

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 نمی‌تواند 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 به شدت 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 وشعرای 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 قبلا مورد ضربه قرار گرفته، شکست خورده و سعی میکند مغبونیت تاریخیاش را این‌گونه 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 نکنند. 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 فرهنگی 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. بنا بر این مصداق‌ها میش 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 بهعنوان واکنش در برابر حکومت اسلامی».

از دید آقای درویش‌پور، 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.

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 دستمزدگیران و نیز پی‌آمدهای آن در نقشی است که این طبقه به‌عنوان سوژه‌ی تغییر اجتماعی می‌توانسته ایفا کند.*

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

دولت پساانقلابی، 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 کالایی‌شدن 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 ۲ 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 موقتی‌سازی 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 منطقیاً 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 درازمدت‌رهای، نیازمند ائتلاف‌های مقطعی و کوتاه‌مدت با دیگر طبقات است. اما همین ضعف‌های برشمرده، در کنار «تشکل‌نا‌یافتگی»، باعث ایفای نقش در مقام بازیگری دست‌دو 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.com](#)

درباره ایده کمونیسم

ژاک رانسیر

ترجمه و مقدمه از شیدان وثیق

«کمونیست»، امروزه، نام حزبی است که بر پرجمعیت‌ترین ملت و بر یکی از قدرت‌های سرمایه‌داری شکوفای جهان حکومت می‌کند. پیوند موجود میان کلمه «کمونیسم»، خودکامگی دولتی و استثمار سرمایه‌داری همواره باید در چشم انداز هر تأملی درباره معنای امروزین این واژه قرار گیرد.

ایده کمونیسم، ایده رهایی است

www.iranpress.com

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 بَدیو (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 ژاکوتو، 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 گوئیم 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 وارسی 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 انگاشتِ 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 افزایشیم: 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 فضای 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 جمعیت مردان و زنان رهایی یافته را به طور ویژه به نمایش می گذارند.

گفتم: «ما می توانیم بی افزایشیم». 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. کُمونزته های دیگر، در دور و یَر، 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 اُتوریته ی نظمی مذهبی گردهم آورده بودند. این در حالی است که کُمونزته 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 کُمونزته 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 آن‌ها را به اثبات می‌رساند. فراموش نکنیم که جمهوری افلاطون این مسأله را به شیوه‌ی خود حل کرده بود. در آن‌جا، زحمتکشان، که روحشان از آهن ساخته شده است، نمی‌توانند کمونیست باشند. تنها قانون‌گذاران که روحی از زر دارند، قادرند و باید از طلای مادی چشم‌پوشی کنند و به شیوه‌ی کمونیستی از قیدِ تولید زحمتکشان غیر کمونیست زندگی کنند. بدین ترتیب، جمهوری افلاطون خود را چون حکومت کمونیست‌ها بر کارگران تبیین می‌کند. این، راهِ 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 می‌شود.

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 می‌خواندند و از تئوری آن‌ها هیچ‌سر در نمی‌آوردند، پرولترهای واقعی کمونیست را قرار دهد. برای مارکس و انگلس، کمونیسم نمی‌توانست تجمع افراد رهایی‌یافته‌ای باشد که در پاسخ به خودخواهی و بی‌عدالتی اجتماعی، زندگی جمعی را تجربه می‌کنند. کمونیسم، نزد آن‌دو، می‌بایست تحقق کامل شکل جهان‌شمولی باشد که از هم‌اکنون در سازماندهی سرمایه‌داری تولید و سازماندهی بورژوازی اشکال زندگی به اجرا در می‌آید. کمونیسم، فعلیت بخشی به خردمندانگی (۱۰) مشترکی بود که از هم‌اکنون در شکل متضادِ خود، در ویژگی منافع خصوصی، وجود دارد. نیروهای اشتراکی‌رهایش از پیش وجود داشتند. تنها چیز غایب، شکل ذهنی و مشترک تصاحب مجدد آن‌ها بود.

در این میان، تنها مسأله‌ای که وجود داشت، همین واژه «تنها» بود. این مشکل اما می‌توانست به بهای دو اصل بدیهی دور زده شود. نخست، این اصل که رشد نیروهای مولده دارای دینامیکی درونی یا ذاتی است. نیروی کُمونزته‌ای که خودِ این رشد به کار می‌اندازد شکل‌های نفع خصوصی سرمایه‌داری را می‌تَرَک‌اند. دوم، این اصل که توسعه‌ی نیروهای مولده، به همان سان و بیشتر، در منطق خود، همه‌ی شکل‌های کُمونزته، همه‌ی شکل‌های جمعی جدا از هم که در خانواده، دولت، مذهب و یا دیگر روابط اجتماعی سنتی تجلی می‌یابند را از بین می‌برد. پس مشکلِ واژه «تنها» بدین صورت دور زده می‌شد: کمونیسم در تنها شکل کُمونزته‌ی ممکن با فروپاشی شکل‌های دیگر جمعی آشکار

