

خیمه شب بازی تکراری

خیمه شب بازی تکراری و محمد ملکی گلا دیاتوری گرفتار در قفس درندگان وحشی

آقای دکتر محمد ملکی در مقاله ی " من رأی می دهم اما . . ." بار دیگر شیوه ی انتصاب رئیس جمهور در ایران را " خیمه شب بازی تکراری" نامید. او در این مقاله تا آنجا که می توانسته عروسک های این خیمه شب بازی را رسوا تر ساخته است. اما تا زمانی که راهی برای به میدان کشیدن توده های مردم برای مقابله با استعمار و حکومتگران وابسته به آن پیدا نشده، کار انفرادی این تک سواران پهنه ی سیاست به جنگ گلا دیاتورها، در قفس درندگان وحشی می ماند که هرآن بیم پاره پاره شدنشان می رود. دکتر کاظم سامی، علی اکبر سعیدی سیرجانی، دکتر صادق شرافکندی، دکتر عبدالرحمان قاسملو، داریوش فروهر، پروانه ی اسکندری، محمد جعفر پوینده، محمد مختاری و صدها ایرانی انسان دوست و میهن پرست دیگر، تک تک در قفس بزرگی به نام ایران دچار درندگان وحشی شدند و جان خود را از دست دادند.

دکتر ملکی با زیرکی این خیمه شب بازی را چنین نشان می دهد: « گفته بودم که در نظام ولائی انتخابات یک خیمه شب بازی است. حال برای آگاهی بیشتر نسل جوان که زیاد با این نمایش آشنا نیست، لازم است توضیح دهم که در این بازی، خیمه شب باز در پشت صحنه خود را پنهان میکند و تعدادی عروسک را با نخى که به انگشتهای خود بسته است آنگونه که میخواهد به حرکت درمی آورد. با صدای خود حرفهائی را در دهان عروسک ها میگذارد تا هرچه او میخواهد آنها بگویند و با اراده ی کسی که پشت صحنه است بالا و پائین بپرند و برقصند. . . خوانندگان این نبشته، کروبى واحمدى نژاد را تا حدی میشناسند اما سبز علی (محسن) رضائی و میرحسین موسوی را کمتر. مطمئن باشید اینها همه سر و ته یک کرباسند و همه بنیاد گرایانی هستند دست پرورده ی بنیادگرای بزرگ. چون عروسک های خیمه شب بازی نقش و لباس عوض میکنند تا تماشاچی را فریب دهند.»

او در باره ی جنایت پیشه ای به نام میرحسین موسوی به درستی و به حق می گوید: « . . . شما نه در آن ده سال و نه در آن بیست سالی که در خواب زمستانی بودید، هرگز به جنایاتی که در دهه اول انقلاب در زمان رهبری آقای خمینی و نخست وزیری شما روی داد اشاره نکردید.» استاد لژ و گرداننده ی تاریکخانه ی پشت پرده ی این نمایش کیست و

چرا پس از آن دو پادشاه خودفروخته و بی اراده، هنوز امام و امت را نیز با سرانگشتان سحرآمیز خود می گردانند؟ پاسخ این است که استاد خیمه شب بازی در آنسوی مرزهای کشور است و نور چراغ این تماشاخانه از معادن نفت خودمان می آید و منفعت آن به خزانه ی حکومت پادشاهی انگلیس و دیگر غارتگران جهانی می رود و البته کارگزاران و گماشتگان این تماشاخانه ، افزون بر غارت جان و مال مردم ما ، میلیون ها دلار نیز از درآمد نفت را به جیب خود و خویشاوندان شان می ریزند. این داستان خونبار و غم انگیز با امتیازنامه ی ویلیام ناکس داری در سال ۱۹۰۱ آغاز شده و هنوز هم در به همان پاشنه می چرخد.

برای آن که این چپاول به آسانی انجام گیرد مردم نباید در اداره کشور خود دخالت داشته باشند. حکومت باید در دست عروسک هایی باشد که با تکان کوچکی به صحنه می آیند و با تکان کوچکی نیز از صحنه خارج می شوند(همانگونه که رضا شاه بی سر و صدا از ایران اخراج شد و پسرش با زاری و خاری). هیچ حزب و سازمان مردمی نباید بوجود بیاید، هیچ روزنامه ، رادیو و تلویزیونی نباید در اختیار مردم باشد. مردم از همه چیز حتا از تاریخ و فرهنگ خود نیز باید بی خبر باشند. همه کار مردم باید در وزارت اطلاعات و مراکز حکومتی برنامه ریزی شود و آنگونه ای باشد که حکومت گران و اربابان شان می خواهند؛ فکر کردن، کتاب خواندن، کتاب نوشتن، لباس پوشیدن، غذا خوردن، تریاک و هرویین کشیدن و. . . همه و همه باید برخلاف مصالح مردم و در جاهای دیگر طرح و برنامه ریزی شود. قانون و مجلس و نماینده و وزیر و رئیس جمهور را کسانی غیر از مردم باید تعیین و تأیید کنند. مردم باید امت و سیاهی لشکر باشند و آنقدر درد و مرض و گرفتاری و اعتیاد داشته باشند که نتوانند به کشور خود و به هم نوعان خود فکر کنند. نه تنها اجازه ی فکر کردن و نوشتن نداشته باشند بلکه اجازه ی بازی فوتبال هم نداشته باشند. چون هنگام مسابقه ی فوتبال مردم و جوانان هزاران هزار گرد هم جمع می شوند و مهار کردنشان از عهده ی پاسداران و لباس شخصی ها خارج است .

این جنایت کاران و تروریست هایی که حکومت را در دست دارند حکومت شان در جامعه ی جهانی باید شباهتی ظاهری با دیگر کشورهای جهان داشته باشد. چون بر اساس نظم جهانی این حق مسلم مردم است که حزب و سندیکا داشته باشند. حق مسلم مردم است که نظر خود را درباره ی اداره ی کشورشان با آزادی کامل بیان کنند و از طریق انتخابات آزاد با استفاده ی عادلانه و آزاد، از دستگاه های ارتباط جمعی یعنی روزنامه ها و رادیو ها و تلویزیون ها، نمایندگان خود را انتخاب کرده و دولت های خود را بوجود آورند. در چنین جایگاهی است

که دولت های تروریست هم به چیزهایی به نام رئیس جمهور و مجلس و وزیر و وکیل نیاز پیدا می کنند.

اما در ایران بیش از صدسال است که سرنوشت دولت ها و ملت ما را غارتگران نفتی تعیین می کنند. در سال ۱۹۰۷ یعنی شش سال پس از امتیازنامه ی داری ، دولت انگلیس ، روس ها را هم در غارت ایران شریک کرد. چون اگر کشور ناتوانی مانند ایران دو رقیب قدرتمند داشته باشد ذلیل تر و ناتوان تر می شود و آسان تر دچار دسیسه و سردرگمی می شود. در آن سال ها مشروطه خواهان ، با انجام انقلاب مشروطیت ، اختیار اداره ی کشور را از دربار گرفته و به مجلس شورای ملی داده بود و این مجلس بود که اجازه داشت قراردادهای و معاملات با دولت های خارجی را انجام دهد. مردم انتخاب خود را کرده و مجلس شورای ملی را برپا ساخته بودند. بدنبال بلوای شیخ فضل الله نوری و با موافقت دو طرف قرارداد ۱۹۰۷ (انگلیس و روس) یک قزاق روسی به نام لیاخف، در سال ۱۹۰۸ مجلس شورای ملی را به توپ بست. به فرمان ظل الله محمدعلی شاه ، نمایندگان مجلس دستگیر، زندانی و متواری گردیدند. بدنبال این ستم ها ، مردم قیام کرده و محمدعلی شاه را برکنار ساختند. اما دخالت های انگلیس و روس ادامه داشت تا اینکه در اثر انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه از دخالت در امور ایران خود را کنار کشید. انگلیس در ایران ، مالک الرقاب و همه کاره شد و اختیار قزاق های بی سرپرست هم به دست آبرون سایید انگلیسی افتاد.

سایت علمی دانشجویان ایران می نویسد: « قرارداد وثوق الدوله - کاکس، که ایران را در وضع تحت الحمایگی قرار می داد، در سال 1298 ه.ش. (1919 م.) به امضاء رسید و این امر از ورود ایران به کنفرانس صلح ورسای جلوگیری کرد. با نظر ژنرال آبرون سایید انگلیسی استاروسلسکی فرمانده روسی قزاق کنار گذاشته شد و سردار همایون، فرماندهی کل قزاق را در اختیار گرفت. موج خروشان اعتراض بر ضد قرارداد 1919 م. در داخل و خارج کشور و عدم پذیرش صریح آن از جانب احمدشاه، انگلیس را به تغییر سیاست در مورد ایران وادار ساخت. . . به احمد شاه جوان آخرین شاه از سلسله قاجار هم اطمینان داده شد که از جانب کودتا خطری او را تهدید نمی کند و در عین حال وادار گردید که فرمان ریاست وزرایی سید صیاء الدین را امضاء کند و عنوان سردار سپه را به رضاخان اعطا نماید . « سفارت ” فخریه ی ” انگلیس با رشوه دادن به نوکران خود در ایران قرار داد ۱۹۱۹ را تنظیم کرد و به امضاء رساند تا بتواند استقلال کشور را از دست ملت ایران خارج سازد و اختیار تعیین حکومت و انتخابات را از مردم ایران سلب کند. مخالفت و اعتراضات همه جانبه ی مردم، اجرای قرار

داد ۱۹۱۹ را با اشکال روبرو ساخت. آبرون ساید انگلیسی برای انجام مقاصد دولت علیه ی انگلیس، کودتای اسفند ۱۲۹۹ خورشیدی (۱۹۲۰ میلادی) را براه انداخت و رضا خان را به گرده ی مردم ایران سوار کرد.

رضاخان با یک جمله ی کوتاه «حکم می کنم» که استاد خیمه شب بازی در دهانش گذاشته بود، تومار مشروطه را در هم پیچید و کار مجلس و دولت و وزیران را در دست استاد خیمه شب بازی گذاشت. در عصر فیلد مارشال های بزرگ و دانشگاه دیده ، به یک قزاق بی سواد لقب کبیر داده و او را پدر ملت ایران نامیدند. با چنین پدری حقیر(نه کبیر) ملت ایران را تحقیر کردند نابالغ دانستند. رضاشاه هم مانند محمدعلی شاه مشروطه خواهان را زندانی و متواری کرد. قلم ها را شکست ، روزنامه نگاران را کشت و زندانی و خانه نشین ساخت. پس از انقلاب مشروطیت این از زمان رضا خان بود که خیمه شب بازی انتخابات آغاز گردید و به نمایش گذاشته شد تا بیگانگان بتوانند به غارت ایران ادامه دهند. البته این به آن معنا نیست که انگلیس ها یا روس ها در انتخابات برای مجلس های یکم تا چهارم هیچ اعمال نفوذی نکرده اند، اما آن دخالت ها خیمه شب بازی برنامه ریزی شده نبود. علیرضا ملایی توانی، در کتاب مجلس شورای ملی و تحکیم دیکتاتوری رضاشاه، صفحه ۹۹ می نویسد: « در پاییز ۱۳۰۲ شمسی کمیته ای ویژه در تهران به مسئولیت یکی از فرماندهان ارشد ارتش به نام خدایار خان که بعدها به وزارت جنگ برگزیده شد ایجاد نمود و انتخابات تحت نظارت و کنترل او قرار گرفت تا بتواند افراد مورد علاقه رضاخان را راهی مجلس کند. . .»

آقای حسن سید رئیسی در مقاله ی مستندی درباره ی این خیمه شب بازی چنین می گوید: « در حکومت رضا شاه بلا استثنا وکلای مجلس ابتدا با لیست حضرت اشرف تیمورتاش و بعدا با لیست حضرت اجل آیرم و مختاری به مجلس می رفتند. . .»

درباره ی همه ی خیمه شب بازی های انتخاباتی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ، یعنی همان کودتایی که با کمک آخوندهای فدایی اسلام انجام گرفت ، آقای سید رئیسی، با نقل قول از کتاب خاطرات اسدالله علم ؛ یکی از نزدیکان آخرین پادشاهی که آریا مهر و اسلام پناه لقب داشت ، می نویسد: « . . . یک کمیسیون مرکب از علم ، حسنعلی منصور و فردوست در خانه ی علم تشکیل می شد . . . منصور نام افراد را می خواند و علم بعضی را قبول و بعضی را رد می کرد. . .»

این خیمه شب بازی ها هنوز همچنان ادامه دارد. آزادی و استقلال دو روی یک سکه هستند ؛ سلب آزادی از مردم برای از بین بردن استقلال کشور انجام می شود. مانند یک صد سال گذشته، برای غارتگران مهم

این است که صاحبان واقعی مملکت حق انتخاب کردن و تصمیم گیری نداشته باشند. همه ی این بگیر و ببندها، زندان و شکنجه ها، برای آن است که نفس همه را ببرند، صدای همه را خفه کنند تا ملت نتواند از ثروت های خود بهره مند شود و از درآمد نفت زیر بنای اقتصادی و رفاه عمومی فراهم کند. توده های مردم، هر روز فقیر و فقیرتر می شوند. ثروت مردم ما را بیگانگان بی حساب و کتاب، بدون اطلاع ملت به تاراج می برند. با خرده ریزه های آن ثروت ها، رفسنجانی ها و احمدی نژاد ها، به مال و جاه می رسند، مردم را در نادانی و فقر نگه می دارند، رأی می خرند، رئیس جمهور و دولت و مجلس سرهم می کنند. این خیمه شب بازی ها است که آزادی مردم و استقلال میهن ما را بر باد داده است.

استکهلم - هفتم خردادماه ۱۳۸۸ خورشیدی برابر با ۲۸ ماه مه ۲۰۰۹ میلادی

از تب سبز انتخابات اسلامی !



راستی این انتخابات سراسر رنگ است. به هر سخن که بخواهی. به هر زبان که بگویی. رنگ و ریای شعارکاندیداها "تغییر"، از دهان آدم های "ثابت" نظام، قاطی شده با رنگ و روی شاداب پسر و دخترهایی که سر و مو و لاک های سبز ناخنشان داد می زند که می خواهند از فضای چرکمرد جمهوری اسلامی بیرون آیند و در آزادی نفس بکشند. اهتزاز موها و پرچمها تصویر پرواز را تداعی می کند.

جوان ها از سیاهی بیزارند! نمی بینی؟ می بینم!

تب از مرگ بهتر است؟ مگر نه؟ آری!

دل پرنده در قفس در هوای پرواز است! نمی فهمی؟!

می فهمم. اما تجربه سی ساله به من آموخته که برای پرواز بال های اندیشه ای لازم است که به هیچ بهانه از محک نقد سر نیچد و با هیچ

نیت خیراز خواست آزادی روی نگرداند.

می دانم که بد از بدتر، بهتر است اما این را هم آموخته ام که نباید بد را بزک کرد و بر صورتش ماسک خوبی نشانند. تنها شفافیت گفتار و عمل است که در متناقض ترین شرایط به این مهم پاسخ می‌دهد. پس سخن بر سر تنزه طلبی نیست و نه سر باز زدن از فهم شرایط. حرف این است که در هر شرایطی می توان با برگزیدن شفافیت گفتار و کردار از آزادی پاسداری کرد. آن‌هم وقتی که شکست همه انواع اسلام‌گرایی از اصول گرا تا اصلاح طلب در پاسخ گویی به نیاز آزادی و عدالت اجتماعی به خلق تناقضات نوینی مثل "اصولگرایی اصلاح طلبانه" راه برده که در اتحاد موسوی‌های اصولگرا و خاتمی‌های اصلاح طلب جلوه می‌کند.

این روند از یکسو چهارچوب تنگ اصلاح طلبی خاتمی‌ها را که به همان اصول‌گرایی خمینی وار بند است آشکار می‌کند. و از سوی دیگر، چنانکه می‌بینیم، خط قرمزهای اصلاح طلبان اسلامی را مقابل چشم همه می‌گذارد و به ناگزیر پرونده‌هایی را باز می‌کند که باز گشائی شان، کار را به جدل بر سر کلیت نظام ولایت فقیه می‌کشاند؛ پرونده جنگ و پرونده سرکوب، بازگشایی این پرونده‌ها به لطف پرسش‌های صریح و شفاف که پیگیران آزادی و حقوق بشر مطرح می‌کنند به همان نقاط کوری می‌رسد که وضعیت ما و شمایی را که در سی سال گذشته گویی جز بد و بدتر انتخابی نداشته ایم پیش‌چشممان می‌گذارد.

آری! نه ما ده‌ها هزارانی که به تبعید رانده شدیم، رفتن را برگزیدیم، و نه آن ده‌ها هزارانی که در هیاهوی جنگ که اسلامیون رحمت الهی اش می‌خواندند، جان و جوانی‌شان در زندان‌ها تباه شد، مرگ و محبس را بر گزیدند؛ و نه آن صدها هزارانی که در فضای تب‌آلود "جهاد با دشمنان خارجی و داخلی" به سکوت کشانده شدند، خاموشی خود را انتخاب کرده بودند. فضا، فضای تقیه و دروغ و توبه بود. زندان آنگونه که لاجوردی‌ها می‌گفتند، دانشگاه مسلمان سازی بود و جامعه، آزمایشگاه اسلام انقلابی و انسان ساز. آرمان شهری که بنا بود الگوی ایده‌آل زن و مرد مسلمان باشد.

و اگر "نیک بنگریم" رویای مدینه فاضله^۱ خمینی و مطهری ملا و شریعتی ضد ملا، در تصویر "زن مسلمان" به وحدت می‌رسید

این زن "نه شرقی" است و نه "غربی"، بلکه تجسم "عزت و کرم اسلامی" است که در حجاب او تجلی می‌یابد. او نمایانگر "آزادی اسلامی زن"

است که با فمینیسم که اسلام گرایان "غربی" اش میخوانند تفاهمی ندارد. چرا که فمینیسم زن را خودآیین می خواهد و با تکیه بر فردیت زنان و برابری زن و مرد اساس امّت را از هم می‌پاشد. حال آنکه "انصاف اسلامی" با تاکید بر تفاوت‌های زن و مرد، از مکمل بودن آن‌ها دم می‌زند تا همبستگی امّت مستدام باشد. انواع اسلام‌گرایی از سخت و نرم در همین نقطه به هم می‌رسند و ماهیت ضد دمکراتیک خود را آشکار می‌کنند. این نکته نه چندان باریک، در انقلاب از چشم نیروهایی که خود را ضد استبداد می‌خواستند دور ماند و خط امام رهبری انقلاب را از آن خود کرد.

در چنین فضایی زهرا رهنوردها، که همانطور که خود می‌گویند، با پیروی از مطهری‌ها و شریعتی‌ها از بی‌حجابی به حجاب رسیدند و جمیله کدیورها که از "راه سوم" آزادی برای زنان مسلمان سخن گفتند، به چهره‌های فرهیخته انقلاب اسلامی بدل شدند. اما تجربه 30 سال حکومت اسلامی بی‌اعتباری این "راه سوم" را بر همگان آشکار می‌کند.

اما هم اینان این بار، در ستادهای انتخاباتی همین حرفهای نخ‌نما را تکرار می‌کنند و امروز هم دریغا که شاهد غفلت از معنای این سخنان هستیم. جوانان با پرچم‌های سبز و سر بندهای سبز و ناخن‌های سبز، یاد آور "انقلاب اسلامی" در ستادها جوش و خروش می‌کنند و زهرا رهنورد در میان کف زدن‌ها اعلام می‌کند که فمینیست نیست چون زن و مرد را دو بال یک پرنده می‌داند که باهم پرواز می‌کنند!

به کدام سو؟!

کارنامه این نوع اصلاح طلبی، که افق پرواز شعارهایش از چهارچوب قانون فقهاتی فراتر نمی‌رود، جایی برای رویا بافی نمی‌گذارد. اصلاح طلبی اسلامی از شکست قطعی آرمان‌های اسلام سیاسی نطفه می‌گیرد که حاضر به دست برداشتن از آن نیست و به همین دلیل در اصلاحی که ادعایش را دارد ناپیگیر است. پس از آنکه آیت الله خمینی در پایان بی‌افتخار جنگی که برای او رحمت بود و برای ملت ایران مصیبت، جام زهر را سر کشید، بن بست طرح سیاسی اجتماعی اسلام‌گرایی روز به روز عیان تر شد. کشتار زندانیان سیاسی در تابستان 67 جز تمثیلی کا بوس واره از نتیجه نهایی اسلامی سازی جامعه و آدمی نبود. در فضای شکست و شکاف در صفوف امّت حزب الله که ایمانش به حکومت اسلامی، همراه با فساد و فقر گسترنده، روز به روز بیشتر متزلزل می‌شد، اصلاح طلبی اسلامی به صحنه آمد تا به نارضایتی فزاینده پاسخ دهد. فراموش نکنیم که شعارهای اصلاح و تغییر از بیست سال پیش در دوره ریاست

جمهوری رفسنجانی که "سردار سازندگی" لقب داشت شروع شده و هر چند سال یکبار در تب و تاب انتخابات بالا می‌گیرد. اما حاصل چه؟

دست و بال بستن اصلاح طلبانی که از خوف فرو پاشی نظام، به جنبش‌های مدنی پشت کردند، کار را به آنجا کشاند که احمدی نژاد به صحنه آمد. سید خندان که در مقابل سرکوب جنبش دانشجویی لب فرو بست، اما توانست با توسل به "گفتگوی فرهنگها" در عرصه بین‌المللی برای دفاع از نسبی کردن ارزشهای جهانروای حقوق بشر که امروز به معضلی در عرصه بین‌المللی بدل شده، گام مهمی بردارد.

در این میان اگر نقطه امیدی در ایران بوده، که هست، همان پیشروی جنبش‌های مدنی است. هم اینان با طرح شعارهای برابری و آزادی توانسته‌اند به جهانیان بگویند که ایران دیگری هست که دل در گروی دمکراسی دارد. و بی‌گمان قدرت و توانایی اینان در حرکت پیگیرشان در عرصه جامعه مدنی بوده و هست و نه در منوط کردن حرکتشان به بازی مهره‌ها بر صفحه شطرنج حاکمیت.

اگر "مطالبه محوری" دوام و قوام جنبش‌های مدنی را رقم زده که زده، بی‌شک یکی از محوری‌ترین این مطالبات در "کارزار انتخابات اسلامی" آزادی خود این انتخابات است.

حال چرا در بیانیه "همگرایی" بخشی از فعالان جنبش زنان که بسیاری از امضا کنندگان آن بی‌شک دل در گرو آزادی زنان دارند، سخنی از آزاد نبودن انتخابات در میان نباشد که گویا جای آن نیست؟ بی‌گمان چنین فراموشی، با هر نیت خیر، به اهداف جنبش زنان در ایران کمکی نخواهد کرد. چرا که فراموش کردن قفس به بهانه پرواز، چیدن بال‌های خویش است به دست خود.

بی‌گمان قدرت واقعی در عمل خلاق جمعی است، چنانکه فعالان همگرایی به آن نظر دارند. و بی‌شک فرا رفتن از مرزهای عقیدتی برای اقدام مشترک، به فراگیری خواستهای زنان می‌انجامد. چنانکه نضج و گسترش کمپین یک میلیون امضا، در شرایط بی‌حقوقی کامل احزاب و سازمان‌های سیاسی، نشان داد که در شرایط فقدان آزادی می‌شود با حرکت خلاق، فضایی برای آزادی فراهم ساخت. و از همین جاست اعتبار کمپین که از بستگی عقیدتی تک‌تک فعالان آن فراتر می‌رود.

