

مرغ عزا و عروسی ای، به نام ملت فلکزده ی ایران

نگاهی به مقاله «ایرانیان؛ نژادپرست، ناسیونالیست، بیگانه‌ستیز
یا هیچ‌کدام؟»

احمد افرادی

دو مأمور پلیس ـ مستقر در فرودگاه جده ، به بهانه مشکوک شدن به
دو نوجوان ایرانی، آنان را از سایرین جدا می کنند و در بخش دیگری
از فرودگاه ، مورد تعرض جنسی قرار می‌دهند.

شناخت کار در حدی است که نفرت دوست و دشمن را ، در جهان بر می
انگیزد . اما ، برخی از عناصر اپوزیسیون ، به جای آنکه مجامع
حقوق بشری را (بابت ـ ردالت ـ کارگزارن آل سعود) به چالش بکشند،
واکنش ـ گذرای افکار عمومی(در اعتراض به این بربریت آشکار) را
، به « مقوله ی نژادپرستی » ربط می‌دهند!

سامانه اینترنتی « دویچه وله » (در ربط با آنچه که تبعات این
حادثه می‌نامد) با آقایان سعید A و مهرداد B گفت و گو می کند و
حاصل این گفت و گو را (در هیئت یک گزارش) تحت عنوان «ایرانیان؛
نژادپرست، ناسیونالیست، بیگانه‌ستیز یا هیچ‌کدام؟» در فضای عمومی
نشر می‌دهد. ۱

گزارشگر دویچه وله (به منظور روشن کردن جوانب ـ سئوالی که با دو
مهمان خود در میان می گذارد) در سطور آغازین گزارش، از واکنش
افکار عمومی(در ربط با حادثه ی فرودگاه جده) و برخی جنبه‌های
دیگر موضوع مورد بحث می گوید؛ بی‌آنکه به منبع اطلاعاتی خود
اشاره‌ای کرده باشد. ۲

ادعاهای گزارشگر دویچه وله ، در مورد تبعات ناشی از رویداد
فرودگاه جده(که ظاهراً ، باید جزو مسموعات گزارشگر باشد ، تا خبری
موثق !) از این قرار است :

ادعای نخست دویچه وله : « در برخی از تجمعات شهرها نیز شعار “مرگ
بر اعراب” شنیده می‌شد. ». (دویچه وله ، نمی‌گوید ، در کدام شهرها
(؟

حاصل جست و جو (در فضای مجازی) تنها یک ویدئو کلیپ (با زیر نویس : «شعار مرگ بر عرب در شهر کرج») بود. اما (بر خلاف نوشته ی زیر لینک) در این ویدئو کلیپ ، از شعار « مرگ بر عرب» خبری نیست. بلکه تعداد معدودی جوان هیجانزده، شعار : « واویلا، واویلا، عرب گمشو بیرون» سر می دادند . (که یقیناً مورد تأیید نگارنده نیست.)

۳

ادعای دوم دویچه وله : « سیل نوشته های خشم آلود کاربران شبکه های اجتماعی پس از واقعه فرودگاه جده (آزار جنسی دو نوجوان ایرانی) در بیشتر موارد نه متوجه آن دو پلیس خاطی بلکه متوجه کل اعراب بود. »

دویچه وله ، در این مورد ، منبعی در اختیار خواننده قرار نمیدهد. جست و جوی نگارنده (در فضای مجازی) برای یافتن اطلاعاتی در این مورد ، به جایی نرسید.

ادعای سوم دویچه وله : در متن گزارشگر دویچه وله، لینکی ، با عنوان « ممنوع شدن حضور افغان ها در دو استان ایران» درج شده است.

۴

در بخشی از گزارش مربوط به این لینک می خوانیم : « محمد تهوری، معاون وزیر کشور و مدیر کل امور اتباع خارجی این وزارتخانه، می گوید در پی درخواست مدیران دو استان مازندران و هرمزگان حضور شهروندان افغان در این دو استان ممنوع شده است». این خبر در تاریخ ۱۴۰۷.۲۰.۱۲ در دویچه وله درج شده است.

من از اجرا یا عدم اجرای این طرح ، در استان هرمزگان اطلاعی ندارم . اما، پس از تماس با دوستی (که ساکن مازندران است) مطلع شدم که :

گرچه مدت ها پیش ، زمزمه ی چنین تصمیمی از سوی مسئولان استان مازندران، به گوش می رسید، اما این تصمیم هرگز عملی نشد. طرف گفت و گوی من می گفت ، اخیراً ، مسابقه ی فوتبالی در استادיום آزادی شهر ساری (بین تیم ملی امید ایران و تیم امید افغانستان) بر گزار شد که حدود هشتاد هزار افغانی (به عنوان تماشاچی) در آن حضور داشتند. ۵

وقتی ادعای تحقیر و توهین به افغانی ها را با دوستم در میان گذاشتم ، سخت حیرت کرد . می گفت، وضعیت در اینجا به گونه ای شده

است که ، برخی حرفه ها و کسب و کار ، در انحصار افغانی ها است و کسی از این بابت دغدغه ای ندارد. به علاوه، ازدواج افغان ها ، با زنان و دختران مازندرانی، پدیده‌ای کاملاً متعارف و جا افتاده است.

ادعای چهارم دویچه وله : « در شهرهای مختلف تابلوهایی در اماکن عمومی نصب شده بود که با جمله "ورود افغانی ممنوع" این "غریب‌گز" بودن را فریاد می‌زد.» ۶.

گزارشگر دویچه وله نمی‌گوید ، این اطلاعات مربوط به کدام شهرها است . از کم و کیف قضایا هم هیچ نمی‌گوید . کمی جست‌وجو در اینترنت نشان می‌دهد، این تصمیم ها (در چند شهر) از سوی مسئولان دولتی گرفته شده است، که از قضا ، مورد اعتراض مردم واقع شده است. یکی از این خبرها را (به نقل از دویچه وله) در اینجا می‌آورم :

«خبرگزاری محلی ایمنای که خود را "تربون جهانی کلانشهر اصفهان" معرفی می‌کند روز جمعه ۱۱ فروردین ۱۳۹۱ از قول مسئول کمیته انتظامی ستاد تسهیلات سفر اصفهان، احمدرضا شفیعی نوشت «به منظور رفاه شهروندان نیروهای این کمیته با همکاری پلیس امنیت و اداره اماکن در روز ۱۳ فروردین از ورود افغانه به پارک کوهستانی صفه جلوگیری می‌کنند.» انتشار این خبر با اعتراض‌های شدیدی روبرو شد که دامنهی آن در روزهای اخیر و در دنیای مجازی مدام گسترده‌تر می‌شود .» ۶

گزارشگر دویچه وله ، پس از درج داده‌های مذکور (که نه منبع خبر مشخص است و نه کم و کیف قضایا معلوم) این پرسش را با همانا نش در میان می‌گذارد:

« آیا این‌ها تنها رفتارهایی خارج‌ستیزانه یا بیگانه‌گریز هستند؟ یا می‌توان آن‌ها را مصداق نژادپرستی دانست؟ آیا ایرانیان، ملتی نژادپرستند؟»

پاسخ آقای سعید A (به این پرسش) منفی است. ایشان ، گرچه در مورد صحت و سقم اطلاعات گزارشگر دویچه وله چون و چرا نمی‌کند و (تلویحاً) بر آن ادعا ها صحه می‌گذارد ، معذالک، اتهام «نژادپرستی ایرانیان» را رد می‌کند :

« با دقت و وسواس علمی نمی‌توان این واکنش‌ها را نژادپرستانه دانست، به عنوان مثال رفتارهای ایرانیان در واکنش به واقعه فرودگاه جده به نظر من می‌تواند مصداق عرب‌ستیزی یا تنفر از اعراب

باشد، اما مصداق نژادپرستی نیست.»
و سپس می افزاید: «[نژاد پرستی، واژه ی] بسیار سنگینی است که باید با احتیاط به کار برده شود.»

آقای سعید A ، در مورد برخورد با افغان ها معتقد است: « اصطلاح نژادپرستی را نمیتوان اطلاق کرد چرا که اصولا نژاد افغان ها با ایرانی ها متفاوت نیست و این رفتارها بیشتر مصداق خارجی ستیزی یا افغان ستیزی هستند.»
گزارشگر دویچه وله در مورد نظر مهمان دومش (آقای مهرداد B) می گوید:

«آقای مهرداد B ، رفتار ایرانیان به خصوص با افغان ها را مصداق نژادپرستی میدانند، چرا که اصولا معتقد است بیگانه ستیزی یکی از اشکال نوین نژاد پرستی است.»

درواقع ، آقای مهرداد B (به صراحت) به ملت ایران، انگ نژادپرستی میزند.

او بر این باور است که: « امروز در کل جهان غرب هم شاهد این هستیم که نژادپرستی نوین بیشتر یا بر تفاوت های فرهنگی تاکید میکند یا بر بیگانه ستیزی. یعنی اینها بخشی از گفتمان جدید نژادپرستیست. به این معنی رفتار با مهاجرین یکی از معیارهای میزان تمایلات نژادپرستی در یک کشور است.»

موردی که آقای مهرداد B ، تحت عنوان «نژاد پرستی فرهنگی» مطرح میکند و «نوین» اش می نامد، اولاً - بیش از یک قرن سابقه دارد و ثانیاً - ربطی به افغان ها ندارد. ما ایرانیان ، با افغان ها (بیش از ۲۵۰۰ سال) فرهنگ مشترک داریم.
توضیح بیشتری بدهم:

مقوله ی « نژادپرستی فرهنگی » ، در پیوند با تفکر « اروپا محوری» (و آنچه که به « فرهنگ اروپایی» موسوم است) معنی می یابد.

نگاه برخی از متفکرین عصر روشنگری، به مقوله ی « فرهنگ» ، قوم مدارانه و نژادپرستانه بود. به عنوان نمونه ، فلسفه ی تاریخ هگل، فلسفه ای « اروپا محور» است. هگل بر این یقین است که « بسط آزادی روح در میان اقوام و ملل دیگر ، هرگز به پای اقوام اروپای شمالی نخواهد رسید». به باور او، شرایط طبیعی و جغرافیایی، در همه جای زمین، زمینه و امکانی یکسان، برای ظهور فرهنگ انسانی فراهم

نیاورده است. نگاه هگل (آنجا که می‌گویند، «فلسفه، در روح و جان ژرمنی امکان شکوفایی می‌یابد») بی‌اما و «چرا»، نژادپرستانه است.

به علاوه، آقای مهرداد B، اگر عنایتی هم به اصطلاح «جغرافیای فرهنگی» می‌انداخت، گمان نمی‌کنم دست به چنین خبط و خطایی می‌زد. یکی از ویژگی‌های باشندگان کشور های ایران، افغانستان، تاجیکستان، جمهوری آذربایجان، ترکمنستان، ازبکستان و ... فرهنگ مشترک است و (محض یادآوری) یکی از نمونه‌های بارز این فرهنگ مشترک، برگزاری جشن نوروز است. بنا بر این، آقای مهرداد B، از کدام تفاوت فرهنگی بین ایرانی‌ها و افغانی‌ها سخن می‌گوید؟ ایشان می‌افزاید «وقتی به کسی در فرودگاه جده تعرض میشود و بعد مردم شعار "مرگ بر عرب" سر می‌دهند، یعنی تعمیم رفتارهای نادرست آن دیگری به کل مردم یک کشور و خود این جلوه دیگر و نشانه‌ای از نژادپرستیست.»

آقای مهرداد B (که انگ نژادپرستی به ایرانیان می‌زند) حتی از طرح واقعه و بیان رذالتِ دو مأمور پلیس فرودگاه جده نیز اکراه دارد. انگار، نگران آن است که مبادا به تریچ قبای اعراب بر بخورد و از این رهگذر، تهمت عرب‌ستیزی به ایشان بزنند! از این رو، تنها، اشاره‌ی گنگ و گذرا به جریان می‌کند، تا متعاقبش بنویسید: « بعد مردم شعار "مرگ بر عرب" سر می‌دهند!»

می‌پرسم: چه کسی و در کجا « شعار مرگ بر عرب » سر داد؟ این ادعای آقای مهرداد B، از شنیده‌های ایشان است یا مدرکی هم در اثباتش دارد؟ و اگر مدرکی دارد، چرا ارائه نمی‌کند؟

گیریم (به فرض محال) در یکی - دو جا، کسانی مرگ بر عرب گفته باشند (که اگر گفته باشند، کار بسیار ناپسند و نکوهیده‌ای کردند). اما، این‌ها چه ربطی به هفتاد ملیون ایرانی دارد، که آقای مهرداد B، نژاد پرست شان می‌خواند. از این گذشته، گر چه از آغاز انقلاب اسلامی تاکنون، در نماز جمعه‌ها و راهپیمایی‌ها و ... بی‌وقفه، مرگ بر آمریکا و مرگ بر شوروی و مرگ بر اسرائیل گفته شد، اما هیچگاه، این « مرگ بر ...» گفتن‌ها، به نژادپرستی تعبیر نشده است! آیا، نژاد پرست خواندن ایرانی‌ها (از بابت شعار مرگ بر عرب که هنوز مصداقی در تأییدشان در دست نیست) نوعی ژست روشنفکرانه، برای خوشایند مجامع حقوق بشری و ... نیست؟!

