



زن، زندگی، آزادی

دوره نامه شماره ۳

با نوشته‌ها و ترجمه‌هایی از:

اردشیر مهرداد، بهزاد کریمی، پیمان وهاب‌زاده، رضا جاسکی، امید بهرنگ، آیدین ترکمه،
روژان مظفری، عرفان رشیدی، کاوه قریشی، محمد حاجی‌نیا، محمد حق‌مرادی، مرضیه
بهرامی برومند، مریم وحدتی، سارا انواری، نازنین و یامین، هیمن رحیمی



نقد اقتصاد سیاسی

www.pecritique.com

۱۳۹۱-۱۴۰۱

شبکه‌های اجتماعی:

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

ارتباط با ما:

critiquep@gmail.com

نشر الکترونیکی: آذر ۱۴۰۱

کلیه‌ی حقوق محفوظ است.

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

همکاران (به ترتیب الفبا): سارا انواری، مرضیه بهرامی برومند، امید بهرنگ، آیدین
ترکمه، رضا جاسکی، محمد حاجی‌نیا، محمد حق‌مرادی، حسین رحمتی، هیمن رحیمی،
عرفان رشیدی، کاوه قریشی، بهزاد کریمی، روزان مظفری، اردشیر مهرداد، مریم
وحدتی، پیمان وهاب‌زاده، نازنین و یامین.

فهرست مطالب

گذشته به آینده برنخواهد گشت نوشته‌ی اردشیر مهرداد	۳
درنگی بر شعار «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی نازنین و یامین	۱۶
ضرب آهنگ انقلاب در ایران: به نام ژینا نوشته‌ی آیدین ترکمه	۳۶
شعارها؛ آینه‌ی تمام‌قد یا تصویر معوج؟ نوشته‌ی رضا جاسکی	۵۰
رخداد ژینا و نایدئولوژی «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی محمد حق‌مرادی	۷۰
خیزش ژینا و میل به تمدن ناسرکوبگر نوشته‌ی همین رحیمی	۷۸
خیابان در غیاب زندگی نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند	۹۲
هستی‌شناسی خیزش تودهای؛ ایدئولوژی، رهبری و سازماندهی (با نگاه به مسائل جنبش زن، زندگی، آزادی) نوشته‌ی محمد حاجی‌نیا	۹۸
پروانه‌ای بر خاک افتاد، توفانی به‌پا خاست چرا زنان به نیروی محرکه‌ی خیزش انقلابی بدل شده‌اند؟ نوشته‌ی امید بهرنگ ..	۱۲۵
ناریخچه‌ی راه‌پیمایی سیاسی در کردستان نوشته‌ی کاوه قریشی	۱۴۱
ردّ خون و استخوان بر حافظه‌ی جمعی ما نوشته‌ی آوین روژه‌لالت	۱۴۹
«انقلاب در انقلاب» واپس‌گرایانه! در نقد استنتاج ایران‌شهری سیدجواد طباطبایی از جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی بهزاد کریمی	۱۶۲
انقلاب بدون ترانه ناممکن است گفت‌وگوی جدلیه با پیمان وهاب‌زاده	۱۷۰
زنان و انقلاب: مارکس و دیالکتیک نوشته‌ی لیلیا دی. مونزو، ترجمه‌ی روژان مظفری	۱۷۷
نکته‌هایی درباره‌ی اعتصاب اجتماعی نوشته‌ی جرمی برچر، ترجمه‌ی عرفان رشیدی	۲۰۷
آن چه معماران شیطان صفت انجام می‌دهند؟ نوشته‌ی ایال وایزمن ترجمه‌ی سارا انواری	۲۱۵
امید جمعی نوشته‌ی دیوید گریبر، ترجمه‌ی مریم وحدتی	۲۲۲

گذشته به آینده برنخواهد گشت

نوشته‌ی اردشیر مهرداد



امروز در ایران لحظه‌ی انفجار روندهای تناقض‌آمیز فرارسیده است و مردم گسست از زندگی عادی را احساس می‌کنند. این وضعیت مشخصه‌ی دوران انقلابی است. جامعه به سرعت در حال گردآوری نیرو برای رویارویی نهایی با نظامی است که از درآمیزی یک مدل به شدت راهزنانه‌ی انباشت سرمایه و حکمرانی ایدئولوژیک و به شدت خودکامه و فاسد شکل گرفته است. این نظام در شکل کنونی موجودیتی است متعلق به گذشته و زایش جایگزین آن جان‌مایه‌ی سرنوشت‌سازترین تحول لحظه حاضر.

با این وصف، هرچند پوسته‌ی ایدئولوژیک و روکش انتزاعی آماج‌های انقلاب ۵۷ بر اثر ضربات خردکننده‌ی کارگران، زنان، ملیت‌های تحت‌ستم، جوانان، معلمان، بازنشستگان، پرستاران، روشنفکران و توده‌های تنگدست ازهم گسیخته است و هرچند زندگی انضمامی‌ترین چهره‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را آشکار کرده است، اما برای داشتن تصویر روشنی از فردا، این همه کافی نیست. تحول تاکنونی ضمانتی نیست که بدانیم انرژی‌های آزاد شده در کدام جهت به حرکت درخواهد آمد. و کافی نیست برای آن که بدانیم روند انقلاب تا

چه اندازه قادر خواهد بود در برابر دسیسه‌های ارتجاع غالب و مغلوب محافظت شود و در جهت منافع مردم ستمدیده پیش رود.

می‌دانیم که نطفه‌بندی و استقرار نظام بدیل همپای زوال و برافتادن رژیم مسلط است و نیز نبرد امروز همزمان نبردی است برای فردا. اما این که این همپایی، به کدام سمت مایل شود و کدام چشم‌انداز را پیش رو گذارد، پرسشی است که پاسخ آن را باید از درون فرایند شکل‌گیری و تحول درونی سوژه‌ی انقلابی و نیز کنش متقابل آن با بستر انضمامی - تاریخی‌اش (بخوان نظام حاکم داخلی و قدرت‌های جهانی) جست‌وجو کرد.

(۱)

با نگاهی به وضعیت موجود، سه حکم اولیه به‌سهولت قابل استنتاج است:

نخست این که تحولات بسیار شتابان است. هرگونه گمانه‌زنی در مورد سیر آن دشوار است. ناروشنی‌ها بسیارند. خواست‌ها و مطالبات هنوز در پرده‌ی ابهام‌اند و بیان روشن سیاسی و طبقاتی پیدا نکرده‌اند. هژمونی لایه‌های میانی درون شعارهای پرابهام و کلی و قابل‌تفسیر برقرار است. «زن و زندگی و آزادی» با همه‌ی توانایی‌اش در شکستن شالوده‌های نظم حاکم و عبور از ارتجاع ایدئولوژیک و فرهنگ پدر سالار و مرد سالار، لزوماً قادر نخواهد بود سیمای روشنی از چشم‌انداز سیاسی و اجتماعی آینده در برابر قرار دهد. این شعار چتر خود را بر تعاریف مفهومی متفاوتی باز نگاه می‌دارد و فضای مطلوبی می‌آفریند که گرایش‌های بسیاری از چپ تا دموکرات و لیبرال و پوپولیسم و ناسیونالیسم راست و ارتجاعی و نیز تمایلات مداخله‌جویانه‌ی قدرت‌های جهانی بتوانند پشت آن پنهان شوند.

دوم این که تداوم خیزش انقلابی بر بحران‌های نظام حاکم شدتی بی‌سابقه بخشیده است. گسل‌های ساختاری به‌سرعت در حال فعال شدن‌اند و حتی به درون نهادهای اصلی قدرت نیز بسط یافته‌اند. سیاست‌ها، عملکرد و رویکردهای تاکنونی به‌گونه‌ای بی‌سابقه زیر سؤال‌اند و مخالفت‌ها در حال گردآوری نیرو برای مقابله و بازنگری. گرایش‌های موسوم به اصلاح‌طلب همچنان امید دارند به‌عنوان راه‌حلی برای نجات نظام از سقوط به‌کار گرفته شوند، اما مسدود بودن راه‌های قانونی برای اصلاح داخلی، شانس آن‌ها را برای ایفای نقشی دوباره به‌طور روزافزونی از بین می‌برد. در چنین وضعیتی است که امکان توسل به خشونت و روش‌های کودتایی برای جابه‌جایی قدرت و از این طریق حفظ کلیت نظام پرسشی دور از ذهن نیست. ریزش از پایه‌های نظام تا بدنه‌ی اصلی آن در حال گسترش است و حفظ توان سرکوب برای قدرت حاکم پرسشی است با اهمیت حیاتی. حاکمان، هراسان از فرسوده شدن ماشین سرکوب در صورت تداوم روند انقلابی جاری، به خشونت، خونریزی

و کشتار بیشتر پناه برده‌اند. درست از این رو است که در چشم‌انداز نزدیک، حفظ توان ایستادگی در برابر سرکوب برای جنبش انقلابی یک چالش مهم است.

سوم این که خیزش انقلابی جاری هم‌چنان در وجه غالب خودانگیخته است با انبوه جمعیتی بی‌چهره، فاقد هویتی اثباتی و هرگونه ساختار سازمانی منسجم و به‌هم‌پیوسته. مقاومت تاکنونی این خیزش در برابر ماشین سرکوب مدیون نارضایی انفجاری ذخیره شده در آن بوده است و ساختار نامنسجمی که اجزاء آن در شبکه‌ای افقی پیکره‌ای واحد یافته‌اند. خیزش‌های انفجاری با ساختاری از این دست، به‌رغم پایداری در برابر سازوکار سرکوب، هرگاه ناتوان باشند، در غلبه بر محدودیت‌های خود، برای کسب هویتی عاریتی و ادغام شدن در پروژه‌هایی که از فراز سر آنها طراحی و پیاده می‌شود، بیشترین استعداد را خواهند داشت.

(۲)

واقعیت‌های موجود نشان می‌دهد که روند انقلابی جاری نیز با چنین تهدیدی روبرو است که به‌صورت گرایش نیرومند از بیرون و از بالا به آن تزریق می‌شود. اپوزیسیون راست و ارتجاعی در سایه‌ی چنین فضایی دست به کار شده است و برای شکل دادن به بدیل مطلوب خود کار تفسیر و تولید معنی را پوشیده و خزنده آغاز کرده است. با اتکای به سیاست‌های همه‌باهم و فریادهای اتحاد! اتحاد! و وحدت! وحدت! کوشیده است گوناگونی‌های درونی خیزش را در موجودیتی بی‌شکل ذوب کند. برخوردار از هژمونی لایه‌های میانی، و پنهان شدن پشت اولویت براندازی در عمل راه را بر بدیل‌هایی ببندد و بر بدیل‌هایی گشاید و عملاً کوشد شکل‌گیری بلوکی را ناممکن سازد که با شالوده‌ای روشن و انضمامی قادر باشد به سمت فاعلیت‌گذار ساختاری خیز بردارد و آزادی و برابری را نوید دهد. و مانع شود نیروی کار و رنج امروز (زن و مرد و مزد و حقوق‌بگیر و بیکار و فرودست و به‌حاشیه رانده شده) با نیروی کار و زحمت فردا (جوان و نوجوان دانش‌آموز و دانشجو) به هم گره خورده و هم‌دست و هم‌پشت با ستم‌دیدگان و فرودستان دیگر پایه‌ی یک ائتلاف طبقاتی – تاریخی رهایی‌بخش را بنا کنند.

بی هیچ تردید، پیشروی انقلاب به مقاومت و مقابله با قدرت سرکوب حاکمیت مستقر و به‌طور هم‌زمان به مبارزه علیه تلاش‌های اپوزیسیون ارتجاعی راست و قدرت‌های امپریالیستی متحد آن و نیز توان اردوی کار و زحمت در کسب جایگاهی تعیین‌کننده در جنبش مشروط است. با این وصف بجاست تأکید شود هر اندازه مقاومت در برابر ضربات قدرت سرکوب عمیق‌تر شالوده‌ریزی شود، استوارتر در برابر توفان‌های بعدی که سرمایه و نمایندگان سیاسی آن در دفاع از منافع خود به‌راه خواهند انداخت خواهد ایستاد.

(۳)

پرسشی که امروز در برابر فرودستان و ستم‌دیدگان قرار گرفته این است چگونه با منابعی که در اختیار دارند، به‌رغم تنگناها و تهدیدها خواهند توانست رهبری انقلاب خود را خود به‌دست گیرند و نظام مطلوب خود را خود برپا دارند. مانع از آن شوند که تجربه‌ی سال ۵۷ تکرار شود. مانع از آن شوند که قیام آنان فرصتی فراهم سازد برای بازیگرانی بیرونی که با برخورداری از منابع مالی بسیار، امکانات رسانه‌ای عظیم و حمایت‌های قدرت‌های سلطه‌گر جهانی انقلاب آنان را در راستای منافع خود مصادره کنند و هدایت آن‌را به‌دست گرفته و بدیل سیاسی خود را بر کرسی نشانند. بدیلی که هر تفاوتی با نظم موجود داشته باشد در خصلت ستم‌گرانه، بهره‌کشانه و نابرابرساز آن یکسان است. مانع از آن شوند آن‌هایی که انقلاب ستمکشان وظیفه‌ی فروکشاندنشان را برعهده داشت در لباس و جامه‌ی دیگر دوباره ظاهر شوند و در تقویم سیاسی سرزمین ما شکست دیگری به نام انسان کار و رنج ثبت کنند.

هستی زنده‌ی خیزش موجود و پراتیک جاری آن، اما، نشان می‌دهد که در مقابل تلاش‌هایی از بیرون و از بالا، گرایشی نیز وجود دارد مردمی و پیشرو که از درون و از پایین خواهان شکستن ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم و گشودن افقی متفاوت به‌روی جنبش مردمی است. ستم‌دیدگانی که به میدان آمده‌اند برای سازمان‌یابی در قالب جنبشی مستقل، خودسازمانگر، خودفرمان و خودگستر، با ساختاری افقی و غیر سلسله‌مراتبی، از ظرفیت‌های عظیمی برخوردارند.

امروز این دو استراتژی متفاوت برای شکل دادن به نحوه‌ی گذار سیاسی و تعیین محتوای نظام جایگزین در یک رویارویی هژمونیک با یکدیگرند. دو استراتژی می‌روند تا، درون خیزشی واحد، دو بدیل سیاسی و اجتماعی رقیب را تدارک بینند. یک استراتژی مصمم به ساختن فردایی که بازتولید دیروز است، در شکل و شمایلی دیگر و اشکال جدیدی از انقیاد. و استراتژی دیگر که برای برپایی فردایی می‌کوشد رها از ستم و بهره‌کشی و استبداد، برپایه‌ی آزادی و برابری و حاکمیت مردمی.

(۴)

روشن است که پرسش چگونه و با کدام پشتوانه بیش از یک پاسخ دارد. پاسخ‌هایی که از حل مسئله‌ی بسیج و سازمان‌یابی تا شعارها و مطالبات، تاکتیک‌ها و شیوه‌ها، و نیز هژمونی طبقاتی و هویت جمعی را می‌تواند به میان کشد. با این وصف، تا آن‌جا که به پرسش بدیل سیاسی و اجتماعی مربوط می‌شود، می‌توان نحوه‌ی بسیج و سازمان‌یابی جنبش حاضر را نقطه‌ی تلاقی بسیاری از پیش‌نیازها فرض کرد.

پاسخ اپوزیسیون راست و ارتجاعی به پرسش سازمان‌دهی از مدت‌ها پیش روشن بود: سوار شدن بر انفجار خشم و نارضایی مردمی و تمرکز بر شعارهای سلبی؛ بسیج توده‌ی به‌جان آمده به گونه‌ای بی‌شکل و توده‌وار حول این یا آن شخصیت کاریزماتیک یا غیر کاریزماتیک؛ کانالیزه کردن انرژی انقلابی جنبش به درون ساختاری رهبر-محور و فراهم آوردن بستری مساعد برای پیدایش و رشد انواع گوناگون الگوهای سیاسی مبتنی بر قدرت فردی و محافظه‌کاری افراطی ناسیونالیستی و پوپولیستی. منابع و وسایل کار نیز فراهم بوده است؛ کلاف پیچیده‌ای از بی‌شمار ابر-رسانه‌های شنیداری و تصویری و شبکه‌های اجتماعی و مجازی، برخورداری از منابع مالی هنگفت، اتاق‌های فکر، مهارت در توهّم‌آفرینی و فریب؛ و همگی هم در امنیت کامل و دور از دسترس پلیس و اطلاعات.

اما زمانی که بر ساختن یک سوژه‌ی جمعی و پیشروی به‌سوی افقی رهایی‌بخش موضوع کنشگری است و عبور از مرزهای بردگی سرمایه بر سر راه سازمان‌یابی جنبش انقلابی چالش‌های بسیار است و در آن میان از همه جدی‌تر ساختار سازمانی که نه‌تنها بتواند در برابر ماشین سرکوب مقاومت کند، بلکه قادر باشد یک بدیل سیاسی خودفرمان و یک حاکمیت مستقل مردمی را پایه‌ریزی کند.

از این چشم‌انداز هدف‌های دوگانه‌ای در برابر بسیج قرار می‌گیرد: نخست فرسوده کردن نیروی سرکوب و برهم زدن توازن قوا به زیان قدرت حاکم، به گونه‌ای که از هزینه‌ی مشارکت در جنبش کاسته شود و راه بر بسیج بخش‌های هر چه بیشتری از مردم ناراضی هموار گردد. دوم، تغییر ترکیب طبقاتی جنبش و پایان دادن به هژمونی لایه‌های میانی. هدف‌هایی که برآورده ساختن آنها مستلزم بسط قدرت بسیج به اعماق نارضایی‌های منفعل است؛ به حرکت درآوردن اقشار فرودست و محرومی که تاکنون به حرکت درنیامده‌اند؛ به صحنه آمدن کارگران و بیکاران و نیمه‌بیکاران به حاشیه رانده شده‌ای که فلاکت و فقر آنها را در تقلا دائم برای بقا به انفعال کشانده است. دریایی از نارضایی که اگر موج بردارد فضای امن و مطلوبی می‌آفریند برای گسترش حرکت‌ها و اعتصاب‌ها در میان کارگران شاغل در همه‌ی بخش‌های رسمی و نیمه‌رسمی.

(۵)

چگونگی مقاومت در برابر سازوکار سرکوب بیش از آن که مسأله‌ای نظری باشد، امری است که در سپهر اقدام و پراتیک باید در جست‌وجوی پاسخ آن بود.

با این وصف مسلم است که شناخت این سازوکار، محدودیت‌ها و توانایی‌های آن اهمیت زیادی دارد. برای مقابله، فهرستی از شیوه‌ها و تاکتیک‌های تجربه شده می‌تواند شامل بستن منافذ نفوذ و راه‌های اطلاع‌یابی دستگاه‌های امنیتی باشد و بسیج ظرفیت‌های درونی جنبش برای ورود به جنگ سایبری، فلج کردن سیستم

اطلاعات رژیم از طریق کور کردن منافذ و دادن ضداطلاعات، و نیز نفوذ و ایجاد اختلال در بانک‌های اطلاعاتی آن.

روشن است که شرط آن که جنبشی مردمی بتواند در برابر سرکوب سازوبرگ‌های پلیسی و ایدئولوژیک ایستادگی کند بسیار فراتر از توانایی‌های تکنیکی و ترفندهای اطلاعاتی است. این توانایی‌ها و ترفندها با همه‌ی اهمیت به‌تنهایی قادر نیستند جنبش را در برابر سرکوبگری رژیم محافظت کنند. مقاومت پیروزمندانه در تحلیل نهایی از کانال برهم‌خوردن توازن قوا میان نیروی سرکوب و جنبش انقلابی می‌گذرد. تحولی دوسویه که فرسودگی ماشین سرکوب را همراه سازد با بسیج ذخیره‌ی عظیم نارضایی‌های نهفته در توده‌ی بی‌چهره و بی‌شناسنامه‌ی اعماق که هنوز به حرکت در نیامده است.

به حرکت در آمدن این ذخیره‌ها و انتقال تلاش و تقلا‌ی فردی آنان به اقدام جمعی تنها مشروط نیست به این که آنچه بر آنان می‌گذرد را تا چه اندازه بر خود ناعادلانه و ستمگرانه بدانند و مصمم باشند به تغییر آن. یا مشروط نیست به این که تا چه اندازه آنان به موفقیت اقدام جمعی خود امیدوار داشته باشد. علاوه بر این‌ها وابسته است به قدرت بسیج جنبش انقلابی و کارایی منابع آن.

بی‌تردید فضای انقلابی موجود تاکنون در میان بخش‌هایی از این جمعیت راه یافته، و روحیه‌ی اقدام، حرکت و امید را، خصوصاً در میان گروه‌هایی از جوانان آنان، بیدار کرده است، اما چنین واقعیتی بدان معنی نیست که بدنه‌ی اصلی این بخش از جامعه به سمت جنبش انقلابی خیز برداشته و آماده‌ی پیوستن به آن است. سازمان‌یابی توده‌های فرودست و محروم همچنان و مقدم بر همه در گرو پاسخی است به منابع بسیج، در گرو خواست‌ها و شیوه‌هایی است که حول آن‌ها بسیج صورت گیرد و ساختاری که برپایه‌ی آن توده‌ی متمیزه سازمان یابد.

(۶)

هر چه به اعماق تهیدستی و فقر بیشتر فرو رویم بار اقتصادی خواست‌ها و مطالبات سنگین‌تر می‌شود و وجه معیشتی آن‌ها برجسته‌تر. توده‌ی محروم، حتی زمانی که بر تردیدها و ناباوری‌های خود غلبه کرده باشد، حول شعارهایی بسیج خواهد شد و به حرکت درخواهد آمد که وجه انضمامی آن‌ها برجسته‌تر باشد و وجه انتزاعی آن‌ها کم‌رنگ‌تر. شعارهایی که بازتابی باشد از اولویت‌های هستی زنده و اجتماعی آنان.

اولویت زندگی مردم محروم و ستم‌دیده، امروز و در شرایط کنونی ایران، تلاش برای بقا است. منهای شورش‌های انفجاری در واکنش به سقوط ناگهانی سطح زندگی و فلاکت بیشتر، آن‌چه در دوران‌هایی شبیه امروز، با بحران دائم و تنگدستی مستمر، بیش از همه می‌تواند به‌صورت انگیزه و محرک اقدام جمعی توده‌ی

محروم عمل کند دسترسی به نیازهای عاجل است و بازتولید بیولوژیک و اجتماعی: مسکن، نان، پوشاک، سوخت و ایاب‌وذهاب و نیز درمان و مدرسه و امنیت در مقابل پلیس و قانون و دادگاه و ...

(۷)

نقب زدن به اعماق و بسیج توده‌ی محروم مستلزم آنست که جنبش انقلابی بتواند شعارهایی چون «زن، زندگی، آزادی» را از این شرایط زندگی و کار مردم عبور و به خواست‌ها و مطالبات ملموس و سوزان آن‌ها پیوند دهد.

مفهوم «زن» زمانی تبدیل می‌شود به اهرمی برای بسیج میلیون‌ها زن در اسارتِ کارگاه‌های عرق‌ریزی و بردگی خانگی، که به پرچمی بدل شود در اعتراض به «کار پرداخت‌نشده»؛ در اعتراض به «کار بیشتر و دستمزد کم‌تر»؛ در اعتراض به «فقری که زنانه شده»؛ در اعتراض به تعریفی که هویت انسانی او را به «ماشینی برای بازتولید» یا «کالایی جنسی» تقلیل داده است. مفهوم «زندگی» زمانی در اقیانوس فقر و تهیدستی قدرت بسیج پیدا می‌کند که در شعاری بازتعریف شود معترض به «رنج دستفروشان»؛ معترض به «حسرت زباله‌گردها؛ معترض به «قامت خمیده‌ی کولبران»؛ و معترض به «رنجوری تن گورخوابان». و مفهوم «آزادی» زمانی در اردوی رنج و کار پژواکی پیدا می‌کند که چکیده شود در «آزادی» مبارزه علیه استبداد سود و سرمایه و بازار؛ «آزادی» مبارزه علیه بردگی کار و «آزادی» مبارزه برای سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان.

(۸)

چنین درکی یعنی، فراخوان به پیکار برای کالازدایی از نیازهای بازتولید انسان کار و زحمت. یعنی بسیج حول شعارهایی که عدم‌پرداخت قبض‌های آب و برق و گاز و تلفن و کرایه‌ی وسایل نقلیه‌ی عمومی اتوبوس و قطار شهری را برحق بدانند، یعنی بسیج حول شعارهایی که اشغال زمین و ساختمان‌های خالی‌افتاده را حق طبیعی بی‌سرپناهان بدانند، و اشغال انبارهای احتکار شده‌ی غذا و دارو را حق گرسنگان و دردمندان.

چنین درکی یعنی، بسیج برای سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان. یعنی بسیج برای اشغال معادن، کارخانه‌ها، بنگاه‌های بزرگ تولیدی و خدماتی و خلع‌ید از مدیران و مالکان آن‌ها. یعنی بسیج برای اشغال کشت‌و صنعت‌ها و به‌دست گرفتن مدیریت آن واحدها؛ یعنی بسیج برای اشغال فروشگاه‌های بزرگ زنجیره‌ای و انتقال آن‌ها به تعاونی‌های مصرف؛ یعنی بسیج برای بازپس‌گیری حق‌آبه‌ها و خلع‌ید از رانت‌خواران و مدیریت فاسد منابع آبی. چنین درکی از شعارها و چنین گام‌هایی در رابطه با بسیج توده تهیدست است که قادر است نیروی مقابله با ماشین سرکوب را گرد آورد و خصلت طبقاتی روند انقلابی جاری را تحکیم و سمت‌گیری ضد سرمایه‌داری آن را تضمین کند.

(۹)

در کنار شعارها، انعطاف در تاکتیک‌ها و مانورهای هوشیارانه در شیوه‌های اقدام و تنوع جغرافیای حرکت یکی از بدیهی‌ترین پیش‌شرطها برای مقابله با سازوکار سرکوب است. زمین‌گیر شدن خیزشی که براندازی قدرت حاکم را در دستور کار قرار داده است درهیا هوایی محدود و یا جغرافیایی محصور به معنی آن است که راه را به‌رویی به محاصره درآمدن و زوال خود باز گذاشته است.

هم‌چنین توجه به دیالکتیک خواسته‌ها و شیوه‌ها، دیالکتیک اقدام محلی و سراسری، دیالکتیک اقدام فردی و جمعی و دیالکتیک هزینه و فایده از جمله مهم‌ترین ملاحظات هستند که از احتمال فرصت‌سوزی و به‌هدر رفتن انرژی جنبش خواهند کاست. آن‌هایی که برای برهم‌زدن نظم موجود پا به میدان گذاشته‌اند و سازوکاری که علت وجودی‌اش حفظ نظم موجود است نسبت معکوسی برقرار است. بقای یکی در گرو عدم بقای دیگری است. اگر نتوان پی‌گیرانه و خلاقانه راه‌هایی برای به‌محاصره درآوردن یا ازپادراوردن این سازوکار یافت، باید آماده بود که دیربازود به محاصره درآمد. خیزشی که در این مواجهه پیشروی نکند عقب خواهد نشست.

تاکتیک‌ها و شیوه‌های اقدام در بسیج ذخیره‌ی منفعل به همان اندازه اهمیت دارند که در مقابله با قدرت سرکوب حکومت. عرصه‌ها و شیوه‌ها و اشکال گوناگون اقدام جمعی، خصوصاً زمانی که تنوع آنها فاکتورهایی نظیر «هزینه» و «زمان» اقدام را پوشش داده باشد، از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در فراهم‌آوردن فرصت به حرکت درآمدن توده‌هایی هرچه گسترده‌تر است. چنین ملاحظه‌ای به‌ویژه از آن‌رو اهمیت دارد که هرچه از نردبان تهی‌دستی و فقر پایین‌تر رویم «هزینه» و «زمان» نقش تعیین‌کننده‌تری در توان مشارکت و ظرفیت کنشگری لایه‌های محروم‌تر و فرودست‌تر خواهند داشت.

در این چارچوب است که تنوع شیوه‌ها از شعارنویسی و تکثیر و توزیع شبنامه تا حضور در اجتماعات و راه‌پیمایی‌های خیابانی، و از تحصن و تحریم تا اعتصاب و اشغال، تا بی‌شمار شیوه‌های مجازی، هنری و رسانه‌ای می‌توانند به‌طور یکسانی سهمی پیدا کنند در فراهم‌آوردن مشارکت گروه‌های مختلف. چنین انعطاف و تنوعی است که میسر می‌سازد بیشترین ذخیره‌ی نارضایی عظیم منفعل به حرکت درآید و باعث شود کم‌تر فرد و گروهی در میان توده‌ی کار و زحمت باقی بماند که متناسب با توان و آمادگی خود عرصه‌ای و گونه‌ای از مشارکت متناسب با خود پیدا نکند و نتواند نقشی برای خود تعریف کند.

(۱۰)

چالش بعدی سازمان‌یابی است. به عنوان کاتالیزوری که نارضایی‌ها و خواست‌ها را به حرکت‌هایی هدفمند منتقل می‌کند، کدام ساختار است که راهی بر مشارکت و سازمان‌دهی انبوه ستم‌دیدگان باز کند، در برابر سرکوب با هزینه‌ی پایین مقاومت کند، و به یک هستی مستقل و خودفرمان موجودیت بخشد. در پی دگرگونی‌های ساختاری دهه‌های اخیر، سازمان‌یابی شمار روزافزون توده‌های بی‌شکل و اتمیزه، در هیأت یک سوژه‌ی جمعی، امروز بیش از گذشته چالشی نظری و عملی است. با انتقال روزافزون نیروی کار به عرصه‌ی اشتغال موقت، پاره‌وقت، قراردادی، در کنار تعدیل‌های بی‌وقفه در کارگاه‌های تولیدی و مؤسسات خدماتی و پمپاژ پیوسته‌ی کار مازاد به ارتش ذخیره، شرایط برای سازمان‌یابی و جنگ طبقاتی تحول مهمی را تجربه می‌کند.

جغرافیای مبارزه، در پی این تحولات، از محیط تولید به بازتولید (مصرف و توزیع) گسترش می‌یابد و از کارخانه و کارگاه به محله و منطقه و شهر. مبارزات صنفی و طبقاتی دستخوش دگرگونی می‌شود و اعتصابات و تحصن‌ها و اشغال مراکز تولیدی بسط پیدا می‌کنند به تجمع‌ها و راهپیمایی‌ها و اشغال فضاهای عمومی. در انطباق با چنین تحولی است که سازمان‌یابی اتحادیه‌ای و سندیکایی در محیط‌های تولید نیازمند یافتن اشکال مناسبی است برای انطباق با مبارزات و نیازها در محیط‌های بازتولید و جغرافیای محلی و شهری. اشکالی که ممکن است از انجمن‌ها، کمیته‌ها تا شوراهای محلی و شهری و انواع تعاونی‌ها و ساختارهای خودیاری و دیگر یاری را شامل شود.

(۱۱)

سازمان‌یابی انقلابی یک جنبش امری ذاتاً دشوار است. مشکل اصلی عبارت است از بسیج منابع کافی برای حفظ و گسترش یابی ساختار آن. این مشکل خصوصاً زمانی بیشتر است که پای توده‌ی محروم در میان باشد و سازمان‌یابی در فرایندی از پایین به اجرا درآید. منابعی که بتواند به‌عنوان مصالح ساختمان در خدمت پیشروی چنین فرایندی قرار گیرد را نمی‌توان از پیش تصور کرد. تنها می‌توان گفت که در جست‌وجوی منابع، اکتفای صرف به آنچه هم‌اکنون در میدان حضور فعال دارد خطای محض است و قطعاً مایوس‌کننده خواهد بود. بااطمینان می‌توان گفت راه آن از مسیر به حرکت درآوردن ذخیره‌ی عظیمی می‌گذرد که تاکنون منفعل مانده یا از بسیج خیل گسترده‌ی آنان که سرخورده‌اند، مایوس شده‌اند و باورهایشان را از دست داده‌اند. تحقق این ظرفیت‌ها می‌تواند معجزه کند و هر ناممکنی را ممکن سازد. از این چشم‌انداز، واکاوی دقیق شرایط امروز ایران نشان می‌دهد که ظرفیت‌های نهفته‌ی بسیاری در میان توده‌های محروم و فرودست وجود دارد که می‌تواند به کار سازمان‌یابی آنان بیاید.

هزاران هزار کنشگر اجتماعی و سیاسی منفرد بخشی از این ظرفیت است. در سراسر کشور، جمعیتی برخوردار از انگیزه و تجربه و توانایی، که در یک کارزار مشترک و یک حرکت همزمان قادرند شبکه‌ای از هسته‌های محلی خرد، مستقل و خودفرمان را بنا کنند. پشتوانه‌ی این کنشگران، میلیون‌ها جوان، سالمند، زن، مرد،... دانشجوی، محصل، هنرمند، نویسنده، موسیقی‌دان، سینماگر، خواننده، ورزشکار، روزنامه‌نگار حقوقدان، پزشک، معمار،... کرد و لر و ترک و بلوچ و ترکمن و عرب، که در کنار همه‌ی دین‌داران و غیردین‌داران است که آماده‌اند برای برپایی یک جامعه‌ی بهتر و انسانی‌تر در یک جنبش عمومی مشارکت داشته باشند و نقش بپذیرند.

(۱۲)

به دنبال تحولات دو دهه‌ی گذشته، حتی در میان فرودست‌ترین لایه‌های اجتماعی نیز نسل تازه‌ای از کنشگران جوان ظهور کرده است، با ذخیره‌ای از آگاهی اجتماعی و دانش روز. هسته‌های بی‌شمار هم‌اندیشی و اقدام محلی در مسیر به‌هم‌پیوستن این کنشگران شکل گرفته است که در هیأت اندام‌هایی ارگانیک قادرند در خدمت هدایت توده‌ی به‌پا خاسته در سطوح محلی عمل کنند. این هسته‌ها ظرفیت‌های مهمی هستند برای اقدام سازمان‌گرا، هرگاه بتوانند موضوعیت و علت وجودی خود را برپایه‌ی تلفیق کنشگری سیاسی با تلاش همزمان برای پاسخ‌گویی به نیازهای عینی و فوری مردم ساکن در جغرافیای حرکت خود بازتعریف می‌کنند. و هرگاه بتوانند همبستگی اجزاء درونی خود را از طریق تقویت روزافزون گرایش‌های مشترک سیاسی و اجتماعی تحکیم بخشند و در مسیر بنای یک هویت جمعی فراگیر به‌کار گیرند. و نیز هرگاه بتوانند، با توسل به شیوه‌ها و تاکتیک‌های سنجیده و پیوسته ضمانتی فراهم آورند برای بنای موجودیتی پایدار و عملکردی پیوسته و گسترش شبکه‌های پیرامون خود.

هسته‌های مستقل در سطوح محلی می‌توانند با مکانیسم‌های ارتباطی مجازی به صورت فوروم‌هایی درآیند و در ارتباط با یکدیگر حول خواست‌های واحد و مشترک هم‌راستا و هماهنگ شوند و از این طریق، جمعیت اتمیزه‌ی سکونت‌گاه‌های محلی را درون شبکه‌های واقعی و حول نیازها و خواست‌های مشترک کریستالیزه کنند. و در نهایت به‌صورت خوشه‌هایی درآورند از هسته‌های مستقل در یک مرز جغرافیایی محدود که هویت خود را از جهت‌گیری مشترک اجتماعی (نه لزوماً سیاسی) و تعلق محلی پیدا می‌کند.

(۱۳)

ریزش سیل‌وار لایه‌های میانی به درون جمعیت تهی‌دست شهری همراه با ذخیره‌های تجربی و سیاسی بالا بر منابع بسیج و سازمانگری و قدرت کنشگری این بخش از جمعیت افزوده است. معلمان، دانشجویان،

مددکاران اجتماعی، ورزشکاران و هنرمندان و روشنفکران انقلابی که در مناطق فرودست‌نشین ساکن و یا شاغل‌اند، بخشی از این منابع هستند. این گروه‌ها با تسلط بر فناوری‌های جدید اطلاعات و ارتباطات، دست‌بازی دارند در شالوده‌ریزی شبکه‌هایی که حرکت‌های جمعی این جمعیت توده‌وار را همبسته سازد و سازمان دهد و هویتی واحد بخشد. منابعی که هر یک می‌تواند محور سازمان‌یابی گونه‌ای از تشکلهای محلی شوند و به‌صورت حلقه‌هایی عمل کنند در زنجیره‌سازی افقی و ارتباط‌گیری با تشکلهای صنفی و مدنی و سیاسی. در مسیر این تحول هرگاه تشکلهای محلی و سراسری بتوانند حول مکانیسمی واحد کریستالیزه شوند، ظرفیت آن‌را می‌یابند که به‌صورت ساختار هدایتی مستقل، دموکراتیک و معطوف به پایین عمل کنند. ساختاری که کارگران در کنار معلمان و زنان، و بازنشستگان و نیز دانشجویان، نویسندگان و هنرمندان و روشنفکران بتوانند در رهبری جنبش انقلابی نقشی مشترک بیابند. آنچه در برابر چنین نیازی چشم‌اندازی روشن قرار می‌دهد وجود شمار زیادی از رهبران و پیشروان عملی است که در طول چند سال گذشته ساخته شده‌اند. افرادی که به‌عنوان زیرساخت و پایه‌ی منابع بوده‌اند در تداوم خیزش‌های سیاسی و انقلابی سال‌های گذشته و امروز بخش مهمی از منابع رهبری و بسیج جاری محسوب می‌شوند.

(۱۴)

ضرورت سازمان‌یابی خیزش انقلابی منحصر به هدف‌های نزدیک و رسیدن به خواست‌های فوری نیست، بلکه هم‌چنین افق‌های دور است و خواست‌ها و جهت‌گیری‌های ساختاری. سازمان‌دهی نه‌فقط پاسخی است به نیاز شکل دادن به نیرویی توانا برای عبور از موانع امروز و سدّ سرکوب و غلبه بر نظم حاکم بلکه در پی شکل دادن به بدیل سیاسی و قدرت جایگزین است و جامعه‌ی فردا. نظام قدرت بدیل قطعاً در مسیر نهادی شدن ساختار جنبش انقلابی متولد می‌شود و خصایل اصلی خود را وام‌دار آن‌ست. نظام قدرتی معطوف به پایین که رسالت آن پایان دادن به فرودستی است و غلبه بر نابرابری و ستم و استبداد و برپایی جامعه‌ای سزاوار انسان آزاد و برابر، اجازه نخواهد داد گذشته در چهره‌ای دیگر به فردا بازگردد.

آبان ۱۴۰۱

درنگی بر شعار «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی نازنین و یامین



معرفی

می‌دانیم که شعار «زن، زندگی، آزادی» از نوشته‌های عبدالله اوجلان^۱ برگرفته شد. در موافقت و مخالفت با این شعار نیز بسیار شنیده و خوانده‌ایم. اما جای یک بحث خالی بود و هست؛ و آن هم مباحثه حول سنخیتِ مطالباتِ خیزش جاری با مواضع رهبر آپو و خواست‌های آپوئیست‌هاست.^۲ آیا خیزش ۱۴۰۱ از سر همسویی، همدلی و سمپاتی با مطالبات جنبش آپوئیستی است که شعار «زن، زندگی، آزادی» را بر سر در تحرکات اعتراضی خود زده یا دلیل/علل دیگری دارد؟

بخش اول نوشتار حاضر، به بررسی استدلال‌هایی اختصاص دارد که «زن، زندگی، آزادی» را بی‌ربط به آپوئیسم می‌دانند و مدعی‌اند که ایرانیان این شعار را مصادره به مطلوب و از آن خود کرده‌اند. بخش دوم ضمن

^۱ رهبر زندانی حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) و کنفدرالیسم جوامع کردستان که از سال ۱۹۹۹ در زندان «ایمرالی» (İmralı prison) در حبس انفرادی به سر می‌برد. این زندان در جزیره‌ی ایمرالی در دریای مرمره ترکیه قرار دارد و توسط ارتش و سیستم ماهواره‌ای کنترل می‌شود. پیش‌تر درباره‌ی اوجلان و ایده‌ی کنفدرالیسم دموکراتیک در روژاوا نوشتیم و به معرفی موری بوکچین - که اوجلان خود را شاگرد او می‌داند - نیز پرداختیم. لینک دسترسی به مقالات: [روژاوا در نزاع کار - سرمایه](#)، [از کمونیسیم تا کمونالیسم](#)

^۲ هواداران اوجلان او را سَروک آپو (سروک یعنی رهبر و آپو یعنی عمو Serok Apo) می‌نامند و آپوئیست نامی است که به طرفدارانش نسبت می‌دهند.

معرفی تعاریف اوجالان از واژه‌های «زن»، «زندگی» و «آزادی»، به ارزیابی دوری‌ها و نزدیکی‌ها، و نقاط افتراق و اشتراک مطالبات این خیزش با مواضع نظری اوجالان و مقاصد سیاسی آپوئیست‌ها خواهد پرداخت.

مقدمه

«زمانی فراخواهد رسید که توده‌ی عظیم مردم، دیگر آنچه را که هم اکنون می‌گویند، نخواهند و این هنگامی است که عمل خودبه‌خودی مردم به‌عمل آگاهانه تبدیل شود.»^۱
محمد مختاری (۱۳۵۸)

شعار «زن، زندگی، آزادی» نخستین بار در روز ۸ مارس (روز جهانی زن) ۲۰۱۵، در روستای شیخلر، در مرز ترکیه و سوریه سر داده شد،^۲ وقتی که نیروهای مسلح کوبانی، عقب‌راندن نیروهای داعش به شرق فرات را جشن گرفتند. در فیلم سینمایی «دختران خورشید» (۲۰۱۸) نیز این شعار از دهان زنان مسلحی شنیده شد که آماده‌ی مقابله با داعش می‌شدند.^۳

در ایران، برای نخستین بار در مراسم خاک‌سپاری ژینا (مهسا) امینی (۲۶ شهریور ۲۰۲۲) در گورستان آیچی سقز شنیده شد و از آن‌جا به سایر نقاط ایران رسید: ۲۷ شهریور رشت؛ ۲۹ شهریور کرمانشاه، بندرعباس و سردشت؛ ۳۱ شهریور در مراسم خاک‌سپاری مینو مجیدی در کرمانشاه، و اعتراضات خیابانی تهران؛ ۲۰ مهر در اعتراض به قتل کمال فقهی در بوکان، و همان روز در دبیرستان دخترانه‌ی شاهد اردبیل که به کشته‌شدن اسرا پناهی انجامید... و همین‌طور پیش رفت تا به خارج از ایران رسید و به شعار محبوب رسانه‌های خبری برون‌مرزی بدل شد.^۴

با محبوبیت‌یابی جهانی آهنگ/ترانه «برای» شروین حاجی‌پور - که با «زن، زندگی، آزادی» خاتمه می‌یابد - این شعار عمومیت بیشتری یافت و به صورت شناسه‌ی خیزش ۱۴۰۱ درآمد. تاکنون این شعار مباحثات نوشتاری و گفتاری زیادی را به‌دنبال داشته که نشانه‌ای از هشیاری و بلوغ سیاسی جامعه است. شاید اگر مبارزان قیام ۵۷ نیز این امکان را داشتند تا همچون معترضان این‌روزها، در دل جنگ‌و‌گریزهای خیابانی، به بحث‌های کشف و آگاه‌گرانه حول شعارها و مطالبات‌شان بنشینند، چه بسا آن‌که خیلی از شعارهای واپس‌گرایانه را سر نمی‌داندند و در انتخاب شعارها و تدقیق خواست‌های‌شان دیگرگونه عمل می‌کردند.

^۱ به نقل از مقاله‌ی «بررسی شعارهای دوران قیام (۱)»، نوشته محمد مختاری، «کتاب جمعه»، شماره ۲۰، ص ۴۲

^۲ زن، ژینا، آزادی: از مردی تنها در سلول انفرادی تا خیابان‌های ایران، نوشته سوران قربانی

^۳ لینک به صحنه مورد اشاره در فیلم، با بازیگری گلشیفته فراهانی.

^۴ حتی روزنامه‌ها و نشریات خارجی شروع به انتشار این شعار به زبان کردی و فارسی نمودند. برای نمونه به صفحه‌ی نخست روزنامه لیبراسیون (فرانسه)، در ۲۵ سپتامبر ۲۰۲۲ نگاه کنید.

یک سال بعد از قیام ۵۷، زنده‌یاد محمد مختاری به بررسی و ارزیابی ۸۰۰ شعر موزون و ۱۰۰۰ شعر ناموزونی پرداخت که در جریان قیام ۵۷ سرداده شده بودند^۱ و در بخش پایانی این اثر نیمه‌تمام نوشت:

«همین جا باید تأکید کرد که انقلاب، قدرت و امکان آن را داشت که ... شور انقلابی و مبارزه‌ی گسترده‌ی توده‌ها را در هماهنگی با شرایط ذهنی و عنصر آگاه، اعتلا بخشد. اما همان گونه که از مطالب گذشته برمی‌آید، خرده‌بورژوازی سنتی که رهبری قیام را با تأکید بر خودانگیختگی آن به‌عهده داشت، نمی‌توانست جنبش را جز به چنین شکل و نتایجی هدایت کند.»^۲

این تجربه به‌ما آموخت که شعارهای یک جنبش اعتراضی یا انقلابی، به‌ویژه شعاری که جنبه‌ی محوری می‌یابد و به شناسه‌ی آن بدل می‌شود، حائز اهمیت است و اگر در جریان مباحثات آگاه‌گرانه محک نخورد و سبک سنگین نشود؛ چه‌بسا می‌تواند نتایج ناخواسته‌ای به‌بار بیاورد. با این مقدمه‌ی کوتاه، به ارزیابی شعار «زن، زندگی، آزادی» - به‌عنوان نماد خیزش ۱۴۰۱ - می‌نشینیم تا ببینیم خواست‌های پایه‌ای این خیزش را نمایندگی می‌کند؟ کدام افق و چشم‌اندازی را پیش‌روی سردهندگان و مخاطبان می‌گشاید؟

مصادره‌ی بهینه‌ی شعار «زن، زندگی، آزادی»

مدعیان می‌گویند:

الف - شعار «زن، زندگی، آزادی» هیچ ربطی به آرای اوجالان و تبلیغات احزاب تحت رهبریش ندارد و خیلی از کسانی که این شعار را سر می‌دهند نه رهبر آپو را می‌شناسند و نه آپوئیست‌ها را.

این ادعا اگر از سر بی‌خبری، کم‌دانشی یا ساده‌لوحی سیاسی نباشد، احتمالاً عوام‌فریبانه است. آیا می‌شود کسی برای مثال شعار «خدا، شاه، میهن» یا «ایران، مریم، آزادی» یا «استقلال، آزادی، جمهوری ایرانی» یا «آزادی، برابری، برادری» یا «نان، کار، آزادی» و یا هر شعار دیگری را به‌عنوان شعار محوری جنبش خود انتخاب کند و برایش از جان مایه بگذارد، ولی نداند مطالبه‌اش کدام است و از چه افق و چشم‌اندازی حرف

^۱ این مطلب با عنوان «بررسی شعارهای دوران قیام» در دو قسمت، در شماره‌های ۲۰ و ۲۴ «کتاب جمعه» چاپ شدند.

^۲ «بررسی شعارهای دوران قیام (۲)»، ۱۳۵۸، نوشته محمد مختاری.

می‌زند؟ آیا معترضان را این اندازه خام، ساده‌لوح و بی‌فکر فرض می‌گیرند؟ آیا این توهین به شعور سیاسی معترضان نیست؟

ب - مردم ایران این شعار را مصادره به مطلوب کردند، مهر ویژه خود را بر آن زدند و پس از چهار دهه، برای نخستین بار توانستند - علی‌رغم همه‌ی تنوعات عقیدتی، سیاسی، جنسیتی، زبانی و ملی - حول این شعار مشترک متحد شوند.

این ادعا چالش برانگیز است. نخست، اکثر کسانی که این شعار را سر می‌دهند، تعبیر و تفسیر مشابهی از آن ندارند. هر کس از ظن خود، «مطلوب» را مصادره کرده و می‌کند. چاره‌ای غیر از این هم نیست. وقتی شعاری - که برای خودش تاریخ، واضح، کتاب و نظریه‌پردازانی دارد - مصادره می‌شود ولی حتی یک توافق‌نامه‌ی یک صفحه‌ای در باب «مطلوب» همگان (عموم) در دسترس قرار داده نمی‌شود، نتیجه‌ای غیر از این انتظار نمی‌رود.

دوم، چپ و راست، سوسیالیست و رویالیست (سلطنت‌طلب)، فمینیست و پاتریارکالیست (مرد-پدرسالار) و خلاصه آحاد و جنبش‌های متنوع اجتماعی درک و برداشت مشابهی از «زن»، «زندگی» و «آزادی» ندارند. در ادبیات یکی، زن، نماد جنسیت بیولوژیک است که وظیفه‌اش بچه‌زایی، شوهرداری و خانه‌داری است، حال آن‌که در فرهنگ دیگری، زن، یک هویت اجتماعی است که باید از فرصت‌ها، امکانات و حقوق برابر با مردان برخوردار شود.^۱

تعبیر و ادراک معترضان از «زندگی» نیز ابهام‌آمیز است. آیا منظور از زندگی، «حق حیات» و «حق نفس کشیدن» به هر بهایی است؟ یا زندگی اُخروی، مکتبی و ریاضت‌کشی؟ آیا منظور یک زندگی بخورونمیر است که در آن اکثریتی محکوم به آن‌اند و اقلیتی برخوردار از «مطلوب»؟ یا که منظور برخورداری از یک زندگی زمینی، مادی، مرفه، مدرن، امروزی و آزاد است؟ تازه، منظور از مدرن، متری، امروزی و غیره چیست؟ تفسیر معترضان از «آزادی» نیز متفاوت است. در طول تاریخ مدرن و در کلیه‌ی حرکات اعتراضی و انقلابی، «آزادی» بیشترین سایه‌روشن‌ها و شبهه‌ها را با خود حمل کرده‌است. از این‌رو لازم آمده تا با پاسخ به دو سؤال دائماً تدقیق شود: آزادی برای که؟ و برای چه؟

در جوامع عمیقاً طبقاتی - مثل ایران - مفاهیم و مقولات نیز بار طبقاتی دارند. آزادی برای طبقات دارا و ثروتمند، به معنای آزادی در تملک، استثمار و خلاصه هرچه ثروتمندتر شدن است. حال آن‌که آزادی برای

^۱ بین Sex (جنسیت بیولوژیک) و Gender (جنسیت اجتماعی) تفاوت هست. به قول سیمون دوبوار انسان‌ها با هویت جنسیتی بیولوژیک - یعنی نر یا ماده یا مذکر و مؤنث - به دنیا می‌آیند ولی با هویت جنسیتی اجتماعی - یعنی مرد و زن - بارمی‌آیند.

طبقات ندار و فقیر به معنای سلب آزادی از تصاحب آزادانه‌ی ثروت اجتماعی و ارزش کار دیگران است. یعنی آزادی این یکی، در گرو سلب آزادی از آن دیگری است!^۱ کسی که بر این حقیقت، پرده‌ی استتار می‌کشد و بر سر راه هر تلاش برای تدقیق شعارها و مطالبات، مانع می‌تراشد، راه را برای کفتارخور شدن جنبش هموار می‌کند.

اتفاقاً علت توفیق شعار «زن، زندگی، آزادی» در متحدکردن آحاد وسیع، جنبش‌های مختلف و گرایش‌های متفاوت، درست در همین مبهم، گنگ و ناروشن بودن آن بوده است! شاید بی‌جا نباشد که آن‌را به گوی خوش زرق‌وبرق فال‌گیری تشبیه‌اش کنیم که هر کس تصویر «مطلوب» خود را در آن می‌بیند! تاریخ به‌ما آموخته که شعارها و مطالبات هر خیزش اجتماعی باید تدقیق شوند. هر چه مفاهیم روشن‌تر، خطومرمرها واضح‌تر و نقاط اشتراک و افتراق عریان‌تر شوند، عرصه بر رمال‌های سیاسی تنگ‌تر می‌گردد. هرچه بر اهداف، افق‌ها و چشم‌اندازها پرتواندازی شود، راه برای اتحادهای واقعی هموارتر می‌شود. آنانی نیز که با دشنام، پرخاش و قهر، درب را بر تدقیق شعارها می‌بندند و یا در بهترین حالت آن‌را - به بهانه‌ی حفظ صفوف «همه‌باهمی» - به فردای نامعلوم حواله می‌دهند، همان بنتام‌هایی هستند که مارکس به سُخره‌شان گرفته بود.^۲

ج - شعار «زن، زندگی، آزادی» به‌شایستگی خواست‌های خیزش اخیر را نمایندگی می‌کند.

در این ادعا نیز جای مناقشه است. نخست، توافق‌نامه‌ای از مطالبات خیزش اعتراضی حاضر در دسترس نیست تا بتوان ادعای فوق را براساس آن سنجید. دوم، سه واژه‌ی این شعار حتی خواست محوری معترضان را - که همانا تغییر نظام حاکم است - نیز نمایندگی نمی‌کند. سرنگونی طلبان، براندازان و مایوس‌شدگان از رفرم (اصلاحات) با خواست گذار از نظام حاضر گرد هم جمع شده‌اند، و نه حول این شعار.^۳

^۱ بخش اول شعر «سیاه مشق» ایرج جنتی عطایی، این پیام را شاعرانه‌تر می‌رساند: هرکسی هم-رزمی، هم-خشمی، هم-رنجی دارد. هرکسی هم-بزمی، هم-دستی، هم-گنجی دارد. آن که با تو، هم-رزم است، می‌خواهد با تو پیروز شود بر دشمن. آن که با تو هم-خشم است، می‌خواهد با تو فریاد کند حق با ماست. آن که با تو هم‌رنج است می‌داند چه کسی رنج تو را می‌خواهد. آنکه اما نیستی هم-بزمش، خون فرزند تو را می‌نوشد. آنکه اما نیستی هم دستش، پشت‌پا می‌زندت، تا بیفتی از پا، تا بماند بالادست. آن که اما نیستی هم-گنجش، می‌گوید رنج تو گنج من است.

^۲ Jeremy Bentham (1748-1832) فیلسوف اخلاق و از بنیان‌گذاران مکتب «اصلت‌فایده» utilitarianism. مارکس در فصل ۲۴ جلد اول کاپیتال، از بنتام به‌عنوان یک نابغه، از زاویه‌ی بلاهت بورژوازی یاد می‌کند.

^۳ جالب این‌جاست که گرایش‌ها و حتی افرادی - مثل شیرین عبادی - که انقلاب را همسان با خشونت تفسیر می‌کردند و فاصله‌ی کیهانی خود را با آن با وسواس می‌پاییدند، امروز نه‌تنها از سخنگویان و مدافعان انقلاب بدل شده‌اند، بلکه راهی جز آن برای برون‌رفت از بحران حاضر نمی‌بینند و توسل به خشونت را نیز با نام دفاع مشروع مجاز می‌شمرند! البته نباید فراموش کرد که میان درک اینان و ما از «انقلاب» تفاوت از زمین تا آسمان است.

همین استدلال در مورد مطالبه‌ی پایه‌ای دیگر این خیزش - که همانا کوتاه کردن دست دین و مذهب از کنترل بر جسم زن، و نیز از آموزش و پرورش کودکان است - نیز صدق می‌کند. بسیاری از زنان و کودکانی که جان دادند و روزانه جان برکف به میدان جنگ می‌روند، برای متحقق کردن این خواست، خون داده و می‌دهند. برای آنان، «زندگی» و «آزادی» در گرو قطع ید از احکام الهی، قوانین زن ستیز، سنن و فرهنگ تبعیض‌آلود جنسیتی و مردم‌محور است. شعار «زن، زندگی، آزادی» این مطالبات پایه‌ای را نمایندگی نمی‌کند.

بخش دوم:

آیا خیزش کنونی از اندیشه‌های اوجالان الهام یافته است؟

در بخش قبلی خاطرنشان شد که «ژن، ژیان، نژادی» یکی از شعارهای پایه‌ای پیروان عبدالله اوجالان (آپو)، رهبر حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) و احزاب خواهرش است^۱ که توسط معترضان خیزش اخیر در ایران «مصادره به مطلوب» شد. نوشتار حاضر به بررسی مضمون این شعار در آرای آپو می‌پردازد تا نزدیکی یا دوری آن را با تعبیر و تفاسیر جاری مورد بررسی قرار دهد.

مقدمه

خیزش اخیر از دل یک جنبش اعتراضی طولانی برآمده که نقطه‌ی آغازش ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (برابر با ۸ مارس ۱۹۷۹، روز جهانی زن) و تظاهرات گسترده‌ی زنان ایرانی علیه حجاب اجباری بود.^۲ این جنبش در طول چهار دهه‌ی گذشته، نه تنها در پیوند با سایر جنبش‌های اعتراضی بر مطالباتش افزود بلکه به یکی از پیگیرترین، مصمم‌ترین و جسورترین جنبش‌های اجتماعی ایران بدل شد. به جرأت می‌توان ادعا کرد که بیشترین منابع مالی، تدارکاتی، تجهیزاتی و انتظامی و غیره در میان جنبش‌های اجتماعی صرف سرکوب این جنبش شده است.

قتل مهسا (ژینا) امینی، باردیگر صدای معترض جنبش رهایی‌طلبی و آزادی‌خواهی زنان را بلند کرد و جمعیت زیادی را به خیابان آورد. و از آنجا که در مراسم خاک‌سپاری مهسا در سقز (کردستان) شعار «ژن،

^۱ برای مثال، در لوموند فرانسه می‌خوانیم: «شعار زن، زندگی، آزادی، به احتمال قوی اولین بار در آوریل ۲۰۱۳ در میتینگ در آنکارا، با حضور نمایندگان شاخه زنان حزب صلح و دموکراسی (BDP)، که عمدتاً گروه‌های سیاسی کرد مرتبط با پ.ک.ک هستند، سر داده شد... این شعار به زبان کردی و فارسی در سرتاسر ایران... و جهان فریاد می‌شود...» به نقل از Le Monde (۱۰ اکتبر ۲۰۲۲): ['Woman, life, freedom': The origins of Iran's rallying cry](#)

^۲ به نقل از یک گزاره‌گر فرانسوی زبان: [فیلم هشت مارس ۱۳۵۸ در تهران](#)

ژیان، نژادی» و «زن، زندگی، آزادی» سرداده شد، معترضان در داخل و خارج کشور نیز این شعار را در همبستگی با بازماندگان مهسا تکرار کردند.

تمرکز شعار بر زن که تاریخاً توسط قانون، مذهب، سنت و فرهنگ مردسالار مورد تبعیض، تحقیر و ستم جنسیتی بوده و از حق داشتن یک زندگی آزاد محروم مانده، سبب شد تا این شعار به سرعت فراگیر شود؛ به علاوه سادگی، خوش‌آهنگی و قابلیت متحد کردن آحاد و گروه‌های مختلف، به این امر کمک کرد، تا آن‌جا که به شناسه‌ی خیزش اخیر بدل شده است. در سایر خیزش‌ها، قیام‌ها و انقلاب‌ها نیز رسم بر همین روال است. از میان شعارهای متنوعی که سرداده می‌شوند، معمولاً یکی به شعار محوری یا شناسه‌ی آن بدل می‌شود؛ مثلاً در سال ۱۳۸۸ «رأی من کو؟»، در خیزش دی‌ماه ۱۳۹۶ «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا» و در آبان ۱۳۹۸ «این آخرین پیامه، هدف کل نظامه» به شناسه‌های اعتراضات یادشده تبدیل شدند.

استقبال از شعار «زن، زندگی، آزادی» حتی از حیطة‌ی معترضان خیابانی داخل و خارج کشور فراتر رفت و با حمایت دولت‌ها، دولتمردان، سلبریتی‌ها، نهادهای حقوق بشری، روشنفکران، پُست‌مدرنیست‌ها، فمینیست‌ها، رویالیست‌ها، سوسیالیست‌ها، آپوئیست‌ها و حتی اصلاح‌طلبان وطنی^۱ روبرو شد. بعضی‌ها این «همدلی»، «همراهی»، «همبستگی» و «همه‌باهم»ی را به فال نیک گرفتند و بعضی‌های دیگر آن‌را زیر سؤال بردند و به افشای اهداف، مطامع و منافع این یا آن شرکت‌کننده یا حمایت‌گر پرداختند.

به‌طور خلاصه، بحث عمده‌ی موافقان — یا به‌قولی اتحادگرایان — حمایت از شکل‌گیری صف یک‌پارچه‌ای از نیروهای اپوزیسیون به‌منظور گذار از نظام حاکم که و حفظ «وحدت» اصل است و کسی اپوزیسیونِ اپوزیسیون نمی‌شود.

استدلال اصلی مخالفان این بود که اتخاذ سیاست «همه با هم»ی آن‌هم به صرف توافق بر سر تغییر رژیم، نادرست است؛ چرا که اولاً اعضای جبهه اتحادگرایان (از بایدن و ماکرون و رضا پهلوی گرفته تا برخی احزاب به‌اصطلاح کمونیست) حتی بر سر شیوه‌ی گذار از رژیم اسلامی همدلی و هم‌نظری ندارند؛ بعضی به بالا و به مساعدت قدرت‌های امپریالیستی — از حمله‌ی نظامی گرفته تا تحریم‌های متنوع — چشم دوخته‌اند، بعضی موافق راه‌های مسالمت‌آمیز و اعتراضات مدنی و دیگرانی مبلغ راه‌حل‌های قهرآمیز و مبارزه‌ی مسلحانه‌ی چریکی! به علاوه، تعریف هر کدام از این‌ها از نظام سکولار و دموکراتیکی — که وعده‌اش را می‌دهند — یکی نیست. حتی انگیزه‌ها، مطامع و منافع آنها از سرنگونی نظام، متفاوت و گاه متضاد است. با این همه، به منظور اجتناب از «تفرقه» و بروز اختلاف، آنها بحث حول مسائل و مشکلات پیش رو را به فردای بعد از سرنگونی

^۱ برای نمونه به مقاله‌ی «دفاعیه‌ای برای شعار زن، زندگی، آزادی» به قلم علی ذوعلم در سایت اصول‌گرای «جامعه خبری تحلیلی الف» به تاریخ ۳ آبان ۱۴۰۱ یا دیدگاه دبیرکل حزب [اصلاح‌طلب] اتحاد ملت درباره‌ی مفهوم «زن» در شعار معترضان در گفتگو با «صبح ما» توجه کنید. همچنین، محمد خاتمی، با اشاره به شعار زن، زندگی، آزادی اعلام کرد که این شعار زیبا نشانه حرکت جامعه به سوی آینده‌ی بهتر است. به نقل از دویچه‌وله

حواله می‌دهند؛ غافل از آنکه فردا خیلی دیر خواهد بود. به‌طور خلاصه، به نظر اینان، جنگ اول، بهتر از صلح آخر است. اگر قرار است اتحادی شکل بگیرد بهتر است حول مطالبات روشن — و نه وعده و وعیدهای کلی، مبهم و انتزاعی — صورت بگیرد؛ آن‌هم میان نیروهای اجتماعی‌ای که سابقه سیاسی روشن و سفیدی دارند.

قبل از ورود به بحث اصلی گفتنی است که نظریات اوجالان در طول حیات سیاسی او دچار تحولات زیادی شده‌اند؛^۱ مثلاً تعاریف متأخر او از مقولاتی هم‌چون دولت-ملت، مبارزه‌ی سیاسی، دموکراسی، آزادی، سوسیالیسم، فمینیسم و ... — با تعاریف پیشین او هم‌خوانی ندارند. از این رو، در معرفی و نقد شعار «ژن، ژیان، نازادی»، فقط به آثار جدید^۲ او مراجعه شده است. و از آنجا که نسخه‌های متنوع، با ویرایش‌های متفاوت (به فارسی) در دسترس هستند، نقل قول‌ها عیناً در پانویس آورده شده‌اند.

اوجالان و «ژن، ژیان، نازادی»

«... در مقابل کشتن شلیک رسولی و ژینا امینی، خلق کورد با پیشاهنگی زنان و جوانان در تمامی شهرهای شرق کوردستان مبارزه‌ی فراگیر را برپا ساختند که این مبارزات به دانشگاه‌های ایران نیز کشیده شده است و به‌ویژه در تمامی این مبارزات شعار ژن ژیان نازادی (زن، زندگی، آزادی) می‌درخشد که نشان‌دهنده‌ی تأثیر محوری اندیشه و فلسفه‌ی رهبر عبدالله اوجالان بر جامعه‌ی شرق کوردستان و ایران می‌باشد...»^۳

به‌وفور می‌توان نقل قول‌های مشابه را در نوشته‌ها و مصاحبه‌های آپوئیست‌ها یافت.^۴ اما آیا خیزش جاری از ایده‌های اوجالان الهام گرفته است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم می‌آید که روی تعاریف آپو از «ژن» و نیز مضمون فلسفی شعار «ژن، زندگی، آزادی» درنگ کنیم.

^۱ احمد حمدی آکایا، تاریخ سیاسی این حزب را به سه دوره تقسیم کرده است: ۱- غافل‌گیری و عقب‌نشینی، ۲- بن‌بست و بازسازی و ۳- بازگشت به صحنه‌ی سیاسی. در هر یک از این دوره‌ها، تغییرات محسوسی در خط‌مشی سیاسی حزب و به‌ویژه نظرات اوجالان پیدا شدند که خود توضیحی بر فقدان یک‌دستی — و چه بسا تناقض — در نظرات حزب و رهبری آن است. Ahmet Hamdi Akkaya, [The PKK in the 2000s: continuity through breaks?](#)

^۲ برای آشنایی با آرای اوجالان در این دوره، «مانیفست تمدن دموکراتیک»، دوره ۵ جلدی و نیز را ملاک قرار دادیم که در ۲۰۰۹ منتشر شد. ما از چاپ سوم با ادیت جدید استفاده کردیم که در سال ۲۰۱۹ انتشار پیدا کرد. علاوه بر این از کتاب «تاریخی که در انتظار نوشته شدن است» سود جستیم که در سال ۲۰۱۵ منتشر شد.

^۳ به نقل از اطلاعیه «شورای مدیریت جامعه‌ی جوانان شرق کوردستان – KCR» ۳۰ شهریور ۱۴۰۱

^۴ مثلاً در «انقلاب ژینا درد زایمان زن ستمدیده خاورمیانه است»، به قلم زینب بایزیدی می‌خوانیم: «ژن، ژیان، نازادی فقط یک شعار نیست، یک فلسفه است؛ فلسفه یک جامعه آزاد و دموکراتیک که از جنبش آزادی‌خواهی کوردستان می‌آید. چیزی نیست که از سوی مردها تحمیل شده باشد. ایده‌اش از سوی فیلسوف آن یعنی عبدالله اوجالان که الان در زندان امرالی ترکیه زندانی است، می‌آید.» یا در «ژن، ژیان، نازادی: سنت مبارزه و مقاومت در کوردستان» به قلم شهرام موصلچی، به نقل از مریم فتحی می‌خوانیم: «ژن، ژیان، نازادی تنها یک شعار نیست، بلکه هسته یک انقلاب ذهنی در کوردستان (و حتی جهان) است که در مقابل شیوهای از زندگی امروزی تحمیل شده توسط سیستم

آپو در جریان مطالعاتش در زندان دریافت که «زن» هنوز به موضوع یک شناخت علمی تبدیل نشده که دلیلش سنگینی سایه‌ی پاتریارکالیسم (پدر- مردسالاری) و پوزیتیویسم بر علوم اجتماعی است.^۱ به‌علاوه، متقاعد شد که اقدامات تاکنونی فمینیسم، مارکسیسم و سایر آموزه‌ها، برای رهایی زن ناکارا بوده‌اند.^۲ پس شروع به تدوین «علم ژنولوژی» (زن‌شناسی) کرد تا دریچه‌ی نوینی برای شناخت زن و جایگاه اجتماعی او بگشاید، و راه‌کار تازه‌ای برای «رهایی زن» بیابد.^۳

مسلماً باید یک مرد خیلی خودبزرگ‌بین و خودشیفته باشد که ادعا کند علم، تاریخ و زنان تا به‌حال زن را نشناخته‌اند و منتظر ظهور نظریه‌پرداز بزرگی چون او بودند تا زنان را به خودشان بشناساند! اوجالان کارش را با تمرکز بر دوران نوسنگی (نئولیتیک، ۱۰-۴۰ هزار سال قبل از میلاد) و مطالعه‌ی تاریخ هلال طلایی^۴ (مزوپتامیا یا بین‌النهرین یا میان‌دورود) آغاز کرد که گویا محل ظهور ایزدبانو و مادرتباری بود.^۵ او مدعی شد که پیوند «ژن، ژیان و ژینگه» یا «زن، زندگی و طبیعت» در منطقه‌ی هلال طلایی، در جوامع

مردسالاری سرمایه داری بر جوامع، آلترناتیو جایگزین ارائه می‌دهد. یا به نقل از هاولین گونشر، مدیر بخش پایانی کنفرانس بین‌المللی زنان در ۵-۶ نوامبر ۲۰۲۲ (۱۴-۱۵ آبان ۱۴۰۱) می‌خوانیم: «زن، زندگی، آزادی فقط یک شعار نیست بلکه یک فلسفه است. یک رهبر، این شعار فلسفی را نوشته است و آن شخص، رهبر خلق کورد، عبدالله اوجالان است...»، [تجمع شکوهمند زنان برای ایجاد مبارزه مشترک برای رسیدن به آزادی](#)، گزارش از خبرگزاری زن، ۷ نوامبر ۲۰۲۲.

^۱ اوجالان: «اشکارا باید بگویم که تحلیلات جنسیت‌گرایانه‌ی اجتماعی را پوزیتیویستی تلقی می‌کنم. تصور نمی‌کنم که از طریق رویکردهای ایزدگویی محض بتوانیم زن را تحلیل نماییم... جامعه‌شناسی مدرنیته کاپیتالیستی، واقعیت اجتماعی را در درون «لحظه اکتون» غرق می‌نماید. پیوند جامعه با تاریخ و گذشته را به گونه‌ای بسیار بی‌رحمانه و در عین حال تحت نام علمی بودن، از طریق «دروغ، تحریف و نقاب‌زنی» می‌برد. مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، جلد سوم، ص ۹۱۱، ۱۲۱۷.

^۲ اوجالان: «هیچ آموزه‌ای و از جمله مارکسیست‌ها نیازی به بحث درباره‌ی حق و رنج و کار زن احساس نمی‌کنند. تحلیل لازمه را جهت این امر انجام نداده و موضع سیاسی لازمه را اتخاذ نمی‌کنند... تئوری بحران کاپیتالیستی که مارکسیسم آن را ارائه داد، اگرچه پدیده را ترسیم نمود اما هر روز بیش از پیش به‌جای نزدیک‌تر گرداندن جامعه به راه‌حل مورد انتظار (سوسیالیسم یا کمونیسم)، آن را دورتر نیز می‌گرداند. این وضعیت به اندازه‌ای که با شناخت ناقص و اشتباه از طبیعت جامعه در ارتباط است، به همان اندازه بدان سبب است که مدل‌های چاره‌یابی پیشنهادی، معنایی فراتر از اتوپیک بودن ندارند. وخیم‌تر اینکه روش‌ها و ابزارهای عملی‌سازی پیشنهادی، هرچند به طور ناخواسته، به توانا شدن کاپیتالیسم خدمت نموده‌اند... بی‌شک جنبش‌های فمینیستی با تحقیقات و پژوهش‌هایی که انجام داده‌اند، در امر هویداسازی واقعیت زنان سهم مهمی دارند. اما بر این باورم که این فعالیتها به نسبت بسیاری در شرایط حاکمیت خرد مردانه انجام می‌شوند. بیش از حد فرمیست‌اند... فمینیست‌ها، پدرسالاری را تشخیص می‌دهند اما با همان قاطعیت به انتقاد از تخریبات و آثار ویرانگر مدرنیته بر روی زنان، نزدیک نمی‌شوند. حتی هنگامی که انتقاد می‌کنند نیز، در زمینه‌ی آفریدن زن و جامعه‌ی آلترناتیو به‌مثابه‌ی جریان، جنبش و سیستم دچار نوعی فقدان راه‌کار و چاره می‌شوند... جریان‌های فمینیستی در زمینه‌ی تحلیل جامعه‌ی جنسیت‌گرای مردسالار که از پشتیبانی نیروی بسیار قوی هیرارشی، قدرت و دولت حکم‌فرما بر زن برخوردار است، ارائه‌ی مدل‌های چاره‌یابی و حل و نیز ملموس‌سازی این گونه تلاش‌ها در زندگی‌شان، پیوسته با ناتوانی و عدم موفقیت رویارو می‌شوند... اگر بخواهیم از سلامت و برتری یک جامعه سخن بگوییم، باید معیارهای اکولوژیک و فمینیستی (نه در معنای بورژوازی آن) مبنا قرار داده شوند.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۹۱۴، ۷۰۹، ۴۳۲، ۸۶۱، ۹۲۸، ۶۹۶.

^۳ مانیفست تمدن دموکراتیک، ص ۶۱۷-۶۱۸. گفتنی است که Jineoloji (که نباید با جینیالوژی Genealogy یا تبارشناسی یا شجره‌شناسی اشتباه گرفته شود) در حالی توسط آپو و آپوئیست علم خوانده می‌شود که با متدولوژی علمی ارائه نشده و توسط محافل علمی مورد تأیید قرار نگرفته است.

^۴ اوجالان: «هلال طلایی بیشتر به اراضی مابین رودخانه‌های دجله و فرات اطلاق می‌گردد و نام تاریخی آن بین النهرین (مزوپتامیا) می‌باشد که نقطه آغاز تشکیل جوامع ابتدایی و خاستگاه اصلی تمدن است.» به نقل از [یک گزیده از مانیفست آزادی زن](#).

^۵ در این مطلب آموزشی که توسط آپوئیست‌ها تهیه شده، اطلاعات دقیق‌تری راجع به این دوران، از منظر آپو می‌توانید کسب کنید. [پیشرفت جامعه فرهنگی و نئولیتیک \(نوسنگی\) با مرکزیت هلال حاصل‌خیز و کوردستان](#)

^۶ اوجالان: «زن در عصر نوسنگی در این منطقه، زندگی‌ی یک‌جانشینی، زراعت (کشت، داشت و برداشت)، پرداختن به هنر، علم و پزشکی را برای نخستین بار آغاز کرده و رفته‌رفته به سایر مناطق دنیا انتشار داده است. فرهنگ زن و تکوین خلقی در این مرحله و در همین مناطق آغاز شده است. زنان در این سرزمین‌ها اولین خالقان صلح و زندگی اجتماعی بوده‌اند... بعد از عصر نوسنگی تاکنون هیچ کس به اندازه ساکنان این سرزمین‌ها، آزادانه نیاندیشیده، نیافریده، عشق نورزیده و زیبایی نیافریده است.» برگرفته از «یک گزیده از مانیفست آزادی زن»

کمونی — یا جوامع طبیعی یا سوسیالیستی بدوی — بسته شد و در آینده نیز در همین منطقه، زن مقام ازدست‌رفته‌اش را بازخواهد یافت^۱ و «پیوند نیرومند زن با زندگی» و «آزادی» متحقق خواهد شد.^۲ به ادعای او جالان هم‌ریشگی لغات «زن و زندگی» (ژن و ژیان)، و هم‌ذاتی طبیعی زن و طبیعت (ژینگه) — که از زاینده‌گی این دو نشأت می‌گیرد — به انقلاب بعدی خصیصه‌ای زنانه خواهد بخشید.^۳ این نظریه الهام‌بخش آپوئیست‌ها برای پردازش شعار «زن، زندگی، آزادی» شد.

او جالان: «از جمله کسانی هستیم که بزرگ‌ترین مبارزه را برای زن در عصر حاضر انجام داده‌ام. در این مورد اعتماد عظیمی به خویش دارم. گمان نمی‌کنم کسی به اندازه من روابط سیاسی، اجتماعی و نظامی پیرامون زن را تحلیل نموده باشد. خواه جامعه‌شناس باشد یا عاشق، خواه نظامی باشد یا سیاستمدار.»^۴

اگر از سر کنجکاوی به مطالعه اندیشه‌های او جالان بنشینیم، در خواهیم یافت که: — «علم» مورد ادعایی او جالان (ژنولوژی) نه تنها بر یافته‌های دانشگاهی و تحقیقاتی استوار نیست بلکه توسط هیچ متد علمی پذیرفته‌شده‌ای ارائه نشده و از طرف هیچ نهاد معتبر علمی مورد تأیید قرار نگرفته است.

^۱ او جالان: «در میان نوع انسان، آتشفشان بزرگ زندگی در دامنه‌های توروس — زاگرس و دره‌های دجله — فرات منفجر گشت. حیات سحرانگیز در اینجا متولد گشت؛ در کردستان به صورت «ژن و ژیان» (یعنی زن و زندگی) تحقق یافت... در همان جایی که زندگی به واسطه‌ی بیماری قدرت از دست رفته است، زندگی به قدرت آلوده‌نشده‌ی زن آزاد، یعنی زندگی برخوردار از جامعه‌ای اکولوژیک و اقتصادی، کشف و یافته خواهد شد.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۸۹۰

^۲ او جالان: «زن در زبان کُردی که جزء گروه‌های زبانی آریایی است، یا ژین به معنای زندگی است و در عین حال به معنای زن هم هست (که خود زندگی است)، عبارت از دیدن همه جوانب زندگی و عاری از هرگونه ریاکاری و به شکل بی‌غل‌وغش و ساده آن است.» تاریخی که در انتظار نوشته‌شدن است ص ۷۳... «تا زمانی که مسئله زنان چاره‌یابی نگشته و آزادی و یکسانی آنان به وجود نیاید نمی‌توان هیچ پدیده اجتماعی را به طور مؤثر حل نموده و به آزادی و مساوات دست یافت.» مانیفست... پنج جلدی، ص ۱۲ «ژنولوژی موجب احیای دوباره این فرزاندگی ایزدبانو در امروزان خواهد شد.» درآمدی بر ژنولوژی، آکادمی ژنولوژی، ۲۰۱۶، ص ۶

^۳ او جالان: «بر پایه‌ی این تفاسیر بهتر می‌توانیم معنای حیات جمعی (کلکتیو) بر محور زن — مادر و قداست و الوهیت متافیزیکی متکی بر آن را درک نماییم. زاینده‌گی مادر که بسان طبیعت است، تغذیه‌کنندگی، مهربانی و شفقت و جایگاه عظیم وی در زندگی، عنصر اساسی هم فرهنگ مادی و هم فرهنگ معنوی است.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۱۶۱.

با این ادعا، او جالان بر همه‌ی مطالعات تاکنونی‌ای که ظهور جوامع مدرسالار را با پیدایش کشاورزی و اولویت‌یابی نقش زن در اقتصاد — و نه زاینده‌گی — توضیح داده و می‌دهند، خط بطلان کشید. و جالب‌تر این که در توضیح موقعیت فرودست زن در سایر دوران‌ها، علی‌رغم تداوم زاینده‌گی، اظهار داشت که «الله-مادر ایزدبانو» فریب «تا» — مرد اسطوره‌ای داستان گیلگمش — را خورد و به مرتبه‌ی فرودستی نزول کرد. باز توضیح داد که ابقای مردسالاری — از آن زمان تاکنون — پیامد «مرگ اخلاق» در مرد بوده است:

«تخریب علم-فناوری، فرهنگ، هنر، فکر، دین و نهادهای بسیاری که در دوره نوسنگی در اطراف زن سامان یافته بودند، از راه حملات مرد نیرومند و حقه‌باز (اتا) به وقوع پیوست.» درآمدی بر ژنولوژی، ۲۰۱۶، آکادمی ژنولوژی، ص ۷. یادآور فریب آدم توسط حوا در قرآن و دیگر کتب آسمانی ادیان ابراهیمی!

^۴ او جالان: «تاریخی که در انتظار نوشته شدن است.» ص ۱۱۵

در ضمن این به اصطلاح «علم» در بردارنده‌ی نکاتی عمیقاً ضدعلمی است.^۱ استنادات اوجالان عموماً بر اساطیر، روایات دینی، متافیزیک و مقولات فلسفی استوارند؛ و به این دلیل، در بهترین حالت می‌توانند یک «رویکرد» یا پارادایم در نظر گرفته شوند و نه علم.

پس از اعلام خودگردانی روژاوا در شمال سوریه (۲۰۱۳) و به دنبال همکاری آپوئیست‌ها با نیروهای نظامی آمریکا در کوبانی علیه داعش، تلاش‌های زیادی صرف شد تا ایده‌های اوجالان، به عنوان نظریات بدیع یک فیلسوف نوظهور، به جهانیان معرفی شود. در این راستا، آپوئیست‌ها نخستین کنفرانس زنان را در کلن (آلمان) برگزار کردند (۲۰۱۴) که پیامدش دو کتاب،^۲ یک نشریه^۳ و نیز جزواتی به زبان‌های مختلف بود. چندی بعد، «بنیاد ژنولوژی»،^۴ «آکادمی ژنولوژی»^۵ و «کمیته ژنولوژی اروپا» را راه‌اندازی کردند (۲۰۱۶) که نخستین کنفرانس آن در روزهای ۶ و ۷ اکتبر ۲۰۱۸ در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان «انقلابی در حال وقوع است» و دومین، در روزهای ۵ و ۶ نوامبر ۲۰۲۲، با حضور ۸۰۰ زن از ۴۱ کشور در برلین برگزار شد که یکی از تصمیمات آن، گزینش شعار «زن، زندگی، آزادی» به عنوان شعار انقلابی زنان جهان بود.^۶

— بنیان نظریه‌ی به اصطلاح زن‌شناسی، بر «اصالت ذات»^۷ متکی است. معنایش این است که زن با سه صفت ذاتی «زاینده‌گی»، «مادری» و «هوش عاطفی» برجسته می‌شود که نقطه‌ی پیوند زن با «طبیعت»، «خاک» و «مام‌میهن» است؛ همین ویژگی‌ها نیز هست که به زن این امکان را می‌دهد تا به حقیقت و هوش کیهانی^۸ نزدیک‌تر شود و مرد و جامعه را به عدالت و انسانیت هدایت کند.^۹

^۱ مثلاً در «تاریخی که در انتظار نوشته شدن است»، ص ۷۲ می‌نویسد: «تعداد کروموزوم‌های زن از مرد بیشتر است.» حال آنکه کاربوتایپ (کروموزوم‌نگاری) اثبات کرده که هر سلول انسانی حاوی ۲۳ جفت کروموزوم است که بیست و دو جفت را اتوزوم می‌نامیم که در هر دو جنس مونث و مذکر یکسان است. بیست و سومین جفت، کروموزوم‌های جنسی هستند که بین افراد مذکر و مونث فرق دارند. افراد مؤنث دو نسخه از کروموزوم X دارند، درحالی‌که مردان یک کروموزوم X و یک کروموزوم Y دارند.

^۲ Jineoloji Tartışmaları که به ژنولوژی در ترکیه اختصاص داشت (۲۰۱۶) و [Jineoloji Giriş](https://jineoloji.org) که در معرفی ژنولوژی بود (۲۰۱۶).

^۳ به نام Jineoloji Dergisi مجله ژنولوژی (۲۰۱۶) که در ترکیه منتشر شد.

^۴ <https://jineoloji.org/fa/category/binge-ha-jineoloji/>

^۵ <https://jineoloji.org/fa/category/akademi/> و آثار اوجالان به زبان‌های مختلف.

^۶ [تجمع شکومند زنان برای ایجاد مبارزه مشترک برای رسیدن به آزادی](https://www.facebook.com/jineoloji.org/)، به نقل از خبرگزاری زن

^۷ Essentialism یک دیدگاه فلسفی است که برخی خصوصیات را ذاتی و تغییرناپذیر می‌داند. مثلاً زاینده‌گی جزو ذات زن و طبیعت است.

همه موجودات دارای ویژگی‌های ذاتی خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب می‌شود که آن چیز همان که هست باشد. در این دیدگاه هیچ چیز بدون ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. هرگاه تعریف از چیزی ویژگی یا ویژگی‌های بنیادین اش را بیان کند در حکم تعریف دقیق، درست و تغییرناپذیر آن چیز خواهد بود.

^۸ در توضیح هوش کیهانی، در زیرنویس ص ۴۹ (مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی) می‌خوانیم: «هگل به روح کیهانی (Geist) یا روح واحد در همهی جهان باور دارد و کیهان را نتیجه‌ی آفرینش و فعالیت «ایده‌ی مطلق» می‌داند. از نظر او روح ذاتاً فعال می‌باشد، یعنی فعل آن عین وجود آن است. از راه عمل و اندیشه درباره‌ی عمل خویش است که روح برای خود شناختی منسجم از جهان می‌آفریند و در همین فرآیند، در مورد خود شناخت حاصل میکند. Geist را در معنای هگلی‌اش به «ذهن» هم معنا می‌کنند. و در همین منبع، ص ۲۰۱ آمده: «پیوند نیرومند زنان با زندگی، هوش عاطفی طبیعی را در آنان پیشرفته‌تر می‌نماید.»

^۹ اوجالان: «تمامی تحقیقات و مشاهدات باستان‌شناختی، انسان‌شناسانه و روزانه نشان می‌دهند که ادواری وجود داشته‌اند که زنان منشأ اتوریتته بوده و این امر طی مدت زمانی طولانی شایع بوده است. این اتوریتته، اتوریتته‌ی قدرت برقرارشده بر روی محصول مازاد نبوده، برعکس اتوریتته‌ای است

در دوره‌ی جدید حیات سیاسی اوجالان خواننده با دو تصویر از زن روبرو می‌شود: الف— زن قوی، آزاد، دموکرات و رها که سدهای اسارت اجتماعی را گسسته و خود را از ذهنیتِ فرودستی رها کرده و به هیبت «ایزد بانو» درآمده ۲— زن ذلیل، توسری‌خور و دون‌شانِ امروزی که نه تنها سدّ راه مرد در نیل به «عشق‌های افلاطونی» است، بلکه اسباب تباهی مردان و انحطاط همگان است.^۱ چنین زنی نه تنها لایق عشق‌ورزیدن، دوست‌داشته‌شدن و همزیستی نیست، بلکه اساساً «وجودش» بی‌خود است:

«به نظر من، زنان یا می‌بایست در حد قداست ایزدبانوان باشند یا هرگز وجود نداشته باشند.»^۲

پس تربیت ایزدبانوان به اساسی‌ترین دغدغه‌ی فلسفی اوجالان تبدیل می‌شود^۳ چرا که اینان هستند که به زندگی معنا و مفهوم می‌بخشند^۴ و نه زنانی که به قول اوجالان اسیر در مدرنیته‌ی کاپیتالیستی برده‌ی زندگی مصرفی مانده‌اند!

«من از زمان کودکی تا امروز زن را هم جذاب و هم ترسناک دیده‌ام... همیشه بین آنانی که پلید و زشت‌اند و آنانی که زیبا و آزادند، تفاوت قائل شده‌ام. سعی کرده‌ام فرصت رشد به اولی نداده و دیگری را مطرح گردانم. این خط‌مشی من است... در اذهان کردها زن بسیار زشت و خطرناک است. اما زنی که وجودش را اثبات نماید، پدیده بسیار با ارزشی است. نباید این را منحرف کرد و یا ارزشش را از بین برد... من در پی یک زیبایی با عظمت در زن و شجاعت و تعالی وی هستم. یعنی در پی صورت و معنا هستم. برخی معتقدند که چنین زنی وجود ندارد. اگر نباشد، پس من هم خویش را به چرک و ناپاکی

که از بازدهی و زاینده‌ی نشأت گرفته و هستی اجتماعی را توان می‌بخشد. هوش عاطفی که در زن از تأثیر بیشتری برخوردار است، دارای روابط مستحکمی با این هستی است.» مانیفست تمپن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۴۸۱

^۱ اوجالان: «چگونه نسلی که از ایزدبانوان به جای مانده است این همه پست و دون‌شان می‌گردد؟ هرگز نتوانسته‌ام چنین تباهی و انحطاطی را که عقل و روحم به هیچ روی پذیرای آن نگشته، به خورد ذهنم بدهم. به نظر من، زنان یا می‌بایست در حد قداست ایزدبانوان باشند یا هرگز وجود نداشته باشند... زنی که در طلیعه‌ی تاریخ با هویت باشکوه اجتماعی‌اش نقش ایزدبانوی مادر را زیور خویش نمود، در خاورمیانه‌ی امروزی به موقعیت بی‌ارزش‌ترین کالا فروکاسته شده است... این یک واقعیت است که بدون زن، زندگی میسر نخواهد بود اما ضمناً آشکار است که نمی‌توان با زنی که وی را دچار این همه سقوط و انحطاط نموده‌اند نیز حیاتی شرافتمندانه و با معنا داشت. راه صحیح رهایی‌بخشیدن زندگی این است که با دانستن و احساس اینکه همزیستی کنونی با زن، شیوه‌ای است که همگان را تا خرخره در نوعی منحط‌کننده و پستی‌آور مدفون می‌نماید، گره‌گشای مسائل گشت و دست به عمل زد. به هیچ وجه نباید فراموش نمود که حیات با معنا و شرافتمندانه با زن، مستلزم فرزاندگی و تعالی عظیمی است.» مانیفست... پنج جلدی، صفحات ۸۸، ۹۱۲

^۲ اوجالان، مانیفست... پنج جلدی، صفحه ۸۸

^۳ «بی‌شک زنی که توانمندانه بیاندیشد، قادر به تصمیم‌گیری نیک، زیبا و صحیح باشد، بتواند از من گذار نموده و بدین ترتیب مرا در حیرت وانهد و مخاطلم باشد، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های جستجوی فلسفی‌ام می‌باشد. اعتقاد همیشگی‌ام این بوده که رموز راه‌های جریان حیات موجود در کیهان، در کنار این زن با بهترین، زیباترین و صحیح‌ترین وجوهش معنا خواهد یافت.» مانیفست... پنج جلدی، ص ۴۸۳-۴۸۴

^۴ اوجالان: «می‌بایست با علم بر اینکه با زن آزادی که شرافت خویش را به تمامی به دست آورده خواهیم توانست پرمعناترین و زیباترین زندگی را تحقق بخشیم، گفتارهای خود را شکل داده و کردارمان را پیش‌برد بخشیم.» مانیفست... پنج جلدی، ص ۷۱۰

نخواهم آلود... انسانی که از گزینه جنسی بدوی رهایی نیافته، از پتانسیلی برای انفجار برخوردار است. احتمال دارد همچو چرنوبیل حادثه ببار بیاورد. تنها انسان را از بین می‌برد، فلج می‌کند و سرطان ایجاد می‌کند.»^۱

ظاهراً تفاوت چندانی میان این نگاه جنسیتی با آنچه در ایران امروز می‌گذرد، دیده نمی‌شود: زن مؤمنه و محجبه شایسته احترام و تقدیر است و زن بی‌حجاب که خواهان آزادی پوشش، کنترل بر جسم خود و اختیار بر سرنوشتش است، «وسوسه‌گر» و «پلید»! احتمالاً اگر رهبر آپو نیز قدرت داشت، گشت‌های ارشاد را برای جمع کردن این زنان راهی خیابان‌ها می‌کرد! بویژه که او هم در هم‌نظری با شارعان دین معتقد است که «می‌توان اسلام را عموماً جنبشی دموکراتیک، آزادی‌خواه و نزدیک به برابری طلبی تعریف نمود»^۲ و «به راحتی می‌توان گفت اسلام که به نسبت مسیحیت و دیدگاه‌های اصیل موسوی، دارای نگرش‌های پیشرفته‌تری است، تمدن‌گراست. در همان ده سال اول ظهورش توانست وارث تمامی تمدن‌های کهن خاورمیانه گردد. اسلام توانست در ۶۵۰ ب.م [بعد از میلاد] نیرومندترین قدرت هژمونیک منطقه را پایه‌ریزی نماید»^۳. «ازدواج حضرت محمد در سن پنجاه سالگی با عایشه ۹ ساله نشان‌دهنده فزونی‌گرفتن علاقه وی نسبت به زنان است. ستایش و مدح خدیجه، اولین همسر او، نشان می‌دهد که حضرت محمد ارزش زیادی برای زنان قائل بوده‌است»^۴.

در ضمن او جالان علی‌رغم همه‌ی ادعایی که برای فرارفتن از فمینیسم — آن هم در عرصه‌ی ایدئولوژیک — و نبرد با ذهنیت اقتدارگرای مردسالاری دارد،^۵ به دلیل مخالفتش با «قدرت» — به‌عنوان سرمنشاء فساد — زنان (و صد البته نه مردان!) را از خیز برداشتن برای تسخیر قدرت [سیاسی] منع می‌کند:

«اگر انسان‌ها و بخصوص اندیشه زنان با حرص قدرت فاسد شده باشد، هر روزمان قیامت است قیامت... زنان، زندگی و انسان‌هایی هستند که روشنی‌بخشی و روشنایی را برمی‌گزینند. تنها با مبرا

^۱ او جالان: «چگونه باید زیست؟» ۱۹۹۳، جلد اول، ص ۴۵، ۴۸، ۵۶، ۷۴

^۲ مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۵۲۹.

^۳ همانجا، ص ۴۵۳-۴۵۴

^۴ او جالان: «تاریخی که در انتظار نوشته شدن است»، ص ۳۴.

^۵ او جالان: «باید در برابر حملات ایدئولوژیک مرد استوار ایستاد. باید با گذار از فمینیسم نشأت گرفته از کاپیتالیسم در برابر ایدئولوژی مردسالار به سلاح ایدئولوژی رهایی زن مجهز شده و به مبارزه پردازد. باید در برابر ذهنیت اقتدارگرای مردسالاری با استحکام، ذهنیت و سرشت آزادیخواه زن، نخست در عرصه ایدئولوژیک پیروز گردد. نباید فراموش کرد که تسلیمیت سنتی زن، جسمانی نیست بلکه ماهیتی اجتماعی دارد. ناشی از بردگی شدید است. بنابراین باید قبل از هر چیز، در عرصه ایدئولوژیکی بر احساسات و افکار تسلیمیت چیره گردد.» به نقل از «تاریخی که در انتظار نوشته شدن است»، ص ۷۳-

ساختن اندیشه‌ی زن از قدرت، تمامی ایدئولوژی‌های قدرت و همه‌ی قالب‌های فکری‌ی که از آنها متأثر گشته، میسر خواهد بود.^۱

به این معنی زن نباید برای گریز از موقعیت فرودست خود به قدرت سیاسی بیندیشد؛ چرا که قدرت بد است و انسان را فاسد می‌کند!^۲ به همین خاطر به زنان توصیه می‌شود که از فمینیسم — که مبلغ شراکت زنان در قدرت سیاسی و تسهیم آن با مردان هستند — فاصله بگیرند.

اوجالان از سویی ریشه‌ی کلیه‌ی معضلات اجتماعی — از جمله ستم‌کشی زن — را در «اعمال فشار» و «استثمار» از جانب کانون‌های قدرت مردانه^۳ و دولت اقتدارگرای آنان می‌داند، از سوی دیگر زنان را از دست‌بردن به ریشه‌ها بازمی‌دارد. معلوم نیست آن انقلاب زنانه‌ای که قرار است مقام ایزدبانویی را به زن بازگرداند، بدون دست‌بردن به ریشه‌ی ستم‌کشی زن چگونه متحقق خواهد شد؟ اگر قرار است که زن رها، آزاد، قوی و دموکرات — که به مقام ایزدبانویی رسیده — دست به قدرت نبرد، پس قرار است چه کاری انجام دهد؟ دانش و آگاهی او برای رهاشدن و رهاکردن سایر زنان به چه دردی خواهد خورد؟ آیا صرفاً قرار است لیاقت همزیستی با مرد مبارزی چون اوجالان را کسب کند و به زندگی مردان امثال او معنا بدهد؟!

«بی‌شک زنی که توانمندانه بیانده‌شود، قادر به تصمیم‌گیری نیک، زیبا و صحیح باشد، بتواند از من گذار نموده و بدین ترتیب مرا در حیرت وانهد و مخاطبم باشد، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های جستجوی فلسفی‌ام می‌باشد. اعتقاد همیشگی‌ام این بوده که رموزهای جریان حیات موجود در کیهان، در کنار این زن با بهترین، زیباترین و صحیح‌ترین وجوهش معنا خواهد یافت.»^۴

ارزیابی تطبیقی

^۱ درآمدی بر ژنولوژی، ۲۰۱۶، آکادمی ژنولوژی، ص ۱۳-۱۴

^۲ اوجالان: «قدرت، در جامعه به شکل فرهنگ حاکمیت و سلطه وجود دارد. گفته‌ای که باکونین در این باره به کار برده مهم است: «مدعی‌ترین دموکرات، با جای گرفتن بر سریر قدرت، طی بیست و چهار ساعت فاسد می‌شود... به یک شرط نمی‌تواند فاسد شود: اگر همانند کسی که عبادت می‌کند از خود حفاظت کند!» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۱۱۸

^۳ اوجالان: «مسائل اجتماعی... اساساً از فشار و استثمار کانون‌های قدرت سرچشمه میگیرند. جنس زن، از کانون و هیرارشی مرد، برده از صاحبش، دهقان از اربابش، مأمور از مافوق خود، کارگر از کارفرمای خویش، و تمامی جامعه از دستگاه‌های فشار و استثمار انحصارات قدرت به‌گونه‌ای منفی متأثر می‌شوند. ضررمند می‌گردند؛ دچار استثمار، فشار و شکنجه می‌شوند. نتیجتاً، همگی گرفتار مسائل اجتماعی می‌گردند.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۷۰۹

^۴ مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۴۸۳-۴۸۴

قتل مهسا و ضرب و شتم زنان به دست گشت ارشاد منحصر به فرد نبود. فجایع مشابه پیش تر، بارها تکرار شده بودند.^۱ بعلاوه این نخستین بار نبود که زنی به دست نهادهای دولتی به قتل می‌رسید. ایران رکورددار آمار قتل دولتی زنان است.^۲ قتل فرخنده ملک‌زاده به دست اسلام‌گرایان افغانستان نیز علی‌رغم همه‌ی بی‌رحمی‌اش، بازتاب چندانی نیافت.^۳ تازه در همین امسال، در طول ۷۰ روز، ۸ کارگر در اعتراض به شرایط کار و معیشت‌شان خودسازی کردند^۴ که علی‌رغم ابعاد و عمق وحشتناک این فجایع، واکنش مشهودی را برنیا نگیختند. در بُعد جهانی نیز با تصویر مشابهی روبرو هستیم؛ مثلاً در آمریکا هر ساله حدود ۱۰۰۰ سیاه‌پوست به قتل می‌رسند^۵ بی‌آن که تحرکات اعتراضی گسترده‌ای را دامن بزنند. اما در این میان، قتل جورج فلویید به دست پلیس آمریکا انعکاس جهانی پیدا می‌کند و نام جنبش موسوم به «جان سیاهان مهم است»^۶ را به جهانیان می‌شناساند. یا خودسوزی دستفروش تونسی – طارق بن بوعزیزی – در سال ۲۰۱۰ چنان بازتاب وسیعی می‌یابد که آغازگر شورش در تونس و خیزش‌های موسوم به بهار عربی می‌شود.