اما نکته مهم دیگر در این میان، که جا دارد فراموش نشود، محتوای حرکت کمپین است که با طرح خواست لغو قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی، با رجوع به میثاق‌های بین‌المللی امضا شده از جانب ایران افق

هایی برای کنش جامعه مدنی باز می کند. هدف اعلام شد^۱ کمپین، جلب آرای شهروندان است برای درخواست از قانونگذاران که به تعهداتی که میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر بر عهد^۲ ایران گذاشته است، عمل کنند. حال آنکه "همگرایی زنان" خواهان آن است که کاندیداها وعده دهند ایران کنوانسیون لغو تبعیض را امضا کند.

سخن دیگر اینکه، همگرایی زنان برای انتخابات اقدامی مشخص است با اهدافی و چشم اندازی خاص خود. و حتی اگر افرادی از همگرایی در کمپین هم باشند، این دو حرکت یکی نیستند. و کمترین زیان عدم تمایز اینان آنست که دیگر نمی شود از کمپین یک میلیون امضا با هدف‌های مشخص یاد کرد گویا این هدف‌ها می‌توانند به دلخواه مورد تفسیر و تعبیر قرار گیرند. این درک و برداشت، با هر نیت خیر، جز به معنای گام برداشتن در جهت پایان دادن به کمپین یک میلیون امضا نیست.

سخن آخر اینکه، شایسته است همه این بحث و گفتگوها در شرایطی که مبارزه مدنی در وطن ما "داستانیست پر آب چشم"، تنها و تنها به کار تقویت این مبارزه آید و نه آنکه بر پراکندگی بیافزاید. که در این حال بازند^۳ آن، جنبش‌های مدنی خواهند بود که در تارک آن جنبش زنان، به همت تلاش همه فعالان، نقشی مهم یافته است.

و امروز در حالی که پیکر این جنبش‌ها از سرکوب مداوم زخمی است، این همبستگی اهمیتی حیاتی دارد. رنجنامه مادر کاوه مظفری و مادر جلوه جواهری را می خوانیم، از ضرب و شتم روناک صفار زاده می شنویم، از حبس ده‌ها فعال کرد و چندین فعال ترک زبان برای دفاع از حقوق فرهنگی شان، از محاکم^۴ بهائیان، از وضعیت خطیر بهروز جاویدی، از فشار بر اصانلو، از ادامه حبس دستگیر شده‌گان اول ما مه به جرم حق خواهی و در میان آنان علیرضا ثقفی، محسن ثقفی، محمد اشرفی، جعفرعظیم‌زاده، سعید یوزی - مهدی شان‌دیز - غلامرضا خانی و ده‌ها و ده‌ها تن دیگر.

امید که اینان هر چه زودتر آزاد شوند. اما تا آن زمان که آزادی وجدان و سخن به رسمیت شناخته نشود بهترین فرزندان این مرز و بوم هر روز به محبس رانده خواهند شد. و اولین شرط تامین آزادی وجدان و سخن جدائی دین از دولت است که حکومت اسلامی مانع اصلی آن است.

شور جوانانی که برای بیرون آمدن از فضای چرکمرد^۵ احمدی نژادی پرچم‌های سبز را با لبخند به اهتزاز در می آورند از همین حالا

ادامه کشمکش‌هایی را که تناقضات ساختاری حکومت جمهوری اسلامی به آن دامن زده به رخ می‌کشد. در این میان، جنبش‌های مدنی افق‌هایی را پیش رو دارند که از چهارچوب تنگ و محدود کارزار انتخابات اسلامی بسی فراتر می‌رود.

30 مه 2009

انتخابات و نقد بیانیه « مطالبه محور»

رژیم جمهوری اسلامی در آستانه برگزاری انتخابات دهمین دوره ریاست جمهوری در ایران قرار دارد. آنچه که بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند، ماهیت فرمایشی این انتخابات است. رئیس‌جمهور ایران طبق قانون اساسی باید مسلمان شیعه دوازده امامی مطیع ولی مطلقه فقیه باشد که این خود محروم کردن شهروندان ایران از ابتدائی‌ترین حقوق انسانی‌شان یعنی آزادی انتخاب کردن و انتخاب شدن است.

علاوه بر این، انتخابات به دلیل وجود فیلتر شورای نگهبان که در عمل وسیله‌ای است در دست رهبر برای حذف خودسرانه نامزدهای طرفدار نظام، ولی نامطلوب وی به واقع یک انتخابات فرمایشی است.

نباید تصور کرد که پس از این مرحله یعنی با اعلام لیست نامزدهای مورد قبول شورای نگهبان، انتخابات لااقل در بین «خودی‌ها» بطور دمکراتیک و آزاد صورت می‌گیرد. نقض حقوق مردم در این مرحله هم متوقف نمی‌شود. نخست به این دلیل که همین «خودی‌ها» هم در روند انتخابات از حقوق برابر در استفاده از امکانات عمومی و دولتی برخوردار نیستند. آنکه به رهبر نزدیک تر است از سهم شیر برخوردار است. و بعد هم به دلیل انواع تقلبات مرسوم در نظام جمهوری اسلامی که به هنگام اخذ رأی، نظارت بر صندوق‌های رأی و شمارش آرای رأی‌دهندگان صورت می‌گیرد که با هیچ یک از معیارهای شناخته شده بین المللی سازگار نیست.

یک ویژگی خاص انتخابات دوره دهم، تلاش بی سابقه رژیم برای جلب مردم به پای صندوق های رأی گیری است. واقعیت این است که رژیم هیچگاه به اندازه امروز از لحاظ سیاسی- دیپلماتیک در عرصه بین المللی در انزوا قرار نداشته است. به همین جهت صاحبان قدرت به هر ترفندی دست می زنند تا مشروعیتی در داخل ولو با عقب نشینی های ظاهری برای خود دست و پا کنند، که بارزترین نمونه آن عقب نشینی در مورد حق انتخاب شدن زنان در انتخابات ریاست جمهوری است. در هیچیک از دوره های پیشین زنان که نیمی از شهروندان کشور را تشکیل می دهند از حق انتخاب شدن برخوردار نبوده و مقام ریاست جمهوری در نظام اسلامی همواره در انحصار مردان بوده است. جنتی عضو شورای نگهبان ظاهراً این حق انحصاری را لغو و اعلام کرده است که زنان از حق انتخاب شدن برخوردارند.

اما این جز یک عقب نشینی ظاهری نیست که تنها هدفش گرم کردن کارزار انتخاباتی است از طریق جلب زنان که در مرکز اعتراضات و مقاومت های مدنی قرار دارند. زیرا در جائیکه زنان مبارز در راه حق برابری به طور مداوم دستگیر و به شلاق و زندان محکوم می شوند و در شرایطی که طبق قانون حق اشتغال و یا حق مسافرت زنان مشروط به مجوز شوهرانشان می باشد، چگونه می توان از حق انتخاب شدن زنان به ریاست جمهوری دم زد؟ مادام که برابری حقوق زنان و مردان در قانون اساسی به رسمیت شناخته نشود و تبعیض حقوقی میان آنان از میان برداشته نشود کسی این عقب نشینی انتخاباتی را نمی تواند و نباید جدی تلقی کند.

این نوع مانور ویژه انتخابات، محدود به زنان نیست بلکه در مورد سایر جنبش های مدنی هم در اشکال مختلف بکار گرفته می شود. نمونه دیگر آن شیوه برخورد میرحسین موسوی به جنبش دانشجویی است. او که کاندیدای اول دو خردادی ها محسوب می شود در اغلب تجمعات دانشجویی برای انتخابات، روش برخورد دولت احمدی نژاد به جنبش دانشجویی را مورد انتقاد قرار داده و ضرورت خویشتن داری و قبول موجودیت گرایشات سیاسی مختلف در میان دانشجویان سخن می گوید، اما از دادن هرگونه تعهدی جهت آزادی دانشجویان دربند شانه خالی می کند. همین شیوه برخورد در بیابنه مربوط به قومیت های ایران هم که اخیراً از طرف کربوبی انتشار یافته مشهود است.

هرچند که این تاکتیک های انتخاباتی با هدف سوق دادن شهروندان به پای صندوق های رأی صورت می گیرد اما در عین حال نشان دهنده گسترش جنبش های اجتماعی و مدنی بوده و بیانگر این حقیقت است که مطالبات

سازمان ها و نهادهای مدنی برای تحقق حقوق شهروندی با اقبال و استقبال عمومی در جامعه روبرو بوده است.

یکی دیگر از ویژگی های این دوره انتخابات نسبت به دوره های قبل، رادیکال تر شدن خواست های دمکراتیک مردمی است. نه تنها سیاست های بحران زای دولت احمدی نژاد در عرصه های داخلی و خارجی بلکه افزایش بی سابقه فساد و سوء استفاده از قدرت در کل نظام جمهوری اسلامی موجب رویگردانی فزاینده مردم از رژیم گردیده و در نتیجه شکاف بین شهروندان و نظام حاکم عمیقتر شده است.

ویژگی دیگر انتخابات این دوره، عقبگرد بارز اصلاح طلبان حکومتی بطور اعم و اصلاح طلبان طرفدار خاتمی بطور اخص می باشد که در چهره میرحسین موسوی، نخست وزیر کشتار 67، تبلور یافته است. خاتمی که زمانی با شعار اصلاحات و فضای باز سیاسی توانست پشتیبانی اقشار وسیعی از جامعه را به خود جلب کند، این بار با شعار 4 سال پیش احمدی نژاد یعنی بهبود وضع اقتصادی کشور وارد صحنه شد با این استدلال که اصلاحات سیاسی در شرایطی که مسئله مردم بهبود وضعیت معیشتی شان است، بی معناست. او سپس با معرفی میرحسین موسوی به عنوان چهره اصلی اصلاح طلبی به نفع وی کناره گیری کرد و این در حالی است که موسوی خود خویشتن را «اصلاح طلب اصول گرا» تعریف می کند. اگر در دوران خاتمی زمان لازم بود تا تسلیم طلبی او در برابر رهبر با پذیرش حکم حکومتی آشکار گردد. اکنون هم موسوی و هم کروبی پیشاپیش در برابر رهبر کرنش کرده و خود را مطیع رهبر و تابع حکم حکومتی معرفی می کنند.

این هزیمت اصلاح طلبان و دوخردادی ها، بیش از پیش امید به اصلاحات از «بالا» را در میان مردم از بین برده است و بنظر می رسد که سیر نزولی شرکت مردم در این دوره از انتخابات نیز همچون دو دوره قبل تداوم یابد.

تشدید بحران اقتصادی و ستم و استبداد از یکسو و بسته بودن راه های فشار از «بالا» از سوی دیگر بطور اجتناب ناپذیری مردم را از صندوق های رأی بسوی خیابان ها و «فشار از پائین» سوق می دهد. آنان به تجربه در می یابند که در چنین شرایطی برای تحقق مطالباتشان و بهبود زندگی شان راهی جز مقاومت و نافرمانی مدنی در برابرشان گشوده نیست.

اما حدود دو ماه پیش، با نزدیک شدن دهمین دوره انتخابات، جمعی از

فعالان سیاسی، فرهنگی و مدنی، بیانیه ای را تحت عنوان « انتخابات و گفتمان مطالبه محور» انتشار دادند که در خارج از کشور نیز مورد حمایت و پشتیبانی جمع کثیری از روشنفکران و فعالان سیاسی ایران قرار گرفت.

در مقدمه این بیانیه، امضاء کنندگان بدرستی نسبت به وضعیت اقتصادی و سیاسی « بحران آفرین» کشور اظهار نگرانی کرده و « منافع ملی کشور را نیز بخاطر عملکرد روابط خارجی ماجراجویانه و غیرشفاف و پرهزینه دولت در خطر ارزیابی» می کنند. باز بدرستی تأکید می کنند که « کاهش فشارهای اقتصادی و اجتماعی بر زندگی روزمره مردم از اهمیت بالائی برخوردار بوده و نباید تحقق مطالبات و خواستهای اقشار گوناگون جامعه و حل معضلات زندگی جاری آنها را به اصلاحات بنیادی و تحقق کامل مرحله گذار به دمکراسی موکول کرد.»

سپس بیانیه دو روش برخورد به انتخابات را که گویا در گذشته معمول بوده مورد انتقاد قرار می دهد. یکی « تجربه مشارکت بی قید و شرط و غیر برنامه ای در انتخابات» و دیگری « تحریم مطلق و از ابتدای فرآیند و فضای انتخاباتی» و می افزاید که « هیچکدام نتوانسته است به رشد جنبش های اجتماعی و یا حل معضلات کشور و مردم منجر شود.» . « همچنین بدین سبب که جز بجز مطالبات و خواستهایی که مشارکت کنندگان در انتخابات دنبال تحقق آن و یا اشخاص گریزان از مشارکت در انتخابات از تحقق آن مأیوس بوده اند، مشخص نبوده و اعلام نمی شده است و رأی دهندگان شاهد تعهد نامزدها در باره برنامه ها و خواسته های مشخص نبوده و کسانی که رأی نمی داده اند نیز بجز بیان سخنان آرمانی و کلی، رابطه آگاهی بخش دیگری با اقشار مختلف مردم برقرار نمی کرده اند.»

به نظر نمی رسد که این سخنان چندان دقیق باشند. باین دلیل ساده که اولاً « مشارکت بی قید و شرط و غیربرنامه ای در انتخابات» شاید در مورد بخش هایی از رأی دهندگان مثل پاسداران و بسیجیان و یا حتی بخشها و اقشاری از جامعه حرف درستی باشد ولی بی تردید نمی توان آنرا به همه شرکت کنندگان در انتخابات تعمیم داد. مشارکت نه فقط احزاب و سازمان های سیاسی بلکه بجرأت می توان گفت که اکثریت شرکت کنندگان در انتخابات « بی قید و شرط و غیربرنامه ای» نبوده است. اگر مثلاً شهروندان در ابعاد بیست میلیونی از خاتمی در دوم خرداد 76 پشتیبانی کردند این بدان دلیل بود که او تعهدات و وعده های معینی را در برابر مردم پذیرفته بود و مردم تصور می کردند که با عملی شدن این تعهدات، تغییرات معینی در جهت احقاق حقوق و

بهبود زندگی شان ایجاد خواهد شد و اگر امروز مردم نه فقط از خاتمی بلکه از کل اصلاح طلبان حکومتی رویگردان شده اند این هم بدلیل تجربه ای است که طی دو دوره ریاست جمهوری خاتمی کسب کرده اند.

این درست است که « جزیجز مطالبات و خواستها» ی مردم باید بصورت جامعی در یک سند برنامه ای تدوین شود ولی جامعیت چنین برنامه ای همیشه نسبی است، همانطور که همه مردم هم با آگاهی یکسانی نسبت به تغییرات ضروری در جامعه، به انتخابات برخورد نمی کنند. برنامه ناب و ایده آل در هیچ انتخاباتی وجود نداشته و در آینده هم نمی تواند وجود داشته باشد. کما اینکه مطالبات ارائه شده در بیانیه هم دارای نقائص و کاستی های جدی است که پائین تر به آن خواهیم پرداخت.

همین قاعده در مورد تحریم کنندگان نیز صدق می کند و این اشتباه است که گفته شود « کسانی که رأی نمی داده اند نیز بجز بیان سخنان آرمانی و کلی، رابطه آگاهی بخش دیگری با اقشار مختلف مردم برقرار نمی کرده اند.» زیرا تحریم انتخابات یک چیز و طرح مطالبات مردم در هر فرصتی از جمله انتخابات چیز دیگری است. این دو مقوله را نباید معادل و یا مترادف هم پنداشت. هستند کسانی که شرکت در هرگونه انتخابات و طرح هرگونه مطالبات دمکراتیک را موکول به استقرار کامل دمکراسی در ایران می کنند. اما هستند کسانی هم که در حین تحریم انتخابات، در طرح « جزیجز مطالبات و خواستهای » مردم بطور فعال تلاش می کنند. از اینرو نباید و نمی توان هم همه را یک کاسه و بدون توجه به روش ها و منطق های متفاوت، یکجا رد کرد. این با واقعیات موجود نه در داخل و نه در خارج از کشور خوانائی ندارد.

وانگهی، این قید زمانی « از همان ابتدا» چرا نباید در مورد شرکت در انتخابات هم بکار گرفته شود؟ اگر بیانیه تحریم از همان ابتدای فرآیند و فضای انتخاباتی را روش نادرستی می داند، چرا این حکم را در مورد شرکت در انتخابات هم بیان نمی کند؟ آیا تحریم از همان ابتدا نادرست و شرکت از همان ابتدا درست است؟ و یا نیستند کسانی که از همان ابتدای فرآیند انتخابات بر لزوم شرکت در آن پافشاری می کنند؟ این برخورد دوگانه را چگونه باید توجیه کرد؟

در واقع، تحریم یا شرکت بسته به شرایط از همان ابتدای روند انتخاباتی می تواند روشی درست یا نادرست باشند. ممکن است تصمیم

به شرکت یا تحریم از همان ابتدا بدلیل کمبود عناصر لازمه یک تصمیم گیری واقع بینانه، ناصحیح باشند. از اینرو حکم کلی بیاینه مبنی بر مردود شمردن تحریم از همان ابتدای روند انتخاباتی درست نیست.

بعلاوه، خود بیاینه که در همان ابتدای « فرآیند و فضای انتخاباتی» انتشار یافته، تصدیق می کند که «بدلیل بسته عمل کردن و انتقاد ناپذیری قدرت مستقر» و عدم وجود « شرایط برگزاری یک انتخابات آزاد، سالم و عادلانه»، « احتمال دستیابی به خواستهای مورد انتظار از راه شرکت در انتخابات بسیار ضعیف است.»

قاعدتاً و منطقاً از این مقدمات صحیح باید تحریم انتخابات را نتیجه گیری کرد، اما بیاینه می گوید « در نتیجه ما از هم اکنون تصمیم مشترکی برای مراحل بعدی انتخابات اتخاذ نکرده ایم». اگر آن مقدمات بیان نمی شد، این نتیجه گیری هم غیر منطقی نمی بود. اما در شرایطی که به این یا آن دلیل « احتمال دستیابی به خواستهای مورد انتظار، از راه شرکت در انتخابات بسیار ضعیف است»، آنوقت با چه منطقی می توان تصمیم به عدم شرکت را از همان ابتدای فرآیند فضای انتخاباتی مردود دانست؟ و با چه چیزی می توان راه شرکت در انتخابات را باز گذاشت؟

در هر حال با توجه به اهمیت مسئله، مخاطبان بیاینه در انتظارند تا ببینند امضاء کنندگان بیاینه چه «تصمیم مشترکی برای مراحل بعدی انتخابات» اتخاذ خواهند کرد.

در باره مطالبات بیاینه

بخش مربوط به مطالبات بیاینه که در حقیقت بخش اصلی « بیاینه مطالبه محور» را تشکیل می دهد دارای یک تناقض اساسی و چندین کمبود و کاستی جدی و مهم است که عبارتند از:

1. بیاینه و حقوق بشر:

در فصل اول مطالبات، در بخش مربوط به « آزادی و حقوق بشر» آمده است:

« 5 - ایجاد حوزه معاونت پیگیری و نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی، بویژه نظارت بر اجرای حقوق بشر و جلوگیری از هرگونه دخالت در حوزه خصوصی و سبک زندگی افراد.»

در این بند نخست پیگیری و نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی مطالبه شده است. اما قانون اساسی جمهوری اسلامی، قانون استبداد شعیه دوازده امامی مردسارلانه و دیکتاتوری ولایت مطلقه فقیه است که با حقوق اولیه شهروندی در تناقض فاحش قرار دارد، و بنابراین «حسن اجرا» ی آن نمی تواند بعنوان یک مطالبه دمکراتیک تلقی شود. بعلاوه، ایده طرفداری از تغییر این قانون به حدی در جامعه گسترش یافته که حتی مهدی کروبی اصلاح قانون اساسی را به یکی از وعده های انتخاباتی خود مبدل کرده است. از سوی دیگر، بسیاری از مطالبات مطروحه در بیانه «مطالبه محور» از جمله آزادی احزاب، آزادی انتخابات و حقوق زنان، با «حسن اجرای قانون اساسی» در تناقض قرار دارد، تناقضی که به هیچ وجه نمی توان آنرا درک و هضم کرد.

و بعد فرمول بندی بند 5 به نحوی تنظیم شده که گویا حقوق بشر بخشی از قانون اساسی را تشکیل می دهد که باید با ایجاد یک حوزه معاونت بویژه بر اجرای آن نظارت کرد. نباید انکار کرد که طرافت هایی هم در گنجانیدن این بند بکار رفته، بنحوی که در برخورد اول بنظر می رسد که منظور «جلوگیری از هرگونه دخالت در حوزه خصوصی و سبک زندگی افراد» بوده که هم جزئی از حقوق بشر است و هم تناقضی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ندارد. ولی دقیق شدن در آن نشان می دهد که هدف تدوین کنندگان وارد کردن «حسن اجرای قانون اساسی» در مجموعه مطالبات بیانه بوده است. چیزی که به قاعده نمی تواند هدف بسیاری از امضاء کنندگان و یا حمایت کنندگان بیانه باشد.

در بخش مربوط به آزادی و حقوق بشر بیانه، غایبان بزرگ، زندانیان سیاسی هستند که نه از حقوق و نه از لزوم آزادی آنان کلامی در بیانه به چشم نمی خورد. حتی در فصل دوم بیانه هم که به مطالبات اقشار مختلف جامعه و نهادهای مدنی پرداخته می شود بکلی سخنی از آزادی دانشجویان، زنان، کارگران و روزنامه نگاران در بند به میان نیآمده است. در حالی که این یکی از مبرمترین خواستهای جنبش های اجتماعی و مدنی در کشور است. همچنین پایان دادن به دستگیری ها و بازداشت های خودسرانه، شکنجه زندانیان سیاسی و آزار خانواده هایشان، مطالباتی هستند که جای خالی شان در بیانه کاملاً محسوس است. رسیدگی به پرونده قتل های سیاسی بویژه کشتار زندانیان سیاسی در سال 67 و قتل های زنجیره ای، پاسخگوئی به دادخواهی خانواده های قربانیان این قتل ها، پایان دادن به اذیت و آزار این خانواده ها بویژه جلوگیری از تخریب خاوران، مطالباتی هستند که اثری از آنها در «بیانه مطالبه محور» دیده نمی شود. کشتار 67 و قتل های

زنجیره ای پرونده های ملی هستند که نه فقط به خانواده های قربانیان بلکه به همه شهروندان کشور مربوط می شوند. از اینرو در یک « بیانیه مطالبه محور» نمی توان و نباید از آنها چشم پوشی شود.

ایران از لحاظ شمار اعدام ها طبق آمار نهادهای بین المللی حقوق بشر بعد از چین در مقاوم دوم قرار دارد و اگر تعداد اعدام ها را به نسبت جمعیت احتساب کنیم، مسلماً جمهوری اسلامی باید رکورد دار اعدام ها از جمله اعدام کودکان در سطح بین المللی باشد و این در حالی است که در سه چهارم کشورهای عضو سازمان ملل مجازات اعدام لغو شده و یا عملاً به اجرا نگذاشته نمی شوند.

علاوه بر این، مجازات های شنیعی نظیر سنگسار و قطع عضو توسط دادگاه های اسلامی رژیم به اجرا گذاشته می شوند که نظیر آنرا در کمتر نقطه ای از جهان می توان سراغ داشت. نمایندگان جمهوری اسلامی در برابر خواست جامعه بین المللی مبنی بر لغو این مجازاتها معمولاً از پذیرش آن، با دادن وعده تلاش در جهت لغو آنها، طفره می روند.

