

«دشمن مشترک» و آزادی زنان

نوشین احمدی خراسانی



برآمد خیزش زن، زندگی، آزادی، برای ما زنان حامل دستاوردهای بزرگ و ماندگاری بوده است. از جمله، درکِ ضرورتِ همبستگی و ائتلاف میان گروه‌های متنوع جنبش زنان؛ درک این ضرورت که به‌رغم اختلاف نظر و عقاید گوناگون، به هر حال در یک خانه مشترک (وطن) زندگی می‌کنیم و شهروند این مملکت هستیم، و بدون وجود یکدیگر نمی‌توانیم کاری از پیش ببریم.

البته دغدغه‌ی ائتلاف گروه‌های زنان که به لحاظ اندیشه و روش کنشگری‌شان تفاوت‌های آشکاری دارند، همواره در جنبش زنان مطرح بوده و در گذشته به ائتلاف‌های موفق‌ی هم حول خواسته‌های مشخصی دست یافته است. حتا این دغدغه در دوره‌هایی از مرزهای جنبش زنان فراتر می‌رفت و بحث ائتلاف با گروه‌های دانشجویی، کارگری، معلمان، پرستاران و... نیز به میان می‌آمد. اما پس از خشونت‌هایی که در سال ۱۳۸۸ بر جامعه تحمیل شد و جامعه مدنی و جنبش زنان ضربات سنگینی را تحمل کرد و فضای جامعه با بن‌بست روبه‌رو شد، بحث ائتلاف نیز به محاق رفت. اما با ظهور جنبش ژینا، بار دیگر این دغدغه در میان کنشگران مدنی و سیاسی در داخل و خارج از کشور زنده شده است.

با این حال ائتلاف در شرایط کنونی با توجه به انسداد سیاسی موجود، چه در سطح کوچکتر بین گروه‌های زنان و چه در سطح بزرگتر بین نیروهای سیاسی تحول‌خواه، نیازمند دگرگونی عمیق در فرهنگ سیاسی موجود است؛ فرهنگی که در آن همواره خواسته‌ی تغییرخواهی مردم به «جابه‌جایی صرف در قدرت» تقلیل می‌یابد و در نهایت جامعه به دور باطلی رهنمون می‌شود که در آن خواسته‌های زنان مانند آنچه در انقلاب ۵۷ رخ داد قربانی خواهد شد.

ضرورت ائتلاف نیروهای تحول‌خواه

با گذشت دو سال از جنبش «زن، زندگی، آزادی» و فروکش کردن هیجانات ناشی از این جنبش اعتراضی، امروز بسیاری از افراد و گروه‌هایی که به آسیب‌شناسی این حرکت پرداخته‌اند، تقریباً هم‌نظرند که برای ایجاد تغییر در جامعه، راهی جز همبستگی میان مردم وجود ندارد و این همبستگی را در اتحاد و ائتلاف همه‌ی «نیروهای سیاسی مخالف

حکومت» می دانند. البته این نتیجه گیری، ساده ترین و تکراری ترین گزاره‌ای است که جامعه سیاسی یک کشور می تواند از پی ناکامی‌های جنبش‌ها و خیزش‌های گوناگون به آن برسد. اما افراد و گروه‌هایی که این «پیش فرض ابتدایی» را به عنوان «راه حل» ارائه می کنند در حقیقت هنوز به هیچ راه حل عملی دست نیافته‌اند. واقعیت این است که هر «تازه کار سیاسی» نیز چنین گزاره‌ی سهل و ممتنعی را در ذهنش دارد و در آرزویش می سوزد ولی در عمل، می بینیم که نحوه یکنش افراد و گروه‌های سیاسی مختلف، هر روز امکان این اتحاد را بیش از پیش از بین می برد. حتی همبستگی که میان کنشگران جنبش ژینا شکل گرفته بود را هر روز بیش از گذشته نابود می کند. آن هم در زمانه‌ای که شبکه‌های اجتماعی مجازی وجود دارد که این روند «واگرایانه» را شدت و حدت می بخشند. از این رو پرسش اصلی این است که به رغم آن که همگان به «جادوی اتحاد» پی برده‌اند، چرا چنین اتفاقی نمی افتد؟

در این میان برخی افراد و گروه‌های سیاسی که تجربه عملی پیچیده تری دارند، یک قدم از چنین گزاره‌هایی جلوتر می روند و ادعا می کنند که برای ایجاد همبستگی و «اتحاد» می بایست تمام نیروهای مخالف حکومت (حتیبا دیدگاه‌های متعارض و گاه متضاد) همدیگر را به عنوان «رقیب سیاسی» ببینند و نه «دشمن سیاسی»، تا راه برای ایجاد ائتلاف میان نیروهای سیاسی مختلف حول «دشمن مشترک» گشوده شود. در حالی که به نظر می رسد چنین راه حلی نیز نه امکان پذیر است و نه جامعه را به دموکراسی می رساند.

چرا ائتلاف حول «دشمن مشترک» امکان‌پذیر نیست؟

ابتدا می‌خواهم روی این مسئله انگشت بگذارم که چنین ائتلافی حول «دشمن مشترک» (با هدف «حذف دشمن»)، آنچنان که در سال ۵۷ اتفاق افتاد به دلایل مختلف امکان‌پذیر نیست، و در ادامه تلاش می‌کنم نشان دهم که این ایده، مطلوب هم نیست یعنی نمی‌تواند جامعه را به دموکراسی رهنمون کند.

از پس هر انقلابی که به گرد «دشمن مشترک» شکل گرفته و در نتیجه هدف‌اش صرفاً «حذف» و «جابه‌جایی قدرت سیاسی» است معمولاً نیروهای هم‌پیمان به سرعت به «دشمن جدید» تبدیل شده و به حذف یکدیگر اقدام کرده‌اند، به همین سبب گزاره معروفی همچون «انقلاب‌ها فرزندان خود را می‌بلعند» نه تنها در نظر، بلکه در عمل، در انقلاب ۵۷ توسط نیروهای سیاسی مختلف تجربه شده و به جمله‌ای رایج در ادبیات سیاسی تبدیل شده است. بنابراین طبیعی است که چنین گزاره‌ای مبتنی بر ائتلاف در برابر «حذف دشمن مشترک»، با توجه به تجربه انقلاب ۵۷، در عمل نمی‌تواند نگرانی نیروهای سیاسی را نسبت به سرنوشت مبهم‌شان پس از به قدرت رسیدن این ائتلاف، مرتفع سازد. وقتی حکومت، نه به عنوان یک رقیب قدر قدرت بلکه صرفاً «دشمن» فرض شود، باز هم هر نیروی سیاسی می‌تواند نیروی سیاسی مخالف خود را در قامت «حکومت آینده» به نوعی «دشمن فرضی آینده» تلقی کند و بنابراین امروز هم نتواند با آن به ائتلاف برسد. از این رو چنین ائتلافی حول «یک دشمن مشترک»، لزوماً نگرانی مردم از بروز نزاع قهرآمیز بعد از پیروزی میان نیروهای هم‌پیمان پیشین را از بین نمی‌برد. در ثانی نکته مهم آن است که وقتی هدف اصلی «حذف» باشد به طور طبیعی نیروهای خشونت‌گرا (لمپن‌ها، پوپولیست‌ها و مدافعان حمله نظامی خارجی)، و

نیز گروه‌ها و جنبش‌های مسلحانه طبعاً کارایی بیشتری دارند و در نهایت چنین ائتلافی را تحت تأثیر حضور خود قرار خواهند داد. در این صورت دیگر چه جایی برای دیگر نیروها باقی می‌ماند و چه نیازی به مردم هست؟ چون به‌قاعده، هر کاری را باید به دست «کاردان» سپرد، پس «منطقی» است که اگر هدف نه لزوماً دستیابی به آزادی بلکه حذف قدرت سیاسی از صحنه روزگار باشد، طبعاً چنین نیروهایی کاربرد بیشتری دارند تا مردم!

قابل انکار نیست که ارزش‌های خشونت‌گرا، بن‌مایه‌ی فرهنگ سیاسی «دشمن‌ساز» ماست. راهکارهای «حذف هرچه سریع‌تر و به هر وسیله» نیز به سمت افزایش خشونت می‌راند و در مقاطع استیصال (مستأصل‌شدن در مواجهه با حذف و خشونت دولتی) حتا تا سطح رضایت‌دادن به «مداخله خارجی» تنزل می‌یابد. در چنین شرایطی لمپنیزم سازمان‌یافته و گروه‌های خشونت‌پیشه، پس‌پشت مفهوم «رادیکالیزم هرچه بیشتر» پنهان می‌شوند و در بازی دشمن‌سازی، برنده میدان «حذف» می‌شوند.

از این منظر است که به نظر می‌رسد حتا اگر قرار باشد میان نیروهای گوناگون سیاسی ائتلافی صورت گیرد، راه عملی‌اش صرفاً رقیب فرض کردن نیروهای «درون‌اپوزیسیون» نیست، بلکه راه علاج‌اش از ریشه خشک کردن «دشمن‌اندیشی» و «دشمن‌سازی» در ادبیات، ذهنیت، فرهنگ و مبارزه سیاسی است. ارزش‌زدایی و ناتوان کردن «فرهنگ دشمن‌ساز» است که به نیروهای گوناگون اطمینان می‌بخشد که حضورشان در ائتلاف، در آینده به حذف خودشان به عنوان «دشمن جدید» نمی‌انجامد.

فرهنگ مسلط «دشمن‌ساز» این‌گونه عمل می‌کند که هر مخالفت و انتقادی از «من» یا گروه و دسته‌ای که من به آن تعلق دارم، به خصومت با من / گروه من، ترجمه می‌شود و آن منتقد

و مخالف بلافاصله در صفِ «دشمنان» قرار می‌گیرد؛ و بسته به نوع ایدئولوژی من یا گروه من، به «دشمن خدا»، «دشمن میهن»، «دشمن فرودستان یا طبقه کارگر»، «دشمن قوم و قبیله»، «دشمن اسلام»، «دشمن تمامیت ارضی کشور»، «دشمن لیبرالیسم» یا «دشمن زنان و فمینیسم» ... تبدیل می‌شود. دلیل‌اش هم این است که ما خود را نماینده آن ایدئولوژی و تفکر قلمداد می‌کنیم و بنابراین «انتقاد و مخالفت با خود» را، دشمنی با ایدئولوژی‌مان به حساب می‌آوریم. مثلاً من فمینیست که سیاست را حوزه «دوست / دشمن» (نور / ظلمت) قلمداد می‌کنم، هر نقد و مخالفتی با خودم را نه تنها دشمنی با «شخص خودم» بلکه آن را «دشمنی با فمینیسم» و در نهایت دشمنی با «زنان» تلقی می‌کنم.

خصلتِ فرهنگِ سیاسیِ «دشمن‌سازی» به گونه‌ای است که بی‌وقفه می‌گسترده و در ساحت‌های مختلف خود را بازتولید می‌کند. به همین سبب دشمن‌اندیشی اساساً نمی‌تواند به «یک دشمن» محدود شود، بلکه بی‌وقفه «دشمن‌های جدید»ی را خلق می‌کند. از این رو می‌بینیم که برخی از نیروهای سیاسی درون اپوزیسیون هم که به دنبال بدیل‌های جدیدی نیستند و همچون حکومت، همان فرهنگ و ارزش‌های قطبی‌گرای «انقلاب ۵۷» را دنبال می‌کنند، هر روز «دایره دشمنان»شان را وسعت می‌بخشند.