بدین ترتیب، حذف تنش میان کمونیست ها و کُموُنِسته 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 ما بین دو فرضیه را فراموش کنیم. فرضیه کمونیستی تنها بر پایه فرضیه رهایی 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 کُموُنِسته 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 انگاشتِ 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 آنارشیستِ خرده بورژواست که برای تحقق یافتن آرزوهایش، حتا با به خطر انداختن حرکت آرام و ضرور تحولات، بی تابی 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 ۱۲۲ (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 ایمانِ 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 اُتوریته 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 تصورپذیر 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 راهِ بحث در این باره را مسدود کرده است. این یقین‌ها 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 کاپیتالیسمِ امروز، به جای تولید اجناس تصاحب شدنی، یک شبکه‌ی 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 می‌تَرَک‌نَد. 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 کمونیست‌ها 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 دارایی‌های 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 Captopal* 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 همه‌ی 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 نارسیستی 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 رواست. این توصیف، بنابراین، بدیلی ساده می سازد: یا دموکراسی چون فرمانروایی 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 پست 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 منجلاب دموکراتیک یا جهش کمونیستی خیلی سریع مساله انگیز می شود. هنگامی که به توصیف فرمانروایی شرم آور نارسیسیم 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 کمونیسم 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 آن‌ها هیچ زمینه‌ای برای هیچ کمونیسمی به وجود نمی‌آورد.

بازبینی فرضیه کمونیسم امروز بنا بر این مستلزم آن است که سناریوهای دنیوی یا شکل‌های امکان‌پذیری کمونیسم را از هم تفکیک کنیم. کمونیسم، یا پیامد فرایند درونی سرمایه‌داری است و یا واپسین شانس ما بر لب پرتگاه. این دو سناریوی زمینی به دو نوع آلودگی منطق کمونیستی رهایی توسط منطق نابرابری وابسته مانده‌اند. یکی، منطق آموزشی ترقی‌خواهانه روشنگران است که از سرمایه‌استادی می‌سازد که زحمتکشان نادان را آموزش می‌دهد و آن‌ها را برای یک برابری آتی آماده می‌سازد. دیگری، منطق واکنشی ضدترقی‌خواهانه است که شکل‌های مدرن تجربه واقعی را با پیروزی فردگرایی بر کُموُنُتّه همانند می‌سازد. پروژه احیای فرضیه کمونیستی زمانی معنا دارد که این دو نوع آلودگی و شیوه‌ای که این‌ها امروزه بر تحلیل‌های به اصطلاح انتقادی از وضع موجود حاکم اند زیر پرسش رود. زمانی معنا دارد که توصیف‌های غالب در جهانِ موسوم به پست مدرن زیر پرسش رود. شکل‌های معاصر سرمایه‌داری، انفجار بازار کار، بی‌ثباتی جدید و نابودی سامان‌های همبستگی اجتماعی، امروزه اشکالی از زندگی و تجربه کاری ایجاد می‌کنند که به طور غالب بیشتر به اوضاع پرولترهای سده‌ی نوزده نزدیک‌اند تا به جهان فن‌آوران high-tech و یا به فرمان‌روایی جهانیِ خرده‌بورژوازی‌ای که بنا بر توصیف جامعه‌شناسان، هم و غم خود را صرف کیش دیوانه‌وار مصرف می‌کند. اما در این جا تنها موضوع بر سر رد صحت این توصیف‌ها نیست. به طور ریشه‌ای، موضوع بر سر رد گونه‌ای پیوستگی میان تحلیل فرایندهای کلی تاریخی و تبیین نقشه‌های امر ممکن است. ما می‌بایست فراگرفته باشیم که چقدر استراتژی‌های بزرگ مبتنی بر تحلیل از تحولات اجتماعی قابل‌تردید اند. رهایی، به نوبه‌ی خود، هرگز نه تحقق ضرورتی تاریخی است و نه واژگونی قهرمانانه‌ی این ضرورت. رهایی را باید در نابهنگامی‌اش اندیشید که در دو چیز معنا پیدا می‌کند: اولی، فقدان ضرورت تاریخی است که هستی‌رهایش را بنیاد می‌نهد و دومی، ناهمگونی آن است نسبت به شکل‌های تجربی سازمان‌یافته توسط سلطه در طول زمان. تنها میراث کمونیستی که می‌ارزد بررسی شود، آنی است که، امروز چون دیروز، شکل‌هایی تجربی از توانایی هر کس را به ما عرضه می‌دارد. تنها آگاهی کمونیستی، آن آگاهی مشترکی است که از این آزمایش‌گری‌ها بر می‌تابد.

می‌توان به من ایراد گرفت که کمونیسم را با عباراتی تعریف می‌کنم

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 زنانی 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 هوشمندی‌ها 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 آتیه‌هایی 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 شکل‌هایی 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 شکل‌ها وجود دارد می‌گذرد. این کاوش به نوبه ی خود مستلزم احیای کامل فرضیه اعتماد است.

