

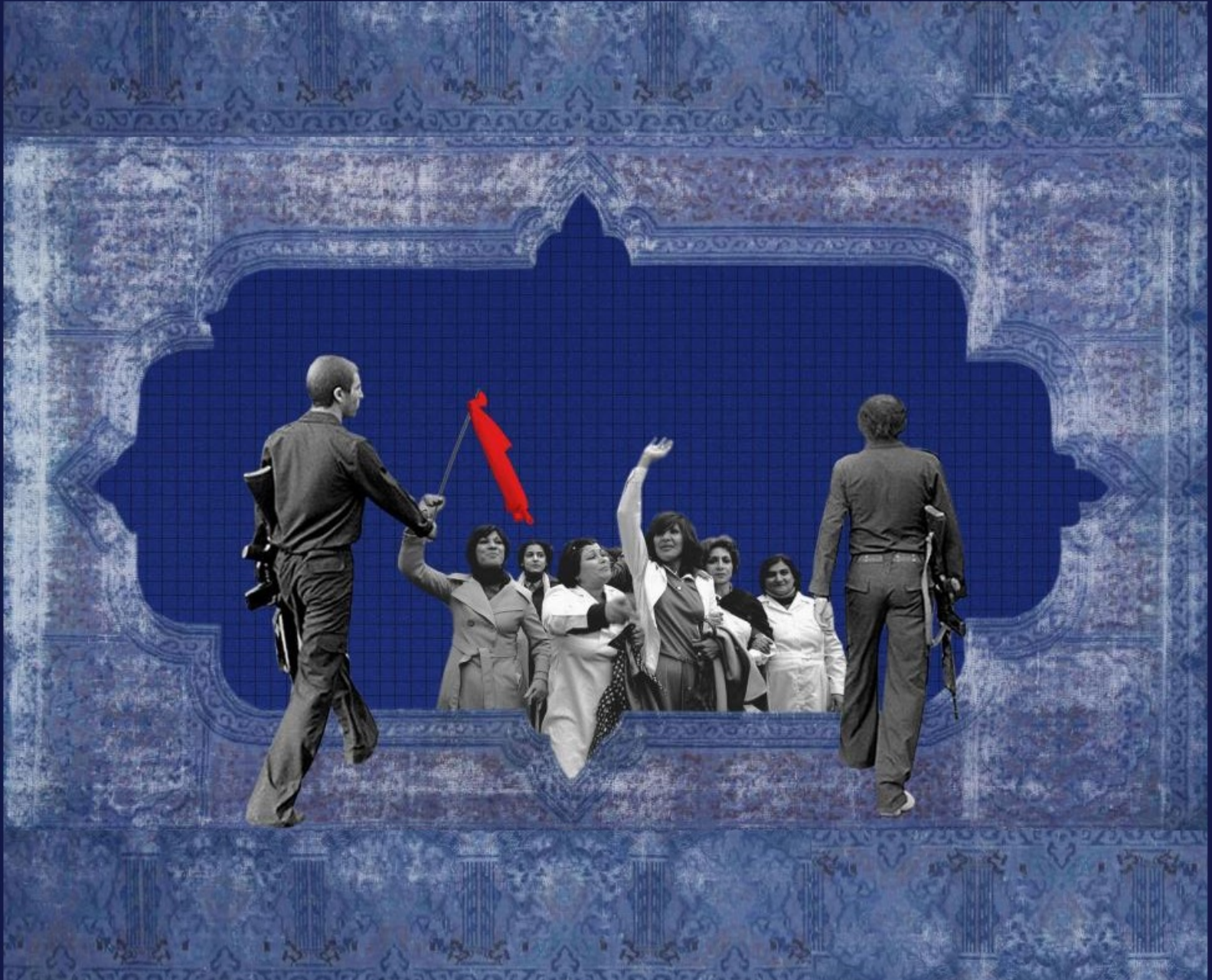


زن، زندگی، آزادی

وژہ نامہ شمارہ ۵

ہمراہن:

سعید رهنما، عقیل دغاقلہ، احمد محمد پور، شاہین نصیری، جعفر
بھکیش، آسو جواہری، محمد حاجی نیا، مریم دژمخوی، مرضیہ بہرامی
برومند، مریم لشکری، سینا باستانی، فرناز شجاعی، ہیوا اصغری،...



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: بهمن و اسفند ۱۴۰۱

کلیه‌ی حقوق محفوظ است.

تصویر روی جلد از بنیاد هاینریش بل

نقل مطالب مجلد حاضر و بازنشر این مجموعه آزاد است.

همکاران این شماره: هیوا اصغری، سینا باستانی، مرضیه بهرامی برومند، جعفر بهکیش،
آسو جواهری، محمد حاجی‌نیا، مریم دژمخوی، عقیل دغاقله، سعید رهنما، فرناز
شجاعی، مریم لشکری، احمد محمدپور، شاهین نصیری.

فهرست مطالب

۳ فرودستی و لحظه‌ی انقلابی ژینا نوشته‌ی عقیل دغاقله
۱۵ مسئله‌ی سازمان‌یابی و رهبری در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی جعفر بهکیش
۳۱ فرایند و موانع تدارک قانون اساسی جدید نوشته‌ی سعید رهنما
۶۵ نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران نوشته‌ی هیوا اصغری
۷۳ پایانی بر یأس زنان نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند
۷۹ خیزش‌های سیاسی در ایران و ریشه‌های تاریخی آن: دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب نوشته‌ی شاهین نصیری
۸۵ سلطنت نامشروع‌تر از هر زمان دیگر نوشته‌ی مریم دژمخوی
۹۱ ژئوپلیتیک دیاسپورا در میانه‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی مریم لشکری
۹۵ دگرگونی‌های سیاسی، اعتراضات، (ضد) انقلاب‌ها و سیاست بدن در خاورمیانه نوشته‌ی نادیه العلی ترجمه‌ی آسو جواهری
۱۰۹ امتناع اندیشه‌ی فرهنگی: پاسخی به اندیشمندان ایران شهرگرا نوشته‌ی احمد محمدپور
۱۲۱ آیا حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟ نوشته‌ی کیت نش، ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی
۱۳۵ خودفرمانی، جمهوری خواهی، انتگراسیون و باقی بقایای نظری / نگاهی انتقادی به طرح نظری محمدرضا نیکفر نوشته‌ی محمد حاجی‌نیا

فرودستی و لحظه‌ی انقلابی ژینا

نوشته‌ی عقیل دغاقله



جنبش ۱۴۰۱ با ویژگی‌هایی همراه بوده که در ابتدا متناقض به نظر می‌رسند.^۱ یکی از این ویژگی‌ها شکل‌گیری همزمان جنبش در مرکز و پیرامون است. همزمان با تهران و شهرهای دیگری در مراکز استان‌ها، کردستان و بلوچستان نیز در این اعتراضات نقش جدی ایفا کردند. ممکن است تصور شود که در اعتراضات ۹۶ و ۹۸ نیز اعتراضات بُعد ملی داشتند و همه‌ی شهرها را دربر گرفتند. این پاسخ تا حدودی درست به نظر می‌رسد، اما نکته‌ای که جنبش اخیر را از اعتراضات پیشین متمایز می‌کند این است که اعتراضات پیشین بیشتر اقتصادی بودند و حول و حوش موضوعات اقتصادی مانند گرانی و افزایش قیمت بنزین رخ داده بودند، موضوعاتی که این پتانسیل را داشتند تا گروه‌های فراوانی را به هم پیوند بزنند. اما اعتراضات اخیر، حداقل در ظاهر، کمتر بُعد اقتصادی داشتند و محور کلیدی که گروه‌ها را به هم پیوند می‌داد موضوع «زنان» بود. نکته‌ی مهم‌تر دیگر این است که در تهران این اعتراضات نه در میدان‌ها یا خیابان‌های پایین شهر، که عمدتاً در مناطق به‌نسبت مرفه‌نشین رخ دادند. در جاهایی مانند نارمک، ستارخان، تهران پارس، ونک و سعادت‌آباد. چگونه می‌شود که مناطق به‌نسبت مرفه‌نشین تهران همراه معترضانی در فقیرترین و محروم‌ترین استان‌ها به خیابان بیایند؟ این همراهی در نوع خود - و حداقل در تاریخ پس از انقلاب - بی‌نظیر است.

^۱ نسخه اول این مقاله در نشست انجمن کوی ارم شیراز ارائه شده است.

به شکل تاریخی، جامعه‌ی ایران همیشه شاهد جنبش‌های سیاسی بوده است. اما همیشه مرزی میان جنبش‌های اعتراضی در پیرامون و مرکز وجود داشته است. نمونه‌ی روشن این جدایی جنبش ۸۸ است که تهران و بخشی از استان‌های مرکزی را فراگرفت اما پیرامون به آن نپیوست. همچنان که در این سال‌ها حرکت‌های اعتراضی در پیرامون وجود داشتند که مرکز با آن همراهی نکرده است. نمونه‌ی واضح و متأخرتر این موضوع «قیام تشنگان» در خوزستان بود که مردم عرب به خیابان آمدند، اما دیگر مناطق کشور در بُعد بسیار کم‌تری به خیابان آمدند. و این البته نمونه‌ای است که در آن شاهد همبستگی‌های فراوان - در مقایسه با اعتراضات پیشین مردم عرب - بودیم. باز ممکن است گفته شود که در اعتراضات ۹۶ و ۹۸ این شکاف جغرافیایی دیده نمی‌شود. این پاسخ نیز تا حدودی درست به نظر می‌رسد. اما نکته‌ی قابل توجه این است که برخلاف ۹۶ و ۹۸، در اعتراضات ۱۴۰۱، کردستان و بلوچستان به نوعی با هویت اتنیکی و مذهبی خود در اعتراضات حضور داشتند. تأکید مستمر بر نام این استان‌ها و تأکید بر به‌حاشیه رانده‌شدن تاریخی بلوچ‌ها و کردها، ذکر مستمر این نکته که کردها و بلوچ‌ها در خیابان هستند و مردم دیگر باید به آنها بپیوندند، و مهم‌تر نقشی که نهادهای مذهبی اهل سنت و احزاب کُرد ایفا کردند بر ویژگی‌های متمایزکننده‌ی جنبش ۱۴۰۱ می‌افزایند. به عبارت دیگر آن کرد یا آن بلوچ این بار نه به‌عنوان یک ذره‌ی منفرد و جدا بلکه به عنوان نماینده‌ی یک اتنیک به خیابان آمد و در جستجوی یک ائتلاف استراتژیک بود، ائتلافی که حداقل در هفته‌های اول نمود و بروز فراوان داشت. در این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال هستم که چگونه می‌توان این همراهی میان اعتراضات در تهران، از یک‌سو، و کردستان و بلوچستان، از سوی دیگر را فهمید.

پاسخ به این سؤال، همان‌گونه که در ادامه‌ی متن توضیح خواهم داد، این است که آنچه در ۱۴۰۱ رخ داد نوعی ائتلاف فرودستان بود که حول محوری غیراقتصادی با محوریت زن و به‌حاشیه‌رفتگی شکل گرفت. موضوع زن و ستم علیه زنان زمینه‌ی ایجاد یک جنبش زنانه را ایجاد کرد که در آن هم جوانان سعادت‌آباد و تهرانپارس می‌توانستند خود را ببینند و هم آن بلوچ یا کُرد. به عبارتی، محوریت ستم علیه زنان در این جنبش ائتلافی را ممکن کرد که پیش از این امکان شکل‌گیری آن کمتر متصور بود.

اما اجازه دهید که با این نکته شروع کنم که جنبش ۱۴۰۱ را می‌توان جنبش فرودستان نام نهاد، خیزش محذوفان و به‌حاشیه‌رفته‌گان. این خوانش از جنبش ۱۴۰۱ با رویکردهای مرسوم که آن را به ابربحران‌ها تقلیل می‌دهند متفاوت است. ابر بحران و مشکلات عمیق اقتصادی و سیاسی همیشه یک پای بسیاری از اعتراضات در جامعه ایران بوده و هستند. اما تأکید و رجوع دائم به آنها ما را از فهم دقیق آنچه رخ داده است باز می‌دارد. نگاه به جنبش اخیر به عنوان جنبش فرودستان همچنین در تقابل با رویکردهایی است که این جنبش را به طبقه‌ی متوسط شهری منتسب می‌کنند. در بسیاری از این تحلیل‌ها البته طبقه‌ی متوسط بدون تعریف دقیق استفاده می‌شود و به طور ضمنی معادل طبقه‌ی تحصیلکرده و معترض شهری تلقی می‌شود،

معادل بخشی از معترضان که به عنوان قشر خاکستری نیز شناخته می‌شوند. در اعتراضات اخیر، اما به نظر می‌رسد، در عین حالی که این قشر خاکستری با معترضان هم‌دل بوده است، اما بخش اندکی از آنها به خیابان آمدند و یا نقش کلیدی در این اعتراضات ایفا کردند. خطای انتساب اعتراضات به طبقه متوسط بیشتر ناشی از این است که اعتراضات، در درجه اول، از چشم تهران تحلیل شده است و در آن کردستان و بلوچستان کم‌تر دیده شده‌اند.^۱ این خطا، در درجه دوم، ناشی از مکان‌های جغرافیایی اعتراضات در تهران است، مناطقی که به عنوان محله‌های (به نسبت) مرفه نشین و بالای شهر شناخته می‌شوند. این که اعتراضات در نارمک است یا تهران پارس، در سعادت‌آباد است یا شهرک غرب، باعث شد بخش قابل توجهی از تحلیلگران به این سمت‌وسو بروند که این جنبش را به نوعی به طبقه متوسط منسوب کنند. در شهرهای دیگر نیز (البته به جز استان‌های پیرامون، به ویژه کردستان و بلوچستان)، باز اعتراضات - تا جایی که مشاهدات ما اجازه می‌دهد - در مناطق مرفه‌نشین تر رخ داد. اما اجازه دهید که به سؤال کلیدی بازگردیم که چگونه می‌توان مناطق به نسبت مرفه‌نشین شهری را در کنار موقعیت به حاشیه رانده شده‌ی پیرامون قرار داد؟ پاسخ به این سؤال در این نکته نهفته است که آن که در آن مناطق به نسبت مرفه‌نشین به خیابان آمد نیز در موقعیت فرودستی است.

بخش عمده‌ای از کسانی که به خیابان آمدند و در اعتراضات مشارکت فعال داشتند را نسل جوان و نوجوان شکل می‌دهند. بر اساس آماری که خبرگزاری فارس به نقل از سازمان‌های امنیتی و اطلاعاتی آورده است، در تهران ۴۱.۸ درصد معترضان کمتر از ۲۰ سال سن داشتند و ۴۸.۲ درصد از بازداشتی‌ها در سنین ۲۰ تا ۳۵ بودند. یعنی حدود ۹۰ درصد زیر ۳۵ سال و ۳ درصد از بازداشتی‌ها بالای ۳۵ سال سن داشتند.^۲ اما افراد زیر ۳۵ سال در تهران چه ویژگی‌ای دارند که آنها را در موقعیت فرودست قرار می‌دهد؟

پیش از آن اجازه دهید به این سؤال پاسخ دهیم که منظور از فرودست در این متن چیست. فرودستی موقعیتی است که در آن فرد یا گروه از ساخت سیاسی و اجتماعی پس رانده شده است، نقشی در تصمیم‌گیری سیاسی ندارد، و تنها ابژه‌ی سلطه است. آنها نامرئی هستند و به نوعی در بسیاری از ساحت‌ها حذف شده‌اند. این نامرئی شدن و نادیده گرفته شدن را می‌توان در مورد مردم کرد و بلوچ به خوبی مشاهده کرد و دید. ما هیچ وقت درباره‌ی آنها نمی‌شنویم، یا به ندرت درباره‌ی آنها می‌شنویم. آنها را هر از گاهی و در خلال رخدادها می‌بینیم، مانند جرقه‌هایی که زیر آوار این کاخ مدرنیته دفن شده، اما هنوز باقی مانده‌اند.

^۱ این یادداشت بر تهران، کردستان و بلوچستان به عنوان سه میدان اصلی اعتراضات تمرکز شده است. تهران به عنوان نماینده‌ی اعتراضات در بخش‌های مرکزی و کردستان و بلوچستان به عنوان نمونه‌ی یا نماینده‌ی اعتراضات در پیرامون.

^۲ جمع درصدها به دلیل نامشخص کمتر از ۱۰۰ است. «نیمی از بازداشتی‌ها ۲۰ تا ۳۵ ساله بودند.» اعتماد، ۲۷ مهرماه ۱۴۰۱.

<https://www.etemadonline.com/بخش-سیاسی-۵۷۸۶۵۴/۹-اعتراضات-ایران>

ویژگی دیگر فرودستی که با آن روبرو هستیم این است که آنها ابژه‌ی سلطه هستند و دستگاه انضباطی دولت مدرن و زیست‌سیاست (بایوپالیتیک) آن در آن موقعیت از کار می‌افتد. یک دلیل همان است که آنها نامرئی شده‌اند و دیده نمی‌شوند. اما دلیل دیگر آن امتناع آن گروه‌ها و افراد در برابر دولت یا قدرت مسلط است. آن که در قدرت است می‌خواهد تا اتاق خواب آن زن، آن کرد، یا آن بلوچ برود و او را به کارخانه‌ی باروری بدل کند یا آن که بر اساس ایدئولوژی مذهبی او را به انقیاد بکشد. اما آن که ابژه‌ی این سیاست است دیوار محکمی بنا کرده است که قدرت مسلط را پشت آن دیوار نگاه می‌دارد. برای آن کرد یا بلوچ این دیوار بلند در امتداد تاریخ بازتولید شده است. او این دیوار را در قالب مذهب، در قالب اصرار بر تعلق طایفه‌ای و زندگی بومی، بر مبنای تحکیم دیوار من در برابر دیگری حفظ و بازتولید کرده است. در برابر این دیوار تاریخی و این مردم به حاشیه رفته، آنچه برای دولت باقی مانده بود سلطه‌ای است که نه قدرت اقناع دارد، نه می‌تواند رضایت تولید کند، و نه می‌تواند از دستگاه‌های حکومت‌مندی خود بهره‌ای بگیرد. تنها زور است و دستگاه سرکوب. امروز آن جوان یا نوجوان در مناطق مرفه‌نشین به همان اندازه با قدرت حاکم فاصله دارد و همان دیوار بنا شده است. ممکن است گفته شود که این گزاره را می‌توان به بقیه‌ی مردم گسترش داد. یا آنکه پرسیده شود که آن جوان یا نوجوان فقیر^۱ چرا به خیابان نیامد. به این سؤالات در ادامه پاسخ داده خواهد شد.

این موقعیت فرودستی بعد دیگری نیز دارد و آن زیست در تعلیق است.^۲ زندگی‌های به بن بست خورده‌ای که نمی‌دانند فردایشان چگونه خواهد بود. افراد و گروه‌هایی که زندگی‌شان را در روزمره‌گی‌هایی نامعلوم و نامتعین سپری می‌کنند. در شرایطی هستند که همه چیزشان پا در هواست. در جهان‌هایی به بن بست رسیده که به هیچ چیز نمی‌شود دل بست، حتی به همان کار ناپایداری که به آن مشغول هستند. زندگی در تعلیق یعنی میان راه‌های مختلفی که به مخیله می‌آیند معلق و شناور هستیم، راه‌هایی که همه گویی سرابی بیش نیستند و تا به آنها نزدیک می‌شویم ناپدید می‌شوند. اما از آنجا که «انسان محکوم به امید است»، دوباره همه‌ی آن راه‌های سراب‌آلود وجودشان را بر ما تحمیل می‌کنند. و ما هر روز به امیدی و به راهی و به روزنه‌ای دل می‌بندیم و از امیدی و راهی و روزنه‌ای دیگر دل می‌کنیم. برای این فرودست دیگر پیشروی آرام بی‌معناست، یا شاید به نهایت آن رسیده باشد. نه آن که آن را تعطیل کند، اما به قیام بر علیه آن روابط قدرت می‌اندیشد، به این دلیل که راه دیگری برای خروج از آن متصور نیست.

^۱ این گزاره که مردم فقیر به خیابان نیامدند بر مبنای مشاهده در شهرهای بزرگی چون تهران، تبریز، شیراز و اصفهان است. در اکثر این شهرها و بر مبنای ویدیوها و اخبار منتشر شده مناطق به نسبت مرفه نشین درگیر اعتراضات شدند.

^۲ در یادداشت دیگری به این زیست در تعلیق و اهمیت آن پرداخته‌ام. «بن بست، تعلیق، تعلیق مضاعف»، میدان، ۲۸ تیرماه ۱۴۰۰

اما به این سؤال بازگردیم که چگونه می‌توان این موقعیت فرودستی را به جوانان یا نوجوانانی در مناطق به نسبت مرفه‌نشین شهری تعمیم داد؟ و چگونه (یا چه چیزی) آن نوجوان یا جوان را به آن کرد یا بلوچ پیوند می‌دهد؟ و چرا باید موقعیت او را از موقعیت پدر و مادرش متفاوت دانست؟

موقعیت فرودستی به این دلیل به آن جوان یا نوجوان قابل تعمیم است که او در سلسله‌مراتب قدرت - چه سیاسی، چه اجتماعی حذف شده و به حاشیه رفته‌اند و امکان تحرک اجتماعی (social mobility) برای آنان متصور نیست. این فرودستی از قضا هم سیاسی، هم اجتماعی و هم اقتصادی است. اجازه دهید با بُعد اقتصادی شروع کنیم. از منظر اقتصادی، یک جوان ۱۸ تا ۳۰ ساله را تصور کنید. او می‌تواند در آستانه‌ی ورود به دانشگاه باشد، دانشجو باشد، یا فارغ‌التحصیل دانشگاه باشد با مدرکی در رشته‌ی مهندسی، کامپیوتر یا یکی از رشته‌های علوم انسانی. با این همه او امیدی به آینده ندارد. او حتی این امید را ندارد تا بتواند مانند پدر و مادرش از شغل و مزایایی برخوردار باشد و همان جایگاه طبقاتی را حفظ کند، یا این امید که بتواند در همان محله یا منطقه ساکن شود. او حتی اگر کاری پیدا کند، درآمدی مابین ۶ تا ۱۰ میلیون تومان خواهد داشت.^۱ اما حتی با حقوق ۱۰ میلیون تومانی، او قادر نخواهد بود خانه‌ای در همان محله‌ای که خانواده اش هستند کرایه کند. طبق اطلاعات بانک مرکزی، متوسط اجاره‌بهای یک متر واحد مسکونی در شهر تهران در سال ۱۴۰۰ معادل ۸۴ هزار و ۸۰۰ تومان است.^۲ و در مناطقی در تهران که شاهد اعتراضات بیشتری بودند (سعادت‌آباد، شهرک غرب، تجریش، پونک، جنت‌آباد، ستارخان) متوسط اجاره برای یک واحد ۸۰ متری مابین ۱۴ تا ۲۳ میلیون تومان است. نرخ اجاره‌بها، برای مثال، در سعادت‌آباد ۲۳ میلیون تومان است و در پونک ۱۴ میلیون تومان. این جوان یا نوجوان دهه‌ی هشتادی در چنین موقعیتی قفل شده است، موقعیتی که هر قدر هم تلاش کند باز بیشتر به عقب رانده می‌شود.

این موقعیت با آنچه پدر و مادر او تجربه کرده‌اند متفاوت است. نسل‌های پیشین علی‌رغم تمامی مشکلات و معضلات نوعی رشد و تحرک اجتماعی داشتند. بخش قابل‌توجهی از آنان برآمده از خانواده‌های فقیر یا روستایی بودند که به تدریج مراتب ترقی را طی کرده‌اند. بخش عمده‌ای از این پدران و مادران نسل اولی بودند که به دانشگاه وارد شدند، امری که تحرک عمودی قابل‌توجهی محسوب می‌شود. نسل جدید اما جهان کاملاً متفاوتی را تجربه می‌کند. او برآمده از خانواده‌ای است که این پله‌های ترقی را طی کرده‌اند، اما

^۱ حداقل حقوق وزارت کار در سال ۱۴۰۰ حدود ۶ میلیون تومان است و حقوق یک استاد دانشگاه تازه‌کار حدود ۱۲ میلیون تومان است و متوسط حقوق یک معلم حدود ۶ میلیون تومان است. [تجارت نیوز، حقوق معلمان ایرانی چقدر است؟](#)

^۲ اقتصادنیوز، [اجاره هر متر خانه در تهران چقدر است؟](#)، ۲۰ خرداد ۱۴۰۱.

خود او نه تنها قادر نیست که آن تحرک اجتماعی را داشته باشد که جبر زمانه او را به عقب می‌راند. او گرفتار (capture) آمده است، گرفتار در موقعیتی که خروج از آن ناممکن می‌نماید.

اما این فرودستی بعد دیگری نیز دارد: حذف و به حاشیه رانده شدن سیاسی و اجتماعی. نسل‌های پیشین این‌گونه نیستند. آنها اگر نه امروز، که روزی روزگاری با انقلاب همراه و همدل بوده‌اند و خود را در آینده آن دیده‌اند. اما نسل جدید به کل به حاشیه رانده شده است. برای دیدن این حذف شدگی می‌توان به مراسم غیرمنتظره‌ی تدفین مرتضی پاشایی بازگردیم، خواننده‌ی سی‌ساله‌ای که سال ۱۳۹۶ به دلیل ابتلا به سرطان درگذشت. خبر درگذشت او هزاران تن از جوانان ایرانی را برای تشییع جنازه به خیابان‌های تهران کشاند. برای چند روز، صدها جوان، اغلب زیر ۲۵ سال، در سراسر کشور گردهم آمدند و با آواز و روشن کردن شمع یاد او را گرامی می‌داشتند. پاشایی برای اغلب افرادی که در این جمعیت سنی قرار نمی‌گرفتند ناآشنا بود. ناظران در مقالاتی که در خصوص این حضور خیابانی غیرمنتظره نوشتند اذعان کردند که نه پاشایی را می‌شناختند و نه ترانه‌های او را گوش داده بودند، انجمن جامعه‌شناسی ایران میزگردی برگزار و جامعه‌شناسان سرشناس کشور را برای تحلیل محبوبیت ناشناخته‌ی یکی از اسطوره‌های جوانان دعوت کرد. مراسم تدفین پاشایی نشانه‌ای زودرس بود از ظهور نسلی که امروز در خیابان است. نسلی که ارتباطی با انقلاب ۵۷، جنگ ایران و عراق، و عصر اصلاحات ندارند. در حقیقت بسیاری از آن‌ها سن‌شان کمتر از آن است که حتی جنبش سبز را تجربه کرده باشند.^۱ شناخت آنها از انقلاب با احمدی‌نژاد آغاز می‌شود، دورانی که بسیاری از انقلابیون ۵۷ را به آن انقلاب کافر کرده است. اما این فقط نبود شناخت نیست. نظم مستقر سبک زندگی آنها را نه تنها به رسمیت نمی‌شناسد، که آن را پس می‌زند. او نه نماینده‌ای در ساخت قدرت دارد و نه امکانی برای بروز و ظهور سبک زندگی خاص خود، یا خلق جهان آرمانی‌اش. بنابراین موقعیت فرودستانه‌ی او هم اقتصادی است و هم سیاسی.

این موقعیت فرودستی همان نقطه‌ای است که او را به معترضان کرد و بلوچ پیوند می‌دهد. دو اقلیتی که نقش مؤثر و پیش برنده‌ای در این جنبش داشتند. البته که از منظر اقتصادی، وضعیت مردم کرد و بلوچ قابل مقایسه با آن جوان دهه‌ی هشتادی نیست. اما شباهت در آن قفل‌شدگی بی‌شمار است. در پژوهش‌های انجام شده، این دو اقلیم همیشه جزو محروم‌ترین استان‌ها هستند. زندگی آنان با کولبری و قاچاق سوخت گره خورده است. نرخ بیکاری در استان کردستان ۳۱ درصد است و نزدیک به ۲۰ درصد جمعیت در محلات حاشیه‌نشین زندگی می‌کنند. معادن این استان در دست افراد غیربومی است، و مردم بومی حداکثر به‌عنوان

^۱ در [یادداشت دیگری](#) به ویژگی این نسل پرداخته‌ام.

نگهبان یا دیگر مشاغل پایین‌تر مشغول هستند. کولبران نیز کالاهای مردمی را که در کلان‌شهرها هستند جابجا می‌کنند، کالاهای آنانی که با سرمایه‌های هنگفت وارد بازار قاچاق شده‌اند: «استثماری به تمام معنا در قرن ۲۱»^۱ در بلوچستان وضعیت اقتصادی دردآورتر است و فقر چهره‌ی عریان و خشن‌تری دارد. اما برای مردم کرد و بلوچ نیز نیز فرودستی تنها در بعد اقتصادی خلاصه نمی‌شود. زندگی آنان، تاریخ آنان، فرهنگ آنان، زبان آنان و مذهب آنان نیز به حاشیه رفته است.^۲ در حقیقت حتی از حرکت‌های آنان نیز خبری نداریم، اعتراضاتی که اگر نامی هم از آنها شنیده باشیم، آنها را به «تجزیه‌طلبی» وصل می‌کنیم. و شاید به همین دلیل باشد که تصاویری که از دو استان و در طول اعتراضات به‌وفور در شبکه‌های اجتماعی به اشتراک گذاشته شد ما را با جهان دیگری در ایران آشنا ساخته‌اند، جهانی که در چشم بسیاری پنهان و غایب بود.

قفل‌شدگی حلقه‌ی وصل یک جنبش ناهمگون

شباهت در موقعیت فرودستی به‌معنای یکدستی آن نیست و جنبش ژینا یک جنبش ناهمگون است. آن چیزی که فرودستی یک جوان شهری را تعریف می‌کند، همان چیزی نیست که فرودستی یک کُرد یا بلوچ را تعریف می‌کند. حتی در وجوه اقتصادی نیز این افتراق وجود دارد. مردم کردستان و بلوچستان در پایین‌ترین لایه‌های ستم به‌سر می‌برند و درد و رنج آنان را نمی‌توان با گروه دیگری - آن‌هم در تهران و مناطق به‌نسبت مرفه - مقایسه کرد. به عبارتی، میان آنانی که فقر را با گوشت و خون خود حس کرده‌اند و آنهایی که تلاش می‌کنند تا در بالای این هرم اجتماعی جایگاه خود را حفظ کنند و پایین‌تر نروند تفاوت است.

ناهمگونی را می‌توان در شکل و فرم اعتراض‌ها نیز دید. در تهران، اعتراضات بر موضوع حجاب متمرکز شد، و می‌توان آن را نوعی قیام بر علیه بُعد دینی استبداد دانست. اما اگر در تهران روسری آتش می‌زنند، در بلوچستان اعتراض با مذهب پیوند خورده است. اگر در تهران عمامه‌پرانی می‌کنند، در زاهدان اعتراضات به پشتوانه‌ی یک رهبر مذهبی در جریان است و در کردستان ماموستاها در کنار معترضان ایستاده‌اند. اگر در تهران، اعتراضات در مناطق به‌نسبت مرفه‌نشین است، در بلوچستان و کردستان، اعتراضات در فقیرترین شهرها در جریان است. اگر در تهران زنان نسبت بالایی در اعتراضات دارند، در بلوچستان حضور آنان اندک

^۱ فقر و بیکاری در کردستان خانواده‌ها را متلاشی کرده است، میدان، ۳ اسفند ۱۳۹۵.

^۲ همین نکته را سال گذشته در اعتراضات آب مردم عرب دیدیم، آن هنگامی که از دیدن لباس عربی، یزله، و زبان فارسی دست‌وپا شکسته و زندگی فقیرانه همه را به‌تازده کرد.

است. حتی در ریشه‌های اعتراضات نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. بلوچستان اعتراضات از مسیر دیگر به جنبش ژینا پیوست. همزمان با کشته شدن ژینا، اتفاق دیگری در سیستان و بلوچستان در جریان بود. خبری در شهر پیچیده بود که یک فرماندهی نیروی انتظامی به یک دختر ۱۵ ساله‌ی بلوچ تجاوز کرده است. امام جمعه‌ی موقت شهر راسک، عبدالغفار نقشبندی، در بیانیه‌ای این خبر را تأیید کرد.^۱ هشتم مهرماه مردم بلوچ پس از نماز جمعه به خیابان آمدند تا به آن تجاوز اعتراض کنند، حرکتی که با ورود نیروهای نظامی جمعه‌ی خونین را آفرید. اما همزمانی اعتراضات بلوچستان را کردستان پیوند داد.

اگر به تفاوت‌هایی که میان سه میدان اصلی اعتراضات - تهران، کردستان و بلوچستان - داشته باشیم، آن‌گاه شاید بتوان گفت که ما با سه جنبش متفاوت روبرو هستیم، گرچه در حس قفل‌شدگی - و گرفتار آمدن در موقعیت فرودستی - به هم شباهت دارند. سه جنبشی که می‌توانستند در سه زمان متفاوت رخ دهند اما در یک لحظه‌ی اتفاقی (coincidence) به هم پیوند خوردند،^۲ در لحظه‌ی ژینا.

ژینا تقاطع چند لایه‌ی ستم بود، ستم‌هایی که در زیر حجاب‌های سنگین پنهان بودند. مهسا یک زن بود، نماد تمامی زنانی که در سایه‌ی یک نظام مردسالار به حاشیه رانده شدند و بار ستم این حذف را به دوش می‌کشند. مهسا یک جوان دهه‌ی هشتادی است، تجسد عینی یک سبک زندگی به حاشیه رفته و تبعات آن. ژینا همچنین دختر گُرد بود، نمادی از اتنیک‌های پیرامون که حذف شده‌اند. ژینا از میان اهل سنت برآمده بود، مذهبی که در سایه‌ی قدرت هژمونیک تشیع به حاشیه رفته است. و مهم‌تر آنکه ژینا این نقطه‌ی تقاطع لایه‌های ستم در تهران کشته شد. هنگامی که از لحظه‌ی اتفاقی می‌گوییم، منظور کنار هم آمدن همه‌ی این عناصر در یک نقطه است.

در این فرایند، ژینا تبدیل به صورتی شد که می‌تواند به جای چهره‌های بی‌صورت ستم‌دیدگان بنشیند، چهره‌ی آنهایی که درباره‌ی درد و رنج آنان می‌شنویم اما آنها را نمی‌بینیم. و این‌گونه است که ژینا به رمز اعتراضات بلوچستان نیز بدل شد، چرا که ژینا چهره‌ی آن دختر ۱۵ ساله بلوچ شد، آن دختری که امروز چیزی از او جز یک داستان تک‌خطی نمی‌دانیم. حتی نام او در رسانه‌ها نیست. اما ژینا به او عینیت بخشید و بلوچستان را به کردستان و تهران پیوند داد. و باز به همین دلیل است که ژینا ستم‌دیدگان برآمده از جغرافیاهایی متفاوت را به هم پیوند بزند و باعث شد مرکز و پیرامون با شعارهایی چون «از کردستان تا

^۱ امام جمعه راسک تجاوز به یک دختر ۱۵ ساله را تأیید کرد. هرانا، ۴ مهر ۱۴۰۱. [https://www.hra-news.org/2022/hranews/a-](https://www.hra-news.org/2022/hranews/a-37199/)

[37199/](https://www.hra-news.org/2022/hranews/a-37199/)

^۲ این نکته از آن روی مهم است که حداقل پس از انقلاب ۵۷، نسبتی میان جنبش‌های مرکز و پیرامون وجود نداشت. در اعتراضاتی که پس از سال ۷۶ در تهران رخ داد (کوی دانشگاه ۷۸ و اعتراضات ۸۸)، به دشواری می‌توان نمونه‌های از گسترش آن به پیرامون را یافت. همچنانکه در این مدت جنبش و اعتراضات که در پیرامون شکل گرفتند نیز همراهی مرکز را نداشته‌اند.

تهران، جانم فدای ایران»، «از گیلان تا کردستان جانم فدای ایران» و «از زاهدان تا تهران خونین تمام ایران» همدیگر را صدا کنند.

این شعارها محصول همان لحظه‌ی انقلابی هستند، لحظه‌ای که مردم هویت و مطالبات گروهی و فردی خود را کنار گذاشتند و در قالب یک حرکت جمعی به خیابان آمدند و همدیگر را صدا کردند. علاوه بر آن در این شعارها نوعی استعمارزدایی از مفهوم ایران نیز نهفته است. ایران در این شعارها دیگر آن محدوده‌ی جغرافیایی محدود در آن مثلث زاگرس، البرز و کویر¹ نیست. در آن از کُرد می‌شنویم، از بلوچ می‌شنویم، همان‌گونه که از مولوی عبدالحمید می‌شنویم و از ماموستایان سندج و دهگلان. حتی در خارج کشور احزاب کرد و بلوچ - و البته ترک و عرب - با پرچم‌های خود به برلین آمدند تا برای اولین بار در تاریخ نوع جدیدی از همبستگی را خلق کنند. به عبارتی، در این لحظه‌ی انقلابی به یکباره تمامی آن تمایزات و تفاوت‌ها به تعلیق رفت تا تصور جدیدی از مفهوم ایران و ملت ایران شکل گیرد. و تداوم این لحظه‌ی انقلابی می‌تواند راهی به استعمارزدایی و ارتقای ملت به مفهومی شمول‌گراتر و جامعه‌ی متکثرتر باشد.

امکان تداوم لحظه‌ی انقلابی

جنبش ژینا تلاشی انقلابی برای دگرگون کردن روابط قدرت و شورش فرودستان بر آن موقعیتی است که در آن قرار گرفته‌اند. در گذشته این تلاش در قالب مفهوم گریز (escape) رخ می‌داد. یک بخش این گریز (که جمعیت بسیار اندکی به آن تن دادند) گریز از جغرافیای موجود است: مهاجرت به کشور دیگر برای رهایی از موقعیتی که در آن گرفتار آمده‌اند. اما برای بسیاری این گریز جغرافیایی ناممکن بود. آنان در دل نظم موجود و در میان همین مرزها راه‌های گریز را ابداع کردند. برای یک زن این گریز در قالب شل کردن حجاب، دگرگون کردن معنای آن، تحمیل خود بر عرصه‌های رسمی و غیر رسمی، و دهن کجی بر روابط قدرتی است که آنها را محدود کرده است. آنها فضای دانشگاه را تسخیر کردند، در میدان‌های ورزشی ظاهر شدند، در عرصه‌ی موسیقی درخشیدند و به تدریج یاد گرفتند در درون این سیستم گریزهای خود را بزنند. در حقیقت گشت ارشاد و آنچه که برای ژینا اتفاق افتاد، حاصل همین فرایند تعقیب و گریز است، تعقیب برای تحکیم آن موقعیت فرودستی و تثبیت آن و گریز از آن موقعیت فرودستی. این گریز برای یک جوان یا نوجوان دهه‌ی هشتادی نیز به معنای تأسیس سبک زندگی خاص خود در زیر پوست همین شهر است. و البته گاه به گاه و هنگامی که تصاویری از این زندگی زیرزمینی به سطح می‌آید (برای مثال، تجمع پاساژ

¹ ابراهیم توفیق در باب هویت ایرانی می‌نویسد که تئوری‌های موجود و هویت برساخته شده درباره‌ی ایران به این محدوده‌ی مثلثی محدود شده است و تاکنون قادر نبوده است که فراتر از آن برود.

کوروش، آب‌بازی نوجوانان، یا تجمع نوجوانان شیراز) همه برای چند روز متعجب می‌شویم و فیلم و عکس است که دست‌به‌دست می‌شود.

هنگامی که به مردم کرد و بلوچ - و البته دیگر مناطق پیرامون - می‌رسیم آنجا نیز با این گریزها روبرو هستیم. در بُعد اقتصادی نمونه‌ی عینی این گریز را در کولبری می‌بینیم و در قاچاق سوخت. دو موضوعی که مدام از آن می‌شنویم و همیشه در فرایند تعقیب و گریز قربانیان خود را دارند. و در بُعد فرهنگی، در هر کدام از مناطق پیرامون اگر زندگی کرده باشید، با دنیای دیگری روبرو می‌شویم، جهانی که در آن مردم زبان و دین خود را که در عرصه‌ی رسمی به حاشیه رانده شده است، حفظ کرده اند و در زندگی روزمره به آن ممارست دارند و آن را بازتولید می‌کنند. و هر روز تاریخ حذف‌شده‌ی خود را مرور می‌کنند.¹ در پیرامون، برای مثال، دین راه و روشی برای تمرین این گریز شده است، راه و روشی برای این که گرد بودن یا بلوچ بودن عینیت یابد و از دست دستگاه سرکوب در امان بماند تا مبادا به نام «تجزیه‌طلبی» سرکوب شود.

جنبش ژینا حرکتی برای تبدیل آن گریز به انقلاب است و به همین دلیل می‌توان آن را یک جنبش انقلابی نام نهاد. اما تداوم و به نتیجه رسیدن این جنبش منوط به تداوم آن لحظه‌ی انقلابی و ائتلاف استراتژیک میان پیرامون و مرکز، ائتلاف میان گرد، بلوچ، ترک، عرب و فارس است. اما چگونه می‌توان این لحظه‌ی انقلابی را حفظ کرد؟ پاسخ در همان شعار «زن، زندگی، آزادی» نهفته است، در برداشتی پیشروانه از این شعار. در این خوانش، زن نماد و عینیت همزمان آزادی‌خواهی و فرودستی است. زن را نباید تنها در برابر مرد فهمید، او تجسد آن گرد، آن بلوچ، آن جوان دهه‌ی هشتادی است، و حتی آن مرد فروست است. او تجسد همه‌ی آن موقعیت‌های فرودستانه و به‌حاشیه رفته است. زن زنجیره‌ی وصلی است که تمامی این جزیره‌های تک‌افتاده را به هم متصل می‌سازد. این همان دلیلی است که زن نماد این اعتراضات شد و این جنبش، جنبشی زنانه، جنبشی که دنبال آن است تا این بار فرودستان را کنار هم آورد.

بخش دیگر این شعار «زندگی» است. زندگی را می‌توان به خروج از آن موقعیت فرودستانه فهمید. برای آن نوجوان یا جوان تهرانی، این خروج از موقعیت فرودستانه به معنای «بازگشت به زندگی نرمال» است، به معنای به رسمیت شناخته شدن آن زندگی است که زیر پوست شهر رشد کرده است. برای آنان همچنین زندگی به معنای خروج از آن موقعیت فرودستانه‌ی اقتصادی است که در آن گرفتار آمده‌اند. برای آن گرد و بلوچ، زندگی به معنای خروج از آن زندگی در حاشیه است، به معنای به چالش کشیدن آن رابطه‌ی استثمارگری مرکز-پیرامون. برای آنان زندگی نرمالی وجود نداشته است که به آن بازگردند. آنچه هست امید به خروج از فقر مفرط و خروج از ظلم مضاعف است. زندگی برای آنان، همچنین، به معنای پایان این کوررنگی است، به

¹ میان موقعیت‌های فوق قطعاً تفاوت‌های بسیاری وجود دارد، و می‌توان بحث ماتریس ستم را به بحث افزود. در عین حال آنچه این موقعیت‌ها را به هم مشابه می‌کند آن بحث گرفتار آمدن در آن موقعیت فرودستانه است.

معنای تصدیق تفاوت‌های قومی و مذهبی که آنان را از بقیه جدا کرده است. به معنای آن است که سبک زندگی‌شان، زبان‌شان و مذهب‌شان و تاریخ‌شان به رسمیت شناخته شود و از حاشیه به متن آید. زنانه کردن این جهان و بازگشت به زندگی اما تنها از مسیر آزادی ممکن است. آزادی به معنای رهایی از تمامی روابط قدرتی است که این اشکال متفاوت فرودستی را رقم زده است. آزادی از روابط قدرتی که دهه‌هاست با شعاری که عصاره‌ی آن «مرد، میهن، آبادی» در حال بازتولید است. گام اول این رهایی شناخت و نقد این روابط قدرت و زمینه‌هایی است که آنها را حفظ کرده است: شناخت جهان مردسالارانه‌ای که در آن غرق شده‌ایم و قادر به دیدن ابعاد آن نیستیم. شناخت و رهایی از مفهوم تنگ‌نظرانه‌ی «میهن» که بسیاری از هموطنان را کنار گذاشته و به حاشیه رانده است. شناخت و رهایی از مفهومی از میهن که خاک را مقدم بر انسان کرده است، و بسیاری را برای رسیدن به عظمتی موهوم له کرده است. شناخت و رهایی از مفهوم «آبادی» که باز در معنای تنگ‌نظرانه و خسارت‌بار «توسعه» ترجمه شده است؛ توسعه‌ای که با وعده‌های بهشتی جهنم آفرید، جهنمی که در محیط زیست امروز ایران می‌بینیم. در مقابل، خوانش مترقی از «زن، زندگی، آزادی» خط بطلانی بر همه مفاهیم فوق می‌کشد تا این جنبش را زنانه کند، تا آن هژمونی مردسالارانه و مرکز محور را به چالش بکشد و به جای آن عدالت و برابری بنشانند. اجازه دهید خلاصه بگوییم: راز حفظ و تداوم این لحظه‌ی انقلابی گذر از «مرد، میهن، آبادی» به «زن، زندگی، آزادی» است.

مسئله‌ی سازمان‌یابی و رهبری در جنبش «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی جعفر بهکیش



مقدمه

بیش از صد و بیست روز از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» گذشته است.^۱ هدف این جنبش بسیار صریح و روشن است: پایان دادن به نظم سیاسی موجود. در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که این هدف بدون مشارکت گسترده و هماهنگ طبقات مختلف مردم قابل دسترسی نیست. در داخل ایران سازمان‌دهی و رهبری گسترده، محلی و افقی تاکنون موفق بوده است. اما آیا برای ادامه‌ی راه تا حصول نتیجه‌ی نهایی این روش سازمان‌دهی کافی است یا یک رهبری سیاسی متمرکز ضروری است؟ با فرض ضروری دانستن رهبری، این رهبری چگونه، با حضور چه کسانی، با چه گستردگی و بر اساس کدام مکانیسم باید تشکیل شود که مشروعیت داشته باشد و مانند غالب اتحادها و ائتلاف‌های چهل و چند سال گذشته به جدایی نینجامد و در نتیجه سبب تضعیف جنبش نشود.

قبل از ورود به بحث لازم می‌دانم چند نکته را متذکر شوم. اول اینکه بسیاری از اظهار نظرهای طرح شده در مورد مواضع سیاسی شهروندان مبتنی بر مطالعات جامعه‌شناسانه یا آماری نیست و تنها مبتنی بر

^۱ نوشتن این مقاله را از حدود سه ماه قبل آغاز کردم و طی این مدت بخش‌هایی از آن را با دوستانم در میان گذاشته‌ام.

مشاهدات و مطالعات نویسنده است که طبیعتاً محدود و قابل بحث و تردید است. دوم این که همه‌ی لینک‌ها به مطالب دیگر در زمان ارسال این مطلب برای انتشار درست کار می‌کنند. و سرانجام آن که هر چند مشابهت‌هایی جدی میان جنبش زن، زندگی، آزادی با بهار عربی قابل مشاهده است، اما به گمان من، شاید بتوان این جنبش را با جنبش‌های دهه‌ی شصت و به‌ویژه ۱۹۶۸ اروپا مقایسه کرد که، به رغم سرکوب خشونت‌آمیز آن، چهره‌ی اروپا و آمریکا را برای همیشه دگرگون ساخت. شاید ادعای بزرگی نباشد اگر به همراه بسیاری دیگر من نیز تکرار کنم که ایران پس از جنبش زن، زندگی، آزادی، حتی در صورت سرکوب کامل آن، دیگر مانند ایران پیش از آن نخواهد بود.

رهبری تاکنونی جنبش زن، زندگی، آزادی

(الف) داخل کشور:

براساس اطلاعات منتشر شده که در دسترس نویسنده بوده، به نظر می‌رسد که سازمان‌دهی تجمعات در داخل کشور نه توسط نهادهای رهبری متمرکز، مانند انقلاب‌های رنگی اروپای شرقی و جمهوری‌های شوروی سابق که افرادی شاخص و شناخته شده آنها را رهبری می‌کردند، بلکه همانند بهار عربی از طریق نوعی از رهبری گسترده و افقی (defused leadership) و با نقش‌آفرینی جمع‌های دوستانه‌ی محلی^۱ ممکن شده است. این نهادها بنا به طبیعت خود محلی (به معنی محل سکونت، محیط کار، تحصیل، تفریح و ...) بوده و به نظر می‌رسد که ارتباط مستقیم محدودی میان این نهادهای محلی وجود دارد. هماهنگی این رهبری در داخل کشور بیشتر بر اساس رابطه‌های شکل گرفته در شبکه‌های اجتماعی و مجازی ممکن شده است و احتمالاً، جز در موارد معدود، شناخت فردی از سازمان‌دهندگان این جنبش و میان خود آنان وجود ندارد.

این رهبری بسیار دینامیک، روزانه و سیال^۲ است. می‌توان حدس زد که به تناسب فراز و فرود روزانه‌ی جنبش افراد جدیدی در سازمان‌دهی اعتراضات مشارکت کرده و برخی از آنان به دلایل مختلف از جمله دل‌زدگی، خستگی، موانع شخصی یا بازداشت از این دایره خارج شوند. تاکنون این سیالیت، گستردگی و ناشناس بودن به عنوان سپری برای سازمان‌دهندگان عمل و سیاست سرکوب و کنترل را برای سیستم‌های

^۱ من در اینجا جمع‌های دوستانه‌ی محلی را معادل grassroots community groups قرار داده‌ام. همچنین آگاهانه از grassroots organizations استفاده نکرده‌ام، چون این نوع از سازمان بسیار رسمی‌تر از نوع اول است.

^۲ در اینجا منظور از رهبری سیال تغییر مداوم شکل و ترکیب این نهادهای محلی است.

اطلاعاتی دشوار کرده است. اما از سوی دیگر ناشناس بودن تا حدودی از مشروعیت عمومی سازمان‌دهندگان این جنبش کاسته است.^۱

رهبری گسترده و سیال در هماهنگی اقدامات در داخل کشور به میزان قابل توجهی موفق بوده است. فراخوان‌های صادر شده از طرف نهادهای محلی پخش و تصحیح شده و در مواردی به یک توافق عمومی تبدیل و بر اساس آن یک عمل سیاسی هماهنگ در سرتاسر کشور انجام شده است. آخرین نمونه‌ی آن اعتراضات و اعتصاب‌های ۱۴ تا ۱۶ آذر است که تا اندازه‌ای مورد استقبال گسترده قرار گرفت، بدون آنکه نهادها و شخصیت‌های سیاسی خارج از کشور سهمی (جدی) در هماهنگی آنها داشته باشند.

علاوه بر آن، این نکته حائز اهمیت است که حضور و تاثیرگذاری شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی داخل کشور در رهبری و سازمان‌دهی عملی این جنبش محدود بوده است. حتماً زندانی بودن چند تن از شناخته‌شده‌ترین فعالان سیاسی و مدنی تأثیری چشمگیر در محدود کردن این افراد برای مشارکت در جنبش اخیر داشته است. اما شاید این عدم حضور فعال نشانه‌ی آن باشد که کسانی که در عمل این جنبش را در داخل کشور رهبری و سازمان‌دهی می‌کنند فعالان شناخته شده و پا به سن گذاشته را به رسمیت نمی‌شناسند.^۲

تاکنون رهبری جنبش در داخل کشور مخفی بوده است. مثلاً روشن نیست که کسانی که با نام «جوانان محلات تهران» شناخته می‌شوند چند نفر هستند و چه نقش عملی علاوه بر صدور اطلاعیه و فراخوان دادن در رهبری و سازمان‌دهی جنبش کنونی در داخل کشور ایفا می‌کنند؟^۳ بنا بر تجربه می‌توان حدس زد که معترضین به نوعی از رهبری نیاز داشتند و این گروه مخفی و گروه‌های مشابه و به‌ویژه با حمایت جمع‌های دوستانه‌ی محلی به این نیاز عملی در داخل کشور پاسخ داده است. برخی از این گروه‌های مخفی به دلایلی که مشخص نیست از طرف برخی رسانه‌های خارج از کشور حمایت شده‌اند.

علاوه بر آن شعارهای جنبش، که بیان دردها و نارضایتی‌های معترضان از وضعیت کنونی و همچنین آرزوها و رؤیاهای آنان برای آینده‌ی ایران است نیز غالباً در داخل کشور و در بسیاری موارد در جریان کنش‌های اعتراضی ساخته شده^۴ و سپس با انتشار ویدئوهای این تجمعات اعتراضی در شبکه‌های اجتماعی

^۱ من در تجربه‌ی خود آموختم که به ویژه زمانی که رهبری یک تشکیلات سنتی در خارج از کشور وجود دارد، این رهبری می‌تواند به یک خطر بالقوه برای فعالان داخل کشور تبدیل شود. به عنوان نمونه رهبری فدائیان خلق - اکثریت پس از مهاجرت مسئولیت سنگینی در بازداشت بیش از هزار تن و اعدام بسیاری از آنان بر عهده دارند.

^۲ سلبریتی‌هایی نظیر ترانه علیدوستی نیز تنها در نقش حامی این جنبش ظهور کرده‌اند.

^۳ حتی با اطمینان نمی‌توان گفت که این گروه در داخل ایران قرار دارد یا لاقلاً اطلاعیه‌های خود را در ایران منتشر می‌کند.

^۴ من در این مقاله به موضوع جالب توجه شعارهای رکیک، مانند «سبزی پلو با ماهی؛»، در اعتراضات داخل کشور نمی‌پردازم. به نظر می‌رسد که استفاده از این الفاظ و شعارها پاسخ‌گویی به یک نیاز لحظه‌ای است که نه تنها قابل فهم بلکه گاه کاربردی مؤثر در تحقیر و نابود کردن کاربزمای رهبران و

و یا رسانه‌های فارسی زبان خارج از کشور عمومی می‌شوند. در این میان طبیعی است که مکانیسم‌های کنترلی مانند حساب‌های کاربری در شبکه‌های اجتماعی که فالوئر زیادی دارند و یا رسانه‌های پربیننده نقشی تعیین‌کننده در همگانی شدن این شعارها ایفا کرده‌اند.

ب) خارج از کشور

تاکنون رهبری اعتراضات ایرانیان خارج کشور در دست معترضان داخل کشور بوده است. به این معنی که ایرانیان خارج کشور تلاش کرده‌اند که صدای اعتراضات داخل کشور را به گوش جهانیان برسانند و شعارها و خواسته‌های آنان را در خیابان‌های آمریکای شمالی، اروپا و دیگر کشورهای جهان برجسته کنند. از همان آغاز فعالان محلی سازمان‌دهندگان گردهمایی‌های ایرانیان خارج از کشور بودند. اما اولین گردهمایی بزرگ و هماهنگ ایرانیان خارج از کشور در سرتاسر جهان در اول اکتبر به دعوت حامد اسماعیلیون، سخنگوی انجمن خانواده‌های جان‌باختگان پرواز پی‌اس ۷۵۲ در بیش از ۱۵۰ شهر انجام شد. در تورنتو در حدود پنجاه هزار نفر در تظاهرات شرکت کردند. چند تظاهرات دیگر نیز با موفقیت‌های نسبی با دعوت حامد اسماعیلیون (و انجمن) و حمایت گسترده‌ی شخصیت‌ها و احزاب سیاسی برگزار شد. اما مهم‌ترین حادثه‌ی ماه‌های اخیر اجتماع بزرگ در برلین بود که با مشارکت حدود صد هزار نفر برگزار شد. به گمان من اکثریت بسیار بزرگی از ایرانیان مهاجر به دلایل زیر با بازماندگان جان‌باختگان پرواز

پی‌اس ۷۵۲ احساس همبستگی و نزدیکی می‌کنند:^۱

از یک سو اغلب جان‌باختگان و خانواده‌های آنان به طبقه‌ی متوسط مدرن تعلق دارند، تحصیل کرده هستند، به عنوان متخصص، سرمایه‌گذار یا برای ادامه‌ی تحصیل مهاجرت کرده‌اند، به شکل قانونی از کشور خارج شده (پناهنده نیستند) و به ایران رفت‌وآمد داشتند، غالباً فاقد پیشینه‌ی فعالیت سیاسی در مخالفت با جمهوری اسلامی بوده و از درگیر شدن در فعالیت‌های سیاسی حساسیت‌برانگیز پرهیز می‌کردند. بسیاری از آنان حتی در انتخابات ریاست جمهوری هم شرکت می‌کردند و منافع مالی کم یا زیادی در ایران داشته و دارند.^۲

نهاده‌ها دارد. از سوی دیگر احساسات بخشی جدایی‌ناپذیر از جنبش‌های اجتماعی و سیاسی هستند و وقتی شرکت کنندگان قادر به بیان احساسات خود به زبان متداول، رسمی و «پاکیزه» نیستند، زبانی دیگری را برای بیان آن استفاده می‌کنند و یا به کلی زبان جدیدی را می‌آفرینند. احتمالاً برای همیشه برخی غذاهای ایرانی با نام‌هایی که در این شعارها همراه بودند گره خورده است. اما استفاده از این شعارها و الفاظ رکیک در خارج از کشور در اکثریت قریب به اتفاق موارد ساختگی و بروز لمپنیسمی بسیار مبتذل است.

^۱ به‌عنوان یک نمونه من به تجربه دریافت‌ه‌ام که مادران و خانواده‌های خاوران، حتی اگر یک صدای واحد از میان آنان برمی‌خاست از چنین مشروعیتی نزد ایرانیان خارج از کشور برخوردار نبودند.

^۲ من به لحاظ حرفه‌ام با تعداد قابل‌توجهی مهندس ایرانی مهاجر آشنا بوده و می‌دانم که تعدادی از آنان هنوز در ایران فعال هستند و منافع تجاری زیادی دارند. علاوه بر آن بسیاری پس از مهاجرت تمهیداتی را در نظر گرفته‌اند که با سی سال خدمت و با بالاترین حقوق بازنشسته شوند.

از سوی دیگر به این دلیل که سرنگونی هواپیمای اوکراینی اختلافی بین‌المللی است و حداقل چهار کشور مهاجرپذیر از ایران یعنی کانادا، اوکراین، سوئد و انگلیس، در آن مستقیماً درگیر هستند، تلاش‌های انجمن و سخنگوی آن حامد اسماعیلیون از طرف این دولت‌ها حمایت شده است. برای ایرانیان خارج از کشور این مسئله به‌خودی‌خود نوعی مشروعیت برای انجمن و اسماعیلیون به‌وجود آورده است. علاوه بر آن خانواده‌ی جان‌باختگان هدف خود از تشکیل انجمن را دادخواهی، به معنی تلاش برای کشف حقیقت و پاسخ‌گو کردن و محاکمه‌ی عالیرتبه‌ترین مقامات جمهوری اسلامی که در سرنگون کردن هواپیمای اوکراینی مسئولیت داشتند، اعلام کرده بودند. آنان اعلام می‌کردند که تعلق سیاسی خاصی ندارند و به همین دلیل می‌توانستند مورد اعتماد هر گروهی قرار گیرند. اعلام این هدف و تکرار آن در چند ماه گذشته حامد اسماعیلیون (و انجمن)^۱ این مشروعیت را به وجود آورده که بر علیه جمهوری اسلامی اقدام کند.

از همین رو انجمن از نظر اکثریت ایرانیان مهاجر^۲ نهادی قابل اعتماد و سخنگوی آن، حامد اسماعیلیون، به‌رغم برخی اقدامات بحث‌برانگیز^۳ فردی قابل احترام و اعتماد و در مقایسه با افرادی مانند مسیح علی‌نژاد و رضا پهلوی شخصیتی به‌مراتب کم‌تر بحث‌برانگیز بود. این وضعیت سبب شد که حامد اسماعیلیون (و انجمن) توانایی هماهنگ کردن اعتراضات ایرانیان خارج از کشور در چهار مورد، نهم مهر (اول اکتبر)، سی‌ام مهر (۲۲ اکتبر)، هفتم آبان (۲۹ اکتبر) و بیست و هشتم آبان (۱۹ نوامبر) را داشته باشد.^۴ در خارج از کشور ملاقات فعالان ایرانی با مقامات کشورهای میزبان ایرانیان مهاجر و پناهنده هستند نیز در جریان است. علاوه بر فعالان سیاسی و مدنی که چندان شناخته شده نیستند، افراد مشهوری مانند حامد اسماعیلیون، نازنین بنیادی، رضا پهلوی، شیرین عبادی، مسیح علی‌نژاد و علی کریمی ملاقات‌هایی را با افراد مؤثر مانند امانوئل ماکرون، رئیس‌جمهور فرانسه و آنتونی بلینکن، وزیر خارجه‌ی آمریکا و یا حضور در نهادهایی مانند شورای امنیت سازمان ملل، انجام داده که از پوشش خبری گسترده برخوردار شده است.

^۱ من انجمن را در پرنسز قرار داده‌ام چون حوادث به گونه‌ای رقم خورده که انجمن کاملاً در سایه‌ی حامد اسماعیلیون قرار گرفته است.

^۲ در اینجا منظور اکثریت مطلق نیست. مثلاً وقتی در شهر تورنتو بزرگ که بر اساس برخی آمارها در حدود ۱۷۰ هزار ایرانی زندگی می‌کنند پنجاه هزار نفر گرد می‌آیند به این معنی است که حدود ۲۸ درصد از کل جمعیت ایرانی‌تبارها در این گروه‌هم‌آبی شرکت کرده‌اند.

^۳ عدم پاسخگویی مناسب حامد اسماعیلیون به انتقادات و برخی اقدامات او سبب تبلیغاتی علیه او به عنوان فعالی راست‌گرا و ضد سلطنت شده است. این تبلیغات از نظر برخی برای او هویتی علاوه بر دادخواه بودن به وجود آورده، که به گمان من، از قدرت بسیج‌کنندگی وی کاسته است. شاید به همین دلیل است که او در مصاحبه با ایران اینترنشنال تأکید می‌کند که در انتخابات کانادا به هیچ یک از دو حزب اصلی (راست‌گرا و میانه) رأی نداده است. احتمالاً می‌توان از این اظهارات نتیجه گرفت که او به احزاب چپ میانه نیو دمکرات یا سبز رأی داده است.

^۴ حضور مردم در تظاهرات ۱۸ دی در تورنتو به مناسبت سومین سالگرد سرنگونی هواپیمای اوکراینی به‌نسبت چند تظاهرات دیگر چشمگیر نبوده است.

اکثریت این افراد مشهور پس از ملاقات‌های خود بر ضرورت تشکیل یک رهبری متمرکز تأکید کرده‌اند. به عنوان یک نمونه مسیح علی‌نژاد پس از ملاقات با مکرون به کرات تأکید کرده است که مسئولان کشورهای غربی منتظر هستند که یک صدای واحد از اپوزیسیون ایران بشنوند تا در مورد حمایت از این جنبش یا انقلاب تصمیم‌گیری کنند. آنان همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که اجماع غرب در مورد حمایت از جنبش کنونی نقشی تعیین‌کننده در پیروزی آن خواهد داشت.

در حالی که به گمان من برخلاف رژیم سابق، از آنجا که جمهوری اسلامی حکومتی ضد غرب و ارزش‌های غربی است، اجماع سیاسی کشورهای غربی تأثیر تعیین‌کننده در تغییر سیاست‌های جمهوری اسلامی نخواهد داشت.^۱ هرچند این ملاقات‌ها و پشتیبانی جهانی از جنبش کنونی سبب دلگرمی کسانی که در اعتراضات شرکت می‌کنند و تشویق دیگران به مشارکت در این جنبش خواهد بود.

آیا داشتن رهبری متمرکز شرط لازم برای پیروزی است؟

در سنت‌های سیاسی کلاسیک چنین گفته شده است که جنبش‌ها و انقلابات رهبران خود را به وجود می‌آورند، با این فرض که انقلاب بدون رهبری ممکن نیست. اما تجربه‌های سال‌های اخیر، از جمله جنبش شورای محلات آرژانتین در اوایل قرن میلادی اخیر، اشغال وال استریت، و بهار عربی در مصر (۲۵ ژانویه تا ۱۱ فوریه ۲۰۱۱)، نشان دادند که الزاماً چنین نیست. اما نکته آن بود که این جنبش‌ها کمابیش فاقد یک بدیل مشخص برای شرایط کنونی بودند. این جنبش‌ها بیشتر بر مسیر کنش اجتماعی متمرکز بودند تا هدف. آنان به روش‌های متفاوت نوعی از مشارکت و دموکراسی مستقیم را در تصمیم‌گیری در مورد اقدامات لازم مورد استفاده قرار می‌دادند.

^۱ بسیاری از نیروهای چپ‌گرا اعتقاد داشتند که یک نیروی ضدامپریالیست الزاماً مترقی و پیشرو است. از همین رو بسیاری از مخالفان حاکمیت کنونی معتقد بودند که این حاکمیت نمی‌تواند ضدامپریالیست باشد. با همان دیدگاه ایدئولوژیک حزب توده و فدائیان خلق - اکثریت که دنباله‌روی حزب کمونیست اتحاد شوروی بودند باور داشتند که چون جمهوری اسلامی ضدامپریالیست است پس الزاماً در جبهه‌ی نیروهای مترقی قرار دارد. در حالی که تجربه نشان داده است که نیروهای سیاسی به غایت مترجع هم می‌توانند ضدامپریالیست باشند.



در ۷ فوریه ۲۰۱۱ مصطفی الکاشف، ۱۶ ساله، هنین طریق، ۱۸ ساله، زیاد طریق، ۱۹ ساله و آمرالاترابی ویدئوهایی که از میدان تحریر گرفته‌اند را پست می‌کنند. نقل از *John Chalcraft*

این جنبش‌ها هر چند توانستند موفقیت‌های مهمی را به دست آورند اما در نهایت با «شکست» روبرو شدند. در مصر پس از ۱۸ روز اشغال میدان تحریر توسط جوانان و معترضان، حسنی مبارک، دیکتاتور مصر که از ۱۹۸۱ در قدرت بود از مقام خود استعفا داد و قدرت را به یک شورای نظامی واگذار کرد. اولین انتخابات آزاد مجلس در ۲۰۱۲ و اولین انتخابات ریاست جمهوری در ۲۰۱۳ به پیروزی جریان اسلامی محافظه‌کار اخوان المسلمین منجر شد. در سوم جولای ۲۰۱۳ حدود ۲۹ ماه پس از کناره‌گیری مبارک، نظامیان با یک کودتا محمد مرسی، اولین رئیس‌جمهور منتخب پس از انقلاب ۲۰۱۱ را بر کنار و قانون اساسی را به حالت تعلیق در آوردند. جنبش اشغال وال استریت نیز هر چند آگاهی از تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت در غرب و سرتاسر جهان را افزایش داد، اما بدون آنکه به اهداف خود دست یابد خاموش شد.



