



شماره‌ی یکم • فروردین ۱۴۰۰

حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران

ناصر اعتمادی

کاظم ایزدی

آصف بیات

سعید پیوندی

فرهاد خسروخاور

مهرداد درویش‌پور

اسفندیار طبری

کاظم کردوانی

بهزاد کشاورزی

محسن متقی

محمدرفیع محمودیان

جواد موسوی خوزستانی

سپهر اندیشه

نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ
— شماره‌ی یکم، فروردین ۱۴۰۰ —

مدیر مسئول و سردبیر:
کاظم کردوانی

- طرح جلد از: باشوا باشی
- صفحه‌آرا: پویا نودهی

journal@sepehrandisheh.com

- تماس با نشریه:

<https://sepehrandisheh.com>

- سایت نشریه‌ی سپهر اندیشه:

نشریه‌ی "سپهر اندیشه" در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «سپهر اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه
پدیدآورندگان نیست.

مشاوران علمی نشریه

- کاظم ایزدی
- سعید پیوندی
- آرش جودکی
- فرهاد خسروخاور
- مهرداد درویش‌پور
- اسفندیار طبری
- کاظم علمداری
- کاظم کردوانی
- محمدرفیع محمودیان
- علی‌اکبر مهدی
- علی میرسپاسی

سرخن

نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، نشریه‌ای است در عرصه‌های علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ.

بنیان‌نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان نهاده شده است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به این معناست که هیچ انسانی را نباید در بیان نظر و اندیشه‌ی خود بازداشت.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای نظرها و دیدگاه‌های همه‌ی آنانی که رشد و شکوفایی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ را برای امروز و فردای ایران بایسته می‌دانند.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای گفت‌وگو میان نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران و کارشناسان و کاردانان ایرانی.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای بیان بی‌شمار مشکل‌ها و معضله‌های اجتماعی-سیاسی-اقتصادی-فرهنگی میهن‌مان و چاره‌اندیشی برای آنها.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر بی‌کران سپهر اندیشه.

شیوهی نگارش خط فارسی در نشریهی «سپهر اندیشه»

در دوران معاصر بحث دربارهی موضوع خط فارسی دست‌کم پیشینه‌ای صدوبیست ساله دارد که با بحث‌های آخوندزاده و ملک‌خان و مستشارالدوله و... برای تغییر خط فارسی شروع شد و تا سالیان دراز با جدل‌ها و فرازونشیب‌های فراوان ادامه یافت. در پهنه‌ی اصلاح خط فارسی و تدوین قاعده‌هایی برای سروسامان دادنِ نگارش خط فارسی، نخستین کس استاد بهمنیار، استاد دانشگاه تهران، بود که در خطابه‌ی ورودیه‌اش به فرهنگستان اول به آن اشاره کرد. مقاله‌ی مفصل استاد بهمنیار نخست در «نامه فرهنگستان» و سپس در مقدمه‌ی «لغت‌نامه دهخدا» به چاپ رسید. در سال‌های بعد شخصیت‌های علمی عرصه‌ی زبان فارسی نظیر دکتر پرویز ناتل خانلری (ایجاد شورایی برای شیوه‌ی نگارش خط فارسی در کتاب‌های درسی در زمان وزارت خود) و دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی (کتاب «درآمدی بر چگونگی شیوه خط فارسی») و دکتر جعفر شعار (کتاب «فرهنگ املائی») به این امر پرداختند. اما، نخستین کوشش جمعی مستقل برای بررسی و سروسامان دادن به وضعیت پراکنده‌ی شیوه‌ی نگارش خط فارسی و قاعده‌مند کردن آن (تاحدامکان) با تشکیل «شورای بازنگری در شیوه‌ی نگارش خط فارسی» (به دبیری کاظم کردوانی و متشکل از کریم امامی، محمدرضا باطنی، علی‌محمد حق‌شناس، احمد شاملو، مصطفی عاصی، ایرج کابلی، کاظم کردوانی، هوشنگ گلشیری) شکل‌گرفت که نخستین جلسه‌ی آن در تاریخ ۳۱ مرداد ۱۳۷۱ برگزار شد. بسیاری از تغییرهایی که امروز در شیوه‌ی نگارش

خط فارسی مشاهده می‌شود (مانند موضوع بی‌فاصله نویسی، احیای نشانه‌ی اضافه و واردکردن آن در زنجیره‌ی خط فارسی، بحث «ی میانجی»، نوع تازه‌ی نگارش واژه‌های مرکب و ضمیرهای ملکی و مفعولی و صرف فعل‌ها و ...) ریشه در بحث‌ها و پیشنهادهای این شورا و بازتاب‌های آن در نشریه‌ها و نشرها و محفل‌های روشنفکری آن زمان ایران دارد.

یک‌سال پس از تشکیل «شورای بازنگری»، در سال ۱۳۷۲ «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» کمیسیونی خاص برای بررسی این موضوع تشکیل داد و حاصل کار کمیسیون فرهنگستان و شورای آن نیز تاکنون «رسم‌الخط فرهنگستان» و کتاب «فرهنگ املائی خط فارسی» (به سرپرستی علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم) است.

می‌گوئیم شیوه‌ی نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه» تا حد امکان یک‌دست باشد. اساس کار ما سه مرجع است: مصوبه‌های «شورای بازنگری در شیوه‌ی نگارش خط فارسی»، فرهنگ بزرگ سخن، «فرهنگ املائی خط فارسی» (دکتر علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم - از انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

در خصوص جمع اسم‌ها تا آنجا که امکان دارد اسم‌ها با دو علامت «ها» و «ان» (علامت‌های جمع زبان فارسی) جمع بسته می‌شوند و از جمع‌های سالم و مکسر عربی پرهیز می‌کنیم.

در نگارش واژه‌های ترکیبی (مرکب) به جای جدانویسی و پیوسته‌نویسی (سرهم) شیوه‌ی بی‌فاصله‌نویسی را انتخاب کرده‌ایم. شیوه‌ی بی‌فاصله‌نویسی واژه‌های مرکب افزون بر درستی و آسان‌تر کردن خوانش مطلب و آشکار ساختن امکان‌های بی‌شمار زبان فارسی در واژه‌سازی در عرصه‌ی واژه‌سازی دانش‌واژه‌های (term/terme) خاص پهنه‌های فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی بسیار کارساز و یاری‌دهنده است.

فهرست مطالب‌ها

موضوع ویژه: حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران

- ۱- درباره‌ی این شماره، سخن سردبیر ۹
- ۲- حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران (به مناسبت آبان ۹۸) ۱۸
- فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی، محسن متقی / جامعه‌شناسی و سویه‌های سوپزکتیو در جنبش‌های اجتماعی ۱۹
 - کاظم کردوانی / خیزش بزرگ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران ۴۹
 - محمدرافع محمودیان / خشم و نمایش: نگاهی به حرکت‌های اعتراضی چند سال اخیر ۷۳
 - آصف بیات / سیاست جوانی یا شیوه‌ی سیاست‌ورزی جوانان ۹۵
 - جواد موسوی خوزستانی / چالش بزرگ گفتمان خشونت‌پرهیز جنبش سبز ۱۱۱
 - کاظم ایزدی / حاشیه‌نشینی در ایران و تحول آن ۱۲۳
- ۳- در قلمرو اندیشه ۱۴۸
- ناصر اعتمادی / افسانه‌ی انقلاب پرولتری ۱۴۹
 - مهرداد درویش‌پور / قدرت و رابطه‌های قومی (اتنیک) / هم‌پیوستگی و تبعیض در سوئد از منظر میان‌برشی ۱۶۹
 - اسفندیار طبری / پاندمی و پی‌آمدهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی آن ۲۱۵
 - بهزاد کشاورزی / دو خطای بزرگ تاریخی عباس میرزا که هرگز جبران نشد! ۲۲۹
- ۴- نقد کتاب ۲۵۰
- جواد موسوی خوزستانی / کلیدواژه‌ی کتاب تازه‌ی کاظم علمداری ۲۵۱
- ۵- اصل‌های انتشار مقاله‌ها ۲۵۸

درباره‌ی این شماره سخن سردبیر

همراه با نخستین روزهای بهار و قرن جدید نخستین شماره‌ی نشریه‌ی «سپهر اندیشه» را پیش‌رو دارید.

«سپهر اندیشه» نشریه‌ای است در عرصه‌های علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ و می‌خواهد دریچه‌ای باشد برای همه‌ی آنانی که رشد و شکوفایی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ را برای امروز و فردای ایران بایسته می‌دانند.

بخش اول این شماره را به مناسبت نخستین سال‌گرد حرکت بزرگ اعتراضی آبان ۹۸ اختصاص داده‌ایم به «حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران». در بخش دوم، «در قلمرو اندیشه»، به موضوع‌های گوناگونی پرداخته شده است. و در بخش سوم «نقد کتاب» آمده است.

ترتیب مقاله‌ها در بخش نخست براساس نوعی پیوستگی موضوعی است و در بخش «قلمرو اندیشه»، به‌علت گوناگونی موضوع‌ها، براساس حرف‌های الفبایی نام نویسندگان.

در بخش «حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی»:

فرهاد خسروخاور و سعید پیوندی و محسن متقی در مقاله‌ی مشترک خود با عنوان «جامعه‌شناسی و سوبیه‌های سوژکتیو در جنبش‌های اجتماعی» معتقدند که «در باره‌ی سوژه و ذهنیت (subjectivité) در نوشته‌ها و آثار فلسفی وجود دارد اما، به‌کارگیری چنین مفهومی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی

و مخصوصاً جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی کم‌تر متداول است. بیش‌تر جامعه‌شناسان پرداختن به ذهنیت فرد و دغدغه‌های وجودی او را به حوزه‌های فلسفه، روانشناسی و یا روان‌شناسی اجتماعی واگذاشته‌اند و به نقش ذهنیت در سویه‌ای فردی و جمعی آن در فهم جنبش‌های اجتماعی توجه چندانی نمی‌کنند.» و براین اساس هسته‌ی نوشته‌ی خود را چنین توضیح می‌دهند: «این نوشته با طرح مفهوم‌هایی مانند ذهنیت، سوژه‌پیدایی یا ذهنیت‌سازی (subjectivation)، سوژه‌زدایی (désubjectivation)، میان‌ذهنیت (inter-subjectivité) میان‌ذهنیت‌سازی (intersubjectivation) هدف خود را طرح چشم‌انداز تازه‌ای برای فهم جنبش‌های اجتماعی، روندهای ادغام افراد در آن و نیز رابطه‌ی افراد با جنبش و نمادهای آن (از جمله رهبری جنبش از دید ذهنیتی) می‌داند.»

کازم کردوانی در مقاله‌ی «خیزش بزرگ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران» در پنج عنوان به بررسی این حرکت بزرگ اعتراضی پرداخته است. نخست با طرح تفاوت معنای جامعه‌شناختی میان حرکت اجتماعی و جنبش اجتماعی معتقد است که حرکت بزرگ اعتراضی آبان ۹۸ را نمی‌توان «جنبش اجتماعی» دانست (که به معنای نادیده انگاشتن جای‌گاه و اهمیت تاریخی آن نیست) و سپس اهمیت بررسی حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی را مطرح کرده است. در ارزیابی از خیزش آبان ۹۸ نخست ترکیب یا بافت آن (حاشیه‌نشینان، جوانان، زنان) را بررسی کرده و آن‌گاه به علت‌های سربرآوردن این حرکت اجتماعی بزرگ (فقر، محرومیت نسبی، سرخوردگی فردی و اجتماعی، طرد تحقیر) پرداخته است. سپس از زاویه‌ی دیگری این کنش جمعی بزرگ را سنجیده است: چگونگی بسیج مردم و نه چرایی آن را و «تکه‌هایی که در یک روند شکل گرفتند. بروز جلوه‌ای از سربرآوردن «سوژه» بخش دیگری از این تحلیل است. در پایان با اشاره به حرکت‌های اعتراضی ایران (از جنبش دانشجویی تیرماه ۷۸ تا خیزش آبان ۹۸) معتقد است که به‌مرور نوعی رفتار و سلوک در تجربه و عمل اجتماعی بخش‌های فزاینده‌ی جامعه شکل گرفته و بازتولید می‌شود که تجسم یک تغییر اجتماعی بزرگ و دربردارنده‌ی جهت تاریخی حرکت جامعه است.



محمدرفعی محمودیان در مقاله‌ی «خشم و نمایش: نگاهی به حرکت‌های اعتراضی چند سال اخیر» در توضیح مقاله‌ی خود می‌نویسد: حرکت‌های اعتراضی جدید در ایران و جهان بیش‌ازآنکه بر مبنای بود، یا آنچه که هستند، بررسی و تبیین شوند بر مبنای نبود، یا فقدان آنچه که باید در آنها وجود داشته باشد، بررسی و تبیین شده‌اند. این حرکت‌ها دارای هدفی مشخص نیستند، تداوم، سازمان‌دهی و رهبری مشخصی ندارند و ایدئولوژی مشخصی بر آنها حاکم نیست. این نوشته برای توضیح این امر نوشته شده است. نظریه‌ی مطرح در آن این است که حرکت‌های اعتراضی اخیر حرکت‌های اعتراضی توده‌های مردم از سرخشم به ناعدالتی آشکاری است که در جامعه شکل گرفته و بر آنها تحمیل می‌شود. توده‌ها برای آشکارسازی و نمایش خشم خویش و باورها و حضور خود در جامعه حرکت‌های اعتراضی را سازمان می‌دهند. حرکت‌های اعتراضی آنها نه در راستای برنامه‌ی سیاسی معینی و به هدف برپایی نظامی نو که در راستای نمایشی انجام می‌گیرد که قرار است وجود، حضور اجتماعی، سرزندگی و فردیت آنها را بازنماید.

آصف بیات چکیده‌ی مقاله‌ی خود را با عنوان «سیاست جوانی یا شیوه‌ی سیاست‌ورزی جوانان» چنین بیان می‌کند: آیا همان‌گونه که ما قائل به وجود سیاست جنسیتی، سیاست طبقه‌ی کارگر یا سیاست تهری‌دستان هستیم، مقوله‌ای به‌عنوان «سیاست جوانان» وجود دارد؛ و اگر چنین است، ویژگی‌ها و شکل‌های بروز آن چگونه‌اند؟ به‌هرحال، اهمیت سیاست جوانان، در صورت وجود چنین پدیده‌ای در چیست؟ اگرچه برخی به جوانان به‌عنوان یک مقوله‌ی هدف‌مند نگاهی تردیدآمیز دارند یا آن را تنها یک‌ابداع تلقی می‌کنند، من در این‌جا نگاهی تحلیلی پیش‌نهاد می‌کنم که شاید کمکی باشد در درک از جوانان به‌عنوان مقوله‌ی مفید با سیاست‌های مشخص به خود. در این راستا «سیاست جوانان» از زاویه‌ی مناقشه‌ها و گفت‌وگوها درباره‌ی مطالبه‌ی جوانان یا پشتیبانی از آنان پرداخته خواهد شد اما، این سیاستی است برخاسته از جای‌گاه جوانان در شکل‌های طبقاتی، جنسیتی، نژادی، جنسی و یا دیگر ساختارهای اجتماعی.

جواد موسوی خوزستانی در توضیح مقاله‌ی خود «چالش بزرگ گفتمان



خشونت‌پرهیز جنبش سبز» می‌گوید: مقاله حاضر سعی دارد در دایره‌های بسپارمحدود، صرفاً نقش زبان و تأثیر گفتمان‌های سیاسی را بر جنبش سبز جست‌وجو کند و از پرداختن به مؤلفه‌های مؤثر دیگر، عجلتاً چشم‌پوشد. چراکه پیش‌فرض نگارنده‌ی مقاله این است که میان عمل سبز و مسالمت‌جویی فعالان عمدتاً جوان این جنبش با زبان سرخ و تندوتیزشان، گسست و دوگانگی وجود دارد. یکی از پی‌آمدهای این گسست، شکل‌گرفتن «تصوری کلامی» از چشم‌اندازهای بلندپروازانه و مبالغه‌آمیز برای جنبش‌های مطالباتی سرزمین ماست. اگر این فرضیه به واقعیت نزدیک باشد پس می‌توان به طرح این پرسش خطر کرد که ترسیم افق‌های بلندپروازانه برای جنبش‌های مطالبه‌محور، که خواست‌هاشان معمولاً تحقق‌موردهایی مشخص و محدود است («رأی من کو» در جنبش سبز؛ یا خواست «تغییر قانون‌های تبعیض‌آمیز» در جنبش زنان) آیا «انتظارهای حداکثری» را در میان کنش‌گران مدنی تعمیم نمی‌دهد؟ و این انتظارهای حداکثری (به‌مثل فروپاشاندن قهری سامان اجتماعی یا نظام سیاسی) در مواجهه با دستاوردهای معمولاً کوچک این جنبش‌ها، باعث نومیدی اغلب کنش‌گران مدنی نخواهد شد؟ این نوشته‌ی مختصر در جست‌وجوی پاسخ به همین پرسش کلیدی سامان گرفته است. نگارنده‌ی مقاله بر این گمان است که عامل شتاب‌دهنده‌ی گسست بین زبان و زندگی کنش‌گران پایه‌کار جنبش سبز، در وجه غالب، زورمندی بنیادهای حافظه جمعی و تاریخی ما ایرانیان، و به‌ویژه عمل‌کرد مؤثر بُن‌مایه‌های زبان فارسی است.»

کاظم ایزدی، استاد پیشین دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران و پژوهشگر و مدیر پیشین «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران»، در مقاله‌ی «حاشیه‌نشینی در ایران و تحول آن» به‌طور مشروح به چگونگی شکل‌گیری این پدیده در رژیم پیشین و مطالعه‌های انجام‌شده و روند آن از آن زمان، پس از انقلاب تا امروز پرداخته است. با ذکر این موضوع که «در ایران، مهاجرت از روستا به شهر از دهه ۱۳۲۰ با متمرکز کردن امور اداری- سیاسی در تهران و چند شهر عمده‌ی کشور، افزایش خدمات آموزشی، اجتماعی، بهداشتی و درمانی در این شهرها، توسعه‌ی راه‌های تدارکاتی و...



آغاز شد»، کاظم ایزدی در سرفصل‌های زیر به بررسی و تشریح این پدیده پرداخته است:

* مطالعه‌ها و تحقیق‌های انجام شده درباره‌ی حاشیه‌نشینی و حاشیه‌نشینان شهری پیش از سال ۱۳۵۷ (با زیرعنوان‌های: پروژه‌ی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران / تعریف حاشیه‌نشین شهری از دیدگاه کارشناسان مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی / تعمقی بر نمونه‌هایی از یافته‌های مطالعه‌ها و بررسی‌های انجام شده توسط کارشناسان مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران)،

* -حاشیه‌نشینی پس از انقلاب ۱۳۵۷ (با زیرعنوان‌های: روند تحول حاشیه‌نشینان شهری / تلاش‌های حاشیه‌نشینان شهری برای برخورداری از خدمات شهری / مقصد حاشیه‌نشین شهری در سطح - از کجا به کجا / تعریف حاشیه‌نشینی از نگاه مسئولین جمهوری اسلامی / تعداد و پراکنش حاشیه‌نشینان شهری پس از انقلاب ۱۳۵۷)،

* نگاهی گذرا به گُش و اندرگُش حاشیه‌نشینان و شهروندان

* نقش سیاسی و اجتماعی حاشیه‌نشینان در جامعه.

در بخش «در قلمرو اندیشه»:

ناصر اعتمادی در مقاله‌ی افسانه انقلاب پرولتری چکیده‌ی نظر خود را چنین بیان می‌کند: مارکسیسم که زمانی نظریه‌ی عمل انگاشته می‌شد مدت‌هاست که به توجیه انفعال بدل شده است. هسته‌ی این انفعال نظریه‌ی انقلاب پرولتری است که نوعی نظریه انتظار است و از آغاز بر مبناهایی سست استوار بوده است. بیرون آمدن از این انتظار منفعلانه میسر نیست اگر سوسیالیسم یا رهایی را جزئی از تاریخ طولانی دموکراسی و روند بی‌پایان عرفی شدن قدرت و سیاست در نظر نگیریم.

مهرداد درویش‌پور در مقاله‌ی خود با عنوان «قدرت و رابطه‌های قومی (اتنیکی) هم‌پیوستگی و تبعیض در سوئد از منظر میان‌برشی» به بررسی موقعیت مهاجران و چالش‌های هم‌پیوستگی در سوئد می‌پردازد. و با «با»



بررسی نقش قدرت در رابطه‌های اتنیکی (قومی) به این که چگونه این مفهوم هم چون یک ساختمان بندی اجتماعی، حفظ و بازآفرینی می‌شود» پرداخته و با «بررسی مهاجرت، سیاست هم‌پیوستگی، حاشیه‌نشینی و طرد اجتماعی، ناسیونالیسم عامیانه و مبتذل، تبعیض ساختاری و گفت‌وگو پسااستعماری و دوگانه‌سازی "ما" و "آنها" به چالش نگرش‌های رایج که دشواری‌های مهاجران را بیش‌تر با "تفاوت فرهنگی" آنها توضیح می‌دهد می‌پردازد.» در این مقاله «تئوری‌های رابطه‌های قومی هم چون جلوه‌ای از سلسله‌مراتب و نابرابری‌های اجتماعی در پرتوی سیاست چندفرهنگی و طرد اجتماعی بررسی شده و از این زاویه سیاست‌های پناهنده‌پذیری و دربرگیرندگی (ادغام) بازبینی شده‌اند.» و با «نقد گفتمان امنیت‌گرایی در برخورد به مهاجران و پناه‌جویان و با تأکید بر ضرورت سیاست ضد تبعیض، راه حل نوین و متفاوتی را برای غلبه بر شکاف اتنیکی و رویارویی با رشد چشم‌گیر خارجی‌ستیزی ارائه می‌کند.»

اسفندیار طبری مقاله‌ی خود با عنوان «پاندمی و پی‌آمدهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی آن» را به بررسی و واکاوی علت‌ها و پی‌آمدهای این پدیده اختصاص داده است. با اشاره به این که «پاندمی باعث ایجاد ترس‌های اساسی و پایه‌ای شده است. یک ترس به خود ویروس مربوط می‌شود: بیماری، مرگ، سقوط سیستم بهداشتی. دوم پیامدهای اقتصادی که در برخی موارد نابود کننده است. سوم راه مبارزه با ویروس که به محدودیت آزادی‌های دمکراتیک انجامیده و در کشورهای دیکتاتوری به این نوع رژیم‌ها امکان سرکوب بیشتری را می‌دهد.» معتقد است که «به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های این بحران، ما اکنون می‌توانیم درک کنیم که نقش تمدن در مدیریت این بحران چیست. تمدن خود را در گفتمانی سالم و یک سیستم اطلاع رسانی شفاف متبلور می‌سازد. چنین امری به دلیل شناخت ناکافی از این ویروس و سرعت پخش و سعود منحنی‌های عفونت اهمیت اساسی دارد» و «بحران کرونا بحران ایده‌ی تسلط انسان بر طبیعت است، استفاده‌ی بی‌رویه و خارج از اندازه و بدون معیارهای اخلاقی از طبیعت است. این ویروس برخلاف ویروس سارس ریشه در فقر و گرسنگی ندارد بلکه اگر داده‌های امروز را بپذیریم ناشی از رفاه و انگیزه‌ی تنوع در تغذیه و سودجویی‌های اقتصادی است.»



اسفندیار طبری سپس در چهار سرفصل «ترس از پاندمی»، «سوژه، طبیعت، فناوری»، «همبستگی و حاکمیت ملی»، «تدبیرهای بهداشتی» به جنبه‌های گوناگون این پدیده و پی‌آمدهای آن پرداخته و در نتیجه‌گیری خود می‌گوید: «نولیبرالیسم باید در دیدگاه داروینیسیم بیولوژیک خود تجدید نظر کند. بنابر چنین دیدگاهی هر کسی که قوی‌تر است، باقی می‌ماند. هر کس که ضعیف است و با سیاست اقتصادی آنان مخالف است، شایسته مرگ است. قرارداد اجتماعی حاکم به‌ویژه در کشورهای یاد شده، قراردادی بین شهروندان و حکومت نیست بلکه بین نولیبرالیسم و شهروندان است. براساس چنین قراردادی هر اقدام اجتماعی برای تأمین بهداشت و سلامتی و رفاه مردم باید از نظر اقتصادی فایده‌آور باشد درغیراین‌صورت عملی نیست. شیوه‌ی مبارزه این نولیبرالیسم راست علیه پاندمی قابل مقایسه با همان شیوه بحران اقتصادی سال ۲۰۰۸ میلادی است که به‌ویژه در این کشورها با کاهش هزینه‌های اجتماعی به‌دنبال نجات سرمایه‌داران ورشکسته بودند. یعنی دزدی از طبقات اجتماعی به شکل‌های مختلف مالیاتی و صرفه‌جویی‌های ویران‌کننده به‌ویژه در بخش‌های درمانی و واگذاری آن به سرمایه‌داران ورشکسته. این شیوه‌ی لیبرالی حکومت نیست بلکه تاحدزیادی شباهت به یک سیستم فتودالی یا نوفتودال دارد. شاید این یکی از کم‌ترین پی‌آمدهای ممکن این بحران باشد که پایداری و توسعه سیستم اجتماعی تنها با رشد اقتصادی ممکن نیست بلکه بیمه درمانی برای همه و رشد سامان بهداشتی امری بسیار حیاتی برای این جامعه‌ها است.»

بهباد کشاورزی در مقاله‌ی «دو خطای بزرگ تاریخی عباس میرزا که هرگز جبران نشد!» ضمن برشمردن خدمات عباس میرزا به کشور (نخستین گام‌های مدرنیزاسیون مملکت، رواج واکسن آبله، وارد کردن دستگاه چاپ‌خانه به کشور) از دو خطای بزرگ تاریخی عباس میرزا سخن می‌گوید و به توضیح آن‌ها می‌پردازد. موضوع مقاله جنگ‌های ایران و روس است و دو خطای عباس میرزا: «این جنگ‌ها در دو مرحله از آذر ماه سال ۱۱۸۲ش/دسامبر ۱۸۰۳ تا بهمن ۱۲۰۷ش/ فوریه ۱۸۲۸م طول کشید. مرحله‌ی اول جنگ‌ها در ۱۲ مهرماه ۱۱۹۲ش/۴ اکتبر ۱۸۱۳م با شکست فاحش ایران به اتمام رسید.



نتیجه‌ی این شکست به بستن قرارداد گلستان منتهی شد که سرزمین‌های بزرگی از کشور ما را از پیکر آن منتزع کرد. مرحله‌ی دوم جنگ‌ها نیز ده سال پس از قرارداد فوق (در تاریخ ۶ مرداد ۱۲۰۵ ش/ ۲۸ ژوئیه ۱۸۲۶) با حمله‌ی ایران - بدون اعلان جنگ - به سرزمین‌های تازه تصرف‌شده‌ی روسیه شروع و در ۱ اسفند ۱۲۰۶ / ۲۱ فوریه ۱۸۲۸ با انعقاد قرارداد ترکمنچای و واگذاری (علاوه بر سرزمین‌های جدا شده در عهدنامه گلستان) دو ایالت وسیع ایران به روس‌ها به پایان رسید. و سپس این چنین هدف مقاله توضیح داده می‌شود: «همین جنگ‌های ناکام و شکست‌های پی‌درپی عباس میرزا با روسیه، موجب دو خطای بزرگ تاریخی او شد که در سرنوشت کشور ما نتیجه‌ی شومی به‌بارآورد. آن دوخطا یکی درخواست وی از ملایان سرشناس شیعه جهت صدور احکام جهاد و «تهیه و انتشار رساله جهادیه» بود و دیگری درخواست حمایت از دو ابرقدرت روس و انگلیس برای تضمین پادشاهی خود و فرزندان‌اش بود. اقدام اولی پای روحانیان شیعه را به کشور ما باز کرد و درخواست دومی او، دو کشور روس و انگلیس را حاکم بر سرنوشت کشور ما ساخت. هدف این مقاله روشن‌ساختن نتیجه‌های این دو خطا می‌باشد.»

نقد کتاب آخرین بخش نشریه است که در آن جواد موسوی خوزستانی در مقاله‌ی «کلیدواژه‌ی کتاب تازه‌ی کاظم علمداری: جنبش‌های جدید اجتماعی، فناوری نوین و مراوده‌های انسانی» به نقد کتاب کاظم علمداری، «جنبش‌های اجتماعی نوین و جامعه مدنی» می‌پردازد و می‌گوید:

«در واقع هدف اصلی کتاب «جنبش‌های اجتماعی جدید و جامعه مدنی» که در ۴ فصل و ۱۶۰ صفحه تنظیم شده و در خردادماه ۱۳۹۹ در تهران منتشر شده است مشخصاً ارزیابی نقش تکنولوژی جدید ارتباطی و اطلاعاتی در عرصه‌ی کنش‌های مدنی، اجتماعی، فرهنگی، و به‌طورمشخص، جنبش‌های نوین اجتماعی است... کتاب تازه‌چاپ کاظم علمداری «جنبش‌های اجتماعی نوین و جامعه مدنی» با این گفته آغاز می‌شود: «در جهان امروز رابطه‌ی تنگاتنگی میان جنبش‌های اجتماعی و شبکه‌های اینترنتی وجود دارد...» علمداری در صفحه‌های دیگر کتاب این موضوع را به دگرگونی در حوزه‌ی نهادهای رسمی قدرت نیز بسط می‌دهد: «قدرت تکنولوژی اینترنتی در برقراری



کنش و واکنش‌های جمعی محلی، ملی و بین‌المللی به ایجاد بلوک‌های قدرت اجتماعی جدید در برابر قدرت انحصاری نهادهای رسمی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، دینی، هنری و رسانه‌ای انجامیده است. به طوری که قدرت‌های رسمی را به شدت به چالش کشیده است... در این گزارش اگر بخواهیم جنبه‌ی دیگر فناوری نوین را هم در نظر بگیریم می‌بایست به جنبه‌ی هژمونیک آن نیز اشاره کنیم. منظور جنبه و ظرفیت «نهفته» - نه لزوماً پنهان - در بطن فناوری نوین است که می‌تواند آن را حتا به ابزار کنترل شهروندان تبدیل کند... فناوری اطلاعات که به قول علمداری «بیش‌تر از آن‌که در اختیار کوشندگان مدنی باشد در اختیار دولت‌هایی است که غالباً مخالف فعالیت‌های مستقل مدنی مردم‌اند» طبعاً می‌تواند به ابزاری هوش‌مند و کارآمد در دست دولت‌ها و نیروهای امنیتی برای مدیریت، کنترل و مقابله با خیزش‌های مردمی قرار گیرد. به این اعتبار: «فراگیری در شیوه‌های استفاده از این تکنولوژی علیه مخالفان نیز بخشی از تجربه‌هایی است که پژوهش‌گران علوم اجتماعی در مطالعات و تحلیل‌های خود به آن توجه می‌کنند... موضوع بسیار مهم دیگری که نویسندگی کتاب بر آن انگشت تأکید می‌گذارد، داشتن هدف و برنامه در استفاده از فناوری‌های نوین ارتباطی است... یکی دیگر از نکته‌های مهم و مثبت به‌کارگیری فناوری دیجیتال در مبارزات اجتماعی، افزون بر نکته‌های بالا، تأثیر نیرومند این فناوری در ایجاد تحول در ساختار فرم مبارزه و جهت‌بخشی به رفتار شهروندان ناراضی از وضع موجود است.»



حرکت‌ها و
جنبش‌های
اجتماعی در

ایران
(به مناسبت آبان ۹۸)

جامعه‌شناسی و سویه‌های سوژکتیو در جنبش‌های اجتماعی

فرهاد خسرو خاور*، سعید پیوندی**، محسن متقی***

چکیده

پرسش در باره‌ی سوژه و ذهنیت (subjectivité) در نوشته‌ها و آثار فلسفی وجود دارد اما، به‌کارگیری چنین مفهومی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و مخصوصاً جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی کم‌تر متداول است. بیش‌تر جامعه‌شناسان پرداختن به ذهنیت فرد و دغدغه‌های وجودی او را به حوزه‌های فلسفه، روانشناسی یا روان‌شناسی اجتماعی واگذاشته‌اند و به نقش ذهنیت در سویه‌ای فردی و جمعی آن در فهم جنبش‌های اجتماعی توجهی چندانی نمی‌کنند. این نوشته با طرح مفهومی مانند ذهنیت، سوژه‌پیدایی یا ذهنیت‌سازی (subjectivation)، سوژه‌زدایی (désubjectivation)، میان‌ذهنیت (inter-subjectivité) میان‌ذهنیت‌سازی (intersubjectivation) هدف خود را طرح چشم‌انداز تازه‌ای برای فهم جنبش‌های اجتماعی، روندهای ادغام افراد در آن و نیز رابطه‌ی افراد با جنبش و نمادهای آن (از جمله رهبری جنبش از دید ذهنیتی) می‌داند.

پیش‌گفتار

بررسی نظریه‌های اصلی پیرامون جنبش‌های اجتماعی نشان می‌دهد که جامعه‌شناسان برای بررسی این پدیده بیش‌تر به سراغ تحلیل‌های عینی می‌روند و سویه‌ی ذهنیتی (سوبژکتیویته یا ذهنیت‌سازی) رابطه‌ی کنش‌گران با جنبش‌های اجتماعی به‌ویژه در ایران کم‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد. فرضیه‌ی ما این است که کاربست مفهوم‌هایی مانند بازی‌گر (کنش‌گر)، سوژه، رابطه‌ی میان‌ذهنیتی کنش‌گران و نیر امر ذهنیتی یا ذهنیت‌سازی (سوبژکتیواسیون) و سوژه‌ی زدایی (دِسوبژکتیواسیون) به درک بهتر و از درون جنبش‌های اجتماعی کمک می‌کند. توجه به سوژه، سوبژکتیویته و یا سوبژکتیواسیون به معنای کنارگذاشتن و یا کم‌توجهی به سویه‌های عینی یک جنبش اجتماعی نیست. هیچ تحلیل جامعه‌شناختی نمی‌تواند داده‌ها و زمینه‌های عینی یک جنبش اجتماعی یا دیگر پدیده‌ها را نادیده انگارد. اما هم‌زمان این دغدغه‌ی جامعه‌شناسانه مربوط به ادغام سویه‌ی ذهنیتی در تحلیل و درک جنبش اجتماعی با همان ره‌یافت نظری و روش‌شناسانه‌ی روان‌شناسی و روان‌کاوی صورت نمی‌گیرد. پرداختن به موضوع ذهنیت یا سوبژکتیویته و به‌ویژه بُعد پویای آن در ذهنیت‌سازی (سوبژکتیواسیون) در این بحث تنها در چهارچوب انتزاعی نخواهد بود و تلاش خواهد شد با نشان دادن مصداق‌های آن به‌ویژه در جنبش‌های اجتماعی معاصر این مفهوم بهتر درک شود.

جامعه‌شناسی متقدم و جنبش‌های اجتماعی

جنبش‌های اجتماعی از دوران پس از جنگ جهانی دوم به حوزه‌ی مستقل مطالعات جامعه‌شناسی تبدیل شد. به‌نظر می‌رسد رونق جنبش‌های جدید اجتماعی در شکل‌گیری این گرایش نقش مهمی ایفا کرده است. این چرخش مهم به این معنا نیست که موضوع جنبش‌های اجتماعی پیش‌تر در آثار اندیش‌مندان و پیش‌قراولان جامعه‌شناسی و علوم نوظهور اجتماعی مطرح نبوده است. مارکس و انگلس هر دو توجه‌ی ویژه‌ای به جنبش اجتماعی قرن نوزدهم داشتند و بر آن بودند که حرکت‌های توده‌ای با شرکت گروه‌های تهی‌دست جامعه و کسانی که زیر سلطه استثمار سرمایه قرار دارند نیروی



اصلی تحولات جامعه به جلو را تشکیل می‌دهند. مارکس و انگلس به‌رغم اشاره‌ی فراوان به جنبش‌های انقلابی و تأثیر آن‌ها به‌عنوان اصلی‌ترین بازیگران دگرگونی‌های اجتماعی نظریه‌ی خاصی درباره‌ی آن‌ها مطرح نمی‌کنند و توجه‌ی آنها به نیروهای شرکت‌کننده در جنبش‌های انقلابی هم بیش‌تر به وابستگی طبقاتی افراد و هدف‌های این حرکت‌ها مربوط است (۱۳۹۳). آنچه برای مارکس از اهمیت برخوردار است نقش جنبش‌های اجتماعی توده‌ای در دگرگون کردن ساختارهای اجتماعی و تحول تاریخ است. از نظر او تاریخ دارای سمت و سوی و غایتی است که جنبش‌های اجتماعی رسیدن به آن را ممکن می‌سازند چراکه اقتصاد سرمایه داری در پایان خود با بحرانی مواجه خواهد شد که نابودی آن را در پی خواهد آورد^[۱].

دورکیم و وبر نیز به جنبش‌های اجتماعی به‌عنوان پدیده‌ی اجتماعی پرداخته‌اند. اما، جنبش‌های اجتماعی هیچ‌گاه به موضوع مهم کار آنها تبدیل نشد و یا تلاش خاصی برای مفهوم‌سازی و به‌وجود آوردن یک‌دستگاه مفهومی با هدف درک بهتر و تحلیل جنبش‌های اجتماعی صورت نگرفت. مفهوم غلیان‌جمعی (effervescence collective) در نوشته‌های دورکیم^[۲] ازجمله برای درک و تحلیل جنبش‌های اجتماعی به کار گرفته شده است. آنچه در کار دورکیم تازگی دارد توجه به حرکت جمعی یا توده‌ای (ازجمله در مراسم و آئین مذهبی) به‌عنوان موضوعی جامعه‌شناسانه است^[۳]. بعدها مارسل موس^[۴] همین زمینه‌ی کاری را (آئین‌های مذهبی) برای درک معنای مشارکت در مراسم دینی جمعی و تأثیر آن بر روی افراد و نیز رابطه‌ی آنها با رفتار جمعی در درون ادیان پی‌می‌گیرد. برای ماکس وبر^[۵] هم معنای کنش جمعی

۱- مارکس، کارل ۱۳۹۳. نبردهای طبقاتی در فرانسه (ترجمه باقر پرهام). تهران: مرکز.

2- Durkheim, Émile (1991). Les forme élémentaires de la vie religieuse. Le système to-témique en Australie. Paris : Le Livre de poche [1ère éd. : 1912]

3-? Thiec, Y. J. & Tréanton, J. R. (1983). La foule comme objet de "science". Revue française de sociologie, 24.

4- Mauss, Marcel & Hubert, Henri (1993). Esquisse d'une théorie générale de la magie, In Sociologie et anthropologie, Paris : PUF.

5- Weber, Max (1965). Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », dans Essais sur la théorie de la science. Paris : Plon.



نزد افراد دارای اهمیت است. او به نوع برداشت و تفسیر افراد از یک کنش برای درک رابطه میان فرد و حرکت جمعی نیز توجه می‌کند.

به نظر می‌رسد عنصرهای پراکنده در نظریه‌ها و آثار پیش‌گامان جامعه‌شناسی زمینه را برای ادغام نوشته‌های گوناگون جنبش‌های اجتماعی در بحث‌های جامعه‌شناسی به‌عنوان یک پدیده‌ی مستقل که می‌تواند موضوع کار نظری و میدانی جامعه‌شناسی قرار بگیرند فراهم آورد. هدف این نوشته بررسی مرحله‌های اصلی تحولات برخورد به پدیده‌ی جنبش‌های اجتماعی و موضوع جنبش‌های اجتماعی نیست. هدف این نوشته بیش‌تر بازخوانی انتقادی رهیافت‌هایی است که برای درک و تحلیل جنبش‌های اجتماعی و کنش‌گران به کار برده می‌شوند. بحث بر سر آن است که چه عنصرها و عامل‌هایی در جنبش‌های اجتماعی و به چه دلیل مورد توجه اصحاب علوم اجتماعی قرار گرفتند (بازی‌گران، کنش جمعی، نقش آنها در تحولات...).

پیدایی نخستین نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی

گوستاو لوبن^[۶] یکی از نخستین اندیش‌مندانی است که در قرن نوزدهم حرکت‌های جمعی و توده‌ای را موضوع کار خود قرار داد. او بیش‌ازآنکه معنای اجتماعی اعتراض‌ها و جنبش‌ها را مورد توجه قرار دهد به شکل‌گیری رفتار جمعی در حرکت‌های توده‌ای و چگونگی به‌وجود آمدن این یا آن رفتار گروهی با توجه‌ی ویژه به سویه‌ی عاطفی (Emotion) می‌پردازد. کتاب او با عنوان "روان‌شناسی توده‌ها"^[۷] که در سال ۱۸۹۵ منتشر شد، اصلی‌ترین تزهایش درباره‌ی رفتارهای جمعی را منعکس می‌کند. لوبن از ویژگی‌های توده و شکل‌های آن، رابطه فرد با توده (جمع) و نیز اصالت عمل، نقش کنش و جای‌گاه هیجان‌ها و احساسات و رابطه‌های نه‌چندان عقلانی در میان توده سخن می‌گوید و بر این باور است که هر جمعی را نمی‌توان یک توده در معنای روان‌شناسی آن تلقی کرد. از نظر او وجود افراد بسیار متفاوت

۶- گوستاو لوبن (Gustave Le Bon) (۱۸۴۱-۱۹۳۱) ابتدا در حوزه‌ی پزشکی و بیولوژی و سپس به حوزه‌ی مطالعات اجتماعی روان‌شناسی سیاسی توده‌ها روی آورد.

7- Le Bon, Gustave., 2002, Psychologie des foules, Paris, Presses universitaires de France, (1ère éd. 1895)



در کنار یک‌دیگر مانند سلول‌های پیوسته‌ی یک بدن می‌مانند و توده دارای خصلت واگیر است که به‌نوعی توسط رهبران هیپنوتیزم می‌شوند. او تصمیم افراد برای شرکت در یک‌حرکت جمعی را یک‌انتخاب عامدانه و آگاهانه و نشانه‌ی داشتن هدف‌های مشترک می‌داند. لوبن به روح و وجدان جدیدی که در جریان کنش جمعی شکل می‌گیرد و نزدیک شدن افراد به یک‌دیگر را در پی می‌آورد نیز اشاره می‌کند. نوشته‌های لوبن توجه‌ی ویژه‌ای به نقش لیدرشیپ (رهبری) در به‌وجود آوردن نزدیکی و انسجام روانی، همبستگی و وحدت جمع دارد که سبب نزدیک شدن افراد به یک‌دیگر و انسجام، وفاق، همبستگی، وحدت ذهنی و نمادین میان آنها می‌شود. دیگر پژوهشگرانی که به بررسی جنبش‌های پوپولیستی و فاشیستی پرداختند از نظریه‌های لوبن استفاده کردند.

به‌نظر می‌رسد رشد جنبش‌های کارگری و سایر حرکت‌های های مطالباتی در جامعه‌های صنعتی نقش مهمی در تلاش برای نظریه‌پردازی درباره‌ی رفتار جمعی ایفا می‌کند. هم‌زمان ما شاهد کارهای نظری و مفهومی کمی پیرامون جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌هایی از آسیا و خاورمیانه که درگیر این حرکت‌ها بودند هستیم. از دیدگاه نظری می‌توان گفت که ما هنوز با نظریه‌پردازی درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی سروکار نداریم بلکه بیش‌تر بحث‌ها پیرامون رفتار جمعی و یا حرکت‌های توده‌ای انجام می‌گیرد و روان‌شناسی نوپدید نیمه‌ی اول قرن بیستم نقش مهمی در رونق این بحث‌ها ایفا می‌کند.

دوران مفهوم‌سازی درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی

بازخوانی کارهای نظری درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی نشان می‌دهد که تاریخ‌پیدایی این شاخه‌ی نوپدید جامعه‌شناسی به دوران پس از جنگ دوم جهانی مربوط می‌شود. در این دوران جنبش‌های اجتماعی از نگاه نقشی که در دگرگون کردن جوامع انسانی دارند مورد توجه قرار گرفتند. از دهه‌ی پنجاه میلادی به‌این‌سو جنبش‌های ضداستعماری جهان سوم، جنبش زنان، جنبش رنگین‌پوستان برای کسب حقوق برابر، جنبش‌های ضدوابستگی و ضددیکتاتوری‌های نظامی به‌ویژه در امریکای لاتین به زمینه‌های مطالعاتی



مهمی برای جامعه‌شناسی تبدیل شدند. در این دوران ما به شکل‌گیری جنبش‌های متفاوت و جدیدی سروکار داریم که از جنس جنبش‌های اجتماعی فراگیر (انقلاب‌های دگرگون‌ساز) شناخته‌شده مانند انقلاب کارگری در روسیه، انقلاب چین یا انقلاب کوبا که هدف تغییر بنیادی نظم سیاسی را در برابر خود قرار داده بودند نیستند. این جنبش‌های نو به بخشی از جامعه (گروه‌های اقلیت، زنان) تعلق داشتند و یا خواست‌های آنها را مطرح می‌کردند. این نو بودن همچنین به موضوع‌هایی مانند صلح، مبارزه با سلاح هسته‌ای، برابری جنسیتی، مبارزه برای محیط زیست مربوط می‌شد که پیش‌تر کم‌تر در کانون توجه جنبش‌های اجتماعی قرار داشت. درحقیقت مطالبه‌ها و پروژه‌های نوظهور این دوران در متن دوران پُرجوش و خروش پس از دهه‌ی ۱۹۶۰ از برجستگی و اهمیت روزافزونی برخوردار شده بودند. گسترش جنبش‌های اجتماعی در چهار گوشه‌ی جهان به‌همراه تنوع موضوع‌هایی که در دستورکار این حرکت‌ها قرار داشتند سبب شد جامعه‌شناسی بسیار بیش از گذشته به جنبش‌های اجتماعی توجه کند.

یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی چارلز تیلی^[۸] بود که توانست از دید و ره‌یافت تاریخی به تحلیل جنبش‌های اجتماعی کارگری دست زند. مطالعه‌ی موردی او درباره‌ی جامعه فرانسه و جنبش‌های اعتراضی و مطالباتی کارگری به‌ویژه اعتصاب‌های کارگری از سال ۱۸۹۰ تا ۱۹۶۸، ۱۰۰ هزار اعتصاب، کار تحلیلی بر روی ۱۸ هزار حرکت اعتراضی یکی از آثار کلاسیک اولیه درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی است. مقاله‌ی «زوال اعتصاب خشونت‌آمیز در فرانسه در دوره‌ی ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۵» به نقش موثر سندیکاها در سازمان‌یابی حرکت‌های اعتراضی و عقلانی شدن آنها می‌پردازد. کتاب «اعتصاب‌های در فرانسه» ۱۸۳۰ تا ۱۹۶۸^[۹] که در سال ۱۹۷۴ چاپ شد، به نقش سندیکاها، حزب‌ها و نیز نوع برخورد دولت با جنبش‌های اعتراضی می‌پردازد. کتاب «قرن شورشیان» (۱۹۷۵) (به اتفاق همسرش لویز و برادرش ریچارد) هم مطالعه‌ای است تطبیقی میان شرایط فرانسه، ایتالیا و آلمان

۸- . چارلز تیلی (۱۹۲۹-۲۰۰۸) Charles Tilly

۹- . (Strikes in France, ۱۸۳۰-۱۹۶۸)



و تنوع شکل‌های جنبش‌های اجتماعی و قالب‌هایی که کنش‌گران برای حرکت‌های اعتراضی و طرح خواست‌های خود به‌وجود می‌آورند. کتاب «از بسیج تا انقلاب»^[۱۰] نگاهی سیاسی است به جنبش‌های اجتماعی دوران معاصر و نقشی که آنها در دگرگون کردن نظم سیاسی ایفا کرده‌اند.

