

گریز از «وابستگی به مسیر» به مدد اشتیاق اتوپیایی

تألیف
محمّد اقصای

حمید فرازنده*



Marc Chagall, Over the Town, 1918

مفهوم «وابستگی به مسیر» [Path Dependence] جهت آینده‌ی یک فرایند یا سیستم را نشان می‌دهد، به این صورت که ما در هر وضعیت یا مرحله‌ای که برای تصمیم‌گیری باشیم، تحت تأثیر راه‌های پشت سر خود که رفته‌ایم یا دیگران رفته‌اند، هستیم. بودن در یک مسیر، خروج از آن را دشوار می‌کند. در این تعریف، انتخاب‌های حال و آینده را انتخاب‌های گذشته رقم می‌زنند، و در صورت اصرار بر ورود به راه‌های خارج از مسیر، خطر راه‌گم کردن در کمین است. در زمینه‌ی جامعه‌شناختی مثال ملموس، تجربه‌ی صدها سال استبدادزدگی در کشورهای جهان سوم است. خروج از این مسیر چنان دشوار می‌نماید که حتی وقتی نظام برسر کار فرسوده و ناکارآمد می‌شود، بدیلی هم که در افق پدیدار می‌شود، نظام استبدادی دیگری در ادوار سپری شده است.

نظریه‌ی «وابستگی به مسیر» در زمینه‌های مختلف قابل طرح است؛ از سیاست و تاریخ و جامعه‌شناسی گرفته تا روش‌شناسی علمی و سبک‌های هنری-ادبی و... در عین حال انواع گوناگون دارد: وابستگی به مسیر فنی، به مسیر نهادی، و یا به مسیر فرهنگی... در مخالفت گفته خواهد شد که این چیز جدیدی نیست، و برای مثال، کارل مارکس همین مفهوم را زودتر با کلمات دیگری بیان کرده است. او ضمن اندیشیدن به توسعه‌ی تاریخی ابزار تولید، اظهار می‌کند که نظام فعلی مبتنی بر نظام‌های گذشته است، و از سوی دیگر ماکس وبر عوامل تاریخی و مذهبی را برای درک ظهور سرمایه‌داری مدرن بررسی می‌کند. «بار تاریخی»، «تداوم تاریخی»، «زنجیره‌ی حوادث» اصطلاحات هم‌خانواده با «وابستگی به مسیر» است.

این اصطلاح نخستین بار در ۱۹۸۵ در مقاله‌ی پاول آلن دیوید (۱۹۳۵-۲۰۲۳) در ادبیات اقتصادی به کار رفت و بعد نهادگرایان تاریخی مانند داگلاس نورث (۱۹۲۰-۲۰۱۵) این مفهوم را در بحث‌های تاریخی وارد کردند. آنچه قبلاً تحت لوای سنت، عادات و تأثیرات تاریخی بیان می‌شد، حالا از طریق «وابستگی به مسیر» قابل اندازه‌گیری، طبقه‌بندی و مقایسه می‌شد. در حالی که تا قبل از این مفهوم، مورخان تأثیر ادوار گذشته را جداگانه بررسی می‌کردند، حالا دیگر به مدد این مفهوم میان‌رشته‌ای، امکان تحلیل ترکیبی سیستم‌های گوناگون فراهم می‌شد. این است که «وابستگی به مسیر» ایده‌ی تازه‌ای نیست، اما نظام‌مندشدنش به‌عنوان یک مفهوم

گریز از «وابستگی به مسیر» به مدد اشتیاق اتوبیایی

میان رشته‌ای از تحلیل، نسبتاً جدید است. شناخت‌های تجربی یا شهودی قدیم را اکنون می‌توان به این صورت نظریه‌پردازی کرد.

مثال جمهوری اسلامی

برای تبیین ملموس‌تر، می‌توان نظام سیاسی فعلی ایران - جمهوری دینی بر اساس ولایت فقیه - را مثال زد. سیستم ایدئولوژیک و نهادی کنونی، در تصمیمات سیاسی، مدیریت بحران‌ها و ساختار نهادی و روابط عمومی دنباله‌رو مسیری از گذشته است. مثلاً رژیم همچنان سعی در گرفتن مشروعیت خود از انقلاب ۵۷ می‌کند، و این در حالی است که زنده کردن آن بزنگاه تاریخی در خاطرها ممکن است نظم پیش از انقلاب را نیز به یادها بیاورد و بنیان ایدئولوژیک حاکمیت کنونی را متزلزل کند. همچنین نهادهای بنیان‌گذار رژیم در وابستگی به مسیر، در برابر هر اصلاحات کوچکی از خود مقاومت نشان می‌دهند. و یا وابستگی به خط مشی سیاست خارجی، ساختاری پدید می‌آورد که فرایند گشایش خارجی یا عادی‌سازی روابط را مسدود می‌کند. در این صورت سیستم با «وابستگی به مسیر» به بقای خود ادامه می‌دهد تا وقتی که به آستانه‌ی یک بحران جدی برسد.

