

سخنی با نواندیشان دینی

بهرورز ورزنده

واژه « نواندیشی دینی» در نگاه نخست بسیار جذاب می‌نماید، زیرا که هم از کلمه «نو» بهره‌مند است و هم مفهوم اندیشیدن را در ذهن تداعی می‌کند، که هر دو دارای باری مثبت و مردم پسند هستند. اما آیا تلفیق این دو با یکدیگر شرعا و عرفا می‌تواند مجاز باشد؟



تفاوت بین امر مجاز و غیر مجاز را چگونه می‌توان تشخیص داد و تفاوت میان این دو مقوله در کجا است؟ آیا می‌توان 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 می‌گردد که نظام شناختی شخصر به اندیشه نشسته را تغییر می‌دهد.

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

برگردم به موضوع سخن، یعنی نواندیشی دینی. نخست باید پرسید که آیا اصولا 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 می‌گوییم، به این معنا است که در طی یک فرایند و فعالیت ذهنی، نخست موضوع مورد مطالعه را زیر ذره بین بصیرت قرار می‌دهیم و با طرح پرسش‌های ضروری آنچه را که موجود است بررسی و تحلیل می‌کنیم، جوانب متفاوت آن را در نظر

می‌گیریم، رابطه آن با دیگر داده‌ها و پدیده‌ها را مشخص می‌کنیم و بر اساس آنها به دنبال پاسخ و سنتزی نوین می‌رویم. روشن است که این پاسخ می‌تواند در تایید یا رد فرضیه ما باشد. به علاوه، علم و تجربه نشان می‌دهند که این پاسخ نوین می‌تواند هنوز پاسخ نهائی نباشد، زیرا هر پاسخ جدیدی می‌تواند پرسش‌های جدیدتر دیگری را در پی داشته باشد.

پس، می‌توان گفت که «حقیقت» هیچگاه دست‌یافتنی نیست و چیزی بنام حقیقت یا حقانیت مطلق وجود ندارد. این نوع برخورد با پدیده‌ها همان روشی است که در علم و دانش به کار می‌رود. اگر چنین نبود، دانش بشر نمی‌توانست کوچکترین گامی به پیش بردارد و همواره به دست‌آوردهای جدیدتری برسد. پذیرش دست‌نیافتنی 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 پدیده‌ها 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 می‌کنیم که یک بار و برای همیشه نازل شده است، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، آیا می‌توانیم نام چنین کاری را «اندیشیدن» بخوانیم؟ و آیا می‌توان 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 «خردگرایی» داد؟

آیا این به اصطلاح «اندیشیدن» در چهارچوب آنچه که هست، و در ماهیت خود ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد، 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 بی‌هوده می‌افزاید؟ آیا منظور از تعقل و تعمق که «نواندیشان دینی» خود را با آن معرفی می‌کنند، همان تعقل و خردگرایی یاد شده در بالا نیست؟ آیا این «جدال» نظری درباره هسته سخت اسلام که اخیراً میان شاخه‌های گوناگون «نواندیشان» درگرفته است، در اساس خود، کوششی برای تدقیق و تحکیم بیشتر

همان بنیان های سخت و ثابت هزار و اندی ساله نیست؟

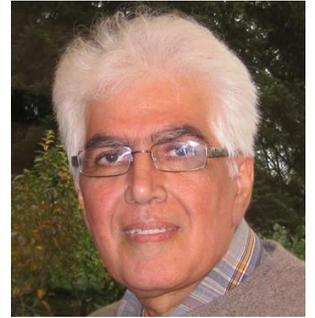
آیا این نزاع بین «اسلام ناب» و «اسلام رحمانی» تلاش و واکاوی دیگری برای ترمیم یا بازسازی ساختمان دین و بسته بندی و ارائه آن در قالب جدیدی نیست؟

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 بنیانهای 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، بنیانهای علم و دانش و پیشرفتهای 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 عمل «نواندیشان 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 پیچیده‌ترین رویدادهای تاریخی هستند، زیرا گروه‌های گوناگونی، هر یک با انگیزه‌ها و هدف‌هایی متفاوت، در آنها شرکت می‌کنند و فراتر از آن، بسته به اینکه این گروه‌ها از انقلاب سود برده یا زیان دیده باشند، روایت خاص خود را از نقش خود و نقش دیگر گروه‌ها به عنوان حقیقت رخداد بیان می‌کنند.



انقلاب مشروطه از این نظر شاید پیچیده‌ترین و ناشناخته‌ترین انقلاب‌های تاریخ باشد. زیرا نخست پرشمارترین گروه‌های اجتماعی در آن مشارکت کردند و سپس پرتناقض‌ترین روایت‌ها را از روند و شخصیت‌های تأثیرگذار در آن به دست دادند؛ و متأسفانه نه تنها با گذشت زمان نوری بر تاریکی‌های آن انقلاب افکنده نشد، بلکه بسیاری نیز با تفسیر و تأویل‌های خود بر ناراستی‌ها و ناروشنی‌های آن نیز افزودند؛ تا آنجا که ذهن بیماری مانند «جلال آل احمد» از انقلاب مشروط به عنوان «بلوای مشروطه» یاد می‌کند که گویا انگلیسی‌ها 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 طباطبایی 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، نوشتار 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 بگیریم، 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 آخوندها یافته‌ایم به هیچ روی همخوانی ندارد و قابل تصور نیست که وابستگان همان قشری که امروزه کوچکترین خواست‌ها 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 نیم‌بیشتر 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.

بنا بر این شاهان قاجار، نه از آنجایی که دمکرات‌منش و آزادیخواه بودند، بلکه به این دلیل که می‌دیدند دامنه 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 عظاما 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.»

احتشام السلطنه 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 پدر بزرگش 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 احتشام السلطنه متمم قانون اساسی را تهیه می‌کردند.

وی پس از آن هم دمکرات‌منشانه رفتار می‌کرد و حتی از تعیین صدراعظم و وزرا که در حیط^۱ 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^۲ 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 میسخت و هنگامی که به کاخ بازگشت، گفت که این توطئه مجلسیان بود تا من بی‌ملاحظه به خیابان بیایم و مرا بکشند! و واقعا 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 امت گوش 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 درجه نخست با بیان (ازلیان) عضو «انجمن سرّی میکده» تشکیل دادند، که نام کما بیش 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!

بنا بر این انقلاب مشروطه را دستکم در مرحلهٔ نخست می‌توان انقلابی به کارگردانی با بیان دانست، که توانستند با هدف استفاده از نفوذ ملایان، شماری از آنان را به طمع مال و مقام در راه خواسته‌های خود فریب دهند. چنانکه ملایان به گفتن 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، ص 163

(3) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج 2، ص 53

رهایی از قیومت 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 شرائط 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، دانشجوی، 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 گرایانه به اصالت فرهنگی(۲).

درک مبارزه زنان در این منطقه از جهان نیازمند نقطه‌ی اتکاء محکم‌تری است. بحث بر سر این است که واژه‌های 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 می‌توان هم میراث مزاحم و دست و پاگیر گذشته را روشن کرد و هم پدرسالاری را به مبارزه طلبید و صداهای تا به امروز حاشیه‌ای را به گوش رساند.

در میان خسارت‌های فراوانی که استعمار اروپائی به منطقه وارد کرد، اثرات پایدارِ تعداد کمی از آنها به میزان تأثیر معیارهای زن‌ستیزی بود که علیه زنان وضع کرده بودند. در آن بازه زمانی هیچ جامعه‌ای، استعمارگر یا استعمار شده وجود نداشت که در زمینه برابری جنسیت‌ها نمونه باشد. قدرت پدرسالاری ناشی از خصلت تقریباً جهان‌شمول 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 تفاوت‌های اساسی وجود معیارهای غیر رسمی در مقابل مصوبات قانونی است. به یقین زندگی اجتماعی در خاور نزدیک بوسیله متون و نظر حقوق‌دانان اسلامی سازمان داده شده ولی در چند عرصه، از جمله اداره امور مالی، مشورت‌های قضائی و امضای قراردادها، دست زنان بطور قابل ملاحظه‌ای 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 نشانه‌های 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 جماعت‌های 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 قدرت های 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 حالی که مطابق معیار های طبقه بندی قانون گذار 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 نزدیک 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 می‌کردند، در حالیکه در کشور خودشان زنان نه حق رای داشتند و نه دسترسی به مقام‌های سیاسی. علاوه بر آن در عرصه معاملات اقتصادی، زنان اروپائی استقلال بسیار کمتری از خواهران خود در خاور نزدیک داشتند. اینان می‌توانستند قرارداد ببندند و در کارهای خیریه یا دانشگاهی، از طریق نهاد وقف مشارکت کنند.

به همین ترتیب، جنبش‌رهای زنان در غرب در میانه‌ی قرن بیستم، در شرائطی که همجنس‌گرایی جرم تلقی می‌شد و گرایش به جنس مخالف تخطی ناپذیر بود، اوج گرفت. زمانی که دنیای غرب در آغاز سال‌های ۲۰۰۰ میلادی در جهت به رسمیت شناختن اشخاص با گرایش‌های مختلف همجنس‌گرایانه حرکت کرد، استانداردهای دوگانه به حیات خود ادامه داد: جوامع مسلمان را بخاطر محکوم کردن اعمال جنسی همجنس‌گرایانه سرزنش می‌کرد، در حالیکه رفتار خود را در گذشته در همین مورد فراموش می‌کرد.

