

کُمون و رها پی



به مناسبت صد و پنجاهمین سالگرد کُمون پاریس شیدان و ثیق

این روزهای ماه مارس 2021، با سالگردِ یکی از رخدادهای انقلابی و اجتماعی بزرگ تاریخ یعنی کُمون پاریس همزمان می‌باشند. صد و پنجاه سال پیش، در 18 مارس 1871، در پی شکست فرانسه از آلمان (پروس) در جنگ میان



آنها، مردم پاریس، به ویژه کارگران و در میان آنها زنان، دست به شورش علیه حکومتِ خود می‌زنند. شهرداری پاریس، این جایگاه دولت و حاکمیت، را تسخیر می‌کنند. اداره‌ی امور پایتخت را به دستِ خود می‌گیرند. یک «گارد ملی» از زحمتکشان مسلح برای دفاع از خود و رویارویی با قوای حکومتی و حامیان آنها، ارتش پروسِ مستقر در اطراف پاریس، ایجاد می‌کنند. در 18 مارس، دولتیان و نظامیانِ زیر فرمان آنها را به خارج از پاریس می‌رانند، به

وِرسای، شهری در 17 کیلومتری در غرب پایتخت. 19 مارس، در بیانیه‌ای سیاسی خطاب به مردم فرانسه و جهان اعلام می‌دارند که از این پس می‌خواهند زندگی خود را به شکل کُمونی اداره کنند.

کُمون پاریس در درون‌مایه‌ی اجتماعی، دموکراتیک و رهایی‌خواهانه‌ی خود، جنبشی نوآورانه است. بدون پیشینه در تاریخ فرانسه و جهان و هم‌چنان بی‌همتا تا امروز. جنبش کُمونی در فرانسه اما تنها به پایتخت محدود نمی‌شود. در برخی شهرستان‌های این کشور نیز، کُمون‌هایی بیش‌وکم هم‌زمان با قیام پاریس و با مضمونی مشترک تشکیل می‌شوند.¹ با این همه، دیری نمی‌پاید که کُمون پاریس و دیگر شورش‌های مشابه در فرانسه در خون و آتش توسط ارتجاع سرکوب می‌شوند. مقاومت قهرمانانه‌ی کُمون‌رها در برابر تهاجم قوای نظامی حکومتیان، با ده‌ها هزار کشته و تبعیدی، هفتاد روز دوام می‌آورد.

کُمون پاریس به نمونه‌ای الهام‌بخش و رهنمونی برای جنبش‌های انقلابی و رهایی‌خواهانه‌ی دوران ما درآمده است. در عین حال اما، از نگاه‌ها و برداشت‌های مختلف و بیشتر متضاد به کُمون پاریس برخورد شده و می‌شود. به‌ویژه از سوی احزاب «چپ» که امروزه با بُن‌بستی ژرف، نظری و عملی روبرو می‌باشند. حال در چنین اوضاع و احوالی و 150 سال پس از کُمون پاریس، **مکتب کُمونی**²، که میدان کار نظری و عملی کُنشگرانِ رهایی‌خواه جهان و ایران را تشکیل می‌دهد، چه آموزشی نوآورانه از این رخداد انقلابی می‌تواند کسب نماید؟ این را در چند محور اصلی ترسیم خواهیم کرد. اما پیش از آن، لازم است که نگاهی به خودِ رخداد و معنای آن در خطوط کلی‌اش بی‌اندازیم.

رویدادهای اصلی کُمونِ پاریس (18 مارس - 28 مه 1871)

شورش‌های کُمونی در پایتخت و شهرستان‌های فرانسه، در شرایط ویژه و یگانه‌ای رخ می‌دهند. کُمون، «رخدادی»³ است بی‌سابقه، خودانگیخته، پیش‌بینی نشده، بدون برنامه‌ریزی قبلی، ابداع‌گر و نوآور در مضمون اجتماعی و سیاسی. کُمون پاریس در نیمه‌ی دوم

- 28 مارس. اعلام رسمی تشکیل شورای کُمون ملقب به «کُمون پاریس». کمیته رهبری گارد ملی تمام اختیارات خود را تسلیم شورای تازه تأسیس می‌کند.

- 3 آوریل. اقدام نیروهای کُمون برای خروج از پاریس و مقابله با قوای حکومتی که خود را برای حمله به پایتخت تجدید سازمان می‌دهند. تلاش کُمونرها با شکست رو به رو می‌شود. تعدادی از آنها که در این درگیری دستگیر و زندانی می‌شوند توسط حکومتیان مستقر در ورسای اعدام می‌گردند. از جمله دو عضو سرشناس شورای رهبری کُمون: گوستاو فلوران و امیل ویکتور دووال⁴. از این پس فرایند مقاومتی سخت و سهمگین جنبش کُمون را تهدید می‌کند.

- 9 آوریل. دست یافتن به چند کامیابی نظامی موضعی اما موقت. از جمله تصرف ناحیه‌ای در شمال شرقی پاریس توسط بهترین رهبر نظامی کُمون، ژاروسلاو دابرووسکی⁵، که جمهوری‌خواهی لهستانی است و در قیام این کشور در سال 1863 علیه سلطه رژیم تزاری شرکت می‌کند و پس از شکست آن به پاریس پناه می‌برد.

- 11 آوریل. تأسیس کمیته‌های محلی برای برابری حقوق زن و مرد است. از جمله خواسته‌های این اتحادیه، حق کار برای زنان و برابری حقوقی زن و مرد است.

- 16 آوریل. انتخابات برای تکمیل اعضای کُمون، که به طور کامل در آرامش و قاعده انجام می‌پذیرند.

- اول مه. ایجاد کمیته‌های محلی در رأس شورای کُمون با سرمشقگیری از انقلاب فرانسه در زمان قدرت ژاکوبین‌ها. با رأی 45، تمرکزگرایان شورا موفق به تحمیل چنین مرکزی می‌شوند. اقلیت دموکراسی‌خواه، غیرتمرکزگرا و هوادار خودمختاری کُمونی، با 23 رأی مخالفت می‌کند و در 15 مه مانیفستی در افشای «کمیته‌های محلی» منتشر می‌دهد. این گروه چند روزی شورای کُمون را ترک می‌کند اما سرانجام برای پیش‌برد مبارزه‌ای مشترک علیه نیروهای ورسای به شورا بازمی‌گردد.

- 7 مه. تشکیل فدراسیونی از انجمن‌ها و کلپ‌های مختلف شهروندی در مناطق کارگری و مردمی، متشکل از زنان و مردان. اعلام آمادگی آنها برای همکاری با شورای کُمون.

9 تا 14 مه. وضعیت نظامی کُمون در ناحیه‌ی جنوب غربی (در مسیر ورسای) به شدت رو به وخامت می‌رود. برج و باروهای دو منطقه در جنوب پاریس (و و)، که از پاریس دفاع می‌کنند، فرو می‌پاشند.

21 تا 28 مه. در این روزهای پایانی موجودیت کُمون، سپاه ورسای پاریس را ناحیه به ناحیه تسخیر می‌کند. سنگر به سنگر، کارگران مسلح در مناطق شمال شرقی پاریس، در محله‌های یازدهم، نوزدهم، بیستم... تا آخر می‌رزمند و مقاومت می‌کنند. کشتارها بدون ایست ادامه پیدا می‌کنند، حتا پس از آن چه که به «هفته‌ی خونین» (21 تا 28 مه) معروف می‌شود: تیرباران 20 هزار کُمونر، دستگیری 50 هزار نفر و تبعید هزاران شهروند به مناطق و جزایر دور دست.

کُمون، شکل نوینی از زندگی

در فاصله‌ی بین آغاز جنبش در ماه مارس و پایان آن در ماه مه، کُمون دست به اقدام‌های اجتماعی و سیاسی بی‌پیشینه‌ای در تاریخ انقلابی فرانسه می‌زند. این همه در راستای تلاش برای ایجاد و ابداع شکل نوینی از زندگی و همزیستی شهروندی در صلح و برابری. تصمیم‌ها و تدبیرهای کُمون، در زمان خود نوآورانه و انقلابی است. از جمله، در زمینه‌ی کار، آموزش عمومی و رایگان، حقوق زنان، هنر، دموکراسی مستقیم، جدایی دولت و دین و غیره. اختراع واژه «لائسته»، برگرفته از کلمه «لائیک»، ریشه در کُمون پاریس و موضع ضد کلیسای آن دارد. تا روزهای آخر، تصمیم‌های اجتماعی کُمون ادامه دارند. گفته می‌شود که در 18 مه، سه روز قبل از تهاجم نیروهای ورسای برای قلع و قمع کُمون (21 مه)، کُمونرها بر سر تعیین تعداد کلاس‌های دبستانی با هم رایزنی می‌کردند.

امروز، بسیاری از تصمیم‌های اجتماعی و سیاسی کُمون، حداقل در کشورهای موسوم به دموکراسی، بیش و کم تحقق پیدا کرده‌اند. با این حال اما، به مناسبت گرامی داشت این قیام کارگری و مردمی، بسی جا دارد که درونمایه‌ی تصمیم‌های اصلی کُمون را بازگو کنیم. با این که عمر کوتاه امکان اجرای واقعی آن‌ها را به دست نمی‌دهد.

کارگران و زحمتکشان پاریسی، از همان آغاز شورش خود، با در دست

گرفتن امور شهر، در راستای روح انقلاب پیشین 1848 فرانسه، یعنی تحقق یک **دولت ملی** و **حکومت ملی** فکر و عمل می‌کنند.

- در جریان این انقلاب دوماهه، کُمونرها خواستهای اجتماعی و سیاسی خود را توسعه و تکامل می‌دهند. اقدامها و تصمیمهای آنها زمینه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرند: از مسایل دموکراتیک تا امور اقتصادی، آموزشی، بهداشتی، هنری و غیره. پاره‌ای از آنها را بازگو کنیم:

- جدایی دولت و کلیسا یعنی الغای نقش برتر و دخالت‌گرانه کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی اعلام می‌شود.

- سیستم ناعادلانه جاری در مورد مشمولین نظام وظیفه ملغا می‌شود.

- گیوتین - این دستگاه مجازات اعدام از طریق قطع سر، برخاسته از انقلاب کبیر فرانسه (1789) - در برابر شهرداری ناحیه پانزدهم پاریس به آتش کشیده می‌شود.

- آموزش ابتدایی و حرفه‌ای لائیک و رایگان به راه انداخته می‌شود.

- آموزش حرفه‌ای برای دختران آزاد می‌شود. گشایش دو مدرسه حرفه‌ای، یکی دخترانه و دیگری پسرانه. در این مدارس، آموزش دینی ممنوع می‌شود، نشانه‌های مذهبی مسیحی در کلاسها برداشته می‌شوند.

- نظم سنتی خانواده زیر سؤال برده می‌شود. پیوند آزاد زن و مرد به رسمیت شناخته می‌شود.

- قطعنامه‌ی کُمون در مورد جدایی دولت و کلیساها توسط تعدادی از زنان در مدارس و بیمارستانها به اجرا درمی‌آید.

- مصادره کارگاه‌های رها شده توسط مالکین آنها و واگذاری آنها به تعاونی‌های کارگری. در این کارگاهها، مدت کار روزانه 10 ساعت تعیین می‌شود و مدیران توسط مزدبگیران انتخاب می‌شوند (قطعنامه کُمون صادره در 16 آوریل).

- ممنوعیت کار شبانه **نانوایان** (قطعنامه کُمون صادره در 20 آوریل).

- ممنوعیت جریمه‌های نقدی و برداشت از دستمزد کارگران توسط کارفرمان (قطعنامه کُمون در 28 آوریل).

بدین ترتیب، کُمون و شورای آن، بی آن که دارای دکتترین و یا برنامه‌ای از پیش تعیین شده و جامد باشد، و با وجود اختلاف‌های درونی خود، به ویژه تضاد میان طرفداران مشی خودمختاری و مشی تمرکزگرا، به مدت چند هفته کاری انجام می‌دهد که جمهوری‌های پسین فرانسه طی سال‌ها انجام خواهند داد.