از سوی دیگر هنگامی که نیرویی سیاسی برای خودش «دشمن» تعریف می‌کند، در واقع خود یا سازمان‌اش تبدیل می‌شود به هر آنچه «دشمن» به آن مسلح است. در چنین شرایطی است که خشونت، تهمت زدن، ترور شخصیت، فحاشی، دروغ، اغراق‌گویی، ریاکاری، و یا هر وسیله‌ای که بتوان به «دشمن» ضربه زد؛ یعنی هر آنچه ارزش‌های دشمن تلقی می‌شود برای او هم چه بسا مشروع می‌شود.

البته مانند همیشه بسیاری خواهند گفت بعد از انقلاب (انقلاب صرفاً به معنای جابه‌جایی در رأس هرم قدرت) و با حذف دشمن کنونی، رقابت و دموکراسی را «تأسیس» خواهیم کرد و تنها مانع همانا «دشمن مشترک» است که با حذف آن، فی‌البداهه چنین روندی آغاز می‌شود. گویی دموکراسی، سکولاریسم، برابری و... را به یک‌باره می‌توان در جامعه سیاسی متحقق کرد که کنش سیاسی‌اش بر مبنای «دوست / دشمن» است و آن هم با همان ابزارهای دشمن‌اش!

گفتن ندارد که در چنین رویکرد «دولت‌محور»، امر سیاسی اساساً به معنای امر حکمرانی است و نه امر شهروندی. یعنی قرار نیست شهروندان، سیاست بورزند تا در کنار یکدیگر بتوانند کنش سیاسی‌شان را از مسیر تعاون و همدلی میان نیروهای گوناگون درون جامعه شکل بدهند و ببینند چگونه می‌شود جامعه‌شان را با وجود چالش‌های گوناگون، به شیوه‌ای انسانی و دموکراتیک اداره کنند. بلکه سیاست در ساحت «امر حکمرانی» و توسط گروهی نخبه‌ی سیاسی که قرار است با «نخبگان سیاسی حاکم» جابه‌جا شوند اتفاق می‌افتد. در چنین رویکردی نه «مردم» و نه «دموکراسی» معنایی متفاوت از آنچه در نظم موجود جاری است پیدا نمی‌کند، یعنی مردم صرفاً سیاهی‌لشکرند که به کار «جابه‌جایی در قدرت» می‌آیند.

چرا ائتلاف حول «دشمن مشترک» به دموکراسی نمی‌انجامد؟

این که چرا ایده ائتلاف میان نیروهای تحول‌خواه به‌گرد «دشمن مشترک» نمی‌تواند راهی عملی به سوی دموکراسی در جامعه ما بگشاید، در واقع باز می‌گردد به رویکرد سیاسی‌ای که درون این ایده نهفته است. یعنی بن‌بست چنین ایده‌ای، در رویکردش نسبت به سیاست

و امر سیاسی پنهان شده است. چون هیچ تعریف بدیلی از امر سیاسی - و سیاستی متفاوت - از آنچه نظم مستقر بر آن استوار است ارائه نمی‌دهد. در واقع تعریف سیاست نزد دولت‌مردان هم بر مبنای «دوست / دشمن» است، که نطفه‌اش پیش از انقلاب ۵۷ در جنبش ضدشاه بسته شد و پس از پیروزی انقلاب، حاکمان جدید چنین رویکردی از سیاست را تداوم دادند. در واقع پیش از انقلاب که ائتلاف حول دشمن مشترک شکل گرفته بود، پس از پیروزی انقلاب به سرعت تبدیل شد به ساختن «دشمن‌های جدید» و سپس به شناسایی «مزدورهای دشمن» و در نهایت به پروژه «خالص‌سازی».

در ضمن مسئله مهم‌تر آن است که این روند «دشمن‌سازی»، همواره بر اساس «خارجی‌سازی» از نیروهای سیاسی منتقد و مخالف، پیش رفته است. «خارجی‌سازی» در واقع روند محتوم امر سیاسی مبتنی بر «دوست / دشمن» و ائتلاف حول «دشمن مشترک» است که نظم سیاسی موجود را تغذیه می‌کند. از این رو برای حذف «مخالفان و دشمنان گوناگون»، آنان به مزدورانِ دشمن خارجی تبدیل شده‌اند و کار به آنجا کشیده است که «یک زن بدون روسری» در هیئت «مزدور دشمن خارجی» بازنمایی می‌شود. در واقع پروژه‌ی «خارجی‌سازی» بخش جدایی‌ناپذیرِ رویکردِ دو بُنی «دوست / دشمن» در امر سیاسی است که از ابتدای انقلاب ۵۷ عرصه‌ی سیاست ایران را در نور دیده است.

حالا جا دارد از خود پرسیم اپوزیسیونی که حامل همین رویکرد به امر سیاسی است، آیا می‌تواند بدیلی برای نظم موجود تلقی شود؟ یا این که فقط به کار جابه‌جایی در قدرت می‌آید یعنی «حذف‌های جدید اما با معیارهای متفاوت». در واقع مخالفان نظم کنونی هم برای آن که «دوستان» را گرد هم آورند، به ناچار باید «دشمن مشترک»شان (که حکومت

باشد) را «عاملی خارجی» و «نیروی بیرونی» معرفی کنند. زیرا اگر معیار گردِ هم آمدن و همبستگی میان مردم و هواداران، رفتار استبدادی و غیردموکراتیک دولت مردان و عدم رعایت حقوق فردی شهروندان باشد طبعاً همین رفتار غیردموکراتیک، بخش‌هایی از اپوزیسیون و نیز بخش‌هایی از مردم مخالف حکومت را نیز شامل می‌شود. در چنین وضعیتی بعید است که همه‌ی نیروها فارغ از رویکردشان نسبت به «آزادی» و «دموکراسی» بتوانند به ائتلاف دست یابند. اما وقتی معیار مبارزه بر پایه‌ی تقابل دو نیرو (نیروی درون جامعه، علیه نیروی خارجی) سازمان یابد به احتمال زیاد می‌تواند «همه دوستان» یعنی همه نیروهای مخالف و همه مردم را بدون توجه به دموکرات بودن یا نبودنشان، به گرد «حذف دشمن مشترک» که دشمنی «خارجی» تلقی می‌شود جمع کنند.

در واقع «دشمن» باید به نوعی «خارجی» و عنصری «غیراصیل» تلقی شود که انگار از کره ماه آمده و همچون نیرویی خارجی عمل می‌کند و ایران را «گروگان» گرفته است تا به این وسیله بین بقیه نیروهای سیاسی مخالف و متضاد با یکدیگر که در مقابل این «نیروی خارجی» قرار گرفته‌اند، اشتراک ایجاد شود. هم‌از این روست که می‌بینیم امروز گفتمان‌هایی همچون «گروگان گرفتن ایران توسط حکومت»، یا «استعمارگر»^۱ و یا «غیرایرانی» قلمداد کردن حکومت، برای شکل دادن و باورپذیر کردن مفهوم «دشمن مشترک خارجی» (پدیده‌ای خارج از مردم و نه برآمده از بخشی از مردم) به ضرورتی انکارناپذیر در سیاست‌ورزی بخش بزرگی از اپوزیسیون تبدیل شده است. در واقع برای «حذف» نیرویی

^۱ - واژه استعمار و استعمارگری در ذهنیت جامعه ما معمولاً با نیرویی خارجی که از بیرون جامعه آمده، مترادف و معنا می‌شود.

سیاسی که مخالف ماست باید به نوعی «خارجی سازی» شود و گرنه به قاعده نمی شود «بخشی از خود» (یعنی بخشی از جامعه) را از صحنه روزگار حذف کرد.

برای همین است که پیش از انقلاب برای شکل گیری ائتلاف میان مخالفان شاه، لازم بود که پادشاه مملکت به «مزدور آمریکا و امپریالیسم» تبدیل می شد تا به این وسیله همه نیروهای متفاوت و متضاد با یکدیگر را حول «حذف» آن گرد هم آورند. اگر این فرضیه درست باشد آن وقت اقبال به گفتمان «امپریالیسم» (به ویژه آمریکاستیزی) لزوماً ناشی از هژمونی چپ در افکار عمومی جامعه آن زمان نبود، کما این که دیدیم در جریان انقلاب اکثریت مردم به چپها اقبال چندانی نشان ندادند در نتیجه پس از پیروزی انقلاب و استقرار حکومت جدید به نحوی خشن حذف شدند و مردم هم به نوعی از آن شیوهی خشن و خونین حذف، استقبال یا در مقابل آن سکوت کردند.

در واقع مشکل اصلی آن بود که در میان مخالفان حکومت شاه مانند همین امروز، سیاست، جولانگاه تقابل قهرآمیز «دوست / دشمن» و «حذف دشمن مشترک» و در نهایت جابه جایی «نیروی خارجی» با «نیروی داخلی» تلقی می شد. مضاف بر اینکه، در آن زمان گفتمان ضدیت با امپریالیسم به ویژه آمریکاستیزی (از جمله به دلیل دخالت آمریکا در کشورهای دیگر) «تئوری مد روز جهانی» هم بود و صدالبته که درون حکومت شاه نیز نشانه هایی از وابستگی به آمریکا وجود داشت. به همین سبب گفتمان امپریالیسم می توانست پشتوانه ای باشد که از پادشاه «خارجی سازی» کنند. امروز گفتمان های دیگری همچون «ناسیونالیسم افراطی» (ملی گرایی کثرت گریز و خارجی ستیز) که در حال حاضر «مد روز جهان» هم شده، می تواند برای خارجی سازی از حکومت و شکل دادن به ائتلاف دوستان، مورد بهره برداری

قرار بگیرد چرا که می توان نشانه‌ها و نمودهایی از غیرملی بودن حکومت کنونی را هم ببیند و این گفتمان را روی آن سوار کنند. از همین روست که می بینیم در زمان انقلاب ۵۷، نوع خارجی سازی از حکومت شاه باعث می شود که آمریکاستیزی رشد کند و امروز هم نیروهای سیاسی، با توجه به خارجی سازی از حکومت کنونی، این «دشمن سازی» را در سطح بین المللی همگام با حکومت، دنبال می کنند و هر کشوری را که حکومت دشمن تلقی می کند، دوست و هر کشوری را که حکومت دوست فرض می کند، دشمن می انگارند. به جای آن که دیپلماسی بدیلی را در برابر دیپلماسی «دشمن ساز» حاکم به نمایش بگذارند و چنین ارزش هایی را در جامعه رشد دهند.

می خواهم بگویم همان قدر گفتمان ضدامپریالیستی در انقلاب ۵۷، مشکل ساز بود و جامعه را با چنین وضعیت نابسامانی مواجه کرد، که امروز گفتمان خارجی سازی از حکومت («غیرایرانی بودن»، «مزدور روسیه و چین» و...) می تواند انرژی جامعه را بار دیگر به ناکجا آباد سوق دهد. یعنی باز هم جامعه از شکل دادن و استقرار نظمی دموکراتیک که بدیل نظم جاری باشد، ناتوان می ماند.

