‌کند] که کل نوع بشر را در بر می‌گیرد». در جایی دیگر از کتابش، بادالونی دوباره به جنبه‌ی پویایی در توصیف موضع سورل اشاره می‌کند، مبنی بر این که «برای شتاب‌بخشیدن یا ایجاد تغییرات، لازم است که بلوک‌های جامد در حرکت [تأکید از من است - د.ب.]، یعنی گروه‌هایی که در حیات اقتصادی پیوندی ناگسستنی دارند، باید وارد میدان شوند»؛ نظر وی مبنی بر این که این بلوک‌ها «دقیقاً همان چیزی‌اند که گرامشی بعداً از آن به‌عنوان بلوک‌های تاریخی یاد کرد».

ماریو اسپینلا تأکید می‌کند که مفهوم کلیت مارکسی (یا «رابطه‌ی انسان-طبیعت که در آن انسان توأمان هم ابژه‌ی طبیعت است و هم سوژه‌ی دگرگونی خود طبیعت»); یک «کلیت پویاست که در انطباق با اعصار مختلف تاریخی متمایز شده است». از این‌رو تلاش برای تعریف نه یک کلیت به‌طور عام، که «شکل‌های تاریخی گوناگون»، یعنی صورت‌بندی‌های اجتماعی-اقتصادی «که کلیت آن را پیش‌فرض قرار داده است»،

<sup>1</sup> Livio Sichirollo, "Hegel, Gramsci and Marxism" in *Studi Gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 273.

<sup>2</sup> Nicola Badaloni, *Il Marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975, pp.144-5.

«یک کلیت تعیین شده‌ی تاریخی».<sup>۱</sup> گرامشی نیز با یادآوری پیوندی که در بالا میان «مجموعه‌ای از روابط (اجتماعی)»، فرد و بلوک تاریخی ایجاد شده، تأکید می‌کند که «مجموعه‌ی روابط به گونه‌ای که در هر زمان معین وجود دارد [...] باید از حیث ژنتیکی، در مسیر شکل‌گیری‌شان، شناخته شود زیرا هر فردی نه تنها سنتزی از روابط موجود است، که شامل تاریخ این مناسبات نیز است. به این معنا که او تلخیصی از تمام گذشته است».<sup>۲</sup> مفهوم کلیتِ دینامیک پیوسته در کار لوکاچ نیز وجود دارد، کسی که شایستگی چند کلمه‌ی مجزا را دارد، زیرا نزد او، مفهوم کلیت ممکن است در گذر زمان دست‌خوش تغییرات زیادی قرار گیرد. نسخه‌ی اولیه‌ی **تاریخ و آگاهی طبقاتی** انواع مختلفی از کلیت را تعریف می‌کند که خود او از نو وارد سنت مارکسیستی کرده بود (به بالا بنگرید): در فضای نیم دوجین صفحه در مقاله‌ی **آگاهی طبقاتی**، او را می‌یابیم که «کلیت» را به عنوان «تاریخی»، «انضمامی» (دوبار)، «اقتصادی»، «اقتصادی عینی» و «واقعی» (در ارجاع به کلیت تولید) توصیف می‌کند.<sup>۳</sup> او در اواخر عمرش با توسل مکرر به مفهوم «هم‌تافت‌ها» (complexes) برای مقوله‌های کران‌مندتر، که گاهی به ترکیب هم‌تافت‌ها یا «مجموعه‌های هم‌تافت‌ها»<sup>۴</sup> (complexes of complexes) تعمیم می‌یابد، این اصطلاح را آرایش و تعدیل می‌کرد، که در آن آنچه را که می‌توانیم «سلول بدوی» در نظر بگیریم، به قول لوکاچ «اتم‌های بیشمار جامعه‌ی» کار انسانی است.<sup>۵</sup> وقتی لوکاچ در واپسین نوشته‌هایش از واژه‌ی «کلیت» استفاده می‌کند، معمولاً به کلیت اجتماعی (یعنی «مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌ها») اشاره دارد، این اشاره پرتو افکنندگی است بر دیدگاه لنین در خصوص «سپهر مناسبات همه‌ی طبقات و اقشار [اجتماعی] با حکومت و دولت، حوزه‌ی مناسبات متقابل بین همه‌ی طبقات»،<sup>۶</sup> با تأکیدی که به گونه‌ای یادآور «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ» اولیه‌ی او، گنجانده شده در **تاریخ و آگاهی طبقاتی**، در مورد «جامعه در پویایی تاریخی‌اش» یا «کلیت پویا» است که توسط «فرایند کلی اجتماعی-تاریخی» شکل گرفته است.<sup>۷</sup> بنابراین، لوکاچ به میانجی لنین به چیزی بسیار نزدیک به «کلیت اجتماعی ... در حرکت» گرامشی Q10II§41X می‌رسد؛ با این حال، گرامشی، متمایز از مفهوم هژمونی‌اش، این مفهوم خاص را

<sup>1</sup> Mario Spinella, *Lineamenti di antropologia marxista*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 25-27.

<sup>2</sup> Q10II§54, SPN p. 353

<sup>3</sup> Georg (György) Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1971, pp. 50, 51, 54 and 57

<sup>4</sup> Lukács, *The Ontology of Social Being: Labour*, trans. David Fernbach, Merlin Press, London, 1978, pp. 48-50, 54, 65, 75, 78, 85, 89, 115, 136; H.H. Holz, L. Kofler and W. Abendroth, *Conversations with Lukács* (ed. Theo Pinkus), Merlin Press, London, 1974 and MIT Press, Cambridge (Mass.), 1975 pp. 17-8, 40, 135; in German Rowohlt, Berlin, 1967.

<sup>5</sup> *Conversations*, op. cit., p. 18.

<sup>6</sup> V.I. Lenin, *What is to be done?*, trans. Joe Fineberg and George Hanna, International Publishers, New York, 1986 reprint, p. 79.

<sup>7</sup> Lukács, *L'Uomo e la Democrazia*, Ital. trans. by Alberto Scarponi of Lukács's *Demokratisierung Heute und Morgen*, Lucarini, Roma, 1987, pp. 146 and 150; *Ontology*, cit., pp. 85-6 and 97.



به صراحت به لنین ربط نمی‌دهد. به همین سان، لوکاچ نیز در نوشته‌های بعدی‌اش، با تمام دانشی که از ایتالیا دارد و گفت‌وگوی چند دهه‌ای با مارکسیست‌های برجسته‌ی ایتالیایی، اشاره‌ای صریح به این تحول گرامشی نمی‌کند.

کاری که گرامشی، شاید بیش از هر مارکسیست دیگری، انجام می‌دهد تأکید بر تغییر یا - چنان که در بالا مشاهده شد - پویایی صورت‌بندی‌های اجتماعی و نظریه‌پردازی در مورد آن در «بلوک تاریخی» است، یعنی تلاش او برای این که جایگزینی برای تصویر اغلب ایستای ایجاد شده توسط استعاره‌ی شالوده/زیرساخت و روساخت، درست کند. همان‌طور که پاسکواله وزا می‌گوید: «گرامشی از طریق مفهوم بلوک تاریخی، مرتبط با ایدئولوژی آن، مفهوم مارکسی کنونی رابطه‌ی زیرساخت-روساخت را به‌طور انتقادی بازنگری کرد».<sup>1</sup> این موضوع هیچ کجا به این اندازه این چنین با بیانی صریح تعریف نمی‌شود: «مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد و تمایزها» (Q13§10; SPN p. 137).

ذیل جنبه‌ی تغییر و پویایی، برای گرامشی همه چیز در معرض تغییر است، حتی خود فلسفه‌ی پراکسیس: این که فلسفه‌ی پراکسیس خود را به شیوه‌ای تاریخی می‌پندارد، که به‌عنوان مرحله‌ای گذرا از اندیشه‌ی فلسفی است ... در این تز معروف کاملاً تصریح شده است که تحول تاریخی در نقطه‌ای معین با گذر از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی مشخص می‌شود. فلسفه‌ی پراکسیس بیان تناقضات تاریخی است... از این رو اگر ثابت شود که تضادها از بین خواهند رفت، به‌طور ضمنی نیز نشان داده می‌شود که فلسفه‌ی پراکسیس نیز ناپدید می‌شود یا [چیز دیگری] جایگزین آن می‌شود (Q11§62; SPN pp. 404-5).

به بیان گرامشی، مارکسیسم یک «تاریخ‌گرایی مطلق» است: به‌سان یک روساخت، یعنی با ظهور جامعه‌ی تنظیم‌شده، زمانی که جامعه‌ی مدنی جامعه‌ی سیاسی را دوباره جذب می‌کند و در واقع روساخت‌ها با شالوده‌هایشان انطباق می‌یابند، خود را از بین می‌برد؛ یعنی شرایط به‌گونه‌ای خواهد بود که به گفته‌ی مارکس، دستیابی انسان به آگاهی در سطح ایدئولوژیک و روبنایی دیگر در تضاد با آگاهی برآمده‌ی مستقیم از شالوده نیست.

<sup>1</sup> Pasquale Voza, "Blocco storico", in *Dizionario Gramsciano*, ed. Guido Liguori and Pasquale Voza, Carocci, Roma, 2009, p. 72.

با این حال چگونه می‌توان در جامعه به جلو گام برداشت تا از شرایط فعلی به سوی این جامعه‌ی تنظیم‌شده گذار کرد؟ نه تنها «بلوک‌های جامد در حرکت» سورل، که کل مسیر تحلیل‌های مارکسیستی، که در بالا نشان داده شد، بر جنبه‌ی پویایی کلیت تأکید می‌کنند. هوگوس پورتیلی،<sup>۱</sup> با مشاهده‌ی این که بررسی مفهوم بلوک تاریخی را «نمی‌توان جدا از مفهوم هژمونی در نظر گرفت»، دو جنبه را متمایز می‌کند. تسلط بر رقبا، بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، اما همین موقعیت برای رابطه‌ی هژمونیک با متحدان خود نیز صدق می‌کند. در واقع هژمونی «سیمانی» است که بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد. این استعاره به آسانی به ذهن خطور می‌کند و در واقع توسط گرامشی در این قطعه (Q10II§41IV، FSPN p. 474) استفاده می‌شود، جایی که او هژمونی را به عنوان «تنظیم‌کننده‌ی (ordinatore) ایدئولوژی تعریف می‌کند که جامعه‌ی مدنی و بدین‌سان دولت را با مانوس‌ترین سیمان خود تدارک می‌بیند.» اما هژمونی سازوکاری مهم نیز برای پویایی و سمت‌وسو دادن به جامعه است. همان‌گونه که او اشاره می‌کند، از دوران روشنگری، جامعه با «ایده‌ی پیشرفت» منطبق با «آگاهی گسترش‌یافته‌ی» آغشته است «که [...] انسان این چنین [...] می‌تواند به‌طور 'عقلانی' برنامه‌هایی را تصور کند که به واسطه‌ی آن تمام زندگی خود را اداره و کنترل کند.» به رغم این‌ها، «شکی نیست که پیشرفت یک ایدئولوژی دموکراتیک بوده است»، و از طریق مفهوم «شدن»، تلاشی برای نجات «مشخص‌ترین جنبه‌ی 'پیشرفت' - یعنی حرکت، در واقع حرکت دیالکتیکی» - صورت گرفته است.<sup>۲</sup>

در مقابل برداشت‌های نادرست از گرامشی، باید تأکید کرد که هژمونی یک مؤلفه‌ی اقتصادی نیز دارد. دفتر سیزدهم است که گرامشی احتمالاً این نکته را این چنین به‌صراحت بیان می‌کند: «اگر هژمونی مقوله‌ای اخلاقی-سیاسی است، باید اقتصادی نیز باشد، لزوماً باید مبتنی بر کارکرد تعیین‌کننده‌ی باشد که توسط گروه پیش‌تاز در هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد اعمال می‌شود».<sup>۳</sup> بنابراین، حوزه‌ی عمل آن صرفاً به روستاها محدود نمی‌شود بلکه، در میان همه‌ی فاکتورهای دیگر، باید محلی که «فعالیت اقتصادی به آن تعلق دارد» از جمله جامعه‌ی مدنی را نیز دربر گیرد. جایگاه کلاسیک برای اعمال هژمونی جامعه‌ی مدنی است.<sup>۴</sup> مشابه آن چه گرامشی طرح کرده است، لوکاچ خاطر نشان می‌کند که تحت شرایط خاص، «فرایند اقتصادی به‌عنوان 'طبیعت دوم' به‌طور عینی مؤثر است.»<sup>۵</sup> اما دوباره به گرامشی نزدیک می‌شود تا پذیرش خودبه‌خودی یک

<sup>1</sup> Hugues Portelli, *Il blocco storico*, Laterza, Bari 1976 (trans. Maria Novella Pierini), p. XII.

<sup>2</sup> (Q10II§48II; SPN pp. 358-60)

<sup>3</sup> سرشت «اخلاقی-سیاسی» هژمونی در این یادداشت به ترتیب زمانی پس از نقد گسترده‌ی گروه در دفتر دهم ظاهر می‌شود. با اهداف مقایسه کردن، پیش‌نویس اول، مربوط به اکتبر ۱۹۳۰، به‌سادگی می‌گوید که «هژمونی، سیاسی است». گرامشی سپس ادامه می‌دهد که [هژمونی] «همچنین و مهم‌تر از همه اقتصادی است، اساس مادی خود را در کارکرد تعیین‌کننده‌ی دارد که توسط گروه هژمونیک در هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد اعمال می‌شود» (Q4§38, PN Vol. II, p. 183), (Q13§18, SPN pp. 160-1)

<sup>4</sup> به ترتیب نگاه کنید به Q6 §§10, 81 و ۱۳۷، SPN صص. ۲۷۰-۲۷۲، ۲۴۵-۲۴۶ و ۲۶۱ و همچنین در PN, Vol. III، صص. ۹-۱۰، ۶۴-۶۵ و ۱۰۸-۱۰۹، همراه با نسخه‌ی متأخر Q10II§41XII، FSPN، صص. ۳۹۷ ترجمه شده است.

<sup>5</sup> Lukács, *Ontology*, cit., p. 92.

ساختار را تمییز دهد، پذیرشی که بخشی از شرح گرامشی از مفهوم «هژمونی» را تشکیل می‌دهد. برای هر دو متفکر، ساختارهای اقتصادی (اکنون {در جامعه‌ی سرمایه‌داری} یا در یک جامعه‌ی سوسیالیستی در آینده) با حرکت از پایین، و نه با فرایند تحمیل شده از بالا، به سمت مرحله‌ی «انسان جمعی» یا «هم‌نوایی/کنفورمیسم اجتماعی»، مبنای توسعه را ایجاد می‌کنند (cf. Q13§7).

### مفصل‌بندی درونی بلوک

چنان‌که بر «کلیت» تأکید می‌شود، تأکید بر جنبه‌ی دیگری از خط هگلی-مارکسیستی نیز نادیده گرفته شده است، یعنی سرشت دیالکتیک و مسائل سنتز/هم‌نهاد و میانجی‌گری، با واسطه و بی‌واسطه. دریافت‌های چندگانه‌ی مختلفی از **دفرهای زندان** از نحوه‌ی استفاده از مفهوم دیالکتیک پدیدار می‌شوند. خود گرامشی در این مورد ذهنی بسیار باز داشت و علاوه بر تلاش برای تفسیر و استفاده‌ی معتبر مارکسیستی از دیالکتیک، به مفاهیم دیگر دیالکتیک نیز علاقه نشان داد.

ارتدکس‌ترین مفهوم دیالکتیک در کارهای گرامشی همان مفهومی است که مستقیماً از خط هگلی-مارکسیستی «وحدت اضداد» نشأت می‌گیرد، که، چنان‌که او می‌گوید، این «نه به معنای تصادفی ایستا و عرفانی هم‌زمانی اضداد (*coincidentia oppositorum*)، بلکه به معنای «هارمونی ناسازه‌ها» (*concordia discors*) تصور می‌شود.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی گرامشی متأثر از مفهوم سورلیایی «گسست» یا «بریدگی» است، اما از خطرات یک افراط‌گرایی سیاسی بی‌ثمر و صرفاً اخلاق‌گرایانه‌ی ناشی از تفکیک انعطاف‌ناپذیر از دو «افراط» یک تضاد اجتناب می‌کند، امری که می‌تواند برای مثال منجر به کارگرگرایی بی‌حاصل شود که موقعیتی انحصاری به مبارزه‌ی بین پرولتاریای صنعتی و سرمایه‌داران، یا سندیکالیسم سورلیایی یا اکونومیسم می‌دهد.<sup>۲</sup> در این خصوص، گرامشی اظهار می‌دارد که در هر مبارزه‌ی این «یک ضرورت دیالکتیکی است، نه یک روش پیشینی» که یکی از «نیروهای تاریخی» درگیر، «نقش سنتز را بر عهده بگیرد و جانشین افراط‌های مخالف شود».<sup>۳</sup>

درحالی‌که گرامشی یقیناً از سه‌گانه‌ی معروف «تز - آنتی‌تز - سنتز» هگلی-مارکسیستی صحبت می‌کند، اولاً این بدان معناست که سنتز نهایی، همان‌طور که از اظهارات بالا می‌بینیم، امر پیچیده‌ای است که باید حاوی نتیجه‌ی تعداد زیادی از برخوردهای دیالکتیکی باشد که در خُرده کلیت‌های مختلف رخ می‌دهد. ثانیاً، «در تاریخ آن‌طور که واقعاً هست، آنتی‌تز تمایل دارد تز را از بین ببرد، سنتزی که پدیدار می‌شود جانشین است،

<sup>1</sup> Q10II§4, FSPN p. 371

<sup>2</sup> cf. Q13§23, SPN in part on pp. 167-8 and the rest on pp.210-8

<sup>3</sup> Q15§60, summer 1933

بدون اینکه کسی بتواند از قبل بگوید چه چیزی از این تز در سنتز 'حفظ' خواهد شد.<sup>۱</sup> ماحصل این امر، همان‌گونه که هانری لوفور در کتابی که یک سال بعد از مرگ گرامشی منتشر شد، ملاحظه کرد، این است که وضعیت تغییر یافته‌ی برآمده از برخورد دیالکتیکی<sup>۲</sup> «محتوای تضاد» را به‌عنوان نیروی محرکه‌ی توسعه تاریخی «دگرگون می‌سازد»؛<sup>۳</sup> لوکاچ نیز نکته‌ی مشابهی را طرح کرده است.<sup>۴</sup> این نامحدود بودن دیالکتیک گرامشی، به جای یک نسخه‌ی «بسته»ی بدیل از دیالکتیک که از هگل نیز سرچشمه می‌گیرد اما به سوی تحقق «ایده‌ی مطلق» گرایش دارد، احتمالاً تحت تأثیر و قطعاً نزدیک به مفهوم دیالکتیکی‌ای است که به‌طور کلی از یک سو کروچه و از دیگر سو مارکسیست‌هایی مانند لوفور و لوکاچ را مشخص می‌کند.

شاید یکی از اصیل‌ترین مفاهیم گرامشی از سنتز دیالکتیکی را بتوان در بحث او از «فرهنگ بازنمایی شده توسط فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، اقتصاد کلاسیک انگلیسی، و ادبیات و پراتیک سیاسی فرانسه»، به‌عنوان سه منبع اصلی مارکسیسم، یافت. ترکیب این سه منبع در مارکسیسم برای گرامشی یک درافزوده‌ی ساده نیست بل یک کارکرد دیالکتیکی است که باید به این معنا درک شود که مارکسیسم «سه حرکت را هم‌گذاری کرده است، یعنی کل فرهنگ زمانه، و در سنتزی جدید، 'لحظه‌ای' را که شخص بررسی می‌کند اعم از نظری، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک 'لحظه‌ی' آماده‌سازی می‌یابد»<sup>۵</sup>

یک گریز کوتاه برای درک سرشت کارکرد {دیالکتیک} گرامشی در اینجا ضروری است. گرامشی در دفتر سیزدهم، قطعه‌ی دهم (Q13§10) تلاش می‌کند تا «تمایزها»ی کروچه را به یک پارادایم ماتریالیستی تاریخی ترجمه کند (یا از «زبان اندیشه‌ورزانه به زبان تاریخ‌گرا» در وظیفه‌ای که به‌صراحت در دفتر دهم، قطعه‌ی هفتم (Q10I§7)، آوریل - مه ۱۹۳۲، FSPN p.344، نشان داده شده است)، به‌طوری که تمایزهای کروچه دیگر نه در «میان لحظه‌های روح مطلق، که بین سطوح روساخت‌ها» قرار دارد.

گرامشی سپس این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه می‌توان مفهوم دایره‌وار که به سطوح روساخت می‌پیوندد را فهمید؟ {به واسطه‌ی} مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد<sup>۶</sup> و تمایزها» و پرسیدن این که آیا می‌توان «معیار تمایز را نیز در ساختار وارد کرد» و نیز در مقولاتی مانند «تکنیک»، «کار»، «طبقه»<sup>۶</sup> سپس نمونه‌هایی از نوع سطوح زیرساخت و روساخت را برمی‌شمارد. در این‌جا، برای نمونه، او بین لحظه‌ها یا جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و نظامی تفاوت قائل می‌شود

<sup>1</sup> (Q10I§6, FSPN, p. 342)

<sup>2</sup> Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Cape Editions, London, 1968 (trans. by John Sturrock of the original 1938 French edition), p. 113.

<sup>3</sup> Lukács, *Conversations*, op. cit., pp. 18-19.

<sup>4</sup> Q10II§9, SPN pp. 399-402; cf. also Q11§§47-49, FSPN pp. 307-13).

<sup>5</sup> The original reads *contrari* ("contraries") rather than the more usual *oppositi* ("opposites") of the English translation.

<sup>6</sup> Q13§10, SPN p. 137

که هر یک به سطوح دیگری از اجزای فرعی تقسیم‌بندی می‌شوند: سطح «سیاسی» را می‌توان به سطح «اقتصادی-شرکتی» تقسیم کرد که در آن «همبستگی منافع بین همه‌ی اعضای یک طبقه‌ی اجتماعی» وجود دارد و سطحی که در آن منافع فرد «می‌تواند و باید به منافع دیگر گروه‌های فرودست نیز تبدیل شود»، امری که «گذر تعیین‌کننده‌ای از ساختار به حوزه‌ی پیچیده‌ی روساخت‌ها را نشان می‌دهد».<sup>۱</sup> او سپس یادآور می‌شود که «توسعه‌ی تاریخی به‌طور مستمر بین لحظه‌ی اول [اجتماعی] و لحظه‌ی سوم [نظامی] با میانجی‌دومین لحظه‌ی [سیاسی] در نوسان است».<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، آنچه در اختیار داریم، یک کلیت شالوده‌روساخت است که در خرده‌کلیت‌های مختلف (هم‌تافت‌ها یا زیرمجموعه‌ها) مفصل‌بندی شده است. ویژگی‌های سطحی در روساخت ممکن است لزوماً در داشتن عناصر مشترک به‌طور مستقیم با هم مرتبط نباشند، جایی که «تمایزهای» کروچه، در واقع، «مجموعه» یا «هم‌تافتی از هم‌تافت‌ها» را تشکیل می‌دهد، یا جایی که ممکن است هیچ ارتباط مستقیم آشکاری بین سیاست فرانسه، فلسفه‌ی آلمان و اقتصاد کلاسیک انگلیسی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، آن‌ها ممکن است در یک رابطه‌ی دیالکتیکی مستقیم با یکدیگر نباشند، اما هر یک (احتمالاً از طریق یک زنجیره‌ی کامل از زیرمجموعه‌های آبشاری) به شالوده مرتبط هستند. بنابراین، کسی ممکن است از یک هم‌تافت به سمت شالوده «فرود آید» و سپس دوباره به سمت هم‌تافت دیگر «صعود کند»، امری که تنها مستقل از اولی قابل‌پدیدار شدن است. به این ترتیب است که می‌توان رابطه‌ی دیالکتیکی بین آنچه در ظاهر (به لحاظ روساختی)، هم‌تافت‌ها یا مجموعه‌های نامرتب به نظر می‌رسند، وجود داشته باشد و از این طریق است که می‌توانیم نظر گرامشی را دریابیم که با مثال از سه جزء مارکسیسم «در سنتز جدید، هر 'لحظه‌ای' را که شخص بررسی می‌کند، اعم از تئوریک، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک 'لحظه' ی آماده می‌بیند»، زیرا هر کدام («که در تحلیل نهایی توسط زیرساخت‌ها تعیین شده‌اند»)، به شالوده مرتبط هستند. در اینجا گرامشی در کل سنتی قرار می‌گیرد که «سه گانه‌ی» ساده‌ی تز - آنتی‌تز - سنتز را به دلیل بیش از حد مکانیکی بودنش رد می‌کند. درست است که واژه‌های این‌چنینی وجود دارند اما خود همیشه پیچیده‌اند، تا آنجا که، در شرایطی که تاریخ با یک جهش پیش می‌رود، موردی (با وام گرفتن استعاره‌ای از نورشناسی) از «تداخل سازنده» یا برهم‌نهشت امواج داریم، یعنی در اینجا از هم‌تافت‌های مختلف (خرده‌کلیت‌ها یا زیرمجموعه‌ها) داریم؛ بنابراین، دست‌کم در این موقعیت، گرامشی با آلتوسر در مورد آنچه که آلتوسر به‌عنوان «فرا تعیین» توصیف می‌کند، هم‌سو است.

