



# زن، زندگی، آزادی

## وژہ نامہ شمارہ ۶

ہمراہان (به ترتیب الفبا): فرزانه باوفا، علیرضا بہتویی، خسرو پارسا، محمد جوانمرد، مراد روحی، سعید رہنما، آزادہ شعبانی، پرویز صداقت، لیلا فغفوری آذر، شہرزاد مجاب، ہایدہ مغیثی، شاہین نصیری.



## نقد اقتصاد سیاسی

www.pecritique.com

۱۳۹۱-۱۴۰۲

شبکه‌های اجتماعی:

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

ارتباط با ما:

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

نشر الکترونیکی: بهار ۱۴۰۲

کلیه‌ی حقوق محفوظ است.

نقل مطالب مجلد حاضر و بازنشر این مجموعه آزاد است.

نویسندگان: فرزانه باوفا، علیرضا بهتویی، خسرو پارسا، محمد جوانمرد، مراد روحی، سعید رهنما، آزاده شعبانی، پرویز صداقت، لیلا فغفوری آذر، شهرزاد مجاب، هایده مغیشی و شاهین نصیری.

## فهرست مطالب

- ۳..... سواری ناهموار بر ترک دو اسب بالدار! در کشاکش ائتلاف‌ها و منشورها نوشته‌ی خسرو پارسا
- ۱۱..... دو نکته درباره‌ی منشور ۲۰ شکل صنفی و مدنی ایران نوشته‌ی سعید رهنما
- ۱۵..... کدام بدیل برای کارگران؟ نوشته‌ی پرویز صداقت
- ۲۳..... چه‌گونه منشور ننویسیم؟ (ارزیابی منشور آزادی، رفاه و برابری) نوشته‌ی پرویز صداقت
- ۳۳..... رسانه‌های اجتماعی، شکل‌گیری «ما» و بحران بازنمایی حاشیه نوشته‌ی محمد جوانمرد
- ۴۷..... پاک‌نژاد و تجربه‌ی جبهه‌ی دموکراتیک ملی: درس‌هایی برای امروز نوشته‌ی لیلا فغفوری‌آذر و شاهین نصیری
- ۶۰..... پوپولیسم، «همه با هم» و «وحدت کلمه» نوشته‌ی علیرضا بهتویی
- ۹۲..... قیام زینا و بدیل دموکراتیک سراسری نوشته‌ی فرزانه باوفا و مراد روحی
- ۱۱۸... اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی هایده مغیثی و شهرزاد مجاب
- حجاب همچون مسئله سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی هونت با توجه به جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی  
 ۱۳۴..... آزاده شعبانی

# سواری ناهموار بر ترک دو اسب بالدار! در کشاکش ائتلاف‌ها و منشورها

نوشته‌ی خسرو پارسا



طرح اردشیر محمص

می‌کشندم از دو جانب این به‌سویی وان به‌سویی  
مفتیان عقدم به‌سویی بسته، قاضی‌ها به‌سویی

ائتلاف کوتاه‌مدت حول رضا پهلوی منحل شد. جمعی که از جمله برای بهره‌برداری فرصت‌طلبانه از خیزش اخیر در ایران به‌وجود آمده بود به سرنوشت محتوم خود گرفتار شد. در چندی‌چون این مسئله به‌قدر کافی نوشته و گفته شده است. ما نه می‌خواهیم مطالب را تکرار و نه از آن‌ها بهره‌برداری کنیم. به جزئیاتِ جریاناتِ آنها هم وارد نیستیم، و زدوبندهای پنهانی و آشکار این جمع دست‌راستی را هم بیش از آنچه در رسانه‌ها آمده است نمی‌شناسیم و برای‌مان اهمیت چندانی هم ندارد. با این‌همه، درس‌هایی که این پدیده می‌دهد می‌تواند برای ما مفید باشد.

## ۱

**تکرار همزمان تراژدی و کمدی**

در سال ۱۳۰۱ درست صد سال پیش، رضاخان سردار سپه که به کمک قزاقان و افسران انگلیسی و روسی وابسته به ارتش سفید تزار توانسته بود در داخل ایران قدرت‌نمایی کند از چند مزیت برخوردار بود. دربار ایران در حال تلاشی، احمدشاه غایب و فراری، دولتمردان در نهایت بی‌کفایتی، کوشش برای تشکیل سیزده کابینه در عرض یکسال بی‌فایده و ... برای همگان روشن کرده بود که کشور غیر قابل حکومت است. عده‌ای از مردم و نیز روشنفکران دنبال مفری می‌گشتند. رضاخان و سید ضیاء (عامل مستقیم و شناخته‌شده‌ی انگلیس) نه تنها از حمایت آشکار انگلیس برخوردار بودند بلکه حتی از طرف دولت نوپای شوروی که خود به دنبال جنگ با بقایای ارتش سفید بود حمایت می‌شدند. شوروی که با الغای برخی از جنبه‌های قراردادهای استعماری روس و ایران محبوبیت زیادی در میان مردم و روشنفکران به دست آورده بود نیز به دلایل خود با تثبیت وضع ایران موافق بود.

شرایط برای رضاخان ایده‌آل بود ولی چون سلسله‌ی قاجار هنوز در اسم وجود داشت (و گویا سلطنت فره ایزدی است!) بنابراین رضاخان برقراری جمهوری را عنوان کرد که از قضا مورد توجه بسیاری و از جمله روشنفکران نیز قرار گرفت. طبعاً سنتی‌ها و روحانیون که غالباً وابسته به رژیم بودند و عده‌ای از روشنفکران که مقاصد رضاخان را می‌دانستند، مخالفت کردند. دامنه‌ی این موافقت‌ها و مخالفت‌ها چنان بالا گرفت که مطالعه‌ی آن به راستی آموزنده است. آنچه در این میان آشکار شد این بود که رضاخان علاوه بر قلدری نظامی، یک بازیگر و توطئه‌گر سیاسی هم هست. زدوبندهای فراوان او، استفاده‌ی او از اوباش و ارادل و مزدوران جنبه‌های جدیدی از شخصیت او را نشان داد. باین همه، هیاهوی جمهوری‌خواهی خوابید و این زمینه‌ای شد برای استمرار سلطنت در قالبی جدید و سلسله‌ای جدید. در آن شرایط در ایران چنان رعب و وحشتی حاکم شده بود که جز تنی چند یارای مقاومت نیافتند.

منظور من از ذکر این نکته نه تکرار تاریخ که در بسیاری متون به طور مفصل نگاشته شده و در دسترس است، بلکه یادآوری بازی همزمان رضاخان با دو اسب جمهوری و سلطنت بود. کاری که اکنون به صورتی مضحک نقشه‌ی رضا پهلوی شده است. سلطنت؟ جمهوری؟ هر کدام را بخواهید، من هستم.

## ۲

**تقلید ناشیانه**

رضا پهلوی پس از درگذشت پدرش بلافاصله خود را شاه خواند. کسی تحویلش نگرفت، حتی کشورهای که حامی‌اش بودند آن‌را به شوخی برگزار کردند. بنابراین از سلطنت صرف نظر کرده و دوباره تبدیل به ولیعهد

و سپس شاهزاده شد، اما در عین حال گفت که در ته قلب جمهوریخواه هستم ولی البته سلطنت را هم رد نمی‌کنم! بازی ناشیانه و مضحک و تکراری سواری همزمان بر ترک دو اسب. شاهزاده، ولیعهد، شاه، دوباره ولیعهد، اکنون وکیل و شاهزاده، فردا شاه یا حداقل رئیس‌جمهور! بالاخره یکی وفا کند و او را از این سردرگمی نجات دهد.

### ۳

## ترکیب هواداران

هواداران رضا پهلوی (با مشاورت عظمای پرویز ثابتی و شهریار آهی و...) البته طیفی هستند گوناگون، و در این میان بازی ناشیانه‌ی خودِ رضا پهلوی تماشایی است. او که می‌داند قسمت اعظم هوادارانش یا ساواکی‌های سابق یا مدیران و دزدانی هستند که هر یک ثروت عظیمی را ربوده‌اند و در فکر بازگشت به ایران و سلب مصادره‌ی اموال باقیمانده‌شان یا کسب مقامات عالی هستند، در برزخی گیر کرده است که فرار از آن کار ساده‌ای نیست. او حتی جرأت انتقاد از اقدامات افشاشده‌ی پدرش را هم ندارد. هنوز سازمان منفور و جنایتکاری مانند ساواک را نمی‌تواند محکوم کند چون بخش مهمی از هواداران او همین‌ها هستند. علاوه بر اپوزیسیون حتی عده‌ای از مقامات بالای رژیم سابق هم در مصاحبه‌ها و نوشته‌های خود مجبور به افشای بسیاری از جنایات و خیانت‌های رژیم شاه شده‌اند. بیچاره رضا پهلوی چه کند. سکوت، سکوت، سکوت. چون با هر گفته‌ای عده‌ای را از دست خواهد داد. پایه‌های او این‌ها هستند. هم آنها هستند که مانند هواداران رضاخان پس از کودتای ۹۹ و سپس فرزندش پس از کودتای ۲۸ مرداد، از هم‌اکنون همان صحنه‌های اوباشی و قلدربازی و زدوخورد را در خارج از کشور به‌وجود می‌آورند. و عده‌ای هم روح شاد می‌گویند. طبیعی است و گویا! چند بار این مسئله باید تکرار شود؟

می‌دانم که همه‌ی هواداران رضا پهلوی چنین نیستند. عده‌ای متوهم مالیخولیایی هم وجود دارند که ممکن است نفع شخصی نداشته باشند و صرفاً در پی تجدید «عظمت هخامنشیان» باشند. خدا شفایشان بدهد. عده‌ای هم هستند که فکر می‌کنند در زیر لوای سلطنت بیشتر می‌توان امیدوار به یکپارچگی کشور بود. چرایش را نمی‌دانم یا خود نمی‌دانند. صرفاً امیدوارند. این متوهمین را می‌توان از جمع شیادان نابه‌کار که هسته‌ی اصلی هستند جدا دانست. اینها مستحق ترحم هستند. زرق‌وبرق سلطنتی را دوست دارند، به‌ویژه در مقابل هیبت و شمایل حاکمان جدید. هم‌این آدم‌ها را می‌توان تماشا و حیرت کرد.



## ۴

## انگیزه‌ها

در ترکیب این هیئت جدید لابد هر کس حساب خودش را داشته که البته مربوط به خودش است. اما نظاره از دور علاوه بر مشاهده‌ی درهمی و آشفتگی، سؤالاتی را مطرح می‌کند که در همین مدت کوتاه جواب‌هایی هم به برخی از آن‌ها داده شده است.

جدی‌ترین فرد این جمع حامد اسماعیلیون بود. سخنان زیادی در مورد او گفته شده است. ظاهراً قدرت سازماندهی دارد. از همان اوان پیدا بود که او بدون دادن امتیاز نمی‌توانسته با ترکیب نابه‌جای چند مسئله‌ی جدا، یعنی مسئله‌ی خیزش ایران، هواپیمای اوکراین و جنگ اوکراین، جمعیت ۸۰ هزار نفری را که به‌خودی‌خود مثبت بود سازماندهی کند. قطعاً قدرت‌هایی در پشت پرده چنین خواسته‌اند. آیا اسماعیلیون آگاهانه معامله کرده بود یا صرفاً فرصت‌طلبانه شرایط موجود را به کار گرفته است؟ من نمی‌دانیم. لابد عده‌ای بهتر می‌دانند. قدر مسلم این است که این قدرت‌نمایی، هم عده‌ای را مرعوب کرد و هم شاید برای خود اسماعیلیون منجر به ایجاد تصوراتی شد. و طبعاً از دید رضا پهلوی هم پنهان نماند. او را به وسوسه‌ی استفاده از این قدرت انداخت ولی حاضر هم نبود خودش تحت‌الشعاع قرار گیرد.

نازنین بنیادی ظاهراً مأمور مستقیمی در این جمع ائتلافی بود. نه کسی او را می‌شناخت و نه می‌شناسد «طفلک» فقط می‌خواهد «مردم من» مردمی که حتی قبلاً نام او را هم نمی‌دانستند در دموکراسی زندگی کنند. وقتی ائتلافی می‌باشد دیگر به وجود مأمور مستقیم نیازی نیست.

و دیگری مسیح علی‌نژاد اصلاح‌طلب سابق دگردیسی شده که گویا رژیم برای سرش جایزه گذاشته! در حد و اندازه‌ای نبود و نیست که برای انقلاب ایران استراتژی تعیین کند، ولی سودا می‌تواند زیاد یا زیاد باشد. شرکت پاره‌ای از افراد این جمع در کنفرانس‌های امنیتی، چه با دعوت و چه بی‌دعوت، و مجامع بین‌المللی حاکی از زدوبندهای پشت‌پرده‌ای است که قطعاً در جهت مطامع توطئه‌گران بین‌المللی است و نه کسب حقوق مردم ایران.

من در مورد انگیزه‌های شخصی عبدالله مهتدی که ظاهراً برای او آن قدر قوی بوده است که حاضر بود علی‌رغم حزیش موضع‌گیری کند چیزی نمی‌توانم بگویم. در مورد شیرین عبادی که گفته می‌شود یکی از دلایل برنده شدن او در جایزه‌ی نوبل - در مقابل کسانی که همزمان کوشاتر و مؤثرتر از او بودند - مذهبی بودن او بود می‌توان گفت که ایشان جایزه‌ی نوبل را به حد خود کوچک کرد. او می‌توانست در طول سال‌ها مفیدتر باشد و می‌توانست قبل از دچار شدن در چنین مخمصه‌ای دوران‌دیشی بیشتری داشته باشد.

## ۵

## دموکراسی

به هر حال این جمع از ابتدا نشان داد که رضا پهلوی فرزندِ خَلَفِ پدرش است. از آن چه تا کنون برملا شده یکی این است که شخص ایشان، علی‌رغم نظر همه‌ی دیگران میخواستند تعیین کند که چه کسی به جمع بپیوندد یا نپیوندد. امر امر ملوکانه بوده است. و در این امر که چه سیاست‌هایی اتخاذ شود یا نشود ایشان از کسی در این ائتلاف سؤالی نمی‌کرده‌اند و جوابی هم نمی‌داده‌اند. دیگران حواری ایشان تصور می‌شده‌اند. و این رفتار رضا پهلوی در کوتاه‌مدت آن هم در یک جمعی ائتلافی است که نمودار کامل تعلق خاطر او به امر دموکراسی است! خنده‌دار است. نیست؟ و طبیعی است که اولین کسی که این رفتار را برنتابد، یعنی کسی که استخوانی در بدن دارد، حامد اسماعیلیون باشد.

ما نیز در مورد حدت و شدت اختلافات این جمع بسیار شنیده‌ایم ولی واقعاً برای ما بلاموضوع است. رضا پهلوی هرطور بخواهد تصمیم می‌گیرد. از ابتدا حق و تو دارد. مرحوم پدر ایشان لااقل در ابتدای کارش از روی ناچاری قدری بیشتر به موازین دموکراتیک تظاهر می‌کرد!

## ۶

### وکالت

از این هیئت بگذریم و بدانیم که این تنها نمونه‌ای از برخی حرکات جمعی در جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی ماست. ظاهراً هزاران نفر (چند هزار؟) به رضا پهلوی «وکالت دادند». ظاهراً وکالت داده‌اند که هرکاری خواست بکند، با هر که خواست تماس بگیرد. در هر زدوبندی که مناسب دید شرکت کند و به کسی هم گزارش ندهد! شرم بر این وکالت‌دهندگان! حتی لبیک گفتن هم چنین نیست. حتی حواریون هم این‌طور چک سفید به مرسلین نمی‌دادند! من به تو وکالت می‌دهم و تو اصلاً لازم نیست با من مشورت کنی، به من گزارش دهی، و من هم لازم نیست بدانم چه کار کرده‌ای و چه کار می‌خواهی بکنی! اگر این وکالت است خاک بر سر این وکالت و این دموکراسی. انفصال کامل عقل است.

من هستم. همین‌طور که می‌بینید دموکرات هم هستم. حال اگر بعد از رسیدن به قدرت جور دیگری عمل کردم، مثل همه‌ی حکام، از من گله نکنید. از ساده‌لوحی خودتان بنالید.

## ۷

### تشکیلات

یکی از مدعیان اصلی رهبری اپوزیسیون دیگری در خارج از کشور در یکی از رسانه‌ها گفت که قبلاً اگر می‌خواستیم اعلامیه‌ای بدهیم باید به بیش از ۲۰ نفر آن‌را نشان می‌دادیم و لذا کار عقب می‌افتاد. آن‌را به ۱۰



نفر تقلیل دادیم کار بهتر شد ولی باز خوب نبود. اکنون ترتیبی داده‌ایم که اعلامیه را می‌نویسیم و پخش می‌کنیم. از این بهتر نمی‌شود!

شه‌ریار آهی در ابتدای تشکیل این هیئت جدید رسماً گفت ما ترجیح می‌دهیم با افراد کار کنیم نه با تشکیلات چون در غیر این صورت کار دشوار می‌شود. چه قدر راست می‌گوید. وقتی قرار است یک نفر حکم براند ولی دیگران باید با تشکیلات خود مشورت کنند کار سخت می‌شود! به همین دلیل است که دموکراسی امر سختی است و در استبداد کارها سریع‌تر پیش می‌رود.

این‌ها سخنان حکیمانه‌ای است که کم‌نشنیده‌ایم. طرفداران خیلی جدی هم دارد. حق هم دارند ولی چرا ادای دموکراسی را درمی‌آورند. ما عده‌ای بدبخت، منفصل از عقل، گله‌ی ناوارد، گریزان از آزادی هستیم. صرفاً می‌خواهیم چوپانی داشته باشیم که نان و علف ما را تأمین کند.

جالب است که باز یکی از مدعیان رهبری «حزبی» دیگر در خارج از کشور اندرزوار به شاهزاده توصیه می‌کند که رابطه‌ی وکیل و موکل بهتر باشد. این دوستان مخلص شاه فراموش می‌کنند که هر نوع تشکیلاتی مخل استبداد است. رضاخان نه تنها همه‌ی سازمان‌های مدنی و سیاسی را منحل کرد بلکه حزب «جوانان ایران» طرفدار خودش را هم منحل کرد. و باز این‌ها فراموش می‌کنند که بازی‌های احزاب فرمایشی زمان شاه هم بالاخره منجر شد به نفی تشکیلات یعنی تأسیس یک حزب واحد رستاخیز که آن هم منحل شد. حزب فقط رستاخیز. به نظر آشنا می‌آید! تا کی آقایان خود را گول می‌زنند یا سعی در فریب مردم دارند و چه منافی پشت پرده است؟ این‌ها هم به ما مربوط هست و هم نیست. ادب را می‌توان از بی‌ادب هم آموخت. این‌ها به نیروهای پیشرو و چپ چه می‌آموزند؟ اثرات این‌ها کم‌تر یا بیشتر در جامعه‌ی ایران چیست. توهم‌زایی و توهم‌زدایی چه آثاری خواهد داشت. این‌ها اما به ما مربوط است.

## ۸

## منشورها

اکنون عده‌ای می‌کوشند که با نوشتن پلاتفرم و منشورهایی به نیازهای جامعه در هماهنگ کردن نیروها پاسخ دهند. این به‌خودی‌خود طبیعی و مثبت است. اما به‌نظر می‌رسد تا زمانی که این‌ها جنبش مردمی واقعی را نمایندگی کنند حداکثر به‌صورت «بیان خواست» باشد نه منشور. این می‌تواند ناخواسته به‌صورت نوعی مسابقه درآید که در جوّ کنونی هرچه «چپ‌تر» و «رادیکال‌تر» باشد مقبولیت بیشتری پیدا کند. این عارضه‌ای است که مدت‌ها گریبانگیر بوده است و به‌نظر من تاکنون نه راهگشا که سدّ راه بوده است. برنامه‌های حداقل (و طبیعی است حداکثر) هر یک زمان خاصّ ارائه دارند و از همه مهم‌تر و اساسی‌تر این که باید با متن خواست‌های مطرح اجتماعی هماهنگ و همخوان باشند. برنامه باید یک گام جلوتر باشد نه صد گام، و گرنه فاصله آن قدر زیاد خواهد شد که آن‌را نیروهای دیگر که امکانات بیشتر و فرصت‌طلبی فراوان دارند پر خواهند کرد. هم‌اکنون در داخل و خارج از کشور مسئله‌ی منشورنویسی نوعی اشتغال خاطر شده است، و من کسانی را می‌شناسم که بدون کوچک‌ترین تجربه‌ی میدانی منشورنویسی می‌کنند. در حقیقت جامعه از فرط وفور در مضیقه می‌افتد! برنامه، پلاتفرم، مانیفست، منشور، خواست و آرمان ... یکی نیستند. حدود و ثغور را باید رعایت کرد که ناخواسته موجب سردرگمی نشود. این کار به عهده‌ی نیروهایی است که در میدان هستند. بنابراین باید از حرکاتی که در این زمینه‌ها شده و می‌شود حمایت - حمایت نقادانه - کرد.

اردیبهشت ۱۴۰۲





کنند، عملی نخواهند شد. مهم‌ترین پیش شرط اجرایی شدن خواست‌های آزادی‌طلبانه و عدالت‌جویانه، استقرار یک نظام دموکراتیک است. دموکراسی می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد، اما در هر صورت دموکراسی نامیده می‌شود. چندی پیش در جای دیگر مطلبی با تفصیل بیشتر در مورد مباحث مربوط به دموکراسی منتشر و از جمله اشاره کردم که «در یک نظام سیاسی آزاد است که بخش فزاینده‌ای از مردم آگاهی کسب می‌کنند، امکان مشارکت در وضع قوانین و تعیین سیاست‌ها را می‌یابند، تشکل مستقل ایجاد می‌کنند، و جامعه را به سوی ایده‌آل‌ها به پیش می‌برند. در این رابطه است که جامعه‌ی مدنی توانمندتر می‌شود، به‌تدریج جامعه‌ی سیاسی/دولت را تحت کنترل بیش‌تر قرار می‌دهد، و دولت خادم جامعه‌ی مدنی می‌شود و نه ارباب آن.»<sup>۱</sup>

مورد تعجب‌آور دوم عدم اشاره و خواست ایجاد تشکل‌های صنعتی مستقل سراسری و منطقه‌ای است؛ اتحادیه‌هایی که برکنار از سندیکاها، صنفی و در جوار آن‌ها، نیروهای کار در هر رشته‌ی صنعتی را مستقل از این که به کدام صنف تعلق دارند، گرد هم می‌آورد و در چانه‌زنی‌های دسته جمعی منافع اعضایش را تأمین می‌کند. اتحادیه‌های رسمی و قانونی با واحدهای مشخص تحت پوشش، اعضای مشخص و حق عضویت معین، و با صندوق مستقل اعتصاب، مستقل از دولت و جریان‌های سیاسی آزادانه فعالیت می‌کنند. ترکیب این اتحادیه‌های صنعتی، اتحادیه‌های منطقه‌ای، و در سطح ملی فدراسیون سراسری اتحادیه‌های کارگری و کنفدراسیون سراسری کارگران و کارمندان ایران را شکل می‌بخشد. این اتحادیه‌ی سرتاسری مهم‌ترین ارگان مدافع حقوق کارگران و کارمندان است که از طریق بازوهای مشارکتی خود، در ارگان‌های عالی تصمیم‌گیری در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شرکت می‌کند. به همین شکل اتحادیه‌های سراسری معلمان، بازنشستگان و دیگر اتحادیه‌ها می‌تواند ایجاد شود و از حقوق اعضای خود دفاع کند. در گذشته‌های دور تلاش‌هایی در راه ایجاد تشکل‌هایی از سوی جریان‌های سیاسی انجام شده بود که بر کنار از نبود آزادی‌های سیاسی و حق تشکل رسمی، به‌سبب وابستگی به همین جریان‌ها نتوانستند نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند و از بین رفتند. همان‌طور که اشاره شد، تشکل‌های مورد نظر هم از دولت و هم از جریان‌های سیاسی مستقل‌اند.

البته در بند ۶ به «حضور و دخالت و توافق نماینده‌های منتخب تشکل‌های مستقل و سراسری»<sup>۲</sup> در امور تأمین ایمنی کار، امنیت شغلی و افزایش حقوق همه‌ی زحمتکشان شاغل و بازنشسته...» اشاره شده، اما از آنجا که ما فاقد چنین تشکل‌های رسمی سراسری در تمامی عرصه‌های مختلف تولیدی و خدماتی هستیم، ابتدا مناسب‌تر است که خواست ایجاد چنین تشکل‌های مستقل و به رسمیت شناخته شده مطرح باشد و زمینه‌ی ایجاد آنها فراهم آید.

به‌علاوه در این منشور هیچ صحبتی هم از خواست مشارکت کارگران و کارمندان در تصمیم‌گیری‌ها و اداره‌ی امور واحدهای تولیدی و خدماتی به میان نیامده است. در ماده‌ی ۸ به «...محدود کردن اختیارات دولت

<sup>۱</sup> سعید رهنما، دموکراسی، [تناقض‌ها و پیش‌شرط‌ها](#)، اخبار روز (بازنشر در برای آزادی)

و دخالت مستقیم و دائمی مردم در اداره‌ی امور کشور از طریق شوراهای محلی و سراسری» اشاره می‌شود. اما می‌دانیم که نقش، ترکیب و ماهیت «شوراهای محلی» و شوراهای کار بسیار متفاوت است. شوراهای محلی اساساً مرتبط با مدیریت مستقیم محله‌ها و واحدهای جغرافیایی در شهرها و روستاها است. اما شوراهای کار برای مداخله و مشارکت کارکنان در تولید و اداره‌ی امور واحد تولیدی و خدماتی است، و از مهم‌ترین جنبه‌های یک نظام دموکراتیک واقعی به حساب می‌آید. در عین حال، لازم است اشاره کنم که همان‌طور که در نوشته‌های متعدد پرداخته‌ام،<sup>۱</sup> منظور من از شورای کار، شوراهای مشارکتی است و نه شورای مدیریتی که همان کنترل کارگری است. شورای مدیریتی به معنی کنترل و کسب مسئولیت تمامی جنبه‌های واحد تولیدی، توزیعی و سرمایه‌گذاری، و در واقع مالکیت آن واحد توسط تولیدکنندگان مستقیم است. این امر که متأسفانه برداشت‌های نادرست و گمراه‌کننده‌ی زیادی در مورد آن مطرح است و پاره‌ای جریانات بدون توجه به واقعیات و صرفاً با عطف به مواردی گذرا در دوران‌های گذشته‌ی سرمایه‌داری بر آن تأکید می‌کنند، در سرمایه‌داری امروز و به‌ویژه در واحدهای بزرگ صنعتی عملی نیست، و تنها می‌تواند در واحدهای بسیار کوچک، آن هم با محدودیت‌های بسیار، عملی باشد.<sup>۲</sup> از آن مهم‌تر صنایع بزرگ نیاز به سرمایه‌گذاری‌های بسیار وسیع دارند که با مالکیت کارگری عملی نیست. ضمناً باید در نظر داشت که اغلب صنایع امروز در ایران یا ورشکسته و یا به یارانه‌های وسیع دولتی وابسته‌اند، و اغلب آن‌ها نیاز به نوسازی‌های تکنولوژیک و زیرساختی دارند.

با تأکید بر شوراهای مشارکتی، که بازوی مشارکتی اتحادیه‌های صنعتی هستند، تولیدکنندگان مستقیم هر اندازه که متشکل‌تر و پرتوان‌تر شوند، سطح بالاتری از مشارکت را تا حد هم-تصمیمی به پیش می‌برند. در این صنایع بزرگ و زنجیره‌ای، تولیدکنندگان علاوه بر مشارکت فزاینده در واحد تولیدی خود، از طریق نمایندگان شورای واحد صنعتی در شورای شبکه‌ی واحدهای ذی‌نفع مشارکت خواهند داشت. در هر صورت خواست مشارکت در اداره‌ی امور واحدهای تولیدی و خدماتی از مهم‌ترین خواست‌هاست.

باید امیدوار بود که امضاکنندگان این منشور بسیار مهم به این نکات و نقدهای دوستانه توجه کنند. لازم به تأکید نیست که اگر نقصی در این منشور باشد، به‌هیچ‌وجه از اهمیت فوق‌العاده‌ی آن، که بیانگر موضع بخش مهمی از بلوک بالقوه‌ی چپ و ترقی‌خواه درون ایران است، نمی‌کاهد، و برای این عزیزان آرزوی موفقیت دارم.

<sup>۱</sup> سعید رهنما، صنایع ایران و سیاست صنعتی چپ: ارزیابی اجتماعی‌کردن، کنترل کارگری و خودبسندگی در عمل، نقد اقتصاد سیاسی

سعید رهنما، سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر: درس‌های گذشته، راه‌های آینده، نقد اقتصاد سیاسی

<sup>۲</sup> واحدهای بزرگ در سازماندهی صنعتی امروز، از یک‌سو به شبکه‌ای از واحدهای بالادستی و از سوی دیگر به شبکه‌ای از واحدهای پایین‌دستی مرتبطند. کنترل یک حلقه از این زنجیره نمی‌تواند کنترل کارگری را عملی سازد، و کنترل تمامی این زنجیره نیز عملی نیست، چرا که از جمله بسیاری از بالادستی‌ها تأمین‌کننده‌ی مواد و خدمات دیگر واحدهای صنعتی نیز هستند، و حتی اگر امکان کنترل و مالکیت آن‌ها توسط یک واحد معین عملی می‌بود، دیگر واحدهای تولیدی متصل به آن شبکه را از چنین کنترلی محروم می‌کرد. البته زمانی که امکان یک نظام سوسیالیستی دموکراتیک برقرار شود، و متأسفانه ما از آن بسیار دور هستیم، این مسئله راه‌حلی دارد که فعلاً پرداختن به آن بی‌مورد است.





# کدام بدیل برای کارگران؟<sup>۱</sup>

## نوشته‌ی پرویز صداقت



نشان دادن نامطلوب بودن وضع موجود برای طبقه‌ی کارگر و بخش اعظم مزدو حقوق‌بگیران نیاز به ادله‌ی چندانی ندارد. نرخ بیکاری ۱۰ درصدی، موقتی بودن بخش اعظم قراردادهای کار، فقدان و نقص پوشش‌های درمانی و تأمین اجتماعی، وضعیت نامساعد صندوق‌های بازنشستگی و تأمین اجتماعی، و پایین بودن سطح حداقل حقوق در مقایسه با سبد هزینه‌های متعارف خانوار، صرفاً یک تصویر فوری از وضع کنونی نابه‌سامان زیست طبقه‌ی کارگر ایران و بخش اعظم مزدو حقوق‌بگیران است. از سوی دیگر، چشم‌اندازها نیز تیره‌تر است. نشان دادن این تیرگی هم نیازمند ادله‌ی چندانی نیست، کافی است فقط در نظر داشته باشید که حاصل جمع رشد اقتصادی از ابتدای دهه‌ی ۱۳۹۰ تا امروز عددی در حدود صفر است و در این دوره میزان سرمایه‌گذاری جدید در اقتصاد ایران کمتر از استهلاک سرمایه‌ها بوده است. بنابراین نه تنها وضع موجود نامطلوب که متأسفانه چشم‌اندازهای حاصل از استمرار روندهای موجود نیز بسیار تیره‌تر و بحرانی‌تر هستند.

علاوه بر این، آنچه بحران‌های کنونی را به انسداد تمام‌عیار اقتصادی تبدیل کرده این است که هر تلاشی برای حل بحران‌ها نیازمند تغییر مناسبات قدرت در ایران است. برای مثال، ما تقریباً در تمامی ۴۲ سال گذشته با تقلیل مدام ارزش پول ملی و تورم مواجه بوده‌ایم. اما اراده‌ی جدی سیاسی برای مقابله با سقوط ارزش پول ملی وجود ندارد. چراکه حاکمیت خود فروشنده‌ی ارز در بازار است و با افزایش بهای ارز بخش بزرگ‌تری از هزینه‌های ریالی خود را می‌تواند تأمین کند. همچنین، چراکه سقوط ارزش پول ملی و تحمیل تورم بر توده‌های

<sup>۱</sup> متن ویراسته‌ی سخنرانی ارائه‌شده در نشست اول ماه مه، انجمن جامعه‌شناسی صلح، تهران، ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۲.

مردم به سود بردن سرمایه‌گذاران سوداگر در بخش‌های بانکی و مالی و بازار سرمایه می‌انجامد و رونق‌های کاذب در بورس و اوراق بهادار ایجاد می‌کند. همین وضعیت را می‌توان در زمینه‌ی بحران معیشت و ناکافی بودن مزد، بحران محیط زیست، بحران مالی و سایر بحران‌های امروز اقتصاد ایران مشاهده کرد. بنابراین ارتقای سطح بحران‌های اقتصادی به انسداد اقتصادی - سیاسی، برون‌رفت از بحران را مستلزم تغییر روابط قدرت در عرصه‌ی سیاست کرده است.

این تصویر کم‌وبیش برای همگان روشن است و نمی‌توان آن را منکر شد و حاصل آن را نیز در سطح اجتماعی در قالب انواع اعتراضات صنفی و مدنی و خیزش‌های اعتراضی می‌بینیم و در سطح فردی نیز شاخص‌هایی مانند بالا بودن میزان مهاجرت و افزایش تمایل به مهاجرت، نرخ بالای آسیب‌های اجتماعی، آمار بالای خودکشی و غیره واکنشی به همین وضعیت است.

بنابراین می‌بینیم که وضع موجود تحمل‌ناپذیر و ادامه‌ی وضع موجود هم حاصلی جز استمرار و تشدید فرایندهای ویران‌گر نخواهد داشت. این فرایندهای مخرب هم در مناسبات انسانی و فروپاشی پیوستگی‌های اجتماعی و هم در بحران‌های زیست‌محیطی کاملاً مشهود است. استمرار چنین وضعیتی بخش اعظم این سرزمین را به آستانه‌های زیست‌ناپذیری می‌رساند که نشانه‌های آن را در بحران خشکسالی، بحران فرونشست زمین و انواع بحران‌های انسانی برآمده از بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی می‌بینیم.

نشانه‌های این وضعیت بر اغلب مردم آشکار است و به همین دلیل طی تمامی سال‌های اخیر به انحای مختلف و با آهنگی فزاینده تمایل‌شان را به برون‌رفت از آن نشان داده‌اند. به‌ویژه در سال‌های اخیر با انواع اعتراضات و خیزش‌های شهری. واکنش حاکمیت اما عدم پذیرش هیچ‌گونه تغییری در هیچ یک از ابعاد کوچک و بزرگ نظام حکمرانی بوده است. در تمامی سال‌های اخیر در برابر طرح مطالبات از سوی گروه‌های مختلف مردم حاکمیت عمدتاً و می‌توان گفت صرفاً از انواع سازوبرگ‌های سرکوب بهره برده است. حتی گستردگی ابعاد «سرکوب» باعث شده بسیاری تصور کنند که عامل سرکوب یگانه عاملی بود که به استمرار وضع موجود انجامیده است. اما این سازوبرگ‌های قهرآمیز که در منظر حاکمان بسیار کارآمد جلوه می‌کند در عمل از درون فرسایشی می‌یابد و در درازمدت قادر به کارکرد مؤثر نخواهد بود. هر حاکمیتی علاوه بر ابزار قهر باید از ابزارهای انباشت سرمایه و بازتوزیع اقتصادی و سازوبرگ مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک نیز بهره‌مند باشد. چنان‌که در سال‌های بعد از انقلاب، علاوه بر استفاده‌ی گسترده از ابزار قهر، عوامل دیگری مانند عوامل ساختاری داخلی و بستر مساعد جهانی، همراه با مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک و

## سیاست‌های پوپولیستی اقتصادی در استقرار و استمرار نظم سیاسی پساانقلابی نقش داشته‌اند.

می‌توان وضعیت فعلی رابطه‌ی حاکمیت با مردم را به سه‌پایه‌ای تشبیه کرد که دو پایه‌ی آن (یعنی پایه‌ی اقتصادی و پایه‌ی مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک) درهم شکسته یا به‌شدت تضعیف شده و این سه‌پایه صرفاً با اتکا به تنها پایه‌ی باقی‌مانده یعنی «سازو برگ‌های قهرآمیز» سرپایسته است. تردیدی نیست که این وضعیت نمی‌تواند پایدار باشد. تغییر ناگزیر است و صرفاً زمان آن می‌تواند دیرتر یا زودتر باشد.

پرسش اصلی بحث من این است که در برابر چنین وضعیتی بدیل مطلوب طبقه‌ی کارگر و فرودستان جامعه چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. آنان باید در پی چه تغییراتی باشند؟

نخستین نکته این است که تمامی بحران‌هایی که امروز با آن مواجه‌ایم ناشی از آن است که زندگی سیاسی ما در تمامی چهار دهه‌ی گذشته و فراتر از آن در بخش بزرگ تاریخ ایران معاصر در نظام‌های سیاسی خودکامه گذشته است. اولویت نخست پایان بخشیدن به چرخه‌ی استبداد و بازسازی استبداد است. در هیچ یک از تلاش‌های سیاسی متعدد مردم ایران در نزدیک به ۱۲۰ سال گذشته استقرار یک نظام دموکراتیک پایدار محقق نشده است. قطعاً عوامل متعددی (جهانی، منطقه‌ای، ساختاری و عوامل پی‌آیندی contingent) در این ناکامی مؤثر بوده‌اند. اما اکنون بحران به آستانه‌هایی رسیده که استمرار آن حتی حیات این سرزمین را ناممکن ساخته است. دیگر باید به این وضعیت خاتمه داد.

اگر طبقه‌ی کارگر و سایر گروه‌های مردم دارای صدایی از آن خود در سپهر سیاسی ایران بودند، به عبارت دیگر اگر دارای شکل‌های مستقل و احزابی بودند که در سپهر سیاسی بازتاب صدا و منافع آنان می‌بود اکنون به این نقطه نرسیده بودیم. **بنابراین دستیابی به نظام دموکراتیک حکمرانی شرط مقدم برای هر تغییر مؤثری به نفع طبقات مردم است.**

البته، این هم امری بدیهی به نظر می‌رسد که گمان نمی‌رود کسی دست‌کم به‌صراحت با آن مخالفت کند. اما نکته‌ی مهم آن است که تجربه نشان داده که که نفی وضع موجود بدون برخورداری از طرحی ایجابی برای بدیل آن، می‌تواند فاجعه‌بارترین نتایج را داشته باشد. این مسأله‌ای است که نسل‌های متقدم امروز ایران با گوشت و پوست و استخوان احساس می‌کنند.

همچنین طبیعی است که برای گروه‌های مختلف مردم به‌حسب جایگاه طبقاتی و سایر مشخصه‌هایی که پیوندشان را با ساختارهای سلسله‌مراتبی قدرت رقم می‌زند بدیل ایجابی ویژگی‌های متفاوتی دارد.

بحث را با اندکی تبیین نظری ادامه می‌دهم. برای طراحی بدیل ناگزیریم که اتوپیا داشته باشیم. به گمان من برای طراحی بدیل باید ابتدا از چشم‌انداز **vision** برخوردار بود که این چشم‌انداز مقصد حرکت ما را مشخص سازد. براساس یک چشم‌انداز ایده‌آل و آرمانی ما می‌خواهیم به کجا برسیم؟ به گمان من، آزادی هر

فرد از تمامی قیدوبندهای آشکار و پنهان برای این که خود قادر باشد آگاهانه سرنوشتش را رقم بزند مقصد ایده‌آل است. یعنی دست‌یابی به جامعه‌ای که در آن «آزادی هر فرد شرط آزادی همگان باشد» چراغ راهنمایی است در افق، که مسیر حرکت حتی امروز ما را نیز باید رقم بزند.

اما چه‌گونه می‌توان به فرد آزاد و خودبنیاد دست یافت؟ زمانی می‌توان این سوژه را محقق ساخت که آزادی بر ضرورت حاکم شده باشد. یعنی این فرد آزادانه سرنوشت خود را رقم بزند نه این که اجبارهای مرئی و نامرئی ناشی از طبقه و تبار و جنسیت و نژاد و ملیت و جز آن، مسیر فرد را پیشاپیش در زندگی تعیین کرده باشند.

پس باید ببینیم پس چه‌گونه می‌توان حرکتی تاریخی به ایده‌آلی فرضی را آغاز کرد که در آن ضرورت‌ها سرنوشت افراد را رقم نزنند بلکه مسیر زندگی‌شان حاصل تصمیم مختارانه‌ی خود آنان باشد.

در وهله‌ی نخست، تک‌تک آحاد این جامعه باید از حقوق شهروندی یکسانی برخوردار باشند. در این جامعه خودی و غیرخودی نباید وجود داشته باشد و هر کس، مستقل از جایگاه طبقاتی و نژادی و ایدئولوژیک و جنسی و جنسیتی و جز آن، به سهم خود از حقوق شهروندی مشابهی برخوردار باشد.

اما مسأله به حقوق صوری منتهی نمی‌شود. بسیاری از قیدها و محدودیت‌ها به شکل نامرئی عمل می‌کنند و حاصل ساختارهای قدرت از پیش موجود است. مثلاً یک کارگر به لحاظ حقوقی این اختیار را دارد که قرارداد کار را امضا کند یا امضا نکند. به‌ظاهر این خود اوست که چنین تصمیمی را می‌گیرد. اما مجموعه‌ای از ضرورت‌های مادی او را از چنین انتخابی ناگزیر می‌کند. پس او ناچار به فروش نیروی کار خود شده است و در جامعه‌ی ایده‌آل این الزام‌های قدرتمند مادی که افراد را ناگزیر از تصمیم‌هایی مغایر دلبستگی‌های خود می‌کند نباید وجود داشته باشد. از همین روست که در چشم‌انداز ایده‌آل باید شاهد حذف کار مزدی و روابط مزدی و کالایی‌زدایی کامل از نیروی کار باشیم.

از سوی دیگر، امروز هم در ایران و هم در کل سیاره‌ی زمین شاهد بحران وجودی محیط زیستی هستیم. این بحران نیز تا حدود زیادی ریشه در نظام انباشت سرمایه دارد که طبیعت را همچون کالایی نگاه می‌کند که باید بیشترین بهره‌ی مالی را از آن برد. آثار این نگاه را در تمامی دهه‌های اخیر در برنامه‌های توسعه ایران شاهد بودیم و حاصل آن تخریب تمام‌عیار طبیعت و منابع آبی و خاکی این سرزمین بوده است. بنابراین خارج کردن طبیعت از مناسبات کالایی ایده‌آل دیگری است که دست‌یابی به آن بخشی از چشم‌انداز تاریخی ماست. نکته‌ی سوم آن که پول نیز به جای آن که وسیله‌ای برای کسب پول بیشتر و ثروت‌اندوزی باشد باید واحد شمارش و وسیله‌ی مبادله‌ی کالاها باشد. نگاهی که پول را وسیله‌ای برای کسب پول بیشتر می‌داند نه تنها به ساختارهای واقعی و خلق ارزش در اقتصاد آسیب می‌زند بلکه به خلق طبقات و گروه‌های انگلی و نامولد و انواع نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به نفع این گروه‌ها منتهی می‌شود.

پس اگر قرار است در یک افق ایده‌آل و آرمانی شاهد شکل‌گیری فردخودبنیاد و آزادی باشیم که نه ضرورت‌های بیرونی بلکه اراده‌ی آزادش سرنوشتش را رقم می‌زند و می‌تواند آزادانه در تعاملی اکولوژیک با طبیعت زیستی پایدار را رقم بزند، باید قیود کالایی از انسان و طبیعت و پول زدوده شود.

مواردی که تاکنون برشمردم ایده‌آل‌ها و آرمان‌هایی که همچون چراغ راهنمایی در دوردست قرار دارد و یک‌شبه و طی یک حرکت سریع و ضربتی قابل تحقق نیست. دست‌یابی به آن نیازمند یک حرکت تاریخی است که سرشار از تلاش و آزمون و اشتباهات ناگزیر و شکست‌ها و پیروزی‌هاست. اما مهم آن است که این آرمان‌ها صرفاً جملات زیبایی در کتاب‌ها نباشد بلکه همچون بینش‌های عمیقی عمل کند که مسیر حرکت امروز و نقشه‌ی راه را برای جست‌وجوگران و کوشندگان رهایی ترسیم کند.

ما باید مقدم برهر چیز از این چشم‌انداز یعنی آرمان دموکراتیسم تمام‌عیار سیاسی به اضافه‌ی ناکالایی شدن حوزه‌های روزافزونی از سپهر اجتماعی برخوردار باشیم تا بتوانیم نقشه‌ی راه امروز، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های روز را به‌گونه‌ای نظام‌مند در پیوند با این افق به تصویر بکشیم.

در این چارچوب، می‌کوشم به‌اختصار بدیل‌هایی که در برابر وضع موجود در قالب منشورهایی ارائه شده بسنجم و به‌طور مشخص ارزیابی خودم را از «[منشور مطالبات حداقلی تشکل‌های مستقل صنفی در ایران](#)» ارائه کنم.

راه‌حل غالبی که در سال‌ها و به‌ویژه ماه‌های اخیر از سوی جریان‌های سیاسی در رسانه‌های جریان اصلی مطرح شده (البته نه ضرورتاً با این اصطلاحات) آن بوده که باید از وضع موجود به یک «دولت متعارف» تحول یابیم. وقتی در مختصات این راه‌حل دقت می‌کنیم تنها با کلیاتی در خصوص کوچک‌شدن دولت، تبعیت آن از کنوانسیون‌های جهانی در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و به‌ویژه سیاست خارجی، مواجه می‌شویم. به‌عنوان مثال این راه‌حلی است که در بیانیه‌ی موسوم به «[منشور مهسا](#)» شاهد آن هستیم. در سرتاسر این متن که تلاش شده وفادار به اصول لیبرالیسم سیاسی باشد شاهد اشاره‌های متعدد برای پیوستن به کنوانسیون‌ها و مقررات بین‌المللی هستیم تا بدین ترتیب در ایران نیز با پذیرش قواعد نظم جهانی، دولتی مشروع و «متعارف» سر کار بیاید. اما، راه‌حلی از این دست قادر به حل بحران‌های ساختاری ایران امروز نیست و تنها می‌تواند آن را تخفیف دهد. البته روشن است که افزایش سرمایه‌گذاری می‌تواند نرخ بیکاری را کاهش دهد و حذف منافع سیاسی مرتبط با تورم می‌تواند تورم حاد پنج دهه‌ی گذشته را تا اندازه‌ای مهار کند. اما عوامل ریشه‌ای‌تری هم هست که در منشورهایی از این دست نادیده گرفته می‌شود. برای مثال، راه‌حلی از این دست قادر نیست بحران‌های زیست‌محیطی را به‌طور ریشه‌ای حل کند چراکه مخالفتی با کالایی‌شدن طبیعت و منابع طبیعی ندارد. یا وقتی بر جذب سرمایه‌ی خارجی و به شکل خوش‌بینانه‌ای بر نقش معجزه‌آسای این سرمایه‌گذاری‌ها تأکید می‌کنند طبعاً باید به «مزیت‌های نسبی» اقتصاد ایران متکی شوند. اما مزیت نسبی



این سرزمین برای سرمایه از جمله در «ارزانی نیروی کار» و نبود مقررات سخت‌گیرانه‌ی محیط زیستی است. از همین روست که چنین راه‌حلهایی گره‌گشا نیست بلکه ترمیم‌هایی موقتی است که قادر به حل **درازمدت** بحران‌های معیشتی و زیست‌محیطی نیست. بگذریم که به گمان من وعده‌های این بدیل‌ها در خصوص دموکراسی را نیز نمی‌توان چندان جدی گرفت.

در این میان، منشوری نیز در ماه‌های اخیر توسط جمعی از تشکل‌ها و فعالان در داخل ایران ارائه شده تحت عنوان «**منشور مطالبات حداقلی تشکل‌های مستقل صنفی و مدنی ایران**». گمان می‌کنم این منشور سرجمع پایه‌ی اولیه‌ی مناسبی برای طرح برنامه‌های دقیق‌تر برای بدیل‌های تحقق‌پذیر برای شرایط کنونی است.

چراکه اولاً در این منشور بسیاری از پیش‌شرطها و لوازم دموکراتیسم سیاسی به‌روشنی و به‌دقت تصریح شده است. تأکید این منشور بر انواع آزادی‌ها و حقوق شهروندان اعم از زن و مرد و انواع اقلیت‌ها و طبقات و گروه‌های اجتماعی تأکیدی لازم و بایسته بوده است.

ثانیاً در حوزه‌ی مطالبات اقتصادی گام‌های مهمی در راستای کالایی‌زدایی از نیروی کار و طبیعت برداشته شده است از جمله اشاره به «تأمین ایمنی کار، امنیت شغلی و افزایش فوری حقوق کارگران، معلمان، کارمندان و همه‌ی زحمتکشان شاغل و بازنشسته» (بند شش)، «ممنوعیت کار کودکان»، «بیمه‌ی بیکاری و تأمین اجتماعی قدرتمند»، «رایگان‌سازی آموزش و بهداشت و درمان» (بند ۱۱)، «مشاع و عمومی کردن بخش‌هایی از طبیعت (همچون مراتع، سواحل، جنگل‌ها، کوهپایه‌ها)» (بند ۱۰) نشان می‌دهد که در همین منشور گام‌های مهم و قابل‌تحقیقی در جهت کالایی‌زدایی از نیروهای کار و طبیعت پیش‌بینی شده است.

در عین حال، قطعاً نقدهایی به این منشور وارد است. از جمله آن که فکر می‌کنم چنان که بایسته است بر نقش تأسیسی جمهور مردم در شکل دادن به نظام سیاسی تأکید نشده، یا در حوزه‌ی اقتصادی جای این بحث بسیار مهم در آن خالی است که در کشوری مانند ایران درآمد حاصل از منابع زیرزمینی چه‌گونه باید مدیریت شود، و بر ضرورت طراحی سازوکارهای نظارتی مستقیم و غیرمستقیم جمهور مردم بر آن تأکید شود. علاوه بر این، با توجه به حجم بالای اقتصاد زیرزمینی و سوداگری مالی در ایران منشور باید بر ضرورت طراحی سازوکارهای عملی محدودکننده و مسدودکننده‌ی سرمایه‌های سوداگر در بخش‌های مالی و مستغلات توجه کند.

نکته‌ی مورد تأکید من این است که اکنون این منشور وجود دارد و تاکنون توانسته همگرایی بی‌سابقه‌ای حول خود ایجاد کند و از آن‌جا که دارای چشم‌اندازها و اهداف قابل دفاعی است باید تلاش را در جهت بهبود و ارتقای آن معطوف کرد تا نگارش منشورهای جدید. البته طبعاً تدوین‌کنندگان منشور هم باید با نگاهی باز و تعاملی دموکراتیک و صبورانه نقدها را پذیرا باشند.

از سوی دیگر شاهد بودیم که در روزهای اخیر منشور دیگری با امضای جمعی از افراد – نه تشکل‌ها – تحت عنوان «[منشور آزادی، رفاه، برابری](#)» ارائه شده است. این منشور به‌ویژه در بخش مطالبات اقتصادی، نتوانسته مرز میان مطالبات حداقلی و حداکثری، برنامه‌ی روز و چشم‌انداز را مشخص سازد و بعضاً در دام کلی‌گویی‌هایی جذاب اما ناممکن افتاده و مطالباتی طرح کرده که با توجه به واقعیت‌های اقتصاد ایران مطلقاً قابلیت تحقق ندارد.

نکته‌ی پایانی آن که فراموش نکنیم که منشور بیست تشکل قادر بوده گام اولیه برای شکل دادن و ترویج گفتمان مترقی در آشفته‌بازار کنونی باشد که در ادامه می‌تواند همچون پلت‌فرمی برای گردآمدن نیروهای مترقی و تقویت گفتمان آنان در مقام نیروی مؤثر اجتماعی و سیاسی عمل کند و البته در گام‌های بعد نیز مبنایی برای حضور در ائتلاف‌های سیاسی باشد.



## چه گونه منشور بنویسیم؟

### (ارزیابی منشور آزادی، رفاه و برابری)

نوشته‌ی پرویز صداقت



در ماه‌های اخیر و پس از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» شاهد تلاش برای نگارش منشورهایی بوده‌ایم تا از خلال آن بدیل مطلوبی در برابر بحران‌های امروز صورت‌بندی و بازنمایی شود. نگارش منشور از سوی افراد و تشکل‌ها که طی آن راهکارهای تحقق مطالبات گروه‌های مختلف اجتماعی بازتاب داده می‌شود مردم را با حقوق خود آشنا می‌کند و در عین حال دستورکاری برای جنبش‌های اجتماعی برای طرح و پیگیری مهم‌ترین خواسته‌ها را فراهم می‌سازد.

یکی از منشورهایی که به‌تازگی منتشر شده منشور موسوم به «آزادی، رفاه و برابری» است. این منشور به‌درستی مسایل ناشی از ساختار سیاسی و ایدئولوژیک حکمرانی را صرفاً علت برخی از مشکلات کنونی می‌داند و تلاش می‌کند از آن فراتر رود و اقتصاد سرمایه‌دارانه‌ای را که بنیاد بسیاری از مشکلات و بحران‌های کنونی است هدف قرار دهد. در یادداشت حاضر میزان موفقیت منشور در این امر را ارزیابی می‌کنم و تلاش می‌کنم نشان دهم که در حوزه‌ی خواسته‌های اقتصادی متأسفانه نگارندگان از حداقل شناخت از مسایل امروز اقتصاد «سرمایه‌داری» ایران برخوردار نیستند.

بسیاری از مطالباتی که در منشورها طرح می‌شود مثلاً لغو سانسور، آزادی زندانیان عقیدتی و سیاسی، لغو حجاب اجباری، الغای مجازات اعدام، انحلال دادگاه‌های انقلاب، حق سقط جنین و مانند آن با مجموعه‌ای از فرمان‌ها و احکام قانونی قابل دستیابی است. البته گفتن ندارد که استمرار برخورداری از این حقوق نیازمند کار فرهنگی و مبارزات اجتماعی پایدار است تا بدین ترتیب بخش‌های ساکت یا مخالف این حقوق در جامعه نیز از ضرورت برخورداری از آن آگاه شوند و بدین ترتیب مانع از سلب بعدی این حقوق شد. اما وقتی به خواسته‌های مشخص اقتصادی می‌رسیم نباید به کلی گویی‌هایی مبادرت کرد که بعضاً ناممکن است و رگه‌های پررنگی از پوپولیسم در آن حکم‌فرماست. یک حاکمیت دموکراتیک می‌تواند با یک فرمان اداری سانسور را منحل کند اما آیا می‌تواند با یک فرمان چهار میلیون واحد مسکونی بسازد؟

به طور مشخص از بندهای دهم تا بیستم منشور «آزادی، رفاه و برابری» بحث می‌کنم و می‌کوشم نشان بدهم صورت‌بندی و طرح این‌گونه خواسته‌ها نه تنها از عدم شناخت ظرفیت‌ها و مسایل امروز اقتصاد و اجتماع ایران امروز ناشی می‌شود بلکه ریشه در ناآگاهی از تجارب جنبش کارگری ایران و جهان و انقلاب‌های قرن بیستم نیز دارد.

هنگام طرح خواسته‌های جنبش‌های اجتماعی باید از سویی نگاه به آرمان‌ها داشت و از سوی دیگر پا در واقعیت‌های جاری. طرح هر خواسته‌ای باید قبل از هرچیز مبتنی بر بررسی و امکان‌سنجی اجرای آن مطالبه در شرایط زمانی و مکانی کنونی باشد. در شرایطی که خواسته‌هایی ناممکن طرح شود نه تنها در بسیج توده‌های کار و زحمت و فرودستان با گفتمانی مترقی که راهنمای عمل‌شان باشد موفق نمی‌شویم بلکه هرگونه قدرت مطالبه‌گری را نیز از آنان سلب می‌کنیم.

در ادامه، با مثال‌های عددی و با ارقام و آمار موجود نشان می‌دهم که آن‌چه در قالب خواسته‌های اقتصادی در این منشور طرح شده بعضاً گزاره‌هایی خام است که با تضعیف قدرت مطالبه‌گری توده‌های کار و زحمت در جنبش کنونی در عمل در خدمت انواع بدیل‌های دست‌راستی و نولیبرالی است.

در بحث حاضر، همه جا ارقام اقتصاد ایران را به دلار ذکر می‌کنم تا با توجه به تورم حاد تمامی سال‌های اخیر مقایسه‌ی ارقام مختلف ملموس‌تر و معنادارتر باشد. همچنین، بحث حاضر مبتنی بر این فرض است که اقتصاد ایران برای غلبه بر تنگناهای توسعه‌نیافتگی تاریخی و چیرگی بر توسعه‌ی ناموزون ناشی از رشد ناموزون مرکب سرمایه‌دارانه، کماکان نیازمند رشد اقتصادی است و به‌ویژه به سبب برآیند رشد تقریباً صفر درصدی در بیش از یک دهه‌ی گذشته، جبران برخی از آسیب‌های این دوره از خلال رشد اقتصادی امکان‌پذیر است. (البته این بدان معنی نیست که بینشی «رشدمحور» بر نوشته‌ی حاضر حاکم است.) با این همه، طی یک دوره باید از نسبت‌هایی از رشد اقتصادی برخوردار بود که بخشی از تولید ناخالص داخلی را به‌ناگزیر به خود اختصاص می‌دهد. با توجه به این که قبل از دهه‌ی ۱۳۹۰ و آغاز دوران انسداد ساختاری در اقتصاد ایران،

نسبت تشکیل سرمایه ثابت ناخالص داخلی به تولید ناخالص داخلی معمولاً بیش از ۲۰ درصد بود، برای سادگی بحث فرض می‌کنم که در سال‌های خروج از انسداد کنونی نیازمند حداقل چنین نسبت‌هایی از سرمایه‌گذاری نسبت به تولید ناخالص داخلی هستیم. البته این سرمایه‌گذاری نیز به جز بخش‌های پیش‌بینی شده در بندهای اقتصادی منشور است و عمدتاً در حوزه‌های صنعتی، زیرساختاری و انرژی باید انجام شود.

رقم کنونی تولید ناخالص داخلی ایران را براساس دلار (سال ۲۰۱۶) حدود ۴۰۰ میلیارد دلار فرض می‌کنیم البته در برخی محاسبات که بر مبنای «نرخ برابری قدرت خرید» به مقایسه‌ی اقتصاد ایران و سایر کشورها مبادرت می‌کنند و معمولاً حامل نوعی بزرگ‌نمایی از وضعیت کنونی اقتصاد ایران است، رقم تولید ناخالص داخلی عدد بیشتری در نظر گرفته می‌شود، اما از آن‌جا که در محاسبات حاضر با ارقام نسبی سروکار داریم (نه مطلق) در نتایج منطقی بحث حاضر تغییری ایجاد نمی‌شود.

نخستین بند اقتصادی منشور (بند ۱۰) بر الغای کار کودکان و نوجوانان و تأمین معاش آنان به صورت ماهانه تأکید دارد. طبیعی است که لغو کار کودک یک اصل پایه‌ای در هر جامعه‌ی انسانی است و مورد تأیید هر انسان آزاده‌ای قرار می‌گیرد. نکته‌ی مهم اما این است که در گفتمان نولیبرالی این امر برعهده‌ی سازمان‌های مردم‌نهاد (ان‌جی‌اوها) و خیریه‌ها نهاده می‌شود اما منشور به‌درستی دچار چنین خطایی نمی‌شود و وقتی از تأمین معاش آنان به صورت ماهانه سخن می‌گوید قاعدتاً نهادهای عمومی را مسئول چنین امری فرض کرده است. بدین ترتیب ما از همان نخستین بند اقتصادی با حقوقی مواجه هستیم که تأمین آن برعهده‌ی «دولت» و بخش عمومی است و برای چنین امری یا باید یک نهاد عمومی و دارای بودجه‌ی مستقل شروع به کار کند و یا این که این وظیفه به یک نهاد عمومی از پیش موجود واگذار شود.

در بند بعد (۱۲) تأکید بر «برخورداري همه‌ی مردم از مسکن مناسب با تمام امکانات رفاهی و ارتباطی و وسائل خانگی [است، سپس اضافه می‌شود که] تحقق این امر درگرو آن است که:

– از ساختمان‌های تحت مالکیت دولت که اکنون در اختیار نهادهای دولتی هستند برای تأمین مسکن مردم استفاده شود.

– دولت هر سال درصد معینی از بودجه را به احداث واحدهای مسکونی جدید برای مردم اختصاص دهد.»

در این بند یکی از وظایف اصلی دولت در قبال جامعه مشخص شده است: این یعنی برخوردار کردن دسترسی مردم به مسکن و خانه ساختن برای مردم. ببینیم این کار چه قدر هزینه دارد. ما در ایران حدود ۶.۵ میلیون خانوار مستأجر و حدود ۲.۵ میلیون واحد ساخته شده‌ی عاری از سکنه داریم. البته بخش بزرگی از این واحدها در مالکیت دولت نیست. اما فرض کنیم شرایطی ایجاد شود که همه‌ی ۲.۵ میلیون واحد به سکونت



بی‌خانه‌ها درآمد. حالا ما چهار میلیون مسکن دیگر نیاز داریم که به چهار میلیون خانوار متقاضی دیگر تخصیص دهیم.

منشور نوشته است «دولت» باید سالانه حداقل یک میلیون واحد مسکونی بسازد. برای این کار دولت چه قدر از منابع خود را باید تخصیص بدهد؟ برای کاهش هزینه‌های دولت فرض می‌کنیم خانه‌های در دست ساخت برای خانوار ۳.۵ نفره ایرانی فقط ۵۰ متر باشد تا نقداً خانوارها از مشکل اجاره‌نشینی خلاص شوند تا بعد به تدریج به خانه‌های بزرگ‌تر نقل مکان کنند. قیمت هر متر مربع مسکن فروش رفته در اواخر سال گذشته در تهران حدود ۱۰۰۰ دلار بوده است. بنابراین برای این کار اگر فرض کنیم خانه‌هایی ۵۰ متری هم برای ۴ میلیون خانوار مستأجر ساخته شود باید معادل ۲۰۰ میلیارد دلار بودجه تخصیص داد (حاصل ضرب ۴ میلیون خانوار مستأجر و ۵۰ هزار دلار). پس براساس تعهد سالانه‌ی دولت بنا به نگاه منشور، دولت باید سالانه ۵۰ میلیارد دلار هزینه بابت ساخت حداقل یک میلیون واحد مسکونی تخصیص دهد. البته می‌توان مدعی شد که می‌توان با بهره‌برداری از زمین‌های تحت تملک دولت بهای تمام‌شده‌ی مسکن را کاهش داد. اما مسأله آن جاست که اگر این زمین‌ها از امکانات زیرساختاری و دسترسی به مقاصد شهری برخوردار باشند در «هزینه‌ی فرصت» تحمیل شده بر جامعه تغییری ایجاد نمی‌کند.

البته منشورنویسان در بند یادشده خواهان آن‌اند که علاوه بر خانه، باید وسایل خانگی و رفاهی آن هم فراهم باشد. بازهم فرض کنیم هزینه‌ی تأمین این وسایل (تلویزیون، یخچال، کامپیوتر، گاز، اینترنت، وسایل تهویه و غیره) حدود ۱۰ هزار دلار باشد. در این صورت، برای یک میلیون واحد مسکونی به ۱۰ میلیارد دلار هزینه‌ی سالانه برای خرید لوازم خانگی خانوارها نیاز داریم. بدین ترتیب در ۴ سال نخست دولت سالانه باید ۶۰ میلیارد دلار بابت بخش مسکن و لوازم خانگی هزینه کند. اکنون می‌بینیم که سالانه حدود ۱۵ درصد تولید ناخالص داخلی ایران باید صرف تأمین مسکن و لوازم خانه شود.

بند ۱۲ منشور به ضرورت بهداشت و دارو و درمان رایگان اختصاص دارد. ببینیم برای این کار چه قدر باید هزینه کرد؟ برای سهولت کار در یافتن ارقامی که باید هزینه شود کشورهای اتحادیه‌ی اروپا را که در این زمینه وضعیت قابل قبولی در مقایسه با ما دارند معیار قرار می‌دهیم. در این کشورها بین ۵.۶ تا ۱۲.۸ درصد از تولید ناخالص داخلی‌شان (برحسب فقیر و غنی بودن هر کشور) صرف چنین هزینه‌هایی می‌شود. اگر فرض کنیم ما هم برای رسیدن به وضعیت قابل قبول باید به طور متوسط ۱۰ درصد تولید ناخالص داخلی را به این امر اختصاص دهیم به عددی حدود ۴۰ میلیارد دلار می‌رسیم. تعهدات این بند نیز ۱۰ درصد دیگر از تولید ناخالص داخلی را می‌بلعد.

بند ۱۳ به آموزش رایگان اختصاص دارد. برای این که آموزش و پرورش رایگان و قابل قبولی داشته باشیم نیز به کشورهای پیشرفته [نگاهی](#) بیندازیم که در آن‌ها بین ۵ تا ۱۰ درصد تولید ناخالص داخلی صرف هزینه‌های

آموزش می‌شود. بدین ترتیب سالانه باید بین ۴۰ تا ۸۰ میلیارد دلار (متوسط ۶۰ میلیارد دلار) در این حوزه هزینه کرد. با این هزینه از رقم تولید ناخالص داخلی ۱۵ درصد دیگر نیز کسر می‌شود و ۴۰ درصد تولید را به‌درستی صرف آموزش و بهداشت و ساخت سرپناه برای مردم می‌کنیم.

در ادامه و در بند ۱۴ از رایگان شدن حمل‌ونقل درون‌شهری صحبت می‌شود. حمل‌ونقل درون‌شهری شامل سفر با تاکسی، اتوبوس، مترو، سایر وسایل نقلیه عمومی و وسایل نقلیه خصوصی می‌شود. در عین حال تعداد کثیری از مردم از طریق مسافرکشی در سفرهای درون‌شهری تأمین معاش می‌کنند که این گروه نیز بدین ترتیب باید خدمات‌شان را به‌رایگان به مسافران ارائه کنند. با این حال، فرض می‌کنیم در جامعه‌ی مطلوب مورنظر این منشور دیگر افراد نیازی به کار دوم و مسافرکشی نخواهند داشت و صرفاً تأمین درآمد مجموعه‌ی رانندگان وسایل نقلیه عمومی مانند تاکسی و مترو و اتوبوس برعهده‌ی دولت خواهد بود. در این زمینه محاسبات دقیقی صورت نگرفته (یا من اطلاع ندارم). اما امروز صرفاً در تهران ۱۸ میلیون سفر درون‌شهری به صورت روزانه انجام می‌شود. اگر فرض کنیم تعداد سفرهای درون‌شهری در سایر شهرها به نسبت جمعیت نصف تهران باشد و به حدود ۹۰ میلیون سفر درون‌شهری در کل کشور می‌رسیم. هزینه‌ی هر سفر درون‌شهری براساس مسافت و نوع وسایل نقلیه بسیار متفاوت است. در سال‌های اخیر حدود ۱۰ درصد کل تولید ناخالص داخلی سهم حمل‌ونقل بوده است. با توجه به این که ۹۰ درصد حمل‌ونقل کشور حمل‌ونقل جاده‌ای است اگر فرض کنیم نیمی از این حمل‌ونقل درون‌شهری باشد به ۴۵ درصد کل حمل‌ونقل و به عدد سالانه‌ای حدود ۱۸ میلیارد دلار می‌رسیم. به این ترتیب تا این لحظه ۴۶ درصد تولید ناخالص داخلی صرف هزینه‌های آموزش و بهداشت و ساخت سرپناه و رایگان کردن حمل‌ونقل درون‌شهری مردم شده است.