تیلی در تحلیل جنبش‌های اجتماعی به موضوع بسیج منابع توجه می‌کند و اینکه چگونه در هر جامعه‌ای ابزار و ظرف‌های نهادینه شده، "قانونی" و یا رایج برای بیان مطالبات جمعی وجود دارد. او شکل‌گیری و تحول جنبش را از جمله در رابطه با وجود و یا نبود این ابزار و قالب‌های نهادینه شده می‌داند. از نظر او مفهوم «مجموعه‌ی کنش جمعی» (کنش‌هایی که هر جنبشی می‌تواند انتخاب می‌کند) با توجه به زمینه‌ی (کانتکس) هر جامعه و تجربه‌های تاریخی و سنت‌های آن باید مورد توجه قرار گیرد. یکی از بخش‌های اصلی نظریه‌ی تیلی رابطه میان بسیج امکانات و منابع و کنش جمعی است. او به دو الگوی تحلیلی توجه می‌کند: نخست الگوی سیاسی که در آن گروه‌های مردم، حکومت، مدعیان و چالش‌گران در تعامل و یا در ستیز با یکدیگر به جنبش اجتماعی شکل و معنا می‌دهند. الگوی دوم تحلیلی بسیج است که به سازمان‌دهی و به‌کارگیری هوشمندانه منابع و پیدا کردن راه‌کارهای عملی و عمل‌گرایانه مربوط می‌شود. او نوع برخورد با جنبش و درک از آن، به‌مثابه‌ی تهدید یا فرصت در جامعه، ازسوی نهادهای رسمی را در سرنوشت و شیوه‌ی عمل جنبش‌های اجتماعی مهم می‌داند. دولت‌ها بنابر ماهیت سیاسی و هوشمندی خود می‌توانند انتقاد پذیر باشند، راه تسهیل دگرگونی‌های اجتماعی از طریق جنبش‌های اجتماعی را برگزینند و یا با انحراف و سرکوب اعتراض‌های جمعی جامعه را در بن‌بست قرار دهند. مفهوم «ساخت فرصت‌های سیاسی» توسط جنبش‌های اجتماعی نزد تیلی به همین رابطه‌ی جنبش‌های اجتماعی با نهادهای رسمی مربوط می‌شود.

10- Tilly, Charles (1978). *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
Tilly, Charles (2004). *Social Movements, 1768-2004*, Boulder, Colorado, USA, Paradigm Publishers.



تیلی تفاوت زیادی میان شورش عمومی و جنبش اجتماعی می‌بیند و بر هر حرکت جمعی نام جنبش اجتماعی نمی‌گذارد.

جنبش‌های جدید اجتماعی و مفهومی‌های نو

همان‌گونه‌که پیش‌تر نیز گفته شد از دهه‌ی شصت میلادی به‌این‌سو جامعه‌های توسعه‌یافته‌ی صنعتی شاهد ظهور جنبش‌های اجتماعی بودند که در مقایسه با گذشته دارای ویژگی‌های جدیدی بود. بازی‌گران این جنبش‌ها مانند دهه‌های گذشته توده‌های گسترده با هدف‌های دگرگون‌ساز و تغییر رادیکال نظم اجتماعی نبودند. از این دهه به بعد جوانان، زنان، و اقلیت‌های نژادی-قومی به میدان منازعات اجتماعی گام گذاشتند که مطالبه‌ها و خواست‌های آنان را نمی‌شد براساس شکاف‌های سیاسی - اجتماعی کلاسیک تبیین نمود. ظهور جنبش‌های جدید اجتماعی در بسیاری از جامعه‌های توسعه‌یافته به‌معنای پایان جنبش‌های کلاسیک نبود. در حقیقت ما با نوعی هم‌زیستی شکل‌های جنبش‌های اجتماعی در چهار گوشه‌ی جهان سروکار داریم. به‌همین‌دلیل هم جامعه‌شناسی ناچار بود با مفهومی‌ها و روش‌های جدید و دستگاه‌های مفهومی نوینی به سراغ درک و تحلیل این جنبش‌ها برود. هم‌زمان جنبش‌های جدید شکل‌های بدیعی در کنش اجتماعی را جای‌گزین شکل‌های سنتی که پیش‌تر با مشارکت و رهبری حزب‌های سیاسی و سازمان‌های مدنی شناخته‌شده (اتحادیه‌های کارگری و دانشجویی، تشکل‌های زنان...) شکل می‌گرفتند، کردند. در بخش مطالباتی نیز این جنبش‌ها پارادایم سنتی دگرگونی انقلابی و فراگیر نظم اجتماعی موجود و تغییر نظام سیاسی را کنار گذاشتند و پیش‌تر روی‌کردی اصلاحی به جامعه‌ی موجود را در پیش گرفتند.

این چرخش مهم در نوع و پروژهِ جنبش‌های اجتماعی نسل جدید بازگو‌کننده‌ی نوعی پختگی جامعه‌ی سرمایه‌داری هم بود که برای اجتناب از تنش‌ها و بحران‌های شدید سیاسی و اجتماعی دست به برخی اصلاحات رفاهی زده بود و توجه‌ی بیشتری به عدالت توزیعی داشت. هم‌زمان ناکامی جامعه‌هایی که برای دگرگون کردن وضعیت اجتماعی به انقلاب دست



زده بودند حرکت‌های اجتماعی را به این نتیجه گیری رساند که بسیاری از اشکال سلطه مستقل از نظم سیاسی عمومی جامعه و یا "تضاد اصلی" که در چهارچوب اقتصاد سرمایه داری تعریف می شد وجود دارند. به سخن دیگر پارادایم مسلط «بهره کشی» و «استثمار» در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم جای خود را به پارادایم «شکل‌های سلطه» داد و این چرخش پارادایمی نوعی وجدان یا هوشیاری جدید جمعی برای تغییر اوضاع هم به وجود آورد. این شرایط جدید و روح زمانه‌ی دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی ضرورت تدوین نظریه‌های نوینی برای فهم پدیده‌های اجتماعی نوپدید را به میدان می‌کشید که در جنبش‌های اجتماعی تبلور می‌یافتند.

پیدایش جنبش‌های جدید اجتماعی از جمله مربوط می‌شد به دگرگونی‌های ساختاری در جامعه‌های صنعتی و گذار به آنچه که در زبان جامعه‌شناسی جامعه‌ی پسا صنعتی نام گرفته، مربوط می‌شود. این دوران پرتحرک و پویا همراه است با شتاب گرفتن دگرگونی‌های اقتصادی و متحول شدن بخش‌های گوناگون صنعتی، کاهش مرکزیت نظم اقتصادی به شکل گذشته، کاسته شدن نسبی از وزن و نقش کارگران، اهمیت یافتن طبقات متوسط و گروه‌های تحصیل کرده، متنوع شدن مشارکت اجتماعی و به میدان آمدن گروه‌های جدید. تضاد میان نوع مدیریت جامعه و سیاست‌های دولت در بخش‌های گوناگون جای نگاه گذشته به دولت به عنوان نماینده‌ی بی‌واسطه‌ی نظم سرمایه‌داری را گرفت. در آنچه به خود جنبش‌های اجتماعی مربوط می‌شد ما شاهد بروز شکل‌های جدید مبارزه اعتصاب‌نشسته، فعالیت‌های هنری، جمع کردن امضا، بسیج شخصیت‌های مدنی و فرهنگی به راه انداختن کارناوال... هستیم. بازی‌گران جدیدی مانند زنان، جوانان، اقلیت‌های قومی و فرهنگی... به میدان آمدند و ارزش‌هایی مانند صلح، محیط زیست و برابری جنسیتی یا نژادی به مطالبه‌های جنبش‌های اجتماعی تبدیل شد. جدید بودن جنبش‌های اجتماعی هم به شکل‌های کنش‌گری جدید مربوط می‌شد، هم موضوع‌ها و پروژه‌های این جنبش‌ها و هم بازی‌گران این جنبش‌ها را در برمی‌گرفت. جنبش‌های فمینیستی بازی‌گران جدیدی را به صحنه‌ی اجتماعی آوردند، مطالبه‌های آنها در زمینه‌ی حقوق زنان و برابری جنسیتی نو بودند و



شکل‌هایی هم که برای طرح و پیش‌برد خواسته‌ها انتخاب می‌شدند با گذشته متفاوت بودند. جنبش‌های فمینیستی آسیب‌ها، شکل‌های تبعض و مسائلی را در زمینه‌ی نابرابری‌های جنسیتی به‌میان‌کشیدند که در گذشته سابقه نداشت و برای بسیاری هم آشکار نبود. در شکل سنتی نگاه به پدیده‌ی سلطه برمبنای ثروت و امکان‌های اقتصادی دگرگونی اساسی به‌وجود آمد.

آلن تورن، جامعه‌شناس سرشناس فرانسوی با وجود دلبستگی اولیه‌ی خود به جنبش کارگری و خواست‌های سنتی ضد سرمایه‌داری تشکلهای سیاسی چپ به بررسی جنبش‌های جدید روی آورد^[۱۱]. از نظر آلن تورن جنبش‌های اجتماعی کنش همراه با کشمکش بازی‌گران یا گروه‌های اجتماعی است که برای دست یافتن به منابع موجود در جامعه مبارزه می‌کنند (تورن ۱۹۸۸). به‌گفته‌ی او چرخشی در وضعیت جامعه پیش آمده است و مسئله‌ی امروز جنبش‌های اجتماعی تنها تعلق به طبقات بالا یا پایین فروکاسته نمی‌شود. مسئله‌ی جامعه‌ی کنونی بودن در درون جامعه (اقتصاد، بازار کار، برخورداری از امکانات رفاهی) و یا در حاشیه ماندن و طرد شدن از آن است. کسانی که جایی در جامعه نمی‌یابند، خود را بخشی از جامعه نمی‌دانند و به حاشیه رانده شده‌اند. این گروه‌های حاشیه‌ای و یا طردشده می‌خواهند مانند دیگران در درون جامعه باشند. این تحلیل بدان معناست که موضوع اصلی پیش از آنکه زیورود کردن نظم کنونی و به‌وجود آوردن نظم جدید متفاوت و جای‌گزین باشد در نظر گرفتن خواست‌ها و اصلاح جامعه در راستای ادغام گروه‌هایی است که خود را طردشده از جامعه می‌دانند. بخش اصلی دیدگاه‌های تورن بر روی جنبش‌های اجتماعی به‌مفهوم کنش و تاریخیت می‌پردازد. برای او نقطه‌ی آغازین درک جنبش اجتماعی پرداختن به مفهوم کنش جمعی است که با تاثیر پذیرفتن از الگوهای فرهنگی درون جامعه تلاش می‌کند منابع موجود در جامعه را به‌گونه‌ای دیگر تقسیم کند. از نظر او جنبش‌های اجتماعی در بطن زندگی جامعه وجود دارند و شکل می‌گیرند و تاریخیت آنها هم به همین واقعیت اساسی بازمی‌گردد. «تاریخیت» از نظر تورن ره‌یافتی است که

11- Touraine, Alain. (1966). Sociologie de l'action. Paris : Seuil.

Touraine, Alain. (1978), La voix et le regard, Paris, Éditions du Seuil



از شناخت فرایندهای اجتماعی حاصل می‌شود. او به‌عنوان مثال آگاهی در مورد نابرابری در دسترسی به امکانات آموزشی در امریکا را مطرح می‌کند که ظهور جنبش حقوق مدنی در این جامعه را در پی آورد.

یکی از بخش‌های اصلی دیدگاه‌های تورن درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی نوع تعریفی است که او از این پدیده‌ی اجتماعی مطرح می‌کند. از نظر او جنبش‌های اجتماعی دارای سه اصل یا ویژگی هستند که آنها را نسبت به سایر حرکت‌های جمعی در جامعه متمایز می‌کند. اصل نخست به هویت جنبش مربوط می‌شود و این موضوع اساسی که جنبش از چه افرادی تشکیل شده است و یا سخن‌گو و و مدافع منافع و خواست‌های چه گروه و یا گروه‌هایی است.

دوم اصل مخالفت است که به مخاطب جنبش اجتماعی بازمی‌گردد. جنبش اجتماعی در مخالفت و یا تضاد آشکار با نیرو و افراد خاصی شکل می‌گیرد و رویارویی با آنها به جنبش معنا می‌بخشد. برای مثال جنبش‌های فمینیستی قانون‌ها، کارکردهای نهادی و یا فرهنگ و ارزش‌های موجود در نظام آموزشی، بازار کار و یا رسانه‌ها و نهادهای مذهبی را عامل بازتولید نابرابری‌های جنسیتی می‌دانند و مخالفت با این گرایش‌ها و کارکردها به این جنبش اجتماعی سمت‌وسو می‌دهد. آنها با وضع موجود مخالف‌اند و هدف‌های خود را با ادامه‌ی وضعیتِ ناعادلانه‌ی موجود در تعارض می‌بینند.

اصل سوم (عمومیت) در بازشناسی جنبش‌های اجتماعی از نظر تورن به پروژه‌ی آنها برمی‌گردد و این‌که جنبش اجتماعی به‌نام برخی ارزش‌ها و خواست‌های برتر و مطلوب‌تر یا آرمان‌هایی به‌میدان می‌آیند و موفق به بسیج گروه‌های بزرگ اجتماعی می‌شوند در راستای تغییر آنچه نامطلوب است و بهبود وضعیت کنونی. اصل سوم تا حدودی سمت‌وسو و محتوای مطالبه‌های جنبش‌های اجتماعی را نشان می‌دهد. تورن در دسته‌بندی جنبش‌ها و کنش‌های جمعی بزرگ در جامعه به سه گروه جنبش‌های تاریخی، جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های فرهنگی اشاره می‌کند. از نظر او جنبش‌های تاریخی جنبش‌هایی هستند که درخصوص پروژه‌ی کلان اجتماعی، نظم سیاسی کلی



با دولت و حاکمیت سیاسی در تضاد باشند. این تضادها سبب می‌شوند آنها اعتبار و مشروعیت نظم سیاسی و دولت را به پرسش بکشند. جنبش‌های اجتماعی از نظر تون بر فرایند شکل‌گیری رابطه‌های اجتماعی در جامعه به‌ویژه در ارتباط با سازوکار جامعه مدنی و مدرنیته تکیه می‌کنند. سمت‌گیری یک جنبش فرهنگی بیش‌تر بر تاثیر فرهنگی و فکری در جامعه و دگرگون کردن فضا را برای حضور اعضای یک حوزه‌ی فرهنگی در جامعه است. نقش‌گرایش‌های فکری در جامعه در شکل دادن به جنبش‌های فرهنگی از اهمیت فراوان برخوردار است.

در کنار تون ما با جامعه‌شناسان دیگری مانند ملوچی^[۱۲]، مک آدامز^[۱۳]، ترو^[۱۴]، هابر ماس و یا جمیز یاسپرز^[۱۵] نیز سروکار داریم که تلاش کرده‌اند از ورودی‌های گوناگون به موضوع جنبش‌های اجتماعی بپردازند. برای مثال سیدنی ترو در کتاب «قدرت در حرکت» که در سال ۱۹۹۴ منتشر شد به ریشه‌های فرهنگی، سازمانی و فردی جنبش‌های اجتماعی اشاره می‌کند و بر آن است که جنبش‌های اجتماعی نوعی فرصت برای دگرگونی در جامعه‌ها هستند. او با تحلیل تجربه‌ی جنبش‌های پر قدرت اجتماعی به این ساختارهای مناسبی که سرنوشت جنبش‌ها را رقم می‌زنند می‌پردازد. از نظر او ساختارهای مساعد به نقش‌نخبگان، سازمان‌های سیاسی و نوع برخورد حکومت بستگی

12- Melucci, Alberto. (1980), « The new social movements : a theoretical approach », Social Science Information, 19, p. 199-226.

Melucci, Alberto. (1988), « Getting involved : Identity and mobilization in social movements », in B. Klandermans, S. Tarrow et H. Kriesi (dir.), International Social Movement Research, vol. 1, Greenwich, Conn., JAI Press, p. 329-348

Mellucci, Alberto. (1985). "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", Social Research, Winter Vol. 52: 789-817.

13- McAdams, P. Dan. (1979). The Dynamics of Social Movements, Cambridge, Mass.: Winthrop

14- Tarrow, Sidney. (1998). Power in Movement, New York, Cambridge University Press. 2nd ed.

15- Jasper, Johns. (1997). The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements. Chicago: University of Chicago Press

Jasper, Johns. (2006). Getting Your Way. Chicago: University of Chicago Press.



دارند.

فرانسوا دوبه^[۱۶] از جمله جامعه‌شناسان فرانسوی است که جنبش‌های اجتماعی دهه‌های اخیر را با توجه به تغییر و تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌ها مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر او تحول‌های معاصر زمینه‌ساز تضعیف دولت-ملت‌ها را در پی آورده اند. نویسنده برای روشن کردن برهان خود به سه گروه از جامعه‌ها اشاره می‌کند که در آنها جنبش‌های اجتماعی رخ داده است.

گروه نخست جامعه‌هایی که در برنامه‌ی انقلاب شکست خورد و انبوهی از فقیران و بیچارگان و طبقات متوسط ضعیف شده و نخبگان فاسد و اقتدارگرا از دل جنبش‌های بنیادگرا سربرآوردند و در مذهب پاسخی برای از بین رفتن هبستگی اجتماعی و مرحمی بر دردهای انسانی این جامعه‌ها یافتند.

گروه دوم جامعه‌های اروپایی که در آن جنبش‌های پوپولیستی، ملی‌گرایانه و ضدخارجی رشد کرده‌اند.

گروه سوم جامعه‌های وابسته به شوروی سابق هستند که در آنها جنبش‌های ملی جدایی طلبانه خشونت‌بار که خواستار حاکمیت خود بودند شکل گرفتند. در برخی از این جامعه‌ها ما شاهد نوعی جنبش ملی-کمونیستی هم بودیم.

سوژکتیو و جنبش اجتماعی

هربرت بلومر^[۱۷] (Herbert Blumer) یکی از نخستین کسانی است که به سویه‌ی سوژکتیو در تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی حرکت‌های جمعی و جنبش‌های اجتماعی می‌پردازد. او از چهره‌های اصلی نسل دوم مکتب شیکاگو است و

16- Dubet, François (2002). Le déclin de l'institution. Paris: Seuil.

هم‌چنین نگاه کنید به مقاله‌ی نویسنده با عنوان درک فرد بر پایه دیالوگ (رابطه با دیگری)

<https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=dialogique>

17- Blumer, Herbert.(1951). Collective Behavior, in, Park (R), dir., Outline of the Principals of Sociology. New York: Barnes & Noble. 1939.-p.p. 221-280.



ادامه‌دهنده‌ی راه کسانی مانند زیمل، توماس، پارک و یا ژرژ هربرت مید^[۱۸] که توجه‌ی خاصی به دنیای ذهنی و سوژکتیویته‌ی افراد در رابطه‌ها و کنش اجتماعی داشتند. بلومر در فعالیت‌های پژوهشی و فکری خود با کسانی مانند گافمن و هوارد بیکر که توجه‌ی خاصی به روش‌های کیفی و توجه به معنای پدیده‌ها برای افراد هم هم‌کاری کرد. یکی از بخش‌های نظری مهم آثار بلومر نقد گرایش‌های رفتارگرایانه در کنش اجتماعی (تقلیل روان‌شناسانه) و یا کارکردگرایی است که از نظر او نوعی درک تقلیلی در جامعه‌شناسانه‌ای است که با اهمیت دادن به ساختارها (طبقه، سازمان‌ها، گروه‌های بزرگ) نقش فرد و خلاقیت او را به حاشیه می‌راند. یکی دیگر از ویژگی‌های اصلی کار نظری بلومر درباره‌ی کنش جمعی تأثیرپذیری او از فلسفه‌ی پراگماتیسم آمریکایی بود. او با برداشت اجتماعی از این فلسفه تلاش کرد نگاهی کیفی و از دیدگاه خود کنش‌گران به حرکت‌های جمعی داشته باشد. بلومر در خوانش خود از حرکت‌های جمعی بیش‌تر به رابطه‌ی فرد با گروه و نیز جامعه می‌پردازد و با طرح نظریه‌ی کنش متقابل نمادین به‌ویژه نقش نمادها و یا درک نمادین (سمبلیک) از پدیده‌ها و روی‌دادها را به بحث نظری خود پیوند می‌زند. او فرایند شکل‌گیری و گسترش حرکت جمعی را با توجه‌ی ویژه به نقش نمادهای معنادار برای گروه‌ها و تحول آنها در طول جنبش را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داد. بلومر به شکل‌های کنش جمعی از کنش خودبه‌خودی توده‌ای (ترس جمعی، کنش ناگهانی) تا کنش جمعی سازمان‌یافته (حزب‌ها و سازمان‌های مدنی و صنفی) و جنبش‌های اجتماعی (کنش جمعی آگاهانه باهدف به‌وجود آوردن نوعی نظم اجتماعی جدید) می‌پردازد. تلاش او این است که نوعی گونه‌شناسی از کنش‌های جمعی برپایه‌ی جنس و پایداری آنها در زمان و رابطه‌ی کنش‌گران با یک‌دیگر بوجود آورد. برای او جنبش‌های اجتماعی عام که شامل حرکت دامنه‌دار، بلندمدت و فراگیر می‌شوند (جنبش

۱۸- برای اطلاعات بیشتر در مورد بحث‌های مکتب شیکاگو و به‌ویژه ژرژ هربرت مید درباره‌ی رفتار و حرکت‌های جمعی نگاه کنید به

Le Saout, Didier, « Les théories des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations : les analyses de la protestation en perspective », *Insaniyat* / 145-163, 1999 | 8
 إنسانیات، 8 | 145-163, 1999. Comment se mobilise-t-on ? Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal



جوانان، زنان، جنبش کارگری) را باید از جنبش‌های اجتماعی خاص شامل حرکت‌های اجتماعی با هدف، رهبری و اعضای کم‌وبیش مشخص که به‌نوعی آگاهی (خودآگاهی) دست‌یافته‌اند جدا کرد. در این گونه‌شناسی او جنبش‌های اجتماعی نمایشی شامل جنبش‌های نمادین (سمبلیک) هستند و بیش‌ترین حالت بیان نمادین ناراضی‌تبی هستند (جنبش‌های مذهبی یا مدگرایی و یا هنری) را از دو گونه‌ی پیشین جدا می‌کند. آنچه در نظریه بلومر بیش‌تر در رابطه با سوبژکتیویته‌ی فرد است به پویایی درونی مربوط می‌شود. او به سه وجه پویایی کنش اجتماعی (رابطه فرد با جمع) توجه می‌کند :

- کنش افراد براساس معنایی است که مشارکت یا حرکت اجتماعی برای آنها دارد (درک و برداشت فردی و معنایی که فرد به کنش می‌دهد)

- این معنا در روند کنش متقابل با دیگران شکل می‌گیرد

- معنا در روندهای تجربه‌ی اجتماعی و جمعی تفسیر می‌شوند و می‌توانند تحول یابند.

این سه وجه تجربه‌ی فردی را در رابطه با دیالکتیک درهم‌تنیده‌ی کنش متقابل، گروه‌ها و جامعه می‌بیند. کنش جمعی با درک و انتظاراتی مشترک معنا پیدا می‌کند و دادن معنای جمعی به پدیده‌ها نوعی افق مشترک میان افراد به‌وجود می‌آورد. حافظه‌ی تاریخی درموقعیت جنبش‌های اجتماعی بازسازی می‌شود و خوانش جدیدی از آن به‌وجود می‌آید که میان افراد نوعی همگرایی و وحدت به‌وجود می‌آورد.

ورود سوبژکتیویته به بحث‌های جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی

سویه‌ی ذهنیت و پویایی رابطه‌ی ذهنیتی میان کنش‌گران از طریق کارهای کسانی چون زیمل، وبر، مید، بلومر و یا کسان دیگر به بحث‌های جامعه‌شناسی راه یافت. هم‌زمان دیدگاه‌های کسانی مانند بلومر در جامعه‌شناسی آمریکای شمالی و یا کاستوریادیس (Castoriadis) در فرانسه به‌ندرت مورد توجه‌ی جامعه‌شناسانی قرار گرفت که در دهه‌های بعدی بر روی موضوع جنبش‌های اجتماعی کار کردند.



سویه‌های عینی و ذهنیتی و رابطه‌ی آن‌ها در درک و تحلیل پدیده‌های اجتماعی در سنت جامعه‌شناسی که از حوزه‌ی مربوط به جنبش‌های اجتماعی بسیار فراتر می‌رود از پایان قرن نوزدهم به این‌سو موضوع بحث و جدل‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ی بسیار مهمی در دنیای آکادمیک بوده است. بحث بر سر رابطه میان عامل‌ها و داده‌های عینی و قابل مشاهده و عامل‌های ذهنیتی است که در نگاه نخست شاید دیده نمی‌شود. رابطه‌ای که یک فرد با خود، با دیگر شرکت‌کنندگان و یا رهبری جنبش اجتماعی و یا و هدف‌های آن دارد تنها مسئله‌های عینی را دربرنمی‌گیرد و شامل چیزهایی هم می‌شود که در ذهنیت افراد و یا رابطه ذهنیتی میان افراد می‌گذرد. رابطه‌ی توده‌های مردم در چین با مائو، با کاسترو یا چه گورا در کوبا و یا با آیت الله خمینی در ایران در جریان انقلاب ۱۳۵۷ نمونه‌های این رابطه‌های عاطفی ژرف با رهبری فرهمند جنبش است. چهره‌های کریسماتیک نقش مهمی در جنبش‌های اجتماعی در سراسر دنیا ایفا می‌کنند و نوعی تخیل جمعی از رهبری و ویژگی‌های او در کنش متقابل شکل می‌گیرد.

دورکیم از چهره‌های اصلی نسل نخست جامعه‌شناسان دانشگاهی بر آن بود که برای بررسی یک پدیده‌ی اجتماعی باید به عامل‌هایی پرداخت که پیش از وقوع پدیده در درون جامعه و ساختارهای آن وجود دارند. این ره‌یافت اصلتی برای خود کنش و تجربه زندگی کردن یک جنبش و اتفاق‌هایی که در فرایند تجربه‌ی زندگی اجتماعی و جمعی روی می‌دهد قائل نیست و به عوامل بیرونی برای تبیین یک پدیده مراجعه می‌کند. برای مثال برای بررسی یک جنبش کارگری به عامل‌هایی مانند نابرابری‌های اجتماعی و رابطه‌های سلطه یا استعمار توجه می‌کند بدون آنکه به نوع ذهنیت افراد به این مسئله و یا معنایی که کنش‌کران به جنبش می‌دهند توجه شود. گویی جنبش‌های اجتماعی پدیده‌های بدون سوژه هستند و یا افرادی که به جنبش می‌پیوندند به‌گونه‌ای منفعل و یک‌سویه جذب یک حرکت جمعی می‌شوند بدون هیچ فعالیت ذهنیتی. از نظر ما این خوانش از جنبش‌های اجتماعی به معنای نگاه به این پدیده پیچیده از بیرون و از منظر عامل‌های بیرونی است. هم‌زمان پویایی درونی و میان‌ذهنیتی جنبش اجتماعی، خلاقیت جمعی که در جریان



تجربه‌ها و کنش اجتماعی شکل می‌گیرند جایی در درک و تحلیل چنین دیدگاه‌های پیدا نمی‌کنند.

شاید این پرسش مطرح شود که چرا باید به موضوع ذهنیت در جنبش‌های اجتماعی پرداخت و این توجه چه کمکی به درک ژرف‌تر جنبش‌های اجتماعی می‌کند. در این جا موضوع بر سر فراتر رفتن از عامل‌های عینی است و توجه به سوبیه‌هایی است که مانند کوه یخی که در آب شناور است قابل رؤیت نیستند. پدیده‌های اجتماعی همواره دارای سوبیه‌ی ذهنیتی (سوبژکتیو) هستند که به معناها و نمادها برمی‌گردد و به میانجی رابطه‌ای تبدیل می‌شوند که افراد با جمع و یا با حرکت جمعی در جنبش‌ها پیدا می‌کنند. افراد فقط به‌خاطر موقعیت اجتماعی خودشان (برای مثال فقیر بودن) به یک جنبش نمی‌پیوندند و یا ویژگی مشترک افرادی که در یک جنبش شرکت می‌کنند فقط کارگر یا فقیر بودن، دانشجو و یا زن بودن نیست. چیزی در وِرایِ موقعیت عینی هم سبب می‌شود افراد از نظر ذهنیتی به حضور خود در جنبش اجتماعی معنا دهند و یا این مشارکت برای آنها دارای معنا و ارزش شود.

اگر بخواهیم به‌طور همه‌جانبه‌تر وارد این بحث شویم شاید باید از تعریفِ واژه‌ی سوژه (شناسا) آغاز کنیم. ترجمه‌ی واژه‌ی سوژه (Sujet) به فارسی آسان نیست، چون خاست‌گاهش علوم انسانی غرب است. سوژه فرد نیست ولی فردیت سوبیه‌ی اساسی آن است. سوژه در واقع فردی است که خویشتین خود را می‌سازد و در جریان این خودسازی است که در حوزه‌های گوناگون "خودمختار" می‌شود. این خودمختاری از یک سو به معنی فردبنیادی است^[۱۹]. سوژه در بطن جامعه و گروه اجتماعی که به آن تعلق دارد با جامعه سازگار می‌شود و با هنجارهای آن خو می‌گیرد. ولی همین جامعه‌ای که در شکل دادن

۱۹- خودمختاری به معنای فرانسوی آن بیشتر فردبنیادی است ولی در بسیاری از جامعه‌های غربی که سکولارشدن مذهب با بریده شدن افراد از مذهب همراه نبوده، خودمختاری به فردبنیادی نینجامیده و تنها دین از سیاست به نام خود دین جدا شده است. بر عکس، در فرانسه جداسدن دین از سیاست به نام خودبنیادی فرد صورت گرفته و نه به نام خود دین. این دو الگو در جامعه‌های غربی همواره در کنار یکدیگر وجود داشته‌اند. در مدل فرانسوی، خودمختاری را در گسست با دین تعریف می‌کنند. در الگوی جامعه‌های دیگر مانند آلمان، انگلیس و آمریکا، خودمختاری در روند سکولار شدن دین و گاه در قالب آن شکل گرفته است. در ایران امروز، این الگوی دوم است که در حوزه‌های گوناگون جامعه مشاهده می‌شود (نگاه کنید به مصاحبه‌ی محسن متقی با فرهاد خسرواوار).



هویت سوژه‌ها مشارکت می‌کند خود هم تاحدودی محصول کنش متقابل و تخیل جمعی آنهاست. به‌سخن دیگر نوعی رابطه‌ی متقابل و دیالکتیکی میان افراد جامعه و ساختارها وجود دارد و ذهنیت افراد از طریق معنابخشی به پدیده‌ها نوعی اصالت نهادگزارانه دارد. همان‌گونه‌که پیش‌تر نیز اشاره شد این برخورد به معنای فروکاستن همه‌ی پدیده‌ها و واقعیت‌ها به وجه ذهنیتی و نادیده انگاشتن اهمیت و جای‌گاه عامل‌های عینی و ساختاری نیست.

ازطرف‌دیگر معنای ذهنیت یا سوژکتیویته تفاوت اساسی دارد با مفهوم ذهن و یا ذهنی. ذهنیت دارای سوبه‌ی اجتماعی است و رابطه‌ای تنگاتنگ با تجربه‌ی اجتماعی و امر میان-ذهنیتی دارد. درحقیقت در جنبش‌های اجتماعی این رابطه‌ی میان ذهنیتی به‌گونه‌ای بدیع و غیرقابل‌پیش‌بینی آشکار می‌شود درحالی‌که کنش‌گران از پیش آگاهی چندانی از آن نداشتند در فرایند اجتماعی به ساخت و پرداخت آن دست زده‌اند.

ارائه‌ی تعریف پیشینی از مفهوم‌هایی چون ذهنیت (Subjectivity)، ذهنیت‌سازی یا سوژه‌پیدایی (Subjectivation) کار آسانی نیست. برساختن واژه‌ی «ذهنیت‌سازی» با اضافه کردن معادل پسوند -tion در زبان فارسی (اغلب از فعل‌های ساختن و سازندگی) در واژه‌ی ذهنیت نشانگر پویایی و روند ساخته شدن ذهنیت افراد در جریان زندگی اجتماعی و مشارکت در سازوکارهای اجتماع و نقش زمان در شکل‌گیری و تحول چنین روندی است. می‌توان گفت که سوژکتیواسیون روند تبدیل شدن سوژه‌ی فردی به سوژه‌ی اجتماعی است و سوژه با بیرون آمدن از خود و رابطه با دیگری وارد جامعه می‌شود و ذهنیت خود را در جغرافیای جامعه خود می‌سازد.

اگر به بحث اصلی مقاله برگردیم، جنبش‌های اجتماعی زمینه‌ی مناسبی برای فرد فراهم می‌آورد تا بسیاری از توانایی‌های بالقوه خود را بالفعل سازد. در روندهای شکل‌گیری یک جنبش اجتماعی، برای بسیاری از کنش‌گران انگیزه‌ی اصلی پیوستن به حرکت جمعی اعتراض به نداشتن منزلت، امکان‌های انسانی زندگی و یا به رسمیت‌نشاختن آنها ازسوی نظام حاکم و وجود رابطه‌های سلطه‌جویانه در جامعه است.



تلاش ما در این نوشته چگونگی گذار از سوژه‌ی فلسفی به سوژه‌ی جمعی در جنبش‌های اجتماعی است و اینکه چگونه قرائت خاصی از سنت فلسفی امکان انتقال برخی از مفهومی‌های فلسفه را به حوزه‌ی نظریه‌پردازی علوم اجتماعی ممکن می‌کند. این نوع درک از سوژه به شرایط دنیای مدرن که آن را دوران پیدایش سوژه، فرد، خودبنیادی و خودآئینی او نام داده‌اند هم مربوط می‌شود. درحقیقت کنار رفتن مرجعیت‌های دینی و فرانسوی و ظهور نظام‌های مبتنی بر اراده‌ی انسان و منشأ قانون بودن او زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگی پیدایش سوژه‌ها در درون جامعه و در نهادها و حرکت‌های جمعی را فراهم کرده‌اند. مهم‌ترین اصل گذار از جهان گذشته به دنیای مدرن گذار از دیگرسالاری به خودسالاری است که نماد اصلی آن استقلال و رهایی فرد از بسیاری از قانون‌های فرانسوی است.^[۲۰]

20- Khosrokhavar, Farhad (2001). L'instance du sacré, Essai de fondation des sciences sociales. Paris : CERF

در میان جامعه‌شناسان معاصر فرهاد خسروخاور با انتشار کتاب خود در زیر عنوان "رکن قدسیت: جستاری در باب تأسیس علوم اجتماعی" تلاش کرده تا با طرح خودشناسی فلسفی با تکیه بر میراث کانت کمکی هرچند ناچیز برای فهم پدیده‌ی ذهنیت کند. او در اثر فلسفی-جامعه‌شناسانه کوشیده است تا دیدگاه خود را درباره‌ی انسان و رابطه‌ی او با خود، دیگری، ما و شما روشن کند. درون‌مایه‌ی اصلی کتاب طرحی از خودشناسی فلسفی است که باتکیه بر دست‌آوردهای فلسفه مدرن و مخصوصاً پدیدارشناسی از نوع هوسرلی طرحی جامع برای چنین خودشناسی را بنا کند. کتاب با این کلمه‌ها آغاز می‌شود: "آدمی پیش از آنکه با دیگری گفت‌وگو کند با خویش سخن می‌گوید. خود ماهیت این گفت و شنود درونی است." این کتاب هدف خود را روشن کردن معنی این گزاره می‌داند. به همین دلیل انسان پیش از آنکه وارد گفتگو با دیگری شود نخست با خود گفتگو می‌کند. اما خود تک و تنها و دور افتاده در این جهان نیست بلکه با بیرون آمدن از لاک درونی وارد رابطه با دیگری، جهان و قدسیت می‌شود که چهار رکن اساسی خودشناسی هستند.

پرداختن به مدعیات فرهاد خسرو خاور در این نوشته ممکن نیست تنها اشاره ای کوتاه به این چهار ساحت خود شناسی فلسفی کنیم که او من، تو، ما و شما نامیده است. من همان بعدی است که تقلیل ناپذیر به هر نوع عینی یابی است که می‌توان آنرا ذهنیت است. من نوعی در خود بودن، کنار کشیدن از جهان و در خود فرو رفتن و نفی بیرون و نوعی در خود ماندن است. این بخش از خود در تنش با سه بخش دیگر است که نشان‌گشایش به بیرون و پذیرش دیگری و غیریت است که در شکل رابطه با دیگری (تو)، با جهان(ما) و قدسیت(شما) معنی می‌یابد.

تو گشودگی بر روی دیگری است که در شکل رابطه میان-ذهنیتی با دیگری نمایان می‌شود و زمینه خروج من از دنیای درونی است.

اما ما رابطه با جهان و گذار از میان-ذهنیت به بوم-ذهنیت است و با ما گشودگی من با جهان آغاز می‌شود. با شما من وارد رابطه با قدسیت می‌شود که خسرو خاور نام آن را سپند-ذهنیت نهاده است و چنین گشایشی و روی آوری خود به قدسیت با مقوله شما انجام می‌پذیرد. شما مستقل از بودن و نبودن خدا،



در کنار سوژه‌پیدایی (سوبژکتیواسیون) یا فرایند سوژه‌شدن، باید از روند دیگری هم سخن گفت که در زبان جامعه‌شناسی به آن سوژه‌زدایی (دسوبژکتیواسیون) (Désubjectivtion) گفته می‌شود. سوژه‌زدایی (دسوبژکتیواسیون) نتیجه‌ی سرخوردگی سوژه در پی شکست و ناکامی جنبش‌های اجتماعی است. این بدان معناست که سوژه‌پیدایی (سوبژکتیواسیون) و سوژه‌زدایی (دسوبژکتیواسیون) پدیده‌های ایستا نیستند. این فرایندها به کنش‌گران امکان می‌دهند با درگیر شدن در روی‌دادهای جامعه و مشارکت کسب آگاهی کنند و در جریان پویایی ذهنیتی و میان‌ذهنیتی (رابطه با دیگری) تبدیل به کنش‌گری شوند که می‌داند برای چه اعتراض می‌کند و تصمیم بگیرد در این یا آن حرکت مشارکت کند. فعالیت ذهنیتی در روند سوژه‌زدایی وارد پویایی منفی می‌شود چرا که جنبش اجتماعی به بحران دچار شده و یا شکست خورده است. سوژه در فرایند بحران جنبش دچار یأس و سرخوردگی می‌شود و پویایی مثبت اولیه که زمینه‌ساز سوبژکتیواسیون بود جای خود را به پویایی منفی می‌دهد. این سیر نزولی جنبش و نبودن افق روشن برای آینده و فرسایستی شدن مشارکت در جنبش به روان‌شناسی سرخوردگی دامن می‌زند که زمینه‌ساز سوژه‌زدایی می‌شود. نوع کنش و رابطه‌ی افراد با جنبش سبز در دوره‌های گوناگون تحول آن از مرحله‌های نخستین و سیر صعودی آن تا افت و شکست بحران به روشنی گذار از سوژه‌پیدایی به سوژه‌زدایی را نشان می‌دهد. همین پدیده را می‌توان در جنبش سبز هم دید که چگونه شوروشوق اولیه برای دفاع از کرامت انسانی و تقاضای به حساب آوردن رأی شوروشوق تازه‌ای آفرید و جمعیت چند میلیونی در خیابان‌ها خواستار به رسمیت شناختن حقوق دموکراتیک خود در انتخابات شد. پویایی ذهنیتی و نیز رابطه‌ی میان‌ذهنیتی سبب شد در زمان کوتاهی جنبش دارای نمادها، شعارها نوع کنش‌هایی شود که به جمع و خواسته‌های آنها معنا می‌بخشید. این پویایی درون جنبش بود که در زمان کوتاهی افراد توانستند نوعی هویت جدید و تخیل اجتماعی را خلق کنند. اما با سرکوب جنبش و حصر رهبران روند ناامیدی و سرخوردگی ژرف در میان

، وجود یا هستی متعالی در شکل نوعی قدسیت وجود دارد. شما از آنجا که مکان امر قدسی در خود است من را به سوی نوعی مدنیت با همنوع خود می‌برد. امر قدسی به من رجوع می‌کند تا زمینه‌گشودگی من به دیگری و حضور در اجتماع را فراهم آورد که شرط آدمیت است.



کنش‌گران رواج یافت. به‌سخن‌دیگر سوبژکتیواسیون زمینه تحول غیر-سوژه را به سوژه را ممکن می‌کند اما، دسوبژکتیواسیون راه را برای ضد-سوژه شدن فراهم می‌کند و در شکل‌های افراطی آن باعث نابودی فرد می‌شود.^[۲۱]

پویایی ذهنیتی جمعی و جنبش‌های اجتماعی

آنچه درباره سوژه، ذهنیت (سوژگی) و سوژه‌پیدایی گفته شد ازجمله ناظر بر سوبژه‌ی اجتماعی این روندهاست که در طول زمان شکل می‌گیرد. همان‌گونه‌که اشاره شد برخی از جامعه‌شناسان تلاش کرده اند تا حدودی به روند پیدایی و ظهور سوژه را در جنبش‌های اجتماعی بپردازند. آلن تورن و دیگر هم‌کاران او از همان سال‌های دهه ۷۰ میلادی به بررسی تحولات جامعه‌های مدرن پرداخته و از ظهور جنبش‌های تازه اجتماعی خبر دادند که بر بستر جامعه‌ی پسا صنعتی ظهور می‌یابد. نوع ذهنیت جدید کنش‌گران و رابطه‌ای که با موضوع‌های جنبش‌های اجتماعی برقرار می‌کنند مصداق‌های این سوژه‌پیدایی به‌شمار می‌روند. اما، این تحلیل‌ها با وجود پرداختن به سوژه و نقش آن در شکل‌گیری بازی‌گران جنبش‌های اجتماعی کمتر بحث ذهنیت را به‌صورت همه‌جانبه مورد بررسی قرار دادند.

پرداختن به سوبژه‌ای که به روندهای سوبژکتیواسیون مربوط می‌شود به‌معنای توجه به رابطه‌ی ذهنیتی افراد با جنبش و نیز چیزهایی است که در میان شرکت‌کنندگان به امر و یا حس مشترک تبدیل می‌شود. نوع مشارکت، اعتماد جمعی میان شرکت‌کنندگان، برخورد اغراق آمیز با خبرها و روی‌دادها در دوران غلیان حرکت‌های اجتماعی و شکل‌گیری نوعی رابطه‌ی قدسی با پروژه و هدف‌های جنبش مصداق‌های روندهای سوژه‌پیدایی به‌شمار می‌روند. به‌عبارت‌دیگر تخیل جمعی که جنبش اجتماعی را شکل می‌دهد و آن را به پیش می‌برد با سوبژکتیویته‌ی افراد و رابطه‌ی ذهنیتی و نمادینی که

21-Wiewiork, Michel. (2012). Du concept de sujet à celui de subjectivation/désubjectivation, Fondation maison des sciences de l'homme, N° 16.

Martuccelli, Danilo. (2002). Grammaire de l'individu. Paris : Folio.

Martuccelli, Danilo. (2017). La condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude. Paris : folio.



افراد با جنبش پیدا می‌کنند ارتباط دارد.

مصادق‌های پدیده‌های ذهنیتی که در این نوشته مورد بحث هستند را می‌توان در جنبش‌های اجتماعی فراگیر و کلان (انقلاب) و یا جنبش‌های اجتماعی دیگر (زنان، دانشجویان، محیط زیست) دید. در فضای انقلابی پیوستن به جنبش نوعی گسست از زندگی روزمره و پذیرش منفعل سلطه است. بسیاری از افراد می‌کوشند تا با مشارکت در جنبش به فردیت و ذهنیت خود معنی تازه‌ای دهند، بر ترس گذشته غلبه کنند، از لاک درونی خود بدر آیند و هم وارد رابطه با دیگری گردند که مانند آنها دست به اعتراض علیه نظم موجود زده است. در چنین روندی است که افراد خود را در فضایی متفاوتی می‌یابند، درباره‌ی هدف‌ها و مطالبه‌های جنبش با دیگران وارد بحث و دادوستد فکری می‌شوند، شهامت اجتماعی جدیدی پیدا می‌کنند و احساس تعلق مشترک به جمع دارای هدف در آنها تقویت می‌شود. برای نمونه در انقلاب ایران شاهد بودیم که چگونه کم‌تر از چند ماه جزیره‌ی آرامش تبدیل به منبع آتش‌افزایی شد که نظام حاکم را از بین برد و کسانی که در سکوت و یا آرامش به سر می‌بردند در زمان کوتاهی به انقلابی تبدیل شدند که برای تحقق خواست‌های خود حاضر به از خودگذشتگی بودند. گویی هویت جدیدی ظهور کرده است. البته چنین روند سوژه‌پیدایی در وضعیتی که جنبش اجتماعی به هدف‌های خود دست نیافته و یا شکست خورده و یا دچار بحران است می‌توان به روند سوژه‌زدایی اشاره کرد.

گسست از روزمرگی و جنبش اجتماعی

جنبش اجتماعی در یک فضای یک‌جامعه را می‌توان نوعی گسست از روزمرگی و یا زندگی عادی و تکراری هم دانست. درحقیقت فرد با مشارکت در جنبش اجتماعی با آنچه واقعیت‌های عادی زندگی او را تشکیل می‌داده و پیش‌تر درباره‌ی آنها چندوچون نمی‌کرده را به پرسش می‌کشد و علیه آن شورش می‌کند. این گسست از روزمرگی در جریان پویایی ذهنیتی روی می‌دهد که آنچه به زندگی عادی و روزمره بازمی‌گردد برای افراد تحمل‌ناپذیر می‌شود. اگر افراد برای مثال با فقر یا با تبعیض خو گرفته بودند و بخشی از



واقعیت‌های پذیرفته شده و درونی شده آنها هم تبدیل شده بود به‌ناگهان از نوعی هوشیاری جدید برخوردار می‌شوند که ادامه‌ی تحمل این زندگی و یا رنج‌های آن را ناممکن و ناپذیرفتنی می‌کند. این گذار از تحمل و زندگی کردن پدیده‌هایی روزمره به موقعیتی که در آن دیگر زندگی به سبک و سیاق گذشته غیرقابل تحمل می‌شود با روندهای ذهنیتی و میان‌ذهنیتی ممکن می‌شود. افراد در کنش متقابل با یک‌دیگر علیه این روزمره‌گی طغیان می‌کنند و این گسست، مبارزه علیه آنچه غیرقابل تحمل شده و رفتن به سوی شرایط جدیدی که نباید شبیه گذشته باشد به موضوعی تبدیل می‌شود که به افراد در روندهای میان‌ذهنیتی نوعی انسجام و هویت جمعی می‌بخشد.