از نقطه نظر غرب جوامع مسلمان نمی‌توانستند به برابری جنسیتی برسند مگر آنکه ایده‌های غربی خود را به آن جوامع پیوند زنند. این شیوه‌ی نگاه کردن از آن هژمونی ناشی می‌شد که غرب معیارهای خود را در طول زمانی دراز در چهار گوشه کره زمین اعمال می‌کرد. 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 فرهنگ‌های کلیشه‌ای و نادیده انگاشتن هویت‌های محلی. انجام تلاش‌هایی از این گونه، که مانند عراق و افغانستان با ایجاد یک دولت پس از جنگ همراه بود، و یا به وسیله‌ی حکومت‌های ملی که از وسائل تکنوکراتیک استفاده می‌کردند، واکنشی را در محلی‌ها تقویت می‌کرد به این صورت که رهای زنان را با امپریالیسم غربی همگون می‌پنداشتند.

تولید این مکانیسم در طول تاریخ مدرن تجدید شد. در ابتدا در خشن‌ترین شکلش دولت‌های مستعمراتی قوانین سرکوب‌گرانه‌ای را بنام برابری جنس‌ها به تصویب رساندند. مثلاً در آسیای میانه از سال‌های 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 می‌گرفت 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 می‌کرد. این نسخه محلی «استبداد روشن بین» آزادی «زن» مسلمان، و نه شهروند را هدف قرار می‌داد. با وارد کردن مسئله حقوق زنان در بدنه حکومتی خودکامه می‌کوشیدند 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 شده‌اند. در هر مورد برای مانع تراشی بهتر در مقابل خواست های دموکراتیزه کردن جامعه، با دادن حقوق محدودی به زنان موافقت می‌کردند (۵). اعطای چند مقام وزارتی، به رسمیت شناختن حقوق زنان در آموزش و ازدواج را همچون قرارداد مشترکی بین دوطرف برابرتلقی کردن، بیشتر یک تاکتیک آزمایش شده است تا یک موضع گیری اصولی.

این فمینیسم دولتی به جعبه ابزار نظمی خودکامه افزوده می‌گردد. از امتیازات مثبت پیشرفته ای که به زنان داده می‌شود در جهت تحکیم موقعیت رژیم یا وجهه ی آن بهره برداری می‌گردد. این امر از راه سکولاریسمی تحمیلی از بالا، نفوذ مذهب را محدود می‌سازد. 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 می‌کنند، همچنان ادامه می‌دهد.

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 رهائی زنان و برابری جنسیت ها مشغولند. از سازمان ملل تا کوچکترین سازمان های غیر دولتی در محل، گروه های 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 می کشند، زیرا با دور زدن دولت، که آن را از کار افتاده تلقی می کنند، تاکید را بر موضوعات اجتماعی و اقتصادی تکه تکه شده می گذارند.

اثر این نوع برخورد نیز جاودانه کردن «نشانه گرائی (tokenisme)» است، یعنی سیاست نمادها که مایل است رهائی محدود بخش کوچکی از جمعیت را به مثابه موجی نشان دهد که کل جامعه را با خود خواهد برد. بخاطر می آوریم با چه اشتیاقی نهادهای غربی به قدرت رسیدن بی نظیر بوتو را در سال های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ پذیرا شدند، با این حال این عمل تاثیر بسیار ناچیزی بر واقعیت نابرابری های بین زنان و مردان در کشور داشت. آخر سر حقوق زنان محدود ماند به تعداد قلیلی 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 می گردد. از یکسو به استحکام دژ خودکامگی از راه تقلیل مفهوم حقوق زنان به چند بخش از ادارات دولتی، یاری می رساند. نه تنها مسئله عمومی تر نقض حقوق انسانی و فقدان آزادی های سیاسی را نادیده می گیرد، بلکه علاوه بر آن استفاده ابزاری از امر زنان را بوسیله رهبران خودکامه مجاز می دارد. به عنوان مثال، محمد بن سلمان به زنان سعودی حق رانندگی اتومبیل را اعطا می کند ولی شمار زیادی از مبارزین زن فمینیست را به زندان می اندازد. پیام روشن است: حقوق زنان انحصارا در اختیار قدرت است و به ویژه مطالبات نبایست بوسیله خود زنان ذینفع ابراز شود. از سوی دیگر با تحمیل ایده های وارداتی به شیوه ای گزینشی، چنین استراتژی ای دشمنی بین نیروهای محافظه کار محلی را تشدید می سازد، به این شکل که هر یک با بهره مندی از این نعمت می کوشد خود را امانت دار اصالت فرهنگی قلمداد کند. آن که در این مورد به طور طبیعی تقویت می گردد، جریان اسلام گرایان سازش نا پذیر است که از بهانه سنت مسلمانان استفاده می کنند 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 راه حل هایی را که غرب

ترویج می کند، نپذیرند و بیشتر به سوی منابع و تجربیات محلی روی آورند. مثال های تاریخی گذشته در این زمینه کم نیستند. می توان آن ها را در سه بخش بیان کرد.

نخستین، تلاش هایی را دربر می گیرد که قصد درهم آمیختن سکولاریسم در ناسیونالیسم را داشتند مانند کمالیسم در ترکیه و در درجه ای پائین تر، بورقیبیسم [بورقیبیه] در تونس. استراتژی ملهم از غرب بدون اقدام مداخله جویانه 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 شده ی دولت است و نه سلاحی در دست قدرت حاکمه که انحصار مذهب را در دست داشته و آن را وسیله ای کرده است جهت رسیدن به هدف های استبدادی، همان گونه 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 حوزه ی سیاسی از حوزه ی 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 لایه های محافظه کار جامعه را برمی انگیزد. برای نخبگان سنت گرا و نیز علماء [روحانیان]، دست کشیدن از امتیازهای قضائی و وظیفه اخلاقی شان 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 مذهب‌بیون رادیکال تسلیم می شود، مثل ایران، یا سرانجام از مرجع های جزمی دست برمی دارد، که نمونه آن خانم سیده الونیسی 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 پُلّی 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 بورژوازی 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 رویِ «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. فراتراز 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 حالِ بازسازیِ 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

بورقیبیه را با دفاع از خواهران محجبه 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 ALAOUI

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

گسست ناممکنِ «حزب مردمی» اسپانیا



هنگامی که جناح راست با حزب راست
افراطی و کس ائتلاف می‌کند.
گسست ناممکنِ «حزب مردمی» (PP)
اسپانیا با مواضع افراطی

مائل ماریت، روزنامه نگار
لوموند دیپلماتیک، ژوئیه 2023

ترجمه: بهروز عارفی

اسپانیا که مدت ها به عنوان یک استثنا در اروپا تلقی می شد، اکنون باید روی نفوذ انتخاباتی فزاینده و وُکس (VOX)، حزب راست افراطی ای حساب کند که در سال ۲۰۱۳ تأسیس شده است. ظهور این جریان که به احتمال زیاد بر انتخابات پیش از موعد ۲۳ ژوئیه سنگینی خواهد کرد، مدیون تفرقه های درونی و دگرگونی ایدئولوژیکی رنگارنگ جناح راست پسا فرانکیسم است.

روز ۲۹ مه گذشته، پدرو سانچز در یک سخنرانی تلویزیونی با چهره ای گرفته، برگزاری انتخابات عمومی را اعلام کرد. نخست وزیر اسپانیا که از سال ۲۰۱۸ قدرت را در دست دارد، تصمیم گرفت که زمان برگزاری انتخابات را از پایان سال به ۲۳ ژوئیه امسال تغییر دهد. اعلام این تصمیم دور از انتظار، پس از انجام انتخابات شهرداری ها رخ داد که حزب سوسیالیست کارگری اسپانیا (PSOE) که وی دبیر کل آن است، شکست فاحشی خورد. در واقع، «حزب مردمی» (Partido Popular PP)، سازمان عمده ی محافظه کار اسپانیایی در شش ایالت از ده ایالت کشور، که پیش از آن سوسیالیست ها (مستقیماً یا از طریق ائتلاف) اداره می کردند، رأی بیشتری کسب کرد. با این وجود، در پنج ایالت، جناح راست که اکثریت مطلق را به دست نیاورده است، به حمایت حزب راست افراطی وُکس نیاز دارد. «حزب مردمی» همچنین شهرداری دو شهر بزرگ اسپانیا یعنی والنسیا (سومین شهر) و سویل [سویا] (چهارمین) را کسب کرده است.