روش‌های تحلیلی جامعه‌شناسانه‌ی مختلفی برای توضیح خیزش‌های اجتماعی وجود دارند. یکی از شایع‌ترین آنها «نظریه تئوری» یا «تئوری تریگر» (Trigger Theory) است که برای مثال قتل مهسا را با حضور شرایط آماده‌ی انفجار و جرقه‌ای که آن را منفجر کرد توضیح می‌دهد. باز بنابه همین نظریه، قتل وحشیانه‌ی فرخنده، جرقه نشد و به یک انفجار اجتماعی نیا نجامید چون که شرایط بیرونی به حالت انفجاری نرسیده بود! اگر هم پرسیده شود که چگونه می‌توان حضور یا عدم حضور موقعیت انفجاری را تشخیص داد، یا پاسخی نخواهند داد و یا در بهترین حالت خواهند گفت که اگر جرقه به انفجار بیانجامد معلوم می‌شود شرایط آماده بوده و اگر هم اتفاقی نیفتد یعنی که شرایط هنوز آماده نبوده‌است! پس راه‌چاره آزمون و خطاست!

با توسل به همین تئوری هم بوده که بعضی از گرایش‌های سیاسی، به دنبال هر شورش یا خیزش اجتماعی، دائماً وعده انقلاب و سرنگونی رژیم را در طول چهار دهه گذشته داده‌اند!

نظریه‌ی تحلیلی دیگر، تئوری به ارث رسیده از انترناسیونال دوم است که توسط مارکسیسم روسی تکامل داده شد. بنا به این نظریه، تحول در روابط و مناسبات اجتماعی، به‌طور مکانیکی تابع رشد نیروهای مولده است. برای مثال، قتل فرخنده وجدان‌های توده‌ها را آن‌طور که باید به درد نیآورد و به اعتراضات توده‌ای نیا نجامید چون که نیروهای مولده در افغانستان به آن درجه از رشد نرسیده بودند که عرصه را بر روابط و

۱- <https://iranwire.com/fa/features/107602> قتل - به - معروف - نهی - از - زندگی - گاه‌شمار - فجایع - گشت - ارشاد - در - ایران /

۲- <https://www.bbc.com/persian/articles/c4nz2mnrjx7o>

۳- https://fa.wikipedia.org/wiki/قتل_فرخنده_ملک_زاده E2%80%8C

۴- <https://aftabnews.ir/fa/news/785432> خودسوزی - ۸ - کارگر

۵- <https://www.washingtonpost.com/graphics/investigations/police-shootings-database/>

۶- https://fa.wikipedia.org/wiki/جان_سیاه_مهم_است E2%80%8C

مناسبات زن‌ستیزانه تنگ کنند! اما در ایران، رشد نیروهای مولده به آن درجه از تکامل رسیده بود که ادامه‌ی دوام سنن ارتجاعی را ناممکن کند! با همین نگرش مکانیکی هم هست که مشوق ثبات جامعه، گردش سرمایه و رشد و توسعه صنعتی هستند تا به رشد نیروهای مولده بیانجامد!

تئوری‌های دیگری هم هستند که وقایع تاریخی را با شخصیت‌ها و قهرمانی‌های افراد توضیح می‌دهند. مثلاً می‌شنویم و می‌خوانیم که خیزش اخیر مدیون فداکاری نیلوفر حامدی، یعنی خبرنگار شجاعی بود که تا بیمارستان کسرا مهسا را تعقیب کرد و عکس او را در کما گرفت و پخش کرد.

نظریات غیرجدی‌تری هم وجود دارند که نمونه‌های‌شان را در این روزها به‌وفور دیدیم: از تئوری توطئه گرفته تا توضیح واقعه‌ی قتل مهسا با تمرکز بر گردبودن، زن‌بودن و غریب‌بودن او ...

ارزیابی یک خیزش اعتراضی، آن هم در شرایطی که دوام و تداوم دارد و زنده است، آسان نیست. چرا که نمودهای بیرونی آن (مثل شعارها، مطالبه‌ها، هویت اجتماعی پیش‌برندگان آن و عوامل بیرونی) دائماً با روند وقایع تغییر می‌کنند؛ نیز اتفاق می‌افتد که خود خیزش تغییر ماهیت می‌دهد و با شراکت گروه‌های شرکت‌کننده‌ی جدید یا عوامل تأثیرگذار بیرونی، در راستای دیگری به پیش می‌رود. به این معنی ارزیابی یک شعار نمی‌تواند به‌دور از شرایط زمانی، بستر مکانی، چارچوب اجتماعی-سیاسی درون و برون مرزی، هویت پیش‌برندگان و خلاصه نقش سازمان‌های اطلاعاتی داخلی و خارجی صورت بگیرد؛ کاری که در توان و حوصله‌ی نوشتار حاضر نیست. قصد این نوشتار محدود به بررسی رابطه‌ی این شعار با آپوئیسم است.

با توجه به مدارک و منابعی که در دسترس ما قرار دارند، و نیز نظرات اوجالان درباره‌ی زن (که بالاتر خواندیم) می‌شود ادعا کرد که بین مضمون آپوئیستی شعار «زن، ژیان، نازادی» و شعار «زن، زندگی، آزادی» که در داخل و خارج ایران سر داده شد، سنخیتی وجود ندارد.

در آپوئیسم «زن، ژیان، نازادی» نمود یک نگرش فلسفی-ایدئولوژیک است که به‌دنبال گسست اوجالان از مارکسیسم روسی پیدا شد: او «کارگر» را از جایگاه عاملیت تاریخی-اجتماعی به زیرکشید و «زن» را به‌جایش نشاند و شعار «رهایی کارگر، پیش‌شرط رهایی جامعه است»، را به «رهایی جامعه در گرو رهایی زن است» تغییر داد و به‌جای «مبارزه‌ی طبقاتی»، «آشتی طبقاتی» را گذاشت.^۱ در ادامه‌ی همین پوست‌اندازی بود که به نفی رابطه‌ی ستم‌کشی زن با مالکیت خصوصی رسید و شکل‌گیری پدرسالاری و نزول زن به مرتبه‌ی فرودست را با «قدرت» گرفتن مرد شکارچی و جنگجو و فریب «ایزدبانو» توسط «ا تا» — مرد

^۱ آپوئیست به‌غلط شعار «معیار آزادی جامعه، آزادی زن است» را به اوجالان نسبت می‌دهند. حال آن‌که این جمله مارکس در «خانواده مقدس» است: «تغییر یک دوره تاریخی را همواره می‌توان با میزان پیشرفت زنان به‌سمت آزادی تعیین کرد، چراکه در این‌جا، در رابطه‌ی بین زن و مرد، رابطه بین قوی و ضعیف، پیروزی سرشت انسانی بر ستم‌گری مشهودتر از هر جای دیگر است. درجه‌ی رهایی زنان، معیاری طبیعی برای رهایی همگانی است.»

اسطوره‌ای داستان گیلگمش - توضیح داد^۱ و نهایتاً به این نتیجه رسید که چاره‌ی کار مبارزه با «قدرت» است که پیشرفته‌ترین شکل آن در کاپیتالیسم خودنمایی می‌کند.^۲ پس از آن بود که اعلام کرد زندگی مدرن، تهوع‌آور است^۳ رهایی در گرو خلاصی از مدرنیته است،^۴ آزادی همان دانایی است^۵ و وظیفه‌ی رهایی از کاپیتالیسم به عهده‌ی اخلاق و سیاست است.^۶

به این معنی، ژنولوژی و ادعاهای آپوئیست‌ها دال بر پرچم‌داری آپو در مبارزه برای رهایی زن را باید در چارچوب بن‌بست سیاسی و بحرانی دید که پ.ک.ک. پس از فروپاشی شوروی، تجربه کرد. چرخش ایدئولوژیک اوجالان راهی برای خروج از بن‌بست، زدودن مہر «تروریسم» از پیشانی حزب و ادامه‌کاری سیاسی بود. سوگند خوردن او به سه پایه‌ی محوری پست‌مدرنیسم (دموکراسی، فمینیسم و اکولوژی) که مد روز جهان پس از جنگ سرد بود، گزینه‌ی فریبنده‌ای می‌نمود. اما این خطر را نیز به‌همراه داشت که به قیمت از دست دادن حمایت بخش وسیعی از چپ جهانی و منطقه‌ای تمام شود که اوجالان مایل به این کار نبود. از این رو با تردستی در واژه‌ها و مفاهیم کلیدی چپ دست برد، به آنها معانی دوپهلوی و گنگ بخشید تا رضایت خاطر آنها را نیز فراهم کند. برای مثال خود را همچنان دشمن دواتشده‌ی کاپیتالیسم نشان داد؛ حال آنکه تعریفش با آنچه که مدنظر چپ بود، بسیار فاصله داشت:

*«ادعا می‌کنم: کاپیتالیسم اقتصاد نیست، دشمن جان آن است... آیا سرمایه‌ی مالی، اقتصاد است؟
آیا سرمایه‌ی مالی گلوبال، اقتصاد است؟ آیا فاجعه‌ی زیست‌محیطی، اقتصاد است؟ آیا بیکاری مسئله‌ای*

^۱ «تخریب علم-فناوری، فرهنگ، هنر، فکر، دین و نهادهای بسیاری که در دوره نوسنگی در اطراف زن سامان یافته بودند، از راه حملات مرد نیرومند و حقه‌باز (اتا) به وقوع پیوست». درآمدی بر ژنولوژی، ۲۰۱۶، آکادمی ژنولوژی، ص ۷. یادآور فریب آدم توسط حوا در قرآن!

^۲ اوجالان، مانیفست تمدن دموکراتیک، ص ۲۵۴. اوجالان: «مبدل نمودن تمامی جامعه به ضعیفه، برای کارایی یافتن نظام لازم است. قدرت، با مردانگی همسان است. بنابراین ضعیفه نمودن جامعه، امری ناگزیر است. زیرا قدرت، اصل آزادی و برابری را قبول ندارد». همانجا، ص ۱۱۷

^۳ اوجالان: «بایستی زندگی‌ای که مدرنیته به‌سان یک زره بر تنت پوشانده را همانند درآوردن جامه‌ی جنون و دور انداختن آن ترک کنی، از این زندگی متنفر گردی و از آن دست بشویی. در صورت لزوم باید هر لحظه چنان که گویی استفراغ می‌کنی، دل و ذهن و جسم خویش را از این زندگی پاک کنی. حتی اگر زندگی مدرنیستی خود را همچون زیبارخ بی‌همتای جهان به تو عرضه نمود، باید آنچه در درون داری را استفراغ کنی.» مانیفست تمدن، دوره پنج جلدی، ص ۹۱۸

^۴ اوجالان: «رهایی انسانیت، از رهگذر فروپاشی این ساختار سرطانی شهرگرایی میسر است.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۸۹

^۵ اوجالان، «تعبیر ما این است: "حقیقت"، عشق است و "عشق" نیز حیات آزاد! بنابراین اگر با عشق - هم در مقام روش و هم رژیم حقیقت - به دنبال حیات آزاد نگردیم، نه می‌توانیم به دانایی لازم دست بیابیم و نه می‌توانیم آنگاره‌ها و جهان اجتماعی نوین خویش را بر سازیم» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۴۶

^۶ اوجالان: «راه رهایی جامعه از کاپیتالیسم، نه از سندیکالیسم و تحزب دولتی بلکه از مسیر جامعه‌ی اخلاقی و سیاسی می‌گذرد... مقاومت جامعه با توسل به مبارزه از طریق اخلاق و سیاست ذاتی‌اش که بنیادی‌ترین ابزارهای هستی در برابر این استیلای فرهنگی و استعمارگری‌اند، تنها راه آزادی و رهایی می‌باشد. جامعه‌ای که جوانانش را از دست داده یا برعکس جوانانی که جامعه‌شان را از کف داده‌اند، نه تنها شکست‌خورده محسوب می‌گردند بلکه این وضعیت بدان معناست که حق موجودیت خویش را از دست داده و بدان خیانت نموده‌اند. جز این، آنچه باقی می‌ماند فساد، واپاشی و نابودشدگی است. وظیفه‌ی بنیادین جامعه در برابر این امر، این است که نهادهای آموزشی خویش را به مثابه‌ی ابزارهای بنیادین هستی خود، ایجاد نماید. تفکیک محتوایی تفاسیر علمی، فلسفی، هنری و زبانی از ساختاربندی علم - قدرت، به معنی انجام دادن موفقیت‌آمیز انقلاب معنا[شناختی] است. در غیر این صورت، کارآمدسازی بافت‌های اخلاقی و سیاسی موجودیت اجتماعی ممکن نخواهد بود.» مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص

اقتصادی است؟ آیا بانک، ورقه بهادار، نرخ ارز و بهره اقتصاد هستند؟ آیا تولید سرطان‌واری کالاها جهت سودآوری، اقتصاد است؟ لیست سؤالات، طولانی است. تنها جوابی که به تمامی آنها داده شود یک نه بزرگ است. فرمول این است: مقصود، قدرت شاهانه است، پول و سرمایه بهانه! از راه بازیهای بسیار حيله‌گرانه‌ی «پول - سرمایه» نه یک شکل اقتصاد نوین ایجاد شده است، و نه فرم جامعه‌ی کاپیتالیستی و حتی فرمی تمدنی به نام تمدن کاپیتالیستی مطرح است. یک نوع بازی قبضه‌کردن و تصاحب جامعه در جریان است که تاریخ در هیچ دوره‌ای مورد مشابه آن را شاهد نبوده است. نه تنها قبضه‌کردن نیروی اقتصادی بلکه تصاحب نیروی تمامی فرهنگ‌های سیاسی، نظامی، دینی، اخلاقی، علمی، فلسفی، هنری، تاریخی، مادی و معنوی. کاپیتالیسم، پیشرفته‌ترین شکل حاکمیت و فرم قدرت است.^۱

برای چپ، کاپیتالیسم، یک مقوله‌ی اقتصادی و یک رابطه‌ی اجتماعی است. هیچ مقوله، مسئله یا معضل اجتماعی بدون در نظر گرفتن روابط و مناسبات غالب اقتصادی و تولیدی، آن‌هم در بطن نزاع کار - سرمایه امکان‌پذیر نیست. حال آن‌که برای اوجالان، کاپیتالیسم یک نماد قدرت است. به همین خاطر هم هست که در سوسیالیسم مورد نظرش، نیازی به لغو مالکیت خصوصی نیست و زمین می‌تواند در تملک زمین‌داران و وسایل تولید، در مالکیت صاحبان سرمایه باقی بماند!

^۱ اوجالان، مانیفست تمدن دموکراتیک، دوره پنج جلدی، ص ۲۵۴

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- مضمون آپوئیستی شعار «ژن، ژیان، نازادی» با تعبیر و تفاسیری که از آن می‌شود فرق دارد. این کار به سوء تفاهمات و سوء تعبیرهایی انجامیده که بحث حول آن را اجتناب‌ناپذیر کرده است.^۱
- در روزهای آغازین خیزش جاری، «ژن، زندگی، آزادی» بیشتر به مخالفت با حجاب اجباری تعبیر می‌شد: فرد یا نهادی حق ندارد زنی را از زندگی محروم کند و آزادی زن برای انتخاب حجاب یا بی‌حجابی باید محترم شمرده شود. اما دیری نگذشت که حتی مدافعان حجاب نیز فهمیدند که داستان فراتر از حجاب است.^۲
- بعدتر، گروه‌های گوناگون — با مطامع و اهداف کاملاً متفاوت در جلو، عقب و کنار شعار «ژن، زندگی، آزادی» ایستادند.^۳ از آنجا که نگرش غالب بر حفظ اتحاد نیروهای اپوزیسیون بوده و هست، تلاش چندانی برای افشای جریانات و گرایش‌ها صورت نگرفته است. نوشتار حاضر، تلاش کوچکی در راستای این کمبود است که به افشای ماهیت زن‌ستیز آپوئیسم پرداخت. جا دارد که تلاش‌های مشابهی برای افشای سایر گرایش‌های اپورتونیست صورت بگیرد.
- نظریه‌ی ذات‌گرایانه‌ی اوجالان در باره‌ی زن، واپس‌گرایانه است و به‌نظر نمی‌رسد از حمایت بخش آگاه معترضان برخوردار باشد. او با تکیه بر فضیلت ذاتی زن و پیوند طبیعی

^۱ بعضی هم بر این نظرند که: «... بازتاب یک شعار در میان مردم، در عمل آن را از مالکیت یک حزب و یک فرد درآورد، آن را به مالکیت توده‌های مردمی درمی‌آورد؛ توده‌هایی که خواست‌ها و نیازهای خود را در آن شعار می‌بینند و چه‌بسیا اکثراً نه اطلاعی از شخص و مبتکر آن دارند و نه آن را بخشی از دغدغه‌ی فکری خود می‌شمارند... متوجه کردن فکر افراد... به چنین مسائلی... تنها زمینه‌ساز منحرف کردن افکار مردم از مسأله‌ی اصلی که همان همبستگی و حرکت متحد تمام طبقات و اقشار جامعه برای رسیدن به یک هدف مشترک و همگانی... می‌شود... طرح موضوعاتی که می‌تواند به این اتحاد آسیب برساند به سود جنبش مردمی در ایران نخواهد بود.» به نقل از مقاله «شعار زن، زندگی، آزادی شعاری انحصاری نیست!» به قلم کامران امین آوه.

^۲ نفیسه خانلری، شعار زن زندگی آزادی شما چه رهاوردی برایمان دارد؟ / آواری که بر زندگی زوج‌ها هوار می‌شود

^۳ برای نمونه می‌شود به چند بازیگر دیگر اشاره کرد: الف — حکومت مرکزی: که برای توجیه سیاست سرکوبش، نیاز داشت تا پای عوامل بیگانه، خارجی و سازمان‌های سیاسی را وسط بکشد. ربط شعار «ژن، زندگی، آزادی» با رهبر زندانی پ.ک.ک — آن‌هم به اتهام سازماندهی تروریسم که در کشور همسایه‌ی غربی و دشمن قسم‌خورده گرد، یک مانده آسمانی به حساب می‌آمد؛ چون با نسبت دادن اعتراضات به اوجالان و جریانات تحت رهبری او می‌توانست دهان مجامع دفاع از حقوق بشری را — با بهانه مبارزه علیه تروریسم — ببندد و چراغ سبزی به ترکیه‌ی عضو ناتو نشان بدهد که در حال پاک‌سازی مناطق شمالی سوریه از کردهاست و زمینه را برای همکاری برای سرکوب کردها فراهم کند. یادداشت سردبیر کیهان گویای این سیاست است: «این روزها همین تروریست‌های وحشی و جنایتکار [کومله، پژاک و دموکرات] شعار دروغین «ژن، زندگی، آزادی» سر داده و مدعی دفاع از حقوق زنان شده‌اند.» شعار «ژن، زندگی، آزادی» به قیافه شما نمی‌آید! یادداشت سردبیر، کیهان، ۱۳ مهر ۱۴۰۱

با همین انگیزه نیز بود که از روزهای آغازین خیزش، شاهد بمباران مفر گروه‌های سیاسی کرد در خاک عراق و اقلیم کردستان بودیم. ب — جبهه سرنگونی‌طلبان و براندازان: آنانی که در صف واحد، به منظور یک امر مشترک (گذار از رژیم) جمع شده‌اند، این شعار را به نفع جبهه متحد خود تشخیص داده و از آن حمایت کرده‌اند. ج — دولت‌های خارجی و متحدین منطقه‌ای آنها: با تبلیغ شعار «ژن، زندگی، آزادی» و حمایت از گرایش‌ها متنوع ناسیونالیست کرد، از جمله جدایی‌طلبان و فدرالیست‌ها، و با بزرگ‌نمایی خطر جنگ داخلی و وقوع جنگ‌های نیابتی، مشغول باج‌گیری و سهم‌خواهی از رژیم هستند.

او با طبیعت، به این نتیجه می‌رسد که زنان فضایل اخلاقی برتری دارند و برای تطهیر جامعه انسانی شایسته‌ترند. این نظریه، تصویر بزک‌شده‌ی همان نظریه مردسالارانه است که طبیعت زن را با مادری، پاکی و نظافت عجین می‌کند تا کارخانگی، بچه‌داری و پخت‌وپز را به زنان بسپارد! و کار نظریه‌پردازی برای رهایی زن را به مردی چون اوجالان!

- روند حوادث نشان داده که پیراهن «زن، زندگی، آزادی»، به تن خیزش تنگ شده‌است. تنها سه ماه بعد از آغاز اعتراضات، چهار شعار جدید در خیابان‌ها فریاد شده‌اند که از فراروی جنبش حکایت دارند: «بهش نگید اعتراض، اسمش شده انقلاب»، «این دیگه اعتراض نیست، شروع انقلابه»، «تا انقلاب نکرديم، به خانه برنگرديم» و «چه با حجاب، چه بی‌حجاب می‌ریم بسوی انقلاب». حتی کسانی که از کاربرد واژه «انقلاب» شدیداً امتناع می‌کردند و آن‌را هم‌ارز خشونت، شرارت و ازهم‌پاشیده‌شدن شیرازه‌های جامعه می‌دانستند، امروزه نصایح خشونت‌پرهیزانه را کنار گذاشته و طرفدار سرسخت انقلاب شده‌اند!
- گذار خیزش به یک قدم جلوتر، نیازمند تنظیم شعارهای جدیدتر و لیستی از مطالبات روشن، حول رهایی زن (خلع یدِ قانون، مذهب، سنت و فرهنگ از جسم زن)، آزادی زن (اختیار زن در انتخاب حیات فردی و اجتماعی)، برابری جنسیتی (استفاده از فرصت‌ها و امکانات برابر با مردان) و برابری اجتماعی می‌باشد.

کارل مارکس: «ما [به توده‌ها] نخواهیم گفت: مبارزات [و شعارهای مبارزاتی] خود را رها کنید، [چون که] حماقت محض هستند. [به توده‌ها] نمی‌گوییم بگذارید شعارهای حقیقی مبارزه را ما در اختیار شما بگذاریم. در عوض، به سادگی به دنیا نشان خواهیم داد که چرا در حال مبارزه هستید، و این آگاهی چیزی است که باید کسب شود، چه خواسته چه ناخواسته.»^۱

^۱ Karl Marx: "We shall not say: Abandon your struggles, they are mere folly; let us provide you with true campaign-slogans. Instead, we shall simply show the world why it is struggling, and consciousness of this is a thing it must acquire whether it wishes or not", [Letter from Marx to Arnold Ruge](#), 1843.

ضرب آهنگ انقلاب در ایران: به نام ژینا

نوشته‌ی آیدین ترکمه



درباره‌ی مرحله‌ی کنونی مبارزات رهایی‌بخش ایران، موضوعات بسیاری برای طرح و بررسی وجود دارد.^۱ تا امروز، روایت‌های متعددی از این جنبش انقلابی [۱]، چه در داخل و چه در خارج [۲] از ایران (در قالب گزارش، مصاحبه، مقاله و ...) منتشر شده است. در این مقاله مایلم برخی از مسائل ناکاویده یا مغفول در این روایت‌ها را در خصوص ماهیت جنبش جاری برجسته کنم. [۳] ناگفته نماند که رسانه‌های جریان اصلی، تصویر دقیقی از آنچه در ایران در حال وقوع است ارائه نمی‌دهند. لابی‌های جمهوری اسلامی (از جمله شورای جنجالی ملی ایرانیان آمریکا یا نایاک (NIAC)، شبکه‌ی وسیع پروپاگاندای حاکمیت که در قالب گزارشگر رسانه‌ها، و همچنین نهادها و شخصیت‌های دانشگاهی فعالیت می‌کنند) مجدانه در پی سفیدشویی نظام‌مند جنایت‌های حامی‌شان هستند. بنابراین، تعجب‌آور نیست که رسانه‌های جریان اصلی به‌عنوان عرصه‌ای برای تطهیر این حاکمیت و طرفداران آنان عمل می‌کنند تا با تحریف واقعیت، تصویر مطلوب‌شان را تبلیغ کنند. همه‌ی این افراد و نهادها، در این جنایت‌ها و خشونت‌ها شریک هستند. در این مقاله بر برخی از جنبه‌های جغرافیایی-تاریخی جنبش انقلابی جاری در ایران تمرکز می‌کنم.

^۱ متن حاضر نخست به زبان انگلیسی در مأخذ زیر منتشر شد. متن حاضر ترجمه‌ی متن اولیه همراه با حذف و تعدیل بخش‌هایی است که برای خواننده‌ی متن فارسی ضرورتی نداشت. از فخرالدین بهجتی برای ترجمه‌ی متن به فارسی سپاسگزاریم.

تنوع اعتراضات

در خصوص اعتراضات باید تأکید کرد که تنوع بی‌مانندی را از حیث ویژگی‌های جمعیت‌شناسی اجتماعی، تجربه می‌کنیم. افراد در سنین مختلف – از دانش‌آموزان دبستانی تا سالمندان ۷۰ سال یا بالاتر؛ زن، مرد و کویبرها؛ و مردمی از «اقوام» یا به تعبیر دقیق‌تر ملیت‌های مختلف (کرد، بلوچ، ترک، عرب، فارس، ترکمن، لر، و ...) به شکل‌های گوناگون و به صورت فعالانه درگیر اعتراضات هستند. همچنین گستره‌ی متنوعی از اتحادیه‌ها و انجمن‌ها، دست به اعتصاب زدند و یا فراخوان‌هایی برای اعتصابات صادر کردند. در این میان می‌توان تعداد فزاینده‌ی انجمن‌های دانشجویی در شهرهای مختلف کشور از جمله در تهران، اصفهان، تبریز، مشهد، قزوین، همدان و اراک اشاره کرد. همچنین طیفی از اتحادیه‌های کارگری و سندیکاها مانند سندیکای کارگری کارگران نیشکر هفت‌تپه، شورای سازماندهی کارگران قراردادی، کارگران نفت در عسلویه، تجار در بازار بزرگ تهران، بازار شیراز و بازارهای شهرها و شهرستان‌های استان کردستان، کارگران پتروشیمی بوشهر، شورای هماهنگی تشکل‌های صنفی معلمان مدارس ایران، کارگران فاز ۱۴ میدان گازی پارس جنوبی را برشمرد. جمعی دیگر مانند زنان کارگر هفت‌تپه و زنان بلوچ، بیانیه‌های پرنفوذی را در حمایت از خیزش انقلابی صادر کرده‌اند.

این‌ها نشان می‌دهد که اعتراضات مداوم مردم در هشت هفته‌ی گذشته تا چه اندازه بخش‌های مختلفی از نیروهای اجتماعی متنوع را فعال ساخته است. به نظر می‌رسد که شعار «زن، زندگی، آزادی» طیف وسیعی از نیروهای اجتماعی را حول برخی اهداف مشخص، متحد کرده است. این نیروها، خواهان زندگی آزاد برای همه‌ی ایرانیان فارغ از جنسیت، مذهب و ملیت/قومیت هستند. گرچه مسئله‌ی «حجاب» ضرورت رفع تبعیض‌های جنسیتی و مذهبی را برجسته کرده است، اما مطالباتی مبنی بر خودگردانی ملت‌های قومی‌شده در ایران، نیز مطرح شده است.

به دلیل فقدان مراجع موثق مستقل، تصویر روشنی از وزن نسبی نیروهای گوناگون اجتماعی درگیر در اعتراضات نداریم. اگر بخواهیم برآوردی کلی از وضعیت داشته باشیم، می‌توان گفت پرسروصداترین موضع از آن سلطنت‌طلبان طرفدار پهلوی است. با این حال اگر توجه و تمرکز خود را از رسانه‌های جریان اصلی به سمت آن‌چه عملاً در میدان در جریان است برگردانیم و روی آن متمرکز شویم، به نظر می‌رسد که حضور طرفداران پهلوی چشمگیر نیست. ماشین عظیم پروپاگاندای آن‌ها به‌رغم صرف هزینه‌های هنگفت نتوانسته است مردم را به سمت خود بکشد و بسیاری از مردم فعالانه نهاد سلطنت را رد می‌کنند. گفتنی است که حتی همین سطح از حمایت از رژیم پهلوی را نیز نباید نتیجه‌ی فرایندی تماماً ارگانیک تلقی کرد. اکثر معترضان طرفدار بازگشت پهلوی، پذیرندگان منفعل پهلوی هستند. این پذیرش انفعالی نیز عمدتاً به این دلیل است که دولت مرکزی ظرف صد سال گذشته رویکردهای جایگزین و متفاوت را سرکوب و حذف کرده است. باید توجه

داشت که جهان‌بینی این پذیرندگان انفعالی تا حد زیادی، محصول و محدود به دیدگاه ایرانیستی/فارس‌یستی دولت‌ملی‌محوری است که طی قرن گذشته تولید و تحمیل شده است. هر دو رژیم قبل و بعد از انقلاب، به گونه‌ای نظام‌مند، ایده‌ها، چهره‌ها و جنبش‌های بدیل را سرکوب و حذف کرده‌اند و ترور و کشتار سازمان‌یافته را عادی‌سازی^۱ کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هر دو رژیم همواره جنبش‌ها، احزاب و روشنفکران چپ را سرکوب و حذف کرده‌اند. نمونه‌های بسیاری از این سرکوب در تاریخ پیش و پس از انقلاب وجود دارد. در یک محیط سیاسی گشوده که گروه‌های مترقی بتوانند آزادانه فعالیت داشته باشند، حامیان و طرفداران پهلوی احتمالاً نفوذ بسیار کمتری خواهند داشت.

جغرافیاهای انقلاب

جنبش انقلابی جاری، نه تنها از نظر جغرافیایی گسترده‌تر از اعتراضات سال‌های ۱۳۸۸، دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ در ایران، که دارای ویژگی‌های متمایز و نوپیدی است. نخست این که اعتراضات در کم‌تر از چند روز به تمام مناطق کشور گسترش یافت. در روز پنجم اعتراضات، بیش از ۸۰ شهر کشور، درگیر شده بودند. برخلاف اعتراضات خونین سال‌های اخیر، این جنبش انقلابی، از غربی‌ترین شهرها (اشنویه و پیرانشهر) به شرقی‌ترین (زاهدان) و از شمالی‌ترین (رشت) به جنوبی‌ترین شهرها (بندرعباس) گسترش یافته است. الگوی مشابهی از پراکندگی جغرافیایی درون هر شهر نیز مشهود بوده است. به‌عنوان مثال، در شهر تهران، که دارای بیشترین شکاف طبقاتی در میان شهرهای کشور است، از ثروتمندترین محله‌های اعیان‌نشین مانند زعفرانیه در شمال گرفته تا محروم‌ترین محلات مانند فلاح و نازی‌آباد در جنوب، تظاهرات بر پا شده است. علاوه بر این، در حال تجربه‌ی شکلی از مبارزه‌ی خیابانی نامنظم هستیم که نیروهای امنیتی را خسته کرده و در مواردی از کار انداخته است. موضوع جالب این است که حتی در مذهبی‌ترین شهرهای ایران (قم و مشهد) که به صورت سنتی مستحکم‌ترین سنگرهای جمهوری اسلامی به شمار می‌رفته‌اند، نیز اعتراضات شعله‌ور شده است. بنابراین، اعتراضات، تمام جغرافیای ایران را درنوردیده است. در مقایسه با اعتراضات قبلی، دانشگاه‌های بیشتری به صورت فعالانه آتش انقلاب را روشن نگه داشته‌اند. کنش‌های دانشجویی به تظاهرات محدود نبوده و دست به اعتصاب و تحصن نیز زده‌اند (و این به رغم هزینه‌هایی بوده که متعاقباً متحمل شده‌اند). دانشگاه الزهراء، به‌عنوان یک دانشگاه دولتی صرفاً زنانه و تک‌جنسیتی که تصور می‌شد از نظر سیاسی یکی از محافظه‌کارترین و خنثاترین دانشگاه‌های ایران باشد، به قدرت‌مندترین شکل به اعتراضات پیوسته است. گفتنی است که دانشجویان دانشگاه الزهراء، یکی از مترقی‌ترین شعارهای جنبش؛ «مرگ بر ستمگر چه شاه باشه چه رهبر» را سر داده‌اند. اعتراضات علاوه بر این، مدارس کشور را نیز دربر گرفته است. گستره‌ی خیزش به فضای

فیزیکی محدود نشده و هشتک مهسا امینی بیش از ۲۷۰ میلیون بار توییت شده است. این عدد، رکورد جدیدی را در تاریخ توییت به ثبت رساند. برای مقایسه، هشتک BlackLivesMatter، از اواسط سال ۲۰۱۳ تاکنون ۶۳ میلیون بار توییت شده است [۴].

شعار رهایی‌بخش «ژن، ژیان، نژادی»، شعاری کردی برخاسته از جنبش آزادی‌خواهانه زنان کرد، در زمانی کوتاه به سرعت به شعار اصلی جنبش ایران تبدیل شد. این شعار به مثابه‌ی رشته‌ی پیوندی اتحادبخش معترضان را از طبقات اجتماعی مختلف، چه از مراکز و چه از حاشیه‌های فضای اجتماعی، دست‌کم به شکلی صوری به هم متصل کرده است. می‌گویم صوری^۱ چرا که مناقشه‌ای دیرپا و بنیادی بر سر شکل بدیل سازماندهی سیاسی فضا بعد از جمهوری اسلامی در جریان بوده است.

مستعمرات داخلی

پیش از شروع بحث، اشاره به برخی از زمینه‌های جغرافیایی-تاریخی این جنبش، ضروری است. پیش از شکل‌یابی^۲ اجباراً تحمیل‌شده‌ی ایران، به عنوان یک دولت و قلمروی ملی، که تبارش را می‌توان به پایه‌گذاری دودمان پهلوی به وسیله‌ی رضاخان در سال ۱۹۲۵ بازگرداند، ایران دوران قاجار، مجموعه‌ای متشکل از دولت‌ها یا ممالکی بود که اگرچه تا حدی به هم متصل بودند اما از درجه‌ی بالایی از استقلال سیاسی-اقتصادی نسبت به پایتخت (تهران) برخوردار بودند. این موضوع در نام رسمی امپراتوری قاجار نیز تجلی یافته بود: *ممالک محروسه‌ی ایران*. قدرت مرکزی قادر به اعمال اقتدارش بر جغرافیاهای جزیره‌مانند^۳ و پراکنده‌ی ممالک محروسه نبود. ساخت یک نهاد سیاسی متمرکز و یکدست، نیازمند شروط مادی (فناورانه-زیرساختی) گوناگونی است که در آن دوره وجود نداشت. اگر دوران بحث‌انگیز امپراتوری صفویه (۸۸۰-۱۱۱۴ خورشیدی) را نادیده بگیریم، حداقل از زمان تسخیر ایران توسط مسلمانان، یکی از خصیصه‌های برجسته و تعیین‌کننده‌ی ایران، فقدان یک قدرت مرکزی مؤثر بوده است. غیاب ایران^۴ به مثابه‌ی یک موجودیت بالفعل ژئوپلتیکی دارای مرزهای مشخص در قرون پیش از پادشاهی پهلوی، برای فهم شکل‌گیری ایران همچون یک دولت مدرن در زمانه‌ی حاضر مهم است و دلالت‌های مؤثری برای مبارزات انقلابی جاری در ایران، در آن مستتر است.

^۱formally

^۲formation

^۳island-like geographies

^۴The absence of Iran

هشتم مهرماه، در «جمعه‌ی خونین» زاهدان شاهد به قتل رساندن بیش از ۱۰۰ نفر از معترضان در استان سیستان و بلوچستان بودیم. همچنین بالغ بر ده‌ها نفر در کردستان کشته شده‌اند. تأکید بر این نکته مهم است که بلوچستان مستعمره‌شده‌ترین منطقه‌ی ایران است. از این حیث می‌توان استدلال کرد که بلوچستان در فضازمانی کاملاً متفاوت از فضازمان مراکزی مانند تهران قرار دارد. کردستان، خوزستان، ترکمن صحرا و آذربایجان از دیگر مستعمره‌ها^۱ در تاریخ معاصر هستند. کشتار مشابهی نیز در اعتراضات آبان ۱۳۹۸ در ماهشهر رخ داد. این شهر عرب‌زبان نیز یکی دیگر از استعمارشده‌ترین مناطق ایران در خوزستان است. متأسفانه کوچ اجباری (آواره‌سازی) و حتا نسل‌کشی مستعمره‌نشینان و عشایر ایران امر جدیدی نیست. این اعمال وحشیانه به صور مختلف، دست کم از زمان صفویه وجود داشته است. با این حال از طریق شکل‌یابی تحمیلی و خشونت‌آمیز دولت-ملت در زمان رضا شاه پهلوی از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ بود که مناطق نیمه‌مستقل تا مستقل بلوچستان، کردستان، خوزستان، ترکمن صحرا، آذربایجان و ... با درجات متفاوتی از اجبار به درون ماتریس زمانی و فضایی دولت مرکزی^۲ کشیده شده‌اند. این فرایند باعث تعمیق و تشدید تولید استعماری ایران همچون یک فضای دولتی ملی شد؛ فرایندی که رژیم بعدی، یعنی جمهوری اسلامی آن را تشدید و تعمیق کرد.

استعمار داخلی و زبان فارسی

جمعیت قلمروهای استعماری، عمدتاً ساکنانی غیرفارسی‌زبان دارند. تولید ایران^۳ به عنوان دولتی ملی با تحمیل اغلب خشونت‌آمیز فارسی به عنوان زبان ملی، درهم آمیخته است. برکندن مردم از فرهنگ و زبان بومی خود، تأثیری بیگانه‌کننده و شکافی میان‌نسلی در این مناطق بر جای گذاشته است. فارسی به این ترتیب همچون عاملی تعیین‌کننده و کلیدی در تولید استعماری ایران^۴ عمل کرده است. قتل وحشتناک مهسا امینی و جنبش رخ‌داده از پس آن، مسئله‌ی زبان/استعمار را برجسته کرده است. یکی از رایج‌ترین شعارهایی که در تظاهرات جاری در خارج از کشور به زبان انگلیسی سر داده می‌شود چنین است: «سمش را بگو: مهسا امینی»^۵ اما از قضا نام او ژینا است که نامی کردی است و مهسا نام دوم او به فارسی است. علی‌رغم سابقه‌ی تاریخی استعمار داخلی در ایران، کماکان تحلیلی مارکسیستی از این مسأله وجود ندارد. تحلیل‌های مارکسیستی ایران عمدتاً به سنت‌ها و رویکردهای ارتدوکس (اقتصادمحور) یا پسامدرن

^۱ colonial

^۲ the spatial and temporal matrix of the central state

^۳ The production of Iran

^۴ the colonial production of Iran

^۵ Say her name: Mahsa Amini

(فرهنگ‌محور) محدود شده‌اند و در آن‌ها توجهی به مسائل استعمار داخلی، تبعیض‌ها و تفکیک‌های جنسیتی، و سرکوب زبانی نشده است.

ایران به عنوان یک دولت ملی، جغرافیایی استعماری^۱ است. اما این موضوع همه‌ی داستان را بازگو نمی‌کند. اگر ماهیت استعماری فضای ملی را با فارسیسم (فارسی‌گری) تعریف کنیم، وجوه جنسی و جنسیتی فضای ملی با صریح‌ترین شکل با ارجاع به شیعیسم (شیعه‌گری) فهمیده می‌شود. فارسیسم و شیعیسم البته باهم مرتبط‌اند. این منطق جمهوری اسلامی در مقام یک دولت-ملت است که وجوه فارسیسم و شیعیسم را در یک کل مفصل‌بندی می‌کند، پدیده‌ای که آن را فارشیعیسم^۲ نامیده‌ام.

بدن، دولت، انقلاب

در بافت مبارزاتی انقلاب ایران، «تجزیه‌طلب»، «بی‌غیرت»، و طیفی از صفت‌های جنسی مشابه دیگر به عنوان کلماتی مترادف با هدف خاصی به کار برده می‌شوند. همچنین «بی‌وطن»، «بی‌ریشه» «وطن‌فروش»، و «حرام‌زاده» همگی به یک معنی و به عنوان دشنام به کار می‌روند. به این ترتیب مردمانی که خواهان کنترل بر بدن‌های فردی و جمعی خود هستند و هر نوع اقتدار بیرونی و تحمیلی بر بدن‌های خود را پس می‌زنند، با برچسب‌هایی مانند تجزیه‌طلب، بی‌غیرت، وطن‌فروش، و خائن خطاب می‌شوند. حاکمیت کوشیده است تا با درساز (دست‌آموزی) نظام‌مند بدن‌ها^۳ و حذف تفاوت‌های منطقه‌ای و زبانی از طریق فارشیعیسم، سیاست اعمال فضای مسطح، همگن و یکدست‌سازش را تحمیل کند.

در واقع، با دو جبهه مواجهه هستیم. از یک سو؛ حامیان نظم مستقر (که وسیع‌تر از جمهوری اسلامی است) و متعهد به سرکوب و انقیاد بدن‌های فردی و جمعی به‌شدت در تلاش‌اند تا به هر شیوه‌ای مانع از هر شکلی از خودگردانی و خودمختاری بشوند. از سوی دیگر؛ آن دسته از نیروهای مترقی و پیشرو را داریم که به صورت کاملاً صریح، خواهان خودگردانی بدن‌های فردی و جمعی هستند و از به‌رسمیت‌شناخته‌شدن و استمرار تکثیر تفاوت‌ها دفاع می‌کنند. جبهه‌ی نخست خواهان پرچمی واحد است؛ هم‌نوایی از خودبیگانه و وحدتی انتزاعی، که به طور بیرونی از بالا تحمیل شده است. در حالی که جبهه‌ی دوم خواهان شکل‌گیری تکثر پرچم‌ها، چندصدایی، و تکثر ارگانیک به شکلی درون‌زا و از پایین است. این تضاد را به این ترتیب می‌توان همچون

^۱ colonial geography

^۲ Farshiism

^۳ a systematic dressage of bodies

جنگ مابین «تک‌ضرب‌آهنگی‌بودن»^۱ نظم طبقاتی / ملی مستقر در برابر «چندضرب‌آهنگی‌بودن»^۲ یک نظم اجتماعی رهایی‌بخش توصیف کرد.

آن‌هایی که مردم را از خطر تجزیه‌ی ایران می‌ترسانند عموماً همان افراد جنسیت‌زده‌ای هستند که ظاهراً نگران تجاوز به پیکر مقدس «ملت» توسط بیگانگان و خارجی‌ها هستند. تجاوز از دید آن‌ها باید ملک طلق یک اقتدار انحصاری مرکزی باشد: پدر، ولی، دولت. بر اساس همین منطق است که پدر/ولی می‌تواند عامدانه فرزندان خود را از بین ببرد و در عین حال قصاص (که متاسفانه در قوانین اسلامی، متداول است) در مورد او اجرا نشود. این همان منطق دولت ملی (اسلامی یا غیراسلامی) است که در شعارهای ارتجاعی این روزها، مشخص «مرد، میهن، آبادی» نمود پیدا کرده است.

«مرد، میهن، آبادی» و فاشیسم

راست‌گرایان ایرانی - که طیفی از فاشیسم افراطی آریایی‌گرایان، سلطنت‌طلبان (پهلوی‌ها)، و شیعه‌گرایان تا ایران‌گرایی/فارسی‌گری طبقه‌ی متوسط محافظه‌کار را دربرمی‌گیرد - برداشتی لیبرالی - ناسیونالیستی از حقوق دارند. آن‌ها به این ترتیب قادر به دیدن حقوق ورای چارچوب فردگرایانه و موروثی^۳ نیستند. بر این اساس، آنان اگرچه از حقوق فردی مانند حق آزادی بیان و اظهارنظر و کنترل بر بدن‌های فردی دفاع می‌کنند اما همزمان هر گونه حق جمعی برای خودگردانی محلی، شهری یا منطقه‌ای را محکوم و تقبیح می‌کنند. راست‌گرایان با طبقه‌بندی تمامی شکل‌های حق جمعی برای خودگردانی^۴ ذیل گرایش تجزیه‌طلبانه که «تمامیت ارضی»^۵ ایران را به مخاطره می‌اندازد، مانع از رسمیت‌یابی هرگونه حق جمعی می‌شوند. در چنین بافتاری است که سلطنت‌طلبان و به طور گستره‌تر؛ الیت‌های ایران‌گرا/فارسی‌گرا، (افزون بر جمهوری اسلامی، و همسو با آن) ایرانیان را از «سوریه‌ای‌شدن» یا تجزیه‌ی ایران، ترسانده و برحذر می‌دارند. نکته این است که چنین گرایشی مختص حاکمیت نیست بلکه همچنین در دستور کار برخی «مخالقان» از جمله طرفداران پهلوی یا در معنایی وسیع‌تر، ایران‌گرایان/فارسی‌گرایان قرار دارد. در نتیجه اصلاً دور از ذهن نبود که تمامی گروه‌های ذکرشده، حول شعار ضدانقلابی «مرد، میهن، آبادی» متحد شوند؛ شعاری که به‌روشنی مضامین و محتوایی

^۱ mono-rhythmicity

^۲ poly-rhythmicity

^۳ individualistic paternalistic

^۴ self-determination

^۵ territorial integrity

پدرسالارانه، جنسیت‌زده، ناسیونالیستی و توسعه‌گرایانه دارد. شعار «مرد، میهن، آبادی» را می‌توان نامی دیگر برای آنچه که من فارشیعیسم می‌نامم دانست.

جناح خاصی از چپ ضدامپریالیستی ایران نیز موضع مشابهی در این خصوص دارد. گرچه لزوماً با پیش‌فرض‌های فردگرایانه آغاز نمی‌کنند اما در نهایت از همان موضع راست‌گرایان دفاع می‌کنند. بگذارید لحظه‌ای روی جریان موسوم به «چپ محور مقاومت» متمرکز شویم. همین رابطه‌ی بین چپ محور مقاومت و راست‌گرایان، بین چپ محور مقاومت و جمهوری اسلامی هم وجود دارد. یعنی اگرچه چپ محور مقاومت و جمهوری اسلامی ظاهراً منافع متفاوتی دارند، اما موضع واحدی دارند که همان «دفاع از جمهوری اسلامی به هر قیمت و هزینه‌ای» است. این به اصطلاح ضدامپریالیست‌ها مدعی هستند که اعتراضات ایران نه مبارزه‌ای ارگانیک و برآمده از دغدغه‌ها و خواسته‌های ایرانیان، بلکه کار «دشمن»، یعنی امپریالیسم آمریکا و غرب است که از تجزیه و سوریه‌ای‌سازی منفعت می‌برند. در نتیجه، هم جمهوری اسلامی و هم چپ محور مقاومت معتقدند امپریالیسم غربی، مردم ایران را برای اعتراضات تحریک کرده و فریب داده است. این نوع امپریالیسم‌ستیزی قلبی، گستره‌ای از نیروهای مؤثر و گوناگون از جمله نقش سایر قدرت‌های امپریالیستی مانند روسیه و چین و نیز خودِ شکل دولت-ملت را نادیده می‌گیرند. این امپریالیسم‌ستیزی قلبی در واقع، روابط طبقاتی موجود از جمله تفکیک جنسیتی و استعمار داخلی را توجیه می‌کند.

درواقع، در خوانش مذکور «امپریالیسم»، به شیوه‌ای انتزاعی، غیرلایه‌مند^۱ و مسطح^۲ درک می‌شود و در نتیجه از فهم ماهیت نابرابر و چندمقیاسی^۳ امپریالیسم سرمایه‌داری و منطق استعماری چندلایه^۴ اش ناتوان است. در نهایت، چپ محور مقاومت ایرانی، امپریالیسم آمریکایی-غربی را طرد می‌کند اما فقط برای آن که امپریالیسم چینی و روسی را به آغوش بکشد. بر اساس دیدگاه چپ محور مقاومت، موضع ضدآمریکایی یا ضدغربی جمهوری اسلامی، به طور خودکار به این معناست که نیروهای اپوزیسیون باید مبارزات ترقی‌خواهانه‌ی خود را به تعلیق درآورده و از دستورکار حاکمیت از جمله مداخلات منطقه‌ای آن دفاع کنند.

تعجب‌آور نیست که بخش خاصی از چپ (ضد امپریالیستی) غربی نیز همین موضع‌گیری را در مواجهه‌ی با جمهوری اسلامی دارد. چپ محور مقاومت در واقع دنباله‌روی همین چپ غربی هستند. چپ محور مقاومت، در واقع بازنمایی‌کننده‌ی موضع همین چپ غربی ضدآمریکایی است که یا در خصوص جنبش‌های اعتراضی درون ایران سکوت پیشه می‌کنند و یا دغدغه‌ی اصلی خود را همان حفاظت از شکل دولت می‌دانند، و متوجه نیستند که شکل دولت خود مؤلفه‌ی اصلی تعریف‌کننده‌ی امپریالیسم غربی است. موضع‌گیری‌های ناآگاهانه‌ی

non-stratified^۱

flat^۲

uneven and multi-scalar nature^۳

multi-layered^۴

این چپ‌های ضدامپریالیست غربی نسبت به جمهوری اسلامی، و یا سکوت آنان در خصوص قساوت‌های جمهوری اسلامی، همگی عملاً باعث بدنامی و بی‌اعتباری کلیت جریان چپ به‌ویژه در میان ایرانیان شده است. وقتی بحث به تضادها و اعتراضات داخلی ایران درون جامعه‌ی شیعه‌گرا می‌رسد برخی از این چپ‌های غربی (از جمله جرمی کوربین، طارق علی، و دیوید هاروی)، تقریباً چیزی برای گفتن ندارند. این مسئله باعث ارائه‌ی تحلیل‌های انتزاعی و پراشتباه از سوی آنان شده است. نتیجه آن شده که شباهت و همسویی به‌حدی است که نمی‌توان تمایز چندانی میان دیدگاه‌های این بخش از چپ غربی و نظراتی که مثلاً در تسنیم انتشار می‌یابد، قائل شد. چنین تحلیل‌هایی منعکس‌کننده و تقویت‌موضع رسمی حاکمیت است.

فقدان دانش انتقادی ملموس از جامعه‌ی چندملیتی^۱ و بسیار متکثر ایران که توسط رسانه‌های جریان اصلی غربی و پروپاگاندای جمهوری اسلامی ممکن و تسهیل شده، تاثیر بسیار منفی و مخربی بر روی گسترش و توسعه‌ی مبارزات رهایی‌بخش جمعی، در میان ملت‌های مستعمره‌ی ایرانی [۵] گذاشته است. مسأله این است که این امپریالیسم‌ستیزی انتزاعی (با تأکید بی‌جا و یکسویه بر روی امپریالیسم اروپایی-آمریکایی) با بازتولید دولت ملی سرمایه‌دارانه از شکل‌گیری هرگونه بلوک تاریخی مترقی جلوگیری می‌کند. در واقع، همین منطق است که نیروهای انقلابی ایران در صدد دگرگونی آن هستند.

باید نسبت به استفاده از گفتمان‌های «تجزیه‌ی کشور» و «سوریه‌ای‌سازی» از سوی چپ محور مقاومت، محتاط باشیم. از یاد نبریم که حاکمیت ایران، مهم‌ترین حامی و پشتیبان رژیم اسد و در نتیجه، خود، از عاملان اصلی سوریه‌ای‌سازی فضای سیاسی [۶] بوده‌اند. در نتیجه تمامی نیروهای انقلابی باید این نقش را در سوریه‌ای‌سازی مداوم فضا (که معطوف به تولید تقسیم‌بندی‌ها و سلسله‌مراتب فضایی جدید در ایران است) جدی بگیرند. حاکمیت برای زمین‌زدن جنبش انقلابی، در عملی کردن این استراتژی تردید نخواهد کرد. در نتیجه، نیروهای انقلابی باید استراتژی‌های مقابله‌ی متناسبی را در این خصوص پیروانند.

این بحث توجه ما را به مسئله‌ی حیاتی ملل استعمارشده در ایران و ضرورت ایجاد یک سازمان سیاسی و غیرمتمرکز فضایی^۲ (مانند کنفدرالیسم دموکراتیک یا فدراسیونی چندملیتی) معطوف می‌کند. تنها با رسمیت‌یابی و خودمختاری منطقه‌ای است که می‌توان جبهه‌ی جمعی ارگانیکی و قدرتمندی تشکیل داد. در غیر این صورت، این جبهه به‌آسانی شکل‌های موجود سلطه را بازتولید خواهد کرد، حتا اگر حاکمیت دیگری بر سر کار آورد. فمینیست‌ها، آنارشویست‌ها، مارکسیست‌ها و سایر نیروهای ترقی‌خواه، باید این موضوع را در نظر بگیرند و نقش زنان در این خصوص بنیادی است.

^۱ multinational

^۲ non-central political organization of space

روسری سوزان: مسئله‌ی اسلام‌هراسی

باید این مسئله را روشن کنیم که اعتراضات در ایران (عموماً) بر علیه‌ی اسلام نیست. بسیاری از ایرانیان به حجاب اجباری و دیگر شکل‌های سلطه بر بدن‌ها اعتراض دارند (این موضوع کاملاً متفاوت از تصویب قوانین ضدحجاب بر اساس اسلام‌هراسی غربی است). زنان شجاعی که روسری‌های خود را در فضاهای عمومی به آتش می‌کشند، بر ضرورت وجود خودگردانی^۱ (آزادی‌های فردی و یا اجتماعی) تأکید می‌کنند. آنان خواستار حقوق بنیادی‌ای هستند که بیش از چهار دهه است که به صورت نظام‌مند از آنان سلب شده. زنان ایرانی و دیگر معترضان، از جمله اعضای جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی‌کیو خواهان حق زندگی^۲ خودشان هستند. آنها اهمیت بنیادین حق به شهر^۳، فضا و تفاوت را تصریح می‌کنند. ایرانیان به حاکمیت و نهادهای طبقاتی آن، معترض هستند. در واقع آنچه که در معرض خطر است، شکل خاصی از اسلام و شیعه‌گری است که در حاکمیت تجسم یافته است و نه اسلام به خودی خود.

«ایرانیان» در واقع از طیفی از اشکال متقاطع و به هم پیوسته‌ی سلطه رنج می‌برند اما حجاب فشرده‌گی جمهوری اسلامی است؛ همچنان که جمهوری اسلامی خود تراکم و فشرده‌گی روابط طبقاتی مسلط است. حجاب، در واقع مادیت‌یابی^۴ جمهوری اسلامی در زندگی روزمره است. دقیقاً به واسطه‌ی حجاب (و زبان فارسی) است که جمهوری اسلامی توانسته است سلطه‌اش را استمرار بخشد. به تعبیری دیگر، حجاب اجباری، مادیت‌یابی و فشرده‌گی/تراکم شیعیسم است [۸]. بنابراین، حجاب اجباری یکی از ارکان بنیادین تمامیت روابط سلطه در ایران است.

حجاب، به آشکارترین شکل نشان‌دهنده‌ی نظام آپارتاید جنسیتی است که ریشه در ایدئولوژی شیعه‌گرانه‌ی حاکمیت دارد. اگرچه بدن زنان اولین لایه‌ی برخورد خشونت‌آمیز دولتی است شیعه‌گری فقط بدن زنان را هدف قرار نمی‌دهد. بر اساس شیعه‌گری، بدن‌ها یا مرد هستند و یا زن (یا مرد باش یا اساساً نباش!). همه‌ی بدن‌های دیگر از حیث وجودی انکار می‌شوند، چه رسد به این که امکان زیستن داشته باشند. مجازات رابطه‌ی جنسی خارج از دواج سنگسار است. همچنین، همجنس‌گرایان به‌لحاظ قانونی و بر اساس قاعده‌ی شرعی، در معرض مجازات اعدام قرار دارند. نباید فراموش کرد که اگر «ایرانیان» (چه مرد چه زن) التزام عملی به ولایت فقیه نداشته باشند، نمی‌توانند در شغل‌ها و فعالیت‌های دولتی از جمله تدریس در مدرسه و دانشگاه، وکالت، قضاوت

^۱ autonomy

^۲ right to life

^۳ right to the city

^۴ concretization

و بسیاری موارد دیگر استخدام شوند. تمام این فرایندها، سازوکارهای نظام‌مند بیگانه‌سازی و تولید بدن‌های مطیع و رام‌شده^۱ هستند، سازوکارهایی که بیش از چهار دهه اجرایی شده است.

روزمرگی دولت^۲ و انقلاب

جبهه‌ای واحد بر علیه‌ی حاکمیت شکل گرفته است. اما این جبهه از درون متکثر و تضادپایه است. در این میان، سلطنت‌طلبان و فاشیست‌های حامی رضا پهلوی، از بلندترین صدا و نیز ابزارهای مادی برای انتشار این صدا برخوردارند. برنامه‌های گسترده‌ی ارتجاعی هر روزه‌ی آنان، از کانال رسانه‌های جریان اصلی، تلویزیون و خبرگزاری‌های فارسی‌زبان همچون ایران اینترنشنال، منوتو و ایندپندنت فارسی تبلیغ می‌شود. آن‌ها به‌جد در تلاش و تکاپو هستند که امیال خود را به جای مطالبات معترضان قالب کنند. البته، سلطنت‌طلبان (پهلوی‌گرایان) جای پای‌ی در میان بخشی از ایرانیان دارند. اما اگر به آنچه در خیابان‌ها می‌گذرد نگاهی اندازیم، مشخص می‌شود که آن‌ها دست بالا را ندارند. رواج و تحمیل نظام‌مند پروپاگاندا‌ی ایران‌گرایانه/فارس‌گرایانه‌ی به اذهان رسوخ کرده و تأثیر عمیقی در شکل‌دادن به جهان‌بینی و افکار عمومی ایرانیان، و اساساً در شکل‌دادن به خود «ایرانیان» داشته است. یک قرن آموزش فارس‌گرانه‌ی مرکز‌گرا، شکل ناسیونالیستی دولت‌محور خاصی از «دانش تاریخی» را تولید و عادی‌سازی کرده است. این دانش/فرهنگ به‌عنوان سدی مستحکم در برابر شکل‌گیری و گسترش «تاریخ‌های انتقادی غیرملی‌گرایانه‌ی ملت‌های ایران»^۳ عمل کرده و می‌کند. در این لحظه‌ی انقلابی اگرچه میزان بالایی از اتحاد مابین نیروهای بسیار متکثر و متضاد اپوزیسیون را شاهد هستیم، نمی‌توانیم تأثیرات مخرب یک قرن سرکوب مادی و فرهنگی، دولت-ملت را انکار کنیم. این روند بیانگر طبیعی‌سازی استعمار است که در دوران قبل و بعد از انقلاب مبنای تکوین دولت ملی بوده است. حاکمیت در چهل سال گذشته حجاب اجباری و سرکوب زنان را نیز طبیعی‌سازی کرده بود. عمق طبیعی‌سازی مسأله‌ی ملیت‌های تحت ستم در ایران اما دست کم از لحاظ تاریخی پدیده‌ی پرمه‌تر نیز هست. حال اما وقت آن است تا همزمان استعمار ملل تحت‌ستم و بدن‌های سرکوب‌شده را هدف قرار داد. نابودسازی یکی و دست‌نخورده گذاشتن دیگری در نهایت به بازتولید نظم موجود می‌انجامد. چنین استراتژی یک‌سویه‌ای نمی‌تواند به یک زندگی معمولی برای همگان بینجامد.

از همین رو نمی‌توانیم ساده‌لوحانه خوش‌بین باشیم، اما طیف گسترده‌ای از جمعیت‌ها، به ویژه غیرفارس‌زبانان، بدون شک مخالف این ایدئولوژی ایرانی‌گرا/فارسی‌گرایانه هستند. این غیرفارس‌زبانان که از

^۱ production of docile bodies

^۲ Everydayness of the State

^۳ critical non-nationalist histories of Iranian nations

منطق استعماری متمرکزسازی اجباری، و تکوین دولت در رنج و مصیبت هستند، به طور بالقوه می‌توانند ایجاد و پیشبرد یک جنبش متحد متری را را رهبری کنند. احتمالاً زنان غیرفارس (و اعضای جامعه‌ی LGBTQ2S) می‌توانند یک بلوک پیشتاز برای شکل‌گیری رهبری ارگانیک و گسترده‌تر انقلاب بنا نهند. رهبری‌ای که ضرورتاً جمعی و مشارکتی است و نه فردمحور. این بلوک دیگر گروه‌های فرودست اجتماعی، مانند ملت‌های غیرفارسی‌زبان، اقلیت‌های مذهبی و طبقه‌ی کارگر را دربرمی‌گیرد. زنان ترقی‌خواه ایرانی ساکن مراکز (چه داخل و چه خارج از ایران) نیز احتمالاً می‌توانند به عنوان قدرتمندترین متحدان این بلوک نقش‌آفرینی کنند. رد تاثیرگذاری این اشکال نوآیین سازماندهی و رهبری جمعی را می‌توان در این واقعیت دید که جنبش انقلابی ایران چگونه توانسته است جنبش‌های فمینیستی سراسر جهان را نیرو و جانی تازه ببخشد. بعد از چهاردهه سرکوب نظام‌مند در تمامی سطوح زندگی اجتماعی، باید به غیاب گروه‌های سیاسی با تشکل‌یافتگی مناسب در ایران اذعان کرد. با وجود این، کنش‌های جمعی در فضاهای متفاوت^۱ در حال شکل‌گیری‌اند و مشارکت مردمی را افزایش می‌دهند. پتانسیل موجود برای مفصل‌بندی سیاسی مردمان/ملل مستعمره و تحت سلطه می‌تواند امر فردی و امر جمعی؛ امر محلی / منطقه‌ای و امر فدرال / کنفدرال؛ و امر فرهنگی و امر اقتصادی را به یکدیگر پیوند بزند. نباید از یاد برد که مستعمره‌شده‌ترین بدن‌ها/ملت‌ها نه تنها سلب مالکیت‌شده‌ترین، بلکه استثمارشده‌ترین نیز هستند. به این ترتیب مطالبه‌ی حق خودگردانی، مطالبه‌ای برای رهاسازی اجتماعی و سیاسی در تمامی ابعاد زندگی است. اگر از نظر اقتصادی کاملاً مستقل ولی در عین حال از هر گونه حق تغییر همان نظام سیاسی محروم باشیم، نمی‌توان از خودگردانی و حق تعیین سرنوشت خود حرف زد.

در پایان می‌خواهم برداشتی از جمهوری اسلامی را به مثابه‌ی «فشردگی رابطه‌ی طبقاتی نیروها» پیشنهاد دهم - روابطی که ضرورتاً باید همزمان در تعیین‌های استعماری، جنسیتی و اقتصادی‌شان دیده شوند. در این معنا، تحلیل طبقاتی صرفاً تحلیلی اقتصادی، سیاسی، و یا فرهنگی نیست. همان طور که پولانتزاس می‌گوید: «یک طبقه‌ی اجتماعی با موقعیت‌اش در سرجمع پرتیس‌های اجتماعی، یعنی با جایگاهش در تقسیم اجتماعی کار، به‌مثابه‌ی یک کل، تعریف می‌شود که روابط سیاسی و ایدئولوژیک را نیز در بر می‌گیرد» [۸]. علاوه بر فارسی‌گری، پدرسالاری دولت‌ملی‌محور جنسیت‌زده‌ی شیعه‌گرانه^۲ [۹] نیز یک ویژگی برسازنده و تعریف‌کننده‌ی جمهوری اسلامی است. و بدن آن عرصه‌ای^۳ است که روابط طبقاتی و تمامیت روابط سلطه

^۱ multiple spaces

^۲ nation-state-centered paternalism

^۳ terrain

در زندگی روزمره بر آن اعمال می‌شود. بدن‌های رام، همان جایی است فارسی‌گری و شیعه‌گری به هم می‌رسند.

بیش از دو ماه است که این بدن‌های به‌ظاهر مطیع و رام‌شده شوریده‌اند و جنبش عمومی مقاومت مردمی را تشکیل داده‌اند. با این حال برای شکل‌دادن به استراتژی‌های سیاسی رهایی‌بخش در ایران، تلاش‌هایی چندجانبه و چندمقیاسی برای خلق یک بلوک اجتماعی لازم است که بتواند حاکمیت را هم از نظر فیزیکی و هم از نظر ایدئولوژیک به گونه‌ای موثر از پای درآورد. برای این کار باید جبهه‌ای متحد از بدن‌های انقلابی تشکیل شود. بدن‌های انقلابی طیف وسیعی را شامل می‌شوند: از سرکوب‌شده‌ترین بدن‌ها (زنان و همجنس‌گرایان و کوئیرها و ...) گرفته تا استعمارشده‌ترین بدن‌ها (بلوچ‌ها، کردها، عرب‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها و ...)، از استثمارشده‌ترین بدن‌ها (زنان خانه‌دار، کارگران، ...) گرفته تا محروم‌شده‌ترین بدن‌ها (بی‌کاران، بی‌ثبات‌کاران، و ...)، از بیگانه‌شده‌ترین بدن‌ها (دانش‌آموزان، دانشجویان، مرکز‌نشینان نسبتاً مرفه، و ...) گرفته تا غارت‌شده‌ترین و سلب‌مالکیت‌شده‌ترین بدن‌ها (بی‌خانمان‌ها، مستاجران، و ...) همه به درجاتی به دنبال دگرگون‌سازی وضعیت هستند. پتانسیلی بیدار شده است: این بدن‌های منفرد حالا در کنار هم به دنبال شکل‌دادن به یک بدن جمعی انقلابی هستند. به طور مبرمی نیاز داریم تا چنین جبهه‌ی جمعی متحدی از بدن‌های سرکوب‌شده که حالا به شکلی فعالانه به دنبال خودگردانی هستند شکل بگیرد و تقویت شود.

بدن‌های سرکوب‌شده حالا نشان داده‌اند می‌توانند فضای خود را بیافرینند. انقلاب بدن‌های سرکوب‌شده بیانگر گرایش به تولید فضایی رهایی‌بخش است که در آن بدن‌های فردی و جمعی هیچ اقتدار تحمیلی و بیرونی را تحمل نخواهند کرد. انقلاب به معنای رد کامل هر گونه ولایت و سلطنت بر بدن‌ها و تولید فضایی جدید است: فضایی خودگردان. چنین فضای ولایت‌ستیزی و سلطنت‌ستیزی عرصه‌ی بروز و تولید پیوسته‌ی تفاوت‌ها، پیشامدها، نوبودگی‌ها، و رویدادهای کنترل‌ناپذیر است. دقیقاً همین ویژگی گشوده، برنامه‌ناپذیر، و انقلابی فضای اجتماعی است که جنبش اخیر را تا این حد متمایز و بی‌همتا کرده است.

یادداشت‌ها

۱. من این جنبش را «انقلابی» می‌دانم زیرا دست‌کم چهار ویژگی یک رخداد انقلابی را داراست: نخست، دارای شعاری رهایی‌بخش و فراگیر است: «زن، زندگی، آزادی». دوم این که زنان رهبری ارگانیک این جنبش را برعهده دارند. سوم اینکه از خواسته‌ها و نیازهای انضمامی و ارگانیک ملل استعمارشده و قشرهای استثمارشده/بیگانه‌شده‌ی جامعه‌ی ایران سرچشمه می‌گیرد. و چهارم این که درصدد براندازی دولت مستقر است.

۲. به این مقالات نگاهی بیندازید؛ برای نمونه، از میان تفاسیر و مصاحبه‌های انتقادی که در خارج از ایران انتشار یافته است، برخی از آنان قابل توجه است: radiozamaneh.com، midnightsunmag.ca، feministgiant.com، jacobin.com، nymag.com.

۳. ماهیت شهری اعتراضات انقلابی، هنوز مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است.

4. twitter.com/marcowenjones.

۵. من عامدانه از مفهوم «ملت‌های ایران» به جای «قومیت‌های ایران» استفاده می‌کنم. هدفم برجسته‌کردن این موضوع است که «قومی‌سازی» ملت‌ها درون دولت ایرانی، بسیار اخیر و محصول شکل‌گیری دولت-ملت در قرن گذشته بوده است.
۶. منظورم از سوریه‌ای‌سازی فضا، آن فرایندها و سازوکارهای کلیدی‌ای است که بعد از قیام مردم سوریه در سال ۲۰۱۱ در این کشور رخ داده است. من «سوریه‌ای‌سازی فضا» به این منظور پروراندم که منطبق فضایی دولت-ملت را همچون گرایشی ذاتی به استعمار، پاره‌پاره‌سازی سلسله‌مراتبی، تکه‌تکه‌کردن و متلاشی‌ساختن فضا مفهوم‌پردازی کنم. استدلالم این است که دولت-ملت مرکزی، عامل تجزیه و فروپاشی فضای ملی با شروع جنگی داخلی (و در عین حال بازنمایی فضای ملی همچون فضایی متحد و یکپارچه) است. در ایران نیز همین منطبق حاکم است. حاکمیت به معترضان هشدار می‌دهد که اگر اعتراضات متوقف نشود، ایران به سوریه‌ای دیگر تبدیل خواهد شد. به عبارتی دیگر، جنگ داخلی آغاز می‌شود و کشور (فضای ملی) تجزیه می‌شود. فضای ملی با این حال پیشاپیش تجزیه شده است. نکته‌ی کلیدی این است که نیروها و فرایندهای اقتصادی-سیاسی‌ای که در این شکل خاصی و پیشامدی دولت-ملت مادیت و تجسم یافته هستند که منجر به چنین فروپاشی‌ای شده است.
۷. غیر از حجاب، روی دیگر آن فارسی‌گری استعماری است.
8. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, London: Verso, 1976, p. 14.
۹. گفتنی است که تشیع، منحصر به خوانش رسمی جمهوری اسلامی از آن نمی‌شود. اندیشه‌ی پدرسالارانه‌ی ولایت (قیمومیت)، ویژگی بارز سلطنت‌طلبی نیز هست. پهلویست‌ها در واقع شیعه‌گری و ولایت‌مداری خاص خود را دارند. تفاوت‌شان در این است که ولی‌شان فرد دیگری است.

شعارها؛ آینه‌ی تمام‌قد یا تصویر معوج؟

نوشته‌ی رضا جاسکی



پرسش ساده است: آیا «شعارها ... محتوی دگرگونی‌ها را پیشاپیش لو می‌دهند؟» آیا آن‌ها آینه‌ی تمام‌قدی هستند که نتایج یک انقلاب را به‌خوبی به ما نشان می‌دهند؟ این پرسش جدیدی در میان کنشگران و روشنفکران ایرانی نیست. مسلماً جنبش پرحصلت «زن، زندگی، آزادی» که با شعارهای فشرده و انقلابی‌اش روح تازه‌ای در جسم خفته‌ی ایران دمیده، بسیاری را در مقابل این پرسش قرار داده است. این سؤال در واقع پی‌آمد یک پرسش کلیدی دیگر است: آیا این خطر وجود ندارد که جنبش کنونی دچار همان سرنوشتی شود که جنبش انقلاب بهمن؟

در مورد تفاوت بین شعارهای جنبش ۱۴۰۱ و جنبش ۵۶-۵۷ همه اتفاق نظر دارند، اما در مورد رابطه بین این دو جنبش اتفاق نظر کم‌تر است. با این‌همه، طرح پرسش رابطه‌ی شعارها و پی‌آمدهای یک جنبش در شرایط فعلی نشانه‌ی پختگی و آمادگی بیشتر شرکت‌کنندگان امروز در مقایسه با جنبش بهمن است، زیرا رابطه‌ی این دو پس از انقلاب بهمن در میان شمار اندکی از روشنفکران به بحث گذاشته شد. قطعاً هر جنبشی در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی پیش روی خود است و می‌کوشد تا خود را از «بار سنگین گذشته»

برهاند، ولی با وجود آن که برخی مایل هستند ارتباط جنبش کنونی را کاملاً با گذشته قطع کنند، نگرانی‌های موجود در مورد پی‌آمدهای جنبش بهمن نشان از آن دارد که کتمان ارتباط راه به جایی نمی‌برد. مسئله‌ی اصلی آن است که یک جنبش نوین خود را در باتلاق گذشته خفه نکند، بلکه با نگاه به آینده، تلاش کند از تجارب سودمند گذشته استفاده برد.^۱ واضح است که وظیفه‌ی کنشگران هر جنبشی آن است که بر ویژگی‌های منحصر به فرد جنبش خود تأکید نمایند، اما قطع ارتباط با گذشته نه فقط موجب تقویت آن نمی‌شود بلکه موجب حذف برخی از منابع مورد نیاز نیز می‌گردد.

برخی از دوستان در گذشته از بررسی شعارهای انقلاب ۵۷ به این نتیجه رسیدند که قطعاً «خسونت کلامی شعارهای انقلاب بهمن» نمی‌توانست به چیزی جز «نتایج خسونت‌بار» انقلاب ختم شود.^۲ البته این نتیجه‌ای بود که برخی سال‌ها بعد از انقلاب به آن رسیدند یا آن را اعلام کردند، هر چند که جنبش‌ها همیشه مجبور به مقایسه‌ی خود با جنبش‌های مشابه هستند و از آن گریزی نیست. در جنبش کنونی این گرایش قابل درک وجود دارد که از هم‌اکنون پی‌آمدهای جنبش را بر اساس شعارهای اولیه‌ی آن تعیین کند و در مقابل مخالفان

^۱ تجربه‌ی مبارزات گذشته معانی متفاوتی برای نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب داشت، اما این موضوعی است که گاه از طرف مخالفان نظام کنونی به فراموشی سپرده می‌شود. مثلاً «انقلاب ۵۷ انگار در تاریخ صفر شکل گرفت. بی‌این که تجربه‌ی در یاد مردمان از مشروطه و نهضت ملی مصدق مانده باشد. اتوپیای حکومت اسلامی و لذت جنگ مسلحانه که از سوی گروه‌هایی مثل فداییان خلق و مجاهدین تبلیغ می‌شد، همه‌ی آنچه از گذشته رسیده بود را در الزامی عاطفی می‌شست.» (رهبر، ۱۳۹۵) اما این فقط بخشی از واقعیت است، و مشارکت‌کنندگان انقلاب ایران دچار الزام نشده بودند. آنها دقیقاً شکست‌های انقلاب مشروطه و نهضت ملی مصدق را در خاطر داشتند.

روشنفکران، غرب‌گرایی روشنفکران مشروطه را در خاطر داشتند و بسیاری از آنان به‌غلط به «غرب‌زدگی» رسیدند. روحانیت، تجربه‌ی فضل‌الله نوری و کاشانی را در یاد داشت و این بار برای گرفتن قدرت انحصاری و بدون حضور دیگران، خیزش برداشت. آیت‌الله خمینی اگرچه طرفدار مدرس بود، اما ولایت فقها در لباس جمهوری را آرزو داشت در حالی که مدرس خواهان سلطنت شاهان ضمن تبعیت آنها از قوانین شرع بود. حزب توده، شکست ناشی از عدم همکاری خود با مصدق را در خاطره داشت و از همان روز اول در خدمت جمهوری اسلامی در آمد. بسیاری از نکات پیش‌نویس اولیه‌ی قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به قانون اساسی دوران مشروطیت نوشته شده بود. مردم و دیگر نیروهای سیاسی جوان‌تر، با توجه به شکست نهضت ملی مصدق و کودتای ۳۲ نه به پیام‌های شاه و نه بختیار باور نکردند. سرچشمه‌ی اصلی شعارهای ضدامریکایی در انقلاب ایران شکست نهضت ملی نفت بود.

نیروهای مذهبی تحت رهبری آیت‌الله خمینی به یک اجماع تقریبی در مورد آینده و تفسیر گذشته رسیده بودند. در مقابل، در جناح مشتت نیروهای سکولار اوضاع بسیار ناامید کننده بود و هیچ‌یک از تجارب گذشته در مورد نقش منفی بخش بزرگی از روحانیت در جنبش‌های گذشته و ضرورت همکاری نیروهای دموکرات با یکدیگر برای گسترش و دفاع از آزادی‌های سیاسی و حقوق دموکراتیک مورد توجه کافی قرار نگرفت.

^۲ مثلاً خانم قهرمانی در نوشته‌ی خود «از پایینن شهپانو تا زایاندن شاه» در مورد نسل انقلاب بهمن این پرسش را مطرح می‌کند که «چه بر سر این نسل رفت تا بر آن برآمد که برای داشتن گلستان، آتش بکارد؟» او با بررسی شعارهای هزل‌آمیز انقلاب به این نتیجه می‌رسد که مخالفان شاه با «ادبیاتی سرشار از خسونت، به نقد خسونت پرداخته‌اند و عجیب است که انتظار داشته‌اند چنین انتخابی، به چیزی جز تکرار خسونت و ماندگاری آن بینجامد... توسل به ابزار و ادبیات خسونت، به ماندگاری و زایایی و تثبیت آن می‌انجامد و راه را به سوی تغییرات سازنده پویا و مسالمت‌آمیز می‌بندد؛ چرا که نمی‌توان آتش کاشت و چیزی جز درو کردن آتش از کشته‌ی خود انتظار داشت.» آقای محمد رهبر نیز در نوشته‌ی مشابهی در بی‌بی‌سی فارسی، با عنوان «شعارهایی که انقلاب ایران را ساخت»، ضمن بررسی کوتاه شعارهای انقلاب به این نتیجه می‌رسد که مردم در انقلاب ایران از نقطه‌ی «صفر» آغاز کردند و «در اتوپیای حکومت اسلامی و لذت جنگ مسلحانه» تاریخ را به فراموشی سپردند. قانون اساسی مشروطه «دور انداخته شد»، «فرهنگ لمپنی و مردسالار» در شعارها موج می‌زد و «نتیجه همان شد که باید می‌شد». هر دو نویسندگی یاد شده در واقع نتیجه می‌گیرند که پیامدهای انقلاب را از همان ابتدا، از شعارهای انقلاب می‌شد حدس زد.

جنبش تاکید شود که سرنوشت انقلاب بهمن در انتظار جنبش فعلی نیست. این عملی کاملاً درست و بسیار قابل تحسین است و باید به آن ادامه داد. اما برای دفاع از جنبش کنونی، دادن امید و دمیدن روح شجاعت به حلول آن نیازی به سیاه‌نمایی تجارب گذشته نیست.

چندی قبل خانم سعیده کشاورزی در نوشته‌ی زیبا و جالبی، نظر ما را متوجه موضوع مهم شعارها و اهمیت آنها در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نمود که این قلم از خواندن بسیاری از نکات مورد اشاره در آن لذت برد، اما با یکی از نکات کلیدی آن مشکل دارد. کشاورزی ضمن یادآوری برخی از شعارهای انقلاب بهمن از جمله به این نتیجه می‌رسد که «فریاد کردن شعارهای سرشار از گزاره‌های مردانه، گویی طنین و تمنای بر سر کار آوردن سازوکاری را دارد که همچنان بر پایه‌ی منطق "پدر-شاهی" استوار باشد.» (کشاورزی، ۱۴۰۱) و یا «با کمی دقت متوجه می‌شویم که شعارهای انقلاب ۵۷، پیش از وقوع انقلاب... نه تنها جایگاه فرودستی را که پس از انقلاب در انتظار زنان بوده، در گزاره‌های خود لو داده بودند که حتی الگوهای مجاز حضور زن را پیشاپیش تعیین کرده بودند! راوی شعارهای انقلاب ۵۷ مرد است. مردی که همان روزها فریاد زده بود: «ما پیرو قرآنیم، بی‌حجاب نمی‌خواهیم.» (همان‌جا). جای هیچ شک و تردیدی در این نکته که در جنبش ۵۷ مردان دست بالا را داشتند و آن منجر به یک حکومت مردسالار دینی شد وجود ندارد، اما تصویری که از روند انقلاب داده می‌شود، تمام واقعیت را بازتاب نمی‌دهد. شعارهای آن در طی ۱۶ ماه (از شب‌های شعر گوته در مهر ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷) فراز و فرودهای متعددی را از سر گذراند، و نیروهای آغازگر آن خود جزء مغلوبین بعدی بودند. انقلابی که بنا به گفته‌ی محمدرضا نیکفر یک «انقلاب دینی» بود. چیزی که جای بحث آن در اینجا نیست. اما آن‌چه که برای جنبش کنونی اهمیت دارد، درک رابطه شعارهای جنبش و پی‌آمدهای بعدی آن و نیز اهمیت وجود و دگرگونی شعارها در طول جنبش است.

۱

یک شعار سیاسی موفق چه ویژگی‌هایی دارد؟ چند ویژگی که تقریباً همه بر سر آن توافق دارند را می‌توان به شرح زیر نام برد:

۱. ایجاز. یک شعار خوب شعاریست که به راحتی در خاطر بماند، کوتاه و مختصر.
۲. موزون و از ریتم خاص و تجانس زبانی که یادآور شعر است برخوردار باشد.
۳. نحوه‌ی صورت‌بندی آن شبیه کلمات قصار است هر چند که کلمه‌ی قصار نیست. مانند ضرب‌المثل زبانه‌زد می‌گردد، می‌تواند هشداردهنده و یا فریادی برای درخواست کمک باشد.
۴. برخی از آن‌ها ذره‌ای شوخ‌طبعی و یا بازی با کلمات را در خود دارند.
۵. از پیچیدگی‌های زبان نهایت استفاده را برده باشد، اما باید به خاطر داشت که از آنها باید «در

صحنه‌ی نبرد» و به هنگام فریاد زدن استفاده کرد. یک متن معمولی نیست که فقط خوانده شود. درست به همین خاطر است که در پشت بسیاری از شعارهای بزرگ یک شاعر باذوق گمنام قرار دارد. برای ساختن آن نیاز به یک قدرت تصور خارق‌العاده است.

۶. مانند هر وسیله‌ی ارتباطی دیگر محدود و مقید به محیط است و تحت تأثیر زمینه‌ی ارتباطی و نیروهای استفاده‌کننده، دچار تغییر و تحول می‌شود.

۷. هدف اصلی یک شعار، رساندن یک پیام به یادماندنی به مخاطبانش می‌باشد.

۸. بسته به مخاطبین، زبان آن انتخاب می‌شود.

بنابراین برای ارزیابی یک شعار سیاسی نمی‌توان بدون در نظر گرفتن لحظه‌ی تاریخی که آن شعار آفریده شده، و مخاطبانش قضاوت نمود. وظیفه‌ی یک شعار سیاسی فشرده کردن بسیاری از ایده‌های سیاسی با استفاده از کلمات موزون کوتاه‌ساده‌ای است که در ذهن لانه می‌کنند و از خاطرها زوده نمی‌شوند. یک شعار سیاسی موفق قبل از آن که عقل را به کار گیرد از نیمه‌هشیاری مخاطبان استفاده می‌کند و از قدرت تخیل آنها به بهترین نحو موجود سود می‌برد.

فشرده‌گی و کوتاهی شعار یادآور جمله‌ی قصار است اما باید به خاطر داشت که لازمه‌ی درک یک جمله‌ی قصار حل یک پازل یا پیچیدگی معنایی آن جمله است، در حالی که هدف یک شعار سیاسی تهییج مردم است، از این رو، ادعا نمی‌کند که پندی پرارزش برای زندگی ندارد. مسلماً یک شعار به‌عنوان یک جمله‌ی فشرده می‌تواند حاوی اطلاعات زیادی باشد که بسیاری از آنها باید برای اغلب مخاطبان مستقیمش روشن باشند. هدف دادن صدا به چیزی که موجود است اما صدا ندارد و یا ایجاد چیزی است که وجود ندارد. جالب آن که در بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌های بزرگ، مؤلفان شعارها سعی می‌کنند بعضی از ایده‌ها را در سه کلمه خلاصه کنند. معروف‌ترین این شعارها، «آزادی، برابری، برادری» در انقلاب فرانسه بود.^۱ شعار معروف انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، «همه‌ی قدرت به شوراهای» نیز به زبان روسی متشکل از سه کلمه بود.^۲ بنابراین بسیاری از مؤلفان تلاش دارند تا شعارهای سیاسی ایجابی خود را معمولاً - اگر چه نه لزوماً - در سه کلمه خلاصه کنند.

^۱ شعاری که با انقلاب فرانسه پیوند ناگسستنی خورده است، فقط یک شعار در میان شعارهای دیگر مانند «آزادی، اتحاد، برابری»، «آزادی، برابری، عدالت»، «آزادی، خرد، برابری»... بود. گفته می‌شود قبل از روبیسپیر، مومورو ناشر معروف انقلابی، از شعار «اتحاد، تجزیه‌ناپذیری جمهوری؛ آزادی، برابری، برادری یا مرگ» استفاده می‌کرد. پس از انقلاب شعار «آزادی، برابری، برادری یا مرگ» به تدریج مرسوم گشت و بخش «یا مرگ» آن پس از چندی به خاطر نامناسب بودن حذف شد. در هر حال با استناد به اسناد تاریخی، اولین بار روبیسپیر در سخنرانی خود در سال ۱۷۹۰ در مورد سازماندهی گارد ملی از «آزادی، برابری، برادری» استفاده کرد.

^۲ شعار «همه‌ی قدرت به شوراهای» بسیار فشرده، و قابل فهم از سوی همه نیروهای انقلابی در کشمکش‌های سیاسی ۱۹۱۷ بود. در پشت آن اختلافات درونی بلشویک‌ها نیز حضور جدی داشت. با این حال، در زبان روسی از سه کلمه تشکیل شده است: «وسییا ولاست سوویتم». آن قدر کوتاه بود که بر روی هر پلاکاردی به راحتی جا می‌گرفت. آن قدر گسترده که قابل استفاده در موقعیت‌ها و زمینه‌های کاملاً متفاوت بود. آن قدر عمیق که در پشت آن دریایی از اختلافات استراتژیکی و تاکتیکی قرار داشت. آن قدر ظریف که بدون آن که آشکارا خواهان سرنگونی حکومت موقت شود، آن را از قدرت خلع می‌کرد.

از این رو، شعار اصلی جنبش کنونی نیز که از مبارزان کرد در ترکیه و سوریه وام گرفته شده است، این «قاعده» را حفظ کرده است.

بایستی شعارها را به مقوله‌های متفاوتی تقسیم کرد. به جز شعارهای سیاسی که هدفشان بیان خواسته‌ی مشخصی است، شعارهای دیگری نیز وجود دارند، از جمله شعارهای مقاومت. در میان شعارهای مقاومت، دو نوع شعار به چشم می‌خورد. شعارهای حماسی و شعارهای هجوآمیز. وظیفه‌ی اصلی شعارهای حماسی، دعوت مردم به صف تظاهرات‌کنندگان است. مثلاً شعار «ترسید نترسید ما همه با هم هستیم» در جرگه‌ی شعارهای مقاومت قرار دارد. یاد شهیدان و ستایش از فداکاری‌های آنان یکی از راه‌های دعوت به مقاومت با وجود سختی‌های فراوان است. خواندن شعرها و شعارهایی که نوید پیروزی را در آینده‌ی نزدیک می‌دهند نیز در عمل دعوت به استقامت است. بنا به گفته‌ی محمد مختاری ۱۰٪ شعارهای انقلاب بهمن شعارهای حماسی و تهییجی بودند. (مختاری، ۱۳۵۸) شعارهای حماسی اکثراً تکیه بر خصوصیات مثبت، شجاعت، همبستگی، تکیه بر ارزش‌های مثبت در فرهنگ، دعوت به ادامه‌ی راه شخصیت‌های بزرگ گذشته دارند. در این شعارها معنی کلمات اهمیت کم‌تری دارند، آنچه بیشتر مهم است عمل کرد آنها در مارش است.

اما نوع دیگر شعارها هجو است. در هجو همه چیز جنبه‌ی منفی دارد، به «دشمن» توهین می‌شود. از آن‌جا که هدف آن اهانت به فرد یا افراد به‌خصوصی است می‌توان آن را نوعی از نفرت‌پراکنی در نظر گرفت. اگر در شعارهای حماسی، هدف بسیج نیرو و تقویت همبستگی در راه رسیدن به آرمان‌های مشترک است، در هجو هدف اصلی پراکنده کردن نیروهای دشمن است. در ایران و در بسیاری از کشورهای منطقه توهین به مقامات جرم محسوب می‌شود. به کسی بیش از همه توهین می‌شود که معترضان او را مانع اصلی در راه رسیدن به اهداف جمعی خود می‌دانند. در گذشته شاه بود، در جنبش سبز احمدی‌نژاد و در خیزش‌های پس از دی ۱۳۹۶ تا امروز، رهبر جمهوری اسلامی. به همین ترتیب، نیروهای نظامی و اطلاعاتی نیز می‌توانند مورد حمله قرار گیرند.

از آن‌جا که مقامات و رسانه‌های دولتی برای تحقیر مخالفان، آن‌ها را جاسوس، دزد، رشوه‌خوار، خس و خاشاک... خطاب می‌کنند، همان اتهامات نیز از سوی آنها متوجه مقامات عالی کشور می‌شود. اما شعارها فقط در حد «فحش‌های قانونی» باقی نمی‌مانند بلکه در موارد زیادی، بنا بر ارزش‌های اخلاقی جامعه، آنها در معرض اتهامات اخلاقی نیز قرار می‌گیرند. یکی از دلایل چنین اتهاماتی، تصویر زاهدانه و غیرواقعی است که از این رهبران ترسیم شده است. هدف حملات هجوآمیز به رهبران نه تغییر رفتار بلکه ضربه زدن به افتخارات داشته و نداشته‌ی فرد مورد حمله است، تا از این طریق شایستگی رهبری او زیر سؤال رود. رهبرانی که سال‌ها در مورد «غیبت و مردانگی» شان نوشته شده، یا آن‌هایی که به «پدر ملت»، «همسری فداکار»، «فردی زاهد»... تشبیه شده‌اند به بدترین وجهی مجازات می‌شوند. بسیاری از توهین‌ها مبتنی بر واقعیت هستند، برخی

هم نه. اما زمانی که توهین‌ها پراکنده شدند، دیگر امکان تغییر آنها وجود ندارد. تمام تابوهای قبلی شکسته می‌شوند. شعار «بی‌شرف» یکی از شعارهایی است که هدف آن تضعیف روحیه‌ی نیروی نظامی است. همین موضوع در مورد شعار «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم!» نیز به شکلی صادق است. باید توجه داشت که یک شعار را می‌توان در مقوله‌های مختلفی دسته‌بندی کرد. این شعار همان‌طور که خانم کشاورزی تأکید دارند، آزادی و هرزگی را کاملاً از هم جدا می‌سازد.

۲

در جامعه‌ی مردانه، جایی که شجاعت مترادف با «غیرت مردانه» است - حتی زمانی که بسیاری از شخصیت‌های زن در دوران جمهوری اسلامی بارها نشان داده‌اند بزرگ‌ترین مظهر شجاعت و بلاغت کشور هستند، گاه از کلماتی استفاده می‌شود که بازتولید صفات نامناسب جنسیتی است. با وجود این باید در نظر داشت که هدف هجو، زدن بدترین اهانتی است که فرد مورد اهانت می‌تواند در مورد خود تصور کند. در این راه اگر از کلماتی چون دزد، سگ و یا امثالهم استفاده می‌شود، هدف نه توهین به دزد و یا سگ... بلکه فرد مورد حمله است. مسلماً، نیروهای سیاسی باید در مورد استفاده از چنین کلماتی هشدار دهند، اما باید به خاطر داشت که چنین شعارهایی در گذشته وجود داشته، و هر چند امروز دامنه‌ی استفاده از کلمات نامناسب کاسته شده، اما باز هم وجود خواهد داشت.

تجربه‌ی نه فقط ایران بلکه بهار عربی نیز نشان می‌دهد، در مواقعی که نیروهای نظامی به‌سختی با تظاهرات‌کنندگان برخورد می‌کنند، تعداد شعارهای هجوآمیز و فحش‌های رکیک افزایش می‌یابد. در چنین شرایطی استفاده از فحش‌های جنسیتی بیشتر رایج می‌شود. هدف این شعارها بیان خواسته‌ی معینی نیست. آن‌ها هیچ نیرویی را به سوی معترضان جلب نمی‌کنند. هر چه تظاهرات مردانه‌تر، محدودتر و بسته‌تر باشد، حجم این شعارها بیشتر می‌گردد.

چرا امروز جوانان، از دختر و پسر، به هنگام حمله یا تهدید نیروهای انتظامی شعار «بی‌شرف» را سر می‌دهند؟ برخی از انقلابیون دیروز، با تکیه بر تجربه‌ی تلخ انقلاب بهمن به این نتیجه رسیده‌اند که نتایج انقلاب بهمن، نتیجه‌ی مستقیم استفاده از شعارهای «مرگ بر...» و گیر کردن در چرخه‌ی خشونت بود. امروز بسیاری در مورد آن که خشونت کلامی می‌تواند، اما نه لزوماً، به خشونت فیزیکی ختم شود، توافق دارند. در واقع استدلال بر این پایه قرار دارد که اگر به فرایند خشونت‌های فیزیکی نگاه شود، به‌خوبی آشکار می‌گردد که خشونت کلامی، در موارد زیادی پیش‌درآمد خشونت فیزیکی بوده است. برخی با معکوس کردن این فرایند به این نتیجه می‌رسند که همه‌ی خشونت‌های کلامی به خشونت فیزیکی ختم می‌شوند، چیزی که دارنده‌ی این قلم نسبت به آن شک دارد. این به معنی دفاع از خشونت کلامی نیست، بلکه تأکید بر این نکته است که

بسیاری از نزاع‌های کلامی در همان حد باقی می‌مانند و در موارد معینی آنها مانع خشونت فیزیکی می‌گردند. دلیل دیگری که بر علیه منتقدین بالا وجود دارد این است که در انقلاب بهمن چرخه‌های متفاوتی از خشونت وجود داشت. نشان دادن چرخه‌های متفاوت خشونت به معنی وجود ارتباط مستقیم آنها نیست. مسلماً این به معنی نفی این نیست که خشونت در هر شکل آن می‌تواند زاینده‌ی خشونت‌های بدتری گردد و نیروهای آگاه باید سعی کنند تا جای ممکن مانع گسترش خشونت شوند. اما، گاهی تقلیل خشونت فیزیکی به خشونت کلامی، گامی در جهت درست است. هدف نهایی کاهش خشونت، از جمله خشونت کلامی است، اما محکوم کردن کسی که در مقابله با گلوله انزجار خود را با ناسزا بیان می‌کند، چشم بستن بر واقعیت تلخ مبارزه‌ی نابرابر در خیابان است.

قطعاً به هنگام تظاهرات، گروه‌های افراطی وجود دارند که خواهان افزایش خشونت و تقابل هستند، این پدیده فقط سیاسی نبوده و حتی در اماکن ورزشی در بسیاری از کشورهای دنیا دیده می‌شود. با این فرض که اکثریت مردم معترض چنین تمایلاتی ندارند، می‌توان در اینجا، این پدیده‌ی فرعی را نادیده گرفت. در بهار عربی، در تونس و به‌ویژه مصر شعاری به شعار اصلی تظاهرات‌کنندگان بدل گشت که برخلاف انقلاب ۵۷ ایران در آن کلمه‌ی «مرگ» وجود نداشت اما پیام آن هم برای مردم و هم صاحبان حکومت مضمونی کاملاً روشن داشت. البته تحولات مصر در طی ۱۸ روز صورت گرفت و عمر آن در مقابل دوران ۱۶ ماهه‌ی انقلاب ایران (شب‌های گوته مهر ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷) بسیار کوتاه بود.

شعار «الشعب يريد اسقاط النظام» یعنی «ملت سقوط نظام را می‌خواهد»، نخستین بار در تونس به کار گرفته شد اما جهانیان با آن از طریق مصر آشنا شدند. آوازه‌ی این شعار چنان در دنیا پیچید که حتی در جنبش تسخیر وال استریت نیز به کار گرفته شد. چرا این شعار ظاهراً ساده که موزون است اما قافیه ندارد توانست به نیروی بسیج‌کننده‌ی مردم مصر بدل گردد؟ زیرا بیانگر خواست تغییر بنیادی نظام بود و مؤلف اصلی این شعار ابوالقاسم شابی، یک شاعر معروف تونسی-مصری بود.^۱

^۱ این شعار دارای تاریخی طولانی بود که مردم کشورهای عربی، به‌ویژه مردم تونس با آن آشنایی داشتند. از سوی دیگر، حاوی پیامی نو بود. ترکیبی از کهنه و نو! ابوالقاسم شابی شاعر نوگرای تونسی بود که در ۲۵ سالگی در اثر ابتلا به سل درگذشت. در ابتدا، آثار او در مصر به چاپ رسیدند. او برخلاف آنچه در بعضی از مقالات گفته می‌شود شاعر سیاسی نبود و بسیاری از منتقدین ادبی او را در زمره‌ی شاعران آگزیستانسیالیست قرار می‌دهند که بیشتر در مورد عشق، زندگی، مرگ و طبیعت شعر می‌سرود. شعار یادشده بر اساس قسمتی از شعر پایین، به نام «عزم زندگی» است:

اگر مردم بخواهند زندگی کنند، سرنوشت ناگزیر است خواسته‌ی آنها را اجابت کند

و بر شب است که به صبح انجامد، و بر زنجیرها و قیدهاست که درهم شکسته شوند

و هر آن که شور و شوق زندگی او را در بر نمی‌گیرد، در فضای زندگی فنا و محو می‌شود.

هر فرد تحصیل‌کرده‌ی نه‌فقط تونسی بلکه عرب این چند بیت را از شابی می‌شناسد. اما چگونه می‌توان اشعار سهراب سپهری را وارد یک شعار سیاسی موفق نمود؟ بعد از جنگ جهانی دوم، ناسیونالیست‌های تونسی به دنبال عربی کردن فرهنگ تونس بودند. دو دهه پس از مرگ شابی دیوان شعر او به چاپ رسید و در کتاب‌های درسی، به مقام یک شاعر ملی ارتقا یافت. کمی قبل از آن، بیت اول شعر بالا در سرود ملی تونس به نام «مدافعان کشور» به کار گرفته شد. شعر اصلی را شاعر سوری-مصری مصطفی صادق رافعی نوشت و بیت «اگر مردم بخواهند» را که قافیه ندارد وارد سرود کرد. از این طریق، قبل از انقلاب تونس، مردم با این کلمات آشنایی داشتند. البته سرود ملی تونس بارها با رفتن یک دیکتاتور و آمدن دیگری دچار تغییر و تحول شد اما شابی همچنان شاعر ملی باقی ماند.

حوادث مصر در ادامه‌ی اعتراضات تونس بود. شابی در مصر زندگی می‌کرد و اشعارش در آنجا منتشر می‌شدند. بهار عربی، بهار همه‌ی کشورهای عربی بود. در مصر نیز شعار «مردم سقوط نظام را می‌خواهند» (یا «ملت سقوط نظام را می‌خواهد») با خواسته‌ی انقلابیون تطبیق داشت. در نتیجه، تصمیم در مورد به‌کار بردن یک شعار خوب که موجب همبستگی اعراب نیز می‌شد، زیاد سخت نبود، به‌ویژه آن‌که اسلام‌گرایان هنوز در صحنه حضور جدی نداشتند.