قیام کُمونرها راه را برای مفهوم و برداشت نوینی از «زندگانی با هم و مشترک»، بر بنیاد مشارکت، همبستگی، برابری، جمهوریت، دموکراسی و جدایی دولت و دین (لائسیته) ... هموار می‌سازد. کُمون تلاش می‌کند که روابط بین شهروندان و نمایندگان یا منتخبان را به گونه‌ای ژرف تغییر دهد. منتخبان در همه‌ی سطوح اداری می‌توانند توسط انتخاب‌کنندگان عزل شوند. از شهروندان زن و مرد، برابری در تصمیم‌گیری‌ها نظرخواهی می‌شود. تلاش می‌شود، بیشتر از دموکراسی مستقیم شهروندی و کمتر از دموکراسی نمایندگی استفاده شود. دموکراسی مستقیم یعنی آن چه که به «حکومت مردم بر مردم و برای مردم» معروف شده است و ما «اداره‌ی امور خود به دست خود و برای خود» توسط مردمان (بسیاران) می‌نامیم. در دوران کوتاه کُمون، شهروندان در اماکن مختلف شهر تجمع کرده و به تبادل آرا و نظراتشان می‌پردازند. طرح‌ها و راه‌حل‌های خود را در میان می‌گذارند. نمایندگان را زیر فشار قرار می‌دهند. در اداره و مدیریت امور اقتصادی، تولید و توزیع، مشارکت می‌کنند. تعاونی‌های کارگری با مدیریت خود ایجاد می‌کنند. سخن‌گویان نیز تلاش می‌کنند نظرات و خواست‌های مردم را بازتاب دهند. اختراع یا ابداع شکل نوین زندگی با هم به بحث و جدل عمومی گذارده می‌شود. باشگاه‌ها و انجمن‌های مختلف در محله‌های کارگری و مردمی با شرکت زنان شکل می‌گیرند. این مجامع با حفظ ویژگی و استقلال خود با هم اتحاد می‌کنند، فدراسیونی از انجمن‌ها تشکیل می‌دهند و با شورای کُمون برای اداره‌ی امور و تصمیم‌گیری وارد همکاری می‌شوند. زنان (و این ویژگی ممتاز و بی‌پیشینه‌ی جنبش کُمون است) در مشارکت برابری با مردان در همه‌ی سطوح نقشی برجسته در کُمون پاریس ایفا می‌کنند. از آن جمله است، لویز میشل⁷، آموزگار، مبارز آنارشویست و فمینیست که در تمام فعالیت‌های کُمون شرکت دارد، در پایان کار دستگیر و زندانی می‌شود و در اوت 1873 به جزیره کالدونیای نو تبعید می‌شود.

جنبش کُمون پاریس، البته، همان‌گونه که اشاره کردیم، فرصت چندانی پیدا نمی‌کند تا بتواند این شکل نوین زندگی و اداره‌ی جمعی را به طور واقعی تحقق بخشد. پاره‌ای از تصمیم‌های اجتماعی و انقلابی کُمون در حد قطعنامه و اعلام رسمی و علنی باقی می‌مانند و نمی‌توانند به اجرا درآیند. از سوی دیگر شرایط بحرانی و جنگ داخلی و محاصره‌ی نیروهای نظامی خارجی و داخلی، شورای کُمون را به کارهایی تلافی‌جویانه سوق می‌دهند. از جمله دستگیری تعدادی از شهروندان به عنوان "گروگان مردم پاریس" و اعدام خودسرانه‌ی آن‌ها به جرم "هم‌دستی با حکومت ورسای" و یا توقیف برخی روزنامه‌های طرفدار ورسای. ناگفته نماند که این گونه اعمال با اتفاق آرای اعضای شورای کُمون انجام نمی‌پذیرند.

کُمون، دو خط مشی

ترکیب سیاسی جناح‌بندی‌های درون شورای رهبری کُمون، که با انتخابات 26 مارس شکل می‌گیرد، و اقدامات سیاسی این ارگان، همه نشانگر تقابل بین دو خط مشی متضاد در درون آن است.

یک خط مشی، با برخورداری از اکثریتی نسبی اما کوچک در شورا، خط مشی دولت‌گرا، تمرکزخواه و اقتدار طلب است. اینان از ژاکوبینیسم⁸ انقلاب فرانسه (1789) الهام می‌گیرند. از بلانکیست‌ها⁹، ژاکوبین‌ها و نمایندگان مستقل تشکیل می‌شوند. طرفدار اقتدار یک آوانگارد انقلابی و حتی اعمال یک دیکتاتوری انقلابی از سوی مرکزی مقتدر هستند. اما اینان در عمل با تضادها و محدودیت‌های فراوان چنین سیاستی در عمل مواجه می‌شوند.

خط مشی دوم، که این نیز گونه‌گون است، اقلیت بزرگی را در شورای کُمون تشکیل می‌دهد. اینان بیشتر طرفدار جمهوری‌یتی اجتماعی و غیرمتمرکز، بر اساس خودمختاری، خودگردانی و استقلال کُمون‌های مختلف در فرانسه و فرا تر از آن (در جهان) هستند. اینان هوادارن پرودو¹⁰، آنارشئیست‌ها و انترناسیونالیست‌های کُمون را تشکیل می‌دهند. ایده‌ی مهم اصلی آن‌ها، در تقابل با خط مشی دولت‌گرا و تمرکزخواه، گسترش سراسری جنبش () (شهرداری‌ها) در استقلال، آزادی، خودمختاری و همبستگی میان آن‌هاست. اینان نیز در عمل روزمره با محدودیت‌ها و تضادهایی رو به رو می‌شوند و نمی‌توانند دیدگاه‌ها و نظریه‌های خود را به عمل

نشانند.

از دید ما، کُمون پاریس را باید در چهارچوب تعارض میان این دو خط مشی اصلی مورد مطالعه و بازبینی قرار داد: یکی دولت‌گرا، اقتدارطلب و تمرکزخواه و دیگری تمرکززدا، هوادار تشکیل کُمون‌های آزاد، خودمختار و خودگردان.

نا گفته روشن است که این خط مشی دوم در کُمون پاریس، یعنی **فدرالیسم** **مشارکتی**، با وجود تضادها و نارسایی‌هایش، هم‌گرایی و هم‌آوایی ما را در تبیین **فدرالیسم** **مشارکتی**، که خطوط کلی آن را در زیر توضیح می‌دهیم، به دست می‌آورد.

مبانی سیاست رهایی

اعلام موضع ما در این جا نسبت به روح و معنای آموزش‌های اجتماعی و سیاسی کُمون پاریس، به مفهوم نسخه‌برداری انتزاعی و ساده‌انگارانه از آن نیست. شرایط نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم با سده‌ی بیست و یکم کنونی بسیار متفاوت‌اند. اما آن چه که برای ما امروز، در پرتو ایده‌های **فدرالیسم** **مشارکتی** برخاسته از کُمون پاریس، با همه‌ی محدودیت‌ها و سُسستی‌های ناشی از شرایط عینی و تاریخی‌اش، اهمیتی ویژه پیدا می‌کند، تبیین مبانی یک سیاست رهایی به طور کلی و به طور خاص برای جنبش رهایی‌خواهی در ایران است. این مبانی را ما در شش مقوله نظری - عملی تمیز می‌دهیم: 1- نفی دولت و دولت‌گرایی¹⁰. 2- دموکراسی مستقیم، نفی نمایندگی. 3- خودمختاری - خودگردانی، نفی تمرکزگرایی. 4- مجمع عمومی، نفی حزبیت. 5- تصاحب و مدیریت جمعی، نفی مالکیت خصوصی یا دولتی. 6- جهان‌گرایی، نفی حاکمیت دولت-ملت. در خطوط کلی، هر یک از این مبانی را توضیح می‌دهیم.

1- نفی دولت و دولت‌گرایی

مارکس در نتیجه‌گیری از تجربه‌ی کُمون پاریس (در مجموعه نوشته‌هایی که به نام «جنگ داخلی در فرانسه» منتشر می‌شوند) و

انگلس در مقدمه‌ای که در سال 1891 بر این اثر می‌نویسد، دست به تجدید نظری مهم در آرا و عقاید خود نسبت به نقش «دولت» می‌زنند. بر خلاف آن چه که در *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ* (1848) تجویز کرده بودند (این تز که پرولتاریا برای اجرای هدف‌های خود موظف به تسخیر دولت بورژوازی و به کار انداختن آن است)، مارکس و انگلس، با حرکت از تجربه‌ی کُمون پاریس، به این درک جدید می‌رسند که طبقه کارگر نمی‌تواند دولت را آن گونه که هست تسخیر و به سادگی در اختیار امیال خود قرار دهد، بلکه باید آن را نابود سازد و به جای آن قدرت دیگری را به وجود آورد. اما آن چه که نزد مارکس و انگلس در ابهام کامل باقی می‌ماند و از آن پس در جنبش سوسیالیستی و کمونیستی مشکل‌زا می‌شود، این است که آن‌ها از یکسو، با حرکت از آموزش‌های کُمون، از نابودی دولت سخن می‌رانند و از سوی دیگر به کُمونها ایراد می‌گیرند که چرا به گونه‌ی دولتی مصمم و مقتدر عمل نکردند. این در حالی است که انگیزه و برنامه‌ی کُمون، حتی برای جناح‌های دولت‌گرا و تمرکزخواه آن، به هیچ رو، ایجاد دستگاهی جدید، مقتدر و حاکم بر مردم یا به بیانی دیگر «دولتی» دیگر نبود. شکل مورد خواست کُمونها در حقیقت، نه ایجاد نوع دیگری از «دولت» بلکه کُمون بود. همین ابهام در مارکسیسم بنیادین است که از آن پس مایه‌ی برآمدن انحرافی بزرگ در جنبش مارکسیستی و سوسیالیستی پسا مارکسی در جهان می‌شود. از یکسو با شکل‌گیری سوسیال‌دموکراسی رو به رو می‌شویم که حفظ و تداوم «دولت» را تحت عنوان «دولت رفاه» دنبال می‌کند و از سوی دیگر، در پی انقلاب اکتبر روسیه، نزد لنین و بلشویسم و سپس در «سوسیالیسم واقعا موجود» سده بیستم، در چین و دیگر نقاط جهان، و به طور کلی در تمامی چین با دریافتی از سوسیالیسم مواجه‌ایم که در آن، دولتی از نوعی دیگر اما به مراتب قدرتمندتر، اقتدارطلب، سلطه‌گر و توتالیتر، این بار به نام کارگران، مردم، خلق و غیره، تحکیم و تثبیت می‌شود.

در درازای تاریخ اندیشه و عمل سیاسی، سیاست‌ورزی و دولت‌گرایی همواره با هم عجین بوده‌اند. اما در سیاست رهایی‌خواهی مورد نظر ما، این آمیختگی از بین می‌رود. رهایی‌خواهی دولت‌گرا نیست، بر محور قدرت، دولت و حکومت نمی‌گردد. این همانی است که ما «سیاست‌ورزی، بدون دولت‌گرایی» می‌نامیم. سیاست رهایی‌نا سازگاری بنیادین با دولتی دارد که همواره چون قدرتی بالاتر، برین، جدا و مسلط بر جامعه عمل می‌کند. سیاست رهایی، سیاستی از نوعی دیگر است. متفاوت از سیاست واقعا موجود امروزی است.

متفاوت از بینشی است که در همه جا غلبه دارد و دولت‌گرایی و دولت‌مداری را با سیاست همسو و همسان می‌سازد. سیاست‌رهای، همراه با مداخله‌گری مستقیم مردمان، یا بسیاران multitude، خود را در آن گونه از آزمون‌های اجتماعی و سیاسی و در مکانی و وضعیتی معین نشان می‌دهد که به طور کامل مستقل از دولت قرار گیرند. در آزمون‌هایی خارج از مکانیسم دستگاه دولتی و حکومتی با هر شکل و ترتیبی.

دولت، آنی است که، در یک وضعیت مشخص، از راه تجویز آن چه که به طور صوری امکان پذیر است، حکم می‌راند که چه عملی، سیاستی امکان پذیر هست یا نیست. دولت امروزه از اقتصاد، قانون اساسی، حکومت، قوانین، ارتش و پلیس و به طور طبیعی از دستگاه‌های ایدئولوژیکی تشکیل می‌شود. دولت در پاره‌ای از کشورها چون ایران جمهوری اسلامی، افزون بر همه، با دین‌سالاری و دستگاه روحانیت آمیخته و آغشته شده است و چیزی نیست جز یک تئوکراسی تام و تمام دینی-اسلامی. از این روست که جنبش، اگر در راستای رهایی بخواهد عمل کند، تنها با خلاصی یافتن از دولت‌گرایی می‌تواند فرا روید. خواست رهایی واقعی در شرایط امروز یعنی این که «گست از دولت‌گرایی» باید خود را در نظریه و عمل سیاسی از هم اکنون و نه در آینده‌ای نامعلوم و «آرمانی» نمایان سازد.

امروزه سیاست را باید از دلبستگی به قدرت و «تصرف قدرت» به منظور جایگزینی آن با قدرتی جدید، رها ساخت. بینشی در سیاست و از جمله در تفکر سوسیالیستی و چپ حاکم است که امر قدرت، دولت و تصرف آن را در مرکز هستی‌شناسانه‌ی سیاسی خود قرار می‌دهد. در این نگاه بی‌اندازه انحرافی، «انقلاب» و «تصرف قدرت» به‌ویژه از راه قهر در هم آمیخته‌اند. سیاست‌رهای اما، در گست از چنین بینشی تبیین می‌شود و عمل می‌کند. در گست از سوسیالیسم قدرت طلبانه‌ای که در سده‌ی بیستم دست به باز تولید ساختار قدرت و دولتی متمرکز، سلطه‌گر و نظامی-پلیسی می‌زند. امر رهايش، به واقع، حرکتی جنبشی است، بدین معنا که قدرت و دولت را نه از برای حفظ و اصلاح آن بلکه تنها به منظور محو آن‌ها، موضوع اندیش‌ندگی و عملکردی خود قرار می‌دهد. در همین راستا، ایده رهایی را باید از زیر سلطه‌ی ایده کسب «پیروزی» از راه «تصرف قدرت» رها ساخت. امروزه بحث بر سر پیروزی نیست. آن چه که در وهله‌ی اول، در شرایط فروپاشی سوسیالیسم‌ها از یکسو و چیرگی کامل سرمایه‌داری در جهان از سوی دیگر، اهمیت پیدا می‌کند، موجودیت

خود ایده رهایی‌خواهی از سلطه‌ها است. چیزی که همانا «کمونیسم» می‌توان نامید.