در ۱۷ سپتامبر ۲۰۱۱، اولین روز اشغال وال استریت، مردم برای تصمیم‌گیری جمعی در پارک آزادی در نیویورک گرد هم آمده‌اند. نقل از Marina Sitrin

در پی جنبش‌های به غایت مدرن بهار عربی در مصر و تونس سیستم سنتی به حیات خود ادامه داد. حقیقت آن بود که گویا رهبران این جنبش‌ها هیچ تصویری از آینده نداشتند و در لحظه زندگی می‌کردند و به یکباره متوجه شدند که میوه‌چینان این انقلاب مدرن، سنتی‌ترین و ارتجاعی‌ترین نهادهای سیاسی در مصر، اخوان المسلمین و ارتش، هستند. شاید علت آن بود که انبوه رهبران بهار عربی هیچ بدیل تعریف شده‌ای در مقابل حکومت مبارک نداشتند و شاید زمان آن چنان کوتاه بود، مثلاً در مورد مصر از ۲۵ ژانویه تا ۱۱ فوریه ۲۰۱۱، که انبوه رهبران حتی فرصت فکر کردن به آینده و بدیل برای حکومت مبارک نداشتند. حقیقت آن بود که ساختار حکومتی شناخته شده‌ای که مناسب یک انقلاب با رهبری گسترده و افقی باشد نیز وجود نداشت. علاوه بر آن شاید، آنچنان که مایکل مک‌فال (Michael McFaul) می‌گوید، در منطقه‌ای که دیکتاتوری شیوهی غالب حکمرانی است حتی دموکراسی نمایندگی به‌سختی تحمل می‌شود چه رسد به یک دموکراسی مشارکتی که شاید بیشتر با جنبشی مانند بهار عربی در مصر همزاد باشد.

در سیستم سنتی مبارزه‌ی سیاسی اپوزیسیون سازمانی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به‌سادگی جایگزین دولت مستقر شود، اپوزیسیون نیز به همان نظم وفادار است. به عنوان نمونه اگر به تشکیلات احزاب سنتی نگاهی بیاندازیم می‌توانیم یک تشکیلات هرمی مانند دولت مستقر را مشاهده کنیم: کمیته‌های شهر و شهرستان، کمیته‌های ایالتی و ولایتی، کمیته‌ی مرکزی، هیئت سیاسی و در نهایت هیئت اجرایی! در این سازمان‌ها در بهترین حالت سیستم دموکراسی نمایندگی برقرار می‌شود. سازمان آنان تصویر کامل یک دولت را برای ما بازسازی کرده‌اند. این سازمان برای شهروندان و سیاستمداران همه‌ی جهان شناخته شده و قابل درک است. اما جنبشی گسترده و افقی، مانند جنبش کنونی در ایران، برای بسیاری نامأنوس و در نتیجه نگران‌کننده است: از دل چنین جنبشی، در صورت موفقیت، کدام سیستم سیاسی زاده خواهد شد؟

در ایران جنبش سبز هر چند در ابتدا با رهبری میرحسین موسوی و مهدی کروبی آغاز شد، اما به سرعت مظاهری از یک جنبش با رهبری متکثر و افقی را به نمایش گذاشت. تعداد زیادی از جوانان با استفاده از جمع‌های دوستانه‌ی خود و تعدادی از فعالان سیاسی و مدنی جنبش را از محدوده‌ی تنگ تفکرات و اهداف اصلاح‌طلبان بسیار فراتر بردند.^۱ اعتراضات گسترده‌ی ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ نیز جنبش‌هایی بدون رهبر یا با رهبری بسیار متکثر بودند. این اعتراضات و جنبش‌های شکست خورده نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری جنبش زن، زندگی، آزادی و سازمان رهبری گسترده و افقی آن داشتند.

ساختار رهبری گسترده و افقی برای شهروندان بسیاری، به‌ویژه کسانی که پا به سن گذاشته‌اند، ناشناس است و احتمالاً اعتماد آنان را بر نمی‌انگیزد. آنان به روش حاکمیتی که هر می باشد عادت کرده و با آسودگی خیال بسیار بیشتری می‌توانند به آن اعتماد کنند. داشتن رهبر یا دستگاه رهبری کاریزماتیک به آنان اطمینان می‌دهد که آنارشیسم یک انقلاب هر چند ضروری است اما دوام نخواهد داشت و بلافاصله پس از سرنگونی نظامی آشنا برقرار خواهد شد.

جامعه‌ی جهانی، افکار عمومی و رهبران کشورهای دیگر از جمله کشورهای غربی نیز با یک جنبش یا انقلاب با رهبری گسترده و افقی نا آشنا و در غالب موارد سر سازگاری ندارند. کشورهای غربی نیز تنها با دموکراسی نمایندگی آشنا هستند، نوعی از دموکراسی که آنان به‌خوبی آموخته‌اند که چگونه می‌توان آن را اداره و کنترل کرد و به همین دلیل است که می‌خواهند بدانند رهبران جنبش زن، زندگی، آزادی کیستند و در بهترین حالت قانع شوند که آیا می‌توانند با رهبران این جنبش همکاری کنند؟

از همین روست که فشاری همه‌جانبه برای شکل دادن نوعی از رهبری متداول و مانوس در بین فعالان و معترضان شکل گرفته است. شاید هم مسیر طبیعی جنبش کنونی تغییر در جهت جنبشی با رهبری متمرکز باشد. تجربه‌ی تاکنونی نشان می‌دهد که رهبری متمرکز و کاریزماتیک فاقد جنبه‌های مشارکتی و بسیار پیشروی جنبش‌هایی با رهبری گسترده و افقی است. دستگاه رهبری‌ای تشکیل خواهد شد که بتواند تصویر یک دولت جایگزین را در ذهن مردم به وجود آورد. این با برنامه‌ی افراد شناخته شده ایرانی در خارج از کشور و شاید برخی در داخل کشور هماهنگ است.

در رهبری متمرکز و کاریزماتیک انبوه شهروندان معترض در سایه‌ی رهبران قرار می‌گیرند. از جمله اعضای انجمن خانواده‌های جانبازگان پرواز PS752 به گونه‌ای عمل کرده‌اند (ویا بالعکس) که حامد اسماعیلیون به تنها چهره‌ی قابل تشخیص این انجمن تبدیل شده و انجمن کاملاً در سایه‌ی او قرار گرفته

^۱ در سال‌های بعد برخی از کارزارها از جمله آزادی‌های یواشکی، هر چند محدود بودند، ولی ساختار مدرنی داشتند.

است^۱ و رضا پهلوی برای سلطنت‌طلبان و احتمالاً کسانی خارج از این دایره شاه است^۲ با تمام مشخصات آن. مسیح علی‌نژاد نیز که تا پیش از جنبش زن، زندگی، آزادی با راه‌اندازی کمپین‌هایی مانند آزادی‌های یواشکی بر جنبشی افقی و گسترده تأکید می‌کرد و در هر صحبت با مخاطبانش این جمله را تکرار می‌کرد که خود شما رهبر هستید. با آغاز جنبش اخیر بیش از همه خواستار تشکیل یک دستگاه رهبری متشکل از تعداد محدودی از سلبریتی‌ها و چند فعال سیاسی شناخته شده است.

برخلاف جنبش‌های مدنی و سیاسی با سازمانی گسترده و افقی، سیاست‌ورزی سنتی از همان ابتدا برای ایجاد یک بدیل برای حکومت موجود و کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کند. اگر بپذیریم که مخالفان سیاسی نظام کنونی نجات ایران را از طریق کسب قدرت سیاسی ممکن می‌دانند (این کسب قدرت می‌تواند از طریق انتخابات، مذاکره و یا سرنگونی باشد) و ادعای بسیاری از این فعالان که ما تنها برای نجات ایران نه قدرت سیاسی فعالیت می‌کنیم را تعارف در نظر بگیریم، به نظر من اهداف و بلندپروازی‌های سیاسی این فعالان با خواسته بخش قابل توجهی از معترضان (حداقل در خارج از کشور) برای تشکیل یک دستگاه رهبری (در خارج از کشور) هم‌سو شده است.

به گمان من فرصت چندانی برای نجات ایران باقی نمانده است! برای نمونه بحران محیط زیست به مرحله‌ای رسیده است که به‌تنهایی می‌تواند سبب فروپاشی ایران شود. از هم اکنون مهاجرت‌های محیط زیستی در داخل کشور و به خارج از کشور آغاز شده است. بحران‌های دیگر نیز بر همین منوال هستند. هر روز تأخیر می‌تواند سبب خسارت‌های غیرقابل ترمیم شوند. از همین رو مسئولان آن است اگر تشکیل یک جبهه‌ی گسترده از منتقدان و مخالفان، [آن‌چنان که سعید رهنما در اوایل جنبش کنونی درباره‌ی آن نوشته بود](#)، ممکن نیست، ضمن انتقاد از اقدامات مختلف چوب لای چرخ یکدیگر نگذاریم. اگر بخش قابل توجهی از ایرانیان گمان می‌کنند که ائتلاف جمعی از فعالان سیاسی شناخته شده و سلبریتی‌ها به پیشرفت و پیروزی این جنبش کمک می‌کند، بهتر آن است که از آن استقبال کرده و با انتقادات خود به هم سو شدن ابتکارات مختلف کمک نمائیم.

ائتلاف؛ چگونه و توسط چه کسانی

ائتلاف‌ها و اتحادها غالباً در زمان خیزش جنبش‌های سیاسی شکل گرفته و در زمان شکست یا برقراری حاکمیت تمامیت‌خواه از هم پاشیده است. در تمام این اتحادها و ائتلاف‌ها فرض بر این بوده است که صدای

^۱ یکی از دوستانم توجه من و تعدادی دیگر را به تفاوت بسیار چشمگیر میان فالوئرهای حامد اسماعیلیون در توئیتر و اینستاگرام جلب کرد. تعداد فالوئرهای اسماعیلیون در توئیتر ۷۱۳،۰۰۰ و انجمن تنها ۴۶،۴۰۰ و در اینستاگرام به ترتیب ۱،۴۰۰،۰۰۰ و ۱۳۲،۰۰۰ است.

^۲ یکی از دوستانم که این مقاله را قبل از انتشار خوانده بود به من تذکر داد که بسیاری از رضا پهلوی به دلیل وفاداری او به دموکراسی حمایت می‌کنند.

واحدی از اپوزیسیون و دگراندیشان شرط لازم برای پیشبرد سیاست‌های آنان است.^۱ ایده‌ی اتحاد و ائتلاف سیاسی در دوره کنونی نیز تفاوتی چشمگیر با موارد گذشته ندارد. بسیاری گمان می‌کنند که تشکیل چنین ائتلافی شرط لازم برای پیروزی جنبش کنونی است. اما پیش از پرداختن به بحث رهبری در لحظه‌ی حاضر لازم است به‌اختصار به برخی از مهم‌ترین علل شکست شماری از مهم‌ترین اتحادها و ائتلاف‌های تاریخ معاصر ایران پردازم.

الف) نگاهی به برخی اتحادها در میان احزاب و شخصیت‌های سیاسی در جریان و پس از انقلاب ۱۳۵۷

ناگفته روشن است که بزرگ‌ترین ائتلاف و اتحاد در جریان انقلاب ۱۳۵۷ میان نهضت آزادی و نیروهای نزدیک به آن، «فُکُل-کراواتی‌هایی» که از خارج به همراه [آیت‌الله] خمینی بازگشتند، مانند بنی‌صدر و قطب‌زاده، و روحانیت هوادار [آیت‌الله] خمینی اتفاق افتاد. اما این روحانیت نیاز داشت که برای قبضه‌ی کامل قدرت نهضت آزادی و «فُکُل-کراواتی‌ها» را منزوی و در صورت تن ندادن به این انزوا سرکوب کند. ۱۳ آبان ۱۳۵۸ و تسخیر سفارت آمریکا آغاز پایان اتحاد با نهضت آزادی و بخشی از این «فُکُل-کراواتی‌ها» بود.

اتحاد مهم دیگر در اوایل انقلاب تأسیس شورای ملی مقاومت ایران در ۳۰ تیر ۱۳۶۰ توسط مجاهدین خلق و ابوالحسن بنی‌صدر بود. در آغاز کار این شورا برخی احزاب از جمله حزب دمکرات کردستان و جبهه دمکراتیک ملی به آن پیوستند. در ضمن تعدادی از شخصیت‌های ادبی و سیاسی شناخته شده از جمله ناصر پاکدامن و غلامحسین ساعدی نیز به این شورا پیوسته یا با نهادهای مرتبط با این شورا همکاری می‌کردند.^۲ اما شورا پس از چند سال کاملاً به یک تشکیلات دنباله‌روی مجاهدین خلق تبدیل شد و ابوالحسن بنی‌صدر، حزب دمکرات کردستان، جبهه دمکراتیک ملی و بسیاری از شخصیت‌های مستقل از آن جدا شدند. مهم‌ترین دلیل از هم پاشیده شدن شورای ملی مقاومت شکست عملیات مسلحانه‌ی مجاهدین خلق است

^۱ یک نگاه اجمالی به اتحادها و ائتلاف‌های در درون حکومت نشان می‌دهد که اتحادها و ائتلاف‌ها میان دستجات مختلف قدرت تنها در زمانی که یک انتخابات در جریان است اتفاق افتاده است.

^۲ در ۹ شماره اول *نشریه شورا*، ارگان شورای ملی مقاومت (از آبان ۱۳۶۳ تا تیر ۱۳۶۴) مطالبی از ناصر پاکدامن (در شماره ۱)، غلامحسین ساعدی (در شماره‌های ۱، ۴/۳، ۷/۶ و ۹)، مجید شریف (در شماره‌های ۱، ۲، ۴/۳، ۵، ۷/۶، ۸ و ۹)، ناصر مهاجر (در شماره‌های ۷/۶ و ۸)، نعمت میرزازاده (در شماره‌های ۸ و ۹)، بهمن نیرومند (در شماره ۱) و منوچهر هزارخانی (در شماره‌های ۱، ۴/۳ و ۷/۶) چاپ شده است. به تدریج با محدود شدن بیش از پیش شورای ملی مقاومت نویسندگان این نشریه نیز به هواداران مجاهدین خلق محدود شد.

که از اوایل تیر ۱۳۶۰ آغاز شده بود.^۱ حفظ اتحاد و ائتلاف در میان گروه‌ها و شخصیت‌های با تمایلات سیاسی و ایدئولوژیک متنوع در دوران شکست وظیفه‌ی سنگین و سختی است که نیاز به تساهل، مدارا و رویکردی دموکراتیک دارد که عناصر اصلی این شورا به‌ویژه مسعود رجوی فاقد آن بودند.

اوج‌گیری مجدد جنبش‌های مدنی و سیاسی در اواسط دهه‌ی هفتاد و به‌ویژه پیروزی جبهه‌ی دوم خرداد در انتخابات ریاست جمهوری در دوم خرداد ۱۳۷۶ و چند انتخابات پس از آن و انتشار چندین روزنامه وابسته به اصلاح‌طلبان حکومتی امید به ممکن بودن اصلاحات را در دل تعدادی از فعالان سیاسی ایرانی ساکن خارج از کشور زنده کرد و نویدبخش امکان ازسرگیری فعالیت سیاسی در داخل ایران پس از سرکوب‌های گسترده و خشن دهه شصت برای عده‌ای دیگر از این فعالان بود. نیروهایی که معتقد به اصلاح‌پذیر بودن جمهوری اسلامی بودند در ۱۳۸۰ طرح تشکیل یک تشکیلات فراحزبی به نام اتحاد جمهوری خواهان ایران را ارائه کردند. هم‌زمان نیروهایی که به رشد رادیکالیسم در ایران دل بسته بودند طرحی را برای تشکیل جمهوری خواهان دمکرات و لائیک معرفی کردند. اتحاد جمهوری خواهان در دی ۱۳۸۲ در آلمان با برگزاری یک جلسه‌ی گسترده رسماً آغاز به کار کرد. آغاز به کار رسمی جمهوری خواهان دمکرات و لائیک نیز با اتحاد جمهوری خواهان همزمان بود. اما هر دو اتحاد به دلیل شکست جبهه‌ی دوم خرداد در انجام اصلاحات معنی‌دار در جمهوری اسلامی و سرکوب خشن رادیکالیسم موجود در جنبش دوم خرداد^۲ در تیر ۱۳۷۸ قبل از تأسیس شکست خورده بودند. هر دو اتحاد در فاصله کوتاهی پس از تشکیل عملاً مضمحل شدند و به جمع‌های چند نفره که گاه اعلامیه‌ای صادر می‌کنند تقلیل یافتند.

اقداماتی دیگر نیز مانند تشکیل شورای مدیریت گذار یا پروژه‌ی ققنوس که متأثر از خیزش‌های داخل کشور پدید آمدند با شکست این خیزش‌ها عملاً موضوعیت خود را از دست دادند.

ب) اتحاد و ائتلاف برای جنبش زن، زندگی، آزادی چرا و چگونه

به گمان من در حال حاضر و به‌رغم اعتراضات گسترده‌ی چند ماهه در داخل ایران هنوز قدرت دولتی بر قدرت مخالفان و معترضان تفوقی آشکار دارد. در چنین شرایطی تشکیل یک دستگاه رهبری متکثر و علنی در ایران اگر نگوئیم ناممکن بسیار نامحتمل و خطرناک است. از همین رو تعداد قابل توجهی از معترضان بر این گمان هستند که گردآمدن فعالان شناخته شده و سلبریتی‌ها در خارج کشور در نهادی رسمی می‌تواند

^۱ سعید حجاریان از مقامات عالی‌رتبه امنیتی دهه اول استقرار جمهوری اسلامی به مجله چشم‌انداز ایران می‌گوید شهر آشوب مجاهدین خلق در تابستان ۱۳۶۱ با اجرای طرح مالک و مستاجر دادستانی انقلاب تهران پایان یافت.

^۲ من بین جنبش دوم خرداد و جبهه‌ی دوم خرداد تفاوتی جدی قائل هستم. جنبش دوم خرداد جنبشی برای تغییرات بنیادی در جمهوری اسلامی بود. از جمله جنبش زنان و جنبش دانشجویی در آن دوران هر چند رابطه‌ای جدی با اصلاح‌طلبان حکومتی داشتند، اما خواسته‌های آنان بسیار فراتر از ظرفیت‌های ایدئولوژیک و سیاسی و منافع اقتصادی اصلاح‌طلبان حکومتی و جبهه دوم خرداد بود.

نوعی از همکاری، همیاری و همبستگی میان آنان را تضمین و بدین ترتیب به توسعه و تعمیق جنبش در ایران کمک نماید تا شرایط مطلوب برای تشکیل رهبری متکثر در داخل کشور فراهم شود. عده‌ای دیگر می‌نویسند که «لازمه‌ی گذر دمکراتیک به هدف سکولار دمکراسی، شکل‌گیری تشکل کلان از تشکل‌ها و شخصیت‌های دارای پایگاه اجتماعی است و بس.»

به گمان من از یکطرف پس از سرکوب احزاب اپوزیسیون در دهه‌ی شصت و تبعید اعضای بازمانده آنان به خارج از کشور و نازایی آنان در تبعید عملاً هیچ حزب سیاسی جدی اپوزیسیون در داخل و خارج از کشور فعال نیست^۱ و تنها احزاب کرد هستند که رابطه‌ی کمابیش جدی خود با مردم کردستان را حفظ کرده‌اند. از طرف دیگر این احزاب نه در داخل کشور و نه در خارج کشور نقشی تعیین کننده در جنبش‌های ۲۵ سال گذشته‌ی ایران از جمله جنبش کنونی ایفا نکرده و در حاشیه آنها قرار دارند. علاوه بر آن بنا بر تجربه باید اذعان کرد که تصور شکل‌گیری نوعی از اتحاد و همکاری گسترده در میان احزاب موجود^۲ نیز اگر نگوئیم ناممکن، بسیار نامحتمل است. پس هر چند بر اساس سنت‌های مبارزه‌ی سیاسی کلاسیک لازم است که اتحاد و ائتلاف در میان احزاب سیاسی شکل گیرد، اما در عمل این راه در داخل و خارج از کشور مسدود است. در داخل کشور با تداوم مبارزه و تغییر تناسب قوا شاید تشکل‌هایی پدید آیند که بتوانند به تدریج به احزاب سیاسی تبدیل شوند، اما شکل‌گیری نهادهایی سیاسی (مانند کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی) توسط ایرانیان مهاجر با توجه به این واقعیت که برای اکثریت قریب به اتفاق آنان مسائل ایران موضوعی جانبی است، دور از انتظار است.

نامحتمل بودن تشکیل رهبری در داخل کشور و عدم حضور جدی احزاب سیاسی منتقد و مخالف در جنبش‌های ۲۵ سال گذشته سبب شده است که تشکیل نهادی در خارج از کشور که شامل افراد حقیقی و مشهور باشد از مقبولیت بیشتری برخوردار باشد. این راه با رویاهای شخصی و سیاسی غالب افراد شناخته شده فعال در جنبش اخیر نیز هم‌سو است. این افراد در عمل خود را از جمله رهبران برجسته‌ی این جنبش در داخل و خارج ایران می‌دانند و طبیعتاً نهاد تشکیل یافته از این افراد را بخشی مهم از رهبری جنبش کنونی معرفی می‌کنند. مسیح علی‌نژاد در پاسخ به پرسش ناتاشا فتح (Natasha Fatah)، مجری تلویزیون دولتی کانادا، در مورد رهبری جنبش کنونی و آینده‌ی ایران می‌گوید: حامد اسماعیلیون، نازنین

^۱ تجربه کشورهایی که چندین دهه در زیر یوغ یک حکومت تمامیت‌خواه بوده‌اند، از جمله غالب کشورهای سوسیالیستی و برخی کشورهای در حال توسعه، نیز موید این واقعیت است که در زمان گذار به یک حکومت دمکراتیک هیچ حزب جدی سیاسی منتقد حکومت وجود نداشته است.

^۲ چند سالی است که روند اتحاد و ائتلاف در میان احزاب کرد آغاز شده است. ابتدا مرکزی به نام "مرکز همکاری احزاب کردستان ایران" تشکیل شد و سپس دو حزب اصلی کردستان که هر کدام دوطرفه شده بودند موفق شدند که دوباره با یکدیگر متحد شوند. از همین رو شاید احزاب کرد به دلیل رابطه نزدیکی که با مردم کردستان دارند مجبور هستند که به خواسته‌های آنان که احتمالاً یکی از آنها پرهیز از دامن زدن به اختلافات و جدایی‌هایی که هیچگونه توجیح منطقی ندارد تمکین کنند.

بنیادی، رضا پهلوی، شیرین عبادی، گلشیفته فراهانی، علی کریمی و البته خودش، بدون آن که آن را در گفتارش متذکر شود، می‌توانند ایرانیان داخل کشور را نمایندگی کنند. باید متذکر شوم که او نام برخی از افراد در ایران، مانند فاطمه سپهری، بختیاری، حسین رونقی و مجید توکلی را نیز در کنار رهبران در خارج کشور قرار می‌دهد و اطمینان می‌دهد که ما برای بعد از این رژیم آماده هستیم.^۱

اما در صورت تشکیل چنین نهادی چندین اشکال بنیادی قابل مشاهده است:

۱- هر چند به گمان من و بسیاری هیچ نهادی در خارج از کشور نمی‌تواند خود را مستقیم یا غیر مستقیم رهبر این جنبش معرفی کند،^۲ اما روشن است که هیچ کس نمی‌تواند مانع این افراد شود که خود را نمایندگان جنبش کنونی و نهادی که از آنان تشکیل شود را مستقیم یا غیر مستقیم رهبر این جنبش معرفی کنند (یادآوری می‌کنم که مریم رجوی برای سالیان طولانی رئیس جمهور برگزیده مقاومت است و از جانب برخی از سیاستمداران شناخته شده‌ی غربی به رسمیت شناخته شده است). حقیقت این است که نمی‌توان با اطمینان مدعی شد که اینان نمایندگان مردم ایران نیستند، در حال حاضر هیچ مکانیسمی که بتواند ادعاهای موافق یا مخالف را اثبات کند در دست نیست.

۲- این نهاد به هیچ کس پاسخگو نیست.

۳- روشن نیست که مشروعیت این نهاد به ویژه در نزد ایرانیان داخل کشور چگونه حاصل می‌شود. پیشنهاد دهندگان، هر چند گاه تعداد بالای فالوئرهای این افراد در شبکه‌های اجتماعی را دلیلی بر مشروعیت آنان عنوان می‌کنند، متوجه این کمبود جدی هستند و برای رفع آن راه‌هایی از جمله نظرخواهی از ایرانیان داخل کشور یا مشورت با رهبران میدانی را مطرح کرده‌اند. این طرح‌ها به دلیل محدودیت‌های بسیار جدی آنها غیر مسئولانه، پوپولیستی و گمراه کننده و حتی اگر اندکی بدگمان باشیم فریبکارانه است.

۴- یکی از دیگر مشکلات اصلی این نهاد، غیر دموکراتیک بودن آن است. برای رفع این نقیصه برخی اقدامات ممکن است در مد نظر قرار گیرد. از جمله تشکیل یک جمع مشورتی بزرگ از ایرانیان خارج از کشور از طریق یک انتخابات دموکراتیک تحت نظارت نهادهای بین‌المللی یا متشکل از افرادی که بتوانند حمایت تعداد مشخصی از ایرانیان خارج از کشور را جلب کنند. اعضای این نهاد مشورتی در عین حال که در سازمان‌دهی اقدامات محلی تلاش خواهند کرد و آن‌را با اقدامات ایرانیان کشورهای دیگر هماهنگ می‌کنند سعی خواهند کرد که با رسانه‌ها و مقامات محلی ملاقات کرده و حمایت آنان را از جنبش زن، زندگی، آزادی جلب نمایند. در عین حال آنان می‌توانند هیئت رئیسه‌ای پاسخگو را انتخاب کرده که وظیفه‌ی هماهنگی این

^۱ مصاحبه‌ی تلویزیونی CBC با نازنین بنیادی و مسیح علی‌نژاد در سومین سالروز سرنوشتی هواپیمای اوکراینی در آسمان تهران (از دقیقه ۷ تا ۱۱).

^۲ آنان، همانطور که نازنین بنیادی در پاسخ خود به پرسش ناتاشا فتح در مورد رهبری این جنبش می‌گوید، تنها پشتیبانان جنبشی هستند که در داخل ایران در حال وقوع است و در نهایت می‌توانند این جنبش را در خارج از کشور رهبری یا هماهنگ کنند، نه بیشتر.

اقدامات را بر عهده داشته باشند. افراد نام‌برده‌ی بالا اگر به عضویت این نهاد مشورتی انتخاب شده باشند، می‌توانند به عضویت هیئت رئیسه انتخاب شوند.

۵- علاوه بر آن با توجه به تجربه‌ی شکست‌های متعدد در اتحادها و ائتلاف‌ها میان شخصیت‌ها و احزاب سیاسی ایرانی که در بالا به برخی از آنها اشاره شد، اگر نخواهیم بیش از اندازه خوشبین باشیم، لازم است احتمال شکست هر نهادی برای هماهنگی، همبستگی یا رهبری این جنبش در خارج از کشور را جدی بگیریم.^۱ از همین رو منطقی است که در آغاز راه به گونه‌ای رفتار شود که انتظارات بزرگی را سبب نگردد. ایجاد انتظارات بزرگ می‌تواند در صورت از هم پاشیده شدن و شکست این نهادها سبب سرخوردگی جدی شوند.

نکته‌ی آخر

اما نکته‌ی آخر اینکه تا زمانی که تناسب قوا در ایران به گونه‌ای به نفع جنبش جاری تغییر نماید تا فعالان و سازمان‌دهندگان آن بتوانند علنی فعالیت کنند، مسئولانه آن است که از برقراری ارتباط سازمانی از جانب فعالان سیاسی خارج از کشور با رهبران میدانی جداً خودداری شود. در دهه‌ی شصت فعالان سیاسی داخل کشور لطمات بسیار سنگینی از این گونه رابطه‌ها متحمل شدند و شناسایی این گونه روابط برای حاکمیت بسیار آسان است. نباید اشتباهات گذشتگان را به گونه‌ای دیگر تکرار کرد.

^۱ من بنا بر تجربه عمیقاً نگران هستم که جاه‌طلبی‌های برخی از افراد شناخته شده و سلبریتی‌ها هر اتحاد و ائتلافی را با شکست روبرو کند.

فرایند و موانع تدارک قانون اساسی جدید

نوشته‌ی سعید رهنما



مقدم بر بحث درباره‌ی فرایند و موانع تدارک قانون اساسی جدید، بررسی اجمالی شکل‌های گوناگون و کارکردهای ویژه‌ی نظام‌های سیاسی، اعم از آن‌ها که در عمل وجود داشته و دارند، و آن‌ها که به‌طور ایده‌آل مطرح شده و می‌شوند، و می‌توانند در انتخاب یک نظام سیاسی سکولار، دموکراتیک و ترقی‌خواه در ایران مورد استفاده قرار گیرند، ضروری به نظر می‌رسد.

در طول تاریخ، نظام‌های سیاسی، طیف بسیار وسیعی را تشکیل داده‌اند و طرفداران هریک از آن‌ها بر مزایای نظام مطلوب خود و مضار دیگر نظام‌ها تأکید داشته و دارند. هدف اصلی مقاله‌ی حاضر صرفاً تبیین و توضیح انواع نظام‌های سیاسی مبتنی بر دموکراسی، و طرح کلیاتی از یک نظام مطلوب در لحظه‌ی حاضر در دوران سرمایه‌داری برای بحث و گفت‌وگوهای بیشتر در این زمینه است.^۱ بنابراین نظام‌های اقتدارگرا،

^۱ برای تهیه‌ی مقاله‌ی حاضر، برکنار از قوانین اساسی پاره‌ای از کشورها و مراجعی که جداگانه به آن‌ها اشاره خواهد شد، از منابع زیر و نیز از درس‌نوشته‌های قبلی خود در تدریس سیاست تطبیقی استفاده کرده و از مشورت با پاره‌ای دوستان هم بهره برده‌ام:

- Allen Siaroff (ed.) (2013), *Comparing political Regimes: A Thematic Introduction to Comparative Politics*, University of Toronto Press. Third Edition.
- Daniele Caramani (ed.) (2020), *Comparative Politics*, Oxford University Press, fifth edition.
- Josep E. Colomer, (2009), "Comparative Constitutions", in *The Oxford Handbook of Political Institutions*. Ch. 12.
- Richard S. Katz, (1997), *Democracy and Elections*, Oxford University Press.

نظام‌های سیاسی پسا سرمایه‌داری، و نیز بحث‌های نظری و تئوری‌های مربوط به قدرت و سلطه‌ی سیاسی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. این مقاله در دو بخش تنظیم شده، در بخش اول جنبه‌های مهم نظام‌های سیاسی دموکراتیک و مبتنی بر انتخابات به اختصار مطرح می‌شوند، و در بخش دوم با اتکا به پاره‌ای ساختارهای طرح شده در بخش اول، چارچوب طرح پیشنهادی ارائه می‌شود.

نکته‌ای که در آغاز باید به آن اشاره کرد، لزوم توجه به واقعیات جامعه‌ی ایران و تجارب تلخ و طولانی آن در خصوص قدرت سیاسی و رابطه‌ی حاکمیت با مردم است. بی‌آن که در این مختصر بتوان به جزئیات این تجارب تاریخی پرداخت، می‌توان بر سه جنبه‌ی مهم و مرتبط با یکدیگر، یعنی **قدرت فردی**، **مرکزگرایی**، و **نبود سکولاریسم** به‌عنوان مانع‌های عمده‌ی استقرار یک نظام دموکراتیک تأکید کرد؛ تاریخ ایران، به‌جز لحظاتی گذرا، سراسر تاریخ استبداد و دیکتاتوری، و پایتخت مرکز تمام تصمیمات و سیاست‌ها بوده، و دین و دولت از یکدیگر جدا نبوده‌اند. از این‌رو هر طرحی که این عامل‌های مهم را در نظر نداشته باشد، در صورت اجرایی شدن سرنوشتی جز تکرار تاریخ نخواهد داشت.

۱- نهادهای قدرت سیاسی در نظام‌های مختلف

بررسی حکومت‌های استبدادی (autocracy) اعم از حکومت‌های تمامیت‌خواه (totalitarian)، سلطانی (soltanist)، و اطاعت‌خواه (authoritarian)، به‌رغم اهمیتی که دارند و ما ایرانیان آشنایی زیادی با آن‌ها داریم، موضوع نوشته‌ی جداگانه‌ای است. مطالعه‌ی کتاب *ریشه‌های تمامیت‌خواهی* (توتالیتاریسم) هانا آرنت جنبه‌هایی از این نظام‌ها را به‌خوبی تحلیل می‌کند.^۱ حکومت‌های استبدادی، اعم از فردی و الیگارش‌ی، هم در شکل سلطنتی و هم در شکل به‌اصطلاح جمهوری، هم در شکل‌های نظامی و هم غیرنظامی، و هم در شکل‌های مذهبی و هم سکولار، وجود داشته و دارند. حکومت‌های تک‌حزبی قبلاً موجود و کنونی نیز در همین مقوله‌ی کلی می‌گنجند.

از دوران قرون وسطی تا دنیای نیمه‌مدرن و مدرن، برکنار از رژیم‌های سلطنتی مطلقه، اغلب نظام‌های سیاسی جهان شکل‌های مختلف «رسمی-حقوقی» (Formal-Legal) متعدد و متنوعی را در قالب قوانین اساسی عرضه کرده‌اند. این قوانین عمدتاً دو عرصه‌ی جداگانه اما مرتبط باهم، یعنی **تحدید قدرت** و **تعیین حقوق**، را در نظر داشته، و به درجات مختلف بر **تصمیم جمعی** به جای **تصمیم فردی** تأکید داشته‌اند. بخشی از این قوانین به **نهادهای قدرت**، **تقسیم کار** و **حدود وظایف** و **اختیارات**

- Arend Lijphart, (2012), *Patterns of Democracy: Government Forms and Performances in Thirty Six Countries*, Second Edition, Yale University Press.

¹ Hannah Arendt, (1973), *The Origin of Totalitarianism*, <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/1290548/64836c813719cadbfcb8d095829b5a2.pdf?1506389983>

آنها، یا به عبارت دیگر تفکیک قوا، و بخش دیگر به رابطه‌ی این نهادهای حکومتی با عموم مردم اختصاص دارد.

همان طور که می‌دانیم نظام‌های سیاسی استبدادی و دموکراتیک به‌طور عمده هم در نوع سلطنتی و هم جمهوری موجودیت داشته‌اند، و هریک از این‌ها نیز تنوع‌های گوناگونی را عرضه کرده‌اند. هم نظام سلطنتی و هم نظام جمهوری قدمتی بسیار طولانی دارند. علاوه بر انواع حکومت‌های سلطنتی استبدادی و موروثی در تاریخ، نمونه‌های باستانی دموکراسی یونانی و جمهوری رومی نیز وجود داشته‌اند. در دنیای مدرن نیز این دو نوع شکل از حاکمیت با تغییراتی باقی مانده‌اند. پس از برچیده شدن حکومت‌های یک‌نفره در بخش بزرگی از جهان، از یک‌سو نظام‌های مشروطه‌ی سلطنتی و از سوی دیگر جمهوری‌های دموکراتیک به وجود آمدند. مفهوم باستانی «رس پوبلیکا» (*res publica*) یعنی امر عمومی یا «آنچه که از آن مردم است»، که واژه‌ی جمهوری از آن منشا می‌گیرد، در عرصه‌ی نظری بنیان جمهوری دموکراتیک محسوب می‌شود. منظور از عموم، علاوه بر مردم، جامعه‌ای است که بر بنیان عدالت و تضمین «خیر همگانی» استوار باشد.^۱ «جمهوری‌گرایی مدنی» (*civic republicanism*) متأثر از دوران روشنگری مبنای نظریه‌ای شد که خود از تجارب باستانی یونان و روم منشاء می‌گرفت، و در مراحل بعدی شکل‌های مختلف جمهوری را تحت عنوان «نو-آتنی» و «نو-رومی» مطرح کرد. اولی بیشتر بر مشارکت مستقیم و فعالانه‌ی شهروندان در تصمیم‌گیری سیاسی تأکید داشته. نمونه‌ی نو-رومی - به‌رغم آن که جمهوری باستانی روم نه دموکراسی، بلکه الیگارش‌ی اشراف بود - ضمن پذیرش تأکیدهای دموکراتیک نو-آتنی، به‌جای دموکراسی مستقیم بر دموکراسی نمایندگی استوار بوده و بر ایجاد نهادهای قانونی برای جلوگیری از هر نوع اقتدارگرایی، اعم از جمعی و فردی تأکید داشته است.

برکنار از انواع جمهوری‌هایی که در نظام سرمایه‌داری به وجود آمدند، مبارزات زیادی نیز برای ایجاد شکل رادیکالی از جمهوری با هدف سوسیالیستی انجام گرفته است. قدمت این تلاش‌ها به انقلاب‌های ۱۸۴۸ و کمون پاریس ۱۸۷۱ می‌رسد، و با به قدرت رسیدن بلشویک‌ها در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ شکل‌های خاصی را در نقاط مختلف جهان تحت عنوان جمهوری شورایی (سوویت) یا جمهوری خلق و یا جمهوری دموکراتیک نوین عرضه کرد که به دلایل مختلفی که از بحث حاضر خارج است و در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، پایدار نماندند. این نظام‌ها که برجسته‌ترین آن‌ها روسیه‌ی پس از انقلاب اکتبر بود، و در زیر به آن اشاره خواهد شد، به‌رغم تأکیدهای فراوان بر حاکمیت شورایی، حکومتی به وجود آورد که برمبنای دیکتاتوری حزبی و برای مدتی دیکتاتوری فردی استوار بود. در مواردی نیز تحت شرایط خاص شکل‌های

¹ <https://www.britannica.com/topic/civic-republicanism#ref1181482>

دیگر حکومتی مترقی و رایکال در **سطح محلی** و نه ملی شکل گرفتند، از جمله زاپاتیست‌ها در چیاپاس مکزیک و روژاوی کردستان در سوریه. در **حوزه‌ی نظری** نیز تلاش‌های بسیاری با امید استقرار نظام سیاسی رایکال در شکل جمهوری سوسیالیستی، کارگری، خودگردان و دیگر نظام‌های ایده‌آل در جریان بوده و هست.

ناگفته پیداست که جمهوری‌های غیر دموکراتیک، اقتدارگرا، مذهبی، دیکتاتوری و فاشیستی نیز بسیار داشته و داریم.

سلطنت مشروطه

برجسته‌ترین نمونه‌ی سلطنت مشروطه، انگلستان یا مدل «**وست مینستر**» است که قدمت آن به قرن ۱۷ - و حتی متأثر از «ماگنا کارتا» منشور بزرگ در قرن ۱۳ - می‌رسد. در این سیستم، پارلمان قدرتمندترین نهاد تصمیم‌گیری است و شاه یا ملکه تنها یک نقش رسمی و تشریفاتی دارد. اما این شکل قانونی آمیختن حکومت یک‌نفره‌ی شاه یا سلطان غیرانتخابی با یک مجلس انتخابی، برای اولین بار در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه^۱ پس از انقلاب کبیر فرانسه و برچیده شدن سلطنت استبدادی طرح شد. (قابل توجه است که مصادف با روز حمله به زندان باستیل یک کمیته‌ی دوازده‌نفره برای تدوین پیش‌نویس قانون اساسی تعیین شده بود که نمایندگان هر سه طبقه‌ی اجتماعی آن زمان یعنی روحانیون، اشراف، و مردم عادی، در آن شرکت داشتند.) **اصل تفکیک قوا**، قوه‌ی مقننه را به مجلس ملی انتخابی و قوه‌ی مجریه را به شاه موروثی سپرد، و قوه‌ی قضاییه انتخابی مستقل از هر دو را به وجود آورد. در مورد قدرت شاه، اشاره شد که بالاترین مرجع اقتدار -- اتوریتته -- در فرانسه قانون است و شاه در رابطه با آن و در قالب قانون سلطنت می‌کند، (ماده ۱۱,3). این مدل در فرانسه عمر کوتاهی داشت. در ۱۷۹۲ مجلس ملی به کنوانسیون ملی تبدیل شد، ژاکوبن‌ها لویی شانزدهم را دستگیر، سلطنت را ملغی و در ۱۷۹۳ او را اعدام کردند.

اما الگویی از حکومت پایه‌ریزی شد که بسیاری از دیگر کشورهای جهان، از اروپا گرفته تا خاورمیانه، از جمله ایران، و شمال افریقا، با تفاوت‌هایی، آن را به کار گرفتند، و در **دو مسیر جداگانه** متحول شدند. در پاره‌ای کشورهای اروپایی همراه با پیشرفت خواست‌های دموکراتیک، قدرت شاه کم‌تر و کم‌تر شد و مجلس و پارلمان قدرت بیشتری یافت. کشورهای مدل «**وست مینستر**» از جمله بریتانیا، استرالیا، کانادا، و کشورهای مشروطه‌ی سلطنتی نظیر ژاپن، هلند، دانمارک، نروژ، اسپانیا و سوئد، از این نمونه‌اند. اما در پاره‌ای کشورهای آسیا، خاورمیانه و افریقا روند متفاوتی در نظام سلطنت مشروطه پی‌گیری شد، که با قدرت‌گیری بیشتر و

¹ <https://wp.stu.ca/worldhistory/wp-content/uploads/sites/4/2015/07/French-Constitution-of-1791.pdf>.

بیشتر شاه و کاهش بیشتر قدرت مجلس همراه بود. در این کشورها «مشروطیت» تنها روی کاغذ ماند، که نمونه‌ی برجسته‌ی آن را ما ایرانیان به‌خوبی می‌شناسیم. کشورهای چینی و مراکش نیز از این نمونه‌اند.

جمهوری دموکراتیک

دومین نوع نظام سیاسی، جمهوری دموکراتیک با تنوع‌های گوناگون است. قدیمی‌ترین قانون اساسی پابرجای جهان قانون اساسی آمریکا است که از ۱۷۸۹ به‌موقع اجرا درآمد. این قانون دولت فدرال را به سه قوه‌ی جداگانه تقسیم کرد. اولین ماده‌ی قانون اساسی، قدرت قانون‌گذاری را به یک کنگره‌ی دو مجلسی - نمایندگان و سنا - که نمایندگان آن با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند واگذار کرد.^۱ قوه‌ی مجریه در اختیار رییس‌جمهور قرار گرفت که در انتخاباتی جداگانه به‌طور غیرمستقیم توسط مردم از سوی «کالج انتخاباتی» انتخاب می‌شود. (با ادعای تأکید بر نمایندگی بودن رییس‌جمهور با رأی همگانی مردم، هر ایالت به نسبت تعداد اعضای که در دو مجلس سنا و نمایندگان دارد، تعدادی انتخاب‌کننده را به عضویت «کالج انتخاباتی» برمی‌گزیند و هم‌زمان با رأی مردم، آن‌ها به ریاست‌جمهوری کاندیدای مورد نظر رأی می‌دهند). قوه‌ی قضاییه مستقل از دو قوه‌ی دیگر و مهم‌ترین نهاد آن دادگاه عالی فدرال ۹ نفره‌ای است که برای تمام عمر از سوی رییس‌جمهور وقت با تصویب سنا منصوب می‌شوند. این شیوه‌ی حکمرانی به قاطع‌ترین شکلی تفکیک قوا را که مانع از بازگشت قدرت یک نفره می‌شد به همراه فرایند پیچیده‌ی «نظارت و موازنه» (checks and balances) بین قوای سه‌گانه به‌موقع اجرا گذاشت. اما هم‌زمان نظام انتخاباتی طوری تنظیم شد که هیچ جریان سیاسی نتواند در یک انتخابات تمامی یا اکثریت مطلق هر دو مجلس، و ریاست‌جمهوری را برنده شود و سیاست‌ها را کلاً تغییر دهد. (رییس‌جمهور هر چهار سال، مجلس نمایندگان هر دو سال، و یک‌سوم مجلس سنا هر دو سال انتخاب می‌شوند). به‌قولی، نظر طراحان قانون هم ممانعت از حکومت اقلیت و هم جلوگیری از «جباریت اکثریت» (tyranny of majority) بود! مُمتم‌های متعدد این قدیمی‌ترین قانون اساسی عمدتاً بر حقوق شهروندان و محدود کردن قدرت دولت تأکید داشته است. این مدلی بود که اکثر کشورهای امریکای لاتین و آمریکای مرکزی با تغییرات بسیاری از آن استفاده کردند. امریکا نیز همین مدل را در کشورهای تحت نفوذش، از جمله اندونزی، کره‌ی جنوبی، فیلیپین و تایوان پیاده کرد. با این تفاوت که به‌ویژه در امریکای لاتین و مرکزی، قدرت بیشتری به رییس‌جمهور داده شد. به‌جای اعمال کنترل‌های لازم برای پیشگیری از حکومت یک‌نفره و تفکیک قاطعانه‌ی قوا، این کشورها بر ضرورت قدرت رییس‌جمهور تأکید کردند. سیمون بولیوار، قهرمان بزرگ استقلال امریکای لاتین به‌طنز گفته

¹ <https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>

بود که این یک «شاه انتخابی تحت عنوان رییس‌جمهور» است، و در واقع تفاوتی با رژیم‌های یک‌نفره‌ی سلطنتی ندارد. در مقاطع بعدی و در موارد فزاینده‌ای بر اثر مبارزات مردمی قدرت رییس‌جمهور تعدیل و قدرت پارلمان افزایش یافت. به این نظام‌ها «ریاستی» (presidentialism) نیز می‌گویند.

نمونه‌ی متداول‌تر جمهوری دموکراتیک، **جمهوری پارلمانی** است که آن نیز به تجربه‌ی فرانسه بازمی‌گردد، زمانی که پس از شکست ناپلئون سوم از بیسمارک و شکست کمون پاریس، جمهوری سوم **فرانسه** در ۱۸۷۱ به وجود آمد. (دو جمهوری قبل در ۱۷۹۲ و ۱۸۴۸ پارلمانی نبودند). دوران بلافاصله‌ی پس از سقوط ناپلئون سوم، شاهد درگیری سلطنت‌طلبان که خواستار بازگرداندن نظام سلطنتی با وعده‌ی مشروطه بودن آن بودند و جمهوری‌خواهان در سوی مقابل بود. با آن که جمهوری‌خواهان موفق به ایجاد جمهوری و تصویب قانون اساسی ۱۸۷۵ شدند، حکومت حالت متزلزلی داشت. با این حال این جمهوری تا ۱۹۴۰ و سلطه‌ی فاشیسم ادامه یافت. این قانون اساسی نیز قوه‌ی مقننه را به دو مجلس نمایندگان و سنا، و قوه‌ی مجریه را به رییس‌جمهور واگذار کرد.^۱ بخش عظیمی از کشورهای جهان با تفاوت‌هایی این مدل حکومت جمهوری دموکراتیک را برگزیدند؛ از جمله اتریش، فنلاند، آلمان، یونان، مجارستان، هند، ایرلند، ایتالیا، سوئیس، و آفریقای جنوبی.

نمونه‌ی دیگر جمهوری دموکراتیک نظام‌های به‌اصطلاح «نیمه‌ریاستی» (semi-presidential) یا «نیمه‌پارلمانی» (semi-parliamentary) و یا «دو مجریه‌ای» (dual-executive) هستند. مهم‌ترین آن‌ها متأثر از قانون اساسی ۱۹۵۸ **فرانسه** است.^۲ در این نظام **دو مجلسی**، مجلس ملی و نیز **رییس‌جمهور** (از ۱۹۶۵) به‌طور جداگانه با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند. اما انتخابات مجلس سنا متفاوت و بسیار پیچیده است. سناتورها به‌طور غیرمستقیم از سوی هیئت بزرگی «انتخاب‌کننده» متشکل از نمایندگان و سناتورهای ایالات، اعضای شوراهای منطقه‌ای، اعضای شوراهای ایالتی، فرستاده (دلگه)های شهرها و کمون‌ها، و نمایندگان فرانسویان خارج از کشور و مستعمرات فرانسه، برای شش سال (نیمی از آن هر سه سال) انتخاب می‌شوند. فرایند نظارت و موازنه بین سه قوه هم برقرار است، هر چند که قدرت رییس‌جمهور بسیار زیاد و پارلمان به همان نسبت ضعیف‌تر است. رییس‌جمهور حق انحلال پارلمان و برگزاری همه‌پرسی را هم دارد. اما قوه‌ی مجریه علاوه بر رییس‌جمهور، از وجود **نخست‌وزیر** هم برخوردار است، و نوعی «حکومت دو-سالار» (diarchy) وجود دارد. با آن که نخست‌وزیر را رییس‌جمهور منصوب می‌کند، اما از آنجا که مجلس ملی قدرت برکناری نخست‌وزیر و دولت

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/French_Constitutional_Laws_of_1875

² [https://www.conseil-](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/anglais/constiution_anglais_oct2009.pdf)

[constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/anglais/constiution_anglais_oct2009.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/anglais/constiution_anglais_oct2009.pdf)

را دارا است، این انتخاب در عمل با تأیید مجلس است. اهمیت این تقسیم کار در این است که اگر حزب رییس‌جمهور در پارلمان اکثریت مطلق نداشته باشد، او ناچار است نخست‌وزیر را از حزب رقیب بپذیرد، و در چند مورد نیز چنین شده است. با آن که نخست‌وزیران همیشه از میان نمایندگان مجلس برگزیده می‌شوند، اما ممنوعیتی برای انتصاب شخصیت دیگری خارج از پارلمان پیش‌بینی نشده و یک‌بار هم چنین انتصابی صورت گرفته است. در فرانسه این شیوه‌ی دو-مجریه‌ای «هم‌آمیزی» (*cohabitation*) نامیده می‌شود. تمام تصمیم‌های دولتی می‌تواند از سوی دادگاه اداری مورد بازبینی قرار گیرد. «شورای دولت» (*Conceil d'Etat*) بازوی حقوقی مهمی است که به‌مثابه **دیوان عالی اداری** برای «عدالت اداری» عمل می‌کند. رییس‌جمهور برای پنج سال و حداکثر دوبار انتخاب می‌شود. «**شورای قانون اساسی**» (*Conseil constitutionnel*) با وظیفه‌ی کسب اطمینان از اجرای قانون و پیشگیری از عدول از آن، متشکل از نه نفر است که برای نه سال (و غیر قابل تمدید) نقش بسیار مهمی از جمله تأیید کاندیداهای رییس‌جمهوری را دارد. یک‌سوم اعضای این شورا هر سه سال تغییر می‌کنند. یک‌سوم آن‌ها از سوی رییس‌جمهور، یک‌سوم توسط رییس مجلس ملی، و یک‌سوم از سوی رییس سنا منصوب می‌شوند. پاره‌ای از کشورهای اروپای شرقی پس از سقوط شوروی، از جمله فدراسیون روسیه، رومانی و نیز پاره‌ای کشورهای افریقایی، با تغییرات بسیاری، نهادهای اصلی این نظام سیاسی را در قوانین خود گنجانده‌اند.

پاره‌ای ممکن است به‌اشتباه نظام سیاسی **آلمان** را نیز در این مقوله قرار دهند. با آن که قانون اساسی ۱۹۴۹ آلمان^۱ هم وجود رییس‌جمهور و هم **صدراعظم** (نخست‌وزیر) را پیش‌بینی کرده، و رییس‌جمهور نیز تنها یک پُست تشریفاتی صرف نیست و مسئولیت‌های اجرایی و رهبری سیاسی بسیار مهمی دارد، اما مهم‌ترین شخصیت اجرایی کشور صدراعظم یا رییس دولت است که از طرف رییس‌جمهور با احتساب تأیید مجلس ملی (*Bundestag*) انتخاب می‌شود و در طول عمر پارلمان در قدرت باقی می‌ماند. جنبه‌ی قابل توجه نظام آلمان **فدرالیسم** و وجود دو نهاد مهم، یکی مجلس ملی و دیگری «**شورای فدرال**» (*Bundesrat*) است که از فرستاده‌ها (دلگه‌ها) ی ایالات ۱۶گانه‌ی آلمان که در واقع نمایندگان دولت‌های ایالتی و منعکس‌کننده‌ی سیاست‌های احزاب در قدرت در این ایالات هستند، تشکیل می‌شود. شورای فدرال همراه با مجلس ملی در امور قانون‌گذاری شرکت دارد و پاره‌ای آن را نوعی مجلس بالایی نظیر سنا می‌خوانند، که بحث‌انگیز است. ترکیب این دو نهاد، **کنوانسیون فدرال** را تشکیل می‌دهد که رییس‌جمهور را انتخاب می‌کند.

جمهوری نوع شوروی

¹ https://www.constituteproject.org/constitution/German_Federal_Republic_2012.pdf

با آن که این نوع جمهوری با تصور امکان ایجاد یک نظام سوسیالیستی در یک کشور در دوران سرمایه‌داری، آن هم کشوری نه چندان پیشرفته، به وجود آمده بود، و در عمل نوعی جمهوری استبدادی و تمامیت‌خواه را شکل بخشید، با این حال ساختار حکومتی و نظام انتخاباتی متفاوتی را ارائه کرد که از نظر مقایسه‌ی تطبیقی قابل توجه است. قانون اساسی ۱۹۱۸ با تأکید بر هدف الغای استثمار انسان و الغای طبقات، **جمهوری فدراتیو شورایی روسیه**^۱ را به وجود آورد. عالی‌ترین مرجع قدرت اجرایی و قانون‌گذاری، «کنگره»ی سراسری شوراهای روسیه بود که حداقل دو بار در سال برگزار می‌شد، و در دوران بین دو کنگره در اختیار نهاد «**کمیته اجرایی مرکزی**» حداکثر ۲۰۰ نفره قرار داشت. کمیته‌ی اجرایی مرکزی نیز «**شورای کمیسارهای خلق**» را که نقش دولت و وزارت‌خانه‌های مختلف متشکل از ۱۷ وزارت‌خانه را داشت، برمی‌گزید. هر کمیساریا نیز خود از **کمیته‌ی** خاصی تشکیل می‌شد. اما با آن که در این قانون هیچ اشاره‌ای به حزب کمونیست نشده بود، در عمل حزب بلشویک کنترل‌کننده‌ی تمام نهادهای قدرت بود.

این قانون مبنای قوانین اساسی بعدی اتحاد جماهیر شوروی بود که در سال‌های ۱۹۲۴، ۱۹۳۶ و ۱۹۷۷ تغییر کرد. در این جا تنها به آخرین و مفصل‌ترین این قوانین که تغییرات قبلی را نیز منعکس می‌کند و تا انحلال شوروی در ۱۹۹۱ برقرار بود، اشاره می‌شود. در قانون اساسی ۱۹۷۷ اتحاد شوروی با ذکر این که «اهداف دیکتاتوری پرولتاریا تأمین شده»، اعلام می‌کند که دولت شوروی به «دولت تمام مردم» و نه فقط کارگران و دهقانان تبدیل شده است. این بار مشخصاً به نقش «رهبری و هدایت‌کننده»ی حزب کمونیست در تمامی امور داخلی و روابط خارجی اشاره می‌شود (ماده ۶). این قانون تحت عنوان «قانون اساسی سوسیالیسم پیشرفته» بر «سانترالیسم دموکراتیک»، «دموکراسی سوسیالیستی»، «مالکیت سوسیالیستی وسایل تولید در شکل دولتی»، «برنامه‌ریزی دولتی»، «اتحاد کارگران، دهقانان، و اینتلیجنتسیا» تأکید می‌کرد. از نظر ساختار حکومتی، در تغییرات قبلی به جای «کنگره»، بالاترین مرجع قدرت سیاسی به نهاد «**شورای عالی اتحاد جماهیر شوروی**» واگذار شده بود. این نهاد متشکل از دو مجلس هم‌تراز، یکی «**شورای اتحاد**» و دیگری «**شورای ملیت‌ها**» با تعداد مساوی اعضا بود که هر یک برای دو سال انتخاب می‌شدند. نمایندگان شورای اتحاد مستقیماً از سوی مردم در حوزه‌های انتخاباتی با جمعیت مساوی انتخاب می‌شدند، و نمایندگان شورای ملیت‌ها با تعداد تعیین شده برای هر یک، از سوی جمهوری‌های اتحاد،

9 <https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1918/>

2 [https://en.m.wikisource.org/wiki/Constitution_of_the_Soviet_Union_\(1924\)](https://en.m.wikisource.org/wiki/Constitution_of_the_Soviet_Union_(1924))

3 <http://www.departments.bucknell.edu/russian/const/1936toc.html>

4 <https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1977/constitution-ussr-1977.pdf>

۱۹۷۷ http://ael.af/wp-content/uploads/2016/03/قانون_اساسی_اتحاد_جماهير_شوروی_سوسیالیستی.pdf

جمهوری‌ها و مناطق و نواحی خودمختار انتخاب می‌شدند. این دو مجلس در واقع قوه‌ی مقننه را تشکیل می‌دادند و پیش‌بینی شده بود که اگر در موردی به توافق نرسیدند، یک هیئت حل اختلاف دو مجلس موضوع را بررسی کرده و اگر باز دو مجلس به توافق نرسیدند، موضوع به همه‌پرسی سراسری گذاشته شود. نهاد شورای عالی یک «هیئت ریسه» (پرزیدیوم) را (به‌جای کمیته‌ی اجرایی مرکزی سابق) از میان نمایندگان سوویت‌ها - متشکل از یک **صدر هیئت ریسه**، یک معاون اول و ۱۵ معاون (یک نفر از هر یک از جمهوری‌های شوروی) برمی‌گزید. هیئت ریسه در فاصله‌ی بین جلسات شورای عالی رهبری سیاسی را بر عهده داشت، و صدر هیئت ریسه در واقع رهبر حکومت بود. «**شورای وزیران**» به‌جای (شورای کمیساریای خلق سابق) که نقش دولت شوروی را بر عهده داشت، از سوی شورای عالی در جلسه‌ی مشترک دو مجلس انتخاب می‌شد، و بالاترین مرجع اجرایی و اداری قوه‌ی مجریه را بر عهده داشت. از نظر قوه‌ی قضاییه، **دیوان عالی کشور** از سوی شورای عالی انتخاب می‌شد، و «**دادگاه‌های مردم**» در سطح ناحیه و شهر مستقیماً از سوی مردم انتخاب می‌شدند.

البته باید توجه داشت که در این قانون و قوانین قبلی، هیچ تفکیکی بین سه قوه‌ی مقننه، مجریه و قضاییه وجود نداشت، و این برطبق برداشتی از سنت کمون پاریس و پاره‌ای اشارات اولیه‌ی مارکس بود که چنین تفکیک سیاسی مهمی را باور نداشت (و هنوز هم بسیاری چپ‌های ارتدوکس باور ندارند). البته اگر هم بر روی کاغذ قرار بود که استقلالی برای قوه‌ی قضاییه پیش‌بینی شود، در شرایط سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی **تک‌حزبی** و ترکیب تمامیت‌خواه کل نظام این استقلال عملی نمی‌شد. به همان ترتیب که به‌رغم پیش‌بینی انواع ساخت‌وسازهای انتخاباتی، به‌خاطر همین سلطه‌ی تک‌حزبی و تمامیت‌خواهی، دو مجلس شورای عالی نیز عملاً صحنه‌گذار سیاست‌های تنها حزب در قدرت بودند - که آن حزب طبق ماده‌ی ۱۰۰ همین قانون از مهم‌ترین نهادهای نامزد کردن نمایندگان مجالس به حساب می‌آمد. حتی اگر دوران سی ساله‌ی دیکتاتوری فردی استالین را هم کنار گذاریم، در دوران برژنف که این قانون وضع شد، او برای ۱۸ سال هم دبیرکل حزب کمونیست بود، و هم دو بار صدر هیئت ریسه بود، و هیچ یک از نهادهای طاق‌وجفت امکان مخالفت با او را نداشتند.

این واقعیتی است که هم اکنون در نظام حکومتی کشور **چین** نیز می‌بینیم. بالاترین مرجع قانون‌گذاری در چین «کنگره‌ی ملی خلق» است که برای پنج سال انتخاب می‌شود، مقامات قوای مجریه و قضاییه را انتخاب می‌کند، و به‌طور سالانه تشکیل جلسه می‌دهد و سیاست‌های دولت را بررسی می‌کند. حدود سه هزار نماینده‌ی کنگره از رده‌های مختلف انتخاب می‌شوند. در پایین‌ترین رده، مردم ده و ناحیه‌ی شهری نمایندگان خود را مستقیماً انتخاب می‌کنند. از این رده به بعد تا بالاترین رده یعنی کنگره، نمایندگان به‌طور غیرمستقیم انتخاب می‌شوند. مجامع محلی نمایندگان خود را برای رده‌ی شهری، مجامع شهری برای

استان، و مجامع استانی برای کنگره‌ی ملی انتخاب می‌کنند. علاوه بر کنگره‌ی ملی، «کنفرانس مشورتی سیاسی خلق» که به‌نوعی نقش مجلس دوم را بازی می‌کند، متشکل از نمایندگان احزاب مختلف (از جمله حزب کمونیست)، و نمایندگان سازمان‌های زنان، جوانان، اقلیت‌ها و غیره، به همین شیوه‌ی چندرده‌ای انتخاب می‌شود.

نظام‌های انتخاباتی

برکنار از نهادهای مختلف حکومتی، تفاوت‌های نظام‌های انتخاباتی نیز قابل توجه‌اند. نظام‌های انتخاباتی در یک نظام دموکراتیک متکی به وجود حزب‌های سیاسی است، زیرا بدون حزب‌های متعدد انتخابات دموکراتیک عملی نیست.

نظام‌های انتخاباتی برمبنای مجموعه‌ای از عوامل مرتبط، از یکدیگر قابل تفکیک‌اند. یک عامل به اندازه و تعداد نماینده در هر حوزه‌ی انتخاباتی مربوط است که بر اساس آن دو نوع «**حوزه‌ی چندنماینده‌ای**» و «**حوزه‌ی تک‌نماینده‌ای**» مطرح می‌شود. این عامل خود به قاعده‌ی میزان رأی مربوط است که دو نوع «**بیشترین رأی**» (plurality rule) و «**اکثریت آرا**» (majoritarian rule)، یا به اصطلاح دیگر اکثریت نسبی و اکثریت مطلق مربوط می‌شود، و هر دو دسته عامل به دو نوع شیوه‌ی انتخاباتی مربوط می‌شوند.

در حوزه‌ی تک‌نماینده‌ای، هر کاندیدایی که اکثریت آرای بیش از پنجاه درصد را کسب کند، صددرصد آرای منطقه را برنده می‌شود. اما در نظام انتخاباتی «**نماینده‌ی نسبی**» (proportional representation)، که چندین نماینده در حوزه‌ی انتخاباتی با هم رقابت می‌کنند و انتخاب‌کنندگان به لیست احزاب رأی می‌دهند، تمام درصدهای آرا به حساب می‌آیند. در نوع اول که مبتنی بر اکثریت آرا است، معمولاً دو حزب اصلی با هم رقابت می‌کنند، اما در نوع دوم حزب‌های متعددی، حتی حزب‌های کوچک‌تر می‌توانند در رقابت انتخاباتی شرکت کنند و به‌نسبت مجموع آرای که در سطح حوزه‌ی انتخاباتی کسب می‌کنند وارد پارلمان یا دیگر نهادهای انتخاباتی می‌شوند. شیوه‌ی نمایندگی نسبی تنوع‌ها و پیچیدگی‌های فراوانی دارد. در مواردی **حوزه‌ی انتخاباتی** می‌تواند کل کشور باشد و در مواردی منطقه‌ای است. حزب‌ها به چند شکل فهرست کاندیداهای حزب خود را تعیین و اولویت‌بندی می‌کنند و کسانی که در بالای فهرست قرار دارند شانس بالاتری برای ورود به پارلمان خواهند داشت. در اغلب موارد رأی‌دهندگان هم‌زمان به یک کاندیدا و به لیست حزب رأی می‌دهند.

هریک از این دو نظام مزایا و ضعف‌هایی دارند. به‌طور خلاصه در نوع اول که مبتنی بر آرای اکثریت است و تنها دو حزب بزرگ رقابتی جدی باهم دارند، احزاب کوچک‌تر و یا منفردین شانس بسیار کمی برای موفقیت در انتخابات را می‌یابند. در این شیوهی انتخاباتی که طی آن یک حزب اکثریت مطلق یا نسبی را در پارلمان به دست می‌آورد، آن حزب با تداوم و ثبات بیشتری در قدرت باقی می‌ماند. در شیوهی نمایندگی نسبی از آن‌جا که به‌ندرت یک حزب می‌تواند اکثریت مطلق را کسب کند، برای تشکیل دولت و یا پیشبرد سیاست‌های خود ناچار به ائتلاف با حزب یا حزب‌های کوچک دیگر است، و ناچار است که سیاست‌های آن حزب‌ها را نیز در نظر گیرد. در این شیوهی انتخاباتی حزب‌های کوچک، از جمله حزب‌های ترقی‌خواه و چپ که متأسفانه در دنیای امروز شانس چندانی برای کسب اکثریت رأی‌ها را ندارند، می‌توانند وارد پارلمان شوند. البته این امکان برای حزب‌های دست‌راستی افراطی و ارتجاعی نیز وجود دارد و در بسیاری موارد هم موفق شده و می‌شوند. در تمام نظام‌های انتخاباتی که از نمایندگی نسبی پیروی می‌کنند، یک آستانه (threshold) یا حداقلی از آرا لازمست تا یک حزب بتواند وارد مبارزات انتخاباتی شود که هرچه این درصد بالاتر باشد، احزاب کوچک‌تر شانس کم‌تری خواهند داشت. در بسیاری موارد این آستانه سه تا پنج درصد از مجموعهی آرا است. به‌طور کلی شیوهی دوم به‌رغم کم‌ثباتی دولت‌ها و خطر نفوذ حزب‌های دست‌راستی افراطی، بر مبنای **توافق - محوری (consensus model)** استوار است و در شرایطی که جریان‌های مترقی امکان تشکیل دولت را ندارند، می‌توانند سیاست‌های ترقی‌خواهانه را به‌طور جدی دنبال و حتی تحمیل کنند. اکثریت کشورهای پارلمانی از جمله بسیاری کشورهای اروپایی و اسرائیل از شیوهی نمایندگی نسبی، و کشورهای متعددی از جمله آمریکا، بریتانیا، کانادا، و استرالیا از شیوهی انتخاباتی اکثریت آرا پیروی می‌کنند.