اما آیا این موضوع موجب از بین رفتن شعارهای «مرگ بر...» شد؟ در مصر هم، با افزایش خشونت دولتی در مقابل تظاهرکنندگان، نوع شعارها دگرگون شد. گروه‌های هوادار فوتبال برای حفاظت تظاهرکنندگان فراخوانده شدند. با افزایش خشونت پلیس، اذیت و آزار معترضان به‌ویژه زنان، شعارهای هجوآمیز، گاه مملو از فحش‌های جنسی، نیز شکل گرفتند. بار دیگر نشان داده شد که با افزایش خشونت پلیس، خشونت کلامی و گاه آتش زدن اماکن عمومی و ماشین‌های پلیس، سنگ‌اندازی و... نیز افزایش می‌یابد. در جنبش سبز هم تعداد شعارهای هجوآمیز نسبت مستقیم با میزان خشونت فیزیکی نیروهای دولتی داشت. شاعران گمنام خیابانی زیادی وجود دارند که نه فقط سراینده‌ی شعارهای سیاسی یا حماسی بلکه هجوآمیز هم هستند.

برای غلبه بر ترس و برای مقابله با خشونت پلیس، هم نیاز به مستحکم کردن صف معترضان از طریق شعارهای حماسی است و هم تضعیف روحیه‌ی نیروهای مهاجم از طریق تفرقه‌اندازی. هنگام تیراندازی ارتش، شعار «مرگ بر ارتش آدمکش» چیز عجیبی نیست. برای غلبه بر ترس و شکستن عظمت حکومت از طریق خندیدن به مقامات حاکم، با به‌کار گرفتن شعارهای هجوآمیز، نیز غیرعادی نیست. در این‌گونه موارد، شعار فقط چند جمله با یک مضمون معین نیست، بلکه فراتر از آن می‌رود. موجب فروریختن ترس می‌شود، فریادها بلندتر می‌شوند و گاه کلمات رکیک‌تر.

۳

آیا شعارها، بیانیه‌هایی‌انی، خودانگیخته و بی‌مقدمه هستند یا آن‌که درباره‌ی آنها مدت‌ها فکر شده است؟ از آنچه که تاکنون در مورد شعارهای سیاسی گفته شد، می‌دانیم آنها نه فقط آنی و خودبه‌خودی نیستند بلکه در مورد آنان کاملاً فکر می‌شود و هر کلمه‌ی آن چون طلا وزن می‌گردد. اما این امر در مورد شعارهای احزاب و گروه‌های سیاسی واقعیت دارد. احزاب اکثراً با توجه به خطمشی و برنامه‌ی سیاسی و نیز آرمان‌ها، فهرست بلندبالایی از خواسته‌های خود را تهیه می‌کنند. در مورد این خواسته‌ها بحث و تحلیل می‌شود. اگر شعار یا

انقلابیون تونس آگاهانه کلمه‌ی شرطی «اگر» را حذف کردند و آن را به «مردم می‌خواهند» بدل نمودند. با جدا کردن مردم و خواستن از سرود ملی و حذف بقیه‌ی عناصر آن ریتم آن نیز دچار تغییر شد. در نتیجه یک شعار قدیمی-نو که هم با شاعر ملی رابطه داشت، هم از سرود ملی مجزا بود، هم خواسته‌ی کاملاً روشنی را مطرح می‌کرد، و هم عاری از کلمات «مرگ بر...» بود، زاده شد.

شعارهایی از بیرون قرض گرفته شوند، عواقب آن بررسی می‌گردد. به عبارت دیگر، احزاب و نیروهای سیاسی سال‌ها در انتظار به کار گرفتن شعارهای خود در میدان اصلی نبرد به سر برده‌اند. این شعارها با دقت بر روی پلاکاردها و دیوارها نوشته می‌شوند. اما همه‌ی این شعارها در فرایند مبارزه، زندگی خاص خود را دنبال می‌کنند و دچار تغییر و تحولات معینی می‌گردند.

بنا به گفته‌ی البوت کولا، برای درک شعارهای سیاسی باید چند ویژگی آنها را در نظر گرفت. اول، شعارها بیان خودبه‌خودی خواسته‌های جمعی نیستند. آنها به گونه‌ای تدوین می‌شوند که چنین چیزی را القا کند. شعار از جهتی یک بیانیه زبانی-کرداری است، بدان معنا که فقط در پی انعکاس واقعیت نیست بلکه در پی ایجاد آن نیز هست. اهمیت چنین بیانیه‌ای فقط در آنچه اظهار می‌کند نیست، بلکه نحوه‌ی اظهار و این که در فرایند گفتن، ماشه‌ی چه تغییری را می‌تواند بکشد، نیز از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به عبارتی، شعار از جهتی می‌تواند صدای آن چیزی باشد که وجود دارد اما صدایی از خود ندارد و یا این که چیز نویی ایجاد کند. بسیاری از مؤلفان شعارهای جدید سعی دارند تا از شعارها، آوازا و شعرهای قدیمی استفاده کنند. این ویژگی باعث می‌گردد که شعار به‌عنوان متنی بدون مؤلف معرفی شود.

دوم، شعار از کلمات تشکیل شده است اما فقط یک متن زبانی نیست. علت آن نیز روشن است. مردم در حال حرکت فریاد می‌زنند، آواز می‌خوانند و سعی می‌کنند با حرکات منظم، ریتم شعار را همراهی کنند. همراه با این حرکات، درست مانند تمرین یک نمایشنامه‌ی تئاتر، زیربوم آن تغییر می‌کند، به‌مرور کلمه‌ای حذف و یا تعدیل می‌شود. گروه‌های دیگر، در صورت نیاز ممکن است، در تظاهرات بعدی، قسمت دلخواه خود را کپی کنند.

سوم، ابهام از ویژگی‌های مهم شعارهای سیاسی است. این موضوع در بسیاری از شعارها، حتی آن‌هایی که مؤلفان اولیه دقت زیادی در استفاده از کلمات مناسب، برای رساندن پیامی کاملاً مشخص به خرج داده‌اند، نیز به چشم می‌خورد. این امر، کم‌تر در مورد شعارهای سلبی و بیشتر در مورد شعارهای ایجابی مشاهده می‌شود.

در فرایند انقلاب بهمن برخی از شعارها، بدون توجه به اهداف اولیه‌ی مولفان پس از آن که به گردش درآمدند دچار تغییرات فراوانی شدند. ابداع، کپی‌برداری، تغییر، استفاده از ریتم‌های جدید در فرایند شکل‌گیری شعارها امری طبیعی است. با این حال باید به خاطر داشت، شعارهایی پایدار می‌مانند و در اکثر تظاهرات تکرار می‌گردند که احزاب و نیروهای سیاسی معینی آنها را تبلیغ کنند.

تغییر شعارها، در بسیاری از موارد فقط بر اساس تغییر منطقه یا گروه سیاسی نیست. در شرایط مختلف سیاسی، یک شعار مشخص می‌تواند تغییر شکل دهد، مثلاً شعار:

این است شعار دولت دزدی غارت جنایت

در موقع حمله‌ی چماقداران به:

این است شعار دولت چماق به دست و غارت

تغییر شکل داد. اگر به برخی از شعارها دقت شود، می‌توان فرایند حوادث سیاسی را با تغییر شعارها حدس زد. مثلاً بنا به گفته‌ی محمد مختاری در اواسط انقلاب بهمن، شعارهای مربوط به حکومت نظامی یا ارتش، از ۷۱ شعار (به عبارت دیگر ۹ درصد از کل شعارها یعنی ۸۰۰ شعار موزونی که مختاری بررسی کرده بود) مربوط به ارتش، ۳۵ شعار یعنی نیمی از آنها درباره‌ی ضدیت با ارتش (۴۰۵٪) بود. در ماه‌های آخر انقلاب ۱۶ شعار (۲٪) در مورد دوستی با ارتش، ۱۵ شعار مربوط به دعوت ارتشیان به سوی مردم (۲٪) و ۵ شعار (۱۰۵٪) در جهت تفکیک عناصر خوب و بد ارتش بود. برخی از شعارها مدتی به کار گرفته شدند و ناگهان ناپدید شدند تا این که دوباره در جای دیگر و زمانی دیگر ظهور کنند.

در بسیاری از اعتراض‌ها، شعارهای سلبی مشخص و معین هستند، اما شعارهای ایجابی یا مشخص نیستند و یا این که از جهاتی دو پهلو هستند. این موضوع به‌ویژه در جنبش‌های غیر حزبی جدید، بیش از پیش به چشم می‌خورد. قطعاً شعارها باید بتوانند آنقدر مبهم باشند که جمع کثیری را دور خود جمع کنند. شعار «نان، صلح، زمین» به هنگام انقلاب اکتبر در روسیه توانست طبقات اجتماعی مختلف را بر سر سه کلمه‌ی مختلف پیوند دهد. اما چگونه «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» موفق به جلب عده‌ی زیادی گشت؟

این شعار به دو دلیل، موفقیت‌آمیز بود. هم زمانی طرح شد که روحانیت هژمونی خود را در میان نیروهای اسلامی تأمین کرده بود و هم آن قدر ناآشنا و مبهم بود که توانست نظر لیبرال‌ها و طرفداران شریعتی، مجاهدین و حتی حزب توده را به سمت خود جلب کند، و هم به‌نوعی ادامه‌ی گفتمان غرب‌زدگی بود. در انقلاب بهمن، خواسته‌های سیاسی و فرهنگی فراتر از خواسته‌های اقتصادی رفتند، هرچند که این امر به معنی کتمان نقش عوامل اقتصادی در بحران کشور نیست. باید توجه داشت که در آن زمان با توجه به نفوذ نظریه‌های مختلف وابستگی، واژه‌ی استقلال بار عظیم اقتصادی نیز داشت.

در آن هنگام نیروهای سکولار در اقلیت قرار داشتند. اگر شعار جمهوری اسلامی در ابتدای اعتراضات مطرح می‌شد مسلماً موفقیت کم‌تری برای روحانیت به همراه می‌آورد. آیت‌الله خمینی چند سال قبل از انقلاب، سلطنت را در طول تاریخ از زمان بنی‌امیه تا پهلوی مخالف سنن شیعی معرفی کرده بود، بنابراین گذار او به جمهوری خیلی غیرمترقبه نبود.

درست به خاطر ابهام در مفهوم جمهوری اسلامی بود، که فرد مسلمان معتقدی چون بازرگان که سال‌ها با روحانیت نشست و برخاست داشت نیز خود را مغبون روحانیت یافت. اما این موضوع بسیار عجیب نبود. طرفداران شریعتی در جمهوری اسلامی، حکومت بی‌طبقه‌ی توحیدی را یافتند، طرفداران سید قطب آمال خود را در این حکومت می‌دیدند، حجتیه‌ای‌ها بازگشت به صدر اسلام، جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی یک جمهوری

کاپیتالیستی بدون شاه که قوانین اسلامی در آن جاری بود... هرکس در آن باغ گل محبوبش را کاشته بود، فقط چپ‌گرایان و برخی از سکولاریست‌های ضد شاه و سلطنت‌طلب‌ها به «باغ عدن» راه نداشتند.

در بهار عربی مصر شعار «نان، آزادی، عدالت اجتماعی» یکی از مطالبات اصلی بود، اما مطمئناً گروه‌هایی که این شعارها را فریاد می‌زدند درک بسیار متفاوتی از هر سه کلمه، به‌ویژه آزادی و عدالت اجتماعی داشتند. تکرار یک شعار توسط گروه‌های متفاوت به معنی درک یکسان آنها از این شعارها نیست. برعکس، تکرار هرچه بیشتر یک شعار، خود ابهام بیشتری در مورد آن شعار می‌آفریند. جمهوری اسلامی خود نمونه‌ی بارز آن است. اولین نخست‌وزیر و اولین رئیس‌جمهور آن، با وجود نزدیکی به رهبری انقلاب، از جمله کسانی بودند که هر کدام درک متفاوتی از آن جمهوری داشتند. باز حتی اگر به تاریخ گذشته باز گردیم، مسلماً در روسیه درک اس. آر.های چپ (حزب سوسیالیست انقلابی) با بلشویک‌ها نسبت به شعار «همه‌ی قدرت به شوراهای» با وجود روشنی آن، بسیار متفاوت بود. درست به همین دلیل همه‌ی کسانی که دهه‌ها پس از انقلاب می‌خواهند فقط از شعارهای انقلاب نتایج آن را نتیجه گیرند، می‌توانند دچار اشتباه شوند.

استفاده‌ی زیاد از برخی از شعارها که مفهومی روشن دارند، نیز می‌توانند موفقیت شعار را در هاله‌ی ابهام قرار دهند. در مصر استفاده‌ی مکرر از شعار «مردم می‌خواهند»، آن را به یک شعار متناقض بی‌ارزش تبدیل کرد. در واقع علت اصلی آن بود که درک طبقات و اقشار مختلف از مردم متفاوت بود و واژه‌ی مردم را به شیوه‌ی خود تفسیر می‌کردند. تظاهرکنندگان از سویی خواهان سرنگونی رژیم شدند. پس از چندی در حمایت از ارتش عنوان شد «مردم و ارتش هم‌دست هستند» به عبارتی مردم هم خواهان سرنگونی نظام بودند و هم به حمایت از ارتش پرداختند. زمانی که ارتش به آن‌ها تیراندازی کرد، این پیام پس گرفته شد. در این موقع شعار «مردم خواهان عزت و احترام برای شهدای انقلاب هستند» مطرح گشت. موقع محاکمه‌ی مبارک، شعار «مردم خواهان حکم اعدام مبارک هستند» مد شد. به هنگام مخالفت با رئیس سازمان اطلاعات مصر این شعار به «مردم خواهان عزل مارشال هستند» و کمی بعد به «مردم خواهان پاکسازی وزارت اطلاعات هستند»، بدل گشت..... در نتیجه این نوع استفاده بدان‌جا کشید که عده‌ی زیادی انگشت به دهان مطرح کردند، بالاخره «مردم چه می‌خواهند؟» و کم‌کم یکی از خوانندگان رپ آوازی در مورد خواسته‌های مردم ساخت. در جنبش «زن، زندگی، آزادی» ترانه‌ی «برای» شروین حاجی‌پور توانست به‌خوبی بسیاری از خواسته‌های مردم را به شکل مختصر و زیبایی بیان کند.

در طول عمر جمهوری اسلامی، برخورد با شعارهای انقلاب بهمن از چند زاویه‌ی مختلف صورت گرفته است. در این نوشته به چند گروه مختلف به طور مختصر، اشاره می‌شود.

۱. برای برخی در بررسی فرایند شکل‌گیری انقلاب، مطالعه‌ی شعارها، «نشان می‌دهد که چه نیروهایی در مبارزه و مراحل مختلف آن مشارکت داشته‌اند. استراتژی‌شان و میزان کارایی و حدود عمل انقلابی‌شان چه بوده است. کدام گروه در آغاز و دوران حرکت آرام نهضت، و کدام گروه در فرجام و دوران حرکت رادیکال آن، کاربرد مشخص و تعیین‌کننده‌ای داشته است» (مختاری، بررسی شعارهای دوران قیام).

۲. برخی بنا بر آن چه در قبل گفته شد، بر اساس نتایج انقلاب به شعارهای انقلاب برگشته و نتیجه می‌گیرند که از همان ابتدا می‌شد نتایج انقلاب را حدس زد.

۳. کسانی چون مهندس مهدی بازرگان با بررسی شعارهای انقلاب و پی‌آمدهای آن، به این نتیجه می‌رسند که انقلاب به بیراهه رفته است.

۴. به نظر کسانی چون محمد حسین پناهی، نویسنده‌ی کتاب «جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی» و یا فریبا شایگان که به «بررسی اهداف، ایده‌آل‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی» پرداخته‌اند، هم شعارهای انقلاب، هم سخنان آیت‌الله خمینی و هم نتایج انقلاب، همه بر هم منطبق بودند. از این رو، هیچ کثروی در انقلاب رخ نداده است.

در میان چند گروه بالا، مختاری با بررسی ۸۰۰ شعار موزون - که بنا به گفته‌ی او با مراجعه به ۱۰۰۰ شعار جمع‌آوری شده توسط نورالدین بزرگمهر مقایسه و تکمیل گشته بود- به تحلیل آماری شعارهای انقلاب پرداخت. این تحلیل با وجود امکانات اندک آن زمان، هنوز هم بهترین تحلیل از شعارهای انقلاب محسوب می‌شود. مهدی بازرگان در کتاب «انقلاب ایران در دو حرکت» بر اساس نوارهای مانده از انقلاب، به درصدبندی شعارها پرداخت. و در نهایت پناهی با اضافه کردن دو سال به روند انقلاب، یعنی ۱۳۶۰-۱۳۵۸ به بررسی بیش از چهار هزار شعار می‌پردازد.

بازرگان با تکیه بر شعارها و پوستره‌های راه‌پیمایی‌های سه روز مهم مذهبی، یعنی عید فطر، تاسوعا و عاشورا شعارها را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. شعارهای ضد استبدادی. در حدود ۳۸ درصد
۲. انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، در حدود ۳۱ درصد
۳. رهبری خمینی، در حدود ۱۶ درصد
۴. یاد گذشتگان، در حدود ۱۵ درصد

بنابراین او، اولاً چند حادثه‌ی معین در تهران را انتخاب می‌کند، دوم آن که، شعارها را به چهار دسته تقسیم می‌کند به طوری که همه‌ی مخالفان غیرمذهبی که در راهپیمایی‌های مزبور وجود داشتند کاملاً حذف شوند. در نهایت او سه دسته را یعنی نوجوانان، مارکسیسم و روحانیت را فاتحان انقلاب برمی‌شمرد. قطعاً هیچ‌کس در مورد رهبری روحانیت از شهریور ۵۷ به بعد اختلاف نظری ندارد، اما درباره‌ی دو مورد دیگر جای بحث و مجادله زیاد است. بازرگان ضمن گذری کوتاه در «تاریخ» فعالیت مارکسیست‌ها، مطرح می‌کند که آنها همیشه از انقلاب مشروطیت به بعد در صحنه‌ی مبارزه حضور داشته‌اند. اما به چه دلیل مارکسیست‌ها یکی از فاتحان انقلاب بودند؟ آنها نه در شکل حزبی بلکه «به صورت عامل فرهنگی گسترده» در انقلاب پیروز شدند. او در مورد نشانه‌های پیروزی مارکسیسم می‌گوید:

«نشانه‌های این گرداندگی و پیروزی را در انقلاب اسلامی و به‌ویژه در حرکت روحیه‌های تخاصم، تضاد، تخریب و طرد می‌بینیم که جلوه‌ی عام داشته است، و در ابروهای درهم‌کشیده و مشت‌های به‌هم فشرده در فحش‌ها و مرگ بر فلان‌ها و «اعدام باید گردد»های یادگار توده‌ای‌ها که کم‌ترین سنخیت با ادب ایرانی و مخصوصاً با اخلاق اسلامی ندارد... ستیزه‌جویی ریشه‌کنی علیه سرمایه و زمین و بخش خصوصی... تصرف اراضی کلیه‌ی مالکین و غیرمحلّی‌ها..» به عبارتی هر بی‌ادبی و جنایتی نتیجه‌ی نفوذ گفتمان مارکسیست‌ها بوده است، حتی «ابروهای درهم‌کشیده»!

کتاب بازرگان، «انقلاب در دو حرکت» اولین بار در تابستان ۱۳۶۳ منتشر می‌شود. این کتاب در اواخر ۱۳۶۲، وقتی که محمد خاتمی وزیر ارشاد بود، برای اجازه‌ی انتشار به وزارت ارشاد فرستاده شد و خاتمی اجازه انتشار آن را بلافاصله به محمد توسلی اعلام می‌کند. یک سال قبل از چاپ کتاب، رهبران حزب توده که از مخالفان اصلی نهضت آزادی بودند، مانند بسیاری دیگر از نیروهای اپوزیسیون پس از شکنجه در جلو دوربین‌های تلویزیونی حاضر شدند. با این حال، وی مدعی می‌شود که مارکسیست‌ها یکی از «فاتحان انقلاب» بودند.

او حتی اطلاعات درستی در مورد آمار طرفداران جمهوری اسلامی نمی‌تواند ارائه دهد. مدعی می‌گردد در همه‌پرسی جمهوری اسلامی، که در زمان نخست‌وزیری خود او برگزار شد، ۹۸ درصد مردم «با پای خودشان به حوزه‌ها رفتند و به‌دست خودشان ورقه‌ی مثبت در صندوق‌ها ریختند»، در حالی که ۹۸ درصد شرکت‌کنندگان به جمهوری اسلامی رأی دادند. بسیاری در فراندوم، بنا بر برخی آمار غیردولتی در حدود سی درصد، به دلایل متفاوت و نه فقط مخالفت فعال با حکومت جدید، در انتخابات شرکت نکردند. این رقمی است که او به عنوان رئیس دولت مسئول انتخابات، می‌بایست بهتر از هر کس دیگری می‌دانست.

وی مدعی می‌شود که عامل اصلی «تقسیم و تفرقه‌ی جامعه» مارکسیست‌ها بودند و قبل از آن، «ما در میان خودمان، جز معدود قلیلی از مارکسیست‌ها و مارکس‌صفتان، ضدانقلاب نداشتیم» چپ‌ها «عناوینی از

قبیل ضدانقلاب، طاغوتی، فتودال و غیره را وارد فرهنگ بعد از پیروزی جامعه‌ی ایران کردند. پس از آن که این اصطلاحات و تصورات داخل ذهن و زبان جوانان تند و مکتبی‌های ما گشت افشاگری‌ها و وصله‌زدن‌ها به وسیله‌ی خود مسلمان‌ها شروع گردید» بنابراین تخم نفاق و کج‌روی را مارکسیست‌ها در انقلاب کاشتند و «وحدت ۹۸ درصدی مردم ایران» که همه طرفدار جمهوری اسلامی بودند، را به هم زدند. از نظر او به جز حزب توده، «بعضی گروهک‌های چپ مانند تروتسکیست‌ها و چریک‌های فدایی اکثریت خود را مدافع انقلاب و جمهوری اسلامی و حتی مدافع ولایت فقیه و خط امام نشان می‌دادند تا امکان فعالیت آزاد داشته و هم برنامه‌هایشان را اجرا کنند و خط بدهند و هم به موقع مقتضی ضربه‌ی لازم را بزنند». نتیجه آن که، برای او به عنوان «رهبر لیبرال‌های ایران» مسأله‌ی آزادی سیاسی دگراندیشان، با هر نیت پلیدی، اصلاً اهمیتی نداشت. او تا آن جا پیش می‌رود که مدعی می‌گردد در زمان شاه مارکسیست‌ها از آزادی بیشتری نسبت به مذهبی‌ها برخوردار بودند و همه چیز را وارونه جلوه می‌دهد: «امریکایی‌ها و اروپایی‌ها به هیچ‌وجه بدشان نمی‌آید که تفکرات الحادی و مارکسیستی در میان ما رشد نماید، کما آن که در زمان شاه پیدا کردن کتاب‌های مارکسیستی راحت‌تر از کتاب‌های اسلامی نظیر طالقانی و شریعتی و غیره بود.» (بازرگان، ۱۳۶۳)

پناهی نیز با درهم‌آمیختن دو مرحله‌ی متفاوت یعنی مرحله‌ی قبل از سرنگونی نظام پادشاهی با مرحله‌ی تثبیت جمهوری اسلامی عملاً تجزیه و تحلیل خود را بسیار تضعیف کرده است. این امکان وجود داشت که با تکیه بر کار بزرگمهر و دیگران، شعارهای قبل از سرنگونی و پس از آن جدا می‌گشتند؛ البته اگر این کار بدون عمد، و نه به خاطر بهتر کردن کردن آمار به نفع جمهوری اسلامی، صورت گرفته باشد. در صورت جدا کردن شعارها، امکان بررسی فرایند انقلاب از آغاز تا سرنگونی شاه و فرایند تثبیت نظام پساانقلابی وجود داشت. از زمانی که روحانیت قدرت را به دست گرفت، و حتی قبل از آن به شهادت خاطرات رهبران جمهوری اسلامی، نیروهای حاکم و اپوزیسیون در شرایط یکسانی قرار نداشتند. رادیو، تلویزیون، بخش بزرگی از مطبوعات در انحصار رژیم حاکم بود، ضمن آن که سرکوب و کشتار نیروهای مخالف نیز به شکل بارزی در تمام سطوح جامعه در جریان بود. در چنین شرایطی، نمی‌توان آمار شعارهای دیکته شده در بلندگوهای تبلیغاتی از سوی نیروهای حاکم را با شعارهای اپوزیسیون همسنگ دانست. اما قبل از انقلاب شرایط کاملاً متفاوت بود و بلندگوهای دولتی و نهادهای سرکوب در اختیار نیروهای مذهبی قرار نداشتند.

از سوی دیگر پناهی بدون در نظر گرفتن ماهیت لغزنده‌ی برخی از شعارها، و دسته‌بندی آنها در یک مقوله‌ی ثابت، ظرافت و چندگانگی شعارها را در نظر نمی‌گیرد. برای او رسیدن به عدد ۱۰۰ درصد بیش از هر چیز دیگری اهمیت داشته است، در حالی که در بسیاری از موارد، می‌توان و باید یک شعار را در دو یا سه دسته‌ی متفاوت قرار داد، کاری که مختاری به دقت انجام داده، بدون آنکه آن را پنهان سازد. نتیجه آن که با

محبوس کردن یک شعار در یک مقوله، هدف اصلی که تجزیه و تحلیل رفتار مردم و گروه‌های سیاسی در طی انقلاب بوده است، کاملاً از یاد رفته است.

بنابراین دوستانی که فقط با مراجعه با آمار کسانی چون پناهی و بازرگان به تحلیل شعارهای انقلاب بهمن می‌پردازند، بدون در نظر گرفتن نیت سیاسی آنها در تهیه و تنظیم شعارها تصویر درستی از روند دگرگونی شعارهای انقلاب کسب نخواهند کرد.

۵

تدا اسکاچپول نامی بسیار آشنا در میان روشنفکران ایرانی است. او در بحبوحه‌ی انقلاب ایران کتاب معروف خود به نام «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» را - که به‌طور اخص به بررسی انقلاب‌های بزرگ فرانسه، روسیه و چین می‌پردازد- منتشر کرد. وی ضمن مقایسه‌ی همه‌ی نظریات مختلف در مورد انقلاب‌ها، تمرکز خود را بر تشابهات آنها بدون در نظر گرفتن توضیحات گوناگون نظریه‌پردازان قرار داد. اسکاچپول از این طریق توانست چند تشابه مهم در میان انقلاب‌های بزرگ بیابد. اول، همه‌ی نظریات انقلاب از مارکس گرفته تا توکویل و دورکیم با وجود توضیحات مختلف بر این نکته تأکید دارند که نوسازی جامعه روند بسیار زجرآوری است و منجر به نارضایتی در جامعه می‌گردد. دوم، جنبشی که متکی بر یک سازماندهی قوی و ایدئولوژی معین است می‌تواند با عزم راسخ خود نظم اجتماعی را مختل سازد. سوم، جنبش انقلابی پس از پیروزی انقلاب می‌تواند تمام برنامه‌های خود را به اجرا در آورند.

اسکاچپول همه‌ی این نظرات را رد کرد. از نظر او مدرن‌سازی نمی‌تواند منجر به انقلاب شود. در مورد ایدئولوژی و اجرای برنامه‌های انقلابیون نیز او این توضیح ساده را ارائه کرد که تاریخ انقلاب‌ها را پیروزمندان انقلاب می‌نویسند. همه‌ی این انقلابیون اعم از لنین و مائو و کاسترو و غیره پس از پیروزی اعلام می‌کنند که از همان ابتدای انقلاب، مردم به تبعیت از برنامه‌ی اعلام‌شده‌ی آنان در انقلاب شرکت کرده‌اند و به تغییراتی که در جامعه صورت می‌گیرد از قبل رأی داده‌اند. بنابراین او چند انتقاد اساسی را مطرح می‌سازد:

اول، این که نظم اجتماعی موجود به رضایت یا موافقت اکثریت افراد جامعه بستگی دارد و نظام حاکم بایستی مشروعیت سیاسی داشته باشد تا بتواند به حکومت خود ادامه دهد استدلال نادرستی است. بسیاری از حکومت‌ها مشروعیت سیاسی ندارند اما به حکومت خود ادامه می‌دهند. اسکاچپول معتقد است که تکیه بر مشروعیت سیاسی باعث شده است که نسبت به قدرت سرکوب رژیم‌های حاکم کم‌توجهی شود.

دوم، تأکید بر عزم راسخ انقلابیون در برپایی انقلاب ما را دچار توهم در مورد علل انقلاب می‌سازد. از نظر وی، انقلاب را انقلابیون نمی‌سازند بلکه حاصل چیزی است که اتفاق می‌افتد. حکومت‌ها ابتدا متزلزل می‌شوند و بعد اکثر مردم وارد میدان می‌گردند. مهم این تزلزل اولیه‌ی حکومت است. حال باید به این پرسش

جواب داد که چه اتفاقی در جامعه رخ می‌دهد که دولت نمی‌تواند قاطعانه تصمیم به سرکوب مردم بگیرد. او در این‌جا از جمله بر نقش مستقل دولت در جامعه تأکید دارد.

سوم، (مهم‌ترین نتیجه برای بحث حاضر): نتایج انقلاب را نیز انگیزه‌های اولیه‌ی انقلابیون تعیین نمی‌کند. این به معنی آن نیست که انقلابیون منافع یا انگیزه‌های معینی نداشته باشند بلکه تأکید او بر این نکته است که کشمکش بین انقلابیون، محدودیت‌های ساختاری داخلی، شرایط خارجی، همه‌ی این‌ها بر نتایج انقلاب تاثیرگذار هستند و از این‌رو نمی‌توان از قبل نتایج انقلاب را تعیین کرد. مقاصد اولیه‌ی انقلابیون در برخورد با شرایط سخت ساختاری موجود ممکن است که دچار تغییرات زیادی شوند.

اسکاچپول در عین حال چند پیشنهاد مشخص را مطرح می‌سازد:

اول، بایستی به عوامل غیر ارادی توجه کرد.

دوم، بایستی به روابط بین‌المللی دقت کرد.

سوم، «زمان جهانی تاریخی» را در نظر گرفت.

چهارم، استقلال نسبی دولت نسبت به طبقات حاکم را باید مد نظر قرار داد.

بنابراین از نظر اسکاچپول باید به عواملی توجه کرد که هم جامعه‌شناختی هستند و هم تاریخی. او پس از انقلاب ایران، بر لزوم تغییرات کوچکی در برخی از نظریات خود اعتراف کرد، از جمله این که ایدئولوژی در برخی از انقلاب‌ها نقش مهم‌تری ایفا می‌کند و از این‌رو از نظریات ساختارگرایی اولیه‌ی خود اندکی فاصله گرفت. اما نکته‌ی مهم در این‌جا تأکید بر این واقعیت است که قبل از پیروزی هر انقلاب، طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی متفاوتی بر علیه حکومت بسیج می‌شوند. پس از پیروزی، توازن نیروهای داخلی و بین‌المللی، ایدئولوژی و برنامه‌ی سیاسی نیروهای حاضر در حکومت جدید پی‌آمدهای انقلاب را معین می‌کند. پی‌آمدهای انقلاب در ارتباط با شعارهای انقلاب هستند اما بین این دو رابطه‌ی کاملاً مستقیمی وجود ندارد. از این‌رو فقط کافی نیست با تکیه بر پی‌آمدهای انقلاب حضور نیروهای متفاوت در دوران بسیج انقلاب را کتمان کرد، کاری که بازرگان کرد، و یا این که از برخی از شعارهای انقلاب، پی‌آمدهای بعدی انقلاب را از قبل محتوم دانست. بزرگ‌ترین مشکل انقلاب ایران آن بود که متحجرترین بخش شرکت‌کننده در انقلاب به دلایل مختلف، از جمله تشتت در نیروهای مخالف روحانیت، توانست هژمونی خود را کاملاً تثبیت کند.

پس از انقلاب بهمن، مسأله‌ی حجاب به مسأله‌ای مرکزی برای حکومت بدل شد. بنا به گفته‌ی بازرگان، تا قبل از سرنگونی رژیم سلطنتی نه از ولایت فقیه خبری بود، نه از صدور انقلاب و مرگ بر لیبرال و بی‌حجاب. بنا به تحقیقات پناهی، از میان ۳۵۹ شعار «مربوط به ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌های فرهنگی انقلاب» در طی دو سال قبل و دو سال بعد از انقلاب فقط ۲۳ شعار یعنی ۶ درصد آنان مربوط به حجاب بود. باید توجه داشت که اکثر این شعارها پس از سرنگونی مطرح شدند. بنا به بررسی فریبا شایگان از مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و

نوشته‌های آیت‌الله خمینی، از مجموع ۲۹۱ موردی که به طور تصادفی برای مقایسه با آمار پناهی انتخاب شده بود و خمینی در باره «اهداف، ایده‌ها و ارزش‌های فرهنگی انقلاب اسلامی» نظرات خود را به‌نوعی مطرح کرده بود، فقط یک مورد یعنی سده‌م درصد به‌طور مشخص به مسأله‌ی حجاب اختصاص داشت. این به آن معنی نیست که مسأله حجاب برای روحانیت ارزشی نداشت - که بسیار داشت - و یکی از پایه‌های اصلی «ارزش‌های اسلامی» محسوب می‌شد. اما در ابتدای انقلاب و در شرایط بهتر توازن نیروها، امکان عقب‌نشینی در مورد آن وجود داشت.

۶

همان‌طور که گفته شد، چند رویکرد نادرست به مسأله‌ی شعارهای انقلاب دیده می‌شود. طرفداران کنونی جمهوری اسلامی که سعی دارند پی‌آمدهای انقلاب را کاملاً منطبق با خواسته‌ی مردم نشان دهند. از آن‌جا که آمار و واقعیات با این هدف کاملاً جور در نمی‌آیند، شعارهای قبل و بعد از انقلاب درهم آمیخته می‌شوند. مهدی بازرگان در «انقلاب در دو حرکت» اگرچه وحدت مردم بر علیه شاه را می‌بیند، به حضور اقبال مختلف در انقلاب اذعان دارد، اما در نهایت نمی‌تواند درک کند که در پشت مخالفت «مردم» با شاه، خواسته‌های متفاوتی وجود داشت. در هر انقلاب و جنبشی پس از پیروزی انقلابیون، توازن نیروها در داخل و خارج، میزان اتحاد و همکاری اپوزیسیون جدید پس از پیروزی، امکانات اپوزیسیون تازه در بسیج مردم، استراتژی مناسب در برخورد این نیروها با یکدیگر و حکومت، تلاش برای یافتن شعارهای مناسب برای بسیج توده‌ای بر نتایج انقلاب تأثیر دارند. در کشور ما، اختلافات ایدئولوژیک نیروهای مخالف و منتقد جمهوری اسلامی یکی از مشکلات بود. این اختلاف نه فقط در میان لیبرال‌هایی چون بازرگان و مارکسیست‌هایی چون کیانوری وجود داشت بلکه تشنگی در میان همه‌ی نیروهای منتقد کاملاً آشکار بود. بازرگان در کتاب خود نه فقط چپ‌ها را عامل همه‌ی بدبختی‌ها می‌داند، بلکه او به‌عنوان یک منتقد مذهبی حتی نقش مثبتی برای آیت‌الله شریعتمداری در مقابله با سیاست‌های حاکم نیز قائل نیست. اما، این اختلافات کتمان‌ناپذیر، مشکل اصلی اپوزیسیون نبود. عده‌ی زیادی عملاً در اپوزیسیون قرار داشتند، ولی خود را اپوزیسیون نمی‌دانستند. آنها خود را صاحب انقلاب تلقی می‌کردند و هیچ‌یک دیگری را به‌عنوان نیروی سیاسی که در جامعه حضور داشته و خواهد داشت، و از این‌رو دارای حقوق معینی است، در نظر نمی‌گرفت.

در پاسخ به این پرسش که آیا انقلاب ایران به خواسته‌های خود رسید. برخی از خواسته‌ها مسلماً به‌اجرا درآمدند. از میان ۸۰۰ شعار مورد بررسی مختاری، ۴۰۰ شعار یعنی ۵۰ درصد ضد رژیم شاه بودند، از این میان ۲۸۰ شعار یعنی ۳۵٪ آنان فقط ضدشاه بودند. ۹۲ شعار یعنی در حدود ۱۲ درصد ضد امپریالیستی، ۱۶۰ شعار یعنی ۲۰ درصد شعارها حمایت از خمینی بود. در مجموع ۸۰ درصد شعارها (۶۴۰ شعار) جنبه‌ی فردگرایی

داشتند. این‌ها شعارهایی بودند که بلافاصله به اجرا درآمدند، شاه رفت و خمینی آمد. رابطه با غرب محدود شد، جابه‌جایی طبقاتی در قشر حاکم ایجاد شد. ۸۶ شعار یعنی کمی بیش از ۱۰٪ شعارها مربوط به گروه‌های سیاسی بود که بسیاری از آن‌ها به اجرا در نیامدند، اما شعار جمهوری اسلامی که در هفته‌های آخر قبل از سرنگونی، به جمع شعارها پیوسته بود، بلافاصله به اجرا گذاشته شد. ولایت فقیه که در پیش‌نویس قانون اساسی مورد تأیید آیت‌الله خمینی نیز وجود نداشت، به مهم‌ترین اصل انقلاب اسلامی بدل گشت. روح شعارهای ضدشاه که قبل از هر چیز ضد دیکتاتوری بودند و خود را در شعار آزادی نشان می‌داد، نه فقط حاکمان جدید بلکه برخی از نیروهای چپ‌گرا نیز کاملاً به فراموشی سپرده بودند و استقلال وزن بیشتری یافت.

شعارها در بسیج مردم و کشاندن آنها به خیابان نقش بزرگی دارند. اما رابطه‌ی مستقیمی بین شعارهای یک جنبش و پی‌آمدهای آن وجود ندارد. این به معنی آن نیست که هر انقلابی بدون توجه به شعارهای اولیه‌ی خود می‌تواند ادعای پیروزی انقلاب را سر دهد. مسلماً بین این دو رابطه‌ای وجود دارد، اما باید به یاد آورد که از یک یا چند شعار نیز نمی‌توان به نتایج انقلاب رسید. نیروهای فاتح در صورت خمودگی اپوزیسیون، عدم مقاومت نهادهای مدنی و سیاسی می‌توانند ضمن اجرای برخی از شعارها، بسته به عوامل مختلف، تغییرات مهمی در جهت ایده‌های خود اعمال کنند. سیر انقلاب چه قبل از پیروزی و چه بعد از آن وابسته به بسیج نیروها، میزان حضور مردم در خیابان، اتحاد نیروهای مترقی برای رسیدن به خواسته‌های مشترک و مشارکت فعال در سیر حوادث است. شعارهای مناسب یکی از اشکال چنین بسیجی است. معمولاً این شعارها را نه رهبران سیاسی بلکه نیروهای خوش‌ذوق دیگر درست می‌کنند. کنشگران و رهبران سیاسی اگر خود توان ساختن چنین شعارهایی را ندارند، بایستی حداقل، توانایی کشف آنها را داشته باشند.

چند شعار اصلی جنبش کنونی، نمونه‌ی بارز موفقیت در این عرصه است. باید به‌خاطر داشت که نیروهای سکولار در انقلاب بهمن هیچ‌گاه موفق به تألیف شعارهای ایجابی پرتطرفدار نشدند. معروف‌ترین شعار آنها، «اتحاد، مبارزه، پیروزی» بود که مردم را دعوت به همبستگی می‌کرد. شعار «نان، مسکن، آزادی» هرگز برد زیادی نیافت. شعارهای سلبی چه نیز تفاوت زیادی با شعارهای دیگر نیروها نداشت و در میان آن‌ها گم شد. این شعارها، بیشترین برد را در فاز اولیه‌ی جنبش، زمانی که نیروها حول مبارزه ضد دیکتاتوری جمع می‌شدند داشت. در مراحل آخر، هنگامی که نیروهای سکولار، حتی آنهایی که رهبری آیت‌الله خمینی را نمی‌پذیرفتند، دیگر قافیه را به رقیب باخته بودند خمینی شعار جمهوری اسلامی را مطرح کرد.

در پایان باید گفت که شعارهای کنونی جنبش در مقایسه با انقلاب بهمن بسیار دموکراتیک‌تر هستند، و این بسیار امیدوارکننده و تحسین‌برانگیز است. اما نکته‌ی مهم دفاع از دستاوردها و پیشروی بیشتر مواضع در مراحل بعدی است.

منابع

- محمد مختاری، ۱۳۵۸، بررسی شعارهای دوران قیام، کتاب جمعه شماره‌های ۲۰ و ۲۴
- سعیده کشاورزی، ۱۴۰۱، شعار و نیروی شلاق‌وار آن، نقد اقتصاد سیاسی
- مریم قهرمانی، ۱۳۹۶، از پاییدن شهبانو تا زایاندن شاه، رادیو زمانه
- محمد رهبر، ۱۳۹۵، شعارهایی که انقلاب ایران را ساخت، بی‌بی‌سی فارسی
- محمد حسین پناهی، ۱۳۹۱، جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی ایران، نشر علم
- مهدی بازرگان، ۱۳۶۳، انقلاب ایران در دو حرکت
- فریبا شایگان، ۱۳۸۱، بررسی اهداف، ایده‌آل‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی، فصلنامه علوم اجتماعی شماره ۲۰ سال ۱۳۸۱
- آصف بیات، ۱۳۹۰، زندگی همچون سیاست، ترجمه فاطمه صادقی
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، در جستجوی شاعر ناشناخته؟ اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، تأملی بر شعارهای هجوآمیز، اخبار روز
- Elliott Cola, 2013, In Praise of insult, Review of Middle east studies, summer 2013
- Jan Mieszkowski, 2016, What's in a slogan? Mediations
- Lars Lie, 2017, Biography of a slogan, Socialist Project

رخداد ژینا و نایدتولوژی «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی محمد حق‌مرادی



رؤیایها، خیال‌ها و آرزوهایی که مدرنیته آفرید در مواجهه با جهان سخت و سنگین ایدئولوژی‌ها و ساختارهای اقتصادی و سیاسی پیشامدرن، تجربه‌های مدرنیته‌ی گوناگونی آفریده است. بخشی از این تاریخ، تاریخ قربانی شدن رؤیایها و آدمیان است که در پناه ماشین میل قربانی‌ساز فاشیسم، استالینیسم، نازیسم، کاپیتالیسم و توتالیتراریسم، ممکن و محقق شد.

از جنبه‌ای می‌توان تاریخ مدرنیته‌ی ایرانی را از منظر جدالی که بر سر نگاه به زن و آزادی وجود دارد، روایت و تفسیر کرد که پی‌آمد هر رویکردی به این دو، نوع خاصی از زندگی را ممکن می‌کند. جدال و منازعه‌ای از انقلاب مشروطه تاکنون حول مفاهیمی مانند آزادی، حکومت قانون، مردم، زن، غرب‌گرایی و ترقی آغاز شده است. به عبارتی می‌توان گفت تاریخ اکنون ما، همان لحظه‌ی تأسیس دولت-ملت در ایران است که

فرودست‌ها و پیرامونی‌هایی حول جنسیت،^۱ زبان و مذهب را خلق کرد که اکنون شیخ وار بازگشته‌اند. «کلمه قبیحه آزادی ... به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب و در باطل سراپا نقص است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیا و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام

^۱ نابرابری جنسیتی پس از استقرار دولت مدرن ابعاد و شیوه‌های متفاوتی با دوران پیش از آن یافته است و اکنون این روابط، مسئله‌مند، شده است.

است. به این جهت... دولت را وداع تام و تمام نمودم، به واسطه‌ی این که اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم و سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرمات ننماید، معترض اموال و ناموس مردم نشوند، و چنین برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است، که هرکس هر چه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و فساد نهب اموال نماید و بگوید (آزادی) است، و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده و در معنی به حالت وحوش برگردانیده است^۱»

این متن بخشی از نامه ملاعلی کنی از مجتهدین عصر ناصری در زمان صدراعظمی میرزا حسین‌خان سپهسالار است که در دوره‌ی پیشامشروطه در سال ۱۲۵۲ در مواجهه با آزادی خواهان به کار برد و سپس شیخ فضل‌الله نوری نیز در دوره‌ی مشروطه با اتکا به آن به جنگ آزادی خواهان رفت و توسط نویسندگان دوره‌ی مشروطه و پس از آن نیز کلمه‌ی آزادی مورد بحث و نقادی قرار گرفت و اکنون نیز منازعه‌ای بر سر این مفهوم و دلالت‌های آن وجود دارد. وی در نامه به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «کلمه قبیحه آزادی برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما دودمان تو را به باد می‌دهد» در واقع وی نه تنها آزادی را قبیح می‌داند بلکه آن را امری هراس آور معرفی می‌کند که قدرت حاکم را متزلزل می‌کند.

نمایش خیابانی یک انقلاب جامعه‌شناختی

گرایش‌های بحرانی یک سیستم در موقعیت‌های زمانی و مکانی به شیوه‌های مختلف خود را بروز می‌دهد؛ اما به شیوه‌ی مزمن همواره وجود دارد. حاکمیت ایدئولوژیک، هزینه‌های زیادی دارد و تمام این هزینه‌ها بر مردم تحمیل می‌شود؛ بدون آن که اغلب از آن منتفع شوند. به همین دلیل شاید بتوان گفت بحرانی شدن یا افول هویت‌های ایدئولوژیک از بنیادی ترین تحولات در این عصر است. بشیریه^۲ اجرای پروژه‌ی دولت ایدئولوژیک دینی را در عرصه‌ی اجتماعی و فرهنگی دارای پی‌آمدهای مختلف می‌داند. به نظر وی بحران مشروعیت و کارایی ذاتی دولت ایدئولوژیک است. وی پی‌آمد این وضعیت را انفعال و بی‌تفاوتی در عرصه‌های مختلف می‌داند. اما اکنون وجه غالب مواجهه با این بحران نه به شیوه‌ی انفعال، بلکه به شیوه‌ی عصیان است که در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نیز نمود دارد. حضور دانش‌آموزان در خیابان، برداشتن روسری توسط بازیگران، امتناع بازیکنان تیم‌های ملی از خواندن سرود ملی و حضور بدون حجاب در خیابان، نمونه‌های ظاهری این عصیان است. البته علاوه بر این وجه اعتراضی، می‌توان وجوه آسیب‌شناسانه‌ی عصیان را نیز مورد

^۱ متن این نامه که به ناصرالدین شاه قاجار نوشته شده است در کتابهای مختلف بازگو شده و مورد توضیح و تفسیرهای متعدد قرار گرفته است. برای نمونه بنگرید به: فریدون آدمیت در کتاب اندیشه ترقی و حکومت قانون و ماشالله آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی

^۲ بشیریه، حسین در دومقاله بحران دولت‌های ایدئولوژیک، مجله بازتاب اندیشه (۱۳۸۱) و مقاله زمینه‌های اجتماعی بحران سیاسی در ایران معاصر، فصلنامه رفاه اجتماعی،

تأمل قرار داد. طغیان‌گری این نسل بیش از آنکه ستایش‌برانگیز باشد قابل تأمل است؛ آنگاه که آن را در نسبت با حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی معنا کنیم.

زمینه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی رخدادی که با جان‌باختن ژینا امینی پدیدار شد غیرقابل انکار است. نمی‌توان این وضعیت را در نسبت با تغییر هرم جمعیتی کشور به سوی جوانی جمعیت توضیح داد؛ و با تعبیر آن به تورم جوانی^۱ خود را از الزامات سیاسی آن برهانیم؛ بلکه با تورم رؤیاهای، تورم زندگی‌های نازیسته، تورم آرزوها، تورم فقر و تهی‌دستی‌ها روبرو هستیم به گونه‌ای که می‌توان گفت مردم‌چیزی به نام زندگی را به خود بدهکارند.

آمارها و پژوهش‌های دو دهه‌ی اخیر^۲ تحلیل‌هایی در مورد وضعیت اجتماعی ایران ارائه داده‌اند؛ وضعیتی آسیب‌شناسانه را توصیف کرده‌اند که حاکی از پایین آمدن سن ارتکاب به جرایم و آسیب‌ها در ایران است، مانند پایین آمدن سن اعتیاد، سن روسپیگری، سن طلاق و مواردی از این گونه. اما این تغییر جامعه‌شناختی را نمی‌توان تنها با وجه پاتولوژیک آن توضیح داد چرا که اکنون با پایین آمدن سن معترضان و جان‌باختگان (کودک و نوجوان)، وجه سیاسی آن نیز پدیدار شده است. این وضعیت در کنار احساس ناامنی عمیق و فراگیر مردم در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، موجب یک عصیان است؛ عصیانی که «زندگی»، آن را در مردم به دلایل و شیوه‌های گوناگون برانگیخته است. عصیانی که نسلی نیست اما شیوه‌های ابراز آن نسلی است.

از آن‌جا که حاکمیت، بسیاری از موضوعات و مسائل مانند حجاب، سبک زندگی و باورهای دینی را به ایدئولوژی پیوند زده است؛ اعتراض به شیوه‌ی عملکرد نهادها و مواجهه با آنها را «امری غیر قابل اعتراض» می‌داند و در نتیجه آن را به «امری غیر قابل مذاکره» تبدیل کرده است و اساساً آن را موضوعی برای گفت‌وگو و مذاکره نمی‌داند. تفاوت مسئله‌ای مانند پوشش و مواردی که تصور می‌رود به زندگی خصوصی مرتبط است با مواردی مانند اعتراض به گرانی بنزین، اعتراض مال‌باختگان سیستم بانکی، اعتراض کارگران، معلمان، اصناف و دیگر اقشار اجتماعی در این است که در این موارد اخیر، اعتراض به هسته و بنیان ایدئولوژی که شالوده‌ی بسیاری از امور دیگر بر آن استقرار یافته است، وجود ندارد.

ایدئولوژی از مردم می‌خواهد نه تنها بازنمایانگر او باشند، بلکه با فیگور بدنی، پوشش، و تمام کنش‌های خصوصی خود، بازتولیدگر آن نیز باشند. ادغام سیاست و ایدئولوژی حداکثر وفاداری را از شهروندان می‌طلبد. در کشورهای غیر ایدئولوژیک، این خواست وفاداری تنها به وفاداری عملی محدود شده است و مردم لازم نیست ایدئولوژی حاکم را نیز بازنمایی و بازتولید کنند. در ایران حاکمیت تا حدودی به تضاد ایدئولوژی خود با

^۱ بر اساس آمارهای موجود جمعیت بالای سی سال کشور بیشتر از جمعیت جوان است و روند کنونی، به سوی میانسالی و کهولت متمایل می‌شود.

^۲ پژوهش‌های مختلفی که از اوایل دهه‌ی هفتاد به این سو انجام شده است؛ حاکی از تغییر نگرش مردم به مسائلی مانند حجاب، زن، خانواده، دین و باورهای فرهنگی و سبک زندگی است برای نمونه نگاه کنید به طرح پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان طی سه موج ۱۳۷۹، ۱۳۸۲ و ۱۳۹۴

کردار روزمره‌ی مردم پی برده است، اما آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ ولی به حفظ ظاهر آن راضی است. با وجود این، معتقدم هنوز بخش قابل توجهی از مردم در باورها و افکار دینی و کنش‌های اخلاقی خود، بازتولیدگر ایدئولوژی حاکم هستند و از این جهت همدست و همراه آن محسوب می‌شوند.

پرسشی که در این مقطع مطرح شده این است که آیا ما با یک انقلاب روبرو هستیم؟ به نظر من، اگر انقلاب را به دگرگونی عمیق و گسترده در بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه تعریف کنیم و آن را به تلاش برای تغییر رژیم سیاسی حاکم تقلیل ندهیم؛ به نظر می‌رسد ما با پی‌آمدها و پدیداری یک انقلاب در حال شدن روبرو هستیم. انقلابی که در فردای پایان جنبش اصلاحات و پیش‌تر از آن با پایان جنگ، به تعبیر آصف بیات^۱ به صورت یک «ناجنبش» به صورت تدریجی، آرام، پیش‌رونده و برگشت‌ناپذیر در پیکره‌ی جامعه رخ داد و اکنون ظهورات بیرونی آن بر همگان آشکار شده است. بنیان و شالوده‌ی این وضعیت، قابل فروکاستن به ویژگی نسلی یا تأثیرپذیری از فضای مجازی نیست؛ تغییراتی است که هم در نسل‌های پیشین و نسل پدران و مادران نوجوانان امروزی نیز اتفاق افتاده است. این گفتمان و سوژه‌های حامل آن به شیوه‌ی دیالکتیکی از بطن سیاست‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داخلی برخاست. البته، حوزه‌ی عمومی فضای مجازی که جامعه‌ی اطلاعاتی و فناوری‌های ارتباطی، آن را ممکن کرده‌اند؛ در عین این که سوژه‌سازی مرکز‌گرایانه و از بالا را با دشواری روبرو کرده؛ انواع سوژه‌گریزی‌ها و سوژه‌سازی متکثر را نیز ممکن ساخته‌اند.

جنبش‌های جدید، بی‌سازمان، بدون رهبر و فاقد آرمان و یوتوپیا هستند. به محض سازمان یافتن پراکنده می‌شوند. این جنبش‌ها حول یک مفهوم شکل می‌گیرند ولی به سرعت سست می‌شوند و انرژی و چشم‌اندازهایی که برمی‌انگیزند برای مقطعی محدود است. جنبشی که صرفاً نه به دنبال اهدافی پسینی و نه در انتظار تغییر در آینده است بلکه با کنش خود تغییرات را در اکنون می‌آفریند و تغییر را با کنش خود عینیت می‌بخشد. همانند تغییراتی که اکنون پس از جنبش ژینا در خیابان و زندگی روزمره مردم عینیت پیدا کرده است. بخشی از اعتراضات گوناگون مردم را می‌توان به امکان‌پذیر کردن خود اعتراض توضیح داد تا «اعتراض به». یعنی مردم در سطحی می‌خواهند حاکمیت بدانند که ما اعتراض داریم و می‌توانیم اعتراض کنیم. به علاوه وقتی جنبشی حول یک مفهوم یا مسئله شکل می‌گیرد و دست به کنش‌های اعتراضی می‌زند، پتانسیل اعتراضی گروه‌های دیگر را نیز با خود حمل و مطالبات آنها را نیز نمایندگی می‌کند و این همان خصلت «هم‌بیانگری»^۲ جنبش‌هاست. در واقع جنبش ژینا، علاوه بر وجه غالب خصیصه‌ی خود، خواسته‌های دیگر مردم ایران را نیز در خود دارد و از همین رو در کردستان در تقاطع با ستم‌های دیگر توان اعتراضی بیشتری می‌آفریند.

۱ بیات، آصف (۱۳۹۰) زندگی همچون سیاست، چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، ترجمه‌ی فاطمه صادقی. همچنین بنگرید به کتاب دیگر وی با نام سیاست خیابانی که سیداسدالله نبوی آن را در سال ۱۳۹۹ به فارسی برگردانده است.

^۲coarticulation

اگر باز این پرسش را مطرح کنیم که آیا رخداد ژینا و تحولات پس از آن، یک انقلاب است؟ معتقدم که نه آغاز یک انقلاب، که نتیجه و نمایش بیرونی انقلابی است که در تاریخ کوتاه مدت خود، حدود دو دهه است که به صورت آرام و تدریجی در ذهنیت و سبک زندگی و روابط اجتماعی مردم رخ داده است. تنها وجه انقلابی رخداد اخیر این است که مردم می‌خواهند این تغییر در خیابان نیز به رسمیت شناخته شود و به انقلابی که اتفاق افتاده است اعتراف شود. در واقع خیابانی شدن اعتراضی است که در حوزه‌ی خصوصی و به شیوه‌ی غیرخیابانی و یا در فضای مجازی ممکن شده بود. اعتراضی که به شیوه‌ی انقلابی در سبک زندگی، رفتار و کردار روزمره، روابط اجتماعی، پوشش و بازنمایی خود در فضای مجازی اتفاق افتاده بود. به عبارت دیگر آنچه اکنون در فضاهای عمومی ایران خود را می‌نمایند، نمایش خیابانی و بیرونی کردن نوعی از دگرگونی است که در کردار واقعی مردم و در فضای مجازی اتفاق است و اکنون به رسمیت شناختن آن در خیابان، هدف مردم شده و یادآور گره خوردن خیابان با هنجارهای مدرنیته است.

حذف و به حاشیه‌راندن گروه‌های فعال در سپهر عمومی جامعه مانند روزنامه‌نگاران، روشنفکران، نویسندگان، دانشجویان، معلمان، نواندیشان دینی و به‌طور کلی تشکل‌زدایی از جامعه، بی‌قدرت‌سازی جامعه را در پی داشت و دولت خود را در مواجهه با یک جامعه‌ی توده‌ای، تصور می‌کرد که می‌تواند نه تنها در سطح سیاسی، بلکه با از میان برداشتن و یا انقیاد حوزه‌ی عمومی، به قول گرامشی^۱ یک «دولت یکپارچه»^۲ را محقق سازد. وضعیتی که در آن دولت خود را تنها کنشگر صاحب قدرت می‌دانست که با جامعه‌ای ساکت شده روبرو است. اما دقیقاً این تشکل‌زدایی از جامعه برای بی‌قدرت‌سازی آن و توده‌ای کردن جامعه، ناجنبی شدن اعتراضات و انبوه خلق شدن آن را پدید آورد و «قدرت بی‌قدرتان»^۳ را به صحنه بازگرداند. خصلت مالیتودوی^۴ این جنبش ناشی از انبوه‌هایی از فرودستانی است که ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک آنها را پدیدآورده‌اند.

تشکل‌زدایی و تضعیف کنشگران حوزه‌ی عمومی، در پیوند با روندهای اجتماعی و فرهنگی در سطح جهانی و داخلی، شکل‌گیری سوژه‌ی بزرگ‌تری به نام مردم و انبوه خلق را ممکن ساخت که با کنش فردی خود در بطن زندگی روزمره، تغییرات گسترده‌ای را در قلمروهای اجتماعی و فرهنگی به واقعیت برگشت‌ناپذیر مبدل ساختند و سوژه‌ای جمعی را در رخداد اخیر که به نام قیام ژینا بازشناخته شده است؛ بازآفرینی کردند. مردم

^۱ آنتونیو گرامشی (۱۳۸۴) دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، نشر اختران

^۲ Integrated state

^۳ عنوان کتابی است که توسط واتسلاف هاول نوشته شده است که مبارزه برای زندگی در رژیم‌های پساتوتالیتار می‌پردازد. این کتاب را احسان کیانی‌خواه به فارسی برگردانده است.

^۴ مفهومی است که توسط مایکل هارت و آنتونیو نگری به‌کاررفته است. برای آشنایی مختصر در خصوص مفهوم مالیتودو به مقاله طبقه-مالیتودو-طبقه، نوشته مایکل هارت مراجعه کنید که توسط ساسان صدقی‌نیا ترجمه و در سایت نقد منتشر شده است.

خواستند نشان دهند سیاست بی‌قدرت‌سازی مردم موفق نبوده است و اگر مردم در هیچ جا نیستند ولی مالک خیابان هستند و بر آن حکم می‌رانند. رابطه‌ی یک طرفه‌ای که حاکمیت به‌ویژه در طول دوران تعلیق کرونا ممکن کرده بود. با پایان این تعلیق، مردم آن را گسستند و تلاش کردند خود را از تمام تعلیق‌های سیاسی و اجتماعی رها کنند. جنبشی که معتقد است عرصه‌های زندگی اشغال و تسخیر شده است و اکنون در تلاش برای بازپس‌گیری قلمروهایی از زندگی است که از وی قلمروزدایی شده است.

زن، زندگی، آزادی

اندیشه‌ای که سه مفهوم زن، زندگی و آزادی را در نسبت با هم صورتبندی کرده است را باید ابتدا در نظریه‌های تاریخی عبدالله اوجالان جستجو کرد که سپس در روند تاریخی خود در انقلاب روژآوا و مبارزه‌ی زنان کورد علیه داعش به یک پراکتیس تبدیل شد. به غیر از این تبار، در سطحی عمومی‌تر، من آن را برخاسته از ذهنیت و اندیشه‌ی رمانتیسیستی کورد می‌دانم. جنبشی رمانتیستی که کم‌تر از یک سده است برابری را هدف و طرح سیاسی خود معرفی کرده‌است، اما همواره با واکنش‌های فاشیستی روبرو شده است. جنبشی که برگرفته از ذهنیت انسان کورد است که هنوز در جغرافیای خاورمیانه، ایدئولوژیک نیست و اندیشه‌ای زن‌محورانه و زمین‌مدارانه دارد. جنبشی رمانتیستی که به گمان من در صورت تبدیل شدن به یک رمانتیسیسم سیاسی، شکست و فاجعه، پی‌آمد ناگزیر آن خواهد بود.

این سه مفهوم ضد ایدئولوژیک نیستند؛ یعنی در برابر و در ضدیت با یک ایدئولوژی خلق نشده‌اند چون از منظر یک ایدئولوژی دیگر طرح نشده‌اند. می‌توان گفت این سه مفهوم در پیوند با هم برسازنده و تأسیس‌کننده‌ی یک ایدئولوژی نخواهند شد و یک ایدئولوژی را در برابر ایدئولوژی‌های دیگر قرار نمی‌دهند، بلکه می‌خواهند زندگی را از استعمار آن‌ها برهانند و این به معنای گسستن چرخه‌ی تبدیل سیاست میان ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی به همدیگر در لحظه‌ی قیام ژیناست.

اما چرا شعاری که سیاسی و به‌اصطلاح براندازانه نیست، این‌گونه بخشی از چهره‌های سیاسی و فکری را برمی‌آشوبد. پاسخ این است که به خاطر همین ویژگی غیرایدئولوژیک و غیرسیاسی بودن آن به معنای مصطلح و رایج آن است که مخالفان آن را خلع‌سلاح می‌کند و امکان مقابله‌ی فکری، سیاسی و ایدئولوژیک را از آنها می‌ستاند؛ به گونه‌ای که تنها به شیوه‌ای مبتذل ۱ می‌توانند در مورد آن سخن بگویند. نمی‌توانند با آن به مخالفت برخیزند، آن را به ابتذال بکشانند و یا حتی آن را مصادره کنند. از سوی دیگر برخلاف نظر برخی

^۱ حسین کچویان و علی اکبررافی پور در سخنان خود در صداوسیما، با سخنانی مبتذل سعی در به‌ابتذال کشاندن این شعار داشتند. شخصیت‌های دیگری نیز با اشاره به پری بلنده در ماجرای ۲۸ مرداد، «قیام برای پورنوگراسی و اراذل خواندن دانشجویان همین سیاست را در پیش گرفتند.»

نویسندگان در میان کوردها، گسترش آن به فراسوی زبان و جامعه‌ی کوردستان، مصادره‌ی آن نیست، بلکه قلمروگستری اندیشه‌ای است که این شعار حامل آن است.

سیاست مبتنی بر هراس، نمی‌تواند به مدت طولانی ماندگار شود؛ از این روی در اعتراضات جاری، ترس مردم از خیلی چیزها زایل شد و به واسطه‌ی نیرو و انرژی ایده‌ی زن - زندگی - آزادی که فلسفه‌ی آن قدرت بخشیدن به مردم است؛ ترس‌هایشان فروریخت. سیاستی که می‌خواهد با برابرکردن حقوق و آزادی‌های زن با برهنگی، آزادی با بی‌بندوباری و زندگی با دنیاگرایی و لذت طلبی؛ سیاست ترس را حاکم کند، موافقت حداکثری را به همراه ندارد. همچنین می‌توان گفت آن استراتژی که آزادی را به بی‌بندوباری یا تجزیه‌طلبی معنا می‌کند دیگر هراسی برنمی‌انگیزد. در روایت مردم، کشتن امید، کشتن شور زندگی و عدالت و کرامت انسان، جامعه و امنیت آن را تهدید می‌کند. از سوی دیگر این قیام قابلیت آن را دارد که علیه انگاره‌های جنسی که فضای عمومی را فراگرفته است؛ شورش کند و به جنسیت‌زدایی از بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و جنسی‌زدایی در روابط زن و مرد منتهی شود. در واقع اعتراض به تقلیل و تعریف زن به یک موجود شهوت‌انگیز و همزمان تقلیل و تعریف مرد به موجودی شهوت‌ران را ممکن می‌کند.

آزادی تنها به مسئله‌ی حجاب و پوشش و به طور کلی سبک زندگی و آزادی‌های فردی محدود نمی‌شود، بلکه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را هم شامل می‌شود که مسئله‌ی برابری در کانون آن قرار دارد. بدون برابری، آزادی هم وجود ندارد. در واقع آزادی و برابری را از وجهی می‌توان به یکدیگر معنا کرد. بدیهی است برابری در قدرت، بنیاد برابری در شئون دیگر است. بنابراین اگر آزادی را با نفی سلطه معنا کنیم و برابری را نتیجه‌ی آن بدانیم، پی‌آمدهایی مانند نفس سلطه‌ی خود بر دیگری و یا سلطه‌ی دیگری بر خود حول جنسیت، زبان، مذهب و طبقه را ناگزیر می‌سازد. آزادی قرین برابری و مستلزم آن است.

اندیشه‌ای که این شعار حامل آن است، تضاد هستی‌شناختی با شعار «مرد، میهن، آبادی» دارد که سه ایدئولوژی مردسالاری، ناسیونالیسم و اندیشه‌ی ترقی را بازنمایی و بازتولید می‌کند و صحنه‌ی عمومی جامعه را که از مشروطه تاکنون به تقابل یا همزیستی دو ایدئولوژی ملی‌گرایانه و دینی تقلیل یافته بود، به کناری می‌نهد و فراسوی آن‌ها، زندگی را به کانون مبارزه‌ی سپهر عمومی می‌آورد. لحظه‌ای در تجربه‌ی مدرنیته در ایران، که برخلاف دو لحظه‌ی پیشین ایدئولوژیک نیست و گرامری که با آن در مورد جامعه می‌اندیشیدیم را دگرگون می‌کند. از همین روی است که مردم جان‌باختگان این قیام را شهید زندگی می‌نامند. شهادتی که نه در راه میهن و خاک و خون و نه در راه برپاداشتن ایدئولوژی‌های دیگر به آن نایل شده است.

افق انتظار

عرصه و فضای سیاسی و اجتماعی پیش رو بر روی امکان‌ها گشوده است و شاید بهتر است به جای سعی در نتیجه‌گیری از بحث و پیش‌نهادن پاسخ، پرسش‌های بیشتری را برانگیزیم که اندیشیدن متفاوت را ممکن سازد. پیش از این رخداد انگار با جهان فروبسته‌ای مواجه بودیم که گویی هیچ وضع مطلوب انسانی در آن ممکن نیست و افق پیش روی تنها به یک کابوس اشاره دارد. اما اکنون این پرسش به میان آمده است که جامعه‌ی ایران چه افق انتظاری در پیش دارد؟ آیا به سوی جامعه‌ای دموکراتیک و آفرینش صلح و امید اجتماعی حرکت می‌کند یا به سوی جامعه‌ای بسته، فقیر و ایدئولوژیک؟

همان‌گونه که آصف بیات^۱ می‌گوید برای مردمی که نهادی برای ابراز عقیده، ابراز نارضایتی و اعتراض ندارند مانند بیکاران، جوانان و نوجوانان، زنان، مطرودان و فرودستان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، خیابان اولین و آخرین قلمرو مبارزه است. به نظر من این همایش خونین خیابانی، جامعه‌ی ایران را بسیار پیش برد و مردم اکنون در برابر پیش‌نهادن امر ممکن، در پی امر ناممکن‌اند.

روند پیش‌رونده‌ی این انقلاب اجتماعی، گریزناپذیر است و پی‌آمدهای آن عرصه‌ی سیاسی را نیز دگرگون می‌کند. اکنون می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که این انقلاب اجتماعی چه الزاماتی را در ساختار سیاسی و شالوده‌ی ایدئولوژیک ناگزیر می‌سازد؟ آیا حاکمیت این تغییر جامعه‌شناختی را می‌فهمد و آن را می‌پذیرد و یا آن را به عوامل بیرونی فرامی‌افکند و بسته‌ی ارشادی، امنیتی و انسدادی را پیش می‌نهد؟ دموکراسی، صلح اجتماعی و سیاست برابری را در دستورکار قرار می‌دهد یا به استراتژی‌های امنیتی‌سازی و بازایدئولوژیک ساختن حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی روی می‌آورد؟

^۱ بیات، آصف (۱۳۹۰) زندگی همچون سیاست، چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، ترجمه فاطمه صادقی

خیزش ژینا و میل به تمدن ناسرکوبگر

نوشته‌ی هیمن رحیمی



وقت‌تان بخیر
اسم من نارضایتی است
متولد شهر یاغی شدن و
محلله‌ی گرسنگی و
کوچه‌ی مشقت هستم
از اکنون به بعد ...
من به قبیله‌ی سکوت تعلق ندارم
من رهگذر جاده‌های
ابدی انتظار و
شعار بی‌دست‌وپا نیستم
از امروز به بعد ...
من همشهری نقشه‌ی
وطن دزدیده شده نیستم
وطنی که هر بار یا انگشتی را از او می‌دزدند
یا گوش‌ی و یا چشمی از او را گم‌وگور می‌کنند و

یا کلمه‌ای از او را زنده‌به‌گور می‌کنند و
با این حال نه فریادی از او سر می‌زند و
نه یکی از زخم‌هایش جریحه‌دار می‌شود

شیرکو بیگس (اکنون دختری وطن من است)

پیش‌تر در یادداشتی از خیزش ژینا به‌عنوان [شبجی برای آزادی و زندگی](#)^۱ صحبت کرده بودم. اکنون بیش از دو ماه از شروع خیزش می‌گذرد و خیزش کماکان در نقاط مختلف ایران در جریان است. شدت و رادیکالیزه شدن خیزش در همه جا یکسان نیست و در کردستان به‌مثابه زادگاه آن به‌سوی گام‌های عملی‌فراتری پیش رفته است، حال آن‌که در بسیاری از نقاط کشور سرعت تحولات بسیار کم‌تر است. در یادداشت پیش بحث از شوق زندگی و میل به آزادی و زندگی را به‌عنوان دلایل فراگیری خیزش در مقیاس سراسری ذکر کرده بودم. در این یادداشت ابتدا سعی شده این میل به زندگی را با توجه به واژگان مارکوزه و فروید در خلال کتاب «اروس و تمدن»^۲ صورت‌بندی و سپس در مورد جهت‌گیری‌ها و سمت‌وسوی خیزش و وضعیت کنونی آن صحبت شود.

میل به زندگی به‌مثابه طغیان برای یک تمدن ناسرکوبگر

فروید در یکی از کتاب‌های خود به اسم «تمدن و ملالت‌های آن»^۳ روند پیشرفت تمدن را مبتنی بر سرکوب میل می‌داند. در نظر وی قلمرو ناخودآگاه، «اید» (نهاد)، با رشد کودک و گذر از مرحله‌ی نهانی از سوی «اگو» (خود) سرکوب می‌شود. اگو که برسازنده‌ی شخصیت انسانی در دنیای واقعی است و بازخورد اجتماعی را نمایندگی می‌کند، با پیروی از قوانین دنیای خارج بر طبق اصل واقعیت هدایت می‌شود. در حالی که اید مخزن لیبیدو و تابع اصل لذت است. مصلحت‌های اجتماعی و نظام کار سبب پیروی عقل با پیروزی اگو در اصل واقعیت می‌شود و انسان نوعی به‌ازای پیشرفتی که تمدن برای وی به ارمغان می‌آورد، اصل لذت و لیبیدو را سرکوب می‌کند. اصل واقعیت فضای تخیل و فانتزی را پر می‌کند و همه را در جهت برآوردن خود تعریف می‌کند. وجدان به‌عنوان یکی از کارکردهای سوپراگو، از طریق احساس تقصیر (گناه) اعمال و نیت‌های اگو را تحت نظر دارد. فروید می‌گوید بهایی که انسان برای پیشرفت تمدن می‌پردازد محرومیت از سعادت بر

^۱بنگرید به: هیمن رحیمی، [شبج آزادی و زندگی](#)، سایت نقد اقتصاد سیاسی، مهر ۱۴۰۱

^۲کتاب «اروس و تمدن (پرسشگری فلسفی درباره‌ی فروید)» توسط امیر هوشنگ افتخاری‌راد از سوی نشر چشمه به فارسی برگردانده شده‌است.

^۳کتاب «تمدن و ملالت‌های آن» با ترجمه‌ی محمد مبشری از سوی نشر ماهی به فارسی برگردانده شده‌است.

اثر افزایش احساس تقصیر است. فروید که اروس را علاوه بر غریزه‌ی حیات به معنای میل جنسی شکوفاشده و نماد اصل لذت می‌داند، معتقد است که در جدال بین غریزه‌ی مرگ و اروس، غریزه‌ی حیات برای ماندگاری، قوانین تمدن سرکوب‌گر را می‌پذیرد تا بتواند در برابر غریزه‌ی مرگ مقاومت کند. این بدان معنی نیست که غریزه‌ی حیات پیروز است، بلکه غریزه‌ی حیات سرکوب‌شده پیروز است. تمدن سرکوب‌گر سویه‌های خود را در کار بیگانه‌شده بیشتر نمایان می‌کند و لیبدو را به حاشیه می‌راند و نظام مبتنی بر پدرسالاری و ازدواج تک‌همسری با سرکوب لیبدو، میل را به عشق به دیگری استحاله می‌دهد که هدف از آن نه ارضای میل، بلکه سرکوب میل است.

در مقابل فروید، مارکوزه در کتاب «اروس و تمدن»، استدلال می‌کند که شکل تمدن سرکوب‌گر تنها یک وجه از تمدن را شامل می‌شود و اصرار دارد که با استفاده از واژگان فروید و در قامت یک فرویدی راست‌آیین می‌توان شکلی از تمدن را متصور شد که ناسرکوب‌گر است و از شبیح جهانی سخن می‌گوید که می‌تواند آزاد باشد. ناامیدی و بدبینی فروید از تمدن بعضاً می‌تواند نمایانگر شرایط زندگی خود فروید نیز باشد که در اواخر عمر خویش مجبور به تن دادن به مهاجرت اجباری از زادگاه خود وین شد و نازی‌ها عیان‌ترین شکل از تمدن سرکوب‌گر را به نمایش گذاشتند. باین حال، فروید کاملاً از تمدن قطع امید نمی‌کند و می‌گوید شاید روزی اروس جاوید بتواند بر غریزه‌ی مرگ پیروز شود و نوع دیگری از تمدن را پدید آورد و همچنین از نظر فروید تغییر واقعی در روابط مالکیتی از هر دستور اخلاقی سودمندتر است. مارکوزه با مطرح ساختن اسطوره‌های اروس و نارسبسیستی از شرایطی سخن به میان می‌آورد که در آن نه‌تنها اید در ازای آگو سرکوب نمی‌شود، بلکه می‌تواند بر یک مبنای لیبدویی و به دور از سرکوب میل جنسی، تمدنی در جهت پیروزی اروس و لذت بنیان نهد. مارکوزه پیروزی تمدن سرکوب‌گر را تصدیق می‌کند، اما می‌گوید که می‌توان با تغییر در ساختار کار و کار اجتماعاً سودمند به فراسوی این افق پیش رفت و رهایی را در پیروزی اصل لذت متصور شد. مارکوزه می‌گوید تحت شرایط ناسرکوب‌گر جنسیت مستعد اروس «شدن» است. بدین معنی که گرایش دارد به خود-والایشی در روابط پایدار در جهت ارضای غرایز برسد. مارکوزه ریشه‌های تمدن سرکوب‌گر را در شکل سازمان‌دهی کار اجتماعی مبتنی بر نظام بهره‌کشی سودمحور و کمبودی می‌بیند: از سویی برای جامعه‌ای که به مصرف‌گرایی عادت کرده، نبود امکانات به‌روزتر کمبودی تلقی می‌شود و از سوی دیگر کسانی که برای معیشت سخت کار می‌کنند و سختی بیشتری از طبقات بالاتر متحمل می‌شوند واجد نوع دیگری از کمبودی هستند. مارکوزه نوع دوم را سرکوب مازاد می‌داند که غیرضروری است. در این مسیر مارکوزه می‌گوید که تحت محدودیت‌های تحمیلی جامعه‌ی مدرن، اصل واقعیت هیئت سرسختانه و منحرفانه‌ای به خود می‌گیرد که مارکوزه آن را «اصل عملکرد» یا سازگاری اجتماعی مطابق الزامات رقابت می‌نامد. اصل عملکرد که بقای اجتماعی را تعریف می‌کند، سرکوب مازاد را تحمیل می‌کند. اما مارکوزه با پناه بردن به اروسیس و خدای شعر

یونانی هنر را واجد شرایطی می‌داند که می‌تواند بر این نظام سازمان‌دهی کار سرمایه‌دارانه فائق آید و آن را دگرگون کند. البته بدان معنا نیست که روابط عقلانی در تمدن کاملاً سرکوب‌گر هستند و هیچ‌گونه آزادی از طریق این روابط میسر نیست، بلکه در نظر وی بیگانگی فزاینده به خودی خود پتانسیل آزادی را افزایش می‌دهد و پیروزی تمدن سرکوبگر ریشه در شکل‌گیری نظام سرکوب لیبردویی است که از طریق اصل عملکرد سرکوب مازاد را برمی‌سازد.

مارکوزه برای امکان پذیربودن شکلی از تمدن ناسرکوبگر همچنین به سراغ کانت و شیلر نیز می‌رود و از قوه‌ی حکم کانت در مقابل عقل عملی و عقل نظری سخن به میان می‌آورد. بنا بر نظرات مارکوزه قوه‌ی حکم همان وجه حاوی بُعد هنری است که می‌تواند اصل لذت را بر اصل واقعیت پیروز گرداند. مارکوزه می‌گوید که از درون مایه‌ی نظریه‌ی فروید این نتیجه حاصل می‌شود که «موانع طبیعی» در غریزه، اگر از تابوهای کهنه و ممنوعیت‌های بیرونی جدا شوند، چه بسا در حکم بها دادن به لذت ایفای نقش کنند. مارکوزه همچنین خاطرنشان می‌کند که سوپراگو در مقام نماینده‌ی ذهنی نظام اخلاقی، صرفاً نماینده‌ی اصل واقعیت در قالب پدر ممنوع‌کننده و مجازاتگر نیست و در موارد بسیاری با دفاع از ادعاهای اید در برابر آگو و جهان بیرونی متحد پنهانی اید است و نماینده‌ی یک مرحله‌ی ابتدایی است که نظام اخلاقی هنوز خود را از اصل لذت رها نکرده‌است. اما باید در نظر داشت که والایش ناسرکوبگر بدون فراروی از اصل واقعیتی که تمدن سرکوبگر تحمیل می‌کند، میسر نیست و میل باید در برابر آن بازتعریف شود.

با این بحث خلاصه از کتاب اروس و تمدن مارکوزه می‌توان وجوه رهایی‌بخشی خیزش ژینا و شبخ آزادی و زندگی را از این منظر بررسی کرد. اصل واقعیت به‌مثابه سنت و قانون در جامعه‌ی ما، شکلی از تمدن سرکوبگر را به نمایش می‌گذارد که صلاح جامعه را در پیروی از قوانین خود و غلبه بر شهوت و لذت معرفی می‌کند. این اصل واقعیت بدن زنانه را سرکوب کرده و آنها را حاوی ویژگی‌های شهوت‌زا می‌داند و راه رستگاری را در پوشاندن بدن زنانه می‌داند تا بلکه زنان و مردان به گناه آلوده نشوند. تمدن سرکوبگر تنها به توصیه‌ی رستگاری انسان‌ها برای برحذرداشتن آنها از گناه و آلودگی کفایت نمی‌کند و گشت ارشاد نمودی اجرایی از این تمدن سرکوبگر است که هرگونه امکان بازنمایی بدن را به‌شدت سرکوب می‌کند. همچنین اصل عملکرد نموده‌های خود را در شکل کار اجتماعی و نظام مبتنی بر کار از خودبیگانه‌نشان می‌دهد و با سرکوب بدن‌های بیگانه‌شده و استثمارشده هرگونه رهایی و لذتی را از بین می‌برد. بنابراین ساختار سیاسی حاکم بر ایران بیش از هر چیزی مظهر پیروزی اصل واقعیت بر اصل لذت است که از سرکوب لیبدو و بدن زنانه شروع می‌کند و دامنه‌ی زندگی اقتصادی را هم می‌گیرد. در چنین اصل واقعیتی، نظم حاکم از طریق تبلیغات ناسیونالیستی و/یا مذهبی و با وعده‌ی آرامش و امنیت می‌خواهد که مانع از خروش اصل لذت شود. همان‌گونه که آگو با مصلحت زندگی باثبات‌تر اصل لذت را سرکوب می‌کند، در این جا حاکمیت در مقام آگو، ناملایمتی‌ها و مشکلات

موجود را با مصلحت امنیت و وعده‌ی توسعه و پیشرفت در زمانی دیگر و همچنین کسب لذت در دنیایی دیگر توجیه می‌کند و اصل لذت را به شهوت و امیال فرومایه تنزل می‌دهد که شایسته‌ی سرکوب هستند. اما در دوگانه‌ی اصل لذت و اصل واقعیت، اید نیز نمی‌تواند برای همیشه ساکت بماند و این چنین است که در خیزش ژینا، خود را به شکل شبیحی برای زندگی و میل و آزادی از نو نمایان می‌کند. گویی این خیزش نوید یک تمدن ناسرکوبگر را به ما می‌دهد و شبیحی از آزادی و زندگی را در برابر اصل واقعیت نمایان می‌سازد. رؤیای تمدن ناسرکوبگر تحت اصل لذت نخستین رویه‌ی خود را در همان بدن زنانه نمایان ساخت و در برابر سرکوب بدن به‌پا خاست. در عوض اصل واقعیت که بدیل‌های فرازمینی و توهمات ناسیونالیستی به میل را تحمیل و اصل لذت را سرکوب می‌کند، این اید است که به‌پاخاسته و در پی بازپس‌گیری اصل لذت است و در برابر اصل واقعیت مقاومت می‌کند. بنابراین نخستین واکنش در پی خیزش ژینا همین بازپس‌گیری لذت و زندگی است. در حالی که اصل واقعیت، لیبدو را به شهوت و نابه‌سامانی متهم و محکوم به ارضای میل در قالب چارچوب‌های زندگی خانوادگی و قانونی می‌کند و نمایان شدن موی زنان را نمادی از تحریک جنسی و ایجاد نابه‌سامانی معرفی می‌کند، لیبدو سعی دارد زندگی را پس بگیرد و حداقلی‌های یک زندگی آزاد را داشته باشد. برداشتن حجاب در این مسیر فیگوری اعتراضی است و در آتش انداختن آن اعتراضی محکم بر ضد اصل واقعیت و از این طریق می‌خواهد در برابر سرکوب شدید اصل واقعیت مقابله‌به‌مثل کند. زنان در قیام بر ضد اصل واقعیت نمایندگان مبارزه بر ضد همان ساختاری هستند که اصل واقعیت را بازنمایی کرده و آن هم نظم پدرسالار و مردمحور است که خود از عوامل اصلی سرکوب اصل لذت است.

بنابراین همان‌گونه که بالا توضیح داده‌شد اصل لذت به زمینه بازگشته و در پی بازپس‌گیری میل است. همان‌گونه که مارکوزه با بهره‌گیری از الگوهای هنری و همچنین قوه‌ی حکم کانت، هنر را مظهر بازپس‌گیری اصل لذت می‌داند و کار به‌مثابه اثر هنری را در مقابل کار اجتماعاً سودمند و بیگانه‌شده قرار می‌دهد، در خیزش ژینا نیز تبلور هنری برای این بازپس‌گیری میل در قالب پرفورمنس‌ها و جلوه‌های هنری از اعتراضات خیابانی و همچنین شادی و رقص و آواز در میانه‌ی اعتراضات، نقش برجسته‌ای برای نشان دادن شورش زندگی ایفا می‌کنند. در تمام اعتراضات دانشجویی و اعتراض به تفکیک سلف دانشجویی گرفته تا سرودهای هنری حول محور زن، زندگی، آزادی و پرفورمنس به یاد «خدانور لجه‌ای» و نمایش رنجی که کشید؛ همگی این جلوه‌های هنری را به تصویر می‌کشند. پس دقیقاً در اینجاست که هنر عقل سرکوب‌شده را زیر سؤال می‌برد و می‌خواهد نور اصل لذت و میل به زندگی را بر همگان بتاباند. بوسه‌ی دختر و پسر جوان در شیراز قاب زیبایی از این میل به بازپس‌گیری میل و زیبایی را به ما نشان می‌دهد.

اما بدن زنانه، تنها بخش از اصل لذت نیست که در این‌جا سرکوب شده است، کار بیگانه‌شده در قالب نظام کار اجتماعاً سودمند بخش دیگری از سرکوب اصل لذت است که به شکلی سراسری بر همه‌ی اجزاء

اعمال شده است. کاری که در قالب یک نظام سرمایه‌دارانه، خود را هم در نواحی مرکزی کشور و در قالب استثمار طبقه‌ی کارگر و فرودست جامعه و اشکال کاری بی‌ثبات کاری که در اقتصاد شرکتی تهران و برخی از کلان شهرها حاکم است به نمایش می‌گذارد و هم در قالب توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری است که حاشیه‌ی کشور را با خیل گسترده‌تر بیکاران و فرودستان مواجه کرده‌است. افزون بر شکل توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری، ناسیونالیسم فرادست در قالب سلطه‌ی ملی و مذهبی حاشیه را فراتر از استثمار سرمایه‌داری تحت ستم قرار می‌دهد و شهرها و نواحی فقیر و عقب‌مانده از منظر اقتصادی جلوه‌ای از این سرکوب مضاعف هستند. همین عامل سبب شد که در خیزش ژینا نواحی حاشیه‌ای کشور بسیار قدرتمندتر به میدان بیایند و گردها و بلوچها که از سرکوب نظام‌مند سیاسی و اجتماعی و اقتصادی رنج می‌برند را به بخش بزرگی از شورش سراسری تبدیل کنند. آنها طلب آزادی و زندگی را می‌کردند تا میل به یک زندگی با کرامت را نشان دهند.

گردها اجزایی از بدن ایران به‌مثابه یک کلیت هستند که بیش از هر جزء دیگری سرکوب شده و حق خواهی آنان با انگ تجزیه‌طلبی مواجه شده است. از منظر آگو آنان بایستی در برابر اصل واقعیت تسلیم شوند و منافع را خود را فدای اصل واقعیت کنند، چراکه اصل واقعیت بهتر از هرکسی می‌تواند صلاح اجزاء خود را تشخیص دهد. لیبدو این‌بار به‌مثابه یک جزء دیگر از بدنه‌ی سرکوب شده و تنها در همراهی با گفتمان اصل لذت است که می‌تواند خود را نشان دهد. بنابراین دو سرکوب شده‌ی نخست انقلاب ۵۷ در اینجا به‌مثابه زنان و گردها در طلب رهایی و دفاع از اصل لذت عمل می‌کنند و بدنه‌ی اولیه و اصلی اعتراضات را شکل دادند. به‌یاد داشته باشیم که جرقه‌ی شروع اعتراضات که قتل ژینا امینی بود، ترکیبی از همین دو عامل ستم‌دیده بود و شخص قربانی هم یک زن و هم یک گُرد بود و همین بود که مرگ وی را چنین غمناک ساخت و سوگ او را به خیزش بدل کرد. اصل لذت این‌بار تنها نماند و سایر اجزاء در قالب همان بخش‌هایی که میل آنها کم‌تر سرکوب شده و صدایی برای شنیدن داشتند، همراهی کردند و همین بود که خیزش ژینا را به یک خیزش سراسری در مقیاس ایران تبدیل کرد.

اما جوانان نیروی محرکه‌ی اصلی جنبش هستند. جوانانی که غالب آنها دهه‌ی هشتادی هستند و با انرژی زیاد در اوایل جوانی، زندگی را طلب می‌کنند. غالب آنها فرزندان دهه‌ی پنجاهی‌ها هستند که در دهه‌ی هفتاد و هشتاد سرخوردگی‌های سیاسی والدین خود که در پی انتخابات دو خرداد و تحولات پس از آن تا ۸۸ پدید آمد را به چشم دیده‌اند و بعضاً کوچک‌تر شدن سفره‌ی خانوارها و یأس و ناامیدی حاکم بر جامعه در اوایل دهه‌ی ۹۰ را با گوشت و پوست خود احساس کرده‌اند. آنان سعی دارند که راه خود را از پیشینیان جدا سازند و حقیقتاً در جستجوی زندگی باشند تا بلکه نسل آنها مثل پیشینیان دچار سرخوردگی نشود. آنان حتی نسل دهه‌ی شصتی که حضور فعالی در دانشگاه داشتند و با فارغ‌التحصیلی دچار ناامیدی حاصل از بیکاری و بعضاً مهاجرت به خارج از کشور شده‌اند را دیده‌اند. بنابراین جوانان که هم در میان جامعه‌ی کردستان و هم در میان

خود زنان حضور بسیار فعالی داشتند، لذت را به مثابه جستجوی زندگی و بهره بردن از شور و شوق دوران جوانی و فرار نکردن از مرزها می‌جویند و در برابر اصل واقعیت حاکم ایستادگی می‌کنند. اما یک خیزش برای نوید تمدنی ناسرکوبگر باید بتواند گفتمان رادیکال و سیاست رهایی‌بخش را نیز در خود داشته باشد. در ادامه‌ی این بحث به رادیکال بودن خیزش و راه‌پیمایی‌ها پرداخته شده است. مسئله‌ی هژمونی در سمت‌وسو دادن به خیزش بسیار مؤثر است که در ادامه در این مورد بحث شده است.

خیزش ژینا به مثابه یک خیزش رادیکال

شکل خیزش ژینا بسیار رادیکال‌تر از موارد خیزش‌های چند سال پیش بود. میل به لذت و زندگی بود که این خیزش را چنین رادیکال کرده بود و شاید عامل آن هم به دلیل حضور سرکوب‌شده‌ها برای بازپس‌گیری زندگی بود. این خیزش توانست دوباره گفتمان انقلاب را در جامعه‌ی ایران احیا کند و انقلاب نه به مثابه حرکتی که جزیره‌ی ثبات ایران را در سال ۵۷ از بین برده است (گفتمانی که از سوی سلطنت طلب‌ها مدتی است در جامعه‌ی ایران به راه انداخته شده است و با نکوهش انقلاب ۵۷ به ستایش از سیستم استبدادی پهلوی می‌پردازند. در این بین برخی از اصلاح‌طلب‌ها نیز با صحبت از مزیت اصلاحات میلی‌متری و راضی شدن در این گفتمان ضدانقلابی نقش داشتند)، بلکه انقلاب به عنوان تنها راه‌حل برای رهایی از سرکوب و دستیابی به آزادی در جامعه‌ی ایران از نو پدیدار گشت. در حالی که نفی انقلاب در ایران به صورت یک گفتمان وسیع اشاعه یافته بود و انقلاب سبب همه‌ی مشکلات حاضر جامعه‌ی ایران دانسته می‌شد، این بار و در پی سراسری شدن خیزش ژینا بار دیگر گفتمان انقلاب به جامعه‌ی ایران بازگشت و به گفتمان اصلی استشارش‌دگان و سرکوب‌شدگان بدل شد. وجود همین عوامل است که خیزش ژینا را از خیزش‌های ۸۸، ۹۶ و ۹۸ متمایز می‌کند. در حقیقت نباید خیزش‌ها را به تنهایی بررسی کرد، بلکه در حقیقت آنها بخشی از یک روند کلی و در امتداد یکدیگر هستند، اما فریادهای اصلاح‌طلبانه در ۸۸ و فریادهای اعتراضی کور در ۹۶ و ۹۸ به گونه‌ای مانع از دسته‌بندی این حرکت‌ها در قالب یک جنبش رادیکال می‌شد. این جنبش که گویی نسخه‌ی بلوغ یافته‌ی همه‌ی این حرکت‌ها از ۸۸ به این سو بود، توانست طیف بزرگی از سرکوب‌شده‌ها از انواع لایه‌های تبعیض را با قدرت به خیابان بکشاند و محدود به طبقه‌ی اقتصادی و اجتماعی خاص و یا اقلیت ملی و جنسیتی خاص نشود. از یک سو، شاهد حضور طبقه‌ی متوسط شهری به خصوص در کلان‌شهرها بوده‌ایم که بعد از ۸۸ غالباً در شورش‌های خیابانی غایب بودند و از سویی طبقات فرودست جامعه که پیش‌برنده‌ی اصلی خیزش‌های ۹۶ و ۹۸ بودند به میدان آمده‌اند و به‌طور خاص، طردشدگان و حذف‌شده‌های اولیه‌ی انقلاب ۵۷ یعنی زنان و کُردها دو بال پیش‌برنده‌ی آن بودند. حضور همین لایه‌های مختلف تبعیض‌دیده، نقش مرکزی کردستان و حضور قدرتمند زنان سبب شد که گرایش‌های ارتجاعی و راست افراطی در قالب گروه‌های سلطنت‌طلب نتوانند

دست بالا را در خیزش پیدا کنند. شعار «زن، زندگی، آزادی»، که خود هم نام جنبش و هم شعار اصلی آن بود، به خوبی جبهه‌بندی رادیکال جنبش را نشان می‌دهد. شعاری که از مبدأ خیزش یعنی سقز و کردستان آغاز شد و به سراسر ایران اشاعه یافت. افزودن برچسب‌های ارتجاعی و ناسیونالیستی از سوی اپوزسیون راستگرا به شعار، نظیر «مرد، میهن، آبادی»، نتوانست سراسری شود و در بخش‌های فعال‌تر جنبش نظیر کردستان هیچ‌گاه شنیده نشد.

هژمونی، جهت‌گیری‌ها و مسئله‌ی سازمان‌دهی در خیزش ژینا

همان‌گونه که در بالا گفته شد، خیزش ژینا عمیقاً خیزشی رادیکال بوده و خواست‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه را در قامت شعارهای اصلی خیزش و پرفورمنس‌های اعتراضی خود به نمایش گذاشته است. علاوه بر مبارزه در ساحت خیابان، هژمونی در جهت‌دهی به خیزش بسیار مؤثر است. به همین سبب سؤالی که این‌جا مطرح است، این است که آیا خیزش توانسته سمت‌وسوی هژمونیک یک خیزش رادیکال را به‌خود بگیرد و یا این رادیکالیسم تنها در سطح شعار باقی مانده‌است؟ از همان آغاز خیزش ژینا راست افراطی در قامت سلطنت‌طلب‌ها و سایر پوپولیست‌های راست بیکار نشستند. گرچه به‌طور کلی راست افراطی بیشتر شبیه نظاره‌گر بود، اما قصد مصادره‌ی شعارها و به ابتدال کشاندن آنها و جای‌گذاری شعارهای ناسیونالیستی مبتنی بر گفتمان وطن و فقط خودمان، که خاص گفتمان راست افراطی است، را در سر داشته و دارد. با وجود آن‌که راست افراطی به واسطه‌ی سلطه در رسانه‌ها و در اختیار داشتن منابع مالی وسیع توانسته بخش بزرگی از گفتمان داخلی کشور را علی‌الخصوص پس از دی ماه ۱۳۹۶ با خود همراه سازد، بعضاً توانستند برخی از این شعارهای ارتجاعی را به جنبش قالب کنند و از ماهیت رادیکال و رهایی بخش شعارها و مطالبات کم کنند. اما تا این لحظه که جنبش همچنان پابرجاست، راست افراطی نتوانسته جهت‌دهی اصلی جنبش و سمت‌وسوگیری آن را تعیین کند. بازگشت گفتمان انقلاب خود نمودی از همین مسئله است. در حالی که راست افراطی با آوردن گفتمان براندازی و «رژیم چنج»، هدف حرکات سیاسی اخیر را نه انقلاب و تغییری بنیادی در ساختار جامعه، بلکه چیزی از همان جنس تغییر از بالا و رژیم چنج مهندسی‌شده معرفی می‌کرد. آنها در برابر شعارهایی نظیر «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر»، این بهانه را می‌آوردند که گویا صف اتحاد را می‌شکند و نمی‌تواند برای همه رضایت‌بخش باشد. اما حقیقتاً هیچ‌گونه اتحادی در این‌جا در میان نیست و یک خیزش رادیکال نه به دنبال اتحاد در میان کل مردم، بلکه در میان فرودستان و ستم‌دیدگان است.

با این همه، به‌رغم برخی وجوه رادیکال، چپ هنوز نتوانسته خواسته‌های رادیکال را به درون جنبش بکشد و گفتمان‌سازی در عرصه‌ی مطالبات اجتماعی و اقتصادی رادیکال و شکل سیاسی مطلوب را عملی کند. در مقابل، گرایش‌های مختلف راست رسانه‌های اصلی را در اختیار دارند و می‌توانند از آب گل آلود ماهی بگیرند. درست است که جنبش در کردستان رشد بیشتری داشته و اساساً ایده‌ی سلطنت‌طلبی در کردستان نه مقبولیتی دارد و نه گفتمانی سراسری در سطح جامعه است، اما تمامیت جهت‌گیری‌های سیاسی جنبش نمی‌تواند از آنجا سرچشمه بگیرد و کردستان به‌مثابه آغازگر و شدت‌بخش خیزش و زادگاه شعار نمی‌تواند هژمونی سیاسی در کلان‌شهرهای مرکزی ایران را تعیین کند. بنابراین برای ایجاد هژمونی چپ اقدام‌های عملی بیشتری مورد نیاز است تا بتوان از این طریق در گفتمان‌سازی برای شاخه‌های سیاسی پیش رو مؤثر بود. قبل از هر چیزی باید در نظر داشت همان‌گونه که محمدرضا نیکفر در یادداشتی تحت عنوان «[جنبش و شرط ژرفایابی آن](#)»^۱ به این مسئله اشاره کرده است، ما همه با هم نیستیم و هیچ مایی وجود ندارد و مسئله‌ی مهم برای یک جبهه‌ی متحد قدرتمند نه وجود یک ما از کل کشور و همه‌ی مردم، بلکه همکاری و هماهنگی بین گروه‌های تحت ستم و تبعیض است و لایه‌های آن را زنان و طبقات فرودست جامعه در قالب گروه‌های تحت ستم ملی و طبقاتی و لایه‌های تحت ستم جنسیتی تشکیل می‌دهند.