متأسفانه واژه کشدار « تلاش» و نه خود لغو قانونی سنگسار در بند 8 بیانیه « مطالبه محور» گنجانده شده است:

« 8- تلاش برای لغو قانونی مجازات سنگسار و ممنوعیت اعدام افرادی که در سن زیر 18 سالگی مرتکب بزه شده اند»

از سویی دیگر، اینجا بجای ممنوعیت صدور حکم اعدام هم، ممنوعیت اعدام افراد زیر 18 سال مطرح شده و همه می دانند که در جمهوری اسلامی حکم اعدام کودکان و یا افراد زیر 18 سال، صادر می شود اما اجرای حکم تا رسیدن این افراد به سن 18 سالگی به تعویق می افتد تا به این ترتیب وانمود شود که افراد زیر 18 سال در ایران اعدام نمی شوند. و نکته آخر اینکه چرا فقط ممنوعیت اعدام افراد زیر 18 سال و نه لغو حکم اعدام بطور کلی؟

1. بیانیه و روابط بین الملل:

روابط بین المللی و سیاست خارجی دولت احمدی نژاد طی 4 سال گذشته، ایران را نه تنها بلحاظ سیاسی و دیپلماتیک به انزوای بی سابقه ای کشانده بلکه کشور را با خطرات بزرگی هم مواجه کرده است. پیشبرد غنی سازی اورانیوم از یکسو و شعارهای محو اسرائیل و پشتیبانی

سیاسی، نظامی و مالی رژیم از گروه ها و سازمان هایی نظیر حماس در غزه و حزب الله در لبنان، محورهای اصلی این سیاست بحران زاست که توسط رهبر و مشاوران سیاسی - نظامی و امنیتی اش تنظیم شده و رهبری می شود.

این سیاست علاوه بر تحریم های اقتصادی بین المللی که آثار زیانباری بر اقتصاد کشور و در نتیجه بر زندگی مردم برجای می نهد، جنگ را هم چون شمشیر داموکلسی بر فراز سر جامعه به گردش در آورده است. گرچه خطر جنگ با انتخاب اوباما به ریاست جمهوری آمریکا تا حدودی دور شده اما با روی کار آمدن دولت افراطی «نتان یاهو» در اسرائیل و نیز بحرانی شدن روابط جمهوری اسلامی با مصر و عربستان سعودی، این خطر پا برجاست و بدون تغییری جدی در سیاست ماجراجویانه رژیم یعنی بدون تعلیق غنی سازی و پشتیبانی از قطعنامه های سازمان ملل در مورد مسئله فلسطین، از بین نخواهد رفت. چنین تغییری ولو با تغییر چهره ها و جانشینی مثلاً موسوی بجای احمدی نژاد ممکن نیست و بنظر نمی رسد که تداوم این سیاست بعد از انتخابات ریاست جمهوری، به چیزی جز گسترش تحریم ها در بهترین حالت و جنگ در بدترین حالت، منجر شود. به همین جهت، خواست تغییر این دو محور در سیاست های رژیم باید جایگاه مهمی در مجموعه مطالبات عمومی شهروندان کشور داشته باشد.

بیانیه « مطالبه محور» در بخشی تحت عنوان « روابط بین الملل» مطالبی را در پیوند با سیاست خارجی رژیم مطرح کرده که از بیاناتی کلی و قابل تفسیر فراتر نمی رود. بیانیه در بند یکم این بخش اعلام می کند:

« 1- عدم مداخله در امور داخلی کشورها و دفاع از روند صلح عادلانه و تنش زدائی در منطقه بویژه در زمینه حل مسئله فلسطین.»

این جملات کلی را احمدی نژاد هم تکرار می کند اما از نظر او مثلاً حل عادلانه مسئله فلسطین عبارت است از برچیدن دولت اسرائیل و جایگزینی آن با یک دولت فلسطینی. و دنیا می داند که این یعنی تداوم وضع موجود، یعنی جاودانه کردن جنگ و خونریزی که زیان آن بیش از همه متوجه خود ملت فلسطین است. به همین دلیل، خواست حل عادلانه مسئله فلسطین بدون تأکید بر پذیرش قطعنامه های سازمان ملل در باره مسئله فلسطین و قبول لزوم دو دولت (دولت فلسطین و دولت اسرائیل) بی معناست.

در بند 2 این بخش در رابطه با پرونده هسته ای ایران اعلام شده است:

« تأکید بر حق برخورداری صلح آمیز از انرژی هسته ای و غنی سازی اورانیوم و حل و فصل مسائل هسته ای از طریق اعتمادسازی بین المللی، تأمین حق نظارت ملی، و تلاش برای از بین بردن زمینه های تحریم های اقتصادی علیه مردم ایران.»

اینجا هم بیانیه « مطالبه محور» هیچ خواست یا مطالبه مشخصی در رابطه با پرونده هسته ای مطرح نمی کند. « حق برخورداری صلح آمیز از انرژی هسته ای» و « حل و فصل مسائل هسته ای از طریق اعتماد سازی بین المللی» را هم نمایندگان جمهوری اسلامی و هم نمایندگان شورای امنیت سازمان ملل متحد در مذاکرات فی مابین تأیید کرده و تأکید می کنند.

« حق نظارت ملی» هم از نظر دولت احمدی نژاد با طرح مسئله غنی سازی در مجلس شورای اسلامی تأمین شده و بنابراین غنی سازی اورانیوم برغم خطرات و نیز هزینه سنگینی که بویژه در وضعیت کنونی اقتصاد کشور بدوش مردم می گذارد باید تداوم یابد. چنین سیاستی نه یک « تلاش برای از بین بردن زمینه های تحریم اقتصادی علیه مردم ایران»، بلکه برعکس عملاً تلاش در جهت تشدید تحریم های اقتصادی و انزوای فزاینده ایران در صحنه بین المللی بشمار می رود.

آثار سوء تداوم غنی سازی اورانیوم بر اقتصاد کشور فقط به تحریم های بین المللی علیه ایران محدود نمی شود. در یک چنین شرایطی، لازمه پیشبرد برنامه هسته ای جمهوری اسلامی، سرمایه گذاری وسیعی است که منابع مالی آن از راهی جز اختصاص دادن بخش بزرگی از درآمدهای حاصله از فروش نفت برای غنی سازی، ممکن نیست. و این در حالی است که ایران بعنوان یکی از بزرگترین صادر کنندگان نفت و گاز در جهان باید دوسوم بنزین مورد نیاز کشور را از طریق واردات تأمین کند. اما بیانیه در بخش مطالبات اقتصادی، با بی توجهی از کنار این موضوع مهم رد شده و حتی اشاره ای هم به نقش منفی برنامه اتمی رژیم در اقتصاد کشور نکرده است.

1. بیانیه و محیط زیست:

بعد دیگر برنامه اتمی رژیم، بعد اکولوژیک یا زیست محیطی آن است که باید با اهمیت تلقی گردد. اهمیت این مسئله بدلیل خطراتی است که غنی سازی اورانیوم متوجه زندگی شهروندان کشور می کند. احتمال

بروز یک فاجعه اتمی در ایران نظیر فاجعه « چرنوبیل»، به خاطر بکار گیری تکنیک های کهنه در برنامه اتمی رژیم را نباید دست کم گرفت. همچنین خطر نشت اشعه رادیواکتیو در مجموعه مراحل غنی سازی اورانیوم است که با توجه به پنهان کاری رژیم، بویژه زندگی ساکنان مجاور مراکز اتمی ایران را تهدید می کند.

بنابراین خواست تعویق غنی سازی در عین حال مطالبه ای است زیست محیطی که به زندگی و سلامت عموم شهروندان کشور مربوط می شود. این مهمترین مطالبه زیست محیطی است که باید در رأس سایر مطالبات در این زمینه، برای روشنگری افکار عمومی و کمک به بسیج مبارزه مدنی در ایران مورد تأکید قرار گیرد.

ایران به یک انقلاب زیست محیطی نیازمند است. هرچند که یک چنین تحول بنیادی در اقتصاد و منابع طبیعی کشور با وجود استبداد حاکم ممکن نیست، اما طرح این ضرورت در جریان رشد و گسترش جنبش های اجتماعی می تواند رژیم را در جهت تحقق پاره ای از این خواستها و بهبود شرایط زندگی مردم وادار به عقب نشینی کند. متأسفانه کاستی های بیانیه در این زمینه نیز کاملاً برجسته و چشمگیر است.

رسول آذر نوش

15 می 2009

به مناسبت انتخابات ریاست جمهوری در ایران

تئوکراسی، مداخله گری و تحریم

«چگونه است که انسان ها برای انقیاد خود می رزمند، انگار که برای رستگاری خود مبارزه می کنند؟»

بندگی داوطلبانه از اِتیئن د'لا بوئسی

تئوکراسی کامل اما ویژه

نظام حاکم در ایران، نظامی تئوکراتیک یا حاکمیت روحانیت است. در نقطه‌ی کاملاً مقابل آن دموکراسی یا «قدرت مردم» قرار دارد. می‌دانیم که گرایش عمومی و مشترک ادیان توحیدی، در درازای تاریخ، همواره سیادت فراگیر و تام و تمام بر امور دنیوی بوده است.

از آن میان، اسلام، بیش از همه، دین حاکمیت مطلق و انحصاری بر همه‌ی امور اجتماعی و سیاسی، فردی و جمعی، بوده و هست. با استقرار جمهوری اسلامی و برای نخستین بار، برقراری تئوکراسی کامل در ایران، دین به ایدئولوژی تمامیت‌گرا (توتالیتار)، ساختارمند، سازمان‌دهنده و هدایت‌کننده‌ی کلیت جامعه در می‌آید. مردم، در چنین سیستمی و در هیچ جای آن، صاحب اختیار و قدرت مستقل و خودمختار در اداره‌ی امور خود و تعیین سرنوشت خود نیستند.

تمامی اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی و کارکرد این رژیم، از استقرارش در پی انقلاب ضد سلطنتی 1358 تا امروز، دلالت بر تسلط مناسبات تئوکراتیک در نفی کامل مناسبات دموکراتیک در ایران می‌کند. کافیت‌نگاهی به این اصول اندازیم. بنا بر اصل 2 قانون اساسی: نظام کشور ایران «نظامی است بر پایه‌ی ایمان به خدا، اختصاص حاکمیت به او، لزوم تسلیم در برابر امر او، ایمان به وحی الهی و نقش بنیادین آن در بیان قوانین... ایمان به امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن». بنا بر اصل 4 قانون اساسی: «کلیه‌ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد...». بنا بر اصل 12 قانون اساسی: «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است...». بنا بر اصل 5 قانون اساسی، در جمهوری اسلامی ایران «ولایت امر و امامت امت بر عهده‌ی فقیه...» یا «رهبر» است. بنا بر اصل 57 قانون اساسی، قوای سه‌گانه کشور یعنی «قوه‌ی مقننه، قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضاییه زیر نظر ولایت مطلقه‌ی امر و امامت امت...» است. بنا بر اصل 110 همان قانون، «وظایف و اختیارات» رهبر عبارتند از «تعیین سیاست‌های کلی نظام... فرماندهی کل نیروهای مسلح، نصب و عزل... فقهای شورای نگهبان... فرمانده کل سپاه پاسداران، فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی...». بنا بر اصل 114 قانون اساسی: «رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی... معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور» انتخاب گردد. بنا بر اصل 67 قانون اساسی، نمایندگان «مجلس شورای اسلامی» باید «سوگند یاد کنند که پاسدار حریم اسلام و نگهبان دستاوردهای انقلاب اسلامی... و مبانی

جمهوری اسلامی اند». بنا بر اصل بیستم 20 قانون اساسی: «همه ی افراد ملت اعم از زن و مرد... از همه ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند». و بنا بر اصل 21 قانون اساسی: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید.» (1)

اما تئوکراسی اسلامی در ایران از ویژگی هایی نیز برخوردار است. این تئوکراسی، به معنایی، سکولار است (تأکید می کنیم در یکی از معناهای «سکولاریزاسیون» (2)). یعنی در عین حال که ادعای مشروعیت آسمانی و خدایی می کند، در پی کسب مشروعیت زمینی و مردمی نیز هست. تئوکراسی در معنای اخص خود نیازی به مشروعیت زمینی ندارد چون مشروعیت آسمانی برایش کافی است. اما تئوکراسی اسلامی ایران از ابتدا در پی کسب پشتیبانی مردم بوده است. برای کسب چنین مشروعیتی، جمهوری اسلامی، از ابتدا، همه ی نهادها و نمادهای مدرنیته چون دولت، پارلمان، جمهوریت، قانون اساسی، جدایی سه قوه، انتخابات... را در خدمت تئوکراسی خود، با زدودن معنا، مضمون و جوهر دموکراتیک آن ها، به کار می گیرد. تئوکراسی اسلامی در ایران محصول انقلابی مردمی است. در نتیجه همواره در پی آن است که رژیم خود را به «مردم» خود و جهان، «مردمی» بنمایاند. این تئوکراسی همواره می خواهد که «مردم»، خود، رأی به بردگی، انقیاد، سلطه پذیری و قیومیت پذیری خود دهند.

از سوی دیگر تئوکراسی اسلامی در عصری بر ایران حاکم شده است که نهادها و نمادهایی که نام بردیم، خصلت جهان روا (اونیورسال) پیدا کرده اند. به طوری که خود را بر همه از جمله بر رژیم های استبدادی و دیکتاتوری (و حتا بر سوسیالیسم واقعاً موجود) تحمیل کردند. با این که این رژیم های ضد دموکراتیک همواره آن نمادها و نهادها را از مضمون و جوهر اصلی شان تهی کردند و می کنند.

تمایز دیگر تئوکراسی اسلامی ایران با دیگر تئوکراسی های غربی در سده های میانی این است که در اسلام و بویژه در مذهب شیعه، دستگاهی واحد و سلسله مراتبی چون کلیسای مسیحی (3)، وجود نداشته و ندارد. در دین سالاری ایران، به نسبت مجتهدان و فقها، چند دستگی و اختلاف وجود دارد. در نتیجه این نوع تئوکراسی برای انسجام خود، برای حفظ سیستم تئوکراتیک خود، نیاز مبرم به فضایی دارد که در آن بتواند اختلاف های درونی خود را، بطور مسالمت آمیز (حتی المقدور!)، حل و فصل کند. از این طریق است که به سازش هایی موقت در درون خود دست می یابد. در نتیجه، این تئوکراسی به شیوه ای «دموکراتیک» برای

انتخاب یکی در میان خود از طریق «انتخابات عمومی» توسل می جوید.

جنبش های سیاسی- اجتماعی، انجمنی و مدنی

با این که گرایش تئوکراسی به تسلط بر همه ی امور است و هیچ پدیدار اجتماعی، سیاسی و حتا صنفی خودمختار و مستقل از خود را بر نمی تابد، اما از اوان جمهوری اسلامی و بویژه در سال های اخیر، شاهد فعالیت های چشم گیر جامعه ی مدنی در ایران هستیم. مقاومت ها و مبارزات بخش های مختلف اجتماعی در جهت خودمختاری و خروج از دین سالاری. برآمدن، رشد و گسترش جنبش های اجتماعی- سیاسی، انجمنی، مدنی و سندیکایی یکی از شاخص های اصلی اوضاع امروز ایران را تشکیل می دهند. این جنبش ها به ویژه اقشاری را در بر می گیرند که بیش از همه تحت ستم فشارها، محدودیت ها، نابرابری ها، تبعیض ها و بی عدالتی های دین سالاری، استبداد و سیاست های نابخردانه و فاجعه بار رژیم، قرار دارند.

چهار جنبش اجتماعی اصلی امروز ایران را برشماریم. جنبش زنان که برابری زن و مرد در همه ی عرصه های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، نفی مردسالاری و الغا قوانین ضد زن در تئوکراسی اسلامی ایران را میدان پیکار خود قرار داده اند. جنبش دانشجویان که برای آزادی عقیده و بیان و برای دموکراسی پلورالیستی مبارزه می کنند. جنبش کارگران که در دفاع از منافع خود در برابر صاحبان سرمایه و دولت کارفرما، دست به ایجاد سندیکاهای مستقل، بدون دخالت دولت، می زنند. و جنبش ملیت ها و اقوام که برای به رسمیت شناخته شدن هویت و حقوق دموکراتیک خود برخاسته اند.

ویژگی جنبش های نوین سیاسی- اجتماعی در این دوران نسبت به دوران های گذشته (4)، با فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و گسست از بینش های توتالیتر و دینی از «سیاست»، «چپ» و سوسیالیسم، در این است که 1- این جنبش ها می خواهند مستقل و خود مختار باشند و تحت قیمومیت ایدئولوژی و حزب سیاسی خاصی، بویژه احزاب سنتی، قرار نگیرند. 2- این جنبش ها نمی خواهند در چهارچوب مطالبات صنفی و قشری باقی بمانند بلکه میل و اراده ی آن ها به دخالت گری هم در امور مسایل خاص و صنفی و هم در امور کلان اجتماعی- سیاسی است. 3- این جنبش ها می خواهند در گسست از شکل های سنتی کار سیاسی («سیاست واقعاً موجود» (5)) و تشکیلاتی (شکل سنتی سازماندهی حزبی)، اشکال دیگری از کار سیاسی و مبارزاتی و مشارکتی را بیازمایند. اشکالی جنبشی، غیر سلسله مراتبی حزبی، در تلفیق

آزادی، داوطلبی فردی و همبستگی جمعی. 4- این که این جنبش‌های جدید، نه طبقاتی بلکه پلورالیستی‌اند. اقشار و طبقاتی را در بر می‌گیرند که خواهان ایجاد تغییر و دگرگونی نه صرفاً در حوزه‌ی کلان سیاسی و اقتصادی بلکه بویژه در مناسبات بین افراد، در مناسبات اجتماعی، فرهنگی... اند. تغییر مناسبات موجود در خانواده، مدرسه، دانشگاه، کارخانه، محیط کار و اداره... در حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. و 5- این که مشغله‌ی اصلی این جنبش‌ها نه قدرت سیاسی، نه تصرف قدرت سیاسی و اعمال آن به نام «مسأله اصلی انقلاب»، بلکه ایجاد تغییرات و دگرگونی‌هایی مستمر و مداوم اجتماعی است، فراسوی جا به جا شدن قدرت دولت‌ها و حکومت‌ها...

انتخابات ریاست جمهوری

یکی از نمونه‌های قلب ماهیت توسط تئوکراسی اسلامی، انتخابات ریاست جمهوری است. انتخابات، همان‌طور که گفتیم، شیوه‌ای است که تئوکراسی در ایران به کار می‌گیرد. برای کسب مشروعیت مردمی از یکسو، و حل حتی المقدور مسالمت‌آمیز اختلافات درونی خود از سوی دیگر. انتخابات ریاست جمهوری، مانند دیگر انتخابات در ایران، دموکراتیک نیست، بلکه صوری است. انتخابات دموکراتیک مستلزم وجود پیش‌شرط‌هایی چون فضای آزاد بحث و گفتگو، فعالیت آزاد جامعه‌ی مدنی، انجمن‌ها، احزاب و سازمان‌ها، آزادی رسانه‌های مستقل و حضور ناظرین بین‌المللی... است. در انتخابات ایران هیچ‌یک از این پیش‌شرط‌ها وجود ندارند. انتخابات ریاست جمهوری در ایران، انتخابی است از بین برگزیدگان دستگاه تئوکراتیک که معتقد به مبانی دین‌سالاری اسلامی در ایران هستند. انتخابات، طبق اصل 99 قانون اساسی، زیر نظر شورای نگهبانی است که اعضای تصمیم‌گیرنده‌ی اصلی آن (یعنی فقهای شورای نگهبان) برگزیده‌ی ولی فقیه‌اند. شورای نگهبان صلاحیت نامزدها را بنا بر موازین تئوکراتیک قانون اساسی و تفسیر خود از آن‌ها، تأیید یا رد می‌کند. بدین ترتیب، این نهاد انتصابی سدی عبور ناپذیر در برابر منتقدان و مخالفان و راه یافتن آن‌ها به نهاد‌های به ظاهر انتخابی است. در تئوکراسی ایران، قدرت اصلی در دست ولایت فقیه و امام امت است. به اصطلاح منتخبین مردم، چون رئیس‌جمهور، صاحب اختیار و قدرتی مستقل نیستند. در انتخابات ریاست جمهوری در ایران، بیش از نیمی از جامعه که زنان باشند، اقلیت‌های مذهبی (غیر از مذهب جعفری دوازده امامی) و اپوزیسیون خارج از قدرت که باورمند به اصول تئوکراتیک

قانون اساسی نیست، یعنی بخشی عظیم و اکثریتی بزرگ از مردم، از حق نامزدی برای ریاست جمهوری محرومند.

مداخله گری جنبشی

با این همه، انتخابات در ایران امکانی، هر چند محدود و پر مانع و خطر، برای مداخله گری فعالان سیاسی- اجتماعی به وجود می آورد. جنبش های اجتماعی، انجمنی و مدنی، به حق و به راستی، می خواهند از این فرصت برای طرح ایده ها و خواست های اجتماعی - سیاسی خود با مردم، بهره جویند. بیانیه «انتخابات و گفتمان مطالبه محور»، بیانیه «همگرایی جنبش زنان برای طرح مطالبات در انتخابات» و... مبین تمایل و تصمیم این گونه جنبش ها و حرکت ها به مداخله گری در فرایند انتخابات است. دخالت گری با این هدف که با مطالبات مشخصی در جامعه حضور یابند و فعالیت کنند. که پروژه ها، خواست ها و عقاید خود را با مردم در میان گذارند. که از طریق راه انداختن گفتمانی با مردم و راه افتادن جنبشی در بین مردم، شرایط و مقدمات ذهنی تغییرات اجتماعی و سیاسی فراهم آیند.

مداخله گری جنبش های اجتماعی در ایران امروز به چه معناست؟ بدین معناست که مبارزه پیرامون خواست های اساسی و تحقق پذیری احتمالی برخی از آن ها را نمی توان و نباید موکول به پس از براندازی رژیم، حتا در یک نظام توتالیتر، کرد. که این خواست ها مجموعه ای را تشکیل می دهند: از سیاسی، اجتماعی تا... اقتصادی... از مسایل عمومی و کلان... تا موارد مشخص و خاص مربوط به اقشار معین اجتماعی. که این خواست ها، در عین حال، تا حدودی، خصلت پروژه ای، برنامه ی اجتماعی - سیاسی، دارند.

وظیفه ی اپوزیسیون خاج از کشور، آن بخش از اپوزیسیونی که ما خود را در آن می یابیم - یعنی اپوزیسیون دموکرات جمهوری خواه و لائیک، اپوزیسیون چپ سوسیالیست آزادی خواه - این است که از جنبش های اجتماعی داخل کشور پشتیبانی کند. با آن ها همراهی کند. از خواست ها و طرح هایی که این جنبش ها ارائه می دهند، حمایت کند. اما این پشتیبانی، در عین حال، همراه با بحث و گفتگو بین نظرات گوناگون است. همراه با دیالوگ است. دیالوگی دوستانه، صمیمانه و در عین حال انتقادی پیرامون کاستی ها، ابهامات و توهماتی که می توانند در جنبش وجود داشته باشند. گفتمان پیرامون دیدگاه ها و نظرهای مختلفی که می توانند در بین ما و درون جنبش مطرح شوند.

اکثر قریب به اتفاق خواست هایی که این جنبش ها با مردم در میان گذارده اند، از جمله از سوی دو بیانیه نامبرده، مورد تأیید و پشتیبانی ما در خارج از کشور باید قرار گیرند. با این وجود، این بیانیه ها کاستی ها و ابهاماتی دارند که لازم می دانیم اشاره به آن ها کنیم. به نظر نگارنده، کاستی ها اصلی شامل این نکات می شوند: 1- عدم طرح صریح ضد دموکراتیک بودن انتخابات ریاست جمهوری 2- عدم طرح ضرورت ایجاد تغییرات اساسی در قوانین کشور، از جمله در قانون اساسی که قانون پایه است، در جهت اصول و مبانی دموکراتیک و حقوق بشری 3- عدم طرح ضرورت برجیدن نهاد های سرکوبگر رژیم و خواست آزادی فوری همه ی زندانیان سیاسی و عقیدتی. 4- در زمینه ی حقوق بشر و آزادی های اساسی و در تکمیل نکات بسیار مهمی که در بیانیه های نامبرده آمده اند، ضرورت تأکید بر لغو کامل مجازات اعدام و تأمین آزادی اندیشه و وجدان - فکری، دینی، مذهبی و فلسفی - برای همه ی شهروندان بدون استثناء. و 5- در روابط بین المللی، تأکید بر سیاست صلح آمیز با همه ی کشورهای جهان و مخالفت با ماجراجویی های نظامی و اتمی.