بحران جانشینی رهبری می‌تواند یک نقطه‌ی عطف باشد. فروپاشی اقتصادی، قیام‌های توده‌ای و گسست‌های اساسی درون سیستمی مانند جنگ قدرت نقاط عطف دیگری هستند. اگرچه سرکوب‌های دوره‌ای مسیرهای بدیل را زیر تلّ تاریخ دفن کرده‌اند (مثال: جنبش سبز)، اما این شکست‌های اجتماعی ردّپای عمیقی بر حافظه‌ی جامعه گذاشته است. نظام سیاسی موجود ساختاری ایجاد کرده که نهادهای تعبیه شده در آن را در برابر تغییر قفل کرده است. وابستگی به مسیر این حس را القا می‌کند که نظام در مسیری که خود رقم زده، گرفتار شده است چنان‌که به نظر می‌رسد خروجی از این مسیر تنها با شوک‌های خارجی (جنگ یا تحریم‌های گسترده)، یا با فروپاشی‌های اقتصادی برگشت‌ناپذیر، و یا با گسست نسلی امکان‌پذیر است.

به‌طور خلاصه، با کمک مفهوم «وابستگی به مسیر» می‌توان گفت: تاریخ پنجاه‌ساله‌ی گذشته، و البته در تداوم با استبدادزدگی دوران پهلوی و پیش از آن،

سیاست‌های امروز را شکل می‌دهد. این مسیر تاریخی، خروج از آن را هم از حیث نهادی و هم از حیث ایدئولوژیک پرهزینه می‌کند. با این همه، آستانه‌های بحرانی، امکان باز شدن مسیرهای جدید را فراهم می‌کنند. پرسش اصلی در این زمینه این است که آیا عبور از این بحران به‌صورت درونی میسر خواهد شد یا با دخالت تحمیلی جهانی. سناریوهای محتمل یکی از این سه است: تداوم، اصلاحات و فروپاشی.

آنچه در افق کوتاه‌مدت دیده می‌شود، تداوم است. حاکمیت همچنان توانایی برای بازتولید مبانی ایدئولوژیک خود را دارد. شیعی بودن این ایدئولوژی - از آنجا که ایران پروسعت‌ترین کشور شیعه‌ی جهان است - قابلیت درگلتیدن ادواری از ایدئولوژی مبتنی بر «امت» به ایدئولوژی مبتنی بر «ملت» را دارد. برای مثال، تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی که در هفته‌های اخیر مطرح شده بود فارغ از تأثیرات منفی آن بر اقتصاد^۱ و امنیت خارجی کشور - بهانه‌ی خوبی است برای بازتولید غرب‌ستیزی، عرب‌ستیزی و بازتولید ارزش‌های ملی-شیعی. تهدیدات نظامی خارجی گفتمان امنیتی را تقویت می‌کند تا هر مخالفتی به بهانه‌ی جاسوسی برای بیگانه سرکوب شود. با استفاده از این تبلیغات همراه با سرکوب، تا زمان استمرار رهبری کنونی سازوکارهای اختناق‌زایی کماکان مؤثرند، و احتمالاً در میان‌مدت، امکان تحول رادیکال در چشم‌انداز نیست. عواملی مانند جانشینی رهبری و لبریز شدن صبر اجتماعی زنگ‌های خطر را برای حاکمیت به‌صدا درمی‌آورند. یک احتمال این است که سیستم تن به تغییر شکل ظاهری بدهد: برای مثال شایسته‌سالاری نسبی یا تکنوکراتیک‌تر کردن نهادهای مختلف یکی از این راه‌کارهاست.

تا پنج سال دیگر جمعیت جوانان بین سنین ۱۵-۳۰ حدود ۲ میلیون افزایش خواهد داشت، به این ترتیب، سیستم به‌طور فزاینده‌ای خود را در برابر نسلی پرجمعیت از جوانانی می‌یابد که به میزان بسیار زیادی، بسیار زیاده‌تر از جوانان کشورهای همسایه‌ی ایران، سکولار هستند، و به این ترتیب، مسیر فعلی به‌تدریج تبدیل به یک خط مرزی می‌شود. این که چه زمانی و چگونه می‌توان از این مرز عبور کرد، بستگی دارد به میزان پویایی و تحرکات اجتماعی.

در چنین شرایطی، محتمل‌ترین واکنش سیستم در میان‌مدت، تغییراتی در قانون اساسی و یا لغو دوفاکتوی ولایت فقیه است به نحوی که مقام ولایت فقیه همچون نهاد

پادشاهی در یک رژیم مشروطه دستخوش بازتعریف شود. منتها این گسست به معنای گذار به دموکراسی نیست. «وابستگی به مسیر» همچنان می تواند شرایط را جوری بچیند که رژیمی همچنان اقتدارگرا اما نیمه سکولار عملاً به حیات خود ادامه دهد. تضعیف نهاد ولایت فقیه موجب می شود برگزیدگان بوروکراسی-نظامی، خاصه سپاه پاسداران، با حدتی بیشتر از قبل، این خلاء را پر کنند، و ساختاری که مانند دولت در سایه عمل می کند، درست مانند ارتش در مصر پدیدار شود. پاپس نهادن نهاد رهبری دینی، امکان بربالیدن گفتمان های ملی گرایانه را قوی می کند؛ گفتمان های سابقه داری در تاریخ نزدیک ایران که هواداران پرجمعیتی دارد و در میان نیروهای اپوزیسیون نیز بیشترین پتانسیل را داراست. این ملی گرایی با جذب قوا از لایه های گوناگون جامعه شرایط جدیدی را برای سرکوب بیشتر نیروهای تحول خواه مهیا می کند، و به تدریج به سوی نوعی اقتدارگرایی شبیه آذربایجان علی اف یا ترکیه اردوغان، پوست می اندازد: جمهوری های ترس با ظاهر جمهوری و برگزاری انتخابات، و در اصل با سرکوب رقابت های انتخاباتی، کنترل رسانه ای و تهدید و ترور مخالفان یا کاندیداهای خطرناک برای بقای سیستم. نام «جمهوری»، از جهان خارج مشروعیت اش را می گیرد، اما تمرکزگرایی سفت و سخت داخلی و عدم پاسخ گویی تداوم می یابد. نتیجه یک رژیم سکولارتر و تکنوکرات تر است اما با تدابیر امنیتی شدیدتر و سرکوب کم و بیش فاشیستی. حتی امروز نیز بسیاری از سکان های اصلی قدرت در اقتصاد، سیاست خارجی، و امنیت داخلی در دست نیروهای نظامی است. این مانند قدرت گیری سبسی در مصر یا بازگشت ژنرال ها به میانمار نیست. در ایران این روند به آرامی و تحت پوشش مشروعیت نهادی پیش می رود. ریاست کشور حتماً به عهده ی فردی از درون سیستم گذاشته خواهد شد، و به احتمال زیاد به یکی از سرداران، منتها در لباس کت و شلوار. تلاش خواهد شد که برای روحانیون در صحنه چندان جایگاهی قایل نشوند. انتخابات فرمایشی ادامه خواهد یافت: حکومتی نظامی تحت عنوان مشروعیت انتخاباتی.