بند بعدی (۱۵) به مهد کودک رایگان اختصاص دارد. اکنون براساس هرم سنی جمعیت معادل ۶ میلیون ۶۰۰ هزار نفر زیر ۴ سال هستند، و حدود ۶ میلیون و یکصد هزار نفر نیز بین ۵ تا ۹ سال. اگر فرض کنیم جمعیت به تساوی در سنین ۵ تا ۹ سال توزیع شده است، حدود ۲ میلیون نفر دیگر به مشمولان این خدمت اضافه می‌شوند. اگر فرض کنیم کودکان زیر یکسال از مراقبت مستقیم مادر بهره‌مندند و با فرض یکسان بودن توزیع سن در هر سطح هرم جمعیتی شمارشان را کم کنیم، سرجمع به عددی در حدود هفت میلیون کودک می‌رسیم که باید از خدمات مهد کودک رایگان بهره‌مند شوند. اگر در هر مهد حدود ۵۰ کودک نگهداری شوند به ۱۴۰ هزار مهد کودک نیاز داریم. اکنون تقریباً مهد کودک دولتی نداریم. بنابراین باید ۱۴۰ هزار مهد کودک دولتی داشت و بخشی از این نیاز را می‌توان از محل ملی کردن مهد کودک‌های موجود به دست آورد. اما به روش نویسندگان منشور فرض کنیم از ساختمان‌های دولتی و یا شهرداری‌ها برای مهد کودک استفاده می‌کنیم و در این مورد هیچ هزینه‌ای صرف نمی‌کنیم. حالا می‌ماند صرفاً هزینه‌های نگهداری و مربی و پرسنل مهد و امثال آن. یک فرض نادرست می‌کنیم و هزینه‌ی سرانه‌ی هر کودک را در طول سال فقط ۱۰۰ دلار در نظر

می‌گیریم. در این جا نیز به عددی حدود ۷۰۰ میلیون دلار می‌رسیم که دیدیم مبتنی بر مفروضاتی غلط برای کم نشان دادن هزینه‌ها است.

بند بعدی (۱۶) به حفاظت از طبیعت و جلوگیری از هرگونه آلودگی محیط زیست اختصاص دارد. این کار یعنی این که بودجه‌ای عظیم برای احیای منابع آب، مقابله با فرورنشست زمین، تغییر الگوی کشاورزی، تغییر الگوی استقرار صنایع، گذار از انرژی‌های تجدیدناپذیر به انرژی‌های تجدیدپذیر، تغییر الگوی مصرف، احیای بیابان‌ها و غیره و غیره اختصاص یابد.

اکنون محیط زیست ایران یکی از ویران‌شده‌ترین محیط زیست‌ها در جهان است. به گزارش [آکسفام](#) متوسط هزینه‌ی سالانه‌ی تخریب محیط زیستی در جهان ۱۱ درصد تولید ناخالص داخلی جهانی است. اگر فرض کنیم ایران نیز (گرچه وضعیت به مراتب بدتری از این لحاظ دارد صرفاً برای این که بحران محیط زیستی خود را در سطح کنونی حفظ کند) نیازمند سرمایه‌گذاری ۱۱ درصد تولید ناخالص داخلی برای هزینه‌های محیط زیستی باشد، سالانه در حدود ۴۴ میلیارد دلار باید در حوزه‌ی محیط زیست هزینه کرد. به این ترتیب تاکنون به طور سالانه حدود ۵۸ درصد تولید ناخالص داخلی صرف هزینه‌هایی به‌تمامی برعهده‌ی دولت شده است. بند ۱۷ به ایجاد امکانات مدرن لازم برای رفاه بیشتر و زندگی بهتر روستائیان مانند جاده، آب، برق، گاز، تلفن، اینترنت و مراکز آموزشی، درمانی، فرهنگی، ورزشی و تفریحی در روستاها اختصاص دارد. در ایران حدود ۳۷ هزار روستا داریم اگر فرض کنیم برای تأمین این موارد به ازای هر روستا سالانه فقط هزار دلار هزینه کنیم (فرضی غلط و بسیار کم‌تر از هزینه‌ی واقعی آب و برق و جاده و گاز و تلفن و اینترنت و مراکز آموزشی،...) نزدیک به ۱۰ درصد تولید ناخالص داخلی نیز به این ترتیب هزینه می‌شود.

اما سرمایه‌گذاری‌های دیگری هم در اقتصاد لازم است. باید زیرساخت‌های اقتصادی نوسازی و بازسازی شود. باید تجهیزات کارخانه‌ها به‌روز شود، باید نیروگاه‌ها بازسازی شود، باید تجهیزات تولید و انتقال و پالایش نفت و گاز را بازسازی و نوسازی کرد و بعضاً توسعه بخشید، باید بر معضل رشد ناموزون مرکب و توسعه‌نیافتگی مضاعف مناطقی مانند کردستان و مناطق غرب و بلوچستان و مناطق شرق و خوزستان غلبه کرد. برای این کارها نیز چنان که پیش‌تر گفته شد فرضی حداقلی معادل سال‌های قبل از انسداد ساختاری در ایران را در نظر می‌گیریم و حدود ۲۰ درصد تولید ناخالص داخلی را صرف سرمایه‌گذاری‌هایی از این دست می‌کنیم. به این ترتیب ۸۰ میلیون دلار دیگر نیز از تولید ناخالص داخلی صرف این امر می‌شود.

در ادامه می‌رسیم به بحث مزد و حقوق نیروهای کار. در بند هجدهم می‌خوانیم «تعیین حداقل دستمزد ماهانه کارگران براساس ثروتی که آنان برای جامعه تولید کرده‌اند و اختصاص مقدار هرچه بیشتری از این ثروت به ارتقای سطح زندگی و رفاه کل مزدبگیران» است و البته در جای دیگر توضیح داده شده که منظور

از ثروت جامعه تولید ناخالص داخلی آن جامعه است (صرف نظر از نادرستی چنین تعریفی). حال ببینیم چه قدر از «ثروت اجتماعی» باقی مانده که به توده‌های کار و زحمت و مزدبگیران تخصیص بدهیم؟

اکنون با کسر موارد بالا حدود ۱۰ درصد تولید ناخالص داخلی برای تخصیص دستمزد باقی مانده است. اگر آمار مزد و حقوق بگیران را بر اساس آخرین سرشماری حدود ۱۲ میلیون نفر فرض کنیم، به این رقم آمار بیکاران یعنی حدود ۲.۵ میلیون نفر و آمار بازنشسته‌ها حدود ۴.۱ میلیون نفر را اضافه کنیم به ۱۸.۶ میلیون نفر می‌رسیم که باید ۴۰ میلیارد دلار را به عنوان حقوق و دستمزد سالانه بین‌شان تقسیم کنیم. اگر به همه حقوق برابر بدهیم (که با توجه به سطوح مختلف سابقه و مهارت ناممکن است) براساس ارقام کنونی تولید ناخالص داخلی ایران سالانه به هر مزدبگیر حدود دو هزار دلار تعلق می‌گیرد و بدین ترتیب رقم متوسط حقوق ماهانه معادل ۱۶۶ دلار می‌شود که تقریباً برابر است با حداقل حقوق فعلی کارگران!

تازه همه‌ی این‌ها در شرایطی است که دولت در طول سال هیچ هزینه‌ای بابت تأمین امنیت، فرهنگ، رسانه، معلولان، یارانه‌های نقدی مستقیم، و هزاران رقم ریز و درشت دیگر نکند که می‌دانیم امکان‌پذیر نیست. خطاهای مفهومی متعددی نیز در این منشور است. برای مثال در اشاره به دایمی بودن قراردادهای کار آن را منوط به سرشت دایمی نوع کار نکرده است. یا در منشور نوشته شده تعیین حداقل دستمزد باید معادل ثروتی باشد که حاصل کار کارگران است و این ثروت را به غلط به عنوان تولید ناخالص داخلی کشور می‌انگارد. اما فرض کنیم همه‌ی این بحث‌ها درست باشد. آیا نویسندگان این منشور می‌پذیرند که براساس منطق آنان حداقل دستمزد طی سال‌های ۱۳۹۰ تا امروز تقریباً باید ثابت باشد چون رشد تولید ناخالص داخلی کم‌وبیش معادل صفر بوده است؟! در این‌جا منشورنویسان می‌توانند مدعی شوند که اگر منطق آنان حاکم می‌بود در سال پایه حداقل دستمزد به مراتب بیشتر می‌بود. بسیار خب، فرض کنید مثلاً در سال پایه ۱۳۹۰ حداقل دستمزد چند برابر چیزی بود که در عمل وجود داشته است. با این همه، در برابر این تورم بسیار سنگین ۱۳ ساله چون تولید ناخالص داخلی در مجموع رشد نکرده حداقل دستمزد می‌بایست همان عدد ۱۳ سال پیش باشد! منظورم آن است که به جای تعریف پرداخت حداقل دستمزد براساس شاخص‌های من‌درآوردی و بی‌پایه باید به تجربه‌ی تشکلهای کارگری در ایران و جهان احترام گذاشت و حداقل دستمزد را به شاخص‌هایی چون سبد هزینه‌ی خانوار، نرخ تورم و میزان بهره‌وری کلی نیروی کار منوط ساخت.

اکنون می‌پرسم آیا طرح مطالباتی از این دست به عنوان مطالبات طبقه‌ی کارگر به نفع جنبش کارگری است یا به زیان آن؟ بگذریم از این که در بدترین زمان ممکن و درست در مقطعی که نوعی همگرایی حداقلی برسر منشور ۲۰ تشکل (با همه‌ی ضعف‌هایی که دارد) فراهم شده بود، این منشور جدید منتشر شد.

اما این مشکلات و خطاهای عجیب و غریب مفهومی و روش‌شناختی در یک منشور دو صفحه‌ای از کجا ریشه می‌گیرد؟ به گمان من این اشتباهات هم در دوری از واقعیت‌های اجتماعی امروز به سبب مجموعه

محدودیت‌های تحمیلی از سوی حاکمیت (نبود تشکل‌های مستقل، نظام‌گزینش و غیره) و هم در کاستی‌های تئوریک و غفلت‌های تجربی ریشه دارد. در این چارچوب بر موارد زیر تأکید می‌کنم:

۱. این منشور به تجارب انقلاب‌های سیاسی ۱۲۰ ساله‌ای ایرانیان بی‌اعتناست. در این منشور سه بار به مفهوم «دموکراسی» اشاره شده است. دوبار در جملاتی با بار منفی! یک بار در اشاره به این که انقلاب ۵۷ وعده‌ی دموکراسی و آزادی می‌داد اما چون در زیرپوست جامعه استثمار و فقر و ... وجود داشت جامعه‌ی انسانی از آن بیرون نیامد. در حالی که نخستین قربانی بعد از انقلاب ۵۷ دموکراسی و آزادی بود. بار دوم در اشاره به این که روبنای سیاسی سلطنت یا جمهوری «دموکرات» تغییری در زیربنای سرمایه‌داری ایجاد نمی‌کند که بازهم نشانه‌ای از بی‌اعتنایی به بیش از یک قرن مطالبات دموکراتیک جنبش‌های ایرانیان از مشروطه تا «زن، زندگی، آزادی» است. البته در گوشه‌ای از این متن هم اشاره‌ای شده به نیروی «دموکراسی شورایی». منشورهایی از این دست که جنبه‌ی تأسیسی constitutional دارند نمی‌توانند تنها در لابه‌لای جملات جایی از «دموکراسی شورایی» بگویند و بحث را تمام‌شده تلقی کنند. جایگاه حق رأی، مجلس مؤسسان، نهادهای دموکراسی نمایندگی و مانند آن در این منشور نادیده گرفته شده و این امر در کشوری که معضل استبداد تاریخی و پایدار تونس را گرفته نقصی چشم‌پوشیدنی نیست.

۲. این منشور بر تجارب انقلاب‌های قرن بیستم چشم پوشیده و دشواری‌های پی‌ریزی نظام غیرسرمایه‌دارانه را در عمل بسیار دست‌کم گرفته است. تجربه‌های ناکام انقلاب‌های شوروی، چین و بسیاری کشورهای دیگر در پی‌ریزی نظم سوسیالیستی درس‌های بسیاری برای امروز دارد که متأسفانه از نظر منشورنویسان دور مانده است. کم‌این که منشور نگاهی کاملاً دولت‌محور دارد. برای مثال، هر بند منشور تعهد جدیدی برای دولت برمی‌شمارد: ساخت مسکن، آبادی روستاها، ... که همه به گسترش بوروکراسی دولتی می‌انجامد و می‌تواند نهایتاً به شکل‌گیری طبقه‌ی ممتاز جدید منتهی می‌شود. در حالی که این درس را از تجارب انقلابی کارگری از کمون پاریس تا تمامی انقلاب‌های قرن بیستم می‌آموزیم که به‌جای تقویت دولت باید جامعه را، توده‌های مردم را تقویت کرد. تقویت جامعه در گرو انتقال هرچه بیشتر قدرت سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری به دل نهادهای اجتماعی و مردمی است. باید طی یک روند تدریجی طولانی دولت تضعیف و کوچک و کوچک‌تر و نهادهای اجتماعی مدیریتی و مشارکتی هرچه بیشتر تقویت شود. این منشور اصلاً اشاره‌ای به تقویت نظام‌های حکمرانی در سطوح محلی ندارد و در مقابل صرفاً بر وظایف دولت تأکید دارد.

۳. این منشور تجربه‌ی جنبش کارگری ایران طی ۱۲۰ سال گذشته و نیز تجربه‌ی جنبش کارگری جهان را نادیده گرفته است. اگر مسایلی مانند مسکن و محیط زیست و معیشت و رشد

ناموزون و غیره با یک فرمان قابل حل بود، شاهد این همه فراز و فرود جنبش کارگری نبودیم. به گمان من، محال است در کشورهایی با سنت‌های دیرپای جنبش کارگری مطالباتی این‌گونه مغشوش و پراکنده و بعضاً ناممکن در قالب یک منشور از سوی تشکل‌های کارگری با سابقه مطرح شود. رسیدن به مطالباتی مانند رایگان شدن حمل و نقل درون شهری، ساخت یک میلیون مسکن،... در کنار مبارزات اجتماعی، مستلزم پژوهش، طراحی، نظرخواهی از ذی‌نفعان، برآورد هزینه‌های مالی و محیط زیستی و بسیاری کارهای دیگر است. مسایلی که در این منشور تا حدود زیادی غایب بوده است. نکته‌ی پایانی آن که متأسفانه شاید تنها دستاورد این منشور آن باشد که به دیگران بیاموزد که چه‌گونه نباید منشور نوشت.





# رسانه‌های اجتماعی، شکل‌گیری «ما» و بحران

## بازنمایی حاشیه

نوشته‌ی محمد جوانمرد



حالا دیگر این یک باور جمعی است که از شهریور ۱۴۰۱ به این سو و با خیزشی که کشته‌شدن ژینا (و رمزشدن نام‌اش) به دنبال داشت، یک «ما»ی جدید در حال شکل‌گیری است؛ «جمعیت»<sup>۱</sup>ی که نفی نابرابری مرکز و حاشیه، اگرچه به‌طور لحظه‌ای و موقت و در حد رانه‌ای اتوپیایی، یکی از سویه‌های برجسته‌ی آن بوده است. هرچند گمراه‌کننده است اگر رسانه‌های اجتماعی‌ای مثل توییتر، اینستاگرام و... را در جایگاه عامل تعیین‌کننده در شکل‌دهی به این جمعیت و ظهور آن بنشانیم، اما آن‌ها را در عین حال می‌توان به‌مثابه‌ی میانجی اصلی شکل‌گیری چنین جمعیتی فهمید: میانجی بین وضعیت‌های مادی مختلف و دور از هم که در این لحظه‌ی تاریخی کلیتی واحد را با هم شکل دادند. تصور شکل‌گیری این «ما» بدون نزدیکی و اشتراک

<sup>۱</sup> جمعیت اغلب در معنایی کمی و در ترجمه‌ی population به کار برده می‌شود، اما من در این متن آن را در معنایی کیفی، معادل collectivity به کار

تجربه‌ی زیسته‌ی افراد از اشکال مختلف نابرابری و سرکوب‌مادی – در خیابان، محل کار، خانه و... – ناممکن است، اما آن‌چه که ما از تجربه‌ی دیگران دریافت می‌کنیم، به‌جز افراد و جمع‌های معدودی که مستقیماً در زیست روزمره‌مان با آن‌ها در ارتباط هستیم، ابتدا به زبان عکس، ویدئو و متن در رسانه‌های اجتماعی ترجمه می‌شود. حتی رسانه‌های اصطلاحاً حرفه‌ای هم این روزها ناچارند خود را درون این فضا جا دهند. فراتر از آن، این فضا، در وضعیتی که فضاهای عمومی مادی یا به‌واسطه‌ی پروژه‌ی نولیبرالیزه کردن از سطح شهر زدوده شده‌اند یا دولت آن‌ها را تصاحب کرده است، نقش ساحت عمومی‌ای را بازی می‌کنند که ما در آن با یکدیگر حرف می‌زنیم و حس‌ها، خشم‌ها، ترس‌ها، ملال‌ها و البته ابتذال و تباهی‌شان را به‌اشتراک می‌گذاریم. ما درون این فضا به اکنون واکنش نشان می‌دهیم، به آینده فکر می‌کنیم و گاهی تلاش می‌کنیم گذشته را به یاد بیاوریم. این فضای عمومی البته بستری خنثی برای آنچه که از بیرون وارد می‌شود نیست و سازوکارهای غالبی دارد که شکلی ویژه از درکِ اکنون، تخیل آینده و به‌یادآوری گذشته را بازتولید می‌کنند و روی اشکال دیگر محدودیت می‌گذارد. اما در نسبت با شکل‌گیری این جمعیت جدید، در این متن می‌خواهم بحث کنم که این نه منطق غالب رسانه‌های اجتماعی، یا همان شبکه‌های مجازی، بلکه زبردست شدن این منطق به‌نسبت منطق مادی خیابان بود که، به‌ویژه در ماه‌های آغازین «قیام ژینا»، نفی هرچند موقتِ رابطه‌ی مرکز و حاشیه و – با وام‌گیری از کامران سپهران – شکل‌گیری یک «صحنه‌ی تئاتری» را ممکن کرد که در آن افراد از جایگاه‌های سوژگی مختلف، به «صحنه» آمدند و مرئی و شنیدنی شدند. این زبردست‌سازی البته هرگز نه به‌معنای از بین رفتن سازوکارها و منطق حاکم بر رسانه‌های اجتماعی بلکه به‌معنای بازآرایی و بازپس‌گیری آن‌ها از سازوکارهایی است که در شرایط غیرانقلابی نابرابری‌های موجود در فضای مادی را به‌شکل خاص خود بازتولید می‌کنند؛ بازپس‌گیری‌ای که تنها به‌شکل جمعی ممکن بود و ظرفیت متفاوتی از فرم رسانه‌های اجتماعی را رؤیت‌پذیر کرد. امروز، با فروکش کردن نسبتی موج اولیه‌ی اعتراضات، منطق غالب این فضای عمومی غیرمادی، اگر به وضعیت پیش از شهریور ۱۴۰۱ برنگشته باشد، دست‌کم دوباره بخش زیادی از زمین از دست رفته را بازپس گرفته است. در چنین وضعیتی فهم این سازوکارهای غالب و آن لحظه‌های انقلابی ضروری به نظر می‌رسد.

## یک:

### بازتولید نابرابری در رسانه‌های اجتماعی

چه می‌شود مرگ کسی که هرگز ندیده‌ایم ممکن است عواطف ما را به‌شدت برانگیزد در حالی که خبر مرگ کسانی دیگر، که احتمالاً از فضای تجربه‌ی «ما» دور به نظر می‌رسند، باعث افسوس‌مان می‌شود اما تکان‌مان نمی‌دهد (یا در واقع، این «فضای تجربه‌ی ما» چیست که آن‌ها از آن دور به نظر می‌رسند)؟ حتی از

این مهم‌تر، در چه لحظه‌های ویژه‌ای این روند (غالب) به هم می‌خورد و بازنمایی‌های متنی و تصویری تجربه‌ی آن‌ها که تا پیش از آن لحظه دور به نظر می‌رسیدند و ما فقط از بیرون می‌دیدیم‌شان، ناگهان برای ما از درون قابل لمس می‌شود؟ انگار مرزهای بین فضاهای تجربه‌مان شکسته شده‌اند و ما تخیل بازسازیِ روایت‌مند آن‌ها را به مثابه‌ی سوژه‌های یک فضای مشترک به دست آورده‌ایم. واکنش‌ها به مرگ «پیروز»، توله‌یوزی که در پارک جنگلی پردیسان نگه‌داری می‌شد، و همزمانی‌اش با انتشار خبری درباره‌ی «اعدام چند بلوچ» لحظه‌ی خوبی برای شروع اندیشیدن به این تفاوت است. مرگ «پیروز» آشکارا عواطف «ما» را برانگیخته بود؛ مایی که آن قدر در رسانه‌های اجتماعی حضور داشتیم که عکس‌ها و خبرهای مربوط به «پیروز» را در فواصل زمانی متفاوت ببینیم. و ما این را در «پست»‌ها و «توییت»‌ها و بازنشرها ابراز می‌کردیم (و این خود عواطف بیش‌تری را در ما و دیگران تولید می‌کرد). اما درباره‌ی خبر «اعدام چند بلوچ» این‌طور نبود. این حس غیرارادی‌ای بود که با وجود هجوم سیل شرم و حتی عصبانیت از خود، می‌شد وجودش را (دست‌کم به مثابه‌ی یک روند و نه همه‌ی واقعیت) تصدیق کرد و آن را در واکنش‌هایی که در آن روز و روزهای بعد در رسانه‌های اجتماعی به این دو اتفاق نشان داده شد (و نشد) هم دید. هرچند زدودن لحن اخلاقی از چنین پرسشی بسیار سخت به نظر می‌رسد، اما من این‌جا هرگز قصد ندارم موضعی اخلاقی و هنجاری اتخاذ کنم. این موضع در این‌جا نه ممکن است و نه مفید. ممکن نیست چون هیچ جایگاهی وجود ندارد که بی‌نیاز از سازوکارهای رسانه و تکنولوژی‌های ارتباطی - خبر، تصویر، ویدئو و ... - به تجربه‌ی دیگران مستقیماً دسترسی داشته باشد، و مفید نیست چون اتخاذ موضعی اخلاقی در نهایت، اگر دستاوردی داشته باشد تنها نفی نخبه‌گرایانه و یک‌جانبه‌ی آن چیزی است که فرهنگ عامیانه خوانده می‌شود. به بیان دیگر، مسئله اصلاً این نیست که توجه (و آنچه در این متن انباشت عاطفی می‌نامم) به یک طرف این مقایسه را تقبیح کنیم یا بخواهیم (چطور؟) آن را از یک طرف بگیریم و به طرف دیگر بدهیم. مسئله، در عوض، فهمیدن نابرابری ساختاری‌ای است که این مثال فقط لحظه‌ای متراکم از بروز آن است.

بیا بید فرض کنیم که خبر مرگ «پیروز» را در حالی می‌شنیدیم که تا پیش از آن از وجود آن بی‌اطلاع بودیم (برای خیلی‌ها که در توییت و اینستاگرام حضور مداومی ندارند احتمالاً همین‌طور بوده است)؛ اشتباه نیست اگر فکر کنیم که در آن حال، این خبر فقط موجب یک افسوس سطحی در ما می‌شد. چیزی که عاطفه‌ی ما را برمی‌انگیخت این بود که ما انگار «پیروز» را می‌شناختیم. از همان روزهای اولی که به دنیا آمد خبرش را خوانده بودیم. اگر هم نه همان موقع، بعدتر که خبرها و عکس‌های مربوط به او را دیدیم به عقب رفتیم و باقی «داستان»‌اش را جویا شدیم. با این‌که عکس‌ها به خودی خود فقط یک لحظه را نمایندگی می‌کنند (و به این طریق به‌نوعی با منجمد کردن تجربه‌ی زمان را از آن می‌زدایند)، اما از طریق کنارهم‌گذاری آن‌ها و متن‌هایشان، روایتی از او برای ما شکل گرفته بود و با هر «پست» جدیدی، این روایت ادامه پیدا می‌کرد. تعداد

«لایک»ها و «ریتوییت»های زیر عکس‌ها در واقع عینیت‌یابی حس و عاطفه‌ی جمعی‌ای بود که روی هم انباشته می‌شد و به‌من‌وار توجه و عواطف بیش‌تری را هم به خود جذب می‌کرد. این همان چیزی است که می‌شود اسم‌اش را نوعی انباشت عاطفی گذاشت. تعداد دفعاتی که تصویرهای «پیروز» ما را برمی‌انگیخت مابه‌ازایی داشت در تعداد «لایک»ها و «ریتوییت»ها و البته، در سطحی کلی‌تر که پیونددهنده‌ی این تکه‌ها با یکدیگر بود، در «هشتگ»ها. ما «پیروز» را دوست داشتیم، چون این امکان را داشتیم که او را به‌عنوان کسی که بیرون از عکس‌ها و ویدئوها موجودیت دارد تخیل کنیم، هرچند این امکان از طریق خود آن تصاویر و متن‌ها ایجاد شده بود. اما ما از بلوچ‌هایی که اعدام شدند تا پیش از خواندن خبر اعدام‌شان چیزی نمی‌دانستیم، و بعد از آن هم چیزی ندانستیم.

اما چرا؟ جواب هر چه باشد نمی‌تواند به نبود کسی که خبرها، عکس‌ها، و خرده‌روایت‌های مربوط به آن‌ها را به‌اشتراک بگذارد محدود شود. این مسئله، حتی اگر صرفاً بازتولید کلیشه‌های مربوط به حاشیه نباشد، تا حدی خود معلول همین نابرابری است نه علت آن.<sup>1</sup> این‌جا کنارهم‌گذاریِ فرم ویژه‌ی رسانه‌های اجتماعی و شکلی که «ارزش‌های خبری» در آن بازتولید می‌شوند می‌تواند ما را قدمی به پیش ببرد. فرم تکه‌تکه‌ی «پست»های این رسانه‌ها و فوریت آن‌ها به این گرایش دارد که از طرفی، آنچه را برای ما آشناست (هرچند با ظاهرهای متفاوت) بازتولید کند و امر غریبه را ترجیحاً به حاشیه براند، یا آن را به‌شکل کلیشه‌ای آشنا که فوراً قابل دریافت است درآورد. علاوه بر فرم تکه‌تکه، کوتاه و غالباً مبتنی بر تصویر این رسانه‌ها، این مسئله در الگوریتم‌های آن‌ها هم عمیقاً نهادینه است. «توییت»هایی که توییت‌تر – بدون آن‌که «توییت»کننده را دنبال کرده باشیم – بنا بر علائق‌مان به ما نشان می‌دهد، یا فیلم‌ها و «پست»هایی که اینستاگرام در بخش «Reels» برای ما پخش می‌کند مثالی از این الگوریتم‌ها است. در نتیجه‌ی این سازوکار، ما در این فضاها مدام به آنچه با آن آشناییم و پیشاپیش مورد پسندمان (یا بعضی مواقع فقط مورد توجه‌مان) است برمی‌خوریم؛ آنچه که احتمال می‌رود بیش‌ترین برانگیختگی حسی را در ما ایجاد می‌کند (چون ما قبلاً به «توییت»ها یا «پست»هایی مشابه آن واکنش نشان داده‌ایم). به این ترتیب، ما در حلقه‌ی آدم‌ها و جزیره‌هایی شبیه به خودمان گیر می‌افتیم (اگر در چنین فضایی «خود» معنایی داشته باشد). اما ایجاد بیش‌ترین تأثیر حسی در کم‌ترین زمان علاوه بر فرم به موضوع هم بستگی دارد. این‌جاست که «ارزش‌های خبری»، به‌خصوص

<sup>1</sup> این مغالطه یادآور استدلالی است در ردّ کاذب بودن نیازی که «صنعت فرهنگ» در مخاطب/مصرف‌کننده ایجاد می‌کند، بر این مبنا که یک کالای فرهنگی تولید می‌شود چون برای آن نیازی از سوی مخاطب وجود دارد. آدورنو در دیالکتیک روشنگری به این مغالطه این‌گونه پاسخ می‌دهد که نیاز مخاطب در واقع خود معلول سازوکارهای صنعت فرهنگ است، نه علت به راه انداختن آن.

«آشنایی» و «برخورد یا تضاد»<sup>1</sup> هم در توضیح سازوکارهای نابرابرساز رسانه‌های اجتماعی مهم می‌شوند.<sup>2</sup> این‌جا ما با سلسله‌مراتبی سروکار داریم که خبرهای مربوط به افراد، بسته به این‌که کجای آن قرار گرفته باشند سهم بیش‌تری از بازنمایی‌های متنی و تصویری و از انباشت عاطفی حاصل‌شده را به خود اختصاص می‌دهند. آنچه به ما نزدیک و برای ما آشناست – و این نزدیکی نه منحصراً جغرافیایی، بلکه مربوط به نزدیکی فضاهای تجربه و جایگاه‌های سوژگی است – این امکان را دارد که بدون «استثنا» بودن یا درجه‌ی بالایی از تنش و «برخورد» در این فضا تولید، بازنشر و «لایک» شود و موضوعی شود برای انباشت عاطفی. در حالی که در طرف مقابل، آنچه از «مجاورت و آشنایی» بی‌بهره است، باید درجه‌ی بالایی از برخورد، تنش و بحرانی بودن داشته باشد تا مرئی شود. جای تعجب نیست که ما خبر اعدام بلوچ‌ها را به یک‌باره می‌شنویم، بدون آن‌که پیش از آن اطلاعی از محکومیت‌ها یا از خود محکومین داشته باشیم. پس از آن هم اطلاع‌مان بیش از همین خبر کوتاه نیست.

اما آنچه در این بافت اهمیت دارد، نه صرفاً نابرابری کمی‌ای که در بازنمایی‌های به‌حاشیه‌رانده‌شدگان وجود دارد، بلکه شیوه‌ای است که این نابرابری به بازنمایی‌ای نوعاً متفاوت از آن‌ها می‌انجامد: بازنمایی‌ای کلیشه‌ای که با برجسته کردن لحظه‌های بحرانی و به‌حاشیه‌راندن و نامرئی کردن لحظه‌های معمولی زندگی، بر درک ملموس و روایت‌مند زندگی به‌حاشیه‌رانده‌شدگان محدودیت می‌گذارد و آن‌ها را به‌مثابه‌ی دیگری سوژه‌ی مرکز برمی‌سازد. لحظه‌های معمولی زندگی سوژه‌های مرکز – مثل گزاره‌ها و تصویرهایی درباره‌ی غذاها، آهنگ‌ها، فیلم‌ها، مکان‌ها و تفریحات مورد علاقه، «نظرهای نامحبوب»، شوخی‌هایی با ارجاع به فضای تجربه‌ی مشترک، مسائل مربوط به رابطه و... – به‌واسطه‌ی آشنایی و مجاورت‌شان – و البته به‌واسطه‌ی الگوریتم‌هایی که این آشنایی را تشخیص می‌دهند – تولید و بازتولید می‌شوند. به این ترتیب، سوژه‌های مرکز برای «ما»ی مرکز، هرچند شاید نهایتاً شبیه به هم، اما هر کدام داستانی دارند، علایق و تنفرها، مراحل در زندگی، روایتی و در نهایت مرگی که رو به عقب همه‌ی این خرده‌روایت‌ها را فرامی‌خواند و بار دیگر به هم پیوند می‌دهد. در نقطه‌ی مقابل لحظه‌های معمولی سوژه‌ی حاشیه که نه آشنا در نظر گرفته می‌شود و نه «برخورد» ویژه‌ای در آن هست جایی در این فضا نمی‌یابد، مگر به شکل ابژه‌ی توریسم که آن هم در نهایت باز لحظه‌ای معمولی از زندگی سوژه‌ی مرکز و از زبان سوژه‌ی مرکز است که به سفر رفته است.<sup>3</sup> این‌گونه

<sup>1</sup> این دو را معادل conflict به کار می‌برند.

<sup>2</sup> الفرید فورزیس در «رسانه و بازنمایی دیگران» (۲۰۱۰) این مسئله را در سطح رابطه‌ی بین مرکز و حاشیه‌ی جهان تحلیل می‌کند.

<sup>3</sup> می‌توانیم برای مثال به حجم عظیم عکس‌ها و خاطره‌هایی فکر کنیم که توریست‌های مرکز از چابهار و هرمز در رسانه‌های اجتماعی به اشتراک می‌گذارند: چیزی که در نهایت این مکان‌ها و آدم‌هایش را به‌عنوان ابژه‌ی لذتِ تصاحب‌گرانه‌ی سوژه‌ی مرکز بازنمایی می‌کند.

است که تجربه‌ی سوژه‌ی حاشیه (برای سوژه‌ی مرکز) فقط وقتی مرئی می‌شود و - اگر ممکن باشد - به تصویر درمی‌آید که وضعیتی بحرانی را نمایندگی کند: کمبود آب، زلزله، سیل، حمله‌ی مسلحانه، کشته‌شدن کولبران، قتل زنی توسط شوهرش یا دختری توسط پدرش. پی‌آمد این وضعیت این است که زندگی سوژه‌ی به‌حاشیه‌رانده‌شده به‌مثابه‌ی سلسله‌ای از بحران‌ها یا در واقع، به‌مثابه‌ی یک بحران مدام درک می‌شود: زندگی‌ای که گویا همیشه منتظر بوده است تا در یکی از این حادثه‌ها تمام شود. این همان نسبتی است که در سطحی جهانی هم بین کشورهای مرکز یا اصطلاحاً «جهان اول» و کشورهای حاشیه، به‌خصوص خاورمیانه و آفریقا برقرار است. دوستی نوشته بود: «وقتی در کانادا با دوچرخه سفر می‌کردم، لحظه‌ای برای استراحت کنار جاده ایستادم. کسی از سر خوش‌قلبی می‌خواست سر صحبت را باز کند و از این پرسید که اهل کجا هستیم. کاری به این نداریم که او ایران را عراق شنید، اما جواب‌اش این بود که چه حسی داری که "از آن همه بنگ‌بنگ و تیراندازی" رها شده‌ای؟ او احتمالاً می‌خواست چیزی که از زندگی عراقی‌ها می‌دانست را با من به اشتراک بگذارد تا سر صحبت باز شود؛ و این تنها چیزی بود که می‌دانست».

دو:

### بازپس‌گیری خیابان مجازی و غلبه‌ی روایت بر تصویر

اما خصلت انفجارگونه‌ی خیزش ژینا این منطق غالب در میانجی‌گری بین تجربه‌ی افراد را - که نابرابری‌ای ساختاری در آن حک شده است - برای مدتی به منطقی مغلوب تبدیل کرد. معترضان این عرصه‌ی عمومی غیرمادی را هم مثل خیابان تصاحب کرده بودند. همین مسئله بروز لحظه‌هایی را ممکن کرد که ما می‌توانستیم دست‌کم موقتاً تخیلی ملموس و روایت‌مند از زندگی به‌حاشیه‌رانده‌شدگان داشته باشیم. در وضعیتی که اینک بحران همگانی شده بود، سوژه‌ی به‌حاشیه‌رانده‌شده (در معنای درهم‌تنیده‌ی جغرافیایی-اقتصادی آن) نه‌تنها به‌عنوان ابژه و از بیرون درک نمی‌شد، بلکه تعینی بود متراکم از تجربه‌ی سرکوب که سوژه‌ی مرکز خود را در آن با سوژه‌ی حاشیه مشترک می‌دید. می‌توانیم به سیدمحمد حسینی فکر کنیم که تا پیش از خبر اعدام‌اش عکس‌های چندانی از او ندیده بودیم (احتمالاً یک یا دو عکس و ویدئو از محاکمه‌اش)، اما اعدام‌اش چنان عاطفه‌ی جمعی را برانگیخت، و سرنوشت‌اش چنان از درون ملموس و برای دیگران تخیل‌پذیر بود که «ما» تازه‌شکل‌گرفته برای آن که به مالیخولیا دچار نشویم نیاز داشتیم روایت‌هایی از او بیابیم تا برایش سوگواری کنیم؛ تا «داستان» او را درون داستان خودمان بگنجانیم و آن‌ها را با هم بیامیزیم؛ اویی که (دست‌کم به باور ما) کسی را نداشت که برایش سوگواری کند، داستان‌اش را بنویسد و بگوید، و به این طریق، این امکان را به «ما» بدهد که این مرگ را بپذیریم. این کار را باید خودمان انجام می‌دادیم. و این همه به این خاطر نبود که ما عکس‌های زیادی را از او بارها دیده بودیم که حس‌مان را برانگیخته بود و موضوع بارگذاری عاطفی ما شده بود؛ به‌عکس، تصویرهای او تنها بعد از به‌راه افتادن این سوگ همگانی پیدا (یا در واقع مرئی) شد: عکسی



از او در سفر شمال، یا در حال تمرین کونگ‌فو، یا پشت سر چند همکار در مرغ‌داری. در واقع، برخلاف منطق غالب رسانه‌های اجتماعی (که ماجرای «پیروز» مثالی از آن است) که امر تصویری بر روایت غلبه دارد و شکلی از روایت مصور از طریق اتصال تصاویر به یکدیگر ممکن می‌شود، این‌جا این تصویر بود که به دنبال میلی عظیم به روایت پیدا و حتی تولید می‌شد، مثل عکس چکمه‌های دست‌نخورده‌ی او در مرغ‌داری پس از اعدام‌اش. یا می‌توانیم به خدانور لجه‌ای فکر کنیم که اول خبر کشته‌شدن‌اش را شنیدیم و بعد تصویر بسته‌شدن‌اش به میله‌ی پرچم برای چشم‌هایمان مرئی شد (که تصویر سرکوبی بود که حالا ما را به شکلی سلبی به هم پیوند می‌زد)، و بعد فیلم رقصیدن‌اش را (که تصویر زندگی بود که ما را به شکلی ایجابی به هم پیوند می‌زد). جالب آن‌که در این وضعیت ما منتظر الگوریتم‌های بازتولیدکننده نماندیم تا عکس‌ها و متن‌هایی نشان‌مان دهد، در عوض به شکلی فعالانه امکانات جست‌وجو در این فضاها را به کار گرفتیم تا صفحه‌هایی را بخوانیم که اتفاقاً این الگوریتم‌ها نشان‌مان نمی‌داد. می‌خواستیم صفحه‌ی کسانی را پیدا کنیم بیرون از جزیره‌های یکسان‌شده‌ی خودمان، کسانی که از درون خیابان‌های زاهدان و مهاباد و سنندج برایمان از آنچه آن‌جا می‌گذرد بگویند.

اما بروز این لحظه‌های اوتوپیایی (و به همین دلیل نادیرپا) در نسبت با تجربه‌های هم‌زمان دیگران، عمیقاً هم‌بسته‌ی بروز نسبتی متفاوت با خاطره، گذشته و به‌یادآوردن است. در واقع کلیشه‌سازی از دیگری در لحظه‌ی حال که وجه هم‌زمان منطق غالب رسانه است، خود بر پایه‌ی درکی کلیشه‌ای از گذشته ممکن می‌شود. گذشته و تاریخ در این منطق غالب به تکه‌هایی از جنس اطلاعات و تصویرهایی از فیلم‌ها و ویدئوها تقلیل پیدا می‌کنند و از روایت به‌مثابه‌ی بازنمایی تجربه‌های زیسته تهی می‌شود. تا پیش از بروز این لحظه، اعدام‌های دهه‌ی شصت برای توده‌ی مردم (البته قطعاً نه برای خانواده‌ها و دوستان اعدامی‌ها) چیزی بود از جنس یک خبر که هرچقدر هم که تکان‌دهنده بود، اما تخیلی حس‌پذیر از جنس تجربه‌ی زیسته از آنچه اتفاق افتاده بود را ممکن نمی‌کرد: حاکمیت در شهر یور دهه‌ی شصت چند هزار زندانی سیاسی را که بسیاری‌شان حتی دوره‌ی محکومیت‌شان تمام شده بود اعدام کرد. یا «ما» درک بسیار مبهمی از این داشتیم که بعد از انقلاب ۵۷ درگیری‌هایی در کردستان اتفاق افتاده است، انگار گروه‌های کردی بوده‌اند که خواسته‌اند جدا شوند و رژیم سرکوب‌شان کرده است. حتی خیلی از ما (مای مرکز و البته به‌عنوان یک گرایش عام) در توافق‌مان بر سر حفظ «تمامیت ارضی» خود را با رژیم در سطحی هم‌دل می‌یافتیم. همین تصویر کلیشه‌ای از گذشته است که برچسب‌هایی مثل «تجزیه‌طلب» را بازتولید می‌کند و سرکوب به‌حاشیه‌رانده‌شدگان را – به‌خصوص آن‌ها که لب «مرز» راه می‌روند – مشروع جلوه می‌دهد.

اما در این لحظه‌ی جدید، گذشته به‌مثابه‌ی خاطره‌ها و روایت‌هایی از تجربه‌های زیسته ظاهر شد. و اتفاقاً این پدیده اگر نگوییم به‌واسطه‌ی رسانه‌های اجتماعی ممکن شد، دست‌کم بروز برجسته‌ای در این رسانه‌ها داشت. چطور ممکن بود فرم تکه‌تکه، کوتاه و فوری توئیتر یا فرم تصویری و گذرای اینستاگرام که کاملاً

مناسب تقلیل گذشته به کلیشه‌هایی از جنس اطلاعات و تصویرند، ناگهان بیان روایتی از گذشته را ممکن کنند؟ هشتگ # برای (و نه ترانه‌ای که بعدتر بر مبنای آن ساخته شد)<sup>1</sup> امکانی برای توضیح این پدیده فراهم می‌کند. در این موج توییتری چیزهای زیادی هست که امتداد همان منطق غالب رسانه‌های اجتماعی‌اند (مثل برانگیزاننده بودن)؛ اما وجوه جدیدی هم هست که همان خصلت‌های منطق غالب را زیر سایه می‌برند. آنچه این لحظه را از روند غالب جدا می‌کند فراروی از فرم تکه‌تکه‌ی رسانه‌های اجتماعی است. در وضعیت معمولی، افراد به‌عنوان سوژه‌هایی (ظاهراً) جدا متن‌ها و تصویرهایی را به‌اشتراک می‌گذارند و در این فضا منتشر می‌کنند. اما حالا، هرچند فرم توییت و اینستاگرام ظاهراً همان فرم تکه‌تکه بود، اما هر تکه در واقع بخشی از یک داستان بزرگ‌تر را تشکیل می‌داد که سوژه‌ای جمعی روایت‌اش می‌کرد. و افراد، به‌عنوان بخش‌هایی از این سوژه/بدن جمعی هر کدام صداهایی بودند که تکه‌ای از این پازل جمعی را کامل می‌کرد. در توییت‌های # برای، خاطره‌ی اعدام‌های دهه‌ی شصت از زبان نزدیکان آن‌ها به خاطره‌ای عمومی و حس‌پذیر بدل شد. کسانی دیگر از خاطره‌ی جنگ ۲۴ روزه در سنندج می‌گفتند. و کسانی دیگر، از خاطره‌ی سرکوب مداوم زنان و خشونت علیه آن‌ها، و زنانی که ایستادند و نه گفتند. بسیاری حتی از تجربه‌های تلخ روزمره‌شان تحت یک سرکوب مشترک نوشتند: کسی از آزارهایی که در خیابان یا محل کار دیده بود، از تباهی و رنج سربازی، از زن بودن و درد این که بعد از طلاق نتوانی بچهارت را نگهداری، کسی از این که به خاطر شیعه‌نبودن در گزینش آموزش و پرورش رد شده بود و فحشی داده بود و از اتاق بیرون زده بود، از همه‌ی رودها و دریاچه‌هایی که خشک شدند و از زندانی‌های محیط‌زیستی. جالب آن که # برای خاطره‌ی گذشته را در کنار آرزوهایی برای آینده قرار می‌داد و آن‌ها را در هم می‌آمیخت: «برای» هم «به خاطر» آن آدم‌ها و لحظه‌هایی است که شکنجه‌ها، اعدام‌ها و سرکوب‌ها از ما گرفته است، و هم «برای» حفظ یا ایجاد لحظه‌ها و موقعیت‌هایی در آینده که تنها با رهایی از سرکوب ممکن می‌شود (بالا‌تر از همه # برای زن، زندگی، آزادی): همین مسئله است که دو ترجمه‌ی متفاوت از «برای» به «For» و «Because of» را به زبان انگلیسی هم توضیح می‌دهد. اولی همان است که اغلب رو به آینده دارد و دومی رو به گذشته و خاطره‌ها.

ظهور این پل تاریخی از امروز به گذشته از طریق وضعیت‌هایی در لحظه‌ی حال ممکن شد که از طرفی آن قدر واقعی‌اند که از کلیشه شدن تن می‌زنند و از طرف دیگر، به خاطر همین سرریزی که نسبت به تصویر و خبر دارند، تجربه‌های مشابه را در گذشته فرامی‌خوانند. این وضعیت‌ها (بالا‌تر از همه زندان، شکنجه و اعدام‌ها) تجربه‌ها و مکان‌هایی را بازنمایی می‌کنند که همان‌طور که می‌توانند آدم‌ها را در خود حبس کنند، امکان محبوس کردن تاریخ را هم دارند، مثل ذره‌ای هوا از چندین سال پیش که در تکه‌ای یخ قطبی گیر

<sup>1</sup> در بخش آخر این نوشته به این می‌پردازم که چرا این ترانه در واقع بازگشت سازوکارهای نابرابر ساز رسانه‌های اجتماعی است.

افتاده باشد. عمومیت یافتن تجربه‌ی این وضعیت‌ها، خاطره‌ی محبوس در آن‌ها را هم در فضا منتشر می‌کند، طوری که حتی آن‌ها که خود زندان و شکنجه را تجربه نکرده‌اند می‌توانند تنفس‌اش کنند. در چنین وضعیتی است که محاکمه‌ها به قضاوت صلواتی، یادآور بازجویی‌های مرداد و شهریور ۶۷ می‌شود، و یادآور آن‌ها که خلخالی به مرگ محکوم‌شان کرد، و سفر خلخالی به کردستان را به یاد می‌آورد که «تور مرگ» نامی است برازنده‌ی آن، و تصویر معروف تیرباران کردها در فرودگاه سنندج در سال ۵۸ را به سطح می‌آورد و داستان دستگیری آن آدم‌ها و چرا یک نفر روی زمین نشسته و چه شد که دست کسی دیگر پیش از تیرباران شکسته است، و آن مرد با کتوشلوار سفید کیست؟ (حدس ما درست است؛ آن شیک‌پوشی برای کسی است که می‌خواهد تیرهای خلاص را بزند) این‌گونه است که حتی شکاف‌ها و گسست‌های تاریخی هم، به‌طور لحظه‌ای، پل زده می‌شوند و زندان اوین، خاطره‌ی شکنجه‌های دهه‌ی پنجاه و پرویز ثابتی و خاطره‌ی کشته‌شدن بیژن جزنی را کنار لاجوردی، «تعزیر»های دهه‌ی شصت، و زندانیانی که تعداد اعدامی‌ها را از روی تعداد تیرهای خلاص حدس می‌زدند می‌نشانند. دهه‌ی شصت به یاد آورده شد چراکه «خدای سال شصت، همان خدای امسال» بود.

سه:

### امکان تخیل روایت‌مند دیگری با جای‌یابی درون سوژه/بدن جمعی

امکان‌پذیر شدن این لحظه‌ها را، که در آن منطق تصویری غالب و نابرابر رسانه‌های اجتماعی دیگر تبیین‌کننده نیست، جرقه‌های شکل‌گیری جمعیتی توضیح می‌دهد که نه دیگری‌سازی از سوژه‌ی حاشیه (و فردیت‌سازی کاذب از سوژه‌ی مرکز) بلکه اشتراک فضای تجربه بین افراد از جایگاه‌های سوژگی مختلف مبنای اصلی آن است. به‌علاوه، این جمعیت، پدیده‌ای تکینه در لحظه‌ی حال نیست و در بعدی زمانی هم رو به گذشته گسترش می‌یابد و لحظه‌هایی را بیرون می‌کشد – لحظه‌هایی از مقاومت و سرکوب – که خود امتدادی از آن‌ها است. در واقع، این سوژه/بدن جمعی نه‌تنها کسانی در لحظه‌ی حال را دربرمی‌گیرد، بلکه کسانی از گذشته را هم درون خود جای می‌دهد. این‌گونه است که امکانی برای تخیل حس‌پذیر و روایت‌مند دیگری (دیگری همزمان و دیگری ناهمزمان که هرگز به‌طور کامل دیگری من نیست) ایجاد می‌شود که هرچند بی‌نیاز و جدا از فرایندهای میانجی‌گر رسانه (و به‌طور کلی‌تر «صنعت فرهنگ») نیست، اما هرگز به آن تقلیل‌پذیر هم نیست.<sup>1</sup> زمینه‌ی پیوند خوردن فضاهای تجربه‌ی تا پیش از این نسبتاً جدا از یکدیگر، البته

<sup>1</sup> درباره‌ی نسبت بین امر تصویری و خیزش اخیر بسیار نوشته‌اند. این‌جا هم بحث اصلاً این نیست که عنصری وجود دارد بی‌ربط به رسانه‌های اجتماعی، امر تصویری، و به‌طور کلی تکنولوژی‌های ارتباطی. اتفاقاً مسئله این‌جاست که پدیده‌ای (این‌جا جمعیت و سوژگی‌ای) می‌تواند از درون سازوکارهای همین تکنولوژی‌های ارتباطی و غلبه‌ی امر تصویری شکل بگیرد و در لحظه و تقاطع تاریخی‌ای خاص خصلتی متناقض با فرایندهای ایجادکننده‌اش از خود بروز دهد؛ به‌طوری که با ارجاع صرف به آن فرایندها نشود توضیح‌اش داد. نوشته‌هایی که به رابطه‌ی خیزش ژینا و امر تصویری و رسانه می‌پردازند اغلب روی جنبه‌ی ایجاد این رابطه متمرکز می‌شوند و آنچه از دید بیرون می‌ماند، آن امر واقعاً تازه و تقلیل‌ناپذیر است که تنها با کنارهم‌گذاری فضاهای تجربه‌ی مادی و

سرکوب‌ها و ستم‌های مختلف طبقاتی، جنسیتی، ملیتی، مذهبی و غیره بود، اما جرعه‌ی اصلی انفجار نهایی و امتزاج این فضاها در یکدیگر را همزمانی و شدت رویارویی عریان با نیروهای سرکوب در خیابان زد. حالا تخیل ملموس تجربه‌ی کسی که در خیابان‌های زاهدان، مهاباد، سقز و... است، مقاومت می‌کند و خشونت می‌بیند، برای کسی که خود یا حتی دوست‌ها و آشناهایش به خیابان‌های تهران آمده‌اند، بدون میانجی‌فوری تصویری هم ممکن است. حالا برای او در آن لحظه پلیس‌هایی که روبه‌روی خود او ایستاده‌اند همان پلیس‌ها و نیروهایی هستند که رودرروی کسانی دیگر در خیابان‌های شهرهای «دور» افتاده ایستاده‌اند. باتومی که به او می‌خورد همان باتومی است که به سر کسی دیگر در زاهدان (و احتمالاً هر دو هم ساخت یک کشور هستند). و دردی که او می‌کشد شبیه همان درد (البته روشن است که خشونت دستگاه سرکوب حتی در این وضعیت هم تا چه حد نابرابر است و این باعث می‌شود که افراط در این شباهت خود سویه‌ای ایدئولوژیک پیدا کند). این جمعیت نه‌تنها در برابر امر مشترکی ایستاده‌اند و آن را نفی می‌کنند، بلکه آنچه می‌خواهند هم، همان که در شعار اصلی این قیام، «زن، زندگی، آزادی»، بیان می‌شود، آن‌ها را به هم پیوند می‌زند. این فقط باتوم و ساچمه خوردن، و نخواستن وضع موجود نیست که بروز چنین لحظه‌ای را ممکن می‌کند. این خواستن زندگی و آزادی، آزادی «از» نیازهای پایه‌ای و «برای» چیزی بیش از آن، خواستن آزادی‌هایی هرروزه و رقص است که این صحنه را می‌آفریند. رقص این‌جا همان حرکات آزادانه و البته اغلب جمعی دست‌ها و پاها، همان تکانه‌های سرکوب‌نشده‌ی میل است، و البته چیزی بیش از آن. در چنین لحظه‌ی جمعی‌ای، هر رقصی به همه‌ی رقص‌های دیگر ارجاع می‌دهد، همان‌طور که هر کشته‌شدنی خاطره‌ی همه‌ی کشته‌شدگان دیگر را بار دیگر احضار می‌کند.<sup>1</sup>

شاید هیچ چیزی بهتر از خود ژینا این «ما» شدن را توضیح ندهد.<sup>2</sup> کشته‌شدن ژینا چنین انفجاری را باعث شد، چون هر کس به‌نحوی به‌میانجی ستم‌ها و خشونت‌هایی که خود یا دیگرانی نزدیک به او تجربه کرده

تکنولوژی‌های ارتباطی تبیین‌پذیر می‌شود. هرچند واقعیت خیابان هرگز جدای از تصویر و عکس نیست، اما عنصری در آن هم هست، و چه‌بسا عنصری اساسی، که فروکاستن‌اش به تصویر گمراه‌کننده خواهد بود.

<sup>1</sup> متن‌های حسام سلامت را چند ماه پیش خوانده‌ام، اما ردّ پای نوشته‌هایش را کاملاً در این چند جمله‌ی پایانی حس می‌کنم. حتی حس می‌کنم جمله‌ی پایانی با تغییراتی جزئی بازنویسی یکی از جملات او است.

<sup>2</sup> این همان فرایندی است که هیوا اصغری در «نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران» که در نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است، نتیجه‌اش را «باز شدن راه سخن گفتن از ایران همچون موقعیتی چندملتی به زبان فارسی، و کنار زدن بیش از پیش مفهوم "قوم" به نفع مفهوم "ملت" در این زبان میانجی» می‌داند؛ شکل‌گیری یک نقشه‌پردازی جدید «که چشم "ما" را به گونه‌ای دیگر بر جغرافیای ایران باز کرد؛ زاویه‌ی دیدمان را عوض کرد و تصویری دیگر از موقعیت ملی در برابرمان گذاشت. انقلابی‌ترین بالقوه‌گی این گشودگی خیال، اما، امکان‌گذار از خود مفهوم "ملت" به سوی "اجتماع شهروندان" در آینده است». و او البته، به یاد ما می‌آورد که این نفی هرچند موقتِ رابطه‌ی مرکز و حاشیه در خیزش «زن، زندگی، آزادی» که به‌مثابه‌ی یک انفجار درک می‌شود، پیش از آن در اعتراضات

بودند این امکان را داشت که تجربه و سرنوشت او را به شکلی ملموس تخیل کند. از زاویه‌ای دیگر، از آن جا که او محل تقاطع ستم‌های متعدد بود، برای همه‌ی ما دست کم از مسیر یکی از ستم‌ها او به‌مثابه‌ی جزئی از همان سوژه/بدن جمعی جلوه می‌کرد که ما هم جزئی از آن بودیم، و این تخیلی روایت‌مند از سرنوشت او را برای مان ممکن می‌کرد. سرنوشت ژینا به همین خاطر از کلیشه‌شدن، از (صرفاً) تصویر و خبر شدن تن می‌زد؛ همان‌طور که دو ماه قبل‌تر تصویر شکنجه‌شده‌ی سپیده رشنو در تلویزیون حکومت از تصویر شدن تن می‌زد و شرم جمعی ما را برمی‌انگیخت (شرمی که البته با کشته‌شدن ژینا امکانی برای ترجمه به خشم پیدا کرد). حتی فراتر از این، ما این امکان را داشتیم، تا ضمن آگاهی به تفاوت‌های تجربه‌ها و شرایط مادی‌مان، خود را با او این‌همان کنیم؛ چیزی که خودش را در رسانه‌های اجتماعی از طریق هشتگ #ما\_همه\_مهسا\_هستیم و بازگو کردن قطعه‌های مختلف داستان این سرکوب و ستم جمعی نشان می‌داد. این اتفاقی بود که در مصر بعد از کشته‌شدن وحشیانه‌ی خالد سعید به دست پلیس افتاد. مصری‌ها هم هشتگ زدند #کلنا\_خالد\_سعید و سرنوشت او را بیانی می‌دیدند از تجربه‌های روزمره‌ی خودشان. آنچه برای ژینا اتفاق افتاد، داستان یک «جمعیت» بود، هرچند تنها بعد از این واقعه بود که ما به «جمعیت» خودمان آگاه شدیم. جالب آن که این اتفاق تا حدی از درون همان فرایندهای نابرابر رسانه‌های اجتماعی در بازنمایی تصویری و متنی ممکن شد، در واقع از درون تناقض‌ها و شکاف‌های آن‌ها: اگر این اتفاق به جای تهران در سقز برای ژینا می‌افتاد، دور از ذهن نیست اگر فکر کنیم که کشته‌شدن‌اش، دست کم برای مای مرکز، به جرقه‌ی این انفجار تبدیل نمی‌شد. مسئله هرگز این نیست که، سوژه‌ی مرکز به‌طور آگاهانه به خاطر این که این اتفاق در تهران افتاد (و نه مثلاً در سقز) به آن چنین واکنشی نشان داد. نابرابری در بازنمایی تصویری و متنی امری سوژکتیو و فردمحور نیست که به خواست و اراده‌ی افراد بستگی داشته باشد، بلکه در تاروپود زیرساخت‌ها و سازوکارهای رسانه (و بیرون از آن) تنیده شده است. به بیان دیگر افتادن این اتفاق در تهران باعث شد که ژینا، از جایگاهی به‌حاشیه‌رانده‌شده به‌واسطه‌ی جنسیت، ملیت، و نابرابری عام‌تر بین مرکز و حاشیه در نسبت شهرهای بزرگ و شهرهای اصطلاحاً کوچک‌تر، موقتاً در موقعیت نسبتاً بالادستی در سلسله‌مراتب بازنمایی تصویری و متنی قرار بگیرد. این لحظه‌ای بود که منطق غالب این فضا، علیه خودش عمل کرد. لحظه‌ای که سوژه‌ی مرکز به حرکت علیه ساخت هنجارین خودش، که مبتنی بر دیگری‌سازی از حاشیه است، سوق پیدا کرد. ژینا، حتی بدن بی‌جان او، نگاه را با خود از تهران به سقز برد و تصویر و روایت را به تهران پس فرستاد. و تصویر رود سوگواران ژینا در خیابان منتهی به گورستانی که بدن او را در آن به خاک سپردند، که به همین واسطه برای «ما» مرئی شده بود، با سوژه‌ی مرکز می‌گفت که مبارزه، در همه‌ی این سال‌هایی که تو فکر می‌کردی به‌تنهایی ستم می‌کشی و

سال ۱۴۰۰ خوزستان بروز پیدا کرد؛ هرچند شاید امروز، «ما» دقیقاً به‌دلیل شکست‌مان در تحقق‌بخشیدن به ظرفیت‌های آن لحظه است که تمایل داریم فراموش‌اش کنیم.

احتمالاً مبارزه می‌کنی، جای دیگری ادامه داشته است، که تاریخ، معنا، و «جمعیت» چطور به آن جا که سرکوب‌ها و جنگ‌های اتفاق افتاده در آن در همه‌ی این سال‌ها برای تو<sup>1</sup> نامرئی بود، به واسطه‌ی وضعیت مادی و تاریخ مبارزاتی، پناه برده بود.

## چهار:

### عقب‌نشینی از خیابان مجازی و ادامه‌ی مبارزه

امروز در گوشه‌گوشه‌ی فضای عمومی مجازی می‌بینیم که آن لحظه‌ی انقلابی فروکش کرده است. چندان جای تعجب هم نیست، چون این بازپس‌گیری خیابان بود که تصاحب این خیابان مجازی را ممکن کرد. حالا بار دیگر می‌بینیم که همان بلوچ‌ها و کردهایی که در روزهای اول اعتراضات انگار درست کنار ما، و حتی پیشاپیش ما، در یک خیابان مقابل نیروهای سرکوب مقاومت می‌کردند، زیر فشار «تمامیت ارضی» دوباره به دیگری‌ای بیرونی تبدیل می‌شوند و امکان تخیل تجربه‌ی آن‌ها از دست می‌رود. #برای که بروز لحظه‌ای انقلابی در فضای عمومی غیرمادی ما بود، توسط همین فضا تصاحب می‌شود. خرده‌روایت‌ها در اتصال‌شان به یکدیگر و بیان‌شان از زبان یک سوژه‌ی جمعی بود که بر فرم تکه‌تکه‌ی رسانه‌های اجتماعی غلبه کردند و توانستند از چرخه‌ی بازتولید بیش‌ترین تحریک حسی خارج شوند. خرده‌روایت‌های افراد ارزشمند بود چون هر کدام گوشه‌ای از این داستان جمعی را روایت می‌کردند (نه چون هر کدام به‌تنهایی ما را برمی‌انگیخت). اما آهنگ «برای»، بار دیگر فرم تکه‌تکه‌ای را که به‌دنبال بیش‌ترین برانگیختگی است احیا می‌کند: در نوشتن این ترانه، برای بیشینه کردن میزان تأثیر حسی، همان سازوکارهای ترجیح امر آشنا (چیزی که امتحان مورد پسند بودن‌اش را پس داده است) و به‌حاشیه راندن امر غریبه (یا ابژه‌سازی از آن مثل ارجاع به «کودکان افغانی») دوباره به کار می‌افتد. و جالب این‌که مای مرکز بار دیگر به روی کور بودن خودش، کور می‌شود و فکر می‌کند که این ترانه بیانی از وضعیت جمعی همه‌ی افراد، گروه‌ها و ملت‌هایی است که در ایران زندگی می‌کنند. وقتی از بهروز بوچانی خواسته می‌شود این ترانه را بازخوانی کند، او جواب می‌دهد که ضمن احترام به آن‌ها که این ترانه را بیانی از وضعیت و احساس می‌دانند، اما آن را با خیابان‌های کردستان بی‌ارتباط می‌داند. او در عوض ترانه‌ای به زبان کردی می‌خواند. بوچانی مورد حمله و تمسخر قرار می‌گیرد: تمسخری که بیش از این همه بر این مبنای اغلب ناگفته قرار دارد که این جداانگاری (نسبی) کردستان از بقیه‌ی ایران بی‌معنی و حتی مضحک به نظر می‌رسد (انگار که در رابطه‌ی این ترانه با بقیه‌ی وضعیت‌ها در ایران شکی وجود ندارد). درک تکثر موجود در وضعیت که آن صحنه‌ی تئاتری را ممکن کرده بود، بار دیگر جای خود را به فرایندی می‌دهد که چیزی جز تحمیل یکسانی بر حاشیه را بر نمی‌تابد. زبان فارسی که همان‌طور که هیوا اصغری در

<sup>1</sup> مخاطب این تو، قبل از هر کس دیگری خود من هستم. این یک اعتراف صادقانه است، نه یک شگرد بلاغی.

«نقشه‌هایی برای آینده ایران» می‌گوید به کمک ترجمه از زبان‌های دیگر (عربی، کردی و ترکی برای مثال) توانسته بود در آن لحظه‌ی انقلابی به‌جای زبان سرکوب نقش زبان میانجی مقاومت را بازی کند، بار دیگر به پتک سرکوب بدل می‌شود. اما، همه‌ی این‌ها به‌معنی بازگشت به قبل و از دست دادن همه‌ی این خیابان غیرمادی نیست. ظرفیت متفاوتی که این فضای تجربه به‌عنوان ساحتی عمومی از خود بروز داد، هرچند دیگر غالب نیست، اما به‌عنوان روندی متفاوت درون این فضا حضور دارد و در لحظه‌ی مناسب می‌تواند بار دیگر همه‌ی این فضا را بازپس بگیرد. حالا دیگر خاطره‌ی رقص در این خیابان‌ها از حافظه‌ها زدوده نمی‌شود، و هر لحظه منتظر است تا به‌دور آتشی که ما را گرد هم می‌آورد بار دیگر محقق شود.





# پاک‌نژاد و تجربه‌ی جبهه‌ی دموکراتیک ملی:

## درس‌هایی برای امروز

نوشته‌ی لیلا فغفوری‌آذر و شاهین نصیری



شکرالله پاک‌نژاد (راست) و دکتر علی شایگان (چپ) ۲۹ خرداد ۱۳۵۸، میتینگ دانشگاه صنعتی شریف

بی‌تردید خیزش ۱۴۰۱ و تداوم آن تحولات کم‌سابقه‌ای را در میدان مبارزه‌ی تاریخی مردم ایران برای آزادی، برابری و دموکراسی رقم زده است. ویژگی‌های برجسته‌ای مانند فراگیری طبقاتی، گستردگی جغرافیایی و مشارکت بی‌سابقه‌ی زنان، جوانان و ملیت‌های تحت ستم در این خیزش موجب دگردیسی عمیق مادی و گفتمانی در مختصات مبارزاتی مردم شده است. پس از گذشت حدود شش ماه از آغاز این خیزش، شاید بتوان شاخص اصلی این دگردیسی را در هر چه شفاف‌تر شدن مرزبندی میان جبهه‌ی انقلاب و جبهه‌ی ضدانقلاب دانست. اما همچنان که تاریخ بیش از صدسال مبارزات مردمی علیه دیکتاتوری به ما می‌آموزد، در کشاکش مرزبندی‌ها میان جبهه‌ی مردم و انقلاب در برابر جبهه‌ی ضد مردم و ضدانقلاب، چرخ تغییر دوران تا به امروز بر محور دوپایه‌ی دیکتاتور-استعمارگر حرکت کرده و مبارزه‌ی آزادی-برابری خواهانه‌ی مردم را بی‌سرانجام گذاشته است (نصیری، ۱۴۰۱). در میانه‌ی تهاجم انبوهی از تبلیغات و اقدامات نمایشی که اغلب بدون توجه به رنج مداوم، خاستگاه و تاریخ مبارزات معترضان در پی مصادره‌ی خواست‌ها و حقنه‌ی نمایندگی‌های جعلی و روابط فرادستانه هستند، طرح این پرسش که چطور می‌توان محور تغییر دوران کنونی را به سوی خواست آزادی و برابری خواهی سوق داد، بیش از هر زمان ضروری است (صداقت، ۱۴۰۱).

ما معتقدیم صورت‌بندی هر پاسخ درخوری به این پرسش نیازمند پیروی از دست‌کم دو پیش‌شرط اولیه و اساسی است: اول، لازم است که خیزش ۱۴۰۱ را در پیوند با بیش از یک قرن مقاومت و آزادی‌خواهی در برابر دیکتاتوری و گزینه‌هایی که در سطح اندیشه و عمل از آنها عبور شده است بفهمیم؛ و دوم، لازم است با عبور از رویکردهای سلبی، به ارائه‌ی راهکارهای درون‌زا و مبتنی بر تجربه‌های بومی مقاومت بپردازیم.

بر همین اساس، مقاله‌ی حاضر به طرح، واکاوی و بازخوانی تجربه‌ی «جبهه‌ی دموکراتیک ملی» از خلال اندیشه‌ی سیاسی شکرالله پاک‌نژاد که از مبتکران و رهبران اصلی آن بود، می‌پردازد (فغفوری آذر و نصیری، ۱۴۰۰). متن گفت‌وگوی روزنامه‌ی اطلاعات با پاک‌نژاد در تاریخ دوم تیرماه سال ۱۳۵۸ که در آن فلسفه‌ی وجودی، رویکرد و اهداف اصلی جبهه طرح شده نیز به انتهای این مقاله پیوست شده است.