مهره ۲۰۱۵ - اردیبهشت ۱۳۹۴

cvassigh@wanadoo.fr

یادداشت‌ها

(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 بشنوید](#)

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 موجود در میان 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 - در میهن 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 ازاریکه قدرت پایین کشیده و با نماینده یا نمایندگان 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 خدانا باوران، 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 موروثی، 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 ثلوزی 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 بمتابه 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 تا همراهی 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 امریکا، در روابطی دموکراتیک و افقی دفاع می کند. برای این 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، وهم لیبرال ها درکنار 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 دربرآمد 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 جریانات سیاسی - مذهبی که خود را با هویت دینی یا مذهبی، اعم از شیعه یا سنی، توضیح می دهند؛ چه آنها که درکادر 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 هائ، 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 برداشته 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 مین 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 نیروها و اقشار ترقی خواه کشور، نقش روزافزونی می توانند ایفا کنند.

زمان تصمیم در باره ی روند شکل دهی تشکل بزرگ چپ



شیدان وثیق

امروزه، در برابر ما، این پرسش که چگونه بتوان تغییرات اجتماعی ریشه‌ای را با رویکرد زوال دولت به مثابه قدرتی جدا از مردم و بر مردم به پیش راند بغرنجی را در عرصه اندیشه و عمل سیاسی تشکیل می دهد که پاسخ به آن تنها می تواند در جریان عمل و تلاش های پی در پی به دست آید.

با گذشت بیش از دو سال از انتشار فراخوان برای مشارکت در روند شکل دهی تشکل بزرگ چپ (۱) و آغاز گفتگو ها میان سه سازمان (۲) و تعدادی از کنشگران چپ، اکنون زمان تصمیم فرا رسیده است. حرکتی که این جریان ها بانی و سازمان دهنده اش شدند در ماه های آینده به پایان عمر خود می رسد. این روند یا قادر می شود، بر اساس اتفاق اصولی روی مبانی نظری، ارزشی و راه کاری، سازمان واحد چپی دموکرات و سوسیالیست در مبارزه با تمامیت جمهوری اسلامی ایران و موجودیت آن ایجاد کند و در نتیجه به هدف خود دست یابد و یا قادر به این مهم نمی شود و در نتیجه، تجربه ای دیگر، ناکام اما آموزنده، در راه وحدت چپ ایران، بر تاریخ این جنبش به جای می گذارد.

فراخوان نامبرده دعوتی بود از فعالان چپ برای بحث و گفت و گو با هدف وحدت سیاسی و تشکیلاتی، از این رو، اقدامی بود لازم، مثبت و امیدبخش نزد پاره ای از نیروهای چپ خارج و داخل کشور.

این فراخوان در پنج اعلان مرکزی خود چنین می گوید:

یکم، دعوت به گفت و گو برای غلبه بر پراکندگی روندهای چپ ایران:

این فراخوان در پنج اعلان مرکزی خود چنین می گوید:

در این مدل، سازمان‌ها به صورت خودمختار و مستقل عمل می‌کنند و هیچ‌یک بر دیگری تسلط ندارند. این مدل برای سازمان‌هایی که نیاز به انعطاف‌پذیری و پاسخگویی سریع دارند، مناسب است.

دوم، وحدت و تشکیل سازمانی واحد در صورت توافق سازمان‌ها و فعالین شرکت کننده در روند:

در این مدل، سازمان‌ها با همکاری یکدیگر، یک واحد واحد تشکیل می‌دهند. این مدل برای سازمان‌هایی که نیاز به هماهنگی و یکپارچگی دارند، مناسب است.

از دو اعلان مرکزی فوق نتیجه می‌گیریم که هدف شرکت کنندگان در روند شکل‌دهی تشکل بزرگ‌چپ، از همان ابتدا، غلبه بر پراکندگی چپ و نه تشدید و گسترش آن بوده است. هدف آن‌ها، در صورت توافق، تشکیل یک سازمان واحد به جای سه سازمان موجود یعنی بنابراین انحلال سازمان‌های خود و ادغام‌شان در یک تشکیلات واحد جدید و نه حفظ سازمان‌های موجود و ایجاد تشکیلات چهارمی به نام اتحاد، جبهه و یا هر نامی دیگر بوده است.

سوم، در زمینه‌ی نظری: در این مدل، سازمان‌ها با همکاری یکدیگر، یک واحد واحد تشکیل می‌دهند. این مدل برای سازمان‌هایی که نیاز به هماهنگی و یکپارچگی دارند، مناسب است.

چهارم، در زمینه ارزشی: در این مدل، سازمان‌ها با همکاری یکدیگر، یک واحد واحد تشکیل می‌دهند. این مدل برای سازمان‌هایی که نیاز به هماهنگی و یکپارچگی دارند، مناسب است.