این ساختار بناپارتی تناقض های درونی خود را خواهد داشت: حمایت مردمی ضعیف است؛ ساختار استبدادی بدون شک همراه با فساد گسترده و چندپارگی است؛ آن سکولارشدن ابتدایی، به تدریج در بافتار جامعه رسوخ می کند و قطبیتی در برابر ایدئولوژی حاکمیت پدید می آورد.

در سرشماری هم‌اکنون بیش از ۷۰ درصد جمعیت ایران زیر ۴۰ سال هستند و این جمعیت خاطره‌ای از دوران انقلاب ندارد. سخن از نسلی است که به میزان بسیار زیادی جذب دنیای دیجیتال شده، سکولار و فردگراست و جوری زندگی می‌کند که انگار دولت اسلامی بالای سرش نیست. سرکوب مستقیم این جمعیت پرشمار امکان‌پذیر نیست. حاکمیت چاره‌ای جز سیاست‌های راهبردی جدید برای جذب یا هدایت آنان ندارد. به‌راه‌اندازی مراکز فرهنگی تحت نظارت، باز کردن بیشتر میدان برای موسیقی و احتمالاً آزاد شدن صدای زنان، و گسترش کنسرت‌های بزرگ‌تر در همه‌ی شهرهای ایران، حتی مشهد و اصفهان و قم، هدایت نیروی کار تکنوکرات (فناوری، اطلاعات، دفاعی، مهندسی) با هدف ترغیب جوانان به همکاری با سیاست‌های راهبردی حاکمیت - این همه موجب تحلیل رفتن مخالفت میدانی جوانان، و فرایند تحول‌خواهی می‌شود.

اما خطر عمده برای حاکمیت همچنان زنان عاصی جامعه‌اند؛ زنانی که نماد مبارزه‌ی سیاسی شده‌اند. احتمالاً در مورد زنان یک استراتژی دوگانه دنبال خواهد شد: انعطاف‌پذیری در حجاب در فضاهای شهری و فرهنگی از یک سو، و ترویج نقش‌های سنتی‌تر برای زنان طبقه‌ی پایین و محافظه‌کار از سوی دیگر. این سیاست البته چندان شانس موفقیت ندارد و زنان ایران همچنان چشم اسفندیار حاکمیت باقی خواهند ماند.^۲ البته تمام امید حاکمیت برای بقا و تداوم سیاست‌های استبدادی منوط به فروش نفت است. این مهم‌ترین عاملی است که دولت را از جامعه مستقل می‌کند و در مقام تعیین‌کننده قرار می‌دهد. و در نهایت، حداقل ثبات را بدون ایجاد ورشکستگی کامل فراهم می‌کند تا به مطالبات اجتماعی بی‌تفاوت باقی ماند. پس به سوی نظامی پیش خواهیم رفت بدون آنکه نه سقوطی در کار باشد و نه صعودی.

نقش دینامیک‌های اجتماعی

ممکن است تصور شود نظریه‌ی «وابستگی به‌مسیر» جای چندانی برای پویایی‌های اجتماعی قایل نیست، چون طبق تعریف، مسیرهای بدیل را پرهزینه، یا غیرممکن

گریز از «وابستگی به مسیر» به مدد اشتیاق اتوپایی

می‌کند، و در نهایت صبر می‌کند تا سیستم خودبه‌خود تغییر کند، یا منتظر لحظات بحرانی می‌نشیند...

اما «وابستگی به مسیر» به این معنی نیست که خود مسیر تغییرناپذیر است. فرض تداوم فراموش می‌کند که بین ثبات و مطلق بودن تفاوت وجود دارد. نهادها هرچه هم مقاوم باشند، نمی‌توانند از انباشته‌شدن انرژی اجتماعی جلوگیری کنند. جنبش زنان، اعتصابات کارگری و اعتراضات محلی شاخص این واقعیت‌اند. جدای از این، جنبش‌های اجتماعی قادراند از درون مسیر مداخله کنند، می‌توانند از شکاف‌ها و تناقض‌های سیستم بهره‌ور شوند، با تغییر زبان، مفاهیم ایدئولوژیک حاکم را وارونه کنند، دست به نمادسازی‌هایی نظیر ژینا بزنند، و در فضاهای مدنی مقاومت کنند.