مسئله‌ی دیگر، مسئله‌ی شکل سازمان‌دهی اعتراضات و ائتلاف است. شکل غالب خیزش ژینا تاکنون در قالب اعتراضات خودجوش بوده و فاقد سازمان‌دهی و جریان‌یابی مشخصی است. به‌طور کلی می‌توان گفت که سازمان‌دهی افقی‌محور در میان جوانان، صحنه‌ی اعتراضات خیابانی را آرایش می‌دهد. شکل سازمان‌دهی افقی‌محور قطعاً دموکراتیک‌تر از سازمان‌دهی سلسله‌مراتبی و حزبی است، اما همان‌گونه که فیشر [می‌گوید](#)،^۲ اثربخشی پایین‌تری دارد و تجربه‌ی جنبش‌های ضدسرمایه‌داری اخیر در خلال جنبش‌های عظیم پس از بحران ۲۰۰۸ در قالب جنبش اشغال در آمریکا و جنبش‌های نظیر آن در اروپا این مسئله را تصدیق می‌کند. دور زدن جنبش‌های بدون سازمان‌دهی و یا با سازمان‌دهی افقی‌محور برای سرمایه و ساختار سلطه بسیار ساده‌تر از حرکت‌های سلسله‌مراتبی و حزبی است که فرم غالب سازمان‌دهی سیاسی در قرن بیستم بوده است. همچنین این جنبش‌های توده‌ای عظیم و دارای سازمان‌دهی افقی‌آزمون‌چندان‌درخشانی هم در انقلاب‌های بهار عربی نداشته‌اند و جز در مورد تونس در اغلب کشورها و از جمله مصر متحمل شکست سنگین و حتی بازگشت به عقب بودند. بنابراین سازمان‌دهی در این‌جا مسئله‌ی بسیار مهمی است که چه بسا نبود آن و ماندن در قالب جنبشی خودجوش و یا شکلی از سازمان‌دهی نامتمرکز و افقی‌محور نتواند اثربخشی قدرتمندی در آینده به‌جا

^۱ بنگرید به: [جنبش و شرط ژرفایابی آن \(در ایران چه می‌گذرد-۵\)](#)، محمدرضا نیکفر، رادیو زمانه، آبان ۱۴۰۱

^۲ بنگرید به: [پناهم بده \(گفتگوی مارک فیشر و فرانکو «بیفو» براردی\)](#)، سایت نقد اقتصاد سیاسی، آبان ۱۴۰۱

بگذارد. البته نباید این نکته را نیز در نظر داشت که امکان وجود حزب و هر شکل گسترده‌ای از سازمان‌دهی در شرایط کنونی امکان‌پذیر نیست و همین امر مشکل سازمان‌دهی را بیشتر می‌کند.

یکی دیگر از ابعاد خیزش ژینا که کم‌تر روی آن بحث شده، چگونگی مواجهه با زندگی و مناسبات اقتصادی در آینده است. این خیزش برای این که بتواند رادیکال بماند نیازمند روشن ساختن این موارد است. خیزش رادیکالی که از برابری زن و مرد و از بین بردن ستم ملی دم می‌زند، نمی‌تواند در مورد مناسبات اقتصادی و رویکرد اقتصاد سیاسی بی‌اعتنا باشد و در قبال سرمایه‌داری موضع‌گیری نکند. خود بیگانگی و استثمار از کار آغاز می‌شود و بیکاری و فقر و توسعه‌نیافتگی در حاشیه‌ی ایران نیز مرتبط با همین مسئله است. مسئله‌ی حاشیه‌ی ایران به پس از انقلاب ۵۷ محدود نیست و این نابرابری پیش از انقلاب نیز وجود داشت و اساساً ذات سرمایه‌داری چنین شکافی را بین مناطق مختلف ایجاد می‌کند. تا زمانی که نتوانیم شکل مناسبات تولیدی و اقتصادی و رویکرد مناسب در قبال محیط زیست و جغرافیایی را که در آن زندگی می‌کنیم صورت‌بندی کنیم، هر شکلی از آزادی و برابری می‌تواند همان نتایج و مناسبات قبلی را بازسازی و واژه‌ها را از محتوی تهی کند. تنها با شعار دادن نمی‌توان این مسائل را حل کرد، بلکه به کار نظری و اجتماعی و ساخت ضد‌هژمونی و فهم همگانی نیاز است. شعارهای رادیکال بدون جهان‌بینی کلی در همه‌ی حوزه‌ها مانند شعارهای انقلاب فرانسه عمل می‌کنند که هنوز هم آزادی و برابری در این کشور چنان که باید پدید نیامده است. تفاوت نگرش به آزادی و عدالت در مناطق مختلف ایران دیده می‌شود. برای مثال یکی از گفتمان‌هایی که راست افراطی در میان مردم به‌ویژه مردم طبقه‌ی متوسط به بالای تهران و کلان‌شهرها ایجاد کرده، صحبت از تبدیل حکومت ایران به یک حکومت نرمال است که مناسبات سیاسی و اقتصادی با دنیای غرب داشته باشد و کلیه‌ی قواعد بازار آزاد و لیبرالیسم اقتصادی را بپذیرد. در این نگرش نه تنها بازتوزیع درآمد در میان کل کشور مدنظر نیست، بلکه مسئله‌ی گویی این است که مردم طبقه‌ی متوسط با سهولت بیشتر بتوانند کالاهای لوکس خارجی را بخرند و سوار ماشین‌های خارجی شوند و بتوانند آن را به قیمت فروش در خود غرب بخرند. این نگاه در حاشیه‌ی ایران نظیر کردستان و سایر نواحی فقیرنشین وجود ندارد. اما همین تبدیل کردن این مسئله به یک گفتمان هژمونیک می‌تواند تعریف از آزادی و برابری را خدشه‌دار کند و برابری را نه در امکانات زندگی رفاهی برای طبقات بالا، بلکه در کاهش و حذف نابرابری‌های درآمدی و رفاهی جستجو کند. برخی جریان‌های راست گاه حتی نظام اقتصادی ایران را یک شکل از اقتصاد کمونیستی و دولتی معرفی می‌کند و چاره را در اقتصاد بازار آزاد و پیوستن ایران به بازارهای جهانی می‌دانند و اصول نولیبرالیستی مبتنی بر نظام استارت‌آپی و کارآفرینی را تبلیغ می‌کنند. این در حالی است که نولیبرالیسم در سطح جهانی در ضعیف‌ترین موقعیت خود در چند دهه‌ی اخیر به سر می‌برد و جریان‌های سیاسی جهانی که در انتخابات‌های دموکراتیک آمریکای لاتین، اروپا و آمریکای شمالی بیشتر گرایش به چپ میانه و سوسیال‌دموکراسی و در مواردی چپ رادیکال دارند و

در میان گرایش‌های راست، عمدتاً راست افراطی که گفتاری ضدنولیبرالی دارد، مورد اقبال است. تمام این گروه‌ها در دکتورین نولیبرالی اقتصادی و نحوه‌ی مداخله‌ی دولت با طرفداران نولیبرالیسم عمدتاً در طیف راست میانه، اختلاف نظر دارند، اکنون شاید زمان مناسبی باشد که بتوان در دل تحولات اخیر خیزش ژینا از نظام اقتصادی مناسب برای ایران سخن گفت؛ نظامی که بتواند برابری و آزادی را به ارمغان بیاورد. این به‌نوعی وظیفه‌ی گروه‌های سیاسی و روشنفکران است تا از طریق گفت‌وگو سازی در میان مردم معترض و حتی سردرگم ایران برای آینده امیدواری و نوید دهند. به‌طور کلی در موقعیت نبردی هژمونیک با راست افراطی و خود حاکمیت، شناخت مفاهیم و تبلیغات راست افراطی می‌تواند زمینه‌ی ساخت گفت‌وگو مؤثر رهایی‌بخش را فراهم سازد. تنها از طریق این نفی می‌توان به شکل بدیل سیاسی و اقتصادی نوین دست یافت. این گفت‌وگو سلبی در مقابل گفت‌وگوهای شکل می‌گیرد که حاکمیت و ساختار تبعیض و گفت‌وگوهای مبتنی بر نظام امتیازورزی ارائه می‌دهد. در همان مقاله‌ی «[جنبش و شرط ژرفایابی آن](#)» محمدرضا نیکفر از جمله‌ی «این نباشد، آن باشد» سخن به میان می‌آورد که «آن» در حقیقت بازتاب‌دهنده‌ی «این»هایی است که ظلم و ستم را بازتولید می‌کنند. در چنین بستری، گفت‌وگو سلبی نسبت به گفت‌وگو ایجابی می‌تواند بهتر عمل کند، چرا که گفت‌وگو ایجابی را می‌توان مصادره‌به‌مطلوب کرد، حال آن‌که گفت‌وگو سلبی خود بر سازنده‌ی نفی چیزهایی است که ساختار تبعیض‌آمیز را ایجاد می‌کند. یعنی ساختاری که تبعیض را نفی می‌کند، نظام سلسله‌مراتبی را نفی می‌کند، ستم طبقاتی بر روی اقشار ستم‌دیده و به‌طور کلی سرکوب را نفی می‌کند.

در صحبت از گفت‌وگو و بدیل از تخیل نیز نباید غافل بود. فانتزی (تخیل) در مورد ایده‌ها و بدیل‌ها می‌تواند به ما برای شکل‌دهی تصویری از تمدن ناسرکوبگر یاری رساند. همچنان‌که مارکوزه می‌گوید فانتزی ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه را به عالی‌ترین تولیدات آگاهی (یعنی هنر) پیوند می‌دهد و به عبارتی رؤیا را به واقعیت پیوند می‌دهد. تخیل کاری می‌کند که اصل واقعیت را به چالش بکشیم و در برابر آن اصل لذت و میل به زندگی برای رهایی را برجسته‌سازیم و بدیل رهایی‌بخش هم معنایی جز تمنای زندگی بهتر ندارد.

کجا قرار داریم و به کجا می‌رویم؟

خیزش ژینا تاکنون توانسته دستاوردهای مهمی را برای جامعه‌ی ما به همراه داشته باشد. از حضور گسترده‌ی زنان بی‌حجاب در خیابان‌های برخی شهرها گرفته تا احیای امید و شور زندگی و بازگشت سیاست به درون جامعه و ضدیت خیل عظیم مردم با غیر سیاسی‌بودن، همه از دستاوردهای مهم خیزش هستند. اما این همه‌ی ماجرا نیست. سرعت خیزش در همه جا و در میان همه‌ی گروه‌های معترض یکسان نیست و همان ناموزونی اقتصادی که در ساحت کشور در مقیاس مرکز نسبت به حاشیه وجود دارد، در سیاسی‌شدن و به‌پاخاستن مردم در نواحی مختلف ایران نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که اعتلای جنبش در کردستان بسیار بیشتر از کلان‌شهرها و شهرهای مرکزی ایران است. عوامل زیادی در وجود این اختلاف فاحش بین کردستان و مرکز ایران دخیل هستند که می‌توان دلایل زیر را برای آن برشمرد:

- وجود سنت مبارزاتی سیاسی در کردستان در طول دوران حاکمیت پس از انقلاب ۵۷. این سنت مبارزاتی و وجود احزاب سیاسی باسابقه سبب شده تا همدلی و همراهی در میان مردم کردستان بیشتر شود و امکان شکل‌گیری اعتراضات مردمی در مقیاس وسیع بیشتر شود. همچنین این سنت توانایی مردم کردستان را برای سازمان‌دهی اعتراضات بیشتر کرده است.
- غالب بودن اقتصاد شرکتی و پساوردیستی که مبتنی بر کار غیرمتمرکز و واحدهای اقتصادی کوچک است و سایر اشکال بی‌ثبات‌کاری در تهران و برخی از سایر کلان‌شهرها سبب شده که از سویی به دلیل گرانی زندگی و حقوق نامکفی، امکان تعطیلی بازار و واحدهای صنفی و اعتصاب کاری بسیار پرهزینه باشد و از سوی دیگر نیز اشکال سازمان‌دهی در قالب اتحادیه‌ها نیروی کار برای اعتراض صنفی و سیاسی تا حدود زیادی از بین رفته است و ارتباط نیروهای شاغل طبقه‌ی متوسط و فرودست بسیار کم است و در مقیاس بسیار کوچکی وجود دارد و همین مسئله امکان گردهم‌آیی‌های بزرگ را بسیار دشوار می‌کند و اساساً توده‌های عظیم شاغل در کلان‌شهرها ارتباط جمعی چندانی را با هم تجربه نمی‌کنند و بیشتر به جزیره‌ای از توده‌های منفرد می‌مانند. مضاف بر اقتصاد بی‌ثبات و طبقه‌ی کارگر متفرق و رقابتی، شکل اقتصاد بازار آزاد و شرکتی برای برخی از طبقات اجتماعی در تهران و برخی کلان‌شهرها زندگی نسبتاً مرفهی را درست کرده و به همین دلیل این لایه‌های مردم نمی‌توانند به راحتی با جنبش همراهی کنند. چنین شرایطی در این ابعاد در کردستان وجود ندارد.
- بحث محله‌زدایی در تهران و سایر کلان‌شهرها نیز از جمله مواردی است که امکان تجمع‌های بزرگ را از بین می‌برد. در جاهایی از پایتخت نظیر اکباتان و نارمک و نازی‌آباد که سنخ محله هنوز در آنجا وجود دارد، در خلال خیزش ژینا بیشتر شاهد شکل‌گیری تجمع‌های اعتراضی بزرگ و مستمر بوده‌ایم و سطحی

از سازمان دهی ابتدایی در این محلات وجود دارد. اما با توجه به این که بافت غالب تهران را جمعیت عظیم مهاجران از شهرهای کوچکتر از اقصی نقاط ایران تشکیل می‌دهند که به دلیل بیکاری در شهرهای خود به تهران مهاجرت کرده‌اند و در محله‌های مختلف پراکنده شده‌اند، غریبی بخش بزرگی از ساکنان سبب شده که نتوانند در بسیاری از موارد در محلات حلقه‌های اعتراضی تشکیل دهند و حلقه‌ی نزدیکان کم‌تری داشته باشند.

- همچنین می‌توان سامان (dispositive) شهری در تهران و کلان‌شهرها را در نظر گرفت که نگری و هارت در کتاب امپراتوری بدان اشاره می‌کنند، یعنی خودِ سامان شهری در کلان‌شهرها در مقام یک سازوبرگ کنترلی عمل می‌کند که امکان شکل گرفتن تجمع را کاهش می‌دهد. از نرده‌کشی معابر اصلی تا حفر کردن گودال در میادین اصلی (میدان ولیعصر)، حصارکشی و نداشتن راه در رو (چهارراه ولیعصر و میدان امام حسین و میدان آزادی) و ساخت سازه‌هایی مثل میدان انقلاب سبب می‌شوند که شکل‌گیری تجمع سخت و به تبع آن سرکوب آنها راحت‌تر شود.

با در نظر گرفتن عوامل فوق می‌توان دلایل اختلاف اعتلای جنبش در تهران و شهرهای مرکز با کردستان را متوجه شد. همین اختلاف در رشد جنبش بستر سیاست زمین سوخته را برای حاکمیت نیز فراهم می‌کند تا بتواند با کشاندن جنگ به کردستان جنبش را به پایان برساند.

خیزش تا به این لحظه همچنان پویاست و ادامه یافته است. برای ادامه‌ی خیزش عوامل متعددی دخیل هستند، اما حفظ همبستگی در میان فرودستان و طبقات و گروه‌های تحت‌ستم می‌تواند این ماشین را کماکان به جلو براند و اقدام‌های عملی دیگری انجام دهد. خیزش لااقل تاکنون توانسته در مقابله با تابوی بی‌حجابی و همبستگی مردمی و آغوش‌های مهربانی مردم به موفقیت‌هایی نسبی دست یابد. اما پیروزی نهایی به اقدامات عملی بیشتر و مفصل‌بندی بیشتر مفاهیم اقتصادی و سیاسی و سوگیری‌های رادیکال نیاز دارد.

خیزش ژینا یک رویداد مستمر رهایی‌بخش است که در یک بستر اجتماعی بزرگ و در امتداد خیزش‌های ۸۸ و ۹۶ و ۹۸ قرار دارد و همه‌ی سرکوب‌شدگان تمدن سرکوبگر را فراخوانده و غریزه‌ی حیات را نه برای سلطه‌ی اصل واقعیت بلکه برای اصل لذت و میل به رهایی می‌طلبد. پیروزی نبرد به استمرار مبارزه و اتحاد کلیه‌ی سرکوب‌شدگان نیاز دارد. رویدادهای رهایی‌بخش در استمرار است که به پیروزی می‌رسند.

خیابان در غیاب زندگی

نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند



«زن، زندگی، آزادی» مضامین اصلی جنبش بزرگ اجتماعی در بیان اعتراضات در پی مرگ مظلومانه‌ی مهسا/ژینا امینی است. مرگ دلخراش و تن به کمای رفته او بر تخت بیمارستان نماد سال‌ها سرکوب تن آنها و انفعال و افسردگی ملی در همه‌ی آن سال‌ها بوده که سرانجام منجر به نیرویی رهایی‌بخش برای جنبش اعتراضی علیه سرکوب ناشی از طردشدگی و تحقیر شد. بیشتر معترضان، نسل جوان به‌ویژه دهه‌ی هشتادی‌ها، زنان و دانشجویان بودند. به نظر می‌رسد این جنبش حکایت جوانانی است که در برابر حکومتی مردسالار، ناکارآمد و به‌غایت مرکزگرا، در برابر اخلاقیات ضد زن و ضدجهانی‌شدن و سلسله‌مراتب انعطاف‌ناپذیر دست به شورش زده‌اند. انباشت مستمر بحران و انواع شکاف‌های اجتماعی، معضلات اقتصادی و انفعال سیاسی در درون جامعه از یک‌سو و تداوم سیاست تنازع، طرد، و خشونت از جانب نظام حاکم از سوی دیگر باعث پیدایش حجم عظیمی از نارضایتی‌ها، ناآرامی و خشم‌های انباشته در میان اقشار و بخش‌های مختلف به‌ویژه آن بخش‌های جامعه شده است که فشار مضاعفی را تحمل می‌کردند؛ نظیر زنان و جوانان.

واژه‌ی «آزادی» در این شعار حکایت از آزادی نه برای تغییر یا کامیابی، که آزادی و رهایی برای سرپیچی و به پرسش کشیدن قدرت است. از منظر «ژولیا کریستوا» پرسش کردن از قوانین، هنجارها و ارزش‌ها

لحظه‌ای حیاتی در زندگی روانی افراد یک جامعه است. این لحظات «ستایش از امر منفی» (کریستوا، ۱۳۹۷) است. چون از رهگذر به پرسش کشیدن چیزهاست که «ارزش‌ها» دیگر به امتیاز تبدیل نمی‌شود و به معنایی از سیالیت، چندظرفیتی بودن و زندگی دست می‌یابند. در این جنبش میل خشم‌آگینی وجود دارد برای واری و تجدیدنظر در هنجارهای حاکم بر امر خصوصی و امر عمومی، امر درونی و اجتماعی، و میلی برای صورت‌بندی‌هایی جدید و تا ابد قابل منازعه.

به پرسش کشیدن نهادهای سلطه‌جویانه و دولت تمرکزگرا خود یک کنش انقلابی است. کنش انقلابی «ما نمی‌خواهیم» و نفس پرسش، سرپیچی از وضع موجود است، همانطور که کریستوا معتقد است؛ شادمانی تنها به قیمت سرپیچی به دست می‌آید که از این نظرگاه، غیاب پرسش، غیاب زندگی است. آنچه در جنبش اخیر، مردم «طرز دیده» و «رنج دیده»، جوانان و به ویژه زنان، علیه‌اش به پا خاستند، یک جنبش اجتماعی و سیاسی برای تثبیت حق «احترام به زیست روزمره» و حق «شاد زیستن» است. زیست و زندگی روزمره امری بدن‌مند است.

در پی انقلاب ۵۷ گفتمان حاکم و آرمان‌های ایدئولوژیک نظام نوبنیاد اساساً «زندگی روزمره» و مطالبات زیستی و بدن‌مند مردم عادی را با نگاهی تحقیرآمیز همچون امری مبتذل می‌نگریست. در حالی که زندگی روزمره اصلی‌ترین قلمرو تولید معناست. قلمرویی که در آن قابلیت‌ها و توان‌مندی‌های فردی و جمعی ساخته می‌شود. بازشناسایی این قابلیت‌ها و توانایی‌ها و داشتن نگاه انتقادی به خود و نظام است که سبب می‌شود انسان‌ها هم به شناخت «خود» و «دیگری» و روابطشان و هم به شناخت جامعه و جهان پیرامون‌شان نائل آیند و با ایجاد تغییراتی در زندگی فردی و جمعی خود یعنی در جهان اجتماعی آن‌گونه که هست به جهان اجتماعی آن‌گونه که باید باشد دست یابند.

از منظر هانری لوفور^۱ (۱۹۹۱)، پیش‌زمینه‌ی تغییر جهان، شناخت قلمرو زندگی روزمره و مهم قلمداد کردن ظرفیت این امر معمولی و در عین حال ناآشنایی است که توان و قابلیت‌های بشری را شکل می‌دهد. در نظام و سیستمی که همه‌ی ابزارهای ارباب و وحشت ایدئولوژیک برای سرکوب زندگی روزمره مهیا باشد و آدم‌ها در زندگی روزمره قادر نباشند به ضرورت‌های تحمیل شده بر جامعه نگاه انتقادی داشته باشند، نمی‌توانند در شرایط تغییر جامعه امکان مشارکت داشته باشند. از همین رو، در صورت سرکوب عاملیت در زندگی روزمره و نادیده گرفته شدن قلمرو روزمرگی، فضا برای اعتراض به ساختار حاکم در خیابان برای دیده شدن خود و مطالباتشان آماده می‌شود.

قدرت مسلط و سرکوب‌گر با زندگی روزمره و بدن دشمنی ذاتی دارد. بدن برای این فضای سرکوب و نظام ایدئولوژیک، پیشاپیش شَرّ است. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و سرکوب بدن در عرصه‌های مختلفی نظیر انواع تنانه‌ی آدمیان شده است. تاریخ معاصر ایران به‌ویژه بعد از انقلاب ۵۷ شواهد بسیار از ستم‌هایی دارد که ناعادلانه بر بدن رفته است و طی آن همواره نیروهای سرکوب و ایدئولوژی رسمی علیه بدن و زیست روزمره در برابر نیروهای رهایی‌بخش صف‌آرایی کردند. ایدئولوژی رسمی از فقه سنتی تغذیه می‌کند و سیاست‌های فرهنگی پیشاپیش بخش بزرگی از جریان‌های معمول زندگی و زیست روزمره را ذیل نوعی ابتذال و آسیب می‌فهمند و در نهایت دست به تحقیر آن می‌زنند و در خوانش افراطی ایدئولوژیک و «انقلابی»، زیست بدن‌مند به مفهوم فرهنگی و عریان‌بودگی تقلیل پیدا می‌کند.

نسبت دادن مفهوم برهنگی به خواست و مطالبات سوژه‌ی مدرن و «رابطه‌مندی» بدن و قلمروهای فرهنگی، اجتماعی، مکانی، و تاریخی منضم به آن به معنای جنسی کردن همه‌چیز است. جنسی کردن بدنی که خواستار حق زندگی و حق شادی است. زنان و دختران معترض نه در پی کسب قدرت و بدن جنسی شده، که به دنبال تجربه‌ورزی تنانه و جمعی و حق مالکیت بر بدن خود و در تمنای گفتمان و زبانی زنانه هستند. زبانی که به واسطه‌ی شبکه‌ی تاریخی مدرنی از گفتمان‌های دانش/قدرت به صورت نظام گفتاری و نوشتاری و توسط و نهادهای اجتماعی قدرتمند مانند آموزش و پرورش، نظام دانشگاهی و نهاد پزشکی و رسانه و غیره... با آشکار کردن باستان‌شناسی بدن زنانه درونی و تقویت شود. جنبش (زن، زندگی، آزادی) خواستار عدم نگاه جنسی و برهنه‌پندارانه به بدن زنان است که در مقابل طالب حق زیستن و شادی و رابطه‌مندی بدن خود هستند و در این امید است که به شکل‌گیری نوع جدیدی از زندگی خصوصی و عمومی بدون دخالت حاکمیت و رهایی از کنترل‌های خردکننده‌ی کرامت انسانی بینجامد.

کرامت انسان‌ها مانع از آن است که سوژه درون خود فرو رود و زندگی روزمره‌اش به‌تمامی سرکوب شود. سرکوب تنانگی و زندگی روزمره انسان را چنان نگران و عاصی می‌کند که دست به نافرمانی می‌زند و در قالب کنش‌گری‌هایی چون به پرسش کشیدن‌ها، نقادی‌ها، نپذیرفتن‌ها و انواع نافرمانی مدنی، نخواستن‌ها، رویارویی و ستیز، ناآرامی و سرانجام شورش خودنمایی می‌کند. انسان اعتراض می‌کند تا اعلام کند که هنجارهای قالب شده بر هستی را دیده، شنیده، خوانده، به پرسش گرفته، نقد کرده و راه‌هایی از آن را جست‌وجو کرده است. او می‌خواهد دیده شود، شنیده شود، از ساختارهای خردکننده و سهمگین قدرت رها و به زیست روزمره و شادی‌اش احترام گذاشته شود. اعتراض، انتقاد و عصیان آدمی‌نشانه‌ی بودن در هستی و فهمیدن آن است تا از پس چنین بودن و فهمیدنی بتواند هستی را تا حد امکان به تسخیر خویش درآورد. براین اساس، می‌توان جمله‌ی معروف دکارت «می‌اندیشم، پس هستم» را به جمله‌ی «عصیان می‌کنم، پس هستم» تغییر داد و فهم کرد.

عصیان و «لحظات شورش» کنشگران و مردم انقلابی همچون کارگران در کارخانه‌ها، دانش‌آموزان در مدارس، کارمندان در ادارات و دانشجویان در دانشگاه‌ها و فرودستان و توده‌ی مردم، همه و همه در فضای عمومی یعنی در «خیابان» علیه صاحبان شکست‌ناپذیر قدرت برانگیخته می‌شود، همین جاست که در بسیاری از اوقات سرنوشت جنبش‌های سیاسی تعیین می‌شود. خیابان‌ها به واسطه‌ی ماهیت خود، بازنمایاننده‌ی تمام‌عیار شهری مدرنِ اعتراض به تمام معنا هستند. خیابان محل اصلی سیاست‌ورزی برای مردمان عادی است، کسانی که به لحاظ ساختاری از مراکز قدرت نهادی غایب‌اند. خیابان کالبدی است که در آن، اعتراض جمعی هم می‌تواند بیان شود و هم به وجود آید. عنصر فضایی در سیاست خیابانی، آن را از اعتصاب‌ها یا تحصن‌ها متمایز می‌سازد، زیرا خیابان‌ها صرفاً جایی نیستند که افراد در آن اعتراض می‌کنند، بلکه محلی است که افراد در آن اعتراض خود را ورای حلقه‌ی بی‌واسطه‌ی خود بسط می‌دهند. به همین دلیل، در خیابان نه تنها عناصر حاشیه‌ای شده همانند تهی‌دستان و بی‌کاران، بلکه کنش‌گران برخوردار از اندکی قدرت نهادی نیز از قبیل دانشجویان، کارگران، زنان، کارمندان و کاسبانی که راه‌پیمایی‌شان در خیابان‌ها به قصد بسط مبارزه‌شان انجام می‌شود، یافت می‌گردند.

راه‌پیمایی خیابانی «مدعوان» و نیز «غریبه‌ها» را گردهم می‌آورد که ممکن است حامی نارضایتی یکسان، واقعی یا تخیلی باشند و از همین‌رو ظرفیت فراگیر شدن آن و نه صرفاً اختلال یا بی‌ثباتی ناشی از شورش‌هاست که «مقامات» را تهدید می‌کند. این مقامات کسانی‌اند که قدرتی نافذ بر فضاهای عمومی اعمال می‌دارند در نتیجه، به همراه خود گشت‌های پلیس، نظارت ترافیکی و تقسیم فضایی می‌آورند.

با این همه، ورای این کلیت، «خیابان‌های اعتراض» جامعه‌شناسی متمایز خود را دارند، یعنی آمیزه‌ای از چندین ویژگی اجتماعی-فضایی‌اند. نخست، فضاهایی‌اند که در آن، جمعیتی متحرک می‌توانند به راحتی و به سرعت گردهم آیند پیش از آن‌که مجبور به پراکنده شدن شوند. از این رو، محوطه‌های درون و بیرون دانشگاهی در شهر (همانند دانشگاه تهران)، یا یک مسجد جامع (مثل الازهر در قاهره)، خیابان یا شهرک صنعتی و یا شهرک مسکونی که محل اسکان یا اشتغال توده‌های ناراضی است، و به‌طور کلی فضاهایی که محل حضور جمعیت ناراضی است، همه و همه مکان‌های بالقوه‌ی مبارزه‌اند. خیابان‌های اعتراض معمولاً اهمیت تاریخی یا نمادین دارند، یا در برخی خاطرات ثبت‌شده‌ی شورش و پیروزی، یا صرفاً همانند میدان تحریر قاهره یا میدان آزادی تهران، یا برحسب مکان‌ها و نمادهای قدرت دولتی کاخ‌ها، پارلمان، دادگاه‌ها، وزارت‌خانه‌های دادگستری یا کشور و غیره.

خیابان‌های اعتراض به عنوان جایگاه شبکه‌های حمل‌ونقل جمعی - پایانه‌های اتوبوس، تاکسی یا مترو - که دسترسی به مشارکت‌جویان متحرک را تسهیل می‌کنند، از نواحی زاغه‌نشین حومه‌ای، جایی که اعتراضات تهی‌دستان (برسر تخریب بیغوله‌ها، کمبود آب یا برق) اغلب در سطح همان محل باقی می‌ماند و از آن‌ها

جلوگیری می‌شود، متمایز می‌گردند. مرکزیت، نزدیکی، و دسترس‌پذیری، هم در فضا و هم در زمان، ویژگی‌های حیاتی هر نوع خیابان اعتراض است. وراى جسمیت محض، خیابان‌های اعتراض برخوردار از اجتماعی‌بودن خاص هستند که از طریق آن، همبستگی^۱ انتقال داده می‌شود، نارضایتی بسط می‌یابد و اخبار فراتر از محیط‌های مجاور پخش می‌شوند. در این‌جا به نقش پایانه‌های اتوبوس، تاکسی یا مترو به منظور جابه‌جایی افراد، اخبار و دانش نه فقط ماورای محدوده‌های شهر، بلکه افزون‌تر از آن، به شهرستان‌های دورتر و فراسوی مرزهای ملی اشاره می‌کنیم. محلی چون میدان تحریر که در محدوده‌ی خود مراکز گوناگونی همانند مطبوعات، ایستگاه‌های تلویزیونی، هتل‌های خارجی، توریست‌ها، روزنامه‌نگاران و نیز ترمینال‌های اتوبوس دارد، احتمالاً انقلابیون سرخورده را جذب خود می‌سازد. «خیابان انقلاب» در تهران، بسیاری از این ویژگی‌های اجتماعی-فضایی را داراست. در سمت مقابل محوطه‌ی دانشگاه، صدها کتاب‌فروشی و انتشاراتی وجود دارند که به شکلی بی‌نظیر، این فضاها را وارد تاریخ روشنفکری معاصر می‌کردند. این بازار کتاب بی‌همتا، پاتوق پرسه‌زنی روشنفکری ایران، نه تنها مطالب آکادمیک، بلکه آثار انقلابی زیرزمینی هم ارائه می‌دهد. این بازار کتاب، همانند بازارهای قدیمی مملو از جمعیت، هویت متمایز خود را داشت و برخوردار از شبکه‌ی درونی مستحکمی بود- جایی که خبرها پخش و شایعات تأیید می‌شدند. خیابان انقلاب شبکه‌ی سیاسی چشم‌گیر و محل تلاقی امر اجتماعی، فضایی و روشنفکری بود که نه تنها گروه‌های اجتماعی متفاوت، بلکه نهادهای بسیج‌گر (دانشگاه) و پخش دانش و اخبار را (زنجیره‌ی کتاب‌فروشی‌ها) گردهم می‌آورد (بهرامی‌برومند، ۱۴۰۰: ۲۸-۲۳).

به بیان دیگر، وراى مؤلفه‌ی زمانی، انقلاب‌ها در معنای شورش‌ها، بُعد فضایی گریزناپذیری را تصاحب می‌کنند. به همین دلیل، علاوه بر اندیشه در باب این که چرا انقلاب‌ها به وقوع می‌پیوندند، چه کسانی در آن‌ها مشارکت می‌جویند، و چگونه وقایع پیش‌روی می‌کنند، ما همچنین باید در این مورد که آن‌ها در کجا، در کدام فضاهای شهری روی می‌دهند، بیندیشیم. به بیان دقیق‌تر، چرا فضا/مکان‌های مشخصی از قبیل خیابان‌های شهر بیش از سایر فضا/مکان‌ها تبدیل به محل‌های کنش و بیان اعتراض عمومی می‌شوند؟ در کدام خیابان‌ها زندگی جریان پیدا می‌کند و یا خاموش می‌شود؟ و به کدام خیابان می‌توان زندگی و امید را دوباره بازگرداند؟

منابع

- بهرامی برومند مرضیه. (۱۴۰۰)، خیابان، فضا و قدرت، گردآوری و تألیف؛ تهران: نشر لوگوس.
- Lefebvre, Henri. The production of space. Vol. 142. Blackwell: Oxford, 1991
- کریستوا، ژولیا. (۱۳۹۷)، علیه افسردگی ملی، مترجم مهرداد پارسا، تهران: نشر شوند.

هستی‌شناسی خیزش توده‌های؛ ایدئولوژی، رهبری و سازماندهی (با نگاه به مسائل جنبش زن، زندگی، آزادی)

نوشته‌ی محمد حاجی نیا



«همه بدونن! تو قرن بیست و یکم با این همه هزینه و سازوکارهای حقوق بشری و سازمان ملل و شورای امنیت و غیره، یک انسان بی‌گناه در حالی که با تمام توانش تلاش کرد و جنگید تا صدایش رو بشنوند، اعدام شد... تنها قدرتی که ما داریم، انرژی و صدای انسان‌های آزادی‌خواه و ظلم‌ستیزه.»

زننده‌یاد نوید افکاری

«پرچم چه می‌آید به دورنمای لجن، و به عنعنات ما، دَف خفه خون می‌گیرد... قتل عام کنیم، آری، هرچه قیام منطقی است.»

بخشی از شعر مردم‌سالاری (دموکراسی)، آرتور رمبو، اشراق‌ها

«انقلاب، انقلاب... کی می‌خواهی انقلاب کنی؟ امروز، همان فرداست. ضروری است همه چیز را تغییر دهیم.»
صدای یکی از توده‌های مبارز به زبان عربی در یکی از شب‌های خیزش اردیبهشت ۱۴۰۱، فلاحیه

در یکی از مهم‌ترین بزنگاه‌های تاریخ جهانی، خیزشی بی‌سابقه در ایران در جریان است. پس از گذشت قریب به دو ماه، خروش شعله‌های این خیزش کم‌نظیر خاموشی نگرفته و هر لحظه شررهای تازه‌اش سایر قشرهای اجتماعی از مناطق مختلف را به بزم رزم خود فرامی‌خواند. خیزش اخیر هوای تازه‌ای به فضای سیاسی ایران تزریق کرده، مجموعه‌ای از پرسش‌های قدیمی را بازطرح کرده و همچنین مسائل جدیدی را در دستورکار قرار داده است. بی‌توجهی به مسائل نظری خیزش و بسنده کردن به حمد و ثنای حرکت توده‌ها - که به نوبه‌ی خود ضروری است - به معنای محروم کردن خیزش از نیرویی است که می‌تواند محرک‌های مهمی را برای پیشروی و ارتقای آن فراهم کند.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که دست‌کم از دی ماه ۹۶ تا کنون هر بار به نحوی از جانب خود توده‌ها طرح شد، و شاهد نشست‌های نابسند‌اش به فضای فکری نیز بودیم، مسئله‌ی سازماندهی، رهبر و رهبری است. هیچ کدام از این مسائل جدید نیستند، و در دوره‌های مختلف، مبارزات توده‌ها در سراسر جهان آن‌ها را طرح کرده‌اند. در این بین، سنت مارکسیستی با تکیه بر تحلیل علمی از مناسبات طبقاتی، و خصلت‌نشان‌های مبارزات توده‌ای، جوانب مختلف این موضوعات را بررسی کرده است.

با این حال، در برابر این پرسش‌های بزرگ و در این بزنگاه خطیر عمدتاً شاهد تولید متن‌هایی بودیم که بی‌توجه به مبانی نظری موجود، پاسخ‌های شتاب‌زده، تاکتیکی و تهییجی در رد یا تأیید سازماندهی، رهبر و رهبری ارائه دادند. معتقدم بدون شناسایی تئوریک مشخصه‌ها و بسترهای مبارزه‌ی طبقاتی و توده‌ای نمی‌توان تحلیل مؤثری از مسئله‌ی رهبری و سازماندهی ارائه داد. در این مقاله بیش از هر چیز تمرکز معطوف به مبناهای مفهومی است که زمینه‌ها و پیش‌شرط‌های بنیادی پاسخ به مسائل فوق را فراهم می‌آورند. تلاش خواهیم کرد این مبانی را به ساده‌ترین زبان ممکن تشریح کنیم. با این حال بدیهی است که پاسخ به مسائل فوق در بستر مبارزات جاری در هر وهله، علاوه بر تکیه بر مفاهیم بنیادی نظری، نیازمند تحلیل طبقاتی مشخص از نیروها و گرایش‌های حاضر در عرصه‌ی مبارزه است. توجه کنیم که تأکید این متن بر اولی است که شالوده‌های ضروری دومی (و نه خود تحلیل مشخص) را فراهم می‌کند.

اما این تمرکز و تأکید دلبخواهی نیست. کسانی که با تئوری مارکسیستی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که «تحلیل مشخص» به معنای ارائه‌ی تجربه‌ی مستقیم و آرشیو گزارش از روندها نیست، «تحلیل مشخص» روایتی «کلان» یا مجموع روایت‌های «خرد» نیست. تجربه، گزارش و روایت تنها مصالح تحلیل هستند اما خروار خروار تجربه و گزارش «مشخص» مستقیماً به «تحلیل مشخص» ختم نمی‌شود؛ امور همیشه از آنچه در آینه‌ی تجربه (ولو نزدیک‌ترین تجربه‌ها) دیده می‌شوند از ما دورترند. «تحلیل مشخص» کشف سازوکارهای پدیده و روندهای متغیر است. و این آخری بدون پافت کردن بر تکیه‌گاه‌های تئوریک ممکن نخواهد بود.

طرح مباحث تئوریک در میانه‌ی خون و خشم و خروش خیابان، نه یک سرگرمی روشنفکری، که ضرورتی عینی است. خیابان در خروش است و این که در ادامه، کدام لایه‌بندی اجتماعی، با چه کمیت و کیفیتی دست‌های همبستگی رقصندگان استوار این خیزش را بفشارند و در کدام مسیر گام بردارند، علاوه بر فاکتورهای پیچیده‌ی عینی به گرایش‌های ذهنی و اراده‌ی چشم اندازهای سیاسی وابسته است.

۱. مقدماتی در باب مادیت ایدئولوژی

بدون ارائه‌ی فهمی از ایدئولوژی، نمی‌توان به مسئله‌ی «رهبری» پرداخت. هرگونه رهبری، بر اساس گرایش‌های سیاسی - ایدئولوژیک عینی موجود و مداخله در آن متعین می‌شود. به عبارت دیگر، رهبری محصول مداخله در روابط و گرایش‌های سیاسی - ایدئولوژیک موجود است. بسته به فهمی که از ایدئولوژی داریم، تصورمان از رهبری متفاوت خواهد بود. من باب مثال، اگر ایدئولوژی را صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌های نهادینه سوژه بدانیم (صادق یا کاذب؛ چندان فرقی نمی‌کند) که یا محصول به کار گرفتن «قوه‌ی خرد» است یا پی‌آمد کاهلی در به کار بردن فهم و ریاکاری، شیادی و منفعت‌طلبی روحانیون، قدرتمندان و قیماں سیاسی است؛ تصورمان از رهبری سیاسی - ایدئولوژیک و مداخله نیز صرفاً به مقابله‌ی فکری، آگاهی‌بخشی و دادن ایده‌های درست برای رهایی مردم از «صغارت ناتوانی در به کار بردن فهم خود» (کانت) محدود خواهد شد. در این فهم ایدئالیستی و سوژه محور، ایده‌ها محصول ذهن سوژه‌ها هستند و بنابراین صغارت سوژه‌ها «به تقصیر و گناه خویشان» خودشان است در به کار بستن خرد خود، در نرسیدن. وقتی مسئله ایدئولوژی حول سوژه طرح ریزی شود، پاسخ مسئله در ارتباط با رهبری بسیار ساده است: کافی است به سوژه‌هایی که ایده‌های غلط دارند، «روش به کار بردن عقل» (دکارت) و «اصلاح فاهمه» را بیاموزیم (نقطه اشتراک، فهم تمام فلسفه‌های ایدئالیستی سوژه محور از دکارت تا کانت با ماتریالیست‌های اصحاب دایره المعارف). فهم ماتریالیستی از رهبری، پیش از هر چیز باید مرزهایش را با درک‌های ایدئالیستی از ایدئولوژی روشن کند.

ایدئولوژی مجموعه‌ی ایده‌های صادق یا کاذب سوژه یا منتج از آموزش درست یا غلط نیست. ایدئولوژی برخاسته از تقسیمات و تنظیمات روابط اجتماعی انسان‌ها در هر دوره‌ی تاریخی است و در رابطه‌ی زیسته‌ی انسان‌ها با روابط و مناسبات تاریخی مفروض ریشه دارد. ایدئولوژی حیاتی مادی، تاریخی و اجتماعی دارد. هیچ ایدئولوژی شخصی سراغ نداریم. ایدئولوژی محصول ذهن سوژه‌ی اندیشنده یا نشأت گرفته از القای ایدئولوژی بزرگ یا رهبری فرهمند نیست.

ایدئولوژگ، ایدئولوژی نمی‌سازد؛ ایدئولوژی، ایدئولوگش را می‌یابد. ایدئولوژی را نمی‌توان به‌مثابه نظامی از ایده‌ها، ارزش‌ها، یا آگاهی‌های صادق یا کاذب فهم کرد: تنها در صورتی می‌توان از ایدئولوژی به عنوان «نظامی از ایده‌ها (بازنمایی‌ها)» سخن بگوییم که آن را به‌مثابه محصول «نظام روابط اجتماعی» در نظر

گرفته باشیم. (Althusser, 2014) به این معنا ایدئولوژی را نمی‌توان به این یا آن صورت‌بندی اجتماعی یا «دوره‌بندی تاریخی» محدود کرد.

انسان همیشه در اجتماع یا نظم اجتماعی می‌زیسته. (برای تنها زیستن یا باید حیوان بود یا خدا (ارسطو)) و همیشه متناسب با مادیت نظم اجتماعی هر دوره و تضادهای آن واجد ایدئولوژی‌هایی بوده است. نتیجه آن که «ایدئولوژی تاریخ ندارد» (Althusser, 2011, p. 286) مختص جامعه‌ی طبقاتی نیست؛ در کمون‌های اشتراکی بوده، در جامعه‌ی فرضی کمونیستی آینده هم وجود خواهد داشت (اگر بشر، پیش از نابودی زمین، شانس و امکان تحقق آن را در چنگ بگیرد).

با این همه، ایدئولوژی در جامعه‌ی طبقاتی و در جامعه‌ی بی‌طبقه ساختار و نقش یکسانی ندارد. ایدئولوژی در جامعه‌ی طبقاتی، از منشور روابط تضادمند طبقاتی عبور می‌کند. تضاد طبقاتی که خود برخاسته از روابط تولیدی معین است، پایه‌ای‌ترین رابطه‌ی اجتماعی است که در «وهله‌ی نهایی» زمینه‌ها و محدوده‌های سایر تضادهای اجتماعی را فراهم می‌کند. روابط تولید، تنها رابطه‌ی اجتماعی جامعه‌ی انسانی نیست؛ تعیین‌کننده‌ی مطلق سایر تضادهای اجتماعی نیز نیست. اما از آن جایی که شرط امکان مادی و اولیه‌ی وجود هر جامعه‌ای وجود نوعی از روابط تولید است، امکان و محدوده‌های سایر تضادهای اجتماعی را تعیین می‌کند. در جامعه‌ی طبقاتی، روابط اجتماعی - اقتصادی در وهله‌ی نهایی بر اساس تنظیماتی شکل می‌گیرد که وضع موجود (منافع طبقه‌ی مسلط) حفظ و تثبیت شود. (مهم‌ترین ابزار حفظ و تحکیم روابط اجتماعی مطلوب طبقه‌ی مسلط، دولت طبقاتی است). ایدئولوژی‌های مختلف و متضاد جامعه‌ی طبقاتی بر مبنای تمامی این روابط تضادمند و در درون مادیت نهاد‌های مبتنی بر آنها شکل می‌گیرد. با وجود این، علی‌رغم تمام پیچیدگی‌ها، تضادها و مبارزاتی که در بستر روابط اجتماعی جریان دارد، ایدئولوژی مسلط به‌طور عام و گرایشی، ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط است. اما، سلطه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط از پیش تضمین شده نیست. او مجبور است با تمام ابزارها و دستگاه‌هایش، به منظور تثبیت سلطه‌اش، وارد مبارزه‌ی ایدئولوژیک شود.

به دلیل اهمیت موضوع و جلوگیری از سوءفهم‌های احتمالی بگذارید بیشتر توضیح دهیم: درست است که تقسیم جامعه به طبقات متخاصم و تضاد طبقاتی ناشی از آن پایه‌ای‌ترین تضاد جامعه‌ی طبقاتی است. اما تمام مکانیسم‌های یک صورت‌بندی اجتماعی را نمی‌توان به تضاد طبقاتی فروکاست. سایر تضادهای اجتماعی - تضاد جنسیتی، تضاد شهر و روستا، تضاد کاریدی و کار فکری، ستم بر اقلیت‌های ملی، ستم بر اقلیت‌های جنسی، و... - حیات، مکانیسم و تاریخ نسبتاً مستقل خود را دارند و در یکدیگر مداخله می‌کنند. همین تضادها، ستم‌ها و استثمار که جامعه‌ی طبقاتی بر آن بنا می‌شود و مبنای مادی سلطه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط را فراهم می‌کند، پایه‌های عینی ایدئولوژی‌های مقابل و بدیل خود را نیز به وجود می‌آورد. حضور همزمان

ولی ناهمگن ستم‌های چندگانه و استثمار طبقاتی، دولت طبقه‌ی مسلط را وامی‌دارد که با تنظیم تضادها و شکاف‌های اجتماعی برای حفظ سیادتش مبارزه کند.

با این مقدمات می‌توان گفت که ایدئولوژی‌ها در جوامع طبقاتی خنثی نیستند؛ خواسته‌ناخواسته، نشان روابط تاریخی-طبقاتی مشخصی را بر پیشانی دارند و در وهله‌ی نهایی به این یا آن افق طبقاتی پیوند می‌خورند. ایدئولوژی‌ها از روابط متضاد واقعی اجتماعی برمی‌خیزند و به وجوه متضاد روابط واقعی اجتماعی «اشاره دارند». ایدئولوژی‌ها درست یا غلط، صادق یا کاذب، نیستند. اما می‌توانند مترقی باشند یا ارتجاعی، و با «اشارات‌شان» به این یا آن روابط اجتماعی امکان‌ها و افق‌هایی را برای امر درست یا غلط بگشایند یا مسدود کنند (Althusser, 2014).

هیچ لحظه‌ای از حیات اجتماعی نیست که ایدئولوژی در آن دخالت نداشته باشد. چه در دوران ثبات اجتماعی و چه در دوره‌های خیزش و جنبش‌های اجتماعی. از قضا در این دوره‌های دوم، مبارزه ایدئولوژیک شدت می‌گیرد. دقایق خیزش، جنبش و انقلاب دقایق به چالش کشیده شدن قسمی یا کامل ایدئولوژی مسلط است. در این دقایق دست‌کم در برخی حوزه‌ها ایدئولوژی حکومت به چالش کشیده می‌شود، اما بزنگاه‌هایی از تاریخ هستند که تمام ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط هدف حمله قرار می‌گیرد.

حتی در لحظات خیزش و جنبش گسترده‌ی توده‌ای نیز، علی‌رغم این که تکیه‌ی اصلی دولت بر نیروی سرکوب گذاشته می‌شود، مبارزه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط یک آن هم متوقف نمی‌شود. طبقه‌ی مسلط، تمام کیفیت و ابزارهایش را به کار می‌بندد تا عناصر عینی ایدئولوژی بدیلی را که در دوره‌های خیزش پرورش و گسترش می‌یابند در درون ایدئولوژی خود هضم کند. ممکن است گام‌های بزرگ یک خیزش حکومت را به عقب‌نشینی‌هایی وادارد، اما مادامی که دستگاره‌های دولت درهم‌کوبیده نشده و نهادها و مناسبات جدید جایگزین نشده، گام‌های به عقب طبقه‌ی مسلط و دولت طبقه‌ی مسلط برای خریدن فرصت، جلوگیری از تعمیق خواست‌های خیزش، بازآرایی خود برای جهش‌های بزرگ‌ترش است.

رهبران طبقه‌ی مسلط و دولتش به‌خوبی می‌دانند که ساختمان جامعه را بر بستر مجموعه‌ای از شکاف‌ها بنا کرده‌اند. تمام تنظیمات ایدئولوژیک و سرکوب‌گرانه، برای عدم اتصال و عمق‌یابی این شکاف‌ها است. هر چه خیزش طولانی‌تر شود، خطر عمق‌یابی و اتصال تضادها افزایش می‌یابد. تمام تلاش نظم وضعیت حاکم این است که با سرکوب یا دادن امتیازهایی که با ساختارهای حکومت تقابل نداشته باشد، (عمدتاً امتیازهای اقتصادی، اما نه صرفاً) «نظم» برقرار کند. دولت طبقاتی می‌داند، که در حضور «نظم» (هرچند که این نظم به قیمت عقب‌نشینی‌هایی برای دولت به دست آمده باشد) می‌تواند دوباره با اتکا به مناسبات مسلط منافع خود را بازآرایی کند؛ و با تکیه به دستگاره‌هایش بخش عظیم توده‌ها را دوباره درون چرخ‌دنده‌های خود ادغام کند. در مواقع خیزش نبرد ایدئولوژیک به نقطه اوج‌های خود نزدیک می‌شود.

چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ سیاسی لمحهای نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که «تاریخ پیدایش ایدئولوژی بورژوازی به مراتب قدیم‌تر از ایدئولوژی سوسیالیستی است و به طور جامع‌تری تنظیم گردیده است و برای انتشار خود دارای وسایل به مراتب بیشتری است» (لنین، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۸) در کنار روابط اجتماعی حاضر، دولت مهم‌ترین ابزار سیادت طبقه‌ی مسلط برای تثبیت سلطه‌ی ایدئولوژیکش است. مقدر نیست که طبقه‌ی مسلط در دستگاه‌های مختلف ایدئولوژیک سیادت داشته باشد، اما هیچ دستگاه ایدئولوژیکی چه «دولتی»، چه «خصوصی» از دخالت ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط و دولت در امان نیست و به صورت گرایشی بر بستر مناسبات موجود، به سمت ایدئولوژی مسلط سوق می‌یابد. به این معنا است که آلتوسر بر دستگاه‌های ایدئولوژیک **دولت** تأکید می‌گذارد. [۱]

این فهم از ایدئولوژی این واقعیت را توضیح می‌دهد که چرا و چگونه اغلب اوقات طبقات فرودست و لایه‌های مختلف تحت ستم در بیان اعتراض خود حتی زمانی که حاکمیت را به چالش می‌کشند، به طور گرایشی، مفاهیم و افق‌های فراکسیون‌های مختلف طبقه‌ی مسلط را به عاریه می‌گیرند.

۳. مادیت ایدئولوژی و هستی‌شناسی خیزش توده‌ای

پرسش: آیا این شکل صورت‌بندی مسئله، امکان هر گونه رهایی از سامان اجتماعی و افق‌های ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط را منتفی نمی‌کند؟ به هیچ‌وجه.

بالتر گفتیم و بار دیگر مؤکد می‌کنیم که بستر جامعه‌ی طبقاتی، بستر شکاف‌ها و تضادهای متکثر اجتماعی است. دوره‌های بحران، بسته به تاریخ و ابعاد آن، یک یا چند شکاف و تضاد فعال می‌شود. در وهله‌ی اول لایه‌هایی از توده‌ها که در لبه‌های این تضادها قرار گرفته‌اند، به صحنه‌ی اعتراض رانده می‌شوند. اما فعال شدن یک شکاف (تضاد) می‌تواند به تحرک سایر شکاف‌ها (تضادها) بینجامد و بخش‌های دیگر لایه‌های اجتماعی را نیز با خود همراه کند.

در این باره عبث نیست یادآور شویم که تضادهای اجتماعی حیات و تاریخ «نسبتاً مستقل» خود را دارند، اما خطوط موازی‌ای نیستند که هیچ‌گاه به یکدیگر نرسند. بسته به هر صورت‌بندی اجتماعی مشخص، تضادهای اجتماعی نقطه‌ی اتصالات و بده‌بستان‌های تاریخی معینی دارند. به همین ترتیب برخی شکاف‌ها در هر وهله‌ی مشخص، می‌توانند نقش محرک‌هایی را داشته باشند که سایر شکاف‌ها را نیز تعمیق یا تحریک کنند (این که شکاف اجتماعی حول مسئله‌ی زنان و ستم بر زن در خیزش اخیر توانست چنین نیروی گسترده و خلاق را آزاد کند، تصادفی نبود). [۲]

فهم مکانیکی و ایدئالیستی از تحلیل طبقاتی و هستی‌شناسی خیزش گمان می‌کند، همیشه و هر جا و پیشاپیش، مبارزات کارگران و استثمار اقتصادی است که محرک، پیشگام و نیروی اصلی تغییر تحولات

اجتماعی است. اینان حتی در میانه‌ی این خیزش، آفتابِ شورشِ شجاع‌ترین عناصر توده‌ها با پیشگامی زنان را می‌بینند، و با اوراق پوسیده و درس‌نامه‌های «شماتهدار» خود می‌خواهند «بیچاره خلق» را متقاعد کنند که ساعتِ جنبش از نیمه نیز برنگذشته. چرا که «سوژه‌ی انقلاب» در صحنه نیست. «توفان خنده‌ها!»

حرکت و مسیر خیزش، جنبش و انقلاب را می‌توان و باید علمی تحلیل کرد اما با صوری‌سازی یا مدل‌سازی نمی‌توان به کشف سازوکارهای پیچیده و بزنگاهی آن‌ها نائل شد. لحظات خیزش، فشرده‌ی تضادهای اجتماعی‌اند که به صورت نامتوازی فعال شدند و گاه کوچک‌ترین تصادفات می‌توانند خیزش را به سمت خشی شدن یا انفجارهای جدید سوق دهد.

با این حال، شاهد دسته‌دسته تحلیل‌های مرحله‌ای و درسنامه‌ای هستیم: ۱- زنان و جوانان اعتراض کردند ۲- اعتراض دوام یافت و تبدیل به جنبش شد ۳- جنبش باید به قیام و انقلاب بدل شود ۴- برای انقلاب نیاز به سوژه‌ی انقلاب داریم ۵- کافی است کارگران اعتصاب کنند؛ هم دولت از کار می‌افتد(!!!) و هم سوژه‌ی انقلاب در صحنه داریم ۶- فراخوان اعتصاب دهیم؛ کارگران که بیایند مسیر اعتصاب مستقیماً به قیام و قیام به انقلاب می‌رسد[۳] (بگذریم از افاضات افراد و سازمان‌هایی که معتقدند چون طبقه‌ی کارگر نیامده، خیزش خرده‌بورژوازی است و اصلاً نباید در آن شرکت کرد).

مع‌هذا، آنچه **امکان‌های پایه‌ای** خیزش، قیام، انقلاب و گذر از روابط موجود را فراهم می‌کند، نه دعوت به مبارزه‌ی این سازمان یا فراخوان آن گروه یا روشنفکر، بلکه خود تضادهای عینی و متکثر جامعه‌ی طبقاتی است. رشته‌های ستم و استثمار به صورت بالفعل در جامعه‌ی طبقاتی تنیده شده، و همین واقعیت عینی است که عناصر عینی ایدئولوژی بدیل را نیز در بین اقشار مختلف توده‌های تحت ستم و استثمار به وجود می‌آورد. به زبانی دیگر، ستم به صورت بالقوه عناصر مقاومت را پرورش می‌دهد. مقاومت می‌تواند به خیزش ختم شود. خیزش‌ها و شورش‌های توده‌ای پی‌آمد روابط اقتصادی-اجتماعی استثماری و ستم‌گرانه‌اند. دخالت‌گری ذهنی و عینی این روشنفکر یا آن سازمان در بستر و بر مبنای تضادهایی که توده‌ها را به اعتراض و خیزش واداشته و فعلیت عناصر ایدئولوژی بدیلی که به وجود آورده شکل می‌گیرد و نه بالعکس. تحولات تاریخی محصول ایده‌های انقلابی نیستند، بلکه خود ایده‌های انقلابی بر مبنای تحولات مادی و عناصر و تضادهای عینی که حضور دارند، صورت‌بندی می‌شوند. ایده‌های انقلابی، علم انقلاب و پیشرفت‌های نظری آن در خلاء شکل نمی‌گیرد.

به صورت خیلی ساده و خلاصه، «هر جا که ستم هست، مقاومت هم هست» (مائو) مقاومت می‌تواند به شورش ختم شود، «شورش علیه هرآنچه ارتجاعی است بر حق است» (مائو). وظیفه‌ی کمونیست‌ها، روشنفکران و سازمان‌های انقلابی، مداخله‌گری و جهت‌دهی انقلابی به اعتراضات، خیزش‌ها و شورش‌های

برحق توده‌ها، بر مبنای عناصر و امکاناتی است که خود خیزش به وجود آورده است؛ و نه دهن کجی و آب سرد ریختن بر شورش توده‌ها، با این عذر که مطابق درسنامه‌ها، خیزش به اندازه‌ی کافی «انقلابی» نیست. «شورش بر حق است»: این مسئله وجه دیگری نیز دارد. تجربه‌ی ستم، نیروهایی را برای مبارزه آزاد می‌کند. شورش توده‌ها علیه ستم‌های زیسته‌شان برحق است، اما سوژه‌های ستم و مبارزه به صرف تجربه‌ی ستم یا حتی مبارزه، به‌طور خودبه‌خودی به ریشه‌ها و ساختارهای پایه‌ای ستم و استثمار، روابط آنها و طرق ریشه‌کن کردن آنها، دست نمی‌یابند. به این ترتیب، وظیفه‌ی پایه‌ای سازمان و روشنفکر انقلابی، برقراری اتصال و پیوند بین جنبش‌های توده‌ای گوناگون – که واجد عناصر عینی ایدئولوژی بدیل و انقلابی هستند – با علم و افق انقلاب است (در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت).

تعبیر از توده‌های تحت ستم و مبارز به‌مثابه کسانی که پیشاپیش، به واسطه‌ی تجربه‌ی ستم، ساختارها و ریشه‌های آن را در می‌یابند، تعارفات مضحک و در عین حال خطرناکی است. این تعارفات در تزیینات تئوریک گوناگون (تقاطع‌یابی یا اینترسکشنالیتی و سوژه‌ی ستم متقاطع و حقیقت‌نظرگاهی و ...)، مشوقان زیادی در آکادمی‌ها و فضاها‌ی فکری یافته است. اما از آنجایی که هر ایدئولوژی‌ای پایه‌های مادی مشخصی در روابط اجتماعی دارد، نباید از شلنگ‌انداز بی‌خیال این صورت‌بندی‌های شبه‌نظری حول فضای فکری جنبش جاری حیرت زده شد.

به تعبیر لنین « نهضت توده‌ای در جلو ما وظایف تازه‌ی نظری و سیاسی و تشکیلاتی قرار می‌دهد که نسبت به آن وظایفی که در دوره‌ی پیش از پیدایش نهضت توده‌ای ممکن بود به آن قانع شد به‌مراتب غامض‌تر و پیچیده‌تراند». بنابراین هر جنبشی با تغییر و تحولات عینی و ذهنی‌ای که رقم می‌زند، وظایف جدیدی تعریف می‌کند که ضروری است به آنها پرداخته شود. فراموش نکنیم که در میانه‌ی خیزش دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب دولت بیشترین تحرک را برای خفه کردن خیزش به کار می‌گیرند، از طرفی فراکسیون‌های مختلف طبقه‌ی مسلط، با تلاش برای محدود کردن افق‌های خیزش در تلاش‌اند بدیل‌هایی ارائه دهند که دولت طبقاتی دست‌نخورده باقی بماند. درست در اوج چنین مبارزه‌ای، تقدس‌بخشی‌های تهییجی بی‌بنیان، معنایی جز رها کردن دست‌های خیزش توده‌ها ندارد. خیزش توده‌ای مسئولیت فکری و عملی بر دوش ما می‌نهد، نه این که «گریبان ما را از لزوم درک واضح و حل مسائلی که ... پیش کشیده شده خلاص نماید» (لنین، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۳-۲۲۲).

در هر صورت، مواضع منفعلانه‌ی مبتنی بر تقدیس خشک و خالی حرکت خودبه‌خودی توده‌ها، یکی از تجلی‌های بارز بی‌مسئولیتی نظری-سیاسی در قبال جنبش توده‌ها است. تصور کنید که دست‌کم از ۹۶ تا کنون لایه‌های مختلف توده‌ها در این سیاهی و تباهی حاکم با جان‌های شیفته‌شان راه رهایی را می‌جویند، عده‌ای «جان زیبا» در کمال «تواضع» نجوا می‌کنند (نیازی نیست نیچه خوانده باشیم تا تشخیص دهیم چه

نخوت هیولایی پشت این «تواضع» پوزخند می‌زند و دم تکان می‌دهد: «جنبش خود راه خود را می‌یابد/ مردم خودشون آگاه‌تر از همه هستن».[۴] هزار کش‌وقوس مفهومی هم به این عبارت پردازی‌ها داده شود، در نهایت به پیش‌پافتاده‌ترین پندهای عامیانه می‌غلند.

در این زمینه، توجه به این نکته ضروری است که توده‌های خیزش‌ها علی‌رغم اشتراکات - عمدتاً سلبی - که دارند، لایه‌بندی‌های ذهنی و عینی متکثری را شامل می‌شوند. ممکن است در نخواستن چیزی مشترک باشند، اما ساختاربندی ایدئولوژیک واحدی ندارند و در وهله‌های مختلف مبارزه متأثر از تحولات عینی و دخالت‌گری‌های ذهنی می‌توانند به سمت‌های مختلفی سوق یابند.

مارکس در مقدمه‌ی سهمی در نقد اقتصاد سیاسی می‌نویسد: «همان‌گونه که هیچ فردی را بر اساس ایده‌هایی که از خودش دارد، نمی‌سنجیم، به همان ترتیب نیز یک دوره‌ی دگرگونی مفروض را نمی‌توان بر اساس خودآگاهی‌اش سنجید.» (Marx, 1909, p. 7) به همین ترتیب می‌توان گفت هیچ لایه و طبقه‌ی اجتماعی و هیچ خیزشی را «نمی‌توان بر مبنای خودآگاهی خودش» مورد بررسی قرار داد. مجموعه‌ای از روابط و عامل‌های پیچیده در سطح جهانی (در عصر امپریالیسم) در کارند و زمینه‌های ظهور یک خیزش را به وجود می‌آورند. اما خودآگاهی خیزش بر مبنای شناخت این روابط و عوامل شکل نمی‌گیرد، بلکه به واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته در روابط اجتماعی موجود و تحت حوزه‌های مختلف ایدئولوژی ساختار می‌یابد. در این معنا است که خیزش را نمی‌توان بر اساس خودآگاهی‌اش سنجید یا با بسنده کردن به توصیف آنچه می‌گذرد، به ماهیت یک خیزش پی برد.

علاوه بر این وقتی منظور نظر مارکس و نتایج نظری‌اش را دقیق‌تر متوجه خواهیم شد که کلامش را پی بگیریم: انسان‌ها در خلاء و خالی از ایده مبارزه نمی‌کنند، بلکه «تحت فرم‌های مختلف ایدئولوژی» (سیاسی، حقوقی، فلسفی، هنری و ...) نسبت به تضادها و تعارضات آگاه می‌شوند و نبردشان را به پیش می‌برند (Marx, 1909).

عرصه‌هایی که توده‌ها در آنها به واسطه‌ی تجربه‌ی بی‌واسطه از تعارضات و تضادها آگاه می‌شوند و مبارزه‌شان را به پیش می‌برند، عرصه‌هایی هستند که پیشاپیش محمل تضاد و تعارض ایدئولوژی‌ها است و به صورت گرایشی مفاهیم و چارچوب‌های ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط بر آن غلبه دارد.

حضور توده‌ها در خیابان به این معنا است که دست‌کم حوزه‌ها یا عناصری از ایدئولوژی حکومت (وجوهی از روابط اجتماعی حاکم) را به مبارزه می‌طلبند و دست‌کم نطفه‌های ساختاربندی ایدئولوژیک دیگری شکل گرفته که تفاوت‌ها و تقابل‌هایی با ایدئولوژی حاکم دارد. اما سلاح ایدئولوژیک توده‌ها در مبارزه‌شان به صورت خودبه‌خودی بری از مفاهیم و افق‌های ایدئولوژی مسلط نیست، و ایدئولوژی دولت طبقاتی، یعنی ساختارهای ایدئولوژی مسلط در معنای طبقاتی آن (سرنگونی طبقه‌ی مسلط) را هدف قرار نمی‌دهد. مع‌هذا، در همین

دوره‌های خیزش است که توده‌ها با به چالش کشیدن ایدئولوژی مسلط (روابط اجتماعی مسلط)، به ایدئولوژی (روابط اجتماعی) دیگری اشاره می‌کنند؛ و عناصر مهمی از ایدئولوژی (روابط اجتماعی) بدیل آینده (همبستگی، ایثار، نفی ایدئولوژی رقابت و پیشرفت، نفی نگاه کالایی به دیگری، فدا کردن منافع فردی برای منافع جمعی، تقدم آینده بر حال) وضوح و عینیت می‌یابد. بستر اجتماعی در دوره‌های شورش و خیزش توده‌ها ولو این که با به عاریه گرفتن مفاهیم و زبان ایدئولوژی مسلط باشد، بهترین زمان برای احضار جامعه‌ی آینده (جامعه‌ی کمونیستی) و نشان دادن تطابق‌هایش با عناصر انقلابی حال است. دقیقاً همین معنا که مارکس و انگلس در *مانیفست کمونیست* تأکید می‌کنند که «کمونیست‌ها برای اهداف فوری» جنبش و طبقه‌ی کارگر مبارزه می‌کنند، «ما در عین حال، آنها نماینده‌ی آینده‌ی جنبش جاری هستند». (Marx et Engels, 1938, p. 40) یادآور می‌شویم که کمونیست‌ها صرفاً به لحاظ اخلاقی آینده را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه مبنای اساسی که آنها را متمایز می‌کند این است که «به لحاظ تئوریک درک روشنی از شرایط، مسیر و اهداف عمومی جنبش پرولتری دارند» (Ibid. 23).

با این اوصاف، با بازگشت به پرسش اول می‌توانیم بگوییم که این طرح نظری درباره‌ی هستی‌شناسی خیزش و ساختارهای ایدئولوژی به‌هیچ‌وجه امکان‌های مبارزه و فراروی از افق‌های ایدئولوژی مسلط را نفی نمی‌کند؛ بالعکس با مقابله‌ی نظری با ایدئولوژی‌های ایدئالیستی درباره‌ی امکان‌های فراروی خودبه‌خودی از ایدئولوژی مسلط، امکان‌های عینی فراروی مذکور را تحلیل می‌کند.

مهم‌ترین نکته‌ای که با توجه به طرح نظری فوق، باید به خاطر داشته باشیم این است که فضای عینی مناسبات اجتماعی در هیچ دوره‌ای به‌ویژه در دوره‌ی بحران و تحولات اجتماعی - سیاسی فضای خالی ایدئولوژیک باقی نمی‌گذارد. همان‌گونه که در مقدمه اشاره کردیم، ایدئولوژی در ایده‌های سوژه‌ی شناسا ریشه ندارد که نبودنش فضای خالی ایدئولوژیک باقی گذاشته باشد، ایدئولوژی‌ها از روابط اجتماعی و تضادهای آن برمی‌خیزند. خلاء ایدئولوژیک نداریم. فضای مناسبات اجتماعی پیشاپیش توسط ترکیب نامتقارن ایدئولوژی‌های گوناگون که به‌طور خودبه‌خودی نشانه‌های ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط را بر کرده دارند، پر شده است. برای تغییر فضای ایدئولوژیک باید، با تکیه بر عناصر عینی و بارقه‌های واقعی ایدئولوژی کمونیستی حاضر که از تضادها برمی‌خیزد، به فکر تصرف فضایی بود که پیشاپیش به اشغال درآمده است. در غیر این صورت، طبقه‌ی مسلط خواست‌های جنبش را با تعدیلاتی (و در مواقعی حتی با تغییر شکل حکومت) در درون چارچوب‌های منعطف خود باز صورت‌بندی خواهد کرد. تجربه‌ی مبارزات معاصر توده‌های خاورمیانه به‌صراحت تمام مؤید این امر است (تغییر مکرر شکل حکومت و دست به دست شدن دستگاه‌سازوبرگ‌های دولت از این فراکسیون طبقه‌ی مسلط به دیگری، در خاورمیانه و آفریقا). [۵]

با این تفاسیر، و با وجود فضای پیشاپیش خلاء ایدئولوژیک می‌توان از خیزش بدون رهبر سخن گفت؟ خیزش بدون رهبری چطور؟

۳. جنبش بدون رهبر و جنبش بدون رهبری

تفاوتی آشکار وجود دارد بین رهبر و رهبری. رهبر یا رهبران یک جنبش مفروض فرد یا افرادی هستند که مبتنی بر سیستمی از ایده‌ها، ارزش‌ها، تئوری‌ها، و استراتژی - تاکتیک‌هایی امکان و توان متحد کردن حداکثری توده‌های آن جنبش را می‌یابند. به‌طور عام، مجموعه‌ای از رخدادها، تصادفات، و حمایت‌های سیستماتیک از بالا می‌تواند در افزایش گسترده‌ی امکان و توان فرد یا افراد برای کسب رهبری یک جنبش توده‌ای نقش مؤثری ایفا کنند. اما تمام این مداخلات باید در نهایت بخش‌های مؤثر یک جنبش توده‌ای را اقناع و با خود همراه کند. به صرف حمایت‌های سیستماتیک از بیرون و با فشار از بالا نمی‌توان فرد یا افرادی را به مسند رهبری خیزش توده‌ای منصوب کرد (که اگر چنین باشد، فرد مذکور جهت سرکوب جنبش منصوب شده و نه رهبری جنبش).

به عبارت دیگر، رهبر مفروض باید نقطه‌اتصلاتی با فضای ایدئولوژیک جنبش، خواست‌ها و مسیرهای آن داشته باشد یا بیابد. مع‌هذا، جنبش می‌تواند به حرکت خاص اما پیش‌بینی نشده‌ی خود ادامه بدهد، بدون آن که یک رهبر، یا مجموعه‌ای از رهبران داشته باشد. به‌گواه تاریخ جنبش‌های بسیاری (از جمله بهار عربی) بوده که بدون حضور یک رهبر مشخص شکل گرفته و حتی (عمدتاً با دخالت‌های خارجی) منجر به تغییر شکل‌های حکومت نیز شده است.

به این ترتیب، جنبش بدون «رهبر» نه‌تنها ممکن است، که به‌وفور در تاریخ، به‌ویژه تاریخ معاصر می‌توان آن را سراغ گرفت. اما آیا جنبش بدون «رهبری» ممکن است؟

خیزش، جنبش و انقلاب پراتیک‌های انسانی، به منظور تحقق خواست‌اصلاح یا تغییر امور موجود هستند. ریشه، جهت و ماهیت این خواست‌ها تعیین تاریخی دارند؛ از روابط مادی، اقتصادی - اجتماعی برمی‌خیزند. هیچ پراتیک انسانی نیست که در خلاء شکل بگیرد و به ایده و ارزش‌هایی اشاره نداشته باشد: «پراتیک تنها تحت یک ایدئولوژی ممکن است» (Althusser, 2014, p. 261).

هر جنبش توده‌ای روابط و ایده‌هایی را به چالش می‌کشد و به روابط و ایده‌های دیگری «اشاره می‌کند». در روند خیزش‌ها، نبرد حدت می‌یابد؛ و توده‌ها در جریان هستی اجتماعی ذیل همین تضادها است که نسبت به تعارضات آگاه می‌شوند و ایده‌ها و ارزش‌هایی را در مقابل ایده‌ها و ارزش‌های دیگر قرار می‌دهند.

اما هیچ ایده‌ای مرتبط به روابط اجتماعی از نبرد فراکسیون‌های مختلف طبقاتی و افق‌های طبقاتی در امان نیست. به این معنا تمامی ایده‌های اجتماعی دلالت‌های گرایشی و در نهایت طبقاتی معینی دارند. برای مثال

ایده‌های آزادی، برابری، دموکراسی، مردمی و ... می‌توانند با افق‌های طبقاتی مختلفی پیوند بخوردند و چشم‌اندازهای مختلفی را پیش پا بگذارند.[۶]

ایده‌ی دموکراسی را در نظر بگیرید. دموکراسی ایده‌ی ناب و معصومی نیست که به معنای حکومت آرام و پرصلح و صفای مردم بر خودشان باشد. تعیین شکل حکومت دموکراسی توسط ماهیت طبقاتی دولت و روابط تولیدی که دولت بر آن بنیان می‌گیرد، مشخص می‌شود. همین ماهیت دولت است که تعیین می‌کند، چه کسانی «مردم» باشند و تا چه حدودی «حق» داشته باشند. دموکراسی روابط تولیدی برده‌داری در یونان با دموکراسی بورژوایی و با دموکراسی سوسیالیستی اساساً با یکدیگر متفاوتند. چراکه هریک بر مبنای روابط مادی و تولیدی متفاوت مجموع روابط اجتماعی متفاوتی را نمایندگی می‌کنند. این مسئله در مورد ایده‌هایی مثل آزادی، برابری و سایر ایده‌های اجتماعی - تاریخی نیز صدق می‌کند.

با بازگشت به پرسش «رهبری»، اکنون می‌توانیم بگوییم که هیچ خیزش و قیامی را نمی‌توان یافت که، به معنای دقیق کلمه، فاقد «رهبری» باشد. انسان‌ها با این یا آن ایدئولوژی کمابیش چارچوب مند دست به پراتیک می‌زنند. و این ایدئولوژی‌ها در جامعه‌ی طبقاتی واجد مهر، نشان و گرایش‌های طبقاتی است. ایده‌ها می‌توانند مردم را رهبری کنند: «آزادی رهبر مردم» (دلاکروا) اما این ایده‌ها با این یا آن افق طبقاتی اتصال می‌یابند. به این ترتیب، اگر چه خیزش بدون رهبر سیاسی - ایدئولوژیک ممکن است، خیزش بدون رهبری سیاسی - ایدئولوژیک وجود ندارد. گفتنی است که ماهیت خیزش‌های توده‌ای این‌گونه است که شامل ترکیب متضادی از ایده‌ها و ایدئولوژی‌ها است، لایه‌بندی‌های اجتماعی گوناگون حاضر در خیزش، مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها را با خود به درون خیزش می‌آوردند، اما در وهله‌ی نهایی و به صورت گرایشی، ایدئولوژی حاکم بر یک خیزش - بسته به مداخله‌ی عوامل گوناگون عینی و ذهنی - به این یا آن افق طبقاتی نزدیک می‌شود. تلاش‌های طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی این است که خیزش‌های توده‌های مردم علیه ستم و استثمار سیستم را در درون چارچوب‌های نظم طبقاتی موجود محدود کند. وقتی از طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی سخن می‌گوییم، ارجاع‌مان به سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی و ساختار و سازوکارهایش است (و نه این یا آن مجمع اقتصادی سیاسی یا این یا آن کشور امپریالیستی). ساختارهای سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی این‌گونه نیست که یک یا چند کشور در بالای هرم امپریالیسم نشسته باشند و هرآنگونه که بخواهند، جهان را به لحاظ سیاسی - اقتصادی مدیریت کنند. کشورهای امپریالیستی خود جزئی از این ساختارند و در مقابل ضرورت‌های آن، حوزه‌ی ابتکار عمل‌شان محدود می‌شود. کشورهای امپریالیستی (آمریکا، چین، کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا، روسیه) ضمن تضاد با یکدیگر، تضادهایی نیز با کشورهای تحت سلطه (ولو مورد حمایت‌شان) دارند. رشته‌های درهم تافته‌ی تضادها و رقابت‌های سیاسی - اقتصادی که ساختار امپریالیستی

محرك آن است، برخی از کشورهای امپریالیستی را وادار می‌کند در بزنگاه‌هایی، از حمایت از حکومت مطلوب خود در این یا آن کشور تحت سلطه دست بکشند و حتی به سرنگونی آن یاری رسانند.

منافع کلان و پایه‌ای سیستم امپریالیستی نمی‌تواند اجازه دهد که بخشی از حلقه‌های زنجیر تأمین جهانی از سیستم جدا شود و پایگاهی برای ساختن سیستم از اساس دگرگونه‌ای شود که منافع طبقاتی دیگری را نمایندگی می‌کند. بنابراین، طبقه‌ی مسلط در سطح جهانی حاضر است جهت حصارکشی در برابر خواست توده‌ها و برای جلوگیری از تعمیق آن‌ها، زمین زیر پای مطلوب‌ترین حکومت‌هایش در جنوب جهانی را نیز خالی کند. ترجیح مطلق بورژوازی جهانی علی‌رغم تمام تضادهای بزرگ درونی‌ای که با یکدیگر دارند، این است که در صورت اجبار و لزوم هزاربار به تغییر شکل حکومت (از جمهوری به سلطنت، از جمهوری دینی به جمهوری سکولار و ...) در این یا آن کشور کمک کند، تا این که در گوشه‌ای از خاک امید تغییر نوع دولت (از سرمایه‌داری به سوسیالیستی) بروید و توده‌های مردم رؤیایی غیر از رؤیای «جهان آزاد» بورژوازی در سر پیوراندند. اما، از سوی دیگر، بحران‌های بزرگی که خود این سیستم جهانی تولید می‌کند فرصت‌هایی را جهت گسستن زنجیرهای امپریالیسم فراهم می‌کند.

توجه و تأکید بر ساختارهای موجود امپریالیستی به‌ویژه در مورد خیزش‌های توده‌ای در جنوب جهانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. موانعی ساختاری که سازوکارهای سیستم امپریالیستی عموماً در برابر اولیه‌ترین حقوق توده‌های جنوب جهانی قرار داده، به‌طور خودبه‌خودی این توهم را - در بین توده‌ها و گستره‌ی عظیمی از روشنفکران - پمپاژ می‌کند که اگر شکل حکومت را تغییر دهند می‌توانند به ساختارهای سیاسی - اجتماعی دست یابند که «زندگی نرمال» با استانداردهای کشورهای امپریالیستی را ممکن می‌کند. این ایدئولوژی - مستقل از حقه‌ی بیست و چهار ساعته‌ی رسانه‌ها، آکادمی‌ها و روشنفکران ارگانیک جریان راست - به صورت خود به‌خودی از خاک روابط جهانی موجود جوانه می‌زند. اما مسئله به این جا ختم نمی‌شود.

سکه‌ی رایج این گرایش در کشورهای جنوب جهانی، روی دیگر نیز دارد. روی دیگر این گرایش، جهت‌گیری‌ای است که بر مبنای آن به منظور مقابله با دخالت‌های سیاسی - اقتصادی این یا آن کشور امپریالیستی، توسل جستن به نیروهای ارتجاعی داخلی (و فراکسیون متفاوتی از «بورژوازی ملی») تقویت می‌شود. از قضا خود این نیروهای ارتجاع داخلی متحدان کشورهای امپریالیستی رقیب هستند. چنان که در سال‌های اخیر شاهد بودیم، این جهت‌گیری دوم که با فهمی کژدیده از «تئوری امپریالیسم» خود را «ضد امپریالیست» معرفی می‌کند به سیاست عمیقاً ارتجاعی موسوم به «محور مقاومت» ختم شده است.

بسته به تحولات و بسترهای تاریخی در بزنگاه‌های مختلف، این یا آن گرایش به صورت خودبه‌خودی در بین توده‌های تحت ستم کشورهای جنوب جهانی غالب می‌شود. [۷] نکته‌ی مهم اما، درک این مسأله است

که خود سامان و نظم سیستم امپریالیستی جهانی، با تمام تقسیمات و تضادهایش این توهمات را تزریق و تقویت می‌کند.

به این لحاظ، خالی کردن عرصه‌ی تحلیل، تبلیغ، ترویج و چشم‌انداز کمونیستی، تنها یک معنی دارد: واگذار کردن رهبری خیزش‌های توده‌ای به رهبری ایدئولوژیک سیاسی طبقات مسلط.

۴. مبارزه‌ی طبقاتی و تفاوت‌های ماهوی رهبری کمونیستی و بورژوایی

بورژوازی به‌مثابه طبقه‌ی مسلط در مبارزه‌اش برای رهبری ایدئولوژیک توده‌ها مجموعه‌ای از ابزارها و شرایط را در اختیار دارد. مهم‌ترین ابزارش دولت‌های بورژوایی و مهم‌ترین شرایطش، روابط اقتصادی-اجتماعی مستقر است. در واقع سازمان‌های بورژوایی «برای حضور، نیازی ندارند که از قبل توده‌های مردمی را که می‌خواهند به ایده‌های آن‌ها پیوندند متحد کنند: خود نظم اجتماعی {موجود} وظیفه‌ی تبلیغ، اقناع و جذب آنها را عهده‌دار می‌شود... از قضا به همین دلیل است که یک حزب بورژوایی برای حضور داشتن نیازی به آموزه‌ی علمی ندارد؛ تنها کافی است که مضامین اساسی ایدئولوژی مسلط را بیرواند تا «هوادارانی که پیشاپیش متقاعد شده‌اند را جذب کند» (Althusser, 2014, p. 255).

از این موضوع نکته‌ی مهمی را می‌توان استخراج کرد: مبارزه‌ی توده‌ها با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط تفاوت‌های ماهوی دارد. تفاوت مبارزه توده‌ها و کارگران با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط تفاوتی خطی، کمی و ریاضیاتی نیست. منطق مبارزه‌ی توده‌ها با مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط از جنس تقابل‌های منطقی نیست که دو وجود واحد را با علامت‌های کمی مخالف در برابر یکدیگر قرار دهد (+A ; -A) (Althusser, 1998).

تفاوت اساسی این دو مبارزه را امکانات و سلاح‌هایی که طبقه‌ی مسلط دارد و توده‌ها ندارند تعیین نمی‌کند. مبارزه‌ی طبقاتی علیه طبقه‌ی مسلط نه‌تنها امکانات متفاوت بلکه تاریخ‌ها، موقعیت‌ها، مبناها، فرم‌های تشکیلاتی، نقطه‌اتکاهای عینی، آموزه‌های ذهنی و اهداف اساساً متفاوتی نیز دارند (Balibar, 1974).

نتیجه‌ی به‌غایت مهمی که از این بحث استخراج می‌شود چنین است: علی‌رغم این که طبقه‌ی مسلط برای حفظ سیادت خود و اعمال رهبری‌اش به شناخت‌های ایدئولوژیکی جهت تنظیم و تثبیت شکاف‌های اجتماعی نیازمند است. (مدیریت در تحلیل داده‌های آماری، آسیب‌شناسی اجتماعی جهت کنترل آن و روند مسلط جامعه‌شناسی بورژوایی مثل کارکردگرایی و سایر ایدئولوژی‌های «تئوریک» از این قبیل) اما مبنا و نقطه‌اتکای طبقه‌ی مسلط در رهبری و مبارزه‌اش مناسبات پیشاپیش موجود و دستگاه‌ها و سلاح‌هایی است که در اختیار دارد.

این در حالی است که هسته‌ی اصلی رهبری کمونیستی را نه ایدئولوژی خودبه‌خودی و ازپیش‌موجود تعیین می‌کند و نه ساخت و تشکیل سازمان‌ها و نهادهای مختلف. رهبری کمونیستی بدون اتکا به «آموزه‌های علمی»

تحلیل صورت‌بندی اجتماعی و تبیین علمی امکان تحقق جامعه‌ی بدیل و تحلیل دشواری‌ها و موانع مسیر آن ممکن نیست. بدیلی که وضع موجود امور با تمام لشکر نظری و سرکوب عملی‌اش آن را ناممکن و حتی نامطلوب می‌نمایاند.

رهبری کمونیستی، به معنی کلاژ مفاهیمی مثل طبقه‌ی کارگر، زحمتکشان، مبارزه‌ی طبقاتی و ... نیست و با تکرار شعارهایی مثل «زنده‌باد سوسیالیسم»، «زنده‌باد حکومت شورایی»، «زنده‌باد برابری» و ... نمی‌توان غبارهای سال‌ها مبارزه‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط را از ذهن توده‌ها زدود. بدون تحلیل نظری موانع عینی و ذهنی پیش پای توده‌ها و مداخله‌ی فعال نظری و عملی و اثبات زنده‌ی محدودیت‌های سایر بدیل‌های بورژوایی، و پیوند خوردن با مترقی‌ترین لایه‌ها و عناصر خیزش نمی‌توان اعتماد استراتژیک توده‌ها را جلب و افق خیزش را ارتقا داد.

۵. انحراف از بحث: نگاهی کلی به فضای خیزش

با این توضیحات، اگر بخواهیم نگاهی گذرا به فضای ایدئولوژیک و گرایش‌های حاکم بر جنبش درخشان و در جریان کنونی بیندازیم؛ به‌طور کلی می‌توان گفت با توجه به شرایط تاریخی جهانی، وضعیت مساعدی برای ارتقای افق‌های آن وجود دارد. غلبه‌ی شعارهای نویدبخشی همچون «زن، زندگی، آزادی» و «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر» قطب‌بندی مطلوبی را به وجود آورده است. فقدان‌هایی وجود دارد، اما از جنس موانع برطرف‌نشده‌ی نیستند. سامانه‌های ایدئولوژیک حکومت اثرگذاری‌شان را برای بخش عظیم توده‌ها از دست داده‌اند و نسبتاً فلج شده‌اند. پیشروی، تعرض و آنتاگونیسم جنبش به مرحله‌ی رسیدن که تبلیغات ایدئولوژیک حکومت حداقل در این وهله دست از جذب اکثریت مطلق مردم معترض به تمامی شسته است، تمامی تحلیل‌ها، رپورتاژهای خبری، یادداشت‌ها خبرگزاری‌های وابسته به قدرت یا فایل‌های صوتی که به بیرون درز می‌دهند نشان می‌دهد که هدف مطلق تبلیغات ایدئولوژیک دولت، تثبیت هسته‌ی خود و ابقاء پایه‌های مرددش است. و تا آنجایی که به نسبت این تبلیغات با توده‌های معترض برمی‌گردد، هدف حکومت دامن زدن به فضای رعب و وحشت با تکیه بر سرکوب خونین توده‌های خیابان، به منظور جلوگیری از پیوستن مردمی است که با خیابان همدلند اما هنوز به خیابان نپیوسته‌اند. اما حکومت علی‌رغم سرکوب‌های خونین محاسبه شده‌ای که در کردستان و بلوچستان رقم زده است، به خوبی می‌داند که در این زمینه نیز با موانعی مواجه است. به‌گواه تاریخ، به راحتی می‌توان گفت که سرکوب حکومت سرحدی نمی‌شناسد، اما در وهله‌ی ای که بسیاری از پایه‌های همراه و حتی خنثی‌پیشین خود را از دست داده، نمی‌تواند پیش‌بینی کند که افزایش شدت سرکوب در مناطق خیزش حصار ترس دور مردم معترض می‌کشد یا بر شعله‌های خشم مردم تاکنون به خیابان نیامده می‌افزاید.

تاکنون ترکی در دستگاه‌های سرکوب مشاهده نشده است، اما این نکته به این معنا نیست که حکومت در درون هسته‌ی قدرت تضادی ندارد. [۸] با نگاه به روابط داخلی قدرت، و فاکتور گرفتن روابط بین‌المللی می‌توان گفت که هسته‌ی مرکزی حکومت به منظور اینکه تضادهای درونی اش به ترک‌های درون دستگاه سرکوب رخنه نکند، همزمان دو مسیر موازی را پیش برده. اول مدیریت تضادهای درونی با تمرکز بخشیدن به هسته‌ی قدرت و مسیر دوم که در این وهله برایش عاجل شده، تمرکز بر حفظ پایه‌های مردد موجودش است. هر دوی عوامل برای سرکوب‌های خشن تر جنبش توده‌ای ضرورت دارند.

علی‌الحساب، جمهوری اسلامی با در دست داشتن دستگاه دولت و با توجه به پیوندهای بین‌المللی‌اش، همچنان توان حکومت کردن دارد (عمدتاً با تکیه بر سرکوب)؛ ولی زنجیرهایی که این خیزش بر دست‌وپای دستگاه‌های ایدئولوژیک آن زده، قدرت مانور داخلی‌اش را به‌غایت محدود کرده است. همین امر موجب شده که تحرکات و مداخلات خارجی‌اش، جهت صادرات بحران، افزایش یابد.

اما در ارتباط با فضای ایدئولوژیک جنبش، روشن است که گرایش ایدئولوژیک مسلط در جنبش نفی کامل حکومت و روابط سیاسی - ایدئولوژیک مرتبط به آن است اما تاکنون چارچوب تعیین‌شده‌ای معطوف به دولت آینده اتخاذ نکرده است. با این وجود بدیهی است که در غیاب تحرک بدیل سوسیالیستی، گرایش اساسی و غالب خیزش در ارتباط با نوع دولت آینده، معطوف به دولت سکولار و دموکراتیک بورژوازی است. همان‌طور که گفتیم، روابط مسلط سیستم سرمایه‌داری امپریالیستی، به صورت خودبه‌خودی این گرایش را در بین توده‌های تحت ستم کشورهای جنوب جهانی تقویت می‌کند و به این توهم دامن می‌زند که کافی است شکل حکومت را تغییر دهند و رشته‌ی پیوندهایشان با «جهان آزاد» را تقویت کنند.

در این زمینه، طرح، تحلیل و توده‌ای کردن این واقعیت که شکل‌گیری تاریخی عقب‌ماندگی ساختارهای سیاسی - اقتصادی کشورهای جنوب جهانی بر بستر تضادهای سیستم جهانی ممکن و محقق شده است، به‌غایت مهم است. همچنین پرداختن به این مسئله نیز اهمیت بی‌نهایتی دارد که چرا و چگونه به لحاظ ساختاری، با باقی‌ماندن ساختارهای جهانی امپریالیستی، امکان شکل‌گیری یک دموکراسی بورژوازی «نرمال» مشابه کشورهای امپریالیستی در کشورهای جنوب جهانی اساساً ناممکن است.

بی‌تردید کسانی هستند که طرح مسائلی از این دست و بحث بر سر افق‌های کمونیستی را در خیزش‌های کنونی، بی‌مورد می‌دانند. گفتارهای آشنایشان را همه از بر هستیم: «توده‌ها آمادگی پذیرش بحث بر سر سوسیالیسم و کمونیسم را ندارند»، «این بحث‌های انتزاعی محصول رمانتیسیسم و نوستالژی انقلابی است»، «خیال‌بافی است»، «وسط این معرکه فقط اینا برن، فضا برای تنفس داشته باشیم، وقت برای این مباحث پیدا می‌شه». در مقابل باید بگوییم که خیال‌بافی، این توهم است که فکر کنیم بدون گسست پایه‌ای از این روابط و تن دادن به بدیل‌های بورژوازی می‌توان فضایی برای تنفس پیدا کنیم و انتزاعی آن است که گمان کنیم با

توجه به ساختار امپریالیستی، با بسنده کردن به افق‌های بورژوازی، می‌توان آزادی‌های پایه‌ای را تضمین کرد. (بگذریم از این که در بزنگاه کنونی، همان دستاوردهای دموکراتیک توده‌ها در کشورهای امپریالیستی هم با تهدیدهای جدی روبه‌رو شده است؛ به ترامپ در آمریکا، ملونی در ایتالیا و لوپن در فرانسه بنگرید).

اینان کسانی‌اند که گمان می‌کنند امر ممکن صرفاً همان چیزی است که هست و اتفاق افتاده و چیزی غیر از آن چه تا کنون رخ داده ممکن نیست. (لنین) اینان انفعال فکری و عملی خود در برابر مسائل خیزش را بر گردن «عدم آمادگی توده‌ها» می‌اندازند. همینانی که می‌گویند توده‌ها آمادگی پذیرش این بحث‌ها را ندارند، دقیقاً همانانی‌اند که می‌گفتند که خود کارگران، خود زنان، خود «مردم» بهتر از همه می‌دانند. در یک‌جا برای سلب مسئولیت از خود «متواضعانه» به آگاهی توده‌ها اشاره می‌کنند، و در جای دیگر، باز به همان منظور، با نخوت به «ناآگاهی» و «ناآمادگی» توده‌ها تکیه می‌کنند.

البته بدیهی است که فضای ذهنی و ایدئولوژیک جامعه همیشه و در همه حال به یک میزان مستعد پذیرش افق‌های کمونیستی نیست. اما بی‌تردید مساعدترین خاک برای جوانه زدن بدیل کمونیسم در اذهان توده‌ها لحظه‌های خیزش و خروش توده‌ای است. لحظه‌ای که زمان فشرده می‌شود، «امروز فردا می‌شود»، ایدئولوژی مسلط به چالش کشیده می‌شود، عناصر ایدئولوژی جامعه‌ی آینده در بین توده‌ها عینیت می‌یابد و هر لحظه‌اش آستن هزار تجربه‌ی مبارزاتی است. نیروهایی که خود را به نشان‌های عموماً زنگار بسته و رنگ‌ورو رفته اما همچنان مد رایج «چپ»، «آنتی کاپیتالیست»، «اترناسیونالیست»، «سوسیالیست»، «کمونیست» و... مزین کرده‌اند، اگر این‌جا و اکنون از امکان‌ها، موانع و فرصت‌های واقعی تحقق سوسیالیسم و سپس جامعه‌ی کمونیستی با توده‌ها سخن نگویند، کی و کجا و با که می‌خواهند، این مسائل را طرح کنند؟

واقعیت تلخی است اما تصور مشترک بسیاری این است که محل جاگیری و به اشتراک گذاشتن این مفاهیم و مسائل نه خیابان و نه با توده‌ها، که محافل دوستانه و بنگاه‌های آموزشی خصوصی و دولتی است. با این اوصاف عجیب نیست که آن تقدس توخالی بخشیدن به توده‌ها (خودشان بهتر از همه می‌دانند) به این تحقیر تمام‌عیار آنها بینجامد (آنها که این مسائل را نمی‌فهمند).

با بازگشت به مسائل جنبش اما باید تأکید کنیم که - علی‌رغم گرایش‌های متضاد حاضر در خیزش - نقطه‌اتکای استوار و درخشان توده‌های خیزش، تاکنون بر انرژی خود بوده و گرایشی مبنی بر دعوت خیزش از دولت‌های خارجی برای مداخله دیده نشده است. دستاوردهای درخشان این جنبش تا کنون (دگرگونی فضای سیاسی-اجتماعی) و پیشوری و پایداری‌اش با مشارکت از پایین اقشار مختلف با پیشتازی زنان رقم خورده است. (کردستان، به‌ویژه سنندج، سقز، همچنین برخی دانشگاه‌ها و مدارس در روشن نگاه داشتن هرروزه‌ی خیزش نقش مهمی ایفا کرده‌اند) لایه‌بندی‌های مختلف اجتماعی حاضر در صحنه‌ی نبرد، مقاومت و مبارزه را تکثیر می‌کنند و دیگر اقشار و طبقات را به هم‌رزمی دعوت می‌کنند. علاوه بر ابتکارات و خلاقیت‌های مبارزاتی

درخشانی که شاهدیم (و خصلت نشان مبارزات توده ای است) نفوذ گسترده ی نیروی جنبش به شهرها و روستاهای به لحاظ جمعیتی خرد (که در هیچ یک از خیزش های توده ای اخیر فعال نبوده اند) فاکتور تعیین کننده ای است که سرکوب جنبش را برای نیروی سرکوب به شدت پردردسر می کند و مانع از تمرکز نیروهایش خواهد شد.

این نکته یعنی پیشروی جنبش با توسل به نیروی خودش، مهم ترین و استوارترین نقطه اتکایی است که هر اهرمی جهت ارتقای جنبش باید بر آن قرار بگیرد. ندیدن یا دست کم گرفتن چنین عناصر ایدئولوژیکی واقعی و حاضری در جنبش، نطفه ی تمام انحرافات سیاسی را در دل خود دارد. بی توجهی به قطب بندی ذهنی و عینی مساعدی که این موضوع رقم می زند، و بسنده کردن به شکاف های قدرت های مسلط هرگونه مداخله ی تئوریک و سیاسی را ساختارا و لاجرم به جانب ارتجاع سوق می دهد. مبارزه برای هدف انقلاب کمونیستی تنها در همین بستر خطرات و فرصت ها جریان می یابد.

اگر این موضوع را در بستر تحلیل نظری پیشین قرار دهیم، جدی بودن خطر را بهتر درک خواهیم کرد: زمین و افق های ایدئولوژیک هیچ خیزشی، یک فضای خالی باقی نمی گذارد و منتظر مداخله ی این یا آن نیروی سیاسی نمی ماند. تمام عرصه های ایدئولوژیک پیشاپیش تصرف شده اند، اگر کمونیست ها با تکیه بر عناصر پیشرو جنبش، تلاش نکنند توده ها را رهبری و افق جنبش را ارتقا دهند، ایدئولوژی مسلط به این یا آن طریق، در هر صورت به قیمت هدر دادن ایثار و خون توده ها تمام عناصر مترقی را در جهت بازپیکربندی قدرت خود ادغام می کند. فراموش نکنیم، دقیقاً در لحظه گله گله مدیران ایرانی پژوهشگرهای شرق شناسی و اساتید دانشکده های مطالعات زنان و خاورمیانه در اروپا و آمریکا، از دول خارجی در یوزگی «دموکراسی» می کنند و در حال چانه زنی بر سر خون خیابان اند. از طرف دیگر، دسته ی دیگری از همینان در حال طراحی ترزهای جدید «محور مقاومت» جهت شستن خون از سازوبرگ های حاکمیت هستند.

وانگهی، یکی دیگر از مهمترین تم های حاکم بر خیزش - که چندان فرعی هم نیست - و تمام جریان راست در حال کوبیدن بر کوس و دمیدن بر کرنای آن است، مضمون وطن و میهن است. این مضمون، مضمون اصلی نیست، اما فراز و فرودهای پیش بینی ناپذیر آن می تواند بر غلبه ی آن بیفزاید. ایدئولوژی وطن و میهن مهم ترین قوه ای است که می تواند فضا را برای بدیل های ارتجاعی باز کند. درست است که در حین خیزش شاهد اتحاد های نویدبخشی بین ملل تحت ستم بوده و هستیم. اما برخلاف تصور برخی، آنچه زمین این اتحاد را به وجود آورده وطن نیست، بلکه از قضا نفی ساختار سرکوب گری است که اکنون وطن نامیده می شود.