<sup>1</sup> Q13§17, SPN p.181

<sup>2</sup> Q13§17, SPN p. 183

هنگامی که یک «جهش» وجود دارد، این به دلیل بهره‌گیری کامل «منابع» آن توسط «هر یک از اعضای تضاد دیالکتیکی» است که به قول گرامشی منجر به «جایگزینی واقعی» می‌شود (Q15§11). به‌عنوان یک «تعالی دیالکتیکی واقعی» در صفحه ۱۰۹ ترجمه‌ی SPN ارائه شده است. فرایند توسعه‌ی تاریخی، حتی در دوره‌ای که گرامشی آن را انقلاب پاسیو (منفعل) می‌نامد، همچنان دیالکتیکی باقی می‌ماند، همان‌طور که به طرق مختلف در Q10I§6، Q15§11 و به‌صراحت (به‌عنوان «دیالکتیک انقلاب - بازسازی») در Q16§16 اظهار شده است (SPN p. 416). برخورد هگلی اضداد رخ داده است، اما آنچه ما اغلب در فاز «انقلاب پاسیو» می‌بینیم، «خیزاب‌هایی»/خرده‌موج‌هایی از موج بزرگ است، درهم‌شکستن روند دیالکتیکی توسط رفرمیست‌ها است<sup>۱</sup> که خیزاب‌ها گاه یک‌دیگر را خنثی می‌کنند، دوباره با استفاده از استعاره‌ای از نورشناسی، این بار از طریق فرایند «تداخل ویران‌گر» است، به‌طوری‌که این آنتی‌تزی خنثی شود، نیروهایی که بالقوه آن را تشکیل می‌دهند پی نمی‌برند که ممکن است منافع و اهداف مشترکی داشته باشند.

با این حال، در طی یک دوره‌ی طولانی، امواج ممکن است تغییر کنند: با بیان در قالب استعاره‌ی دیگری، نیروها ممکن است در رحم یک جامعه نضج بی‌گیرند؛ چنان‌که گرامشی خاطرنشان می‌کند (همان) این ممکن است اغلب یک «حیله‌ی طبیعت» و یکویی<sup>۲</sup> باشد که در آن «یک نیروی جنبشی اجتماعی که معطوف به یک هدف است، خلاف هدف خود را تحقق بخشد» و در آن (Q15§11 دوباره) «جنگ موضعی» به «جنگ جبهه‌ای» تبدیل می‌شود. عبارت مارکس در مورد این موضوع («عجب نقبی زدی، موش کور پیر» well grubbed, old mole)<sup>۳</sup> تأیید می‌کند که او - بیش از همه - از کار طولانی و صبورانه‌ی فرایند دیالکتیکی واقعیت استقبال می‌کرد.

### برخی از عناصر ساختاری گفتمان گرامشی

گرامشی زبان اندیشه‌ی سیاسی را از طریق تعدادی اصطلاح غنی کرده است که به آن‌ها کاربرد و معنای خاصی می‌دهد. اگر بخواهیم مواردی را نام ببریم که در سهم گرامشی از این [درافزوده‌ی اندیشه‌ورزانه] نقش داشته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بلوک تاریخی، هژمونی، جامعه‌ی مدنی، اقتصادی - شرکتی، تاریخ‌گرایی مطلق، انسان جمعی و مترادف آن سازگاری اجتماعی (معادلی که این‌جا برساخته شده است Q13§7, SPN p. 242). سپس یک «انسان جمعی» متضمن «اراده‌ی جمعی» است، که برای آن

<sup>۱</sup> Q10II§41XVI, FSPN p. 377

<sup>۲</sup> جامباتیستا ویکو (۱۶۶۸ - ۱۷۴۴) فیلسوف سیاسی و تاریخ‌نگار اهل ایتالیا در عصر روشنگری بود (مترجم).

<sup>۳</sup> این عبارت برگرفته از کتاب مارکس *هجدهم برومر لوئی بناپارت* است که آن را از جمله‌ای از *هملت* وام گرفته بود (م).

گرامشی یک شکل از شهریار مدرن را با حزب سیاسی هم‌سان می‌داند، «که در آن یک اراده‌ی جمعی ... تا حدی خود را در عمل اثبات کرده است ... [و] تمایل دارد تا جهان‌شمول و کلی شود».<sup>۱</sup> اما واژگان او خنثی نیستند. نمی‌توان یک واژه را از زمینه‌ی آن جدا کرد و از آن، به‌عنوان مثال، علیه و یا در غلظت از دیگر واژه‌ها استفاده کرد: درک کامل واژه‌ها فقط از استفاده‌ی آن‌ها در زمینه حاصل می‌شود، یعنی زمینه‌ی واقعیت اجتماعی و «متن مشترک» بقیه‌ی گفتمانی که آن را تفسیر می‌کند. می‌توان به گفته‌ی معروف لودویگ ویتگنشتاین اشاره کرد که کاربرد یک مهره در نقشی که در بازی دارد معنا پیدا می‌کند - شاید درکی، هرچند نه خود کلمات، که توسط ویتگنشتاین از گرامشی با میانجی دوست مشترک‌شان، پیرو سرافا، وام گرفته شده است. به علاوه، یک نسل پس از گرامشی، مفهوم پارادایمِ توماس کوهن را داریم که در آن هر مفهوم خاص فقط در رابطه با سایر اصطلاح‌های یک گفتمان کلان قابل تفسیر است. با این حال، گرامشی احتمالاً متأثر از هگل، فرمول قبلی این اصل را در ذهن داشته است که یک «واقعیت» تکینی/فردی به‌خودی‌خود انتزاعی است و فقط در زمینه‌ی [گسترده‌تری از] یک کلیت معنا می‌یابد (بنگرید به مفهوم مارکس مبنی بر «مشخص از این رو مشخص است که سنتزی است از بسیاری عوامل تعیین‌کننده‌ی خاص»<sup>۲</sup> یا «برتری روش‌شناختی کلیت بر اجزای منفرد» هگلی-مارکسی لوکاچ<sup>۳</sup>). مفاهیم گرامشی این چنین‌اند.

اگر، به‌عنوان نقطه شروعی، بلوک تاریخی را در نظر بگیریم که، همان‌گونه که یک واکاوی زبان‌شناسی نشان می‌دهد، یک منشأ مهم در **تره‌های دربار‌هی فویرباخ** دارد، و نه فقط منبعی که صریحاً در آثار سورل تصدیق شده است، این مفهوم خاص ممکن است به‌عنوان مفهومی که در رأس یک سلسله‌مراتب قرار گرفته، در نظر گرفته شود و یک زمینه‌ی مسلط برای سایر اصطلاح‌ها فراهم کند. با استفاده از اندیشه‌های گرامشی در مورد ترجمه‌پذیری زبان‌های علمی و فلسفی، شرح مفصل‌بندی بلوک از حیث تمایزهای کروچه، با در نظر گرفتن سطوح مختلف زیرساخت و روساخت، بازتفسیر می‌شود.<sup>۴</sup> تعبیر چزاره لوپورینی این است که وحدت بلوک برای گرامشی به میانجی «لحظه‌های تاریخ، فرهنگ، ایدئولوژی و غیره» میانجی‌گری می‌شود.<sup>۵</sup> لوپورینی هم‌چنین اظهار می‌دارد که سطوح موجود در پیوند درونی زیرساخت - روساخت شامل «اقتصاد، سیاست، طبقات، ایدئولوژی، هژمونی و غیره» است.<sup>۶</sup> آن‌چه این بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، هژمونی است،

<sup>1</sup> Q13§1, SPN pp. 125-33; here p. 129

<sup>2</sup> Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. N.I. Stone, New York, 1904, p. 293. A very similar phrase "the concrete is concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse" is also used by Marx in the *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 101.

<sup>3</sup> Lukács, "What is Orthodox Marxism?" in *History and Class Consciousness*, cit., p. 9.

<sup>۴</sup> بنگرید به Q13§10, SPN pp. 136-8، به‌ویژه ص. ۱۳۷

<sup>5</sup> C. Luporini, "The Methodology of Marxism in Gramsci's Thought" now in *Dialectica e Materialismo*, cit., p. 68.

<sup>6</sup> C. Luporini, "Notes on Some Internal Nexuses in Gramsci's Thought", now in *Dialectica e Materialismo*, cit., p. 47.

به‌عنوان تنظیم‌کننده‌ی ایدئولوژی، که با پذیرش خودبه‌خودی خود ساختارها پیوندی تنگاتنگ دارد. گرامشی در جای دیگر «ایدئولوژی به معنایی که در فلسفه‌ی پراکسیس به کار می‌رود» را «کل مجموعه‌ی روساخت‌ها» در نظر می‌گیرد.<sup>۱</sup> از این رو ممکن است این سوال مطرح شود که آیا منطقی است فکر کنیم که ثبات و پایداری شالوده باید توسط روساخت تضمین شود؟ فکر می‌کنم این نکته با بسط استعاره‌ی زیرساخت-روساخت مارکس، توسط کوهن به‌طور درخوری پاسخ داده می‌شود. چهار راه‌پله به درون زمین فرو برده می‌شوند اما هم‌چنان در هوا تاب می‌خورد تا این که سقفی (روساخت) روی آن‌ها گذاشته شود؛ سقف توسط ستون‌ها پشتیبانی می‌شود اما خودِ سقف در عین حال زیرساخت را پایدارتر می‌کند.<sup>۲</sup>

با این حال، یکی دیگر از نقش‌های بسیار مهم هژمونی، زمانی که با مفهومی که گرامشی در مورد اصلاح فکری و اخلاقی جامعه به کار می‌برد، پیوند می‌خورد، ارائه‌ی یک عامل روساختی کلیدی است که به بلوک پویایی زمانی می‌بخشد (که سایر مؤلفه‌ها، شاید کلاسیک‌تر، را که ارتباط نزدیک‌تری با زیرساخت دارند، کنار نمی‌گذارد، مانند انواع مختلف مبارزه، انگیزه‌ی سرمایه‌داری برای افزایش ارزش اضافی و غیره، که توسط گرامشی در **دفتر ۲۲** درباره‌ی آمریکایی‌گرایی و فوردیسم به آن پرداخته شده است).

اگر به این شیوه به آن بنگریم، بلوک (زیرساخت و روساخت، با مؤلفه‌ی هژمونی) بسیار بیش‌تر، منطقه‌ای است که، به بیانی بسیار فشرده و طرح‌واره، به نقطه‌ی تلاقی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی تبدیل می‌شود و به این ترتیب می‌توان آن را با مفهوم «ساختارگرایی ژنتیکی» دیالکتیکی لوسین گلدمن مقایسه کرد، که در فرایند مناقشه بر سر تفسیرهای مارکس برآمده از ساختارگرایی فرانسوی، نه‌تنها بر «مناسبات تولیدی که شرایط تاریخی را ایجاد می‌کند»، که بر روابط «تولیدشده بر اساس موقعیت‌های تاریخی پیشین» تأکید می‌کند.<sup>۳</sup> باز هم به بحث لوکاچ در مورد «هم‌تافت‌های» اجتماعی برمی‌گردیم: «جامعه باید از همان آغاز به‌عنوان مجموعه‌ی متشکل از هم‌تافت‌ها در نظر گرفته شود» و وظیفه‌ی پیشاروی ما «درک ژنتیکی ظهور و شکل‌گیری این هم‌تافت‌ها» است.<sup>۴</sup>

وقتی چگونگی شکل‌گیری و اعمال هژمونی را در نظر می‌گیریم، نقش جامعه‌ی مدنی به‌عنوان محل حل‌وفصل تعارض از طریق یک نوع یا انواع کنش دیالکتیکی پدیدار می‌شود. یک نوع آن اصلاح‌طلبی محافظه‌کار معتدل، نوعی «انقلاب پاسیو» است، اما نوع دیگر شامل واسطه‌ای است که توسط یکی از نیروها صورت می‌گیرد که به‌عنوان سکوی پرشی برای حرکت بعدی به جلو در مجموعه‌ای از تعادل‌های متغیر عمل

<sup>1</sup> Q10II§41I, *FSPN* p. 413; August 1932

<sup>2</sup> G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Clarendon Press, 1978 edition (corrected), p. 231.

<sup>3</sup> Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger* (trans. W. Q. Boelhower), London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 89.

<sup>4</sup> Lukács, *Conversations*, op. cit., p. 18.



می‌کند. این فرایند اخیر میانجیگری، به قول نیکولا بادالونی، «ممکن است عناصر بزرگ‌تری را که درخور توسعه‌ی تمدن است در درون خود 'ادغام' کند، امری که در نهایت موضوع کار هژمونی است»؛<sup>۱</sup> برای او، این مسئله یکی از جنبه‌های «تاریخ‌گرایی مطلق» گرامشی است. چزاره لوپورینی در حالی که ملاحظات خاصی در مورد تاریخ‌گرایی به‌طور کلی دارد، از تاریخ‌گرایی گرامشی در برابر برند «آرمان‌گرایی فکری» که «به‌طور کلی بر مفهوم متافیزیکی شدن بنا شده است، و تمایل دارد سنتز ایده‌آل را بر حرکت واقعی تاریخ سوار کند، یعنی دیالکتیک را رازآلود کند، 'جهان را وادار به به‌خط‌شدن کند'، دفاع می‌کند.»<sup>۲</sup> با این حال، دیالکتیک گرامشی در تأکید بر این نکته متفاوت بود که نتیجه‌ی فرایند دیالکتیکی از قبل قابل پیش‌بینی نیست، بلکه به سرشت نیروهای درگیر بستگی دارد. این نکته (به بالا بنگرید) به‌صراحت بیان شده: نمی‌توان «از قبل اعلام کرد چه چیزی از تر در سنتز 'حفظ' خواهد شد»<sup>۳</sup> به بیان دیگرش «نمی‌توان - بدون دلخواهی بودن - ادعا کرد که چه چیزی محفوظ می‌ماند [...] بدون هبوط در چنبره‌ی ایدئولوژی‌گرایی.»<sup>۴</sup> در این جا موضع‌اش باز هم به گلدمن و هم به لوفور نزدیک است، که کلام موجزش این است: «بازی هنوز برنده‌ای ندارد. بازیگران ممکن است همه چیز را ببازند.»<sup>۵</sup> با این حال، فکر می‌کنم که او دست کم از مفهوم «بسته»<sup>۶</sup> تر لوکاچ متقدم از دیالکتیک که معتقد است «پرولتاریا سرانجام پیروز خواهد شد»، امری که «از حیث روش‌شناختی، با روش دیالکتیکی تضمین شده است»<sup>۶</sup> دورتر است.

در جمع‌بندی مطالبی که در این جا نگاشته شده باید نکته‌ی کوتاهی بیان شود. اگر دیدگاه این مقاله تقریباً رویکرد گرامشی را به‌عنوان یک متفکر دیالکتیکی تفسیر کند، آن‌گاه تمرین ثمربخشی خواهد بود که افکار او را نه تنها با مارکسیست‌های مورد اشاره در این مقاله، بلکه با اندیشه‌های سایرین نیز - مثلاً بنیامین، بلوخ و برشت از دوران گرامشی به راحتی به ذهن می‌رسد، بدون ذکر نویسندگان معاصر - در سنت دیالکتیکی که او را با آن‌ها به‌عنوان مثال رناته هولوب، سنجیده‌اند، پیوسته مقایسه کنیم.<sup>۷</sup> گرامشی یقیناً جایگاه خود را در آن خط اندیشمندان دیالکتیکی‌ای می‌یابد که گلدمن در جدل‌های اولیه‌اش با ساختارگرایان فرانسوی ستوده بود: «حتی در جریان [فکری‌ای] که می‌توان ارتدکس نامید، نوسان‌های دائمی بین آن جریان‌هایی وجود دارد که

<sup>1</sup> Badaloni, *op. cit.*, p. 138.

<sup>2</sup> Luporini, "Notes on Some Internal Nexuses in Gramsci's thought", *cit.*, p.49. "Forcing the world into line" is Luporini's quotation from Q10I§6, in English *FSPN*, p. 342, viz. Gramsci's metaphor "mettere le brache al mondo" (literally: "stuff the world into breeches").

<sup>3</sup> Q10I§6, *FSPN* p. 342

<sup>4</sup> Q10II§41XVI, *FSPN* p. 376

<sup>5</sup> Lefebvre, *op. cit.*, p. 113.

<sup>6</sup> Lukács, "The Marxism of Rosa Luxemburg" in *History and Class Consciousness*, *cit.*, p. 43.

<sup>7</sup> Renate Holub, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Post-modernism*, Routledge, London and New York, 1992.

بر کنش انسان‌ها، شانس‌شان برای دگرگونی جهان و برعکس تأکید می‌کنند، آن‌هایی که بر جبر اجتماعی، مقاومت محیط و نیروهای مادی پای می‌فشارند.<sup>۱</sup>

آنچه در اندیشه‌های گرامشی می‌بینیم، بیان کاوش دیالکتیک است نه تلاش برای کدگذاری آن. مفهوم کلیت که در این بازخوانی اندیشه‌های گرامشی بر آن تأکید شده است، خیلی زود پس از کشف مجدد آن شروع به ناپدید شدن کرد، یا اهمیت آن در رواج مارکسیسم کاهش یافت. البته می‌توان به نظری استناد کرد که در پیشگفتار کتاب *ماتریالیسم دیالکتیکی* هانری لوفور در سال ۱۹۶۱ آمده است: «در لحظه‌ی مشخص [یعنی از انتشار *دست‌نویسته‌های اقتصادی - فلسفی* (1844) مارکس در سال ۱۹۳۲ به این‌سو]، زمانی که برخی مفاهیم نادیده گرفته شده (از جمله پراکسیس، بیگانگی، انسان به طور عام، کلیت اجتماعی و غیره) در حال کشف مجدد بودند و زمانی که کسانی که مارکس جوان را خوانده بودند راه را برای کشف مجدد هگل باز می‌کردند، دگماتیست‌ها در جهت مخالف حرکت می‌کردند.<sup>۲</sup> برخلاف این گرایش مورد انتقاد لوفور، *دفترهای زندان* سرشار است از تلاش‌های مداوم گرامشی، درست مانند حرکت منظم مارکس «از طریق بسط یا ادغام متوالی به کل‌ها، یا (خرده) کلیت‌ها»، برای این که یافته‌های شناسایی‌شده‌ی دقیقی از جنبه‌های مختلفِ روساخت و زیرساخت را، که در گذر زمان تغییر می‌کنند، در کلیت‌های اجتماعی گسترده‌تر درهم آمیزد تا از این طریق توصیف مناسبی از بلوک تاریخی را برسازد که به آن‌ها معنای کامل‌شان را می‌دهد و (از طریق وحدت نظریه و عمل) شرایط را برای بلوک تاریخی جدید، در تضاد با بلوک کنونی حاکم، آماده می‌کند. و سرانجام، چنان که گرامشی در این مورد در SPN) Q13§23 (ص. ۱۶۸) خاطر نشان می‌کند، وظیفه این است که «نیروی محرکه‌ی اقتصادی را از زیر وزن مرده‌ی سیاست‌های سنتی رها ساخت - یعنی تغییر جهت سیاسی نیروهای معینی که برای شکل‌گیری موفقیت‌آمیز یک بلوک تاریخی سیاسی - اقتصادی جدید و همگن و بدون تضادهای داخلی، باید جذب شوند.»

<sup>1</sup> Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy* (trans. H. V. White and R. Anchor), Cape Editions, London, 1969, p. 80.

<sup>2</sup> Lefebvre, *op. cit.*, p. 14.

## مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از:

Boothman, Derek. "Gramsci's historical bloc: structure, hegemony and dialectical interactions." *Movimento-revista de educação* 6 (2017): 131-150.

## منابع

Badaloni, N. *Il Marxismo di Gramsci*. Einaudi, Torino 1975, pp. 144-5.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford, Clarendon Press, 1978 edition (corrected), p. 231.

Goldmann, L. *Lukács and Heidegger*. (trans. W. Q. Boelhower), London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 89.

Holub, R. *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Post-modernism*. Routledge, London and New York, 1992.

Lefebvre, H. *Dialectical Materialism*. Cape Editions, London, 1968 (trans. by John Sturrock of the original 1938 French edition), p. 113.

Lenin, V. I. *What is to be done?* (Trans. Joe Fineberg and George Hanna), International Publishers, New York, 1986 reprint, p. 79.

Lukács, G. (György). *History and Class Consciousness*. Trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1971, pp. 50, 51, 54 and 57.

Luporini, C. The historical awareness of Marxism, originally published in *Società*, Vol. XI, nos. 3-4, 1955, now in *Dialettica e Materialismo*. Editori Riuniti, Roma, 1978 reprint, p. 16.

Portelli, H. *Il blocco storico*. Laterza, Bari 1976 (trans. Maria Novella Pierini), p. XII.

Sichirolo, L. "Hegel, Gramsci and Marxism" in *Studi Gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 273.

Spinella, M. *Lineamenti di antropologia marxista*. Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 25-27.

Voza, P. "Blocco storico", in *Dizionario Gramsciano*. Ed. Guido Liguori and Pasquale Voza, Carocci, Roma, 2009, p. 72.

Williams, R. "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory". *New Left Review* I, 82, 1973, p. 34.

Recebido em: 30.03.2017

Aceito em: 01.04.2017



## پناهم بده

### گفت‌وگوی مارک فیشر و فرانکو «بیفو» براردی

ترجمه‌ی هیمن رحیمی و عرفان آقایی



**مقدمه‌ی مترجمان:** در جنبش کنونی بحث در مورد سیاست و نحوه‌ی مواجهه با آن بار دیگر به بحث رایجی در حیطه‌ی نظریه تبدیل شده است. در این مواقع بحث از امر سیاسی [ساحت تمایز میان دوست و دشمن / یا به شیوه‌ای آگونیستی در میان رقیبان] و چگونگی کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال بسیار حائز اهمیت است و چالش نظری مهمی برای روشنفکران و نظریه‌پردازان به حساب می‌آید. جلوه‌ی هنری و کنشگری هنرمندانه (آرتیویستی) موجود در خیزش ژینا و حضور فعال جوانان شورانگیز در قالب تهیه‌ی سرود و تسخیر نمادین صحنه و سیاست خیابان اهمیت چگونگی کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال و نحوه‌ی مواجهه و نظروورزی در مورد آن را دوچندان می‌کند. در حالی که خیزش‌های انقلابی معمولاً واجد ویژگی منحصر به فرد خود هستند، اما الگوگیری از تحولات این‌چنینی و رویکردهای گوناگون در هنگام مواجهه

با آن بسیار حائز اهمیت است. مداخلات آرتیویستی بیش از هرکسی ما را به یاد نظریه‌های ضدهژمونیک شانتال موف می‌اندازد که در کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال بر روی این مسائل تاکید می‌کند.