2- دموکراسی مستقیم، نفی نمایندگی

سیاست‌رهایی مدافع دموکراسی مستقیم یعنی مداخله‌ی بی‌واسطه‌ی کارگران، زحمتکشان و مردمان در «امر عمومی» Res publica است. سیاست‌رهایی هوادار دموکراسی حقیقی است، که در نهایت دموکراسی علیه دولت است، («...»)

- مارکس¹¹). چنین فرجامی (دموکراسی علیه دولت)، از فرایند مبارزه برای دخالت‌گری رادیکال، از مبارزه‌ی هر چه گسترده‌تر و مستقیم‌تر مردمان در چندگانگی‌شان، می‌گذرد. یعنی: مشارکت آزادانه، داوطلبانه و برابرنه‌ی انسان‌ها در امور خود؛ اعمال شیوه و روش خودگردانی و خودمدیریتی؛ دخالت‌گری و کنترل از پائین در همه‌ی امور اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، محیط زیستی، فرهنگی... توسط شهروندان. در این میان، باید تأکید کنیم که دخالت‌گری جمعی، مشارکتی و مستقیم مردمان «نمایندگی» نمی‌شود. از این رو، دموکراسی مستقیم قرابتی با دموکراسی نمایندگی در نظام‌های «دموکراتیک» امروزی ندارد. «حاکمیت» به قول روسو، «...»
...
...
...
...¹²»

دموکراسی بدین سان در حکومت، دولت، پارلمان، نهادهای رسمی، انتخابات و از این دست تعریف و تبیین نمی‌شود. در تعریف رهایی‌خواهانه، «دموکراسی» یعنی نقش و فعالیت انسان‌ها در بسیارگونگی‌شان، در اختلافها و تضادهای‌شان، که به رسمیت شناخته می‌شوند، برای رهایی از سلطه‌ها. و این رهایی تنها می‌تواند امر خودی‌آنها باشد. دموکراسی در معنای کسب امور خود توسط خود و برای خود به گونه‌ای مستقیم و بلاواسطه، فرایند بی‌پایانی است که همواره مرزهای ساختگی و قانونی دموکراسی نمایندگی را به سوی دموکراسی هر چه مشارکتی‌تر، کامل‌تر و گسترده‌تر در هم می‌نوردد. این آن چیزی است که ما «دموکراتیزه کردن دموکراسی» برای رهایی از سلطه‌ها می‌نامیم.

3- خودمختاری - خودگردانی، نفی تمرکزگرایی

برای نخستین بار در تاریخ انقلابها، در کُمون پاریس است که ایده ایجاد فدراسیونی از کُمونهای خودمختار، به ویژه از سوی بخشهای رهایی‌خواه و ضد تمرکزگرایی جنبش، طرح می‌شود.

سیاست رهایی بر بنیاد خودمختاری، خودگردانی و علیه تمرکزگرایی ساخته و پرداخته می‌شود. دولت-ملتها در درازای تاریخ در هر جا که ایجاد شده‌اند، در عصر مدرن، و از جمله در ایران نیز، همواره نقش قدرتی مقتدر و سلطه‌گر، چه فئودالی، سرمایه‌داری، استبدادی یا تئوکراتیک را ایفا کرده‌اند. قدرت مرکزی همواره از مشارکت و خودمدیریت مردمان در محلها، استانها و مناطق مختلف در امور خود جلوگیری به عمل آورده است. کشورها به طور کلی سرزمین چندگانگی‌های اجتماعی، طبقاتی، ملیتی، قومی، اتنیکی، زبانی، فرهنگی و غیره بوده‌اند که خواستار مشارکت آزادانه و برابری در امور خود بدون سلطه‌ی قدرتی بَرین، متمرکز و جدا از مردم می‌باشند. اما همواره مردمان بسیارگونه از حق اداره‌ی امور خود توسط خود، از حق خودمختاری و خودگردانی در مکان زندگی و فعالیت خود، توسط قدرتی متمرکز و منفصل به نام حاکمیت، که همانا دولت و حکومت مرکزی است، سلب شده‌اند. سیاست رهایی، در رد تمرکزگرایی، هوادار خودمدیریت مردمان در هر جا از راه ایجاد کُمونها، مجلسها و مجمعهای دموکراتیک، خودمختار و خودگردان است.

4- مجمع عمومی، نفی حزبیت

حزبیت سنتی به طور کلی، چپ یا راست، بنا بر مَدل و سرمشق «دولت» تبیین شده است. هم چنان که دولت مدرن در غرب بنا بر نمونه‌ی موجود ساختار سلسله‌مراتبی و اقتدارگرایی نهاد کلیسا شکل گرفته است. حزب کلاسیک امروزی، دستگاهی است با الزامات ویژه‌ی خود برای تسخیر قدرت سیاسی، در دست گرفتن دستگاه دولتی و حفظ و تحکیم آن به منظور قیمومیت، حاکمیت و سلطه بر جامعه. از این رو، ما این گونه تشکیلات سیاسی را «حزب - دولت» می‌نامیم. سازماندهی به صورت عمودی، هی‌رارشیک، متمرکز، بوروکراتیک، اقتدارگرا با یک رهبری (یا کمیته مرکزی) در قالب تأمین منافع

حزب و دستگاه آن... شاخصهای اصلی هر حزب کلاسیک و مدرن امروزی را تشکیل می‌دهند. امروزه با نقد و رد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه و سنتی فعالیت سیاسی و سازمانی، جنبش‌ها و فعالان رهایی‌خواه در تکاپوی اختراع و ابداع شکل‌های نوینی از مشارکت، خودسازماندهی و خودگردانی هستند. شکل‌های تاریخی و شناخته شده‌ی حزب که تا کنون در نمونه‌ی حزب- دولت برای رهبری و مدیریت سیستم موجود عمل کرده و همچنان نیز می‌کنند، امروزه دیگر نه تنها فاقد کارایی و اثربخشی‌اند، بلکه حتی می‌توانند برای پیشرفت رهایی‌خواهی زیان‌بار باشند.

فلسفه و بینش رهایی‌خواهی از یکسو بر قابلیت‌ها و توانایی‌های فاعل اجتماعی در جنبش‌ها و مبارزات اجتماعی، که امروزه دیگر به طبقه‌ی کارگر محدود نمی‌شود، و از سوی دیگر بر جدایی از حزبیت کلاسیک و سازماندهی به گونه‌ی حزبی تأکید می‌ورزد. شکل نوین سازماندهی امروزی، که ما مجمع عمومی¹³ می‌نامیم، دارای چنان ویژگی‌ای است که شرایط مشارکت افراد و فعالان را به صورتی برابری در آزادی دخالت‌گری و نظردهی آنان فراهم می‌سازد. این شکل نوین سازماندهی، به گونه‌ای است که به افراد و گرایش‌های مختلف، فعال و شرکت‌کننده در مجمع عمومی، به بسیاران مجتمع، امکان می‌دهد که نقش خود را به منزله‌ی کنشگران، دخالت‌گران و تعیین‌کنندگان و تصمیم‌گیرندگان مستقیم در شرایطی آزاد، برابر و دموکراتیک ایفا نمایند. این گونه شکل از سازماندهی و دخالت‌گری در امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیره را خود شرکت‌کنندگان، در بحث و گفتگو، در مشارکت و مبادله‌ی تجربیات عملی و اجتماعی خود به‌وجود می‌آورند و نه، به جای آن‌ها، سیاست‌ورزان و یا کنشگران حزبی که بیشتر در پی اعمال قدرت، حاکمیت یا قیومیت بر جمع می‌باشند.

مجمع عمومی فضای آزاد، خلاق، برابر و پرچالش‌گفت و گو و تبادل و تقابل نظری و آزمونی است. در چنین بستری است که مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مراوده‌ی فکری و تجربی در بستری کاملن دموکراتیک، آزاد و برابر، آمیزش پیدا می‌کنند. خود شهروندان در چنین فرایندی نقش فاعلان، مبتکران، بازیکنان اصلی و مستقیم را ایفا می‌کنند. شکل‌ها و شیوه‌های مشارکت متشکل، انجمنی، جمعی و کُلّی‌کتیو را باید به وجود آورد و مجمع عمومی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین آن‌هاست. در چنین شکل‌هایی چون مجمع عمومی است که مداخله‌گری مستقیم، بدون واسطه، بدون قیومیت یک رهبری «آگاه»

و سرانجام بدون سپردنِ کارها به «نمایندگان»، ولو منتخب به گونه‌ی دموکراتیک، امکان‌پذیر و عملی می‌شود.

5- تصاحت و مدیریت جمعی، نفی مالکیت خصوصی یا دولتی،

سرمایه‌داری امروزه خصلت جهانی پیدا کرده و سلطه‌ی خود را در سراسر گیتی برقرار کرده است. در این سیستم، استثمار، نابرابری، بی‌عدالتی، سلطه و نابودی طبیعت، محیط زیست و سرانجام بشریت و تمام هستی، در اشکالی گوناگون و گاه خشن‌تر از سامانه‌های پیشین، ادامه یافته و تشدید می‌شوند. امروزه، بیش از پیش تغییر بنیادی وضع موجود در همه‌ی کشورهای جهان، و از جمله در جامعه‌ی ما در ایران، وابسته به گسست از این مناسبات با ویژگی‌های خود در هر مکان است. این گسست از آن جا اهمیت پیدا می‌کند که راه‌حل‌های تاقنونی سوسیالیستی یا فاجعه‌آفرینند، چون راه حل سوسیالیسم دولتی و توتالیتر و یا به استمرار سیستم موجود انجامیده‌اند، چون راه حل سوسیال‌دموکراتیک.

سیاست‌رهایی، رشد مالکیت و اقتصاد دولتی نیست. فرایند آن، پیش‌روی به سوی الغای مالکیت خصوصی و دولتی بر وسایل تولید است. به سوی تصاحب و کنترل جمعی و اشتراکی نیروهای مولده و به طور کلی اقتصاد است. به سوی مدیریت جمعی و مشارکتی این نیروهای مادی و معنوی توسط خودِ تولیدکنندگان و کارکنان به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است. این همه در اشکالی که نه دولتی باشد و نه خصوصی.

6- جهان‌گرایی، نفی حاکمیتِ دولت-ملت

امروزه، در عصر جهانی شدن و پیوستگی کشورها، مسایل و مشکلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی... بیش از پیش تبدیل به چالش‌هایی بفرنج می‌شوند که پاسخی در چهارچوب‌های ملی، دولت-ملت¹⁴ و حتا منطقه‌ای پیدا نمی‌کنند. این پاسخ یا پاسخ‌ها بیش از پیش جهانی می‌شوند و در نتیجه همراهی و مشارکت جنبش‌ها و نیروهای اجتماعی در سطح جهانی را فرا می‌خوانند. امروزه نه تنها برآمدن جامعه‌ی نوین و مناسبات اجتماعی‌رهایی در چهارچوب محدود و بسته‌ی یک کشور یا سرزمین ناممکن شده است - این را تجربه انزوای

کُمون پاریس به خوبی نشان می‌دهد- بلکه همه چیز گواه می‌دهد که حتا اصلاحات در یک کشور نیز بیش از پیش نیاز به همکاری و همبستگی دیگر مردمان، اقتصادها و اتحادها در دنیا و منطقه دارند. امروزه، جهانی‌شدن مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و بحران اقلیمی و محیط زیستی... امر یافتن راه‌کارهای مشخص برای تغییر وضع موجود در یک کشور به گونه‌ای مستقل از تغییرات و تحولات در پیرامون، در منطقه و در دنیای خارج را هر چه بیشتر پیچیده و دشوار و در یک کلام ناممکن کرده است. رهایی از سلطه‌های گوناگون چون مالکیت، دولت و سرمایه‌داری امری جهانی است و در چارچوب بسته‌ی یک کشور و دولت-ملت به هیچ رو انجام پذیر نیست. جهان‌گرایی و انترناسیونالیسم یکی از بنیان‌های وجودی سیاست رهایی را تشکیل می‌دهد.