اگر مهم ترین عنصر و مترقی ترین جزء شعار «زن، زندگی، آزادی» در زمینه ی خیزش اخیر «زن» است؛ از آن طرف، ارتجاعی ترین عنصر و خطرناک ترین جزء شعار «مرد، میهن، آبادی» باز در بستر خیزش اخیر؛

نه جفت مقابل آن یعنی «مرد»، بلکه «میهن» است. تن هیچ وطنی تاکنون، تاب پوشیدن «پیراهن زنانه» را نداشته. [۹]. وطن همتای نرینگی است. میهن بی‌سبیل سراغ نداریم. تاریخ وطن تاریخ سبیل است. [۱۰]

می‌گوییم زن مهم‌ترین عنصر شعار مذکور است: چرا که شورش علیه حجاب اجباری نه تنها قلب ایدئولوژیک تتوکراسی را هدف قرار می‌دهد، بلکه مسئله‌ی ستم بر زنان، بسترهای پیوند این خیزش با توده‌های مترقی چهار گوشه‌ی جهانی را فراهم می‌کند که به انحای گوناگون ستم بر زنان را تشدید کرده (همین بستر جهانی بیشترین تأثیر را در انعکاس نسبتاً گسترده‌ی صدای خیزش حال حاضر داشته است).

می‌گوییم «میهن» خطرناک‌ترین عنصر شعار مذکور است: وطن و میهن افق‌های این جنبش را شدیداً محدود می‌کند. چگونه؟ پیش از این گفتیم، ایدئولوژی از جنس شناخت صحیح یا غلط نیست، اما با «اشاراتی» که به روابط اجتماعی بدیل دارد، می‌تواند امکاناتی را برای پیوند خوردن یا پذیرش شناخت درست یا غلط باز فراهم کند. سلطه‌ی ایدئولوژی وطن بر خیزش افق‌های شناختی توده‌ها را محدود می‌کند. چنان که گویی تمامی ستم، ادبار و استثمارهای موجود از حکومتی نشأت می‌گیرد که چنین وطنی ساخته است. کافی است اینها بروند تا «این وطن دوباره وطن شود». ایدئولوژی وطن و میهن، بستر تضادهای سیستم جهانی‌ای که شروط امکان وجود چنین حکومتی بوده را به کلی حذف می‌کند. بعلاوه، وطن و میهن، با گره خوردن خودبه‌خودی با موضوع تمامیت ارضی، «حق تعیین سرنوشت ملل تحت ستم تا جدایی» را در خود خفه می‌کند. این مسئله را به‌وضوح می‌توان در شعار «از زاهدان تا تهران / از کردستان تا تهران، جانم فدای ایران» مشاهده کرد. شعاری که حق تعیین سرنوشت ملل را تاجایی می‌پذیرد (می‌پذیرد؟) که ذیل تمامیت ارضی ایران قرار گرفته باشد. میهن مطلوب‌ترین اتصالات را با ارتجاعی‌ترین بدیل‌ها تضمین می‌کند. اگر پرچم سه‌رنگ بر فضای جنبش غلبه یابد، زمینه‌ی سفید آن همیشه مستعد پذیرش شیر زخمی ارتجاع و برآمدن خورشید تار سلطنت (مطلقه، مشروطه، نیمه‌مطلقه، موقت و ...) است. در این زمینه، یک دم نباید در مورد حقوق «ملل تحت ستم» در ایران (و نه «اقلیت‌های اتیکی») کوتاه آمد. پیش گذاشتن، بدیل انترناسیونالیسم سوسیالیستی، بدون به رسمیت شناختن حقوق ملل تحت ستم تا جدایی، لغافی است.

به طور کلی اگر «زن» زمینه‌های مادی پیوند انترناسیونالیستی خیزش با توده‌های منطقه و جهان را گسترش می‌دهد، «میهن» این پیوندهای انترناسیونالیستی را به کل منقطع می‌کند.

۶. مسئله‌ی سازماندهی و پرسش «چه باید کرد؟»

ممکن است بگوییم، همه‌ی این‌ها درست. درست است! اینها خطرات‌اند و آن یکی‌ها هم فرصت. همه‌ی این‌ها درست است! باید ایدئولوژی کمونیستی را تبلیغ و علم بنیانگذاری شده توسط مارکس را ترویج کرد. اما اکنون در غیاب سازمان و سازماندهی انقلابی متشکل چه باید کرد؟ این نیز پرسش جدیدی نیست. در ایران،

سلسله خیزش‌های اخیر پرسش سازماندهی و «چه باید کرد؟» را به یکی از پایه‌ای‌ترین پرسش‌های سال‌های اخیر تبدیل کرده است.

خیلی ساده می‌توان گفت – چنان که بسیاری سال‌هاست گفته و می‌گویند: «سازماندهی کنیم.» اما این نه پاسخ پرسش که دور زدن پرسش است. اگر پاسخ دم‌دستی «سازماندهی کنیم» ناظر به سازماندهی‌های خودبه‌خودی توده‌ها است، که «سازماندهی کنیم» معنایی ندارد، چرا که توده‌ها بنا بر تاریخ و تجربیات مبارزاتی خود در هر منطقه، سازماندهی‌های حداقلی خود را در جریان مبارزه می‌سازند. بنابراین منطقاً فراخوان سازماندهی «کنیم» بایستی ناظر بر دخالت‌گری برای ارتقاء سازماندهی حداقلی توده‌ای، ساختن انواع دیگر سازماندهی و تأسیس شکلی از سازمان باشد که متشکل‌تر، گسترده‌تر و مهم‌تر از همه با افق‌هایی بلندتر از سازماندهی‌های خودبه‌خودی توده‌ها باشد (بدیهی است که این سازماندهی «فراتر» بدون توجه و تکیه بر ابتکارات و سازماندهی‌های خود توده‌ها ممکن نیست).

اما این بار اگرچه پاسخ ما منطقاً به نظر درست است، اما به لحاظ سیاسی چیز زیادی نگفته‌ایم و همچنان پرسش به جای خود باقی است. خیزش پرسش ساده‌ای مطرح کرده است: در غیاب سازماندهی چه باید کرد؟ (برای شیفتگان خودانگیزی البته همچنان این پرسش طرح نشده است) پاسخ: سازماندهی باید کرد.

این در حالی است که نکته‌ی اصلی پرسش فوق ناظر به شروط امکان سازماندهی است و نه خود سازماندهی که بر سر آن توافق ضمنی وجود دارد. مسئله‌ای که پاسخ «سازماندهی کنیم» به کل آن را مسکوت می‌گذارد. پاسخ فوری «سازماندهی کنیم» و سکوت درباب شرایط امکان آن نشان درکی پراگماتیستی و تاکتیکی از مبارزه‌ی طبقاتی کارگران و توده‌ها دارد؛ به این معنا که سازمان مبارزه‌ی توده‌ای را صرفاً به‌مثابه یک ابزار جهت مبارزه می‌داند.

بگذارید روشن‌تر بگوییم: این نگاه تفاوت مبارزه‌ی دولت و طبقه‌ی مسلط با مبارزه‌ی توده‌ها را در ابزارها و امکانات می‌بیند. منطق تحلیل‌اش ساده و خطی است (و البته که تمام منطق‌های خطی، قسماً به حقایقی اشاره دارند): الف) ما ابزار و امکانات و سازمان نداریم بنابراین شکست می‌خوریم. ب) آنها ابزار و امکانات و سازمان دارند، بنابراین پیروز می‌شوند. ج) در نتیجه برای این که پیروز شویم، نیاز به ابزار و امکانات و سازمان داریم.

این گونه صورت‌بندی از مسئله اگرچه، همانطور که گفتیم، به حقایقی اشاره دارد، ساختار تحلیلیش به لحاظ نظری کارکردگرایانه و غلط است و به لحاظ سیاسی خطرناک. این نگاه، زمین مبارزه را برای بدترین اشکال پراگماتیسم باز می‌گذارد. تفاوت مبارزات توده‌ها با مبارزات طبقه‌ی مسلط را در وهله‌ی نهایی به ابزار و امکانات تقلیل می‌دهد. بنابراین راه را برای زدوبند و چانه‌زنی به‌منظور به دست آوردن کمیت گسترده‌تر افراد، ابزار و امکانات فراهم می‌کند. این فهم از مبارزه‌ی توده‌ای مانند تمامی فهم‌های پراگماتیستی ابزار، سازمان و امکانات

را مقدم بر خط و افق سیاسی می‌داند. و در نهایت بستر هرز دادن مبارزات توده‌ها و ادغام‌شان درون سیاست طبقه‌ی مسلط را فراهم می‌کند.

نتایج نظری بحث بالاتر در مورد «رهبری» و «مبارزات طبقاتی» را احضار و یادآوری کنیم: مبارزات طبقه‌ی استثمارشونده و توده‌های تحت ستم تاریخ، زمینه و کیفیت‌های اساساً متفاوتی با طبقه‌ی مسلط و مبارزات آن دارند. مبارزات طبقه‌ی استثمارشونده و توده‌های تحت ستم همان مبارزه‌ی طبقه‌ی مسلط منهای امکانات و ابزارهای دومی نیست (A+_A-).

مبارزات اولی چه در فرم سازماندهی و چه در محتوای آن [۱۱] اساساً متمایز از طبقه‌ی مسلط و سازوبرگ‌های سیاسی‌اش است. طبقه‌ی مسلط و سازوبرگ دولتش برای بسیج نیرو براساس ارزش‌ها و عادت‌های مبتنی بر روابط ازپیش موجود استوار است؛ بنابراین برای حفظ و تثبیت رهبری‌اش نیازی به تحلیل و آموزه‌های علمی ندارد؛ این در حالی است که رهبری و سازماندهی مبارزات پرولتاریا و توده‌های تحت ستم برای پیروزی بدون اتکا به تحلیل طبقاتی و آموزه‌های علم انقلاب ناممکن است. با این مقدمات، بار دیگر به مسئله‌ی سازماندهی و «چه باید کرد؟» بازگردیم.

مسئله‌ی سازماندهی، از مسئله‌ی چه باید کرد؟ جدا نیست. بالعکس، اولی بخشی از دومی است. آلتوسر در فصلی از کتاب چه باید کرد؟ (Que faire ?) تحت عنوان مسئله‌ی «چه» در «چه باید کرد؟» با اتکا به تحلیل‌های لنین به این موضوع می‌پردازد. بر خلاف درک‌های اساساً تاکتیکی و کارکردگرایانه‌ای که حول این پرسش شکل گرفته، لنین اساساً نگاهی استراتژیک به این پرسش داشت. در یک معنای عام پرسش لنین چنین بود: «برای کمک به جهت‌گیری و به سازماندهی مبارزه‌ی طبقاتی کارگری و توده‌ها علیه مبارزه‌ی طبقاتی بورژوازی چه باید کرد؟» (Althusser, 2018, p. 15) آلتوسر به درستی بر این تحلیل لنین انگشت می‌گذارد که مسئله‌ی «چه» (Que) (جهت‌گیری سیاسی، خط سیاسی) در این پرسش تاریخی لنین، مقدم است بر «کردن / انجام دادن» (Faire) (سازماندهی).

آلتوسر معتقد است که باید تک‌تک کلمات را در این پرسش ساده مورد سنجش دقیق قرار دهیم. «برای کمک به جهت‌گیری و سازماندهی مبارزه‌ی طبقاتی کارگری و توده‌ای چه باید کرد؟ می‌بینیم که جهت‌گیری یا خط سیاسی مقدم بر سازماندهی است. نکته‌ای که به معنای اعلام تقدم خط سیاسی بر حزب، ساخت حزب و تقدم خط سیاسی بر سازمان‌دهی بر مبنای خط سیاسی است.»

از تأکید بر این نکته نباید خسته شویم، که بر هرگونه سازماندهی، آگاهانه و ناآگاهانه خط سیاسی‌ای حاکم است. در جامعه‌ی طبقاتی سازمان‌خشی نداریم و از قضا خط سیاسی یک سازمان است (خط سیاسی عصاره‌ی تئوری، اهداف و تاکتیک و استراتژی یک سازمان است) که فرم‌های سازمانی آن را تعیین می‌کند. برای مثال،

سازمانی که برای مبارزات روزمره‌ی اقتصادی شکل گرفته در ساختار با سازمانی که برای مبارزات انقلابی شکل می‌گیرد از اساس متفاوت است. به این دلیل که چشم‌اندازها، ایده‌ها و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کند. اگر مسئله‌ی تقدم خط سیاسی انقلابی را بر سازمان انقلابی در پرسش «چه باید کرد؟» بپذیریم، نتیجه می‌گیریم که هسته‌ی اصلی در رهبری و جهت دادن مبارزات توده‌ها به سمت انقلاب سوسیالیستی نه سازماندهی (که خود به‌غایت ضروری است)، بلکه خط سیاسی متکی بر آموزه‌ها و مفاهیم علمی و تحلیل مشخص از شرایط مشخص مبارزه است. بار دیگر یادآوری می‌کنیم که این مسئله در مورد مبارزه، سازمان‌ها و احزاب بورژوازیی صدق نمی‌کند.

اما وقتی از خط سیاسی انقلابی سخن می‌گوییم، مرادمان به‌هیچ‌وجه مجموعه‌ای از مفاهیم و نسبت‌های انتزاعی، ولو درست و به لحاظ مفهومی منسجم، نیست. خط سیاسی انقلابی بر مبنای تئوری، آموزه‌ها و مفاهیم علمی قرار دارد، اما به آن محدود نمی‌شود. خط سیاسی انقلابی صرفاً چیدمان و پرتاب گزاره‌ها، مفاهیم و افق‌های انتزاعی کلی در مقابل مبارزات توده‌ها نیست. بالعکس خط سیاسی انقلابی وقتی تعین پیدا می‌کند که در ارتباط، تماس و اصطکاک مداوم با مبارزات جاری توده‌ها، با تکیه بر آموزه‌ی علمی، استراتژی، تاکتیک و افق‌های مشخص مبارزاتی ارائه دهد.

به این ترتیب در کنار تقدم خط سیاسی بر سازمان‌دهی، می‌توان از تقدم دیگری نیز سخن گفت: تقدم مبارزات طبقاتی و توده‌ای بر خط سیاسی. به این معنا که خط سیاسی و تمام مفاهیمی که سلاح‌های تحلیلی خط و برنامه‌ی سیاسی را می‌سازند، در اصطکاک مدام با تحولات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی است که تعین و توسعه می‌یابند. (تمامی علوم از جمله مارکسیسم و علم انقلاب پیشرفت می‌کنند) خط سیاسی مجموع نظریات پیشینی و مستقل از مبارزه‌ی طبقاتی و توده‌ای نیست: «تحلیل مشخص از شرایط مشخص روح زنده‌ی مارکسیسم است» (لنین).

غیاب بزرگ سازمان‌دهی انقلابی که جای خالی‌اش در لحظه به لحظه‌ی خیزش‌های توده‌ای اخیر احساس می‌شود، دلایل تاریخی مادی خاص خود را دارد که محل بحث حاضر نیست. اما دست کم یکی از اشارات این غیاب؛ اشاره به فقدان بزرگ‌تر است: فقدان خط، تحلیل و در نتیجه افق کمونیستی.

بدون رجوع و کنکاش در مفاهیم و تاریخ علمی که مارکس بنیان گذاشت و تاکنون تکامل ناموزون خود را طی کرده، یعنی علم تاریخ، علم انقلاب، نمی‌توان در مقابل پرسش‌های بزنگاه تاریخی - جهانی کنونی راه برون‌رفت از وضعیت را شناسایی کرد و در هزارتوی پاسخ‌ها و صورت‌بندی‌های عمدتاً تصادفی و دلبخواهی گم خواهیم شد.

علی‌الحساب، سازمان انقلابی‌ای نداریم که توان مداخله‌ی مؤثر در اوضاع را داشته باشد. بدون چنین سازمانی پیشبرد بخش عظیمی از وظایف عملی مرتبط به سازمان‌دهی انقلاب فلج می‌شود. اما سازمان انقلابی

بدون ترسیم خط و استراتژی انقلاب بر مبنای تحلیل‌های مشخص نمی‌تواند شکل بگیرد. تأکید و تقدس بخشیدن به سازمان، بدون تدقیق خط و برنامه‌ی سیاسی، محکوم به انحراف از مسیر انقلاب کمونیستی خواهد بود. سازمان در عالی‌ترین سطحش، برای کمونیست‌ها، ابزار استراتژیک تحلیل، تبلیغ، ترویج و مبارزه برای افق انقلاب است، و نه پناهگاهی برای بقای تاکتیکی در مقابل دشمن طبقاتی. به این معنا است که انقلابی بودن یک سازمان را نه بر مبنای گستردگی، مقبولیت و یا حتی امکاناتش برای بسیج مردمی که بر مبنای خط، برنامه و تحلیل سیاسی‌اش می‌سنجیم. (بار دیگر: تقدم جهت‌گیری و خط سیاسی بر سازماندهی). [۱۲]

نتیجه‌گیری

بنابر آن چه گفتیم، شرط امکان اساسی شکل‌گیری سازمان و رهبری انقلابی وابسته به تئوری، تحلیل و برنامه‌ی انقلابی است که خود این عامل اخیر در ارتباط و بر بستر مبارزه‌ی طبقاتی و توده‌ای است. در بستر و متأثر از بحران سیاسی-اقتصادی سیستم جهانی امپریالیستی، در ایران مبارزات گسترده و درخشان توده‌ای در جریان است، اما همچنان فقدان تحلیل و برنامه‌ی مؤثر انقلابی شدیداً حس می‌شود و در مجموع بازوان همگی ما در این زمینه ضعیف است.

در این زمینه و صرفاً با توجه به فضای فکری موجود می‌توان گفت، علی‌رغم موانع فکری‌ای که موجود است، فرصت‌های مناسبی برای غلبه بر این ضعف نیز وجود دارد.

فرصت: خیزش اخیر خیلی چیزها را تغییر داده. بادهای این خیزش سست بودن و تزیینی بودن «کاربست» بسیاری از تحلیل‌ها و مفاهیم در فضای فکری حاضر را برملا کرده است. عموماً پیروزی‌ها و شکست‌های اجتماعی، بخش‌های مختلف توده را به اندیشه و بازاندیشی ترغیب می‌کند. پیشاپیش قشر قابل‌توجهی از طبقه‌ی متوسط (چه به صورت فردی و چه در محافل کتابخوانی) وجود دارد که درگیر کار با ایده‌ها و تحلیل است؛ امید که بادهای این خیزش به بازاندیشی و تحرک فکری و عملی هرچه بیشتر کسانی که به نحوی درگیر تلاش فکری‌اند یاری رساند. امید که از بین شمار قابل‌توجهی که درگیر ایده‌ها هستند شمار هرچه بیشتری برخیزند که به صدای خیابان متعهد باشند؛ صدایی که گفت: «کی می‌خواهی انقلاب کنی؟ امروز، همان فرداست. ضروری است همه چیز را تغییر دهیم»

مهم‌تر از آن، یکی از برکت‌های خیزش‌های بزرگ توده‌ای آن است که بخشی از فعالان ولو قلیل جنبش را به اندیشیدن جدی، به جستجوی راه‌حل و کنکاش در مفاهیم وامی‌دارد. مقدر نیست که مسیر پرسنگلاخ این جستجو الزاماً به «قله‌های رفیع علم» (مارکس)، علم انقلاب، منتهی شود، اما عموماً (نه تماماً) افرادی که از خلال کانال تجربه‌ی‌های جنبش‌های بزرگ اجتماعی به صرافت جست‌وجوی راه‌حل و درگیر شدن با مفاهیم می‌افتند، وسواس نظری و تعهد عملی بیشتری به اصول و بنیان‌های فهم و تغییر شرایط دارند.

موانع: به لحاظ نظری، بسیاری از مفاهیم و مسائل پایه‌ای ضروری جهت اندیشیدن به انقلاب، بدون واریسی نقادانه به حاشیه رانده شده‌اند. توجه چندانی به تحلیل تاریخی جنبش کمونیستی، دستاوردها و اشتباهات آن در ایران و جهان وجود ندارد. گرایش غالب یا ردّ بی‌مطالعه‌ی تمام این تجربیات است، یا (گرایش فرعی‌تر) اسطوره‌سازی از آن تجربیات است.

جریان و سنت فکری مسلط در وهله‌ی کنونی از سوی مشوق اطلاق پیشینی مفاهیم بر واقعیت‌های اجتماعی است و از سوی دیگر از تجربه‌گرایی، سرهم‌بندی روایات تاریخی و اجتماعی به‌علاوه‌ی تحلیل‌های خام آماری استقبال می‌کند. این‌جا محل این بحث نیست که چرا و چگونه آن سنت به حاشیه رانده شده و دیگری مسلط شده؛ اما به هر ترتیب، این‌ها موانع نظری‌اند که به‌ویژه جوان‌ترین جویندگان راه‌هایی با آن‌ها مواجه‌اند. تغییر این وضعیت مبارزان ثابت‌قدمی را می‌طلبد. امید که تحولات و مسائل عینی که خیزش اخیر رقم زده است، نسل تازه‌نفسی از این مبارزان («دختران آفتاب و رهروان انقلاب» را می‌گوییم) به صحنه‌ی نبرد تئوریک بکشاند. امید که در جستجوی راه‌هایی بتوانیم به تعبیر مارکس از «هر داوری برخاسته از نقد علمی» استقبال کنیم و در برابر «پیش‌داوری‌ها» و دهن‌کجی‌های فضای حاکم سخن «آن مرد بزرگ فلورانس» را سرلوحه قرار دهیم:

«راه خود را پی گیر و بگذار هر چه می‌خواهند بگویند»

بار دیگر، چه باید کرد؟

این پرسشی است عام که در بزنگاه‌های مشخص مبارزاتی تعیین خاص پیدا می‌کند. پاسخ مشخص به این پرسش را تنها با تحلیل مشخص از نیروها و گرایش‌های متضاد صحنه‌ی مبارزه (بر بستر تضادهای جهانی)، بر اساس مفاهیم بنیادی تحلیل طبقاتی سنت مارکسیستی می‌توان ارائه داد. اما به‌طور عام و در دوره‌ی غیاب سازمان انقلابی کمونیستی که توان رهبری جنبش را داشته باشد، با توجه به همه‌ی آنچه آمد، می‌توان گفت: سازمان و سازماندهی انقلابی در خلأ شکل نمی‌گیرد. شانس بزرگ همگی ما این است که در فضایی تنفس می‌کنیم که جنبش توده‌ای بزرگ و پرتوانی جریان دارد که پتانسیل‌های انقلابی فراوانی دارد. جنبشی که بار دیگر تأکید می‌کنیم (و از تأکید بر آن نباید خسته شد) با تکیه بر صرف توان و ابتکار توده‌ای خودش بیش از دو ماه، در مقابل سرکوب‌های خونین دوام آورده و تاکنون متوقف نشده است. به لحاظ عینی این مهمترین و مساعدترین عاملی است که ما بخت تصادم با آن و شرکت در آن را داشته‌ایم. اما، غیاب بزرگ سازماندهی انقلابی بدون تلاش‌های مستمر و جدی برای رفع فقدان تحلیل و ترسیم افق انقلابی برطرف نخواهد شد. هسته‌ی اصلی رهبری کمونیستی، متکی بر تحلیل علمی مسیر و موانع راه انقلاب است؛ چه باسازمان، چه بی‌سازمان.

دومی (سازمان) برای پیروزی ضروری است. اما بدون اولی (رهبری فکری و علمی) دومی به هر کار بیاید، به کار انقلاب کمونیستی نخواهد آمد.

منابع

- Althusser, Louis. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Presses Universitaires de France, 2014
- Althusser, Louis. *Que faire ?* Presses Universitaires de France, 2018
- Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel*. Presses Universitaires de France, 1998
- Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France, 2011
- Balibar, Etienne. *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, 1974
- Marx, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Traduction par Laura Lafargue, 1909
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Manifeste Du Parti Communiste*, Traduction par Laura Lafargue, Paris, 1938

• لنین، ولادیمیر ایلیچ، مجموعه آثار، جلد اول، نشر فردوس، تهران: ۱۳۸۴

یادداشت‌ها

۱. از نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد خورشیدی به این سو، فهمی از تئوری دولت بر فضای فکری ایران (چه چپ و چه راست) مسلط بود که مبتنی بر تقسیم تجربه‌گرایانه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی بود. امروز با نگاهی قفانگرانه می‌توانیم بگوییم که سلطه‌ی این تقسیم‌بندی پی‌آمدهای سیاسی- نظری به‌مراتب سنگین‌تری از تقسیم‌بندی‌های شبه‌نظری چون سنت و مدرنیته، دموکراسی و دین و ... داشت. نتیجه‌گیری سیاسی از این تقسیم‌بندی شبه‌نظری چنین بود: مبارزه برای دموکراتیزه کردن فضای مدنی، فتح گام‌به‌گام سنگرهای مدنی و جامعه‌محوری تأکید می‌کنم که طرح این استراتژی‌ها تحت یک حکومت بنیادگرا صرفاً بر طنز قضیه می‌افزاید، و گرنه بنیان‌های نظری این تقسیم‌بندی از اساس غلط است. گفتنی است که تحلیل بر مبنای این تقسیم‌بندی، مختص اصلاح طلبان حکومتی نبوده است، عمده‌ی تحلیل‌های محمدرضا نیکفر در دهه‌ی نود با طرح تزهایی از قبیل «رد دولت محوری»، «جامعه محوری»، «تئوری دگرگونی» (ترانسفورماسیون)، به لحاظ نظری بر این تمایز سست پا سفت کرده است. عمده‌ی مقالات محمدرضا نیکفر در سایت رادیو زمانه و برخی در سایت نقد اقتصاد سیاسی قابل دسترس است.
۲. برای بحثی کلی در این مورد بنگرید به: [مسائل زنان و بزنگاه کنونی: چه می‌گذرد؟](#)
۳. گذرا فقط اشاره کنم که عمده‌ی این تحلیل‌ها متکی بر کج فهمی و کژدیده‌خوانی انقلاب اکتبر و انقلاب ۵۷ است و محصولش صدور تزهایی از قبیل «از اعتصاب تا قیام» شد.
۴. این شکل از موضع‌گیری البته نه جدید است و نه محدود به ایران است. لنین در ۱۹۰۲ خطاب به جریانی در درون سوسیال دموکراسی روس که مبارزه‌ی نظری را خوار می‌شمارد و با ارجاع به مارکس تکرار می‌کنند که «هر قدمی که جنبش برمی‌دارد از یک دو جین برنامه مهمتر است» می‌نویسد: «تکرار این سخنان در این دوره‌ی تشتت تئوریک به مثابه آن است که شخص هنگام مشاهده‌ی تشییع جنازه فریاد بزند: «خداوند به کارتان برکت دهد و هر چه ببرید تمام نشود». (لنین، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹)

۵. این نکته اما محدود به کشورهای جنوب جهانی نیست. هر چند زمینه‌های مبارزه‌ی توده‌ای در کشورهای امپریالیستی و کشورهای جنوب جهانی تفاوت‌های کیفی دارد، اما دولت طبقاتی در کشورهای امپریالیستی نیز تمام تلاشش در ادغام مبارزات توده‌ای برای بازآرایی دولت طبقاتی‌اش است. برای روشن‌تر شدن مسئله، بگذارید مثالی بزینم. نگاه کنید به یکی از درخشان‌ترین تجربه‌های مبارزات توده‌ها در قرن بیستم، یعنی مبارزه جبهه‌ی مقاومت در فرانسه و ایتالیا و احزاب کمونیست کشورهای اروپایی در برابر فاشیسم در اوج بحران سیاسی دولت‌های امپریالیستی. دولت بورژوازی تمام این مبارزات را ذیل ایدئولوژی میهن‌پرستی و وظایف میهنی سربازان به‌منظور نجات میهن ادغام کرد و در خدمت بازآرایی شکل‌های جدید دولت بورژوازی پس از جنگ جهانی دوم در آورد. (این امر بدون حمایت‌های بورژوازی بین‌المللی و دولت‌های امپریالیستی و خطوط رفرمیستی که بر احزاب کمونیست اروپایی رخنه کرده بود، محقق نمی‌شد) سلاح‌های مقاومتی که امکان‌های سرنگونی دولت طبقاتی در اروپا را داشت، با تکیه بر تحلیل‌های رفرمیستی و برای پیشرفت میهن آزاد شده از فاشیسم، تسلیم بازآرایی دولت طبقاتی پس از جنگ شد. در نهایت احزاب کمونیست و نیروهای مقاومت با سلاح‌هایشان را تحویل دادند و به چانه‌زنی بر سر افزایش دستمزد، قدرت خرید و رفاه «طبقه‌ی کارگر» در کشورهايشان - به قیمت فوق‌استثمار نیروی کار کشورهای تحت سلطه - رضایت دادند.
۶. «مادام که افراد فرانگیرند در پس هر یک از جملات، اظهارات و وعده وعیدهای اخلاقی، دینی، سیاسی و اجتماعی منافع طبقات مختلف را جستجو کنند، در سیاست همواره قربانی سفیهانه‌ی فریب و خودفریبی بوده و خواهند بود.» (لنین، ۱۳۸۴، ص ۷۶)
۷. برای فهم دقیق‌تر مکانیسم‌های این دو گرایش بنگرید به: آواکیان، باب، راهی دیگر، نشر آتش، تابستان ۱۳۹۵
۸. کافی است یادداشت‌های خبرگزاری‌های حکومتی را از نظر بگذرانیم. برای نمونه نگاه کنید به این [این](#) یادداشت و این [لینک](#) در خبرگزاری فارسی مراجعه کنید.
۹. مسئله در اینجا بررسی سویه‌های متفاوت و تاریخا متناقض وطن و جنبش‌های ناسیونالیستی در بستر تحولات جهانی نیست. اما فراموش نباید کرد که به لحاظ تاریخی - و در بستر روابط سیاسی متفاوت- جنبش‌های ناسیونالیستی ضداستعماری و انقلابی که حامل قوه‌های انترناسیونالیستی قوی‌ای بوده‌اند را داشته‌ایم. بارزترین نمونه‌ی آن مبارزات ضداستعماری ویتنام بود که به دلایل گوناگون توان‌های انقلابی نیرومندی که داشت بالفعل نشد. اما به لحاظ نظری پایه‌ای ترین تقسیم‌بندی لنین بین ناسیونالیسم ملل تحت ستم و ناسیونالیسم ملت غالب را نباید لحظه‌ای از یاد برد.
۱۰. «اسم من پیرهن زنانه است / آنچه میهن، شرم دارد بر تن خود بپوشاند، منم! / این تاریخ نرینه! / این میهن سیل تنها یکبار مرا به تن آفتابی نپوشانید، / به تن جویباری، به تن شیشه‌گلابی. / آنهايي که مرا پوشیدند: جارو بودند و دیگ بودند و سطل زباله.» شیرکو بیکس
۱۱. این دو جدای از یکدیگر نیستند، از لنین آموختیم که محتوا و هدف مبارزه است که فرم‌های آن را تعیین می‌کند. رجوع کنید به لنین، مجموعه آثار، جلد اول، «چه باید کرد؟»
۱۲. بد نیست اشاره کنیم که سازمان‌های کمونیستی، سوسیالیستی و انقلابی در خلاء شکل نمی‌گیرند و در خلاء نیز مبارزه را پیش نمی‌برند. آنها نیز در معرض باد و بوران‌های مبارزه‌ی سیاسی - ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط هستند که هر آن ممکن است مسیر مبارزاتی‌اش را به سمتی غیر از سمت انقلاب منحرف کند. تاریخ جنبش کمونیستی، شمار بسیاری از چنین تجربه‌های تلخی را به چشم دیده. تجربه‌ی سازمان‌ها و انقلابیونی که بنا بود با رهبری توده‌ها، دولت طبقاتی را پزمرده کنند، ولی خود یا با ادغام در دولت، نقش چرخنده‌های دولت طبقاتی را عمدتاً در پارلمان‌ها بر عهده گرفتند، یا این که در رخوت نظری و عملی پزمرند (یا هر ترکیبی از هر دو).

پروانه‌ای بر خاک افتاد، توفانی به پا خاست

چرا زنان به نیروی محرکه‌ی خیزش انقلابی بدل شده‌اند؟

نوشتته‌ی امید بهرنگ



بال‌های پروانه‌ای تازه‌رسته از پیله، بی‌رحمانه در نیمه‌ی راه قطع شد؛ افتادنش بر خاک، جهان را لرزاند. توفانی به‌راه افتاد که قابل پیش‌بینی نبود، همه‌چیز تصادفی آغاز شد. مقدر نبود ژینا [مهسا] امینی، کردی از شهرستانی دور و غریبه‌ای در پایتخت باشد، عضو خانواده‌ای که سکوت را برنتابد و از اهالی شهری که نخواستند بر جنایت چشم فروبندند. تنها عنصر غیرتصادفی این ماجرا «زن» بودن ژینا بود. ژینا نماد شد، نماد ستم بر زن، ستمی به قدمت هزاران سال و به درازای همه‌ی مرزهای جهان. ستمی که امروز به یک گسل جدی در جامعه و جهان بدل شده و پیشاروی صحنه قرار گرفته است. نام ژینا با وضعیت نیمی از نوع بشر و ضرورت تاریخی – جهانی رهایی زنان گره خورده است.

از سوی دیگر نام ژینا نماد نسل دهه‌ی هشتادی‌ها شد. نسلی بی‌آینده همانند دیگر هم‌نسلانشان در گوشه‌وکنار جهان. نسلی که برای نخستین بار بعد از جنگ جهانی دوم از پدر و مادر خود فقیرتر شده و از نزدیک شاهد نابرابری‌ها و تبعیض‌های گوناگون در سطح ملی و بین‌المللی است و از حداقل استانداردهای زندگی محروم است. نسلی که مدام در حال قیاس زندگی روزمره‌ی خویش با مردم دیگر کشورهای جهان است. نسلی که هیچ دورنمایی جز درگیر شدن در شغل‌های خدماتی بی‌ثبات، شکننده و بسیار موقتی ندارد.

نسلی که نظام سرمایه‌داری اکثریت آنان را حتی لایق استثمار شدن هم نمی‌داند و مدام آنان را به اعماق جهنم می‌راند. بی‌جهت نیست که عنصر زنانه‌ی خیزش، متکی بر نیروی دهه هشتادی‌ها است.

افزون بر این، «ژینا»یی که به‌اجبار در نظام اداری و آموزشی «مهسا» خطاب می‌شد، خود نماد ستم دیگری شده است. ستم مضاعفی به نام ستم ملی که بر ملیت‌های ساکن ایران اعمال می‌شود. به‌واقع صحنه‌گردان اصلی خیزش اخیر افزایش فقر و فلاکت، تشدید سرکوب و ستم‌ها و تحقیرهایی بود که توسط نظام حاکم بر بخش‌های مختلف جامعه اعمال شده است. قتل ژینا جرقه‌ای بر انبار باروت خشم نهفته‌ی مردم زد. اما پرسش این‌جاست که چرا آتش‌فشان خشم مردم از غسل زنان سرریز کرده و چرا این غسل به گرانیگاه خیزش جاری بدل شده است. این امری تصادفی بوده یا برخاسته از وضعیتی مشخص است که ریشه در تغییر و تحولات جامعه و جهان به‌ویژه طی چند دهه‌ی اخیر دارد؟

تمایل عمومی بر آن است که خیزش اخیر را صرفاً «هم‌افزایی اعتراضات» یا «کنار هم قرار گرفتن ستم‌ها» بنامند. ستم‌هایی که انگار ربط چندانی با یکدیگر نداشته و هر یک از دینامیک کاملاً مجزایی برخوردار است. این قبیل تبیین‌ها ناتوان از توضیح همه‌جانبه‌ی واقعیت بوده و در عمل لبه‌ی تیز خیزش اخیر را پوشش تئوریک نمی‌دهد و آن را به‌پیش نمی‌راند. با تکیه به تبیین‌های ناقص و یک‌جانبه نمی‌توان میدان نبرد را به‌درستی ترسیم کرد و ویژگی‌های قوای درگیر را تشخیص داده و بر راه‌حل واقعی انگشت نهاد.

انگیزه‌ی نگارش این نوشتار تلاش برای رفع فقدان تئوریک است که در اغلب تحلیل‌های تاکنون منتشرشده به چشم می‌خورد. صدسال پیش لنین تأکید کرده بود که «بدون تئوری انقلابی، جنبش انقلابی میسر نیست» طنز تلخ این است که جنبش توده‌ای انقلابی در عمل آغاز شده ولی اغلب نیروهای چپ ناتوان از تبیین تئوریک «عمل انقلابی» پیش روی خود هستند؛ یا در سطح تکرار کلیات در جا می‌زنند یا رسالت خود را به بررسی مسائل محدود و تاکتیکی تقلیل داده‌اند. در لحظه‌ی تاریخی خطیری که قرار داریم باید تأکید لنین را مؤکدتر کرد و گفت بدون تئوری انقلابی، اساساً انقلابی به پیروزی نمی‌رسد.

همگان فقط به تحسین صرف خیزش می‌پردازند. کم‌تر کسی حتی زمانی که از محرک‌های خیزش نام می‌برد قادر است ربط خیزش را به شیوه‌ی تولیدی یا مناسبات تولیدی که امروزه بر ایران و جهان حاکم است نشان دهد، یا ارتباطی بین تحلیل‌های سیاسی با روابط طبقاتی پایه‌ای حاکم بر جامعه برقرار کند و برای تشخیص دوستان و دشمنان انقلاب به تحلیل طبقاتی صحیح تکیه کند. جای درک مشخص و روشن از جایگاه و ارتباط درهم‌تنیده و دیالکتیکی روابط تولیدی استثمارگرانه‌ی حاکم بر جامعه، تمایزات طبقاتی جاری، روابط اجتماعی ستمگرانه‌ی متداول و ایده‌های رایجی که به اشکال مختلف از این روابط حفاظت می‌کنند، خالی است. اغلب موارد استثمار به غارت، رانت، فساد و دزدی تقلیل می‌یابد، ستم جایش را به تبعیض می‌سپارد و تضاد میان «سنت و مدرنیته» محرک کلیه تضادهای طبقاتی - ملی - جنسیتی (و گرایش‌های جنسی)

قرار می‌گیرد و سرانجام تغییر شکل حکومت جایگزین درهم‌شکستن ماشین دولتی می‌شود. از این منظر کم‌تر کسی خود را ملزم می‌بیند که به پرسش تاریخی و همیشگی «چه باید کرد؟» در لحظه‌ی کنونی بپردازد. اغلب سعی می‌کنند با پرستش خودانگیختگی و شور توده‌ای پرسش فوق‌را دور زنند. مشخص نیست که چگونه و با چه دورنمایی می‌توان دشمن (به‌ویژه قوای سرکوبگر) را درهم شکست؟ در این زمینه، مردم به چه ابزاری نیاز دارند؟ ضرورت‌ها و امکان‌های واقعی چیست؟ خطرات و موانع، فرصت‌ها و گشایش‌ها کدام‌اند؟ و چرا پاسخ‌گویی به این اوضاع به طرح عاجل کمونیسم و انقلاب کمونیستی به‌عنوان تنها راه‌حل برای مشکلات جامعه گره‌خورده است؟

تلاش می‌کنیم در حد امکان و توان خویش و از منظر کمونیسم نوین به تحلیل از واقعیتی که پیش‌روی ما قرار دارد بپردازیم.^۱ امیدواریم تمام کسانی که دل در گرو انقلاب دارند در این بحث سهم گیرند تا جنبش کمونیستی از این وضعیت ضعیف، نابسامان و پراکنده خارج شود و نقش پیشاهنگی خود را بازیابد.

برداشت بخش‌های مختلف مردم از شعار «زن، زندگی، آزادی» هر چه باشد، از این واقعیت پایه‌ای نمی‌کاهد که گسل ستم بر زن محرک اصلی این خیزش بوده است.^۲ این گسل در روابط اقتصادی - اجتماعی و سیاسی - فرهنگی ریشه دارد که دولت بنیادگرای دینی به جامعه تحمیل کرده است. روابطی که به‌شدت با اقتصاد جهانی گره‌خورده و با تضادهای مهم در صحنه‌ی سیاست جهانی درهم‌تنیده شده است.

از ابتدای قرن بیستم، اقتصاد ایران همانند اقتصاد دیگر ملل تحت ستم به‌صورت تبعی در نظام تولید و مبادله‌ی جهانی ادغام شده و در خدمت به ضروریات سودآوری سرمایه‌ی امپریالیستی سازمان‌دهی شده است. اقتصاد تحت سلطه ایران با محوریت تولید نفت و درآمد نفتی (به‌عنوان شکلی از صدور سرمایه) طی صدسال

^۱ این نوشتار با الهام و استفاده از آثار ریموند لوتا اقتصاددان کمونیست نگاشته شده است. ریموند لوتا نویسنده کتاب مشهور «آمریکا در سراشیب» است. وی تاکنون بر پایه کمونیسم نوین کتاب‌های مهمی در بررسی روندهای اقتصاد و سیاست جهانی منتشر کرده است. آثاری چون «تاریخ واقعی کمونیسم»، «صنعتی شدن بهره‌کشی جنسی»، «انگل‌وارگی امپریالیستی و تغییر در ترکیب طبقاتی-اجتماعی در ایالات‌متحده آمریکا از دهه ۱۹۷۰ تا به امروز»، «اقتصاد مائوئیستی و مسیر انقلابی به‌سوی کمونیسم»، «درک اهمیت ستم بر زن برای انقلاب کمونیستی و مفهوم‌سازی آن» و مقالات دیگری که تحت عنوان «از اقتصاد و سیاست» در یک مجموعه گردآوری شده است. این آثار در اینترنت قابل دسترس اند.

^۲ خاستگاه شعار «زن، زندگی، آزادی» (ژن، ژیان، نازادی) جنبش روژئاوا در کردستان سوریه بوده است. جنبشی که تحت تأثیر افکار عبدالله اوجلان قرار دارد. فراگیری این شعار لزوماً به معنای همفکری همگانی با افکار اوجلان نیست. به‌ویژه آن‌که بسیاری آشنایی دقیقی با افکار این رهبر کرد ندارند. برای آشنایی و ارزیابی انتقادی از نظرات اوجلان نسبت به مسئله‌ی زن به مقاله‌ی «زنولوژی»: زن اثیری و الهه مادر در جهان اوجلان» - شهریور ۱۳۹۳ از امید به‌رنگ رجوع شود. این مقاله در مجموعه نقد و پژوهش دفتر ششم به نام «رهایی زنان: جدال‌ها و چشم‌اندازها» در کانال تلگرامی زیر قابل دسترس است.

اخیر تحولات گوناگونی را از سر گذرانده است. حاصل این تغییرات، اقتصاد وابسته، ناموزون، ازهم گسسته و معوجی است که مدام از بنیه‌ی تولیدی آن کاسته می‌شود و بر بخش خدمات آن اضافه می‌گردد. روند جهانی‌سازی تأثیری کیفی بر این ساختار به‌جا گذاشته است. سیاست تعدیل اقتصادی که روندش از دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی آغاز و توسط دیگران با افت‌وخیز پیگیری شده، موجب ادغام هر چه بیشتر بخش‌های مختلف اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی شده است. طی این دوران روابط سرمایه داری به‌شدت توسعه یافته و زیربنای اقتصادی جامعه به‌کلی دگرگون شده است. این دگرگونی‌ها تأثیرات کیفی بر روابط میان بخش‌های مختلف اقتصاد (صنعت، کشاورزی و خدمات) و روابط اجتماعی میان شهر و روستا، میان طبقات مختلف، میان زن و مرد و میان مناطق مرکزی و دور از مرکز و ... گذاشته است. تمامی نابه‌سامانی‌های جامعه و افزایش شکاف طبقاتی و رشد نابرابری‌ها، ستم و تبعیض‌های اجتماعی و گسترش فقر و فلاکت مردم ریشه در کلیت این ساختار دارد.

این درست است که پس از سقوط رژیم شاه، حکومت جدید زن را رسماً و قانوناً به شهروند درجه دوم بدل کرده و از شیوه‌های شنیع‌تری برای اعمال ستم بر زن سود جسته است. اما درعین حال مجبور شد بر همان روندهای اقتصادی قبلی که در جامعه موجود بود، تکیه کند. به این معنا که زنان را بیش‌ازپیش روانه‌ی بازار کار کند و هم‌زمان با کمک ایدئولوژی اسلامی و قوانین مبتنی بر شریعت (مشخصاً پرچم حجاب اجباری) با «عوارض» اجتماعی این روند مقابله کند.

در ایران نیز همانند سایر نقاط جهان تغییراتی در نقش و جایگاه نهاد خانواده صورت گرفته است. مانند سایر نقاط جهان انباشت سرمایه بیش‌ازپیش به عملکرد خانواده و تولید خانگی مبتنی بر خانواده وابسته شده است. خانواده به‌عنوان بخشی از روبنا و زیربنای جامعه نقش سازمان‌یافته‌تر و کنترل‌شده‌تری در تولید و بازتولید نیروی کار دارد. نقش کلیدی زنان صرفاً به عرصه‌ی بازتولید نیروی کار (تولیدمثل) و مراقبت از آن یا صنایع‌دستی خانگی محدود نیست. در سراسر دنیا پس از جنگ جهانی دوم (و متعاقب آن در دهه‌ی چهل خورشیدی در ایران) زنان در ابعاد گسترده و عظیم‌تری وارد نیروی کار شدند. زن و مرد، مجبور شدند کار کنند تا برای حفظ سطح معیشت خانواده دو دست‌مزد داشته باشند. به‌ویژه در اواخر دهه‌ی چهل و اوایل دهه‌ی پنجاه خورشیدی به‌مرور تأمین و بازتولید اقشار میانی شهری، وابسته به کار زن و مرد در بیرون خانه شد. این وضعیت شرایط اجتماعی پیچیده‌ای را رقم می‌زد و به لحاظ فرهنگی و اجتماعی تنش‌های حادی را به‌وجود آورد. برای مقابله با این تنش‌ها بوده که نظام سرمایه‌داری بر نقش خانواده و ارزش‌های سنتی برای حفظ انسجام اجتماعی تأکید کرده و می‌کند. این سیاست در گوشه و کنار جهان اشکال مختلفی به خود گرفته است. به‌طور کلی و به‌مرور ورود روزافزون و جهش وار زنان به‌عنوان کارگر به درون شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری (صرف‌نظر از این که کارشان مستقیم ارزش اضافی خلق کند یا به تحقق ارزش یاری رساند) جایگاه برجسته‌تری

در اقتصاد جهانی یافته است. به دلیل نابرابری جنسیتی تاریخاً موجود، زنان به نیروی عمده‌ی فوق‌استثمار بدل شدند.^۱ به‌ویژه در جهان سوم فوق‌استثمار زنان نقش کمی و کیفی مهمی برای تولید مافوق سود و تولید و بازتولید کلیت نظام سرمایه‌داری پیدا کرد. امواج جهانی‌سازی در چند دهه‌ی گذشته عمدتاً با تکیه به فوق‌استثمار این بخش از نیروی کار پیش رفته است. زنانه شدن نیروی کار و زنانه شدن فقر یکی از واقعیت‌های مهم و بغرنج جهان امروز در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی است. کارکرد امپریالیسم در دوره‌ی معاصر با استثمار شدید زنان و اعمال ستم بیشتر بر آنان گره خورده است.

این امر پدیده‌ای مختص به ایران نبوده بلکه برخاسته از شیوه‌ی تولیدی معینی است که بر جهان حاکم است. کلیه‌ی تغییراتی که در وضعیت زنان در تمامی جوامع رخ داده در چارچوب روابط سرمایه‌داری - امپریالیستی صورت گرفته است. این نظام جهانی بر پایه‌ی تضاد میان تولید اجتماعی از یک سو و تصاحب و کنترل خصوصی این تولید کار می‌کند؛ تضاد اساسی که در مقیاس جهانی عمل می‌کند و اوضاع هر کشور خاص را نیز شکل می‌دهد. در تحلیل نهایی، حرکت، رشد و تشدید این تضاد است که مسئله‌ی زن را در صحنه‌ی جهانی به جلو رانده است. بنا بر آمارهای جهانی در سال ۲۰۱۰ میلادی زنان ۷۰ درصد از ساعات کار جهان را به خود اختصاص داده‌اند در حالی که حدود ده درصد از کل مزد جهان به آنان تعلق گرفته و فقط مالک بیش از یک درصد سرمایه جهانی بوده‌اند. (نشریه پیام زن، شماره ۱۲، ۱۳۸۹) این قبیل تغییرات هم‌زمان در کنار جابه‌جایی وسیع نیروهای تولیدی جهان به سمت «جهان سوم» و شکاف بیشتر میان ملل تحت سلطه با کشورهای امپریالیستی، ویرانی اقتصاد دهقانی، مهاجرت‌های عظیم از روستا به شهر و از یک کشور به کشور دیگر فشار زیادی بر روابط و ساختارهای سنتی گذاشته است. تغییر نقش زن و خانواده و نیاز اقتصاد جهانی

^۱ منظور از فوق‌استثمار پرداخت دستمزد به کارگران، کم‌تر از قیمت نیروی کار است. قیمتی که توسط هزینه‌ی تولید و بازتولید نیروی کار طبق استاندارد هر جامعه‌ای تعیین می‌شود. به بیانی دیگر میزانی بیش از تمایز ارزش تولیدشده توسط نیروی کار و ارزش نیروی کار به‌عنوان ارزش اضافی استخراج می‌شود. فوق‌استثمار معمولاً در شکل دستمزد نازل‌تر، ساعات کار طولانی‌تر و شدت کار فوق‌العاده بیشتر بروز می‌یابد. یکی از منابع مؤثر فوق‌استثمار استفاده از شکاف‌های ملی، «نژادی» و جنسیتی برای پرداخت دستمزد کم‌تر است. کارگری که فوق‌استثمار می‌شود مجبور است به منبع یا منابع دیگری برای تأمین هزینه معاش و بازتولید نیروی کار خود و خانواده خود رجوع کند. یکی از شرایط فوق‌استثمار همزیستی میان شیوه‌های تولید پیشا سرمایه‌داری با سرمایه‌داری است. که در آن بخشی از هزینه‌ی معاش کارگران از طریق تولید خود معیشتی خانوادگی در روستا، اقتصاد «غیررسمی» و کار و تولید خانگی زنان تأمین می‌شود. چندشغله شدن نیروی کار که امروزه در ایران بسیار رایج است یکی از جلوه‌های فوق‌استثمار است.

در سطح بین‌المللی نیز می‌توان به عملکرد فوق‌استثمار در چین اشاره کرد. یکی از منابع عروج چین به‌مثابه یک قدرت امپریالیستی تکیه بر مافوق‌استثمار بوده است. بخش اعظم کارگران مهاجر از مناطق شمالی به بندرهای جنوبی وابسته به روستاهایی هستند که در آن‌ها روابط عقب‌مانده تولید دهقانی مبتنی بر خانوار دهقانی حفظ شده‌اند. روستا هم منبع نیروی کار است و هم محلی برای نگهداری از نیروی کار با هزینه‌های پایین. این روابط بر شکل خانوادگی کارگری تأثیر گذاشته است. زن و مرد عضو یک خانواده هر یک در منطقه‌ای جدا از هم در مناطق جنوبی به کار مشغول‌اند، فرزندشان را به پدر بزرگ یا مادر بزرگ ساکن در روستایشان سپرده‌اند و عملاً در تعطیلات سالانه به مدت چند هفته زن و شوهر به روستا برمی‌گردند و تجمع خانوادگی شکل می‌گیرد.

در ایران نیز در میان برخی از کارگران عسلیه چنین اشکالی از خانواده پدید آمده است. کارگران مرد حداکثر سه ماه در سال - غالباً به شکل متناوب - نزد خانواده‌ی خود به‌سر می‌برند.

امپریالیستی برای جذب بیشتر زنان به عرصه‌ی نیروی کار، با نیاز امپریالیست‌ها برای اعمال ارزش‌های سنتی و حفظ انسجام خانواده در تضاد است. این دو وجه مدام در حال برخورد و تصادم با یکدیگر هستند. طبقات حاکم در کلیه‌ی کشورها مجبورند برای مقابله با ازهم‌گسیختگی اجتماعی به‌بار آمده و حفظ انسجام اجتماعی به تقویت پدرسالاری و حفاظت از حق و امتیازات مردانه بپردازند.

پدرسالاری و به‌طورکلی نهاد خانواده در سراسر تاریخ (پس از کمون‌های اولیه) یکی از ارکان اصلی حفظ ثبات اجتماعی جوامع طبقاتی بوده چراکه روابط مالکیت از طریق این نهاد اجتماعی است که دائماً بازتولید می‌شود. در عصر سرمایه‌داری نیز این نهاد علی‌رغم تغییر در شکل (که همواره تابع تغییرات عمده در فعالیت‌های تولیدی بشر بوده) از نظر اجتماعی - ایدئولوژیک و همچنین اقتصادی نقش مهمی بازی می‌کند. نهاد خانواده جایگاه تعیین‌کننده‌ای در تأمین انسجام اجتماعی دارد. در جهان امروز، تأمین اجباری این انسجام در کشورهای گوناگون اشکال مختلفی به خود گرفته است: از حمله به حق سقط جنین در آمریکا و برخی کشورهای دیگر تا گسترش فحشا و پورنوگرافی در سراسر جهان تا حجاب اجباری در منطقه‌ی خاورمیانه توسط بنیادگرایان اسلامی تا ممنوعیت شلوار پوشیدن زنان در سودان در دوره سلطه‌ی اسلام‌گرایان و ...

اما به جلوی صحنه رانده شدن مسئله‌ی زنان و مقاومت‌شان در برابر اشکال گوناگون ستم را نمی‌توان و نباید به نقش خاصی که زنان در تولید پیدا کرده‌اند، تقلیل داد. این واقعیتی است که بخش اعظم زنان کارکن «پرولترهای واقعی و تحت ستم‌ترین و استثمارشده‌ترین» محسوب می‌شوند. اما ستم بر زن را نمی‌توان و نباید به جایگاه اقتصادی آنان کاهش داد. ستم بر زن جزء مهمی از روابط اجتماعی ستم‌گرانه‌ای است که در کلیه‌ی اندام‌ها و بافت‌های جامعه جاری است. درست است که این رابطه‌ی اجتماعی ستم‌گرانه جزئی از تقسیم جامعه به طبقات بوده و درنهایت در روابط تولیدی (به معنای شکل مالکیت بر ابزار تولید، شکل توزیع فرآورده‌های تولید و موقعیت افراد و روابط متقابل میان آنان در تولید) ریشه دارد، اما قابل تقلیل بدان نیست. چراکه جنسیت ساختاری اجتماعی است و تقسیم‌کار بر پایه‌ی جنسیت (که جزئی از پدرسالاری در همه جوامع طبقاتی بوده) مدام با تعیین‌کننده‌ترین تقسیم‌کار اجتماعی - یعنی تقسیم‌کار میان طبقات - تداخل دارد. این رابطه‌ی اجتماعی ستم‌گرانه در میان کلیه‌ی طبقات (از اقشار تحتانی تا میانی تا بالایی) جاری و ساری است و به‌نوبه‌ی خود بر کلیه‌ی سطوح جامعه به‌ویژه روابط ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارد. این رابطه‌ی اجتماعی در چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، دینامیک‌های خاص خود را داراست اما نقش آن به‌عنوان واسط و میانجی در اعمال روابط طبقاتی در کلیه‌ی سطوح جامعه تعیین‌کننده است. عملکردی که نهاد خانواده هم در زیربنای اقتصادی و هم در روبنای سیاسی جامعه (دولت، قانون، فرهنگ و اشکال ایدئولوژیک) دارد بر پیچیدگی مکانیسم میان ستم و استثمار می‌افزاید. از این رو رابطه‌ی مستقیم و یک‌به‌یک میان زیربنا و روبنا و میان استثمار و ستم موجود

نیست. تمام تلاش‌های مارکس و انگلس این بود تا پیچیدگی رابطه میان زیربنا و روبنا را توضیح دهند و نشان دهند که چگونه ستم و استثمار درهم تداخل کرده و رابطه‌ی دیالکتیکی میان آن‌ها موجود است.

زنان در چنبره‌ی بنیادگرایی دینی و امپریالیسم

تغییرات ساختاری فوق با اوضاع و احوال مشخص سیاسی همراه شده است. این وضعیت سیاسی، نه تنها زندگی مردم جهان را تحت تأثیر قرار داده بلکه اثرات مخربی بر زندگی زنان در گوشه و کنار جهان گذاشته است. ناتوانی امپریالیسم آمریکا در اعمال هژمونی خویش بر جهان و ظهور قدرت جدیدی مانند چین و سربلند کردن دوباره‌ی امپریالیسم روس، رقابت‌های امپریالیستی را تشدید کرده است. این رقابت‌ها، از یک سو ساختارهای سیاسی - نظامی حاکم بر جهان به‌ویژه کشورهای جهان سوم را تحت فشار قرار داده و باعث گسستگی و هرج و مرج بیشتر در ساختارهای اقتصادی - سیاسی - اجتماعی و فرهنگی شده است. از سوی دیگر کلیه‌ی قدرت‌های کوچک و بزرگ را وادار کرده تا بر دامنه‌ی ستم و استثمار در جهت‌های مختلف بیفزایند.

برای مثال بحران مالی جهانی که در سال ۲۰۰۸ رخ داد یا بحران ناشی از همه‌گیری کرونا، درگیری‌های ژئوپلیتیکی (مشخصاً امروزه جنگ ارتجاعی اوکراین)، تغییرات آب‌وهوایی به دلیل تخریب محیط‌زیست، هر یک به‌گونه‌ای بر زیرساخت‌های اجتماعی (مشخصاً وضعیت خانواده‌ها) تأثیر مستقیم گذاشته و موجب فقر بیشتر آنان (به‌طور نامتناسبی فقر بیشتر زنان) شده است. ناتوانی در اعمال سلطه و حفظ نظم و انضباط اجتماعی حاکمان جهان را به سمت اتخاذ رویکردهای آشکارا فاشیستی و خشونت‌بارتر رانده است.

یکی از جلوه‌های این وضعیت خشونت‌بار جدال میان دو قطب بنیادگرایی دینی با امپریالیسم است که زندگی مردم جهان به‌ویژه مردم خاورمیانه را طی چند دهه‌ی اخیر تلخ و غیرقابل تحمل کرده است. بنیادگرایان اسلامی از گور تاریخ برنخاسته‌اند بلکه از خاک روابط اجتماعی - اقتصادی، سیاسی - نظامی، فرهنگی جهان کنونی سربلند کرده‌اند.^۱ آنان حاصل پاسخی هستند که برخی نیروهای سیاسی برخاسته از میان اقشاری از طبقات حاکم در جوامع خاورمیانه به ضرورت‌های پیش پای نظام داده‌اند. نیرویی که به لحاظ ایدئولوژیک

^۱ بنیادگرایی دینی در کنار عوامل مختلف ایدئولوژیک - سیاسی و رخداد‌های مهم در جهان و منطقه (مانند جنگ سرد میان دو بلوک غرب و شرق، جنگ میان اعراب و اسرائیل، شکست ساختمان سوسیالیسم در چین، افت جنبش‌های آزادی‌بخش ملی و به بن‌بست رسیدن آن‌ها و ...) به‌طور کلی عکس‌العملی به عوارض توسعه‌ی امپریالیستی در کشورهای خاورمیانه بوده که به تغییرات و جابجایی‌های سریع در این جوامع منجر شده و موجب از شکل انداختن، فروپاشی و تخریب ساختارهای اقتصادی اجتماعی و به فقر و فلاکت کشاندن اکثریت مردم این منطقه شده است.

برای بحث بیشتر رجوع شود به مقاله‌ای از باب آواکیان معمار کمونیسم نوین تحت عنوان «علل رشد بنیادگرایی اسلامی در جهان» - ۴ نوامبر ۲۰۱۳.

همچنین مقاله «گپی خودمانی در مورد انقلاب ۵۷ - از کشف‌الاسرار تا ولایت‌فقیه» از امید بهرنگ - بهمن ۱۳۹۷. هردو مقاله در اینترنت قابل دسترسی هستند.

خواهان بازگشت به روابط، رسوم، عقاید و ارزش‌های سنتی و تحمیل همه‌ی آن‌ها به جامعه به شکل افراطی است. یورش به حقوق زنان در مرکز این بازگشت ارتجاعی قرار دارد. بنیاد ایدئولوژی اسلامی در تنافر با روابط سرمایه‌دارانه نیست. بنیادگرایان اسلامی با زیربنای اقتصادی مشکلی ندارند. اما آنان از نظر سیاسی - فرهنگی در جدال با امپریالیسم قرار دارند. دوقطبی شکل گرفته که هر دو از نظر تاریخی منسوخ و پوسیده‌اند. این دو قطب علی‌رغم ضدیتی که با یکدیگر داشته مدام همدیگر را تقویت می‌کنند و هر نوع حمایت از یکی به تقویت دیگری منجر می‌شود.

امپریالیست‌ها غالباً برای پیشبرد طرح‌های توسعه‌شان مجبورند به نیروهایی تکیه کنند که به اشکال و درجات مختلف نماینده و حافظ روابط عقب‌مانده‌ی حاکم بر جامعه هستند. این روابط اجتماعی طبقاتی حاکم بر جوامع خاورمیانه است که ضرورت‌ها و نحوه‌ی انتخاب‌های امپریالیست‌ها را - بر متن رقابت‌های ژئوپلیتیکی - تعیین می‌کند. بی‌جهت نیست که «جهان‌شمولی» ادعایی «حقوق زنان» توسط بورژوازی امپریالیستی به «نسبیت‌گرایی فرهنگی» درمی‌غلند.^۱ افزون بر این، با آنارشی و منطق «تخریب - بازسازی» که بر نظام سرمایه‌داری حاکم است همواره طرح‌های توسعه‌شان شکل‌های دیگری از تخریب‌های اجتماعی را به بار می‌آورند که زمینه را برای رشد بنیادگرایان دینی به‌عنوان «راه‌حل دیگر» فراهم می‌کنند.

جمهوری اسلامی اساساً حاصل این «راه‌حل دیگر» و پیش‌برنده‌ی یکی از مخوف‌ترین جنگ‌های تاریخ علیه زنان شده است. خمینی دو هفته پس از به قدرت رسیدنش با فرمان حجاب اجباری این جنگ را آغاز کرد. نیروی انتظامی ویژه با بودجه‌ای هنگفت به جنگی اختصاص یافت که در تاریخ بی‌سابقه بود. جنگی که با توجه به وضعیت عمومی جامعه و موقعیت خاص زنان با فرازونشیب و با شدت و دامنه‌ی متفاوت به پیش

^۱ از نظر حقوقی، بورژوازی در سطح بین‌المللی ادعای «جهان‌شمولی حقوق بشر» و «جهان‌شمولی حقوق زنان» را دارد اما وقتی که پایش به کشورهای تحت سلطه می‌رسد مدافع نسبیت‌گرایی فرهنگی می‌شود. بورژوازی از زمانی که به قدرت رسیده خود را نماینده‌ی همگان و آخرین و تنها راه‌حل تضادها معرفی کرده است. این ادعای همگانی یا جهان‌شمولی، غیرواقعی و دروغین است. تضادهای طبقاتی و ساختارهای نابرابر که بورژوازی همواره مدافعش است، اجازه این «جهان‌شمولی» را به وی نمی‌دهد.

کلیه‌ی نهادهای بورژوایی (از دولت‌های غربی تا سازمان ملل) مدام «جهان‌شمولی حقوق بشر» را به رخ می‌کشند و بر این مینا برای خود حق لشکرکشی به گوشه و کنار جهان قائل هستند و حتی از گزاره‌ی «حق زن جهان‌شمول است و قیدی هم نمی‌پذیرد.» برای توجیه برخی از این لشکرکشی‌ها (مانند لشکرکشی به افغانستان) سود می‌جویند. اما همین حق جهان‌شمول زمانی که می‌خواهد اعمال شود با ضرورت‌های نظام‌شان روبرو می‌شود و دیگر نمی‌تواند به جهان‌شمولی ادعایی خویش وفادار بماند. روابط و ساختارهای نظام بورژوایی اجازه‌ی این «جهان‌شمولی» را نمی‌دهد. به این دلیل بورژوازی امپریالیستی مجبور می‌شود در مقابل فشارهای ناشی از روابط و نهادهای سنتی سرخم کند و مدافع نسبیت‌گرایی فرهنگی در ارتباط با زنان شود. در عمل «حقوق و ارزش‌های جهان‌شمول» با فرهنگ و ارزش‌های بومی (در اشکالی چون فمینیسم اسلامی) معاوضه می‌شود. تضادی لاینحل میان جهان‌شمولی دروغین بورژوازی در مورد حقوق زنان و نسبی‌گرایی حقوقی در ارتباط با زنان کشورهای تحت سلطه به وجود می‌آید.

این امر را نیز نباید نادیده انگاشت که تبلیغ روزمرگی‌های احمقانه‌ی زندگی مصرفی (و انگل‌وارگی در کشورهای امپریالیستی) مدام زیرآب ادعای ارزش‌های جهان‌شمول را می‌زند و بحران و نیازی ایدئولوژیک را (حتی در میان بخش‌هایی از زنان جوامع کشورهای امپریالیستی) به وجود می‌آورد. از این زاویه بنیادگرایان فاشیست مسیحی در خود این کشورها سعی می‌کنند با ادعاهای «جهان‌شمول جدید» به این نیاز پاسخ دهند و حفره‌های خالی را پر کنند. بی‌جهت نیست که بورژوازی مدافع ارزش‌های لیبرالی در برابر بخش‌هایی دیگر از بورژوازی که مبلغ بنیادگرایان فاشیست مسیحی هستند، تضعیف‌شده‌اند. این دسته از بنیادگرایان دریافته‌اند بافت اجتماعی پیشین گسسته شده و تنها با پیش گذاشتن «حبل‌المتین الهی» می‌توان بر احساس ناامنی در میان بخش‌هایی از مردم سوار شد و جامعه را به شکل ارتجاعی‌تری انسجام بخشید.

رفت. حاکمان علی‌رغم این که در مقاطعی تلاش کردند ظاهر نرم‌تری به پوسته‌ی بنیادگرایی خویش دهند اما هیچ‌گاه از غلظت هسته‌ی اصلی ایدئولوژی خویش نکاستند. با حدت‌یابی تضادهای مختلف طی دهه‌ی اخیر و بروز بحران‌های گوناگون، جمهوری اسلامی همواره در کنار کنترل نظامی امنیتی بر غلظت ایدئولوژی و اقدامات زن‌ستیزانه اش افزود تا از طریق کنترل بیشتر زنان، کنترل جامعه برای‌شان تسهیل شود. حفاظت بیشتر از پدرسالاری (روابط اجتماعی حاکم بر خانواده و طایفه) و مردسالاری (روابط قدرت و سلطه‌ی مرد بر زن و امتیازات مردانه) یکی از راه‌چاره‌های حکومت برای مقابله با تأثیرات بحران اقتصادی، بحران در روابط خارجی و منطقه‌ای، بحران محیط‌زیست و مقابله با شورش‌های توده‌ای بود.

جمهوری اسلامی در نیمه‌ی دوم دهه نود خورشیدی وارد فاز نوین جنگ علیه زنان شد و آگاهانه انواع و اقسام پروژه‌های ضد زن را به‌راه انداخت. از طرح ممنوعیت جلوگیری از بارداری و ممنوعیت سقط جنین تا تشویق چندهمسری و تبلیغ رسمی فحشا تحت عنوان ازدواج موقت و سفت کردن ارزش‌های سنتی همگی جلوه‌هایی از پاسخ حکومت به تضادهایی بوده که در مقابلش سربلند کرده است. آش آن قدر شور است که فرایند طرح لایحه‌ی منع خشونت علیه زنان در مجلس شورای اسلامی هشت سال به درازا کشید و سرانجام نیز به تصویب نرسید.

رهبر نظام برای ترساندن جامعه و به‌ویژه زنان، خدای دهه‌ی شصت را دوباره احضار کرد. اما این خدا کاری از دستش برنمی‌آید. چسب ایدئولوژیک - اجتماعی دینی که حکومت‌گران همواره روی آن حساب می‌کردند کارآیی خود را از دست داده بود و سرانجام در مقابل خشم و نفرت مردم فزاینده بخش‌های مختلف جامعه از هم گسست. ورشکستگی ایدئولوژیکی که قبل از هر چیز نشانه‌ای از شکل‌گیری حلقه ضعیف در زنجیره ستم و استثمار بود. بار دیگر روابط تولیدی - اجتماعی عقب‌مانده و ارتجاعی و تشدید تضادهای عدیده میان زیربنای اقتصادی با روبنای سیاسی - فرهنگی، انسان‌ها را به فغان آورد و شورشی انقلابی شکل گرفت. از این نظر، توجه دقیق‌تر به تغییراتی که در روابط تولیدی - اجتماعی و تحولات خاصی که در روبنای جامعه ایران صورت گرفته حائز اهمیت است.

موقعیت‌های تغییر یافته: برخی شاخص‌های کلیدی

پس از اصلاحات ارضی در سال ۱۳۴۲ روند جذب زنان به بازار نیروی کار شتاب گرفت. در نیمه‌ی دوم دهه نود تقریباً نرخ مشارکت زنان به ۱۷ درصد رسید. به لحاظ مطلق تعداد زنان درگیر در بازار کار - با توجه به رشد جمعیت کشور - از حدود یک میلیون نفر در سال ۱۳۴۵ به حدود پنج و نیم میلیون جمعیت فعال زن در مقابل ۲۲/۵ میلیون مرد در سال ۱۳۹۷ رسید. تقریباً به ازای هر چهار مرد یک زن نیز عرضه‌کننده‌ی نیروی کار در بازار است.^۱

گفتنی است که این ارقام چندان شامل نرخ مشارکت زنان در بخش کشاورزی نبوده است. سهم نیروی کار زنان در این بخش در محاسبات آماری (به‌ویژه قبل از انقلاب ۵۷) همواره خالی بوده است. این امر نشانه‌ای از قدرت روابط اقتصادی پیشاسرمایه‌داری و پدرسالارانه بوده که در آن اساساً کار زن به رسمیت شناخته نمی‌شود. در آمارگیری‌های جدید نیز کماکان با بی‌دقتی‌هایی در زمینه‌ی میزان مشارکت زنان در کار کشاورزی روبرو هستیم. این بی‌دقتی شامل اقتصاد غیررسمی نیز بوده که عمدتاً متکی بر نیروی کار زنان است.

تغییر کیفی که در جایگاه نیروی کار زنان اتفاق افتاده، مهم‌تر از افزایش سهم زنان در نیروی کار کشاورزی است. این تغییرات پس از اصلاحات ارضی ناشی از ادغام بیشتر اقتصاد روستایی (عمدتاً از طریق گسترش شبکه‌ی ربایی - بانکی) در نظام امپریالیستی بود. چیدمان و ترکیب‌بندی جدید اقتصاد روستایی با اقتصاد جهانی وضعیت زنان به‌عنوان بخشی از نیروی کار را به کلی تغییر داد. دیگر نیروی کار زنان روستایی بخشی از اقتصاد ارباب - رعیتی محسوب نمی‌شد. جدا از زنانی که روانه‌ی کارخانه‌ها و دیگر کارهای خدماتی در شهرها شدند، عمده‌ی زنان روستایی درگیر اقتصاد معیشتی دهقانی گشتند. در این شکل از اقتصاد، نقش نیروی کار زن برجسته‌تر شد. زنان علاوه بر خانه‌داری (مراقبت از همسر و فرزندان) و صنایع دستی خانگی (قالی‌بافی و...) مجبور شدند سهم بیشتری در تولید کشاورزی و دام‌پروری بر عهده گیرند. این امر عمدتاً ناشی از مهاجرت کوتاه‌مدت یا میان‌مدت مردان به شهرها بود که درگیر کارهای فصلی در شهر - عمدتاً در صنایع ساختمانی - می‌شدند. پس از اصلاحات ارضی تولید نیروی کار ارزان در کل کشور به اقتصاد معیشتی دهقانی گره خورد. بخشی از معاش کارگرانی که هنوز کاملاً از روستاها کنده نشده بودند به درجات گوناگون توسط

^۱ نرخ مشارکت زنان شاخص این امر است که چه درصدی از کل جمعیت در سن کار از نظر اقتصادی شاغل یا دنبال شغل هستند. این نرخ در فاصله سال‌های ۵۵-۱۳۴۵ حدود ۱۳ درصد بود. در سال ۱۳۳۵، تقریباً ۱۳ مرد در مقابل یک زن، در سال ۱۳۴۵، تقریباً ۷ مرد در برابر یک زن و در سال ۱۳۵۵، حدوداً کمتر از ۶ مرد در برابر یک زن در بازار کار حضور داشتند.

این ارقام از کتابچه «مشارکت اقتصادی زنان - شاخص‌های کلان» برگرفته شده است. این اثر در اردیبهشت ۱۳۹۸ توسط وزارت تعاون و کار و رفاه اجتماعی منتشر شده و در اینترنت قابل دسترسی است.

اقتصاد معیشتی خانوادگی تأمین می‌شد. با مهاجرت هر چه بیشتر مردان به شهرها نقش زنان در این شکل از اقتصاد چشمگیرتر شد.

در شهرها نیز با توسعه‌ی نیازهای سرمایه‌دارانه زنان بیشتری - عمدتاً از اقشار میانی - وارد فعالیت‌های خدماتی (آموزشی، بهداشتی و مراقبتی) شدند و بر آمار تعداد زنان تحصیل کرده و شاغل در سایر بخش‌های اداری دولت افزوده شد. علی‌رغم این تغییرات اقتصادی روابط خانوادگی و ازدواج کماکان سنتی باقی ماند. حتی طبقات میانی مدرنی که در پی تحولات سرمایه‌دارانه شکل گرفته بودند در حصار اندیشه‌های سنتی - به‌ویژه در ارتباط با زنان - به‌سر می‌بردند و شدیداً به کردار و رفتارهای پدرسالارانه‌ی فئودالی آغشته بودند. پس از انقلاب ۵۷ و اساساً پس از پایان جنگ ایران و عراق کلیت اقتصاد ایران دچار تغییر بنیادین دیگری شد. مناسبات سرمایه‌دارانه در شهر و روستا توسعه‌ی بیشتری یافت و اقتصاد شهری و روستایی بیش از گذشته درهم‌تنیده شد.^۱ جابه‌جایی‌هایی بزرگی در ساختار نیروی کار و موقعیت زنان صورت گرفت. طبق آمار سال ۱۳۹۵، سهم اشتغال زنان در میان گروه‌های عمده‌ی فعالیت به‌تفکیک از این قرار بوده است: معادل ۲۱/۲۱ درصد (۸۵۲۶۷۹ زن) در حیطه‌ی کشاورزی، معادل ۲۵/۱۷ درصد (۹۷۶۶۶۸ زن) در حیطه‌ی صنعت و معادل ۵۲/۸۵ درصد (۲۰۵۰۸۶۲ زن) در رشته خدمات.^۲ اگرچه در عمل نقش و سهم زنان در تولید کشاورزی برجسته است و بخش عمده تولید محصولات کشاورزی بر عهده‌ی آنان است اما کماکان نیروی کار آنان چندان به حساب نمی‌آید. در برخی از آمارهای رسمی سهم زنان در اشتغال بخش کشاورزی ۱۱ درصد ذکر کرده شده که چندان با واقعیت جور در نمی‌آید. (خبرگزاری ایلنا - ۳۰ مهر ۱۳۹۸) با توجه به این که در فاصله سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵ اشتغال زنان در بخش کشاورزی به دلیل خروج مردان از این بخش سیر صعودی داشته است.

^۱ تغییرات زیادی در الگوی اقتصاد کلان ایران صورت گرفته است. از زاویه تحولات ساختار نیروی کار می‌توان گفت در زمان رژیم شاه کشاورزی گسترده‌ی نیمه‌فئودالی نقشی مهم در تولید و بازتولید نیروی کار ارزان داشت. روستا مکانی بود که غذای ارزان و نیروی کار ارزان به شهر ارائه می‌داد. اما در دوره جمهوری اسلامی تولید و بازتولید نیروی کار شکل پیچیده‌تری به خود گرفته است. بخشی از دستمزد نیروی کار از حیطه‌های دیگر تأمین می‌شود. چند شغلی بودن به امری ساختاری بدل شده است. کارکنان فامیلی بدون دستمزد نقش عمده و کیفی در ترکیب ساختار نیروی کار پیدا کرده‌اند. بخش مهمی از هزینه‌ی معاش خانوادگی کارگری یا از طریق اقتصاد خرد کشاورزی و صنایع روستایی یا اقتصاد خرد خدماتی (به‌ویژه در زمینه‌ی حمل‌ونقل و تهیه‌ی غذای آماده و رستوران‌داری) و همچنین اقتصاد غیررسمی (از انجام کارهای خدماتی تا انجام برخی از حلقه‌های کار تولیدی برای بنگاه‌های کوچک و بزرگ در خانه) تأمین می‌شود. برای بحث بیشتر در مورد تغییرات اقتصادی در دوران جمهوری اسلامی به دو مقاله «شهرهای کوچک، شکل‌گیری حلقه ضعیف» - شهریور ۱۳۹۶ و «اقتصاد سیاسی شورش» - دی ۱۳۹۶ از امید به‌رنگ رجوع شود. هر دو مقاله در مجموعه نقد و پژوهش - دفتر اول در این کانال تلگرامی قابل‌دسترس است: @obehrang

^۲ به نقل از مرکز آمار ایران، درج‌شده در پژوهشی دانشگاهی به نام «مطالعه‌ی زنانه شدن فقر در ایران (۱۳۶۵ تا ۱۳۹۵)». این پژوهش که توسط سمیه شالچی و میترا عظیمی صورت گرفته در پژوهش‌نامه‌ی زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - فصل‌نامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی) سال دهم شماره دوم تابستان ۱۳۹۸ قابل‌دسترس است.

تعداد زنان شاغل در بخش کشاورزی تقریباً سه و نیم برابر شده و از ۸۵۰ هزار نفر گذر کرد.^۱ زنانی که اکثریتشان از حق مالکیت بر زمین محروم‌اند.

با توجه به اینکه قوانین سرمایه‌داری همواره گرایش عمل کرده، بازار نیروی کار در ایران نیز با توجه به بحران‌های اقتصادی شاهد بالا و پائین رفتن نرخ مشارکت زنان در اقتصاد بوده است. اما در مجموع می‌توان گفت نیروی بالقوه آماده برای کار - به‌ویژه در قیاس با دوران قبل از انقلاب ۵۷ و دهه‌ی شصت - به درجات تعیین‌کننده‌ای زنانه شده است. بخش مهمی از زنان کارکن عمدتاً به سمت بخش خدمات، بخش خصوصی و بخش کار غیررسمی (که قانون کار شامل آن نمی‌شود) و همچنین اقتصاد غیررسمی (در انواع و اقسام تولیدات خرد خانگی) سوق داده شده‌اند. تقسیم کار جنسیتی (یعنی کار در خانه و مراقبت از همسر و فرزندان) زنان را بیشتر در معرض شکل‌های بی‌ثبات‌تر و تصادفی‌تر، موقتی‌تر و انعطاف‌پذیرتر کار قرار داده است. حاشیه‌نشینی و زاغه‌نشینی نیروی کار (حاشیه‌نشینی قریب یک‌سوم جمعیت در برخی شهرهای بزرگ) را نیز باید به این مجموعه اضافه کرد تا تصویر روشن‌تری از فوق‌استثمار نیروی کار این بخش از جامعه به دست آید.

بنا به آمار «مجمع جهانی اقتصاد» دستمزد زنان در ایران ۴۱ درصد کمتر از مردان بوده است.^۲ دستمزدی که عمدتاً صرف تغذیه می‌شود. طبق آمار سازمان ملل در سال ۲۰۱۵ زنان ایرانی در روز ۳۰۷ دقیقه بدون دریافت مزد و تنها ۴۱ دقیقه با دستمزد کار می‌کردند. درحالی‌که مردان تنها ۷۸ دقیقه بدون مزد و ۲۶۳ دقیقه با مزد کار می‌کردند. (برای قیاس این رقم در آمریکا ۲۵۲ دقیقه بدون مزد و ۱۶۶ دقیقه کار با مزد برای زنان و ۱۶۳ دقیقه بدون مزد و ۲۵۲ دقیقه کار با مزد برای مردان است).

از واقعیت‌های فوق می‌توان نتیجه گرفت استثمار و فوق‌استثمار نیروی کار زنان در ایران چه زمانی که درگیر کارخانگی یا درگیر کارهای خدماتی هستند، چه زمانی که مستقیم درگیر تولید ارزش اضافی یا تحقق آن هستند نقش مهمی در تولید مافوق سود دارد. بدون استثمار و فوق‌استثمار زنان چرخ اقتصاد کشور نمی‌چرخد.

^۱ به نقل از منبع معرفی‌شده در پانویس شماره ۸. این رقم در سال ۱۳۷۵، ۲۴۶۷۲۱ نفر بوده است. این سیر صعودی عمدتاً به دلیل خروج نیروی کار مردان از حیطه‌ی کشاورزی صورت گرفته است. بسیاری از مردان برای جستجوی کار راهی شهرهای بزرگ‌شده‌اند. این امر پدیده‌ی اجتماعی مهمی را در روستاها شکل داده است. طبق آمارهای غیررسمی حدود ۸۰۰ هزار زن جوان در روستاها قادر به تشکیل خانواده نیستند. اغلب مردان به دلیل فقر و یا به دلیل فرهنگی حاضر به ازدواج با این دسته از دختران نیستند. مردان مهاجر روستایی که توانایی ازدواج دارند ترجیح می‌دهند با زنان ساکن در شهر ازدواج کنند. این وضعیت منجر به رشد ازدواج دختران جوان روستایی با مردان پیر شهری یا روستایی و حتی تن دادن به چندهمسری شده است. برای مثال در استان سیستان و بلوچستان نرخ چندهمسری ۱۵ درصد است.

^۲ فوق‌استثمار زنان در کار کشاورزی و نابرابری دستمزد میان مردان و زنان ابعاد گسترده‌تر و شدیدتری دارد. کارگران زن روستایی به دلیل آنکه نمی‌توانند چندان از خانه دور باشند، قادر به چانه‌زنی بر سر دستمزد نیستند و مجبورند به هر مبلغی تن دهند. برای نمونه در یکی از روستاهای کهگیلویه و بویر احمد زنان برای چیدن لیمو با ۱۴ ساعت کار در روز حدود ۲۰۰ هزار تومان مزد می‌گیرند که نصف دستمزد مردان برای کار مشابه است. (روزنامه همشهری ۱۱ مرداد ۱۴۰۰)

ساختار به شدت تبعیض آمیز نیروی کار به نوبه‌ی خود بر دامنه‌ی فوق استعمار زنان می‌افزاید. از این نظر وضعیت زنان فاجعه‌بار است. مشاغل خدماتی با دستمزد کم‌تر و کارهای مراقبتی پرستاری (من جمله نگهداری از سالمندان در خانه‌ها) داغ «کار زنانه» را بر خود دارند. در بخش صنعت عمده‌ی زنان در کارگاه‌های صنعتی زیر ده نفر مشغول به کارند. کارگاه‌هایی که رسماً از شمول قانون کار خارج شده‌اند. مدام از سهم زنان در بخش عمومی که مزدبگیر دولت هستند کاسته و به بخش خصوصی افزوده شده است. اکثریت کارفرمایان بخش خصوصی حاضر به بستن قراردادهای کار رسمی و درازمدت با زنان نیستند و نمی‌خواهند خود را درگیر مقررات «دست‌وپاگیری» چون مرخصی زایمان و ... کنند.

در فاصله‌ی ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵، سهم اشتغال زنان در بخش عمومی، از ۴۰ درصد به ۲۳/۸ درصد کاهش یافته و در بخش خصوصی از ۵۵/۶ درصد به ۷۶/۲ درصد افزایش یافته است.^۱ رسماً نرخ بیکاری در میان زنان دو برابر نرخ بیکاری مردان است. علی‌رغم افزایش سهم زنان در کل دانش‌آموختگان دانشگاهی، نرخ بیکاری در میان آنان ۵۵ درصد است که به مراتب بیش از نرخ بیکاری مردان فارغ‌التحصیل است.^۲ بی‌جهت نیست که در جدول شاخص شکاف جنسیتی در جهان، که از سوی مجمع جهانی اقتصاد در سال ۲۰۲۲ منتشر شده، جمهوری اسلامی ایران از میان ۱۴۶ کشور در رتبه ۱۴۳ قرار دارد. رتبه‌ی ایران از نظر نرخ مشارکت زنان در بازار کار از اغلب کشورهای عربی و کشورهای شمال آفریقا پایین‌تر است.

وضعیت فوق هر چه بیشتر به زنانه شدن فقر در جامعه دامن زده است. زنان هم میزان فقر بیشتر و هم شدت فقر بیشتری را تجربه می‌کنند. ظهور پدیده‌ی خانوارهایی که زن سرپرست آن‌هاست، آینه‌ی تمام‌نمای روند و شدت فقر در میان آنان است. تعداد زنانی که سرپرست خانوار خویش‌اند از رقم ۷ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۱۳ درصد (بیش از سه میلیون) در سال ۱۳۹۵ رسیده است. تنها کم‌تر از ۱۵ درصد این خانوارها که عمدتاً میان‌سال‌اند شاغل هستند. طبق آمارهای رسمی بیش از ۱۵ درصد از این سه میلیون زن کسانی هستند که از درآمد بدون کار برخوردارند.^۳ می‌توان از این آمار این نتیجه را هم گرفت که بخشی از آنان درگیر تن‌فروشی هستند.

ارقام فوق فقط ضرورت‌های اقتصادی که محرک ورود زنان به بازار نیروی کار بوده را نشان می‌دهد. اما تمامی تغییراتی که طی شش دهه اخیر در موقعیت زن ایرانی ایجاد شده را نمی‌توان صرفاً به محرک‌های

^۱ به نقل از منبع معرفی‌شده در پانویس شماره ۸. گفتنی است که ۸۰ درصد شاغلان بدون بیمه بخش صنعت و خدمات، زن هستند. طبق برآورد وزارت کار در سال ۱۳۹۸، ۶۳/۴ درصد شاغلین بخش غیررسمی را زنان تشکیل می‌دهند. که اغلب در کارهای کوتاه‌مدت - مانند ۱۱ ساعت کار در هفته - مشغول‌اند و یکی از مشکلاتشان این است که از کارفرماها سفته و چک‌های بدون امضا دریافت می‌کنند. (روزنامه اعتماد ۹ آبان ۱۴۰۱)

^۲ به نقل از بیانی‌هی پنج اقتصاددان کشور درباره اعتراض‌ها تحت عنوان «چرا التهاب موجود در جامعه ایرانی را باید جدی گرفت؟»

^۳ به نقل از منبع شماره ۸

اقتصادی فروکاست. محرک‌های سیاسی - اجتماعی دیگری نیز در کار بوده و هستند. انقلاب ۵۷ زنان را به عرصه‌ی سیاست و مبارزه آشکار کشاند. هرچند این انقلاب در خون غرق شد و شکست خورد اما با خود مقاومت زنان ایرانی در مقابل بنیادگرایی دینی را به ارمغان آورد. رهبران نظام هر کاری کردند نتوانستند غول رهاشده را به بطری برگردانند. زندانی کردن هزاران فعال زن سیاسی در دهه شصت و اعدام چند هزار تن از آنان؛ سنگسار و قصاص صدها زن طی چند دهه اخیر؛ خشونت‌های روزمره‌ی گشت ارشاد و تصویب انواع و اقسام قوانین تبعیض‌آمیز در تمامی عرصه‌های اجتماعی در جوار اذیت و آزار مدام جنسی زنان توسط مردان در محیط کار و خیابان و انواع و اقسام خشونت‌های خانگی و قتل ناموسی، هیچ یک نتوانست مقاومت زنان را در هم شکند. علی‌رغم مقابله وحشیانه و سازمان‌یافته دولت پدرسالار دینی و اعمال روزمره خشونت دولت علیه زنان در کنار خشونت روزمره مردان علیه زنان، زیر پوست جامعه هنجارهای جنسیتی جدیدی شکل گرفت.

تعداد دانشجویان دختر از ۴۸ هزار نفر در سال ۱۳۵۵ به ۲/۲ میلیون نفر رسید و تعداد کل زنان دارای تحصیلات عالی از مرز ۸ میلیون نفر گذشت.^۱ افزایش زنان تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی موجب ارتقای انتظارات و توقعات زنان از زندگی شخصی و اجتماعی‌شان شد. این عامل در کنار عوامل دیگری چون کاهش نرخ باروری، افزایش سن ازدواج و بالا رفتن نرخ طلاق و درگیر شدن زنان در فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی موجب دگرگونی‌های مهم در نهاد خانواده شد. این دگرگونی‌ها در میان اقشار و طبقات گوناگون شکل‌های متنوعی به خود گرفت و به درجات مختلف باعث تضعیف نهاد خانواده شد.

دو برابر شدن جمعیت فقر زده (که طی پنج سال اخیر از ۱۱ میلیون به ۲۳ میلیون نفر رسیده) موجب شده که بخشی از زوج‌های جوان متعلق به اقشار میانی با تکیه به خانواده‌ی پدری یا مادری زندگی خود را تأمین کنند و برخی در مناطق حاشیه‌ای سکنی گزینند. طبق آمار غیررسمی حداقل ۱۲ میلیون جوان پشت سدی به نام ازدواج قرار دارند. همه‌ی این‌ها تأثیر بلاواسطه بر رابطه میان زن و مرد و نهاد خانواده به‌جای گذاشته است. از تقدس این نهاد (به‌عنوان تنها شکل برقراری رابطه جنسی) به‌ویژه در شهرها کاسته شده است. رابطه‌ی جنسی قبل از ازدواج گسترش یافته و اشکال جدیدی از خانواده - تحت عنوان ازدواج سفید به‌ویژه در شهرهای بزرگ در میان لایه‌هایی از اقشار میانی جامعه ظهور یافته است. دسترسی به لوازم جلوگیری از بارداری و سقط جنین (علی‌رغم محدودیت‌های شدیدی که دولت اعمال می‌کند) موجب تغییر در اندازه‌ی خانواده‌ها شده است. همچنین در سال‌های اخیر به شکل روزافزونی شاهد شکل‌گیری خانواده‌های تک‌والدی بوده‌ایم. همه‌ی این‌ها، تأثیر بلاواسطه‌ای بر رابطه‌ی میان زن و مرد و نهاد خانواده به‌جای گذاشته است. امری که بررسی آن نیازمند پژوهش دقیق‌تری است.

^۱ به نقل از منبع شماره ۱۲

در عمل جامعه در دل خود مدام شاهد شکل‌گیری فرم‌ها و تجربه‌های جدیدتری از نهاد خانواده و رابطه‌ی اجتماعی میان مرد و زن بوده و این در تضاد آشکار با سیاست‌های ایدئولوژیک - سیاسی - حقوقی قرار دارد که از بالا و توسط دولت دینی حمایت می‌شود. دور از انتظار نبوده که تنش اجتماعی برخاسته از این وضعیت، زنان جوان متعلق به اقشار میانی و تهی‌دست جامعه را به نیروی انفجاری بدل کند. از این‌رو، ظهور زنان به‌عنوان نیروی محرک خیزش اخیر به‌هیچ‌وجه امری تصادفی نبوده است. مسئله‌ی زنان به‌گره‌گاه خیزش اخیر بدل شد زیرا به شکل فشرده‌ای درهم تنیدگی مجموعه‌ی تضادهای جامعه را بیان کرده و می‌کند. برای اکثریت ستم‌دیدگان به‌ویژه نسل جوان رنج زنان، آئینه‌ی تمام‌نمای رنج‌های جامعه است. همگان در این رنج مشخص، تصویر آشنای رنج خود را یافتند.

بر این بستر اجتماعی - سیاسی، مبارزه علیه حجاب اجباری که نماد فرودستی زن و تحقیر کل جامعه بوده به موضوع محوری خیزش بدل شده است. این پیشرفت تاریخی حاصل مقاومت چهل و اندی ساله زنان در برابر حجاب اجباری است. حجابی که بیش از چهل سال نماد اصلی حکومت دینی - فاشیستی و ابزار اصلی اعمال آپارتاید جنسیتی در جامعه و خصلت نمای حکومت دینی در عرصه‌های داخلی و بین‌المللی است. درست در مقطعی که رژیم می‌خواست تسمه‌ی ستم بر زنان را با طرح‌های ارتجاعی گوناگون سفت‌تر کند، جامعه دیگر آن را برنتابید و ضعف ایدئولوژی حاکم عیان شد. عملاً مقابله با حجاب اجباری پتانسیل خود را برای درهم شکستن قدرت ایدئولوژیک دولت و برقراری اتحاد میان قشرهای مختلف نشان داد. از این طریق هم می‌شد مشروعیت ایدئولوژیک سیاسی رژیم را به‌زیر کشید، هم کلیه‌ی قوانین، روابط و ساختارهای اجتماعی که بر پایه‌ی ایدئولوژی اسلامی مقررات‌گذاری شده بود را به پرسش گرفت. سرانجام بسیاری دریافتند که حجاب، شیشه عمر این نظام دینی ستمگرانه است، به گونه‌ای که می‌توان گفت جمهوری اسلامی بدون حجاب اجباری دیگر جمهوری اسلامی نخواهد بود. از سر برداشتن حجاب (که انضمامی‌ترین وجه شعار «زن، زندگی، آزادی» است) به پرچمی برای به‌زیر کشیدن اولین دولت بنیادگرای دینی بدل شد. زنان جوان در رقص‌های شادمانه‌شان در جشن حجاب سوزان این شیشه را به سنگ کوبیدند و جهانی را به وجد آوردند. دورانی سرشار از تلاطم‌های بزرگ آغاز شد.

تاریخچه راهپیمایی سیاسی در کردستان

نوشته‌ی کاوه قریشی



«آن زمان (بعد از انقلاب ۱۳۵۷) طبق سنتی در شهرهای کردستان، اگر در شهری کسی شهید می‌شد مردم از دیگر شهرها برای شرکت در مراسم خاکسپاری او به سمت شهر مقصد حرکت می‌کردند و شب را نیز میهمان افرادی می‌شدند که از قبل یکدیگر را نمی‌شناختند.»

احمد اسکندری، خاطرات، صفحه ۲۱۲^۱

مشخص نیست نخستین راهپیمایی سیاسی^۲ اعتراضی روژهاات کردستان (کردستان ایران) دقیقاً چه زمانی اتفاق افتاده اما احتمالاً سابقه‌ی آن به دوران حکومت قاجار برمی‌گردد. در دوره‌ی معاصر تجمع دهقانان روستای «دارسیران»^۳ مریوان و حرکت جمعی آن‌ها به سمت مرز دو کردستان ایران و عراق، آخرین ردی است که می‌توان از این کنش سیاسی در این قسمت از کردستان پی گرفت. راهپیمایی همواره در جنبش‌گرد

^۱ نئسکه‌نده‌ری، ئه‌محمد، یادداشت و بیروه‌ری (۱۹۸۰-۱۹۴۸)، ناوه‌ندی غه‌زنه‌لنوس، چاپی یه‌که‌م، سل‌ئمانی، سأل‌ی ۲۰۲۱ (کوردی).

^۲ راهپیمایی سیاسی در این جستار به معنی طی کردن مسافت‌هایی بالغ بر چندین کیلومتر از سوی انبوه مردمی است. این شکل از راهپیمایی با فهم عمومی از این پدیده به‌ویژه در زبان فارسی و ادبیات سیاسی ایران متفاوت است. راهپیمایی سیاسی در اینجا ارجاع است به یک سنت سیاسی مشخص و از اساس متفاوت است با مثلاً راهپیمایی هواداران جنبش سبز در ۲۵ خردادماه ۱۳۸۸ یا راهپیمایی‌های میلیونی انقلاب بهمن ۵۷ متفاوت است.

^۳ دارسیران یکی از روستاهای بزرگ اطراف مریوان است. بنا به برخی روایات این روستا، هسته‌ی نخست شهر مریوان بوده است. دارسیران درحال حاضر یکی از محلات شهر مریوان است. این روستا در دامنه‌ی کوه فیلقوس قرار دارد. این روستا چنانچه در این جستار نیز یادآوری خواهد شد، نقش مهمی در تاریخ مبارزات سیاسی اجتماعی شهر مریوان و جنوب روژهاات کردستان ایفا کرده است.

و در همه‌ی بخش‌های کردستان یک روش سیاسی اعتراضی بوده است. از کوچ نه چندان اختیاری مردم «باشور» کردستان بعد از قیام ۱۹۹۱ تا راه‌پیمایی‌های حمایتی این اواخر بین شهرهای روژآوا. این جستار تلاش می‌کند صرفاً به بررسی و تحلیل اجمالی عمل جمعی «راه‌پیمایی سیاسی» در بخش‌هایی از روژهلات کردستان بپردازد.

«اصلاحات ارضی» در سال ۱۳۴۱ که منجر به هجوم دهقانان و زمین‌داران کوچک به شهرها و رشد طبقه‌ی کارگر و گذار ایران به سمت سرمایه‌داری شد، بر شهرهای کردستان و به‌ویژه مناطقی مانند مریوان نیز تأثیر گذاشت.

از آن‌جا که تقسیمات ناعادلانه و کماکان در خدمت منافع فئودال‌ها و طبقه حاکم بود، این اصلاحات در کردستان تأثیرات نسبتاً معکوسی به‌جای گذاشت. کسانی که اصطلاحاً در کُردی به آنها «رشایی» یا «قره» – به‌معنی بی‌زمین – گفته می‌شد همچنان بی‌زمین باقی ماندند و گروه‌های دیگر مانند «کشاورزان» هم به شرط اجاره به صورت محدود و با «سند نسقی» صاحب زمین می‌شدند. آنها در توافق با «مالک» به شرط واگذاری بخشی از تولید به او، صاحب سند می‌شدند. مساحت سندهای صادر شده برای کشاورزان بر پایه‌ی نسق آنها در فرم‌های آماری تعیین می‌شد.