دو تجربه‌ی متفاوت از انقلاب: «دشمن مشترک» یا «پروژه‌ی مشترک»

همان طور که پیشتر اشاره شد این رویکرد از امر سیاسی در قالب «دوست / دشمن مشترک»، در واقع برآمده از همان فرهنگ سیاسی انقلاب ۵۷ است و امروز نیز الگویی برای عمل سیاسی در میان برخی از نیروهای سیاسی شمرده می شود. اما غیر از تجربه‌ی انقلاب ۵۷، ما ایرانیان نوع دیگری از انقلاب را در تاریخ معاصر کشورمان تجربه کرده ایم و این تجربه

سیاسی بازمی‌گردد به «انقلاب مشروطه»، زمانی که نیروهای ترقی‌خواه به رغم گرایش‌های متفاوت‌شان اما توانستند جنبش بزرگی را شکل بدهند که به انقلاب مشروطه انجامید.

در واقع «ائتلافی» که در آن زمان در میان نیروهای گوناگون ترقی‌خواه - چه مذهبی و چه غیرمذهبی - به وجود آمد، به‌گرد «حذف سلطنت» به عنوان «دشمن مشترک» نبود، بلکه آنان با ارائه ارزش‌های نوین و تعریف پروژه‌های سیاسی دموکراتیک همچون استقرار قانون، تأسیس مجلس شورای ملی، حقوق ملت، مطبوعات آزاد، و ایجاد جامعه‌ای مدنی با هدف «تغییر شیوه حکمرانی و تحول نحوه‌ی زیست جامعه»، تجربه‌ی سیاسی تازه‌ای را در میان مردم ایران شکل دادند که خودش را در تغییرات اجتماعی بزرگ نشان داد.^۲ از پیامدهای مثبت و ماندگارش «آموزش و تحصیل زنان» بود که نقطه عطفی در ارتقای موقعیت زنان شد و در نتیجه تحول بزرگی در مسیر پیشرفت جامعه به وجود آورد. طبعاً حرکت مشروطه‌خواهان مسیر پر فراز و نشیبی را پیمود و در مقاطعی هم با انحرافات همراه شد ولی در مجموع سبب شد که جامعه گام‌های بلندی به سوی دموکراسی بردارد و در نتیجه برای نخستین بار حاکمیت را مشروط کرد به رأی و نظر مردم؛ و عرصه سیاست را از «دربار» به «مجلس شورای ملی» منتقل کرد.

از این زاویه مهم‌ترین حقی که در انقلاب مشروطه به مردم تفویض شد «حق رأی» بود، هرچند این پروژه سیاسی ناتمام بود از جمله «حق رأی» فقط برای گروهی خاص مثل روحانیون و اعیان و شاهزادگان و کسانی که جزو اصناف و مالکان شناخته می‌شدند در نظر گرفته شد و زنان و صنف‌های کم‌درآمد حق رأی نداشتند ولی لزوماً «تبعیض‌آمیز» بودن آن،

^۲. البته گروه‌هایی هم در زمان مشروطه وجود داشتند که خواهان حذف پادشاه بودند و نه مشروط ساختن آن، از این رو به ترور ناصرالدین شاه هم اقدام کردند. با این حال اما گرایش مسلط بر جنبش مشروطه و فکر مشروطه‌خواهی، گفتمان شکل‌دادن به ارزش‌های بدیل بود و نه حذف.

مشکل اصلی این پروژه‌ی سیاسی نبود، چرا که به طور طبیعی و در تداوم مبارزات در چارچوب همان «جامعه مدنی»ی ایجاد شده و مطبوعات آزادش، این تبعیض‌ها می‌توانست به تدریج از بین برود، چنانچه در برخی از جاهای دیگر جهان نیز مشابه همین روند طی شده است. کمااینکه زنان مشروطه‌خواه به پشتوانه وجود جامعه مدنی و نشریات آزاد، پس از مشروطه برای کسب حق رأی، تلاش و مبارزه‌شان را آغاز کردند و البته زمانی به حق رأی دست یافتند که متأسفانه دیگر حکومت وقت مشروط به رأی و نظر مردم نبود و تشکل‌ها و نهادهای جامعه مدنی و مطبوعات آزاد پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ توسط حکومت از بین رفته بود.

در هر صورت منظور آن است که اگر بخواهیم دو تجربه سیاسی در انقلاب ۵۷ و انقلاب مشروطه را با یکدیگر قیاس کنیم، (افزون بر وجود نیروهای سیاسی به مراتب دموکرات‌تر و کمتر ایدئولوژیک در انقلاب مشروطه در قیاس با انقلاب ۵۷)، ما با دو نوع ائتلاف متفاوت نیز میان نیروهای سیاسی و اجتماعی مواجه می‌شویم. در انقلاب مشروطه «پروژه و برنامه‌ای عملی و مشخص برای تغییرات بنیادی» که بتواند حقوق ملت را در برابر دست‌اندازی حکومت تأمین نماید و حکومت را مشروط و مقید به رأی مردم کند (مجلس نمایندگان مردم، مکان اصلی سیاست باشد) منشاء ائتلاف میان تحول‌خواهان بود و در این میان حتی حاکمیت وقت یعنی سلطنت قاجار نیز بخشی از پروسه تغییر قلمداد می‌شد و نه بخشی که «دشمن» است و حتماً باید «حذف» شود. اما در ائتلاف دوم (انقلاب ۵۷) «حذف دشمن مشترک» از صحنه‌ی جامعه، مبنای وحدت و ائتلاف شد و در نتیجه، جامعه نه تنها نتوانست به دموکراسی برسد بلکه با مشکلات بیشتری مواجه شد.

رهایی از ارزش های و دویبی انقلاب ۵۷ می تواند جامعه سیاسی ما را به سمت روش های دموکراتیک و اخلاقی تر بردارد؛ و این امر بی شک با دشمن سازی از «پنجاه و هفتی ها» و یا «توآب سازی از آنها» میسر نمی شود، بلکه با فاصله گرفتن از «روش» های سیاسی غیردموکراتیک آنان و تغییر «فرهنگ سیاسی» معیوب مان امکان پذیر خواهد شد؛ یعنی فاصله گرفتن از روش های غیردموکراتیکی که به نتیجه ای غیردموکراتیک رسید. در واقع ما کنشگران جنبش زنان، همراه با دیگر نیروها برای گذار به دموکراسی، به «انقلابی عمیق در فرهنگ سیاسی» مان نیازمندیم؛ یعنی انقلاب در فرهنگ سیاسی به ارث رسیده از دهه ی پنجاه خورشیدی که امروز بار دیگر و در لباسی ظاهراً نو، بازآفرینی شده و متأسفانه بر پایه ی: «دشمن سازی» به جای «شکل دادن به ارزش های دموکراتیک»؛ «حذف» به جای «همکاری»؛ «قطبی سازی» به جای «بدیل سازی»؛ «توسل به خشونت و حذف» به جای «توسل به دیپلماسی و مذاکره»، «تقسیم کردن گروه های مختلف مردم به مزدور / غیرمزدور» به جای «همبستگی»، «خارجی سازی» به جای «ادغام / انتگره سازی»، و... در بین برخی از نیروهای سیاسی قوام گرفته است.

جایگزینی «پروژه مشترک» به جای «دشمن مشترک»

همان طور که گفته شد در زمان مشروطه، نیروهای تحول خواه «پروژه قانون و تأسیس مجلس نمایندگان» برای مشروط و مقید کردن حکومت را مبنای «پروژه سیاسی مشترک» شان قرار دادند. پروژه سیاسی مشترک مشروطه خواهان قصه ای است ناتمام و می تواند برای ما زنان نیز الهام بخش باشد. زیرا مسئله آن است که در انقلاب ۵۷، اساس «سلطنت غیرمشروطه»

در مسیر شناسایی این سنت‌ها یا به‌قولی «حافظه‌ی جمعی و تاریخی»، باید بتوانیم نسبت‌شان را با این چالش‌ها روشن‌سازیم. چرا که مثلاً «پروژه‌های سیاسی» همچون «سکولاریسم» یا «ناسیونالیسم» (ناسیونالیسم افراطی/ ناسیونالیسم قومی) یا تعیین مدل حکومت در قالب «سلطنت/ مشروطه‌سازی/ جمهوری» و... که هر کدام‌شان می‌تواند مبنای «پروژه‌ای سیاسی» در دست نیروهای تحول‌خواه برای ایجاد تغییرات مورد نظرشان باشد، دارای پیشینه‌ای تاریخی هستند که اتفاقاً همین پیشینه‌هاست که تعیین می‌کند هر کدام از این پروژه‌ها - زیر تأثیر وقایع گذشته - برای مردم و نیروهای سیاسی چه معنایی می‌یابد و احتمالاً چگونه پیش خواهد رفت. زیرا این پروژه‌های سیاسی در مواجهه با سنت‌های سیاسی بازدارنده در جامعه می‌توانند قلب‌ماهیت دهند و اساساً به چیز دیگری غیر از آنچه از مفهوم انتزاعی‌شان بر می‌آید تبدیل شوند.

۱ - سکولاریسم: یکی از چالش‌های جامعه امروز ما مسئله «سکولاریسم» است. بی‌شک تجربه چهل و پنج سال اخیر نشان داده که دخالت شریعت‌ایجابی در امر حکمرانی می‌تواند به تبعیض‌ها و معضلات بسیاری در جامعه راه‌برد. از این روست که می‌بینیم امروز سکولاریسم به یکی از «پروژه‌های سیاسی مطرح» تبدیل شده و بسیاری آن را به «پروژه سیاسی مشترک ملت» تعبیر می‌کنند. ولی از آن‌جا که امروز نمی‌توانیم سکولاریسم را از تجربه سیاسی سلطنت رضاشاه تفکیک کنیم، مرکزیت بخشیدن به خواسته سکولاریسم می‌تواند برای بخشی از جامعه، به معنی «حذف» و «تبعیض‌های جدید» تلقی شود.

همان‌طور که گفته شد اساس مشروطیت بر پایه ائتلاف و همگرایی نیروهای مذهبی و غیرمذهبی بود و از این جهت پروژه‌ای کثرت‌گرا به شمار می‌رفت. این پروژه‌ی سیاسی، نیروهای رقیب‌اش را «دشمن» فرض نکرد، برای همین بود که توانست همگرایی و ائتلافی گسترده و مردمی ایجاد کند. اما در دروه‌ای که انحرافی در مشروطه ایجاد شد، در زمان رضاشاه بود و بخشی از آن، ناشی از اشتباه خود مشروطه‌طلبان بود که برای تشکیل دولت مرکزی قوی و ایجاد امنیت، با انتخاب رضاخان در مجلس شورای ملی به عنوان پادشاه، قدرت «دربار» و «ارتش» را با یکدیگر کاملاً ادغام کردند. عاملی هم که به این ادغام، سهولت و سرعت بخشید موقعیت خود رضاخان بود که با کودتایی که انجام داد وزیر جنگ شد و پس از آن به سلطنت هم رسید. در واقع رضاشاه با توجه به رویکرد نظامی‌اش، به بهانه حفظ امنیت، نهادهای جامعه مدنی را که پشتوانه‌ی قانون مشروطه بود از بین برد و سکولاریسم کثرت‌گرای نهفته در مشروطه را به «سکولاریسمی با مشت آهنی» فروکاست، و امروز در میان بخشی از جامعه (در واکنش به حاکمیت دینی) ای بسا چنین رویکردی مقبولیت یافته است. از این رو وقتی جامعه می‌خواهد به تبعیض‌هایی که بر اساس حاکمیت دینی اعمال می‌شود اعتراض کند، به نوعی روح رضاشاه را زنده می‌کند. «رضاشاه روح شاد» شعاری است که نشان می‌دهد بخشی از جامعه، به نوعی در برابر تبعیض‌ها و فشارهای طاقت‌سوز این نوع از حاکمیت، سکولاریسم نوع رضاشاهی را گره‌گشا می‌داند. از همین روست که می‌توان گفت، پروژه سکولاریسم در حافظه تاریخی و اعماق ذهنیت جامعه برخلاف رویکرد روشنفکرانه، لزوماً مفهومی تکثرگرایانه ندارد و همراه با پذیرش «دیگری» نیست.