شکل‌های این گسست از روزمره‌گی را می‌توان در همه‌ی جنبش‌های اجتماعی مشاهده کرد. جنبش علیه نژادپرستی و برای برابری نژادی در امریکا زمانی توانست گروه‌های اجتماعی را به خیابان بیاورد که ادامه‌ی زیستن تبعیض و نابرابری‌های نژادی برای کسانی غیرقابل تحمل شده بود. جدایی نژادی در جامعه‌ی امریکا از دهه‌های پیشین گاه حتا به شکل‌های خشن‌تر وجود داشت اما زمانی رسید که چیزی که در روزمره‌ی افراد به امر عادی تبدیل شده بود به امر غیرقابل تحمل تبدیل شد. این تحمل‌ناپذیر شدن هنجارها و واقعیت‌های روزمره‌ی نژادپرستانه هم رنگین‌پوستانی را در بر می‌گرفت که رنج تبعیض، نابرابری و تحقیر فراگیر را به‌طور روزمره در همه‌ی عرصه‌های زندگی خود تجربه می‌کردند و هم گروه‌هایی گروه‌هایی از سفید پوستانی که خواهان پایان بخشیدن به این رنج و بی‌عدالتی ضدانسانی بودند که به دیگران تحمیل می‌شد. این دگرگونی ذهنیتی و شکل‌گیری هوشیاری جدید جمعی از طریق پویایی ذهنیتی، بازاندیشی درباره‌ی وضعیت زندگی عادی ظهور می‌کند. بدون این پویایی ذهنیتی فردی و جمعی و تقسیم این درد مشترک تحمل‌ناپذیر شده (امر میان ذهنیتی) نه هوشیاری جمعی جدیدی به وجود می‌آید و نه انگاره‌ای اجتماعی که در آن آنچه مورد اعتراض است مشروعیت خود را از دست داده و نوع متفاوتی از زندگی اجتماعی به خواست عمومی تبدیل شده است. مشروعیت‌زدایی از موقعیت روزمره امر ذهنیتی است و پیوستن افراد به جنبش هم بدون گذار از روندهای ذهنیتی



و میان‌ذهنیتی قابل تصور نیست.

همین مثال را هم در مورد جنبش اجتماعی سال ۱۳۵۷ می‌توان زد. بسیاری از واقعیت‌هایی که در جریان جنبش به صورت اموری منفی جلوه‌گر شدند (مانند وابستگی به غرب، نبودن آزادی انتقاد، فساد حکومتی...) در سال‌های پیش از ۱۳۵۷ هم وجود داشت و بخشی از زندگی روزمره مردم را تشکیل می‌داد. اما، زمانی که این امور تبدیل به پدیده‌های غیرقابل تحمل شدند و مشروعیت‌زدایی از حکومت را در پی آوردند جنبش اجتماعی توانست به یک حرکت بزرگ و فراگیر تبدیل شود.

سویه‌ی قدسی جنبش‌های اجتماعی

هر جنبش اجتماعی پیرامون هدف یا هدف‌هایی شکل می‌گیرد که به هدف‌های عالی و متعالی برای شرکت‌کنندگان تبدیل می‌شود. افراد شرکت‌کننده از طریق سوپژکتیواسیون خود با این هدف‌ها رابطه برقرار می‌کنند و در فرایند میان‌کنشی (Interaction) با دیگران تقسیم می‌کنند و آن را به افق مشترک جنبش تبدیل می‌کنند.

پرداختن به موضوع سوژه‌پیدایی (سوپژکتیواسیون) در جنبش‌های اجتماعی پای بحث دیگری را هم به میان می‌کشد که می‌توان از آن به‌عنوان سویه‌ی قدسی جنبش‌های اجتماعی یاد کرد. سویه‌ی قدسی در بحث ما رابطه‌ای با دین و دینداری و موضوع قدسیت در وجه مذهبی و الهی آن ندارد. سویه‌ی قدسی (Sacré / Hieros Sacred) نوعی رابطه معنوی ژرف شرکت‌کنندگان در جنبش با هدف‌ها، خواسته‌ها و خواست‌های جنبش اجتماعی را منعکس می‌کند. اگر به تحلیل دورکیمی از غلیان (effervescence) / توده‌ها بازگردیم می‌توانیم بگوئیم که پدیده‌ی قدسی در جنبش‌های اجتماعی در به‌وجود آوردن انسجام گروهی نقش اساسی را ایفا می‌کند. لوپُن در نوشته‌های خود درباره‌ی توده‌ها و حرکت جمعی از خصلت "واگیر" در حرکت جمعی و نقش هیپنوتیک رهبری در شکل دادن به حرکت و انسجام و تعهد فردی و جمعی سخن به میان می‌آورد. از نظر او امر مشارکت در حرکت جمعی میوه‌ی یک انتخاب آگاهانه است ولی پویایی و انسجام درونی آن در پی میان‌کنشی که



دارای وجه عاطفی مهمی است به وجود می‌آید.

دورکیم در برخورد به پدیده‌ی قدسی به دو وجه باورها و آئین نیایش (Rite) در هر مذهب برای توضیح نوع وابستگی و تعهد افراد به جمع توجه می‌کند. باور نوعی رابطه‌ی ژرف و پرسش نشدنی فرد با امر مذهبی است (باور به ظهور امام دوازدهم، باور به معجزه، باور به شفا گرفتن در مکان‌های مذهبی، باور به عاشورا ...). آئین‌ها نمایش بیرونی این باورها هستند و نه تنها به آنها معنای جمعی می‌دهند که به تقویت و تداوم آنها هم یاری می‌رسانند. این خوانش را در جنبش‌های اجتماعی هم می‌توان انجام داد. باور به یک حقیقت در طرح یک مطالبه (دمکراسی، برابری جنسیتی، برابری نژادی، عدالت اجتماعی، استقلال سیاسی و اقتصادی یک جامعه ...) سبب می‌شود این خواست و هدف به صورت حقیقت یا ایده‌ال قابل دسترسی درآید و به وابستگی و تعهد (involvement) فرد در گروه بزرگ معنا دهد. همین معناست که فرد را از طریق کار ذهنیتی به مشارکت در حرکت جمعی تشویق می‌کند. همین معناست که رابطه میان شرکت‌کنندگان را ممکن می‌کند و سبب می‌شود آنها افق مشترکی را در برابر خود ببینند. باورها و معناها (خواست‌های جنبش) در این‌جا دارای سوبیه‌ی قدسی می‌شوند چرا که اموری فراتر از مسائل عینی و روزمره هستند و شکل متعالی و "مقدس" به خود می‌گیرند. جنبش‌های اجتماعی از طریق خلق آئین‌ها و مراسم جمعی (جمع شدن در یک محل خاص و نمادین، استفاده از رنگ و یا پوشش خاص، راهپیمایی...) زمینه را برای همبستگی میان افراد شکل‌گیری یا تقویت و تداوم باورها و بازنماها (Representation) را فراهم می‌کنند.

برای مثال رابطه‌ی گروه‌های شرکت‌کننده در جنبش اجتماعی دوره ۱۳۲۹-۱۳۳۲ که موضوع مرکزی آن استقلال از قدرت‌های استعماری و مالکیت بر ثروت‌های ملی (نفت) بود به امر والای معنوی تبدیل شد که همه افراد را بر سر این هدف "مقدس‌شده" به یک‌دیگر پیوند می‌داد و نوعی انسجام جمعی به وجود می‌آورد. در جنبش بزرگ اجتماعی سال ۱۳۵۷ سه گانه‌ی استقلال، دمکراسی و اسلام و توهم یک حکومت اسلامی که دمکراسی و توسعه را در کنار استقلال و خودکفایی برای جامعه به ارمغان آورد به امر قدسی



تبدیل شد و همگان از طریق فریاد زدن آن در خیابان‌ها آن را به مطالبه‌ی عمومی تبدیل کردند. همین ارزش‌ها و خواسته‌ها بودند که به حرکت عظیم اجتماعی انسجام و معنا می‌داد. این روایت را درباره‌ی جنبش‌های فمینیستی و معنایی که افراد شرکت‌کننده به هدف‌هایی مانند برابری جنسیتی، مبارزه علیه خشونت و سوءاستفاده جنسی می‌دهند هم می‌توان به میان کشید. برای شرکت‌کنندگان در جنبش این هدف‌ها حالت "متعالی" و "قدسی" پیدا می‌کنند و سوبژکتیوآسیون به‌ویژه در رابطه با آنها سمت‌وسو پیدا می‌کند و رابطه‌ی میان ذهنیتی ممکن می‌شود. سوبیه‌ی قدسی هم چنین نقش مهمی در پویایی و شکل‌گیری فضای ذهنیتی (Eco-sujektivation) ایفا می‌کند و به واسطه (میانجی) (Mediation) میان افراد با جنبش اجتماعی تبدیل می‌شود.

موضوع سوبیه‌ی قدسی (Hieros) کم‌تر در بررسی جنبش‌های اجتماعی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است و این خلاء نظری را از جمله شاید بتوان به نگاه عینی‌گرایانه و سکولار به جنبش‌های اجتماعی هم نسبت داد. آنچه در امر قدسی به معنای دینی از نظر جامعه‌شناسی مهم است نوع باور و نیز نقشی است که این موضوع در انسجام‌بخشی به جماعت پیرو یک جنبش و یا یک دین و یا یک پروژه‌ی جمعی دارد. امر قدسی به سیمانی تبدیل می‌شود که افراد را به یک‌دیگر متصل می‌کند و به باهم بودن آنها معنا می‌دهد. آنچه در امر قدسی و رابطه میان فرد و جمع فراتر از محتوای پیام اهمیت دارد توجه به عامل‌هایی است مانند عاطفه، احساسات و هیجانات که بخش ناپیدای رابطه میان فرد با گروه و جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد. حسی که هر فرد در رابطه با تعلق خود به یک جمع بزرگ با هویت دارد در روندهای ذهنیتی و میان‌ذهنیتی شکل گرفته‌اند و هدف‌های جنبش برای کنش‌گران هم دارای سوبیه‌ی قدسی می‌شوند. در بررسی جنبش‌های اجتماعی عامل‌هایی به‌راحتی قابل مشاهده‌اند و می‌توانند به‌صورت عینی و حتا با داده‌های کمی مورد بررسی قرار گیرند مانند موقعیت اجتماعی و شغلی افراد، جنسیت یا سن شرکت‌کنندگان، منابعی که افراد برای رسیدن به هدف‌های خود به‌کار می‌گیرند، شیوه‌های مبارزه و یا نوع سازماندهی. در کنار این عامل‌های عینی که دارای اهمیت هستند می‌توان از عامل‌های غیرآشکار یا ناپیدا (در برابر



عامل‌های قابل‌مشاهده با ابزار عینی) سخن به میان آورد که به‌نوعی "روح" جنبش به‌شمار می‌روند و نقش انسجام‌بخش را ایفا می‌کنند.

جنبش‌های اجتماعی گاه با بازخوانی گذشته و بازسازی حافظه جمعی به سوییپ قدسی حرکت جمعی شکل و معنا می‌بخشند. برای مثال وقتی بازگشت به ایده‌آل‌های یک جنبش در گذشته به‌صورت یک هدف متعالی در جنبش اجتماعی مطرح می‌شود. در جنبش سبز بازسازی حافظه‌ی تاریخی بیش‌تر در رابطه با جنبش ملی شدن نفت بود تا انقلاب سال ۱۳۵۷.

بحث پایانی و نتیجه‌گیری

هدف این نوشته پرداختن به سوییپ ذهنیتی (سوژکتیو) در بررسی و تحلیل جنبش‌های اجتماعی است.

وارد کردن مفهوم ذهنیت و سوژه‌پیدایی به بحث به‌این‌معناست که عامل ذهنیتی در عمل و در نتیجه‌ی خود به بخشی از واقعیت جنبش‌های اجتماعی تبدیل می‌شود. به‌سخن‌دیگر رابطه‌ای که کنش‌گران جنبش با مشارکت در حرکت جمعی، روی‌کرد و پروژه‌ی جنبش اجتماعی دارند به‌صورت موضوع مهم در مطالعه‌ی رابطه‌ی افراد و ذهنیت آنها با جنبش اجتماعی درمی‌آید. این ورودی نظری جنبش اجتماعی را برساخت می‌داند که در جریان عمل و تجربه جمعی شکل می‌گیرد و بر آن نیست که این پدیده مستقل از افرادی که در آن شرکت می‌کنند وجود دارند. توجه به سوییپ ذهنیتی به‌معنای کنار گذاشتن و یا به حاشیه راندن عامل‌های عینی و سوییپ عینی جنبش‌های اجتماعی نیست. عامل‌های ذهنیتی بدون توجه به جنبه‌های عینی زندگی اجتماعی قابل درک نیستند و در خلاء اجتماعی به‌وجود نمی‌آیند. انگیزه‌ی اصلی ما باز کردن بحث درباره‌ی جنبه‌هایی از جنبش‌های اجتماعی است که گاه در بحث‌های جامعه‌شناسانه به‌ویژه در ایران در سایه قرار می‌گیرند. این‌که گفته می‌شود سرنوشت جنبش‌های اجتماعی از پیش نوشته نشده است ازجمله به این معناست که جنبش‌های اجتماعی دارای نوعی پویایی درونی هستند که به‌ویژه به میان‌کنش‌های ذهنیتی و فرایندهایی مربوط می‌شود که در جریان پراتیک اجتماعی شکل می‌گیرند. نقش ذهنیت در



جنبش‌های اجتماعی حاشیه‌ای و فرعی نیست و اصولاً جامعه‌شناسی که به امر ذهنیت و سوژه توجه می‌کند تقسیم دوگانه‌ی مارکسیستی روبنا و زیر بنا را به پرسش می‌کشد و بیش‌تر به درهم‌تنیدگی سوژه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نظر دارد.

جنبش‌های اجتماعی از طریق میان‌کنش دارای پویایی درونی می‌شوند. میان‌کنش به‌خودی‌خود و به‌گونه‌ی مکانیکی شکل نمی‌گیرد و میانجی‌ای به‌نام میان‌ذهنیتی این کنش مشترک و جمعی را میسر می‌کند. روند سوژه‌پیدایی (سوژکتیواسیون) رابطه‌ی تنگاتنگ با میان‌کنش و فرایند میان‌ذهنیتی دارد. به‌عبارت‌دیگر افراد در درون خود و در انزوا امر سوژه‌پیدایی را انجام نمی‌دهند. پروژه‌ها، شعارها و آرمان‌هایی که در جنبش‌ها مطرح می‌شوند هم از این صافی فعالیت‌های میان‌ذهنیتی عبور می‌کنند. به‌سخن‌دیگر ما با نوعی ایدئولوژی داغ یا پویا در بطن جنبش سروکار داریم درحالی‌که نظریه‌ها و پروژه‌های مکتوب بیش‌تر ایدئولوژی سرد هستند. ایدئولوژی جنبش در جریان کنش متقابل ساخته و پرداخته و تفسیر و متحول می‌شود.

تلاش شناخت‌شناسانه و نظری ما در این بحث ازجمله متوجه‌ی خوانش جامعه‌شناسانه از امر قدسی و نقش و جای‌گاه آن در حرکت‌های جمعی و جنبش‌های اجتماعی به‌معنای غیرمذهبی آن است. بدون این سوژه‌ی قدسی و رابطه‌ی ژرف عاطفی-معنوی که افراد با هدف‌ها و مطالبات ایده‌آلیزه‌شده و متعالی جنبش پیدا می‌کنند نمی‌توان نوع همبستگی و مشارکت افراد را بررسی کرد.

یکی دیگر از مسئله‌هایی که در رابطه با ذهنیت و سوژه‌پیدایی باید مورد توجه قرار گیرد نمادها، حافظه‌ی جمعی و نوع بازسازی آن در جریان تجربه‌ی اجتماعی در دل هر جنبش اجتماعی است. یکی از بخش‌های اصلی فعالیت ذهنیتی به رابطه‌ی جدید با حافظه‌ی تاریخی و نمادها است. در حقیقت نمادها و حافظه‌ی تاریخی (روی‌داده‌ها، شخصیت‌ها) در تجربه‌های جدید موضوع تفسیر قرار می‌گیرند و به شکل‌های منفی یا مثبت بازسازی می‌شوند. برای مثال بازخوانی حرکت ۱۵ خرداد می‌تواند به گونه‌های متفاوت در طول



زمان مورد تفسیر قرار گیرد و معنای نمادین آن دگرگون شود. اگر در دوران پیش از ۱۳۵۷ تفسیر و تصویری مثبت از این روی‌داد وجود داشت، انگاره‌ی جمعی جدید کنش‌گرانی که برای دگرگون کردن جامعه به میدان می‌آیند نگاه جدیدی از این روی‌داد تاریخی در آیین‌های تجربه‌ی جمهوری اسلامی ساخته و پرداخته می‌کند.

* دکتر فرهاد خسروخاور، استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و رئیس مطالعات (Directeur d'étudedes) در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS)، پاریس است. افزون بر مقاله‌ها و جستارهای علمی فراوان به زبان‌های فرانسه و انگلیسی، بیش از ۲۵ کتاب به زبان‌های فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که از جمله می‌توان این کتاب‌ها را نام برد:

L'Utopie sacrifiée : Sociologie de la révolution iranienne// L'Islamisme et la mort : le martyre révolutionnaire en Iran// Anthropologie de la révolution iranienne : le rêve impossible// L'Islam des jeunes// Iran : comment sortir d'une révolution religieuse// L'Instance du sacré : essai de fondation des sciences sociales// Les Nouveaux Martyrs d'Allah// L'Islam dans les prisons// Quand Al Qaïda parle : témoignages derrière les barreaux// La Radicalisation // Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide (Yale Cultural Sociology Series)// Jihadist Ideology, The Anthropological Perspective// The New Arab Revolutions that Shook the World// Iran and the Challenges of the 21st Century// Le Jihadisme, (avec David Bénichou & Philippe Migaux)// Prisons de France. Violence, radicalisations, déshumanisation : surveillants et détenus parlent/ Iran, autopsie du chiisme politique.

** دکتر سعید پیروندی افزون‌بر جستارهای فراوان در «جامعه‌شناسی علوم تربیتی» و پهنه‌ی عمومی مسئله‌های اجتماعی و عضویت در هیئت‌تحریریه‌ی نشریه‌ی «Revue Pratiques de Formation Analyses»، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لورین (نانسی، فرانسه) است.

*** دکتر محسن متقی جامعه‌شناس است و مدیر آموزشی در «مرکز اجتماعی» در ورسای و مدرس جامعه‌شناسی در «مرکز دخالت اجتماعی» در پاریس (مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی، پاریس). محسن متقی افزون بر جستارها و مقاله‌های فراوان درباره‌ی جریان نواندیشی دینی به زبان‌های فرانسه و فارسی، دو کتاب مشترک به زبان‌های فرانسه و انگلیسی منتشر کرده است.



خیزش بزرگ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران

کاظم کردوانی

درآمد

در آخرین ساعت‌های پایانی پنجشنبه ۲۳ آبان ۹۸ دولت به گونه‌ای ناگهانی افزایش تا سه برابر قیمت بنزین (از فردای آن روز را) اعلام کرد. به دنبال این اعلام ناگهانی از روز جمعه ۲۴ آبان حرکت اعتراضی بزرگی شکل گرفت و در روزهای شنبه و یکشنبه به اوج خود رسید و تا دو هفته ادامه یافت. خود نام‌های شهرهای بزرگ و کوچکی که در محدوده‌ی جغرافیایی ایران این اعتراض‌ها جریان داشت به خودی خود گویای گستردگی آن بود، از جمله در: تهران، رشت، تبریز، شیراز، ماهشهر، ارومیه، اصفهان، کرج، ایلام، بوشهر، مشهد، نیشابور، اهواز، کرمانشاه، آبادان، بهبهان، زنجان، شاهرود، زاهدان، فسا، کازرون، قزوین، قم، سنندج، کرمان، رفسنجان، یاسوج، گرگان، خرم‌آباد، ساری، بهشهر، بیرجند، قائم‌شهر، اراک، ساوه، یزد، شهریار، بوکان، مریوان، نجف‌آباد، بیرجند، سیرجان، کهنوج، دماوند، ورامین، گچساران، هشتگرد، ESLویه، فولادشهر، فردیس، گلشهر، مشکین‌دشت، جم، چغادک، کنگان، اسلام‌شهر، بومهن، بهارستان، پاکدشت، پردیس، پرنده، تهرانسر، حسن‌آباد، گرمسار، رباط‌کریم، فیروزکوه، سلطان‌آباد، شهرک اندیشه، شهر قدس، مارلیک،

ملارد، امیدیه، بهبهان، مهدی شهر، داراب، صدرا، کهنوج، کیان شهر، جواهرود، پلدختر، دورود، عباس آباد، عسلویه، داراب. این گستردگی تابدانجا بود که سردار جوانی، معاون سیاسی سپاه پاسداران، اعلام کرد که «اعتراضات از روز جمعه به صورت محدود شروع شد و در روزهای شنبه و یکشنبه به صورت گسترده و در ۲۹ استان و در صدها شهر ادامه یافت. یکی از این استانها استان اصفهان بود که در ۱۱۰ نقطه از استان اعتراضات و درگیریها رخ داد و از حیث تجمعات بعد از استانهای فارس و تهران رتبه سوم را در کشور در اختیار دارد.»^(۱)

آنچه در آبان ۹۸ در ایران اتفاق افتاد بزرگترین حرکت خودجوش اعتراضی در دوران معاصر ایران بود.

در این مقاله به موضوعهای زیر پرداخته خواهد شد:

- ۱ - چه نامی می‌توانیم برای این حرکت بزرگ اجتماعی انتخاب کنیم؟
- ۲ - اهمیت بررسی حرکتها و جنبشهای اجتماعی
- ۳ - ترکیب یا بافت جمعیتی خیزش آبان ۹۸ را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

۳/۱: حاشیه‌نشینان

۳/۲: جوانان

۳/۳: زنان

- ۴ - علت‌های سربرآوردن این حرکت اجتماعی بزرگ

۴/۱: فقر

۴/۲: محرومیت نسبی، سرخوردگی فردی و اجتماعی، طرد تحقیر

۴/۳: «تکه»هایی که در یک روند شکل گرفتند، چگونگی بسیج مردم و نه چرایی آن (جامعه‌ی تکه‌تکه‌شده و نه توده‌وار)

۱- سایت تحلیلی- خبری عصر ایران، ۸ آذر ۱۳۹۸ به نقل از «تسنیم» تارنمای نزدیک به سپاه پاسداران



۴/۴: سربرآوردن «سوژه»

۵ - خیزش آبان ۹۸: نمادی از جهت‌تاریخ حرکت جامعه، شکل‌گیری تضاد اصلی

۱ - چه نامی می‌توانیم برای این حرکت بزرگ اجتماعی انتخاب کنیم؟

از منظر جامعه‌شناختی این حرکت بزرگ اجتماعی آبان ۹۸ را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه «جنبش» نامید که البته به‌هیچ‌رو از اهمیت و جای‌گاه آن نمی‌کاهد. همواره میان جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی بر سر تعریف‌کنش‌های جمعی اجتماعی به‌عنوان «جنبش اجتماعی» نظرهای بسیار متفاوت و بحث‌ها و جدلهای فراوانی وجود داشته و دارد. این بحث‌ها نه یک‌مجادله‌ی لغوی که سرشتی جامعه‌شناختانه دارند که افزون‌بر ارزیابی علمی پدیده‌های اجتماعی بر پی‌آمدها و انتظاری که بر آن می‌رود نظر دارند. اما، همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته‌ایم^[۱] ما در زبان فارسی می‌توانیم از دو واژه‌ی «حرکت» و «جنبش» برای نامیدن و بیان صورت‌بندی‌کنش‌های جمعی اجتماعی استفاده کنیم (برخلاف زبان‌های انگلیسی و فرانسه و آلمانی که برای دو واژه‌ی «حرکت» و «جنبش» از یک‌کلمه‌ی واحد - movement در انگلیسی و mouvement در فرانسه و bewegung در آلمانی - استفاده می‌کنند) و تعریف دقیق‌تر و کم‌تر مجادله‌آمیز جامعه‌شناختی ارائه کنیم. به‌عبارت‌دیگر هم دقیق‌تر بحث کنیم و هم از بسیاری مشکل‌های مجادله‌آمیزی که اغلب در غرب میان جامعه‌شناسان در تعریف «جنبش» وجود دارد برکنار باشیم. بسیاری از ایرانیان بدون توجه به این ظرفیت‌ زبان فارسی و تفاوتی که باید میان این دو «دانش‌واژه» (term) قائل بود با نوعی گرت‌برداری از زبان متخصصان و بزرگان علوم انسانی و اجتماعی کشورهایی نظیر فرانسه و انگلستان و آمریکا و ... به هر‌کنش جمعی اجتماعی نام جنبش می‌نهند. البته این حرکت‌ها و جنبش‌ها می‌توانند

۲- از جمله: کاظم کردوانی، بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز، نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، شماره‌ی اول، خرداد ۹۴ برابر با ژوئن ۲۰۱۵



در شکل‌هایی چون شورش، قیام، نهضت، انقلاب بروز کنند. در نتیجه، در این مقاله این دو واژه را با تفاوت معنایی از نظر بُعد و گستردگی و هدف اعلام شده و معنای جامعه‌شناختی آن‌ها به کار برده‌ام.

از آنجاکه حرکت بزرگ اعتراضی آبان ۹۸ از مشخصه‌های خاص جنبش اجتماعی از جمله هدف معین، رهبری، نوعی سازماندهی و تشکیلات و خواسته یا خواسته‌های معین برخوردار نبود به سختی می‌توان از آن به عنوان «جنبش» یاد کرد.^[۳] برخی از تحلیل‌گران و صاحب‌نظران علوم اجتماعی از «شورش» سخن گفته‌اند. هرچندکه می‌توان نشانه‌هایی از یک شورش اجتماعی را در چهره حرکت آبان ۹۸ شناسایی کرد، شاید درست‌تر باشد که از یک حرکت اعتراضی بزرگی سخن بگوییم که به صورت یک خیزش اجتماعی متبلور شد.

۲ - اهمیت بررسی حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی

گذشته از اهمیت به‌خودی‌خودی که بررسی و تحلیل هر واقعه بزرگ اجتماعی داراست، این اهمیت و ضرورت در خصوص حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی دو چندان می‌شود. زیرا هر جنبش بزرگ اجتماعی در هر جامعه‌ای و در این‌جا در کشور ما، موقعیت ویژه‌ای فراهم می‌کند برای شناخت بیشتر آن جامعه. هر حرکت و جنبش اجتماعی بزرگی، آزمایشگاه بزرگی است در شناخت صف‌بندی‌ها و شکل‌گیری‌های موجود در آن لحظه جامعه، در شناخت روحیات و خلیقات مردمی که در آن شرکت می‌کنند؛ در یک کلام در درک بهتر ماهیت جامعه و سازه‌ها و ساختارهایی که اغلب در وضعیت عادی قابل رؤیت نیستند. حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی آن‌گره‌های موجود در جامعه را (خواه اقتصادی خواه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی) به روشنی بازمی‌نمایند که یا به آنها توجه نشده است یا به کلی برخلاف خواست مردم در آن عرصه‌ها عمل شده است. این حرکت‌های بزرگ اجتماعی مردم و حکومت را به زخم‌هایی توجه می‌دهند که از نگاه به آن‌ها غفلت شده است. این کارگاه‌های بزرگ آسیب‌شناسی اجتماعی جا و جهت راه‌کارهای چاره‌جویی‌ها

۳- کاظم کردوانی، بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز، نشریه «آزادی اندیشه»، شماره ۱، اول، خرداد ۹۴ برابر با ژوئن ۲۰۱۵. هم‌چنین: کاظم کردوانی، تحلیلی بر جنبش اخیر مردم ایران، اخبار روز، ۲ شهریور ۱۳۸۸ برابر با ۲۴ اوت ۲۰۰۹



و ترمیم را به روشنی نشان می‌دهند. این حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی اعتراضی به یک معنا نوعی مشارکت سیاسی است که به شکل اعتراض به شرکت نداشتن در مشارکت سیاسی، اجتماعی در تعیین سرنوشت خود بروز می‌کند. این حرکت‌های بزرگ اعتراضی یکی از فرصت‌های بی‌بدیل برای حکومت‌هاست در شناخت معضلات و گره‌های رشد و توسعه و شکوفایی کشور و جامعه‌ها، تجربه نشان داده است که حکومت‌های ایران (چه در گذشته و چه امروز) به جای آن که این موقعیت‌ها را فرصت بشمارند «تهدید» دانسته‌اند و برای «رفع» این «تهدید» راهی جز امنیتی کردن اعتراض‌ها و سرکوب گسترده‌ی آنها انتخاب نکرده‌اند.

۳ - ترکیب یا بافت جمعیتی خیزش آبان ۹۸ را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

حاشیه‌نشینان، جوانان، زنان را می‌توان سه عنصر بافت شرکت‌کنندگان این حرکت دانست.

۳/۱: حاشیه‌نشینان

شاید نخستین معیار برای دریافت بافت جمعیتی شرکت‌کنندگان در اعتراض‌های آبان ۹۸ توجه به جغرافیایی است که این اعتراض‌ها در آن جریان داشته است. حضور پُررنگ جمعیت حاشیه‌نشین در شهرک‌ها و شهرهای کوچک و شهرهای بزرگ یکی از شاخص‌های اصلی بافت جمعیتی این اعتراض‌هاست.

اصطلاح‌های حاشیه‌نشین و حاشیه‌نشینی را باید با احتیاط فراوان به کار برد. و هم‌چنین باید از تصور قدیمی که حاشیه‌نشین‌ها را هم‌تراز آلونک‌نشین و غارنشین و ... می‌دانستند کنار گذاشت. ما، در ایران امروز، با واقعیت جدیدی از «حاشیه‌نشینی» روبه‌رو هستیم که با این تصور قدیمی بسیار فاصله دارد. هرچند که هنوز هم می‌توان اینجا و آنجا نمونه‌هایی از آلونک‌نشینی و زاغه‌نشینی را هم دید، وجه غالب حاشیه‌نشینی نیست. حاشیه‌نشینی از سال‌های نخستین پس از اصلاحات ارضی که سپس به انقلاب سفید مشهور شد، شکل گرفت و به‌عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی مطرح شد که شاید بتوان



گفت درگیری‌ها و مبارزه‌ی مردم «خارج از محدوده»^[۴] و کاربست «ماده ۱۰۰ شهرداری»^[۵] که همراه بود با تخریب مسکن‌های بدون مجوز را نخستین بروز جنبشی دانست که به انقلاب ۵۷ منتهی شد. اما، پس از انقلاب است که به دنبال برنامه‌های عوام‌فریبانه حکومت و ندانم‌کاری‌های گسترده‌ی دست‌اندرکاران و برنامه‌ریزان حکومتی و خالی‌شدن ده‌ها و سرازیرشدن بی‌کاران جویای کار به شهرها و حاشیه‌های آن و تعطیلی یا کاهش شدید فعالیت کارخانه‌ها و بنگاه‌های صادره‌شده با پدیده‌ی جدید و امروزی شکل‌گیری شهرک‌ها و محله‌های گوناگون زیستی در کنار هم‌هی شهرهای ایران (از پایتخت تا دیگر شهرهای بزرگ و حتی شهرهای نیمه‌بزرگ و کوچک) روبه‌رو هستیم که دیگر به تهران و حاشیه‌های آن خلاصه نمی‌شود بلکه از تبریز تا کرمانشاه و از مشهد تا زاهدان و زابل و اصفهان و از رشت تا کرمان و اهواز و ... را دربرمی‌گیرد.

نمونه‌ی کوچکی بیاورم از سیاست‌های عوام‌فریبانه و حاکم شدن معیارهای ایدئولوژیک که حتی ده سال از بررسی تخلف‌های ساختمانی ازسوی شهرداری‌ها جلوگیری کرد: پس از انقلاب و در پی اظهارنظر شورای نگهبان (در تاریخ ۱۳۶۲/۲/۱۵) مبنی بر اینکه «آرای کمیسیون ماده صد چون مبتنی بر حکم حاکم شرع نمی‌باشد، شرعی نیست و حکم حاکم شرع تعیین‌شده ازسوی شورای عالی قضایی که طبق مقررات قضایی شرعی و قانونی رأی می‌دهد شرعی و قانونی است» امر رسیدگی کمیسیون‌های ماده ۱۰۰ به تخلف‌های

۴- ازجمله می‌توان منطقه‌های بسیار وسیعی که از کیلومتر ۱۸ جاده‌ی ساوه، کاروان‌سرا سنگی، تا کناره‌های شهرری تا شمال جاده‌ی سابق دماوند و جوادیه‌ی تهران پارس و سیمان شهرری را دربرمی‌گرفت نام برد، مانند شادشهر، باقرآباد (کهریزک)، دولت‌خان، اسماعیل‌آباد، علی‌آباد، یاخچی‌آباد، شهر شاهپور، خانی‌آباد نو، نعمت‌آباد، چشمه‌علی، جوادیه (تهران پارس)، هاشم‌آباد، مشیریه، مشیریه (سیمان)

۵- مجلس شورای ملی در نخستین دوره‌ی قانون‌گذاری و در سال ۱۲۸۶ قانون بلدی‌ها را به تصویب رساند. در سال ۱۳۲۸ (در تاریخ‌های ۲۸/۲/۳۰ و ۲۸/۵/۴) مجلس قانون‌های دیگری درخصوص شهرداری و انجمن‌شهرها از تصویب گذرانید. در تاریخ ۱۳۳۱/۵/۲۰ نیز در تکمیل قانون‌های پیشین لایحه‌ی قانونی شهرداری‌ها و سرانجام در تاریخ ۱۳۳۴/۴/۱۱ قانونی که پایه‌ی قانون فعلی شهرداری‌ها است به تصویب رسید. به این قانون در طول سال‌ها، اصلاحیه‌ها و الحاقیه‌های بسیاری اضافه شد. ازجمله در تاریخ ۱۳۴۵/۱۱/۲۷ ماده‌ی ۱۰۰ قانون شهرداری و ۲ تبصره آن الحاق گردید. در تاریخ ۱۳۵۲/۵/۱۷ تبصره‌ی ۱ ماده‌ی ۱۰۰ قانون شهرداری اصلاح شد و در تاریخ ۱۳۵۵/۱۱/۲۴ قانون الحاق ۶ تبصره به ماده‌ی ۱۰۰ قانون شهرداری‌ها از تصویب مجلس گذشت. پس از انقلاب «شورای انقلاب» در تاریخ ۵۸/۶/۲۷ تبصره‌های دیگری به این قانون اضافه کرد.



ساختمانی متوقف و پرونده‌های مربوط به تخلف ساختمانی به دادگستری ارسال گردید. در نخستین ماه‌های سال ۱۳۶۷ «کمیسیون تعزیرات حکومتی» با استفاده از اجازه‌ی کلی آیت‌الله خمینی و براساس آیین‌نامه‌ی نخستوزیر در تاریخ ۱۳۶۷/۳/۵ در شهرداری‌ها تشکیل و کار رسیدگی به تخلف‌های ساختمانی را طبق آیین‌نامه‌ی تعزیرات حکومتی در شهرداری‌ها کشور بر عهده گرفت. اما، پس از چندی کمیسیون‌های تعزیرات نیز تعطیل گردید. تاآنکه سرانجام در آخر سال ۶۷ توانستند به‌نوعی از آیت‌الله خمینی اجازه بگیرند و موفق شدند پس از ده سال ماده‌ی صد قانون شهرداری را فعال کنند.

افزون بر همه‌ی برنامه‌های متضاد و نامتخصصانه‌ی حکومت در تدبیر مملکت‌داری و پیش‌گرفتن سیاست‌های ایدئولوژیک بی‌بنیاد در عرصه‌های داخلی و خارجی که حاصل‌اش ازدست‌رفتن بزرگ‌ترین بخت‌های پیش‌رفت کشور بود، پافشاری بر جنگی بی‌حاصل و نادرست (پس از آزادسازی خرمشهر از دست سپاهیان دولت متجاوز صدام حسین) به‌مدت هشت سال بود که نتیجه‌ای جز خرابی‌های فراوان و آسیب‌های بزرگ زیربنای کشور و بی‌توجهی به توسعه‌ی پایدار و دانش‌بنیاد کشور نبود که یکی از پی‌آمدهای آن جابه‌جایی بزرگ جمعیتی بود که هرگز به وضعیت نخستین خود برنگشت.

رشد جهشی جمعیت ایران

هم‌چنین باید به موضوع بسیار مهمی اشاره کرد که اغلب در بررسی چالش‌های اجتماعی ایران، و در این‌جا موضوع حاشیه‌نشینی، یا نادیده گرفته شده یا توجهی لازم به آن نشده است، یعنی رشد جهشی جمعیت ایران است. در آخرین سرشماری رسمی ایران پیش از انقلاب جمعیت ایران کمی بیش از ۳۳ میلیون نفر است و در زمان انقلاب بیش از ۳۵ میلیون نفر اما، در یک‌بازه‌ی زمانی ۲۸ ساله (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۵) ۳۵ میلیون نفر به یک جمعیت ۳۵ میلیونی اضافه می‌شود و جمعیت کشور به رقم بالای ۷۰ میلیون می‌رسد تا امروز که جمعیت کشور به بیش از ۸۴ میلیون رسیده است.



متوسط رشد سالانه (درصد)	جمعیت کشور	سال سرشماری
۲/۷	۳۳,۷۰۸,۷۴۴ نفر	۱۳۵۵
	با احتساب ۲/۷ درصد رشد سالانه رقم تقریبی ۳۵,۶۰۳,۵۸۹ نفر	۱۳۵۷
۳/۹	۴۹,۴۴۵,۰۱۰ نفر	۱۳۶۵
۲/۵	۵۵,۸۳۷,۱۶۳ نفر	۱۳۷۰
۱/۵	۶۰,۰۵۵,۴۸۸ نفر	۱۳۷۵
۱/۶	۷۰,۴۹۵,۷۸۲ نفر	۱۳۸۵
۱/۳	۷۵,۱۴۹,۶۶۹ نفر	۱۳۹۰
۱/۲۴	۷۹,۹۲۶,۲۷۰ نفر	۱۳۹۵
	۸۴,۲۵۹,۲۰۲ نفر	۱۳۹۹ بهمن ماه (براساس درگاه ملی مرکز آمار ایران)

منبع: سالنامه آماری کشور ۱۳۹۵ (ص. ۱۲۹)

یکی از پی‌آمدهای مهم چنین رشد سرسام‌آور جمعیتی (که تنها براساس یک انتخاب ایدئولوژیک و سیاسی برای افزودن بر «لشکر اسلام» و به‌اصطلاح برای تغییر و رشد موازنه‌ی نفوذ سیاسی صورت گرفت) که با هیچ سیاست علمی رشد اقتصادی موزون و تبیین برنامه‌های اشتغال و سازوکارهای مناسب زیربنایی و ... همراه نبود که سهل است با تعطیلی بی‌شمار کارخانه‌ها و کارگاه‌ها و بیرون راندن کارآفرینان و متخصصان از عرصه‌های اصلی و کارساز اقتصاد کشور و سپردن همه‌ی این حوزه‌ها به‌دست سرسپردگان خود عجین شد، رشد شهرها و افزوده شدن فزاینده‌ی خیل بی‌کاران و بی‌مسکنان و به‌حاشیه‌راندگان بود. نتیجه‌ی چنین سیاست‌هایی از جمله آن چیزی است که امروز در کشورمان شاهد آنیم: «باد کردن» شهرها همراه با رشد و شکل‌گیری فزاینده و بدون برنامه‌ریزی شهرک‌ها همراه با خیل عظیمی از بی‌کاران و تبدیل کردن بخش مهمی از مردم به «آدم‌های مرجوعی»!^[۶]

۶- براساس اصطلاح موجود در عرصه‌ی «کالا» و قانون گمرک و ... از اصطلاح «آدم‌های مرجوعی» استفاده»



در نتیجه، تعریف «حاشیه‌نشین و حاشیه‌نشینی» امروز کشور ما بسیار فراتر از آن درکِ قدیمی است. امروز «حاشیه‌نشینی» تنها یک موقعیتِ جغرافیایی نیست بلکه افزون‌بر آن یک وضعیتِ اجتماعی نیز هست.

چند تعریف را می‌توان کنار هم قرار داد و از مجموعه‌ی این تعریف‌ها این پدیده را در ایران امروز تبیین کرد:

حاشیه‌نشین کسی است که به‌علتِ مشکل‌های معیشتی در نظام شهری نمی‌تواند زندگی کند و به حاشیه‌ی کلان‌شهرها پناه می‌برد.

حاشیه‌نشین کسی است که به‌علتِ بضاعتِ کم مالی نمی‌تواند خود را با ساکنان شهر تطبیق دهد و این ناسازگاری اجتماعی سبب می‌شود که از شهر رانده می‌شود و به منطقه‌هایی می‌رود که زمینه‌ی جذب او وجود دارد.

حاشیه‌نشین کسی است که از روستا مهاجرت کرده است یا از محرومان جامعه‌ی شهری است که خارج از برنامه‌ریزی رسمی و قانونی توسعه‌ی شهری در منطقه‌هایی بدون مجوز در درون یا خارج از محدوده‌ی قانونی شهرها زندگی می‌کند.

حاشیه‌نشین کسی است که به‌صورتِ «خیابان‌خوابی» و «کارتن‌خوابی» و «گورخوابی» در تهران و دیگر شهرهای بزرگ ایران زندگی می‌کند.

حاشیه‌نشین کسی است که در دلِ شهر خارج از آن زندگی می‌کند. کسی که در شهر سکونت دارد اما، از نظام اقتصادی و خدمات شهری و هویتِ شهروندی طرد شده است.

حاشیه‌نشین کسی است که در منطقه‌هایی از شهر یا حاشیه‌های آن با واحدهای مسکونی فرسوده و روبه‌ویرانی با تجهیزات ناقص زندگی می‌کند که در آن‌ها فقر و فرهنگ فقر و گوشه‌گیری و انزوا غلبه یافته است.

حاشیه‌نشین «تهی‌دست»ی است که نه رسانه و ارگانی دارد که صدای او را

کرده‌ام که از نگاه حکومت این مردم ساکن حاشیه‌های شهرها و شهرک‌ها نه انسان‌های حقمدار که «مرجوعی» هستند!



به گوش مردم و مسئولان برساند و نه دارای نهادی است که از طریق آن بتواند با دستگاه‌های حکومتی وارد چانه‌زنی شود و سهم خود را طلب کند.

تعداد دقیق حاشیه‌نشینان ایران چه قدر است؟

دادن یک رقم دقیق از حاشیه‌نشینان در ایران امروز کاری است بسیار مشکل و به یک معنا ناممکن. زیرا یک، هیچ نهاد رسمی و دولتی مشخصی به تنهایی در این زمینه مسئولیت ندارد. از وزارت کشور تا نیروی انتظامی و تا مخابرات و ... هر یک بخشی از مسئولیت را در این خصوص به عهده دارند و هریک تعبیر و رقم خود را دارد. دو، تعریف یگانه‌ای از پدیده‌ی حاشیه‌نشینی در درون دستگاه‌های حکومتی و دولتی وجود ندارد. سه، بسیاری از حکومتیان نگاهی سیاسی در بیان واقعیت حاشیه‌نشینی در ایران دارند و ذکر رقم واقعی آن را «به مصلحت» نمی‌دانند. اما، به رغم این ناروشنایی‌ها براساس آمارهای موجود و گفته‌های دست‌اندرکاران حکومتی می‌توان به رقم تقریبی آن دست یافت.

به گفته‌ی محمد درویش، فعال محیط زیست و عضو هیئت علمی «مؤسسه تحقیقات جنگل‌ها و مراتع کشور»، در سال ۱۳۹۶ جمعیت حاشیه‌نشین کشور ۱۸ میلیون نفر بوده است و در یک بازه‌ی زمانی ۲۰ ساله جمعیت حاشیه‌نشین ایران ۳۰ برابر (۳۰ برابر و نه ۳۰ درصد!) رشد کرده است!^[۷] و آخوندی، وزیر راه و شهرسازی وقت، در سال ۱۳۹۵ «جمعیت بدمسکن در بخش‌های حاشیه‌ای و بافت فرسوده‌ی کشور را ۱۹ میلیون نفر اعلام کرد»^[۸] و نیز گفت که «در حاشیه تهران بیش از پنج میلیون نفر زندگی می‌کنند و ۴۰ درصد جمعیت مشهد و نیمی از جمعیت بندرعباس نیز حاشیه‌نشین به‌شمار می‌روند.»

۷- سایت تحلیلی خبری عصر ایران، ۲۶ دی ۱۳۹۶ برابر با ۱۶ ژانویه ۲۰۱۸

۸- ایرنا، ۵ اسفند ۱۳۹۵



کارکرد اجتماعی - سیاسی این حاشیه‌نشینان:

این نیروی بزرگ و محروم اجتماعی (یک چهارم کل جمعیت ایران) همان‌گونه که در شورش دی‌ماه ۹۶ و خیزش آبان ۹۸ نشان داد در موقعیت‌های خاص روند جامعه می‌تواند نقش بزرگی در سپهر اجتماعی - سیاسی جامعه بازی کند. در آینده نیز به‌هم‌چنین. هم‌چنین بخشی از آن می‌تواند دست‌مایه‌ی بازی‌های خطرناک جریان‌های عوام‌فریب و عوام‌زده گردد.

۳/۲: جوانان

دومین عنصر شرکت‌کننده در این خیزش جوانان بودند. جوانانی که بیش‌تر آنان در همان موقعیت اقتصادی، اجتماعی حاشیه‌نشینی قرار داشتند. بخشی از آنان نیز هم در شورش دی‌ماه شرکت کرده بودند و هم در دیگر اعتراض‌های اجتماعی.

تعداد زیاد جان‌باختگان جوان در این حرکت بزرگ اجتماعی نیز بر شرکت وسیع آنان در این خیزش حکایت می‌کند.

در سندی که «سازمان عفو بین‌الملل» در تاریخ ۳۱ اردی‌بهشت ۱۳۹۹ برابر با ۲۰ ماه مه ۲۰۲۰ منتشر کرد (با عنوان «مشخصات ۳۰۴ جان‌باخته در جریان سرکوب اعتراضات آبان ۱۳۹۸»)، منبع‌های دیگر این رقم را فراتر از آن می‌دانند، سن ۱۶۰ نفر آنان به این ترتیب ذکر شده است: ۲۳ نفر زیر هجده سال، ۱۳ نفر ۱۸ تا ۱۹ سال، ۶۷ نفر در دهه‌ی ۲۰ سالگی، ۳۹ نفر در دهه‌ی ۳۰ سالگی، ۱۰ نفر در دهه‌ی ۴۰ سالگی، ۶ نفر در دهه‌ی ۵۰ سالگی، ۲ نفر در دهه‌ی ۶۰ سالگی.

باید توجه کرد که سخن از جوانان است و نه دانشجویان. البته به معنای نفی حضور دانشجویان به‌صورت فردی (و نه در چهارچوب شرکت دانشجویان به‌طور مرسوم) در این حرکت اجتماعی نیست.