«اصلاحات» پهلوی در کردستان به شکاف طبقاتی و ناعدالتی بیشتر دامن زد.^۱ پی‌آمدهای آن از جمله در «روستای دارسیران» منجر به پایه‌ریزی یکی از نخستین مبارزات دهقانی شد. مقاومت دهقانان دارسیران و چند روستای دیگر مریوان علیه شیوه‌ی تولید فئودالی که اصلاحات ارضی تنها چهره‌ی آن را تغییر داده بود، در سال ۱۳۵۰ علنی شد و تا آستانه‌ی انقلاب ۵۷ ادامه داشت. در سال ۱۳۵۳ صدها دهقان در اقدامی مسالمت‌جویانه از دارسیران و روستاهای اطراف مریوان به سمت مرز باشماخ که محل استقرار پاسگاه مرزبانی بود، راه‌پیمایی کردند. بر اساس برخی منابع حدود سه هزار دهقان در این راه‌پیمایی شرکت کرده‌اند. آنها به مدت ۱۰ روز و تا رسیدن به خواسته‌هایشان مقابل این پاسگاه مرزی تحصن کردند. معترضان سرانجام با سند نسق‌های زراعتی مهر و امضاشده به محل کار و زندگی خود بازگشتند. این پیروزی بعدها به نطفه‌ی تأسیس یکی از دموکراتیک‌ترین نهادهای مردمی کردستان یعنی «اتحادیه‌ی دهقانان مریوان» در انقلاب سال ۵۷ تبدیل شد.^۲

^۱ رعنائی، شهین، اصلاحات ارضی در کردستان، ۱۳۴۱-۱۳۵۳، انتشارات شیرازه، تهران، ۱۳۹۷، صفحه ۴۸۱.

^۲ نگاه کنید به جستاری از نگارنده پیرامون فعالیت نهادهای دموکراتیک در کردستان: قریشی، کاوه، کردستان و تجربه نهادهای دموکراتیک، شماره ۲ ژورنال ایران آکادِمیا (آخرین به‌روزرسانی: ۹ مارس ۲۰۲۲)، [نسخه آنلاین](#).

بعد از این تجربه، راه‌پیمایی جمعی اعتراضی در بخش‌هایی از روژه‌لات کردستان به یک سنت سیاسی تبدیل شد. «کوچ تاریخی مریوان» و راه‌پیمایی مردم شهرهای بوکان، بانه، سقز و سنندج به سوی «اردوگاه کانی‌میران، مقصد کوچ مریوان» در مرداد ۱۳۵۸ نمونه‌ی بارز و اوج راه‌پیمایی به مثابه امر اعتراضی است.^۱

برخی تحلیل‌ها، کوچ تاریخی مریوان را متأثر از تجربه‌های مائوئیستی در چین و کشورهای مانند ویتنام خوانده‌اند (بنگرید به کاک امیر حسن‌پور).^۲ هرچند دشوار بتوان تصور کرد که مردم در زمان کوچ دارسیران با نظریه‌های مائو و دیگر بلوک‌بندی‌های سیاسی جهان آشنا بوده و تحت تأثیر آن‌ها دست به تکرار این تجربه زده باشند. برخی از بنیان‌گذاران کومه‌له، از جمله آن‌ها که در این راه‌پیمایی شرکت کرده زمینه‌ی مائوئیستی این حرکت را رد می‌کنند (ابراهیم علیزاده، شعیب ذکریایی).^۳

«کوچ تاریخی مریوان» هم از حیث شمولیت و گستردگی و هم به جهت قدرت کسب حمایت و همبستگی دیگر شهرها شاید برجسته‌ترین مثال این مداخله‌ی سیاسی باشد. آن‌طور که شاهدان و شرکت‌کنندگان تعریف کرده‌اند، این راه‌پیمایی‌ها نه صرفاً یک جابه‌جایی فیزیکی و جغرافیایی، بلکه بستری برای دیالوگ و گفت‌وگوی جمعی میان مردمی بود که از طریق آن به صورت گروهی و در جایگاهی برابر در سیاست به شمار آمده و فعالانه در آن مشارکت می‌کردند. توقف‌های مدام، سخنرانی «نخبه‌های سیاسی» و به چالش کشیده‌شدن آنها از سوی راه‌پیمایان، سر دادن سرودهای انقلابی و حماسی و حمل پلاکاردها با مضامین مترقی از جمله دیگر جنبه‌های این راه‌پیمایی سیاسی سازمان‌دهی شده بود. کوچ مریوان برای نخستین‌بار فرصتی را فراهم کرد که اکثریت قاطع شهر بتوانند در جایگاه برابر در سیاست و سرنوشت خود مداخله کنند.^۴

سازمان‌دهی راه‌پیمایی مریوان در جزئیات تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته اما در مجموع از یک الگوی سنتی پیروی شده: تقسیم داوطلبان غالباً مرد به کمیته‌های مختلف و تقسیم کار میان همه‌ی شرکت‌کنندگان. یک کمیته‌ی مسئول تهیه‌ی غذا، بهداشت و درمان، کمیته‌ی دیگر مسئول انرژی و تأمین ژنراتور سیار برق، یک

^۱ «کوچ تاریخی مریوان» که در این جستار نیز به‌اجمال به آن پرداخته خواهد شد، یک کنش جمعی تاریخی و از نقاط عطف مبارزات مردم روژه‌لات کردستان است. این «کوچ» به ابتکار شورای شهر مریوان و به‌ویژه فواد مصطفی سلطانی، بنیان‌گذار و عضو این شورا صورت گرفت. راه‌پیمایی سیاسی مردم مریوان که به «کوچ تاریخی مریوان» مشهور است، واکنشی بود به هشدار حمله‌ی ارتش ایران به رهبری مصطفی چمران و برای جلوگیری از کشتار و قتل عام بیشتر مردم.

^۲ بنگرید به: راه‌پیمایی مردم سنندج در گفت‌وگوی وبسایت «ان‌ان‌اس روژ» با امیر حسن‌پور، بازنشر در تریبون رادیو زمانه (۴ تیر ۱۳۹۶)

^۳ بنگرید به مصاحبه با ابراهیم علیزاده، از رهبران کومه‌له در انقلاب ۵۷، مصاحبه با محمدرضا اسکندری، لینک به مصاحبه در یوتیوب به زبان کُردی سورانی. از دقیقه (۳۴) // همچنین: مصاحبه نگارنده با شعیب ذکریایی: ۲۰۱۸ صوتی، به زبان کُردی از طریق اسکایپ. (با محوریت جمعیت‌ها، راه‌پیمایی سنندج، کومه‌له...)

^۴ بنگرید به جستاری از نگارنده پیرامون اقتصاد سیاسی مریوان و رویدادهای مانند «کوچ تاریخی مریوان»، قریشی، کاوه، مریوان؛ چگونه محیط زیست به یک اسم رمز سیاسی تبدیل شد؟، وبسایت ناوخت، سال ۲۰۱۹.

کمپته‌ی دیگر مسئول تعیین مسیرهای بعدی راه‌پیمایان. از آن جایی که کمپته‌ها برگرفته از داوطلبانی بودند که در راه‌پیمایی شرکت کرده بودند، همگی به‌نوعی مستقیماً درگیر سازمان‌دهی بودند. گاهی نیز از طریق گفت‌وگو تلاش می‌کردند مردم روستاهای مسیر را متقاعد و با خود همراه کنند.

راه‌پیمایی میان شهرها در دهه‌های بعد تا سال ۱۳۷۷ جلوه‌ی کم‌رنگ‌تری در روژها داشت و این حرکت سیاسی اغلب به راه‌پیمایی میان دو روستا برای همراهی جنازه‌ای جهت خاکسپاری محدود بود. در همین سال‌ها راه‌پیمایی‌های درون‌شهری نیز رواج بیشتری یافت. همراهی جسد از مسجد تا قبرستان نیز همواره بخشی از سنت‌های اجتماعی بخش‌هایی از کردستان بود که در مواردی (مانند تشییع پیکر معلمی به نام «حسین عبدی» در سقز در اوایل دهه‌ی ۷۰ خورشیدی)، که به شکل وحشیانه‌ای به قتل رسیده بود، صورتی منحصر به فرد می‌گرفت و به آیینی اعتراضی علیه حکومت تبدیل می‌شد.

راه‌پیمایی سیاسی را می‌توان به‌نوعی سنت طیف چپ جنبش کردستان و مشخصاً سنت کومله قلمداد کرد. نقطه‌عطف‌های تاریخی در این زمینه نشان می‌دهد که این سنت در شهرهای جنوب روژها کردستان مانند مریوان، سقز و سنندج (که کومله به عنوان یک جریان اجتماعی سوسیالیستی در آنها نفوذ توده‌ای بیشتری داشت) نسبت به شهرهای شمالی‌تر مانند مهاباد (و اغلب شهرهای موکریان که به صورت سنتی منطقه‌ای تحت نفوذ حزب دمکرات بودند) و نیز نسبت به کرمانشاه و ایلام (که از طرف هیچ‌کدام از این دو گروه نمایندگی نمی‌شدند) با اقبال و استقبال بیشتری روبرو شده است. دلیل آن به‌طور مشخص وجود سابقه‌ی فعالیت نهادهای دموکراتیک، سنت‌های سیاسی و تجربه‌ی سازمان‌دهی جمعی است. باید یادآوری شود که تأثیرات اصلاحات ارضی و سیاست‌های حکومت بعد از انقلاب بر مناطق روژها از مهاباد تا سنندج تا حدودی یکسان بود اما واکنش‌ها به سرکوب در هر کدام از این مناطق متفاوت بود. سنت راه‌پیمایی سیاسی که در دوره‌ی مدرن در مبارزات دهقانی ریشه دارد مربوط به برخی شهرهای جنوبی کردستان بود و مناطق شمالی‌تر و بخش‌های از موکریان را دربر نمی‌گرفت.

راه‌پیمایی سیاسی در بیش از یک دهه‌ی گذشته کردستان دوباره به یکی از روش‌های اعتراضی تبدیل شده است. یکی دیگر از برجسته‌ترین آنها، راه‌پیمایی و مشایعت پیکر «شریف باجور» و یارانش در مریوان بود که در شهریور ۱۳۹۷ برگزار شد و کوچ تاریخی مردم را به یاد آورد. مردم در مسیر سرود انقلابی «ای شهیدان» و «تو چریکه‌ی نه‌و گزنگه‌ی...»^۱ سر دادند. برای شرکت در همین تشییع جنازه مردم از برخی از دیگر

^۱ سرود «ای شهیدان»، اثر ناصر رزازی، هنرمند انقلابی کردستان در سال‌های انقلاب ۵۷ است. این سرود طی چهار دهه گذشته ورد زبان مردم روژها و در مواردی دیگر قسمت‌های کردستان شده است. این سرود اخیراً و در خلال «انقلاب ژینا» به یکی از مانیفست‌های آن تبدیل شده است. طی دو ماه گذشته ده‌ها ویدیو از مراسم خاک‌سپاری و ختم جانبختگان منتشر شده که در آن‌ها مردم یکصدا و با هم سرود «ای شهیدان» می‌خوانند. یکی از برجسته‌ترین آنها ویدیویی بود که شب ۹ اکتبر ۲۰۲۲ از شهر مهاباد

شهرهای کردستان به میوان رفته بودند. چنانچه خود میوانی‌ها نیز بارها برای مراسم‌های خاکسپاری زندانیان اعدامی سیاسی از این شهر به آن شهر می‌رفتند. در این دوره سنت سیاسی شرکت کردن در مراسم خاکسپاری و تشییع جنازه‌ی فعالان سیاسی در حال پوست‌اندازی و زنده شدن بود.

«جنبش انقلابی ژینا» سنت سیاسی راه‌پیمایی را در کردستان به اوج رساند. نخستین راه‌پیمایی بزرگ، راه‌پیمایی مردم سقز از وسط شهر تا «قبرستان آیچی»^۱ در ۷ کیلومتری جاده‌ی بانه بود. راه‌پیمایی‌های اعتراضی و مشارکت در مراسم‌های تشییع جنازه به سرعت به همه‌ی شهرهای کردستان که در آن‌ها یک معترض جانس را از دست داده بود گسترش یافت. در هیچ شهری حکومت نتوانسته جلوی مشارکت مردم در چنین مراسمی را بگیرد. مثال مشخص آن «مراسم چهلم ژینا امینی» در همان قبرستان سقز است که با وجود بستن جاده‌ی اصلی هزاران تن از مردم از رودخانه و روستاهای اطراف خود را به «قبرستان آیچی» رساندند.^۲ تجربه‌ی منحصربه‌فرد راه‌پیمایی سقز به سوی قبرستان آیچی نقش مهمی در رویدادهای بعدی ایفا کرد. مسافت حدود هفت کیلومتری سقز تا قبرستان آیچی فرصت یک گفت‌وگوی چندساعته و فشرده سیاسی را برای شهروندانی فراهم کرد که از نیمه‌های شب عزم کرده بودند هر طور شده در آن مراسم تاریخی خاکسپاری شرکت کنند. این راه‌پیمایی‌های سیاسی که حکومت سعی داشت هر طور شده آن را درهم بشکند، همچنان ادامه دارد. فاصله‌ی خاکسپاری ژینا (نخستین راه‌پیمایی) تا راه‌پیمایی چهلم در سقز و راه‌پیمایی زنان روستای «بزوش»^۳ فاصله‌ی تبدیل شدن یک حرکت اعتراضی به یک انقلاب است. در همه‌ی این تجربه‌ها

منتشر شد. ساعت حدود ۱ بامداد، زنی بلندگوی مسجد را تسخر کرده و به‌تنهایی سرود «ای شهیدان» می‌خواند. در نهایت از مردم، کوچک و بزرگ، دعوت می‌کند به «بیرون بیایند.»

^۱ این قبرستان که به خاستگاه انقلاب ژینا تبدیل شد خارج از شهر سقز، در جاده‌ی بانه و نزدیکی روستای آیچی واقع شده است. این قبرستان در زمینی به مساحت حدود ۲۰ هکتار، تازه‌ترین محل برای دفن مردگان سقز است که از اواخر دهه‌ی هفتاد خورشیدی راه‌اندازی شد. به این ترتیب مردم سقز برای رفتن به قبرستان باید مسافت حدود ۷ کیلومتر را طی کنند. اگر شهر سقز به علت استقرار پادگان نظامی در جاده‌ی بانه (مسیر سقز به قبرستان) با مانع بزرگی برای توسعه‌ی شهری مواجهه نبود، حالا قبرستان سقز بخشی از شهر بود. بخشی از زمین این قبرستان از سوی «ماموستا ملاسید محی‌الدین قریشی، روحانی و نویسنده‌ی فقید اهل آیچی» به شهرداری سقز هدیه شد و بخش دیگر آن نیز با قیمتی نمادین به همین نهاد و شخصیت‌های متمول سقزی واگذار شد.

^۲ شب قبل از «چهلم ژینا»، نهادهای امنیتی سقز با انتشار آگهی‌ها و بیانیه‌های جعلی از جمله بیانیه‌ای از سوی خانواده امینی که در آن از لغو هرگونه مراسم چهلم خبر داده بودند. با این حال مردم کردستان که بخشی از آن‌ها قبلاً از دیگر شهرهای روژهلالت به سقز آمده بودند از راه رودخانه و از طریق روستاهای اطراف آیچی، مانند مرخ و مامه‌شا و هیجانان خود را به قبرستان آیچی در ۷ کیلومتری سقز رساندند. به این ترتیب هزاران نفر با پای پیاده مسیر رودخانه به قبرستان را طی کردند. شمار زیادی از آنها در برگشت از جاده‌ی اصلی به سوی سقز برگشتند اما با مانع نیروی انتظامی و سپاه پاسداران روبرو شدند. جلوی پادگان ارتش، مأموران این دو نهاد به معترضان حمله کردند. ارتش هم بنا به برخی روایات خنثی عمل کرده و بنا به برخی دیگر از روایات به معترضان کمک کرده که لابه‌لای سیم‌های خاردار پادگان به سمت رودخانه بروند.

^۳ «بزوش»، روستایی در اطراف شهرستان کامیاران در روژهلالت کردستان است. جمعیت این روستا در دهستان زاوود قرار دارد و براساس سرشماری مرکز آمار ایران در سال ۱۳۸۵، جمعیت آن ۶۱۲ نفر (۱۳۵ خانوار) بوده‌است.

(از دارسیران تا آیچی) در مسیر راه‌پیمایی، ترانه‌ها و سرودهای سیاسی طنین‌انداز و همراه هستند. مسیر، آگورا و میدان متحرک سیاسی گفت‌وگوست؛ طبیعت «سنگر و پناه‌گاه» است.

در تشییع جنازه‌ی یکی از انقلابیون در کامیاران شاهد صحنه‌ها و تصاویری از راه‌پیمایی هستیم که فهم سنتی از راه‌پیمایی سیاسی را یک‌جا زیر سؤال می‌برد. تشییع جنازه‌ی «جعفر قربانی» برادر زندانی اعدامی «حیدر قربانی» است. گروهی از زنان روستای بزوش زادگاه جعفر قربانی (از جانب‌اختگان انقلاب ژینا) دست در دست هم در حال سردادن سرود «ای شهیدان» و بازگویی شعار «ژن، ژیان، آزادی» هستند.^۱

راه‌پیمایی در این تصویر جدید نه محصول یک سازمان‌دهی کلاسیک بلکه نتیجه‌ی تصمیم‌گیری آنی و جمعی تک‌تک انسان‌هایی است که در آن شرکت کرده‌اند. در این تصویر مانند تصویرهای روایی راه‌پیمایی دارسیران دیگر مردان در صف اول و در رأس کمیته‌ها نیستند و اصولاً مردان در تصویر نیستند. تنها شعار «ژن، ژیان، آزادی» و نه هیچ شعار دیگری تکرار می‌شود. در این تصویر هم زنان «لچک»^۲ دار هستند هم زنان بی‌حجاب. اغلب آنها لباس کُردی به تن دارند. تصویر جدید چهره‌های مصمم، دست‌های همبسته، و گام‌های محکم زنانی را به نمایش در می‌آورد که تا همین دیروز خارج از هر شکلی از سیاست بودند ولی حالا به تعبیری «بناست رهبری جامعه‌ی آزاد در آینده را به‌عهده بگیرند.»

زنان درون این تصویر نسبتی تاریخی، دیالکتیکی و عینی با شعار و فلسفه‌ی «ژن، ژیان، آزادی» دارند. اما نسبت آنها با این شعار با نسبت نمایندگان پارلمان‌ها و سلبریتی‌هایی که این روزها در گوشه و کنار دنیا برای همبستگی با انقلاب زنان ایران همین شعار را تکرار می‌کنند، عمیقاً متفاوت است. برای این دسته از زنان آگاهی عبارت نیست از نظریه‌پردازی‌هایی که در شهرهای بزرگ‌تر به واسطه‌ی دانشگاه و دیگر مراکز کسب دانش تجربه می‌شوند، آگاهی اینجا یک امر زیسته است، آگاهی یعنی فهم این‌که یک جای کار می‌لنگد، یعنی برداشتن گامی در این راستا، آگاهی در این تصویر یعنی فهم ضرورت عزیمت عینی از برابری و حرکت به سوی به‌رهایی.

زنان درون این تصویر جدید راه‌پیمایی، پشت سر خود تجربه‌ی تشییع جنازه‌ی «حیدر قربانی»^۳ برادر جعفر قربانی و موارد مشابه را دارند. پوشش آن‌ها در این راه‌پیمایی‌ها شبیه پوشش زنان دیگر شهرهای کردستان و

^۱ جعفر قربانی، از جانب‌اختگان انقلاب ژینا روز ۶ آبان از سوی ماموران امنیتی به قتل رسید و پیکر او طی مراسم باشکوهی با حضور زنان روز ۷ آبان ۱۴۰۱ به خاک سپرده شد.

^۲ لچک یک نوع پوشش کُردی و در تفسیر غالب یک نوع پوشش مربوط به زنان است. لچک معمولاً تکه‌پارچه‌ای است به رنگ‌های مختلف که زنان به جای چادر روی شانه‌هایشان می‌کشند. لچک در مناطقی مانند سقز به پارچه‌ی مستطیل شکلی گفته می‌شود که بیشتر شبیه شنل است و دو سر آن به گردن بسته و دو سر دیگر نیز روی پشت قرار می‌گیرد. اکثریت مطلق زنان روستاهای کردستان به عوض چادر، لچک به سر دارند.

^۳ حیدر قربانی زندانی سیاسی کُرد و از هواداران حزب دمکرات کردستان ایران، بامداد روز ۲۸ آذرماه (۱۹ دسامبر ۲۰۲۱) در زندان مرکزی سنندج اعدام شد.

ایران نیست، آنها لباس کُردی به تن دارند و به کُردی شعار سر می‌دهند که در هر دو حالت نوعی دهن کجی به زبان و پوشش مسلطی است که طی ۱۰۰ سال گذشته به زنان و به‌ویژه به زنان کُرد تحمیل شده است. این دسته از زنان کُرد، مثل بیشتر نقاط کردستان، هرگز چادر را به‌عنوان بخشی از پوشش روزمره نپذیرفتند. آنها به جای چادر، «لچک» روی شانه‌هایشان می‌انداختند. در تصویر جدید زنان از این حیث تغییری نکرده‌اند، اما آنچه تغییر کرده، اعلام سیاست و فلسفه‌ی «ژن، ژیان، آزادی» در عینی‌ترین شکل آن است، آن‌هم در صحنه‌ای که دست بر قضا در صفوف نخستین آن هیچ مردی حضور ندارد. این آینده‌ی خاورمیانه‌ای است که انقلاب «ژن، ژیان، آزادی» می‌خواهد مختصاتش را از همین حالا ترسیم کند و تصور روشنی از آن به دست بدهد.

روی آوردن کُردها به اشکال بدیل سیاست مانند «راه‌پیمایی سیاسی» و «اعتصاب عمومی سیاسی» از طرفی حاصل بسته بودن مسیرهای مشارکت سیاسی آنها در کشورهای تحت سلطه و از طرف دیگر برآیند فهمی و تمایلی در سیاست است که می‌خواهد همگان را در تغییر و تعیین سرنوشت خود دخیل کند. کم‌تر استراتژی سیاسی وجود دارد که قادر باشد اگر نه همه بلکه کثیری از اجتماع را حول ایده‌ای مشخص بسیج کند. «راه‌پیمایی سیاسی» و «اعتصاب عمومی سیاسی» از این حیث -در مقابل بسته‌های تحمیلی دموکراسی بورژوایی مانند انتخابات- برجسته‌ترین مثال‌های دخیل کردن همگان در سیاست هستند. وجود و پویایی سنت‌هایی مبتنی بر این صورت‌بندی‌های سیاسی در کردستان، چنانچه پیشتر هم بر آن تأکید شد، تجربه‌ی فعالیت نهادهای دموکراتیک،^۱ وجود سازمان (احزاب و دیگر نهادهای سیاسی)، سازمان‌دهی و جامعه‌ی مدنی پویا باعث شده که آنها در قیام جاری نسبت به دیگر نقاط ایران دارای قوه‌ی سازمان‌دهی بیشتری باشند. این سنت‌ها در تمام سال‌هایی که اکثریتی در ایران به سازوکارهایی مانند انتخابات، سازندگی، اصلاحات و اعتدال دل‌بسته بودند، در لایه‌های زیرین جامعه‌ی کردستان در حال پوست‌اندازی و دورخیزی بودند برای برافتادن و بازگشت در لحظه‌ی عمل، در «زمان اکنون».

راه‌پیمایی احتمالاً مردانه^۲ دهقانان دارسیران مریوان بعد از ۷۰ سال در راه‌پیمایی زنان روستای بزوش کامیاران استحاله و ادغام شده است. دهقانان «دارسیران» همچنان در حال طی مسافت و مسیری هستند که

^۱ نگاه کنید به جستاری از نگارنده پیرامون فعالیت نهادهای دموکراتیک در کردستان: قریشی، کاوه، کردستان و تجربه‌ی نهادهای دموکراتیک، شماره ۲ ژورنال ایران آکادمیا (آخرین به‌روزرسانی: ۹ مارس ۲۰۲۲)، [نسخه آنلاین](#).

^۲ در میان روایات منتشر شده از این رویداد، هیچ اشاره‌ای به حضور زنان نشده و هیچ سند و شهادتی نیز منتشر نشده که بر حضور زنان در این حرکت سیاسی دلالت داشته باشد. بیشتر دهقانان آن‌زمان «مردان» بودند.

پیش گرفتند. «بزوش» از طرفی «امتداد» دارسیران و ادامه‌ی طبیعی آن و از طرف دیگر با سویه جنیستی رادیکالی که دارد نوعی «گسست» از این سنت است.

رد پای این گسست و امتداد همزمان را می‌توان در نظریه‌های سیاسی جنبش کرد جست. عبدالله اوجالان، متفکر سیاسی کرد و بنیان‌گذار زندانی حزب کارگران کردستان در یکی از دیدارهایش با «هیئت امرالی» در ژانویه ۲۰۱۳ به پروین بولدان (رهبر مشترک فعلی حزب دموکراتیک خلق‌ها) توصیه می‌کند مبارزه‌ی زنان باید در مسیری پیش برود که «زنان رهبری آینده‌ی خاورمیانه را به عهده بگیرند.»^۱ اوجالان که از او به عنوان هم‌نظریه‌پرداز فلسفه‌ی «زن، زندگی، آزادی» یاد می‌شود چنین تصویری از آینده، حداقل آینده‌ی خاورمیانه، دارد. تصویری که سوژه‌ی اصلی آن زنان و نه چنانچه در خاورمیانه رایج است «مردان مسلمان هتروی عضو دولت‌های ملی مسلط» هستند.

تصویر راه‌پیمایی زنان روستای بزوش که بعداً در شهرها و روستاهای دیگر نیز به‌دفعات تکرار شد، نشانه‌هایی از حرکت در این مسیر است. مسیر رسیدن به خاورمیانه‌ای با رهبری زنانه ممکن است الزاماً از دل «راه‌پیمایی سیاسی» نگذرد اما نهایتاً مجموع این سنت‌های سیاسی هستند که تاریخ و تاریخ آینده را می‌سازند. «راه‌پیمایی سیاسی» در دل مبارزه‌ی کردستان، همان «شوکی» است که اینک و در این لحظه‌ی تاریخی باردیگر بر تارک «سنت» و «سازمان سیاسی» فرود آمده تا با جزم‌زدایی‌شان روزنه‌ی امیدی فراهم آید که از آن بتوان به روشنی مسیر تصویر جدید آینده را دید. خلق این تصویر، گامی در راستای تصورات برای «رهبری زنانه‌ی آینده‌ی خاورمیانه» و همسو با تخیل سیاسی مردمی است که هم اینک در خیابان‌های ایران و کردستان در حال مطالبه‌ی محال هستند، گامی به سوی آتیه‌ای واقعاً دمکراتیک.

^۱ این نقل قول برگرفته از مجموعه یادداشت‌های مربوط به نشست نمایندگان «حزب دموکراتیک خلق‌ها، HDP» با عبدالله اوجالان، رهبر زندانی حزب کارگران کردستان در زندان امرالی. این گفت‌وگوها که در چارچوب گفت‌وگوهای موسوم به «صلح» صورت گرفتند و متن بخش‌هایی از آن که مربوط به ژانویه سال ۲۰۱۳ است در اختیار برخی روزنامه‌نگاران و از جمله نگارنده این جستار قرار گرفته است. این نقل قول مشخصاً در یکی از جلسات ژانویه ۲۰۱۳ و در پاسخ به درخواست پروین بولدان از اوجالان برای گفت‌وگو پیرامون مساله زن در آسانه ۸ مارس، روز جهانی زنان.

ردّ خون و استخوان بر حافظه‌ی جمعی ما

نوشته‌ی آوین روزه‌ه‌لات



«من به سفر خواهم رفت، سفری نامعلوم و ناپیدا. به سفر تهران.»^۱

شاهد به‌مثابه روایتگر

«شما را به‌خدا خواهرم را نبرید، ما این‌جا غریب هستیم...»

«ما این‌جا غریب هستیم من را نبرید...»^۲

این‌ها جملاتی بود که از زبان برادر ژینا (بخوانید مهسا) امینی و سپس خود ژینا خطاب به مأمورانی گفته شد که می‌خواستند او را در تهران و با توسل به زور به بازداشتگاه ببرند. بردنی که هیچ بازگشتی نداشت و

^۱ نهم‌دهم سپه‌فری، سپه‌فری‌ها و نه‌ها... سپه‌فری تارانی...
این عبارت بخشی از یک بیت کوردی است. در بیت‌ها، حیران و لاوژه‌های کوردی که همگی مبنایی تراژیک دارند هیچ عاشقی به وصال نمی‌رسد و اگر برسد بسیار کوتاه و زودگذر است. هیچ زیست انسانی بدون وجود یک تقدیر، یک سرنوشت که همواره او را تعقیب می‌کند، معنا نمی‌یابد. سرنوشت و جبر تاریخی شخصیت‌ها و قهرمان‌های بیت‌های کوردی مشابه تراژدی‌های یونان است. از لاس و خزال تا مم و زین و از سیدوان تا برایموک و بسیاری از بیت‌ها و تراژدی‌های دیگر، همواره ترس از سفر، ترس از ترک موطن و دیار و ترس از هجران وجود داشته است و یک مرگ که همراه با سفر زندگی قهرمان را تعقیب می‌کند و سایه‌ی اوست.

^۲ «تو خوا خوشکه‌کم مه‌بن، ئیمه لیره غه‌ربیین... ئیمه لیره غه‌ربیین من مه‌بن...»

آنچه سرانجام به شهر زادگاه مادری و خانگی پدری برگشت مجموعه‌ای متلاشی شده با کالبدی بی‌جان بود. تا زمان نوشتن این سطرها گزارش پزشکی قانونی اتمام یافته است. گزارشی مکتوب و اعلام شده توسط تیم پزشکی و خانواده‌ی او و صراحتاً آقای امجد امینی، پدر ژینا، این گزارش را رد کرده و وکیل پرونده آقای صالح نیکبخت که پیش از این وکالت پرونده‌های سیاسی بسیاری را برعهده داشته، سؤالات متعدد و اشکالات عدیده‌ای را بر این گزارش نوشته است. این مرگ تراژیک، مکتوب، قضایی و حقوقی شده است و صدالبته اکنون سیاسی و اجتماعی و جهانی. البته چه نیاز به پی‌گیری مکاتبات حقوقی این پرونده، زمانی که مرگ امر مسلم و قدرتمند این رویداد بوده است و او که ژینا بود و مهسا بود، دیگر نیست؟ «شاهد» این بردن و بازنگرداندن، برادر کوچک‌تری است که در هراس از دست دادن خواهرش در آن «شهر غریب» نمی‌داند و نمی‌تواند از حق شهروندی، حق بر بدن، حق برای امنیت و حق برای سلامت حرف بزند و با توسل به غریزی‌ترین و آشناترین مفاهیم انسانی همچون غربت و داشتن یک زبان مادری دیگر و قسم دادن به مقدسات و رابطه‌ی خونی می‌خواهد مانع از جداکردن خواهرش شود. آخرین راوی و بازمانده از هجوم و هراس و تهدید و بازداشت که مافوق تمام حقوق انسانی شده است و می‌تواند ببرد و بازنگرداند. در این میان آنچه اهمیت دارد، بازخوانی قدرت یک کالبد بی‌جان برای گردهم آوردن و تجمیع میلیون‌ها انسان است بر محور اعتراض و مطالبه‌گری و ایجاد یک مرکز معنایی و قائم‌به‌ذات به نام «ژن، ژیان، نژادی» که بدون مرز، بدون جنسیت، بدون طبقه، بدون نژاد، بدون سن و بدون مقصد است. هرچند دارای مبدا و پیشینه‌ای مستند است، اما همزمان ایدئولوژی خود را پایه‌گذاری می‌کند و تاریخ خود را و وضعیت استثنایی خود را می‌سازد. این تمثال ژینا، ساختارهای فراگیر نابرابری و کانون‌های ستم را که با گونه‌های بسیار متنوع با بافت زندگی شهروندی و انسانی درهم تنیده شده بودند، احضار می‌کند. نظام پیچیده‌ی سلطه و فرودستی را به چالش می‌کشد که به شکل «عقل سلیم» پیش از این در حافظه‌ی جامعه نقش بسته بود. در واقع ماهیت این مرگ، فیزیک بدن ژینا را به سطحی متافیزیکی می‌برد تا نماینده‌ی تمام بدن‌ها و زندگی‌های حذف‌شده‌ای شود که توسط حکمرانی پیش از این تاریخ، حبس یا مفقود یا استهزا شده بودند. بسیاری از این شبخ - بدن‌ها گویی اصلاً وجود نداشته‌اند چراکه شاهدی نبوده است که بتواند از بودن بگوید و کالبد‌های هرکدام به روشی مصادره شده‌اند. به‌مثابه پدیده‌ی اندام شبخ‌گون Phantom Limb، اندامی که به لحاظ واقعیت عینی و بدنی وجود ندارد اما به لحاظ واقعیت ذهنی و روانی نه تنها وجود و حضور آن واقعی است بلکه فرد، احساسی همچون سوزش و درد را از آن اندام قطع‌شده/حذف‌شده کاملاً حس می‌کند. افرادی که بخشی از سیستم سیاسی قطع و حذف کرده‌اند به گواهی اسناد و مدارک پزشکی یا هویتی، دیگر وجود ندارند اما به لحاظ خونی و عاطفی و روانی حی و حاضرند و درد قطع‌شدگی آنها در زندگی وابسته‌گان به آنها و در پیکر جامعه‌ی انسانی کاملاً اثرگذار است. در رویداد مرگ ژینا، از همان ابتدای بردن و بازنگرداندن، یک برادر، یک انسان روان‌زخم

خورده وجود دارد که شاهد یک فاجعه‌ی انسانی است که اتفاقاً حضور او باعث می‌شود که ما هویت این کشته شده را آشکار کنیم و خواهان بازپس‌گیری پیکر بی‌جان‌ش باشیم. البته همین برادری که با تمام نشانه‌ها و عوارض پس از سانحه هنوز می‌تواند روایتگر و شاهد باشد بخشی از همان مطالبه‌گری و اعتراض جمعی ماست. همان فردی است که بخشی از بدنش قطع شده و او درد حضور آن بخش را هنوز حس می‌کند و گواهی می‌دهد که آن بدن و آن عضو پیش از این وجود داشته است و تا سال‌ها بعد با درد قطع‌شدگی زندگی خواهد کرد. همچنان که برادر نوجوان «اسرا پناهی» کودک کشته شده به تاریخ بیستم مهر هزار و چهارصد و یک نمی‌تواند تاب بیاورد و اقدام به خودکشی می‌کند.

سوگ ناتمام و اتمام سوگ

سیستم سیاسی انضباطی می‌تواند با «برخورد یک جسم سخت»، «شیء با قدرت پرتانسی» درهم بشکند و گزارش ندهد، می‌تواند درب انفرادی‌ها، بازداشتگاه‌ها و زندان‌های ثبت شده و مخفی متعدد را ببندد و همچنان از منظر فوکویی بدن را به مثابه ابژه و آماج قدرت متلاشی و دوباره ثبت و بازسازی کند. این بدن‌ها که دستکاری و اداره و تعذیب می‌شوند، ساخته، تربیت و رام می‌شوند و این بدن باید که در چارچوب تعذیب اطاعت کند، پاسخ دهد. اما قدرت می‌تواند پاسخ‌گو نباشد در دو طیف شکنجه‌گر- شکنجه شده هرگز با یکدیگر تلاقی پیدا نمی‌کنند. سرکوبگر می‌تواند پیکر بی‌جان را به خارج از زندان-بازداشتگاه بفرستد و هیچ گزارش مکتوبی ندهد و حتی اجازه‌ی تدفین ندهد. در این سال‌ها تجارب به‌اشتراک گذاشته‌شده‌ی **Shared Experiences** خانواده‌های بسیاری شبیه به هم و هنوز ناگفته مانده است. خانواده‌هایی که بارها درخواست پاسخ‌گویی داشته و یا دادخواهی کرده‌اند و این مطالبه‌ی آن‌ها بی‌جواب مانده است. خانواده‌هایی که در دهه‌ی شصت در میان فضای تاریک و روشن سیاسی - اجتماعی، در سحرگاه‌ها و در گرگ‌ومیش زمستان‌های یخبندان یا تابستان‌هایی با گرمای کشنده با طی کردن مسافت طولانی از روستاها و شهرهای مختلف به در زندان‌های مرکزی مرکز استان‌ها و یا تهران می‌رسیدند، منتظر شنیدن خبر یا ملاقات با فرزند-برادر-خواهر-پدر-مادر یا همسر خود بودند و بارها نگهبانی خسته و عصبی به‌جای هرگونه پاسخ، ساک کوچکی، نایلون سیاهی، کارتن کوچک و بی‌فرم و یا پاکتی مچاله را به آن‌ها تحویل داده است. ساک را باز می‌کردند: آخرین لباس‌ها و گاهی یک نامه و گردن‌بندهایی درست شده از هسته‌های خرما، پارچه‌هایی گلدوزی شده از نخ‌هایی با رنگ‌هایی محدود با یک نوشته یا قلبی کوچک در گوشه‌ی پایین. این‌ها بازمانده‌های حیات گرفته‌شده‌ی یک اعدامی سیاسی دهه‌ی شصت بوده است.

«س. ک» خواهر یکی از اعدامی‌های دهه شصت کوردستان روایت می‌کند: ساعت شش صبح رسیدیم در زندان مرکزی سنندج از شب قبل از بانه حرکت کردیم اما ماشین بارها در جاده‌ی برفی و راه‌بندان ماند و

خراب شد و عاقبت رسیدیم. قرار بود برادرم را ملاقات کنیم اما نگهبان مرتب داد می‌زد رو به مادرم که مادر جان پسرت این‌جا نیست. ما همچنان آنجا ماندیم نزدیک ظهر بود که دوباره در را باز کردند و ما داخل شدیم. از شوق دیدار برادرم انگار بمبی از خون و شادمانی در دلم منفجر شده بود جان گرفتم و رفتم جلو با پدر و مادر پیرمان. آن‌چه از آن‌جا با خود بردیم جوراب‌های وصله شده‌ی برادرم با تسبیح ساخته شده از زورق‌های سیگار زندان و یک دفتر کوچک بود. اعدام شده بود. تمام.

کالبد بی‌جان روایت نمی‌کند از ساعت‌های بازجویی و شکنجه، از مساحت انفرادی و فضای زندان، از ساعات بی‌هواخوری یا حمام کردن با برف، از نوع اتهام و از دفاع بدون وکیل، از چراغ چرکین روشن بر بالای میز بازجویی که همزمان میز شکنجه و اعترافات اجباری هم بوده است، از قدرت بدن متلاشی در ساعت‌های تب و خون و جنون و شکنجه، از صدای ممتد تیرباران در تمام شب‌ها و روزها و از آن‌چه بر «زیباترین مردگان» ما و «جوانانی که حتی صورت عشق را نبوسیده‌اند» در تمام آن سال‌ها رفت. تن روایت نمی‌کند از آخرین ساعات شب زمانی که به دختران مبارز در انفرادی‌ها تجاوز می‌کردند، مبادا که «هردختر باکره‌ای که اعدام شده به بهشت می‌رود» مصداق بیابد و تجاوز به‌مثابه شکنجه هرگز جرم‌انگاری و روایت نشد زیرا که بدن تبدیل شده به جسد و میت، فاقد حیات است و نمی‌تواند روایتگر باشد زیرا که آن بدن‌ها به سرقت رفتند، شبانه دفن شدند و با تمام داغ‌ها و سوختگی و آثار کابل و پوتین و شلاق و وسایل الکترونیکی و مکانیکی به‌جامانده از قرون وسطی با معده‌های خالی اما مغزهایی پر و سرشار، با قلبی تپنده و با سرود و ترانه‌ای به‌جامانده در قفل دندان و زبان به زیر خاک رفتند. آن کسی که بازمانده است می‌تواند شاهد -روایتگر باشد و شهادت دهد که «او» این ضمیر مبهم وجود داشته است و پیش از رفتن به زندان -بازداشتگاه «حی» بوده است. انباشت روایت‌های ناشنیده، ناگفته، سانسور شده و دفن شده در این دهه چنان زیاد است که هر نشانه‌ای، هر تصویری، هر نام و استعاره‌ای می‌تواند انبوهی از وقایع را به‌خاطر بیاورد. هر احضار روایتی نیز شاهده‌ی و بازمانده‌ی دارد که آخرین ساعات و روزها را به یاد بیاورد. اگر تحت تأثیر گفته‌ی بنیامین در «تزهایی درباره‌ی تاریخ» باشیم می‌توانیم بگوییم برای رهایی اکنون باید که گذشته را رها کنیم. این گذشته هرگز رها نشده، جرم‌انگاری و روایت نشده است و این روان‌زخم‌های جمعی هرگز مداوا و درمان نشدند. رنج تمام آن خانواده‌ها یک رنج فردی نیست بلکه در گذر زمان تبدیل به رنج جمعی و روان‌زخمی تاریخی شده است. این روایت‌ها و شاهده‌های حقیقی هرگز احضار نشده‌اند و سوگ برای همیشه حل‌ناشده مانده است و تا مرگ ژینا به‌مثابه یک نماد و نشانه و رنج تروماتیک امتداد می‌یابد. سوگ ناتمام خانواده‌های سیاسی دهه‌ی شصت در هر کجای ایران و با انباشت روایت در کوردستان، می‌تواند منجر به همذات‌پنداری با کالبد بی‌جان ژینا امینی شود به همین دلیل است که مرگ تراژیک منتشر شده‌ی او، تبدیل به نماد می‌شود؛ نمادی از بازپس‌گیری جسد و کالبد توسط فرودستی که می‌خواهد در برابر فرادستان تدفین کند، مویه کند و به خاک بسپارد. خانواده‌های کشته‌های دفن

شده در خاوران، خواهان اجرای مناسک سوگ بوده‌اند و این مناسک از آن‌ها دریغ شده است، خواهان گریستن و سوگواری بر بدن هم‌خون خود بوده‌اند که بی‌پاسخ مانده است و آنها هنوز پس از دهه‌ها در مدار سوگ ناتمام خود مانده‌اند. محل تدفین رامین حسین پناهی زندانی اعدامی هنوز از مادر پیرش مخفی مانده است و او تمامی خاک را دربرگیرنده‌ی تن فرزندش می‌داند و زمانی که بر سر مزار ژینا-مهسا امینی می‌رود دست بر سنگ گور می‌کشد و می‌نشیند و می‌گرید. جامعه‌ی روان‌زخم‌خورده‌ی ایران در تمام این سال‌ها خواهان بازپس‌گیری مفقودشدگان، کشته‌شدگان و اجساد بی‌نام و نشانی است که حتا خانواده‌ای نداشتند. زمانی که کالبد ژینا به قبرستان آیچی سقز می‌رسد، این رسیدن و این وصل‌شدگی به زادگاه، در واقع پایان سفر کالبد است از تهران به کوردستان، کالبدی که انبوه خلق توانستند از قدرت سرکوبگر بازپس بگیرند و دیگر بی‌نشان نمی‌شود و بدون انجام مناسک سوگ دفن نشده است. اتفاقی که درقبرستان آیچی می‌افتد و این خاکسپاری نمادین، درواقع به‌مثابه یک نماد و دال غالب بازپس‌گیری کشته‌شدگان بی‌نشان دیگری است که در این سال‌ها بی‌مویه و سوگواری مانده بودند. تمثال مهسا امینی بازپس‌گیری کالبدهای دهه‌ی شصت، دهه‌ی هفتاد و دهه‌ی هشتاد و دهه‌ی نود و تمامی کشته‌شدگان این سال‌ها و ماه‌ها و روزها بوده است و احضار عام تمامی ارواحی که در میان پرونده‌های بازداشتگاه‌ها و زندان‌ها سرگردان بوده‌اند، آرام گرفتن و به حساب آمدن زندگی‌های مفقودشده و نابودشده‌ای است که پیش از این سیستم قدرت انضباطی با تمامی اجزا و ارکانش آنها را پنهان کرده بود.

ردّ خون و استخوان بر حافظه‌ی جمعی

بلایا را بر ایشان خواهم انباشت و تیرهای خود را برای‌شان صرف خواهم کرد (۲۴) شمشیر از بیرون و دهشت از اندرون هم جوانان و هم دوشیزگان و هم شیرخواران را با مرد ریش‌سپید هلاک خواهم کرد (۲۶) می‌گفتم که ایشان را گوشه‌به‌گوشه پراکنده کنم و ذکر ایشان را از میان مردمان براندازم (عهد عتیق/سفر توریه مثنی)

پدران و مادران بسیاری در باکوور یا کوردستان واقع در ترکیه بازمانده و بقایای زیست و وجود و بودن فرزندان‌شان را در جعبه یا کفنی حاوی مقادیری استخوان تحویل می‌گیرند و با یک صورت‌حساب شامل نگه‌داری جسد و یا تحویل بسته مواجه می‌شوند که باید پرداخت کنند. پرداخت می‌کنند و با بسته-کفن بازمی‌گردند و به خاک می‌سپارند. مصادره کردن جسد بی‌جان و محاصره کردن تن و نظم بخشیدن به اجساد بخشی از مکانیسم سرکوب است. پس از هفت سال، استخوان‌های «هاکان ارسلان» در کیسه‌ای به پدرش تحویل داده می‌شود و او این استخوان‌ها را پس می‌گیرد و همراه با خانواده و بستگان و هم‌زمان به خاک می‌سپارد. این استخوان‌ها در حافظه‌ی جمعی نقش می‌بندد. همچنان که عمل سربازان مسلح اردوغان زمانی که جسد خونین «بارین کوبانی» را محاصره می‌کنند و لباس‌هایش را ازهم می‌درند و اعضای بدن این زن

گریلا را مثله می‌کنند، عمل شنیعی که خشم و انزجار عمومی به دنبال داشت یا در لحظه‌ای که زن مبارز «چیچک» را زنده اسیر می‌کنند و مردان تن این زن را در محاصره با شکنجه و تجاوز تحقیر می‌کنند و رو به دوربین می‌خندند. ما می‌دانیم که این بدن زنانه تحقیر شده نیست بلکه ره‌اشده و والا است. این مثله کردن اجساد و قطعه‌قطعه کردن و از هم پاشیدن کالدهای بی‌جان و سپس مفقود کردنش یا تحویل دادن با یک شماره و گزارش پزشکی بارها و بارها در حافظه‌ی جمعی ما تکرار شده و نقش بسته است. نظم بخشیدن و مصادره‌ی تن‌های بی‌جان بخشی از وظایف تعریف‌شده برای رؤسای زندان، مافوق‌های اتاق شکنجه، شکنجه‌گران، پزشکان هم‌دست قدرت، کارمندان تدفین، ربایندگان جسد‌ها و گزارشگران مرگ است. در این میان بارها زمانی که حق انجام مناسک سوگواری و وداع با پیکر کشته‌شدگان از خانواده‌ها سلب شده است، غسالان، این آخرین انسان‌هایی که به تن کشته‌شدگان دسترسی داشته و آن را لمس کرده‌اند، بارها شهادت داده‌اند بر تن متلاشی، گلوله خورده، سوخته و از هم‌دریده و کبود و درهم‌شکسته و گاهی بی‌سر یا بی‌دست‌وپای یک قربانی که یا دارای نام و نشان است و یا بی‌نام و گمشده. شوانه سیدقادر در سال هشتاد و سه پس از شلیک گلوله از فاصله‌ی سه تا پنج متری به قفسه‌ی سینه‌ی زخمی شده و سپس در زندان مه‌آباد زیر شدیدترین شکنجه‌ها کشته می‌شود، مرگی که موجی از تظاهرات و اعتراضات را در کوردستان به دنبال دارد و سپس سرکوب شدید و شلیک به مردم و شهروندان و حکومت نظامی در تمام نقاط کردنشین تا هفته‌ها ادامه می‌یابد. آنچه از تصاویر شوانه در آن سال به‌جا مانده است، یک بدن متلاشی، مثله شده، بریده شده، داغ شده و تمام استخوان‌های شکسته‌ی اجزای بدن است که حتا غسالان گورستان به‌سختی قادر به شستن پیکر او بودند. این تصاویر از گذشته حافظه‌های تکرارشونده‌ی غیرعادی و عواقب روان‌زخم‌های جمعی در حافظه باقی می‌ماند و این بدن هم به هویت و زندگی و حیات روزمره تأثیر می‌گذارد. ما تصویر بدن بسیار کوچک «وانیار» فرزند ریحانه کنعانی را فراموش نمی‌کنیم که هنوز حتی به مرحله‌ی شیرخوارگی نرسیده بود و پس از مرگ مادر بر اثر حمله‌ی موشکی به مواضع مبارزان در اقلیم کردستان تنها ساعاتی کوتاه زنده ماند و میان مرگ و زندگی قلبش می‌تپید و تصویر او با لوله‌های کوچک در دهان و بینی پیوند می‌خورد با تصویر ساعات کما و پیش از مرگ ژینا امینی بر تخت بیمارستانی در تهران.

میت کردن قدیسان بزرگ

تقلیل کارکرد بدن و کالبدی که دارای شخصیت حقیقی و حقوقی بوده است به یک «میت» و گنجاندن این بدن-قطعه در سازوکار قدرت و مصادره و بی‌خطر کردن آن، هدف سیستم سرکوبگر است. این پیکرها را ابتدا باید یکی‌یکی و سپس گروهی و پس از آن جمعی از میان برداشت و مرگ آنان را منتسب کرد به این عبارات: ایست قلبی، اقدام به خودکشی، صرع، افت هوشیاری، پرت شدن از بلندی، مرگ ناگهانی، آتش‌سوزی

در زندان، مرگ نامشخص، درگیر شدن با دیگر زندانیان و انبوهی از بیماری‌های زمینه‌ای و اختلالات روانی متعدد. این جملات را بارها و بارها از رسانه‌های حکومتی شنیده‌ایم و البته هر بار این مرگ‌های تک‌تک به خشمی عظیم و جمعی و فروخورده و سرکوب‌شده در تک‌تک افراد جامعه منجر شده است. ژان باتیست دولاسال، در رساله‌ی خود به نام «در ستایش چیزهای کوچک» می‌نویسد: چقدر نادیده گرفتن چیزهای کوچک خطرناک است. همین چیزهای کوچک ما را آماده‌ی چیزهای بزرگ می‌کند. اگر خداوند این چیزهای کوچک را قبول کند و به منزله‌ی چیزی بزرگ بپذیرد چه خواهد شد؟ همین چیزهای کوچک هستند که در درازمدت قدیسان بزرگ را ساخته‌اند. همان بقایای کوچک همچون کفش دختر کلاس اول بازمانده از شلیک به هواپیمای اوکراینی، همان مدادهای چیده شده در قوطی‌های نوشیدنی در اتاق سارینا اسماعیل‌زاده، همان ترانه‌ی ناتمام در میان خنده‌های کودکانی نیکا شاکرمی، همان پس‌زمینه‌های ساده‌ی معمولی پشت سر تمام کشته‌شدگان، همان تسبیح‌های ساخته‌شده از هسته‌های خرما، همان دفترچه‌های کوچک، همان آخرین پیام‌ها و تلفن‌ها به خانواده از بندهای انفرادی و عمومی تعداد بسیار زیادی زندان در تمام نقاط جغرافیایی، همان حلقه‌های ارزان‌قیمت، همان کتاب‌های مشابه هم و خریده‌شده در خیابان انقلاب، همان عینک‌ها و جوراب‌ها و لباس‌های اعدامی‌ها، شکنجه‌شدگان و مفقودشدگان. همان چیزهای کوچک، قدیسان بزرگی ساختند و حافظه‌ی جمعی با دیدن کالبد مهسا/ژینا بر تخت بیمارستان که از بازداشتگاه منتقل شده بود، شروع به یادآوری کرد و این حافظه‌های تکرارشونده‌ی غیرارادی و این روان‌زخم‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و جمعی در یک زمان و در یک مکان تاریخی به کنش جمعی انجامید و به یک تصویر عمومی و همگانی از اعتراض و انقلاب.

کالبد بی‌جان یا استخوان‌های بازمانده نمی‌توانند از آن کشتار- شکنجه و از آن کشتار ناپیدای مذکر قدرت‌محور و سلطه‌محور، روایت کنند اما بازماندگان شهادت می‌دهند که چه گذشته است. همچنان که امجد امینی به تاریخ شانزدهم مهرماه هزار و چهارصد و یک هجری خورشیدی شهادت می‌دهد که از گوش و تمام جمجمه‌ی دخترش خون جاری بوده است و آنها اجازه ندادند که تمام پیکر دخترش را ببیند و غسلان شهادت می‌دهند که آثار کبودی و خون‌مردگی در دست‌ها و پاهایش مشهود بوده است. کالبد و جسدی که تمامیت قدرت با همه‌ی ابزارهای خواهان مصادره و تغییر و هنوز تربیت و تغییر روایت آن است، یک امر سیاسی است. این کالبد و این بار اجازه‌ی خدشه‌دار شدن و غیاب و محوشدگی را نمی‌دهد و دیگر دربند گزارش‌ها، آموزه‌ها و فرامین سیستم قدرت انضباطی نیست. پیکر بی‌جان ژینا-مهسا در حالت کما، یادآور غیاب تمامی آن پیکرهای بی‌جانی است که ما هرگز در تمام این سال‌ها ندیدیم و ندانستیم که بر بدن‌شان چه گذشت. تصویر او دربرگیرنده‌ی هزاران تصویر کوچک سیاه‌وسفید اعدام‌شدگان زن و مردی است که در صفحات روزنامه‌های سراسری تکثیر می‌شد و یا در میان کیف‌های کوچک خانواده‌ها رنگ می‌باخت و در سال‌های

اخیر در فضای مجازی بر صفحه‌ی گوشی‌های موبایل تکثیر می‌شد. ایماژ او در بیمارستان به‌مثابه یک دال افشاگر است که هزاران مدلول را به رستاخیز جمعی پیوند می‌دهد و حضور دوباره‌ی تمامی آن کالبدهایی است که دیگر در میان ما نیستند و می‌خواستند که با دفن در «خاوران» هیچ نشانی از آن‌ها باقی نماند گویی که هرگز نبوده‌اند. بازپس‌گیری این کالبد، رسواکردن روایت و گزارش‌های متعدد سیاسی و توان کنش‌های اگزیستانسیالیستی در قبرستان آچی سقر است زمانی که اجازه‌ی قرائت نماز میت نمی‌دهند و زنان روسری از سر برداشته و برای اولین بار شعار «ژن/ژیان/آزادی» را سر می‌دهند و این جاست که دوباره پیکر بی‌جان را به یک جامعه‌ی بزرگ و خانواده‌ی کوچکش باز می‌گردانند. حجم عظیم و تکثیر میلیونی تصویر ژینا، یادآور جوانان، دختران و پسران وزنان و مردان و سال‌خوردگانی است که اجساد هر کدام در گوشه‌ای پراکنده شدند و به تعبیر قدرت سیاسی «هلاک شدند» و نام آن‌ها در مقطعی از تاریخ به فراموشی سپرده شد اما با حضور کالبد ژینا/مهسا است که بار دیگر این اجساد احضار می‌شوند. ژینا یک انسان معمولی در شرایطی معمولی بود که ناگهان تبدیل به یک امر سیاسی و یک نماد مبارزه و مقاومت می‌شود. چرا؟ یک سیستم انضباطی تنبیهی مرکز نشین دینی - مذهبی می‌خواهد که تمام پیکرها و زیست‌های متفاوت تابع همان مقرراتی باشند که تصویب و تعریف و تعریف شده است و گویی که می‌خواهد گوژپستی و انحراف ستون فقرات را با آویزان کردن از سقف، با پرخاش و تهدید و ارعاب، با حبس کردن، زندانی کردن و تنبیه و طرد و بسیاری از مواقع هم با مرگ مداوا کند اما این بار این اتفاق نمی‌افتد و میت تبدیل به قدیس می‌شود.

مکانیسم پزشکی احمدی، تزریق پتاسیم و گفت‌وگوی تمدن‌ها

تاریخ‌نگاری نهادهای متفاوت قدرت و سیستم‌های انضباطی مختلف سازوکارهای متعدد خود را دارد گاهی به ذکر اسامی اعدام شدگان در یک روزنامه‌ی رسمی بسنده می‌کند، گاهی به اعلام خبر کشته‌شدن از پشت درزندان، گاهی با تماس گرفتن با خانواده برای آخرین دیدار قبل از مرگ و گاهی گزارشی دم‌دستی از علت مرگ و گاهی هم اعلام قتل با استعاره‌ها، کلمات و جملات مبهم و بسیار کوتاه بیان می‌شود که نمی‌تواند حجم کالبد بی‌جان را حتی نشان دهد. همچنان که اشاره شد از پیشامدهای پزشکی همچون سکته‌ی قلبی، بیماری‌های زمینه‌ای قلبی، مسمومیت، افت هوشیاری، صرع و خودکشی به‌عنوان عامل مرگ یاد می‌کند. به این سازوکارها اعترافات اجباری خانواده‌ی کشته‌شدگان، گزارش‌های پزشکی قانونی شامل پرت‌شدن از ارتفاع و وجود سابقه‌ی قلبی خودکشی و اختلالات روانی دیگر را هم اضافه کنیم. پس از خیزش و اعتراضات آبان‌ماه، در میان اخبار روزهای انقلاب پس از مرگ ژینا است که ما شاهد پیداشدن استخوان‌های «امین بزرگر» دوست و همراه «نوید افکاری» در کوه‌های شیراز هستیم و علم ژنتیک به تشخیص هویت کشته‌شده توسط سرکوبگر، یاری می‌رساند. ردّ استخوان‌ها بار دیگر در حافظه‌ی جمعی ثبت می‌شود و انباشت تصاویر و هویت‌ها و

زندگی‌های نابود شده، افراد دیگری را به خیابان‌ها می‌آورد و بخشی از مردمی را که پیش از این مبارزان بالقوه بودند تبدیل به کنشگران و مبارزان بالفعل می‌کند. این اعلام مرگ که سیاسی می‌شود غالباً با یاری گرفتن از سیستم پزشکی صورت می‌گیرد که در یک حکومت توتالیتر تحت انقیاد ایدئولوژی غالب است. اگر بدن پیش از آن قابل فهم و رام‌شدن و آموزش‌پذیر نبوده است باید که مرگ قابل فهم و ساده و گویا و «جامع و مانع» باشد و در این هدف بخش‌های مختلف ماشین سرکوب به همکاری فراخوانده می‌شوند.

کتاب بزرگ انسان-ماشین {انسان به منزله‌ی ماشین} در دو دفتر نوشته شده است: دفتر کالبدشناختی متافیزیکی که دکارت نخستین برگ‌های آن را نوشته بود و پزشکان و فیلسوفان آن را ادامه دادند و دفتر تکنیکی-سیاسی که عبارت بود از مجموعه‌ای کامل از قاعده‌های نظامی، زندان، بازداشتگاه، مدرسه و بیمارستانی که شامل روش‌های تجربی و سنجیده بود برای کنترل و اصلاح کنش‌های بدن. هدف در هر دو یکی بود: توضیح بدن مفید، بدن قابل فهم و این بدن ماشین تنها با مفهوم کلی اطاعت است که زنده می‌ماند و پرتاب و طرد و محتوم نمی‌شود. سیستم پزشکی و پزشکی قانونی پس از روزهای طولانی اعلام می‌کند آنچه مهم است و امر واضح این است که این بدن، این بودن ژینا-مهسا، در داخل بازداشتگاه (بخوانید یکی از ارکان سیستم قدرت)، آسیب ندیده است و ژنتیک، عامل خانوادگی و اتفاق و واقع زیست بدنی «متوفا» تأثیرگذار بوده است. سیستم پزشکی که خود به گفته‌ی فوکو یکی از ارکان مراقبت، مجازات و تنبیه است به یاری بازداشتگاه می‌آید و از او سلب مسئولیت می‌کند. نام ایمن الظواهری پزشک و جراح مصری جانشین بن لادن نمونه‌ی پزشکی است که کشتار و درد و رنج و شکنجه‌ی انسان را انتخاب می‌کند و چون به‌خوبی با فیزیولوژی و ارگانسیم بدن آشناست می‌داند به سنت پزشکان فاشیست چگونه شکنجه کند و بمیراند. همین سیستم پزشکی از معالجه‌ی چشم و قلب و کبد زینب جلالیان سرباز می‌زند و می‌داند دقیقاً چه زمانی او برای همیشه بینایی‌اش را از دست می‌دهد و از هم اکنون می‌داند چگونه گزارش پزشکی او را بنویسد. سیستم پزشکی که برای مجازات، قطع انگشتان دست را با گیوتین تئوریزه می‌کند، از معالجه و درمان پزشکی بکتاش آبتین خودداری می‌کند تا او با زنجیر در پاها و کتابی در دست جانش را از دست بدهد و به‌خوبی با آستانه‌ی تحمل بدن هر زندانی آشناست. پیش از این مرگ بسیاری از مخالفان را در زندان‌های ساواک رقم زده بود. سیستم سرکوبگر با هر نامی می‌داند کدام ابزار شکنجه به کار کدام زندانی می‌آید و باید با کم‌ترین نرخ، از کدام کشور ابزار را خریداری کند و پزشکی آماده در ارگان‌های مختلف دارد که در قالب بهداری زندان چگونه بدون ردّ شکنجه بر صورت، قربانی را جلوی دوربین صدا و سیما بنشانند و او را وادار به اعترافات اجباری کنند همچنان که پیش از مرگ ژینا، بر سپیده رشنو گذشت.

در حالی که جامعه بارها شاهد روایت سیستم پزشکی از مرگ بسیاری از انسان‌هایی بوده است که در واقع در زندان-بازداشتگاه‌ها به قتل رسیده‌اند، تکنیک سیاسی تمام مجموعه‌های دیگر را هم به یاری می‌خواند و

این بدن کشته-مثله-شکنجه شده را مصادره کرده و از آن روایتی طبیعی و متافیزیکی می‌سازد. پزشکان و به‌خصوص پزشکان «قانونی» در این جا به گفته‌ی فوکو، آدمک‌هایی سیاسی و الگوهای کوچک شده‌ی قدرت هستند. اگر پیش از این در ساک‌های کوچک یا پاکت بقایای کالبد بی‌جان «آزادی‌خوان فقیر» و «شهروند شکنجه» را تحویل می‌دادند، این بار پیکر ژینا-مهسا را در بیمارستان با انبوهی سیم و لوله تحویل دادند در حالت کما و با هشیاری صفر و به کار ساختن روایت پزشکی-سیاسی مشغول شدند. همچنان که در ادامه‌ی ماشین کشتار، اجساد نیکا و سارینا و نگین و خدانور و رامین و آرنیکا و غزاله ودها هویت و نام دیگر را می‌ربایند یا مسخ می‌کنند و کشته‌شدگان را در گرگ‌ومیش به خاک می‌سپارند و حق مویه و تعزیه‌گردانی بر خاک آن‌ها را هم از خانواده‌ها سلب می‌کنند. از نگاه آن‌ها بدن باید که در هر حالتی رام و مطیع باشد و همواره بدن کنشگر علیه قدرت مسلط، بدنی بوده است در چنگ قدرت‌هایی بسیار به‌هم فشرده، قدرت‌هایی که به گفته‌ی فوکو الزام‌ها، ممنوعیت‌ها و اجبارهای خاص خود را بر بدن تحلیل می‌کنند و دارای تکنیک‌هایی ویژه هستند و خواهان همان انقیاد همیشگی بر بدن و ذهن زنده‌ی آن‌ها. انقیادی که کالبد‌های نویسندگان و روشنفکران و سرمایه‌های اجتماعی ما در دهه‌های هفتاد و هشتاد و در دوره‌ای که سیدمحمد خاتمی بر طبل اصلاحات و گفت‌وگوی تمدن‌ها و مدارا و تساهل و تسامح می‌کوبید هزینه‌ی آن را با زندگی و مرگ خود پرداختند. دوره‌ی قتل‌های زنجیره‌ای، دوره‌ی وحشت و تاریکی و تزریق پتاسیم، خفه‌کردن با طناب، کاردآجین کردن و ربودن و مفقودکردن کالبد کشته‌شدگان بخشی از تاریخ روانی و زیست سیاسی - اجتماعی ماست. زمانی که بدن پروانه اسکندری و داریوش فروهر، بدن حمید و کارون حاجی زاده غرق در خون می‌شوند، پیکر بی‌جان مختاری و پوینده با یک کوپن جیره‌ی غذایی در جیب و کتابی در دست پیدا می‌شود، تلاش می‌شود اتوبوس نویسندگان و روشنفکران را به تهره بیندازند، زمانی که قتل غفار حسینی را سکتته‌ی قلبی اعلام می‌کنند، زمانی که دهها نویسنده و روشنفکر به قتل می‌رسند با شیوه‌های مختلف تکنیک‌های علمی پزشکی جدید و یا روش‌های به‌جامانده از اواخر دوره‌ی قاجار و پهلوی اول و دوم، زمانی که حتی کالبد بی‌جان پیروز دوانی و مجید شریف را بازپس نمی‌دهند. به این پرسش‌ها پاسخ می‌داد که چه کسی یا کسانی قربانیان قتل‌ها را انتخاب می‌کردند؟ با چه معیارهایی؟ آدم‌ها کی و چه وقت در نگاه سیستم حاکم غیر قابل‌تحمل و کشته می‌شوند؟ پرسش‌هایی حیاتی و اساسی که می‌توان درباره‌ی تمام قربانیان جنبش دانشجویی، جنسیتی و ملی و مذهبی مطرح کرد که هرگز جوابی به آن‌ها داده نشد و مشخص نیست کدام رام شدن و تربیت و بدن مفیدی را طلب کردند که تن این قدیسان در آن قالب نگنجید؟ به این توضیح بسنده کردند که: معدودی از همکاران مسئولیت‌شناس، کج‌اندیش و خودسر وزارت اطلاعات که بی‌شک آلت دست عوامل پنهان قرار گرفته بودند در جهت مطامع بیگانگان دست به این اعمال جنایتکارانه زدند. همین و تمام. تمام آن زندگی‌ها و تن‌های روشن و ذهن‌های درخشان که نابود کردند با همین عبارات فاشیستی به دهه‌ی هشتاد و نود و سپس سال یک‌هزار و چهارصد و

یک می‌آیند و در پیکر بی‌جان مهسا/ژینا حلول پیدا می‌کنند و خون‌خواهی می‌کنند و انسان دیگر نه ماشین بلکه شاهد و روایتگر عصر خویش است.

وضعیت اضطرار کنونی و رستاخیز آینده

نظم نمادین با تقابل بنیادین میان غیاب و حضور تعریف می‌یابد و مرزهای خود را مشخص می‌کند. در نظم نمادین یک چیز برای این که وجود داشته باشد باید بر بنیان مفروضی از غیاب استوار باشد. تفاوت اساسی میان امر نمادین و امر واقع وجود دارد. در امر واقع هیچ غیابی وجود ندارد و غیاب تنها زمانی وجود دارد که حضوری که می‌توانست وجود داشته باشد، نیست. با توجه به اهمیت دوسویه‌ی حضور و غیاب در نظم نمادین می‌توان گفت غیاب نیز به اندازه‌ی حضور دارای هستی ایجابی است و در واقع «هیچ» به‌خودی خود یک ایزه است. در تمام این سال‌ها ما غیاب تمام حذف‌شدگان ملیتی، جنسیتی، جنسی، ایدئولوژیک، دینی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی را شاهد بودیم. کسانی که در نظم نمادین و قرائت شده توسط دستگاه قضایی - سیاسی سرکوبگر به شیوه‌های مختلف محو و برای چند دهه غایب شدند، اما همواره حضور داشتند. امر سیاسی به گفته‌ی کارل اشمیت می‌تواند که مایه و توان خویشتن را از متفاوت‌ترین تقابل‌ها از برابر نهادهای دینی و اقتصادی و اخلاقی بگیرد و می‌تواند در زمان‌های مختلف بر ائتلاف‌ها و جدایی‌های مختلف اثرگذار باشد. گروه‌بندی دوست-دشمن یا غیاب و حضور، خود شرایط و وضعیت سیاسی جدیدی می‌سازد. به همین دلیل است که این بار در این مقطع تاریخی اتحادی بی‌نظیر و یگانه و جدید شامل تمام حذف‌شدگان، تمام کم‌درآمدها، تمامی سبک‌های منکرشده‌ی زندگی، تمامی نقاط دور و نزدیک جغرافیایی، تمامی گروه‌های سنی و باورهای مختلف طردشده، تمام طبقه‌بندی‌ها را به هم می‌ریزد و پرونده‌های کشته‌شدگان و محوشدگان را روی میز می‌گذارد و دادخواهی و خون‌خواهی و مطالبه‌گری ابتدایی‌ترین حقوق بشری خصلت قاطع این برهه می‌شود. تمامی مقفودشدگان موجودیت سیاسی می‌یابند و تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت بحرانی و اضطراری و انقلابی کنونی حتی اگر استثنا باشد، بر عهده‌ی خود آنان است. این امر سیاسی کنونی این خیزش، انقلاب دارای روان‌زخم، تاریخ، سبک و سیاق و زیست اجتماعی خاص و اهداف و چشم‌انداز ویژه‌ی خود است. همچنان که بنیامین اشاره می‌کند پیروزی بر فاشیسم به‌عنوان یک وضعیت استثنایی، خود در گرو ایجاد یک وضعیت استثنایی و اضطراری حقیقی است. مرگ ژینا/ مهسا آغازگر ساخت یک وضعیت استثنایی است که با معمولی‌ترین شیوه‌ی زندگی شروع می‌شود اما با قاعده‌ی استثنایی مرگ و حذف به شیوه‌ی فاشیستی شعله‌ور می‌شود و این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چه کسی، چه کسانی این کار را با ما کردند و چرا کردند؟ پرسشی که بسیار بنیادی است و مسیر آینده را نیز تعیین می‌کند. این پرسش در امتداد همان احضار روح‌های سرگردان و تکرار این جمله است که چرا من را و ما را کشتی؟ با سؤال دیگری همچون چرا هویت من را،

زبان من را، جایگاه من را، حق بر سلامت من را، حق بر امنیت من را، حق بر بهداشت من را، دین من را، گرایش جنسی من را، و سبک زندگی من را محو و بی‌ارزش و نابود کردی؟

هنگامی که همه چیز به شیوه‌ی هگلی ازپیش تعیین شده و گذار از مراحل مختلف تاریخی اجتناب‌ناپذیر شده است و وقوع هر رویدادی حتی نوع جابرانه و سفاکانه‌ی آن برای رسیدن به آن فرجام نهایی و آرمان‌شهر موعود شده است، ناگهان برخلاف تمام پیش‌بینی‌ها و حساب و کتاب‌ها فرشته‌ی تاریخ در زمان حال و در «اکنون» ظهور می‌کند و شعاع تأثیرش تمامی محاسبات و معادلات قدرت قاهر را درهم می‌شکند. او است که جبر تاریخی را درهم می‌شکند و قوانین را تغییر می‌دهد و این زمان حال و روایت تاریخ‌نگار ظفرمند و غاصب سرکوبگر را به پرسش می‌گیرد و به جبر قدرت گردن نمی‌نهد. همین هویت و رمز مهسا، این کشته‌ی جدید، صورت سرکوبگر را برملا می‌کند و شهادت می‌دهد که «او» وجود داشت و او زنده بود و می‌توان مراحل دیالکتیک را دور زد و حتی آنها را بی‌اعتبار کرد و با حضور همین فرشته‌ی تاریخ، کیفیت آن لحظات سرنوشت‌ساز تعیین و روشن می‌شود. قرار بود او، بخوانید قربانی، بی‌نام‌ونشان شود و مفقود شود و تدفین شود بدون هیچ مراسم و بزرگداشتی. اما بازپس‌گیری همین کالبد میت نشده، حضور فرشته‌ی تاریخ گواهی داد بر آخرین لحظات زندگی تمامی قربانیان این چند دهه و توسل به جبر یک سیستم فراقانونی و فاشیستی که همه چیز داشت و در مقابل قربانی، اما «هیچ» نداشت. ما با حضور این نماد انقلابی و به‌یمن برکت این شهید، همچنان که مادر و بستگانش در گورستان آچی فریاد می‌زنند او شهید است، اعتبار روایت مرگ توسط دستگاه حاکم را بازپس گرفتیم و می‌دانیم که او مهسا / ژینا امینی و تمام کشته‌شدگان و مفقودشدگان وجود داشتند و حضور داشتند. در تمام برهه‌های تاریخی رسم بر این است که یک شاهد، یک راوی بر روی صندلی حقیقت بنشیند و از هیچ تهدیدی نترسد. همچون راوی در دادگاه آیشن، همچون راوی در دادگاه صدام و تاب بیاورد و با زبان مادری یا به زبان رسمی روایت کند، هرچند الکن و هرچند روان‌زخم خورده. زین پس شاهد‌های بسیاری گواهی خواهند داد بر غیاب زندگی بر مرگ و شکنجه و مثله‌کردن و حذف تمامی زندگان در طول این سال‌ها و صدها و هزاران آدمک سیستم سرکوبگر در لباس‌ها و القاب و عناوین مختلف به عنوان آمر و مجری مرگ مجازات خواهند شد. استخوان‌های بی‌شماری به هم می‌پیوندند، اجزا و قطعات مختلف کالبد‌ها یکدیگر را پیدا خواهند کرد، خون‌های ریخته‌شده دوباره در بدن قرار می‌گیرد و اتفاقاً رستاخیز نه در جهان دیگری، درست در همین جهان اتفاق خواهد افتاد.

«انقلاب در انقلاب» واپس‌گرایانه!

در نقد استنتاج ایران شهری سیدجواد طباطبایی

از جنبش «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی بهزاد کریمی



طی دو ماه گذشته جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته و در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی طرح شده است. سیدجواد طباطبایی نیز در نوشتاری ۱۴ فصلی با عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» به ابراز نظر پیرامون موضوع پرداخته و این جنبش انقلابی را نشانه‌ی حقانیت تز ایران شهری معرفی کرده است؛ تزی که ایشان از دیرباز به دفاع از آن شهره‌اند. یادداشت حاضر به نقد نوشته‌ی ایشان مبنی بر چیستی جنبش «زن، زندگی، آزادی» و دیدگاه ایران شهری ناظر بر آن اختصاص دارد و امید که پرخاشگری‌های اثر ۵۱ صفحه‌ای‌شان نسبت به هر نظر متفاوت، نتواند بر متن سخن حاضر تأثیر بگذارد. به ایشان فقط باید یادآوری کرد که اگر هم هنگام نقد از به‌کارگیری زبان تیز، و نیز در جای خود، گریز نیست، بروز تکبر بی‌حد و تحقیر دیگران اما نوعی گرفتاری است.

فشرده‌ی حرف آقای طباطبایی

این مدعی با یاری گرفتن از اصطلاح معروف «انقلاب در انقلاب» رژی دبره فرانسوی و البته همراه با یک دل سیر فحش سیاسی به او، اصل حرفش را در همان ۶ صفحه‌ی نخست اثر می‌زند و ۴۵ صفحه‌ی بعدی، بسط یافته‌ی همان است. ایشان در ابتدا به درستی توضیح می‌دهد که رژی دبره، نظریه‌پرداز چپ انقلابی دهه‌ی ۶۰ میلادی سده‌ی پیش، در تز «انقلاب در انقلاب»، شرط موفقیت انقلاب را بدو در دست زدن به انقلاب در نگاه پیشینی از انقلاب کلاسیک تئوریزه کرد و فرد انقلابی را به این فراخواند.

مدعی با استناد به همین اصطلاح - استنادی که صرفاً شکلی و نه مضمونی است! - پای در گفتار می‌نهد تا جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» را انقلابی در نفی انقلاب ۵۷ تعریف کند: یک «انقلاب» تازه، که در روح «ملی» به شورش علیه آن جسم «ضد ملی» برخاسته تا به وضعیت چهار دهه‌ای «غیر طبیعی» حاصله از «انقلاب کور» ۵۷ پایان دهد. تحولی که رسالت دارد تا دیگر بار وضعیت تاریخاً «طبیعی» ملت باستانی ایران شهری ما را بازسازی کند. وضعیت نیز از این رو برای این کشور امری «طبیعی» است، که از نظر ایشان، ایران «ذات» است و امر «طبیعی»، سرشته‌ی تاریخ آن!

استدلال مدعی در اثبات مدعیات خود

ایشان برای تبیین «انقلاب تازه» به توصیف «انقلاب کهنه» برمی‌گردد و می‌گوید: تز «انقلاب در انقلاب» ... به صورت فاجعه‌باری در ایران ۵۷ موفق شد؛ تزی که، همانند «نظریه‌های عقب‌ماندگی»، ساخته و پرداخته‌ی فرانسه و دیگر قدرت‌های استعماری برای «کشورهایی همانند ما» بود و چونان «جزئی از استراتژی همان امپریالیسم برای فلک زدگی ملت‌ها» و مجریان آن نیز، اپوزیسیون شاه شامل «همه‌ی انقلابیان ساده‌لوح و خیال‌اندیش [بود]... که تصویری از ایران و منافع ملی آن نداشتند». استنتاج از صغری کبری چیدن‌های این چنینی نیز این است که: رخداد ۵۷ «نمی‌توانست [انقلاب اسلامی] ضد ملی نباشد».

نظریه‌پرداز که این «ضد ملی» را نه در تحمیل درون‌زای نهاد دین بر نهاد قدرت بلکه در علل و انگیزه‌ی برون‌زای دشمنی‌ها با ایران می‌جوید به این تحلیل می‌رسد که: «منافع فرانسه ایجاب می‌کرد اتفاق‌هایی در منطقه بیفتد، که افتاد» و برای اجرایی شدن این برنامه هم، نیاز به عاملیت کسی چون رژی دبره بود تا پروژه‌ی تجزیه‌ی ایران را در گوش خانم میتران مشهور به «مادر خلق کرد» (همسر فرانسوا میتران رئیس‌جمهور سوسیالیست) بنشانند! طرحی که بنا به خیالات ایشان، زمینه‌سازی آن نیز از قبل توسط «سازمان ملل متحد» تحت تاثیر «رهنمودهای چپ افراطی مانند ژان پل سارتر» در وجود مصوبه‌ای همانند «ملت‌های بدون کشور» به منظور «برهم زدن نقشه‌ی خاورمیانه» صورت گرفته بود!

اما نتیجه‌ی نهایی مدعی چیست؟ طباطبایی می‌نویسد: با جنبش اخیر، همه‌ی «بافته‌ها» و «یاوه‌ها» «انقلابیان» برآب شد چون «نمی‌توانستند ببینند انقلاب [بهمن] در کشوری اتفاق افتاده است که یک دولت ملی درازآهنگ دارد» و این را دریابند که کشور «ضد ملی» ناپذیر، به ناگزیر می‌بایست دیر یا زود مطابق اصل تناسخ به اصل و ذات خود برگردد! تناسخی که، با فرارسیدن «زن، زندگی، آزادی» چونان «انقلاب ملی» ایران، اینک می‌رود «انقلاب اسلامی ضدملی» را برآورد و بدین‌سان برگشت تاریخی خود را به رخ «نادان‌ها» بکشد. آقای طباطبایی، «انقلاب در انقلاب» را در «تنبیه دو طیف مذهبی و ضد مذهبی» به‌خاطر «مرتکب شدن بزرگ‌ترین اشتباه‌شان» خلاصه می‌کند که نبود مگر «کوشش برای تبدیل یکی از کهن‌ترین ملت‌ها به امت - خلق». «امت»، دست‌پخت شریعتی و «خلق»، تولیدی چپ و چریک فدایی!

چکیده‌ای که آوردم جوهره‌ی همه‌ی آن چیزی است که در بقیه‌ی اثر ایشان بسط یافته است. لذا حق است اگر بسط دادن‌های ایشان را حواشی پنداشت و نقد اثر مدعی را بر همین عصاره بنا کرد. اما در طلوعه‌ی نقد و برای تسهیل انتقال نظر به خواننده مفید است بگویم که نقطه‌ی عزیمت آقای طباطبایی در تبیین بغرنجی‌های ایران، عظمت‌طلبی «ملت باستانی» در خدمت‌تز ایران‌شهری است. همین هم است که کار این مدعی را به‌خاطر اصرار ورزیدن بر صحت نظر بی‌بنیادش به جاهای باریکی چون توطئه‌نگری و خیال‌پردازی‌های ناگزیر می‌کشد. بر همین اساس، نیاز است تا نقد تبیین ایشان از جنبش انقلابی اخیر با اشاره‌ای ولو فشرده به دیدگاه محوری‌شان درباره‌ی تز ایران‌شهری آغاز شود.

ایران‌شهری و منشاء آن

نخست باید تصریح شود که واضح این تز نه جناب مدعی بلکه در حقیقت گروهی از روشنفکران صدر و حین دوره‌ی مشروطیت بودند که مشخصاً حول مجله‌ی «کاو» در برلین گرد آمده بودند. این محفل متعلق به صد سال پیش، ناشی از دغدغه نسبت به زوال قدرت دولتی و تشتت سیاسی در کشور، دنبال گفتمانی بود تا با پیاده شدنش در عمل، ایران از تهدیدات خارجی و خان‌خانی داخلی جان سالم به‌در برد و قدرت دفاع از هستی خویش بازیابد. این روشنفکران در ادامه‌ی پاره‌تفکرات ملی‌گرایانه‌ی پیشامشروطه و حین آن، چاره را در پروراندن عناصری از تاریخ دوره‌های اقتدار ایران و تولید روح ملی‌گرایی ایرانی یافتند. در مرکز این تلاش‌های فکری، احیای عنصر ایران‌شهری بود که با پرورده شدن در سمت پدیدآیی یک ایران متمرکز، پرچم ایدئولوژیکی «تجدد» امرانه برافراشت که توسط پهلوی به اجرا درآمد.

این رویکرد، نوعی گزینش بود در آغاز سده‌ی چهاردهم خورشیدی توسط گرایش‌اندیشه‌ساز و سیاست‌ورز از میان آن مؤلفه‌هایی که نهضت مشروطیت را شکل داد. انتخاب هم‌سر اولویت دادن و ارجحیت قائل شدن یکی بر آن دیگری از میان ایجاد و قوام دولت ملی، حکومت قانون، آزادی و تجدد بود. این رویکرد در حد

ظرفیت و محدودیت فکری اش و واقعیت‌هایی از صحنه‌ی گسستگی ملی زمانه، ناسیونالیسم تمرکزگرا را برای مدرن و توانمند کردن کشور برگزید و با گذشتن از خیر آزادی شهروندی و ساختار دموکراتیک به دنبال اتوریت‌های ناجی دوید. وقتی هم «دیکتاتور مصلح» دل‌خواسته را در وجود قزاقی لایق یافت، خود را در خدمت تحکیم و تثبیت قدرت او قرار داد.

پیشرفت‌های ایران‌شهری در آن شرایط که هر روز هم ستایش‌گری آریا-باستانی بیشتری به خود گرفت، آزادی حاصل مشروطیت را قربانی هدف احیای ایران به‌مثابه دولتی ایستاده بر روی پای خود کرد. داوری تاریخ در قبال چنین انتخابی، طبعاً و منطقاً قضاوت است از جنس دوگانه‌ی تأیید - انتقاد! این تمرکزگرایی ایران‌شهری، با آن‌که حتی در همان زمان نیز به‌خاطر بنیان تحکم‌آمیز و معیوب «یک دولت - یک ملت - یک زبان» در کشوری دارای تنوع ملی و قومی مظهر زور و دیکتاتوری بود و لذا به‌شدت تبعیض‌آمیز، اما توجیه مصلحت‌گرایی سیاسی وقت را هم با خود داشت. اما موضوع آن‌جا جنبه‌ی دراماتیک به خود می‌گیرد که بخواهد در امروز ایران پرچم شود! همان‌گونه که در ادامه خواهیم آورد، این ایران‌شهری تهی از هرگونه نشانه‌ی واقع‌بینی پراگماتیستی، رجعت به گذشته و مبین واپس‌گرایی است و چیزی جز عظمت‌طلبی ناسیونالیستی نیست و منادی آن در حال حاضر کسی نیست جز آقای سیدجواد طباطبایی.

نوع ایران‌شهری مدعی

جدا از تمایلات و تعلقات که انگیزه و موجب اصلی مدعی برای در دست گرفتن این تر است، اما این نیز بود که ایشان طی تحقیقات خود به نظریه‌ی «عصبیت» ابن‌خلدون تاریخ‌شناس و اندیشمند اسلامی - عربی برخوردند و در الهام از این شخصیت کاشف رمزوراز اوج و فرود قدرت‌های «صحرا» و «غیر صحرا» بر آن شده‌اند تا دست به کشف «مسئله‌ی ایران» بزنند. در همین مسیر هم بالاخره گمشده‌ی تئوریک خود را در مقوله‌ی «ایران‌شهری» یافته‌اند که بنا به درکی که از این مکشوفه به دست می‌دهند، ایران از قدیم دولت - ملت بوده، دارای حافظه‌ی تاریخی شکل گرفته و نشت یافته از امپراتوری دیرینه، و نیز برخوردار از ساروج ملی به نام زبان فارسی. مطابق کشف مدعی، ایران فقط ظرف نیست که بیشتر به فکر اصلاح محتوایی آن باشیم، بلکه آن را باید مظلومی دانست با قدمت باستانی و لذا نه صرفاً اولویت نخست در پیشرفت و شکوفایی، بلکه خود همچون اولویتی مطلق.

از این‌رو مشغله‌ی اصلی ذهن جناب طباطبایی، نه دموکراتیزه شدن ایران بل حفظ تمرکزگرایی مطلق در آنست. تصادفی هم نبود که این مدعی که طی دو دهه‌ی گذشته توسط شماری از نشریات موسوم به «اصلاح‌طلب» باد می‌شد، تا با پیشنهاد رئیس دولت اصلاحات در مورد حتی فدرالیسمی بسیار رقیق از نوع اداری مواجه شد به‌تندی برآشف و گرد و خاک راه انداخت. باز جای تعجب ندارد وقتی یونسی نماینده‌ی

رئیس‌جمهور سابق روحانی در «امور اقوام» که مدعی از دست وی لوح تقدیر دریافت کرده بود، طرح بی‌رمقی از نوعی انعطاف‌ورزی در مورد آموزش زبان‌های مادری کشور به میان کشید، سروصدای ایشان و همانندهایشان برخاست و گوش فلک را کر کرد. جناب مدعی بر این بود که میدان دادن به زبان‌های دیگر چیزی نیست جز تضعیف زبان فارسی چونان «حبل‌المتین» ایران و پیامد آن نیز برباد رفتن وحدت کشور!

البته این نکته که در واکاوی پدیده‌ی عام دولت - ملت نوین در کشورهایی با تمدن قدیم همچون چین، هندوستان و ایران و مشابه‌های آنها می‌باید به قدمت دولت در آنها توجه داشت، نکته‌ای است هم درست و هم نه مختص جناب طباطبایی. این نکته‌ی مهم را دیگرانی هم طی چند دهه‌ی گذشته پیش کشیده و جدا از استنتاجات متنوع از امر «قدمت» ایران، جملگی بر سر واقعی بودن آن و فهم الزامات آن اشتراک نظر داشته‌اند. نگارنده نیز حدود ۲۰ سال پیش طی مجموعه تزهایی پیرامون «مسئله ملی»، بر همین موضوع تأکید کرده بود که: «ایران قدیم است اما ملت و دولت در آن به معنای امروزی، واقعیتی نوین».^۱ پس جدال فکری من و مدعی همشهری و هم‌محله‌ای‌ام، نه متوجه زیر سؤال بردن قدمت ایران، بلکه بر سر تبیین نو شدن این «قدمت» بر محمل ملی است. یکی ره به این می‌برد که دموکراتیزاسیون این «قدیم» در امروزه روز، به تأمین برابر حقوقی هویت‌های متنوع در ایران واحد و به رسمیت شناختن حق شهروندی در آنست و دیگری هرچه بیشتر سفت و سخت کردن تمرکز گرایی در آن.

مدعی، اساساً وجود «ستم ملی» در ایران را که من با ترم «تبعیض ملی» بیان می‌کنم منکر است و این واقعیت محرز در کشور را «جعل» از سوی چپ می‌شناسد. همه‌ی استعداد فکری‌اش هم تا امروز صرف ستیز با برخاستگان علیه تبعیض ملی شده و می‌بینیم که بیشتر هم می‌شود. بعلاوه، میان ایشان و من بر سر این که زبان فارسی همچون زبانی ارزشمند و تاریخاً و از سر اختیار مبنای هم‌پیوندی ادبی و سیاسی و اقتصادی این سرزمین بوده و است اختلافی در کار نیست. مشکل، ستایش این زبان در حد بت‌پرستی است و نه فقط چشم بستن مدعی بر صد سال سیاست سیستماتیک سرکوب زبان‌های دیگر در ایران چونان ناتنی‌ها توسط پهلوی‌ها و جمهوری اسلامی، بلکه تأیید افراطی این مشی ضد دموکراتیک از سوی ایشان و همانندهایش است.

^۱ نگارنده در طول سه دهه‌ی گذشته ده‌ها نوشتار و گفتار نظری، تحلیلی، سیاسی پیرامون «مسئله ملی» به رشته‌ی تحریر درآورده است، در همه‌ی آنها با بیانات مختلف و از زوایای متفاوت بر این موضوع تأکید کرده که: «ایران، قدیم است اما ملت و دولت در آن به معنای امروزی، واقعیتی نوین». خواننده‌ی علاقمند به «مسئله ملی» در ایران می‌تواند با مراجعه به ۷ لینک از میان آن مجموعه مقالات آگاهی بیشتری نسبت به دیدگاه نگارنده در این عرصه پیدا کند.

<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=3448>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=18701>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=30795>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=83571>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=83626>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=83711>
<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=93657>

التقاط در مفهوم «قدیم»

برگردیم باز به تبیین مدعی از جنبش انقلابی جاری. در جاهایی از نوشتار ایشان، «قدیم» در مشروطیت آدرس می‌یابد و از اصالت آن در برابر بلای ۵۷ یاد می‌شود که هم جا دارد و هم به جای خود ارزشمند است. اما وقتی بر درون‌مایه‌ی چنین ارجاعی مکتب بیشتری می‌شود درمی‌یابیم که منظور نظر ایشان از «قدیم»، باز هم سر از ایران بسیار «قدیم» درمی‌آورد. بدین‌سان معلوم می‌شود که اهمیت جنبش انقلابی جاری برای ایشان نه در خصلت بنیادی آن که عبارت باشد از آزادی و جمهوریت با سمت‌گیری صریح جایگزینی نظام کنونی با ساختاری سکولار دموکراتیک، بلکه در شیفتگی مدعی است نسبت به ایران شهری پسامشروطیت! حال آن که آنچه جنبش اخیر را با مشروطیت گره می‌زند، جهش صد و بیست ساله‌ی دموکراتیک جامعه‌ی ایران از مشروطیت به امروز است. نو بودن این جنبش انقلابی، مشخصاً به اسلام سیاسی‌زدایی سکولاریستی از انقلاب ۵۷ است و نه برگشت ایران به ایران شهری! انقلاب سکولاریستی است در برابر انقلاب اسلامی و نه «ملی» ایران شهری در برابر «ضد ملی» ۵۷!

ایشان با مصادره به مطلوب «زن، زندگی، آزادی» به سود ایران شهری، آن را انقلابی «ملی» در برابر انقلاب «ضد ملی» ۵۷ معرفی می‌کند. با این تعبیر، «بهمن» در وجه مسلط خود به رهبری روحانیت، نه طغیانی بر مدرنیسم و سکولاریسم آمرانه بلکه یک نقشه‌ی «ضد ملی» عمدتاً هم به تقصیر چپ «بیگانه‌پرست» بود! این مواجهه با واقعیت به نفع فکر ایران شهری، در واقع نمی‌خواهد ببیند که ملی بودن برآمد اساساً سکولاریستی جاری در برابر نظام اسلامی، فقط می‌تواند به دلیل فراگیری آن و بروز در پیکره‌ی ملی باشد. برآمدی هم اگر ادامه‌ی مشروطیت، اما در شکل بسیار متعالی آن و نه که طبق اصطلاح «جعل» سخت مورد علاقه‌ی جناب مدعی، در خدمت ایران شهری از نوع خودساخته!

جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» البته که علیه مشروعه دیگر بار برگشته طی آن ۵۷ گزنده است؛ اما از آن بس فراتر هم می‌رود. این جنبش، ارتقای مشروطیت در پیشرفته‌ترین سطح دنیای امروزین است که این چنین تحسین جهانی را برانگیخته است. ارتقای مطلقاً امروزین مشروطیت نه در بازسازی ناسیونالیسم عظمت‌طلبانه‌ی باستانی مورد علاقه آقای نظریه‌پرداز، بلکه در مدرنیته‌ی آرمانی در معنای زمینی بودن و تکوین در چهره‌ی ملتی شهروند-بنیاد با تأکید بر آزادی است. نیروی محرک آن در درجه‌ی نخست زن است و در آن ورود به سیاست، برای ایجاد یک زندگی امن و بی مداخله‌ی دولت متولی مقررات خدایی. حرف محوری آن، همانا «آزادی، آزادی، آزادی» است. این جنبش انقلابی خلاف نظر آقای طباطبایی که همه‌ی تأکید را بر چهره‌ی بنیادگرا «شیخ شهید» فضل‌الله نوری می‌گذارد، نه صرفاً برای نفی مشروعه بلکه رد التقاط‌هایی چون «تنبیه الامه و تنزیه المله» نائینی نیز است! نه فقط گذر نقادانه از ایدئولوژی شریعتی‌ها و مهندس بازرگان‌ها

و چپ منجمد بلکه از ایدئولوژی «ایران شهری» هم! نو را با نگاه «قدیم» تبیین کردن، کی می‌تواند نماش کمیک - تراژدی از آب درنیاید؟!

برداشتی خودخواسته از این جنبش انقلابی

این جنبش، تعلق به جهان نو دارد و نه از آن علایق جهان کهن؛ از جنس بین‌المللی است و نه «ملی»! گرچه در سطح ملی عمل می‌کند اما در رهایی از قیود چارچوب تنگ ملی پرواز می‌کند. هم از این رو بی‌پایه‌تر از این نمی‌شد «ملی» را در برابر «ضد ملی» تعریف کرد. اگر قرار بر تعریف «ملی» بر پایه‌ی خودبودگی باشد، انقلاب اسلامی اتفاقاً یک انقلاب کاملاً ملی بود، با این تصریح که جنبه‌ی شدید «ضد امپریالیستی - غرب‌ستیزانه» داشت. نه از آسمان آمد و نه توطئه‌ی اجنبی بود. محصول خود این ملت بود البته در اشکالاتش و نیز تناقضاتش و حاصل این انقلاب فراگیر، برآمد «اسلامی - ناسیونالیست». این اگر «بازگشت به خویشتن خویش» ملی - سنتی اکثریتی از این ملت نبود پس چه بود؟ ۵۷ را نمی‌شود دلبخواهی در «انقلاب ضد ملی» به توصیف نشست بلکه و اتفاقاً و از جمله بیش از همه می‌باید در همین خصوصیت واپس‌گرایانه‌ی استقلال هستی‌سوز آن نقد شود!

شعف ایشان از جنبش انقلابی، در اصل نه از نوجویی‌های سکولار دموکراتیک آن، بلکه برای معنی دادن خودخواسته به آن بر پایه‌ی فهم از ملت چونان ذاتی با جوهری ثابت و قداست‌گونه است. این مدعی غرق ایران‌شهری گرفتار و سوسه‌ی ایران‌پرستی، به‌سهولت و سرعت با اسلام هم راه می‌آید هرگاه که اسلام با «قدیم» او کنار آید! او می‌تواند با ایران اسلامی سر کند، اما با تأمین حقوق ملیت‌ها در ایران، هرگز دشمنی هیستریک مدعی در این زمینه در شووینیسیم «قدمت‌آرایی» اش ریشه دارد. در تفکرش، محور ذات ایران است و نه نوع ایران و لذا تمرکزگرایی در آن، امری مقدس!

واپس‌گرایی مدعی

مدعی می‌پندارد که دارد وصف تروتازه‌ای از جنبش «زن، زندگی، آزادی» ارایه می‌دهد، حال آن که به‌کلی در کهنگی به‌سر می‌برد! او عظمت این جنبش را در جهش آن سوی فردا و گذر از دیروز و پریروز تفسیر نمی‌کند، بلکه در احیای عظمت دیرین ایران می‌جوید. پرچم این جنبش را در نام درشت سکولاریسم نمی‌خواند و بر این تکیه ندارد که این جنبش، سکولاریزاسیون و دموکراتیزاسیون ایران را در ذهن و رفتار دارد و درون‌مایه‌ی آن، مدرنیته‌ای است منطبق با جهان معاصر. ذهن مدعی، در سیطره‌ی «روح‌هگلی» است منتهی نه در شکل «جهانی» آن که ذهن فیلسوف بزرگ را در تسخیر داشت، بلکه به‌گونه‌ی پوشیده در واکنش

ناسیونالیستی علیه غرب محوری منعکس در «ایران شهری» اش. ایشان تکرار هگلیسم راست است و کینه توزی شان علیه چپ، صرفاً نه متوجه گیر و گرفتاری های چپ بومی ما، که کم هم نیست، بلکه ابراز غضب است نسبت به هگلی های چپ و از جمله در حمله به «اتوپیای» مارکس.

چنین ذهنی، از بنیاد محافظه کار است و دل بستگی اش به سنت نیز تصادفی نیست. تمجید از اصالت «سنت» پیش مدعی، بدل به خوی وی شده و لذا بسی فرارفته تر از تأکیدات بر لزوم فهم سنت برای درک رویش نو. برخاسته از همین، تمام مسئله ی وی ایدئولوژی «شریعتی - چپی» است که به تعبیر او اولی سنت دینی را ایدئولوژیک کرد و دومی ایدئولوژی را سکویی علیه ایران! ایشان با هر ایدئولوژی و با نفس ایدئولوژی می ستیزد، فقط هم برای این که ایران شهری خود را در سطح ایدئولوژی برکشد. ایشان از جایگاه ایدئولوگ راست ایران، فقط چپ و تاریخ آن را نقد نمی کند بلکه به هر وسیله ای متوسل می شود تا چپ را بزند. بیهوده نیست که راست اجتماعی از هر نوع آن هوای ایشان در دشمنی با چپ را دارد!

«انقلاب در انقلاب» مدعی، ابداً جنبه ی پیشروانه و نونگرانه ندارد. وی مطلقاً از جایگاه «قدیم» است که جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» واقعاً جدید را می ستاید. ستایشی برای فرسایش آن، تا بالندگی این نوپدید در سمت پیشرفت، جای به برگشت ویران شهری ایران شهری ایشان دهد! این واپس گرایی مدعی خود را فقط در بیگانگی با روح جنبش جاری نشان نمی دهد که آدمی را دل بسوزد و با تاسف از کنارش بگذرد. نظریه پردازی ایشان در این زمینه، در پی مسخ کردن این جهش نو است که از کنارش نمی توان و نباید گذشت. ایران شهری واپس گرایانه مدعی، آزمون ورشکستگی خود را عریان تر از هر وقت و هر جای دیگر، در تعبیر از همین «زن، زندگی، آزادی» یا به قول خودش «انقلاب ملی» است که پس می دهد و مردود می شود. درست در شرایطی که برآمد عمیقاً آزادیخواهانه و دموکراتیک جاری افق می گشاید تا «مسئله ی ملی» بر متن همبستگی و تفاهم ملی، از طلسم شدگی یک قرن به درآید و راه حل ملی - دموکراتیک بیابد، جناب مدعی به خاطر نگرانی از چنین افق گشایی است که دست اندرکار مصادره به مطلوب امر ملی می شود. این، جز ناهمبستگی برای عظمت طلبی نیست.