از آن زمان، جناح چپ برای بی اعتبار کردن حزب مردمی به رهبری آلبرتو نونز فیخو رئیس حزب، مرتباً تکرار می کند که باید جلو این «جریان ارتجاعی» را گرفته و «موج فرا محافظه کار» را متوقف کرد و یا حتی سدی جلوی «راست افراطی» بوجود آورد. اگر این راهبرد تا کنون در اسپانیا بیشتر از فرانسه یا ایتالیا کارایی نداشته، پس مبنای این اتهام چیست؟

ریشه های حزب مردمی را باید در فرانکیسم جستجو کرد، نظامی که ژنرال فرانسیسکو فرانکو و هوادارانش پس از پیروزی در جنگ خونین داخلی که از سال ۱۹۳۶ جریان داشت، در سال ۱۹۳۹ برپا کردند. اکثریت رهبران این حزب فرزندان یا نوادگان نخبگان سیاسی فرانکیست هستند و از جمله جناح اصلاح طلب دولت فرانکیست که قرار بود اسپانیا را به در راه دموکراسی هدایت کند. مانوئل

فراگا ایریبارنه (۱۹۲۲-۲۰۱۲)، وزیر پیشین اطلاعات و جهانگردی در دوران دیکتاتوری، در اکتبر ۱۹۷۶ آلیانزا پوپولار (Alianza Popular AP) را تأسیس کرد، جریانی که ده سال بعد به حزب مردمی کنونی تبدیل شد. هدف آلیانزا پوپولار متحدکردن هفت سازمان سیاسی (به رهبری هفت وزیر پیشین فرانکیست، مشهور به «هفت شکوهمند») به خاطر مقاصد انتخاباتی بود که خانواده های سیاسی مختلف رژیم کائودیلو* [ژنرال] نظیر تکنوکرات ها، دموکرات های مسیحی، سنت گرایان ناسیونالیست و کاتولیک های شدیداً وابسته به یک نهاد کلیسای کاتولیک موسوم به Opus Dei (کار خدا) (۱) را در بر می گرفت .

خورخه وِ رستریِنخه دبیر کل پیشین «آلیانزا پوپولار» به ما توضیح داد که «"فراگای دیکتاتور"» در سال ۱۹۷۶ در جریان انتخاباتی در استان پوپولار (Popular AP) پیروز شد. این پیروزی در حالی بود که او تنها ۶ درصد آرا را کسب کرده بود. او در سال ۱۹۷۸ به قانون اساسی کنونی منجر شد. و رستریِنخه در ادامه گفت: اما «فراگای دیکتاتور» در سال ۱۹۸۲ و ۱۹۸۶ که حزب سوسیالیست... PSOE با اختلاف زیاد در آن ها برنده شد، موجب بحران های درونی در آلیانزا پوپولار گردید. فراگا ایریبارنه برای خروج از این حالت بحرانی منشور جدیدی به تصویب رساند که دموکراسی را کاهش داده و سلسله مراتب را در درون حزب تقویت می کرد. بدین گونه بود که نام آلیانزا پوپولار به «حزب مردمی» تغییر نام داد و خوزه ماریا آزنار، که از سال ۱۹۸۷ رئیس جوان و بلندپرواز ایالت خودمختار کاستیلیا و لئون بود ، در سال ۱۹۸۹ به جای فراگا ایریبارنه به ریاست حزب رسید.

«هم شهرنشینان، هم روستائیان»

نوسازی شروع شد: هدف آزنار به گفته ی خودش، ساختن حزب بزرگ و متحد راست گرا جهت «تعمیر و بازسازی کشور» بود. او با همکاران جوانش ساختاری نیرومند برای حزب می سازد که وظیفه اش تحکیم حضور او در همه سرزمین های اسپانیاست. رهبری جدید حزب امیدوار است حزب را

نهادینه کرده و به آن امکان دهد که در زمینه انتخاباتی پیشرفت داشته باشد. «همزیستی» اعلام شده، حدودی دارد: آرنار درست پیش از کنگره ۱۲ حزب در ۱۹۹۶، اعلام کرد «...»

پابلو سیمون، سیاست دان دانشگاه کارلوس سوم در مادرید به ما گفت «...»

حزب مردمی از سال ۲۰۲۲، پابلو کارمونا، تاریخ دان و فعال اجتماعی در این نکته، علاوه بر بیان لزوم غلبه بر اختلاف های داخلی، یکی از ترجمان های تداوم حزب در ادامه روش های اقتدارگرایانه را می بیند. او توضیح داد که «...»

سیمون ادامه داد: «...»

اما، به گفته ی خولیان کازانووا، تاریخ دان، یکی از مشکلات اساسیِ راست در اسپانیا «...»

برای مثال، راست بریتانیا می تواند خود را وارث اندیشه ی محافظه کارانه ی برجسته ای بداند که بر خلاف فرانکیسم، با دموکراسی مغایرت نداشته و در نتیجه در میان افکار عمومی قابل

کوچکِ مستقل، بیشتر از سهم نسبی شان نماینده داشتند» و از سوی دیگر می افزاید که منظور رأی دهندگانی «هم شهر نشین و هم روستایی» هستند که کم و بیش به صورت هم شکل در سرزمین پراکنده اند به غیر از کاتالونیا و سرزمین باسک.

در این انتخابات، راست با اختلاف اندکی برنده شد. لذا، «حزب مردمی» در برنامه اش تعدیل کرد تا در آینده بر تعداد رأی دهندگانش افزوده و در زمان حاضر بتواند اکثریت با ثباتی در مجلس به دست آورد. جناح راست به حمایت دو سازمان ملی گرای مهم کشور، یعنی حزب کاتالانی کُنورخِنسیا ای اونیو (CiU) و حزب باسک پارتیدو ناسیونالیستا واسکو (PNV) که دارای سمت گیری اجتماعی-اقتصادی شبیه به «حزب مردمی» بودند، وابسته بود. آزار تصور می کرد که این دو حزب به خاطر شهرتی که در محافظه کاری دارند، خطری واقعی برای وحدت کشور نخواهد بود.

دیگر احساس شرم نکردن

وجه مشخصه ی حکومت نخست آزار، ابتکار عمل های آن نبود و بر نسخه های نئولیبرالی تکیه می کرد: یعنی، حذف نظارت دولتی، کاهش مالیات، خصوصی سازی، ریاضت بودجه ای و اولویت دادن به ورود در اتحاد پولی اروپا. با این همه، او با برخی فاصله گیری ها از کلیسا و دست نزدن به قانون آزادی سقط جنین، موجب حیرت شد. این یک ترفند تاکتیکی بود: پس از کسب اکثریت مطلق در مجلس در انتخابات عمومی بعدی در سال ۲۰۰۰، «حزب مردمی» قانونی گذراند که در آن تدریس اجباری دین در مدرسه های ابتدائی و دبیرستان های دولتی دوباره اجباری شد. آن گاه، آزار سیاستی را به پیش برد که بیش از پیش با ریشه های ایدئولوژیکی حزبش هم فاز بود.

در میانه سال های دهه ۱۹۹۰، آزار به اسپانیا دستور داده بود که خود را از «نوعی عقده ی تاریخی» رها سازد: «...»
...
...
... (۶)». در دوران حکومت او، گرایش این بود که تجدیدنظرطلبی تاریخی ویژه ای در میان محافظه کاران ظهور کند (۷). «تاریخ دانان جدید» به سرکردگی پیو موآ، روزنامه نگار و نویسنده، تلاش می کنند شورش فرانکیست ها در برابر «تهدید کمونیستی» را موجه قلمداد کنند. از نگاه آنان، فقط یک حکومت نظامی قادر بود «نظم را برقرار کند». فرانکیسم اسپانیا

را در راه شکوفایی و دموکراسی قرار داد. همچنین، فرانکیسم را به مثابه پدیده ای اجتناب ناپذیر در دوران تهدیدهای خودکامگی در اروپا در درون گروه های محافظه کار «لیبرال» تر، عادی جلوه می دهند. حکومت های دوران نخست وزیری آرنار، بدون اینکه طرفدارانه ترین تحسین ها از رژیم کائودیلو را بپذیرد، محصولات ایدئولوژیکی آن را که از کلیسا و رسانه های راست پشتیبانی می نماید، ترویج می کند (از میان این رسانه ها می توان پرخواننده ترین روزنامه های کشور ال موندو، La Razon، ABC و رادیوهای گروه COPE متعلق به کلیسای کاتولیک اسپانیا را نام برد). فرانسیسکو اسپینوزا مائستره، تاریخ دادن توضیح داد که «...»
 «...»
 «...»
 «...» (۸).

از سوی دیگر، آرنار اقدامات زیادی برای تولید و پخش تاریخی تجدیدنظرشده از اسپانیا به عمل آورد که هدفشان ارزش دادن و مشروعیت بخشیدن به این تاریخ با تأکید بر «عصر طلایی» آن بود، و از جمله از لابلای آثاری که آکادمی سلطنتی تاریخ (RAH) منتشر کرده است. در سندی که در ژانویه ۲۰۰۲ در چهاردهمین کنگره ملی حزب در مادرید منتشر شد، می خوانیم که اسپانیا باید از «...»
 «...»
 «...» (۹).