تخیل تازه‌ی اجتماعی

اما گسترده‌ی این مقاومت در پیوند است با یک تخیل تازه‌ی اجتماعی. تعریف تخیل اجتماعی را از کاستوریادیس بشنویم: تخیل نو یعنی خود را طور دیگری تصور کردن، یعنی طبیعی نپنداشتن نظم موجود، یعنی ممکن دانستن جهانی بدیل. کورنلیوس کاستوریادیس (۱۹۲۲-۱۹۹۷)، فیلسوف، اقتصاددان و روان‌کاو یونانی-فرانسوی تأکید می‌کند که جامعه زمانی آزاد است که خود را به‌صورت خلاّقانه و مستقل بازسازی کند و نه صرفاً در پی مسیرهای رفته باقی بماند. تخیل جمعی باید به بازآفرینی خود جامعه منجر شود، و مردم حس کنند خودشان می‌توانند صاحب‌اختیار ساختن قواعد زندگی‌شان شوند. تخیل جمعی رادیکال یعنی خلق دنیایی کاملاً نو و متفاوت، نه فقط در ظاهر امر یا با بهبودهای جزئی. این تخیل باید در واقعیت ریشه داشته باشد، اما هم‌زمان از آن فراتر باشد. کاستوریادیس با نقد جامعه‌ی بوروکراتیک و تکنوکراتیک، دموکراسی مستقیم را به‌مثابه‌ی شکلی از خود-مدیریتی مطرح می‌کند. او می‌گوید: بدون این تخیل، جامعه فقط در تکرار وضعیت موجود گیر می‌افتد.

مفهوم تخیل اجتماعی کاستوریادیس چندان دور از مفهوم اشتیاق اتوپایی نیست. منظور از اشتیاق اتوپایی رؤیای یک آینده‌ی بی‌نقص نیست؛ منظور احساس امکان است — این‌که طور دیگر نیز می‌توان زندگی کرد. مارک فیشر، روان‌شناس اجتماعی

مارکسیست می‌گفت: «امروز مشکل ما فقدان راه‌حل نیست؛ ناتوانی در تصور است.» پیش از او ارنست بلوخ گفته بود: «اتوپیا یعنی "دیگر نه" — چیزی که در بطن حال ماست، ولی هنوز شکوفا نشده است.» پس اتوپیا لزوماً به‌معنای یک انقلاب بزرگ نیست. باید کار را از تمرینات کوچک شروع کرد: از خود بپرسیم: اگر آزاد بودی، امروز چه می‌کردی؟ بعد شاید بخشی از آن را، ولو کوچک، انجام دهیم.

امر سیاسی اگر اشتیاق به‌بار نیاورد، فقط مدیریت خستگی است. اما تخیل سیاسی رهایی‌بخش تنها زمانی ممکن می‌شود که از مرزهای فردی عبور کند و به تخیل جمعی تبدیل شود. تخیل اجتماعی، پیش از آن که ساختارها را تغییر دهد، تصورات ما را از امکان تغییر، تغییر می‌دهد، و همین کافی است تا چرخه‌ی «وابستگی به‌مسیر» ترک بردارد.

در تاریخ نزدیک ما **نهضت مشروطیت** نتیجه‌ی این جنس تخیل است: دوران مشروطیت صرفاً به دنبال اصلاحات حقوقی یا سیاسی نبود؛ انفجار تخیل نیز بود: مردم عادی (که ستارخان و باقرخان از میان آنان بودند) خیال کردند می‌توانند قانون‌گذار باشند؛ کاسب و شاعر و نانوا خیال کردند مجلس حق آنان است؛ زنان بی‌نام خود را شهروند تصور کردند؛ زبان دستخوش تحول شد؛ شعر هوای تازه‌ی کوچه و خیابان شد.

ما نیاز به تفسیر جدیدی از شکست انقلاب ۵۷، و دیگر جنبش‌های مدنی یا انقلابی از ۸۸ گرفته تا ۱۴۰۱، داریم که به هیچ‌کدام از این جنبش‌ها به چشم پایان امیدها نگاه نکند، و آنها را در مسیر مبارزات تاریخی رهایی‌بخش مردمان یک خطه، در خطی پیوسته تحلیل کند چنان‌که هرکدام به منبع تخیل تبدیل شوند. در جنبش ژینا این کار را تا حدودی کردیم: سوگواری برای ژینا تبدیل شد به افق آینده‌ای متفاوت.

هسته‌ی این تخیل در انحصار هیچ جناحی نمی‌تواند باشد: یک تخیل چندصدایی، با هویتی سیال، و خواهان گفت‌وگو با یکدیگر. پذیرش تنوع هویتی، اما فراگیر و متحد، و نه به بهانه‌ی تکثرگرایی با درغلتیدن به ورطه‌ی انزوا و فردگرایی.

