

در مورد اطلاعاتی "بلوک متحد سوسیالیستی"

هراس از اعلام تشکیل یک حزب سنتی!

مهران زنگنه



در زیر به خواست تشکیل بلوک سوسیالیستی به شکل مختصر پرداخته شده است. نویسندگان همان حرفی را میزنند که همه، از محافل یکی دو نفره گرفته تا جریانهای بزرگتر میزنند! خواست وحدت این جمع را میتوان خواست قدرت تلقی کرد و در یک جمله خلاصه کرد: حول ما جمع شوید. از این رو خواست تشکیل بلوک دعوت به وحدت نیست بلکه دعوت به پذیرش روابط قدرتی است که نویسندگان در مرکز ثقل آن قرار دارند. خواست وحدت از مجرای تعامل میگذرد و موازین وحدت نتیجه تعامل است

طبعاً باید انتشار اعلامیه‌ای که تحت عنوان «اطلاعیه کمیته موقت هماهنگی برای ایجاد "بلوک متحد سوسیالیستی"» (منبع اطلاعیه) منتشر شده است، را مثبت تلقی کرد! نه بواسطه‌ی الگوی سنتی کار، نه بواسطه‌ی مفاد برنامه‌ی موقت و نه به خاطر این یا آن نکته‌ی مثبت در آن بلکه باید آن را فقط به خاطر یک کلمه در عنوان آن یعنی «متحد» مثبت تلقی کرد!

در کلمه‌ی جادویی مذکور خواست وحدت نیروهای به بیان می‌آید که بدون وحدتشان انقلاب آتی حداقل با عزیمت از تناسب قوای فعلی میتوان گفت محکوم به شکست است!

در واقع آنچه در این چند جمله‌ی اخیر ذکر شد به احتمال قریب به یقین مورد اجماع همه‌ی سوسیالیست‌ها است! مشکل اما این است که چنین اطلاعیه‌ای ارزش عملی ندارد علیرغم اینکه احتمالا در مورد خواست اصلی که آن را می‌توان خواست «وحدت» تلقی کرد، اجماع وجود دارد!

چرا؟ این اطلاعیه باز بدون توجه به موانع وحدت نوشته شده است! در گفتاری در کلاب‌هاوس (اتاق روایژ) با عنوان «مارکسیسم چند صدائی، قدرت و وحدت» نه به تمام موانع، بلکه به چند مانع اشاره کرده‌ام! (لینک زیر)

همانطور که آنجا اشاره شد متأسفانه باید باز اطلاعیه مورد بحث را در کنار برنامه‌های رادیکال جادوئی مکرر نوشته شده در طول چند دهه‌ی اخیر گذاشت! در اطلاعیه یک ویژگی می‌توان دید: سطح نازل آگاهی و تخیل مبتکرین. «آموزگارانی» که این اطلاعیه را نوشته‌اند خودشان نیاز به آموزش دارند!

اطلاعیه نشانی از زمان و مکان ندارد! بیائیم آن را به یکی از زبان‌های رایج (بگوئیم عربی یا انگلیسی) ترجمه کنیم و به عنوان کلمه‌ی عراق یا آمریکا را بیافزائیم! و بنویسیم «اطلاعیه ... در عراق (یا در آمریکا)»! جز دو کلمه‌ی سلطنت و اسلام در بند دوم، کدام کلمه یا مفهوم، کدام خواست را باید تغییر داد؟ یا با این تغییر نام چه چیز باید به اطلاعیه افزود یا کم کرد؟ هیچ! تعجبی ندارد، «نتایج» اصول آموزه‌ای (دکترینی) و آن هم دکترین مارکسیسم عامیانه خلاصه و به عنوان برنامه ارائه شده‌اند! کاری که هر کس می‌تواند بدان صورت بدهد اگر با الفبای مارکسیسم آشنا باشد (در اینجا حتی نوع مارکسیسم نیز مطرح نیست)! در حالیکه نقطه‌ی عزیمت هر نقد رادیکال اجتماعی و خواست‌های ناشی از آن، حداقل در دریافت مارکسی، نه اصول بلکه واقعیت است، در این برنامه به هیچ رو ساخت اجتماعی ایران و آرایش قوا در «تموج دوره‌ای» politische Konjunktur فعلی و احتمالا آتی در سطح ملی و

بین‌المللی بازتاب نیافته‌اند و فقط سرمایه‌داری بودن یا ویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی مورد توجه واقع شده است! با تساهل می‌توان گفت یک سلسله خواست صورت‌بندی شده‌اند که می‌توانند در سراسر جهان مطرح بشوند و در طول قرن گذشته بارها در سطح جهان و در چند دهه‌ی اخیر در اپوزیسیون برای ایران نوشته شده‌اند، اگر چه می‌توان با قطعیت گفت ربط مستقیمی به ایران ندارند!

کمونیست یا سوسیالیستی کیست که به جمع پذیرفته می‌شود؟ جواب اطلاعی: «تنها شرط توافق بر سر مبانی نظری مشترک و مبارزه عملی» است. «مبانی مشترک نظری» یعنی وحدت نظری (که شرط مارکسیسم تکصدائی روسی است) بدل به شرط ورود به محفل شده است! دقیقا آنچه مانع وحدت در جنبش سوسیالیستی است و فقط مبین یک دریافت و تفسیر اتوریتر از مارکس است شرط ورود به بلوک شده است!

از آنجا که این مبانی ارائه نشده‌اند، طبعا باید پرسید چه کسی قرار است این مبانی نظری را تعریف کند؟ و چگونه بر سر آنان توافق صورت می‌گیرد؟ جوابی صریح موجود نیست! احتمالا بر حسب سنت این نوع مارکسیسم، یکی از نسخ مارکسیسم روسی/ارتدکس، حزبی مبانی موجودند و ما باید طبق صورت‌بندی رایج آنان را به صورت «خلاق» به کار ببندیم!

چگونه توافق صورت می‌گیرد؟ مکانیسم تولید توافق چیست؟ معلوم نیست! منظور اما معمولا بر حسب تجارب گذشته احتمالا این است که هر کس می‌خواهد در این جمع فعال بشود باید نظرات ضمنی و صریح ارائه شده و رهبری مبتکرین را بپذیرد! (تا کنون چنین بوده است! در اطلاعیه چیزی نیامده که دلالت بر غیر آن بکند! جز واژه‌ی موقت که مبهم است! معمولا در جهان به اصطلاح «سوم» انسان با آگاهی نسبی در مورد تاریخ این جوامع کهیر می‌زند وقتی واژه‌ی موقت را در حوزه سیاست کلان می‌شنود! «موقت» در بیشتر موارد اسم رمز دوره‌ای است که روابط قدرت قرار است در آن تثبیت بشوند!

باید گفت این برنامه اصولاً آنقدر کلی است که از فرط کلی گوئی بی معنی می‌شود! این امر انسان را وامی‌دارد که به آن به عنوان نتایج یک گفتمان «محض» قدرت نگاه کند! گفتمان قدرت چه کسی؟ نامی وجود ندارد. چه چیز موجب عدم ذکر نام‌ها شده است؟ اهمیت نام‌ها در این است که انسان از روی نام‌ها کم و بیش و احتمالاً درمی‌یابد که خواست قدرت چه کسی (چه کسانی یا کدام جریان) مطرح است! این امر باید مخفی بماند تا تمام فعالیت‌های آنان که چیستی و کیستی آنان را روشن می‌کند، در محاق بماند و به این ترتیب گفتمان قدرت این افراد در گذشته دیده نشود!

از پیش می‌توان گفت فصل مشترک مبتکرین نیاز به سیاهی لشکر برای تحقق خواست قدرت‌شان است! سه حالت دارد: ۱) عناصر مبتکر منفردند ۲) ترکیبی از عناصر حزبی و منفردند هستند ۳) عناصر حزبی‌اند! احتمال حالت سوم کم است! مگر اینکه بپذیریم این یا آن حزب بواسطه‌ی بحران نفوذ می‌خواهد چیزی شبیه کنفدراسیون دانشجویی تولید کند و توان آن را ندارد خواستش را به طور مستقیم پیش ببرد! دومی الگوی رایج تمام تشکلهائی است که پیشوند «هم» دارند و باز همچون در کنفدراسیون دانشجویی شکاف بین روابط قدرت واقعی و صوری در آنان قابل مشاهده است! در حالت ۱ یعنی مبتکرین منفرد، بلافاصله به این شبهه دامن زده می‌شود که این قدمی در راه تشکیل یک حزب سنتی دیگر است و یا می‌خواهند در روند بازی‌های سیاسی دست بهتری داشته باشند. انسان به این نتایج می‌رسد اگر بپرسد چرا این افراد به احزاب و تشکلهای موجود نمی‌پیوندند؟ یا چرا از این تشکلهای خارج شده‌اند؟

وحدت ضروری است! وحدت محصول تعامل بین افراد و جریان‌ات است! این روند را باید سازمان داد و موانع آن را باید برداشت و نه از پیش یک برنامه عملاً تمام شده در ابتدای روند ارائه کرد که باید محصول و نتیجه‌ی تعامل در روند باشد! راه حل در

ایجاد یک شبکه‌ی وحدت است! در این شبکه باید فقط یک خواست مطرح بشود! خواست وحدت! نه مبانی نظری و نه خواست‌های برنامه‌ای حزبی (همچون در اطلاعیه)! مسئله اصلی گسست از مارکسیسم اتوریتر روسی و اتفاقاً بر خلاف اطلاعیه گسست از خواست توافق در وجه نظری مطرح است! مسئله تولید مکانیسم تولید اجماع یا حل مسئله‌ی قدرت است که منوط به انکشاف تشکلهای و تعامل بین جماعت گرد آمده در آنان و به ترتیب تعامل بین اجزاء ساختی است! چتری که ادعا می‌شود فراحزبی است، فراحزبی نیست، بلکه حزبی، حداکثر و در بهترین حالت یک حزب □□□□ جدید است که عملاً و در بنیاد تفاوتی با سایر احزاب ندارد و یا نخواهد داشت! حداقل باید این پرسش را در ذهن داشت آیا این اطلاعیه اعلام حزب کسانی نیست که حتی از اعلام حزب هراس دارند؟ الگوی نخ‌نمای پیشبرد خواست یعنی تشکیل یک بلوک از بالا با اعلام موازینی که حداقل به صورت موقت «باید» پذیرفت، نمونه‌ی تقرب سنتی مبتکرین به مسائل است! باید با این الگوها خداحافظی کرد! تناقضی که در اطلاعیه وجود دارد عبارت از: خواست وحدت بدون برداشتن موانع سیاسی-تئوریک وحدت است!

لینک گفتار «مارکسیسم چندصدائی، قدرت و وحدت»:

https://www.clubhouse.com/room/MKvJ0VKX?utm_medium=ch_room_m&utm_campaign=sbh2h8LINo5iILKFErgpTQ-858769

لینک دو مقاله‌ای که در گفتار به آنان اشاره می‌شود:

▪ بررسی آرایش نیروهای سیاسی در روند جاری و بحران روامندی

<https://www.azadi-b.com/?p=32405>

▪ شکاف بین نسل‌ها و انقلاب آتی شکاف بین نسل‌ها و انقلاب آتی

<https://www.azadi-b.com/?p=27528>

ویژگی‌ها و بغرنج‌های جنبش‌های ضدسیستمی شیدان و ثیق

امروزه، در سطح جهانی، ما شاهد برآمدن جنبش‌های نوین اجتماعی با خصلت ضدسیستمی می‌باشیم. ویژگی‌هایی مشترک آن‌ها را از جنبش‌های اجتماعی کلاسیک متمایز می‌سازند. از آن جمله است نامتجانسی اجتماعی و طبقاتی؛ گوناگونی و گاه ناهمسویی خواست‌ها؛ خودجوشی و گرایش نیرومند این جنبش‌ها به خودگردانی؛ خودمختاری و استقلال نسبت به دولت، قدرت‌ها و احزاب؛ رادیکالیسم و به طور عمده خشونت‌پرهیزی آن‌ها؛ وجود تضادها و اختلاف‌های درونی؛ ناپایداری و سرانجام دشواری تشکیلاتی. ویژگی‌های فوق این جنبش‌ها را با بغرنج‌هایی روبه‌رو می‌سازند که در این نوشتار مورد تأمل قرار می‌دهیم.