به همین دلیل اگر سکولاریسم در مرکز «پروژه‌ی سیاسی مشترک» قرار بگیرد ممکن است با توجه به «سنت سیاسی رضاشاهی» و زنده شدن‌اش در امروز، پیامدهای منفی‌اش در این مقطع تاریخی بیش از پیامدهای مثبت‌اش باشد یعنی بخشی از جامعه را در برابر آن قرار دهد. چراکه پروژه سکولاریسم پتانسیل آن را دارد که جامعه را به دو قطبی «استبداد اسلامی / استبداد سکولار» رهنمون کند. در واقع این نوع سکولاریسم در حافظه جمعی بخش‌هایی از مردم، خودبه‌خود با «تکثرگرایی» و «آزادی» پیوندی ندارد و اگر این پیوند در میان مردم از دل گفتگویی جمعی برقرار نشود، جامعه را لزوماً به سمت «رفع تبعیض» و نظم سیاسی دموکراتیک سوق نمی‌دهد.

واقعیت این است که حاکمیت مبتنی بر دین، نتوانست جلوی سکولار شدن جامعه را بگیرد بلکه حتا به روند آن سرعت بخشید؛ درحالی که پادشاهی سکولار پهلوی به خاطر نبود دموکراسی، باعث پناه آوردن مردم به اسلام سیاسی شد که در نهایت به انقلابی اسلامی منجر گردید. از جمله دلایل ظهور این فرایندهای ظاهراً متناقض در کشور ما این است که حکومت‌ها در ایران همواره تکثر موجود در جامعه را نادیده گرفته‌اند و ساختارهای دموکراتیک نیز در ایران نهادینه نشده است. به طور کلی در پهنه‌ی خاورمیانه به ویژه در ممالک اسلامی، سکولاریسم که بنا به تعریف می‌بایست تکثرگرا باشد، به دلیل برخوردهای تقابلی نیروهای سیاسی درون این کشورها، در میان دو قطبی اسلام‌گرایی / غرب‌گرایی به‌دام افتاده است. این دو قطبی کاذب و غیرواقعی، درگیری دیرینه و پرهزینه‌ای در منطقه خاورمیانه به مردم تحمیل کرده که تا وقتی نیروهای تحول‌خواه، سکولاریسم را از چنبره‌ی این دو قطبی نجات ندهند به تحولی پایدار در جامعه‌شان کمکی نخواهند کرد. بی‌شک در

این قطب‌بندی، «غرب‌گرایی» برای بخش‌هایی از زنان خاورمیانه با توجه به تجربه‌های زیسته‌شان، جذاب است اما این دو قطبی ایجادشده، گرچه ممکن است در کوتاه مدت برای زنان دستاوردهایی داشته باشد ولی در نهایت این زنان هستند که قربانی چنین دو قطبی می‌شوند.

با توجه به این مسئله به نظر می‌رسد راه‌حل خروج از این دوگانه‌ی غرب‌گرایی / اسلام‌گرایی آن است که به جای مرکزیت‌بخشیدن به سکولاریسم، دموکراسی کثرت‌گرا را در صدر و قلب پروژه سیاسی مشترک قرار دهیم، تا سکولاریسم در ذیل آن قرار گیرد و نه برعکس. چرا که سکولاریسم بدون دموکراسی امکان‌پذیر است، ولی بی‌شک دموکراسی بدون سکولاریسم امکان‌پذیر نیست.

۲ - نوع حکومت: چالش دیگری که در جامعه ما وجود دارد، اولویت دادن و تمرکز بر «شکل حکومت» و مرجح دانستن آن بر مکانیزم‌ها و روش‌های ساخت دموکراسی است. یعنی اکثر نیروهای سیاسی عمدتاً پروژه سیاسی‌شان را بر محور شکل حکومت و نه محتوای آن تعریف می‌کنند و از این رو به چگونگی ارتباط شکل حکومت‌شان با دموکراسی در جامعه‌ای که سازوکارهای دموکراتیک در آن وجود ندارد نمی‌پردازند. امروز سه‌گانه‌ی نوع حکومتی که مطرح می‌شود عمدتاً به این ترتیب صورت‌بندی شده است:

۱- حکومت فردمحور (چه اسلام‌گرا چه ایران‌گرا)؛ ۲- مشروطه‌سازی حکومت فردمحور به رأی و نظر مردم؛ ۳- حکومت جمهوری. به نظر می‌آید در همه این سه نوع پروژه سیاسی، مسئله آن است که چه کسی در «رأس حکومت» باشد. درحالی که مسئله مهم و چالش

اصلی آن است که در اغلب کشورهای خاورمیانه از جمله ایران، همواره آن که در «رأس» قرار گرفته - چه از طریق آراء مردم و چه به صورت نمادین و چه غیرنمادین - در طی پروسه‌ای و با کمک نیروهای نظامی و امنیتی توانسته عرصه سیاست را به عرصه سیاست فردی خود تبدیل کند و این مشکلی است که ما ایرانیان پس از دو انقلاب بزرگ هنوز نتوانسته‌ایم حل و فصل‌اش کنیم.

واقعیت این است که در میان نیروهای متنوعی که حول مشروطه‌ساختن ولایت یا سلطنت به رأی و نظر مردم، و یا مثلاً بر اساس ایده‌ی جمهوری‌خواهی شکل گرفته‌اند، هم نیروهای غیردموکراتیک و هم دموکراتیک وجود دارند. بنابراین اگر ملاک اصلی، دموکراتیک‌بودن و نبودن باشد (یعنی همین ملاکی که اساس مشکل مردم با نظم موجود است)، آنگاه صرفاً شکل و مدل حکومت، نمی‌تواند محور اولیه و تعیین‌کننده باشد. به بیان دیگر در هر دو طیف می‌توان نیروهای خشونت‌گرایی یافت که قائل به حذف «دیگری» است و کثرت‌گرایی موجود در جامعه را نمی‌پذیرد و به دموکراسی باور حداقلی عملی ندارد. تجربه نشان داده که به رغم مشروطه‌کردن سلطنت در انقلاب مشروطه، باز هم سلطنت توانسته مشروطه را از بین ببرد و به طرف مطلقه‌شدن پیش برود، از این رو سلطنت‌طلبان به جای مقایسه انگلیس و ایران که در واقع دو جامعه متفاوت به لحاظ بنیان‌های دموکراتیک هستند، باید از خود بپرسند که چطور انحلال مشروطه به دست سلطنت در جامعه استبدادزده ایران امکان‌پذیر شده است؟ برای پاسخ به این پرسش ناگزیرند به مشکلات پروژه سیاسی‌شان رجوع کنند و ببینند که با چه سازوکارهای نهادمندی می‌خواهند از بروز دوباره

آن جلوگیری کنند و از این زاویه چگونه می‌خواهند روابطی دموکراتیک و اخلاقی با نیروهای متکثر درون جامعه برقرار سازند؟

از سوی دیگر جمهوری خواهان نیز می‌توانند از خودشان پرسند که چطور در کشورهای منطقه همچون سوریه، یا در روسیه، نظام انتخاباتی در نبود هیچ قدرت بالاسری، توانسته تبدیل به «فردِ منتخب ولی مادام‌العمر» شود؟ با توجه به چنین تجربه‌هایی است که هواداران نظام جمهوری ناگزیرند توضیح دهند که نسبت جمهوری خواهی‌شان را با دموکراسی چگونه نهادینه می‌کنند تا مثلاً به یک الیگارش‌ی تبدیل نشود و یا به سرنوشت جمهوری اول انقلاب فرانسه دچار نشود که استقرار جمهوری در نبود «آزادی‌های فردی» به ظهور جمهوری وحشت و اعدام‌های پُر شمار با گیتوین تبدیل شد.

واقعیت این است که جمهوری خواهی در جوامع مختلف با بنیان‌های فکری متفاوت و جنبش‌های گوناگونی پیش رفته است. برای مثال گاه با لیبرالیسم در مخالفت با سلطنت مطلقه تلفیق شده، و گاه قوانین مبتنی بر آزادی‌های فردی را غیر ضروری دانسته و در نتیجه به استقرار نظم سیاسی غیردموکراتیک منجر شده است. به هر حال منظور آن است که «دموکراسی» سرنوشتی محتوم برای هیچ کدام از این مدل‌های متفاوت از حکومت نیست. حتا سرنوشت محتوم جمهوری خواهی هم دموکراسی نیست.

از این رو اگر جامعه ما امروز پروژه دموکراسی را در مرکز پروژه سیاسی خود قرار ندهد و صرفاً بر پروژه‌های دیگر مانند سکولاریسم یا مدرنیزاسیون یا عدالت و... تأکید کند، باز هم تضمینی بر پایه‌ریزی و ایجاد روابط دموکراتیک و کثرت‌گرایانه وجود ندارد. ولی در

دستور کار قرار دادن دموکراسی، قطعاً سکولاریسم را با خود به همراه خواهد آورد و می‌تواند زمینه دستیابی به عدالت را نیز فراهم کند.

۳ - پروژه مشترک سیاسی و مسئله اقوام: به نظر می‌رسد با روی میز گذاشتن «دموکراسی کثرت‌گرا»، که بتواند بین این همه کثرت و تنوع در ایران، سازوکارهایی برای تعامل مسالمت‌آمیز برقرار کند، نه تنها سکولاریسم و شکل حکومت در ذیل آن قرار می‌گیرد بلکه چالش مهم دیگری که امروز با آن دست به گریبانیم نیز می‌تواند به نوعی حل و فصل شود و آن، چالش میان «پروژه‌های ناسیونالیستی» یا دوگانه‌ی «ناسیونالیسم افراطی / ناسیونالیسم قومی» است. ابتدا باید بینیم «ایران‌گرایی» که امروز مطرح می‌شود، چطور می‌تواند بازنمایی شود که کثرت‌گرایی و تنوع جامعه‌مان را به رسمیت بشناسد. روشن است که ملی‌گرایی کثرت‌پذیر با ناسیونالیسم کثرت‌گریز فرق دارد، همان‌طور که روحیه فدرالیستی مبتنی بر همبستگی («وحدت در کثرت») با روحیه تجزیه‌طلبی مبتنی بر جداساختن خود از «دیگری» هم فرق دارد.

ملی‌گرایی وقتی قابل دفاع است که مبتنی بر به رسمیت شناختن تکثر موجود در جامعه باشد. بنابراین ملی‌گرایی کثرت‌پذیر به وسیله‌ی همراه کردن پروژه‌ای دموکراتیک برای ادغام و انتگره کردن تمامی اقوام و مذاهب و زبان‌هاست که محقق می‌شود. در نتیجه از هر نوع ساختار دموکراتیک، از جمله نوعی از فدرالیسم که بتواند از «حاشیه‌سازی» گروه‌های مختلف مردم (به ویژه اقلیت‌ها) جلوگیری نماید، استقبال می‌کند. در حالی که ناسیونالیسم افراطی که به جای ادغام کردن به دنبال «حذف شهروندان متفاوت و ناهمسان» است، در

سرشت خود تنوع‌هراس و خشونت‌گراست و در ادامه‌اش برخلاف خواسته‌ی خود «ایران‌گرایان» ممکن است به جنگ‌های داخلی و در نهایت به تکه‌پاره‌شدن سرزمین ایران منجر شود.