گزارشگر دویچه وله می‌نویسد:

«از دید آقای مهرداد B ، برخورد برخی از ایرانیان با گروه‌های قومی داخل ایران نیز خود شاهی بر وجود همین ناسیونالیسم افراطی است. به اعتقاد او ناسیونالیسم افراطی ایرانی با نوعی تبعیض قومی در جامعه ایران همراه است که با شعار "یک ملت، یک فرهنگ" جامعه چند فرهنگی ایران را به رسمیت نمی‌شناسد. این جامعه‌شناس تاکید می‌کند که به رسمیت نشناختن حقوق اقلیتهای قومی بخشی از گفتمان نژادپرستی نوین است.»

من از این همه نسنجیده سخن گفتن، سخت در حیرتم!

۱- این « برخی از ایرانیان » چه کسانی هستند و آن رفتاری که (به گمان آقای مهرداد B) ناظر بر « ناسیونالیسم افراطی » است، چگونه است؟

۲- ایران ، گرچه کشوری چند زبانی است، اما جامعه‌ای چند فرهنگی نیست. در واقع، یکی از ویژگی‌های همه ی اقوام داخل ایران، تاریخ و فرهنگ مشترک است. آیا فهم این واقعیت بدیهی، اینقدر سخت است؟

۳ - « چه کسی » ، حقوق اقلیت ها را به رسمیت نمی‌شناسد؟

آنچه که در ایران، بر همه ی ایرانیان ، بالسویه اعمال می شود، ناشی از سیاست رژیم است ، نه « حاکمیت » ، قومی (کدام قوم؟) بر اقوام دیگر .

در همین اروپای مثلاً متمدن! تحقیر خارجی ها و اعمال انواع تبعیض و توهین به آن ها ، آشکارا و به گونه‌ای مستمر، دیده می‌شود. حذف و اخراج کارگران خارجی، در اولویت های سیاست‌های انتخاباتی احزاب راست اروپایی است. از سال های ۹۰ میلادی شاهدیم ، که اعضای برخی جریانات راست افراطی اروپا ، مسکن خارجی ها را (همراه با ساکنانش) به آتش می‌کشند. اما، « مهرداد B » ها ، هیچگاه جرئت نکرده اند، یا به صرافت نیفتاده اند ، اروپاییان را نژادپرست بخوانند. زیرا می‌دانند که در این کشورها ، افکار عمومی همواره حاضر و ناظر است و مرجعی به نام « مدعی العموم » وجود دارد ، که بابت توهین به ملت ، به دادگاه شان می‌کشد.

اما ، وقتی نوبت به مردم فلک‌زده ی ایران می‌رسد، پروایی ندارند که از گاه ، کوهی بسازند و برخی برخوردهای اجتناب‌ناپذیر و در عین حال گذرا را، به پدیده ی نژادپرستی ربط بدهند و ایرانیان را نژادپرست

بخوانند.

من مدعی نیستم که در ایران، در همه حال با افغان ها به انصاف و مروت رفتار می‌شود. همانگونه که ایرانی ها، با خودشان نیز (در همه حال) با مدارا رفتار نمی‌کنند.

من منکر رفتار بعضاً غیر منصفانه ی برخی از مردم و به‌خصوص پیمانکاران بخش ساختمانی، با افغان ها نیستم و از این بابت (به سهم خود) سخت احساس عذاب وجدان می‌کنم. من وقتی بی سرو سامانی و آوارگی و استیصال این مردم مصیبت زده را پیش رو مجسم می‌کنم، دلم به درد می‌آید. اما، باید انصاف داد که ملت ایران، با همه مشکلاتی که خود دارد، به سه ملیون افغانی پناه داده است.

وقتی مردم یک کشور، در بسیاری موارد، حرمت یکدیگر را نگه نمی‌دارند و با هم به انصاف و مروت رفتار نمی‌کنند، انتظار اینکه با همه ی سه ملیون افغانی ساکن ایران، در همه حال منصفانه رفتار کنند، زیاده خواهی است. درست همانگونه که نژاد پرست خواندن ایرانی ها (در خوشبینانه ترین تعبیر) نشانه ی کج اندیشی است.

۱- <http://www.dw.de/>

۲- از گزارشگر دویچه وله باید سپاسگزار بود که (به عکس آنچه که در سایت B.B.C معمول است) در عنوان گزارش، حکم به نژادپرستی ایرانیان صادر نکرد، بلکه احتمالات دیگر را هم در نظر گرفت.

۳- <https://www.youtube.com>

۴- <http://www.dw.de/>

۵-

<http://news.akairan.com/havades-.../.../a۷۵۳۲۵۲۴۲۵۰۲۹۲۳۵۱۰۲.html>

۶- http://www.dw.de

برگرفته از تارنمای □□ □□

درباره نژادپرستی ایرانیان

گفتگو دویچه وله با سعید پیوندی و مهرداد درویش پور

رفتار برخی از ایرانیان با مهاجران افغان و یا سر دادن شعارهای ضد عرب که پس از حادثه فرودگاه جده و یا پس از مسابقات ورزشی در فضای حقیقی و مجازی دست به دست میشوند، آیا بر نژادپرست بودن ایرانیان دلالت دارند؟

ایرانیان؛ نژادپرست، ناسیونالیست، بیگانه‌ستیز یا هیچ‌کدام؟

سیل نوشته‌های خشم‌آلود کاربران شبکه‌های اجتماعی پس از واقعه فرودگاه جده (آزار جنسی دو نوجوان ایرانی) در بیشتر موارد نه متوجه آن دو پلیس خاطی بلکه متوجه کل اعراب بود. در برخی از تجمعات شهرها نیز شعار "مرگ بر اعراب" شنیده می‌شد. گویا نفرتی تاریخی از پس این واقعه دوباره سر بر آورده بود.

دست نوشته‌های کارگران در تظاهرات روز جهانی کارگر، نمونه دیگری از نفرت نسبت به "غریبه" در جامعه ایران بود. البته تنها نوشتن شعار "کارفرما حیا کن، افغانی رو رها کن" مصداق این "غریب‌گز" بودن نیست، پیش از آن نیز، در شهرهای مختلف تابلوهایی در اماکن عمومی نصب شده بود که با جمله "ورود افغانی ممنوع" این "غریب‌گز" بودن را فریاد می‌زد.

اما آیا این‌ها تنها رفتارهایی خارج‌ستیزانه یا بیگانه‌گریز هستند؟ یا می‌توان آن‌ها را مصداق نژادپرستی دانست؟ آیا ایرانیان، ملتی نژادپرستند؟

پاسخ سعید پیوندی، جامعه‌شناس مقیم پاریس به این پرسش منفی است. او در گفت‌وگو با دویچه‌وله تاکید می‌کند که با دقت و وسواس علمی نمی‌توان این واکنش‌ها را نژادپرستانه دانست، به عنوان مثال رفتارهای ایرانیان در واکنش به واقعه فرودگاه جده به نظر او می‌تواند مصداق عرب‌ستیزی یا تنفر از اعراب باشد، اما مصداق نژادپرستی نیست.

آقای پیوندی می‌گوید: «نژادپرست بودن مستلزم این است که ما یک تئوری نژادی داشته باشیم که در آن یک نژاد برتر و متفاوت و متمایز از یک نژاد دیگر تلقی و برداشت شود و بعد نتایج عملیاش در

ذهنیت یا در عمل اجتماعی افراد بازتاب پیدا کند. بنابراین اطلاق نژادپرستی به این موارد به نظر من چندان دقیق نیست، هرچند که این برخوردها می‌تواند شکل نژادپرستانه داشته باشد، اما خود نژادپرستی نیست.»

او به عنوان مثال می‌گوید کسی را که یک بار دروغ گفته نمی‌توان دروغگو دانست و به همین مصداق، داشتن رفتار نژاد پرستانه با اینکه یک ملت را نژادپرست بدانیم متفاوت است و این واژه بسیار سنگینی است که باید با احتیاط به کار برده شود.

در مورد برخورد با افغان‌ها نیز این جامعه‌شناس معتقد است اصطلاح نژادپرستی را نمی‌توان اطلاق کرد چرا که اصولاً نژاد افغان‌ها با ایرانی‌ها متفاوت نیست و این رفتارها بیشتر مصداق خارجی‌ستیزی یا افغان‌ستیزی هستند.

مهرداد درویش‌پور، جامعه‌شناس مقیم استکهلم اما نظر دیگری دارد. او رفتار ایرانیان به خصوص با افغان‌ها را مصداق نژادپرستی می‌داند، چرا که اصولاً معتقد است بیگانه‌ستیزی یکی از اشکال نوین نژاد پرستی است.

او در گفت‌وگو با دویچه‌وله می‌گوید: «قرار نیست نژادپرستی حتماً مبتنی بر بهرسمیت شناختن یا تاکید بر تفاوت‌های بیولوژیک باشد و یا بگویند مثلاً فلان گروه نژاد بهتر و هوشمندتر از آن گروه دیگریست. امروز در کل جهان غرب هم شاهد این هستیم که نژادپرستی نوین بیشتر یا بر تفاوت‌های فرهنگی تاکید میکند یا بر بیگانه‌ستیزی. یعنی اینها بخشی از گفتمان جدید نژادپرستیست. به این معنی رفتار با مهاجرین یکی از معیارهای میزان تمایلات نژادپرستی در یک کشور است. در جامعه ایران رفتار با مهاجران افغان بهشدت تحقیرآمیز است و یکی از کم‌تساهلترین نمونه رفتار با گروه‌های مهاجر میتوانم بگویم در کل دنیا یا در بسیاری از کشورهای دنیاست.»

نفرت از اعراب یا نژاد پرستی؟

سابقه تاریخی ایرانیان با اعراب، سابقه صلح‌آمیز و دوستانه‌ای نیست؛ از زمان حمله اعراب به ایران در صدر اسلام تا جنگ ایران و عراق. سعید پیوندی با اشاره به این سابقه می‌گوید: «ما در مورد اعراب دارای یک وجدان شوربخت تاریخی هستیم. برای این‌که حداقل بخشی از گروه‌های اجتماعی و بخشی از روشنفکران و نخبگان ما، آنها

را عامل بدبختیهای ما میدانند، چه بهخاطر اسلام، چه بهخاطر جمهوری اسلامی، چه بهخاطر حمله عراق به ایران. بهخاطر همین هم در واقع این وجدان شوربخت است که به این صورت منفی خودش را نشان میدهد و تظاهر بیرونیاش به این شکل دیده میشود.»

این جامعه‌شناس به روشنفکران دوران مشروطه اشاره میکند که در جستجوی یک هویت تازه برای ایرانیان، بر اختلاف آنها با اعراب پای فشرده‌اند. این رویه بعدها از سوی نویسندگان و شعرای موسوم به «محفل برلین» پی گرفته شد و نشریاتی مثل کاوه و ایرانشهر در تعریف جدید از هویت ایرانی آن را تداوم بخشیدند.

به نظر آقای پیوندی این تعریفها بیش از آنکه شکل نژادپرستانه به خود بگیرد به جدا بودن و متمایز بودن ایران و بهخصوص انتقاد از اسلام پافشاری می‌کردند.

مهرداد درویش‌پور اما می‌گوید که برخورد با اعراب به دلیل پیشینه تحقیری است که حمله اعراب به ایران وارد کرده است و نمونه این‌گونه برخوردها را می‌توان بین یونانی‌ها و ترک‌ها هم دید. اما به عقیده او: «وقتی به کسی در فرودگاه جده تعرض میشود و بعد مردم شعار «مرگ بر عرب» سر میدهند، یعنی تعمیم رفتارهای نادرست آن دیگری به کل مردم یک کشور و خود این جلوه دیگر و نشانه‌ای از نژادپرستیست.»

آقای درویش‌پور البته تاکید می‌کند که در مورد اعراب یک دوگانگی وجود دارد. او معتقد است رفتار برخی ایرانیان در مقابل اعراب هم ناشی از شکست تاریخی از آنهاست و هم نشانه‌ای از عظمت‌طلبی ایرانی و از آنجا که عظمت‌طلبی ناسیونالیستی خود یکی از جنبه‌های نژادپرستی است، به نظر درویش‌پور رفتار ایرانیان با اعراب از این منظر می‌تواند نژادپرستانه باشد.

در مورد شکست تاریخی ایرانیان از اعراب هم این استاد دانشگاه اصطلاح «نژادپرستی وارونه» را به کار برده و می‌گوید: «واقعیت تاریخی شکست ایرانی‌ها از اعراب زمینه‌ساز شکلگیری یک حس تحقیر بوده، بنابراین رفتار ایرانیان با اعراب از این منظر می‌تواند نوعی نژادپرستی وارونه یا تحقیر وارونه باشد بهخاطر این‌که خودش قبلاً مورد ضربه قرار گرفته، شکست خورده و سعی میکند مغبونیت تاریخیاش را این گونه جبران کند.»

آیا ناسیونالیسم افراطی در رفتار ایرانیان مشاهده می‌شود؟

برخی از کسانی که معتقدند اطلاق واژه "نژادپرستی" به رفتار ایرانیان در مقابل اعراب و افغانها چندان علمی و دقیق نیست، می‌گویند این گونه رفتارها بیشتر نوعی ناسیونالیسم افراطی است تا نژاد پرستی.