در گفت‌وگوی پیش رو فرانکو بیفو براردی متفکر اتونومیست ایتالیایی و مارک فیشر متفکر چپ بریتانیایی در پی بحران مالی سال ۲۰۰۸ و تحولات پس از آن و جنبش اشغال در مورد همین مواجهات با سیاست با هم گفت‌وگو می‌کنند. فیشر که به طرفداری از بسیاری از آرای موف در مواجهه با سیاست می‌ایستد، ساحت سیاست رادیکال را در گرو یک نبرد هژمونیک عظیم می‌داند و معتقد به عدم کناره‌گیری از نهادها و عرصه‌های سیاست است. در مقابل بیفو رویکردی مخالف فیشر به خود می‌گیرد و هرگونه مشارکت در نهادها را به کلی رد می‌کند و معتقد به سیاست در خارج از این حوزه‌هاست و این حوزه‌ها را فاسد می‌داند و امیدی به اصلاح آنها ندارد. به‌نوعی می‌توان گفت که بیفو نیز به تاسی از سایر نظریه‌پردازان اتونومیست از قسمی استراتژی خروج پیروی می‌کند.

بیفو که یکی از فعالین درگیر جنبش اتونومیستی ایتالیا در دهه‌ی هفتاد میلادی بوده است، به‌درستی معتقد است که طغیان‌های شورانگیز ستیزه‌جویی که مشخصه‌ی غالب نبردهای ضدسرمایه‌دارانه است، به همان سرعتی که فوران می‌کنند بدون ایجاد هرگونه تغییرات ماندگاری فروکش می‌کنند. فیشر در مقاله‌ی دیگری تحت عنوان «چگونه یک زامبی را بکشیم: استراتژی پایان نولیبرالیسم» ضمن تصدیق استدلال بیفو مبنی بر فروکش کردن جنبش‌ها، به این نکته اشاره می‌کند که اظهارات بیفو در گفت‌وگوی پیش رو بیشتر مرثیه‌ای برای سازماندهی افقی‌محور است که از دهه‌ی نود به این سو بر جنبش‌های ضدسرمایه‌دارانه غالب شده است و مشکل اصلی جنبش‌های ضد سرمایه‌داری نه برچیدن ساختار سلسله‌مراتبی، بلکه اثربخشی آنها است که نمی‌تواند ساختار سلطه را درهم بشکند. فیشر به این بحث اشاره می‌کند که بیفو بدون رویکردی انتقادی نسبت به اثربخشی سازماندهی افقی‌محور، همچنان از همان رویکرد اتونومیستی دفاع می‌کند.

در خیزش جاری نیز بحث برسر نحوه‌ی سازماندهی بسیار حائز اهمیت است و بحث برسر این که چگونه می‌توان از نحوه‌ی سازماندهی سلسله‌مراتبی امتناع کرد و در عین حال نیز به دام اثربخشی پایین سازماندهی افقی‌محور نیفتیم را بسیار با اهمیت می‌کند. خیزش کنونی بیشتر جلوه‌ای از سازماندهی افقی‌محور با رهبری جوانان و زنان است که حضور پرشوری در جنبش زن، زندگی، آزادی دارند. اما بحث در مورد ادامه‌ی جنبش و نحوه‌ی سازماندهی انقلابی از بحث‌های مهمی است که آینده‌ی جنبش و گام‌های آن به‌سوی انقلاب را تعیین می‌کند. شاید تا مرحله‌ی کنونی سازماندهی افقی‌محور توانسته باشد که پویایی جنبش را حفظ کند و در طول

چهل سال اخیر اولین باری باشد که چنین سیاست پایداری را رقم می‌زند، اما به ثمر نشستن خیزش و گام بعدی حرکت چه بسا به اقدامات و نحوه‌ی سازماندهی دیگری نیاز داشته باشد و حرکات دیگری ویرای آنچه تاکنون رخ داده‌است، بطلبد.

باید در این میان نیروی دموکراتیک هم‌زمان کارزار ضد‌هژمونیک خود علیه سایر نیروهای غیردموکراتیک را نیز به پیش ببرد، کارزاری که با ارائه‌ی شعارها، نمادها، سروده‌های مترقی می‌تواند امکان هرچه بهتر فرایند هویت‌یابی دموکراتیک و شکل‌گیری یک سوژه‌ی سیاسی جمعی دموکراتیک را میسر سازد، سوژه‌ای که راه به سوی رقم زدن بدیلی دموکراتیک می‌برد. به هر حال بحث در مورد شیوه‌ی سازماندهی، بازتعریف امر سیاسی و چگونگی کنش‌ورزی در عرصه‌ی سیاست رادیکال می‌تواند در ساخت بدیل و آینده‌ای روشن یاری رساند و از همین اکنون لازم است که در فکر ابداع آینده باشیم.



**مقدمه:** در سال‌های دهه‌ی هفتاد میلادی ایتالیا، فرانکو «بیفو» براردی یکی از چهره‌های کلیدی جنبش اتونومیستی بود. ایده‌های اتونومیستی تأثیر به‌سزایی بر مبارزات اخیر ضد-سرمایه‌داری از جمله جنبش اشغال داشته است. نوشته‌های اخیر براردی بر آثار آسیب‌شناختی آنچه وی «نشان سرمایه‌داری»<sup>۱</sup> نامیده است، تمرکز داشته‌اند؛ که به صورت قدرتمندی نابسامانی‌های حاصل از بی‌ثبات‌کاری و ارتباطات-سایبری را تحلیل می‌کند. مارک فیشر در کتاب *رنالیسم سرمایه‌دارانه: آیا بدیلی وجود ندارد؟* (زیر و ۲، ۲۰۰۹) در مورد افسردگی به‌عنوان یکی از آثار سلطه‌ی فرهنگی سرمایه‌ی نولیرال بحث می‌کند. در این جا، براردی و فیشر شباهت‌ها و تفاوت‌های نهفته در فهم‌شان از وضعیت سیاسی حال حاضر را واکاوی می‌کنند. کتاب *خیزش*: در باب *شاعری و*

۱ - semiocapitalism: نشان سرمایه‌داری تزی است که ابتدا توسط بودریار و اخیراً توسط بیفو مطرح شده و مبتنی بر این نظر است که سرمایه‌داری به همه‌ی اشکال وجودی نفوذ کرده‌است. به گفته‌ی بیفو «نشان سرمایه‌داری در بحران تولید بیش از حد مطرح است، اما شکل این بحران نه تنها اقتصادی، بلکه روانی نیز هست.» در حقیقت، نشان سرمایه‌داری نه تنها مربوط به تولید مصالح کالاها، بلکه به ایجاد تحریک روانی مربوط است. مترجمین برای این معادل این عبارت ترجیح داده‌اند که به جای سرمایه‌داری شناختی از نشان سرمایه‌داری بهره‌برند. (تمامی پانویس‌ها توسط مترجمین اضافه شده است.)

۲ - Zer0: مجموعه کتاب‌های زیرو به همت طارق گدارد و با همکاری مارک فیشر و نویسندگان دیگری ایجاد شد. هدف از توسعه‌ی کتاب زیرو جمع‌آوری کارهای توسعه‌یافته در شبکه‌ی وبلاگ‌نویسی و ایجاد فضای پارادایمی، بین‌نظریه و فرهنگ عامه‌پسند و همچنین بین فضای سایبری و دانشگاه بوده‌است. آنها برای مشخص کردن کتاب‌های مجموعه‌ی خود عنوان Zir0 books را روی جلد کتاب‌ها حکاکی می‌کردند.



سرمایه‌گذاری و توسط انتشارات سمیتکست<sup>۱</sup> در نوامبر ۲۰۱۲ منتشر شد. کتاب دیگر فیشر تحت عنوان اشباح زندگی من: یادداشت‌هایی در باب افسردگی، هانتولوژی [هستی‌شناسی قائم به شبح]،<sup>۲</sup> و آینده‌ی از دست رفته نیز در اوایل ۲۰۱۳ توسط انتشارات زیرو منتشر شد.

**مارک فیشر:** عنوان فصل اول کتاب جدید من یعنی اشباح زندگی من «ابطال آهسته‌ی آینده»<sup>۳</sup> است - اصطلاحی که از کتاب سال ۲۰۱۱ شما یعنی «پس از آینده»<sup>۴</sup> برداشتم. ایده‌ی «ابطال آهسته‌ی آینده» بسیار خوب حس فروکش کردن از مفهوم مشخصی از زمان فرهنگی را به تصویر می‌کشد. ما در عصری زندگی می‌کنیم که می‌توان آن را عصر «پسامترقی» نامید و این عصر جایی است که نوعی دوران واپس‌نگری که ژان بودریار و فردریک جیمسون آن را پیش‌بینی کرده بودند، آن قدر بدیهی تلقی می‌شود که درک کردن آن دشوار است. در «پس از آینده»، شما نوشته‌اید که هرگز قادر نخواهید بود با این حالت نوین دوران سازش پیدا کنید - احساسی که من هم قطعاً در آن سهیم هستم. ما همچنان در زمینه‌ی توضیح پایان آینده با یکدیگر توافق داریم: یعنی ورود نولیبرالیسم و سرمایه‌داری پساوردیستی<sup>۵</sup> در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰. از این زمان به بعد، پایان آینده با نوعی از تکنولوژی که در قرن بیست‌ویکم غالب شده، تشدید شده است: چراکه تلفن‌های هوشمند و فضای سایبری به آن میزانی که سیستم عصبی انسان را با مقادیر غیرقابل کنترل محرک‌ها پر می‌کنند، سرعت فرهنگ را افزایش نمی‌دهند.

<sup>۱</sup> - semiotext(e)

<sup>۲</sup> - Hauntology: دریدا این مفهوم را اولین بار این مفهوم را در متن اشباح مارکس مطرح می‌کند، و آن را در برابر آنتولوژی [هستی‌شناسی] قرار می‌دهد. شاید معادل هستی‌شناسی قائم به شبح برای این مفهوم نیز مناسب باشد. شبه یک وجه پدیداری دارد، هم مادی است و هم غیرمادی، نه هستی دارد و نه نیستی بلکه چیزی است که در حدواسط این‌ها در رفت و آمد است و بنابراین هستی‌شناسی قادر به سردرآوردن از آن نیست. فیشر از این مفهوم برای بسط و تحلیل مفاهیم «آینده‌ی از دست رفته» و «امر غریب» استفاده می‌کند.

<sup>۳</sup> - slow cancellation of the future: از نظر فیشر «ابطال آهسته‌ی آینده» قبل از هر چیز در حافظه اتفاق می‌افتد. آینده ابطال می‌شود زیرا چشم‌اندازهای قدیمی به عنوان نوآوری‌های گذشته شناخته می‌شوند. بازنمایی‌ها از ژست‌های فراتاریخی به سمت رهایی جدا می‌شوند. ساختارهای احساس تنزل پیدا کرده، انتزاع و دور می‌شود. و در نهایت زمان حال به یک ملغمه‌ی پست مدرنی تبدیل می‌شود که در آن فقط گذشته به شکل ابدی و ویرانگری حاضر و آماده است.

4- After the Future

<sup>۵</sup> - فوردیسم (Fordism) روشی برای تولید انبوه است که در اوایل قرن بیستم با پیشگامی هنری فورد آغاز شده است. ویژگی اصلی فوردیسم تکنیک‌های خط مونتاژ است که به بهبود تولید و بهره‌وری کمک می‌کردند و اساس آن جمع شدن انبوه کارگران در کارخانه‌های بزرگ است که امکان ارتباط و هماهنگی کارگران بسیار زیاد بود. در دهه‌ی ۱۹۷۰، واحدهای تولید دچار گذار از فوردیسم به پساوردیسم (Post-Fordism) شدند. پساوردیسم نظریه‌ای است که می‌گوید تولید صنعتی مدرن باید به سمت استفاده از واحدهای تولیدی انعطاف‌پذیر کوچک تغییر کند. پساوردیسم به کارگران با مهارت بیشتری نیاز دارد و امکان ارتباط کارگران با هم نیز کمتر است.

اما در راه خروج از این تنگنا با هم اختلاف نظر داریم. شما استدلال کرده‌اید؛ در جهانی که سیاست‌های پارلمانی و رسانه‌های جریان اصلی از سوی شرکت‌های بزرگ پیاده‌سازی می‌شوند، بهترین کاری که می‌توانیم بدان امیدوار باشیم، عقب‌نشینی از مناطق محصور مرتبط با تکنولوژی است. در یک مقاله‌ی مهم تحت عنوان «استراتژی‌های سیاست رادیکال و مقاومت زیبایی‌شناختی» [که اخیراً در سایت «تروث ایز کانکرت»<sup>۱</sup> در سپتامبر ۲۰۱۲ منتشر شده است] شانتال موف نظریه‌پرداز سیاسی بلژیکی با این استراتژی مخالفت می‌ورزد و رویکردی را اتخاذ می‌کند که روی مبارزه بر سر بستر تأکید دارد. موف استدلال می‌کند که نقش سیاست و هنر رادیکال مفصل‌زدایی مجموعه‌ی پیوندهای ایجاد شده از سوی شکل غالب کنونی قدرت و ایجاد مجموعه‌ی جدیدی از پیوندها است. باید بگوییم که من نیز با این رویکرد موافقم.

در سراسر زندگی من ایدئولوژی سرمایه‌داری هرگز تا این حد ضعیف نبوده است. نولیبرالیسم اکنون به‌عنوان نیرویی که شتاب رو به جلو دارد، ایفای نقش می‌کند (گرچه این بدان معنا نیست که نمی‌تواند برای همیشه همچون یک زامبی به کار خود ادامه دهد). اکنون نه زمان کناره‌گیری بیشتر از نهادها، بلکه زمان از نو اشغال کردن آنهاست. در حقیقت، بخشی از دلیل آن که نولیبرالیسم این‌چنین غالب شد این است که ما کناره‌گیری کردیم و متقاعد شدیم که رسانه‌های جریان اصلی مُرده‌اند و سیاست‌های پارلمانی ائتلاف وقت است. اما خود موفقیت نولیبرالیسم نشان می‌دهد که این چیزها هنوز نمرده‌اند. البته هم پارلمان و هم رسانه‌های جریان اصلی عمیقاً در بریتانیا، ایتالیا و بسیاری از کشورهای دیگر رو به زوال هستند و مدتی طول خواهد کشید - شاید حداقل یک دهه - تا بتوانیم تغییری در این مسئله ایجاد کنیم. اما به نظر من این‌چنین است که اگر می‌خواهیم آینده را بازیابی کنیم، اکنون زمان آن است که دوباره با این نهادها درگیر شویم.

**فرانکو «بیفو» براردی:** پاسخ دادن به این سؤال برای من آسان نیست، زیرا که بر زخم دردناکی دست گذاشته‌ای - به عبارتی، بر درماندگی نظری فعلی ما در مواجهه با فرایندهای انسانیت‌زدایی‌کننده‌ای که به دست سرمایه‌داری مالی برانگیخته شده‌اند. این مسئله به سان نوعی احساس شکست شخصی است. اما واقعیت را نمی‌توانم کتمان کنم که به عقیده‌ی من این‌چنین به نظر می‌رسد: آخرین موج جنبش - در حدود سال ۲۰۱۰ الی ۲۰۱۱ - تلاشی در جهت احیای قسمی سوپراکتیویته‌ی عظیم بود. این تلاش با شکست مواجه شد: ما قادر به متوقف ساختن تهاجم مالی نشده‌ایم. اکنون جنبش ناپدید شده است، و فقط در شکل انفجارهایی

<sup>1</sup> - truthisconcrete.org

پاره‌پاره‌اند که از سرنامیدی‌اند ظهور می‌کند. من عبارت «جنبش»<sup>۱</sup> را برای اشاره به هر شکلی از کنش توده‌ای به کار می‌برم که قادر به ایجاد تغییر در فرهنگ و ادراک حاکم باشد. به این علت فکر نمی‌کنم در لحظه‌ی کنونی جنبشی در یونان داشته باشیم. آنچه که در یونان داریم فقط واکنشی از سرنامیدی نسبت به ویرانی است - این یک مسئله‌ی واکنشی است و منزوی می‌شود.

ما باید قادر به ایجاد یک الگوی نظری شویم، که فرض بگیرد شکل سوژه‌برساختنی<sup>۲</sup> که سابقاً آن را می‌شناختیم حال تمام شده است. جهشی که به پیکره‌ی نسل پسا-القبایی - یعنی اولین نسلی که بیشتر کلمات را از ماشین‌ها آموخته است تا مادرش - هجوم آورده، عمیقاً توانایی ایجاد همبستگی را دچار فرسایش کرده است. فرایند بازترکیب‌بندی اجتماعی کار بی‌ثبات حداقل در شکل کنش جمعی و همبستگی سیاسی و آگاهی طبقاتی، دیگر غیرممکن به نظر می‌رسد. حقیقتاً نمی‌دانم که آیا این بدان معنی است که نسل من قادر به دیدن فرایند نوینی از ترکیب‌بندی اجتماعی است یا خیر. یعنی همان فرایندی که ممکن است روزی فرصت‌رهایی از ترس و تنهایی را به نسل جدید اعطا کند.

موف می‌نویسد که «شیوه‌های گوناگون مداخله‌ی آرتیویستی<sup>۳</sup> (به مانند گروه دِ پِس مِین)<sup>۴</sup> که تحت تأثیر استراتژی موقعیت‌گرایانه‌ی<sup>۵</sup> دِ تورتومنت<sup>۶</sup> [مضمون‌ربایی، بی‌راه‌روی] قرار دارند، در مختل ساختن تصویری صیقلی که سرمایه‌داری شرکتی در تلاش برای تحمیل آن است، مؤثر هستند و چنین مداخلاتی مشخصه‌ی

1- the movement

2- subjectivation

۳- موف این عبارت را در فصل پنجم کتاب Agonistics به کار می‌برد که ترکیبی از هنر [Art] و کنش‌گری [Activism] است. و برای اشاره به مداخلات هنری‌ای از آن استفاده می‌کند که در راستای ساختن فضای عمومی آگونیستی و فرایند مفصل‌زدایی/بازمفصل‌بندی کمک می‌کنند.

۴- گروه آرتیویستی The Yes Men: گروهی است که از استراتژی «اصلاح هویتی» استفاده می‌کند، و با هویت‌های گوناگون ظاهر می‌شوند. سابقاً وبسایتی جعلی مشابه وبسایت سازمان تجارت جهانی راه‌اندازی کرده بودند و با در بسیاری از کنفرانس‌های با هویت‌نمایندگان سازمان تجارت جهانی حضور پیدا می‌کردند، بر روی سایت جعلی این گروه از سازمان تجارت جهانی با این متن مواجه می‌شدید: «سازمان تجارت جهانی یک بروکراسی بین‌المللی عظیم است، که هدف‌اش کمک کردن به کسب و کارها از طریق تحمیل «تجارت آزاد» است، به عبارتی آزادی [شرکت‌های] چندملیتی برای تجارت کردن به هر طریق که مناسب ببینند. WTO این آزادی را در ورای همه‌ی آزادی‌ها می‌بیند، آزادی‌هایی که شامل آزادی در خوراک، آب آشامیدنی، نخوردن بعضی چیزها، درمان بیماری، حفاظت از محیط زیست، پرورش محصولات خود، سازمان دادن یک سندیکا، حفظ خدمات اجتماعی، حاکمیت، و داشتن یک سیاست خارجی است. تمام این آزادی‌ها تحت حمله‌ی شرکت‌های عظیمی قرار دارند که تحت لوای «تجارت آزاد» فعالیت می‌کنند، که همان حق مبهمی است که گفتیم باید بر بقیه پیشی بگیرد.»

این گروه همچنین فعالیت‌های دیگری من جمله ساخت فیلم انجام داده است. جهت آشنایی بیشتر با آثار این گروه به وبسایت‌شان مراجعه کنید:

[www.theyesmen.org](http://www.theyesmen.org)

۵- situationist: موقعیت‌گرایی نام یک جنبش اجتماعی با مبنای فکری مارکسیسم آزادی‌خواه و جنبش‌های هنری آوانگارد نظیر دادا و سورتالیسم بود. آنها بر این باور بودند که افکار، احساسات، تمایلات و تجربیات و رفتارهای گذشته مشخص نمی‌کند که فرد در یک موقعیت خاصی چه کاری انجام دهد، بلکه خود موقعیت، تعیین‌کننده‌ی انجام هر کنشی است. همچنین انترناسیونال موقعیت‌گرا (SI) یک سازمان بین‌المللی که از هنرمندان آوانگارد، روشنفکران و نظریه‌پردازان سیاسی تشکیل شده بود. این سازمان که در اروپا برجسته بود، در سال ۱۹۵۷ تشکیل و در سال ۱۹۷۲ انحلال یافت.

6- détournement

سرکوب‌گرانه‌ی سرمایه‌داری شرکتی را برجسته می‌سازند». ممکن است این مسئله صحیح باشد، اما پرده‌برداری از مشخصه‌ی سرکوب‌گرانه‌ی قدرت به طغیان منجر نمی‌شود. بالعکس، تنها قسمی حس در ماندگی را تقویت می‌کند. تکنیک‌های براندازانه در افشا کردن سرشت راستین سرمایه‌داری مالی کاملاً موثر بوده‌اند، اما آگاهی از واقعیت آگاهی طبقاتی نیست. دیدن خطر به‌تنهایی کافی نیست - ما همچنین نیازمند به مهارت فرار از خطر یا دفع کردن خطر هستیم. اکثریت مردم از سرمایه‌داری مالی متنفرند، اما این‌طور که پیداست این نفرت به جای آن که تبدیل به خودآینی شود در حال تبدیل شدن به افسردگی است.

موف اضافه می‌کند: «همچنین می‌توان به انواع گوناگونی از مبارزات شهری نظیر «بازپس‌گیری خیابان‌ها»<sup>۱</sup> در بریتانیا، «سپیدجامگان»<sup>۲</sup> در ایتالیا، کارزارهای «تبلیغ بس است»<sup>۳</sup> در فرانسه یا «زمین نایکی - فضای بازان‌دیشی»<sup>۴</sup> در وین اشاره کرد - انواع بسیار گوناگونی از فعالیت‌های هنری - کنش‌ورزانه و شیوه‌های نبرد ارتباطی - چریکی وجود دارند». به هر حال در پانزده سال گذشته، کنش‌گری در متوقف ساختن تهاجم نظام‌مند شرکت‌ها و آژانس‌های مالی کاملاً ناتوان عمل کرده‌است. به آخرین موج مبارزات علیه دیکتاتوری مالی بنگرید که از جنبش آنکات<sup>۵</sup> بریتانیا تا جنبش آکامپادا<sup>۶</sup> اسپانیا و جنبش اشغال وال استریت<sup>۷</sup> ایالات متحده را دربر می‌گیرد. این موج جنبش‌ها در گسترش یافتن آگاهی در میان اکثریت جمعیت اثرگذار بوده است، اما سرعت برچیدن زندگی اجتماعی را کاهش نداده است.

نه تنها کنش‌گری سیاسی از اعمال تغییر در واقعیت سرمایه‌داری مالی ناتوان است، بلکه احزاب سیاسی جریان اصلی نیز در صورت پیروی نکردن از اتوماتیسم قدرت نمی‌توانند کاری از پیش ببرند. نگاهی به شکست باراک اوباما در تغییر توزیع ثروت در آمریکا با وجود خیل عظیم حمایتی که در ۲۰۰۸ کسب کرده بود، بیندازید. زمانی که اوباما مجبور به سر فرود آوردن در برابر نیروی قدرت‌های مالی شد، «آری، ما می‌توانیم»<sup>۸</sup> به سرعت

1- Reclaim the streets

2- Tute Bianche

3- Stop Advertising

4- Nike Ground-Rethinking Space

۵- Uncut: جنبشی در بریتانیا که متشکل از شبکه‌ای از گروه‌هایی بود که بر علیه اجتناب از مالیات و کاهش خدمات اجتماعی اعتراض می‌کردند.

۶- acampada: به جنبش معروف به جنبش ۱۵ می (یا ایندیگانندوس [جوانان خشمگین]) اشاره دارد که در میدان پوئرتا دل سول در ۱۵ می ۲۰۱۱ در اعتراض به سیاست‌های ریاضتی تحمیل شده توسط ترویکا (گروه سه عضویتی) دست به کمپین زدند.

7- Occupy Wall Street

۸- Yes We Can: آهنگی تبلیغاتی در کارزار انتخاباتی باراک اوباما در سال ۲۰۰۸

تبدیل به اسباب تمسخر و خنده شد. فکر می‌کنم خودآیینی تنها زمانی امکان‌پذیر است که مردم قادر به تغییر روال زندگی روزمره‌ی خود باشند- به‌عنوان مثال با گسستن بندهای وابستگی به مصرف‌گرایی و استثمار. به هر حال من در دو یا سه سال گذشته به این مسئله معتقد شده‌ام که این نسل بی‌ثبات‌کار قادر به آغاز یک فرایند خودآیین‌سازی نیست. این مسئله به خاطر نوعی آسیب‌پذیری روانی است که توسط بی‌ثبات‌بودگی، رقابت و تنهایی ایجاد شده است.