### سیاست‌ورزی جبهه‌ای

چنان‌که از خلال نوشته‌ها و گفتگوهای پاک‌نژاد درمی‌یابیم، سیاست‌ورزی جبهه‌ای دارای سه کارکرد روشن بود. نخست این‌که طرح ایجاد جبهه بر تجربه‌ی تاریخی و الهام‌بخش دلالت داشت. تجربه‌ی موفق کار جبهه‌ای در اوایل دهه‌ی سی و همسو کردن احزاب و گروه‌های سیاسی در صورت‌بندی یک کارزار ملی برای رهاکردن اقتصاد نفت ایران از شرایط استعماری-استثمار، نسخه‌ای الهام‌بخش و درون‌زا برای سیاست‌ورزی جمعی ارائه می‌کرد. دوم این‌که پافشاری بر پیدایش جبهه‌ای سیاسی بر مبنای اندیشه‌ی دموکراتیک، در برابر دیدگاه‌های «همه‌باهمی» صوری و جزمی که جامعه را به توده‌ای بی‌شکل، امت‌گون و تک‌ساحت فرومی‌کاست، قرار می‌گرفت. فعالان جبهه، شرایط ایران را از رهگذر منطق دیالکتیک و تضاد دو نیروی انقلاب و ضدانقلاب ارزیابی می‌کردند. در سطح اندیشه، این تضاد خود را به سرعت در کشاکش آزادی‌خواهی علیه اقتدارگرایی، دموکراسی‌خواهی علیه یکه‌فرمانروایی و برابری‌طلبی علیه تبعیض سازمان‌یافته نمایان کرده بود. برای پیروزی در این کارزار و کشاکش عینی، پاک‌نژاد و همفکران او می‌دانستند که هیچ سازمان و گروه سیاسی نمی‌تواند بار رویارویی با ضدانقلاب و نهادهای نوظهور خشونت و سرکوب را به تنهایی بر دوش بکشد (هزارخانی [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳، ۱۵-۱۴). در این کارزار باید جبهه‌ای از نیروهای برابری‌طلب و آزادی‌خواه شکل می‌گرفت تا بتواند نماینده‌ی خاستگاه راستین انقلاب بهمن و آرمان‌های اصلی آن یعنی «استقلال» و «آزادی» باشد. سوم این‌که، جبهه می‌توانست نقش پادزهری برای مقابله با گرایش‌های سکتاریستی و غیردموکراتیک در چپ سنتی ایران را بازی کند و نیروی جوان آزادشده در انقلاب را از تفکرات اردوگاهی و تمامیت‌خواه برهاند. جالب آن‌جاست که نخستین واکنش منفی به پیدایش جبهه‌ی دموکراتیک از سوی حزب توده مطرح شد. حزب توده این نهاد سیاسی نوپا را، به علت اولویت ندادن به مبارزه‌ی «ضدامپریالیستی» و

«ضدلیبرالی»، نماینده‌ی بورژوازی لیبرال می‌دانست و از این منظر ماهیت آن را مردود اعلام کرد (اطلاعات، ۱۳۵۸/۴/۲).

## دموکراتیسم انقلابی

برخلاف گفتمان غالب در گروه‌های چپ‌گرای سنتی که تضاد اصلی در کارزار سیاسی را در مبارزه با امپریالیسم و لیبرالیسم خلاصه می‌کرد (خطی که تا اتحاد با اقتدارگرایان مذهبی پیش رفت)، جبهه‌ی دموکراتیک، مختصات چپ و راست را بر محور باور یا عدم باور به دموکراسی، آزادی و احترام به حقوق دگراندیش ترسیم کرد. ریشه‌های فکری این جبهه‌بندی را می‌توان به‌خوبی در تأویل پاک‌نژاد از مفهوم دموکراسی و اولویت‌بخشی او به امر دموکراتیک در روند انقلابی جستجو و تبیین کرد. در رویکردی که پاک‌نژاد آن را «دموکراتیسم انقلابی» نام‌گذاری کرده بود، دموکراسی به معنای رادیکال آن یعنی فرمانروایی شورایی فهم و صورت‌بندی می‌شد (پاک‌نژاد و گرگین [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۱۰۳). او گسترش و تقویت شوراها را مهم‌ترین ابزار برای آفرینش یک دموکراسی درون‌زا می‌دانست. این خوانش از سرشت فرمانروایی مردم جنبه‌ی صرفاً نظری و انتزاعی نداشت؛ چراکه شوراهاى مردمی، کارگری، کارمندی و دانشجویی در همان دوران عینی‌ترین نهادهایی بودند که در گرماگرم انقلاب بهمن زاده شدند و نسخه‌ای یگانه برای سازمان‌دهی جامعه ارائه کردند.

بر مبنای این درک از سیاست‌ورزی دموکراتیک، جبهه سه محور اصلی را برای پیشبرد یک برنامه‌ی سیاسی منسجم صورت‌بندی کرد: الف) دفاع بی‌قیدوشرط از آزادی‌های سیاسی و فرایند قانون‌گذاری دموکراتیک؛ ب) محوریت‌دادن به برابری زنان و سازمان‌یابی نهادهای زنان برای پیگیری حقوق آنها؛ ج) مبارزه‌ی فعال با تبعیض ساختاری علیه اقلیت‌های ملی و دفاع از حق خودمختاری آنها (اطلاعات، ۱۳۵۸/۴/۲). ترجمه‌ی این نوع سیاست‌ورزی در شیوه‌ی سازمان‌یابی و مواضع و دخالت‌گری‌های جبهه در سرفصل‌های مهم قابل شناسایی است.

نخستین کنش‌گری جبهه با طرح پیشنهادی این نهاد برای برگزاری همه‌پرسی جهت تعیین نوع حکومت آغاز شد. به باور اعضای جبهه، جامعه‌ی پساانقلابی ایران نباید در نخستین تجربه‌ی تصمیم‌گیری جمعی و سرنوشت‌ساز، در برابر گزینه‌ای تحمیلی که محتوای آن از پیش مشخص نبود قرار می‌گرفت. به همین منظور، جبهه برای طرح همه‌پرسی یک فرایند دومارحله‌ای را پیشنهاد داد. بر اساس این طرح، برای شکل‌گیری نظام سیاسی-حقوقی نوین، لازم بود که ابتدا نظام دیکتاتوری سلطنتی را به همه‌پرسی گذاشت و آن را با در نظر گرفتن اراده‌ی جمعی به‌طور رسمی و قانونی نفی کرد. سپس و در مرحله‌ی دوم، باید گزینه‌های مطلوب که در سطح جامعه و از سوی گروه‌های سیاسی مطرح شده بودند را به رأی گذاشت تا مردم بتوانند به‌معنای

حقیقی فرصت‌گزینش‌گری آزاد پیدا کنند و حکومت مورد نظر خود را در یک فرایند شفاف انتخاب کنند (اشتاین و پاک‌نژاد، ۱۹۷۹، ۲۴۰-۲۳۹). به همین علت بود که جبهه با سازوکار همه‌پرسی دوازده فروردین به شدت مخالفت و در نهایت از مشارکت در این فرایند خودداری کرد (آیندگان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۹). این موضع‌گیری علنی، فشارها و تهدیدها را از سوی حاکمیت بر جبهه دوچندان کرد. البته، این فشارها نتوانست پاک‌نژاد و دیگر فعالان جبهه را از مسیر خود منحرف کند و به سکوت وادارد (ساعدی [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳، ۲۴). در سرفصل سرنوشت‌ساز پایه‌ریزی قانون اساسی، جبهه تأکید داشت که نگارش قانون اساسی بدون برگزاری انتخابات آزاد برای تشکیل مجلس مؤسسان، مشارکت‌دهی نمایندگان واقعی مردم و بازتاب حقوق زنان و مطالبات ملیت‌ها، پوچ و بی‌معناست. پیش از تدوین قانون اساسی از سوی مجلس خبرگان، پاک‌نژاد این سند را به دلیل گنجاندن اصل ولایت فقیه و هیچ‌انگاشتن حقوق زنان و ملیت‌ها، «دست‌پخت» انحصارطلبان واپسگرا و «لکه‌ی ننگی بر دامان انقلاب» دانست که با «بزرگ‌ترین دهن‌کجی» مهم‌ترین ضربه را «بر پیکر دموکراسی و وحدت ملی» زده است (پاک‌نژاد [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۹۷).

### مسئله‌ی ملیت‌های تحت ستم

میدان دوم برای کنش‌گری دموکرات‌های انقلابی، دفاع سرسختانه از حقوق ملیت‌ها و مسئله‌ی خودمختاری بود. فهم پاک‌نژاد از سیاست دموکراتیک از رهیافت نفی ستم طبقاتی و ساختارهای تبعیض ملی می‌گذشت. او و هم‌فکرانش به پروژه‌ی دولت-ملت‌سازی آمرانه در دوران پهلوی، کوچ و اسکان و تبعید اجباری و نادیده‌انگاشتن بخش‌های بزرگی از جامعه‌ی ایران حساسیت نشان می‌دادند. از دید آنها، در فرمانروایی شورایی چیزی به‌عنوان مرکز و حاشیه جایی نداشت. در خوانش شورایی، دموکراسی به معنای خودفرمانروایی جمعی تمام شهروندان جامعه تلقی می‌شود که مشارکت و مسئولیت‌پذیری آنها در حل و فصل مسائل محلی به حداکثر رسیده باشد. به همین علت، طرح خودمختاری ملیت‌ها می‌توانست راهکاری عملی باشد که از یک سو ساختارهای تبعیض تاریخی را گام‌به‌گام درهم بشکند و از دیگر سو، راهی اصولی برای دستیابی به فرمانروایی مردم با تأکید بر چندگانگی ملی و مذهبی ایران زمین ارائه کند. عملکرد جبهه‌ی دموکراتیک برای پیشبرد این رویکرد به بیانیه‌نویسی و طرح مواضع محدود نماند. پاک‌نژاد در بهار ۱۳۵۸ به نمایندگی از جبهه برای جلوگیری از ادامه‌ی سرکوب در کردستان و خوزستان به سنج و خرمشهر سفر کرد و تمام تلاش خود را برای مشروعیت‌زدایی از خشونت دولتی به کار بست (ساعدی [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳، ۲۳-۲۱؛ پاک‌نژاد [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۷۹-۷۷). همچنین در نیمه‌ی اول ۱۳۵۸، جبهه‌ی دموکراتیک دست به ابتکار جدیدی زد و در خردادماه «کنفرانس همبستگی خلق‌ها» را با حضور گروه‌های سیاسی و اجتماعی متنوع سازمان داد. این کنفرانس پیش‌زمینه‌ای برای برگزاری یک کنگره‌ی سراسری در مهاباد با هدف همبسته‌کردن

ملیت‌ها، نیروهای آزادی‌خواه و سازمان‌های پیشرو بود. با بستن دفاتر جبهه، تعطیلی روزنامه‌ی آیندگان و آغاز سرکوب در کردستان، امکان پیشبرد این ابتکار و تشکیل کنگره‌ی سراسری از بین رفت (فغفوری‌آذر و نصیری، ۱۳۹۹، ۱۱۲).

## برابری کامل زنان

محور سوم و شاید مهم‌ترین دستاورد جبهه‌ی دموکراتیک، نگاه و رویکرد آن به جایگاه حقوق زنان در شرایط انقلابی ایران بود. تصور عام از انقلاب بهمن این است که نیروهای سیاسی و اجتماعی آن دوران به مسئله و حقوق زنان بی‌اعتنا بودند. این تصور عمومی البته مبتنی بر بخش زیادی از واقعیات آن دوران است. با این حال، مطلق کردن این تصویرسازی با برخی از پدیده‌ها و رویکردهای دوران انقلاب، از جمله شکل‌گیری نهادهای نوپای زنان از گرایش‌های گوناگون، دخالت‌گری مستقیم زنان در امر سیاسی و مطرح کردن حقوق زنان همخوانی ندارد (آیندگان، ۱۳۵۸/۳/۳؛ آیندگان، ۱۳۵۸/۳/۵). به بیان دیگر، اگر بخواهیم «بی‌اعتنایی به مطالبات زنان» را به‌مثابه گزاره‌ای مطلق تلقی کنیم، عملکرد جبهه‌ی دموکراتیک نمونه‌ی بارزی برای ابطال آن است. از زمان پیدایش جبهه در اسفندماه ۱۳۵۷، سازمان‌ها و انجمن‌های زنان از اعضای مؤسس این نهاد سیاسی به حساب می‌آمدند. از آن‌جا که فعالان جبهه برابری زنان و کنش‌گری مستقیم آنها در پهنه‌ی سیاست را یک امر ضروری برای پیروزی اهداف انقلاب می‌دانستند، تلاش‌های زیادی برای سازمان‌یابی و تقویت نهادهای نوپای زنان به کار بستند. سازمان‌دهی «کنفرانس مشترک زنان» یکی از این تلاش‌های مهم بود که پس از ماه‌ها کار و رایزنی با هدف دفاع از برابری زنان و مقابله با سیاست‌گذاری‌های زن‌ستیز برگزار شد. در تحلیل پاک‌نژاد، نظامی که «نیمی از جمعیت ایران یعنی زنان را عملاً از بخش عمده‌ی حقوق دموکراتیک‌شان محروم کند، قادر به تجهیز نیروی مردم در جهت کسب و حفظ استقلال ایران در مقابل امپریالیسم نیست» (پاک‌نژاد و گرگین [دفترهای آزادی] ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۱۰۴). گرانیگاه اصلی نقد پاک‌نژاد به نخستین قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز پیش از هر چیز نادیده‌گرفتن حقوق زنان و نفی برابری آنها بود (پاک‌نژاد [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۹۷).

## دفاع از حقوق دگراندیشان

سیاست‌ورزی شورایی و برابری‌طلبانه‌ی جبهه و پیگیری آنها در دفاع بی‌قیدوشرط از حقوق دگراندیشان و اقلیت‌ها، وجه تمایز این نهاد سیاسی با گروه‌های سیاسی «لیبرال» (مانند نهضت آزادی) بود که در بزنگاه‌های مهم سیاسی در تعادل قوا، در برابر قدرت حاکم کرنش کردند. پاک‌نژاد مهم‌ترین وجه تمایز دموکراتیسم انقلابی از لیبرالیسم را نیز در ترجمه‌ی اندیشه و سیاست‌ورزی در میدان عمل می‌داند. به گفته‌ی او: «ما به

عنوان یک نیروی دموکرات نه تنها از حقوق دموکراتیک مردم، بلکه از آزادی‌های دموکراتیک آنان و نه به‌طور محدود و برای خودمان، بلکه بدون شرط و به‌طور نامحدود دفاع کردیم و در مبارزه هم پیگیر بودیم و مانند لیبرال‌ها از تهدید نه‌راسیده‌ایم و جا نزده‌ایم، چون به این مبارزه معتقد بوده‌ایم» (پاک‌نژاد و گرگین [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۵۸، ۱۰۷). همان‌طور که پاک‌نژاد پیش‌بینی می‌کرد، ناکامی جبهه‌ی دموکراسی‌خواه به معنای کلیدخوردن دیکتاتوری و پیروزی ضدانقلاب بود. پاک‌نژاد در یکی از واپسین نوشته‌هایش در بهار ۱۳۶۰، با زبانی تلخ از سرنوشت محتوم و شکست آرمان‌های انقلاب یعنی استقلال و آزادی سخن می‌گوید. او به‌درستی تشخیص داده بود با شکست انقلاب قرار است مردم ایران دیگر «نه نان در سفره» داشته باشند و «نه امید در دل» (پاک‌نژاد [دفترهای آزادی]، ۱۳۶۳/۱۳۶۰، ۱۲۲).

### ضرورت سیاست‌ورزی جبهه‌ای در وضعیت موجود

گسترش فضای سرکوب، ناکامی در همگانی‌کردن گفتمان جبهه در سطح جامعه و عدم همراهی نیروهای سیاسی (به‌ویژه جریان‌های اصلی چپ) موجب مرگ زود هنگام جبهه‌ی دموکراتیک ملی شد. با این همه، طرح ایده‌ی سیاست‌ورزی جبهه‌ای با رویکرد دموکراتیسم انقلابی برای دفاع تمام‌قد و بی‌قیدوشرط از حقوق ملیت‌های تحت ستم، برابری کامل زنان و حقوق دگراندیشان، برگ زرینی در تاریخ مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی ایرانیان به‌جا گذاشته است. طرح جبهه‌ی دموکراتیک ملی، طرحی درون‌زا مبتنی بر اندیشه‌ی بومی رهبران‌ش بود که بر مبنای فهم واقعی از داشته‌ها و آرایش نیروهای سیاسی در زمان خود شکل گرفت. صحنه‌ی سیاسی امروز ایران نیز با مرزبندی نیروهای پیشرو و آزادی‌خواه در برابر حاکمان در قدرت و نیروهای واپس‌گرا و وابسته به قدرت‌های نواستعماری که خواهان بازگشت سلطنت هستند، قابل تبیین است.

برای درک بهتر این موضوع لازم است ظهور نیروهای راست‌گرا و نوفاشیست که ناتوان از فهم و به‌رسمیت‌شناختن الفبای آزادی و دموکراسی هستند را ابتدا در تداوم تاریخی سرکوب سازمان‌یابی نیروهای مستقل دموکراسی‌خواه و پیشرو در دوران قبل و بعد از انقلاب به‌همین قرار بدهیم. افزون بر این، لازم است برجسته‌سازی گفتمان این نیروها را نیز در بستر تلاش‌های رسانه‌های وابسته به دستگاه‌های ارتجاعی منطقه‌ای و نیروهای نواستعماری بین‌المللی برای مصادره‌ی مبارزات مردمی و تقلیل آنها به مجموعه‌ای از خواست‌های صوری و حداقلی قرار دهیم. باید در نظر داشت که در صحنه‌ی سیاست بین‌المللی، دستگاه‌های تبلیغات رسانه‌ای و ظاهراً بشردوستانه، مبارزات بومی و رادیکال مردمی (مشخصاً) در جنوب جهانی را به‌سرعت به حاشیه می‌برند تا از این طریق نه‌تنها به گسترش ناامیدی و احساس بی‌آیندگی در میان مبارزان معترض بپردازند، بلکه سیطره‌ی سیاسی، اقتصادی و گفتمانی خود را تقویت کنند.



در چنین شرایطی است که پیوند رویکرد جبهه‌ای به مسئله‌ی مبارزه برای آزادی، برابری و دموکراسی در زمان ما خود را مشخصاً در دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب، و به بیان مشخص‌تر، در ضرورت تشکیل یک جبهه‌ی دموکراسی‌محور و جمهوری‌خواه در برابر هر نوع دیکتاتوری (مذهبی و سکولار) نشان می‌دهد. خیزش سراسری اخیر که واقعیت خواست‌های مردمی و توان همبستگی فراطبقاتی-ملیتی را بیش از هر زمان آشکار ساخته، در وهله‌ی اول «امکان» و به‌دنبال آن «ضرورت» تشکیل جبهه‌ای از نیروهای پیشرو و آزادی‌خواه را در برابر ما قرار می‌دهد. امکان و ضرورت تشکیل چنین جبهه‌ای بر اساس واقعیات صحنه‌ی سیاسی امروز ایران نیز قابل تأمل است. پاک‌نژاد در مردادماه ۱۳۵۸ در گفتگو با فرد هالیدی، با ارزیابی فقدان امکان اتحاد در نیروهای چپ مستقل و پیشرو، پیروزی جبهه‌ی مردم و انقلاب را نیازمند شکاف در بلوک راست و نیروهای ارتجاعی می‌دانست (فغفوری آذر و نصیری، ۱۳۹۹، ۱۲۱-۱۲۲). امروز اما فقر و ورشکستگی فکری در بلوک راست، تشتت در هماهنگی و انسجام عمل و همچنین وابستگی به گفتمان و دستگاه نواستعماری (منطقه‌ای و بین‌المللی)، خلاء فرخنده‌ای را ایجاد کرده که تشکیل جبهه‌ی متحد و هم‌بسته‌ی مردمی متشکل از نیروهای جمهوری‌خواه، چپ مستقل و ملیت‌ها می‌تواند آن را به شایستگی پر کند.

طرح جبهه‌ی دموکراتیک ملی بعد از انقلاب بهمن به دلیل سرکوب شدید از یک سو و کم‌کاری و کوتاه‌نگری نیروهای سیاسی از سوی دیگر ناموفق ماند. امروز که به‌ویژه بعد از خیزش اخیر جامعه‌ی ما گام بلندی در مسیر دموکراسی، آزادی و برابری‌خواهی برداشته، مختصات جبهه‌ی مردم با تأکید بر نفی دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی، دفاع بی‌قید و شرط از آزادی‌ها و برابری همه‌ی افراد، گروه‌ها و ملیت‌ها در برابر جبهه‌ی ضد مردم با مشخصه‌ی تمامیت‌خواهی، واپسگرایی و دیگری‌ستیزی آشکارتر از هر زمان است. احیای رویکرد و راهبرد پاک‌نژاد و دموکراتیسم انقلابی بر مبنای همبستگی میان تمام نیروها، گروه‌ها، سازمان‌ها و افراد پیشرو و آزادی-برابری‌خواه نه‌تنها احیای اصیل‌ترین رویکرد دموکراسی‌خواه از دل مبارزات فرزندان این سرزمین در پی انقلاب ضدسلطنتی است، بلکه ضرورتی تاریخی است که مسکوت گذاشتن آن هزینه‌ای برابر با به‌تأخیر انداختن آزادی مردم ایران دست کم برای چند دهه‌ی دیگر را به‌دنبال خواهد داشت. در حالی که تلاش برای تشکیل چنین جبهه‌ای به‌معنای گشایش در افق مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی ایرانیان است، کم‌کاری در طرح و تشکیل آن، این خیزش را که میراث‌دار بیش از صد سال مبارزه‌ی آزادی‌خواهانه است محکوم به شکست خواهد کرد.

## منابع

پاکدامن، ن. و دیگران. (۱۳۶۳). *دفترهای آزادی: به یاد شکرالله پاک‌نژاد*. جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران. صداقت، پ. (۱۴۰۱). کدام بدیل؟ کدام راه؟. *نقد اقتصاد سیاسی*.

روزنامه آیندگان ۲۹ اسفند ۱۳۵۷.

روزنامه آیندگان. ۳ خرداد ۱۳۵۸.

روزنامه آیندگان. ۵ خرداد ۱۳۵۸.

روزنامه اطلاعات. ۲ تیر ۱۳۵۸.

فغفوری آذر، ل. و نصیری، ش. (۱۳۹۹). *روایت‌های از خاک برخاسته‌ی انقلاب*. سوئد: نشر باران.

فغفوری آذر، ل. و نصیری، ش. (۱۴۰۰). *دفاعیات شکرالله پاک‌نژاد: پنجاه سال بعد*. نقد/اقتصاد سیاسی.

نصیری، ش. (۱۴۰۱). *دیالکتیک انقلاب و ضدانقلاب: خیزش‌های سیاسی در ایران و ریشه‌های تاریخی*

آن. نقد/اقتصاد سیاسی.

نشریه‌ی آزادی (۱۳۷۶)، دوره‌ی دوم، شماره‌ی دوازده.

Stein. A. (1979). *Iran: neue Diktatur oder Frühling der Freiheit?*  
Hamburg: Reents-Verlag.



## پیوست - گفتگوی روزنامه‌ی اطلاعات با شکرالله پاک‌نژاد

دوم تیرماه سال ۱۳۵۸

### جبهه‌ی دموکراتیک چگونه و چه هنگام تاسیس شد؟

هم‌زمان با تحول اوضاع در ایران و بلافاصله پس از قیام، ضرورت تشکیل جبهه‌ای از نیروهای دموکراتیک در میان محافل مترقی ایران احساس می‌شد. خطر بازگشت دیکتاتوری به‌شکلی دیگر، خطر تسلط نیروهای راست که موقتاً بخش عظیمی از توده‌ها را در اختیار داشتند، خطر تحمیل جنگی به نیروهای مترقی در زمانی که به هیچ‌وجه آمادگی آن را نداشتند. تسلط عنصر آنارشویستی در میان نیروهای چپ که در همان اوایل انقلاب به‌صورت تظاهرات خیابانی بدون هدف و بدون سازمان تجلی می‌کرد و این خود خطر برخورد بین چپ و راست را که مهم‌ترین آرزوی امپریالیسم بوده و هست، تقویت می‌کرد. بودن نیرویی میانی که بین چپ و راست حائل شده و از قطبی‌شدن جامعه به نفع راست و در نهایت به نفع امپریالیسم جلوگیری کند و عواملی از این دست باعث شدند که عده‌ای از روشنفکران متعهد و مترقی دست به تشکیل جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران بزنند. به این اعتبار، جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران می‌بایستی از نیروهایی تشکیل شود که دارای ماهیت ضدامپریالیستی و ضداثرجاعی و به عبارت دیگر ملی و مترقی باشند.

طرح تشکیل جبهه‌ی دموکراتیک روز ۱۴ اسفند ۱۳۵۷، سالروز درگذشت دکتر مصدق در احمدآباد به‌صورت پیشنهاد مطرح شد و جبهه رسماً در روز ۲۹ اسفند یعنی روز ملی شدن نفت، موجودیت خود را اعلام کرد. جبهه در حال حاضر که حدود سه ماه از عمر آن می‌گذرد، هنوز به‌وسیله‌ی هیئت تدارک اداره می‌شود. به عبارت دیگر جبهه هنوز تشکیل نشده است.

### اندیشه‌ی ضدامپریالیستی

#### ایدئولوژی و خط مشی جبهه‌ی دموکراتیک ملی چیست؟

چنان که گفتم جبهه از نیروهایی تشکیل می‌شود که دارای پایگاه‌های فکری متفاوتی هستند، بنابراین جبهه دارای ایدئولوژی واحدی نیست. جبهه با حزب تفاوت دارد. جبهه نه حزب است، نه اتحادیه و نه محفل و در عین حال همه‌ی آنها را هم دربرمی‌گیرد. جبهه اتحاد سیاسی احزاب، سازمان‌ها، اتحادیه‌ها، شخصیت‌ها و منفردینی است که در مرحله‌ی معینی از مبارزه دارای هدف‌های مشترک هستند. هریک از این احزاب، سازمان‌ها و افراد جبهه می‌توانند پیرو ایدئولوژی خاصی باشند، ولی کل جبهه ایدئولوژی واحدی ندارد. به این اعتبار عضویت در جبهه مستلزم قبول ایدئولوژی خاصی نمی‌باشد. به همین جهت هم درهای جبهه‌ی دموکراتیک ملی به‌رومی همه‌ی مبارزین راه آزادی و استقلال ایران از هر عقیده و مسلک سیاسی، فلسفی و یا

مذهبی باز است. تنها شرط پذیرفته شدن در جبهه، قبول برنامه و اساسنامه و کوشش در راه تحقق آن و پیروی از یک انضباط سیاسی است. شاید بشود به جای ایدئولوژی جبهه‌ی دموکراتیک از تفکر حاکم بر این جبهه صحبت کرد. تفکر جبهه‌ای که خطوط اصلی آن را اندیشه‌ی ضدامپریالیستی و دموکراتیک تشکیل می‌دهد. همان خطوط اصلی تفکر، زمینه‌ی خط‌مشی جبهه‌ی دموکراتیک ملی را هم مشخص می‌کند.

### با چه احزاب و گروه‌ها و جمعیت‌های سیاسی همکاری می‌کنید؟

با چریک‌های فدایی خلق تبادل نظر می‌کنیم، به مجاهدین خلق درود می‌فرستیم، جامعه‌ی سوسیالیست‌های نهضت ملی، جمعیت اتحاد برای آزادی و استقلال، اتحاد چپ و جبهه‌ی آزادی مردم ایران (جامی) را به عضویت پذیرفته‌ایم. سازمان پیشرو برای اتحاد نهضت ملی ایران، گروه سوسیالیست‌های آزاد، سازمان وحدت کمونیستی، گروه پیام انجمن‌رهایی زن، سازمان نوین رهایی‌بخش خلق‌های ایران، اتحاد آزادگان و گروه سوسیالیست‌های مبارز از جبهه تقاضای عضویت کرده‌اند و موضوع عضویت‌شان در حال بررسی است. سازمان پیکار در راه آزادی طبقه‌ی کارگر، جمعیت آزادی، حزب کارگران سوسیالیست، حزب آزادی‌خواه، کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن، کانون فرهنگی خلق عرب، شورای جمعیت‌های کردستان، نهضت رادیکال، حزب دموکرات کردستان و برخی از احزاب مهم اسلامی نسبت به داشتن رابطه با جبهه اظهار تمایل کرده‌اند.

### اوضاع کنونی کشور را چگونه می‌بینید؟

پیدایش یک جناح سیاسی میانه، به زیان راست و به نفع چپ، از خطر برخورد می‌کاهد و این جناح از طریق تجزیه‌ی «راست» شکل می‌گیرد. اما در عین حال راست افراطی که متلاشی شدن خود را حس می‌کند، راه حفظ خود را در تهاجم لجام‌گسیخته تشخیص می‌دهد. راست افراطی عملاً می‌گوید «هرکس با ما نیست دشمن ما است» و این سقوط او را تسریع می‌کند. به این دلیل علی‌رغم شرایط نامساعدی که راست افراطی ایجاد کرده، تحول نیروها در مسیر درستی پیش می‌رود. آینده‌ی نزدیک از ماجراجویی‌های راست خالی نخواهد بود. اما آینده‌ی دورتر از آن نیروهای ملی و مترقی است. در ارتش فعلی و انفعالات مشکوکی وجود دارد. آمریکا همه‌ی امیدش را به این فعل و انفعالات بسته است، در مرزها کوشش‌ها و آنتریک‌های امپریالیسم و ارتجاع محمدرضاخانی بر محور احیای مادی و معنوی ارتش، دور می‌زند. سازمان‌های مترقی زیر فشارند با این همه در سراسر ایران انقلاب به پیش می‌روند. این پیشرفت البته در زمینه‌ای رخ می‌دهد که چندان مرئی نیستند. برخی نیروها از صف انقلاب خارج می‌شوند و در مقابل آن می‌ایستند، اما انقلاب ادامه دارد. تحول شرایط ذهنی توده‌ها از سرعت زیادی برخوردار است و این منشاء مهم‌ترین امید ما به ادامه‌ی انقلاب در ایران است.

## راجع به قانون اساسی چه نظریاتی دارید؟

قانون اساسی باید برآیند نظریات مردم درباره‌ی نحوه‌ی زندگی آینده‌ی ایران باشد. قانونی اساسی باید خواسته‌هایی را که خلق‌های ایران ده‌ها سال به خاطر آن مبارزه کرده‌اند، برآورد. به‌همین دلیل هم باید به‌وسیله‌ی مجلس مؤسسان که برگزیده‌ی توده‌های مردم باشد، تنظیم شود و حاوی تساوی کامل حقوق زن و مرد، حق خودمختاری خلق‌ها بوده و راه را برای هرگونه دیکتاتوری و خودکامگی، ببندد. قانون اساسی ایران باید با به توجه به محتوا و هدف‌های انقلاب ضد استبدادی و ضد امپریالیستی مردم ایران، استقلال اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی را تأمین کند و حقوق و آزادی‌های دموکراتیک را تضمین نماید، آموزش و پرورش و بهداشت و درمان رایگان، حق برخورداری از کار مناسب و استراحت و بازنشستگی و مسکن بدون توجه به رنگ، جنس، نژاد، عقیده، دین، ملیت، شغل، مقام و نیز آزادی اندیشه، سخن، مذهب، طبع و نشر، اجتماعات، بدون هیچ قید و انحصاری باید در قانون اساسی ایران تضمین شود.

## در ائتلاف با گروه‌ها و احزاب سیاسی کدامین را ترجیح می‌دهید؟

به دلایل تاریخی، نیروهایی که ما باید با آنها در رابطه‌ی وحدت قرار گیریم، نیروهای ملی، مذهبی مترقی، چپ و مستقل‌اند.

## نقش جبهه‌ی ملی

با توجه به این که جبهه‌ی ملی ایران سال‌ها قبل از جبهه‌ی دموکراتیک تأسیس شده، چه اختلاف سلیقه‌ای با جبهه‌ی ملی موجب تشکیل جبهه شد؟

اختلاف سلیقه با جبهه‌ی ملی باعث تشکیل جبهه‌ی دموکراتیک ملی نشده است. شاید علت چنین تصویری سابقه‌ی فعالیت برخی از اعضای جبهه‌ی دموکراتیک ملی در جبهه‌ی ملی ایران باشد. البته من منکر وجود عناصری از میراث تاریخی دکتر مصدق در جبهه‌ی دموکراتیک ملی نیستم، سهل است جبهه‌ی دموکراتیک را ادامه‌دهنده‌ی راستین راه مصدق می‌دانم.

برخی از کسانی که جبهه‌ی دموکراتیک را منشعب از جبهه‌ی ملی می‌دانند، سعی در وحدت این دو جبهه می‌کنند و حتی برخی از سران نهضت ملی گاهی صحبت از رفع کدورت می‌نمایند. اما باید دانست، ما با کسی کدورتی نداریم، از جبهه‌ی ملی هم جدا نشده‌ایم، برای بسیاری از سران جبهه‌ی ملی هم از نظر شخصی احترام قائلیم، اما به‌نظر ما نقش تاریخی جبهه‌ی ملی تمام شده است. جبهه‌ی ملی با حرکت به راست در جریان تحولات پس از انقلاب، به حیات تاریخی خود پایان داده است؛ ولو این که از نظر سیاسی به‌صورت یک

سازمان باقی بماند. البته خروج جبهه‌ی ملی از موضع تاریخی خود و پیدایش خلائی در بخش میانی طیف سیاسی جامعه‌ی ایران می‌تواند یکی از دلایل پیدایش جبهه‌ی دموکراتیک ملی محسوب شود، اما این ربطی به اختلاف سلیقه ندارد.

## نظر شما راجع به احزاب چپ و حزب توده‌ی ایران چیست؟ آیا قصد ائتلاف با حزب مزبور را ندارید؟

قصد ائتلاف با حزب توده‌ی ایران را نداریم. حزب توده‌ی ایران از طریق روزنامه‌ی «مردم»، به جبهه‌ی دموکراتیک ملی حملاتی می‌کند و ما را نماینده‌ی بورژوازی لیبرال می‌خواند. این اتهامی است که برخی روزنامه‌های راست هم به ما وارد می‌کنند، اما نیازی نمی‌بینیم که به این گونه مسائل بپردازیم. پاسخ دادن به چنین مطالبی می‌تواند مبارزه‌ی ما را از مسیر اصولی خود منحرف کند. در مورد هدف‌ها و شیوه‌های ما مردم باید قضاوت کنند.

## نظرتان راجع به مالکیت چیست و اصولاً نظر جبهه درباره‌ی نظام اقتصادی آینده‌ی ایران چه می‌باشد؟

عده‌ای از دوستان ما در مورد نظام آینده‌ی ایران مشغول تحقیقاتی هستند که نتیجه‌ی آن بعداً منتشر خواهد شد. شخصاً مالکیت سرمایه‌داری بر ابزار تولید را نفی می‌کنم ولی این برای من یک هدف درازمدت است. در حال حاضر، که اقتصاد ایران هنوز با رشته‌های زیادی به امپریالیسم وابسته است، طرفدار ملی کردن هر چه سریع‌تر بانک‌ها، صنایع و اموال سرمایه‌داران وابسته هستیم و در هر حال به نظر من محدوده‌ی مالکیت را در این مرحله از انقلاب نیازهای مبارزه‌ی دموکراتیک و ضدامپریالیستی تعیین می‌کند، نه آرمان‌های فلسفی.

## راجع به سیاست خارجی دولت ایران چه نظری دارید و از چه نوع سیاستی در امور خارجی دفاع می‌کنید؟

جبهه‌ی دموکراتیک در سیاست خارجی هم مثل امور «ملی» فکر می‌کند. زمانی سیاست ملی ایران در اصل «موازنه‌ی منفی» تجلی می‌کرد. امروز هم جبهه‌ی دموکراتیک به‌عنوان ادامه دهنده‌ی راه مصدق، طرفدار سیاست موازنه است. اما این موازنه به دلیل شرایط انقلابی ایران باید دارای خصلت‌های انقلابی باشد. در هر حال چون امپریالیسم مسلط بر جهان و هم بر منطقه و بهتر بگوییم چون مهم‌ترین دشمن انقلاب ایران، امپریالیسم آمریکا است، هرگونه سیاست خارجی ایران اساساً باید بر ضد امپریالیسم آمریکا باشد.



## پوپولیسم،

## «همه با هم» و «وحدت کلمه»

نوشتۀ علی رضا بهتویی



در این روزها به قصه‌های دوستی گوش می‌کردم که تعریف می‌کرد: «ساعت ۴ صبح ۱۷ شهریور خبر اعلام حکومت نظامی از طریق رادیو اعلام شد. بعد از تیراندازی بی‌محابای ارتش و نیروهای امنیتی به تظاهرکنندگان در ساعت ۹:۱۵ همان روز، ده‌ها تن کشته و زخمی شدند. علی‌رغم درگیری‌های پراکنده در مناطق مختلف تهران و برخی شهرهای دیگر با نیروهای حکومت نظامی، در روزهای بعد، در همه جا سکوت سنگینی برقرار بود. تصور بر این بود که با این کشتار، حکومت شاه در صدد سرکوب بی‌رحمانه است و از آن پس، در برابر تظاهرات مسالمت‌آمیز، به گلوله متوسل خواهد شد. این امر هزینه‌ی تظاهرات خیابانی را بالا می‌برد و تصور حکومت آن بود که مردم دیگر به‌سادگی به خیابان نخواهند آمد.

اما، زمین‌لرزه‌ی سهمگین در طبس، روز شنبه ۲۵ شهریور همان سال ۱۳۵۷، (که شهر طبس و روستاهای مجاور آن را ویران کرد) صحنه را عوض کرد. حالا مخالفان رژیم، عرصه‌ی تازه‌ای برای گرد آمدن پیدا کردند، که هزینه‌ی تظاهرات خیابانی را نداشت و نیروی سرکوب حکومت شاه هم قدرت "جمع کردن" آن را نداشت. در عین حال که، کم‌کاری و فساد نیروهای حکومتی، فضای انتقاد از آن را به‌راحتی فراهم می‌کرد. روحانیون

و گروه‌های مذهبی از مشهد برای کمک به قربانیان زلزله به سرعت در منطقه حاضر شده بودند. ما گروه‌های دانشجویی و جمعیت‌های سکولار دیگر هم برای کمک به زلزله‌زدگان روانه‌ی طبس شدیم و شروع به نجات جان مردم از زیر آوار خانه‌های گلی و فقیرانه و مال و منال مختصر آنها شدیم. اما بعد از دو روز چند نفر از روحانیون به چادرهای محل اقامت ما آمدند و گفتند که ما باید آنجا را ترک کنیم. پرسیدیم چرا؟ گفتند که همراهان زن ما بی‌حجاب هستند. علی‌رغم اعتراض‌های ما گفتند که یا با زبان خوش راه‌تان را می‌گیرید و می‌روید، یا با زور از این جا بیرون‌تان می‌کنیم. از همان جا، و زمانی که هنوز حکومت شاه بر سر کار بود، آشکار بود که اگر قدرت به دست آن‌ها بیفتد، سرکوب همه‌ی "غیرخودی‌ها" قطعی است».

در ۱۴ مهر ۱۳۵۷، آیت‌الله خمینی از مرز کویت به پاریس رفت و اندکی بعد، در ویلای کوچکی در نوفل لوشاتو - یکی از مناطق سکونت طبقات متوسط در حومه‌ی پاریس - ساکن شد. عباس امانت درباره‌ی شعار «همه با هم» و «وحدت کلمه» در این دوره می‌نویسد:<sup>۱</sup> آیت‌الله خمینی در برابر نگرانی مخالفان سکولار شاه و همچنین روزنامه‌نگاران غربی، با پاسخ‌های کوتاه و محتاطانه، قیام علیه نظام پهلوی را یک **نهضت فراگیر** آزادی‌بخش و زیر پرچم اسلام توصیف می‌کرد. اما درباره‌ی آرمان شهر اسلامی‌اش عامدانه حرف مشخصی نمی‌زد. اگرچه از عدالت و برابری همه‌ی آحاد ملت در «جمهوری اسلامی» تصویر زیبایی ترسیم می‌کرد ولی همزمان تأکید داشت که شکل حکومت بعدی را اراده، رأی و خواست مردم ایران تعیین خواهد کرد. او همچنین تأکید می‌کرد که جمهوری اسلامی با همه‌ی شهروندان، حتی با یهودیان و مسیحیان و دیگر اقلیت‌های «قانونی»، برابر رفتار خواهد کرد. در این مصاحبه‌ها تأکید می‌شد که روحانیون - که وظیفه‌ی بزرگ راهنمایی اخلاقی ملت را دارند- در ایران آینده از هرگونه بلندپروازی‌های سیاسی دور خواهند بود و از انحصار قدرت پرهیز خواهند کرد. ایران اسلامی آینده، همزیستی همه‌ی گروه‌ها و گرایش‌ها را تأمین می‌کند، در عین آن که اسلام را به‌مثابه مرکز حاکمیت و هویت دینی آن حفظ خواهد کرد.

دوستی که پیش‌تر از او نقل کردم، در جای دیگری از قصه‌اش ادامه می‌دهد: «اواسط آبان ۱۳۵۷ در منزل محمد آقا مدیر شانه‌چی، از فعالان سیاسی-مذهبی در نهضت ملی‌شدن صنعت نفت در دوران دکتر مصدق، و پدر دوستم محسن مدیر شانه‌چی بودیم، که آقای لباسچی (از بازاری‌های طرفدار جبهه ملی) وارد شدند. ایشان در سفر پاریس، همراه آقایان سنجابی و فروهر بودند. آقای شانه‌چی من و محسن را هم صدا کردند که برویم و به روایت لباسچی از سفر پاریس گوش کنیم. لباسچی نقل می‌کرد که دوروبری‌های آقای خمینی، (احمدآقا، بنی‌صدر و قطب‌زاده و دیگران) از قول ایشان پیغام آوردند که تا هرگونه مذاکره و مصالحه با حکومت را تقبیح نکنید و سرنگونی رژیم را نخواهید، اجازه‌ی ملاقات نخواهید داشت و از «نهضت انقلابی» علیه شاه طرد خواهید شد. لباسچی، می‌گفت: «از همان جا معلوم بود که فاتحه‌ی آزادی و دموکراسی خوانده شده است. چرا

<sup>1</sup> Amanat, A. (2017). *Iran: A modern history*: Yale University Press

که هیچ گزینه‌ای، به جز سرنگونی رژیم را قابل قبول نمی‌دانستند، مذاکره کردن با رژیم را خیانت و هر که را که جز این بگوید، یا به دنبال راه‌حلی با خون‌ریزی کم‌تر باشد را مطرود اعلام می‌کردند.»

عباس امانت درباره‌ی این ملاقات آبان‌ماه ۱۳۵۷ در پاریس می‌نویسد: اگرچه گفتگو با نمایندگان جبهه‌ی ملی - به رهبری کریم سنجابی - مؤدبانه پیش رفت، اما آشکار بود که آیت‌الله خمینی قصد ندارد جایی برای ملی‌گرایان سکولار در آینده‌ی ایران باز بگذارد. به آن‌ها هشدار داد که اگر کسانی با شاه مذاکره کنند، او آنها را رسوا و از «نهضت انقلابی» طرد خواهد کرد. بعد از این دیدار بود که بیانیه‌ی سه ماده‌ای سنجابی منتشر شد. این بیانیه، الف) حکومت دیکتاتوری شاه را به‌مثابه حکومتی مغایر با قانون اساسی، مخالف آزادی‌های فردی و در نتیجه فاقد مشروعیت قانونی و اسلامی محکوم کرد، ب) هرگونه همکاری با رژیم را تا زمانی که به این رویه‌های غیردموکراتیک ادامه دهد، را تقبیح کرد و ج) تعیین آینده‌ی نظام سیاسی آینده‌ی ایران را از راه همه‌پرسی عمومی اعلام کرد. به داوری عباس امانت، این ملاقات و بیانیه طنین نامبارکی داشت، چرا که شتاب حرکت اپوزیسیون سکولار را به‌شدت کاهش داد. این را زمانی بهتر می‌توان دید، که توجه کنید که آیت‌الله بیانیه را گرفت و بی‌اعتنا و بدون آن که خودش آن را امضا کند، زیر پتویی گذاشت که رویش نشسته بود.

امانت ادامه می‌دهد: در اواخر آذرماه ۱۳۵۷، شاه متوجه شده بود که تنها گزینه‌ی باقیمانده، برای جلوگیری از فروپاشی رژیم، فراخواندن تنی چند از رهبران قدیمی جبهه‌ی ملی برای تشکیل دولت است. سنجابی، (که یک هفته قبل از آن از بازداشت ساواک به‌طور موقت آزاد شده بود)، را به دربار فراخواند. شرط سنجابی برای مصالحه آن بود که شاه برای مدت نامعینی کشور را ترک کند و همه‌ی امور دولتی را به یک شورای سلطنت که از شخصیت‌های معتبر تشکیل می‌شود، بسپارد. در آن شرایط ناآرام، امید سنجابی آن بود که از منابع محدودی که در اختیار داشت استفاده کند تا برقراری یک تفاهم مبتنی بر قانون اساسی، میان حکومت در حال فروپاشی از یک سو و توفان فراگیر انقلابی از سوی دیگر را ممکن کند. اما شاه حاضر به پذیرفتن چنین گزینه‌ای نشد.

با عدم توافق با خواسته‌های سنجابی، در دی ۱۳۵۷، شاه مذاکرات مخفیانه‌ای را با شاپور بختیار، عضو دیگری از جبهه‌ی ملی آغاز کرد. بختیار بدون اطلاع یاران قدیمی‌اش در جبهه‌ی ملی و برخلاف تعهدی که به سنجابی برای حفظ اتحاد مخالفان داده بودند، در ۸ دی ۱۳۵۷ نخست‌وزیری و تشکیل کابینه را پذیرفت. با دور شدن از یاران قدیمی، بختیار خود را در یک موقعیت سیاسی مرگبار گیر انداخت. سؤال این است که آیا اگر بختیار به این قمار تن نمی‌داد، آیا ممکن بود که شاه به شرایط سنجابی تن دهد؟ آیا در این صورت، شانس کوچکی برای ایجاد یک سد در برابر سیل انقلاب، توسط یک جبهه‌ی سکولار رفرمیست وجود داشت؟ سرانجام، در ۲۶ دی ۱۳۵۷، شاه ایران را ترک کرد. در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، آیت‌الله خمینی از فرانسه به ایران بازگشت. ایشان



که بعد از شهریور ۱۳۵۷ به رهبر بلامنازع انقلاب تبدیل شده بود، در مسیر حرکت‌اش از فرودگاه مهرآباد، از مقابل صف طولیل میلیون‌ها تن از مشتاقان دیدارش و جریان‌ات اپوزیسیون عبور کرد، برای آن‌ها دست تکان داد و در سخنرانی‌اش در بهشت زهرا گفت: «من توی دهن این دولت [دولت بختیار] می‌زنم! من دولت تعیین می‌کنم».

تمام انرژی و نیروهای اپوزیسیون در این دوره، متمرکز به سرنگونی رژیم شاه بود. در پاسخ به سؤالاتی نظیر مختصات ساختار نظام آینده چه باید باشد، نیروهای طرفدار آیت‌الله خمینی جواب می‌دادند: «بحث بعد از مرگ شاه». می‌گفتند: در این مورد این موضوع‌ها بحث نکنید، چرا که تفرقه می‌اندازد. می‌گفتند: نگاه کنید به مردم در کف خیابان که متحد، در حال مبارزه با رژیم شاه هستند و جان در کف گرفته‌اند. کسی از مردم سؤال نمی‌کند که چه نوع حکومتی در آینده باید برقرار شود، چگونه و با کدام راهکارها باید روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سیستم جایگزین را سامان داد، چگونه باید حقوق گروه‌های مختلف و متکثر (آنهایی که اقلیت مذهبی یا سیاسی هستند، اقلیت‌های قومی و جنسی) را تضمین کرد تا دیکتاتوری اکثریت خفه‌شان نکند. پیش کشیدن این گفتگوها، شکستن «وحدت کلمه» و «همه با هم» است.

در این زمینه‌ها، البته چنان که در بالا آمد، وعده‌های مبهمی در پاریس در جواب به خبرنگاران مطبوعات اظهار شده بود. در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ مردم دعوت شدند که رأی به جمهوری اسلامی (نه یک کلمه بیشتر، نه یک کلمه کمتر) بدهند. هیچ‌کس نمی‌دانست این نظام، چه ویژگی‌هایی خواهد داشت. در شهریور ۱۳۵۸، اصل «ولایت فقیه» به تصویب رسید.

دوستی که در ابتدای مطلب از او نقل کردم، می‌گفت: روزی که شاه رفت، با یکی از مسئولان‌ام در سازمان چریک‌های فدایی قرار خیابانی داشتم. به من گفت: اگر این دوره‌ی حکومت بختیار طولانی‌تر شود، به سود ماست. پرسیدم چرا؟ پاسخ داد: «در این دوره که فشار امنیتی کم‌تر شده، ما راحت‌تر می‌توانیم با مردم تماس داشته باشیم و به آنها بگوییم که ما چه می‌خواهیم. سرکوب و شرایط مخفی تا به حال چنین ارتباطی با مردم را بسیار دشوار می‌کرد». اما چنین نشد که این مسئول من آرزو می‌کرد. سیر حوادث مثل برق و باد پیش رفت. ما فرصت نکردیم سر بچرخانیم، که حکومت بختیار به پایان رسید. همین مسئول قدیمی را چند روز پیش هم دیدم. این بار گفت: این وقفه‌ی موقت جنبش ژینا، جنبش «زن، زندگی، آزادی»، خیلی مفید است. باز پرسیدم چرا؟ پاسخ داد: «فرصت می‌دهد که نیروهای مختلف سیاسی، با مردم گفت‌وگو کنند، به آنها بگویند که برای آینده‌ی ایران، کدام طرح‌ها و نقشه‌ها را دارند. آینده‌ی کشور در چشم‌انداز هر کدام چه گونه خواهد بود. آن وقت مردم هم فرصت می‌یابند که با دیدی روشن و آگاهانه تصمیم بگیرند که کدام راه‌کارها را می‌پسندند. به کدام نیرو نزدیک‌تر یا دورترند. اگر در آینده انتخابات آزادانه‌ای برگزار شود، به چه کسانی رأی خواهند داد. آن‌گاه دیگر مجبور به "چشم‌پسته خریدن" نیستند. خوب نگاه می‌کنند که در کیسه هر جریان سیاسی چه هست».

دوستم می‌گفت: آرزو می‌کردم که این امید او این بار به تحقق بپیوندد، اما چه کنم که گذر زمان مرا محتاط و گاهی بدبین کرده است. از خودم می‌پرسم: آیا این بار هم با پدیدار شدن بحران در سیستم حاکم، رهبری یک جریان پوپولیست سوار این موج اخیر نخواهد شد؟

## شرایط اجتماعی رشد پوپولیسم، عرضه و تقاضا

برای بررسی این احتیاط و بدبینی دوستم، ابتدا در پایین شرایط پیدایش و رشد پوپولیسم، بعد ویژگی‌های جریانات پوپولیستی و در پایان، این که کدام گروه از افراد جامعه به آنان روی می‌آورند را به‌طور خلاصه، بررسی می‌کنم.

**بحران** در یک سیستم حکومتی، می‌تواند به دلیل مشکلات مالی و اقتصادی مردم (گرانی، بیکاری، رکود، فساد و رشوه‌خواری، نبود امنیت اقتصادی و چشم‌اندازی برای بهبود اوضاع) پدید آید. بحران می‌تواند ریشه‌ی فرهنگی هم داشته باشد، برای مثال وقتی که برخی گروه‌های اجتماعی احساس می‌کنند که منزلت‌شان پایین آمده (کارگران سفید در غرب) یا بخش‌هایی از جامعه به این مرحله از آگاهی برسند که احساس کند که دچار تبعیض، نابرابری و ستم‌اند و خواهان تغییر شرایط شوند (برای مثال سیاه‌پوستان در آفریقای جنوبی یا زنان، جوانان، اقلیت‌های قومی، مذهبی و جنسی در ایران امروز). این امر زمانی رخ می‌دهد که این گروه‌ها احساس کنند که آزار، اجحاف و تبعیض‌هایی که در آن لحظه در جامعه جاری است، با اصول کلی مورد قبول در آن لحظه‌ی آن جامعه پیرامون عدالت، شایسته‌سالاری، کرامت انسانی، وجود فرصت‌های کاری و رشد همگان در تضاد است (برای نمونه وقتی که امکانات ویژه برای «خودی‌ها» در برابر «نخودی‌ها» وجود دارد و عده‌ای به‌ناحق، رانت‌خوار هستند). بحران می‌تواند، حاصل تلفیق مشکلات اقتصادی و فرهنگی هم باشد.<sup>۱</sup>

ارنستو لاکلاو و بحران در سیستم حاکم را «لحظه‌ی پوپولیستی» می‌نامد و چنین تعریف می‌کند: وقتی که هژمونی مسلط در جامعه با اوج گرفتن خواسته‌های مختلف برآورده نشده‌ی مردم، بی‌ثبات می‌شود. در چنین شرایطی، نهادهای موجود در تلاش برای دفاع از نظم موجود، دیگر نمی‌توانند تبعیت اکثر مردم را تأمین کنند. در نتیجه، بلوک تاریخی‌ای که پایه‌ی اجتماعی آن «هژمونی تاکنون غالب در جامعه، دچار ازهم‌گسیختگی و انشعاب می‌شود. حالا امکان به وجود آمدن ذهنیت جدیدی برای شروع یک کنش جمعی پدیدار می‌شود. این ذهنیت جدید و به تبع آن آغاز کنش‌های جمعی، می‌تواند در نظم اجتماعی موجود (که ناعادلانه تلقی می‌شود) به تغییر و تحول بینجامد. این‌جا لحظه‌ای است که گروه‌های بزرگی از مردم به این درک می‌رسند که حکومتی

1. Arato, A., & Cohen, J. L. (2021). *Populism and civil society: The challenge to constitutional democracy*. Oxford University Press.

که اقلیتی کوچکی پایه‌ی اجتماعی آن هستند، همه‌ی بقیه را به گروگان گرفته‌اند، خودشان و طرفداران‌شان از امتیازهای فراوان برخوردارند، اما جامعه را دچار فقر، فساد، بی‌امنیتی و نابسامانی کرده‌اند. آن وقت است که نیازهای پراکنده‌ی گروه‌های متفاوت اجتماعی می‌تواند با هم جمع شوند و جبهه‌ی «مردم» در برابر «حاکمان فاسد»، «توده‌ها» در برابر «الیگارشی قدرت» شکل بگیرد.<sup>1</sup>

امکان بروز و قدرت‌نمایی پوپولیسم در دو بافت مختلف، فراهم می‌شود:

**الف)** در نظام‌های دیکتاتوری که احزاب سیاسی، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، رسانه‌ها و انتخابات آزاد وجود ندارند و یا بسیار ضعیف هستند، و در نتیجه نهادهایی که به شهروندان اجازه می‌دهند تا بر تصمیمات و روندهای سیاسی تأثیر بگذارند، وجود ندارند. این وضع در ایران در مقطع تشکیل حزب رستاخیز در سال ۱۳۵۴ و پس از آن به‌روشنی قابل رؤیت بود. در چنین وضعیتی، وقتی یک بحران اقتصادی یا اجتماعی شروع می‌شود، از آن‌جا که مجراهای ضروری برای جذب، مدیریت و اداره‌ی ناراضی‌تیمی‌ها وجود ندارد، بحران به‌سرعت به «لحظه‌ی پوپولیستی» فرامی‌روید.

**ب)** در جوامعی که سازوکارهای دموکراتیک وجود دارد هم امکان بروز «لحظه‌ی پوپولیستی» وجود دارد. برای مثال در دهه‌ی ۱۹۳۰، در ایتالیا و آلمان، احزاب موجود در صحنه، قادر به هدایت و مدیریت مطلوب بحران‌ها نشدند و پوپولیست‌های فاشیست و نازی‌ها به میدان آمدند. در دموکراسی‌های اروپای غربی و امریکای شمالی، در سال‌های پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ شاهد شکل‌گیری روندهای کم‌ویش مشابهی بودیم. نقش پارلمان‌ها، احزاب، اتحادیه‌های مزدبگیران و نهادهای اجتماعی دیگری که به شهروندان اجازه می‌دهند تا بر تصمیمات سیاسی تأثیر بگذارند، به‌شدت کاهش یافت. لذا انتخابات، دیگر فرصتی برای شهروندان نبود که تصمیم بگیرند کدام سیاست‌ها باید از طریق این یا آن حزب سیاسی پیش برود، زیرا تصمیم‌ها در جای دیگری اتخاذ می‌شد. برای مردم دیگر فرقی نمی‌کرد که کدام جریان سیاسی در انتخابات پیروز می‌شود. نخبگان سیاسی و احزاب حاضر در صحنه، احزاب رفرمیست (مثل دموکرات‌ها در ایالات متحده یا حزب سوسیال‌دموکرات آلمان) و راست‌گرای محافظه‌کار (حزب جمهوری‌خواه در ایالات متحده یا دموکرات‌مسیحی‌های آلمان)، قدرت را بین خود تقسیم کرده بودند و چنان به‌هم نزدیک شده بودند که دیدن تفاوت‌های آنان برای مردم مشکل بود. فاصله‌ی طبقاتی بسیار گسترده شده بود، امنیت کاری برای بسیاری از مزدبگیران به خطر افتاده بود. گروه‌هایی از مردان سفیدپوست و محافظه‌کار هم با رشد فمینیسم و جنبش‌های ضدراسیستی موقعیت سنتی‌شان را در خطر می‌دیدند و معترض بودند. چنین بود که پوپولیست‌ها به میدان آمدند و با راه‌حل‌های ساده، این ناراضیان را جلب کردند (مهاجران مکزیکی، مهاجران از کشورهای آسیایی و آفریقایی را بیرون بریزید). چنین وضعیتی در اروپای شرقی پس از فروپاشی اتحاد شوروی هم به‌آسانی قابل مشاهده بود. در هر دو مورد، برای مردم

<sup>1</sup> Laclau, E. (2005). *On populist reason*. Verso.

فرقی نمی‌کرد که کدام جریان سیاسی در انتخابات پیروز می‌شود. هر حزبی که قدرت را تسخیر می‌کرد، کمابیش همان سیاست مسلط را پیش می‌برد. تنها اتفاقی که با انتخابات می‌افتاد آن بود که کدام آدم‌ها بر مسند قدرت بنشینند و از رانت سیاسی برای منافع خودشان بهره ببرند. از این نم، کلاهی برای مردم عادی حاصل نمی‌شد. این در شرایطی بود که زندگی مردم زحمتکش، روزبه‌روز بدتر می‌شود. در مقابل عده‌ی کمی پولدارتر می‌شدند، اختلاف طبقاتی و تبعیض‌ها در این سال‌ها به شکل غریبی افزایش یافته بود. هنگامی که مردم از روزبه‌روز بدتر شدن اوضاع معیشتی‌شان و چنین فسادهایی خسته می‌شوند، زمانی است که «بحران در سیستم حاکم» یا «فرصت ظهور پوپولیسم» بروز می‌کند.

## عرضه

ویژگی‌های جریان‌ات پوپولیسم و فهرست عناصر اصلی آن‌ها را به ترتیب زیر می‌توان تشریح کرد:

۱. پوپولیست‌ها می‌گویند که **حاکمیت مردم** (هنجار و قاعده‌ی بنیادین جامعه‌ی نوین) توسط نهادهای موجود، خواه لیبرال‌دموکرات یا اقتدارگرا، نقض شده است.
۲. **مفهوم «مردم»** در گفتمان پوپولیست‌ها نوعی دال شناور یا سیال (Floating) Signifier است. این مفهوم تعریف معین و از پیش تدقیق شده ندارد. برساخته‌ای اجتماعی (social construction) است که از ترکیب زنجیره‌ای از افراد با طیف گسترده‌ای از مطالبات و نارضایتی‌ها به گونه‌ای مشروط و حدوثی، هویت یافته است. این «مردم» می‌تواند، نام مستضعفین، شهروندان حقیقی، توده‌های تحت ستم، امت مسلمان و غیره را به خود بگیرد.
۳. از آن جا که ساختن این «ما»، این «مردم»، از ترکیب زنجیره‌ای شکننده از طیف‌های گوناگونی از افراد با خواسته‌های متفاوت و مطالباتی گسترده است، لذا، پوپولیسم تنها یک **ایدئولوژی «رقیق و باریک» (thin)** دارد. در نتیجه، مجبور است که با **ایدئولوژی‌های گوناگون «ضخیم و پهن» (thick)** موجود - به‌عنوان «میزبان» - تکیه کند.<sup>۱</sup> این ایدئولوژی‌های میزبان مورد نیاز می‌توانند سه گونه‌ی زیر باشند: (۱) ناسیونالیسم، (۲) سوسیالیسم، (۳) یا مذهب. اگرچه گونه‌های معتدل و میانه‌رو این ایدئولوژی‌های میزبان هم وجود دارند، اما بدیل پوپولیستی آنها، **رادیکال و افراط‌گرا** است. برای مثال در ایران می‌توان

<sup>1</sup> and Jean L Cohen. 2021. *Populism and civil society: The challenge to constitutional democracy*. Andrew. Arato  
Oxford University Press.

از (۱) جبهه‌ی ملی، (۲) نیروی سوم خلیل ملکی و (۳) نهضت آزادی به‌عنوان نمونه‌های معتدل و میانه‌ی سه ایدئولوژی میزبان نامبرده در بالا یاد کرد. در مقابل، (۱) پان ایرانیسم سلطنت‌طلب، (۲) نحله‌های کمونیستی متأثر از بلشویسم و (۳) پیروان خط امام در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ یا طرفداران احمدی‌نژاد در سال‌های دهه‌ی ۱۳۸۰ نمونه‌های پوپولیستی (رادیکال و افراط‌گرای) همین ایدئولوژی‌ها هستند.

۴. با بسیج طرفداران خودشان، پوپولیست‌ها مدعی **نماینده‌ی تمام «مردم»، «ملت»، تمامی آحاد جامعه** می‌شوند. وقتی که آنها نماینده‌ی **همه‌ی ملت** هستند، پس جایی برای اقلیت مخالف نیست. مخالفان آنها، دشمنان مردم، فاسدها، وابستگان به بیگانه شمرده می‌شوند و آرام‌آرام باید محدودتر و یا به‌کلی حذف شوند. دیکتاتوری اکثریت، نهایت هدف پوپولیست‌هاست. مقصد نهایی پوپولیست‌ها، **کسب تمام قدرت سیاسی** است، حتی اگر با انتخابات یا همه‌پرسی بر سر کار آمده باشند.<sup>۱</sup>

۵. پوپولیسم، **نقطه‌ی مقابل پلورالیسم و کثرت‌گرایی (pluralism)** است. پوپولیسم «مردم» یا «ملت» را اساساً همگن می‌بیند و تأکید بر گونه‌گونی گروه‌های اجتماعی و منافع متفاوت آنها را رد می‌کند. بر آن است که ما یک ملت واحدیم. گفت‌وگو از اقلیت‌های قومی، جنسی، مذهبی، زن و مرد، طبقات و غیره، به گمان آنها، ایجاد شکاف در وحدت «مردم» است و تأکید بر حقوق گروه‌های اجتماعی را به‌عنوان «منافع خاص» محکوم می‌کنند. اندیشه‌ی کثرت‌گرا (pluralist) و دموکراتیک، در مقابل پوپولیست‌ها، معتقد است که «مردم» و «ملت» در واقع متشکل از گروه‌های مختلف اجتماعی است و به این تقسیمات اجتماعی و تکثر مردم احترام می‌گذارد.

۶. کثرت‌گراهای دموکرات، سیاست را «هنر سازش‌ها» می‌دانند. اما پوپولیسم هرگونه **سازش** را در جریان مبارزه به‌عنوان **خیانت** منتهی به شکست جنبش، رد می‌کند و تلاش برای مذاکره و رسیدن به یک تفاهم یا توافق با جریان‌های دیگر حاضر در صحنه‌ی سیاسی (گروه‌های حاکم، «وسط‌بازها» و معتدلین) را فرصت‌طلبی، سست‌ارادگی و بزدلی تلقی می‌کند («آنها» باید بروند، «وسط‌بازها» و سازشکاران هم خائن هستند).

1. Enrique Perruzzotti. "Laclau's Theory of Populism: A Critical Review." in Routledge Handbook of Global Populism (New York; London: Routledge. 2019). Mudde. Cas (2019). *The far right today*. Cambridge: Polity Press. Weyland. Kurt. "Populism." *The Oxford Handbook of Populism*. 2017.

۷. پوپولیست‌ها یک **دوگانه‌ی دوست - دشمن**، (مردم ما در برابر دشمنان داخلی و خارجی) می‌سازند و همیشه به این دشمن احتیاج دارند. در مقابل «ما مردم» (که به اشکال گوناگون در مکان‌های مختلف و زمان‌های متفاوت تعریف شده است)، «آن دیگران» قرار می‌گیرند. یک تضاد آشتی‌ناپذیر و آنتاگونیستی میان این دو جبهه تعریف می‌شود: میان مستضعفین و مستکبرین، توده‌ها و امپریالیست‌ها. در آمریکای ترامپ: میان ما «کارآفرین‌های» محافظه‌کار، که از مشاغل و موقعیت اجتماعی کارگران سفید، در مقابل لیبرال‌های طرفدار محیط زیست و حامیان تجارت آزاد و واردات از کشورهای دیگر (به‌ویژه چینی‌ها و مکزیکی‌ها). «ما» در برابر تمام «آن‌هایی» که دشمنان عظمت امریکا هستند، یعنی: کشورهای خارجی که جنس ارزان به بازار امریکا می‌آورند، تحصیل‌کرده‌های دانشگاهی و نخبگان سیاسی، بوروکرات‌ها و روشنفکران لیبرال - وطن‌فروش و بی‌خدا، چپ‌ها، دگرباشان و فمینیست‌ها به اضافه‌ی تمام «پارازیت‌ها»: بیکارانی که کمک‌هزینه‌ی اجتماعی می‌گیرند، اقلیت‌های قومی غیر سفید، تروریست‌های اسلامی.

۸. برحسب معمول، تجسم طرفداران فعال، بسیج شده و در صحنه‌ی پوپولیست‌ها، یک **رهبر کاریزماتیک** (ترامپ، هوگو چاوز، بولسونارو) است که این طرفداران با او رابطه‌ی عاطفی عمیقی دارند. این رهبران هم در طرز حرف زدن هم لباس پوشیدن، تلاش دارند، خود را به توده‌های پیرو نزدیک کنند. چاوز، یک ساعت در تلویزیون پخش مستقیم داشت و با مردم، به‌طور مستقیم، حرف می‌زد. ترامپ هم گفتاری تند، تقابل‌جویانه و قابل‌فهم برای مردم داشت.

۹. پوپولیسم نوع خاصی از بسیج مردمی است که در آن رهبران می‌خواهند، به‌طور **مستقیم و بلاواسطه** با «مردم»، «ملت» و پیروان خود ارتباط برقرار کنند. این تلاش برای ارتباط بدون واسطه می‌تواند: الف - به دلیل نداشتن یک سازمان و تشکیلات متعارف از پیش باشد. ب - یا انتخاب آگاهانه‌ای است برای دور زدن احزاب و سازمان سیاسی موجود در صحنه. هنگامی که این فهرست را مرور می‌کنیم، می‌بینیم که پوپولیسم در نهایت، اقتدارگرا و استبدادی است. آنها اگر در دوران بسیج برای مقابله با مستکبرین و دشمنان داخلی و خارجی «مردم»، وعده‌های دموکراتیک می‌دهند، وقتی که به قدرت می‌رسند، کار دیگری می‌کنند. لذا، پوپولیست‌های در اپوزیسیون با پوپولیست‌های در قدرت رفتاری متفاوت دارند. فاشیست‌ها در ایتالیا و یا هیتلر در آلمان، با انتخابات، به قدرت رسیدند، اما بعد از کسب قدرت، جریان‌های مخالف را سرکوب و غیرقانونی اعلام کردند. در ترکیه دوران رجب طیب اردوغان

یا در ونزوئلا در دوران چاوز، تلاش می‌شود با تغییر قانون اساسی، با محدود کردن احزاب رقیب، کاهش آزادی مطبوعات، حمله به نهادهای جامعه‌ی مدنی، در قدرت بمانند.