سعید پیوندی در پاسخ به این گروه می‌گوید: «وقتی ما رفتار ایرانیها را با برخی از خارجیهای دیگر (یعنی خارجیهایی که ما آنها را بیشتر قبول میکنیم مثل یک اروپایی یا آمریکایی یا استرالیایی) مقایسه میکنیم، آنجا می‌بینیم که همین رفتار "افراطی ناسیونالیستی" را در مقابل اروپایی‌ها یا آمریکایی‌ها شاید خیلی کمتر داشته باشند. برای همین هم ریشه‌اش فقط نمیتواند ناسیونالیسم افراطی باشد.»

این استاد دانشگاه ریشه این رفتارها را در نبود فرهنگ برخورد با بیگانه میداند و معتقد است ذهنیت ایرانی درباره برخورد با غیرخودی و بیگانه به اندازه کافی رشد نکرده و آموزش ندیده است و در نتیجه احترام گذاشتن به دیگری را یاد نگرفته و نمیتواند متفاوت بودن را بهجای بیگانهبودن، دشمنبودن و متمایزبودن بگیرد.

آقای پیوندی می‌گوید: «همین مورد افغانها را اگر در نظر بگیرید، چقدر از روشنفکران، روزنامهنگاران و رسانه‌های حتی مستقل ما به میدان آمدند برای این‌که با این رفتار برخورد بکنند. در حالی که همین اتفاق اگر در فرانسه یا در انگلیس یا در آلمان بیفتد، بدون تردید بخش مهمی از روشنفکران و رسانه‌ها و افکار عمومی و حتی شخصیت‌های بزرگ و مهم و مرجع فرهنگ سیاسی به میدان می‌آیند، برای اینکه با افکار عمومی صحبت کنند و بگویند که چرا این رفتار نادرست است. این کار در ایران انجام نمیشود. بنابراین مصداق‌هایش میتواند گاهی شکل افراطی به خود بگیرد. ولی باید با دقت به این پدیده برخورد کرد و به آسانی به آن عنوان نژادپرستی را اطلاق نکرد.»

مهرداد درویش‌پور نیز بر این نکته تاکید دارد و معتقد است زمینه‌های مقابله با تبعیض نژادی و نیز آگاهی نسبت به تبعیض نژادی در ایران وجود ندارد، وی اما قائل به وجود ناسیونالیسم افراطی در میان برخی از ایرانیان است.

او می‌گوید: «امروز ناسیونالیسم عظمت‌طلب رشد پیدا کرده از جمله به‌عنوان یک واکنش در برابر اسلامگرایی سیاسی یا حکومت اسلامی. این تشدید حس ناسیونالیستی، زمینه‌های رشد نژادپرستی را تشدید میکند.

فراموش نکنیم در همه جای دنیا یکی از منابع تغذیه نژادپرستی همین ناسیونالیسمهای عظمتطلب و افراطی بوده که امروز در جامعه ایرانی بهر حال در حال رشد است، گیریم که به عنوان واکنش در برابر حکومت اسلامی».

از دید آقای درویشپور، برخورد برخی از ایرانیان با گروه‌های قومی داخل ایران نیز خود شاهدی بر وجود همین ناسیونالیسم افراطی است. به اعتقاد او ناسیونالیسم افراطی ایرانی با نوعی تبعیض قومی در جامعه ایران همراه است که با شعار "یک ملت، یک فرهنگ" جامعه چند فرهنگی ایران را به رسمیت نمیشناسد. این جامعه‌شناس تاکید می‌کند که به رسمیت نشناختن حقوق اقلیتهای قومی بخشی از گفتمان نژادپرستی نوین است.

این‌که رفتار برخی ایرانیان با افغان‌ها و اعراب و برخی موارد ترک‌ها نشانه‌ای از نژادپرست بودن ایرانی‌هاست یا نه، محل اختلاف است، اما آنچه همه کارشناسان بر آن اتفاق نظر دارند، لزوم تغییر این رفتار و این نگاه است؛ خواه نامش نژادپرستی باشد خواه ناسیونالیسم و یا غریبه‌ستیزی.

[گفتگو را بشنوید](#)

ایدئولوژی برنامه‌های توسعه در ایران و سرنوشت و رسالت طبقه کارگر

پرویز صداقت

موضوع بحث حاضر بررسی تأثیر برنامه‌های توسعه‌ی بعد از انقلاب در وضعیت طبقه کارگر و دستمزدبگیران و نیز پی‌آمدهای آن در نقشی است که این طبقه به عنوان سوژه‌ی تغییر اجتماعی می‌توانسته ایفا کند.*

چنان‌که می‌دانیم، در نخستین دهه‌ی بعد از انقلاب، بحران استقرار

دولت پسا انقلابی، تمامی برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی را متأثر از خود ساخت و با قرار دادن جامعه در شرایط «درون‌تایی ساختاری» (بهداد و نعمانی، 1387)، روند انباشت سرمایه را به‌کلی مختل کرد. به همین دلیل، ما دوره‌ی بعد از 1368، یعنی دوره‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهیم که طی آن دولت‌های وقت در پی یک دهه بحران و جنگی هشت ساله، روشن کردن موتور انباشت سرمایه و رشد اقتصادی را در دستور کار قرار دادند.

در سال 1368 نخستین برنامه پنج‌ساله‌ی توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی جمهوری اسلامی ایران به تصویب رسید. رسالت اصلی این برنامه تحریک انباشت سرمایه به منظور جبران عقب‌ماندگی‌های ناشی از بحران اقتصادی - اجتماعی بود. اما محورهای عام سیاست‌گذاری اقتصادی طی سه دهه گذشته، خواه در برنامه‌های اقتصادی و خواه در مستندات قانونی و اقدامات اجرایی، به رغم تغییر برخی بازیگران، کماکان تغییری نکرد و بر همان اساس قرار داشته است.

از آن زمان تا امروز شاهد تصویب پنج برنامه طی دوره‌های متوالی بوده‌ایم، نخستین برنامه‌ی اقتصادی در سال 1368 به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و برنامه‌ی پنجم در سال 1389 که اکنون در سال پایانی اجرای آن هستیم. در مطالعه‌ی برنامه‌های پنج‌ساله غالباً در بخش اهداف کلان و کیفی با عباراتی همچون «تلاش در جهت تأمین عدالت اجتماعی اسلامی.» یا «تأمین حداقل نیازهای اساسی آحاد مردم» بارها و بارها مواجه می‌شویم و شاهد تأکیدها و اشاراتی دایمی به آن هستیم. با این همه، به نظر می‌رسد این عبارتهای کلان و عام، صرفاً مقدمه‌های زیبا برای تدوین مجموعه سیاست‌هایی بوده که اجرای آن در عمل نه ربطی به تحقق عدالت اجتماعی داشته و نه قادر بوده گامی برای تأمین حداقل نیازهای اساسی آحاد مردم بردارد.

می‌توان موارد متعددی از انحراف برنامه‌ها از عمل و اجرا را برشمرد و نشان داد برنامه‌های تصویب‌شده در تحقق اهداف کمی موردنظرشان راه به جایی نبوده‌اند؛ گاه به سبب عواملی که در برنامه‌ها به‌درستی در نظر گرفته نشده بود نرخ‌های رشد پیش‌بینی شده بسیار کم‌تر و پایین‌تر از نرخ‌های تحقق یافته بود و در مواردی هم حتی بالاتر بود. یعنی گویا برنامه‌نویسی صرفاً پاسخ به یک الزام قانونی و تدوین سند مکتوبی برای تصویب در مراجع قانون‌گذاری بود، اما اقتصاد مستقل از آن به حرکت خود یا درجازدن و یا حتی پسرفت خود ادامه می‌داد. اما این حقیقت انکارناپذیر است که روح حاکم بر نخستین برنامه، یعنی ایدئولوژی نولیبرالی و برنامه‌های تعدیل ساختاری در

تمامی برنامه‌ها و سیاست‌گذاری‌ها ربع قرن گذشته، به‌رغم تغییر بازیگران، کماکان استمرار داشته است.

اساس ایدئولوژی برنامه‌های توسعه و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی در دو دهه و نیم گذشته، سیاست‌های تعدیل ساختاری بود که محورهای اصلی‌اش خصوصی‌سازی، آزادسازی اقتصادی و نیز ایجاد بسترهای مساعد قانونی و مقرراتی برای پیشبرد این دو محور اصلی بود. می‌توان به‌درستی گفت که بسیاری از واگذاری‌ها در عمل به بخش خصوصی صورت نگرفت و جابه‌جایی در بخش دولتی و یا به بخش شبه‌دولتی و در چارچوب اقداماتی از قبیل رد دیون دولت به سازمان تأمین اجتماعی و مانند آن بود. اگرچه شاید در بسیاری از موارد واگذاری مالکیت به بخش غیردولتی رخ نداده باشد، اما تردیدی نیست که سیاست‌های اجراشده توانسته است از سویی در شکل‌گیری بورژوازی نوخاسته‌ی بعد از انقلاب و نیز در کالایشدن گستره‌ی هرچه بیشتری از حیات اجتماعی بسیار موفقیت‌آمیز عمل کند.

طبقه‌ی کارگر و به‌طور عام‌تر فرودستان از این ایدئولوژی حاکم بر سیاست‌گذاری‌های اقتصادی به‌شدت آسیب دیده است. در چارچوب برنامه‌های اقتصادی اجراشده و به سبب نظارت‌زدایی فزاینده از بازار کار، نیروی کار کالایی‌تر از قبل شد؛ کالایی که خریداران‌ش گاه به‌سادگی تمام می‌توانستند تصمیم به تغییر، تعویض و یا عدم استفاده از آن بگیرند.

اما ایدئولوژی نولیبرالی وعده می‌دهد که در درازمدت از آن‌جا که انباشت سرمایه به رشد اقتصادی منجر می‌شود در نهایت طبقات فرودست جامعه هم با بهره‌مندی از مزایای رشد اقتصادی از وضعیت بهتری بهره‌مند می‌شوند.

باید پرسید آیا شواهد نظری و تجربی می‌تواند این ادعا را تأیید کند؟

به نظر بدیهی می‌رسد وقتی شواهد تجربی و زندگی واقعاً موجود فرودستان و کارگران چیزی خلاف این وعده را نشان می‌دهد شاید ورود به بحث نظری در این زمینه چندان ضرورتی نداشته باشد. اما صرفاً اشاره‌ای گذرا به استدلال بنیادی کتاب «سرمایه در قرن بیستم و یکم» نوشته‌ی توماس پیکتی می‌کنم. پیکتی در کتاب خود در چارچوب تعاریف اقتصاد نوکلاسیک به بررسی نابرابری درآمدی در سرمایه‌داری تاریخی می‌نشیند و به استناد انبوهی از شواهد آماری نشان می‌دهد که به

عنوان یک قاعده‌ی عام، در سرمایه‌داری ثروت سریع‌تر از تولید اقتصادی رشد می‌کند و به بیان خود وی r یا نرخ رشد درآمد بزرگ‌تر از g یا نرخ رشد اقتصادی است و تأکید می‌کند با فرض ثبات سایر عوامل، هیچ عاملی در طبیعت و ذات اقتصاد سرمایه‌داری وجود ندارد که علیه تمرکز ثروت حرکت کند. در حیطه‌ی بحث نظری تا امروز استدلالی پذیرفتنی در رد ادعای پیکتی ارائه نشده است. به عبارت دیگر، برخلاف تصور رایج ایدئولوژی نولیبرالی و اقتصاد نوکلاسیک آنچه تحت عنوان اثرات فروبارشی trickle down effects خوانده می‌شود نه اساساً وجود داشته و نه اگر هم وجود داشته باشد ربطی به منطق و ذات انباشت سرمایه دارد.

از سوی دیگر چنان‌که گفتم شواهد تجربی بسیار و مشاهدات بی‌واسطه‌ی بسیاری از ما نیز نشان می‌دهد که آنچه در ایران شاهد بوده‌ایم و در عمل رخ داده است نشانی از فروبارش ثروت فرادستان به طبقات پایین‌دست جامعه ندارد. یک مثال ساده در این زمینه کاملاً گویاست. حداقل دستمزد را در نظر بگیرید. در پی دهه‌ی نخست انقلاب و به سبب شرایط بحرانی و نیز جنگ طولانی‌مدت پس از حدود یک دهه ثبات نسبی دستمزدها در دو سال پایانی دهه‌ی 1360 بر این حداقل افزوده شد. اما یک بررسی ساده‌ی آماری نشان می‌دهد که به رغم گذشت 24 سال ارزش واقعی حداقل دستمزد 5000 تومانی در سال 1370، یا ارزش آن پس از در نظر گرفتن نرخ‌های تورم سالانه و انجام تعدیلات مربوطه در آن در پایان سال 1393 بالغ بر 677 هزار تومان می‌شود، یعنی رقمی کم‌وبیش نزدیک به حداقل دستمزد کنونی. به عبارت دیگر، همچون بسیاری از تجربه‌های تعدیل اقتصادی و اجرای سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی، خواه در کشورهای توسعه‌یافته و خواه در حال توسعه، در ایران نیز روند کم‌وبیش مشابهی طی شده است و طی دوره‌ای بالغ بر دو دهه شاهد رکود نسبی دستمزدها بوده‌ایم. با این تفاوت، که صدها میلیارد دلار درآمد حاصل از ثروت فرانسلی نفت نیز طی این دوره به اقتصاد تزریق شده است. به هر تقدیر، از طنز تلخ روزگار، بسیاری از کارگرانی که در نخستین سال‌های اجرای برنامه‌ی تعدیل آغاز به کار کردند و به آن‌ها وعده داده شده بود که در آینده از اثرات و پی‌آمدهای رشد اقتصادی بهره‌مند می‌شوند، اکنون در سال‌های پایانی کار خود هستند و به تدریج بازنشسته می‌شوند، بی آن که طعمی از مزه‌ی شیرین توسعه‌ی وعده داده شده برده باشند.