تجربه بسیاری از کشورها نشان داده که اگر ناسیونالیسم به «پروژه سیاسی مرکزی» یک ملت ارتقاء پیدا کند، می‌تواند به حکومت‌های پوپولیستی و استبدادی و حتا فاشیستی بیانجامد. برای نمونه محمود احمدی‌نژاد توانست پوپولیسم خود را بر نوعی ناسیونالیسم سوار کند و خودش را از «سیاست و حاکمیت رسمی» جدا و مستقل نشان دهد تا از این رهگذر بتواند بخش‌های فرودست جامعه را با خود همراه سازد. در واقع هر گروه و دسته‌ای می‌تواند با روشی پوپولیستی، مدعی ناسیونالیسم باشد بدون آن که دموکراسی و کثرت را بپذیرد. از این رو ناسیونالیسم در تجربه جهانی به ویژه در زمانه کنونی عمدتاً مأمنی برای رشد فاشیسم و یا پوپولیسم بوده است.

از سوی دیگر ایدئولوژی ناسیونالیسم ملی / ناسیونالیسم قومی، از آن جایی که «پدر / مردانه» است، بر «بدن زنان» و نیز «پوشش زنان» سوار شده است. یعنی ناسیونالیسم معمولاً بر تبیین ویژه‌ای از «زن» (نمونه ایده‌آلی از زن) پیونده خورده که بتواند سمبل و پرچمی برای پدران و مردان ناسیونالیست باشد.

البته این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که ناسیونالیسم و یا ملی‌گرایی معمولاً در برابر فشارهای دشمن خارجی (به‌مثل در برابر استعمار) یا در زمانه‌ی ساخت «ملت - دولت» می‌تواند ابعاد واقعی به خود گیرد و محل پیوند و همبستگی درون جامعه باشد. همان‌طور که در برخی از برهه‌های تاریخی مانند جنبش ملی کردن صنعت نفت، توانست مأمنی برای

نیروی دموکراتیک در برابر فشار استعمار خارجی باشد؛ این جنبش به رهبری دکتر مصدق در کنار پروژه ملی کردن صنعت نفت، به جامعه مدنی قوی و تشکیل احزاب سیاسی پر و بال داد و در واقع ملی‌گرایی‌اش همراه با پروژه‌ای دموکراتیک بود.

جالب است که وقتی هجمه‌ی استعماری و دشمن خارجی وجود ندارد، کسانی که می‌خواهند امروز از ایدئولوژی ناسیونالیسم بهره ببرند، معمولاً برای کسب مشروعیت و حقانیت خود به ناچار دشمن خارجی را «در درون مرزها» خلق می‌کنند تا بتوانند حضور خود را ضروری جلوه دهند. از این رو دوگانه‌ی «ناسیونالیسم افراطی / ناسیونالیسم قومی» معمولاً می‌توانند با وجود یکدیگر به حیات خود ادامه دهند و مشروعیت کسب کنند. چرا که هر کدام آن دیگری را «دشمن خارجی علیه ملت خود» فرض می‌کند. به همین سبب است که ناسیونالیسم تنوع‌گریز و افراطی به بهانه خطر ناسیونالیسم قوم‌گرا، «اقوام» و «زبان‌های» «دیگر» را همچون «عامل خارجی و مهاجم» معرفی می‌کند که گویا از «درون مرزها» حمله کرده‌اند و الان نیاز به «انسجام ملی» در برابر «خارجیان» وجود دارد.

از سوی دیگر ناسیونالیسم قومی افراطی هم تکررگریز است و تنوع عقاید و تفاوت منافع و هویت‌ها و به ویژه ستم بر زنان در درون گروه‌های اتنیکی را با برجسته کردن مفهومی انتزاعی (قوم / ملت) خواسته یا ناخواسته زیر فرش پنهان می‌کند. از این زاویه به جای ارائه پروژه‌های دموکراتیک و راهکارهایی مثل فدرالیسم برای کاهش ستم و تبعیض‌هایی که بر گروه‌های اتنیکی اعمال می‌شود، پوپولیسمی قومی برمی‌سازد که بر احساس تحقیر و حاشیه‌بودگی مردم در گروه‌های اتنیکی سوار می‌شود تا خواست «آزادی، حقوق انسانی و رفع تبعیض» را با جابه‌جایی قدرت میان «پدران قوم حاشیه / در برابر پدران قوم مرکزی»

یکی بی‌انگارد. از این رو با ساختن «تعدد ملت‌ها» به جای «گروه‌های اتنیکی و تحت ستم»، مدینه‌فاضله‌ای را به تصویر می‌کشد که انگار قرار است با «ملت شدن» و از «شر ملتی دیگر» خلاص شدن، تمام تبعیض‌هایی هم که درون گروه‌های اتنیکی وجود دارد از جمله فقر و نابرابری‌ها، تفاوت‌های طبقاتی، نبود آزادی و حقوق زنان و... حل و فصل گردد! در واقع مشخص نیست دقیقاً «ملت‌بودگی» با یا بدون «دولت» چگونه خودبه‌خود می‌تواند حامل پیامدهای دموکراتیک برای مردم تحت ستم باشد؟ همانطور که «ناسیونالیسم افراطی فارس» هم نمی‌تواند بدون پروژه‌ای دموکراتیک و پلورالیستی و خشونت پرهیز، حامل دست‌آمد مثبت دموکراتیکی برای مردم خود باشد.

در واقع «ناسیونالیسم افراط‌گرای قومی» به جای ارائه پروژه‌های دموکراتیک و تأکید بر تکثر موجود در جامعه، «حاشیه‌بودگی» و اعتراض مشروع و به‌حق مردم به ستم اتنیکی را با ساختن «ملت مجزا» و در نتیجه به نوعی «خارجی‌سازی از خود»، به عرصه‌ی تقابل و دعوای میان «ملت‌ها» می‌کشاند، یعنی همان چیزی که خوراک پوپولیسم و ناسیونالیسم افراطی است و می‌تواند از آن محملی برای خشونت بیشتر بسازد؛ از قضا همین امر باعث می‌شود که نه تنها «ملت»‌اش را نتواند از خشونت حفظ کند، بلکه به افزایش تهدیدها و بروز خشونت و حذف بیشتر بر مردمان قوم خود منجر شود، آن هم در خاورمیانه‌ای مملو از جنگ و خشونت.

اما «دموکراسی کثرت‌گرا» می‌تواند پلی باشد که مردم با عبور از این پل، به فراسوی دوگانه‌های تخصم‌آمیز و قطبی‌سازی میان ناسیونالیسم ملی / ناسیونالیسم قومی دست یابند. البته این جایگزین وقتی به عنوان راه‌حل، مورد پذیرش واقع می‌شود که حقوق شهروندی

پیروان مذاهب و گروه‌های اتنیکی را به روشنی تضمین کند. یعنی به دنبال دست‌یابی به چند و چون تمرکز زدایی، تبعیض‌زدایی و نوعی از فدرالیسم متناسب با مختصات جامعه باشد.

جایگاه «آزادی‌های فردی» در پروژه سیاسی مشترک

اکنون پرسش مهم و راه‌گشا برای رفع مشکلات امروز ما زنان می‌تواند این باشد که پروژه سیاسی مشترک مورد نظر، چه نسبتی با جنبش ژینا برقرار می‌کند.

بنابر نظر برخی از اندیشمندان ایرانی، جنبش زن، زندگی، آزادی، برخلاف حرکت‌های اعتراضی ۹۶ و آبان ۹۸، محور اصلی‌اش بر «آزادی» قرار داشت و نه «عدالت». از سوی دیگر این جنبش نه با «انقلابی سیاسی» برای جابه‌جایی قدرت بلکه که با «انقلابی ارزشی» در حوزه اجتماعی و فرهنگی توانست ارزش‌های حاکم بر جامعه و حکومت را با پای فشردن بر «آزادی‌های فردی» (که «حق انتخاب پوشش» نمادش بود) مورد نقد و پرسش قرار دهد و با طرح این ارزش‌های بنیادین، یک گام بزرگ سرزمین ما را به گذار به دموکراسی نزدیک کند. در واقع پس از انسداد سیاسی به‌وجود آمده در ایجاد هرگونه تغییر در چارچوب‌های رسمی و نیمه رسمی، نسل جدید توانست روشی نو را بازآفرینی کند، یعنی به جای نیرو گذاشتن برای «تغییر دیگری» (تغییر و اصلاح مستقیم حکومت)، تلاش کرد «خود و جامعه‌اش» را تغییر دهد و به همین دلیل هم توانست فارغ از آن که «دیگری» (مثلاً حکومت) چه می‌خواهد و چه می‌کند، درون جامعه آن‌طور که خودش تشخیص می‌دهد زندگی کند و از این رهگذر، ارزش‌هایی که خودمختاری‌اش را محدود می‌کرد به چالش بکشد، ارزش‌هایی که در همدستی بین حکومت و بخش‌هایی از جامعه بازتولید می‌شود.

در واقع نسل جدید با «شیوه‌ی زندگی کردن و نحوه بودن‌اش» در جامعه، که حاصل تربیت و رشدیافتن درون خانواده‌ها به ویژه گسترش ارزش‌های طبقه متوسط بود که در آن نقش‌های مادر و پدر و فرزندان نسبت به گذشته تغییرات زیادی کرده بود، موفق شد از یک سو ارزش‌های دموکراتیک درون خانواده‌های طبقه متوسط را در سطح جامعه بگستراند و از سوی دیگر این تغییرات را به درون خانواده‌ها به شکلی گسترده‌تر بکشاند. به طور خلاصه این نسل به دنبال آزادی‌های فردی و خودمختاری خویش است و از این جهت ارزش‌های قیومیت‌طلبانه‌ای را که هم حکومت و هم بخشی از مردم در تحمیل آن شریک‌اند، نشانه گرفت و زیر سوال برد. به این ترتیب حداقل آنچه زنان جوان در این جنبش برای جامعه به ارمغان آوردند عبور از فرهنگ و ارزش‌های سیاسی و پدرسالارانه‌ی مسلط بود، فرهنگ و ارزش‌های پدرسالاری که تحول را صرفاً در تغییر حکومت جستجو می‌کرد.

از این رو به نظر می‌رسد هیچ نیروی سیاسی چه در ساختار حکومت و چه در میان منتقدان و اپوزیسیون‌اش احتمالاً نمی‌تواند صرفاً با تقاضای جابه‌جایی در «نخبگان سیاسی» در آن بالا، نسل جدید را با خود همراه کند، مگر آن که نسبت خودش را با آزادی‌های فردی و مدنی (که لغو قانون «حجاب اجباری» نمادی از آن است) مشخص نماید؛ به همین سبب ساختن پروژه سیاسی مشترک، بدون آن که آزادی‌های فردی و مدنی در مرکز نشسته باشد موفق به جذب نسل جدید نخواهد شد و در نتیجه ناکام خواهد ماند.