نکته‌ی مهم در تعریف این ویژگی‌ها آن است که وقتی پوپولیسم به دلیل لاغر و رقیق بودن بنیان ایدئولوژیک‌اش مجبور به تکیه بر ایدئولوژی‌های «ضخیم» موجود گوناگون می‌شود، قیافه‌های گوناگون پیدا می‌کند. به این دلیل رخسار و گفتمان پوپولیسم سوار بر سوسیالیسم چاوز، با پوپولیسم مذهبی آیت‌الله خمینی و محمود احمدی نژاد و پوپولیسم ناسیونالیست ترامپ تفاوت دارند. گاهی هم ما ترکیبی از اینها را شاهد هستیم، برای مثال نارندرا مودی رهبر هند، پوپولیسم مذهبی و ناسیونالیستی را همزمان به خدمت گرفته است.

## تقاضا

در بالا ویژگی‌های عرضه‌کنندگان پوپولیسم را برشمردم، در زیر، به‌اجمال نگاهی می‌کنیم به مختصات و مشخصه‌های تقاضاکنندگان، یعنی آنهایی که به دنبال رهبران پوپولیست می‌روند.

در سال‌های پس از جنگ دوم، تعدادی از اندیشمندان آلمانی که از فشار نازی‌ها، به ایالات متحده پناهنده شده بودند، در پروژه‌های تحقیقاتی، به دنبال جواب به این سؤال بودند که، کدام انسان‌ها و با کدام ویژگی‌های شخصیتی، جذب جریان‌های پوپولیستی (مثل فاشیست‌ها و حزب نازی) می‌شوند؟ **تئودور آدورنو** با همراهی **ماکس هورکهایمر** و همکاران دیگر کتابی با عنوان «**شخصیت اقتدارطلب**» را در پاسخ به این سؤال، در سال ۱۹۵۰ منتشر کردند. یکی از نکات مرکزی کتاب این است که: می‌توان تمایلات روان‌شناختی «اقتدارگرایانه»ی مشترکی را در میان افرادی که پیروان پوپولیست‌ها می‌شوند، تشخیص داد.

این آدم‌ها، پیش از هرچیز، در داشتن شخصیت «اقتدارطلب» اشتراک دارند.<sup>۱</sup> ماکس هورکهایمر در مقدمه‌ی این کتاب نوشته بود که این تحقیق موفق به شناسایی گونه‌ای جدید از انسان‌شناسی شده است. «شخص "اقتدارگرا" باورهای ضدعقلانی و غیرمنطقی سنتی را با ویژگی‌های یک جامعه‌ی مدرن صنعتی درهم می‌آمیزد و یکی می‌کند. او در آن واحد هم روشنفکر و هم خرافاتی است، به فردیت خود می‌بالد و همزمان با این ترس داریم سر می‌کند که مانند دیگران نباشد، نسبت به آزادی و استقلال شخصیت خود رنجور است [احساس خوبی ندارد] و تمایل دارد که کورکورانه به قدرت و اقتدار تسلیم شود».

به اعتقاد آدورنو، شخصیت اقتدارطلب همیشه آشکارا فاشیست (یا طرفدار سایر نحله‌های پوپولیستی) نمی‌شود. بلکه این امر موضوعی است که ممکن است در درون او نهفته باشد و تحت شرایط تاریخی-اجتماعی خاصی، در یک «لحظه‌ی پوپولیستی» ظهور یابد. منش یک شخصیت «اقتدارطلب»، بر اساس این

<sup>۱</sup>علیرضا بهتویی، «شخصیت اقتدارطلب» آدورنو یا «لحظه‌ی پوپولیستی» لاکلاو، نقد اقتصاد سیاسی،



تحقیقات، به دنبال صاحبان «قدرت» رفتن است؛ به این معنا که تلاش دارد، خود را به افراد صاحب قدرت متصل و از آن‌ها تقلید کند. در مقابل، افرادی را که به گمانش ضعیف‌ها هستند، تحقیر می‌کند. این ضعیف‌ها ممکن است زنان، سیاهان، مهاجران، هم‌جنس‌گرایان، مسلمان‌ها، یهودی‌ها و... باشند. شخصیت اقتدارطلب بسیار خشن و دارای تفکری کلیشه‌ای است. او که خود را فاقد قدرت می‌بیند، زمانی احساس آرامش می‌کند که تحت سلطه‌ی یک رهبر قدرتمند قرار بگیرند. آنها قدرت، سختی و سخت‌گیری را تحسین می‌کنند. دیگر مختصات شخصیت «اقتدارطلب»، در این کتاب چنین معرفی می‌شوند:

**الف)** آنها افرادی هستند که در دوران کودکی توسط والدین و یا سرپرست‌هایی که سخت‌گیر بوده‌اند پرورش یافته‌اند. این مطالعه نشان می‌دهد که افرادی که **در محیط پرورشی خشنی رشد می‌یابند**، احتمال زیادی دارد که شخصیت خودکامه را در وجود خود رشد دهند. فرد موردنظر قادر به ابراز خصومت نسبت به والدینش (برای سخت‌گیری و نکوهش از جانب آنها) نبوده است. در نتیجه، محل و مکان اعمال این نفرت، پرخاشگری و خصومت را به اهداف امن‌تر، یعنی کسانی که در موقعیت ضعیف‌تری از او قرار دارند (مانند زنان، اقلیت‌های قومی یا مهاجران) تغییر می‌دهد.

**ب)** آنها بسیار ساده‌اندیش‌اند و نسبت به نظرات و اندیشه‌شان، اعتقاد بسیار جدی، **خداشه‌ناپذیر و محکم** دارند. یا سیاه یا سفید، خاکستری در این میان وجود ندارد. اهل شک کردن و تفکر انتقادی نیستند. حرف مرد یکی است و شکاکان ضعیفان هستند. به همین دلیل به اما و اگرهای اهل علم، دانشگاهی‌ها و روشنفکران بدبین هستند و تحلیل‌های عمیق را بر نمی‌تابند.

**ج)** به تبع رهبران، افراد جامعه را به گروه‌های «ما» و «آنها» تقسیم می‌کنند و گروه خود را به‌عنوان گروهی برتری در نظر می‌گیرند. بقیه هم باید تکلیف خود را تعیین کنند، یا با «ما» هستید و یا با «آنها» (حزب فقط حزب الله، مسیح بگو جاوید شاه، ...). اقلیت غیر خودی هم هیچ حق و حقوقی ندارد (کسی که [به جمهوری اسلامی] رأی نداده، حق نظر ندارد)، طرفدار ریشه‌کن کردن «آنها» (مرگ بر «ارتجاع سرخ و سیاه»، مرگ بر «سه مفسد» و دیگر برپاکنندگان «فتنه‌ی ۱۳۵۷») است.

**د)** از طرفداران پروپا قرص **تئوری توطئه** هستند. انگلیسی‌ها، امپریالیست‌ها، یهودی‌ها، دشمنان طبقه‌ی کارگر، چپ‌های خائن، دشمنان اسلام، وطن‌فروش‌ها، تجزیه‌طلب‌ها و ... همواره در حال توطئه علیه «ما» هستند. همیشه کسانی و جریان‌هایی، دشمنان داخلی و خارجی، می‌خواهند «ما» را نابود کنند (توطئه‌ی امریکا، اسرائیل، انگلیس و دنبالچه‌های داخلی آنها علیه امت شهیدپرور ما، توطئه‌ی دولت‌های غربی و کنفرانس گوادالوپ در سقوط شاه، خطر آمریکا فوری است، جدی است، باقی است).

**ح)** این‌ها مصرف‌کنندگان غذاهای فوری (Fast food) هستند. اهل خواندن مطالب بلند و اهل کتاب‌خوانی نیستند. در جامعه‌ی امروزی هم که ژورنالیسم پژوهشی، جایش را به توییت‌های کوتاه داده است



و مطالب جدی که خواننده را به فکر کردن وادارد، جایش را به مطالب مسخره و یا اخبار جنجالی داده است، در این جامعه‌ای که بحث سیاسی عمیق تبدیل به نمایش تئاتری شده است، خوراک فراوان تری برای آن‌ها فراهم است.

تحقیقات جامعه‌شناسانه اما تنها به این مختصات روان‌شناختی بسنده نمی‌کند. کارهای تحقیقی و میدانی جامعه‌شناسی، نشان می‌دهد که، بیش از هر گروهی، آنهایی که از سرمایه‌ی فرهنگی (cultural capital) اندکی برخوردارند، می‌توانند بالقوه به پیروان سرسخت گروه‌های پوپولیست تبدیل شوند. این‌ها معمولاً مدتی کوتاه پشت میز درس نشسته‌اند و لذا با علم و تفکر انتقادی آشنایی ندارند. لذا به‌شدت محافظه‌کار (conservative)، پیرو سنت‌ها و مخالف ایده‌های تازه‌اند.<sup>۱</sup> به همین دلایل، به دستاوردهای علم جدید (چه در علوم تجربی مثل واکسن‌ها، چه در علوم اجتماعی مثل فمینیسم و آنتی‌راسیسم) مشکوکند و این‌ها را توطئه می‌پندارند.

آن‌ها پیروان «ذات‌گرایی» (Essentialism) هستند و معتقدند که زنان طبیعت و جوهری جداگانه (البته نازل‌تر) از مردان دارند و لذا باید کار دیگری جز مردان بکنند. یا که سیاهان و یا اقوام غیرآریایی (مثلاً عرب‌ها) طبیعتی فرودست‌تر از سفیدان آریایی دارند. می‌گویند: «ما»یی که معتقد و مذهبی هستیم و به مسجد یا کلیسا می‌رویم، مایی که طرفدار ارزش‌های سنتی خانواده هستیم و از «بی‌بندوباری» مدرن‌ها، چپ‌ها و لیبرال‌ها متنفریم، ما که فمینیسم را احمقانه می‌دانیم و فکر می‌کنیم که وظیفه‌ی مقدس زنان بچه‌داری و خانه‌داری است، ما که حال‌مان از همجنس‌گرایان و دگرباشان به‌هم می‌خورد و آن‌ها را مریض‌های روانی می‌شناسیم، مایی که مردان گیس‌بلند و زنان پررو و زبان‌دراز، هنرمندان ناهمجور و سنت‌شکن را منحرف می‌پنداریم، باید «آن دیگران» را از ریشه برکنیم.<sup>۲</sup>

این گونه از تفکرها را فقط در میان طبقات پایین جامعه نباید جستجو کرد. بسیاری از صاحبان سرمایه («کارآفرین‌ها») هم در زمره‌ی این گروه‌ها هستند که علی‌رغم سرمایه‌ی فراوان اقتصادی (Economic Capital)، سرمایه‌ی فرهنگی (cultural capital) اندکی دارند. تحقیقات تجربی برای مثال نشان داده که میزان درآمد مالی رأی‌دهندگان به دونالد ترامپ از متوسط درآمد مالی مردم ایالات متحده بالاتر است اما میزان تحصیلات آنها از متوسط کشور پایین‌تر است. همین نسبت در میان رأی‌دهندگان به حزب پوپولیست راست سوئد (SD, Sverige Demokrater) مشاهده شده است. این‌ها که ذهن‌های ساده و کم‌تر

<sup>1</sup> Rydgren, Jens. 2018. *The Oxford handbook of the radical right*: Oxford University Press.

<sup>۲</sup> نگاه کنید به علیرضا بهتویی، «از ترامپ و یاران‌اش چه می‌توان آموخت؟» نقد اقتصاد سیاسی

پیچیده‌ای دارند، راحت‌تر از دیگران، جذب راه‌حل‌های ساده‌ی پوپولیست‌ها برای مسائل پیچیده‌ی جامعه و طرز تفکر سنتی و محافظه‌کارانه‌ی نزدیک به خودشان می‌شوند که اقتدارگرا، ضد زن و نژادپرست است.

\*\*\*

از این تعاریف نظری، به تجربه‌ی زیسته‌ی خودمان برگردیم. انقلاب بهمن ۱۳۵۷، پی‌آمد بحران گسترده در سیستم حاکم هم دلایل مالی و اقتصادی داشت و هم پایه‌های فرهنگی و اجتماعی. هم حاشیه‌ی شهرنشین‌های رانده شده از روستا، در فقر بودند. تورم سال‌های پس از افزایش شدید درآمدهای نفتی در سال‌های بعد از ۱۳۵۰ (که براساس ارقام صندوق بین‌المللی پول، تورم را از ۶،۴ درصد به ۲۷،۳ درصد در ۱۳۵۵ رساند)<sup>۱</sup> که شاخص هزینه‌های زندگی طبقه متوسط و پایین شهری را دو برابر کرد و به دنبال آن سیاست ریاضت اقتصادی در سال ۱۳۵۶ در دولت جمشید آموزگار، بر نارضایتی عمومی دامن زد. هم‌چنین نارضایتی فرهنگی (از دو جنس) در پس این بحران بود. اول-فرزندان طبقه‌ی متوسط که در سال‌های دهه‌های ۱۳۴۰-۱۳۵۰، در دانشگاه‌ها درس خوانده بودند، (و در مقایسه با قبل و به دلیل نیاز رژیم به کادر متخصص دانشگاهی، چند برابر شده بود)، خواستار مشارکت در حیات سیاسی-اجتماعی کشور بودند. اما با بی‌اعتنایی مواجه می‌شدند و در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی کشور جایی نداشتند. این‌ها خواهان دموکراسی بودند. دوم- گروه‌های محافظه‌کار و سنتی شهرنشین و حاشیه‌ی شهرنشین، با رهبری روحانیت شیعه، هم از مدرنیسم از بالا و افراطی حاکمان به‌شدت هراسیده بودند و هویت سنتی خویش را در خطر می‌دیدند. این‌ها از مدرنیته وحشت‌زده شده بودند.

یک ربع قرن دیکتاتوری محمدرضا شاه پهلوی، بعد کودتای سال ۱۳۳۲، تمام زیرساخت‌های سیاسی (احزاب سیاسی و انتخابات آزاد) و مدنی (انجمن‌ها، سندیکاها و سازمان‌های مستقل در جامعه‌ی مدنی) را به‌کل از بین برده بود. جایی و کانالی نبود که نارضایتی‌های گوناگون را هدایت و کانالیزه کند. چنان که در جایی دیگر هم نوشته‌ام،<sup>۲</sup> حتی از اواخر سال ۱۳۵۳ اگر شاه به جای علم کردن حزب رستاخیر، به محمدمهدی سمیعی (که از تکنوکرات‌های خوش‌نام کشور بود که با روشنفکران میانه‌رو طبقه‌ی متوسط و رهبران جبهه ملی ارتباطات گسترده‌ای داشت)، امکان تأسیس یک حزب مخالف قانونی، (یک حزب میانه‌رو که عناصری از اندیشه‌های سوسیال‌دموکراسی هم در آن باشد) را می‌داد که بتواند نیروهای تحصیل‌کرده‌ای را که میلی به نزدیکی به احزاب حاضر در صحنه‌ی سیاسی کشور را نداشتند، جلب و جذب کند، و اگر به احزاب میانه‌رو مثل

<sup>۱</sup> <https://www.indexmundi.com/facts/iran/inflation>

<sup>۲</sup> علیرضا بهتویی، سمفونی ناتمام: آن‌ها که رفتند و آن‌ها که ماندند، نقد اقتصاد سیاسی

جبهه‌ی ملی امکان فعالیت قانونی می‌داد، شاید هنوز جای امیدی برای جلوگیری از ایجاد سیل وجود داشت. اما حکومت شاه با حزب رستاخیر و یکدست‌سازی و تمرکز بیشتر قدرت، با بحران گسترده و عمیقی روبرو شد که سرانجام به فروپاشی‌اش انجامید.

در غیبت نهادهای سیاسی و مدنی اصیل و مردمی (که هرگونه عاملیت سیاسی را از گروه‌های مختلف در جامعه سلب کرده بود)، و با حذف عملی همه‌ی گزینه‌های معتدل، پوپولیسم مذهبی، فرصت عرض‌اندازم بلامنازع پیدا کرد. «مردم»، همه‌باهم، تبدیل به مستضعفین، امت حزب الله و همه‌ی شیعیان جهان شدند، و دشمنان آنها، مستکبرین شدند. آیت‌الله خمینی برای طبقات پایین آن دوره ساده و قابل فهم حرف می‌زد، ساده می‌زیست، شخصیتی کاریزماتیک داشت، مهارت سیاسی داشت و از سازمان مساجد، هیئت‌های مذهبی و روحانیون در سراسر کشور که در زندگی روزمره‌ی مردم حاضر بودند، برای بسیج انقلابی و براندازی رژیم حاکم بهره می‌برد.

دشمنان داخلی در فردای انقلاب، ابتدا نخبگان و سران رژیم شاه به همراه حامیان بین‌المللی آن‌ها، ایالات متحده آمریکا و اسرائیل، بودند. بعد از اندکی تثبیت قدرت، دایره‌ی دشمنان حاکمان بعد از انقلاب، بازهم گسترده‌تر شد: لیبرال‌ها، سکولارها، روشنفکران - مذهبی، چپ‌ها و هر نفس‌کش دگراندیشی، زیر تیغ رفتند. حتی شخصیت‌هایی که از سران جنبش اسلامی بودند، اما مخالفت‌های معینی را مطرح می‌کردند، یا مثل آیت‌الله لاهوتی در زندان اوین کشته شدند، یا مثل بنی‌صدر مجبور به فرار شدند، یا چند سال بعد مثل آیت‌الله منتظری، تا پایان عمر در حبس خانگی ماندند. نیروی مخالف یا مجبور به مهاجرت شد، یا در زندان‌ها قربانی تواب‌سازی و چوبه‌های دار شد.

با انتخاب محمود احمدی نژاد در سال ۱۳۸۴، پوپولیسم مذهبی بار دیگر برآمد کرد.<sup>۱</sup> احمدی نژاد، هاشمی رفسنجانی و اصلاح‌طلبان را دشمنان تازه تصویر می‌کرد که به زیان مستضعفین و در راستای نزدیکی با دشمنان اسلام در غرب هستند. روشنفکران پس از انقلاب را نیز همدستان این دشمنان انقلاب اسلامی به شمار می‌آورد. محمود احمدی نژاد هم ساده می‌پوشید و هم تلاش می‌کرد ساده حرف بزند («آبو بریز همون جایی‌ات که می‌سوزه»، «اون ممه رو لولو برد»، ...). به سفرهای استانی به میان مردم می‌رفت و خودش نامه‌های تقاضاهای مردم را می‌گرفت. بار دیگر، وعده‌های زمان تکرار شد، قرار آن بود که درآمدهای نفتی بی‌نظیر در آن سالها به سر سفره‌های مردم برود و مردمان فقیر جامعه، صاحب مسکن و موقعیت خوب شوند. قرار آن بود که «انرژی هسته‌ای، حق مسلم ما باشد» و دوره تازه‌ای از مقابله و دشمنی با معاندین ضد اسلام در غرب و اسرائیل شروع شود. قرار بود که با فساد مبارزه شود، اما در طول هشت سال ریاست‌جمهوری‌اش،

<sup>1</sup>Filc, Dani (2018). Populism in the Middle East. In *Routledge Handbook of Global Populism* (pp. 385-401). Routledge.

فسادهای بسیار و اتهامات مختلف مالی متوجه وی و نزدیکانش شد (دکل نفتی ۸۷ میلیون دلاری، که خریده شد و به کشور نیامد، سه نفت کش که گم شد، امتیاز سوآپ نفت به صادق محصولی وزیر رفاه و تأمین اجتماعی دولت، اهدای چند صد میلیون دلار ارز ارزان برای خرید اقلام ضروری و دارویی به بابک زنجانی، بخش کوچکی از فهرست بلندبالای فساد در این دوره است). پروژه‌ی پوپولیسم مذهبی احمدی‌نژاد، در نهایت با اختلاف وی با رهبر جمهوری اسلامی در دوره‌ی دوم ریاست‌جمهوری‌اش، به پایان رسید. با این ماجرا، به نظر می‌رسد که توان و پتانسیل پوپولیسم مذهبی، در ایران و در آینده‌ی نزدیک به پایان رسیده باشد. بعید به نظر می‌آید که پوپولیسم در دوره‌ی بحران کنونی امروز در ایران، با یک چنین ایدئولوژی اسلامی به‌مثابه «میزبان»، بار دیگر قدرت بسیج وسیع مردمی داشته باشد.

\*\*\*

این جا بار دیگر باز می‌گردم به نگرانی دوست بزرگوام که گفته بود: از خودم می‌پرسم، آیا این بار هم با پدیدار شدن بحران در سیستم حاکم و با ویژگی‌های جامعه‌ی ایران که بیشتر توده‌وار است تا سازمان یافته، رهبری یک جریان پوپولیست سوار این موج اخیر نخواهد شد؟

نکته در نگرانی این دوست آن جا جدی‌تر می‌شود، که می‌بینیم هنوز هم با گذشت نزدیک به ۱۲۰ سال از انقلاب مشروطه در ایران، احزاب سیاسی جاافتاده و قانونی، سازمان‌های فعال جامعه‌ی مدنی، رسانه‌ها و انتخابات آزاد یا وجود ندارند و یا بسیار ضعیف هستند. در نتیجه نهادهایی که تربیت دموکراتیک و احترام به پلورالیسم و کثرت‌گرایی را در شهروندان نهادینه کرده باشد و به شهروندان اجازه دهند تا به اشکال قانون مدارانه، آرام، ملایم و دموکراتیک بر تصمیمات و روندهای سیاسی تأثیر بگذارند، بسیار محدودند. همین کمبود زیرساخت‌های دموکراتیک، خطر بروز پوپولیسم را در آینده و با تعمیق بحران، افزایش می‌دهد. از جمله تبعات واقعی این بحران لحظه‌ی کنونی، آن است که:

اول- انتخابات حتی به معنای محدود کلمه هم در امروز ایران، تعطیل شده، لذا هیچ روزه‌ای برای تأثیرگذاری از طریق صندوق رأی باقی نمانده است.

دوم- همه‌ی گزینه‌های معتدل و تحول‌خواه که متمایل به گذار از وضع موجودند، در لحظه‌ی کنونی یا: الف) به‌طور عملی از تأثیرگذاری ثمربخش کنار گذاشته شده‌اند (با حبس خانگی و یا زندانی شدند)، و یا ب) اعتبارشان با نوعی از اصلاح‌طلبی که خواهان حفظ و اصلاح وضع موجود است، به‌شدت افت کرده و از اقبال و اعتماد مردم برخوردار نیستند.

اگر به نکته‌ای که در مورد توان و پتانسیل محدود پوپولیسم مذهبی، که در بالا بدان اشاره شد، باور کنیم، خطر سر بر آوردن چنین نوعی از پوپولیسم در لحظه‌ی کنونی، بسیار غیر محتمل و بعید به نظر می‌رسد

(احمدی نژاد در این ماه‌ها، به کل ساکت بوده است، مجاهدین هم به یک فرقه‌ی منزوی ساکن در دیار مرحوم انور خوجه تبدیل شده‌اند).

شانس ظهور نیروی پوپولیست چپ، شبیه به هوگو چاوز (Chávez Hugo) در ونزوئلا، رافائل کورئا (Rafael Correa) در اکوادور و یا اوو مورالز (Evo Morales) در بولیوی، هم در ایران امروز، به دلیل سرکوب بی‌رحمانه‌ی چپ‌ها، نیز نزدیک به صفر است. اما قدرت گرفتن و سر بر آوردن پوپولیسم ناسیونالیست - سلطنت‌طلب هنوز هم مطرح است و این نیرو در دوره‌ی اخیر با تعمیق بحران در حاکمیت ایران، جان تازه‌ای گرفته است.

یک نکته را در همین جا باید روشن کنم که من هم نظیر بسیاری از اهل قلم در ایران، «مشروطه‌خواهی» و «سلطنت‌طلبی» را دو نحله‌ی فکری کاملاً مجزا می‌دانم.<sup>۱</sup> در این گفتار، سلطنت‌طلبی، نوع تنزل‌یافته‌ی مشروطه‌خواهی است. مفاهیم مرکزی «مشروطه‌خواهی»، حاکمیت قانون، دموکراسی و استمرار نهاد انتخابات آزاد (parliamentarism) بودند. هم «مشروع‌خواهی» شیخ فضل‌الله نوری و هم استبداد رضا شاهی و پهلوی دوم، دشمن و ناقض این اصول بودند. حکومت محمدرضا شاه پس از کودتای ۱۳۳۲، به‌هیچ‌روی در مسیر مشروطه‌خواهی نبود، بلکه یک پادشاهی مطلقه و یک نظام دیکتاتور سکولار بود.

اما این که سلطنت‌طلبی ایرانی امروز کدام چهره‌ی معین را در آینده نزدیک نشان دهد، هنوز به‌دقت روشن نیست. اگر سلطنت، در تعریف مشروطه‌ی آن، تنها یک مقام تشریفاتی است، پس آن گاه، شاه و دیگر مدعیان سلطنت، اساساً نباید در امر سیاست دخالتی بکنند. چنان که شاه سوئد برای مثال حق اظهارنظر در مورد هیچ امر سیاسی را ندارد. اما اگر قرار است که پادشاهی، به سیاق پهلوی اول و دوم پیش برود، آن گاه دیگر سلطنت مطلقه و نقض آشکار مشروطه است. به‌هررو، تحول سلطنت‌طلبی ایرانی امروز، روندی است در حال شدن و می‌تواند برآیندهای گوناگونی داشته باشد. می‌توان برخی از نشانه‌هایی از پوپولیسم ناسیونالیست را در رفتار سیاسی رهبر این جریان (و گروهی از پیروان ناهمگون آن) مشاهده کرد، اما هنوز علامت‌ها و اشاره‌های گوناگونی قابل مشاهده است که نشان می‌دهد، تا به امروز هم راهکاری روشن و قطعی انتخاب نشده است. سرگه بارسقیان که مواضع رضا پهلوی را در سال‌های پس از ۱۳۶۱ مرور کرده، به‌روشنی نشان داده است که چه تناقض‌های آشکاری در گفته‌های پهلوی سوم وجود دارد. ایشان برای مثال در فروردین ۱۳۶۲ در مقام وارث پادشاهی ایران، برآمد می‌کند و یا در خرداد ۱۳۹۱ که خود را «شاه قانونی ایران» معرفی می‌کند. اما بعدتر به جمهوری‌خواهی گردش می‌کند و می‌گوید که «نظام جمهوری را به سلطنت موروثی ترجیح می‌دهد». اما در همین دوران هم می‌گوید: «نمی‌توان اصطلاح بسیار بحث‌انگیز "دیکتاتوری" را در مورد رژیم پدرم به کار برد... به شما اطمینان می‌دهم که پدرم از همه‌ی آنچه در کشور می‌گذشت، اطلاع نداشت». در ۱۳ خرداد

<sup>۱</sup> نگاه کنید برای مثال به نوشته‌های مهدی معتمدی مهر و احمد زیدآبادی در مجله‌ی آگاهی نو، شماره ۱۰ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۴۰۱، دخترش نور پهلوی را ولیعهد معرفی می‌کند و در دی ماه ۱۴۰۱، خواستار اعطای «وکالت» از سوی مردم می‌شود. سرانجام در فروردین ۱۴۰۲ «به نمایندگی از مردم ایران» به دیدار نتانیاهو در اسرائیل می‌رود. بخش بزرگی از پیروان ناسیونالیسم سلطنت طلب مدعی‌اند که این جریان، تمامی ملت ایران را نمایندگی می‌کند. آن‌ها دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی (از طیف‌های گوناگون اسلامی، تا تمامی ملیون و چپ‌ها) را خائن و فاسد می‌شمارند و شایسته‌ی «مرگ». شعارهای اینان («رهبر ما پهلویه، هرکی نگه اجنبیه»، «شهری که شاه نداره حساب کتاب نداره») و رفتارشان در تظاهرات‌ها (قبضه کردن صحنه‌ی تظاهرات با علامات و عکس‌های خود، و حتی خشونت کلامی و فیزیکی) یادآور انحصارطلبی حزب‌الله در دوره‌ی انقلاب ۱۳۵۷ است. ناسیونالیسم سلطنت طلب در حالی که به درستی مدعی است که حاکمیت مردم توسط نهادهای سیاسی و امنیتی در حکومت اقتدارگرای موجود در ایران نقض شده است، اما همین نیرو در فضای حقیقی و مجازی، نمی‌خواهد جای نفس کشیدن به دیگر نیروها بدهد. مردم در فرهنگ لغات این نیرو، «ملت» تعریف می‌شود. ایدئولوژی میزبانی که به آن تکیه می‌زند، ناسیونالیسم شاهنشاهی بر ساخته در دوران پهلوی است. با مهارت و استفاده‌ی وسیع از امکانات مالی و رسانه‌ای گسترده‌ای که در خارج از ایران دارد، یک تصویر شیک، رتوش شده و نوستالژیک (حسرت و دریغ به یاد خوش گذشته‌ها) از دوران «درخشان پهلوی» ارائه می‌دهد و حاضر به هیچ‌گونه بررسی انتقادی از گذشته نیست. هنگامی که از دیدگاه رضا پهلوی درباره‌ی عملکرد اسلافش می‌پرسند، پاسخ می‌دهد: «شما نباید من را به خاطر نسبت خانوادگی‌ام قضاوت کنید... من را باید نسبت به عملکرد خودم قضاوت کرد». وی همچنین در پاسخ به پرسش دیگر ا.ر.اف.ای فارسی درباره‌ی بحث و اختلافات بر سر حضور پرویز ثابتی، از مسئولان پیشین ساواک در تظاهرات ایرانیان آمریکا، گفت که با این «اختلاف‌افکنی‌ها» موافق نیست

در بالا اشاره کردم که در جریان بسیج مردمی، رهبران پوپولیست‌ها می‌خواهند، ارتباط مستقیم و بلاواسطه با «ملت» داشته باشند. اول به این دلیل که یک سازمان و تشکیلات متعارف سیاسی ندارند و دوم برای دور زدن سازمان‌های سیاسی موجود در صحنه. رضا پهلوی هم در بیانیه‌اش برای ارتباط مستقیم با مردم ایران و نیز کارزار «من وکالت می‌دهم» چنین گرایشی را بروز می‌دهد. «امین سوفیامهر»، که از تئوری پردازان هوادار سلطنت هم در راستای همین گرایش است می‌گوید: باید جبهه‌ای متکثر تشکیل شود منتهی با یک مرجعیت سیاسی مشخص (که این مرجع همانا شاهزاده رضا پهلوی است). البته به گمان وی این مرجعیت سیاسی، نافی رهبران میدانی نیست. اما باید سلسله مراتب قدرت در این جبهه روشن باشد، تا کارآمدی داشته باشد. جبهه‌ی متکثر بدون مرجعیت و سلسله مراتب به گمان او، کارکرد عملی نخواهد داشت و تأثیرگذار نیست. به عبارت دیگر، اتوبوسی هست که راننده دارد (شاهزاده رضا پهلوی) و دیگران هم می‌توانند سوار آن شوند. همین طرز فکر است که «گروه جورج تاون» یا «منشور همبستگی» را به بن بست و تلاشی می‌کشاند.



ویژگی بارز پوپولیسم، که به آن اشاره شد، این است که درست در برابر و نقطه‌ی مقابل پلورالیسم و کثرت‌گرایی است، «ملت» را همگن می‌بیند و تأکید بر تکثر و گونه‌گونی گروه‌های اجتماعی و منافع متفاوت آنها را رد می‌کند. بر آن است که ما یک ملت واحدیم. گفت‌وگو از اقلیت‌های قومی، جنسی، مذهبی، زن و مرد، طبقات و غیره را، ایجاد شکاف در وحدت «مردم» می‌داند و تأکید بر حقوق گروه‌های اجتماعی را به‌عنوان «منافع خاص» محکوم می‌کند. این امر را در عکس‌العمل بسیار برآشفته و هیستریک پیروان ناسیونالیسم سلطنت‌طلب پیرامون مسئله‌ی حقوق اقوام ایرانی و فدرالیسم به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. هرگونه بحثی پیرامون این خواسته‌ها، به گمان آنها، خیانت به «تمامیت ارضی ایران» است.

پیروان ناسیونالیسم سلطنت‌طلب، از بالا تا پایین طرفدار دونالد ترامپ، رئیس‌جمهور پوپولیست ایالات متحده بودند و برای پیروزی او تلاش می‌کردند. چراکه به تصور آنها ترامپ «کار را یک‌سره» می‌کرد و اهل سازش و مماشات نبود. جدا از همدلی با ترامپ به دلیل سازش‌ناپذیری وی، میان اندیشه‌ی پیروان ناسیونالیسم سلطنت‌طلب و نگاه تحقیرآمیز ترامپ به زنان (sexism) و غیر سفیدها (racism) هم‌پوشانی کامل وجود دارد. گفتمان و ایدئولوژی «نژاد برتر ایرانی‌های آریایی» که برساخته‌ی دوران سلطنت پهلوی است، اندیشه‌ی راهبردی این جریان سیاسی است، که سرنوشت رضاشاه را با پشتیبانی او از هیتلر رقم زد. این گفتمان به‌شدت ضدعرب و سایر «نژادهای غیر آریایی‌ها» است. به همین دلیل، در کشورهای اروپایی و امریکای شمالی، پیروان ناسیونالیسم سلطنت‌طلب همراه، یار و یاور احزاب راست افراطی و نژادپرست هستند. اتفاقی نیست که نمایندگان احزاب نژادپرست بلژیک و سوئد میزبان سخنرانی رضا پهلوی در بلژیک بودند.

ناسیونالیسم سلطنت‌طلب در رد هرگونه مذاکره و سازشی در جریان مبارزه نیز شباهت ناگزیری با سایر پوپولیست‌ها دارند. اصلاح‌طلبانی که در داخل کشور با سیاست‌های در حال اجرا مخالفت می‌کنند و تحول خواهانی که با این سیاست‌ها مبارزه می‌کنند و هزینه می‌دهند، نه‌تنها از متحدین به شمار نمی‌آیند، بلکه در سمت دشمن‌اند. وقتی که تحول خواهان در داخل کشور، شعارشان «فقط سر‌نگونی نه هیچ چیز دیگر» نیست و مثل آیت‌الله خمینی در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ فریاد نمی‌زنند که: «این‌ها باید بروند»، پس خائن تلقی می‌شوند. ناسیونالیسم سلطنت‌طلب فقط یک راه‌حل، یک طریقت، یعنی انتقال کامل قدرت سیاسی از حکومت فعلی به خود، را «تغییر واقعی» تصویر می‌کنند و فقط برای همان وضعیت، سیاست‌ورزی می‌کنند. دوگانه‌ی دوست - دشمن، در فرهنگ سیاسی امروز اینان، طرفداران براندازی بی‌درنگ (دوستان) در برابر همه‌ی دیگران (دشمن) است.

این درست نقطه‌ی مقابل آن پیام‌های است که برخی مبارزان و اندیشمندان واقع‌گرا در داخل ایران دارند. کیوان صمیمی برای مثال، می‌گوید: «وقتی من و شما حاضر هستیم با اسرائیل یا امریکا (سلطه‌گر بزرگ)، صحبت و مذاکره کنیم، با حکومت هم حاضریم گفت‌وگو کنیم. فقط گفت‌وگو باید از موضع قدرت و توازن قوا

باشد. ما تا ضعیف هستیم گفت‌وگو پیش نمی‌آید.<sup>۱</sup> یا وقتی که مراد فرهادپور وحدت عمل نیروهای سیاسی موجود را ضروری می‌داند تا «بتوانند در عمل بر سر یک‌سری خواسته‌های کاملاً مشخصی که به نفع همگان است (مثل آزادکردن زندانیان سیاسی، لغو سانسور) تحت شرایطی برای حفظ و گسترش فضای سیاسی با هم همکاری‌هایی کنند» و ادامه می‌دهد: «برایم روشن است که حتماً از یک‌سری خواسته‌های دموکراتیک و یکسری عقلانیت اقتصادی در مقابل بلاهتی که با آن مواجه هستیم، دفاع می‌کنم».<sup>۲</sup>

چنین است که رابطه‌ی ناسیونالیسم سلطنت‌طلب با دیگر نیروهای سیاسی «آنتاگونیستی» و نه «آگونیستی» می‌شود. معنای اعتقاد به آنتاگونیسم در مبارزه‌ی سیاسی این است که شما درصدد نابودی و انهدام همه‌ی رقیبان هستید و حق حیات برای «آن‌ها» قائل نیستید، چرا که تنها «ما» را جریان سزاوار و بایسته و تجلی حقیقت مطلق می‌دانید و «آن‌ها» را ناحق و وطن‌فروش. می‌پندارید که تیرهای چراغ برق در انتظار آنهاست. پیروان فرهنگ سیاسی «آنتاگونیستی» حتی اگر در لحظه‌ی معین امروز، نیرو و امکانات نابودی و انهدام کامل رقبای سیاسی را نداشته باشند، ولی به محض فراهم‌شدن امکانات به این امر مهم اقدام خواهند کرد.

آگونیسم، در مقابل بر این باور است که حتی اگر هیچ زمینه‌ی مشترک میان «ما» و «آن‌ها» وجود ندارد، اگر هیچ راه‌حل عقلانی برای حل اختلافات مان نیست، باز هم ما باید مشروعیت مخالفین مان (حتی طرفداران رژیم حاکم امروزی) را به رسمیت بشناسیم (در صورتی که آن‌ها هم اعتقاد به راه‌حل دموکراتیک برای راهبرد امر سیاسی دارند یا به قبول این امر گردن بنهند). در این صورت آن‌ها رقیب، حریف و هم‌آورد هستند و نه دشمن، خصم یا خائنانی که باید از صحنه‌ی روزگار محو شوند. در این حال ما در زمین مشترک «حل اختلاف‌ها از راه دموکراتیک» در حال بازی هستیم و قوانین این بازی را رعایت خواهیم کرد. این‌جاست که در دموکراسی‌ها، آنتاگونیسم به آگونیسم تبدیل می‌شود. خب وقتی که قانون بازی در زمین امر سیاسی آگونیسم می‌شود، آن وقت اختلاف میان نیروهای سیاسی، از طریق توسل به خشونت حل نمی‌شود، و حذف رقیبان سیاسی بلاموضوع می‌شود.<sup>۳</sup>

اما بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف ناسیونالیسم سلطنت‌طلب آن است که هیچ سازمان و تشکیلاتی در ایران ندارند. قبل از انقلاب دست کم ۲۵ هزار مسجد و انبوهی هیئت‌های مذهبی و سینه‌زنی با تعداد کثیری از روحانیون پیرو آیت‌الله خمینی به‌اضافه‌ی انجمن‌های اسلامی دانشجویی و بازاریان، تشکیلات بسیار قدرتمندی برای

<sup>۱</sup> گفت‌وگو با «چشم‌انداز ایران»

<sup>۲</sup> گفت‌وگوی «انکار» با مراد فرهادپور درباره‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی»: [ملزومات استراتژیک «نه گفتن» به وضعیت: جبهه‌ی واحد و دموکراسی‌خواهی](#)

<sup>۳</sup> نگاه کنید به علیرضا بهتویی، [چپ‌های «نفس» و مذهبی‌های «خرده‌بورژوا»](#)، نقد اقتصاد سیاسی



پیشبرد سیاست‌های اسلام‌گرایان را تشکیل می‌دادند. این تشکیلات با نشریات و ارتباطاتی که به‌طور قانونی و علنی با مردم در تماس بودند، زمینه‌ی قدرتمند شدن جریان پوپولیسم مذهبی در آن دوران را فراهم آورد. ناسیونالیسم سلطنت‌طلب فاقد چنین امکانی در داخل ایران است. لذا امید آنها این است که با بخشی از ارتش یا رهبری سپاه به توافق برای کسب قدرت برسد. در این مسیر، تصور آن است که حمایت خارجی از آنها و فشار در داخل از سوی دومی‌ها تأمین خواهد شد.

مواردی که در بالا برشمردم، منشأ نگرانی‌هایی در مورد برآمد پوپولیسم ناسیونالیست سلطنت‌طلب در آینده‌ی ایران است. اما اگر اینان مدعی پوپولیستی نمایندگی تمام «ملت» نباشد و به دنبال تلاش برای کسب قدرت «رهبر و پدر ملت» نباشند، اگر مانند بقیه‌ی گروه‌ها و جریان‌های سیاسی باور کنند که گروه معینی از مردم طرفدار آنان‌اند، آن‌گاه باید مثل یک حزب سیاسی، بلوک‌های سیاسی و اجتماعی خود را شکل دهند، برنامه‌ی معین خود را ارائه کنند تا در رقابت با دیگران، در کسب طرفداران بیشتر بکوشد. اگر بپذیرند که نیروهای گوناگون طرفدار دموکراسی وظیفه دارند که به شهروندان کمک کنند تا انتخابی آگاهانه داشته باشند، آن‌گاه باید قبول کنند که مسئله‌ی انتخاب منحصر به فرم ساختار قدرت سیاسی (جمهوری یا پادشاهی) نیست.

محتوای برنامه‌ی هر جریان سیاسی درباره‌ی همه‌ی مسائل و مختصات باید روشن باشد و مورد بحث و گفتگوی شفاف قرار بگیرد. باید به‌روشنی اعلام کنند که با کدام راهکارها، روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سیستم مطلوب‌شان را سامان خواهند داد و چگونه حقوق گروه‌های مختلف و متکثر در کشور را تضمین خواهند کرد. «بحث بعد از مرگ شاه» تنها یک دیکتاتوری دیگر را به دنبال دارد. زیرا تمامی تجربه‌های تاریخی نشان داده که رفتار پوپولیست‌های در اپوزیسیون با پوپولیست‌های پس از کسب قدرت، تفاوت‌های جدی دارد. پوپولیست‌ها، چنان که تجارب تاریخی نشان داده، در دوران بسیج برای مبارزه علیه حاکمان موجود، وعده‌های دموکراتیک عمومی می‌دهند. اما بعد از کسب قدرت، جریان‌های مخالف را یکی بعد از دیگری سرکوب و قلع‌و‌جمع اعلام کنند.

## کدام آینده در انتظار است؟

سؤال اساسی اینک آن است که آیا با وجود این نگرانی برای سر بلند کردن پوپولیسم ناسیونالیست سلطنت‌طلب یا کودتای بخشی از نیروهای نظامی و امنیتی در حکومت موجود (و یا همکاری این‌ها با یکدیگر) می‌توان، بدیل دیگری که در راستای استقرار **جمهوریت** (دموکراسی و حاکمیت مردم) باشد، در ایران امروز متصور شد؟ ابتدا یک تعریف کوتاه از دموکراسی را در زیر می‌آورم.

کلود لفرورت،<sup>۱</sup> **دموکراسی** را به‌عنوان خالی نگه داشتن بالاترین مکان قدرت - جایی که به لحاظ تاریخی توسط پادشاه اشغال می‌شد-، یک «**صندلی همیشه خالی**» تعریف می‌کند. البته این صندلی، ممکن است توسط قدرت بی‌کران، همیشگی و تعویض‌ناپذیر دبیر اول حزب، رئیس‌جمهور مادام‌العمر یا ولی فقیه اشغال شده باشد. آن وقت دیگر دموکراسی به شکل دیگری قربانی شده است. اما چنان که گفته شد، این صندلی و مکان خالی در دموکراسی‌ها:

الف- با تقسیم مراکز مختلف قدرت: (۱) قانون‌گذاری (پارلمان)، (۲) مجری قانون (قوه مجریه) و (۳) قوه قضاییه و استقلال تک‌تک آنها تکمیل می‌شود.

ب - به‌علاوه، رقابت و انتخاب آزاد، سرنوشت رهبری سیاسی و این که چه کسی و کسانی به‌طور موقت و تا انتخاب بعدی در آن صندلی خالی بنشینند را تعیین می‌کند.

ج- در عین حال حوزه‌های گوناگون جامعه مثل دانشگاه، فرهنگ، هنر، موسیقی، آموزش و پرورش، بهداشت، اقتصاد و غیره نیز از خودمختاری و استقلال از قدرت زمامداران برخوردار هستند و متخصصان و صاحبان صلاحیت در هر حوزه در مورد قوانین بازی و چگونگی سلسله‌مراتب در آن حوزه‌ها تصمیم می‌گیرند. د- جامعه‌ی مدنی آزاد و سرزنده در دموکراسی‌ها، مراکزی برای گفتگو، مجادله و بحث آزاد، میان شهروندان و سازمان‌های آنان (اتحادیه‌ها) از طریق مطبوعات آزاد و سایر ابزار ارتباطی را فراهم می‌آورد. وظیفه‌ی دیگر سازمان‌های جامعه‌ی مدنی آزاد، همانا نظارت و کنترل دائمی کار ارگان‌های متفاوت صاحب‌قدرت، نور انداختن بر نقطه‌های تاریک و مبارزه با فساد و سوءاستفاده از قدرت در جامعه است.

ح- جنبه‌ی دیگر روند دموکراتیزه کردن حیات اجتماعی، عدم‌تمرکز و انتقال قدرت تصمیم‌گیری به واحدهای پایین‌تر جامعه است، برای مثال، دموکراسی در محل کار (مشارکت کارکنان در اداره‌ی شرکت‌ها و مؤسسات دولتی و غیردولتی) و نیز در اداره‌ی امور شهرها و استان‌ها است. این که برای نمونه، مسئولین شهرداری‌ها و استانداری‌ها از مردمان محلی هستند و نه اعزام‌شده از مرکز، این که بودجه‌ی این شهرداری‌ها و استانداری‌ها در نقاط مختلف کشور با تقسیم عادلانه، میان همه‌ی بخش‌های کشور تقسیم می‌شود، این که این شوراهای شهر و استان، قدرت تصمیم‌گیری در مورد تخصیص بودجه به بخش‌های گوناگون (بهداشت، آموزش، راه و حمل‌ونقل، یا محیط زیست) دارند، از جلوه‌های این دموکراسی تمرکززدایی شده است.

در این تعریف، دموکراسی پدیده‌ای که یک‌بار برای همیشه ساخته شده نیست، بلکه یک روند و فرایند در حال رشد و تحول دائمی است، یک روند مداوم و پایان‌ناپذیر است. زیرا که با پیشرفت جامعه‌ی بشری، آزادی‌های گروه‌های مختلف و عرصه‌های گسترده‌تر زندگی اجتماعی، پهنه‌های تازه‌ای را شامل امر دموکراسی می‌کند.

<sup>1</sup> Lefort, Claude. 1988. "Democracy and Political Theory. Minneapolis: U." MI: University of Minnesota Press.

\*\*\*

در ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷، با فروپاشی سلطنت مطلقه و استقرار **جمهوری - اسلامی**، جامعه همواره در ۴۴ سال گذشته شاهد مبارزه و تعارض میان **جمهوریت** (دموکراسی و حاکمیت مردم) از یک سو و **اسلامیت** (گرایش ایدئولوژیکی که می‌خواسته، ولی فقیه را بر صندلی خالی‌شده‌ی شاه بنشاند) بوده است. این نبرد در خیابان‌ها، در دوره‌های متفاوت همه‌پرسی و انتخابات‌ها، در مباحثات نظری و تفاسیر فرهنگی در جریان بوده است.

کوشندگان مسیر **اسلامیت** (طرفداران ولایت مطلقه‌ی فقیه)، در همه‌ی این سال‌ها به دنبال استقرار «ارزش‌های الهی» از طریق نهادهای کنترل‌ناپذیر و انتصابی ولایی و همچنین کنترل و به زیر فرمان بردن حوزه‌های متفاوت فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و سیاسی تحت قیمومیت ولی فقیه بوده‌اند.

طرفداران **جمهوریت** هم در مقاطعی با استفاده از امکانات هرچند محدودی که در انتخابات ارگان‌های انتخابی (از ریاست‌جمهوری تا مجلس و شوراهای شهر) پیش می‌آمد، و هم با تلاش مستمر در گسترش استقلال دانشگاه، حوزه‌های هنر، سینما، مطبوعات، ورزش و سازمان‌های اتحادیه‌ای و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، کوشیدند دموکراسی را در این نبرد، توانا تر کنند. آن‌ها بر آن بودند، که ساختن دموکراسی در جامعه‌ی ایران، یک امر درازمدت است، آجر روی آجر گذاشتن است. تربیت شهروند دموکرات، احتیاج به یک تربیت دراز مدت از دوران کودکی با تمرین و ممارست در بازی، در رابطه با دیگران، در خانواده، مدرسه، دانشگاه و محل کار دارد. نیاز به ایجاد سازمان‌های مستقل اتحادیه‌ای و سازمان‌های محلات و شهرها و محل‌های کار دارد. ارزش‌هایی است، که باید به ناخودآگاه شهروندان در رفتار اجتماعی تبدیل شود. پس امری درازمدت است. از انقلاب مشروطه تا به امروز، جنبش‌های اجتماعی ایران در این مسیر سخت استقرار جمهوریت، تلاش کرده‌اند، ایستگاه‌های گوناگون را در خاطره‌ی تاریخی مردم ایران ساخته‌اند که ماندگار هستند.

**اسلامیت** از آستانه‌ی انقلاب مشروطه، در مقابله با جمهوریت، به‌جد در تلاش بوده است و تاریخ دارد، یک باره و با انقلاب بهمن ظهور نکرده است. در گرماگرم انقلاب مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری با دفاع از مشروعه، به نفع یک نظام استبدادی مطلقه و از سرکوب مشروطه‌خواهان توسط محمدعلی شاه دفاع کرد. «مشروعه‌خواهی» در مخالفت و رد کردن جمهوریت، ابتدا با مخالفت مدرس با نظام جمهوری و سپس در مذاکره‌ی رضاخان میرپنج با روحانیان قم ادامه یافت. مجتهدین بلندمرتبه (آیت‌الله ابوالحسن اصفهانی، آیت‌الله محمدحسین نائینی و آیت‌الله عبدالکریم حائری، معلم و استاد آیت‌الله خمینی) که از جمهوری هراس داشتند، پس از دیدار خصوصی با رضاخان در قم (که از آنها درباره‌ی امر جمهوری یا سلطنت مشورت خواسته بود)، در نکوهش جمهوری‌خواهی یک بیانیه‌ی عمومی صادر کردند و آن را مناسب ایران ندانستند. این سه آیت‌الله

نوشتند: «چون در تشکیل جمهوریت اظهاراتی شده بود که مَرَضی عموم نبود و با مقتضیات این مملکت مناسبت نداشت لهذا در موقع تشرف حضرت اشرف، حضرت آقای رئیس‌الوزرا دامت شوکتہ [رضاخان]، برای موادعه به دارالایمان قم، نقض این عنوان [جمهوریت] و الغای اظهارات مذکوره و اعلان آن را به تمام بلاد خواستار شدیم و اجابت فرمودند. انشاءالله تعالی عموم قدر این نعمت را بدانند و از این عنایت کاملاً تشکر نمایند».<sup>۱</sup> «مشروعہ خواهی» در جریان جنبش ملی شدن نفت به رهبری دکتر مصدق هم، بار دیگر با زعامت آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی و فداییان اسلام با رهبری نواب صفوی (که از اخوان المسلمین مصرالهام گرفته بودند و از متحدان کاشانی بودند) به میدان آمدند و علیه «مشروطه طلبی» مصدق (که در پی محدود کردن قدرت شاه بود)، مبارزه کردند.<sup>۲</sup> «مشروعہ خواهی» سر انجام با نظریه‌ی حکومت اسلامی مبتنی بر اصل «ولایت فقیه»، وارد قانون اساسی پس از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ شد و جمهوریت را به چالش کشید. «مشروعہ خواهی» با «ولایت مطلقه فقیه» در تابستان ۱۳۶۸ پس از بازنگری قانون اساسی قدرت بیشتری گرفت. «مشروعہ خواهی» و «اسلامیت» با انتخابات مهندسی شده‌ی مجلس در ۱۳۹۸ و ریاست جمهوری ۱۴۰۰ از طریق نظارت استصوابی، به سیم آخر زد و «جمهوریت» را به طور قطعی به نفع ولایت فقیه کنار گذاشته شد.

در آن سو، جمهوری خواهی که با انتخابات ۱۳۷۶ جان تازه‌ای گرفته بود، پس از هشت سال با تحریکات و بحران سازی مداوم «مشروعہ خواهی» به عقب نشینی وادار شد. وقتی که در سال ۱۳۸۸ تلاش دیگری کرد و دید که راه مبارزه برای جمهوریت از طریق صندوق رأی به بن بست رسیده، با تظاهرات خیابانی جنبش سبز، وارد فاز جدیدی از مبارزه شد. اعتراضات خیابانی ۱۳۹۶، ده‌ها هزار تظاهرکننده را به مدت ده روز در بیش از ۸۵ شهر به خیابان‌ها کشید. در خیزش ۱۳۹۸ هم گروه‌های معترض از طبقات گوناگون (به ویژه اقشار تهیدست و طبقه متوسط فقیر)، به میدان آمدند. موضوع تظاهرات نه تنها مسائل اقتصادی و هزینه‌های زندگی، بلکه فقدان چشم‌اندازهای امیدوارکننده برای زندگی آینده بود. با جنبش ژینا در نیمه‌ی دوم ۱۴۰۱، «جمهوریت» گام بزرگ‌تری به جلو برداشت و از خیزش‌های پیشین فراتر رفت. جامعه‌شناس ایرانی، اعظم خاتم در یادداشتی در سایت انجمن جامعه‌شناسی ایران، چنین نوشت: «من تعداد معترضان خیابانی را در این جنبش حدود دومیلیون برآورد کرده‌ام که طی ماه اول در ۱۲۰ شهر به خیابان آمدند» و ادامه داد: «گفته می‌شود در انقلاب ۱۳۵۷ تنها ده درصد جمعیت شرکت [فعال] داشتند که با توجه به جمعیت بزرگسال آن سال‌ها می‌شود رقمی

<sup>۱</sup> حائری، عبدالهادی. تشیع و مشروطیت در ایران، امیر کبیر ۱۳۶۴ هجری شمسی. ص ۱۸۹

<sup>۲</sup> Rahnema, Ali. 2014. *Behind the 1953 Coup in Iran: Thugs, Turncoats, Soldiers, and Spooks*: Cambridge University Press.

حدود ۶.۲ میلیون معترض انقلابی در شهر و روستا... برآورد من از تعداد معترضان خیابانی ماه اول<sup>۱</sup> [جنبش ژینا] در حدود ۲ میلیون نفر است که ۵ درصد جمعیت بزرگسال شهری کشورند. بنا بر گزارش او، گسترش جغرافیایی اعتراضات بی نظیر بود. اکثر کلان‌شهرهای کشور (به شمول شهرهای مذهبی قم، اصفهان، مشهد و یزد) و شهرهای کارگری پیرامون کلان‌شهرها (مثل اسلام‌شهر، ساوه و ملارد در منطقه‌ی تهران، شاهین‌شهر در اصفهان، هفت‌تپه در خوزستان و حتی عسلویه) در اعتراضات خیابانی حضور داشتند. محلات کم‌درآمدنشین کلان‌شهرها هم درگیر جنبش بودند. بیش از ۹۰ دانشگاه درگیر اعتصاب و تظاهرات شدند. روزنامه‌نگاران و فعالان زنان، شخصیت‌های محبوب ورزشی و هنری و فرهنگی و نیز نهادهای صنفی دیگر هم وارد میدان شدند. همبستگی ملی با تنوع قومی، آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی در شعارها و رفتارهای معترضین دیده و شنیده می‌شد. پس از گذشت یک ماه و نیم از این تظاهرات بزرگ، روزنامه‌های ایران به نقل از رئیس نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌های کشور که نتایج یک نظرسنجی دولتی درباره‌ی اعتراضات را اعلام می‌کرد، نوشتند: ۸۳ درصد مردم ایران معترض‌اند.<sup>۲</sup>

سعید مدنی، جامعه‌شناس ایرانی در گزارش مفصلی که در بهمن ۱۴۰۱، در زندان اوین و در تبیین جنبش ژینا نوشت،<sup>۳</sup> معتقد بود که جنبش‌های دفاع از جمهوریت هنوز به یک جنبش اجتماعی انقلابی فراگیر، فرارویدنده‌اند. اما تأکید کرد که: در ارزیابی نهایی، در این که این خیزش‌ها با شتاب بسیار به سوی یک جنبش تمام‌عیار حرکت می‌کنند، تردیدی نیست.

مدنی در عین حال هشدار می‌دهد که: این جنبش‌ها تاکنون هنوز فاقد سازمان، شبکه‌ها و یا تشکیلات منظم و یک دستگاه رهبری با یک چشم‌انداز استراتژیک و برخوردار از اعتماد عمومی‌اند که بتواند هم منابع عمل جمعی (اطلاعاتی، مهارتی و مادی) را مهیا کنند و هم گفتمان جنبش را نشر دهند. یک جنبش اجتماعی و انقلابی فراگیر، به گمان مدنی، باید دارای هویت باشد. بگویند نماینده‌ی کدام گروه‌های اجتماعی است؟ به نام چه کسانی فریاد می‌زند و اعتراض می‌کند؟ در پی کدام مطالبات، و کدام نظم اجتماعی نوین است؟ مهم‌تر آن که بتواند یک هویت جمعی کم‌ویش باثبات و مرکب («یک ما»)، بسازد و از میان اهداف، ابزار متفاوت،

<sup>1</sup><http://www.isa.org.ir/%DB%8C%D8%A7%D8%AF%D8%AF%D8%A7%D8%B4%D8%AA-%D9%85%D8%A7%D9%87/6147-%D8%AF%DB%8C%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D8%A7%D8%B9%D8%B8%D9%85-%D8%AE%D8%A7%D8%AA%D9%85>

<sup>2</sup> <https://www.etemadonline.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C-9/580861-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D8%B1%D8%AF%D9%85-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86>

<sup>۳</sup> سعید مدنی، «صد سال و صد روز درباره‌ی خیزش مهسا»، سایت زیتون

نوعی همبستگی و سازمان به وجود آورد. مدنی ادامه می‌دهد: به این ترتیب، دگرگونی سیاسی، بدون وجود سازمان رهبری با پشتوانه‌ی گسترده مردمی بسیار بعید است. زیرا اگر **خوشبین** باشیم باید فکر کنیم که این اعتراضات، در نهایت می‌تواند ضرورت تغییر را به مسئولان نظام گوشزد کند تا اصلاحاتی بنیادین را آغاز کنند. در آن صورت وقتی اعتراضات (با تغییر تناسب قوا به سود جمهوریت و به زیان «مشروع‌خواهی»)، حکومت را به سمت اصلاحات جدی ساختاری سوق دهد، آنگاه باید کسانی با نمایندگی جنبش، به مذاکره و معاهده با حاکمیت موجود برای گذار مسالمت‌آمیز به نظمی تازه بنشینند. اگر هم **بدبین** باشیم و معتقد باشیم که نظام در برابر این اعتراضات عقب‌نشینی نخواهد کرد، در ادامه‌ی کار و در آینده‌ای نه چندان دور، پیش‌لرزه‌های فروپاشی نظام را شاهد خواهیم بود، باز هم حضور سازمان جانشین، ضروری و مبرم می‌شود. در هر دو حال، اگر نیروی تحول طلب یا جنبش طرفدار جمهوریت، بدون تشکیلات و سازمان (چه در جامعه‌ی سیاسی و چه در جامعه‌ی مدنی) باشد و قادر به تدوین دقیق برنامه‌ها و اهداف‌اش و تبیین آنها برای مردم نباشد، همواره خطر سپردن سرنوشت جنبش به دیگر نیروها، (که سازمان دارند و یا متولیان آشکار و پنهان وضع موجود)، وجود دارد.

آصف بیات به درستی سرنوشت بسیاری از قیام‌های بهار عربی مانند مصر را در این مورد یادآور می‌شود که: «در این تجربیات، آن پیشگامانی که قیام‌ها را آغاز کرده و به پیش بردند، عمدتاً در حاشیه‌ی تصمیم‌گیری‌های اساسی جریان گذار باقی ماندند».<sup>۱</sup> اخوان المسلمین در مصر، با مشاهده‌ی خلأ قدرت پس از فرار مبارک، وارد صحنه شدند و تلاش کردند که جنبش را مصادره و مسیر آینده را به نفع خود شکل دهند.

به ارزیابی جامعه‌شناسان فعال در داخل ایران، پایه‌های شکل‌گیری یک هویت مشترک («یک ما»)، در روزهای خیزش *ژینا* ساخته شده است. شعارهای مشترکی نظیر «زن، زندگی، آزادی» در سطح محلی، ملی و فراملی تکرار شده‌اند. نمادهای مشترک در فضای حقیقی و مجازی، مؤلفه‌های هویتی این اعتراضات اخیر را شکل داده‌اند. به علاوه، انبوهی از تولیدات هنری و ادبی، طرح، گرافیک، شعر، ترانه و موسیقی، عکس، فیلم و ویدئو در کنار هزاران متن سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - تحلیلی درباره‌ی سبک زندگی و علیه حجاب اجباری به شکل‌گیری این هویت مشترک کمک کرده‌اند. رفتارهای جمعی و فردی مثل روسری‌سوزان و بریدن گیسوان در مراسم عزاداری، در خیابان، تظاهرات و میدان فوتبال نیز از ابزارهای ترویج این هویت شده‌اند.

لذا، تداوم اعتراضات اخیر تا شکل‌گیری یک جنبش تمام‌عیار، چشم‌اندازی بسیار محتمل است. اگرچه این جنبش تا رسیدن به هویت مشترک شکل گرفته و سازمان‌یافته و با رهبری، راه دشواری در پیش دارد. این که آیا نظام حاکم تا کی قدرت تأمین هزینه‌ی مالی و حیثیتی ادامه‌ی وضع موجود در ایران را دارد، تا کی توان سرکوب با حفظ یک پارچگی نیروهای انتظامی‌اش را دارد، تا کجا حکومت «یک‌دست» کنونی متحد می‌ماند

<sup>1</sup> <https://www.zeitoons.com/109631>

و یا دچار انشقاق می‌شود، کی و چگونه در برابر مطالبات مردم معترض عقب‌نشینی می‌کند، از پارامترهای تعیین‌کننده‌ی آینده این جنبش است. از آن سو هم، این که اعتراضات و مقاومت‌های مدنی به چه روش‌های تازه‌ای دست می‌زنند، این که سازمان‌دهی و ارگان رهبری جنبش (چه در سطح مدنی و چه سیاسی) چگونه پیش خواهد رفت، این که گروه‌های اجتماعی تاکنون ناظر و یا بی‌طرف در ادامه‌ی وضع موجود چه خواهند کرد، این که نیروهای میانجی در نظام سیاسی ایران (شخصیت‌ها و احزاب اصلاح‌طلب و اعتدال‌گرا) چگونه عمل خواهند کرد، سرنوشت و آینده‌ی کار را روشن می‌کند.

\*\*\*

حاکمان قدرتمند و مستبد فقط زمانی به حرف‌های طرف مقابل‌شان گوش می‌کنند که آنها را قدرتمند ببینند، آنها هیچ‌گاه به حرف‌های طرف ضعیف گوش نخواهند کرد. جنبش ژینا قدرت، میل، اراده و تلاش مردم برای تحول‌خواهی را به نمایش گذاشته است. یک انقلاب فرهنگی را کلید زده است که در مسیر یک انقلاب اجتماعی قدم برمی‌دارد. مصداق بارز این تلاش مبارزه علیه حجاب اجباری است. روسری برای زنان ایرانی تنها یک تکه پارچه روی سر نیست، نماد و سمبل یک انقیاد طولانی ۴۴ ساله است. بسیاری از مردان ایرانی هم در این مبارزه، در کنار آنها ایستاده‌اند، چرا که آنها هم انقیاد را به اشکال دیگری تحمل کرده‌اند. وقتی که می‌نویسم این جنبش در مسیر یک انقلاب است، غرضم از انقلاب، آن معنایی است که رزا کوکزامبورگ از مفهوم انقلاب تعریف کرده است.<sup>۱</sup> تفاوت بین اصلاحات و انقلاب، برای رزا کوکزامبورگ، در روش‌هایی نیست که برای دستیابی به اهداف معین یک جنبش از آنها استفاده می‌کنیم، بلکه در محتوای اهداف آن جنبش (در آنچه می‌خواهیم به آن برسیم) است. تفاوت بین اصلاحات و انقلاب در این نیست که یک جنبش آرام، آهسته و پیوسته و گام‌به‌گام پیش می‌رود یا به دنبال تحولات ناگهانی است. بلکه در نوع و ماهیت آن اهداف سیاسی-اجتماعی است که دنبال می‌کند. پاسخ به این پرسش‌هاست که: چه کسانی و چگونه قدرت خواهند داشت؟ آن سیستم اجتماعی که قرار است ساخته شود، چه مختصاتی دارد؟ آیا رابطه‌ی قدرت‌مندان در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی با دیگران در یک نظام حقوقی تشبیت شده است یا خیر؟ پاسخ به این سؤال‌ها، رؤیایها، آرزوها و آرمانشهر (utopian vision) آن جنبش است، چشم‌انداز آن چیزی است که قرار است جانشین وضع امروز شود. این چشم‌انداز است که قدرت بسیج‌گسترده‌ی مردمی به یک جنبش می‌دهد.

<sup>1</sup> Luxemburg, Rosa. 2006. *Reform or revolution and other writings*: Courier Corporation.



دلایلی که امید به طرفداری از «جمهوریت»، بدون درغلتیدن در دام پوپولیسم در جنبش کنونی را می‌دهند، تفاوت‌های جامعه‌ی ایران امروز با سال‌های دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی است. آرزوها و آرمان‌شهر آن جنبشی که تحولات انقلاب بهمن را رقم زد، با آنچه که امروز می‌گذرد، تفاوت‌های چشمگیر و جدی دارند. در آستانه‌ی انقلاب بهمن، قرار این بود که با یک حرکت، با فشار دکمه‌ی انقلاب، با سرنگونی دیکتاتور، مدینه‌ی فاضله‌ای درست شود. نحله‌های مختلف افراطی هم که در میدان بودند، هرکدام مدینه‌ی فاضله‌ی خود را داشتند، که در آن جایی برای دگراندیشان نبود. شاه و ناسیونالیسم سلطنت‌طلب قبل از انقلاب می‌خواست ایران را به «دروازه‌های تمدن بزرگ» ببرد. آیت‌الله خمینی و مسلمانان انقلابی، در آستانه‌ی انقلاب، وعده‌ی «حکومت عدل اسلامی» می‌دادند. نحله‌های گوناگون چپ بلشویکی هم در رویای «جامعه‌ی سوسیالیستی بی‌طبقه» بود. در هرکدام از این آرمان‌شهرها، جایی برای مخالف و «انحراف» وجود نداشت. دگراندیش و اپوزیسیون، دشمن بود، باید با مرگ، زندان و تبعید و اردوگاه کار اجباری، از صحنه حذف می‌شد. رؤیاهای، آرزوها و آرمان‌شهر جنبش اجتماعی در ایران امروز، اما زمینی است. مطمئن است که با یک ضرب، با فشار یک کلید جمهوریت و دموکراسی ساخته نمی‌شود و کاری درازمدت می‌طلبد. ساختمانی است که باید آجر روی آجر نهاد تا ساخته شود. این امکان را هم می‌بیند که در مسیر راه، بالا و پایین‌هایی را شاهد باشد. چنین تغییر بزرگی در رؤیاهای، آرزوها و آرمان‌شهر آن روز و امروز، پی‌آمد تغییر و تحولات گسترده‌ای در شرایط **عینی** (ساختاری) و **ذهنی** (فرهنگی) جامعه‌ی ایران است.