۳/۳ زنان

حضور زنان نیز در این حرکت اعتراضی چشم‌گیر بود تا آنجا که در خبرهای روزنامه‌ها و سایت‌های حکومتی از آنان به‌عنوان «لیدر» معترضان نام بردند



اما، بازهم نه در چهارچوب مبارزه‌های حق‌طلبانه و برابری‌طلبانه‌ی زنان که می‌شناسیم بلکه به‌عنوان بخشی از جریانِ عمومیِ این خیزش و بیش‌تر به‌عنوانِ عضوی از جامعه‌ی بزرگِ حاشیه‌نشین شده.

۴ - علت‌های سربرآوردن این حرکت اجتماعی بزرگ

در هر جامعه‌ای نارضایتی وجود دارد اما، هر نارضایتی‌یی حرکت و جنبش اجتماعی به‌دنبال ندارد.

پیدایش هر حرکت یا جنبش اجتماعی افزون‌بر پایه‌های مادی و فکری آن به عامل‌های گوناگونی وابسته است که می‌تواند در لحظه‌های خاص (به‌ویژه آن‌گاه که با حرکت یا جنبشی خودجوش روبرو هستیم) مجموعه‌ی نارضایتی‌ها و خشم‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی را به‌شکل کنش و واکنش بزرگ و گسترده‌ی اجتماعی تبدیل کند.

درحقیقت افزایش ناگهانی بهای بنزین و نوع اعلام بسیار تحقیرآمیز آن از سوی دولت جرقه‌ای بود که به انبار باروتِ خشم مردم محروم و دردها و ناکامی‌ها و خواسته‌های برآورده نشده‌ی انباشته‌شده‌ی آنان زد و به چنین حرکت بزرگی منجر گردید. خاصه آنکه دو سالی بیش از شورشِ بزرگ دی‌ماه ۹۶ نگذشته بود و خاطره‌ی آن در ذهنِ همان مردم زنده بود. شورشِ دی‌ماه را ازمنظرِ جامعه‌شناسی می‌توان یکی از منبع‌ها و گنجینه‌های کنشِ جمعی خیزشِ آبان ۹۸ برشمرد.

نخستین عامل این حرکت را می‌توان وضع معیشتِ مردم و فقری که با آن دست و پنجه نرم می‌کردند دانست.

۴/۱: فقر

در تعریف فقر، به‌رغم اختلاف‌نظرهای موجود در تعریف این مفهوم میان متخصصان، نوعی اجماع وجود دارد که نمی‌توان آن را تنها براساس سطح درآمد و یک متغییر پولی تبیین کرد. عامل‌هایی چون آسیب‌پذیری فقیران، دسترسی داشتن به خدماتِ اساسی (نظیر آب، برق و ...)، سهم مشارکت در اعمالِ قدرت سیاسی و ... نیز در تعریف این مفهوم سهیم هستند. اما، اغلب



خط فقر را براساس هزینه‌ی پولی برای نیازهای اساسی می‌سنجند. و دو مفهوم فقر مطلق و فقر نسبی را بررسی می‌کنند.

حسین راغفر، استاد دانشگاه و پژوهش‌گر عرصه‌ی فقر در ایران، معتقد است که «در شرایط کنونی ۱۱ تعریف از فقر وجود دارد. اما نقطه اشتراک تمامی این تعاریف مشقت و سختی معیشت و زندگی افراد فقیر است. منتهی در ایران فقر را عمدتاً فقر مطلق اندازه‌گیری می‌کنیم. منظور هم سطحی از زندگی است که اگر افراد پایین‌تر از آن قرار داشته باشند سلامتی‌شان به خطر می‌افتد. این سطح، یک سطح تعریف‌شده است که ارتباط تنگاتنگی با ارقام مشخصی در زندگی روزانه مردم دارد که نوعاً کالاهای اساسی تلقی می‌شوند. منتهی چون درخصوص تعیین و میزان ارقام کالاهای اساسی اختلاف نظر وجود داشته است، از روش دیگری برای اندازه‌گیری فقر استفاده می‌شود که در اینجا غذا هست. درواقع مسأله تغذیه، که افراد بدون آن نمی‌توانند زنده بمانند. چراکه ممکن است افرادی خانه نداشته باشند و به اصطلاح کارتن‌خواب باشند و دچار محرومیت باشند اما بتوانند زنده بمانند. اما به‌هرصورت وجه‌مشترک را فقر غذا در نظر گرفته‌اند و غذا نسبتی می‌شود از مخارج خانوارها.»^[۹]

هرچند در گزارش‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس کوشش می‌شود با روش‌های علمی به محاسبه فقر پرداخته شود (ازجمله در دو گزارشی که در آذر ماه ۱۳۹۹ منتشر شد) و به‌نسبت دارای اعتبار است (به‌رغم کمبودها و فشارهای امنیتی - سیاسی‌بی که اعمال می‌شود) اما، از سال ۸۶ تا امروز خط فقر رسمی از طرف دولت اعلام نشده است! و رقم‌هایی که برخی مسئولان حکومتی اینجاوآنجا در این زمینه اعلام می‌کنند نه دقت علمی دارند و نه از جنبه‌های تبلیغی خالی‌اند.

درنتیجه، این موضوع را باید بیش‌تر از طریق کار کارشناسانه‌ی پژوهش‌گران دانشگاهی یا غیر آن شناخت.

حتی در سال ۱۳۸۷، حسین راغفر با محاسبه‌ی چند عامل مهم، اعلام کرد که «در سال ۸۳، ۲۹/۴ درصد، سال ۸۴، ۳۱/۹ درصد، سال ۸۵، ۳۳/۶ درصد

۹- اقتصاد آنلاین، ۱۳۹۳/۹/۱



و سال ۸۶، حداقل ۳۵ درصد جمعیت کشور در زیر خط فقر مطلق به سر می‌بردند.^[۱۰]

حسین راغفر در ادامه‌ی صحبت خود، در سال ۱۳۹۳، درخصوص فقر می‌گوید: «به‌عنوان مثال آمار اخیر مرکز آمار که درخصوص بحث اشتغال منتشر شده، نشان می‌دهد که تعداد شاغلان کشور در سال ۱۳۹۲ برابر است با تعداد شاغلان در سال ۱۳۸۵ که نخستین سال شروع به‌کار دولت نهم است، یعنی با ۷۰۰ میلیارد دلار درآمدهای حاصل از نفت و گاز که به‌صورت رسمی وارد کشور شده است و بیش از ۳۰۰-۴۰۰ میلیارد دلار درآمدهای دیگر دولت که رقمی بالغ بر هزار میلیارد دلار می‌شود یک شغل در کشور ایجاد نشده است. آن دولت یک فرصت شغلی اضافه نکرده است. همچنین هیچ توضیح روشنی مبنی بر اینکه این درآمدها چگونه توزیع، کجا سرمایه‌گذاری شده و در چه حوزه‌هایی، ندارد. یعنی هیچ توضیحی وجود ندارد تا بدانیم چه فاجعه‌یی بر سر این منابع عظیم آمده است. منتهی از سوی دیگر هر روز شاهد بروز یک‌سری اطلاعات مبنی بر فساد گروه‌هایی هستیم که مبالغ هنگفتی را به‌نحوی از کشور خارج کرده‌اند. اینها عملاً معنای دیگرش همان سرمایه‌داری خویشاوندی یا قوم و قبیله‌یی است.»^[۱۱]

نمونه‌ای از آمارها و بی‌دقتی‌های حکومتی که تنها سودای سرپوش گذاشتن بر واقعیت‌عیرانی چون فقر را دارد باید در بیان یکی از معاونان وزارت‌خانه‌یی دید که مسئولیت و حوزه‌ی کاری وزارت‌خانه‌اش رابطه‌ی مستقیم با این موضوع دارد: کامل احمد میدری، معاون رفاه اجتماعی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی در مصاحبه‌ای که چهارشنبه ۲۷ دی‌ماه ۹۶ در «اعتماد» منتشر شد، گفته است: «برای رسیدن به رقم فقر ملی، فرمول مشخصی را مدنظر قرار داده‌ایم بدین صورت که فقر شدید یا همان خط فقر ملی را از حاصلضرب هزینه‌های خوراکی هر خانواده به دست می‌آوریم که میانگین آن چیزی حدود ۷۰۰ هزار تومان برای هر خانوار ۳ تا ۵ نفره است.»! گذشته ازاینکه در ایران نمی‌توان از «رقم فقر ملی» سخن گفت (به‌دلیل تفاوت آشکاری که میان

۱۰- همشهری آنلاین، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۸۷

۱۱- اقتصاد آنلاین، ۱۳۹۳/۹/۱



خط فقر در روستا و شهر وجود دارد و همچنین دیگر تفاوت‌های موجود از جمله تفاوتی که میان خط فقر در تهران و زاهدان یا تبریز و سراب موجود است) در حالی چنین رقمی ازسوی یک مقام رسمی به‌عنوان معیار خط فقر اعلام شده است که در سال ۱۳۹۶ «حداقل مزد در سال ۹۳۰ هزار تومان است. پایه‌ی مزدی در مقایسه با نرخ متوسط هزینه خانوار شهری که توسط بانک مرکزی حدود ۳ میلیون و ۴۰۰ هزار تومان اعلام شده و نرخ حداقل هزینه سبد معیشت برای یک خانواده ۳/۵ نفره که توسط شورای عالی کار برای سال جاری ۲ میلیون و ۴۸۹ هزار تومان تعیین شده.»^[۱۲] و راغفر به‌درستی گفته است: «این رقم حتی خط بقا را هم نشان نمی‌دهد.»^[۱۳]

اما، زندگی روزمره‌ی مردم و به‌ویژه زندگی حاشیه‌نشینان وضعیت فقر و فقر مطلق (و حتی خط گرسنگی را) خیلی روشن‌تر از هر رقم و عددی بازمی‌گوید. این واقعیت را می‌توان از جمله در برخی گزارش‌های میدانی روزنامه‌نگاران (به‌رغم محدودیت‌ها و خط‌های قرمزی که باید رعایت کنند) به‌روشنی دریافت.

در اینجا در بررسی این پدیده به‌مختصر تنها به شهرها و شهرک‌های حاشیه‌ای استان‌های تهران و البرز پرداخته‌ایم. پرداختن به جزء به جزء وضعیت همه‌ی استان‌ها و شهرهای بزرگ ایران بیرون از امکان این مقاله است (و باید آن را در کتابی خاص بررسی کرد). دو دیگر اینکه به‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایی که میان شهرها وجود دارد (چون تفاوت‌هایی که به‌روشنی می‌توان به‌عنوان مثال میان ماهشهر و اصفهان و شیراز و کرمانشاه و تبریز و تهران و ... دید و وضعیت خاص هر شهر در نوع چگونگی شکل‌گیری این خیزش) عامل‌های مشترکی میان همه‌ی آنان موجود بوده است و سه‌دیگر، دو نمونه‌ی استان تهران و استان البرز به‌یک‌معنا بسیار گویایند زیرا این دو استان دارای کم‌ترین میزان فقر هستند.^[۱۴]

۱۲- دنیای اقتصاد، ۱۳۹۶/۱۱/۲

۱۳- همان

۱۴- «آتش خاموش، ص. ۶۳. کتاب «آتش خاموش؛ نگاهی به اعتراضات آبان ۹۸» (مؤسسه رحمان، خرداد ۱۳۹۹) یکی از نادرترین کارهای جامعه‌شناختی منتشرشده در این سال‌هاست که با هم‌کاری چند نفر درخصوص یک واقعه‌ی بزرگ اجتماعی تهیه شده است. این طرح با مدیریت سعید مدنی، استاد دانشگاه و»



«روزنامه ایران» یک هفته پس از حرکتِ بزرگ اعتراضی آبان ۹۸ در گزارشی با عنوان «یک هفته پس از ناآرامی‌ها، در حاشه کرج چه می‌گذرد؟» در گزارشی به قلم گزارش‌گر خود، ترانه بنی‌یعقوب، از جمله نوشت:

«تو می‌توانی ماهی ۱۰ روز کار کنی، یک ماه خرج زندگی بدهی؟ می‌فهمی بی‌کاری چطور آدم را از پا درمی‌آورد؟ کاش یک روز مسئولان طعم این بی‌کاری و نداری را می‌چشیدند تا درک‌مان کنند. یک مسئول می‌تواند یک ماه حقوق نگیرد؟ انصاف هم خوب چیزی است.»

هر روز از ساعت ۷ صبح تا ۵ بعدازظهر منتظرند شاید کسی سراغ‌شان را بگیرد و یک روز هم شده سر کار بروند. گاهی روزهای پیاپی بی‌کارند مثل همین هفته که هیچ کس سراغ‌شان نرفته است. در چهارراه ملارد، نزدیکی کرج هستم؛ جایی که هر روز چشم‌های تعداد زیادی کارگر در انتظار کاری یک روزه، به جاده خشک می‌شود تا بلکه کسی از ماشین پیاده شود. همان‌طور که تا من را می‌بینند، با خوشحالی می‌گویند: «خانم! کارگر می‌خواهی؟»

با طنز تلخی می‌گویند دیگر کارگر فصلی نیستند و به خاطر بی‌کاری، تبدیل به کارگرهای دائمی شده‌اند. زمستان و تابستان هم ندارد هر وقت بیایی، می‌توانی صدها نفر را اینجا در انتظار کار بیایی؛ در چهارراه ملارد و چهارراه اطلس. تعدادشان زیاد است با این‌همه بارها به من می‌گویند اگر صبح خیلی زود می‌آمدی، اصلاً سر جا خشکت می‌زد از بس که تعدادمان زیاد شده. برخی تند تند حرف می‌زنند، برخی در سکوت فقط نگاهم می‌کنند. می‌گویند حاضر به انجام هرکاری هستند؛ از قبر کردن گرفته تا اسباب‌کشی و نظافت منزل و کارگری ساختمان. فرقی نمی‌کند مهم این است که دست‌خالی به خانه نروند.

هر کدام یک کیسه کنارشان گذاشته‌اند، پسر جوانی پلاستیک لباس کارش را نشانم می‌دهد و می‌گوید: «فکر نکن لباس‌هایم مرتب است و ریختم به کارگر نمی‌خورد. لباس‌هایم اینجا توی کیسه است. ما کارد به استخوان‌مان

پژوهش‌گر ارشد، و هم‌کاری محمدمبین زندی، اسما صارمی، امیرحسین غلام‌زاده نطنزی، عطیه ملک‌زاهدی، زهرا موحدی ساوجی، حمیدرضا نظری کرمانی، سپیده یادگار به سرانجام رسیده است. خواندن این کتاب ارزشمند را به علاقه‌مندان توصیه می‌کنم.



رسیده؛ بعد دیدی توی همین تلویزیون وقتی اعتراض کردیم، گفتند ارادل و اوباش اعتراض کردند. ما جایی را آتش نزدیم، آتش نمی‌زنیم اما اعتراض کردیم تا کسی بالاخره ما را درک کند.» چند روزی بیش‌تر از اعتراض به گرانی بنزین نمی‌گذرد و ملارد، فردیس و دیگر قسمت‌های شهر کرج یکی از محل‌های اعتراض جمعی بود. پسر جوان با تأکید می‌گوید: «بیش‌تر آدم‌هایی که توی این اعتراض‌ها بودند گرفتارند، فقیرند. باور کنید این آدم‌ها جایی را آتش نزدند؛ ما اصلاً این جور آدم‌ها را قبول نداریم. مگر ما می‌توانیم این کارها را بکنیم و بعد زن و بچه‌مان را به امان خدا بگذاریم.»

پسر جوان چند تا از همکارانش را معرفی می‌کند همان‌ها که بارها بی‌کار و امیدوار با یک‌دیگر صبح‌شان را شب کرده‌اند: «این آقا از ایلام آمده، آن یکی از قوچان، همدان، شیروان، خرم‌آباد... من خودم از آذربایجان شرقی آمده‌ام. توی شرکت صنعتی صفادشت کار می‌کردم تحریم که شدیم، بیرونم کردند. یک شرکت لوازم خانگی بود؛ سه سالی هست اخراج کرده‌اند. نیروها را رساندند به ۲۰ نفر و کلی آدم را بیرون کردند. ما هم شدیم این که می‌بینی؛ کارگر کنار خیابان.» هر کدام ماهی ۵۰۰ تا ۶۰۰ هزار تومان کرایه خانه می‌دهند و همه زن و بچه دارند. بارها می‌پرسند فکر می‌کنی چه جوری زندگی‌مان را اداره می‌کنیم؟»

مردی که از قوچان آمده، دست‌هایش را تندتند به هم می‌مالد و این‌پاوان‌پا می‌کند: «خدا را شاهد می‌گیرم چهار روز است اینجا ایستاده‌ام اما کسی سراغم را نگرفته؛ رویم نمی‌شود این جوری خانه بروم. همین جا از سرما یخ بزنم بهتر است بروم به زن و بچه‌ام بگویم باز دست خالی آمدم. ۵۰۰ هزار تومان کرایه می‌دهم و نهایت ۱۰ روز در ماه کار می‌کنم. روزی ۵۰، ۶۰ یا ۱۰۰ هزارتومان دستمزدمان است، بسته به کرم کارفرما. تابستان‌ها ۲۰ روز در ماه کار می‌کنیم اما زمستان‌ها وضع همین است که می‌بینی. هرکار هم بوده، کرده‌ایم. از سگ این طرف و آن طرف کشیدن تا اسباب‌کشی و قبر کنند و جابه‌جایی مصالح.» مرد دیگر گچ‌کار است اما مدت‌هاست کارش کساد شده. بی‌کاری بلای جان‌شان شده: «این منطقه ملارد و صفادشت را بگرد، بین چند تا آدم بیکار می‌بینی؟ چند تا جوان بی‌کار؟ اعتراض هم که بکنیم، می‌گویند



چرا؟ می‌دانی ۱۰ روز در ماه کارکردن یعنی چی؟ اصلاً درک می‌کنی چی می‌گوییم؟ می‌دانی این جواری منتظر کار بودن یعنی چی؟» مرد با ناراحتی این حرف‌ها را می‌زند: «ما بی‌تخصص هم نیستیم؛ اینجا آرمانتوربند داریم، بنا داریم... اما وقتی کار تخصصی نیست، راضی می‌شویم مصالح جابه‌جا کنیم، اسباب‌کشی کنیم. یک فکری به حال ما بکنند. زن و بچه‌مان هم جز گریه و زاری و دعا کاری از دست‌شان بر نمی‌آید. ما نان می‌خواهیم.»

مرد ایلامی با ناراحتی سر تکان می‌دهد و دنباله حرف را می‌گیرد: «بی‌کاری پدر همه را درآورده. زندگی بخورونمیر داریم. پسرها و دخترها نمی‌توانند ازدواج کنند. قشر ضعیف نمی‌داند چه کار کند. توی شهر خودمان هم کار نبود وگرنه می‌ماندیم. اینجا هم تا برج ۱۱ وضع همین است، زیر فشاریم. این همه ثروت داریم توی این کشور چرا باید وضع ما این‌طور باشد؟ یک نفر از همین کارگرهای میدان نفت توی غارت‌ها، ما خودمان بعد از ظهرها سنگ می‌زدند بیرون نمی‌آمدیم. آدم فقیر آبرو دارد، نباید این‌طور بهش تهمت بزنند.»

مردی که در منطقه فردیس مغازه آهنگری دارد، به سردر مغازه اشاره می‌کند و می‌گوید: «برای همین مغازه فکسنی ۱۰۰ میلیون جریمه نوشته‌اند. کار هم که نیست؛ می‌دانم همسایه ما چند ماه است گوشت نخورده رفت از توی فروشگاه گوشت و ماکارونی برداشت برای بچه‌هایش. من می‌دانم این آدم دزد نیست، مانده چه کار کند. کارش را تأیید نمی‌کنم اما می‌گویم دزد نیست. منطقه ما ضعیف‌نشین است.» مرد دیگری که سنگ فروشی دارد می‌گوید: «اینجا همه ضایعات جمع می‌کنند به سنگ‌های مغازه من هم رحم نمی‌کنند. می‌برند، می‌فروشند. اما اینها که بانک آتش زدند مردم نبودند. آخر مردم بلدند مموری دوربین‌های بانک را دریاورند؟ حالا شاید جوانی از هیجانش دو تا شیشه شکسته باشد اما محال است این کارها را بکند. مردم فقط آمدند، اعتراض کردند. ۷۰ درصد مردم کرج مهاجرند. ۵۰ درصد هم بی‌کار؛ الان توی خانواده خودم چند نفر بی‌کارباشند، خوب است؟»

گلشهر کرج هم یکی از جاهایی بود که در اعتراض‌های اخیر شلوغ شد. با



یکی از شهروندان کرجی که خودش را دانش‌آموخته جامعه‌شناسی معرفی می‌کند، سری می‌زنیم به ۴۵ متری گلشهر که دست‌فروشی یکی از شغل‌های اصلی در این منطقه است: «مدتهاست مسئولان شهری اعلام می‌کنند ما در ایران ۲۰ میلیون حاشیه‌نشین داریم. سرریز جمعیت تهران به این محلات می‌آید و اختلاف طبقاتی در این محلات کاملاً احساس می‌شود و ساکنان این مناطق را پر از خشم و نارضایتی می‌کند. بی‌کاری در این مناطق خیلی زیاد است همین گلشهر، غروب‌ها پر از جوان بیکار است. یک بار قدم بزنی می‌فهمی چه خبر است. فکر می‌کنی این جوان در این شرایط چه می‌کند؟» ... یکی از دستفروش‌های گلشهر می‌گوید: «آرزوی ما این است که ما را ببینند. بتوانیم صدایمان را به گوش همه برسانیم. مسئولان بتوانند درک‌مان کنند و بدانند ما چه می‌کشیم و خواسته‌مان چیست وگرنه ما خواسته دیگری نداریم.»^[۱۵]

کمال اطهاری در نشست «حاشیه‌نشینان: مهاجران یا مظلومان» که در انجمن جامعه‌شناسی ایران داشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد بیان کرد که «در شهر تهران در مجموع حدود ۳ میلیون نفر در تله فضایی فقر زندگی می‌کنند و حدود ۳ میلیون نفر هم در اطراف تهران و کرج در تله‌ی فضایی فقر زندگی می‌کنند.»^[۱۶]

۴/۲ - محرومیت نسبی، سرخوردگی فردی و اجتماعی، طرد تحقیر

در بررسی علت یا علت‌های سربرآوردن حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی تنها نمی‌توان به وضعیت معیشتی و طبقاتی شرکت‌کنندگان بسنده کرد. بلکه گاه عامل‌هایی بیرون از این مقوله بیش از وضعیت اقتصادی در شکل‌گیری یک حرکت یا جنبش اعتراضی مؤثر بوده و هستند.

فردریش انگلس در نامه‌ای به ژوزف بلوخ (Joseph Bloch) در ۲۱ سپتامبر

۱۵- روزنامه ایران، ۹ آذر ۱۳۹۸

۱۶- رویدادهای معماری، ۱۷ آذر ۱۳۹۵، محمدصادق یوسف‌زاده



۱۸۹۰^[۱۷] می‌نویسد: «تاحدی من و مارکس باید مسئولیت این موضوع را به‌عهده بگیریم که گاهی جوان‌ها بیش از آنچه لازم است به جنبه اقتصادی اهمیت (بها) می‌دهند. در برابر مخالفان خود باید بر [آن] اصل اساسی که نفی می‌کردند تأکید می‌کردیم و در نتیجه همیشه نمی‌توانستیم فرصت کنیم و نه وقت آن را داشتیم و نه جایی امکانی پیش می‌آمد و نه مناسبتی می‌یافتیم که به دیگر عامل‌هایی که در عمل متقابل سهیم هستند جای خودشان را بدهیم.»^[۱۸]

در بررسی خیزش آبان ۹۸ سه عامل مهم محرومیت نسبی و سرخوردگی فردی و اجتماعی و طرد تحقیر را نیز باید بسیار مؤثر دانست. زمانی که انسانی میان موقعیتی که فکر می‌کند مستحق آن است اما، به‌دست نمی‌آورد یا دست‌یافتنی نمی‌یابد دچار سرخوردگی فردی و اجتماعی می‌شود و برای مقابله با طرد تحقیر فردی و اجتماعی برمی‌خیزد و می‌توان بخشی از خشونت‌های در این خیزش مشاهده کردیم ناشی از سرخوردگی فردی و اجتماعی دانست. همین موضوع که «استان‌های تهران و البرز با کم‌ترین میزان فقر جزو کانون‌های اصلی اعتراضات به‌شمار می‌رفتند. در مقابل، در مناطقی مثل خراسان جنوبی که در ردیف فقیرترین استان‌های کشور است اعتراضات بسیار محدودتر بود»^[۱۹] بسیار گویاست.

در گزارش میدانی‌یی که «روزنامه ایران» در تاریخ ۱۰ آذر ۱۳۹۸ از قلعه حسن‌خان (شهر قدس) با عنوان «پای حرف‌های حاشیه‌نشینان پایتخت: از شهریار تا اسلامشهر، تهران ما را پس زده است» منتشر کرده است از جمله می‌خوانیم: «یکی دیگر از راننده‌ها می‌گوید: «من خودم سه تا بچه لیسانس دارم که بیکارند و در خانه نشسته‌اند. کار نیست. به بچه‌های ما کار بدهند، دیگر هیچ نمی‌خواهیم. چرا من با ۷۰ سال سن باید خرج بچه‌ها را

۱۷- این نامه نخستین بار در سال ۱۸۹۵ در نشریه‌ی

«Der Sozialistische Akademiker» ۱۹ منتشر شد

18- KARL MARX—FRIEDRICH ENGELS TEXTES CHOISIS (1875-1894). Tome III des Œuvres choisies de Karl Marx et Friedrich Engels publié en 1970 aux Editions du Progrès, Moscou. WWW.MARXISME.FR

۱۹- «آتش خاموش»، ص. ۶۷



بدهم؟ او الان باید کمک خرج من باشد.»^[۲۰] و زنی می‌گوید: «چند ماه پیش از تهران آمده‌ایم. برادر شوهرم اینجا بود گفت شما هم بیایید. خانه مان خیابان ۱۷ شهریور بود. آنجا دیگر توان کرایه خانه دادن نداشتیم آمدیم اینجا. اینجا هم کرایه ارزان نیست. جنس‌ها هم مثل تهران است. تهران بهتر بود اما دیگر نمی‌توانستیم بمانیم. آنقدر بچه‌هایم ناراحت هستند که نگو. به آنجا عادت داشتند. جوان‌های ما همه بی‌کارند. اگر کار باشد، سرشان گرم می‌شود. پسر خودم فوق‌لیسانس گرفته اما آن‌قدر بی‌کار ماند که آخرش رفت همین‌جا شاگرد آهنگر شد. همش توی خودش است.»^[۲۱]

۴/۳ «تکه»هایی که در یک روند شکل گرفتند، چگونگی بسیج مردم و نه چرایی آن (جامعه‌ی تکه‌تکه‌شده و نه توده‌وار):

ازمنظر دیگری نیز می‌توان به خیزش آبان ۹۸ نگریست. همان‌طور که پیش‌ازاین اشاره کردیم در هر جامعه‌ای به‌اندازه‌ی کافی نارضایتی وجود دارد که باعث بسیج گروه‌هایی از مردم شود. موضوع اصلی به‌دست آوردن و درک عامل‌های تعیین‌کننده‌ی رشد (یا پس‌رفتگی) آنهاست. همراه با نظریه‌ی جامعه‌شناختی «بسیج منابع» می‌توان گفت اگر حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی را چون روندی درحال شکل‌گیری یک رابطه‌ی نیروها، شکل‌گیری یک‌معنا بدانیم، گروه‌های اجتماعی‌یی که در این حرکت اعتراضی شرکت کردند نباید چون «داده» فرض شوند بلکه آنها را باید گروه‌هایی در نظر گرفت که «به‌طور اجتماعی» شکل گرفتند. برخلاف نظر کسانی که جامعه‌ی ایران را توده‌وار می‌دانند براین گمان هستم که به‌رغم کوشش‌های فراوان حکومت موفق نشده است از جامعه‌ی ایران جامعه‌ای «توده‌وار» بسازد. اما، جامعه‌ی امروز ما جامعه‌ای است «تکه‌تکه‌شده». در آبان ۹۸ این «تکه»هایی که در فضای کم‌وبیش مشترک اجتماعی قرار داشتند در یک روند خاص به‌طور اجتماعی شکل گرفتند و نارضایتی و خشم خود را در یک خیزش بزرگ همگانی به نمایش گذاشتند.

۲۰- مریم طالشی، پای حرف‌های حاشیه نشینان پایتخت؛ از شهریار تا اسلامشهر، تهران ما را پس زده است، روزنامه ایران، ۱۰ آذر ۱۳۹۸

۲۱- همان



۴/۴ - سربرآوردن «سوژه»

مفهوم «سوژه» نخست در فلسفه و سپس در سیاست و حقوق و انسان‌شناسی و عرصه‌های فرهنگی و سیاسی از دیرباز مطرح بوده و معناهای گوناگونی به خود گرفته است. در بُعد جامعه‌شناختی با نقل کلامی از میشل ویویورکا، جامعه‌شناس فرانسوی، تعریفی مختصر و بسنده (در اینجا) ارائه می‌دهیم:

«به‌گفته‌ی جامعه‌شناس آلمانی، هانس یوآس، سوژه "منش آفریننده‌ی چون انسان عمل کردن است"^[۲۲] امکان پروردن خود چون فرد، چون موجودی خاص توانا به بیان انتخاب‌هایش و در نتیجه مقاومت کردن مقابل منطق‌های حاکم اقتصادی، جماعتی، فنی، سیاسی و غیر آن. به‌عبارت‌دیگر سوژه پیش از هر چیز دیگر امکان پروردن خود به‌عنوان اصل معناست، قرار دادن خود است در مقام موجودی آزاد و ساختن سیر زندگی خود.»^[۲۳]

۵ - خیزش آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه، شکل‌گیری تضاد اصلی

از جنبش دانشجویی تیرماه ۱۳۷۸ تا جنبش زنان و تا اعتصاب‌ها و حرکت‌های اعتراضی کارگری تا تظاهرات معلمان و بازنشستگان و مال‌باختگان تا جنبش سبز و مطالبه‌ی اصلی «رای من کو؟» (که فشرده‌ی خواست‌ها و مطالبه‌های مردم ایران از انقلاب مشروطیت تا به امروز بود) ... شورش دی‌ماه ۹۶ و سرانجام خیزش آبان ۹۸ ما شاهد آرام‌آرام شکل‌گیری یک حرکت اجتماعی بزرگی در بطن جامعه هستیم که در مرکز تضادهای جامعه قرار گرفته است. در این روند شاهد هستیم که به‌مرور نوعی رفتار و سلوک در تجربه و عمل اجتماعی بخش‌های فزاینده‌ی جامعه شکل گرفته و بازتولید می‌شود که تنها یک کنش اجتماعی و بسیج ساده‌ی زنان و مردان و جوانان نیست بلکه تجسم یک تغییر اجتماعی بزرگ و دربردارنده‌ی جهت تاریخی حرکت جامعه است

22- Hans Joas, La créativité de l'agir, Paris, Cerf, 1999 (1992), p.15

همین کتاب به زبان اصلی، آلمانی: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt, Suhrkamp, 1992

23- Michel Wieviorka, La violence, Paris, Editions Balland, 2004, p. 286



که شاید شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا دیگه تمامه ماجرا» بیان ابتدایی و فشرده‌ی آن باشد.



خشم و نمایش: نگاه به حرکت های اعتراضی چند سال اخیر

محمد رفیع محمودیان*

حرکت های اعتراضی جدید در ایران و جهان بیش از آنکه بر مبنای بود، یا آنچه که هستند، بررسی و تبیین شوند بر مبنای نبود، یا فقدان آنچه که باید در آنها وجود داشته باشد، بررسی و تبیین شده اند. این حرکت ها دارای هدفی مشخص نیستند، تداوم، سازمان دهی و رهبری مشخصی ندارند و ایدئولوژی مشخصی بر آنها حاکم نیست. این نوشته برای توضیح این امر نوشته شده است. نظریه ای مطرح در آن این است که حرکت های اعتراضی اخیر حرکت های اعتراضی توده های مردم از سر خشم به ناعدالتی آشکاری است که در جامعه شکل گرفته و بر آنها تحمیل می شود. توده ها برای آشکار سازی و نمایش خشم خویش و باورها و حضور خود در جامعه حرکت های اعتراضی را سازمان می دهند. حرکت های اعتراضی آنها نه در راستای برنامه سیاسی معینی و به هدف برپایی نظامی نو که در راستای نمایشی انجام می گیرد که قرار است وجود، حضور اجتماعی، سرزندگی و فردیت آنها را باز نماید.

در یک دهه اخیر در ایران و تاحدودی در تمامی جهان وضعیت جدیدی در گستره اعتراض‌های سیاسی شکل گرفته است. شکل فعالیت و مبارزه دیگر آن چیزی نیست که پیش‌تر بود. مبارزه بیشتر خودجوش و بدون رهبری سازمان‌های سیاسی و سیاست‌مداران رخ می‌دهد؛ هدف‌های مبارزه بیشتر اوقات نامشخص و تبیین‌نیافته هستند و ویژگی‌های طبقاتی معینی را نمی‌توان به خواست‌ها و هویت افراد شرکت‌کننده در مبارزه نسبت داد. با این‌همه هنوز نمی‌توان چیز مشخصی به گونه ایجابی در مورد وضعیت جدید گفت. فقط در مقام مقایسه با وضعیت پیش‌تر می‌توان نکته‌هایی را درباره آن طرح کرد. این نکته‌ها ولی بیشتر جنبه سلبی دارند. به آنچه اشاره دارند که پیش‌تر وجود داشته و اکنون وجود ندارند. این چیزی نیست که از نگاه ناظران و پژوهشگران پنهان مانده باشد. آصف بیات از اصطلاح انقلاب بدون انقلابیون^[۱] و جولیا کریستوا از اصطلاح انقلابیون بدون انقلاب^[۲] برای توصیف وضعیت بهره‌جسته‌اند. هر دو اصطلاح در سطح لغوی با کاربرد واژه «بدون» فقدان را مورد تأیید قرار می‌دهند و به‌غیاب آنچه که گویی باید وجود داشته باشد اشاره دارند.

ویژگی‌های وضعیت جدید

در شناخت وضعیت جدید می‌توان از شش نبود/عدم وجود سخن گفت:

۱- حرکت‌های اعتراضی جدید خودجوش هستند. در پس‌زمینه رخدادی، اقدامی یا کنشی به‌راه می‌افتند. خودجوش تکوین‌پیدامی‌کنند، اوج می‌گیرند و زوال می‌یابند. الگویی را دنبال نمی‌کنند. هر بار از نو شکلی به خود می‌گیرند، پویش آنها سازمان‌یافته نبوده و تداوم آنها امری اتفاقی هستند. به‌سرعت می‌توانند در فرایند زندگی روزمره مردم یا در پی اقدام سرکوب‌گرایانه نظم شتاب و توان خود را از دست بدهند و مضمحل گردند. هرچند گاه می‌توانند

1-Asef Bayat (2017), *Revolution without Revolutionaries*, Stanford University Press, Stanford.

2- Nouri Gana (2004), *Revolutionaries without a Revolution: The Case of Julia Kristeva*, *College Literature*, vol. 31, (4): 188-202.



تداومی را ایجاد کنند، ساختاری و ادواتی را برای تضمین تداوم ایجاد نمی‌کنند و نهاد و سنتی را از خود به جای نمی‌گذارند.

۲- مبارزه یا اعتراض دوران جدید نه فقط خود فاقد سازمان‌دهی است بلکه مرتبط با سازمان‌های سیاسی، از حزب‌ها گرفته تا اتحادیه‌های صنفی نیز نیست. غیاب حزب‌های سیاسی با شبکه‌های ارتباطی، برنامه مدون سیاسی و خواست‌های معین در حرکت‌های اخیر کاملاً محسوس است. نه شرکت‌کنندگان در حرکت‌ها متفاوتی به آنها دارند و نه خود حزب‌ها شوروشوقی برای ایجاد پل ارتباطی با آنها دارند. نوعی از بیگانگی، بی‌تفاوتی و حتی نگاه تحقیرآمیز به یکدیگر بین آنها وجود دارد. در همین راستا، احزاب علاقه‌ای به (و گاه در صورت علاقه) توانی برای به‌راه‌اندازی حرکتی یا پشتیبانی از حرکت به‌راه‌افتاده‌ای ندارند و حرکت‌ها علاقه‌ای به تلاش برای ایجاد حزب‌ها و سازمان‌های جدید ندارند. شکاف کاملی بین دنیای قدیم‌تر حزب و حرکت مبتنی بر خودانگیختگی شکل گرفته است.

۳- حرکت‌های اعتراضی جدید به‌طور کلی فاقد رهبر هستند. در آنها، شخصیت یا شخصیت‌هایی که بتوان او/آنها را رهبر کلی حرکت دانست به چشم نمی‌خورند و حتی گاه از رهبران میدانی نیز نشانی نمی‌توان جست. حرکت به‌گونه‌ای ناگهانی، خودجوش و به‌هدایت مستقیم شرکت‌کنندگان به‌راه‌می‌افتد و تکوین می‌یابد. نگاه شرکت‌کنندگان متوجه شخصیتی محوری نیست تا او تصمیم‌گیر و هدایت‌کننده حرکت باشد. کم‌تر جایی نشانی از حسرت به وجود رهبری مشخص در صفوف مبارزان و نه تحلیل‌گران به چشم خورده است. بیشتر شکلی از بدگمانی به وجود و نقش رهبران نزد مبارزان دیده می‌شود. شاید به‌این‌خاطر حرکت‌ها حتی پس از دوره‌ای از تکوین و شکوفایی باز رهبری مشخصی نیافریده‌اند. غیاب حزب‌ها و سازمان‌های سیاسی در سازمان‌دهی مبارزه می‌تواند تا حدی توضیح‌دهنده فقدان رهبری باشد. ولی فقدان رهبری حتی در سطح رقابت‌کسانی برای رهبری و در میدان مبارزه نیز محسوس است. کم‌تر کسی ادعای رهبری مبارزه را طرح می‌کند. گاه حتی به‌نظر می‌رسد تلاشی جدی از سوی سیاست‌مداران و کنش‌گران حرفه‌ای سیاسی برای به‌عهده گرفتن نقش رهبری، به‌شکل طرح ادعای رهبری



یا حضور در فرصت‌هایِ خطیر و میدان اصلی مبارزه نیز انجام نمی‌گیرد.

۴- فقدان ایدئولوژی در حرکت‌هایِ جدید محسوس است. نه تنها ایدئولوژی سیاسی خاصی بر حرکت حاکم نیست بلکه از رقابت ایدئولوژی‌ها در صف شرکت کنندگان نیز خبر چندانی نیست. در پی‌آمد بحرانی که سوسیالیسم، سوسیال دموکراسی و لیبرالیسم دچار آن شده‌اند، این باورها مدتی است که دیگر توان تأثیرگذاری عمومی را از دست داده‌اند. مجموعه ارزش‌ها و خواست‌هایی که آنها طرح و نمایندگی می‌کردند امروز اعتباری قابل توجه ندارد. آرمان‌ها و خواست‌هایی همانند آزادی، عدالت اجتماعی، برابری در برخورداری از امکانات بنیادین مادی، همبستگی اجتماعی و قانون‌مداری دیگر شوری نزد توده‌های مردم برنمی‌انگیزند. شاید به آن‌خاطر که خواست‌ها و آرمان‌هایِ والایِ ترافرازنده دیگر ابهت و شکوه گذشته را ندارند. ولی فقط ایدئولوژی‌هایِ قدیمی‌تر دچار بحران نشده‌اند. ایدئولوژی‌هایِ جدیدتری هم چون نئولیبرالیسم و اسلام سیاسی نیز امروز عاجز از اعمال هژمونی (فرهنگی-سیاسی) هستند. آزادی انتخاب و رهایی بازار از محدودیت‌هایِ اجتماعی و سیاسی مد نظر نئولیبرالیسم و وعده ایجاد حکومتی در خدمت تضمین رستگاری انسان‌ها به نظر نمی‌رسد از جذابیت لازم برای توده‌های معترض برخوردار باشند. سخی از بی‌تفاوتی ایدئولوژیک در صفوف حرکت‌های جدید به چشم می‌خورد. توده‌ها انگار بیشتر می‌خواهند اعتراض خود را نشان دهند تا در وفاداری به باوری حرکتی انجام دهند.

۵- حرکت‌ها دارای خواست و هدفی معین در زمینه سازمان‌دهی نظم اجتماعی و سیاسی نیستند. شعارها و خواست‌هایی مشخص را در سطح خُرد و گاه حتی در سطح کلان سیاسی مطرح می‌کنند. علیه بالاترین مقام‌های حکومتی نیز شعار می‌دهند و گاه خواست سرنگونی حاکمیت را فریاد می‌زنند. ولی برداشت آنها در این زمینه‌ها بیشتر سلبی هستند و فقط مشخص می‌سازند که چه وضعیت و عناصری نامطلوب هستند. آنها از آرمان‌ها، افق دید و خواست خود در زمینه سازمان‌دهی زندگی اجتماعی یا سازمان‌دهی نهادهای سیاسی سخنی نمی‌گویند. خواستی را آنها در آن زمینه مطرح نمی‌کنند. می‌شود گمان برد که چون باوری ایدئولوژیک ندارند پس



دارای درکی از وضعیت آرمانی و مطلوب (خود) نیستند تا آن را به صورت خواست و شعار مطرح سازند. ولی به نظر می‌رسد که مسئله دارای بُعدی مستقل نیز هست، چراکه در حرکت‌های جدید اصلاً سخنی از انتظار از آینده، از خواست‌های اجتماعی و سیاسی به میان نمی‌آید. حرکت انکار بیش‌تر اعتراضی به وضعیت موجود است تا تلاشی در زمینه برسازی وضعیتی جدید، چه اجتماعی و چه سیاسی.

۶- جنبه بارز حرکت‌های اخیر وجه اعتراضی آنهاست. خشم و خروش شرکت‌کنندگان به خوبی روحیه اعتراضی را بازمی‌نمایاند. توده‌ها گاه با طرح شعارهای رادیکال و گاه با تخریب اموال دولتی خشم خویش را نشان می‌دهند. اعتراض ولی چنان با خشم و حرکت ناگهانی خودجوش آمیخته است که به سختی می‌توان به هدف و خواست آن پی برد. در اینکه اعتراض متوجه وضعیت و ساختارهای موجود است کم‌تر شکی می‌توان داشت ولی هیچ مشخص نیست که اعتراض متوجه چه عوامل مشخصی، چه افراد، ساختارها یا سیاست‌هایی است. نارضایتی و خشم از وضعیت موجود را می‌توان در حرکت‌های اعتراضی احساس کرد، ولی معلوم نیست تحلیل معترضان چیست، مشکل را چه می‌دانند و خواهان برچیده شدن چه عامل‌ها و نهادهایی هستند. گاه شعارها مستقیم جنبه‌ای از وضعیت، هم‌چون گرانی را نشانه گرفته "مرگ" بر آن را مطرح می‌کند ولی هیچ نهاد یا سیاستی را علت و عامل آن ندانسته، علیه آن نکته‌ای مطرح نمی‌کند.

بازشناختن نبود

نبود، نیستی نیست. نشان از آن دارد ولی خود آن نیست. نیستی نیست تا بتوان از آن نشانی جست. فقدان بیش از آنکه نیستی را تداعی کند سخنی از هستی را باز می‌نماید. نشان از وضعیتی جدید دارد که در مقایسه با وضعیتی پیش‌تر موجود ویژگی‌هایی متفاوت و ناآشنا نشان می‌دهد. تغییر از وضعیتی آشنا به وضعیتی ناآشنا به‌سان فقدان امور آشنا فهمیده می‌شود. با نیم‌نگاهی به آموزه هگل درباره رابطه هستی و نیستی می‌توان گفت که



هستی در هیئت اولیه خود، در داده‌شدگی محض نیستی است. از خود دارای هیچ ویژگی‌ای نیست. باید آن را با وضعیتی شناخته‌شده مقایسه کرد تا به هستی‌مندی آن پی برد. این اما نیستی آن را رقم می‌زند. هستی نیست‌مندی خود را نشان می‌دهد. برای برگزشتن از این نیستی‌مندی، از وضعیتی که در فقدان تبلور می‌یابد، باید به شدن، به هستی‌مندی نیستی، به آنچه که نیستی در پی ایجاب آن، نمایش آن است، توجه نشان داد.

در بازی نیستی و هستی، نبودی که در حرکت‌های اعتراضی موج می‌زند، دو ویژگی ایجابی را می‌توان جست. یکی واکنش به شرایط بر مبنای داوری اخلاقی و دیگری نمایشی ساختن/به نمایش درآوردن واکنش. اولی انگیزه و پویایی حرکت را مشخص می‌کند. آنچه که می‌توان علت حرکت دانست. امری ساختاری. دومی غایت و سمت‌وسوی آنرا توضیح می‌دهد. منظور کنش‌گران و بازیگران را مشخص می‌سازد.

نقش خشم

برآشفتگی اخلاقی از وضعیتی اجتماعی انسان‌ها را به واکنش می‌کشانند. داوری اخلاقی در موقعیت‌های خطر، گاه، چنان قطعی است و بر مبنای هنجارهایی به‌ظاهر چنان شفاف انجام می‌گیرد که کسی نیازی به تبیین آن و بیان تبیین نمی‌بیند. در چنین وضعیتی سخنی از آینده و چشم اندازهای حرکت به میان نمی‌آیند. مهم بازگرداندن وضعیت از جادردررفته به موازنه سابق، به وضعیتی در سازگاری با بنیادی‌ترین اصل‌های اخلاقی، به مبنای سنجش‌ها و عادت‌ها است. خشم اینجا خود توجیه‌گر خود است. برون درون را و درون برون را باز می‌نمایاند. خشم در بیان، در حرکت‌های نمایشی، در دادووقال، در فریاد، خود را توجیه می‌کند.

داوری اخلاقی بر مبنای ارزش‌های هنجاری انجام می‌گیرد. این نکته مورد تأکید تاریخ‌دانان و فیلسوفانی مانند هابزباوم و چارلز تیلور است.^[۳] در

۳- نگاه کنید به:

Charles Taylor (1989), Sources of the Self: The Making of Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, Mass.