از این زاویه است که می‌توان گفت گذشته از افراد و جریان‌های خشونت‌طلبی که از «مبارزه برای حق انتخاب پوشش» به عنوان ابزاری برای پروژه سیاسی مخاطره‌آمیزشان (آرزوی

مداخله نظامی خارجی) استفاده می‌کنند،^۴ حتا در میان بخشی از نیروهای سیاسی موجود که هرچند با روش‌های خشونت‌پرهیز صرفاً به دنبال «جابه‌جای قدرت سیاسی» اند، هنوز و آن‌طور که انتظار می‌رفت از پیام و خواسته‌ی اصلی جنبش ژینا، فهم واقع‌بینانه‌ای کسب نکرده‌اند. از این جهت اگر جنبش ژینا و مطالبه‌ی اصلی نسل جدید را معیار قرار دهیم آنگاه می‌توانیم ببینیم «آزادی‌های فردی» در پروژه‌های سیاسی هر یک از نیروهای سیاسی موجود - در گذشته و امروز - چه جایگاهی داشته و دارد.

برای بررسی این موضوع، شاید بهترین معیاری که امروز می‌توان برای سنجش شیوه‌های مواجهه‌ی نیروهای مختلف سیاسی با مقوله‌ی آزادی‌های فردی و مدنی مشخص کرد، نحوه‌ی برخوردشان با مسئله «پوشش زنان» است. چرا که اولاً خواسته‌ی محوری جنبش ژینا نیز همین الغای حجاب اجباری بوده و هست؛ در ثانی مسئله حجاب در تاریخ ما آن‌چنان با تحولات کلان سیاسی گره خورده که می‌تواند معیار خوبی باشد برای آن که متوجه بشویم هر نیروی سیاسی واقعاً در برابر آزادی‌های فردی و مدنی چه رویکردی دارد.

اگر گفتمان‌های رایج در میان منتقدان و مخالفان حکومت را با دقت بررسی کنیم آنگاه می‌بینیم که بسیاری از نیروهای سیاسی، مبارزه نسل جوان با حجاب اجباری را صرفاً در رابطه با «ساخت حکومت» و ذیل «جابه‌جایی قدرت» قرار می‌دهند و به این ترتیب آن را در حد ابزاری برای «براندازی» یا «انقلاب» تقلیل می‌دهند، همان‌طور که در جنبش ضدشاه، حجاب به عنوان ابزاری برای براندازی شاه قلمداد می‌شد. در واقع همان‌طور که در جنبش

^۴ - به زعم برخی صاحب‌نظران چنین پروژه‌ای یعنی مداخله نظامی از سوی غرب، اساساً قابل اجرا نیست به همین سبب این گرایش درون اپوزیسیون را جدی تلقی نمی‌کنند، ولی مسئله آن است که وجود چنین جریانات و افرادی در مجموع برای پروژه دموکراسی‌خواهی در جامعه ما بسیار خطرناک‌اند.

ضدشاه «زن مبارز و انقلابی» به نوعی در پیوند با نوع پوششش اش تعریف می‌شد؛ و حکومت پس از انقلاب نیز «زن انقلابی» را همچنان با نوع پوشش پیوند می‌زند، امروز هم برای بخش‌هایی از نیروهای سیاسیِ موسوم به انقلابی یا برانداز، «زن انقلابی» به نوعی با نوع پوششش اش پیوند یافته، به طوری که به «زن باحجاب» با تردید نگریسته می‌شود و در مورد برانداز یا انقلابی بودن اش شک و شبهه وجود دارد. در واقع مسئله آن است که برخلاف نگاه نسل جدید زنان به پوشش خود، اما در میان اغلب نیروهای سیاسیِ شناسنامه‌دار، پوشش زنان از چنبره «حوزه عمومی» خارج نشده و همچنان به عنوان ابزاری برای تغییر در حوزه عمومی و برای ساخت حکومت استفاده می‌شود.

برای نمونه برخی از نیروهای سیاسی امروز این گزاره را مطرح می‌کنند که «اگر حجاب اجباری ملغا شود، حکومت فرو می‌پاشد»، در حالی که اگر واقعاً باور داشتند که با الغای حجاب اجباری، جمهوری اسلامی دچار دگرگونی بنیادی می‌شود، پس به قاعده می‌بایست پروژه سیاسی خود را حول «لغو حجاب اجباری» قرار دهند و همه نیروهای سیاسی، به گرد آن ائتلاف کنند تا حجاب اجباری ملغا شود و در نتیجه «حکومت خودبه‌خود فروپاشد» در حالی که برعکس عمل می‌کنند، یعنی جابه‌جایی قدرت را در اولویت می‌گذارند تا پس از آن، حجاب اجباری خود به خود ملغا شود!

همچنین برخی از این نیروهای سیاسی مشکل «حجاب اجباری» را صرفاً موضوعی در شکل «ظاهری زنان» قلمداد می‌کنند و نه نمادی از آزادی‌های فردی، از این رو می‌پندارند که پس از جابه‌جایی قدرت سیاسی، «خود به خود» زنان می‌توانند به «آزادی در نداشتن حجاب» دست یابند. در حالی که «آزادی نداشتن حجاب» لزوماً به معنای «آزادی فردی در انتخاب

پوشش» نیست، بلکه «آزادی فردی» در این حوزه به معنای آن است که هیچ دولتی به بهانه «منافع و مصلحت عمومی» که خودش تعریف می‌کند (به‌مثل «ساختن حکومتی اسلامی» یا «پادشاهی» یا «حکومت جمهوری» یا حتا به بهانه‌ی «امنیت جامعه») نباید حق داشته باشد که به زنی بگوید حجاب بگذارد یا کشف حجاب کند؛ همچنین جامعه و هیچ فرد و نیروی سیاسی نیز به بهانه آنچه که منافع و خیر عمومی می‌پندارد نیز نباید حق داشته باشد به زنی بگوید حجاب نداشته باشد، و نه حتا هیچ فمینیست یا کنشگر جنبش زنان حق نداشته باشد که به بهانه خیر عمومی زنان، به زنی دیگر بگوید که «حجاب‌اش را کنار بگذارد» و...

از این زاویه است که گفتمان «کشف حجاب» به عنوان روز «آزادی زنان» مشکل ساز است. چرا که وقتی افراد و نیروهای سیاسی همچنان کشف حجاب رضاشاه را آزادی زنان قلمداد می‌کنند، نشان دهنده آن است که از «آزادی فردی» و «آزادی زنان» فهم به‌روزی ندارند چرا که آزادی فردی یعنی آزادبودن او از اجبار و مانع و محدودیت! حال چطور ممکن است اجبار در «بی‌حجابی» توسط حکومت به نام «آزادی زنان» شناخته شود؟

البته این که برخی بگویند رضاشاه برای ایجاد «زندگی بهتر» برای زنان (زندگی بهتر تحت لوای مدرنیزاسیون) کشف حجاب را اجباری کرد، فرق می‌کند تا بگویند کشف حجاب باعث «آزادی زنان» شد. با این حال اگر هم قائل به این باشیم که رضاشاه پهلوی برای ایجاد «زندگی بهتر برای زنان» این کار را کرد و برای همین به نفع زنان بود، آنگاه باید پرسید که چه کسی می‌تواند «مرجع تصمیم‌گیری» در مورد آن باشد که «زندگی بهتر برای هر یک از زنان» چیست؟ در واقع اگر قرار باشد تعریف زندگی بهتر برای زنان را به حکومت واگذار کرد و مداخله دولت رضاشاه را به رسمیت شناخت آن وقت چطور می‌خواهیم بگوییم که

مداخله جمهوری اسلامی در موضوع حجاب، مشروعیت ندارد؛ به هر حال امروز هم حکومت با همین عنوان یعنی ایجاد «زندگی بهتر برای زنان» (زندگی بهتر تحت لوای جامعه اسلامی) حجاب را اجباری کرده است چون فکر می‌کند جامعه اسلامی شده، پس سعادت مردم از جمله زنان را بهتر تأمین می‌کند. گفتن ندارد که با پذیرش این رویکرد به آنجا می‌رسیم که هر که زورش برسد و حکومت را در اختیار بگیرد و بتواند «زندگی بهتر» را برای زنان از نگاه خودش «تعریف» کند، می‌تواند بگوید «زنان چطور لباس بپوشند و چطور زندگی کنند و سعادت‌شان را در چه بدانند».

از چنین گزاره‌هایی قاعدتاً به اینجا می‌رسیم که آن گروهی از زنان که سعادت‌شان را همسو با سعادت‌ی که مدنظر حکومت است تعریف می‌کنند می‌توانند «آزاد» باشند و گروهی دیگر که سعادت‌شان را متفاوت با حکومت تفسیر می‌کنند نمی‌توانند «آزاد» باشند. به این ترتیب گویا قرار است همیشه «آزادی بخشی از زنان» را در گرو «اسارتِ بخشی دیگر از زنان» قلمداد کنیم و نه آن که «آزادی خود» را در گرو «آزادی دیگری» بدانیم. این همان کاری است که ما در بیش از صدسال اخیر بر سر زنان آورده‌ایم.

در زمان انقلاب، سازمان‌های سیاسیِ چپ به دلیل «اشتباهی تاکتیکی» پشت زنان را برای دستیابی به «آزادی پوشش» خالی نکردند بلکه به آن دلیل بود که اغلب چپ‌ها در جهان برای «آزادی‌های فردی» اولویتی قایل نبودند. آنها آزادی‌های فردی را «آزادی‌های صوری» قلمداد می‌کردند. زیرا شکل‌گیری اندیشه چپ به خاطر کمبودهایی شکل گرفت که جامعه مدرن و دموکراسی لیبرال از آن رنج می‌برد در نتیجه چپ‌ها در آن کشورها لازم نبود بر

«آزادی‌های فردی» تأکید و پافشاری کنند چون در آن جوامع این آزادی‌ها به برکت مبارزات مردمی در شکل قوانین نهادینه شده بود.

در این جا می‌توان به مسئله‌ی جمهوری‌خواهی هم گریزی زد به این معنی که جمهوری‌خواهان ایرانی نیز با توجه به موقعیت و چالش‌های اصلی در جامعه ایران، باید نسبت و فاصله‌ی پروژه سیاسی‌شان را با «آزادی‌های فردی» - که جنبش ژینا بر آن استوار بود - مشخص کنند و گرنه دوباره بدون توجه به موقعیت جامعه‌مان، می‌توانند به دنباله‌روی غیرخلاق از اندیشه‌هایی سوق یابند که در کشورهای دموکراتیک کاربرد ولی در موقعیت جامعه ما ممکن است مضر باشد. برای نمونه در فرانسه‌ی امروز، بخشی از فرانسویان جمهوری‌خواه که همچنان خود را پایبند به آرمان‌های جمهوری‌خواهانه‌ی انقلاب فرانسه می‌دانند - و نقدی هم به آن آرمان‌ها نکرده‌اند - معتقدند که برای «پاسداشت آرمان جمهوری» شان باید برخی از آزادی‌های فردی را زیرپا بگذارند، از این رو مثلاً با «ممنوع کردن برقع زنان در معابر عمومی» موافق‌اند. گفتن ندارد که چنین ایده‌هایی برای محدود کردن «آزادی‌های فردی» برای پاسداشت «جمهوری» در جامعه‌ای صورت می‌گیرد که به هر حال «آزادی‌های فردی» در آنجا به رسمیت شناخته شده است.

در نهایت اگر مردم و نیروهای سیاسی بر آزادی‌های فردی در حوزه خصوصی به توافق نرسند و این مسئله به ارزشی بنیادین در جامعه تبدیل نشود، به صرف جابه‌جایی در قدرت، این مشکل به طور ریشه‌ای حل و فصل نمی‌شود و همواره در چنبره «دعوا بر سر قدرت سیاسی» پای پوشش زنان به میان خواهد آمد.