یکی از راه‌های مقدماتی برای بازآفرینی تخیل اجتماعی، روی آوردن به سیاست حافظه است. هدف خلق و تقویت حافظه‌ی جمعی است فراتر از روایت‌های رسمی تا مردم بتوانند تاریخ را بازپس بگیرند، هویت مستقل بسازند، و آینده‌ای متفاوت تصور

کنند. خاطرات شخصی از جنگ عراق گرفته تا خاطرات تبعیدها و زندان‌ها، خاطرات فقر و مبارزات حق طلبانه در صحنه‌ی اجتماع، اما با لحنی انسانی، صمیمانه، پیچیده و چندلایه. استفاده از فناوری دیجیتال یا پروژه‌های مستندسازی برای ثبت خاطرات مردم عادی. برای مثال، جعفر پناهی دهه‌هاست همین کار را با پای‌مردی تحسین‌آمیزی پیش می‌برد. سیاست حافظه با نظریه‌پردازی روشنفکران پیش نمی‌رود؛ میدان از آن کسانی است که بدن‌شان حافظه دارد: روایت‌گری‌های مادران دادخواه، و ثبت این روایات در مستندهای تصویری/صوتی، به همراه برگزاری جلسات گفت‌و شنود در فضای مجازی و گسترش این‌گونه برنامه‌ها. هدف از تمام این پروژه‌ها ساختن تاریخی موازی با تاریخ رسمی است؛ مملو از ایام ممنوع، نادیده گرفته شده یا تحریف شده.

سیاست حافظه وقتی فراگیر می‌شود که توان لازم برای جذب جنسیت‌ها، طبقات، نسل‌ها، قومیت‌ها، دگراندیشان، دگرباشان، مخالفان خداناباور یا مذهبی، را دارا باشد. و همین تنوع‌پذیری هسته‌ی اصلی یک دموکراسی فرضی در آینده است. چراکه حافظه تنها به کار شناخت گذشته نمی‌آید؛ درضمن، ابزار ساختن آینده است. وقتی کسی گذشته‌اش را روایت می‌کند، در حین روایت پی می‌برد که ممکن است قربانی حوادث شده باشد، اما جادوی روایت، او را متوجه می‌کند که اکنون در حین روایتش در برابر مخاطبان گسترده، خود تبدیل به سوژه‌ای تاریخی شده است.

پرسش مرتبط با این الگو این است که چطور می‌توانیم دوباره این اشتیاق اتوپایی را به وجود بیاوریم.

به نظر چهار عرصه برای نوآوری وجود دارد:

۱- زبان ملموس و مشترک:

نه زبان آکادمیک و تخصصی، بلکه زبانی که مردم با آن زندگی می‌کنند. برای مثال، گاهی به جای فمینیسم بگوییم: زندگی برابر و بدون ترس زنان؛ گاه به جای حقوق مدنی، بگوییم: صدا داشتن، دیده شدن، ناپدید نشدن.

۲- تصورات آینده‌محور و نه فقط روایت‌های رنج‌بار گذشته:

مردم از رنج ذل‌ه‌اند. آنان کنارتان می‌مانند فقط اگر چشم‌اندازی آن‌سوی رنج نشان‌شان دهید. رنج محل کار، مدرسه، زندان و خانه را همه می‌دانند. به آنان بگوییم

اگر سیستم تغییر کند، مدرسه چه شکلی می‌شود؛ تکلیف ما با زندان‌ها چه خواهد شد؛ مناسبات شغلی چه تحولاتی پیدا می‌کنند. تکلیف پدران بدخلق در سطوح مختلف جامعه چه می‌شود، دوستی‌ها چگونه از قید مادیات و حسادت‌ها آزاد می‌شوند، معنای عشق با امروز چه تفاوت‌هایی می‌یابد.

۳- نمادهای ساده و عمل‌شدنی

در دوران مشروطیت، عدالت‌خانه و مجلس نماد بود، امروز زن بدون روسری، ازدواج سفید، لباس رنگی. هم باید این نمادها را پرشمارتر کرد و هم کاری کرد که مردم حس کنند بخشی از آن‌اند.

۴- لحظات کوچک جمعی اما توان‌مند

همایش‌های کوچک و مکرر با نیت‌های بزرگ مثل شب‌های شعر، بزرگداشت نویسندگان، گروه‌های طبیعت‌گردی و کوه‌پیمایی، و در یک کلام خلق فضاهایی که مردم در آن مشارکت کنند، و در برساختن آن تخیل سهیم شوند.

نقش نهادها در «وابستگی به مسیر» در ایران

نهادهای رسمی و غیر رسمی در ایران، از دیرباز در بستری تاریخی شکل گرفته‌اند که تغییرشان بسیار دشوار است. برای نمونه، نهاد دین-دولت از صفویه تا امروز، پیوند قدرت دینی با اقتدار سیاسی را در شکل‌های مختلف بازتولید کرده است. و یا نهادهای امنیتی-نظامی ساختارهای چندلایه و موازی با نهادهای منتخب ایجاد کرده‌اند، و به دلیل انتصابی بودن‌شان، با ریشه‌دواندن در زیربوم حاکمیت، به نهادهای مستقل و تأثیرگذار تبدیل شده‌اند.

با گذشت زمان طولانی، وجود این نهادها در ذهن مردم تبدیل به چیزی عادی و طبیعی شده است؛ انگار این واقعیت همیشگی ما بوده است؛ واقعیتی که در نهایت منجر به استیصال اجتماعی شده است. منابع اقتصادی، انسانی و نمادین زیادی طی دهه‌ها به این نهادها اختصاصی یافته است که به عاملی بازدارنده در برابر تغییر تبدیل‌شان کرده است. اصلاح‌طلبان نیز اغلب در چارچوب همین نهادها نقش ایفا کرده‌اند. این است که نهادها نه فقط ساختارهایی عینی و بازدارنده، بلکه حاملان نوعی

گریز از «وابستگی به مسیر» به مدد اشتیاق اتوبیایی

زمان متراکم هستند. تغییر در آنها با دستور یا بخش نامه و نظیر آن ممکن نیست، بلکه مستلزم گسست در تخیل سیاسی است.