هر جامعه‌ای و هر دوره‌ای از زندگی اجتماعی ما با ارزش‌هایی هنجاری معینی روبرو هستیم. این ارزش‌ها در هر موقعیت معین مشخص هستند و کم‌وبیش توافقی در باره اهمیت و اعتبار آنها وجود دارد. جامعه‌شناس آمریکایی تالکوت پارسونز از یک نظام یک‌پارچه ارزشی با اجرایی درهم‌تنیده و بهم‌پیوسته سخن می‌گوید،^[۴] ولی هیچ لازم نیست که اجزاء به یک‌دیگر چفت‌وبست باشند و یک‌نظام را تشکیل دهند. جامعه مدرن جامعه‌ای چندپاره است. ارزش‌های هنجاری می‌توانند اصولی متفاوت و گاه ناسازگار با یک‌دیگر را دربرگیرند. به‌هررو، ارزش‌ها جای‌گاه مهمی در زندگی اجتماعی دارند و براساس آنچه اکسل هونت به ما می‌گوید زندگی و روابط اجتماعی تاحد معینی بر مبنای آنها سازمان‌دهی می‌شوند.^[۵] ارج‌گذاری رفتار و اشخاص و هم‌چنین توزیع امکانات بر آن اساس رخ می‌دهد. جامعه‌ای که فردیت را مهم می‌شمرد انسان‌ها را در راستای احراز فردیت پرورش می‌دهد، عرصه را برای شکوفایی فردیت انسان‌ها آماده می‌سازد و فردیت یکایک انسان‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد. به‌همان‌سیاق جامعه‌ای که آموزش مدرن را امری مهم می‌شمارد نه‌فقط بودجه قابل توجهی به آن اختصاص می‌دهد بلکه همه را تشویق به اختصاص زمان، توان و امکانات به آن می‌کند و برای کسانی که در آن زمینه موفقیت‌هایی به دست آورده‌اند ارزشی ویژه قائل می‌شود. این ارزش‌ها ذهنیت، رویکرد و رفتار را متأثر ساخته و گاه آن را به‌تمامی شکل می‌دهند. این ولی به‌معنای آن نیست که آنها تبیین شده و به‌شکلی مشخص برای همگان شناخته شده هستند. چه‌بسا که کسی که در رفتارهای روزانه فردیت خویش را مهم می‌شمارد درک ذهنی خاصی از اهمیت آن نداشته باشد و به‌هنگام توضیح مبنای رفتار خویش کوچک‌ترین اشاره‌ای به مقوله فردیت نداشته باشد. ارزش‌ها بیش از آنکه در گفتار و ذهنیت انسان‌ها بازتاب یابند در رفتار آنها بروز پیدا می‌کنند. این پژوهش‌گران هستند که می‌توانند آنها را تبیین کنند و به‌صورت یک‌درک تدقیق یافته به ما معرفی کنند.

4- Talcott Parsons (1991), A tentative outline of American values, pp 37-65 in Talcott Parsons: Theorist of Modernity, ed. by R. Robertson & B. Turner, Sage, London.

5-Axel Honneth (2015), Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life, Columbia University Press, New York.



زمانی که ارزش‌های عمومیت یافته در سطح هنجار مورد هجوم قرار می‌گیرند، زمانی که ارزش‌ها نه تنها نادیده گرفته شده بلکه مستقیماً به چالش خوانده می‌شوند آن‌گاه خشم زبانه می‌کشد. خشم از بی‌عدالتی، از جادرفرتگی، از توهین و صدمه به آنچه که مهم به‌شمار می‌آید. ساختار جهان همواره نماد عدالت و سازمان‌یافتگی نیست ولی به‌خودی‌خود نماد بی‌عدالتی و ازجادررفتگی نیز نیست. باید شکافی محسوس بین ساختار و ارزش‌های موردِ باورِ انسان‌ها شکل گیرد تا دریافتی از بی‌عدالتی و ازجادررفتگی به‌دست آید. باید ارزش‌ها را مورد تهدید و توهین دید. در این موقعیت خشم زبانه می‌کشد.

بیان خشم جایی برای بیان گفتاری احساس یا استدلال در مورد وضعیت و نقد هدف‌مند شرایط باقی نمی‌گذارد. خشم امری حسی عاطفی است و در واکنش به وضعیتی یا رخدادی بروز پیدا می‌کند. بیش‌تر بیان فوری و مستقیم آن برای کنش‌گر مهم است تا برخوردی عقلایی و حساب‌شده با عامل یا عامل‌های برانگیزانندهٔ آن. آن‌گاه که مسئلهٔ خدشه‌دارشدن یا صدمه خوردن ارزش‌ها مطرح باشد دیگر جایی برای تأمل، سنجش وضعیت باقی نمی‌ماند. انسان‌ها دیگر خود را در معرض تهدید می‌بینند و به نیروی تهدید‌کننده واکنش نشان می‌دهد. به‌باور فیلسوف آمریکایی هری فرانکفورت، "خود" انسان را چیزی جز ارزش‌هایی که شخص به آنها باورمند و وفادار است نمی‌سازد.^[۶] انسان براساس این ارزش‌ها خود را تعریف کرده و دست به کنش می‌زند. برمبنای ارزش‌های مورد باور خود، کسی خود را مرد خانواده یا زن فمینیست دانسته، الگوی معینی از رفتار را در پیش می‌گیرد. کار می‌کند، مبارزه‌ای را پیش می‌برد، دغدغهٔ زندگی کسانی را دارد، از اموری می‌ترسد و به چیزها یا کسانی دل می‌بندد. اگر از او امکان زیست بر آن مبناها را بازپس‌ستانند، زیست برای او بی‌معنی خواهد شد. او دیگر از "خود" بی‌خود شده است و زیستی را در بیگانگی از خود یا که چه‌بسا در تضاد با خود پیش می‌برد. خشمی که اینجا، در این موقعیت، شکل می‌گیرد از درون می‌جوشد، از

6-Harry Frankfurt (2006), The Reasons of Love, Princeton University Press, Princeton.



داوری درباره‌ی خود سرچشمه می‌گیرد و این نیاز به توضیح را بی‌مورد می‌سازد. علت و عامل خشم امری درونی و گره‌خورده به احساسی درونی است. بیان آن در حوزه‌ی عمومی رخ می‌دهد ولی احساس آن در درون و در رابطه با احساس و درکی درونی رخ می‌دهد.

خشم عاملی است که انسان‌ها را به واکنش برمی‌انگیزد. هیچ ضرورتی وجود ندارد که واکنش امری اجتماعی و عمومی باشد. می‌تواند شخصی و خصوصی بیان شود. خشمی که اجتماعی است، و در سطحی عمومی احساس می‌شود اعتراض را برمی‌انگیزد و توده‌های مردم را به خیابان می‌آورد. حرکت اعتراضی مبتنی بر خشم ارزش‌محور حرکتی کور یا بسته‌درخود نیست. متمرکز بر رخدادی است. وضعیتی تغییر کرده و ارزش‌هایی به‌ناگهان به چالش خوانده شده‌اند، نادیده گرفته شده‌اند یا تحقیر شده‌اند. نگاه به گذشته ولی هم‌چنین به آینده دارد. در درجه‌ی اول برقراری دوباره شرایط ازدست‌رفته، شرایطی که در آن ارزش‌ها جای‌گاه خود را داشتند را می‌جوید. گذشته را درخود و برای خود نمی‌جوید. شاید اصلاً برداشتی افسانه‌ای از گذشته داشته باشد. گذشته را برای آنچه در خود داشته، ارج‌گذاری نسبی ارزش‌ها و موازنه به‌ظاهر موجود در آن را می‌جوید. به‌این‌خاطر نگاه به آینده‌ای دارد که وصل به گذشته است، گذشته‌ای مثالی. در آینده چیز جدیدی را نمی‌جوید جز ارج‌گذاری دوباره ارزش‌ها، فقط شاید این‌بار دقیق‌تر و شفاف‌تر. ارزش‌ها ثابت نیستند. همواره در حال دگرگونی و تحول هستند. ولی در هر موقعیت درک معینی از آنها وجود دارد. این درک مبنای داوری در مورد تغییر رخدادها در وضعیت قرار می‌گیرد. در حرکت‌های اعتراضی، مردم به دگرگونی و تحول ارزش‌ها واکنش نشان نمی‌دهند، به وضعیتی یا عامل‌هایی واکنش نشان می‌دهند که یا ارزش‌ها را به چالش می‌خوانند یا انسان‌ها را مجبور می‌کنند که آنها را نفی کنند.

نه درک از ارزش‌ها و نه خشم از به چالش خوانده شدن آنها اموری هستند که به‌طور معمول در حوزه عمومی به بحث و گفت‌وگو گذاشته شوند. هر دو در رفتار و واکنشی که انسان‌ها از خود نشان می‌دهند تبلور می‌یابند. این واکنش و رفتار است که در حوزه عمومی نمود می‌یابد و درک و خشم



را وجهی عینی و آشکار می‌بخشد. به‌گاه فوران خشم، بحث و گفت‌وگو برای کنش‌گران بی‌مورد جلوه می‌کند، چراکه همه چیز بیش از آن بدیهی ولی هم‌زمان نامتعیین هستند که به بیان در آیند. اعتراض پایان سخن، پایان بررسی و استدلال را اعلام می‌کند.

در حرکت اعتراضی آبان ۹۸ ایران خشم مردم را به‌عیان می‌شد دید. خشم برانگیخته‌شده از گران شدن فاحش بهای بنزین جرعه آغازین را زد. با بند آوردن خیابان‌ها و جاده‌ها و آتش زدن جای‌گاه‌های سوخت، مردم آن خشم اولیه را به نمایش می‌گذاشتند. ولی خشم و حرکت ناشی از آن به‌سرعت و در بازه زمانی چند ساعت تا یک دو روز وجهی تعمیم‌یافته‌تر پیدا کرد. شعارهای تظاهرات کنندگان به‌تدریج تمامی حاکمیت را در بر گرفت و حرکات تخریبی شعبه‌های بانک و ساختمان‌های دولتی را نشانه گرفت. خشم را دیگر می‌شد در شکل مادی و فراگیر آن در کف خیابان، در شعار و کنش اعتراضی مشاهده کرد. حرکت پس از چند روز، بدون آنکه به دستاورد معینی برسد یا حد و مرز معینی را پشت سر بگذارد به پایان رسید. حرکت آبان را برخی بازتابی یا دوری جدید از اعتراضی دانسته است که در دی ماه اتفاق افتد. دی ۹۶ شاهد حرکتی با تداوم بیشتری بود. شعارها شدت آبان ۹۸ را نداشتند و از حرکت تخریبی نشان خاصی وجود نداشت. خودانگیختگی و پویایی که نمی‌توان به‌طور مشخص آن را تکوینی دانست ویژگی آن بود. پس‌زمینه حرکت را می‌توان بدتر شدن شرایط اقتصادی، موج گرانی، نوسان شدید قیمت ارز و فروپاشی هر چه بیشتر اعتبار دولت دانست ولی این در هدف یا درکی خاص از شرایط متبلور نبود. بجز شعارهایی در مخالفت با وضعیت موجود تنها چیزی که به آن وجهی مشخص می‌بخشد طرح شعارهایی در حسرت دوران گذشته، عصر پهلوی، بود. برخی از چشم‌اندازی سیاسی طرح این‌گونه شعارها را نشان خواست استقرار دوباره رژیم سلطنتی دانسته‌اند و برآن اساس کل حرکت را دارای خواستی معینی پنداشته‌اند. ولی این ادعا را به‌سختی می‌توان پذیرفت، چراکه در شعارها، جز حسرت خواست مشخصی در مورد شکل حکومت و اداره جامعه مطرح نمی‌شد. شعارها نه به آینده که به گذشته نگاه داشتند. گذشته نیز بیشتر هم‌چون موقعیتی دیده می‌شد که در آن ارزش‌ها



اعتبار خود را داشتند.

سیاستِ نمایشی

ارزش‌های مطرح برای توده‌های شرکت‌کننده در دو حرکت دی و آبان باتوجه‌به خشم آنها بیش از هر چیز به جای‌گاه خود آنها در ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه معطوف بود. برانگیزاننده خشم آنها وضعیت کلی اقتصادی و سیاسی نبود. چه، حرکت آنها ناگهانی و موقتی و معطوف به وضعیت به ناگهان شکل‌گرفته بود. ازیک‌سو در اثر مجموعه‌ای از اقدامات و تحول بخشی از ثروت‌شان از بین رفته، درآمدشان ناگهان کاهش و مخارج‌شان افزایش یافته بود. ازسوی‌دیگر این تحولات به‌گونه‌ای ناگهانی، بدون اطلاع آنها، بدون هیچ‌گونه توجیهی رخ داده بودند. احساس می‌کردند که به ابژه محض، به هیچ تبدیل شده‌اند. کسی آنها را به‌سان سوژه انسانی، کنش‌گری که جهان پیرامون خویش را می‌فهمد و بر آن اساس رفتار می‌کند، تحویل نگرفته بود. آواری از اقدامات با پی‌آمدهای گسترده و خیم بر سروروی‌شان ریخته بودند بدون آنکه اطلاعی از آن و توضیحی درباره آن پیش‌تر به آنها داده باشند. مشکل احساس سردرگمی و گیجی نبود که این حس را انسان در مقابل بسیاری از حادثه‌های ناگهانی دارد، مشکل احساس فروکاسته‌شدن به هیچ، به ابژه‌ای بود که انگار باید پذیرنده هر تحولی باشد. این احساس در ترکیب با احساس بی‌عدالتی، با درک از اینکه کسانی دیگر از تحولات روی‌داده بیش‌ترین منفعت‌ها را خواهند برد خشمی شدید را دامن می‌زد. این پنداشت وجود داشت که عمدی در کار بوده و کسانی را می‌توان مقصر وضعیت پیش آمده دانست. خشم توده‌ها متوجه همین عناصر بود.

اینجا نظریهٔ بازشناسی هونت موضوعیت پیدا می‌کند.^[۷] کنش‌گران خواهان بازشناخته‌شدن خود به‌سان کنشگر، به‌سان سوژه، بودند. آنها می‌خواستند در وجود خود، در آن کسی که هستند و در هیئت باورهایی که به آنها اعتقاد دارند نقش آفرین و تأثیر گذار باشند و آن‌هنگام که این از آنها دریغ می‌شد

7-Axel Honneth (1996), *The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge.



با به صحنه می‌نهادند تا شکلی دیگری از نقش آفرینی را بجویند. در حرکت اعتراضی آنها بازشناسی را می‌جستند، چه بازشناسی مستقیم به شکل آن‌که دولت در فرایند تقابل و برخورد حضور آنها را در جامعه به رسمیت بشناسد و چه غیرمستقیم به آن‌صورت که سیاست‌گذاران مجبور شوند روی آنها به‌سان یک عامل، عنصری سرزنده و دارای وجودی معین و تأثیر پذیر از تحولات، در تصمیم‌گیری‌های خود حساب کنند.

با این‌همه نظریه بازشناسی جنبه‌هایی از حرکت اعتراضی را یا توضیح نمی‌دهد یا به‌شکل درستی توضیح نمی‌دهد. در حرکت‌های آبان و دی، خواست و غایتی مطرح نمی‌شد. به‌نظر می‌رسد چیزی برای طرح وجود نداشت و توده‌های شرکت‌کننده در آن هدفی را در ورائی خود حرکت جست‌وجو نمی‌کردند. کسی خواهان به رسمیت شناخته شدن چیزی یا هویتی نبود. مهم خود اعتراض بود. نظریه سیاست‌نمایی در این مورد از توان توضیحی بیش‌تر برخوردار است. این نظریه انسان‌ها را در زیست اجتماعی خود درگیر نمایش مداوم می‌بیند؛ درگیر نمایش به دو صورت جمعی و فردی. نمایشی جمعی که باید به‌صورت نهادی در هماهنگی با یک جمع اجرا شود و نمایشی فردی که خود اشخاص، در کناکش با یکدیگر، برای بازنمایاندن خود اجرا می‌کنند. هر یک از ما باید به‌سان کارگر یا پزشک، مادر یا فرزند، عاشق و ورزشکار نمایشی جمعی مبتنی بر انجام کار، مأموریت یا نقشی را پیش ببریم. کاری یا مأموریتی را به‌صورت جمعی پیش ببریم. معاینه‌ای را در همکاری و با هماهنگی بیمار انجام دهیم، مهر خود را در خانواده به همسری یا فرزندی نشان دهیم، شیفتگی خود را به موضوعی در یک جمع بیان کنیم و بدن خود را در مجاورت دیگر بدن‌ها و در همراهی با آنها به‌تمامی درگیر کار و امر در دست سازیم. هم‌زمان هر یک از ما می‌کوشد تا خود را به‌سان یک شخص معین در فرایند نمایش نهادی متمایز سازد و از خود تأثیری معین نزد دیگران به جای نهد. نمایش خود معطوف به ایجاد جای‌گاهی معین برای شخص در جمعی است که او با آنها به سر می‌برد. نمایش خود توان و مهارت‌های فردی شخص را در رقم زدن موقعیت خویش به نمایش می‌گذارد.

در حرکت اعتراضی، توده‌های مردم به‌دنبال نمایش خشم خویش بودند.



آمده بودند تا خشم خویش را در فضای عمومی، قرارگرفته رودرروی قدرت سیاسی نشان دهند. غایت دیگری اینجا موضوعیت نداشت. با نشان دادن خشم چیزی ورای آن را نمی‌جستند، خود نمایش، خود مشارکت در نمایش، برای‌شان مهم بود. آن را به‌گونه‌ای نهادی، در چارچوب مراسم آئینی خاص تاریخ مدرن ایران، تظاهرات، پیش می‌بردند. خشمی را در حرکت اعتراضی به‌نمایش می‌گذاشت که در اصل و ریشه نیز امری نمایشی بود. خشم توده‌های مردم از احساس به مسخره گرفته شدن، مورد توهین قرار گرفتن ریشه می‌گرفت. درک مردم آن بود که حکومت با تصمیم‌های خود تفوق خویش بر آنها را به رخشان کشیده، تحقیرشان کرده و حقارت‌شان را مسخره کرده است. تصمیم‌های حکومت برای آنها در جنبه نمایشی خود حساسیت برمی‌انگیخت. خرابی اوضاع، ناعدالتی‌ها، سرکوب و نادرستی تصمیم‌ها همه یک‌سو تحقیر و تمسخر یک‌سوی دیگر. برای همین نیز در شعارهایشان می‌کوشیدند به تلافی، حاکمان را تحقیر و مسخره کنند. جنبه دیگر خشم‌شان نه متوجه صرف نادیده انگاشته شدن که بازداشته شدن از نمایش خود بود. هرچاکه خواسته بودند میل، خواست، شور، نارضایتی یا حتی خشنودی خود را نشان دهند با مخالفت، منع و سرکوب روبه‌رو شده بودند. کم‌تر جایی و گاهی توانسته بودند خود را به نمایش بگذارند. لذت نمایش جنسیت، گرایش جنسی، علاقه فرهنگی و گرایش سیاسی همه از آنها دریغ شده بود. نماد بارز منع نمایش برای بسیاری حجاب اجباری بوده و هست. منعی که همواره با سرکوب و تحقیر مخالفان و نادیده‌انگاران همراه بوده است. ولی می‌توان از چند پدیده دیگر همانند منع شادی و تبدیل گردهمایی‌های مرتبط با سال‌گردهای دینی به مراسم سازمان‌یافته عزاداری نیز در این رابطه نام برد.

خشم توده‌ها آن‌گاه در حد غلیان برانگیخته شد که دیدند عاملان تمامی محدودیت‌ها و سرکوب‌ها خود می‌توانند نمایشی آکنده از بازی‌گوشی و فخر را به صحنه برند. رکود اقتصادی، گرانی سرسام آور، سقوط قیمت ارز و افزایش بهای ناگهانی بنزین همه برای توده‌ها ریشه‌گرفته از بازی‌گوشی، بازی قدرت‌مندان با اقتصاد و زندگی مردم و نمایش قدرت خویش سیاست‌مداران در عرصه زیست سیاسی و اجتماعی بود. چیزی تصادفی و خودبه‌خودی رخ



نداده بود. کسی اشتباهی تصمیمی نگرفته بود که پی آمدهای بدی را به دنبال داشته باشد. نه. کسانی تصمیم گرفته بودند به شکلی دل‌بخواهی با اقتصاد و زندگی هر آن کاری که می‌خواهند بکنند و سپس در فضای عمومی به آن افتخار کنند. خود را تصمیم گیرنده و تعیین کننده قیمت ارز معرفی کنند، اقتصاد را به خاطر رهبری و تصمیم‌های خود در شرایطی مطلوب یا در حرکت به سوی شرایطی مطلوب بشمارند، دیگران را دروغ‌گو و گزافه‌گو و در نتیجه خود را بیان‌کننده حقیقت اعلام کنند و آینده‌ای یک‌سره روشن را نوید دهند. حرکت اعتراضی واکنشی بود به گره خوردن ممانعت از برپایی یک صحنه نمایشی به دایر شدن صحنه نمایشی دیگری. گره خوردن امری دیرین با تداومی به قدمت دست‌کم چهل ساله با تحولی جدید یا آنچه که جدید احساس می‌شد. مردمانی که از برپایی صحنه‌های نمایشی دل‌خواه خود منع شده بودند و برای مشارکت در نمایش‌هایی خودانگیخته یا دال بر روی‌کردهایی متفاوت و "ناپهنجار" تنبیه شده بودند، ناگهان خود را تماشاچی و متأثر از نمایش‌هایی می‌دیدند که به سان نمایش از هیچ اعتبار و ابهتی برخوردار نبودند.

تاریخچه نمایش سیاسی در ایران معاصر

ممانعت از برپایی صحنه‌های نمایشی خودانگیخته، صحنه‌های نمایشی متفاوت و متضاد با ایدئولوژی حاکمیت، قدمتی طولانی در تاریخ مدرن ایران دارد. منع دوران پیش از انقلاب منعی بیشتر فرهنگی و گرایشی بود و کم‌تر به صورت منعی سرکوب‌گرا احساس می‌شد. نمایش‌های سنتی دینی، قهوه‌خانه‌ای، بازارمحور و خانه‌محور ممنوع اعلام نمی‌شدند بلکه با از دست دادن جلوه و اعتبار جای‌گاه خود را در جامعه می‌باختند. در نیمه اول قرن چهاردهم، سیر انکشاف مدرنیته با نهادهای سکولار خود، از رسانه‌های همگانی گرفته تا مدرسه و دانشگاه، صحنه‌های جدیدی نمایشی را برپای می‌کرد و در این فرایند صحنه‌های نمایشی سنتی اعتبار و جذابیت خود را از دست می‌دادند. سریال‌های تلویزیونی مردم را می‌خوب خود ساخته آنها را از رفتن به مهمانی‌های خانوادگی، قهوه‌خانه و مسجد بازمی‌داشتند. مدرسه،



دانشگاه، رمان و فیلم دانش و تجربه‌های جدیدی را در اختیار مردم قرار داده آنها را نسبت به آئین‌ها و آموزش‌های سنتی دینی بی‌اعتماد و واژه می‌ساخت. داد و ستد و کناکنش در سوپرمارکت، بانک و کارخانه با فضای باز، روشن، سازمان‌یافته و مطبوع به‌سرعت جای دادوستد و کناکنش در دکان‌ها، کوچه‌های تنگ بازار و کارگاه‌های تاریک را می‌گرفت. شهروندان بیش‌تر متمایل به آن شده بودند که در صحنه‌های نمایشی جدید حضور یابند. ولی مشکل آن بود که در نمایش‌های جدید سازوکاری برای نقش‌آفرینی و نمایش خود آنها وجود نداشت. آنها در این صحنه‌ها به تماشاچی یا سیاهی‌لشکر فرو کاسته می‌شدند. در صحنه‌های نمایشی جدیدی هم‌چون تلویزیون، دانشگاه و رمان زمینه‌ای برای نقش‌آفرینی آنها وجود نداشت. انقلاب پنجاه و هفت واکنش به آن تحول، به پیدایش صحنه‌های نمایشی جدید بود. در تظاهرات، اعتصاب و گردهمایی‌های دینی-سیاسی شرکت می‌جستند تا با برپایی صحنه‌های نمایشی جدیدی حضور خود را در هیئت بیان ناخشنودی و خشم خود آشکار سازند.

پس از انقلاب، دولت برآمده از شور انقلابی با قدرت تمام وارد عرصه‌های نمایشی شد. خواستی که در انقلاب تبلور یافته بود تبدیل به اراده‌ی حکومتی کرد و در زمینه‌ی بازسازمان‌دهی صحنه‌های نمایشی گام‌های مهمی برداشت.^[۸] هر حرکتی که نشان از نمایش‌های ناخواسته داشت سرکوب شد تا روح انقلاب پاکیزه بماند و شور انقلابی دچار نقصان نشود. گرایش و تحولات فرهنگی ولی سیر دیگری را می‌پیمودند. آنچه که پیش از انقلاب به‌صورت نوآوری و گرایش جدید وارد جامعه شده بود اکنون گرایش عمومی بود. در مقابل آن، دولت شور انقلابی را قرار می‌داد. گرایش عمومی را سرکوب و صحنه‌های نمایشی متفاوتی را مقابل آن سامان‌دهی می‌کرد. پوشش سنتی، آئین‌های پُرشور دینی، فیلم‌ها و سریال‌های سیاسی و انقلابی، رسانه‌های همگانی هدایت شده و تظاهرات ادواری، همه، راه‌کردهای جدید نمایشی بودند. این راه‌کردها ولی به‌تدریج اعتبار خود را از دست داده و در دهه‌ی نود بیش‌تر شکل حرکت

۸- این مقاله با بررسی مد لباس نکته‌های جالبی را در این زمینه مطرح می‌کند: محمد رضا مریدی و فائزه رهگذر (۱۳۹۵)، تحولات زیباشناختی مد لباس در ایران پس از انقلاب اسلامی، مبنای نظری هنرهای تجسمی شماره ۲، پاییز و زمستان.



بر مبنای آئین‌نامه دولتی پیدا کرده بودند. در غیاب شور انقلابی و توقف موتور انقلاب، صحنه‌های نمایشی دولتی عرصه اجرای نمایش‌های یک‌سره ازجادرفته بدون جای‌گاهی در زندگی مردم شده بودند. دولت دیگر محبور بود به‌اتکای از یک‌سو زور محض و ازسوی دیگر نمایش‌هایی با نمایی یک‌سره پوشالی صحنه‌های نمایشی را سامان‌دهی کند. نمایش‌های آن برای بسیاری دروغین و جعلی ولی هم‌زمان چندان‌آور و نفرت‌برانگیز جلوه می‌کرد. احساس می‌شد که بی‌کفایتی، بی‌برنامگی و سردرگمی خود را حتی در اجرای نمایش نشان می‌داد. دروغ دیگر در همان وهله اول دروغ جلوه می‌کرد و نمی‌توانست به‌سان دروغ مخاطبی را فریب دهد.

کارکرد اجتماعی نمایش

درباره نمایش باید نکته‌ای را مشخص ساخت. نمایش در خودادغام‌گرا است و به‌هم‌پیوستگی اجتماعی را دامن می‌زند. نمایش در مشارکت همگانی و در کنش‌گری بازی‌گران حاضر در صحنه امری ممکن است. بدون تردید ممکن است کسانی در نمایش نقشی حاشیه‌ای درحد سیاهی لشکر ایفا کنند، در نمایش حضور داشته باشند ولی در فرایند کناکنش شرکت نکنند یا شرکت داده نشوند. ولی خشنودی یا توافق حتی ضمنی (آنها) شرط تداوم نمایش است. کوچک‌ترین ابراز نمایشی خشنودی و مخالفت، سیر نمایش را دگرگون می‌سازد. یا به‌حاشیه‌راننده‌شدگان به‌شکلی جذب نمایش شده یا به‌شکلی شفاف از فرایند نمایش کنار گذاشته شده و حتی از صحنه اخراج می‌شوند. از آنجاکه نمایش از بخش‌ها/اپیزودهای مختلف تشکیل شده، چه‌بسا که کسانی که در یک‌بخش فعال نیستند در بخشی دیگری فعال شوند. از این‌رو همواره برای به‌حاشیه‌رانندگان امید ایفای نقشی فعال وجود دارد. نمایش هم‌چنین رو به تماشاجی و برای تماشاجی (برونی) برگذار می‌شود. بازی‌گران باتوجه‌به حضور و واکنش تماشاچیان نمایش را به پیش می‌برند. آنها آگاه به کنش نمایشی خود بازی‌گری می‌کنند. غایت آنها جلب توجه تماشاجی تا لحظه پایان نمایش است. نمایش نه‌فقط نقطه تلاقی که هم‌چنین نقطه وصل



بازی‌گران و تماشاچیان است. هر دو گروه را پیرامون صحنه گردهم می‌آورد. نمایش واکنشی را نزد تماشاچیان دامن می‌زند و واکنش تماشاچیان بر نمایش اثر می‌گذارد. خشنودی تماشاچیان و تشویق آنها نزد بازیگران شور ایجاد می‌کند و ناخشنودی و اعتراض آنها به شوق بازی‌گران لطمه می‌زند.

نمایش باید از نصابی بیفتد تا کارکرد ادغام‌گرای خود را از دست بدهد. نمایشی فاقد جذابیت، با اجرایی ضعیف و بازی‌گرانی ناشی و ناوارد می‌تواند تماشاچی را از خود مأیوس سازد. تماشاچی ممکن است دیدن چنین نمایشی را اتلاف وقت بشمرد و به سراغ نمایشی دیگر در صحنه‌ای دیگر برود. چون این گردهمایی، این حزب، این کلاس درس یا این سیاست‌تنبهی را جذاب نیابد، آنرا رها کند و به‌بدنبال بدیلی برای آنها بگردد. در این وضعیت، نمایش بین بازی‌گران و تماشاچیان تضاد و رویارویی ایجاد نمی‌کند. تماشاچی هنوز می‌تواند با امید به صحنه یا توان‌مندی بازیگران بنگرد. در مقایسه، نمایشی تضاد و رویارویی ایجاد می‌کند که انزجار تماشاچی را برانگیزد. چنین نمایشی به ستیز با انتظار یا داوری تماشاچیان برمی‌خیزد. این نمایشی است که ادعای بازنمایی و بیان واقعیت را دارد ولی به‌دنبال بیش‌ترین میزان تأثیر نزد تماشاچی می‌گردد. تماشاچی خود را در معرض فریبی و دروغی می‌بیند که به ابزاری‌ترین و مبتذل‌ترین شکل ارائه می‌شود. این خشم او را برانگیخته، او را به میدان اعتراض و برپایی صحنه نمایشی برای نشان دادن خشم خود و نقش آفرینی می‌کشاند.

نقش نمایش در جهان معاصر

نمایش به‌سان گستره مبارزه سیاسی در زمینه و پس‌زمینه‌ای از تحولات اقتصادی و اجتماعی موضوعیت پیدا کرده است. تحولات گسترده و عمیق اقتصادی و اجتماعی سیاستی را که می‌توان آنرا طبقاتی نامید و متمرکز بر هدف‌هایی والا و پروژه‌هایی کلان بود به حاشیه رانده است و صحنه نمایشی را کانون فعالیت و کوشش‌های سیاسی انسان‌ها قرار داده است. در عرصه زیست اقتصادی و اجتماعی، سرمایه‌داری بیش‌ازپیش سلطه‌ای همه‌جانبه



بر زیست اجتماعی انسان‌ها به دست آورده است. حاشیه‌ای امن و بدیلی در مقابل آن دیگر وجود ندارد. خانه، وقت آزاد و تفریح، همه، در آن ادغام شده‌اند. گردهمایی‌های خانوادگی و تفریح شخصی مصرف‌محور شده‌اند و سرمایه‌داری بر تمامی بُدهای مصرف مسلط شده است. گردهمایی‌های خانوادگی بر محور دیدن فیلم تلویزیون، دنبال کردن اخبار، شنیدن موسیقی یا صرف غذا می‌چرخند و امروز اینها فقط در چارچوب مراجعه به بازار (مصرفی) اموری ممکن هستند. شکل دیگری از هم‌بودگی و یگانگی اجتماعی چه بر مبنای سوسیالیسم یا بدیل دیگری مقابل سرمایه‌داری امروز از موضوعیت برخوردار نیست. تعدیل یا اصلاح سرمایه‌داری هنوز برای گروه‌هایی ممکن و مطلوب به‌شمار می‌آید ولی بدیلی برای آن امروز برای کسی قابل تصور نیست. در عرصه سیاست نیز ما با چنین وضعی روبرو هستیم. دولت اداری ملی دارای سلطه‌ای بی‌چون و چرا بر تمامی رکن‌های جامعه است. اداره امور جمعی و حتی فردی شهروندان بیش‌ازپیش به آن سپرده شده است. شهروندان برای کوچک‌ترین مشکلی به آن مراجعه می‌کنند. برای معالجه، آموزش و پرورش، روان درمانی و نظم زندگی شهری به نهادهای گوناگون آن روی می‌آورند. بیش‌تر مواقع، این نهادها تنها مرکزهایی هستند که شهروندان به آنها اعتماد دارند و دخالت‌شان در ساماندهی امور را امری مطلوب می‌دانند. در مقابل دولت اداری ملی امروز بدیلی وجود ندارد. اداره شورایی، داوطلبانه، آنارشیستی امور اصلاً در مخیله کسی نمی‌گنجد.

امروز آزادی، یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم تجربه آزادی، در عرصه دیگری، در عرصه فردیت، ممکن است. شخص اینک می‌تواند برای خود کسی باشد. راه خود را برود. ذوق و سلیقه خود را داشته باشد. زندگی خود را بکند. در سپهر زندگی جمعی راه‌ها شاید بر او بسته باشند ولی آن‌گاه که نوبت انتخاب‌های شخصی می‌رسد دایره آزادی او گسترده است. جامعه مصرفی این آزادی را مادیت می‌بخشد. او می‌تواند در مصرف خواست‌های خود و هم‌چنین وجود خویش را متحقق سازد. رشته وصل او به زندگی، چه زندگی اندامی (بیولوژیک) و چه زندگی اجتماعی، جامعه مصرفی و کنش مصرفی است. مصرف بستر و هم‌چنین غایت زندگی است. کار انجام می‌شود تا درآمد



آن صرف مصرف شود، تفریح در سپهر مصرف رخ می‌دهد و گردهمایی‌های خانوادگی پیرامون محور مصرف می‌چرخد. برون از مصرف جهانی وجود دارد که هرآن می‌تواند شکلی به خود بگیرد. جهان تأمل در تنهایی، جهان زهد یا جهان زیست حماسی مبارزه برای غایت‌هایی آرمانی شود. ولی این جهان امروز جهانی بی‌فروغ، بی‌جنب و جوش و تهی از شور و وجد احساس می‌شود. برای همین انسان‌ها همواره به مصرف باز می‌گردند. باز می‌گردند تا فردیت، آزادی، هم‌بودگی و غایت‌مندی را احساس کنند.

فردیت امری بسته درخود نیست. امری خصوصی نیز نیست. در عرصه تصمیم‌گیری‌ها و کنش متحقق می‌شود. این اما باید در فضای عمومی، رودرروی دیگران انجام گیرد تا تعیین پیدا کند. فردیت در تمایز، در تکینگی متحقق می‌شود و این آن را نیازمند مقایسه می‌سازد. انسان‌ها باید مدام در فضای عمومی حضور پیدا کنند و خود را به نمایش بگذارند. عرصه‌ها را یکی‌به‌یکی هرچه‌بیش‌تر صحنه نمایشی سازند و در هر صحنه به شکلی خود را به نمایش بگذارند تا بتوانند از فردیت خود نشانی چه برای خود و چه دیگران به‌جای بگذارند. به این‌خاطر مدام به عرصه‌های عمومی، به بازار و فرهنگ مصرفی مراجعه می‌کنند تا در آن چارچوب، چارچوبی در دسترس و شناخته‌شده برای همگان خود را به نمایش بگذارند.

شتاب زندگی اجتماعی و فراوانی درگیری‌ها و دغدغه‌ها، تنیده در یک‌دیگر، تنگنایهای اجتماعی آفریده است. میزان کناکنش میان انسان‌ها و آشنایی آنها با یک‌دیگر با هویت، مقام و وضعیت یک‌دیگر، کاهش یافته است. فن‌آوری‌های جدید افراد را در دسترسی به امکانات زیست و خوشی خودکفا ساخته است. نیاز انسان‌ها به یک‌دیگر کاهش یافته است. هر کس به جزیره‌ای درخود تبدیل شده است. با این‌همه، هنوز انسان‌ها باید در کنار یک‌دیگر و در کناکنش با یک‌دیگر بسیاری از امور زندگی روزمره را پیش برند. کار، زندگی مدرن شهری و تفریح مدرن بدون کناکنش با یک‌دیگر اموری ناممکن هستند. انسان‌ها باید مدام در همراهی و هماهنگی با یک‌دیگر زندگی جمعی خود را پیش برند. ولی مشکل آن است که در جامعه گسترده و چندلایه معاصر، انسان‌ها در این سپهرها به شکل انسان‌هایی بیگانه کنار و رودرروی یک‌دیگر



قرار می‌گیرند. کم‌تر کارکنی همکارانش را به خوبی می‌شناسد، کم‌تر کارمندی ارباب رجوعش را اصلاً می‌شناسد، کم‌تر شخصی اطلاعاتی از هویت و وضعیت همشهریانش دارد و کسانی که در یک گردهمایی بزرگ کنار یک‌دیگر می‌ایستند یا می‌نشینند به‌سختی آشنایی‌ای با یک‌دیگر دارند. با این همه، همین انسان‌ها باید در کنار هم‌دیگر و گاه با هم‌کاری یک‌دیگر کار، زندگی و تفریح کنند. اینجاست که ایفای نقش به‌عهده گرفته‌شده در مراسم آئینی و نمایش خود اهمیت پیدا می‌کند. پزشک با ایفای نقش نمایشی خود به‌سان فردی مسلط به کار و حرفه خویش می‌تواند کناکنشی مطلوب، بدون تنش و برمبنای اعتماد متقابل، پیش برد. نمایش خود هم به پزشک و هم‌چنین بیمار کمک می‌کنند تا فضایی از آزادی را برای خویش فراهم آورند و در حدودود معینی آن‌گونه‌که خود می‌خواهند خویش را به دیگران معرفی کنند. فاصله بین افراد و بیگانگی آنها از یک‌دیگر به این شکل دنور دیده می‌شود. اگر در نمایش نقش اجرای بهینه مراسم آئینی معاینه و معالجه تضمین می‌شود، در نمایش خود درگیری فعال افراد در مراسم آئینی تضمین می‌شود.

جمع‌بندی: تنگناها، گشایش‌ها

خشم احساسی نمایشی است، در چهره برافروخته، دستان لرزان یا مشت‌شده و دادوفریاد تجسم یافته و بیان می‌شود. امری نیز رسانی هست. معطوف به دیگری، به بیان خود برای دیگری است. خشم سیاسی، خشمی ریشه گرفته از وضعیت سیاسی و اجتماعی معینی و تحولات رخ داده در حرکت‌هایی باز نمایشی‌تر نمود می‌یابد. حرکت اعتراضی در گستره جامعه، پیش چشم همگان حال چه برای تأثیرگذاری و چه برای جذب نیرو، اتفاق می‌افتد. خشم سیاسی به‌گونه‌ای سیاسی نیز بیان شده و در تظاهرات، حرکت‌های تخریبی و شعار تعیین می‌یابد.

تا چند دهه پیش خشم سیاسی در فرایند بروز و بیان به سیادت ایدئولوژی درمی‌آمد. گره می‌خورد به خواست‌ها و آرمان‌هایی و ابزاری می‌شد برای مبارزه‌ای بسیار گسترده‌تر از احساس و حرکت اولیه. در چند سال اخیر،



در پی آمد تحولات اقتصاد و اجتماعی رخ داده در جهان، دیگر بدیلی معتبر برای نظم مستقر در سطح زندگی اجتماعی باقی نمانده است. سرمایه داری، فرهنگ مصرفی و دولت (ملی) اداری سلطه‌ای بی‌چون و چرا بر گستره زیست جمعی انسان‌ها یافته‌اند. بدیلی در مقابل آنها وجود ندارد. حتی در خیال کسی جهانی دیگرگونه نمی‌گنجد و آزادی و حرکت خودانگیزه فقط در چارچوب زندگی فردی و در قلمرو فردیت امری ممکن به‌شمار می‌آید. دولت و نظمی کارآمدتر، یک‌پارچه‌تر و سرزنده تر ممکن هستند ولی به نیرویی بیرونی برای رسیدن به آنها نمی‌توان دل بست. چنین نیرویی یا وجود ندارد یا در صورت وجود باید بیش از آن خیال‌پرداز یا رادیکال باشد که بتوان به آن اعتماد کرد. نیروهای درونی دولت و نظم نیز که اگر می‌توانستند پیش‌تر کار خود را انجام داده بودند. به‌این‌خاطر اکنون خشم سیاسی فقط اعتراض خود را به نمایش می‌گذارد و شرکت‌کنندگان در مراسم اعتراض عرصه‌ای، صحنه‌ای برای نمایش خود، نمایش سرزندگی فردی خویش می‌جویند.

حرکت‌های اعتراضی امروز بیش‌ازپیش شکل نمایش یافته‌اند، نمایش خشم، نمایش ناخشنودی، نمایش کنش‌گری، نمایش خود. در خیابان و میدان مردمانی به خشم آمده از وضعیت خود جمع می‌شوند تا حاکمیت و جامعه، دیگران را از وجود خود، از حساسیت‌های خویش، از دیدگاه‌های خود، از خشم خویش مطلع سازند. ولی آنها می‌دانند که آن دیگری‌ها به‌خودی‌خود به آنها توجهی نخواهند داشت. نه آنها را خواهند دید و نه در کناکش با خشم و اعتراض آنها قرار خواهند گرفت. برای همین حرکت خود را نمایشی می‌سازند. شعارهایی پر جلوه و پُرابهت‌تر می‌دهند. اعتراض خویش را در کنش‌هایی معین به رخ می‌کشند. این به آنها یاری می‌رساند تا همبستگی درونی و قاطعیت خویش را برجسته سازند. نمایش اجازه می‌دهد تا انسان‌هایی که در عرصه‌های دیگر زیست اجتماعی سرکوب شده و امکان خودبودگی در فرایند خودنمایی را از دست داده‌اند بتوانند خودی شوند پیش چشم همگان. آنها یا خود صحنه نمایش را برپای می‌کنند یا در صحنه‌های پیش‌تر برپاشده (از سوی دیگران) شرکت می‌جویند تا در کنار و برای دیگران نه فقط خشم که توان‌مندی، آفرینندگی و بازی‌گوشی خود را بیان و در آن فرایند تجربه کنند.



نمایش ابزاری می‌شود برای برون آمدن از اسارت دستگاه‌های سرکوب، از موقعیت تماشاچی صرف، از موقعیت حسرت، از موقعیت واماندگی و تبدیل خود به ایفاگر نقش، به کنش‌گر اجتماعی، به سوژه تاریخ.

* محمدرفیح محمودیان مدرس جامعه‌شناسی در «مدرسه عالی ملاردالن» در شهر وسترس سوئد است. یکی از حوزه‌های اصلی مطالعه و پژوهش او سیاست در دوران جدید پسامدرن است. او معتقد به شکل‌گیری سنخ جدیدی از سیاست ورزی، سیاست نمایشی است. سیاست نمایشی را او در تمایز یا سیاست طبقاتی نه متمرکز بر کوشش‌هایی هدف‌مند در راستای اخذ سهم پیش‌تر در قدرت و امکانات که متمرکز بر برپایی صحنه‌های گوناگون نمایشی در زندگی اجتماعی و ایفای نقش در آن می‌داند. بخش مهمی از نوشته‌های اخیر او اختصاص به بررسی جنبه‌های گوناگون این سیاست دارد. او همچنین علاقمند به واکاوی کارکرد دموکراسی، اخلاق و ادبیات داستانی در زندگی مدرن است و در این رابطه مقاله‌هایی نوشته است.



سیاستِ جوانه‌یانشیوهی سیاستِ ورزیِ جوانان

آصف بیات*

آیا همان‌گونه‌که ما قائل به وجود سیاستِ جنسیتی، سیاستِ طبقه‌ی کارگر یا سیاستِ تهی‌دستان هستیم، مقوله‌ای به‌عنوان "سیاستِ جوانان" وجود دارد؛ و اگر چنین است، ویژگی‌ها و شکل‌های بروز آن چگونه‌اند؟ به‌هرحال، اهمیتِ سیاستِ جوانان، درصورتِ وجودِ چنین پدیده‌ای در چیست؟ اگرچه برخی به جوانان به‌عنوان یک‌مقوله‌ی هدف‌مند نگاهی تردیدآمیز دارند یا آن را تنها یک‌ابداع تلقی می‌کنند، من در این‌جا نگاهی تحلیلی پیش‌نهاد می‌کنم که شاید کمکی باشد در درک از جوانان به‌عنوان مقوله‌ی مفید با سیاست‌های مشخص به خود. در این راستا "سیاستِ جوانان" از زاویه‌ی مناقشه‌ها و گفت‌وگوها درباره‌ی مطالبه‌ی جوانان یا پشتیبانی از آنان پرداخته خواهد شد اما، این سیاستی است برخاسته از جایگاه جوانان در شکل‌های طبقاتی، جنسیتی، نژادی، جنسی و یا دیگر ساختارهای اجتماعی.

به‌طورخلاصه، چشم‌انداز سیاسی یک‌فرد جوان ممکن است که منحصرأ به‌واسطه‌ی دل‌مشغولی او به جوانی‌اش شکل نگرفته باشد، بلکه هم‌چنین ناشی از جایگاه او به‌عنوان یک‌شهروند، تهی‌دست، جنسِ مؤنث، و یا عضوی از یک‌اقلیت جنسی نیز تأثیر گرفته باشد. گزاره‌هایی که در این‌جا ارائه شده‌اند براساسِ مشاهدده‌های من از زندگی جوانان در خاورمیانه‌ی معاصر است، آن‌جا که خیزش‌های شکوه‌مند عرب‌ها، جوانان را به صف مقدم سیاست

کشاند.

یک بررسی گفتمان رایج و هم‌چنین آثار پژوهشی آکادمیک درباره‌ی انقلاب‌های عربی هیچ جای شکی درباره‌ی حضور تعیین‌کننده‌ی جوانان در این رویدادهای سرنوشت‌ساز سیاسی باقی نمی‌گذارد. چه بسا هیچ گروه اجتماعی دیگری به اندازه‌ی جوانان در این رخدادها دگرگون‌کننده کسب اعتبار نمودند - و در هیچ‌زمان دیگری تاریخ سیاسی خاورمیانه شاهد این‌همه توجه به جوانان نبوده است - چه به‌مثابه‌ی قربانیانی که به‌لحاظ اقتصادی به حاشیه رانده شده یا به‌عنوان عامل‌های تحول. نوشته‌های فراوانی از نقش برجسته‌ی جوانان و دانشجویان در جنبش‌های ملی و انقلاب‌های این منطقه حکایت می‌کنند. آن‌ها اظهار می‌دارند که چگونه، به‌عنوان نمونه، جوانان خشمگین متحمل بالاترین درصد بیکاری در جهان بودند و چگونه آن‌ها از فرمان‌گزاران منفعل به کنش‌گران فعال تحول پیدا کردند، چگونه خیزش جنبش جوانان انقلاب را برانگیخت یا این‌که چگونه جوانان قبطی به بازیگران سیاسی در پسا-انقلاب مصر^[۱] تحول یافتند. در واقع مفهوم "انقلاب‌های جوانان" که به بهار عربی ارجاع می‌دهد بی‌درنگ اشاره دارد به تمایل مفروض جوانان به سیاست رادیکال.