ویژگی‌ها

جنبش‌های ضدسیستمی را به جنبش‌هایی گوئیم که خواهان تغییر ریشه‌ای نظام در تمامی مناسبات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هستند. این جنبش‌ها خود را در شکل‌هایی گوناگون آشکار می‌سازند. در شکل جنبش مدنی؛ جنبش زنان، جنبش زیست‌محیطی؛ جنبش‌های ضد سلطه، تبعیض و نابرابری؛ جنبش‌هایی از دیکتاتوری، دین‌سالاری و سرمایه‌داری... این جنبش‌ها در اوضاع تاریخی ویژه‌ای رخ می‌دهند. از یکسو جهانی‌شدن سرمایه‌داری و اقتدارگرایی و از سوی دیگر فروپاشی یا افول دو آلترناتیو تاریخی یعنی

سوسیالیسم/کمونیسم توتالیتار و سوسیالدموکراسی
رفرمیست.

این جنبش‌ها، هر یک با ویژگی‌هایی، از 2010 (1388) در اروپای غربی، آمریکای شمالی و جنوبی، در مغرب عربی، در مصر، خاورمیانه، هنگ کنگ... آغاز شدند و کمابیش امروزه در همه جا سربرافراشته‌اند. در ایران نیز، خیزش انقلابی... در سال 1401 را می‌توان از زمره جنبش‌ها و قیام‌های نوین امروزی جهان، به‌ویژه در مقابله با بنیادگرایی و تئوکراسی اسلامی (در مورد ایران) قرار داد. این جنبش‌ها، روی‌هم‌رفته، با وجود تفاوت‌های ناشی از شرایط اجتماعی و سیاسی گوناگون‌شان، از چند ویژگی مشترک برخوردارند که در زیر می‌شماریم.

1- این جنبش‌ها در پی «انقلاب» به معنای کلاسیک، یعنی تسخیر دولت و اعمال حاکمیت و سلطه توسط قدرتی، طبقه‌ای، حزبی، آوانگاردی، لیدری یا رهبری... نیستند. انقلاب‌ها در طول تاریخ معاصر همواره نشان داده‌اند که به استقرار سلطه و استبدادی دیگر، گاه سهمگین‌تر، انجامیده‌اند (انقلاب فرانسه، روسیه، چین، کوبا...). اما این جنبش‌ها در عین حال رفرمیست... نیز نیستند چون خواهان تغییرات ساختاری و بنیادین و نه ترمیم و حفظ سیستم می‌باشند.

2- موضوع و انگیزه‌ی اصلی این جنبش‌ها، مسائل کنکرت و مشخص اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مدنی، محیط زیستی... در زمان و مکان معین است. این جنبش‌ها، تحقق خواست‌های خود را به فردای موعود پس از سرنگونی رژیم یا انقلاب نمی‌سپارند، بلکه می‌خواهند شکل زندگی نوین خود را «...» در دست گرفته و به وجود آورند.

3- این جنبش‌ها، «طبقه‌ای» به معنای کلاسیک مارکسیستی، یعنی مبارزه طبقه علیه طبقه یا مبارزه طبقه کارگر علیه طبقه بورژوازی، نیستند. در این جنبش‌ها، مردمانی شامل شهروندان و قشرهای اجتماعی گوناگون، در بسیارگونگی‌شان، در اشتراک‌ها و

اختلاف‌های شان... وارد مشارکت و مبارزه می‌شوند. در این میان، کارگران تولیدی نقش ممتاز و پیشتازی که در مبارزات طبقاتی گذشته داشتند را از دست داده‌اند.

4 - جنبش ضدسیستمی حرکتی متحد، یکدست و یکپارچه نیست. هم‌چنان که «مردم» نیز توده‌ای متحد، یکدست و یکپارچه نیست. امروزه، چندپارگی و چندگرایی به یک ویژگی درونی و اندرپاش جوامع بشری تبدیل شده است. جنبش‌های نوین نیز پدیداری جدا و متفاوت از وضعیت عمومی چنددستگی اجتماعی و سیاسی نیستند. این جنبش‌ها دارای اختلاف‌ها و تضادهای پرشمار خود می‌باشند. در درون آنها خواسته‌های گوناگون، در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی طرح می‌شوند؛ در رابطه با دموکراسی و جمهوری، در مورد برابری و عدالت اجتماعی، در موضوع شکل نوین زندگی و پاسداری از محیط زیست، در برخورد به تبعیض‌های گوناگون، در مورد دین، نقش آن در جامعه و اصل جدایی دولت و دین، در رابطه با شکل عدم تمرکز در اداره امور کشور. بر سر همه این مسائل، هم اشتراک وجود دارد و هم اختلاف. در نتیجه، امتزاج و اتحاد به سوی خواسته‌هایی مشترک که مورد توافق و تفاهم همه یا حداقل اکثریتی بزرگ باشد، امری سخت و پیچیده می‌شود. از سوی دیگر، خطری که جنبش‌های ضدسیستمی را امروزه تهدید می‌کند، مداخله‌ی احزاب قدرت‌طلب و نفوذ ایدئولوژی‌های انحرافی در ضدیت با آزادی و دموکراسی است؛ چون اقتدارگرایی، بنیادگرایی دینی، توتالیتاریسم، ناسیونالیسم و پوپولیسم راست و چپ.

5- جنبش‌های اجتماعی نوین حرکت‌هایی مستقل و متکی به خود هستند و از دولت‌ها، قدرت‌ها، حزب‌ها و دیگر نهادهای اقتدارگرا پیروی نمی‌کنند. این جنبش‌ها سازمان‌یابی هرمی، سلسله‌مراتبی و بوروکراتیک و شکل‌های کلاسیک تشکیلاتی و حزبی را رد می‌کنند. آنها در پی ابداع و آزمودن اشکال نوینی از سازماندهی هستند که بر اساس دموکراسی مستقیم عمل کنند.

یعنی مشارکت و مداخله‌ای بدون واسطه، بدون نماینده، بدون سلسله‌مراتب، بدون لیدر، رهبر یا کفیل. در نتیجه آنها می‌خواهند به صورت شبکه‌ای و افقی، با رایزنی و تصمیم‌گیری همه از راه تشکیل «**مکاتبات**» عمل و خودسازماندهی کنند. امروزه، خودمختاری، خودگردانی و عدم تمرکز، سه خصوصیت بارز و مشترک بسیاری از این گونه جنبش‌ها شده‌اند. این شیوه‌های نوین خودسازماندهی و مشارکت، در عین حال، اصول تبیین‌کننده‌ی شکل جدید زندگی و جامعه‌ای را باید پیریزی کنند که جنبش‌های رهایی‌خواه می‌خواهند به‌وجود آورند.

6- جنبش‌های نوین امروزی، در اکثریت‌شان، از آن جا که بازتولید حاکمیت و سلطه را در دستور کار و برنامه‌ی مبارزاتی خود قرار نمی‌دهند، جدا از خشونت عمل می‌کنند. آنها به دام ایدئولوژی "قهر انقلابی در برابر قهر رژیم" نمی‌افتند، با این که «**مکاتبات**» (از دیباچه‌ی اعلامیه جهانی حقوق بشر، 10 دسامبر 1948) را به رسمیت می‌شناسند. این گرایش به عمل مسالمت‌آمیز و خشونت‌پرهیز، یکی دیگر از ویژگی‌های مهم و تمیزدهنده جنبش‌های ضدسیستمی امروزی از حرکتهای انقلابی پیشین است. حرکتهایی که برای تصرف قدرت دست به مبارزه‌ی مسلحانه، جنگ توده‌ای یا چریکی می‌زدند و در نهایت یا با عدم پشتیبانی مردم‌شان و در نتیجه شکست روبرو می‌شدند و یا در صورت کامیابی، به پاری دنباله‌روی مردم، سلطه‌ای گاه خشن‌تر را جایگزین سلطه‌ی رژیم قبلی می‌کردند. با این حال، ایدئولوژی قهر و خشونت حضور فعال در جوامع امروزی دارد و جنبش‌های نوین اجتماعی را به چالش می‌کشد.

بغرنج‌ها

با توجه به ویژگی‌های فوق، پروبلما تیک‌های جنبش‌های ضدسیستمی را در 5 زمینه توضیح می‌دهیم.

1- فقدان بَدیل ایجابی، که از کمبودهای اصلی

جنبش‌های ضدسیستمی به شمار می‌رود. این جنبش‌ها تا کنون نتوانسته‌اند از فاز مطالبات و موضع‌گیری منفی و سلبی فراتر روند و در برابر سیستم حاکم موجود، یک آلترناتیو اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که اثباتی، ایجابی و در عین حال ریشه‌ای و بنیادین باشد ارائه دهند. در این راستا پرسش‌های اساسی زیر بی‌پاسخ مانده‌اند.

- کدام «شکل نوین زندگی» که بسنده (مکفی) و رضایت‌بخش در آزادی و رهایی از سلطه‌های گوناگون باشد؟

- کدام اقتصاد ضد مصرف-تولید-رشد گرایي که حافظ زندگی بشر، زمین، محیط زیست و اقلیم باشد؟

- کدام مناسبات اقتصادی و اجتماعی که نه سرمایه‌داری خصوصی باشد و نه سرمایه‌داری دولتی؟ کدام «تصاحب» اشتراکی و جمعی نیروهای مادی و مولده که نه مالکیت خصوصی باشد و نه مالکیت دولتی؟

2- بغرنج ناشی از جهانی شدن. امروزه، با وابستگی و پیوستگی دولت - ملت‌ها به یکدیگر در همه‌ی زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، بهداشتی، محیط‌زیستی، اقلیمی... امکان ایجاد تغییراتی بنیادی و پایدار تنها در یک کشور، مستقل و جدا از دیگر کشورهای منطقه و جهان، بسیار دشوار می‌گردد. امروزه در عصر جهانی‌شدن، تحقق یک آلترناتیو اجتماعی و سیاسی بنیادین و رهایی‌بخش، ناگزیر باید با همراهی، همسویی و مشارکت دیگر کشورها و ملت‌ها در سطح منطقه و جهان صورت پذیرد. در نتیجه، امر تغییرات بنیادی و سیستمی در یک کشور در برابر بغرنج چگونگی شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های هماهنگ، همسو و همبسته در منطقه و جهان قرار می‌گیرد.