پنجم، در زمینه‌ی سیاسی و راه‌کاری: در این مدل، سازمان‌ها با همکاری یکدیگر، یک واحد واحد تشکیل می‌دهند. این مدل برای سازمان‌هایی که نیاز به هماهنگی و یکپارچگی دارند، مناسب است.

از این سه اعلان آخری نیز نتیجه می‌توان گرفت که هدف چهار جریان شرکت کننده در روند، به گفته‌ی فراخوان مشترک‌شان، از همان ابتدا، ایجاد یک سازمان چپ دموکرات سوسیالیست بوده است و نه صرفاً یک سازمان چپ دموکرات. چپی سوسیالیست اما در گسست از سیستم

فکری و عملکردی سوسیالیسم واقعا موجود. چپی که برای تحقق آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و سوسیالیسم در ایران تلاش می ورزد و سرانجام چپی که جمهوری اسلامی را مانع اصلی آزادی، دموکراسی، پیشرفت و عدالت اجتماعی می شناسد و برای از میان بردن این رژیم (رفع این شر) مبارزه می کند.

در راستای این فراخوان، نشست ها، سمینارها و کنفرانس هایی با فعالان این پروژه برگزار شدند و هم چنان نیز می شوند. در این مدت، طرح هایی مختلف برای منشور مؤسسان (مبانی نظری، سیاسی و راه کاری) و ساختار (اساسنامه) سازمان جدید تهیه شده اند و به آگاهای عموم از طریق رسانه های مختلف و از جمله تارنمای وحدت چپ رسیده اند. اشتراکات و اختلافات نیز روشن شده اند. بررسی آن ها در آینده ای نزدیک از طرف سه سازمان و فعالان شرکت کننده در روند نشان خواهد داد که تا چه اندازه وحدت اصولی این جریان ها در یک سازمان واحد با توجه به منشورهای مختلف و اختلافات و اشتراکات موجود امکان پذیر است.

اکنون، در یک ترازبندی کلی، وجوه افتراق منشورهای مختلف را می توان در زمینه های گوناگون نشان داد. از میان آن ها، چهار مبانی سیاسی و نظری را دارای اهمیتی تعیین کننده می پنداریم.

یکی، مبارزه برای آزادی و دموکراسی در پیوندی تفکیک ناپذیر با مبارزه ی ضد سرمایه داری در ایران امروز است. از پی آمدهای آن، از جمله، تبیین کدام سوسیالیسم است.

دومی، تعریف و درک ما به منزله چپ سوسیالیست یا رهایی خواه از «دموکراسی» چون «قدرت مردمی» (که دموکراسی مشارکتی یا جنبشی می نامیم) و تفاوت آن با «دموکراسی نمایندگی» یا «دموکراسی لیبرالی» در سیستم سرمایه داری است. این دو تعریف و تبیین متمایز از دموکراسی راه کار های سیاسی متفاوت یا متضادی را به هم راه می آورند.

سومی، پرسش اصلی انحلال یا اصلاح جمهوری اسلامی است. به بیان دیگر مساله انقلاب یا رفرم (اصلاحات) در رژیم استبدادی - دین سالاری ایران امروز و در نتیجه مناسبات چپ با اصلاح طلبی در چهارچوب نظام و با اصلاح طلبان حکومتی یا غیر حکومتی. پاسخ به این پرسش نیز در تبیین راه کارها (استراتژی به گفته رایج سیاسی) و مواضع یک سازمان سیاسی در شرایط امروز ایران فوق العاده تعیین کننده می

شود.

چهارمی، مناسباتِ چپ مورد نظر ما با قدرت سیاسی و ایفای نقش اپوزیسیونی او در هم راهی و هم سرنوشتی با جنبش های دگرگون ساز اجتماعی است. تعیین این مناسبات نیز در تبیین ساختار سازمان چپی که می خواهیم به وجود آوریم، از نوع تشکل و شکل سازمانی تا «برنامه» ی آن، دارای اهمیتی به سز است.

در زیر، از نظر خود، به بررسی هر یک از چهار مبانی اصلی فوق در خطوط کلی شان و به ترتیبی دیگر می پردازم.

۱- انحلال یا اصلاح جمهوری اسلامی. انقلاب یا رفرم در درازای تاریخ چپ سوسیالیستی/کمونیستی همواره به منزله پرسشی اصلی مطرح بوده است. این موضوع در شرایط امروز ایران نیز، یکی از پرسش های اصلی و مورد اختلاف میان چپ های ایران را تشکیل می دهد. نظام جمهوری اسلامی را امروزه سه عامل اصلی تبیین می کنند. یکی، وجود دین سالاری با ویژگی شیعی است که از کامل ترین تئوکراسی های طول تاریخ ایران و شاید جهان به شمار می رود. دومی، وجود دولتی استبدادی، پلیسی، مقتدر، متمرکز و متکی بر رانت نفتی و نیروهای انتظامی است که به نقض آشکار حقوق بشر، تبعیض های جنسیتی، ملیتی، دینی و عقیدتی و سرکوب آزادی ها می پردازد. سومی، حاکمیت سرمایه داری خصوصی و دولتی است که دست به استثمار شدید نیروی کار زحمتکشان و سرکوب مبارزات کارگری و سندیکائی می زند.