علیه «نظام قبیله ای ولایتی»

اراده ی «حزب مردمی» برای ازسرگیری عصر طلایی مدرن اسپانیای فاتح این حزب را واداشت تا با کشوری نزدیک شود که سقوط دیوار برلین برتری ژئوپولیتیکی اش را مستحکم کرده بود: ایالات متحده. فرانکو در سال ۱۹۵۳ پیمان هایی با این کشور امضا کرده بود، که به اسپانیا امکان داد تا از انزوای بین المللی که رژیمش در آن فرورفته بود، بیرون آید. در بهار سال ۲۰۰۳، آرنار برخلاف افکار عمومی و دیگر حزب های سیاسی اسپانیا و با زیر پا گذاشتن قانون اساسی که شرکت اسپانیا در یک جنگ را به تصویب مجلس ملزم کرده، از هجوم آمریکا به عراق پشتیبانی کرد. آرنار با این کار، همچنین می خواست تا اسپانیا رهبر اروپای «نو» و «نیرومند» شود که با اتکا بر آتلانتیسم و لیبرالیسم اقتصادی بنا می شد. این کار در برابر مخالفت شدید فرانسه و آلمان با تجاوز ایالات متحده انجام می شد. با بازگشت حزب سوسیالیست

هنگامی که در سال ۲۰۰۵، حکومت سوسیالیست خوزه لوی رودریگز زاپاترو روند اصلاحات درباره ی وضعیت خودمختاری کاتالونی را به راه انداخت، امری که در ۲۰۰۶ به تصویب رسید، «حزب مردمی» و رسانه های بزرگ راست فریاد «ستم زبانی» بر کاستیلانی در کاتالونی و سرزمین باسک سرداده و انتخابات را تحریم کردند و به دروغ شایع کردند که وضعیت جدید خودمختاری کاتالونی چندهمسری و اتانازی** را در آن ایالت آزاد می کند و با ادعای اینکه متن این لایحه «وحدت اسپانیا را از هم می پاشاند» و به «فروپاشی» و «بالکانیزاسیون» آن می انجامد، ادعا کردند که این قانون موجب دوقطبی شدن جامعه اسپانیا خواهد شد. به عقیده ی آقای میلیان این رفتار «حزب مردمی» «...»

او در ادامه می گوید: «...»

ماریانو راخوی در سال ۲۰۰۴ به ریاست حزب رسید و از سال ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۸ مقام نخست وزیری را اشغال کرد «...»

در سال ۲۰۱۰، دادگاه قانون اساسی، به دنبال تقاضای «حزب مردمی» منشور خودمختاری کاتالونی را معلق کرد. میلیان می گوید که «...»

که دولت اسپانیا غیرقانونی اعلام کرد، در جریان یک روز سرکوب خشونت بار پلیسی، اهالی منطقه به سود استقلال رأی دادند. پس از میانجیگری را رد کرده و برای نخستین بار در تاریخ کشور، ماده ۱۵۵ قانون اساسی را به اجرا درآورد که اجازه می دهد با اقتدارگرایی افراطی نزدیک به خودکامگی، کُل یک منطقه را زیر قیمومت قرار دهد.

آزنار در سال ۲۰۰۴، راخوی را خودسرانه به ریاست حزب برگزید. خانم لوسیا مندیز، خبرنگار روزنامه دست راستی *El Mundo* به ما توضیح داد که حقانیت راخوی «تا زمانی که در سال ۲۰۱۱ در انتخابات برنده شد»، مورد تردید قرار گرفت. سپس «حزب مردمی» همه رکوردهای انتخاباتی را به دنبال ترکیدن «حباب املاک» در

سال ۲۰۰۸ و بحران اقتصادی شدید ناشی از آن شکست و حکومت سوسیالیستی رودریگز زاپاترو را به سختی تضعیف کرد. اما، «اختلاف‌ها که تا آن زمان از درون حزب به خارج درز نکرده بود، به بیرون حزب سرایت کرد»، شاخه‌ی نومحافظه‌کار حزب که آزناریست بود، به راخوی ایراد گرفت که در مورد مسائل مربوط به جامعه مانند دفاع از ارزش‌های دینی، سقط جنین یا ازدواج هم‌جنس‌گرایان بسیار شل برخورد کرده است. به گفته‌ی خاویر زارزالخوس، رئیس اندیشکده FAES، در آن زمان بود که «حزب مردمی» دچار چرخش «به سوی مدیریت مطلق، عقل سلیم، ارتدوکسی قضائی، کنگره‌های بی‌سر و صدا (۱۳) شد». با این وجود، خانم مندز تأکید کرد که «... [حزب میانه راست] و ... [راست افراطی] ... آن گاه، کابوس «حزب مردمی» از زمان تأسیس به واقعیت تبدیل شد: جناح راست تکه تکه شد.

ناسیونالیسم و بدون عقده

از یک سو، سیودادانوس که در سال ۲۰۰۶ در کاتالونی تأسیس شد، از سال ۲۰۱۵، در زمان بحران نمایندگی سیاسی که نماد آن بروز جنبش برآشوبیده‌ها بود، با پیشروی زیادی مواجه شد. وجهه‌ی مُدرن این حزب لیبرال (که امروز از چشم انداز سیاسی اسپانیا تقریباً محو شده است) با وجهه‌ی «حزب مردمی» که با افزایش گرفتاری‌های مربوط به فساد آسیب دیده بود، تفاوت داشت. راخوی در سال ۲۰۱۸ در اثر استیضاح پس از محکومیت خود و حزبش به اتهام «فساد نهادینه شده» در «قضیه کورتیل» - که در تاریخ دموکراسی اسپانیا نخستین بود- برکنار شد. در این ماجرا ۴۳ میلیون یورو به سود «حزب مردمی» اختلاس شده بود. پدر و سانچز، سوسیالیست پس از راخوی به قدرت رسید.

از طرف دیگر، حزب راست افراطی وُکس که در سال ۲۰۱۳ ایجاد شده بود، و در دوره‌ی بحران کاتالونی در اکتبر ۲۰۱۷، با برگزاری تظاهرات برای دفاع از ملت در سراسر کشور و با هدایت «انقلاب بالکن‌ها» که پرچم‌های اسپانیا را به علامت مخالفت با فراندوم آویزان کرده بودند، مورد توجه قرار گرفت. صعود برق‌آسای وُکس به آن حزب امکان داد تا در انتخابات ایالتی و شهرداری‌ها در ۲۸ مه گذشته، به عنوان سومین نیروی کشور جا افتد. فرناندز

اند.

عنوان اصلی مقاله:

Du Centre vers l'extrême, le balancier permanent du Parti
Populaire espagnol

Par Maëlle MARIETTE, journaliste

زیرنویس ها:

Jesus Ynfante, « Résurrection de l'Opus Dei en Espagne », - 1
.Le Monde diplomatique, juillet 1996

Juan González Ibañez, « "El enchufe lo tengo yo y quien - 2
mete el dedo se electrocuta" », *El País*, Madrid, 9 janvier
.1996

Ángel Munárriz, « La victoria de "los moas": el- 3
revisionismo alcanza la cúspide de la derecha española »,
infoLibre, 3 juillet 2021, <https://www.infolibre.es>

Miguel Ángel Villena, « La sombra de Cánovas del Castillo- 4
llega hasta los "neocons" », *El País*, Madrid, 2 novembre
.2008

Javier Tusell Gómez, *El Aznarato. El gobierno del Partido- 5
Popular, 1996-2003*, Madrid, Aguilar, 2003

José Mariá Aznar, *España, la segunda transicio´n,- 6
.Madrid, Espasa Calpe, 1995*

Pauline Perrenot et Vladimir Slonska-Malvaud, « Le 7
franquisme déchire toujours l'Espagne », *Le Monde
.diplomatique, novembre 2019*

Francisco Espinosa Maestre, « El revisionismo en- 8
perspectiva: de la FAES a la Academia », *Conversación sobre
Historia*, 14 septembre 2019,
<https://conversacionsobrehistoria.info>

Josep Piqué et María San Gil, « El patriotismo- 9
constitucional del siglo XXI », document présenté lors du
.XIVe congrès national du PP en janvier 2002 à Madrid

Ignacio Cosido, « España, Europa y Estados Unidos : el- 10
poder militar », Grupo de Estudios Estratégicos (GEES), 16
diciembre 2003. (Document présenté à la FAES le 16 décembre
2003)

[http://www.gees.org/articulos/espana-europa-y-estados-unidos
-el-poder-militar](http://www.gees.org/articulos/espana-europa-y-estados-unidos-el-poder-militar)

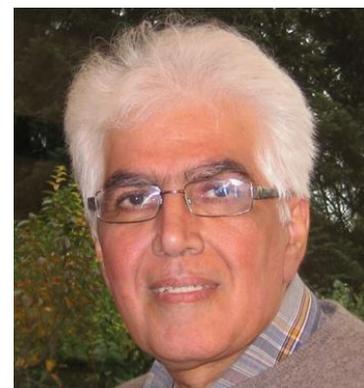
Javier Tusell Gómez, *El Aznarato. El gobierno del- 11
.Partido Popular, 1996-2003*, Madrid, Aguilar, 2003

12- همان جا □

Jesús Rodríguez, « La derecha se libera de complejos y- 13
ya no quiere ser de centro », *El País*, Madrid, 14 avril
.2019

14- همان جا

دوچهرگی، بلای جان ایران
فاضل غیبی



در پی سقوط ایران به مفاک فاشیسم اسلامی،
تهمت و توهینی نبود که "خودی" و "بیگانه"
نثار «ایرانیان» نکرده باشند؛ اما خوشبختانه
«رستاخیز مهسا» نشان داد که بخش بزرگ
ایرانیان، مانند مردمان هر کشور دیگری، از
همه گونه ویژگی‌های نیک انسانی و اجتماعی
برخوردارند، و تسلط فاشیسم اسلامی بر ایران
نه تصادفی و یا نتیجی «خُلقیات ایرانیان»
بوده، بلکه در وضعیتی مشابه در کشورهای اروپایی مانند آلمان،
ایتالیا، اسپانیا و... در نیمی نخست سد بیستم رخ داد.