صد و پنجاه سال پیش، در چنین روزهایی، مردمی زحمتکش، زن و مرد، در شرایطی ویژه، به پا می‌خیزند و کُمون پاریس را خلق می‌کنند. آن‌ها آگاهانه و جسورانه مبارزه و مقاومت می‌کنند. در رایزنی و مشارکت با هم تصمیم می‌گیرند و تصمیم خود را به اجرا در می‌آورند. دست به ابداع شکل نوینی از زندگی، فعالیت و با هم بودن می‌زنند. غیرممکن را ممکن سازند. در آزادی و برابری. در سلطه‌ناپذیری از قدرتهای آسمانی و زمینی، دینی و غیردینی. در اداره‌ی آگاهانه‌ی امور خود توسط خود و برای خود. در خودمختاری و خودگردانی. در نفی ستم و استثمار و سلطه. در برابری زن و مرد... قدرتها و دولتها اما تلاش آن‌ها را با خون و آتش در هم می‌شکنند، صدای آن‌ها را خاموش می‌سازند. ولی یک کار هرگز نمی‌توانند انجام دهند و آن پیشگیری از گسترش جهانی ایده‌آی انقلابی است که نخستین بار از کُمون پاریس بر می‌خیزد: ایده‌ی شگفت‌انگیز رهایی.

پا نوشت‌ها

1- افزون بر پاریس، در دیگر شهرستان‌های فرانسه نیز در همان سال‌های 1870 - 1871، کُمون‌هایی به‌وجود می‌آیند. از جمله در شهرهای مارس‌ویل (23 مارس - 4 آوریل)، سن‌اتین (24 - 28 مارس)، ناربون (24 - 31 مارس)، تولوز (24 - 27 مارس)، پیرپینیان (25 مارس)، گرونوبل (16 آوریل)، بوردو (16 آوریل)...

2- سیاست رهایی : Politique d'émancipation

3- رخداد، مفهومی که در فلسفه سیاسی دهه‌ی 1970، به‌ویژه در فلسفه فرانسوی، زیر عنوان Événement تبیین می‌شود.

4- Gustave Flourens – Émile Victor Duval

5- Jarosław Dąbrowski

6- Comité de salut public

7- Louise Michel

8- ژاکوبینیسم : Jacobinisme جناح تمرکزگرای انقلاب فرانسه.

9- اوگوست بلانکی Auguste Blanqui نظریه‌پرداز انقلابی و سوسیالیست فرانسوی. او یک روز قبل از آغاز جنبش دستگیر و زندانی می‌شود، به طوری که نمی‌تواند در کُمون پاریس شرکت نماید، اما هوادارانش در شورای کُمون فعالانه حضور دارند.

10- دولت : État به فرانسه، State به انگلیسی، Stand به آلمانی.
دولت‌گرایی : Étatisme

11- کارل مارکس. *مقدمه بر نقد برنامه کمونیست* - 1843. فصل: *مقدمه بر نقد برنامه کمونیست* - 1843. صفحه 903. ر.ج.ک. به کتاب‌نامه.

12- ژان ژاک روسو. *مقدمه بر نقد برنامه کمونیست* - 1843. فصل: *مقدمه بر نقد برنامه کمونیست* - 1843. صفحه 135. ر.ج.ک. به کتاب‌نامه.

13- مجمع عمومی : Assemblée générale

14- دولت - ملت : État-nation

کتاب‌نامه کوتاه

1. Alain Badiou. *L'hypothèse communiste. La commune de* Circonstances, 5. Lignes, 2019
2. Miguel *La communauté politique des «tous uns »*. Chap 5, La vraie démocratie. Les belles lettres. 2014
3. Miguel Abensour. *La démocratie contre l'État*. Collège international de philosophie. 1997

- Mikhaïl Bakounine. *Théorie générale de la révolution*. .4
Textes assemblés. Les nuits rouges. 2001
- Karl Marx. *La guerre civile en France*. Œuvres complètes .5
Tome 2. Editions de progrès. 1976
- Karl Marx. *Critique de la philosophie politique de* .6
Hegel. . Œuvres tome III Pléiade
- Friedrich Engels. *Intruduction à la guerre civile en* .7
France)1891(. Idem
- Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social*. GF 2001 .8

شیدان وثیق

اسفند 1399 - مارس 2021

www.chidan-vassigh.com

گزارش گزارشگر ویژه سازمان
ملل درباره‌ی وضع حقوق بشر در
ایران



جاوید رحمانی گزارشگر ویژه سازمان ملل متحد

در این گزارش، جاوید رحمانی، گزارشگر ویژه سازمان ملل درباره حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران، نگرانی‌های خود را در نقض این حقوق در ایران ابراز می‌دارد. او به شرح مشاهدات خود می‌پردازد و توصیه‌هایی را نیز برای بهبود وضع حقوق بشر در ایران ارائه می‌دهد.

برای خوانش متن پی دی اف گزارش به فارسی اینجا کلیک کنید

لائسیته‌ها در جهان



LES LAÏCITÉS DANS LE MONDE

Jean Baubérot



“لائسیتها در جهان” ژان بوبرو

ترجمه: بهروز عارفی و تقی تام

در ادبیات سیاسی ایران، برداشتهای متفاوتی از دو مفهوم لائسیته و سکولاریسم ارائه شده است. جامعه‌شناسان و مورخان لائسیته نیز تعریف‌های متنوعی از این دو مفهوم به دست داده‌اند.

ژان بوبرو، تاریخ‌نگار و جامعه‌شناس فرانسوی و بنیان‌گذار

جامعه‌شناسی لائیسیته، در کتاب "لائیسیته در جهان"، در سه بخش "ماقبل تاریخ لائیسیته"، "لائیسیته و مدرنیته پیروزمند" و "لائیسیته و چالش‌های قرن بیست و یکم" به این دو مفهوم پرداخته است.

سکولاریسم و لائیسیته

گاهی اظهار می‌دارند که واژه "لائیسیته" به چند زبان، از جمله انگلیسی غیرقابل ترجمه است. قبلاً یادآوری کرده بودیم که این واژه از laos یونانی و لاتین کلیسائی laicus می‌آید (که به معنی کسی است که فرمان کشیشی دریافت نکرده است). واژه layman انگلیسی مترادف با تعریف اخیر است، و در سال 1842، آکادمی فرانسه "لائیسیم" را به مثابه دکترینی تعیین کرد که «برای لائیکها این حق را قائل است که بر کلیسا حکومت کنند» [1]. در این جا، انگلستان مورد نظر است. در قرن بیستم، تاریخ‌دانان انگلیسی برای مشخص کردن افزایش قدرت «لائیکها» (یعنی پادشاه، مشاوران سیاسی و غیره) در حکومت کلیسای مستقر، از واژه laicization صحبت می‌کنند.

به این خاطر، مسئله‌های معناشناختی را بهتر می‌فهمیم: در زبان فرانسه، لائیسیته به تدریج برای مشخص کردن «استقلال نسبت به هر فرقه مذهبی، هر اصل دارای خصوصیت مذهبی» (فرهنگ لاروس، 1888) در وضعیتی که کاتولیسیسم بعدی سیاسی دارد، به کار رفته است. برای کسب این استقلال، وجود دوره‌ای روحانیت ستیزی لازم بود. در بریتانیا، روحانیت ستیزی خفته‌ای خواستار تحکیم «لائیسیم»، یعنی رابطه تنگاتنگ بین دولت و کلیسای ملی شد. این کار به این معنی نیست که کسی خواستار جدائی این دو نشده است. طرفداران آن، National Secular Society (انجمن سکولار ملی) را تاسیس کردند که منشاء نام آنان یعنی سکولاریست‌ها secularists می باشد [2].

در سندهای بین‌المللی، "لائیسیته" را "سکولاریسم" ترجمه کرده‌اند و برعکس. در نتیجه، نظریه پردازان Secular State سه م‌عرف برای مشخص کردن آن به دست می‌دهند [3]. ابتدا، آزادی دین (آزادی وجدان، آزادی همکاری با هدف مذهبی، آزادی مذهبها برای مدیریت امور خودشان، دخالت محدود دولت به سود سلامتی، اخلاق یا نظم عمومی)، سپس شهروندی لائیک (حقوق و وظایف به تعلقات و اعتقادات مذهبی

وابسته نیست)، سرانجام جدائی (حقانیت دولت از منبع سکولار حاصل می‌شود یعنی موافقت افراد زیر حاکمیت، بی‌طرفی دولت یعنی دولت، نه برای دینی تبلیغ و نه به دین کمک مالی می‌کند). یک دولت می‌تواند کم یا بیش سکولار باشد. باید این مفهوم سکولاریسم (تنظیم سیاسی قضائی و نهادینی که اصول جدائی و بی‌طرفی، آزادی وجدان و عدم تبعیض بین شهروندان را به‌کار می‌بندند [4]) را از مفهوم سکولاریزاسیون تفکیک کرد. واژه اخیر، به نقل و انتقالات اجتماعی-فرهنگی مربوط به پویائی (دینامیک) اجتماعی، تحول دانش و فنون، برتری عقلانیت ابزاری ارتباط دارد: نمایندگی‌های اجتماعی مسلط و رفتارها نسبت به دین، مستقل می‌شوند، و عمل به دین، کاهش می‌یابد. اما، در یک جامعه دموکراتیک که باورمندان و غیرباورمندان همزیستی دارند، فردا می‌توانند رابطه متفاوتی نسبت به سکولاریزاسیون داشته باشند، در عین حال که با قاعده لائیک اداره می‌شوند. در نتیجه، حتی اگر واژه سکولاریسم را می‌توان به‌کار برد، روشن‌تر به نظر می‌آید که در جهانی که واژه‌ها منشاء زبان‌شناختی گوناگونی دارند، بهتر است که از یک سو، سکولاریزاسیون و از طرف دیگر لائیسزاسیون و نتیجه‌ی آن ... لائیسیته را از لحاظ معناشناختی، خوب متمایز کرد.

صفحه 16-17 کتاب.

لائیسیته و تجدیدپیرومند

در 1974، سَن ژوست فکر می‌کرد که «سعادت ایده‌ی جدیدی در اروپاست». در واقع، آن گاه نیز نگران سعادت مردم بودند، اما هدف نخستین او سعادت ابدی بود. پاک‌دینی با همراه‌کردن سعادت و موفقیت زمینی حاصل از کار، یک مرحله‌ای به شمار می‌رود. عصر روشنگری با فراموش‌کردن موقتی عهد با خدا، و اولویت قائل‌شدن به طبیعت، سکولاریزه‌کردن این مفهوم را به‌پایان رساند. خدای طبیعت دخالتی در ماجرا ندارد، سعادت در دستان انسان‌هایی است که برای رسیدن به آن، باید فقط روی خود حساب کنند.

سکولاریزاسیون و لائیسزاسیون

این امر متضمن یک جهش معرفت‌شناختی است: فلسفه‌ای که تلاش‌های علمی نوظهور را می‌گنجاند، برای نشان‌دادن راه سعادت، الهیات را جایگزین می‌کند. با این ایده‌ی شادی‌آور که شناخت قانون‌های طبیعت و «حقوق طبیعی» انسان‌ها امکان می‌دهد که خوشبخت باشیم، به نظر

میرسد که سعادت و مدرنیته با هم ارتباط دارند. به موجب اعلامیه 1789، «نادانی، فراموشی یا بی‌توجهی به حقوق انسانی یگانه دلایل بدبختی همگانی است» و تشریح حقوق باید به «سعادت همه» بدل شود. اعلامیه استقلال آمریکا «حقوق لاینفک» «زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی» ابراز می‌دارد. قانون اساسی فرانسه در سال 1793 بیان می‌کند: «هدف جامعه سعادت مشترک است - حکومت بنیاد نهاده شده که برخورداری انسان از حقوق طبیعی‌اش را تضمین کند.» جستجوی فردی در یک مورد؛ وظیفه دولت، در مورد دیگر.

همان‌گونه که دیدیم، دو مفهوم که در واقعیت تجربی وارد شده، باید از هم تفکیک شوند: یعنی سکولاریزاسیون و لائیسزاسیون. سکولاریزاسیون، به اجمال، متضمن از دست دادن وجاهت اجتماعی عوالم مذهبی در جامعه‌های مدرن است، جوامعی که برحسب معیارهای عقلانیت ابزاری در ارتباط با علوم و فنون، کارکردی تدریجی می‌یابند. جامعه صنعتی، و توسعه سرمایه‌داری حوزه‌ای به‌وجود آورده که برپایه قاعده‌های مستقل از مذهب عمل می‌کند و، کم‌کم، این امر در حوزه‌های دیگر جامعه نیز رواج یافته‌است. لائیسزاسیون به حکمرانی سیاسی مذهب مربوط است و روابطش با دولت-ملت را □□□□ به مخاطره می‌اندازد. در نتیجه، لائیسزاسیون به توسعه تکثر دینی بستگی دارد که موجب شده شهروندی را از مذهب تفکیک کرده (آزادی کیشها این تفکیک را الزامی می‌کند)، میان عملکرد جماعت سیاسی و جماعت‌های مذهبی تفاوت قائل گردد و با اتخاذ تدبیرهای قانونی نهادهای جدید مانند آموزش و پزشکی، آن را مستقل کند. روندهای سکولاریزاسیون و لائیسزاسیون می‌توانند آمیخته‌شوند، ولی لائیسزاسیون اقتدارگرایانه می‌تواند شدیدتر از سکولاریزاسیون باشد، یا، برعکس، سکولاریزاسیون می‌تواند افراط در لائیسزاسیون را برای افکار عمومی کمتر ضروری کند.