3- چگونگی گذر از دموکراسی نمایندگی، با ناتوانی‌ها و نارسایی‌های ساختاری‌اش، به یک دموکراسی مشارکتی و مستقیم، با همه‌ی شاخص‌هایش،

امروزه به یکی دیگر از پروبلما تیکهای جنبشهای ضدسیستمی تبدیل شده است. امکان‌پذیری و چگونگی تحقق «دموکراسی مستقیم»، چون سرمشق و پارادایم سیاسی و اجتماعی، که از یونان باستان برخاسته، پرسشی است که همچنان بدون پاسخ باقی مانده است. جدا از دموکراسی آتنی در پنجم پیش از میلاد و کمون پاریس در 1871، که هر کدام ویژگی‌ها و شرایط تاریخی و اجتماعی ویژه خود را داشتند، در زمان ما شکل‌هایی به عنوان «دموکراسی مستقیم» تجویز و تبلیغ می‌شوند. از جمله «حکومت شورایی» یا «رفراندوم به ابتکار مردم» از سوی برخی جنبشهای رادیکال. اما نمونه‌ای شوراها ی صوری تحت قیومیت حزب بلشویک (پس از انقلاب اکتبر در اتحاد شوروی سابق) و یا الگوی همه‌پرسی در کشور سوئیس. این‌ها همه به دور از دموکراسی مستقیم هستند و به پرسش اصلی یعنی چیستی و چگونگی یک دموکراسی واقعی بدون نمایندگی، وکالت یا نیابت... پاسخ نمی‌دهند. مسأله اصلی، شکلیابی مشخص مداخله‌ی مستقیم مردمان بسیارگونه، یا اشتراک‌ها، اختلاف‌ها و تضادهای‌شان در اداره‌ی آزادانه‌ی امور خود در سرزمینی پهناور و پر جمعیت است؟

4- بغرنج تشکل‌پذیری، یکی دیگر از پروبلما تیکهای بزرگ جنبشهای ضدسیستمی کنونی است که تشکلیابی کلاسیک (سنتی) به صورت حزبی یا جبهه‌ای را به راستی رد می‌کنند.

امروزه، با تغییرات ساختاری و تکنیکی در شیوه‌ی تولید، با گسترش فزاینده کار غیرمادی و تحولات در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی...، مردمانی گوناگون، با اشتراک‌ها، اختلاف‌ها و تضادهای‌شان، زیر سلطه‌های مختلف قرار می‌گیرند و در نتیجه پا به میدان مبارزه‌ی ضدسیستمی می‌گذارند. از آن جمله است جوانان، زنان، اقلیت‌های جنسیتی، ملیتی و عقیدتی، فعالان جامعه مدنی و مدافعان محیط زیست. اینان، برخلاف کارگران صنعتی سده‌ی گذشته که منافعی مشترک داشتند و متحد بودند، نیروی

اجتماعی یکپارچه و متحد با خواسته‌های مشترک را تشکیل نمی‌دهند. به واقع، سوژه‌های تغییرات اجتماعی امروزی، مردمان گوناگونی را در بر می‌گیرند با ویژگی‌ها، تمایزها، اختلافات و تضادهایشان. از این رو اتحاد و تشکیل‌پذیری آنها به صورت پایدار و منسجم سخت دشوار می‌شود.

از سوی دیگر، تئوری‌های کلاسیک تحزب برای هدایت و رهبری جنبش، که در گذشته توسط جریان‌های چپ انقلابی تبلیغ و ترویج می‌شدند، امروزه ناتوانی و ناکارایی خود را به نمایش گذاشته‌اند. سیستم سازماندهی بر اساس قیومیت حزب بر جنبش‌های اجتماعی و سندیکایی، بر اساس رهبری جنبش از سوی یک مرکز، منسوخ شده است. به همین سان نیز، [] و نظریه‌های مشابه همگی باطل شده‌اند. کمتر جنبش نوین مردمی در جهان امروز را می‌شناسیم که زیر قیومیت و رهبری احزاب سنتی رفته باشد و یا آماده به پذیرش کفالت آنها باشد. جنبش ضدسیستمی می‌خواهد اشکال دیگر و نوینی از فعالیت جمعی و متشکل در گسست از اشکال سنتی را ابداع و تجربه کند. یعنی سازماندهی و تشکیلاتی بر پایه خودمختاری، خودگردانی دموکراتیک و مشارکت برابری همه‌ی شرکت‌کنندگان در تصمیم‌گیری‌ها از راه «مجمع عمومی». اما امروزه این جنبش‌ها در شرایط دشواری قرار دارند. از یکسو، تئوری‌های تشکیلاتی گذشته مردود شده‌اند و دیگر پاسخگوی اوضاع کنونی نیستند و از سوی دیگر، شکل‌های نوین نیز پا به عرصه وجود نمی‌گذارند و یا پایدار نمی‌مانند.

5- ایدئولوژی‌های غیر یا ضد دموکراتیک - چون ناسیونالیسم، پوپولیسم و دین‌سالاری (از جمله اسلام‌گرایی) - که در جوامع امروزی عمل می‌کنند و فعال می‌باشند، جنبش‌های نوین را در برابر چالش‌های بزرگ قرار می‌دهند. این جنبش‌ها باید با اتکا به خود راه‌های مقابله‌ی بدون مماشات با این ایدئولوژی‌های اقتدارگرا را پیدا و ابداع کنند. این امر اما ممکن نیست جز از طریق پایداری

جنبش‌های ضدسیستمی در دفاع از آزادی، دموکراسی و جمهوری؛ از راه پایبندی به حقوق بشر و برابری، به‌ویژه برابری زن و مرد و مردمان مختلف؛ و سرانجام از راه پایبندی به اصل جدایی دولت و دین (که از نظر من در شکل کامل آن □□□□□□ نام دارد) و سیاست عدم تمرکز در اداره‌ی جامعه.

نتیجه‌گیری

نقش کنشگرانِ رهایی‌خواه در جنبش‌های ضدسیستمی چه باید باشد؟ بدون تردید رهبری و قدرتِ طلبی نیست. امر مبارزه سیاسی و اجتماعی را باید از دبستگی به دولت، حاکمیت، قدرت و تصرف آن، که به جابجا شدن سلطه می‌انجامد، رها ساخت. بینشی سلطه‌طلبانه، به‌ویژه در تفکر و عمل سوسیالیستی و چپ‌هم‌چنان وجود دارد که امر قدرت، دولت و تسخیر آن توسط حزب، طبقه یا آوانگارد را در کانون سیاست، انقلاب و جنبش قرار می‌دهد. امروزه، رهایی‌خواهی و جنبش‌گرایی را باید در گسست کامل از چنین بینشی تعریف و تبیین کرد. در رد اقتدارگرایی که دست به بازتولید سلطه به نام مردم، ملت، طبقه کارگر، شورا، حاکمیت ملی، دین می‌زند. و سرانجام در رد پوپولیسم راست و چپ که هر دو با تفاوت‌هایی به دنبال «ساختن» یک «مردم واحد» و تبدیل دموکراسی به دیکتاتوری اکثریت، توده، مردم یا افکار عمومی هستند.

نقش کنشگرانِ رهایی‌خواه امروز، هم‌کوشی با جنبش‌های ضدسیستمی است. از راه تحلیل و بررسی شرایط پیدایش، رشد و گسترش آن‌ها در اشتراک‌ها و اختلاف‌های شان. از راه نشان دادن توانایی‌ها و نوآوری‌ها و در عین حال کمبودها و ناتوانی‌های این جنبش‌ها. از راه کمک نظری و عملی به تبیین آلترناتیوی ایجابی و اثباتی، ابداع شکل‌هایی از دموکراسی مستقیم و تشکلیابی در خودمختاری و خودگردانی. از راه ایجاد همبستگی و همسویی با جنبش‌های نوین در کشورهای مختلف جهان. سرانجام از راه مقابله نظری و سیاسی با ایدئولوژی‌های

اقتدارگرایی راست و چپ، دینی یا غیر دینی.

شیدان و ثیق

شهریور 1402 - اوت 2023

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

جنبش، انقلاب

حمید رفیع

حدود یکسال از جنبش علیه پوشش اجباری برای زنان و قتل مهسا امینی توسط استبداد ولایت مطلقه فقیه گذشت. از دید من جنبش به دو دلیل می تواند آغاز شود:



۱- بیان یک خشم در مورد یک ناحقی باشد، بدون اینکه در اندیشه افراد جامعه تغییر اساسی ای صورت گرفته باشد. در این نوع جنبش، آینده، مشخص نیست و در ابهام باقی می ماند و به جنبش همگانی تبدیل نمی شود. چنین جنبشی، بعد از مدتی، بدون اینکه علت خشم حل شده باشد، پایان می یابد، برای مثال در فرانسه، جنبش آنهایی که معروف به جلیقه زرد ها بودند و بعثت بالا رفتن مالیات بر بنزین و گرانی قیمت بنزین خشمگین شده بودند، همگانی نشد و بعد از مدتی پایان یافت، هر چند که علت آن جنبش هنوز وجود دارد.

۲- جنبش، ترجمان تغییر در اندیشه حداقل ده درصد افراد جامعه است و نیاز به تغییر در بنیادهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را علنی می کند. این نوع جنبش، می تواند مثل انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، جنبش همگانی بشود، و هر چه ادامه پیدا کند، تغییرات و خواست های شفاف تر و همگانی تر شوند. تغییرات، هم در پندار و هم در عینیت، ممکن می شوند و آینده ای با بنیاد هایی متناسب با آن خواست ها، هم نشان داده می شوند و هم امکان

ساخت می‌یابند. در این نوع دوم جنبش، بعد از آغاز تغییر در عینیت‌ها، اگر تغییرات در اندیشه‌ها از قدرت‌مداری‌ها به حقوندی‌ها که موجب جنبش شدند و آنرا گسترده ساختند، حفظ نشوند، تمامیت خواهان وابسته می‌توانند به بهانه‌های "دین"، "مرام"، "امنیت"، "انقلابی"، و ... آنها را به اندیشه‌های قبل از جنبش برگردانند و جامعه را منفعل سازند. تمامیت خواهان وابسته، می‌توانند در عشق به قدرت، استبدادی جدید را با زد و بند با قدرت‌های خارجی، تأسیس کنند، همانگونه که بعد از سقوط استبداد پهلوی، اقلیتی تمامیت خواه، امکان کودتا علیه انقلاب و تأسیس استبداد جدیدی را یافت.

در اندیشه‌های تغییر کرده از قدرت‌مداری‌ها به حقوندی‌ها، هر انسان خود را مسئول کردار و گفتار خود می‌شناسد، و انسان‌ها را با اصول استقلال و آزادی انسان و وطن می‌سنجید، و نه برعکس. چنین انسانی، آلت فعل هیچ مرجع، مقام، و تفکری نمی‌شود. لازم است در ادامه تجربه انقلاب، در پی تداوم در تغییر اندیشه‌ها باشیم، تا احیای حقوق برابر خود بعنوان انسان و حقوق شهروند را، تا احیا و حفظ حقوق ملی محور تصمیم‌گیری برای وطن را، تا احیا و حفظ حقوق طبیعت که جدا ناپذیر از حقوق انسان اند را، متحقق سازیم. لازم است، بعد از دو قرن مبارزه و سه انقلاب، حق تصمیم (= استقلال)، و حق انتخاب نوع تصمیم (= آزادی) برای هر ایرانی را برسمیت بشناسیم و شالوده و زیر بنای انتخاب دین یا مرام اش بدانیم.

در اینجا سخنی دارم با هموطنان مسلمانم،

در قرآن، انسان اشرف مخلوقات شناخته شده و او دارای حق تصمیم و حق انتخاب نوع تصمیم دانسته شده است. این دو حق- و همچنین حقوق دیگر- را نمی‌توان از انسانی به انسان دیگری انتقال داد. هر انسانی، تنها مسئول کردار و گفتار خویش است. قرآن، دین برای انسان با شناخت و انتخاب بر مبنای استقلال و آزادی را صحیح دانسته و دین ارثی را رد کرده است! دینی که مقابل نمادهای زور قرار می‌گیرد. پس اطاعت از تصمیم "رهبر" با توجیهات اسلام فقهاتی ضد بیان اسلامی قرآن، چگونه ممکن شده است؟ دستگاه استبداد دینی، خدا را زور مطلق و انسان را موجودی ناچیز و مطیع تعریف می‌کند که تعریفی عین ثنویت و ضد توحیدی است. آن دستگاه استبدادی، توانسته است با بکارگیری جعلی نام "اسلام"، با اصالت دادن به زور، و با ساختن "خدا"ی مطلق زور، رابط انسان با خدای

مطلق حق را قطع کند و او را در از خود بیگانگی، در ذلت و کارپذیری قرار دهد. دستگاه استبداد دینی، با این جعل نام و اصالت قائل شدن برای زور است که از قرن ها پیش تا امروز، بر اندیشه های باورمندان حاکم است و توانسته است باورمندان خود را وسیله قربانی کردن استقلال و آزادی خود، و نیز دیگر انسان ها و طبیعت کند و از آنها موجوداتی ذلیل بسازد!