جامعی ایران نیز در برابر فشار تبلیغی "چپ اسلامی" از یکسو و
حکومت فردی محمدرضا شاه از سوی دیگر، ناگزیر آستن دگرگونی
بزرگی بود، که با توجه به نفوذ و ماهیت تودعی عظیم «چپ اسلامی»
نمی‌توانست پیامدی جز قدرتیابی «اسلامیون» یا «چپ‌ها» داشته
باشد.

حکومت اسلامی نه تنها بر دوش تودعی مزبور به قدرت رسید، بلکه
بدون پشتیبانی فعال آن هرگز نمی‌توانست دوام بیاورد. و اگر
حکومت اسلامی در تاریخ جهان بی‌سابقه می‌نماید، بدین سبب که تودعی
«چپ اسلامی» از دیدگاه روان‌شناسی اجتماعی از نارسایی بی‌همتایی
برخوردار است.

ریشی این نارهنجاری را باید در اسلام و به ویژه در مذهب شیعه
جستجو کرد، که به راستی هیچ مذهب و مکتبی در دنیا از نظر
عقلستیزی به گرد پای آن نمی‌رسد احمد کسروی نخستین اندیشمند
معاصر است که این نکته مهم را دریافت: «در شیعیگری دلیل خواستن
و یا چیزی را به داوری خرد سپردن از نخست نبوده و کنون هم
نبایستی بود.» (1)

رای کسروی بر این واقعیت تاریخی استوار است که اصول فکر منطقی
را برای نخستین بار ارسطو تدوین نمود و با پیدایش مسیحیت و
هماهنگ شدن تدریجی آن با منطق یونانی، در طول «قرون وسطا»
منطقی اندیشیدن رواج پیدا کرد. در حالی که به هنگام پیدایش
اسلام و تدوین آثار اسلامی «روش درست اندیشیدن» هنوز در عربستان
رسوخ نکرده بود و بدین سبب مطالب اسلامی به کلی از منطق به دور
هستند.

بدین معنی مشکل با اسلام و به ویژه شیعیگری نه تنها این است که از نظر فکری با تلاقی را می‌ماند که هرچه بدان پرتاب شود، بدون ارتباط با دیگر مطالب در آن شناور بر جای می‌ماند، بلکه این هم هست که رهایی از آن به کمک اندیش^۱ منطقی نیز ناممکن است. (2)

در تاریخ معاصر ایران به ظاهر دو کوشش بزرگ برای رهایی از اسلام صورت گرفت که هر دو به شکست انجامیدند. نخست کوشش برای ترویج افکار روشنگرانه برآمده از جوامع اروپایی، که به همت «منورالفکران» در آستان^۲ انقلاب مشروطه مطرح گردید و دیگری گسترش «جریان عدالتخواهان^۳ چپ». اما این هر دو کوشش بی‌ثمر ماند، زیرا هواداران هر دو جریان بدون آنکه خود را از رسوبات عقاید اسلامی رها کنند، مطالب جدیدی را در ذهن جای دادند. خاصه آنکه هر دو جریان از روشنگری ضد مذهبی طفره رفتند. بویژه حزب توده که در برخورد با دیوار بلند اسلام از همان گام نخست «تقیه» پیشه کرد:

«سیدی در اردبیل بنام میرخام، بر علیه حزب توده برخاسته و آنها را تکفیر کرده و مردم را به کشتنشان تحریم نموده، زنها را بنام ارتداد شوهرانشان، از آنها جدا گردانیده بشوهر دیگر داده. در کشوری که با رژیم مشروطه و با قانون اساسی اداره می‌شود، به چنین رفتار وحشیانه پرداخته است.» (3)

بدین ترتیب «حزب توده» که نمی‌توانست با روشنگری در جامعه پایگاهی بیابد با تبلیغات دروغین تنها به یارگیری از نسل جوان و برخی اقشار دیگر بسنده کرد و برای حفظ خود، در خدمت پیشبرد سیاست خارجی روسیه شوروی نسخ^۴ مسخ شده‌ای از مارکسیسم سرهم کرد که به درستی «چپ روسی» نامیده شد.

البته باید انصاف داد که مبلغان حزب توده و جریان‌های بعدی «چپ»، اگر هم می‌خواستند نمی‌توانستند هواداران خود را روشنگرانه به ترک اسلام فراخوانند! چون دیری نمی‌پایید که در برخورد اندیشه‌های روشنگرانه با باورهای شیعی، در نهایت «معجون تهوع‌آور» از ترکیب این دو فراهم می‌آمد، زیرا فقط مطالب منطقی را می‌توان با منطق رد^۵ یا قبول کرد. این پدید^۶ شگرف را کسروی کشف کرده بود و همین کافی است تا جایگاه او را به عنوان یکی از معتبرترین روشنگران تاریخ معاصر استوار سازد:

«اگر در ایران تبلیغات کمونیستی بشود، مسلمانان بعنوان آنکه

مسلمان می‌باشند از گرویدن به آن خودداری نخواهند کرد. ولی با این عقاید درهمی که در مغزهای خود آکنده‌اند، اگر مبادی کمونیستی را هم فرا گیرند، اینها را با آنها درهم آمیخته یک معجون تهوع‌آوری پدید خواهند آورد. چنانکه همین رفتار را با مشروطه کردند و آن را گرفتند و بحال تهوع‌آوری انداختند.» (4)

بنابراین اگر حزب توده در دو - سه سال نخست پس از تأسیس، به یکباره به «بزرگ‌ترین حزب سیاسی خاورمیانه» بدل شد و تقریباً تمامی نسل جوان مدرسه دیدن ایران را به خود جلب کرد، نه از آن رو بود که در ایران رستاخیز فرهنگی سترگی رخ داده بود، بلکه از آنجا نشأت می‌گرفت که «توده‌ای» شدن به هیچ‌گونه دگرگونی فکری و اعتقادی نیاز نداشت. زیرا «هواداران حزب» هرچند با «ودکا و سبیل» به ظاهر غیرمذهبی رفتار می‌کردند، اما در همزادی فکری با اسلام باعث شدند که در میان جریان‌های اسلامی نیز میل به بزک اسلام به عنوان ایدئولوژی جهانگیرانه رشد کند و ترکیب «چپ اسلامی» برآمده از «حوزه و دانشگاه» به نگرش مسلط بر جامعه بدل گردد.

بنابراین «پنجاه و هفتی‌ها» بنا به ماهیت فکری خود، نه دو گروه جدای «اسلامی» و «چپ»، بلکه «توده‌ای» با ماهیت همگون اما با دو چهره گوناگون را تشکیل می‌دادند. جالب نظر آن است که بخشی از همین «توده» پس از مهاجرت میلیونی به خارج از کشور، برای بار سوم «دگرگون» شد و اینک ظاهری «سوسیال دمکراتیک» به خود گرفته است، اما چون نیک بنگریم، در نهایت به «دوچهرگی چپ اسلامی» چهره جدیدی افزوده شده است!

پدیده‌های «استثنایی» بسیاری را می‌توان به عنوان عوارض دوچهرگی چپ اسلامی برشمرد. نمونه کوچکی آنکه، کمونیست‌ها در هیچ جا با مراسم مذهبی خاکسپاری نمی‌شوند. اما چپ‌های ایرانی نه تنها در ایران همواره از خاکسپاری اسلامی استقبال کرده‌اند، بلکه حتی در خارج از کشور نیز خواهان آن هستند. اینک مثلاً «بزرگ علوی»، از سرشناس‌ترین کمونیست‌های ایرانی و از بنیان‌گذاران حزب توده، پس از عمری زندگی در آلمان شرقی، در برلین با مراسم اسلامی به خاک سپرده شد، همان‌قدر نشان‌دهنده دوگانگی چپ اسلامی است که ارسال پیکر «شاهرخ مسکوب» و یا «هوشنگ ابتهاج (سایه)» به ایران برای خاکسپاری با مراسم اسلامی.

بدین معنی سه روی «اسلامی»، «چپ روسی» و «سوسیال دمکراسی» نه مراحل تحولی فرهنگی، بلکه نشان‌دهنده معجونی است که در اذهان

بخش بزرگی از ایرانیان فراهم آمده و از نظر روانشناسی اجتماعی پدیده‌ای شگرف بشمار می‌رود.

برای شناخت این پدیده شاید بتوان از آشنایی با عوارض بیماری «روان‌گسیختگی» (اسکیزوفرنی) کمک گرفت.

روانشناسان دو علت برای بروز این نارسایی می‌شناسند: یکی عامل ژنتیک و دیگری شرایط آزاردهنده در کودکی. از عوارض آن در زندگی روزمره این است که فرد برای پاسداری از دو چهره خود، ناگزیر از دروغ‌گویی است و از آنجا که دروغ سرچشمه هم دیگر نارسایی‌های اخلاقی، از ریاکاری، تظاهر تا خیانت و غیره است، بی‌اخلاقی (در عین ستایش از خود به والاترین ویژگی‌ها) نقطه مشترک طیف چپ اسلامی را تشکیل می‌دهد. بدین سبب نیز رفتار رهبران این طیف نسبت به «خودی‌ها» در عین ادعای «برادری» و «رفاقت»، دستکمی از رفتار با «دشمنان» ندارد.