انقلاب بدون ترانه ناممکن است

گفت‌وگوی جدلیه با پیمان وهاب‌زاده



متن حاضر ترجمه‌ی مصاحبه‌ی [جدلیه با پیمان وهاب‌زاده](#)، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ویکتوریا، بریتیش کلمبیای کانادا، است. او در این مصاحبه درباره‌ی جدیدترین کتابش **هنر سرپیچی: فرهنگ مخالفان و مقاومت مسلحانه در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰** (انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۲۰۲۲) صحبت می‌کند. (مترجم: حسین رحمتی)

جدلیه: چه شد که به فکر نگارش این کتاب افتادید؟

پیمان وهاب‌زاده: ایده‌ی نوشتن این کتاب به کتاب ۲۰۱۰ **اودیسه‌ی چریکی**، به‌ویژه فصل ۷ آن کتاب، بازمی‌گردد. من در جوانی و در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰ به خودآگاهی رسیدم و با پوست و گوشت و استخوان خود دیدم که چطور هنر ممنوعه و انقلابی همانا بازتاب‌دهنده‌ی مبارزه‌ی پیکارگران مسلح ایران به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق ایران علیه رژیم خشن و خودکامه‌ی شاه (البته کتاب **اودیسه‌ی چریکی** درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق است) بود. بنابراین ایده‌ی پشت کتاب به تعبیری حدود چهل سال در ذهن من پرسه می‌زده است! من هنوز شگفت‌زده‌ام که چرا هیچ‌کسی هرگز نکوشید رابطه‌ی میان ادبیات و هنر را با سیاست یا مشخصاً کنش مسلحانه که منش‌نمای دهه‌ی ۱۳۵۰ است، مطالعه کند. من در یک خانواده‌ی فرهنگی

بزرگ شدم و ادبیات، شعر، نمایش‌نامه، سینما، باله، موسیقی و ترانه بخشی از زندگی روزمره‌ام بودند. پدرم کتابدار و طبعاً گردآورنده‌ی کتاب بود و مادرم شاعر و آموزگار. من از میانه‌ی بیست‌سالگی‌ام شروع به نوشتن و انتشار شعر، قصه، خاطره، و بررسی‌های ادبی کرده‌ام که همه را مرهون پدر و مادر مهربانم هستم. بنابراین علاقه‌ی بی‌پایانم به تاریخ غنی و پیچیده‌ی ادبیات فارسی مرا به نوشتن این کتاب سوق داد. من ادبیات و شعر پارسی مدرن (سده‌ی بیستم) را به خوبی می‌شناختم و چریک‌های فدایی خلق را نیز حدود یک دهه‌ی پیش مطالعه کرده بودم. بنابراین آنچه نیاز داشتم فقط این بود که این دو بدنه‌ی دانش را به یکدیگر پیوند بزنم. نتیجه^۰ کتاب **هنر سرپیچی** شد با نقاشی روی جلد خیره‌کننده و بدیع سیامک غفاری که موضوعات کلیدی کتاب را به تصویر می‌کشد.

جدلیه: کتاب به چه عناوین، موضوعات، و ادبیات ویژه‌ای می‌پردازد؟

پیمان وهاب‌زاده: کتاب با این پرسش آغاز می‌کند که چطور چریک‌های فدایی خلق که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ اندک‌شمار بودند، به بزرگ‌ترین و مردمی‌ترین سازمان چپگرا پس از انقلاب تبدیل شدند، تا آنکه این سازمان به دست اسلام‌گرایان در سال‌های ۱۳۶۰ و سپس تا ۱۳۶۷ به طور وحشیانه و خشن سرکوب شد. در آن زمان، گروه چریک‌های فدایی خلق می‌توانست ۳۰۰ هزار تن را در تهران به خیابان‌ها بیاورد. چریک‌های فدایی خلق مدعی بودند که حدود ده درصد از کل آرای ریخته‌شده به صندوق در انتخابات مجلس در اسفند سال ۱۳۵۸ (که البته تأیید نشده) را به دست آورده بودند. این محبوبیت قطعاً به دلیل پروپاگاندا‌ی گروه نبود. بنابراین، من به این مسأله توجه کردم که چطور هنر در دهه‌ی ۱۳۵۰ و حتا پیش از آن، تصویر مبارزان جوادان راه آزادی – در مورد ما، چریک‌های فدایی خلق – را به میان توده‌ها برد. چریک‌های فدایی خلق به یاری جذبه‌ی انقلابی و البته (تأکید می‌کنم) سکولارشان توانستند تأثیری عمیق بر آگاهی هنرمندان و نویسندگان ایرانی بگذارند که رویکردشان به گونه‌ای استوار سکولار بود و آنان نسبت به عدالت اجتماعی حساس بودند و از سانسور شدید رژیم شاه رنج می‌کشیدند. در آن زمان این امری غریب نبود که یک نویسنده یا هنرمند یا حتا یک خواننده (برای نمونه داریوش اقبالی) از سوی ساواک (پلیس امنیتی خشن ایران) برای حضور در یک جلسه‌ی «توجیهی» احضار شود، و یا این که هنرمند و نویسنده بازداشت و برای هفته‌ها و ماه‌ها زندانی شود، یا حتا – در مورد خسرو گل‌سرخ – با اتهامات ساختگی اعدام شود.

بنابراین کوشندگان مخالفانی که احساس می‌کردند که دستگاه سرکوب آن‌ها را خفه کرده است مجموعه‌ی آثاری – شعر، ترانه، داستان کوتاه، و فیلم – را آفریدند که آرمان مبارزان مسلح راه آزادی را ترویج می‌کرد. کتاب با ساختن یک تئوری درباره‌ی رخداد و اسطوره آغاز می‌کند و استدلال می‌کند که گفتمان عمومی^۰ یک رخداد را به اسطوره‌ای تبدیل می‌کند که برای عموم مردم ستودنی است و این اسطوره بر دستور زبان درگیری با رخداد‌های واقعی حاکم می‌شود. این اسطوره راه را برای ظهور استعاره‌ها و کنایه‌های مقاومت در

آثار هنری می‌گشاید. مجازها یا استعاره‌ها رابطه‌ی مستقیم و یک به یک با مقاومت مسلحانه ندارند، بلکه به طور پیوسته و بدون هیچ شک و شبهه‌ای به آن اشاره می‌کنند. گسترش چنین آثار هنری – و مجازها و استعاره‌ها و کنایه‌هایشان – چریک‌ها را در دیده‌ی مخاطبان می‌آراید و پیام پیکارگران مسلح را نه به روشی ایدئولوژیک بلکه به روشی که برای مخاطب عام درک‌کردنی باشد (یعنی از راه تجربیات زیسته‌ی مشترک) به توده‌های مردم می‌رساند.

کتاب به شعرها، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم‌ها (هر کدام در یک فصل) می‌پردازد تا بحث مرکزی کتاب را نشان دهد. در نهایت، این مطالعه به این جمع‌بندی می‌رسد که همگرایی هنر مخالفان و مقاومت مسلحانه یک پدیده‌ی جهانی و ترامپیتی بوده است و استدلال می‌کند که هیچ جنبشی نمی‌تواند موفق شود مگر تصویری هنری از دنیای رؤیایی‌اش ارائه دهد.

جدلیه: کتاب جدید شما چقدر ادامه‌ی آثار قبلی‌تان است یا از آن‌ها فاصله می‌گیرد؟

پیمان وهاب‌زاده: من در چند حوزه پژوهش می‌کنم و فقط یکی از آن‌ها در مورد ایران است. با این حال، من در این حوزه بیش از سایر حوزه‌ها نوشته‌ام. تمرکز من بر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ایران میان دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۶۰ است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، کتاب به تعبیری «جلد دوم» کتاب **اودیسه‌ی چریکی** من است که در سال ۲۰۱۰ چاپ شد (انتشارات دانشگاه سیراکیوس). در آن‌جا من تاریخی تحلیلی از چریک‌های فدایی خلق ارائه دادم و بحث‌های درونی و برونی سازمانی چریک‌ها، تنگناها، محدودیت‌ها و امکان‌های‌شان را بررسی کردم. **هنر سرپیچی** نشان می‌دهد که چطور چریک‌های فدایی خلق الهام‌بخش طیف کاملی از جنبش‌های هنری شدند. هنر و ادبیات هنرمندان و نویسندگان مخالف سبب شد که چریک‌های فدایی خلق بهتر از سوی مردم دیده شوند و این آثار هنری چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند.

جدلیه: امیدوارید که کتاب شما را چه کسانی مطالعه کنند و دوست دارید کتاب چه نوع تأثیری بر جای بگذارد؟

پیمان وهاب‌زاده: فکر می‌کنم روایت کتاب نه تنها برای آنانی که به ایران معاصر علاقه‌مندند، بلکه برای خوانندگانی که به نقش هنر در جنبش‌های سیاسی علاقه‌مندند بسیار خواندنی و نیز لذت‌بخش باشد. به‌ویژه، آنانی که به این دوره از حیات سیاسی ایران علاقه‌مندند، خوانندگان و پژوهشگران هنر و ادبیات فارسی و ایرانی مدرن، دانشجویان رشته‌ی مطالعات ایران مدرن، و علاقه‌مندان به تلاقی‌گاه هنر و جنبش‌های اجتماعی. شعار کارزار انتخاباتی سالوادور آلنده را به یاد آورید: «انقلاب بدون ترانه ناممکن است!» به نظر من نه تنها ترانه، بلکه هر شکلی از هنر این پتانسیل [انقلابی] را دارد و هر خواننده‌ی علاقه‌مندی به این تلاقی‌گاه

میان هنر و جنبش‌های اجتماعی از خواندن کتاب که سرشار از اشعار، ترانه‌ها، داستان‌های خیره‌کننده و تاریخ اجتماعی چگونگی آفرینش این آثار است لذت خواهد برد.

جدلیه: چه پروژه‌های دیگری در دست دارید؟

پیمان وهاب‌زاده: در حال حاضر در حال نوشتن کتابی درباره‌ی جنبش شورایی مردمی حیرت‌انگیز دهقانان ترکمن در شمال شرقی ایران هستم (۱۳۵۷-۱۳۵۸). پس از انقلاب بهمن ۱۳۵۷، روشنفکران ترکمن گرد هم آمدند و «کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن» را بنیان نهادند. همزمان و با سقوط پادشاهی، دهقانان ترکمن که زمین‌های کشاورزی و مراتع اجدادی‌شان در دشت‌های حاصلخیز ترکمن به‌زور از آن‌ها گرفته شده بود، زمین‌ها را باز پس گرفتند و برای مدیریت این زمین‌ها شوراهای مردمی تأسیس کردند. چریک‌های فدایی خلق از این جنبش حمایت کردند و با آن‌ها پیوند خوردند. دهقانان در این زمین‌ها در سال ۱۳۵۸ به طور مشترک کشت و محصولانشان را نیز با موفقیت برداشت کردند. خیلی زود یک سیستم شورایی پیشرفته در این منطقه شکل گرفت و «ستاد مرکزی شوراهای ترکمن صحرا» به طور غیررسمی برای تقریباً یک سال این منطقه را هدایت می‌کرد. این در حالی بود که اوباش و عوامل حاکمیت جدید نیز در منطقه حاضر بودند و علیه جنبش توطئه می‌کردند. بنیادگرایان واپس‌گرا، ناروادار و بی‌رحم در نهایت جنبش را از راه تحمیل یک جنگ بر آن در سال ۱۳۵۸ و کشتن رهبرانش درهم شکستند و به تدریج کنترل شوراها را در دست گرفتند و آنها را [از درون] تهی کردند. جنبش ترکمن را می‌توان پیشگام نادانسته‌ی جنبش‌های شورایی خودگردان امروز، مانند زاپاتیستای مکزیک و روژاوا در شمال شرقی سوریه دانست - جنبش‌هایی که در شکل‌های متنوع در دنیای امروز در حال گسترش‌اند. این کتاب که اولین مطالعه‌ی مفصل در حجم یک کتاب از جنبش ترکمن است در دفاع از زمین و فرهنگ نام دارد و امیدوارم که در سال ۲۰۲۳ منتشر شود.

جدلیه: چرا اصلاً جنبش‌های مسلحانه مانند چریک‌های فدایی خلق را مطالعه کردید؟

آن‌ها چه اهمیتی می‌توانند داشته باشند؟

پیمان وهاب‌زاده: این پرسش دغدغه‌های عصر ما را هدف می‌گیرد. چریک‌های فدایی خلق و جنبش‌های چریکی مشابه در سراسر جهان، چه روستایی و چه شهری، کنشگران عصر رهایی از استعمار و جنبش‌های آزادی‌بخش ملی بودند. قصد آن‌ها این بود که افق‌های دنیای نوین و متفاوتی از دنیای استعمارزده، بهره‌کشانه، سرکوبگراییانه و از نظر اکولوژیک نابودگر را تصور کنند و برای تحقق آن بجنگند. فرانتس فانون این روح را درک کرد آن‌جا که گفت «ما باید سرآغاز جدیدی را درست کنیم، شیوه‌ی جدیدی از اندیشیدن را گسترش دهیم و تلاش کنیم انسان جدیدی بیافرینیم.» این جنبش‌ها نتوانستند سرآغاز جدیدی بیافرینند، اما کوشش‌های‌شان درس‌هایی برای جنبش‌های عصر ما، برای کنشگران اکنون و فردای ما دارد، کسانی که فروپاشی اکولوژیک را به چشم خواهند دید، چیزی که ما امروز نشانه‌هایش را در سراسر جهان در شکل

کمبودها و قیمت‌های فزاینده‌ی خوراک می‌بینیم. از این منظر، کتاب من به دنبال دو پنداشت موازی است، از یک سو جستجوی مسلحانه و آزادی‌بخش و از سوی دیگر جستجوی هنری و آزادی‌خواهانه. اگر به این مسأله بیندیشید می‌بینید که چطور این دو در واقع در تمنای یک چیزند. به نظر من ما باید به این روحیه بازگردیم و آزادی را طلب کنیم. بنابراین با شعار پاریس ۱۹۶۸ همصدا شویم، «تمامی قدرت به پنداشت!»

برشی از کتاب (برگرفته از مقدمه، صص ۵-۸)

این کتاب در ادامه‌ی کتاب‌های پیشین من درباره‌ی چپ مسلح در دهه‌ی ۱۳۵۰ در ایران... اما از زاویه‌ای تازه به این دهه می‌نگرد. یادواره‌های شخصی من در بالا [در بخش اول مقدمه]، که بسته به پژوهش‌های جمع‌آوری کرده‌ام، نشان می‌دهند که چطور پدیده‌های ویژه‌ی اجتماعی، سیاسی و تاریخی از دل تجربه‌های زیسته بیرون می‌آیند و جهان‌بینی^۱ ویژه‌ای را برای آنانی تشکیل می‌دهند که (هنوز) می‌توانند رخدادی را که آن‌ها را در میان گرفته است تصور کنند. همه‌ی مردم قدرت‌یادگیری از رخداد از راه آن چه من «هنر-تجربه» می‌نامم را ندارند. در شرایط عادی، شهروندان هرکشوری هژمونیزه می‌شوند و با تصویری که حکومت از «زندگی خوب» ارائه می‌دهد، همراهی می‌کنند. از این رو، تجربه‌های عمده‌ی شهروندان (به پیروی از گرامشی) از سوی جهان‌بینی طبقه‌ی حاکم بازچارچوب‌بندی^۲ می‌شوند... بنابراین تعجبی ندارد که وقتی پیکارگران مسلح در صحنه‌ی سیاسی ایران ظهور کردند، جوانان در شماری حیرت‌انگیز به رغم خطرات مرگباری که برای آن‌ها داشت (درست مانند ماهی سیاه کوچک افسانه‌ای ما) با شور و شوق به ندای آن‌ها پاسخ دادند.

تقریباً کتاب را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: زمانی که ایران در حال تجربه‌ی مدرنیزاسیون پرشتاب و آمرانه‌ای بود که بنا بود موقعیت کشور را در حاشیه‌ی نظام سرمایه‌داری جهانی تثبیت کند (به رغم ادعای شاه در دهه‌ی ۱۳۵۰ که ایران قرار بود ژاپن غرب آسیا شود) سیاست گسترش آموزش حکومت به شکل‌گیری یک طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده‌ی بزرگ انجامید. در دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ از یک سو شاهد کنترل، سانسور و سرکوب فراگیر و فزاینده‌ی حکومت و از سوی دیگر شاهد برآمدن آذرخش‌وار چریک‌های شهری به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ هستیم. از دل این دو، به شیوه‌ای دیالکتیکی^۳ و به دست هنرمندان مخالف، آثار هنری - به ویژه شعر، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم - آفریده شدند. این آثار هنری هم پیکارهای مسلحانه‌ی زیر پوست جامعه را بازتاب می‌دادند و هم به شکل‌گیری یک تصویر عمومی و پرجاذبه از گروه‌های پیکارگر مسلح که در غیر این صورت گروه‌های کوچکی بودند بی‌نهایت کمک کردند. این آثار هنری و ادبیات از جهان‌بینی حکومتی سرپیچی کردند و زمینه را برای شکل‌گیری بیانگری عمومی مخالفت

1 weltanschauung

2 re-grounded

آماده ساختند. کنش مسلحانه زبان هنری یافت و جلوه‌های هنری به قامت کنش مسلحانه درآمدند. بنابراین هنرهای سرپیچی چنان بر جوانان تحصیل کرده و نیز لایه‌های خاصی از جامعه اثر گذاشتند که آن‌ها با عینک رادیکال‌ترین نقدها یعنی نقد پیکارگران مسلح مارکسیست به حکومت ایران می‌نگریستند. بنابراین این کتاب می‌خواهد نشان دهد که چطور به لطف آثار هنری پیکارگران مسلح فدایی خلق – که کم‌شمار بودند و ادبیات آنها و حضورشان تنها در گروه‌های دانشجویی زیرزمینی و محافل روشنفکری غیررسمی بازتاب می‌یافت – در نگاه مردم ابعاد قهرمانانه‌ی چندانی یافتند و به دنیای اسطوره‌ای و نمادینی برده شدند که ورای وجود واقعی مسلحانه‌ی‌شان بود. و بدین سان، در آگاهی جمعی ایرانیان ناهمراه [با رژیم حاکم] چریک‌ها در قامت پیکارگران جاودان راه آزادی نقش بستند. یکی دیگر از پیامدهای جانبی [اسطوره‌شدن چریک‌های فدایی خلق] این بود که سرپیچی فعال نه فقط چریک‌های فدایی خلق بلکه سایر پیکارگران مسلح نیز در آن زمان امری ستودنی شد. در **اودیسه‌ی چریکی** (۲۰۱۰)، که یازده سال طول کشید تا آن را کامل کنم، تئوری‌ها و تاریخ سیاسی فدایی‌ها را مطالعه کردم و اشاره کردم که چطور چریک‌های فدایی خلق در یک بافتار سیاسی اجتماعی گسترده‌تر، از راه «جنبش» به اصطلاح «فدایی» بازنمایی می‌شد. با این حال کتاب **اودیسه‌ی چریکی** به دلایل محبوبیت بی‌همتای چریک‌های فدایی خلق نمی‌پردازد. بعدها مقاله‌ای نوشتم که بر این راه – یعنی هنر و سیاست در بافتار چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ – نوری می‌افشاند، که در نهایت به این کتاب رهنمون شد که بر «بعد زیبایی‌شناسانه‌ی جنبش» تمرکز می‌کند....

کوتاه این‌که این کتاب مطالعه‌ی یک نمونه‌ی موردی از رابطه‌ی میان جنبش‌های اجتماعی از یک سو و شعر، ادبیات و فیلم از سوی دیگر است. البته این داستان نه منحصر به ایران بلکه جهانی است. شعرا، نویسندگان، موسیقی‌دانان و فیلم‌سازان همواره از طریق هنرشان به جنبش‌های انقلابی که از آن‌ها حمایت می‌کرده‌اند و خودشان را با آن‌ها تعریف می‌کرده‌اند، یاری رسانده‌اند، اما این قضیه ورای مطالعه‌ی ماست. من در این کتاب نسخه‌ی ایرانی این جنبش جهانی را روایت می‌کنم. پذیرفته شده است که هنرها به اعتراض اجتماعی عمیق که پیکارگران چریک در ایران تجسم آن بودند، جنبشی که قهرمانانش چریک‌های فدایی خلق بودند، کمک کردند، اما چگونگی این امر هرگز به طور سیستماتیک مطالعه نشده است. کتاب بر پیوندهای دیالکتیکی میان هنر اعتراضی و مقاومت مسلحانه نور می‌افکند. در این کتاب نشان می‌دهم که محبوبیت نسبی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰، که در سال‌های پس از انقلاب و به ویژه از سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ (پیش از سرکوب سنگین حکومت) به اوج خود رسید و بیش از همیشه نمایان شد، به لطف جنبه‌ی اسطوره‌ساز آثار هنری در سال‌های پیش از ۱۳۵۷ بود. آثار هنری در برخی ژانرها و سبک‌ها به زبان ژرژ سورل «اسطوره» آفریدند و این اسطوره‌سازی^۵ چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند. پیامی را که ادبیات چریک‌های فدایی خلق کوشیده بود به گوش دانشجویان رزمجو در سال‌های ۱۳۴۹-۱۳۵۰ برساند، اسطوره به گوش عموم

مردم در دهه‌ی ۱۳۵۰ رسانید: این اسطوره، ایستادگی مسلحانه در برابر رژیم شاه را قابل درک و حتا خواستنی کرد. هنرهای اعتراضی، چریک‌های فدایی - و سایر پیکارگران مسلح مانند مجاهدین خلق به لطف نزدیکی‌شان به کنش مسلحانه و مدون فداییان - را به مرتبه‌ی والای پیکارگران جاودان و از خودگذشته‌ی راه آزادی رساند، تصویری که با خاطره‌ی فرهنگی جمعی ایرانیان از ایستادگی در برابر سرکوب کاملاً همخوانی داشت. بنابراین تلاقی خاص میان آثار هنری و سیاست در قلب این مطالعه است که البته تلویحات جهان‌شمولی ورای این مطالعه‌ی خاص دارد. اسطوره‌ها «تاثیری با دیرکرد» دارند و من نشان خواهم داد که چطور چریک‌ها به طرزی پارادوکسیکال تنها زمانی که تب مخالفت مسلحانه به طور چشمگیری فروکش کرده بود قامت‌فراگیری به خود گرفتند. آثار هنری بودند که به یاری نمادین‌سازی پیکارهای کنشگران مخالف (که عمدتاً ایدئولوژیک‌زده بودند و از این‌رو نمی‌توانستند با مردمی که آنان قصد بسیج‌شان را داشتند ارتباط برقرار کنند) آن‌ها را برای طیف‌های گسترده‌تری از مخاطبان قابل درک و دامنه‌ی نفوذ اجتماعی و عمومی آن‌ها را بسیار گسترده‌تر کردند. خلاصه، فداییان (و سایر پیکارگران مسلح) که خود را وقف آماج بی‌پایان، بی‌امان و با انرژی بالای سازماندهی پیکار مسلحانه‌ی زیرزمینی کرده بودند، به ابزارهای فرهنگی برای ترسیم تصویری عمومی از خود مجهز نبودند یا منابع لازم برای انجام این کار را نداشتند، در حالی که هنرمندان، نویسندگان، شاعران و روشنفکران مخالف، تصویر اسطوره‌های جاودان راه آزادی را از پیکارگران مسلح ارائه کردند، چیزی که حتی ورای سرکشانه‌ترین تصویر آن‌ها از خودشان بود. اما پیش از این تأثیر با دیرکرد درست مانند خاطره‌ی شخصی خودم در بالا، آثار هنری، به ویژه شعر، بسیاری را جذب چریک‌ها کردند: در دورانی که کپی‌های انتشارات زیرزمینی و ممنوعه با سرعت بسیار اندک پخش می‌شدند ... از راه جذبه‌ی شعر یا سایر ادبیات دست به دست گشته، مانند داستان‌های کودکان بهرنگی، کنشگران بسیاری به سوی کنش انقلابی کشانده شدند. در اینجا یک چرخه‌ی کامل را پیموده‌ایم: از هر سو که برویم به هنر می‌رسیم.

زنان و انقلاب: مارکس و دیالکتیک

نوشته‌ی لیلیا دی. مونزو، ترجمه‌ی روزان مظفری



چکیده: در این مقاله استدلال می‌شود که مارکسیسم ذاتاً ضد تبعیض جنسی، ضد نژادپرستی و علیه همه‌ی اشکال بهره‌کشی و ستم است. مارکسیسم به‌مثابه فلسفه‌ی انقلاب فقط حول محور تجدیدساختار اقتصادی نیست، بلکه در مورد تکوین بشریتی جدید مبتنی بر شیوه‌ی تولید بی‌طبقه بحث می‌کند. از نظر دیالکتیکی، این تغییرات باید هم‌زمان از تغییر مناسبات تولید، تغییر در شرایط مادی خانواده‌ها و توسعه‌ی ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های مرتبط با آزادی و برابری حاصل شوند. آزادی زنان و ضدیت با نژادپرستی در این انقلاب نقش اساسی دارد. زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست به‌واسطه‌ی بهره‌کشی بیش‌ازحد و ستمی که در سرتاسر جهان با آن روبرو هستند، به‌ویژه بیش از سایرین برانگیخته و تهییج می‌شوند. صداها، انرژی و تعهد آن‌ها برای مبارزه‌ی طبقاتی لازم است و مبارزه‌ی طبقاتی برای جنبش‌های آزادی‌بخش زنان ضروری است.

کلیدواژه‌ها: آزادی زنان؛ مارکسیسم؛ نژادپرستی؛ زنان رنگین‌پوست؛ طبقه؛ دیالکتیک

مبارزه برای مفهوم‌پردازی رادیکال زنان - برای این که در مقام انسانی کامل به رسمیت شناخته شوند - پدیده‌ی جدیدی نیست. در بخش اعظم تاریخ، ما تحت فشار مشت آهنین مردان بوده‌ایم که در ازای حق بقای ما، خواسته‌های خود را طلب کرده‌اند. ما هرروز با این آگاهی هولناک زندگی می‌کنیم که زندگی ما متعلق به

خودمان نیست و اغلب احساس ناتوانی در رهایی می‌کنیم. این حیات تحقیرآمیز اغلب احساسی دارد شبیه این که انگار همواره گلویمان را گرفته‌اند و قادر به نفس کشیدن نیستیم. در واقع برای بسیاری از زنان، این خفه کردن صرفاً استعاره‌ای نیست که درد و تحقیر آن‌ها را به تصویر می‌کشد، بلکه تهدید وحشتناک بالفعلی است که واقعیت روزمره‌ی زنان را تعریف می‌کند. در نظر بگیریید که از هر سه زن، یک زن حداقل یک‌بار در طول عمر خود قربانی آزار جنسی یا فیزیکی می‌شود، آن‌هم معمولاً از سوی مردانی که ادعا می‌کنند آن‌ها را «دوست دارند» (بخش توسعه‌ی زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۰۸). این آمارها که از گزارش‌های شخصی به دست می‌آیند، احتمالاً کمتر از میزان واقعی هستند و عواملی چون انگ اجتماعی، طردشدگی، خشونت بیشتر و گاهی اوقات حتی پیگرد قانونی که اغلب نصیب زنانی می‌شود که جرئت گزارش کردن دارند، مانعی بر سر راه گزارش دادن می‌شود. اگرچه انسان‌ها عاملیت دارند، اما باید به کسانی که از گزارش قربانی شدن خودداری می‌کنند، یادآوری کنم که در دنیای ما رهایی غالباً درگرو چیزی بیش از شجاعت و اراده است. فقر شدید یا تهدید به فقر، ممنوعیت‌های قانونی، آموزه‌های دینی و فشارهای ناشی از جامعه در برابر گسست از «ارزش‌های خانوادگی»، بسیاری از زنان را باز می‌دارد یا منصرف می‌کند که از بندگی بگریزند و به مردانی که فکر می‌کنند زنان هدیه‌ی خداوند به آن‌ها هستند، بگویند گور پدرتان. ما به «دیگری» مرد تبدیل شده‌ایم چنان که مرد نقطه‌ی مرجع انسان است و زن را در موقعیت مادون انسان - حیوانی، غیرعقلانی، هیجانی و کسی که با غریزه هدایت می‌شود - تعریف می‌کند.

باورنکردنی است که در میان هجوم روزانه‌ی بی‌عدالتی‌ها - بهره‌کشی در محل کار، کار رایگان خانگی، محدودیت‌های قانونی و اجتماعی، و تهاجم‌های خرد (نیمه‌آگاه و آگاهانه) که در خدمت کنترل زنان هستند - این انتظار اجتماعی وجود دارد که زنان به ایفای نقش «همسر خوشبخت» ادامه دهند (والنتی، ۲۰۱۴).^۱ به نظر می‌رسد ما ترجیح می‌دهیم که زنان «غر نزنند» و آسیب‌های روانی خود را به شک ستم درونی‌شده،^۲ سندروم زنان کتک‌خورده،^۳ بی‌اشتهایی و سایر بیماری‌های زنان، به درون خود بریزند. البته کسانی که بیشترین سود را از این جنگ اقتصادی، اجتماعی و روانی علیه زنان می‌برند، طبقه‌ی سرمایه‌دار است که از صنایع میلیارد دلاری سود می‌برد که هم زنان کارگر را استثمار می‌کنند و هم قرص‌ها و خدمات جادویی را برای بهبود اثرات آن توسعه می‌دهند. این انسانیت‌زدایی در میان زنان بومی و زنان رنگین‌پوست که استثمار بیش‌از حد بی‌نظیری را تجربه می‌کنند، از جمله دستمزدهای اغلب بسیار پایین و کار در شرایط کاری وحشتناک، حتی حادثه‌تر است

¹ Valenti

² Internalized oppression

³ Battered woman syndrome

(باور^۱ و رامیرز،^۲ ۲۰۱۰). از آنجا که زنان رنگین‌پوست تاریخ استعماری را بر گرده‌ی خود دارند که مشتمل بر پانصد سال خشونت خانگی، جنسی، فیزیکی و روانی در دستان مرد سفیدپوست می‌شود، استفاده و سپس دور انداختن بدن آن‌ها روال معمول است (مونزو و مک‌لارن،^۳ در دست انتشار). بااین‌حال، در سرتاسر جهان، اکنون و در تاریخ گذشته، ما زنان پیوسته و قهرمانانه علیه موقعیت زیردستی خود جنگیده‌ایم و برای بهبود زندگی خودمان و فرزندانمان، کسب احترام و زندگی باعزت مبارزه کرده‌ایم. ما شکسته نشده‌ایم.

بی‌شک ما در قرن گذشته گام‌های بزرگی برداشته‌ایم، از جمله حق رأی، حق تحصیل، حق ازدواج انتخابی و طلاق در اکثر کشورها، و شاهد افزایش پیوسته‌ی مشارکت زنان در کار مزدی در سراسر جهان بوده‌ایم. بااین‌حال، بر اساس گزارش زنان سازمان ملل متحد (۲۰۱۵)، هنوز تنها نیمی از زنان در سن کار در سراسر جهان در نیروی کار مشارکت دارند، در مقایسه با سه‌چهارم مردان در سن کار. دوسوم این زنان، «کارگران صنایع خانوادگی» هستند، به این معنی که بدون دستمزد مستقیم در مشاغل خانوادگی کار می‌کنند. همین گزارش نشان می‌دهد که در مقیاس جهانی، زنان ساعات بیشتری را در روز نسبت به مردان کار می‌کنند (هنگامی که کار مزدی و غیرمزدی را با هم ترکیب می‌کنند) اما درآمد بسیار کمتری از مردان دارند. شکاف دستمزد جنسیتی در همه‌ی کشورهای جهان وجود دارد، به طوری که ارقام جهانی نشان می‌دهد زنان ۲۴ درصد کمتر از مردان برای کار با ارزشی برابر دستمزد می‌گیرند. در طول زندگی، درآمد زنان به طور قابل توجهی کمتر است. این امر به‌ویژه با توجه به این که زنان بیشتر عمر می‌کنند و دسترسی کمتری به حقوق بازنشستگی دارند که آن‌ها را در سنین بالاتر آسیب‌پذیرتر می‌سازد، بسیار نگران‌کننده است. برای مثال، این گزارش بیان می‌کند که در آلمان، جایی که به نظر می‌رسد حمایت قوی از حقوق زنان وجود دارد، زنان در طول عمر خود فقط نصف مردان درآمد دارند. زنان همچنین از نظر دسترسی به خدمات درمانی و آموزش کافی، از مردان عقب‌تر هستند. علاوه بر این، تقسیم کار همچنان عامل مهمی در سرتاسر جهان است و زنان ۲/۵ برابر بیشتر از مردان کارهای خانگی بدون دستمزد انجام می‌دهند. بنابراین، زنانی که خارج از خانه کار می‌کنند، با شیفت مضاعف کار مزدی و کار بدون دستمزد روبرو هستند، همان‌طور که در بالا نشان داده شد (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

بااین‌حال، این رویکرد فراگیر برای توصیف ستم بر زنان فریبنده است، زیرا این واقعیت را روشن نمی‌کند که زنان فقیر، غالب زنان رنگین‌پوست و به‌ویژه در به اصطلاح جهان «در حال توسعه»، بدترین شرایط اقتصادی را تحمل می‌کنند، در حالی که ثروت و قدرت و/یا دسترسی غیرمستقیم زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقات کارگر

¹ Bauer

² Ramirez

³ McLaren

با درآمد متوسط و بالا به آن‌ها، به حائلی در برابر ستم تبدیل می‌شوند. مرحله‌ی نولیبرال کنونی سرمایه‌داری، دنیایی را ایجاد کرده است که ثروتمندتر اما نابرابرتر است. یک درصد ثروتمندترین جمعیت جهان اکنون حدود ۴۰ درصد از دارایی‌های جهان را در اختیار دارد، درحالی که نیمه‌ی پایین بیش از ۱ درصد مالکیت ندارد. این واقعیت ناشی از سلب مالکیت توده‌های کارگر از طریق اقدامات ریاضتی است که بسیاری را دچار بیکاری یا بی‌ثبات کاری کرده است، دستمزدهای کمتری به همراه دارد و شرایط کاری سخت‌تری را تحمل می‌کنند. این بار مالی فزاینده اغلب بر دوش زنان کارگر است که معمولاً اولین کسانی هستند که از کار اخراج می‌شوند، با توجه به این انتظار که ممکن است به دلیل مرخصی زایمان با حقوق و مسئولیت‌های مراقبت از کودک، مطالبات مالی بیشتری داشته باشند (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

در کشورهایی که خدمات درمانی همگانی وجود ندارد، سلامت زنان فقیر بیش از سایرین به خطر می‌افتد، چراکه دسترسی کمتری به مزایای پزشکی پولی و منابع مالی کمتری دارند. احتمال مرگ زنی در سیرالئون در حین زایمان ۱۰۰ برابر بیشتر از زنی در کانادا است. در میان خانواده‌های فقیر و به‌ویژه خانواده‌های روستایی در کشورهای «درحال توسعه»، دختران نسبت به پسران فرصت کمتری برای دسترسی به آموزش دارند، زیرا تصور (گاهی اوقات واقعیت) این است که به احتمال کمتری از پسران در بزرگسالی شاغل می‌شوند و تحصیل دختران نسبت به تحصیل پسران بار مالی بیشتری بر خانواده تحمیل می‌کند. بنابراین، زنان بومی در آمریکای لاتین دو برابر بیش از زنان غیربومی فاقد مهارت‌های سوادآموزی هستند (زنان سازمان ملل، ۲۰۱۵).

علاوه بر این، زنان رنگین‌پوست فقیر اغلب سخت‌ترین مشاغل فیزیکی را در بدترین شرایط کاری دارند. گزارش‌های مربوط به تخلفات قانون کار در مشاغل تولیدی صادراتی، فراوان است. سلسله قیام‌های بنگلادش در سال ۲۰۱۴ پس از فروریختن کارخانه‌ی پوشاک را در نظر بگیرید که جان بیش از ۹۰۰ نفر و آتش‌سوزی متعاقب آن جان ۸ نفر را گرفت. ۸۰ درصد کارگران را در بیش از ۵۰۰۰ کارخانه‌ی تولید پوشاک در بنگلادش، زنان تشکیل می‌دهند که با حدود ۳۸ دلار ماهانه در شرایط بیگاری، از جمله ساعات کاری زیاد، دمای غیرقابل تحمل، فقدان امکانات استحمام، و آزار جنسی، کار می‌کنند. معترضین خواستار افزایش دستمزدها و شرایط کاری بهتر از سوی غول‌های شرکتی فراملیتی مانند گپ^۱ و والمارت^۲ بودند (گامو، ۲۰۱۴^۳). تجربیات زیسته در میان زنان رنگین‌پوست نشان می‌دهد که طبقه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، هم جنسیتی و هم نژادی است.

همچنین تحلیل طبقاتی نشان می‌دهد که استثمار اقتصادی، کمبود فرصت‌ها و تجربیات غیرانسانی، یکی از مختصات همیشگی طبقه‌ی کارگر - مردان و زنان - بوده و هستند. بر اساس گزارش زنان سازمان ملل

¹ GAP

² WALMART

³ Gummow

(۲۰۱۵) در برخی کشورها کاهش شکاف جنسیتی در نتیجه‌ی کاهش دستمزد مردان کارگر است. این همسطح‌سازی با کاهش دستمزدها، به زنان کارگر نیز علاوه بر مردان آسیب می‌رساند، چراکه خانواده‌های فقیر اغلب برای امرارمعاش به دستمزد هردوی زن و مرد وابسته هستند. همان‌طور که مارکس و انگلس (۱۹۶۹) در عبارت باشکوه آغازین خود اعلام کردند، «تاریخ تمام جوامعی که تاکنون وجود داشته، تاریخ نبرد طبقاتی است». یعنی تاریخ، شیوه‌های تولید متفاوتی را در برمی‌گیرد که مبتنی بر تمایز طبقاتی بوده‌اند؛ طبقه‌ی ستمگران که کار طبقه‌ی ستم‌دیده‌ی تولیدکنندگان را غصب می‌کند. با این حال، چگونگی وجود چنین روابط طبقاتی در شیوه‌های تولید مختلف، متفاوت است.

یکی از مهم‌ترین عناصر حیاتی در مبارزه علیه ستم بر زنان، شناخت رابطه‌ی دیالکتیکی آن با طبقه است. در این نوشتار دیدگاه ماتریالیستی تاریخی را بر اساس نظریات مارکس توسعه می‌دهم که شرایط تولیدی و بازتولیدی را در مکان و زمانی معین، مساوی با ساختاری می‌شناسد که زمینه‌های خاصی از امکانات را ایجاد می‌کند که روابط خاصی از آن‌ها توسعه می‌یابند (گیمنز،^۱ ۲۰۰۵). دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی که مارکس توسعه داد، به ما این امکان را می‌دهد تا ستم بر زنان را به‌عنوان امری ریشه‌دار در چیزی فراتر از دیدگاه‌های زن‌ستیزانه‌ی مردان درک کنیم (که تمایلات خاصی را میان مردان در نسبت با زنان و قدرت پیش‌فرض می‌گیرد) و به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های ظلم و تجلی آن را در زمینه‌ی تاریخی خاصی درک کنیم. از این‌جا می‌توانیم شرایط امکان جدیدی را تشخیص دهیم که ممکن است به رهایی ما منجر شود.

رویکرد ماتریالیستی تاریخی به درک جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، تشخیص می‌دهد که شیوه‌ی تولید همچنین شیوه‌ی بازتولید است (میراندا،^۲ ۱۹۸۰). یعنی شیوه‌ی تولید به‌طور پیوسته همان روابط اجتماعی را بازتولید می‌کند که طبق آن‌ها تعریف می‌شود. خوزه پورفیریو میراندا استدلال می‌کند که «اگر قرار است تغییری حقیقتاً چیزی را تغییر دهد، باید در شیوه‌ی تولید متبلور شود» (ص. ۱۰۲). آن‌طور که بسیاری استدلال کرده‌اند (فدریچی، ۲۰۰۴؛ ووگل،^۳ ۲۰۱۳)، این گفته بدان معنا نیست که همه‌چیز به طبقه تقلیل می‌یابد یا این‌که آگاهی و فرهنگ صرفاً ملاحظاتی ثانویه هستند (کول،^۴ ۲۰۰۹). رویکرد ماتریالیستی تاریخی یک رابطه‌ی علی بین شیوه‌ی تولید و سایر روابط اجتماعی برقرار نمی‌کند. بلکه گفته می‌شود که شیوه‌ی تولید، شرایط امکان معینی را ایجاد می‌کند و بنابراین در شکل دادن به تجلی شکل‌بندی‌های ایدئولوژیک و سایر روابط اجتماعی در خاص‌بودگی تاریخی آن‌ها، از جمله روابط جنسیتی و نژادی، نقش دارد (ایبرت،^۵ ۲۰۰۹؛

¹ Gimenez

² Jose Porfirio Miranda

³ Vogel

⁴ Cole

⁵ Ebert

میراندا، ۱۹۸۰). بنابراین، ستم جنسیتی باید در اشکال خاصی درک شود که هم ناشی از ساختار سرمایه‌داری کنونی جامعه هستند و هم آن را تقویت می‌کنند.

درواقع، تحلیل دقیق طبقاتی نشان می‌دهد که در هر حوزه‌ای از ستم علیه زنان کارگر، چشم‌انداز مرتبگی از انباشت سرمایه وجود دارد. این چشم‌اندازها به کار تولیدی و بازتولیدی آن‌ها مربوط می‌شوند که ارزش‌هایی (مصرف و مبادله) می‌آفریند که منجر به انباشت سرمایه‌ی بیشتر و آماده‌سازی نسل بعدی کارگران می‌شوند (گیمنز، ۲۰۰۵). برای مثال، کالایی کردن بدن زنان و انسانیت‌زدایی از آن‌ها به‌عنوان ابژه‌های جنسی، سرمایه‌ای را برای صنایع چند میلیارد دلاری تولید می‌کند، همچون صنایع جنسی که شامل فحشا، پورنوگرافی و قاچاق جنسی می‌شوند، درحالی‌که همچنین ایدئولوژی‌هایی در مورد «زن ایدئال خوب» به‌مثابه «مادران» خانه‌دار و عاری از تمایلات جنسی تولید می‌کند که کارکرد اصلی آن‌ها رفاه فرزندانشان است (بخوانید بازتولید نسل بعدی کارگران). اگرچه بسیاری از زنان به شیوه‌ی قابل‌درکی از مردانی که از امتیازات خود علیه ما استفاده می‌کنند (و نه به‌عنوان متحدان ما) خشمگین هستند، اما استدلال می‌کنم که بزرگ‌ترین خشم ما (زنان و مردان) باید در جهت تخریب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باشد که چنین شرایطی را ایجاد کرده و زنان را در این مخمصه‌ی خاص قرار داده است. متأسفانه، مردان کارگر با تن دادن به امتیازات خود در خانواده دقیقاً به دام دسیسه‌های سرمایه‌افزاده‌اند که در عین حال که در ظاهر کنترل بیشتری به آن‌ها می‌دهد، درواقع ظلم به خودشان را در مقام کارگران تحت سرمایه‌داری تقویت می‌کند.

می‌خواهم واضح بگویم که دوگانه‌ی زن/مرد به‌طور اجتماعی در بافتار سرمایه‌داری برساخته می‌شود که رابطه‌ی دیالکتیکی بین آن‌ها را مبهم می‌سازد. در این جا، وقتی از واژه‌ی زن استفاده می‌کنم، منظورم هر کسی است که جامعه او را چنین تعریف کرده است. من همیشه از واژه‌ی زن برای اشاره به همه‌ی زنان یا همه‌ی زنان کارگر استفاده می‌کنم، با عنایت به اینکه در بحث ظلم و ستم، همیشه زنان رنگین‌پوست بیشترین آسیب را می‌بینند. درحالی‌که پسامدرنیسم به طرز قابل‌توجهی عمل ذاتی‌سازی انسان‌ها را مسئله‌دار کرده است، مفهوم نفی نفی مارکس را بالقوه می‌توانیم برای رهایی خود از چنین دوگانه‌هایی به کار بندیم. با این حال، تا آن زمان، معتقدم که ضمن شناخت، یادگیری و پرداختن به منافع مختلف خود به نفع عدالت، همچنین ضروری است که تجربیات مشترک خود را از ظلم و ستم به‌عنوان زنان کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهت مبارزه‌مان بازشناسیم.

در این مقاله، استدلال می‌کنم که جنبش‌های زنان باید به مارکس و روش دیالکتیکی او نظری داشته باشند تا ستم بر زنان را درک کنند و راهی را نه‌تنها به‌سوی آزادی زنان، بلکه به رهایی بشریت و همه‌ی موجودات زنده بگشایند. من به گسترده‌ترین انتقاداتی پاسخ می‌دهم که جنبش فمینیستی - به نظر من - به‌اشتباه درباره‌ی مارکس مطرح کرده است، اما همچنین اذعان دارم که تحقیقات فمینیستی درک مهمی از

تاریخ ستم بر زنان ارائه داده است که به اعتقاد من می‌تواند به ما کمک کند نظریه‌های مارکس را تکمیل کنیم؛ نظریاتی که به ستم بر زنان بیشتر توجه کنند و ما را به سمت یک بدیل سوسیالیستی سوق دهند. به‌طور خلاصه استدلال می‌کنم که جنبش‌های آزادی‌بخش زنان به مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی به آزادی زنان نیاز دارد.

نقش بنیادی زنان در نظریه‌ی انقلاب مارکس

نقد درخشان و تأثیرگذار مارکس به اقتصاد سیاسی و فلسفه‌ی انقلاب او به دلیل ناتوانی در ادغام کامل نقش زنان، بسیار موردانتقاد قرار گرفته است. اگرچه حقیقت دارد که مارکس بررسی کاملی از ستم بر زنان و نقش خاص زنان در تولید سرمایه‌داری فراهم نکرد، اما هتر براون^۱ (۲۰۱۳) اخیراً بررسی کاملی از همه‌ی آثار موجود مارکس ارائه داده است که به جنسیت و خانواده می‌پردازند. دفترچه‌های مارکس در مورد قوم‌شناسی که برخی از آن‌ها هنوز منتشر نشده‌اند، نشان می‌دهد که وی در سال‌های آخر زندگی خود مدبرانه تاریخ ستم بر زنان و خانواده را مطالعه کرده است. علاوه بر این، آنچه در تمامی آثار مارکس به چشم می‌آید، این است که او نه تنها ستم بر زنان را در پیوندی تنگاتنگ با مناسبات سرمایه‌داری در نظر می‌گرفت، بلکه آزادی زنان را جزئی لاینفک از اهداف مبارزه‌ی طبقاتی می‌دانست (دونایفسکایا، ۲، ۱۹۹۱). مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ به شیوه‌های متفاوت رفتار «آدم» (موجود انسانی) با مردان و زنان اشاره دارد و استدلال می‌کند که تکامل ما به‌عنوان یک‌گونه را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتارمان با زنان سنجید و نشان می‌دهد که باید برابر با نحوه‌ی رفتار ما با مردان باشد. به قول او:

انحطاط بی‌پایانی که مرد در آن به سر می‌برد، در رابطه‌ی او با زن به‌عنوان غنیمت و کنیز شهوت جمعی بیان می‌شود. زیرا راز رابطه‌ی انسان با انسان، بیان روشن، قطعی، علنی و آشکار خود را در رابطه‌ی مرد با زن و از این طریق در رابطه‌ی مستقیم و طبیعی بین دو جنس می‌یابد. رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری انسان با انسان، رابطه‌ی مرد با زن است... از خصوصیت این رابطه چنین برمی‌آید که انسان به‌عنوان یک‌گونه تا چه اندازه انسان شده است (۱۹۵۹: ص. ۴۸).

درواقع، توجه مارکس به مبارزات زنان را می‌توان به طرق مختلف در طول زندگی کاری او نشان داد. همان‌طور که دونایفسکایا (۱۹۹۱) اشاره می‌کند، در نظر بگیریید که بخش «روز کاری» در سرمایه (مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶) شامل ۸۰ صفحه‌ی کامل است که تا حدی به نقد بردگی زنان و کودکان اختصاص دارد و مارکس برای قوانینی مبارزه می‌کرد که قصد کوتاه کردن روزهای کاری و بهبود شرایط کاری آن‌ها را داشتند.

¹ Heather Brown

² Raya Dunayevskaya

مارکس در نامه‌ای به دکتر لودویگ کوجلن^۱ در سال ۱۸۶۸ می‌نویسد: «پیشرفت بزرگی در کنگره‌ی آخر "اتحادیه‌ی کارگری" آمریکا مشهود بود، از جمله اینکه با زنان کارگر با برابری کامل رفتار می‌کرد. هرکسی که کم‌ترین چیزی از تاریخ بداند، به این درک می‌رسد که تغییرات اجتماعی بزرگ بدون جوشش زنانه غیرممکن است» (مارکس و انگلس، ۱۹۶۸). دونایفسکایا استدلال می‌کند که مارکس از نظر سیاسی طرفدار «وجود خودآیین زنان» بود و برای آن مبارزه می‌کرد. او در مقام رئیس اولین انجمن بین‌المللی کارگران، زنان را به سمت‌های رهبری منصوب کرد و همچنین الیزابت دمیتریوا^۲ را برای راه‌اندازی شعبه‌ی زنان بین‌الملل اول به پاریس فرستاد. دمیتریوا بعداً قرار بود سازمان‌دهنده‌ی اتحادیه‌ی زنان^۳ شود که در اولین قیام مردم - کمون پاریس - مشارکت جدی داشت. در واقع مارکس از نزدیک کمون پاریس را دنبال می‌کرد و سرسختی و شجاعت زنان کمون را که اغلب به دلیل اعلام و مبارزه برای حق بقای خود مورد سرزنش قرار گرفتند، تحسین می‌کرد (براون، ۲۰۱۳؛ دونایفسکایا، ۱۹۹۱).

دغدغه‌ی او درباره‌ی ستم بر زنان صرفاً الزامی اخلاقی نبود. بهتر است فرض کنیم او به این تشخیص رسیده بود که ستم بر زنان جزء لاینفک تولید سرمایه‌داری است. یقیناً مارکس معتقد بود که روابط اجتماعی درون خانواده، روابط اجتماعی گسترده‌تر جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود خلاصه می‌کنند و تا زمانی که زنان به بردگی در خانه ادامه دهند، بدیل سوسیالیستی به‌طور بسنده‌ای درک نمی‌شود. مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسند:

تقسیم کار که در آن همه‌ی این تناقضات به‌طور تلویحی وجود دارند و به‌نوبه‌ی خود مبتنی بر تقسیم کار طبیعی در خانواده و تفکیک جامعه به خانواده‌های فردی متضاد با یکدیگر است، هم‌زمان بر توزیع و در واقع توزیع نابرابر اعم از کمی و کیفی کار و محصولات آن و از این رو بر مالکیت دلالت می‌کند که اساس و اولین شکل آن در خانواده قرار دارد، جایی که زنان و فرزندان، بردگان شوهر هستند. این وضعیت ابتدایی خانواده، هرچند هنوز بسیار خام، اولین شکل مالکیت است، اما حتی در این مرحله هم کاملاً با تعریف اقتصاددانان مدرن مطابقت دارد که مالکیت را قدرت غصب نیروی کار دیگران می‌نامند. علاوه بر این، تقسیم کار و مالکیت خصوصی، عبارات یکسانی هستند: چیز یکسانی در یکی با ارجاع به فعالیت تأیید می‌شود و در دیگری با ارجاع به محصول فعالیت (۱۹۹۸: صص. ۵۱-۵۲).

زمانی که مارکس بیان می‌کند مالکیت خصوصی و تقسیم کار عبارات یکسانی هستند، به فرایند یکسان غصب نیروی کار دیگران اشاره دارد که فرد از جمله زن در جامعه را صرفاً به‌عنوان کارگر و به‌عنوان کالا

¹ Ludwig Kugelmann

² Elizabeth Dmitrieva

³ Union de Femmes

تعریف می‌کند. در اینجا هم کار و هم محصول کار حول محور فرد می‌گردد و با او به صورت متخاصمی مواجه می‌شود تا او را مانند برده‌ای به بند بکشد.

دونایفسکایا (۱۹۹۱) به نقل از مارکس در «مالکیت خصوصی و کمونیسم» (۱۹۵۹) اشاره می‌کند:
 مخالفت مارکس با مالکیت خصوصی، چیزی بیش از مسئله‌ی «مالکیت» بود. مخالفت او بیشتر ... به دلیل این واقعیت بود که «شخصیت انسان را کاملاً نفی می‌کند» (ص. ۸۱).

به این معنا، لغو روابط مالکیت شامل تغییری در ماهیت انسان است که مارکس آن را نه ثابت بلکه از نظر اجتماعی تکوین یافته تحت شرایط خاص ماتریالیستی تاریخی می‌دانست. هدف تغییر ماهیت انسان و ایجاد آگاهی سوسیالیستی در میان انسان‌ها، گویای رویکرد دیالکتیکی مارکس است که در آن رابطه‌ی بنیادینی میان اضداد مفروض - شرایط مادی و آگاهی - برقرار می‌شود و هر یک به‌عنوان جنبه‌ای از دیگری و در رابطه با دیگری وجود دارد (آلمن، ۱۹۹۹). در واقع، این تصور که ماهیت انسان از طریق شرایط اجتماعی می‌تواند تغییر یابد، استدلال دیالکتیکی‌ای را نیز آشکار می‌کند که مارکس از خلال آن به طبیعت و انسانیت می‌نگریست. به این ترتیب، آزادی زنان در خانواده (انحلال اولین رابطه‌ی مالکیت) در نگاه مارکس نه تنها از نظر اخلاقی ضروری است (نک. میراندا، ۱۹۸۰) بلکه برای توسعه‌ی آن چیزی که چه گوارا به‌عنوان «مرد [زن] نو» توصیف می‌کرد، ضروری است؛ انسانی که مسئولیت اجتماعی جمعی را با ارزش‌تر از امیال فردی می‌داند، انسانی که ارزش اشتراک، مسئولیت اجتماعی در قبال یکدیگر و کفایت را درک می‌کند به طوری که هر کسی قادر باشد آزاد از ضرورت زندگی کند و در عوض به کار خلاقانه‌اش برای رشد فکری، اجتماعی و اخلاقی شخص خود و جامعه مشغول شود (مکلارن و مونزو، در دست انتشار).

در پاسخ به انتقادات ضد مارکسیستی فمینیستی

از دهه‌ی ۷۰ و ۸۰، مارکس بدون شک به دلیل اینکه انسان زمانه‌ی خود بود، مورد حملات شدید جنبش فمینیستی قرار گرفته است. به این معنا که توجه دقیق به زبان غیرسکسیستی را که در حال حاضر از آن حمایت می‌کنیم، در آثار وسیع مارکس نمی‌بینیم یا مانند امروز تشخیص نمی‌دهد که بی‌طرفی جنسیتی، شکلی از طرد است. با این حال، بررسی دقیق کلیت آثار او نشان می‌دهد که هدف مارکس رهایی تمام بشریت، از جمله آزادی زنان، بوده است. اگرچه تمرکز اولیه‌ی مارکس بر تدوین نظریه‌ی فرایندهای تولید سرمایه‌داری و فلسفه‌ی انقلاب بود، اما در نهایت به مطالعه‌ی دقیق ستم بر زنان روی آورد که در دفترچه‌های قوم‌شناسانه‌ی او مشهود است، اگرچه او درگذشت قبل از اینکه بتواند این کار را به پایان برساند (براون، ۲۰۱۳). مهم‌تر از آن، نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تولید سرمایه‌داری، ماتریالیسم تاریخی و روش دیالکتیکی که او توسعه داد و

¹ Allman

نظریه‌ی انقلاب او، سنگ بناهایی را برای پروراندن نقد نیرومندی به ستم بر زنان و منطق، انگیزه و ابزارهایی را برای کار به‌سوی رهایی زنان فراهم کردند. درواقع، فلسفه‌ی تمامیت‌انگار مارکس، ستم بر زنان را ابزاری برای گسترش آگاهی سرمایه‌دارانه درک می‌کند. بنابراین، رهایی زنان را برای گسترش آگاهی سوسیالیستی لازم برای انقلاب سوسیالیستی پایدار و جامعه‌ی بی‌طبقه باید ضروری تلقی کرد.

براون (۲۰۱۳) استدلال می‌کند که شکست در ادغام فمینیسم با مارکسیسم، نتیجه‌ی ناکامی در فهم عمیق روش دیالکتیکی مارکس است. براون فمینیست‌هایی را نقد می‌کند که ارجاعات مارکس به مفاهیم خاصی مانند کار و ماتریالیسم را از منظری سطحی و تکین اشتباه گرفتند، بدون این که تشخیص دهند برای مارکس مفاهیم ظاهراً متضاد رابطه‌ای درونی با هم دارند که درواقع هر یک جنبه‌ای از دیگری است و فقط از دید سرمایه‌دار به نظر می‌رسد که به‌صورت دوتایی (و در تنش دائمی) وجود دارند. کار خانگی، از جمله بازتولید نسل بعدی کارگران، کار عاطفی و خانگی، از دیدگاه سرمایه‌دار غیرمولد تلقی می‌شدند. فمینیست‌هایی مانند فدریچی (۲۰۰۴) استدلال کردند که ستم بر زنان «باید به‌عنوان معلول نظام اجتماعی تولیدی تفسیر شود که تولید و بازتولید کارگر را به‌عنوان فعالیت اجتماعی-اقتصادی و منبع انباشت سرمایه به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه در عوض آن را به‌عنوان منبعی طبیعی یا خدمتی شخصی رازواره می‌سازد، درحالی که از شرایط بدون دستمزد نیروی کار دخیل در آن سود می‌برد». این استدلال که کار خانگی و عاطفی در چارچوب تعاریف سرمایه‌داری «مولد» هستند، هدف برابری جنسیتی را درون ساختاری ناعادلانه تأیید می‌کند که ارزش را بر انباشت سرمایه استوار می‌سازد.

یکی از انتقادات عمده‌ی فمینیست‌ها و کسانی که کارشان بر ستم نژادی متمرکز است، این است که دیدگاه ماتریالیستی تاریخی همه‌چیز را به طبقه تقلیل می‌دهد (ووگل، ۲۰۱۲؛ فدریچی، ۲۰۰۴). آن‌ها استدلال می‌کنند که اگر چنین بود، پس ما شاهد برابری جنسیتی و نژادی در دولت‌های سوسیالیست پایدار بودیم، درحالی که این طور نبوده است. همان‌طور که بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها و فمینیست‌های مارکسیست اشاره کرده‌اند، این تفسیری نادرست از ماتریالیسم تاریخی است و ماتریالیسم تاریخی رابطه‌ی علی با ستم جنسیتی یا نژادی برقرار نمی‌کند. در عوض، ماتریالیسم تاریخی بر این باور است که شیوه‌ی تولید، خصیصه‌ی ماندگار کلیدی هر جامعه است، زیرا شرایط بازتولید خود آن را از طریق نیاز مادی غذا، آب و سایر منابع ضروری تعیین می‌کند (میراندا، ۱۹۸۰). با این حال، آگاهی رابطه‌ی دیالکتیکی با مادیت دارد. ستم جنسیتی (و همچنین ستم نژادی) به روش‌های خاصی درون شیوه‌ی تولید معینی شکل می‌گیرد. یقیناً ستم جنسیتی در شیوه‌های تولید پیشین از جمله فئودالیسم وجود داشت، اما زمانی که سرمایه‌داری به‌عنوان شیوه‌ی تولید مسلط تفوق یافت (اگرچه شیوه‌های دیگر در کنار آن همزیستی دارند)، روابط جنسیتی و ستم بر زنان به منبع مهمی برای انباشت سرمایه

تبدیل شده است و با کنترل بدن زنان و الگوهای اجتماعی شدن برای پرورش نسل بعدی کارگران پیوند دارد (گیمنز، ۲۰۰۵؛ هولمستروم، ۲۰۰۳^۱).

رهایی زنان (همراه با کل بشریت) که ممکن است با استقرار جامعه‌ای بی‌طبقه حاصل شود، فقط نتیجه‌ی تغییرات در شرایط مادی نخواهد بود، بلکه نتیجه‌ی شرایط امکانی خواهد بود که از رابطه‌ی دیالکتیکی بین شرایط مادی و واقعیت ذهنی ایجاد می‌شود. یعنی این رابطه‌ی دیالکتیکی فرض می‌گیرد که هم ایدئولوژی و هم شرایط مادی همراه با هم کار می‌کنند تا به واقعیت بدیل سوسیالیستی صورت دهند. فلسفه‌ی انقلاب مارکس صرفاً مبتنی بر تجدیدساختار اقتصادی نبود، بلکه بر تمامیتی استوار بود که به نظام اقتصادی سوسیالیستی و آگاهی سوسیالیستی در میان مردم تبدیل می‌شود. در واقع، شرایط مادی و آگاهی سوسیالیستی برای تکوین بدیل سوسیالیستی به یک اندازه ضروری‌اند. اینجا شاهد ماتریالیسم جبرگرایانه‌ای نیستیم که مارکس به توسعه‌ی آن متهم شده است. بلکه فلسفه‌ی انقلاب و آزادی او فلسفه‌ای دیالکتیکی بود که واقعیت مادی و ذهنی را به یک اندازه مهم برای ساختن تاریخ در برمی‌گرفت. بنابراین، این استدلال که تجدیدساختار اقتصادی به تنهایی نمی‌تواند سبب آزادی زنان شود، استدلال دقیقی است اما فلسفه‌ی انقلاب مارکس را به چالش نمی‌کشد، زیرا ایده‌های او از رهایی بسیار فراتر از ملاحظات صرفاً اقتصادی بودند. به واقع، زنان تحت لوای سوسیالیسم دستاوردهای بزرگی را در زمینه‌ی حقوق زنان و برابری جنسیتی به چشم دیده‌اند، اما به اهداف رهایی زنان و توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی آن نقش برجسته‌ای داده نشده است که به اعتقاد من آثار مارکس خواستار آن است و این (همراه با عوامل دیگر) به عقیده‌ی من، به رژیم‌هایی «کمونیستی» منجر شد یا حداقل به آن‌ها کمک کرد که در نهایت ویژگی‌هایی به خود گرفتند که ارتباط چندانی با ایده‌های مارکس نداشت (دونایفسکایا، ۱۹۹۱؛ هولمستروم، ۲۰۰۳).

دومین نقد عمده‌ای که به مارکس وارد شده است، به جبرگرایی خطی مفروض در کار او مربوط می‌شود. فدریچی (۲۰۰۴) استدلال می‌کند که «شکی نیست که او [مارکس] آن [سرمایه‌داری] را گامی ضروری در فرایند رهایی انسان می‌دانست»، زیرا مارکس نشان داد سرمایه‌داری ظرفیت تولید در مقیاس بزرگ را می‌آفریند که بشریت را از کمبود و ضرورت خلاص می‌کند. پیتر هیودیس^۲، به پیروی از کوین اندرسون^۳ (۲۰۱۰)، به شدت تأکید داشته که مارکس «دیدگاه چندخطی متمایزی به توسعه» را ترسیم کرده است. او توضیح می‌دهد:

¹ Holmstrom

² Peter Hudis

³ Kevin Anderson

مارکس در اولین ویراست آلمانی [سرمايه] می‌نویسد: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته‌تر است، به کشورهای کمتر توسعه یافته فقط تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (۱۸۶۷). او بعداً این گزاره را در ویراست فرانسوی (۱۸۷۵: ص. ۷۸۵) شفاف‌سازی می‌کند، با بیان اینکه: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته‌تر است، به کشورهایی که آن را در مسیر صنعتی دنبال می‌کنند، تنها تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (هودیس، ۲۰۱۵). او همچنین در ویراست فرانسوی اظهار داشت که تحلیل گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌داری تنها به اروپای غربی اشاره دارد. او در نوشته‌های دیگر درباره‌ی روسیه بحث می‌کند که ممکن است «مرحله‌ی سرمایه‌داری را کوتاه کند یا حتی دور بزند، اگر انقلاب دهقانی با انقلاب در کشورهای اروپای غربی حمایت شود» (۲۰۱۵: ص. ۲).

به چالش کشیدن این اسطوره برای زمان ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا این ارائه‌ی نادرست منجر به پذیرش سرمایه‌داری در میان احزاب سیاسی سوسیالیست و کمونیست در بسترهای متعدد از جمله آفریقا، بولیوی و چین شده است. همچنین جنبش فمینیستی را علیه مارکس هدایت می‌کند و مشخصاً در میان بسیاری از کسانی که ایده‌های بسیار مهم او را رد می‌کنند که جامعه‌ی طبقاتی و سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد.

جبرگرایی سوءفهم دیرینه‌ای از فلسفه‌ی انقلاب مارکس بوده است. باین‌حال، به نظر من، بدیهی‌ترین سوءتفاهم است. فلسفه‌ی مارکس بیش از هر چیز درباره‌ی عاملیت انسان بحث می‌کند، درباره‌ی فلسفه‌ی پراکسیس که شرایط امکانی را می‌آفریند که آگاهی طبقاتی می‌تواند از آن رشد کند و به انقلاب منتهی شود. خوزه پورفیریو میراندا (۱۹۸۰) در اثر مهم خود، مارکس علیه مارکسیست‌ها،^۱ با مثال‌های پیاپی نشان می‌دهد که مارکس وجه اخلاقی نیرومندی داشت و ارزش‌ها، نقاط قوت و نقاط ضعف انسانی را برای آنچه به وجود می‌آید، حیاتی می‌دانست. او انسان‌ها را قهرمانان تاریخ می‌دید. این مسئله به‌وضوح در مقاومت او در برابر ترسیم نقشه‌ای کلی برای سوسیالیسم مشهود است، با تشخیص اینکه انقلاب در امتداد مسیری توسعه خواهد یافت ایجادشده به دست کسانی که گام‌های انقلابی لازم را با هم برمی‌داشتند. در واقع، رایا دونایفسکایا کار مارکس را اومانیزم مارکسیستی اعلام کرده است.

سومین انتقاد عمده‌ی فمینیستی علیه مارکس، ناکامی او در به رسمیت شناختن کار خانگی به‌عنوان کار «مولد» بود که آن‌ها معتقدند زنان و نیروی کار آن‌ها را به تولید سرمایه‌داری «بی‌ربط» می‌سازد (فدریچی، ۲۰۰۴). فوگل (۲۰۱۱) اشاره می‌کند که یکی از راه‌های درک مشارکت زنان در ساختار سرمایه‌داری، از طریق ظرفیت تولیدمثل آن‌هاست؛ یعنی زنان نسل بعدی کارگران و نیروی کار آن‌ها را بازتولید می‌کنند. این امر شامل تولد، پرستاری و اجتماعی‌سازی کودکان برای عادات کاری لازم به‌منظور ادامه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از طریق نسل بعدی است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، مارکس درباره‌ی کار مولد از دیدگاه

¹ Marx against the Marxists

سرمایه‌دار نوشت و آن را به‌عنوان کاری که ارزش اضافی تولید می‌کند، تعریف کرد. این که سرمایه‌دار کار زنان را «غیرمولد» توصیف می‌کند، با توجه به اینکه ارزش اضافی تولید نمی‌کند، زیرا ارزش مصرفی است و ارزش مبادله‌ای نیست، به این معنا نیست که سرمایه‌دار کار خانگی و بازتولید کارگر را بی‌ربط می‌بیند. فقط به این معنی است که سرمایه‌دار به دنبال به حداکثر رساندن کار مولد و ارزش اضافی آن بود. مارکس درباره‌ی اینکه کار خانگی و تولیدمثل زنان چگونه در خدمت سرمایه‌داری است، چیزی نمی‌گوید و این قطعاً حوزه‌ای است که نیاز به بررسی و نظریه‌پردازی دارد. با این حال، این ادعا که «کار زنان» بی‌اهمیت تلقی می‌شد، به معنای تنزل دادن زنان فقط به حوزه‌ی خانگی و تولیدمثل است و در نتیجه اکثر زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست را که در کار تولید ارزش اضافی شرکت دارند، حذف می‌کند. به نظر من، همان‌طور که کمی بعد شرح و بسط خواهم داد، کار خانگی و تولیدمثل کارکردی متفاوت اما به همان اندازه مهم در حمایت از سرمایه‌داری دارد و این کارکرد از طریق کنترل زنان تضمین می‌شود، به‌طوری که تقلیل ارزش کار خانگی (بدون دستمزد) برای کنترل آن‌ها مهم است. با توجه به ارزشی که مارکس برای آگاهی، عاملیت و اخلاقیات انسانی قائل می‌شود، همان‌طور که قبلاً در موردش حرف زدم، بدیهی به نظر می‌رسد که مارکس کار عاطفی و اجتماعی‌سازی را که «کار زنان» فرض می‌شود، به‌شدت مربوط می‌داند. علاوه بر این، اگر مارکس به کار زنان و ستم بر آن‌ها اهمیت کمی داده بود، بخش زیادی از زمان خود را در سال‌های آخر عمر صرف تلاش برای درک تاریخ خانواده و نقش زنان در آن نمی‌کرد.

بسیاری از فمینیست‌ها با رد مارکسیسم به پسامدرنیسم و پسااختارگرایی روی آوردند تا ستم جنسیتی را توضیح دهند. از این دیدگاه، طبقه هویتی ذاتی تلقی می‌شود که انسان‌ها را در دوگانه‌هایی محدود می‌کند که نمی‌توانند کثرت تجربیات را در بین انسان‌ها و تکنیکی تجربیات و جهان‌بینی هر فرد را به تصویر بکشند. این پساها از نظر هستی‌شناختی برمبنای این ایده که حقیقت مبتنی بر تجربه‌ی فردی و سوژکتیویته‌هایی است که ضرورتاً متنوع اما به یک اندازه ارزشمند هستند، نظریه‌های تمامیت‌انگار را رد می‌کنند و از این رو نمی‌توانند تجربه را به ساختارهای اجتماعی-تاریخی گسترده‌تر مرتبط سازند. در این جا، ستم جنسیتی به حوزه‌ی فرهنگی، از جمله ارزش‌ها، باورها و امیال، تنزل داده می‌شود. عدم درک دیالکتیک باز هم این موضوع را از نگاه فمینیست‌ها پنهان می‌کرد که اگرچه افراد دارای انبوهه‌ای از تجربیات متنوع هستند، اما تجربیات مشترکی نیز بین گروه‌های خاصی از مردم وجود دارد و این تجربیات فقط اتفاق نمی‌افتند، بلکه ضرورتاً از شرایط امکان متنوع مربوط به ساختارهای تمامیت‌انگار گسترده‌تری ایجاد می‌شوند. پیتر مک‌لارن این رابطه‌ی دیالکتیکی را به‌زیبایی روشن می‌کند و خطای فاحش را در تبیین‌های یک‌سویه و ساده‌گرایانه از حقایق یا کلیات نسبی به تصویر می‌کشد:

...تجربه‌ی سوژکتیو ادراک‌شده‌ی ما واسطه‌ی واقعیت است، به‌طوری‌که هرگز نمی‌توانیم آن را به‌طور عینی بشناسیم، بلکه فقط از طریق نظام‌هایی که مانعی غیرقابل‌عبور - دیواری ضروری از رازواریگی - شکل می‌دهند، به آن نزدیک می‌شویم.

این موضوع منجر به نظریه‌ای منفعل از دانش به‌واسطه‌ی آموزه‌ای از تجربه شده است که درک جهان را به‌عنوان یک کل رد می‌کند و به خودتنه‌انگاری توخالی‌ای شباهت دارد که واقعیت در آن به مجموعه‌ای از گزاره‌های صوری یا منطقی تقلیل می‌یابد. ما می‌توانیم بازتاب این موضع را در دیدگاه‌های نسبی‌گرایان فرهنگی مبتدل مشاهده کنیم که معتقدند درباره‌ی ارزش‌ها هیچ حقیقت واقعی وجود ندارد و هیچ مبنایی برای قضاوت در مورد ارزش‌های یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر نیست ... چنین نسبی‌گرایی مبتدلی موجب تحمیل سوژکتیویسم غربی می‌شود که می‌تواند منجر به چیزی شود که گروسفوگل^۱ (۲۰۰۵) آن را نسل‌کشی معرفتی یا معرفت‌کشی می‌نامد...

موضع من‌هگلی/مارکسیستی است به این معنا که معتقدم ما نمی‌توانیم تکه‌های منزوی تجربه را بدون کل - مطلق - به‌اندازه‌ی کافی درک کنیم. ما باید پرسیم که چه چیزی تجربه را ممکن می‌سازد، چرا تجربیات خاصی بیش از تجربه‌های «دیگر» به حساب می‌آیند و شرایط امکان انواع خاصی از تجربیات چیست؟ ما این را به‌صورت دیالکتیکی در برابر مطلق می‌خوانیم.

...کی‌جانو^۲ به ما هشدار می‌دهد که وقتی به تمامیت می‌اندیشیم، باید از پارادایم اروپامحور تمامیت اجتناب کنیم. ما می‌توانیم این کار را با تفکر به تمامیت به‌عنوان میدانی از روابط اجتماعی صورت دهیم، میدانی ساختاریافته با ادغام ناهمگن و ناپیوسته‌ی حوزه‌های مختلف تجربه‌ی اجتماعی که هر یک به‌نوبه‌ی خود با عناصر از نظر تاریخی ناهمگن، از نظر زمانی ناپیوسته و متعارض خود ساختار یافته است. با این حال، هر عنصر دارای استقلال نسبی است و می‌توان آن را یک جزئیت و تکینگی در نظر گرفت. اما آن‌ها درون گرایش عام کل حرکت می‌کنند. ما نمی‌توانیم به کلیت به‌عنوان ساختاری بسته بیندیشیم.

...دغدغه‌ی آموزش‌گرانه (پداگوژیک) کنونی در مورد «تجربه» از انسان‌ها پنهان می‌کند که مردان و زنان خود خالق این واقعیت‌های اجتماعی هستند و هیچ دلیل قابل‌قبولی وجود ندارد که چرا باید توهم ساده‌لوحانه اما شاید از نظر تاریخی اجتناب‌ناپذیر تخطی‌ناپذیری و تداوم ضروری سرمایه‌داری را به‌عنوان حقیقت بپذیریم. ...من موافقم که مارکسیسم ممکن است اشتباه به‌کاربرده شود. اگر با روحیه‌ی خودابرازگری و تمامیت به‌گونه‌ای هدایت شود که دیگرهای فرهنگی را به حاشیه رانده، اهریمن‌انگاری و طرد کند، پس عمیقاً

¹ Grosfoguel

² Quijano

قابل اعتراض است و باید از آن فراتر رویم. بسیاری از شاخه‌های مارکسیسم، مانند گرایش مارکسیست-اومانیست، چنین کاری کرده است.

دستیابی به آزادی، عمل فراروی از واقعیت نیست، بلکه تغییر شکل فعالانه‌ی آن است» (صص. ۲۳۵-

۲۳۷)

نکته‌ی مهمی که مک‌لارن مطرح می‌کند، این است که چرخش فرهنگی دوران پسامدرن نمی‌تواند تجربیات زیسته‌ی ما را با واقعیت ساختاری عینی عصر ما یعنی سرمایه‌داری مرتبط سازد و به همین دلیل با پنهان کردن این که دقیقاً چه چیزی و بر مبنای نظرات چه کسانی از نظر اجتماعی عادلانه یا ناعادلانه است و چگونه چنین افراد متفاوتی می‌توانند گرد هم آیند تا در مورد آن به توافق رسند و با یکدیگر در جهت رسیدن به آن همکاری کنند، انسان‌ها را منفعل و بی‌تفاوت ساخته است.

جالب توجه است که زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست با استفاده از همان نقد پسامدرن به ذاتی‌سازی، علیه فمینیست‌ها درآمده‌اند و استدلال کرده‌اند که آن‌ها از نظریات فمینیستی که فقط به نیازهای زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط می‌پردازد، کنار گذاشته شده‌اند. درواقع آن‌ها نشان داده‌اند که چگونه منافع زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط اغلب با منافع زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست در تضاد است. برای مثال، نبرد طولانی برای دستمزد برابر زنان، از نظر زنان فقیر چندان دردی از آن‌ها دوا نمی‌کند، زیرا مردان رنگین‌پوست اغلب دستمزدهای بسیار کمی می‌گیرند. در همین راستا، مسائلی که بر جوامع رنگین‌پوست از جمله مشخصاً مردان رنگین‌پوست تأثیر می‌گذارند، از جمله ترور اخیر علیه جوامع سیاه‌پوست و مردان جوان سیاه‌پوست، مورد توجه اصلی زنان رنگین‌پوست است و این نگرانی‌ها به‌طور سنتی چندان مورد توجه جنبش فمینیستی نبوده‌اند. این شناخت فزاینده که هر گروهی هویت‌های متقاطع متعددی از جمله جنسیت، نژاد، سکسوالیته، توانایی، مذهب و غیره دارد، باعث می‌شود برخی فمینیست‌ها این سؤال را پیش بکشند که چند مقوله را می‌توان در برگرفت بدون این که جنبش‌ها آن قدر تقسیم شوند که دیگر نتوانند با هم کار کنند. این امر به بازنگری برخی فمینیست‌ها در نقد اصلی آن‌ها به مارکس برای حذف زنان منجر شده است و به این درک رسیده‌اند که نظریه‌ی عام‌گرتری که گروه‌های مختلف می‌توانند از آن استفاده کنند تا توضیح دهند چگونه تجربیات خودشان از ستم از نظر تاریخی در تولید سرمایه‌داری ریشه دارد، ممکن است مفیدتر باشد (هولمستروم، ۲۰۰۲). درواقع، این کشمکش مداوم بین ماهیت و میزانی که می‌توان هویت‌ها، وابستگی‌های فرهنگی و تجربیات خاص و جزئی را برای تشکیل یک گروه در برگرفت و درعین حال حق آن‌ها به تفاوت را محفوظ داشت، نیاز به استدلال دیالکتیکی مارکسیستی-اومانیستی را آشکار می‌کند.

تحلیل مارکسیستی از ستم بر زنان در سرمایه‌داری جهانی

اگرچه مارکس نظریه‌ای درباره‌ی ستم بر زنان یا چگونگی شکل‌گیری آن تحت نظام سرمایه‌داری نپروراند، اما ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک ابزارهای مهمی هستند که به ما کمک می‌کنند شرایط مادی‌ای را تشریح کنیم که زمینه‌ساز بهره‌کشی بیش‌ازحد از زنان شده‌اند و این بهره‌کشی همچنان ادامه می‌یابد؛ و همچنین مسیر ما را برای حرکت به سوی مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی همه‌ی کارگران، از جمله زنان و رنگین‌پوستان، فراهم می‌کنند. واضح است همان‌طور که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت، نقش بنیادینی که زنان در رشد آگاهی انسانی ما درون خانواده و در نتیجه به‌سوی آگاهی جدید ایفا می‌کنند، به این نتیجه منتهی می‌شود که تدوین نظریه‌ی ستم بر زنان در سرمایه‌داری، به‌ویژه برای انقلاب و توسعه‌ی بدیل سوسیالیستی مهم است. تحقیقات تاریخی فمینیستی در اینجا می‌تواند برای درک این مسئله بسیار مفید باشد که زندگی زنان چگونه قبل و بعد از استقرار سرمایه‌داری ساختار یافت و چه فرایندهایی به نقش‌های زنان و روابط جنسیتی شکل دادند.

به‌واسطه‌ی درگیر شدن با رویکرد دیالکتیکی، استعمار زنان تحت سرمایه‌داری را می‌توان در هر دو حوزه‌ی مادی و ایدئولوژیک - کار و خانواده - تشخیص داد. در مقام کارگر، زنان از طریق تقسیم کار، کاهش دستمزدها و شرایط کاری ظالمانه مورد بهره‌کشی بیش‌ازحد قرار می‌گیرند که می‌توان رد آن را در فرایندهای تولید سرمایه‌داری که مبتنی بر هدف انباشت سرمایه و تولید ارزش هستند، جستجو کرد. از آنجایی که نیروی کار زنان به دلیل گروهی از عوامل مادی و ایده‌ای ارزش کمتری دارد، از جمله هزینه‌ی بیشتر برای کارفرمایانی که متحمل هزینه‌ی مرخصی زایمان و نیاز زنان به انعطاف‌پذیری بیشتر به دلیل مسئولیت‌های مراقبت از کودک می‌شوند و همچنین باور دیرپا به جبرگرایی زیست‌شناختی، دستمزد زنان به‌طور قابل‌توجهی کمتر از دستمزد مردان باقی مانده است و باعث شده ایجاد شرایط مادی که این وضعیت را تغییر می‌دهد، دشوار باشد. برای مثال، خانواده‌هایی که فرزندان کوچک دارند و دسترسی کافی به پرستار کودک ندارند، ممکن است نیاز داشته باشند که یکی از والدین در خانه بماند، زیرا گاهی اوقات هزینه‌ی مراقبت از کودک بیش از درآمد آن‌هاست. به‌جز چند استثنا در این شرایط، والدی که درآمد کمتری دارد، در خانه می‌ماند و شرایط مادی ایجاد می‌شود که ایدئولوژی‌های سنتی در مورد نقش‌های جنسیتی را دست‌نخورده نگه می‌دارد و احتمالاً شکاف دستمزد جنسیتی را توجیه می‌کند. این شکاف دستمزد جنسیتی بنابراین منجر به پدیده‌ای موسوم به زنانه‌سازی فقر شده است که زنان را به‌ویژه نیازمند اشتغال می‌سازد و در معرض انواع بهره‌کشی و سوءاستفاده در محل کار قرار می‌دهد.

زنان در خانواده نیز مورد بهره‌کشی بیش‌ازحد قرار می‌گیرند که در آن به کار تولیدمثل می‌پردازند؛ یعنی تولید نسل بعدی کارگران و نیروی کار آن‌ها. کار خانگی همچنین شامل مراقبت فیزیکی و عاطفی از کارگران (معمولاً مردان و در برخی زمینه‌ها کودکان کار) می‌شود تا از نظر جسمی، عاطفی و ذهنی بهتر بتوانند به کار مولد خود در روز بعد ادامه دهند. این کار به همان اندازه برای تولید سرمایه‌داری حیاتی است که مشارکت زنان

در نیروی کار مزدی. با این حال، از دیدگاه سرمایه‌دار، کار خانگی مستقیماً مولد نیست. در نظر بگیرید زنانی که دو شیفت کار می‌کنند، کسی را ندارند که این کار عاطفی را به آن‌ها عرضه کند. همان‌طور که توضیح داده شد، برای تحت انقیاد نگاه‌داشتن زنان، به شیوه‌هایی که از فرایند تولید سرمایه‌داری حمایت می‌کند، هر دو حوزه‌ی کار و خانواده با هم اندرکنش دارند. کار زنان (چه مزدبگیر و چه بدون مزد) به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از تولید سرمایه‌داری در جهت پشتیبانی از انباشت سرمایه حمایت می‌کند و تقسیم کار، آن‌ها را از داشتن ابزار کافی برای به چالش کشیدن این روند به روش‌های گسترده بازمی‌دارد. در واقع، همان‌طور که مارکس اشاره کرد، تقسیم کار اولین شکل مالکیت است که زنان را به مایملک مردان تبدیل می‌کند. دستمزد ناچیز زنان، در بسیاری از موارد، آن‌ها را به مردان وابسته می‌کند و قانون و سایر مکانیسم‌های کنترلی در جامعه نیز جنگی علیه توانایی زنان برای خودشکوفایی به راه می‌اندازند و بنابراین ساختاری را حفظ می‌کنند که در آن ستم بر زنان در خدمت هر دو مردان و سرمایه باشد. اما نکته‌ی جالب توجه این است که دستمزد مردان نیز در نتیجه‌ی کاهش ارزش کار زنان و مشارکت نابرابر آن‌ها در کار مزدی، کاهش یافته است. این امر به‌ویژه در روابط سرمایه‌داری و جنسیتی پنهان است، زیرا بالقوه می‌تواند این تصور مفروض را بر هم بزند که ستم بر زنان اساساً به نفع مردان است. اگرچه به‌طور کلی زنان بیشتر از مردان تحت ستم قرار می‌گیرند، مردان فقیر طبقه‌ی کارگر اغلب وضعیت بهتری از زنان ندارند. با این حال، این واقعیت باید زیر ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری به‌خوبی پنهان شود، زیرا بالقوه می‌تواند به نقطه‌ای تبدیل شود که مردان و زنان بتوانند حول آن فراسوی اختلافات جنسیتی گرد هم آیند و آگاهی طبقاتی‌ای را ایجاد کنند که می‌تواند سرمایه‌داری را نابود کند.

در حالی که این استدلال‌های مارکسیستی وضعیت کنونی ستم بر زنان را توضیح می‌دهند، اما شمار کمی از افراد، فرایندهای تاریخی را که توسط آن‌ها ستم بر زنان امکان‌پذیر شد، به‌دقت بررسی کرده‌اند. این غیبت در ادبیات مارکسیستی به فمینیست‌ها این امکان را داد تا رویکرد غیرتاریخی‌ای را اتخاذ کنند که مارکس نسبت به آن هشدار می‌داد، یعنی انتساب ویژگی‌های خاص به طبیعت انسان بدون شواهدی از تغییر شرایط اجتماعی و مادی. در واقع، این رویکرد در میان کسانی رایج بوده است که استدلال می‌کنند ساختار پدرسالارانه به‌موازات طبقه وجود دارد و اساس آن در موقعیت برتری و قدرت مردان و تمایل‌شان به حفظ آن است. در این‌جا نقد فمینیستی علیه تمایل زیست‌شناختی زنان به کار تولیدمثل، برای توضیح سلطه‌ی مردان مطرح می‌شود. با این حال، سلطه‌ای که قانون نقد است، پیش‌فرض گرفته می‌شود و نتیجه‌ی آن استدلالی دوری است که روش دیالکتیکی مارکس ما را از آن نجات می‌دهد و آشکار می‌کند که آنچه «طبیعی» می‌پنداریم، همیشه تحت تأثیر نیروهای مادی و ایدئولوژیک است.

با این حال، برخی از منتقدان مارکس و مارکسیسم به ارزش انجام تحلیل ماتریالیستی تاریخی پی برده‌اند و بصیرت‌های مهمی در مورد توسعه‌ی ستم بر زنان ارائه داده‌اند. به‌عنوان مثال، بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند که صنعتی‌شدن، کلید گسترش خانواده‌ی هسته‌ای و تقسیم کار بود. این تغییر در اقتصاد، دست مردم طبقه‌ی کارگر را از معیشت زمین قطع کرد و آن‌ها را به کار مزدی واداشت. این امر، تضاد بسیار شدیدتری را بین زنان طبقات کارگر که لزوماً باید کار مزدی پیدا می‌کردند و زنان بورژوا که در خانه می‌ماندند، ایجاد کرد. با توجه به شرایط کاری وحشیانه (نک. مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶، «روز کاری») که زنان در کارخانه‌ها در معرض آن بودند و دشواری‌هایی که اجبار به کار دور از خانه برای زنان باردار یا شیرده به همراه داشت، زنانی که شوهرانشان کار می‌کردند و درآمد کافی برای کل خانواده داشتند، عموماً ترجیح می‌دادند در خانه بمانند و به کارهای خانه و فرزندان رسیدگی کنند. تقسیم کار با صنعتی‌شدن یا کار مزدی ایجاد نشد، بلکه از قبل وجود داشت. با این حال، تفکیک کار به فضاهای فیزیکی مجزا انجام کارهای غیرجنسیتی را دشوارتر ساخت و تقسیم کار را سفت‌وسخت‌تر ترسیم کرد که به‌نوبه‌ی خود ارزش کاری را که «کار زنانه» فرض می‌شد، کاهش داد. هم‌زمان که تقسیم کار به‌عنوان امری مناسب، ضروری و حتی «طبیعی» مستحکم می‌شد، خانواده‌ی هسته‌ای در نتیجه‌ی مهاجرت خانواده‌ها به شهرهای صنعتی برای پیدا کردن کار دست‌مزدی گسترش می‌یافت. با توجه به این که پیش از کار مزدی، خانواده‌های طبقه‌ی کارگر منابع خود را برای امرار معاش روی هم می‌گذاشتند، گرفتن پول از مزدگیران برای پرداخت مزد کار خانگی صرفاً نقدینگی را بین همان واحد خانوادگی توزیع می‌کرد. بنابراین، «نیروی کار زنان» به‌عنوان کار بدون مزد از ارزش افتاد. تنها با گذشت زمان مشخص شد که کار بدون دست‌مزد زنان در نظام سرمایه‌داری، آن‌ها را بدون امکانات مالی برای مراقبت از خودشان رها کرده است.

در این جا شرایط مادی را می‌بینیم که به تفسیری دوگانه از زنان و مردان منجر شد؛ با انتظار خانه‌نشینی زنان. از آن جا که طبقه‌ی حاکم، هنجارها و انتظارات را برای جامعه تعیین می‌کند، تعریف بورژوازی از زنانگی «عادی‌سازی» شد و زنان «طبیعتاً» پرورش‌دهنده، دلسوز، ملایم و ظریف در نظر گرفته شدند، در مقایسه با مردانی که قدرت فرضی و شخصیت تهاجمی‌شان برای کار در فضای خارج از خانه مناسب‌تر تلقی می‌شد. براون (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که یادداشتهای مارکس درباره‌ی تاریخ زنان و خانواده از دفترچه‌های قوم‌شناسی او با این تفسیر مطابقت دارد. یادداشتهای او نشان می‌دهد تحقیقاتش او را به کشف این نکته سوق داده است که ستم بر زنان در طول تاریخ ویژگی‌های خاصی به خود گرفته است، ویژگی‌هایی که با توجه به شرایط خانوادگی متفاوت هستند. در واقع، دفترچه‌های مارکس به تغییرات در خانواده اشاره می‌کند، از کلان به پدرسالاری به [خانواده‌ی] هسته‌ای که همراه با تغییرات اقتصادی تحول می‌یابد. به عقیده‌ی مارکس، تغییرات در نوع خانواده، انزوای زنان را افزایش داد و آن‌ها را در برابر آزار و اذیت شوهران آسیب‌پذیرتر کرد

چراکه به مردان کنترل بیشتری بر زنان داد و نقش تولیدمثلی آن‌ها را درون خانواده و سرمایه‌داری تضمین کرد.

بنابراین، تفسیر مارکسیستی از ستم بر زنان، دیالکتیکی است و بهره‌کشی از آن‌ها را هم درون کار و هم درون خانواده و در حوزه‌ی تولید و بازتولید به رسمیت می‌شناسد. تقسیم کار، دستمزدهای بسیار پایین زنان و کار خانگی رایگان آن‌ها نیروی کار ارزان را برای سرمایه‌دار تضمین می‌کند و همچنین زنان را تحت کنترل شدید مردان و خانواده‌ها نگه می‌دارد تا آنچه را که مارکس کالای ویژه می‌نامید، تضمین کند؛ یعنی تولید و بازتولید نسل بعدی کارگران، از جمله نیروی کار آنان و نگرش‌ها و ارزش‌های لازم برای جامعه‌ای که بر اساس بهره‌کشی از آن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهد. اگرچه مشارکت زنان در نیروی کار طی سال‌ها رشد قابل توجهی داشته است، اما دستمزدهای ناچیز آن‌ها و ایدئولوژی‌های مستحکم مبنی بر اینکه «جای آن‌ها در خانه است»، زنان را به عنوان مراقب معرفی می‌کند و مانع تغییر ایدئولوژی‌های جنسیتی می‌شود.

کار فدریچی (۲۰۰۴) به بررسی شرایط مادی‌ای که منجر به استثمار زنان شد بعد جدیدی می‌افزاید. او توضیح می‌دهد که تحت نظام سرمایه‌داری، زنان نقش «طبیعتاً» خانگی پیدا کردند و بدن در نقش ماشین کار بازتعریف شد. به عقیده‌ی فدریچی، قبل از اینکه سرمایه‌داری به شیوه‌ی تولید تبدیل شود، زنان زندگی بازتر و جنسی‌تری داشتند و به آن‌ها به عنوان افرادی دارای قدرت‌های طبیعی عشق و تمایلات جنسی (در نتیجه توانایی‌های فرزندآوری آن‌ها) نگریسته می‌شد که می‌توانست برای سوق دادن مردان در جهت به چالش کشیدن نظم سرمایه‌داری استفاده شود. در دوران تغییر شرایط اقتصادی، زنان مسن‌تر به‌طور فزاینده‌ای با حصارکشی‌های اراضی مواجه بودند که باعث شد آن‌ها برای امرارمعاش در خیابان‌ها گدایی کنند. از آنجایی که زنان مسن‌تر حامل خاطره‌ی جمعی دوران پیشاسرمایه‌داری بودند، تهدیدی نیرومند برای نظم اقتصادی جدید محسوب می‌شدند. اروپای غربی جنگ صلیبی علیه زنانی به راه انداخت که به‌زعم آن‌ها «ساحره» بودند. این جنگ باعث مرگ صدها هزار زن شد و شیوه‌ی زندگی آن‌ها را به آرامی تغییر داد: با سپردن آن‌ها به امنیت خانه و ایجاد نگرش سرکوبگرانه نسبت به تمایلات جنسی که تداعی‌های منفی برای زنانی در پی داشت که تمایلات جنسی خود را به نمایش می‌گذاشتند، تک‌همسری زنان و تحکیم بیشتر زن در جایگاه بردگی تحت خانواده‌ی هسته‌ای. واضح است در حالی که ایدئولوژی‌های مربوط به زنان و «طبیعت» زنان بخش مهمی از این کشتار بودند، شرایط اقتصادی بود که صحنه را برای شکار ساحره‌ها و تغییرات متعاقب آن در «طبیعت زنان» مهیا کرد.

سوءبرداشت مهمی این است که مارکسیسم اقتصاد سرمایه‌داری جهانی کنونی را توضیح نمی‌دهد و فقط از تجربیات زنان لایه‌های میانی و بالایی طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی صحبت می‌کند. این گفته تا حدی صحت دارد، زیرا تعداد کمی از مارکسیست‌ها در دانشگاه درک مارکسیستی متفکرانه‌ای از ستم بر زنان در

جهان «درحال توسعه» داشته‌اند یا درگیر تحلیل نقش زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهان «توسعه‌یافته» شده‌اند. با این حال، به نظر من، این مشکل به خاطر محدودیت‌های مارکسیسم برای خدمت به مفصل‌بندی نظری ستم بر زنان فقیر و رنگین‌پوست نیست. مارکس روشن کرد که ماتریالیسم تاریخی تلاش برای مستندسازی پدیده‌ها از بدو پیدایش یا توسعه‌ی نظریات کلی نیست. در عوض، درحالی که ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به‌طور کلی و جهان‌شمول برای درک فرایندهای زیربنایی و تناقضات ذاتی هرگونه انتزاع مفهومی به کار رود که اغلب ساده‌انگارانه تلقی می‌شود، خاص‌بودگی شرایط مادی توسعه‌یافته در زمان و مکان خاصی منجر به شرایط امکان متفاوتی می‌شود. علاوه بر این، او استدلال کرد که اگرچه می‌توان به‌وضوح نشان داد که سرمایه‌داری عموماً از نظر تاریخی به دنبال فتودالیسم آمده است، اما بدان معنا نیست که تعیین دقیق زمان شروع یک نظام اقتصادی و پایان دیگری امکان دارد. درواقع، مطالعه‌ی او درباره‌ی تاریخ خانواده نشان می‌دهد که چندین نظام اقتصادی هم‌زمان در بافتارهای مختلف عمل می‌کنند. بنابراین، تجلی ستم بر زنان در میان طبقه‌ی کارگر لزوماً متفاوت با ستم بر زنان کارگر طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی و حتی بیش از آن با زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار خواهد بود. برای زنان رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات‌متحده، مسیری که منجر به ستم بر آن‌ها شده است، به‌طور قابل‌توجهی با زنان کارگر سفیدپوست تفاوت دارد.

به‌عنوان مثال، تجربیات زنان سیاه‌پوست از ستم را می‌توان مستقیماً با شرایط مادی دوران کشاورزی مرتبط دانست که تقریباً ۵۰۰ هزار برده را بین سال‌های ۱۶۱۹ و ۱۸۰۷ از آفریقا به ایالات‌متحده‌ی کنونی آورد (مینتز،^۱ ۲۰۱۵). بر تجربیات وحشتناکی که زنان، مردان و کودکان تحت بردگی تحمل کردند، هرچه تأکید شود باز کم است. بدون شناخت این تاریخ بسیار متفاوت که خانواده‌های سیاه‌پوست تحمل کردند، صحبت از ستم بر زنان و آرمان‌های برابری و عدالت اجتماعی صرفاً باد هواست. ستم بر زنان سیاه‌پوست در خانواده را بدون در نظر گرفتن این که روابط جنسیتی بین آن‌ها چگونه از سوی صاحبان سفیدپوست مزارع دیکته می‌شد که تقریباً همه‌ی جنبه‌های زندگی آن‌ها را تعیین می‌کردند، از جمله روابط خانوادگی و رویه‌های تولیدمثل آن‌ها، نمی‌توان درک کرد. در نظر بگیرید که زنان برده به‌طور متوسط ۹/۲ فرزند به درخواست صاحبان مزارع به دنیا می‌آوردند و مالکان از آن‌ها برای پرورش کودکان بیشتری استفاده می‌کردند که به مایملک آن‌ها تبدیل می‌شد (مینتز، ۲۰۱۵). پاریشیا ویلیامز^۲ (۱۹۹۲) در مفهوم «قتل روح»، تصویر چشمگیری از میراث درد و تحقیر که دوران برده‌داری بر خانواده‌های سیاه‌پوست به‌جا گذاشت، ارائه می‌دهد. این مفهومی است که باید برای رهایی زن سیاه‌پوست به آن پرداخت.

¹ Mintz

² Paricia Williams

شرایط مادی که تجارت برده را توسعه داد، پی‌آمدهای مادی بیشتری نیز برای مردان و زنان سیاه‌پوست داشت؛ زیرا آن‌ها پس از رهایی خود نیاز به یافتن کار مزدی در بطن ایدئولوژی‌های نژادپرستانه داشتند که برای توجیه برده‌داری ایجاد شده بود و سپس به تعریف ارزش نیروی کار و دسترسی آن‌ها به مشاغل در طی دوران بعدی جیم کرو ادامه داد (کالینیکوس، ۱۹۹۳). ما همچنان شواهدی می‌بینیم (سرانجام در رسانه‌ها بیشتر علنی شد) از این که ظلم به زنان سیاه‌پوست را نمی‌توان از ظلم به مردان سیاه‌پوست و به‌طور اعم جوامع سیاه‌پوست جدا کرد که همچنان در معرض وحشت‌افکنی و هدف مرگ و حبس قرار می‌گیرند، بیش‌ازپیش در سنین پایین‌تر از طریق خط لوله‌ی مدرسه-به-زندان در آنچه اکنون به‌عنوان «بردگی جدید» شناخته می‌شود (دوبوآ، ۲۰۱۳).