با ویژگی های بالا، چنین نظامی مانع اصلی تغییرات اجتماعی ساختاری در جامعه ی امروز ایران به شمار می رود. تحول آن به سوی دموکراسی از طریق اصلاحات در چهارچوب قانون اساسی اسلامی ناممکن می شود. چپ سوسیالیست مخالف رفرم، تحول Evolution و اصلاحات در جامعه نیست، اما بر این باور است که رژیم استبدادی و دین سالاری جمهوری اسلامی ایران فاقد چنین توانایی و ظرفیتی است. برانداختن این رژیم و نه تحول موهوم و ناممکن آن می بایست هدف اصلی جنبش های تغییردهنده اجتماعی و چپ سوسیالیست در همراهی با این جنبش ها برای فراهم کردن زمینه های دگرگونی های ساختاری، قرار گیرد. این مهم را اما تنها خود زحمتکشان و مردمان ایران از طریق شکل های مختلف جنبش های اجتماعی شان، از جمله قیام و انقلاب، می توانند به سرانجام رسانند.

در بستر جنبش های اجتماعی است که بدیل (آلترناتیو) سیاسی-

اجتماعیِ نظم موجود شکل می‌گیرد و نه در خارج از آن و به طریق اولی در تبعید و برون از کشور. پایگاه اجتماعی چپ سوسیالیست را کارگران، زحمتکشان و مردمان تحت ستم و سلطه سرمایه داری و استبداد تشکیل می‌دهند. متحدین این چپ، نه اصلاح طلبان حکومتی یا غیر حکومتی هستند، نه جریان‌های غیر جمهوری خواه و سلطنت طلب و نه نیروهای ملی- مذهبیِ خواهان «حکومت دموکراتیک دینی» یا استمرار گونه‌ای تلفیق دین و دولت و بنابراین شکلی دیگر از جمهوری اسلامی در ایران. متحدین چپ سوسیالیست را آن بخش از اپوزیسیون جمهوری خواهی تشکیل می‌دهد که از جدایی کامل دولت و دین دفاع می‌کند و خواهان برچیدن نظام جمهوری اسلامی و استقرار یک جمهوری دموکراتیک در ایران است.

این پرسش اما که براندازی رژیم در نهایت به چه صورتی و با توسل به کدام اشکال مبارزاتی - مسالمت آمیز، انقلابی و یا قیامی - انجام خواهد پذیرفت، مبارزاتی که حتا در مرحله‌ای از رشد می‌توانند شکل قهرآمیز دفاع از خود در برابر مقابله نظامی قدرت حاکمه را به خود گیرند - از هم اکنون نمی‌تواند پاسخی دریافت کند.

۲- مبارزه‌ی ضدسرمایه داری. این مبارزه امروزه جهانی شده است. امر تولید، در سطح ملی و جهانی، در این عصر ما، بیش از هر زمان دیگر، بطور اساسی حاصل تعاون جمعی و اجتماعی است در عین حال که بیش از پیش، بنا بر تملک خصوصی آن توسط صاحبان سرمایه، از امر «تولید توسط انسان برای انسان» (۴) به وسیله‌ای برای سوداگری هر چه بیشتر سرمایه و در نتیجه شیئی کردن و کالائی کردن هر چه گسترده‌تر زندگی، به از خود بیگانگی (آلیناسیون) هر چه کامل‌انسان، به استثمار هر چه شدیدتر نیروی کار زحمتکشان و سرانجام به سلطه‌ی اسارت بار سرمایه چون قدرتی برین و استعلایی بر فراز تولید کنندگان واقعی که از دخالت در سرنوشت خود هر چه بیشتر جدا و محروم می‌شوند... تبدیل شده است. امروزه زندگی انسانی چون کار، بهداشت، محیط زیست، فرهنگ، هنر، فراغت، ارتباطات، اطلاعات، امنیت و غیره... همه به طور کامل تحت کنترل و سلطه‌ی بلامنازع کاپیتالیسمی ملی - جهانی قرار گرفته که بر همه‌ی امور حیات بشر در سراسر گیتی چنگ می‌اندازد. کشورها، دولت‌ها، گروه‌های اجتماعی، رسانه‌ها، احزاب و در یک کلام همه را به اشکال مختلف به طور مستقیم یا غیر مستقیم - با به کار بردن همه‌ی آلات و ابزار دموکراسی مدرن و حتا با اتکا به آرای خود انسان‌ها - این بردگان

جدیدی که باید رأی به اسارت خود دهند («اسارت داوطلبانه» به گفته La Boétie) - تحت انقیاد خود قرار می دهد و هر مقاومتی را به اشکال مختلف اگر نتواند سرکوب کند بلکه خنثی یا بی خطر می سازد.