نکته دیگر آنکه لازم دوچهرگی حفظ ویژگی‌های دو چهره متفاوت است! و بدین سبب مبتلایان، هرگونه شباهت میان دو چهره خود را به شدت انکار می‌کنند. چنان‌که هرچند چپ‌ها و اسلامی‌ها از نظر فکری و عملی در هشت دهه گذشته دست در دست هم بوده‌اند، اما اگر فردی «اسلامی» را «چپ» بخوانید سخت برآشفته می‌شود، و برعکس!

مشکل دیگر اینکه دوچهرگان، از آنجا که از حافظه‌ای مخدوش برخوردارند، نسبت به چند و چون سرگذشت خود دچار مشکل‌اند و نمی‌توانند روایتی واقعی از زندگی خود بدست دهند. بازتاب اجتماعی این نارسایی در جریان چپ اسلامی چنین است که نسبت به تاریخ خود و به ویژه تاریخ ایران واقعیت‌گریزاند و از هیچ‌گونه جعل و دروغ ابا ندارند. همان‌طور که اشخاص مورد آزار جنسی قرار گرفته می‌کوشند تا گذشته خویش را پنهان کنند و یا بی‌اهمیت جلوه دهند، جریان چپ اسلامی نیز گذشته تاریخی خود را پنهان می‌کند و به قهرمان‌پروری می‌پردازد.

نمونه‌وار می‌توان از برخورد یکسان نیروهای چپ و اسلامی به حمل اعراب به ایران اشاره کرد، که متحداً در تحریف یا حتی تکذیب آن می‌کوشند؛ از یکسو با به دست دادن تصویری سیاه از اواخر دوران ساسانی، یورش اعراب را حتی نوعی موهبت جلوه می‌دهند و از سوی دیگر آن را کم‌اهمیت‌تر از حمل مغولان می‌شمارند. و بالاخره گاه در نوعی هم‌آوایی شگرف اساساً منکر چنین تهاجمی می‌شوند و تشریف به

دین اسلام را نتیجۀ کودتای «ایرانیان عرب‌تبار» ساکن میانرودان در پیامد ضعف دربار ساسانی قلمداد می‌کنند. زیرا در غیر این صورت از یکسو باید بپذیرند که تسلط اسلام بر ایران نتیجۀ اجباری شکست از عرب بادیه‌نشین بوده و از سوی دیگر ایران پیش از حملۀ اعراب از تمدنی برخوردار بوده، که از آن پس در سایۀ بدویت اسلامی رو به اضمحلال نهاده است.

چنان‌که اشاره شد، هرچند شخص مبتلا به دوگانگی شخصیت از آن رنج می‌برد، اما به ناگزیر هر دو چهرۀ خود را می‌پاید. نمونه‌وار «چپ‌ها» از یکسو از جنایات رژیم اسلامی و نابسامانی کشور می‌نالند و از سوی دیگر، از حکومت آخوندی به دلیل «مبارزۀ ضد امپریالیستی» دفاع می‌کنند، و «اسلامی‌ها» نیز از یکسو به منافع ملی در برابر «کافران» روسی و چینی چوب‌حراج زده‌اند و از سوی دیگر، فرزندان خود را برای زندگی و تحصیل، نه به کشورهای «بلوک شرق»، بلکه به آمریکا می‌فرستند!

بنابراین می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: همان‌طور که گویی «سلطنت‌طلبان» هنوز ساز و کار دنیا را در مناسبات قرون وسطایی می‌بینند و به دنبال سلطانی هستند تا به او بیاویزند، جناح چپ اسلامی نیز که در چنبرۀ نارسایی دوچهرگی گرفتار است به هیچ روی نمی‌تواند به جناحی قابل اعتماد در گذار ایران از حکومت فاشیسم اسلامی بدل گردد.

«زن زندگی آزادی» نشان داد، که جامعۀ ایران و بویژه نسل جوان بر «کابوس پنجاه و هفتی» غلبه کرده و همین بزرگترین ضامن پیروزی رستاخیز مهسا خواهد بود. در این میان امروزه خوشبختانه بخش بزرگی از هواداران سابق سازمان‌های «چپ» نیز، به جلو چپ ملی، از خیزش «زن زندگی آزادی» پشتیبانی می‌کنند.

(1) احمد کسروی، شیعیگری، ص 8

(2) جریان روشنگری در اروپا در واقع با ردّ استدلال مبنی بر اثبات وجود خدا از سوی «قدیس آنسلم کانتربری» به وسیلۀ «امانوئل کانت» به پیروزی رسید.

(3) احمد کسروی، سرنوشت ایران چه می‌شود؟، ص 25

(4) همانجا، ص 10

آلترناتیوها و منشورها در پرتو درسهای خیزش 1401

خیزش انقلابی □□□□□□ □□□□□□، با ویژگیهای یگانه و متمایز نسبت به جنبشهای پیش از خود، درسهای اساسی و مهمی بر جای گذاشت. از این پس، هر تحلیل، منشور، پلاتفرم، آلترناتیو یا راهکار سیاسی و اجتماعی در راستای گذر از جمهوری اسلامی ایران، نمیتواند از ارزشها و درسهای این خیزش تأثیر عمده نپذیرد.



در جریان و در پی این خیزش، منشورهای، در تبیین آلترناتیوهای گوناگون، کمابیش شتابزده و گاه فرصتطلبانه، از سوی روندهای مختلف اپوزیسیون ایران، به طور عمده در خارج از کشور، انتشار یافتند. در توضیح و تبلیغ آنها، کنفرانسها و همایشها با شرکت کنشگران سیاسی متشکل یا منفرد برگزار شدند.

موضوع این نوشتار، بررسی و نقد آلترناتیوها و منشورهای ارائه شده از سوی گروههای مختلف اپوزیسیون ایران در پرتو درسهای خیزش 1401 است. اما پیش از پرداختن به آن، سه درس عمده این جنبش را از دیدگاه خود توضیح میدهیم.

سه درس عمده

خیزش موسوم به □□□□□□ □□□□□□ خودانگیخته بود. دسته‌ای، حزبی، جریانی یا قدرتی، نه در داخل کشور و نه از خارج، به وجودش نیاورده بود. رهبری یا هدایتش نمی‌کرد. از پیش سازماندهی یا برنامه‌ریزی‌اش نکرده بود. تئوری یا ایدئولوژی خاصی، جز امر آزادی، راهنمایش نبود. این خیزش در روند مستقل خود موفق به تشکیل‌یابی نشد. اما توانست، با وجود سرکوب و ترور، شکلها و شیوه‌هایی از هماهنگی، پیوند و سازماندهی میان خود را ایجاد

کند. این خیزش در عین حال انقلابی بود چون کلیت نظام دیکتاتوری دینی و تبعیض را نفی می‌کرد.

از خیزش سه درس سیاسی اصلی می‌آموزیم.

درس اول: ضرورت طرح خواسته‌هایی ایجابی و اثباتی در نفی رژیم جمهوری اسلامی. خیزش 1401 علیه دیکتاتوری و تبعیض‌های مختلف، از جمله بر اتنی‌های ساکن ایران، برای کسب آزادی و دموکراسی بود. نام دموکراسی، البته آشکارا توسط معترضان خیابان اعلام نشد، اما بی‌تردید خواست اصلی آنان را تشکیل می‌داد. با توجه به این ناگفته‌ی خیزش است که مبارزان آزادی‌خواه ایران موظفانند، همراه و همزاد با شعارهای سلبی و نفی‌گرا، همواره طرح‌ها □ هدف‌های ایجابی و اثباتی خود را اعلام کنند. تنها بدین سان، آشکار و شناخته می‌شود که مبارزه یا انقلاب از برای چیست؟ چه هدفی را دنبال می‌کند؟ چه چیز را می‌خواهد جایگزین آنی کند که اکنون حاکم است و دیگر نمی‌خواهیم باشد؟

درس دوم: ضرورت تشکلیابی جنبش داخل □ با تکیه به نیروی خود. جنبش‌های اجتماعی نوینِ امروزی، چه در جهان و چه در ایران، تحزب سنتی را رد و نفی می‌کنند. این گونه سازماندهی‌های کلاسیک عموماً هی‌رارشیک، قدرت‌طلب و اقتدارگرا هستند. اما جنبش‌های امروزی در پی ابداع شکل‌های جدید و متفاوتی از سازماندهی خود برای تغییرات بنیادی اجتماعی می‌باشند. می‌خواهند به صورت جنبشی، افقی، شبکه‌ای و غیرسلسله‌مراتبی عمل نمایند. می‌خواهند دموکراتیک، مستقل از دولت، احزاب و قدرتها یعنی خودمختار و خودگردان باشند. با تشکیل سازماند و پایدار □□□□□□□□□□، هم خود تصمیم گیرنده باشند و هم خود اجرا کننده. این تشکلیابی‌های نوین رهبری‌های خودخوانده و از بالا را بر نمی‌تابند. قیومیت آن‌ها را نمی‌پذیرند.