اگر کم‌تر از نصف مردم ایران در آستانه‌ی انقلاب بهمن ساکن شهرها بودند، اکنون بیش از دو سوم ایرانیان شهرنشین هستند (جمعیت شهرنشین ایران از ۴۷ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۷۶ درصد در سال ۱۴۰۰ رسیده است). در همان سال، درصد جمعیت شهرنشین در برخی کشورهای همسایه‌ی ما، برای مثال ترکیه ۷۷٪ و پاکستان ۳۷٪ بوده است.<sup>۱</sup>

جمعیت باسواد کشور از ۳۷ درصد در سال ۱۳۵۶ به ۸۹ درصد در سال ۱۴۰۰ رسید. روند همین ارقام در ترکیه، رشد از ۶۲ درصد به ۹۷ درصد، و در پاکستان از ۲۶ به ۵۸ درصد، بوده است.<sup>۲</sup> درصد افراد ۲۵ سال به بالا که تحصیل دانشگاهی دارند، ۲۳ درصد در ایران سال ۱۳۹۷، ۲۱ درصد در ترکیه در سال ۲۰۲۱ و ۴ درصد در پاکستان در سال ۲۰۲۱ بوده است.<sup>۳</sup>

اما کنار این تغییرات ساختاری اقتصادی-اجتماعی، باید به تحولات فرهنگی-اندیشگی در ذهنیت جامعه‌ی ایرانی هم پرداخت. چرا که مطالعات علوم اجتماعی نشان می‌دهد، که این اندیشه‌های غالب در یک جنبش و

<sup>1</sup> The World Bank

<sup>2</sup> The World Bank

<sup>3</sup> The World Bank



رهبری آن است که تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت نظام آینده‌ای که قرار است ساخته شود، دارد.<sup>۱</sup> چنان که جمع‌بندی این مطالعات نشان می‌دهد: این سؤال که آیا یک جنبش انقلابی به یک نظام دموکراتیک منتهی می‌شود، تنها و فقط نتیجه‌ی شرایط مطلوب یا نامطلوب ساختار اجتماعی یک کشور برای ظهور دموکراسی نیست. این امر هم‌چنین به اندیشه‌ی راهبردی در آن جنبش و رهبران آن نیز بستگی دارد. برای مثال، حتی کشورهای نسبتاً فقیری مثل هند و آفریقای جنوبی توانستند به میزان معینی از دموکراسی دست یابند، چرا که گفتمان دموکراتیک، در جنبش‌های اجتماعی این کشورها و میان رهبران جنبش، اندیشه‌ی غالب بود. در مقابل، کوبا – که قبل از انقلاب ۱۹۵۹ سابقه‌ی دموکراسی داشت، انتخابات با شرکت احزاب مختلف (به شمول حزب کمونیست) در آن برگزار می‌شد، زنان حق رأی داشتند و اتحادیه‌های مستقل فعال بودند، کشوری که بالاترین میزان شهرنشینی و باسوادترین جامعه‌ی آمریکای لاتین (۵۵ درصد شهر نشین و ۹۰ درصد با سواد) را در آستانه‌ی انقلاب ۱۹۵۹ داشت – تحت رهبری کاسترو به دیکتاتوری تک‌حزبی تبدیل شد

به این سؤال برگردیم که کدام تحولات فرهنگی – اندیشگی در ذهنیت جامعه‌ی ایرانی رؤیایا، آرزوها و آرمان‌شهر جنبش اجتماعی امروز را زمینی کرده است؟

مهم‌ترین نکته، همانا تجربه‌ی زیسته‌ی چند دهه‌ی اخیر شهروند ایرانی است. مدینه‌ی فاضله‌ی شاهنشاهی، در برابر اعتراض‌های گروه‌های مختلف بی‌اعتنا ماند، نه تنها فضا را برای گفت‌وگو و آزادی احزاب و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی باز نکرد، بلکه به یکدست کردن بیشتر حکومت همت گماشت، و وقتی هم که صدای ملت را شنید، دیگر دیر بود. مدینه‌ی فاضله‌ی «حکومت عدل اسلامی» هم امروز با کارنامه‌ای که پس از ۴۴ سال بر جای گذاشته، کشور را به سراشیب سقوط اقتصادی – اجتماعی کشانیده است و تنها از حمایت اقلیت بسیار کوچکی برخوردار است. مدینه‌ی فاضله‌ی «سوسیالیسم بلشویکی» هم با فروپاشی در کشور مادر، کارنامه‌ی قابل دفاعی بر جای نگذاشته است.

افزون بر این، تجربه‌ی شرکت در **انتخابات**، در دوره‌هایی که امکان معینی برای تأثیرگذاری سیاسی وجود داشت، به تربیت دموکراتیک شهروندان کمک کرده است. طرفداران جمهوریت در بدنه‌ی اجتماعی کشور، چندین بار با بسیج وسیع، مبارزات انتخاباتی پر شوری را در برابر اسلامیت سازمان دادند.

علی‌رغم تمام سرکوب و بگیروببندها در این سالها، امروز شاهد شکل‌گیری و فعالیت تشکل‌های گوناگون صنفی و **اتحادیه‌های مستقل معلمان، کارگران، مهندسان، دانشجویان، بازنشستگان، سازمان نظام پزشکی کشور، کانون وکلای دادگستری، کانون نویسندگان، انجمن‌های مختلف بازیگران، کارگردانان و مستندسازان سینما، خانه‌ی موسیقی و انجمن نقاشان هستیم.** سازمان‌های مستقل دیگری که برای بهبود زندگی کودکان

<sup>1</sup> Aminzade, Ron, Jack Goldstone, and Elizabeth Perry. 2001. "Leadership dynamics and dynamics of contention." *Silence and voice in the study of contentious politics*:126-54.

کار، مردمان مناطق محروم و حقوق زنان، سلامت محیط زیست تلاش می‌کنند، علی‌رغم مشکلات فراوان روزمره از سوی نهادهای امنیتی، به مبارزه ادامه می‌دهند و فعال‌اند. روزنامه‌نگاران، روشنفکران، دانشگاهیان با وجود بگیروبندهای مختلف، می‌نویسند، نشست برگزار می‌کنند و به روشنگری می‌پردازند.

دسترسی شهروندان به **اطلاعات**، با دوره‌ی قبل از انقلاب بهمن، قابل‌مقایسه نیست. اگر در دوره‌ی قبل از انقلاب بهمن، فعالیت سیاسی برای آگاهی‌بخشی و سازمان‌گری، باید اعلامیه در تیراژ محدود چاپ و با مخاطره‌ی زندان و مرگ پخش می‌کردند، امروزه با صحنه‌ای به‌کل تغییر کرده روبرو است. رسانه‌های مجاز و قانونی، با روزنامه‌ها و مجلات متعدد، از سال‌های بعد از دهه‌ی ۱۳۶۰ در حال مبارزه و روشنگری بوده‌اند. همین امروز می‌توان انواع این روزنامه‌ها و مجلات منتقد را از گیشه‌های روزنامه‌فروشی خرید. رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی، مخاطبان میلیونی در داخل کشور دارند. مهم‌تر از این‌ها، دنیای مجازی و رسانه‌های اجتماعی، با یک کلیک، تازه‌ترین اطلاعات را در دسترس انبوهی خواننده علاقمند قرار می‌دهند.

تا انقلاب بهمن، جمعیت مهاجر ایرانی بسیار محدود بود. تنها دوره‌ای که در تاریخ ایران با گروه انبوه مهاجران ایرانی مواجه هستیم، سال‌های ۱۸۹۰-۱۹۱۸ میلادی است. در این دوره حدود ۴۵۰ هزار تا یک میلیون کارگر ایرانی در بخش‌های مختلف روسیه‌ی تزاری (به‌ویژه آذربایجان و گرجستان) مشغول به کار بودند. همین‌ها بودند که برای نخستین بار اندیشه‌ی سوسالیستی را به ایران آوردند.<sup>۱</sup> امروز، با مهاجرت گسترده‌ی بعد از انقلاب بهمن ۱۳۵۷، جمعیت بزرگی از ایرانی‌تبارها در کشورهای مختلف جهان زندگی می‌کنند. در تاریخ معاصر ایران هیچ‌گاه چنین جمع بزرگی از ایرانیان در مهاجرت نبوده‌اند. **دیاسپورای ایرانی**، از سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی فراوان و پر قدرتی بهره‌مند است. مستقل از رویکردهای متفاوت دولت‌های مستقر در ایران با این مهاجران، نقل و انتقال اندیشه و فناوری، بده‌بستان‌های علمی، هنری و اجتماعی میان آنها با داخل کشور برقرار بوده است. تأثیرات دیاسپورای ایرانی در خارج از کشور در ردوبدل افکار و ایده‌های دموکراتیک و توسعه‌ی پایدار، هم به صورت فردی پیش می‌رود (سفرهای آنان به کشورشان و سفر افراد خانواده‌ی آنان به خارج از کشور)، و هم به صورت ارتباط میان سازمان‌های دانشگاهی، جشنواره‌های هنری و دادوستدهای اقتصادی. مهاجران ایرانی، عامل مؤثری در وضعیت سیاسی آینده‌ی ایران خواهند بود. اهمیت فعالیت‌های دیاسپورا، در جریان جنبش ژینا، به‌روشنی به نمایش درآمد.

اگر تفکر مسلط در فضای روشنفکری و سیاسی کشور، در دهه‌ی ۱۳۵۰، تیره‌ها و طُرق افراطی یک جامعه‌ی بسته جهان‌سومی بودند. به همه‌ی دلایلی که در بالا شمردیم، امروز جامعه‌ی ایران با دنیای خارج از خویش، دارای ارتباط تنگاتنگ و ارگانیک است. لذا اندیشه‌های غالب و معتبر در داخل ایران امروز، گونه‌های

<sup>۱</sup> علیرضا بهتویی، **جابه‌جایی در مکان، حرکت در زمان**، نقد اقتصاد سیاسی

معتدل ایدئولوژی‌های گوناگون، نظیر سوسیالیسم دمکراتیک، سوسیال‌دموکراسی، روشنفکری دینی، اصلاح‌گرایی و طرفداری از لیبرالیسم است.

\*\*\*

با فاطمه صادقی هم‌دلم وقتی می‌نویسد: جنبش ژینا، «زن، زندگی، آزادی»، به بروز و ظهور یک کنش‌گری زنانه، با پیشگامی زنان منجر شده که تخیل به آینده‌ای دیگر را در ایران ممکن کرده است.<sup>۱</sup> از جمله مختصات این نوع از کنش‌گری - باز هم به نقل از صادقی - آن است که بر خشم و ویرانگری استوار نیست. بلکه با مهار خشم و ویرانگری، تلاش دارد، این انرژی‌ها را به سوژه‌های تغییر تبدیل کند. فریاد «مرگ بر...» سر نمی‌دهد، مشت هوا نمی‌کند، و خون و خشونت را مقدس نمی‌شمارد. در این جنبش، زندگی تقدس دارد و طلب می‌شود. به دنبال تبدیل تیرهای چراغ برق به چوبه‌های دار، برای انتقام کشیدن از ستمگران نیست، برای لغو مجازات اعدام می‌کوشد. این جنبش می‌خواهد زندگی را پس بگیرد.

هدف این جنبش، آن نیست که به‌سادگی، سرعت و در یک ضرب، حاکمان امروزین را براندازد، تا فرمانروایان تازه را به‌جای آنها بنشانند تا بار دیگر به ما فرمان دهند که چه باید کرد. به دنبال تحول خواهی از راه قدرتمند و استوار کردن جامعه است، تا جابه‌جایی قدرت سیاسی. قدرت گرفتن جامعه را هم از رهگذر سازمان یافتن آن و آگاه‌تر کردن آن ممکن می‌داند، چنان‌که در کنش‌هایی نظیر «کمپین یک میلیون امضا» و «دختران خیابان انقلاب» نشان داد. هدف، آزادی و رهانیدن تن و ذهن از اسارت است.

به دنبال جنگ‌طلبی (که به جای زندگی مرگ را می‌طلبد)، نیست. به دنبال گسترش «عمق استراتژیک کشور» و دمیدن در آتش جنگ در سوریه، یمن، عراق، لبنان، اوکراین و... نیست. به دنبال مرگ بر آمریکا، اسرائیل، انگلیس و دیگران نیست. سلوک با همه‌ی مردم دنیا و دوستی با دیگر کشورهای جهان برای پیشبرد زندگی بهتر برای مردم ایران را دنبال می‌کند. بر آن است که اگر بخواهیم به دیگران نشان دهیم که مثلاً سیستم حکمرانی ما بهتر است، باید این مدل جذابیت‌هایی داشته باشد که همسایگان و دیگران هم، زیبایی آن را تحسین کنند. اثبات برتری مدل ما از طریق بالا بردن جذبه‌ی آن است و نه از راه جنگ، اعمال خشونت، و گسترش «عمق استراتژیک». این زنان به‌درستی می‌گویند: ما با تحمل درد می‌زاییم و با صبر، با برتابیدن انواع مشکلات، فرزندانمان را بزرگ می‌کنیم، دروغ می‌دانیم که این ثمره‌های زندگی مان را با جنگ یا چوبه‌ی دار، به مرگ بسپاریم.

<sup>۱</sup> فاطمه صادقی، «از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر» و «انقلابیون بدون انقلاب»، نقد اقتصاد سیاسی

سیاست زنانه‌نگر مساوی با قدرت و برای کسب قدرت و موقعیت برتر نیست. می‌توان تئوری پیشکش (The Gift) مارسل موس (Marcel Mauss) و درک معینی از اندیشه‌ی فریدریش نیچه، (اراده‌ی قدرت)، را که می‌گوید: نیروی محرک اصلی همه‌ی کارهای انسانها برای زندگی همانا کسب قدرت بیشتر است، نگاهی مردانه تلقی کرد. در این نگاه، تلاش برای به کف آوردن قدرت بیشتر، مرکزی‌ترین انگیزه‌ی فعالیت انسانی است. حتی کار خیریه، کمک و توجه به دیگران، مراقبت از آنهایی که ضعیف‌ترند هم به‌مثابه تلاشی برای قدرت تفسیر می‌شود. در این نگاه، سیرت آدمی، خودمحور، قدرت‌طلب و منفعت‌خواه است. به کردار زنانه که بنگریم، می‌بینیم که کار مادران و پرستاری آنان از فرزند، با این نگاه قابل تفسیر نیست. برای ادامه‌ی بقای فرزند، آنها از جان خود هم مایه می‌گذارند، تا تهدید را از فرزندان‌شان را دور کنند. این جا غلبه‌ی زندگی بر مرگ، مراقبت در برابر مسابقه، پرستاری در برابر به کیفر رساندن، تلاش برای بازگرداندن به راه‌ورسم زندگی انسانی به جای اعدام، زندان کردن و تنبیه را می‌بینیم. این جاست که معنا و بنیان «همبستگی خانوادگی» را می‌بینیم که زنانگی پاسدار آن است. ریچارد رورتی گفته است: همبستگی نوع بشر و دفاع از حقوق همه‌ی انسان‌ها، مفاهیمی مجرد و انتزاعی هستند و به‌جای آن پیشنهاد می‌کند که این «همبستگی خانوادگی» را به دایره‌های بزرگ‌تر قابل فهم و ملموس تبدیل کنیم تا قدرت بسیج داشته باشد. به «همبستگی محله‌ای»، به «همبستگی شهری»، به «همبستگی طبقاتی»، به «همبستگی جنسیتی»، به «همبستگی قومی»، به «همبستگی ملی» و... پس این «سیاست همبستگی»، در بنیان خویش زنانه‌نگر است. این همبستگی (solidarity)، در شکل دادن (social construction) به طبقه‌ی کارگر (ما زحمتکش‌ان که ارزش اضافی را تولید می‌کنیم)، همبستگی فمینیستی، همبستگی گروه‌های تحت ستم (ما سیاه‌ها، ما خارجی‌تبارها، ما اقلیت‌های مذهبی زیر فشار، ما دگرباش‌ها و...) نقش اساسی دارد و به این گروه‌ها نیرو و امکاناتی را می‌دهد که تا به حال نداشته‌اند. این همبستگی، به‌مثابه زیربنای ایجاد سرمایه‌ی اجتماعی (Social capital)، گروه‌های تحت سلطه و زیر فشاری را که از سرمایه‌ی اقتصادی (Economic capital) محدودتری برخوردارند، در برابر سلطه‌گران، تبدیل به نیرویی عظیم و قدرتمند می‌کند. این جا گردش و فرارویدن «همبستگی خانوادگی»، که کار زنانه است، را به «همبستگی‌های» فراتر می‌بینیم.

جنبش ژینا (زن، زندگی، آزادی) هم همبستگی میان گروه‌های متفاوتی که در ایران از ستم حاکمان رنج می‌برند، را فراهم کرده است تا علیه تبعیض جنسی، قومی، طبقاتی، نسلی و مذهبی بایستند و مبارزه کنند. اما در پی آن نبوده که این هویت‌های مستقل را مستحیل در یک «ما»ی همگن، یک «همه با هم» بکند. به دنبال «وحدت کلمه» نیست تا تفاوت‌ها و خواست‌های گوناگون را سترون کند. این «ما»، متکثر است، ناهمگن است، مختلف‌الجنس است، در عین آن که در رفع ظلم، شر و ستم همسو و همگام است.

سؤال بزرگ آن است که آیا دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی در کشور و تحولات فرهنگی - اندیشگی در ذهنیت جامعه‌ی ایرانی، توان ایستادگی در برابر غلبه‌ی یک پوپولیسم دیگر را دارد. آیا ما می‌توانیم، در آینده‌ای که در پیش است، ارزش‌های زنانه‌نگر جنبش ژینا، «زن، زندگی، آزادی» را پاس بداریم؟

## قیام ژینا

### و بدیل دموکراتیک سراسری

نوشته‌ی فرزانه باوفا و مراد روحی



۱ بی‌تردید تا هم اکنون، شهریور ۱۴۰۱ به نقطه‌عطف ماندگاری در تاریخ ایران تبدیل شده است، تاریخ‌نگاری‌های اجتماعی نسل‌های آینده فصل‌های بسیاری را به قیام ژینا اختصاص خواهند داد. این جنبش انقلابی از آرامستان آیچی سقزِ کوردستان و با شعار کلیدی «ژن، ژیان، ئزادی» آغاز شد، اما به سرعت به سراسر کشور منتشر شد. وسعت و عمق این جنبش و شتاب تحولات اعتراضی در سراسر ایران یکسان نبود و می‌شود گفت که زنان\* و مناطقی که تحت عنوان «پیرامون» دولت-ملت ایران فهم می‌شوند و نیز محلات کارگری و لایه‌های پایینی طبقه‌ی متوسط شهرهای بزرگ، کانون اصلی این جنبش انقلابی بودند؛ در واقع نقطه‌ی عطف شدن قیام ژینا حاصل هم‌افزایی و «ائتلاف نانوشته‌ی» زنان، ملت‌های غیرفارس و آسیب‌پذیرترین بخش طبقه‌ی کارگر و لایه‌های پایینی طبقه متوسط بود. در متن کنونی ما نسبت کوردستان و این جنبش سراسری را بررسی خواهیم کرد و توضیح می‌دهیم که چرا و چگونه دلالت‌های سیاسی «کوردستان» از خطوط استانی و ملی شناخته شده فراتر رفته است و ظرفیت آن را دارد که به یک «ضدهژمونی» در سراسر ایران تبدیل شود. این ضدهژمونی می‌تواند شرایط گفتمانی و عملیاتی لازم را برای

پس زدن ناسیونالیسم تمامیت خواه فارسی-ایرانی، اقتدارطلبی، مرکزگرایی، مردسالاری و استعمار داخلی در سراسر ایران فراهم آورد. در این چارچوب، نخست به سراغ مبارزه‌ی فمینیستی در نقش یکی از مهم‌ترین پل‌هایی می‌رویم که امکان سراسری شدن قیام ژینا را فراهم کرد و نیز به نسبتی اشاره می‌کنیم که رهایی ملی و جنسیتی با یکدیگر دارند. سپس به موقعیت آستانه‌ای کوردستان و شکاف دموکراتیکی می‌پردازیم که با قیام ژینا در گفتمان‌های «مرد فارس شیعه» ایجاد شده است. در پایان از حضور همچنان پایدار شیخ ناسیونالیسم ایرانی می‌گوییم که می‌کوشد بار دیگر این امکان‌های نورسیده را مسدود کند.

نوشته‌ی پیش رو حاصل گفت‌وگوی انتقادی نویسندگان آن از دو نظرگاه «زن بودن» و «کورد بودن» است، گفت‌گویی که خود کوشیده به آن سوی مرزهای سیاست هویت پل بزند.

### مبارزه‌ی فمینیستی و پیمودن این ره صد ساله: به سوی خودفرمانی بدن، کار و سرزمین

ژینا امینی را بسیاری همچون آینه‌ای دانسته‌اند که ستم‌دیدگان جغرافیای ایران به تصویر رنج خود در آن می‌نگرند و به محض آن که چهره‌ی چهل‌تکه‌ی این رنج را پیش روی خود می‌بینند مسیر مبارزه‌ی خود را به دیگران پیوسته می‌یابند. اما برای ترسیم نقشه‌ی مناسبات ستم و استثمار لازم است در تصویر این ستم‌دیدگی دقیق شویم. پیشگامی زنان و ملت‌های ستم‌دیده در قیام ژینا اهمیت بررسی نسبت نظام‌های ستم و استثمار ملی و جنسیتی را دوچندان می‌کند. هم‌سرنوشتی این دو از آغاز شکل‌گیری دولت مدرن در ایران آغاز شده است. کشف حجاب اجباری در دوره‌ی پهلوی اول بخشی از مجموعه سیاست‌هایی بود که یک‌سان‌سازی زبان و پوشش و خلع سلاح و تخته‌قاچو کردن عشایر را هم شامل می‌شد، برنامه‌هایی که با سلب مالکیت گسترده به‌ویژه در مناطق مرزی نیز همراه بود. تقریباً نیم قرن بعد، کم‌تر از یک ماه پس از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، زنان و ملت‌های ستم‌دیده که به مدد توان انقلابی‌شان به میدان آمده بودند در مقابل حاکمیت تازه قد علم کردند. زنان ۱۷ اسفند در اعتراض به حجاب اجباری به خیابان آمدند، ایستادگی آشکاری که پیش‌درآمد مقاومت‌های روزمره‌ای بود که تا امروز ادامه یافته است. درگیری‌های نخستین با حکومت مرکزی نیز، دست‌کم از جانب خلق‌های کورد و ترکمن و عرب، اسفند همان سال آغاز شد. قیام ژینا یکی از دیگر بزنگاه‌های تاریخی است که رنج و مقاومت زنان و ملت‌های غیرفارس، این دو مستعمره‌ی داخلی،<sup>۱</sup> را به هم پیوند می‌زند. از قضا بار

<sup>۱</sup> ماریا میس (Maria Mies)، اکوفمینیست، و عبدالله اوجالان از جمله نظریه‌پردازانی‌اند که مستعمره‌سازی از زنان را موضوع تحلیل خود قرار داده‌اند. برای مثال ر.ک.

ماریا میس. زنان، به‌عنوان آخرین مستعمره. ترجمه‌ی آزاده شعبانی. نقد اقتصاد سیاسی شهرزاد مجاب. [زنان و انقلاب در خاورمیانه](#). نقد اقتصاد سیاسی



دیگر پای حجاب اجباری به میان آمده است. اما شاید این نخستین باری است که پیوند این دو مبارزه به‌طور نسبتاً گسترده‌ای به رسمیت شناخته می‌شود. این به رسمیت شناخته شدن و آگاهی برآمده از آن در قیام ژینا، مدیون شعار «ژن ژیان نازادی» و مقاومت جمعی و آگاهانه زنان کوردی است که دیرزمانی است خود را در گره‌گاه هر دو شکل ستم و استثمار یافته‌اند.<sup>۱</sup> این شعار ابتدا در کوردستان سر داده می‌شود اما زنان را خطاب قرار می‌دهد. جنبش سراسری می‌شود اما در لحظه‌ی اولیه‌ی خیزش، آن‌چه کوردستان را به جغرافیای ایران متصل می‌کند «ایرانی بودن» نیست بلکه «زن بودن» یا به عبارت صحیح‌تر «مرد نبودن» است. ملت کورد به جای آن که صرفاً هویتی را جایگزین هویت دیگر کنند، یعنی به جای ایرانی بودن، کورد بودن را بنشانند، و این گونه در دیوارهای سیاست هویت‌زدانی شوند، یا در مقابل، به نقش پیاده‌نظام برای اپوزیسیون مرکز‌گرا تن دهند و در کلیتی به نام ایران ادغام شوند، راه سومی را برمی‌گزینند: آنان پرچم مبارزه را در دست زنان و دیگر ستم‌دیدگان جغرافیای ایران به اهتزاز درمی‌آورند. وجه مشترک ساکنان فرودست این جغرافیا نسبت‌هایی است که در طول تقریباً صد سال گذشته با دولت-ملتی معین، که بنا به شرایط تاریخی و بین‌المللی با هر دولت-ملت دیگری متفاوت بوده است، برقرار کرده‌اند. تاریخ راستین ستم‌دیدگان تاریخ مبارزه با این دولت-پدر است، تاریخی که سلطه‌گران می‌کوشند آن را زیر لوای افسانه‌های ناسیونالیستی و دولت‌محور تبار مشترک (خواه خون، خواه فرهنگ) پنهان کنند.

اما در قیام ژینا چه قابلیت‌هایی برای دریدن پرده‌ی این افسانه‌ها وجود داشت و چگونه می‌توان از این امکان‌ها پاسداری کرد؟ مرور بخشی از مسیری که جنبش زنان از دهه‌ی هشتاد تاکنون پیموده است می‌تواند به پاسخ دقیق‌تر به این پرسش کمک کند. فرض مشکل‌ساز اساسی که دست‌کم دو دهه‌گریبان جنبش زنان را گرفته بود این بود که مسئله‌ی زن از مجموعه‌ای از مطالبه‌ها ساخته شده است. این فرض، ناگزیر، منازعه بر سر اولویت‌بندی را در پی دارد و همین یکی از دلایلی بود که سبب می‌شد حجاب اجباری برای بخشی از فعالان زنان در رده‌ی اول قرار نگیرد. این «مطالبه‌محوری» در مقاطع مختلف شکل‌های مختلفی به خود می‌گرفت. در دورانی که جریان اصلاحات بر فضای فعالیت‌های اجتماعی هژمونی یافته بود و فعالان اندک‌امیدی به بقا در حوزه‌ی رسمی داشتند، یکی از معیارهایی که به‌طور ضمنی بر برجسته کردن مطالبات تأثیر می‌گذاشت «قابل مذاکره بودن» آن‌ها بود. طبیعتاً حجاب اجباری که خط قرمز حاکمیت بود این معیار را نداشت. از سوی دیگر گرایش در جنبش زنان، به‌ویژه در سال‌های بعد که منطق مذاکره از رونق افتاد، «نیاز» را ملاک اولویت‌بندی قرار می‌داد؛ به این معنا که باید بر مطالباتی تمرکز کنیم که برای بقای زنان ضروری‌ترند، مثلاً

نادیه العلی. [زنان و سیاست بدن در خاورمیانه](#). ترجمه‌ی آسو جواهری. نقد اقتصاد سیاسی

<sup>۱</sup> برای پیشینه‌ی شعار «ژن ژیان نازادی» با نظر به تاریخ مبارزات زنان کوردستان نگاه کنید به مقاله سمیه رستم‌پور با عنوان «[ژن ژیان نازادی](#)» یعنی وقتش رسیده است:



کاهش خشونت یا تغییر شرایط کار نابرابر.<sup>۱</sup> این رویکرد با نزدیک شدن به پایان دهه‌ی نود هر چند از میان نرفت، بسیار رنگ باخت. در بستر قیام‌های گسترده‌ای که در نیمه‌ی دوم دهه‌ی نود چهارستون جامعه را لرزاند، نسل نوینی (نه ضرورتاً به لحاظ سنی) سربرآورد که «دختران انقلاب» را می‌توان نماینده‌ی شاخص آنان دانست. این نقش‌آفرینی زمینه‌ی تحولاتی را در رویکرد جنبش زنان فراهم کرد که در سال ۱۴۰۱ آن را به قیام ژینا پیوند زد. اگر «کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز» در دهه‌ی هشتاد خورشیدی را یکی از سازمان‌یابی‌های مهم زنان پس از انقلاب ۵۷ ارزیابی کنیم و آن را ملاک مقایسه قرار دهیم، قیام ژینا در راستای رد دوگانه‌ی سیاسی-اجتماعی، شکستن چارچوب مطالبه‌محوری و میزان خودانگیختگی، امکان‌های جدیدی را پیش روی جنبش زنان گشوده است. البته صحبت از این امکان‌های جدید به معنای کوچک شمردن میراث گذشته‌ی مقاومت زنان نیست. برجسته شدن ستم جنسیتی در قیام اخیر بی‌گمان ثمره‌ی مبارزات جان‌فروسی دیرروز است، خواه مبارزات سازمان‌یافته و نیمه‌سازمان‌یافته، خواه روزمره. اما امروز که در پی تصویر کردن آینده‌ای دیگر و جایگزین هستیم و تهیه‌ی منشورهایی به این منظور در دستور کار قرار گرفته است نگاه انتقادی به گذشته می‌تواند کمک کند که از امکان‌هایی که قیام ژینا فراهم آورده در مسیر رهایی سود جوییم و به عقب بازنگردیم.

به مسئله‌ی حجاب اجباری بازگردیم. آزادی پوشش یکی از حقوق جمعی و فردی انکارنشده‌ی زنان است. اما وقتی مسئله را با رویکرد حقوقی بنگریم حقوق دیگری نیز وجود دارند که اگر حیاتی‌تر از آزادی پوشش نباشند کم‌اهمیت‌تر نیستند. به این ترتیب ناچاریم به فهرستی از حقوق زنان تکیه کنیم که البته به جای خود ضرورت دارد. اما آیا این فهرست دارای اولویت‌بندی است؟ مثلاً بر اساس عاجل بودن، عمومیت داشتن، آمادگی جامعه برای پذیرش هر مورد یا هر ملاک و معیار این چینی دیگری؟ از همه مهم‌تر، آیا این فهرست تنها مطالبات «زنان» را دربرخواهد گرفت؟ چنین رویکردی نه تنها «تقسیم کار» رایج پیشین میان فعالان اجتماعی را احیا می‌کند (گویی که هر کس صرفاً مسئول حوزه‌ی تخصصی مبارزاتی خود است)، بلکه سبب می‌شود که جنبش زنان به مطالبه‌گرایی عقب‌گرد کند، یعنی به آرزوی دولت خوبی (این بار در به اصطلاح «فردای آزادی») که سرانجام پاسخ خواسته‌های ما را خواهد داد. اهمیت مبارزه با حجاب اجباری در قیام ژینا به چالش کشیدن اصل و اساس نسبتی است که دولت-پدر با زنان برقرار کرده است و همین است که امکان هم‌افزایی نیروی ستم‌دیدگان را فراهم می‌کند. این توضیحات به معنای آن نیست که زنان و کویرها، کارگران، ملت‌های غیرفارس و غیرشیعه و معلولان و همه‌ی مردمان ستم‌دیده نباید مطالبات خاص خود را مطرح کنند.

<sup>۱</sup> طیفی که چنین دغدغه‌هایی را مطرح می‌کرد، عمدتاً فمینیست‌هایی با گرایش چپ، تا حدی تلاش می‌کرد این مطالبات را به کردوکارهای کلان نظام‌های سلطه و استثمار پیوند بزند. فراخوان تجمع ۸ مارس ۱۳۹۶ را می‌توان نماینده‌ی جریانی دانست که از سویی به مطالبه‌محوری متصل و از سوی دیگر دارای قابلیت گذر از آن بود:

درس آموخته‌ی مهم قیام ژینا برای ما می‌تواند گذر از دوگانه‌ی مسئله‌ی خاص-عام باشد. تاریخ مبارزه‌های زنان پر از مقاطعی است که مسئله‌ی ستم و استثمار جنسیتی زیر لوای «مسئله‌ی اصلی» به حاشیه رانده شده است. این تجربه‌های تلخ به زنان نشان داده‌اند که باید راه خود را بروند. اما ما به لطف آن‌چه در این قیام تجربه کردیم آموختیم از خواسته‌های خاص خود سخن بگوییم و هم‌زمان آن دشمن بزرگ، دولت مردسالار سرمایه‌دار مرکز‌گرای شیعه، را هدف قرار دهیم. شاید این نکته همان پیام پنهان در شعار «صنفی، سیاسی است» نیز باشد که در دهه‌ی نود در جنبش دانشجویی مطرح شد. به همین ترتیب، قیام ژینا زمینه‌ی عبور از دوگانه‌ی اجتماعی-سیاسی را نیز فراهم کرد. این دوگانه را پیش از این حتی در خود نام‌گذاری «فعال اجتماعی»، گویی در مقابل «فعال سیاسی»، شاهد بوده‌ایم. فعالیت سیاسی در گفتمان مسلط تا مدت‌ها به دو راهی تحمیلی «اصلاحات یا براندازی» محدود شده بود و شاید در واکنش به همین گفتمان بود که بخشی از فعالان اجتماعی، با شدت گرفتن بحران مشروعیت نظام، به‌ویژه پس از سال ۸۸، در تصمیمی ناگفته ترجیح دادند که مردم را مخاطب قرار دهند و مسئله‌ی جمهوری اسلامی را به اصطلاح در پرتانتز بگذارند. عده‌ای از فعالان حوزه زنان تا حد زیادی تمرکز خود را بر مخاطب قرار دادن جامعه با اقدامات رسانه‌ای یا میدانی ترویجی، مثلاً با تهیه و توزیع دفترچه‌هایی درباره‌ی خشونت علیه زنان، گذاشتند. هر چند به دلیل فشارها و سرکوب‌های امنیتی فعالان اجتماعی دائماً با ساختار سیاسی درگیر بودند ولی این امر باعث فروپاشیدن این تفکیک نمی‌شد. یکی دیگر از جنبه‌های دوگانه‌سازی از امر اجتماعی و سیاسی این است که نقش آفرینی بدنه‌ی جامعه در اعتراضات به اهرم فشاری تقلیل داده می‌شود که بناست زمینه را برای گفت‌وگو یا «گذار» در «بالا» فراهم کند. بنا به چنین رویکردی (که ابداً محدود به جریان‌های علناً اصلاح طلب نیست و امروز آشکارا چهره‌ها و ائتلاف‌های برآمده از اپوزیسیون راست را در بر می‌گیرد) مردم بازیگران بی‌واسطه عرصه‌ی سیاست تلقی نمی‌شوند. اما کنش‌گری مستقیمی که در نیمه‌ی دوم دهه نود و در میدان مبارزه تجربه کردیم راه عبور از این دوگانه‌ها را پیش روی ما گشود، برای مثال ما خود دست‌به‌کار آزادسازی بدن‌هایمان با برداشتن حجاب اجباری شدیم و در بسیاری از مناطق خیابان‌هایمان راه شده برای چند ساعت یا حتی چند دقیقه‌ای، پس گرفتیم. اگر روزی در به‌دست گرفتن اختیار بدن، محله، منطقه، محل کار و تحصیل کامیاب شویم برای آن نیست که این چیزها را به دولت بعدی «تحویل» دهیم. از همین روست که «حق تعیین سرنوشت» تنها امری «خاص» ملت‌های غیرفارس نیست.

به تقسیم کاری اشاره کردیم که دیر زمانی است سبب شده موضوعات مبارزه‌مان را منفک از هم ببینیم، مثلاً خشک شدن دریاچه‌ها یا تالاب‌ها در حوزه‌ی فعالیت محیط زیست است و زن‌کشی موضوعی است که فعالان حقوق زنان باید به آن بپردازند. اگر از این تقسیم کار عبور کنیم خواهیم دید مسئله‌ی «تمامیت ارضی»، مسئله‌ی زنان و دیگر جنسیت‌های ستم‌دیده نیز هست. حدود و ثغور قلمرو دولت-ملت در عین حال موضوعی

تماماً جنسیتی است. زیرا این خط و مرزها بر روی بدن زنان نیز جانمایی شده‌اند. برای مثال، سیاست‌های حاکمیت در زمینه‌ی کنترل جمعیت، که به‌ویژه در سالیان اخیر نیروی بازتولیدی زنان را نشانه گرفته است، از مهم‌ترین گره‌گاه‌هایی است که نظام سلطه و استثمار جنسیتی و ملی را به هم متصل می‌کند. منظور این نیست که بدن زنان و سرزمین را ذاتاً یکی کنیم، بلکه سخن از نسبتی استعماری-استثمار است که، بنا به نقش دولت، جنبه‌های مشترک و پیوسته‌ای دارد. به همین ترتیب وقتی در مورد حق بر بدن نیز سخن می‌رود مسئله به ستم ملی هم مربوط می‌شود. «حق تعیین سرنوشت» در ردیف حقوقی است که برای محافظت از ملت‌های ستم‌دیده در برابر قوای نظامی دولت حاکم ضروری است. اما این مسئله، چنان که در مورد آزادی پوشش هم یادآور شدیم، نباید به مسئله‌ای حقوقی فرو کاسته شود. اگر همه‌ی جوانب «خودمختاری» را، به ویژه در سه حوزه‌ی بدن، کار (هم تولیدی و هم بازتولیدی) و سرزمین، هم‌زمان احضار کنیم بهتر می‌توانیم پیوند مبارزه‌هایی را ببینیم که سالیان طولانی در مسیرهای جدا از هم پی گرفته‌ایم. در شرایط کنونی اهمیت به‌رسمیت شناختن این پیوند برای مثال در قالب ائتلاف گروه‌های ستم‌دیده بیش از پیش روشن شده است اما نباید کنش ائتلافی را به معنای صرفاً کنار هم قرار دادن مسائل گوناگون ببینیم. همان‌گونه که شعار «ژن ژیان نازادی» به زبان‌های مختلف جغرافیای ایران ترجمه شد، راه‌هایی در گرو آن است که ابعاد گوناگون فرودستی و ستم‌دیدگی‌مان را نیز به هم ترجمه کنیم.<sup>۱</sup> اما چگونه رویکردی مانع گفت‌وگو و هم‌دستی گروه‌های مختلف ستم‌دیدگان است؟

یکی از دلایل تاریکی چراغ‌های این رابطه را، البته تا آن‌جا که به حوزه‌ی مبارزات زنان مربوط می‌شود، باید در کردوکار فمینیسم مرکزگرا جست‌وجو کرد. در این راستا بسیاری از نکات مطرح شده در این متن، برای مثال، ضرورت عبور از تقسیم کار میان فعالان اجتماعی، تا حد زیادی متوجه فعالان مرکز است. چرا که زنان بلوچ، کورد، عرب و... به دلیل مواجهه با انواع بهره‌کشی و ستم، که منازعه‌ی زنده و هر روزه با خشونت نیروهای نظامی مرکز بخشی از آن است، اساساً نمی‌توانند به تفکیک کامل فعالیت‌ها، مطالبات و... تن دهند. به‌علاوه، چنین تفکیک‌هایی معمولاً سبب می‌شود که مسائل کسانی که از ستم‌های چندگانه رنج می‌برند به محاق رود. با برجسته شدن چهره‌ی ژینا، زن کوردی رویارو با استثمار و ستم چندگانه، با خوش‌بینی می‌توان سلطه‌ی فمینیسم مرکزگرا را به جهان کهنه، یعنی پیش از قیام ژینا، متعلق دانست. بی‌شک امروز برای چنین گذاری مهیاتر از پیش‌ایم اما زنجیرهای بسیاری هستند که در این مسیر باید گسسته شوند. حال با نگاهی مختصر به یکی از نمونه‌های افراطی فمینیسم طبقه‌ی ممتاز و مرکزگرا، مسیح علی‌نژاد، می‌کشیم به برخی ویژگی‌های رویکردی اشاره کنیم که تجربه‌ی ستم‌دیدگی را از قضا به چرخ‌دنده‌ای در ماشین سلطه و استثمار

<sup>۱</sup> به کنش‌های ترجمه‌ای در جنبش «ژن ژیان نازادی» در نوشته‌ای با عنوان «[نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران](#)» (هیوا اصغری، نقد اقتصاد سیاسی) پرداخته شده است.

تبدیل می‌کند. پیش از آن باید یادآور شویم که مبارزان فمینیستی که جایگاه اجتماعی ممتازی دارند همواره در خطر غلتیدن به دام بازتولید مناسبات طبقاتی و ملی مسلط‌اند. علی‌نژاد در این جا تنها آینه‌ای است که با نگرستن به آن بتوانیم شکل‌هایی از این گونه همدستی با نظام‌های سلطه را شناسایی کنیم.

در این جا به بخشی از رویکرد او می‌پردازیم که به طور مستقیم‌تری بازتولید رابطه‌ی سلطه‌گرانه‌ی مرکز با پیرامون را به ما نشان می‌دهد. می‌دانیم که تأکید فعالیت او در سالیان گذشته بر مبارزه با حجاب اجباری بوده‌است. علی‌نژاد در بسیاری از مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایش موقعیت پیشین خود در جایگاه دختری روستایی را که با فشار خانواده در زمینه‌ی حجاب اجباری دست به گریبان بوده برجسته می‌کند. ابتدا ممکن است به نظر آید که او دارد به سنت فمینیستی آغاز کردن از تجربه‌ی شخصی وفاداری نشان می‌دهد. اما در روایت او تجربه‌ی زندگی در روستا چیزی نیست جز نماد نگون‌بختی که باید پشت سر گذاشته شود تا راه بهره‌مندی از قدرت هموار شود. قهرمان این داستان به‌رسم تمام خطابه‌های انگیزه‌بخش با الگوی «رؤیای آمریکایی» کسی است که به مدد اراده فردی‌اش، و به تبع جسارت و شجاعت‌اش، توانسته بر کوهی از مصایب و تبعیض‌ها فائق شود. تا همین جا نیز تجربه‌ی زنانه‌ی او به بخشی از این روایت بازاری تبدیل شده‌است. اما اگر تأکید او بر روستایی‌زاده بودنش را هم در نظر بگیریم متوجه ابعاد انقیادآور دیگری نیز خواهیم شد. او گاه به «زبان مادری»‌اش به ضرب‌المثل‌ها یا تکیه‌کلام‌هایی اشاره می‌کند که در جهت سرکوب زنان به کار می‌رفته‌اند. تقلیل مسئله‌ی فرودستی جنسیتی به امری فرهنگی البته از ویژگی‌های مهم فمینیسم مرکز‌گرا است. علی‌نژاد اما این مسیر را تا نهایت منطقی‌اش ادامه می‌دهد وقتی خانواده‌اش، و به‌طور ضمنی مردم روستایشان را، با جمهوری اسلامی یک‌سان می‌انگارد. در این جا به این نکته مهم نمی‌پردازیم که اساساً آیا بین زندگی روستایی در ایران (که اول باید پرسید کدام روستای کدام منطقه) و حجاب اجباری به سبکی که جمهوری اسلامی مروج آن است ارتباطی واقعی و تاریخی وجود دارد یا خیر. همین بس که مقاومت همچنان پایدار امروز زنان در برابر حجاب اجباری نتیجه‌ی همدستی بسیاری از زنان و مردان مناطقی است که سال‌ها در تصاویر کلیشه‌ای مرکز صرفاً نماد «عقب‌ماندگی» و سنت‌های سرکوب‌گر علیه زنان بودند. خلاصه این که، در صورت‌بندی علی‌نژاد از مبارزه‌ی فردی‌اش نه تنها جماعت او فاقد هر امکان و میراث مقاومتی است بلکه باید همچون جمهوری اسلامی با آن رویارو شد. ظاهراً علی‌نژاد نه تنها از ایده‌ی «نجات زن مسلمان» که نیروهای نظامی غربی را به عراق و افغانستان گسیل کرد الهام گرفته‌است بلکه در سر خیال «نجات زن پیرامون» را نیز می‌پرورد. «نجات» در اصل کلیدواژه‌ی چنین گفتمانی است که جای «رهایی» نشسته‌است. این گونه، پاره‌ای از مطالبات، هویت و تجربیات برخاسته از موقعیت فرودستی می‌تواند از معنای واقعی خود تهی شود و همچون جامه‌ای زیبا بر تن کریمه‌گرایش‌های ناسیونالیستی، راست‌گرایانه و دولت‌مدارانه پوشانده شود. راستی که این رویکردهای ارتجاعی بدون خون گرفتن از رگ مقاومت مردمان کم‌ترین بختی برای بقا ندارند.

این برداشت فردگرایانه‌ی فمینیسم راست از مقاومت فقط برداشتی تقلیل‌گرایانه نیست بلکه تیشه زدن به ریشه‌ی اشکال جمعی مقاومت است. در همین راستا رویکردی نیز که بی‌رهبر بودن جنبش را با فقدان سازمان‌دهی یا سازمان‌گریزی معادل می‌کند، عملاً رهبران خودخوانده را از در پستی به سریر قدرت هدایت می‌کند. سازمان‌یابی اندیشیده و سراسری شرط اصلی گام نهادن در مسیر خودمختاری (خودفرمانی یا خودگردانی) ستم‌دیدگان و حفظ دست‌آوردهای مبارزات آنان است. مبارزان فمینیست سال‌ها بر ضرورت وجود جمع‌های امن و خودآیین زنانه تاکید کرده‌اند. حال زمان آن است که، ضمن حفظ کارکرد حمایتی و آگاهی‌بخش چنین جمع‌هایی، پا را فراتر گذاشته و «میل به فتح» ساختارهای مردسالارانه قدرت را بازباییم. تا این‌جا باید مشخص شده باشد که هم‌معنا گرفتن خودمختاری با خودگردانی، خودمدیریتی و خودفرمانی در این متن تعمدی است. ایده‌ی «اداره شورایی» را نیز، با وجود پیشینه و ادبیات متفاوتی که از آن برآمده است، می‌توان در این ردیف قرار داد. با چنین رویکردی می‌توان به فهمی پیشرو از اداره‌ی مستقل سرزمینی دست یافت که به بازتولید نظام‌های استعمار و ستم از جمله مردسالاری منتهی نشود.

### جنبش کوردستان روژها‌ت به‌مثابه‌ی یک ضد‌هژمونی سراسری

به نظر می‌رسد که می‌توان از دو شهریور سرنوشت‌ساز در تاریخ صد سال گذشته‌ی ایران سخن گفت که در آن دیکتاتوری و مرکز‌گرایی، این دو همزاد تاریخ یک قرن گذشته‌ی ایران، با چالشی جدی مواجهه شده‌اند: شهریور ۱۳۲۰ وقتی که رضاشاه از ایران تبعید شد و پس از آن امکانی برای کنش‌گری نیروهای مختلف، از جمله نیروهای سیاسی آذربایجان و کوردستان، فراهم شد و شهریور ۱۴۰۱ که در آن جنبش انقلابی «ژن، ژیان، نژادی» در سراسر ایران رقم خورد (تردید نیست که قیام علیه مرکز‌گرایی فقط به این دو مورد ختم نمی‌شود و یک تاریخ صد ساله دارد؛ وقایع کوردستان، تورکمن صحرا، بلوچستان، مناطق عرب خوزستان و منطقه‌ی قشقای‌ها در فردای انقلاب سال ۱۳۵۷ فقط تعداد دیگری از این وقایع هستند). البته، نه به لحاظ شرایط تاریخی، نه به لحاظ نیروهای اجتماعی-سیاسی دخیل و نه از لحاظ سیر تکوین وقایع، سنخیتی بین این دو شهریور وجود ندارد، اما در هر دو مقطع فرصتی تاریخی برای «سیاست برابری» در ایران فراهم شد که بهار نابه‌نگامی را برای نیروهای دموکراتیک و برابری‌خواه رقم زد، همان نیروهایی که بیشترین زخم‌ها را از این «دولت-ملت» و دیکتاتوری و مرکز‌گرایی همبسته‌ی آن خورده‌اند. نیز به نظر می‌رسد که اکنون دیگر می‌توان با نوعی حتمیت گفت که جنبش انقلابی «ژن، زندگی، آزادی» سرآغاز گفتمان و برهه‌ی تاریخی جدیدی در حیات سیاسی و فرهنگی مردم ایران است. هم‌چنین معلوم شده است که یکی از عاملیت‌های مرکزی این برهه‌ی تاریخی جدید کوردستان است. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد که نظام‌های معنابخش سیاسی و فرهنگی و نیز گفتمان‌های هژمونیکی که برای حدود یک قرن بر حیات سیاسی مردم سلطه داشته‌اند،

یا در حال احتضارند یا بسیار رنگ‌باخته‌اند، هر چند که زایش دنیای جدید با سرعتی که عموماً انتظار می‌رفت، پیش نمی‌رود.

قتل حکومتی ژینا دو عاملیت تاریخی-سیاسی بسیار مهم را هم‌زمان هم فعال کرد و هم آن‌ها را در مبارزه‌ای مشترک به هم گره زد: زنان و کوردها. خیزش کوردستان در دادخواهی قتل حکومتی ژینا با سرعتی خیره‌کننده با مبارزات فمینیستی در سرتاسر ایران گره می‌خورد و در اولین نماز جمعه‌ی پس از این قتل، بلوچستان نیز به سهم خود در صف مقدم این جنبش انقلابی جای می‌گیرد. این سوژه‌ها شاید سیاسی‌ترین، ناراضی‌ترین و نیز متشکل‌ترین نیروهای اجتماعی آماده-به-قیام در ایران بودند، و بدیاری حاکمیت به هم‌پیوند شدن این نام‌ها در تن «ژینا امینی» بود. در کالبد این نیروهای اجتماعی-سیاسی، صد سال سرکوب و مبارزه و میل به رهایی، توأمان متجسد شده است. هم‌پیوندی این نیروها شاید یک تصادف محض تاریخی بود و شاید تیزبال‌ترین نظریه‌پردازان ایرانی تا روز به قتل رسیدن ژینا هیچ ایده‌ایی از نیروی انقلابی این هم‌پیوندی، به‌ویژه پیوند دو سوژه‌ی «زن» و «کورد» نداشتند. به‌هم رسیدن این نیروها یک جنبش انقلابی سراسری را رقم زده که در تاریخ متأخر ایران بی‌همتا بوده است. جنبشی که دارد همه‌ی نام‌های ممنوعه را برای تولد ایرانی جدید و دموکراتیک احضار می‌کند. ما این ایران جدید در آستانه‌ی زایش را «ایران پسا-ناسیونالیسم» می‌نامیم.

ناسیونالیسم ایرانی در جا انداختن ایده‌ی غیرتاریخی و ازلی بودن «ایران» بسیار موفق بوده است، و ذیل این ازلی پنداشتن «ایران»، الیت حاکم توانسته پیروزمندانه هر آنچه را که مانع سروری خود می‌دانسته است سرکوب بکند. اکنون ما در میانه‌ی میدانی سیاسی ایستاده‌ایم که در آن نیروهای گوناگونی، و از جمله بخشی از خود همین ناسیونالیسم ایرانی، در برابر نیروی موحش «مرگ» ایستاده‌اند و دارند برای دفاع از «زندگی» می‌جنگند، ولی از قضا نیروهای اصلی رزم در این میدان دقیقاً همان نیروهایی هستند که ناسیونالیسم ایرانی به بلندای یک قرن، تمام‌قد در حال سرکوب آن‌ها بوده است. برخلاف تصورات گوناگون ناسیونالیستی، هم‌زیستی مردمانی که اکنون در درون مرزهای سیاسی ایران زندگی می‌کنند، حتی برای یک دقیقه هم یک هم‌زیستی انتخابی و دموکراتیک نبوده است. تا پیش از ظهور دولت-ملت قاعدتاً از مفهومی به نام «جمهور مردم» نمی‌توان صحبت کرد و همه‌ی ما می‌دانیم که پس از برآمدن دولت-ملت و بر مسند قدرت نشستن ناسیونالیسم ایرانی چه مسیر ترازیکی برای بخش بزرگی از این مردم رقم خورده است. اکنون اما به نظر می‌رسد که ظرفیت ناسیونالیسم ایرانی -چه آنی که در قدرت و در حال کشتار است و چه آنی که در نقش اپوزیسیون ظاهر می‌شود- برای بازتولید آن نظم سلسه‌مراتبی که مبتنی بر سروری «مرد فارس شیعه» است به شکلی بحرانی مختل شده است، اگرچه این ظرفیت، هنوز دارد عمل/سرکوب می‌کند؛ چه در خیابان‌ها و زندان‌های ایران، و چه در قالب تلاش‌های همه‌جانبه‌ی اپوزیسیون ملی‌گرا در دیاسپورا که تمام‌قد برای حذف



همه‌ی آن نام‌هایی تلاش می‌کند که پنداشت همگن او از «ایران» و بنابراین سلطه و برتری او را به چالش می‌کشند. ما تصور می‌کنیم این اختلال بحرانی، زمینه‌ی بازگشت تدریجی «مردم» به کانون اصلی سیاست بوده است. اکنون می‌توان از بزنگاه تاریخی-سیاسی حساسی صحبت کرد که ذیل آن امکان صورتبندی حیات دموکراتیک رادیکالی، مبتنی بر اصول آزادی و برابری به‌وجود آمده است. این امکان اما می‌تواند امحا شود. ما در این نوشته می‌خواهیم که با مسأله‌مند کردن نسبت کوردستان با جنبش سراسری «زن، زندگی، آزادی»، به این لحظه‌ی تاریخی حساس و شرایط امکان صورتبندی این حیات دموکراتیک رادیکال خیره شویم.

جنبش مقاومت روژه‌لات کوردستان پس از سرکوب‌های تراژیک دهه‌ی ۱۳۶۰، در طول چند دهه‌ی گذشته به صورتی تدریجی اما مداوم و خزنده در فضاهایی جدید خود را بازآرایی کرده است. این بازآرایی هم در سطح گفتمانی بوده است و هم در سطح سازمان‌دهی و عملی. در سطح سازمانی، این بازآرایی در حوزه‌ی فعالیت‌های فمینیستی، تشکل‌های صنفی، کارگری و محیط زیستی و نیز در حوزه‌ی فعالیت‌های مربوط به آموزش و توسعه‌ی زبان کوردی رخ داده است. و در سطح گفتمانی هم تلاش شده است تا تحولات جنبش کورد در حوزه‌ی فعالیت‌های آکادمیک، پژوهشی و ژورنالیستی، چه در داخل و چه در خارج از ایران، صورتبندی شود و بخشی نیز در حوزه‌های هنر، ادبیات و تا حد کم‌تری در حوزه‌ی سینما<sup>۱</sup> نیز رصد شود. ذیل این بازآرایی از لحاظ جغرافیایی فضای مقاومت این جنبش به سمت جنوب بسط پیدا کرده است و مناطقی که در دهه‌ی ۱۳۶۰ در این جنبش مشارکت معنی‌داری نداشتند، اکنون خود به یکی از کانون‌های اصلی مقاومت علیه تمامیت‌خواهی مرکزگرایان تبدیل شده است. وقایع چند ماه گذشته در شهرهای مختلف ایلام و کرمانشاه گواه این بسط جغرافیایی فضای مقاومت کوردستان به سمت جنوب روژه‌لات است. هم‌چنین ذیل این بازآرایی موضوع زنان و اکولوژی به مسائل مرکزی گفتمان مقاومت در کوردستان تبدیل شده است. تا جایی که به فضای دیاسپورا مربوط می‌شود، موضوع جامعه‌ی رنگین‌کمانی هم وارد دایره‌ی گفتمانی مقاومت کورد شده است. گرچه مسأله‌ی زنان پیش‌تر در دهه‌ی ۱۳۶۰ به ویژه در قالب فعالیت‌های زنان کومله تبدیل به یکی از موضوعات اصلی سیاست و مقاومت بدل شده بود، اما ذیل این بازآرایی جدید، این مسأله در حال به دست آوردن فرمی از استقلال گفتمانی بوده است، و دیگر صرفاً ذیل مسأله‌ی طبقه و یا ملیت صورتبندی نمی‌شود.

<sup>۱</sup> قاعدتاً ما تخصص تحلیل آثار سینمایی را نداریم و این‌جا هم نمی‌توان به این موضوع پرداخت. اما لازم است اشاره بکنیم که منظور در این‌جا آثار کارگردان‌هایی مانند طاها کریمی است و مشخصاً کارهای قبادی مسأله‌دارتر از آنی هستند که بتوان آن‌ها به‌راحتی ذیل بازسازی گفتمانی جنبش مقاومت کورد فهم کرد. باید البته توجه کرد که گرچه تولیدات سینمایی در روژه‌لات کوردستان زیاد نیستند، اما کارگردانان باکووری (چه در داخل کوردستان ترکیه، چه در دیاسپورا) در دو سه دهه‌ی گذشته کارهای ماندگاری خلق کرده‌اند. در سال‌های گذشته تولیدات هنری روژتاوا هم به سهم خود کیفیت سینمای کوردی را ارتقا داده است. برای گزارشی از وضعیت سینمای کوردی بنگرید به: مختار، کنعان. «سینمای کُردی: تلاش برای بازنمایی هویت تحریف‌نشده». رادیو زمانه. ۷ اردیبهشت ۱۴۰۲. دسترسی در ۲ خرداد ۱۴۰۲.



هر چند که در صورت‌بندی آن پیوندی تنگاتنگ با این دو فاکتور برقرار می‌شود.<sup>۱</sup> مسأله‌ی اکولوژی اما بدعتی جدید و بی‌سابقه بود که عمدتاً به واسطه‌ی گفتمان‌های «باکوور» کوردستان (کوردستان داخل مرزهای ترکیه) وارد فضای سیاسی روزها شد. مسأله‌ی اکولوژی که اکنون دیگر از دریچه‌ی سیاست به آن نگاه می‌شد، ذیل نام «ژینگه پاریزی» (محافظت از محیط زندگی) صورت‌بندی شد و طیف وسیعی از جوانان و نیز فعالان سیاسی قدیمی به فعالیت در این حوزه روی آوردند. این بازآرایی‌ها از یک طرف در پیوند با رخدادهای سیاسی در ایران صورت می‌گرفت و از طرف دیگر در پیوند با تحولات سیاسی و گفتمانی در دیگر بخش‌های کوردستان در ترکیه، عراق و سوریه. ذیل این بازآرایی‌ها بود که موج بزرگی از دانشجویان کورد به رشته‌های مختلف علوم انسانی، به‌ویژه علوم سیاسی و جامعه‌شناسی روی آوردند؛ جنبش معلمان کوردستان، به‌ویژه کانون صنفی مریوان، به یکی از فعال‌ترین گروه‌های صنفی در سراسر ایران تبدیل شد؛ فعالیت‌های «ژینگه پاریزی» در قالب سمن‌ها (ان‌جی‌اوها)ی متعددی خودسازماندهی شد؛ زنان و فمینیست‌ها گروه‌ها و جمع‌های خود را متشکل کردند؛ فعالان کارگری هم در قالب فعالیت‌های مختص به کوردستان و هم در قالب فعالیت‌های کارگری سراسری از ظرفیت‌های حداقلی موجود برای خودسازماندهی استفاده کردند؛ فعالان حوزه‌ی زبان کوردی به صورت گسترده‌ای هم به آموزش زبان کوردی در محفل‌های خصوصی و سمن‌های عمومی روی آوردند و هم در قالب انتشاراتی‌های داخلی و نیز از طریق انتشاراتی‌های «باشوور» کوردستان (کوردستان داخل مرزهای سیاسی عراق)، یعنی چاپ‌خانه‌هایی که در سلیمانی و هولیر هستند، به چاپ کتب کوردی روی آوردند؛ و البته احزاب کوردستانی هم کماکان از طریق شبکه‌های غیرعلنی، سطحی از فعالیت‌های سیاسی خود را بازسازی و تداوم بخشیدند. در واقع در قالب این بازآرایی مجدد، جنبش مقاومت کوردستان از فضاهای حداقلی موجود استفاده کرد و به شیوه‌ای تدریجی خود را در جایی مستقر کرد که امکان از میدان به‌در کردن آن هم برای دولت و هم برای اپوزسیون تمامیت خواه خارج از کشور بسیار مشکل، و چه بسا ناممکن شده است.

در حال حاضر هم‌افزایی نیروی سیاسی چند جریان مختلف، یعنی کنشگران حوزه‌ی زنان، فعالان کارگری و صنفی و نیز کنشگران حوزه‌ی زبان کوردی در جامعه‌ی مدنی کوردستان از یک طرف، و فعالیت‌های احزاب اپوزسیون کوردستان و نیز فعالان دانشگاهی و رسانه‌ای کورد در خارج از ایران، پتانسیل ویژه‌ای به جنبش کوردستان در روزها داده است. این ظرفیت بدون تردید بر شانه‌ی دیگر تجربه‌های تاریخی جنبش معاصر کورد، هم در داخل ایران و هم در خارج از آن، ایستاده است. تجربه‌های اخیر این جنبش در هر سه بخش دیگر کوردستان، یعنی تجربه‌ی حزب دموکراتیک خلق‌ها در باکوور، تجربه‌ی حکومت اقلیم کوردستان در باشوور و تجربه‌ی کنفدرالیسم دموکراتیک در روژئاوا (خودگردانی‌های شمال و شمال شرق سوریه)، به انحصار مختلف گفتمان و عمل مقاومت روزها کوردستان را متأثر از خود کرده است. این تجارب، یا بهتر است

<sup>۱</sup> رستم پور، سمیه. [شیخ فمینیسم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران](#). نقد اقتصاد سیاسی. 06/05/2017 دسترسی در 10/3/2023

بگوییم خوانش و ارزیابی حدود و ثغور ظرفیت سیاسی آن‌ها، یکی از منابع فکری و فرهنگی گفتمان‌های گوناگون مقاومت در روژهاست کوردستان بوده است. همچنین این تجارب، و سطحی از شناسایی بین‌المللی که به واسطه‌ی آنها برای جنبش مقاومت کورد در سطح جهانی فراهم شد، شناسایی و اعتماد به این جنبش‌ها را، با تمام نقدهایی که از زوایای گوناگون می‌توان به آن وارد کرد، هم برای خود کوردها و هم برای دیگر مردمان، به‌ویژه فمینیست‌ها و دیگر گروه‌های تحت ستم، به شکل معنی‌داری ارتقا داده است. این تجارب هم‌زمان که تعلق نسل جوان به جنبش کورد در داخل کوردستان را بیشتر کرد، ظرفیت کنشگری جدیدی را برای کوردهای دیاسپورا نیز فراهم کرد. در کنار این، همان‌طور که در بالا اشاره شد، این جنبش ارتباطی تنگاتنگ و ارگانیک با گفتمان‌های رادیکال و اعتراضی در سراسر ایران داشته است. فعالان دانشجویی، کارگری، فمینیست‌ها و فعالان حقوق زنان و نیز کنشگران حوزه‌ی محیط زیست و روشنفکران حوزه‌ی عمومی پیوندی درهم‌تنیده با فعالان این حوزه‌ها در دیگر بخش‌های ایران داشته‌اند. در واقع گفتمان یا گفتمان‌های کنونی مقاومت کوردستان در روژهاست، در نسبت با این دو مسیر فکری، فرهنگی و سیاسی عمده، یعنی جنبش کورد در سطح منطقه‌ای و جهانی آن و نیز جنبش‌های اعتراضی سراسری در سطح ایران، صورت‌بندی شده است. این وضعیت ظرفیت سیاسی ویژه‌ای به جنبش کورد در ایران داده است که میدان معنی‌داری و اثرگذاری آن را به ورای مرزهای ملی و زبانی آن می‌برد و آن را تبدیل به یک نیروی گفتمانی سراسری می‌کند که می‌تواند در نقش یک ضد‌هژمونی علیه گفتمان‌های اقتدارطلب و تمامیت‌خواه عمل کند. ما معتقدیم که نیروی سیاسی جنبش کورد در ایران در وضعیت فعلی و ظرفیت‌های رادیکال و مترقی آن دقیقاً به خاطر این نسبت دوگانه است: روژهاست در جایی ایستاده است که هم با «ایران» دیالوگ انتقادی می‌کند و هم با «کوردستان»، و به زعم ما در غیاب هر کدام از این نسبت‌ها، نمی‌توانست ظرفیت سیاسی رادیکال و دموکراتیک کنونی را داشته باشد. نه یک ارتباط سیاسی-فکری-فرهنگی «تماماً کوردی» می‌توانست آن ظرفیت رادیکال را برای این جنبش فراهم کند و نه یک ارتباط «تماماً ایرانی». به نظر می‌رسد که این وضعیت «در آستانه ایستادن» در شرایط کنونی باعث شده است که این جنبش در نقش یک نیروی دموکراتیک سراسری و در راستای تعمیق ظرفیت‌های دموکراتیک جنبش انقلابی ژینا در سراسر ایران و نیز در راستای مقابله با جریان‌های انحصارطلبی عمل کند که می‌خواهند ذیل نام «انقلاب ملی»، تکثر، چندلایه‌گی و کثیرالمله بودن جامعه‌ی ایران را، که به واسطه‌ی این جنبش انقلابی بار دیگر وارد فضای عمومی سیاست مردمی شده است، مهار و «ملغی» کنند و این «کثرتِ شورشی» را به درون حصار مألوف «یک ملت، یک پرچم، یک زبان» بازگردانده و کنترل‌پذیر سازند.

در این فضای مقاومت، به نظر می‌رسد که جنبش کورد در حال تولید نوعی ضد‌هژمونی (به معنایی که گرامشی از آن ایفاد می‌کند) علیه همه‌ی گفتمان‌های اقتدارگرا و مرکز‌محور و ناسیونالیسم ایرانی است، نوعی

ضدهژمونی که اکنون دارد در راستای یک گشودگی دموکراتیک، برای همگان در سطح ایران، نقش بازی می‌کند. این فضای مقاومت جدید کیفیتی به جنبش کورد بخشیده است که نه حاکمیت می‌تواند آن را به راحتی سرکوب کند و نه اپوزیسیون الیت مرکزگرا می‌تواند آن را نادیده بگیرد. در واقع به با جنبش «ژن، ژیان، نازادی»، درزی در گفتمان‌های مختلف «مرد فارس شیعه» (بخوانید ناسیونالیسم ایرانی) ایجاد شده است و جنبش مقاومت کورد مانند یک اهرم لای این درز رفته است و دارد آن را به صورتی ترمیم‌ناشدنی و بحرانی می‌شکافد. ترکیب فضای مقاومت جامعه‌ی مدنی روژه‌لات با فرم سیاست حزبی-اپوزیونی کوردستان، در این لحظه‌ی گسست تاریخی که با قیام ژینا صورت گرفته، باعث شده است که «کوردستان» به نامی سیاسی تبدیل شود که دایره‌ی معناداری آن به خارج از جغرافیای استانی کوردها بسط پیدا کند؛ انگار کوردستان دارد همه‌ی صداهای سرکوب شده، همه‌ی بدن‌ها و قلمروهای استعمارشده (به‌ویژه زنان، کویبرها، ملت‌های غیرفارس و کارگران) را برای مبارزه‌ی مشترک علیه نظم نابرابر کنونی فرامی‌خواند، و انگار به همان شیوه که «ژینا» اسم رمز جنبش «ژن، ژیان، نازادی» شد، کوردستان هم به اسم رمز مقابله با نابرابری، تمامیت‌خواهی و فاشیسم تبدیل شده است، چیزی که شاید به معنادارترین شیوه در مهم‌ترین شعار جنبش کورد در این دوره، یعنی «کوردستان، گورستان فاشیستان» بیان می‌شود.