در حالی‌که ما قطعاً از شرکت جوانان در سیاست بیشتر آگاهی یافته‌ایم، اکثر متن‌ها نشان از مشکل دیرپای در بررسی از جوانان دارند که آنها را

1- Haggai Erlich, *Youth and Revolution in the Changing Middle East, 1908-1914*, London, Lynn Rienner publishers, 2015; Edward Sayer and Tarik Yousef, eds., *Young Generation Awakening: Economics, Society, and Policy on the Eve of the Arab Spring*, Oxford University Press, 2016; Raj Desai, Anders Olofsgard and Tarik Yousef, "Days of Rage and Silence: Explaining Political Action by Arab Youth", in Edward Sayer and Tarik Yousef, eds., *Young Generation Awakening: Economics, Society, and Policy on the Eve of the Arab Spring*, Oxford UP; Nadine Abdalla, "Youth Movements in the Egyptian Transformation: Strategies and repertoires of political participation", *Mediterranean Politics*, vol. 21, no. 1, 2016; Dina Shehata, "Youth Movements and the 25th January Revolution", in Bahgat Korany and Rabab El-Mahdi, *Arab Spring in Egypt: Revolution and Beyond*, American University in Cairo Press, 2012, pp. 105-124; Magdalena Delgado, "Contentious Copts: the Emergence, Success, and Decline of the Maspero Youth Movement in Egypt", in Fawaz Gerges, ed. *Contentious Politics in the Middle East*, Palgrave, 2015.



جزئی و اتفاقی می‌بینند یا در بهترین حالت وضعیتی حاشیه‌ای نسبت به هسته‌ی اصلی روایت‌ها و تحلیل‌ها دارند. این دسته از نوشته‌ها جوانان را به‌عنوان جوانان و به‌خودی‌خود بررسی نمی‌کنند، بلکه آنها را بیش‌تر به‌عنوان موضوع‌های سیاست‌های بحث‌برانگیز، خیزش، یا فعالیت در دوره‌های معینی یا مکان‌هایی که در آن‌ها جوانان نقش کلیدی ایفا کرده‌اند مورد تحلیل قرار می‌دهند چنان‌چه ما جوانان را با گروهی متفاوت جایگزین کنیم هیچ تأثیر قابل توجهی در بررسی‌ها و روایت‌ها آنان به‌وجود نخواهد آمد. افزون‌برآن در پژوهش‌هایی که جوانان در آن جایگاهی مهم‌تری دارند درباره‌ی ویژگی مطالبه‌های جوانان و حضورشان در چنان واقع‌هایی خیلی کم یا به‌ندرت دیده می‌شود؛ اغلب جوانان تنها هم‌چون اصطلاحی که به یک گروه سنی اشاره می‌شود اطلاق می‌شود و نه یک‌مقوله‌ی مفهومی همراه با معناهای تحلیلی. در واقع، بسیاری از نوشته‌ها درباره‌ی "جنبش‌های جوانان" دارای چنین ماهیتی هستند. این نوشته‌ها درباره‌ی "جنبش‌های جوانان" به‌خودی‌خود و خاص آنها نیست، بلکه درباره‌ی برخی سازمان‌های سیاسی، حزب‌ها یا شبکه‌هایی - مثل کفایه "kefaya"، جنبش دموکراتیک مصری در میانه‌ی قرن بیستم - است که در آن جوانان فعال بودند. این‌گونه برخوردها تنها محدود به خاورمیانه نیست بلکه به‌نظر می‌رسد پدیده‌ای است غالب در ادبیات مربوط به جوانان و سیاست به‌طورکلی. این دسته از پژوهش‌ها درباره‌ی جوانان گرایشی به بررسی سیاست جوانان به‌خودی‌خود ندارد، بلکه به مسئله‌ی جوانان در سیاست می‌پردازد. بحث‌های "جوانان در سیاست" مسلماً به ما درباره‌ی بُعدهای توجه‌ی جوانان به زندگی اجتماعی یا دخالت آنان در این زندگی اجتماعی بسیار می‌آموزد - لیکن درباره‌ی ویژگی‌های آن - دل‌مشغولی‌ها، شکل‌ها، جهت، مشکل‌ها یا نویدهای چنین مشارکت سیاسی بسیار کم به ما آگاهی می‌دهند. ازاین‌رو ما نیاز به کاوش در "سیاست جوانان" داریم.



در جنبش‌های تاریخی

در سطح جهانی مقدار قابل توجهی از پژوهش‌های آکادمیک "سیاست جوانان" را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند. این‌جا استنباط از سیاست جوانان بر مبنای واقعیت جامعه‌شناختی با توجه به موقعیت گذرای آن‌ها از کودکی و وابستگی به بلوغ و مسئولیت‌پذیری ترسیم شده است. حال آن‌که برخی گرایش دارند که در این دسته‌بندی جوانان را از جنبه‌ی عاطفی، بی‌تجربگی، و محرک‌های بالقوه‌ی "جنگ‌های جوانان" بررسی کنند اما، در اغلب این پژوهش‌ها جوانان را به‌عنوان سازندگانِ خلاقِ خرده‌فرهنگ‌ها و شیوه‌های جدید زندگی و هم‌چنین حاملانِ ژست‌ها (حالت‌ها) و سیاست‌های انقلابی می‌پندارند^[۳]. در حقیقت، این‌جا جوانان در مقام کنش‌گران اصلی جنبش‌های مهم سیاسی در تاریخ به حساب می‌آیند، از یونان باستان تا انقلاب انگلیس، از اصلاحات پروتستانیسم در اوایل قرن نوزدهم تا رویدادهای سرنوشت‌ساز دهه‌ی شصت قرن بیستم. در دوران میان دو جنگ جهانی، جوانان به‌عنوان یک‌گروه اجتماعی متمایز چنان جایگاه مهمی را اشغال کردند که دسته‌های سیاسی چپ و راست، هر دو، سرمایه‌گذاری عمده‌ای در ظرفیت تحول‌آفرینی جوانان انجام دادند. این امر زمینه‌ساز رشد "جنبش‌های جوانان" بی‌شماری شد با پیوندهای تنگاتنگ به ایدئولوژی‌های کمونیستی یا فاشیستی^[۴] از جمله موسولینی که جوانان را به‌مثابه‌ی پیشتازان انقلاب فاشیستی قلمداد می‌کرد^[۴]. در واقع، اندیشه‌ی دیرینه‌ی مرتبط ساختن جوانان با طبیعت، بدن‌سازی، و خودکاو، بعد از جنگ جهانی دوم در وزارت‌خانه‌های جوانان و ورزش در

۲- مانند

US Institute of Peace, "Youth Revolt", a Report,

3- Samuel Kalman, "Faisceau Visions of Physical and Moral Transformation and the Cult of Youth in Inter-war France", *European History Quarterly*, 2003, vol. 33(3), 343-366.

4- Luisa Passerini, "Youth as a Metaphor for Social Change: Fascist Italy and America in the 1950s", in Giovanni Levi and Jean-Claude Schmitt, eds., *A History of Young People in the West*, Harvard University, 1997, vol. 2.



اکثر کشورهای پسااستعماری مجدداً تجلی نمود تا آن‌جا که شکل‌های متعددی از «جنبش‌های جوانان» از قبیل افسران جوان در مصر و ترک‌های جوان در جمهوری ترکیه به صحنه‌ی سیاسی راه یافتند.^[۵]

رخدادهای تاریخی دهه‌ی شصت قرن بیستم بیش از هر زمان دیگری جوانان را در صف مقدم سیاست‌های انقلابی قرار داد. شورش جوانان در برکلی (کالیفرنیا) و «جنبش آزادی بیان» آن که در سراسر فضاهای دانشگاه‌های آمریکا گسترش یافت، به همراه شورش جوانان و دانشجویان در اروپا، آمریکای لاتین، آفریقا، و آسیا، و به‌ویژه اعتصاب‌های عمومی ماه مه ۱۹۶۸ در کارخانه‌ها و دانشگاه‌ها جوانان را آن‌گونه جلوه داد که گویا آنان ذاتاً دارای منش‌های انقلابی‌اند. مفهوم‌هایی از قبیل «سرکشی جوانی» و «جنگ جوانان» که عملاً آن لحظه‌های انقلابی را به سرشت جوانی ربط می‌دهد، در خود مفروض دارند که این امر ناشی از «مرحله ویژه‌ای» از زندگی، آمیزه‌ای از خودیگانگی و حضور، یا جنگ نسلی است.^[۶] درحالی‌که برخی عنوان کرده‌اند تضاد سنی جایگزین تضاد طبقاتی شده است^[۷]، دیگران جوانان را به‌مثابه‌ی طبقه‌ی جدید انقلابی انگاشتند که جایگزین پرولتاریا به‌مثابه‌ی عامل دگرگونی سیاسی شده است.^[۸] تصور «جوانان هم‌چون طبقه» و دانشگاه هم‌چون سنگر جدید سیاست انقلابی میان برخی از نظریه‌پردازان بزرگ اجتماعی نظیر جروم فراند (Jerome Ferrand)، فرد هالیدی (Fred Halliday)، س. رایت میلز (C. Wright Mills)، هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse) بسیار پُرطنین بود. نزد جامعه‌شناس فرانسوی آلن تورن (Alain Touraine) دانشگاه همان جایگاهی یافته است که کارخانه‌ی سرمایه‌داری^[۹]. فکر «جوانان انقلابی»

5- Mayssoun Sukarich and Stuart Tannock, *Youth Rising?* London, Routledge, 2015, pp. 81-82.

6- David Matza, "Subterranean Traditions of Youths", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 1961, p. 110; Kenneth Keniston, *Youth and Dissent: The Rise of a New Opposition*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972, p. 7

7- Ralf Turner, 1969, p. 398.

8- John and Margaret Rowntree, "Youth as Class", *International Socialist Journal*, no. 25, Feb 1968.

9- Alain Touraine, "1968", *Le Monde*, 1968.



هم‌چنین به گفتمان خیزش‌های عربی که جوانان به‌راه‌انداخته بودند سرایت کرد. حتی برخی از ناظران تا آنجا پیش رفتند که از نقش انقلابی جوانان در برهه‌های تاریخی اصلی خاورمیانه سخن گفتند، حتی پیش از شورش عرب‌ها (بهار عربی). بر این باور بودند که به‌عنوان «گروه سنی و عمومی تحصیل کرده» جوانان و دانشجویان وارد صحنه‌ی سیاست خواهند شد تا جنبش‌های ناسیونالیستی و مبارزه‌های آزادی‌بخش و انقلاب‌ها را، و هم‌چنین اسلام‌گرایی و لیبرالیسم را، شکل بدهند.^[۱۰]

با این‌همه با بررسی طولی (جغرافیایی) رفتار جوانان تأیید نظرهایی چون «جوانان رادیکال» غیرقابل دفاع است. جوانان خواه در غرب و خواه در خاورمیانه هم‌چنین جهت‌گیری‌های منفعلانه و محافظه‌کارانه‌ای در پیش گرفتند. به‌خوبی آگاهییم که جوانان سیاسی سال‌های ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم در ایالات متحده و بریتانیا، در دهه‌ی هشتاد قرن بیستم تبدیل شدند به نوکیسه‌های فرقه (Yuppies) یا خودشیفتگان و متخصصان جوان محافظه‌کار - گرایش‌هایی بسیار متفاوت از خرده‌فرهنگ کارگری هیپی. به سهم خود، جوانان عرب برای چندین دهه به خواب زمستانی رفتند پیش از آن که به خیزش‌های ۲۰۱۱ بپیوندند. جوانان در تونس در دوران حکومت پلیسی بن‌علی در تنگنا قرار گرفته بودند و در مصر از خود تمایلی به هیچ‌گونه فعالیت مدنی در دهه‌ی آخر قرن بیستم نشان ندادند چه رسد به سیاست‌های انقلابی، مگر آن که به جریان‌های حاشیه‌ای جهادی‌های اسلام‌گرا پیوسته باشند. نظرسنجی‌های گسترده از جوانان عرب در دوره‌ی پس از انقلاب‌های ۲۰۱۱ دال بر افزایش بی‌تفاوتی و بی‌زاری از سیاست پس از هیجان سیاسی قبلی است که وجه مشخصه‌ی آن خیزش‌ها بود^[۱۱]. در واقع برخی از ناظران چنین نتیجه گرفته‌اند که جوانان عرب اغلب نسبت به سیاست‌های متداول، حزب‌های سیاسی یا انتخابات بی‌اعتنایی نشان می‌دهند، تنها به‌دلیل ناامیدی

10- Haggai Erlich, *Youth and Revolution in the Changing Middle East, 1908-1915*, London, Lynn Rienner publishers, 2015, p. x.

۱۱- به‌عنوان نمونه

Friedrich Ebert Stiftung, *Youth in the MENA Region: Coping with Uncertainty*, a survey, Berlin, 2017.



عمیق‌شان از بنیادهای رسمی. با این همه همان جوانان منفعل می‌توانند در موقعیت‌های سیاسی مشخص به سیاست روی آورند، مانند دوران خیزش‌های عربی^[۱۲].

از منفعل به فعال

چرا و چگونه جوانان از افراد منفعل به عناصری فعال و یا حتی عامل‌های انقلابی تغییر می‌کنند؟ به‌طور مشخص‌تر، چگونه می‌توانیم روی‌آوری سیاسی گسترده جوانان عرب در رخداد‌های سال ۲۰۱۱ را توضیح بدهیم؟ یک‌نگاه این است که بی‌اعتنایی جوانان به سیاست زمانی تغییر می‌کند که نارضایتی آن‌چنان بالا می‌گیرد که آن‌ها متوسل به اعمال رادیکال و چشم‌گیر می‌شوند که با ضربه‌ی محسوس بر حکومت و هزینه برای خودشان همراه خواهد بود^[۱۳]. در این نگاه، ریشه‌های نارضایتی همواره به یک‌دسته از بداقبالی‌ها، و عمدتاً محرومیت و بی‌کاری، نسبت داده شده است. بنابراین، در گفتمان غالب، بالاترین نرخ بی‌کاری جوانان در جهان عرب - ۲۵٪ در قیاس با متوسط آن در جهان ۱۴.۴٪ در پیش از انقلاب - ازدواج دیرهنگام (در دهه‌ی سوم زندگی) و "به انتظار ماندن"، را به دنبال خواهد داشت، که منجر به سرخوردگی و در نهایت شورش می‌شود^[۱۴].

مسلماً این‌گونه روایت‌ها حاوی نکات بسیار قابل قبولی‌اند، به‌ویژه زمانی که سردرگمی و انتظار مطرح می‌شود که به‌نظر می‌رسد در اصل بیشتر مشکل

12- Raj Desai, Anders Olofsgard and Tarik Yousef, "Days of Rage and Silence: Explaining Political Action by Arab Youth", in Edward Sayer and Tarik Yousef, eds., *Young Generation Awakening: Economics, Society, and Policy on the Eve of the Arab Spring*, Oxford UP, 2016, p. 165.

13- Raj Desai et al, *ibid*.

۱۴- نگاه کنید به

Dina Shahata, "Youth Movements and the 25th Jan Revolution", in Korany and El-Mahdi, *ibid*;

هم‌چنین

Edward Sayer and Tarik Yousef ascribe the emergence of the uprisings generally to 'youth exclusion', see Edward Sayer and Tarik Yousef, eds., *Young Generation Awakening: Economics, Society, and Policy on the Eve of the Arab Spring*, Oxford UP, 2016, pp. 1-2.



جوانان باشند. لیکن به‌طور کلی می‌توان گفت بی‌کاری و محرومیت اقتصادی و اجتماعی تنها گرفتاری جوانان نیستند، بزرگ‌سالان هم از این‌گونه بدبختی‌ها در رنج‌اند. اما اگر تمرکز بر جوانان است، چه نوعی از جوانان مدّ نظر ما هستند - دانشجویان، فارغ‌التحصیلان، ثروتمند، فقیر، آن‌ها که با والدین‌شان زندگی می‌کنند یا جوانان متأهلی که به خود متکی‌اند؟ انتظار نمی‌رود که جوانان خانواده‌های مرفه و برخوردار از مزایا احساس محرومیت اجتماعی و اقتصادی بکنند، و قاعدتاً بر اساس این تعریف، نباید برآشفته و سرکش باشند. پژوهش‌ها بر روی اقتصاد و جوانان خاورمیانه‌ای نشان می‌دهد که درآمد خانوادگی بزرگ‌ترین سهم را در موقعیت‌های آموزشی جوانان، دستاوردها و در نهایت درآمد آنان دارد؛ هرچه که خانواده رفاه بیشتری داشته باشد، بخت بیشتری برای مراتب تحصیلی بهتر و مزایای برتر خواهند داشت^[۱۵]. حتی آن دسته از دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشجویان که برخوردار از مزایا نیستند (بر اساس نظرسنجی سال ۲۰۱۶، ۳۷٪ جوانان گروه سنی ۱۶ - ۳۰ دانشجوی بودند^[۱۶]) و با والدین‌شان زندگی می‌کنند و به آنان وابسته‌اند ممکن است که تجربه سخت بی‌کاری و یا محرومیت اقتصادی را تجربه نکنند تا زمانی که خارج از بازار کار بمانند؛ و این والدین آن‌ها هستند که به‌عنوان تأمین‌کنندگان این جوانان فشار محرومیت اقتصادی، اجتماعی را متحمل خواهند شد. درمقام مثال برخلاف ایالات متحده و انگلیس که جوانان مستقل برای گذران زندگی بیشتر به خود متکی هستند، در جامعه‌های عربی این خانواده‌ها هستند که بار جوانان، گاهی حتی پس از ازدواج، را به دوش می‌کشند^[۱۷]. به‌عبارت‌دیگر، فشارهای اقتصادی بیشتر به خانواده‌ها وارد می‌شود تا به فرزندان‌شان و در

۱۵- نگاه کنید به

Djavad Salehi-Esfahani, "Schooling and Leaning in the MENA: The Roles of the Family and the State", in Edward Sayre and Tarek Yousef, eds, *ibid.*, pp. 44-45.

16- Friedrich Ebert Stiftung, *Youth in the MENA Region: Coping with Uncertainty*, Berlin, 2017.

17- در سال ۲۰۱۶، ۶۹ درصد جوانان میان ۱۶ تا ۳۰ سال در جهان عرب (بحرین، مصر، اردن، لبنان، مراکش، فلسطین، تونس، یمن، و از جمله پناهندگان سوریه‌ای) همراه پدر و مادر خود در یک‌خانه زندگی می‌کردند. در این خصوص نگاه کنید به

Arab Youth Survey 2016 conducted by Friedrich Ebert Stiftung, Berlin

جنبه‌هایی از همین الگو در کشورهایی چون اسپانیا و یونان که به‌دنبال بحران مالی که همراه بوده است با بی‌کاری جوانان و در نتیجه کم شدن مقرری‌های خانواده‌ها دیده شده است.



نتیجه این والدین هستند که قاعدتاً باید شورش کنند. این امر شاید پاسخی باشد بر این‌که بخش قابل توجهی از پاسخ‌دهندگان جوان به نظرسنجی (۷۱٪) خاورمیانه و آفریقای شمالی (MENA)، شرایط اقتصادی خود را "خوب" ارزیابی نمودند، به‌رغم رکود اقتصادی نسبی، زیرا که این جوانان وابسته به درآمد خانواده‌هایشان بودند^[۱۸]. هرچندکه زوج‌هایی که عهده‌دار خانوار خودشان بودند، از وضعیت بد اقتصادی شکایت داشتند.

یک‌سال پیش از انقلاب مصر، ستون‌نویس پیش‌کسوت حسن نافع در متنی که در «المصری الیوم» منتشر شد اظهار داشت که فعالان جدید اجتماعی در مصر پا به عرصه‌ی سیاست مصر گذاشته‌اند^[۱۹]. او به توضیح سه مورد می‌پردازد که جوانان (شاغل و باخانوار) به او رجوع کردند برای شروع مبارزات سیاسی جهت تغییر وضع موجود در مصر - برای پشتیبانی از رهبر مخالفین محمد برادعی، تأیید گروه‌هایی که خواهان اصلاح قانون اساسی‌اند، و پشتیبانی از آنان برای اعمال فشار بر مجلس جهت انجام اصلاحات. حسن نافع سپس اشاره می‌کند که ما با مقوله‌ی جدیدی از جوانان روبه‌رو هستیم که در دهه‌ی سوم و چهارم زندگی‌شان هستند و مسئول هسته‌ی خانوادگی خود به‌عنوان پدر و مادر هستند و هم‌چنین در بخش خصوصی و عمومی وظیفه‌های کاری دارند. این جوانان گرایشی به انقلاب برای واژگونی همه چیز ندارند اما، خواهان همکاری و تغییر به‌شیوه‌ی مسالمت‌آمیز و مدیریت‌شده می‌باشند. این فعالان جوان، به‌گفته‌ی حسن نافع، متفاوتند از دانشجویان تندروی دهه‌ی ۷۰ قرن بیستم یا جنبش جوانان ششم آوریل مصر. این جوانان تنها به فکر خیر خودشان یا مشکلات خانوادگی خودشان نبودند، بلکه هم‌چنین منافع عمومی را در نظر داشتند. این جوانان با نگرانی عمیق از ناکامی دولت، خواهان چاره‌اندیشی بودند. آنها دریافته بودند که این اوضاع نگران‌کننده منجر به انفجار می‌شود، به‌ویژه زمانی‌که نه رژیم و نه نیروهای متداول مخالف قادر به پیاده‌کردن اصلاحات نیستند. حسن نافع در پایان می‌گوید: «گمان نمی‌کنم که به عراق سخن گفته‌ام» اگر چنین نتیجه بگیریم

18-Friedrich Ebert Stiftung, *Youth in the MENA Region: Coping with Uncertainty*, Berlin 2017.

19- Hasan Nafaa, "Egyptian Youth Knock the Doors of Change", *al-Masry AlYom*, 3 January 2010.



«که برآمدن این نسل در صحنه‌ی سیاسی بیانگر یک نقطه‌عطف در بسیج برای تغییر خواهد بود.»

جوان به چه کسانی اطلاق می‌شود؟

این مشاهده‌ی جالب موجب پیش‌آمدن پرسش‌های جدی مفهومی درباره‌ی معنای جوانان می‌شود و تعریف جوانان به‌عنوان یک‌عنصر سیاسی را با دشواری روبه‌رو می‌کند. آیا می‌توان نسل ۳۰ - ۴۰ ساله را که متأهل است، شاغل است و دارای مسئولیت به‌عنوان «جوان» تلقی کرد؟ آیا جوان تنها یک‌دسته‌بندی سنی است؟ آیا تنها یک سازه‌ای است که توسط دیگران تصویر و ارائه شده است؟ یا این‌که اساساً پدیده‌ای به‌عنوان جوانان وجود ندارد؟ محفل‌های سیاست‌گذاری مانند برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل متحد (UNDP) اغلب جوانان را به‌عنوان گروه‌های سنی معین (برخی میان ۱۵ تا ۲۵ سال، بعضی‌ها ۱۵ - ۳۰ سال) تعریف می‌کنند حال آن‌که گروه دیگری تا ۴۰ سالگی را هم در این تعریف می‌گنجانند^[۲۰]. اگرچه کاربردپذیری از جنبه‌ی سیاست‌گذاری ضروری است، چنین برشمردنی با طیف‌های گوناگون به‌اجبار جنبه‌ی دلخواهی خواهد داشت. درنتیجه، جای تعجب نخواهد بود که برخی از پژوهشگران طبقه‌بندی «جوانان» به‌عنوان «یک‌مرحله‌ی زندگی» یا از جنبه‌ای یک‌نسل به‌طورکلی را رد می‌کنند و آن را هم‌چون یک‌سازه (construction) - یک هویت اجتماعی که دیگران درباره‌ی جوانان پنداشته‌اند به‌حساب می‌آورند^[۲۱]. لیکن این خود کمتر مسئله ساز نیست. این درست است که پیشکسوتان، دولت، یا اولیای امور اخلاقی پا به میدان می‌گذارند تا پندارهای گوناگونی از جوانان ارائه دهند، برای نمونه، سرکش، شجاع، آینده، خطرناک. هرچند این بدان معنی نیست که جوانان فاقد واقعیت خودشان هستند. شاید ما باید در پی این باشیم که ببینیم جوانان خودشان چگونه خود را تعریف می‌کنند، چراکه این به ما کمک خواهد کرد تا آن دسته از ویژه‌گی‌های آنان را، فراتر از نشانه‌های بیرونی‌شان، شناسایی کنیم، تصویری

20- UNDP, Arab Human Development Report 2016: Youth and the Prospect for Human Development in a Changing Reality, New York: UNDP, 2016, p.

۲۱- نگاه کنید به مصاحبه‌های من Cairo, July 2003



که جوانان خود از خود و از رفتارشان دارند. منکر توانایی جوانان در تعریف واقعیت خودشان شدن یا نادیده انگاشتن جایگاه متناقض آنان در ساختارهای اجتماعی می‌تواند منجر به آن‌چنان نتیجه‌گیری‌های نادرستی شود که بورديو می‌گوید: جوانان «چیزی جز یک حرف نخواهند بود».

پیش‌ازاین چنین گفته بودم که «جوانان» به معنای افراد جوان بخشاً مربوط است به یک مرحله‌ی خاص از زندگی و در نتیجه یک جایگاه خاص در ساختار اجتماعی، جایی که افراد میان دنیای کودکی (زمان آسیب‌پذیری، معصومیت و نیازمند مراقب بودن) و بزرگ‌سالی و عرصه‌ی کار و مسئولیت‌پذیری است. نقب می‌زند. از جنبه‌ی نظری هر جوانی یک‌زندگی نسبی خودمختار، نوعی «عدم مسئولیت ساختاری» را تجربه می‌کند، مرحله‌ای که فرد ذاتاً نه چندان وابسته به دیگران است مانند پدر و مادر و نه اینکه مسئول دیگران است، مثل خانواده یا فرزندان خود. به نظر می‌رسد این امر هم‌سو است با ادراک از جوانان مصری که در مصاحبه‌های من با آنان به‌طورعموم خود را کم‌تجربه و کم‌مسئولیت برآورد می‌کردند^{۲۲}. در عصر معاصر آموزش همگانی نقش تعیین‌کننده‌ای در تولید جوانان و به درازا کشاندن دورانی داشته است که افراد به‌عنوان جوان سپری و فعالیت می‌کنند. «جوانان» به معنای «جوان رفتار کردن» بیان‌کننده‌ی یک‌نوع خوی‌گری بورديوویبی است - مجموعه‌ای از تمایل‌های ذهنی و شناختاری، شکل‌هایی از بودن و رفتار کردن و حس کردن که هم‌خوانی دارد با موقعیت جامعه‌شناسیک (sociological) عدم مسئولیت ساختاری. و بدین‌گونه است که جوانان «جوانی» را تجربه می‌کنند.

البته واقعیت زندگی جوانان پیچیده‌تر از این است و در گستره‌ی تقسیم‌بندی‌های فرهنگی، طبقاتی، و جنسیتی می‌تواند متفاوت باشد. برای نمونه، بسیاری از نوجوانان در خانواده‌های فقیر ممکن است که برای گذران زندگی به‌عوض مدرسه رفتن مجبور شوند به‌دنبال کار بگردند؛ دختران ممکن است به ازدواج زودرس تن بدهند و در نتیجه عهده‌دار وظیفه‌های همسری و مادری شوند به‌جای اینکه جوانی را تجربه کنند؛ دختران مجرد حتی در

۲۲- نگاه کنید به

Ebert Stiftung, *Youth in the MENA Region: Coping with Uncertainty*, Berlin 2017.



خانواده‌های متوسط اغلب عهده‌دار برخی مسئولیت‌هایی می‌شوند تا به مادرشان در آشپزی، تمیزکاری، یا نگهداری بچه‌ها یاری رسانند. هم‌چنین امکان دارد به‌نظر رسد که زوج‌های جوان گویا از دنیای جوانی به بزرگ‌سالی گذر کرده‌اند (در سال ۲۰۱۶، ۳۳ درصد جوانان عرب یا ازدواج کرده یا طلاق گرفته، و ۱۵ درصد «جوانان» در مصر خود را بزرگ‌سال در نظر می‌گرفتند)^[۳۳]. جالب است که به‌طورجنبی متذکر شویم که چنین برمی‌آید جوانانی که جوانی را در دوران جوانی تجربه نکرده‌اند ممکن است خواهان «تجربه»^{۳۴} آن سال‌ها پس از گذار به زندگی بزرگ‌سالی باشند. یک‌زن ۴۰ ساله از لبنان اخیراً اظهار داشت که او خواهان ازدواج و مسئولیت‌پذیری در این سن نیست زیرا که او جوانی‌اش را در «جنگ‌های داخلی از دست داده است» و «اکنون می‌خواهد که تجربه‌اش کند». درحقیقت، به‌نظر می‌رسد که گرایش زنان سی‌وچند ساله‌ی شاغل یا غیرشاغل این است که خواهان ازدواج نیستند بلکه مایل‌اند زندگی مستقلی داشته باشند، درحالی‌که ما ازجمله به مردان جوانی برخورد می‌کنیم که شاغل‌اند و صاحب درآمد اما، مجردند و با والدین خود زندگی می‌کنند.

ما چگونه باید این زیرمجموعه‌های جوانان را برآورد کنیم؟ آیا آنان جوان نیستند؟ اگر هستند، چه سبب آن می‌شود؟ تنها معیار سن و پیری است؟ اگر چنین است، پس چه امری جایگاه و موقعیت آنان را در ساختار اجتماعی تعیین می‌کند؟ مناسبت این پرسش‌ها برمی‌گردد به دلیلی که ما می‌کوشیم «جوانان» را در وحله‌ی نخست مفهوم‌سازی کنیم. اگر هدف این است که گروه‌های جوانان را باتوجه‌به نیازها و توان‌مندی‌های خاص آنان شناسایی کنیم تا سیاست‌هایی برای پاسخ به این نیازها و توان‌مندی‌ها طراحی کنیم، پس باید ویژگی‌های چنین زیرمجموعه‌هایی را به‌رسمیت بشناسیم و آنها را در دید همگان قرار دهیم. باوجوداین، همان‌طورکه این مقاله در نظر دارد، چنان‌چه هدف این است که درک کنیم جوانان چه نوع سیاستی درپیش‌می‌گیرند، ما

۲۳- جزئیات بیشتر در:

Asef Bayat, "Muslim Youth and the Claims of Youthfulness", in Linda Herrera and Asef Bayat, *Being Young and Muslim: Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford University Press, 2103.



باید بر جایگاه و موقعیت آنان در ساختار اجتماعی تمرکز کنیم تا معین شود که آیا آنها به‌گونه‌ای دارای خوی‌گری‌های (habitus) جوانی‌اند یا اینکه چون بزرگسالان رفتار می‌کنند، در خود سن جوانی‌شان.

سیاست جوانان

اگر ما «جوانان» را این‌گونه بپنداریم، در این‌صورت سیاست جوانان شکل متفاوتی از آنچه به‌طور متداول مشاهده و ارائه می‌شود درک خواهد شد. بدین‌معنا سیاست جوانان یک‌سان با «سیاست دانشجویان» نخواهد بود، که شامل حقوق دانشجویان، هزینه‌ی تحصیلی و سیاست‌های آموزشی است، و همچنین مجادلاتی که بر اثر فضای محیط دانشگاهی شکل گرفته است. برنامه‌های آموزشی بالقوه می‌تواند آگاهی منتقدانه را به‌عنوان مثال نسبت به نژادپرستی یا استعمار پروراند یا سرمایه‌گذاری‌های نکوهیده دانشگاه در کشورهای معینی می‌تواند بالقوه موجب مبارزه برای پایان دادن به این سرمایه‌گذاری گردد، همه‌ی این‌ها را محیط‌های دانشگاهی که باعث گردهم‌آبی دانشجویان برای هم‌پاری جمعی می‌شود تسهیل می‌کنند. تظاهرات دانشجویان در دانشگاه‌های اسپانیا در سال ۲۰۱۰ یا آنهایی که توسط کامیلا ولهو (Camila Valljo) در شیلی درخصوص بودجه‌ی دولتی در زمینه‌ی آموزش و پرورش و پایان دادن به تجاری‌سازی آموزش در سال ۲۱۱ هدایت شدند، درک من از آن‌چه به‌عنوان «جنبش دانشجویی» نام می‌برم روشن می‌کند. ازسوی دیگر سیاست جوانان متفاوت است از «شاخه‌ی جوانان» سازمان‌ها یا جنبش‌های سیاسی مختلف، چه فاشیستی، بعثی، یا چپی. برعکس، سیاست جوانان به‌معنای واقعی کلمه اساساً عبارت است از مدعی جوانی شدن یا اعاده‌ی جوانی نمودن است، بیانگر چالش جمعی که هدف اصلی آن دفاع و گسترش خوی‌گری جوانی است - مجموعه‌ای از ترتیب‌ها، اسلوب‌های بودن، خود را حس کردن، «خود را رفتار کردن» حس و رفتار کردن (برای مثال درخواست بیشتر خودمختاری، فردیت، سهولت تحرک، ایمنی در گذار به دنیای بزرگسالان) که براساس واقعیت جامعه‌شناختی جوان بودن شکل گرفته است. مخالفت یا محدود کردن این خوی‌گری می‌تواند موجب دامن زدن به اعتراض جوانان شود.



به‌رغم این دقتِ مفهومی، زندگی واقعی البته پیچیده‌تر است. واقعیت این است که بیش‌تر جوانان دانشجو هستند و بیش‌تر دانشجویان جوان‌اند و تقریباً همگی درعین‌حال شهروندانی هستند که دلمشغولی‌های گسترده‌تری دارند. به‌عبارت‌دیگر سیاست جوانان چالش‌هایی را دربرمی‌گیرد که ناشی از جایگاه‌های چندگانه‌ی آنان به‌عنوان جوان، دانشجو و شهروند است که از صافی طبقاتی، جنسیتی، نژادی و دیگر هویت‌ها می‌گذرد. درنتیجه، باوجوداینکه جوانان اغلب پی‌گیر خواست‌های خاصِ جوانی‌شان از طریق سیاست‌های فرهنگی هستند (برای نمونه، سبک زندگی که جوانان ایرانی در دهه ۹۰ قرن بیستم دنبال کردند)، آنها ممکن است خواسته‌های جوانی‌شان را با دیگر دلمشغولی‌های‌شان در جایگاه دانشجو و شهروند درآمیزند تا علیه فساد، سرکوب سیاسی یا محرومیت شهری بسیج کنند، همان‌گونه‌که ما شاهد آن در زمان خیزش عربی و بعد آن بودیم. باین‌حال، جوانان در درگیری‌شان در مبارزه‌های سیاسی گسترده‌تر، اغلب با خود یک‌مقدار قابل توجهی از سلیقه‌ها و حساسیت‌های جوانی می‌آورند که اغلب در دیوارنگاری‌های سیاسی، آمیزگاری، سرگرمی‌ها و انرژی جوانی دیده می‌شود. صرف حضور جوانان متعهد به انضباط سیاسی و اخلاقی، لزوماً از آنها پیش‌گامان جنبش جوانان نمی‌سازد، زیرا که جوانان (به‌عنوان یک طبقه‌بندی سنی) قادر نیستند یک‌چالش همگانی علیه اقتدار سیاسی و اخلاقی سازمان دهند بی‌آنکه ابتدا تبدیل شوند به جوانان درمقام یک مقوله اجتماعی، یعنی به کنش‌گر تحول یابند. جوانان به‌عنوان یک‌گروه اجتماعی، به‌عنوان کنش‌گران جمعی، اساساً یک‌پدیده‌ی مدرن و اساساً شهری‌اند. در شهرهای مدرن است که «افراد جوان» از طریق تجربه و رشد آگاهی معینی درباره‌ی خودشان به‌عنوان جوان به «جوانان» تبدیل می‌شوند. آموزش همگانی، رایج در محیط‌های شهری، یک‌عامل کلیدی است در ایجاد و تداوم دوره‌ی جوانی و درعین‌حال جایگاه و انتظارات آن‌ها، که احتمالاً آگاهی منتقدانه را پرورش می‌دهد. شهرها به‌عنوان مکان‌های تنوع و خلاقیت و گمنامی، امکان‌هایی برای جوانان فراهم می‌آورد برای کاوش گزینه‌ها و الگوها و انتخاب‌های بدیل و برخورداری از مکان‌هایی جهت بیان هویت فردی و هم‌چنین هویت جمعی. وسایل ارتباط



جمعی، فضا‌های شهری، پارک‌های عمومی، مراکزهای خرید، مجموعه‌های فرهنگی، گوشه‌های خیابان‌های محله‌ها عرصه‌هایی برای شکل‌گیری و ابراز هویت‌های جمعی عرضه می‌کنند. افراد از طریق شبکه‌ها و پیوندهای آگاهانه‌ای مانند مدرسه‌ها، جمع‌های گوشه‌های خیابان‌ها، گروه‌های هم‌طراز، مجله‌های جوانان، می‌توانند پیوند برقرار و هویت‌سازی کنند. هرچندکه هویت‌ها اغلب از طریق «شبکه‌های غیرفعال» یعنی ارتباطات فی‌البداهه میان افراد پراکنده براساس پذیرش ضمنی وجوه مشترک‌شان صورت می‌گیرد که این خود مستقیماً از طریق دقت در فضای عمومی یا غیرمستقیم به‌وسیله‌ی وسائل ارتباط جمعی عملی می‌شود^[۲۴]. جوانان، به عنوان کنش‌گران حاضر در فضا‌های عمومی، جنبه‌های مشترک‌شان را بادقت در نمادهای همگن‌شان، برای نمونه، حاککی‌ها، با سبک‌های مختلف، بر تی‌شرت، شلوار جین آبی، سبک موها، شیوه‌های فعالیت (حضور در بازی‌های ورزشی مختلف، فروشگاه‌های موسیقی یا پرسه‌زدن در خیابان‌ها) و مکان‌ها (ورزشگاه‌ها، مسیرهای راه‌پیمایی، کنار خیابان‌ها) شناسایی می‌کنند.

اینکه آیا جوان‌ها تنها براساس‌غریزه‌های جوانی‌شان عمل می‌کنند یا اینکه به ساختارهای گسترده و متغیر - طبقه، جنسیت، نژاد، یا سن - واکنش نشان می‌دهند، به‌مقدار زیادی بحث شده است اما، رفتار سیاسی جوانان را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن میان‌کنش (interplay) کنش جوانان و ساختارهای اجتماعی وساطت‌شده توسط فرهنگ سیاسی و فرصت‌های سیاسی درک کرد. مطالبه‌های جوانان اساساً در سطح فرهنگی و به‌شکل مطالبه برسر سبک زندگی مفصل‌بندی شده است. اما، جوانان اغلب هم در سیاست‌های فرهنگی شرکت می‌کنند و هم در رقابت‌های گسترده‌ی سیاسی. ازاین‌رو، جوانان برای آن‌که به‌عنوان کنش‌گران دگرگون‌ساز عمل کنند، اغلب باید از مطالبه‌های منحصر به جوانان فراتر بروند و بر خواست‌های گسترده‌تر شهروندی تکیه کنند. چنین بود رفتار جوانان عرب که نقش اساسی در خیزش‌های سال ۲۰۱۱

۲۴- برای دیدن جزئیات «شبکه‌های غیرفعال» رجوع کنید به

Bayat, *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997, chapter 1

هم‌چنین فصل سوم این کتاب.



داشتند و فصل جدیدی در تاریخ خاورمیانه گشودند.

* دکتر آصف بیات استاد جامعه‌شناسی و مسائل خاورمیانه در دانشگاه ایلینویز (Illinois) است. پیش از پیوستن به دانشگاه ایلینویز آصف بیات چندین سال در دانشگاه آمریکایی قاهره تدریس کرده است و رئیس «انستیتو بین‌المللی برای مطالعه‌ی اسلام در دنیای مدرن» (ISIM) بوده است. هم‌چنین کرسی استادی «جامعه و فرهنگ در خاورمیانه‌ی مدرن» را در دانشگاه لیدن (هلند) داشته است. آصف بیات در عرصه‌ی کارهای پژوهشی خود از جمله این کتاب‌ها را منتشر کرده است:

Cultural Politics in the Global South and North (ed. with Linda Herrera) (Oxford University Press, ۲۰۱۰), Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (Oxford University Press, ۲۰۱۰), Press Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East (Stanford University, ۲۰۱۳, ۲nd edition), Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring (Stanford University Press, ۲۰۱۳), ۲۱st Century (ed. and Global Middle East: Into the ۲۱st Century, ۲۰۱۷), Spring (Stanford University Press, ۲۰۱۷), With Linda Herrera (University of California Press, ۲۰۲۱).



چالش بزرگِ گفتمانِ خشونت پرهیز جنبش سبز

جواد موسوی خوزستانی*

«آهای آیندگان؛ شما که از دل توفانی بیرون می‌جهید که ما را بلعیده است؛ وقتی از ضعف‌های ما حرف می‌زنید یادتان باشد از زمانه‌ی سخت ما هم چیزی بگویید.»
برتولت برشت

پدیداری جنبش سبز در سال‌های پایانی دهه‌ی هشتاد خورشیدی، گفتمان خشونت پرهیزی را از مرز و محدوده‌ی آکادمیک و جریانِ روشنفکری اصلاح طلب، به دایره‌ی وسیع افکار عمومی سوق داد.^[۱] تا به امروز نیز در برخی تفسیرها، این گفتمان به‌عنوان گفتمانی موجه و جاافتاده در حافظه‌ی جمعی مردم ایران معرفی می‌شود. بخش بزرگی از این مفسرها، بازتاب عملی پذیرش جمعی این گفتمان را به ظهور و گسترده‌ی جنبش سبز (نمونه‌ی برجسته‌ای از جنبش خشونت پرهیز) و شعار محوری این جنبش: «رأی من

۱- نقطه‌عزیمت حرکت رشدیابنده‌ی گفتمان خشونت پرهیزی را می‌توان انتخابات سال ۱۳۷۶ مفروض گرفت. انتخاب سیدمحمد خاتمی و دامنه‌ی این انتخاب که با بروز ناگهانی و باورنکردنی گفتمان‌های خشونت پرهیز و اصلاح طلبانه همراه بود در تاریخ معاصر ایران، نمونه است و بی‌بدیل.

کو؛ ارجاع می‌دهند.^[۲] به‌رغم این تفسیرهای خوش‌بینانه و پایبندی اغلب نظریه‌پردازان جنبش سبز به اصلِ خشونت‌پرهیزی، به‌ویژه پای فشردن رهبران این جنبش بر راه‌بردهای مسالمت‌آمیزِ تحققِ مطالبه‌ها؛ - که در قالب بیانیه‌ها، منشورها و اعتراض‌های صلح‌آمیز منعکس است - به‌نظر می‌رسد که ویژگی‌های مفهومی این گفتمانِ نوپدید حتا در بدنه‌ی جنبش سبز، آن‌طور که باید، شناخته‌شده نبود و طبعاً مورد توافق و اجماع وسیع هم قرار نداشت چه برسد در حافظه‌ی جمعی ایرانی‌ها. به‌همین دلیل، خرده‌گفتارهای تازه‌یابِ خشونت‌پرهیز، در مدت زمانی نه‌چندان طولانی - و به‌مجرد بروز خشونت و سرکوب در کف خیابان - جای خود را به شعارهای حماسی و گفتارهای انقلابی (برساخته‌های زبان فارسی) و انهادند. در واقع گفتمان‌های خشونت‌پرهیز در این امتحانِ سرنوشت‌ساز (در این چالش بزرگ) نتوانستند از زیر وزنه‌ی سنگین تاریخ و سنت و فرهنگِ دیرپای استبدادیِ کشورمان پیروز بیرون بیایند؛ در نتیجه باردگر به آن بخش از بن‌مایه‌های زبان فارسی دست یازیدند که در گفتمان‌های تاریخی ما ریشه دوانده‌اند. از این‌رو مقاله حاضر سعی دارد در دایره‌ای بسیار محدود، صرفاً نقش زبان و تأثیر گفتمان‌های سیاسی را بر جنبش سبز جست‌وجو کند و از پرداختن به مؤلفه‌های مؤثر دیگر، عجلتاً چشم‌پوشد. چراکه پیش‌فرض نگارنده‌ی مقاله این است که میان عمل سبز و مسالمت‌جوی فعالانِ عمدتاً جوانِ این جنبش با زبان سرخ و تندوتیزشان، گسست و دوگانگی وجود دارد. یکی از پی‌آمدهای این گسست، شکل‌گرفتن «تصوری کلامی» از چشم‌اندازهای بلندپروازانه و مبالغه‌آمیز برای جنبش‌های مطالباتی سرزمین ماست. اگر این فرضیه به واقعیت نزدیک باشد پس می‌توان به طرح این پرسش خطر کرد که ترسیم افق‌های بلندپروازانه برای جنبش‌های مطالبه‌محور، که خواست‌هاشان معمولاً تحققِ مورد‌هایی مشخص و محدود است («رأی من کو» در جنبش سبز؛ یا خواستِ «تغییر قانون‌های تبعیض‌آمیز» در جنبش زنان) آیا «انتظارهای حداکثری» را در میان کنش‌گران مدنی تعمیم نمی‌دهد؟ و این انتظارهای حداکثری (به‌مثل فروپاشاندن قهری

۲- شعار بی‌همتا و خشونت‌پرهیز «رأی من کو» در واقع عصاره‌ی یک سده کوشش و مبارزه‌ی مردم ایران برای بازپس‌گرفتن سرنوشتِ خود به‌دستِ خود می‌باشد. بررسی زبان‌شناختیِ گفتمان‌های درون جنبش سبز بدون واریسی جنبه‌های گوناگونِ این شعار بسیار اساسی و کلیدی، طبعاً با کمبود مهمی روبه‌رو خواهد شد.



سامان اجتماعی یا نظام سیاسی) در مواجهه با دستاوردهای معمولاً کوچک این جنبش‌ها، باعث نومییدی اغلب کنش‌گران مدنی نخواهد شد؟ این نوشته‌ی مختصر در جست‌وجوی پاسخ به همین پرسش کلیدی سامان گرفته است. نگارنده‌ی مقاله بر این گمان است که عامل شتاب‌دهنده‌ی گسست بین زبان و زندگی کنش‌گران پایه‌کار جنبش سبز، در وجه غالب، زورمندی بنیادهای حافظه جمعی و تاریخی ما ایرانیان، و به‌ویژه عمل‌کرد مؤثر بُن‌مایه‌های زبان فارسی است.

زبان فارسی و چالش دوران گذار

زبان ما هم‌چون هویت تاریخی‌مان آمیزه‌ای از رابطه‌ها و لایه‌های تودرتو، ناخالصی‌های فراوان، گسست‌های ناگزیر؛ و البته با کارکردهای متفاوت در دوره‌های مختلف تاریخی همراه بوده است! باین‌حال از ۱۲۹۹ خورشیدی و ظهور ملی‌گرایی نوین تا امروز، زبان فارسی نسبت به سده‌های گذشته، صورت‌بندی و هویت‌زایی‌ی مشخص‌تری پیدا کرده است. در نتیجه، بر ساخته‌شدنِ گفتمان‌های برتر (هژمونیک) در این نظام زبانی مشکلات و گسست‌های کم‌تری را نسبت به دوره‌های قبل تجربه کرده است. اگرچه در سده‌های پیش، این فرآیند - در مقایسه با دوره‌ی مدرن - گرفتاری بیش‌تری داشت و با قبض و بسط‌های فراوان، گسست‌های پیاپی و اغتشاش در کارکردها دست‌به‌گریبان بود باین‌حال، تلاش برای ایجاد زبان و گفتمان‌های هژمونیک در جهان پیشامدرن - تا آغاز دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه - هرگز و در هیچ دوره‌ای متوقف نشده است. با هر چرخش بزرگ و برآمدن سلسله‌ی جدیدی از پادشاهی، این فرآیند، هرچند با انشقاق و تغییر کارکرد اما در مسیر غیرخطی‌اش، افتان و خیزان پیش رفته است.