درس سوم: ضرورت همکاری و همگرایی جمهوری‌خواهانِ خارج از کشور. خیزش انقلابی ثابت کرد که جمهوری‌خواهانِ دموکرات و رهایی‌خواه ایران، در جدایی و پراکندگی، نمی‌توانند نقش فعالی در پشتیبانی عملی و معنوی از جنبش داخل به عنوان وظیفه اصلی، اگر نه تنها وظیفه، ایفا نمایند. همکاری و همگرایی آن‌ها برای پیش‌برد این امر، اما نباید با نگاه، انگیزه و هدف قدرت‌طلبانه و اقتدارگرا، نه به قصد آلترناتیو سازی، رهبری و هدایت جنبش داخل از خارج، بلکه به منظور ایجاد همبستگی جهانی با مبارزات

داخل کشور باشد.

آلترناتیوها و منشورها

در پرتو این درسها، به بررسی آلترناتیوها و منشورها در کلیتشان می‌پردازیم. میدانیم که در پی خیزش اخیر، با پیدایش تصور واهیِ فروپاشی نزدیکِ رژیم، در نزد بسیاری از سازمانها و کنشگران سیاسی در خارج از کشور، متن‌هایی به نام پلاتفرم، منشور، آلترناتیو، برنامه گذار، دستور عمل، راه‌کار، تدوین، اعلام و تبلیغ شدند. گفتگوهای پیرامون آنها در فضای سایبری، رسانه‌های مجازی، میزگردها، دانشگاه و غیره برگزار شدند. در عین حال میدانیم که بنا بر تجربه، پاره‌ای از این تلاشها با فروکش التهابات و توهمات، با سیر اتفاقات و تحولات، پایدار نخواهند ماند. از سوی دیگر، با این پیش‌فرض نیز حرکت می‌کنیم که بیشتر این منشورها و آلترناتیوها را کنشگران اپوزیسیون خارج از کشور مطالعه کرده‌اند. چه بسا نیز خود مستقیم یا غیر مستقیم در تبیین برخی از آنها نقش داشته‌اند. در نتیجه من در این جا، دست به بررسی مشخص یکایک آنها با نام و نشان‌شان نمی‌زنم. تنها به تقسیم‌بندی و تمایزگزاری مضمونی آنها در کلیت سیاسی‌شان می‌پردازم.

آلترناتیوهای اقتدارگرا و طرح‌های رهایی‌خواه

در باره‌ی آلترناتیوهای پیش‌کشیده از سوی گروه‌بندی‌های مختلف اپوزیسیون ایران، به‌ویژه در خارج از کشور، دو مقوله را باید قبل از هر چیز از هم تفکیک و متمایز کرد. یکی، بحث آلترناتیو به معنای طرح یا بدیل سیاسی و اجتماعی مورد نظر و خواست ما در مقابل رژیم جمهوری اسلامی است. دیگری، سیاست آلترناتیوسازی یعنی اعلام یک رهبری خودخوانده با بدیل و برنامه جایگزینی رژیم در خارج از کشور است. این روزها، پاره‌ای از آلترناتیوها به ویژه معنای دوم را با خود به همراه دارند.

اما به طور کلی، آلترناتیوهای اپوزیسیونی را من به دو دسته تقسیم می‌کنم. یکی، بدیل‌های اقتدارگرا و دیگری طرح‌های رهایی‌خواه. طرفداران آلترناتیوهای اقتدارگرا طیف گسترده‌ای از اپوزیسیون ایران به‌ویژه در خارج از کشور را تشکیل می‌دهند. از جریان‌های راست تا چپ را در بر می‌گیرند.

منشورها و تقسیم‌بندی آنها

در مجموع، این منشورها را می‌توان بر پایه پاسخ به سه پروبلما تیکِ سیاسی و اصلی امروز ما متمایز کرد. هر کار بررسی، نقد و سنجش این منشورها یا پلاتفرم‌ها در کادر این دسته‌بندی می‌تواند روشنگر باشد. این سه پروبلما تیک را ما معیار رده‌بندی و مفهوم سازی منشورها قرار می‌دهیم. یکی، تبیین هدف مبارزه است: سرنگونی رژیم، اصلاح‌آن و یا مبارزه‌ی مطالبه محوری. دومی، طرح و تجویز شکل مطلوب نظام آینده است: جمهوری، سلطنت (پادشاهی) و یا مسکوت گذاردن این موضوع در مرحله‌ی کنونی. و سرانجام سومین مسئله، رابطه‌ی این منشورها با آلترناتیو سازی و رهبری در خارج از کشور است.

1- منشورهای سرنگون‌طلب، اصلاح‌طلب و مطالبه محور

امروزه، با شکست سیاست اصلاحات در رژیم جمهوری اسلامی، بیشتر منشورهای مخالفان جمهوری اسلامی، حداقل در خارج از کشور، اصل براندازی نظام را در دستور کار خود قرار داده‌اند. طرفداران این منشورهای سرنگون‌طلب از روندهای مختلف سیاسی برمی‌خیزند. از جمهوری‌خواهان و دموکرات‌ها تا هواداران پادشاهی و سلطنت، از اقتدارگرایان تا رهایی‌خواهان. این منشورها خود را بیانگر خواست اکثریت بزرگ مردم ایران می‌دانند، که به معنایی درست است زیرا مردم ایران در اکثریت بزرگشان خواهان برافتادن رژیم دیکتاتوری و دین‌سالاری جمهوری اسلامی‌اند. با این حال، بین جریان‌های سرنگون‌طلب اختلاف‌های عقیدتی، سیاسی، تاکتیکی و استراتژیکی ژرف وجود دارند که امکان تلفیق و تجانس منشورها را به دست نمی‌دهند.

اما از سوی دیگر، هستند هم‌چنان طرح‌هایی، به‌ویژه از سوی پاره‌ای از کنشگران داخل کشور، که اصلاحات و نه براندازی رژیم را تبلیغ و تجویز می‌کنند. این در حالی است که بخش عظیمی از مردم ایران باور به امکان تغییر رژیم از راه رفرم ندارد. در حقیقت، اصلاح‌طلبی در ایران، یعنی سیاست حفظ رژیم با انجام تغییراتی هر چند مهم، بیان وجود ناامیدی در بخش‌هایی از مردم است که باور به امکان ایجاد تغییرات رادیکال در کشور و جامعه را با وجود نداشتن این بخش‌ها در خود قدرت و توانایی پذیرش ریسک‌ها، خطرهای و هزینه‌های یک تغییر و دگرگونی ریشه‌ای را نمی‌بینند. اینان، در

شرایط تنگناهای مختلف اقتصادی و معیشتی، نگران آینده‌ی ناروشن خود و کشورشان در فردای فروپاشی رژیم در منطقه و دنیای پرآشوب کنونی می‌باشند. از این رو نیز اینان در خیزش‌های خود به طور فعال پا به میدان گذاشتند. با این که غیر مستقیم همبستگی خود را با معترضان خیابان ابراز نمودند. با توجه به این نکته، منشورهای سرنگون‌طلب، در نفی و رد اطلاع‌طلبی، باید کوشش کنند که به ناباوری این بخش‌های اجتماعی پاسخی شایسته دهند. توضیح‌دهند که هر مبارزه و مقاومتی، آن هم در برابر یک رژیم ترور و سرکوب، هزینه‌ها و خطرهای خود را دارد. بدون سختی و فداکاری فردی و جمعی، هیچ مردمی و هیچ مبارزه‌ای در جهان موفق به کسب آزادی، دموکراسی و برابری نشده است.

سرانجام ما امروز با گونه‌ای دیگر از منشور رو به رو می‌باشیم که خود را "مطالبه محور" می‌خواند. طراحان مبارز و پر ادعای آن، با الفاظی برآمده از چپ رادیکال و انقلابی، خود را در چهارچوب اقتصادی، معیشتی، صنفی، سندیکالیستی و مدنی، ولو در شکل منشوری "حداقل"، محدود و محکوم می‌سازند. اما اینان با این پرسش اساسی و اجتناب‌ناپذیر روبه‌رو می‌شوند که مطالبات صنفی و مدنی طرح شده در منشورشان، چه رژیم و حکومتی را مخاطب قرار می‌دهد؟ آیا این مخاطب، رژیم حاکم کنونی است؟ اگر چنین است، چگونه «رژیم سرمایه‌داری جمهوری اسلامی»، بنا به توصیف خود آن‌ها، می‌تواند مطالبات "رادیکال" آن‌ها دهد؟ آیا مخاطب، رژیم پسا جمهوری اسلامی است؟ اگر چنین است، پس چرا منشور آن‌ها در باره‌ی رژیم آینده هیچ چیز نمی‌گوید؟ به واقع، این گونه منشورها یا پلاتفرم‌های مطالباتی با امضای پاره‌ای از گروه‌های صنفی، سندیکایی و مدنی، در داخل یا خارج کشور، سخنی از تغییر و براندازی رژیم جمهوری اسلامی بر زبان نمی‌آورند. مسائل مبهم سیاسی کشور را در کمال ابهام یا مسکوت می‌گذارند. مسائل اجتماعی و سیاسی مبهم و مهمی چون جمهوری، دموکراسی، جدایی دولت و دین، حقوق بشر، فهرستی از حلقه‌های گم‌شده‌ی این گونه منشورها را تشکیل می‌دهند. در یک کلام، آشفتگی و ناتوانی این منشورهای مطالبه‌محوری، با ظاهری رادیکال و چپ اما در حقیقت رفرمیستی و اکونومیستی، در کمبودها و کاستی‌های اساسی و سیاسی آن‌ها نمودار می‌شوند.