محمدرضا نیکفر در یکی از مصاحبه‌هایش با «ایران آکادما»<sup>۱</sup> در جواب به احتمال مصادره شدن این جنبش توسط جریان‌های اقتدارگرا به همین شعار اشاره می‌کند و ظرفیت فرا-کوردستانی آن را یادآوری می‌کند. بی‌جهت نیست که چنگک یکی از شروط تمامیت‌خواهان و یکی از حساس‌ترین دغدغه‌های همه‌ی جریان‌هایی که به فرمی، صریح و یا ضمنی، مخالف پذیرش تکثر در جغرافیای ایران هستند، یعنی اصل «تمامیت ارضی»، به شکل سردرگم‌کننده‌ای به بدن جنبش کورد گیر کرده است و می‌خواهد ظرفیت برآشوبنده‌ی این جنبش را پیشاپیش خنثی کند.

این فراخواندگی، نسبتی جدید بین کوردستان، ناسیونالیسم حاکم و ناسیونالیسم اپوزیونی-دیاسپورایی و نیز نیروهای مقاومت در سراسر ایران ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد که فرسایش رادیکال مشروعیت ناسیونالیسم در قدرت (جمهوری اسلامی) و مختل شدن هژمونی ناسیونالیسم اپوزیونی-دیاسپورایی، امکانی تاریخی پدید آورده است که گفتمان مقاومت کورد به‌مثابه‌ی یک بدیل سراسری به کانون سیاست مردمی در سطح ایران وارد شود. این دیگر برای همه عیان است که ایده‌ی «جمهوری اسلامی» نتوانست بیش از یک نسل خود را بازتولید بکند. سیستم حاکم با بسیج تمام امکاناتی که داشت در طول چهار دهه‌ی گذشته نتوانست حتی نیروهای کلاسیک وفادار به خودش را هم حفظ کند. از این بحرانی‌تر، ارتباط گفتمان حاکم با نسل‌های جوان‌تر است: این‌جا گسستی تمام عیار رخ داده است و این نسل عملاً کم‌ترین ارتباطی با نظام‌های معنایی و

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=vUyNrWC6650>

هنجارهای فرهنگی و اجتماعی‌ای که حاکمیت آن را تبلیغ می‌کند، ندارد. نیز شکست برنامه‌های توسعه‌طلبانه‌ی منطقه‌ای در اینجا و آنجای خاورمیانه و افزایش احتمال باخت دو قمار بزرگ، یعنی ایده‌ی هلال شیعی و برنامه‌ی هسته‌ای، مشروعیت نظام را بیش از هر زمانی برای قاطبه‌ی مردم در ایران زیر سؤال برده است. این باخت‌های بزرگ ظرفیت تاریخی ویژه‌ای برای نیروهای دموکراتیک در سراسر ایران فراهم آورده است. از طرف دیگر، ناسیونالیست‌های اپوزیسیون، که البته صرفاً محدود به سلطنت‌طلب‌ها نمی‌شوند، عملاً در طی چند دهه‌ی گذشته نتوانسته‌اند گفتمانی قابل دفاع و مورد قبول همه‌ی نیروهای معترض صورت‌بندی بکنند. و از این حیث، اگر آن‌ها را از برخی نمایش‌های باستان‌گرایانه و نمادهای وهمی-افسانه‌ای و شرق‌شناسانه را از آن‌ها سلب کنیم، ناسیونالیسم اپوزیسیونی به همان ورشکستگی ناسیونالیسم در قدرت است. به تعبیری می‌شود گفت که دست ناسیونالیسم ایرانی و الیت مرکزگرا به شکل نویدبخشی خالی است. کافی است که به عالی‌ترین فیگور و به اصطلاح به «فیلسوف سیاسی» این ناسیونالیسم، یعنی سید جواد طباطبایی، و تولیدات به اصطلاح فکری او نگاهی بیندازیم تا این ورشکستگی تمام‌عیار و این دست خالی بودن نویدبخش را با تمام وجود لمس کنیم. اگر قیام ژینا برای مردم روشن کرد که صداهای تمامیت‌خواهانه، از جمله صدای سلطنت‌طلبی، فاقد نیروی اجتماعی معنی‌داری در خیابان‌های ایران است، شکست مفتضحانه‌ی زنجیره‌ی کمپین‌های مجازی‌ای که با فروکش کردن صدای خیابان‌ها سعی کرد با استفاده از بسیج همه‌جانبه‌ی رسانه‌های جریان اصلی فارسی‌زبان خارج از کشور این بی‌پایگهی را لاپوشانی کند، شاید به اندازه‌ی باخت قمارهای حاکمیت، زمین را برای کنش‌گری نیروهای دموکراتیک، مترقی و برابری‌خواه فراهم کرده است. این شکست‌های اخیر و حرف‌های ضد و نقیض خود چهره‌های مدافع نیروهای اقتدار طلب، دست خالی بودن ناسیونالیسم اپوزیسیونی-دیاسپورایی را برای بخش بزرگی از مردم عیان‌تر کرد. انگار پرده‌ها دارد یکی پس از دیگری می‌افتد و آن قدرت‌های پوشالینی که با ضرب و زور رسانه‌های جریان اصلی سرپا نگه داشته شده بودند، دارند به تمامی مشروعیت مردمی خود را از دست می‌دهند. به یک معنا شاید بشود گفت که شرایط برای کنش‌گری نیروهای دموکراتیک هیچ زمانی به اندازه‌ی وضعیت کنونی فراهم نبوده است. تمام لجستیک و مهمات فکری و فرهنگی جریان‌های اقتدارطلب در استودیوی رسانه‌های فارسی‌زبان در خارج از ایران تجمیع شده است. بیرون از این استودیوها، که به نظر می‌رسد اعتبار مردمی آن‌ها در داخل ایران به شکل روزافزونی زیر سؤال رفته است، نیروهای اقتدارطلب و تکثرستیز نه میدان نبرد را می‌شناسند و نه ابرازهای سیاسی، فکری و سازمانی لازم برای نبرد در این میدان را در اختیار دارند.

در شرایطی این‌چنین، و در وضعیتی که ناسیونالیسم در قدرت از بازتولید هژمونی خود تماماً ناتوان شده است و ناسیونالیسم اقتدارطلب اپوزیسیونی نیز اهمیت خود به مثابه‌ی یک نیروی متشکل‌کننده‌ی فراگیر و سراسری را به شکل فزاینده‌ای از دست می‌دهد، شرایط برای شکل‌گیری یک جبهه‌ی متکثر و دموکراتیک

سراسری متشکل از همه‌ی نیروهای مترقی و برابری‌خواه مهیاتر از هر زمانی است. در چنین متنی، جنبش کوردستان در جایگاه نیرویی که هم در سطح میدانی نشان داده است که توانایی خودسازماندهی و بسیج توده‌ای در سراسر شهرهای روزگلات را دارا است، و هم در سطح گفتمانی در حال بسط و تکوین گفتارهای بدیل و دموکراتیک بوده است، می‌تواند نقشی بسیار پررنگ در شکل‌گیری این جبهه‌ی دموکراتیک سراسری ایفا کند. در وضعیت بن‌بست‌گونه‌ی کنونی، به نظر می‌رسد که باید تلویزیون‌های «تکثرستیز رهبر تراش» را خاموش کرد و بار دیگر به نیروهای سیاسی آغازگر قیام ژینا، یعنی زنان و کوردستان و به تنها نیروی هنوز مانده در میدان، یعنی بلوچستان بازگشت. و باید در نظر داشت که زمان به شکل نامتناهی در اختیار نیست: تداوم وضع نیمه‌معلق کنونی و زیستن در وضعیت «نه جنگ، نه صلح»، می‌تواند توده‌ی مردم را به سمت ناامیدی‌های تیره‌ای هدایت کند که پذیرای هر نوع برنامه‌ی غیر از وضع موجود باشند تا آن‌ها را از این وضعیت معلق بیرون بیاورد. ما اینجا به این نسبت جدیدی که بین کوردستان و دیگر نیروهای مقاومت در سطح ایران برقرار شده است، و نیز بحث تکثر گفتمانی در درون خود جنبش کورد و کیفیت تاریخی-سیاسی این نسبت و نیز نحوه‌ی مواجهه‌ی نیروهای گوناگون با یکدیگر ذیل این نسبت جدید می‌پردازیم.

عیان است که ناسیونالیسم حاکم با سرکوب‌های خونین، چه در خیابان‌ها و چه در زندان‌های کوردستان، به این کانونی شدن کوردستان برای سیاست‌رهایی‌بخش در ایران پاسخ می‌دهد. ناسیونالیسم اپوزیسیونی اما به نظر می‌رسد که هم‌زمان که اهمیت حیاتی نیروی سیاسی کوردستان برای رهایی از سلطه‌ی جمهوری اسلامی را درک کرده است، با ترکیبی از استراتژی‌های انکار، یک‌دست‌سازی و البته مصادره، می‌خواهد زهر سیاست کوردی این جنبش را بگیرد و سویه‌های رادیکال آن را خنثی کرده و صرفاً آن را به مثابه‌ی یک نیرو در راستای «براندازی» به کار بگیرد، بدون آن که بخواهد مازاد سیاسی آن را، که معطوف به تغییرات سیاسی رادیکال در کلیت ساختار دولت-ملت به‌مثابه‌ی نهادی است که زمان اجتماعی آن بسیار بلندتر از حیات نظام کنونی است، به رسمیت بشناسد. این اپوزیسیون اهمیت جنبش کوردستان را می‌شناسد، پوشش‌های سخاوتمندانه‌ی اخبار کوردستان، و البته سانسور وجوه «ناخوشایند» آن، در رسانه‌های جریان اصلی، به‌ویژه بی‌بی‌سی فارسی و ایران اینترنشنال، گواه درک این اهمیت است. اما آن‌ها کوردستان را بیشتر در نقش یک پیاده‌نظام می‌بینند که باید از ظرفیت‌های سیاسی و لجستیک تشکیلاتی آن استفاده کرد، نه به‌عنوان یک جنبش اجتماعی-سیاسی توده‌ای و عمیق با خواست‌های رادیکال در راستای دموکراتیزه کردن ساخت دولت در ایران.

در همین راستا تصویری که غالباً این روزها از فضای سیاسی جنبش کورد بازنمایی می‌شود، تصویری یک‌دست، یک‌پارچه و تقریباً یک‌صدا است. کسی که تاریخ کوردستان را از نزدیک بشناسد می‌داند که این بازنمایی چقدر از واقعیت موجود و گوناگونی نیروهای سیاسی جنبش کورد به دور است. می‌شود گفت که

جنبش کورد به سمت بیرون یک‌صدا به نظر می‌رسد و این یک‌صدایی خود تحمیلی سیاسی-حاکمیتی است: حاکمیت کوردستان را در کلیت آن خطاب قرار می‌دهد و سوژه‌ای واحد از آن می‌سازد. اما این جنبش به سمت درون یک جنبش چندلایه و متکثر است که در بطن آن نیروهای سیاسی گوناگون، با گفتمان‌های سیاسی مختلف، وجود دارد. قیام ژینا، بار دیگر این واقعیت (ظاهراً) پارادوکسیکال را برجسته کرد. معمولاً در رسانه‌ها از یک جنبش کورد واحد حرف زده می‌شود، حتی اگر سران حزب‌های سیاسی مختلف هم به استودیوهای رسانه‌های جریان اصلی دعوت شوند، سطح بحث‌ها تا جایی نمی‌رود که این تکثر گفتمانی را رؤیت‌پذیر سازد، چرا که این‌جا مواجهه با مرکز و در این وضعیت به‌خصوص مواجهه با حاکمیت این یک‌دستی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. اما تا جایی که به وضعیت کنونی مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد که خواسته‌های توده‌ای-مردمی کوردستان و خواسته‌های سیاسی احزاب اپوزیسیون کورد، یا دست‌کم عملکرد این احزاب در جریان این جنبش، هم‌پوشانی کاملی با یکدیگر ندارند. نیز به نظر می‌رسد که نیروهای مختلف کورد، دست‌کم بخش حزبی آن، ابراز وجوه رادیکال خواسته‌های سیاسی این جنبش را در توافقی نانوشته به تعویق می‌اندازند. ما در این‌جا به این عدم هم‌پوشانی خواسته‌های توده‌ای-مردمی و خواسته‌های احزاب کورد و از این منظر به این توافق نانوشته برای تعویق خواسته‌های رادیکال جنبش کورد توسط احزاب کوردستانی کمی بیشتر می‌پردازیم.

جهانگیر محمودی، در یک رشته توییت،<sup>۱</sup> از «زوال استقلال گفتمانی» جنبش کورد حرف می‌زند. وی معتقد است که علی‌رغم پیشگامی کوردستان به مثابه‌ی یک جنبش سیاسی-اجتماعی در قیام ژینا، در هیأت «حزبی/گفتمانی»، این جنبش در حال تجربه‌ی یک شکست تاریخی است. او از «افول بالقوه‌ی مشروعیت سیاسی» [احزاب کورد] حرف می‌زند، و این که چگونه این احزاب مغلوب گفتمان‌های حاکم می‌شوند، خطوط قرمز سیاست کوردی را زیر پا می‌گذارند و از این طریق مشروعیت توده‌ای خود را از دست می‌دهند. عدنان حسن‌پور نیز در نوشته‌ای دیگر تحت عنوان «داک‌هوتنی ش‌ور‌شگ‌ئ‌ر؛ له‌پ‌ه‌را‌ئ‌زی‌ م‌ه‌یل‌ه‌ ئ‌ئ‌رانی‌ه‌ک‌ه‌نی‌ کاک‌ع‌ه‌بدول‌ل‌ل‌ای‌ موهت‌ه‌دیدا»، (سقوط یک شورش؛ در حاشیه‌ی گرایش‌های ایرانی کاک عبدالله مهتدی)، دغدغه‌ی مشابهی را بیان می‌کند.<sup>۲</sup> این متن در انتقاد از عملکرد مهتدی در جریان «ائتلاف» او با تعدادی سلبریتی و رضا پهلوی نوشته شده است. فارغ از این که با جزئیات نکته‌های تاریخی که حسن‌پور ارائه می‌کند موافق باشیم یا خیر، متن او یکی از دغدغه‌های اصلی جنبش کنونی کوردستان را به زبان می‌آورد،

1 [https://twitter.com/JahanMahmoudii/status/1610661756535177224?s=20&t=6n3-TAGgtuBJo\\_lAr6vYeg](https://twitter.com/JahanMahmoudii/status/1610661756535177224?s=20&t=6n3-TAGgtuBJo_lAr6vYeg)

2 [https://jineftin.krd/2023/01/03/%D8%AF%D8%A7%DA%A9%DB%95%D9%88%D8%AA%D9%86%DB%8C-%D8%B4%DB%86%DA%95%D8%B4%DA%AF%DB%8E%DA%95/?fbclid=IwAR0sneXe1HVQd\\_vCJw2qRuX7eaAdEdX\\_6zXzUTgoxst\\_VgP1HlxdCmwjZcs](https://jineftin.krd/2023/01/03/%D8%AF%D8%A7%DA%A9%DB%95%D9%88%D8%AA%D9%86%DB%8C-%D8%B4%DB%86%DA%95%D8%B4%DA%AF%DB%8E%DA%95/?fbclid=IwAR0sneXe1HVQd_vCJw2qRuX7eaAdEdX_6zXzUTgoxst_VgP1HlxdCmwjZcs)



و آن این که نباید «تفاوت کوردی» جنبش روزهلات، به عبارتی دیگر بحث «ستم ملی»، زیر سایه‌ی خواست‌های ملی/سراسری ایرانی منحل، معلق و یا این که به آینده‌ای موهوم موکول شود. همین نویسنده در یک رشته توییت<sup>۱</sup> به این اشاره می‌کند که چگونه سال ۱۳۸۷ در بند سیاسی زندان سنندج، و «در دل دشمن» با دیگر رفقای سال‌روزهای تاریخی برجسته‌ی جنبش کورد مانند ۲۵ مرداد (سالروز تأسیس حزب دموکرات کردستان ایران)، ۱۵ طبخ/آگوست (سالروز شروع فعالیت مسلحانه‌ی پ‌ک‌ک)، ۲ بهمن (سالروز تأسیس جمهوری کردستان) و ۲۶ بهمن (سالروز علنی شدن کومله) را به صورت علنی جشن گرفتند، اما اکنون و در جریان قیام ژینا سران احزاب در پشت مانیتور تلویزیون‌ها نمی‌توانند با صراحت و بدون لکنت از حقوق مردم کورد دفاع کنند. حسن پور به ایجاد یک «شکاف بزرگ»، هم در حوزه‌ی شناخت و هم در حوزه‌ی کنش سیاسی، بین «نسل قدیم و نسل جدید» فعالان سیاسی کورد اشاره می‌کند و می‌گوید که نسل جدید با صراحت و بدون شرم و تعارف، خواست‌های سیاسی خود را بیان می‌کند، اما سران احزاب کورد روزهلات به راحتی به دام بازی‌های رسانه‌ای می‌افتند و تصویری «خجول» و تعارفی از جنبش کورد به مخاطب نشان می‌دهند. در ادامه او می‌گوید که مردم سال‌هاست که در فضای عمومی تأکید کرده‌اند که این احزاب نماینده‌ی آن‌ها هستند اما هم‌زمان بین خودشان این را هم زمزمه می‌کنند که احزاب از مردم جا مانده‌اند.

به نظر ما اگر هم همه‌ی ادعاهای محمودی و حسن پور قابل دفاع نباشد، یک حقیقت کتمان‌ناپذیر در آن‌ها وجود دارد که این روزها کسی زیاد روی آن انگشت نمی‌گذارد. تأمل روی این وضعیت، که ما آن را «عدم همپوشانی لایه‌ی مردمی-توده‌ای جنبش کورد با لایه‌ی حزبی-گفتمانی آن» می‌نامیم، هم برای اکنون جنبش در کردستان و ایران و هم برای آینده‌ی نیروهای سیاسی کورد ضرورت دارد. ما معتقدیم که علی‌رغم درهم تنیده بودن این دو لایه، خواست سیاسی‌ای در اولی وجود دارد که دومی نمی‌تواند آن را تماماً نمایندگی کند. به باور ما مازاد سیاسی این لایه، یعنی آن «سوژه‌ی هنوز نام‌گذاری نشده» یکی از منابع اصلی رادیکالیسم سیاسی جنبش کورد در روزهلات است. و به احتمال زیاد این «سوژه‌ی هنوز نام‌گذاری نشده» مهم‌ترین نیروی سیاسی اکنون و آینده‌ی پیش روی روزهلات است. به تعبیری می‌شود گفت که این سوژه‌ی در حال تولد، در رِجَم آن چیزی حیات پیدا کرده است که ما بالاتر تحت عنوان بازآرایی فضای سیاسی جنبش کورد در روزهلات به آن اشاره کردیم. اگر استعاره‌ی به دنیا آوردن را تا انتهای منطقی آن دنبال کنیم، تضمینی وجود ندارد که این سوژه‌ی در حال تولد، حتماً به شکل سالمی پا به دنیای سیاست بگذارد، چه مسیر این روزها و سیر رخدادهای پیش رو احتمال سقط شدن را منتفی نمی‌سازد. همان‌طور که در بالا اشاره شد، در طول سه دهه‌ی

1

[https://twitter.com/adnanhassanpour/status/1618269092389216257?s=20&t=74ZfNPZNNOGhNbpQa\\_Tiwg](https://twitter.com/adnanhassanpour/status/1618269092389216257?s=20&t=74ZfNPZNNOGhNbpQa_Tiwg)



گذشته، افراد و گروه‌های متعددی در فضاهای موجود، و با هزینه‌های گزافی، در حال پروراندن فرمی از زیرساخت مقاومت بوده‌اند که بخشی، **تأکید می‌کنیم فقط بخشی**، از خروجی آن را در جنبش «ژن، ژیان، نژادی» در شهرها و روستاهای روژها‌لات دیده‌ایم. ما باور داریم که همه‌ی ظرفیت سیاسی سوژه‌ی مذکور فقط آن چیزی نیست که در خیابان مشاهده شد. اتفاقاً به یک معنا می‌توان گفت که ما در خیابان‌های کوردستان شاید فقط نوک قله‌ی این کوه یخ را مشاهده کردیم. شکل گرفتن سوژه‌های سیاسی، تابع زمانمندی تاریخی خاص خود است: نه دفعتاً به وجود می‌آیند و نه سرکوب/امحای آن به راحتی امکان‌پذیر است، هر چند که همان‌طور که در بالا اشاره شد، تولد سیاسی آن به‌مثابه‌ی نیروی سیاسی که اراده‌ی خود را در قالب تغییرات ساختاری، به ساخت نهادین دولت تحمیل کند، نه امری محتوم و از پیش معلوم، که تابع شرایط زمان و مکان و توازن قوا در میدان سیاسی داخلی، منطقه‌ای و جهانی است. دست‌کم یک دهه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ یک نیروی سیاسی در روژها‌لات در حال شکل‌گیری بود که گفتمان‌های موجود وقت نمی‌توانستند آن را رصد کنند. این نیروی رادیکال در آستانه و فردای انقلاب به تدریج ذیل نام «کومله» وارد فضای سیاسی روژها‌لات شد که خود را هم در تمایز با گفتمان «حزب دموکرات کوردستان ایران» و خوانش آن از جامعه‌ی کورد در ایران تعریف می‌کرد و هم در تمایز با بخش بزرگی از نیروهای چپ سراسری. مشخص است که چپ سراسری هیچ‌گاه یک کل یکدست نبوده و نیست، اشاره‌ی ما به عنوان «سراسری» برای کل آن نیروهای چپی است که شناسنامه‌ی منطقه‌ای مشخصی نداشتند. عیان است که ذیل این چپ سراسری می‌توان طیفی را شناسایی کرد که یک سر آن حزب توده، و چریک‌های فدایی اکثریت بودند که داستان سقوط سیاسی آن‌ها برای همگان روشن است. اما سر دیگر این طیف نیروها و گروه‌های سیاسی مختلفی قرار داشتند (مانند جناح‌های دیگر سازمان فدایی، پیکار و سهند و سایر جریانات خط ۳، راه کارگر، وحدت کمونیستی و غیره) که در کنار جنبش مقاومت خلق کورد و تورکمن قرار گرفتند. منظور از تمیز یافتگی کومله از چپ سراسری نه درست کردن تقابل با چپ‌های رادیکال سراسری، بلکه این واقعیت است که حضور این نیروها باعث نمی‌شد که ضرورت تأسیس یک سازمانی انقلابی با برنامه‌ی کوردستانی مشخص و از دل خود کوردستان منتفی شود.<sup>۱</sup>

اکنون به نظر می‌رسد که در زهدان تحولات چند دهه‌ی گذشته، بار دیگر نطفه‌ی سوژه‌ی سیاسی دیگری شکل گرفته است. همان‌طور که سوژه‌ی تاریخی دهه‌ی ۱۳۵۰ خود را نه در تقابل با گفتمان‌های موجود در کوردستان، که بیشتر در تکمیل، بسط و رادیکالیزه کردن آن تعریف می‌کرد، سوژه‌ی تاریخی کنونی نیز پیوندی تنگاتنگ با دیگر گفتمان‌های سیاسی موجود در کوردستان، هم در روژها‌لات و هم در دیگر بخش‌های

<sup>۱</sup> جالب است که پک‌ک هم در باکوور کوردستان در همین دوره‌ی تاریخی (۱۳۵۰ خورشیدی / ۱۹۷۰ میلادی) با منطق گفتمانی نسبتاً مشابهی شکل گرفت: پک‌ک هم در تمایز از دو گفتمان ناسیونالیسم کوردی و چپ سراسری ترکیه که مسأله‌ی ستم ملی را یا اصولاً انکار می‌کرد و یا در اولویت برنامه‌های آن نبود، شکل گرفت.

کوردستان در خارج از مرزهای ایران دارد، اما تلاش می‌کند که خود را جایی ورای گفتمان‌های موجود تعریف کند. آنجایی که محمودی از «زوال استقلال گفتمانی» حرف می‌زند، همان طور که خودش می‌گوید، اشاره‌اش به گفتمان و یا به عبارتی بهتر، به گفتمان‌های موجود است که نمی‌توانند خواست‌های سیاسی جامعه‌ی کنونی روژها را به صورتی صریح صورت‌بندی بکنند و با زبانی شفاف و قاطع در فضای گفتمانی ایران از آن دفاع کنند. شاید اگر او به امکان دیسکورسیو شدن خواست‌های سیاسی این سوژه‌ی در حال تولد با نامی تازه و گفتمانی نو فکر می‌کرد، مسأله را به صورتی دیگر صورت‌بندی می‌کرد.

چیزی که این‌جا باید بر آن تأکید شود این است که چنین سوژه‌ای در چند سطح دیگر، و قاعدتاً و با زمانمندی‌ها و کیفیت‌های متفاوت در حال شکل‌گیری است؛ هم در آن سطحی که تحت عنوان «سراسری/ملی» می‌شناسیم و هم در سطح منطقه‌ای و در جغرافیاهای «مستعمره-پیرامونی شده»، به‌ویژه در مناطقی مانند بلوچستان، لرستان-بختیاری و خوزستان-عربستان، و هم در حوزه‌ی زنان. به نظر می‌رسد که این سطوح مختلف درهم‌تنیدگی‌های ارگانیکی دارند و در حال تقویت یکدیگر هستند، هر چند که این هم‌پیوندی‌ها قاعدتاً هنوز زبان گفتمانی مشخصی پیدا نکرده است. ما معتقد هستیم که گفتمان‌های مسلط و شناخته شده در وضعیت فعلی، چه داخل ایران و چه در دیاسپورا، چه در طیف چپ و چه در طیف راست، نمی‌توانند این نیروی اجتماعی-سیاسی را به‌درستی رصد کنند. و اتفاقاً این وجهه‌ی رصدنشده‌گی است که در قالب قیام ژینا، گفتارهای ناسیونالیستی حاکم را کنار زد و نوعی همبستگی سراسری را رقم زد که همگان را شگفت زده کرد. و اتفاقاً همین وجهه‌ی رصدنشده است که در تریبون‌های گوناگون، که اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها در جهان کهنه‌ی مرکزگرایانه‌ی خود سیر می‌کنند، بیشترین جفای ممکن در حق آن می‌شود؛ آن‌که روز و شب در استودیوهای پر مخاطب حرف می‌زند، اتفاقاً کم‌ترین دسترسی ممکن را به این فضای رصد نشده دارد، به عبارتی دیگر، آن‌که بیشترین محتوای عمومی، به‌ویژه محتوای صوتی-تصویری را درباره‌ی قیام ژینا تولید می‌کند و آن را به فضای عمومی ایرانی‌ها در داخل و خارج از کشور پمپاژ می‌کند، دانش و ابزارهای سیاسی و تئوریک لازم برای فهم گفتمان «زن، زندگی، آزادی» را در اختیار ندارد. رسانه‌های جریان اصلی نه‌تنها کمکی به بازنمایی این سوژه‌ی رادیکال نمی‌کنند، که عملاً به توپخانه‌ی جبهه‌ی «مرد، میهن، آبادی» تبدیل شده‌اند که با تمام قوا در حال بمباران تمامی مواضع نیروهای دموکراتیک، مترقی و برابری‌طلب است و روز و شب، به شکلی خستگی‌ناپذیر می‌کوشد تا انرژی شورشی و ساختارشکنانه‌ی سوژه/سوژه‌های قیام ژینا را از میدان سیاسی به در بکند.

نیرویی، هر چند نه چندان چشم‌گیر، در کوردستان میل دارد جنبش انقلابی «ژن، ژیان، نژادی» را با جنبش سراسری ضددیکتاتوری بی‌نسبت کند، نیرویی دیگر، که شاید بیشتر در قالب عملکرد برخی از احزاب کورد خود را نشان می‌دهد، می‌خواهد تفاوت کوردی جامعه‌ی روژها را و مسایل متمایز آن را ذیل همبستگی

سراسری منحل، معلق و یا به آینده موکول کند. تجسم بارز این نیروی دوم عملکرد شخص عبدالله مهتدی و آن سیاستی بود که رهایی کوردستان و ایران را در ائتلاف‌های بادکنکی با رضا پهلوی و دیگر ایران‌شهری‌ها معلق می‌کرد. ما معتقد هستیم که سوژه‌ی در حال تولدی که بازیگر اصلی این جنبش انقلابی در کوردستان است، دقیقاً در تمایز با این دو گفتمان سیاسی خود را بازمی‌شناسد. این سوژه با نیروهای دموکراتیک دیگر در سراسر ایران، به‌ویژه با فمینیست‌های پیشرو، زنان و جامعه‌ی رنگین‌کمانی، کارگران و نیروهای بلوچستان، لورستان و خوزستان و نیز لایه‌های دموکراتیک ملت حاکم، هم‌پیوند است، و مبارزه‌ی خود را تماماً در سپهری جداگانه و بی‌نسبت با این مبارزه‌ی سراسری تعریف نمی‌کند، اما همزمان با زبانی صریح و بدون ابهام، وجهه متمایز سیاست کوردی خود را نیز بیان می‌کند و از این‌که احزاب کورد از بیان این وجهه‌ی متمایز طفره می‌روند ناخرسند است. خیابان‌های روژه‌لات کوردستان این صدا را فریاد می‌زدند و سوگواران انقلابی در مراسم خاکسپاری عزیزانشان با این صدا تجدید پیمان می‌کردند. در این مرحله از جنبش تأمل بر این سوژه‌ی در حال تولد، نام‌گذاری و شناسایی خواست‌های سیاسی آن، یکی از کارهای ضروری روشنفکری کوردستان است. این نام‌گذاری، برجسته کردن وجوه رادیکال خواست‌های سیاسی-اقتصادی-فرهنگی این سوژه و نشان دادن وجوه متمایز کننده‌ی آن از دیگر گفتمان‌های موجود هم در سطح ایران و هم در سطح کوردستان، به زعم ما می‌تواند بستر صورت‌بندی فرم یا فرم‌های سیاسی بدیل، مبتنی بر پایبندی به حقوق زنان، دموکراسی رادیکال، عدالت اجتماعی و اکولوژیک، برابری و آزادی را برای همگان، به‌ویژه گروه‌های تحت ستم در سراسر ایران را هموار کند.

## بحث پایانی - وفاداری به بدیل رهایی‌بخش در شرایط میلیتاریزه شدن خیابان؛ علیه بازتولید «کورپیرامونی»

می‌توان به تفصیل در مورد تفاوت‌مندی‌های زنان و کوردها در جایگاه دو گروهی که در جنبش انقلابی ژینا توانایی انقلابی الهام بخشی از خود به نمایش گذاشتند، بحث کرد. هم‌چنین در مورد این نقد درست که زنان و کوردها هیچ‌کدام یک گروه یکدست و یکپارچه نیستند نیز می‌توان مفصل توضیح داد. اما تا جایی که به تاریخ مدرن این دو گروه و البته به مقاومت کنونی آن‌ها برمی‌گردد، می‌توان حد معناداری از اشتراک سیاسی بین زنان و کوردها از یک طرف، و از طرف دیگر اشتراکات درونی معنی‌داری درون هر یک از این دو گروه سیاسی در نظر گرفت، اشتراکاتی که از مبانی اصلی جنبش «ژن، ژیان، ژزادی» است. دولت-ملت (و اصولاً دولت) یک ساختار پدر-مردمحور است. ناسیونالیسم به یک معنا فرم خالص به انقیاد کشیدن زن است. با وجود این که تاریخ انقیاد زنان یک تاریخ بلند چند هزار ساله است، اما در هیچ دوره‌ی دیگری به اندازه‌ی صد سال گذشته بدن زن به صورت سیستماتیک عرصه‌ی تاخت‌وتاز سیاست‌های مردانه نبوده است. نوک پیکان

سیاست‌های ملی‌گرایانه، «عظمت» طلبی‌های ملی و گام‌های جنون‌آمیز برای احیای «شکوه تاریخی» از دل رحم زنان، به‌مثابه‌ی کارگاه تولید سرباز-کارگر می‌گذرد و اصولاً «مراقبت رایگان» زنانه و «کار خانگی بدون مزد» زنان از لنگرگاه‌های انواع سیاست‌گذاری توسعه، به‌ویژه نوع اقتدارطلب و دیکتاتوری آن است. زنان اولین مستعمره‌های هر دولت-ملتی هستند. تاریخ ایران از این حیث نه یک استثنا، که یک نمونه‌وار تمام‌عیار است. نه لشکرکشی‌ها و کشتارهای دیکتاتور محبوب «ناسیونالیست‌های سکولار» ایرانی در دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰، بدون سرمایه‌گذاری روی رحم زنان امکان‌پذیر می‌شدند و نه گسیل هزاران نفری جوانان و نوجوانان توسط «ناسیونالیست‌های مذهبی» برای پاک کردن میدان‌های مین در دهه‌ی ۱۹۸۰. رهایی زنان، اگر که رهایی زن را به صرف پایان دادن به حجاب اجباری و فمینیسم مرکز‌محور، ناسیونالیستی و طبقه متوسطی‌ای که مسیح علی‌نژاد آن را نمایندگی می‌کند تقلیل ندهیم، ربط مستقیمی به رهایی دیگر مستعمره‌های دولت-ملت فارس-شیعی در ایران و حتی مقاومت‌های آزادی‌خواهانه‌ی مناطقی دیگر از خاورمیانه که نیروهای نیابتی ایران در آن فعال هستند دارد. به یک معنا می‌توان اهمیت «زن» برای تهران را به اهمیت «هند» برای لندن مقایسه کرد. لندن بدون استعمار هند نمی‌توانست خیال داشتن یک امپراتوری جهانی را در سر بپروراند، و تهران هم بدون استعمار زن نمی‌توانست بلوچستان، عربستان/خوزستان، کوردستان و... را به مستعمره تبدیل کند. وجود یک جنبش فمینیستی پیشرو یکی از پیش‌شرط‌های به‌غایت ضروری پایان دادن به ستم ملی علیه ملت‌های غیر فارس در ایران است. و مبارزه‌ی مؤثر توسط ملت‌های غیرفارس در ایران (و نه آن سیاست-مضحک‌ی تسلیم‌طلبانه‌ای که عبدالله مهتدی آن را نمایندگی می‌کند)، علیه ناسیونالیسم و مرکز‌محوری که یک نظم سراسر مرد-پدرسالار است، به تقویت جبهه‌ی فمینیسم پیشرو کمک معناداری می‌کند. قیام ژینا سرآغاز روندی بوده است برای شناسایی هم‌پیوندی بین زنان و ملت‌های غیرفارس. عباس ولی معتقد است که ما در ایران با سه نوع آپارتاید روبه‌رو هستیم: «آپارتاید جنسی و جنسیتی»، «آپارتاید ملی» و «آپارتاید مذهبی».<sup>۱</sup> او آپارتاید را به این معنا به کار می‌گیرد: «ساختاری از گفتمان و عمل تبعیض‌آمیز و طرد‌کننده که قانون آن را مجاز می‌داند و سیاست هم آن را اجرا می‌کند». او توضیح می‌دهد که تبعیض و خشونت علیه زنان، ملت‌های غیرفارس، و معتقدین به ادیان و مذاهب غیرشیعی (هم مسلمانان سنی و هم غیرمسلمان‌ها) در ایران، نه یک فرایند «غیرقانونی»، که بر اساس مجموعه‌ای از قوانین مشخص و توسط نهادهای قضایی، نظامی و امنیتی دولت صورت می‌پذیرد. این خشونت سیستماتیک اما سوژه‌های مقاومت هم‌سرنوشتی را هم تولید کرده است، سوژه‌هایی که هیچ‌گاه در نقش قربانی ظاهر نشده‌اند و پیوسته در حال مبارزه بوده‌اند. این سوژه‌ها خروجی این ساختار آپارتایدی و سازوکارهای طبقاتی آن هستند و بدون تردید شرط امکان تغییرات

1 "Jin, Jiyani, Aza: The Revolutionary Rupture and New Horizon in the Politics of Liberation in Iran", in A Symposium on Iran's Women, Life, Freedom Movement from a Critical Human Rights Perspective, April 19, 2023, York University, Toronto, Canada.

ساختاری رادیکال و دموکراتیک در ایران، از دل صورت‌بندی گفتمان رهایی‌بخش مشترکی، با لحاظ کردن خواست‌های سیاسی و اقتصادی این سوژه‌ها و نه در پراتنز گذاشتن و یا معوق کردن آن‌ها به آینده‌های موهوم، گذر خواهد کرد. ظرفیت رادیکال و الهام‌بخش جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» همان در کنار هم نشستن مجموعه‌ای از جنبش‌های گوناگون بود که سوژه‌های هیچ کدام از آن‌ها سعی نمی‌کرد هویت و خواست سیاسی خود را بر دیگران تحمیل کند. ما معتقدیم که این مبارزه‌ی مشترک و دموکراتیک هنوز زبان گفتمانی صریحی پیدا نکرده است و باور داریم که زبان‌مند کردن آن چیزی که به مدت چند ماه در خیابان جاری بود، بدون درغلطیدن در گفتمان‌های مرکز‌گرا و مرد-پدرسالار و هویت‌گرایانه، از ضروریات تداوم این جنبش انقلابی است.

یکی از نویسندگان این متن، جایی دیگر سازوکار «سر و ناحساس کردن» نظام‌های گفتمانی گوناگون نسبت به تاریخ و سیاست مناطق غیرمرکزی ایران در راستای زدودن تاریخ‌های «غیرملی» از «آرشیو نظام دانش» در صد سال گذشته را تحت عنوان «کورپیرامونی» مفهوم‌سازی کرده است.<sup>۱</sup> ما معتقدیم که قیام ژینا ضربه‌ای کاری به این فرایند وارد کرد و چشم مردم، این سوژه‌های تربیت‌یافته‌ی همان نظام دانش مرکز‌محور، را به «پیرامون» باز کرد. این بینا شدن همان گسستی است که در قسمت‌های پیشین متن به آن اشاره شد: مختل شدن بازتولید گفتمان مرکز‌محوری و ناسیونالیسم ایرانی. اما ناسیونالیسم و مرکز‌محوری سخت‌جان‌تر از آنی است که در ابتدای این جنبش به چشم می‌آمد. این گفتمان به بلندای یک قرن در حال تولید و بازتولید فهمی از ایران بوده است که در آن سروری و سیادت سیاسی و اقتصادی مرکز و ملت فارس به عنوان حقی «طبیعی» جلوه داده می‌شود. از منظر این فهم، غارت منابع آبی زاگرس، نفت عربستان/خوزستان و معادن طلای بلوچستان و آذربایجان توسط الیت مرکز‌نشین به همان اندازه «طبیعی» و عادی است که سلطه‌ی بلامنازع و خفه‌کننده‌ی الیت فارس-شیعه بر تمامی کانون‌های تولید و توزیع دانش هم در داخل و هم در خارج ایران. این سلطه‌ی خفه‌کننده از دینامیسم ساختاری صلب و سختی برخوردار است که مولود ساختار نهادین دولت مدرن در ایران است. جهان گفتمانی ایرانی، به صورت ساختاری یک جهان فارس‌محور و «فارس‌مسلط»<sup>۲</sup> است. این هم در مورد فضای آکادمیک و روشنفکری داخل ایران صادق است و هم در مورد فضای دیاسپورا. شناسایی این ساختار گفتمانی فارس‌مسلط یکی از شروط انکشاف گفتمان‌های دموکراتیک و رهایی‌بخش است. تهران به راحتی از پروژه‌های ویرانگر استعماری در زاگرس و کاسپین و مکران دست نمی‌کشد. الیت فارس-شیعه هم به راحتی قلعه‌های تولید دانش سیاسی، تاریخی و اجتماعی را به صداهای

<sup>۱</sup> مراد روحی (۱۴۰۰). کردستان پیشامدرن. در *پیرامون مشروطه: سه مقاله درباره‌ی ولایات و مرکزگرایی. تاریخ انتقادی* ۳. آرش خازنی، مراد روحی، ابراهیم توفیق، سید مهدی یوسفی. تهران: گام نو، ص ۷۱.

«پیرامونی شده» واگذار نخواهد کرد. پیوند نامیمون بین این دو عمیق‌تر از آن چیزی است که در روزهای آغازین قیام ژینا تصور می‌شد. باید از ژارگون‌های آزاردهنده استفاده کرد و بر سر الیتی که بر گرده‌های استعمار مناطق «پیرامونی شده‌ی» ایران نشسته است و مستقیم و سیستماتیک از غارت این مناطق مرتزق می‌شود فریاد زد. این الیت آگاهانه یا غیر آن در حال بازتولید «کورپیرامونی» است. نگاهی سریع به وبسایت‌های پرمخاطب فارسی‌زبان هم در جبهه‌ی راست و هم در جبهه‌ی چپ و مقایسه موضوعات مورد بحث آن‌ها در این روزها که خیابان خلوت شده است با عناوینی که روزهای آغازین جنبش آن را منتشر می‌کردند، بازتولید ناامیدکننده‌ی «کورپیرامونی» را به رخ مخاطب می‌کشد.

عباس ولی به‌درستی در مصاحبه‌های متعددی از جابه‌جایی مرکز و پیرامون در شرایط انقلابی قیام ژینا بحث کرده است. او ادعا می‌کند که کانون جنبش «زن، زندگی، آزادی» نه در مرکز که در «پیرامون جغرافیایی» ایران قرار دارد و «مرکز جغرافیایی» ایران تا آنجایی که به دینامیسم این جنبش انقلابی مرتبط است، به پیرامون جنبش تبدیل شده است. به باور ما این جابه‌جایی دست کم از دی ۹۶ شروع شده است، و جنبش انقلابی کنونی آن را عیان‌تر کرد. آن جغرافیایی که تحت عنوان «پیرامون» می‌شناسیم، از بلوچستان تا خوزستان/عربستان، بختیاری، لورستان و کوردستان، یعنی دقیقاً آن قلمروهایی که از غارت‌های مرکز و الیت حاکم بیشترین زخم‌ها را در صد سال گذشته خورده‌اند، دست کم از دی ماه ۹۶ به این طرف هم‌زمان هم در حال شورش علیه این نظم استعماری بین مرکز و پیرامون بوده‌اند و هم در حال بسط نوعی آگاهی نسبت به هم‌سرنوشتی خود در این مسیر مقاومت و مبارزه. اگر زنان را به عنوان جنسیت مستعمره در نظر بگیریم، در واقع می‌شود گفت که این ملت‌ها و جنسیت‌های مستعمره هستند که به کانون تغییر انقلابی تبدیل شده‌اند. واکنش روشنفکری ارگانیک مرکز به این دینامیسم گوناگون بوده است: گروهی یا با ادبیات بی‌تعارف فاشیستی، قاطعانه با این دینامیسم مبارزه می‌کنند (مانند جواد طباطبایی و خیل بسیاری که ایشان را «پدر» فکری خود می‌دانند)؛ گروهی از چپ‌ها بحث‌های تئوریک پرملاتی را به هم می‌بافند اما در انتهای دالان‌های نظری آن‌ها باز همان نظم دولت-ملتی ایران با اقتدار خوانندگان را به انتظارنشسته است. برای مثال، نوشته‌ی امید مهرگان<sup>۱</sup> در پاسخ به بحث‌های کامران متین<sup>۲</sup> یکی از نمونه‌های مثالی این فرم از مواجهه است. «تمامیت ارضی» اینجا نیز هنوز اعتباری نسبتاً پرسش‌ناپذیر دارد، هرچند که زبان آن از متافیزیک ناسیونالیستی به «یک واقعیت تاریحاً داده شده» تبدیل شده است. در این نوشته مهرگان دغدغه‌ی دموکراتیک بودن واحدهای احتمالی جایگزینی که ممکن است با استفاده از حق تعیین سرنوشت تشکیل شوند را به درستی برجسته می‌کند.

<sup>۱</sup> امید مهرگان. [در مرز مرزها؛ مردم، زمین، جنگ](#). *راديو زمانه*. ۱۰ بهمن ۱۴۰۱. دسترسی در ۲۰ فروردین ۱۴۰۲.

<sup>۲</sup> کامران متین. [«مشروط کردن تشکیل ائتلاف به اعلام التزام به تمامیت ارضی، ایران را به سوی تجزیه می‌برد»](#). *راديو زمانه*. ۱۰ بهمن ۱۴۰۱. دسترسی در ۱۵ فروردین ۱۴۰۲.



این حتماً یک دغدغه‌ی جدی است، اما نهی کردن ملت‌های تحت ستم از فکر کردن به این حق (مادامی که هیچ بدیل دموکراتیک معینی پیشنهاد نمی‌شود) مانند این است که کسی بخواهد در دهه‌ی ۱۹۴۰ هند، برآمدن ناسیونالیسم هندوی «مودی» در دهه‌ی ۲۰۱۰ را پیش‌گویی و گاندی را از فکر استقلال هند منصرف بکند. متن تاریخی این دو مثال قطعاً نمی‌تواند از یک جنس باشند، اما منطق استدلالی مهرگان و دیگران بسیاری که با تذکر حقوق «اقلیت‌های آینده»، مبارزه‌ی «اقلیت‌های اکنون» را زیر سؤال می‌برند، دقیقاً از جنس این خیال‌پردازی تاریخی است که به آن اشاره کردیم.

اما از طیف روشنفکری دموکراتیک مرکز می‌توان به‌عنوان نمونه ابراهیم توفیق<sup>۱</sup> و محمدرضا نیکفر را این‌جا ذکر کرد (البته که حتماً می‌شود مؤلفین بیشتری را در این طیف گذاشت). بدون تردید صورتبندی‌های این دو از وضعیت این جنبش انقلابی، و به‌طور کلی از شرایط تاریخ مدرن ایران، تفاوتی رادیکال با بحث‌های مرکز‌گرایانه دارد. این تمایز الهام‌بخش و امیدوارکننده است. بدون تردید برای به عقب نشاندن فاشیسم ایرانی و ایجاد گفتمان و یا گفتمان‌های دموکراتیک و برابری‌خواه باید از این تمیز امیدوارکننده حرکت کرد. چیزی که ظرفیت رادیکال مباحث توفیق و نیکفر را تحت تاثیر قرار می‌دهد، غیبت یک استدلال مستقل در مورد مسأله‌ی «ستم ملی» و بدیهی‌انگاری یک «ما» سراسری است. این «ما»ی سراسری گرچه در خوانش توفیق و نیکفر به هیچ عنوان یک «ما»ی ناسیونالیستی نیست، اما گسل‌ها و تفاوت‌های درونی آن به مقدار بسیار زیادی پوشیده می‌شود. این پوشیدگی در نهایت صحنه مبارزه‌ی سیاسی در ایران را به مواجهه‌ی «مردم» با «حاکمیت» می‌رساند و در مورد مناسبات ملی-طبقه‌ای درون این «مردم» با احتیاطی بسیار افراطی بحث می‌کند. اگر بختی برای صورتبندی غیرمرکز‌گرایانه‌ی جنبش انقلابی کنونی در میان روشنفکری مرکز وجود داشته باشد، در میان همین طیف دموکراتیک است. ولی تا زمانی که این «مردم» شکسته نشود و در درون این شکستگی مناسبات «فارس سروری» و ربط این مناسبات راسیستی با سازوکارهای استعماری بین مرکز و پیرامون، کشتار روزانه‌ی کولبر و سوختبر و اعدام‌های بی‌هزینه‌ی بلوچ و عرب به کانون بحث آورده نشود، برد دموکراتیک این صورتبندی‌ها به شکل رادیکالی کوتاه خواهد ماند.

اما آیا روشنفکران ارگانیک پیرامون باید منتظر شکل‌گیری یک گفتمان دموکراتیک هژمونیک از طرف مرکز باشند؟ این بحرانی‌ترین خطای این روشنفکران خواهد بود (این‌جا باید تأکید کرد که نه در «مرکز بودن» و نه در «پیرامون بودن» و یا مثلاً فارس و یا کورد بودن، هیچ کدام در نفس خود هیچ معنای سیاسی مشخصی ندارند. آن‌چه که این نام‌ها را سیاسی می‌کند، موقعیت‌مندی آن‌ها در ساخت دولت به معنای وسیع آن است. بدیهی است که به جز این بارگذاری سیاسی، هیچ کیفیت از پیش موجودی در این نام‌ها وجود ندارد که برخی از آن‌ها را بالذات انقلابی و برخی دیگر را حافظ وضع موجود کند). اگر مبارزات مردم «پیرامون»‌های مختلف

<sup>۱</sup> ابراهیم توفیق (مصاحبه). [در جستجوی لحظات مدفون](#). مجله انکار. ۱۹ دی ماه ۱۴۰۱. دسترسی در ۱۰ فروردین ۱۴۰۲.



در ایران علیه نظم مرکز محور کنونی در حوزه‌ی گفتمانی جبهه‌ای متحد سراسری برای خود تأسیس نکند، بازی در نهایت به نفع مرکز و سازوکارهای استعماری آن تمام خواهد شد. در این مبارزه‌ی گفتمانی، روشنفکری مرکز به دلایل متعددی دست بالاتر را دارد. روشنفکری مرکز، جایگاه سوژه‌گی خود را پنهان می‌کند، خود را در جایگاه «بی‌جایگاه» قرار می‌دهد و از این طریق منافع یک ملیت مشخص ایرانی را منافع عمومی و همگانی جلوه می‌دهد. سراسرست بگوئیم، روشنفکری فارس، ایران را «حق طبیعی» خود می‌داند و حرف زدن درباره‌ی کلیت این ایران را نیز «امتیاز انحصاری» خود می‌داند. او مدام و به شکل آزاردهنده و تمامیت‌خواهی به جای همه‌ی ایران حرف می‌زند و این یکی از دینامیسم‌های اساسی تداوم نظم مرکز-فارس محور در حوزه‌ی گفتمانی است. یکی از کارهای ضروری گفتمان‌های بدیل، مجبور کردن این روشنفکری به قبول کردن جایگاه سوژه‌گی «سفید» آن است. باید دایم به این روشنفکری یادآوری کرد آنچه که می‌گوید داستان «سفیدهای ایرانی» است و از این طریق این نمایندگی خودخوانده برای سخن گفتن از جانب همه‌ی ایران را از او سلب کرد. باید مدام «کورپیرامونی» اش را به او یادآوری کرد و او را مجبور کرد که یا فقط در مورد آن بخش از ایران حرف بزند که آن را نمایندگی می‌کند و یا اگر در مورد ایران در کلیت آن حرف می‌زند از درست کردن کلیت‌های کاذب و بی‌اساس چه به نام «ملت ایران» چه به نام «مردم ایران» بپرهیزد. بخشی از غارت منابع پیرامون صرف تولید روشنفکران ارگانیک برای «سفید» های مرکز، و همدست‌های منطقه‌های آن‌ها در اطراف و اکناف ایران شده است. و این روشنفکران ارگانیک امروز در آکادمی و رسانه و شبکه‌های اجتماعی با ده‌ها استراتژی مختلف در حال به هم دوختن شکاف دموکراتیکی هستند که با قیام ژینا گشوده شد. باید در حوزه‌ی گفتمانی علیه این «روشنفکری بخیه‌دوز» شوریید و اجازه نداد که این شکاف دموکراتیک در حال انکشاف را به هم بدوزد. روشنفکران ارگانیک پیرامون باید در راستای ایجاد یک هژمونی فراگیر، متشکل از همه‌ی صداهای به حاشیه رانده شده، فمینیسم پیشرو و طیف نازک روشنفکری دموکراتیک «سفیدهای ایرانی»، حرکت کنند. در غیاب این هژمونی، تغییر حاکمیت در مرکز فقط چرخش قدرت بین نخبگان حاکم خواهد بود، هر چند که هزینه‌ی این چرخش قدرت با جان‌های بلوچستان، کوردستان و خوزستان-عربستان پرداخت شده باشد. خطاب ما به روشنفکری دموکراتیک ایرانی این است که به سازوکارهای «الغای شکاف دموکراتیک» و به فرایندهای تحمیل سکوت به پیرامون و بازتولید کورپیرامونی و ناسیونالیسم ایرانی حساس باشند و در این میدان جنگ گفتمانی، با فمینیست‌های پیشرو و روشنفکری دموکراتیک ملت‌های غیرفارس هم‌رزم باشند، هم‌رزمی‌ای از جنس آن نوشته‌های دلگرم کننده‌ایی که در روزهای آغازین قیام ژینا «خروج دسته جمعی» مردم در خیابان‌های ایران را رصد می‌کرد.<sup>۱</sup>

۱. ایمان گنجی. «ایران، خروج دسته جمعی». رادیو زمانه. ۲۰ مهر ۱۴۰۱. دسترسی در ۲۰ فروردین ۱۴۰۲.



# اخلاق فمینیستی: فرجام «فمینیسم اسلامی» و خیزش

## «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی هایدی مغیثی و شهرزاد مجاب



### پیشگفتار

تا پیش از جنبش «زن، زندگی، آزادی»، ایران، خاورمیانه و شمال آفریقا و دیگر کشورهای اکثریتاً مسلمان هرگز چنین خیزش سیاسی گسترده‌ای را در نفی سلطه‌ی مردسالارانه‌ی حکومتی بر بدن زن با تکیه بر حجاب اجباری تجربه نکرده بودند. قیام پرشور زنان و مردان جوان ایرانی در برابر بیش از چهار دهه تبعیض، تحقیر، توهین، و نادیده و ناشنیده گرفتن شهروندان و تحمیل هویت اجباری بر آنان، مشروعیت حاکمیت را در شعله‌های حجاب سوزان، خاکستر کرد. نگاه میلیون‌ها انسان در سراسر دنیا از «ایران هسته‌ای» گذشت و به جوشش آزادی‌خواهانه‌ای که از دل زنان و جوانان برمی‌آید دوخته شد. دگرگونی فکری و فرهنگی بزرگی که در جامعه آغاز شده بسیاری از هواداران پیشین نظام، ترس زده‌گان و تغییر ناباوران، حتی جمعی از باورمندان به دین را به حمایت از جنبش «زن، زندگی، آزادی» و خواست ایجاد نظامی دموکراتیک، سکولار و عادلانه فراخواند. این اعتراضات سراسری و فراگیر بخش‌های گوناگون جامعه‌ی مهاجران ایرانی را نیز در سراسر جهان فعال کرد. با توجه به محدود بودن فضای گفت‌وگو و فعالیت رسانه‌ای در داخل کشور، گروه‌های مختلف

کنشگران مهاجر ایرانی و مخالفان از طیف‌ها و دیدگاه‌های گوناگون با رسانه‌های بی‌شمارشان وظیفه‌ی جلب توجه جهان به رویدادهای ایران و پی‌گیری رویدادها و گزارش‌های روزبه‌روز حرکت داخل را به‌عهده گرفتند. گردهمایی‌های چند ده هزار نفره، صدور اعلامیه‌های همدردی و همبستگی با جنبش، تلاش برای ایجاد و اعلام ائتلاف‌های متعدد، نوشتن منشورها، برگزاری کنفرانس‌های آکادمیک، ارتباط با دولت‌های غربی و مباحثه‌های بی‌شمار رسانه‌ای، حداقل از جهت شکستن سکوت و گرایش نظاره‌گری منفعلانه در میان مهاجران، و افزایش آگاهی جمعی و ترویج ارزش‌ها و رفتارهای دموکراتیک، تجاربی است ضروری و مثبت. همگرایی و تعامل همه‌ی عدالت‌جویان برای انتخاب ابزار سیاسی مناسب و راهکارها و برنامه‌های شفاف برای تحقق خواسته‌های مشخص و چندلایه‌ای که زیر شعار فراگیر «زن، زندگی، آزادی» جای گرفته‌اند، اهمیت حیاتی دارند.

این نوشته مداخله‌ای است در بحث‌ها و تحلیل‌های رسانه‌ای و آکادمیک در زمینه‌ی جنبش ژینا-مهسا در خارج از کشور، با هدف یادآوری تاریخ طولانی و پرمشقت مبارزه‌ی زنان پیش از خیزش مهسا، به نسل دلیر و پرانرژی‌ای که با خواست‌موجه و قابل‌درک داشتن یک زندگی «نرمال» و «آزادی» مصمم به ازجا‌کندن ساختارهای تمامیت‌خواهی است؛ به‌خصوص از آن‌رو که شرایطی که به انقلاب ۵۷ انجامید، و زمینه‌های مادی، اجتماعی و سیاسی‌ای که به شورش زنان و مردان جوان علیه حجاب اجباری پس از قتل دولتی ژینا (مهسا) جرقه زد، در بمباران تبلیغاتی رسانه‌های برون‌مرزی، عامدانه به سود رهبران خودگمارده و فعالیت‌سایبری از راه دور، نادیده گرفته می‌شود. این مداخله دعوتی است برای فاصله گرفتن از فضای هیجانی و سرشار از انرژی سیاسی سازمان‌نیافته و واکنش‌های عاطفی‌ای که جنبش «زن، زندگی، آزادی» تولید کرده، و مرور تجربیات گذشته‌ی تلاشگران حقوق زن در دوران پس از انقلاب، با امید تکرار نشدن اشتباهات و ناکامی‌های گذشته. در این راستا، لازم دیدیم که پاره‌ای از اختلاف‌های بینشی در مطالعات فمینیستی ایران را که در چند دهه‌ی گذشته به‌ویژه در خارج از کشور بازتاب داشته مرور کنیم. هدف ما از این مرور تأکیدی بر اهمیت تعمق در نتایج و پیامدهای سیاسی نظریه‌پردازی‌ها و تئوری‌ها درباره‌ی راهکارهای تحول اجتماعی، و ضرورت انتقادهای سازنده با تکیه بر اخلاقیات فمینیستی. این اشاره را نیز لازم می‌دانیم که از آن جا که هدف ما نقد دیدگاه‌ها و نه افراد است، ذکر نام و مشخصات انتشار نوشته‌هایی را که از آن‌ها به‌طور دقیق مستقیم و غیرمستقیم نقل قول کرده‌ایم ضروری ندانسته‌ایم. ما مدت‌ها پیش از آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی»، طی نوشته‌های جداگانه‌ی متعددی انتقادهای خود را به نظریه‌پردازی‌های مبالغه‌آمیز «فمینیسم اسلامی» با ارجاع مشخص به نام و نوشته‌های نویسندگان بیان کرده‌ایم. خواننده‌ی علاقمند می‌تواند در پی‌نوشت به پاره‌ای از آن‌ها مراجعه کند.<sup>۱</sup>

<sup>1</sup> Haideh Moghissi (2019) 'Right-wing Western and Islamic populism: Reconsidering Justice, democracy and equity' in Gregor Fitzzi, et al, (eds) Populism and Crisis of Democracy: Migration, Gender and Religion, Routledge Publishers.

## حجاب اجباری، «پرچم» مبارزه بر علیه غرب

با استقرار حاکمیت جدید در پی انقلاب ۱۳۵۷، اجباری شدن حجاب بر دو بُعد دینی و سیاسی توجیه شد. بُعد دینی بر این اساس که جایگاه زن در جامعه و روابط و اخلاق جنسی به طور کلی در چارچوب شریعت شیعه اسلامی تبیین و با استفاده از دستگاه قهر بر جامعه تحمیل شود. بُعد سیاسی بدین معنی که پوشش و رفتار اخلاقی زنان، ایران را جلوه‌ای از دژ مستحکم «اسلام حقیقی» در مقابله با «شیطان بزرگ/امپریالیسم آمریکا» که از دید نظام اسلامی زن مسلمان را آلوده‌ی «فرهنگ جنسی غرب» کرده بود، نشان دهد. ایران می‌بایست از طریق نهادینه کردن مجدد شریعت در قوانین، تحمیل اخلاقیات اسلامی و الغای دگرگونی‌های اجتماعی و حقوقی به دشواری به دست آمده‌ی دهه‌های پیشین، چنین دژ تخیلی را به نمایش گذارد. نماد قابل رؤیت و سمبلیک این سیاست حجاب و حقوق زنان بود.

## اولین رویارویی زنان با حاکمیت جدید

جمعیت زنان پرشوری که در اعتراض به فرمان حجاب اجباری درست سه هفته پس از انقلاب به خیابان آمدند و نزدیک به دو هفته با تحصن‌ها و توقف کار در اداره‌ها و مدارس و بیمارستان‌ها به نخستین نیروی مخالف در برابر نظام جدید تبدیل شدند، به خوبی می‌دانستند که به زیر حجاب راندن دوباره‌ی آنان مقدمه‌ی یورش به عرصه‌های دیگر حقوق فردی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان است. جنبش خودجوش زنان به عنوان نیروی سیاسی با خواست‌های مشخص فمینیستی در حال ظهور بود. افسوس که بسیاری از نیروهای سیاسی و روشنفکران صاحب‌نام نظاره‌گر این رویدادها ماندند، و اخطار را از آنچه برای انقلاب و برای سایر نیروهای سیاسی در پیش بود جدی نگرفتند. از آن بدتر بعضی از آنان به زنان معترض توصیه کردند به مسائل «جدی‌تر» انقلاب بیندیشند، که از نظر آن‌ها حجاب اجباری از آن جمله نبود. در جو هیجانات ضدامپریالیستی آن زمان، گوش شنوایی برای هشدارهای روشنفکران مستقل و هوشیاری که از «صدای پای فاشیسم» و مفتش‌هایی که «دهانت را می‌بویند مبادا که گفته باشی دوستت دارم» سخن می‌گفتند، وجود نداشت. و این داستان غم‌انگیز دیگری است. نکته این است که محروم کردن زنان از حق انتخاب پوشش که البته به خودی خود ظلم و ستم بزرگی است، محتوایی بسیار گسترده تر از نفی حق پوشش داشت و دارد. هدف کنترل بدن زنان و جنسیت، وادار کردن آنان به تسلیم و پذیرش زنانگی به روایت حاکم، محدود کردن فضای فعالیت اجتماعی و تبدیل بدن آنان به ماشین تولید سربازان آینده برای پیشبرد جاه‌طلبی‌های منطقه‌ای و فراتر از آن بود که از نظرها پنهان ماند.

نگرانی زنان از فرمان حجاب اجباری کاملاً به‌جا بود. حاکمیت با درهم‌آمیختن قوانین حقوقی و احکام مذهبی، اعلامیه‌های سیاسی و تصویب‌نامه‌های دولتی و با کمک مشته‌های آه‌نین طی سال‌های پس از انقلاب سیاست جداسازی جنسی در زندگی اجتماعی و محدود کردن فرصت‌های زنان را دنبال کرد. قانون حمایت از خانواده تعلیق شد. سن قانونی ازدواج برای دختران به سیزده و در عمل به نه سال کاهش یافت. زنان قاضی برای تصدی کرسی قضاوت رد صلاحیت شدند. تحصیل در برخی از رشته‌های آموزش عالی برای زنان ممنوع شد و صدها زن متخصص، آموزگاران و کارکنان دولت پاکسازی یا به بازنشستگی پیش از موعد یا ترک شغل وادار شدند. هرچند در مورد آموزش عالی زنان عقب‌نشینی‌هایی انجام شد، اما سیاست‌های جنسیت‌گرایانه و خصومت‌آمیز علیه زنان در سال‌های بعد با تدوین و اجرای قانون مجازات اسلامی، قصاص برای بی‌حجابی، سنگسار به اتهام رابطه‌ی خارج از موازین اسلامی، اعطای «اختیار» برای توهین و ضرب و جرح زنان کم‌حجاب/بدحجاب به مأمورین رسمی و غیررسمی اجرای «نهی از منکر»، و آنانی که توهین و کتک زدن زنان برای‌شان نوعی ارضای تمایلات جنسی سرکوب‌شده نیز بود، ناامن کردن خیابان‌ها برای زنان، بستن نشریات معدود زنان و بسیاری اقدامات قانونی و غیرقانونی خصمانه ادامه یافت.

### ابتکارهای مقاومتی زنان

گسترش محدودیت‌ها و خشونت دولتی تنها به افزایش مقاومت هوشمندانه‌تر زنان انجامید. آنها بیشتر به دانشگاه رفتند، به ترجمه و نوشتن مقالات و کتاب‌های فمینیستی، انتشار مجله و نوشتن رمان دست زدند. گروه‌های مختلف زنان با گرایش‌های مختلف شکل گرفتند؛ از جمله، «تغییر برای برابری»، «کانون زنان ایرانی»، «مدافعان حقوق بشر»، «مادران صلح»، «مجمع زنان اصلاح‌طلب»، «مدرسه‌ی فمینیستی»، «میدان زنانه»، «همگرایی زنان»... و کمپین‌هایی مانند کمپین یک میلیون امضا، برای اصلاح قوانین خانواده، مخالفت با سنگسار و اعدام، دفاع از زندانیان سیاسی-عقیدتی، و آزادی بیان، اعتراض به ممنوعیت دوچرخه‌سواری زنان، و ورود به استادیوم‌های ورزشی، حفظ محیط زیست و حقوق حیوانات سازمان داده شدند؛ و در شرایط دشوار امنیتی گام‌های مهمی برای تعامل و همکاری با یکدیگر برداشتند. برای مدتی نشریات شکوفا شد، فیلم‌های مهمی تولید شد. زنان به جامعه نشان دادند که حجاب اجباری در خود تمام گسل‌های دیگر اجتماعی (فقر، بیکاری، ویرانی محیط زیست و غیره) یعنی روابط اجتماعی برخاسته از استثمار را هم می‌پوشاند. با این حال سرکوب بی‌امان و خشن زنان فعال از سویی و سیاست تعدیل اقتصادی و حذف پوشش‌های قانونی و سرویس‌های رفاهی که به افزایش فقر و بی‌تأمینی زنان و ظهور پدیده‌ی زنان کارتن‌خواب و معتاد، پایین آمدن سن تن‌فروشی و ازدواج زودهنگام دختران خردسال انجامید، جنبش عدالت‌جویانه‌ی زنان را آسیب‌پذیرتر کرد. مقاومت مسالمت‌آمیز، مبتکرانه و شجاعانه‌ی زنان در برابر انتظارات و توقعات فرهنگی

حاکمیت، در شرایطی که سخن گفتن و نوشتن و دفاع از حقوق زن، خطرات بسیار در پی دارد در تمام این سال‌ها با فراز و نشیب ادامه یافت.

### «اصلاحات» و امیدها

از اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰ خورشیدی بحران اقتصادی ناشی از سیاست تعدیل اقتصادی که تمام دولت‌های جمهوری اسلامی پس از جنگ با عراق دنبال کرده بودند، همراه با سوءمدیریت، فساد نهادی شده در سطوح بالا، تصمیم‌گیری‌های ناشی از بی‌دانشی و بی‌تجربگی، به کار گماشتن افراد بی‌اطلاع و بی‌سواد صرفاً به خاطر ارتباطات خانوادگی یا ملاحظات ایدئولوژیک، و به هدر دادن منابع مالی، فرهنگی و محیط زیستی، حاکمیت را با بحرانی جدی روبه‌رو کرد. کنترل سرکوب مطالبات و فعالیت‌های اعتراضی زنان، کارگران، ملیت‌ها، دانشجویان، رسانه‌های منتقد نظام، هنرمندان و روشنفکران سکولار تشدید شد. اختلاف‌های داخلی بین دو جناح موسوم به «اصلاح‌طلب» و «اصول‌گرا» نیز شدت یافت. در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ زنان و جوانان به‌طور هماهنگ به نفع محمد خاتمی رأی دادند که امید داشتند با دغدغه‌های آنان موافق‌تر باشد. مقاومت خودجوش زنان گسترده بود. اما پیروزی خاتمی، ضمن ایجاد پاره‌ای تحولات از جمله ظهور نشریات و ان‌جی‌اوهای متعدد، به دودستگی بیشتر جناح‌های میانه‌رو و محافظه‌کار در داخل و خارج از حکومت کمک کرد و حاصل دو دوره‌ی ریاست جمهوری او یأس و نومیدی از امکان تحول حکومت از درون بود. باین‌همه، هرچه فشارهای اجتماعی و فرهنگی و خشونت فیزیکی و اخلاقی نسبت به زنان افزایش یافت و هرچقدر فضای فعالیت سیاسی و حقوقی زنان تنگ‌تر شد، روحیه‌ی مقاومت و اراده‌ی تغییر نابرابری جنسیتی و بی‌عدالتی‌های اجتماعی و همراه آن بلوغ فکری و سیاسی زنان ایرانی، اعتماد به نفس آنها رشد بیشتری پیدا کرد.