**مارک فیشر:** این پاسخ بسیار تکان‌دهنده و صادقانه‌ای است، اما در واقع این‌طور فکر می‌کنم که شما نقاط قوت موضع موف را برجسته ساختید. به نظر من این نقاط قوت در عوض استراتژی‌های زیبایی‌شناختی به استراتژی‌های سیاسی مربوط می‌شوند. مثال‌های موف از هنر براندازانه و یا ضد‌هژمونیک چندان متقاعدکننده هم نیستند- استراتژی‌های دتورتومنت که او بدان‌ها اشاره می‌کند، مدت‌هاست که در سرمایه ادغام شده‌اند. هیچ چیز بهتر از هنر ضد-سرمایه‌داری به فروش نمی‌رود - به نحوی به تصویر کشیده‌شدن شرکت‌های بزرگ در فیلم‌های هالیوودی نظیر وال ای<sup>۱</sup> [۲۰۰۸] و آواتار [۲۰۰۹] نگاه بیندازید. این که از هنر و فرهنگ انتظار فراهم کردن منابع مورد نیاز برای غلبه بر فروپاشیدگی همبستگی را داشته باشیم، خواسته‌ی زیادی است و شما نیز به‌درستی این مسئله را توصیف کردید. هنر و فرهنگ خودشان قربانی این فروپاشیدگی هستند. در دوران شیوه‌های کاری پسافوردیستی، ایدئولوژی نولیبرال و سرمایه‌داری ارتباطی، تخیل اجتماعی در نبرد است تا فرصتی برای رشد بیابد. برنامه‌های ریاضتی کنونی در بریتانیا - با یورش بردن به مسکن اجتماعی، مزایای رفاهی، غصب‌کردن بودجه‌ی آموزش عالی- زمان بدون فشاری که در آن تخیل اجتماعی می‌توانست توسعه یابد را حتی نایاب‌تر می‌کند.

مسئله این نیست که ترقی سرمایه‌ی مالی وقفه‌ناپذیر است، بلکه استراتژی‌هایی که جنبش علیه آن به کار گرفته است، استراتژی‌های درستی نیستند-چرا که دور زدن آنها برای سرمایه کار ساده‌ای است. این مسئله بدین معنی نیست که در یک دهه‌ی اخیر اتفاق مهمی رخ نداده است: برای نمونه، موج شورش‌های خاورمیانه در سال ۲۰۱۱ نشان داد که دیگر گزاره‌ی به‌اصطلاح پایان تاریخ به پایان خط رسیده‌است. اما یک منظومه‌ی هوشمند باید از شکست‌های خود درس بگیرد و نه این که آنها را دوباره تکرار کند. همان‌طور که دیوید هاروی گفته‌است، ما نبایستی اشکال مشخصی از سازمان‌دهی را بت‌واره کنیم. در عوض، ما باید کاری را انجام دهیم

1- Wall E

که نولیبرال‌ها انجام داده‌اند و از مجموعه‌ای از استراتژی‌های متفاوت بهره بگیریم. اگر همانطور که شما مطرح کردید، مشکل «تعبیه‌ساختن زیست-سیاسی اتوماتیسم روانی-اقتصادی در مغز اجتماعی<sup>۱</sup> است» (و من فکر می‌کنم که چنین است)، پس ما باید بر سر مغز اجتماعی مبارزه کنیم. این به معنای مبارزه بر سر بستر در بوم‌شناسی رسانه‌ای مسلط و به همان نسبت در سیاست‌های پارلمانی است. ارزش چارچوب موف دقیقاً در این نهفته است که فرض نمی‌گیرد سیاست‌مداران کنترل همه چیز را در دست دارند. اما سیاست‌های پارلمانی همچنان کانون حائز اهمیتی است که سرمایه‌ی مالی هنوز هم بدان نیازمند است. (اگر چنین نبود، پس چرا بیشترین تلاش ممکن را در جهت کنترل آن به کار می‌گیرد؟) نکته‌ی مهم در «مفصل‌بندی» سیاست‌های پارلمانی با نیروهای خارج از پارلمان است.

چیزی که جنبش‌ها باید انجام دهند، ایجاد ارتباط با نهادهای موجود، نظیر احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری و رسانه‌های جریان اصلی است - و همچنین برساختن نهادهای جدیدی که قابلیت اعمال فشار را دارند. همان‌طور که گفتید، انزجار از سرمایه‌ی مالی مشخصاً مسئله‌ای همه‌شمول جهانی است - اما، البته که این انزجار به‌طور خودکار به استراتژی‌هایی که به سرمایه آسیب برسانند، بدل نخواهد شد. در این ادعا حق با شماست که وقتی بیزاری گسترده از سرمایه‌ی مالی با این حس که نمی‌توان کاری را از پیش برد ترکیب شود، برآیندش در عوض هرگونه توانایی کنش جمعی، ناامیدی است. اما این نقش نهادهاست - نهادهای کهنه‌ای که باقی می‌مانند و نهادهای جدیدی که باید ابداع شوند - تا این تأثیرگذاری (و نارضایتی) را به عمل بدل کنند. اگر این عمل کارساز باشد، اقدام به‌صورت غیرمستقیم خواهد بود و نه مستقیم؛ این عمل به قصد ایجاد تغییرات تدریجی در مغز اجتماعی خواهد بود. ما برای ایجاد سوژه‌مندی نوروپیک [عصبی] نیازمندیم که در مهندسی لیبیدویی درگیر شویم تا بلکه در برابر ماشین عظیم سرمایه مقابله به‌مثل کنیم. در عوض فلسفه‌های رخداد که در نوشته‌های فیلسوفانی نظیر آلن بدیو یافت می‌شوند، باید به ماکیاولی، آنتونیو گرامشی و استوارت هال<sup>۲</sup> مراجعه کنیم. ما باید با شکیبایی و اعتمادبه‌نفس بیشتری نسبت به گذشته، [با مسائل] برخورد کنیم. ما باید آینده‌ای را که برای ناپدیدشدن آن سوگواری می‌کنیم بازپس بگیریم و این به معنای بازیابی یک زمان قریب‌الوقوع در جایی است که به‌طور بی‌امان علیه سرمایه اعتراض نمی‌کنیم و یا سد راه آن نمی‌شویم، بلکه

1- the social brain

۲-Stuart Henry McPhail Hall: استوارت هنری مک‌فیل هال (۱۹۳۲-۲۰۱۴) جامعه‌شناس، نظریه‌پرداز فرهنگی و فعال سیاسی مارکسیست زاده‌ی جامائیکا بود. هال به همراه ریچارد هاگارت و ریموند ویلیامز یکی از بنیانگذاران مکتب فکری بود که امروزه به‌عنوان مطالعات فرهنگی بریتانیا یا مدرسه‌ی مطالعات فرهنگی بیرمنگام شناخته می‌شود.

به پیش روی آن می‌اندیشیم. این جا فضایی برای هنر در جهت ابداع دوباره‌ی خویش است - به‌عنوان مکانی برای کثرت چشم‌اندازها از یک آینده‌ی پس‌سرمایه‌دارانه.

**فرانکو «بیفو» براردی:** مقصود من این نیست که ما بایستی نسبت به کنش زیبایی‌شناختی علیه قدرت سرمایه مخالفت بورزیم. آن قدرها هم ساده‌لوح نیستیم. من در جست‌وجوی راهی مؤثر برای تخریب قدرت بیدادگر، افسرده‌کننده و فقیرکننده‌ی سرمایه‌داری مالی هستم (اما کماکان نیافته‌ام)، که اساساً مبتنی بر به انقیاد کشیدن جامعه است. چرا جامعه به این سادگی به انقیاد در آمده است؟ این پرسشی است که باید شرح داده و فهمیده شود.

علی‌رغم همه‌گیری رسانه، مردم می‌دانند که بانک‌ها در حال نابود کردن زندگی‌شان هستند. همه متوجه این مسئله نیستند، اما بخش اعظم جامعه این را می‌داند. مردم می‌دانند، اما قادر به تغییر اتوماتیسم زندگی روزمره‌ی خود نیستند. آن‌ها فرزند دارند (چرا مردم بچه‌دار می‌شوند؟ این چیزی است که هرگز نمی‌توانم درک کنم)؛ آن‌ها به خرید ماشین و پر کردن باک بنزین آن نیاز دارند؛ آن‌ها به پول نیاز دارند؛ زیرا تنها پول می‌تواند تمام آن چیزها را برای‌شان خریداری کند. آن‌ها ناچار به پذیرش اخاذی هستند، و این امر به‌آهستگی اذهان، احساسات و انتظارات آنان را الگوسازی می‌کند. پس آن‌ها تلاشی در راستای اندیشیدن به آن‌چه که از آن اطلاع دارند، صورت نمی‌دهند: این که سرمایه‌داری در حال تخریب زندگی آنان است، زیرا این تنها مدلی از زندگی است که می‌توانند آن را تصور و سپری کنند.

مشکل این است که سرمایه‌داری معاصر را نمی‌توان با تغییر قوانین دگرگون ساخت. نه تنها سیاستمداران ذاتاً فاسدند - اگر می‌خواهی به قدرت برسی، به پول نیازمندی، باید تحت حمایت رسانه‌های بزرگ قرار بگیری و... - بلکه ماشین تصمیم‌گیری سیاسی قادر به تغییر اتوماتیسم زندگی روزمره نیست. فقط با تغییر اموری به مانند انتظارات یا شیوه‌ی زندگی مان در شهر می‌توانیم قدرت سرمایه را فرسوده کنیم. برای تغییر زندگی روزمره به همبستگی اجتماعی نیاز داریم، اما همبستگی نیز با بی‌ثبات‌بودگی و رقابت نابود شده است.

فکر نمی‌کنم امروزه ماکیاولی و گرامشی حرف زیادی برای گفتن داشته باشند. فورتونا<sup>۱</sup>ی [بخت] ماکیاولی سپهر نابه‌سامان رویدادهای زندگی بود که شه‌ریار باید بر آن‌ها حکم می‌راند. این ایده در اوایل دوران مدرن مؤثر بود، زیرا پیچیدگی فورتونا اندک بود؛ افراد کمی در بازی سیاسی شرکت می‌کردند و اطلاعات به راحتی

<sup>۱</sup> - fortuna الهه‌ی ثروت و مظهر شانس در آیین رومی است. تصویر چشم بسته از او هنوز یک چهره مهم در بسیاری از جنبه‌های فرهنگ ایتالیایی امروزی است، جایی که دوگانگی فورتونا / اسفورتونا (شانس / بدشانسی) نقش برجسته‌ای در زندگی اجتماعی روزمره ایفا می‌کند.

در کنترل شهریار قرار داشت. استراتژی گرامشایی مبتنی بر هژمونی فرهنگی بود: تأثیر گذاشتن بر سپهر آگاهی اجتماعی. امروزه نیز مسئله بسیار مشابه است، اما سرعت و پیچیدگی سپهر اطلاعات<sup>۱</sup> اوضاع را کاملاً متفاوت می‌کند. کنش‌گری رسانه‌ای<sup>۲</sup> همان‌طور که مورد ویکی‌لیکس نشان می‌دهد، قادر به منحرف کردن جریان اطلاعات و فاش کردن تعارضات قدرت بوده است، اما دیگر آگاهی نقادانه‌ی مسئله نیست. مسئله خودآیینی است - توانایی حقیقی کناره‌گیری از اتوماتیسم‌هایی که در حال پشتیبانی از قدرت‌اند. لطفاً فکر نکنید که من بر سر این نکته‌ی پایانی یک‌دندگی به خرج می‌دهم. گاهی به خودم می‌گویم: بایستی یک پروژه‌ی دیرپای برساختن دیسپوزیتیو<sup>۳</sup> اروپایی را در جهت خودآیینی اجتماعی آغاز کنیم. (در واقع بایستی بیست سال پیش در هنگام پیمان ماستریخت<sup>۴</sup> [معاهده‌ی اتحادیه‌ی اروپا] چنین پروژه‌ای را آغاز می‌کردیم. حال بسیار دیر شده است). فقدان هر شکلی از سازماندهی در ابعاد اروپا به صورت چشم‌گیری در موقعیت کنونی ملموس است؛ به خصوص در سطح مقاومت کارگری، که سندیکاها در مورد این نکته مسئول‌اند. اما در این خصوص مطمئن نیستم که می‌توانستیم در آفرینش یک جبهه‌ی مقاومتِ کارآمد موفق عمل کنیم، زیرا زوال نیروی کارگران ارتباطی با مسئله‌ی سازماندهی نداشته، بلکه به انتظارات فرهنگی و اشکال زندگی مرتبط بوده است. بگذریم، حال خیلی دیر شده است: توفانی در راه است و ما پناهی نداریم.

این متن ترجمه‌ای است از:

<https://www.frieze.com/article/give-me-shelter-mark-fisher>

1- infosphere

2- Media activism

۳- dispositif: نزدیک‌ترین ترجمه‌ی ذکر شده برای این اصطلاح آپاراتوس است، امری دربرگیرنده‌تر نسبت به ایپستمه. فوکو برای پوشش دادن سویه‌های برون‌گفتمانی و مادی شکل‌دهی به رابطه‌ی قدرت و دانش از آن استفاده می‌کند. و دلوز آن را مرحله‌ای جدید از انضباط بخشی می‌داند و کارکرد آن را کنترل جامعه و حفظ اعمال قدرت می‌داند. برخی مترجمان نیز واژه‌ی سامانه را به جای آن به کار می‌برند که نامناسب یافته‌ام. لذا از ترجمه‌ی این عبارت به فارسی در طول متن خودداری کرده تا بار معنایی آن دست‌خوش تغییر نشود.

4- Maastricht Treaty

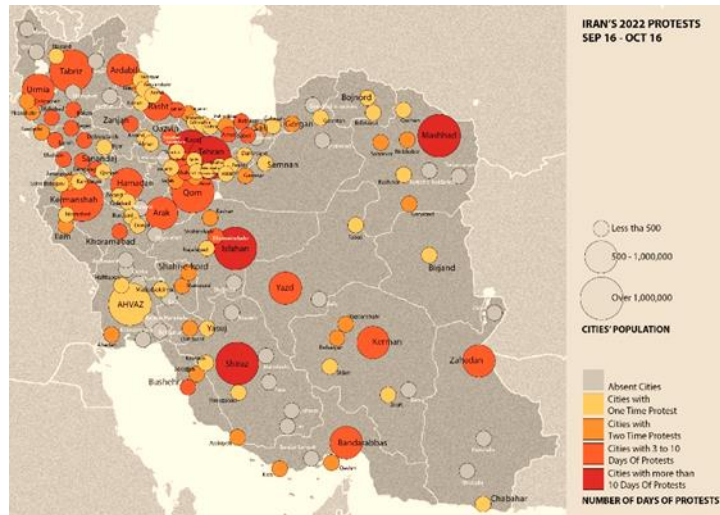




# آنچه از چشمان گشوده‌ی اصلاح‌طلب پنهان مانده

نقد یادداشت «ارزیابی خطر تجزیه‌طلبی» نوشته‌ی حمیدرضا جلایی‌پور

نوشته‌ی سیامک زند رضوی



## اشاره

حمیدرضا جلایی‌پور، جامعه‌شناس اصلاح‌طلب، در یادداشتی با عنوان «[ارزیابی خطر تجزیه‌طلبی](#)» به تاریخ ۲۵ مهرماه ۱۴۰۱ در روزنامه‌ی هم‌میهن، به مدیر مسئولی غلامحسین کرباسچی، مدعی می‌شود که «نیروهای دلسوز جامعه مدنی و نیروهای حکومتی نباید خطر "تجزیه‌طلبی" را نادیده بگیرند». یادداشت حاضر نقد و پاسخی به ادعاهای ایشان در این زمینه است. (نقد اقتصاد سیاسی)

**گزاره‌ی اول:** جلایی‌پور می‌نویسد: اولین نگرانی هنگامی است که نظم سیاسی ضعیف می‌شود آن‌گاه خطر تجزیه سرزمینی را نمی‌توان جدی نگرفت... که خطر سوریه شدن را هم در درون خود دارد. در ادامه استدلال می‌کند. دولت‌های ایران در کاهش تبعیض‌های قومی و در پذیرش نمایندگی سیاسی آنها موفق نبوده، لذا ما با نارضایتی عمومی در میان کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، ترک‌ها روبرو هستیم. او ادامه می‌دهد: پدیده‌ی لاغری به نام پان‌ها که در حالت عادی نگران‌نده برای تجزیه سرزمینی ایران نیستند، خفته و حاشیه هستند اما وقتی نظم سیاسی \_امنیتی ضعیف شود آنها مجال فعال شدن پیدا می‌کنند. در پایان این گزاره اشاره می‌کند: یکی از وجوه نگرانی از سوری شدن، نگرانی از فعالیت‌های جدایی‌طلبان قومی است.

در پاسخ به این ادعاها باید گفت، هرچند برای ستم قومی و زبانی و وجود پان‌ها شواهد کافی در تاریخ معاصر ایران وجود دارد. آنچه که به نظرم کاملاً نادرست می‌آید نتیجه‌گیری ایشان و آن هم خطر تجزیه‌ی سرزمینی است.

به نظر من، پهلوی اول در مناطق ایلی با نیروی نظامی متکی به زور و اجبار کوشید، از یک طرف تفاوت‌های‌شان را برحسب زبان، مذهب، زیست و معیشت‌شان انکار کند و از طرف دیگر کوشید همه را به‌مدد نظام وظیفه‌ی اجباری، لباس و کلاه یکسان و برداشتن حجاب از سر زنان بازور، هویتی مشترک بخشد. اما عملاً این اقدام در طول دهه‌ها برپایه‌ی زبان و خط فارسی شکل گرفت و پایدار شد. به‌قول محمد بهمن بیگی زبان و الفبای فارسی، همچون گردنبندی یگانه همه را به یکدیگر متصل کرد و تفاوت‌های‌شان را ارج نهاد و به‌رسمیت شناخت و مفهوم شهروندی پدید آمد هرچند که از منظر حکومت همواره همه «رعایای» ایران بودند.

امروز در شعارهای معترضان نشانه‌های بسیاری از مفهوم امروزین شهروندی و وحدت سرزمینی دیده می‌شود هم‌زمان هویت‌های جنسیتی، قومی، زبانی، مذهبی و سبک‌های زندگی و مانند آن درهمراهی امروز شهروندان مشاهده‌پذیر و رسمیت یافته و در سه‌گانه‌ی زن، زندگی، آزادی تجلی یافته است. که نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های انسانی در عین یگانگی و هم‌سرنوشتی آنان است.

به نظر من علت آن هم به‌درجه‌ای قابل فهم است. حداقل در شش دهه‌ی اخیر شهروندان به‌ویژه در مناطق شهری در کوچه و خیابان‌هایی زیست و کار می‌کنند که شهروندانی از گروه‌های قومی - زبانی، سبک‌های زندگی و... متفاوت حضور دارند. عموماً حتی تصور این‌که آنان هویت واحد شهروندی را به‌عنوان ظرفی برای درخواست برابری حقوقی واقعی و این‌جهانی رها کرده و سایر هویت‌ها را اولویت دهند (و به‌ویژه برای جوان‌ترها) غیر قابل قبول است. با این استدلال ساده که با چنین درخواستی هر محله خودش باید به چندین و چند واحد سرزمینی تجزیه شود و عملاً هر یک را در برابر آن «دیگری» قرار می‌دهد: دوست در برابر دوست، همکار در برابر همکار، خویشاوندان سببی درمقابل خویشاوند نسبی و...

علاوه بر آن، تجربه‌ی جهان امروز، آنچه در دهه‌ی نود میلادی در اروپای مرکزی اتفاق افتاد و به‌ویژه تجربه‌ی امروز اقلیم کردستان عراق که در آن مقاومت زنان در برابر تبدیل شدن به جنس دوم و نمودهای آن در نرخ بالای خودکشی زنان و زن‌کشی که عملاً نابرابری جنسیتی را در ساختار پدرسالاری کهن قومی در قدرت بازتاب می‌دهد، پیش چشم این جوانان است. همین است که ایده‌ی فدرالیسم و تجزیه‌طلبی، و منادیان انواع پان را درمیان آنان بسیار کم‌مشتتری می‌کند. در نتیجه سوری شدن هم از این زاویه بی‌ربط به نظر می‌رسد.

**گزاره‌ی دوم:** ظاهراً نگرانی ایشان از شرایطی است که آن را «جامعه و دولت ناتوان» می‌نامد که خطر تجزیه را به گفته‌ی ایشان قابل تأمل می‌کند. در این جا است که ایشان وضعیت امروز را که به‌عنوان جنبش اعتراضی و ملی مهسا می‌نامد و آن را با دو لایه مشخص می‌کند.

لایه‌ی اول با ویژگی برانگیختگی مردم برای بازپس گرفتن زندگی که بی‌رهبر است. و لایه‌ی دوم که از نظر ایشان با مداخله‌ی رسانه‌های ماهواره‌ای در خارج کشور ساخته و پرداخته شده است و آن را سرنگونی طلب می‌نامد. و نتیجه می‌گیرد فعالین این جنبش عمدتاً جوانان و زنان هستند و قادر نیستند هدف تغییر ساختار را دنبال کنند. لذا در وضعیت جامعه‌ی معترض و چندپاره و دولت ناتوان، نظم سیاسی ضعیف می‌شود و این ضعف مجالی برای جدایی‌طلبان می‌تواند فراهم کند.

از نظر من در گزاره‌ی اول پاسخ خطر «جدایی‌طلبی» جلالی‌پور را داده‌ام، در این جا از منظر تجربی و استدلالی لایه‌بندی دوگانه‌ی ایشان را غیر قابل دفاع و فاقد شواهد تجربی و استدلال می‌دانم و فقط به نتیجه‌ی عملی چنین فرمول‌بندی اشاره می‌کنم که به‌طور غیرمستقیم شهروندان معترض را خطاب قرار داده است. شهروندانی را که در طول دهه‌ها از عینیت‌بخشی به حقوق انسانی و اجتماعی‌شان محروم و فقط فریادشان در عرصه‌ی خیابان باقی مانده است. جلالی‌پور این شهروندان را به ربات‌هایی تقلیل می‌دهد که گوش به فرمان تعدادی خبرنگار، گزارشگر و تحلیلگر در کشورهای دیگرند که احتمالاً از دور دستی بر آتش و دستی بر خاکستر دارند. این ایده‌ی جلالی‌پور از این لحاظ قابل تأمل است که با این لایه‌بندی خودساخته تحلیلی در اختیار صاحبان قدرت قرار می‌دهد ایده‌ی تاکنونی ندیدن و نشنیدن شهروندان معترض را به‌عنوان نفوذی بیگانه تثویز می‌کند تا احتمالاً در مقابل برای اصلاح‌طلبان حکومتی روزه‌ای به درگاه قدرت بگشاید.

**گزاره‌ی سوم:** در این جا جلالی‌پور می‌نویسد راست افراطی در جهان به‌طور کلی نه فقط با جمهوری اسلامی بلکه با کشوری به بزرگی ایران نیز مشکل دارد.

درستی این گزاره از اساس مورد تردید است. می‌دانیم در کشورهای دارای نظام پارلمانی، صرف‌نظر از اینکه کدام جناح سیاسی دولت را در اختیار داشته باشد منافع ملی کشورشان را پیش می‌برند که آن هم عمدتاً تحت فشار درخواست‌های گروه‌های قدرتمند، شهروندان و افکار عمومی است. شهروندانی که بسیاری از آن در اکثر کشورها، امروز چشم‌شان به ایران و رویدادهای آن دوخته شده است. امروز با گذشت بیش از یک ماه از روز «واقع» و آغاز اعتراضات، علی‌رغم محدودیت‌های غیر قابل دفاع برای دسترسی به اینترنت، در ایران نوجوانان و جوانانی هستند که تشخص، کنجکاوی و خلاقیت‌شان در جهان وب شکل گرفته و شکوفا شده است و قدرتمندتر از هر نیرویی می‌توانند از هر سدی عبور کنند و جهانیان را درمقابل دولت‌های‌شان به میدان آورند و «خطراتی» را که جلالی‌پورها مدعی آن‌اند از جنبش‌شان دور کنند.