از سوئی سکولاریزاسیون، و از طرف دیگر، لائیسزاسیون، ساختار ملی، سازمان‌دهی از طریق نهادهای جدید، فتوحات استعماری، از هدف سعادت زمینی معنا می‌یابند، چه فتح آن در میان باشد و چه صدور آن. البته، بدین ترتیب، سلطه‌گری‌ها و تناسب قوا، چهره‌ای پوشیده دارند. باوجود این، اجبار مدرن‌بودن، چه دلخواه و چه به‌زور، برای سراسر جهان ضروری می‌شود.

صفحه 45-47 کتاب

سکولاریزاسیون و لائیسزاسیون، امروز

فردی کردن دین نتیجه روند لائیسزاسیون است که منظور آن، آشکارا، دین را به یک گزینش شخصی تبدیل کردن است و نه عنصری جهت پیوند سیاست و دین. به این معنی که، در جامعه‌ای کما بیش لائیک‌شده، دین قصد ندارد یک سیستم معیاری تحمیلی باشد، بلکه سیستمی از منابع است که فرد در آن، می‌تواند برای مهار محیط خود به صورتی نمادین از آن اقتباس کرده و هویتی برای خود بسازد. زیرا، از نگاه تاریخ‌نگار، دو قطبی بودن «لائیک» (به معنای کلاسیک «لائیک»، غیرروحانی [5]) نسبت به دین، قبلا در این نگرش جای می‌گرفت. موجود انسانی معمولی، که «استاد مذهبی» نیست (ماکس وبر)، به‌طور گرایشی تمایل دارد به مثابه منبع «امداد» [6]، با حفظ احساس مذهبی‌اش برای خود در حد امکان، از دین استفاده کند. آنتی‌کلریکالیسم (روحانی‌ستیزی)، به معنای اعتراض به این مفهوم کلیسائی از دین، به سود مفهومی لائیک (به معنای کلاسیک واژه) از یک دین به مثابه مجموعه‌ای از مواد نمادین که فرد می‌تواند در اختیار داشته باشد، در واقع پیشین‌تر از لائیسیته بوده و در تمدن‌های گوناگون یافت می‌شود [7]. بعدها بود که آنتی‌کلریکالیسم با تاخیر توانست خروج از دین را استنباط کند. در اروپا، این تحول در سال‌های 1860، 1870 صورت گرفت.

در سطحی جمعی، روند لائیسزاسیون عبارت است از گذار از سلطه سیاسی و اجتماعی قطب روحانیون، به تسلط قطب لائیک (و در این‌جا می‌توان دو معنای واژه «لائیک» را به هم پیوند زد). لائیسزاسیون با تمایز قرون وسطائی «قدرت دنیوی» و «قدرت معنوی» قطع رابطه می‌کند، زیرا، دین در صدد برمی‌آید با لائیسزاسیون، در سبک قدرت سیاسی و اجتماعی شرکت نکند و اقتداری اعمال نماید که فقط کسانی آن را می‌پذیرند که به آن رجوع می‌کنند و در شرایطی که آن را می‌خواهند (بدین ترتیب، یک کاتولیک می‌تواند مرتبا به عشاى ربانی برود، و به همان ترتیب نیز از روش‌های ضدبارداری استفاده کند).

منشاء واژه «سکولاریزاسیون» روندی است که در طی آن، یک راهب صومعه‌اش (نشانه‌ی ابدیت) را ترک می‌کند تا به امید یک زندگی طولانی معادل یک قرن [در دوران باستان، بر روی طول یک قرن تفاهمی وجود نداشت، برخی اندیشمندان آن را ده یا سی سال و برخی حتی 100 و یا 1000 سال می‌دانستند. م]، (saeculum به معنی طول یک نسل زندگی) زندگی کند. جامعه‌شناسان این مفهوم را گسترش داده و جابجا کرده‌اند، ولی می‌توان ایده «انتقال» (زندگی

صومعه‌ای به زندگی غیرمذهبی [دنیادوست] را در نظر گرفت. در زمان سکولاریزاسیون [8] روبه‌رشد، اگر نهادهای غیرمذهبی نظیر پزشکی و مدرسه توانستند از نظر اجتماعی اجباری شوند (واکسیناسیون اجباری، برخی آزمایش‌های پزشکی، آموزش اجباری)، و از جنبه قضائی به عنوان معیار تحمیل شوند، دقیقاً به این دلیل است که سکولاریزاسیون در حال رشد بود، و به "پیشرفت" اعتقاد داشتند. قدرت حاکمه ای که اگر معنوی نبود، دستکم نمادین و اجتماعی کننده بود، دست بدست شد. منشاء مشروعیت این نهادها، تقدیس هدفی بود که دنبال می‌کردند («میانگین عمر» و شناختی که قصد داشت جایگزین ایده‌آل رستگاری شود)، همچنین اعتقاد به انحصارِ نهادهای اخیر برای امکان رسیدن به این هدف (خارج از پزشکی، بهداشت وجود ندارد؛ خارج از مدرسه، آموزشی وجود ندارد، چنان که خارج از کلیسا، رستگاری وجود ندارد) و نیز این باور بود که روحانی نهادینه در جهانشمولی مستتر است (مجله هفتگی ال [زن]، 18 دسامبر 2006، تاکید می‌کرد که نظیر کشیشان، پزشکان نیز «جنسیتی ندارند». اما، در واقع، آن‌ها نیز نمی‌توانند از مطالعه ژانر فرار کنند). باوجود این، بلومبرگ حق دارد که ذات باوری را رد کند: در این انتقال، جهشی صورت می‌گیرد، و آن از دست دادن تقدس است؛ تقدس دیگر نمی‌تواند ادعا کند که منشائی خارج از امر اجتماعی دارد؛ تقدس کاربردی تر و شکننده تر می‌گردد. کاش از این پس، شناخت به عنوان منبع اصلی پیشرفت اجتماعی به شمار نیاید، و کاش که طولانی‌تر شدن عمر کمتر مطلوب باشد («حق مردن با منزلت») ... و در این صورت دیگر، مدرسه و پزشکی کمتر به عنوان نهادهای معیار پذیرفته می‌شوند و عمدتاً نهادهای امکانات و قابلیت‌های شمرده می‌شوند که Laos اعوام می‌خواهد کمابیش به دلخواه خود از آن‌ها استفاده کند (مثلاً با ایجاد رقابت بین پزشکی آلوپاتیک و پزشکی جایگزین؛ مدرسه دولتی و مدرسه خصوصی). نهادهائی که مذهب را مایوس و روحانیت زدائی کرده‌اند به نوبه خود روندی مشابه را از سر می‌گذرانند که در آن سکولاریزاسیون، خودش مایوس گشته، سکولاریزه شده است [9].

این امر مستقیماً بر لائیسزاسیون و امورسیاسی تاثیر می‌گذارد. زیرا همان‌طوری که طلال اسد (2003) خاطر نشان می‌سازد، تجدد (مدرنیته) برپایه «دو اسطوره» بنا شده است: اسطوره روشنگری که در آن سیاست، گفتمان خرد همگانی است، اسطوره‌ای که به توانائی نخبگان (خواص) در هدایت انسان‌ها (استبداد روشن‌بین) بستگی دارد؛ و اسطوره انقلابی انتخابات عمومی که در آن، سیاست بیان اراده

لائوس Laos (عوام) است که با سنجش افکار (نه اجباراً عقلانی) شهروندانِ رای‌دهنده به دست آمده است. واقعیت این است که نهادهای غیرمذهبی هستند که امکان می‌دهند این تناقض بالقوه حل‌شود. زیرا از طریق این نهادهاست که نخبگان و روحانیت، لائوس را آموزش می‌دهند (ولی با کدام منطق؟ با منطق خردمندانه یا «منطق قوی‌تر»؟ احتمالاً، مخلوطی از هر دو). از این جا به اهمیت فوق‌العاده‌ی داوی که این نهادهای غیرمذهبی نمایندگی می‌کنند، پی می‌بریم. (خودِ واژه "لائیسیتِه"، ابتدا به مدرسه مربوط بود). لذا، الزاماً جهش جدیدی در لائیسیتِه رخ داد، به‌ویژه که، روند جهانی‌سازی‌ای غالب‌شد که در آن، جامعه‌ها بیش از پیش چندفرهنگی می‌شوند. این جنبه جدید اوضاع را پیچیده‌تر می‌کند و چالش جدیدی را مطرح می‌سازد. درواقع، اهالی غربی شده‌ای در تماس مستقیم با هم قرار می‌گیرند، که سکولاریزاسیون را درونی کرده‌اند و برای دیگران، همان‌طوری که بلانکارت [10] در مورد آمریکای لاتین مشاهده کرده، دین یک سیستم حسیِ کمابیش دربرگیرنده جمع است. از صفحه 112 تا 116 کتاب.

Les laïcités dans le monde, Jean Baubérot

[1] - مراجعه کنید به Fiala، واژه‌ها، 27 ژوئن 1991، صفحه 48. گرچه املاي آن متغیر بود، اکنون «لائیک پیروان مذهبی را مشخص می‌کند که یک روحانی نیست، لائیک طرفدار فعال لائیسیتِه است» (صفحه 45).

[2] - مراجعه کنید به E. Royale, I The Origins of the Secularist Movement 1791-1866, II Secularists and Republicans 1866-1915, Manchester University Press. 1974, 1980.

[3] - (D.E. Smith, M. Galander (Bhargava, 1998).

[4] - E. Shakman Hurd (2008) ; A.T. Kuru (2009) ; G.B. Levy, - T. Modood (2009) ; J. Berlinerblau (éd.), 2014.

[5] - در مقاله نخست، لغزش واژه "لائیک" (غیرروحانی) با لائیک (در ارتباط با لائیسیتِه) توضیح داده شده است.

[6] - و طبیعتا، در این جاست که در جامعه لائیک‌نشده، می‌توان عملاً برخی جنبه‌های دین را از لحاظ سیاسی تحمیل کرد.

[7] - در صفحه 8 کتاب توضیح داده شده‌است.

[8] - به عقیده جامعه‌شناسان

[9] - در این جهت، این روند پیش از همه، سکولاریزه‌کننده است، اما برای این منظور به استراتژی‌های جدید لائیسزاسیون نیاز دارد.

[10] - R. Blancarte, in J. Baubérot, M. Wiewiorka, 2005, p. 255.

آیا اسرائیل یک دموکراسی است؟



آپارتاید

آیا اسرائیل یک دموکراسی است؟ تخیلات چپ

صهیونیستی

ناتان ترال NATHAN THRALL

نویسنده، روزنامه نگار و تحلیلگر آمریکائی مسائل خاورمیانه

اوریان بیست و یکم، 24 فوریه 2021

ترجمه از فرانسه: بهروز عارفی

طرح الحاق بخش قابل توجهی از کرانه باختری رود اردن که در برنامه پیشنهادی ترامپ در بهار 2020 آمده بود، بحث در مورد رژیم آپارتاید را دوباره به راه انداخت. چپ صهیونیست اسرائیلی و آمریکائی با تاکید بر این که اسرائیل در مرزهای پیش از 1967، یک دموکراسی بوده است، اسطوره ای می سازند.

هنگامی که دونالد ترامپ با طرح الحاق در بهار 2020، پیشنهاد می کرد که اسرائیل 30% از کرانه باختری را به خاک خود ضمیمه کند و برای فلسطینی ها «دولتی» باقی می گذاشت که از تکه های جدا از هم و در محاصره اسرائیل تشکیل شده بود، خود فلسطینی ها از شرکت در بحث محروم بودند. همچنین در «طرح ترامپ»، پیش بینی شده بود که با انتقال ده شهر اسرائیلی به حوزه قضائی دولت آینده فلسطین، تقریباً یک چهارم از فلسطینی های اسرائیل، شهروندی خود را از دست بدهند. بسیاری از استدلالات علیه طرح آمریکائی بر این امر مبتنی بود که سرزمین های یادشده، در عمل (دوفاکتو) الحاق شده و در مالکیت اسرائیل خواهد ماند.

یعیر لاپید، رئیس حزب میانه روی «یش آتید» معتقد است که الحاق رسمی ضرورتی ندارد زیرا ناحیه وسیع تر مورد نظر، یعنی دره اردن که یک چهارم کرانه باختری است و به اسرائیل اجازه می دهد تا جمعیت فلسطینی را محاصره کامل کند، «فلسطینی ها را محاصره کامل کند»

... . آموست جلعاد، ژنرال و مسئول پیشین وزارت دفاع، می افزاید که کنترل اسرائیل بر دره رود اردن با افزایش شهرک های مستعمره نشین بیشتر انجام خواهد یافت تا الحاق «بیت المقدس» :
«بیت المقدس» بدین ترتیب، بحث کلی این نبود که آیا باید مالکیت اسرائیلی سرزمین های کرانه باختری را حفظ کرد یا نه، بلکه چگونگی حفظ آن ها مطرح بود. یعیرگولان که او هم ژنرال پیشین و نماینده مجلس از حزب مـرـتـز، چپ ترین حزب صهیونیستی است، تائید می کند در صورتی به الحاق رای خواهد داد که « ... »
... .