این همه اما در شرایطی است که طی همین دوره، نخست بسیاری از حوزه‌های پراهمیت و ضروری مخارج مانند هزینه‌های سلامت و بهداشت و

آموزش که پیشتر و نیز بر اساس اصول قانون اساسی بایست رایگان بودند به تدریج به حوزه‌های کالایی بدل شدند و خانوارها و متقاضیان ناگزیر از پرداخت هزینه‌ی روزافزونی برای تأمین نیازهای بهداشتی و آموزشی خود شدند. دوم، نسبت کارگرانی که حقوقی نزدیک به حداقل دستمزد می‌گیرند در مجموع نیروی کار افزایش پیدا کرده است. یعنی شمار و نسبت کارگران با درآمدهای نزدیک به حداقل دستمزد طی این دوره افزایش پیدا کرد و میزان انحراف معیار از حداقل دستمزد کاهش یافت. نکته‌ی سوم این است که بسیاری از کالاهایی که زمانی مثلاً سه دهه قبل کالایی تجملی و غیرضروری به شمار می‌رفتند اکنون با توجه به تحولات اجتماعی - فرهنگی و الزامات زندگی شهری و تغییر سبک زندگی خانواده‌ها به بخشی کم‌وبیش ضروری از سبد کالای مصرفی خانوارها ارتقا پیدا کرد. مثلاً اگر در دهه‌ی 1360 استفاده از مهدکودک برای گروه‌های محدودی از مردم اجتناب‌ناپذیر بود، امروز در شرایط فروریزی خانوادگی گسترده و الزام خانواده‌ها به اشتغال هر دو زن و شوهر، برای بسیاری از خانواده‌های جوان، به هزینه‌ای ضروری و ناگزیر بدل شده است. بگذریم از هزینه‌های سنگین مربوط به آن که در بسیاری از موارد دست‌کمی از حداقل دستمزد ماهانه ندارد. چهارم آن که بسیاری از چترهای حمایتی سنتی مانند حمایت‌های خانوادگی و فامیلی و قومی با توجه به تحولات فرهنگی کم‌رنگ شده است. و در نهایت نیز دولت بسیاری از رسالت‌های خود در حوزه‌ی رفاهی را کنار گذاشته و از گستره‌ی چتر حمایتی از طبقات فرودست جامعه کاسته شده است.

حال در نظر بگیرید که به موازات رکود نسبی دستمزدهای کارگران، عواملی مانند موقت‌سازی نیروی کار، کاهش شدید قراردادهای دائم و نیز افزایش شمار برون‌سپاری‌ها و استفاده از خدمات شرکت‌های پیمانکاری چه تأثیرات وخیم و ناگواری بر معیشت و حیات کارگران گذاشته است.

نکته‌ی مهم اما این است که در چارچوب این دستورکار اقتصادی برشمرده در بالا دولت‌ها، هرچه بیشتر به ایفای نقش صرف در مقام «هیأت اجرایی {این یا آن جناح} بورژوازی» متمایل شدند و بدتر از آن این که در شرایط خاص ایران با توجه به ترکیب و آمیزه‌ی خاص فرادستان شکل‌گرفته در دو دهه‌ی اخیر، این همان سه‌گانه‌ی بورژوازی نامولد مالی - پیمانکاری - مستغلاتی است که گویی قرار است نقش پرچمدار «توسعه» را در ایران ایفا کند. بورژوازی نامولدی که هدفش قبل از هرچیز سودآورتر ساختن هرچه بیشتر سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی

کالاهای موهومی به منظور تحریک هرچه بیشتر انباشت سرمایه بوده در حالی که همین امر پیآمدهای بسیار وخیمی بر وضعیت معیشتی - زیست‌محیطی داشته و بر بحران ناشی از شکاف‌های طبقاتی افزوده است.

به هر حال، همچنان که از آموزه‌های اقتصاد سیاسی و نیز تجربه‌ی جهانی می‌آموزیم، این عقلانیت و منطق سرمایه که اساساً در پی استمرار انباشت از طریق یافتن حوزه‌های کالایی جدید است نبوده که به دولت نقشی فراتر از نمایندگی صرف طبقات فرادست، و به اصطلاح هیأت اجرایی بورژوازی داده، بلکه این ناشی از فشار جنبش‌های اجتماعی بوده است. اما در ایران، بنا به علت‌هایی که برخی از آن را برشمردم، متأسفانه قدرت سوژگی برای تغییر اجتماعی از طبقه‌ی کارگر و طبقات دستمزدبگیر به طور عام گرفته شده است.

هرچند روندهای ناگزیری مانند کاهش جهانی شکاف دستمزدی بین کارگران یقه سفید و یقه آبی به علت موج انقلاب فناوری منطقاً نمی‌تواند ایران را نیز از این روند مصون نگه دارد و به رغم این که شواهد آماری کافی برای نشان دادن کاهش این شکاف در ایران وجود ندارد، مشاهدات پراکنده‌ی تجربی تاحدودی گویای آن است و همین امر می‌تواند گستره‌ی کمی قابل‌ملاحظه‌تری به طبقه‌ی کارگر در مفهوم عام آن، یعنی طبقه‌ای که در مناسبات اجتماعی ناگزیر از فروش نیروی کار خود است، بدهد و بر پتانسیل تأثیرگذاری این طبقه بر تحولات اجتماعی بیفزاید.

البته، یکی از عوامل مهم بازدارنده‌ی همگرایی کارگران یقه آبی و یقه سفید، توهم بسیاری از گروه اخیر به تعلق به طبقه‌ی متوسط، به سبب عواملی نظیر سبک زندگی، الگوی مصرف، عادات فرهنگی و غیره بوده است.

اما از سوی دیگر انواع شکاف‌های جنسیتی، قومیتی، هویتی و انواع تضادها و شکاف‌های خارج از مناسبات طبقاتی هرچه بیشتر قدرت سوژگی اجتماعی را از این طبقه می‌گیرد و طبیعتاً دستورکار مهم غلبه بر این شکاف‌ها و در این چارچوب همگام ساختن و پیوند دادن تلاش‌های کارگران با دیگر جنبش‌های اجتماعی است.

به هر حال، حاصل مجموع عواملی که برشمردم قرار گرفتن طبقه‌ی کارگر در وضعیتی متناقض، در دوره‌های تناقض‌آمیز، است. از سویی این طبقه بیش از هر چیز نیازمند ایفای نقش خود در مقام سوژه‌ی تغییر است. از سوی دیگر، عواملی که بعضاً برشمردم، درکنار ارتش چند میلیونی

ذخیره نیروی کار و وجود شکافهای غیرطبقاتی در این طبقه مانع از به فعل رسیدن این توان بالقوه شده است. در چنین شرایطی این طبقه برای ایفای نقش واقعی خود در چارچوب پروژهی درازمدت رهایی، نیازمند ائتلافهای مقطعی و کوتاه مدت با دیگر طبقات است. اما همین ضعفهای برشمرده، در کنار «تشکلهای یافتگی»، باعث ایفای نقش در مقام بازیگری دست دو در هرگونه ائتلاف طبقاتی میتواند باشد؛ نقشی که پیشاپیش کارگران را بازندهی هر بازی ائتلافی فرضی با دیگر طبقات اجتماعی میسازد.

از این رو، به گمان من دستورکاری که برای کارگران در وضعیت کنونی باید برشمرده قبل از هر چیز و بیش از هر چیز باید غلبه بر همین موانع بازدارنده باشد که گامی اولیه اما ضروری برای پیگیری و تحقق پروژهی رهایی است.

* این نوشته، متن سخنرانی ارائه شده در دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران (هشتم اردیبهشت 1394) است.

برگرفته از تارنمای [www.iranpress.net](#)

درباره ایده کمونیسم

ژاک رانسیر
ترجمه و مقدمه از شیدان وثیق

«کمونیست»، امروزه، نام حزبی است که بر پر جمعیت ترین ملت و بر یکی از قدرت های سرمایه داری شکوفای جهان حکومت می کند. پیوند موجود میان کلمه «کمونیسم»، خودکامگی دولتی و استثمار سرمایه داری همواره باید در چشم انداز هر تأملی درباره معنای امروزین این واژه قرار گیرد.

ایده کمونیسم، ایده رهایی است

www.iranpress.net

[illegible][illegible]

2000 20 2000 20000 20 20000 20 2000 2000 2000 20000 2000 20 2000
 2000 2000 20 20 2000 .2000 20 2000000 2000 20000000000 20000
 20 2000 200000000 20 2000 2000000000 20 20 20 .2000 2000 20 2000 20
 20000000 2000 20 20 20000 20 2000 20 20000000 20000 20 2000
 20 20000 2000 20 2000 20 20 20 - 20000 2000000 2000 200000 20000000
 2000 200000 200000 2000000 20000000 2000 2000000 2000 20 -200000 20
 200000 200000 20 2000000 20000 20 20 20000 20000 20000 20 2000 2000000
 .2000

[illegible]

0000000 00 000 000000 0 00000 0000000 00 00 000 0000000 00 0000000
 000000 -00000000 0000000 0 00000000000 00000000 0000 00 0000 00
 000000 0 000000 000 000000000 0000000 00 000000 00 00 0000 00 0000000
 00000 00 00 00 0000000 0000 .000000 0000000 0000 0000 0 000000 000000
 .0000 00 00000 00000000 00 00000 0000 00 0000 0000 000000 000000 0000
 0000 0000000000 000000 00000000 00 00000000 00000 00 00000 00 00 000000
 00 0000000000000000 00) *Gauche proletarienne* 00000000 00 00000000 00

[illegible][illegible][illegible][illegible]

00000 00000 0 00000 00000 00000 00000 0000 00 00000 00000 00000000 .0
 00000 0 000000 00000 00000000 00 00 000000 00 000 00000 000 .000
 00000 00000000 .0000 00 00000 00000000 00 00 00 000000000000 00000000
 00 0 00000 00000 0000000 000 000000 00 00 00 00000 000 0 00000000
 .0000 00000000 00 0000000000 0000000000 00 .0000 0000 0000000 0000000 0000000

[illegible][illegible]

. 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723 2724 2725 2726 2727 2728 2729 2730 2731 2732 2733 2734 2735 2736 2737 2738 2739 2740 2741 2742 2743 2744 2745 2746 2747 2748 2749 2750 2751 2752 2753 2754 2755 2756 2757 2758 2759 2760 2761 2762 2763 2764 2765 2766 2767 2768 2769 2770 2771 2772 2773 2774 2775 2776 2777 2778 2779 2780 2781 2782 2783 2784 2785 2786 2787 2788 2789 2790 2791 2792 2793 2794 2795 2796 2797 2798 2799 2800 2801 2802 2803 2804 2805 2806 2807 2808 2809 2810 2811 2812 2813 2814 2815 2816 2817 2818 2819 2820 2821 2822 2823 2824 2825 2826 2827 2828 2829 2830 2831 2832 2833 2834 2835 2836 283

00000000 00 00 00 00 .000000 0000 00000000 00000 00 00000000 .0
 00000) 000000 00 00 00 000000 000 0 0000000 000 000000000 00 0000
 .(000000000 00 00 00 000000000 :0000000 00 00 0 000 00 0000
 000000 0000 000 000000 0 00 0000000 00 000000000 00 00000000 000000
 0000000 0000 00 000000 000000 0000 0 000000000 00 00 000000000 00
 000000000 .0000 0000000 0000 00 00 0000 00000 000000000 .000
 00 000000 00 00 0000 0000000 000 0000 000 000 000 000 00000000 00000
 00 000000 000 000000 00000 00 00 0000 000000000 000000000 0000 000
 .000 000000000 000 00000 00 000000 0 0000000 00 0000000 0000 0 000000
 00000 00 000 0000000 .00000 000 .00000 000000 00 0000 000000000
 0 00000 .00000 00000 000 00 0 00000 000 00 00000 00 00000000 00000000

در این مقاله، ما به بررسی این موضوع می‌پردازیم که آیا کمونیسم یک سیستم اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند به رفاه و عدالت برای همه منجر شود. در ابتدا، ما به تعریف کمونیسم می‌پردازیم و سپس به بررسی مزایا و معایب آن می‌پردازیم. در نهایت، ما به بررسی این موضوع می‌پردازیم که آیا کمونیسم یک سیستم اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند به رفاه و عدالت برای همه منجر شود.

کمونیسم یک سیستم اقتصادی و اجتماعی است که در آن، همه چیز به نام و برای همه است. این سیستم بر اساس این اصل استوار است که همه انسان‌ها برابرند و باید به رفاه و عدالت برای همه دست یابند. کمونیسم یک سیستم اقتصادی و اجتماعی است که در آن، همه چیز به نام و برای همه است.