تحریم انتخابات ریاست جمهوری

یکی دیگر از موارد مورد اختلاف می تواند موضع نهایی ما در باره ی شرکت یا عدم شرکت در انتخابات ریاست جمهوری آینده ایران باشد. مداخله گری در فضایی که فرایند این انتخابات می تواند به وجود آورد از یکسو و خود داری از رفتن به پای صندوق های رأی از سوی دیگر، بر خلاف تصویری اولیه، با هم متضاد نیستند. بر عکس، این دو کُنش، در شرایط انتخاباتی صوری و ضد دموکراتیک، مکمل یکدیگر اند. از ویژگی تئوکراسی اسلامی ایران (تلاش رژیم برای کسب مشروعیت مردمی) بر می آیند. در این انتخابات، همه ی کسانی که خارج از منظومه ی تئوکراتیک قرار دارند از حق نامزدی برخوردار نیستند. از سوی دیگر، نامزدهای انتصابی شورای نگهبان، بنا بر شرط وجودی شان، ملزم به پذیرش و رعایت اصول تئوکراتیک قانون اساسی و بنیادهای حکومت اسلامی اند. از این رو، آن ها نیز نه می توانند خواهان ایجاد تغییراتی اساسی در اوضاع کشور باشند و نه، در صورت کسب پُست ریاست جمهوری، صاحب اختیار و قدرتی مستقل (از رهبریت سیستم) هستند که بتوانند چنین تغییراتی را به وجود آورند. به همان سان که در دوره، خاتمی و اصلاح طلبان، با وجود برخورداری از حمایت اکثریت مردم، نتوانستند کاری از پیش برند.

رفتن به پای صندوق های رأی در انتخابات ریاست جمهوری آینده

ایران، به طور عمده خدمت به استمرار نظامی می کند که همواره می کوشد در انتخابات ضد دموکراتیک و تئوکراتیک خود، از در صد بالای رأی دهنده (صرف نظر از تقلب) بهره برداری کند. بهره برداری چون وسیله ای جهت مشروعیت مردمی بخشیدن به خود، در انظار داخلی و بین المللی.

مداخله گری جنبشی همراه با تحریم انتخابات گامی است در راستای مبارزه با نظام تئوکراتیک. در راستای مبارزه برای ایجاد یک جمهوری آزاد، مستقل، دموکراتیک و لائیک در ایران.

پی نوشت ها

1. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. قانون مدنی. نشر دوران.
2. رجوع کنید به «مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران» و معنایی که از سکولاریزاسیون در آن جا به دست داده ام. طرحی نو شماره های 137، 138 و 139 (مرداد، شهریور و مهر 1387)
3. البته کلیسای مسیح نیز نیز به چندین شعبه تقسیم شد. با این وجود، نهاد واحد، سلسله مراتبی و منسجمی چون کلیسا، در اسلام به وجود نیامد.
4. منظور، سازمان های دموکراتیک و سندیکایی در دوران «سوسیالیسم واقعا موجود» است که در حقیقت اهرم هایی وابسته به احزاب سیاسی بودند و از خود استقلالی نداشتند. ماهواره هایی به گرد احزاب سیاسی سنتی.
5. منظور آن بینش سیاسی است که از «سیاست»، قدرت، سلطه، تخصص، دین، غایت، «یک» و «سوژه»، یعنی مفاهیم و عناصری را تفهیم می کند که می توان آن ها را بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی نامید. مفاهیم و عواملی که نه تنها ارکان اصلی «سیاست واقعا موجود» - «سیاست» آن چنان که هست - را تشکیل می دهند، بلکه تعریف کننده و تبیین کننده ی خود «سیاست» و سیاست ورزی می باشند.

شیدان وثیق

به مناسبت سی امین سالگرد انقلاب ایران اندیشیدن به رخداد در ویژگی‌هایش



متن سخنرانی شیدان وثیق در برنامه بحث آزاد

به مناسبت سی امین سالگرد انقلاب ایران

این بحث پیرامون چهار پرسش اصلی زیر انجام گرفت (*):

اهداف انقلاب 57 چه بود؟

آیا خشونت در ذات انقلاب است؟

چرا و چگونه استبداد در ایران بازسازی شد؟

با توجه به تجربه انقلاب راه حل خروج از وضعیت کنونی چیست؟

فوریه 2009 - اسفند 87

« قیام مردمی با دست‌های خالی »

میشل فوکو(1)

درآمد

سی سال پس از گذشت یکی از رخدادهای مهم تاریخی سده بیستم،
اندیشیدن به انقلاب 57 ایران را در چه شرایطی انجام می‌دهیم؟

نخست این که فاصله‌ی زمانی، امکان شناخت بهتر و کامل‌تری از
انقلاب فراهم می‌کند. اما، در عین حال، دستگیری مستقلانه‌ی رویداد
در ویژگی‌هایش را دشوار می‌سازد. زیرا آن چه که پس از هر انقلابی

شکل می گیرد، یعنی بازسازی قدرت و سلطه، همواره سایه بر خود انقلاب چون پدیداری خاص و مفرّد می اندازد. رخداد انقلاب، در استقلال، تمایز، تک بودی و ویژگی اش، با پسا انقلاب اشتباه می شود. در پسا انقلاب تحلیل می رود.

سپس این که هر انقلابی تئوری انقلاب را به چالش می کشد، زیر سؤال می برد و دگرگون می سازد. انقلاب، پدیداری نو، بی سابقه و بدعت گذار است و در الگوی تئوری انقلاب موجود، که رو به نمونه های گذشته دارد، جای نمی گیرد.

شرایط دیگر این است که طی این سی سال، خود ما نیز تغییر کرده ایم. تئوری ها و ایقان های گذشته ی مان را زیر پرسش برده و به نقد کشیده ایم. در دهه ی هفتاد (پنجاه شمسی)، مقوله ها و کُنسپت ها برای ما کاملاً روشن بودند. به قول آلتوسر، صاحب و سازنده ی «تئوری» (حتا برای مارکس!) بودیم. «تئوری» به معنای آن فرمول مشهور و دینی- مسیحایی لنین که می گفت: «تئوری مارکس قادر مطلق است، چون حقیقت است» (تأکید از من است) (2). تئوری انقلاب، تئوری قهر، تئوری حزب، تئوری سوسیالیسم... از همه ی این ها برخوردار بودیم و تعریف واحدی به دست می دادیم. در حالی که اکنون، مسلم ها و مطلق ها در ذهنیت ما جای خود را به پرسش ها و مسأله انگیزها (پربلماتیک ها) و مفهوم سازی های جدید داده اند.

برخورد ما، در این جا، به انقلاب ایران، از نگاه اندیشیدن به آن چون رخداد (3) یا پیشآمد در ویژگی های تمایزدهنده اش است. این نگاه متأثر از اندیشه ی سیاسی انتقادی و برخی شیوه های پژوهشی تاریخی (4) است که می خواهد در بررسی انقلاب چون رخداد یا اتفاق، ویژگی خود واقع را در تمایز از مجموعه تحولات و دگرگونی های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پیش و پس از واقعه، مورد توجه قرار دهد. پس اندیشیدن به انقلاب ایران چون رخداد مد نظر است. چون اقدام توده ی بسیار گونه multitude. چون جنبشی بدون سوژه، برنامه، تشکیلات و آوانگاردی از پیش تعیین و تبیین شده. چون اتفاقی، در لحظه ای معین و پیش بینی نشده، در فرصتی کوتاه و تکرار نشدنی که می تواند آفریننده ی چیزی نو، تازه و بدیع باشد. نامکنات را امکان پذیر کند. زیرا طبق الگو و چهارچوبی از پیش تعیین و تجویز شده حرکت و عمل نمی کند، بلکه باید همه چیز را خود و از نو اختراع، کشف و ایجاد کند. چون یورش به تاریخ (5)، مفرّد و استثنایی، نابهنگام و نامنتظره، جسور و کنترل ناپذیر.

حال اگر انقلاب را رخ دادی کوتاه تصور کنیم، متمایز از پیشا انقلاب و پسا انقلاب، باید آن را زمانبندی کنیم. کی آغاز می شود و کی به پایان می رسد. انقلاب زمانی آغاز می شود که قدرت مطلقه متزلزل می شود، فرو می پاشد و قیام مردم وضعیتِ خلاّ قدرت یا آزادی را به وجود می آورد. انقلاب زمانی به پایان می رسد که فضای خالی قدرت دوباره اشغال می شود، قدرت جدید برقرار و آزادی های موقتی نسخ می شود. انقلاب، لحظه ی کوتاه آزادی و رهایی از قدرت و سلطه ی آن است. در فاصله ی زمانی میان فروپاشی قدرت میرنده و برآمدن قدرت جدید. قدرتی که خود را برخاسته از انقلاب می خواند. قدرتی که به نام انقلاب و به بهانه ی حفظ و تداوم انقلاب، کمر به سرکوب و نابودی انقلاب می بندد. این را «دولتی شدن انقلاب» یا «یخبندان انقلاب» نیز نامیده اند(6).

انقلاب ایران با نخستین تظاهرات ادواری بر ضد رژیم شاه، از دیماه 1356 (ژانویه 1978) آغاز می شود و با رفتن شاه و آمدن خمینی یعنی با عادی سازی (normalisation) سیاسی توسط قدرت جدید و تشکیل شورای انقلاب، در آغاز 1358 (فوریه 1979)، خاتمه پیدا می کند. البته گروه هایی نیز بودند که در توهم انقلاب دومی به سر می بردند، با این خیال که نمونه ی انقلاب فرانسه و روسیه را در ایران تکرار کنند. با میلشای مسلح خود در خیابان های تهران رژه می رفتند. اما دور دومی در کار نبود چون انقلاب به تنها هدف خود یعنی سرنگونی رژیم شاه و پایان سلطنت دست یافته بود. بدین سان، عمر انقلاب ایران کمی بیش از یک سال است. از آن پس، دوره ی پسا انقلابی یا شکل گیری سلطه و استبداد جدید فرا می رسد. همه می دانیم که هر انقلابی، بدون رابطه با دوره های پیش و پس خود نیست. انقلاب همواره عناصری از گذشته و آینده را در خود حفظ می کند و می پروراند. انقلاب ایران نیز جدا از این قاعده نیست. اما در این گفتار، تأمل ما بر انقلاب چون رویدادی در خود، تک، متمایز و مستقل از پیشا انقلاب و پسا انقلاب است.

اهداف انقلاب 57 چه بود؟

پاسخ به این پرسش را با طرح ملاحظاتی پیرامون چند ویژگی انقلاب ایران انجام می دهیم. ویژگی هایی که انقلاب ایران را از دیگر انقلابات تاریخ متمایز کرد.

- انقلاب تمام- مردمی

انقلاب ایران فراطبقاتی بود، بدین معنا که مبارزه ی طبقه یا طبقاتی بر علیه طبقه یا طبقاتی دیگر نبود. قیام عموم مردم ایران بود. این تصدیق، بدین معنا نیست که در انقلاب ایران طبقات، اختلافات طبقاتی و خواسته ها و مطالبات اقتصادی- اجتماعی با رنگ طبقاتی وجود نداشتند، بلکه بدین مفهوم اساسی و مهم برای درک معنای انقلاب است که این طبقات، اختلافات طبقاتی و خواسته های مشخص طبقاتی، تحت هژمونی مطلق خواست و هدف مشترک و عمومی قرار گرفتند و جذب آن شدند و در نتیجه تظاهر آشکار، مستقل و متمایزی از خود بروز ندادند. بدین ترتیب، آن چه که در ایران اتفاق افتاد با انقلاب های طبقاتی شناخته شده تا آن زمان چون انقلاب فرانسه، روسیه، چین... تشابه نداشت و از این نظر، انقلابی بدیع بود.

دیکتاتوری پنجاه ساله ی رژیم پهلوی ها که با دو کودتای نظامی و به دست استعمار و نواستعمار مستقر شده بود، شکست سیاست ها و فرم های اقتدارگرایانه ی رژیم شاه در همه ی عرصه ها (از جمله در مهمترین اقدام سمبلیک او که اصلاحات ارضی باشد) به طوری که این رژیم در دهه ی 50 فاقد کوچکترین پایه ی اجتماعی در ایران بود - حتا در میان اقشار بورژوازی بالای کمپرادور و ارتشی ها که مِلک طَلِق (chasse gardée) شاه را تشکیل می دادند - و بالاخره فساد حاکم بر تمامی دستگاه سیاسی و اقتصادی که به نام دیگر رژیم تبدیل شده بود... شرایط رو آوردن همه ی اقشار و طبقات کشور به مبارزه و انقلاب را فراهم کردند. از بالایی ها تا پائینی ها، زنان تا مردان، شهری ها تا روستایی ها، از زحمتکشان و اقشار تهیدست تا بورژوازی و اقشار مرفه، اقوام و ملیت های مختلف ایران... در انقلاب شرکت کردند. انقلاب ایران، انقلاب توده بسیارگونه multitude بود. اما بسیارگونه، نه در بروز آشکار اختلاف ها و تضادهای شان، بلکه در یگانگی موقتی آن ها برای هدفی مشخص.

- انقلابی که یک هدف داشت: سرنگونی رژیم شاه

این خواست و هدف مشخص را انقلاب ایران، در عمر یک ساله اش، پیگیرانه دنبال می کند. چیزی که به اراده ی واحد، مشترک، جمعی (کلکتیو)(7) و خلل ناپذیر، به «اراده ای انقلاب»، تبدیل می شود. در این مورد ما با این ارزیابی میشل فوکو - و شاید تنها با این ارزیابی او - از انقلاب ایران توافق داریم، وقتی که او به درستی بر روی یکی از ویژگی های اصلی انقلاب ایران انگشت می گذارد. ویژگی ای که هم نقطه ی قوت و عامل پیروزی این انقلاب بود و هم نقطه ی ضعف و زمینه ساز پیامد های مصیبت بارش (البته این جنبه را فوکو

نمی بیند). او می گوید:

« از بین عواملی که این رویداد انقلابی را مشخص می کنند، یکی این است که از خود اراده ای مطلقاً مشترک و جمعی (کُلّیّتیو) به نمایش می گذارد. و این را در ضمن باید گفت که خلق های کمی بوده اند که فرصت ابراز چنین اراده ای را در تاریخ پیدا کرده اند. اراده ی مشترک جمعی، یک اسطوره سیاسی است که بوسیله ی آن، حقوق دانان و فیلسوفان سعی در بررسی یا توجیه نهادهایی را می کنند... » اراده ی مشترک جمعی « یک ابزار نظری است، بدین معنا که آن را هیچ گاه ندیده ایم و من شخصاً نیز فکر می کردم که «اراده ی مشترک جمعی» هم چون خدا یا روحی است که هیچ گاه با آن رو به رو نمی شویم... اما من در تهران و در سراسر ایران، با اراده ی مشترک خلقی رو به رو شدم. و خوب این را باید درود گفت، چون چنین واقعه ای هر روز رخ نمی دهد. بعلاوه... به این اراده ی مشترک جمعی، موضوع و هدفی داده اند. و آن هم تنها یک هدف است که رفتن شاه باشد. این اراده ی مشترک جمعی که به صورت کلی در تئوری های ما طرح شده اند، در ایران هدفی کاملاً روشن و مشخص برای خود تعیین کرده است و این چنین است که به صحنه ی تاریخ یورش آورده است.» (8).

- انقلاب منفی، نه اثباتی.

انقلاب ایران، با نفی کامل رژیم و از کار انداختن دستگاه سیاسی و اقتصادی اش، انقلابی مطلقاً سیاسی بود. اما از سوی دیگر، انقلابی غیر سیاسی بود، چون از درگیری سیاسی در درون خود در باره ی نوع نظام آینده و اهداف پس از سرنگونی خودداری می کرد. انقلاب ایران پرسش «چه می خواهیم» و «چگونه می خواهیم» یعنی اهداف بعد از سرنگونی را وارد میدان بحث و جدل نظری و سیاسی خود نکرد؛ چه نوع قانون اساسی؟ چه گونه قدرتی یا «ناقدرتی» برای آینده؟ چه نوع روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی؟ چه نوع آزادی، آزادی برای موافقان یا برای همه و بویژه برای مخالفان؟ چه نوع دموکراسی؟ چه نوع جمهوری؟... پرسش هایی بودند که به بعد از رفتن شاه موکول شد. بخش های سیاسی گوناگون شرکت کننده در انقلاب ایران، نسبت به هدف های عاجلی چون آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، جمهوری، جدایی دولت و دین، عدالت اجتماعی، حکومت قانون، استقلال... دریافت ها و باور هایی، هر چند ناقص و نامعلوم، داشتند. اما اینان، نتوانستند و نخواستند که همین دریافت ها را نیز به چالش با یکدیگر کشند.

- نقش سیاسی و معنوی تعیین کننده دین در انقلاب

دین در انقلاب ایران نقش تعیین کننده ای ایفا کرد. از این نقطه نظر نیز، انقلاب ایران، انقلابی بدیع و متمایز از دیگر انقلابات بود. انقلاب ایران سرآغاز جنبش جهانی بنیادگرایی اسلامی شد. در انقلاب ایران، زبان، واژگان، شعارها و اسطوره های انقلاب، زمانبندی تظاهرات... همه، به طور عمده ولی نه البته کامل و مطلق، حکایت از هژمونی دین می کنند. اما دینی که مدعی قدرت، راهبری سیاسی و معنوی مردم (امت) و حکومت بر آنان است. در انقلاب ایران، دستگاه دین، روحانیت، مساجد و شبکه ی سراسری آن ها، در پیوند با بازار، کسبه و اقشار وسیعی از مردم روستا و شهر، نقشی تعیین کننده ایفا کردند. با این همه و با این که از نیمه ی دوم 57، شعار «حکومت اسلامی» از سوی گروه های مذهبی به طور گسترده ای طرح می شود، اما این شعار هیچ گاه به هدف یا خواست جمعی انقلاب، به «اراده ی واحد انقلاب» تبدیل نمی شود.

آیا خشونت در ذات انقلاب است؟

با تصحیح این پرسش بدین شکل که آیا قهر در ذات انقلاب است، سه ملاحظه زیر را در میان می گذاریم.

- انقلاب همیشه قهرآمیز نیست

این تصدیق برخلاف تصور رایج و عامیانه از انقلاب است. در شرایطی قیام و انقلاب می توانند قهرآمیز نباشند و به جنگ داخلی نیانجامند، چون نمونه انقلاب ایران یا انقلاب های اروپای شرقی. در تخریب زندان باستیل یا کاخ زمستانی... خونریزی نشد. با این که مورد دوم (انقلاب اکتبر) بیشتر به عمل نظامی - ضربتی بلشویک ها نزدیک بود تا به "انقلاب کارگران و دهقانان". با این حال، اکثر انقلاب ها به قهر می انجامند زیرا به جنگ داخلی تبدیل می شوند. چون نمونه ی فرانسه، روسیه، چین و اسپانیا. قیام کاسترو در کوبا و مشابه آن را نیز باید بیشتر به حساب عملیات گروه های چریکی و آوانگاردیست گذارد تا جنبش انقلابی توده ی مردم. سرانجام، انقلاب ایران را داریم که «قیام مردمی با دست های خالی بود» (9). به طور کلی، قهر قبل از انقلاب در جامعه وجود دارد و یکی از علل بروز انقلاب می شود. قهر در جریان انقلاب نیز، توسط حاکمان برای حفظ حکومت خود به کار برده می شود. اما به طور عادی، خودِ رخداد انقلاب، از آن جا که جنبش اکثریتی عظیم است، از آن جا که کودتا، توطئه یا اقدام از سوی اقلیتی کوچک نیست، نیاز به قهر برای رسیدن

به اهدافش ندارد. سرانجام قهر بویژه پس از انقلاب اِعمال می شود. این بار، نیروی تازه به قدرت رسیده است که برای استقرار سلطه ی خود، مخالفان اش را تحت عنوان «ضد انقلاب» سرکوب می کند و نام این عمل را دفاع از انقلاب می گذارد.

- هر جا که مبارزه هست، امکان قهر نیز هست.

ملاحظه ی دوم من این است که هر جا که مبارزه ای هست و جنبشی در می گیرد - و انقلاب از حاد ترین نوع آن است - پُتانسیل یا امکان قهر و خشونت نیز وجود دارد. اما ریشه و علت این قهر را نباید در ذات مبارزه، جنبش یا انقلاب نشان داد. بلکه در آن شرایطی یافت که سبب مبارزه، جنبش یا انقلاب می شوند. زمانی که مشکلات اجتماعی و سیاسی راه حل خود را از طریق مذاکره و گفتگوی دموکراتیک نمی یابند و مردم ناگزیر به خیابان متوسل می شوند، این احتمال همواره وجود دارد که قدرت برای سرکوب انقلاب به قهر توسل جوید و انقلاب نیز برای دفاع از خود دست به مقاومت قهری و چه بسا تهاجم قهری زند. در جنبش مه 68 فرانسه که جنبشی برای قدرت نبود، دیدیم که قهر جوانان و دانشجویان پاریسی صرفاً واکنشی در برابر قهر پلیسی بر آنان بود. به طور خلاصه و در یک کلام، با استفاده از جمله ی معروف مارکس، هر جا که سلاح نقد نتواند عمل کند، نقد سلاح عمل خواهد کرد.

- پیوند تراژیک سیاست و قهر

ملاحظه ی سوم من است که کار ریشه یابی اجتماعی قهر و خشونت همواره به پایان نرسیده است. البته در این باره با اثرهای تاریخ دانان و نظریه پردازانی چون توسیدید، ماکیاول و ماکس وبر که نظریه ی قهر دولتی یا مشروع را طرح می کند، آشنایی داریم. اما در این باره، بیش از همه نظریه پردازان مارکسیست بودند که کارهای با ارزشی انجام داده اند. در تئوریزه کردن مسأله ی قهر در تاریخ، در توضیح پیوندهای ریشه ای قهر با استثمار و مناسبات تخریبی سرمایه داری که با قهر همزاد است. در همین راستا می توان از قهر استعمار و نو استعمار در سده های پیش و از قهر گلوبالیزاسیون لیرالی امروزی سخن گفت. با این همه، اما، مارکسیسم (به قول اتین بالیبار) «به طور اساسی از اندیشیدن به پیوند تراژیک سیاست و قهر ناتوان ماند، پیوندی که از درون، قهر و سیاست را در وحدتی ضدین شریک هم می کند، چیزی که یه طریق اولی خشونت آفرین است.» (10) بدین سان، همان طور که در بحث های مربوط به «بنیادهای توتالیتار و

دینی بینش سیاسی» نوشته ایم(11)، ریشه ی قهر را باید در خودِ تعریف و مفهوم «سیاست»، در فلسفه ی کلاسیک سیاسی پیدا کرد. آن جا که، از افلاطون تا به امروز، «سیاست» (Politeia) با حقیقت، خرد و هدایت مردم به سوی یگانه توسط فیلسوف- پادشاه، هم سان می شود. آن جا که به نقل از جمهوری افلاطون، «سیاست»، قانون مطلق می شود که باید «همه ی افراد جامعه را گاه از راه آموزش و گاه با زور و اجبار، با هم یگانه سازد»(12) (تأکید از من است).

چرا و چگونه استبداد در ایران بازسازی شد؟

به نظر من، پنج عامل عینی (اُبژکتیو) و ذهنی (سویژکتیو) درونی انقلاب زمینه های استبداد و به طور مشخص استبداد دینی در ایران را فراهم می کنند. 1- عامل تمام مردمی انقلاب 2- عامل غیر سیاسی انقلاب 3- قدرت مداری انقلاب 4- عامل دینی انقلاب و 5- کسری دموکراتیکِ اپوزیسیون ایران.