لازم است تلاش کنیم که با احیای حقوق خود، حق تصمیم و حق انتخاب نوع تصمیم برای خود و وطن را حق مسلم خود بشناسیم. همچنین لازم است که اعتیاد به زور را در اندیشه های خویش پاک سازیم، تا آزاد و مستقل شویم و توان نجات خود، طبیعت و وطن را بدست آوریم. ساختن ایران مستقل و آزاد را می توانیم با نابود کردن ریشه های استبداد در پندار ها و کردار های خود، بعد از سه انقلاب پیشین، ممکن سازیم.

در آخر ذکر این مهم را لازم می دانم که دو دسته باور وجود دارند:

- دسته اول، باور به جبر است! در آن باور، موقع سختی و گرسنگی و فقر، انسان بدنبال علت ها نمی گردد و فقط می خواهد مشکلاتش بدون تلاش رفع شوند!

- دسته دوم، باور به اختیار است، در آن باور، انسان در پی یافتن علت های مشکلات می رود و برای از بین بردن آنها، تلاش می کند. انسان با چنین باوری در مبارزه با استبداد در هر شکل اش، زمانی که احیا و حفظ حقوق برابر خود بعنوان انسان و شهروند، احیا و حفظ حقوق ملی، احیا و حفظ حقوق طبیعت را بخواهد و حق تصمیم و حق انتخاب نوع تصمیم را حق مسلم خود بداند، علت های عدم حل آنها را شناسایی و در پندار ها و در کردار ها بر طرف می کند.

از دید من، وظیفه هر انسان آزادیخواه این است که الگوی دسته دوم و نماد استقلال و آزادی انسان و وطن بگردد. یعنی پندار و گفتار و کردارش یکسان و بیانگر آن اصول بشود و جامعه را دعوت به پیوستن به انسان های مستقل و آزاد کند. تغییر ها در عینیت ها، فقط با تغییر ها در پندار ها و کردار ها و گفتار های قسمت بزرگی از جامعه ممکن می شود. تنها دلیل مشکلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، وجود استبداد در حاکمیت و نیز در

باورهای فرد فرد ما است.

از نظر من، آنها که می گویند امروز فقط به براندازی استبداد باید فکر کرد و صحبت از آینده نکرد، به ما دروغ می گویند. زیرا سانسور نظرها، هیچوقت وسیله احیای استقلال و آزادی انسان ها و وطن نبود و نیست. با نمایان سازی شفاف آیندۀ در پس استبداد است که می فهمیم، چه خواهیم داشت، چرا خواهیم داشت. بدین دورنما سازی، خواست هایمان که ترجمان تغییر در اندیشۀ ما است، شفاف و همگانی می شوند. اگر نیروی جانشین و بدیل معرف آن خواست ها وجود داشته باشد، پیروزی جنبش ممکن می شود. مسئولیم که اینبار بعد از پیروزی، با حفظ تغییرات حقوقی در اندیشه ها، از دست آوردهای پیروزی بر استبداد پاسداری کنیم.

به امید آزادی تمامی زندانیان سیاسی و عقیدتی، روح همۀ شهدای راه استقلال و آزادی ایران شاد. شاد باشید.

حمید رفیع،

۱۶ مرداد ۱۴۰۲، برابر با ۷ اوت ۲۰۲۳

سخنی با نواندیشان دینی

بهر روز ورزنده

واژه « نواندیشی دینی» در نگاه نخست بسیار جذاب می نماید، زیرا که هم از کلمه «نو» بهره مند است و هم مفهوم اندیشیدن را در ذهن تداعی می کند، که هردو دارای باری مثبت و مردم پسند هستند. اما آیا تلفیق این دو با یکدیگر شرعا و عرفا می تواند مجاز باشد؟



تفاوت بین امر مجاز و غیر مجاز را چگونه می توان تشخیص داد و تفاوت میان این دو مقوله در کجا است؟ آیا می توان دو واژه اندیشیدن و نو بودن را تعریف علمی کرد، اگر آری، این تعاریف

چیستند و چه خصوصیات دارند؟

در معنا شناسی علمی اندیشه را (از جمله) چنین تعریف کرده اند: اندیشه و تفکر عبارت است از شروع یک فرایند و فعالیت ذهنی از راه طرح پرسش، بررسی و تحلیل داده های مفروض و تعریف راهکارهای ملزوم جهت نیل به مقصود. اندیشیدن فرایندی است که از راه آن یک بازنمایی ذهنی نوین به وسیله تبدیل اطلاعات و تعامل بین خصوصیات ذهنی، قضاوت، انتزاع، استدلال و حل مسئله ایجاد می شود. اندیشیدن فرایندی رمزی و درونی است که منجر به یک حوزه شناختی می گردد که نظام شناختی شخص به اندیشه نشسته را تغییر می دهد.

به دیگر سخن، اطلاق دلبخواهی صفات «اندیشه» و «نو» برای مقولاتی که نه با اندیشیدن سر و کار دارند و نه نو هستند، نمی تواند مجاز باشد.

برگردم به موضوع سخن، یعنی نواندیشی دینی. نخست باید پرسید که آیا اصولاً امکان اندیشیدن در درون ساختار یا نظامی بسته که سراسر بر بنیان اعتقاد راسخ و خدشه ناپذیر بر حقانیت مطلق آن ایده استوار است، ممکن هست؟

هنگامی که از فکر و اندیشه سخن می گوئیم، به این معنا است که در طی یک فرایند و فعالیت ذهنی، نخست موضوع مورد مطالعه را زیر ذره بین بصیرت قرار می دهیم و با طرح پرسش های ضروری آنچه را که موجود است بررسی و تحلیل می کنیم، جوانب متفاوت آن را در نظر می گیریم، رابطه آن با دیگر داده ها و پدیده ها را مشخص می کنیم و بر اساس آنها به دنبال پاسخ و سنتزی نوین می رویم. روشن است که این پاسخ می تواند در تایید یا رد فرضیه ما باشد. به علاوه، علم و تجربه نشان می دهند که این پاسخ نوین می تواند هنوز پاسخ نهائی نباشد، زیرا هر پاسخ جدیدی می تواند پرسش های جدیدتر دیگری را در پی داشته باشد.

پس، می توان گفت که «حقیقت» هیچگاه دست یافتنی نیست و چیزی بنام حقیقت یا حقانیت مطلق وجود ندارد. این نوع برخورد با پدیده ها همان روشی است که در علم و دانش به کار می رود. اگر چنین نبود، دانش بشر نمی توانست کوچکترین گامی به پیش بردارد و همواره به دستاوردهای جدیدتری برسد. پذیرش دست نیافتنی بودن حقیقت، در واقع موتور محرک دانش در تمامی دوران تاریخ بوده است و اگر تاریخ بشر همواره رو به پیش بوده، ناشی از همین نحوه برخورد

با مسائل و پدیده ها است.

حال اگر پدیده‌ای به نام دین و ایمان را، که از نگر ما و نیز خود آنها، اساس و بنیان اش از همان ابتدا ثابت و غیرقابل تغییر است، و هیچگونه تردید و پرسشی درباره درستی و موجودیت ثابت آن مجاز نیست، و آن را حقیقت مطلق فرض می کنیم که یک بار و برای همیشه نازل شده است، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، آیا می توانیم نام چنین کاری را «اندیشیدن» بخوانیم؟ و آیا می توان کوشش برای توجیه و قابل پذیرش کردن بیشتر امری غیرعلمی و متضاد با خرد را تحت عنوان تعمق و تعقل درباره اجزاء آن در چهارچوب آنچه که هست را به صفت نو ملقب ساخت و بر آن نام "خردگرائی" داد؟

آیا این به اصطلاح «اندیشیدن» در چهارچوب آنچه که هست، و در ماهیت خود ثابت و غیر قابل تغییر می باشد، وجه مشترکی با تعریف اندیشیدن در میدان باز و نامحدود علمی دارد؟ آیا معادل و مساوی قرار دادن نفس دانش با ماهیت ایمان و اعتقاد جمع اضداد نیست؟ و اگر این امر هیچ ربطی با اندیشیدن به معنای علمی آن ندارد، پس، آیا ملقب کردن آن با لفظ دیگری به نام "نو" بر ارزش و اعتبار این ادعای واهی و بی هوده می افزاید؟ آیا منظور از تعقل و تعمق که «نواندیشان دینی» خود را با آن معرفی می کنند، همان تعقل و خردگرائی یاد شده در بالا نیست؟ آیا این «جدال» نظری درباره هسته سخت اسلام که اخیرا میان شاخه های گوناگون «نواندیشان» درگرفته است، در اساس خود، کوششی برای تدقیق و تحکیم بیشتر همان بنیان های سخت و ثابت هزار و اندی ساله نیست؟

آیا این نزاع بین «اسلام ناب» و «اسلام رحمانی» تلاش و واکاوی دیگری برای ترمیم یا بازسازی ساختمان دین و بسته بندی و ارائه آن در قالب جدیدی نیست؟

پرسش این است: چرا اطلاق واژه "نواندیشان دینی" به مدافعان و محافظان دین ناقض اندیشیدن و اندیشمندی به معنای علمی و مدرن است. برای پاسخ به این پرسش، لازم است از یکسو بنیان های فکری و نظری آنان و تعقل ها و تعمق هایشان برای توجیه و تدقیق آنچه که موجود است را مورد بررسی قرار داده، و از سوی دیگر، بنیان های علم و دانش و پیشرفت های بزرگ آن را واکاوی کرده و سپس این دو را در برابر هم قرار داد، با هم مقایسه کرد و از این راه نشان داد که اندیشیدن در میدان باز دانش با تعقل در چهارچوب بسته

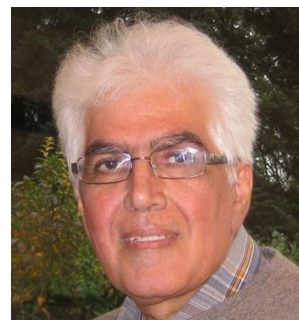
دین هیچ وجه مشترکی با هم ندارند. در واقع، ما در نظر و عملِ «نو اندیشان دینی» مشاهده می کنیم که پندار و کردار آنها چیزی جز تلاش بیشتر در جهت تثبیت جزمیت دینی در برابر خلاقیت علمی نیست.

کوشش کرده ام تا توضیح جامع، مستدل و مستند این چهارچوب بسته دینی- ایمانی در برابر میدان باز اندیشه علمی را در کتابی به نام «آیا اثبات وجود یا عدم وجود خدا برپایه علم ممکن است؟» داده باشم. کتابی است در ۴۲۰ برگ که به تازگی منتشر شده است.

مرز میان انقلاب و ضد انقلاب در انقلاب مشروطه

فاضل غیبی

انقلابها پیچیده ترین رویدادهای تاریخی هستند، زیرا گروه های گوناگونی، هر یک با انگیزه ها و هدفهایی متفاوت، در آنها شرکت می کنند و فراتر از آن، بسته به اینکه این گروه ها از انقلاب سود برده یا زیان دیده باشند، روایت خاص خود را از نقش خود و نقش دیگر گروه ها به عنوان حقیقت رخداد بیان می کنند.