# چرا کسانی مطالبات زنان را به چهل و سه سال اخیر

## محدود می‌دانند؟

تعریضی بر یک گزاره از محمد فاضلی

نوشته‌ی سیامک زند رضوی



«اگر سعی کنید لباس یک سالگی فردی را در ۴۳ سالگی به تن او کنید نارضایتی و بدشکلی خلق می‌کنید جامعه‌ی ایران ۴۳ سال رشد کرده است. جمعیت از ۳۶ به ۸۵ میلیون رسیده، زنان تحصیلکرده شده‌اند و در بازار کار و نظام اجتماعی حضور فعال دارند... نظام سیاسی نمی‌تواند فقط به افزایش کمی دانشگاه‌ها و به قول سیاست‌گذاران تولید علم افتخار کند اما اثرات این وضعیت را نپذیرد زانی که وارد دانشگاه‌ها شدند و ذهن‌شان تغییر کرد دیگر مانند گذشته فکر و رفتار نمی‌کنند.» (محمد فاضلی، روزنامه‌ی اعتماد، شنبه دوم مهر ۱۴۰۱)

پاسخ مختصرم به مسأله‌ی فوق این است: محمد فاضلی دانسته یا ندانسته نمی‌خواهد به‌یاد آوریم، اسلام سیاسی، در سکوت و همراهی جریان‌های سیاسی دیگر، و با عقب راندن خشونت‌بار زنان و مطالبات‌شان است که توانست در چهل سال اخیر بر سریر قدرت برقرار بماند و گشت ارشاد فقط گوشه‌ای از این خشونت چهل ساله است که در کشمکش تقلا برای تثبیت نابرابری حقوقی زنان با مردان از یک طرف، و مقاومت زنان از طرف دیگر، ریشه دارد.

در سال ۱۳۵۷ سال سوم دوره‌ی لیسانس جامعه‌شناسی دانشگاه تهران بودم که با اعضای متنوع یک خانواده‌ی سیاسی گسترده آشنا شدم. هر عضوی از این خانواده دوستداران خود را در میان گروه‌های متنوع

شهروندانی زخم‌خورده از تبعیض و اختناق رژیم پهلوی با خود داشت. شهروندانی که به مدد اعتراضات و اعتصابات سراسری‌شان انقلابی مثال‌زدنی را برپا کرده بودند.

اگر خوب به خاطرمانده باشد، اوایل پاییز ۱۳۵۷ بود که همه‌ی اعضای خانواده مذکور به‌تمامی در عرصه‌ی عمومی شناخته بودند. همه‌ی کسانی که سن‌شان اجازه می‌دهد می‌توانند اعضای این خانواده‌ی گسترده را در ذهن مجسم کنند و رهبران‌شان را به‌یاد آورند. منتهی‌الیه سمت چپ تصویر، فدائیان خلق ایستاده بودند در کنارشان مجاهدین خلق همه جوان، آن طرف‌تر اعضای حزب توده از سالمند تا میان‌سال، با فاصله‌ای جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی بودند بیشتر میانسال، و در انتهای سمت راست تصویر، نمایندگان و سخنگویان اسلام سیاسی، ترکیبی از جوانان، میانسالان و سالمندان، آنچه از این خانواده به‌روشنی در یادمان باقی مانده این است که با همه‌ی اختلاف‌های نظری و عملی‌شان در بسیاری از عرصه‌ها، در یک چیز به‌طور شگفت‌انگیزی اشتراک نظر داشتند. آن را کمی دیرتر فهمیدم.

انقلاب با اعلام بی‌طرفی ارتش، تازه رنگ پیروزی به خود گرفته بود که گروه‌های کوچکی موسوم به «حزب‌اللهی» این‌جا و آن‌جا جمع می‌شدند و در معابر عمومی خطاب به زنان فریاد می‌زدند «یا روسری یا توسری» و مزاحم زنان بی‌حجاب می‌شدند. این مزاحمت‌ها در اسفند همان سال به اوج خود رسید. در ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (روز جهانی زن) جمعیتی از زنان جمع شدند و فریاد «آزادی زن جامعه است»، سر دادند. تقریباً هم‌زمان با این واقعه، به فرمانی قانون حمایت از خانواده لغو و سن ازدواج برای دختران از ۱۸ سال به ۱۳ سال کاهش یافت و زمزمه‌ی حجاب اجباری ابتدا برای زنان شاغل در ادارات و پس از یک سال در همه‌ی مکان‌های عمومی توسط ساختار قدرت اعلام و بعدها به قانون تبدیل شد. در کمال تعجب من و بسیاری دیگر، همه‌ی اعضای خانواده‌ی سیاسی مذکور، هریک با استدلال و توجیه خاص خودشان، از کنار این ستم آشکار بر زنان گذشتند. بعضی‌شان اجباری کردن حجاب را احترام به فرهنگ و سنن خلق و توده دانستند و برخی آن را اجرای احکام دین و گروهی حجاب اجباری را نماد جامعه‌ی اسلامی نامیدند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ دستیار جوانی در جمع دستیاران دکتر احمد اشرف بودم. همان‌جا بود که با تحولات اواخر دوره‌ی قاجار، تلاش‌های زنان برای حضور اجتماعی و حتی درخواست‌های برابری حقوقی زنان با مردان را خوانده و جستجو کرده بودم و مهم‌تر این‌که آموختم: حداقل از اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ خورشیدی، فرصت باسواد شدن عمومی زنان، فرصت‌های اشتغال خارج از خانه برای آنان، امکان ازدواج خارج از مناسبات خویشاوندی، امکان فاصله‌گذاری میان فرزندان با اتکا به دستاوردهای دانش پزشکی، و آشنایی گسترده با جنبش جهانی برابری حقوقی زنان با مردان زمینه‌های عینی این برابری‌خواهی را حداقل در مناطق شهری در میان زنان فراهم آورده بود. فرایندهایی که با تجربه‌ی زیسته بسیاری از خانواده‌های ما (دستیاران) هم منطبق بود. گفتگوهای ما (نشست‌های صبح شنبه‌ی دستیاران) دال بر آن بود که تصویب و اجرای قانون حمایت از

خانواده، افزایش سن ازدواج دختران از ۱۳ سال به ۱۸ سال و منع چندهمسری در قوانین مصوب سال‌های ۱۳۴۶ و ۱۳۵۳ خورشیدی حاصل تحولات جامعه و بخشی از مطالبات زنان آن دوره است. به یاد می‌آورم در کم‌تر از پنج سال، از آن تصویر (خانواده‌ی گسترده سیاسی) فقط تنی چند، در سمت راست تصویر، باقی بودند و بقیه‌شان، به نظرم، حاصل ایستادگی نکردن در سمت حقیقت (در این‌جا حقوق انسانی زنان و درخواست‌های برابری حقوقی‌شان) را دریافت کرده و بی‌هیچ حمایت جدی از طرف شهروندان، توسط اسلام‌گرایان سیاسی به قدرت رسیده از عرصه‌ی عمومی جامعه با خشونت‌ی تمام بیرون رانده شدند.

امروز پس از چهل و سه سال این بار سه نسل از زنان، پیشاپیش مردان با شعار «زن، زندگی، آزادی» به میدان آمده‌اند. هرچند که در شرایط دشواری که قدرت غیرپاسخ‌گو خلق کرده است. بیشتر نوه‌ها را در خیابان مرئی می‌بینیم که از چالاک‌ی و نیروی جوانی سرشاراند. بهتر است همه به خاطر داشته باشیم تلاش زنان برای حقوقی انسانی و برابر با مردان نه ۴۳ سال، بلکه بیش از یک سده تداوم دارد. تا بتوانیم برخلاف سال ۵۷ این بار توان‌تر و هشیارانه‌تر در کنار مادران، خواهران، همسران و دختران خود بایستیم.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> برای آشنایی بستر تاریخی ستم چهل و چند ساله بر زنان به یادداشت زیر مراجعه شود:

[تقابل دو نیروی خواهان تغییر و حافظ وضع موجود](#)





# تداوم مردسالاری و نولیبرالیسم ایرانی

نوشته‌ی منصوره خائفی



جنبش اعتراضی جاری که بسیاری از صاحب‌نظران ابعاد انقلابی برای آن برشمرده‌اند مسأله‌ی زن را در کانون توجه و شعار محوری خود قرار داده و مردسالاری و پدرسالاری مورد نقد صریح این جنبش قرار گرفته است. اما شناخت راه‌های تحقق اهداف و مطالبات این جنبش بدون شناخت و نقد اقتصاد سیاسی تحولات سه دهه‌ی گذشته در پهنه‌ی اقتصاد و جامعه‌ی ایران ناممکن است و به‌طور خاص باید تأکید کرد که کالایی‌سازی حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی یکی از مهم‌ترین میانجی‌های تداوم مردسالاری و پدرسالاری در ایران امروز بوده است.

به همین ترتیب، تحلیل مطالبات این جنبش بر مبنای تقابل سنت و مدرنیته، تحلیل تقلیل‌گرایانه‌ای است که به شناخت ناقص وضع موجود و به تبع آن ارائه‌ی راهکارهای ناکافی برای گذر از بحران‌های جاری منتهی می‌شود.

در مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کنم با واکاوی آثار فیلم‌های زنانه‌ی سینماگران دوره‌ی موسوم به «اصلاحات» نشان دهم که چرا این تلقی نادرست است و چرا مردسالاری معاصر در ایران در پیوند با سیاست‌های نولیبرالی و کالایی‌سازی حیات اجتماعی بوده است. مقاله‌ی حاضر بخشی از پژوهشی مفصل‌تر است که بخشی از آن پیش‌تر تحت عنوان ادغام طبقه‌ی متوسط در نظم نولیبرال در ایران پس‌انقلابی منتشر شده بود.

## خانواده و کالایی‌سازی مضاعف

یکی از مهم‌ترین مسایل اجتماعی - سیاسی که در دوران اصلاحات هم در رسانه‌ها و هم در آثار هنری و سینمایی مطرح شده، نقد سلطه و خشونت مردان بر علیه زنان بوده است. اغلب گفته می‌شود که این سلطه از نهادها و ساختارهای پیشامدرن نشأت گرفته یا برخاسته از نظم پدرسالار جامعه‌ی ایران است. در واقع فرض غالب این بوده است که **فرهنگ** ضد زن ریشه‌داری در ایران دست‌اندرکار است که در پیوند با ساختارهای پیشامدرن، سلطه‌ی مضاعفی را بر زنان ایرانی تحمیل کرده است.

با این حال برخی از آثار سینمایی انتقادی این دوره، در عین حال که در چارچوب نقد فرهنگی مردسالاری، برخی مسایل زنان را مطرح کرده‌اند، امکانات درک انضمامی و روشن‌تر مردسالاری و پیوند آن با کلیت اجتماعی و اقتصادی را سلب کرده‌اند. در این آثار بسیاری از تنش‌های خانوادگی حول وابستگی زنان به حوزه‌ی خصوصی و تقسیم‌کار خانگی و پیامدهای آن اتفاق می‌افتد: در **کاغذ بی‌خط**، زن از تکرار و روزمرگی کارهای خانه شکوه می‌کند، در **چهارشنبه‌سوری** انتقاد اصلی مرد حول رها شدن خانه و تقسیم کار مذکور است، در **سارا**، خانگی بودن زنان، منشأ ناآگاهی اجتماعی و سیاسی و فرودستی آنان است، **لیلا** نیز زنی خانه‌دار است و انفعال زنانه‌ی او از خانه‌داری او مجزا نیست. در **آتش‌بس** تهمینه میلانی گرچه با زن خانه‌دار مواجه نیستیم اما تقسیم کار خانگی همچنان برقرار و محل نزاع است و حتی در فیلم **خون‌بازی** رخشان بنی‌اعتماد نیز علت جدایی پدر و مادر به این تقسیم کار مرتبط است.

علاوه بر تقسیم کار خانگی، زنان با نابرابری‌های حقوقی و درآمدی و محدودیت‌های اجتماعی و خانوادگی متعددی مواجه بوده و هستند. اما آنچه از خلال آثار سینمایی این دوران می‌توان دریافت، استیصال و غم و اندوه مردان طبقه‌ی متوسط از شرایط زندگی خانوادگی خود و عدم رضایت آنان از زنان خویش است؛ آن هم در زمانه‌ای که زنان در جهت دستیابی به سوژگی و خودآگاهی رنج مضاعفی را تجربه می‌کنند و بسیاری از همین مردان در ساحت سیاسی به آن اذعان دارند. در **چهارشنبه‌سوری**، مرد کم‌وبیش به خود حق می‌دهد که از زنی دیگر حمایت عاطفی و همدردی طلب کند. در **لیلا** شوهر بر این باور است که به‌رغم اینکه زن و مادر می‌خواهند که شرایط روحی آنان را درک کند، کسی شرایط روحی او را درک نمی‌کند و در نهایت نیز به خواست مردسالارانه‌ی مادر خویش تن می‌دهد. در **سارا** نیز مرد به‌رغم این که سلامتی خود را مدیون سارا است (همچون بسیاری از مردان که سلامت روحی و جسمی خود را مدیون اشکال متفاوت **کار** زنانه هستند) خود را قربانی کم‌عقلی زنش می‌بیند و بر آن است تا اجازه ندهد چنین مادری فرزندش را تربیت کند. در **کاغذ بی‌خط** مرد/اقتصاد از خیال‌پردازی زن/فرهنگ خسته است و خشمی ناخودآگاه از خود بروز می‌دهد. فیلم **چتری** **برای دو نفر** نیز گرچه برخلاف ظاهر آن جهت‌گیری مردسالارانه دارد - ندیدن اینکه کار خانگی باعث

محرومیت زن از مزایای آزادی بخش پول شده و در نهایت او را به همراهی با اقتصاد پولی و قانون مبادله سوق داده است - ، ناخرسندی مرد از زنش (سردی عاطفی) را نشان می‌دهد و او نیز بر آن است تا اجازه ندهد چنین مادری فرزندش را تربیت کند.

در تمام این موارد سلطه و خشم مردانه با نوعی دلسوزی برای خود و اذعان به رنجی همراه است که گویا این مردان سال‌ها متحمل شده و چاره‌ای جز تحمل آن نداشته‌اند. حالت رنجور و دردمند این مردان گرچه در فیلمی چون چهارشنبه سوری یا سارا غیرصادقانه و مردسالارانه جلوه می‌کند اما همان‌طور که کوین موریسون گفته است، به هستی‌شناسی جنسیتی لیبرالی بر می‌گردد.

او در مقاله‌ی «درد چه کسی چون من است؟ امیلی برونته، جورج الیوت و ژست صادقانه‌ی مرد رنجور» با ارجاع به رمان *آسیاب کنار فلوس* اثر جورج الیوت و *بلندی‌های بادگیر* اثر امیلی برونته به‌جای تأکید بر **فرهنگ ریشه‌دار مردسالاری** این سؤال را مطرح می‌کند که چرا مردان در این آثار مرتباً به‌رغم اقتدار اجتماعی، خانوادگی و حقوقی‌شان، بر بی‌قدرتی خود اصرار می‌ورزند. منشأ غم و اندوهی که از آن سخن می‌گویند چیست؟ آیا سنت ضد زنی که زنان منقاد را عامل ستم تصور می‌کند - همان‌طور که مردان این رمان‌ها اغلب زنان را عامل اندوه خویش معرفی می‌کنند - ناشی از امری غیر از دشمنی فرهنگی ریشه‌داری نیست؟ این رمان‌ها با تمرکز بر گذار از اقتصاد دهقانی به نظام مالکیت سرمایه‌دارانه و همزمان تغییر تعریف وابستگی - که به‌طور مشابه بر مردان جسماً توانمند و ناتوان اثر می‌گذارد - ظهور سوژه‌ی لیبرال مردانه‌ی زخمی را دنبال می‌کنند. به‌کمک این مقاله می‌توان منشأ رنج و بی‌قدرتی و نهایتاً سلطه‌ی مردان را در دورانی بکاویم که نظام مالکیت سرمایه‌دارانه بیش از گذشته بر مناسبات خانوادگی و عاطفی و ساختار میل‌ورزی سوژه‌ها سیطره افکنده است. کوین موریسون از یک‌سو بر این مسأله تأکید می‌کند که لیبرالیسم - که همزمان با سرمایه‌داری بسط یافته است - بر مفاهیمی چون خودبنیادی و آزادی و فردیت و عرصه‌ی عمومی بنا شده است و نیازمند رد و انکار نقطه‌ی مقابل آن به‌مثابه اموری زنانه است: یعنی وابستگی، قیمومیت، خانواده و عرصه‌ی خصوصی. این دوگانگی جنسیتی بنیادین، تقسیم جنسی کار را دائمی می‌کند و حساسیت‌ها و فعالیت‌های سوژه‌ها را از هم جدا و بخش‌بخش می‌کند. حاکمیت یا سروری شخصی/خصوصی با جدایی ایدئولوژیک و نه واقعی عرصه‌ی عمومی و خصوصی تسهیل می‌شود. سوژه‌ی لیبرال خودبنیاد مفروض به‌واسطه‌ی هویت وابسته‌ی غیر خودبنیادی که قلمروی «طبیعی» آن خانواده است، تولید و بازتولید می‌شود. هستی‌شناسی جنسیتی لیبرالیسم، از بنیاد نامتجانس است. چرا که مرد خودبنیادی که وابستگی و قیمومیت را وانهاده، به سوژه‌های غیر خودبنیاد خانوادگی برای تداوم خویش وابسته است. تنش میان خودبنیادی و وابستگی که سوژه‌ی لیبرال تجربه می‌کند، آنان را همواره زخمی و ناتوان از دستیابی به حاکمیت و سروری در چارچوب گفتمانی می‌کند که تحقق نفس او ذیل آن تعریف می‌شود. از آنجایی که سوژگی لیبرال متزلزل و وابسته به مفاهیمی است که آن

ها را رد و انکار می‌کند و وابسته به افرادی است که آن مفاهیم را به آنها فرامی‌افکنند، درد روان‌شناختی همواره بخش بالقوه‌ی سوژه‌ی مردانه لیبرال است.

این رمان‌ها رنج مردان را در چارچوب سبک و شیوه‌ی غیرارادی تصویر می‌کنند که با اصطلاحات زبانی و بدنی دلسوزی برای خود بیان می‌شود، و درصدد است تا مخاطرات درک شده به خود خویش را مدیریت کند. قدرت اجتماعی و بینافردی که مردان از اندوه خویش به دست می‌آورند، اظهار مجدد و شدید حاکمیت و سروری را برای آنان تسهیل می‌کند. این قدرت نیز با خواست سیری‌ناپذیر همدردی تسهیل می‌شود که نمایش و اجرای دلسوزی برای خود مستلزم درک از جانب دیگران است و کینه‌توزی و حق دادن به خودی که درد روانی به واسطه‌ی آن تجدید قوا می‌کند. به این ترتیب رمان‌های مذکور گرچه به بحران‌های هستی‌شناختی واقعی می‌پردازد که مردان تجربه می‌کنند، ادله‌ای فراهم می‌کند برای تأمل در اینکه رنج مردان صرفاً اثر ساختاری لیبرالیسم نیست بلکه ذاتی آن است. و اتفاقاً در دقایقی که گفتمان لیبرال رو به تزلزل می‌رود، آنجایی که مردان بیش از همه تحت فشارند، [به میانجی مکانیسم رنج‌کشی خود] به قدرت و اقتدار قابل توجهی دست می‌یابند. علاوه بر آن، در رمان‌های مذکور همدردی به‌عنوان منشأ بهبود این زخم معرفی می‌شود. اما خواست همدردی مردان یکی از مکانیسم‌هایی است که سلطه‌ی مردانه و هستی‌شناسی لیبرالی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد و تداوم می‌بخشد (Morrison, 2010).

در نتیجه انگیزه‌ی زیربنایی خشونت مردانه زخم اصیلی تصویر می‌شود که محصول انتظار فرهنگی سروری مردانه و واقعیت وابستگی و حساسیت آن‌هاست. در جریان غلبه‌ی نظام مالکیت سرمایه‌دارانه، مردان خودبنیاد لیبرال باید ایدئولوژی مراقبتی و صمیمی و به‌هم پیوسته‌ی (و نه برابری‌خواه) اقتصاد دهقانی/فئودالی را کنار بگذارند و تسلیم نظام رقابتی سرمایه‌داری شوند؛ نظامی که بر مسئولیت فردی وابسته است که باید راه خود را بدون حمایت‌های سابق در جهان بیابند. آنان برای تبدیل شدن به سوژه‌ی خودبنیاد لیبرال باید هر اشاره به وابستگی/زنانگی را انکار کنند چرا که در اقتصاد بازاری در حال ظهور، وابستگی به خصیصه‌ی شخصیتی تبدیل می‌شود و در نتیجه مردان توانمند باید از طریق انضباط فردی، هر ارجاعی به وابستگی را از بین ببرند. حال آن‌که وابستگی شرط برسازنده‌ی روابط اجتماعی پیشین بود اما در ادامه به‌عنوان امری زنانه رمزگذاری شده و در زنان و مردان ناتوان تشخیص می‌یابد.

به همین ترتیب، در سینمای انتقادی دوره‌ی اصلاحات نیز خواست همدردی و دلسوزی برای خود و همزمان تشدید سلطه‌ی مردانه تاحدی نمایش داده شده است. اما غفلت از بازنمایی تغییرات تدریجی نظام سرمایه‌داری و روند کالایی‌شدن (چه در این آثار و چه در عرصه‌ی عمومی) و پیوند آن با تنش‌های خانوادگی باعث می‌شود که رنج مردان، رنجی ساده و مردسالارانه به‌نظر برسد و تنش‌های عمیق‌تر عاطفی و سیاسی و هستی‌شناختی آنان (هستی‌شناسی لیبرالی) برجسته نشود. حال آنکه در این دوران از یک سو دولت دست‌اندرکار

خصوصی‌سازی همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی از جمله دانش و فرهنگ است و از سوی دیگر منتقدان حکومت نیز در چارچوب تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی، تغییرات شکل اقتصادی را از نظر می‌اندازند. این امر به غلبه‌ی سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال زخمی در میان طبقات متوسط و تنش‌های خانوادگی مذکور منجر می‌شود.

به‌عنوان نمونه مهرجویی در فیلم *سارا* به‌رغم تلاش برای بازنمایی مسائل زنان در چارچوب خانواده‌ی بورژوازی، نمی‌تواند تغییرات اقتصادی و اجتماعی را به‌شیوه‌ای منسجم شناسایی کند. اگر سبک زندگی خانواده‌ی سارا را سنت بورژوازی شده بنامیم، متوجه غفلت کارگردان از شرایط تغییر یافته‌ی بعد از انقلاب می‌شویم. چرا که به دلیل قوانینی چون حجاب اجباری و تغییر شکل خانواده (از خانواده‌ای که اقتدار مراجع سنتی اعم از پدر و نهاد دین را به‌رسمیت می‌شناسد به خانواده‌ی بورژوازی)، بسیاری از زنان و دختران خانواده‌های سنتی-مذهبی به تحصیل و فعالیت اجتماعی و اقتصادی روی آوردند و در نتیجه به‌سختی می‌توان این حد از خامی و ناآگاهی را در این گروه سراغ گرفت. از سوی دیگر در اینجا نیز با ظهور سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال زخمی مواجه هستیم ولی فیلم به‌جای بازنمایی تغییرات شکل اقتصادی و خصوصاً گسترش سرمایه‌ی مالی و رقابت اقتصادی و نه صرفاً تخلقات مالی، شوهر سارا را فردی جاه‌طلب معرفی می‌کند که حاضر نیست موقعیت اجتماعی و اقتصادی (ظاهراً شرف و آبروی) فردی خود را فدای زن و زندگی و عشق بکند. به‌این ترتیب فیلم در غفلت از بازنمایی تغییرات اقتصادی و پیامدهای آن در میان طبقات مختلف، خو استه یا ناخواسته، به تقابل فرهنگی سنت و مدرنیته تقلیل می‌یابد و به قرائتی این‌چنینی تبلور می‌دهد: «هویت فرد مدرن مستلزم پروبلماتیزه شدن سنت‌ها و رفتارهایی تکراری و مبتنی بر عادت و بدیهی و طبیعی‌انگاشته شده است، حتی اگر فرد بخواهد به‌نحوی به آن سنت‌ها پای‌بند بماند. سارا هنگام مواجهه با شرایطی پیش‌بینی نشده، مصداقی است از فردی سنتی و تابع همان تقسیم‌بندی‌های ارزشی‌ای که گفته شد...» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

حال آن‌که سبک زندگی سارا و شوهرش سنتی (تبعیت کامل از سنت‌های دیرین) نیست بلکه سبک زندگی بورژوازی شده است. سارا نیز در شرایط پیش‌بینی نشده‌ی مذکور متوجه ایدئولوژیک بودن ایده‌ی عشق بورژوازی و حمایت زن و شوهری و واقعیت ناآگاهی و وابستگی اجتماعی و اقتصادی خود شده و عصیان می‌کند.