در باره ی هر یک از این عوامل، نکاتی را به اختصار طرح می کنیم.

1- عامل تمام مردمی انقلاب

در انقلاب تمام مردمی، اختلاف ها و تضاد های اجتماعی، سیاسی و طبقاتی امکان بروز و چالش با هم را پیدا نمی کنند، چون که برای حفظ یکپارچگی و تضمین پیروزی، مسکوت گذارده می شوند. نتیجه آن که در سیر انقلاب، شرایطی به وجود نمی آیند که گروه های اجتماعی و سیاسی، در همزیستی تعارضی با یکدیگر قرار گیرند و دموکراسی پلورالیستی را آزمون کنند. از چنین وضعیتی تنها یک عنصر سود می جوید: پیشوای فره مند، عوام فریب، تمام خواه یا پوپولیست. اشتباه نشود: با طرح این مطلب نمی گوئیم که انقلاب های «طبقاتی» ضرورتاً به نتایج دیگری می رسند. نمونه های انقلاب فرانسه، روسیه و چین را داشتیم. بحث ما در این جا این است که انقلاب تمام مردمی «در خود»، روحی غیر دموکراتیک، ضد پلورالیستی، یگانه گرا و توتالیتار دارد که ترجمان واقعیت جامعه ی انسان ها با تضادها، اختلاف ها و چندگانگی اش نیست. در یک کلام، روح «همه با هم» انقلاب، نمی تواند دموکراسی آور و پلورالیسم ساز باشد.

2- عامل غیر سیاسی انقلاب

گفتیم که تنها هدف واحد انقلاب ایران، چون «اراده ی مشترک جمعی»، سرنگونی رژیم شاه بود. در حالی که، هدف های بعدی و درازمدت یعنی

«چه می خواهیم؟» و بدیل یا بدیل های جانشینی نظام... موضوع بحث و جدل مردم و گروه های شرکت کننده در انقلاب قرار نمی گیرند. اگر این جا آن جا بحثی در این باره صورت می گیرد، خیلی زود خفه می شود و به فردای انقلاب موکول می شود. انقلاب ایران خصلت نفی کننده داشت و نه ایجابی. در مجموع، اجزای سیاسی تشکیل دهنده ی انقلاب از ابراز تضاد های شان تا کسب پیروزی خود داری ورزیدند. تازه پس از پیروزی بود که تصادم ها بر سر «چه می خواهیم؟» و راهکار ها آشکار می شوند. اما دیگر کار از کار گذشته بود. زیرا پیش از آن که مردم فرصت آن را بیابند تا از نظرات، خواست ها و راه حل های نیروهای شرکت کننده در انقلاب آگاه شوند، حاکمیت جدید به مردم تحمیل شده بود. بدین ترتیب، خصلت غیر ایجابی انقلاب نیز نمی توانست زمینه ساز برآمدن دموکراسی در ایران باشد.

3- قدرت مداری انقلاب

انقلاب ایران بر محور نفی رژیم شاه به وجود آمد، شکل گرفت، رشد کرد، تمام مردمی شد و سرانجام پیروز گردید. اما «نفی قدرت» هیچ گاه همراه با «نقد قدرت» همراه نشد. ریشه های این امر را می توان در دو عامل پیدا کرد. یکی، درک اقتدارطلبانه از «سیاست» است که در اندیشه ی سیاسی کلاسیک و نزد گروه های سیاسی حاکم است: «سیاست» به معنای «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» در تعریف کلاسیک، در مقابل «سیاست» چون آزادی در تعریف آرنتی. دیگری، استبدادی است که همه چیز را تابع خود یعنی «قدرت» می کند. در نظام استبدادی، روی آوردن به قدرت، چه برای مطالبه از آن و چه برای سرنگونی آن، عمده و مطلق می شود. بدین سان، فرهنگ «قدرت پذیری» در جامعه پیوسته بازسازی می شود. بینش اقتدارطلبانه از «سیاست» و فرهنگ «قدرت پذیری» در نظم استبدادی، هر دو، در شرایط کشور ما، استبداد را بازسازی می کنند. تراژیک بودن انقلاب و، فراتر از آن، تراژیک بودن «سیاست»، درست در این جاست. قدرت مداری انقلاب و سیاست سبب آن می شوند که اصل «قدرت»، چرایی آن، چگونگی آن، مضمون و نقش آن... زیر پرسش نرود و موضوع کار نقد و بازنگری قرار نگیرد. در نتیجه، با سرنگونی قدرت، قدرتی دیگر در شکلی جدید اما به همان سان سلطه گر دوباره سر بر می آورد. شاه مُرد زنده باد شاه!. ماجرای که در انقلاب ایران نیز تکرار شد.

4- عامل دینی انقلاب

گفتیم که یکی دیگر از ویژگی‌های انقلاب ایران، نقش سیاسی و معنوی بارز و تعیین‌کننده‌ی دین در آن بود. دینی که نه تنها به یک معنا «سکولار» است، در یکی از مفاهیم سکولاریزاسیون چون دنیوی شدن دین (13)، بلکه، به سیاق پیغمبر اش، داعیه‌ی حکومت و فرمانروایی دارد. دینی که، با وجود تلاش سخت و با ارزش اقلیت نواندیشان مذهبی و طرفدار جدایی دولت و دین در جهان اسلام، همواره رفرم و رفرماسیون خود را، برخلاف مسیحیتی که از سده‌ی شانزدهم میلادی دست به آن می‌زند، آغاز نکرده است. در نتیجه، با دینی سر و کار داریم که با ارزش‌های بنیادین و جهان‌روایی universeal چون دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر، برابری زن و مرد، جدایی دولت و دین، آزادی وجدان... در تعارض است. بدین سان، عامل دین در انقلاب ایران، با چنین ویژگی‌هایی، زمینه‌ی برآمدن دین‌سالاری و استبداد دینی را فراهم کرد.

5- کسری دموکراتیکِ اپوزیسیون ایران

در انقلاب ایران، ارزش‌های بنیادین و جهان‌روا: حقوق بشر، آزادی، دموکراسی و پلورالیسم، به ارزش‌های اصلی اپوزیسیون ایران (در بخش غالب آن) تبدیل نشد. این را از جمله در مورد چپ ایران، می‌توان گفت که این ارزش‌ها را آشکارا به حکم سرمایه داری و بورژوازی بودن، نفی و رد می‌کرد. بدین ترتیب، در آستانه‌ی انقلاب ایران، هم اپوزیسیون غیر مذهبی ایران و هم اپوزیسیون مذهبی، اگر نه به یک نسبت و شدت، با آن ارزش‌های بنیادین و جهان‌روا ضدیت می‌ورزند. پس، امکان برآمدن آزادی و دموکراسی در فردای انقلاب ایران با چنین اپوزیسیونی، میسر نبود.

با توجه به تجربه انقلاب راه حل خروج از وضعیت کنونی چیست؟

خطای بزرگ انقلاب ایران، همان طور که اشاره کردیم، غیر سیاسی بودن آن، به معنای انصراف از چالش و جدال سیاسی برای تعیین راه آینده‌ی خود بود. درس انقلاب ایران ما را به برخورد و تقابل پروژه‌های اجتماعی - سیاسی، با مشارکت و دخالت مستقیم خود مردم، فرا می‌خواند. خروج از وضعیت کنونی در گرو جنبش آگاهانه‌ی مردم در پرتو پروژه‌ای اجتماعی - سیاسی است. کاری که تا کنون کمتر انجام نگرفته است. در این میان چهار پروژه را از نظر می‌گذرانیم.

- یکی، پروژه‌ی دین‌سالاری اسلامی در هر شکلی است. مردم ایران، طی سی سال، این پروژه را در شکل ولایت فقیه تجربه می‌کنند. این پروژه

از غرب تا شرق، خصومت خود را با ارزش های بنیادین و جهانروا (آزادی، جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر، جدایی دولت و دین) (لائسیته) به نمایش گذارده است. در نتیجه، مخالفت و مبارزه با بنیادگرایی اسلامی و دین سالاری در هر جا و مکان در سراسر جهان، از غزه تا قندهار، وظیفه ی هر انسان آزادی خواه است.

- دیگری، پروژه ی پادشاهی است که مردم ایران، با «اراده ی واحد مشترک» خود، آن را فسخ کردند. پادشاهی در هر شکلی، با جهان امروزی که انسان ها خواهان مشارکت بیش از پیش مستقیم و بدون قیم در امور خود هستند، ناسازگاری اساسی دارد.

- پروژه سوم، سوسیالیسم آزادی خواهانه و دموکراتیک است. در این میان، چپ غیر سنتی که ما خود را جزئی از آن می دانیم، با دو بفرنج اساسی رو به روست. یکی این که باید کار سوگِ سوسیالیسم واقعاً موجود، این فاجعه ی تاریخی و بشری را به پایان برسد، یعنی امر گسست ریشه ای از سوسیالیسم اقتدارگرا و توتالیتر را به سرانجام رساند. وظیفه ی دیگر او این است که باید از نو دست به بنیاد و ابداع ایده، آرمان و پدیداری زند که وجود ندارد. چیزی را تحت عنوان سوسیالیسم کشف کند که به گفته ی داهیان مارکس در 161 سال پیش (زمانی که هنوز جهانی شدن در ابعاد عظیم امروزی اش وجود نداشت و قابل تصور نبود) امری فراملی و جهانی است. از این رو، پروژه ی سوسیالیسم آزادی خواه (غیرتوتالیتر) که در نوزایش خود به سر می برد، در شرایط امروز ایران نمی تواند راهکار بلاواسطه جنبش قرار گیرد.

- پروژه سیاسی - اجتماعی دیگر، پروژه جمهوری دموکراتیک و لائیک است که، به نظر من، پاسخ گوی نیازهای تاریخی و بنیادین جامعه ایران در عصر کنونی است. جمهوری دموکراتیک و لائیک مفهومی مرکب از سه مقوله یا رکن جدا ناپذیر است که هر یک، بدون دیگری، ناقص و نفی کننده ی کل کُنسپیت است. جمهوری را «چیز عمومی» *Res publica* می دانیم. در این «چیز عمومی»، دموکراسی را مشارکت مردم در امور خود، رأی آزاد، برابر حقوقی، پلورالیسم... تعریف می کنیم و بالاخره لائسیته را بر سه رکن اساسی قرار می دهیم: جدایی دولت و دین، آزادی وجدان و عدم تبعیض بر مبنای دین. در این جا، هیچ فرمول یا اصطلاح دیگری (مانند «عرفی» یا «سکولاریزاسیون») نمی تواند جای مفهوم کامل و غیر دینی لائسیته بنشیند. (14)

جمهوری دموکراتیک و لائیک مفهومی است که با توسل به آن روند های

سیاسی مختلف، از چپ‌های غیر توتالیتر تا ملی‌گرایان دموکرات و نو اندیشان مذهبی طرفدار جدایی دولت و دین، می‌توانند، با حفظ ویژگی‌ها و اختلاف‌های خود، در هم سویی با یکدیگر قرار گیرند. هم سویی نه صرفاً با هدف سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی، بلکه به طور اساسی تر، برای کمک به پیدایش و رشد جنبش‌های تغییر و دگرگون سازی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در ایران. راه حل یا راه‌های خروج از وضعیت کنونی، تنها از مشارکت و مداخله‌ی مستقیم خود مردم، از طریق جنبش‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها، از جمله از طریق جنبش‌های جامعه‌ی مدنی، بر خواهند خواست. وظیفه‌ی اپوزیسیون جمهوری خواه، دموکرات و لائیک خارج کشور، یاری رساندن به عروج چنین جنبش‌هایی در داخل کشور است.

یادداشت‌ها

(*) این بحث آزاد توسط مجمع اسلامی ایرانیان - پاریس در روز شنبه 28 فوریه 2009 با شرکت آقایان: جمشید اسدی، مهران مصطفوی، پرویز نویدی و شیدان وثیق برگزار شد.

1. میشل فوکو، نوشته‌ها و گفته‌ها کتاب دوم، 1976 - 1988، ص. 701

Michel Foucault, Dits et écrits II. 1976 - 1988, p. 701

2. La théorie de Marx est toute-puissante parqu' elle est vraie

3. رخداد : événement

4. از جمله François Furet و کار او در باره‌ی انقلاب فرانسه. هم چنین نظرات میشل فوکو و آلن بدیو در باره‌ی نگاه رخداد گرایانه événementiel به پدیدارهای اجتماعی چون انقلاب.

5. اصطلاح فوکو، همانجا، ص 746

6. رجوع کنید به گفتگوهای سارتر و بنی لوی: بنیادهای دینی و توتالیتر اندیشه‌ی سیاسی. نشریه طرحی نو شماره‌های 142 - 143 - 144.

7. collective (فوکو همانجا، ص 746)

8. همانجا ص 746

Etienne Balibar : Gewalt, in Historisches-Kritisches Wörterbuch des marxismus – Hamburg 2001

11. طرحی نو شماره های 142 – 143 – 144.

12. افلاطون، جمهوری 520 – 521، جلد دوم، لطفی.

13. رجوع کنید به مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، طرحی نو شماره های 137 - 138 - 139.

14. رجوع کنید به مقالات من در مورد لائیسیته. از جمله لائیسیته چیست، نشر اختران – تهران چاپ دوم.

گُستِ اندیشه ی سیاسی از قدرت تأملی بر گفتگوهای سارتر و بنی لوی

بهمن 1387 – Janvier 2009

شیدان وثیق

این که چگونه می توان سیاستی دگر و دریافتی دگر از چپ و سوسیالیسم را با آزادی خواهی و نفی اقتدارطلبی یعنی با آن چه که سارتر و بنی لوی در دیالوگ خود قدرت ناپذیری می نامند آشتی داد، یعنی «سیاست» و «سوسیالیسم» را در گسست از قدرت و تسخیر قدرت اندیشید و در عمل به اجرا گذارد – در حالی که آن دو همواره با اقتدارطلبی، یک گونه گرایی، نفی پلورالیسم و در یک کلام با قدرت و تسخیر قدرت عجین بوده و هستند – پرسش و پربلماتیک اصلی تأملات زیر می باشد.

«چگونه میتوان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی آن به قدرت و تسخیر قدرت نباشد؟» (بنی لوی) (*).

«پس مسأله بدین قرار است: چگونه اندیشه برخاسته از قدرت ناپذیری می تواند در میدان سیاست عمل کند؟» (گفتگوهای سارتر و بنی لوی) (**).

یادآوری از نوشتار قبلی

در دیباچه ای که چندی پیش، زیر عنوان بنیادهای توتالیترو و دینی بینش سیاسی در پرتو دیالوگ سارتر و بنی لوی انتشار دادیم (1)، نوشتیم که طی هشت سال، از 1972 تا 1980، گفتگوهای فلسفی-سیاسی میان دو متفکر متعهد سیاسی در فرانسه انجام می پذیرند. «دیالوگی طولانی، منظم، غریب و بی سابقه میان ژان پل سارتر، چون اندیشمندی سرشناس، و بنی لوی، در آن زمان با نام مستعار پیر ویکتور (2)، چون بنیان گذار و رهبر مخفی یک سازمان رادیکال مائوئیستی» (3).

در همان جا، تأکید کردیم که «اهمیت فراوان این گفتگوها، تنها در ویژگی و تازگی مباحث آن ها در زمان خود، یعنی در سی و چند سال پیش نبوده، بلکه در امروزی بودن پرسش هایی است که در باره ی «سیاست»، بینش سیاسی و بنیادهای توتالیترو و دینی آن طرح می کنند». پرسش هایی که، امروزه، مبانی اصلی «اندیشه ی نقد سیاست» را تشکیل می دهند. اندیشه ای که باید از لحاظ نظری (فلسفه و تئوری سیاسی) و عملی (پراتیک تغییر اجتماعی) - در گسستی ریشه ای از «سیاست واقعا موجود» - شرایط تأسیس و برآمدن «سیاست دگر» و «چپ دگر» را فراهم کنند و تدارک ببینند.

یادآوری کنیم که از دیالوگ سارتر و بنی لوی، یادداشت هایی باقی مانده اند. در این دست نوشته ها، صحبت ها، به ترتیب روز شماری و با سبک ویژه ی تند نویسی، بر روی کاغذ آورده شده اند. در سال 1991 بخشی از این گفتگوها در کتابی با عنوان امید، هم اکنون (4)، به نام ژان پل سارتر و بنی لوی، منتشر می شوند. چهارده سال بعد، در 2005، یک ناشر فرانسوی، تمامی آن یادداشت ها از گفتگوهای سارتر- بنی لوی را به صورت کتابی زیر عنوان قدرت و آزادی (5)، با مقدمه، توضیحات و پانویس هایی، انتشار می دهد. هر فصل کتاب مزبور مربوط به سال معینی است و عنوان مشخصی ندارد. فصل ها از سال 1975 آغاز شده اند و در سال 1980 یعنی چند ماه قبل از مرگ سارتر خاتمه می یابند.

کتاب قدرت و آزادی به مسائل مختلف در حوزه ی فلسفه، الهیات، روانشناسی، جامعه شناسی، تاریخ... می پردازد. از میان آن ها، من آن

چه که مربوط به «بنیادهای توتالیترا و دینی بینش سیاسی» یعنی موضوع تأمل ما در این جا می باشد را در سه مبانی کلیدی زیر فرموله کرده ام:

1- آمیختگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی.

2- الهیات پنهان در بینش سیاسی. زمانبندی دینی انقلاب.

3- «یک» گرایی «سیاست». «سیاست» چون امر «شان» یا «سوژه».

در این نوشتار، آمیختگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی را مورد مطالعه و تأمل قرار می دهیم. دو میحث دیگر را در نوشتارهای بعدی انجام خواهیم داد. فراهایی که با خط درشت آورده ایم، به طور عمده از کتاب قدرت و آزادی و بخشاً از مقاله ای است که بنی لوی، در همان دوره، در باره ی جنبش های اعتراضی در اروپای شرقی بر ضد توتالیتاریسم (از جمله در مورد جنبش کارگری لهستان)، در مجله فرانسوی عصر نو نوشته است. توضیحات من در داخل کروشه [] آمده اند. تأکیدات در متن، همه، از دو گفتگو کننده می باشند.

روشی که من در این نوشته برگزیده ام چنین است: بازگویی مطالب، مفاهیم و پروبلما تیک های طرح شده در دیالوگ سارتر و بنی لوی با برگردان فراهای مهم و کلیدی آن ها. توضیح و تفسیر متن در حد مقدور و ممکن، هم در ابتدای هر بخش، هم در لابلای فراهای و هم در انتهای هر مطلب. در پایان مقاله، چون نتیجه گیری، طرح بحثی پیرامون مسأله انگیزهای طرح شده در این دیالوگ در پیوندشان با بفرنج های چپ و به طور مشخص چپ دیگر در ایران را ارائه می دهم.

آمیختگی سیاست با قدرت و حاکمیت سیاسی.

اندیشه ی ساسی گُست از قدرت. مقوله *impouvoir* یا «قدرت ناپذیری».

پروبلما تیک های دخالت گری سیاسی بر اساس «قدرت ناپذیری».

موضوع بحث میان سارتر و بنی لوی، در آغاز گفتگوهای شان، بویژه در سال 1975، مسأله ی سیاست و قدرت یا در بیانی دیگر، مناسبات سیاست و بینش سیاسی با حاکمیت و قدرت سیاسی است.

آن ها، در بازخوانی انقلاب 1789 فرانسه، نقش و جایگاه ویژه انجمن های انقلابی موسوم به 6 (Sans-culottes) را مورد مطالعه و بررسی خود قرار می دهند. این کمیته ها، در جریان انقلاب، گروه هایی متشکل از شهروندان پارسی بویژه از میان اقشار زحمتکش و تهیدست، پیشه وران و کاسبان خرده پا را تشکیل می دادند. این انجمن ها که انقلابی بودند (در معنای برابری طلبانه اش و بر ضد اشرافیت و بورژوازی جدیدی که به پشتوانه ی انقلاب روی کار آمده بود) و مستقل از قدرت جدید حاکم عمل می کردند و در نتیجه مورد سرکوب این قدرت جدید قرار می گرفتند، می خواستند بدون واسطه و بطور مستقیم در اداره ی امور مداخله کنند. نه نمایندگی دیگران را می پذیرفتند و نه خود مایل بودند از مردمی یا گروهی نمایندگی کنند. هم از قوه ی قانون گذاری متمایز بودند و هم از قوه ی اجرایی.

از سوی دیگر، در نیمه ی دوم دهه ی 70، ما شاهد برآمدن جنبش های مدنی مستقل در اروپای شرقی، چون جنبش کارگری و سندیکالیستی لهستان و منشور 77 در چکسلواکی می باشیم. جنبش هایی که برای کسب آزادی و حقوق مدنی - و نه تصرف قدرت سیاسی - دست به مقاومت و مبارزه ای بدیع در نظام های توتالیتر می زنند و در برابر احزاب واحد حاکم بر این سوسیالیسم های واقعاً موجود، قرار می گیرند. جنبش هایی که سرانجام شرایط فروپاشی آن نظام ها را فراهم می آورند. سارتر و بنی لوی اندیشه ی راهنمای این جنبش ها را مورد تأمل جدی خود قرار می دهند.

پس، در پرتو مطالعات تاریخی و بررسی تجربه ی انقلاب فرانسه (و هم چنین روسیه و چین...) و تحت تأثیر حرکت های نوین جنبشی در فرانسه (جنبش مه 68، جنبش های خودگردانی چون جنبش کارگران کارخانه ساعت سازی لیپ) و سرانجام، جنبش های مدنی در اروپای شرقی (بویژه جنبش همبستگی کارگری در لهستان)... در گسست از ایده ها و سیستم های نظری و عملکردی سنتی است که سارتر و بنی لوی مفهوم *impouvoir* را ابداع می کنند. مقوله ای که من به «قدرت ناپذیری» برگردانده ام. این مفهوم به معنای ساحت، مکان و زمانی است که در آن، قدرتی، حاکمیتی یا سلطه ای اعمال نمی شود. میدان اندیشه، عمل یا جنبشی است که مداخله گران در آن، به قدرت سیاسی، دولت و تصرف آن، چون مسأله یا ارجاع اصلی و تعیین کننده، نمی نگرند.

1- دموکراسی مستقیم و قدرت ناپذیری

در فرازهای زیر، سارتر و بنی لوی دست به بازخوانی انقلاب 1789

فرانسه می زنند. آن ها این کار را به طور عمده از طریق مطالعه ی دو کتاب پایه ای و بدیع در معرفی کمیته های انقلابی و نشان دادن ویژگی های کمتر شناخته شده ی انقلاب فرانسه، انجام می دهند. یکی به نام قیام پاریس و تصرف باستیل از پل شُوه (Paul Chauvet 7) و دیگری در باره نقش کمیته های انقلابی پاریسی موسوم به Sans-culottes در سال دوم انقلاب، از آلبر سُبُول (Albert Soboul).

موضوع بحث در این جا، دموکراسی مستقیم یا مداخله گری سیاسی بدون واسطگی است. یعنی بدون نمایندگی کردن و بدون نمایندگی پذیرفتن. دموکراسی مستقیم در تمایز با دموکراسی غیر مستقیم یا دموکراسی نمایندگی شده که در آن، مردم امر سیاسی را به طور دموکراتیک (با رأی خود) به نخبگانی تفویض می کنند، قرار می گیرد. در این جا است که مقوله ی *impouvoir* که قدرت ناپذیری می نامیم، چون یکی از مشخصات دموکراسی مستقیم مطرح می شود. این که چگونه می توان سیاست ورزی را با قدرت ناپذیری آشتی داد، یعنی «سیاست» را در گسست از قدرت و امر تسخیر قدرت اندیشید و در عمل به اجرا گذارد - در حالی که سیاست (واقعاً موجود) همواره با قدرت و تسخیر قدرت عجین بوده و هست - پرسش و پُر بلما تیک اصلی تأملات زیر می باشد.