یقیناً ستم بر زنان سیاه‌پوست صرفاً به ضرورت اقتصادی آن‌ها مربوط نمی‌شود، اگرچه نمی‌توان از دست رفتن درآمد را دست‌کم گرفت که با کشته یا زندانی شدن اعضای خانواده در میان خانواده‌های فقیر وابسته به درآمدهای متعدد، احساس می‌شود. باین‌حال، تجربه‌ی زنان طبقه‌ی متوسط که در نقش نیروی کار ذخیره برای مردان خدمت می‌کنند و این جنبه‌ای از کاهش ارزش نیروی کار و وابستگی متعاقب آن‌ها به مردان است، در جوامع رنگین‌پوست فقیر معمول نیست که بیش از جوامع طبقه‌ی متوسط، مردان غایب، بیکار یا بی‌ثبات کار هستند. علاوه بر این، ظلم و ستم به زنان سیاه‌پوست همچنین ناشی از خسران بی‌معنای عزیزان و فقدان فرصت‌ها، تبعیض و آسیب‌های نژادپرستانه است. تلاش برای پرداختن به ستم بر زنان سیاه‌پوست بدون پرداختن به ستم بر کل جوامع‌شان، از جمله پدران، شوهران و فرزندان‌شان، و درک منافع آن‌ها فقط در پیوند با «دستمزد برابر» در مواجهه با نسل‌کشی قریب‌الوقوع، پرده از یک جنبش فمینیستی برمی‌دارد که واقعاً متعهد به آزادی همه‌ی زنان نیست، چه رسد به آزادی همه‌ی انسان‌ها.

در همین راستا، جهانی‌سازی سرمایه‌داری تغییرات اقتصادی را ایجاد کرده است که به‌ویژه برای «جهان درحال توسعه» سخت بوده‌اند. در نظر بگیرید که مهاجرت به پدیده‌ای در سطح جهانی تبدیل شده با حرکت از کشورهای پیرامونی به کشورهای صنعتی برای فرار از فقر و خشونت که اغلب ناشی از جنگ‌های بی‌معنا و بی‌پایانی است که با منافع اقتصادی شرکت‌ها و توانایی آن‌ها برای خرید متحدها در جهان غرب و به‌ویژه در ایالات متحده گره خورده است (رابینسون، ۲۰۱۳). برای مثال، مهاجران از مکزیک و آمریکای مرکزی به ایالات متحده اغلب به‌عنوان «افرادی که می‌خواهند مشاغل و منابع ما را بگیرند» توصیف می‌شوند، حتی از طرف شخصیت‌های سیاسی بلندمرتبه‌ای مانند دونالد ترامپ رئیس‌جمهور ایالات متحده که به طرز باورنکردنی و حیرت‌انگیزی به آن‌ها برچسب «جنایتکار و متجاوز» می‌زند (مورنو، ۲۰۱۵)، با استفاده از

¹ Dubois

² Moreno

استراتژی کاملاً هماهنگ «مقصر دانستن قربانی»، حتی اگر غارت منابع طبیعی آن‌ها توسط شرکت‌ها (که با نفتا تسهیل می‌شود) و جنگ علیه مواد مخدر به رهبری ایالات متحده بوده که شرایط ضرورت اقتصادی و ترس را ایجاد کرده و آن‌ها را در جستجوی زندگی بهتر به آن سوی مرز رانده است (مک لارن، ۲۰۱۵؛ مونزو، مک لارن و رودریگز،^۱ در دست انتشار).

بسیاری از این مهاجران به‌طور فزاینده‌ای زنان و دخترانی هستند که سفر خشونت‌آمیزی را تحمل می‌کنند که اغلب پس از ورودشان به ایالات متحده هم ادامه می‌یابد. اگرچه تأیید آن دشوار است، اما گزارش‌های مختلف حاکی از آن است که تا ۸۰ درصد از زنانی که به‌طور غیرقانونی از مرز عبور می‌کنند، در طول سفر مورد تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند و اکنون از زنان خواسته می‌شود که از روش‌های کنترل بارداری استفاده کنند، زیرا باید انتظار تجاوز جنسی را داشته باشند؛ بله، انتظار چنین چیزی می‌رود (گلدبرگ، ۲۰۱۴).^۲ به‌محض زندگی در ایالات متحده، بسیاری از زنان متوجه می‌شوند که رؤیای آمریکایی آن‌ها به کابوس تبدیل شده است، زیرا منزلت غیرقانونی آن‌ها ابزاری برای بهره‌کشی، سوءاستفاده‌ی جنسی، تن‌فروشی اجباری و سایر اشکال سوءاستفاده و توهین نه‌تنها از سوی کارفرمایان، بلکه گاهی از سوی همسران یا شرکای زندگی می‌شود (باور و رامیرز، ۲۰۱۰). این الگوهای مهاجرت، تجاوز و سایر اشکال خشونت جنسیتی موردانتظار یا بالفعل، منزلت غیرقانونی و جدایی‌های جغرافیایی گسترده از همسران و/یا فرزندان احتمالاً تأثیر به‌سزایی در الگوهای خانوادگی آینده خواهد داشت. درواقع، ما در حال حاضر شاهد تغییرات در میان زنانی هستیم که یاد می‌گیرند در شرایط مهاجرتی جدید خود یا زمانی که در خانه می‌مانند و همسرانشان به‌سوی شمال مهاجرت می‌کنند، گلیم خود را از آب بیرون بکشند (موسسه‌ی مطالعات لاتین، ۲۰۰۹). اما این تغییرات بدون بررسی عوامل متعدد دیگر قابل‌درک نیست. زنان نمی‌توانند از سلطه‌رهایی یابند، فارغ از این‌که چقدر درباره‌ی ستم جنسیتی مطمئن یا از لحاظ انتقادی هشیار شده باشند، تا زمانی که نتوانند مستقلاً گذران زندگی کنند. خانواده‌های رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات متحده برای امرار معاش اقتصادی به اعضای خانواده (اعم از زن و مرد) وابسته‌اند. خانواده ممکن است پناهگاهی در برابر خشونت نژادی نیز باشد که رنگین‌پوستان در دنیای سفیدپوست مسلط تجربه می‌کنند.

در «جهان درحال توسعه»، زنان اغلب در کارخانه‌های تولیدی صادراتی متعلق به شرکت‌های فراملیتی استخدام می‌شوند که تقریباً می‌توانند دستمزدی نزدیک به هیچ به آن‌ها بپردازند. سربراهی متصور زنان باعث می‌شود که آن‌ها به‌ویژه در این مشاغل موردتقاضا باشند، به‌ویژه از آنجا که نظارت کم و/یا رشوه برای دور زدن مقررات کار در کشورهای خارجی به شرکت‌ها اجازه می‌دهد از سیاست‌هایی که ایمنی کارگران را

¹ Rodriguez

² Goldberg

تضمین می‌کند، کوتاهی‌کنند. با توجه به فقر فزاینده که در جهان در حال توسعه تجربه می‌شود، رقابت بر سر کار مزدی به حدی شدید است که دستمزدها را کاهش می‌دهد و ارزش اضافی بیشتری را برای شرکت‌ها به ارمغان می‌آورد. در بستر فقر، فقدان خدمات اجتماعی و فقدان سایر ساختارهای حمایتی، خانواده‌ی هسته‌ای (که شکل معمول خانواده در جهان صنعتی است) گزینه‌ی مناسبی نیست. زندگی در خانواده‌های گسترده رایج‌تر است و اگرچه خانواده‌ی گسترده می‌تواند منبع مهمی برای حمایت از زنان باشد، ممکن است گاهی معلوم شود که والدین نیز نقش‌های جنسیتی سنتی را تحمیل می‌کنند و/یا مخالف تغییر نگرش‌ها و روابط جنسیتی هستند. مجدداً ساختارهای متفاوت خانواده ممکن است لزوماً منجر به روابط جنسیتی برابرتر نشود. دیدگاه ماتریالیستی تاریخی، روابط جنسیتی را در انواع خانواده‌های خاص پیش‌بینی یا تعیین نمی‌کند، بلکه به ما امکان تشخیص این را می‌دهد که شرایط مادی، امکانات را ایجاد می‌کند. این که کدام امکانات غالب می‌شوند و چگونه، ارتباط زیادی با سایر عوامل مرتبط و عاملیت فردی دارد.

پی‌آمد تمایز در میان تجربیات خاص و جزئی از ستم بر زنان، این نیست که فلسفه‌ی مارکس را غیرنظری می‌سازد، بلکه این است که مارکسیسم به‌عنوان فلسفه‌ی پراکسیس و انقلاب باید برای معنا بخشیدن به امور جزئی به کار رود. این‌جا راهی امیدوارکننده برای پرداختن به پراکسیس در جهت مبارزه‌ی طبقاتی نهفته است که هم از مشارکت‌های زنان بهره می‌برد و هم آزادی آن‌ها را به بخشی لاینفک از اهداف خود تبدیل می‌کند.

آفریدن شرایط امکان

از موارد با اهمیت حیاتی در مبارزه‌ی طبقاتی، ادغام زنان بیشتری در سازمان‌ها و جنبش‌های اجتماعی ماست. زنان کارگر و رنگین‌پوست در سرتاسر جهان به‌ویژه به نفع مبارزه‌ی طبقاتی و حقوق زنان به عمل برانگیخته شده‌اند. در واقع، در تمام انقلاب‌های بزرگ سوسیالیستی، زنان نقش مهمی ایفا کرده‌اند و خواسته‌ی خود را برای جهانی بهتر با صدای بلند در اعتراض، تهبیج، سازمان‌دهی و حتی به دست گرفتن سلاح علیه نظم سرمایه‌داری مستقر اعلام کرده‌اند. این امر، علاوه بر شورش‌ها و تظاهرات بی‌شمار، در انقلاب روسیه، انقلاب کوبا، انقلاب چین، انقلاب ساندینیستا و اخیراً انقلاب بولیواری صادق بود. زنان کارگر در سرتاسر جهان برای احقاق حق خود برای رفتار با آن‌ها در مقام یک انسان و زندگی شرافتمندانه، علیه تمام نیروهای ضدبشری به‌پا خاسته‌اند. تاریخ نشان داده است که زنان نقش مهمی در موفقیت جنبش‌های سوسیالیستی داشته‌اند (مونوز^۱ و وودز،^۲ ۲۰۰۰).

¹ Munoz

² Woods

پس از روی کار آمدن حکومت‌های سوسیالیستی، زنان توانسته‌اند مزایا و قوانین متعددی را به نفع خود به دست آورند که قبلاً از آن‌ها دریغ شده بود (مونزو، ۲۰۱۵). متأسفانه اکثر زنانی که کارهای انقلابی انجام می‌دهند، هرگز به رسمیت شناخته نمی‌شوند. نام و چهره‌ی آن‌ها در بسیاری از مستندات تاریخی و حتی بیشتر از آن در آگاهی عمومی وجود ندارد و غایب است. باین‌حال، پیشرفت مستمر پس از تکانه‌ی اولیه که با پیروزی انقلابی برانگیخته شده بود، روبه‌زوال به نظر می‌رسید. زنان انقلابی به دلیل ایدئولوژی‌های ریشه‌دار مردان در مورد نقش‌های زنان و ناتوانی آن‌ها در اعتماد به ظرفیت زنان برای رهبری و/یا چشم‌پوشی از امتیازات مرتبط با برتری مردانه، به‌ندرت به سطوح بالای تصمیم‌گیری رسیده‌اند (رندال، ۱، ۱۹۹۴، ۲۰۰۹). مارگارت رندال صدای این ناامیدی را در انقلاب سان‌دینیستا به گوش ما می‌رساند:

اول باید طبقه‌ی کارگر را متحد کنیم؛ تنها در این صورت است که می‌توانیم دیکتاتورها را سرنگون کنیم. بعداً وقت برای توجه به «جزئیات» برابری اجتماعی، از جمله بقایای تبعیض جنسی، نژادپرستی و بعداً تبعیض علیه هم‌جنس‌گرایان وجود خواهد داشت. کلمه‌ی «بقایا» صفتی پرکاربرد بود؛ نگرانی‌های ما را بی‌اهمیت جلوه می‌داد و ما را به خاطر مطرح کردن آن‌ها شرمند می‌کرد (۱۹۹۴: ص. ۳).

این تبعیض جنسی فراگیر نه تنها پیشرفت زنان بلکه مبارزه‌ی طبقاتی را نیز تضعیف کرده است. به‌عنوان مثال در روسیه، ولادیمیر لنین و لئون تروتسکی (تروتسکی، ۱۹۷۰) اهمیت وارد کردن زنان به نیروی کار و اجتماعی‌شدن کارهای خانه و مراقبت از کودکان را برای معافیت زنان از آنچه تروتسکی «خرمالی» می‌نامید، تشخیص دادند. باین‌حال، آن‌ها استدلال کردند که اقتصاد روسیه از نظر اقتصادی برای تحقق این امر بیش‌ازحد آسیب‌پذیر است و باید منتظر رونق اقتصادی بیشتر باشند تا بتوانند یارانه‌های حکومتی را که از زنان حمایت می‌کند، به اجرا بگذارند و نقش‌های سنتی خانواده را به چالش بکشند (تروتسکی، ۱۹۷۰). جنبه‌ی جالب‌توجه طرح آن‌ها این است که ارزیابی روشن مارکس را نادیده می‌گرفت که اولین تقسیم کار بر اساس جنسیت بود و اولین شکل مالکیت خصوصی را ایجاد کرد، بنابراین باید در سوسیالیسم حذف شود. درحالی‌که اجتماعی‌شدن «کار زنان» تأثیر مطلوبی بر زنان می‌گذارد و درعین‌حال زندگی مردان را دست‌نخورده حفظ می‌کند، ریشه‌کن کردن تقسیم کار به معنای از دست رفتن امتیازات برای مردان است.

جای تعجب نیست که همان‌طور که مارکس پیش‌بینی می‌کرد، با توجه به هشدار صریح خود مبنی بر اینکه وضعیت بشریت را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتار با زنان سنجید، انقلاب‌ها بدون رهایی زنان نمی‌توانند تا بی‌نهایت حفظ شوند و این را بارها و بارها شاهد بوده‌ایم. جنبش فمینیستی ضدمارکسیستی زمانی اعتبار پیدا کرد که توانست نشان دهد حتی پس از گذشت دهه‌ها از انقلاب، برای مثال در اتحاد جماهیر شوروی، چین و کوبا، زنان نتوانسته‌اند به رهایی قابل توجه بیشتری در نسبت با جهان صنعتی سرمایه‌داری دست پیدا کنند. درحالی‌که

¹ Margaret Randall

بسیاری از مقررات قانونی در قوانین اساسی سوسیالیستی در حمایت از برابری جنسیتی گنجانده شده‌اند، برابری نژادی اغلب عقب‌مانده است و زنان بومی و اقلیت نژادی را ناراضی کرده است (رنдал، ۲۰۰۹). با این حال، نابرابری زیادی در سطح غیررسمی و در مناطقی وجود دارد که قانون نمی‌تواند حاکم باشد، مانند باورها و ارزش‌ها که بر فضاهای کار و خانواده تأثیر می‌گذارند. تقسیم کار در سراسر دولت‌های سوسیالیستی ادامه داشته است، به طوری که زنان به سمت حرفه‌های سنتی مردانه کشیده می‌شوند، اما برعکس، مردان نقش‌های سنتی زنانه به‌ویژه کارهای خانگی را بر عهده نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد صرف‌نظر از ساختار اقتصادی جامعه، همراهی زنان با مراقبت‌های خانگی همچنان ادامه دارد. استدلال می‌کنم که این امر به دلیل شکست فلسفه‌ی مارکسیستی پراکسیس و انقلاب نبوده، بلکه به دلیل شکست در به چالش کشیدن ستم بر زنان همگام با مبارزه‌ی طبقاتی بوده است.

استدلال می‌کنم که آنچه نیاز داریم، اجرای واضح‌تر دیالکتیک مارکس است که رابطه‌ی درونی بین ماتریالیسم و ایدئالیسم و اندرکنش مداوم آن‌ها را که در آن هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارد، به رسمیت می‌شناسد. اگرچه ماتریالیسم تشخیص می‌دهد که در تحلیل نهایی، روابط تولید مرزهای امکانات را تعیین می‌کنند، اما بدان معنا نیست که حوزه‌ی فرهنگی باید منتظر باشد تا شرایط مادی درست شود. علاوه بر این، سطوح متعددی وجود دارد که شرایط مادی را می‌توان در آن‌ها تغییر داد تا از توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی جدید حمایت کند؛ سطحی که در آن مالکیت خصوصی به‌عنوان مبنای طبقات شناخته می‌شود و همراهی جمعی به دلیل پتانسیل آن برای آزادی و عشق، ارج و قرب می‌یابد.

در دولت‌های سوسیالیستی، آزادی زنان نمی‌تواند منتظر باشد تا شرایط اقتصادی مناسب برای آغاز اجرای سیاست‌هایی که تقسیم کار جنسیتی را به چالش می‌کشند، ایجاد شود. در واقع، اجتماعی‌شدن «کار زنان» که احتمالاً یکی از پرهزینه‌ترین یارانه‌های حکومتی است، راه‌حلی برای تقسیم کار نیست، زیرا این تصور را به چالش نمی‌کشد که کارهای خانه، نظافت و مراقبت از کودکان، موقعیت «طبیعی» برای زنان هستند. این ایدئولوژی زمانی تغییر خواهد کرد که آشکار شود مردان نیز می‌توانند این وظایف را به همان اندازه به‌خوبی انجام دهند و در مشاغلی که مرتبط با کار خانگی است (با افزایش شأن) استخدام شوند.

به همین ترتیب، در کشورهای سرمایه‌داری نمی‌توانیم منتظر انقلابی باشیم که سرمایه‌داری را سرنگون کند. ما باید شروع به ایجاد شرایط مادی‌ای کنیم که زنان را تشویق به قیام علیه ساختاری کند که آن‌ها را از نظر مادی و فرهنگی به انقیاد خود درآورده است. همچنین باید شرایط مادی‌ای را ایجاد کنیم که تقسیم کار را در همه‌ی خانواده‌ها به چالش بکشد. سیاست‌هایی که استاندارد زندگی را برای همه‌ی جوامع ارتقا دهد؛ نه فقط ایجاد برابری بین زن و مرد (مانند دستمزد برابر برای مردان و زنان) بلکه دادن آزادی بیشتر به همه‌ی زنان برای به چالش کشیدن ساختارهای درون کار و خانواده. سازمان‌هایی که برای حقوق زنان کار می‌کنند و

همچنین سازمان‌هایی که علیه طبقات کار می‌کنند، باید در راستای حقوق بشر نیز تلاش کنند و آن را محور اهداف خود بدانند. این سازمان‌ها می‌توانند به چالش کشیدن تقسیم کار را که خانواده را به بستری ایدئال برای القای ارزش‌های سرمایه‌داری مانند مالکیت خصوصی و فردگرایی به جای جمع‌گرایی تبدیل می‌کند، آغاز کنند. همان‌طور که الکساندرا کولونتای یک قرن پیش استدلال کرد، دگرگونی خانواده به خانواده‌ای مبتنی بر عشق متقابل، برابری، آزادی و احترام به یکدیگر، بدون محدودیت روابط مالکیت، ضرورت اقتصادی یا تقسیم کار و رهایی از قواعد اخلاقی یا مذهبی که از لحاظ تاریخی همسو با سرمایه بوده‌اند، کاملاً ضروری است (ایبرت، ۲۰۱۴؛ کولونتای، ۱۹۲۱).

آموزش نقشی برجسته در مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی بشریت دارد. مطابق با استدلال دیالکتیکی باید تشخیص دهیم که شرایط مادی بر ایدئولوژی‌ها تأثیر می‌گذارد و همچنین از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. آموزش و پرورش قلمرو آن چیزی است که گرامشی (۱۹۷۰) جنگ مواضع می‌نامید؛ جنگی ایدئولوژیک علیه توده‌ها برای به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های پنهانی که از طبقه‌ی حاکم حمایت می‌کنند. در مدارس و کلاس‌های درس، کارخانه‌ها و سایر فضاهای کاری، کلیساها و باشگاه‌های محلی و در خانه‌هایمان می‌توانیم شروع کنیم به طرح پرسش و ایجاد شرایطی که به زنان اجازه می‌دهد به‌عنوان اعضای به همان اندازه ارزشمند در جامعه شنیده و دیده شوند و نه تنها نقش‌های جنسیتی سنتی را زیر سؤال ببرند، بلکه نهادهایی را به چالش بکشند که شرایطی را برای تداوم اعمال و ایدئولوژی‌های سکسیستی ایجاد می‌کنند.

آموزشگری (پداگوژی) انتقادی، فلسفه‌ی پراکسیسی است که شرایطی را بررسی و ایجاد می‌کند که روابط سرمایه‌داری موجود و تخصصاتی را که از روابط سرمایه‌داری حمایت می‌کنند، از جمله تبعیض جنسی، نژادپرستی و دیگر ستم‌ها، به چالش می‌کشد. بر اساس کار پائولو فریره (۱۹۷۰) و دیگرانی که ایده‌های او را توسعه داده‌اند (داردر،^۱ ۲۰۰۲؛ ژيرو،^۲ ۲۰۱۱؛ مک لارن، ۲۰۱۵)، آموزشگری انتقادی توانایی ما را برای درک جهان و تشخیص شرایط نابرابری، چه مادی و چه اجتماعی، درگیر می‌کند و می‌توانیم بررسی کنیم که چگونه این شرایط به وجود آمده‌اند و چه کسانی از آن‌ها سود می‌برند. آموزشگری انتقادی، پراکسیس متفکرانه و خودانعکاسی شرایط اجتماعی ما در جهان و چالشی برای تعهد به عدالت اجتماعی و همبستگی با برادران و خواهرانمان است. آموزشگری انتقادی، دیالکتیک را نیز به رسمیت می‌شناسد زیرا در پی انحلال دوگانه‌ی اغلب متصور میان نظریه و عمل است و فرایندی را ایجاد می‌کند که کنش-نظریه-کنش در آن همواره به هم مرتبط هستند. آموزشگری انتقادی باید ریاکاری در جنبش‌هایی را موردتفحص قرار دهد که همان چیزی را حفظ می‌کنند که فریره (۱۹۷۰) «سخاوت کاذب» توصیف می‌کرد، با حفظ سکان هدایت جنبش‌های

¹ Darder

² Giroux

آزادی‌بخش در دست کسانی که در موقعیت‌های اجتماعی مسلط هستند، با این فرض که زنان کارگر و/یا مردم رنگین‌پوست، تجربه یا مهارت لازم را برای رهبری پیگیرترین مبارزات جهان ما ندارند. جستجوی حقیقی و اصیل برای رهایی مستلزم اعتماد بی‌قیدوشرط به ستم‌دیدگان است تا ما را به پیروزی انقلابی برسانند. این اعتماد، ستم‌دیدگان را از ستم درونی‌شده که آن‌ها را در فضایی از انقیاد راضی نگاه می‌دارد، رهایی می‌بخشد تا بتوانند خود را به‌عنوان عوامل کاملاً انسانی تاریخ ببینند.

آموزشگری انتقادی انقلابی مارکسیستی که پائولا آلمن^۱ (۲۰۰۱) و پیتر مک‌لارن (۲۰۱۲، ۲۰۱۵) توسعه داده‌اند، ریشه‌ها و اهداف مارکسیستی برای بدیل سوسیالیستی را به شاخه‌های آموزشگری انتقادی بازمی‌گرداند. این رویکرد اصرار دارد که سرمایه‌داری را نمی‌توان اصلاح کرد و برای رهایی‌مان باید ریشه‌کن شود. من اصرار دارم که این رویکرد به‌ویژه به زنان مرتبط است، زیرا رهایی ما نمی‌تواند بدون از بین بردن روابط اجتماعی مالکیت که هم سرمایه‌داری و هم جنسیت را تعریف می‌کند، محقق شود. مک‌لارن (۲۰۱۵) خاطرنشان می‌کند که آموزشگری انتقادی انقلابی مانند «شیفت شب» آموزشگری انتقادی است، کم‌تر ارزش‌گذاری می‌شود و دائماً نیازمند دفاع از موجودیت خود به‌عنوان نیروی بادوام برای آفرینش دنیایی بهتر است. در همین راستا استدلال می‌کنم آموزشگری انتقادی انقلابی که رهایی زنان را به‌عنوان تلاش ضروری به‌هم‌پیوسته با مبارزه‌ی طبقاتی موردتوجه قرار می‌دهد، «دومین تغییر» آموزشگری انتقادی و جنبش فمینیستی است. با این حال، دقیقاً به دلیل همین موقعیت، این کار در وضعیت اسفناک ما اهمیتی حیاتی برای رهایی دارد.

آموزشگری انتقادی انقلابی همچنین می‌تواند ما را درگیر ممارست رؤیایپردازی و امیدواری کند. بعید است که خطرات ضروری انقلاب را بدون بدیلی تخیل‌شده فراسوی طبقات و باور به امکان آن بپذیریم. همان‌طور که فریره اغلب اشاره می‌کرد، امید برای فرایند رهایی ضروری است. این امید ریشه در آرزوهای انتزاعی ندارد، بلکه در شواهدی از پراکسیس مستمر، فعلیت بخشیدن به تغییرات در مقیاس کوچک که منجر به تغییرات بزرگ‌تر می‌شوند و آگاهی از این که گام‌هایی که امروز برمی‌داریم، ما را به آینده‌ی فردا می‌برد، عینیت یافته است.

آنچه نیاز داریم آموزشگری همبستگی است، به‌گونه‌ای که انقلاب ما شامل تلاش‌های به‌هم‌پیوسته‌ی نبرد طبقاتی و آزادی زنان باشد. به نظر من این‌ها باید مبارزه‌ای یکسان باشند، زیرا هرکدام دیگری را ایجاب می‌کند. من رؤیای جهانی را می‌بینم که در آن همه‌ی زنان و مردان بتوانند به بالاترین درجات انسانی خود برسند. برای من، بدان معناست که همه‌ی انسان‌ها بتوانند نسبت به یکدیگر و همه‌ی اشکال زندگی، عشق و محبت داشته باشند و احساس شفقت کنند؛ هر فردی با عزت زندگی کند و بتواند ظرفیت‌های خلاقانه و فکری خود را توسعه دهد؛ و به‌طور جمعی بتوانیم جهانی دموکراتیک و بدون طبقه، بر پایه‌ی مسئولیت اجتماعی،

¹ Paula Allman

برابری و آزادی واقعی برای همگان ایجاد کنیم؛ هر فردی مهم باشد و دوگانه‌های اجتماعاً برساخته شده که روابط قدرت و سلطه را برقرار می‌کنند، به نفع فرایند پیچیده‌ی سیروورت ریشه‌کن شوند. مارکس این جامعه‌ی جمع‌گرا را تجسم آرمان «از هرکس به اندازه‌ی توانش، به هرکس به اندازه‌ی نیازش» توصیف می‌کرد. برای من، در مقام آموزشگر مارکسیست انتقادی و زنی لاتین‌تبار، امکان همین اتوپیای کمونیستی است که هدف ماست. نه هیچ چیز کمتر.

مشخصات مأخذ:

Monzo, L. D. (2016). Women and revolution: Marx and the dialectic. *Knowledge Cultures*, 4(6), 97-121.

منابع

- Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformation*. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Anderson, K. (2010). *Marx at the margins*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bauer, M., & Ramirez, M. (2010). *Injustice on our plates*. Southern Poverty Law Center. <https://www.splcenter.org/20101108/injustice-our-plates>
- Brown, H. (2013). *Marx on gender and the family: A critical study*. Chicago, IL: Haymarket.
- Callinicos, A. (1993). *Race and class*. London: Bookmarks.
- Cole, M. (2009). *Critical race theory and education: A Marxist response*. New York: Palgrave Macmillan.
- Darder, A. (2002). *Reinventing Paulo Freire: A pedagogy of love*. Boulder, CO: Westview Press.
- Dunayevskaya, R. (1991). *Rosa Luxemburg, Women's liberation, and Marx's philosophy of revolution*. 2nd edn. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Dubois, J. (2013, June). "Prison: 'The new slavery for black America.'" *Irish Examiner*, June 29. <http://www.irishexaminer.com/lifestyle/features/prison-the-new-slavery-for-blackamerica-235416.html>
- Ebert, T. (2009). *The task of cultural critique*. Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Ebert, T. (2014). *Alexandra Kollontai and red love*. Solidarity: A Socialist, Feminist, Anti-Racist Organization. <http://www.solidarity-us.org/node/1724>
- Federici, S. (2004). *Caliban and the witch: Women, the body, and primitive accumulation*. New York: Autonomedia.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Gimenez, M. E. (2005). *Capitalism and the oppression of women: Marx revisited*. *Science & Society*, 69, 11-32.
- Giroux, H. (2011). *On critical pedagogy*. London: Bloomsbury Academic.
- Goldberg, E. (2014). "80% of Central American women, girls are raped crossing into the U.S." *The Huffington Post*, Sept. 12. http://www.huffingtonpost.com/2014/09/12/centralamerica-migrants-rape_n_5806972.html
- Gullickson, G. L. (1996). *Unruly women of Paris: Images of the Commune*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Gummow, J. (2014, May). "In Bangladesh, workers escalate demands for better working conditions." *Truthout*, May 26. <http://www.truth-out.org/news/item/16594-inbangladesh-workers-escalate-demands-for-better-working-conditions>
- Holmstrom, N. (2003). *The Socialist feminist project*. Monthly Review: An Independent Socialist Magazine, 54, 1-13.
- Hudis, P. (2015). "The 1905 Revolution and its challenge to unilinear historical determinism." Paper presented to Historical Materialism Conference, November, London.
- Institute for Latino Studies (2009). "Women, men, and the changing role of gender in immigration." *Latino Studies*, 3. http://latinostudies.nd.edu/assets/95245/original/3.3_gender_migration.pdf
- Kollontai, A. (1977). *Alexandra Kollontai: Selected writings*. New York: W.W. Norton & Company.
- Marx, K. (1959). *Philosophical manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K (1906/2011). "The Working Day," In K. Marx, *Capital*, vol. I. New York: The Modern Library.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *The German ideology*. New York: Prometheus Books.
- Marx, K., & Engles, F. (1969). *Manifesto of the Communist Party*. In *Marx/Engels Selected Works*. Vol. I (98-137). Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K., & Engles, F. (1968). *Marx and Engles correspondence*. New York: International Publishers. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1868/letters/68_12_12-abs.htm
- McLaren, P. (2015). *Pedagogy of insurrection: From resurrection to revolution*. New York: Peter Lang.
- McLaren, P. (2012). "Objection sustained: Revolutionary pedagogical practice as an occupying force." *Policy Futures in Education*, 10, 487-495.
- McLaren, P., & Monzo, L. D. (in press). "Reclaiming Che! A pedagogy of love and revolution toward a Socialist alternative." In I. Ness & S. Maty Ba (Eds.), *Palgrave encyclopedia of imperialism and anti-imperialism*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Miranda, J.P. (1980). *Marx against the Marxists*. Orbis Books.
- Monzo, L. D. (2015). "Women and revolution: Building a Marxist communism." Paper presented at the 1st International Conference on Critical Pedagogy. Changchun, China, October 8.
- Monzo, L. D., & McLaren, P. (in press). "Marked for labor: Latina bodies and transnational capital--A Marxist feminist pedagogy that pushes back!" In C. R. Monroe (Ed.), *Race and Colorism in Education*. New York: Routledge.
- Monzo, L. D., McLaren, P., & Rodriguez, A. (in press). "Deploying guns to expendable communities: Bloodshed in Mexico, US imperialism and transnational capital--A call for revolutionary critical pedagogy." *Cultural Studies/Critical Methodologies*.
- Moreno, C. (2015). "9 outrageous things Donald Trump has said about Latinos." *Huffpost Latino Voices*, Aug. 31. http://www.huffingtonpost.com/entry/9-outrageous-thingsdonald-trump-has-said-about-latinos_55e483a1e4b0c818f618904b
- Munoz, A., & Woods, A. (2000). "Marxism and the emancipation of women." *In Defense of Marxism*, March 8. <http://www.marxist.com/marxism-feminismemancipationwomen080300.htm>
- Randall, M. (2009). *To change the world: My years in Cuba*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Randall, M. (1994). *Sandino's Daughters revisited*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

- Robinson, W. (2013). "The new global capitalism and the war on immigrants." *Truthout*, September 13. <http://www.truth-out.org/news/item/18623-the-new-global-capitalism-and-the-war-on-immigrants>
- Trotsky, L. (1970). *Women and the family*. New York: Pathfinder Press.
- UN Women (2015). "Progress of the world's women--2015-2016: Transforming economies, realizing rights." United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. <http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/SUMMARY.pdf>
- United Nations Division for the Advancement of Women (2008). "How widespread is violence against women." <http://www.un.org/en/women/endviolence/pdf/VAW.pdf>
- Valenti, J. (2014). "Why are women so unhappy." *The Guardian*, May 12. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/may/12/women-happiness-obsession>
- Vogel, L. (2013). *Essays for a materialist feminism*. New York: Routledge.
- Williams, P. L. (1992). *The alchemy of race and rights: The diary of a law professor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

نکته‌هایی درباره‌ی اعتصاب اجتماعی

نوشته‌ی جرمی برچر، ترجمه‌ی عرفان رشیدی



نکات حاضر در مورد اعتصاب‌هایی کاربرد دارد که (۱) اکثر شرکت‌کنندگان آن‌ها در اتحادیه‌ها یا سایر سازمان‌های رسمی کارگری سازمان‌دهی نشده‌اند؛ (۲) هدف اصلی نه فقط تأثیرگذاری بر کارفرمایان بلکه بر رژیم یا ساختار اجتماعی است. و (۳) صاحبان قدرت برای چنین اقداماتی مشروعیت قائل نیستند. ما آن‌ها را «اعتصابات اجتماعی» می‌نامیم.

۱. سازمان

جایی که تشکل‌های کارگری، اندک، ضعیف، یا تحت کنترل کارفرمایان و/یا رژیم است، کارگران باید بتوانند به سرعت در مقیاس بزرگ سازماندهی شوند. این اتفاق بارها در طول تاریخ رخ داده است، از لهستان گرفته تا برزیل، آفریقای جنوبی و فیلیپین، اما به سازمان انعطاف‌پذیری نیاز دارد که افراد می‌توانند یک‌شبه برای خود ایجاد کنند و به طور مداوم می‌توانند رهبران و شرکت‌کنندگان جدید را وارد کنند. این سازمان‌ها معمولاً یکی از این دو شکل را دارند. برخی «شورای کارگری» هستند که در آن کسانی که با هم کار می‌کنند گرد هم می‌آیند، خود را به عنوان یک گروه تعریف و نمایندگان را انتخاب می‌کنند. از نقاط قوت این رویکرد این است که همه‌ی کسانی را که با هم کار می‌کنند دربرمی‌گیرد و با نمایندگانی دارای مشروعیت ناشی از انتخابی بودن همراه است. نقطه‌ی ضعف این رویکرد این است که زمانی که دیدگاه کسانی که در کنار هم کار می‌کنند به شدت متفاوت باشد، به توافق رسیدن می‌تواند غیرممکن شود.

رویکرد جایگزین، «گروه‌های همبسته» است که در آن گروه‌های کوچکی از افراد (معمولاً ۵ تا ۱۰ نفره) که به یکدیگر اعتماد دارند و دیدگاه‌ها را به اشتراک می‌گذارند با یکدیگر ملاقات و گروهی را برای خود تعریف می‌کنند، سپس نمایندگانی را به یک گروه هماهنگ‌کننده («شورای سخنگو») می‌فرستند که اقدامات آنها را هماهنگ می‌کند. این فرم فاقد مشروعیت شورای کارگری است، اما به افراد اجازه می‌دهد تا در موقعیت‌هایی که حمایت اکثریت هنوز پدید نیامده است، امکان سازمان‌دهی و ابتکار عمل داشته باشند. همچنین به گروه‌ها اجازه می‌دهد تا اقدامات عمومی مشهودی را انجام دهند و سپس برای جلوگیری از سرکوب ناپدید شوند. در بسیاری از موقعیت‌ها، دعوت به تشکیل شوراهای کارگری و سازمان‌دهی‌شان اگر امکان آن وجود داشته باشد منطقی است، اما اگر امکان آن وجود نداشته باشد گروه‌های همبسته تشکیل داده می‌شود.

۲. منابع قدرت

اعتصاب‌های اجتماعی بیانگر چند نوع قدرت مختلف است: (۱) برای مالکان و مدیران مشاغل و مؤسساتی که تعطیل شده‌اند مشکل ایجاد می‌کنند (۲) با تبلور بخشیدن به ارزش‌ها و منافع مخالفت با وضعیت موجود، جامعه‌ی گسترده‌ای را بسیج می‌کند. (۳) به مقامات نشان می‌دهد که در برابر حذف بالقوه‌ی رضایت آسیب‌پذیر هستند.

این موارد ممکن است تا حدی با یکدیگر تداخل داشته باشند. به عنوان مثال، برهم‌زدن نظم ممکن است مقامات را بترساند اما در عین حال ممکن است بخش بزرگی از مردم را نیز بترساند. بخش بزرگی از هنر اعتصابات اجتماعی، در جلب نظر عموم مردم و در عین حال مقابله‌ی مؤثر با کارفرمایان و مقامات، نهفته است.

۳. تعیین اهداف

در تعیین اهداف انجام یک اقدام باید چندین معیار را هماهنگ کرد.

- مطالبات باید نشان‌دهنده‌ی اهداف گسترده‌ای باشند که برای عموم مردم جذاب باشد.
- مطالبات باید بخش‌های مختلف را متحد کند (مانند کارمندان خصوصی، کارمندان دولت، زنان، طبقه متوسط تحصیل کرده، قشر فقیر روستایی، قشر فقیر شهری و غیره)
- مطالبات باید بخش‌های مختلف (برای مثال، کارکنان خصوصی، کارکنان دولتی، زنان، طبقه‌ی متوسط تحصیل کرده، فقرای روستایی، فقرای شهری و جز آن) را متحد سازد.
- مطالبات باید متضمن هنجارهای وسیعاً پذیرفته شده باشد. این مطالبات‌ها می‌تواند هنجارهایی باشد که به طور گسترده جامعه به آن باور دارد، مانند حمایت از دموکراسی. ممکن است هنجارهای

بین‌المللی مانند حقوق بشر و حقوق کار باشند که در برنامه‌ی [اتحادیه‌ی] همبستگی لهستان گنجانده شده بود. حتی می‌تواند هنجارهایی باشند که در قانون اساسی موجود است، اما در عمل مقامات نادیده گرفته‌اند.

عموماً در یک اعتصاب اجتماعی می‌توان چنین اهداف اجتماعی گسترده‌ای را با اهداف و خواسته‌های گروه‌های محلی که می‌تواند توسط کارفرمایان فوراً برآورده شود ترکیب کرد؛ مانند ساعات کار کمتر، افزایش دستمزد، تغییر در قوانین کار و غیره.

اهداف گسترده‌ای که نمی‌توانند فوراً محقق شوند را می‌توان با اهداف فوری که مقامات می‌توانند بدون تضعیف کامل اختیارات خود آن را اعطا کنند، ترکیب کرد.

به‌عنوان مثال مقامات می‌توانند از اعطای آزادی عمومی بیان، تجمع و مطبوعات خودداری کنند، اما می‌توانند با مطالبه‌ی آزادی زندانیان سیاسی موافقت کنند و گروه‌های غیررسمی فشار را مهار کنند. اعتصاب‌های اجتماعی و جنبش‌هایی که بخشی از آن هستند به فرایندی برای تعیین و اصلاح اهداف نیاز دارند. نوعی تالار گفت‌وگوی مستمر، که برحسب سطح سرکوب، باز یا بسته می‌شود، باید بخشی از این فرایند باشند.

۴. ارتباطات

در شرایط سرکوب، اشکال متعدد ارتباط در یک جنبش ضروری است. اینترنت و سایر ابزارهای شبکه‌های اجتماعی اخیراً به بخش مهمی از اعتصابات اجتماعی بدل شده‌اند. اما باید با طیف گسترده‌ای از تماس‌های تلفنی شبکه‌ای، شبکه‌های ارتباطی شخصی، گفت‌وگو میان افراد و غیره آن را تکمیل کرد.

ارتباطات نیاز به انجام دو کارکرد دارد که هر کدام الزامات خاص خود را دارند.. ارتباطات باید امکان شکل‌گیری سریع باور و اجماع را فراهم کند. و باید امکان هماهنگی سریع برای اقدام را فراهم سازد.

۵. مقابله با سرکوب

در مواجهه با احتمال یا وقوع یک اعتصاب اجتماعی، مقامات معمولاً به سرکوب روی می‌آورند، از آزار و اذیت گرفته تا دستگیری و شکنجه و ترور. اغلب مؤثرترین راه برای مقابله با سرکوب به معنای بی‌ثمر کردن آن برای مقامات از طریق «تهییج افکار عمومی» است که در آن هر اقدام سرکوب‌گرانه‌ای باعث کاهش بیشتر حمایت و مشروعیت مردمی مرتکبان سرکوب می‌شود. این موضوع به‌طور کلی مستلزم نوعی نظم برای پرهیز

از خشونت است که در آن معترضان خود را به عنوان حامیان مسالمت، نظم و قانون مشروع و مقامات را به عنوان دارودسته‌های کنترل‌ناپذیری که سعی در حفظ قدرت خود از طریق خشونت نامشروع دارند، به مردم معرفی می‌کند.

این امر مستلزم تعهد به خشونت‌پرهیزی به عنوان یک اصل فراگیر نیست، بلکه مستلزم تعهد مشارکت‌کنندگان به عدم روی آوردن به خشونت حتی با وجود انواع تحریکات است.

این موضوع اغلب می‌تواند با توافق رسمی مشارکت‌کنندگان برای اقدام خشونت‌پرهیز در طول اعتصابات و سایر اقدامات اعتراضی انجام شود.

در چارچوب تعهد اعتصاب‌کنندگان به عدم خشونت، می‌توان بر هر اقدام سرکوب‌گرایانه و خشونت‌آمیز مقامات به‌عنوان آشوب‌طلبی نامشروع تأکید کرد و حتی آن دسته از افراد جامعه که به طور کامل از اهداف جنبش حمایت نمی‌کنند، می‌توانند حول مخالفت با سرکوب نامشروع بسیج شوند.

۶. تاکتیک

اعتصاب‌های اجتماعی می‌توانند اشکال مختلفی داشته باشند. اعتصاب‌ها می‌توانند در صنایع پایه یا در فعالیت‌های تجاری شهری یا هر دو باشند. آن‌ها می‌توانند یک اعتصاب عمومی بزرگ یا توقف موقت کار باشد که گروه‌های مختلف یکی پس از دیگری کار را متوقف می‌کنند و سپس از سر می‌گیرند. اعتراضات می‌توانند «سریع» باشند که یک روز یا حتی کم‌تر هستند، و همچنین می‌توانند اقداماتی با پایان باز باشد که تا پیروزی، شکست یا به‌خطر افتادن آشکار، ادامه می‌یابند.

اعتصاب‌های اجتماعی اغلب شامل اشغال محل کار بوده‌اند (اعتصاب عمومی لهستان زمانی ظهور کرد که این حرف میان کنشگران دهان به دهان می‌شد: «ستاد حزب را آتش نزنید، کارخانه‌ها را اشغال کنید.»). چنین اشغال‌هایی، خشونت سرکوب‌گرانه را دشوارتر می‌کنند. با این حال، مقامات آن را چالشی مهم و حتی انقلابی برای قدرت خود تلقی می‌کنند که باعث می‌شود در درازمدت تمایل کم‌تری به مصالحه داشته باشند. اعتصاب‌های اجتماعی می‌توانند شامل اقدامات بی‌سروصدا یا مخرب خیابانی باشد یا می‌تواند به سادگی مردم را به در خانه ماندن دعوت کند. اقدامات خیابانی به اعتصاب‌کنندگان و حامیان آن اجازه می‌دهد تا شجاعت، اعتمادبه‌نفس و مقاومت خود را در برابر سرکوب نشان دهند؛ اقدامات خیابانی، همچنین اهداف آسانی را برای سرکوب فراهم می‌کنند.

تاکتیک‌ها را باید بر اساس ملاحظات از این دست انتخاب کرد: (۱) این که با توجه به وضعیت کنونی جنبش افراد مایل به انجام چه کارهایی هستند؛ (۲) واکنش عموم مردم به تاکتیک‌های مختلف چگونه خواهد بود؛ (۳) تاکتیک‌های مختلف ممکن است چه واکنشی را از سوی مقامات برانگیزد؛ (۴) این تاکتیک‌ها چه نتایج

محتملی خواهند داشت (مانند رویارویی، مذاکرات، تغییر در افکار عمومی، اختلاف نظر و تغییر در نگرش مقامات؛ و غیره).

توانایی تغییر تاکتیک می‌تواند بسیار مهم باشد. هنگامی که یک جنبش به یک تاکتیک خاص محدود باشد، مخالفان آن اغلب می‌توانند هزینه و دردِ ادامه‌ی آن را به اندازه‌ای بالا ببرند که درنهایت جنبش شکست بخورد. اگر جنبش بتواند به ابتکار خود تاکتیک‌ها را تغییر دهد، می‌توان از این امر جلوگیری کرد. زمانی که مقامات حاضر هستند به تعداد زیادی از مردم در خیابان شلیک کنند، اشغال محل کار ممکن است بهترین جایگزین آن باشد.

۷. سرمشق‌سازی

اعتصاب‌های اجتماعی اغلب از سرمشق‌گرفتن بهره می‌برند. اگر گروهی از کارگران آماده باشند به اقدامی دست بزنند و با خطراتی که در پی دارد روبرو شوند، ابتکار عمل آنها احتمالاً دیگران را برای انجام کاری مشابه تشویق و الهام می‌بخشد.

این کار می‌تواند بهترین راه برای مقابله با وضعیتی باشد که همه منتظر زمانی هستند که ببینند که آیا دیگران شجاعت و تعهد لازم را برای عمل کردن دارند یا خیر. چنین اقداماتی می‌تواند مقدم بر یک اعتصاب عمومی و زمینه‌ساز آن باشد. چنین اقداماتی همچنین می‌تواند تاکتیک‌های جدیدی را برای مبارزه‌ی در شرف انجام، معرفی کنند.

۸. آزمون‌ها

اعتصاب‌های اجتماعی سرمایه‌گذاری‌هایی در یک قلمرو ناشناخته هستند. غیرممکن است که از قبل بدانیم دقیقاً شرکت‌کنندگان در واقع مایل به انجام این کار خواهند بود. همچنین امکان ندارد بدانیم مقامات یا عموم مردم چطور واکنش نشان خواهند داد. جنبش‌ها می‌توانند اوضاع را از راه یک جنبش کوچک بسنجند. اگر مردم در تظاهرات مسالمت‌آمیز شرکت نکنند، شاید زمان مناسبی نباشد که آنها را به اعتصاب دعوت کنیم. برعکس، اگر تعدادی بیش از حد انتظار بیرون بیایند، و همه‌ی آنها در مورد این که قدم بعدی چه خواهد بود صحبت کنند، ممکن است زمان مناسبی برای اعتصاب باشد. اگر مقامات به ضرب‌وشتم تظاهرکنندگان مبادرت کنند و مردم خشم خود را ابراز و یا بخش‌هایی از حکومت از سرکوب انتقاد کنند، جنبش می‌تواند تا حدودی درک کند که می‌تواند از چه کسانی انتظار حمایت داشته باشد و چه کسانی ممکن است مقامات را از سرکوب باز دارند.

۹. تنها بعد از شکست خوردن می توان پیروز شد

مقامات سرکوبگر به طور کلی از رشته‌ای طولانی از تاکتیک‌ها، از جمله تمسخر، طرد، تفرقه، آزار و اذیت و سرکوب برای از بین بردن جنبش استفاده می‌کنند. فقط زمانی که همه این روش‌ها در سرکوب جنبش شکست خورده باشند، مقامات به‌ناگزیر باید امتیازاتی بدهند و یا باید با تهدید جنبش به شیوه‌ی دیگری برخورد کنند. به نظر می‌رسد جنبش‌هایی که در نهایت پیروز می‌شوند، رشته‌ای طولانی از شکست را از سر گذرانده‌اند (برای مثال به مبارزه‌ی طولانی علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی توجه کنید)

جنبش‌ها باید آماده باشند تا علی‌رغم چنین شکست‌هایی ادامه پیدا کنند (این همان چیزی است که در نهایت باعث موفقیت آن‌ها می‌شود. جنبش‌ها باید چنین شکست‌هایی را پله‌های ضروری در مسیر پیروزی تفسیر کنند و باید بر هنر عقب‌نشینی استراتژیک تسلط پیدا کنند، که، همان‌طور که مائو نشان داده است، شامل انجام حملات کوچک در چارچوب یک عقب‌نشینی گسترده‌تر است. یک عقب‌نشینی موفقیت‌آمیز، پیروزی حریف را بی‌ثمر می‌کند.

۱۰. بهره‌برداری از شکاف بین مقامات

همان‌طور که جین شارپ به شکل بسیار درخشانی نشان داده است، چیزی که باعث موفقیت اکثر جنبش‌ها می‌شود داشتن قدرت بیشتر نسبت به مخالفانشان نیست، بلکه این است که مخالفان و حامیانشان را وادار کنند به این نتیجه برسند که هزینه‌ی ادامه‌ی مبارزه خیلی بالاست، که معمولاً شکل ظهور «مصالحه» را از طرف افراد در قدرت به خود می‌گیرد.

ترویج چنین شکاف‌هایی یک هدف استراتژیک کلیدی برای اعتصاب اجتماعی است.

این امر ابتدا مستلزم ساختاریست که جنبش و چالش آن از بین نرود. همان‌طور که شارپ می‌گوید، سرسختی، کلید موفقیت مقاومت خشونت‌پرهیز است.

ثانیاً مستلزم آن است که عناصر بالقوه‌ی «جناح مصالحه» در تشکیلات به سمت «جناح جنگ‌طلب» کشیده نشوند. که به طور کلی به این معنی است که حتی در مواجهه با سرکوب، مصالحه باید مسالمت‌آمیز و دوستانه انجام شود.

۱۱. بازهم بجنگید، بازهم گفت‌وگو کنید.

اعتصاب اجتماعی چگونه پایان می‌یابد؟ اگر مقامات نتوانند آن را سرکوب کنند، سرانجام احتمالاً به نوعی مذاکره‌ی تلویحی یا رسمی روی می‌آورند. در لهستان و مناطق دیگر در اروپای شرقی این امر به شکل نشست‌ن رژیم و مخالفان بر سر میز مذاکره بود. در آفریقای جنوبی پس از اعتصاب بزرگ COSATU، مذاکراتی بین رژیم و کنگره‌ی ملی آفریقا ANC به نمایندگی نلسون ماندلا انجام شد. حتی رژیم‌هایی که سوگند یاد کرده‌اند هرگز با مخالفان خود مذاکره نکنند، به احتمال زیاد در مقطعی که بدیل‌های دیگر وخیم‌تر به نظر می‌رسد به این کار دست می‌زنند.

ایده‌ی مذاکره با «دشمن» همیشه ناراحت‌کننده است. همیشه احتمال انشعاب و ریزش نیرو وجود دارد. اما عموماً این گونه است که جنبش‌ها و اعتصاب‌های اجتماعی به تغییرات جدی اجتماعی منجر شده است. اگر جنبش‌ها مذاکره را یکی از اهداف صریح اقدام خود بدانند، به احتمال زیاد به مذاکره‌ی مؤثر می‌پردازند، به طوری که آغاز مذاکره به عنوان یک پیروزی تلقی می‌شود، نه یک انحراف گیج‌کننده. در صورتی که جنبش طی فرایندی مؤثر اهداف مشترکی ایجاد کرده باشد، به طوری که گروه‌های مختلف با پیشنهاد امتیازهای محدود از هم جدا نشوند، به احتمال زیاد مذاکرات مؤثر خواهد بود. جنبش‌ها باید راه‌هایی برای پاسخ‌گو کردن مذاکره‌کنندگان ایجاد کنند. (مذاکراتی که منجر به پایان یافتن اعتصاب‌های گدانسک Gdansk در لهستان شد، برگزاری این مذاکرات در مقابل دوربین‌های تلویزیونی بود که تمام جزئیات را برای ده‌ها هزار کارگری که در کارخانه‌ی کشتی‌سازی بیرون منتظر بودند پخش می‌کرد.) در نهایت، مذاکرات به احتمال زیاد در صورتی به موفقیت می‌رسند که به جای الزام به تسلیم بی‌قیدوشرط مقامات، ابزاری برای عقب‌نشینی قابل‌قبول فراهم کنند. این امر مستلزم این است که جنبش از خواسته‌های خود و این که بر سر چه موارد اتفاقی می‌تواند مصالحه کند، درک روشنی داشته باشد. مذاکره بدیل مبارزه نیست، بلکه راه دیگری برای انجام آن است. مذاکرات معمولاً منقطع و پراکنده هستند، جنبش‌ها باید از مذاکرات بی‌نتیجه فاصله بگیرند، آماده شوند و به مبارزه بازگردند. همان‌طور که مائو گفت: «بازهم گفت‌وگو کنید، بازهم بجنگید».

آن چه معماران شیطان صفت انجام می دهند؟

نوشته‌ی ایال وایزمن ترجمه‌ی سارا انواری



اشاره

آیا در کنار نظامیان و سیاستمداران، معماران و شهرسازان را هم باید به فهرست ناقضان حقوق بشر افزود؟ آیا آنانی که شهر را به گونه‌ای طراحی کرده یا به لحاظ فضایی چنان تغییراتی در آن داده‌اند که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی امکان سرکوب سریع آن فراهم باشد در زمره‌ی ناقضان حقوق بشر نیستند؟ تخریب‌ها و ساخت‌وسازهای انجام شده در تهران و دیگر کلان‌شهرها طی چند دهه‌ی اخیر، علاوه بر هدف‌هایی که معمولاً برای آن برشمرده می‌شود مانند توسعه‌ی شهری، بهسازی و دسترسی و هدف‌هایی که به زبان نمی‌آید مانند افزایش رانت زمین و افزایش فرصت‌های سوداگری، هدف دیگری را هم دنبال کرده است: بازسازی فضایی شهر به گونه‌ای که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی در آن امکان سرکوب فوری آن مهیا باشد.

از جمله می‌توان به احداث خطوط ویژه برای اتوبوس‌های پرسرعت در دو خیابان اصلی تهران (انقلاب و ولی‌عصر) که شرق و غرب و شمال و جنوب این شهر را به هم وصل می‌کند و در تاریخ معاصر ایران محل اصلی شکل‌گیری تظاهرات خیابانی بود، علاوه بر تردد خودروهای مقامات سیاسی، دسترسی آسان نیروهای ویژه‌ی انتظامی به هر نقطه‌ای از این دو خیابان بوده است. قابل تأمل است که خط ویژه‌ی اتوبوس‌رانی در خیابان ولی‌عصر در پی اعتراضات سال ۱۳۸۸ احداث شد و این خیابان در آن سال یکی از کانون‌های اصلی شکل‌گیری تظاهرات اعتراضی بود.

اما طرح‌هایی از این دست علاوه بر مجریان، مشاوران و ناظرانی نیز از میان معماران و شهرسازان دارند، آیا اینان نیز همدستان قتل و انواع آسیب‌ها به بی‌گناهان نیستند؟ مقاله‌ای که می‌خوانید نوشته‌ی ایال وایزمن، استاد معماری، مطالعات فضا و فرهنگ بصری، در دانشگاه گلداسمیت، لندن، است. وی با استناد به قوانین بین‌المللی کیفری می‌پرسد آیا زمان آن نرسیده که معماران و شهرسازان را نیز در کنار نظامیان و سیاستمداران محاکمه کرد؟ (نقد اقتصاد سیاسی)

طراحی و برنامه‌ریزی شهری به‌طور روزافزون به ابزاری معمول برای رویارویی نظامی تبدیل شده است، پس آیا زمان آن رسیده تا معماری را به فهرست جرایم و جنایات جنگی افزود؟

مراسم تحلیف دادگاه جنایی بین‌المللی در لاهه،^۱ نویدبخش چشم‌انداز یک آرمان شهر قضایی است: تحت این صلاحیت قضایی بین‌المللی، افراد می‌توانند به جدی‌ترین جرایم با موضوعیت بین‌المللی مثل جنایات آپارتاید و جنگی، متهم شوند. از اساس و در ابتدای دادگاه، حقوق بین‌الملل بشردوستانه برای پرداختن به امور پرسنل نظامی یا سیاستمداران در مناصب اجرایی، طراحی شده بود.^۲ اما در کشاکش و تعامل با دنیای به‌سرعت در حال توسعه و همین‌طور شهری شدن، سازمان‌دهی فضایی به‌طور فزاینده‌ای مرتکب نقض حقوق بشر شد. درست مثل تانک و یا اسلحه، از ساختمان‌های معمولی و عادی مثل یک سلاح سوءاستفاده شد که جنایات به‌واسطه‌ی آنها انجام می‌گرفت. کاربرد قانون بین‌الملل به‌عنوان سخت‌گیرانه‌ترین روش برای نقد معماری هرگز به این فوریت نبوده است. جرایم مرتبط به سازماندهی محیط مصنوع، که منشاء آن صفحات کامپیوتری و جداول تهیه‌شده است، برای اولین بار معمار/طراح را در جایگاه متهم دادگاه بین‌المللی قرار می‌دهد.

عدالت بین‌الملل باید نظام حقوقی کشورها را - که معمولاً در این موارد همدست متهمان است - دور بزند و تصمیم بگیرد آیا یک شیوه‌ی طراحی و برنامه‌ریزی خاص از ماهیت طبیعتاً تهاجمی برنامه‌ریزی و سطح قابل‌پذیرش خسارت جانبی‌اش فراتر رفته تا مشمول نقض قانون بین‌المللی در نظر گرفته شود یا خیر.

^۱ اساسنامه‌ی تشریح‌کننده‌ی ایجاد دیوان بین‌المللی کیفری در کنفرانسی بین‌المللی در رم در سال ۱۹۹۸ پذیرفته شده و به تصویب رسید و دادگاه (تریبونال) در اول ژوئیه‌ی ۲۰۰۲ لازم‌الاجرا شد. دادگاه تنها به مواردی رسیدگی می‌کند که بعد از این تاریخ، رخ داده باشند.

^۲ تأسیس دیوان بین‌المللی کیفری ترقی و پیشرفت عمده‌ای محسوب می‌شود، اما چشم‌انداز عدالت بین‌المللی هنوز واضح و روشن نیست. دیوان بین‌المللی کیفری تنها به شهروندان دولتهایی رسیدگی می‌کند که قانون آن را به رسمیت بشناسند. از ماه مه سال ۲۰۰۳، ۹۰ کشور دیوان بین‌المللی کیفری را به رسمیت شناخته‌اند. ترس از پیگرد قانونی بین‌المللی باعث شد که دولت ایالات متحده‌ی آمریکا از ۱۱ سپتامبر، امضای خود را از عضویت در دیوان بین‌المللی کیفری، پس گرفت. اسرائیل تحت حاکمیت آریل شارون، به‌سرعت از آمریکا تبعیت کرد. روسیه، چین، یمن و لیبی از جمله کشورهایی بودند که دیوان کیفری بین‌المللی را به رسمیت نشناختند. مشکل عضویت داوطلبانه این بود که دولتهایی که شهروندان آنها درگیر جنایات جنگی هستند، احتمالاً ملحق نمی‌شوند و بنابراین احتمالاً ایمن می‌مانند.

زمانی که هدف برنامه‌ریزی شده‌ی یک طراحی معماری پیشاپیش ایجاد آسیب مادی باشد - جنایت جنگی به عنوان بخشی از یک سیاست گسترده‌ی خشونت و تجاوز سازمان‌یافته - می‌تواند رخ داده باشد. شواهد و مدارک این جنایات در طراحی‌ها - به عنوان خطوطی روی طرح‌ها، نقشه‌ها و جایگزینی بی‌درنگ آنها - عکس‌های هوایی - وجود دارند.

ماهیت اقدام برنامه‌ریزی مربوطه، دوجانبه است و شامل دو اقدام شکل‌دهی استراتژیک یعنی: ساخت‌وساز و تخریب می‌شود.

از دیدگاه سیاسی / نظامی، شهر مانعی کالبدی/اجتماعی است که باید برای آن که تحت کنترل قرار گیرد، دوباره سازماندهی شود. طراحی از راه تخریب، به‌طور فزاینده‌ای مستلزم آن است که برنامه‌ریزان همانند پرسنل نظامی‌ای باشند که صحنه‌ی نبرد را به نحوی بازطراحی می‌کنند تا به اهداف استراتژیک خود دست یابند. از آنجایی که جنگ شهری به تدریج همانند برنامه‌ریزی شهری می‌شود، ارتش‌ها برنامه‌های پژوهشی برای مطالعه‌ی پیچیدگی شهرها و آموزش نیروهای شهری خودشان را تدوین می‌کنند. پی‌آمدهای آن در سطح جهانی روشن است. تخریب مکان‌های عمومی - مساجد، قبرستان‌ها و میدان‌های عمومی - در بوسنی تابع یک منطق قدیمی برنامه‌ریزی بود: نظم اجتماعی را نمی‌توان بدون کارکردهای مشترک آن، حفظ کرد. دست‌کاری زیرساخت‌های کلیدی - راه‌ها، نیروگاه‌ها، آب و ارتباطات - مثل آنچه در بغداد است، در پی کنترل یک منطقه‌ی شهری با ایجاد اختلال در جریان‌های مختلف آن است. کارزارهای بمباران شهرها متکی به معماران و طراحانی است که ساختمان‌ها و زیرساخت‌هایی را به‌عنوان اهداف بالقوه پیشنهاد می‌کنند و تأثیر حذف آنها روی شهر ارزیابی می‌شود. تخریب بناهای تاریخی و سایت‌های فرهنگی مثل آنچه در بمباران بلگراد رخ داد به دنبال پیروزی روانی از راه به‌اسارت گرفتن پروژه‌های معماری است. شبکه‌ی راه‌ها، عرض یک بولدورز جنگی، که اردوگاه پناهندگان جنین [در کرانه‌ی باختری] را در می‌نوردد و درختان منطقه‌ی وسیعی را در مرکز خود ریشه‌کن و حذف می‌کند، باز هم تخصص طراحان را نشان می‌دهد - جایگزینی یک سیستم دسترسی و گردش با سیستمی دیگر که بیشتر در دسترس ارتش اشغال‌گر است و بدین ترتیب کنترل را آسان‌تر می‌کند. روشن است که ارتش اسرائیل از معمارها و مهندسان عمران برای فرماندهی بولدورزهای نظامی خود استفاده می‌کند.

در هر صورت، نیاز نیست این موارد، همراه با اعلام رسمی جنگی باشد که نقض اصول جنگی شناخته شود. منبع اصطلاح «شهرکشی» **Urbicide** - تخریب وضعیت تکثرگرایانه‌ای است که معرف شهر است - خاستگاه این اصطلاح در بلگراد، موستار [در بوسنی]، گروزنی و یا غزه نیست، بلکه ریشه در روش‌های نوسازی و «سالم‌سازی» شهرسازی آمریکایی دارد. مثل شیوه‌هایی که مارشال برمن بعد از پاکسازی خشونت‌آمیز و تهاجمی برانکس (Bronx) [در نیویورک] توصیف کرده است. مدت‌هاست که تظاهر برنامه‌ریزی به بهسازی

اقتصادی و اجتماعی یک فضای عمومی انتزاعی، نادیده گرفته شده است و توسعه‌ی کالبدی در حال حاضر خودش را عمدتاً بازوی اجرایی دستور کار بازار محور و یا استراتژیک ژئوپولیتیکی آشکار می‌کند.

توسعه‌ی بزرگ مقیاس مثل آنچه در دلتای رود مروارید در چین یا سد سه‌دهانه [بر روی رود یانگ‌تسه در چین] وجود دارد پاسخ مقامات چینی به تقاضاهای بازاری و مطالبات سیاسی از طریق جابجایی جمعیت‌های عظیمی در سراسر فضای ملی و پاکسازی دهکده‌های محل زندگی آنها بود. طراحی بافت پیوسته‌ی خانه‌ها و زیرساخت‌ها، مثل آنچه در مکزیکو، سائوپائولو، و یا کالیفرنیا هست به عنوان شکلی از طرد فضایی عمل می‌کند. یعنی با ایجاد بخش‌هایی زیستگاه جمعیتی از شهروندان را که به لحاظ سیاسی بیگانه تلقی می‌شوند، تفکیک می‌کند.

سیاست‌هایی از آن دست که راهنمای شهرسازان و طراحان رسمی شهری اورشلیم - برای محدودسازی رشد جمعیت فلسطینی‌ها - بود اکثراً از راه دستکاری‌های فضایی محقق شده است.^۱ شکل و چیدمان محله‌ها، موقعیت‌یابی راه‌های اصلی، و ایجاد و استقرار فضاهای سبز که در آن ساخت‌وساز ممنوع است - بین محله‌های فلسطینی‌ها و پیرامون‌شان، به معنای انقباض ساکنین فلسطینی و امکانات اقتصادی‌شان است تا به شکلی آرام شاهد فلسطینی‌هایی باشیم که مقامات ارشد در جست‌وجوی‌شان هستند. از همین روست که دادستان کل اسرائیل از پارلمان خواسته از پیوستن به دیوان کیفری بین‌المللی ICC خودداری کند؛ مبادا هر ساختمانی (در سرزمین‌های اشغالی) به‌عنوان یک جنایت جنگی در نظر گرفته شود و علیه طراحان، معماران، سازندگان، عرضه‌کنندگان و یا ساکنان آن، اعلام جرم شود.^۲

مبنای قانونی و حقوقی برای اعلام جرم علیه معماران و یا طراحان پیشاپیش وجود دارد، اما معماران و طراحان با استراتژی‌های منازعات معاصر به شیوه‌ای پیوند دارند که هنوز معنای قوانین بین‌الملل برای توصیف آن به قدر کافی روشن نیست.

حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی بر تمایز منسوخ‌ی بین غیرنظامیان و نظامیان دلالت دارد، که با توجه به دیالکتیک روشن آن از جنگ و صلح، قادر به درک منازعات شهری با شدت کم نیست.

نادیده گرفتن موضوع شهری را نباید صرفاً به‌عنوان مسأله‌ای آماری در خصوص تعداد ساختمان‌های تخریب‌شده (ماده‌ی 8.2.a.iv) یا صرفاً با توجه به موقعیت آن‌ها به‌عنوان مکان‌هایی فرهنگی (ماده‌ی

^۱ سیاست رسمی شهری اورشلیم، حفظ جمعیت فلسطینی‌ها در جمعیت شهری با نرخ ثابت ۲۸ درصد است اگرچه نرخ رشد جمعیت فلسطینی‌ها بسیار بالاتر از یهودیان اورشلیم است.

^۲ دادستان کل اسرائیل Elykaim Rubinstein به قانون‌گذاران اسرائیلی در مورد قانون اساسی کنست (پارلمان اسرائیل)، کمیته‌ی عدالت و قانون در ماه ژوئن ۲۰۰۲ در مورد پیامدهای قانونی دیوان بین‌المللی کیفر ICC هشداد داد. آلن باکر مشاور حقوقی وزارت خارجه با عباراتی جسورانه‌تر از این موضوع گفت: هر شخص دخیل در تصمیم‌گیری در مورد قرار دادن شهروندان در مناطق اشغال شده، ممکن است دستگیر شود، از نخست‌وزیر تا آخرین شهروند.

8.3.b.ix) در نظر گرفت، بلکه باید به عنوان یک شکل طراحی فعال آن را دریافت که اثر انباشته‌ای روی خلق فضاهای جدید می‌گذارد.



این بخش از نقشه‌ی کرانه‌ی باختری، مکان، اندازه و شکل شهرک‌های یهودی‌نشین (آبی تیره)، مناطق اختصاص یافته برای بسط و گسترش آنها (آبی روشن)، شهرها و روستاهای فلسطینی (قهوه‌ای تیره)، و مسیر پیش‌بینی شده برای موانع (خطوط قرمز)، در دست ساخت و طراحی شده برای جداسازی آنها را مشخص می‌کند. نقشه‌های شهرک‌های یهودی‌نشین پاسخی به طرح‌های جامع منطقه‌ای است که یکی از اهداف آنها تقسیم سازه‌های ساختمانی فلسطینی‌ها و پیوستگی سیستم گردش (دسترسی) به دو بخش است.

به همین ترتیب کافی نیست که یک معمار را به صرف طراحی در مناطق اشغال شده (ماده‌ی 8.3.b.viii) و یا مشارکت در سیاست تهاجمی دولتی، متهم کرد بلکه به‌خاطر نتایج بلافصل کردار رسمی و سازمانی‌اش می‌توان او را مجرم دانست.

منتقدان معماری که تا پیش از این به حوزه‌های حرفه‌ای و فرهنگی محدود بودند، باید تمهیدات قانونی را برای تأمین چالش‌های تنظیم حرفه‌ای که با هر دو حوزه‌ی آرمان‌شهر و جنایت در پیوند تنگاتنگ است، در نظر بگیرند.

پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری قانونی معماران و طراحان در رابطه‌ی مستقیم با صلاحیت به تازگی به دست آمده‌ی آنان است و بر انتخابی که با آن مواجه‌اند اهمیت می‌بخشد: آیا حق‌الزحمه‌ی وسوسه‌انگیز را باید پذیرفت ولو آن که سیاست کلی که در خدمت آن است ناقض حقوق سیاسی و انسانی باشد؟ ولو آن که انگیزه‌ها و پیامدهای محتمل آن، مخرب باشد؟ همدستی همواره یک بدیل داشته است: روگردانی. جیمی کارتر رئیس‌جمهور سابق آمریکا و برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل، در مصاحبه‌ای با شبکه‌ی سی‌ان‌ان CNN، گفت: «آگاهی از عملکرد دیوان بین‌المللی کیفری... کسانی را که تمایل به ارتکاب جنایت دارند عقب می‌نشانند.» اولین معماری که با دادگاه‌های بین‌المللی روبرو شود، لرزه بر اندام همکاران شریک جرمش خواهد انداخت.

موادی که در زمینه‌ی دگرگونی محیط مصنوع، در بالا به آنها ارجاع شده است.

اساسنامه‌ی دیوان کیفری بین‌المللی رم

جنایت بر علیه بشریت

ماده‌ی 7.2.d:

«اخراج یا انتقال اجباری جمعیت» به معنای جابه‌جایی اجباری افراد از طریق اخراج یا سایر اعمال قهرآمیز از منطقه‌ای که به شکل قانونی در آن حضور دارند.

جنایت جنگی

ماده‌ی 8.2.a.iv:

تخریب گسترده یا تصاحب اموال که ضرورت نظامی نداشته و به صورت عامدانه و غیرقانونی انجام گرفته است.

ماده‌ی 8.3.b.viii:

انتقال مستقیم یا غیرمستقیم بخش‌هایی از جمعیت غیرنظامی بواسطه‌ی قدرت‌های اشغالگر به مناطق اشغال شده توسط قدرت‌های اشغالگر و یا تبعید و انتقال تمام جمعیت مناطق اشغال شده یا بخشی از آنها به خارج از این قلمرو.

ماده‌ی 8.3.b.ix:

حملات هدایت‌شده‌ی هدفمند به ساختمان‌هایی که به مناسک مذهبی، آموزش، هنر، اهداف علمی یا خیرخواهانه، بناهای تاریخی، بیمارستان‌ها و یا جاهایی که به افراد بیمار و مجروح اختصاص یافته، مشروط به آن که اهداف نظامی به شمار نیایند.

امید جمعی

نوشته‌ی دیوید گریبر، ترجمه‌ی مریم وحدتی



دیوید گریبر (۱۹۵۹-۲۰۲۰)، انسان‌شناس برجسته‌ی آمریکایی، در این مقاله به سازوکار تولید نومی‌دی به‌مثابه وضعیتی غیرطبیعی توجه می‌کند. هرچند مقاله بر مسأله‌ی سرمایه‌داری و نهادهای برسازنده‌ی آن متمرکز است، اما این توان را دارد که به هر سازوکار توتالیتری گسترش یابد و زبان جامعه و انسان‌هایی باشد که در برابر نظام‌های سلطه مستأصل شده‌اند. آنچه گریبر را متمایز می‌کند، بازگشت او به مفهوم «کمونیسم» و بازتعریفش به عنوان راهی برای تغییر وضعیت است.

به نظر می‌رسد به بن‌بست رسیده‌ایم. سرمایه‌داری چنان که می‌شناسیمش، گویی در حال فروپاشی است. اما هم‌چنان که نهادهای مالی تلوتلو می‌خورند و فرومی‌افتند، هیچ بدیل آشکاری در میان نیست. مقاومت سازمان‌یافته به نظر پراکنده و نامنسجم می‌آید. جنبش عدالت جهانی بسیار ضعیف‌تر از قبل است. دلیل خوبی برای این باور وجود دارد که نسل بعد یا بعدتر سرمایه‌داری را دیگر نخواهد دید: بدین دلیل ساده (چنان که

بسیاری اشاره کرده‌اند) که حفظ موتور رشد پیوسته برای همیشه در یک سیاره‌ی متناهی ناممکن است. با این حال، در مواجهه با این چشم‌انداز، واکنش آنی - حتی «پیشروها» و بسیاری از متظاهران به ضدیت با سرمایه‌داری - اغلب ترس از چسبیدن به چیزی است که وجود دارد، زیرا نمی‌توانند به‌سادگی بدیلی را به تصور درآورند که چه بسا سرکوبگرتر و ویران‌گرتر نباشد. نخستین پرسش‌مان باید این باشد: چگونه این اتفاق افتاد؟ طبیعی است که انسان نتواند تجسم کند که دنیای بهتر چگونه خواهد بود.

نومیدی طبیعی نیست. بر ساخته است. چنانچه واقعاً می‌خواهیم این وضعیت را بفهمیم، باید با درک این موضوع بی‌اغازیم که طی سی سال گذشته شاهد ساخت دستگاه بوروکراتیک گسترده‌ای به منظور ایجاد و ابقای نومیدی بوده‌ایم، ماشین غول‌پیکری که نخست و مهم‌تر از هر چیز برای نابودی هر تعبیری از آینده‌های بدیل ممکن طراحی شده است. اساساً حاکمان جهان یک وسواس واقعی دارند در باب حصول اطمینان از این که جنبش‌های اجتماعی نتوانند رشد کنند، شکوفا شوند، و بدیل‌هایی پیشنهاد کنند؛ و کسانی که مناسبات قدرت موجود را به چالش می‌کشند، هرگز و تحت هیچ شرایطی نتوانند کامیاب شوند. پیشبرد این کار مستلزم ایجاد دستگاه پهناوری از ارتش، زندان، پلیس، اشکال مختلف شرکت‌های امنیتی مخفی و دستگاه‌های اطلاعاتی پلیسی و نظامی، موتورهای تبلیغاتی از هر نوع قابل‌تصور است، که بیشترشان مستقیماً به بدیل‌ها نمی‌تازند بلکه فضایی فراگیر از ترس، سازش‌پذیری و وطن‌پرستانه و درماندگی مطلق خلق می‌کنند که هر اندیشه‌ای درباره‌ی تغییر جهان را خیال خامی جلوه دهد. حفظ این دستگاه برای حامیان «بازار آزاد» حتی از حفظ هر نوع اقتصاد بازار موفق‌تر به نظر می‌رسد. برای نمونه، دیگر چگونه می‌توان توضیح داد آنچه را در اتحاد جماهیر شوروی سابق اتفاق افتاد، که تصور می‌شد پایان جنگ سرد به برچیده شدن ارتش و اداره اطلاعات و امنیت^۱ و بازسازی کارخانه‌ها بیانجامد، لیکن آنچه در واقع رخ داد دقیقاً برعکس بود؟ این تنها یک نمونه‌ی افراطی از آن چیزی است که همه جا روی داده است. از حیث اقتصادی، این دستگاه تن‌لش محض است؛ تمام اسلحه‌ها، دوربین‌های نظارتی و موتورهای تبلیغاتی بی‌اندازه گران‌قیمتند و واقعاً چیزی تولید نمی‌کنند، و در نتیجه، کل سیستم سرمایه‌داری و احتمالاً کره زمین را با خود به زیر می‌کشاند.

افزایش ناگهانی و کنترل‌نشده‌ی مالی‌سازی و رشته‌ی بی‌پایان حباب‌های اقتصادی که تجربه کرده‌ایم، نتیجه‌ی مستقیم همین دستگاه است. تصادفی نیست که ایالات متحده هم به قدرت اصلی نظامی («امنیتی») جهان و هم به مروج اصلی اوراق بهادار جعلی تبدیل شده است. این دستگاه هست تا تخیل انسان را خرد و پودر کند، تا هرگونه امکان تصور آینده‌های بدیل را پوچ سازد. بدین سیاق، تنها چیزی که برای تصور باقی می‌ماند پول بیشتر و بیشتر است و افزایش بدهی‌ها کاملاً از کنترل خارج می‌شوند. هرچه باشد، بدهی چیزی نیست جز پول خیالی که ارزشش تنها در آینده قابل درک است: سودهای آتی، عواید استثمار کارگران هنوز

¹ KGB

زاده نشده. سرمایه مالی به نوبه‌ی خود خرید و فروش این سودهای خیالی آینده است؛ و هنگامی که بیندازیم سرمایه‌داری خود تا ابد وجود خواهد داشت، تنها نوع دموکراسی اقتصادی تصور کردنی این است که همه به یک میزان آزادانه در بازار سرمایه‌گذاری کنند - تا سهم خود را در بازی خرید و فروش سودهای خیالی آینده بردارند، حتی اگر بنا باشد این سودها افشردی جان خودشان باشد. آزادی به حق مشارکت در عواید بردگی دائمی خویش بدل شده است. و از آنجا که حساب بر روی نابودی آینده‌ها ساخته شده بود، ظاهراً پس از ترکیدن - دست کم اکنون - چیزی باقی نمی‌ماند.

اما این اثر آشکارا موقتی است. اگر داستان جنبش جهانی عدالت‌خواهی به ما چیزی می‌گوید این است که لحظه‌ی برآمدن احساسی از گشایش، تخیل بی‌درنگ می‌جهد. این همان چیزی است که عملاً در اواخر دهه‌ی ۹۰ رخ داد، زمانی - لحظه‌ای - که پیشروی به سوی جهانی در صلح به نظر ممکن می‌رسید. در ایالات متحده، طی پنجاه سال گذشته، هر زمان که به نظر می‌رسیده وقوع صلح محتمل بوده، همان اتفاق پیش آمده است: ظهور یک جنبش اجتماعی رادیکال متعهد به اصول کنش مستقیم و دموکراسی مشارکتی، با هدف انقلابی کردن معنای زندگی سیاسی. در اواخر دهه‌ی ۵۰ جنبش حقوق مدنی بود و در اواخر دهه‌ی ۷۰ جنبش ضددهسته‌ای. این بار در مقیاس جهانی روی داد و سرمایه‌داری را به چالش کشید. این جنبش‌ها عموماً فوق‌العاده تاثیرگذارند. بی‌گمان جنبش عدالت‌خواهی جهانی هم چنین بود. اندک کسانی درمی‌یابند که یکی از اصلی‌ترین دلایلی که جنبش یک دم درخشید و جست و رفت این بود که به اهداف اصلی‌اش دست یافت. آن زمان که اعتراض‌ها را در سیاتل سال ۱۹۹۹ یا در نشست‌های صندوق بین‌المللی پول در واشنگتن دی‌سی سال ۲۰۰۰ سازمان‌دهی می‌کردیم، به خیال هیچ‌کدام ما نمی‌آمد که ظرف سه یا چهار سال، روند سازمان تجارت جهانی از میان رود و ایدئولوژی‌های «تجارت آزاد» کمابیش به طور کامل بی‌اعتبار شوند، که هر پیمان تجاری جدیدی که به سمتان پرت کردند شکست می‌خورد، بانک جهانی مختل می‌شود و قدرت صندوق بین‌المللی پول بر اکثر مردم جهان عملاً از میان می‌رود. اما این دقیقاً همان چیزی است که رخ داده است. سرنوشت صندوق بین‌المللی پول به طور خاص شگفت‌انگیز است. آنچه زمانی وحشت جنوب جهانی بود، اکنون بقایای خرد و خمیر خود سابق خویش است، منفور و بی‌اعتبار شده، که کارش به فروش ذخایر طلای خود و جست‌وجوی نومیدانه برای ماموریت جهانی تازه‌ای تقلیل یافته است.

در همین حال، بخش عمده‌ای از «بدهی جهان سوم» حقیقتاً ناپدید شده است. تمام این‌ها دستاورد مستقیم جنبشی بود که توانست مقاومت جهانی را چنان مؤثر بسیج کند که نهادهای حاکم ابتدا بی‌اعتبار شدند، و سرانجام، آن‌هایی که دولت‌های آسیایی و به‌ویژه آمریکای لاتین را اداره می‌کردند، توسط مردمان خودشان ناگزیر به اثبات مدعای سیستم مالی بین‌المللی شدند. دلیل عمده‌ی آنکه جنبش به سردرگمی دچار شد، این بود که هیچ یک از ما واقعاً نمی‌پنداشت که ممکن است پیروز شویم.

اما البته دلیل دیگری هم دارد. هیچ چیز به اندازه‌ی خطر دموکراسی مردم‌نهاد حاکمان جهان و به ویژه ایالات متحده را ترساننده است. هر زمان که جنبش حقیقتاً دموکراتیکی سربرآورد - به ویژه جنبشی مبتنی بر اصول نافرمانی مدنی و کنش مستقیم - واکنش یکسان است. دولت بی‌درنگ امتیاز می‌دهد (بسیار خوب، شما می‌توانید حق رای داشته باشید، سلاح هسته‌ای نباشد)، آنگاه بر تنش‌های نظامی در خارج از کشور می‌افزاید. سپس جنبش ناگزیر می‌شود خود را به جنبش ضدجنگی بدل کند که کمابیش همواره سازمان‌دهی به مراتب کمتر دموکراتیکی دارد. بدین ترتیب، جنگ ویتنام پس از جنبش حقوق مدنی، جنگ‌های نیابتی در السالوادور و نیکاراگوئه در پی جنبش ضدهسته‌ای و جنگ علیه تروریسم به دنبال جنبش عدالت‌خواهی جهانی آمد.

اما در این مرحله، می‌توانیم ببینیم آن «جنگ» برای چه بود: دست‌وپا زدن آشکارا مذبوحانه‌ی قدرتی روبه‌زوال برای تبدیل ترکیب عجیبش از ماشین‌های جنگ بوروکراتیک و سرمایه‌داری مالی سوداگرانه به یک وضعیت دائمی جهانی. اگر معماری پوسیده غفلتا در انتهای سال ۲۰۰۸ فرو ریخت، دست کم تا حدودی بدان علت بود که بسیاری از کارها را پیش‌تر جنبشی انجام داده بود که، در مواجهه با موج سرکوب پس از ۱۱ سپتامبر، به علاوه‌ی سردرگمی در باب نحوه‌ی تکرار موفقیت خیره‌کننده‌ی نخستینش، ظاهراً تا حد زیادی از صحنه محو شده بود. البته به واقع چنین نبود.

ما آشکارا در آستانه بازخیز سترگ دیگری از تخیل عمومی هستیم. سرانجام آن روز می‌رسد. یقیناً نخستین واکنش به یک بحران پیش‌بینی نشده معمولاً شوک و سردرگمی است؛ اما پس از اندکی می‌گذرد و ایده‌های نو پدیدار می‌شوند. نباید چندان سخت باشد. بسیاری از عناصرش همین اکنون هم وجود دارند. اینک مساله آن است که تصورات ما به دلیل دهه‌ها پروپاگاندای بی‌امان در هم گره خورده‌اند، ما دیگر قادر به دیدن‌شان نیستیم. اینجا اصطلاح «کمونیسم» را در نظر بگیرید. به ندرت پیش می‌آید اصطلاحی چنان یکسره منفور باشد. خط استاندارد که ما کم‌وبیش بدون تفکر می‌پذیریم، این است که کمونیسم به معنای کنترل دولت بر اقتصاد است، و این رویای اتوپیایی ناممکنی است، زیرا تاریخ نشان داده است که واقعا «کار نمی‌کند». بنابراین، سرمایه‌داری هر چند ناخوشایند اما تنها گزینه‌ی باقی‌مانده است.

تمام اینها مبتنی بر شناسایی «کمونیسم» به مثابه سیستمی است که در بلوک شوروی سابق، یا چین وجود داشت - اقتصاد دستوری از بالا به پایین. باید بپذیریم که در برخی شرایط، به‌ویژه هنگام رقابت‌های صنعتی، سازمان‌دهی پروژه‌های عظیمی چون برنامه‌های فضایی، یا به‌ویژه جنگ‌ها، این سیستم‌ها می‌توانند به طرز شگفت‌آوری کارآمد باشند. به همین دلیل است که قدرت‌های سرمایه‌داری در دهه‌ی ۳۰ چنان هراسیده بودند: اتحاد جماهیر شوروی سالانه ۱۰ درصد رشد می‌کرد، حتی در شرایطی که بقیه در حال رکود بودند. اما طنز ماجرا این است که سازمان‌دهندگان این نظام‌ها با وجود اینکه خود را کمونیست می‌نامیدند، هرگز ادعا نکردند که خود این سیستم از بالا به پایین «کمونیسم» است. اسمش را گذاشتند «سوسیالیسم» (نکته قابل بحث

دیگر، اما لحظه‌ای کنارش می‌گذاریم)، و کمونیسم را جامعه‌ی اتوپیایی حقیقتاً آزاد و بدون دولتی می‌دانستند که در برهه‌ای از آینده‌ای نامعلوم وجود خواهد داشت. مسلماً سیستمی که آنها برپا کردند سزاوار نکوهش است. اما تقریباً هیچ ربطی به کمونیسم به معنای اصلی کلمه ندارد.

در حقیقت، کمونیسم اساساً تنها به معنای هر موقعیتی است که در آن مردم بر اساس اصل «از هر کدام بنا به توانایی‌هایشان، به هر کدام بر اساس نیازهایشان» عمل می‌کنند - این روشی است که تقریباً همه اگر با هم کار می‌کنند تا کاری انجام دهند، همیشه بدان عمل می‌کنند. اگر دو نفر در حال تعمیر لوله‌ای هستند و یکی می‌گوید «آچار را به من بده»، دیگری نمی‌گوید «و در ازایش چه چیزی گیرم می‌آید؟» (یعنی چنانچه واقعاً بخواهند آن را تعمیر کنند). حتی اگر در استخدام شرکت‌هایی چون Citigroup یا Bechtel باشند، باز این امر صادق است. آنها اصول کمونیسم را به کار می‌برند، زیرا تنها چیزی است که واقعاً کار می‌کند. همچنین از این روست که تمام شهرها یا کشورها به وقت بلایای طبیعی یا فروپاشی اقتصادی اغلب به گونه‌ای از کمونیسم ساده و کارراه‌انداز باز می‌گردند (شاید بتوان گفت بازارها و زنجیره‌های فرمان‌دهی سلسله‌مراتبی در آن شرایط چیزهایی لوکس و خارج از وسع آنها هستند. هرچه خلاقیت بیشتری لازم باشد، افراد بیشتری باید در یک کار خاص بداهه‌پردازی کنند، و شکل حاصل از کمونیسم احتمالاً برابری‌خواه‌تر است؛ به همین دلیل است که حتی مهندسان کامپیوتر جمهوری خواه، به وقت تلاش برای ابداع ایده‌های نرم‌افزاری جدید، تمایل به تشکیل جمع‌های کوچک دموکراتیک دارند. تنها زمانی که کار یک‌دست و ملال‌آور می‌شود - مانند خطوط تولید - امکان تحمیل اشکال اقتدارگرایانه‌تر و حتی فاشیستی کمونیسم فراهم می‌شود. اما واقعیت این است که حتی شرکت‌های خصوصی، از درون، سازمان‌دهی کمونیستی دارند - حتی اگر آن کمونیسم اغلب اشکال فوق‌العاده ناخوشایندی به خود بگیرد.

پس کمونیسم همین حالا هم بین ما حضور دارد. پرسش این است که چگونه می‌توان آن را دموکراتیک‌تر کرد. سرمایه‌داری، به نوبه‌ی خود، تنها یکی از راه‌های ممکن برای مدیریت کمونیسم است - و به نحو فزاینده‌ای روشن شده در عوض راه فاجعه‌باری است. واضح است که باید به راه بهتری بیاندیشیم: ترجیحاً راهی که همه ما را به نحو نظام‌مند به جان هم نمی‌اندازد.

تمام این‌ها درک آن را که چرا سرمایه‌داران مایلند چنین منابع خارق‌العاده‌ای را در ماشین‌های نومیدی بریزند، بسیار آسان‌تر می‌سازد. سرمایه‌داری تنها یک سیستم ضعیف برای مدیریت کمونیسم نیست: گرایش رسوا و منفوری دارد که به طور ادواری بیاید و از هم بپاشد. هر بار که می‌آید، کسانی که از آن سود می‌برند، باید همگان را - و بیش از همه افراد فنی، پزشکان و معلمان، نقشه‌برداران و بازرسان دعاوی بیمه را - متقاعد سازند که واقعاً چاره‌ای جز این نیست که وظیفه‌شناسانه همه چیز را دوباره به هم وصله بزنند، شبیه به شکل اصلی‌اش. این در حالی است که اکثر کسانی که در نهایت کار بازسازی سیستم را انجام می‌دهند، آن را حتی

چندان نمی‌پسندند، و همگی دست کم این ظن مبهم را دارند که ریشه در تجربیات بی‌شمار خودشان از کمونیسم روزمره دارد، که واقعاً باید امکان ایجاد سیستمی دست کم اندکی کم‌تر احمقانه و ناعادلانه باشد. به همین دلیل است که، همان‌گونه که رکود بزرگ نشان داد، وجود هر بدیل به نظر احتمالی – حتی بدیل غیرقابل اعتمادی چون اتحاد جماهیر شوروی دهه‌ی ۱۹۳۰ – می‌تواند، چنان‌که ماسیمو دی آنجلیس^۱ اشاره می‌کند، صرفاً چرخه‌ی نوسان رونق و رکود سرمایه‌داری را به بحران سیاسی ظاهراً غیرقابل حلی تبدیل کند.

این به نوبه‌ی خود به توضیح اعوجاجات ایدئولوژیک غربی کمک می‌کند که با آنها دائماً به ما می‌گویند: «کمونیسم کار نمی‌کند». من دیده‌ام مادرانی را که به دختران دوازده ساله خود چنین می‌گویند، زمانی که دختران چندان پیشنهاد می‌دهند که کارها را با هم مشترکاً انجام دهند. (انگار مشکل اتحاد جماهیر شوروی این بود که کسی را نداشتند تا دستور دهد!) در واقع، کاملاً عجیب است که ببینیم لفاظی‌های معیار چه شتابان از گفتن اینکه «سیستمی چون اتحاد جماهیر شوروی بدون بازار داخلی، نه از نظر فناوری و نه در تأمین کالاهای مصرفی، با ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین رقبای سرمایه‌داری خود نمی‌تواند رقابت کند» به این سخن می‌رسد که «چنین جامعه‌ای هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد». در حقیقت، باید به خوانندگان یادآوری کنم که وجود داشت. بیش از هشتاد سال هم وجود داشت. قدرت جهانی بود، هیتلر را شکست داد و فزانوردان را به آسمان فرستاد. باید تأکید کنم که هیچ آدم عاقلی هرگز آرزوی بازآفرینی چنین سیستمی را ندارد. اما کار ایدئولوژیکِ تظاهر به ناممکن بودن آن گویی واقعاً طراحی شده است تا ما را متقاعد سازد که کمونیسم واقعی، کمونیسم واقعی روزمره، از آن نوع که اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش هرگز عملاً در خود نداشتند، احتمالاً نمی‌تواند معنای اجتماعی بزرگ‌تری داشته باشد. زیرا اگر اندیشیدن درباره‌ی شیوه زندگی واقعی خود را سربرگیریم، شاید چندان مشتاق نباشیم که به اطاعت از دستورات ادامه دهیم، و هر زمان که دستگاه ستم بر خودمان دوباره خراب شد، وظیفه‌شناسانه بازسازی‌اش کنیم.

نه اینکه هیچ آدم عاقلی هرگز رویای بازسازی چیزی شبیه اتحاد جماهیر شوروی قدیم را نداشته باشد. کسانی که به براندازی نظام مایلند، عمدتاً تا کنون، از تجربه تلخ، آموخته‌اند که نمی‌توانیم به هیچ نوع حکومتی ایمان داشته باشیم. در برخی از نقاط جهان، دولت‌ها و نمایندگان‌شان عمدتاً خیمه‌هاشان را بر بسته و رفته‌اند: کل مناطق آفریقا و جنوب شرق آسیا، و احتمالاً بخش‌هایی از قاره آمریکا وجود دارد که حضور دولت و سرمایه در آن‌ها ناچیز است، یا حتی وجود ندارد، لیکن از آنجا که مردم هیچ تمایلی به کشتن یکدیگر نشان نداده‌اند، هیچ‌کس واقعاً متوجه‌شان نشده است. برخی از اینها مناسبات اجتماعی نوبی را بداهه خلق می‌کنند که ما راه آسانی برای شناخت‌شان نداریم. در برخی دیگر، دهه‌ی گذشته توسعه‌ی هزاران شکل از انجمن‌های کمک متقابل در سرپیچی آشکار از دولت‌ها و سرمایه‌ها را به خود دیده است، که بیشترشان حتی در رادار رسانه‌های

¹ Massimo de Angelis

جهانی راه نیافته‌اند. آنها دامنه‌ای را دربرمی‌گیرند، از تعاونی‌ها و انجمن‌های کوچک گرفته تا آزمون‌های گسترده ضد سرمایه‌داری، مجمع‌الجزایر کارخانه‌های اشغال‌شده در پاراگوئه یا آرژانتین یا مزارع چای و شیلات خودگردان در هند، نهادهای خودمختار در کره، کل جوامع شورشی در چیاپاس یا بولیوی، انجمن‌های دهقانان بی‌زمین، خرابه‌نشینان شهری، اتحادهای محله‌ای، که تقریباً جاهایی ناگهان سربرمی‌آورند که به نظر می‌رسد قدرت دولتی و سرمایه جهانی موقتاً خود را به بی‌خیالی زده است. تمام این تدابیر ممکن است تقریباً هیچ وحدت ایدئولوژیکی نداشته باشند و اکثرشان حتی از وجود دیگری آگاه نباشند، اما همه با تمایل مشترک برای گسستن از منطق سرمایه مشخص می‌شوند. و در بسیاری از جاها، آنها به هم پیوستن را سر می‌گیرند. «اقتصاد همبستگی» در هر قاره، دست کم در هشتاد کشور مختلف وجود دارد. ما در نقطه‌ای هستیم که می‌توانیم شروع به درک خطوط کلی چگونگی به هم پیوستن‌شان در سطح جهانی کنیم و اشکال نویی از مشترکات جهانی را برای یک تمدن شورشی راستین خلق کنیم.

بدیل‌های پدیدار مفهوم اجتناب‌ناپذیری را از میان می‌برند، این که سیستم لزوماً باید به یک شکل به هم وصله شود - به همین دلیل است که حذف آنها، یا زمانی که امکان‌پذیر نباشد اطمینان از این که کسی از آنها خبردار نشود، برای حکومت جهانی بایسته است. آگاهی از آن به ما این امکان را می‌دهد که هر کاری را که تا کنون انجام می‌دادیم، به نحو متفاوتی ببینیم، تا دریابیم که همه‌ی ما همین الان هم کمونیست هستیم وقتی روی یک پروژه مشترک کار می‌کنیم، همین الان هم آنارشیست هستیم وقتی مسایل‌مان را بدون مراجعه به وکلا یا پلیس حل می‌کنیم، همه ما انقلابی هستیم وقتی چیزی حقیقتاً جدید می‌سازیم.

شاید کسی اعتراض کند: انقلاب نمی‌تواند خود را به این محدود کند. درست است. بر این مبنای بحث‌های استراتژیک مهمی واقعا نویی مطرح شده است. با این حال، ایده‌ای ارائه خواهیم کرد. دست کم برای پنج هزار سال، جنبش‌های مردمی تمایل داشته‌اند بر مبارزه بر سر بدهی متمرکز شوند - این بسی پیش از اینکه سرمایه‌داری حتی وجود داشته باشد، صادق بود. دلیلی دارد. بدهی کارآمدترین ابزاری است که تا به حال ساخته شده است تا روابطی اساساً مبتنی بر خشونت و نابرابری قهرآمیز برقرار کند، و نزد تمام افراد نگران درست و اخلاقی جلوه دهد. وقتی این ترفند دیگر جواب ندهد، همه چیز منفجر می‌شود. چنان که رویه‌ی اکنونش است. بدیهی است که بدهی خود را به عنوان بزرگ‌ترین نقطه ضعف سیستم نشان داده است، نقطه ضعفی که از کنترل هر کسی بیرون است. همچنین فرصت‌های بی‌پایانی را برای سازمان‌دهی فراهم می‌کند. برخی از اعتصاب بده‌کاران یا کارتل بده‌کاران سخن می‌گویند. شاید چنین باشد - اما دست کم می‌توانیم با وثیقه گذاشتن در برابر خلع یدها بی‌اغازیم: اگر بناست هر یک از ما از خانه‌اش رانده شود، محله به محله وثیقه بگذاریم، از یکدیگر حمایت کنیم. قدرت نه فقط به چالش کشیدن رژیم‌های بدهی بلکه به چالش کشیدن تاروپود سرمایه‌داری - بنیان اخلاقی آن - است که اکنون آشکار شده که مجموعه‌ای از وعده‌های نقض‌شده

است که بدین سیاق بدهی جدیدی می‌سازد. با این همه، بدهی تنها همین است: یک وعده، و دنیای کنونی آکنده از وعده‌هایی وفانشده است. اینجا می‌توان از قولی که دولت به ما داده سخن گفت، که اگر از هر حقی برای اداره‌ی جمعی امور خود دست برداریم، دست کم از امنیت اولیه زندگی برخوردار خواهیم شد. یا وعده‌ای که سرمایه‌داری می‌دهد – این که اگر مایل به خرید سهام در فرودستی جمعی خود باشیم، می‌توانیم مانند پادشاهان زندگی کنیم. وعده‌های پوچ به‌فنارفته. آنچه باقی می‌ماند چیزی است که می‌توانیم به یکدیگر قول بدهیم. به طور مستقیم و بی‌واسطه. بدون وساطت بوروکراسی‌های اقتصادی و سیاسی. انقلاب با این پرسش آغاز می‌شود: مردان و زنان آزاد چه نوع وعده‌هایی به یکدیگر می‌دهند و چگونه با این وعده‌ها شروع به ساختن دنیایی دیگر می‌کنند؟

پیوند با متن اصلی:

<https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-hope-in-common>