برای نمونه صفویان هم‌چون سلسله‌های پیش از خود، برای تثبیت نظم سیاسی‌دینی مورد نظرشان، نظام زبان و ادبیات فارسی را بارِدگر با دوگانه‌ی «ما» و «آن‌ها» - البته با هدفی تازه - بازآفرینی کردند. جان‌مایه‌ی نظام زبانی/گفتمانی تازه، از نگرش‌های اسطوره‌مزاج و رو به بالا - به عوالم شهود و اشراق - سیراب می‌شد و از فضای سنتی‌مذهبی و اجتماعی آن دوره رمق و



رونق می‌گرفت. آن نظم درحال شکل‌گیری، ساختار ویژه‌ای (ساختاری موجدِ دگرسازی نیروهای غیرهم‌فکر) را در جهان سنت با خود حمل می‌کرد که با پشتیبانی دستگاه حکمرانی صفویان - و به یاری درون‌مایه‌ی تهاجمی و تجویزگرش - می‌توانست زبان‌های گونه‌گون سرزمین‌مان را به حاشیه براند و هم‌هنگام، خرده‌گفتارهایی را که در بافت توپرتوی خودِ زبان فارسی ساخته می‌شد به تدریج تحت تأثیر قرار دهد. «هویت» مان نیز این بار برپایه‌ی دوگانه‌ی قهرآمیز «ما شیعیان» در مقابل «آن سنی‌ها» شکل و قوام گرفت. پس از تثبیت سلسله صفوی و روی کار آمدن شاه عباس اول، این دوگانه‌انگاری قهرآمیز که اقلیت‌های قومی و پیروان دینت‌های غیراسلامی را نیز در معرض حذف کامل قرار داده بود، از مرزهای ایران فراتر رفت و عثمانی‌ها را هم - به عنوان «دیگری» و دشمن - شامل شد. به احتمال در جبهه‌ی مقابل (دولت عثمانی) نیز رخدادها تفاوت معناداری با رخدادهای ایران نداشته است.

در واقع با برآمدن سلسله‌ی صفویان، نظام سخن و برساخته‌هایش (از جمله گفتمان‌های کلان دینی سیاسی)، برای تولید معنا و کسب فرمانروایی، به تدریج برساختنِ کدواژه‌ها، طرزها، عبارت‌ها، سبک‌ها، آرایه‌های مفهومی، و گزاره‌هایی برگرفته از فراسوی واقعیت را آغاز کردند که آرام آرام به جهان زبانی ما ایرانیان رخنه کرد. از پی‌آمدهای این رخنه، تهی‌شدن تدریجی زبان و ادبیات فارسی از حماسه و تغزل و هزلیات بود. شاید وجود کلیم کاشانی به عنوان واپسین شاعر ایران در بُعدهای جهان آن روزگار، این تهی‌شدن و انحطاط را بیش‌تر به چشم‌مان بیاورد.^[۳] به عبارت دیگر این نظام زبان‌شناختی که خود تحت تأثیر گفتمان‌های هژمونیک قرار داشت و هم‌هنگام، رویکردهای گفتمانی/معرفتی تازه را می‌بایست برآورد و حمایت کند در سال‌های پایانی حکومت شاه عباس صفوی به بعد در زیرلایه‌های نظام زبان‌شناختی سرزمین

۳- محمدرضا شفیعی کدکنی نقش زبان، آرایه‌های زبانی، رمزها و کدواژه‌ها را در انحطاط یا اعتلای عرفان و هنر، بسیار مهم و تعیین‌کننده می‌بیند: «...همان‌طور که انحطاط در هنرها از مجموعه‌ی زبان و رمز و تخیل آن هنرها آغاز می‌شود، انحطاط در تصوف و عرفان نیز ملازم با انحطاط در این عناصر است. عرفان درخشان امثال بایزید و خرقانی و بوسعید تا مولوی، اعتدالی است از اوج تخیل و رمز و زبان. و از سوی دیگر تصوف منحط دوره‌های بعد از تیموری، به‌ویژه تصوف مشایخ هند، انحطاطش برخاسته از زبان مبتذل، تکراری، کلیشه‌ای و تخیل منحط این تصوف است.» منطق الطیر عطار نیشابوری؛ صص ۹ و ۱۰؛ به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. چاپ هفتم ۱۳۸۹.



ما - چه زبان دیوانی، دینی و چه زبان ادبی و شاعر مزاج پارسی - بسط یافت و اندک‌اندک حق‌اهلیت کسب کرد؛ و طی سه سده، با تاب‌آوری و پشت‌سرگذاردن پی‌آمدهای سهمگین ناشی از دوره‌های گسست؛ سرانجام بر ساختارهای معرفت و فرهنگ سرزمینی‌مان، جای‌گاه مسلط (هژمونیک) به دست آورد. در نتیجه می‌بینیم که اغلب گفتمان‌های کلان تاریخ معاصر ایران - حتا پس از دوره‌ی تجددگرایی آمرانه‌ی رضاشاهی - انسجام معنایی و هویت خود را غالباً بر محور مدعاهای استعلایی و بر پایه‌ی دو قطب متضاد: «قطب مثبت: ما ایرانی‌های [آریایی] مسلمان/ قطب منفی: آن دیگران کافرکش» سامان داده‌اند.^[۴]

این معادله‌ی دوئیی (تقابل دوقطبی و هنجارگذار) که سده‌ها پیش از ظهور صفویان، در گستره‌ی اسطوره‌های ایرانی (اسطوره‌های دینی و باستانی) بازآفرینی می‌شد در واقع یکی از عامل‌ها و دست‌مایه‌هایی بوده است که حداقل در دو سده‌ی اخیر به رهبران سیاسی و دینی ما امکان داده تا «حقانیت» نظام قدرت خود را به مخاطب‌شان اثبات نمایند. زیرا می‌دانیم که یکی از جنبه‌های رازآلود تداوم تاریخی گفتمان‌های بلندپروازانه و آخرالزمانی، تبلیغ و ترویج مداوم اسطوره‌ی «شر مطلق» (افراسیاب) در مقابل «خیر مطلق» (سیاوش) بوده است. طبعاً یکی از نتیجه‌های غیرمستقیم و قصدناشده‌ی تداوم شکل‌های گوناگون این اسطوره‌پردازی (کُفر/ایمان - دیو/فرشته)؛ سرکوب بی‌رحمانه‌ی رقیبان، نفی خشونت‌بار تفاوت‌ها و دگراندیشی‌ها بوده است. به‌اعتبار اثربخشی این گفتمان قطبی‌گرا، رهبران ما خیلی آسان‌تر بر مخاطب‌شان اثر می‌گذاشتند؛ و آیین‌واره‌های ذهنی او را با ارزش‌های دوئیی (Binary) پردازش می‌کردند. از معبر این پردازش موفقیت‌آمیز است که آن‌ها به چیرگی و تحکیم «رژیم حقیقت» مورد نظرشان بر کیان جامعه یاری می‌رساندند/ می‌رسانند. نه تنها نظام سیاسی بلکه هر نظام قدرت به‌گفته‌ی

۴- رویکرد ناسیونالیستی که سعی داشت ساکنان خطه‌ی ایران را نژادی واحد - «آریایی» - معرفی کند اگرچه ابتدا خواست بخشی از اندیشه‌گران مشروطه‌خواه (از جمله بخشی از روشنفکران «حلقه‌ی برلین») بود ولی در دوره‌ی حکمرانی رضاشاه پهلوی عملاً جان گرفت و در فرهنگ رسمی کشور، جای داده شد. این نژادگرایی زیر تأثیر افکار نژادپرستانه‌ی بخشی از ناسیونالیست‌های اروپا - به خصوص آلمان - قرار داشت که هم‌هنگام در مقابل دیگر هویت‌های ایرانی - از جمله عرب‌ها، ترک‌ها، کرد‌ها و بلوچ‌ها - تبلیغ می‌شد.



بورديو، تلاش می‌کند که عرصه‌ی «زبان» را به کنترل درآورد و از این طریق گردش معنا در پهنه‌ی جامعه را مدیریت کند. به این اعتبار، یکی از رمزهای کسب اقتدار و مشروعیت، استفاده از - و اتکا به - نظامی زبان‌شناختی است. اما، از سوی دیگر قطبی‌شدن زبان و ذهن مخاطب ایرانی، به نوبه‌ی خود، نه تنها شکاف عمیق تاریخی میان «ملت/دولت» را به موضوعی طبیعی و عادت‌شده تبدیل کرده بلکه به تصلب ساختارهای قطبی‌شده‌ی خود زبان فارسی و گفتمان‌های سیاسی برآمده از آن نیز کمک فراوانی کرده است. به همین دلیل شاید بتوان با احتیاط ادعا کرد که بخش قابل ملاحظه‌ای از تاریخ معاصر حیات زبان فارسی در حوزه‌ی نوشتاری و شنیداری (ذخیره‌شده در حافظه‌ی جمعی ما ایرانیان)، به‌ویژه از سال‌های ۱۲۹۹ خورشیدی به این سو، در وجه غالب، زبانی سرشار از مفهوم‌ها و کدواژه‌های غایت‌گرا و «دیگری‌ساز/دیگری‌ستیز» بوده است. بازتاب این ثنویت‌گرایی در زبان را شاید بتوان در نظام واژگان تقابل‌جویانه‌ی مسلط بر نشریه‌ها و مکتوباتی که در فضای باز سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ منتشر می‌شدند هم مشاهده کرد. گویی که در سرزمین ما، بخش بزرگی از تاریخ‌نگاران، سیاست‌ورزان دین‌باور و سکولار؛ و نویسندگان منتقد - چه دولتی و چه مستقل از دولت - نظرهای خود را به قول معروف «با پُتک می‌نویسند» نه با قلم! اگر چنین تفسیر و برداشتی به واقعیت نزدیک باشد فهم این موضوع نیز سهل‌تر خواهد شد که چرا این مسیر تقابلی، در سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ به اوج خود می‌رسد، و اکنون نیز حجم وسیعی از فضای مجازی (تویتر، تلگرام، واتس‌آپ و جز آن) را در اختیار خود دارد. انگار که هرچه از دوران میانه به دوران معاصر (مدرن) نزدیک‌تر شده‌ایم بن‌مایه‌های تهاجمی و کارکردهای حذفی گفتمان‌های سلطه‌طلب، توسعه و شتاب بیش‌تری پیدا کرده‌اند.

ای بسا با چنین پیشینه‌ای، شهروند ایرانی با مشاهده‌ی جنبش مدرن و نوپدید موسوم به جنبش سبز، به یک‌باره با چالش و گسستی نامنتظر در حوزه‌ی گفتار و عمل اجتماعی، روبه‌رو شده است: تولد کنش اجتماعی نوپدیدی آمیخته به ارزش‌های همزیستی (وفاق ملی)، جامعه‌محوری، و پذیرش تفاوت‌ها؛ و در مقابل آن، زبان و گفتارهایی سرشار از کدواژه‌های



تفاوت‌هراسی، دولت‌محوری (اقتدارگرا) و آخرالزمانی.^[۵]

به‌همین قیاس شاید بتوان عامل این گسست را با تسامح، در این صورت‌بندی هم عرضه کرد که: سازمان‌دهنده‌گان جنبش سبز (جنبشی که عزم خروج از تقدیرگرایی و گام‌نهادن در فضای تاریخ را داشت) هنگامی که مشاهده کردند این جنبش نورسیده در تنگنای حذف و سرکوب قرار گرفته است ناگهان خود را به‌طورعاجل، محتاج نظام واژگان نو و تازه‌ای متناسب با سرشت خشونت‌پرهیز جنبش‌شان یافتند. در نتیجه به جست‌وجو پرداختند تا شاید از این رهگذر بتوانند در عین ایستادگی و مقاومت مدنی در مقابل سرکوب، از چرخش زبان خشونت‌پرهیز به سمت زبان رسمی و مسلط (خشونت‌گرا و دوقطبی)، جلوگیری کنند. اما، به دلیل‌هایی این تلاش و کندوکاو مسئولانه ناکام ماند.

برخی دلیل‌های ناکامی

از میان انبوه دلیل‌هایی که در ناکام ماندن این جست‌وجوی حیاتی می‌توانسته مؤثر باشد، نخست باید به محدود بودن آگاهی اغلب فعالان پایه‌کار جنبش سبز از تهی‌بودن توبره‌ی علمی زبان فارسی از کدها، سبک‌ها؛ و طرز به‌کارگیری واژه‌های خشونت‌پرهیز اشاره کرد. مورد دوم؛ کم‌توجهی کنشگران سبز از مقاومت سرسختانه‌ی این زبان در مقابل تغییر است زیرا اگر الگوهای مفهوم‌ساز و قاعده‌های گرامری عمیق ناظر بر ساختار این زبان را در روند تاریخ معاصر بررسییم به‌احتمال متوجه می‌شویم که این ساخت‌های زبانی، در همبستگی و همراهی‌شان با نوزایی ساختارهای معرفت و فرهنگ - و نه تنها فرهنگ «بیگانه» - چقدر انعطاف‌ناپذیرند تا جایی که این ساخت‌های قوام‌یافته، گاه حتا واژه‌های نو را آشکارا پس می‌زنند، گاه بلوکه می‌کنند، و در نهایت اجازه نمی‌دهند کدواژه‌ها، آرایه‌ها و مفهوم‌های تازه به‌سهولت در

۵- در خلال سال‌های ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ نوع خاصی از رفتار مسالمت‌آمیز فعالان جنبش سبز به منصف ظهور رسیده که در تاریخ معاصر ایران، کم‌تر دیده شده است از جمله صحنه‌های متعددی توسط شهروند خبرنگارها ثبت شده است که نشان می‌دهد برخی زنان و مردان مسالمت‌جوی جنبش سبز حتا خود را سپر بلای مأموران ضدشورش کرده‌اند و شجاعانه مانع آن شدند که مأموران مورد ضرب و شتم تظاهرکنندگان خشمگین از سرکوب قرار گیرند.



جهانِ زبان و ذائقه و فرهنگ ایرانی، حق اهلیت کسب کنند.^[۶] از این رو تغییر قاعده‌ها، الگوهای مفهوم‌ساز، ترکیب‌های دستوری، طرزها و ژرف‌ساخت‌های رمزآلود زبان سرزمینی‌مان در یک بازه‌ی زمانی کوتاه (کوششی که برای اصلاح زبان و گفتمان‌های سیاسی از دهه‌ی هفتاد خورشیدی سال ۱۳۷۶ به‌طور جدی در ایران آغاز شده بود)،^[۷] به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. زیرا این الگوها و قاعده‌های کهن‌سال طی سده‌ها در ناخودآگاهِ جمعی و تاریخی یکایک ما ایرانیان رسوب کرده و از آن‌جا ریشه می‌گیرد و بالعکس! به‌خصوص اگر به این نکته هم توجه کنیم که از نیمه‌ی سده دهم هجری قمری تا دوره‌ی معاصر - حدود چهارصدسال - بافت و بنیادِ عمدتاً اساطیری و دینی‌بخش غالبِ زبان فارسی و گفتمان‌های سیاسی‌دینی حاکم، معمولاً تصویرهای کدگذاری‌شده‌ی جهان اسطوره‌ها را در ذهن و ضمیرمان تکرار و بازآفرینی کرده است. یعنی بازآفرینی و پردازش الگوهای زبانی و گفتمان‌هایی که بخشی از هدف‌شان آرمانی‌کردن گذشته و جانداختن نگرشی ایدئولوژیک از واقعیت اجتماعی در ذهن مخاطب است؛ گفتمان‌هایی که به‌گوهر، شهودی و فراتاریخی‌اند و سرشارند از رازپردازی‌ها و خیال‌واره‌های جذاب و جازم که به‌ویژه در کارزارهای انقلابی و مقدس (فروپاشاندن «قهری»ی نظم اجتماعی)، با سوارشدن بر ناخودآگاهِ جمعی‌مان در پهنه‌ی افکارعمومی فعال می‌شوند.

باتوجه‌به این میراث، و تأثیر انکارناپذیر آن بر ناخودآگاهِ جمعی‌مان، به‌احتمال برای برخی صاحب‌نظران قابل پیش‌بینی بوده که فضای استعاری انتخابات ریاست جمهوری که تا روز رأی‌گیری ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ برقرار بود (و حدود دو سه ماه به‌درازا کشید)، پایدار نخواهد ماند. در آن چندماه شاهد

۶- روشن است که نمی‌توان ذهن و فرهنگ استبدادی حاکمان را که دیرگاهی‌ست بر جامعه چیره شده است در این حکم نادیده گرفت. ضمن این‌که به اثر رشد تاریخی جامعه و ساختارهای آن در «الگوهای مفهوم‌ساز» زبان نیز به عنوان یک فاکتور مهم، می‌بایست توجه کرد. کافی است که در این زمینه برخی توانایی‌های زبان فارسی امروز را با دوران قاجاری مقایسه کنیم.

۷- با پایان جنگ هشت ساله و آغاز دهه‌ی هفتاد خورشیدی، جنبشی خودجوش برای اصلاح زبان فارسی در جامعه‌ی ما شکل گرفت که از تأثیرگذارترین پایه‌های این حرکت تاریخی‌ساز می‌توان به: نگارش و انتشار نمونه‌های متعدد فرهنگ‌نامه‌نویسی (فرهنگ لغات فارسی به فارسی؛ و انگلیسی به فارسی)؛ نهضت ترجمه؛ نشر و نگارش دایره‌المعارف‌های گوناگون؛ انتشار ماهنامه‌ها و فصل‌نامه‌های مستقل؛ و در حوزه سیاست نیز به نقش مؤثر روزنامه‌های اصلاح‌طلب، اشاره کرد.



بودیم که خرده‌گفتمان‌های غیررسمی در فضایی بانشاط و به‌نسبت امن، با گفتمان رسمی، رقابتی مسالمت‌آمیز داشتند؛ و مردم نسبت به تغییر و اصلاح وضع موجود (پذیرش اصلاحات عمیق از جانب حکومت)، خوشبین شده بودند. اما این فضای استعاری، با توجه به بافت سخت نظام سیاسی و مقاومت‌اش در مقابل تغییر، خواهی‌نخواهی می‌بایست به روال عادی و موقعیت سابق‌اش باز می‌گشت که بلاخره هم بازگشت. در نتیجه، مواجهه‌ی گفتمان رسمی با پاره‌گفتارهای خشونت‌پرهیز، به‌گونه‌ای دیگر رقم خورد. به‌این‌ترتیب که با چرخش شتاب‌آلود فضای سیاسی جامعه، خرده‌گفتارهای مسالمت‌جو ناگهان با بخش سخت‌افزاری گفتمان مسلط روبه‌رو شدند. جوانان تحول‌خواه - بدنه‌ی جنبش سبز - نیز که در مبارزات به‌دور از خشونت سال ۱۳۸۸ و با نخستین راهپیمایی میلیونی مردم در ۲۵ خرداد - معروف به راهپیمایی سکوت - فعال شده بودند به‌یک‌باره خود را مقابل قدرت برهنه‌ی گفتمان رسمی دیدند و در تنگنای مانع‌های سیاسی‌امنیتی گرفتار آمدند. در موقعیتی چنین نامنتظر، و در فرصتی چنین اندک و پُرالتهاب، احتمالاً این نیروها تجربه، امید و ظرفیت چندانی برای دگرگونی و اصلاح پیکربندی گفتمان‌ها را در قلمرو امکانات خود نیافتند.

دلیل دوم: دومین دلیل ناکامی، شاید وجود «اراده گرای» قصدناشده در رفتار بدنه‌ی جنبش سبز (به‌ویژه دانشجویان و جوانان) باشد. در ماه‌های پایانی سال ۱۳۸۸ اغلب جوانانی که با آن‌ها صحبت می‌شد به این مسئله‌ی خطیر واقعاً کم بها می‌دادند که: آنچه به ذائقه و ذهن آرزومند عامه‌ی مردم، معنا و جهت داده، لزوماً شعارها و پاره‌گفتارهای تازه‌یاب جنبش سبز و نیز منشورها و بیانیه‌های فکرشده‌ی سازمان‌دهندگان و راهبران این جنبش نیست؛ حتی گفتارهای خشونت‌پرهیز کنشگران جنبش‌های اجتماعی جدید به‌ویژه جنبش متأخر و مسالمت‌جوی زنان (که حضور «جدی‌شان» در عرصه سیاست امروز ایران از «یک دهه» تجاوز نمی‌کرد) هم به‌سادگی نمی‌تواند مبنای استواری برای نوشتن زبان و حافظه‌ی تاریخی توده‌های آرزومند به‌حساب آید بلکه آرزوی‌رهایی و خیالات آرمان‌شهری (مدینه‌ی فاضله/ مدینه‌النبی) ریشه‌اش همان قدرت بازتولیدی پنهان در ژرف‌ساخت‌های از



پیش‌موجود فرهنگی (زبانی، نمادین، و دینی) در سرزمین ماست؛ زیرا چیرگی بلندمدت نظام نمادین و گفتمان‌های کلان‌مقیاس حاکم بر نگرش و معرفت بخش بزرگی از ما مردم، عصاره‌ی تاریخ بسیار طولانی است که به‌ویژه در زیربنای پُرلایه‌ی زبان فارسی - و در فرهنگ و حافظه‌ی قومی ما - رسوب کرده و بنابراین نمی‌توان یک‌شبه و تنها به‌یاری اراده‌ی معطوف به تغییر گروهی از تحول‌خواهان، آن را زیروبر کرد. گفتن ندارد که تحول و تغییری چنین بنیادین، محتاج توافق آگاهانه و وسیع روشنفکران، متخصصان، کنشگران و نخبگان جامعه است؛ مستلزم برنامه‌ریزی بلندمدت است؛ و در عمل نیز محتاج کار دسته‌جمعی، پیوسته و هدف‌مند است.

وانگهی مکتوب و سندی هم در دسترس نیست که نشان دهد جوانان دموکراسی‌خواه بر تأثیر عمیق سلسله‌مراتب قدرت و نقشی که گفتمان زبانی در تحکیم این نظم و آرایش‌هرمی بازی می‌کند تأمل کرده باشند. یا به این موضوع عنایت کرده باشند که حتا در کارنامه‌ی «نقد ادبی» معاصر ایران و نیز در گفتمان نیروهای تندرو و انقلابی سرزمین‌مان پاره‌گفتارهای رفرم و اعتدال، نفوذ و اعتبار چندانی نداشته و طی نود سال اخیر، به‌هزارویک‌دلیل، گفتمان اعتدالی و خشونت‌پرهیز، هرگز نتوانسته در این نظم گفتمانی، حتی اهلیت کسب کند و در صدر نشیند.^[۸] هم از این‌روست که به‌نظر می‌رسد نتیجه‌ی کم‌توجهی به این موضوع‌ها، به‌ویژه نداشتن حساسیت نسبت به خطری که از بابت «نبود نهاد‌های مردمی ناظر بر عملکرد دولت»، معترضان را تهدید می‌کند؛ در نهایت باعث شد که مؤلفه‌ها و نیروهای قدرت‌مند نهفته در گفتمان‌های تاریخی حاکم به‌محض خاتمه‌ی فضای ناپایدار و استعاری چندماهه تا برگزاری انتخابات، دست‌به‌کار شدند و با بهره‌گیری از قهر دولتی،

۸- آن‌چه زبان خشونت‌گستر و تفاوت‌گریز را استمرار می‌بخشد لزوماً سرکوب دولتی نیست برای نمونه هیچ‌گونه سرکوب و محدودیت دولتی - توسط دولت دکتر مصدق - بر مکتوبات و نشریات سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ اعمال نمی‌شد باین‌حال، این زبان (تقابل/ دیگری‌ستیز) به‌وسیله‌ی بخش بزرگی از سیاسی‌نویس‌ها؛ انقلابی‌های مذهبی/غیرمذهبی؛ نظریه‌پردازها؛ بیانیه‌نویسان؛ و منتقدان - حتا برخی منتقدان ادبی - مدام در افکار عمومی و فضای مطبوعات آن دوره، بازآفرینی می‌شد. با فاصله‌ی هشتادساله و از نگاه فردی بیرون از منازعه‌های آن دوره، چه‌بسا «مشابهت»‌هایی بین زبان حذفی و پرخاش‌جوی گروه‌های سیاسی متخاصم؛ حتا بین زبان تند و آتشی‌مزاج احمدکسروی با دشمنان قسم‌خورده‌اش - از جمله فداییان اسلام - بتوان پیدا کرد.



گفتمان‌های مدنی را به حوزه‌ی مقاومت راندند و آن‌ها را حاشیه‌ای کردند.^[۹]

حاشیه‌نشینی اجباری و تنگنای به‌وجود آمده، که صد البته دلیل‌هایی فراتر از حوزه‌ی گفتمانی هم دارد^[۱۰] در نهایت به آن جا سوق یافت که مجموعه‌ی پاره‌گفتارهای نوپدید پرهیز از خشونت، برای صیانت از نفس و حفظ بقاء، به‌جای توسل به آینده (بسط ظرفیت‌های زبان و گفتمان‌های‌شان)، به گذشته رجوع کنند و از آن یاری بطلبند. یعنی به گذشته‌ای رجعت کردند که از قضا می‌بایست از آن فاصله می‌گرفتند. به‌عبارت‌دیگر آن بخش از نیروهای پایه‌کار جنبش سبز که در کف خیابان فعال بودند به‌دلیل تحقیر، سرکوب و در تنگنا قرارگرفتن، ناگزیر شدند به بنیادهای اسطوره‌ای-حماسی زبان فارسی (به‌ویژه به گفتمان‌های دوقطبی سال‌های آغازین انقلاب ۵۷) باز گردند. این رجعت اما به‌حدی پُرشتاب، هیجانی و بی‌محبا صورت گرفت که حتا شعارهای قهرآمیز سال ۱۳۵۷ نیز باردگر - توسط خود سبزه‌ها - بر عرصه‌ی عمومی مسلط شد: «مرگ بر...»، یا «می‌کشم، می‌کشم، آن‌که برادرم کشت» ... و فراوان شعارها، نقدها و برخوردهای نمونه‌وار از این‌دست که به‌لحاظ ارزشی و سوگیری تاریخی، با شعارها و گفتمان‌های رسمی تطابق داشت. درواقع از این مقطع به بعد بود که پاره‌گفتارهای خشونت‌پرهیز (به‌ویژه در کف خیابان‌ها)، ناخواسته در بافت گفتمان‌های تقابلی و رسمی قرار گرفتند و

۹- برای نمونه در فرانسه اگر «جلیقه‌زرها» با شعارهای تند و تیز در مقابل نیروی پلیس صف‌آرایی می‌کنند، وجود ساختار دموکراتیک جامعه (نهادهای ناظر بر عملکرد دولت به همراه نهادهای مدنی قدرتمند و جافافته در آن کشور)، مانع از برخورد بی‌واسطه و خشن پلیس نسبت به جلیقه‌زرها می‌شوند. درحالی‌که سیستم دموکراتیک و نهادهای مدنی از این دست (به عنوان «واسطه بین مردم و دولت») در جامعه‌ی درحال‌گذار ما وجود ندارد تا بتواند از برخوردهای مستقیم، خشن - و تلافی‌جویانه‌ی - نیروهای امنیتی و پلیس نسبت به معترضان، جلوگیری؛ و اگر سرکوب اتفاق افتاد، از حاکمیت، حساب‌کشی بکند. در چنین شرایطی است که به‌کارگیری زبان قهرآمیز و شعارهای تند و انقلابی از سوی معترضان در کشوری که نهادهای ناظر بر عملکرد دولت و پلیس وجود ندارد، باعث افزایش باورنکردنی خشونت و سرکوب - و گاه حتا انتقام‌جویی‌های شخصی - از سوی نیروهای امنیتی می‌گردد.

۱۰- گفتن ندارد که جنبش سبز فراتر از محدوده‌ی «گفتمان» قرار می‌گیرد و به‌ناگزیر در مناسبات طبقاتی و عینی؛ و نیز در رابطه‌های متقابل (هم افقی میان خود و هم عمودی با نظام حاکم)، عمل کرده است. ضمن این‌که برخی روان‌کاوان اجتماعی، جنبش سبز را واکنش لایه‌های ژرف روان جمعی مردم ایران به ناراستی‌ها، تبعیض‌ها، ناامیدی از آینده، و تحقیر و سرکوب آرزوها تفسیر کرده‌اند؛ در عین‌حال‌که گروهی از جامعه‌شناسان نیز انباشت فرهنگی و فرآیند محتوم دگرگونی «انتظارات نسلی» ناشی از آن را (که می‌تواند در واکنش به «پس‌افتادگی فرهنگی» هم باشد) در برآمد جنبش سبز، دخیل و مؤثر دانسته‌اند.



در نتیجه بخش بزرگی از این کنش‌گران کف‌خیابانی مجبور شدند که در زمین بازی آن‌ها فعالیت‌شان را ادامه دهند. حاملان گفتمان‌های رسمی نیز از این «فرصت طلایی» کمال استفاده را بردند زیرا چرخش و فاصله‌گرفتن اجباری از مسیر گفتارهای خشونت‌پرهیز، مشروعیت نسبی برای توجیه و پذیرش قهر دولتی را در بخش‌هایی از جامعه و سیستم سیاسی فراهم آورده بود.

*نویسنده و روزنامه‌نگار



حاشیه‌نشینی در ایران و تحول آن

کاظم ایزدی*

۱- مقدمه

پدیده‌ی حاشیه‌نشینی در اروپا از قرن ۱۶ و از نوزایی، توسعه‌ی صنعت، مُدرنیزاسیون، رفاه اقتصادی، گسترش خدمات آموزشی، بهداشتی-رفاهی و مانند آن در شهر، به‌ویژه مرکزهای صنعتی آغاز شد. به‌تدریج گسترش یافت. عده‌ای از روستاییان، به‌ویژه جوانان و کسانی که در اثر مکانیزه و مُدرنیزه شدن کشاورزی بیکار شدند، از وضعیت خانوادگی - قبیله‌ای، محیط بسته روستا به‌تنگ آمده، طالب زندگی بهتر بودند و یا... به شهر، علی‌الخصوص شهرهای بزرگ مهاجرت کردند(۱). بخشی از این مهاجران به‌دلیل نداشتن دانش و مهارت‌های لازم، کار پیدا نکردن در بخش صنعت یا خدمات یا... قادر نشدند در اقتصاد شهری جذب شوند. امکان مالی لازم را هم نداشتند تا در کالبد شهر ساکن شوند. به‌ناچار در خارج از محدوده‌ی رسمی شهر یا حتا در داخل آن زمینی را تصرف کرده و معمولاً به‌طور غیرقانونی سرپناهی ساختند و در آن ساکن شدند. برای امرار معاش به کارهای خدماتی یدی سطح پایین، تکدی‌گری یا قاچاق و امثالهم روی آوردند.

در ایران، مهاجرت از روستا به شهر از دهه ۱۳۲۰ با متمرکز کردن امور اداری-سیاسی در تهران و چند شهر عمده‌ی کشور، افزایش خدمات آموزشی،

اجتماعی، بهداشتی و درمانی در این شهرها، توسعه‌ی راه‌های تدارکاتی و... آغاز شد. ولی به علت وضعیت نامناسب اقتصادی و عمران شهری روند آن ملایم بود. با افزایش بهای نفت از دهه ۳۰-۱۳۴۰ و اجرای برنامه‌های زیربنایی، توسعه اقتصادی، اصلاحات ارضی و در نتیجه کاهش نقش کشاورزی در اقتصاد ملی، مهاجرت روستاییان، به‌ویژه خوش‌نشین و یا جوان در جست‌وجوی کار به شهرهای مهم، مانند تهران روند شتابانی به خود گرفت. حاشیه‌نشینی هم باب شد. آلونک‌های بهجت آباد نمونه‌ی حاشیه‌نشینی این دوره از مهاجرت‌هاست (۲). به تدریج نابرابری امکان‌ها و پایین بودن سطح زندگی در روستا نسبت به شهر، به‌ویژه تهران و چند شهر بزرگ دیگر فزونی یافت و مهاجرت روستاییان به شهر را تشدید کرد. بخشی از این مهاجران به علت‌های گوناگون- به بعضی از آنها اشاره شد- در حاشیه یا حتا در داخل محدوده‌ی قانونی شهر قطعه زمینی را غصب یا به نحوی رضایت مالک را کسب کردند. سرپناهی محقر با مصالح ساختمانی ارزان مانند حصیر، خشت، حلب و مانند آن برای خود بنا کردند و در آن ساکن شدند. در نتیجه در حاشیه یا درون شهر محله حاشیه‌نشینان شکل گرفت و به تدریج گسترش یافت. با اجرای ناقص اصلاحات ارضی (سالهای ۴۰-۱۳۴۱) با هدف از میان برداشتن نظام ارباب - رعیتی، سیاست‌های دولت برای یک‌جانشین کردن ایل‌ها و عشایر کوچ‌رو، دیگر برنامه‌های انقلاب سفید شاه و ملت و برنامه‌ریزی‌های عمرانی و توسعه‌ی صنعتی دستوری از بالا، مهاجرت روستائیان به شهرها را باز شتاب بخشید. رشد سرمایه داری، افزایش خدمات عمومی، آموزشی، بهداشتی- درمانی و رفاه اجتماعی در تهران و برخی دیگر از کلان شهرهای کشور از یک سو، تشکیل شرکت‌های کشت و صنعت، سهامی زراعی با هدف افزایش بهره‌وری از زمین از طریق یک‌پارچه، مکانیزه و مُدرنیزه کردن کشت و زرع، بدون حل مسائل مالی و مهارتی کشاورزان و مشکل خُرده‌مالکی روند مهاجرت روستایی به شهر بازهم شتاب گرفت. پی‌آمد این نوع برنامه‌های فرمایشی، از بالا و بدون مطالعه‌ی علمی و زمینه‌سنجی‌های لازم مهاجرت مالا حاشیه‌نشینی شهری را بازهم گسترش داد. به صورت دُمَل چرکینی در حومه‌ی شهرهای بزرگ مانند تهران، اصفهان، مشهد، کرمانشاه، همدان، بندرعباس،



کرمان، اهواز، شیراز و... درآورد. آلونک‌های جنوب فرودگاه مهرآباد، حلبی آباد منطقه‌ی راه آهن، کوی نهم آبان یا آلونک‌های خیابان رودکی شمالی تهران از پی‌آمدهای این برنامه‌ها هستند (ایضاً ۲)؛ نمونه‌ی دیگر را محمد علی (همایون) کاتوزیان به‌دست می‌دهد. او دو محله‌ی زاغه‌نشینی در شیراز- محل برگزاری جشن‌های سالانه هنر- را به‌تصویر می‌کشد. می‌گوید در شیراز، سوای محله‌های متعدد فقیرنشین، دو حلبی آباد بزرگ وجود داشت که از انظار عمومی پنهان بود و زیر مراقبت ساواک قرارداشت. این آلونک‌ها به‌طورکامل از تکه‌های حلبی ساخته شده بود. در این محله‌ی بزرگ حمام عمومی، به‌طریق‌اولی خصوصی وجود نداشت (۳).

ایجاد و گسترش حاشیه‌نشینی در پایتخت و برخی کلان شهرهای کشور مطالعه و تحقیق این پدیده شناخت علت‌ها و عامل‌های آن را ضروری گردانید و به مطالعه و پژوهش‌هایی منجر شد. در ادامه نگاهی به بخشی از این‌ها می‌اندازیم.

۲- مطالعه‌ها و تحقیق‌های انجام شده درباره‌ی حاشیه‌نشینی و حاشیه‌نشینان شهری پیش از سال ۱۳۵۷

با گسترش حاشیه‌نشینی شهری و پراکنش آن در پیرامون کلان شهرهای کشور، به‌ویژه پایتخت کارشناسان سازمان برنامه و بودجه و دیگر تصمیم‌سازان و برنامه‌ریزان مملکتی را به فکر شناخت علمی این پدیده و چاره‌اندیشی انداخت. لذا در برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی عمرانی سوم (۴۱-۱۳۴۶) مطالعه و بررسی حاشیه‌نشینی در کلان شهرهای کشور منظور شد و به تصویب رسید. با تأسیس وزارت آبادانی و مسکن (سال ۱۳۴۲) اجرای این طرح و حل معضل حاشیه‌نشینی شهری و سامان‌دهی حاشیه‌نشینان به این وزارت نوپا محول شد (برنامه‌های عمرانی وایضاً ۲). وزارت آبادانی و مسکن پس از انجام مطالعه‌ی موردی در سطح توصیفی و آماری، طرح سامان‌دهی حاشیه‌نشینان شهر تهران را تصویب نمود. در نتیجه، در سال ۱۳۴۴ طراحی و ساخت ۳۴۰۰ واحد مسکونی در کوی نهم آبان در جنوب تهران را به اجرا در آمد.



در سال ۱۳۴۶ کار ساخت و ساز این واحدهای مسکونی و زیرساخت‌های شهرک کوی نهم‌آبان پایان یافت. برپایه ضابطه‌هایی به حاشیه‌نشینان بهجت آباد، اسیرآباد راه آهن، مهرآباد جنوبی، رودکی شمالی و عده‌ای از کارکنان جزء دولت واگذار شد. فکر کردند معضل حاشیه‌نشینان شهر تهران حل شد. اما، چون علت‌های مهاجرت این روستاییان مورد بررسی علمی قرار نگرفته، خواست‌ها، کسب‌وکار، منابع درآمدی، ویژگی‌های فرهنگی-سنتی شان به‌طور ژرف شناخته، مقررات و چارچوب‌های قانونی لازم برای ساکن کردن آنان در آن مکان مُدون نشده بود و... دیری نپایید که بخشی از این نومالکان واحد تحویل گرفته را فروختند و به مکانی دیگر نقل مکان کردند و چه‌بسا دوباره حاشیه‌نشین شدند.

برای روشن شدن مطلب، مشخصه‌های شغلی حاشیه‌نشینان اسیرآباد راه آهن در سال ۱۳۴۵ را اندکی می‌شکافیم. مطالعه و بررسی نشان می‌دهد که ۶۲ درصد از این افراد خود را کارگر ساده (رفتگر، حمامی، سریدار، شب‌گرد محله، دوره‌گرد و...)، ۱۲ درصد کارگر نیمه‌ماهر (شاگرد صاف‌کار اتومبیل، حلیم‌پز یا شاگرد راننده و...)، ۱۴ درصد کارگر ماهر (صاف‌کار اتومبیل، مسگر، خراط، لحاف‌دوز و...) و بالاخره بقیه خود را کاسب، پیشه‌ور یا فروشنده دوره‌گرد و غیره اعلام کردند. همین بررسی نشان می‌دهد که در بین این حاشیه‌نشینان گروه‌های تبه‌کار، مافیای مواد مُخدر و سایر فسادها و ناهنجاری‌های اجتماعی نقش پررنگی داشت (ایضاً ۲).

به‌هر حال، باهم زیست کردن این حاشیه‌نشینان با ویژگی‌های متفاوت با کارکنان دولت در کوی نهم‌آبان مشکل حاشیه‌نشینی در تهران حل نشد. محله‌های حاشیه‌نشینی پیرامون شهر تهران باز هم گسترش یافت و در برخی شهرهای عمده‌ی دیگر، به‌ویژه گردش‌گرپذیر محله حاشیه‌نشین ایجاد و به‌تدریج بزرگ شده و به‌صورت معضل اجتماعی آن دوران در آمد.

۲-۱- پروژه‌ی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

در نتیجه در سال ۱۳۴۹ مدیریت بهداشت و رفاه اجتماعی سازمان برنامه



و بودجه از مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران خواست این پدیده را در شهرهای بزرگ (۱۰۰ هزار نفری و بیش‌تر) مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. بخش مطالعات و تحقیقات جامعه‌شناسی شهری مؤسسه این مهم را به عهده گرفت. مشخصه‌ی شخصی حاشیه‌نشینان، وضعیت اجتماعی-اقتصادی، علت‌های حاشیه‌نشینی، بافت محله‌های حاشیه‌نشین شهری و نکته‌های دیگر مطرح شده در پروژه توافقی را در ۱۴ شهر عمده‌ی کشور نظیر تهران، مشهد، تبریز، همدان، کرمانشاه، بندرعباس، اهواز، کرمان و... آغاز نمود. مطالعه‌ها و بررسی‌های میدانی مربوط به حاشیه‌نشینان و حاشیه‌نشینی در شهرهای تهران، کرمانشاه، اهواز، بوشهر و همدان تا سال ۱۳۵۳ انجام یافته‌ها پردازش، تجزیه و تحلیل شد و گزارش‌نهایی وضع موجود حاشیه‌نشینی در این شهرها به کارفرما تحویل گردید (۴). ولی به‌علت‌های سیاسی گروه مطالعاتی مؤسسه از ادامه مطالعه و بررسی این پدیده در دیگر شهرهای مورد توافق منع و ادامه کار متوقف شد.

در ادامه‌ی این نوشته، ابتدا جامعه‌ی آماری گروه مطالعاتی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی تعریف می‌شود. سپس به نمونه‌هایی از یافته‌های این مطالعه‌ها و بررسی‌های انجام شده نگاهی می‌اندازیم.

۱-۱-۲- تعریف حاشیه‌نشین شهری از دیدگاه کارشناسان مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی

تعریف اولیه. حاشیه‌نشین فردی است که در محدوده‌ی زندگی اقتصادی واجتماعی شهر زندگی می‌کند ولی در نظام اقتصادی شهر جذب نشده است. فردی است که در زاغه، آلونک، کپر، چادر و... سکونت دارد و تصرف محل سکونت‌اش غصبی است (۵).

بعداً این تعریف اصلاح و تکمیل شد و کیفیت و نوع مسکن (زاغه، آلونک، کپر، چادر و...)، بدون در نظر گرفتن وضع حقوقی زمین متصرفی ملاک تشخیص قرار گرفت. بنابراین حاشیه‌نشین فردی است که معمولاً در حاشیه‌ی شهر و در قلمرو نظام اقتصادی و اجتماعی شهر زندگی می‌کند ولی جذب



آن نشده است. در نتیجه به‌عنوان شهروند رسمی و مشروع جامعه شهری پذیرفته نمی‌شود؛ و در حاشیه‌ی خدمات عمومی و زیر بنایی شهر قرار دارد (ایضاً ۵).

در چهارچوب این طرح تحقیقی علی بنوعیزی (استاد دانشگاه‌های امریکای شمالی) در سال ۱۳۵۳ مطالعه آلونک‌نشین‌های خیابان ادوارد براون شهر تهران را به‌عهده گرفت. او در توصیف حاشیه‌نشین شهری می‌گوید: آنچه حاشیه‌نشینان را از دیگر تهی‌دستان شهری متمایز می‌کند بیشتر وضع سکونت نابسامان و پرتراکم آنان است. این مهاجران تهی‌دست غالباً در زمین متروکه‌ی متصرفی، گاه در حاشیه و گاه در بطن شهر آلونک‌های خود را با استفاده از مصالح ساختمانی کم‌دوام چون خشت و گل، حصیر، پیت‌حلبی، چادر و نایلون در مدتی کوتاه (و در صورت لزوم حتی یک‌شب) برپا می‌کنند. زندگی خانه‌بدوشی خود را تداوم می‌بخشند. او اضافه می‌کند، در اوائل دهه ۱۳۵۰ حاشیه‌نشین تنها از نظر وضع و نیاز مبرم اقتصادی، اجتماعی، رفاهی و بهداشتی مطرح بوده و هنوز کسی به نیروی سیاسی بالقوه این گروه چند صد و بعد چند میلیون نفری در جامعه شهری ایران به خوبی پی نبرده بود (ایضاً ۵).

محمدعلی (همایون) کاتوزیان درباره‌ی حاشیه‌نشین می‌گوید، اصلاحات ارضی که برای از میان برداشتن نظام ارباب و رعیتی انجام شد، بسیاری از کشاورزان بی‌زمین مانده یا فاقد امکان‌های کشاورزی را روانه‌ی شهر کرد. ازسوی دیگر، گروه زیادی از عشایر که بر اثر سیاست‌های یک‌جانشین کردن دولت ساکن روستا شده بودند در اثر مشکل‌های اقتصادی به شهرهای به‌ویژه بزرگ مهاجرت کردند. حضور جمعیت گسترده‌ی مهاجران روستایی و عشایری بی‌جاومکان که به امید کار و زندگی بهتر به شهرها آمدند به تدریج موجب شکل‌گیری پدیده‌ی حاشیه‌نشین شهری و ایجاد زاغه‌نشین‌های حلبی آباد، حصیرآباد و نظایر آن شدند (۶).



۲-۱-۲- تعمقی بر نمونه‌هایی از یافته‌های مطالعه‌ها و بررسی‌های انجام شده توسط کارشناسان مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

این مطالعه و تحقیق با روش مشاهده‌ی مستقیم، پرسش‌نامه و انجام مصاحبه منظم انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که حدود ۹۰ درصد از رؤسای خانوار مورد بررسی منشاء روستایی داشتند و در روستا متولد شده بودند. شغل پیش از مهاجرت بیش از ۷۲ درصدشان از لایه‌های مختلف دهقانی بود: ۵۹ درصد خُرده مالک و کشاورز سهم‌بر، ۱۳ درصد خوش‌نشین. برخی دیگر با کارگری ساده، بنایی، نجاری، بقالی، چوپانی و نظایر آن امرار معاش می‌کردند. نگاهی به شغل‌های این حاشیه‌نشین‌ها نشان می‌دهد که اکثراً به‌علت نداشتن مهارت‌های لازم در کارهای یدی شهری مانند کارگری ساختمان و ساخت‌وسازهای شهری، خرده فروشی سیار و... فعالیت یا با تکیه‌گری و زباله‌گردی امرار معاش می‌کردند یا در زمینه‌های خلاف قانون مانند قاچاق، خرید و فروش مواد مُخدر اشتغال داشتند یا بیکار و یا معتاد بودند.

سرپناه و محیط‌زیست. مطالعه‌ی مسکن حاشیه‌نشینان، مثلاً حومه‌ی تهران نشان می‌دهد که ۷۴ درصد سرپناه‌شان آلونک، ۱۳ درصد چادر، ۱۰ درصد اتاقک ۳ تا ۲ متر مربعی در کوره‌های آجرپزی متروکه، ۴/۲ درصد زاغه و مانند آن بود. این سکونت‌گاه‌ها از نظر بافت کالبدی و معماری شهر بی‌شکل و فاقد خیابان‌بندی منظم بودند. از خدمات و تسهیلات زیربنایی، رفاهی، بهداشتی و حتا حمام محروم بودند و عموماً از خدمات و تسهیلات بهداشتی-درمانی، آموزشی و اجتماعی-رفاهی شهر استفاده می‌کردند. نوردهی سرپناه‌شان با استانداردهای شهری فاصله داشته و معمولاً فاقد هوای کافی بود (ایضاً ۲).