3 دسامبر 1975

دموکراسی مستقیم از دموکراسی غیر مستقیم بیرون می آید، در پی دموکراسی غیر مستقیم می آید. دموکراسی مستقیم دموکراسی غیر مستقیم را به صورتی رادیکال (ریشه ای) ادامه می دهد. پس این دو، سیستمی را تشکیل می دهند.

پیامدها: اگر می خواهیم سیاست را بر اساس دموکراسی تأسیس کنیم باید به رهایش حاشیه پردازیم. نکته اساسی برای ایده ی ما: ترکیب مستقیم / غیر مستقیم.

[منظور از حاشیه در این جا همان مرز جدایی دموکراسی غیر مستقیم یا نمایندگی شده از دموکراسی مستقیم یا نا نمایندگی شده است. بحث این است که برای تأسیس دموکراسی مستقیم باید به «حاشیه» رفت. به حاشیه ی قدرت، دولت و مرکز. به مرز دموکراسی غیر مستقیم رفت، یعنی آن جا که قلمرو دموکراسی مستقیم آغاز می شود. باید دست به آزادی و رهایش *émancipation* این منطقه ی حاشیه ای زد. ترکیب مستقیم / غیر مستقیم یعنی ترکیب دموکراسی مستقیم و غیر مستقیم چون راه حلی که از نظر سارتر و بنی لوی، همانطور که خواهند گفت،

می تواند کمترین بد باشد]

ریشه ی ایدئولوژیکی این سیستم [منظور دو گونه دموکراسی غیر مستقیم و مستقیم است]: منطق حاکمیت خلقی است، یعنی بازگشت به روسو.

[دو دفترچه شامل یادداشت های بنی لوی در بازخوانی روسو حاکی از این بازگشت است].

4 دسامبر

سُبول [کتاب آلبر سُبول درباره ی جنبش sans-culottes در سال دوم انقلاب] (8) صفحه 367: تئوری اقلیت فعال و دسیسه که از دل دموکراسی مستقیم بیرون می آید. پیش کسوتان آن در سده ی نوزده: بابُف، بواناروتی و بلانکی (9).

جایگزینی نخبگان فرهنگی و نماینده توسط نخبگان مبارز [فعالان سیاسی: militants] (نمایندگی نهان).

[در این جا، ما هم چنان با نمایندگی مردم توسط گروهی - نخبگان فرهنگی (فیلسوف- پادشاه افلاطونی) یا فعالان سیاسی militants - سر و کار داریم. اما در این نمایندگی نخبگان، جا به جا شدنی صورت گرفته است. نمایندگی نخبگان فکری جای خود را به نمایندگی نخبگان عملی (فعالان یا میلیتانت های سیاسی) داده اند. پس باز هم از دموکراسی مستقیم مردم خبری نیست. در این جا ما هم چنان با اصل انتقال و تفویض اختیارات در اداره ی امور و نمایندگی پذیری رو به رو هستیم. اما در مورد دومی، یعنی نمایندگی از جانب فعالان سیاسی، این یکی خصلتی نهان دارد، زیرا مانند نمایندگی نخبگان فرهنگی، هویدا و شفاف نیست بلکه مخفی و پنهان است: گویی این خود مردم یا شوراها هستند که تصمیم می گیرند در حالی که باز هم در این جا، فعالان سیاسی militants تشکیل دهنده ی مجامع انقلابی هستند که خود را مردم می خوانند و به "نام" آن ها و "برای" آن ها و به جای آن ها تصمیم می گیرند].

12 دسامبر

تفسیر صفحه ی 509 کتاب سُبول در باره کمیته های انقلابی پاریسی (Sans-culottes): ایده ی جالب: تصویب قوانین توسط مجامع پایه ای. مجلس ملی تنها باید پیشنهاد کند.

[در این باره، در پانوش همان صفحه از کتاب، سُبُول به قطعنامه ی مجمع عمومی کمیته های Sans-culottes اشاره می کند:

«در دوم نوامبر 1792، طرح مربوط به «شیوه ی تصویب قوانین» مورد تایید مجمع عمومی Sans-culottes قرار می گیرد: «از آن جا که اصل حاکمیت غیر قابل تفویض یا انتقال است، پس ما باید خودمان قوانین را دیکته کنیم. تنها و تنها تکلیف آن ها (یعنی نمایندگان مجلس ملی) این است که این قوانین را به ما پیش نهاد کنند.» و سُبُول ادامه می دهد که این قوانین به رأی مردم در مجالس پایه ای می رسد و نه به تصویب مجلس نمایندگان].

مسأله اصلی و حیاتی: بی واسطگی/ با واسطگی، پیشنهاد کردن قوانین/ نمایندگی کردن از قوانین..

13 دسامبر

هر ایده و پرنسب و درخواستی در میدان سیاست، بکارت خود را از دست می دهد، تغییر ماهیت، رویه و معنا می دهد در صورتی که در بنیاد خود ایده ی قدرت و حاکمیت سیاسی را حفظ کند. حال، در صورتی که اصول ما با صراحت و آشکارا از قدرت ناپذیری impouvoir بر خیزند، آیا تغییری حاصل خواهد شد؟...

پس مسأله بدین قرار است: چگونه ایده ی برخاسته از قدرت ناپذیری می تواند در ساحت سیاسی عمل کند؟...

جنبش Sans-culottes می خواست در دموکراسی مستقیم، قوای قانونگذاری به وجود آورد.

مجلس ملی قانون گذار موجود تنها باید قوانین را ارائه دهد، پیشنهاد کند. اما این انجمن های پایه ای هستند که باید تصمیم بگیرند. پس قوه ی اجرایی [در معنای متعارف سیاسی] جایی در این اندیشه ندارد.

«اگر به دستجات مختلف اجازه داده شود که چنین پریشان گویی کنند، هیچ چیز در جمهوری پا بر جا نمی ماند» (سُبُول، صفحه 528).

نمای جنبش/ثبات: نمای تعیین کننده است. آن چه که برای ما اهمیت دارد: چگونه میسر است که بی ثباتی نهان را اندیشید؟

23 دسامبر

تمایز میان سیاستِ وابسته به قدرت و سیاستِ مورد علاقه ی ما که برخاسته از قدرت ناپذیری است، تنها در تمایز میان امر اجتماعی (مکان دوستی) و امر سیاست (مکان قدرتِ یک گونه گرا)، خلاصه نمی شود. مسأله بیشتر بر سر چفت و بست میان این دو حوزه است.

6 ژانویه 1976

دیگر نباید گفت: «دموکراسی مستقیم یا دموکراسی غیر مستقیم». زیرا این عبارت مبین رژیم های آلترناتیوی است. در حالی که ما میدانیم چنین باشد. تنها می توان تصدیق کرد که: دموکراسی مستقیم (مجموعه ای از پراتیک ها) و دموکراسی غیر مستقیم در هم آمیخته اند... باید از خود سؤال کرد: آیا نباید ترکیبی از دموکراسی مستقیم و دموکراسی غیر مستقیم به وجود آورد؟ از سویی، بخشی نمایندگی می کند و از سوی دیگر دینامیسمی مستقل در رابطه با حاکمیت به وجود می آید [دخالت گری مستقیم و مستقل از قدرت]. در این حالت، امر سیاسی - نمایندگی، کمترین بد خواهد بود.

موضع سارتر و بنی لوی در این گفته ها، همانطور که از فرازهای بالا تفهیم می شود، قرار دادن دو دموکراسی مستقیم و غیر مستقیم در برابر یکدیگر چون دو مُدل حذف کننده ی یکدیگر نیست. در این جا ما با دو رژیم آلترناتیوی رو به رو نیستیم که یکی، دموکراسی مستقیم، نافی آنتاگونیستی دیگری، دموکراسی غیر مستقیم، باشد. در حقیقت، باید توجه کرد که بحث آن ها همواره - و نه فقط در مورد دموکراسی و مناسباتش با حاکمیت، دولت و قدرت - بر سر چیزی نیست که در آینده، در فردای انقلاب موعود باید تحقق یابد بلکه اجرای آن، یعنی به طور مشخص اِعمال دموکراسی مستقیم، برای امروز و هم اکنون است. بدین سان، آن چه که آن ها در باره ی دموکراسی مستقیم مورد تأکید قرار می دهند، با توجه به این نکته که یکی از موانع اصلی تحقق پذیری دموکراسی مستقیم، امکان پذیری عملی آن در سرزمینی بزرگ است، مسأله ای که از آتن و ارسطو تا به امروز مطرح بوده و در دیالوگ سارتر و بنی لوی نیز طرح می شود، دو چیز است:

از یکسو، دموکراسی مستقیم، چون نوعی از دموکراسی و فرایندی از آن، در بستر دموکراسی غیر مستقیم، یعنی رژیم نمایندگان منتخب یا نخبگان نماینده ی مردم و بنابراین در وجود سلسله مراتب در سیاست و سرانجام دولت و قدرت، شکل می گیرد.

از سوی دیگر و در عین حال، دموکراسی مستقیم، چون مداخله گری بی

واسطه (بدون نمایندگی) شهروندان در امور خود - به حکم اصل تفویض ناپذیری اراده ی جمع به دسته یا گروهی- تداوم رادیکال (ریشه ای) دموکراسی غیر مستقیم است. بنابراین نافی و نسخ کننده ی سلسله مراتب سیاسی، دولت و قدرت است. شرایطی که سارتر و بنی لوی در مفهوم قدرت ناپذیری تبیین می کنند. پس در حالت حضور و آمیزش این دو دموکراسی و عدم حذف یکی توسط دیگری است که آن ها آزمونی را در انقلاب فرانسه را مورد تأمل قرار می دهند، راه حلی، در عین حال پروبلماتیک، که از سوی کمیته های انقلابی Sans-culottes مطرح گردید: مجلس ملی تنها پیشنهاد می کند و انجمن های پایه ای هستند که تصمیم می گیرند.

2- یخ بستن انقلاب یا زمان دولتی انقلاب

در بستر هر انقلابی، دو روند پیوسته ولی متضاد و حتا آنتاگونیستی را می توان تشخیص داد. یکی، روند یا جنبش خاص انقلابی است که «کار انبوه مردم» (چند گونگی multitude) است، که ناپایدار و سیال است. دومی، روند انجماد یعنی نهادینه کردن، همگون سازی و یگانه کردن نامتجانسی است که انقلاب را منجمد می کند و به توتالیتاریسم می انجامد. زمان یخ بستن انقلاب، «زمان دولتی» moment étatique انقلاب است. زمانی است که دولت برآمده از انقلاب بر علیه اصل و ریشه ی خود، تغییر مسیر و رویه می دهد و حکومت ترور را برقرار می کند. بدین سان، انجماد انقلاب (در نمونه هایی که تا کنون به وقوع پیوسته اند چون انقلاب فرانسه، روسیه، چین...) با تصرف قدرت سیاسی و «دولتی شدن» étatisation انقلاب آغاز می شود.

5 ژانویه 76

انقلاب منجمد شده است.

مفهوم «لحظه ی انجماد انقلاب» به چه معناست: لحظه ای است که قدرت بر علیه خاستگاه خود تغییر جهت می دهد. نمونه: سرکوب ژرمینال سال دوم [دوران معروف به «ترور» در انقلاب فرانسه: از 1793 تا 1794] و یا سرکوب کرونشاد. [در انقلاب اکتبر روسیه، سرکوب قیام ملوانان در 1921 در اعتراض به انحصار قدرت توسط حزب بلشویک و خواست بازگشت به حکومت واقعی شوراها و انتخابات آزاد]. نتیجه: قدرت تغییر ماهیت می دهد: جنبه ی «گردان» آن از بین می رود [منظور تغییر افراد در رأس نهاد های قدرت از طریق گردش مسئولیت ها است]. نهادی که باید فسخ و ذوب شود، می ماند و منجمد می شود: این است

آن چه که یخ زدگی می نامیم.

تنظیم جدولی از «قوانین» انقلاب:

- قانون تغییر شکل دموکراسی غیر مستقیم به دموکراسی مستقیم.

- قانون برگشت پذیری در بستر ساحت سیاست: همه چیز می تواند زیر و رو شود..

- قانون انجماد.

در عصر انجماد، «هر مخالفی خائن است».

3- «رادیکالیزه کردن مخلوط»، «پلورالیسم رادیکال» و حفظ جناح میانه رو

«رادیکالیزه کردن مخلوط» یعنی تشدید چندگرایی. یعنی «پلورالیسم ریشه ای». یعنی امری که آمیزه و مخلوط را حفظ، تحکیم و رادیکالیزه می کند و در برابر توتالیتاریسم یگانه گرا قرار می دهد. «پلورالیسم رادیکال» در سیاست یعنی در عین حال حفظ جناح میانه رو و عدم حذف آن از صحنه ی سیاسی، کاری که در تمام انقلاب ها و حرکت های رادیکال سیاسی انجام می پذیرد و ره به توتالیتاریسم می برد. مسلم است که در این نگاه، حفظ جناح میانه رو در سیاست به معنای دفاع از اصل آمیزه و پلورالیسم رادیکال در مقابل یک گرایی و جلوگیری از «بسته شدن» فرایند انقلاب و انجماد آن است و نه قرار گرفتن در موضعی میانه «مابین چپ و راست» و یا در موضع «نه چپ - نه راست».

3 مارس 76

چگونه می توان آمیزه [مخلوط] را رادیکال (رادیکالیزه) کرد؟

از زمان ارسطو: آمیزه = *mésos* = «حکومت میانه رو».

رادیکال بودن [در سیاست] به معنای حمله به میانه رو ها نیست، زیرا این سیاست ره به توتالیتاریسم می برد. اندیشه ورزی در باره ی دموکراسی رادیکال یعنی رادیکال اندیشیدن در بستر آمیزه.

یعنی: شکاف - گریز - (گریلا) [Guérilla]

(نقطه ی عطف نزد مائو به راستی چنین است : «جلب جناح میانه رو»، «توجه کردن به اکثریت» و «گریلا- گریز». پس گریلای ایدئولوژیکی را چگونه می توان اندیشید؟ اندیشه ی ژ.پ. [علامت اختصاری سازمان چپ پرولتاریایی(10)] چنین بود. اما این گریلا در زمان ژ.پ. در سایه ی جنگ یعنی سیاست - تسخیر - قدرت اندیشیده می شد. اکنون باید، به دور از «جنگ - تسخیر - قدرت - مرکزی»، امر رادیکال [رادیکالیسم] را در آمیزه [پلورالیسم] اندیشید.)

[دفاع از «مخلوط»، حفظ و تقویت آن در عین حال به معنای ایجاد و تقویت «شکاف» ها در سیستم است. برآمدن و شکل پذیری دموکراسی مستقیم در منطق قدرت ناپذیری از طریق این شکاف ها و در بستر آن ها صورت می پذیرد. اصطلاح «گریلای» سیاسی یا ایدئولوژیکی که در بالا به کار رفته، به معنای «جنگ و گریز» (اصطلاح نظامی مائوئیستی) در نقطه های گسست، یعنی در مناطق آزاد شده (از سلطه ی قدرت، دولت...) یا همانا شکاف ها در سیستم است. ایراد اصلی به تجربه ی سازمان چپ پرولتاریایی، از دید کنونی بنی لوی، در مورد ایجاد شکاف و گریلا نیست بلکه در این است که تمام این ها در زیر سایه ی سیاست تسخیر قدرت مرکزی و تحت این فکر و مقصود یعنی در نهایت با هدف پایان بخشیدن به آمیزه و مخلوط و پلورالیسم و برقراری مجدد سلطه ی یک، انجام می پذیرند].

4- اجتناب از این که تخیل خود را واقعیت پندارد.

در بینش سیاسی ضد توتالیترا، تخیل imaginaire از چه مقامی برخوردار است؟ در این جا، باز هم تضاد بین امر گذرایی (ناپایداری) و یخ زدگی (انجماد) است که راهنمای ما در بازننگری اهمیت و ارزش امر تخیل در اندیشه ی انقلاب می شود. تخیل، از این پس، تنها نقش القأ کننده و تجسم گر را ایفا می کند و با واقعیت این همانی نمی شود. نباید تخیل را با واقعیت اشتباه کرد. نباید تخیل خود را واقعیت پندارد. در غیر این صورت، راه برای توتالیتریسم هموار می شود.

3 مارس 76

از خود- واقعی- پنداری تخیل چگونه می توان اجتناب کرد؟ (از این که آرمان آزادی libération تبدیل به توتالیتاریسم شود؟). باید در امر تخیل و مناسبات مان با آن، انقلاب کرد، بدین معنا که بر جنبه ی موقتی بودن تخیل تکیه کرد (بر ضد همه ی ابدی سازی ها). کاری

کرد که تخیل، تخیل باقی بماند، با اصلاحاتی پی در پی. البته نقش مؤثر تخیل در امر تحقق بخشیدن مورد انکار قرار نمی گیرد. آن چه که در حقیقت باید ملغاً شود، بسته شدن تخیل، قفل و بست آن و فروافتادن تخیل در تمامیتی مسدود است.

به هر قیمتی باید از چنین روندی اجتناب کرد؛ این که تخیلی چون «حکومت کارگری» تبدیل به واقعیت پس از اکتبر 1917 شود. دیکتاتوری پرولتاریا؛ چنین چیزی وجود واقعی ندارد.

[بدین سان، اهمیت و نقش تخیل یا اُتوپی در این جا، در اندیشه ی سیاسی گسست از بینش دینی و توتالیترا، مورد انکار قرار نمی گیرند. نقش محرک آن ها در فرایند تحقق بخشیدن مورد تردید نیست. اما آن چه که باید نسخ شود، توهمی است که امر تخیلی و اوتوپیایی را واقعیت یافته معرفی می کند و در نتیجه فرایند پایان ناپذیر کار تخیل را متوقف و تمام می کند. باید به هر قیمت از روندی که در انقلابات رخ می دهد، از نوع آن چه که در انقلاب اکتبر روی داد که مقوله های تخیلی و اُتوپیک چون حکومت کارگری یا دیکتاتوری پرولتاریا در جامعه ی روسیه پس از 1917 را واقعیتی تحقق یافته پنداشت، اجتناب کرد].

5- تمایز بین «کار توده» و «کار قدرت» در شکل گیری امر اجتماعی-سیاسی

در شکل گیری امر اجتماعی-سیاسی، با دو نوع کار ایجاد کننده، تأسیس کننده یا تشکیل دهنده (11) رو به رو می باشیم: کار جمع چندگونه multitude و کار دولت یا قدرت سیاسی. این ها، هر دو، به گونه ای متحد کننده اند، اما یکی و یکسان نیستند و نباید، برخلاف کاری که فلسفه ی سیاسی (لاک یا روسو) می کند، هر دو را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل داد.

31 ژانویه 76

نظریه کلاسیک، تشکیل پدیدار اجتماعی-سیاسی را چنین توضیح می دهد که قدرت های طبیعی (فردی) تحت انقیاد اقتدار سیاسی قرار می گیرند [از آلییناسیون یا از خود بیگانگی سخن می رود]:

لاک، به طور نمونه، صحبت از «آمیختگی قدرت ها» یا «قدرت متفق توده» می کند. (جان لاک؛ دو رساله درباره ی حکومت).

خطای نظریه فوق در این است که دو کار متمایز را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل می دهد: کار توده ی مردم (یعنی کار انقلاب که هماهنگ کننده ی نیروهاست) و کار قدرت سیاسی [یعنی همانا کار متحد کننده ی دولت]. این دو کار یکسان نیستند، ادغام پذیر نیستند و نباید آنها را با هم اشتباه گرفت. اندیشیدن در باره ی تشکیل پدیدار اجتماعی - سیاسی را به معنایی می توان اندیشیدن در باره ی مناسبات و چفت و بست میان قدرت توده از یکسو و قدرت سیاسی [دولت] از سوی دیگر دانست. اراده ی عمومی [منظور، نظریه ی اراده ی عمومی نزد رسو می باشد که در نهایت در تشکیل و برآمدن دولت متجلی می شود] این مناسبات را فسخ می کند.

[بدین سان، دو نوع کار متفاوت در تشکیل امر سیاسی- اجتماعی (Le social-politique) نقش ایفا می کنند: یکی، کار جمع چندگونه multitude و دیگری کار قدرت (یا دولت) است. با این اختلاف اساسی که اولی امر سیاسی-اجتماعی را در پایه و در چندگانگی، در پلورالیسم و در تعارض، تأسیس می کند و تشکیل می دهد ولی دومی «اتحادی» تحت اقتدار سلطه ی قدرت مرکزی، سوژه ی تاریخی یا «یک» به وجود می آورد. این دو گونه «اتحاد» از دو سنخ مختلف اند: یکی می تواند با آزادی سررشته شود ولی دیگری از خود بیگانی و انقیاد (آلیناسیون) را در پی خواهد داشت].

6- جامعه (ی واحد) وجود ندارد!

جامعه چون پیکری اجتماعی، واحد و نظم یافته *systematique* وجود ندارد، بلکه افراد و جمع ها در چندگونگی و چندانی شان وجود دارند. پس نه از «مردم»، «خلق» یا «ملت» واحد، بلکه از بسیارگونه یا *multitude* باید سخن راند. اهمیت این موضوع در این است که در برداشت از «جامعه» چون پدیداری واحد و منسجم (مانند پیکر انسان) و در نفی واقعیت چند پارچه، متکثر و در- خود- متضاد «جامعه»، از همان ابتدا، ارجاع به قدرتی مافوق و برین (دولت، دین، سوژه ی تاریخی، ایدئولوژی...) می کنیم. قدرتی که می خواهد اجتماع های گوناگون و متفاوت را به صورت «پیکر اجتماعی» (*corps social*) یا تمامیتی واحد، منسجم و یک گونه درآورد. از این رو نباید از «جامعه» بلکه از جمع های متکثر، متمایز و متضاد (حتا در درون خود)، از *multitude* صحبت کرد.

چگونه باید یکپارچگی اجتماعی را به دور از شکل فردی آن و یا در شکل چیز اجتماعی، اندیشید؟ [منظور از چیز یا شیء اجتماعی، همان دولت است که در فلسفه ی سیاسی تجلی وحدت اجتماعی است].

جامعه وجود ندارد. جامعه یعنی اجتماعی که تحت ریاست قدرت [سیاسی] قرار دارد. بدین سان، حرف تعریف معرف جامعه [منظور حرف «لا» (La) در La société است] چیزی مافوق جامعه را نشانه می گیرد. طرح جامعه چون واحدی نظم یافته [سیستماتیک، systématique]، بدین معناست که از همان ابتدا جامعه را تحت سلطه ی قدرت می اندیشیم. آن را چون سیاست می اندیشیم...

قدرت چون چتری سوراخ شده است.

نقد نظریه قدرت دوگانه. شورا [سوبت] را چگونه باید اندیشید؟ چون قدرتی دیگر و یا عامل قدرت ناپذیری impouvoir؟ اگر دومی باشد، پس با یک انقلاب نظری رو به رو هستیم: باید سوراخ ها را افزایش داد.

[منظور در این جا رشد مناطق قدرت ناپذیری یعنی نقطه های خارج از اقتدار دولت و قدرت است: آن جا قدرت ترک می خورد و شکاف ها و منافذی در آن ایجاد می شوند. دولت چتر حامی و یکتا کننده است. سوراخ ها، ترک خوردگی ها در سیستم دولتی است. افزایش سوراخ ها به معنای تشدید این ترک ها، شکاف ها و منافذی است که قدرت ناپذیری از این طریق می تواند عمل کند].

آزادی = قدرت ناپذیری / [در برابر] قدرت [منظور قدرت سیاسی است که در دولت متجلی می شود].

به جای معادله ی فوق باید معادله زیر را قرار دارد:

آزادی = توانایی- قدرت ناپذیری / [در برابر] قدرت.