می توان استدلال کرد که هم دربار پهلوی و هم هسته‌ی سخت قدرت در ساختار حاکمیت فعلی، دو شکل از نهاد متمرکز فرادولتی بوده‌اند که با قدرتی فراتر از نهادهای رسمی مانند مجلس، کابینه یا قوه‌ی قضاییه نقش کلیدی در قفل کردن مسیر تحولات ایفا کرده‌اند.

در دوره‌ی پهلوی دوم، با تضعیف کامل احزاب، مطبوعات و نهادهای مدنی، مسیر سیاسی ایران به وابستگی کامل به خواست شخصی و نهاد دربار کشیده شد، و نهادهای اجرایی اطراف دربار (ساواک، بنیاد پهلوی، سازمان برنامه)، تبدیل به مرکز ثقل اداره‌ی کشور شدند. این تمرکز باعث شد هرگونه بدیل دموکراتیک از نهضت ملی گرفته تا جریان‌های چپ و مذهبی عملاً مسدود شوند. نتیجه دولت شبه‌مدرنی بود فاقد مشارکت جامعه، و این شکاف عمیق هرگونه اصلاح از درون ساختار را غیرممکن می‌کرد.

در دوران حاکمیت فعلی، پس از دهه‌ی نخست انقلاب، نهاد «بیت» جایگزین دربار و به مرکز فرادولتی در تصمیم‌گیری تبدیل شد. به همان ترتیب نهادهای حول این هسته‌ی سخت به تدریج دولتی در سایه ساختند که امروز جهت سیاسی کشور را تعیین می‌کند، و هر دولتی که سر کار آمده، دست‌بسته، چشم و گوشش به این نهادها بوده است. بدین ترتیب، نهاد ولایت فقیه، خود جایگزین نهاد سلطنت شد، و آن را بازتولید کرد.

برای گسستن از مسیر تاریخی موجود، فقط تغییر ظاهر قدرت کافی نیست؛ لازم است که منطق تمرکز فرادولتی نهادها شکسته شود، و این همان‌طور که بالاتر گفته شد نیاز به یک تخیل اجتماعی نوین دارد - تخیلی که در آن دموکراسی فقط شیوه‌ی کشورداری نباشد، بلکه به‌مثابه‌ی شیوه‌ی زندگی جمعی در نظر گرفته شود.

نهادهای بوروکراتیک اقتصادی، اداری، انتظامی و نظامی در همین زمینه مستلزم بازبینی و بازسازمان‌دهی رادیکال هستند، چراکه اعضای این نهادها نه تنها در ایران، بلکه حتی در دموکراسی‌های غربی، انتصابی و معمولاً مادام‌العمر هستند، و به‌خاطر سابقه‌ای که در ساختار دولت می‌یابند، هم عامل بازدارنده می‌شوند، و هم احتمال فساد اداری در آنان اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

چاره‌ی راه در اندیشیدن به بنیان‌گذاری یک دموکراسی مستقیم است. در ساختارهای نمایندگی، مانند جمهوری‌های مرسوم در دنیا، مردم قدرت خود را تفویض می‌کنند، و خود پاپس می‌کشند. در دموکراسی مستقیم، این خود مردم‌اند که بازیگر سیاسی می‌شوند: شوراها، مجامع مردمی و خودگردانی‌ها، به‌طور جمعی کانون‌های تصمیم‌گیری از پایین، و بازتاب قدرت افقی می‌شوند. این با ساختارهای عمودی اقتدارگرا در تضاد است. نمونه‌های آن را در تاریخ، از آتن باستان می‌شناسیم: مجلس شهروندان (اکلیسیا-Εκκλησία)، پاسخ‌گویی دائمی، نقش کلیدی شوراها و حضور هر شهروند در هر گردهم‌آیی. هربار (چهار بار در سال) که مجلس در آگورا یا پنیکس جمع می‌شد، شش هزار نفر در آن حضور به‌هم می‌رساندند. نمونه‌ی کوتاه‌مدت دیگر، کمون پاریس (۱۸۷۱) بود: شوراهای کارگری و محلی؛ یک خودگردانی واقعی تا لحظه‌ی سرکوب... و در دوران معاصر و جغرافیای خودمان: دموکراسی مستقیم روژاوا را داریم، تحت مدیریت شوراهای محلی، عدالت خلقی، اولویت‌های فمینیستی و اقتصاد مشارکتی.

برای این‌که در ایران آینده نهادهای دموکراسی مستقیم و خودگردان بتوانند واقعاً زنده باشند، لازم است چهار شرط فراهم شود:

- ۱- شکستن تمرکز قدرت
- ۲- ساختارهای قانونی برای تصمیم‌گیری جمعی
- ۳- فرهنگ مشارکتی در دل جامعه (از خانواده تا محله و مدرسه و دانشگاه، تا محل‌های کار)
- ۴- تخیل سیاسی دموکراسی مستقیم- از جنس نهضت مشروطه، ولی با افق برابری، آزادی و عدالت.

ساختار شوراها

شورا به معنای نهاد مشورتی نیست، این‌ها نهادهای تصمیم‌گیرنده‌ی میدانی خواهند بود: در سطح محله به کارهای نظارت، خدمات شهری و مسائل روزمره؛ در سطح شهری به کار هماهنگی بین شوراهای محلی و برنامه‌ریزی‌های محلی، و در سطح

کشوری، در مجمعی تحت عنوان کنگره‌ی همبستگی مردمی به کار سیاست‌گذاری‌های کلی، بودجه و دیپلماسی اشتغال خواهند داشت.