انقلاب مشروطه از این نظر شاید پیچیده ترین و ناشناخته ترین انقلاب های تاریخ باشد. زیرا نخست پرشمارترین گروه های اجتماعی در آن مشارکت کردند و سپس پرتناقض ترین روایت ها را از روند و شخصیت های تأثیرگذار در آن به دست دادند؛ و متأسفانه نه تنها با گذشت زمان نوری بر تاریکی های آن انقلاب افکنده نشد، بلکه بسیاری نیز با تفسیر و تأویلهای خود بر ناراستی ها و ناروشنی های آن نیز افزودند؛ تا آنجا که ذهن بیماری مانند «جلال آل احمد» از انقلاب مشروط به عنوان «بلوای مشروطه» یاد می کند که گویا انگلیسی ها

برپا کردند تا «قرارداد داری» را به اُمت اسلام تحمیل کنند!

در این گیر و دار روایت رسمی از انقلاب مشروطه این است که در زمان مظفرالدین‌شاه، که فردی بسیار ناتوان و در عین حال خوشگذران بود، با بالا گرفتن روشنگری‌ها دربار فساد و استبداد دربار قاجار، انقلابیون از فرصت استفاده کرده، دو روحانی بزرگ تهران یعنی بهبهانی و طباطبائی به اعتراض در شاه عبدالعظیم بست نشستند و پس از مدتی که درباریان از سرکوب جنبش ناامید شدند، شاه با برآوردن خواسته‌های «آقایان» موافقت کرد که مهم‌ترین آنها «تأسیس عدالتخانه» بود. اما چون چند ماهی گذشت و صدراعظم در تأسیس عدالتخانه بهانه‌جویی پیشه کرد این بار آن «دو سید» به قم رفتند و به «هجرت کبرا» دست زدند و حتی تهدید کردند که ایران را به قصد «عتبات» ترک خواهند گفت، و این سبب شد تا غوغایی بزرگ از سوی هم اقشار برخاست و شاه ناچار شد تا بسیار از عدالتخانه پیشتر رفته، به تأسیس مجلس شورا فرمان دهد.

کوتاه سخن اینکه این روایت در هم کتاب‌های تاریخ، نوشتن تاریخ‌نگاران نامداری همانند کسروی و ناظم‌الاسلام کرمانی تا فریدون آدمیت و ادوارد براون، تکرار شده است. اما اگر بخواهیم تاریخ را به مثابه یک علم در نظر گیریم، باید بتوانیم عقل و تجربه تاریخی را نیز در کاوش خود دخالت دهیم. بر این مبنا خردورزی در این مورد حکم می‌کند که روایت رسمی از انقلاب مشروطه با شناختی که ما امروزه از آوندها یافته‌ایم به هیچ روی همخوانی ندارد و قابل تصور نیست که وابستگان همان قشری که امروزه کوچک‌ترین خواسته‌ها و آزادی‌های مردم ایران را با وحشیگری تمام سرکوب می‌کنند، صد سال پیش به رهبری «دو آخوند» خواستار تشکیل مجلس ملی و حقوق شهروندی و تثبیت آزادی‌های مدنی در «قانون اساسی» بوده باشند.

پس به کمک عقل دستکم می‌توان نیم بیشتر جعلیات دربار انقلاب مشروطه را «کنار» گذاشت و «نادیده» انگاشت! اما حال پرسش این است که اگر روایت رسمی در مورد انقلاب مشروطه مردود است پس روایت نزدیک به حقیقت کدام می‌تواند باشد؟

بسیاری انقلاب مشروطه را نقطه اوج کوشش‌های ایرانیان برای غلبه بر عقبماندگی کشور دانسته‌اند، که با شکست از روسیه و طرح پرسش معروف «عباس میرزا» آغاز گشت، با قائم مقام فراهانی و امیرکبیر ادامه یافت و با اقدامات سپهسالار و امین‌الدوله به اوج رسید.

با این تفاوت که در روایات مورد اشاره، سقوط این دولتمردان را به حماقت و شقاوت شاهان و یا «نخبه‌کشی ایرانی» نسبت داده‌اند؛ اما همچنان‌که در برخی روایت‌ها از جمله در کتاب «رگ تاک» (1) در مورد هر یک از آنان پژوهش شده، با بالاگرفتن مخالفت ملایان با اقدامات صدراعظم‌های یاد شده، شاهان ناگزیر می‌شدند یا آنان را قربانی کنند و یا خود از تخت شاهی برکنار شوند.

بنابراین شاهان قاجار، نه از آنجایی که دمکرات‌منش و آزادیخواه بودند، بلکه به این دلیل که می‌دیدند دامنۀ قدرت دربار روز به روز در برابر نفوذ فزاینده ملایان و دخالت قدرتهای خارجی کمتر می‌شود، ناچار برای حفظ خود در پی چاره‌جویی برمی‌آمدند. در این راستا و برای نمونه می‌دانیم که حتی ناصرالدین شاه به سال 1275ق. طرح شش وزارتخانه و تشکیل مجلس مشورت دولتی با شرکت 25 تن از درباریان را تحقق بخشید.

اما انقلاب مشروطه در زمان مظفرالدین‌شاه رخ داد، و هرچند او نیز مانند دیگر شاهان دوران معاصر (به استثنای رضاشاه) "مذهبهزده" بود، اما از ایران‌دوستی و روشنفکری نیز بهره‌ای داشت و جالب نظر است که نه تنها با سرآمدان ایران رابطه داشت، بلکه از جمله آثار طالبوف تبریزی را نیز که مخفیانه وارد ایران می‌شد می‌خواند. علت ترس او از آخوندها گذشته از مذهب‌زدگی این بود که به محض بر تخت نشستن، «امین‌الدوله» را که شاید روشنفکرترین شخصیت دوران خود بود به صدارت عظمی برگزید اما در عمل با چنان بلوای شدیدی از طرف ملایان روبرو شد که ناچار گشت تا پس از چند ماه او را برکنار نماید و از خیالات بلند خود برای ایران چشم‌پوشی کند.

در این مورد و برای نمونه مخبرالسلطنه هدایت که بعدها شش سال نخست‌وزیر رضاشاه بود، در کتاب «گزارش ایران» می‌نویسد، مظفرالدین شاه با آنکه ایران‌دوست و دمکرات‌منش بود، پس از ضرب شستی که از ملایان نصیبش شد، چندان با احتیاط رفتار می‌کرد که برای مثال یک بار از هدایت پرسید، «آیا ژاپن مجلس دارد؟» و چون جواب شنید: بله، هشت سال است که دارد، گفت: «از درخت‌هایش بگو!» (2) به هر حال فکر تشکیل مجلس ملی در ذهن او بود، چنان‌که پس از امضای قانون اساسی مشروطه گفت: «حالا می‌توانم به آسودگی بمیرم!»

روشن است که تکیه‌گاه شاهان در این مورد، گروه شخصیت‌های

ایران‌دوست حاضر در درون و بیرون از دربار بود، که چون می‌دیدند حکومت ایران به گفتن «احتشام‌السلطنه»، «به سرعت قندی که در لیوان چای رفته آب می‌شود!»، در فکر چاره‌جویی بودند. تاریخ‌نگاران نام بیست تا سی تن از چنین شخصیت‌هایی را برشمرده‌اند، که از جمله مهم‌ترین آنان همین احتشام‌السلطنه است. در دوران هفت ماه ریاست او بر مجلس اول، «متمم قانون اساسی» در برابر مقاومت شدید ملایان به تصویب رسید که در آن برای نخستین بار در یک کشور اسلامی، برابری هم شهروندان اعم از مسلمان و گبر و کافر به رسمیت شناخته می‌شد.

جالب نظر است، در همان زمانی که «دو سید» در شهر ری بست نشسته بودند، به ابتکار احتشام‌السلطنه «مجلس کنکاش دربار» با شرکت شاهزادگان تشکیل شد. نکته آنکه در آن دوران حاکمان ولایات و مقامات اداری کشور اغلب از میان شاهزادگان انتخاب می‌شدند و آنان در مجموع ادار کشور را در دست داشتند. از این نظر اینکه «مجلس کنکاش» خواستار تشکیل مجلس ملی و محدودیت اختیارات شاه شد، خود پدیده‌ای بی‌مانند در تاریخ جهان به شمار می‌آید.

در گفتگوهای این مجلس نیز انگیز اصلی برای پیشبرد انقلاب مشروطه بازتاب یافته است. برای مثال، روزی در مجلس کنکاش، وزیر دربار می‌گوید: «احتشام‌السلطنه، شما قجر هستی، حمایت شاه با شما است، نه اینکه خودت بگویی قدرت شاه را باید محدود کرد.» احتشام‌السلطنه جواب می‌دهد: «بلی، من قجرم و حمایت شاه با من است. فرق من و شما این است که من می‌خواهم شاه امپراتور آلمان باشد، شما می‌خواهید او امیر بخارا بشود!... من می‌گویم، دولت باید کار خود را بسازد و این بنا را که روی خاکستر گذارده شده بر روی اساسی محکم بگذارد. چهار نفر آخوند هم اگر خواستند حرفی بزنند، قدرت داشته باشد از آنها جلوگیری کند.» (3)

اعضای «مجلس کنکاش» در اوایل پادشاهی محمدعلی شاه، هنگامی که او از امضای متمم قانون اساسی طفره می‌رفت، عریضه‌ای به شاه نوشتند که در آن آمده بود: اگر با مشروطه موافقت نفرمایند دیگر خدمت نخواهند کرد! نه تنها این شگفت‌انگیز می‌نماید که شاهزادگان کشوری تهدید به اعتصاب کنند، بلکه این نکته نیز که اقدام مزبور با موفقیت کامل روبرو شد و محمدعلی شاه پس از سه روز به مجلس رفت و به عنوان نخستین شاه ایران به قانون اساسی سوگند یاد کرد، جای شگفتی دارد.

در کتاب‌های رسمی تاریخ از محمدعلی شاه به عنوان یکی از خودکامه‌ترین شاهان ایران یاد می‌شود که مجلس را به توپ بست، شماری از سران مشروطه را کشت و استبداد صغیر را بر ایران حاکم کرد. اما واقعیت این است که او از ابتدا چنین نبود و در جوانی حتی عضو «انجمن آدمیت» شد که آن را پدربزرگش ناصرالدین شاه ممنوع کرده بود. محمدعلی شاه در ماه‌های نخست پادشاهی نیز چندان مخالفتی با مشروطیت نشان نمی‌داد و این هنگامی است که در مجلس نمایندگان دانا و کاردان با برخورداری از ریاست احتشام‌السلطنه متمم قانون اساسی را تهیه می‌کردند.

وی پس از آن هم دمکرات‌منشانه رفتار می‌کرد و حتی از تعیین صدراعظم و وزرا که در حیطه اختیارات او بود صرف‌نظر و آن را به مجلس واگذار کرد. و در این مسیر تا آنجا پیش رفت که وقتی مجلس تصویب کرد که خزانه دولتی از دربار به مجلس واگذار شود، شاه گفت، من از گرسنگی خواهم مرد، اما چون به او گفتند که برایش مقرری تعیین خواهد شد، با واگذاری خزانه موافقت کرد.

پس از آن نیز تا ماه‌ها روابطی بسیار صمیمانه میان مجلس و شاه برقرار بود و در مقابل، نفوذ آخوندها بر دولت و دربار رو به افول می‌رفت؛ تا آنکه هنوز دو سال از مشروطیت نگذشته بود که روزی نمایندگان مجلس با شاه دیدار و گفتگوی گرمی داشتند، اما عصر همان روز وقتی شاه با کالسکه به دوشان‌تپه می‌رفت انفجار بمبی بسیار قوی پایتخت را به لرزه درآورد. در پیامد بمب‌گذاری چند نفر از همراهان شاه کشته شدند، اما خودش که جان بدر برده بود در آتش خشم می‌سوخت و هنگامی که به کاخ بازگشت، گفت که این توطئه مجلسیان بود تا من بی‌ملاحظه به خیابان بیایم و مرا بکشند! و واقعاً نیز به قول فریدون آدمیت هر پادشاه ترقی‌خواه و عاشق آزادی هم اگر به جای محمدعلی شاه می‌بود از آنچه رخ داده بود متنفر و عاصی می‌شد و به جنگ با آن نوع مشروطه‌خواهی برمی‌خاست. نارنجک را گروه تروریست‌های قفقازی به رهبری «حیدر عمواوغلی» انداخته بودند و آنان با اقدام ضد انقلابی خود، شاه را عاصی کردند و بنیان مشروطیت را بر باد دادند.