حتی دوآتشه ترین مخالفان الحاق، یعنی کسانی که هشدار می دهند که این کار اسرائیل را به دولت آپارتاید تبدیل خواهد کرد، این کشور را دموکراسی ای کارآمد می دانند، که با خطر دموکراتیک نبودن مواجه نیست. به موجب این استدلال، تا زمانی که اسرائیل از رسمی کردن الحاق خودداری کند، و تا هنگامی که اعلام دارد که جذب کرانه باختری موقتی است، کشور همواره به مثابه یک دموکراسی شمرده خواهد شد. اسرائیل، هرگز یک دولت آپارتاید نخواهد شد، مگر خود آن را اعلام کند.

مانع روانشناختی بین دو رژیم

این اصل که اسرائیل یک دموکراسی است، همان گونه که جنبش «صلح اکنون»، حزب مـرـتـز، روزنامه هاآرتس و دیگر مخالفان اشغال اعلام می کنند، بر این تصور متکی است که می توان دولت محدود به مرزهای پیش از سال 1967 را از بقیه سرزمین های زیر کنترل آن جدا کرد. باید یک مانع روانشناختی بین دو رژیم حفظ شود: یک اسرائیل دموکراتیک (خوب) و یک اشغالگری موقتی (بد). این روش تفکر به اعتقاد عمومی صهیونیست های لیبرال وابسته است که محکوم کردن شهرک های مستعمره حقانیت دارد (و حتی از نگاه برخی، بایکوت محصولات آن ها نیز)، اما نباید پشتیبانی حکومت از تاسیسات و حفظ آن را زیر سوال برد. از نگاه این گروه ها، آن

چه در مورد الحاق ناراحت می کند، این است که موجب شود تا گفتمان مبتنی بر این که اشغال خارج از دولت بوده، وحتى پس از 53 سال همچنان موقتی است، بی اعتبار گردد.

نشان دادن این امر دشوار نیست که عملکرد اسرائیل در کرانه باختری، مانند یک سیستم آپارتاید است. اسرائیلی ها و فلسطینیان یک سرزمین واحد، از دو نظام قانونی متفاوت تبعیت می کنند. برای جنایت مشابه، که در همان کوچه رخ داده باشد، اینان در دو دادگاه متفاوت محاکمه می شوند، یکی در دادگاه نظامی و دیگری در دادگستری عادی. یهودیان کرانه باختری، یعنی شهروندان اسرائیلی و کسانی که شهروند نیستند ولی به عنوان یهودی حق مهاجرت دارند، از حقوق و محافظت یکسان با اسرائیلی های ساکن مناطق دیگر کشور، برخوردارند.

فلسطینی ها زیر یک رژیم نظامی زندگی می کنند و به هیچ وجه، دارای آزادی بیان، آزادی گردهم آئی و آزادی رفت و آمد نیستند و ممکن است بدون محاکمه تا مدتی نامعلوم زندانی شوند. تبعیض فقط در سطح ملی اعمال نمی شود (منظور تبعیض از سوی اسرائیلی ها علیه فلسطینی ها است)؛ تبعیض قومی نیز وجود دارد که یهودیان بر فلسطینیان روا می دارند، چه شهروند باشند یا نباشند. در سال 2014، انجمن حقوق مدنی در اسرائیل، یکی از کهن ترین سازمان های دفاع از حقوق انسانی در گزارشی نشان داد که «... 1980 ... 1980 ... [...] ...».

حقوق نظامی و قانون مدنی

پس از جنگ 1967، اسرائیل در همه سرزمین های اشغالی که به طور رسمی الحاق نشده اند، حقوق نظامی را اعمال می کند. یهودیان اسرائیل که طبق برنامه حکومت به شهرک ها اسباب کشی می کنند، زیر پوشش قانون مدنی اسرائیل قرار می گیرند، که آن ها را از نظام قضائی که فلسطینی های مقیم همین منطقه را شامل می شود، جدا می سازد. اسرائیل بدون نقض فاحش حقوق بین المللی که الحاق را ممنوع ساخته، نمی توانست حقوق مدنی را بر شهروندان در

کرانه باختری اِعمال کند. به این دلیل، مجلس قوانینی را که در مورد اهالی شهرک ها به عنوان افراد فراسرزمینی بکار می رود، تغییر داد. با این روش، اسرائیل یهودیان کرانه باختری را مشمول حقوق اسرائیلی کرد؛ بیمه اجتماعی، بیمه ملی، حفاظت از مصرف کنندگان، مالیات (بردرآمد و ملک، عوارض) ، آموزش عالی، ورود به خاک اسرائیل، ثبت جمعیت ، نقل و انتقال در جاده ها کولون ها [ساکنان شهرک های مستعمره] ، به استثنای شمار کوچکی از شهروندان ساکن یا مامور در خارج از اسرائیل، تنها شهروندان اسرائیلی هستند که با داشتن حق رای، می توانند در محل سکونت شان در خارج از سرزمین رسمی دولت، رای دهند. در روزهای رای گیری، فلسطینیانی را که در مجاورت زندگی می کنند، محاصره می کنند و امکان رفت و آمدشان محدود می شود.

به رغم کاربرد حقوق اسرائیل در مورد ساکنان شهرک ها، به هر حال تفاوت هائی با اسرائیلی های دیگر وجود دارد، از جمله در مورد مالکیت زمین، اجازه ساختمان یا گسترش آن. برای جبران آن، نظامیان اسرائیل با انتشار بخشنامه ای ناحیه های شهرداری های شهرک های مستعمره را از بقیه سرزمین های اشغالی متمایز می کنند (نظیر شوراهای محلی یا منطقه ای)، تا اسرائیل بتواند مجموعه آئین نامه ها (عکس برگردان قانونی شهرداری های پیش از 1967) را برای گسترش جماعت یهودی به کار برد و مجموعه دیگری از آئین نامه ها را برای محدودیت فلسطینی ها مورد استفاده قرار میدهد. از بیست سال پیش، اسرائیل ده ها هزار مسکن برای یهودیان اسرائیل در کرانه باختری ساخته و 96% درخواست های فلسطینیان برای اجازه ساخت را رد کرده و هزاران خانه فلسطینیان را نابود ساخته است. فلسطینی ها حق ورود در ناحیه های شهرک ها را ندارند، مگر این که پروانه ویژه ای داشته باشند، که اغلب در فصل کشاورزی صادر می شود. در ناحیه موسوم به Seam (ناحیه کرانه باختری که با دیوار جدائی از بقیه سرزمین جدا شده) که فلسطینی ها بدون پروانه عبور نمی توانند خارج شوند، حتی برای کارکردن بر روی زمین خودشان. در حالی که این ناحیه به روی جهانگردان یا یک «اسرائیلی» چه شهروند باشد، چه ساکن دائم یا یک یهودی دارای حق مهاجرت به اسرائیل، آزاد است.

با حرکت از این واقعیت که قوانین اسرائیلی با دستورات نظامی در کرانه باختری اِعمال می شوند، سازمان های یهودی ای که خود را پیشرو می دانند، اظهار می کنند که در ناحیه های زیر کنترل

اسرائیل، دو نظام جداگانه وجود دارد: یک رژیم نظامی در کرانه باختری ملحق نشده و یک نظام مدنی در ناحیه های ملحق شده نظیر بیت المقدس شرقی و فلسطینی ها تابع همان مدیریت نظامی ستمگر هستند، در حالی که شهروندان اسرائیل و ساکنان سرزمین های پیش از 1967 و بیت المقدس شرقی با یک نظام مدنی دموکراتیک اداره می شوند.

اقدامات مشترک همه بخش های قدرت

نه ساکنان شهرک ها و نه فلسطینیان در کرانه باختری، چنین احساسی ندارند. در واقع، مسئله عکس آن است: نه شهروندان اسرائیلی کرانه باختری، و نه ساکنان محدوده مرزی سال 1967 زیر رژیم جداگانه به سر نمی برند، بلکه کولون های اسرائیلی و فلسطینیانی که در کنار آن ها زندگی می کنند، با نظام های متفاوت اداره می شوند. اسرائیلیان سراسر کشور بر روی جاده های رانندگی می کنند که از کرانه باختری می گذرند: هیچ علامتی نشان نمی دهد که آن ها خاک اسرائیل را ترک کرده اند. مهاجران یهودی می توانند از لُس آنجلس یا لندن بیایند و در یک شهرک مستعمره [کولونی] به همان آسانی سکونت در تل آویو، ساکن شوند. آن ها از همان امتیازهای مالی، کلاس های آموزش زبان و وام با نرخ بهره ی بسیار کم برخوردارند. اسرائیلیان ساکن محدوده مرزهای 1967، به طور منظم، در کارخانه های شهرک ها کار کرده، در دانشگاه های شهرک ها که شورای آموزش عالی اسرائیل آنها را معتبر شناخته، تحصیل می کنند، در مراکز تجاری شهرک ها خرید می کنند و از پارک های طبیعی کرانه باختری دیدن می کنند.

حکومت اسرائیل، نهادهای سرزمین های اشغالی را جدا نکرده است. مجلس قانون های ویژه ای برای کرانه باختری گذرانده و در برخی از قوانین، تجدیدنظر کرده که فقط شامل اسرائیلی های ساکن این ناحیه ها می شوند. وزارت خانه ها هر سال میلیون ها دلار برای زیرساخت های کرانه باختری خرج می کنند. یک کمیسیون اجرائی وزارتی استقرار شهرک های مستعمره را در کرانه باختری تایید می کند. یک کمیسیون فرعی قانونی گسترش آن ها را ترغیب می کند. بازرس دولتی بر سیاست حکومت در کرانه باختری نظارت دارد و مراقب همه چیز از فاضلاب ها گرفته تا ایمنی جاده ها است. دیوان عالی آخرین دادگاه برای رسیدگی قضائی برای شهروندان اسرائیلی و

فلسطینیان همه سرزمین های زیر کنترل اسرائیل است. ماموران پلیس اسرائیلی مجازند تا برای فلسطینیان و نیز اسرائیلیان کرانه باختری قبض جریمه صادر کنند. جذب کرانه باختری توسط اسرائیل، اقدام مشترک همه قوه های مقننه ، مجریه یا قضائی است.

در حالی که اسرائیلی ها می توانند آزادانه در شهرک های مستعمره واقع در کرانه باختری سفر کنند، فلسطینی های سرزمین های اشغالی که در حوزه قضائی جداگانه ای به سر می برند، برای رفتن از سرزمین های الحاق نشده ی کرانه باختری به سوی بیت المقدس، غزه یا سی درسد کرانه باختری غیرقابل دسترسی برای فلسطینی ها، باید اجازه نامه دریافت کنند؛ منظور «ناحیه Seam» است، یعنی ناحیه های زیر پوشش حوزه قضائی شهرک ها، ناحیه های تمرینات نظامی، که به اظهار سازمان غیردولتی کِرمِ ناوِت، سه چهارم آن ها برای تمرین نظامی مورد استفاده قرار نگرفته، بلکه تنها هدف شان جلوگیری از نقل و انتقال فلسطینی ها و حفظ کنترل اسرائیل است.

یک زن فلسطینی رام الله، ظاهرا در یکی از 165 مکان محصور زیر کنترل «تشکیلات خودگردان» که به زور معادل 40% کرانه باختری می شود، زندگی می کند. اما او همچنین زیر نفوذ اسرائیل نیز هست و نه تابع نظام مجزای مربوط به کرانه باختری. اگر او عضو یک سازمان غیرقانونی باشد (بیش از 400 سازمان در فهرستی قرار دارند که مرتبا بر تعدادش افزوده می شود، و بیشتر حزب های عمده سیاسی فلسطینی از جمله الفتح در آن ثبت شده است)، هر لحظه می تواند به دست نیروهای اسرائیلی دستگیر شود، حتی اگر در سرزمین های خودگردان فلسطینی قرار داشته باشد.

این واقعه ای است که در سال 2019، برای خالدہ جرار، عضو «جبهه خلق برای آزادی فلسطین» پیش آمده است. نیروهای اسرائیلی او را در ساعت سه بامداد در خانه اش در رام الله دستگیر کردند. خودمختاری قدرت فلسطینی ها چنان محدود است که اسرائیل همه جاده های ورودی و خروجی ناحیه های زیر مدیریت تشکیلات خودگردان را کنترل می کند. پلیس اسرائیل می تواند به دلایلی نظیر دستگیری یک دزد اتومبیل که هیچ ربطی به امنیت شهروندان اسرائیل ندارد، شب و روز به درون خانه های فلسطینی وارد شود.