[در راستای نقد قدرت سیاسی، بسیاری از فرمول های سیاسی در ادبیات کلاسیک انقلابی و تا کنونی زیر سؤال می روند و باطل می شوند. از آن جمله است فرمول رایج قدرت دوگانه که همواره در گفتمان سیاسی چپ انقلابی سنتی به کار برده شده است و می شود. در بینش سیاسی مبتنی بر قدرت ناپذیری، «شورا» را نباید چون «قدرتی» دیگر، «قدرت دوم»، در رقابت با «قدرت اول»، دانست. شورا، خود، عامل و ترجمان قدرت ناپذیری است و نمی تواند «قدرت» باشد چون در این صورت «شورا» نیست بود. از این نگاه، آزادی نام دیگر توانایی- در- قدرت

ناپذیری می شود.]

7- انجمن- دولت، انجمن- بدون- دولت، تعارض و چندگانگی بدون سنتز

سارتر و بنی لوی در جریان خوانش های تاریخی خود، دست به سلسله تأملاتی با حرکت از شخصیت و نقش ناپلئون می زنند؛ در باره ی قدرت، نقش رهبر، ملت، سوژه ی تاریخی، انجمن های صنفی... در این بخش از یادداشت ها، آن ها به مطالعه ی نقش و جایگاه گروه های صنفی و به طور کلی انجمن های جامعه ی مدنی در بینش «سزاریسیم» می پردازند. انجمن های جامعه مدنی پله های سلسله مراتبی را تشکیل می دهند که حکومت فردی (سزاریسیم) را می سازد. این را، البته، فلسفه ی حق هگل به صورتی دیگر، در شکل «مدرن» آن، بیان کرده است؛ خانواده و جامعه ی مدنی، زمان های دیالکتیکی فرایندِ Sittlichkeit را تشکیل می دهند که از جدایی ها به وحدت عالی در دولت می انجامد، از زمان خانواده تا زمان جامعه ی مدنی و سرانجام زمان دولت. دولتی که از ابتدای تاریخ در خود وجود داشته و اکنون به چیزی برای خود تبدیل می شود، یعنی به فرایندی کنکرت و کاملاً تکامل یافته.

13 اکتبر 76

تأملاتی اولیه در باره ی ناپلئون... لحظه ی قانون مدنی.

ناپلئون در این خیال بود که با ذرات شن (افراد) سنگ خارا (جامعه ی واحد تحمیلی) بسازد. به عنوان نمونه: هر انجمنی که بیش از 30 عضو داشت اجازه نامه فعالیت دریافت می کرد. این به چه معناست؟

به معنای مجموعه ای نظری متشکل از چهار بخش:

- وضعیت صفر (وضعیت طبیعی، انقلاب چون آغاز مطلق).

- عنصر نخست = فرد.

- اجتماع = پیکر اجتماعی؛ توده ای از سنگ خارا.

- قدرت سایشی = نیرویی که نقش سنتز کننده دارد.

16 اکتبر 76

نقطه ی آغاز تأمل:

تمایل بناپارت به بازگشت به انجمن های صنفی. تمایل هر سزاریسیمی،

رسیدن به مُدل صنفی است (نمونه ی فاشیسم ها، وسوسه ی دوگلی...). چرا؟ چون سزاریسیم ها نمی توانند در عین حال هم به فرد دلبسته باشند و هم جامعه را به شیوه ی فردی سرپرستی کنند. مسلم است که آن ها نمی توانند به طبقه رجوع کنند چون طبقه در اساس یعنی چندگانگی و نه یگانگی، در نتیجه آن را نفی می کنند (البته روشن است که برای سزاریسیم مارکسیستی باید استثنائی قائل شد).

در این جا پرسشی طرح می شود: خودِ انقلاب نیز با ایده ی انجمنی (ایده ی اجتماع گرایان سن ژوست، ایده ی شورایی، ایده ی جامعه ی مدنی) نزدیکی می کند. اما آن چه که انقلاب سعی می کند بی اندیشد، انجمن-بدون-دولت است. انجمنی است که خودِ خویش را مورد نقد قرار داده است. انجمنی است که از آن انحصار زدایی شده و باز است. انجمنی است که از آن دولت زدایی شده است. پرسش: چیست آن انجمنی که از درون مورد نقد واقع شده و می شود؟

ترها:

تر 1: در همه جا در جامعه، مکان های قدرت ناپذیری وجود دارند، زیرا جامعه، سیستمی را تشکیل نمی دهد. ایده ی سیستم اجتماعی، مخفیانه، سنتز قدرت را به دنبال دارد.

تر 2: سنتز قدرت به رژیم فرد ارجاع می دهد. فرد چون سوژه ی بزرگ به منزله ی مرکز امپراطوری است. در حالی که رژیم قدرت ناپذیری، رژیم غیر فردی است، ترا فردی (12) است...

21 ژانویه 1977

حکومت ناپلئونی ضدین را سرشته و در هم ادغام می کند (ناپلئون ادغام را اصل کلیدی سیستم خود کرده بود).

به بیانی دیگر، در ایده سنتز (که میراث دیالکتیک است) منطق قدرت وجود دارد.

مسأله ی ما: در نظر گرفتن تعارض و چندگانگی بدون سنتز است. چون در ایده ی سنتز منطق قدرت پنهان است.

[پس در مفهوم انجمن، انجمن چون تمایل مشترک، هم از سوی سزاریسیم و هم انقلاب، با «سنتز» هگلی و ضد آن رو به رو می شویم. سنتزی که در آن منطق قدرت پنهان است. سنتز چون میراث دیالکتیک، سنتزی که به رژیم فردی می انجامد: چون رژیم قیصر، سزاریسیم، امپراطوری، حکومت

ناپلئون («ناپلئون، این روح جهان» به قول هگل). در مقابل، مسأله ی ما، توجه به تعارض و چندگانگی بدون سنتز است. اندیشه ی انجمن- بدون- دولت است. بدین منظور باید به نقد انجمن از درون پرداخت یعنی به انحصار زدایی از انجمن، به دولت زدایی از انجمن].

8- کرده آزاد یا کرده دولت گرا. رابطه ی متقابل یا دولت پرستی. فیلسوف-شاه و رادیکال گرایی.

یادداشت های زیر دو نوع کرده را از هم تمیز می دهند: کرده آزاد و کرده دولت گرا (étatitique). برای در هم شکستن جفت انقلاب- دولت، باید نقطه هایی را در نظر گرفت. در این نقطه ها یا مکان های استراتژیکی، «رابطه ی متقابل» Réciprocité قرار می گیرد. یعنی عملکرد جمع چندگونه multitude در خودگردانی امور خود، در برابر «دولت پرستی» statolâtrie و دولت گرای.

25 آوریل 1977

حالا فرضیه ی دوآلیسم را بررسی کنیم:

- کرده دولت گرا (عملکرد یک گرا).

- کرده آزاد (عملکرد چندگونه گرا multitude)

بنا بر این فرضیه، پرسش های بسیاری که بی پاسخ مانده اند، روشنایی می یابند. به عنوان نمونه: مسأله ی روشنفکر و رابطه اش با عمل. در واقع، روشنفکر یا با کرده دولت گرا پیوند دارد و یا با کرده آزاد.

نکته ی تعیین کننده دیگر: نقد منطق «اُتوپیک» است. این منطق به کدامین «کرده» ارجاع می دهد: به کرده دولت گرا یا کرده آزاد؟

[بدین سان، اُتوپی نیز باید موضوع نقد ما قرار گیرد، چون دو نوع اُتوپی داریم: اُتوپی دولت گرا و قدرت پرست و در نتیجه توتالیتار یا اُتوپی آزادی خواه بر مبنای کرده ی جمع چندگونه multitude].

12 مه 77

برای در هم شکستن زوج انقلاب - دولت، دو مسأله را باید در نظر گرفت، چون دو نقطه ی استراتژیکی و یا دو خطِ بُرش.

1- مسأله ی سوژه. یعنی: نظریه ی شخصیت عمومی [منظور سوژه «دولتی»

یا همانا دولت است]. تبارشناسی آن در فلسفه ی سیاسی چیست؟
کارکرد آن چیست؟

2- مسأله ی عملکرد جمع چندگونه multitude. یعنی کار انبوه مردم.

در سرمنشأ، باید، پیش از آن که جفت انقلاب - دولت شکل گیرد، «کار انبوه» را مورد تأمل قرار داد. از خود پرسید که آیا توسعه ی فلسفه ی سیاسی (با در برگرفتن انقلاب- دولت) مشروط به نسخ «رابطه ی متقابل» نیست؟

[در این جا، فلسفه ی سیاسی مورد نقد و پرسشی اساسی قرار می گیرد: آیا پیدایش و رشد این فلسفه همزاد با نفی جمع چندگونه multitude و «رابطه ی متقابل» réciprocité نیست؟ «رابطه ی متقابل» به معنای «حقیقت هایی» است که از مناسبات در درون multitude چون دوستی و تقابل و برخورد عقاید و آراء برمی خیزند. بدین سان، مقوله ی «رابطه ی متقابل» (در جمع چندگونه) و بازاندیشی آن ما را به اندیشه ی «بودن- باهم» سوق می دهد، یعنی به چیزی که در حوزه ی کار و مشغله ی فلسفه ی سیاسی قرار نمی گیرد. چون فلسفه ی سیاسی همواره به امر خاص و برین (امر خدایی) و «چگونگی تبدیل چندانی به یک» می اندیشد. پاسداری از «چندانی در تمایز و تضاد» هیچ گاه مسأله ی مورد علاقه اش نبوده چون برای او آسایش فراهم نمی کند].

15 مه 77

در باره ی رادیکال گرایی. چرا نظریه پرداز باید خود را از گونه ای رادیکال گرایی (رادیکالیته) خلاص کند؟ بی تردید باید بازگردیم به اتحاد فیلسوف - شاه نزد افلاطون: فیلسوف از جمع چندگونه multitude (حوزه ی افکار عمومی) به «یک» می رسد. شاه نیز هم چنین، یعنی به قدرت.

پس اگر ایده ی آموزگار - مؤسس (13) را به دور اندازیم، جای تصور این که گونه ای پراتیک ناشی از رادیکالیته ی نظری از بین برود، وجود دارد.

[در این جا یکبار دیگر با نقد نظریه ی افلاطونی فیلسوف- شاه سر و کار داریم. باید خود را از گونه ای نظریه و پراتیک روشنفکری خلاص کنیم: روشنفکر چون آموزگار- تأسیس کننده ی نمونه ای که شهر باید خود را با آن نمونه ی ایدئالی منطبق سازد. بدین ترتیب و در عین حال با گونه ای رادیکالیته یا رادیکال گرایی «خدا حافظی» می

اصل یزرگ تمایز گزارى:

- کرده یک گرا = اقدام دولتی.

- کرده چندگونه گرا multitude = عمل اجتماعی، تا آن جا که از عمل وجودی existentiel برآمده باشد. (به تقسیم دو گانه اجتماعی/سیاسی که ساده انگارانه است، باید توجه کنیم. این دو بخش سازی نه تنها ایده ی ما را به خوبی نمی رساند، بلکه بر عکس می تواند راه را برای توتالتاریسم باز کند.

[توضیح و نقد «دولت پرستی» statolâtrie را بنی لوی در مقاله ای در نشریه فرانسوی عصر نو در همین سال، در مورد جنبش خودگردانی در کارخانه ساعت سازی لیپ LIP، انجام می دهد. یاد آوری کنیم که کارگران لیپ، پس از اعلام ورشکستگی از سوی کارفرما و در پی اعتصابات متوالی، سرانجام به صورت جمعی و دموکراتیک تصمیم به اداره ی امور کارخانه ی خود می گیرند و با خود مدیریت کارگری چرخ تولید را، مستقل از مدیریت سرمایه داری و مدیریت دولتی، به راه می اندازند. برای نخستین بار در فرانسه ایده ی خودگردانی Autogestion کارگری به مورد اجرا گذارده می شود. در بخشی از این مقاله، که عنوان «لیپ بی سر» را دارد، چنین می خوانیم:

« لیپ سر خود را از دست داده است. در این جا می خواهیم بگوییم که در لیپ، اندیشه ای که سرش از بدن جدا شده در حال طراحی است. منطقی جمعی ناگهان خود را آشکار می سازد و در برابر آن نقطه نظر قرار می گیرد که همواره یا به سر رجوع می کند و یا به مرکز، یا به دولت رجوع می کند و یا به سوژه ی بزرگ در عمل اجتماعی. نظری که ما آن را دولت پرستی statolâtrie می نامیم. کارخانه ای را در نظر بگیرید که صاحبش اعلام ورشکستگی می کند و کارخانه را به حراج می گذارد. در این شرایط، دولت پرستی سریعاً پاسخ خواهد داد: ملی کردن. ملی کردن یعنی حکمی امضا کردن. چه کسی امضا می کند؟ شخص دولت. یعنی فردی که در رأس دولت قرار دارد. این است آن چه که همواره دولت پرستی انجام می دهد: تقلیل عمل تعداد چندگونه ای از مردمان multitude به اقدام تنها یک فرد.» (14)

9- جمع‌بندی : بینشی که مرجع آن قدرت و تسخیر قدرت نیست.

علاوه بر تأثیر پذیری از جنبش کارگران لبپ، همان طور که در ابتدا اشاره کردیم، جنبش‌های مدنی لهستان و چکسلواکی در نیمه ی دوم دهه 1970، به طور ویژه ای مورد توجه ساتر و بنی لوی قرار می گیرند. در این میان، آنها پی می برند که اندیشه های برخاسته از این مقاومت های اجتماعی در کشورهای توتالیترا یا سوسیالیسم های واقعاً موجود، با تأملات خود آن ها در نقد بینش توتالیترا از سیاست و نقد نظریه و عمل چپ سنتی در فرانسه هم سویی دارند.

آن چه که در زیر می آوریم، بخش های اصلی از مقدمه ای است که بنی لوی بر انتشار متن های معترضین اروپای شرقی، از جمله کمیته ی دفاع از کارگران لهستان (KOR)، در سال 1977، نوشته است. مشاهده خواهیم کرد که در این نوشته، خطوط کلی و اساسی گفتگو های ساتر و بنی لوی در موضوع سیاست و قدرت و بینشی که مسأله ی اصلی آن قدرت و تسخیر قدرت نیست، طرح می شوند. به معنایی می توان این دیباچه را جمع‌بندی از آن چه که در بالا رفت، تلقی کرد. از این رو ترجمه و بازگویی آن را در این جا مفید دانستیم.

« ما با متن هایی سر و کار داریم که به شدت سیاسی اند، اما در عین حال موضوع مرکزی شان این است که چگونه می توان خود را از شر قدرت رها کرد؟

در 24 مه 1968 در فرانسه، تظاهر کنندگانی که از کنار وزارت خانه های خالی می گذشتند، حتا توجه به آن ها نمی کردند. پوچی مسأله قدرت در آن زمان، توهمی ایجاد کرده بود؛ از خلأ قدرت صحبت می کردند. این ابهام هم چنان با سرسختی تا کنون ادامه دارد و کار اندیشه ورزی سیاسی را مختل کرده است. گفته می شود؛ مه ی 68 بالغ نبود، خرده کاری سیاسی می کرد، زیرا «مسأله ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین) را مطرح نکرد؟ اما بر عکس، مه ی 68 پرسش نوینی را برای نخستین بار طرح کرد، و آن چیزی است که امروزه معترضین اروپای شرقی طرح می کنند؛ چگونه می توان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی اش به تسخیر قدرت نباشد؟

تا کنون، در کشور های توتالیترا، اپوزیسیون دو شکل به خود گرفته است: توطئه یا فشار. این دو تاکتیک یک چیز واحد می گویند: باید مرکز را اشغال کرد، و یک بینش اجتماعی واحد را فاش می کنند؛ برای پیش برد عمل اجتماعی باید در قدرت بود. کورُن Kuron [ژاسیک کورُن

Jacek Kuron عضو کمیته ی دفاع از کارگران لهستان و از بنیانگذاران جنبش Solidarnosc (همبستگی) در باره ی کمیته ی دفاع از کارگران KOR می گوید:

” آن چه که اساسی است، این است که نهادی اجتماعی، خارج از قدرت، ایجاد شده است.” اکنون، بینش اجتماعی تغییر می کند: همانند سازی عتیق جامعه و انسان، تصور جامعه چون «پیکر اجتماعی» کنار گذاشته می شوند. از 21 ژانویه 1793 [تاریخ اعدام لویی شانزده، پادشاه فرانسه، با گیوتین] تا به امروز، نظر به این است که سر را باید بُرید، سر شاهانه، سر پیکر اجتماعی. ولی این یک خطای بزرگی است: زیرا پادشاهی در خود «پیکر» اجتماعی وجود دارد. پس خود را باید از شر «پیکر» اجتماعی خلاص کنیم. سر چون مَـرغ دوباره می روید. رادیکال های فرانسه در سال 1793 این نکته را خوب فهمیده بودند: از میان آنها، 15 Jacques Roux) سر پادشاه را در Comité du Salut public پیدا می کرد [این کمیته نهاد حکومت انقلابی بود که در 1793 توسط مجلس ملی فرانسه (کنوانسیون) ایجاد می شود]. این پیکر اجتماعی است که سلطنتی است. از این جاست که اصل دموکراتیک زیر طرح می شود:

” هیچ کس از میان امضا کنندگان منشور 77 نیاز به بودن در قدرت نداشت تا دست به فعالیت اجتماعی زند.” (ملینار) [Zdeněk Mlynář یکی از امضا کنندگان منشور 77 چکسلواکی (16)].

اگر قرار باشد سری بریده شود، چه بسا بهتر است که ابتدا سر شاه-فیلسوف بریده شود. فیلسوفی که می خواهد شاه شود تا آرمان شهر موعود را برقرار سازد...

این است آن دگرگونی فوق العاده ای که رخ داده است: «ما هر کاری که بخواهیم انجام می دهیم و این حکومت است که نسبت به ما باید موضع گیرد» (کورُن)... پس بینش اجتماعی دگرگون می شود چون اصل نوین آن «کاملاً بر ضد توتالیتاریسمی است که همه چیز را در دست خود متمرکز می کند».

معارضین، با انجام آن چه که خواهانش هستند، دیگر چون گذشته به امر اجتماعی نمی نگرند. بدین ترتیب پرده از چیزی که کاملاً ضد توتالیتاریسم است برداشته می شود: پلورالیسم رادیکال. رادیکال بدین معناست که با ریشه تماس دارد، بدین معناست که چنین کرده ای [«ما هر کاری که بخواهیم انجام می دهیم، مستقل از دولت»] ریشه در

«خاستگاه» پیش بینی ناپذیر امر اجتماعی دارد. پرسش کهن لنین چنین بود: چه باید کرد؟ پریش جدید چنین است: چه کسی عمل می کند؟ آیا جمع چندگونه multitude عمل می کند یا قدرت تمرکزگرا (توتالیتاریسم)؟ به گفته هابز، ساز و کاری که عمل چندگانه را به عمل یک نفر تقلیل می بخشد، اتوریته نام دارد که کلید اقتدار طلبی autoritarisme است. و کورُن می گوید:

«ما برای کاری که می خواهیم انجام دهیم، از قدرت توتالیتار مجوز نمی گیریم. از این نقطه نظر، کمک مادی ای که به قربانیان سرکوب می کنیم، خود یک انقلاب است. هم چنین است اطلاعیه ها و اخباری که در این رابطه انتشار می دهیم و پخش می کنیم».

این است تنها تعریف سیاسی از انقلابی که به توتالیتاریسم آلوده نشده است. انقلاب یعنی:

«بنیاد پلورالیسم بدون توجه و ارجاع به قدرت» (کورُن).

آیا در گذشته نمی توانستیم درک کنیم که توده ی انقلابی، پیش از آن که توسط قدرت مهار شود، به چه کاری دست خواهد زد؟

انقلاب تنها می تواند از «مقاومتی که همیشه وجود دارد... و شکل های متفاوتی به خود می گیرد» (کورُن)، برخیزد.

انقلاب چیزی نیست جز آن چه که به اشکال متفاوت و چندگانه و خارج از قدرت، انجام می پذیرد، هر چیزی که به این صورت انجام پذیرد، «یک» انقلاب است و چون انقلاب از این چیزها تشکیل شده است، پس باید گفت که انقلاب تنها در شکل انقلاب ها، به صورت جمع، وجود دارد. نتیجه آن که اگر شما تولد و تکثر نهاد هایی خارج از قدرت را مشاهده کردید، چون کمون ها، شوراها، سویت ها... بویژه نگوئید:

«همه ی قدرت به دست شوراها، سویت ها!».

چون در این صورت، چندانی نهادهای اجتماعی را با یگانگی قدرت می پوشانید و انقلاب را نابود می کنید. «همه ی قدرت به...» اصطلاحی است که باید از انقلاب طرد شود. چون کار انقلاب را یکسره می کند. حتا نباید گفت: «تمام قدرت به... جامعه ی مدنی». نقطه نظر کرده رادیکال نقطه نظر «همه ی قدرت به...» را طرد می کند. درست این همان ابهامی است که پس از مه ی 68 ما گرفتارش شدیم و نتوانستیم از آن خارج شویم: ما میخواستیم، بی درنگ و با حرکت از چندین نقطه [منظور

همان منطقه های قدرت ناپذیری است]، عمل کنیم - و این البته کار درستی بود - اما با این همه پیش خود فکر می کردیم که بتوانیم همه را گرد خود برای... همه ی قدرت به... جمع کنیم. در حالیکه کورُن، بر خلاف این تصور، می گوید:

«چون بینشی اجتماعی، بحث بر سر جامعه ای است که در چهارچوب دموکراسی پارلمانی، بیشترین تعداد نهادهای دموکراتیک را ایجاد کند، بر مبنای این اصل که هر آن چه که در سطح گروهی هر چند کوچک قابل تحقق باشد، باید انجام پذیرد.»

بنابراین هیچ مکانی را نباید به وجود آورد که در آن قدرت بتواند متمرکز شود؛ نه «در بالا»، نه «در پائین». پایانی برای کرده رادیکال نیست.:

«نمی توان سرانجامی برای این پیکار پیش بینی کرد.» (کورُن).

پایانی بر آن چه که باید انجام دهیم نیست. علت چیست؟ این علت ما را به قلب مسأله ای اخلاقی می برسد:

«نزد هر کس، وسوسه ای وجود دارد که بگذارد دیگران بر او حکومت کنند.» (کورُن). (17)

10- ایران: چپ سنتی (اقتدارگرا)، چپِ دیگر(آزادی خواه) و بغرنج قدرت.

گفتگوهای سارتر و بنی لوی در باره ی اتحاد و امتزاج تاریخی «سیاست» و «قدرت» پرسش ها و مسائلی را طرح کرده اند که در بالا مورد توجه قرار دادیم: دموکراسی غیر مستقیم و دموکراسی مستقیم؛ مقوله قدرت ناپذیری (impouvoir)؛ یخ بستن انقلاب و زمان دولتی انقلاب؛ پلورالیسم رادیکال یا رادیکال کردن «مخلوط»؛ جایگاه تخیل و اتوپی در سیاست؛ تخیلی که نباید خود را واقعیت پندارد؛ «کار توده» و «کار قدرت»؛ کرده آزاد یا کرده جمع چندگونه multitude در برابر کرده سوژه یا دولت گرا؛ تعارض و چندگانگی بدون سنتزی که منطق نهان قدرت است... در این میان، یک ایده ی کلیدی طرح شد: جدا کردن اندیشه ی سیاسی از قدرت و تسخیر آن. ادعای ما اکنون این است که پرلمنتیک های نامبرده و به طور مشخص ایده ی اساسی فوق، چپ ایران را نیز مورد خطاب قرار می دهند، به چالش با خود، گذشته و حال خود، فرا می خوانند.