بدین سان، امروزه نمی توان مبارزه ی انسان ها برای عدالت اجتماعی و بهزیستی را از مبارزه علیه سیستم سرمایه داری ملی - جهانی تفکیک کرد. نمی توان اولی را جدا از دومی به پیش راند و متحقق ساخت. به همین سان نیز، دو مبارزه، یکی برای دموکراسی و گسترش آن و دیگری بر ضد سرمایه برای رهایی Emancipation، به هم پیوسته و وابسته شده اند. در این جاست که مساله مبارزه ضد سرمایه داری چون سیستم و گذر از آن چون امری حیاتی برای زحمتکشان و مردمانی که بیش از پیش تحت ستم و سلطه آن قرار می گیرند، در دستور کار و پیکارِ امروزینِ چپ ضدسرمایه داری قرار می گیرد.

امروزه در ایران نیز، مناسبات سرمایه داری حاکم است. با این ویژگی که در نظام جمهوری اسلامی، سرمایه داری با دین سالاری، استبداد و خودکامگی در آمیخته اند. در نتیجه در کشور ما، دو مبارزه ضد استبدادی برای آزادی و دموکراسی و ضد سرمایه داری برای عدالت اجتماعی و برابری از هم اکنون در هم می آمیزند.

در همین راستاست که تبیین چگونگی و اشکال مبارزه ضدسرمایه داری و مضمون آن چه که مارکس، در نقد برنامه گوتا، « دوره ی تغییر انقلابی جامعه سرمایه داری به جامعه ی کمونیستی» می نامد و ما، با همه ی نارساییِ واژه، «سوسیالیسم» چون فرایند می نامیم، طرح می شود. این پرسش که اشکال غیر سرمایه دارانه و بنابراین سوسیالیستی/کمونیستی کدامند؟ این پرسش که اشکال اجتماعی و جمعی «مالکیت» که نه خصوصی اند و نه دولتی، که در عین حال مالکیت به معنای اخص نیز نیستند، کدامند؟ این که سوسیالیسم چگونه می تواند در سطح یک کشور و امروزه باید به یقین گفت در سطح جهانی- زیرا که ساختمان سوسیالیسم در یک کشور نا ممکن می شود - تحقق می پذیرد؟ و پرسش هایی دیگر از این دست... تنها و تنها در جریان مبارزات و جنبش های اجتماعی ضد سرمایه داری پاسخ های خود را دریافت خواهند کرد. اما از هم اکنون تنها می توان به یقین گفت که آن چه که تجربه باطل سیستم های «سوسیالیسم واقعا موجود» و تجربه ناکام «سوسیال دموکراسی» در جهان در سده گذشته به ما آموخته اند این است که اشکال دولتی و اقتدارگرایانه اعمال شده توسط این سیستم ها برای اداره ی امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نه تنها راه به گسست از سرمایه داری نبرده و نمی برند بلکه حتا می توانند - هم چون

نمونه‌ی سیستم شوروی - سلطه و ستم بر مردمان و به ویژه زحمتکشان را به مراتب شدیدتر سازند. از سوی دیگر، آن چه که مسلم است این است که مبارزه‌ی ضد سرمایه داری از هم کنون از جمله در مبارزه برای دموکراسی مشارکتی و مستقیم تبلور خود را پیدا می‌کند.

۳- دموکراسی مشارکتی و دموکراسی لیبرالی. دموکراسی مشارکتی به معنای مداخله مستقیم کارگران، زحمتکشان و مردمان در اداره‌ی امور خود است. مداخله‌ی بدون واسطه، واگذاری یا نمایندگی. چپ‌رهای خواه بر دموکراسی گسترده و مستقیم؛ بر مشارکت آزادانه، داوطلبانه و برابری مردمان و زحمتکشان در امور خود؛ بر شیوه و روش خودگردانی و خودمدیریتی؛ بر دخالت‌گری و کنترل از پائین در همه‌ی امور اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، محیط زیستی، فرهنگی و غیره اعتقاد و تاکید دارد. این دموکراسی از دموکراسی نمایندگی نظام سرمایه داری که قدرت را در دست یک قشر یا «کاست» سیاسی حرفه‌ای حفظ و منجمد می‌کند، جدا می‌شود و فراسوی آن می‌رود. (۵)