### یورش دوباره‌ی اصول‌گرایان

با انتخاب محمود احمدی‌نژاد عرصه برای فعالیت نیروهای دموکراسی‌خواه، از آن جمله برای زنان، از آنچه بود تنگ‌تر شد. در جریان انتخابات ۱۳۸۸ کنشگران زن کوشیدند از فرصت فضای سیاسی کوتاه و زودگذر انتخابات برای افشا و افزایش آگاهی درباره‌ی قوانین تبعیض‌آمیز و بسیج هم‌نظران و خلق جوانه‌های ائتلاف‌های آینده بهره بگیرند. در اعتراضات میلیونی پس از آن نیز زنان تا اندازه‌ای رهبری جامعه‌ی مدنی را برای ابراز نارضایتی جامعه و طرح خواسته‌ها به عهده گرفتند. گفتنی است که کنشگران حقوق زن بودند که برای نخستین بار خواست تجدید نظر در قانون اساسی به سود حقوق زنان را در مطالبات خود طرح کردند. نسل جدید همین زنان بودند که در سال‌های بعد، کم‌وبیش هم‌زمان با خیزش اعتراضی ۱۳۹۶ در برابر



ضرب و شتم خیابانی ایستادند، روسری و حجاب را بر سر چوب زدند و از پی آمدهای آن نهراسیدند و موفق شدند نقاب تقدس را برای همیشه از چهره حاکمیت بردارند و مشروعیت آن را حتی در چشم طرفدارانش به جز جان سخت‌ترین آنها در داخل و به خصوص در خارج از ایران از میان ببرند.

### هیاهو و سکوت «فمینیسم اسلامی»

به موازات فعالیت جناح موسوم به «اصلاح طلب»، بازیگران غیردولتی، فمینیست‌هایی که مداخله در بحران سیاسی و کنشگری زنان را دنبال می‌کردند، واکنش‌های متفاوتی به بحران سیاست جنسی حاکمیت برای به زانو در آوردن زنان نشان دادند. اگر برای کنشگران حقوق زن در داخل کشور در خواست برابری قانونی، در جو امنیتی و خفقان شدید، مبارزه‌ای بود آگاهی‌دهنده که تضاد میان آموزش‌های اصول‌گرایان و مقتضیات زندگی و نهادها و ارزش‌های امروزی را بدون استفاده از شعارهای غیر عملی آشکار می‌کرد، و به‌طور غیر مستقیم مبارزه‌ای برای شریعت‌زدایی از نظام سیاسی و قانونی کشور بود، برداشت جمعی از خواهران فمینیست آنها در خارج از کشور گشوده شدن دروازه‌های جدیدی برای فعالیت‌ها و امکان بهبود شرایط زنان بود.

جمعی از فمینیست‌های آکادمیک ایرانی، تحت نفوذ گرایش‌های پست‌مدرن و نسبی‌گرایی فرهنگی متداول در آن سال‌ها از سویی، و افزایش حضور گروه برگزیده‌ای از خویشاوندان زن مقامات حکومتی، و نیز عقب‌نشینی‌های محدود حاکمیت در زمینه‌ی آموزش و حضور اجتماعی زنان، به این نظر رسیدند که برابری حقوقی زنان با مردان با تفسیر مجدد از شریعت و خوانشی دیگر از متون و گفت‌وگوهای حقوقی، ممکن، و حتی مطلوب‌تر است. بعضی از آنان با امید به متقاعد ساختن روحانیون و نهادهای قانون‌گذاری اسلامی در مورد برابری زنان و مردان، بر این استدلال پامی‌فشرده‌اند که قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی، مانند قانون تبعیض‌آمیز دیه، نه در فقه اسلامی، بلکه در سنت و تاریخ ریشه دارند و از این‌رو قابل‌تغییراند. اگرچه این منتقدان ماهیت زن‌ستیزانه، یا به بیان محتاطانه‌ی آنها، ماهیت مردمحورانه‌ی قانون را قبول داشتند، اما تحلیل آنها از چارچوب قضایی-حقوقی حکومت اسلامی فراتر نرفت و ریشه‌های مذهبی قوانین را مورد پرسش قرار نداد. آنها به حکومت یادآوری می‌کردند که طبق قانون اساسی ملزم است تا به اجتهاد بپردازد و از علم، فناوری و تجربه استفاده کند. آنها این رابطه‌ی مهم را نادیده گرفتند که حتی اگر به تفاسیر «فمینیستی» از متون و سنت‌های مذهبی مجال نقش‌آفرینی در روند اصلاحات داده شود، تلفیق آنها در قانون مستلزم یک فرایند سیاسی، یعنی تعارض و سازش در توزیع مجدد و اعمال قدرت سیاسی و جنسیتی است. از آن‌جا که این قوانین از یک برنامه‌ی مردسالارانه‌ی علناً مذهبی متأثرند، اصلاح آنها مستلزم بازنگری رادیکال یا کنار گذاشتن مبانی الهیاتی آن خواهد بود و می‌پرسیدند که «آیا زمان آن نرسیده که به اجتهاد بپردازیم؟» به عبارت دیگر، از تحولات نزع جنسیتی در ایران عقب مانده بودند.

تردید نیست که ظهور و قدرت گرفتن بنیادگرایی اسلامی پس از انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ و ترور انورسادات رئیس‌جمهور مصر در ۱۹۸۱، دو متحد «مدرن» و پرزور غرب در منطقه، روایت‌های غرب‌مدار و نژادپرستانه بر ضد مسلمانان، عرب‌ها و ایرانی‌ها و پیش‌داوری‌های ضد اسلامی و تصویرپردازی‌های جدید شرق‌شناسی درباره‌ی زنان مسلمان را دامن زده بود. چه در مراکز دانشگاهی، چه در مطبوعات و رسانه‌های دیگر روایاتی غالب بود که موجودیت و هویت زنان اکثر کشورهای مسلمان را به مذهب تقلیل می‌دادند و توصیه می‌کردند که حقوق زنان در این کشورها باید در محدوده‌ی فرهنگ خود، که گویا تنها در اسلام و ارزش‌های اسلامی خلاصه می‌شود، مطالبه شود. نقطه‌ی مقابل آن‌ها بینشی بود که به نام مخالفت با جنگ و با امپریالیسم بر جنایات بنیادگرایان چشم می‌بست و از سخن گفتن درباره‌ی تروریسم دولتی در این کشورها که اقلیت‌های ملی و مذهبی، روزنامه‌نگاران، همجنس‌گرایان، دانشگاہیان، معلمان، فعالان اتحادیه‌ای، وبلاگ‌نویسان را هدف قرار می‌داد و می‌دهد، خودداری می‌کرد. در رابطه با زنان نیز گاهی استدلال می‌شد که مردمی را که از فقر و بی‌کاری و تعدی نواستعماری رنج می‌برند نباید با مطرح کردن انتقادات جنسیتی دوپاره کنیم؛ بی‌توجه به این واقعیت که اکثریت توده‌های فقیر، بی‌کار و استثمارشده و محروم در این جوامع را زن‌ها تشکیل داده و به‌طور روزمره مورد بهره‌برداری جنسی و انواع خشونت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، روحی و جسمی نیز قرار داشته و دارند. در حقیقت هیچ فضای خصوصی و عمومی بری از تحقیر و توهین به زنان نبود و نیست.

فضای پسااستعمارگرایانه، پسامدرن، پساساختارگرا و به‌طور کلی «پسائیت» روشنفکری که در آن زمان در مجامع آکادمیک در اوج خود بود، مشوق گفتمان و تحلیل فمینیست‌های آکادمیک ایرانی بود که در شرایطی که دین‌سالاری اسلامی در ایران در حال رنگ باختن بود، با طرح و ترویج «فمینیسم اسلامی»، کوشیدند با تصورات اروپامدار درباره‌ی زن «منفعل»، «ناآگاه» و «بی‌سواد» مسلمان، از طریق توصیف هر حرکت اعتراضی فردی و جمعی زنان به‌عنوان «عاملیت/سوبژکتیویته» زن مسلمان، مقابله کنند.

پژوهش‌های «نومحافظه‌کارانه» خطر افتادن در دام دفاع توجیه‌گرانه از کردارهای جنسیتی دین و بهانه‌تراشی برای گفتمان و اقدامات سرکوب‌گرانه نظریه‌پردازان و زمامداران تمامیت‌گرا را نمی‌دیدند. درباره‌ی جایگاه زنان به‌عنوان دارندگان عاملیت اجتماعی و سیاسی که «با تأویل و تفسیرهای زنورانه‌ی متون اسلامی... فضاهای تازه‌ی فرهنگی و سیاسی» را در ایران گشوده‌اند مبالغه می‌کردند؛ از این که «دگرگونی نظام حکومتی» زنانی را به صحنه آورده که «قبل از انقلاب محیط کار، اجتماع، سیاست و فرهنگ را بیگانه از خود می‌دانستند» ابراز شادمانی می‌کردند؛ و نوشتند حضور زنان چنان «پرشور و هیجان‌انگیز» است که نمی‌توان آن را نشانه‌ی خشم زنان در مقابله با سیاست‌های زن‌ستیزانه دانست، بلکه این «صدای زنان مسلمان است که اکنون راه خود را از طریق فمینیسم اصیل اسلامی یافته‌اند.» فمینیست دیگری، پس از ارائه‌ی تصویر دل‌انگیزی از

امکاناتی که پس از استقرار حاکمیت اسلامی برای زنان دین‌مدار پدید آمده تا دولت نتواند از «وظایف اسلامی» خود سر باز زند، به این نتیجه‌ی بهت‌آور رسید که «بنیادگرایی برای زنان ایران» در واقع یک موهبت «خداداد» بوده است.

محافظه‌کاری آکادمیک حتی در بررسی‌های تاریخی نیز مانع از اشاره به نقش روحانیون محافظه‌کار به‌عنوان یکی از موانع عمده در برابر تجدد در ایران، حداقل در زمینه‌ی حقوق زنان بود. به جای آن بر «ضعف بورژوازی» و سلطه‌ی «قدرت نیمه‌فئودال»، «نبود طبقه‌ی کارگر تشکل‌یافته» و «عدم توافق بین روشنفکران» تکیه می‌شد. برخی «فمینیسم اسلامی» را معادل الهیات‌رهایی‌بخش در آمریکای جنوبی و مرکزی می‌دانستند. در «گزارش کشوری» در مورد وضعیت زنان ایران یادآور می‌شدند «فعالین حقوق زنان کارزارهای وسیعی برای حقوق برابر به‌راه انداخته‌اند که در چارچوب پارامترهای تعیین‌شده توسط تئوکراسی، موفقیت‌آمیز بوده‌اند. مع‌ذالک، چارچوب کلی قانون تبعیض‌آمیز است و زیربنای تئوکراتیک دولت مرتباً عناصر مترقی و دموکراتیک آن را بلااثر می‌کند.» شگفت‌انگیز آن است که «پارامترهای تعیین‌شده توسط تئوکراسی» محک اندازه‌گیری برای موفقیت فعالین حقوق زنان به حساب آید. در بخش «توصیه‌ها» به حکومت دین‌مدار ایران، به جای خواست لغو قانون زن‌ستیز سنگسار، توصیه می‌کنند «این قانون مجازات باید میان تجاوز به معنای رابطه‌ی جنسی که مورد توافق متقابل نیست و رابطه‌ی جنسی بیرون از ازدواج که با توافق متقابل همراه است، تمایز بگذارد.» اشتغال زنان در حکومت اسلامی، عرصه‌ی دیگری بود که فمینیست دیگری با سهل‌انگاری پژوهشی یا اشتباه محاسباتی، از جمله درهم‌آمیختن آمار سری‌های زمانی چند سال پیش و پس از انقلاب، به نتیجه‌ی نادرست عدم تغییر «سهم زنان در نیروی کار بعد از انقلاب» رسید. از جمله این اشتباهات در نظر نگرفتن کاهش واحد سن اشتغال (از ۱۰ سال پیش از انقلاب به ۶ سال در سرشماری آماری پس از انقلاب) بود. امری که آمار اشتغال زنان پس از انقلاب را متورم می‌کند. او در توضیح افزایش نقش اجتماعی زنان در نظام جدید، از جمله به نقش زنان بسیجی و واگذاری «مسئولیت محافظت از وزارتخانه‌ها و...» به آنها، به‌عنوان تصمیماتی مغایر اوائل انقلاب که قصد «حذف زنان از رده‌های مناصب دولتی» بود یاد کرد، که به‌طور غیرمستقیم تأیید تحریف‌آمیز سیاست‌های جنسیت‌گرای دوران «اصلاحات» بود.

یکی دیگر از پژوهشگران فمینیست، با شور بیشتری تلاش کرد امتیاز هر نوع تغییر و تعدیلی در سیاست‌های زن‌ستیزانه‌ی حکومت پس از جنگ ایران و عراق را به «زنان مسلمان» نسبت دهد. از جمله با این ادعا که «قانونی که تحت فشار زنان مسلمان فعال به امضای آیت‌الله خمینی رسید، به نسبت قانون مصوبه‌ی زمان شاه حمایت واقعی بیشتری را برای زنان تأمین می‌کند.» این روایت نه‌تنها از نظرگاه محتوای قانون جدید، بلکه از نظر روند و نقش زنانی که بر تصویب این قانون تأثیر داشتند بسیار نادرست و جانب‌دارانه بود. این نویسندگان مقاله‌های متعدد پژوهشی زنان کنشگر و نیز تلاش زنان بی‌شماری که حتی پس از درگذشت یا کشته

شدن شوهران‌شان در جنگ از حق حضانت فرزندان به‌نفع جدِ پدری محروم مانده و به هر وسیله‌ی ممکن، از عریضه‌نویسی، تا بست‌نشینی در خانه‌ی روحانیون، حاکمیت را در فشار قرار داده بودند نادیده گرفت. همین فرد به دفاع جانانه‌ای از حجاب پرداخت و مدعی شد پوشش زن مسلمان که در دوران استعمار به رموز و رمزها و بدفهمی بسیاری آلوده شده بود، در دوران پسا-استعماری صرفاً لباسی است که زن مسلمان آن را می‌پوشد تا خود را آراسته‌تر نشان دهد، درست همان‌گونه که زن غربی در آرایش خود آزاد است. او ادعا کرد زن مسلمان از حجاب چون «جایگزینی خلاق» استفاده می‌کند تا بتواند مشارکت خود در فضای عمومی را افزایش دهد. به این ترتیب «انتخاب» حجاب را امری بدیهی فرض می‌کرد و عنصر اجبار و زور، چه به شکل خشونت وحشیانه یا ایجاد ارعاب یا به شکل فشارهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، در تحلیل او جایی نداشت.

فمینیست دیگری بی‌هیچ ملاحظه و تردید و تعمقی، که از جمله مسئولیت‌های اخلاقی یک پژوهشگر صادق است، در مصاحبه با یکی از رسانه‌ها، «سکولاریسم در ایران [را] پروژه‌ای به‌سر آمده» اعلام کرد! موارد پرخاشگری و متهم ساختن کسانی که در سوی مقابل این بینش قرار داشتند به‌عنوان «چپ سنتی»، «اورینتالیست»، «محققین دولت-محور و ساختارگرا» که عاملیت و سوژگی زن مسلمان را نادیده می‌گیرند و از سیاست امپریالیست‌ها جانب‌داری می‌کنند و دیگر برخوردهای شخصی کم نبودند. پاره‌ای از این پژوهشگران که به‌خاطر مواضع سیاسی‌شان به‌راحتی می‌توانستند به ایران سفر کنند، نظریه‌های همکاران خود را که به‌دلیل سیاسی امکان چنین سفرهای پژوهشی را نداشتند، به‌خاطر نداشتن «مطالعات میدانی» در ایران بی‌اعتبار اعلام می‌کردند.

باور ما این بود که شوق و ذوق نابه‌جای پژوهشگران فمینیست اسلامی نسبت به حضور زنان وابسته به حاکمیت یا نخبگان اسلامی در ایران، لبه‌ی تیز و بُرنده‌ی سیاست‌های جنسیتی حاکمیت و بنیادگرایان را کند یا بی‌خطر جلوه می‌داد؛ تکیه بر «عاملیت» و توانمندی «زنان مسلمان» نه به‌رغم حجاب بلکه به‌واسطه‌ی حجاب، به این ادعا اعتبار می‌بخشید که زنان ایران «در پناه اسلام» از حقوق اجتماعی و قانونی برخوردارند و انتقاد به سیاست‌های جنسیتی نظام ترفندی امپریالیستی است؛ در ارگان‌های مطبوعاتی حکومت (مانند نشریه‌ی «یالثارات» وابسته به انصار حزب‌الله) بی‌هیچ ملاحظه‌ی اخلاقی و سیاسی کنش‌گران حقوق زنان «مشوقین و مروجین فحشا» خوانده می‌شدند.

گفتنی است که زنان آگاهی نیز بودند که به‌طور روزمره با محدودیت‌ها و تبعیض‌های فلج‌کننده و خشونت حاکم دست‌وپنجه نرم می‌کردند، و در این هیجانات و احساسات خواهران خود در خارج از کشور سهیم نبودند و به آن‌ها توصیه می‌کردند که «بیش از حد از رویدادهای ایران به هیجان و سرور نیایند» و «با تحولات اندک فریفته نشوند.» یا «با افزایش شمار زنان مجلس و انتصاب چند زن به سمت‌های اجرایی هلهله به راه نیندازند چرا که گماشتن چند زن به مناصب بالا و محروم کردن عموم زنان از موقعیت شهروندی کامل معنایی

ندارد؛ و بی‌هیچ‌اما و اگری قانون خانواده‌ی تدوین‌شده در جمهوری اسلامی را «به‌مراتب عقب‌تر از آنچه در دوران شاه به آن دست یافته شده بود» توصیف می‌کردند.

اشاره‌ی مختصر به روایت‌های این کنشگران اکادمیک حقوق زنان در محافل دانشگاهی خارج از کشور را از نظرگاه تأثیر فکری و سیاسی آن‌ها بر عمل میدانی جنبش زنان در داخل (و خارج از کشور)، یعنی ایجاد تردید در درستی مبارزه علیه حجاب اجباری و سایر سیاست‌های زن‌ستیزانه و افزایش گرایش‌های پوپولیستی نباید به‌هیچ‌وجه دست‌کم گرفت. چنان که تکیه بر پیش‌برد خواست‌های روزمره‌ی مدنی و مطالبات حقوقی ویژه‌ی زنان، بدون طرح مقولاتی مانند خواست دولت سکولار دموکراتیک و عدالت‌خواه که آزادی‌های جنسیتی، ملی، مذهبی، و عقیدتی را برای تمام شهروندان تأمین کند، از پر کردن «شکاف بین دولت و ملت» و «ایدئولوژی» نکردن جنبش زنان سخن می‌گفتند. حتی در مقطعی ما شاهد مراسم خرافی مانند توزیع آجیل مشکل‌گشا و پختن آش نذری برای آزادی زنان کنشگر زندانی تحت عنوان همراهی با «مردم» و ایجاد فرصت ارتباط اجتماعی و همبستگی زنانه نیز بودیم. دیگر تأثیر عملی و منفی روایات جانب‌دارانه از تحولات حقوق زنان در ایران، در خارج از کشور نیز در راه‌یافتن این ادعاها به جزوه‌هایی بود که برای اطلاع و آموزش و تصمیم‌گیری هیئت‌های رسیدگی به تقاضای پناهندگی زنان ایرانی در کانادا تهیه می‌شد.

با گذشت سال‌ها و بی‌حاصل بودن امیدهای اصلاحات توسط «اصلاح‌طلبان» حکومتی، بحث‌ها و هیجانات پیروان نظریه‌ی فمینیسم اسلامی رنگ باخت و به‌تدریج به فراموشی سپرده شد، و تا مدتی خبری از آکادمیک‌های هوادار فمینیسم اسلامی نبود. شعارهای درون ایران در جنبش‌هایی که یکی پس از دیگری سر بر می‌آوردند، از جمله، «اصلاح‌طلب/اصول‌گرا دیگه تمومه ماجرا» مهر پایان را بر این توهمات کوبیده بود. جنبش توفانی «زن، زندگی، آزادی» که در طول و پهنا نافی همه‌ی نظریه‌های این فمینیست‌های اسلامی بود، فرارسید. آنچه که مورد حیرت ما و انگیزه‌ی نوشتن این مقاله شد، ظهور دوباره و مکرر چند تن از همین هواداران و مروجان فمینیسم اسلامی در رسانه‌های برون‌مرزی و نشست‌های تحلیلی، این بار در جانب‌داری از جنبش ژینا-مهسا علیه حجاب بود. ما ضمن خوش‌آمدگویی به آنها، ضرورت توجه به جنبه‌هایی از اخلاقیات فمینیستی را بی‌مناسبت نمی‌بینیم.

## کدام اخلاق فمینیستی؟

فلسفه‌پژوهان فمینیست، اخلاق فمینیستی را عقلانیتی می‌دانند که بر مبنای آن بدیل بهتری از وضع موجود را متجسم کند، یعنی تغییر شرایطی که زنان و مردان از نظر مادی، تجربی و ساختاری به‌طور متفاوتی زندگی را تجربه می‌کنند که به سود مردان و به زیان زنان است. به‌طورمثال انتقاد «مارتا نوسبام» و «کلودیا کارد» از اخلاقیات فلسفه‌ی سنتی این است که این اخلاقیات متوجه پیش‌فرض‌های خود نیست؛ از جانب همه

سخن می‌گوید؛ زمینه‌های مادی، تجربه‌ها، ویژگی‌ها، روابط قدرت و به تبع آن عاملیت اخلاقی زنان در «اصول جهان‌شمول» آنان غایب است، و به حق برخورداری زنان از حقوق بشر بی‌توجه است. شاخصه‌های اخلاق فمینیستی در پژوهش عبارت است از درک، نقد و تلاش برای تغییر شرایط کارکرد جنسیت در باورها و اعمال انسان‌ها؛ احساس مسئولیت نسبت به کسانی که مورد پژوهش و بررسی هستند؛ خودداری از هر عمل و رفتار «آزار» دهنده؛ و تلاش برای ارتقای انرژی حیاتی زنان، و گسترش پیوندها، رابطه‌های سالم با فضاهای بزرگ‌تر و نهایتاً افزایش توانمندی زنان. نوسبام می‌نویسد، اگر به خود زحمت توجه به معیارهای اخلاق فمینیستی را ندهیم، مانند آن دسته از ارواح در دوزخ «دانته» خواهیم بود که پرچم را از این سو به آن سو حمل می‌کنند و در هیچ طرف به زمین نمی‌گذارند. یعنی خودداری از موضع قاطع گرفتن در مورد مسائل‌های سیاسی و اخلاقی یا «بی‌طرفی در لحظه‌ی بحران اخلاقی».

به باور ما اخلاق فمینیستی در نظریه‌پردازی فمینیسم اسلامی که تلاشی برای آشتی دادن فمینیسم با بنیادگرایی مذهبی بود، جایی نداشت. در مقاله‌ای که همان وقت نوشته شد گفتیم که این بینش، صرف‌نظر از نیات ترویج‌دهندگان آن، منعکس‌کننده‌ی یک مفهوم بنیادی از زنان در فرهنگ‌های اسلامی است که گویا به واسطه‌ی ایمان دینی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود میان زنان از نظر طبقه‌ی اجتماعی، ملیت، شهری یا روستایی بودن، معیارهای اخلاقی و اجتماعی و آرمان‌های سیاسی و این که آیا از دستورات شریعت اسلام تبعیت می‌کنند یا فمینیست هستند یا نه را به طور کلی در پرده می‌برد؛ با امتیاز قائل شدن برای صدای مذهب و برجسته کردن تنها یکی از گونه‌های متنوع هویت سیاسی، تلاش‌های خارج از قلمرو کردارهای مذهبی را به خاموشی می‌کشاند؛ امکان همگرایی و همکاری زنان، صرف‌نظر از باورهای دینی شان را تضعیف می‌کند؛ پتانسیل فمینیسم اسلامی را برای شناخت نقاط ضعف و قوت آن و شناسایی امکانات و موانع آن به‌عنوان یک پروژه‌ی نوین فمینیستی برای ایجاد تحول در جایگاه زنان در جوامع با اکثریت مسلمان بررسی نمی‌کند؛ مقاومت مستمر علیه حجاب اجباری و درگیری در خیابان‌های تهران و دیگر شهرهای بزرگ میان نیروهای گشت‌های ارشاد و پلیس و زنان را نمی‌بیند؛ تفاوت بین اسلام مردم عادی و اسلام‌گرایی تمامیت‌گرا و متکی به زور و ارباب نسبت به همان مردم را از میان می‌برد؛ و با ترویج فمینیسم اسلامی به‌عنوان یک (یا تنها) پروژه‌ی ممکن به زنان، آن‌ها را نه به افزایش توانایی‌ها بلکه به تنزل انتظارات فرامی‌خواند. نهایتاً اخلاق فمینیستی به معنی فروتنی اخلاقی و علمی و صداقت درباره‌ی تفاوت نظریات گذشته و حال است.

در یک دهه و نیم گذشته، با سرکوب اعتراضات جامعه‌ی مدنی و بی‌اعتبار شدن منادیان و مدعیان «اصلاح‌طلبی» و افزایش سیاست بگیروبیند و شدت عمل نسبت به کنشگران حقوق زنان، کارگران، نویسندگان، هنرمندان، دانشجویان، حقوقدانان و سایر مطالبه‌گران، درست زمانی که محکوم کردن روشن و قاطعانه‌ی



سیاست‌های سرکوب‌گرانه‌ی جنسیتی از هر زمان لازم‌تر بود، بسیاری از دانشگاهیان فمینیست سیاست تقیه‌ی روشنفکرانه در پیش گرفته بودند و در مواردی حتی از گذاشتن امضا زیر اعلام حمایت از زنان دلیر رزمنده در ایران اجتناب می‌کردند. چنان که گفته شد، بازگشت این افراد به صحنه‌ی سیاسی خارج از کشور پس از خیزش‌های سراسری «زن، زندگی، آزادی» تحول مثبتی است که باید از آن خوشنود بود. بدون تردید کنش جمعی و احتمال توافق همه‌ی نیروهای دموکراتیک و عدالت‌خواه برسر اولویت‌های فوری در تلاش نظری و عملی برای شکل‌گیری نظام مطلوب دموکراتیک آینده اهمیت تعیین‌کننده دارد. خواست و انتظار ما نیز این نیست که پژوهشگران مورد اشاره، لزوماً از نظرات و مواضع سیاسی پیشین که در بهترین حالت، گزیده‌هایی انتخابی از درام بزرگ‌تر زندگی چندبعدی و پردردسر زنان در ایران بود، و نظریه‌پردازی‌ها و یکجانبه‌نگری‌هایی که به حذف آگاهانه‌ی یا ناآگاهانه‌ی مقابله‌های فکری و سیاسی مهم دیگر و به باور ما اشتباه اپیستمیک زیان‌بار انجامید، اعلام برائت کنند. نکته این است که همان‌طور که «فمینیسم اسلامی» را تنها مقوله‌ای هویتی و فرهنگی، گسسته از روابط سیاسی-اقتصادی جامعه توجیه می‌کردند و به رفرم‌های قانونی حاکمیت قانع بودند، اکنون نیز بدون پرداختن به ماهیت دولت سکولار خواهان همان رفرم‌ها در غالب دولتی سکولار هستند. درست همان‌گونه که در گذشته دین را تبدیل به «فرهنگ» کردند و حجاب اجباری و رفرم‌های قانونی را هم تحت این عنوان تبیین کردند. دین همیشه رابطه‌ی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بوده است و در شکل حکومت تئوکراتیک هم چنین است. گفتمان صرفاً 'حقوقی' و 'سکولاریسم' رایج همان ماهیت محافظه‌کارانه‌ی پیشین را دارد. خیزش «زن، زندگی، آزادی» نشان داد که سازه‌های هویتی که تحت عنوان «فمینیسم اسلامی» برای توجیه حجاب اجباری و ستم جنسیتی در ایران در محافل آکادمیک رایج بود کم‌تر خریداری در داخل داشت. زنان و مردان جوانی که خیزش را آغاز کردند و مردمی که نگرانی‌ها و خواسته‌های خود را در این شعار بازمی‌یابند، به‌خصوص پس از تجربه‌ی سرکوب خشن جوانان‌شان از این گفتمان عبور کرده‌اند. نگرانی ما از تقویت یا مستحیل شدن در روایاتی است که با تکیه بر حجاب اجباری، استبداد و خشونت دولتی و سایر عوامل ساختاری را که حتی در صورت تغییر نظام به حیات خود ادامه خواهند داد ندیده می‌گیرند. ازجمله‌ی این ساختارها ناسیونالیسم فارس-مرکزگرا، گسترش شکاف طبقاتی، و ادامه‌ی فرهنگ زن‌ستیزانه خواهد بود.

## فصل تازه در حیات اجتماعی ایرانیان

خیزش «زن، زندگی، آزادی» فصلی تازه در حیات سیاسی و اجتماعی ایران گشوده است. جوانانی که همگی پرورده‌ی همین نظام سیاسی هستند، اما خواست نظام سکولار و امنیت مادی و روانی و شادی و آزادی را فریاد می‌زنند، بی‌پایه‌گی نظر «پایان پروژه‌ی سکولاریسم» را به نمایش گذارده‌اند. بخش بزرگی از مردم در ایران مشتاقانه خواستار تحول بنیادی اجتماعی و سیاسی، استقرار دولت قانون‌مدار و تضمین حقوق و آزادی‌های



فردی هستند و می‌دانند که تا وقتی که نظامی حاکم است که پیوسته با تقدس بخشیدن به احکام سیاسی، در برابر چالش‌های ترقی خواهانه و رادیکال با دست زدن به خشونت مقاومت می‌کند، چشم امید دوختن به این تغییرات بس عبث است. پاسخ زنان به سیاست‌های جنسیتی حاکم (چه فعالان حقوق زنان که پیگیرانه برای بهبود حقوق زنان تلاش کرده‌اند و چه زنانی که به حکم تجربه در مقابل زور و بی‌عدالتی بیش از چهل سال در برابر احکام مربوط به پوشش و رفتار اجتماعی به نافرمانی دست زدند) عدم توازن جنسیتی در فرهنگ سیاسی ایران را به چالش طلبیده است. بسیاری از مردان جوانی که سال‌ها شاهد مزاحمت‌های جسورانه‌ی خیابانی نسبت به زنان خانواده، دوستان و هم‌کلاسی‌ها و همکاران خود بودند با زنان جوان همراه شده‌اند. در حقیقت زنان و مردان جوان موسوم به دهه‌ی هشتادی از سال‌ها پیش با انتخاب‌های اخلاقی و رفتارهای روزمره و از جهاتی مدرن زندگی‌شان، مثل عدم رعایت مقررات پوشش، روی‌آوری به ازدواج سفید و شکستن تابوهای جنسیتی و جنسی دیگر، نه فقط منکرات و محرمت نوشته و نانوشته‌ی حکومتی، بلکه محافظه‌کاری فرهنگی و اجتماعی و مصلحت‌گرایی حاکم بر فرهنگ خانوادگی و اجتماعی را نیز به چالش کشیده بودند. گفته می‌شود در سال‌های پیش از خیزش مهسا، تغییرات در شکل خانواده، افزایش خانواده‌های تک‌والد و زوال بنیه‌ی اقتصادی آن‌ها، و «فعالیت ناگزیر درآمدزای جوانان و نوجوانان، اقتدار فرهنگی خانواده بر جوانان را تنزل داد.» در طول اعتراضات خیابانی، جوانان با استفاده از هنر، موسیقی، زیبایی، پایکوبی، رقص و شعارهای مبتکرانه‌ی ستایش زندگی و شادی را به فرهنگ و کنش اجتماعی و سیاسی تزریق کردند و هنجارهای مردسالارانه، عبوس و سختگیرانه‌ی مذهبی و غیر مذهبی در کنش اجتماعی و سیاسی سنتی را به سخره گرفتند. نظام نه ظرفیت انفجاری نارضایی آنان و دیگر شهروندان و گستردگی مقاومت آنان را می‌فهمد و نه در ذات آن است که از دست زدن به خشونت علیه اعتراضات مردمی خودداری کند. اما بسیاری از مردم، سرکوب‌شدگان ملی، مذهبی، طبقاتی، جنسیتی، اهل اندیشه و قلم، فرودست نگه‌داشته‌شدگان اقتصادی، بیکاران و به‌فقر کشانده‌شدگان دیگر، به‌طور دست اول معنای واقعی این 'رحمت' و 'عطوفت' را درک کرده‌اند. جنبش زن، زندگی، آزادی و شورش زنان و مردان جوان علیه جهاد بی‌ثمر اخلاقی و فرهنگی بیان رسای شکست سیاست خشن، خرافاتی، کهنه و ناموفق حاکمیت برای عقب راندن جامعه‌ای است که پیشروی نیروهای تحول اجتماعی را تجربه کرده و «بهشت اجباری» را نمی‌خواهد.

یافتن بهترین و مناسب‌ترین شیوه برای ابراز همبستگی با مبارزه‌ی آرام و مصمم زنان و مردان جوان ایرانی برای دموکراسی، آزادی، حقوق اساسی و کرامت انسانی و یافتن راهکارهایی برای انجام گفت‌وگوهای صادقانه و سازنده بر سر مسائل مجادله‌آمیز، فارغ از توسل به حملات خصمانه، فردی، و موهن یا تمسخرها و ریشخندهای متداول سیاسی، چالشی است مبرم برای همه عدالت‌جویان و تغییرطلبان از جمله فمینیست‌های ایران. دفاع از مبارزات مردم و اعتراض و رسوا کردن و مانع شدن از این که حق حیات و آزادی مردم ایران و

زندگی اپوزیسیون فعال داخلی وجه‌المصالحه‌ی منافع اقتصادی و سیاسی دولت‌های غربی قرار گیرد مهم‌ترین وظیفه‌ی ما در خارج از کشور است. «چگونگی» آن امری بسیار پیچیده و هنوز در مرحله‌ی شکل‌گیری است. اما شاید حداقل بتوان با دقت و فروتنی بیشتری به صدای زنان ایرانی گوش فراداد، به‌ویژه صدای زنان آگاهی که به مسائل جنسیتی اشراف دارند و دهه‌ها است بی‌آن که مایوس و دلسرد شوند به مبارزه‌ی خود ادامه داده‌اند. رهبری شجاعت‌دهنده‌ی زنان در خیزش سراسری کنونی و مبارزه‌ی خستگی‌ناپذیر زنان و مردان در بند، به‌بار نشستن درختی است که نهال آن را همان هفته‌های اول پس از انقلاب ۵۷، اعتراض جمعی زنان علیه فرمان حجاب اجباری بر زمین انقلاب نشانده. خیزش ژینا محصول ۴۴ سال مقاومت زنان است که امروز در شعار «زن، زندگی، آزادی» متبلور شده. شعارهای بی‌شمار در جنبش ژینا نشان داد که زنان جوان برابری جنسیتی را امر متکی به‌خود نمی‌دانند چون تحقق آن مشروط به درک همه‌جانبه از مختصات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی عادلانه‌تر و ازبنیاد متفاوت آینده است. کاری که نیاز به مداخله‌ی نظری و سیاسی پیگیر و عمیق دارد.

## منابع

Haideh Moghissi (2019) 'Right-wing Western and Islamic populism: Reconsidering Justice, democracy and equity' in Gregor Fitz, et al, (eds) *Populism and Crisis of Democracy: Migration, Gender and Religion*, Routledge Publishers.

Haideh Moghissi (2011) 'Islamic Feminism Revisited' in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Special Issue, 'Retreat of the Secular', Vol. 31, No. 1, pp. 76-84.

Haideh Moghissi (2009) 'Women and the 1979 Revolution: Refusing Religion-Defined Womanhood' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Volume 29, Number 1, pp. 63-71.

Haideh Moghissi (2000, 2006) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Press/Oxford University Press, Pakistan.

Haideh Moghissi (1999) 'The Construction of "Muslim Woman" and Émigré Iranian Feminism,' in Alena Heitlinger (ed.) *Émigré Feminism*, Toronto: University of Toronto Press, Pp. 189-207.

Haideh Moghissi (1995) 'Review Article: "Women of Islam" Struggling with Women's Struggle in the Middle East,' *Resources for Feminist Research*, 24 (1-2 Autumn), pp. 35-38.

Haideh Moghissi (1994) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male- Defined Revolutionary Movement*, London: Macmillan Press.

هایده مغیثی (۱۳۷۳) «حقوق زن و بن‌بست‌های فرهنگی-اجتماعی جمهوری اسلامی» پاریس، چشم‌انداز، شماره ۱۳.

هایده مغیثی (۱۳۷۷) *فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی: نقدی بر گرایش‌های نو محافظه‌کارانه‌ی فمینیست‌های ایرانی در غرب*. تورنتو، نشر آفرا.

هایده مغیثی (۲۰۱۱) «فمینیسم اسلامی: چشم‌اندازها و تناقض‌ها» (ترجمه رویا صحرانی)، جهان زن.

Shahzad Mojab (2007). "Cultural relativism: Theoretical, political and ideological debates," (with Nadeen El-Kassem), *Canadian Muslim Women at the Crossroads: From integration to Segregation*: 3-44.

Shahzad Mojab (2001). "Theorizing the politics of 'Islamic Feminism'," *Feminist Review*, Winter, No. 69: 124-146.

Shahzad Mojab (2000). "Doing fieldwork on women in theocratic Islamic states," *Resources for Feminist Research*, Spring/Summer, 28 (1-2): 81-9.

Shahzad Mojab (1998). "'Muslim' women and 'western' feminists: the debates on particulars and universals" *Monthly Review*, Vol. 50, No. 7, pp. 19-30.

Shahzad Mojab (1995). "Islamic feminism: Alternative or contradiction?" *Fireweed*. Winter, (47):18-25.

شهرزاد مجاب، «چشم‌انداز اعتراض به حجاب اجباری: وفاداری یا خروج؟» (ترجمه‌ی علی دینی ترکمانی). *ماهنامه‌ی ایران فردا*، شماره ۳۸، اسفند ۱۳۹۶.

شهرزاد مجاب، «نظریه‌پردازی در باب اصول سیاسی 'فمینیسم اسلامی'» (ترجمه‌ی میترا حقی). *بیدارزنی*، خرداد ۱۴۰۰.



## حجاب همچون مسئله

سطوح سه‌گانه‌ی عدم به رسمیت‌شناسی هونت با توجه به

### جنبش «زن، زندگی، آزادی»

نوشته‌ی آزاده شعبانی



احمد حلبی‌ساز. عکس تقدیرشده‌ی جایزه‌ی عکاسی ورلدپرس فتو ۲۰۲۳ در ناحیه‌ی آسیا

برای دکتر حسین مصباحیان  
که در برهوت آکادمی در ایران، تعبیر تام و تمام «استاد» است  
رفیقی که بودنش آدمی را به «انسان» امیدوار می‌کند

#### مقدمه

مبارزات اجتماعی دهه‌های اخیر حاکی از آن است که دیگر نزاع نه صرفاً برای بازتوزیع مواهب مادی که برای «به رسمیت شناخته شدن» است. کافی است نگاهی به جنبش‌های اخیر، از خاورمیانه و شمال آفریقا تا اروپا و آمریکا، داشته باشیم تا دریابیم که محوریت این جنبش‌ها، حق به رسمیت شناخته شدن زنان، سیاهان، هم‌جنس‌گرایان، اقوام، طبقات فرودست و ... است. در ایران نیز همچون بسیاری از کشورهای جهان، حق به رسمیت شناخته شدن، یکی از مطالبات محوری مردم طی سالیان متمادی بوده است. این مقاله بر متأخرترین

جنبش<sup>۱</sup> مردمی در ایران متمرکز است که با دستگیری ژینا (مهسا) امینی توسط گشت ارشاد (پلیس امنیت اخلاقی) و سپس جان باختن وی در بازداشتگاه پلیس آغاز شد و ماه‌ها است که به‌اشکال مختلف ادامه دارد. این جنبش با اعتراض علیه حجاب اجباری آغاز شد اما به آن محدود نماند، مطالبات تقاطع‌گرایانه‌ی (اینترسکشنال) این مبارزات مردمی، حول محور حقوق زنان (به‌طور اعم و فراتر از حجاب)، نفی استبداد دینی و دیکتاتوری، دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی و ... می‌گشت.

این مقاله سه قسمت دارد که عبارت‌اند از تاریخ مسئله، تبیین مسئله و بدیلی برای مسئله؛ هر سه بخش حول محور سه پرسش می‌گردند: ۱- سیر تاریخی و تبارشناسی مسئله‌ی حجاب در ایران معاصر چگونه است؟ و در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، به تاریخ مسئله، یعنی سلطه‌ی حکومت، بر تن زن در ایران پرداخته شده است و در این راستا از کشف حجاب اجباری تا حجاب اجباری، مسئله‌ی مورد بحث، تبیین شده است. ۲- آیا حجاب را می‌توان به‌عنوان یکی از مصادیق هر سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت به شمار آورد؟ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، نخست به تعریف به‌رسمیت‌شناسی نزد اکسل هونت پرداخته شده است و سپس با شرح سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی، به مسئله‌ی حجاب در هر یک از این سطوح پرداخته خواهد شد. ۳- بخش پایانی مقاله در باب ارائه‌ی بدیلی برای مسئله‌ی حجاب است و در این راستا کوشش می‌شود به این پرسش پاسخ گفته شود که چه بدیلی می‌توان برای مسئله‌ی حجاب متصور شد؟ و در این راستا از به‌رسمیت‌شناختن «دیگری» و از پتانسیل‌های رهایی بخش شعار «زن، زندگی، آزادی» سخن گفته خواهد شد.

## بخش اول

انسان‌های نامرئی و نادیده گرفته شده در طول تاریخ همواره بوده و هستند. مسئله‌ی این مقاله نیز در مورد انسان‌های نادیده انگاشته شده و در باب زنان نامرئی است زانی که از تحقیر و عدم به‌رسمیت‌شناسی به تنگ آمده و به خیابان‌ها آمده‌اند. زانی که دیده نمی‌شوند و یا تنها در صورتی دیده می‌شوند که در چارچوب‌های از پیش تعیین شده قرار گیرند؛ زانی که خود زاننه‌شان دیده نمی‌شود و تنها بدن‌شان به عنوان ابژه‌ی جنسی، نگاه و تعریف می‌شود؛ زانی که در بستر یک حکومت استبدادی از بدیهی‌ترین حقوق‌شان محروم شده‌اند و اکنون برای دیده شدن با شعار «زن، زندگی، آزادی» به‌پا خاسته‌اند؛ اما مسئله از کجا آغاز شد؟ آیا شروع مسئله، مرگ ژینا امینی بود؟ در ادامه به تاریخ مسئله حجاب، در ایران معاصر پرداخته می‌شود.

## ۱. تاریخ مسئله (از کشف حجاب اجباری تا حجاب اجباری)

پیش‌تر از حجاب اجباری در ایران، زنان با کشف حجاب اجباری روبه‌رو بودند. رضا پهلوی، شاه وقت ایران (۱۳۰۴-۱۳۲۰) که از قرار معلوم بعد از سفری به ترکیه، تحت تأثیر فرهنگ اروپائی آتاتورک قرار گرفته بود، با ظاهر کردن خانواده‌ی خود در اجتماع بدون آن که چادری بر سر و روبنده‌ای بر صورت داشته باشند، به تعبیر روز «کشف حجاب» کرد، امری که به سرعت تبدیل به قانونی شد که در آن عبور و مرور زنان را در ملا عام در صورت داشتن حجاب ممنوع می‌کرد. طبق دستور دولت، بایستی به جای «کشف حجاب» از لفظ «نهضت بانوان» و یا «تربیت و تجدد نسوان» استفاده می‌شد. (اتحادیه، ۱۳۷۳: ۲۱۲) ایران در واقع اولین کشور مسلمانی بود که پوشش غربی را بر زنان تحمیل کرد. دغدغه‌ی اصلی رضاشاه ایجاد تصویری غربی و مدرن بود و زنان محجبه‌ای که این تصویر را مخدوش می‌کردند، باید از خیابان حذف می‌شدند.

از این‌رو، در روز ۱۷ دی ۱۳۱۴، جشنی از طرف علی اصغر حکمت که خود نقش فعال و مؤثری در این ماجرا داشت، در دانشسرای مقدماتی و در حضور رضاشاه برپا شد. در این جشن، همسر و دختران او و جمعی از همسران وزیران و وکلا، بدون حجاب، شرکت داشتند. (حکمت، ۱۳۵۵: ۹۰) بعد از آن روز، «به زنان دستور داده شد چادر خود را بردارند، بدون آن که اجازه داشته باشند به جای آن روسری سر کنند. تأثیر آن بر اکثر زنان - تقریباً همه‌ی زنان بالای چهل سال - مثل این بود که ناگهان به زنان اروپایی دستور داده می‌شد که در سال ۱۹۳۶ در خیابان‌ها با بالاتنه‌ی عریان ظاهر شوند.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۵۲) رضاشاه، کشف حجاب را با هدف پیشرفت ملت ایران، اما بدون برنامه‌ی واقعی برای آزادی زنان یا دادن جایگاهی برابر با مردان، در ایران پیاده کرد. پروژه‌ی رونمایی از کشف حجاب به عنوان یک حرکت فوری به سمت ساختن یک جامعه‌ی مدرن توجیه شد که در آن زنان باید مشارکت فعالی در عرصه‌ی عمومی داشته باشند. نکته‌ی اصلی در این‌جا این است که اگرچه مدارس به‌طور نمادین در خدمت کمپین‌های زنان بودند، اما در واقعیت، ظاهر بیرونی دانش‌آموزان برای هیئت حاکمه ارزش بیشتری داشت، زیرا تصویری بصری از پیشرفت دستور کار خود را به نمایش می‌گذاشت. (Shirazi 2019. 154)

قدرت حکومتی در دوره‌ی رضاشاه، در زیست-جهان افراد دخالت کرد: مبارزه با حجاب (پوشش زنان) به شدت انجام شد. مدارس دینی حذف شد و مساجد تحت نظارت شدید قرار گرفت. مداخله در زیست-جهان، روابط اجتماعی را مختل کرد. حوزه‌ی عمومی و خصوصی همواره تحت نظارت قدرت بوده است. اگرچه در دوران پهلوی، زیست-جهان مردم به سمت سکولاریزاسیون سوق داده شد، اما این سکولاریزاسیون تحمیل شده از بالا به پایین، تأثیر قابل توجهی بر اعتقاد مذهبی و مذهبی مردم نداشت. (Abazari 2007, 244-245) از این‌رو، کشف حجاب اجباری زنان، سنت‌گرایان را شوکه و روحانیون را خشمگین کرد چراکه آن را خشن‌ترین اقدام علیه اسلام می‌دانستند. این اقدام، رویارویی جدی را برانگیخت که تنها با سرکوب



خونین تجمع مذهبی ضد حکومتی در مسجد گوهرشاد مشهد و سرکوب خونین مخالفان مذهبی خاتمه یافت. زنان نیز از این کشف حجاب اجباری ناراحت بودند. بسیاری از خانواده‌های سنتی‌تر به‌طور کلی از ترک خانه خودداری کردند و به ایده‌ها و اصلاحات مدرن و همچنین به زنانی که طرفدار کشف حجاب بودند مشکوک شدند. (Moghissi, 2016: 39) «پلیس در کوچه و خیابان چادر را از سر زنان می‌کشید و پاره می‌کرد. خشونت اجتماعی و فرهنگی شدیدی برپا شد... بسیاری از زنان از بیرون آمدن از خانه‌هایشان به‌کلی دست کشیدند و تنها هفته‌ای یک‌بار برای رفتن پنهانی به حمام عمومی از راه پشت‌بام خانه‌ها که در آن زمان در اکثر محلات تهران به هم راه داشت، از منزل خارج می‌شدند. نتیجه آن شد که به‌جز زنان طبقه‌ی متوسط مدرن، تقریباً همه، پس از کناره‌گیری شاه از سلطنت، دوباره چادر برسر کردند.» (Katoozian 1385, 52-53) به دلیل برخورد دولت با زنان از طریق خشونت فیزیکی برای نافرمانی و نادیده گرفتن دستورات بی‌حجابی در ملأ عام، به‌راحتی می‌توان دریافت که چرا بلافاصله پس از خروج رضاشاه، قانون بی‌حجابی اجباری لغو شد. (Shirazi 2019, 154)

با برکناری رضاشاه از قدرت، توسط نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰، پسرش محمدرضا شاه روی کار آمد. حکومت محمدرضا شاه که بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به یک استبداد تمام‌عیار تغییر کرد، تأثیر نامطلوبی بر بسیج زنان گذاشت. او مانند پدرش برای کنترل گروه‌های زنان به‌اجبار متوسل شد. هیچ فعالیتی خارج از نظارت دولت مجاز نبود. فقط گروه‌های طرفدار تشکیلات دربار، مشروعیت یافتند و مورد حمایت قرار گرفتند. در سال ۱۳۳۷ شورای عالی انجمن‌های زنان ایران با شرکت هفده گروه از زنان تأسیس شد. در سال ۱۳۴۵ این شورا به سازمان زنان ایران (WOI) تغییر نام داد. تا قبل از انقلاب ۱۳۵۷، این تنها سازمان زنان بود که برای اصلاحات قانونی برای بهبود وضعیت زنان تلاش می‌کرد. هدف سیاسی شاه از ایجاد این سازمان این بود که زنان را در سیاست رسمی جای دهد تا تصویری مدرن به رژیم خود ببخشد و به آن در ایران و در غرب بیشتر مشروعیت ببخشد. با این حال، علی‌رغم دستگاه تبلیغاتی عظیمی که در خدمت آن بود، این سازمان نتوانست روشنفکران زن را جذب کند. در عوض حضور آن باعث انفعال یا مخالفت شد. تا سال ۱۳۵۵، تعداد اعضای این سازمان حدود ۷۰ هزار نفر بود. بسیاری از آن‌ها معلمان، پرستاران و کارمندان دولت بودند (Moghissi, 2016: 51-52).

حکومت استبدادی دوران پهلوی که احزاب سیاسی را ممنوع و از تأسیس نهادهای مردمی دموکراتیک جلوگیری کرد، به‌خوبی به اسلام‌گرایان محافظه‌کار خدمت کرد. به دلیل عدم تحمل شاه نسبت به جنبش‌های ناسیونالیستی، سوسیالیستی و فمینیستی و سرکوب شدید آنان، هیچ نیروی سیاسی سکولار قابل دوام و هیچ پادفرهنگ متری برای مقابله و به چالش کشیدن موفقیت آمیز نیروی گفتمان اسلامی ایجاد نشد. رژیم شاه، در واقع، ظهور «پوپولیسم اسلامی» را به‌عنوان تنها جایگزین مناسب برای خود تسهیل کرد. بدون هیچ سازمان

دموکراتیک مستقل، اتحادیه‌های کارگری یا احزاب غیردولتی، شبکه‌ی گسترده‌ای از انجمن‌های مذهبی و مساجد، در جذب ناراضیان ایرانی انحصار داشتند. تا سال ۱۳۵۳، ۳۲۲ مرکز از نوع حسینییه برای بزرگداشت وقایع مذهبی و بیش از ۱۲۳۰۰ هیئت مذهبی وجود داشت. تنها در تهران در جریان بحران سیاسی مقطع انقلاب، ۳۲ انجمن اسلامی به ابزاری برای بسیج توده‌ای تبدیل شده بودند. (مغیثی، ۱۳۹۵: ۵۳)

سقوط رژیم پهلوی، پایان سیطره‌ی حکومت بر تن زنان در ایران نبود. با وقوع انقلاب ۱۳۵۷ ایران و روی کار آمدن حکومت اسلامی، این بار قضیه به صورت برعکس رخ داد. حدود ۲۰ روز بعد از پیروزی انقلاب، برای نخستین بار آیت‌الله خمینی از قم درباره‌ی حجاب زنان دستوری صادر کرده است. در خبری که در این باره در شماره‌ی روز ۱۶ اسفند ۵۷ روزنامه‌ی اطلاعات منتشر شده، آمده: «الان وزارت‌خانه‌ها... باز همان صورت طاغوت را دارد. این خلاف شرع است. در وزارت‌خانه‌های اسلامی نباید معصیت شود. زن‌ها بروند کار کنند، در کارهای اجتماعی شرکت کنند، ولی با حجاب اسلامی.» (اطلاعات، ۱۶ اسفند ۱۳۵۷، شماره ۱۵۸۰۱) روز بعد از سخنرانی آیت‌الله خمینی، ۸ مارس ۱۹۷۹ (۱۷ اسفند ۱۳۵۷) تظاهرات گسترده‌ای در تهران با حضور هزاران زن صورت گرفت. به نوشته‌ی روزنامه کیهان ۱۷ اسفند، «گروه‌ها و دسته‌جات مختلف زنان از صبح امروز در خیابان‌های شمالی و مرکزی تهران به مناسبت روز جهانی زن و به خاطر ابراز نظریات خود درباره‌ی حجاب زنان دست به راهپیمایی زدند. در راهپیمایی‌های امروز زنان، تعداد زیادی از دانش‌آموزان مدارس دخترانه نیز شرکت داشتند. آن‌ها ضمناً علیه کسانی که به زنان بی‌حجاب در روزهای اخیر حمله کرده‌اند، شعار می‌دادند... راهپیمایی امروز در حالی انجام شد که ریزش برف بی‌وقفه از اولین ساعات بامداد آغاز شده است.» (کیهان، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، شماره ۱۰۶۵۶) اما اعتراضات به نتیجه نرسید و چند سال بعد بنا به تبصره‌ی ماده ۱۰۲، قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۸ مرداد ۱۳۶۲، «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به تعزیر تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد»<sup>۲</sup>.

هایده مغیثی تأکید می‌کند که پوپولیسم اسلامی بعد از انقلاب بسیار شبیه به حکومت‌های فاشیستی بود. خصومت صریح نسبت به رهایی زنان، تبلیغ خانواده‌ی بزرگ، اقتدارگرا و مردسالار و تأکید بر روابط صمیمی خانواده، ملت و مذهب از دیگر جنبه‌های مشابه این دو ایدئولوژی است. هم پوپولیسم اسلامی و هم فاشیسم، نقش زنان را به مادری محدود می‌کنند و تصویری از زن به‌عنوان مادر، تولیدمثل و پرورش‌دهنده‌ی خانواده و هسته‌ی ملت ارائه می‌کنند. این دیدگاه از «کاستی‌های طبیعی» زنان بود که علما را علیه حق رأی زنان در سال ۱۳۴۱ بسیج کرد. ایده‌ی برابری جنسیتی برای آیت‌الله خمینی یک توهین و توطئه‌ی غربی بود. او معتقد بود که با تشویق زنان به مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، دشمن غربی تلاش می‌کند تا زنان را از خانه بیرون کند و «عملکرد طبیعی مقدس تربیت فرزندان پارسا» را مسدود کند. (Moghissi 2016, 61) ایران پس از انقلاب، نمونه‌ی خوبی از قدرت نمادین متجسم در «لباس» است. بازگشت حجاب در ایران

ارتباط تنگاتنگی با فلسفه‌ی هدایت حکومت دارد که اسلام چارچوب لازم را نه تنها برای زندگی معنوی بلکه برای زندگی مدنی نیز فراهم می‌کند. اساساً اهمیت ندارد که حجاب اجباری دستور دین اسلام است و یا مانیفست قدرت‌نمایی و سلطه‌ی حکومت، چرا که آنچه حائز اهمیت است استفاده از ابزار حجاب برای تسلط بر زنان و سرکوب آنان است. بین بنیادگرایی اسلامی، با اسلام فرهنگی، در زمینه‌های گوناگونی تفاوت وجود دارد، به‌خصوص در رابطه با مسائل زنان، پوشش، حریم خصوصی و عمومی و ... اسلام فرهنگی بخشی از سنت و فرهنگ مردم ایران در دهه‌های مختلف بوده است اما پس از انقلاب ۵۷ به‌مرور قرائتی بنیادگرا از اسلام به قدرت رسید و گفتمان بنیادگرایی اسلامی توانست قدرت دخالت در امور اجتماعی و سیاسی را پیدا کند.

## بخش دوم

### ۲. در باب تئوری به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت

تئوری به‌رسمیت‌شناسی «اکسل هونت» با تکیه بر اندیشه‌های «هگل» در «دست‌نوشته‌های ینا»، «پدیدارشناسی روح» و «بنیادهای فلسفه‌ی حق» تدوین شده است و البته هونت تأکید می‌کند که به‌رسمیت‌شناسی یا به‌رسمیت شناختن در نظریه‌ی اجتماعی هگل نیز برگرفته از کتاب «بنیان حق طبیعی»<sup>۳</sup> «فیشته»<sup>۴</sup> است. برای فیشته، «دیگری» همچون «فراخوان به آزادی» است؛ «نظریه‌ی بیناسوژگی فیشته در دو مفهوم «فراخوان»<sup>۵</sup> و «به‌رسمیت‌شناسی»<sup>۶</sup> نمود پیدا می‌کند. ایده‌ی اصلی فیشته این است که آزادی و مسئولیت‌پذیری باید از طریق عینیت بخشیدن به «خود» به‌هم پیوند بخورند، خودی که به‌منظور آگاه شدن از آزادی خود، نیازمند هر دو است. «اگو» به‌هیچ‌وجه یک وجود خودمختار و مستقل نیست و برای آن که از آزادی خود، آگاهی پیدا کند، وابسته به به‌رسمیت‌شناسی دیگری است. فراخوان و به‌رسمیت‌شناسی، به میانجی خود با خود توسط «دیگری» اشاره دارد<sup>۱</sup> که از طریق آن آزادی حاصل می‌شود؛ بنابراین خودآگاهی از نظر فیشته نتیجه‌ی یک تعامل دوسویه است.» (Williams, 1992:57)

هونت همچنین در جدیدترین کتاب<sup>۷</sup> خود، ریشه‌های این مفهوم را به پیش از «فیشته» می‌برد و به سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی در تدوین تئوری به‌رسمیت‌شناسی اشاره می‌کند. او بر این مسئله تأکید دارد که وابستگی فرد به به‌رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری»، یک معنای منفی در اندیشه‌ی فرانسوی دارد. این اندیشه‌ها با «روسو» آغاز می‌شود و تا «سارتر» و «لاکان» ادامه می‌یابد و بر این مسئله تأکید می‌شود که

<sup>1</sup> Summons and recognition refer to the mediation of the self to itself by the other, through which freedom becomes explicit.

وابستگی ما به تکریم اجتماعی یا تصدیق دیگری، موجب «از دست دادن خود»<sup>۸</sup> آدمی می‌شود. (Honneth, 2020, pp. 5-6) هونت می‌گوید در سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی، تفاسیر بسیار متفاوتی از وابستگی سوژه به به رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری» ارائه شده است. در فرانسه، «دو لا روشفوکو» و «روسو» و بعدتر از آن‌ها «سارتر» و «آلتوسر» این وابستگی به دیگری را به مثابه تهدیدی برای ارتباط با «خود اصیل فرد» می‌دانند. در دنیای آنگلو ساکسون، «شفتسبری»، «هیوم»، «اسمیت» و «جان استوارت میل» همگی چنین وابستگی را تا حد زیادی به مثابه شانس و امکانی برای «خودکنترلی اخلاقی»<sup>۹</sup> در نظر می‌گیرند و نهایتاً در اوایل قرن نوزدهم در آلمان، این وابستگی توسط «کانت»، «فیشته» و «هگل»، به مثابه شرط امکان «خود-تعیین بخشی» فرد (Self-Determination) در نظر گرفته می‌شود. (Honneth, 2020, p. 134)

تمرکز هونت در بحث به رسمیت‌شناسی بر همین روایت آلمانی و با ارجاع به فیشته و هگل است. مفهوم به رسمیت‌شناسی هگل در نزاع برای به رسمیت شناخته شدن ریشه دارد که در بخش «خدایگان و بنده» کتاب «پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۷) به چشم می‌خورد. با بحث‌های هگل در پدیدارشناسی روح، خودآگاهی که پیش‌تر یک موضوع صرفاً شناختی بود تبدیل به یک درام اجتماعی شد که دربردارنده‌ی ستیزی برای زندگی و مرگ بود. (Honneth, 2012, p. 3) کوشش اکسل هونت بر آن بود تا مبتنی بر مدل نزاع برای به رسمیت‌شناسی «هگل»، بنیان‌های یک نظریه‌ی اجتماعی با محتوایی هنجاری را پی‌ریزی کند. بازسازی نظام‌مند خط‌مشی هگلی در این زمینه منجر به تمایزگذاری میان سه سطح به رسمیت‌شناسی می‌شود که هر یک انگیزه‌های بالقوه‌ای برای درگیری‌های اجتماعی دارند. از این سه سطح، یکی مبتنی بر «عشق» است و به «اعتماد به نفس»<sup>۱۰</sup> در افراد منجر می‌شود، یکی مبتنی بر «حقوق» است و منجر به «احترام به نفس»<sup>۱۱</sup> می‌شود و دیگری مبتنی بر «همبستگی» است و به «تکریم نفس»<sup>۱۲</sup> منجر می‌شود، این سه سطح به رسمیت‌شناسی، بنیان فلسفه‌ی اخلاقی هونت را تشکیل می‌دهند. اولین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، مبتنی بر عشق و دوستی است که منجر به بروز اعتماد به نفس در فرد می‌شود، در واقع می‌توان گفت که تمام روابط عاشقانه در بزرگسالی مشتق از تجربیات ناخودآگاهانه‌ی است که در ماه‌های اول زندگی بین مادر و کودک شکل گرفته است. (Scharff, 1996, p. 225) هونت تأکید می‌کند که کودکان از طریق روابط احساسی با افراد دیگر، خود را به‌عنوان سوژه‌هایی مستقل در نظر می‌گیرند. این نوع برداشت از عشق که منجر به اعتماد به نفس در افراد می‌شود با برداشتی از عشق نزد هگل، قرابت دارد که می‌گوید عشق به معنای «خود بودن در دیگری» است. (Honneth, 1995, pp. 96-97) در اندیشه‌ی هونت، «اعتماد به نفسی» که به واسطه‌ی عشق و دوستی ایجاد می‌شود، اولین سطح به رسمیت‌شناسی در میان افراد است که از همان نخستین لحظات تولد، در حال شکل‌گیری است. دومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، به رسمیت‌شناسی حقوقی است که منجر به «احترام نفس» در افراد می‌شود. در الگوی حقوقی، هونت بر

به رسمیت‌شناسی عمومی افراد به‌مثابه اشخاصی با توانایی‌های ویژه تأکید دارد حقوق شامل حق حراست از آزادی‌های فردی، حق مشارکت سیاسی و حق رفاه اجتماعی می‌شود که این‌همه منجر به احترام نفس می‌شود. اختلال در چنین مشخصه‌های حقوقی در جوامع مدرن منجر به نزاع برای به رسمیت‌شناسی گروه‌های اجتماعی می‌شود. (Zurn & Am Busch, 2010, p. 118) هونت در تبیین تمایز میان به رسمیت‌شناسی حقوقی با به رسمیت‌شناسی مبتنی بر عشق می‌گوید:

«در مقایسه با آن سطح به رسمیت‌شناسی که در عشق وجود دارد روابط قانونی از لحاظ نوع احترام به نفس تفاوت بنیادینی دارد. در مورد ارتباط قانون و به رسمیت‌شناسی، هگل و مید بر این نکته تأکید دارند که ما در مقابل انسان‌های دیگر دارای یک سری حقوق هستیم و یک سری تعهدات هنجاری گوناگون را باید نسبت به همدیگر رعایت کنیم. از این چشم‌انداز، ما باید اعضای دیگر جامعه را به‌عنوان افرادی که دارای یک سری حقوق معین هستند به رسمیت بشناسیم و نیز می‌توانیم خودمان را هم به‌عنوان یک شخص حقوقی تعریف کنیم بدین معنا که به تبع آن ما می‌توانیم یک سری ادعاهای مشخص داشته باشیم.» (Honneth, 1995, p. 108)

سومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، تکریم تمایزات و ویژگی‌های منحصربه‌فرد افراد است؛ درحالی که عشق و حقوق منجر به «اعتمادبه‌نفس» و «احترام نفس» افراد می‌شود، «همبستگی» در ارتباط با قدردانی از خود، از طریق تقدیر اجتماعی از «دیگری» است که منجر به «تکریم نفس» می‌شود. در این زمینه، هونت می‌گوید برخلاف به رسمیت‌شناسی حقوقی مدرن، تکریم اجتماعی معطوف به خصیصه‌های منحصربه‌فردی در افراد است که آن‌ها را به‌واسطه‌ی تمایزات شخصی‌شان توصیف می‌کند. (Honneth, 1995, p. 122) در اندیشه‌ی هونت، سوژه‌ها باید در یکتایی و منحصربه‌فرد بودن‌شان به رسمیت شناخته شوند، به‌عنوان دارندگان نیازها و احساسات خاص خود و به‌عنوان یک عامل خودمختار با مسئولیت اخلاقی و نیز به‌عنوان دارندگان خصایص و توانایی‌های ویژه که آن‌ها را قادر می‌سازد در مسائل اجتماعی مشارکت داشته باشند. (Gordon, 2018, p. 83) به نظر هونت، سوژه‌های انسانی فراتر از حمایت‌های عاطفی و به رسمیت‌شناسی حقوقی، به‌نوعی از کرامت انسانی نیاز دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد خصایص منحصربه‌فرد و توانایی‌هایشان را بروز دهند. او اشاره می‌کند که در دست‌نوشته‌های ینا، مفهوم «زندگی اخلاقی» به معنای همین سطح سوم از به رسمیت‌شناسی است که به «تکریم نفس» منجر می‌شود. هونت سطحی از به رسمیت‌شناسی را ترسیم می‌کند که دال بر وجود یک افق ارزشی مشترک و بیناسوژگی است و بر این نکته تأکید دارد که خود و دیگری، می‌توانند به‌صورت بیناسوژگی، همدیگر را به‌مثابه اشخاصی متمایز موردتکریم قرار دهند. (Honneth, 1995, p. 121)

### ۳. سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی و زنان در ایران

هونت در مقابل این سه وجه به‌رسمیت‌شناسی به سه وجه عدم به‌رسمیت‌شناسی نیز اشاره می‌کند که مطابق جدول زیر است:

اشکال به‌رسمیت‌شناسی	حمایت عاطفی	احترام شناختی	تکریم اجتماعی
ابعاد شخصیتی	نیازها و عواطف	مسئولیت اخلاقی	ویژگی‌ها و توانایی‌ها
اشکال به‌رسمیت‌شناسی	روابط اولیه (عشق - دوستی)	روابط حقوقی (حقوق)	اجتماع ارزشی (همبستگی)
پتانسیل تکاملی	-	عمومی‌سازی، رسمیت‌زدایی	شخصی‌سازی (منفردسازی)، برابرسازی
رابطه‌ی عملی با خود	اعتماد به نفس بنیادین	احترام به نفس	تکریم نفس
اشکال بی‌احترامی	سوءاستفاده و تجاوز جنسی	انکار حقوق و طرد	تحقیر و توهین
مؤلفه‌های شخصیتی در معرض تهدید	تمامیت فیزیکی	تمامیت اجتماعی	افتخار، کرامت

(Honneth, 1995:129)

هونت از بی‌احترامی (disrespect) به جای عدم به‌رسمیت‌شناسی (Misrecognition) برای توصیف اعمال و رفتاری استفاده می‌کند که برخلاف به‌رسمیت‌شناسی است. این‌جا مقصود ما از عدم به‌رسمیت‌شناسی، لفظ بی‌احترامی (disrespect) نزد هونت است. هونت همچنین در سطح دوم به‌رسمیت‌شناسی، به «احترام به خود» (Self-Respect) اشاره می‌کند برای اجتناب از اغتشاش مفهومی، ما از احترام به خود (Self-Respect) برای سطح دوم به‌رسمیت‌شناسی (Recognition) استفاده می‌کنیم و از عدم به‌رسمیت‌شناسی (Misrecognition) به‌عنوان وضعیتی یاد می‌کنیم که در مقابل سطوح سه‌گانه‌ی به‌رسمیت‌شناسی (Recognition) قرار دارد. (Giles, 2017: 56) هونت در «جهان اجتماعی تکه‌تکه شده<sup>۱۳</sup>»، «نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی<sup>۱۴</sup>» و «بی‌احترامی<sup>۱۵</sup>»، گونه‌شناسی نظام‌مندی از سه شکل نادرست به‌رسمیت‌شناسی ارائه می‌کند که منجر به سه سطح آسیب اخلاقی می‌شود که مستقیماً با سه شیوه‌ی به‌رسمیت‌شناسی نزد او در پیوند است. شکل اول، محروم کردن اجباری از کنترل مستقل بر بدن خود است. دوم، مستثنا ساختن یک فرد از برخی حقوق قانونی؛ و سوم، تحقیر سبک زندگی فردی یا جمعی. هر یک از این اشکال نادرست به‌رسمیت‌شناسی، فرد را از به‌رسمیت‌شناسی متقابل محروم می‌کند. با عطف توجه به سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی نزد هونت، می‌توان گفت که زن در ایران در معرض هر سه سویه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی است.