خلاصه کلام یا سخن پایانی

اگر با رویکردِ زندگی‌ساز زنان جوان در جنبش زن، زندگی، آزادی بخواهیم در عرصه سیاسی پیش برویم، ناگزیریم خوانش تازه‌ای از امر سیاسی داشته باشیم یعنی یعنی به جای آن که امر سیاسی را عرصه‌ی «دوست/دشمن»، و سیاست را «امر سیاست‌مداران و نخبگانِ خاص خود»، و ائتلاف را حول «دشمن مشترک» تعریف کنیم، لازم است امر سیاسی را امر شهروندی؛ و عرصه سیاست را عرصه «بدیل‌سازی در برابر ارزش‌های رسمی و مسلط»؛ و ائتلاف را حول «پروژه مشترک با ارزش‌های بدیل و دموکراتیک» در نظر بگیریم. از این منظر است که پتانسیل ظهور جامعه آینده (نمایی از آنچه مردم می‌خواهند) پدید خواهد آمد. به بیان دیگر جامعه‌ی آینده از میان گفتگویی ملی شکل می‌گیرد که از محدوده‌ی نخبگان و گروه‌های سیاسی فراتر می‌رود و در گستره‌ای وسیع‌تر، در میان گروه‌های متکثر شهروندان به گفتگو گذاشته شده و خرد جمعی را شکل می‌دهد که پشتوانه‌ای برای تغییرات واقعی درون جامعه باشد. به این ترتیب است که ارزش‌هایی بدیل و دموکراتیک از پایین (از بطن جامعه) متولد می‌شود، ارزش‌هایی که می‌تواند ستون‌های فرهنگ سیاسی غیردموکراتیک دشمن‌پنداری موجود را چنان جابه‌جا کند که دیگر نظم سیاسی حاکم را روی آن پایه‌ها نتوان استوار نگه داشت.

در این میان کنشگران جنبش زنان می‌توانند از سه جهت نقش مؤثری در این روند ایفا کنند. **اول:** روشن است که زنان، گروه سیاسی، طبقاتی، قومی یا مذهبی خاص نیستند بلکه آنان نیمی از جامعه‌اند که در همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی و اقتصادی و قومی و مذهبی پراکنده‌اند. از این رو کنشگران زن می‌توانند با توجه به این موقعیت، آغازگر ایجاد فرهنگ

نوبتی در عرصه سیاسی و اجتماعی باشند و فرهنگ سیاسیِ پدرسالار موجود در همه این گروه‌های مختلف را مورد بازنگری جدی قرار دهند. چرا که تجربه زیسته‌شان نشان داده که در تمام تحولات کلان درون جامعه، زنان به نوعی در بخش «حذف شده» قرار داشته‌اند از این رو بیش از دیگر بخش‌های جامعه قربانی فرهنگ سیاسی معیوبی هستند که مبتنی بر «حذف» و «دشمن‌سازی» است. در نتیجه زنان شاید بیش از بقیه بتوانند مشوقِ ساختن بدیل‌هایی برای فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه باشند که در آن «حذف دیگری» مبنایی نداشته باشد بلکه یافتن سازوکارهایی برای مدیریتِ دموکراتیکِ تعارض‌های موجود، و تسهیل‌گر گفتگو و همدلی میان گروه‌های گاه متعارض مردم باشد.

دوم: به نظر می‌رسد «آزادی زنان» پاشنه آشیل روند مدرنیسم در جامعه ما بوده است در نتیجه، نحوه حل و فصل «مسئله زنان» نقش مهمی در دستیابی جامعه ما به دموکراسی دارد. چرا که پدرانِ مدرنیست ما^۵ (پدران مشروطه‌طلب / لیبرال‌های ایدئولوژیک و...) که مدرنیسم را صرفاً منشاء «آزادی و پیشرفت» قلمداد می‌کردند، و پدرانِ ضد مدرنیست ما (پدران اسلام‌گرا / چپ‌های ایدئولوژیک منتقد مدرنیسم و...) که مدرنیسم را صرفاً منشاء «سلطه» (و در نتیجه بی‌هویتی و ناامنی خود) قلمداد می‌کردند، باعث نبردهای بی‌حاصلی شده‌اند که خواسته یا ناخواسته از «بدن زنان» گذر کرده است. در واقع تاریخ خاورمیانه و تاریخ کشور ما مملو از نبردهای پرهزینه‌ی این دو گروه است که دو وجه مدرنیسم (و امروز البته

۵ - برای بحث مفصل‌تر در این مورد می‌توانید به مصاحبه نگارنده با وبسایت «انکار» مراجعه کنید:

<https://enkarmag.com/articles/bf7۷۸۴۲۷-۶۲۰۳-۴d۲۹-Ac۴۷-۴f۰d۰fb۸۷۹۱f>

جهانی شدن نیز به آن اضافه شده) را به نبرد تاریخی میان غرب گرایی / اسلام گرایی (هویت اسلامی و یا حتا ایرانی) فرو کاسته‌اند، و جالب است که هر دو این گروه‌ها، بدن زنان یعنی بدن نیمی از جمعیت را به عنوان منشاء اقتدار و هویت خود، مورد تاخت و تاز قرار دادند. روشن است که در این میان آنچه گم شد «آزادی زن» و «فردیت» او بود. بدین ترتیب انقلاب مشروطه که آغازگر مدرنیته در جامعه ما بود متأسفانه در تندپیچ‌های مهم تاریخی، به جایی کشیده شد که در ذهنیت جامعه، مدرنیسم و غرب گرایی یکی پنداشته شد و این ذهنیت اتفاقاً بر «بدن زنان» حک شد، و از این رو در مقابلش راه‌هایی از غرب گرایی (مدرنیسم) نیز «اسلام گرایی» تعریف شد که باز هم بر «بدن زنان» حک شد.

این درحالی است که بالاخره یک روزی همه ما باید بپذیریم که اولاً مدرنیسم (همان‌طور که جهانی شدن) سرنوشت زندگی و دنیای امروز ماست و از آن گریزی نیست؛ در ثانی این واقعیت را نیز انکار نکنیم که مدرنیسم همواره با «آزادی و پیشرفت»، و هم‌هنگام با «سلطه‌گری» پیوند داشته است؛ منظور سلطه‌گری بر طبیعت، سلطه‌گری بر منابع جوامع دیگر (استعمارگری)، سلطه‌گری علیه هویت‌های ملی تحت عنوان جهان‌شمول گرایی افراطی و... است. به‌رغم این واقعیت اما مدرنیست‌ها به طرز یک‌جانبه صرفاً بر «آزادی و پیشرفت» مدرنیته تأکید کرده‌اند و اسلام‌گرایان نیز با تعصب بر «سلطه‌گری» مدرنیته. طبعاً نادیده‌انگاری و انکار این دو وجه مدرنیته، باعث شده که راه‌حل‌ها در خاورمیانه به دوگانه‌ی ظاهراً آشتی‌ناپذیر «غرب گرایی / اسلام گرایی» راه‌برد؛ و نتیجه‌اش به جنگ‌های کاذب، بی‌پایان و فرصت‌سوز منجر شود؛ و هیچ‌گاه به «نبرد واقعی» یعنی نبرد برای دست‌یابی به ساختارهای دموکراتیک کثرت‌گرایانه‌ای که هم بتواند از آزادی و پیشرفت مدرنیته، جامعه را بهره‌مند

کند و هم بتواند در ساختاری خردگرایانه و دموکراتیک همراه با همبستگی میان هویت‌های متکثر جامعه، سلطه‌گری‌ها را مهار و به نفع جامعه تمام کند.

همان‌طور که گفته شد، پروژه ناتمام مشروطه بهترین تکیه‌گاه تاریخی ما به سمت گذار به دموکراسی است و می‌تواند الهام‌بخش «پروژه سیاسی مشترک» قرار گیرد ولی به شکلی انتقادی و شاید عمدتاً از زاویه «آزادی زنان» به معنایی که پیشتر به آن اشاره شد. چرا که به نظر می‌رسد در دوره مشروطه، نحوه‌ی ورود پدرانِ مدرنیست به مسئله زنان باعث شد «تن زنان» بهانه‌ای برای از بین بردن «تکثرگرایی» اولیه مشروطه‌خواهان شود و در نهایت نتواند گروه‌های مختلف مردم را در جهت اهداف مشروطه یکپارچه نگه دارد. همان‌طور که در انقلاب ۵۷، نحوه ورود انقلابیون به مسئله زنان باعث شد که سیر حرکت انقلاب، به جایی برسد که «تن زنان» بهانه‌ای شود برای رهایی از سلطه‌گری مدرنیسم غربی.

حالا به نظر می‌رسد که اگر امروز می‌خواهیم به دنبال دموکراسی پلورالیستی و مبتنی بر به رسمیت شناختن کثرتِ درون جامعه باشیم و از این منظر مدرنیته‌ی خودمان را (حداقل مانند نمونه‌های موفق‌تر از ایران یعنی ترکیه و تونس) پی‌بگیریم، می‌بایست کثرت و تنوع نهفته در جامعه را به رسمیت بشناسیم که این کار احتمالاً از طریق نحوه‌ی درست ورود به مسئله زن و رهاساختن «تن زنان» از دوگانه‌ی مدرنیسم غرب‌گرا / اسلام‌گراییِ ضدغرب، میسر می‌شود. یعنی نباید یک‌بار دیگر از «شر» اسلام بنیادگرا به «شر» غرب‌گراییِ جهان‌شمول‌وار افراطی متوسل شویم و این جنگِ دیرپایِ خاورمیانه‌ای را باز تولید کنیم. از این زاویه است که کنشگران زن در فرآیند شکل‌دادن به گفتمانی که منجر به رهاسازی زنان

و تن‌شان از این دوگانه کاذب می‌شود می‌توانند نقش اثرگذاری داشته باشند و بر این نبرد خانمان‌سوز نقطه پایانی بگذارند.

اما مسئله آن است که اگر کنشگران زن واقعاً بخواهند از پس این نقش برآیند که هم تن زنان را آزاد کنند و هم به فرآیند دموکراسی کثرت‌گرا در جامعه‌شان یاری رسانند لازم است ائتلافی گسترده میان خود را شکل بدهند که به عنوان «جنبش زنان» بتوانند به این گفتمان قدرت بخشند.

در جنبش ژینا، زنان جوان فاعلیت بی‌نظیری از خود نشان دادند، اما شاهد بودیم که چگونه گفتمان‌های پدرسالارانه (که در تار و پود جامعه رخنه دارد) در قالب ایدئولوژی‌های مختلف و با هویت‌های مختلف، بلافاصله سر بلند کردند و آزادی زنان و حق انتخاب‌شان را دوباره به جنگ قدرت میان ایدئولوژی‌های‌شان تقلیل دادند. بنابراین زنان به شکل فردی از پس جامعه پدرسالار و ایدئولوژی‌هایش بر نمی‌آیند و در نهایت به سیاهی‌لشکر این نیروهای سیاسی تقلیل می‌یابند.

از این رو اگر زنان از گروه‌های مختلف بتوانند ائتلافی گسترده شکل دهند و گفتمانی مستقل را پایه‌ریزی کنند که بتواند با صراحت به نقد رویکردهای ایدئولوژیک و پروژه‌های مبتنی بر «دشمن‌سازی» از تمامی نیروهای سیاسی پردازد، طبعاً می‌توانند امیدوار باشند که دوباره قربانی نبردهای بی‌پایان پدران (پدر ملت / پدر امت / پدر قوم و قبیله / پدر مذهبی / پدر بین‌المللی و...) نخواهند شد.