حقوق شهروندی

بخش مهمی از تمام قوانین اساسی موجود به حقوق شهروندی اختصاص دارد. قانون اساسی آمریکا با دو کلمه‌ی «ما مردم»^۱ آغاز می‌شود. مقدمه‌ی قانون اساسی امروزی فرانسه به «اعلامیه‌ی حقوق انسان و شهروند» مصوبه‌ی ۱۷۸۹ عطف می‌کند که ماده‌ی اول آن بر این تأکید دارد که «انسان آزاد به دنیا آمده و آزاد و برخوردار از حقوق برابر است». ماده‌ی اول این قانون، فرانسه را یک «جمهوری جدایی‌ناپذیر، سکولار،

¹ <https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>

دموکراتیک و اجتماعی» می‌خواند.^۱ اصل اول قانون اساسی ۱۹۴۹ آلمان با این جمله شروع می‌شود: «کرامت انسان مصون از تعرض است.»^۲ قوانین پایه‌ای یا اساسی سوئد (چهار قانون) در فصل اول اشاره می‌کند که «قدرت عمومی در سوئد ناشی از مردم است. دموکراسی سوئدی بر پایه‌ی عقیده‌ی آزاد و حق رأی همگانی و آزاد بنا شده است...» و به دموکراسی شهروند-محور اشاره دارد؛^۳ و بسیاری نمونه‌های دیگر. قانون اساسی ۱۹۷۷ شوروی نیز بر برابری شهروندان مستقل از نژاد و ملیت، جنسیت، تحصیلات، زبان، گرایش مذهبی، و نوع کار تأکید می‌کند و آن نیز به «تضمین غیر قابل‌تعرض بودن فرد» تأکید دارد. در قانون اساسی ۱۹۱۸ روسیه با توجه به شرایط انقلابی و جنگ، محدودیت‌هایی برای حق رأی همگانی در نظر گرفته شده بود و حق رأی و حق انتخاب شدن را محدود به کسانی کرده بود که کار می‌کردند، (شعار «هر آن که کار نکند، نخواهد خورد»);^۴ کارفرمایانی که برای نفع شخصی کارگر استخدام می‌کردند، کسانی که بدون کار از طریق کسب بهره و اجاره درآمد داشتند، تجار خصوصی، واسطه‌های تجاری، کشیش‌ها و روحانیون سایر ادیان، کارکنان دستگاه‌های امنیتی رژیم سابق، مجانین، و کسانی که سوویت‌ها حق شهروندی آن‌ها را به دلایل کارهای ناشایست محروم کرده، از حق رأی محروم بودند. در قوانین بعدی این محدودیت‌ها برداشته شد.

واضح است که بین آنچه که در قانون (روی کاغذ) وعده داده شده با آنچه که در عمل انجام می‌شود تفاوت‌های فراوانی وجود دارد. در همه‌ی قوانین اساسی حتی در کشورهای دیکتاتوری و استبدادی بخشی به حقوق شهروندان اختصاص داده شده است. در دوران شاه یک خبرنگار امریکایی (نام او را به خاطر ندارم) به نکته‌ی جالبی اشاره کرده بود و نقل به معنی نوشته بود که اگر فردی پاره‌ای از بندهای مربوط به حقوق شهروندان در قانون اساسی ایران را با صدای بلند در یکی از میدان‌های شهر تهران بخواند، پلیس او را دستگیر خواهد کرد! (در آن قانون از جمله می‌خوانیم که «اساس مشروطیت جزئاً و کلاً تعطیل بردار نیست»، یا «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند...»^۴ تکلیف امروز هم که روشن است. حتی در پیش‌رفته‌ترین کشورها هم بین تضمین قانونی و عمل تفاوت‌های فراوانی بوده که البته در مواردی به تدریج بهبود یافته است. مثلاً به‌رغم ادعای قانون اساسی امریکا سیاه‌پوستان تا قرن‌ها عملاً جزء «مردم» به حساب نمی‌آمدند. امروز هم با سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای نولیبرالیسم،^۵ دموکراسی

¹ https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/anglais/constiution_anglais_oct2009.pdf

² Die Würde des Menschen ist unantastbar
<https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf>

³ <https://www.government.se/49b75a/contentassets/7b69df55e58147638f19bfdfb0984f97/the-constitution-of-sweden>

⁴ <https://www.tribunezamaneh.com/archives/87075>

⁵ <https://pecritique.com/2022/12/31/نابغه‌های-اهریمنی-سعید-رهنما/>

امریکا بازیچه‌ی اقلیت دست‌راستی بسیار افراطی و ثروتمند شده است. در فرانسه تا ۱۹۴۴ عملاً «برابری» شامل حال زنان نمی‌شد. یا دوستی یادآوری کرد که در آلمان (غربی) تا ۱۹۷۷ زنان تنها با اجازه‌ی شوهرشان می‌توانستند خارج از خانه کار کنند. هنوز هم به‌رغم تأکید قانون اساسی آلمان بر «حقوق برابر زن و مرد»، موقعیت زنان در مقام تصمیم‌گیری سیاسی و اقتصادی تنها یک‌سوم مردان است.^۱ قوانین اساسی شوروی در روی کاغذ از مترقی‌ترین قوانین اساسی بودند، (حق کار، حق آموزش، حق بهداشت، حق مسکن... و وعده‌ی تمام آزادی‌های سیاسی)، اما می‌دانیم که در عمل چه می‌گذشت.

واضح است که اجرایی‌شدن حقوق شهروندان در هر کشور خود به شرایط و پیشرفت‌های سیاسی و فرهنگی خاصی وابسته است که بدون آن‌ها این حقوق تنها در کتاب قانون باقی می‌مانند.

مرکزگرایی و ایالت‌گرایی

دیگر نکته‌ی بسیار مهمی که باید به آن اشاره کرد، چگونگی تقسیم اقتدار دولت بین مرکز و ایالت‌ها، و تفاوت بین کشورهای تک‌حکومتی (unitary) و کشورهای فدرال (federal) است، که در اولی تمام قدرت در یک دولت مرکزی متمرکز است و در دومی این قدرت به شکل‌ها و درجات مختلفی بین مرکز و ایالت‌های کشور تقسیم می‌شود. ایالت‌ها یا بر اساس ترکیب جمعیتی خاص و یا صرفاً بر اساس پراکندگی جغرافیایی و جمعیتی تعیین می‌شوند. بسته به شکل فدرالیسم، نظام حکومتی در **دو سطح** ملی و ایالتی، و گاه در سه سطح یعنی در سطح شهرها، عمل می‌کند و علاوه بر دولت فدرال، ایالات نهادهای مقننه، مجریه و قضاییه و نظام مالیاتی خود را دارند و در قالب قانون سراسری کشوری عمل می‌کنند. در مواردی از جمله امریکا و تا حدودی کانادا، ایالات اقتدار فراوانی در اداره‌ی امور ایالت خود را دارا هستند. در **فدرالیسم متمرکز**، دولت مرکزی سیاست‌های کلان ملی را وضع می‌کند، (از جمله برزیل) و ایالات در قالب اختیاراتی که به آن‌ها تفویض شده عمل می‌کنند.

این اختیارات یا **از طریق قانون** اساسی به ایالات واگذار می‌شود (از جمله امریکا، استرالیا و کانادا)، که در این صورت دولت مرکزی حق تغییر آن را ندارد، و یا ممکن است از سوی دولت مرکزی به ایالت خاصی یا به کل ایالات **تفویض** شود (devolution)، و در این صورت هر زمان که دولت مرکزی اراده کرد، می‌تواند آن اختیارات را پس بگیرد (از جمله بریتانیا و اسپانیا). جنبه‌ی دیگر به یکسانی یا چندگانگی اقتدار ایالات مربوط است. در مواردی قانون اساسی و یا دولت مرکزی به دلایل خاصی اقتدار کم‌تر یا بیش‌تری را به یک یا چند ایالت واگذار می‌کند که به آن **فدرالیسم نامتقارن** (asymmetrical) می‌گویند (از

¹ [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2015/510025/IPOL_IDA\(2015\)510025_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2015/510025/IPOL_IDA(2015)510025_EN.pdf)

جمله هند در مورد اقتدار کم‌تر و کردستان عراق، و روسیه در مورد اقتدار بیشتر). بر کنار از کشورهای فدرال از جمله امریکا، استرالیا، کانادا، آلمان، روسیه، هند، پاکستان، برزیل، نپال، اکثر کشورهای جهان کشورهای تک‌حکومتی‌اند، و به‌استثنای فرانسه، ایتالیا و کشورهای سلطنتی مشروطه‌ی اروپا و ژاپن، اکثریت مطلق کشورهای تک‌حکومتی جهان عمدتاً کشورهای کمتر توسعه‌یافته‌اند. چین هم تک‌حکومتی است. پاره‌ای کشورها نیز نظام نیمه‌فدرالی دارند، از جمله افریقای جنوبی و اسپانیا.

به این نکته باید توجه داشت که برخلاف این تصور که فدرالیسم تنها به مسئله‌ی ملیت‌ها و مناطقی که آنها اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند محدود می‌شود - هرچند که از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است -- در بسیاری موارد این تقسیم اقتدار حکومتی بر اساس تقسیم منطقه‌ای کشور با توجه به وسعت و پراکندگی و تراکم جمعیت صورت می‌گیرد.

چند نکته‌ی درباره‌ی نظام‌های سیاسی رادیکال

همانطور که اشاره شد، تلاش‌های نظری بسیاری برای برقراری جمهوری‌های ایده‌آل یا به‌اصطلاح رادیکال به انجام رسیده که بر آن است که به‌جای حکومت نمایندگان برگزیده‌ی مردم، حکومت خودگردان مردم را برقرار سازد، به نابرابری‌های اجتماعی پایان دهد، و هرگونه سلطه‌ی اجتماعی را براندازد. اخیراً هم ترجمه‌ی فارسی چند مقاله در این زمینه در سایت *نقد اقتصاد سیاسی* منتشر شده است.^۱ این تلاش‌های نظری ضمن آن که به‌درستی به ضعف‌ها و کمبودهای جمهوری‌های موجود می‌پردازند و جنبه‌های مهمی از یک جمهوری یا یک حکومت ایده‌آل را بیان می‌کنند، به‌رغم تنوع نظریه‌ها، عمدتاً یک حکومت پسا سرمایه‌داری و سوسیالیستی را طرح می‌کنند. در ضعف‌های نظریه‌ی جمهوری لیبرال و حتی جنبه‌های تحول‌یافته‌ی آن تحت عنوان «نو-جمهوری خواهی» تردیدی نیست. اما سؤال اصلی پیوسته همان سؤال همیشگی یعنی چگونگی گذار از سرمایه‌داری است که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، و متأسفانه هیچ‌یک از این نظریه‌پردازان جز در سطح کلی‌گویی به آن نپرداخته‌اند. این واقعیت نه‌تنها شامل حال نظریه‌پردازان جمهوری خواهی رادیکال بلکه طرفداران دیگر حکومت‌های رادیکال از جمله شورائگرایی (councilism) و طرفداران حکومت‌های خودگردان مردمی بدون کسب قدرت سیاسی، و کسانی که

^۱ [؛ نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیس](https://pecritique.com/2022/11/30/) / [؛ از-نو جمهوری خواهی-به-جمهوری خواهی-](https://pecritique.com/2022/12/28/) / [جمهوری خواهی-رادیکال-آینده‌ی-جدید-چپ/](https://pecritique.com/2023/01/04/)

نمونه‌های رادیکال محلی و نه ملی، از جمله زاپاتیست‌ها یا روزاوا را برای کاربرد در سطح کشوری طرح می‌کنند، نیز دربر می‌گیرد.^۱

نکته‌ی این است که ضمن آموختن از تحولات نظری جمهوری‌خواهان رادیکال، شوراگرایان و دیگر نظریه‌های انتقادی و انقلابی، نمی‌توان انتظار داشت که کلیت خواست‌های اساسی و بنیانی آن‌ها در دوران سرمایه‌داری عملی شود، چراکه استقرار سوسیالیسم، جز برای آن‌ها که به واقعیت‌های زمینی کاری ندارند، یا بخاطر برداشت مذهبی گونه تنها باید گفته‌های بزرگان سوسیالیست گذشته را تکرار کنند، هم یک پروژه‌ی انقلاب اجتماعی طولانی است و هم یک پروژه‌ی جهانی. تجربه‌ی بیش از یک‌ونیم قرن مبارزه‌ی سوسیالیست‌های کشورهای مختلف جهان، اعم از انقلابیون و رفرمیست‌ها -- یعنی آن‌ها که با یک انقلاب سریع و تحت رهبری یک اقلیت پیشتاز و آن‌ها که به امید اصلاحات تدریجی قصد ساختن یک نظام سوسیالیستی در یک کشور را داشتند^۲ -- نشان می‌دهد که استقرار سوسیالیسم به پیش‌زمینه‌هایی، به‌ویژه وجود یک جامعه‌ی مدنی اکثراً سوسیالیست در بخش فزاینده‌ای از کشورهای جهان، نیاز دارد که بدون آن‌ها شانسی برای پیروزی نخواهد داشت.

به‌علاوه باید در نظر داشت که بسیاری از بحث‌های نظریه‌پردازان چپ در غرب ناظر به جوامعی است که در مقایسه با جوامعی چون کشور ما پیشرفت‌های فراوانی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه آزادی‌های سیاسی، اجتماعی و حقوق شهروندی تجربه کرده‌اند. جوامعی چون ایران امروزی در شرایط بسیار متفاوتی به‌سر می‌برند. مثلاً در کشوری که شهروندانش عملاً از هرگونه آزادی محروم‌اند، دعوای نظری حول این مبحث که تکیه‌ی یک جریان مترقی باید بر مفهوم مثبت آزادی (آزادی برای...) و نه مفهوم منفی آزادی (آزادی از...) باشد،^۳ بحثی چندان مناسب لحظه‌ی سیاسی ما نیست. این حرف به‌هیچ‌وجه به معنی نفی اهمیت و نتایج سیاسی متفاوت هریک از این دو برداشت نیست. یا به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، این پرسش که آیا می‌توان بلافاصله نظامی را به وجود آورد که تمام نابرابری‌های اجتماعی و هرگونه سلطه را از میان بردارد، و مردم همگی به شکل خودمختار و خودگردان مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی،

^۱ این انتقادها را در مقاله‌ی «(نا-)ممکن بودن 'کنترل کارگری' واقعی در دوران سرمایه‌داری» که در ماه فوریه در مجله‌ی تاریخ بین‌المللی کار و طبقه کارگر (ILWCH) منتشر خواهد شد، و امیدوارم به زودی به فارسی ترجمه شود، مطرح کرده‌ام: Saeed Rahnema, (2023), "The (In-)conceivability of real 'workers' control' under capitalism", *International Labor and Working Class History*, Cambridge University Press.

^۲ سعید رهنما، (۱۳۹۷)، *باز خوانی انقلاب‌های قرن بیستم*، انتشارات آگاه

سعید رهنما، (۱۴۰۱)، *باز خوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی*، نشر سرای بامداد.

^۳ <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>

زیست‌محیطی، و بین‌المللی را اداره کنند؟ بی‌تردید تبلیغ موضع منطقی و نه خیالی چپ و ارائه‌ی تصویری از جامعه‌ی ایده‌آل امری مثبت و ضروری است، اما این بدان معنی نیست که سوسیالیست‌ها می‌توانند بلافاصله به این هدف‌ها دست یابند. به باور من در این مقطع از تحول اجتماعی، ما به نظام سیاسی‌ای نیاز داریم که بتواند در دوران سلطه‌ی سرمایه‌داری جهانی، بیشترین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و مشارکت فزاینده‌ی مردم، اعم از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان را در جهت توسعه‌ی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و حفظ محیط زیست فراهم آورد. در این نظام دموکراتیک است که جریانات سیاسی مختلف از جمله سوسیالیست‌ها می‌توانند آزادانه سیاست‌های مطلوب و ایده‌آل خود را پی‌گیری کنند، و بسته به موفقیتی که در کسب هژمونی در جامعه‌ی مدنی می‌یابند، در این جهت پیشروی کنند. نیز نفی امکان برقراری کلیت جمهوری رادیکال در دوران سرمایه‌داری به‌هیچ‌وجه به معنی عدم تلاش برای پیشبرد جنبه‌هایی از آن، به‌ویژه مشارکت فزاینده‌ی شهروندان و حتی خودگردانی در پاره‌ای عرصه‌ها نیست.

۲- کدام نظام، کدام جنبه‌های مطلوب لحظه‌ی کنونی؛

کلیات طرحی برای بحث

تردیدی نیست که نظام‌های دموکراتیک موجود به درجات مختلف کمبودها و مشکلات فراوانی دارند، و هر چه که زمان می‌گذرد و سلطه‌ی نولیبرالیسم و پیشروی جریانات دست‌راستی تقویت می‌شود، فاصله‌ی بین آنچه که در قوانین این کشورها درج شده - که آن‌ها نیز مسائل خود را دارند - و آنچه که در عمل انجام می‌شود افزایش می‌یابد. با این حال جنبه‌های رسمی-حقوقی بسیار مهمی در قوانین اساسی این کشورهاست که می‌توان از آن‌ها برای طرح و بحث کلیت نظام سیاسی مطلوب در لحظه‌ی کنونی استفاده کرد.

بی‌تردید زمانی در آینده‌ای نامعلوم مجلس مؤسسانی که از سوی مردم انتخاب می‌شود، قانون اساسی مطلوب اکثریت مردم و کلیات و جزئیات نظام مطلوب را تعیین خواهد کرد و به رأی عمومی خواهد گذاشت. بی‌مناسبت نیست که جریانات و گروه‌های سیاسی مختلف طرح‌های مورد نظر خود را مشخصاً تهیه و در

معرض قضاوت و بررسی عموم قرار دهند. در زیر برای دامن زدن به بحث در این زمینه به جنبه‌هایی از مهم‌ترین ویژگی‌های یک نظام سیاسی مطلوب متأثر از پاره‌ای از قوانین اساسی موجود اشاره می‌شود.

مشروطه یا جمهوری

اولین مسئله‌ی جدی که باید به آن پرداخت، شکل کلی نظام مورد نظر است. همان‌طور که اشاره شد، نظام‌های دموکراتیک موجود هم در شکل مشروطه‌ی سلطنتی و هم در شکل جمهوری وجود دارند. رژیم‌های دموکراتیک مشروطه‌ی سلطنتی امروز که در آن شاه یا ملکه صرفاً یک مقام تشریفاتی است و هیچ قدرت سیاسی ندارد، در کشورهایی هستند که سابقه‌ی طولانی دموکراسی، حکومت قانون و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی داشته‌اند و دربار سلطنتی کوچک‌ترین شانس بازگشت به مداخله‌جویی در سیاست را ندارد. اما در کشوری چون ایران که جز در چند مقطع کوتاه و بحرانی هرگز تجربه‌ی دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را نداشته و حاکمیت قانون در آن بی‌معنی بوده، چنین نظامی به‌راحتی می‌تواند در یک لحظه‌ی بحرانی و با کمک متحدین طاق‌وجفت فعال و حمایت قدرت‌های خارجی، «مشروطیت» را «جزئا و کلاً تعطیل» کند و استبداد جدیدی را برقرار سازد. برکنار از ویژگی‌های شخصیتی فرد موردنظر برای سلطنت، نهاد دربار در جوامع فاقد تجربه‌ی دموکراتیک، خود به لانه‌ای بسیار خطرناک برای انواع دسیسه‌ها بر علیه نهادهای دموکراسی و نیروهای مترقی و آزادی‌خواه تبدیل می‌شود، و چاپلوسان با دست‌بوسی – که به نظر می‌رسد مجدداً در حال رواج یافتن است – زمینه‌ی قدر قدرتی اعلیحضرت را فراهم می‌آورند. به‌علاوه منطق چنین انتخابی در قرن بیست‌ویکم چیست که به‌جای یک نماد رهبری ملی که برای دوره‌ی محدودی از سوی مردم انتخاب می‌شود و قابل‌برکناری است، فردی به شکل دائمی آن‌هم موروثی به رهبری کشور برگزیده شود؟ در این زمینه زیاد می‌توان نوشت، اما تردیدی نیست که **نظام مطلوب در شکل کلی خود یک نظام جمهوری است.** واضح است که طرفداران امروزی سلطنت با این نظر کاملاً مخالف‌اند و خوب است که آن‌ها نیز طرح کلی قانون اساسی‌شان را مطرح کنند و یا اعلام کنند که قانون اساسی نظام جدید همان قانون اساسی قبل از انقلاب است و مزایای آن را مورد بحث قرار دهند.

کدام نوع جمهوری

مسئله‌ی دوم انتخاب نوع جمهوری است. در میان انواع جمهوری‌های دموکراتیک، از جمله پارلمانی، ریاستی، و نیمه‌ریاستی، باز به همان دلیلی که در مورد رژیم سلطنتی مشروطه مطرح شد، نوع **جمهوری ریاستی** که رییس‌جمهور از قدرت سیاسی و اجرایی بسیار بالایی برخوردار است، مناسب کشوری چون

ایران نیست، چراکه می‌تواند امکان بازگشت به دیکتاتوری را تسهیل کند. از آن‌جا که در یک نظام دموکراتیک، نمایندگان منتخب مردم مهم‌ترین تصمیم‌گیرندگان سیاسی در سطح کشوری هستند، در شرایط کنونی **جمهوری پارلمانی می‌تواند مناسب‌ترین نوع جمهوری به حساب آید.** با توجه به جنبه‌های مثبت هر یک از قوانین اساسی موجود در کشورهایی که ساختار سیاسی پیشرفته‌تری دارند، **کلی‌ترین ویژگی‌های ساختاری این جمهوری پارلمانی را می‌توان در جنبه‌های زیر خلاصه کرد.**

اصول بنیانی

ایران با مرزهای مشخص کنونی یک جمهوری دموکراتیک، فدرال، سکولار، ترقی‌خواه و پایبند به حاکمیت قانون و حقوق بشر، برپایه‌ی تضمین آزادی عقیده و بیان و تشکل و رسانه‌ها، و حق رأی همگانی و آزاد، جدایی دین از دولت و آموزش و امور قضایی، آموزش و پرورش و بهداشت همگانی رایگان، و سیستم قضایی مستقل بنا شده، و قدرت عمومی ناشی از مردم است.

تمرکز و عدم تمرکز

نظام فدرالی موردنظر، نوعی **فدرالیسم متمرکز و نامتقارن** است و اقتدار حکومتی در دو سطح دولت مرکزی و دولت‌های استانی اعمال می‌شود. علاوه بر نهادهای قوای سه‌گانه‌ی حکومت مرکزی، استان‌های کشور که تعداد و مرزهای آن را قانون تعیین می‌کند نیز قوای سه‌گانه‌ی خود یعنی استانداری، مجلس ایالتی، و دادگاه ایالتی را دارا هستند و در ارتباط مستقیم با دولت مرکزی عمل می‌کنند. تعداد و مرزهای استانی با توجه به ویژگی‌های ترکیب جمعیتی، اندازه و تراکم جمعیت و پراکندگی جغرافیایی تعیین می‌شود. استان‌هایی که ملیت‌های ایرانی خاصی در آن اکثریت دارند، به شکلی نامتقارن از اقتدار بیشتری در عرصه‌های فرهنگی و زبانی برخوردار خواهند بود. باید توجه داشت که مردم استان‌ها به دو شکل در سیاست‌گذاری‌ها نقش دارند؛ یکی در سطح محلی و استانی و دیگری در سطح ملی از طریق حضور نمایندگان‌شان در دو مجلس ملی. تقسیم کار بین حکومت مرکزی و استان‌ها را قانون تعیین می‌کند. به‌خاطر نبودن چنین تجربه‌ای در ایران، این فدرالیسم در فرایندی که قانون تعیین می‌کند در آغاز متمرکزتر است و به تدریج اقتدار بیشتری به استان‌ها تفویض می‌شود. عدم تمرکز در سطح شهرها نیز از طریق انتخاب شورای شهر با رأی مستقیم اهالی شهر، و برگزیدن شهردار از سوی این شورا عملی می‌شود. بسیاری از امور شهر نیز به کمیته‌ها یا شورای محلات واگذار می‌شود، و به شکل فزاینده‌ای با خودگردانی اداره می‌شوند.

مسائل مربوط به حقوق شهروندی و سکولاریسم تنها در اقتدار حکومت مرکزی است و استان‌ها حق تغییر آن‌ها را ندارند. کنترل منابع طبیعی، منابع آبی، جنگل‌ها، حیات وحش و به‌طور کلی تعیین سیاست‌های راهبردی زیست‌محیطی، و صنایع استراتژیک نیز در اختیار دولت مرکزی است.

قوای سه‌گانه و نهادها

قوه‌ی مقننه‌ی دومجلسی: ۱- «مجلس شورای ملی»: متشکل از نمایندگان مردم که مستقیماً از طریق نظام انتخاباتی «نمایندگی نسبی» در حوزه‌های انتخاباتی که مرزهای آن‌ها را قانون تعیین می‌کند، برای چهار سال انتخاب می‌شوند. ۲- «مجلس فدرال» که به‌طور مثال می‌توان آن را «مجلس اجماع ملی» نامید: از آن‌جا که مناطق و استان‌های کشور مسائل متفاوتی دارند و پراکندگی جمعیت در سطح کشور نیز یکسان نیست، برای برقراری نوعی تعادل در نمایندگی همه‌ی مناطق، مجلس اجماع ملی متشکل از نمایندگان استان‌ها (با توجه به جمعیت) ایجاد می‌شود. نمایندگان اقوام و ملیت‌ها، اقلیت‌های مذهبی، جنسی، جنسیتی، و ایرانیان خارج از کشور نیز برای حضور در این مجلس انتخاب می‌شوند. نحوه‌ی انتخابات این مجلس غیرمستقیم است، و نمایندگان نقش فرستاده (دلگه) سطوح مختلف هستند و خواست‌های هر سطح نمایندگی را پی‌گیری می‌کنند: ناحیه‌های شهری نماینده‌ی (فرستاده) خود را مستقیماً انتخاب می‌کنند، و این نماینده‌ها، نماینده‌(گان) شهر را انتخاب می‌کنند. نمایندگان شهرها، نمایندگان استان را - که می‌توانند نمایندگان مجلس ایالتی هم باشند - برای عضویت در مجلس فدرال برمی‌گزینند. نیمی از مجموعه‌ی نمایندگان مجلس فدرال هر دو سال انتخاب می‌شوند. مجموعه‌ی دو مجلس شورای ملی و فدرال، قوه‌ی مقننه و قانون‌گذاری را تشکیل می‌دهند. نمایندگان **مجلس استانی** به‌طور مستقیم از سوی مردم هر استان در حوزه‌های انتخاباتی که قانون تعیین می‌کند، انتخاب می‌شوند.

قوه‌ی مجریه: در نوعی نظام **دو مجریه‌ای خفیف**، «رییس‌جمهور» به‌عنوان رییس کشور و «نخست‌وزیر» به‌عنوان رییس دولت نقش ایفا می‌کنند. رییس‌جمهور با آن که عمدتاً یک مقام تشریفاتی است، اما وظایف سیاسی متعددی را نیز برعهده دارد و از جمله در غیاب نخست‌وزیر موقتاً قوه‌ی مجریه را هدایت می‌کند. رییس‌جمهور از سوی دو مجلس شورای ملی و مجلس اجماع ملی برای مدت پنج سال و حداکثر برای دو بار انتخاب می‌شود. اما نخست‌وزیر که مهم‌ترین شخصیت قوه‌ی مجریه است و رهبری نیروهای مسلح نیز با اوست، از سوی مجلس شورای ملی انتخاب یا معزول می‌شود. در قوه‌ی مجریه، «دیوان عالی اداری» که منتخب دو مجلس است علاوه بر ارائه‌ی مشورت حقوقی به دولت، به شکایات

مردم در مورد عملکرد دولت نیز می‌پردازد. در سطح استانی، **استاندار** از سوی مجلس ایالتی انتخاب می‌شود.

قوه‌ی قضاییه: «دیوان عالی کشور» و دادگاه‌ها متشکل از قضات تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی کاملاً مستقل از قوای مجریه و مقننه انجام وظیفه می‌کنند. دیوان عالی متشکل از نه قاضی به پیشنهاد رییس‌جمهور و تصویب دو مجلس برای نه سال و غیر قابل‌تمدید برگزیده می‌شوند. قضات دادگاه‌های استانی به پیشنهاد استاندار و تصویب مجلس ایالتی برای نه سال برگزیده می‌شوند. «شورای عالی قضایی» که اعضای آن از سوی دو مجلس انتخاب می‌شوند، به ریاست رییس دیوان عالی کشور وظیفه‌ی رسیدگی به شکایات از عملکرد دادگاه‌ها را دارند. قضات قابل برکناری نیستند، مگر در شرایطی بسیار نادر و با تصویب شورای عالی قضایی.

به‌طور کلی رابطه‌ی بین سه قوه، بر تبعیت قوه‌ی مجریه از قوه‌ی مقننه و تبعیت قوه‌ی مقننه از مردم، و اقتدار قوه‌ی قضاییه در بازبینی قضایی و بررسی تصمیم‌های دو قوه‌ی دیگر مبتنی بر قانون استوار است. این رابطه‌ی چندجانبه بر مبنای اصل «بازبینی و کنترل» استوار است.

حقوق شهروندی:

«انسان آزاد به دنیا آمده و آزاد و برخوردار از حقوق برابر است». «کرامت انسان مصون از تعرض است». آحاد مردم ایران از تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، انتخاب مذهب یا بی‌مذهبی، انتخاب لباس و پوشاک، حق اجتماع، و آزادی بیان و عقیده، و انتقاد از سیاست‌های دولتی بهره‌مند هستند. مطبوعات آزادند. احزاب آزادند. انتخابات در تمام سطوح آزاد است و کلیه‌ی شهروندان ۱۶ ساله به بالا حق رای دارند. تمام مردم ایران بی‌هیچ تمایزی اعم از نژاد، ملیت، جنسیت، انتخاب جنسی، زبان، مذهب، و عقاید سیاسی از حقوق برابر برخوردارند. آموزش سکولار سراسری رایگان، بهداشت عمومی رایگان، و حداقل درآمد پایه، حق همگانی است. در تعیین حداقل دستمزد با توجه به نرخ سالانه‌ی تورم، نمایندگان کارگران و کارمندان نیز حضور دارند. هر ایرانی از حق اشتغال و انتخاب آزادانه‌ی شغل برخوردار است. هر کس حق دارد به هر تشکیلی که مایل است بپیوندد و یا تشکل جدیدی را ایجاد کند. کارگران و کارمندان برای احقاق حقوق خود حق تشکل مستقل، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، و حق اعتصاب دارند. در واحدهای تولیدی و خدماتی شوراهای مشارکتی کارگران و کارمندان به‌عنوان بازوی مشارکتی اتحادیه‌های صنعتی و سراسری در

تصمیم‌گیری‌ها شرکت می‌کنند. هیچ کس را نمی‌توان خودسرانه از حق مالکیت محروم کرد. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه دستگیر کرد. هرگونه شکنجه‌ی جسمی و روحی تحت هر شرایطی ممنوع است. اعدام ممنوع است. هیچ ایرانی را نمی‌توان تبعید کرد و یا از ورود او به کشور ممانعت کرد...^۱

نکاتی که نیاز به تأکید دارند:

- تأکید بر سکولاریسم، مخالفت با مذهب نیست. تمام مذاهب با یکدیگر برابرند و در قالب سیاست کلی جدایی کامل دین از دولت و آموزش و پرورش و امور قضایی از هر جهت آزادند.

- تأکید بر آزادی پوشش اختیاری، به معنی کشف حجاب اجباری و همگانی نیست.

- انواع مالکیت عبارتند از دولتی، مشترک دولتی/خصوصی، تعاونی، خصوصی، اشتراکی، در قالب مقررات و تنظیم‌های دولتی که قانون تعیین می‌کند.

در خاتمه، تردید نیست که هر یک از جنبه‌هایی که در بالا طرح شد قابل بحث‌اند. ایده‌آل این است که جریان‌ات اصلی سیاسی و افراد با طرح مشخص و انتشار کلیات قانون اساسی موردنظر خود، امکان مقایسه و بحث در جهت رفع کمبودهای هر یک از این طرح‌ها را عملی سازند. تصور کنیم که مردم ایران امکان مطالعه و مقایسه‌ی چندین طرح پیشنهادی قانون اساسی را در مقابل خود داشته باشند.

در ادامه به فرایند پیچیده و مراحل تدوین چنین قانونی به‌ویژه در شرایط ایران امروز پرداخته خواهد شد. پرداختن به این موضوع، نیز از آن‌رو اهمیت دارد که بلوک‌های سیاسی و مدنی متعددی، به‌ویژه آن‌ها که در داخل ایران در حال شکل‌گیری‌اند، «منشور»های مطالباتی خود را در این مرحله از تحول اوضاع کشور اعلام کرده و می‌کنند - از جمله بیانیه‌ی ۲۰ تشکیل مستقل صنفی و مدنی ایران.^۲ طرح و تلاش برای عملی کردن این خواست‌ها و دیگر خواست‌هایی که از سوی دیگر جریان‌ات اعلام می‌شود، فرایند دموکراتیک پیچیده‌ای را دربر دارد و با موانعی روبروست که سعی می‌شود در نوشته‌ی حاضر به آن‌ها پرداخته شود. اما بی‌مناسبت نیست که به‌عنوان مقدمه به تجارب دیگر کشورها در روند تغییر قانون اساسی در دوران معاصر اشاره شود: یونان (۱۹۷۵)، پرتغال (۱۹۷۶)، اسپانیا (۱۹۷۸)، روسیه و کشورهای اروپای شرقی (۱۹۹۳ - ۱۹۹۷)، برزیل (۱۹۸۸)، آفریقای جنوبی (۱۹۹۴ - ۱۹۹۸)، عراق (۲۰۰۳ - ۲۰۰۵)، و نپال (۲۰۰۷ و ۲۰۱۵).

^۱ از جمله نگاه کنید به

<https://www.ekhtebare.com/wp-content/uploads/2018/12/اعلامیه-جهانی-حقوق-بشر.pdf>

^۲ <https://www.akhbar-rooz.com/193002/1401/11/26/>

فرایند و مراحل تدوین قانون اساسی

تدارک تدوین و تصویب قانون جدیدی که سرنوشت مردم یک کشور را رقم می‌زند و بر آن است که جایگزین قانون نامطلوب یا نامتناسب قبلی شود، با تناقض‌ها و پیچیدگی‌های بسیاری همراه است. این قانون برای آن که مشروعیت داشته باشد باید به شکل دموکراتیک با مشارکت مردم تدوین شود، اما تدارک این مشارکت در شرایطی که برقراری دموکراسی هنوز به انجام نرسیده، خود به قانونمندی‌های مقدماتی و مقرراتی نیاز دارد که بتواند امکان حضور دموکراتیک مردم را فراهم آورد.

تدوین و تصویب قانون اساسی جدید، جز در مواردی که رژیم کهن از طریق یک انقلاب سیاسی سرنگون شده باشد و جریان سیاسی برنده‌ی انقلاب به‌تنهایی تمامی قدرت را به دست گرفته و هیئتی را مأمور تهیه‌ی پیش‌نویس قانون اساسی جدید مورد نظر خود کرده، و به شکل‌های مختلف آن را به تصویب رسانده، باشد (از جمله قانون اساسی ۱۹۱۸ روسیه به دنبال انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و قانون اساسی جمهوری اسلامی پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران)، مراحل پریچ‌وخم و پیچیده را در بر داشته است. در مواردی دو مرحله‌ی جداگانه، یعنی تهیه و تصویب یک قانون اساسی موقت -- یا به‌اصطلاح یک «خرده قانون اساسی» یا «پیشا قانون اساسی» -- برای تدوین و تصویب قانون اساسی نهایی، طی شده است.^۱ هر یک از این دو مرحله فازهای چندگانه‌ای را دنبال کرده‌اند. برای نمونه در مرحله‌ی پیشا قانون اساسی، جریانات سیاسی مخالف رژیم از جمله بخش‌هایی که از رژیم کهن کنده شده و مورد تأیید سایر نیروهای سیاسی قرار گرفته‌اند، نوعی مرجع ائتلافی موقت را تشکیل داده و شورایی را مأمور تهیه‌ی قانون موقت مرحله‌ی گذار، و برگزاری انتخابات مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی نهایی کرده‌اند. مجلس منتخب مردم پیش‌نویس قانون جدید را تهیه کرده و سرانجام در یک همه‌پرسی سراسری آن را به تصویب رسانده است. نکته‌ی قابل توجه در تمامی این موارد **شرایط سیاسی** ای بوده که این فرایند دموکراتیک در آن صورت گرفته است؛ از یک سو رژیم سابق یا از میان برداشته شده و یا به دلایل مختلف کناررفتن از قدرت را پذیرفته است، و ائتلافی جدی از نیروهای سیاسی در درون کشور با حمایت مردمی به وجود آمده است. در مواردی هم این فرایند از طریق پارلمان باقی مانده از رژیم گذشته طی شده است.

نگاهی به تجارب اخیر کشورها

¹ Andrew Arato (2009), *The Constitution Making Under Occupation: The Politics of Imposed Revolution in Iraq*, Columbia University.

-Andrew Arato (2016), *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy*, Oxford University Press.

قبل از طرح بحث در مورد ایران، نگاهی به تجارب کشورهای که در چند دهه‌ی گذشته به دلایل گوناگون قانون اساسی جدیدی را تدوین و تصویب کرده‌اند، بی‌مناسبت نیست.

یونان:^۱ چندین سال پس از کودتای دست‌راستی سرهنگ‌ها در ۱۹۶۷، همراه با شدت گرفتن مخالفت با حکومت نظامیان، نخست‌وزیر نظامی تلاش کرد تا دست به نوعی دموکراتیزه کردن کنترل شده بزند. پیش‌نویس قانون اساسی جدیدی سر هم شد که ضمن ملغی کردن نظام سلطنتی، قدرت فراوانی را در اختیار رئیس‌جمهور انتخابی قرار می‌داد. در ۱۹۷۳ کودتای درونی نظامیان نخست‌وزیر را برکنار کرد، اما جمهوریت را حفظ نمود. در ۱۹۷۴ به دنبال حمله‌ی ترکیه به قبرس و شکست نظامیان یونان، حکومت سرهنگ‌ها سرنگون شد. دولت غیر نظامی، قانون تدوین قانون اساسی جدید را به تصویب رساند و مقرر کرد که تا زمان تصویب آن قانون، موقتاً قانون اساسی ۱۹۵۲ -- به استثنای بخش مربوط به سلطنت و تفویض اختیارات سلطنت به رئیس‌جمهور -- حاکم شود. در سال ۱۹۷۴ سلطنت که قبلاً در دوره‌ی سرهنگ‌ها عملاً بر چیده شده بود، به‌طور رسمی از طریق یک همه‌پرسی ملغی شد. قانون اساسی جدید مصوب مجلس منتخب در ۱۹۷۵ یونان را جمهوری دموکراسی پارلمانی اعلام نمود.^۲

پرتغال:^۳ در سال ۱۹۷۴ کودتای افسران چپ‌گرا معروف به «انقلاب گل میخک» -- که وجه تسمیه‌ی آن اعطای گل میخک به سربازان از طرف مردم در میدان بزرگ شهر پس از اعلام پیروزی کودتا بود -- رژیم دیکتاتوری، استبدادی و فاشیستی پرتغال را سرنگون کرد و زمینه‌ی گذار به دموکراسی در پرتغال و پایان بخشیدن به استعمار در حال مرگ این کشور را فراهم آورد. با استقلال مستعمرات پرتغال در افریقا و دیگر نقاط، هزاران پرتغالی به کشور بازگشتند. تلاش افسران دست راستی برای کودتای دوم ناکام ماند. در ۱۹۷۵ انتخابات مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید با شرکت جریانات سیاسی مختلف و اکثراً چپ‌گرا انجام شد. این قانون که در ۱۹۷۶ رسماً تصویب شد، با آن که قدرت زیادی را برای ارتش قائل شده بود، یکی از چپ‌ترین قوانین اساسی اروپا بود، که رسماً با اشاره به سوسیالیسم و حقوق کارگری، از جمله بر استقرار اقتصاد سوسیالیستی و نظارت کمیته‌های کارگری بر مدیریت شرکت‌ها و بنگاه‌ها تأکید داشت. با آن که بسیاری از این خواست‌ها در عمل اجرا نشد، و تا پنج سال اجازه‌ی ترمیم و اصلاح قانون نیز وجود نداشت، در ۱۹۸۲ با شکست سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها، و پیروزی ائتلاف راست میانه، تغییراتی در

¹ Kevin Featherstone, Katsoudas Dimitrios, (1987), *Political Change in Greece: Before and after the Colonels*, Croom Helm Press.

² https://en.wikipedia.org/wiki/Constitutional_history_of_Greece تاریخ قانون اساسی یونان، ۱۹۷۵

³ Jose M. Magone, (2014), *Politics in Contemporary Portugal: Democracy Evolving*, Lynne Reinner.

آن به تصویب رسید. در ۱۹۸۹ و چند بار دیگر تغییرات بیشتری در آن داده شد و بسیاری محدودیت‌های پیش‌بینی شده و اشارات «ایدئولوژیک» آن حذف شد.^۱

اسپانیا:^۲ فرانکو دیکتاتور اسپانیا شش سال قبل از مرگ‌اش نوهی آخرین شاه اسپانیا، خوان کارلوس، را جانشین خود تعیین کرد. با مرگ فرانکو در ۱۹۷۵ و بازگشت سلطنت مشروطه، با آن که فرانکوئیست‌ها کماکان در ارتش و در مجلس تسلط داشتند، جریان‌ات طرفدار اصلاحات و نیروهای چپ بر خواست ایجاد تغییرات اساسی و دموکراسی پافشاری کردند. پس از درگیری‌های بسیار و تشکیل پی‌درپی دولت‌های ناپایدار، سرانجام در ۱۹۷۷ انتخابات عمومی برگزار شد و از جمله موجودیت جریان‌ات مختلف سیاسی اعم از لیبرال، میانه، و چپ از جمله حزب سوسیالیست کارگری، و حزب کمونیست اسپانیا که تا آن موقع غیر قانونی بود، به رسمیت شناخته شد. رئیس دولت وقت که خود از فرانکوئیست‌های سابق و رهبر یک حزب بزرگ میانه‌رو بود توانسته بود ارتش را راضی به همکاری کند. این مجلس نقش مؤسسان برای تدوین قانون اساسی را به خود گرفت، پیش‌نویس قانون اساسی جدید را تهیه کرد و طی همه‌پرسی در ۱۹۷۸ با حمایت مردم رسمیت یافت.^۳ احزاب مختلف و اتحادیه‌های کارگری نیز طی توافقی در مورد چگونگی اداره‌ی اقتصاد کشور در دوران گذار به توافق رسیدند.

روسیه و کشورهای اروپای شرقی:^۴ پس از سقوط شوروی در ۱۹۹۱، روسیه و اغلب کشورهای اروپای شرقی در فاصله‌های نزدیک به هم قوانین اساسی جدیدی را به تصویب رساندند. در سال ۱۹۹۳ به دستور یلتسین رئیس‌جمهور وقت، کنفرانس قانون اساسی در روسیه متشکل از چند صد نفر از مقامات فدرال، دولت‌های محلی، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری تشکیل شد و پیش‌نویسی متأثر از پاره‌ای ایده‌های لیبرالی دوران تزارها، و نیز قانون اساسی فرانسه تهیه شد، اما تأکید به مراتب بیشتری بر قدرت رئیس‌جمهور گذاشته شد، و در دسامبر همان سال از طریق همه‌پرسی به تصویب رسید. در لهستان نیز پس از سقوط دولت کمونیستی، در سال ۱۹۹۲ ابتدا قانون جدیدی تحت عنوان قانون اساسی کوچک توسط مجلسی که به‌تازگی انتخاب شده بود به تصویب رسید، و پس از چند سال گفتگو و مذاکره بین جریان‌ات سیاسی در ۱۹۹۷ قانون اساسی نهایی از سوی مجلس ملی لهستان تهیه شد و در همان سال از طریق یک همه‌پرسی به تصویب رسید. در مجارستان، در سال ۱۹۸۹ تغییراتی در قانون اساسی قبلی داده شد و تا مدت‌ها قانون

^۱ قانون اساسی پرتغال، ۱۹۷۵ <https://www.parlamento.pt/sites/EN/Parliament/Documents/Constitution7th.pdf>

^۲ David S. Bell, (1983), *Democratic Politics in Spain: Spanish Politics after Franco*, St. Martin's Press.

^۳ قانون اساسی اسپانیا، ۱۹۷۸ <https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionINGLES.pdf>

^۴ Thomas Remington, (2017), *Politics in Russia*, Routledge.

اساسی نهایی نداشت، تا آن که در ۲۰۱۱ قانون اساسی امروزی خود را تهیه کرد، که عمدتاً متأثر از دیدگاه‌های حزب حاکم و کاتولیسیسم محافظه کار بود.

برزیل:^۱ با پایان گرفتن دیکتاتوری نظامی که از زمان کودتای ۱۹۶۴ با کمک مستقیم امریکا برای مدت ۲۱ سال بر برزیل حاکم بود، اولین دولت غیر نظامی انتخاب شد. البته در سال ۱۹۸۲ تحت فشار جنبش دموکراسی خواهی، نظامیان اصلاحاتی کنترل شده را پذیرفته و انتخاباتی برگزار کرده بودند. در ۱۹۸۶ فرایند تدارک قانون اساسی جدید برای جایگزینی قانون اساسی سرکوب‌گرانه‌ی ۱۹۶۷ که ژنرال‌ها پس از چند سال سر هم کرده بودند شروع شد. کنگره‌ی مؤسسان انتخاب شد و پس از دو سال شور و مشورت قانون اساسی موجود در سال ۱۹۸۸ اعلام شد.^۲ این قانون هم که یکی از مفصل‌ترین قوانین اساسی جهان است برای جلوگیری از امکان بازگشت دیکتاتوری تأکیدهای بسیار مهمی بر آزادی‌ها و حقوق شهروندان گذاشت. از جمله دو عامل بسیار مهم و آموختنی: یکی، حق دسترسی هر فرد به اطلاعاتی که دولت از وی در اختیار دارد (*habeas data*)، و دیگری تنبیه‌های بسیار شدید برای نقض حقوق شهروندی و آزادی‌ها. این قانون نیز به‌خاطر وسعت و جزئیات فراوان آن چندین بار ترمیم شده است.

افریقای جنوبی:^۳ با تسلیم رژیم آپارتاید در برابر خواسته‌ی تغییر رژیم، رهبری جنبش ضد نژادپرستی، ا. ان. سی خواستار تشکیل مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید شد، اما حزب حاکم سفیدپوست درخواست کرد که این قانون از طریق مذاکره و کسب توافق تدوین شود. در ۱۹۹۱ کنوانسیون احزاب با فرایند تدوین یک قانون اساسی موقت تا تدوین قانون اساسی نهایی موافقت نمود، اما در پاره‌ای جزئیات به توافق نرسید. در ۱۹۹۳ مذاکرات بین احزاب برای تعیین اصولی که قانون نهایی باید از آن تبعیت کند به توافق رسید و بر این اساس قانون اساسی موقت از سوی کمیته‌ی منتخب احزاب تهیه و پس از تصویب مجلس باقی‌مانده از دوران آپارتاید در ۱۹۹۴ به موقع اجرا گذاشته شد. قانون موقت یک نظام دو مجلسی را به وجود آورد؛ مجلس ملی با انتخاب مستقیم مردم بر اساس نمایندگی نسبی، و مجلس سنا متشکل از نمایندگان منتخب ایالات. یک دادگاه قانون اساسی نیز ایجاد شد. مجموع این دو مجلس نقش مجلس مؤسسان را بر عهده گرفت تا ظرف دو سال قانون اساسی نهایی را تهیه کند. قانون موقت اصول اساسی

¹ Javier Martinez-Lara, (1996), *Building Democracy in Brazil: The Transition of Constitutional Change, 1985-95*, MacMillan Press.

² قانون اساسی برزیل، ۱۹۸۸

https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/acceso_informacion_base_dc_leyes_pais_b_1_en.pdf

³ Heather Deegan, (2014), *Politics South Africa*, Routledge.

قانون نهایی از جمله دموکراسی چندحزبی، تفکیک قوا، تضمین آزادی‌ها، تنوع فرهنگی و زبانی، حقوق شهروندان و نظام نیمه-فدرالی را تعیین کرد. مقرر شد که تصویب قانون به یک ابر-اکثریت (۷۵ درصد) در مجلس ملی و توافق دوسوم مجلس سنا در مواردی که به ایالات مربوط می‌شود، نیاز داشته باشد و در صورتی که چنین اکثریتی عملی نشود، قانون با اکثریت ساده مورد تأیید قرار گیرد و به همه‌پرسی مستقیم مردم گذاشته شود و با حمایت حداقل ۶۰ درصدی نهایی شود. مجلس قانون اساسی ظرف دو سال همراه با کسب نظرات مردم متنی را تهیه نمود که دادگاه قانون اساسی به جنبه‌هایی از آن ایراد گرفت و دوباره متن مورد تجدیدنظر واقع شد و پس از تصویب مجلس و تأیید دادگاه قانون اساسی، متن به امضای پرزیدنت نلسون ماندلا رسید و از ۱۹۹۷ به جز چند مورد که تا ۱۹۹۸ نهایی شد، به موقع اجرا درآمد.^۱ از آن زمان این قانون اساسی که از مفصل‌ترین قوانین اساسی جهان است چندین بار ترمیم شده است.^۲

عراق: ۳ به دنبال حمله‌ی آمریکا به عراق و سرنگونی رژیم دیکتاتوری صدام حسین، با ائتلاف جریانات مختلف سیاسی، ملی و مذهبی یک مجمع ائتلاف موقت در سال ۲۰۰۳ تشکیل شد، و با اعمال نفوذ آمریکا یک «شورای حکومتی» متشکل از ۲۵ نفر نمایندگان مذاهب به نسبت تعداد جمعیت و نمایندگان ملیت‌ها مسئول تدوین «قانون اداره‌ی امور گذار» (TAL)، یا قانون اساسی موقت، شد. این قانون به‌طور خلاصه به اصول قانون اساسی نهایی از جمله حقوق شهروندان، آزادی‌ها از جمله مذهب (ضمن تأکید بر این امر که اسلام مذهب رسمی و منبع قانون‌گذاری است!)، اشاره کرد، ساختار سیاسی موقت، یعنی مجلس موقت و شورای ریاست‌جمهوری را معین نمود، و تاریخ انتخابات مجلس اصلی و پیش‌نویس قانون اساسی نهایی را مشخص ساخت. در سال ۲۰۰۵ مجلس ملی موقت برای تدوین قانون اساسی نهایی انتخاب شد. این مجلس کمیته‌ی قانون اساسی را مأمور تهیه‌ی پیش‌نویس قانون نمود و در میان اختلافات و درگیری‌های بسیار به‌ویژه بین گروه‌های شیعه و سنی، پیش‌نویس تهیه و تصویب شد و در یک همه‌پرسی سراسری در همان سال به تأیید مردم رسید. همچنین توافق شد که اولین مجلس ملی پس از تصویب قانون اساسی یک کمیته‌ی بازبینی قانون برای ترمیم‌های احتمالی را به وجود آورد.^۴

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_South_Africa

^۲ قانون اساسی افریقای جنوبی، ۱۹۹۸ <https://www.gov.za/sites/default/files/images/a108-96.pdf>

³ Saad N. Jawad, (2021), *Iraq after the Invasion: From Fragmentation to Rebirth and Reintegration*, Springer.

⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_Iraq

نیپال: ۱ با تضعیف فزاینده‌ی نظام سلطنتی استبدادی و افزایش مبارزات دموکراسی‌خواهی، تبعیدی‌های نیپالی احزاب مختلفی در خارج از کشور ایجاد کرده و تلاش‌هایی برای تدوین قانون اساسی جدید انجام داده بودند. از سال ۱۹۹۵، ناپایداری رژیم حاکم، قیام مائوئیست‌ها، و قتل‌عام خاندان سلطنتی توسط ولیعهد که خود نیز خودکشی کرده بود، بر مشکلات رژیم افزوده بود. با افزایش درگیری‌های خشونت آمیز و کشتار در شهرهای مختلف، پس از آغاز نوعی جنگ داخلی از ۱۹۹۷، بین قوای حکومتی و مائوئیست‌ها برای مدتی آتش‌بس برقرار شد. برادر شاه که به سلطنت رسیده بود دستور سرکوب شورشیان را که دانشجویان هم به آنها پیوسته بودند، صادر کرد و دولت‌ها یکی پس از دیگری سقوط می‌کردند. در ۲۰۰۵ مائوئیست‌ها و احزاب اپوزیسیون برای برقراری دموکراسی به توافق رسیدند، و اعتصابات سراسری شاه را ناچار ساخت که با برگزاری انتخابات موافقت کند. در ۲۰۰۶ پارلمان رأی به برگزاری مجلس مؤسسان و محدود ساختن قدرت شاه داد. ائتلافی متشکل از هفت حزب کنترل دولت را در دست گرفت و وارد مذاکره با مائوئیست‌ها شد. رهبران مائوئیست وارد پارلمان شدند، و در ۲۰۰۷ برای مدت کوتاهی به دولت ائتلافی پیوستند. در همان سال پارلمان رأی به الغای نظام سلطنتی دویست ساله که از خواست‌های مائوئیست‌ها بود، داد. در ۲۰۰۸ مجلس مؤسسان تشکیل شد و مائوئیست‌ها بیشترین رأی را آوردند، و نیپال جمهوری اعلام شد. اما به‌خاطر ادامه‌ی اختلافات و درگیری‌ها مجلس مؤسسان ضرب‌الاجل تهیه‌ی قانون اساسی را به تأخیر انداخت. در ۲۰۱۲ مجلس مؤسسان که موفق به تهیه‌ی پیش‌نویس قانون نشده بود، منحل شد. در ۲۰۱۳ انتخابات دیگری برای مجلس مؤسسان برگزار شد و این بار حزب متمایل به چپ‌کنگره و نه مائوئیست‌ها بیشترین آرا را به‌دست آورد. متن قانون اساسی جدید تهیه شد و در سال ۲۰۱۵ به تصویب پارلمان رسید. این قانون «جمهوری فدرال» نیپال را کشوری «چندقومی، چندنژادی، چندفرهنگی، و چندمذهبی»، و کشوری «مستقل، غیر قابل تفکیک، خودمختار، با سمت‌گیری سوسیالیستی...» اعلام نمود.^۲

به‌طور خلاصه آن‌چه که تمامی این موارد متعدد، و در شرایطی کاملاً متفاوت از یکدیگر نشان می‌دهند، این است که -- بر خلاف شرایط انقلاب‌های سیاسی کلاسیک که یک جریان اصلی رژیم قبلی را سرنگون کرده و رأساً قانون اساسی جدیدی را تهیه و به تصویب می‌رساند، و آخرین نمونه‌ی آن انقلاب ۱۳۵۷ ایران بود -- یک قانون اساسی جدید تنها از طریق مذاکره، توافق و ائتلاف جریان‌های سیاسی مختلف اپوزیسیون، در شرایطی که رژیم کهن به هر دلیل داخلی و خارجی یا سقوط کرده و یا سقوط نهایی خود

¹ Ramjee P. Parajulee, (2000), *The Democratic Transition in Nepal*, Rowman & Littlefield Publishers.

² <https://lawcommission.gov.np/en/wp-content/uploads/2021/01/Constitution-of-Nepal.pdf> قانون اساسی نیپال

را پذیرفته، در مجلس یا نهادی که از طریق دموکراتیک انتخاب می‌شود، تهیه و به تصویب نهایی مردم می‌رسد. اما این امر در شرایط امروز ایران با مشکلات و موانع فراوانی روبرو است.

مشکلات پیش رو در ایران

این سؤال که آیا در مقطع جنبش کنونی بحث درباره‌ی قانون اساسی جدید بحثی به‌موقع است یا نه، سؤال بی‌ربطی نیست اما بستگی به برداشت ما از اوضاع و احوال جاری دارد. در شرایط فعلی چند سناریو را می‌توان در نظر گرفت. (۱) حکومت موفق شود که خیزش زن، زندگی، آزادی را کاملاً سرکوب کند و به محاق ببرد و باز تا مدت‌ها و تا ظهور خیزش دیگری، به روال گذشته ادامه‌ی حیات دهد. (۲) جنبش با فراز و فرودهایی ادامه یابد و تداوم بحران‌های چندگانه‌ی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، زیست‌محیطی و روابط خارجی، مشکلات حکومت را به حدی برساند که یا با برقراری دولت نظامی و یا تحریک یک درگیری نظامی منطقه‌ای، قدرت را در میانه‌ی آشوب تا مدتی حفظ کند. (۳) ادامه‌ی جسته‌گریخته‌ی جنبش و ترکیب بحران‌ها، بخش فزاینده‌ای از بلوک قدرت را از بدنه نظام جدا کند. و (۴) جنبش به‌سرعت اوج تازه‌ای بگیرد و حاکمیت توان کنترل آن را نداشته باشد. واضح است که هر یک از این سناریوها چه برای حکومت و چه جنبش و اپوزیسیون با مشکلات و موانع بسیاری روبروست. در دو سناریوی اول، به‌ویژه اولی بحث قانون اساسی جدید در این مقطع کاملاً بی‌مورد است و تنها می‌تواند یک تلاش ذهنی و آکادمیک باشد. اما در دو مورد بعدی به‌ویژه مورد آخری، بحث تلاش برای چگونگی تدارک تدوین قانون اساسی جدید بسیار ضروری و حیاتی است.

تکیه من در اینجا مبتنی بر فرض تحقق سناریوی آخری، با تاکید بر موانعی است که جنبش و اپوزیسیون به‌ویژه اپوزیسیون چپ و مترقی با آن روبروست. بی‌توجهی به این موانع، تحقق سناریوی آخر را ناممکن‌تر و سناریوی اول را محتمل‌تر می‌سازد، یا در صورت تغییر حاکمیت در آینده، نظام سیاسی جانشین عاری از خواست‌های ترقی‌خواهانه خواهد بود.

توافق و ائتلاف

پاسخ به این سؤال که آیا یک جریان واحد اپوزیسیون می‌تواند به‌تنهایی نقش رهبری را تا پایان برعهده گیرد، به‌جز برای رویاپردازان، قطعاً منفی است. بدیل‌هایی که خود را مطرح کرده‌اند، یکی سلطنت‌طلبان و

راست سکولار اند که با کمک تبلیغات موفق دستگاه‌ها و رسانه‌های وسیع تبلیغاتی، و حمایت نهادهای غربی از جمله اندیشکده‌های گوناگون - نظیر «کنفرانس» هرچند مضحک اخیر جرج تاون، و نیز دعوت به کنفرانس امنیتی مونیخ -- و حمایتی که از بخشی از مردم دل‌زده از وضع موجود، و از به اصطلاح سلبریتی‌ها دریافت کرده‌اند، این توهم را دامن می‌زنند که به‌تنهایی و یا با پذیرش رهبری رضا پهلوی توسط پاره‌ای جریان‌ها و حمایت دولت‌های غربی، می‌توانند به این هدف برسند. مجاهدین خلق هم که دل به امداد غیبی با واسطه‌ی نئوکان‌های امریکایی بسته‌اند. واقعیت این است که هیچ جریان واحدی به‌تنهایی قادر نیست به یک بدیل واقعی تبدیل شود، و تنها ترکیبی از ائتلاف‌های مختلف می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند. در این زمینه، قبلاً در مقاله‌ای که به ترسیم ماتریس اپوزیسیون ایران اختصاص داشت به تفصیل نوشته‌ام، از این رو به جزئیات این ائتلاف‌ها نمی‌پردازم و در زیر تنها به آن اشاراتی خواهم داشت.

تدوین یک قانون اساسی جدید، همان طور که در مورد تمام کشورهای که در بالا به آن‌ها اشاره شد دیده می‌شود، در شرایطی که رژیم قبلی به دلیل مبارزات داخلی و یا فشارهای خارجی یا ساقط شده و یا سقوط نهایی خود را پذیرفته، توسط نمایندگان منتخب مردم در یک مجلس مؤسسان صورت می‌پذیرد. اما در شرایط نبود دموکراسی، یک مجمع موقت یا «میزگرد»ی متشکل از جریان‌ها اپوزیسیون نوعی پیشا-قانون یا قانونی موقتی را برای تدوین قانون نهایی و دوران گذار به آن تهیه می‌کند. (پیشنهاد اخیر میرحسین موسوی، ضمن آن که از نظر نمادی نقطه عطف بسیار مهمی است، اصل را بر این گذاشته که حاکمیت اجازته‌ی برگزاری یک فراندوم را بدهد و به این ترتیب عملاً به برکناری خود از قدرت رضایت دهد، امری که دست‌کم در شرایط کنونی غیر قابل تصور است، مگر آن که جنبش به جایی رسد که رژیم چاره‌ای جز این نداشته باشد. در آن صورت نیز وضعیتی مشابه دیگر کشورهای که به آن‌ها اشاره شد، خواهد داشت، و ناچار است که قبل از تشکیل مجلس مؤسسان، مجمع یا میزگردی برای تدارک پیشا قانون اساسی به وجود آورد.

آنچه مسلم است در هر صورت، دو مرحله‌ای بودن تدوین قانون اساسی برای تدارک مجلس مؤسسان امری ضروری است. حضور در مجمع موقت که عملاً اصول و جهت‌های قانون اساسی نهایی، و در مواردی دادگاه موقت قانون اساسی را تعیین می‌کند، فرایندی بسیار پیچیده دارد. سؤال اصلی این است که چه کسانی در چنین مجمع موقت، میزگرد یا هر عنوان دیگری، شرکت خواهند داشت. همان‌طور که آندرو آراتو که مهم‌ترین بررسی‌ها را در این زمینه دارد اشاره می‌کند، به جز شرایطی نظیر عراق پسا-صدام، تحت کنترل امریکا که پُل برمر رسماً با صدور فرمان تعیین کرد که چه جریان‌هایی می‌توانند یا نمی‌توانند در مجمع موقت حضور داشته باشند - از جمله منع صدی‌ها، نو-بعثی‌ها، و ناسیونالیست‌های عرب --، در تمام موارد نمایندگان جریان‌هایی که به درجات مختلف در میان مردم پایه دارند در چنین میزگردی شرکت خواهند داشت. آراتو با طرح مواردی چندگانه از جمله در لهستان، مجارستان و نپال به تنش‌ها و درگیری‌هایی که برای وارد

شدن به این مجمع موقت انجامیده اشاره می‌کند، و توضیح می‌دهد که در مواردی پاره‌ای جریان‌ها برای حضور در این مجمع حتی متوسل به خشونت نیز شدند.^۱ به‌طور کلی می‌توان گفت که در چنین مجمع موقت یا میزگرد، علاوه بر نمایندگان بخش‌های خاصی از جمعیت، از جمله ملیت‌ها، زنان، کارگران، کارمندان، جوانان، اقلیت‌های مذهبی، جنسی و جنسیتی، و کارشناسان از جمله متخصصین حقوقی و علوم سیاسی و اقتصاد دانان، جریان‌ها سیاسی‌ای که در جریان سرنگونی رژیم کهن به درجات مختلف نقش داشته و یا به هر دلیل مورد حمایت بخشی از مردم‌اند نقش تعیین‌کننده دارند. در ایران بسته به این که جنبش زن، زندگی، آزادی چه مسیری را و چگونه طی کند، و جریان‌ها اپوزیسیون داخل و خارج از کشور چه نقشی را ایفا کنند، ترکیب احتمالی شرکت‌کنندگان در مجمع موقت پیشا-قانون اساسی و مرحله‌ی بعدی آن بسیار متفاوت خواهد بود.

اگر به شکلی واقع‌بینانه و نه رمانتیک به شرایط امروزی اپوزیسیون و فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه نگاه کنیم، و اگر اقدامی مناسب در جهت تغییر این شرایط صورت نگیرد، برای نیروهای ترقی‌خواه و تأمین خواست‌های یک قانون اساسی مترقی دورنمای چندان درخشانی در پیش نخواهد بود. موانع تدوین و به تصویب رساندن چنین قانونی با توجه به ترکیب فعلی بسیار فراوان‌اند.

موانع

در مقاله‌ی قبلی به ویژگی‌های طراحی برای قانون اساسی مترقی، از جمله نظام حکومتی جمهوری پارلمانی، سکولاریسم و جدایی دین از دولت و آموزش و امور قضائی، عدم تمرکز و فدرالیسم، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، برابری-طلبی و عدالت اجتماعی، و محافظت از محیط زیست، اشاره شد. واضح است که هر یک از این ویژگی‌ها طرفداران و مخالفینی جدی خواهد داشت.

در مورد **نظام سیاسی**، سلطنت‌طلبان و بلوک راست یک نظام سلطنتی و یا جمهوری ریاستی با اقتدار زیاد برای رئیس‌جمهور را طلب می‌کنند و اگر به هر دلیل در مجمع موقت اکثریت یابند، خط خود را پیش خواهند برد.

در مورد **سکولاریسم**، با آن که گرایش‌های وسیعی از چپ و راست و مذهبی‌های سکولار با این خواست موافق‌اند، اما تأیید و تصویب تمام و کمال آن در قانون به آن راحتی که پاره‌ای تصور می‌کنند نخواهد بود. جنبش هر مسیری را طی کند، بسیاری از آیت‌الله‌های غیر حکومتی و پیروانشان در جامعه باقی

¹ Andrew Arato, (2009), p.76.

خواهند بود. تعداد مسلمانان غیرحکومتی اما نه لزوماً سکولار هم کم نیستند، و هم اکنون هم بلوکی از آنها در حال شکل‌گیری است. حتی در دو بخش از مهم‌ترین پایه‌های جنبش یعنی در کردستان و بلوچستان، روحانیون و مذهب نقش مهمی داشته و خواهند داشت. در غیاب یک بلوک سکولار بسیار قوی، این خواست اساسی جنبش در مورد جدایی دین از دولت، آموزش و امور قضائی با مخاطراتی جدی روبرو خواهد بود، و ممکن است که نظیر قانون اساسی مشروطه ایران و نیز قانون اساسی عراق، ضمن بازی با کلمات و تأیید عدم‌مداخله‌ی مذهب در دولت، دین رسمی اعلام شود و مبنای قانون‌گذاری نیز قرار گیرد.

در مورد عدم تمرکز و **فدرالیسم** هم، می‌دانیم که جریانات راست با جو سازی حول تمامیت ارضی و ادعای جدایی‌طلبی ملیت‌ها، در حالی که هیچ یک از آنها چنین سیاستی را مطرح نکرده و تنها خواستار به رسمیت شناختن حقوق خاص خود در محدوده‌ی ایران هستند، با هر گونه خواست فدراتیو و عدم تمرکز مخالفت کرده و می‌کنند و خواهان یک نظام سیاسی متمرکزاند.