از سوی دیگر عصیان زنان در این دوران در قبال مسائل مهم دیگری نیز غیر از مخالفت حقوقی با نظام مردسالار سرکوب‌گر صورت می‌گیرد. برای مثال: «عصیان زنان در حال حاضر ربط مستقیمی با رفتار آنان با کودکان و شوهرانشان دارد. شوهرانی که در جریان بسیج همگانی برای موفقیت در کنکور باید به همراه زنان یا بدون همراهی آنان پول کلاس‌های مختلف را در بیاورند و در مقام راننده‌ای زحمتکش فرزند خود را از این کلاس به آن کلاس حمل کنند» (اباذری، ۱۳۸۱).

با این حال به‌شهادت آثار سینمایی این دوره، تقسیم‌کار خانگی و نقش غالب زنان طبقه‌ی متوسط در بازتولید نیروی کار ذهنی اغلب به‌مثابه نوعی ضرورت پدیدار می‌شود و پیوند آن با هستی‌شناسی لیبرالی و

کالایی‌سازی دانش و فرهنگ برجسته نمی‌شود. یکی از ضرورت‌های وضعیت جدید را می‌توان این‌گونه توضیح داد که «طبقه‌ی متوسط تهرانی بود که کشف کرد مدارس دولتی حتی به درد قبول شدن در کنکور هم نمی‌خورد، چه برسد به فرهیخته ساختن افراد. آنان آهسته آهسته به گسترش سرطانی چیزهایی به نام کلاس‌های کنکور و نوشته شدن چیزهایی به نام تست‌های متعدد کنکور یاری رساندند و رفتار آنان به سرعت به الگوی خانواده‌های دیگر و خانواده‌های شهرستانی بدل گشت» (همان).

اما این ضرورت با ادغام خواسته/ناخواسته طبقات متوسط در فرآیند کالایی‌سازی آموزش و دانش و فرهنگ نیز همراه بوده است. در واقع در این دوران، در پس نهادهای مدرنی چون دولت و دانشگاه و آموزش همگانی و فرهنگ و ... تغییری ساختاری در حال رخ دادن است. این نهادها گرچه در خاطره‌ی جمعی اغلب طبقات متوسط، با کلیت سرمایه‌داری شبه کینزی /فورדיستی پیش از انقلاب پیوند خورده است (و مشروعیت‌بخش پایگاه اجتماعی این طبقه بوده است)، اما در این دو دهه، روند دوگانه‌ی تمرکز یابی و تمرکززدایی نولیبرالی در جریان است. این روند مشابه روندی است که آدام هنیه در خاورمیانه و شمال آفریقا به خوبی پیگیری کرده است. همان‌طور که او شرح می‌دهد، «افزون بر این که دولت‌ها علیه معترضان به چرخش نولیبرالی مشی سرکوبگرانه پی گرفتند، پیشبرد این سیاست‌های جدید به ایجاد پایگاه اجتماعی داخلی هم به شدت وابسته بود. بسیاری از کنشگران نهادی در فرآیند ساخت پایگاه اجتماعی سهیم بودند؛ از جمله رئیس‌جمهورها، خاندان‌های حاکم، وزارت‌خانه‌های کلیدی دولت، به‌ویژه وزارت اقتصاد، پرسنل بانک مرکزی، دانشگاهیان مطرح، لابی‌های صنعت و اتاق بازرگانی، سیاست‌گذاری‌های منتخب آن‌ها- با حمایت بورژوازی قدرتمندی که در شکاف اقتصاد در حال تغییر رشد می‌کرد و می‌بالید- به پیشبرد تغییر در ساختارهای خود دولت کمک کرد... موفقیت این پروژه به بازآرایی تمام عیار و ویژگی نهادی دستگاه دولت بستگی داشت. این بازآرایی همان سوبیه‌ی دیگر استبداد بود که سرشت بیش از پیش متمرکز تصمیم‌گیری سیاسی را به فرد یا کمیته‌های کوچک غیرپاسخ‌گو می‌سپرد. به‌واقع، این بازسازی نهادی سیاست اقتصادی را به تدریج در ید اقلیتی اندک نهاد که آگاهانه از نهادهای وسیع‌تر دولتی جدا بودند؛ و بدین ترتیب، راه هر گونه مخالفت از درون دیوان‌سالاری یا جامعه در برابر این تمهیدات جدید اقتصادی را بست» (هنیه، ۱۴۰۰: ۱۲۳). مقاله‌ی *استقرار مکتب آموزشی نیاوران* نیز به بخشی از این روند در ایران پرداخته است.

آدام هنیه ادامه می‌دهد که «تمرکز یابی فزاینده‌ی قدرت سیاسی تأکید می‌کند که نولیبرالیسم به شدت پروژه‌ای دولت محور است و نه آن‌گونه که اغلب تصور می‌شود پروژه‌ای در پی تضعیف یا حذف دستگاه دولت. اما تمرکز یابی تصمیم‌گیری همزمان با روند معکوس تمرکززدایی رخ داده است؛ روندی که به ادارات دولتی در زمینه‌ی برنامه‌ریزی و از همه مهم‌تر، در تصمیمات مربوط به بودجه استقلالی فزاینده می‌دهد. این تمرکززدایی از لحاظ ایدئولوژیک به منش مدیریت جدید عمومی متکی است که بر مبنای آن، ادارات دولتی مجبورند برای

دستیابی به تأمین مالی مرکزی با یکدیگر رقابت کنند و بدین‌سان، مشوق‌های بازارمحور بیش از پیش به بخشی از محاسبات بودجه تبدیل می‌شود. میزان موفقیت یک اداره از طریق طرح بودجه‌ریزی عملیاتی اندازه‌گیری می‌شود که در نهایت دغدغه‌ی هزینه- کارآمدی مالی محصولات را دارد. این راهبرد را هر چند می‌توان با صفات کارآمدتر، با بوروکراسی کم‌تر و انعطاف بیشتر به بازار فروخت، اما در اصل هر یک از ادارات دولتی را مجبور می‌کند مسئولیت بیشتری در برابر امور مالی (هم هزینه و هم درآمد) تقبل کنند. با توجه به نیازهای گسترده و کمبود عمومی منابع، انتقال مسئولیت مالی از دولت به اداره‌ها به عملیاتی کردن ایده‌ی خدمات پولی کمک می‌کند؛ به عبارت دیگر، به کالایی‌سازی فعالیت‌های بخش عمومی شتاب می‌بخشد» (همان: ۱۲۶-۱۲۵).

این روند دوگانه، طبقات متوسط را نیز درگیر رقابت بازاری در جهان کالایی‌شده‌ی دانش و فرهنگ و خدمات عمومی می‌کند. حال آنکه در اقتصاد کینزی سابق، طبقات متوسط به دلیل استقلال از بازار، امکان آن را داشتند که کلیت استثمارگرایانه‌ی نظام سرمایه‌داری را درک و نقد کنند یا به غنای فرهنگ و دانش بشری کمک کنند.

البته به موازات طبقه‌ی سرمایه‌دار جدیدی که شکل می‌گرفت، بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط نیز از مواهب مالی رشد اقتصادی این سال‌ها که البته قابل قیاس با رشد در سال‌های پیش از انقلاب نبود، بهره‌مند می‌شد (صداقت، ۱۴۰۰). با این حال شکل بهره‌مندی طبقات متوسط جدید از مواهب رشد اقتصادی، بیشتر شکلی مالی شده داشته است تا بر مبنای چانه‌زنی گروه‌های شغلی با دولت در ساختار دموکراتیک‌تر اقتصاد کینزی. البته در دوران اصلاحات، درآمد/حقوق برخی از اقشار طبقه‌ی متوسط به‌طور جمعی افزایش یافت اما همزمان شکل مالی‌شده‌ی درآمدهای حاصل از کالایی‌سازی‌های دانش و فرهنگ و هنر (نه صرفاً در میان مدیران دولتی یا سیاست‌مداران) رواج یافت و کم‌وبیش بر موقعیت ساختاری طبقات متوسط درون میدان‌های بوردیویی اثر گذاشت. با این حال هنوز حوزه‌های مذکور تماماً کالایی نشده‌اند و در نتیجه نظریه‌ی بوردیو همخوانی بیشتری با شرایط این زمان دارد تا صنعت فرهنگ دهه‌ی شصت میلادی.

طرفه آنکه طبقات متوسط به‌مرور پیوند خود را با مکانیسم اخذ ارزش اضافی در نظام سرمایه‌داری فراموش می‌کنند. حال آنکه همچنان بخش بزرگی از طبقات متوسط «سهمی غیر مستقیم در خلق ارزش از طریق بهبود بارآوری و شرایط بازتولید نیروی کار مولد دارند و در عین حال خود بخشی از ارزش خلق‌شده توسط طبقه‌ی کارگر را تصاحب می‌کنند و از این منظر تا اندازه‌ای تصاحب‌کننده‌ی ارزش اضافی هستند، اما همزمان خود نیز به درجاتی در سلسله مراتب شغلی و سازمانی تحت ستم و سرکوب قرار می‌گیرند و از منظری دیگر جایگاهی مشابه طبقه کارگر می‌یابند. از این رو، شاهد کارکردهای طبقاتی دوگانه در طبقه متوسط هستیم. از

سویی کارکردی مشابه سایر مزد و حقوق‌بگیران و از سوی دیگر کارکردی همچون طبقه‌ای که به نیابت از او بخشی از نظارت و اقتدار سرمایه‌دارانه را اعمال می‌کند» (همان).

فراموشی جایگاه ساختاری طبقه متوسط در نسبت با طبقات سرمایه‌دار و کارگر به اینجا می‌رسد که دیگر الگوی موفقیت بسیاری از آنان، تربیت نیروی کار ذهنی در چارچوب اقتصاد کینزی سابق نیست بلکه تربیت افرادی است که می‌خواهند جدا از مداخلات دولت/حکومت مداخله‌گر و سرکوب‌گر، کسب و کار خصوصی راه بیندازند. در نتیجه کسب و کار خصوصی کنکور و کلاس‌های خصوصی برای فرهیختگی افراد، چندان محل تأمل انتقادی واقع نمی‌شود و طبقات متوسط تا حد امکان تلاش می‌کنند تا افرادی خصوصی برای کسب و کار خصوصی تربیت کنند و نه طبقه‌ی متوسط وابسته به دولت.

بدین ترتیب به موازات تغییرات اقتصادی کلان‌تر، شاهد بورژوازی شدن سبک زندگی طبقات متوسط و فراخوانی هستی‌شناسی لیبرالی هستیم. زنان طبقه‌ی متوسط نیز گرچه (بعد از انقلاب) از فشار خانوادگی پدرسالار پیشین رها شده‌اند اما درگیر شکل زندگی لیبرالی مردسالارانه‌ای می‌شوند که مبتنی بر تقسیم کار جنسی پیشرفته‌تر و نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی چه بسا مضاعفی است. آنها باید فرزندان و شوهران خود را در فضای رقابتی جدید هم به لحاظ آموزشی و مهارتی و هم به لحاظ روحی حمایت کنند. گرچه مردان در بخشی از این فرایند همکاری و مشارکت می‌کنند اما بار اصلی برنامه‌ریزی و مدیریت زمانی و تربیت جسمی و روحی بر دوش زنان است و آزادی‌های آنان را به شدت محدود می‌کند. این تقسیم کار، آنان را به مرور و بیش از گذشته از تغییرات اجتماعی و سیاسی روز مجزا می‌کند و بر شکل مبارزات سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد و فرودستی آنان را مضاعف می‌کند.

نگاه سراسری‌یی که در مصاحبه فروپاشی/اجتماعی به‌درستی به مراقبت دائمی و دل‌نگرانی والدین برای موفقیت در کنکور نسبت داده شده است، هم حاکی از غلبه‌ی سبک زندگی بورژوازی در میان طبقات متوسط است و هم به‌جز فرزندان، خود زنان را از هر نوع زندگی خصوصی و دنیای خلوتی که هر انسان مدرنی به آن محتاج است، محروم می‌کند. اما مردان به دلیل شکل متفاوت پراکسیس‌های اجتماعی و اقتصادی و امتیازات اجتماعی و حقوقی خود، سرنوشت متفاوت و آزادی‌های بیشتری را تجربه می‌کنند. این‌گونه است که همزمان با بهبود شرایط اقتصادی طبقات متوسط، خرید و مصرف کالاهای جدید به ضرورت بقای روحی زنان بدل می‌شود و سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی خانواده را می‌بلعد و به کالایی شدن و درگیری بیشتر خانواده‌ها در رقابت اقتصادی دامن می‌زند. ظهور سوژه‌ی مردانه‌ی لیبرال و سلطه‌ی مردانه و پیامدهای روان‌شناختی آن نیز سوی دیگر این روند است.

ابعاد مختلف این تغییرات در فیلمی چون *کاغذ بی‌خط* به‌نمایش در آمده است و گرچه برخلاف بسیاری از آثار این دوره بر تبعات روان‌شناختی سلطه‌ی مردانه تأکید می‌کند، نمی‌تواند تغییرات نظم سرمایه‌داری را در



پس این سلطه آشکار کند. با این حال حسادت مرد و ترس او که در نمای ظاهراً ترسناک پاک کردن ماهی جلوه‌گر می‌شود و قتل‌های زنجیره را تداعی می‌کند، خیالی یا مضحک نیست. در نظم روزمره‌ی زندگی (برخلاف رؤیای شبانه) - که فیلمساز درصدد آشکار کردن سویه‌ی سلطه‌گرایانه آن است - روان‌شناسی فردی در حد همین وقفه‌ها و تصاویر برگرفته از اشیای این زندگی اعلام می‌شود. اما تداعی روان‌شناختی سلطه‌ی مردانه و خشم ناخودآگاه مرد خانواده با خشونت در عرصه‌ی سیاسی، میانجی‌های اجتماعی و اقتصادی سطوح متفاوت واقعیت اجتماعی را ناگفته باقی می‌گذارد و به جوهر اجتماعی و اقتصادی سرکوب‌های سیاسی نمی‌پردازد. و این امر خطای پرتکراری است که خود، سازنده‌ی عرصه‌ی عمومی سیاسی این سال‌هاست و به پیامدهای اقتصادی آن خواهیم پرداخت.

با این حال در همین فیلم می‌توان رد تغییرات شکل زندگی طبقات متوسط را پی گرفت. لاجوردی در کتاب *زندگی روزمره در ایران مدرن*، کم و بیش به غلبه‌ی صنعت فرهنگ در میان طبقات متوسط و مصرف کالاهای فرهنگی مربوط به سبک زندگی به‌مثابه نشانگان روشنفکری و تجدد اشاره می‌کند (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۹۹). البته این انتقاد در خود فیلم تحت الشعاع نقد مردسالاری و سلطه در خانواده و عرصه‌ی سیاسی (نسخه‌ی دیگری از تقابل دولت سرکوب‌گر و جامعه‌ی مدنی) قرار می‌گیرد و نه نقد اقتصاد سیاسی و نظام سرمایه‌داری. در فیلم *چتری برای دو نفر* نیز مصرف‌گرایی عموماً زنانه نمایش داده و نقد می‌شود اما پیوند آن با خانواده‌ی بورژوازی شده و تقسیم کار جنسی فراموش می‌شود. در واقع آن ردالتی که در فیلم *چتری برای دو نفر* در زنان عیان می‌شود کم و بیش از «بنیان سیاه نهاد ازدواج بورژوازی نشأت می‌گیرد، یعنی قدرت سبانه‌ی شوهر بر دارایی و کار زن و سرکوب جنسی نه کم‌تر سبانه‌ای که مرد را بر می‌انگیزد که یک عمر مسئولیت زنی را بپذیرد که روزگاری هم‌آغوشی با او برایش لذت‌بخش بوده است - تمامی اینها هنگامی که خانه فرو می‌ریزد، از زیرزمین‌ها و پی و پایه‌ها به‌طرف بالا می‌خزند و رو می‌آیند... امر کلی چونان نشان خجالت امر جزئی برملا می‌شود زیرا که امر جزئی یعنی ازدواج در این جامعه قادر نیست تا امر کلی حقیقی را تحقق بخشد» (آدرنو، ۱۳۹۶)

در *چتری برای دو نفر*، زن بعد از سال‌ها زندگی مشترک مالک هیچ چیز نیست و این بدان معناست که از مهمترین امتیاز اقتصاد پولی یعنی حدی از آزادی فردی به‌تعبیر زیمل، محروم است. او به‌دلیل تقسیم کار خانگی، نه ارزش اجتماعی تولید کرده و نه مالک است و نه سرمایه‌ی اجتماعی و فرهنگی دارد که برحسب ضرورت بتواند آن را به سرمایه‌ی اقتصادی بدل کند و در نتیجه خواسته یا ناخواسته موقعیت فرودستی در نظم اقتصادی جدید پیدا کرده است. تنش‌های این موقعیت او را به این سو سوق می‌دهد که تنها سرمایه‌ی خود یعنی خانواده‌اش را در ازای تعیین اخیر آزادی یعنی آزادی مصرف، مبادله کند. فمینیسم منفی او انتخابی و فردی نیست بلکه در ساختار خانواده‌ی بورژوازی شده‌ی جدید ریشه دارد.

این شکل خانواده روزبه‌روز به تصویری که آدرنو ترسیم کرده نزدیک‌تر می‌شود: «ازدواج امروزه حقه‌ای است برای صیانت نفس: دو توطئه‌گر مسئولیتِ ظاهری کارهای بد خود را به گردن دیگری می‌اندازند در حالی که در واقعیت در مردابی گل‌آلود با یکدیگر می‌زینند. یگانه ازدواج نجیبانه ازدواجی است که به هر یک از دو طرف اجازه می‌دهد که زندگی مستقلی را در پیش گیرد که در آن به جای پیوندی که ناشی از اتحاد تحمیلی منافع اقتصادی است، هر دو آزادانه مسئولیتی دوجانبه را بپذیرند. ازدواج به‌مثابه اتحاد منافع، بی‌تردید به‌معنای تحقیر طرفین ذی‌نفع است و این از بدعهدی امور جهان است که هیچ‌کس نمی‌تواند از دام چنین تحقیری بگریزد حتی اگر از آن آگاه باشد. بنابراین شاید این اندیشه از اذهان خطور کند که ازدواجی که از فصاحت به‌دور است، امکانی است مختص آنانی که از نفع‌جویی معاف شده‌اند، یعنی ثروتمندان. ولی این امکان، امکانی کاملاً صوری است زیرا که ثروتمندان دقیقاً کسانی هستند که نفع‌جویی طبیعت ثانوی آنان شده است - در غیر این صورت آنان نمی‌توانند ثروت را نگه‌دارند» (همان).

دهشت زن در فیلم چهارشنبه سوری نیز فقط ناشی از مواجه شدن با نابرابری حقوقی زنان و مردان و ترس از حاکمیت مردسالارانه در خانه و بیرون نیست، بلکه ترس از مواجه شدن با «انتقام امر کلی در متلاشی شدن ازدواج هم هست. امر کلی در طلاق، دست بر چیزی می‌گذارد که به نظر می‌رسید استثناء بر قاعده است، آن را تابع نظم بیگانه‌شده‌ی حقوق و دارایی می‌کند و آنانی را که در امنیتی موهوم زندگی کرده بودند، به سخره می‌کشد.» (آدرنو، ۱۳۹۶)

ناباروری لایلا نیز امنیت موهوم خانواده‌ای را به هم می‌زند که بر عشق رمانتیک بورژوازی سابق بنا شده است. در این فیلم خصایصی چون فرمانبرداری و سکوت و صبر و بردباری لایلا/زن ناشی از همین ایدئولوژی است و نه نمادی از اسارت او در جهان سنتی. کمالینکه شکل مناسبات و چیدمان خانه، حکایت از آگاهی تاریخی خانواده لایلا از مدرنیزاسیون سیاسی پیش از انقلاب خصوصاً سنت ملی مذهبیون دارد. در این شکل از خانواده‌ی بورژوازی «بندگی بالفعل زن در پرستش وجدآمیز عاشق، همچون در تحسین بی‌حد و حصری که معشوق در جواب ابراز می‌کند، به طرزی بی‌پایان استحاله می‌یافت. هر دو جنس، بارها و بارها بر مبنای تصدیق این بندگی با هم آشتی کرده‌اند: به‌نظر می‌رسید زن، آزادانه شکستش را پذیرا می‌شود و مرد نیز آزادانه پیروزی را به او ارزانی می‌دارد» (آدرنو، ۱۳۹۶: ۱۵۶). حتی دین‌داری لایلا نیز بخشی از این داستان است: تحت سیطره‌ی مسیحیت، سلسله‌مراتب جنس‌ها، یعنی یوغی که نظام مردانه‌ی مالکیت بر خصلت زنانه تحمیل کرد، به‌منزله‌ی وحدت دل‌ها در ازدواج آرمانی شد و خاطره‌ی گذشته‌ی بهتر و ماقبل پدرسالارانه‌ی جنسیت ارضا شد (همان). ارضای این خاطره، تجلی بارزی در آرامش روان‌شناختی طبقات مذهبی لیبرال ایرانی (نزدیک شدن به قرائت پروتستانی از دین) از خانواده دارد.

به این ترتیب *لیلا* صرفاً نمادی از افراد مدرنی نیست که «علی‌رغم به کار بستن تمام توان خود، نمی‌تواند به سبک و سیاق دیرینه‌ی زندگی سنتی تن دهد» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۳۶) بلکه کسی است که متوجه تناقض عشق رمانتیک با ضرورت وجود وارث/فرزند شده است؛ فرزندی که باید وارث دارایی‌های خانواده‌ی بورژوازی شده (به دلیل کالایی‌شدن زمین و ملک) باشد. در این میان دقت نظر کارگردان و جذابیت *لیلا* در این است که ایماژ سنتی از زن را که به واسطه‌ی مسأله‌ی ارث فراخوانده شده است، روی زمین می‌آورد و به انتهای منطقی آن می‌رساند. زنی زیبا، از خانواده‌ای مرفه و اصیل، فعالانه در زن گرفتن شوهر خود مشارکت می‌کند. او چنین ناهنجار موقعیت، تحقیر شدن خود در چارچوب این شکل زندگی و انفعال شوهر و تبعیت او از قواعد مردسالارانه‌ی این شکل را در موقعیت انضمامی و نه در قلمرو ایده‌ها می‌بیند. کششی درونی *لیلا* را به تجربه‌ای سوق می‌دهد که همانا تجربه‌ی تداوم درک سنتی از زن در جامعه‌ی مدرن است.

به این ترتیب مسأله‌ی *لیلا* فراخوانی ایماژ سنتی و فرودستانه از زن به‌رغم بورژوازی شدن سبک زندگی خانواده‌های قدیمی و اصیل مذهبی است. در نتیجه نمی‌توان تناقض درونی سبک زندگی جدیدی را که *لیلا* درگیر آن است به این گزاره‌های کلی تقلیل داد که «انسان‌های عصر حاضر دیر یا زود ناگزیر می‌شوند با تضادها و ابهاماتی که افکار و زندگی آن‌ها را در بر گرفته است مواجه شوند، در نتیجه مجبور می‌شوند برای ناکارآمدی ابزارها و رفتارها و طرز فکرهای سنتی دوره‌های پیشین چاره‌جویی کنند» (همان: ۱۳۶). سکوت نهایی او نیز ابزار سنتی زنی نیست که به جنگ نظم سنتی رفته (همان: ۱۳۸) بلکه نشان از درک حسی او از ناتوانایی زبان روزمره در ترسیم تناقضات خانواده بورژوازی دارد. حتی قدرت *لیلا* بیش از آنکه ناشی از قدرت‌ها و توان‌های بالقوه‌ی انسانی‌ای باشد که با تأمل و تفکر و قضاوت سنجیده، عینیت می‌یابد و دیگران را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۱۴۰)، قدرت فردی است که به شیوه‌ی منفی بر ناخشنودی‌های خود در هنگام مواجهه با تناقضات جامعه‌ی سرمایه‌داری پافشاری می‌کند و بدین واسطه به حدی از حقیقت می‌رسد.