با عنایت به این مطالب و بسیاری موارد دیگر به خط و مرزی متفاوت از آنچه روایت رسمی از انقلاب مشروطه به دست داده است خواهیم رسید. بنابراین جبهه انقلاب را ایران‌دوستان در درون و بیرون دربار تشکیل می‌دادند و در مقابل، کل جبهه ضدانقلاب صرف‌نظر از جناح ارتجاعی دربار، از دستگاه مذهبی کشور به رهبری ملایانی

شکل می‌گرفت که در شهرها و روستاهای ایران در هیئت حاکمانی بزرگ و کوچک حکم‌فرمایی می‌کردند. در این میان باید اعتراف کرد که انقلاب مشروطه نه تنها فاقد سازمان و تشکیلات انقلابی بود، بلکه از پشتیبانی مردمی نیز برخوردار نبود! زیرا که بخش بزرگ مردم ایران آن روزگار را امت‌گوش به فرمان رهبری مذهبی تشکیل می‌داد، و اکثریت مردم هنوز به منافع اجتماعی و ملی خود و کشورشان آگاهی نیافته بودند.

بدین سبب تحقق انقلاب مشروطه تنها به دست گروهی منسجم، مصمم و آگاه از نیازهای زمانه ممکن می‌بود. این گروه را در درجهٔ نخست بابیان (ازلیان) عضو «انجمن سرّی می‌کده» تشکیل دادند، که نام کمابیش هفتاد تن از آنان را تاریخ‌نویسان ثبت کرده‌اند. ازلیان یکی از دو گروه بازمانده از «جنبش بابی» بودند. از این گروه بخشی مانند سیدجمال واعظ و ملک‌المتکلمین به لباس آخوندی بر منبر می‌رفتند و برخی دیگر مانند جهانگیرخان صوراسرافیل و یحیی دولت‌آبادی با گسترش افکار نوین به روشنگری می‌پرداختند.

از آن میان از جمله یحیی دولت‌آبادی را می‌شناسیم که درخواست «تأسیس عدالت‌خانه» را به خواستهای ملایان اضافه کرد و ملک‌المتکلمین را، که با دادن رشوه به «دو سید» آنان را واداشت تا به جای «مجلس اسلامی»، خواستار «مجلس ملی» شوند!

بنابراین انقلاب مشروطه را دستکم در مرحلهٔ نخست می‌توان انقلابی به کارگردانی بابیان دانست، که توانستند با هدف استفاده از نفوذ ملایان، شماری از آنان را به طمع مال و مقام در راه خواستهای خود فریب دهند. چنانکه ملایان به گفت: کسروی تازه در مجلس اول بود که متوجه شدند «این خوان نه برای آنان گسترده می‌شود.»

جمع‌بندی سخن اینکه، با انقلاب مشروطه، دولت ایران از زیربنای حقوقی نسبتاً استواری برخوردار شد که به مدد آن جامعه توانست تا حدّ زیادی از زیر سایهٔ سهمگین قدرت ملایان بیرون آید و راه برای نوسازی رضاشاهی گشوده شود.

(1) فاضل غیبی، رگ تاک، انتشارات خاوران، پاریس

(2) مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، نشر نقره، م 163

رهایی از قیمومت مذهبی، استعماری، دولتی و غربی



شور و شوق فمینیستی در خاورمیانه

هشام علوی، نویسنده

لوموند دیپلماتیک - ژوئیه 2023

برگردان: تقی تام - بهروز عارفی

در ماه مه امسال، خانم ریانه برناوی زیست شناس، اولین زن سعودی بود که به یک ماموریت فضائی فرستاده شد. این رویداد هرچند قابل توجه بود، ولی نشان دهنده شرایط زندگی زنانه در کشورهای مغرب، مشرق و یا خلیج [فارس] نیست. برای رسیدن به برابری جنسیتی، زنان این مناطق نمیتوانند انتظاری از آن نوع

فمینیسم دولتی داشته باشند که هدفش مشروعیت بخشیدن به قدرت های دولتی حاکم است، زیرا فقط مبارزه برای دموکراسی و سکولاریسم است که رهائی بخش می باشد .

موج تظاهراتی که پس از مرگ مهسا امینی، دانشجو، در سپتامبر ۲۰۲۲ در ایران به راه افتاد نشان می دهد که امروز، تا چه اندازه مسئله رهائی زنان در خاور نزدیک به امری محوری تبدیل شده است (۱). برای بررسی مسئله با دقت علمی بهتر است به موضع گیری های غربی ها اتکا نکنیم، زیرا که آنان اغلب تمایل دارند از نابرابری جنس ها در منطقه بهره برداری کنند یا آن را به شکل کاریکاتور مطرح سازند و ادعا کنند که قدرت آزادسازی یا طرد این «دیگری» دیگر را که همان زن شرقی باشد، دارند. همچنین مناسب است که خود را محدود به انتخاب بین دو گزینه جهت دار دیگر نکنیم: یکی حمله به ریشه های به اصطلاح عمیق سرکوبی زنان در خاورمیانه و دیگری نمایاندن این زنان، نخست همچون قربانیان استعمار و سپس قربانی تمایل واپس گراییانه به اصالت فرهنگی (۲).

درک مبارزه زنان در این منطقه از جهان نیازمند نقطه ای اتکاء محکم تری است. بحث بر سر این است که واژه های ایدئولوژیک و سیاسی که در آنها موضوع اجتماعی ژانر (جنس) ساخته شده، هم برای غرب و هم برای خود مردم خاور نزدیک را مورد پرسش قرار دهیم. فقط به این قیمت است که می توان هم میراث مزاحم و دست و پاگیر گذشته را روشن کرد و هم پدرسالاری را به مبارزه طلبید و صداهای تا به امروز حاشیه ای را به گوش رساند.

در میان خسارت های فراوانی که استعمار اروپائی به منطقه وارد کرد، اثرات پایدار تعداد کمی از آن ها به میزان تأثیر معیارهای زن استیزی بود که علیه زنان وضع کرده بودند. در آن بازه زمانی هیچ جامعه ای، استعمارگر یا استعمار شده وجود نداشت که در زمینه برابری جنسیت ها نمونه باشد. قدرت پدرسالاری ناشی از خصلت تقریباً جهان شمول آنست. با این حال مفاهیم جنس (ژانر) و امتیازات جنس مذکر در خاور نزدیک بطور مشخص از سلسله مراتب نهادهای معمول در اروپا، که شکل مناطق را از قرن نوزدهم تغییر داده، متفاوت بوده است.

یکی از تفاوت های اساسی وجود معیارهای غیر رسمی در مقابل مصوبات قانونی است. به یقین زندگی اجتماعی در خاور نزدیک بوسیله متون و نظر حقوق دانان اسلامی سازمان داده شده ولی در چند

عرصه، از جمله اداره امور مالی، مشورت های قضائی و امضای قراردادهای، دست زنان بطور قابل ملاحظه ای باز بوده است. از جهات گوناگونی نظام جنسیتی (ژانر) که در شریعت آمده، مانند نقش زن در میان خانواده و زوجین، دلالت بر نرمش داشته است. این نظام در عین حال دارای نشانه های مفاهیم مذهبی و نیز نیازهای عملی جامعه بوده است.

استعمار اروپائی به دو طریق این نظام را تغییر داده است. از یک سو، احکام شریعت را بصورت احکام خشک تثبیت کرده است، یعنی احکامی را که تا آن زمان برحسب جماعت های مختلف تفسیرهای بسیار متفاوتی از آن ارائه می کردند، به شکل یک قانون غیر قابل تغییر در آوردند. مرز انعطاف ناپذیری که بین زن و مرد نامحرم، کشیدند، این تحول را بخوبی نشان می دهد: چیزی که در گذشته یک خط هادی کم و بیش قابل انعطاف با بار معنایی مذهبی بود، از آن به بعد بصورت یک اجبار قانونی که زیر فشار تحمیل شده بود، درآمد. از سوی دیگر، سپس استعمار این قواعد را در یک مجموعه قوانین مدنی و جزائی به ضرب دادگاه های نظامی و تصمیمات مراجع دولتی، به جوامع محلی تحمیل کرد.

بن بست های استبداد روشن بین

تحت تاثیر سلطه اروپائیان، آن مخلوط کثرت گرای قدیمی معیارهای مذهبی غیر رسمی، تبدیل به زرادخانه ای از احکامی شد که هیچ استثنائی نمی پذیرفت. این بازتاب نگاه قدرتهای استعماری نسبت به اسلام و مسلمانان بود که آن را عقب مانده و چموش در مقابل تمدن می پنداشت و از این جا نتیجه گیری می شد که زنان تحت ستم قرار دارند و بایستی نجات داده شوند. اما خواست امپریالیستی «تمدن سازی» مسلمانان نتیجه معکوس داد به این معنی که جامعه های محلی را فرمانبردار قدرتی خودکامه، خشونت نظامیان و بهره کشی اقتصادی، کرد. زنان نیز قربانیان آن بودند. زنان بیش از آنکه آزاد باشند جذب دستگاه قانونی جدیدی شدند که نمایانگر نگاه اروپائیان در باره سلسله مراتب جنس ها (ژانر) بود.

تعویض شکل سنت های محلی مربوط به حقوق و هویت اشخاص همجنس گرا تحت تاثیر دولتی سازی استعماری، بهتر از هرچیز این امر را نشان می دهد. در تعدادی از جوامع مسلمان، مفاهیم جنس (ژانر) و سکسوالیته به نحوی ضمنی نوعی ابهام در روابط انسانی و عمل

مناسبات جنسی را که کتاب مقدس ممنوع کرده، می پذیرفتند. در حالیکه مطابق معیار های طبقه بندی قانونگذار غربی، خط مرزی بسیار دقیقی بین « جنس مخالف» و « هم جنس» کشیده شده بود. سکسوالیته به نحوی طبقه بندی شد که هرگونه عملی که شبیه یک انحراف باشد، جرم تلقی گردد. اثر این جریان این بود که مناسبات همجنس گرایانه را به زور از عرصه سنتی آن جدا کردند تا آن را به زور در مقولاتی که با فرهنگ خاور نزدیکى غرابت داشت بگنجانند (۳).

پس از آن یک سری تناقضات در شیوه های درک فمینیسم و حقوق زنان در دنیای غرب اتفاق افتاد. کارمندان مستعمراتی جمعیت مسلمان را بخاطر ستم به زنان تنبیه می کردند، در حالیکه در کشور خودشان زنان نه حق رای داشتند و نه دسترسی به مقام های سیاسی. علاوه بر آن در عرصه معاملات اقتصادی، زنان اروپائی استقلال بسیار کمتری از خواهران خود در خاور نزدیک داشتند. اینان می توانستند قرارداد ببندند و در کارهای خیریه یا دانشگاهی، از طریق نهاد وقف مشارکت کنند.

به همین ترتیب، جنبش رهایی زنان در غرب در میانه ی قرن بیستم، در شرائطی که همجنس گرائی جرم تلقی می شد و گرایش به جنس مخالف تخطی ناپذیر بود، اوج گرفت. زمانی که دنیای غرب در آغاز سال های ۲۰۰۰ میلادی در جهت به رسمیت شناختن اشخاص با گرایش های مختلف همجنس گرایانه حرکت کرد، استاندارد های دوگانه به حیات خود ادامه داد: جوامع مسلمان را بخاطر محکوم کردن اعمال جنسی همجنس گرایانه سرزنش می کرد، در حالیکه رفتار خود را در گذشته در همین مورد فراموش می کرد.