در مورد **آزادی‌های سیاسی و اجتماعی**، البته طنزآلود است که می‌توان انتظار داشت که هیچ جریانی به‌طور رسمی با آن مخالفتی نشان ندهد، نه به‌خاطر آن که لزوماً همه‌ی جریانات به این آزادی‌ها باور دارند، چنانچه هیچ قانون اساسی - شاید به جز قانون اساسی ۱۹۶۷ برزیل - را نمی‌توان یافت که آزادی‌ها را محدود کرده باشد، بلکه به این خاطر که جریان (های) غیردموکراتیکی که به قدرت می‌رسند، می‌توانند به راحتی، با قید «مگر به حکم قانون» امکان جلوگیری از آزادی‌ها را فراهم کنند.

اما اختلافات بین بلوک راست و چپ و ترقی‌خواه در مورد **عدالت اجتماعی و اصولاً جنبه‌های اقتصادی، برابری-طلبی و زیست‌محیطی** قانون اساسی، به اوج خود می‌رسد. بلوک راست منافع طبقاتی خود را در نظر دارد و با تأییدی که از اغلب اقتصاددانان نولیبرال و وکلای لیبرال و متخصصین دست راستی علوم سیاسی می‌گیرد، تأکید بر رشد اقتصادی، عدم مداخله‌ی دولت، مخالفت با تقویت اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری، کاهش خدمات رفاهی، کاهش مالیات‌ها و بسیاری جنبه‌های دیگر دارد. در طرف دیگر افراط برخی جریانات چپ «رادیکال» را داریم که بدون توجه به امکانات واقعی اقتصادی، خواست‌های ایده‌آلی خود را بلافاصله در همین مرحله طلب می‌کنند و با وعده‌های بلندپروازانه، از جمله خواهان اجتماعی شدن و خودگردانی نهادهای تولیدی و خدماتی، برگماری تمام مدیران از طریق انتخابات، ۳۵ ساعت کار در هفته با احتساب زمان رفت‌وآمد در آن، و بسیاری موارد دیگر هستند. شکی نیست که بر قراری توافق بین این دو افراط راست و چپ عملی نیست، مگر با در نظر گرفتن واقع‌بینانه‌ی شرایطی که امکان ایجاد تعادل بین خواسته‌ها را ممکن سازد.

در تمام کشورهایی که در بالا مطرح شد، چپ‌های رادیکال، که مستقیماً در مقابله با رژیم حضور تعیین‌کننده داشتند و دارای پایه‌های مردمی بودند، در مذاکرات قانون اساسی شرکت کردند و ناچار به

سازش‌هایی شدند. قانون‌های اساسی مترقی از جمله قانون اساسی پرتغال، افریقای جنوبی و نپال همه محصول حضور سوسیالیست‌ها و شرکت در مذاکره‌ها و توافقات در فرایند تدوین آن‌ها بود. البته می‌دانم که بخشی از چپ رادیکال ما ممکن است نگرانی‌ای از این بابت نداشته باشد، و اصولاً این حرکت‌ها و خواست‌های «بورژوازی» را مردود بدانند، و بر این باور باشد که خود رهبری طبقه‌ی کارگر یا رهبری خلق را برعهده گرفته و با استقرار بلافاصله‌ی جمهوری شورایی، قانون اساسی جدید را راساً تهیه و به تصویب می‌رساند!

مخاطرات

به‌طور کلی به نظر من مادام که تغییری در وضعیت اپوزیسیون موجود صورت نگیرد، هر زمان که کار به‌جایی رسد که مجمع موقت پیشا قانون اساسی تشکیل شود، وزن بلوک راست سکولار و مذهبی‌های غیرحکومتی بسیار سنگین خواهد بود. بر خوردهای اخیر جریانات سلطنت‌طلب، شعارهای ارتجاعی و ضد دموکراتیک آنها، تلاش برای حیثیت‌بخشی به ساواک و ساواکی‌ها، و سکوت معنی‌دار رضا پهلوی، گویای خطرات چنین پی‌آمدی برای آینده‌ی ایران است.

اوضاع چپ سوسیالیست به‌ویژه مخاطره‌آمیز است.

چپ سوسیالیست ایران به‌رغم یک قرن مبارزات و فداکاری‌ها، هم به‌خاطر خطاهای سیاسی گذشته و هم به‌خاطر تبلیغات بی‌وقفه‌ی جناح‌های حاکم گذشته و کنونی، به‌شدت تضعیف شده و پایه‌های مردمی خود را از دست داده است. خود بدنه‌ی چپ هم به‌شدت تکیده است. بخشی از افراد آن کلاً و تماماً از سوسیالیسم بریده و پاره‌ای از آن‌ها حتی از لیبرال‌ها هم راست‌تر و ضد چپ‌تر شده اند. بخش دیگری نیز بی‌اعتنا به تمامی تغییر و تحولاتی که در جهان صورت گرفته هنوز در حال و هوای برداشتی، آن هم نه چندان دقیق، از کمون پاریس و روسیه‌ی اوایل قرن بیستم قرار دارند. نگاهی به «برنامه»‌های این جریانات که بررسی آن‌ها موضوع نوشته‌ی جداگانه‌ای است، این واقعیت تلخ را به‌خوبی نشان می‌دهد. با آن که بخش‌های دیگری از چپ با حفظ آرمان‌های سوسیالیستی به درجات مختلف و برخوردی واقع‌بینانه به شرایط مشخص امروزی تلاش‌هایی را انجام می‌دهد، آنها نیز تاکنون موفقیتی در جلب حمایت مردمی نداشته‌اند. جنبه‌ی امیدوارکننده در این زمینه ظهور و حضور فعالانه‌ی نسل جدیدی از چپ در داخل ایران است، که باید امیدوار بود بتواند نقش مهمی در پیشبرد سیاست‌های ترقی‌خواهانه و انعکاس خواست‌های ترقی‌خواهانه‌ی چپ در این مقطع از تحول جامعه‌ی ایران ایفا کند.

به‌طور کلی، اگر تغییری در این وضعیت چپ صورت نگیرد، این امکان هست که چپ حتی نتواند در تدارک قانون اساسی جدید مشارکتی جدی داشته باشد. برای پیش‌گیری از چنین وضعیتی است که چپ علاوه بر خانه‌تکانی درونی نیاز جدی به جلب همکاری دیگر نیروهای ترقی‌خواه و دموکرات دارد تا بتواند از همین لحظه‌ی حاضر در جهت ایجاد یک بلوک چپ و مترقی، متشکل از طیف‌های گوناگون چپ، جریانات ملیت‌ها، زنان، پاره‌ای جریانات لیبرال و مذهبی‌های سکولار، و فعالان برابری جنسیتی به وجود آید، و با ارائه‌ی طرح قانون اساسی مطلوب خود در این مقطع از تحولات، حمایت مردمی را به‌دست آورد. در غیر این صورت، زمانی که امکان تدارک پیشا-قانون اساسی فراهم آید، جریانات راست خواهند بود که جهت قانون اساسی آینده را معین خواهند کرد.

نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران

نوشته‌ی هیوا اصغری

«سجلوا! سجلوا فی التاریخ. هنا! هنا عاصمه الابطال، هنا عاصمه الابطال الخفاجیه»
(درباره‌ی یک فراموشی)

اغلب متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته شده‌اند، وقتی سعی می‌کنند تاریخ کوتاه‌مدت خواست تغییر و لحظات تعیین‌کننده‌ی تبلور آن به شکل خیزش‌های فراگیر، یا به عبارتی تاریخ کوتاه‌مدت شکل‌گیری سوژه‌ی جمعی تغییر (یا «ما»)، را به خاطر بیاورند، قیام ژینا را، به درستی، ادامه‌ی اعتراضات دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ می‌دانند. اعتراضات خرداد و تیر ۱۳۸۸ هم جای ثابتی در گوشه‌ی ذهن این متون دارند. تابستان ۱۴۰۰ اما، علی‌رغم تداوم زمانی و گستره‌ی جغرافیایی چشم‌گیرش (۲۵ روز و ۱۴ استان)، فقط گاهی، آن هم به شکلی گذرا، به ذهن این متون خطور می‌کند.^۱ آن چه این فراموشی (یا این تصمیم) را عجیب و بامعنی می‌کند، ستایش همزمان بسیاری از همین نوشته‌ها از همبستگی انقلابی و نیرومند مردمانی از ملیت‌ها و موقعیت‌های متفاوت است که در چند ماه اخیر شاهدش بوده‌ایم – روح نوظهوری که گاهی نام «ملت‌سازی از پایین» بر آن نهاده‌اند، و گاهی «همبستگی ملی فراتر از کرد و ترک و گیلک و لر و بلوچ و ...». عجیب و بامعنی، چرا که اعتراضات تابستان ۱۴۰۰ که از خوزستان شروع شد و به بسیاری از مناطق دیگر نیز سرایت کرد، لحظه‌ای حیاتی در فرآیند ساخته شدن (یا پوئیس) اجتماعی این روح بود.

۲. «گشت گوشش همه چشم / شد همه چشمش گوش»

تابستان ۱۴۰۰ سرآغاز یک فرآیند جمعی ترجمه و نقشه‌پردازی بود. خواست تغییر این بار به زبان عربی فریاد زده می‌شد، و هر که می‌خواست بداند که معترضان اهوازی چه می‌گویند، اگر عربی نمی‌دانست، نیازمند ترجمه بود. از یک سو، زبان (حداقل در مخیله‌ی جهان دولت-ملت‌ها) پیوندی ساختاری با جغرافیای مردمی

^۱ پیکره‌ی متنی این مشاهده عموماً شامل متونی است که در وبسایت‌های نقد اقتصاد سیاسی و تر یازدهم منتشر شده‌اند، و همچنین مجموعه یادداشت‌های محمدرضا نیکفر در وبسایت رادیو زمانه با زیرعنوان «در ایران چه می‌گذرد؟». اگر آن چه در توئیتر و اینستاگرام و همچنین رسانه‌های فارسی‌زبان جریان غالب خارج از ایران دیده‌ام را هم به این پیکره اضافه کنم، می‌توانم بگویم که این فراموشی (یا تصمیم) تا حد زیادی به کل فضای گفتگویی که درباره‌ی جنبش انقلابی اخیر شکل گرفته قابل تعمیم است.

دارد: هر زبانی همیشه زبان مردمی ست که در جای خاصی زندگی می‌کنند؛ از دیگر سو، شعارهای معترضان عرب توجه «ما» را، که اغلب مان نیازمند ترجمه بودیم، مستقیماً به جغرافیای مصیبت و عینیت وضعیت ایشان جلب می‌کرد: «أنا عطشان»؛ «کلا کلا لتهجیر»؛ هجرت نمی‌کنیم؛ از اینجا به جای دیگری نمی‌رویم. از کجا؟ از اهواز: «بالروح، بالدم، نفدیک یا اهواز». کشاورزان جنادله و خزرچ در روز ۲۳ تیر ۱۴۰۰، وقتی مأموران حکومتی را که رفته بودند آب زمین‌های زراعی‌شان را ببندند از روستاهایشان بیرون کرده بودند، شعارهایی داده بودند که از ۲۴ تیر در شهرهای مختلف خوزستان تکرار شد و به گوش همه‌ی «ما» رسید. «کلا کلا لتهجیر»؛ از کجا؟ از کنار کارون که آبش را دزدیده‌اند. و به کجا برده‌اند؟ به کارخانه‌های مناطق مرکزی؛ به اصفهان، جایی که کشاورزان سال‌ها ست از بی‌آبی به تنگ آمده‌اند. «کلا کلا لتهجیر»؛ از کجا؟ از کنار هور که تشنه است و آبش را می‌خواهد که شرکت‌های چینی با مجوز شورای عالی امنیت ملی خشک کرده‌اند. به واسطه‌ی شعارهای معترضان عرب، تصور اولیه‌ی ما انسان‌های مدرن (یا ملی) از نسبت زبان و جغرافیای مردمی به واقعیات عینی جغرافیای سیاسی و اقتصادی کشور، که ضرورتاً در وهله‌ی اول به دید نمی‌آیند، پیوند خورد. این پیوند از یک سو، دوباره، ترس نژادپرستانه‌ی بخشی از «ما» از «تجزیه» و «سوریه‌ای شدن» را به سطح آورد، و تمایزگذاری نژادپرستانه بین «عرب» و «عرب‌زبان» را باب کرد؛ و از سوی دیگر، با مرئی کردن مناسبات مرکز-پیرامونی و نظم نژادی برآمده از (و حاکم بر) آن مناسبات،^۱ درک هم‌سرنوشتی‌مان با معترضان عرب را تسهیل کرد. عربی همچون زبان حق‌گویی و اعتراض از اهواز به نقاط دیگر ایران رفت. در میان «ما» آن‌هایی که درک بی‌واسطه‌تری از ستم ملی داشتند زودتر این هم‌سرنوشتی را مسجل کردند. «قلوبنا معکم»، «آذربایجان معکم»، و «آرخانداییق الاحواز» همان روزهای اول بر دیوارهای اردبیل و ارومیه نقش بست، و عده‌ای از فعالان سیاسی ترک، از زبان عباس لسانی، زندانی سیاسی ترک، هم‌مرمی‌شان را با «تک‌تک مبارزان راه حقیقت، آزادی، و فعالینی که در صدد رهایی ملت‌هایشان هستند، در هر جغرافیا و مکانی که باشند» اعلام کردند. دایه شریفه، پیامی به معترضان خوزستان فرستاد که هم اعلام همبستگی بود و هم نقشه‌ای از نقاط حدت ستم ملی در جغرافیای سیاسی-اقتصادی ایران ترسیم می‌کرد: «کشتار کولبران کردستان و سوخت‌بران بلوچستان و تشنگان خوزستان را متوقف کنید. ما درد

^۱ «نژاد» خود واقعیت عینی ندارد، اما شباهی ست که همواره محتواهای عینی و طبقاتی پیدا می‌کند و نیرویی واقعی و تعیین‌کننده به وضعیت‌های نژادی شده (یعنی به سراسر جهان دولت-ملت‌ها) وارد می‌کند. نژاد به شکل سازوکاری بین اقتصاد و سیاست عمل می‌کند: برآمده از نظام تقسیم کار است و فرم تقسیم کار را متعین می‌کند؛ حوزه‌های طرد و شمول نیروی کار، یعنی حوزه‌های پرولترسازی و ساب‌پرولترسازی، را مشخص می‌کند؛ حدود دسترسی به خدمات عمومی را معین می‌کند؛ و از خلال امنیتی کردن فضا، شکل توزیع ژئوپلیتیکی مرگ و زندگی را مشخص می‌کند، یعنی جمعیت‌های دوراندختنی تولید می‌کند: جمعیت‌هایی که می‌توان با تصمیم‌های حاکمانه بر زندگی آن‌ها چشم بست (یعنی بر تنها چیزی که در الهیات سیاسی سرمایه‌دارانه مقدس است و همواره باید با کشتار تقدسش را حفظ کرد)، مثلاً هنگام سیل زمین‌هایشان را زیر آب برد، و در شرایط دیگر، برای معامله‌های بهتر، زمین‌هایشان را خشک کرد؛ یا با توسعه‌زدایی و سلب مالکیت از تمام خدمات رفاهی عمومی محروم‌شان کرد، آستانه‌ی توقع دستمزدشان را به شدت پایین آورد و از ایشان نیروی کار بسیار ارزان قیمت ساخت، و به نام پاسداری از مرزها بی‌کمترین هزینه‌ای کشت‌شان.

مشترکیم. قلبم با شما در کف خیابان‌هاست بچه‌های من. دایه شهریفه - مادر رامین حسین‌پناهی»، زندانی سیاسی کرد که در شهریور ۱۳۹۷ اعدام شد. شعار «بختیاری با عرب، اتحاد اتحاد» که در ایذه سر داده شد نقطه‌ی عطفی در این فرایند نقشه‌پردازی بود. این شعار به‌سرعت به نقاط دیگر کشور رفت و نسخه‌های متفاوتی از آن در روزهای بعدی اعتراضات شنیده شد: «لر با عرب، اتحاد، اتحاد»؛ «آذربایجان، عرب، فارس، اتحاد، اتحاد»؛ «از کرج تا خوزستان، اتحاد، اتحاد»؛ «از تهران تا خوزستان، اتحاد، اتحاد» و ... به واسطه‌ی این شعارها و شعارهای دیگری مانند «آذربایجان اوایقادی، خوزستانا دایقادی» و «آبان فرزند ندارد، خوزستان آب ندارد»، گوش «ما» بر نقشه‌ی دیگری از موقعیت ملی بینا شد - نقشه‌ای که این بار از زاویه‌ی دیدی پیرامونی ترسیم می‌شد. دیوارنویسی‌ها، پوسترها، و گرافیتی‌های متعددی نام و نشان خوزستان را بر دیوارهای شهرها و استان‌های دیگر ایران حک کردند، و تجمعات اعتراضی متعددی در حمایت از معترضان عرب و لر خوزستان برپا شد که اخبار بسیاریشان به شکل ویدئوهایی به دست «ما» می‌رسید که در آن‌ها صدای فیلمبردار نام شهری را اعلام می‌کرد و می‌گفت که مردم آنجا در حمایت از مردم خوزستان به خیابان آمده‌اند. از خلال این کنش‌ها، معترضان در تابستان ۱۴۰۰ نقشه‌های جدیدی از پهنه‌ی جغرافیایی ایران رسم کردند که چشم‌های مرکزگرای «ملت» را تازه کرد. نقشه‌پردازان معترض از موقعیت‌های ملی و جغرافیایی مختلف یکدیگر را به اتحاد و هم‌پیمانی فرامی‌خواندند و با بازشناسایی هم‌سرنوشتی‌شان (که در وهله‌ی اول تابعی‌ست از ادغام در یک موقعیت دولت-ملتی متمرکز) تصویری دیگر از «ما» در برابرمان می‌گذاشتند که تازگی و نیروی انقلابی-فرهنگی‌اش (یعنی نیرویی که از فرایند ساخته‌شدن یا «پوئسیس» سوژه‌ی جمعی تغییر ساطع می‌شود) بیش از هر چیز مدیون مرکزیت خوزستان و زاویه‌ی دید پیرامونی این نقشه‌نگاران بود.

این کنش‌های نقشه‌پردازانه خود بر زمینه‌ای رخ دادند که سطوح درهم‌تنیده‌ی جغرافیای سیاسی و اقتصادی جهان سرمایه‌داری و موقعیت ملی را بیش از هر زمانی بر «ما» پدیدار کرده بود و به سطح تجربه‌ی روزمره آورده بود: (۱) بحران همه‌گیری کرونا از یک سو واقعیت به‌هم‌پیوسته‌ی جهان ما و نظم نژادی حاکم بر آن، و همچنین ناکارآمدی، سودجویی، و دروغ‌گویی حاکمیت در بحرانی‌ترین شرایط را به عیان‌ترین شکل ممکن در برابرمان گذاشته بود، و از دیگر سو «ما» را به پیگیری هر روزه‌ی اخباری واداشته بود که آمار ابتلا و تلفات را استان به استان اعلام می‌کردند، و نقشه‌های رنگ‌بندی‌شده‌ی شیوع و ویروس کرونا را هر روز در برابرمان می‌گذاشتند - نقشه‌هایی که در سایه‌ی تغییر هولناک رنگ‌هایشان نقشه‌ی دیگری از هم‌سرنوشتی ما در برابر دروغ‌گویی و مگالومانیای حکومت مرکزی به چشم می‌خورد. (۲) خروج آمریکا از برجام و تشدید تحریم‌ها و منازعات منطقه‌ای در سطحی دیگر تنش‌های ژئوپلیتیکی و اثرگذاری آن بر اقتصاد و زندگی روزمره را بیش از پیش آشکار کرده بود و دست دولت را برای تجزیه و جداسازی

معترضان به واسطه‌ی سیاست‌های بازتوزیعی بسته بود.^۱ نزدیک‌تر از همه به اعتراضاتی که از خوزستان شروع شد، (۳) اعتصابات فراگیر کارگران، به‌ویژه کارگران پروژه‌های صنعت نفت، بود که هر روز از شهر و کارخانه‌ای به شهر و کارخانه‌ای دیگر با انتشار پیام‌های همبستگی گسترش می‌یافت. این را هم اضافه کنیم که (۴) در ناخودآگاه سیاسی ما ایرانیان، خوزستان، به واسطه‌ی منابع عظیم نفتی و جایگاهش در اقتصاد ملی (و تنیده شدنش با خاطره‌ی جنگ و بازنمایی‌های آن)، مکانی‌ست عمیقاً مایه‌گذاری شده (cathected) و به همین دلیل عواطف جمعی به‌سرعت به سویس جلب شدند. و نهایتاً در سطحی دیگر، در پنهان‌ترین لایه‌های ناخودآگاه سیاسی سوژه‌ی جمعی تغییر می‌کرد که در تابستان ۱۴۰۰، امیدوارانه، کار ترسیم نقشه‌ای دیگر از موقعیت ملی را آغاز کرد، شاید تصویرهای گنگ و هراس‌آور ویرانی چیزی می‌لغزند که زمانی به آن «طبیعت» می‌گفتیم، و بحران بی‌آبی و بحث عمومی درباره‌ی اقتصاد سیاسی عطش تصویرهای بسیار جزئی و مبهمی از آن طرح زدند - آن‌چنان جزئی که گویی هیچوقت راه به تشکیل تصویری از کلیت این ویرانی نمی‌برند.

۳. «برای سرفه‌ی خوزستان / برای زخم بلوچستان / شکسته بغض تبریز / بژی کردستان / ...»

از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» کنش‌های نقشه‌پردازانه و ترجمه‌ای نقشی محوری در جهت دادن به سوژه‌ی جمعی تغییر داشته‌اند. ترجمه‌ی شعارها زبان سوژه‌ی تغییر را غنی‌تر کرد و بازتر از پیش. مهمترین شعار جنبش، «ژن، ژیان، ژزادی»، به‌سرعت، نه فقط به زبان میانجی، که به زبان‌های مختلف ملل ایران ترجمه شد. ترجمه «ما» را متوجه عینیت وضعیت مشترکمان کرد. «کوشتن له‌سهر رووسه‌ری، تا بو که‌ی قوربه‌سهری؟» نیز از همان آغاز ترجمه شد: «کشتن برای روسری، تا کی چنین خاک‌برسری؟». یکی از شعارهای اعلام همبستگی با کردستان در بلوچستان شعاری کردی بود: «کورد به ته‌نیا نیبه، به‌لووچ پشتیوانیبه»، که برعکسش هم در کردستان سر داده شده بود. شعار «یاشاسین کوردستان، بژی نازه‌ربایجان»، با استفاده از دو واژه‌ی ترکی و کردی که در زبان میانجی جاافتاده‌اند، نیروی رهایی‌بخش کنش‌های ترجمه‌ای را به شکلی بدیع به گوش «ما» رساند. کردی واژه‌ی «جاش» را به زبان‌های دیگر ایران قرض داد. بسیاری از ویدئوهای اعتراض این بار با زیرنویس یا کپشن‌های فارسی به دست «ما» رسیدند؛ و فارسی که، به‌ویژه به خاطر ممنوعیت آموزش به زبان مادری، برای غیرفارسی‌زبانان ایران عموماً به شکل زبان سلطه و سرکوب و ابزار فقیرسازی زبان‌های ملی تجربه می‌شد و می‌شود، به واسطه‌ی این ترجمه‌ها در وضعیت انقلابی بیش از پیش بدل به زبان مشترک و میانجی‌ای شد که از ترجمه نیرو می‌گیرد

^۱ نک. پرویز صداقت، «فصل جدید سیاست‌ورزی در ایران»، نقد اقتصاد سیاسی: زن، زندگی، آزادی (ویژه‌نامه شماره ۴)، صص ۹-۲۱.

و سیاسی می‌شود. کنش‌های ترجمه‌ای، به خاطر پیوند زبان و جغرافیا، خود کنش‌های نقشه‌پردازانه نیز هستند؛ اما نقشه‌پردازی آلترناتیو موقعیت ملی از خلال اعلام همبستگی این بار، بیشتر و گسترده‌تر از قبل، بدل به کنشی همگانی و سرتاسری شد: «از کردستان تا گیلان، سرکوب علیه زنان»؛ «از کردستان تا تبریز، صبر ما شده لبریز»؛ «از کردستان تا تهران، خونین تمام ایران»؛ «از شوش تا کردستان، جانم فدای ایران»؛ «از کردستان تا جلفا، قدرت به دست شورا»؛ «کورد، به‌لووچ، نازهری، نازادی، به‌رابه‌ری»؛ «آذربایجان اویاقدی، کوردستانا دایاقدی»؛ «تهران بشه کردستان، ایران میشه گلستان»؛ «کردستان، زاهدان، چشم و چراغ ایران» و ویدئوهای معترضان نیز «ما» را به هم‌سرنوشتان‌مان در شهرها و روستاهایی معرفی کردند که بسیاری از ما پیش از این حتی نام‌شان را هم نشنیده بودیم. نقشه‌پردازی همبستگی از موسیقی این قیام نیز به گوش می‌رسد. اگر برنامه‌ی سلطنت‌طلبان—که خاموشی نسبی خیابان راه، به جای زمانی برای تجدید قوا و همفکری و سازمان‌دهی، فرصتی برای تصاحب نیروی انقلابی از بالا می‌دانند—اساساً مبتنی بر لابی‌گری با نهادهای بالادستی و بسیج نیروهای بین‌الدولی ست، «این یکی هم واسه»، «انقلاب ملت‌ها»، و «آواز لیلها» توجه ما را به امکان همبستگی‌های بین‌المللی با هم‌سرنوشتان‌مان در سوریه و عراق، در غزه و هرات و کابل و بغداد و و روژاوا و حلب و خانشیخون جلب می‌کنند.

۴. از جامعه‌ی ملی به اجتماع شهروندان

باز شدن راه سخن گفتن از ایران همچون موقعیتی چندملتی به زبان فارسی، و کنار زدن بیش از پیش از پیش مفهوم «قوم» به نفع مفهوم «ملت» در این زبان میانجی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای جنبش «زن، زندگی، آزادی» ست. امکان انقلابی‌هژمونیک شدن این گفتار در زبان فارسی حالا دیگر جایی در مخیله‌ی «ما» می‌گنجد، و این بسط تخیل سیاسی را تا حد زیادی مدیون ترجمه‌ها و نقشه‌پردازی‌های معترضانی هستیم که چشم «ما» را به گونه‌ای دیگر بر جغرافیای ایران باز کردند؛ زاویه‌ی دیدمان را عوض کردند و تصویری دیگر از موقعیت ملی در برابرمان گذاشتند. انقلابی‌ترین بالقوه‌گی این گشودگی خیال، اما، امکان گذار از خود مفهوم «ملت» به سوی «اجتماع شهروندان» در آینده است. ملت اساساً خود را بر مبنای اشتراک جوهری تخیل می‌کند و می‌فهمد. باهمستان ملی برساخته از افرادی ست که به دلایل تاریخی خیال می‌کنند جوهری واحد دارند. جوهری که تاریخ ملت (که غالباً همچون تاریخی فرهنگی درک می‌شود) حاصل انکشاف آن است. جوهری که به قول ارنست رنان در زمان‌های بسیار دور «خون» بوده است و با گسترش ادیان جهانی رفته‌رفته بدل به «زبان» یا «روح قومی» شده است. تعلق به باهمستان ملی نه حاصل انتخاب، بلکه برآمده از همین اشتراک جوهری ست که گویی خود چیزی ازلی و ابدی ست، و هرچند «تاریخ ملی» چیزی جز فرایند انکشاف آن نیست، خود دستخوش تغییر تاریخی نمی‌شود، یا، به هر ترتیب، باید در

برابر چنین تغییری از آن پاسداری کرد. چنین درکی از چیستی «ملت» محدود به ملت‌های غالب و صاحب دولت نیست و ناسیونالیست‌های مغلوب هم غالباً تاریخ ملت خود را ازلی و ابدی می‌دانند. اما اگر ایران را همچون موقعیتی چندملتی تخیل کنیم، گردهمایی این ملت‌ها، که ممکن است هر یک جدا جدا همچنان خود را صاحب جوهری یگانه بدانند (یا حداقل ناسیونالیست‌هایشان همچنان به چنین درکی پایبند بمانند)، دیگر نه برآمده از جوهر یا زبانی مشترک، بلکه حاصل درک مشترک ملت‌های متفاوت از ترجمه‌پذیری وضعیت‌های متفاوت‌شان به یکدیگر خواهد بود؛ و در این معنی، حاصل انتخابی آزادانه: انتخابی برآمده از درک هم‌سرنوشتی‌مان که البته خود همچنان، در وهله‌ی اول، تابعی‌ست از تاریخ ادغام شدن‌مان در یک موقعیت دولت-ملتی واحد. اما انتخابی که بالقوه توان‌آساز عملی ذهنیت‌ها در تمام این باهمستان‌های ملی، و حرکت به سمت اجتماع شهروندانی را در خود نهفته دارد که آزادانه انتخاب کرده‌اند در کنار هم باشند. ترجمه، برخلاف «زبان» در مفهوم ناسیونالیستی کلمه، پیوندهای غیرارگانیک می‌سازد، و برای «ما» در زبان‌هایی که از آن ما نیست جا باز می‌کند. در شرایطی که نیروهای سیاسی پیرامونی نه تنها خواهان «تجزیه» نیستند، بلکه دائماً با یکدیگر و با انقلابیون مناطق مرکزی اعلام همبستگی و اتحاد می‌کنند، شرط غیرقابل‌مذاکره‌ی پایبندی به «تمامیت ارضی» که سلطنت‌طلبان و مشروطه‌خواهان، عجولانه و فرصت‌طلبانه، جلوی «ما» گذاشته‌اند، چیزی نیست جز تلاشی ناموفق برای انسداد دوباره‌ی تخیل سیاسی با بستن راه ترجمه (یا یک‌طرفه کردن آن)، و الغای امکان این انتخاب آزادانه – تلاشی ناموفق برای اینکه «ما» چشم‌های تازه‌مان را ببندیم و نقشه‌ی ایران را، به جای زاویه‌ی دید دنیوی و مرکبی که در خیابان با جهت‌گیری‌های مکرر به سمت یکدیگر و با چشم‌ها و گوش‌های خودمان ساخته و پرداخته‌ایم، دوباره از همان بالا، از زاویه‌ی دید هوایی و نامکان‌مند و تن‌زدوده‌ی دولت مرکزی ببینیم.

۵. تن و ترجمه (درباره‌ی همان فراموشی)

در بسیاری از متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته شده‌اند (و همین کثرت متون شاهد دیگری است بر باز شدن راه خیال «ما») مفهوم «بدن/تن» و مشتقات و مفاهیم وابسته به آن به وفور تکرار می‌شوند. این تورم مفهومی، که خود حاصل برخوردی منفعلانه با ترجمه است، مانع مشاهده‌ی دقیق‌تر وضعیت می‌شود، و پیش از هر چیز، مانع دیدن این مسئله که تن‌های انقلابی همه «زبان» دارند، یعنی واجد نفس و روح و تاریخ و شناخت‌اند.^۱ تورم مفهومی «بدن/تن» در متونی که درباره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته می‌شوند سؤالی اساسی در برابر ما می‌گذارد: از کی ما به وجه دیدنی وجودمان تقلیل پیدا

^۱ در این باره، به ویژه نک. حامد سعیدی، «ناموزونی در خیزش ژینا، پیشاهنگی در کردستان»، نقد اقتصاد سیاسی: زن، زندگی، آزادی (ویژه‌نامه شماره ۴)، صص ۴۲-۶۰.

کرده‌ایم؟ چرا به جای شورش «بدن‌ها» از شورش «انسان‌ها» حرف نمی‌زنیم؟ مسئله بازگشت به گفتارهای انسان‌گرایانه و سرکوب فلسفی و نظری تن نیست، بلکه نقد زبان‌زدایی از تن، یعنی ندیدن پیوند ناگسستنی تن با نفس و روح و تاریخ و شناخت و سوژگی‌ست. سازوکارهای دولت مدرن جامعه را به جمعیت، و انسان‌ها را به وجه دیدنی، قابل شمارش، و بیولوژیک وجودشان تقلیل می‌دهند. تورم غیرانتقادی مفهوم «بدن» در گفتار انتقادی، رهیافت امنیتی و تقلیل‌گرای دولت مدرن به وجود انسان و حقوق او را در فضای این گفتار ادامه می‌دهد و زبان «ما» را می‌بندد.

پایانی بر یأس زنان

نوشته‌ی مرضیه بهرامی برومند



به نام «زن، زندگی، آزادی» که پایانی است بر یأس و نومیدی ناشی از نگاه صرفاً بیولوژیک و زیستی بر هویت جنسی زنانه. به نام «زن، زندگی، آزادی» که پایانی است بر گفتمان مردسالارانه که در آن سرنوشت زن را ساختار بدنش تعیین کرده است. بسیاری از زنان که در جنبش‌های آزادی‌خواه و جنبش اخیر در برابر زن‌ستیزی و تحقیر زن در جامعه ایستاده و مبارزه کرده‌اند بر این باورند که ساختار بدن زن نمی‌تواند و نباید در تقلیل موقعیت او به «جنس دوم» و حفظ این وضعیت نقش داشته باشد. نباید مشکلات زنان ناشی از ساختار ژنتیکی بدن آنان دارد. جنبش «زن، زندگی، آزادی»، آزاد شدن جامعه‌ی ایرانی از کنترل مستقیم نگاه زیستی و بیولوژیک است و نشان‌دهنده‌ی این که این فرهنگ است که باید منزلت اجتماعی انسان را تعیین کند نه بدن زیستی و بیولوژیک. این نقطه‌ی آغاز ابطال افسانه‌ی مردسالارانه‌ای است که با تحقیر بدن زن او را در جامعه کنترل کرده و بر حقوق و جان و ذهن او مسلط شده است.

«نظریه‌ی زهدان» که گفتمان جنسی غالب در دوران قاجار بود، همان نظریه‌ی فرودستی جنس زنانه‌ای است که ساختار بدنش سرنوشت او را تعیین می‌کرد و به همان میزان «نظریه‌ی قضیب» به برتری جنس مذکر و مردانه تکیه دارد و دارای ارزش است. مهم‌ترین نقش زن در گفتمان دوره‌ی قاجار، نقش «مادربودگی و زایش» است. زنانی که در این نقش ناموفق بودند، با عناوینی مانند «اجاق‌کور» مواجه بودند و شخصیت واقعی و فردیت آنان زیر سؤال می‌رفت و از زنانگی اجتماع طرد می‌شدند. زن نه به‌عنوان یک چهره‌ی انسانی بلکه همچون موجودی بیولوژیک و زیستی که باید در یک سلسله قالب‌های مشخص جای

گیرد، مطرح می‌گردد و نظامی با نشانه‌هایی از ساختاری است که بر الزاماتی بر بدن زن برای اطاعت از جامعه و نظم مردانه اصرار می‌ورزد.

در این دوره، به این‌گونه توصیه‌ها برمی‌خوریم که: «بهترین زنان زنی است که فرزند بسیار آورد، و میان خویشان خود عزیز و نزد شوهر ذلیل باشد و مطیع شوهر باشد و یا پولاک که به عنوان پزشک در زمان ناصرالدین شاه در ایران اقامت داشته، می‌نویسد: «زن عقیم تقریباً همیشه مطرود شوهر خویش است و مورد تمسخر و استهزای سایر زنان قرار می‌گیرد» (احمدی خراسانی، ۱۳۸۴). تمایل به باروری و فرزندآوری، تنها انتظار اجتماعی از زنان نبود بلکه زنان نیز آن را در چارچوب قواعد تجربه‌ی زیسته‌ی خود عامل بقا و قدرت خود می‌دانستند.

بنابراین واژه‌هایی منفی مثل «اجاق‌کور» که برای زنان با توجه به بدن آنها برمی‌ساختند و با آن زنان را معرفی می‌کردند در یک تاریخ طولانی از فرهنگ مردسالار، ساختار اجتماعی و روانی زنانگی را صورت‌بندی می‌کند که در این فرهنگ از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر تغییر واژه می‌دهد اما تغییر معنا نمی‌دهد. برای همین می‌بینیم که در این دوره نزد حاملان گفتمان مردسالاری واژه‌ی «یائسه» جایگزین واژه «اجاق‌کور» با همان کارکرد معنایی می‌شود. مفهوم زن یائسه از سوی نظم اجتماعی مردسالار در تحقیر زنی است که دوره‌ی بارداری و زایش و فعالیت جنسی او به پایان رسیده و او توان و قدرت فرزندآوری را از داده است. این ناتوانی فرزندآوری را که وابسته به بدن زیستی زن است، جایگاه فرودست زن در گفتمان جامعه و زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌کنند.

این در حالی است که در یک جامعه‌ی برابرسالار و مدرن واژه‌ی «یائسه» امر منفی نیست تا در جامعه‌ای مردسالار از آن برای تحقیر زن و پیری و ناتوانی او استفاده کنند. در این جامعه زن و مرد برابر هستند و بدن زیستی معیار مناسبی برای ارزش‌گذاری زنان و مردان نیست و بدن فرهنگی و اجتماعی جایگاه و مقام زنان و مردان را برمی‌سازد. از این‌رو فرزندآوری و مادرانگی مثل نظام معنایی گذشته وظیفه‌ای نیست که به زن محول شود و اجبار باشد بلکه تنها یک «انتخاب» است. انتخاب و اختیار هر زنی است بدون جبر جامعه و فرهنگی که این وظیفه را از او بخواهد. «یائسگی» دیگر به‌عنوان ضعف و ناتوانی ناشی از فرزندآوری و پایان دوران عادات ماهانه تعریف نمی‌شود. یک امر طبیعی و بیولوژیک در بدن زنان است که در گذر عمر به صورت طبیعی اتفاق خواهد افتاد و عدم این رخداد بیولوژیک، غیرطبیعی خواهد بود. با پیشرفت علم و دانش و تکنولوژی در همه‌ی عرصه‌ها به‌ویژه رشد و توسعه‌ی علم پزشکی در حوزه‌ی زنان، استفاده از این واژه‌های تحقیرآمیز در دوران معاصر برای زنان نشان از عقب‌افتادگی فرهنگ مردسالار و ذهن پسرروانه‌ی افرادی است که از این واژه‌ها برای تحقیر جایگاه زنان و نجات خود از درماندگی در دنیای مدرن و فرهنگ پیشرو بهره می‌برند.

این نگاه ایدئولوژیک و جنسیت‌زده به زن به خاطر روشی است که جامعه‌ی پدرسالار در بازتعریف و بازتولید مفهوم زنانگی در پیش می‌گیرد، زنی که قرار است یا «تکریم شود در مقام باکره یا تکفیر شود در مقام روسپی» (هیوارد، ۱۳۸۱). زنی که قرار است تکریم شود در مقام مادرانگی و زن جوان جنسی و یا تکفیر شود در مقام یائسه و ناتوان برای رضایت مردان. در این جوامع زنان برحسب این تقابل، به دو دسته‌ی آرمانی و بی‌ارزش طبقه‌بندی می‌شوند. مردان نیز گرفتار این تصویر دوگانه می‌شوند و آن را به بدن و جنسیت زنان تحمیل می‌کنند.

ایدئولوژی پدرسالار در طول تاریخ، این دو شکل از تقابل دوگانه‌ی هویت زنانه را حفظ کرده است. ردّپای این دوگانه‌انگاری‌ها در نگره‌های مرتبط با زن در فرهنگ و ادبیات معاصر و کلاسیک مانند، زن خوب/بد، زن آرمانی/فتانه، زن ائیری/لکاته و ... هم دیده می‌شود. این دوگانگی و زن‌ستیزی حاصل ساختارهای ذهنی حاکم بر فرهنگ مردسالار دانسته می‌شود که در آن زنان همواره ابژه‌ی گفتمان هستند و هیچ‌گاه در مقام فاعلیت قرار نمی‌گیرند. گفتمانی که به بازتولید نظام پدرسالاری و سنتی می‌پردازد در مقابل گفتمانی قرار می‌گیرد که سعی می‌کند نظام مردسالاری را به چالش بکشد و معانی جدیدی بسازد تا دال‌های گفتمان برابری جنسیتی را تقویت نماید و تقدم هویت انسانی را بر هویت جنسیتی (gender) جنسی (sex) نمایان سازد.

توصیفی که از زن‌های یائسه از زبان بعضی از افراد به عنوان امر منفی بازگو می‌شود، سعی می‌کند آنها را به عنوان تصویری منفی، نابه‌هنجار در جامعه و همچون یک «دیگری» می‌سازند تا تصویری مثبت و سازنده از زن‌های مطلوب خود و باقاعده و نظم مردانه و به‌هنجار به‌دست داده شود. مشخص کردن ویژگی‌های این «دیگری» تعیین می‌کند که هر گفتمان، چگونه زنی را طرد می‌کند و در عین حال چگونه زنی تولید می‌شود. در طول زمان ما شاهد بودیم چگونه یک دوقطبی و تقسیم‌بندی بین - خود و دیگری - (مرد/زن) و (زن خوب/زن بد) و (زن زایا/زن یائسه) شکل می‌گیرد که بخشی از چارچوب گفتمانی نظام حاکم است.

چتر شعار «زن، زندگی، آزادی» بر سر همه‌ی ایرانیان و جهانیان گشوده شد و آنها را در زیر سایه‌ی خود گردهم آورد که آغازگر گفتمانی نو و تازه در آستانه‌ی قرن جدید شد، گفتمان و جنبشی که بدن از دست‌رفته‌ی دختری زیبا جرقه‌ی آغاز آن را زد. در این جنبش آزادی‌خواهی، «زن» در مقابل نظم مردانه و خشونت‌طلب مردسالار قرار می‌گیرد. زنی که سال‌ها در زیر سایه‌ی تحقیر سرکوب‌شده و با واژگان منفی و گفتمان‌سازی سعی در حذف او کردند حالا نیروی رهایی‌بخش این جنبش آزادی‌خواهی می‌شود. «زندگی» و مفهوم زایش معنایی در برابر زایش بیولوژیک و در مقابل مفهوم «مرگ» و آسیب‌رساندن روحی و جسمی به

دیگران و زنان، صورتبندی می‌شود و آزادی در برابر کلمه‌ی حصر و رعب و وحشت شهروندان در فضای عمومی و خیابان‌ها که سال‌هاست در تسخیر نظم پلیسی حاکم است، مفهوم‌پردازی می‌شود. «زن، زندگی، آزادی» سه واژه‌ای که امید و مفهوم زندگی را به کالبد مرده و خاموش و بی‌صدای جامعه تزریق و او را امیدوار به زندگی و زیستن کرد تا در شروع قرن جدید با گفتمانی دیگر که مفهوم زندگی را بازتولید می‌کند پایه‌ریزی و برای آن تلاش کنند.

شعار «زن، زندگی، آزادی» که دال‌های گوناگون و بدن‌های بدون اندام جامعه و مطالبات گروه‌های فرودست و جریان‌های مختلف سیاسی و دانشجویان را گردهم آورد بازنمایی‌کننده‌ی گفتمان گسترده‌ای است که توانست فضا را از انسداد فکری و سیاسی خارج کند و مردم و گروه‌های متکثر مردمی را به صحنه آورد. جنبش نوین اجتماعی که برپایه‌ی این شعار بازنمایی شد نیرویی رهایی‌بخش و صدای تازه‌ای است که می‌گوید تاریخ کهنه و پیر و فرتوت روبه نیستی و امر نو و واژه‌های نو در آستانه‌ی زاده شدن است. این شعار نماد زندگی و حیات دوباره است.

زنان امروز بعد از سال‌ها در تاریکی و در سایه‌ی سکوت زندگی کردن، یاد گرفته‌اند که از «بدن» خود دفاع کنند و جامعه‌ی مردسالار را وادارد تا بدن آنان را به رسمیت بشناسد. جنبش «زن، زندگی، آزادی» بازنمایی‌کننده‌ی فرهنگ برابری خواهی و مناسک التیام و ترمیم بدن زخم‌خورده‌ی زنان است. زنانی که با بدن خود به خاطر ترس و امر مسلط مردانه و مفهوم‌پردازی و گفتمان‌سازی منفی از بدن زن، بیگانه بوده‌اند و با خود به مثابه یک «دیگری» یا «بدن دیگر» برخورد می‌کردند. این بدن دیگر همان مکان و مقری است که «گفتمان دیگری» که برمبنای زبان و فرهنگ پدرسالارانه و خشونت مردانه است در آن شکل گرفته و گسترش یافته است. زن از دریچه و نگاه خیره‌ی مرد خود و بدنش را تجربه کرده بود. اما اینک زن بدنی از آن خود را درک خواهد کرد که مردان به آن آسیب زده و آن را محدود و در موقعیت جنس دوم تعریف و بازتولید کردند.

شرط زنانگی و اجتماعی‌شدن سوژه‌ی زنانه در -گفتمان دیگری- که بر پایه‌ی فرهنگ مردسالارانه و خشن جنسی استوار است این است که او را در مقام ابژه‌ی دال‌های جنسی در حلقه‌ی قدرت مردانه نگاه دارد. ابژه‌ی دال‌های جنسی همچون واژگانی مثل کدبانو، بانوی خوب، یائسه و دیگر زنانی که نظم حاکم برای آن‌ها واژگان منفی تولید می‌کند تا آنان را طرد کند. زنان در این فرهنگ مردسالار و جنسی، یا در مقام مادر و کدبانوی خانه حافظ امنیت و تربیت فرزندان خواهد بود و یا اگر در فضای عمومی وارد می‌شود به مثابه ابژه‌ی قربانی بازنمایی خواهد شد و بایستی مسئولیت قربانی‌شدن خود را بپذیرد. در ساختار و روابط قدرتی که زنان را مسئول قربانی‌شدن‌شان می‌داند، تنها بدنی که مکان انباشت قدرت است و حق زیستن

دارد بدن مرد است و بدن زنان تنها در ضعف و زخم و جراحت و یأس، حق بودن و ماندن و زیستن خواهد داشت، غیر از این تهدید به اختگی خواهند شد.

اکنون در هنگامه‌ی جوانه زدن جنبش «زن، زندگی، آزادی» مفاهیم منفی بر بدن زن برای تحقیر او در جامعه و دادن جایگاه جنس دوم به دلیل بدن بیولوژیک زن، بیش از هر زمان دیگر از موضوعی شخصی به موضوعی سیاسی تبدیل خواهد شد. با شناخت شعار «امر شخصی امر سیاسی است» بسیاری از فمینیست‌ها برای کنترل زنان بر «بدن» خودشان مبارزه کردند و بدین ترتیب مبارزه با آزار روحی و روانی و جنسی در سطح وسیع‌تر آنچه نظریه فمینیسم «کنترل و تملک بدن زنان» می‌نامیدند، شکل گرفت. سیاست‌های این جنبش فمینیستی به گونه‌ای - سیاست‌هایی فضایی‌اند- که شامل مقاومت در مقابل محدود کردن زنان به فضاهای خاص مانند خانه و مبارزه برای دسترسی و مشارکت برابر در همه‌ی حوزه‌های زندگی، شامل کار، سیاست و آموزش و کنترل بر بدن خود می‌شود. در نتیجه، مشکلات «شخصی» تنها از طریق سیاسی و اقدام سیاسی قابل حل‌اند. از همین رو، تشکیل گروه‌های حمایتی برای ارتقای آگاهی زنان از این که محدوده و مرز طرد و تحقیر زنان از جامعه تا کجاست و زنان تا کجا بر بدن خود کنترل و مالکیت دارند ضروری است.

- احمدی خراسانی، نوشین، زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها، تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۴.
- هیوارد، سوزان، مفاهیم کلیدی در مطالعات سینمایی، ترجمه فتاح محمدی، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۱.

خیزش‌های سیاسی در ایران و ریشه‌های تاریخی

آن: دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب

نوشته‌ی شاهین نصیری



رسانه‌های جهانی ماه‌هاست پر شده‌اند از تصاویر، هشتک‌ها، اخبار و داستان‌هایی که روایت‌گر ظهور خیزشی پرتلاطم در ایران هستند. پژوهشگرانی که با پیشینه‌ی تاریخی-اجتماعی ایران آشنا هستند به خوبی می‌دانند که این کشور، سرزمین خیزش‌های مردمی، جنبش‌های سیاسی و انقلاب‌هاست. از آغاز قرن بیستم میلادی، تاریخ مدرن سیاسی ایران با ظهور انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌ها رقم خورده است. برای شهروندان ایرانی، موقعیت‌های انقلابی ماهیتی دوگانه و پیچیده دارند. از یک‌سو، پیدایش هر موقعیت انقلابی دال بر جهشی رو به جلو است و از آفرینش گستره‌ای نوین برای دستیابی به آزادی و برابری خبر می‌دهد. اما این موقعیت‌های تاریخی همزمان حامل نیرویی ویرانگر و ضدانقلابی است که جامعه را به‌ورطه‌ی نابودی و عقب‌گرد سوق داده است.

ریشه‌های رهایی

در دهه‌ی نخست قرن بیستم میلادی (برابر با اواخر قرن دوازدهم خورشیدی)، جنبش بزرگی در برابر دیکتاتوری پادشاهی، فساد و بی‌قانونی در ایران شکل گرفت. این جنبش سیاسی-اجتماعی که از سوی روشنفکران هدایت می‌شد، با همبستگی نیروهای سیاسی و مشارکت مستقیم لایه‌ها و طبقات گوناگون اجتماعی در انقلاب مشروطه به پیروزی رسید. در دوران مشروطه، موقعیت انقلابی، افقی نوین برای تجربه‌ی آزادی، سیاست‌ورزی دموکراتیک و خودفرمانروایی جمعی گشود. فراورده‌ی این جنبش سیاسی-اجتماعی پایه‌ریزی نخستین نظام پادشاهی مشروطه در خاورمیانه بود. آرمان‌های انقلابیون دوران مشروطه، در فرایند پیدایش شوراها و انجمن‌های انقلابی، احزاب مدرن سیاسی و نخستین پارلمان مردمی (مجلس شورای ملی) عینیت یافت. این نهادهای نوپا پایگاهی برای ابراز وجود مردم از خاستگاه‌های گوناگون اقتصادی، مذهبی و ملی ارائه کردند. انقلاب مشروطه بازتاب‌دهنده‌ی مطالبات، نیازها و منافع انسان‌هایی بود که تا پیش از آن هیچ انگاشته می‌شدند و از منظر سیاسی و اجتماعی به حساب نمی‌آمدند.

با این همه، لحظات باشکوه انقلاب و دگرگونی‌های دموکراتیک عمر کوتاهی داشت. طولی نکشید تا دستاوردهای بزرگ انقلاب با تهاجم اشراف و روحانیون واپسگرا و باندهای شبه‌نظامی با آسیب‌های جدی روبرو شود. این نیروهای ضدانقلابی از حمایت نظامی و سیاسی قدرت‌های استعماری زمانه (انگلیس و روسیه) بهره‌مند بودند. یک سال پس از پیروزی انقلاب مشروطه، پیکر شکوفاشده‌ی دموکراسی توسط محمدعلی شاه و مستشاران نظامی روس به شدت زخمی شد. با این همه، یک دهه زمان برد تا کارزارهای پی‌درپی ضدانقلاب با ظهور یکه‌فرمان‌روایی چکمه‌پوش و حامیان انگلیسی‌اش به ثمر بنشیند.^۱ در کودتای ۱۲۹۹، رضاخان با حمایت نظامی و سیاسی دولت انگلیس پیکر زخمی‌شده‌ی دموکراسی را به خاک سپرد و یک دیکتاتوری نظامی وابسته را در ایران پایه‌ریزی کرد.^۲ امروز شاید دیگر بدیهی به نظر برسد، اما هم‌پیمانی تاریخی دیکتاتوری و استعمار پدیده‌ای بسیار چشم‌گیر و نیازمند موشکافی است. برای سرکوب‌شدگان، این هم‌پیمانی همواره سد بزرگی بوده که در برابر هر حرکت و پیش‌روی به‌سوی آزادی، برابری و دموکراسی قرار گرفته است.

پیمان برادری استعمارگر-دیکتاتور

دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب در دوره‌ی نخست‌وزیری محمد مصدق دوباره نمایان شد. در اوایل دهه‌ی سی خورشیدی، کنش‌گران و گروه‌های سیاسی آزادی‌خواه و ضد استعمار با همراهی بخشی از طبقات

^۱ Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press. chap. 2 & 3.

^۲ نصیری، ش. (۱۳۹۹). *خسوت دورگه و قانون یکه‌فرمانروایان*. نقد اقتصاد سیاسی.

اجتماعی برای دستیابی به دموکراسی، استقلال و خودفرمانروایی همسو و همبسته شدند. با آنکه این گروه‌ها و کنش‌گران از ساختار تشکیلاتی و سازماندهی قدرت‌مندی بهره‌مند نبودند، موفق شدند که دو هدف مشخص سیاسی را صورت‌بندی و پیگیری کنند. از یک سو، آنها به محمدرضاشاه فشار آوردند تا به یکه‌فرمانروایی پایان دهد و از او دعوت کردند تا به اصول حکومت قانون و دموکراسی پارلمانی احترام بگذارد. از سوی دیگر، این آزادی‌خواهان جبهه‌ای سراسری و ملی در برابر سلطه‌ی اقتصادی دولت انگلیس سازمان دادند و توانستند صنعت نفت ایران را از بند قراردادهای بهره‌کشانه و استعماری رها کنند. جای شگفتی نبود که یکه‌فرمانروای حاکم و استعمارگران در برابر دشمنی مشترک هم‌پیمان شوند. به گواه اسناد بی‌شمار تاریخی، دولت امریکا و سازمان سیا نیز نقشی فعال در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب جنبش دموکراسی‌خواه بازی کردند.^۱ برای دومین بار در تاریخ مدرن ایران، یک خیزش دموکراتیک درون‌زا در رویارویی با سد بزرگ استعمارگر-دیکتاتور با خشونت در هم‌کوبیده شد.

تجربه‌ی این رخداد تراژیک تاریخی، سپهر سیاسی ایران را برای همیشه دگرگون کرد. ناکامی‌ها و سرخوردگی‌های ناشی از کودتا درس بزرگی به بسیاری از کنش‌گران آزادی‌خواه و برابری‌طلب داد. این تجربه به آنها آموخت که چرخش انقلاب به ضدانقلاب یک روند طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و خودانگیخته نیست. بسیاری از انقلابیون جوان دریافتند که پیکارهای مردمی در میان یک تضاد بنیادین و ریشه‌دار شکل می‌گیرد؛ تضادی که میدان ستیز میان دو نوع جهان‌بینی، دو فلسفه‌ی سیاست‌ورزی و دو الگوی توسعه‌ی تاریخی-اجتماعی را نمایندگی می‌کند. این انقلابیون، به‌طور نسبی، به این آگاهی دست‌یافتند که سرنوشت آنها در یک نبرد بنیادین میان آزادی و انقیاد، استقلال و استعمار، برابری و بهره‌کشی و دموکراسی و دیکتاتوری در حال رقم خوردن است.

دوران طلایی انقلاب

این آموزه‌ها و تجربه‌های تاریخی به زایش نسل نوینی از کنش‌گران انقلابی در دهه‌ی چهل و پنجاه خورشیدی منجر شد. در این دو دهه، جوانان پرشور و آرمان‌گرایی رشد یافتند که پیکارهای سیاسی‌شان را بر محور آرمان‌رهایی، استقلال و جمهوری‌خواهی سازماندهی و تجربه می‌کردند. این جوانان انقلابی از اندیشمندان انتقادی و سوسیالیست الهام می‌گرفتند و سیاست‌ورزی خود را در راستای نبردهای رهایی‌بخش و ضداستعماری در سراسر جهان تأویل می‌کردند. آنها با بهره‌گیری از منابع نظری بومی، روش‌ها و راهبردهای چندگانه‌ای برای مبارزه با دستگاه سرکوب شاه ابداع کردند. از اواخر دهه‌ی چهل، این جوانان

^۱ برای آگاهی از بسترهای کودتای ۲۸ مرداد نک.

Abrahamian, E. (2013). *The coup: 1953, the CIA, and the roots of modern U.S.-Iranian relations*. New York: The New Press.

آرمان‌گرا راهکارهای متنوعی را آزمودند و نقش مهمی در سازماندهی اعتراض‌های دانشجویی، اعتصاب‌های کارگری، خیزش‌های مردمی و جنگ چریکی ایفا کردند.^۱ پیکارهای آرمان‌گرایانه‌ی این نسل انقلابی موتور محرک انقلاب بهمن شد.

طبیعی بود که شاه و هم‌پیمانان غربی‌اش این جنبش‌های سیاسی-اجتماعی را یک خطر جدی برای سلطنت و حفظ منافع بلندمدت ژئوپلیتیکی‌شان ارزیابی کنند. با گسترش جنبش‌های سیاسی، دستگاه‌های اطلاعاتی و امنیتی، عناصر هدایت‌کننده‌ی این جنبش‌ها را هدف قرار دادند و عملیات‌های مشترک فراملی برای سرکوب آنها طراحی کردند. تا اواسط دهه‌ی پنجاه، اغلب اعضا و رهبران این جنبش‌های سیاسی توسط ساواک دستگیر شدند. دستگاه قضایی شاه در دادگاه‌های نظامی بسیاری از آنها را به جوخه‌های اعدام سپرد و بخشی از آنها در عملیات‌های نظامی-امنیتی توسط ساواک به قتل رسیدند.

انقلاب و ضدانقلاب

سرکوب سازمان‌یافته‌ی نیروهای پیشرو و جوان یک خلاء قدرت در نیروهای اپوزیسیون ایجاد کرد. این خلاء به سود اسلام‌گرایان تمام شد و راه را برای به‌انحصار درآوردن رهبری انقلاب هموار کرد. در آستانه‌ی انقلاب بهمن، رهبر اسلام‌گرایان در فرانسه به سر می‌برد و از امنیت نسبی برخوردار بود. چند ماه پیش از پیروزی انقلاب، سیاست‌مداران و رسانه‌های غربی توجه و علاقه‌ی عجیب و بی‌تناسبی به اسلام‌گرایان نشان دادند. رهبر اسلام‌گرایان و هوادارانش به محبوبیت آرمان‌های انقلابی و احساسات ضد استعماری در میان مردم به‌خوبی آگاهی داشتند. آنها این آرمان‌ها و احساسات را به سود خود مصادره کردند و به شعارهایی بنیادگرایانه فروکاستند. برای اسلام‌گرایان بنیادگرا، انقلاب با استعاره‌هایی برگرفته از جنگ‌های صلیبی تفسیر می‌شد و نبردی دیرین با تمدن غرب را تداعی می‌کرد. برای آنها انقلاب دلالت بر یک دخالت‌گری الهی-اسلامی داشت که به‌واسطه‌ی آن حاکمیت سیاسی به نمایندگان راستین خدا بر روی زمین اعطا شده است.

شکرالله پاک‌نژاد یکی از نخستین اندیشمندان سیاسی بود که این چرخش و گذار به ضدانقلاب را مشاهده و تحلیل کرد. پاک‌نژاد، از رهبران سرشناس چپ‌گرا، در دوران شاه به حبس ابد محکوم شده بود و دوران سخت تبعید و شکنجه‌های ساواک را از سر گذرانده بود. چند ماه پس از پیروزی انقلاب بهمن، او در [گفتگویی با فرد هالیدی](#) تیزبینانه تحلیل می‌کند که انقلاب ایران دچار آشفتگی شده و در «میان دو موج» در

¹ Vahabzadeh, P. (2010). *A Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and Fada'i Period of National Liberation in Iran, 1971-1979*. Syracuse: Syracuse University Press. Chap. 1 & 2.

حال تلاطم است.^۱ پاک‌نژاد به درستی می‌دید که موقعیت انقلابی، میدان نبرد دو نیروی متضاد و آنتاگونیستی را ترسیم می‌کند و به همین علت نباید به یک پدیده‌ی یکپارچه و یک‌دست فروکاسته شود. انقلاب بهمن، از یک سو، فراورده‌ی تلاش جمعی کنش‌گرانی بود که می‌خواستند با مشارکت برابر و مستقیم در گستره‌ی سیاست، جامعه را به سوی یک تغییر دموکراتیک هدایت کنند. از سوی دیگر اما، رهبری انقلاب در مدت زمانی کوتاه توسط اسلام‌گرایان بنیادگرا مصادره شد که در پی بنیان‌گذاری یک نظم الهی بر زمین بودند.

در این دوره‌ی موج و پرتلاطم، جوانان انقلابی و آزادی‌خواه بخت چندانی برای پیروزی در این میدان نبرد نداشتند. طبقه‌ی اسلام‌گرا با نفوذ خود در مساجد و مراکز مذهبی به سرعت به یک سازماندهی توده‌ای دست‌یافت و سرکوب بی‌رحمانه‌ی مخالفان را در دستور کار قرار داد. نظام تازه تأسیس به سرعت بر نهادها و دستگاه دولتی چیره شد و با سازماندهی بسیج، سپاه پاسداران و دادگاه‌های انقلاب جای تنفس را برای دگراندیشان و نیروهای سیاسی منتقد باقی نگذاشت. خشونت‌های سازمان‌یافته در سال‌های نخست انقلاب منجر به جان‌باختن بسیاری از روشنفکران و کنش‌گران آزادی‌خواه و برابری طلب شد. در این سال‌ها، «جامعه‌ی جهانی» در برابر این خشونت سازمان‌یافته سکوت پیشه کرد و دولت‌های غربی هیچ اقدام مؤثری در راستای جلوگیری از وقوع این فجایع انسانی از خود نشان ندادند.^۲ به نظر می‌رسید که غرب، چرخش انقلاب به سوی اسلام‌گرایی را به مثابه‌ی یک سپر محکم در برابر گسترش کمونیسم و نفوذ شوروی در ایران ارزیابی می‌کرد.

آواهای آزادی

در چهار دهه‌ی گذشته، مردم ایران با پرداخت هزینه‌های سنگین انسانی کارزار و نبرد خود را برای دستیابی به آزادی و دموکراسی ادامه داده‌اند. از خردادماه ۱۳۸۸، خیزش‌های آزادی‌خواهانه و جنبش‌های سیاسی با تناوب و قدرت بیشتری رخ می‌دهند. به‌طور خاص، در چهار سال گذشته به نظر می‌رسد لایه‌ها و طبقات متنوعی از جامعه‌ی متکثر ایران با یکدیگر همسو شده‌اند تا آرزوی دستیابی به فرمانروایی مردمی را به یک واقعیت تبدیل کنند. برای کنش‌گران سیاسی-اجتماعی این نسل، «آزادی» و «دموکراسی» مفاهیمی

^۱ نصیری، ش. و فغفوری آذر، ل. (۱۳۹۹). روایت‌های از خاک برخاسته‌ی انقلاب. استکهلم: نشر باران. صص ۱۱۷-۱۲۲.

^۲ Nasiri, S., & Faghfoury Azar, L. (2022). Investigating the 1981 massacre in Iran: On the law-constituting force of violence. *Journal of Genocide Research*, 1-24.

خنثی و خالی از معنا نیستند. این کنش‌گران، پرسش از آزادی و معنای دموکراسی را در مرکز نبرد قرار داده‌اند و در بطن سیاست‌ورزی‌هایشان فهم و تجربه می‌کنند.

خیزش سیاسی جاری به‌خوبی نشان داده است که مسئله‌ی اصلی بر سر رهایی زنان، تجربه‌ی عاملیت سیاسی آنان و ستاندن یک جایگاه برابر در تمام سطوح جامعه است. این خیزش بازتاب‌دهنده‌ی مطالبات سرکوب‌شده‌ی اقلیت‌های ملی و مذهبی است و نبرد آنها را علیه ساختارهای تبعیض نمایان می‌کند. این خیزش با خاستگاه کارگران، طبقات فرودست و مهاجران افغانستانی گره خورده که خشونت روزانه، فقر مطلق و بهره‌کشی را زندگی می‌کنند. این خیزش تلاش‌های دانشجویان، دانشگاهیان و روشنفکران را برای دستیابی به آزادی‌های بنیادین و مشارکت سیاسی نمایندگی می‌کند. این خیزش پژواک‌دهنده‌ی زیست‌بوم در حال مرگی است که سال‌هاست برای آرامش فریاد می‌زند و خشم خود را از طریق سیل‌ها، خشک‌سالی و دریاچه‌های خشک‌شده نشان می‌دهد.

بنابراین، در این خیزش آواها، نگرش‌ها، مطالبات و آرمان‌های چندگانه و به‌هم‌متصلی بازتاب یافته‌اند که به‌طور تاریخی از سوی یکه‌فرمانروایان مذهبی و عرفی و حامیان خارجی‌شان سرکوب شده‌اند. با این همه باید در نظر داشت که این خیزش نیز همانند خیزش‌های پیشین، در میان کشاکش‌های بین‌المللی و بده و بستان‌های نظام حاکم با قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی شکل گرفته است. بی‌شک، نظام حاکم و دستگاه سرکوب تمام ابزار خود را به کار خواهند بست تا شعله‌ی انقلابی این خیزش را به خاموشی بکشانند. همزمان، قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای نیز تلاش خواهند کرد تا نیروی آزادشده و انقلابی در ایران را به سمت منافع خود هدایت کنند و سناریوهایی در سر می‌پروراندند که تضمین‌کننده‌ی منافع راهبردی‌شان باشد. حضور و مداخله‌ی این نیروهای ضدانقلابی، چشم‌انداز و فرجام خیزش پرتلاطم ۱۴۰۱ را ناروشن و پرمخاطره کرده است. مردم ایران برای آن که بخت بیشتری برای پیروزی پیدا کنند از یاری و همبستگی جنبش‌های دموکراتیک در خاورمیانه، اروپا، امریکای شمالی و دیگر نقاط جهان استقبال می‌کنند. این همبستگی و یاری را می‌توان به اشکال گوناگون ابراز و ارائه کرد. اما باید آگاه باشیم که مردم ایران منتظر ننشسته‌اند تا قدرت‌های خارجی به آنها دیکته کنند که چگونه باید پیکار خود را سازمان دهند و چه کسانی را به نمایندگی سیاسی برگزینند. شرایط حاکم بر افغانستان، عراق، لیبی و سوریه آینده‌ی بسیار روشنی است که سرنوشت محتوم دخالت‌گری‌های بشردوستانه، لشکرکشی‌های (نظامی و تبلیغاتی) نواستعماری و تثبیت دولت‌های دست‌نشانده را نشان می‌دهد.^۱

^۱ این مقاله بر اساس متن یک سخنرانی است که در همایش سالانه‌ی مرکز مطالعات خاورمیانه‌ی دانشگاه آموستردام ارائه شده است. متن اصلی این سخنرانی در سایت انگلیسی رادیو زمانه منتشر شده است:

سلطنت نامشروع‌تر از هر زمان دیگر

نوشته‌ی مریم دژمخوی



بیشتر پژوهشگران جنبش مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۸۸ خورشیدی) را نقطه‌عطفی در تاریخ مدرن ایران می‌دانند. زمینه‌ی جنبش مشروطه از مدت‌ها قبل فراهم شده بود. مسائلی مانند مداخله‌ی نهادهای مذهبی و شکست ایران در جنگ با روسیه در عصر فتحعلی‌شاه و در نهایت اشغال هرات از سوی انگلیس منجر به بحران‌هایی شد که گریبان محمدشاه قاجار (۱۱۸۶-۱۲۲۷ خورشیدی) را گرفت. به‌گواه پژوهش‌های هما ناطق، با آنکه محمدشاه قاجار و صدر اعظمش حاجی میرزا آقاسی سیاست‌ورزانی روشن‌اندیش، اهل مدارا و متمایل به اصلاحات بودند، تلاش‌های آنها به سبب بحران‌های بلندمدت در سیاست داخلی و خارجی راه به جایی نبرد. با به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه (۱۲۲۷-۱۲۷۵ خورشیدی)، فاصله گرفتن از سیاست‌های محمدشاهی و چرخش معنی‌دار شاه و دولت به سوی قدرت‌های خارجی، ایران را در کام بحران اجتماعی - اقتصادی و در نهایت سیاسی فرو برد. از این منظر، سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه را باید سال‌های گذار به شمار آورد؛ سال‌هایی که سیاست و جامعه‌ی ایران در حال پوست‌اندازی بود.