اما در سوی مقابل شوهر *لیلا* به این بازی تحقیرآمیز تن می‌دهد، قهر می‌کند اما مقاومت نمی‌کند و تسلیم خواست مردسالارانه‌ی مادر خود می‌شود. ضربه‌های نهایی به زندگی مشترک آنها در روز عروسی زده می‌شود. مراسم کامل و آپرومندانده است، لباس عروس بر پله‌های خانه، ضرب پایکوبی می‌گیرد و ماشین عروس به زیبایی تزئین شده است. *لیلا* از خانه می‌گریزد و تا زمان نامعلومی سکوت اختیار می‌کند.

گرچه *لیلا* در این فیلم در قالب زن آرام و مطیع، وجود خود را بر تجربه‌ای متفاوت می‌گشاید و عامل تغییر مناسبات خانوادگی می‌شود اما مجدداً به خانه‌ی پدری پناه می‌برد و سال‌ها در آنجا می‌ماند و مستقل نمی‌شود. این پایانی است که بیننده انتظارش را می‌کشد چرا که از همان ابتدا مبنای اقتصادی کل این تنش و اشکال متفاوت دارایی هر دو در پرده‌ی ابهام است. تسلیم شدن شوهر در مقابل مادر نیز از این ابهام و وابستگی اقتصادی/روان‌شناختی به خانواده‌ی سابق جدا نیست اما فیلم کمک چندان به آشکارسازی آن نمی‌کند. در

نتیجه *لیلا* با وجود آشکارسازی تناقضات سبک زندگی بورژوازی و مردسالاری درونی آن، نمی‌تواند به هسته‌ی اقتصادی/روان‌شناختی آن نفوذ کند. در واقعیت اجتماعی نیز این سطح به واسطه‌ی شکل دینی و سنت سیاسی لیبرالی این خانواده پوشیده و مبهم باقی می‌ماند.

به هر ترتیب تغییرات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بعد از انقلاب، تغییر مهمی در ساختار خانواده‌هایی ایجاد کرد که عموماً خانواده‌های اصیل خوانده می‌شوند و تبعیت از مبادله‌ی نمادین مبنای تمایز آنان از بورژوازی است. سه فیلم این دوران یعنی *روسری آبی* و *لیلا و سلطان*، سرنوشت این خانواده‌ها را در جریان غلبه‌ی نظام مالکیت سرمایه‌دارانه بازنمایی کرده‌اند.

در فیلم *روسری آبی* شاهد سرنوشت شبه شاه‌لیبری مالک‌مدیری هستیم که کارخانه‌ی خود را براساس مدیریت سنتی اداره می‌کند. آصف بیات مدیریت سنتی پیش از انقلاب را این‌گونه شرح می‌دهد: «زمینه‌ی اجتماعی اقتصادی پیشاسرمایه‌داری بورژوازی صنعتی داخلی باعث شد تا روش‌های پیشاسرمایه‌داری برای استثمار نیروی کار مازاد وارد صنایع شود. طبق اظهار یکی از ناظران، مالک‌مدیران این کارخانه‌ها پیش‌تر تاجران بازاری بودند و عملکرد کارخانه را صرفاً به‌عنوان گام‌های آغازین نه چندان جالبی به‌سوی فروش محصول مدنظر قرار می‌دادند تا به هدف خود یعنی منفعت سنتی بازدهی سریع با حاشیه‌ی سود بالا برسند» (بیات، ۱۴۰۰: ۶۲).

اما فیلم *روسری آبی* برخلاف این تحقیق، مدیریت سنتی پدر را در تقابل با روحیه‌ی سوداگرایانه‌ی دختران و نسل جدید ستایش می‌کند و خبری از انتقادات اینچنینی نسبت به گذشته نیست: «در این گونه واحدها، کنترل مستقیم حاکم بود و هیچ عنصر سلسله‌مراتبی واسطه‌ای بین نیروی کار و سرمایه وجود نداشت. روابط صنعتی غالب در این صنایع را می‌توان مشخصه‌ی نوعی رابطه‌ی فئودالی دانست. زمین‌دار سابق که به مالک‌مدیر تبدیل شده بود، کارخانه را روستا و کارگران را رعیت‌های زیردست که ملزم بودند بیشتر و سخت‌تر کار کنند، می‌دید. بی‌تردید از کتک‌زدن و تنبیه فیزیکی و زندانی کردن حتی در کارخانه‌های مدرن استفاده شده است» (همان: ۶۳).

این فیلم متأسفانه شاهی از غفلت برخی از طبقات متوسط جدید از نقد گذشته‌ی سرمایه‌داری در ایران و تمرکز بر نقد دولت است. بی‌دلیل نیست که این فیلم همچون بسیاری از آثار ایرانی به نوعی عرفان و عزلت‌گزینی با معشوق و سپس پذیرش واقعیت جامعه‌ی نابرابر (در فیلم *قصه‌ها*) منتهی می‌شود تا مثلاً تقریر برمن از شکسپیر: شکسپیر به ما می‌گوید واقعیتِ عریان و ترسناکِ «انسان بی‌خانه و کاشانه» جایی است که باید خانه را بر رویش بنا کرد، این یگانه زمینی است که اجتماعی واقعی می‌تواند بر روی آن قد برافرازد (برمن، ۱۶۰).

در فیلم *سلطان* نیز با سنخ دیگری از خانواده‌های اصیل با زمینه‌ی زمین‌داری / اشرافی مواجهیم. وارثان به دنبال آن هستند که خانه‌ی قدیمی پدر را به برج‌سازان بفروشند تا مفید شهرسازی مدرن که همانا شهرسازی نولیبرالی است، واقع شود. واحد همکف این برج نیز شکل سابق خانه‌ی پدری را در شکل کالایی‌شده‌ی آن حفظ خواهد کرد. در نتیجه به‌رغم فروپاشی اقتدار سنت، تعهد به سنت و امر قدیمی می‌تواند به تعهد به سبک زندگی‌هایی بدل شود که بازار انتخاب آزادانه‌ی آن‌ها را تضمین کرده است و با کالایی کردن و منتزع نمودن آن‌ها از کلیت اجتماعی می‌تواند تنش‌ها و تضادهای آنان را با نظم فعلی خنثی کند. این روند موجب رضایت خاطر گروه‌های اجتماعی مختلفی شد که در عرصه‌ی سیاسی و قلمرو فرهنگ خود را نمایندگان هویت‌های اجتماعی مختلف و متضاد معرفی کرده و می‌کنند.

بدین ترتیب برخلاف روایت ساده‌ی فیلم *سلطان* کیمیایی، کالایی‌سازی زمین و ملک تنها به تنش میان اربابان با خانه‌زادها یا حرص و آز فرادستان و طرد فرودستان منجر نمی‌شود. شهرسازی نولیبرالی همان‌طور که هم‌اکنون شاهد آن هستیم پیامدهای اجتماعی و اقتصادی و زیست‌محیطی فاجعه‌باری داشته و خود به کالایی‌سازی فرهنگ و صنعت فرهنگ‌سازی دامن زده و متأثر از آن بوده است.

از این نقطه به بعد روند تغییرات نولیبرالی سریع‌تر و سهل‌تر خواهد بود چرا که صنعت فرهنگ تجسدیافته در معماری شهری با قدرت بیشتری شمایسم مشتری را تأمین می‌کند. همان‌طور که آدرنو می‌گوید: براساس شمایسم کانتی، مکانیسمی سرّی در روان آدمی نهفته است که داده‌های بی‌واسطه را از پیش به شیوه‌ای تدارک می‌بیند که بتوان همه‌ی آن‌ها را در نظام عقل ناب جای داد. اما امروزه این سرّ افشا شده است. اگر چه همه‌ی ظواهر حاکی از آن است که عملکردهای این مکانیسم را همان کسانی برنامه‌ریزی می‌کنند که داده‌های تجربه را عرضه می‌کنند یعنی صنعت فرهنگ‌سازی، ولی این برنامه‌ریزی را لختی جامعه‌ای بر صنعت تحمیل می‌کند که به‌رغم همه‌ی تلاش‌ها برای عقلانی کردن آن [بگوییم دموکراتیک کردن]، غیرعقلانی باقی مانده است (آدرنو، ۱۳۹۶: ۱۷۹).

با این حال غلبه‌ی صنعت فرهنگ و تغییر روان‌شناسی فردی (و به‌مرور ظهور سوزده‌های نولیبرال) تنها به‌میانجی تغییرات عینی و اقتصادی مذکور محقق نشده است. تأکید بر تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی حتی در میان نمایندگان سیاست انتقادی پیش از انقلاب و آنانی که مدافع برابری و آزادی زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی بودند، به غلبه‌ی فمینیسم لیبرال و سپس نولیبرال و در نتیجه همراهی ناخودآگاه آنان با برخی از تغییرات نولیبرالی شده است.

## تغییر جنبش‌رهای زنان همزمان با بسط نولیبرالیسم

تغییراتی که در آثار کارگردانان زن و از جمله رخشان بنی‌اعتماد و تهمینه میلانی در این دو دهه رخ داده است، سرنخ خوبی برای درک تغییرات جنبش‌های زنان به‌دست می‌دهد اما نمی‌تواند نقصان تحقیقات کامل‌تری در این زمینه را مرتفع کند.

بعد از انقلاب، رخشان بنی‌اعتماد برخلاف بسیاری از کارگردانان مرد، در ابتدا به تغییرات اقتصادی اجتماعی نظام سرمایه‌داری در ایران می‌پردازد. به‌عنوان نمونه فیلم [زرد فزاری](#) که در زمان جنگ اکران شده است، بر روند سوداگری منبعث از آنومی بعد از انقلاب و سیاست‌های اقتصادی حوزه کشاورزی متمرکز است و به‌خوبی سودای بهره‌برداری تجاری شهرنشینان (خصوصاً پایتخت‌نشینان) از امکانات روستا را - احتمالاً به خاطر سیاست‌های محرومیت‌زدایی و امکانات جدید حفر چاه - به تصویر می‌کشد.

از سوی دیگر او در این فیلم و در فیلم [پول خارجی](#) کم و بیش به تبعات اجتماعی مسأله‌ای می‌پردازد که آصف بیات آن را این‌گونه شرح داده است: «دولت اسلامی پس از انقلاب قادر به تعریف موضع خود در برابر سرمایه به‌ویژه سرمایه‌ی صنعتی نبود. پس از سال‌ها مناقشه و برگزاری سمینارهای گوناگون، هنوز نتوانسته بود چگونگی مالکیت خصوصی یا سرمایه‌ی مشروع را تعیین کند. به سبب این موضوع و ناامنی سیاسی، سرمایه‌ی خصوصی راغب نبود در بخش تولید سرمایه‌گذاری کند. ارزش سرمایه‌گذاری صنعتی پس از سقوطی جدی در طول آشوب انقلاب در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ هنوز یک سوم ارزشش در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ بود. اما کارگاه‌های کوچک به‌سبب بحران صنایع بزرگ، اقدام محافظتی مانند معافیت از حق بیمه‌ی پرداخت‌نشده و احیای روابط استاد شاگردی در تولید، رشد قابل‌توجهی کردند. این سیاست‌ها را ایدئولوژی توده‌گرای کوچک‌زیباست که در میان روحانیون حاکم رایج بود، حمایت کرد. کمبود موقعیت مناسب برای سرمایه‌ی صنعتی، به‌ناچار منجر به شکوفایی سرمایه‌ی تجاری شد که تقریباً در هر موقعیتی، در جنگ یا قحطی یا در تشکیلات اجتماعی پیش‌سرمایه‌داری، ماهیتی عملگرا دارد (بیات، ۱۴۰۰: ۱۹۹).

غلبه‌ی سرمایه‌ی تجاری و کارگاه‌های کوچک در آثار بنی‌اعتماد تجلی می‌یابد اما پیوند آن با مناسبات کار در صنعت و سرنوشت سرمایه‌گذاری‌های صنعتی (محدود شدن آن بعد از انقلاب و غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی منتج از روندهای نولیبرالی و خصوصی‌سازی‌ها) این دوران روشن نیست و در نتیجه کم‌وبیش به‌شکل نوعی فساد و نه مسأله‌ای ساختاری جلوه می‌کند. این‌گونه است که در فیلم *روسری آبی* به ستایش مدیریت سنتی می‌پردازد و در فیلم [زیر پوست شهر](#) نیز پیوند کارگاه‌های کوچک (که از محدودیت‌های قانون کار و نظارت‌های متناسب با آن معاف شده‌اند) با بازار سیاه (قاچاق مواد مخدر) را به‌مثابه نشانگان فساد باز می‌نماید که بیش از همه فرودستان را قربانی می‌کند.

متأسفانه بنی‌اعتماد در فیلم زیر پوست شهر خواسته یا ناخواسته، نگاه دیالکتیکی به طبقه را هم تاحدی کنار گذاشته و غلبه‌ی ژانر مطالعات فرودستان را اعلام می‌کند؛ ژانری که در فضای روشنفکری و آکادمیک نیز با زبان نظریات پسااستعماری بیان می‌شود.

لاجوردی به‌رغم تحسین فیلم زیر پوست شهر به تجربه‌ای ارجاع می‌دهد که سازنده و ساختاریافته در چارچوب این گفتار جدید است. به‌زعم او «علی‌رغم این که میلیون‌ها تن از افراد در درون مرزهای جغرافیایی واحد و با داشتن زبان مشترک زندگی می‌کنند، ولی زنان و مردان بخشی از این ملت، چنان افکار و نحوه‌ی زندگی و خواسته‌ها و نیازهای متفاوتی از بخش‌های دیگری از افراد این ملت دارند که گویی نه فقط در پایین شهر، بلکه در جهانی دیگر زندگی می‌کنند» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۴۳). اما او به پیامد شکاف مذکور میان تجربه‌ی طبقات مختلف و خصوصاً فقر تجربه‌ی طبقات متوسط بعد از انقلاب یعنی غلبه‌ی ژانر مطالعات فرودستان نمی‌پردازد. یعنی غلبه‌ی گفتاری که میانجی‌های اقتصادی و ساختاری رنج طبقات کارگر در همین دوران را (برون‌سپاری‌ها و مقررات‌زدایی‌ها و غیره) نادیده می‌گیرد و قادر نیست آینده‌ای را پیش‌بینی کند که بسیاری از طبقات متوسط نیز ناچار می‌شوند همچون طوبا، تنها از بیمه و حق بازنشستگی و مسکن سخن گویند.

سینمای انتقادی نیز قادر نیست به کلیت زندگی طبقات کارگر و سایر افشاری بپردازد که پیش از طبقات متوسط، در حال تجربه‌ی تخریب‌های توسعه‌ی نولیبرالی‌اند. با این حال برخی کم‌وبیش به پاره‌های این زندگی پرداخته‌اند و شاید از خلال برهم‌نشینی این تصاویر و یادآوری‌های کنونی، ایماژی از کلیت زندگی این طبقات آشکار شود.

بنی‌اعتماد نیز در فیلم زیر پوست شهر گرچه به زندگی طوبا (که زنی کارگر است) می‌پردازد و مشکلات درهم‌تنیده‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی او را به تصویر می‌کشد، اما برای او طوبا بیش از آنکه کارگر باشد، زنی فرودست اما مدرن و خردمند و توانمند است. بنیان تجربیاتی که سازنده‌ی کلیت شخصیت اوست، یعنی کار در کارخانه‌ی مدرن (با بقایای حساسیت‌ها و آگاهی‌های سیاسی پیشین) و سال‌ها زندگی در کلان‌شهر در آثار بنی‌اعتماد پرورانه نمی‌شود. حال آنکه خرد زنانی چون طوبا عموماً منبعث از آشنایی طولانی‌تر آنان با حیات ذهنی و عینی کلان‌شهر و اقتصاد پولی غالب در شهر (در قیاس با سایر مهاجران از روستا) و سنت‌های سیاسی و فرهنگی ته‌نشست‌شده در نهادهای مدرن شهری است.

اما در فیلم بنی‌اعتماد نه کلان‌شهر بازنمایی می‌شود و نه هیچ ردی از خودآگاهی طبقاتی کارگران و شکلی از مشارکت و همیاری میان آنان به چشم می‌خورد (حتی اگر دلایل سیاسی مانع این امر شده باشد، شخصیت‌پردازی ماهرانه‌ی کارگران و استفاده از بازیگران مطرح، می‌توانست امکانی برای بازنمایی بلوغ اجتماعی و سیاسی این طبقه فراهم آورد). از سوی دیگر پیوند مدرن بودن طوبا با تاریخ زندگی او در کلان‌شهر

روشن نمی‌شود، حال آنکه در سینمای کیمیایی به‌خوبی می‌توان وجوه مدرن شخصیت‌های داستانی را در تاریخ زندگی آنها در کلان‌شهر تهران ردگیری کرد. البته سینمای کیمیایی نیز به‌دلیل غفلت از اقتصاد، قادر نیست بلوغ و مردانگی را در زنانی چون طوبا تشخیص دهد و در نتیجه سینمای او همچنان حول غیرت مردانه می‌گردد و قدیمی و تاریخ‌گذشته به‌نظر می‌آید.

از سوی دیگر در فیلم زیر پوست شهر، جامعه و تاریخ و حتی بقایای آن حضور کمرنگی دارد، حال آنکه در سینمای کیمیایی و مهرجویی این‌گونه نیست. فیلم مهمان مامان مهرجویی، گرچه شکلی نوستالژیک دارد و مانند بسیاری از آثار او اقتصاد را نادیده می‌گیرد، اما بقایای امر اجتماعی و نمادین و تاریخ زوال افراد و طبقات مختلف را در بازنمایی زندگی طبقات پایین دیده و به تصویر می‌کشد.

به هر ترتیب مفهوم مادر/زن توانمند فیلم زیر پوست شهر در فیلم دیگر بنی‌اعتماد یعنی بانوی اردیبهشت نیز ظاهر می‌شود. زن فیلمسازی به اسم فروغ درصدد تهیه‌ی فیلمی مستند از زندگی مادران نمونه است تا بتواند از میان آنها، یکی را به‌عنوان مادر نمونه برگزیند. او به همراه پسر خود به دیدار تعداد زیادی از زنان و مادران نمونه می‌رود که در نبود همسر، یک‌تنه بار مسئولیت زندگی خانوادگی را به دوش می‌کشند. آنها به سراغ زنان و مادران موفق و صاحب‌نام هم می‌روند، اما فروغ از انتخاب یک نمونه از میان آنها ناراحت و انصراف خود را از ادامه‌ی کار به مافوق خود/دکتر رهبر اعلام می‌کند. خود فروغ نیز مادری است که ظاهراً بعد از وقایع سیاسی دوران انقلاب از شوهر خود جدا شده و شوهر او از ایران مهاجرت کرده است. او هم‌اکنون درگیر رابطه‌ی عاشقانه با دکتر رهبر است و از خلال ساخت مستند، در حال تأمل در مفهوم مادری در جهان مدرن است.

اما جهانی که زمینه‌ی تأمل او در مفهوم مادری است، جهانی است که خانواده‌ها و حمایت‌های اجتماعی سنتی فروپاشیده و فقر و زندان و انواع مختلف آسیب‌های اجتماعی و نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی، فشار مضاعفی را بر مادران تحمیل می‌کند.

در این فیلم نبود چتر حمایتی قانون بر سر زنان و مادران نقد می‌شود اما انتقاداتی از این دست حول مفهوم مادر نمونه و فرم فیلم تاحدی خنثی می‌شود. مادران نمونه‌ی این فیلم، زنانی هستند که به‌نحوی قربانی شده‌اند تا فرزندان خود را از مهلکه‌ی فقر و اعتیاد و غیره برهانند. در این فیلم/مستند، فقر و آسیب‌های اجتماعی اموری داده‌شده و بی‌تاریخ به‌نظر می‌آیند و ستایش قربانی جایگزین نقد منطق و ساختار قربانی‌کننده می‌شود. حال آنکه دیالکتیک روشنگری می‌آموزد که قربانی کردن همواره مبین تلاش برای بقای جامعه و صیانت نفس در مقابل نیروهای فرافردی و مخربی بوده است که پیش‌تر در طبیعت تجلی می‌یافت. اما هم‌زمان با اسطوره‌زدایی از طبیعت در علم مدرن و فراگیری ناعقلانی عقلانیت صوری، کلیت اجتماعی حیثیتی مشابه یافته و به‌مثابه امری خودسامان و فرافردی و در واقع نوعی طبیعت ثانویه، خواهان قربانی انسانی و طبیعی



است. این گونه است که رنج جسمانی و طبیعی طبقات پایین و فرودستان شهری، قربانی آرمان پیشرفت نظم اجتماعی‌ای می‌شود که در اصل بر انتزاع استوار است و انتزاع نیز چیزی نیست مگر قربانی کردن امر خاص در پای امر کلی، حال در پای آینده، غریزه در پای عقل، فرد در پای جمع و طبیعت در پای تکنولوژی. متأسفانه در این فیلم نیز با نوعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی مواجه هستیم که قادر نیست پیوند میان آنچه را که آسیب‌های اجتماعی خوانده می‌شود با کلیت اجتماعی و اقتصادی جهان سرمایه‌داری و بازار و اقتصاد انتزاعی نولیبرالی روشن کند. در نتیجه از ایماژ مادر نمونه‌ی این فیلم و قرینه‌ی آن در گفتارهای سیاسی تا تلاش نولیبرالی برای توانمندی زنان ذیل گفتار کارآفرینی فاصله‌ی چندانی باقی نمی‌ماند. جز این که در زمان تهیه‌ی این فیلم روند کالایی‌سازی دانش و سلامت آن‌چنان پیشرفت نکرده بود و برخی از زنان سرپرست خانوار قادر بودند تا با کمک نهادهای عمومی به موفقیت تحصیلی و کاری فرزندان خود کمک کنند. اما زنانی که هم‌اکنون بناست حول گفتار کارآفرینی، توانمند شوند، از حمایت نهادهای عمومی دیگر برای موفقیت تحصیلی و ارتقای موقعیت اجتماعی فرزندان خود محروم‌اند و در نتیجه ناخوaste مفاهیمی چون مادر نمونه از یادها رفته است.

به این ترتیب بناست که فروغ به‌عنوان زنی مدرنیست، از خلال تهیه‌ی مستند، مفهوم مادری را بکاود بدون آنکه پیوند آن با تاریخ سرمایه‌داری و تمایز ساختاری رنج زنان/مادران طبقه متوسط با فرودستان شهری آشکار شود. در نتیجه مجدداً با تکرار ایماژهای خانوادگی بورژوازی و گفتار لیبرالی مواجهیم. زن همچنان معشوق است و مظهر زنانگی و عاطفه و فرهنگ است و مرد عاشق و نماینده‌ی اقتصاد. عشق تصویر شده نیز هیچ معما و پیچیدگی در آن وجود ندارد، عاشق همان خصایصی را در معشوق می‌بیند و می‌ستاید که معشوق خود را وقف آن کرده و به بارزترین شکل آن را نشان می‌دهد. در اینجا نیز ردی از میل زن و سوژگی او در میان نیست.

با وجود این، فروغ به‌خوبی متوجه می‌شود که مردسالاری چگونه از خلال رابطه‌ی او با پسرش (نسل جدید طبقه‌ی متوسط) در حال تکرار است و فیلم به بازنمایی مسأله‌ای ختم می‌شود که هم‌اکنون بیش از گذشته آشکار شده است، یعنی مسایل روان‌شناختی و اجتماعی و سیاسی نسل جدید طبقه‌ی متوسط. مسایلی که هم توسعه‌گرایان قدیمی و هم منتقدان فرهنگ و هم جامعه‌شناسان انتقادی در همین دوران به آن اشاره کرده‌اند و در بخش بعدی بدان خواهیم پرداخت. اما در بسیاری از آثار فمینیستی، از جمله آثار بنی‌اعتماد، مسایل نسل جدید عموماً زاییده‌ی مردسالاری به‌مثابه پدیده‌ای فرهنگی چه در حکومت و چه در خانواده طرح و نقد شده است.