از این منظر امروز جنبش زنان به نقطه‌ی تاریخی مهمی رسیده است که اگر موفق شود با ائتلافی گسترده گفتمانی را شکل دهد که مبتنی بر آزادی زنان باشد، آن وقت دیگر می‌

تواند برای طرفِ یک طرفِ این دعوا به سوی آن طرفِ دعوا غش نکند؛ ضمن این که همچون انقلاب ۵۷، برای رفع «سلطه»، به «آزادی» پشت نکند و یا برای دستیابی به آزادی، سلطه‌ی موجود در مدرنیسم و جهانی‌شدن را نادیده نگیرد و «غرب» را یک کلیت واحد و معصوم تلقی نکند.

مارکسیسم، لیبرالیسم، فمینیسم و حتا حقوق بشر، اگر به عنوان ایدئولوژی‌های جهان‌شمول و امور مقدس شناخته شوند (و نه به عنوان اندیشه‌هایی برآمده از تجربه‌های زیسته‌ی مردمانِ جوامع مختلف دنیا که برای دستیابی به راه‌حل‌هایی برای چالش‌های موجود در جامعه‌شان شکل داده‌اند) آنگاه این اندیشه‌ها به جای درس‌آموزی برای ما، به کلیشه‌های جایگزینِ فکرناشده در برابر چالش‌های درون جامعه خودمان تبدیل می‌شوند و طبعاً نمی‌توانند برای یافتن راه‌حل‌هایی در مورد چالش‌های بغرنجِ اکنون‌مان، کمک‌چندانی بکنند، راه‌حل‌هایی که می‌بایست با توجه به تجربه‌های تاریخی خودِ ما و چالش‌های درون جامعه در گفتگوی ملی و فراگیر شکل بگیرد.

بنابراین اگر زنان در غوغای نبردِ مردانه بخواهند واقعاً قدرتی به دست آورند باید در ائتلافی مستقل از «پدران همه ایدئولوژی‌های موجود» گرد هم آیند و برای بازپس گرفتن «تن خود» فارغ از نبردهای قدرت میان این پدران، گفتمانی مستقل را شکل دهند. گفتمان مستقلی که برای «تعیین قواعد دموکراتیک» به کار آید تا گفتمان‌های تاریخی پدرسالار - که امروز هم در اکثر نیروهای سیاسی بازتولید می‌شود - دوباره نتوانند مانند آنچه در جنبش ضدشاه اتفاق افتاد به بهانه «تفاوت میان زنان»، جامعه را از داشتنِ جنبش مستقل زنان و گفتمانی مستقل، بی‌نیاز اعلام کنند و با این ترفند، قدرت زنان را در برابر قدرت نیروهای سیاسی موجود، به

انزوا بکشانند. به این طریق جنبش زنان می‌تواند به جای ارائه لیست بلندبالای خواسته‌های زنان، قواعد گذار به دموکراسی را تعیین کند. چرا که «تعیین قواعد بازی» مهم‌ترین بخش حرکت جامعه به سوی دموکراسی است و اینجاست که معمولاً زنان و خواسته‌هایشان قربانی می‌شوند.

سوم: در جامعه ما مردان به صرف جنسیت‌شان از «حق داشتن حقوق و امتیازاتی» برخوردارند ولی مشکل وقتی پیچیده می‌شود که این حقوق بر مبنای آن نیست که مردان «بشر / انسان» تلقی می‌شوند و از این رو دارای «حقوق فردی» طبیعی یا خدادادی برای کنترل و مالکیت بر زندگی خود و سرنوشت‌شان هستند. در واقع این حقوق و امتیازات به آنها تعلق می‌گیرد چون «حق مالکیت بر خود، زن و فرزندان» را دارند، اما «حق مالکیت بر سرنوشت‌شان» را ندارند، چرا که موقعیت مردان بسته به جایگاه‌شان در سلسله‌مراتب پدران تعیین می‌شود. از این رو سیستم توزیع امتیازات در میان مردان با توجه به آن که «مالک زن»، «مالک فرزند»، «مالک خانواده»، «مالک دین و مذهب برتر»، «مالک قوم برتر» و... هستند به صورت سلسله‌مراتبی بین پدران توزیع می‌شود به همین سبب به نسبت میزان برخورداری‌شان از این مالکیت‌ها، در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، منزلتی و... برای‌شان «حقوق و امتیازاتی» تعریف شده که «میزان حق مالکیت بر سرنوشت‌شان» نیز به آن امتیازها وابسته است. از این رو مردان جوان و مردانی که جزو اقلیت «قومی و مذهبی» محسوب می‌شوند نیز از حقوق و امتیازات یک «پدر کامل» برخوردار نیستند.

در این میان چالش اصلی ما زنان در ایران آن است که در کل به صرف «زن بودن» از «حق داشتن حقوق» محروم هستیم. زیرا در سلسله مراتب پدران اساساً «صغیر و نابالغ» به حساب می‌آییم و به عنوان صغیر همواره «تحت سرپرستی و قیمومیت پدر / مرد» قرار می‌گیریم تا جایی که حتا «حق مالکیت بر خود و تن مان» را هم نداریم چه برسد به «حق مالکیت بر سرنوشت» مان. در نتیجه به واسطه وجود خود ما، امتیازی شامل حال مان نمی‌شود؛ و اگر «امتیاز محدودی» هم به ما تعلق می‌گیرد به واسطه «مردان / پدران خانواده» است. این نظام امتیازورزی در جامعه ایران باعث می‌شود که زنان با آن که نیمی از جمعیت‌اند، اما از لحاظ جایگاه حقوقی و اجتماعی و سیاسی، به عنوان یک گروه «اقلیت» قلمداد شوند که از حق داشتن حقوق محروم‌اند.

در چنین وضعیتی «اقلیت بودگی زنان» باعث می‌شود که از آنان به نوعی یک «کلیت واحد» در برابر «ستم و بی حقوقی» بسازد و در نتیجه، منشاء همبستگی میان آنها و شکل دادن به جنبش زنان با خواسته‌ی محوری «حق داشتن حقوق» باشد. اتفاقاً این خواسته‌ی محوری زنان (حق برخورداری از حقوق به عنوان یک فرد / انسان) برای مردان نیز می‌تواند عامل همبستگی با زنان باشد البته به شرطی که مردان بخواهند دارای حقوق به عنوان «انسان / بشر» باشند و نه برخوردار از «امتیاز در سلسله مراتب پدران»! به این ترتیب زنان و جنبش حق خواهی‌شان می‌تواند «نماد آزادی خواهی» برای همه جامعه تلقی شود. همانطور که در جنبش ژینا، «آزادی زنان با نماد حق انتخاب پوشش» توانست زنان و مردان جوان و نیز «مردان در گروه های اقلیت های مذهبی» را که امتیازات اندکی در سلسله مراتب پدران داشتند به نوعی همبسته کند.

از همین زاویه در جامعه‌ای که «حقوق افراد به عنوان انسان» هنوز به رسمیت شناخته نشده و حقوقی هم که به افراد تعلق می‌گیرد در واقع «توزیع امتیاز» است، گرایش مسلط در حرکت‌های «عدالت خواهانه» در جامعه ما، عمدتاً به جنگ و کشمکش مردان برای «توزیع مجدد امتیازات» تبدیل می‌شود. زیرا برای آن که امتیازها میان مردان منصفانه توزیع شود نیاز به آن است که در سلسله مراتب پدران، «پدر بزرگتر» «عادلان» رفتار کند. از این رو برخی از خیزش‌های مردانه در تاریخ ما هنگامی رخ داده که «پدر بزرگتر» از عدالت (توزیع منصفانه امتیازات در میان پدران) فاصله گرفته است در نتیجه جامعه (پدران / مردان) درصدد برآمده است که «پدر بزرگتر منصف و عادل» را جایگزین «پدر ظالم و غیرعادل» کند تا مردان جامعه در سلسله مراتب پدران از حقوق / امتیازات خود به شکلی عادلانه برخوردار شوند و هیچ مردی احساس بی‌عدالتی نکند.

ای بسا به همین دلیل بوده که همواره «عدالت» از مهم‌ترین خواسته‌های جامعه‌ی مردانه ما محسوب می‌شده و هیچ‌گاه «آزادی» (یعنی تعلق گرفتن «حق و فرصت برابر» برای تمامی ساکنان ایران) به خواسته‌ی اصلی جامعه تبدیل نشده است. از این زاویه است که اساساً «پروژه‌های عدالت خواهانه» در شرایط ایران، با توجه به ساختار نهادینه شده‌ی موجود در جامعه، معمولاً به خیز بلند برای «تسخیر قدرت حاکم» تبدیل می‌شود، قدرت حاکمی که همواره «معیار امتیازها میان پدران / مردان» را تعیین کرده و در نهایت نیز پروژه «عدالت خواهی» به پروژه «بازتوزیع امتیازها» در همین چارچوب‌های نهادینه شده میان پدران (پدر امت، پدر ملت، پدر قومی، پدر مذهبی و...) منتهی شده است. بنابراین وقتی خواسته‌ی «حق انتخاب پوشش زنان»، به جای آن که با رویکردی در مرکز پروژه «آزادی خواهانه»

قرار گیرد، در مرکز پروژه «عدالت خواهانه» و نیز پروژه ساخت حکومت حول «دشمن مشترک» قرار داده می‌شود، خواه ناخواه از حوزه‌ی «حق انتخاب فردی» زنان خارج می‌گردد، و به نوعی به حوزه جنگ و چانه‌زنی میان پدران (که «امتياز حق تعیین نوع پوشش زنان» برعهده کیست) فرو می‌کاهد؛ همانطور که در ۱۲۰ سال گذشته، در پیچ‌های مهم تاریخی اتفاق افتاده است.

برای همین هم هست که بخشی از پدران / مردان خانواده که با «حجاب اجباری» مخالف‌اند، به این خاطر است که برخلاف گذشته، سلیقه‌شان در مورد پوشش زنان با نوع پوششی که خوشایند «پدر بزرگتر» است دیگر همخوان نیست، و چون «حق انتخاب پوشش زنان» را در حوزه اختیار پدر/خانواده می‌دانند از این رو فکر می‌کنند در واقع «پدر بزرگتر» به صورت غیرمنصفانه و ناعادلانه، امتیازی که حق آنان است را به تصرف خود درآورده و به نوعی از «عدالت» خارج شده است. بنابراین وقتی زنان و جوانان در اقلیت‌های قومی و مذهبی، به جای مطالبه‌ی «حق داشتن حقوق»، از هویت‌های قومی و مذهبی آغاز می‌کنند، خواسته یا ناخواسته به میدان جنگ میان پدران مذهبی و قومی با پدران مذهب و قوم مرکزی، قدم می‌گذارند و وارد بازی پرهزینه و بی‌فایده‌ی «بازتوزیع امتیازها» می‌شوند و نه لزوماً تغییر ساختاری وضعیت‌شان با برخورداری از حقوق و فرصت‌های برابر.

به این ترتیب امروز جنبش مستقل زنان می‌تواند در گذار جامعه به دموکراسی، و تعیین معیار برای میدان بازی نیروهای تحول‌خواه، نقش مؤثری داشته باشد.