علاوه بر آن، سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه برای قاطبه‌ی مردم ایران سال‌های رکود سنگین اقتصادی، فقر و گرسنگی بود. از منظر سیاسی-اقتصادی، اینها تبعات یک سیستم مالیات‌گیری تاریخ مصرف

Nasiri, S. (2023, February 10). Uprisings in Iran and their historical origins: Dialectics of revolutions and counterrevolutions. *Zamaneh Media*. <https://en.radiozamaneh.com/33632/>

گذشته و ناکارآمد، فساد و ارتشای گسترده و تخصص‌گریزی در دیوان سالاری (بیشتر سمت‌ها یا موروثی شده بود یا بر اساس روابط و رشوه به افراد واگذار می‌شد) عصر قاجار بود که به نوبه‌ی خود زمینه‌ی مداخله‌ی قدرت‌های خارجی به‌ویژه روس و انگلیس در سیاست ایران را فراهم می‌کرد.

مختل شدن زندگی روزانه مردم و فقر همه‌گیر بیش از هر چیز به‌مدد اعتراض‌های زنان جلوه‌گر می‌شد. اعتراض‌هایی که نشان می‌داد گرسنگی به بخشی از زندگی روزانه‌ی قاطبه‌ی اجتماع تبدیل شده بود و گروه‌هایی از شهروندان دیگر حتی توان خرید نان را نداشتند. از سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه گزارش‌های مکرر و پیاپی از کمبود و گرانی خواروبار به‌ویژه نان و گوشت وجود دارد تا حدی که تورم زنان را چندین بار به خیابان کشاند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها «شورش زنان در قحطی ۱۲۷۷ قمری [۱۲۳۹ خورشیدی] بود. ناصرالدین شاه برای خواباندن شورش کلانتر را به طناب دار کشید و بهای نان را کم کرد» (ناطق، ۱۳۵۷: ۵۳). در این سال‌ها، قیمت ارزاق نه‌تنها در نوسان بود بلکه برخی اقلام اساسی مانند نان و گوشت مدام نایاب می‌شدند. اعتمادالسلطنه در خاطرات روز ۲۵ شعبان سنه ۱۳۰۸ قمری [۱۲۶۹ خورشیدی] نوشت: «امروز مجلس برای تسعیر اجناس شد. روزی که شاه خانه امام جمعه تشریف بردند، جمعی از زن‌ها عارض شده نفرین به وزیرنظام کرده بودند. شاه فرمودند نایب‌السلطنه مجلسی از کسبه تشکیل بدهد» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۷۳۸). مشکل کمبود و گرانی به‌هیچ‌وجه حل نشد، بلکه پیچیده‌تر و پردامنه‌تر شد. در رمضان ۱۳۱۱ قمری [۱۲۷۲ شمسی] اعتمادالسلطنه با نگرانی گزارش داد: «گوشت در تهران وجود عنقا دارد، رفتند بهتر کنند بدتر کردند. خداوند در این رمضان وجود مبارک همایون را از تیر نفرین ضعفا و بیچاره‌ها و گرسنه‌ها محفوظ فرماید» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۹۳۷).

گرسنگی و کمبود خواروبار به‌ویژه نان (به علت برداشت بد محصول یا احتکار گندم) می‌توانست به بلوای عمومی منجر شود. «در اصفهان نیز بر سر افزایش بهای نان در سال ۱۳۱۱ قمری تظاهراتی برپا شد. مردم، عمدتاً زن‌ها، در مسجد شاه ازدحام کردند و به امام جماعت، آفانجفی، اجازه ندادند فریضه نماز را به جای آورد، زیرا او را یکی از عوامل افزایش قیمت‌ها می‌دانستند (مارتین، ۱۳۸۷: ۱۳۴). در ماه شوال ۱۳۱۱ [۱۲۷۳ خورشیدی] دوباره قیمت نان افزایش یافت و زنان نسبت به بهای شکر، نان، گوشت گوسفند و روغن چراغ هم معترض بودند» (نامه ظل السلطان به ناصرالدین شاه، به نقل از مارتین ۱۳۸۷).

پژوهش‌های متعددی نشان می‌دهند که گرانی و نایابی اقلام اساسی تا حد زیادی مصنوعی و معلول مداخله افراد ذی‌نفوذ و فاسد مانند کامران میرزا نایب‌السلطنه پسر ناصرالدین شاه بود که اداره تهران را عملاً در دست داشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹). گزارش‌های اعتمادالسلطنه در این زمینه بسیار قابل توجه است:

«دوشنبه ۱۷ ربیع‌الثانی ۱۳۱۳ قمری، [۱۵ مهر ۱۲۷۴] چند روز قبل که بندگان همایون شهر تشریف آوردند نایب‌السلطنه را با اینکه ناخوش بود با خودشان آوردند که قرار نرخ ارزاق طهران را بدهند که مردم از

هر حیث آسوده باشند... لیکن تمام آنچه عرض کرده بودند خلاف و بی حقیقت بود. خواستند به این اسم از کسبه شلطاقی بکنند و مداخلی نمایند. نان و گوشت قیمتش گران تر شد و حاصلش تحصیل مبلغی نقد شد. حضرت والا به آب گرم تشریف ببرند و آنجا به مصارف معالجه که نتیجه خوشگذرانی‌های قدیم بود یا اگر انشالله مزاجشان سالم است به عیش‌های لاقحه و حالیه صرف فرمایند» (اعتمادالسلطنه، ۱۰۳۶:۱۳۷۹).

هر از چند گاهی مشخص می‌شد احتکار غله از سوی عمال دولت یا متنفذین محلی و حتی ائمه جمعه (مارتین، ۱۳۸۷: ۱۳۴) (ناطق، ۱۳۵۸: ۵۳) در این مساله دخیل بوده است. قحطی سال ۱۳۱۲ قمری [۱۲۷۳ خورشیدی] در تبریز پیامد چنین مداخلاتی بود. در این شورش شعار نان تبدیل به شعار سیاسی و علیه سلطنت قاجارها شد (ناطق، ۱۳۵۸: ۵۳).

آبراهامیان نقش مؤلفه های اقتصادی را در انقلاب مشروطه پررنگ می‌داند. «دلایل کوتاه‌مدت انقلاب در سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۰۵ میلادی [۱۲۸۵ خورشیدی] به واسطه‌ی بحران اقتصادی ناشی از ورشکستگی دولت و تورم به شدت فزاینده آغاز شد» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۴). «قیمت نان ۹۰ درصد و قند و شکر ۳۳ درصد افزایش یافت. علت این تورم بدی محصول، شیوع وبا و جنگ ۱۹۰۵ ژاپن و روسیه بود» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۷). بحران به‌پاخاستن مردم به‌ویژه زنان را به دنبال داشت. «در خردادماه ۱۹۰۵ زنان معترض در تهران دست به تظاهرات زدند و به گفته‌ی یک شاهد عینی با عصبانیت خشم خود را نسبت به حاکم شهر اعلام کردند» (آبراهامیان، ۱۳۹۳: ۸۷). در تمام این سال‌ها قاطبه‌ی جمعیت ایران فقیر، فرودست و گرسنه بودند. زندگی به رشته‌ای نازک میان گرسنگی و بیماری و مرگ مبدل شده بود. حاج محمدحسن امین‌الضرب به ملک‌التجار نوشت «مردم رنجور و بی‌بنیه‌اند، فقیر شده‌اند، فرش زیرپا و گذران ندارند» (امین‌الضرب، ۱۳۱۰ قمری). بیماری نزد آزاداندیشان و تحول خواهان به استعاره‌ای بدل شد برای بیان وضع ایران. سال‌های منتهی به مشروطه سال‌های بیماری مام میهن بود.

در همین سال‌ها گزارش‌های متعددی از شیوع بیماری‌های همه‌گیر، فقر و تورم وجود دارد. شیوع همه‌گیری وبا و طاعون معمولاً با قحطی همراه می‌شد. شیوع وبا به قدری مکرر شده بود که بیماری در کشور ماندگار و حتی در برخی مناطق مانند گیلان بومی شده بود (بنگرید به ناطق، ۱۳۵۸). بیماری در هر دوره‌ی شیوع هزاران قربانی می‌گرفت طوری که میرزا ابراهیم بدایع نگار از دیوانسالاران اصلاح‌طلب به نقل از سالنامه‌ی روس جمعیت ایران را نه کرور ذکر و نسبت به قلت نفوس اظهار تأسف می‌کند (بدایع نگار، بی‌تا، به نقل از ناطق ۱۳۵۸: ۱۴۳). ناطق (۱۳۵۸: ۲۵) معتقد است «حکومت وقت در گسترش وبا و عواقب آن مسئولیت مستقیم داشت. هنگام بروز ناخوشی حکام راه‌گریز در پیش می‌گرفتند، با پنهان ساختن حقیقت و فریبکاری رسمی مردم را در میان مهلکه رها می‌کردند و کارگزاران از بیم مسدود شدن راه‌ها خبر

ناخوشی را به سایر ممالک اعلام نمی داشتند و با قرنطینه که نیازمند مدیریت آذوقه و هزینه‌های گوناگون بود مخالفت می کردند».

در این سال‌ها ایران همچنین شکل‌هایی از بحران‌های زیست‌محیطی را به علت استتکاف دولت و حکام محلی از انجام وظایف‌شان تجربه می کرد. به عنوان نمونه، دولت از لایروبی مرداب انزلی شانه‌خالی می کرد و تزار روسیه به خرج خود هزینه‌ی لایروبی مرداب بندر انزلی و تعمیق آن و همچنین ایجاد یک راه مناسب میان انزلی- تهران را بر عهده گرفت. در ازای آن روس‌ها خواهان گسترش نفوذ تجاری و اقتصادی خود در شمال ایران بودند (بنگرید به اعتمادالسلطنه ۱۳۷۹:۹۶۰). در جنوب نیز پرداختن به سدها و آب‌بندها روی کارون بهانه لازم برای مداخله‌ی انگلیسی‌ها را به دست داد.

همانطور که در بالا نیز ذکر شد پژوهش‌های چندی نشان می‌دهند چگونه بحران‌هایی مانند گرانی و تورم و قحطی و بحران‌های مقطعی زیست‌محیطی بیش از آن که متأثر از بازار یا پدیده‌های طبیعی باشند، مصنوعی و حاصل بی‌کفایتی حاکمیت، رانت‌خواری و رواج شکل‌هایی از دلالتی بوده‌اند. برخی پژوهش‌ها (Kazemi 2016:342) نشان می‌دهد شیوع گرسنگی و قحطی در سال‌های منتهی به مشروطه لزوماً به دنبال برداشت بد، خشکسالی و مشکل در چرخه‌ی فراهم‌آوری و موجودی اقلام اساسی نبود. درواقع، سقوط بهای پول ایران و افزایش شدید بهای گندم، منفعت اقتصادی گروه‌هایی از تجار و اشراف و صادرات بی‌رویه‌ی گندم از علل اساسی گرسنگی گروه‌های بزرگی از جمعیت ایران بوده است.

استفانی کرونین در پژوهش مهمش در باب بلوای نان نظریات محافظه‌کارانه‌ای که مردمان عادی و به‌ویژه زنان را فاقد انگیزه و فهم از شرایط سیاسی-اقتصادی موجود می‌داند، به‌شدت نقد می‌کند. به عقیده‌ی کرونین مشارکت‌کنندگان و زنان صرفاً به علت گرسنگی و شکم به خیابان نمی‌آمدند. در اواخر قرن نوزدهم میلادی (یک دهه قبل از انقلاب مشروطه) نظم سیاسی به تدریج به سبب الزامات تهاجمی و خشن اقتصادی مدرن عوض می‌شد. آنها سعی می‌کردند در برابر نفوذ سریع بازار آزاد و از بین رفتن نظام کهنی که شاه و اشراف تراز اول را در مقام پدر و حامی رعیت موظف به تنظیم بازار و حمایت از مصرف‌کننده می‌کرد، مقاومت کنند (Cronin 2018:846).

درواقع، در اواخر عصر قاجار حمایت از رعیت به‌عنوان یکی از کارکردهای اصلی سلطنت در برابر گسترش سرمایه‌داری صنعتی و درگیر شدن ایران در این نظم به‌سرعت رو به زوال رفت. در نظم کهن، شاهنشاه در مقام پدر تاجدار حامی رعیت (فرزندان) بود. با این که این سیستم در عصر محمدشاهی تا حدی احیا شد با روی کار آمدن ناصرالدین شاه و از دور خارج کردن برنامه‌ی صدراعظم‌های تحول‌خواهی همچون میرزا حسین‌خان سپهسالار و امیرکبیر، دستگاه سلطنت هرچه بیشتر از ارائه‌ی خدمات حمایتی به رعایا فاصله گرفت. به عنوان نمونه، میرزا حسین‌خان سپهسالار کوشیده بود تا از طریق تألیف دستورالعملی به نام

کتابچه تنظیمات اوضاع مالی و به‌ویژه شیوه‌ی مالیات‌گیری را سامان دهد و از فشار و خودسری مأموران مالیاتی و متنفذان محلی بر رعایا بکاهد. در سال‌های سخت فتحعلی‌شاهی صدها هزار رعیت ایرانی ناگزیر به مهاجرت به روسیه به‌ویژه بخش ازدست‌رفته‌ی ولایت آذربایجان شدند. این روند در عصر ناصری و پس از آن ادامه یافت و رعایا در فقدان حمایت از طریق مرزهای خراسان و آذربایجان به روسیه گریختند. در مجموع هرچند مواردی مانند فروش دختران قوچان انزجار افکار عمومی و به‌ویژه مشروطه خواهان را برانگیخت، در سالهای مورد بحث رعایا به علت کسری همیشگی بودجه بیش از هرچیز تحت فشار اقتصادی (تا خشونت‌ورزی گسترده و سیستماتیک دولت مرکزی) بودند. آنها خود را در برابر فشارهای روزافزون اقتصادی، گرسنگی و بیماری تنها و آسیب‌پذیر می‌دیدند.

در قرن بیستم میلادی و پس از استقرار نیم‌بند پادشاهی مشروطه، نهاد سلطنت با از دست دادن کارکردهای حمایتی سنتی و عدم تاب‌آوری در برابر فشارهای جهانی از یک‌سو و مجهز شدن به شیوه‌های مدرن سرکوب و خفقان، بیش از پیش به شکاف میان خود و ملت دامن زد. شاید بتوان اولین نشانه‌های خشونت‌ورزی هدفمند و گسترده را در سرکوب خونین مشروطه‌خواهان و به‌ویژه ماجرای باغ شاه پی گرفت. پس از آن، سلطنت اقتدارگرایی پهلوی با دستکاری قانون اساسی و اخته کردن مفهوم مشروطه در پادشاهی مشروطه و بازگشت به سلطنت مطلقه و نهادینه کردن خشونت، بار دیگر به نیازها و خواسته‌های مردم ایران که در جریان انقلاب مشروطه، خود را حول مفهوم مدرن ملت سازماندهی کرده و خواستار دولت‌های پاسخگو و متعهد بودند، پشت نمود. با تشکیل مجلس مؤسسان دوم در ۱۳۲۸ خورشیدی به دستور محمدرضا شاه، مقام سلطنت بار دیگر از شکلی از اختیارات فراقانونی مانند انحلال مجلس و مداخله بیش از پیش در کار دولت برخوردار گردید. حالا دیگر سلطنت نه تنها از شهروندان حمایت نمی‌کرد بلکه شهروندان از خشونت حاکمیتی مصون نبودند. ایجاد ناامنی و اعمال خشونت سیستماتیک به مدد استقرار نهادهای متخصص در رصد، شکنجه و حذف، به بخشی از کارکردهای اصلی دولت‌های اقتدارگرا در چارچوب نظام سلطنتی تبدیل شد. دولت با اعلام وضعیت استثنایی (مثلا از طریق حکومت نظامی) تلاش می‌کرد فضای عمومی و خیابان را از اعتراض خالی کند. سلطنت‌های پسامشروطه در ایران از اختیارات فراقانونی بهره‌مند بودند، تولید شهروندان کنترل‌شده و قابل حکمرانی را در دستور کار داشتند و در لحظات بحران اقتصادی و اجتماعی نه تنها شهروندان را وامی‌نهادند بلکه در صورت لزوم به خشونت‌ورزی در قبال آنان روی می‌آوردند. درواقع، نه تنها سیستم حمایت از شهروندان در پادشاهی مشروطه ایران احیا نشد بلکه توسل به زور و امکانات سرکوب در سلطنت‌های پسامشروطه به طرز معنی‌داری بسط پیدا کرد.

این تاریخچه‌ی مختصر تأکیدی بر آن است که این روزها و در میانه‌ی تقلای مردم ایران برای برخورداری از یک نظام سیاسی دموکراتیک، در شرایطی که در برخی کشورهای دموکراتیک مانند سوئد،

دولت و ملت هر چه بیشتر به محدود کردن حقوق و امتیازات خانواده‌های سلطنتی روی آورده‌اند، زمزمه‌های بازگشت به سلطنت بیش از هر زمان دیگری نابه‌هنگام است. بی‌شک احیای سلطنت آن‌هم در جامعه‌ای که صدی و اندی سال است دستگاه سلطنت کار کرده‌ها و پیش‌شرط‌های مشروعیتش را از دست داده است و پادشاهی و قانون اساسی مشروطه به علت دست‌کاری‌های پی‌درپی از میان رفته تنها منافع گروه‌هایی خاص را تامین خواهد کرد. توسل به توجیهی بیولوژیک (خون شاهی) برای احیای نهادی پوسیده و کژکارکرد صرفاً گذراندن آرمان‌های دموکراتیک از دم تیغ استبداد خواهد بود.

سپاس‌گزاری

از مریم رضایی برای خواندن نوشته و پیشنهادهای سودمندش سپاسگزارم.

کتابشناسی

- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۹۳، تاریخ ایران مدرن، محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، ۱۳۷۹، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ویراسته ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- بدایع نگار، میرزا ابراهیم، بی‌تا، سرگذشت، نسخه خطی
- مارتین، ونسا، ۱۳۸۷. عهد قاجار: مذاکره، اعتراض و دولت در ایران قرن سیزدهم، حسن زنگنه، تهران: نشر ماهی.
- ناطق، هما، ۱۳۵۸، مصیبت وبا و بلای حکومت، تهران: نشر گستره.

Cronin, Stephanie, 2018. Bread and justice in Qajar Iran: the moral economy, the free market and the hungry poor. *Middle Eastern Studies* 54(6): 843-877.

Kazemi, Ranin. 2016. Of diet and profit: on the question of subsistence crises in nineteenth-century Iran, *Middle Eastern Studies* 52(2): 335-358

ژئوپلیتیک دیاسپورا در میانه‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی مریم لشکری



موضوع کنشگری سیاسی دیاسپورا، با اتکای گسترده به شبکه‌ها و منابع فراملی، موضوعی ژئوپلیتیکی به شمار می‌رود از آن‌رو که جغرافیا و هویت ملی از طریق آنچه (Bernal, 2014) به‌عنوان نقل‌وانتقال سیاسی *political remittances* از آن یاد می‌کند، دستخوش تغییر و بازتعریف می‌شود (Harris, 2020). خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی، فضاهای شهری خارج از کشور را به عرصه‌ای برای مشارکت و منازعه میان بازیگران بی‌شمار از افراد تا گروه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی با دسترسی نابرابر به منابع اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی بدل کرد. در حالی که بسیج گروه‌های دیاسپورا، در زمان‌های متعدد به خصوص در ماه‌های اولیه‌ی پس از قتل حکومتی ژینا، به شکل‌گیری همبستگی میان ایرانیان داخل و خارج در واکنش به جنایاتی از این دست منجر شد، مناسبات نابرابر قدرت‌های سیاسی و ژئوپلیتیک، نقش سازنده‌ی ایرانیان دیاسپورا را در معرض تهدید قرار داده است. این متن به بررسی شکل‌گیری دو نگاه متفاوت از همبستگی دیاسپورا می‌پردازد: همبستگی ناسیونالیستی و همبستگی عرضی.

تحركات سیاسی جامعه‌ی دیاسپورا، در بطن خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی نمایانگر دو نگاه غالباً متعارض از همبستگی است: یک نگاه روشی است که محققان فمینیستی از آن به‌عنوان سیاست عرضی یاد می‌کنند، که با گذار از مرزهای هویت ملی و نژادی و تعامل نزدیک با جنبش‌ها و کنشگری‌هایی مکان‌مند صورت‌بندی می‌شود. و دیگری، که فضای غالب دیاسپورا را تاکنون دربر گرفته حول ایجاد تصویری واحد از

هویت ملی و سرزمین‌پدیری محوریت یافته است. در حالی که میان این دو تعریف از همبستگی، در تقابل‌شان با ستم و خشونت دولتی در ایران، هم پوشانی‌ها و اشتراکاتی هست، در فهم روابط قدرت و ستم در مقیاس‌های مختلف و نحوه مبارزه با آن تفاوت‌های غیر قابل چشم‌پوشی وجود دارد.

برخلاف ویژگی‌های رهایی‌بخش (سلبی) و آزادی‌بخش (ایجابی) سیاست عرضی، سیاست‌های ملی‌گرایانه، خواه اسلام‌گرایانه و خواه ضد اسلامی، بر پایه‌ی تصویر موهومی تاریخی و جغرافیایی، از عظمت ایران و هویت ایرانی بنا شده است. این فهم مردسالارانه از واژه‌ی وطن، در استفاده از شعار «مرد، میهن، آبادی» در گفتمان غالب بخشی از حاکمیت در داخل و بخشی از اپوزیسیون در خارج قابل‌رصد است. در جریان تحولات اپوزیسیون، شعار مرد، میهن، آبادی به‌مثابه ابزاری سرکوبگر و زن‌ستیز برای گذار از شرایط «استثنایی» انقلاب، ولی در جهت تقویت وحدت ناسیونالیستی کارکرد پیدا کرد. گفتمانی که شکست آن را با رجوع به حافظه‌ی تاریخی از انقلاب ۵۷ می‌توان یادآوری کرد. ایجاد فضای انحصارطلبانه‌ی ناسیونالیستی در میان اپوزیسیون خارج از کشور، که ناتوان از درک تقاطع‌گرا به ستم و تبعیض است، به‌ناچار به بازتولید گفتمان زن‌ستیز، کویبرستیز، نژادپرستانه و طبقاتی در فردای براندازی منجر می‌شود.

به‌علاوه، برخلاف همبستگی ناسیونالیستی، همبستگی عرضی صرفاً دفاعی-سلبی نیست (Featherstone et al 2012)، بلکه «دارای گستره‌ی جغرافیای متنوع و فراگیر و مولد روابط نوین میان گروه‌های اجتماعی و مکان‌هاست» (Santamarina, 2021 p. 900). همبستگی‌های عرضی، که نمود آن در مشارکت فعال کنشگران غیر بومی در جنبش‌های «جان‌سیاهان مهم است»، مبارزه‌ی ضد استعماری بومیان، جنبش‌های کارگری و محیط‌زیستی، در خیزش زن، زندگی، آزادی می‌توان نام برد، در تقابل با گفتمان ناسیونالیستی و انحصارگرا که در فضای رسانه‌های فارسی زبان اپوزیسیون تولید و ترویج می‌شوند، قرار دارند. در نگاه دوم، واژه‌ی آزادی به‌رهایی از ستم دولتی و ارتجاع بنیادگرایانه خلاصه می‌شود، در حالی که اشکال متنوع ستم از جمله استثمار طبقاتی، دگرجنس‌گرا محوری، و زن‌ستیزی، که در مقیاس‌های کوچک‌تر و بزرگ‌تر از دولت-ملت تولید می‌شوند، کم‌اهمیت و یا دست‌دوم شمرده می‌شوند. هرچند در مواردی، برای نمایش دربرگیرندگی سیاست و کنشگری، گفتمان ناسیونالیستی از سیاست‌های هویتی (identity politics) به‌عنوان ابزار تبلیغاتی استفاده می‌کند. در این روش تقلیل‌گرا به مسئله‌ی ستم تقاطعی، الزام به قرارگیری فهرستی از هویت‌های مختلف (یک زن، یک فرد از جامعه‌ی کویبر، یک فرد از جامعه‌ی کرد، و غیره) در گروه‌های ائتلافی جایگزین فرایند پیچیده و زمان‌بر سازماندهی برای رسیدن به عمل مشترک در مقابله با ریشه‌های ستم و تبعیض و تعریف استراتژی مبارزه‌ی کارآمد می‌شود.

جنبه‌ی دیگر همبستگی عرضی که آن را نسبت به همبستگی ناسیونالیستی در ارجحیت قرار می‌دهد آن است که ارتباط مداوم و بلندمدت میان کنشگرانی که از وضعیت و روابط نابرابر موجود نگاهی مشترک و

همگرا دارند، شبکه‌ها را در مقابل پروژه‌های منفعت‌طلبانه‌ی دولت‌ها و گروه‌هایی که اهداف‌شان در تعارض با ارزش‌های جمعی تعریف شده‌ی گروه‌های کنشگری است، ایمن می‌سازد. چنین مزیتی در سیاست هویتی که بر پایه‌ی نمایندگی افراد و غالباً تنها در واکنش به شدت گرفتن خشونت عریان دولتی، قوام می‌یابد، دیده نمی‌شود. آینده‌ی جنبش در چنین وضعیتی بر مبنای خیرخواهی یا منفعت شخصی افراد و گروه‌ها، به جای پی‌گیری ارزش و اهداف گروه‌های سیاسی و اجتماعی تجسم می‌یابد. تهدیدی که در فضای رقابتی بودجه‌محور و سلبریتی‌محور خارج از کشور به‌وضوح دیده می‌شود.

عدم برخورداری کنشگران مستقل خارج از کشور، که اغلب آنان از مهاجران و پناهندگان سیاسی و دانشجویان هستند، از منابع قدرت منشاء مهمی برای به حاشیه رانده شدن و یا نامرئی شدن این گروه‌ها در نسبت با گروه‌های اپوزیسیون با دسترسی وسیع به منابع مالی، سازمانی و رسانه‌ای است. پرسش مهمی که مطرح می‌شود آن است که چطور شبکه‌ی حمایتی که به نیازها و توانایی‌های متفاوت کنشگران مستقل حساس است، می‌تواند از تأثیر مخرب مناسبات قدرت در میان گروه‌های اپوزیسیون خارج از کشور جلوگیری کند، به‌خصوص در شرایطی که خفقان سیاسی و سرکوب دولتی گریبانگیر کنشگران داخل کشور است. این پرسش از مباحث مهم کنشگران و محققان فمینیست است.

با پررنگ کردن این مسئله که «همه‌ی افراد در شرایط خاصی از زندگی سیاسی و اجتماعی نیاز به مراقبت از جانب دیگران دارند»، محققان فمینیست مطرح می‌کنند، اخلاق مراقبتی «ethics of care» باید به‌عنوان عنصر ضروری از همبستگی سیاسی در نظر گرفته شود (Yuval-Davis, 2016 p.8). با وجود این، تشکیل شبکه‌های مستقل مراقبتی و همبستگی، در فضای سرمایه‌داری و رقابت اقتصادی، به‌تنهایی تضمینی برای استمرار کنشگری آزادی‌خواهانه و ضد تبعیض نمی‌تواند باشد. چه بسا، گفتمان مراقبت، که عرفاً مسئولیتی زنانه تصور می‌شود، به ابزاری برای تسریع کارکرد بدون خدشه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی که وابسته به بازتولید در سطح محلی است، بدل شود. به همین علت است که Nussbaum (۲۰۰۱) پیشنهاد می‌کند رویکردی به اخلاق مراقبتی اتخاذ شود که که همزمان بر مراقبت بینافردی و بازطراحی سازمانی تأکید دارد. با وجود این که چالش‌های مالی و رقابت‌های بودجه‌ای، همواره موضوع مهمی در مبحث کنشگری به‌خصوص در فضای سیاسی ایران بوده، اهمیت ساختن شبکه‌های پایدار که به نیازها و توانایی‌های کنشگران پاسخ‌گو است، در بستر خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی»، وضوح بیشتری می‌یابد.

این را که چه چیزی منجر به قدرت‌گیری و بازنمایی بیشتر گفتمان غالب ناسیونالیستی در جغرافیای متکثر دیاسپورا می‌شود، می‌توان به عوامل متعددی نسبت داد. علاوه بر نابرابری در دسترسی به سرمایه‌ی سیاسی و اقتصادی که به آن اشاره شد، ترکیب جمعیت مهاجران ایرانی در شهرهای خارج از کشور، نقش

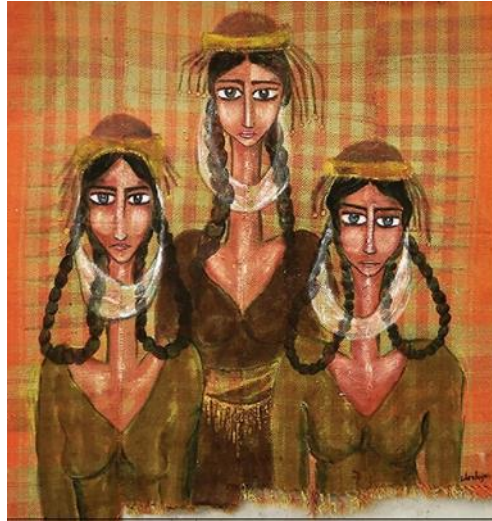
ویژه‌ای در جهت دهی سیاست‌ورزی دیاسپورا ایفا می‌کند. به‌عنوان مثال، غالب مهاجران ایرانی تورنتو مهاجران اقتصادی هستند (Statistics Canada, 2021)، افرادی که از طریق برنامه‌های سرمایه‌گذاری و استخدام به کانادا مهاجرت کرده‌اند، که می‌تواند تأثیر تعیین‌کننده‌ای در (عدم) کنش سیاسی دیاسپورا داشته باشد. به‌علاوه، فاصله‌ی جغرافیایی در طولانی‌مدت به عاملی برای فزونی گوناگونی حافظه و تصور جمعی از فضای سیاسی و اجتماعی داخل ایران بدل شود. می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که به‌طور مثال ایرانیان مقیم کشورهای اروپا به واسطه‌ی نزدیکی مسافت به ایران و به تبع آن امکان رفت‌وآمد بیشتر، فهم متفاوتی (که ممکن است به واقعیت نزدیک‌تر باشد ولی نه لزوماً) از ایرانیان مقیم استرالیا و یا آمریکای شمالی دارند. با وجود این، امکانات فضای مجازی، در مواقعی که دسترسی به اینترنت برای کاربران در ایران امکان‌پذیر است، احتمال این فرضیه را کم‌رنگ می‌کند. از طرف دیگر کنشگری دیاسپورا در مقیاس شهری هم ناهمگون و متأثر از ویژگی‌های فضایی و سیاسی محلات است. مشاهدات میدانی شهر تورنتو، به‌طور مثال، بیانگر این مسئله است که محلاتی که تراکم جمعیت ایرانیان در آن بالاست، فضایی متفاوت برای کنشگری در بستر انقلاب فراهم کردند در نسبت با محله‌های مرکز شهر که تنوع ملیتی بیشتری دارند. در حالی که راهپیمایی‌ها در محلات ایرانی با هدف تأثیر بر افکار عمومی، رسانه‌های فارسی و غیرفارسی، و سیاست‌های دولتی کانادا از طریق گردهمایی‌های با تعداد افراد زیاد است، تجمعات در محله‌های چندفرهنگی با تأکید بیشتر بر ارتباط‌گیری با جامعه‌ی مدنی شکل می‌گرفت، هرچند که در همه‌ی این تجمعات رسانه و بازنمایی عناصر مهمی از کنشگری دیاسپورا به حساب می‌آیند.

نقش شهرها و محلات شهری، در خارج و مهم‌تر از آن در داخل کشور در پیشبرد یا عدم پیشبرد اهداف انقلاب کلیدی و غیر قابل‌انکار است. چراکه می‌تواند به مانع یا بستری برای شکل‌دهی به همبستگی‌های مکان‌محور و محله‌محور بدل شوند. در این راستا مطالعات ژئوپلتیک شهری، که به رابطه‌ی ویژگی‌های فضایی شهر و مناسبات قدرت حاکم بر شهر در نسبت با روابط ژئوپلتیک در مقیاس ملی و بین‌المللی می‌پردازد، امکان بحث و مطالعه‌ی بیشتر را فراهم می‌کند. خیزش انقلابی ژینا، نقش نمادین و کارکردی شهرها در جهت‌دهی و تقابل با نیروهای ژئوپلتیک، که امکان صورت‌بندی انواع مختلفی از همبستگی محلی، ملی و فراملی را ایجاد کردند، به‌وضوح نشان داد. دیدگاه‌های انتقادی به ژئوپلتیک و مطالعات شهری، این امکان را فراهم می‌کند که بر نقش گروه‌های همبستگی در سطح محله و شهر، که غالباً نادیده گرفته می‌شود، در پیشبرد اهداف انقلابی تأکید شود. با بازنگری نحوه‌ی استفاده از فضای شهری توسط افراد و نیروهای سیاسی، شهرها به‌عنوان گره‌گاهی میان کنشگری فراملیتی و روابط ژئوپلتیک مطرح می‌شوند. به این ترتیب، به جای تقلیل شهر به عرصه‌ای که در آن ژئوپلتیک در مقیاس کوچک به اجرا درمی‌آید، شهرها خود به سوژه‌ای برای ایجاد و بیان کنشگری جمعی و همبستگی عرضی بدل می‌شوند.

دگرگونی‌های سیاسی، اعتراضات، (ضد) انقلاب‌ها و

سیاست بدن در خاورمیانه

نوشته‌ی نادیه العلی ترجمه‌ی آسو جواهری



مقدمه

موج جنبش‌های اعتراضی که پس از خیزش‌های آغازین تونس در سال ۲۰۱۰ و مصر در ابتدای سال ۲۰۱۱ در سراسر خاورمیانه پدیدار شد، به شیوه‌های گوناگون عمیقاً متأثر از جنسیت بود. زنان نه فقط در خیزش‌های گوناگون شرکت فعال داشته‌اند بلکه پیشینه‌ی تاریخی بیش از یک قرن مشارکت در بسیج رسمی و غیررسمی سیاسی و مقاومت، راه را برای آن‌ها هموار کرده است. اعتراضات و تحولات سیاسی متعاقب آن به همان میزان که هنجارها و سوژه‌های جنسیتی را به چالش کشیده، محوریت هنجارها و روابط جنسیتی را در زمینه‌ی مقاومت در برابر استبداد و در جریان تحولات و فرایندهای ضد انقلابی آشکار کرده است. [در واقع] سیاست بدن به‌عنوان عرصه‌ای محوری برای مخالفان سیاسی و همچنین برای رژیم‌ها و حوزه‌های اقتدارگرا که به دنبال تثبیت مجدد قدرت و کنترل جمعیت‌ها هستند، ظهور کرده است.

بسیاری از مباحثی که پیرامون نقش زنان و جنسیت در اعتراضات و تحولات ضدانقلابی مطرح شده، غالباً از منظر دستاوردها یا شکست‌ها به مسأله‌ی عاملیت زنان و نتایج تغییر سیاسی پرداخته‌اند. اما مطالعه‌ی دقیق‌تر به ما امکان داده تا عاملیت زنان، مشارکت فعال و موفقیت آنان در به چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی اولیه و محدود کننده را بشناسیم. همچنین، در چارچوب نهادینه کردن تغییرات و واکنش‌های شدید

خسونت‌آمیزی که به استقرار مجدد رژیم‌های استبدادی در سرتاسر منطقه منجر شد، به حاشیه راندن نظام‌مند و ساختارمند زنان را تشخیص دهیم. ضمن این‌که نباید تحولات اخیر را همچون گسستی رادیکال و وضعیت استثنایی نسبت به وضعیت عمومی بی‌تفاوتی و رضایت سیاسی دانست، بلکه باید به آن همچون بخشی از بسیج‌ها و تحولات طولانی‌تر تاریخی نگریست.

اعتراض تاریخی

زنان در خاورمیانه به‌ناگهان و به‌یکباره به مقاومت سیاسی دست زده‌اند بلکه آنان همواره در بسیاری از شرایط مختلف ملی و محلی و در سطوح گوناگون از جمله جنبش‌های ضداستعماری و آزادی‌بخش؛ جنبش‌های ملی؛ احزاب سیاسی، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، اتحادیه‌های کارگری و به‌ویژه سازمان‌های مربوط به حقوق زنان مشارکت سیاسی داشته‌اند. نویسندگان بسیاری نشان داده‌اند که زنان تا چه اندازه در مبارزات استعماری و پسااستعماری خاورمیانه حضور فعال داشته‌اند (Al-Ali 2000; Badran 1996; Brand 1998; Fleischman 2000; Hasso 2005)

به‌طور ویژه کشورهایمانند تونس و مصر تجربه‌ی تاریخی دیرینه‌ای حول بسیج جنسیتی دارند. مطالبات جنسیتی در مصر به آغاز قرن بیستم بازمی‌گردد، هنگامی که هدی شعراوی^۱ اتحادیه‌ی فمینیست‌های مصری^۲ را در دوران مقاومت علیه حاکمیت استعماری بریتانیا بنیاد نهاد. در طول قرن گذشته فعالان زن مصری مبارزات بسیاری را در زمینه‌ی حقوق مدنی، دموکراسی و حقوق بشر به‌موازات مبارزه برای حقوق زنان رهبری کرده‌اند (Al-Ali 2000) زنان عراقی پس از تهاجم سال ۲۰۰۳ نیز به همین شیوه مبارزاتی طولانی را سازمان داده‌اند (Al-Ali 2007; Al-Ali and Pratt 2016).

اجتناب از همدستی با سیاست‌های مدرنیزاسیون رژیم‌های اقتدارگرا که یکی از عناصر آن شکلی از فمینیسم دولتی بوده، همواره یکی از چالش‌های تاریخی پیشاروی فعالان حقوق زنان در خاورمیانه بوده است. در واقع، رژیم‌های استبدادی گاهی اقداماتی را در زمینه‌ی افزایش برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی انجام داده‌اند که از به چالش کشیده شدن وضعیت سیاسی موجود پیشگیری کنند. چنین وضعیتی را می‌توان به‌وضوح در تونس مشاهده کرد؛ [حبیب] بورقبیه^۳ در سال ۱۹۵۶ اصلاحات حقوقی رادیکالی را در قوانین فردی (قوانین ازدواج، طلاق، حضانت فرزند و ارث) به وجود آورد و بن علی^۴ برای تحکیم اقتدار سیاسی

1. Huda Shaarawi

2. Egyptian Feminist Union

3. Bourguiba

4. Ben Ali

خود در طول حکومتش از ۱۹۸۷ تا برکناری او در سال ۲۰۱۱ سیاست اصلاح‌طلبی سکولار را برگزیده بود (Khalil 2014, 191).

[همچنین] فعالان حقوق زنان در خاورمیانه، برای فعالیت مستقل از ساختارهای دولتی همواره با دشواری‌هایی همچون حاکمیت دیکتاتوری‌های تک‌حزبی مواجه بوده‌اند. در مصر برخی از فعالان حقوق زنان با شورای ملی برای زنان^۱ همکاری داشتند؛ شورایی که سوزان مبارک در نتیجه‌ی فرمان ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۰ آن را بنیاد نهاد و نقش مهمی در گسترش اصلاحات قانونی برای زنان داشت. علی‌رغم این واقعیت که این گروه‌های زنان بودند که سال‌ها برای تغییرات در این زمینه کار، فعالیت و لابی کرده بودند، اما غالباً آن را قوانین سوزان^۲ می‌نامند. در دوران پس از [حکومت] مبارک، از سال ۲۰۱۱ به این سو برای به شکست کشاندن آن اقداماتی صورت گرفت تا بیانگر گسست از گذشته باشد (El Sadda 2011). در مراکش بسیاری از گروه‌ها و فعالان فمینیستی با نمایندگان دولتی و سلطان محمد ششم^۳ که پس از مرگ پدرش سلطان حسن دوم^۴ در سال ۱۹۹۹ به تخت نشسته بود همکاری کردند و متحد شدند. چنان که سلطان محمد ششم در سال ۲۰۰۴ برای انجام اصلاحات قانونی همچون تغییرات اساسی در قانون خانواده که به قانون م[ؤدونه] معروف بود به مذاکرات پیچیده‌ای با احزاب سیاسی و نمایندگان سیاسی اسلام‌گرا دست زد (Salime 2012, 107).

[از این رو] بسیاری از فعالان حقوق زنان چه در عراق، مصر، فلسطین، ایران یا تونس به‌طور تاریخی رویکردی تقاطع‌گرا (اینترسکشنال) نسبت به حقوق مبتنی بر جنسیت داشته‌اند. فمینیست‌ها دریافته‌اند که برای مبارزه با نابرابری‌ها و اشکال ستم جنسیتی باید آن‌ها را در چارچوب و زمینه‌ای از دیگر نابرابری‌ها، همچون طبقه‌ی اجتماعی، قومیت، وابستگی مذهبی و دیگر اشکال ساختاریافته‌ی نابرابری مؤثر بر زندگی زنان قرار بدهند. برای مثال، فعالان مصری به همان اندازه که بر سر سیاست‌های جنسیتی و مسائل گسترده‌تر شهروندی و عدالت اجتماعی با دولت درگیر بوده‌اند، علیه اشغالگری اسرائیل در فلسطین، حمله‌ی آمریکا به عراق و استثمار کارگران کارخانه‌ها، دهه‌ها پیش از برکنار حسنی مبارک نیز اعتراض کرده‌اند (Al-Ali 2000).

درحالی که بخشی از جنبش زنان مصر در دهه‌های منتهی به سرنگونی مبارک، درگیر مبارزات ملی، منطقه‌ای و فراملی بودند، برخی از سازمان‌ها و فعالان نیز بر بسیج و حمایت محلی و جنسیتی متمرکز بودند.

1. National Council for Women

2. Suzanne's Laws

3 King Mohammed VI

4. King Hassan II

5. The Mudawana

هرچند اکثریت فعالان حقوق زنان در مصری دارای پایگاه شهری و طبقه‌ی متوسط بودند، اما برخی از گروه‌ها و فعالان نیز در دوره‌ای طولانی به فعالیت‌های پایه‌ای و یافتن راه‌های غیرسلسله‌مراتبی برای سازماندهی مشغول بوده تا از طریق آن به روند استقرار دموکراسی یاری برسانند (Al-Ali and Pratt 2016). در واقع، نسل‌های قدیمی‌تر فمینیست‌های خاورمیانه همچون سایر همتایان خود در دیگر نقاط جهان به اقلیت‌های قومی و مذهبی توجه چندانی نکرده بودند، اما [امروزه] جنسیت و طبقه در بسیج سیاسی، به طور گسترده‌ای به‌عنوان عوامل مهم تقاطع‌گرایی شناخته شده‌اند.

فرا تر از بهار عربی

با توجه به پیامدهای مختلف تحولات سیاسی در منطقه می‌توان گفت که اصطلاح بهار عربی برای توصیف شرایط خاورمیانه استعاره‌ای مسأله‌ساز است؛ در مقابل، تحول و دگرگونی سیاسی اصطلاحاتی است که برای نشان دادن تحولات مختلف پدیده استفاده می‌شود تا نشانگر تحولات گسترده در منطقه باشد. [در واقع] مفهوم بهار به نوعی خواب زمستانی و رکود در آستانه‌ی اعتراضات و انتقال قدرت در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ معنا می‌شود؛ در نتیجه نه فقط دهه‌ها مقاومت و مبارزه‌ی سیاسی پیش از این سال‌ها را نادیده می‌گیرد (El-Said et al. 2015) بلکه درعین حال به نادیده انگاشتن واکنش‌ها و سرکوب‌های شدید گوناگون علیه اعتراضات و فرایندهای انقلابی نیز منجر می‌شود. رویکرد فمینیستی تقاطع‌گرا به اعتراضات و فرایندهای (ضد) انقلابی این منطقه راهی است برای به چالش کشیدن شی‌ءوارگی و تعمیم عربی در زمینه‌ی خاورمیانه (غرب آسیا) و شمال آفریقا.

استفاده از اصطلاح بهار عربی یا قیام‌های عربی موجب درهم‌آمیختگی تحولات گوناگون و فرایندهای در حال وقوع در این منطقه می‌شود که از اصلاحات سیاسی و جنبش‌های اعتراضی در اردن، مراکش، الجزایر و کویت تا تغییر رژیم در تونس، مصر و لیبی را دربر می‌گیرد. قیام‌ها و تجمعات توده‌ای در بیشتر زمینه‌ها در ابتدا فرصت‌های جدیدی را برای زنان به وجود آورد تا در عرصه‌ی زندگی عمومی از جمله به عنوان معترض و بسیج‌گر و داوطلب در بیمارستان‌های صحرایی، در تداوم موفقیت‌آمیز مبارزات مردمی سهیم بوده‌اند. تحولات و گذارهای سیاسی که پس از مراحل اولیه‌ی اعتراضات رخ داد، عمدتاً به دلیل پیشینه‌ی متفاوت بسیج جنسیتی، انواع اقتصاد سیاسی و عوامل ژئوپلیتیکی خاص به شکل متفاوتی پیش رفته است. در لیبی و سوریه شاهد به خشونت کشیده شدن قیام بودیم تا حدی که مقاومت خشن بر مبارزه‌ی بدون خشونت اولویت پیدا کرد. [در نتیجه] در هر دو بافتار تعداد کم‌تری از زنان در خط مقدم مقاومت خشونت‌آمیز حضور پیدا کردند؛ و این امر از همان ابتدا زنان را در زمین مبارزه به حاشیه راند (Al-Ali and Pratt 2016). تحولات مختلف در خاورمیانه به همان میزان که شامل اعتراض‌های مسالمت‌آمیز و اعتصابات بود،

درگیری‌های مسلحانه، جنگ‌های نیابتی ژئوپلیتیکی، تجزیه‌ی دولت، ضد انقلاب، سرکوب سیاسی و تجدید حیات اقتدارگرایان را نیز شامل می‌شود (El-Said et al. 2015, 2). چنین وضعیت‌های متفاوتی در این منطقه نتایج متفاوت جنسیتی را به همراه داشته است. به‌ویژه چگونگی مشارکت سیاسی زنان، اصلاحات قانونی و نگرش‌های اجتماعی نسبت به فعالیت زنان و مشارکت آن‌ها در عرصه‌ی زندگی عمومی از جمله کار، آموزش، رسانه و همچنین مفاهیم پیرامون اخلاق و سکسوالیته را تعیین کرده است.

چارچوب تقاطع‌گرا همانطور که تنوع را بر حسب بافت و زمینه‌ی هر کشور در منطقه تشخیص می‌دهد، به ماهیت متنوع پیامدهای جنسیتی در هر بافت ملی خاص نیز از نظر طبقه‌ی اجتماعی، قومیت، مذهب، نسل، محل سکونت، وابستگی سیاسی و جنسیت توجه می‌کند. از این‌رو تجربیات زنان و مردان به نسبت عواملی که دسترسی متفاوت آن‌ها را به منابع آموزشی، حمایت‌های قانونی، شبکه‌های اجتماعی و درآمد شکل داده، متفاوت بوده است. با توجه به تحرکات چشمگیر جوانان، بدیهی است که نسل نقش بسیار مهمی در جنبش‌های اعتراضی مختلف در سراسر این منطقه داشته است. زنان و مردان زیر ۲۹ سال که تقریباً ۳۰ درصد از جمعیت کشورهای منطقه را تشکیل می‌دهند، به‌طور خاص تحت تأثیر اصلاحات نولیبرالی، بیکاری گسترده، اقتدارگرایی سیاسی و هنجارهای جنسیتی غالب قرار گرفته‌اند (Singerman 2013). در نتیجه جوانان نه فقط آماده‌ی اعتراض بوده‌اند بلکه مشارکت سیاسی را در منطقه بازتعریف کرده و دوباره به تصویر کشیده‌اند. [به طور مثال] بسیاری از زنان جوان برخلاف روش‌های پذیرفته شده‌ی پیشین مشارکت سیاسی همچون فعالیت در چارچوب احزاب یا سازمان‌های مردم‌نهاد (NGOs)، راه دیگری را در پیش گرفته و به روش‌های غیررسمی و غیرسلسله‌مراتبی سازمان‌دهی روی آورده‌اند. بدون اینکه در دام تجلیل و تمجید از مفاهیم تقلیل‌گرایانه‌ی مربوط به انقلاب‌های فیس بوکی گرفتار شویم همچنین باید اشاره کنیم که شاهد ظهور شکل جدیدی از کنشگری در میان زنان و مردان جوان هستیم که استفاده از رسانه‌های اجتماعی و اشکال مختلف فعالیت‌های آن‌لاین به ایجاد آن کمک کرده است. این مردان و زنان جوانی که کنشگر (حقوق) جنسیتی هستند و فعالیت آن‌ها غالباً با مبارزات گسترده‌تر برای حقوق شهروندی و حقوق بشر همراه است (Skalli 2014).

در برخی زمینه‌ها، وابستگی‌های قومی / مذهبی نیز تجربیات متفاوتی از اعتراض و تحول سیاسی را با خود به همراه داشته است. از آنجا که اقلیت‌های قومی در سرتاسر خاورمیانه غالباً به عنوان عرب دسته‌بندی شده بودند نه فقط به یکسان‌سازی جمعیت‌های متنوع منجر می‌شد بلکه موجب به حاشیه راندن اقلیت‌های قومی نظیر کردها در عراق و سوریه، نوبیون^۱ در مصر و بربرها^۲ در مراکش شده بود. به‌طور مثال، اقلیت

1. Nubian

2. Berber

قومی کرد در شمال عراق در سال ۲۰۱۱ به دلیل ناامیدی گسترده از مقامات اقلیم کردستان به‌ویژه در سلیمانیه به اعتراضات گسترده‌ای دست زدند. هرچند که در نهایت این اعتراض مردان و زنان علیه فساد و بی‌عدالتی اجتماعی با سرکوب خشونت بار مقامات به پایان رسید.

فعالان حقوق زنان اقلیت‌های قومی یا آن‌ها که عضو اقلیت‌های دینی هستند علاوه بر نابرابری جنسیتی اشکال دیگری از حاشیه‌ای شدن و سرکوب را تجربه می‌کنند. بسیاری از فعالان فمینیست عرب و سازمان‌ها، به طور تاریخی نسبت به مشکلات خاص اقلیت‌های قومی، مذهبی یا سیاسی حساس نبوده‌اند؛ [اما] اخیراً فمینیست‌های جوان‌تر این منطقه به اشکال تقاطع‌گرایانه‌ی حاشیه‌ای شدن و نابرابری‌هایی که اقلیت‌های قومی و مذهبی تجربه می‌کنند، توجه بیشتری کرده‌اند.

مشارکت رسمی سیاسی

رویدادهای مرتبط با اعتراضات و دگرگونی‌ها در سرتاسر منطقه‌ی خاورمیانه، فضاهای جدیدی را برای فعالیت و اعتراض سیاسی زنان گشوده و همزمان آن‌ها توانسته‌اند مطالبات و حقوق خود را بیان کنند و آینده‌ای متفاوت را برای خود متصور شوند (Hafez 2014). البته این اتفاقات به چالش‌های زیادی برای زنان به‌ویژه در عرصه‌ی رسمی سیاسی انجامیده است (Al-Ali 2012; Hafez 2014). [به عبارت دیگر] به غیر از تونس که وضعیت پیچیده‌ای دارد، علی‌رغم اهمیت و حضور پررنگ زنان پیش از جنبش‌های اعتراضی و در جریان جنبش‌ها، زنان تا حد زیادی از تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نهادهای رسمی سیاسی کنار گذاشته شده‌اند.

زنان در تونس چیزی حدود ۲۴ درصد از مجلس مؤسسان را تشکیل می‌دهند، به دلیل این که دولت در آوریل سال ۲۰۱۴ تمام شروط و قیدوبندهای خود را درباره‌ی کنوانسیون رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان^۱ پس گرفت که در نتیجه‌ی آن راه برای تثبیت برابری جنسیتی در قوانین تونس هموار شد (Al-Ali and Pratt 2016). در همین حال، در مصر مشارکت زنان در نهادهای سیاسی پس از حکومت مبارک بسیار کم بوده است. در واقع، پیش و پس از دوران محمد مرسی^۲ رئیس‌جمهور مورد حمایت اخوان المسلمین و علی‌رغم گنجاندن ماده‌ای در قانون اساسی در سال ۲۰۱۴ که دولت را موظف می‌کند حق زنان را برای داشتن مناصب دولتی تضمین کند، زنان مشارکت زیادی در سیاست رسمی نداشته‌اند (Al-Ali and Pratt 2016). هدی الصده^۳ نقش خود را به‌عنوان فمینیستی که در مذاکرات موسوم به کمیته ۵۰

1. Convention for the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW)

2. Mohammed Morsi

3 Hoda El Sadda

برای تصویب پیش نویس قانون اساسی سال ۲۰۱۴ حضور داشته، بازتاب داده است (Elsadda 2015). در لیبی علی‌رغم اینکه زنان در نخستین انتخابات پارلمانی پس از سقوط قذافی تقریباً ۱۷ درصد از کرسی‌های مجلس را به دست آورده‌اند، اما در عرصه‌ی زندگی عمومی با واکنش‌های بی شماری برای سکوت درباره‌ی حقوق خود از طریق ارباب و تهدید مواجه بوده‌اند (Alnaas and Pratt 2016). در مبارزات و درگیری‌های سوریه نیز زنان همچنان در مذاکرات صلح نقشی حاشیه‌ای دارند، این در حالی است که بیش از یک دهه از تصویب قطعنامه‌ی ۱۳۲۵ شورای امنیت ملی می‌گذرد؛ قطعنامه‌ای که خواستار مشارکت زنان در برقراری صلح و سازندگی شده است.

تجربه‌ی عراق نیز به ما نشان داده که صرفاً تکیه بر افزایش تعداد نمایندگان زن، چه با افزایش سهمیه یا دیگر ابزارها، به خودی خود نمی‌تواند به تغییر اساسی در حقوق آنان منجر شود، حتی گاهی نیز ممکن است به واکنش شدید و استقرار مجدد برنامه‌های محافظه‌کارانه بینجامد. سهمیه‌بندی به‌تنهایی خطر ایجاد سناریویی را در پی دارد که در آن همسران، خواهران و دختران سیاستمداران مرد محافظه‌کار به‌عنوان نمایندگان زنان در پارلمان‌ها یا نهادهای تصمیم‌گیری حضور پیدا کنند؛ این را به‌وضوح در تغییرات عراق از سال ۲۰۰۳ به این سو مشاهده کرده‌ایم (Al-Ali 2019, 147)؛ بنابراین دیده‌ایم که در نظر گرفتن معیارهای کمی برای مشارکت و فعالیت زنان به تنهایی تضمین عدالت و برابری نیست.

در بافت جنبش زنان کرد وابسته به حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک)^۱ که در سال ۱۹۸۴ در ترکیه شکل گرفت و سازمان خواهر آن در شمال سوریه، حزب اتحاد دموکراتیک (پید)^۲ که در سال ۲۰۰۳ بنیاد نهاده شد، همه‌ی سمت‌ها و موقعیت‌های رهبری و تصمیم‌گیری بین یک زن و یک مرد مشترک است. این اقدام بخشی از تلاش گسترده‌تر برای ایجاد برابری و عدالت جنسیتی در پروژه‌ی سیاسی خودگردانی دموکراتیک بوده است. پس از دستگیری عبدالله اوجالان، بنیانگذار و رهبر پ‌ک‌ک در سال ۱۹۹۹، جنبش سیاسی کرد، ایده‌ی کردستان مستقل را به‌طور رسمی کنار گذاشت و از ایجاد دموکراسی رادیکال در درون دولت‌های ملی فعلی دفاع کرده است؛ چرا که بر این باور است که دولت‌های ملی غایب‌ترین شکل قدرت پدرسالارانه هستند. جنبش سیاسی کرد بر این ایده مبتنی است که برای دستیابی به خودگردانی دموکراتیک رادیکال باید با به چالش کشیدن قدرت پدرسالارانه، روابط جنسیتی را به‌طور بنیادین تغییر داد (Al-Ali and Tas 2018).

زنان کرد که در جنگ‌های مسلحانه شرکت داشته، آن را به‌عنوان راهی برای دفاع از خود درک کرده‌اند. آن‌ها ساختارها و سازمان‌های سیاسی مستقل خود را ایجاد کرده و در نتیجه جایگاه‌های رهبری هم‌تراز با

¹ Kurdistan Workers' Party (Partiya Karkerên Kurdistanêor PKK)

² Partiya Yekîtiya Demokator PYD

مردان به دست آورده‌اند (Al-Ali and Tas 2018). به موازات این دستاوردها، فعالان زن کرد شیوهی تفکر جنبش سیاسی کرد درباره‌ی نبرد را تغییر داده‌اند و آن را به این سمت هدایت کرده‌اند که این نبرد نه فقط علیه دولت (دولت ترکیه) است بلکه همزمان و به‌طور قابل‌توجهی پدرسالاری و مردان کرد پیرو آن را نیز در بر می‌گیرد.

روندهای ضد انقلابی

یکی از نتایج طبیعی روندهای انقلابی و از جمله جنبش‌های اعتراضی گسترده، گشوده شدن فضاهای اجتماعی و سیاسی برای زنان است. تاریخ نمونه‌های بسیاری از چنین روندی را در سرتاسر جهان نشان داده است. اگر بخواهیم خاورمیانه را مثال بزنیم، موارد برجسته‌ای وجود دارند: جنبش ضد استعماری و استقلال مصر در آغاز قرن بیستم که همراه با خود جنبش زنان مصر را پدید آورد، جنگ استقلال الجزایر علیه استعمار فرانسه، مبارزه‌ی فلسطینیان علیه اشغالگری اسرائیل برخی از این نتایج بوده‌اند و اخیراً نیز شاهد افزایش چشمگیر نقش زنان کرد در بافت مبارزات سیاسی کردها در ترکیه و سوریه هستیم.

تاریخ به ما می‌آموزد که زنان غالباً در دوران تغییرات سیاسی در حاشیه قرار می‌گیرند و بسیاری از دستاوردهایی را که در اوج مبارزات انقلابی به دست آورده‌اند یا در شرف دستیابی به آن بوده‌اند، از دست می‌دهند. این روند را به‌وضوح می‌توان در مصر مشاهده کرد. در مصر نهادسازی جنبه‌های مختلف اعتراضات و نمایندگی سیاسی نه فقط تحت سلطه‌ی مردان بوده بلکه حتی توسط ارتش نیز کنترل شده است. محققان فمینیست با استفاده از تجربیات میان‌فرهنگی و زمینه‌ها و بافتارهای مختلف تاریخی نشان داده‌اند دولت‌های تحت سلطه‌ی نظامی غالباً تحت سلطه‌ی مردان، اقتدارگرایانه و مردانه هستند. مسأله فقط فقدان یا حضور اندک‌شمار زنان در در نهادهای مهم انتقالی مانند کمیته‌ی بررسی قانون اساسی نیست، بلکه از آن مهم‌تر نقض حقوق زنان به شکل فعال و آشکار است تا جایی که مسائل مربوط به زنان و جنسیت نه فقط کنار گذاشته می‌شود، که گاه توسط خود زنان نیز به استهزا گرفته می‌شود.

هرگاه که رژیم‌های استبدادی قدیمی برای بقا و ماندن در قدرت تلاش کرده‌اند یا روندهای ضد انقلابی و واکنش‌های خشونت‌آمیز در چندین بافت از خاورمیانه رخ داده، زنان و مسائل جنسیتی مورد توجه قرار گرفته است. [برای مثال] زنان مصری برگزار کننده و شرکت کننده در تظاهرات روز جهانی زن در هشتم مارس سال ۲۰۱۱، چند هفته پس از سرنگونی حسنی مبارک، به انحراف افکار و اذهان از مسائل اصلی متهم شدند و مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. برخی از مردانی که به زنان معترض حمله کرده بودند، بر این باور بودند که شرکت کنندگان با تشویق زنان به ترک همسران به دنبال تخریب [وجهه‌ی] مصر و تضعیف ارزش‌ها و قداست خانواده هستند. بدیهی بود مردانی که به زنان حمله کرده بودند می‌دانستند که

خواسته‌های زنان محور دیدگاه‌ها و ایده‌های مصر جدید است؛ بنابراین [جایگاه] خود را از سوی زنانی که با بیان خواسته‌های خود نظم جنسیتی مستقر را به چالش کشیده بودند و همچنین مردانی که با این مطالبات همبستگی نشان داده بودند، در خطر می‌دیدند (Al-Ali 2014).

رفتاری که مخالفان و حمله‌کنندگان به زنان معترض داشتند به‌طور فاحشی متفاوت با رفتار آن‌ها با مردان معترض بود. [به عبارت دیگر] پای معترضان زن که به میان می‌آمد خشونت و بی‌رحمی پلیس، مخبرات^۱ یا پلیس مخفی و ارتش سوبیه‌های کاملاً جنسی پیدا می‌کرد. زنان معترض را در حالی که لخت کرده بودند، مورد بازرسی بدنی قرار داده و از بدن بدون لباس آن‌ها عکس گرفته بودند. حتی آن‌ها به فحشا متهم شده و در برخی موارد از زنان آزمایش باکرگی به عمل آوردند (Hafez 2019). رئیس‌جمهور سابق یمن، علی عبدالله صالح^۲ نیز در آوریل ۲۰۱۱ ادعا می‌کرد که زنان شرکت‌کننده در اعتراضات ضد دولتی در صنعا، قوانین اسلام را نقض کرده بودند، زیرا در حالی که اجازه نداشتند با مردان همراه شوند، در کنار مردان در اعتراضات حاضر می‌شدند. او تلاش می‌کرد با استفاده از تلویزیون ملی کارزاری برای ترویج این ایده راه اندازی کند که زنان شرکت‌کننده در تظاهرات و اعتراضات را «هرزه» جلوه دهد.

بدون شک همکاری [با دولت] برای فمینیست‌ها در خاورمیانه یک مسأله‌ی تاریخی بوده اما به‌طور ناعادلانه‌ای به بی‌اعتبار کردن تلاش‌های فعالان حقوق زنان منجر شده است. همانطور که هدی الصده نشان داده، تصویری عمومی و رایج در مصر به وجود آمده که نتایج [تلاش‌های] فعالان حقوق زنان در مصر را به بانوی اول سابق، سوزان مبارک، گره می‌زند. الصده توضیح می‌دهد پس از سقوط [حکومت] مبارک، کنشگری فمینیستی با فمینیسم دولتی در مصر یکی شد و در نتیجه با رژیم فاسد اقتدارگرایی پیوند خورد که براساس دستورالعمل‌های امپریالیستی کار می‌کرد (Elsadda 2011). به عبارت دیگر، نه فقط در مصر، بلکه عراق، لیبی و تا حدودی هم تونس، اذهان و آگاهی عمومی را دستکاری کرده‌اند تا در مقابل اصلاحات قانونی به نفع برابری جنسیتی مخالفت کنند و به‌طور ویژه، قانون احوالات شخصی^۳ که قوانین ازدواج، طلاق، حضانت فرد و ارث را در بر می‌گیرد، به موقعیتی مطلوب برای اصلاحات قانونی تبدیل شده است.

غالباً یکی از استراتژی‌های ضد انقلاب استخدام اراذل و اوباش برای افزایش خشونت علیه زنان به منظور شکستن و وقفه انداختن در اراده‌ی جنبش‌هایی است که خواهان تغییر سیاسی و اجتماعی هستند. به‌طور مثال در سوریه، تجاوز جنسی نیروهای دولتی و شبه‌نظامیان طرفدار دولت، ابزاری برای نابودی مخالفان و حامیان مدنی آن‌ها بوده است. زنان و به‌طور خاص بدن آنان، عرصه‌ی اصلی مبارزه با اقتدار پدرسالارانه در

¹ Mukhabarat

² Ali Abdullah Saleh

³ Personal Status Laws

مصر بوده، چنان که نیروهای ارتش به منظور خنثی کردن تغییرات سیاسی رادیکال و ارباب معترضان، بدن زنان را به طور خاص مورد حمله قرار داده‌اند (Fahmy 2012).

به اعتقاد دنیز کاندیوتی پدرسالاری دیگر مثل گذشته عمل نمی‌کند و به میزان بالاتری از اجبار و به کارگیری انواع سازوگرهای ایدئولوژیک دولتی برای تضمین بازتولید خود نیاز دارد. از همین رو، سطح بالای خشونت علیه زنان از سال ۲۰۱۱ به این سو، شاهدی است بر منطق بازسازی مردسالاری که به دنبال احیای پدرسالاری است (Kandiyoti 2013). واضح است که در این مقطع تاریخی باید در مورد مناقشات بر سر مردانگی کنکاش و تفکر بیشتری کرد.

همچنین باید با توجه به پیشینه‌ی طبقاتی و روابط با قدرت، میان مردان تفکیک قائل شد، چرا که این تفاوت‌ها به احیا و بازگشت روندهای متفاوت مردانه منجر می‌شوند. [در واقع] میان روندهای احیای مردان طبقه‌ی کارگر و لایه‌های پایین طبقه‌ی متوسط که برای تأمین معاش خانواده و برآورده کردن انتظارات اجتماعی از مردانگی نان‌آور در نتیجه‌ی دو دهه اصلاحات اقتصادی نولیبرالی، در مقابل نخبگان سیاسی و نظامی مبارزه کرده‌اند، تفاوت وجود دارد. روندهای اخیر ذاتاً با تثبیت قدرت و اقتدار آن‌ها مرتبط بوده است (Pratt 2014).