مزایای کمونیسم عبارتند از:

- 1. رفاه و عدالت برای همه: در کمونیسم، همه انسان‌ها برابرند و باید به رفاه و عدالت برای همه دست یابند.
- 2. حذف فقر: در کمونیسم، فقر حذف می‌شود و همه انسان‌ها به رفاه دست می‌یابند.
- 3. عدالت اجتماعی: در کمونیسم، عدالت اجتماعی برقرار می‌گردد و همه انسان‌ها به رفاه دست می‌یابند.

معایب کمونیسم عبارتند از:

- 1. فقدان آزادی: در کمونیسم، آزادی فردی محدود می‌گردد و همه انسان‌ها به رفاه دست می‌یابند.
- 2. فقدان انگیزه: در کمونیسم، انگیزه برای کار و تلاش کاهش می‌یابد و همه انسان‌ها به رفاه دست می‌یابند.
- 3. فقدان تنوع: در کمونیسم، تنوع فرهنگی و اجتماعی کاهش می‌یابد و همه انسان‌ها به رفاه دست می‌یابند.

در نهایت، می‌توان گفت که کمونیسم یک سیستم اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند به رفاه و عدالت برای همه منجر شود. با این حال، این سیستم دارای معایب و چالش‌هایی است که باید به آن‌ها توجه داشت.

درباره ایده کمونیسم

ژاک رانسیر

آن چه که من در این جا باید بگویم مطلب ساده ای است. حتا می تواند ساده انگار جلوه کند. اما چون از ما می خواهند که درباره معنای امروزی و اثر کمونیسم تأملی کنیم، درست این است که چند پرسش ابتدایی در میان گذاریم و چند فاکت ساده را مورد توجه قرار دهیم. فاکت نخست این است: اثر کمونیسم تنها به جنبش های شکوهمند و قدرت های دولتی هولناک اشاره ندارد. نام کنار افتاده یا منفوری نیست که بار حماسی و پُرخطر احیایش را ما باید بر دوش گیریم. «کمونیست»، امروزه، نام حزبی است که بر پر جمعیت ترین ملت و بر یکی از قدرت های سرمایه داری شکوفای جهان حکومت می کند.

پیوند موجود میان کلمه «کمونیسم»، خودکامگی دولتی و استثمار سرمایه داری همواره باید در چشم انداز هر تأملی درباره معنای امروزین این واژه قرار گیرد.

تأمل ویژه من بر این واژه از فرازی از آلان بدیو (۲) در مصاحبه اخیر ارگان حزب کمونیست فرانسه با او حرکت می کند که می گوید: «فرضیه کمونیسم، فرضیه رهایی است» (۳). این جمله را من این گونه تعبیر می کنم که معنای کمونیسم در ذاتِ پراتیک های رهایی خواهانه قرار دارد. کمونیسم، شکل جهان روایی است که این پراتیک ها به وجود می آورند. من به طور کامل با این گزاره به گونه ای که تبیین شد موافقم. آن چه که اکنون باقی می ماند و باید تعریف شود، این است که رهایی چیست و مسلزم کدام کمونیسم است.

شگفت انگیز نیست که من از مقوله رهایی حرکت کنم که به دیده ی من نیرومندترین و استوارترین مفهومی است که اندیشمند رهایی فکری، ژوزف ژاکو تو (۴)، مطرح کرده است. رهایی، خروج از موقعیت صغیری است. صغیر، کسی است که نیاز به هدایت شدن دارد تا در سمت گیری هایش گم راه نشود. این است ایده ای که بر منطق آموزش سنتی حاکم است. بنا بر آن، استاد از وضعیت نادانی یعنی نابرابری شاگرد حرکت می کند، با این هدف که او را گام به گام به سوی آگاهی که راه فرارسیدن برابری است هدایت کند. این است، در عین حال، منطق روشنگران یا نخبگان فرهیخته ای که باید خلق نادان و خرافه پرست را در مسیر ترقی راه نمایی کنند. این منطق، به باور ژاکو تو، ابزاری واقعی برای ابدی کردن نابرابری به نام خودِ برابری است. چنین روند نظم یافته که با آموزش انسان نادان و مردم می خواهد آن ها را به سوی برابری موعود رهنمون سازد، به واقع، دربرگیرنده یک نابرابری تقلیل ناپذیر میان دو نوع هوشمندی است. در این جا، استاد هرگز با شاگرد برابر نخواهد شد زیرا او علمی را برای خود نگهداشته است که تفاوت گذار است. علمی که بچه دانش آموز و خلق دانش آموز هرگز آن را فرا نخواهند گرفت، که ساده گویم علمِ نادانی است. در مقابل این منطق نابرابرانه، اندیشه رهایی اصل برابری را قرار می دهد که به نوبه ی خود با دو اصل بنیادین (۵) تعریف می شود. اولین اصل بنیادین این است که برابری هدفی نیست که باید به آن رسید بلکه نقطه ی آغاز حرکت است. پیش شرطی است که برای یک واریسی ممکن، فضایی را می گشاید. اصل بنیادین دوم این است که هوشمندی (۶)، یکی است. هوشمندی استاد و هوشمندی شاگرد، هوشمندی قانون گذار و هوشمندی پیشه ور و غیره وجود ندارند، بلکه

تنها یک هوشمندی وجود دارد که با هیچ جایگاهی در مراتب اجتماعی هم خوانی ندارد، که به منزله هوشمندی هر کس، از آن هر کس می باشد. در نتیجه، رهایش بدین معناست: تصدیق هوشمندی واحد و حقیقت پژوهی قوه ی برابری هوشمندی ها.

گسست از پیش انگاشت آموزشی مبتنی بر دوگانگی هوشمندی ها، هم زمان به معنای گسست از منطق اجتماعی تقسیم افراد جامعه بر اساس جایگاه های اجتماعی است، آن گونه که افلاطون در کتاب جمهوری خود در دو قضیه مطرح می کند. بنا بر نظریه او، پیشه وران تنها باید به کار ویژه ی خود بپردازند و نه به کاری دیگر. نخست، به این دلیل که کار منتظر نمی ماند و دوم این که خداوند به پیشه وران قابلیت ویژه برای انجام حرفه ای ویژه داده است که دربردارنده ی بی کفایتی آن ها برای انجام هر پیشه دیگر است. در تقابل با دو قضیه فوق، ما می گوئیم که رهایی زحمتکشان به این معناست که نخست، کار می تواند در انتظار بماند و دوم، قابلیت - و بنابراین عدم قابلیت - که ویژه ی پیشه ور باشد وجود ندارد. پس رهایش مستلزم گسست پیوندهای برخاسته از ضروریات میان حرفه و شکلی از هوشمندی است. به معنای تصدیق جهان روایی قابلیت برابری آن هایی است که گمان می رفت تنها باید هوشمندی ویژه مربوط به حرفه ی خود را داشته باشند، یعنی (نا) هوشمندی (۷) متناسب با خاستگاه فرودست شان.

رهایش، بدین ترتیب، دربردارنده ی کمونیسْمِ هوشمندی است که با نمایش توانایی «ناتوان ها» به اجرا درمی آید. ژاکوتو می گوید: توانایی نادان در خودآموزی. ما می توانیم بی افزاییم: توانایی کارگر در روی گرداندن نگاه و فکر خود از کار یدی. توانایی اشتراکی زحمتکشان در متوقف کردن کاری که «منتظر نمی ماند»، با این که برای گذران زندگی خود نیاز به کار کردن دارند. توانایی زحمتکشان در تغییر و تبدیل فضای خصوصی کارگاه به فضایی عمومی، در سازماندهی تولید به دست خود، در به عهده گرفتن مدیریت شهری که حاکمانش آن را ترک و یا بدان خیانت کرده اند و در ایجاد همه ی اشکال نوآوری برابری برابری جمع مردان و زنان رهایی یافته را به طور ویژه به نمایش می گذارند.

گفتم: «ما می توانیم بی افزاییم». ما می توانیم اشکال اشتراکی به روز کردن این کمونیسْم را از نظریه کمونیسْمِ هوشمندی استنتاج کنیم. در این جاست که با یک دشواری رو به رو می شویم: در چه میزانی، تصدیق کمونیستی هوشمندی هر کس می تواند با سازماندهی

کمونیستی یک جامعه همسان شود؟ ژاکوتو چنین امکانی را به کلی رد می کرد. رهایی، از نظر او، شکلی از عمل است که تا بی نهایت می تواند از فردی به فردی دیگر انتقال یابد. رهایی، در این جا، به طور مطلق در مقابل منطق گروه های اجتماعی و منطق انباشتگی ایجابی توسط قوانین جاذبه اجتماعی چون جاذبه فیزیکی قرار می گیرد. هر کس می تواند خود را به رهایی رساند و برای رهایی دیگران اقدام کند. بنابراین می توان بشریتی متشکل از افراد رهایی یافته متصور شد.

سروکار ما در این جا تنها با اعتقادات شخصی اندیشمندی عرف شکن [ژاکوتو - مترجم] نیست. هم چنان که با تقابلی ساده میان فرد و جمع رو به رو نیستیم. مساله این است که اشتراکی کردن توانایی هر کس چگونه می تواند با سازماندهی تمامی یک جامعه سازگار شود. چگونه اصل بی-سرواری (آنارشیک^(۸)) رهايش می تواند به اصل توزیع اجتماعی جایگاه ها، وظیفه ها و قدرت ها درآید. اکنون زمان آن رسیده است که این مساله را به دور از موعظه های مکرر درباره خودجوشی و سازماندهی مطرح کنیم. رهايش را به یقین می توان بی نظمی خواند، اما این بی نظمی هیچ خودانگیخته نیست. بر عکس باید گفت که تشکیلات بیشتر وقت ها چیزی جز بازتولید خودبخودی شکل های موجود نظم اجتماعی نیست. اما نظم رهايش به چه معناست؟ این پرسش کسانی بود که در سده ی ژاکوتو، مانند کابه دست به ایجاد کولونی های کمونیستی زدند و یا چون مارکس و انگلس احزاب کمونیست به وجود آوردند. کولونی های کمونیستی چون کولونی ایکاری به رهبری کابه در ایالات متحده ناکام شدند. آن ها، بر خلاف عقیده افراد کند ذهن، به این دلیل ناکام نشدند که خصوصیات فردی نمی توانند تن به نظم اشتراکی دهند بلکه بر عکس به این دلیل که توانایی کمونیستی یعنی تشریک توانایی متعلق به همگان نمی توانست خصوصی شود، تبدیل به فضیلت خصوصی انسان کمونیست گردد. زمان مندی رهايش - زمان مندی پویش قدرت فکری جمعی- نتوانست با برنامه ریزی جامعه سازمان یافته ای که به هر مرد و زنی جایگاه و نقش خود را می داد، هم سانی پیدا کند. کُمونُته های دیگر، در دور و بَر، خیلی بهتر از این کارزار بیرون می آیند. دلیلش هم ساده است: آن ها از زحمتکشان کمونیست رهایی یافته تشکیل نشده بودند، بلکه مردان و زنانی را زیر اُتورِیته ی نظمی مذهبی گردهم آورده بودند. این در حالی است که کُمونُته ایکاری از کمونیست ها تشکیل شده بود. این کمونیسم، از همان ابتدا، به دو بخش تجزیه شد: یکی، سازماندهی اشتراکی زندگی روزمره توسط پدر روحانی کُمونُته و دیگری، انجمن مساوات چون تجسم کمونیسم کمونیست ها. هر چه باشد، زحمتکش کمونیست زحمتکشی است

که به جای محدود کردن خود در اجرای وظایف مفید کارگری، توانمندی خویش در وضع قوانین عمومی و بحث و بررسی آن ها را به اثبات می رساند. فراموش نکنیم که جمهوری افلاطون این مساله را به شیوه ی خود حل کرده بود. در آن جا، زحمتکشان، که روحشان از آهن ساخته شده است، نمی توانند کمونیست باشند. تنها قانون گزاران که روحی از زر دارند، قادرند و باید از طلای مادی چشم پوشی کنند و به شیوه ی کمونیستی از قیدِ تولید زحمتکشان غیر کمونیست زندگی کنند. بدین ترتیب، جمهوری افلاطون خود را چون حکومت کمونیست ها بر کارگران تبیین می کند. این، راه حلی کهنه است اما هنوز هم توسط دولتی که در ابتدا نام بردیم، با ارج تمام و به بهای تقویت جدی گروه نگهبانان، به کار گرفته می شود.

کابه نگهبانان را از یاد برده بود. اما مارکس و انگلس تصمیم گرفتند که حزب کمونیستی که خود ایجاد کرده بودند را منحل سازند و منتظر بمانند تا تکامل نیروهای مولده، به جای این "خرهای تمام عیار" (۹) که خود را برادران پرولترها می خواندند و از تئوری آن ها هیچ سر در نمی آوردند، پرولترهای واقعی کمونیست را قرار دهد. برای مارکس و انگلس، کمونیسم نمی توانست تجمع افراد رهایی یافته ای باشد که در پاسخ به خودخواهی و بی عدالتی اجتماعی، زندگی جمعی را تجربه می کنند. کمونیسم، نزد آن دو، می بایست تحقق کامل شکل جهان شمولی باشد که از هم اکنون در سازماندهی سرمایه داری تولید و سازماندهی بورژوازی اشکال زندگی به اجرا در می آید. کمونیسم، فعلیت بخشی به خردمندانگی (۱۰) مشترکی بود که از هم اکنون در شکل متضادِ خود، در ویژگی منافع خصوصی، وجود دارد. نیروهای اشتراکی رهایش از پیش وجود داشتند. تنها چیز غایب، شکل ذهنی و مشترک صاحب مجدد آن ها بود.