از نقطه نظر غرب جوامع مسلمان نمی توانستند به برابری جنسیتی برسند مگر آنکه ایده های غربی خود را به آن جوامع پیوند زنند. این شیوه ی نگاه کردن از آن هژمونی ناشی می شد که غرب معیارهای خود را در طول زمانی دراز در چهار گوشه کره زمین اعمال می کرد. اما فمینیسم دستوری به سبک اروپائی هرگز نتایج قاطعی به بار نیاورد. این فمینیسم به یقین آموزش و بسیج زنان بورژوازی شهری را تشویق کرده است ولی به بهای تقویت خودکامگی و رواج فرهنگ های کلیشه ای و نادیده انگاشتن هویت های محلی. انجام تلاشهایی از این گونه، که مانند عراق و افغانستان با ایجاد یک دولت پس از جنگ همراه بود، و یا به وسیله ی حکومت های ملی که از وسائل تکنوکراتیک استفاده می کردند، واکنشی را در محلی ها تقویت می

کرد به این صورت که رهایی زنان را با امپریالیسم غربی همگون می پنداشتند.

تولید این مکانیسم در طول تاریخ مدرن تجدید شد. در ابتدا در خشن ترین شکلش دولت های مستعمراتی قوانین سرکوبگرانه ای را بنام برابری جنس ها به تصویب رساندند. مثلاً در آسیای میانه از سال های دهه ۱۹۳۰ به کشف حجاب اجباری دست زده شد. فرانسه همین کار را در ۱۹۵۸ در الجزایر کرد(۴). گرچه این قوانین برگزیدگان سنتی و مقامات مذهبی را هدف می گرفت ولی تاثیر این سیاست به طور ویژه تغذیه و تقویت ابهام و سردرگمی بین پیشرفت و استعمار بود.

دوم این که همان منطق در بین خود نظامهای خودکامه نیز، با الهام از متحدین شمالی شان یا وابستگی مستقیم به آنان عمل می کرد. این نسخه محلی «استبداد روشن بین» آزادی «زن» مسلمان، و نه شهروند را هدف قرار می داد. با وارد کردن مسئله حقوق زنان در بدنه حکومتی خودکامه می کوشیدند علیه اپوزیسیون مذهبی، و به منظور گسترش پایه اجتماعی خود، از نظام محافظه کار غیرمذهبی استفاده کنند. شاه ایران، آخرین پادشاه افغانستان ظاهر شاه (۱۹۳۳-۱۹۷۳)، زین العابدین بن علی رئیس جمهور سابق تونس (۱۹۸۷-۲۰۱۱) یا محمد بن سلمان ولیعهد کنونی عربستان همگی به این استراتژی متوسل شده اند. در هر مورد برای مانع تراشی بهتر در مقابل خواست های دموکراتیزه کردن جامعه، با دادن حقوق محدودی به زنان موافقت می کردند(۵). اعطای چند مقام وزارتی، به رسمیت شناختن حقوق زنان در آموزش و ازدواج را همچون قرارداد مشترکی بین دوطرف برابر تلقی کردن، بیشتر یک تاکتیک آزمایش شده است تا یک موضع گیری اصولی.

این فمینیسم دولتی به جعبه ابزار نظامی خودکامه افزوده می گردد. از امتیازات مثبت پیشرفته ای که به زنان داده می شود در جهت تحکیم موقعیت رژیم یا وجهه ی آن بهره برداری می گردد. این امر از راه سکولاریسمی تحمیلی از بالا، نفوذ مذهب را محدود می سازد. این یک استراتژی بود که دیدیم در جریان تحکیم تاریخی نظام هائی تک حزبی، مانند بعث در سوریه یا عراق، یا در جمهوری های ناسیونالیست عرب، اعمال شد. امروزه این جریان به استحکام بخشیدن به حکومت های خودکامه ای که از سنت برای کنترل شدید تفسیر از اسلام، مانند مراکش یا مصر، استفاده می کنند، همچنان ادامه می دهد.

حامیان (اسپانسر) غربی بدون پایه اجتماعی

سومین روایت از این مکانیسم، که کم اهمیت ترین آن‌ها نیز نیست، برخاسته از نهادهای چند جانبه و سازمان‌های غیر دولتی (NGO) است که در خاورمیانه عمل می‌کنند و بدون وقفه به بازگشودن دفتر رهایی زنان و برابری جنسیت‌ها مشغولند. از سازمان ملل تا کوچکترین سازمان‌های غیر دولتی در محل، گروه‌های زنان را حمایت می‌کنند و دولت‌ها را به بهبود دسترسی زنان به آموزش و یا اشتغال تشویق می‌کنند. به سان سایر اشکال وارداتی فمینیسم غربی، این مبارزات جریان دموکراتیزاسیون را به بن بست می‌کشند، زیرا با دور زدن دولت، که آن را از کار افتاده تلقی می‌کنند، تاکید را بر موضوعات اجتماعی و اقتصادی تکه‌تکه شده می‌گذارند.

اثر این نوع برخورد نیز جاودانه کردن «نشانه گرائی (tokenisme)» است، یعنی سیاست نمادها که مایل است رهایی محدود بخش کوچکی از جمعیت را به مثابه موجی نشان دهد که کل جامعه را با خود خواهد برد. بخاطر می‌آوریم با چه اشتیاقی نهادهای غربی به قدرت رسیدن بی نظیر بوتو را در سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ پذیرا شدند، با این حال این عمل تاثیر بسیار ناچیزی بر واقعیت نابرابری‌های بین زنان و مردان در کشور داشت. آخر سر حقوق زنان محدود ماند به تعداد خیلی کمی از محافل نهادی که به محض بازگشت حامیان غربی به کشور خود از هم فروپاشیدند. افغانستان رها شده در دامن طالبان نمونه دردناکی از این جریان است.

شکل استعمار هرچه باشد، خواه دولتی و یا «انسان دوستانه»، استراتژی فمینیسم از بالا با دو مشکل عمده مواجه می‌گردد. از یکسو به استحکام دژ خودکامگی از راه تقلیل مفهوم حقوق زنان به چند بخش از ادارات دولتی، یاری می‌رساند. نه تنها مسئله عمومی تر نقض حقوق انسانی و فقدان آزادی‌های سیاسی را نادیده می‌گیرد، بلکه علاوه بر آن استفاده ابزاری از امر زنان را بوسیله رهبران خودکامه مجاز می‌دارد. به عنوان مثال، محمد بن سلمان به زنان سعودی حق رانندگی اتومبیل را اعطا می‌کند ولی شمار زیادی از مبارزین زن فمینیست را به زندان می‌اندازد. پیام روشن است: حقوق زنان انحصارا در اختیار قدرت است و به‌ویژه مطالبات نبایست بوسیله خود زنان ذینفع ابراز شود. از سوی دیگر با تحمیل ایده‌های وارداتی به شیوهای گزینشی، چنین استراتژی‌ای دشمنی بین نیروهای محافظه کار محلی را تشدید می‌سازد، به این شکل که هر یک با بهره‌مندی از این نعمت می‌کوشد خود را امانت دار اصالت

فرهنگی قلمداد کند. آن که در این مورد به طور طبیعی تقویت می گردد، جریان اسلام‌گرایان سازش‌ناپذیر است که از بهانه سنت مسلمانی استفاده می‌کنند تا با هر نوع اصلاح قانونی موقعیت زنان مخالفت کنند.

همه شهروندان، همه برابر

مبارزات فمینیستی در خاورمیانه، برای اینکه بتوانند جا بیافتند، به شرطی موفق خواهند شد که راه‌حلی را که غرب ترویج می‌کند، نپذیرند و بیشتر به سوی منابع و تجربیات محلی روی آورند. مثال‌های تاریخی گذشته در این زمینه کم نیستند. می‌توان آن‌ها را در سه بخش بیان کرد.

نخستین، تلاش‌هایی را دربر می‌گیرد که قصد درهم آمیختن سکولاریسم در ناسیونالیسم را داشتند مانند کمالیسم در ترکیه و در درجه‌ای پائین‌تر، بورقیبیسم [بورقیبیه] در تونس. استراتژی ملهم از غرب بدون اقدام مداخله‌جویانه آن، نسبت به غرب دین مستقیمی ندارد. هدف مورد نظر دگرگونی کامل جامعه تا بنیادهای اقتصادی و ساختار طبقاتی آن به منظور بازسازی ملت پس از پایان اشغال استعماری است. در چنین چارچوبی، سکولاریزاسیون طرح حساب شده‌ی دولت است و نه سلاحی در دست حاکمه که انحصار مذهب را در دست داشته و آن را وسیله‌ای کرده است جهت رسیدن به هدف‌های استبدادی، همان‌گونه که امروز در مصر، مراکش و عربستان سعودی شاهدش هستیم. اما، در حالی که هدف کمالیسم حذف کامل نفوذ دین بر نهادهای سیاسی بود، بورقیبیه بیشتر تمایل به کنترل مذهب برای قراردادن آن در خدمت تلاش همگانی برای مدرنیزاسیون از جمله از طریق اجتهاد دولتی (تفسیر دوباره متون قرآنی و شریعت) بود.

بنابر این اگر در نظر بگیریم که جداکردن حوزه‌ی سیاسی از حوزه‌ی مذهبی بهترین وسیله برای بازتعریف پیوندهای اجتماعی، اصلاحات چارچوب قانونی و امکان دادن به زنان جهت شرکت کامل در زندگی اقتصادی و فعالیت سیاسی است، رهایی زنانه با سکولاریسم پیوند خورده است. با این همه، اشکال چنین طرحی در این است که ضدیت محافل دینی و لایه‌های محافظه‌کار جامعه را برمی‌انگیزد. برای نخبگان سنت‌گرا و نیز علما [روحانیان]، دست کشیدن از امتیازهای قضائی و وظیفه اخلاقی‌شان به معنی انکار یک بخش کامل از نفوذشان بر اعمال مذهبی است، به ویژه

هنگامی که بازیگران جدید مذهبی مانند اسلامیت ها، سکولاریسم را متهم می کنند که هویت فرهنگی جامعه اسلامی را تحقیر می کند. آن گاه، رودررویی سکولاریسم-دین با اختلاف عمیق سیاسی دوبرابر می شود، همان گونه که در ترکیه و تونس کنونی مشاهده می کنیم.

دومین گزینه، فمینیسم اسلامگراست (۶). این جریان فکری در سال های دهه ۱۹۷۰ در چارچوب اصلاحات اسلامی اخوان المسلمین در مصر، حزب رفاه در ترکیه و انقلاب ایران گسترش یافت. این جریان محصول دگرگونی جامعه شناختی است؛ آن گاه که جنبش های اسلامگرا در درون همان طبقه ی بورژوازی شهری که فمینیسم غربی مورد خطاب قرار می داد، پراکنده شده بود. این جریان همچنین به تمایلی پاسخ می دهد که شماری از اسلامیت ها برای فاصله گرفتن از خط بنیادگرای رادیکال که در برداشتی متعصبانه از شریعت ریشه دارد، ابراز می دارند. اتفاقی نیست که پرآوازه ترین فمینیست های اسلامیت همگی پدری داشتند که به اسلامگرایی «سخت» مشهور بودند، نظیر زینب الغزالی در مصر (درگذشت ۲۰۰۵) یا فائزه هاشمی رفسنجانی در ایران، سمیه غنوشی در تونس یا نادیه یاسین در مراکش.