سیاست بدن

توسل به خشونت جنسیتی یا چشم‌پوشی بر وقوع این خشونت، الزاماً به احیای عملکرد معمول پدرسالاری یا سنت‌گرایی اشاره ندارد، بلکه به نابودی آن در مرحله‌ای اشاره می‌کند که دیگر تصورات و مفاهیم هنجارباوری دگرجنس‌گرایی^۱ و تبعیت زنانه به‌راحتی هژمونیک نیستند. در چنین بافتاری، سیاست بدن به عنوان عرصه‌ی اصلی رقابت و مبارزه هم برای به چالش کشیدن اقتدارگرایی سیاسی و هم در واکنش‌های خشونت‌آمیز [ضد انقلاب] علیه فعالیت‌ها و تحرکات سیاسی ضد استبدادی و مطالبات جنسیتی ظاهر می‌شود.

معمولاً اصطلاح سیاست بدن در ارتباط با فعالیت و کنشگری حول کلیت بدن استفاده می‌شود؛ اما همچنین به پرکتیس و سیاست‌هایی اشاره دارد که قدرت‌های جامعه و دولت با به کاربردن آن، بدن انسان را منضبط می‌کنند. چرا که بدن‌ها هسته‌ی مرکزی خانواده، اقتصادها، نهادهای اجتماعی و سیاسی هستند و دولت‌ها، جامعه‌ی مدنی و شهروندی را شکل می‌دهند.

همانطور که السعید و همکاران (۲۰۱۵) درباره‌ی اعتراضات اخیر در خاورمیانه تصریح کرده‌اند: «زنان نه فقط علیه دیکتاتوری قیام کرده‌اند بلکه همزمان با اجتناب از بدن مطیع زنان و استفاده از آن همچون سلاح

¹ Heteronormativity

مقاومت، علیه بدن تابع اجتماع شوریده‌اند.» (۱۸) زنان با به‌کارگیری استراتژی‌های مقاومت علیه قدرت‌های مسلط سرکوبگر توانسته‌اند «بدن را خارج از اشکال هژمونیک اخلاق بدنی، بازسازی کنند.» (Hafez, 2014, 177).

برای مثال، طرح دعوی سمیرا ابراهیم^۱ یکی از مشهورترین شیوه‌های شورش زنان در مصر بود. ابراهیم به دلیل اینکه ارتش، وی و شش زن معترض دیگر را به هنگام دستگیری در مارس ۲۰۱۱ به انجام آزمایش باکرگی مجبور کرده بود، به‌طور رسمی شکایت کرد. کنش سمیرا ابراهیم بیانگر این واقعیت مهم است که مفهوم «کرامت» به‌طور فزاینده‌ای هم در جریان جنبش اعتراضی و حتی بعد از آن کانون توجه بسیج جنسیتی است. سینگرمن^۲ (۲۰۱۳) بر این باور است که کرامت یک مفهوم جنسیتی است و در اساسی‌ترین حالت خود به این معنی است که دولت باید به تمامیت، امنیت و استقلال بدن احترام بگذارد (۲۰).

با این حال، آنچه ظهور آن را در مورد تمامیت و استقلال بدنی شاهد بودیم تصویری بسیار دوگانه است. از سال ۲۰۱۱ به این سو آزار و اذیت و تجاوز جنسی در اعتراضات به‌ویژه در مصر افزایش یافته است. با وجود این و برخلاف پیش از سال ۲۰۱۱ اما هنوز زنان بیشتری تمایل دارند به‌طور عمومی درباره‌ی آزار و اذیت و تجاوز جنسی صحبت کنند و این موضوعات به اهداف مهمی برای بسیج زنان و مردان تبدیل شده است. چنان که موضوع آزار و اذیت جنسی و تأکید بر امنیت و توانایی زنان و امکان حضور آنان در فضاهای عمومی و مشارکت در فعالیت‌های سیاسی دیگر به عنوان موضوعی فرعی در مبارزات سیاسی گسترده‌تر تلقی نمی‌شود. در واقع این موضوع همچون بخشی از مبارزه‌ی گسترده‌تر برای عدالت، کرامت و حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته است؛ و نه فقط زنان بلکه مردان جوان بیشتری نیز برای مبارزه علیه اشکال مختلف خشونت جنسیتی بسیج شده‌اند.

همان‌گونه که در سرتاسر خاورمیانه، همچون مصر (Hafez 2019)، یمن (El Said et al. 2015) و لیبی (Alnaas and Pratt 2016) مشهود است، عاملیت تبلور یافته‌ی زنان در اعتراضات نقشی محوری داشته و حتی صرفاً با حضور در حوزه‌ی عمومی هنجارهای جنسیتی غالب را بر هم زده است. حال دگرگونی سیاسی-اجتماعی به شکل صریحی نه فقط تغییرات در نهادها و مشارکت سیاسی زنان را دربر می‌گیرد بلکه خودسازی آن‌ها که شامل عملکردهای بدنی نیز می‌شود، بخشی از این تغییرات است (El Said et al. 2015, 12).

دیگر فقط بدن زنان محوریت سیاست بدن را بیان نمی‌کند بلکه بدن مردان و به‌طور ویژه تمایلات جنسی آن‌ها نیز بیانگر اهمیت سیاست بدن است. [به عبارت دیگر] باید حاشیه‌ای شدن مردانی را نیز که

¹ Samira Ibrahim

² Singerman

ایده‌آل‌های دگرجنس‌گراهنجاری را نمی‌پذیرند، همچون نتایج همان ساختارهای نابرابر و سرکوبی تلقی کرد که زنان را به حاشیه برده است. هنجارباوری دگرجنس‌گرایی پدرسالارانه^۱ برای نظامی‌گری و استبداد و واکنش‌های خشونت‌آمیز علیه دگرگونی اجتماعی و سیاسی رادیکال در خاورمیانه اهمیت محوری دارد. تا جایی که مردان همجنس‌گرا در سرتاسر منطقه و به ویژه در مصر، عراق، ترکیه و لبنان مورد هدف رژیم‌های نظامی خودکامه و استبدادی بوده‌اند.

تأملات پایانی

تمرکز بر اعتراضات و انقلاب‌های سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ بدون توجه به تاریخ و پیشینه‌ی دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی آن، به پای‌بندی غیرانتقادی به گرایش‌های زمان حال منجر می‌شود که مشخصه‌ی بسیاری از گفتمان‌های رسانه‌ای و سیاست‌گذار است و به مخدوش کردن روند تحول اجتماعی و سیاسی درازمدت تمایل دارد. مقاومت و عاملیت زنان از مدت‌ها پیش از جنبش‌های اعتراضی اخیر وجود داشته و بسترسازی مطالبات گسترده‌تر برای تغییرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز در بسیاری از زمینه‌ها همچون مصر، فلسطین، عراق و لبنان در پیشینه‌ی خاص مقاومت آن‌ها در برابر استبداد، نواستعمارگرایی و نولیبرالیسم صورت گرفته است. [در واقع] برای درک، تجزیه و تحلیل مسیرهای مختلف، انگیزه‌ها و بسط اعتراضات، انقلاب و دگرگونی به نگاه از منظری تاریخی نیاز است.

طیفی از دستاوردها و شکست‌ها در شرایطی که دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی جریان داشته، پس از اعتراضات از سال ۲۰۱۰ در منطقه پدیدار شده است. به جز تونس، عموماً زنان در فرایندهای تصمیم‌گیری رسمی و نهادسازی برای گذارهای سیاسی به حاشیه رانده شده و حضورشان تحت الشعاع قرار گرفته است. باین‌حال زنان به ویژه در محور مقاومت گسترده‌تر علیه استبداد سیاسی یعنی سیاست بدن و مجادلات مربوط به هنجارهای جنسیتی غالب، عاملیت داشته‌اند.

واکنش‌های شدید علیه زنان در برخی بافت‌ها یادآور این است که اتکای زنان به دولت برای دفاع و حمایت از برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی امری مسأله‌ساز است، چرا که سیاستمداران و حکومت‌های این منطقه حاضرند برای جلب حمایت بیشتر حوزه‌های محافظه کار اجتماعی با آن‌ها بر سر حقوق زنان مصالحه کرده و حقوق زنان را به خطر اندازند. برای مثال، در عراق دولت مرکزی و همچنین دولت اقلیم کردستان در چارچوب مذاکرات حل اختلافات سیاسی بر سر فدرالیسم، مقررات نفت و وضعیت کرکوک، مسائل مربوط به جنسیت را نادیده گرفته‌اند.

¹ Patriarchal heteronormativity

تحولات اخیر به لحاظ تئوریک و سیاسی چندین نتیجه به دست می‌دهد: محوریت زنان و جنسیت آن‌ها به وقت برساخت و کنترل جوامع اتنیکی، مذهبی یا سیاسی؛ اهمیت دولت در بازتولید، حفظ و به چالش کشیدن رژیم‌های جنسیتی مسلط، ایدئولوژی‌ها، گفتمان‌ها و روابط؛ استفاده‌ی ابزاری از بدن زنان و سکسوالیته برای کنترل و منضبط کردن شهروندان و اعضای جوامع؛ شیوع خشونت جنسیتی؛ برساخت سلطه‌ی تاریخی و میان‌فرهنگی بر زنان به عنوان شهروندان درجه دوم؛ رابطه‌ی میان نظامی‌گری و مردانگی نظامی شده که موجب برتری و ارتقای جایگاه اقتدارگرایی و سلسله‌مراتب اجتماعی می‌شود و تلاش می‌کند تا نه فقط زنان بلکه مردانی را که به دلیل طبقه، قومیت، مذهب، سکسوالیته یا نظرگاه سیاسی با تصویر هنجاری مرد ایده‌آل تطابق ندارند به حاشیه براند.

اگرچه دگرگونی‌های سیاسی همچنان جریان دارد اما اقتدارگرایی سیاسی، نظامی‌گری و هنجارباوری دگرجنسگرایی پدرسالارانه^۱ در اشکال مختلف و ابعاد متفاوت در سراسر منطقه ظهور کرده است؛ با این حال، زنان همچنان در خط مقدم به چالش کشیدن هنجارهای مسلط بوده و مردانی که اجماع پدرسالار موجود را به عنوان عنصر اساسی اقتدارگرایی نظامی تشخیص داده‌اند به آن‌ها ملحق می‌شوند.

منابع

- Al-Ali, Nadjje. 2000. *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Ali, Nadjje. 2007. *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present*. London: Zed Books.
- Al-Ali, Nadjje. 2012. "Gendering the Arab Spring." *Middle East Journal of Culture and Communication* 5 (1): 26–31. <https://doi.org/10.1163/187398612X624346>.
- Al-Ali, Nadjje. 2014. "Reflections on (Counter) Revolutionary Processes in Egypt." *Feminist Review* 106(1): 122–28. <https://doi.org/10.1057/fr.2013.35>.
- Al-Ali, Nadjje. 2019. "Iraq: Gendering Violence, Sectarianisms and Authoritarianism." In *Gender, Governance & Islam*, edited by Deniz Kandiyoti, Nadjje Al-Ali and Kathryn Spellman, 145–64. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Al-Ali, Nadjje, and Latif Tas. 2018. "Reconsidering Nationalism and Feminism: The Kurdish Political Movement in Turkey." *Nations & Nationalism* 24 (2): 453–73.
- Al-Ali, Nadjje, and Nicola Pratt. 2016. "Gender, Protest and Political Transition in the Middle East and North Africa." In *Handbook on Gender in World Politics*, edited by Jill Steans and Daniela TepeBelfrage, 127–36. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Alnaas, Sahar, and Nicola Pratt. 2016. "Women's Bodies in Post-Revolution Libya: Control and Resistance." In *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance: Lessons from the Arab World*, edited by Lena Meari, Maha El-Said, and Nicola Pratt, 155–78. London: Zed.

¹. patriarchal heteronormativity

- Badran, Margot. 1996. *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brand, Laurie. 1998. *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences*. New York, NY: Columbia University Press.
- Elsadda, Hoda. 2011. "Women's Rights Activism in post-Jan 25 Egypt: Combating the Shadow of the First Lady Syndrome." *Middle East Law and Governance* 3 (1–2): 84–93. Elsadda, Hoda. 2015.
- "Article 11: Feminists Negotiating Power in Egypt." *openDemocracy* (blog). www.opendemocracy.net/en/5050/article-11-feminists-negotiating-power-in-egypt/.
- El-Said, Maha, Lena Meari, and Nicola Pratt, eds. 2015. *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance: Lessons from the Arab World*. London: Zed Books.
- Fahmy, Khaled. 2012. "Women, Revolution and Army." *Egypt Independent*, 9 January 2012. <https://egyptindependent.com/women-revolution-and-army/>.
- Fleischmann, Ellen. 2000. *The Nation and Its 'New' Women: The Palestinian Women's Movement, 1920–1948*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hafez, Sherine. 2014. "The Revolution Shall Not Pass through Women's Bodies: Egypt, Uprising and Gender Politics." *The Journal of North African Studies* 19 (2): 172–85. Hafez, Sherine. 2019.
- Women of the Midan: The Untold Stories of Egypt's Revolutionaries*. Bloomington, IN: Indiana University Press. Hasso, France. 2005.
- Resistance, Repression, and Gender Politics in Occupied Palestine and Jordan*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Kandiyoti, Deniz. 2013. "Fear and Fury: Women and Post-Revolutionary Violence." *openDemocracy* (blog). www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/fear-and-fury-women-and-post-revolutionaryviolence.
- Khalil, Andrea. 2014. "Tunisia's Women: Partners in Revolution." *The Journal of North African Studies* 19 (2): 186–99. Pratt, Nicola. 2014.
- "Crises of Social Reproduction, the Gendered Political Economy of Neo-Liberal Authoritarianism and the Arab Uprisings." Presentation at the Rethinking the "Woman Question" in the New Middle East Workshop, Amman, Jordan. Salime, Zakia. 2012.
- "A New Feminism? Gender Dynamics in Morocco's February 20th Movement." *Journal of International Women's Studies* 5 (5): 101–14.
- Singerman, Diane. 2013. "Youth, Gender and Dignity in the Egyptian Uprising." *Journal of Middle East Women's Studies* 9 (3): 1–27.
- Skalli, Loubna Hanna. 2014. "Young Women and Social Media against Sexual Harassment in North Africa." *The Journal of North African Studies* 19 (2): 244–58.

امتناع اندیشه‌ی فرهنگی: پاسخی به اندیشمندان

ایران شهرگرا

نوشته‌ی احمد محمدپور



انگیزه‌ی اصلی این نوشتار مقاله‌ی ارزشمند دکتر پیمان وهاب‌زاده است با عنوان «ایران "اتنیک" ندارد!»^۱ که در وبسایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شد. دوست فرزانه‌ام دکتر افشین متین - عسگری استاد تاریخ و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه کالیفرنیا - لس‌آنجلس تشویقم کردند با نگارش یادداشتی مردم‌شناسانه در این بحث شرکت کنم. من با استدلال دکتر وهاب‌زاده به‌طور کلی موافقم جز آن که بر این باورم که باید به مفهوم «فرهنگ» بازگردیم؛ مفهومی کاملاً انسانی و اخلاقی که ما را از درگیری‌های بی‌پایان نظری و مفهومی بر سر واژه‌های عموماً مبهم چون «ملیت»، «ملت» و «قومیت» نجات می‌دهد. وهاب‌زاده واژه‌ی «ملت‌های بومی» (Indigenous nations) یا «ملت‌های نخستین» (First Nations) را که امروزه در ادبیات استعمارزدایی رایج هستند، پیشنهاد می‌دهد که بنده نیز با آن موافقم. با این حال، این مفاهیم هنوز جای مناقشه دارند، از آن‌رو که ساختار فرهنگ‌های ساکن در جغرافیای ایران دارای تفاوت‌های ریز و درشت متعددی با «ملت‌های نخستین» هستند؛ اما همچنان استدلال بنیادی ایشان را راهگشا می‌دانم.

^۱ pecritique.com ایران «اتنیک» ندارد / پیمان وهاب‌زاده - نقد اقتصاد سیاسی

در حین اندیشیدن درباره‌ی چگونگی پرداختن به این بحث، به دو یادداشت تلگرافی برخوردم؛ «ناسزنامه» سیدجواد طباطبایی^۱ درباره‌ی نوشتار دکتر کامران متین در باب ایران به‌مثابه یک «جامعه‌ی کثیرالملله» و دوم یادداشتی از حمید احمدی با عنوان «افسانه ملیت‌ها در ایران»^۲ که ضمن نقد و رد آرای دکتر متین، با استناد به برخی متفکران ناسیونالیسم بر ماهیت تکین و واحد ملیت ایرانی تأکید مجدد کرده و وجود مقاومت‌های فرهنگی کوردها علیه ناسیونالیسم سرکوبگر ایرانی را توطئه‌ای استالینیستی و چپی معرفی می‌کرد. متن زیر پاسخی عمومی است به مباحث فوق.

بازگشت به فرهنگ

همان‌طور که آلفرد کروبر خاطر نشان می‌سازد، انسان‌شناسی «انسانی‌ترین علوم و علمی‌ترین علوم انسانی» است که به مطالعه‌ی «تنوع بشری» اختصاص دارد.^۳ به‌عبارت دیگر، انسان‌شناسی علم مطالعه‌ی فرهنگ به‌مثابه کل محصول تاریخی بشر است. «آلفرد کروبر» و «مکس گلاکمن» علی‌رغم گردآوری حدود دویست تعریف از فرهنگ، همواره نسبت به محدود ساختن تعریف و دامنه‌ی مفهومی این واژه ابراز تردید کرده‌اند. «ریموند ویلیامز» متفکر برجسته مطالعات فرهنگی نیز یادآور شده که «فرهنگ» یکی از پیچیده‌ترین واژه‌های زبان انگلیسی است.^۴ مردم‌شناسان فرهنگی در توافقی کلی فرهنگ را «عبارت از هر آنچه انسان می‌سازد و می‌آموزد» می‌دانند. در واقع، فرهنگ برای انسان، حکم آب برای ماهی را دارد. انسان نمی‌تواند فرهنگ‌ساز نباشد، در آن زندگی نکند یا خارج از آن بیندیشد. در این معنای وسیع، حتی اشیای طبیعی و بی‌جان نیز آنگاه که به گفته «کلیفورد گیرتز» در «ساحت نمادین» و «حوزه‌ی آگاهی» انسان تجلی می‌یابند و به آنها معانی الصاق می‌شود، به بخشی از فرهنگ تبدیل می‌شوند.^۵ در همین معنا سازی است که نام‌ها، تاریخ، ذهنیت، آگاهی و زبان به هم می‌آمیزند تا برای مثال رشته کوهی در شرق کردستان به نام «قندیل» به بخشی از فرهنگ و خاطره‌ی کورد تبدیل شود، یا نام «ژینا» در برابر اسم «مهسا» قرار گیرد و یا ترجمه‌ی شعار «ژن، ژیان، نژادی» به فارسی به معنای خلع مالکیت و سترون کردن آن باشد. در این معنا، نامگذاری کوردستان / روزهلات در ذهن اجتماع مسلط با اسم «استان‌های غربی و مرزی»

¹ <https://t.me/tjostarha/363>

² <https://t.me/iranvayj/5>

³ Haviland, William A. et al. (2008), *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

⁴ Williams, Raymond (1985), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

⁵ Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

می‌تواند چونان تخیل استعماری استعمارگر جلوه‌نمایی کند. از همین منظر، ریموند ویلیامز معتقد است: جنگ بین دولت‌ها و ملت‌ها به نوعی جنگ و جدال بین فرهنگ‌ها بر سر معانی و نمادهاست.

انسان‌شناسان برخلاف جامعه‌شناسان که به نظم اجتماعی نظر دارند یا مورخان که تحولات تاریخی را رصد می‌کنند، به شناخت انسان در کلی‌ترین معنای آن علاقه‌مندند. در این زمینه، کروبیر چهار زیرمجموعه انسان‌شناسی یعنی انسان‌شناسی زیستی/جسمانی، انسان‌شناسی فرهنگی/اجتماعی، باستان‌شناسی و زبان‌شناسی را «خوشه‌ی مقدس» خوانده که از همدیگر جدایی ناپذیرند.^۱ اولین انسان‌شناسان - اگر از نوشته‌های سیاحان قرون وسطی صرف‌نظر کنیم - از یک‌سو به پیروی از مدل مکانیکی/پوزیتویستی علوم طبیعی، و از سوی دیگر با الهام از جریان‌های مسلط روشنفکری دوره‌ی روشنگری، به شدت از رهیافت تکامل‌گرایی متأثر بودند. رهیافت تکاملی تحت تأثیر آثار و آرای کسانی چون داروین، والاس، اسپنسر و لوی برول نگاهی تک‌خطی و پیشرونده نسبت به مفهوم فرهنگ داشت.^۲ این نگاه زیستی / تکاملی به خودی خود امکان طبقه‌بندی و درجه‌بندی فرهنگ‌های بشری را بر نوعی پیوستار یا نردبان تمدنی نداشت. در واقع، تلاقی بین «زیست‌شناسی» و «فرهنگ» محصول پیوند «الهیات مسیحی» و «استعمار اروپایی» بود که «انسان غربی» را به مرکز کائنات، قافله‌سالار پیشرفت و از همه مهم‌تر، مبلغ و معلم متمدن‌سازی فرهنگ‌های غیرغربی می‌پنداشت. بدین ترتیب، اروپامحوری، الهیات مسیحی و باور به کمال زیستی انسان غربی در مقایسه با انسان غیرغربی یا «بدوی» برای چندین قرن به «رژیم حقیقت» یا «اپیستمه» حاکم اروپامحوری بدل شد. از اواسط قرن نوزدهم به بعد در حالی که جامعه‌شناسی سرگرم مطالعه‌ی جامعه‌ی مدرن اروپایی بود و کرسی‌های دانشگاهی را در تصاحب خود داشت - رشته‌ای ممتاز برای فهم جهان مدرن به‌ویژه اروپا - انسان‌شناسی به بررسی گذشته‌ی تاریخی/تکاملی زیستی و فرهنگی انسان غربی می‌پرداخت و معتقد بود که می‌تواند با فهم فرهنگ‌های «بدوی» و «نامتمدن»، گذشته‌ی فرهنگ‌های معاصر غربی را بشناسد؛ در این میان، این رشته خواسته یا ناخواسته در خدمت استعمار قرار گرفت.^۳

نگاهی به تکوین نظریه‌ی نژادپرستانه زبان و هویت

ادبیات انسان‌شناسی اولیه‌ی اروپایی تقریباً آکنده از ایجاد و توجیه انواع نظام‌های طبقه‌بندی فرهنگی/زیستی بشری است که به بهترین وجه در کارهای «هنری مورگان»، «ادوارد تیلور»، «آلفرد کروبیر»، «جیمز فریزر» و «برانیسلا مالینوفسکی» نشان داده می‌شود. همزمان و حتی پیش‌تر، خاورشناسان

¹ Segal, Daniel and Sylvia Yanagisako (2005), *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*, Duke University Press.

² McGee, Jon (2012), *Anthropological Theory: An Introductory History*, New York: McGraw-Hill.

³ Asad, Talal (1973), *Anthropology and Colonial Encounter*, Ithaca Press.

اروپایی - انگلیسی، آلمانی، فرانسوی - در دوره‌ی ارتباط بین شرق و غرب به فهم پیوند زبان‌های اروپایی و شرقی به‌ویژه سانسکریت علاقه‌مند شده بودند. یکی از نخستین تلاش‌ها در این‌باره از سوی «سر ادوارد جونز» در ۱۷۸۶ صورت گرفت که می‌پنداشت قرابت بین زبان‌های اروپایی و سانسکریتی را کشف کرده است.^۱ به تدریج، این ایده به توهم پیوند بین زبان و خون تبدیل شد. زبان‌شناسان آلمانی که برای فرهنگ آلمان نوعی رهبریت روحی جهان قائل بودند با اتکای به کارهای جونز بین زبان، نژاد و خون ارتباط برقرار کردند. «فردریش شلگل» نخستین کسی بود که کلمه‌ی «آریا» را ابداع کرده و بدین ترتیب زمینه را برای تکامل نظریه‌ی ایدئالیسم آلمانی مبتنی بر اتصال ذاتی نژاد و خون فراهم کرد؛ نظریه‌ای که در اوایل قرن بیستم در قالب «نازیسم» و برآمدن آلمان هیتلری به تجسم درآمد.

انسان‌شناسان و دانشمندان اجتماعی قرون هجدهم تا اوایل قرن بیستم به‌طور کلی به پارادایم نظریه‌ی نژادی فرهنگ‌ها و امکان طبقه‌بندی تکاملی/ زیستی آنها معتقد بودند. برای مثال «ارنست رنان» انسان متمدن غربی را در برابر «انسان اسلامی نامتمدن» (Homo Islamicus) قرار داد.^۲ پیش‌تر تاکسونومیست‌هایی نظیر «فریدریش بلومنباخ» و «کارل لیناس» فرهنگ‌ها را براساس جغرافیا، نژاد، خون و حتی اندازه‌ی مجموعه تقسیم‌بندی کرده بودند.^۳ نظریه‌های نژادپرستانه‌ی فرهنگی در اوایل قرن بیستم با تولید متون نژادپرستانه‌ی «فتحعلی آخوندزاده» و «میرزا آقاخان کرمانی» وارد ایران دوره‌ی قاجار شدند. آثار این دو نویسنده حاوی نژادپرستانه‌ترین، تحقیرآمیزترین و وهم‌آورترین آرا در باب اعراب، یهودیان، ترک‌ها، مغول‌ها و حتی سیاه‌پوستان و سرخ‌پوستان آمریکاست. کرمانی نخستین کسی بود که به پیروی از شرق‌شناسان واژه‌ی «آریا» را برای برساخت هویت ملی تکین و واحد ایرانی به کار برد. با این حال، عناصر متشکله‌ی «ایرانیّت» نزد این دو نویسنده‌ی شوونیست تنها به «زبان و فرهنگ فارسی» تقلیل یافت.

مورخان و ایران‌شناسانی چون مصطفی وزیری،^۴ افشین متین - عسگری،^۵ علیرضا اصغرزاده^۶ و رضا ضیابراهیمی^۱ به تفصیل به پیدایش و گسترش ناسیونالیسم ایرانی / فارسی در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۶ تا

¹Lehmann, Winfred (1967), *A Reader in Nineteenth Century Historical Indo-European Linguistics*, Indiana University Press.

² Hockey, Katherine, and David Horrell (2018), *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation*. London: T&T CLARK.

³ Welsh, Robert, et al., (2020), *Anthropology: Asking Questions About Human Origins, Diversity, and Culture*, Oxford University Press.

⁴ Vaziri, Mustafa (1993), *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.

⁵ Matin-Asgari, Afshin (2018), *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁶ Asgharzadeh, Alireza (2007), *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York: Palgrave Macmillan.

۱۹۲۵ پرداخته‌اند - به‌ویژه به مجموعه‌ای از نویسندگان موسوم به «حلقه‌ی برلین» که اقدام به انتشار آثاری بر تعریف و توسعه‌ی فهم تکاملی، اروپامحور، شرق‌شناسانه از ساختار چندفرهنگی و چندزبانی ایران کردند،^۲ تعریفی که زبان و هویت فرهنگ فارس را بر هرم تکامل تاریخی سه هزار ساله قرار می‌داد و دیگر فرهنگ‌ها را در حاشیه‌ی آن. مجله‌ی «کاوه» (۱۹۱۶-۱۹۲۲) به سردبیری حسن تقی‌زاده، مجله‌ی «ایران‌شهر» (۱۹۲۲ - ۱۹۲۷) به سردبیری حسین کاظم زاده - ایران‌شهر، مجله‌ی «نامه فرنگستان» (۱۹۲۲-۱۹۲۷) به مدیریت مشفق کاظمی و مجله‌ی «آینده» (۱۹۲۵) به مدیریت محمود افشار یزدی در فاصله‌ی دو دهه، نوعی «رژیم حقیقت» را صورت‌بندی کردند که حول محور ایرانی‌ت، میراث‌گرایی، باستان‌گرایی و از همه مهم‌تر «زبان فارسی» گرد می‌آمدند. برای مثال، در حالی که مجله‌ی کاوه با تأکید بر اسطوره‌ی آریایی - که اساساً یک برساخت شرق‌شناسانه بود- به غربی‌شدن مطلق باور داشت، نویسندگان مجله‌ی ایران‌شهر ضمن نقد غرب، از بازگشت به خویشتن، تأکید بر مذهب تشیع به‌عنوان دین سازگار با «روح ایرانی» و «زبان فارسی» پای می‌فشردند. کاظم زاده در «تجلیات روح ایرانی» می‌نویسد: «روح ایرانی مانند آئینه صاف تمام خصایص نظر ربا و فضایل مخصوص نژاد سربلند آریایی را در همه دوره‌های تاریخی خود هویدا و جلوه‌گر ساخته است؛ روح ایرانی همواره نمایشگاه تجلیات روح آریایی گردیده ... روح ایرانی بهترین نمونه روح آریایی است.» به همین شیوه، نامه فرنگستان با تأکید بر تجدد آمرانه مشت آهنین یک دولت به‌معنای واقعی کلمه فاشیستی، اشاعه‌ی زبان و فرهنگ فارسی را سنگ بنای ملیت می‌انگاشت. مجله‌ی آینده نیز به عنوان دستورالعمل یکسان‌سازی فرهنگی و حذف فرهنگ‌های غیرفارس به کم‌تر از نابودی فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران بسنده نمی‌کرد. ایرج افشار در این باره می‌نویسد: «اگر آذربایجانی‌ها بتوانند به زبان ترکی روزنامه بخوانند و شعر ترکی بنویسند، دیگر چه احتیاجی به زبان فارسی دارند؟ باید کاری کنیم آذربایجان رفته‌رفته کلمات فارسی را جایگزین کلمات ترکی کند به‌طوریکه صدی هفتاد کلماتش فارسی باشد.»^۳

به تعریف فرهنگ بازگردیم. بعد از جنگ جهانی دوم با افول استعمار کلاسیک و رشد جنبش‌های آزادیخواهانه در جوامع مستعمره، و نیز ظهور رهیافت‌های گسست‌سازانه‌ی متفکرانی چون میشل فوکو و به دنبال آن، پیدایش رویکرد پسااستعماری و دگردیسی آن در قالب گفتمان استعمارزدایی، دوره‌ای از تحلیل فرهنگ رقم خورد که به «چرخش فرهنگی» موسوم است. چنین تحولاتی به بازبینی آرا و نظریات در باب

¹ Zia-Ebrahimi, Reza (2016), *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, New York: Columbia University Press.

² Matin-Asgari, Afshin (2014), "The Berlin circle: Iranian nationalism meets German countermodernity" In: Scot-Aghaei, Kamran and Afshin Marashi (eds) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Austin: The University of Texas Press, pp. 49-67.

^۳ -افشار، محمود «یک پاسخ»، داریا، ۶ آبان ۱۳۲۴

ناسیونالیسم انجامید؛ مفهوم فرهنگ کم‌تر در مقایسه با مفهوم ملت یا ملیت این نظریات مورد توجه قرار گرفت. با این حال، نکته‌ی قابل توجه این است: تعاریفی که از فرهنگ، ملت، ملیت و قومیت داده می‌شوند، از آن جایی که همگی به وجود یک اجتماع دارای زبان، خاطره، تاریخ، و سرزمین مشترک اشاره دارند، به طرز وسیعی مشابه و حتی متناظراند. اما مفهوم «قومیت» اندکی چالش‌برانگیز است و دلیل آن هم به تداعی معنای برمی‌گردد که انسان‌شناسان اولیه با رویکرد اروپامحور ارائه داده بودند و آن را مترادف با مفهوم جامعه‌ی سنتی، غیرمدرن و غیرمتمدن می‌دانستند. این نوع برداشت از قومیت امروزه در جامعه‌شناسی و به‌ویژه انسان‌شناسی کنار نهاده شده است، به گونه‌ای که بسیاری از مشخصه‌های تعریف ملت و قومیت نظیر زبان و تاریخ مشترک با مفهوم فرهنگ تداخل پیدا می‌کند. در بسیاری موارد، واژه‌ی «اتنو» هم‌ریشه‌ی «اتنیسیته» است معادل «مردم» به کار می‌رود. البته در فضای روشنفکری ایران که در آن علوم اجتماعی از اساس دولت‌گرا و مرکزگراست، این مفاهیم هنوز در معنای قرن نوزدهمی آن به کار می‌روند. به دنبال پیدایش رویکردهای استعمارزدایی، امروزه انسان‌شناسان از واژه‌های «ملت‌های بومی» یا «ملت‌های نخستین» استفاده می‌کنند تا مالکیت سرزمینی و قدمت فرهنگی و زبانی فرهنگ‌های مستعمره شده را مورد تأکید و پاسداشت قرار دهند.^۱

چیزی به نام «فرهنگ واحد ایرانی» نداریم

حمید احمدی در نوشتار خود طیفی از نظریه‌پردازان را از «ارنست گلنر، بندیکت اندرسون، اریک هابسباوم، آنتونی اسمیت و دیوید میلر» را بدون توجه به مبانی متفاوت فکری و تعاریف و مفهوم‌بندی‌های آنها از ملت، ملیت و ناسیونالیسم ردیف می‌کند تا مدعی شود که «ملیت که هر گروه اقلیت زبانی، نژادی، مذهبی و ... را ملت می‌داند نه تنها در آثار این بزرگان دیده نمی‌شود بلکه تقریباً تمامی آنها به شیوه‌های گوناگون و مستقیم و غیرمستقیم بر وجه ممتازه ایران به‌عنوان یک ملت تاریخی یا یک ملت باستانی (ancient nation) اشاره کرده‌اند». آقای احمدی به احتمال زیاد یا کار این نویسندگان را به‌دقت مطالعه نکرده و یا ادعای ایشان بر فهم نادرست از فرهنگ و خلط این مفهوم با زبان، قوم و مذهب استوار است. نظریه‌پردازان ناسیونالیسم ازلی / پرایموردیال بر این باورند که ملت‌ها، ماهیت دیرینه و فراتاریخی دارند و وجود آنها وابسته به مدرنیته نیست. برای مثال، آنتونی اسمیت^۲ در کتاب «هویت ملی» (۱۹۹۱، ص ۱۴) ملت را «یک جمعیت انسانی دارای نام، قلمرو مشترک، اسطوره و خاطرات تاریخی مشترک، یک جمع، یک

¹ Gomes, Alberto (2013), "Anthropology and the Politics of Indigeneity", In: *Anthropological Forum A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, Vol 23, Issue 1, <https://doi.org/10.1080/00664677.2012.749179>

² Smith, Anthony (1991), *National Identity*, University of Nevada Press.

فرهنگ عمومی، یک اقتصاد مشترک و دارای حقوق و وظایف قانونی مشترک برای همه اعضایش» تعریف می‌کند. به همین ترتیب، ارنست گلنر (۱۹۸۳: ص ۴۳) ناسیونالیسم را تلاش «یک فرهنگ» یا «قومیت» برای زندگی در زیر «یک سقف» مفهوم‌بندی می‌کند.^۱ این تعریف از ملیت اساساً ملت‌ها را بر روی سلسله‌مراتب یا پیوستار تکاملی قرار نمی‌دهد. با این حال، مورخان و آکادمیسین‌های ایرانی نظیر عباس امانت،^۲ حمید دباشی^۳ و حمید احمدی^۴ از این تعاریف به‌طور گزینشی برای جعل یک فرهنگ/ملت واحد ایرانی استفاده می‌کنند تا نشان دهند علی‌رغم قرن‌ها تهاجمات خارجی و تغییر و تحولات داخلی برای سه‌هزار سال پیوستگی و یکدستی خود را حفظ کرده است. برای مثال، سید جواد طباطبایی سعی دارد با توسل به خوانش هگلی از روح ملی (که در بستر ایدئالیسم آلمانی صورت‌بندی شده) وحدت ملی را از کثرت‌های -به‌زعم او- قومی و زبانی و غیره مستفاد کند، حال آن‌که ایشان این کثرت‌ها را فاقد ظرفیت و امکانات فرهنگی، شناختی و معرفت‌شناختی می‌داند؛ در نهایت، وحدت ملی مورد نظر طباطبایی ناگزیر متناظر و مترادف با فرهنگ و هویت فارس می‌شود! اگر قرار باشد به ماهیت ثابت و ازلی ملت‌ها باور داشته باشیم، جغرافیای موسوم به فلات ایران آن‌طور که مورخان خاطرنشان کرده‌اند محل سکونت و زیست صدها ملت یا فرهنگ همزمان بوده است. این فلات در خلال تاریخ چندهزار ساله‌ای که درباره آن نوشته شده، همواره منزل فرهنگ‌های گوناگون بوده است. با اینکه می‌توان از ده‌ها امپراطوری یا سلسله در دوره پیش و پس از اسلام در ایران نام برد، اما امپراطوری‌ها با قلمروهای فرهنگی و موجودیت‌های سیاسی مدرن بسیار متفاوتند. امپراطوری‌ها، سازه‌های سیاسی/جغرافیایی کلانی هستند که با مرزهای سیاسی سیال بر حفظ سلطه قلمروی و گرفتن مالیات استوارند. این موجودیت‌ها قادر به کنترل، حکمرانی یا اعمال سیاست‌های مشابه با دولت‌های مدرن نیستند. این تعریف به‌ویژه درباره‌ی امپراطوری و سلسله‌های حاکم بر جغرافیای ایران صحت دارد، زیرا امپراطوری‌های باستان ذاتاً از لحاظ تکنولوژیک و بوروکراتیک نمی‌توانسته‌اند ملیت، قومیت یا فرهنگ واحدی را به وجود آورند. اگر قرار باشد به فرض محال وجود یک ملت واحد ایرانی را در دوره‌ی ساسانیان یا سامانیان تصور کنیم، پس باید بر این باور هم باشیم که مثلاً امپراطوری هابسبورگ هم یک ملت واحد بوده و سپس کشورها و ملت‌های برآمده از آن به قول ناسیونالیست‌های ایرانی «تجزیه‌طلب» بوده‌اند؛ یا مثلاً باید کل جهان امروزین را تحت عنوان بقایای ملت‌های بریتانیا، اسپانیا یا پرتغال تصور کنیم به‌ویژه که زبان اسپانیولی امروزه زبان رایج کشورهای آمریکای لاتین است. دیدگاه پرایموردیال اگر قرار باشد ملتی ازلی به نام ایران را برایمان تعریف کند، باید نشان دهد این ملت با چه زبان، مذهب، ادبیات، شعر،

¹ Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell Publishing.

² Amanat, Abbas (2017), *Iran: A Modern History*, New Haven: Yale University Press.

³ Dabashi, Hamid (2007), *Iran: A People Interrupted*, New York: The New Press.

⁴ احمدی، حمید (۱۳۷۶)، قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه یا واقعیت، تهران: نشر نی.

سرزمین، خاطره، آداب و رسومی واحدی زندگی می‌کرده است. در اینجا سه پاسخ بیشتر نمی‌توان داد: یا باید هر یک از فرهنگ‌های ساکن ایران را یک ملت متفاوت تعریف کنیم، یا باید منکر تفاوت‌های زبانی، مذهبی، فرهنگی و هویتی این فرهنگ‌ها شویم، و یا باید مفهوم ملت ایران را یک دال بی‌مدلول بدانیم. به‌ویژه آنکه خود واژه ایران در هیچ اثر تاریخی و ادبی پیشامدرنی مترادف با هویت ملی در معنای مدرن آن به کار نرفته و نمی‌توانسته است به کار رود، بلکه معانی گوناگون و گاه متناقض سطره‌ی سیاسی جغرافیایی و دینی داشته است. از این‌رو، ایران و ملیت ایرانی - برخلاف زبان و فرهنگ فارس و نیز فرهنگ‌های غیرفارس - یک ساختار تاریخی مدرن است و نه موجودیتی ازلی و فرا تاریخی. در واقع با انقلاب مشروطه است که مفهوم قدیمی و تکثرگرای «ممالک محروسه ایران» به مفهوم جدید «ملت ایران» تبدیل شده و در این گذار معنای لغت «ملت» از «جامعه دینی» به «ملیت مدرن» تبدیل می‌شود. با به قدرت رسیدن رضاخان است که طی یک سری مکاتبات نام «پرشیا» به طور رسمی به ایران تغییر داده می‌شود.

نظریه‌های مدرن و برساختگرایی ناسیونالیسم پاسخ بهتری برای فهم ناسیونالیسم ایرانی فراهم می‌کنند. اریک هابسبام (۱۹۸۳)^۱ ملیت‌گرایی را نوعی ایدئولوژی تعریف می‌کند که هدف آن ایجاد انطباق بین واحد سیاسی و واحد ملی است. هابسبام ضمن نقد نظریه‌ی ابدی - ازلی بودن ملیت، معتقد است که این هویت‌ها و سنت‌هایی که ادعای قدمت دارند، موجودیت‌هایی بسیار اخیر و حتی بدعت‌آمیزند. صرف‌نظر از این که در این معنا همه‌ی هویت‌ها اساساً برساخته‌های تاریخی و فرهنگی هستند که قابلیت تغییر و دگرگونی دارند، هویت ایرانی یکی از بهترین نمونه‌های این ابداع است. بندیکت آندرسون (۱۹۸۳)^۲ پا فراتر گذاشته و هویت ملی را یک «اجتماع تصویری» و محصول پیدایش صنعت چاپ می‌داند. به عبارت دیگر، هویت ملی یا ملت به عنوان «یک اجتماع تصویری» نمی‌توانسته قبل از مدرنیته وجود داشته باشد. برای مثال، یک کشاورز فارس ساکن مشهد چند قرن پیش چگونه می‌توانسته وجود یک هموطن با وجوه و عناصر مشترک فرهنگی و زبانی را در سنج و یا بوشهر و یا اهواز تخیل کند؟! پیدایش چنین تصور ویژه‌ی تاریخی از هویت ملی عمیقاً به پیش‌شرط موجودیت تکنولوژی، ارتباطات، آموزش، رسانه‌ها و دیگر امکانات مدرن وابسته است. حمید احمدی مجدداً در یادداشت خود و در نقد دکتر کامران متین عنوان می‌کند «تعریف مورد نظر ایشان از ملیت که از سال ۱۹۲۰ به بعد توسط اتحاد جماهیر شوروی و دستگاه تبلیغاتی آن به خورد گروه‌های قومی سراسر جهان داده شد تا آنها را به الگوی شوروی و جدایی از کشورهای موجود جذب کند». من تردید ندارم آقای احمدی تاریخ معاصر ایران را خوانده است. او حتماً بهتر از هر کسی باید دلایل پیدایش و شکست جنبش مشروطه، پیدایش متون نژادپرستانه آخوندزاده و کرمانی، و از همه مهم‌تر دلایل برآمدن رضاخان

¹ Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

² Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso.

میرپنج را با کودتای بریتانیا و پیامدهای بعدی آن را می‌داند. این پیامدها از قلع و قمع مقاومت‌های فرهنگی تا کشتار عشایر بختیاری، بویراحمدی، قشقایی، لر و عرب را شامل می‌شود که برخی مورخان نظیر همایون کاتوزیان و کاوه بیات آن را با نسل‌کشی سرخپوستان آمریکای شمالی مقایسه می‌کنند. ایشان به‌عنوان یک مورخ حتماً به نقش مستشرقین و باستان‌شناسانی چون «آرتور پوپ» در رواج دادن اسطوره‌ی آریایی در دوران پهلوی، و اعطای لقب «پاکزاد» آریایی از سوی محمدعلی فروغی به رضاخان در روز تاج‌گذاری‌اش در سال ۱۹۲۶ واقفند. الهام گرفتن دولتمردان رضاشاه از نازیسم آلمانی، انفجار داستان‌ها و اسطوره‌هایی که آقای احمدی برای بخشی از آنها به آثار آنتونی اسمیت و دیگران استناد می‌کند به قیمت برآمدن نظامی استبدادی و گفتمانی استعماری تمام شد که بر شعار «یک ملت، یک زبان، و یک کشور» استوار است. برخی مورخان و روشنفکران بازنگرگرای ایرانی مانند افشین مرعشی^۱ و علی مسعود انصاری^۲ این مسئله را تأیید می‌کنند. نگاهی بسیار گذرا به تاریخ معاصر به وضوح نشان می‌دهد که ایران به‌مثابه یک دولت-ملت مدرن در دهه‌های متعاقب جنگ جهانی اول تأسیس شد. تشکیل دولت و ملیت مدرن در ایران به مدد پروژه‌های فکری روشنفکرانی چون اعضای «حلقه‌ی برلین» که بعدها به دولتمردان عصر پهلوی تبدیل شدند از یک‌سو، و نیز سرکوب نظامی فرهنگ‌های غیرفارس از سوی دیگر - برای مثال ژنوساید لرها توسط سپهبد امیراحمدی که به «آی‌شمن ایران» معروف شده - گواه این امر است که هویت ملی ایرانی از همان ابتدا بر پایه‌ی نفی و حذف فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران بنا شده است.^۳ از این‌رو، نمی‌دانم فهم ایران به‌مثابه یک جامعه‌ی «کثیرالملله» یا از دید من «چندفرهنگی» چه دخلی می‌تواند به استالین‌یسم و ایدئولوژی چپ مورد نظر آقای احمدی داشته باشد. در واقع، آنچه نزد نخبگان مسلط ناسیونالیسم ایرانی به «غائله و شورش‌های قومی و قبیله‌ای» - مانند شورش شیخ خزعل، شورش سمکو، جمهوری کردستان، و جمهوری آذربایجان - در تاریخ‌نگاری حاکم رواج یافت چیزی نیست جز مقاومت فرهنگ‌ها و ملت‌هایی که در برابر سیاست استانداردسازی فرهنگ، تاریخ و خاطره‌ی ملی مشترک توسط دولت مدرن مبارزه و مقاومت می‌کردند. از این‌رو، هویت ایرانی از منظر رویکردهای برساخت‌گرا، نه تنها به قول هابسبام «ابداعی» است بلکه ماهیت استعماری و امپریالیستی هم دارد که بر تحمیل زبان فارسی به‌مثابه «حبل‌المتین» هویت ملی ایرانی استوار است. در واقع، برخلاف استدلال حمید احمدی، هویت ملی ایرانی از بهترین نمونه‌های این خلاقیت مدرن است. در طول یک قرن اخیر و در سایه‌ی سیاست‌های انکارگر و یکسان‌ساز ناسیونالیسم ایرانی/فارسی که خود را در دو رژیم پهلوی و جمهوری اسلامی به نمایش گذشته، فرهنگ‌های غیرفارس به

¹ Marashi, Afshin (2008), *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State*, The University of Washington Press.

² Ansari, Ali (2012), *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, Cambridge University Press.

³ Soleimani, Kamal & Ahmad Mohammadpour (2019), "Can non-Persians speak? The sovereign's narration of "Iranian identity." *Ethnicities*, 19(5), 925-947. <https://doi.org/10.1177/1468796819853059>

لهجه‌ها، زبان‌های محلی، فولکلور و سنت‌های شفاهی فروکاسته شده‌اند. این تقلیل و نابودسازی فرهنگی صد البته همواره با مقاومت ملل تحت ستم همراه بوده است.

ایران شهرگرایی به مثابه «نابودی تفاوت‌ها»

حمید احمدی از ملل غیرفارس تحت عنوان گروه‌های زبانی و قومی یاد کرده و می‌گوید: «خوب اگر بتوان کردها را بر اساس تعریف استالینی و به‌دلیل تفاوت اندک زبان کردی با فارسی یک ملت دانست، پس ملت واحد کرد دیگر چه صیغه‌ای است که از آن سخن می‌گویید؟ ایشان نمی‌داند که در مناطق کردنشین ایران و خارج از آن ما دارای تنوعات زبانی و لهجه‌ای و دینی و فرقه‌ای فراوانی هستیم که بسیار شدیدتر از تنوعات داخل کشور ایران است؟ با وجود چهار زبان و لهجه‌ی کردی کرمانجی، سورانی، هورامی و زازا و لهجه‌های گوناگون کلهری و... تنوع شیعی-سنی، ایزدی (یا یزیدی) و انواع فرقه‌های دینی چون نقشبندی و قادری و... ما بر اساس تعریف مورد نظر ایشان از ملیت، با حضور حداقل ده ملت در مناطق گوناگون کردنشین خاورمیانه روبرو هستیم. تفاوت‌های میان این لهجه و زبان‌ها در مناطق کردنشین با یکدیگر، گاه بسیار بیشتر از تفاوت آنها با زبان فارسی است». ناآشنایی احمدی با مفهوم فرهنگ و به‌ویژه با فرهنگ‌ها و زبان‌های غیرفارسی - که صدالبته در بین قاطبه‌ی جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان و مورخان داخل ایران هم بسیار شایع است - گویی او را به این نتیجه رسانده که کشف بزرگی کرده است. نخست آن‌که، وجود گویش‌های مختلف در هر زبانی بسیار طبیعی و بیش از هر چیز بیانگر انطباق و پیچیدگی آن زبان است؛ این ماهیت سیال و پویای فرهنگ را به نمایش می‌گذارد و مختص یک یا دو فرهنگ و ملت خاص نیست. این پیچیدگی‌ها را می‌توان در زبان عربی (که در بیش از ده دولت/کشور عربی تکلم می‌شود) یا چینی و چه‌بسا فارسی هم مشاهده کرد. دوم، اگر آقای احمدی با زبان و فرهنگ کوردی مختصر آشنایی داشتند، می‌دیدند که تفاوت گرامری، الفبایی و ذخایر واژه‌های کوردی با زبان فارسی بسیار فراتر از تفاوت زبان فارسی با عربی است. اگر قرار باشد در اینجا زبانی از حیث نحوی، الفبایی و گرامری زیرمجموعه یا گویش زبان دیگری باشد این زبان فارسی است که باید ذیل زبان عربی قرار بگیرد. برای آشنایی آقای احمدی با زبان کوردی ایشان را به رؤیت «فرهنگ لغت مکریانی» که هم اکنون دوازده جلد آن در دسترس است (و هنوز به حرف «ق» نرسیده) ارجاع می‌دهم.^۱ سوم، زبان کوردی برخلاف زبان فارسی با کم‌ترین تأثیر از زبان عربی، از امکان عظیم واژه‌سازی و ظرفیت‌های زبانی برخوردار است. از ایشان برای مطالعه‌ی یک متن کوردی - مثلاً کتابی که بنده درباره‌ی «روش‌شناسی کمی و کیفی» به زبان کوردی نوشته‌ام و در انتشارات لوگوس چاپ شده -

¹ <https://kurdpress.com/fa/news/2956/>

دعوت می‌کنم.^۱ بیش از یک قرن تحمیل زبان فارسی از سوی ارتش، لشکر نخبگان و مورخان، صدها برنامه و نهاد توسعه در ایران بعد از ۱۳۰۴ و حتی حمایت‌های مالی، نهادی و دانشگاهی از آن در خارج کشور نباید آقای احمدی را دچار این سوءتفاهم کند که زبان کوردی را می‌توان ذیل زبان فارسی جای داد، هرچند طبیعی است زبان‌ها از همدیگر اقتباس کنند. آقای احمدی، زبان‌ها، ملت‌ها و قومیت‌ها را قابل تقلیل به «گروه» می‌داند. هر اجتماع زبانی و قومی به‌طور مستقل یک فرهنگ مستقل و دارای حقوق فرهنگی و انسانی برابر با دیگران است؛ با برچسب گروه، لهجه، گویش و نظایر آن نمی‌توان حکم به نابودی و یکسان‌سازی تنوعات بشری داد. چنین داعیه‌ی دستوری و هنجاری از سوی آقای احمدی بیشتر به اظهارنظر یک مبلغ مسیحی یا مأمور استعمارگر قرن هیجدهم می‌ماند تا به اظهارنظر یک تحصیلکرده که اتفاقاً در ایران هم زیسته و دسترسی آسان به فهم مردم‌نگارانه‌ی این فرهنگ‌ها را دارد اما خود را از آنها محروم کرده است. هرجا زبان باشد آنجا فرهنگ تشکیل می‌شود؛ زبان بخشی از فرهنگ نیست، زبان معادل فرهنگ است. همانطور که فرانس بوآس مردم‌شناس و زبان‌شناسی ضدنژادپرست عنوان می‌کند زبان مهم‌ترین رکن فرهنگ، مولد فرهنگ و فراتر از آن، خود فرهنگ است. فرهنگ‌ها ممکن است از حیث جمعیت و تعداد کوچک باشند، اما قابل کمی‌سازی، کیفی‌سازی و ارزیابی نیستند. فرهنگ‌ها را نمی‌توان طبقه‌بندی کرد آن‌هم به زور و اجبار. فرهنگ‌هایی - برای مثال، فرهنگ «پیراها» در آمازون - در جهان وجود دارند که تعداد اعضایشان به چند هزار نفر هم نمی‌رسد، اما زبان، هویت فرهنگی و جهان‌بینی خاص خودشان را دارند؛ برای مثال، فرهنگ «پیراها» فاقد «نظام شمارش»، «زمان» و مفهومی به نام «خدا» هستند.^۲ تقلیل یا طبقه‌بندی فرهنگ‌ها از اساس یک عملکرد استعماری و معطوف به طرد، استثمار و نابودی بشر است. جمعیت کم یک فرهنگ یا تعداد اندک گویش‌وران یک زبان، آن‌ها را به یک گروه فرو نمی‌کاهد، بلکه به تنوع فرهنگ‌های بشری می‌افزاید. رویه‌هایی نظیر برخورد امثال سیدجواد طباطبایی و حمید احمدی با جداسازی مفهوم زبان از قومیت، قومیت از ملیت، و ملیت از فرهنگ و تاریخ درصدد ایجاد امکان نظری تقلیل فرهنگ‌های ساکن جغرافیای ایران به «واحدهای قابل سلطه، نامتمدن و فاقد امکانات فرهنگی و شناختی» به منظور توجیه امپریالیسم زبانی و سرزمینی در یک واحد استعماری وسیع به نام ایران است. چنین نگاهی به فرهنگ و سرزمین یادآور شیوه‌ی تسلط استعماری در کهن‌ترین و خشن‌ترین شکل خود است که با توسل به توجیهاتی اعم از بیولوژیکی و ذهنی سعی در اشغال سرزمین، تملک فرهنگی و انسانیت‌زدایی از فرهنگ‌های بشری دارند. همانطور که متفکرینی مثل هانا آرنه اشاره کرده‌اند، چنین نگاهی از سوی نخبگان حاکم در راستای «نسل‌کشی» فرهنگی و چه بسا حذف فیزیکی است. سوپه‌ی

¹ <https://irlogos.com/products/allbooks/metodnasi/>

² <https://www.theguardian.com/technology/2012/mar/25/daniel-everett-human-language-piraha>

خطرناک دیگر این ایدئولوژی آن است که به طور بالقوه هر نوع جنایت و خشونت را تحت عنوان دفاع از «حقوق اولیه بشر» توجیه و تشویق می‌کند. این تلقی نژادی و زبانی از حقوق بشر می‌تواند به قول کانت جنایت علیه بشریت قلمداد شود؛ این که می‌توان یک زبان را نابود کرد، سرزمینش را به تملک درآورد، گویش‌ورانش را یکسان‌سازی کرد و فرهنگ‌اش را زدود، چیزی نیست جز اعلام جنگ علیه بنیادی‌ترین حقوق انسان‌ها.

در پایان، نتیجه‌گیری می‌کنم که عباراتی مانند «فرهنگ ایرانی» یا «ایران فرهنگی وسیع‌تر» یا «World Persianate» که توسط مورخینی چون عباس امانت و دیگران مرسوم شده، بار ارزشی و سیاسی استعماری و سرکوبگرانه دارند.^۱ ایران یک فرهنگ واحد نیست، بلکه یک جغرافیا است که فرهنگ‌های ساکن آن در طول قرن‌ها در کنار هم زیسته و از همدیگر تأثیر پذیرفته‌اند. داشتن یک فال حافظ یا شاهنامه در روستایی در هند و یا مصرف زعفران در جایی در آناتولی، «ایران فرهنگی» را نمی‌سازد؛ اگر بنا بر چنین داعیه‌هایی باشد کاربرد «جهان عربی» منطقی‌تر به نظر می‌رسد زیرا زبان عربی هنوز زبان شرع و دین، بنیان الفبا و واژه‌های فارسی و نیز آداب و رسوم دینی نه‌تنها در خاورمیانه بلکه در شمال آفریقا و دیگر مناطق جهان است. جغرافیای موسوم به ایران منزل فرهنگ‌هایی است چون کورد، فارس، لر، عرب، بلوچ، مازنی، گیلکی، بلوچ، ترکمن و غیره که هرکدام دارای زبان، سرزمین، آداب و رسوم، و خاطرات مشترک خاص خود هستند. در این میان، فارس نه عمود فرهنگ ایرانی و نه پرچمدار فراتاریخی متمدن‌سازی جغرافیای مذکور، بلکه یکی از چندین فرهنگ ساکن این جغرافیاست که به مدد ارتش مدرن، لشکر نخبگان و دولتمردان و شرایط سیاسی و جهانی وسیع‌تر توانسته خود را موجودیتی فراتاریخی معرفی کند. این خصوصیت «فراتاریخی» به هزینه‌ی «تاریخ‌زدایی» و «تاریخ‌کشی» دیگر فرهنگ‌ها انجام شده است؛^۲ فرهنگ‌هایی که بیش از یک قرن است برای بازیابی هویت و تاریخ از دست رفته‌ی خود مبارزه می‌کنند. بحث خود را با نقل قولی از «جلال آل احمد» به پایان می‌برم که در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» صفحه ۳۱۰، به این فرهنگ‌کشی اشاره می‌کند:

«اکنون چهل و چندسالی است که تمام کوشش حکومت‌های ایران نه تنها بر محدودکردن، که بر محوکردن زبان ترکی است. آن را آذری نامیدند؛ زبان تحمیلی نامیدند؛ اسم شهرها و محله‌های آذربایجان را عوض کردند؛ کارمند و سرباز ترک را به نواحی فارس‌نشین و به‌عکس فرستادند؛ اما هنوز که هنوز است کوچک‌ترین موفقیتی در از بین بردن زبان ترکی نداشته‌ایم.»

¹ Amant, Abbas and Assef Ashraf (2018), *The Persianate World: Rethinking a Shared Sphere*, Brill.

² Mohammadpour, Ahmad and Kamal Soleimani (2022), "Silencing the Past: Persian Archaeology, Race, Ethnicity and Language", *Current Anthropology*, Volume 63, Number 2, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/719886> 2021

آیا حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

نوشته‌ی کیت نَش، ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی



چه پیوندی میان حقوق بشر و جنبش‌های اجتماعی است؟ امروز حقوق بشر را غالباً از دریچه‌ی حقوق بین‌الملل ملاحظه می‌کنند. بی‌گمان دلیل این امر بعضاً به فعالیت سازمان‌های غیرحکومتی (ان‌جی‌اها) برمی‌گردد که از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو خواهان پاسخ‌گوسازی و تغییر هنجارها در سطوح بین‌المللی و ملی هستند (کک و سیکینک، ۱۹۹۸). اما اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد و اگر بناست به زبانی بدل شود که مخاطبش بی‌عدالتی‌هاست، روشن است که باید چیزی بیش از قانون را تغییر داد. مردم باید قادر باشند حقوق بشر را به‌انحایی تعریف کنند که برای غلبه بر موانع پیش رو به یاری‌شان بیاید و اگر قرار است زبان حقوق بشر واقعاً زندگی‌شان را بهبود بخشد باید بدانند که چگونه و کجا شکوه و شکایات‌شان را پی بگیرند. مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی دقیقاً با پرسش‌هایی از این دست سروکار دارد: مردم برای تأثیرگذاری چگونه «خطاها» را چارچوب‌بندی می‌کنند، چگونه بنای همبستگی را می‌گذارند و سازمان‌هایی خلق می‌کنند تا اهداف‌شان را جامه‌ی عمل پوشانند و چگونه و کجاها کنش‌هایشان را معطوف می‌کنند به تأثیرگذاری. پس بدیهی به‌نظر می‌رسد که بایسته است طرز کار جنبش‌های اجتماعی در برساختن حقوق بشر در کانون توجه دانشورانه باشد (بنگرید به استمرز، ۱۹۹۹؛ ۲۰۰۹).

باین حال در واقع اصطلاح «جنبش» در نوشتارهای حقوق بشر حضور بس کمرنگی دارد و در این نوشتارها رابطه‌ی جنبش‌های اجتماعی با حقوق بشر به‌طور نظام‌مند مطالعه نشده است. در قسمت نخست

این مقاله در این باره بحث خواهیم کرد که «جنبش» در مطالعات میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر به‌نحوی اساساً هنجاری و بدین‌منظور به‌کار رفته است که آرمان‌های عدالت جهانی را مشروعیت بخشد. در قسمت دوم از «شبکه‌های فراملی پشتیبانی»^۱ بحث خواهیم کرد. روش اصلی مطالعه‌ی برساخت‌های حقوق‌بشری آن‌جی‌اها همین بوده است. شبکه‌های فراملی پشتیبانی از برخی لحاظ به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند، اما با آنها یکی نیستند. بحثم این است که در مطالعات راجع به شبکه‌های فراملی پشتیبانی چگونه تمرکز بر چرخش نخبگان باید با مطالعه‌ی نقش جنبش‌های اجتماعی در ساختن حقوق بشر تکمیل شود. در قسمت سوم ماهیت و جنس چنین مطالعاتی را برپایه‌ی پژوهش‌های موجود در باب پشتیبانی از حقوق بشر بررسی می‌کنم و پس از آن سخن را با بیان اظهاراتی درباره‌ی ارزش مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر به پایان می‌برم. مطالعه‌ی نحوه‌ی برساخته‌شدن حقوق بشر، طرز گردش و جریان‌ش در میان نخبگان و اشکال مردمی سازمان‌حوزه‌ی پرمایه‌ای از کندوکاو را در زمانه‌ی جهانی‌شدن به روی علاقه‌مندان به کنش جمعی می‌گشاید.

نظریه‌پردازی جنبش‌های (حقوق‌بشری)

در نوشتارهای میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» کاملاً مرسوم است. آلستون^۲ و گودمن^۳ در ویراست چهارم کتابشان درباره‌ی حقوق بین‌الملل بشر، که کتاب درسی معتبری است، بیان می‌دارند که: «در جهان امروز حقوق بشر مشخصاً جنبشی تصور می‌شود که با حقوق بین‌الملل و نهادهای بین‌المللی ملازم است و نیز جنبشی که با بسط نهادهای لیبرال در میان دولت‌ها ملازم دارد» (آلستون و گودمن، ۲۰۱۲: ۵۹). به‌همین قیاس، آریه‌نی‌یر^۴ مدیر اجرایی سابق دیدبان حقوق بشر، می‌گوید که: «جنبش حقوق بین‌الملل بشر از مردان و زنانی تشکیل شده است ... که برپایه‌ی تعهدشان به ارتقای حقوق بشر برای همگان، در همه جا، ... وحدت می‌یابند». وی در ادامه‌ی سخن تحت عنوان «حقوق بنیادینی که آنان بدان متعهدند» آزادی‌های مدنی را فهرست می‌کند (نی‌یر، ۲۰۱۲: ۲).

غرض کسانی که می‌توان آنها را «مدافعان مشروطه‌گرایی جهانی»^۵ خواند (تمرکز این تحلیل‌گران بر پیشبرد نظم حقوقی بین‌المللی حقوق بشر است) از اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» مشروعیت‌بخشی به پشتیبانی از حقوق بشر است. «جنبش حقوق بشر» دلالت بر آن دارد که سازمان‌های غیرحکومتی بین‌المللی

¹ transnational advocacy networks

² Alston

³ Goodman

⁴ Aryeh Neier

⁵ global constitutionalists

آی‌ان‌جی‌اها^۱ مطالبه‌ی حقوق بشر از سوی مردم را «از پایین» هدایت می‌کنند. این امر خاصه از آن رو مهم است که آی‌ان‌جی‌اها در شمال غرب جهان بنا شده‌اند، حال آن‌که بی‌عدالتی‌های مورد توجه‌شان غالباً در جاهای دیگر رخ می‌دهند.^۲ در مقابل منتقدان جهانی‌سازی حقوق بشر جنبش منفرد و یکپارچه‌ی حقوق بشر جهانی را مسئله‌دار می‌انگارند – هرچند این بار هم بدون مشخص کردن مرادشان از اصطلاح «جنبش». دیوید کندی^۳ از چشم‌انداز حقوقی انتقادی استدلال می‌کند که آنچه وی «جنبش حقوق بشر» می‌خواند در سلسله‌دام‌هایی گرفتار آمده است که از خلال اغراق در ارزش و قدرت حقوق بین‌الملل عرصه را بر تخیل و کنش سیاسی تنگ می‌سازد. بروفق این دیدگاه جنبش حقوق بشر نخبگان جهانی را تصلب و تقدس می‌بخشد و در عوض به پرسش کشیدن مناسبات نابرابر قدرت و نابرابری صداها از رهگذر کوشش برای شرح و بسط بینش‌های آرمان‌شهری‌تر، به‌گزارف به حقوقدانان و رویه‌ها دل می‌بندد (کندی، ۲۰۰۲).

از منظر «مشروطه‌گرایان جهانی» شکوه و شکایات به سازمان ملل برده می‌شود و سازمان ملل هم غالباً با وضع استانداردها و رصد و گهگاه از طریق «عملیات حافظ صلح» برطرف‌شان می‌کند. از نظر نی‌یر، ثروت و قدرت نظامی ایالات متحده راه رسیدن به آمال حقوق بشر را نه تنها مسدود نکرده بلکه هموار هم کرده است (نی‌یر، ۲۰۱۲). در مقابل از نظر کسانی که تکیه و تأکیدشان را بر کنش‌باوری^۴ حقوق بشری در بیرون از شمال غرب نهاده‌اند به جای یک جنبش حقوق بشر واحد، یکپارچه و نخبه‌مدار (منفرد)، کثرتی از جنبش‌های حقوق بشری مردمی وجود دارد (متکثر). نظریه‌ی سانتوس^۵ درباره‌ی «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» جالب‌ترین تقریر از این استدلال است، اما او هم از جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر انگاشتی بسیار هنجاری دارد (سانتوس، ۲۰۰۲a، ۲۰۰۲b). وی بر آن است نشان دهد که چگونه می‌توان جنبش‌های اجتماعی را در لوای پروژه‌های هژمونی‌ستیزانه در مقابل سرمایه‌داری و جهانی‌شدن امپریالیستی متحد ساخت. از نظر سانتوس حقوق تنها هنگامی ارزشمندند که به‌انحایی تعریف شوند که همچنان به زندگی روزمره نزدیک باشد و نیز به اجتماعاتی که بر ضد سرمایه‌داری و امپریالیسم بسیج می‌شوند.