در این میان، تنها مساله ای که وجود داشت، همین واژه «تنها» بود. این مشکل اما می توانست به بهای دو اصل بدیهی دور زده شود. نخست، این اصل که رشد نیروهای مولده دارای دینامیکی درونی یا ذاتی است. نیروی کُمونُته ای که خود این رشد به کار می اندازد شکل های نفع خصوصی سرمایه داری را می ترکاند. دوم، این اصل که توسعه ی نیروهای مولده، به همان سان و بیشتر، در منطق خود، همه ی شکل های کُمونُته، همه ی شکل های جمعی جدا از هم که در خانواده، دولت، مذهب و یا دیگر روابط اجتماعی سنتی تجلی می یابند را از بین می برد. پس مشکلِ واژه «تنها» بدین صورت دور زده می شد: کمونیسم در تنها شکل کُمونُته ی ممکن با فروپاشی شکل های دیگر جمعی آشکار

بدین ترتیب، حذف تنش میان کمونیست ها و کُمونُته امکان پذیر می شد. اما تنها اشکال این راه حل این بود که ناهمگونی بین منطق رهایی خواهی و منطق توسعه نظم اجتماعی را از بین می بُرد. این راه حل، آن چه که قلب رهایی را تشکیل می دهد محو می سازد. یعنی آن چه که کمونیسمِ هوشمندی می نامیم یا تصدیق توانایی هر کس در حضور در جایی که نمی تواند باشد و در انجام کاری که نمی تواند انجام دهد. این راه حل، در مقابل، می رود که امکان کمونیسم را بر ناتوانی انسان ها بنیان نهد. اما این اعلام ناتوانی خود دو جنبه دارد. از یکسو، امکان پذیری ذهنیت کمونیستی را به آزمون سلب مالکیتی پیوند می دهد که از یک فرایند تاریخی ناشی می شود؛ پرولتاریا، به گفته مارکس، طبقه ای را در جامعه تشکیل می دهد که دیگر طبقه ی ویژه ای از جامعه نیست بلکه حاصل تجزیه همه ی طبقات است. پرولتاریا، بنابراین، هیچ چیز جز زنجیرهایش را از دست نمی دهد. آگاهی نسبت به موقعیتِ خود لازمه ی شکل پذیری پرولتاریا چون نیروی انقلابی است و این خودِ موقعیتِ پرولتاریاست که او را وادار به کسب این آگاهی می کند. قابلیت پرولتر، بدین ترتیب، با زرِ آگاهی که چیزی جز تجربه انسان آهنی، تجربه کارخانه و استثمار نیست، همسان می شود. اما از سوی دیگر، خودِ موقعیتی که باید پرولتر را آگاه سازد، به صورت موقعیت نادانیِ حاصله از ساز و کار سلطه ایدئولوژیکی مطرح می شود. انسان آهنی، انسانِ گرفتارِ سیستم استثماری تنها می تواند این نظم را در آینه ی معکوس ایدئولوژی بنگرد. از این رو، قابلیت پرولتر نمی تواند قابلیت خود او باشد. این قابلیت، شناخت فرایند کلی و ریشه های نادانی پرولتر است. شناختی است که تنها در دسترس کسانی است که گرفتار سیستم نیستند، یعنی کمونیست ها چون کسانی که هیچ چیز نیستند جز کمونیست.

پس زمانی که می گوئیم فرضیه کمونیستی فرضیه رهایی است، نباید تنش تاریخی مابین دو فرضیه را فراموش کنیم. فرضیه کمونیستی تنها بر پایه فرضیه رهاییش امکان پذیر است. تنها به معنای اشتراکی کردن توانمندی هر کس است. اما از همان ابتدا، جنبش کمونیستی - منظور من در این جا آن جنبشی است که ایجاد جامعه کمونیستی را هدف خود قرار داده است - آغشته به پیش انگاشتی مخالف و نابرابرانه در شکل های گوناگون بود؛ فرضیه آموزشی- ترقی خواهانه تفاوت هوشمندی ها؛ تحلیل ضد انقلابی از انقلاب فرانسه چون شکوفایی فردگرایی نابودکننده اشکال سنتی کُمونُته و همبستگی؛ افشاگری بورژوایی

ابتکار جوانان اقشار خلقی که کلمات غلمبه، تصویرها، ایده ها و امیدها را به شیوه ی خود از آن خود می کنند و غیره. فرضیه رهایی فرضیه اعتماد است، اما توسعه علم مارکسیستی و احزاب کمونیست آن را با ضد خود، با فرهنگ بدگمانی مبتنی بر پیش انگاشت ناتوانی تعداد کثیر در کشف و فهم مسایل آمیخته کرده است.

به صورت کاملاً منطقی، فرهنگ بدگمانی مسئولیت تقابل کهنه افلاطونی بین کمونیست و کارگر را به گردن می گیرد. این کار را در شکل دو «الزام متضاد» (۱۱) انجام می دهد: با بی اعتبار کردن شور کمونیست ها به نام تجربه کارگران و با بی اعتبار کردن تجربه کارگران به نام دانش پیشگام کمونیست. کارگر، در این جا، هم زمان دو نقش ایفا می کند: یکی نقش فرد خودخواهی که فراتر از منافع اقتصادی بلاواسطه خود را نمی بیند و دیگری نقش کارشناسی که در آزمون طولانی و منحصر به فرد کار و استثمار تعلیم دیده است. کمونیست نیز، به نوبه ی خود، یا یک آنارشیکست خرد بورژواست که برای تحقق یافتن آرزوهایش، حتا با به خطر انداختن حرکت آرام و ضرورت تحولات، بی تاب می کند و یا یک مبارز تحصیل کرده ی به طور کامل وفادار به آرمان های اشتراکی است. سرکوب دوجانبه روح زرین کمونیست توسط روح آهنین کارگر و روح آهنین کارگر توسط روح زرین کمونیست توسط همه ی حکومت های کمونیستی، از (۱۲) NEP تا انقلاب فرهنگی [چین - مترجم]، انجام می گیرد. علم مارکسیستی و سازمان های چپ نما نیز این سرکوب را اندرونی می کنند. تصور کنیم چگونه نسل من، از ایمان آلتوسری به علم، که مسئولیت برملا کردن توهمات اجتناب ناپذیر عوامل تولید را بر عهده گرفته بود، ره به شوق مائوئیستی برای تجدید تربیت روشنفکران از طریق کار در کارخانه و زیر اُتوریت کارگر می بَرَد و این همه را با خلط دو پدیدار، یکی تجدید تربیت روشنفکران توسط کار یدی و دیگری تجدید تربیت مخالفین توسط کار اجباری، انجام می دهد.

به نظر من، اگر باید زیر نام کمونیسم چیزی نوین اندیشیده شود، خارج کردن ایده کمونیستی از این دو «الزام متضاد» را باید هدف اساسی قرار داد. به واقع نمی ارزد که احیای مجدد ایده کمونیستی را به تنها یک عنوان تقلیل داد و آن این که کمونیسم را به یقین عامل کشتار و فجایع بسیار دانست. هر چه باشد، دست سرمایه داری و به اصطلاح دموکراسی ها نیز بسی به خون آغشته است. همین نوع استدلال است که تعداد فلسطینی های قربانی اشغال اسرائیلی را با یهودیان قربانی نسل کشی نازیسم، تعداد یهودیان قربانی نازی ها را با

میلیون ها آفریقایی قربانی تبعید و برده داری، با قربانیان جمهوری استعماری فرانسه و یا قتل عام سرخ پوستان توسط آمریکای دموکراتیک مقایسه می کند. این گونه شبیه سازی و سلسله مراتبی کردن شرارت ها همیشه در نهایت به عکس خود تبدیل می شود و به نام هم ارزی این و آن ستم، هر تفاوتی را از بین می برد. این است حرف آخر گونه ای نیهیلیسم مارکسیستی.

پس به زحمتش نمی ارزد که وقت زیادی صرف این گونه ادله کنیم. همین طور نیز درباره سازماندهی مناسب و ابزار «تصرف قدرت» به بحث ها دامن زنیم. تاریخ احزاب و دولت های کمونیستی به ما می آموزد که چگونه می توان تشکلاتی استوار برای تصرف قدرت سیاسی و حفظ آن ایجاد کرد. به واقع، بسی مناسب تر است که از خود بپرسیم که کمونیسم چون توانایی هر کس به چه چیز شباهت دارد. پس در توافق با آلن بدیو، من هم فکر می کنم که تاریخ کمونیسم چون تاریخ رهایی، نخست تاریخ لحظه های کمونیستی است که به طور عمومی لحظه های زوال نهادهای دولتی و افول احزاب حکومتی اند. واژه لحظه را نباید خوار شمرد. لحظه تنها به معنای نقطه ای رو به زوال در سیر زمان نیست، بلکه افزون بر این به معنای momentum یا جا به جایی توازن ها و استقرار روندی دیگر از زمان است. لحظه کمونیستی، پیکربندی نوین چیزی است که «مشترک» commun معنی می دهد. پیکربندی مجدد جهان ممکنات است. لحظه، تنها زمان تردد آزاد ذرات جدا شده نیست. لحظه های کمونیستی از خود توانایی سازماندهی بیشتری نسبت به روزمرگی بوروکراتیک نشان داده اند. اما راست است که سازماندهی کمونیستی، از دید توزیع «بهنجار» جایگاه ها، مقام ها و هویت ها، همواره سازماندهی بی نظمی بوده است. اگر کمونیسم برای ما تصویرپذیر است، چون سنتی تصور پذیر است که این لحظه های پرآوازه یا گمنام ایجاد کرده اند، لحظه هایی که زحمتکشان ساده، مردان و زنان عادی، توانمندی خود را در پیکار برای حقوق خود و حقوق همگان نشان داده اند، کارخانه ها، شرکت ها، ادارات، مدارس و ارتش ها را با اشتراکی کردن نیروی برابری هر کس با هر کس به راه انداخته اند. اگر زیر این پرچم، چیز نوینی سزاوار بازسازی باشد، شکلی از زمانمندی است که پیوستگی این لحظه ها را در ویژگی و تکبودی شان مشخص می سازد. این بازسازی اما مستلزم تصدیق دوباره ی فرضیه اعتماد است که توسط فرهنگ بی اعتمادی رایج در دولت ها، حزب ها و گفتارهای کمونیستی سست شده و یا از میان رفته است.

پیوندی که میان تصدیق ذهنیتی ویژه و بازسازی زمانمندی ای مستقل

وجود دارد، امروزه برای هر تأملی درباره فرضیه کمونیستی فوق العاده مهم و اساسی است. حال به نظرم می‌رسد که چند «یقین» مساله انگیزِ مربوط به منطق روند سرمایه داری راه بحث در این باره را مسدود کرده است. این یقین ها امروزه دو شکل اصلی به خود گرفته اند. از یک سو، ما با قوت شاهد تصدیق تزی هستیم که کمونیسم را حاصل تغییرات ذاتی سرمایه داری می‌داند. توسعه کنونی اشکال تولید غیرمادی (۱۳) چون دلیلی بر پیوند میان دو تزی اصلی مانیفست کمونیست معرفی می‌شود. یکی اعلام می‌کند: «هر آن چه که جامد است در فضا تبخیر می‌شود» و دیگری می‌گوید که سرمایه داران گورکنان خود خواهند شد. به ما می‌گویند که کاپیتالیسم امروز، به جای تولید اجناس تصاحب شدنی، یک شبکه ی فرارسانی فکری ایجاد می‌کند که در آن، تولید، مصرف و مبادله به فرایندی واحد و مشترک تبدیل می‌شوند. بدین طریق، مضمون تولید سرمایه داری، با همسان شدن هر چه بیشتر با قدرتِ کمونیستیِ کارِ اشتراکیِ غیرمادی، شکل خود را می‌تَر-کَازَد. در نتیجه، تقابل نهان میان کمونیستی که روح طلایی دارد و زحمتکشی که روح آهنی، در فرایندی تاریخی به نفع اولی از بین خواهد رفت. اما خودِ این پیروزی کمونیست بر کارگر، بیش از پیش چون پیروزی کمونیسمِ سرمایه بر کمونیسمِ کمونیست ها تجلی پیدا خواهد کرد. در کتاب خود به نام Good bye M. Socialisme، آنتونیو نگری به نقل از یک نظریه پرداز معاصر می‌نویسد که نهاد مالی، به ویژه از طریق دارایی های مستمری، امروزه تنها نهادی شده است که می‌تواند میزان کار انباشته و یگانه را تأمین کند، تنها نهادی می‌باشد که قادر به تجسم واقعیت کار جمعی است. بدین سان، در این جا با کاپیتالیسمِ سرمایه capitalisme du Captal رو به رو ایم که «تنها» باید آن را تبدیل به کاپیتالیسمِ بسیاریان capitalisme des multitudes کرد. در بحث خود در همین کنفرانس، آنتونیو نگری به روشنی تأکید کرد که این «کمونیسمِ سرمایه» در حقیقت تصاحب امر مشترک توسط سرمایه و بنابراین سلب مالکیت از بسیاریان multitudes است. اما هنوز خیلی مانده که صحبت از «کمونیسم» و عقلانیت تاریخی کنیم. آن چه که «بحران» مالی زیر پرسش برده است به طور دقیق همین عقلانیتِ این عقلانیت است. «بحران» امروز به واقع ایستی ناگهانی بر اتوپیای سرمایه داری است که به تنهایی طی بیست سال پس از فروپاشی امپراطوری شوروی در جهان فرمان روایی کرد. از آن جمله است، اتوپیای تنظیم خودکار بازار و امکان تجدید سازمان تمامی نهادها و روابط اجتماعی، اتوپیای تجدید سازمان همه ی اشکال زندگی انسانی بنا بر منطق بازار آزاد. یک بازنگری فرضیه کمونیستی امروز باید رویداد بی سابقه و رشکستگی

بزرگِ اتوپیای سرمایه داری را به حساب آورد.