هر شورا با انتخاب مستقیم، چرخشی و کوتاه مدت شکل می‌گیرد؛ اعضایش پاسخ‌گو و عزل‌پذیرند؛ انتخابات با رأی‌گیری جمعی، و روش‌های شورایی انجام خواهد شد. هیچ شورایی نمی‌تواند قانونی تصویب کند که نابرابری اقتصادی یا جنسیتی یا قومی را بازتولید کند.^۲ اصل تقدم کرامت انسانی دیباچه‌ی قانون اساسی دموکراتیک می‌شود. کلیه‌ی اقوام، و زبان‌ها در مناطق مختلف ایران حق خودگردانی شورایی دارند، اما این خودگردانی‌ها در قالب شبکه‌ای از شوراهای هماهنگ عمل می‌کنند. در جمهوری آتن برای برخی مسئولیت‌های حساس در میان داوطلبان آموزش‌دیده، قرعه‌کشی صورت می‌گرفت تا از تجمع قدرت جلوگیری شود، و این مراسم هر سال تکرار می‌شد تا کسی در مقامش منجمد نگردد. امروز در روزاوا قاضیان محلی منتخب مردم، نظارت بر عدالت را بر عهده دارند. باز در روزاوا امروز، رسانه‌های مستقل از دولت، اما پاسخ‌گو به شوراهای شهروندی وجود دارند، و باین همه، حق مالکیت انحصاری بر رسانه‌ها به کسی داده نمی‌شود.

به بهای تکرار، دوباره باید گفت هیچ‌کدام از این ساختارها بدون یک اشتیاق جمعی، بدون یک تخیل اجتماعی زنده نخواهند شد. این تخیل ابتدا در مدارس، دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها، و در ساخت هنر و ادبیات پرورش می‌یابد تا فرهنگ مشارکت، گفت‌وگو و تصمیم‌گیری جمعی و آموزش سیاسی، این‌بار، از پایین آغاز شود.

^۱ تغییر نام «خلیج فارس» به «خلیج عربی» صرفاً یک مسئله‌ی نمادین یا هویتی نیست، بلکه می‌تواند تبعات اقتصادی قابل توجهی برای ایران داشته باشد. این تغییر - هرچند در سطح بین‌المللی به رسمیت شناخته نشده - در صورت فراگیر شدن، می‌تواند ضررهایی در حوزه‌های زیر ایجاد کند: قدرت نرم ایران در منطقه خلیج فارس تا حد زیادی به میراث تاریخی و فرهنگی آن گره خورده است. تغییر نام می‌تواند نشانه‌ای از عقب‌نشینی در نبرد نمادین با کشورهای عربی باشد، و بر نفوذ سیاسی-اقتصادی ایران در کشورهای همسایه مانند امارات، قطر و کویت اثر منفی بگذارد. این کاهش نفوذ ممکن است به کاهش مشارکت ایران در پروژه‌های اقتصادی مشترک منطقه‌ای یا به حاشیه رفتن در ابتکارات اقتصادی مانند شورای همکاری خلیج فارس منجر شود.

درضمن، بسیاری از برندها، شرکت‌های نفتی، و حتی نمایشگاه‌های بین‌المللی مرتبط با انرژی از نام «خلیج فارس» استفاده می‌کنند (مثلاً Persian Gulf Petrochemical Industries).

تغییر نام می‌تواند باعث تضعیف برند ایرانی در بازار انرژی شود و به نفع شرکت‌های رقیب عربی تمام شود، به‌خصوص در حوزه‌های پتروشیمی و نفت.

درصورت گسترش استفاده از نام «خلیج عربی»، ممکن است شاهد تشویق به تحریم یا کاهش تعامل اقتصادی با شرکت‌های ایرانی باشیم، به‌خصوص از سوی دولت‌ها یا نهادهایی که به سمت عربستان و امارات گرایش دارند.

همچنین این مسئله ممکن است منجر به حذف یا سانسور ایران در نقشه‌های تجاری، اپلیکیشن‌ها و داده‌های بین‌المللی شود که برای تجارت دیجیتال و حمل‌ونقل اهمیت دارد.

استفاده از نام‌های جعلی در نقشه‌ها یا بروشورها ممکن است مخاطبان خارجی را سردرگم کند یا حتی به‌نوعی ایران را به‌عنوان یک مقصد تنش‌زا جلوه دهد. در نتیجه، سرمایه‌گذاری‌های گردشگری در مناطق جنوبی ایران (هرمزگان، بوشهر، کیش، قشم) ممکن است کاهش یابد.

استفاده بین‌المللی از «خلیج عربی» ممکن است به تضعیف موقعیت حقوقی ایران در مجامع بین‌المللی (مثلاً در دعاوی مرتبط با منابع گازی مشترک در دریا) بینجامد.

در حقوق بین‌الملل، استمرار کاربرد نام جغرافیایی اهمیت دارد، و اگر ایران این نبرد را ببازد، ممکن است در آینده دست بالا را در دعاوی حقوقی از دست بدهد.