¹ international non-governmental organizations (INGOs)

^۲ «شمال غربی» کوششی است برای تعمیم به‌نحوی که فرارود از دوگانه‌های شرق/غرب، شمال/جنوب که هم‌پیوندی‌ها و تنوع تاریخی، فرهنگی و اقتصادی پیچیده و هم‌پوشان را بیش‌از حد ساده می‌کنند. از «شمال غرب» برای اشاره به کشورهای اروپای غربی یا اروپایی‌نشین یعنی ایالات متحده، کانادا، استرالیا و نیوزیلند استفاده می‌کنم. این دسته‌بندی گرچه کم‌وکاست دارد یک‌کاسه می‌کند کشورهایی را که از حیث تاریخ شکل‌گیری‌شان بر حسب حقوق شهروندان و صنعتی‌شدن سرمایه‌دارانه و بر حسب محوریتشان در جغرافیای سیاسی سده‌ی بیستم – که جملگی‌شان برای مطالعه‌ی حقوق بشر اهمیت دارند – مشترکات بسیار دارند.

³ David Kennedy

⁴ activism

⁵ Santos

اگر «مشروطه‌گرایان جهانی» طرز استفاده‌ی مردم از حقوق بشر در محل زندگی‌شان را نادیده می‌گیرند، نظریه‌ی سانتوس درباره‌ی جنبش‌های حقوق بشر به گستره‌ی حمایت از حقوق بشر توجه ندارد. به‌واقع موردپژوهی‌های تجربی‌ای که به «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» پیوند خورده‌اند از خود چارچوب تحلیلی این نظریه جالب‌تر و متنوع‌ترند. مطالعات جنبش‌های اجتماعی از آن قسم که مشغولیت‌شان پشتیبانی از حقوق بشر بوده است و در کتابی به ویراستاری سانتوس^۱ و رودریگز-گاراویتو^۲ گرد آمده‌اند مثلاً شامل مطالعاتی از این دست می‌شود: مقاومت در برابر پروژه‌ی سد نارمادا^۳ (کنش مستقیم در کنار ترفندهای دیگر) با تقدیم درخواستی به دیوان عالی هند برای پایان دادن بدان همراه شد؛ پوشش پی‌گیری درمان (در اینجا هم کنش مستقیم در کنار شگردهای دیگر) که تجدیدنظرخواهی از دادگاه‌های آفریقای جنوبی را به همراه داشت؛ و جنبش کارگران روستایی بی‌زمین (این بار هم کنش مستقیم در کنار ترفندهای دیگر) که (ولو تاحدودی واکنشی و غیرمستقیم) کار را به دادگاه‌های برزیل کشاند تا از قبل این جدوجهد اصلاحات ارضی صورت گیرد (سانتوس و رودریگز-گاراویتو، ۲۰۰۵).

امتیاز قائل شدن برای «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» و محلی نمی‌تواند به ما در فهم اهمیت ذاتی (نه عَرَضی) مقیاس‌های ملی و بین‌المللی برای برساخت‌های بالنده‌ی حقوق بشر یاری رساند (بنگرید به نش، ۲۰۱۲). رژیم بین‌المللی حقوق بشر همچنان دولت‌محور است، بدان‌پایه که کنشگران دولتی‌اند که معاهدات بین‌المللی حقوق بشری را امضا و تصویب می‌کند و آنان‌اند که متعهد می‌شوند در داخل سرزمین‌شان حقوق بشر را محترم شمارند و آن را (علیه تخطی‌های خودشان از حقوق بشر) به اجرا درآورند و نیز آنان‌اند که گردن می‌سپارند (یا نمی‌سپارند) به این که نهادهای سازمان ملل و سازمان‌های بین‌الحکومتی منطقه‌ای (آی‌سی‌اها) (خاصه سازمان‌های اروپایی و آمریکایی) آنها را از حیث پیروی‌شان از آن معاهدات رصد و قضاوت کنند. سرانجام این دولت‌ها هستند که برای برپا کردن دادگاه‌ها و کمیسیون‌های بین‌المللی بذل منابع می‌کنند و – استثنائاً در موارد بسیار حاد – از نهادهای خارجی دعوت می‌کنند یا اجازه می‌دهند که در سرزمین آنها قانون را رصد، اجرا یا تحمیل کنند (دانلی، ۲۰۰۳: ۳۳-۳۷). دولت‌ها هر دم «بین‌المللی» تر می‌شوند و هرچه بیشتر در بند مقررات و قوانین فرامرزی – از جمله قوانین مربوط به حقوق بشر – گرفتار می‌آیند. بنابراین اهمیت حیاتی دارد که به قالب نظریه درآوریم و مطالعه کنیم این را که سیاست حقوق بشر چگونه در مقیاس‌های چندگانه سازمان می‌یابد، پشتیبانی از حقوق بشر چگونه هنجارهای محلی، ملی و بین‌المللی را به کار می‌گیرد و در عین حال همچنان عملاً همواره دولت‌مدار است.

¹ Santos

² Rodríguez-Garavito

³ Narmada

شبکه‌های فراملی پشتیبانی

«شبکه‌های فراملی پشتیبانی» چارچوب تحلیلی مسلطی است که بر ساخت حقوق بشر از رهگذر آن مطالعه شده است. این نظریه به همان نحوی هنجاری است که «مشروطه‌گرایی جهانی» چراکه هر دو به هیچ وجه منتقد هنجارهای حقوق بین‌الملل بشر و ابعاد جغرافیایی-سیاسی پیدایش‌شان نیستند. اما به وضوح فضا را برای تحلیل جنبش‌های اجتماعی به منزله‌ی شکلی متمایز از سازمان باز می‌گذارد نه این که بگوید «جنبش حقوق بشر» و خود را خلاص کند.

شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند. بروفق نظر دو نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل به نام‌های مارگارت کک^۱ و کاترین سیکینک^۲ که این چشم‌انداز را پروراندند، شبکه‌ی فراملی پشتیبانی «دربرگیرنده‌ی آن کنشگران ذی‌مدخلی است که در سطح بین‌المللی روی مسئله‌ای کار می‌کنند، آنهایی که با ارزش‌های مشترک، گفتمان مشترک و تبادل عظیم اطلاعات و خدمات به هم پیوند خورده‌اند» (کک و سیکینک، ۱۹۹۸: ۳). کک و سیکینک بر این استدلال‌اند که شبکه‌های فراملی پشتیبانی می‌کوشند نخبگان سیاسی را در محذور اخلاقی قرار دهند تا دیگر منافع دولت‌شان را به منزله‌ی منافع اجتماع بین‌المللی دولت‌ها جا نزنند و - سرانجام این که - خط‌مشی‌ها و روال‌های منجر به نقض حقوق بشر را تغییر دهند. شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند، از این حیث که آنها هم از شبکه‌های غیررسمی‌ای ساخته شده‌اند که افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها را به هم پیوند می‌دهند. ضمناً شبکه‌های فراملی پشتیبانی به سان جنبش‌های اجتماعی درگیر نزاع سیاسی و فرهنگی بر سر ارزش‌های اساساً مغایر و بینش‌های ازببخوبن متضاد درباره‌ی جامعه هستند (دیانی، ۲۰۰۰).

اما شبکه‌های فراملی پشتیبانی با جنبش‌های اجتماعی یکی نیستند. از نگاه من، تفاوت اصلی این است که جنبش‌های اجتماعی متضمن شکل‌گیری هویت جمعی در میان مردم عادی و نیز (گاه) نخبگان است. جنبش‌های اجتماعی با گروه‌های ذی‌نفع و احزاب از این جهت فرق دارند که آنها نه فرض را بر اشتراک اهداف می‌گذارند و نه صرفاً می‌کوشند که اهدافی را محقق سازند که متخصصان استخدام‌شده در آن‌جا تعیین‌شان می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی با پرسش‌های بنیادینی در این باره سروکار دارند که «ما» که‌ایم و مخالفان «ما» که‌اند. آنها «فهم عرفی» میان مردم را زیرسؤال برده و تغییر می‌دهند و نیز افراد و گروه‌ها را قدرت بخشد تا در دگرگونی ساختارها و رویه‌ها نقشی سرنوشت‌ساز داشته باشند. شکل‌گیری هویت جمعی گفتمانی است، یعنی متضمن بحث، ساختن نمادهای تازه، جدوجهد بر سر ارزش‌ها و بینش‌ها درباره‌ی طرز شایسته و بایسته‌ی هم‌زیستی است. می‌توان جنبش‌های اجتماعی را فضاهایی انگاشت برای

¹ Margaret Keck

² Katherine Sikkink

به پرسش کشیدن شیوه‌های «مرسوم و معلوم» برساختن تعاریف جدید از بی‌عدالتی، برابری و حقوق. براین اساس است که نانسی فریزر^۱ پیشنهاد می‌کند که جنبش‌های اجتماعی را «سپهرهای ضدعمومی^۲» تلقی کنیم (فریزر، ۱۹۹۷؛ و نیز بنگرید به ملوچی، ۱۹۸۹؛ دِلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵).

مطالعات درباره‌ی شبکه‌های فراملی پشتیبانی بر چرخش نخبگان تمرکز کرده‌اند، نه بر ایجاد هویت جمعی در میان کنش‌باوران و مردم عادی. کک و سیکینک، این دو برساخت‌گرای اجتماعی حوزه‌ی روابط بین‌الملل، روی سخن‌شان با واقع‌گرایان است آنگاه که می‌خواهند نشان دهند که فکرت‌ها^۳ و هنجارها می‌توانند بر سیاست بین‌الملل تأثیر بگذارند و این که برآمدها را صرفاً با محاسبه‌ی منافع، ثروت و زور دولت نمی‌توان تعیین کرد. آنان خاصه برآن‌اند که اهمیت کنشگران غیردولتی، یعنی ان‌جی‌اها، در نهادین کردن هنجارها را نشان دهند. بنابه‌استدلال آن دو در شرایط درست و مناسب نخبگان تحت تأثیر اقناع ان‌جی‌اها ممکن است در محذور قرار گیرند و با دانش‌شان یا با مشارکت فعالانه‌شان در راستای پایان دادن به شکنجه و کشتاری که دست کارگزاران دولت بدان آلوده است، قدم بردارند. هنگامی که بهادادن به حقوق بشر به جزئی از هویت نخبگان بدل می‌شود، آنان فعالانه در راستای جلوگیری از نقض حقوق بشر گام خواهند داشت (کک و سیکینک، ۱۹۹۸؛ و نیز بنگرید به ریسه و دیگران، ۱۹۹۹؛ کلارک، ۲۰۰۱). کک و سیکینک دغدغه‌ی اصلاح هویت اجتماعی نخبگان بین‌المللی را دارند، هرچند خود بدین نحو بیانش نمی‌کنند. آنان در عمل علاقه ندارند دریابند بیرون از حلقه‌ی آن نخبگان چانه‌زنی بر سر معانی چگونه است. به‌واقع در این خصوص به‌نظر می‌رسد آنان فرض را بر آن می‌گذارند که جملگی کنشگران درگیر در شبکه‌های فراملی پشتیبانی «ارزش‌هایی» یکسان و «گفتمانی مشترک» دارند. آنان باید عملاً فرض را بر این گذارند که سازمان‌های مردمی (جی‌آرها)^۴ حقوق بشر را دقیقاً به‌همان شیوه‌ای برمی‌سازند که ان‌جی‌ا‌هایی که پوشش‌شان را در سطح بین‌المللی نمایندگی می‌کنند، یا (برخلاف مفروضات مقدماتی برساخت‌گرایی اجتماعی‌شان) فرض را بر این گذارند که به نفع (واقعی، و در نتیجه مسلم) مردم عادی است که به‌عنوان قربانیان نقض حقوق بشر با همان ملاک‌های مورد استفاده‌ی آی‌ان‌جی‌اها بازنمایی شوند.

گرچه کاملاً معمول است که عموماً هنگام ارجاع به «ان‌جی‌اها» آنها را به‌عنوان «بخش سومی» مستقل از دولت‌ها و کسب‌وکارهای خصوصی متمایز می‌سازند (چنانکه کک و سیکینک هم همین کار را می‌کنند)، در این دسته هم انواع و اقسام بسیاری وجود دارد. در مقام تعریف باید گفت ان‌جی‌ا‌های بین‌المللی در کشورهای مختلف شعبی دارند (هر کدام از آنها هم در هیأت مدیره‌ی سازمان حق رأی دارند)، حال آنکه

1 Nancy Fraser

2 counter-public spheres

3 ideas

4 grassroots organizations (GROs)

ان‌جی‌اها پایگاه ملی دارند (کک و اسمیت، ۲۰۰۲: ۲۶). این بدان معناست که آی‌ان‌جی‌اها عموماً از ان‌جی‌اها بسیار بزرگ‌ترند و بر سازمان‌های بین‌حکومتی و دولت‌ها نفوذ به مراتب بیشتری دارند. برخی از ان‌جی‌اها نیز بزرگ و ذی‌نفوذند، اما بقیه کوچک‌اند. هر دو نوع این سازمان‌ها را می‌توان به‌طور رسمی از سازمان‌های مردمی متمایز کرد (گرچه در عمل برقراری تمایز میان ان‌جی‌اها و جی‌آرها ممکن است دشوارتر از اینها باشد). عموماً جی‌آرها کارمندانشان داوطلب‌اند نه مزدبگیر، از نظر دیوان‌سالاری کوچک‌ترند و از حیث تصمیم‌گیری «عرضی‌تر» و مهم‌تر از همه اینکه اعضایش مردم محلی‌اند که حقوق بشری خود را از طرف خود مطالبه می‌کنند (باتلیوالا، ۲۰۰۲).

از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو حوزه‌ی حقوق بین‌المللی بشر زیر سلطه‌ی عفو بین‌الملل و به‌تازگی دیدبان حقوق بشر بوده است. در دهه‌ی اخیر ان‌جی‌اهای حتی بزرگ‌تر از جمله آکسفام، «نجات کودکان» و «مراقبت» به عفو بین‌الملل و دیدبان حقوق بشر ملحق شده‌اند. آنها که پیشتر منحصرأً دغدغه‌ی بشردوستی داشتند بیش‌و‌کم در پشتیبانی از حقوق بشر در رابطه با توسعه درگیر بوده‌اند. آی‌ان‌جی‌اهای حقوق بشر از اعضا (عفو بین‌الملل)، خیران (دیدبان حقوق بشر) یا حکومت‌ها (آکسفام) (کمیتهٔ امداد قطعی آکسفورد)^۱ و مراقبت^۲ از خیران و حکومت‌ها پول می‌گیرند. پول‌های اعضا، خیران و حکومت‌هایی که اساساً در شمال غرب مستقرند به سوی آی‌ان‌جی‌اهایی سرازیر می‌شوند که از قضا آنها هم در شمال غرب مستقرند، حال آنکه این آی‌ان‌جی‌اها کسانی را نمایندگی می‌کنند که غالباً در جایی دیگر زندگی می‌کنند. جملگی این سازمان‌ها در حکومت‌ها، سازمان ملل و در برخی موارد (مثلاً آکسفام) و بانک جهانی صاحب‌نفوذند. هر یک از آنها بودجه‌های میلیون‌ها دلار، نیروی کار بس حرفه‌ای و ساختار سلسله‌مراتبی و دیوان‌سالارانه دارند (گریدی و انسور، ۲۰۰۵؛ نلسون و دورسی، ۲۰۰۸؛ استروپ، ۲۰۱۲).

در نگاه من برای مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و برای آنهایی که به نحوه‌ی بر ساخته شدن حقوق بشر علاقه دارند پرسش مهم بدین قرار است: آیا آی‌ان‌جی‌اها می‌توانند جزئی از جنبش‌های اجتماعی باشند؟ از این پرسش پرسش‌های دیگری سربرمی‌آورند که کاملاً فرق دارند با پرسش‌هایی که ما اگر آی‌ان‌جی‌اها را کنشگران شبکه‌های فراملی حمایت‌تلقی کنیم احتمالاً آنها را می‌پرسیم. ما به جای تمرکز صرف بر دگرگونی نخبگان پرسش‌مان این خواهد بود که چه نوع روابطی برقرار است میان آی‌ان‌جی‌اها و مردم عادی‌ای که صرفاً قربانی نقض حقوق بشر نیستند بلکه خود نیز در ان‌جی‌اها و جی‌آرها سازمان می‌یابند تا از جانب خود بر سازنده و مدعی حقوق بشر باشند. اندیشیدن به آی‌ان‌جی‌اها با توجه به جنبش‌های اجتماعی این پرسش را مطرح می‌سازد که آی‌ان‌جی‌اهای چگونه با ان‌جی‌ها و جی‌آرها ارتباط دارند. این ارتباطات بر طرز

¹ Oxfam (Oxford Committee for Famine Relief)

² CARE

برساخته شدن حقوق بشر چه تأثیری می‌گذارند؟ از رهگذر برساخت‌ها از حقوق بشر چه نوع هویت‌هایی شکل می‌گیرند؟ و این برساخت‌ها چه انواعی از کنش جمعی را میسر می‌سازند؟

تحریف و تقویت

واضح است که اگر برآنیم بدین پرسش‌ها بپردازیم، پژوهش‌های مفهومی، روش‌شناختی و تجربی بسیاری لازم است. از مطالعات موجود شروع کرده‌ام و از بطن آنها دو مدل یکسره متفاوت از روابط میان آی‌ان‌جی‌اها، ان‌جی‌اها، و جی‌آرها را شناسایی کرده‌ام.

کانون توجه مدل نخست بر این است که آی‌ان‌جی‌اها چگونه اهداف و وسایل جنبش‌های اجتماعی را برای مخاطبان جاهای دیگر تحریف می‌کنند. کلیفورد باب^۱ در *بازاری‌سازی شورش*^۲ چنین استدلال می‌کند که آی‌ان‌جی‌اها حقوق بشر صرفاً دغدغه‌ی عدالت ندارند، بلکه این قصد را هم دارند که نام و آوازه و موفقیت خودشان را افزون کنند. آی‌ان‌جی‌اها رقابت میان «آرمان‌هایی» را که اصولاً امکان حمایت از آنها را دارند کنترل می‌کنند، وجوهی از رنج بشر را برمی‌گزینند و آنها را در قوالبی به گوش مخاطبان شمال می‌رسانند که برای ما [شمالیان] معنادار باشد. باب بر این استدلال است که نحوه‌ی گزینش و عرضه‌ی «آرمان‌ها» ممکن است وجوهی از تجربه‌ی مردم را تحریف کند یا نادیده انگارد، وجوهی که برای مخاطبان اصلی در دولت‌های شمال غرب بیش از حد پیچیده یا مناقشه‌برانگیزند. وی بر این نظر است که به‌واقع در برخی موارد طریق برای پشتیبانی ممکن است حتی وضع مردم را بدتر کند. باب بدین یافته رسید که سرکوب خشونت‌آمیز «جنبش نجات مردم اُگونی (ماسوپ)^۳» به دست دولت نیجریه در همان برهه‌ای افزایش یافت که دولت‌های شمال غرب از حقوق زیست‌محیطی و بشری آنها حمایت می‌کردند. باب مطمئن است که ان‌جی‌اها واقع در جنوب جهان در رابطه با آی‌ان‌جی‌اها منفعل نیستند: آنها صرفاً قربانی نیستند. آنان به‌طرزی راهبردی می‌کوشند که آرمان‌هایشان را جذاب و گیرا سازند تا در راستای اهداف و منافع‌شان جلب حمایت کنند. باب بعضاً استدلال می‌کند که پیامدهای ویرانگر پویش بین‌المللی حقوق بشر برای مردم اُگونی معلول تصمیم کن سارو-ویوا^۴، رهبر جنبش، برای مواجهه‌ی غیرخشونت‌آمیز ولی خطرآزا با دولت به‌منظور جلب توجه خارجی و فشار بر حکومت بود. این راهبردی بود که وی در نهایت بهایش را با جانس داد، آنگاه که وی و نه عضو دیگر جنبش را پس از محاکمه‌ی نظامی شتابزده و بدون تشریفات و ضوابط رسمی در سال ۱۹۹۵ به دار آویختند. راهبرد سارو-ویوا در جلب توجه رسانه‌های بین‌المللی، آی‌ان‌جی‌اها،

¹ Clifford Bob

² *Marketing rebellion*

³ *Survival of the Ogoni People (MOSOP)*

⁴ Ken Saro-Wiwa

دولت‌های شمال غرب و کنش‌باوران بسیار موفق بود و طرز فکر مردم درباره‌ی پیوندهای میان مسائل زیست‌محیطی و حقوق بشری را تغییر داده است. با این حال بنا به استدلال باب جای تردید است که این راهبرد به دستاوردهای بلندمدت برای مردم آگونی انجامیده باشد. ماسوپ در آغاز برای مطالبه‌ی خودمختاری منطقه‌ای در داخل نیجریه بسیج شد. اما پیچیدگی این مطالبات و اختصاص آن به نیجریه چنان بود که در پویش‌های بین‌المللی بازنمایی بسنده نیافت.

مدل «تحریف‌نگرانه» درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و جنبش‌های مردمی مؤید انتقادات (مثلاً کسانی چون دیوید کندی) در این باره است که حقوق بشر ذاتاً مسئله‌دار است چراکه نخبه‌گرایانه است. پژوهش باب درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و ماسوپ الگویی به دست می‌دهد از مشکلاتی که هنگامی برمی‌خیزند که آی‌ان‌جی‌اها در قبال تأمین‌کنندگان مالی و حامیان شمال غرب پاسخ‌گوترند تا نسبت به کسانی که از جانب آنها پویش راه انداخته‌اند. در این خصوص به نظر می‌رسد شکل‌گیری هویت در ماسوپ، که بر خودمختاری منطقه‌ای متمرکز است ناسازگار است با ترجمه‌ی ارزش‌ها و اهداف به زبان حقوق بشر، روشی که کن سارو-ویوا از آن به‌نحو راهبردی برای جلب حمایت بین‌المللی بهره برد.

در مقابل این مدل، مدل شاید شگفت‌آورتر آنی است که در آن آی‌ان‌جی‌اها پویش‌های موجود راه‌افتاده به دست ان‌جی‌اها و جی‌آرها را تقویت می‌کنند. پویش پی‌گیری درمان در افریقای جنوبی نمونه‌ای است از خصلت «تقویت‌کنندگی» آی‌ان‌جی‌اها. پویش پی‌گیری درمان عمدتاً از شهرنشینان جوانی تشکیل شده است که با کنگره‌ی اتحادیه‌ی کارگری افریقای جنوبی و شورای کلیساهای افریقای جنوبی ائتلاف کرد و از ترفندهایی که با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده بودند از جمله تظاهرات و تحصن استفاده کرد تا در سطح محلی، ملی و بین‌المللی به دولت فشار آورد که برای درمان اچ‌آی‌وی/ایدز دارو عرضه کند. آکسفام به پویشگران پیوست تا به‌همراه آنها بر شرکت‌های دارویی فراملی فشار آورند که بگذارند داروها ارزان‌تر توزیع شوند. و چندی بعد هنگامی که حکومت افریقای جنوبی کماکان از سازمان‌دادن برنامه‌ای ملی برای درمان اکراه داشت، آکسفام درگیر تظاهرات در اروپا، ایالات متحده و آسیا نیز بود تا سیاستمداران را به تجدیدنظر وادارد (فریدمن و ماتی‌یر، ۲۰۰۵؛ فوربت و دیگران، ۲۰۱۱). در این قضیه به نظر می‌رسد آکسفام به جای اینکه برنامه عمل^۱ را مقرر کند، از جمله اینکه «نام» خود را با اشکال رادیکال اعتراض سیاسی و نافرمانی مدنی پیوند زند، دنباله‌روی پویشگران مردمی بود.

مثال پویش پی‌گیری درمان نمونه‌ای است جالب برای مطالعه‌ی این که چگونه حقوق بشر برساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است. ویلیام فوربت^۲ و همکارانش (که برخی از آنها پویش را رهبری می‌کنند) بر این

¹ agenda

² William Forbath

نظرند که شکل‌گیری هویت جمعی برای موفقیت این پویش نقش حیاتی داشت. ایشان نتیجه می‌گیرند که مردم درگیر در این پویش نه تنها درباره‌ی نحوه‌ی پی‌جویی حقوق اجتماعی از طریق [سازوکارهای] دولت ملی دانش کسب کردند، بلکه این درک از خود را پرورانده‌اند که آدمیانی‌اند واجد «حقّ حق‌داشتن». این پویش در هر دو زمینه صرفاً تنگ‌نظرانه بر دستیابی به اهداف خاص تمرکز نکرد، بلکه مایه‌ی قوت فقیرترین و حاشیه‌رانده‌شده‌ترین مردم جامعه‌ی آفریقای جنوبی بود. فوربت و دیگران پیشنهاد می‌کنند که آموزش حقوق بشر در شهرک‌های سیاه‌پوست‌نشین آفریقای جنوبی:

قسمی فرایند نامنظم، نابرابر و چندلایه‌ی تکوین هویت‌های صاحب‌حق [باشد]. ساختارهای دینی اندیشه و احساس و دانش محلی و عرفی، جادوگری و جهان‌های روحانی ادغام می‌شوند و با «روشن‌نگری» پزشکی-علمی آگاهی از حقوق لیبرالی و اجتماعی تلاقی می‌یابند. (فوربت و دیگران، ۲۰۱۱: ۸۱)

با این حال شوربختانه فوربت و دیگران درباره‌ی اینکه این هویت‌ها چگونه با هم کنار می‌آیند چیز زیادی به ما نمی‌گویند. مثلاً «طب سنتی» چگونه با پزشکی غربی کنار می‌آید (دیکوتو، ۲۰۱۳)؟ تأثیر آن بر هویت‌های مردم، فهم‌شان از نحوه‌ی ارتباط یافتن‌شان با دیگران، از پیوند زدن فهم خود در مقام مدعیان حقوق بشر با فهم‌های محلی چیست؟ و در این مورد بر ساخت‌ها از حقوق بشر دقیقاً چه نقشی در شکل‌گیری هویت جمعی دارند؟

آنچه به وضوح بسیار از روایت‌ها درباره‌ی پویش پی‌گیری درمان یاد می‌گیریم این است که آی‌ان‌جی‌اها ضرورتاً ارزش‌ها و اهداف بسیج‌های مردمی را تحریف نمی‌کنند. فریدمن و ماتی‌یر که سازمان و راهبردهای پویش پی‌گیری درمان را عمیقاً مطالعه کرده‌اند استدلال می‌کنند که رهبران پویش پی‌گیری درمان مراقب بودند که آی‌ان‌جی‌ا‌هایی که با آنها پیوند یافته‌اند بر پویش‌شان تأثیر نگذارند (فریدمن و ماتی‌یر، ۲۰۰۵). سازمان‌های مختلفی مشتاق حمایت مالی و ارتقای این پویش‌اند، از جمله آی‌ان‌جی‌ا‌ها، بنیادها، حکومت‌ها، اتحادیه‌ی اروپا و سازمان ملل و نیز افراد. در این زمینه رهبران پویش پی‌گیری درمان در شرایطی بسیار متفاوت از شرایط کن سارو-ویوا بودند.

نتیجه‌گیری

گرچه بررسی نحوه‌ی بر ساخت عملی حقوق بشر به دست جنبش‌های اجتماعی دلایل بسیار موجهی دارد ، عملاً پژوهش‌های بس اندکی در این حوزه صورت گرفته است. چنانکه هاگرام^۱، ریکر^۲ و سیکینک خاطرنشان می‌کنند، دلیل این امر بعضاً مربوط به رشته‌های دانشگاهی است: میان نظریه‌پردازان روابط

¹ Khagram

² Riker

بین‌المللی که روی شبکه‌های فراملی پشتیبانی کار می‌کنند و جامعه‌شناسان و عالمان سیاست که روی جنبش‌های اجتماعی کار می‌کنند بحث اندکی وجود دارد (هاگرام، ریکر و سیکینک، ۲۰۰۲؛ و نیز بنگرید به تارو، ۲۰۰۱؛ اشله و استمرز، ۲۰۰۴).

جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی عمل پوشیدن در برساختن حقوق بشر نقش حیاتی دارند. حقوق هرگز صرفاً بدین دلیل تأثیرگذار نیستند که حقوق قانونی‌اند. بهره‌مندی از حقوق بشر در عمل به طرز استفاده‌ی مردم از آنها بستگی دارد – به این که آنان مدعی چه‌اند و چگونه حقوق خود را مطالبه می‌کنند. این هم به نوبه‌ی خود وابسته است به هویت جمعی، به فشاری که مردم به دلیل «حق داشتن» می‌آورند – حتی در جایی که در قانون حقی ندارند یا قانون ناعادلانه اجرا می‌شود. اجرای حقوق سلسله‌مراتب و جوروجفاهای خاص خود را دارد، حتی در سطح محلی (اینگلاند، ۲۰۰۶). اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد، کنش جمعی در هر سطحی لازم است. اگر بناست مردم قادر باشند به انحایی حقوق بشر را تعریف کنند که به‌کار برطرف کردن بی‌عدالتی‌های پیش‌رویشان بیاید، سازماندهی مردمی ضروری است. دیگر این که خطاهایی که مردم از آن لطمه می‌بینند بسیار بیشتر به نفع نخبگان ملی است تا به ضررشان. پس «محلی» ماندن بسنده نیست و پیوند با آی‌ان‌جی‌اها که می‌توانند بر کنشگران دولتی، سازمان‌های بین‌الحکومتی و حتی گاهی مدیرعامل‌های اجرایی شرکت‌های فراملی تأثیر بگذارند به‌غایت ارزشمند است. آی‌ان‌جی‌اها می‌توانند پویای محلی را تقویت کنند و غالباً برای جنبش‌های اجتماعی محال است که بدون یاری به اهدافشان برسند.

آنچه برای فهم جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر لازم است مطالعه‌ی نظام‌مند این موضوع است که تعریف و مطالبه‌ی حقوق بشر در مقیاس‌های مختلف در هویت جمعی و اشکال مختلف سازمان‌یابی سهم دارند. چگونه روابط میان سازمان‌ها تأثیر می‌گذارند بر اینکه چه تعاریفی، کجا، از سوی چه کسی و به چه معنا اتخاذ می‌شوند. گرچه من به حقوق بشر علاقه‌مندم، به نظرم می‌رسد که این برنامه‌ی پژوهشی معرف فرصتی است برای آنهایی که درگیر مطالعات جنبش اجتماعی‌اند. مشکل سازمان‌دادن مطالبات حقوق‌بشری به‌گونه‌ای که واقعاً مؤثر باشد همان مشکلی است که از سال ۱۹۶۸ گریبان جنبش‌های اجتماعی را گرفته است و آن اینکه چگونه در عین خطاب‌قراردادن نخبگان از مداخلات الیگارشیک دوری جوییم (دلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵: ۱۶۰). ما درباره‌ی دشواری‌های ایجاد جنبش‌های اجتماعی فراملی دانسته‌هایی داریم (تارو، ۲۰۰۱؛ دلا پورتا و تارو، ۲۰۰۵). آنچه کمتر درباره‌اش می‌دانیم اشکال نوظهور کنش‌باوری فراملی است که متضمن بسیج مردمی خارج از نهادهایی است که نوعاً با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده‌اند و هم‌زمان از طریق آی‌ان‌جی‌اها نخبگان جهانی را مخاطب قرار می‌دهند. مطالعه‌ی مطالبات حقوق بشری این گزینه را

پیش پای عالمان اجتماعی می‌گذارد که کانون توجه‌شان را بر فهم اشکال معاصر کنش‌باوری فراملی بگذارند، اشکالی که برنامه‌ی عمل کلاسیک مطالعات جنبش‌های اجتماعی را وسعت می‌دهند.

متن بالا ترجمه‌ای است از:

[Nash, Kate](#). 2015. [Is it social movements that construct human rights?](#) In: , ed. *The Oxford Handbook of Social Movements*. Oxford: Oxford University Press, pp. 743-752. ISBN 978-0-19-967840-2

منابع

Alston, Philip, and Goodman, Ryan (2012). *International Human Rights in Context: Law , Politics, Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Batliwala, Srilatha (2002). “Grassroots Movements as Transnational Actors: Implications for Global Civil Society,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*. 13(4): 393–409.

Bob, Clifford (2005). *The Marketing of Rebellion: Insurgents, Media and International Activism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, Ann Marie (2001). *Diplomacy of Conscience: Amnesty International and Changing Human Rights Norms*. Princeton: Princeton University Press.

Decoteau, Claire Laurier (2013). “Hybrid Habitus: Toward a Post-Colonial Theory of Practice”. In *Postcolonial Sociology*, edited by Julian Go, *Political Power and Social Theory*. 24: 263–294.

della Porta, Donatella and Diani, Mario (2005). *Social Movements*. Chichester: Wiley-Blackwell.

della Porta, Donatella and Tarrow, Sidney, eds. (2005). *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Diani, Mario (2000). “The Concept of Social Movement.” In *Readings in Contemporary Political Sociology*, edited by Kate Nash, 155–176. Oxford: Blackwell.

Donnelly. Jack (2003). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Englund, Harri (2006). *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.

Eschle, Catherine and Stammers, Neil (2004). “Taking Part: Social Movements, INGOs and Global Change,” *Alternatives*. 29: 333–372.

- Forbath, William, with Achmat, Zackie, Budlender, Geoff, and Heywood, Mark (2001).
 “Cultural Transformation, Deep Institutional Reform and ESR Practice: South Africa’s Treatment Action Campaign.” In *Stones of Hope: How African Activists Reclaim Human Rights to Challenge Global Poverty*, edited by Lucie White and Jeremy Perelman, 51–90. Stanford: Stanford University Press.
- Fraser, Nancy (1997). “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.” In *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, 69–98. New York: Routledge.
- Friedman, Steven, and Mottiar, Shauna (2005). “A Rewarding Engagement? The Treatment Action Campaign and the Politics of HIV/AIDS,” *Politics and Society*. 33(4): 511–565.
- Gready, Paul, and Ensor, Jonathan, eds. (2005). *Reinventing Development? Translating Rights-Based Approaches from Theory into Practice*. London: Zed Books.
- Keck, Margaret, and Sikkink, Katherine (1998). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Keck, Margaret, and Smith, Jackie (2002). “Transnational Organisations, 1953–93.” In *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, edited by Sanjeev Khagram, James Riker, and Katherine Sikkink, 24–46. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kennedy, David (2002). “The International Human Rights Movement: Part of the Problem?” *Harvard Human Rights Journal*. 15: 101–125.
- Khagram, Sanjeev, Riker, James, and Sikkink, Katherine (2002). “From Santiago to Seattle: Transnational Advocacy Groups Restructuring World Politics.” In *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, edited by Sanjeev Khagram, James Riker, and Katherine Sikkink, 3–23. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nash, Kate (2012). “Human Rights, Movements and Law: On Not Researching Legitimacy”, *Sociology*. 46(5): 1–16.
- Neier, Aryeh (2012). *The International Human Rights Movement: A History*. Princeton: Princeton University Press.
- Nelson, Paul J. and Dorsey, Ellen (2008). *New Rights Advocacy: Changing Strategies of Development and Human Rights NGOs*. Washington: Georgetown University Press.
- Risse, Thomas, Ropp, Stephen, and Sikkink, Katherine, eds. (1999). *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Boaventura De Sousa (2002a). *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworths LexisNexis.

Santos, Boaventura De Sousa (2002b). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights". In *Moral Imperialism: a Critical Anthology*, edited by Berta Hernandez-Truyol, 39–60. New York: New York University.

Santos, Boaventura De Sousa and Rodríguez-Garavito, Cesar, eds. (2005). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stammers, Neil (1999). "Social Movements and the Social Construction of Human Rights", *Human Rights Quarterly*. 21: 980–1008.

Stammers, Neil (2009). *Human Rights and Social Movements*. London: Pluto.

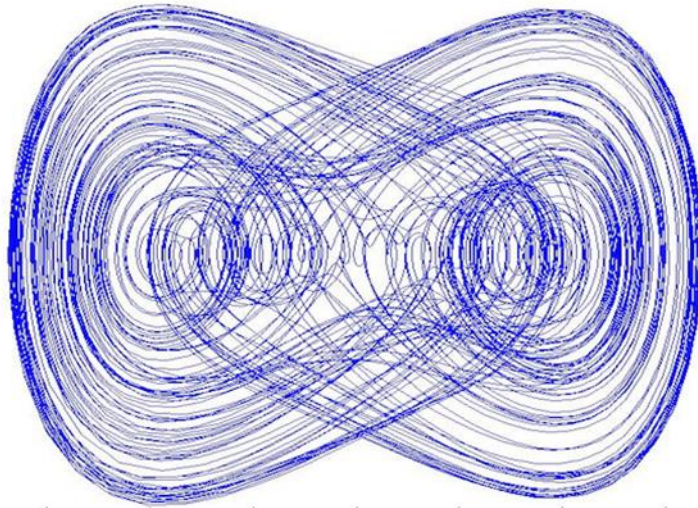
Stroup, Sarah (2012). *Borders Among Activists: International NGOs in the United States, Britain, and France*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Tarrow, Sidney (2001). "Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics," *Annual Review of Political Science*. 4: 1–20.

خودفرمانی، جمهوری خواهی، انتگراسیون و باقی

بقایای نظری / نگاهی انتقادی به طرح نظری محمدرضا نیکفر

نوشته‌ی محمد حاجی‌نیا



«او [لامارتین] در نگاه نخست، نماینده‌ی هیچ منفعت واقعی، هیچ طبقه‌ی مشخص، نبود؛ او خودش همان انقلاب فوریه بود، شورشی عمومی با تمام توهم‌هایش، با شعر و محتوای خیالی‌اش و با بلاغت‌هایش. اما، از همه‌ی این‌ها که بگذریم، این سخنگوی انقلاب فوریه، از لحاظ موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌هایش، متعلق به بورژوازی بود.» (مارکس، نبردهای طبقاتی در فرانسه)

مقدمه

محمدرضا نیکفر سال‌هاست که به‌صورت پیگیر به مسائل ایران می‌اندیشد و در دوره‌های گوناگون به‌طور جدی درگیر این پرسش شده است: «در ایران چه می‌گذرد؟». او در چندساله‌ی اخیر، که سال‌های

پرتلاطم جنبش‌های اجتماعی بوده است؛ طرح تحلیلی را معرفی کرده که برخی از مقولات کلیدی آن از این قرارند: ولایت‌مداری، ولایت‌ستیزی، خودفرمانی، انتگراسیون، جامعه‌محوری، کرامت انسانی، نظام امتیازوری، تبعیض.

در این مقاله، برخی از پایه‌ها و پیامدهای نظری طرح نیکفر را تبیین می‌کنیم. نیکفر، دست کم در میان طیف‌هایی از چپ ایران متفکر مؤثر و مرجعی است، همین مسئله برای عطف توجه به اندیشه‌های او کفایت می‌کند. اما آنچه محرک اولیه در نگارش این مقاله‌ی انتقادی شد، بازنشر و به اشتراک‌گذاری قابل توجه بخشی از سخنان نیکفر در برنامه‌ی چند سال پیش «پرگار» بود؛ از جانب افراد و کانال‌های چپ، در واکنش به سیرک جدید «هشتگ وکالت می‌دهم».

نیکفر در این بخش از سخنانش می‌گوید: «تبار انقلاب - آن چیزی که به مارکسیسم منتقل می‌شود - قبل از اینکه انقلاب باشد، ادراک از خودفرمانی است». سیرک‌هایی که اینجا و آنجا نیروهای سلطنت برپا می‌کنند در پس‌زمینه‌ی استقرار بالفعل ولایت، موجب شده که ایده‌ی خودفرمانی و خودآیینی نگاه بسیاری را به خود خیره کند، حتی یا به‌ویژه کسانی که خود را چپ، مترقی و مارکسیست می‌دانند. اما میانجی قرار دادن مقوله‌ی خودفرمانی - که نیکفر آن را از کانت به عاریه می‌گیرد - برای فهم انقلاب مارکسیستی،^۱ آن‌هم در ببحوحه‌ی یک جنبش اجتماعی بزرگ، می‌تواند پیامدهای نظری و در نتیجه سیاسی خطرناکی داشته باشد؛ ولو اینکه به نیت خیری همچون دفع حمله‌ی گرایش‌های ارتجاعی باشد. چراکه در تئوری و در سیاست نیت‌های خیر و مترقی کم‌ترین اهمیت را دارند؛ و گاه مسیر جهنم را سنگ‌فرش می‌کنند.

از قضا، با نگاهی نزدیک‌تر به نظریات نیکفر متوجه خواهیم شد که مقوله‌ی خودفرمانی یا خودآیینی، برای طرح نیکفر یک مقوله‌ی جانبی نیست. تونالیت‌های این مقوله، طیف رنگ‌بندی طرح نظریش را تعیین می‌کند. از سوی دیگر چرخی است که دندان‌هایش با سایر مفاهیم و مطالباتی که نیکفر طرح می‌کند نیز چفت شده و محدوده‌های حرکت تحلیل او را مشخص می‌کند. بنابراین بخش مهمی از این نوشتار به بررسی مقوله‌ی خودآیینی اختصاص داده می‌شود. اما پیش از آن باید توضیح دهیم که اساساً چرا نیکفر ضرورت رجعت به خودآیینی و احیای این مقوله را حس می‌کند. خواهیم دید که ضرورت عاریت‌گیری این مقوله‌ی فلسفه استعلایی برای نیکفر بسته و مرتبط به روایت تجربی است که از تاریخ معاصر ایران نقل می‌کند.^۱ بنابراین مقدماً نگاهی گذرا به روایت او از تاریخ معاصر ایران خواهیم انداخت و نشان خواهیم داد که چرا خودآیینی برای نیکفر نقش تحلیلی مهمی را ایفا می‌کند.

در ادامه به‌جای این که تبار شکل‌گیری این مقوله و تحولات مفهومی آن نزد متفکران مختلف را دنبال کنیم؛ برای نزدیک شدن فوری به قلب مسئله‌ی موردبحث‌مان در این مقاله، نگاهی به جایگاه نظری این

مفهوم نزد کانت می‌اندازیم؛ و این که این انگاره‌ی فلسفی چه نقش تاریخی-سیاسی مهمی را در روشنگری ایفا می‌کند. در امتداد همین مسئله گریزی کوتاه خواهیم زد به رابطه‌ی مقولات فلسفی با جهت‌گیری‌های سیاسی و افق‌های علمی. در این بخش درصددیم نشان دهیم، مقوله‌ی خودآیینی کانتی-روشنگری چه بستر تاریخی و چه جهت‌گیری سیاسی‌ای دارد. در این دو بخش اخیر تلاش شده بدون قربانی کردن دقتی که خود موضوع طلب می‌کند، مسائل به ساده‌ترین زبان ممکن و در خلاصه‌ترین شکلش ارائه شود. (سنجش این تلاش بماند برای خواننده) باین حال، همه می‌دانیم که هیچ بحث فلسفی‌ای را حتی در شکل ساده و خلاصه‌اش نمی‌توان بدون درنگ و تأمل خواند. امید که فراز و نشیب‌های ناگزیر این بخش خوانندگان را از پی گرفتن ادامه‌ی مسیر متن منصرف نکند.

در بخش بعدی به این پرسش نزدیک می‌شویم که طرح نظری نیکفر که مقولاتی چون ولایت، خودبنیادی و تفکر انتقادی در آن نقش مهمی ایفا می‌کنند، چگونه منطقی‌اً زمان تاریخی ایران را به زمان تاریخی پیشاروشنگری رجعت می‌دهد. زمانی که خودآیینی و ولایت‌ستیزی اصل اندیشه و آرمان آینده بوده است؛ درواقع آنچه رجعت «مفهومی» به خودآیینی را موجه می‌کند، نگاهی است که ما را واجد نوعی عقب‌ماندگی یا توقف فکری-تاریخی می‌داند؛ چنان که گویی ما از زمان تاریخی روشنگری عقب‌مانده‌ایم یا در آستانه‌های آن متوقف شده‌ایم.

بنابراین در گام بعدی پرسش از زمان تاریخی را در ارتباط با روابط تولید و فرم‌اسیون اجتماعی به میان می‌کشیم؛ مشخصه‌های زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی و «ناهم‌زمانی» ماهوی این زمان را تشریح می‌کنیم؛ برای اثبات این امر که ناهم‌زمانی ما، نه محصول توقف‌مان در یک زمان تاریخی دیگر، بلکه بالعکس ناشی از هم‌زمانی‌مان با زمان سرمایه‌داری امپریالیستی است. در همین بخش این موضوع را بررسی می‌کنیم که چگونه تحلیل زمان تاریخی ایران مستقل از زمان تاریخی سرمایه‌داری امپریالیستی به لحاظ تحلیلی گمراه‌کننده است؛ چراکه کلیت جدید جهانی (جهان امپریالیستی) شکل گرفته که مستقل از آن کلیت یک فرم‌اسیون مشخص (در اینجا ایران) را نمی‌توان تحلیل کرد. در بخش بعد به این موضوع نزدیک می‌شویم که نیکفر نه‌تنها یک فرم‌اسیون را در بستر کلیت تحولات و روابط جهانی تحلیل نمی‌کند و لاجرم فهمی ناقص از شکل‌گیری و روند تضادهای اجتماعی ارائه می‌دهد؛ بلکه همچنین، تصویر نظری او از جامعه، سطح‌بندی‌ها و تضادهای آن نیز خطی و منطبق بر دوگانه‌ی محوری خودآیینی و ولایت است؛ بر اساس این دوگانه‌ی مفروض، دو نوع جامعه خواهیم داشت: یا بر اساس نظام امتیازوری ولایت و مرجعیت (مستقل از شکل آن؛ چه دینی، چه سلطانی) است یا بر اساس خودآیینی و حقوق برابر

افراد. بر مبنای طرح انتزاعی است که برای نیکفر انگاره‌ی مجرد تبعیض، «هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استعمار»^۱ تقدم می‌یابد.

در ادامه، نابسندگی این طرح در تحلیل را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم جایگاهی که نیکفر به لحاظ نظری و سیاسی اشغال کرده است و بصیرت‌هایی را نیز در مورد شکل دولت به او می‌بخشد، چگونه منطقی و ضرورتاً او را در مورد ماهیت دولت (خصلت طبقاتی آن) کور می‌کند. و سر آخر، در بخش پایانی با توجه به این واقعیت که سکوت کرکننده‌ی حاضر درباره‌ی ماهیت طبقاتی دولت مختص نظرات نیکفر نیست و طیف بزرگی از چپ ایران گوش و هوشش را به آواز زیبای سیرن جمهوری‌خواهی ناب قرض داده است، به پایه‌های مادی و دلایل ساختاری استقبال عمومی نیروهای مترقی از این نظریات می‌پردازیم.

تلخیصی از روایت نیکفر از تاریخ معاصر «ما»

روایت نیکفر چنین است:

امارت اسلامی حاکم یکی از ارکانش «ولایت» دینی است، ولایتی که از یک‌سو حقوق افراد را در قالب امت ذوب می‌کند و از سوی دیگر، حق را بر مبنای «نظام امتیازوری» و در نتیجه بر اساس سلسله‌مراتب تبعیض‌زا توزیع می‌کند. خود «دولت ولایی» بر مخروبه‌ی سرنگونی ولایت دیگری بنا شد، یعنی «ولایت شاه و سلطان». به این ترتیب ما که سوژه‌های سلطان بودیم، در وهله‌ای که خواستیم علیه شبکه‌ی تبعیض سلطان بشوریم و از صغارت تحمیلی سلطان به درآییم، به سوژه‌های ولایت فقاهتی بدل شدیم و در مفاک صغارت مبتنی بر دین درافتادیم. صغارت، ولایت، نظام تبعیض و امتیازوری پس از انقلاب حفظ و در مواردی تشدید شد. با توجه به این روایت، جامعه‌ی تبعیض محور ایران توان تجمیع کردن نداشته و «انتگراسیون» بدل به «مسئله‌ی پایدار»^۲ ایران می‌شود: «مسئله‌ای... که انقلاب را برانگیخت، اما با انقلاب پاسخ درخور خود را نیافت، و گام به گام تشدید شد»^۳

علی‌رغم این موضوع، می‌بینیم که جنبش «زن، زندگی، آزادی» پایه‌های سیاسی ایدئولوژیک امارت اسلامی را به لرزه درآورده است. در همین حال، فرزند سلطان مخلوع، در پی احیای امارت شاهی و استقرار مجدد «نظام امتیازوری» دربار است. بخشی نیز با «هشتگ» به او وکالت احیای ولایتش را داده‌اند. بنابراین، خطر احیای ولایت در درون «جنبش ضد ولایی» جدی می‌نماید. چرا؟ «علتش این است که مای ملت

^۱ نیکفر، محمدرضا، «تعلق داشتن، تعلق نداشتن»، سایت نقد اقتصاد سیاسی

^۲ نیکفر، محمدرضا، «مسئله‌ی پایدار انتگراسیون در ایران»، ۷ مه، ۲۰۲۱، نقد اقتصاد سیاسی

^۳ نیکفر، محمدرضا، (۲۷ اردیبهشت، ۱۴۰۱)، «جنبش کرامت»، رادیو زمانه

شیعه‌ی آریایی، اهل توکل کردن، اهل ولایت‌پذیری هستیم... اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است... و از این حالت صغارت ممکن است نتوانیم بیرون بیایم»^۱.

این روایت به‌گونه‌ای است که گویی ما هنوز وارد عصر مدرن نشده‌ایم؛ در دوره‌ی پیشامدرن، دوره‌ی «صغارت به تقصیر خویشتن» (کانت)، دوره‌ی بندگی خودخواسته مانده‌ایم. بر اساس این روایت مشکل این است که «جرئت پرسش کردن» نداریم، «وعده‌ها را زود می‌پذیریم»^۲ و «اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است»^۳. بنابراین راه‌حل نظری این مشکل واقعی و تجربی دست بردن به مهمات مفهومی اندیشه‌ی انتقادی مدرن است. باید مبنای مفهومی را فراهم کنیم که سوژه‌های دین و سلطان به سوژگی و صغارت تن ندهند و خود سوژگی خود را تأسیس کرده و بنیاد و قانون سوژگی‌شان خودشان باشند. برای همه‌ی این‌ها چه خزانه‌ای بهتر از خزانه‌ی «متفکر مدرنیته»^۴ و مؤسس فلسفه‌ی نقادی: کانت.

خودآیینی نزد کانت: نقد ناب، عقل ناب و سوژه‌ی ناب

برای این که بازگشت فلسفی نیکفر به کانت را متوجه شویم باید نگاهی کلی به پهنه‌ی نظری وسیعی که کانت فراهم کرد بیندازیم.

اولین گام کانت نگاه انتقادی به و بازرسی از خود عقل محض بود. او در پاسخ به شکاکیت مدرنی که در باب شناخت پیش آمده بود و به سایر حوزه‌ها من‌جمله اخلاق نیز تسری یافته بود، تلاش کرد پیش از هر چیز حدود عقل نظری را شناسایی کند. شناخت نظری برای کانت در وهله‌ی نخست در چارچوب حسیات استعلایی (زمان و مکان) قرار گرفته و سپس از توری مقولات فاهمه گذر می‌کند. تنها پس از پذیرندگی حس و فعالیت فاهمه است که ابژه‌ی شناخت برای ما حاصل می‌شود. ابژه‌ی شناخت امری از پیش داده نیست و هر امری نمی‌تواند ابژه‌ی شناخت قرار گیرد. به این ترتیب ما به «وجود به ماهو وجود» دسترسی نظری نخواهیم داشت. نکته‌ی مهم این است که در این طرح تمامی امور الوهی و موضوعات فرازمانی و فرامکانی از حوزه‌ی شناخت نظری به‌تمامی طرد می‌شوند: امور الهی، گزاره‌ها و احکام دینی موضوع شناخت نیستند. همبسته با این نکته، نکته‌ی دوم این است که آنچه امکان شناخت را فراهم می‌کند، نه سوژه‌ی روان‌شناسانه، یا سوژه‌ی فردی با تمایزات شخصی که سوژه‌ی ناب استعلایی است، مستقل از تمامی تمایزات تجربی و اجتماعی: هرگونه ولایت چه لاهوتی و چه ناسوتی از پهنه‌ی شناخت حذف می‌شود.

^۱ بخشی از سخنان نیکفر در همایشی تحت عنوان «جنش و پرسش های آن» با سخنرانی محمدرضا نیکفر و پرستو فروهر، برگزار شده در ۲۰ ژانویه ۲۰۲۳

^۲ همان

^۳ همان

^۴ تعبیر فرانسوا شاتله در مورد کانت. نگاه کنید به

نوآوری فلسفی کانت در مسئله‌ی شناخت خیره‌کننده است اما کانت در اینجا متوقف نمی‌شود. او نه‌تنها در عرصه‌ی عقل نظری به ستیز علیه هرگونه ولایتی برمی‌خیزد که همچنین در حوزه‌ی دیگری از عقل محض یعنی در عقل عملی نیز عرصه را بر ولی و مرجعیت بیرونی تنگ می‌کند.

اگر در تحلیل عقل نظری کانت با این پرسش دست‌وپنجه نرم می‌کرد که شناخت حقیقی چگونه ممکن است و پاسخ آن را از درون نقد استعلایی عقل نظری - مستقل از هر عامل بیرونی چه الوهی و چه تجربی - استنتاج کرد در اینجا پرسش این است که عمل اخلاقی و امر خیر چگونه ممکن است؟ اینجا نیز کانت به تحلیل ناب عقل عملی پرداخته و این امکان را از تحلیل خود عقل عملی استنتاج می‌کند: «در اینجا، ما با قوانین عینی عملی و در نتیجه با رابطه‌ی خواست [اراده] با خودش، تا جایی که فقط به‌وسیله‌ی عقل معین شود، سروکار داریم؛ بدین جهت هر چه به امور تجربی مربوط باشد ناگزیر از قلمرو آن بیرون است»^۱

همان‌طور که می‌بینیم کانت در عوض تحلیل تجربی اموری که خیر نامیده می‌شوند، مستقیماً به سراغ قوه و توانی می‌رود که مختص «موجود عاقل» است یعنی اراده‌ی آزاد و توان تعیین بخشیدن اراده برای انجام این یا آن کار. نکته این است که ذات معقول متمایز از سایر موجودات امکان و «توانایی تصمیم به عمل بر طبق مفهوم قوانینی معین»؛ قوانین عقل را دارد. بنابراین با ذاتی روبه‌رو هستیم که اگرچه به‌عنوان موجودی طبیعی در درون سلسله‌ی علل جهان طبیعت جای می‌گیرد، اما به‌عنوان ذات معقول می‌تواند بر طبق قانون عقل خود، یعنی مستقل از سلسله‌ی تأثرات بیرونی، اراده‌اش را متعین کند.

کانت که به دنبال پی‌ریزی بنیادی برای متافیزیک اخلاق است، هرگونه ولایت و مرجعیتی خارج از عقل را در اینجا هم طرد می‌کند. به‌عبارت‌دیگر تنها زمانی می‌توان از اخلاق سخن گفت که بنیادهای آن کلی، ضروری و پیشینی باشند یعنی بر اساس اصل عقل استوار شده باشد. به‌این ترتیب امر اخلاقی نمی‌تواند به چیزی غیر از اراده‌ای که بایستی بر مبنای قانون کلی عقل متعین شود، اتکا کند. انسان در اینجا نیز سوژه در معنای تابع است؛ انسان در اینجا نیز تابع قانون (nomos) است، اما با این تفاوت بزرگ که خاستگاه و واضع این نوموس یا قانون در این جا نه مرجعی بیرونی که خود عقل است. فرمان و قانون از خود عقل می‌آید، بنابراین فرمانده و فرمانبردار یکی است. و این یعنی خودفرمانی، خودقانون‌گذاری، خودآیینی یا به عبارت دیگر همان قانونی (nomos) که توسط خود (auto) وضع شده است: اتونومی.ⁱⁱⁱ

نکته‌ی قابل توجه این است که اخلاق کانت هیچ منفذی برای هیچ‌گونه امر تجربی باز نمی‌گذارد. بنابراین امر و فرمان اخلاقی کتگوریکال، نامشروط یا تجزیه‌ناپذیر است. به‌محض اینکه امر و فرمان مشروط باشد (دروغ نگفتن برای رضای خدا، به مالکیت خصوصی دیگری تعدی نکردن از ترس دستگیری و

^۱ کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تهران، نشر خوارزمی، ترجمه‌ی حمید عنایت، علی قیصری، (۱۳۹۴)، ص ۹۰

شکنجه، دزدی نکردن از ترس زندان و ...) و انگیزه و تمایلی در آن نفوذ کند، آن امر دیگر موضوع اخلاق نیست.

در نهایت جهت تلخیص بحث باید بگوییم که نزد کانت، چه در متافیزیک طبیعت (که با شناخت و حقیقت سروکار دارد) و چه در متافیزیک اخلاق (که با عمل و خیر سروکار دارد) از یک سو هرگونه مرجعیت و ولایتی غیر از اصول خود عقل محض مردود شمرده می‌شود و از طرف دیگر آنچه این امر را ممکن می‌کند این است که همه چیز در حالت ناب و محض جریان می‌یابد. سوژه‌ی استعلایی کانت که از زهدان فلسفه‌ی نقادی وی متولد می‌شود هیچ‌گونه مادیتی ندارد، نابِ ناب است: بی جنس، بی جنسیت، بی طبقه، بی ملت.

بستر تاریخی-سیاسی «خودآیینی»: نظری به رابطه‌ی فلسفه، سیاست و علم^{iv}

خود کانت فلسفه را به «میدان نبرد» تشبیه کرده بود، میدانی که از نظر او، متافیزیسین‌ها بدون نقادی و سنجش مفاهیم‌شان در جنگی مدام با یکدیگر به سر می‌برند. با مارکس و لنین (به‌ویژه رجوع کنید به ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم) به‌خوبی متوجه می‌شویم که تقابل مقولات متافیزیکی در فلسفه واجد جهت‌گیری‌های سیاسی هستند (نه به شکلی بلافصل و خطی) و مواضع و افق‌هایی را نمایندگی می‌کنند که در وهله‌ی نهایی، در میدان فلسفه شکل نبرد مداوم، بی‌وقفه و متداخل بین ماتریالیسم و ایدئالیسم را به خود می‌گیرند.

فلسفه علم نیست، مقولات فلسفی هم مفاهیم علمی نیستند، فلسفه سیاست نیست، مقولات فلسفی هم نمایندگان بلافصل واقعیت سیاست طبقاتی نیستند. اما ناب‌ترین نظام‌های فلسفی نیز محل تلاقی علم و سیاست‌اند؛ نظام‌ها و مقولات فلسفی می‌توانند بر مسیری که علوم می‌گشایند پرتو بیفکنند یا بر آن‌ها سایه بیاندازند. از طرف دیگر سلاح گسترش قلمرو و تثبیت این یا آن سیاست و جهت‌گیری طبقاتی باشند.

در این مورد خاص و تا جایی که به بحث ما مربوط است، مقولات فلسفی کانت در زمانه و زمینه‌ای مطرح می‌شود که پیشاپیش خود روابط تولید سرمایه‌داری و ضرورت‌هایش به لحاظ واقعی سوژه‌ی حقوقی را قالب‌ریزی کرده بود؛ یعنی فهمی از سوژه که همان‌طور که مارکس نشان می‌دهد،^v محتوای آن را روابط اقتصادی تعیین کرده است. از سوژه‌ی «مختار» و «مستقلی» سخن می‌گوییم که روند پیشرفت روابط تولید سرمایه‌داری آن را همچون یکی از مفروضات مساعد برای رشد و گسترش روابط کالایی مدنظر قرار داد:

«برای حق بورژوازی، هر فردی سوژه‌ی حقوقی است. «سوژه‌ی» چیزی بودن به این معنا است که ظرفیت‌های حقوقی تعریف‌شده‌ای دارد و پیش از هر چیز ظرفیت در تصاحب داشتن اموال و قدرت واگذار کردن آن‌ها در مبادله‌ای در بازار. بنابراین، سوژه‌ی حقوقی مالک اموالش است؛ اما برای این منظور پیشاپیش

باید خود مالک خود باشد یعنی مالک اراده‌ی خودش باشد؛ امری که موجب می‌شود اراده‌ی آزاد داشته باشد. سوژه‌ی حقوقی در آزادی تمام صاحب اموالش است و از خلال یک قرارداد مبادله‌ی آزاد که با شخص ثالث می‌بندد، آن‌ها را واگذار می‌کند.^۱

سوژه‌ی حقوقی، آزاد است که بنا به اراده‌اش آنچه در مالکیت دارد را بفروشد (وقتی هیچ مالکیتی ندارد، نیروی کارش را بفروشد) یا اگر توان پرداخت دارد، بخرد، اما بایستی به عنوان سوژه‌ی مستقل خود مسئولیت خرید و فروشش را بر عهده بگیرد. سوژه‌های حقوقی و عینی که روابط تولید سرمایه‌داری به آن قوام بخشید دو ویژگی اساسی دارند. اول اینکه آن‌ها آزادند و دوم اینکه آن‌ها با یکدیگر برابرند. مارکس آزادی و برابری این سوژه‌ها را چنین توضیح می‌دهد: آزادی: «زیرا هم خریدار و هم فروشنده‌ی کالا، مثلاً نیروی کار، تنها تابع اراده‌ی آزاد خود هستند. آن‌ها به عنوان اشخاصی آزاد که در پیشگاه قانون هم‌پایه‌اند، با هم قرارداد می‌بندند. قرارداد آن‌ها نتیجه‌ی آزادانه‌ای است که اراده‌ی مشترکشان در آن تجلی حقوقی مشترکی می‌یابد.» و برابری: «زیرا هر یک مانند مالکان ساده‌ی کالاها با هم ارتباط می‌گیرند و هم‌ارز را با هم‌ارز مبادله می‌کنند.»^۲

روابط تولید سرمایه‌داری که بر اساس عمومیت‌یابی روابط کالایی است، (تا جایی که خود نیروی کار نیز به‌مثابه کالا وارد بازار می‌شود)، گرایش قدرتمندی به حذف امتیازات بین افراد و بازشناسی آن‌ها به‌مثابه اشخاص حقوقی دارد. برابری حقوقی بین افراد زمینه‌ی مساعد تثبیت و تداوم «خودپوی»ی روابط کالایی است. نیروی متری و «نقش انقلابی» بورژوازی (مانیفست کمونیست) که مارکس از ستایش و هم‌زمان محکومیت مداوم آن دست برنمی‌دارد، از همین موضوع نشأت می‌گیرد. ضرورت‌های این روابط تولید گرایشی عظیمی را در روابط اجتماعی و روبنای سیاسی به سمت برابری حقوقی تقویت می‌کند. به این ترتیب، علی‌الاصول روابط کالایی تطابق چندانی با امتیازات طبقاتی (اشراف و روحانیون) ندارد. رابطه‌ی کالایی منطبق بر مبادله‌ی کمیت‌های برابر «کار اجتماعاً لازم» صرف شده در کالا از اساس متفاوت از سلسله‌مراتب فئودالی و تخصیص عشریه کلیسا و سهم زمین‌دار فئودال است که منتج از امتیازات به لحاظ اجتماعی پذیرفته‌شده‌ی آنان است.

یکی از مهم‌ترین و البته سترگ‌ترین پیامدهای بنای عظیم فلسفی کانت (با تبیین فلسفی اراده‌ی آزاد و طرح خودآیینی) این بود که پشتوانه‌ی استعلایی تثبیت این سوژه‌ی به لحاظ واقعی نضج‌یافته، شد. فلسفه‌ی نقادی کانت، که تمامی مفاهیم‌اش را از اصول عقل محض استخراج می‌کند و هیچ مقوله‌ای را بی‌سنجش رها نمی‌کند، سوژه‌ی استعلایی را معرفی کرد که نه تنها هیچ‌گونه امتیازی را برنمی‌تافت، و هرگونه مرجعیتی

¹ Althusser, Louis, *Être marxiste en philosophie*. Presses Universitaires de France, 2015, pp. 242

^۲ مارکس، کارل، سرمایه (نقد اقتصاد سیاسی)، جلد اول، تهران، لاهیتا ترجمه‌ی حسن مرتضوی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱

بیرون از عقل ناب را مردود می‌شمرد، بلکه تمامی تمایزات را نیز به سود این سوژه‌ی استعلایی محو کرد. خودآیینی کانت نه تنها بر حذف تمامی امتیازات (مرجعیت بیرون از عقل) بنا شده که همچنین تمامی تمایزات (تمایزات ملی، طبقاتی و جنسیتی) را نیز به نحو انتزاعی محو می‌کند.

بر این اساس، مقولات کانت برنده‌ترین سلاح‌ها و استدلالات فلسفی را در اختیار مبارزان روشنگری‌ای قرار می‌داد که علیه «تاریک‌اندیشی» مراجع می‌جنگیدند؛ به یقین نظام فلسفی کانت از استوارترین دژهایی است که بورژوازی از آن به منظور محافظت رژیم جدیدش در برابر حملات دشمنانش، بهره برده و می‌برد. نظام فلسفی کانت، پشتوانه‌ی عقلی برای توهماتی فراهم می‌کند که روابط تولید سرمایه‌داری آن را اشاعه می‌دهد: توهماتی از قبیل آزادی افراد و برابری آن‌ها مستقل از تمامی تمایزات و امکان‌هایشان؛ و مهم‌تر از همه‌ی این‌ها عمومیت بخشیدن و تاریخ‌زدایی از اظهارات تاریخی بورژوازی در مورد فرد، آزادی و برابری.

از طرف دیگر، جمهوری منطبق‌ترین شکل حکومتی است که بر اساس زمینه‌های معرفتی و هستی‌شناسی اجتماعی منطبق بر آن، می‌تواند مطرح می‌شود (شکی نیست که کانت از استوارترین ستون‌های نظری جمهوری‌خواهی است). نظریه‌ای که در بنیان‌های هرگونه مرجعیتی و امتیاز ویژه‌ای را به لحاظ عقلی مردود می‌شمارد، طبعاً و منطقاً دشمنی آشتی‌ناپذیری با شکل دولت پادشاهی یا دینی خواهد داشت. اما نکته‌ی اساسی این نیست؛ همان‌گونه که سوژه‌ی خودآیین و خود قانون‌گذار کانتی هیچ تمایز مادی، طبقاتی، تاریخی و تجربی را پذیرا نیست، جمهوری‌خواهی منطبق بر آن نیز ناب و محض است و ماهیت طبقاتی این شکل حکومت را پشت خیره‌کننده‌ترین ساترهای استدلالات عقلی پنهان می‌کند. از آنجایی که وجودهای عقلانی یا «ذات‌های خردمند» خودقانون‌گذار، بر مبنای خرد ناب، ضروری و کلی باید متعین شوند و هیچ تمایزی را بر نمی‌تابند، جمهوری منطبق بر آن نیز که بر اساس قوانین منطبق بر خرد کلی تأسیس می‌شود، تمامی تمایزات، از جمله تمایزات طبقاتی زیر سایه‌ی شهروندیت جمهوری مسکوت می‌گذارد.^{vi}

ممکن است پرسیده شود، استفاده از انگاره‌های ولایت‌ستیز کانت، آن هم برای مایی که به‌واقع در برابر ولایت قرار گرفته‌ایم چه اشکالی دارد؟ مگر نه این است که مفاهیم کانتی می‌تواند در تقابل با هرگونه ولایت‌پذیری قرار گیرد؟

در حوزه‌ی فلسفه، برخلاف علم، مجازیم که به گذشته برگردیم و در بازتفسیر نظام‌های فلسفی کهن از آن‌ها بهره بگیریم. برای مثال فیزیک پس از گالیله برای توضیح پدیده‌ها، نمی‌تواند به نظام بطلمیوسی رجعت کند. در فلسفه روند چنین نیست. هر نظام فلسفی‌ای افق و امکانات تفسیری را می‌گشاید که می‌تواند جهت‌گیری‌های متضاد و متناقضی داشته باشند. مشهورترین نمونه‌اش شاید تفسیرهای متکثر و بعضاً متناقضی است که از فلسفه‌ی نیچه به عمل آمده.