همین وضعیت نیز می بایست ما را به سمتی هدایت کند که شکل معاصر دیگری از گفتمان مارکسیستی را زیر پرسش بریم. نظریه ای که به شرح مرحله نهایی سرمایه داری می پردازد که در آن یک خرده بورژوازی جهانی شکل می گیرد و پیامبری نیچه درباره فرمانروایی «واپسین انسان» تحقق می پذیرد؛ جهانی که به طور کامل در خدمت مال و منال، کیش کالا و نمایش، لذت جویی فراموین Surmoi و آزمایشات نارسیتی بر روی خود است. آن ها که برای ما از پیروزی کامل «فردگرایی انبوه» سخن می رانند بر دموکراسی نامیدن آن اتفاق نظر دارند. دموکراسی، بدین سان، تجلی جهان واقعی برآمده از سلطه سرمایه و نابودی فزاینده همه ی شکل های کُموُنِسته و جهان روا ست. این توصیف، بنابراین، بدیلی ساده می سازد: یا دموکراسی چون فرمان روایی پستِ «واپسین انسان» و یا «چیزی فرای دموکراسی» که به طور طبیعی چهره کمونیسم به خود می گیرد.

مساله این است که امروزه بسیاری موافق این توصیف اند اما هم زمان نتایج متضادی از آن می گیرند: کسانی چون روشنفکران راست گرا که افسوسِ نابود شدن پیوندهای اجتماعی سنتی و نظم نمادین توسط دموکراسی را می خورند؛ جامعه شناسان کهنه کاری که نقد اجتماعی نیکوی قدیمی را در مقابل «نقد هنری» خطرناک شورشیان ۱۹۶۸ (۱۴) قرار می دهند؛ جامعه شناسان پُست مدرنی که عدم پذیرش فرمانروایی وفور جهانی از سوی ما را به ریشخند می گیرند و یا سرانجام فیلسوفانی که ما را امروز دعوت به انجام وظیفه ای چون نجات سرمایه داری با دمیدن مضمون روحانی نوینی بر آن می کنند... در درون این صورت فلکی، بدیل ساده ای چون منجلاّب دموکراتیک یا جهش کمونیستی خیلی سریع مساله انگیز می شود. هنگامی که به توصیف فرمانروایی شرم آور نارسیسزم دموکراتیک جهانی پرداختیم، می توان البته نتیجه گرفت که تنها کمونیسم ما را از این باتلاق برون خواهد آورد. اما این پرسش نیز طرح می شود که با کی، با چه نیروهای ذهنی می خواهیم کمونیسم را بسازیم؟ در این صورت، فراخوان برای کمونیسمِ آینده بیشتر شباهت به پیامبری هایدگری پیدا می کند، زمانی که او دعوت به دگرگونی بر لب پرتگاه می کند، مگر این که اشکال مبارزه با هدف ضربه زدن به دشمن و از حرکت بازداشتن ماشین سرمایه داری را در نظر داشته باشیم. مساله این است که برای بلوکه کردن ماشین اقتصادی سرمایه داری، دلان بورس آمریکایی و دزدان دریایی سومالی در تجربه نشان داده اند که کارآمد تر از مبارزان

انقلابی اند. بدبختانه خرابکاری تأثیرگذار آن ها هیچ زمینه ای برای هیچ کمونیسمی به وجود نمی آورد.

بازبینی فرضیه کمونیسم امروز بنا بر این مستلزم آن است که سناریوهای دنیوی یا شکل های امکان پذیری کمونیسم را از هم تفکیک کنیم. کمونیسم، یا پیامد فرایند درونی سرمایه داری است و یا واپسین شانس ما بر لب پرتگاه. این دو سناریوی زمینی به دو نوع آلودگی منطق کمونیستی رهایی توسط منطق نابرابری وابسته مانده اند. یکی، منطق آموزشی ترقی خواهانه روشنگران است که از سرمایه استادی می سازد که زحمتکشان نادان را آموزش می دهد و آن ها را برای یک برابری آتی آماده می سازد. دیگری، منطق واکنشی ضدترقی خواهانه است که شکل های مدرن تجربه واقعی را با پیروزی فردگرایی بر کُموُنِته همانند می سازد. پروژه احیای فرضیه کمونیستی زمانی معنا دارد که این دو نوع آلودگی و شیوه ای که این ها امروزه بر تحلیل های به اصطلاح انتقادی از وضع موجود حاکم اند زیر پرسش رود. زمانی معنا دارد که توصیف های غالب در جهانِ موسوم به پست مدرن زیر پرسش رود. شکل های معاصر سرمایه داری، انفجار بازار کار، بی ثباتی جدید و نابودی سامان های همبستگی اجتماعی، امروزه اشکالی از زندگی و تجربه کاری ایجاد می کنند که به طور غالب بیشتر به اوضاع پرولترهای سده ی نوزده نزدیک اند تا به جهان فن آوران high-tech و یا به فرمان روایی جهانیِ خرده بورژوازی ای که بنا بر توصیف جامعه شناسان، هم و غم خود را صرف کیش دیوانه وار مصرف می کند. اما در این جا تنها موضوع بر سر رد صحت این توصیف ها نیست. به طور ریشه ای، موضوع بر سر رد گونه ای پیوستگی میان تحلیل فرایندهای کلی تاریخی و تبیین نقشه های امر ممکن است. ما می بایست فراگرفته باشیم که چقدر استراتژی های بزرگ مبتنی بر تحلیل از تحولات اجتماعی قابل تردید اند. رهایی، به نوبه ی خود، هرگز نه تحقق ضرورتی تاریخی است و نه واژگونی قهرمانانه ی این ضرورت. رهایی را باید در نابهنگامی اش اندیشید که در دو چیز معنا پیدا می کند: اولی، فقدان ضرورت تاریخی است که هستی رهایش را بنیاد می نهد و دومی، ناهمگونی آن است نسبت به شکل های تجربی سازمان یافته توسط سلطه در طول زمان. تنها میراث کمونیستی که می ارزد بررسی شود، آنی است که، امروز چون دیروز، شکل هایی تجربی از توانایی هر کس را به ما عرضه می دارد. تنها آگاهی کمونیستی، آن آگاهی مشترکی است که از این آزمایش گری ها بر می تابد.

می توان به من ایراد گرفت که کمونیسم را با عباراتی تعریف می کنم

که چندان با کلمات مورد استفاده از سوی من برای تعریف دموکراسی تفاوت ندارد. پاسخ می‌دهم که دریافت من از رهایی تزی را زیر پرسش دوباره می‌برد و آن نظریه ای است که کمونیسم را در مقابل دموکراسی، چه در شکل سلطه دولت بورژوازی و چه در شکل جهان سازمان یافته توسط قدرت کالایی قرار می‌دهد. ما می‌دانیم که واژه «دموکراسی» می‌تواند چیزهای متفاوتی را در بر گیرد، اما در عین حال می‌دانیم که واژه «کمونیسم» نیز چنین است. و باز هم می‌دانیم که وقتی ایمان باوری به ضرورت تاریخی برابری با فرهنگ تحقیر درآمیزد، به کمونیسمی بسیار ویژه می‌رسیم؛ به کمونیسم چون تصاحب مجدد نیروهای مولده توسط قدرت دولتی و مدیریت آن توسط برگزیدگان «کمونیست». بار دیگر تکرار می‌کنیم، این سیستم می‌تواند آینده ای برای سرمایه داری داشته باشد، اما نمی‌تواند آینده رهایی باشد. آینده رهایی تنها می‌تواند توسعه ی خودمختار حوزه ی اشتراکی برآمده از مشارکت آزاد مردان و زنان باشد که اصل برابری را در عمل اجرا می‌کنند. این را آیا ما باید «دموکراسی» بنامیم و به آن بسنده کنیم؟ آیا «کمونیسم» خواندن آن مزیتی دارد؟ من می‌توانم سه دلیل موجه برای نام گذاری کمونیسم بیاورم. اولی این است که کمونیسم بر اصل وحدت و برابری هوشمندی ها تأکید دارد. دومی این است که کمونیسم بر خصلت اثباتی موجود در ذات اشتراکی کردن اصل برابری تأکید می‌ورزد. سومی این است که کمونیسم نشان دهنده توانایی ذاتی این روند در فراروی از خود است. بی‌نهایتی روندی است که امکان ابداع آتیه هایی تا کنون غیر قابل تصور را به وجود می‌آورد. در عوض، من واژه کمونیسم را رد خواهم کرد اگر بدین معنا باشد که ما از پیش بدانیم آن چه که این توانایی می‌تواند چون تغییر کل جهان تحقق بخشد و از پیش بدانیم که راه رسیدن به آن چیست. آن چه که ما می‌دانیم تنها آن چیزی است که این توانایی، امروز، در شکل هایی از مبارزه، زندگی و اندیشه ی جمعی، در ناسازگاری با سیستم، می‌تواند تحقق بخشد. بازبینی فرضیه کمونیستی از کاوش توانمندی هوشمندی جمعی که در ذات این شکل ها وجود دارد می‌گذرد. این کاوش به نوبه ی خود مستلزم احیای کامل فرضیه اعتماد است.

مهر ۲۰۱۵ - اردیبهشت ۱۳۹۴

cvassigh@wanadoo.fr

یادداشت ها

(۱) کنفرانس «درباره ایده کمونیسم» در ۱۳، ۱۴ و ۱۵ مارس ۲۰۰۹ در Birbeck Institute for the Humanities

لندن برگزار شد. متن سخنرانی ژاک رانسیر Jacques Rancière در: ۱۹۷۷-۲۰۰۹ Moments politiques – Intervention

Edition La fabrique

(۲) Alain Badiou

(۳) فرضیه رهایی. Hypothèse de l'émancipation

(۴) ژوزف ژاکوتو (Joseph Jacotot ۱۷۷۰-۱۸۴۰): آموزگار فرانسوی، مبتکر روش خاصی در آموزش معروف به روش ژاکوتو. ژاک رانسیر در آموزگاری که نمی‌داند این روش را بویژه در مقایسه با روش‌های رایج مدرن مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد.

(۵) اصل بنیادین : Axiome

(۶) هوشمندی : Intelligence

(۷) (نا)هوشمندی : (in)intelligence

(۸) بی-سَروری : an-archique

ânes bâtés (۹) به فرانسه

(۱۰) خردمندانگی : Rationalité

(۱۱) الزام متضاد : Double bind

(۱۲) اقتصاد نوین سیاسی در زمان لنین

(۱۳) Production immatérielle

(۱۴) جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه.

پی آمدهای مذاکرات هسته ای و نقش آن در تحولات سیاسی ایران

گفتگوی سیروس ملکوتی با مهرداد درویش پور و حسن شریعتمداری

[این گفتگو را بشنوبید](#)

طرح بحثی کوتاه درباره «جمهوری خواهان ایران و گرایشات درونی موجود در میان آنها»

اکبر سیف



در نظام جمهوری پیروان همه ادیان و مذاهب و نیز بی دینان و خدانا باوران، از حقوق یکسانی برخوردارند. تغییر عقیده و دین و مسلک آزاد است و با هیچ مانعی روبرو نمی باشد.

جمهوری خواهان ایران و گرایشات درونی آنها، در نظام جمهوری پیروان همه ادیان و مذاهب و نیز بی دینان و خدانا باوران، از حقوق یکسانی برخوردارند. تغییر عقیده و دین و مسلک آزاد است و با هیچ مانعی روبرو نمی باشد.

یکم - درمیهن ما ایران، مثل دیگر نقاط جهان، گرایشات سیاسی مختلف و گاه متضاد، خود را با جمهوری و جمهوری خواهی تعریف می کنند. چنین است که جمهوری ایران، جمهوری دموکراتیک، جمهوری دموکراتیک ولایتی، جمهوری دموکراتیک و سکولار، جمهوری عرفی، جمهوری فدرال، جمهوری سوسیالیستی، جمهوری دموکراتیک خلق، جمهوری اسلامی، جمهوری اسلامی دو، جمهوری دموکراتیک اسلامی در ادبیات سیاسی ایران مطرح شده اند. هر یک از این فورمولبندی ها از پیشینه تاریخی معینی برخوردارند و طرفداران آنها، به این یا آن صورت و تحت نام های مختلف، خود را سازمان داده اند.