2- منشورهای جمهوری‌خواهی و غیر جمهوری‌خواهی

پاره‌ای از منشورهای موجود با صراحت خود را جمهوری‌خواه می‌نامند

و به دفاع آشکار از این نوع رژیم می‌پردازند. اما کم نیستند منشورهایی که شکل نظام آینده یعنی جمهوری یا پادشاهی (مونارشی) را مسکوت می‌گذارند. طرفداران آنها به بهانه‌ی ضرورت ایجاد یک اتحاد و ائتلاف بزرگ از جمهوری‌خواهان تا سلطنت‌طلبان برای سرنگونی رژیم، تعیین نوع نظام آینده که به راستی ائتلاف‌براگیر است را به فردای پسا براندازی واگذار می‌کنند. اما همه‌ی تجارب، از جمله خود انقلاب 57 ایران، نشان می‌دهند که ائتلاف و اتحاد با سرپوش گذاردن بر اختلافها پایدار نمی‌مانند. بر خلاف تصور بانیان آنها، ایدئولوژی‌های مختلف و اهداف و قدرت عمل، نیرو و کارایی به وجود نمی‌آورد. بلکه بر عکس هر چه بیشتر و ژرفتر از اعتبار کار سیاسی و اعتماد به آن می‌کاهد. با وام‌گیری از نیکول لورو، یونان‌شناس فرانسوی و تعریف او از «سیاست» در پرتو دموکراسی یونان باستان، باید گفت که در جوامع پُرتنش بشری در درازای تاریخ، همواره، اتحاد، رابط‌های اختلافها و تفاهم، رابط‌های تقابلها بوده و هست. منشورهایی که به بهانه‌ی ایجاد اتحاد بزرگ، شکل نظام آینده مورد نظر خود را آشکارا بیان و مشخص نمی‌کنند، محصول همکاری و سازش نامیمون و فرصت‌طلبانه‌ی بخش‌هایی از جمهوری‌خواهان با طرفداران سلطنت و پادشاهی‌اند. اپوزیسیون پایبند به جمهوری، موظف به نقد و رد این گونه پلاتفرم‌هایی است که اهداف را جزء تفکیک‌ناپذیر اصول پایه‌ای خود قرار نمی‌دهند.

3- منشورها در راستای آلترناتیو سازی در خارج از کشور

پاره‌ای نه کم از منشورها و راه‌کارهای انتشار یافته از طرف گروه‌های اپوزیسیون برون مرزی، نگاه و سوی به قدرت و اعلام اهداف و دستاوردهای آنها دارند. از جمله آنان که صحبت از وکالت، شورای گذار، طرح براندازی و از این دست می‌کنند. دست‌زدن به چنین سیاست‌های توهم‌ساز و ناممکن در خارج از کشور، چیزی نیست جز سرهم کردن «بدیل‌ها» و «رهبری‌هایی کاذب، غیرواقعی، سایبری... جدا از میدان اصلی اجتماعی و مبارزاتی. این گونه راه‌کارهای قدرت‌طلبانه و اقتدارگرا توسط احزاب، گروه‌ها یا کنشگران در تبعید، ناگزیر، برای به رسمیت شناختن خود، متکی به قدرتهای خارجی می‌شوند. در نتیجه، اگر سد راه نشوند، کمکی به جنبش داخل نمی‌کنند.

مهم‌ترین، اگر نه تنها وظیفه‌ی جریان‌های اپوزیسیونی خارج از کشور، همبستگی عملی و معنوی با جنبش داخل کشور است. اینان، از هر دسته و گرایشی، بهتر است به دنبال سراب قدرت، حاکمیت و رهبریت نروند. بیشتر تلاش خود در خارج از کشور را در راه ایجاد یک همبستگی بزرگ بین‌المللی با جنبش‌های داخل کشور به کارگیرند.

موضع ما

در پایان این نوشته، لازم است که موضع سیاسی و کلان خود را در چند نکته اساسی یادآوری کنیم. به منزله‌ی هواداران جمهوری، دموکراسی و جدایی دولت و دین (لائسیته)، در راستای نظریه و عمل رهاپی‌خواهی.

در شرایط امروز ایران، سه شعار ایجابی ما چنین می‌تواند باشد: نه به سلطنت و پادشاهی، آری به جمهوری. نه به دیکتاتوری، آری به آزادی و دموکراسی. نه به دین‌سالاری، آری به لائسیته. در توضیح این سه شعار می‌گوئیم:

دموکراسی چون مشارکت مردمان در اداره‌ی امور خود، ممکن نیست مگر با استقرار آزادی‌های گوناگون. آزادی بیان، اندیشه و عقیده. آزادی تجمع، تشکل و سندیکای مستقل. آزادی مخالفت و اعتراض. آزادی تظاهرات و اعتصاب. آزادی مطبوعات و رسانه‌های مستقل. آزادی فعالیت‌های مدنی. در بستر این آزادی‌ها و در پایبندی به حقوق بشر، دموکراسی یعنی انتخابات آزاد با رأی همگانی. یعنی تشکیل مجلس، نهادهای آزاد، مستقل و میانین. یعنی پلورالیسم و چندگانگی. دموکراسی مورد نظر ما، بدین سان، با هر گونه مناسبات اقتدارگرا، دیکتاتوری، پادشاهی، دین‌سالاری، تک‌حزبی و توتالیتر در تضاد قرار می‌گیرد.

لائسیته، جدایی کامل دولت (به معنای سه قوای قانون‌گذاری، قضائی و اجرائی) و دین است. لائسیته برابری همه‌ی شهروندان، مستقل از اعتقادات دینی یا غیر دینی‌شان، را تضمین می‌کند. در لائسیته، دین رسمی وجود ندارد. قانون اساسی ارجاع به دین یا مذهب نمی‌کند. مذهب و دین امری خصوصی‌اند. هر فرد آزاد است که دین‌دار، بی‌دین یا ضد دین باشد.

جمهوری در مقابل پادشاهی و سلطنت قرار می‌گیرد. در جمهوری، سیاست، دولت، حکومت و به طور کلی اداره‌ی امور جامعه و کشور، امر عموم تلقی می‌شود و نه در □□□□□□ فردی، دسته‌ای، شورایی، حزبی، طبقه‌ای و یا نمایندگانی. جمهوری یعنی حکومت قانون. استقلال سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی. انتخابی بودن مقامات کشوری در همه‌ی سطوح برای مدتی محدود و معلوم. جمهوری مورد نظر ما، چون ننگهان یکپارچگی کشور، تمرکزگرا نیست. جمهوری غیر متمرکز شرط همزیستی مسالمت‌آمیز، دموکراتیک و آزاد مردمان مختلف سرزمین پهناور ایران است، با اتنی‌ها، زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، با خواست‌های دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه. اما شکل و شیوه مشخص عدم تمرکز در ایران (خودمختاری، فدرالیسم، مجالس استانی و یا اشکال بدیع و نوین دیگر...) را مردم با رایزنی دموکراتیک، با تشکیل مجلس مؤسسان خود، در فردای برچیده شدن جمهوری اسلامی، تعیین و تبیین خواهند کرد.

در پرتو اصول فوق، جمهوری‌خواهان □□□□□ □□□□□ موظف به همکاری و همگرایی در راستای پشتیبانی از جنبش داخل کشور می‌باشند. می‌گوئیم «نزدیک و همسو»، زیرا همکاری و همگرایی با پاره‌ای از جریان‌های اپوزیسیون ایران، حتا آنان که ادعای دموکراسی‌خواهی، جمهوری‌خواهی یا چپ دارند، با توجه به اختلافات اساسی موجود، امروزه ممکن نیست. حال اگر جمهوری‌خواهان نزدیک به هم تمایل به تبیین منشوری مشترک داشته باشند، پرسش این است که چه نکات سیاسی عمده، به عنوان مشترکات، را باید در طرح خود مطرح کنند؟ آن‌ها را در 5 بند زیر می‌توان خلاصه کرد. این موارد در عین حال می‌توانند شرط همکاری و همگرایی جمهوری‌خواهان ایران نیز بشمار آیند.

- 1- سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی ایران در تمامیت‌اش.
- 2- آزادی، جمهوری، دموکراسی و جدایی دولت و دین.
- 3- برابری زن و مرد، پایبندی به اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیوسته‌های جهانی آن، لغو مجازات اعدام.
- 4- برابر حقوقی اتنی‌ها و اقلیت‌ها در ایران. به رسمیت شناختن چندگانگی زبانی، اتنیکی و فرهنگی در کشور.
- 5- استقلال و یکپارچگی ایران، عدم وابستگی به قدرتهای خارجی.

باشد که همکاری جمهوریخواهان خارج از کشور، در پرتو اصول بالا،
بتواند امر پشتیبانی از جنبش رهاییخواهان مردم ایران را هر چه
بہتر و بیشتر به پیش راند.

شیدان وثیق

ژوئن 2023 - تیر 1402

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com