اگر ما نمی‌توانیم در علم برای مثال بیولوژی به پیش از داروین برگردیم و داروین یک نقطه‌ی گسست است؛ در فلسفه هر بار بنا به امکانات تفسیری برای پرداختن به پرسش‌های فلسفی می‌توانیم از قرن بیستم به ارسطو (آگامبن)، افلاطون (بدیو)، اپیکور (آلتوسر) در قرون پیش از میلاد برگردیم. بنابراین نفس بازگشت به کانت یا هر فیلسوف دیگری نه تنها به لحاظ فلسفی ممکن که مشروع نیز هست. اما مسئله برسر چگونگی و کیفیت بازگشت و بازتفسیر یک فیلسوف است. امکان‌ها فراوان‌اند: می‌توان تفسیری از نحوه‌ی استدلال و مفهوم‌پردازی یک فیلسوف صورت داد، می‌توان پیامدهای مفهومی یک نظام را توسعه داد و همچنین می‌توان در ساده‌ترین حالت، مستقیماً مفاهیمی را از یک فیلسوف به عاریت گرفت. (نیکفر ساده‌ترین کار را می‌کند)

اگرچه ماهیت این حوزه‌ی شناخت که فلسفه می‌نامیم‌اش امکان بازگشت‌های مداوم به عقب را فراهم می‌کند، اما مفاهیم و نظام‌های فلسفی‌ای که در اصطکاک با تضادهای سیاسی و افق‌های علمی هر دوره شاکله می‌یابند غیر تاریخی نیستند؛ بالعکس هر کدام از آن‌ها مهر تاریخ خاص خود را بر پیشانی دارند. بار دیگر، اصل رجعت در فلسفه، برخلاف علم، مسئله‌دار نیست؛ اما برخی بازگشت‌های فلسفی می‌توانند هزینه‌ی سنگینی داشته باشند و بر کشفیات علمی جدید سایه بیندازند.^{vi} در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم که بازگشت نیکفر به مقوله‌ی خودآیینی و جمهوری‌خواهی چگونه از یک سو بر کشفیات علمی مارکس درباره‌ی تاریخ و «جامعه» سایه می‌اندازد و از سوی دیگر جهت‌گیری سیاسی او را (شاید ناخواسته) به سوی بورژوازی سوق می‌دهد.

با بازگشت به موضوع اصلی بحث، باید گفت که بازگشت فلسفی نیکفر به مفاهیم کانتی، بازگشت پیچیده‌ای نیست. بر اساس روایتی خطی استوار است که در بالا شرحش رفت: ما درگیر مسئله‌ی ولایت و مرجعیت هستیم، ما سوژه‌هایی هستیم که تفکر انتقادی‌مان ضعیف است و به لحاظ تاریخی رعیت مانده‌ایم، برای بیرون آمدن از این صغارت تاریخی باید به اندیشه‌ی انتقادی و مفاهیمی نقب بزنیم که ولایت‌ستیزند و در مقابل هر مرجعیتی اساس را به لحاظ فردی خودآیینی سوژه‌ها و به لحاظ اجتماعی، شأن و کرامت شهروند قرار می‌دهند.

به جای تلخیص ایده‌های او بگذاریم، او خود سخن بگوید:

«خودفرمانی، چیزی که می‌توانیم با توجه به تجربه در موقعیت ایرانی‌مان آن را برانداختن یوغ ولایت بیرونی در هر شکلش و اعمال ولایت خود بر خود بدانیم. پس بنا بر دید کانت، شاخص پیشرفت، از جمله برای ما و به‌ویژه برای ما، کنار زدن ولایت است، ولایت سلطانی، دینی، پدرسالارانه و دیگر شکل‌های آن»^۱

^۱ نیکفر، محمدرضا، «علت انقلاب، حکمت انقلاب»، ۱۲ آبان، ۱۳۹۷، رادیو زمانه.

در این طرح مفهومی چنان است که گویی ما درگیر یک عقب‌ماندگی تاریخی هستیم. گویی قطار تاریخ ما در قرن هجدهم میلادی متوقف شده و جنبش‌های اخیر که نیکفر، بعضاً آن‌ها را «جنبش کرامت» نام‌گذاری می‌کند، ما را در آستانه‌ی انقلاب بورژوازی برای احقاق حقوق شهروندی در تقابل با «نظام امتیازوری» قرار داده‌اند؛ آستانه‌ای که هنوز از آن عبور نکرده‌ایم. آستانه‌ای که بورژوازی به‌مثابه نیرویی که علیه تمام ارزش‌های سبعانه‌ی سنتی می‌شورد هنوز به قدرت نرسیده و نظام امتیازوری دربار و هم‌زمان با آن روحانیت را نابود نکرده است؛ آستانه‌ای تاریخی که بورژوازی اروپایی، منافع طبقاتی خود را به‌مثابه منافع همگانی بشر، منافع عمومی شهروند و منافع کلی خرد معرفی کرد.

طرح نیکفر چنان می‌نماید که گویی ایران در قرن پانزدهم خورشیدی با همان معضلاتی روبه‌روست که اروپا در قرن هجدهم میلادی با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کرد: معضل، معضل ولایت است که در اشکال سلطنت و روحانیت خودنمایی می‌کنند. بنابراین در مقابله با این دو گرفتاری و ارتجاع تاریخی نیکفر افق حکومت مترقی آینده را «جمهوری سکولار» معرفی می‌کند.

او بیش از دو راه، پیش پای ما نمی‌بیند، دوراهی که منطبق است با دو گونه دولت مستقل از خصلت طبقاتی‌شان؛ یا دولتی بر اساس نظام امتیازوری ولایی یا دولتی منطبق بر حقوق سکولار شهروندی. نیکفر می‌نویسد: «در نهایت بیشتر از دو راه در برابر به‌هم‌ریختگی و آشفتگی فعلی وجود ندارد: انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و مشارکت، یا تجمیعی بر اساس اقتدار و سرکوب و کنترل. این انتخابی است میان شأن و کرامت شهروند، یا خواری و فرودستی تاریخی رعیت».^۱

اما آیا به‌راستی تأسیس بنیادگرایی دینی که سعیت سیاسی‌اش و ارزش‌های ایدئولوژیکش تداعی‌کننده‌ی تاریک‌ترین دقایق وحشت قرون میانه است، بر یک عقب‌ماندگی زمانی-تاریخی دلالت دارد؟ آیا ما به لحاظ فکری از زمان «تفکر انتقادی» عقب مانده‌ایم یا ضرورت‌های زمان معاصر گرایش‌های مادی را به عقب، به بنیادهای سنت تقویت کرده است؟

زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم و شکل‌گیری کلیتی جدید

زمان تاریخی بسته به دوره‌بندی‌های شیوه‌های مختلف تولید می‌تواند کیفیت‌های گوناگونی به خود گیرد. برای مثال ساختارهای سلسله‌مراتبی روابط تولید فئودالی و مبادله‌ی جنسی محصولات، که مستلزم تکامل مداوم نیروهای مولده نیست، کندی و اینرسی خاصی به زمان فئودالی می‌بخشد.

در مقابل، روابط کالایی سرمایه‌داری و استیلای قانون ارزش زمان تاریخی سرمایه‌داری را واجد شدت و سرعت بی‌سابقه‌ای می‌کند. مارکس و انگلس در فرازی درخشان از مانیفست کمونیست کیفیت زمان تاریخی

^۱ نیکفر، محمدرضا، (۲۷ اردیبهشت، ۱۴۰۱)، «جنبش کرامت»، [رادیو زمانه](#)

سرمایه‌داری را با تکیه بر تحلیل ساختارهای روابط تولیدی آن، چنین توصیف می‌کنند: «بورژوازی بدون ایجاد انقلاب دائمی در ابزارهای تولید، و از این رهگذر بدون ایجاد انقلاب در مناسبات تولید، و همراه با آن‌ها کل مناسبات جامعه نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد... ایجاد انقلاب پیاپی در تولید، آشفته‌گی بی‌وقفه‌ی تمام اوضاع اجتماعی، ناپایداری و بی‌قراری بی‌پایان دوران بورژوازی را از تمام دوران‌های پیشین متمایز می‌کند... هر آنچه به تازگی شکل گرفته است پیش از آنکه قوام گیرد منسوخ می‌شود. هر آنچه سفت و سخت است ذوب می‌شود و به هوا می‌رود، آنچه مقدس است نامقدس می‌گردد...»^۱

این توضیح در باب زمان سرمایه‌داری، تا آنجایی که به ایران و به‌طور کلی به منطقه برمی‌گردد، اگر نه غلط دست‌کم ناسازگار به نظر می‌رسد. در ایران گویی مسیر به‌صورت معکوسی طی شده است. رشد سرمایه‌داری در ایران که از اوایل دهه‌ی چهل شتاب خیره‌کننده‌ای به خود گرفت و به همراه آن بسیاری از مناسبات نیز متحول شد، نه تنها موجب فروپاشی «پیش‌داوری‌ها و نظرات کهنه و مقدس» نشد؛ نه تنها «مقدس» را «نامقدس» نگردانید، بلکه همه‌ی آن امور کهنه و مقدس را تقویت کرد و به سریر قدرت برکشاند. این تناقض را چگونه می‌توان توضیح داد؟

شتاب تحولات سرمایه‌داری در مرحله‌ی اولیه‌ی شکل‌گیری آن در کشورهای خاستگاه سرمایه‌داری عمدتاً و اساساً معطوف به مکان ملی است. تثبیت سرمایه‌داری و روابط کالایی به لحاظ تاریخی در این کشورها اساساً بر بستر مبارزات طبقاتی، پیشرفت نیروی مولده و تحولات داخلی قوام می‌یابند. همین مسئله موجب می‌شود که از یک‌سو توازنی نسبی بین پیشرفت بخش‌های مختلف تولید ایجاد شود و از سوی دیگر به‌طور عمومی، طبقات کهنه به همراه نهادها و ارزش‌های مرتبط با آن‌ها به حاشیه رانده‌شده و در فرایند یک مبارزه‌ی طولانی طبقه‌ی جدید کنترل ساخت‌های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی را به دست بگیرند.

آنچه در بالا از مانیفست نقل شد، تحلیل روند تحولاتی است که روابط کالایی در کشورهای خاستگاه سرمایه‌داری رقم می‌زند: یعنی نه تنها تحول مدام نیروهای مولده که همچنین تغییر و انهدام ارزش‌ها و روابط اجتماعی کهنی که متعلق به جهانی‌اند که همه‌ی امور تحت سلطه‌ی روابط کالایی درنیامده بودند.

اما، شتاب زمان سرمایه‌داری و رشد بی‌وقفه‌ی آن از ابتدای قرن بیستم، ابعاد مکانی جدیدی به خود گرفت. با شکل‌گیری انحصارات از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و افزایش اهمیت سرمایه‌ی مالی، روند صدور سرمایه در قرن بیستم در ابعاد بین‌المللی گسترش یافت. به‌گونه‌ای که رفته‌رفته، رشد تولید ناخالص ملی و افزایش سود سرمایه‌ی داخلی وابسته به شبکه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی سرمایه در سطح جهان شد. رقابت

^۱ مارکس، کارل، انگلس، فردریک، «مانیفست کمونیست»، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، تهران، انتشارات آگه، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، محمود عبادیان،

سرمایه‌های رقیب در قالب انحصارات شدت می‌گیرد و به لحاظ مکانی از مرزهای ملی به سطوح بین‌المللی ارتقا می‌یابد.

بنابراین، ساختارهای سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم موجب ایجاد رقابت شدیدی بین سرمایه‌های رقیب بر سر تقسیم و بازتقسیم حوزه‌های نفوذ در سطح جهان می‌شود. لنین در این زمینه می‌نویسد: «اگر می‌بینیم سرمایه‌داران جهان را تقسیم می‌کنند، علتش کینه‌توزی خاص آنان نبود بلکه این است که مرحله‌ی کنونی تمرکز آن‌ها را وادار می‌کند برای تحصیل سود در این راه گام گذارند؛ ضمناً آن‌ها جهان را "به نسبت سرمایه"، "به نسبت نیرو" تقسیم می‌کنند، زیرا در سیستم تولید کالایی و سرمایه‌داری شیوه‌ی دیگری برای تقسیم نمی‌تواند وجود داشته باشد».^۱

در امتداد همین روند است که شاهد طغیان ساختاری سرمایه‌های بزرگ به کشورهای جنوب جهانی بودیم؛ به منظور استخراج مواد خام، فوق‌استثمار نیروی کار فوق‌ارزان و بهره‌برداری از مجموعه‌ی مناطق پربازده. ساده‌ترین نتیجه‌ی این بستر جدید این است که رقابت‌های ژئوپلیتیک بسیار شدید می‌شوند.

اما در مورد کشورهای تحت سلطه نکته‌ی مهم این است که در بخش‌هایی از تولید که قرار است به ارزش‌افزایی هر چه بیشتر سرمایه‌ی جهانی خدمت کنند، روابط تولید به سرعت سرمایه‌دارانه می‌شوند؛ بدون آن‌که الزاماً سایر بخش‌های تولید را متحول کنند. در نتیجه، سرعت، چگونگی و کیفیت رشد مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای جنوب جهانی اساساً وابسته به نیازهای سرمایه‌ی جهانی خواهد شد. همین موضوع، خصیصه‌های متمایزی را به ساختارهای سیاسی-اقتصادی کشورهای پیرامونی می‌بخشد. پیامد بلافصل این ساختار در کشورهای تحت سلطه چنین است که رشد نیروهای مولده و ساختارهای اقتصادی بسیار نامتوازن و معوج است و بین بخش‌های مختلف تولید (بین بخش‌های مختلف تولید صنعتی، بین تولید صنعتی و کشاورزی، حتی بین شاخه‌های مختلف تولید کشاورزی) و همچنین بین شهر و روستا مگای پرنشدنی شکل می‌گیرد. نکته‌ی دوم این است که به لحاظ ساختار طبقاتی رشد مناسبات سرمایه‌داری در این کشورها در نتیجه‌ی روند مبارزات طبقاتی داخلی و در فرایند حذف نمایندگان طبقات کهن از ساختارهای قدرت سیاسی اجتماعی و به حاشیه راندن نهادهای مرتبط با آن‌ها صورت نمی‌گیرد، بلکه در اکثر موارد همان نمایندگان طبقه‌ی کهن واسطه‌های رشد ناموزون و وابسته‌ی سرمایه‌داری در این کشورها می‌شوند.

با این اوصاف، تحولات اجتماعی‌ای که رشد مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای شمال جهانی موجب می‌شود، به هیچ‌وجه هم‌ارز روند تحولاتی نیست که در کشورهای پیرامونی رخ می‌دهد. در کشورهای پیرامونی طبقات، فراکسیون‌های طبقاتی، مناسبات و ارزش‌های کهن نه‌تنها به حاشیه رانده نشده و ادغام

^۱ لنین، ولادیمیر، مجموعه آثار لنین، جلد دوم، نشر فردوس، ترجمه‌ی محمد پورهرمزان، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۷۴

نمی‌شوند بلکه این‌ها در شکاف‌ها و مغاک‌های حاصل از رشد به‌شدت ناموزون روابط جدید به هستی پرتلاطم خود ادامه داده و حتی در واکنش به تحولات ناگهانی می‌توانند تقویت شوند.

نتیجه‌ی تحلیلی مهمی که از این بررسی استخراج می‌شود این است که تغییرات یک فرماسیون اجتماعی مشخص تنها در درون کلیت روابط جهان امپریالیستی قابل ردگیری است.^{viii} به این معنا، اگر تحلیل ساختارهای سیاسی - اقتصادی تا قرن نوزدهم اساساً متکی بر تحولات نیروها و توازن قوای طبقات در داخل یک کشور بود، پس از عصر جهانی امپریالیسم این تحلیل وابسته به روندهایی است که در سطح جهان رخ می‌دهد. مقصود این نیست که تعیین‌های مبارزات طبقاتی در هر کشور تماماً توسط روندهای جهانی تعیین می‌شود؛ پرواضح است که روابط طبقاتی بسته به تاریخ مبارزات طبقاتی و مناسبات خاص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای که هر کشور دارد، مشخصه‌ها و ویژگی‌های خاص خود را داراست، اما مسئله این است که تحلیل‌های گرایش‌ها و ضدگرایش‌هایی که در لایه‌بندی‌های مختلف اجتماعی-طبقاتی تقویت می‌شود بدون در نظر گرفتن تحولات جهانی اساساً نابسند خواهد بود.

ممکن است گفته شود که سرمایه همیشه جهانی بوده و یکی از مبنای بازتولیدش از ابتدا استعمار خارجی بوده است. در پاسخ می‌گوییم که کیفیت این گرایش درونی سرمایه، تعیین‌کننده است. تفاوت است بین جهانی‌بودن بازار سرمایه در «مرحله‌ی رقابتی» یعنی دوره‌ی «صدور کالا» و روابط استعماری قرون هفدهم و هجدهم با جهانی‌بودن سرمایه‌داری امپریالیستی بر اساس «صدور سرمایه» به‌نحوی که تمامی کشورها جزئی از فرایند ارزش‌افزایی سرمایه‌ی جهانی می‌شوند. لنین در اشاره به همین مسئله است که تأکید می‌کند:

«(مناسبات استعماری) همیشه بین هر یک از دول بزرگ و کوچک وجود داشته است ولی در دوران امپریالیسم سرمایه‌داری به صورت یک سیستم همگانی درمی‌آید و به‌مثابه جزئی از کل وارد مجموعه‌ی مناسبات مربوط به «تقسیم جهان» می‌گردد و به حلقه‌هایی از زنجیر معاملات سرمایه‌ی مالی جهان مبدل می‌شود»^۱

با توجه به این نکات نظری، اکنون می‌توانیم بفهمیم چرا در «جهان بی‌روح»، با بازگشت «روح»، احیای امر مقدس و مسلط شدن ارزش‌های سنتی مواجه می‌شویم. زمان سرمایه‌داری امپریالیستی که در ابعاد جهانی سنجدیده می‌شود، اساساً و ذاتاً مولد ساختارهای ناهم‌زمانی خواهد بود که محصول از جا دررفتگی‌ها و شکاف‌های ساختاری خود این روابط موجود است.

گسترش بنیادگرایی دینی در منطقه و استقرار حکومت اسلامی در ایران، رجعت به یا توقف در قرون میانه نبود؛ بالاتر از آن رعیت ماندگی‌مان، «ولایت‌پذیری» ما در دوران معاصر نیز ناشی از نداشتن «تفکر

^۱ همان، ص. ۱۱۸۵

انتقادی» نزد ما نیست. پیچ‌وتاب‌های ساختاری خود زمان مدرن، زمان امپریالیستی و تحولات عینی ساختارها در سطح جهان بود که زمینه‌های پیوند مجدد دین و دولت را فراهم کرد.

در یک نگاه کلی، دخالت و تجاوزهای سیاسی-اقتصادی-نظامی (مستقیم یا غیرمستقیم) کشورهای امپریالیستی رقیب در منطقه، توسعه‌ی بسیار ناموزن کشورهای اسلامی خاورمیانه منطبق بر نیازهای سرمایه‌ی جهانی؛ بی‌جا شدگی، بی‌خانمانی و آوارگی میلیون‌ها نفر از روستاها به حواشی شهرها و از حاشیه‌ی شهرها به زاغه‌ها در اثر نابودی کشاورزی سنتی، برنامه‌های جدید کشاورزی جهت تولید انبوه کالاهای صادراتی و هم‌زمان دستگیری و کشتار گسترده‌ی نیروهای چپ و کمونیست، بنیادگرایی اسلامی را به یکی از کاندیدهای اصلی کسب قدرت سیاسی تبدیل کرد. خشم علیه تحولات ویرانگر و مخربی که به سبب دخالت‌های امپریالیستی به وجود آمده بود، بر مرکب بنیادگرایی، به‌عنوان نیرویی که تضاد ایدئولوژیک و بعضاً سیاسی با «دخالت گران غربی» داشت، سوار شد.

اینجا قصد نداریم تحولاتی را که موجب قدرت‌گیری دولت دینی حاکم شد برشماریم، اما تحلیل قدرت‌گیری اسلام سیاسی بدون توجه به زمینه‌ی رقابت‌های جهانی در بستر جنگ سرد و تحولات ساختارهای اجتماعی در پی‌آمد مدرنیزاسیون نامتوازن، نمی‌تواند روابط پیچیده‌ی واقعی را توضیح دهد. فراموش نکنیم که بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای مدرن و محصول همین ساختارهای سیاسی اجتماعی مدرن است.^{ix}

نیکفر در تبیین سلطه‌ی ولایت، تأکید را بر «آگاهی» جامعه و ولایت‌پذیری «ما» می‌گذارد. در تحلیل‌های نیکفر ساختار امپریالیستی و کلیت جهانی، به لحاظ تحلیلی و نظری غایب است و بعضاً در حد اندرزه‌های سیاسی یا توصیفات تجربی نقش ایفا می‌کند.^x بی‌توجهی یا کم‌توجهی تحلیلی به واقعیت شکل‌گیری کلیت جهانی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی، کُمیتِ هر تحلیلی را لنگ می‌کند. اما مشکلات چارچوب نظری نیکفر به این‌جا ختم نمی‌شود. فهمی که نیکفر از مفهوم جامعه ارائه می‌دهد نیز حول توصیفات کلی پرسه می‌زند و نمی‌تواند به قانونمندی‌های حاکم بر فرماسیون اجتماعی نزدیک شود.

فرماسیون اجتماعی: ساختار پیچیده با عنصر مسلط یا کلیتی هم‌سطح و جمع‌کننده‌ی اختلاف‌های اجتماعی؟

برخی از گزاره‌های نیکفر در مورد جامعه: «جامعه پر مسئله است. جامعه‌ی بی‌مسئله وجود ندارد»، «جامعه انبانی از تضادها است» و در ادامه برای بیان این موضوع که این مسائل و تضادها در کلیت یک جامعه مفصل‌بندی می‌شوند، اشاره می‌کند که: «جامعه جمع‌کننده است». پس، «در هنگام بررسی هر مسئله‌ی اجتماعی باید کلیت اجتماعی در برابر دید ما باشد، جامعه در سامان نابه‌سامانش» و برای تأکید بر

این مسئله تکرار می‌کند که «حتی در جایی که متمرکز می‌شویم بر یک مسئله‌ی خاص، لازم است بررسی‌مان کل‌نگر باشد»

اما مسئله‌ی تئوری اجتماعی دقیقاً همین نسبت این تضادهای اجتماعی در درون کلیت فرم‌اسیون اجتماعی و کیفیت آن کلیت است. پرسش این است که این کلیت که شامل وهله‌های گوناگون (ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی و ساخت ایدئولوژیک) و عناصر و اجزای تضادمند (طبقات متخاصم و قشربندی‌های مختلف اجتماعی) است چگونه به یکدیگر مرتبط می‌شوند و یک کل تحت نام جامعه یا فرم‌اسیون اجتماعی را شکل می‌دهند؟ شالوده‌ها و چارچوب‌های آن را چه عاملی متعین می‌کند؟

این‌ها پرسش‌هایی است که نیکفر پرداختن به آن‌ها را به سود طرحی برای یک نظریه‌ی تبعیض رها می‌کند. نظریه‌ی تبعیضی که بتواند پهنه‌های عمل ولایت و به‌طور کلی نظام امتیازوری را توصیف کند. اما از سوی دیگر، نیکفر به خوبی می‌داند که نمی‌توان از جامعه‌ی مدرن، تضادها و «تبعیض‌هایش» سخن گفت و با استثمار طبقاتی، مارکس و مارکسیسم مواجه نشد.

در اینجا نیکفر به تناقضی برمی‌خورد. او به خوبی می‌داند که مارکس تضادهای اجتماعی را، نه به لحاظ تحلیلی و نه به لحاظ افیکسسته و مؤثربودگی عینی، هم‌سنگ در نظر نمی‌گیرد. نیکفر می‌داند که از نظر مارکس ساختار زیربنایی روابط تولیدی است که در وهله‌ی نهایی محدوده‌های تداوم و تحول ستم‌های اجتماعی یا امکان و بستر محو آن‌ها را فراهم می‌کند. و طبعاً باید بدانند که از نظر مارکس نه ساخت‌های گوناگون اجتماعی و نه عناصر و اجزای فرم‌اسیون اجتماعی به لحاظ مفهومی نمی‌تواند به‌واسطه‌ی انگاره‌های تجربی‌ای چون تبعیض و امتیازوری قابل تحلیل باشند.

به همین خاطر نیکفر مجبور است به بازتفسیر تئوری مارکس بپردازد:

«هم-موضوع دیدن جامعه با هر موضوع، از جمله موضوع کانونی و پایه‌ای بهره‌کشی، یک اصل روشی است. هم-موضوعیت جامعه با موضوع بهره‌کشی، جایگاه استثمار را که در بررسی کاپیتال مقدماً "کارخانه" است، بر زمینه‌ی جهان اجتماعی و تاریخ آن قرار می‌دهد. از این منظر دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار - بورژوازی و پرولتاریا - زمینه‌ای دارد که لزوماً با رابطه‌ی استثمار تبیین‌شدنی نیست، اما با رابطه‌ی تبعیضی چرا. یعنی دوگانگی موقعیت‌ها در یک جهان تبعیضی است که به دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار راه می‌برد. تبعیض هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استثمار پیشی دارد»^۱.

این نکته درست است که مارکس هر موضوعی، من جمله یا شاید بهتر باشد بگوییم به‌ویژه استثمار را در شبکه‌ی پیچیده‌ی مجموعه‌ی روابط اجتماعی و در زمینه‌ی تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. اما از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که تبعیض بر استثمار تقدم تحلیلی و تاریخی دارد. استدلال نیکفر در این مورد

^۱ نیکفر، محمدرضا، «تعلق داشتن، تعلق نداشتن»، سایت نقد اقتصاد سیاسی

بسیار سست است. از این که دوگانگی موقعیت طبقات متخاصم «لزوماً» با استثمار تبیین‌شدنی نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که «با رابطه‌ی تبعیضی چرا». برای هویدا شدن سستی ساختار این استدلال کافی است پرسید چرا؟ چه چیزی تبعیض را مقدم بر استثمار قرار می‌دهد؟ ذات تبعیض‌زای انسان‌ها؟ قدرت‌طلبی افراد؟ یا نه ساختارهای عینی؟ اگر پاسخ پرسش فوق اولی یا دومی است که هیچ. اما اگر مسئله ساختارهای عینی است، پرسش این است کدام قانونمندی به تبعیض تقدم می‌بخشد؟ نیکفر چیزی نمی‌گوید. (جز ارجاعی بی‌توضیح به فصل بحث‌برانگیز «انباشت بدوی سرمایه» در جلد یکم «سرمایه»)

اما تا آنجایی که مسئله به تحلیل‌های مارکس بازمی‌گردد، او نه تنها «دوگانگی طبقاتی» بلکه اساساً هیچ‌یک از تضادهای اجتماعی (یا به بیان نیکفر تبعیض‌های اجتماعی) را تک‌وجهی و تک‌علیتی تبیین نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که «لزوماً» بر اساس یک رابطه توضیح داده شود. برای مارکس تعیین تاریخی هر تضادی به لحاظ عینی از تکراری از موجبیت‌ها می‌گذرد. اما این مسئله نافی تعیین‌کننده بودن ساختار اقتصادی «در وهله‌ی نهایی» نیست. یک امر مسلم است: ساختارهای روابط تولید طبقاتی با روابط اجتماعی گره‌خورده است و استثمار اقتصادی از شبکه‌ی بازتولید ستم‌های اجتماعی محقق می‌شود، اما از سوی دیگر چارچوب‌ها و محدوده‌های تداوم، تقویت، تضعیف یا احياناً محو ستم‌ها و تبعیض‌های اجتماعی را روابط تولیدی حاکم مشخص می‌کند بنابراین، آن‌ها نمی‌توانند، چه به لحاظ تاریخی و چه به لحاظ منطقی، مستقل یا مقدم بر روابط تولیدی و تضاد طبقاتی منطبق بر آن مورد بررسی علمی قرار بگیرند. این فهم از کلیت اجتماعی، فراتر از توصیفات تجربی، مسیر را برای پرداخت دقیق قانون‌مندی‌های اجتماعی می‌گشاید و نسبت پیچیده‌ی ساحت‌های مختلف اجتماعی و تضادهای آن‌ها در درون هر فرماسیون اجتماعی را نیز روشن می‌کند.

این در حالی است که در طرح نیکفر، علی‌رغم اینکه تبعیض را از استثمار جدا می‌کند، به لحاظ تحلیلی تمامی تضادهای اجتماعی هم‌سطح می‌شوند. باین‌حال، بازتفسیری که نیکفر از مارکس ارائه می‌دهد، برای انسجام بخشیدن به طرح نظری‌اش، حیاتی است. فرماسیون اجتماعی آن‌گونه که مارکس تحلیل می‌کند؛ کلیتی است با ساحت‌های نسبتاً مستقل که علی‌رغم این که هر ساحت تاریخ ویژه‌ی خود را دارد اما تضادهای آن به‌واسطه‌ی برهم‌کنش و درهم‌تافتگی با سایر سطوح متعین می‌شود. تضادها مؤثربودگی و افیکسیتی‌های خاص و مشخص خود را دارند.

از طرف دیگر، نه مارکس و نه انگلس، تضاد طبقاتی یا آن‌گونه که نیکفر می‌گوید «دوگانگی موقعیت» طبقات را محدود به کارخانه یا مکان تولید نکرده‌اند، بالعکس آن‌ها در تنش بین جناح‌های مختلف سیاسی و جهت‌گیری‌ها و اظهارات شخصیت‌های سیاسی (بلانکیست‌ها، اورلانیست‌ها، بناپارتيست‌ها، لژتیمیست‌ها، لودرو رولن، لویی بلان و ...) و حتی بحث‌های «تئوری» پردازان مختلف (فوئرباخ، پرودون، اشتیرنر، باکونین،

دورینگ و...) گرایش‌های طبقاتی اکتشاف می‌کنند. نیکفر می‌داند که برای مارکس، در جامعه‌ی طبقاتی، هیچ نهاد، نظر، نظام و تبعیض نابی وجود ندارد و همه مهر طبقاتی خورده‌اند؛ او می‌داند که مارکس «بهشت حقوق بشر» (مارکس)، «شان شهروندی» و «کرامت انسانی» (نیکفر) را نه مقولاتی ناب که انگاره‌های تاریخی‌ای قلمداد می‌کند که محصول یک ساخت طبقاتی اجتماعی ویژه (بورژوازی) است یعنی همان «بهشت مالکیت و بنتام».

نیکفر، برای رفع تمامی تضادهای بحثش با ساختار تحلیلی مارکس و حفظ انسجام چارچوب تحلیلی خود، تضاد چندوجهی طبقاتی در فهم مارکسیستی را در تبعیض ناب شهروندی؛ و «آغازگاه چپ» را در گسست‌های معرفت‌شناختی مارکسیستی‌اش ادغام می‌کند؛ این ادغام به نحوی هضم یا ادغام مارکس در کانت است:

«آغازگاه چپ مقابله با تبعیض است. چپ، آن جریانی است که شعارهای انقلاب کبیر فرانسه – یعنی آزادی، برابری، برادری (همبستگی) – را جدی گرفت و به آن متعهد ماند. این آرمان تجمیعی بهینه است، انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و همبستگی و حفظ آزادی.»^۱

در این ادغام نظری (اگر نگوییم التقاط) است که امکان هم‌نشینی هم‌سطح مقولاتی مثل تبعیض، تضاد، نظام امتیازوری، انتگراسیون، استثمار و خشونت مهیا می‌شود و در نتیجه ارتباط تحلیلی استثمار با ستم مسکوت گذاشته می‌شود. نیکفر به کرات چه در باب تحلیل اکنونیت جامعه و چه در مورد آرمان آینده بر چهار مسئله تأکید می‌کند: ۱. استثمار ۲. تبعیض ۳. خشونت ۴. محیط زیست. پرسش این است: چه نسبتی بین این‌ها برقرار است؟ هر چشم غیرمسلح و نگاه تجربی‌ای می‌تواند ببیند که این‌ها مسائل و شکاف‌های روز هستند، اما نکته این است که کدام تعیین‌کننده است، کدام مسلط است و چه ساختاری این‌ها را تولید و بازتولید می‌کند؟ برای مثال پرسش ساده این است: بدون تحول بنیادین روابط تولید و مهار قانون ارزش در جهت محو آن آیا می‌توان بر اساس جمهوری سکولار فرضی آینده و قوانین شهروندی، سدهای استواری در مقابل جریان مداوم تخریب محیط زیست بنا کرد؟

درنهایت، مفاهیم استثمار و تبعیض در طرح نظری نیکفر بیش از آنکه نقش تبیینی و کارکرد تحلیلی داشته باشند، صرفاً کارکرد مرزکشی سیاسی – آن‌هم به صورت سلبی – با عریضه‌کشان «همه با هم» و سلطنت‌طلبان «انقلاب ملی» را دارد.

بار دیگر مسئله‌ی دولت؛ «شکل» یا «ماهیت» مسئله این است

^۱ نیکفر، محمدرضا، «تعلق داشتن، تعلق نداشتن»، سایت نقد اقتصاد سیاسی

در درون همین ساختارهای ناب است که برای نیکفر در ارتباط با مسئله‌ی دولت آینده، تماماً خود را مصروف شکل دولت می‌کند. مسئله‌ی اساسی در ارتباط با دولت نفی مرجعیت و ولایت است. او تمام بحث در مورد جامعه و جنبش را در این خلاصه می‌کند: «ضرورت ولایت‌شکنی پیگیر – اگر بخواهیم برای همیشه از موقعیت صغارت و رعیت بودن خارج شویم»^۱. بنابراین تمام هم‌وغم خود را معطوف به مبارزه با اشکال مختلف دول ولایی می‌کند. مقبول و مرحبا! به‌راستی باید در نبردی بی‌امان علیه دولت دینی و دعوی‌های سلطانی مشارکت جست. اما نیکفر در برابر ماهیت طبقاتی این دولت‌ها یا اساساً سکوت می‌کند یا با توصیفاتی کلی از کنار آن عبور می‌کند. نیکفر در مورد این موضوع که هرکدام از این دولت‌ها در درون برنامه‌های پرتضاد جناح‌های مختلف بورژوازی در سطح بین‌المللی جای‌گیر شده‌اند لکنت خیره‌کننده‌ای دارد. به همین دلیل هم دولت آرمانی او نیز دولتی فرمال و ناب است: جمهوری سکولار. البته نیکفر تلاش می‌کند این فرم را به‌واسطه‌ی مقولات و مطالباتی پر کند؛ اما مقولات و مطالباتی که طرح می‌کند نیز مجرد و ناب‌اند: «خواست تعلق داشتن، خواست عضو کامل جامعه بودن، از نظر برخورداری از امکان‌های زندگی، از نظر برخورداری از حق مشارکت برابر و بدون تبعیض در سامان اجتماعی و سیاسی، از نظر ارج‌شناسی»، یا مطالباتی از قبیل «آزادی، تشکل و مشارکت»^۲.

می‌گوییم مقولات و مطالباتی مجرد و ناب، منظورمان این نیست که این مقولات و مطالبات بد است و یا اینکه نباید به آن‌ها توجه کرد. در سطح تحلیل اجتماعی با خوب و بد سروکار نداریم. مقولاتی از قبیل آزادی، همبستگی، تشکل و ... روزانه توسط ابررسانه‌های جریان مسلط و خرده رسانه‌های جریان چپ به‌طور مکرر تکرار می‌شوند. اما مسئله در تحلیل اجتماعی، محتوای عینی و در نتیجه جهت‌گیری‌های سیاسی مفاهیمی مثل آزادی، برابری و همبستگی است.

برشت در قطعه‌ای درخشان به نام «بازجویی از نیکمرد»، از نیکمردی سخن می‌گوید که «پاییند گفته‌های خویش» بوده؛ نظراتش را «با صداقت بیان می‌کرده»؛ «شجاع» بوده؛ «خردمند» بوده و «چشم به سود شخصی» نداشته. برشت در مقابل هر کدام از این ارزش‌های انتزاعی، پرسش‌های ساده و ماتریالیستی‌ای را طرح می‌کند؛ پرسش‌هایی ساده از جنس پرسش‌هایی که در بسیاری از دقایق تاریخی از جانب توده‌ها طرح شده‌اند (بسیاری از پرسش‌های ساده که توده‌ها می‌پرسند؛ عمیقاً ماتریالیستی هستند): تو که پاییند گفته‌هایت بوده‌ای، «چه گفته‌ای؟»؛ تو که صادق بوده‌ای، «چه نظری داشته‌ای؟»؛ «در برابر چه

^۱ نیکفر، محمدرضا، «زن، زندگی، آزادی: آغاز یک انقلاب؟»، ۲۲ مهر، ۱۴۰۱، رادیو زمانه.

^۲ نیکفر، محمدرضا، «زن، زندگی، آزادی: کرامت و امید»، ۱۴ مهر، ۱۴۰۱، سایت رادیو زمانه

کسانی «شجاع بوده‌ای؟» «به نفع که» خردمند بوده‌ای؟ اگر به سود خود نظر نداشته‌ای، «به سود که نظر داشته‌ای؟»

مارکس، که برشت با دقت آثارش را خوانده بود، پیش از این‌ها اثبات کرده بود که چگونه ساختارهای مادی یک شیوه‌ی تولید، امکان مادی صورت‌بندی نظری مقولاتی مثل «برابری» و «آزادی» و «همبستگی» را فراهم می‌کند؛ و دقیقاً همان ساختار، فهمی را از این مفاهیم عمومی می‌کند که بازتولیدگر نابرابری، سلب‌کننده‌ی آزادی و مانع همبستگی است.

نیکفر در مصاحبه‌ای از جمهوری خواهان و نیروهای آزادی‌خواه می‌خواهد به «پرورش ایده‌ی جمهوری» مبادرت ورزند. می‌پرسیم کدام جمهوری؟ نیکفر به کرات بر «برنامه» تأکید کرده و باز از جمهوری خواهان می‌خواهد که «به فکر یک منشور» باشند. از زمان نگارش مانیفست کمونیست و نقد برنامه‌ی گوتا به این سو می‌دانیم که برنامه، منشور و مانیفست جنبش و جامعه‌ی آینده نه ردیف کردن مطالبات است و نه قابل‌تقلیل به ردیف کردن خواستن این‌ها و نخواستن آن‌ها است. بلکه تحلیل ساختاری کلیت اجتماعی، سنجش تئوریک شروط اساسی و راه‌های امکان مادی مطالبات، و تدقیق مفهومی و نظری مطالبات بر اساس آن دو است. در غیر این صورت، هر برنامه‌ای صرفاً جنگ زرگری لفظی بین گرایش‌های مختلف سیاسی است.

برای وضوح بیشتر مسئله بگذارید مثالی طرح کنیم: مسئله‌ی زنان در وهله‌ی کنونی، تبدیل به سنجه‌ی سنجش نیروهای مترقی شده است. بی‌تردید همه‌ی جریان‌های مترقی خواهان حذف روابط پدرسالاری و مردسالاری در جامعه‌ی آینده‌اند. اما چیزی که مرزهای بین این طیف گسترده‌ی جریان مترقی را ترسیم می‌کند، نه صرف این مطالبه که حتی سلطنت‌طلبان هم دعوی آن را دارند؛ بلکه برنامه‌های مشخص آن‌ها جهت حذف روابط پدرسالارانه و مردسالارانه بر اساس تحلیل ساختارها و امکان‌ها و چگونگی نفی و حذف اشکال گوناگون این ستم از پیکر جامعه است. پرسش این است آیا جمهوری ناب (بخوانید جمهوری بورژوایی) که به لحاظ حقوق مدنی و جزایی تمامی حقوق برابر و سکولار بین زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد و حقوق سکولار خانواده را تثبیت می‌کند، می‌تواند مردسالاری سیستماتیک را محو کند؟ اگر آری، پرسش بعدی این است: چرا در کشوری مثل فرانسه با بیش از سیصد سال سنت نظری جمهوری خواهی، «تفکر انتقادی» و «ولایت‌ستیزی» پایدار و بیش از دویست سال سنت سیاسی جمهوری خواهی، همچنان سالانه به‌طور میانگین قریب به ۱۵۰ مورد زن کشی رخ می‌دهد؟^۱ آیا این زن کشی‌ها و دیگر اشکال ستم بر زن در جمهوری‌های بورژوایی تصادفی است یا سیستماتیک؛ یعنی برخاسته از دینامیسم‌های درونی و گرایش‌های متضاد خود نظم حاکم است؟ چه گرایش‌های ساختاری موجب شده است که حتی دستاوردهای حقوقی تثبیت‌شده‌ای که محصول قرن‌ها مبارزه‌ی زنان، کارگران و اقلیت‌های ملی، جنسی و «نژادی» در

^۱ برای یک نمونه نگاه کنید به [این گزارش](#) منتشرشده در روزنامه‌ی لوموند.

کشورهای شمال جهانی است مورد هجوم و دست‌درازی فراکسیون‌هایی از طبقات حاکمه قرار گیرد؟ بار دیگر نسبت ساحت‌های گوناگون یک فرماسیون اجتماعی با حضور و بازتولید ستم‌های گوناگون اجتماعی چیست؟ آیا صرف تغییر حقوقی می‌تواند ستم‌های اجتماعی را ملغا کند؟^{xi}

هر برنامه‌ای در مورد مسائل و تضادهای اجتماعی که بر مبنای تحلیل ساختار نباشد و با این پرسش‌ها مواجه نشود، در سطح شعار، ولو مترقی، باقی خواهد ماند؛ شعارهایی که چون مسیرهای امکان آن تعبیه نشده است نمی‌تواند مورد پذیرش جدی توده‌ها قرار گیرد و بیش از هر چیز به کار نمایش طهارت اذهان مترقی می‌آید؛ بی‌آن که زنجیرهای ستم عینی گسسته شوند.

نیکفر در مصاحبه‌ای که در بالا ذکرش رفت بر نکته‌ی مهمی انگشت می‌گذارد. او اشاره می‌کند که یکی از مسائل مهم، «ارتقای کیفیت دیسکورس جنبش» است و هشدار می‌دهد که «گفتمان جنبش با خطر ابتدال مواجه است». هر کسی که انقلاب را جدی می‌گیرد، و نمی‌خواهد با جنبش بازی کند؛ با این دغدغه‌ی نیکفر همراه خواهد شد. معتقدم که یکی از فاکتورهای ارتقای گفتمان جنبش فراتر رفتن از طرح مطالبات مترقی و مواجهه‌ی تئوریک با قانونمندی‌ها به همراه گرایش‌ها و ضدگرایش‌های جامعه و جنبش و استوار کردن آن مطالبات بر این تحلیل‌هاست. برای مارکس این مواجهه‌ی تئوریک و علمی نقطه تمایز کمونیست‌ها از سایر فعالین اجتماعی بوده است.

کوتاه در باب پایه‌های مادی جمهوری خواهی ناب و وانهادن «دیکتاتوری طبقاتی»

از مارکس (به‌ویژه در *ایدئولوژی آلمانی و فقر فلسفه*) و لنین (به‌ویژه در *امپریالیسم و در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*) آموخته‌ایم که ظهور و سلطه‌ی گفتمانی این، یا آن ایده تصادفی و ناشی از شهودات و خلاقیت‌های فکری مؤلفان آن‌ها نبوده بلکه با تحولات مادی و تغییرات در مبارزه‌ی طبقاتی در ارتباط است (و نه نشأت گرفته از آن). در اینجا صرفاً بستر عمومی‌ای که موجب می‌شود، جمهوری‌خواهی ناب و ایده‌های وابسته به آن توسط روشنفکران مترقی مورد استقبال قرار گیرد را شرح می‌دهیم.

همان‌طور که پیش‌ازین گفتیم، تحول اقتصادی و تغییر ساخت طبقاتی کشورهای جنوب جهانی در عصر امپریالیسم، اساساً متأثر از هجوم سرمایه‌ی خارجی بوده است و همان مسیر تاریخی کشورهای شمال جهانی را طی نکرده‌اند. در واقع اگر در کشورهای شمال جهانی، سلطه‌ی روابط سرمایه‌داری محصول قرن‌ها مبارزه‌ی سیاسی ایدئولوژیک بورژوازی و سپس کسب قدرت سیاسی و تحول روابط و ارزش‌های اجتماعی بوده است؛ کشورهای جنوب جهانی بدون طی کردن این تلاطمات در دوره‌ی امپریالیسم به درون مناسبات اقتصادی ناموزون و حوزه‌ای سرمایه‌داری پرتاب شدند. به این معنا که برای افزایش «درآمد ملی» خود تولید و سرمایه در بخش‌هایی متمرکز می‌شود که نیازهای بازار جهانی را پاسخ دهد. حضور قسمی روابط

سرمایه‌داری در این کشورها در حالی است که آن‌ها، روندهای تاریخی و مبارزات طبقاتی منطبق بر آن را پشت سر نگذاشته‌اند، و همچنان طبقات کهن و همراه با آن ارزش‌ها و شبکه‌های اجتماعی مرتبط با آن‌ها نیرومندند. در نتیجه در بسیاری از موارد مالکان و سهام‌داران داخلی این بخش‌های سرمایه‌داری که عمدتاً (و نه صرفاً) متمرکز در منابع خام است، اعضای طبقات کهن هستند.

پرتاب شدن ناگهانی این کشورها به درون ساختار سرمایه‌ی جهانی، نه تنها ساخت اقتصادی آن‌ها را به شدت ناموزون و مرکب می‌کند، که علاوه بر آن به لحاظ اجتماعی و ایدئولوژیک نیز شکاف‌ها و مغاک‌هایی را ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه اگرچه رشد یک‌باره‌ی روابط سرمایه‌داری در شهرهای صنعتی و شهرک‌های تولیدی، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی را دگرگون می‌کند، اما همچنان شبکه‌ی روابط و ارزش‌های سنتی و کهن را در بخش‌های دیگر دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

هیچ فرماسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ای سراغ نداریم که موزون باشد. به تعبیر مارکس در سرمایه و انگلس در آنتی دورینگ نظم سرمایه همان آنارشی و هرج و مرج اش است. اما این عدم توازن در فرماسیون‌های اجتماعی کشورهای پیرامونی به‌غایت شدید است. همین امر موجب می‌شود که ساخت سیاسی این فرماسیون‌های اجتماعی گرایش عینی به استفاده از قهر عریان و سرکوب خشن برای حفظ خود داشته باشند. این گرایش مادی و ساختاری است و ربط چندانی به «ولایت‌پذیری» یا «ولایت‌ستیزی» مردمان آن ندارد.

اما نکته‌ی اساسی این است این ساختار دو گرایش متضاد را در بین ملت‌های ساکن کشورهای پیرامونی به وجود می‌آورد.

۱. از سویی ساخت سیاسی اکیداً سرکوب‌گر که پایه‌ای‌ترین آزادی‌های پذیرفته‌شده‌ی فردی را نیز به دلیل حضور قدرتمند روابط و ارزش‌های سنتی نفی و منع می‌کند لایه‌های مختلف طبقاتی و اجتماعی را علیه آن ساختار سیاسی برمی‌انگیزد. در واقع شکاف‌های بزرگ و مشهودی که بین سطح زندگی -چه به لحاظ روابط حقوقی و آزادی‌های فردی و چه به لحاظ سطح معیشت- در کشورهای شمال جهانی و کشورهای جنوب جهانی وجود دارد، موتور پمپاژ توهماتی شیرین در مورد دموکراسی ناب، جمهوری ناب و سکولاریسم ناب (به‌ویژه در کشورهای تحت سلطه‌ی بنیادگرایی دینی) در میان بخشی از توده‌ها می‌شود. این توهمات می‌تواند در فرم‌های گوناگونی تبارز یابد، از امید به «دموکراتیزه کردن» وضع موجود و رفرم ساختار سیاسی (حتی جایی که بنیادگرایی دینی حاکم است: «دموکراسی دینی») تا چشم حسرت و اشتیاق دوختن به امپریالیست‌ها که بیایند «حقوق بشر»، «مالکیت خصوصی واقعی»، «مک دونالد»، «کوکاکولا» با چاشنی «بمب‌های شیمیایی بشردوستانه» تقسیم کنند. تلنبار این توهم و مشارکت در فربه کردن آن می‌تواند بسیار خطرناک باشد. اگرچه تقویت این وهم در بین توده‌ها می‌تواند در قالب متوسل شدن به

راه‌حل‌های پراگماتیستی متبلور می‌شود، در بین لایه‌های روشنفکران مترقی عموماً در قالب صورت‌بندی اشکال ناب و مطلق جمهوری‌خواهی و ایده‌ی شهروندی زبان بیان خود را می‌یابد.^{xi}

۲. اما همین ساختار گرایش متضاد دیگری را نیز دامن می‌زند. دخالت‌های آشکار و پنهان سرمایه‌ی خارجی که ستم بر ستم، و فلاکت بر فلاکت کشورهای تحت سلطه می‌انبارد بخشی از توده‌ها را از قضا به سوی چسبیدن به ارزش‌ها و نهادهای سنتی و دفاع از دولت استبدادی حاکم، در برابر ارزش‌ها و دخالت‌های کشورهای شمال جهانی، سوق می‌دهد. این گرایش مادی در دوره‌ی حاضر در قالب جریان‌ی به‌شدت خطرناک به نام «محور مقاومت» معرفی شده است.

یک نکته را نباید فراموش کرد، غلبه‌ی این دو گرایش متضاد، در بستر تاریخی رخ می‌دهد که انقلاب‌های سوسیالیستی شکست خورده و شکست ایده‌های کمونیستی نیز به‌مثابه اصل موضوعه پذیرفته شده است. با این حال می‌دانیم که شکست‌های سوسیالیسم در قرن بیستم که در بستر یک مبارزه‌ی طبقاتی شدید جهانی صورت گرفت، نمی‌تواند دال بر صحت یا عدم صحت ایده‌های علمی باشد.

صریح می‌پرسیم: گذشته از ارجاعات شل و آشفته‌ی رایج به تاریخ سوسیالیسم و انقلاب‌های سوسیالیستی که بیشتر شبیه داستان‌های تخیلی پاورقی‌های روزنامه‌های زرد است، بر چه مبنایی ایده‌ی ماهیت دولت به مثابه دیکتاتوری طبقاتی به کناری نهاده شده است؟ در کدام مبارزه‌ی نظری مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» شکست خورده و غلط بودن آن اثبات شده که در برابر بمباران‌های بی‌مایه‌ی سلطنت‌طلبان به سنگر جمهوری‌خواهی ناب قرن هجدهمی عقب‌نشینی شده است؟

معتقد نیستیم که نظرات مارکس درباره‌ی دولت، سخن پایانی است. در علم و تحلیل علمی سخن پایانی نداریم. اما در علم پرش‌های دلخواهی هم وجود ندارد. معتقدیم که تحلیل مارکس در باب دولت نقصان‌هایی دارد که باید آن‌ها را برطرف کرد تا مسیر تکاملش هموار شود. سنت‌های فکری نیز پیشاپیش به این ضرور مبادرت ورزیده‌اند. اما همچنان پرسش این است که هسته‌ی اصلی تئوری مارکس در باب دولت به مثابه دیکتاتوری طبقاتی، واجد چه نابسندگی است؟ بیشتر از آن کدام وجهه نابسندگی آن توسط نظریاتی در باب جمهوری‌خواهی ناب قابل ترمیم است؟

سر آخر، ساختار تحلیلی نیکفر منسجم است؛ همه‌ی مفاهیم چفت‌و‌بست دارند: خودآیینی، ولایت ستیزی، تبعیض، نظام امتیازوری، انتگراسیون، جامعه‌محوری (که در اینجا به آن نپرداختیم) جامعه‌ی جمع‌کننده و ... با این حال، در تئوری انسجام شرط لازم است اما صرف انسجام کفایت نمی‌کند و به آن صحت نظری نمی‌بخشد. نکته این است که این ساختار تحلیلی، در مقابل بسیاری از وجوه پیچیده‌ی وضعیت نابینا است. نیکفر ما را به جرئت اندیشه کردن دعوت می‌کند؛ در این فراخوان نیز با او همدلیم. امید که بخشی ولو قلیل توده‌های کثیری که جرئت جدال با «سر اژدها» را داشته‌اند، از تاریکی سر بر کرده و بخت و جسارت برخورد

انتقادی با مفاهیمی که بی‌سنجش رها شده‌اند را داشته باشند؛ مفاهیمی که در حال حاضر از آن‌ها گذر استعلایی صورت گرفته است؛ بی‌مواجهه. مفاهیمی که جدای تکرارهای طولی‌وار، ورد گونه و مذهبی برخی متون و نظریات منسوخ، نه محافل فکری پذیرای آن‌هاست و نه دکان‌های آکادمیک خریدار آن‌ها. باین‌حال باید بدانیم که پس از کشف علمی مارکس، روشنفکران بزرگ انقلاب لمح‌های از اندیشیدن به آن‌ها و تدقیق مفهومی آن‌ها دست نکشیدند. مارکس در قطعه‌ی پایانی مانیفست کمونیست می‌نویسد: «کمونیست‌ها از پنهان کردن نظرات و اهداف خویش بیزارند». بی‌پرده و به پیروی از مارکس: از دیکتاتوری پرولتاریا سخن می‌گوییم؛ از کمونیسم و انقلاب کمونیستی. در بررسی این مفاهیم ادای سهم خواهیم کرد.

ⁱⁱ نیکفر در جای دیگری می‌نویسد: «مشهور است که فرانسوی‌ها انقلاب کردند، اما آلمانی‌ها درباره‌ی آن اندیشیدند. یک کانون مهم اندیشه در این باره گرد امانوئل کانت شکل گرفت، ایده‌های این کانون به هگل منتقل شدند، و از آن طریق به مارکس و مارکسیسم.» نیکفر، محمدرضا، «علت انقلاب، حکمت انقلاب»، ۱۲ آبان، ۱۳۹۷، رادیو زمانه.

ⁱⁱ ممکن است این گزاره با توجه به هم‌نشینی‌ای که بین «تجربی» و «استعلایی» برقرار کرده است، متناقض به نظر برسد. اما این گزاره تنها بر اساس نگاه کلاسیکی متناقض می‌نماید که منطبق بر فهم رایج از تاریخ فلسفه تجربه‌گرایی و ایدئالیسم را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. آلتوسر در فصل اول خوانش سرمایه در تحلیلی بی‌سابقه نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌هایی که بین سنت ایدئالیسم و تجربه‌گرایی وجود دارد، در فرایند انتزاع آن‌ها از یک «عملیات» و «ساختار» واحد پیروی می‌کنند: کشف ذات ابژه از خلال عملیات پیراستن و دور انداختن پوسته‌های «ابژه‌ی واقعی». با توجه به این تحلیل، می‌توانیم بفهمیم که چرا و چگونه، در تحلیل سیاسی-اجتماعی، عموماً تجربه‌گرایی روشی، راه را برای انتزاعی‌ترین مقولات، فرمول‌وارترین بحث‌ها و استعلایی‌ترین تحلیل‌ها هموار می‌کند.

ⁱⁱⁱ «پیشینیان می‌دیدند که بستگی انسان به قانون از راه وظیفه است؛ ولی از این نکته غافل بودند که قوانینی که انسان تابع آن‌هاست فقط به‌وسیله‌ی خود او وضع شده‌اند، هرچند در عین حال عام نیز هستند، و انسان فقط مکلف است بر وفق اراده‌ی خویشتن عمل کند، [یعنی] اراده‌ای که به‌وسیله‌ی طبیعت چنان ساخته شده است که واضع قوانین عام باشد. چون انسان فقط در مقام تابع قانون پنداشته می‌شد (اینکه چه قانونی باشد فرقی نمی‌کرد)، قانون به سود [و صرفه‌ای]، خواه به‌صورت [عامل] جذب یا اجبار، نیاز داشت؛ زیرا از اراده‌ی خود او برخاسته بود، بلکه اراده‌ی او خود با قانونی که حکم عامل دیگری الزامی می‌شد مطابقت می‌کرد. بر اثر این پیروی ضروری [یعنی پیروی اراده‌ی انسان از قانونی که با آن بیگانه بود] هرگونه کوششی برای یافتن برترین اصل وظیفه، به نحوی جبران‌ناپذیر به هدر می‌رفت. ... من این اصل [سوم مربوط به اراده را] اصل [استقلال یا] خودآیینی می‌نامم در برابر همه‌ی [آرا] دیگر [مربوط به اراده] که آن‌ها را با نام دیگر آیینی یا [وابستگی اراده به غیر] می‌شناسم.» کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تهران، نشر خوارزمی (۱۳۹۴)، صص ۹۹، ۱۰۰.

^{iv} مبحث ارائه شده در این بخش، بیش از هر چیز، مدیون تحلیل‌های بدیع آلتوسر در مورد فلسفه و رابطه‌ی دوگانه‌ی آن با علم و سیاست است. آلتوسر به عنوان فیلسوف مارکسیست، هیچ‌گاه از تامل بر فلسفه، نقش سیاسی آن و نسبت‌هایش با علم، خسته نشد. برای آشنایی با نظرات او در این رابطه، به عنوان نمونه، رجوع کنید به:

_ Althusser, Louis. « Qu'est-ce que la philosophie ? », , *Sur la reproduction*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, 2011, pp. 44-52.

_ Althusser, Louis. « 2. Sur la philosophie », *Ecrits philosophiques et politiques Tome 2*. Stock, 1995, pp. 301-348

_ Althusser, Louis. « 5. Lénine et la Philosophie (1968) », , *Solitude de Machiavel*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, 1998, pp. 103-137.

_ Althusser, Louis. « 20. Philosophie et science de la lutte des classes », , *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, 2014, pp. 361-372.

_ Althusser, Louis. « 8. Soutenance d'Amiens (1975) », , *Solitude de Machiavel*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, 1998, pp. 199-232

^v مارکس در مورد این مسئله را به‌صورت فشرده چنین بیان می‌کند: صاحبان کالا «باید متقابلاً یکدیگر را به‌عنوان مالک خصوصی به رسمیت بشناسند. این رابطه‌ی حقوقی که شکل آن قرارداد است، خواه به‌عنوان بخشی از یک نظام حقوقی تکامل یافته و خواه غیر از آن، رابطه‌ای است میان دو اراده، و بازتاب‌دهنده‌ی رابطه‌ی اقتصادی. محتوای این رابطه‌ی حقوقی یا رابطه‌ی بین دو اراده را، رابطه‌ی اقتصادی تعیین می‌کند.» مارکس، کارل، سرمایه (نقد اقتصاد سیاسی)، جلد اول، تهران، لاهیتا ترجمه‌ی حسن مرتضوی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱

vi یادآور می‌شویم که مراد نظر ما مردود شمردن خرد و عقلانیتی کلیت‌بخش نیست. برای یک لحظه هم نباید به دام سیاست‌های هویتی و بازی‌های کودکانه‌ی اینترسکشالیستی که نسخه‌ی دیگری از سیاست هویتی با سوار کردن جورچین‌های رنگارنگ هویت‌های گوناگون بر هم است، بیفتیم. منظور نقد خرد نابی است که کلیت و عامیت بخشی‌اش به‌گونه‌ای است که ناخواسته پایه‌ای‌ترین تقسیم‌جامعه‌ی طبقاتی یعنی تقسیم فرماسیون اجتماعی به طبقات متخاصم را نمی‌بیند.

vii یکی از بازگشت‌های مشهور، بازگشت مارکس به هگل در دهه‌ی شصت قرن نوزدهم بود، یعنی «درست زمانی که سرگرم کار بر مجلد اول سرمایه» بود. در این دوره او به درجات تعیین‌کننده‌ای از هگل گسست کرده بود، با این حال از دهه‌ی پنجاه شاهد احیای دوباره‌ی فلسفه‌ی کانت علیه هگل بود و محافلی که می‌خواستند با هگل به مثابه «سگ مرده» برخورد کنند. مارکس به خوبی به عظمت اندیشه‌ی کانت آگاه بود، اما می‌دانست که رجوع به فلسفه‌ی کانت و به‌ویژه نوع بازگشتی که در آن دوره رایج شده بود یعنی تکیه بر نظریه‌ی شناخت کانتی موانع متعددی را در برابر فهم علمی که او درصدد بنیانگذاری بود فراهم می‌کرد. علاوه بر این کانت نمی‌توانست چشم‌اندازی را ارائه دهد که مارکس برای تبیین علمی او آن را حیاتی می‌دانست؛ دو مفهومی که از قضا هگل، ولو به نحو ایدئالیستی، ارائه داده بود: تضاد و فرایند. البته نباید فراموش کنیم که «لاس زدن» های گاه‌به‌گاه مارکس با هگل در دوره‌ی متأخرش بی‌هزینه نبود.

viii در مورد این مسئله مقالات و نامه‌های لنین در تحلیل انقلاب فوریه و انقلاب اکتبر بی‌نیابت مهم است. هر مارکسیستی باید به این متون را کلمه‌به‌کلمه و دقیق بخواند. ix گفتنی است که ذکر این نکات به‌هیچ‌عنوان به معنای دست‌کم گرفتن نقش‌آفرینی تاریخی اسلام در روابط اجتماعی کشورهای منطقه نیست، اما مسئله کیفیت حضور این اسلام و عمومیت یابی اسلام‌گرایی است؛ که با ارجاع گفتمانی به متون مقدس و بی‌توجه به تحولات عینی تاریخی قابل‌ردیابی نیست.

x به‌عنوان نمونه: «سرنوشت انسان‌ها تابع صلح و عدالت در جهان است، به‌ویژه در منطقه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. یک‌سویه برآورده شدن حقوق اقلیت‌های قومی و زبانی در کشوری چون ایران آرامش در منطقه، رفع سوءظن‌ها، صلح پایدار و دوستی، و درنهایت مرزهای باز است. [۲۹] انتگراسیون کشوری، با فدراسیون منطقه‌ای و مسالمت و همکاری جهانی استوار می‌گردد» نیکفر، محمدرضا، «[تعلق داشتن، تعلق نداشتن](#)»، نقد اقتصاد سیاسی

xi همین‌جا و در متن همین بحث ضروری است تأکید کنیم که نقد مداوم و رادیکال جمهوری‌های بورژوازی مرکز جهانی نباید برای لحظه‌ای هم که شده ما را به صرافت توجیه ستم‌های عربان و استثمارهای برده‌واری بیندازد که در کشورهای جنوب جهانی رخ می‌دهد؛ آن‌هم ذیل منحنی‌ترین گرایش‌های سیاسی موسوم به «محور مقاومت». پیش‌ازاین گفتیم، اینجا نیز تأکید می‌کنیم، اشکال مختلف ستم و استعماری که بر گرده‌ی توده‌های جهان سنگینی می‌کند، محصول یک ساختار پیچیده و ناهم‌زمان جهانی است. جدای از گرایش‌هایی که خود تحولات مادی ایجاد می‌کند، کاهلی نظری کاتالیزور این فهم معوج است که مبتنی بر آن تضادهای درونی یک ساختار را با مقاومت در برابر آن، خلط می‌کند.

xii تا آنجایی که به ایران و فضای فکری آن برمی‌گردد «جمهوری‌خواهی» بی‌طبقه، تنها ایده‌ای نیست که در ارتباط با توهمات است که ساختار تولید می‌کند. فضای فکری ایران برای مدت بیش از دو دهه تضادهای عینی و ساختاری موجود را در دوگانه‌ی سنت و مدرنیته آن‌هم به لحاظ فرهنگی تعریف کرد و در نسبت با مسئله‌ی دولت نیز مدام بر ایده‌ای تأکید کرد یکی از سنگرهای سختی بود که اصلاح‌طلبان حکومتی پشت آن سنگر گرفته بودند؛ دوگانه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی.

علاوه بر این، تفکر تجربی هرچقدر در قوانین و مظاهر این دولت دقیق می‌شد، نمی‌توانست بارقه‌ای از عناصر مدرن را در آن تشخیص دهد. تحلیلی که پویایی و دینامیسم قواعد را تشخیص ندهد همه‌چیز را به‌صورت استثنا درمی‌یابد. و در نتیجه شاهد تحلیل‌هایی بودیم که تمام فرماسیون اجتماعی طبقاتی ایران را به‌مثابه «امر ویژه» می‌دید. مجموعه‌ای از شبه مفاهیم برای توضیح این فرماسیون ویژه شکل گرفت: به لحاظ اقتصادی مالکیت خصوصی‌اش «واقعی» نبود، خصوصی‌سازی‌اش هم «واقعی» نبود، انباشت سرمایه‌اش هم واقعی نبود («غارت» بود)، تحولاتش هم اصلاح نبود، انقلاب هم نبود («اصقلاب» بود) به لحاظ سیاسی هم ساخت دولت اساساً «نامتعارف» بود. صنعت آکادمی در غرب برای شناخت پدیده‌های نامتعارف و اغزوتیکی که ما باشیم تا کنون هزاران کرسی اختصاص داده و بسیار سمینار برگزار کرده؛ نقش اصلی این سمینارها تبلیغ و تثبیت این امر است که «نرمال»، «متعارف»، «حقیقی» و «همگانی» همان دموکراسی، همان اقتصاد و همان سیاست «دموکراتیک و رهایی‌بخشی» است که آن‌ها دارند. جبهه‌ی دیگر این نبرد، هیپی‌گری تئوریک است: همه درست می‌گویند، هیچ حقیقتی وجود ندارد، همه‌ی ارزش‌ها محترم‌اند، حقیقت وجود ندارد اما حق با اقلیت است. علم مستبد و سرکوبگر است؛ هر کس نظر خودش را دارد و... به‌واقع، دنیای غربی است! نیست؟