اما جمهوری چیست و از آن چی می فهمیم؟

جمهوری فقط شکل نیست، فقط شعار نیست و از مضمون معین و شناخته شده ای برخوردار است.

«جمهوری» در واقع نظام سیاسی معینی است که با حاکمیت مردم بر مردم مشخص می شود. در جمهوری همه مقامات و مسئولیت ها انتخابی اند و مردم به عنوان شهروندانی برابر حقوق، از طریق انتخاب نمایندگان خود برای دوره زمانی معینی، در جریان انتخاباتی آزاد و دموکراتیک، مقامات و مسئولین را انتخاب می کنند. آنان، از طریق مکانیسم های قانونی و دموکراتیک، فعالیت انتخاب شدگان را کنترل و در صورت لزوم آنان را از اریکه قدرت پایین کشیده و با نماینده یا نمایندگانی جدید

جایگزین می کنند.

در نظام سیاسی جمهوری، قوای سه گانه قانون گذاری و قضائی و اجرائی از یکدیگر جدا هستند؛ آزادی احزاب سیاسی و سندیکا ها و مطبوعات و دیگر رسانه ها و نهادهای مدنی بر مبنای قانون تامین می باشد و دولت جمهوری موظف به تضمین آن می باشد.

در نظام جمهوری پیروان همه ادیان و مذاهب، و نیز بی دینان و خدا ناپسندان، از حقوق یکسانی برخوردارند. تغییر عقیده و دین و مسلک آزاد است و با هیچ مانعی روبرو نمی باشد. پیروان همه ادیان، اعم از اینکه در اکثریت باشند یا در اقلیت، آزادند در چارچوب قانون به هر شکلی که خود صلاح می دانند مناسک خویش را بجا آورند.

جمهوری در ارتباط نزدیک با قانون و قانون گرائی، دموکراسی، حقوق بشر و جدائی دین از دولت (در مفهوم دقیق آن که در برگیرنده هر سه قوه است) قرار دارد.

به این ترتیب است که نظام جمهوری در نقطه مقابل با تمامی نظام های سیاسی موروّثی، اعم از سلطنتی یا غیر سلطنتی، دینی و مسلکی قرار دارد.

جمهوری از پشتهوانه تاریخی و تجربی طولانی و شناخته شده ای برخوردار است؛ بطور مداوم خود را اصلاح کرده است و نمونه های موفق و ناموفقی را تا به امروز از سر گذرانده است. جمهوری به عنوان مدرن ترین سیستم سیاسی مدیریت جامعه شناخته شده و مهر و نشان خود را بر تاریخ بشریت زده است. اگر قرار بر این باشد که بر مبنای این پشتهوانه تاریخی و تجربه های موفق به انتخاب اقدام کنیم آنگاه، فارغ از نام و نشان های موجود، باید به محتوا و مضمون پروژه های سیاسی مستتر زیر این عناوین پرداخت. چنین است که به صرف پذیرش جمهوری به مفهوم سیستمی سیاسی، و نه اقتصادی - اجتماعی، به صرف پذیرش جدائی قطعی دین و مسلک و ایده ثلوثی از دولت، به صرف پذیرش برابر حقوقی شهروندان فارغ از تمایزات جنسی و قومی - ملی و تعلقات دینی و مذهبی مسلکی شان، به صرف پذیرش انتخابی بودن همه مقامات و پذیرش دموکراسی و اعلامیه حقوق بشر، تنها نشان جمهوری خواهی برای بخشی از این گرایشات باقی می ماند. (نظیر رژیم های سیاسی حاکم در سوریه کره شمالی و ایران و شوروی سابق و نظایر آن).

به عبارت روشن، تا آنجا که به بحث مربوط به جمهوری خواهان ایران و طیف بندی درونی آنها برمی گردد، طرفداران جمهوری اسلامی و طرفداران

جمهوری دموکراتیک اسلامی و طرفداران جمهوری اسلامی دو، با وجود همه تفاوت های درونیشان که گاه مهم می باشند و برخوردهای متفاوتی را ایجاد می کنند، در یک سو قرار می گیرند؛ طرفداران جمهوری سوسیالیستی و جمهوری دموکراتیک خلق و همه آنها که در پی تلفیق مسلک و ایده ثلوی با دولت هستند در سوی دیگر قرار می گیرند. در این دوسویه، آن بخش از شهروندان متعلق به دین و مذهب و یا مسلک و اینولوژی مرتبط با دولت، به اشکال مختلف از امتیازات ویژه ای برخوردار می گردند؛ تبعیض میان شهروندان به صورت های مختلف اعمال می گردد و درجه بندی شهروندان بنا بر تمایزات عقدتی و مسلکیشان بدل به امری عادی می گردد. این دودسته، با تمامی تفاوت های اساسی موجود در میان آنها، موضوع بحث ما در اینجا نمی باشند. بحث ما بر سر طرفداران جمهوری ایران بمثابه نظام سیاسی ای که طی چند سطر پیش و به اختصار، مشخصات اصلی آن بر شمرده شد متمرکز می باشد.

دوم- در نگاه رودر رو به جمهوری خواهان ایران و طیف بندی درونی آنها، در وقت موجود، ملاحظات زیر را می توان مطرح کرد:

واقعیت این است که حضور حاکمیت دینی در ایران که با سرکوب به شدت خشن و قرون وسطائی همه دگراندیشان و مخالفین نظام توأم بوده و می باشد هزینه فعالیت سیاسی مخالفین نظام را به شدت بالا برده و دست و بال جمهوری خواهان را نیز، مثل سایر مخالفین نظام، به شدت بسته است و امکان فعالیت آزاد و علنی را سلب نموده است. چنین است که ارائه برآورد دقیق از موقعیت و طیف بندی جمهوری خواهان حاضر در ایران دشوار است. به همین خاطر بحث ما به محدوده خارج از کشور و تشکل های جمهوری خواهی شکل گرفته در تبعید محدود می گردد.

موضوع مرکزی مورد اختلاف در میان جمهوری خواهان ایران در خارج کشور به امر ضرورت گذار از جمهوری اسلامی به جمهوری ایران و چگونگی آن برمی گردد. بخشی از آنان جمهوری اسلامی را اصلاح پذیر و بخشی دیگر اصلاح ناپذیر تلقی می کنند؛ یکی سیاست تعرضی علیه نظام دینی حاکم پیش می گیرد و دیگری سیاستی ملایم که گاه تاهمراهی با آن یا دنباله روی از بخشی از آن امتداد می یابد. و به این ترتیب به دو سیاست متفاوت در برخورد به رژیم ج ا و جناح بندی های درونی نظام ره می برند.

انجمن جمهوری خواهان ایران - پاریس، بنا بر منشور سیاسی آن به آن گرایشی از جمهوری خواهان ایران تعلق دارد که ضرورت گذار قطعی از جمهوری اسلامی به جمهوری پارلمانی در ایران را مطرح می سازند. انجمن ما به طور روشن و واضح مدافع و مروج گذار خشونت پرهیز از جمهوری

اسلامی است.

انجمن ما از لحاظ روش کار و سازماندهی از تشکیل انجمن های جمهوری خواهی محلی و هماهنگ کردن فعالیت های آنها در سطح اروپا و آمریکا، در روابطی دموکراتیک و افقی دفاع می کند. برایین مبنا انجمن ما تاسیس شده و در این راستا و به قصد گسترش و هماهنگ کردن فعالیت جمهوری خواهان در خارج تلاش می ورزد.

تا آنجا که به مواضع و رفتار سیاسی تشکل های موجود جمهوری خواهی برمی گردد نزدیک ترین جریانات جمهوری خواه به انجمن عبارتند از: انجمن های جمهوری خواهی محلی در هر آنجایی که تشکیل شده اند بویژه در آمریکا و اروپا، سازمان همبستگی برای جمهوری عرفی و حقوق بشر در ایران، اتحاد جمهوری خواهان ایران، جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران.

فعالیت های حقوق بشری در فعالیت انجمن ما نقش خاصی داشته و دارد. به همین خاطر انجمن رابطه بسیار نزدیک با تمامی انجمن ها و کانون ها و فعالین حقوق بشری داشته و دارد.

در بحث آلترناتیو جمهوری اسلامی باید توجه داشت که این آلترناتیو نه در خارج بلکه در اساس خویش در ایران و در جریان جنبش مردم در ایران و با تکیه بر مردم است که شکل می گیرد. به این ترتیب انجمن ما هیچ مناسباتی با کوشش های محافظی که به این یا آن شکل در پی آلترناتیو سازی در خارج هستند نداشته و ندارد.

جمهور خواهان متشکل در خارج از کشور بخش بسیار ناچیزی از شهروندان ایرنی طرفدار جمهوری رادر خود جای داده اند. همین بخش های متشکل نیز تاکنون از برقراری روابط موثر و مستمر با یکدیگر تا حدود زیادی ناتوان مانده اند.

مسئله مهم دیگر گسست رابطه ای است که میان نسل های مختلف جمهوری خواهان در تبعید به چشم می خورد. پروژه جمهوری خواهی در انحصار هیچ تشکل و فردی نیست. جمهوری خواهان متعلق به نسل های مختلف نتوانسته اند تا کنون همدیگر را بازیافته و حول پروژه واحد خویش به گفت و گو و تبادل نظر و سپس هماهنگ کردن فعالیت های سیاسی شان اقدام ورزند. چاره جوئی برای این مسئله امری عاجل است. انجمن ما می تواند در محدوده فعالیت خویش مبتکر این روند باشد و در سامان بخشی و انتظام تلاش ها و روابط پراکنده و اتفاقی موجود سهم ایفا کند.

پر واضح است که انجمن های جمهوری خواهی نه ایئولوژی محور هستند و نه شخصیت محور. آنها حول پروژه سیاسی جمهوری خواهی برای ایران که با ضرورت گذار از جمهوری اسلامی پیوند می خورد، گرد آمده اند. بنابراین هم سوسیالیست ها و هم دین باوران و بی دینان، و هم لیبرال ها در کنار هم می توانند حضور داشته باشند.

ب

کوشیم تا به سهم خویش در پا گرفتن بیشتر انجمن های جمهوری خواهی در اروپا و آمریکا، در برقراری رابطه مستمر و مؤثر میان جمهوری خواهان، در برقراری رابطه گسترده میان نسل های مختلف جمهوری خواهان در تبعید و در برآمد سیاسی مؤثر جمهوری خواهان در خارج از کشور و رواج گفتمان جمهوری خواهی در مقابل گفتمان های دیگر مؤثر باشیم.*

دو شنبه ۱۶ مارس ۲۰۱۵

* به نظر من بحث در باره اصلاح طلبان مذهبی و نیز دیگر جریان های سیاسی - مذهبی که خود را با هویت دینی یا مذهبی، اعم از شیعه یا سنی، توضیح می دهند؛ چه آنها که در کادر نظام و برای اصلاح آن می کوشند نظیر حزب مشارکت و مجاهدین انقلاب اسلامی و حزب کارگزاران، و چه آنها که برای جایگزینی نظام تلاش می ورزند نظیر طرفداران نشریه انقلاب اسلامی و مجامع اسلامی ایرانیان و مجاهدین خلق ایران؛ و چه آنان که در میان این دو گرایش هستند نظیر طیف جریانات موسوم به ملی- مذهبی ها، بحث جداگانه ای طلب می کند. به نظر چنین می رسد که همه اینها به این یا آن صورت از جمهوری اسلامی دوئی که با جمهوری اسلامی کنونی تفاوت هائی، گاه جدی و اساسی دارد، طرفداری می کنند. به نظر چنین می رسد که فاصله و یا تقابلی که اینان با جمهوری اسلامی گرفته اند و گاه تا اعلام پذیرش جدائی دین از دولت و اعلامیه جهانی حقوق بشر پیش می رود این خود بسیار مهم است اما آنجا که به مصادیق آن در ایران مربوط می شود هنوز تا برابر حقوق کامل همه شهروندان، که تعلق خاطر به مذهب شیعه امتیاز خاصی در بر نداشته باشد، که دین رسمی وجود نداشته باشد و قانون گذاری و قضاوت (دو قوه مقننه و قضائیه) و نیز نظام آموزشی و پرورشی کشور مطلقاً متأثر از قوانین شریعت شیعه نباشند انکشاف و گسترش نیافته است. اینکه دین اسلام و بطور مشخص مذهب شیعه در کشور ما از تاریخی طولانی برخوردار است، اینکه جامعه ما جامعه ای است مذهبی و شیعه مذهبان اکثریت جامعه را تشکیل می دهند و مسائلی نظیر آن، از جمله عواملی هستند که این جریانات در توجیه مواضع و رفتار سیاسی خویش به این یا آن صورت ابراز کرده و می کنند. توجه به تحولات نظری و سیاسی جریانات دین باور و اشتراکات این جریان های سیاسی با جمهوری خواهان ایران، بخصوص از این لحاظ اهمیت دارد که روند تفکیک دین و دولت در ایران و استقرار دموکراسی در میهن ما، به دلایل مختلف روندی بغرنج و پیچیده است و از مسیری دشوار عبور می کند. و در این روند، چنین به نظر می رسد که دو نیروی عمده دموکرات های سکولار و لائیک از یکسو و دین باوران سکولار و لائیک از سوی دیگر، در همراهی با دیگر نیرو ها و اقشار ترقی خواه کشور، نقش روزافزونی می توانند ایفا کنند.