«دموکراسی» پس در حکومت، دولت، پارلمان، نهادهای قانونی، انتخابات و از این دست خلاصه و محدود نمی‌شود، بلکه چون «قدرت مردم» به نقش و فعالیت مردمان در امور خود، در امور سیاسی و اجتماعی شهر و فراتر از آن اداره‌ی جامعه و کشور ارجاع می‌دهد. رهایی مردمان تحت ستم و سلطه‌های گوناگون و به ویژه زحمتکشان تنها می‌تواند امر خود آن‌ها باشد و به دست خود آن‌ها انجام پذیرد. پس دموکراسی در معنای کسب امور خود توسط خود و برای خود به گونه‌ای مستقیم و بلاواسطه حد و مرزی نمی‌شناسد. سقفی یا افقی ندارد. این فرایند بی‌درنگ و بی‌پایان، البته، نافی دموکراسی نمایندگی نیست، اما انسان‌هایی که برای بهروزی خود و در مشارکت با هم فعالیت و مبارزه می‌کنند همواره پا را فراتر می‌گذارند. در جهت «دموکراتیزه کردن دموکراسی» گام بر می‌دارند. همواره مرزهای ساختگی و قانونی دموکراسی را به سوی دموکراسی هر چه مردمی‌تر، مشارکتی‌تر، کامل‌تر، گسترده‌تر و ژرف‌تر در هم می‌نوردند. دورنمای یک دموکراسی پایان یافته یا دموکراسی‌ای که از فراروی از خود باز ایستد درک ناقصی از امر شهروندی و دموکراسی به دست می‌دهد. (۶)

دموکراسی حقیقی بدین سان عمل جمعی و مشارکتی مداخله‌گرانه است که تظاهرات خیابانی، نافرمانی مدنی، اعتصاب عمومی، اشغال میدان، قیام و انقلاب... اشکال مختلف آن را تشکیل می‌دهند. از این رو می‌توان از «دموکراسی شورش‌گرانه» (۷) نیز سخن گفت. این شکل‌های

مبارزاتی البته همیشه وجود ندارند بلکه در زمان هایی ویژه، به صورت رخداد‌های اجتماعی، از درون دخالت گری مستقیم و مستقل مردمان، به ویژه آنان که هیچ سهمی از سهمیه بندی در نظم موجود نمی برند، برون می آید. «دموکراسی به معنای قدرت مردم، قدرت آن ها که اسم و رسمی برای اعمال قدرت ندارند، پایه و اساس چیزی را تشکیل می دهد که سیاست را قابل اندیشیدن می کند. اگر حکومت در دست افرادی افتد که بیشترین دانش، قدرت یا ثروت را دارند، در این صورت دیگر در سیاست نیستیم» (۸). بر این گفته رانسیر باید افزود: در این صورت نه تنها در سیاست نیستیم بلکه در دموکراسی هم چون امر عمومی و قدرت مردم قرار نمی گیریم.

کنترل واقعی امور از پائین توسط توده مردم و شهروندان البته موضوعی بغرنج و تیغی دو دم است زیرا که می تواند در عین حال راه را بر انواع انحرافات پوپولیتسی و فاشیستی هموار سازد. چنان چه امروزه نمونه هایی از آن را در برخی از کشورها مشاهده می کنیم. با این همه اما کنترل و دخالتگری مردمی، امری گریزناپذیر است چون برابر نهاد یا بدیل آن، کنترل پنهان نمایندگان مردم و دولت توسط قدرت ها و الیگارش‌های مالی در شکل دموکراسی نمایندگی لیبرالی است.

۴- مناسبت با قدرت. در شرایط تاریخی امروزی و نه تنها در ایران بلکه در غالب کشورهای جهان، چپ ضد سرمایه داری و رهایی خواه (۹) می بایستی از نظر ما نیروی جنبشی، اپوزیسیونی و ضد سیستمی باشد. به این معنا که در پی تصرف قدرت نباشد. در خارج از نظم موجود چون جنبشی اعتراضی، مبارز و مخالف (اپوزیسیونی) عمل نماید. چپ سنتی همواره برای تصرف دولت و حکومت کردن مبارزه می کند. همواره نیز نشان داده است که هنگامی که در قدرت قرار می گیرد، در برابر الزامات حکومتی و «منطق دولت مداری» ناگزیر به استمرار سلطه و حفظ سیستم و نه تغییر آن می شود. چپ رهایی خواه اما، می بایست بر فاصله گرفتن از قدرت و حکومت تاکید ورزد.

تعریف کلاسیک چپ از «سیاست» از ابتدا همواره این بوده است که امر دستگاه دولتی و تصرف آن جوهر سیاست را تشکیل می دهد. تصرف قدرت همیشه مساله مرکزی انقلابیون بوده است. از این دید، «سیاست» یعنی مبارزه برای به دست گرفتن قدرت و حفظ آن. دموکراسی نیز به غلط شکلی از دولت یا یکی از اشکال دولتی تبیین شده است. چنین درک ناروایی از «سیاست» و «دموکراسی»، از چپ تا راست، همواره در تاریخ اندیشه و فلسفه سیاسی غالب بوده و هم چنان نیز می باشد.