آثار تهمینه میلانی نیز از این امر مستثنی نیست و متأسفانه سیر آثار او غلبه‌ی تدریجی فمینیسم لیبرال و سپس نولیبرال را به‌خوبی نشان می‌دهد. فیلم [بچه‌های طلاق](#) میلانی که در سال ۱۳۶۸ ساخته شده است، بر

مسائل خانوادگی بورژوازی بعد از انقلاب و جنگ متمرکز است. در این فیلم ظهور سوژه‌ی لیبرال مردانه‌ی زخمی و خشونت بر خاسته از آن - چه در حق زن خانواده و چه در حق فرزندان - به تصویر در می‌آید؛ اما غفلت از اقتصاد به‌نوعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در مورد مسائل و آسیب‌های اجتماعی نهاد خانواده و خشونت علیه زنان و کودکان در خانواده‌ی مردسالار ایرانی (به‌عنوان مسأله‌ای فرهنگی و روان‌شناختی و نه اقتصادی) میدان می‌دهد. این غفلت در کنار بازنمایی خام و ساده‌انگارانه‌ی واقعیت اجتماعی و اقتصادی این سال‌ها، تقابل مرد سنتی (مانده) با زن خواهان استقلال و هویت مدرن را مؤکد می‌کند.

تقابل مرد و زن در فیلم بعدی او یعنی عشق و مرگ نیز ظاهر می‌شود. زن/افسانه، پرستاری است مهربان و فداکار که در دوران جنگ به جای نقد اجتماعی و سیاسی ظاهراً رادیکال و مردانه، از «نوع‌دوستی و مهربانی و نجابت و ایمان و هوش و ذکاوت و حد بالای سلامت روان و قناعت و صبوری مردم ایران» سخن می‌گوید، مردمی که به‌زعم او در زمان مقتضی امتیازات اخلاقی خودشان را نشان می‌دهند و در زمان جنگ فداکاری می‌کنند. در مقابل نامزد جامعه‌شناس و پوزیتیویست او که ظاهراً انقلابی و چپ است، مردم ایران را بی‌فرهنگ و نامتمدن و عقب‌مانده قلمداد می‌کند. در ادامه رقابت مردانه و میل به تخریب (همزمانی گلاویز شدن مردان با انفجار بمب) در تقابل با همکاری و نوع‌دوستی زنانه قرار می‌گیرد. اما جالب آن است که زن فرشته‌گون فیلم حتی قادر نیست تنش پیش آمده بین خود و سر پرستار را که ظاهراً زنی سرکوب‌شده است با نوع دوستی خردمندانه حل کند و ناچاراً پای قدرت مردانه‌ی پزشکی بخش به میان می‌آید.

جدا از تقابل‌های ساده‌انگارانه و متناقض فیلم، زمینه اصلی این تقابل‌ها نقد سیاست انتقادی (برابری‌خواه و آزادی‌خواه) پیش از انقلاب و رادیکال خواندن آن است. پزشکی بخش که سابقه‌ی فعالیت سیاسی دارد می‌گوید: «من در تمام عمر دنبال حقیقت بودم و برای آن هر کاری کردم، حقیقت را در سیاست نیافتم، در عشق نیافتم و بعد هم در حرفه‌ی پزشکی ندیدم و بالاخره در تنهایی... و همچنان در جستجوی آن هستم». او در ادامه نسبت به قدرت تخریب نامزد پرستار هشدار می‌دهد و او را مشابه نسل پیشین می‌داند، یعنی نسلی که به‌زعم او با بیماری شک و یأس و ناامیدی و بدبینی بزرگ شده است. در نتیجه در نگاه او سیاست‌ورزی و یأس ناشی از سرکوب‌های سیاسی پیشین، تعبیری آسیب‌شناختی و روان‌شناختی پیدا می‌کند و سیاست قلمرو مردانگی تخریب‌گر معرفی می‌شود.

به این ترتیب به‌مرور می‌توان رد تحلیل‌های ایوا ایلوز در کتاب *شکل‌گیری سرمایه‌داری هیجانی* را در آثار میلانی یافت. ایلوز در این کتاب به پیوند روان‌کاوی و فمینیسم (خصوصاً در میان طبقات متوسط) اشاره می‌کند و بر این باور است که نهادینه‌سازی کامل روان‌شناسی در فرهنگ آمریکا، تصویری قرینه در نهادینه‌سازی به‌همان اندازه کامل فمینیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ داشت. از سوی دیگر، از آنجایی که فمینیسم موج دوم در خانواده و در قلمرو سکسوالیته حضور بسیار پررنگ‌تری داشت، و چون رهایی خود را در این حوزه‌ها قرار می‌داد،

قرابت‌هایی طبیعی با روایت درمانی داشت (ایلوز، ۱۳۹۹: ۴۵). در آثار میلانی نیز به‌مرور به‌جای سیاست‌های بخشی‌پیشین با ارتقای سکسوالیته به‌مثابه‌ی عرصه‌ی رهایی و تأکید بر صمیمیت هیجانی و جنسی مواجه هستیم.

از سوی دیگر به‌زعم ایلوز فمینیسم در دهه‌ی ۱۹۸۰ با دفاع از کودکان آزاردیده، تاکتیک جدیدی در روان‌درمانی برای انتقاد از خانواده و پدرسالاری یافت؛ زیرا، مقوله‌ی کودک‌آزاری فمینیسم را قادر ساخت تا مقولات فرهنگی، مثل کودک را که جذابیت گستره‌تر و جهانی‌تری داشتند بسیج کند... فمینیست‌ها از مقوله‌ی تروما برای نقد خانواده، حمایت از کودک، تصویب قوانین جدید و مبارزه با خشونت مردانه علیه زنان و کودکان استفاده می‌کردند. آنها با گسترش نقد سیاسی خود از خانواده و با پذیرش تمام و کمال مقوله‌ی آسیب‌هیجانی ناگزیر به زبان روان‌شناسی به‌شدت وابسته می‌شدند (همان: ۹۰-۸۹).

نگاه میلانی در فیلم *بچه‌های طلاق* کم‌وبیش به این گفتار نزدیک است اما نقد مردسالاری و پدرسالاری (چه در خانواده و چه در عرصه‌ی سیاسی) در آثار فمینیست‌ها و کارگردانان ایرانی خصوصاً در دهه‌ی هشتاد با تمرکز بر مسایل روان‌شناختی نسل جدید (نه کودکان) ظاهر می‌شود: *شمعی در باد* و *رو‌یای خیس پوران* درخشنده و خون‌بازی رخشان بنی اعتماد و علی سنتوری داریوش مهرجویی از این جمله‌اند. در تمام این موارد نیز نقد اقتصاد سیاسی کنار گذاشته شده و نقد مردسالاری در خانواده دلالت بر نقد مردسالاری و پدرسالاری در عرصه‌ی سیاسی دارد.

با این حال اهمیت آثار میلانی، بازنمایی این تغییرات به‌همراه نقد سیاست و مبارزات سیاسی پیش از انقلاب و بازنمایی غلبه‌ی هستی‌شناسی لیبرالی و سپس نولیبرالی است. فیلم *دو زن* میلانی نیز به‌رغم غیاب روان‌شناسی، در ارائه مدل فرهنگی صمیمیت ایدئال، پیوند روان‌شناسی و فمینیسم لیبرال شده (در این سال‌ها) را نشان می‌دهد. زندگی زناشویی رو‌یا را شاید بتوان این‌گونه تعبیر کرد که: «این تیپ ایده‌آل که شاید به نظر اتوپیایی دست نیافتنی بیاید، این نوید را می‌دهد که اگر در حال حاضر برابری زنان و مردان در سطح قانونی میسر نیست، ولی در سطح زندگی خانوادگی این برابری میسر است» (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۲۰). اما با نگاهی به آثار قبل و بعد میلانی می‌توان گفت که زندگی زناشویی رو‌یا، ایدئال صمیمیتی را تجلی می‌دهد که شامل انگیزه‌ها و نمادهای اصلی دو مسلک فرهنگی عمده است که در قرن بیستم به هویت زنان شکل می‌داد (روان‌شناسی و فمینیسم لیبرال): برابری، انصاف، رویه‌های خنثی، ارتباطات هیجانی، سکسوالیته، غلبه و بیان هیجانات پنهان و محوریت خودبیان‌گری زبانی، همگی در قلب ایدئال صمیمیت مدرن‌اند (ایلوز، ۱۳۹۹: ۵۰).

وجوه روان‌کاوانه‌ی این تلقی از صمیمت زناشویی در فیلم *آتش‌بس* آشکارا بیان می‌شود. اما آنچه ایلوز به‌خوبی نشان می‌دهد پیوند این تغییرات با ظهور سرمایه‌داری هیجانی است. به‌زعم او اگر در شرکت‌ها زبان درمان سامان‌دهی مجدد مردانگی را پیرامون برداشت‌های زنانه از خود آغاز کرده بود، در خانواده زنان را نیز

به ادعای منزلت سوژه‌های خودآیین (مردانه) و مسلط بر نفس ترغیب می‌کرد. اگر در شرکت‌ها روان‌شناسان بهره‌وری را به امری هنجاری تبدیل کردند، در قلمرو صمیمیت، لذت و سکسوالیته را منوط به تحقق رویه‌های منصفانه و تصدیق و صیانت از حقوق اساسی زنان می‌دانستند. به بیان دقیق‌تر، روان‌شناسان به‌زور قصد داشتند روابط صمیمی را از طریق ایده‌ی سلامت هیجانی یا روابط سالم از سایه‌ی قدیمی قدرت و عدم تقارن آزاد کنند (همان: ۵۰).

مسئله این‌جاست که روان‌شناسی بازاری مذکور در شرایطی تفوق می‌یابد که همچنان به شهادت فیلم دو زن، قانون، پدر، شوهر و مزاحم با چهار زبان و چهار نوع ادعای خیرخواهی ولی در نهایت با یک شیوه‌ی واحد، حق انسانی زندگی کردن را از فرشته (و فرشته‌ها) می‌گیرند (لاجوردی، ۱۴۰۰: ۱۱۵). و هشیارترین و تواناترین زنان طبقه‌ی متوسط نیز - چنانچه خاستگاه خانوادگی فرودستی داشته باشند - نمی‌توانند به‌سادگی از سد حقوق نابرابری گذر کنند که هم سنت و هم مناسبات اقتصادی جدید بر آنها تحمیل می‌کند.

اما به‌رغم اهمیت یافتن روزافزون نگاه روان‌شناختی در این سال‌ها، فیلم قادر نیست وجه روان‌شناختی تجربه‌ی زنان ناآزاد را تصویر کند. حال آنکه روایت دوزن با تغییراتی، کاملاً پذیرفتنی و روشنگر می‌توانست باشد. آزارهای عاشق اسیدپاش و سمج، گرچه حد نهایی ضعف حقوق قضایی را نشان می‌دهد اما هم‌زمان حضور شبح‌گون و روان‌شناختی گذشته‌ی مردسالاری را در پس ساختارهای اجتماعی و نهادها و خانواده‌های سنتی اعلام می‌دارد. با این حال در شرایطی که روان‌شناسی فردی و جمعی زنان یکی از میانجی‌های بازگشت دوباره آنها (بعد از موفقیت‌های تحصیلی و کاری) به آغوش خانواده‌ی سنتی بوده و هست، فیلم به روایت رئالیستی بسنده می‌کند.

زمینه‌ی اجتماعی اقتصادی ضعف تخیل اینچینی را در خود فیلم و در مناسبات میان دو زن نیز می‌توان تاحدی درک کرد. دوست فرشته (نماینده‌ی طبقات متوسط مدرن) گذشته‌ی دورتر خشونت اسطوره‌ای مردسالاری را فراموش کرده و آن را مسأله‌ی فردی دیگری قلمداد می‌کند ولی دلسوز دوست خویش است. فرشته گذشته‌ی نزدیک‌تر را تاحدی تجربه کرده و به‌دنبال چاره‌جویی خردمندانه است. این شکل از دوستی نشان می‌دهد که هنر و ادبیات در میان برخی از طبقات متوسط مدرن، رسالت یادآوری‌کننده‌ی خود را تاحدی وانهاد و بدین‌واسطه امکان سیاست‌ورزی بالغانه/خردمندانه و حمایت برادرانه/خواهرانه (نه از روی دلسوزی) را محدود کرده است.

فیلم [نیمه‌ی پنهان](#) نیز بخشی دیگر از پازل تغییرات این دوران را نمایندگی می‌کند: یعنی دفاع از عرصه‌ی عمومی فرهنگی و ادبی پیش از انقلاب در تقابل با عرصه‌ی عمومی سیاسی آن دوران. مسأله‌ای که نتیجه‌ی کالایی‌سازی فرهنگ و سیاست‌زدایی این دو دهه است و خصوصاً در مواجهه‌ی طبقات متوسط جدید با گذشته مشهودتر و سرنوشت‌سازتر است. البته در این فیلم برخلاف ایدئال صمیمیت لیبرالی، درکی از عشق و بلوغ

فردی برجسته می‌شود اما متأسفانه در آثار بعدی او فراموش شده و در نهایت به نوعی قوانین جذابیت نولیبرالی در فیلم *آتش‌بس* منتهی می‌شود.

اما پیش از *آتش‌بس*، میلانی در فیلم *زن زیادی* به مسأله‌ی مهمی می‌پردازد که همانا غلبه‌ی فضای شبه کوندراپی (خصوصاً فضایی مشابه با مجموعه داستان عشق‌های خنده‌دار اثر میلان کوندرا) در میان طبقات متوسط مدرن و پیامد آن برای زنان است. میلانی در این فیلم به جای تأکید بر نابرابری‌های حقوقی زنان با مردان، مسأله‌ی زنان را در نسبت با مفهوم خوشبختی و سعادت فردی مطرح می‌کند. با این تفاوت که در نگاه او ایده صمیمیت لیبرالی سابق رنگ باخته و تحقیر زنان در خانواده و روابط جنسی جدید برجسته می‌شود. زن/ معلم این بار در تقابل با مردانگی نفع‌طلب با زنان قربانی مردسالاری سودگرایانه‌ی جدید متحد می‌شود و حتی میان او و پلیس نیز نوعی همدلی ارتجاعی در نقد آزادی‌های جنسی نولیبرالی شکل می‌گیرد. با این حال مجدداً یکی از مهم‌ترین تغییرات اقتصادی این دوران یعنی نزول موقعیت اجتماعی و اقتصادی معلمان به‌واسطه‌ی کالایی‌سازی دانش از یک سو و غلبه‌ی نفع‌طلبی نولیبرالی از سوی دیگر کنار گذاشته می‌شود و تنها بر تحقیر زنان در نظام مردسالار جدید تأکید می‌شود.

حال فیلم *آتش‌بس* خواسته یا ناخواسته راهکار بازاری برای تحقیر زنان در نظام مردسالار جدید ارائه می‌کند. فضای فیلم شباهت بسیاری با نمونه‌ی هالیوودی آن یعنی فیلم *قوانین جذابیت* دارد. عنوان این فیلم در قیاس با *آتش‌بس*، پیوند راهکار مذکور با فضای نولیبرالی را آشکارتر بیان می‌کند. اگر به‌سادگی نمی‌توان نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی و اقتصادی زنان را در سطح اجتماع حل کرد، در ساحت روابط بینافردی، زنان مدرن می‌توانند چه به‌صورت غریزی و چه با کمک روان‌شناسی بازاری و حدی از استقلال و تمکن مالی، قوانین جذابیت را بیاموزند تا در فضای آزادی‌های جنسی نولیبرالی تحقیر نشوند و در انتخاب شریک عاطفی/جنسی امکانات برابری داشته باشند. بدین ترتیب آزادی انتخاب و برابری فرصت دوست‌یابی جایگزین ایدئال بلوغ و رهایی روان‌شناختی زنان می‌شود و آنان را درگیر بازی کودکانه ولی ظاهراً مهیجی برای حفظ خانواده‌ی بورژوازی جدید می‌کند.

میلانی از نگاه روان‌شناسی فردی، کودکانه بودن این بازی را نقد می‌کند اما بنیان اقتصادی آن یعنی غلبه‌ی شکل جدید سرمایه‌داری و شکل‌گیری بازار ازدواج را تحلیل نشده باقی می‌گذارد. در جهان نولیبرال، آزادی و برابری زنان به‌معنای کسب موقعیت‌های اجتماعی و کاری برابر با مردان و آزادی انتخاب سبک زندگی است. اما سبک زندگی نیز کالایی است که در بازارهای مختلف عرضه می‌شود. در نتیجه به‌واسطه‌ی کالایی‌سازی و برابرسازی تمامی ساحت‌های حیات اجتماعی، نقصان برابری فرصت‌ها برای زنان در یک حوزه، در حوزه‌های دیگر جبران‌پذیر ظاهر می‌شود. به‌عنوان نمونه چنانچه زنان نتوانند با توجه به سطح تحصیلات و توانمندی‌های خود در بازار کار موقعیت برابر و مناسبی برای خود فراهم کنند، می‌توانند آن را در بازار ازدواج

و روابط دوستی سرمایه‌گذاری کنند و در آنجا رقابت‌پذیرتر شوند و حتی به واسطه‌ی موقعیت کاری و تحصیلی دوستان خویش، سرمایه‌ی خویش را مجدداً به بازار کار منتقل کنند و در این جریان قیمت بالاتری نیز کسب کنند.

بدین ترتیب حیات اجتماعی به‌جای سیاست‌ورزی و کسب حقوق برابر میان مردان و زنان، به محاسبه‌گری افرادی اختصاص می‌یابد که به دنبال کسب ارزش افزوده در بازارهای مختلف و حل فردی نابرابری‌های واقعی‌اند. خصوصاً دختران و زنان طبقه‌ی متوسط که پیش‌تر به دنبال رقابت کاری و تحصیلی برای کسب موقعیت‌های اجتماعی بهتر بودند، ناخواسته به این سو متمایل می‌شوند که راه‌های میان‌بر و مکمل پیشرفت را از طریق روابط دوستی و عاشقانه پیگیری کنند.

بازاری‌شدن روابط دوستی و عاشقانه و ناخشنودی ملازم با آن، نشان خود را در رقابت‌های کودکانه‌ی فیلم *آتش‌بس* به جا می‌گذارد. اما به‌جای نقد ساختارهای اقتصادی و اجتماعی، خبر از تغییری کیفی در سیاست فمینیستی و غلبه‌ی فمینیسم و هستی‌شناسی نولیبرال در میان طبقات متوسط (خصوصاً اقشار بالایی آن) و اتحاد آنان با بورژوازی جدید می‌دهد. این اتحاد که درونی اقتصاد و سرمایه‌داری نولیبرال است، در دوران اصلاحات حول تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی یا تقابل سنت و مدرنیته پنهان می‌شود و امکانات سیاست را برای نقد گفتار کارآفرینی در حال رشد به‌شدت تضعیف می‌کند.

اتحاد برخی از اقشار طبقه‌ی متوسط با بورژوازی جدید با فراموشی نقد توسعه‌ی صنعتی بعد از انقلاب توأمان است. در این دوران به‌رغم اینکه اقتصاد ایران نفتی و رانتی معرفی و نقد می‌شود اما اغلب طبقات متوسط حتی خود **صنعت نفت** را به‌مثابه کلیتی اجتماعی اقتصادی فراموش می‌کنند. حال آنکه خواجه‌یان در مقدمه کتاب *دموکراسی کربنی* به‌خوبی شرح می‌دهد که اگر این‌گونه به نظر رسد که نفت در کشورهای تولیدکننده عمدتاً پس از تبدیل آن به جریان پول تأثیرگذار می‌شود، این خود را در ساخت لوله، مکان‌یابی پالایشگاه، مذاکره بر سر بهره‌ی مالکانه و دیگر ترتیباتی نشان می‌دهد که از آغاز، در تلاش برای دور زدن مطالبات نیروی کار سازمان‌یافته، در پیوند با مسائل دموکراسی کربنی بودند. تبدیل نفت به درآمدهای هنگفت و بی‌اندازه برای دولت نه سبب‌ساز مشکل دموکراسی و نفت، که نتیجه‌ی راه‌های ویژه‌ی مهندسی روابط سیاسی از درون جریان انرژی است (خواجه‌یان، ۱۳۹۵: ۱۷).

متأسفانه همزمان با اجرای طرح‌های توسعه‌ی فاوستی در صنعت نفت و سایر صنایع مادر از یک سو و افزایش استثمار نیروی کار به‌واسطه‌ی برون‌سپاری‌ها و مقررات‌زدایی‌ها و موقتی‌سازی‌ها از سوی دیگر، عرصه‌ی عمومی سیاسی و فرهنگی دل‌مشغول تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی یا سنت و مدرنیته است. سرکوب طبیعت درون و بیرون در کل نظام صنعتی (و به تبع آن دانشگاه‌های فنی مهندسی) و پیامد روان‌شناختی آن بر کارگران و مهندسان و مدیران و همچنین مسایل اجتماعی و زیست‌محیطی آن به‌ندرت در عرصه‌ی عمومی

فرهنگی و هنری به بحث گذاشته می‌شود و انتقادات مطرح شده اغلب به حوزه‌ی فلسفه‌ی تکنولوژی خصوصاً شاخه‌ی هایدگری آن محدود می‌ماند. در سینما نیز خبری از ترس‌ها و اضطراب‌ها و تنش‌های محیط‌های صنعتی در میان نیست. حال آنکه متأسفانه اغلب سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و سیاسی و حتی زیست‌محیطی بعد از انقلاب، به‌دست افرادی رقم خورده است (یا شاید کماکان رقم بخورد) که تجربه‌ی اجتماعی غالب آنان از جهان مدرن، فضای صنعتی بوده است.

در نتیجه هم کارگران و هم مهندسان و مدیران و توسعه‌گرایان نمی‌توانستند تجربیات خود را در تصاویر هنری این دوران بازشناسند. حتی هنرمندانی که برخلاف روند غالب، در شهرهای نولیبرال، جهنم انسانی را پیش‌بینی و تصویر کرده‌اند، به جهنمی که پیش‌تر در تأسیسات عظیم نفتی در جنوب ایران یا کارخانه‌های صنعتی مشابه برپا شده است، نپرداخته‌اند.

### منابع

- آدرنو، تئودور (۱۳۹۶)، *گزیده‌هایی از اخلاق صغیر*، ترجمه هاله لاجوردی، **ارغنون**، شماره ۱۶.
- آدرنو، تئودور (۱۳۹۶)، **دیالکتیک روشنگری**، ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان، تهران: هرمس.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۱)، *فروپاشی اجتماعی*، گفت و گو با یوسف اباذری، **آفتاب**، شماره ۱۹.
- اباذری، یوسف، پرنیان، حمیدرضا (۱۳۹۴)، *استقرار مکتب آموزشی نیاوران*، تاریخچه ایجاد نهادهای دولتی آموزش مدیریت و اقتصاد بازار، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۲، شماره ۲.
- ایلوز، ایوا (۱۳۹۹)، **سرمایه‌داری هیجانی در نقد صنعت روانکاوی**، ترجمه روزان مظفری، تهران: نگاه.
- بیات، آصف (۱۴۰۰)، **کارگران و انقلاب ۵۷**، ترجمه محمد دارکش، تهران: اختران.
- برمن، مارشال (۱۴۰۰)، **تجربه مدرنیته**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نقد.
- صداقت، پرویز (۱۴۰۰)، **بسط و قبض طبقه متوسط در ایران**، در میانه، در حاشیه، زمانه مدیا.
- لاجوردی، هاله (۱۴۰۰)، **زندگی روزمره در ایران مدرن**، تهران: ثالث.
- میچل، تیموتی (۱۳۹۵)، **دموکراسی کربنی**، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: ققنوس.

– هنیه، آدام (۱۴۰۰)، *تبار خیزش: مسائل سرمایه‌داری معاصر در خاورمیانه*، ترجمه لادن احمدیان هروی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

–Morrison , Kevin , A. (2010), “*Whose Injury Is Like Mine?*” *Emily Brontë, George Eliot, and the Sincere Postures of Suffering Men*, *Novel: A Forum on Fiction* 43:2.