^۲ حضور آزاد و فعال زنان نشانه‌ای است از افول کنترل ایدئولوژیک. نفس حضور پررنگ و مستقل زنان می‌تواند شکافی در انسجام نمادین رژیم ایجاد کند. بدن زن نه فقط عرصه‌ی سرکوب بلکه بستر مقاومت بوده است. از دختران خیابان انقلاب تا مادران دادخواه، بدن زن به‌صورت عینی و نمادین با خاطره‌ی رنج، سرکوب و مقاومت پیوند خورده. این بدن خاطره‌دار، حفره‌ای‌ست در گفتمان فراموشی و کنترل. زن آزاد می‌تواند بر ساختارهای قدرت غیرمستقیم تأثیر بگذارد: از فرهنگ گرفته تا آموزش، از رسانه تا خیابان. این قدرت نرم، پنهان و انباشته‌شده، همواره منبع اضطراب برای رژیم‌های اقتدارگراست. زنان به محض بازبایی بخشی از حق کنترل بر بدن خود، گام بعدی را در حوزه‌های حق طلاق، حق حضانت، سهم ارث، حق سفر، حق انتخاب پوشش، حق شهادت، و مشارکت سیاسی برابر پی می‌گیرند. حجاب نخستین جبهه‌ی نبرد است — اما نه آخرین. زنان ایران امروز به دنبال بازنویسی قرارداد اجتماعی‌اند؛ قراردادی که در آن، آنان دیگر تابع و منفعل نباشند. از این‌رو، مسأله فقط آزادی حجاب نیست، بلکه یک پروژه‌ی رهایی گسترده‌تر است: حقوقی، اقتصادی، سیاسی، و وجودی.

^۳ چگونه می‌توان قدرت را به‌طور کامل به مردم سپرد، اما همزمان از برخی اصول بنیادین مانند عدالت، برابری یا حقوق بشر حفاظت کرد؟ تناقض در کجاست؟ تناقض در اینجاست که دموکراسی مستقیم یعنی مردم مستقیماً و بی‌واسطه تصمیم می‌گیرند؛ اما اگر به آن‌ها بگوییم: «شما نمی‌توانید تصمیمی بگیرید که با اصل برابری اقتصادی در تضاد باشد»، پس یک نهاد یا اصل فرادرستی وجود دارد که دایره‌ی اختیار مردم را محدود می‌کند — حتی اگر آن اصل، عدالت "یا" برابری باشد.

در این صورت، سؤال پیش می‌آید: چه نهادی تشخیص می‌دهد چه قانونی نابرابری را بازتولید می‌کند؟ اگر مردم با اکثریت تصمیمی نابرابر گرفتند، آیا می‌توان آن را متوقف کرد؟ آیا آن نهاد بر فراز اراده‌ی جمعی نیست؟ پس دموکراسی کامل نیست؟

برخی پاسخ‌ها:

الف. قانون اساسی یا منشور حقوقی بالادست شوراهاست. در این حالت، مثلاً یک قانون اساسی وجود دارد که شوراها باید به آن وفادار بمانند. اگر قانونی تصویب کنند که ناقض اصل برابری است، نهادی (مثلاً دیوان قانون اساسی) آن را باطل می‌کند. اینجا ما با حاکمیت قانون (rule of law) مواجه‌ایم، نه صرفاً حاکمیت اکثریت.

ب- پروسه دموکراتیک چندلایه است. برخی می‌گویند نهادهایی مثل شوراها بخشی از یک نظام چندسطحی‌اند که در آن سازوکارهایی برای جلوگیری از بی‌عدالتی نهادی وجود دارد — نه به شکل اقتدارگرایانه، بلکه از طریق توازن نیروها (مثلاً نظارت عمومی، رسانه‌ها، نهادهای مدنی).

آکسل هونت (Axel Honneth) در ادامه‌ی سنت مکتب فرانکفورت، و به‌ویژه با تأکید بر مبارزه برای به‌رسمیت‌شناختن، تلاش می‌کند تا دموکراسی را نه تنها به‌عنوان یک سازوکار تصمیم‌گیری، بلکه به‌عنوان یک پروژه‌ی اخلاقی-اجتماعی فهم کند.

هونت بر این باور است که دموکراسی واقعی نیازمند تعادلی است میان مشارکت مستقیم (نظام شورایی) و سازوکارهای نمایندگی (نظام پارلمانی). نظام شورایی ظرفیت تحقق مشارکت عمیق‌تر، گفت‌وگوی بینافرهنگی، و تقویت حس عاملیت (agency) در مردم را دارد. اما در عین حال، شوراها می‌توانند به نهادهای بسته، محلی‌نگر، یا حتی ارتجاعی بدل شوند؛ مخصوصاً وقتی فاقد چشم‌انداز کلی‌تر یا حساسیت به عدالت ساختاری باشند. به همین خاطر، نیاز به نهادهای بازاندیش، ناظر و حافظ ارزش‌های بنیادین (مثل عدالت، برابری، آزادی) باقی می‌ماند؛ و این نقش می‌تواند به‌خوبی توسط نهادهای پارلمانی و حقوقی ایفا شود.

هونت، برخلاف چهره‌هایی مانند هابرماس که بیشتر به «عقلانیت ارتباطی» می‌اندیشند، تمرکز خود را بر رنج اجتماعی ناشی از فقدان به‌رسمیت‌شناختن می‌گذارد. از دید او، عدالت نه صرفاً توزیع منابع، بلکه تأمین شرایطی برای شناسایی و به‌رسمیت‌شناختن متقابل است.

در این چارچوب، نظام شورایی فضایی است برای بازیابی این به‌رسمیت‌شناسی از پایین؛ و نظام پارلمانی تضمین می‌کند که این فرآیند در کلیتی دموکراتیک، عقلانی و عادلانه ادغام شود.