## الف) سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی

در سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی، خودآیینی فیزیکی فردی از انسان سلب می‌شود. این که فرد کنترل خودآیین را بر بدنش از دست بدهد به مراتب از درد فیزیکی، آزار بیشتری می‌بیند. فرد، احساس بی‌دفاعی می‌کند. کسی که در معرض این عدم به رسمیت‌شناسی قرار می‌گیرد اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهد. وی نوعی مرگ روانی (psychological death) را تجربه می‌کند. این نوع عدم به رسمیت‌شناسی، به فرد و احساساتش لطمه‌ی زیادی وارد می‌کند. اگرچه هونت اشاره نمی‌کند اما آزار کلامی (verbal bullying) را هم می‌توان به مصادیق تحقیر فیزیکی افزود. (Giles, 2017: 57)

زن در ایران در بدو تولد به واسطه‌ی زن بودن و بدن زنانه‌اش، در معرض تحقیر و سرکوب است. آموزه‌های دینی، زنانی را که موهایشان پیدا باشد و یا از همسران‌شان اطاعت نکنند به وحشتناک‌ترین عذاب‌ها، وعده می‌داد. (وسائل الشیعه ج ۲۰، ص. ۲۱۳) در مدارس، برای دخترچه‌ها این عذاب را با جزییات تشریح می‌کنند و این آزار و خشونت‌های کلامی، مخرب‌ترین آثار روانی را به ذهن معصوم آن‌ها منتقل می‌کند. تابوهایی همچون پوشاندن موی سر و یا بکارت تا زمان ازدواج، به منزله‌ی تعرض روانی به دخترچه‌ها است که مصداق سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی نزد هونت است.

یکی از آیین‌هایی که کودکان دختر در سن ۹ سالگی با آن مواجه می‌شوند، جشن تکلیف<sup>۱۶</sup> است؛ و تکالیفی چون نماز خواندن، رعایت حجاب، روزه گرفتن و... به کودکان آموزش داده می‌شود که سویه‌ی منفی این آموزش‌ها، آموزش ترس، احساس گناه، عذاب وجدان و... است که عملاً به منزله‌ی تعرض به روح و روان کودکان است.

از منظر آموزشی و روان‌شناختی، بعد مذهبی و اخلاقی مفهوم گناه و استفاده‌ی مداوم از این اصطلاح در کتاب‌های درسی، نقشی قابل توجه در محدود کردن و سرکوب تمایلات جنسی دانش‌آموزان داشته است. آموزش و پرورش با استفاده‌ی گسترده از کلمه‌ی «گناه» و تلاش برای ایجاد شرم و حس گناه در بدن‌هایی که از قوانین مذهبی پیروی نمی‌کنند در امتداد نظارت و کنترل اخلاقی رژیم قرار گرفت. «کتاب‌های درسی گفتمان‌های پاکی، نجابت، گناه و شرم را به‌عنوان ابزاری برای مشاهده و کنترل، تقویت کدهای جنسیتی مورد تأیید دولت و حفظ نظام اسلامی و اسلام به‌عنوان یک مرجع تنظیم‌کننده و اخلاقی بر بدن، به‌ویژه بر بدن زنان، تداوم می‌بخشند.» (Paivandi 2019, 73) «تحلیل کمی و کیفی کتاب‌های درسی مدارس از طریق متون و تصاویر نشان می‌دهد که عدم تعادل بین دختر و پسر تصادفی و اتفاقی نیست، بلکه یکنواخت و سیستماتیک است.» (Paivandi 2019, 73) این شکل از ایدئولوژی جنسیتی که در برنامه‌ی درسی تثبیت شده است، با هدف «مشروع» و «طبیعی» کردن تفاوت‌های فرضی بین مردان و زنان در حوزه‌ی



خصوصی و عمومی است. کنترلی که بر بدن زن اعمال می‌شود، به‌وضوح از طریق اجرای قوانین پوشش اسلامی و فضایل گناه و عفت که همراه او است، اساساً زن به‌طور کامل مستقل تلقی نمی‌شود. شخصیت زن تبعی است و به‌واسطه‌ی مردان پیرامونش (پدر، برادر، همسر) به‌رسمیت شناخته می‌شود. از این‌رو، زن کاراگری درجه دو می‌یابد.

پیوند بین ناموس و زن یکی از جدی‌ترین تعرضات به روح و روان زنان است. زنان مسئولیت بیشتری در قبال حفظ شرافت خانواده دارند و معمولاً رفتار شخصی اعضای زن خانواده، بیش از هر چیز دیگری، می‌تواند حیثیت و احترام خانواده را به خطر بیندازد. حفاظت از خویشاوندان زن، دفاع از ناموس و نظارت بر حسن رفتار آنان، از وظایف و دغدغه‌های مردانه از دوران کودکی است. در ایران غیرعادی نیست که بینیم یک پسر ۱۳ یا ۱۴ ساله به خواهر ۲۰ ساله‌ی خود دستور می‌دهد و، به‌ویژه در غیاب پدر، از ظاهر و رفتار او انتقاد و بر آن نظارت می‌کند. حتی یک عمو یا پسر عمو ممکن است نگرش شدید محافظتی نسبت به خویشاوندان زن خود داشته باشد و مردان ممکن است زنان را به دلایل قانونی دفاع از ناموس خانواده (مرد) بکشند. (Moghissi, 2016, 77) از این‌رو در ایران، اصطلاحی به نام «قتل ناموسی» رواج دارد که به‌عنوان مثال پدر، یا برادر می‌تواند زن را به خاطر رابطه‌ی جنسی و یا حتی دوستی با مردان به قتل برساند.

اصطلاح دیگری که با زنان پیوند شومی دارد، اصطلاح «باکرگی» است. از دوران کودکی به دختر یاد می‌دهند که باکرگی «سرمایه» اوست. مرد از طریق نکاح، حقوق خود را بر بدن زنی که برای او دست‌نخورده نگه داشته است، تثبیت می‌کند. مراسم شب عروسی می‌تواند ناخوشایندترین تجربه‌ی جنسی برای اکثر مردان و زنان جوان در ایران باشد، چرا که توأم با اضطراب و ترس و درد است. این همه، تنها مصادیقی اندک از مجموعه‌ی گسترده‌ای از مصادیق عدم به‌رسمیت‌شناسی در سطح نخست نزد هونت است.

### ب) سطح دوم به‌رسمیت‌شناسی

سطح دوم عدم به‌رسمیت‌شناسی، مرتبط با حوزه‌ی حقوقی است. شامل انواع تبعیض‌ها در سطح فردی، اجتماعی و براساس جنسیت، نژاد، مذهب و غیره می‌شود. طرد شدن، هم‌پی‌آمدهای اجتماعی عملی برای فرد دارد و هم شأن اخلاقی (moral status) فرد را در جامعه از بین می‌برد و چنین به نظر می‌رسد که فرد سطحی برابر با سایر افراد جامعه ندارد. (Giles, 2017: 58) زن یا عضوی از اقلیت نژادی که به این شیوه تحقیر شده است، نه‌تنها از دسترسی کامل به نظم حقوقی نهادی جامعه محروم است، بلکه از دسترسی کامل به انتظارات اخلاقی هنجاری جامعه نیز محروم است (Giles, 2017: 58). آن‌ها احترام به نفس (Self-Respect) خود را از دست می‌دهند، دچار نوعی مرگ اجتماعی (social death) می‌شوند. این سطح دوم عدم به‌رسمیت‌شناسی، نیز در مورد زنان در جمهوری اسلامی ایران صادق است. چرا که حق پوشش، حق حضانت

فرزند، حق طلاق، حق خروج از کشور و بسیاری حقوق دیگر به واسطه‌ی زن بودن از آن‌ها سلب شده است. طبق ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی، مرد حق دارد هر موقع که خواست زن را طلاق را دهد اما زن تنها در شرایط خاصی اجازه‌ی طلاق دارد. طبق ماده‌ی ۱۱۶۹، برای حضانت و نگهداری طفلی که ابویین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن حضانت با پدر است. قانون‌گذار در ماده‌ی ۱۸ قانون گذرنامه مصوب سال ۱۳۵۱ بیان کرده است که زنان شوهردار ولو کم‌تر از ۱۸ سال تمام، موافقت کتبی شوهر و در موارد اضطراری، اجازه‌ی دادستان لازم است. مصادیق بسیاری از این قبیل حقوق تضییع شده وجود دارد.

میلیون‌ها زن در جهان از حق مالکیت بر بدن خود محروم‌اند چون بدن زنان همواره توسط حکومت‌ها، عرف جامعه و اعضای خانواده‌شان کنترل می‌شود. زنان اگر مالک بدن خود باشند باید آزاد باشند که به رابطه‌ی جنسی نه بگویند و خودشان به میل خودشان برای این رابطه تصمیم بگیرند. حق انتخاب همسر هم از مصادیق حق بر بدن است و به همین منظور هم می‌گوییم ازدواج اجباری نقض این حق است. زنان همچنین حق دارند خودشان تصمیم بگیرند که فرزنددار شوند یا نشوند. بر همین اساس دسترسی به ابزار پیشگیری از بارداری از حقوق آن است، حقوقی که در جمهوری اسلامی همیشه نقض شده است. در نتیجه، حجاب اجباری، ازدواج و رابطه‌ی جنسی اجباری، کودک همسری و ناقص‌سازی اندام جنسی دختران تنها چند نمونه از مصداق‌های نقض حق بر بدن است. اما بارزترین حقی که از زنان ایران نقض می‌شود حق انتخاب پوشش است که زنان ایران برای بازپس‌گیری این حق سال‌هاست که مبارزه می‌کنند. از ابتدای سر کار آمدن جمهوری اسلامی تا به امروز، سیاست‌های متعددی برای برقراری حجاب اجباری اجرا شده از آزارهای کلامی و گاهی فیزیکی تندروهای مذهبی در اوایل انقلاب گرفته تا برخوردهای خشونت‌آمیز و افسارگسیخته‌ی کمیته یا گشت‌های جنرال. بعد از تغییر شکل گشت‌های کمیته در دهه‌ی ۶۰، گشت‌های ارشاد ادامه‌ی راه بازداشت زنان شد. اسیدپاشی به زنان بدحجاب در اصفهان در سال ۱۳۹۳،<sup>۱۷</sup> چهره را از زنان و آرامش و امنیت را از تمام جامعه گرفت؛ و نمونه‌ی دیگر طرح گزارش پلاک خودروهای زنان بی‌حجاب که در صورت مشاهده‌ی کشف حجاب در داخل خودروی شخصی طرحی شد برای گزارش مردم علیه مردم است.

### ج) سطح سوم عدم به رسمیت‌شناسی

هونت سطح سوم عدم به رسمیت‌شناسی را مرتبط با ارزش‌های اجتماعی می‌داند، از جمله زمانی که سبک زندگی و یا عقاید فرد پست تلقی می‌شود. این نوع عدم به رسمیت‌شناسی، موجب می‌شود که فرد حس مثبتی به خود نداشته باشد و تکریم نفس (Self-Esteem) خود را از دست دهد. (Giles, 2017: 59) این سطح از عدم به رسمیت‌شناسی، هم متوجه زنان جامعه‌ی ایران است؛ زنان در ایران، تنها در صورتی به رسمیت

شمرده می‌شوند که در قالب و فرمت تحمیلی حکومت در آیند. هیچ امکانی برای داشتن صدایی متفاوت وجود ندارد، همه باید یک جور، یک شکل و همانند باشند. کسب تمامی امتیازات در جامعه و امکان ظهور و بروز خود، منوط به این است که پرسونای مطلوب حکومت بر صورت و بدن زده شود.

بعد از انقلاب ۱۳۵۷، قانون حجاب از طریق رسانه‌های عمومی اعم از رسانه‌های گرافیکی، چاپی و نیز از طریق وعظ و سخنرانی عمومی تبلیغ و تحمیل می‌شود. با این حال، روش اصلی اجرای قانون حجاب، استفاده از اعضای گروه‌های سازمان‌یافته‌ی محلی، یعنی کمیته‌ها بود که در جریان انقلاب به وجود آمدند. گشت‌های کمیته به «نگهبانان جمهوری اسلامی» نیز معروف بودند. آن‌ها با انگیزه‌ی اعتقادات مذهبی خود، پس از انقلاب به عنوان کارمندان غیررسمی دولتی به خدمت دولت خود ادامه دادند. کمیته‌ها متشکل از اسلام‌گرایان زن و مرد هستند که در ایدئولوژی مذهبی خود بسیار ارتدکس هستند. وظیفه آن‌ها محافظت فیزیکی از مردم نیست، بلکه کنترل و نظارت بر رفتار اخلاقی مردم در ملاء عام است و حضور آن‌ها بسیار قدرتمند است. (Shirazi-Mahajan, 1995: 45) بعد از اتمام کار کمیته‌ها در اول انقلاب، گشت‌های ارشاد به راه انداخته شد، گشت‌هایی که زنان به اصطلاح بدحجاب را با خشونت بازداشت می‌کرد. همین امر سبب می‌شد که راه رفتن در خیابان برای زنان توأم با ترس و ناامنی باشد و در صورت بازداشت به خاطر یک انتخاب شخصی و بدیهی‌ترین حق فرد که «حق پوشش» است، بدترین نوع تحقیر و بی‌احترامی را دریافت کند. از این رو، می‌توان ادعا کرد که بحث حجاب در ایران در هر سه سطح عدم به رسمیت‌شناسی هونت منجر به عدم به رسمیت‌شناسی فرد می‌شود. در سطح اول، کودک را درگیر خشونت‌های کلامی و روانی می‌کند، در سطح دوم، فرد را از بدیهی‌ترین حقوقش (حق پوشش، حق انتخاب و...) منع می‌کند و در سطح سوم، کرامت و شأن فرد را از بین برده و منجر به تحقیر و بی‌احترامی به او می‌شود.

پوشش در گفتمان بنیادگرایی اسلامی، می‌کوشد تا همه‌ی زنان را به یک شکل و صورت در آورد و آنان باید یک فرم واحد و یونیورسال و مشترک از پوشش داشته باشند. پوشش همگان، باید یکنواخت و فاقد هرگونه تمایزی باشد. (همچون پوشیدن یونیفرم) بنیادگرایی اسلامی جامعه را به دو قطب زن و مرد تقسیم کرد. گفتمان بنیادگرایی اسلامی، با تحمیل اشکال جدید پوشش، دوگانه‌ی خصوصی و عمومی را برقرار ساخت. این دوگانگی صرفاً تقسیم زن / مرد نیست، بلکه دوگانگی جنسی / اجتماعی است. هرگونه ارتباطی بین زن و مرد از دریچه‌ی رابطه‌ی جنسی نگریسته می‌شود. زن اساساً به مثابه‌ی یک ایزه‌ی جنسی منفعل است که در تمامی عرصه‌ها با نگاه سکسیستی دیده می‌شود. (Sadeghi, 2007: 217) هر سه تجربه‌ی عدم به رسمیت‌شناسی نزد هونت، در قالب استعاره‌هایی توصیف می‌شود که به وضعیت زوال بدن انسان (states of deterioration of the human body) منجر می‌شود. مثلاً تجربه‌ی شکنجه یا تجاوز جنسی در سطح اول به مرگ روانی (psychological death) و در سطح دوم به مرگ اجتماعی (social death) منجر

می‌شود؛ همچنین هونت در سطح سوم از «جراحات» (scars) و «آسیب‌ها» (injuries) سخن می‌گوید.  
(Honneth, 1995: 135)

گفتنی است که در کنار سه صورت‌بندی به‌رسمیت‌شناسی و عدم به‌رسمیت‌شناسی، ما با به‌رسمیت‌شناسی مخدوش و یا کاذب نیز مواجه هستیم. زن خوب و زن شایسته در سیستم سرکوب‌گر کنونی، زنی است که هرچه بیشتر در مناسبات کنونی استحاله پیدا کند و از «خود» دور شود. به‌رسمیت‌شناسی کاذب برای هونت، در پیوند با یک سیستم مبتنی بر تقسیم‌کار اجتماعی است؛ به‌عنوان مثال غروری که عمو تام احساس می‌کند به‌واسطه‌ی ستایش فضیلت بردگی او در یک جامعه‌ی مبتنی بر برده‌داری است و یا تعاریف احساسی در رابطه با مادر و زن خانه‌دار خوب، توسط کلیساهای، مساجد و معابد، پارلمان‌ها یا رسانه‌های جمعی در طول قرن‌ها سبب شده است تا زن‌ها تصویری از خودشان را بپذیرند که منطبق بر سیستم تقسیم‌کار جنسیت‌زده بود. تکریم عمومی سربازانی که در جنگ اقدامات قهرمانانه انجام می‌دادند طبقه‌ی وسیعی از مردان را به وجود آورد که در پی افتخار و عزت به‌سوی میدان‌های جنگ روانه می‌شدند. همان‌طور که این مثال‌ها نشان می‌دهد به‌رسمیت‌شناسی اجتماعی می‌تواند به‌عنوان یک ایدئولوژی کانفورمیستی عمل کند و احساس خود-ارزشمندی را در افراد پدید آورد و منجر به تبعیت و اطاعت داوطلبانه‌ی افراد شود، بدون آن که روش‌های مستقیم سرکوب را به کار ببرد. (Honneth, 2012, p. 77) این نوع تکریم اجتماعی، خود به‌منزله‌ی تحقیر زنان است حتی اگر آنان به این امر آگاه نباشند. به تعبیر راینر فورست: «نزاع بر سر تسامح (Toleration) و به‌رسمیت‌شناسی تنها نزاع برای به‌رسمیت‌شناختن هویت‌های خاص (به‌معنای سیاسی-حقوقی و یا اجتماعی) نیست بلکه همچنین نزاع بر سر تدوین قانونی هویت برای افراد جامعه است و بنابراین علیه تثبیت تحمیلی و غلط هویت و انواع مختلف تعیین‌بخشی به شناخت و شناسایی است.» (Forst, 2002, p. 542) فورست در این باره می‌گوید که در گذشته یهودیان همچون افرادی که داغ ننگ بر پیشانی داشتند شناخته می‌شدند و از جامعه کنار رانده شده بودند اگرچه هم‌زمان عضو جامعه هم محسوب می‌شدند و ظاهراً تحمل می‌شدند اما این شکل از تحمل و مدارا به تعبیر «گوتته» به‌مثابه توهین است.<sup>۱۸</sup> درواقع او عقیده دارد که در چنین شرایطی ما با نوعی از پذیرش روبه‌رو هستیم که رواداری را به‌عنوان یک نوع اعمال قدرت و تولید سوژه به کار می‌برد. (Forst, 2002, p. 136) تأثیر روانی این فرهنگ، عدم عزت نفس در بین زنان و اعتماد به‌نفس بیش از حد در مردان تقریباً در همه زمینه‌های زندگی آنها است. در این شرایط، زنی که در جامعه‌ی ایران به رسمیت شناخته می‌شود و به‌مثابه‌ی الگو است، زنی است که کاملاً آسیمله شده باشد.

## بخش سوم

## ۴. به سوی «دیگری» و رقص کوچه‌ها

«شهر من رقص کوچه‌هایش را بازمی‌یابد/ هیچ کجا هیچ زمان فریادِ زندگی بی‌جواب نمانده است/ به صداهای دور گوش می‌دهم از دور/ به صدای من گوش می‌دهند/ من زنده‌ام/ فریاد من بی‌جواب نیست، قلب خوب تو جواب فریاد من است.»<sup>۱۹</sup>

شاعر به ما وعده می‌دهد که این شهر، رقص کوچه‌هایش را باز می‌یابد، شاعر وعده می‌دهد که جواب فریاد من، قلب دیگری است. باید به وعده‌ی شاعر دخیل بست و بدیلی را تبیین کرد که دیگری و تفاوت را به رسمیت بشناسد. در جامعه‌ی متکثر ایران، اصل اولیه‌ی هر نوع ارتباطی با دیگری، چه دیگری جنسی، چه قومی، چه زبانی و مذهبی و ... پذیرش تفاوت‌های او است. کرنل وست می‌گوید:

«ویژگی‌های متمایز سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت این است که یکپارچگی و همگنی را ذیل نام تنوع، کثرت و ناهمگونی از بین ببرند. رد انتزاعی، عمومی و یونیورسال در پرتو عینی، خاص و جزئی؛ و با برجسته کردن موارد احتمالی، موقت، متغیر، آزمایشی، تغییر، تاریخی‌سازی، زمینه‌سازی و کثرت‌سازی را انجام دهند.» (west, 2014: 147)

آیریس ماریون یانگ بین خوانش ذات‌گرایانه‌ی سیاست سنتی از تفاوت با سیاست برابری‌خواهانه‌ی تفاوت فرق می‌نهد و تأکید می‌کند که سیاست سنتی، افراد را به خاطر تفاوت‌هایشان کنار می‌نهد و ارزش‌های آن‌ها را بی‌ارزش می‌داند اما سیاست برابری‌خواهانه، تفاوت را رابطه‌ای و سیال می‌داند که محصول فرایندهای اجتماعی است. یک سیاست‌رهایی بخش که معطوف به تفاوت است بایستی خوانشی نو از برابری ارائه کند. (Young, 1990: 157-158) آرمان همگون‌گرا فرض می‌کند که موقعیت اجتماعی برابر برای همه‌ی افراد مستلزم این است که با همه طبق اصول، قواعد و معیارهای یکسان رفتار شود. از سوی دیگر، سیاست تفاوت استدلال می‌کند که برابری به‌عنوان مشارکت و شمول همه‌ی گروه‌ها گاهی مستلزم برخورد متفاوت با گروه‌های تحت ستم یا محروم است. (Young, 1990: 158) آیریس ماریون یانگ، ایدئال اجتماع (ideal of community) را با متافیزیک حضور دریدا و منطق هویت آدورنو پیوند می‌دهد. ایدئال اجتماع، متافیزیکی است که تفاوت را منکر می‌شود و رو به سوی یکپارچگی اجتماعی‌ای دارد که زیربنای شووینیسم قومی و فرقه‌گرایی سیاسی (political sectarianism) است. (Young, 2013: 302) یانگ در مقابل ایدئال اجتماع، شهر را ارج می‌نهد. شهر امکان روابط جدید، آشنایی‌هایی جدید و ارتباطات جدید با آدم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را فراهم می‌آورد و همواره امکان ظهور و بروز گروه‌های متفاوت و خاصی وجود دارد. (Young, 2013: 319) «شهر ظالمانه به عنوان گشودگی به غیریتی غیرقابل جذب تعریف می‌شود.» (یانگ، ۲۰۱۳: ۳۱۹). او تأکید می‌کند که حیات شهری (City life) متفاوت

از ایدئال اجتماع است. این شهر سرشار از تنوع و تفاوت است و از مردم و گروه‌های متفاوت و انبوهی از خرده‌فرهنگ‌ها تشکیل شده است، آن‌ها نظاره‌گر فرهنگ‌های یکدیگر هستند بدون آن که مجبور باشند فرهنگ یکدیگر را اخذ کنند. حیات شهری «با هم بودن» غریبه‌هاست. غریبه‌ها چه رودررو و چه از طریق رسانه‌ها با یکدیگر روبرو می‌شوند، اغلب غریبه می‌مانند و در عین حال به هم‌جواری خود در زندگی و کمک‌های هر یک به دیگران اذعان می‌کنند (young, 2013: 318- 319) به تعبیر کرنل وست، سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت، در پی فعال کردن کنش‌های اجتماعی و به خدمت گرفتن امکان شورش جمعی است:

«سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت نه صرفاً در رقابت با جریان اصلی (جریان مردانه<sup>۲</sup>) برای گنجاندن اپوزیسیون هستند و نه به معنای آوانگاردیستی که مخاطبان بورژوازی متعارف را تکان می‌دهند، متجاوزانه هستند. در عوض، آن‌ها مفاهمی متمایز مشارکت‌کنندگان با استعداد (و معمولاً ممتاز) در فرهنگ هستند که مایل‌اند خود را با افراد بی‌روحیه، از کارافتاده، غیرسیاسی و سازمان‌دهی نشده همسو کنند تا بتوانند کنش اجتماعی را توانمند و فعال کنند و در صورت امکان، شورش جمعی را به خدمت بگیرند.» (west, 2014: 148)

سیاست به‌رسمیت‌شناسی، بر به‌رسمیت شناختن تمایزات و تفاوت‌های دیگری تأکید دارد. از این رو تأکید بر تفاوت و به‌رسمیت‌شناسی، برای ارج نهادن «دیگری» حائز اهمیت است. امروزه، عدالت اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شود، دسته‌ای که بر بازتوزیع عادلانه‌ی مواهب مادی متمرکز است و الگوی اکثر نظریه‌پردازان اجتماعی طی ۱۵۰ سال گذشته بوده است. دسته‌ی دوم عدالت اجتماعی که امروزه با آن مواجه هستیم، سیاست معطوف به «به‌رسمیت‌شناسی» است. (Fraser, 1999: 25) «اینجا، هدف در پذیرفتنی‌ترین حالت ممکن، یک جهان تفاوت-پسند است، جایی که شبیه شدن به اکثریت و یا هنجارهای فرهنگی مسلط، دیگر بهای احترام متقابل نیست.» (Fraser, 1999: 25) نانسی فریزر رواج سیاست‌های هویت، چه در شکل مترقی و چه واپس‌گرایانه‌ی آن را به نقد می‌کشد و می‌گوید تأکید بیش از حد بر سیاست هویت، برای خاموش کردن و کنار نهادن آن وجه از عدالت است که بر بازتوزیع تأکید دارد. (Fraser, 1999: 25) نانسی فریزر در نقد تئوری‌های عدالت می‌گوید:

«امروزه مطالبات بازتوزیعی از مطالبات مربوط به "به‌رسمیت‌شناسی" جدا شده‌اند و به همین دلیل یک تفسیر دوعده‌ی در باب عدالت ارائه می‌دهد که هر دو دسته را دربرمی‌گیرد بدون آن که یکی را به دیگری تقلیل دهد. فریزر می‌گوید تنها چارچوبی که دو چشم‌انداز متمایز توزیع و به‌رسمیت‌شناسی را یکی می‌کند می‌تواند تجمیع نابرابری‌های اقتصادی و روابط اجتماعی سلسله‌مراتبی در جامعه معاصر را تبیین کند و نهایتاً در چنین برداشتی، بازتوزیع نادرست و عدم



به رسمیت‌شناسی درهم‌تنیده می‌شوند و نمی‌توان یکی را به دیگری تقلیل داد». (Fraser &

(Honnet, 2003, p. 3)

به تعبیر نانسی فریزر هنگامی که ما با گروه‌های اجتماعی سروکار داریم که درگیر استثمار طبقاتی هستند ما با بی‌عدالتی توزیعی مواجه هستیم و به سیاست‌های بازتوزیعی نیاز داریم اما زمانی که گروه‌های اجتماعی که با آن‌ها سروکار داریم از لحاظ جنسی تحقیر می‌شوند ما با بی‌عدالتی درباره‌ی عدم به رسمیت‌شناسی مواجه هستیم و به سیاست‌های به رسمیت‌شناسی نیاز داریم. ما به تعریف جدیدی نیاز داریم که میان طبقه‌ی استثمارشده (Exploited Class) و جنسیت تحقیرشده (Despised Sexuality) پیوند ایجاد کند؛ و نه یک سیاست بازتوزیعی تنها و نه یک سیاست به رسمیت‌شناسانه‌ی صرف، کافی نیست. گروه‌های تحت انقیاد و سلطه، به هردو نیاز دارند. فریزر می‌گوید جنسیت یک تمایز اجتماعی دوجانبه است که نه فقط یک طبقه و نه فقط یک گروه منزلتی، بلکه یک دسته‌بندی پیوندی است که به‌طور هم‌زمان هم در ساختار اقتصادی و هم در نظم منزلتی اجتماعی ریشه دارد، بنابراین برای جبران بی‌عدالتی‌های جنسیتی هم بازتوزیع و هم به رسمیت‌شناسی موردنیاز است. (Fraser & Honnet, 2003, p. 19) نقد فریزر به تئوری‌های به رسمیت‌شناسی هونت، تیلور و ماریون یانگ منجر به آن شد که او یک تئوری در باب عدالت ارائه دهد که اشکال پنج‌گانه‌ی سرکوب یانگ را در دو دسته‌بندی قرار می‌دهد که در یکی عدالت ریشه در نابرابری‌های نظم اقتصادی دارد و در دیگری ریشه در عدم به رسمیت‌شناسی دارد که در سلسله‌مراتب شأن و مراتب اجتماعی نهادینه‌شده است. در مقابل یانگ در پاسخ به صورت‌بندی فریزر از عدالت، آن را یک سیستم دوگانه نامید که ریشه در جدایی صورت‌بندی‌های فرهنگی از مادی دارد که مدت‌های مدیدی است نزد تئوری‌های فمینیستی و سوسیالیستی بی‌اعتبار شده است. (Lovell, 2007, p. 1)

فریزر می‌گوید مفهوم برابری مشارکت، یعنی به همه‌ی اعضای جامعه اجازه داده شود که با یکدیگر تعامل داشته باشند. برای برابری مشارکت، ایجاد برابری قانونی رسمی شرط ضروری است اما کافی نیست؛ و حداقل دو شرط اضافه باید برآورده شود: یکی توزیع عادلانه‌ی منابع مادی به‌گونه‌ای که استقلال مشارکت‌کنندگان را حفظ کند. فریزر این را پیش‌شرط عینی برابری مشارکت می‌داند. دومین شرط برابری مشارکتی، (participatory parity) بیناسوژگی<sup>۲۱</sup> بودن است. این امر مستلزم احترام یکسان به همگان و اعطای فرصت‌های برابر به افراد جامعه است که بتوانند به احترام اجتماعی دست یابند. (Fraser, 1999: 37) هم پیش‌شرط عینی و هم پیش‌شرط بیناسوژگی برای برابری مشارکتی ضروری هستند. هیچ کدام به‌تنهایی کافی نیست. شرایط عینی نگرانی‌هایی را که به‌طور سنتی با نظریه‌ی عدالت توزیعی مرتبط است، به‌ویژه نگرانی‌های مربوط به ساختار اقتصادی جامعه و تفاوت‌های طبقاتی تعریف شده‌ی اقتصادی را مورد توجه قرار می‌دهد.



پیش‌شرط بیناسوژگی، نگرانی‌هایی را که اخیراً در فلسفه‌ی به‌رسمیت‌شناسی برجسته شده است، به‌ویژه نگرانی‌های مربوط به نظم وضعیت جامعه و سلسله‌مراتب وضعیت از نظر فرهنگی تعریف شده را مورد توجه قرار می‌دهد؛ بنابراین، یک مفهوم دوبعدی از عدالت معطوف به هنجار برابری مشارکتی، هم شامل بازتوزیع و هم به‌رسمیت‌شناختن می‌شود، بدون اینکه یکی به دیگری تقلیل یابد.» (Fraser, 1999: 37). در کل می‌توانیم بگوییم که عدالت از نظر نانسی فریزر دارای دو بُعد مکمل است: بازتوزیع و به‌رسمیت‌شناسی. ولی او در نوشته‌های اخیر خود بُعد سوم را هم به این دو بعد افزوده است مشارکت و نمایندگی یا بازنمایی (representation). او عدالت توزیعی و احترام متقابل را متحقق نمی‌بیند اگر یک گروه اجتماعی خودش را در قدرت نمایندگی نکند، در قدرت، مشارکت نداشته باشد و کلاً خود را با زبان و بیان و حضور مشخص خود، بازنماید. اگر نظم تبعیض‌آور حفظ شود، وعده‌ی مساوات و احترام به تفاوت‌ها متحقق نخواهد شد. (Fraser, 2004; Fraser, 2007) او می‌گوید:

«از این پس توزیع مجدد (redistribution) و به‌رسمیت‌شناختن (recognition) باید با بازنمایی (representation) مرتبط باشد که به ما امکان می‌دهد ساختارهای حاکمیتی و رویه‌های تصمیم‌گیری را مورد توجه قرار دهیم. این مفهوم که به‌صراحت، مسئله‌ی چارچوب را مدنظر قرار می‌دهد، به دسته‌ی دیگری از موانع در برابر عدالت اشاره می‌کند: که نه اقتصادی و نه فرهنگی، بلکه سیاسی است. بر این اساس، بازنمایی در کنار بعد (اقتصادی) بازتوزیع و بعد (فرهنگی) به‌رسمیت‌شناسی، سومین بُعد، بُعد سیاسی عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد.» (Fraser 2004, 380).

با تکیه بر آنچه گفته شد می‌توان گفت که ترسیم هر گونه بدیلی برای جامعه‌ی ایران، بایستی بر این سه وجه متمرکز باشد: به‌رسمیت‌شناسی، بازتوزیع و بازنمایی. چرا که تمرکز بر یکی و غفلت از دیگری سبب می‌شود که مطالبات به شکل مطلوب و درست برآورده نشود. از این رو، نباید خواست این جنبش اخیر را به صرف حجاب تقلیل داد چرا که ممکن است تغییر در نظام استبدادی کنونی و یا به تعبیر مجتبی مهدوی نولیبالیسم رانتی حکومت کنونی، ما را نه به سوی یک فمینیسم رهایی‌بخش که به تعبیر نانسی فریزر به سوی یک فمینیسم نولیبرال (Fraser, 2018) سوق دهد.

## ۵. زیبایی در خیابان است! (زن، زندگی، آزادی)

مبارزات اجتماعی دهه‌های اخیر حاکی از آن است که تعریف عدالت، نمی‌تواند محدود به توزیع عادلانه‌ی مواهب مادی باشد چرا که حتی اگر درگیری و نزاع برسر توزیع منابع به درستی و عادلانه صورت گیرد، باز

کماکان این خلأ وجود دارد که عدالت شامل بخش عمده‌ای از اعضای جامعه نمی‌شود که هویت‌شان به رسمیت شناخته نشده است، از این رو، حق به رسمیت شناخته شدن اعضای جامعه در بستر تئوری‌های عدالت، مورد توجه قرار گرفت. چارلز تیلور بر این مسئله تأکید داشت که: «حق به رسمیت شناخته شدن، تنها لطفی در حق مردم نیست، بلکه یک نیاز حیاتی انسانی است.» (Honneth, 1995, p. x) یک نیاز حیاتی که فراتر از توزیع منابع و مواهب مادی، به واسطه‌ی به رسمیت شناختن دیگری، منجر به تحقق عدالت می‌شود. هویت، فهم فرد و نیز مشخصه‌های هویت انسانی او را تعیین می‌کند. هویت ما تا حد زیادی به واسطه‌ی شناسایی و یا فقدان شناسایی (غالباً به وسیله‌ی عدم شناسایی دیگری) شکل می‌گیرد و به همین دلیل اگر مردمان و اجتماع پیرامون، هویت دیگری را محدود و یا پست و حقیر کنند، آن افراد و گروه‌ها از این مسئله‌ی عدم شناسایی و به رسمیت شناخته نشدن رنج و آسیب بسیاری متحمل می‌شوند. عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست می‌تواند به فرد آسیبی جدی وارد کند، می‌تواند نوعی سرکوب به شمار آید و نیز می‌تواند شخص را در هیاتی تحریف‌شده، بازگونه و تقلیل‌یافته از هستی‌اش محصور کند. (Taylor, Taylor, Gutmann, & Habermas, 1994, p. 25)

بحث هونت در باب تئوری انتقادی-اجتماعی، ریشه در نزاع‌های اجتماعی معاصر برای به رسمیت‌شناسی و آزادی اجتماعی دارد. هونت با تدوین تئوری به رسمیت‌شناسی کوشیده است دیگر بار پیوند میان تئوری و پراکسیس را تعمیق و تقویت کند. تئوری به رسمیت‌شناسی طی سی سال گذشته که شرح و بسط یافته عمدتاً مرتبط با جنبش‌های اجتماعی است که بر روی اشکال هویتی بی‌عدالتی متمرکز هستند یعنی آن دسته از بی‌عدالتی‌ها که تعریف فرد از خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد مثلاً جنبش‌های زنان، سیاه‌پوستان، مهاجران، دگرباشان و غیره. ارتباط وثیقی میان تئوری به رسمیت‌شناسی و فرمایشیون اجتماعی خود افراد با صورت‌بندی‌های اجتماعی بی‌عدالتی همچون بی‌حرمتی و بدنامی وجود دارد و پیدایش تئوری به رسمیت‌شناسی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ یک الگوی قابل فهم در باب تئوری و عمل عرضه کرد. (C. F. Zurn, 2015, p. 128) شاید بتوان گفت که جغد مینروای<sup>۲۲</sup> نظریه‌ی سیاسی حدود بیست تا سی سال بعد از پیدایش جنبش‌های اجتماعی جدید، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به پرواز درآمد، جنبش‌هایی که می‌کوشیدند سیاست‌های اعتراضی سنتی که معطوف به نزاع طبقاتی بود را به سوی مباحثی همچون تبعیض علیه اقلیت‌های قومی و نژادی، ضد پدرسالاری، جنبش‌های زنان، ضد جنگ، زیست‌محیطی، حقوق دگرباشان و حق مردم برای تعیین سرنوشت خود سوق دهند. در واقع تئوری به رسمیت‌شناسی، زبان و ادبیاتی مناسب برای بیان آرزوها و دغدغه‌های جنبش‌های اجتماعی جدید فراهم آورد. (C. F. Zurn, 2015, p. 128) بدین ترتیب، نظریه‌ی به رسمیت‌شناسی طی سال‌های اخیر جایگاه برجسته‌ای به خصوص در نظریه‌های سیاسی و اجتماعی یافته و طی سه دهه‌ی اخیر سه تحول عمده داشته است؛ اول اینکه، در طی این دوران، جریان اصلی نظریه‌ی سیاسی

توجه زیادی را به بحث عدالت معطوف کرده است که عمدتاً از سوی جنبش‌های سیاسی مطرح شده است که حول محور قومیت، نژاد، زبان، فرهنگ، جنس و جنسیت سامان یافته‌اند؛ دوم این که، به نظر می‌رسید که در پی حوادث سال ۱۹۸۹، مسائل مربوط به هویت و تمایز (اختلافات قومیتی، بنیادگرایی مذهبی، جنبش‌های جدایی‌بخش منطقه‌ای، مهاجرت، شهروندی و ملی‌گرایی) در مرکز سیاست‌های جهانی قرار گرفت. و سوم این که، بسیاری از نظریه‌پردازان، به این مباحث به واسطه‌ی مفهوم به‌رسمیت‌شناسی نزدیک شدند که پیش از این در فلسفه‌ی هگل به آن پرداخته شده بود که برای نخستین بار از عبارت نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی استفاده کرد. (Markell, 2003, p. 2) بدون شک لازم می‌نمود که این جنبش‌های اجتماعی و ابعاد و زوایا و انواع گوناگون آن‌ها مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد و پیرامون این رویدادها، نظریه‌پردازی شود تا بدین طریق شکاف میان تئوری و عمل پر شود. از این‌رو، از حدود دو دهه پیش به یک‌باره این بحث شدت پیدا کرد و شکاف میان نظریه‌ی فلسفی و عمل سیاسی در مرکز توجه قرار گرفت. زمانی که نوشته‌های «مایکل والزر»، «جان رالز» و «چارلز تیلور» به شکل گسترده‌ای در میان روشنفکران مورد بحث قرار می‌گرفت و به نظر می‌رسید که فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند با استفاده از ایده‌ها و سرنخ‌های نظری به اعمال سیاسی صورت ببخشد و تصور شد که تلاش‌های فلسفی که مفهوم عدالت اجتماعی را تعریف می‌کردند توانستند بر توسعه‌ی اهداف و برنامه‌های سیاسی تأثیرگذار باشند اما با فروکش کردن چالشی که جماعت‌گرایان مطرح کردند ما دیگر بار شاهد عدم ارتباط میان فلسفه‌ی سیاسی و عمل سیاسی و میان تئوری و پراکسیس بودیم. (Honneth, 2012, p. 35) هونت در تئوری به‌رسمیت‌شناسی توانست شکاف میان تئوری و عمل را دیگر بار پر کند. بر اساس تئوری به‌رسمیت‌شناسی سوژه‌ها درگیر نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی هستند تا ویژگی‌های هویتی‌شان که برای خودآیینی آن‌ها ضروری است به‌رسمیت شناخته شود، از آنجایی که این ویژگی‌های هویتی از طریق بیناسوژگی ایجاد می‌شوند فقدان به‌رسمیت‌شناسی، مستقیماً هویت افراد را نشانه می‌گیرد. تبعات انتقادی و رادیکال چنین ادعایی گریزناپذیر است و این که افراد و گروه‌ها هویت خود را تنها از طریق مبارزه می‌توانند بسازند را می‌توان توجیه اخلاقی خشونت دانست. (J.-P. Deranty, 2004, p. 310) به تعبیر هونت و فریزر در مقدمه‌ی کتاب «بازتوزیع یا به‌رسمیت‌شناسی؟»: <sup>۲۳</sup>

«به‌رسمیت‌شناسی در حال تبدیل شدن به کلیدواژه‌ی زمان ماست. با احیای دسته‌بندی‌های فلسفه‌ی سیاسی هگل و بازخوانی نظریه‌های سیاسی، این مفهوم (به‌رسمیت‌شناسی) در حال تبیین نزاع‌های امروزه در باب همانندی و تمایز است. در رابطه با مناقشات مربوط به سرزمین‌های بومی، بهبود شرایط کاری زنان، ازدواج هم‌جنس‌گرایان یا حجاب زنان مسلمان، فیلسوفان مرتباً از مفهوم به‌رسمیت‌شناسی برای یافتن مبانی هنجاری دعاوی سیاسی بهره می‌برند.» (Fraser & Honneth, 2003, p. 1)

به رسمیت‌شناسی دهه‌هاست که دغدغه‌ی زنان ایرانی بوده است، به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک زن با حجاب در دوره‌ی پهلوی اول و به رسمیت‌شناسی به عنوان یک زن بی‌حجاب بعد از انقلاب ۱۳۵۷ دغدغه‌ی زن ایرانی بوده و از همان ابتدا جامعه شاهد مقاومت زنان در مقابل قدرت و نزاع‌شان برای به رسمیت‌شناسی بوده است. هم‌زمان با قدرت‌نمایی پلیس رضا پهلوی، کمیته‌های اول انقلاب و گشت‌های ارشاد کنونی، مقاومت‌هایی از سوی زنان در جامعه رخ داده است. «مقاومت، زندگی است!»<sup>۲۴</sup> آنچه این روزها شاهد آن هستیم، عزم زنان و تلاش‌های عظیم آن‌ها، برای فرار از زندان زنانگی و نقش‌های جنسی است که توسط متولیان شریعت، برایشان تعریف شده است.

زندگی زنان و مقاومت آن‌ها در حکومت اسلامی و مبارزه‌ی آرام آن‌ها برای تغییر، نقطه ضعف رژیم اسلامی را آشکار می‌کند. احتمالاً مهم‌ترین مصداق مقاومت زنان، قانون پوشش اسلامی، «حجاب» است. حجاب به‌عنوان نماد احیای هویت اسلامی و پاک‌سازی جامعه از فرهنگ غربی، کانون تبلیغات دولتی و سیاست جنسیتی است. جای تعجب نیست که آشکارترین نشانه‌ی چالش زنان با دولت اسلامی و سیاست‌های آن نیز سرپیچی از قانون حجاب است. حجاب علی‌رغم اجرای دقیق آن از طریق اقناع و تلقینات ایدئولوژیک و همچنین دستگیری، شکنجه و شلاق عمومی زنان برانداز، همچنان باید از طریق نیروی قهری پلیس اخلاق و جوخه‌های مختلف اسلامی بر زنان تحمیل شود. (Moghissi 2016, 184) همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد اولین تظاهرات علیه حجاب در نخستین روز جهانی زن در سال ۱۳۵۷ صورت گرفت. از آن روز به بعد، بدن زنان عرصه‌ی مبارزه با تحمیل حجاب اجباری بود. آرایش کردن، بیرون گذاشتن موی سر، لباس‌هایی متفاوت با چادر و مقنعه و لباس‌های فرمال حکومت پوشیدن و مثال‌هایی از این قبیل به‌منزله‌ی استفاده از بدن برای مقابله با زور و سرکوب بود. به تدریج و بعد از کنار نهادن کمیته‌ها، ساختار قدرت، اصطلاحی به نام «بدحجابی» را تعریف کرد و از طریق ماشین‌های گشت ارشاد، زنانی که بدحجاب دانسته می‌شدند را بازداشت و جریمه می‌کردند. گشت ارشادی که همواره برخوردهای خشن و تند با زنان داشت و در ملاء عام و در خیابان‌های شهر، زنان را به خاطر انتخاب نوع پوشش‌شان تحقیر و مجازات می‌کرد. گشت ارشاد نهایتاً در تاریخ ۲۲ شهریور ۱۴۰۱، مهسا (ژینا) امینی را بازداشت کرد و مرگ او در بازداشتگاه، موجی از اعتراضات را در ایران به راه انداخت. جنبشی که با شعار «زن، زندگی، آزادی» به راه افتاد؛ اما این نخستین بار نبود که این شعار مطرح می‌شد بلکه یکی از شعارهای بارز فعالان زن کرد در دهه‌ی ۲۰۰۰، ژن، ژیان، نازادی (Jin Jiyān Azadi) بود. زن در این شعار به معنای ستایشی ذات‌گرایانه از زن بودگی (womanhood) نیست. این شعار به یک موضع سیاسی رادیکال اشاره می‌کند در رژیمی که زن یک موضع فرودست دارد و در صورتی به رسمیت شناخته می‌شود که همچون مردان عمل کند، جایی که بدن و سکسوالیته به‌عنوان دارایی و مایملک مردان تعریف می‌شود و جایی که شرافت (honor) عنصر جدایی‌ناپذیر هویت مرد تلقی می‌شود، تأکید بر زن به

معنای یک هویت مستقل از مردان و فی‌نفسه، ارزشمند است. زندگی نیز به معنای داشتن حق زندگی است. (Çağlayan, 2020: 197) و در مقابل رانه‌ی مرگ قرار می‌گیرد؛ و آزادی، مطالبه‌ی همواره و همیشگی زنان برای سوژه‌ی مستقل و خودآیین بودن است و نه ابژه‌ی قدرت مردان و حاکمان. عبارتی که در مقابل سکس، مرگ و بردگی قرار داشت؛ و مرگ اینجا به معنای مرگ جسمی و روحی است. هر سه اصطلاح زن، زندگی، آزادی در چهار دهه‌ی اخیر مورد هتک حرمت و نادیده انگاشتن و عدم به رسمیت شناسی قرار گرفتند. این جنبش و ایده‌های اصلی آن بسیار متأثر از فلسفه سیاسی‌ای است که بنیان‌گذار و رهبر کاریزماتیک حزب کارگران کردستان (PKK)، عبدالله اوجالان، بنا نهاده است. اوجالان که از سال ۱۹۹۹ تا کنون در زندان امرالی در جزیره‌ای در نزدیکی استانبول در حبس (انفرادی و غیر انفرادی) است. این شعار از بستر جامعه‌ای استبدادی در همسایگی ایران به پا خاست. این فرمول نه تنها برای زنان کرد که برای زنان سایر جوامع نیز کاربرد دارد. شعاری که به تعبیر «مایکل هارت» در سرزمین‌های دیگر و در بستر مبارزات اجتماعی دیگر ترجمه می‌شود چراکه شعارها راه انتقال مبارزه هستند.<sup>۲۵</sup>

قدرت انضباطی (Disciplinary power) بدن و روح زنان را به انقیاد در می‌آورد و آن‌ها را مطیع و رام می‌کند؛ اما «هر جا قدرت هست، مقاومت نیز هست». فوکو دامنه‌ی امر سیاسی را به‌گونه‌ای گسترش می‌دهد که مجموعه‌ای ناهمگون از روابط قدرت را دربر می‌گیرد که در سطح خرد جامعه فعالیت می‌کنند. مفهوم عملی مدل او این است که مقاومت باید در مبارزات محلی علیه اشکال مختلف قدرت اعمال شده در سطح روزمره روابط اجتماعی انجام شود. (Sawicki, 2020: 23) اینجا بدن زن، نماد قدرت و مقاومت است. از یک سو جولانگاه تاخت‌وتاز قدرت است و از دیگر سو، همین بدن ابزاری است برای مقاومت و مبارزه. تحلیل فوکو از درهم تنیدگی قدرت و اختراع اخیر سوژه‌ی انسان مدرن، دارای چهره‌ای ژانوسی است. با یک چهره، فوکو قدرت را «سیستم» غیر سوژه‌محوری می‌بیند که انسان‌ها را تولید می‌کند یا عینیت می‌بخشد: قدرت ابزار یا دارایی یک عامل نیست، بلکه بخشی از میدان نیرویی است که فرد را به‌عنوان یک «بدن مطیع» بر می‌سازد، سپس سوژه به اثر قدرت تبدیل می‌شود. با چهره‌ای دیگر، فوکو به آینده می‌نگرد و امکانات سوژه‌ها برای خودسازی را می‌بیند و از این طریق سوژه‌ها را محل مقاومت تنانه‌ای در برابر شبکه‌های مختلف قدرت و رژیم‌های حقیقت می‌داند. (Lewandowski, 1995: 221) جنبش اخیر، طغیان «بدن‌های مطیع»، علیه تجاوز «قدرت» به تمامی وجوه زندگی شخصی و عمومی زنان جامعه است. جنبشی که واقع‌گرا است و ناممکن را طلب می‌کند چرا که معضل جهان امروز غفلت از ناممکن‌ها است. آنچه امروزه شاهد آن هستیم عدم تصویرپردازی نسبت به آینده و وضعیت پیش رو است. به تعبیر هونت قطع ارتباط میان خشم و نارضایتی‌های موجود در جامعه و هرگونه تصویری در مورد آینده و همچنین میان اعتراض و نارضایتی و چشم‌انداز یک جهان بهتر، یک پدیده‌ی جدید در تاریخ جهان مدرن است. از زمان انقلاب فرانسه، اکثر

جنبش‌های اجتماعی به‌واسطه‌ی تصویری یوتوپیایی از جامعه‌ی آینده برانگیخته شده‌اند؛ اما امروزه این اندیشه‌های یوتوپیایی کنار گذاشته شده‌اند. اگرچه این خشم و ناراحتی‌ها به‌درستی نشان می‌دهد که مردم چه چیزهایی را دیگر نمی‌خواهند و خواهان تغییر شرایط اجتماعی هستند اما هیچ‌گونه تصویر درست و واضحی از آینده و آنچه می‌خواهند ندارند. (Honnet, 2015, p. 12) یکی از وجوه جالب توجه جنبش اخیر در ایران، این است که در کنار شعارهای سلبی مثل نفی استبداد و دیکتاتوری، شعار «زن، زندگی، آزادی» یک شعار ایجابی و محوری است؛ و امید است که این شعار نویدبخش و راهنمای رهایی زنان باشد.

نکته‌ی در خور توجه دیگری که وجود دارد این است که در کنار زنان که در صف مقدم این جنبش قرار دارند، جدی‌ترین مقاومت‌ها و مبارزات از سوی کردها و بلوچ‌ها صورت گرفته است. از این رو شاید بتوان گفت که وجه اشتراک این سه طیف، یعنی زن‌ها، بلوچ‌ها و کردها نادیده انگاشته شدن، به رسمیت شناخته نشدن، فرودست بودن و... است. ناپیدایی و نامرئی شدن، روزبه‌روز وجه مشخصه‌ی طیف گسترده‌تری از اعضای جامعه می‌شود، از تهی‌دستان شهری، زاغه‌نشینان و حاشیه‌نشینان تا مردمان مرزنشین و مناطق روستایی و ... کافی است تا اندکی در ادبیاتی تأمل کنیم که طی سال‌های اخیر در رسانه‌ها و مطبوعات در باب مسائلی شکل گرفته است که در میانه‌ی شکاف‌های عمیق طبقاتی و نابرابری‌های اقتصادی، پدیدار شده‌اند. برای مثال، کافی است تا گزارش روزنامه شهروند در دی ماه ۱۳۹۵ در باب «گورخوابی» را به یاد بیاوریم و یا چگونگی ورود واژه‌ی «کولبر» و یا واژه‌ی «سوخت‌بر» (که با فقر و توسعه‌نیافتگی مناطق مرزنشین درهم تنیده شده است) به ادبیات رایج را مورد توجه قرار دهیم درمی‌یابیم که به شکل اسفناکی در حال تولید محتوا پیرامون انسان‌های به‌حاشیه رانده شده و نادیده انگاشته شده‌ای است که در خلأ زاده نشده‌اند بلکه از بستر سیاست‌های غلطی برآمده‌اند که برخلاف آرمان‌های انقلاب بهمن ۵۷ که بر مستضعفان تکیه داشت بر نابرابری، بازتوزیع نامناسب مواهب مادی و عدم به رسمیت شناسی مبتنی است. زنان، سوخت‌بران، کولبران و افراد دیگری که به دلیل جنسیت، قومیت، مذهب متفاوت با جریان اصلی حاکم، به رسمیت شناخته نمی‌شوند، هر روز در حال اضافه شدن به این فهرست هستند، اینان اتحادی نانوشته با هم دارند، اتحادی برای «مقاومت» و مبارزه با سیستمی که نمی‌خواهد آن‌ها را به رسمیت بشناسد.

## نتیجه‌گیری

این روزها یک تراژدی زیبا در خیابان‌های ایران نفس می‌کشد؛ زنان و مردانی که با خون‌شان خیابان‌های شهر را نقاشی کرده‌اند؛ تراژدی است چرا که مرگ هر انسان، مرگ یک جهان است، اما زیباست چرا که هر مرگی بذر امید را در تاریخ این مملکت می‌کارد، بذرهایی که می‌توان امید داشت روزی زمین بایر استبداد زده



ایران را آباد خواهند کرد. همان‌طور که در مقدمه گفته شد این مقاله سه بخش دارد و به‌تبع می‌کوشد تا به سه پرسش پاسخ گوید که به شرح ذیل است:

۱- پرسش نخست این بود که سیر تاریخی و تبارشناسی مسئله‌ی حجاب در ایران معاصر چگونه است؟ در راستای پاسخگویی به این پرسش، تمرکز متن، بر زنان نامرئی در ایران بود. زنانی که به‌واسطه‌ی نوع پوشش‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند. تاریخ سلطه‌ی قدرت بر بدن زنان، نه به انقلاب ۱۳۵۷ بلکه به پیش از آن یعنی دوران پهلوی اول می‌رسد. زمانی که دستور کشف حجاب اجباری صادر شد و رضاشاه کوشید تا مدرنیزاسیون ظاهری و صوری خود را با بدن زنان نیز به نمایش گذارد. دوره‌ی پهلوی دوم اگرچه کشف حجاب، اجباری نبود اما تنها یک گفتمان غرب‌زده از آزادی زن به رسمیت شناخته می‌شود و سایر گفتمان‌ها به حاشیه رانده شد؛ گفتمانی که آزادی زن را در آزادی ظاهری و تجملاتی خلاصه می‌کند. در شروع انقلاب ۱۳۵۷، قانون حجاب اجباری توسط آیت‌الله خمینی صادر شد و گفتمان بنیادگرایی اسلامی، به زن‌ها نقشی تبعی و درجه‌دوم اعطا کرد و تنها زنانی به رسمیت شناخته می‌شدند که نوع خاصی از پوشش را برگزیده باشند و سایر زن‌ها به تیغ حذف و خشونت کشیده می‌شدند.

۲- آیا حجاب را می‌توان به عنوان یکی از مصادیق هر سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت به شمار آورد؟ در راستای پاسخگویی به این پرسش، پس از تبیین به‌رسمیت‌شناسی نزد اکسل هونت، به سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی و تکریم و احترام (Misrecognition/ disrespect)، در آرا و اندیشه‌های او پرداخته شد و وجوه گوناگون حجاب با ذکر مثال به عنوان مصادیق سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی، برشمرده شد. در سطح نخست، کودک دچار ترس و اضطراب و تعرض روحی و مرگ روانی می‌شود و اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهد. در سطح دوم، حقوق بدیهی زن از او سلب می‌شود به خصوص حق انتخاب پوشش و حق بر بدن و همین امر موجب می‌شود که زنان، احترام به خود (self-respect) را از دهند. در سطح سوم، زنان در یکتایی و منحصربه‌فرد بودن‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند، تنها زنانی به‌رسمیت شناخته می‌شوند که در قالب رسمی حکومت قرار گیرند و با سایرین متحدالشکل باشند؛ همین امر سبب می‌شود که زنان، کرامت نفس (self-esteem) خود را از دست دهند.

۳- بخش پایانی مقاله در باب ارائه‌ی بدیلی برای مسئله حجاب بود و در این راستا کوشش شد به این پرسش پاسخ گفته شود که چه بدیلی می‌توان برای مسئله‌ی حجاب متصور شد؟ و در این راستا بدیل مسئله، به رسمیت شناختن دیگری و اتکا به پتانسیل‌های رهایی‌بخش شعار «زن، زندگی، آزادی» است. برای این‌که، نزاع زنان برای به‌رسمیت شناخته‌شدن، در منطقه‌ی پرآشوب خاورمیانه به چرخش خشونت منجر نشود، بایستی با مدارای حکومت مواجه شود؛ حکومت باید زنانی را که حق بر بدن خود را فریاد می‌زنند به‌رسمیت بشناسد. نزاع از پایین بایستی با مدارا از بالا گره بخورد. لازمه‌ی این امر تغییراتی بنیادین در ساختار محتوایی و



ایدئولوژیک حکومت ایران است. شعار ایجابی این خیزش، یعنی زن، زندگی، آزادی، نویدبخش سه گزاره است: تأکید بر زن، تلویحاً بدین معناست که آزادی زن به مثابه آزادی جامعه است؛ زندگی در مقابل رانه‌ی مرگ قرار دارد، به تعبیر هانا آرنه‌ت تأکید بر «زادگی» در مقابل یورش سپاه مرگ است. هر انسانی یک امکان است، یک جهان است و مرگ هر انسان، مرگ یک جهان است و آزادی در مقابل بردگی و بندگی قرار دارد و آرزوی دیرینه‌ی بشر است، زنان پیشگامان خیزش برای آزادی و برای از دست‌وپا کردن زنجیرهای استبداد هستند؛ چاره تنها یک چیز است: پاس‌داشت و به رسمیت شناختن انسان! همان‌گونه که جرج سفریس، شاعر یونانی در خطابه‌ی جایزه‌ی نوبل می‌گوید: «در دنیایی که هر دم کوچک‌تر می‌شود هر کس به دیگران و به همگان نیازمند است ما می‌باید به دنبال انسان بگردیم و او را در هر کجا که هست بیابیم. اودیپوس در راه تبس با هیولایی روبه‌رو شد و پاسخ او به معمای آن هیولا، انسان بود همین یک کلمه، آن موجود هول‌آور را از میان برداشت ما امروزه با هیولاهای بسیاری روبه‌رو هستیم و باید نابودشان کنیم پس بیایید به پاسخ اودیپوس بیندیشیم، به انسان!»<sup>۲۶</sup>

<sup>۱</sup> این مسئله، محل بحث است که وقایع اخیر در ایران را می‌توان خیزش نامید، شورش، یا جنبش و یا انقلاب، هر طیفی استدلال‌های خود را دارد که جای بحث بسیار دارد. در این نوشتار ما ترجیحاً از لفظ جنبش استفاده کرده‌ایم حال آنکه شرح و تبیین ماهیت این وقایع، مجال دیگری می‌طلبد.

<sup>۲</sup> <https://qavanin.ir/Law/TreeText/83956>

<sup>۳</sup> - Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre(1797)/ Foundations of Natural Right

<sup>۴</sup> - Johann Gottlieb Fichte

<sup>۵</sup> - Summons/Aufforderung

<sup>۶</sup> - Recognition/Anerkennung

<sup>۷</sup> Recognition: A Chapter in the History of European Ideas

<sup>۸</sup> - Loss of Self

<sup>۹</sup> - Self-Control

<sup>۱۰</sup> -Self-Confidence

<sup>۱۱</sup> -Self-Respect

<sup>۱۲</sup> -Self- Esteem

<sup>۱۳</sup> The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy(1995)

<sup>۱۴</sup> The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts(1995)

<sup>۱۵</sup> Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory (2007)

<sup>۱۶</sup> این مراسم به‌طور رسمی در مدارس ایران برای دختران به سن ۹ سالگی که ملزم به رعایت دستورات دینی هستند برگزار می‌شود. هدف اصلی این مراسم همان‌طور که در کتب درسی آمده است، آشنایی و همگون‌سازی دختران نوجوان با مفهوم «تکلیف» یا رسیدن به سنی است که آن‌ها ملزم به رعایت موازین دینی هستند. رعایت حجاب و لزوم پوشش از چشم «نامحرم» دو زاویه‌ای است که در ارتباط با بدن برای دانش‌آموزان ۹ ساله ارائه می‌شود.

<sup>۱۷</sup> این اتفاق توسط برخی از نیروهای تندروی مذهبی اصفهان و با تحریک برخی روحانیون در اعتراض به آنچه موسوم به بدحجابی است صورت گرفت

<sup>۱۸</sup> - *To Tolerate Means to Insult*

<sup>۱۹</sup> احمد شاملو

<sup>۲۰</sup> Malestream

<sup>۲۱</sup> intersubjective

<sup>۲۲</sup> - [The Owl of Minerva](#)

<sup>۲۳</sup> - Redistribution or Recognition?

<sup>۲۴</sup> برخودان ژیانه!

<sup>۲۵</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=RvsgaH-cL7I>

<sup>۲۶</sup> <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1963/seferis/speech/>

## فهرست منابع

- اتحادیه، منصوره. (۱۳۷۳). «واقعۀ کشف حجاب»، کلک، شماره ۵۳.
- حکمت، علی اصغر. (۱۳۵۵). *سی‌خاطره از عصر فرخنده پهلوی*، تهران: وحید.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۵) «جامعه و دولت در دوره رضاشاه» در *تجدد آمرانه*، صص ۲۳-۶۵، گرد آوری و تالیف: تورج اتابکی، ترجمه ی مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- Abazari, Yousef Ali. (2007). Secularization in Iranian society. In *Media, Culture and Society in Iran*, 254-270. Routledge.
- Çağlayan, H. (2020). *Women in the Kurdish movement: Mothers, comrades, goddesses*. Springer Nature.
- Deranty, Jean-Philippe. (2004). *Injustice, violence and social struggle: The critical potential of Axel Honneth's theory of recognition*. *Critical Horizons*, 5(1), 297-322.
- Fichte, Johann Gottlieb, & Frederick Neuhouser. (2000). *Foundations of natural right: According to the principles of the Wissenschaftslehre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer. (2003). *Toleration and Conflict (past and present)*, translated by Ciaran Cronin, Cambridge University Press.
- Forst, Rainer. (2002). *Contexts of justice : political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Fraser, Nancy. (2018). "Feminism in neoliberal times: An Interview with Nancy Fraser." *Global Dialogue: Magazine of the International Sociological Association*.
- Fraser, Nancy. (2007). Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice. *Studies in Social Justice*, 1(1), 23-35.
- Fraser, Nancy, & Axel Honneth. (2003). *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Giles, Douglas. (2017). *Rethinking misrecognition and struggles for recognition: Critical theory*

- beyond Honneth* (Doctoral dissertation, University of Essex).
- Giroux, Henry. (2017). *The public in peril: Trump and the menace of American Authoritarianism*. Routledge Press.
- Hekmat, Ali Asghar. (1976). *Thirty memoirs from the auspicious Pahlavi era*. Tehran: Vahid.
- Honneth, Axel. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge.
- Honneth, Axel. (2012). *The I in we : Studies in the theory of recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. (2015). *The idea of socialism: Towards a renewal*, trans. Joseph Patrick Ganahl. Polity.
- Honneth, Axel. (2001). Invisibility: On the epistemology of recognition. *Aristotelian Society Supplementary Volume 75* (1):111–126.
- Honneth, Axel. (2020). *Recognition: A chapter in the history of European ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewandowski, Joseph. D. (1995). Rethinking power and subjectivity after Foucault. *symplokē*, 3(2), 221-243.
- Lovell, Terry. (Ed.). (2007). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. Routledge.
- Markell, Patchen. (2003). *Bound by recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Moghissi, Haideh. (2016). *Populism and feminism in Iran: Women's struggle in a male-defined revolutionary movement*. Springer.
- Orwell, George. (1949). *1984*. Harcourt.
- Paivandi, Saeed. (2019). Gender Representations in Iranian School Textbooks. In *Women, Islam, and education in Iran*, 51-83. Routledge.

- Sadeghi, Fatemeh. (2007). Fundamentalism, gender, and the discourses of veiling (Hijab) in contemporary Iran. In *Media, culture and society in Iran*, 223-238. Routledge.
- Sawicki, Jana. (2020). *Disciplining Foucault: Feminism, power, and the body*. Routledge.
- Scharff, David E. (1996). *Object relations theory and practice: An introduction*. Rowman & Littlefield.
- Shirazi, Faegheh. (2019). The education of Iranian women: A historical investigation of education and unveiling (Kashf-e-Hijab). In *Women, Islam, and education in Iran*, 142-156. Routledge.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. (1993). The politics of clothing in the Middle East: The case of hijab in post-revolution Iran. *Critique: Journal of critical studies of Iran & the Middle East*, 2(2), 54-63.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. (1995). A dramaturgical approach to hijab in post-revolutionary Iran. *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 4(7): 35-51.
- Taylor, Charles, Taylor, Charles, Gutmann, Amy, & Habermas, Jürgen. (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- West, Cornel. (2014). The new cultural politics of difference. In *The identity in question*, 147-171. Routledge.
- Williams, Robert R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. Albany: State University of New York Press.
- Young, Iris Marion. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. (2013). The ideal of community and the politics of difference. In *Feminism/postmodernism*, 300-323. Routledge.
- Am Busch, Hans-Christoph Schmidt, and Christopher F. Zurn, eds. (2010). *The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives*. Rowman & Littlefield.
- Zurn, F. Christopher. (2015). *Axel Honneth: A critical theory of the social*. Polity Press.