چنین چالشی را به هیچ رو نمی توان و نباید، بدین بهانه که چپ ایران در شرایط تاریخی و اولویت های متفاوتی نسبت به چپ غربی قرار داشته و دارد، نفی کرد، نادیده انگاشت و یا، حتا به صورت موقت هم که شده، کنار زد. جنبش چپ ایران و به طور کلی جنبش چپ جهانی همواره با پرلمنتیک هایی که سارتر و بنی لوی در سی سال پیش طرح کرده اند رو به رو می باشند. از این جهت که مناسبات سیاست و قدرت، تنها، رابطه ی مردم را با نیروی مسلطی که خود به وجود می آورند - یعنی به طور مشخص در عصر مدرن: دولت - مشخص نمی کند بلکه، چگونگی این مناسبات، در درجه ی اول و پیش از هر چیز، معنای خود «سیاست» را تبیین می کند و این «معنا»، از پولیتیای Politeia یونانی تا امروز، مرز زمانی، ملی، جغرافیایی... نمی شناسد.

«معنای» سیاست (معنا چون برگردان واژه لاتین: sens) یعنی چه؟ اگر «معنای» آرنتی از «سیاست» را بپذیریم: سیاست چون مشارکت پلورالیستی و برابری انسان های آزاد در «امر عمومی» res publica بر مبنای «نه حکومت کردن بر دیگران و نه تحت حکومت دیگران قرار گرفتن»، آن هنگام مفهوم «معنا» برای ما روشن می شود: «معنای» سیاست یعنی آزادی (18). با حرکت از چنین معنایی است که می توان از دو «بینش» در تبیین «سیاست» سخن گفت:

- «سیاست» چون کار «یک»، «سوژه» که قدرت پذیر، اقتدار طلب و یک گونه گراست: در نتیجه سلطه گراست.

- «سیاست» چون کار جمع بسیارگونه multitude که قدرت ناپذیر و چندگونه گراست: در نتیجه آزادی خواه است.

تأکید کنیم که دو بینش فوق از سیاست، فرازمانی، فرامکانی، فراموقعیتی و فراملی یعنی جهان رواست. مرز زمان و شرایط نمی شناسد. پس در ایران نیز، بحث «معنای» سیاست در برابر تعریف کلاسیک یا سنتی آن، نه تنها مطرح می باشد بلکه یکی از مسأله انگیزهای اصلی چپ دیگر را تشکیل می دهد.

حال پرسش این است: چرا در گفتمان سیاسی ایرانی، به طور کلی، و در گفتمان سیاسی چپ ایران، به طور مشخص که موضوع بحث ماست، مسأله ای به نام قدرت و تسخیر قدرت همواره نقش مرکزی و اصلی را ایفا کرده و می کنند؟ و چنین تصدیقی چپ دیگر یا چپ غیر سنتی را در برابر کدام چالش یا چالش هایی قرار می دهد؟

دو عامل در این باره نقش تعیین کننده ای ایفا کرده و می کنند: یکی بینش حاکم بر اندیشه ی سیاسی و چپ در ایران است که همواره بینش اقتدارگرایانه از سیاست و سوسیالیسم بوده است و دیگری شرایط فقدان دموکراسی و استبدادی است که همواره در طول تاریخ ماصر ایران حاکم بوده و همواره نیز فرهنگِ قدرت، سلطه و یک گرایی را تا در درون اپوزیسیون و فرهنگ آن تقویت و تحکیم کرده است.

- چپ ایران و دو روح سوسیالیسم

چپ مارکسیستی ایران، بر خلاف پاره ای از جنبش های سوسیالیستی غربی، نوآوری خاصی نکرده که بتوان برای او فصل و یا بند ویژه ای در دفتر تاریخ چپ جهانی باز کرد. اندیشه ی حاکم بر چپ مارکسیستی ایران از همان آغاز سده ی بیستم، برگردان مستقیم اندیشه یا اندیشه هایی بود که در غرب به وجود آمده بودند و جز این نیز نمی توانست باشد. این که چرا جز این نمی توانست باشد یعنی چرا از دل جنبش های سیاسی و اجتماعی ایران، در مجموع نتوانست چپی مستقل، خلاق، اندیشمند، نوآور و متکی به خود با خصوصیات ویژه و منحصر به خود برون آید، پرسشی اساسی است اما فعلاً موضوع بحث ما در این جا نیست.

در برداشتی کلان و به یقین می توان گفت که بر جریان چپ ایران همواره بینش دینی و توتالیترا از «سیاست» و «سوسیالیسم» و به طور مشخص بینش لنینی- استالینی تغلب اصلی اگر نه کامل و انحصاری داشته است. مکتب «سوسیالیسم» یا «سوسیال دموکراسی»، آن چه که می توان تحت نام کلی «سوسیالیسم غربی» نامید، بویژه از نوع آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی آن (با نمایندگان بارزی چون کائوتسکی، لوکزامبورگ، ژورس، گرامچی، لوکاچ...)، با وجود تلاش و جسارت خلیل ملکی و پاره ای دیگر از سوسیالیست ها و چپ های مستقل مخالف مُدل شوروی، در دوره ی سخت پس از شهریور 1320، نتوانست در ایران پا بگیرد. یکی از دلایل اصلی آن را شاید بتوان در سیطره بینشی دانست که در همسایه شمالی حاکم شده بود و اکنون پس از جنگ جهانی دوم و پیروزی بر فاشیسم می توانست از طریق حزب توده چون عامل وابسته و پیرو بی چون چرای شوروی در ایران عمل کند. از سوی دیگر، پس از کودتای 28 مرداد و فرار و افول این حزب، بویژه از نیمه ی دوم دهه 1340، هم زمان با انشعاب بزرگ در جنبش جهانی کمونیستی و برآمدن جنبش های مائوئیستی، گواریستی، کانونی (چریکی)... جریان هایی از موضع چپ انقلابی در ایران نیز شکل می گیرند. اینان، با این که عموماً انشعابی از چپ از حزب توده بوده و وابستگی مطلق این حزب

به شوروی را کم و بیش محکوم می کردند، اما در اساس، «سیاست» و «سوسیالیسم» را در چهارچوب همان بینش دینی-توتالیتار به ویژه در شکل روسی-لنینی آن، یعنی در روح اقتدارگرای سوسیالیسم، می شناختند، می فهمیدند و می اندیشیدند.

باید در این جا تأکید کنیم که ریشه ها و جوانه های درک اقتدارگرایانه از «سوسیالیسم» در آن جا که این نظریه ی اجتماعی اختراع و ابداع می شود، یعنی در غرب، به سرآغاز ایده های مدرن سوسیالیستی و از جمله به خود مارکس و یکی از دو روح متضاد آن بر می گردد. تصریح کنیم که از ابتدای اندیشه های سوسیالیستی و به طور مشخص در خود سوسیالیسم مارکسی، جدال بزرگی میان دو روح آن جریان داشته است. میان روح آزادی گرا و روح اقتدارگرا، میان روح سوسیالیسم دولتی و روح سوسیالیسم ضد دولتی، میان روح جنبشی (جنبشی مستقل از افراد در مشارکتی آزاد و در اکثریتی عظیم) و روح حزبی (تشکیلاتی متشکل از خبرگان، راهبر، سیادت طلب، اقتدار گرا و یک گرا). این جدال-در-خود در طول سال های متمادی فعالیت سیاسی (فکری و عملی) مارکس ادامه دارد: از فعالیت در اتحادیه کمونیست ها در سال 1848 تا همکاری در رهبری اتحادیه بین المللی زحمتکشان در سال 1864 و سرانجام در سال 1875، مخالفت با گرایش به سوی «سوسیالیسم دولتی» در احزاب سوسیال دموکرات و جنبش کارگری آلمان، در نقدی بر برنامه ی گوتا.

به عنوان نمونه، آن دو روح را به خوبی می توان در همان بیانیه ی پایه ای مانیفست حزب کمونیست (دسامبر 1847 - ژانویه 1848) مشاهده کرد. در آن جا که از مانیفست حزب کمونیست نام برده می شود و سخن از «تشکل پرولتاریا به شکل طبقه و بنا بر این به صورت حزب سیاسی» می رود، اما در عین حال تصریح می شود که «کمونیست ها حزب خاصی نیستند که در برابر دیگر احزاب کارگری قرار گرفته باشند... آن ها اصول ویژه ای به میان نمی آورند که بخواهند جنبش پرولتاری را در چهارچوب آن اصول ویژه بگنجانند» و این که جنبش پرولتاریا «جنبش مستقل اکثریتی عظیم است که به سود اکثریت عظیم انجام می پذیرد». در آن جا که از «سیادت سیاسی پرولتاریا» سخن می رود، از «سیادتی» که پرولتاریا «برای آن استفاده خواهد کرد که قدم به قدم تمام سرمایه را از چنگ بورژوازی بیرون بکشد، کلیه آلات تولید را در دست دولت، یعنی پرولتاریا که به صورت طبقه حاکمه متشکل شده است، متمرکز سازد...» و در عین حال تأکید می شود که همین سیادت و حاکمیت نیز باید از بین برود: «هنگامی که پرولتاریا... از راه انقلاب، خود

را به طبقه ی حاکمه مبدل کند و مناسبات کهن تولید را... ملغا سازد... آن گاه سیادت خود را هم از بین می برد.» و سرانجام «به جای جامعه کهن بورژوازی... اجتماعی از افراد پدید می آید که در آن تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگان است» (19).

اکنون می دانیم که در جدال تاریخی میان دو روح سوسیالیسم جهانی، آن روح اقتدار طلبانه است که چیره می شود. دولت و سیادت موقتی آن که می بایست ملغا شوند، ابدی می گردند. قدرتی که می بایست وسیله ی احتضار و نفی خود شود، وسیله ی بازتولید و تحکیم خود می شود. حزب سیاسی ای که می بایست تشکل پرولتاریا به شکل طبقه باشد و سر آخر نیز ملغا شود، به تشکیلات ابدی سیاست پیشگانی جدا از مردم (و به طریق اولی از زحمتکشانش)، قدرت طلب و حاکم بر سرنوشت انسان ها در می آید. این روح اقتدار طلبانه از سوسیالیسم، با این که در زمان حیات خودِ مارکس و پس از او در بینش سوسیال دموکراتیک غالب می شود (بویژه در آلمان و از جمله نزد کائوتسکی چون نظریه پرداز اصلی ایده های مارکسیستی در غرب)، اما به ویژه و به صورتی ژرف در بینش لنینی - استالینی است که رادیکالیزه، تئوریزه و فرموله می شود و نام و نشان «مارکسیسم - لنینیسم» را به خود می گیرد و با انقلاب اکتبر و بین الملل سوم و نفوذ قدرت سیادت طلب شوروی است که توسعه و تسلط جهانی پیدا می کند. به طوری که همین روح اقتدار طلبانه از سوسیالیسم/کمونیسم در شکل توتالیترا آن است که در آغاز سده ی بیستم - به طور عمده از مسیر روسیه و انقلاب اکتبر - وارد ایران می شود و ملکه ی ذهن چپ ایرانی، از اجتماعیون - عامیون و حزب کمونیست ایران تا حزب توده و سپس جنبش نوین کمونیستی در دهه ی 50، می گردد.

- چپ ایران و بازسازی فرهنگِ قدرت در استبداد

اما چپ مارکسیستی ایران، تنها به دلیل درک اقتدارطلبانه اش از «سیاست» و سوسیالیسم نیست که مسأله ی قدرت و تسخیر آن را در کانون نظری و عملی خود قرار داده است. عامل مهم دیگری نیز در این میان سهمیم بوده و هست که همانا فقدان دموکراسی و جامعه ی مدنی آزاد یا به عبارت دیگر سلطه ی استبداد در طول تاریخ معاصر ایران است. استبدادی که همواره فرهنگ «قدرت پذیری» را در جامعه ی ما بازسازی می کند و در شکلی رادیکال، امر قدرت و تصرف قدرت را در کار سیاسی مقدم و مرکزی می کند و در نتیجه همه چیز را در «سیاست» تحتِ نفوذ، رهبریت و مرجعیت «دولت» و «قدرت» و «مرکز» و «یک» قرار می دهد. به عبارت دیگر و با استفاده از فرمول آرنه، «سیاست»

را در «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» متجسم و متبلور می کند. بدین سان، در شرایطی که استبداد راه های فعالیت سیاسی، اجتماعی و مدنی مستقل از دولت فعال مایشاً را مسدود و منکوب می کند، مبارزات مردمی و فعالیت های اپوزیسیونی ناگزیر روی به دولت می آورند و قدرت، ارجاع اصلی آن ها می شود؛ حال می خواهد برای مطالبه از قدرت باشد و یا به قصد تصرف آن و جا به جایی قدرت از دست گروهی به گروهی دیگر.

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که اگر بینش اقتدارگرایانه از سوسیالیسم، به حکم «مسأله ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین)، شرایط ذهنی مرکزی شدن امر قدرت را در جهان فکری چپ ایران فراهم می کند، شرایط عینی مرکزی شدن قدرت را حاکمیت تاریخی استبداد با سرکوب هر گونه شکل گیری «مناطق قدرت ناپذیری» (فرمول سارتر- بنی لوی)، به وجود می آورد. از این رو، مبارزه ی چپ دیگر در ایران دو چندان سخت است زیرا با دو چالش رو به رو می باشد. یکی، نظری؛ بنیاد مجدد سوسیالیسمی آزادی خواهانه در گسست از سوسیالیسم اقتدارگرا و دیگری، عینی؛ مبارزه سیاسی بر مبنای قدرت ناپذیری در شرایط استبدادی که همواره قدرت و تصرف قدرت را مرجع و مطلق می کند.

- چپ دیگر در برابر دو بغرنج

می گوئیم که چپ دیگر با دو بغرنج نظری و عملی رو به رو است. در حقیقت، «دیگر» بودن این چپ نسبت به چپ سنتی در همین جا است. در پذیرش این دو بغرنج است چون در غیر این صورت تفاوتی با آن چپ سنتی که بغرنجی ندارد نخواهد داشت.

بغرنج اولی یا مسأله ی گُسَسْتِ اندیشه ی سیاسی از قدرت در حوزه ی نظری، مبنای کار اندیشه ی نقد سیاست است. اندیشه ای که در نقد سوسیالیسم اقتدارطلبانه و توتالیتار و گُسَسْتِ ریشه ای از آن، باید بنیاد های جدید سوسیالیسمی آزادی خواهانه را پی ریزد. تصریح کنیم که در حوزه ی «سیاست»، چالش و دعوای اصلی اندیشه ی نقد سیاست با فلسفه ی سیاسی است که از دیر باز یعنی از افلاطون تا به امروز، همواره «سیاست» را با قدرت و حکومت (و فرا تر از آن با دین و عنصر بَرین) سرشته کرده است.

ما پیش از این، در دیباچه ای بر گفتگوهای سارتر و بنی لوی، نوشتیم که «اندیشه ی نقد سیاست» دارای پیشینه و شاخص هایی در

گذشته است و بنابراین کار خود را از هیچ آغاز نمی کند. این شاخص ها را زمان های بُریدگی از فلسفه ی سیاسی کلاسیک (سنتی) نامیدیم. رد پای این لحظه های بُرش را در جاهایی می توان نشان داد. از جمله در نظریه هایی امروزی در نقد قدرت و سوژه ی تاریخی (در فرمول دریدایی ساختارشکنی از آن ها)، در تئوریزه کردن مفهوم بسیارگونگی Multitude. هم چنین، اگر در سده ی بیستم بمانیم، در کارهای آرنه پیرامون معنای سیاست، یا در واپسین تأملات آلتوسر درباره ی ماتریالیسم تصادفی (20)، اندیشه ی رخداد، اتفاق و پیشآمد (21). دورتر که رویم و به طور اساسی ردپای اندیشه ی نقد سیاست و بُرش از فلسفه ی سیاسی را در روحی از مارکس بویژه در دوره ی فلسفیدن او می یابیم و سپس به معنایی نزد اسپینوزا، ماکیاول... و سرانجام، به طور گریزناپذیری در جدل بزرگ افلاطون-سوفسطائیان، در یونان باستان، در خصوص دو بینش متضاد نسبت به «سیاست» (22). در این میان مفاهیمی پایه ای مطرح می شوند که پاره ای از آن ها را در این بخش از دیالوگ سارتر و بنی لوی آوردیم: «قدرت ناپذیری»، «پلورالیسم رادیکال»، «زمان بندی دینی انقلاب»، «مناطق قدرت ناپذیری»، «توانایی-در-قدرت ناپذیری»، «تعارض و چندگانگی بدون سنتز»، «کار جمع چندگونه Multitude و کار یک Un»، «کار توده و کار قدرت»، «کرده آزاد و کرده دولت گرا».

اما چالش دومی که بسی بغرنج تر از اولی است، حوزه ی عمل و کاربرد بُرد اندیشه ی گسست از قدرت است. پرسشی است که در آغاز این نوشتار طرح کردیم: اندیشه برخاسته از قدرت ناپذیری چگونه باید در میدان سیاست، بویژه در شرایطی که استبداد همه چیز را به قدرت ارجاع و تحویل می دهد، عمل کند؟ در این مورد، پاسخ درخور و مشخصی از پیش وجود ندارد جز این که همواره باید به آزمون های مشارکتی، جنبشی و انجمنی نوین در حوزه ی مبارزات، مقاومت ها، و فعالیت های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری، مطالباتی... رجوع کرد. آن گونه آزمون های جدید و بدیع از فعالیت های جنبشی که، به گفته ی کورن، هیچ مکانی را به وجود نمی آورند که در آن قدرت بتواند متمرکز شود: نه «در بالا» و نه «در پائین».

بی تردید، قدرت استبدادی حاکم بر کشور ما، بویژه در شکل کنونی دینی اش، چون مانع اصلی هرگونه توسعه ی اجتماعی آزاد، دموکراتیک، لائیک و پلورالیستی، باید از میان برود و مبارزات مردم ما، سرانجام، شرایط فروپاشی آن را فراهم خواهند کرد. اما مسأله ی رهایش و آزادی، چون «معنای» بنیادین و وجودی «سیاست» و سوسیالیسم

آزادی خواه، همواره در جامعه ی ما باقی می ماند. در مسیر و فرایند بی پایان این رهایی طلبی و آزادی خواهی است که جنبش های اجتماعی - سیاسی و به همراه آن ها، چپ دیگر، چون توانمندی هایی همواره اپوزیسیونی و قدرت ناپیر، راه های عملی ایجاد و حفظ مناطق "آزادشده" قدرت ناپذیری و توسعه ی هر چه بیشتر آن ها را پیدا خواهند کرد.

یاد داشت ها

(*) مجله فرانسوی عصر نو شماره 372 ژوئیه 1977 - مصاحبه ژاسک کورُن و مقدمه ی پیر ویکتور (نام مستعار بنی لوی) بر آن.

(**) از کتاب قدرت و آزادی - گفتگوهای سارتر و بنی لوی ص. 19، رجوع کنید به کتابنامه (ر.ک.ک).

1- بنیاد های توتالیتار و دینی بینش سیاسی- در پرتو دیالوگ سارتر و بنی لوی (دیباچه). در طرحی نو (شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران) - شماره های 142، 143 و 144، سال دوازدهم. برای آدرس اینترنتی رجوع کنید به یادداشت 22.

2- Pierre Victor نام مستعار بنی لوی در دوره ی فعالیت سیاسی او. تألیفات بنی لوی تا سال 1980 با این نام انتشار می یابند.

3- Gauche prolétarienne نام سازمان مائوئیستی فرانسوی (1968 - 1973).

4- کتاب L'espoir maintenant شامل بخشی از گفتگوهای سارتر و بنی لوی، به نام آن ها در سال 1991 منتشر می شود، ر.ک.ک.

5- Pouvoir et liberté ر.ک.ک.

6- در انقلاب فرانسه، شهر پاریس به چندین بخش یا کمیته های ناحیه که از شهروندان فعال و انقلابی متشکل بودند، تقسیم شده بود. یکی از مشهور ترین و انقلابی ترین آن ها، موسوم به les Sans-culottes، متشکل از زحمتکشان و خرده پاهای پاریسی بودند که بر ضد طبقه ی بورژوازی و اشرافیت جدید به مبارزه برخاستند و در جریان انقلاب نیز سرکوب شدند.

واژه Sans-culottes به لحاظ لغوی به کسانی گویند که «زیرشلواری»

بر تن ندارند. در آن زمان زحمتکشان و کسانی که کار یدی می کردند و تهیدست بودند شلوار هایی کوتاه و بدون زیرشلواری بر پا می کردند. در انقلاب فرانسه تمایز گذاری و هویت سازی بر اساس پوشش و جامه نیز انجام می گرفت.

7- Paul Chauvet رجوع کنید به پانوش کتاب قدرت و آزادی ص 18.

8- Albert Soboul رجوع کنید به پانوش کتاب قدرت و آزادی ص 18 و 21.

9- سه تن از چهره های انقلابی رادیکال فرانسه در دوران انقلاب فرانسه (1789) و سده ی نوزدهم:

(François Noël Babeuf (1760-1797

(Filippo Buonarroti (1761-1837

(Louis-Auguste Blanqui (1805-1881

10- نام اختصاری سازمان چپ پرولتاری : GP

11- تشکیل دهنده: Constituant

12- ترا فردی: Transpersonnel

13- آموزگار - مؤسس : Instituteur-instituant

14- لپ بی سر، مقاله ای از بنی لوی (پیر ویکتور) در مجله عصر نو شماره 367، 1977.

15- Jacques Roux یکی از چهره های رادیکال انقلاب فرانسه، معروف به کشیش سرخ و طرفدار سوسیالیسم و بنیان گذار گروه موسوم به خشمگینان Enragés، پس از دستگیری و محکوم شدن به مرگ، در سال 1794 در زندان خود کشی میکند. [مانیفست خشمگینان Manifeste des Enragés](#) یکی از نوشته های او است.

16- Zdeněk Mlynář (Müller – روشن فکر چپ، عضو منشور 77 و یکی از فعالان مبارزه برای حقوق بشر در چکسلواکی بود. او مؤلف کتابی تحت عنوان: به سوی سازماندهی دموکراتیک جامعه است که در 5 مه 1968 هنگام بهار پراگ و تهاجم ارتش پیمان ورشو به این کشور انتشار می یابد و مورد خشم و غضب مقامات وقت شوروی قرار می گیرد.

17- Jacek Kuron عضو کمیته دفاع از کارگران لهستان. مصاحبه. مجله عصر نو، شماره 372، 1977.

18- هانا آرنه در مقدمه ای تحت عنوان: آیا سیاست در نهایت معنایی دارد؟ ر.ک.ک.

19- کارل مارکس - مانیفست حزب کم. نیست به فارسی - ترجمه پکن صفحه های 49، 52، 53، 69.

20- ماتریالیسم تصادفی : Matérialisme aléatoire

21- پیشآمد، اتفاق : contingence

22- در این باره رجوع کنید به بحث های من در باره ی جدل افلاطون - سوفسطائیان پیرامون تعریف سیاست: در شماره های مختلف نشریه طزخی نو: [/http://www.tarhino.com](http://www.tarhino.com)

کتاب نامه

1. Jean Paul Sartre – Benny Lévy :

– Pouvoir et liberté, Verdier 2007.

– L'espoir maintenant, Verdier 1991.

– On a raison de se révolte, (avec P. Gavi), Gallimard, 1974.

2. Benny Lévy :

– Le meurtre du Pasteur – Critique de la vision politique du monde, Verdier, 2002.

– La cérémonie de la naissance, Verdier 2005.

– Les temps modernes, N° 367, Février 1977, Entretien avec Jean Raguénès, de Lip.

– Les temps modernes, N° 367, Février 1977, Lip acéphale.

– Les temps modernes, N° 372, Juillet 1977, Interview de Jacek KURON, Présentation : Pierre Victor

site: <http://www.bennylevy.co.il> –

:Louis Althusser .3

.Sur la philosophie, Gallimard, 1994 –

:Hannah Arendt .4

.Qu'est-ce que la politique ? Seuil, 1993 –

.Socrate et la question du totalitarisme, ellipses, 1999 –

:Karl Marx .5

مانیفست حزب کمونیست به فارسی. چاپ پکن