بیست و نه زندان و تشکیلاتی منحصر به فرد

اسرائیلی ها ، می توانند زن دستگیرشده را به زندان موسوم به « Russian Compound » در بیت المقدس شرقی ببرند تا اعضای شایاک، سرویس امنیتی اسرائیل او را مورد بازجویی قرار دهند. مرکز این اداره در تل آویو واقع است، اما می تواند در همه ناحیه های زیر کنترل اسرائیل فعالیت کند. اسرائیلی ها می توانند زن فلسطینی را به مدت شش ماه بدون هیچ محاکمه ای زندانی کرده و مدت بازداشت او را شش ماه دیگر تمدید و این کار را دائما تکرار کنند. اگر سرانجام دادگاهی تشکیل شود، در دادگاه نظامی او فر نزدیک رام الله او را محاکمه خواهند کرد. مانند همه کسانی که به دادگاه نظامی اسرائیل فرستاده می شوند، او نیز مقصر شناخته شده و به یقین به زندان خواهد رفت. این زندان یکی از 29 بازداشتگاهی است که زیر مسئولیت اداره زندان ها که در سراسر سرزمین های زیر کنترل اسرائیل عمل می کند، قرار دارد. خانواده او بدون پروانه ملاقات با زندانی های زندان های سرزمین های واقع در مرزهای پیش از 1967، نمی توانند با او دیدار کنند.

او احتمالا تلاش خواهد کرد تا در دیوان عالی تقاضای فرجام کند، اما بخت چندانی ندارد؛ دیوان عالی تقریبا همه سیاست های اعمال شده در سرزمین های اشغال شده را که حقوق بین المللی ممنوع کرده، از جمله اخراج، حصر، حبس بدون محاکمه، نابودی خانه ها، غصب زمین، چپاول منابع طبیعی، مجازات و تحریم های دسته جمعی و نیز حکومت نظامی همگانی، تعطیلی مدرسه ها و محرومیت از برق در سراسر یک منطقه را تأیید می کند.

زندانی یادشده، با تقاضای فرجام، باید یک وکیل اسرائیلی کارشناس حقوق بنیادی بگیرد که از او در برابر دادستان کل وزارت دادگستری و سپس قضات دیوان عالی که دو نفرشان درکرانه باختری زندگی می کنند، دفاع خواهد کرد. به گفته طرفداران «نظام های جداشده»، این فرد و دو قاضی اسرائیلی زیاد با یکدیگر تفاوت ندارند. همه آن ها تابع حکومت نظامی جداگانه کرانه باختری هستند.

اسرائیل، فراتراز انتقادها

گروه های صهیونیستی لیبرال بر این نکته پافشاری می کنند که وجود جداسازی نظام ها نتیجه ملاحظات سیاسی است و نه قضائی. از

این رو، گروه هائی نظیر J Street می توانند به یاری رسانان مالی، قانون گذاران و دانشجویان بگویند که اگر آنان ضمن انتقاد از اشغال، «طرفدار اسرائیل» هستند، به این دلیل است که این امر در خارج از قلمرو دولت اتفاق افتاده است. اما، این تلاش که قصد دارد اسرائیل را فراتر از انتقادهای و پیامدهای سیاست این کشور در کرانه باختری قرار دهد، موجب ادعاهای باطل و غلطی نظیر این می شود که «ساکنان شهرک ها هستند که خانه های [فلسطینی] را ویران می کنند»، همان گونه که J Street اخیرا اعلام کرد. در واقع، «کولون ها» خانه ها را ویران نمی کنند، بلکه این خود حکومت اسرائیل است که خانه فلسطینی ها را در کرانه باختری نابود می سازد»، که مورد حمایت J Street نیز هست. حکومت این کار را به درخواست وزیران و قانونگذارانی انجام می دهد که منتخب مردم نیز هستند.

جداسازی تخیلی رژیم ها به لیبرال های صهیونیست امکان می دهد که راه حل سیاسی درست دو دولت را بر پایه مرزهای 1967 تبلیغ کنند و در عین حال، از پذیرفتن این که قدرت دولت اسرائیل شامل همه سرزمین های زیر کنترل آن می شود، طفره روند. صهیونیست های چپ درخواست نمی کنند که شهروندان یهودی و فلسطینی در اسرائیل با مرزهای پیش از 1967، حقوق برابر داشته باشند. آنان می خواهند اطمینان یابند که اسرائیل دولتی با اکثریت یهودی باقی خواهد ماند و دولت خواهد توانست به شهروندان یهودی زمین داده و حق مهاجرت بدهد در حالی که از دادن آن به اقلیت شهروندان فلسطینی که مانده اند، خودداری کند. تنها وسیله ای که چپ صهیونیستی برای مخالفت با برتری قومی در ناحیه های واقع در مرزهای پیش از 1967 دارد، این است که ادعا کند که یک «رژیم آپارتاید» در کرانه باختری مجزا از دولت اسرائیل وجود دارد.

اما این درک غلطی از جنایت های آپارتاید به روایت حقوق بین المللی است. آپارتاید نیازی ندارد تا آن را به صورتی هم شکل و در سراسر یک کشور اجرا کند تا جنایت کار تلقی شود: در حقوق بین المللی «رژیم آپارتاید» نداریم. واژه «رژیم» به هیچ وجه در نسخه اولیه سال 1973 کنوانسیون درباره لغو و مجازات علیه جنایت آپارتاید وجود نداشت. و گرچه، در منشور رُم در سال 1998 برای تاسیس دیوان جنائی بین المللی، واژه «رژیم» در تعریف آن آمده (که به تقاضای هیئت آمریکائی که از تعقیب احتمالی شهروندان آمریکائی عضو گروه های برتری طلب نژادی آمریکائی نگران بود،

احتمال دارد که هیچ سازمانی به شدت یش دین، سازمان غیردولتی برای حقوق انسانی که از فلسطینیان علیه خشونت های ساکنان شهرک ها، قتل های غیرقانونی، نابودی املاک، غصب زمین و محدودیت برای دسترسی به زمین های کشاورزی شان دفاع می کرد، ایده رژیم های جداگانه را تبلیغ نکرده باشد. در سال 2020، یش دین اولین نهادی بود که با انتشار گزارشی، دولت اسرائیل را به آپارتاید متهم می کرد، در حالی که مدافع دوآتشه تئوری رژیم های جداگانه بود. در پاسخ به این پرسش که چه زمانی، اسرائیل دیگر یک دموکراسی نیست، یش دین پاسخ های متغیر و متناقض می دهد که نشان دهنده ضعف های استدلال به سود راه حل رژیم های جداگانه است.

شبی که لیکود و «آبی و سفید» پیمان ائتلاف امضا کردند، یش دین «بحث آزادی» درباره اثرات بالقوه الحاق منتشر کرده و چنین جمع بندی نمود: «...»

با چنین استدلالی، اسرائیل می تواند فقط ناحیه هائی از کرانه باختری را الحاق کند که در آن یهودیان زندگی می کنند، و میلیون ها فلسطینی را در ناحیه های الحاق نشده مجاور، زیر اشغال نگهدارد و با این حال، یک دموکراسی باقی بماند.

یش دین که شاید از نقص های این استدلال آگاه شده بود، سپس متن را تغییر داد. در نسخه جدیدی که بدون توضیح منتشرشد، آمده که پس از الحاق، اسرائیل دولتی آپارتاید خواهد بود، مگر این که همان حقوق را، نه فقط «...» که در نسخه ابتدائی هم آمده بود، بلکه در «...» به فلسطینیان هم بدهد.

از نگاه یش دین و گروه های دیگر، این فرمول بندی به اسرائیل

امکان می دهد یک دموکراسی باقی بماند، حتی اگر دو میلیون فلسطینی در غزه، بدون آب آشامیدنی، بدون شبکه فاضلاب و برق دائمی و بدون حق ورود و خروج آزادانه، در محاصره باشند. هرچند اسرائیل تاکید می کند که به اشغال غزه در سال 2005 پایان داده است، اما این دولت همچنان صادرات و واردات، قلمرودریائی و هوائی و نیز ثبت جمعیت را کنترل می کند و به هر فلسطینی، شماره هویتی داده است که بدون آن نمی تواند از طریق مرزبا مصر، از سرزمین خارج شوند.

باید همچنین یادآوری کرد که در بیانیه یش دین به این حقیقت اشاره نشده که اسرائیل باید به فلسطینیان در ناحیه رسما الحاق شده در 1967، یعنی بیت المقدس شرقی و 28 روستای اطراف آن حقوق کامل و برابر دهد. ساکنان فلسطینی این ناحیه ها، دارای «شهروندی کامل و نیز حقوق برابر» نیستند. هیچ تلاشی هم نشده تا توضیح دهد که چرا الحاق جزئی در 2020 از اسرائیل یک دولت آپارتاید می سازد، در حالی که در مورد الحاق 1967 این نام گذاری انجام نشده است.

تعقیب قضائی مسئولان دولتی

در ژوئیه، یش دین، بحث آزادی منتشر کرد که مایکل سفارد، وکیل حقوق انسانی نوشته بود. او معتقد است که برپایه کنوانسیون 1973، مسئولان اسرائیلی مرتکب «تجاوزات گسترده و سیستماتیک» در فلسطین و کرانه باختری و نوار غزه شده اند. در کنوانسیون بین المللی برای حذف همه گونه تبعیض نژادی که شرح آن در مقدمه کنوانسیون علیه آپارتاید در سال 1973 آمده است، «تجاوزات گسترده و سیستماتیک» را به مثابه «تجاوزات گسترده و سیستماتیک» تعریف کرده است. حقوق جنائی بین المللی بر اشخاص اِعمال می شود و نه دولت ها، در نتیجه باید مسئولان حکومتی اسرائیل را به اتهام ارتکاب اِعمال آپارتاید مورد تعقیب قرار داد و نه دولت اسرائیل را. سازمان های حقوق انسانی نظیر بت سلم و عداله، یگانه سازمان هائی در اسرائیل هستند که به دیوان جنائی بین المللی شکایت کرده اند تا در مورد مسئولان اسرائیلی به اتهام ارتکاب جنایت جنگی رسیدگی کند.

مشاوره حقوقی یش دین به این مسئله محدود می شود که آیا آپارتاید یک واقعیت است («نه این که چه کسی مرتکب می شود»)، و بُرد آن را به ناحیه های الحاق نشده کرانه باختری (حوزه های زیر کارشناسی یش دین) محدود کرده و نه فقط غزه و سرزمین های اسرائیل واقع در مرزهای 1967 را به کناری می نهند، بلکه همچنین سرزمین های الحاق شده 1967 را نیز منظور نمی دارند. سفارد می پذیرد که یکی از «دشواری های» در نظر گرفتن کرانه باختری به مثابه رژیم متمایز، این است که بخش هایی از کرانه باختری پیش از آن رسماً الحاق شده اند. بیت المقدس شرقی و روستاهای پیرامون آن، نقاط مشترک زیادی با کرانه باختری دارند؛ ساکنان فلسطینی نه شهروند اسرائیل هستند و نه حق رای دارند و نه نماینده سیاسی. اسرائیل تصمیمات مشابه و گاهی یکسان را در بیت المقدس شرقی به اجرا گذاشته است؛ ترغیب ده ها هزار شهروند اسرائیلی برای استقرار در این ناحیه ها، تصرف و غصب گسترده زمین ها و املاک فلسطینی ها، غصب منابع به سود اسرائیلی ها. همه این کارها امکان می دهد توجیه کنند که بیت المقدس شرقی و کرانه باختری، کلیت واحدی را تشکیل می دهند.

با وجود این، یش دین این کار را نمی کند. همچنین، این نهاد سیاست تبعیض آمیز اعمال شده در درون اسرائیل را بررسی نمی کند، جایی که ده ها هزار شهروند فلسطینی در روستاهای زندگی می کنند که اسرائیل از شناسائی آن ها یا از وصل کردن آن مکان ها به شبکه آب و برق خودداری می کند، یا صدها شهر منحصراً یهودی، که دارای کمیته های پذیرش هستند که می توانند فلسطینیان را به بهانه «تعادل اجتماعی» رد کنند، و با این کار عملاً کسانی را که در ارتش اسرائیل خدمت نکرده اند، صهیونیست تلقی نکنند و یا کسانی که قصد دارند کودکان خود را به مدارس عبرائی بفرستند، حذف کنند. اسرائیل بیشتر از سه چهارم زمین های فلسطینی را تصرف کرده است. این غصب مالکیت یک طرح مداوم است، به ویژه در نِگِو و یا جلیه، اما بیشتر تصرف های زمین، امروزه در کرانه باختری رخ می دهد در حالی که فلسطینی ها زیر حکومت نظامی به سر می برند.

در هفت دهه موجودیت اسرائیل، فقط می توان شش ماه در فاصله 1966 و 1967 را یافت که اعضای یک گروه قومی را که زمین های شان را غصب می کردند، زیر حاکمیت حکومت نظامی نگه نداشته اند. همان گونه که آمنون راز-کراکوتزکین، تاریخ دان اسرائیلی یادآوری کرده است، «... 1% ...»