این همانی است که ما «سیاست واقعاً موجود» و «دموکراسی واقعاً موجود» می خوانیم. اولی، انحرافی از معنای اصیل «سیاست» چون امر مشارکت و دخالت گری مردم در امور شهر است. دومی، انحرافی از «دموکراسی حقیقی» چون شکلی از اجتماع سیاسی است که امحای دولت را هدف خود قرار می دهد. دموکراسی حقیقی را مارکس، در نقد فلسفه حق هگل، «دموکراسی علیه دولت» می نامد. این خصلت «ضد دولتی» را بَدیو، با ارجاع باز هم به مارکس، حتا، «حقیقتِ سیاست انقلابی» می داند (۱۰). یکی از چالشهای مهم و اساسی امروزی در برابر آنانی که در پی ایجاد چپی دیگر در گسست از چپ سنتی هستند این است که در تعریف عامیانه کنونی از سیاست تجدید نظری اساسی نمایند. تعریف و تبیین دیگری از «سیاست» ارایه دهند و آن را در عمل سیاسی روزمره به کار ببرند. ایدهی «سیاست» بدون تصرف قدرت را ابداع کنند. به یکی از بنیادهایی باز گردند که چپ سنتی زیر پا نهاده است. این که «سیاست» (و دموکراسی)، مدیریت امر دولت و قدرت نیست، دولت گرایی و دولت مداری نیست، بلکه مداخله و مشارکت مستقیم و بی واسطه ی مردمان در بسیارگونگی شان در اداره ی امور است.

تجارب تاریخی بارها و بارها به ما آموخته اند که در شرایطی که جنبشهای گستردهی اجتماعی و همگانی در جهت تغییرات ساختاری و بنیادین شکل نیافته، مستمر و پایدار نیستند، در شرایطی که آمادگی ذهنی و عملی اکثریت بزرگی از مردمان برای همراهی و مشارکت فعال و مستقیم در ایجاد چنین تغییراتی فراهم نمی باشند، شرکت چپ در قدرت و دولت ناگزیر او را در برابر دو گزینه تراژیک قرار می دهد. یا این چپ باید تنها با اتکا به نیروی خود و اقلیتی کوچک با توسل به جبر و زور دست به «عمل انقلابی» زند و در نتیجه دیکتاتوری و سلطه خود را بر جامعه اعمال کند و یا در پیروی از اکثریت مردمی که خواهان تغییرات بنیادی نیستند، تبدیل به مدیران و مدیران سیستم موجود در جهت حفظ و ترمیم آن شود. در هر دو حالت چپ سوسیالیست روح، معنای واقعی و علت وجودی خود را از دست می دهد.

امروزه، در برابر ما، این پرسش که چگونه بتوان تغییرات اجتماعی ریشه ای را با رویکردِ زوال دولت به مثابه قدرتی جدا از مردم و بر مردم به پیش راند بغرنجی را در عرصه اندیشه و عمل سیاسی تشکیل می دهد که پاسخ به آن تنها می تواند در جریان عمل و تلاش های پی در پی به دست آید.

چپِ رادیکال، در همه جا از جمله در ایران، امروزه تنها می تواند

دست به تدارک نظری، عملی و سازماندهی زند. مقدمات، زمینه‌ها و شرایط برآمدن سیاستی دیگر و چپی دیگر در گسست از سیاست سنتی و چپ سنتی را آماده و فراهم سازد. در بستر جنبش‌های اجتماعی دگرسازانه و انقلابی و رخ دادهایی که ناممکن را ممکن می‌سازند، مسیرهای نامسلمی برای خروج از سیستم حاکم استبدادی و سرمایه داری چه در سطح ملی و چه جهانی ترسیم کند. در این جهت، شرط بندی و مبارزه کند. در صورت امکان دست به وحدت‌ها و اتحادهایی ممکن و اصولی زند. و همواره با این نگاه که سرانجام در سرآغاز است.

اسفند ۱۳۹۴ - مارس ۲۰۱۵

cvassigh@wanadoo.fr

یادداشت‌ها

- (۱) فراخوان برای مشارکت در روند شکل دهی شکل بزرگ چپ در ۱۵ آبان ۱۳۲۹۱ یا ۵ نوامبر ۲۰۱۲ انتشار یافت.
 - (۲) شورای موقت سوسیالیست‌های چپ، سازمان اتحاد فدائیان خلق و سازمان فدائیان خلق (اکثریت).
 - (۳) همه‌ی فرازها از فراخوان است.
 - (۴) از آنتونیو نگری Antonio Negri
 - (۵) و (۶) از اتیئن بالیبار Etienne Balibar
 - (۷) بر گرفته از میگوئل آبنسور Miguel Abensour در La communaiuté politique des
 - (۸) از ژاک رانسیر Jacques Rancère در دموکراسی‌ها بر ضد دموکراسی (ترجمه ش. وثیق).
 - (۹) رهایی معادل Emancipation به لاتین.
 - (۱۰) آلن بدیو Alain Badiou در A la recherche du réel perdu -
- ۲۰۱۵
- در این نوشتار هر جا از «دولت» سخن می‌رود، مراد Etat فرانسوی یا State انگلیسی است.