جنبشی که این زنان نمایندگی می کنند به خاطر تلفیقی نو بین ایمان و عمل از دیگران متمایز می شود. از سویی، این جنبش با نمادهای قابل دیدن تقوا نظیر حجاب، فروتنی و عفت توافق دارد؛ و از طرف دیگر، برای جذب شدن زنان در حوزه عمومی از طریق آموزش و شرکت در اقتصاد و زندگی سیاسی مبارزه می کند. تفسیردینی این فمینیست ها با قرائت موبه موی فقهی مخالف بوده و بر برداشتی اولویت می دهد که شریعت را با موقعیت متناسب سازد. برای مثال، با هر اصلاحاتی که برابری زنان را در مسئله طلاق یا ارث تضمین کند، توافق دارد.

اما، فمینیسم اسلامی هرگز جنبشی سامان یافته ایجاد نکرده است. این فمینیسم، چه در گذشته و چه در حال، مابین انعطاف ناپذیرترین نیروهای محافظه کار و تمایل به سکولاریزاسیون لیبرال گیر کرده است. یا زیر فشار مذهب یون رادیکال تسلیم می شود، مثل ایران، یا سرانجام از مرجع های جزمی دست برمی دارد، که نمونه آن خانم سیده الونسی در تونس است. فمینیست های اسلامی که از اصلاح اسلامیت از درون و پیوستن به سکولاریسم لیبرال در بیرون ناتوانند، با دوراهی غیرقابل تحملی روبرو هستند.

گزینه سوم و آخری نیز وجود دارد: فمینیسم دموکراتیک، که

مطالبات برابری طلبانه اش را بر پایه ی شهروندی بنا گذاشته است. این فمینیسم در جنبشی بزرگ تر به سود دموکراسی قرار می گیرد، مثل دوران شورش های مردمی در «بهار عربی» در سال ۲۰۱۱. این فمینیسم که گوشش بدهکار بحث های مربوط به اصالت یا کاربرد شریعت نیست، تلاش می کند از دوگانگی - اسلام در برابر سکولاریسم، یا اصالت، علیه غرب زدگی - که گفتمان همگانی درباره ژانر را محدود می کند، بگریزد. به این دلیل است که فعالان این جنبش از پذیرفتن حجاب به مثابه مانعی در مقابل برابری خودداری می کنند؛ هر زنی باید بتواند هر لباسی را که می خواهد بپوشد بدون این که این امر حقوق او را پایمال کند.

فمینیست های دموکراتیک اغلب جوان هستند. آن ها ایده های شان را در شبکه های اجتماعی ابراز می دارند و با ایدئولوژی های کهنه ، چه ناسیونالیستی و چه مذهبی ، که دوران سیاسی گذشته را سامان داده اند، مرزبندی می کنند (۷). کنشگری آن ها ایدئولوژی ها را به هم وصل نمی کند، بلکه باور دارند که برابری جنسیتی آغازگر زندگی دموکراتیک است؛ نمی توان خود را شهروند نامید، بدون اینکه بینشی برابری طلبانه از جهان داشت. این فمینیست ها، با آگاهی بر بحث و جدلی که در میان فمینیست های غربی جاری است، مراقب اند که در آن غوطه ور نشوند و ترجیح می دهند این مباحثه ها را با زبان خود و در وضعیت خودشان از نو تعریف کنند. آنان به مبارزه ی خود به مثابه عنصر سازنده ی نبردی بزرگتر برای دموکراسی می نگرند. و ابزاری شدن زنان به دست رژیم های استبدادی را رد می کنند. بنابراین ، سرنوشت آنان به صورت تنگاتنگی با دموکراتیزاسیون پیوند خورده است.

میان همه این راه های ممکن، فقط فمینیسم دموکراتیک می تواند پُلی به آینده بزند. طرح های کمالیستی یا بورقیبیه، که محصول اشغال استعماری و سپس ساختار ملی پسا استعماری بودند، دیگر نمی توانند خارج از موقعیت تاریخی ویژه شان، بازتولید شوند. فمینیسم اسلامی را جریانی به انزوا راند که آن را زائیده بود. برعکس، فمینیسم دموکراتیک، واژگان و دیدگاهی ارائه می دهد که نه فقط به کنشگران امکان می دهد که تعریف تازه ای از مفهوم زنانگی ارائه دهند، بلکه همچنین دموکراسی برای همه را در بین خواسته های خود جای دهند.

ماهیت تفرقه افکنانه ی حجاب رنگ می بازد

در حالی که تلاش های خیزش های «بهار عربی» در سال ۲۰۱۱ برای دموکراتیزه کردن خاورمیانه با شکست روبرو شد، (۸) با این وجود، این خیزش ها افق های تازه ای به روی فمینیسم دموکراتیک گشود. فمینیسم دموکراتیک توانست از جنبشی که در تونس زاده شد جان سالم به در برد زیرا کنشگرانش حوزه ی سیاسی حساسی را اشغال می کردند که کسی نمی توانست نابودش کند. در مصر، مارشال عبدالفتاح السیسی کودتای ضدانقلابی خود در سال ۲۰۱۳ را تاحدی به نام زنان توجیه کرد که حس می کردند از سوی حکومت اِخوانِ المسلمین مورد تهدید قرار گرفته اند. محافظت از زنان که بهانه ای شده بود برای خلعِ دموکراسی، موجب شد که رژیم نتواند در این مورد، حرف خود را پس گیرد. همین طور در ایران، انقلاب اسلامی وعده ی انتخابات دموکراتیک همراه با ارزش گذاردن به زنان را داده بود که به عنوان پایه ی اجتماعی رژیم جدید تصور می شدند. در نتیجه، زنان ایران، خود را به عنوانِ ستون سیاست انتخاباتی و جنبش های اجتماعی در مرکز بسیج مردمی یافتند.

از سال ۲۰۱۱، فمینیسم دموکراتیک در سراسر منطقه در درون جامعه مدنی رواج یافت. از این پس، این فمینیسم در شبکه های اجتماعی، در جامعه مدنی، محیط های آموزشی و بحث های عمومی حضور دارد. این بسیج همگانی در را برای چهره های جدید کنشگران و از جمله زنان جوان روستائی تبار یا محروم گشود. دیگر، فمینیسم یک ایدئولوژیِ صرفاً بورژوایی و شهری نبوده، آرزویی قابل دسترس برای همه زنان و مردان است، همان گونه که تعدد نوشته های فمینیستی در شبکه های اجتماعی نشان می دهد. توان تاب آوری فمینیسم با کوچ اقتصادی شماری از مردان جهانِ عرب و همچنین جایگاه مهمی که زنان در اقتصاد غیررسمی یافته اند، تسهیل شده است. پس رَویِ «رانت بازی» نیز زنان را به سوی بازارِ کار سوق داده است، از جمله در امیرنشینان خلیج فارس که در حال ملی کردن نیروی کارشان هستند.

این کنشگری کم توان به احتمال زیاد به اندازه ی دگرگونی های سیاسی گسترده قابل رویت نیست، ولی با این همه، نفوذی کمتر از آن ندارد. این کنشگری که با تغییر شکل جامعه شناختی در جریان در گوشه های مخفی زندگی خصوصی پیوند دارد، ناگزیر بر روی صحنه سیاسی ظاهر خواهد گشت. همچنین، این کنشگری به شهروندان امکان می دهد تا خارج از حوزه خودکامگی، به حقوق خودو برابری جنسیِ حاصل از فعالیت نیروهای اجتماعی، و نه ترفندهای استبدادی،

بیان‌دیشند. فراتر از همه، مفصل بندی بین دموکراسی و فمینیسم می تواند برای واژگون کردن تقابل قلابی میان سنت و مدرنیته (تجدد) تعیین کننده باشد. آزادی بیان، بهترین تضمین اعتبار فرهنگی برای فمینیسم دموکراتیک است، زیرا همه شهروندان تشنه ی دموکراسی، از آن الهام می گیرند.

این روند در حال بازسازی زندگی سیاسی در کل منطقه است. حجاب، کمتر از پیش، نشانه ی فروتنی زنانه و بیش از پیش، میدانِ نبرد سیاسی حول شهروندی است. ماهیت تفرقه افکنانه ی آن، کم کم رنگ می بازد. در تونس، زنان بی حجاب به نامِ حقوق انسانی، میراث بورقپیه را با دفاع از خواهران محبیه شان به چالش می کشند. هر دو گروه از زنان یادشده، حولِ نابودی دموکراسیِ پساانقلابی که قیس سعید رئیس جمهور آغاز کرده، بسیج می شوند.

در ایران، عکس این حالت رخ داده است. زنان باحجاب را می بینیم که در صف تظاهرات که مشترکا علیه وحشیگری سرکوبگرانه رژیم به اعتراض می پردازند، به کمک دوستان بی حجاب شان می شتابند. دور از دعوا بر سر استفاده از حجاب، به منزله ی گزینه شخصی، آنان علیه تحمیل اجباری آن به همه زنان، اعتراض می کنند. برعکسِ «فمینیسم از بالا» که در عربستان مطرح شده، مبارزه برای برابری جنسیتی در ایران از پائین صورت می گیرد.

در واقع، خیزش برخاسته از مرگ مهسا امینی نشان داد که تا چه میزانی، دولت ایران زندانی نمادگرایی خود شده است. حجاب بیش از آنکه خود فی نفسه مسئله ای باشد، نماد مناقشه بین رژیم روحانیت و بخش بزرگی از جامعه است. آنچه در گذشته نشانه ی فرهنگی انقلاب اسلامی بود، اکنون به نقطه ضعف رژیم بدل گشته است. اگر مقامات جمهوری اسلامی پوشش حجاب اجباری را ملغی کنند، ضروری خواهد شد که امتیازات دیگری نیز بدهند تا بتوانند جلو جمعیتی به هیجان آمده را بگیرند. احتمالاً، این کار موانع سر راه تغییرات شدید را از میان می برد. در اینجا، نظیر هر جای دیگری در خاورمیانه، کارزار برای دموکراسی، از نو اندیشیدن درباره دین و سکولاریزاسیون را، به منظور ارتقاء هر دو مقوله در چهارچوب مطالبات جهانشمول حقوق انسانی الزامی می‌سازد.

عنوان اصلی مقاله:

Face aux tutelles religieuse, gouvernementale et occidentale

Effervescence féministe au Proche-Orient

Par Hicham ALAOUÏ

زیرنویس ها :

Mitra Keyvan, « Les Iraniennes allument un brasier [1]
.social », *Le Monde diplomatique*, novembre 2022

ترجمه مقاله :

<https://ir.mondediplo.com/2022/11/article4215.html>

Sahar Khalifa, « Femmes arabes dans le piège des 2
.images », *Le Monde diplomatique*, août 2015

ترجمه مقاله :

<https://ir.mondediplo.com/2015/08/article2359.html>

Pour une analogie avec la situation en Afrique 3
subsaharienne, cf. Kago Komane, « Gay-bashing in Africa is
‘‘a colonial import’’ », *Daily Maverick*, 25 juin 2019,
<https://www.dailymaverick.co.za>

Cf. Jean-Pierre Sereni, « Le dévoilement des femmes 4
musulmanes en Algérie », *OrientXXI*, 13 septembre 2016,
<https://orientxxi.info>

Olfa Lamloum et Luiza Toscane, « Les femmes, alibi du 5
pouvoir tunisien », *Le Monde diplomatique*, juin 1998 et
Florence Beaugé, « Une libération très calculée pour les
.Saoudiennes », *Le Monde diplomatique*, juin 2018

ترجمه مقاله :

<https://ir.mondediplo.com/2018/06/article2986.html>

Cf. Françoise Feugas, « Ces féministes qui réinterprètent 6
l'islam », *OrientXXI*, 5 septembre 2014 et Mona Ali Allam, «
Ces lectures féministes du Coran », *OrientXXI*, 30 octobre

2019, <https://orientxxi.info>

Akram Belkaïd, « #MeToo secoue le monde arabe », *Le Monde* 7
.diplomatique, août 2021

Hicham Alaoui, « Le triomphe fragile des contre- 8
.révolutions arabes », *Le Monde diplomatique*, septembre 2022