برنامه‌ریزی برای تشدید سرکوب بهائیان در ایران



سندی محرمانه

برنامه‌ریزی برای تشدید سرکوب بهائیان و دیگر
اقلیتهای دینی در ایران

بیانیهی مشترک

فدراسیون بین‌المللی جامعه‌های حقوق بشر
جامعهی دفاع از حقوق بشر در ایران



جامعه‌ی دفاع از حقوق بشر در ایران نسخه‌ای از جمع بندی جلسه‌ی «خیلی محرمانه» در تاریخ ۳۱ شهریور ۱۳۹۹ شهر ساری مرکز استان مازندران را دریافت کرده است که در آن کمیسیون بلندپایه‌ی دولتی تصمیم‌هایی برای افزایش قابل توجه سرکوب اقلیت‌های دینی ناپذیرفته در قانون اساسی جمهوری اسلامی ، به ویژه پیروان آیین بهائی ، گرفته است.

مصادره‌ی زمین‌های ۲۷ خانوادگی بهائی کشاورز روستای ایول که در محدوده‌ی اداری شهر ساری قرار دارد ، در تاریخ ۲۲ مهر ۱۳۹۹ شاید یکی از نتایج فوری این جلسه باشد.

بر اساس این سند ، جلسه‌ی «کمیسیون اقوام ، فرق و مذاهب» در ساری با شرکت نمایندگان ۱۹ سازمان امنیتی و اطلاعاتی دولتی در مورد «بررسی آخرین وضعیت دراویش و فرقه ضاله بهائیت» برگزار شد.

این جلسه در مورد «کنترل دقیق تحرکات فرقه ضاله بهائیت و دراویش» و «برنامه ریزی در حوزه‌ی دستگاه‌های فرهنگی و آموزشی» تصمیم‌هایی گرفت.

علاوه بر این ، شرکت کنندگان تصمیم گرفتند کلیه فعالیت‌های پیروان آیین بهائی را به دقت کنترل کنند و به مسئولان آموزش و پرورش برای شناسایی و نظارت بر دانش آموزان بهائی و «جذب آنان به دین اسلام» رهنمود بدهند.

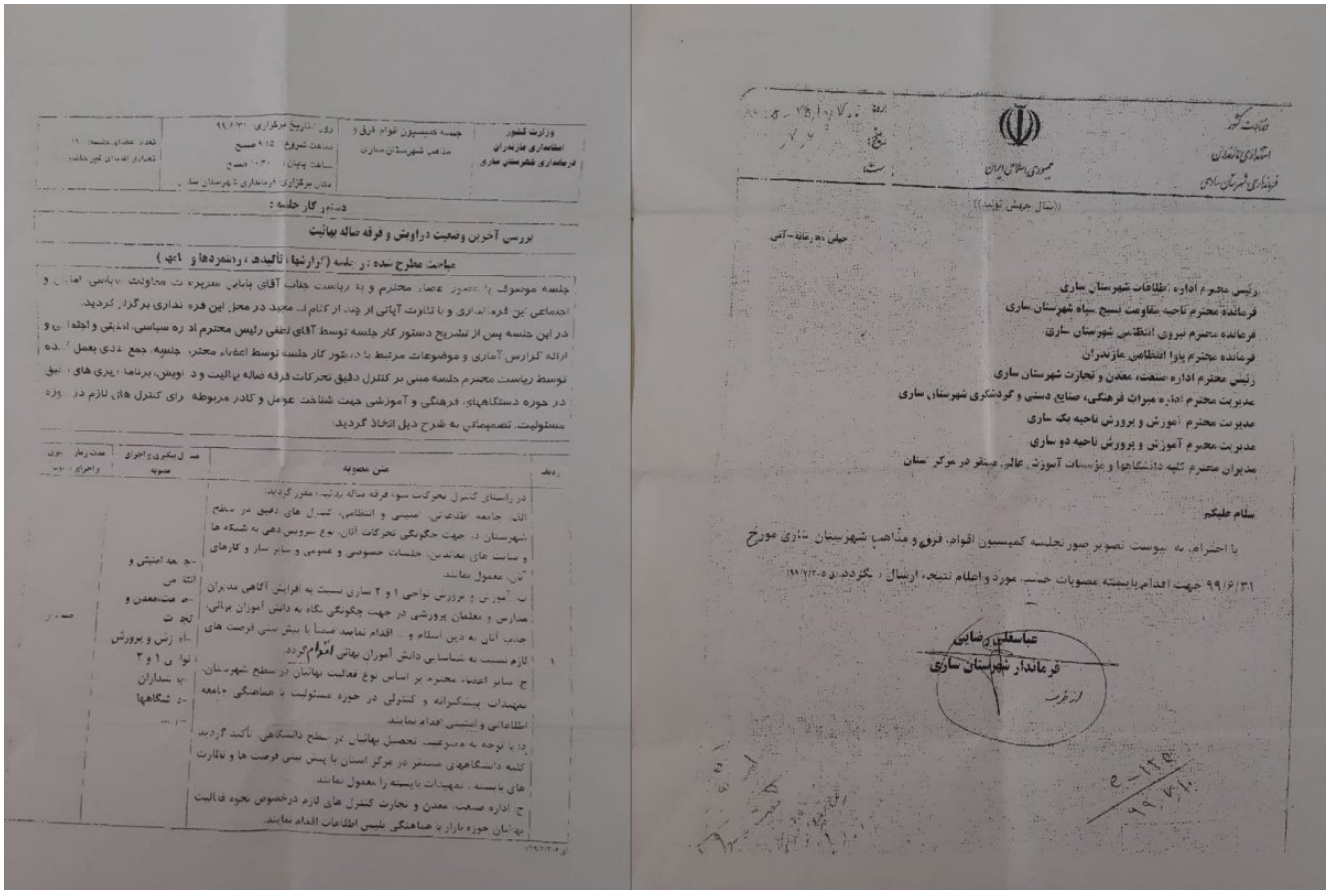
عبدالکریم لاهیجی ، رئیس جامعه دفاع از حقوق بشر در ایران و رئیس افتخاری فدراسیون بین‌المللی جامعه‌های حقوق بشر ، گفت:

« این اقدام‌ها نشان دهنده‌ی افزایش آزار دولت ایران علیه پیروان آیین بهائی است. دولتمردان در مغایرت با تعهدهای بین‌المللی حقوقی کشور ، این پیروان را مرتد می‌دانند، دین آنها را ممنوع می‌کنند و عمل به آیین بهائی را اقدام ضاله می‌دانند.»

جامعه‌ی دفاع از حقوق بشر در ایران (LDDHI) و فدراسیون بین‌المللی جامعه‌های حقوق بشر (FIDH) جامعه‌ی بین‌المللی را فرا می‌خوانند تا در دیدارهای دو جانبه و چند جانبه با دولتمردان ایران از آنها رعایت حق آزادی دین یا عقیده را بر اساس تعهدهای حقوقی ایران در ماده‌ی ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که ایران عضو متعهد آن است ، بخواهند.

پسزمینه

آیین بهائی در قانون اساسی ایران به رسمیت شناخته نشده است. بیش از ۲۰۰ تن از پیروان آن پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ اعدام شده و بعضی دیگر از پیروان آن به قتل رسیده‌اند. پیروان آیین بهائی به خاطر اعتقاد خود مورد آزار قرار می‌گیرند ، بازداشت می‌شوند ، پیوسته در معرض آزار قضایی و پیگرد غیرعادلانه قرار دارند و گاهی قربانی قتل‌های فرا قضایی می‌شوند. [۱] پیروان آیین بهائی از آموزش عالی محروم هستند و در مدارس مورد آزار قرار می‌گیرند. استخدام آنها در بخش دولتی ممنوع است و کسب و کار خصوصی آنها در معرض انواع فشارهای غیرعادلانه‌ی حقوقی قرار دارد و در نتیجه اقدام‌های ظالمانه‌ی اداری تعطیل می‌شود. علاوه بر این ، دولتمردان فشار شدیدی بر شرکتهای خصوصی که پیروان آیین بهائی را استخدام کنند وارد می‌آورند.



برگرفته از تارنمای فدراسیون بین‌المللی جامعه‌های حقوق بشر FIDH

بیانیه به مناسبت ۸ مارس روز جهانی زن



شبکه سندیکائی جهانی همبستگی و مبارزه

در این روز جهانی، ما موظفیم که بلندگوی کسانی باشیم که می رزمند و جان خود را به خطر می اندازند.

در ایران دو روز زن برگزار می شود: 16 دسامبر، روز تولد فاطمه، دختر پیامبر، که توسط حکومت سازمان داده می شود، در حالی که فعالان حقوق زنان 8 مارس روز جهانی زن را جشن می گیرند.

در 8 مارس 1979، ده ها هزار زن برای حقوق و آزادی های خود به خیابان ها ریختند. آن ها پس از مشارکت گسترده در قیام، با شرکت در تظاهرات در این روز، مخالفت خود با رژیم ضدانقلاب سازمان یافته به رهبری آیت الله خمینی، که زنان از اولین اهداف سرکوب آن بودند، ابراز داشتند.

تبعیض علیه زنان مغایر با کنوانسیون حقوق بشر سازمان ملل است.

در سال 2003 دو لایحه برای الحاق ایران به کنوانسیون "منع تبعیض علیه زنان" و کنوانسیون "منع شکنجه و سایر مجازات های بیرحمانه"، توسط شورای نگهبان انقلاب رد می شوند.

در اثر فشارهای جامعه بر رژیم، حکومت لایحه ای با عنوان "تأمین امنیت زنان در برابر خشونت" در ۳ ژانویه 2021 تصویب می کند.

این لایحه به مراتب پائین تر از استانداردهای بین المللی است، زیرا به همه جنبه های خشونت زنان نمی پردازد، از جمله ازدواج کودکان و تجاوز جنسی مرد نسبت به همسرش.

با این وجود، این یک گام به جلو است و می تواند نقطه شروعی باشد برای برقراری مجازات در مورد خشونت علیه زنان، و تازه این لایحه باید به تصویب پارلمان محافظه کار هم برسد.

در ایران این قانون تعزیرات جمهوری اسلامی است که وضعیت زنان را تنظیم می کند. این قوانین، که شامل مجازات های بدنی بسیار خشن است، به قدرت سیاسی اجازه می دهد که تا خشونت علیه زنان را تشویق کند، حتی تا مرحله جان باختن آن ها. معیارهای این دولت مردسالار بر بدن زنان کنترل اعمال می کنند و زنان را به خاطر زن بودن شان ذاتاً مظنون و مقصر مفروض می پندارد.

مبارزه زنانی که در زیر بازگو می شوند، خشونت این رژیم مردسالار زن ستز را بازگو می کنند:

یاسمن آریانی، چندین بار به جرم دفاع از حقوق خود محکوم شد.

در اوت 2018، او در طی تظاهراتی در تهران همراه با سایر فعالان دستگیر شد. در 8 مارس 2019، هنگامی که او و مادرش در داخل مترو تهران، بدون حجاب، و علیه حجاب اجباری در بین مسافرین مترو گل توزیع می کردند و شعار "ما را از حجاب اجباری رها کن" سر می دادند، بار دیگر دستگیر شدند.

آن ها هر کدام به 16 سال زندان محکوم شدند. در پی بسیج های بین المللی و هم چنین پخش گسترده ویدئویی در شبکه های اجتماعی، محکومیت آن ها به 9 سال کاهش می یابد.

طبق گزارش سازمان "ابتکار عمل زنان نوبل"، یاسمین «...» در جریان تظاهراتی در تهران، در 8 مارس 2019، در داخل مترو تهران، بدون حجاب، و علیه حجاب اجباری در بین مسافرین مترو گل توزیع می کردند و شعار "ما را از حجاب اجباری رها کن" سر می دادند، بار دیگر دستگیر شدند.

گلرخ ابراهیمی ایرایی، نویسنده و مدافع حقوق، فعال علیه مجازات سنگسار در ایران.

در اکتبر 2016، به دنبال کشف یک جزوه انتقادی در باره سنگسار، به هنگام بازرسی خانه اش، به ۶ سال زندان محکوم می شود.

او از ژانویه 2017 در زندان به سر می برد. شرایط زندان غیرقابل تحمل است. در هنگام بازجویی با چشم بند، تهدید به مرگ می شود. او هم چنین مجبور به شنیدن لگد زدن نگهبانان به شوهرش و فریادهای ناشی خفه کردن او در سلول مجاور می شود.

ریحانه جباری، یک دکوراتور 20 ساله، متهم به قتل یک مأمور سابق امنیت که به او تجاوز جنسی کرده بود.

در 25 اکتبر 2014، وی را به جرم کشتن متجاوز با چاقو، مجرم شناخته و اعدام کردند. در مکاتبات متعددی که از درون سلول زندان داشته، شرایط زندان و تعدش را بازگو می کند. وی درباره محاکمه خود می نویسد: «...»

زهرا اسماعیلی از خشونت خانگی رنج می برد. وی برای دفاع از خود شوهرش را به قتل می رساند.

شوهرش، یک مقام ارشد امنیتی، مرتباً او را کتک می زد. زهرا به اعدام محکوم شد. در 17 فوریه 2021، در حالی که شاهد به دار آویختن 16 مرد قبل از خودش بود، سکتة مغزی می کند و می میرد. جسد بی جان او را دار می زنند.

بدون رهایی واقعی و کامل زنان، هیچ آینده ای برای دموکراسی در ایران وجود ندارد.

همبستگی با زنان ایران!