در یک‌نگاه کلی می‌توان گفت که حاشیه‌نشینان شهری از محروم‌ترین و تهی‌دست‌ترین لایه‌های جامعه شهری محسوب می‌شوند. چون قادر نبودند در اقتصاد شهری جایی برای خود پیدا کنند و در بطن شهر سکونت نمایند، به کارهایی مانند رفتگری، دست‌فروشی، آب‌حوض‌کشی، باربری، شب‌گردی روی



می‌آوردند و یا کارهای فراقانونی مانند تبه‌کاری، دزدی، ایجاد باندهای خرید و فروش مواد مخدر و سایر ناهنجاری‌های اجتماعی مبادرت می‌ورزند و از این راه امرار معاش می‌کنند.

۳- حاشیه‌نشینی پس از انقلاب ۱۳۵۷

۳-۱- روند تحول حاشیه‌نشینان شهری

در دوره مبارزه مردمی منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ روند مهاجرت روستاییان، به‌ویژه جوان به شهرهای بزرگ خصوصاً به سرعت شتاب گرفت. شمار زیادی از جوانان روستایی برای مشارکت در مبارزه و کسب اخبار و اطلاعات از روند آن و در یک کلام در جو انقلابی، در متن انقلاب بودن و از مزیت‌های آن برخوردار شدن، به شهرهای بزرگ تصمیم‌ساز و پُرخربر مانند تهران روانه شدند. با پیروزی انقلاب، شعار حمایت از طبقه‌ی مستضعف و محروم جامعه در صدر برنامه‌های تصمیم‌سازان قرار گرفت؛ آیت الله خمینی رهبر انقلاب چند روز پس از پیروزی انقلاب و به‌دست گرفتن قدرت دستور داد تمام دارایی‌های منقول و غیرمنقول سلسله‌ی پهلوی و کارگردانان اصلی آن به‌نفع مستضعفان، کارگران و کارمندان ضعیف مصادره شود. در فرمانی دیگری گفت: "در کشور هیچ‌کس نباید بی‌سرپناه باقی بماند و برای فقرا آب و برق مجانی تأمین شود" (ایضاً ۶)؛ در ۹ اسفند ۱۳۵۷ به شیخ مهدی کربوبی فرمان داد برای رسیدگی و سامان‌دهی به امور خاندان شهدا، جانبازان، فقرا و محرومان بنیاد مستضعفین را تأسیس نماید. به هادی خسروشاهی و نیز شیخ حسن کربوبی (۷) فرمان داد به خانه‌سازی برای خانواده‌ی شهدا، محرومان و نیازمندان بپردازند تا هیچ‌کس بی‌سرپناه نماند. قوانین و مقررات ساخت‌وسازهای شهری هم طاغوتی اعلام و لغو شدند. محله‌های حاشیه‌نشین شهری و آلودگی‌های ساخته شده در داخل یا حاشیه‌ی شهرها از خدمات عمومی برخوردار شدند. برخی افراد حریص، فرصت‌طلب یا علاقمند به خدمت به‌قشر محروم جامعه، با استفاده از خلاء قدرت با تهیه یا تصرف زمین‌های موات و بایر- داخل یا خارج از محدوده‌ی قانونی شهر، به‌ویژه تهران - به ساخت‌وساز



خانه‌ی ارزان قیمت گلی-آجری روی آوردند. با شرایط قابل قبولی به متقاضیان مسکن که بخش عمده‌ای از آنان مهاجران روستایی یا حتا افغانی بودند تحویل دادند (ایضاً ۶). محله‌های فقیرنشین در شهری، نظام آباد، مهرآباد جنوبی، خاک سفید یا شهرک‌های مامازن، قیام، کیان شهر، رجائی شهر از این نمونه‌ها هستند. مالا محدودی قانونی شهر تهران و برخی کلان شهر دیگر تغییر کرد و بخشی از حاشیه‌نشین‌ها هم شهرنشین شدند.

بی‌مناسبت نیست گفته شود که در جو انقلابی و در وضعیت بی‌قانونی اوایل انقلاب بخشی از گروه‌های سیاسی، رسمی یا غیررسمی، با هدف محرومیت‌زدایی و سامان دادن به محله‌های فقیرنشین شهری و حاشیه‌نشین، اکثراً در تهران و مرکز استان‌ها فعال شدند؛ به‌ابتکار شخصی خانه‌های صادره‌ی را با شرایط بسیار ساده به برخی از متقاضیان تحویل می‌دادند. این نوع فعالیت‌ها و برنامه‌های ناسنجیده و بدون پشتوانه‌ی علمی مهاجرت روستاییان به شهرها، به‌ویژه تهران و مرکز استان‌های بزرگ و مالا حاشیه‌نشین را به‌سرعت شتاب بخشید. برای نمونه، برطبق فرمان آیت الله خمینی شیخ حسن کربوبی دفتر خانه‌سازی ایجاد کرد. دفتر کربوبی گزارش می‌کند که فقط در تهران تا آبان ۱۳۵۸ هزارها خانواده‌ی شهید، مجروح، محروم و مستضعف اسکان داده شدند و بیش از ۱۵۰۰ قطعه زمین با شرایط ساده (۵ سال اقامت در تهران یا کارمند ثابت مؤسسه یا کارخانه‌ای بودن، نداشتن خانه یا زمین و سپردن تعهد مبنی بر شروع به ساخت خانه در مدت ۳ ماه) به متقاضیان واگذار شد؛ در مهر ماه ۵۸ پنج قرار داد برای ساخت خانه به ارزش ۲۵۰ میلیون تومان با چند شرکت منعقد شد؛ هر پیمانکار موظف بود بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ واحد مسکونی بسازد. در جای دیگر اعلام کرد حدود ۱۰۰ هزار قطعه زمین و ۲۵۰۰ خانه تا سال ۱۳۵۹ به متقاضیان واجد شرایط در تهران تحویل داده خواهد شد؛ دویست میلیون تومان هم وام خانه‌سازی به افراد نیازمند پرداخت نمود (ایضاً ۷). این اقدام‌ها در وضعیتی اتفاق می‌افتاد که وزارت مسکن و شهرسازی و شهرداری‌های دولت مهدی بازرگان نیز کوشش می‌کردند تا مستضعفان بی‌سرنپناه نمانند (۸).

نمونه‌ی دیگر، طرح خانه‌سازی آیت الله هادی خسروشاهی از مریدان



رهبر انقلاب است. او به دستور آیت الله خمینی بنیاد مسکن انقلاب اسلامی را تأسیس و فعالیت خود را باز در تهران آغاز نمود. با استفاده از فتوای آیت الله خمینی مبنی بر این که مالک زمین موات خداست و هرکس آن را آباد کند صاحب آن است (ایضاً ۷) زمین‌های موات و بایر شهری بی‌صاحب و مصادره‌ای را تصرف کرد و برنامه‌ی خانه‌سازی را به اجرا گذارد. این بنیاد در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۵۸ از قول آیت الله خسرو شاهی اعلام کرد که پیش از فرا رسیدن زمستان همه‌ی فقرا و مستضعفان باید صاحب‌خانه شوند (ایضاً ۷). مهندس مصطفی کتیرائی نخستین وزیر آبادانی و مسکن دولت موقت بازرگان اظهار می‌دارد: "پی‌آمد این اظهارنظر سیل جمعیت از روستاها و شهرستانها روانه تهران شده و در زاغه‌ها و حلبی‌آبادهای اطراف تهران به امید خانه‌دار شدن ساکن شدند" (ایضاً ۸).

در اواخر سال ۱۳۵۸ و اوایل دهه‌ی ۱۳۵۹ نیز با تشکیل بنیاد شهید، شکل‌گیری کمیته‌های انقلاب، ایجاد سپاه پاسداران، سازمان بسیج، جهاد سازندگی و دیگر سازمان‌ها یا نهادها شمار دیگری از روستاییان برای کار و یا خانه‌دار شدن به شهرهای بزرگ و به‌ویژه تهران مهاجرت کردند.

با آغاز جنگ ۸ ساله ایران و عراق (در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ تا ۲۶ تیر ماه ۱۳۶۷) و نیاز جبهه‌ها به نیروی انسانی بخش دیگری از ساکنان روستاها، به‌ویژه جوان برای رفتن به جبهه‌ها خانه، کاشانه و کار خود را ترک کردند و به جبهه رفتند. اغلب قریب به اتفاق آنان که توانستند برگردند نیز پس از بازگشت - چه سالم، چه مجروح یا معلول- در یکی از کلان شهرها یا در پیرامونش ساکن شدند. خانواده‌ی خود را هم کوچ دادند و به شهر آوردند. عده‌ی زیادی از ساکنان مناطق جنگی هم مجبور شدند موقتاً خانه و کاشانه‌ی خود را رها کرده و به شهری دور از منطقه‌ی جنگی مانند تهران، مازندران، گیلان، همدان و... کوچ کنند، کوچی که برای بخشی از این آوارگان دیگر بازنگشتی نداشت. توزیع مواد غذایی، پرداخت نقدی و تحویل کالاهای ضروری به روستاییان در قالب طرح رجایی (نخست وزیر وقت)، اجرای طرح‌ها و برنامه‌های دستوری نسنجیده‌ی فردمحور و به اصطلاح انقلابی در رقابت‌های گروهی-جناحی، علاوه بر نابود کردن صنعت کشاورزی و صنایع دستی روستایی، شمار دیگری



از روستاییان را به شهرها روانه و لذا حاشیه‌نشینی را متورم‌تر کرد(۹).



چاره‌اندیشی‌های مقطعی در چهارچوب برنامه‌های عمرانی جهاد سازندگی، سازمان بسیج مردمی، گروه‌های سیاسی و غیره در جهت توسعه و آبادانی روستاها و ارایه‌ی خدمات بهداشتی، آموزشی، عمرانی و... به روستانشینان و ارتقاء سطح زندگی آنان هم مؤثر واقع نشد و نتوانسته کار ایجاد کرده و به نیازهای اصلی این طبقه‌ی زحمت کش و محروم پاسخ مثبت داده و به زندگی‌شان سرو سامان، سطح و کیفیت زندگی در روستا را ارتقاء دهد و آنان را در روستا ماندگار نماید. بلکه مهاجرت و ترک روستا را شتاب بخشید.

تبدیل روستاهای بزرگ به شهر- به علت رسیدن به حد نصاب قانونی (۵۰۰۰ هزارنفر جمعیت)، اعمال نفوذ یا قرار گرفتن روستا در بطن شهر- پیشروی و بزرگ شدن محدوده‌ی شهر نیز در گسترش جمعیت حاشیه‌نشین شهری مؤثر بوده است. چراکه برخی از روستاهای شهرشده به علت‌هایی مانند فقر مالی و امکان تخطی از قانون، ضابطه‌ها و مقررات شهرسازی و معماری شهر را به اجرا نگذاشته و بافت روستایی خود را حفظ کرده‌اند.

به‌همین‌علت برخی از مقام‌ها از جمله معاونت وزیر بهداشت، درمان

و آموزش پزشکی (۱۰) یا مدیر کل امور اجتماعی استاندای کردستان (۱۱) ساکنان بافت‌های فرسوده و ناکارآمد را هم جزو حاشیه‌نشینان به حساب آوردند.

بنابراین می‌توان علت‌های عمده‌ی گسترش شدید حاشیه‌نشینی پس از انقلاب را در چند مورد خلاصه کرد: قوه‌ی جاذبه‌ی شهر، رشد شهرنشینی، پائین بودن سطح و کیفیت زندگی در روستاها، فقرمالی، بیکاری، کم‌آبی و اجبار به ترک روستا، پدیده‌ی انقلاب و عارضه‌ها و پی‌آمدهای آن از جمله شعارها و تبلیغ‌ها در حمایت از فقرا و محرومان، فعالیت به‌اصطلاح محرومیت‌زدایی برخی گروه‌های سیاسی- حتا در رقابت با یکدیگر، جنگ ایران و عراق، عارضه‌ها و پی‌آمدهای مترتب بر آن، رشد سطح دانش و شناخت عمومی روستاییان و درک بهتر فقرشان و مهاجرت با هدف کاهش آن و نیل به زندگی مناسب، نداشتن مهارت شغلی مورد نیاز اقتصاد شهری، تمرکز خدمات رفاهی، آموزشی، بهداشتی-درمانی و مانند آن به‌ویژه در کلان‌شهرها، کمبود خانه‌ی ارزان‌قیمت در تهران و بعضی از شهرهای بزرگ مهاجرپذیر کشور، نیاز به زندگی در محیطی دور از مقررات حکومتی، اجرای سیاست‌های نادرست و نسنجیده و رابطه‌محور حاکمیت، تبدیل شدن روستاها به‌شهر، بدون تغییر بافت خانه‌هایشان و انطباق آن با مقررات و ضابطه‌های معماری شهر، گسترش فقر در جامعه، فشار صاحبخانه‌ها برای افزایش اجاره‌بها، نقل مکان برخی از شهرنشینان فقیر به حاشیه‌ی شهر و... (ایضاً ۱۰)

در نتیجه، عملاً برخی از روستاها خالی از سکنه یا میرا شدند (ایضاً ۱۰). جمعیت حاشیه‌نشین در تهران و مرکز استان‌های دیگر شدیداً فزونی یافته و به‌مرور به شهرهای متوسط حتا کوچک نیر سرایت کرده است. از اندکی بیش از ۱۰۴۵ خانوار سال ۱۳۵۵ به‌گفته‌ی مقام‌های دست‌اندرکارِ مسئول به ۱۹ میلیون نفر در سال ۱۳۹۷ (نزدیک به یک‌چهارم جمعیت کمی بیش از هشتاد میلیون نفری کشور) افزایش یافته است (ایضاً ۱۰).

- تلاش‌های حاشیه‌نشینان شهری برای برخورداری از خدمات شهری.

ساکنان محله‌های حاشیه‌نشینی، از جمله تهران، برای استفاده از خدمات



شهری مانند آب لوله کشی، برق دولتی، حمام عمومی، خدمات آموزشی-رفاهی و سایر نیازهای اولیه ابتدا کتباً از مقام‌های مسئول در خواست کردند، نامه‌های سرگشاده به مقامات ذی‌ربط نوشتند، در روزنامه‌ها انتشار دادند و... نتیجه‌ای نگرفتند.



آنگاه به اعتراض خیابانی روی آوردند. اعتراض و تحصن زنان زورآباد کرج، شهرک مهدیه در جنوب تهران، شهرک فردیس در کرج، زورآباد حومه‌ی شهر

صنعتی اراک و کوی طلاب (کوی شهید بابا نظر) مشهد نمونه‌هایی از این اعتراض‌ها هستند (ایضاً ۶). هنگامی که این تلاش‌ها، اعتراض‌ها و تحصن‌ها هم نتیجه‌ای نداد به کارهای غیرقانونی روی آوردند؛ از لوله‌ی اصلی آب شهری یا کابل برق دولتی انشعاب گرفتند و به برخی دیگر از نیازهای اولیه دست یافتند.

حاکمیت به‌جای برآوردن خواست به‌حق این قشر فقیر، محروم و مستأصل با نرخ بیکاری بسیار فراتر از میانگین مملکتی تصمیم گرفت (اواخر ۵۹ و اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰) با پدیده‌ی حاشیه‌نشینی مقابله کند. و ضابطه‌ها و مقررات حکومتی در شهرسازی و معماری شهر را در سراسر کشور حاکم نماید. لذا تخریب سرپناه محقر این طبقه‌ی محروم در دستور کار قرار گرفت. ابتدا تخریب سرپناه حاشیه‌نشینان تهران و سپس کلان‌شهرهای دیگری. هربارکه مأموران تخریب با مقاومت و اعتراض، گاهاً همراه با خشونت حاشیه‌نشینان ذی‌ربط مواجه می‌شدند و خشونت، ضرب و شتم آنان هم نتیجه نمی‌داد عقب‌نشینی کرده و کار را موقتاً تعطیل می‌نمودند. برطبق آمارهای رسمی این گُش و اگُش‌ها تا سال‌های میانی دهه ۱۳۷۰ ادامه داشته بود. در اینجا تنها به چند نمونه‌ی آن بسنده می‌کنیم. سپاه پاسداران به‌همراه نیروی ویژه‌ی تخریب شهرداری تهران حداقل ۶ بار به حاشیه‌نشینان حومه‌ی تهران، از جمله

آلونک‌نشین‌های باقرآباد، پل مدیریت، شهرک مامازن، شهرک قیام، شهرک کارون، قلعه حسن خان، قلعه مرغی، نظام آباد، خاک سفید یورش برده و آلونک‌ها را تخریب کردند و معترضان را زندانی. حاشیه‌نشینان بی‌سرپناه شده هم به‌دوراز چشم مأموران دوباره آنها را ساختند (۱۲).

این گُش واکُنش‌ها میان مأموران دولتی و حاشیه‌نشینان شهری تا سال ۱۳۷۳ چندین بار اتفاق افتاد. برای نمونه، در مشهد در روز ۹ خرداد ۱۳۷۱ مأموران مجهز به بولدوزر به قصد تخریب سرپناه ساکنان کوی طلاب مشهد وارد عمل شدند. با مقاومت حاشیه‌نشین‌های معترض برخورد کردند. زدوخورد شدیدی بین آنان در گرفت. دامنه‌ی این درگیری به شهر مشهد کشیده شد. معترضان یک پاسگاه را موقتاً تصرف کردند و به تخریب و غارت سازمان‌های دولتی و چند بانک روی آوردند. نخستین بحران گسترده‌ی اجتماعی-اقتصادی چندین هزار نفری پس از انقلاب ۱۳۵۷ دامن زده شد. در نتیجه در اثر دخالت نیروهای سپاه پاسداران و تیراندازی‌ها دو پسر بچه کشته، ۶ مأمور پلیس زخمی، سیصد نفر دستگیر و زندانی و ۴ نفر از معترضان به دار آویخته شدند (ایضاً ۱۲).

این دستگیری‌ها و به زندان انداختن‌ها هم کارساز نشد. مالا نظام حاکم سیاست مدارا و چشم پوشی منفعلانه یا اقدام‌های سلبی در جهت اخراج و به‌اصطلاح پاک‌سازی برخی از این محله‌ها را برگزید. استفاده‌ی بدون مجوز آلونک‌نشین‌ها از آب، برق و پاره‌ای از خدمات شهری هم نادیده انگاشته شد. به‌نظر می‌رسد که حاکمیت به بهره‌برداری سیاسی از این نیروی عظیم اکتفا نمود. با برداشتن این مانع حاشیه‌نشینی شهری به سرعت در تهران، شهرک‌های پیرامون آن، مرکز استان‌ها و سپس حاشیه‌ی شهرهای میانی و حتا کوچک ایجاد شد یا گسترش یافته است.

این رویه تا نیمه سال ۱۳۹۳، یعنی ۳۵ سال پس از انقلاب اسلامی، ادامه داشته بود. رژیم ظاهراً حامی فقرا، محرومان و مستضعفان این جمعیت عظیم ایرانی فقیر به نان شب محتاج و مستأصل را حتا به‌عنوان شهروند به‌رسمیت نشناخته بود (ایضاً ۱۲). اتخاذ این سیاست‌ها نه‌تنها مهاجرت روستاییان به



شهرها را کاهش نداد بلکه حاشیه‌نشینی شهری را شدیداً گسترش داد و به صورت دُمل چرکینی در کل کشور درآورد.

بالاخره در شهریور ماه سال ۱۳۹۳ دولت حسن روحانی تصمیم گرفت نیم‌نگاهی به زندگی اسفبار این جمعیت عظیم بیاندازد. ملاً سند ملی راهبردی احیاء، به‌سازی، نوسازی و توان‌مندسازی بافت‌های فرسوده و ناکارآمد شهری را به تصویب رساند (۱۳).

۲-۳- مقصد حاشیه‌نشین شهری در سطح - از کجا به کجا

معمولاً نظام حمایتی و عامل‌های متعددی از جمله زبان و یا مذهب مشترک، امکان کاریابی، وجود قوم و خویش، دوست، فاصله از روستای مبدأ و مانند آن در تعیین مقصد مهاجران روستایی و ملاً حاشیه‌نشینی شهری، به‌ویژه پس از انقلاب نقش پررنگی دارند. بررسی مهاجرت‌های داخلی مرکز آمار ایران، که با بهره‌گیری از داده‌های سرشماری‌های ۱۳۷۵-۱۳۸۵ انجام شد (ایضاً ۱۳) ضمن تأیید گفته‌ی بالا مبین آن است که در این مقطع آماری بیش از دو سوم مهاجرت‌ها (۶۶ درصد) درون استانی بوده است. مهاجران در مرکز استان خود یا یکی از شهرهای آن ساکن شدند. تعمقی در موازنه‌ی جمعیتی استان‌های کشور نشان می‌دهد که ۱۰ استان تهران، قم، قزوین، اصفهان، بوشهر، گیلان، مازندران، گلستان، خراسان رضوی و سمنان مثبت و استان‌های کرمان، خراسان جنوبی، ایلام، زنجان، چهارمحال و بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد اندکی منفی است و موازنه‌ی جمعیتی استان‌های فارس، آذربایجان غربی، قزوین و هرمزگان نزدیک صفر است. یعنی تعداد مهاجران خارج شده از این استان‌ها در این مقطع ده ساله تقریباً برابر بوده با واردشدگان به استان. از جمله بررسی حاشیه‌نشینان شهر اهواز نشان می‌دهد که ۹۱ درصد حاشیه‌نشینان حصیرآباد یا شیلنگ‌آباد عرب زبان و بومی هستند (ایضاً ۱۳). طبیعی به نظر می‌رسد که برای نمونه روستایی‌گرد که قصد مهاجرت دارد مرکز استان یا شهر کردنشین دیگر آن را انتخاب نمایند؛ روستایی آذری‌زبان شهری را انتخاب کند که حداقل از نظر زبان گفتاری دشواری نداشته باشد.



۲-۳- تعریف حاشیه‌نشینی از نگاه مسئولین جمهوری اسلامی

پس از تصویب سند ملی راهبردی ستاد ملی توان‌مندسازی سکونت‌گاه‌های غیررسمی وزارت راه و شهرسازی حاشیه‌نشینی را این گونه تعریف نمود: "بافت‌هایی هستند که عمدتاً مهاجران روستایی و تهی‌دستان شهری را در خود جای داده‌اند و بدون مجوز و خارج از برنامه‌ریزی رسمی و قانونی توسعه شهری (طرح‌های جامع و تفصیلی) در داخل یا در خارج از محدوده‌ی قانونی شهرها به وجود آمده‌اند، عمدتاً فاقد سند مالکیت‌اند و از نظر ویژگی‌های کالبدی و برخورداری از خدمات رفاهی، اجتماعی، فرهنگی و زیرساخت‌های شهری شدیداً دچار کمبود هستند" (۱۴).

در گفت‌وگوی مدیر کل امور اجتماعی استانداری کردستان به نکته‌ی جالبی برمی‌خوریم. او می‌گوید ۳۰ درصد از جمعیت شهرنشین کشور حاشیه‌نشین است و در محلاتی با بافت فرسوده، تاریخی و نا کارآمد زندگی می‌کند. همواره می‌نماید که در سال ۱۳۹۰ بر اساس مصوبه دولت چند روستای بزرگ این استان، بدون مطالعه و کار کارشناسی به شهر تبدیل شدند. این تصمیم تبعات بدی داشته و حاشیه‌نشینی شهری در این استان را گسترش داد (ایضاً (۱۱).

از این تعریف می‌توان استنتاج کرد که بافت برخی از محله‌های حاشیه‌نشین آلونک، کپر، چادر یا زاغه یا حلبی نیست. بلکه بافت روستایی دارند، فرسوده و نا کارآمدند. به بیان دیگر، احتمالاً واحدهایی هستند که پس از تبدیل شدن به شهر بافت روستایی خود را حفظ کردند؛ ضابطه‌ها و مقررات شهرسازی و معماری شهر را رعایت نکردند. فقط از امتیازهای قانونی شهرشدن بهره می‌برند و بس.

۳-۳ - تعداد و پراکنش حاشیه‌نشینان شهری پس از انقلاب ۱۳۵۷

سند علمی دقیق، جامع و همه‌جانبه‌ای از وضعیت حاشیه‌نشینان شهری کشور وجود ندارد یا قابل دستیابی نیست. مقام‌های رسمی آمارهای



متفاوتی را بیان کردند. در سال ۱۳۹۳ پس از تصویب سند ملی راهبردی مراکز بهداشت استان‌ها و شهرستان‌های وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی کشور سکونت‌گاه‌های غیررسمی در درون یا خارج از محدوده‌ی قانونی برخی شهرها را با روش سرشماری شناسایی کردند (ایضاً ۱۰). معاونت وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی در ۸ بهمن ۱۳۹۴ اعلام کرد که در ایران برطبق مطالعه و بررسی‌های انجام شده با روش سرشماری ۷۰۰ سکونت‌گاه غیررسمی، غیرمجاز و بدون مجوز ساخت و رعایت ضابطه‌های شهرسازی شناسایی شد. او اضافه می‌کند، در خوش‌بینانه‌ترین برآوردها در ایران ۱۰ میلیون نفر حاشیه‌نشین وجود دارد (ایضاً ۱۰). از سوی دیگر، وزیرکشور در خرداد ۹۵ جمعیت حاشیه‌نشین شهری کشور را ۱۱ میلیون نفر ساکن در ۲۷۰۰ محله اعلام نمود و افزود: کم‌سواد یا بی‌سوادی، فقر، کولبری، تکدی‌گری، زباله‌گردی، قاچاق و اعتیاد، جرائم خُرد و کلان و بیکاری گسترده از ویژگی‌های اصلی این جمعیت حاشیه‌نشینان است (ایضاً ۱۳). قائم مقام او در امور اجتماعی و فرهنگی در آبان همان سال ضمن تأیید آمار بالا اضافه کرد که حدود ۸ تا ۹ میلیون نفر هم در بافت‌های فرسوده و ناکارآمد زندگی می‌کنند (۱۵). از سوی دیگر، آقای آخوندی وزیر راه و شهرسازی در ۱۵ تیر ماه سال ۱۳۹۶ در زاهدان اظهار داشت، جمعیت شهرنشین کشور حدود ۵۹ میلیون نفر و جمعیت حاشیه‌نشین و بدمسکن حدود ۱۹ میلیون نفر است. به نظر او مسئله‌ی حاشیه‌نشینی یک مسئله‌ی ملی است و نوعی هم‌گرایی افقی و همراهی در همه‌ی وزارتخانه‌ها و سازمان‌های محلی وجود دارد (ایضاً ۱۵). معاون پیشگیری و درمان سازمان بهزیستی کشور نیز در چهار مرداد ۱۳۹۷ تعداد حاشیه‌نشینان شهری را حدود نوزده میلیون نفر، ساکن در ۳۰۰ محله در حاشیه‌ی شهرهای به‌ویژه بزرگ کشور بیان کرد؛ همو می‌گوید که در سال‌های گذشته جمعیت حاشیه‌نشین شهری کشور فاقد آمار بوده و حاشیه‌نشین در خدمات عمومی و رفاه اجتماعی شهر حق و حقوقی نداشته و به رسمیت شناخته نمی‌شده است (ایضاً ۱۰). مدیرکل امور اجتماعی استانداری استان کردستان در ۲۰ شهریور ۱۳۹۸ اظهار داشت که هم اکنون ۳۰ درصد از جمعیت ۵۴ میلیون نفر شهرنشین کشور، یعنی ۱۹۰۵۶۰۰۰ نفر، حاشیه‌نشین



تلقى می شوند(ایضاً ۱۱). او نسبت حاشیه‌نشین شهری در استان کردستان را ۵۰ درصد، یعنی بیش از ۱/۶ میلیون نفر می داند(۱۶). همو در دیماه ۱۳۹۸ در گفت‌وگو با خبرنگار ایرنا اظهار داشت، بر اساس آمارهای موجود از کل ۳۰۰۰ محله‌ی حاشیه‌نشین کشور، ۵۱ محله‌ی حاشیه‌نشین متعلق به استان کردستان است (در سنندج، بانه، سقز، بیجار مریوان، دیواندره، قروه و کامیاران). به نظر او هیچ زیرساختی برای این محله‌های مسکونی تعریف نشده است. در این محله‌ها ساخت‌وسازهایی وجود دارند که هیچ‌گونه سنخیتی با ساخت‌وسازهای داخل شهر ندارند(ایضاً ۱۱)

آمارهای متفاوت مقام‌های مسئول دو نکته را روشن می‌سازد و چند ابهام دارد. ۱- رشد شتابان. جمعیت حاشیه‌نشینان شهری کمتر از یک درصد (۱۰۴۵۰ خانوار) کشور در سال ۱۳۵۵ (۱۷)، بنا به گفته‌ی مسئولان رژیم به ۱۹ میلیون نفر افزایش یافته است؛ ۲- پدیده‌ی حاشیه‌نشینی دیگر منحصر به پایتخت و چند کلان شهر دیگر کشور نمی‌شود. بلکه در شهرهای متوسط، حتا کوچک نیز محله یا محله‌های حاشیه‌نشینی ایجاد شده و در حال گسترش است. ۳- با استثنا کردن تهران و شهرهای اقماری آن، به نظر می‌رسد، پراکنش جمعیت حاشیه‌نشین شهری با وزن، موقعیت و میزان رشد و توسعه‌یافتگی و امکان کارایی و اشتغال در شهر مقصد نسبتاً تناسب دارد- موضوعی که نیاز به پژوهش علمی دارد. شواهد و قرائن نشان می‌دهد که در این تصمیم‌گیری معمولاً نظام حمایتی فرهنگ فرعی، طایفه‌ای-قبیله‌ای، زبانی، مذهبی، دوستی و یا هم‌ولایتی بودن نقش پُررنگی دارد. پدیده‌ای که در محله‌های حاشیه‌نشین شهری به وضوح مشاهده می‌شود. مثلاً محله‌ی کردها، محله‌ی ترک‌ها و غیره. در نتیجه فرهنگ فرعی-سنتی در بین بخشی از حاشیه‌نشینان برجسته و ماندگار است. پدیده‌ای که می‌تواند در فرهنگ، سنت و دیگر هنجارها و ارزش‌های شهر مقصد تأثیر گذارند و ملقمه‌ای به وجود آورد.

در اغلب این آمارها جمعیت حاشیه‌نشین شهری حدود ۱۹ میلیون نفر ذکر شد. نظریه این‌که آمار ازسوی مرکز آمار ایران، مرجع آماري کشور، نداریم. این آمار دقیق باشد یا برآوردی از حاشیه‌نشینان کشور را نشان دهد به‌رحال بیانگر آن است که میلیون‌ها نفر از ساکنان کشور ثروتمندمان زیر خط فقر



مطلق و در وضعیت تأسف‌بار و غیرانسانی در محله‌های کثیف، آلوده و بدون داشتن حداقل امکانات رفاهی-بهداشتی و آموزشی برای زنده ماندن مبارزه می‌کنند؛ در سرپناه محقری که با استفاده از مصالح ارزان‌قیمت قابل دستیابی مانند خشت، چوب، سنگ، حلب، نی و پوشال، کارتن‌های مقوایی، چادر و... ساختند و در آن زندگی می‌کنند. برای به‌دست آوردن لقمه‌ای نان و زنده ماندن به هر کار قانونی و غیرقانونی دست می‌زنند؛ به خرده‌فروشی، تکدی‌گری، کولبری، زباله‌گردی، تن‌فروشی، بچه‌فروشی، قاچاق مواد مخدر یا هر کار دیگری مبادرت می‌ورزند؛ کودکان در سن مدرسه خود را به‌جای درس خواندن به کار یا گدایی وامی‌دارند؛ صدقه‌ها را با اشتیاق می‌پذیرند. شاید هم بخشی از این تهی‌دستان از بنیادهایی مانند بنیاد شهید، کمیته امداد امام خمینی یا... صدقه می‌گیرند و چون دیگر گروه‌های تهی‌دست، نیازمند و یا مذهبی-سنتی، به‌عنوان اُمت همیشه در صحنه‌ی رژیم حاکم گوش به فرمان هستند.

۴ - نگاهی گذرا به گنش و اندرگنش حاشیه‌نشینان و شهروندان

در درازمدت هم‌جواری حاشیه‌نشینان، به ویژه جوان با شهروندان و گنش و اندرگنش‌هایی میان جوان فقیر و تهی‌دست، غالباً کم سواد، پرورش‌یافته در فرهنگ و سنت‌های روستایی- قبیله ای، اجین شده با فرهنگ و در مواردی زبان متفاوت با زبان شهروندان شهر مقصد، به‌ویژه مرفه، ساکن در محله‌ای آلوده، کثیف، فاقد امکانات آموزشی و بهداشتی نظیر حمام و کانال فاضلاب (معمولاً فاضلاب را در کوچه‌ها رها می‌کنند)، در محیطی کم‌نور و غیراستاندارد می‌تواند عارضه‌های ناگوار دوجانبه‌ای به‌همراه داشته باشد. از یک‌سو، برای حاشیه‌نشین، به‌ویژه جوان که حتا امکان مدرسه رفتن نداشته، با مشاهده‌ی مکرر سطح و کیفیت زندگی خوب شهرنشینان مرفه و مقایسه‌ی آن با زندگی محقر و فلاکت‌بار خودشان می‌تواند برایش دردآور و حتا در مواردی تحمل‌ناپذیر شود. ممکن است زبان مردم شهر مقصد را نفهمد، احساس بی‌هویتی کند؛ از سوی بعضی از شهروندان تحقیر شود و



نخواهد یا نتواند وضعیتش را معلول سرنوشت از پیش تعیین شده بداند، مشیت الهی تلقی نماید و از کنارش بگذرد. در این صورت احتمالاً تفاوت سطح زندگی، دزدی‌ها، فسادها، اجحاف‌ها، تبعیض‌های ناروا، تحقیرها و مانند آن را واضح‌تر می‌بیند و با فقر، فلاکت و معضله‌های خودشان مقایسه می‌کند. انباشت این دردها و گرفتاری‌ها در زمان می‌تواند پی‌آمدهای ناگواری داشته باشد. خصوصاً در شرایطی که قوانین و دیگر عامل‌های انتظام اجتماعی جدی گرفته نمی‌شوند و در سیستم روابطی تخطی از آن‌ها به نوعی مجاز تلقی می‌شود. جوان حاشیه‌نشین شهری ممکن است برای ارتقاء سطح زندگی اجتماعی-اقتصادی و چیرگی بر بی‌هویتی خودش در شهر مقصد دست به هر کاری بزند؛ مثلاً در گروه ضربت و سرکوب ژریم قرار بگیرد و کسب هویت کند؛ هنجارها و ارزش‌های مسلط جامعه‌ی شهری، که در مواردی با ارزش‌های خودش ناسازگار است را نادیده انگارد؛ احساس ناامنی، سرافکنندگی، بیگانگی، گم‌گشتگی نماید؛ تغییر ذهنیت مذهبی بدهد؛ دست به خشونت و بزهکاری بزند؛ به سرقت، آدم‌کشی، قاچاق، تن‌فروشی، بچه‌فروشی و یا دیگر کارهای خلاف قانون دست بزند یا خودکشی کند.

از جانب دیگر، این گُش‌ها می‌تواند متقابلاً واکنش‌هایی در پی داشته باشند. دریک‌نگاه‌کلی و گذرا برای نمونه، ممکن است در نوجوان یا جوان شهرنشین، به‌ویژه ناراضی یا ناموفق تأثیر منفی بگذارد. به او خودکامگی، بی‌بندوباری، فرصت‌طلبی، مادی‌نگری، بزه‌کاری، قاچاق و دیگر کارهای خلاف قانون و ضد هنجارها و ارزش‌های اجتماعی شهر را ترویج کند و یا تغییر ذهنیت مذهبی بدهد و در شهر میزان طلاق، تن‌فروشی، اعضای بدن فروشی و یا فرزندفروشی و غیره را تشویق نماید.



۵- نقش سیاسی و اجتماعی حاشیه‌نشینان در جامعه

این جمعیت عظیم حاشیه‌نشین (گیریم حدود ۱۹۵ میلیون نفر)،

به‌ویژه اکثراً ساکن در حاشیه‌ی شهر تهران، حومه‌ها و شهرهای اقماری آن (حدود ۲۰ محله‌ی حاشیه‌نشین-ایضاً ۶) و چند شهر بزرگ کشور مانند مشهد، اصفهان، تبریز، همدان، سنندج، کرمانشاه، اهواز، کرمان و... با مشخصه‌های گفته شده می‌تواند در امور سیاسی- اجتماعی کشور هم نقش آفرین باشد. نمونه‌ی آن در مشارکت گسترده و کارساز حاشیه‌نشینان در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲ اتفاق افتاد. حاشیه‌نشینان هم بسیار عقلانی عمل کردند و به نامزدی که شعار پرداخت رایانه می‌داد رأی ندادند و با ۲۴ میلیون رأی رقیب او، یعنی حسن روحانی را برگزیدند. این جمعیت گرسنه، بی‌کار و به‌نان شب محتاج برای حفظ منافع خود یا برای این‌که بیشتر فرو نرود و از گرسنگی نمیرد به هر چیزی چنگ می‌اندازد تا دو روزی بیشتر شکم خود و زن و فرزندانش را سیر کند. ممکن است بانک یا مغازه را غارت کند؛ با مأموران دولتی درگیر شود و غیره. از نمونه‌های بارز آن هنگامی اتفاق افتاد که دولت موقت دستور داد برخی از بندهای قانون اساسی پیاده و ضابطه‌ها و مقررات شهرسازی و معماری شهر به اجرا گذارده شود. لذا تخریب سرپناه حاشیه‌نشینان تهران و چند کلان شهر دیگر در دستور کار قرار گرفت (اواخر سال ۱۳۵۹ و اوایل دهه ۱۳۶۰). همان‌طور که در این نوشته بیان شد، حاشیه‌نشینان بپاخواستند با مأموران به زدوخورد پرداختند و حتا چند کشته و زندانی هم دادند؛ نمونه‌ی دیگر در سال‌های دهه ۱۳۷۰ هنگامی اتفاق افتاد که حاشیه‌نشینان تهران و چند شهر عمده‌ی کشور برای برخورداری از خدمات شهری به اعتراض و تحصن روی آوردند و با مأموران دولتی درگیر شدند و دولت را به عقب نشینی وادار کردند؛ نمونه‌ی دیگر در اعتراض‌های دهه ۷۰ در اراک و اسلامشهر، یا بسیار فراتر و گسترده‌تر در اعتراض‌های آبان سال ۱۳۹۸ به علت افزایش قیمت بنزین رخ داد (ایضاً ۱۱).

حاشیه‌نشینان با این حرکت‌ها نشان دادند که جمعیت عظیمی هستند، بیکار، فقیر، محروم و مستأصل که در انقلاب و جنگ مشارکت فعال داشته‌اند. کشته، مجروح و معلول زیادی دادند ولی از ثمره‌ی انقلاب نصیب متناسب نبرده‌اند. با ویژگی‌های کم‌وبیش آن‌چه وزیر کشور دولت حسن روحانی تصویر کرده مانند بی‌سوادی، فقر، بیکاری گسترده، کولبری،



تکدی‌گری، زباله‌گردی، قاچاق، اعتیاد و دیگر جرم‌های خُرد و کلان و در وضعیت غیرانسانی زندگی می‌کنند. همان‌طور که گفته شد، بخش عمده‌ای از این حاشیه‌نشینان شهری، به‌ویژه جوان شغل و درآمد ثابتی ندارند، بیکارند و بی‌پول و از داشتن حداقل‌ها محروم. اگر نتوانند یا نخواهند در خدمت رژیم قرار بگیرند، از حاشیه به متن ارتقاء یابند، به نان و نوایی برسند و شخصیت، مقام و منزلت کسب نمایند، تفاوت شدید طبقاتی، تبعیض‌های ناروا و فسادهای افسارگسیخته را واضح‌تر می‌بینند و دقیق‌تر لمس می‌کنند و بیش‌تر رنج می‌برند. خود را در شهر مقصد غریبه و غیرخودی می‌دانند. سعی می‌کنند پایگاه طبقاتی خود را که گاه‌گاه تا در تضاد با ارزش‌های اجتماعی شهر مقصد می‌باشند حفظ کنند و پایبندشان باشند.

این نگرش و عملکرد می‌تواند هنجارها و ارزش‌های اجتماعی شهر مقصد که در برقراری انتظام اجتماعی نقش پررنگی دارد را به چالش بکشد و حتی به تدریج تغییر بدهد. پدیده‌ای که در درازمدت می‌تواند عوارض ناگواری داشته باشد و در فرهنگ و ارزش‌های مهم و سودبخش کل سرزمین دگرگونی ایجاد نماید. در رُشد و توسعه پیوسته و پایدار کل جامعه و مُدرن شدن آن اثرهای منفی و بازدارنده‌ای به‌جا گذارد.

متأسفانه به نظر نمی‌رسد که نظام حاکم هیچ تصمیم روشن، طرح پژوهشی دقیق و برنامه‌ی منظمی برای سامان دادن به وضع اسفبار این جمعیت عظیم ایرانی و جذب خُرده فرهنگ‌ها، هنجارها و ارزش‌های مثبت آن‌ها و تغییر یا حذف ارزش‌های منفی و باز دارنده‌ی رُشد و توسعه‌ی جامعه داشته باشد.

بررسی و شناخت علمی و کالبدشکافی دقیق این پدیده و چاره‌اندیشی عقلانی، منطقی و بر پایه‌ی شناخت علمی از واجب و اجبات است. تعلق بیش‌تر در رسیدگی و سامان‌دهی به وضع اسفبار این جمعیت عظیم و نجات‌شان از این زندگی فلاکت‌بار غیرانسانی می‌تواند از آستانه‌ی تحمل صبرشان فراتر رود و پی‌آمدهای جبران‌ناپذیری بجا گذارند. برای نمونه، مورد بهره‌برداری ابزاری جریان‌های سیاسی داخل یا خارجی قرار بگیرند؛ شورش



کنند یا انقلاب پابرهنه‌ها راه بیاندازند.

کتاب‌شناسی

- ۱- نقدی اسدالله. حاشیه نشینی در ایران. فصلنامه جمعیت. شماره ۷۳ و ۷۴ سال ۱۳۸۹
- ۲- حاج یوسفی علی. حاشیه نشینی شهری و فرایند تحول آن. نشریه هفت شهر. سال سوم شماره ۸ . سال ۱۳۸۲
- -عریضی فروغ. و دیگران. بررسی مسائل حاشیه نشینی با تأکید بر جنبه های اجتماعی- فرهنگی. فصلنامه علوم اجتماعی سال ۱۳۸۳
- ۳- کاتوزیان محمد علی (همایون). اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه نفیسی محمد رضا. نشر مرکزی سال ۱۳۸۳
- ۴- احسن مجید، نیرومند مصطفی، کازرونی محمد رضا. بخش مطالعات جامعه شناسی شهری مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران. نشریه های شماره ۷ تا ۱۷ حاشیه نشینی در ایران. سال ۱۳۵۱
- ۵- گروه کارشناسان مطالعات حاشیه نشینی شهری مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی. دانشگاه تهران. سال ۱۳۴۹
- ۶- آبسکورا. انوری زاده سعید. حاشیه نشینان و دولت با سیاست پس کوچه ها در ایران. مرداد ۱۳۹۹
- - روزنامه صبح نو .-نگاهی متفاوت به پدیده ای جامعه شناسی حاشیه های حاشیه نشینی در ایران. ۱۶ بهمن ۹۳
- ۷- شیخ حسن کروی. بنیاد خانه سازی برای جانبازان و محرومان :
- -شرح حال شیخ حسن کروی. دانشنامه آزاد
- - فرمان امام خمینی برای تأسیس بنیاد مستضعفان. پایگاه اطلاع رسانی فرهنگ ایثار و شهادت. ۱۶ مرداد ۱۳۸۷
- -بنیاد خانه سازی شیخ حسن کروی و آیت الله خسروشاهی . تاریخ ایرانی. ۲۸ مهر ۱۳۹۹
- -اساسنامه بنیاد مستضعفان. مرکز پژوهشهای مجلس. ۲ مرداد ۱۳۹۹
- - احمدیان حمید. خانه رایگان برای مستضعفین. خبرگزاری گویا. ۱۷ آوریل ۲۰۱۸
- ۸-توسلی محمد- اولین شهردار تهران پس از انقلاب. ندای آزادی تاریخ ایرانی. ۲۵ آذر ۱۳۹۳
- -شیرازی اصغر. مساله اصلاحات ارضی در جمهوری اسلامی. دانشگاه آزاد برلن ۱۹۸۷
- - ایردی کاظم. ساختار کالبدی ملی و دلائل استقرار نیافتن حکومت دمکراتیک در ایران .کتاب تجربه بختیار درانقلاب ۱۳۵۷. انتشارات فروغ. دردست انتشار.
- - وفا زاله بررسی سیاستگذارها در بخش مسکن از ابتدای انقلاب تا کنون. روزنامه انقلاب اسلامی. ۱۲ اردیبهشت ۱۳۹۸
- -شورش حاشیه نشینهایی که نهادهای حکومتی قصد تخریب آونکشان را داشتند. نیویورک تایمز ۱۴ اوت ۱۹۹۱.
- ۹- شهردار اهواز. جنگ و بحران بیکاری در زاگرس از دلائل حاشیه نشینی. خبرگزاری برنا. ۲۴

دیماه ۱۳۹۶

- ۱۰- براتی سده. فرید. معاون پیشگیری و درمان سازمان بهزیستی . رادیو فردا به نقل از خبرگزاری ایستا. ۴ مرداد ۱۳۹۷
- - معاونت وزیر بهداشت، درمان و آموزش پزشکی. نتایج تحقیق از سیمای ساکنان حاشیه شهرها. ۸ قدس آنلاین بهمن ۱۳۹۴
- ۱۱- فرانک قدسی مدیرکل امور اجتماعی استانداری کردستان. ۵۱ محله حاشیه نشینی در کردستان وجود دارد- ایرنا. ۲۰ شهریور ۱۳۹۸
- --حبيب زاده شكوه. کارشناس اقتصاد سیاسی واکاوی نقش حاشین نشینی در حوادث اخیر از تله فضایی فقر. از بیرون. عصر ایران. ۱۴ آبان ۱۳۹۹
- ۱۲-- شورش حاشیه نشینانی که نهادهای حکومتی قصد تخریب آلونکشان را داشتند. نیویورک تایمز. ۱۴ اوت ۱۹۹۱
- - اطهاری کمال. پژوهشگر. واکاوی نقش حاشیه نشینی در حوادث اخیر: اعتراضات از «تله فضایی فقر» بیرون. ۱۴ اوت ۱۹۹۱
- - شلتوکی آرام. شورش که سرکوب شد. بی بی سی ۱۰ آذر ۱۳۹۵
- ۱۳- سند ملی راهبردی احياء، بهسازی، نوسازی و توانمند سازی بافتهای فرسوده و ناکارآمد شهری. وزیر کشور دولت حسن روحانی. خبرگزاریها. ۱۷ خرداد ۱۳۹۵ و ۲۶ آبان ۱۳۹۹.
- - ایزدی کاظم. ساختارکالبدی ملی و دلائل استقرار نیافتن حکومت دمکراتیک در ایران. نشریه آزادی اندیشه ۱۰ بهمن ۱۳۹۲
- - بررسی حاشیه نشینان اهواز- شیلنگ آباد و حصیر آباد. مجله علمی و پژوهشی برنامه ریزی فضایی. دانشگاه علامه
- - طباطبائی تهران دوره ۴ شماره ۴. سال ۱۳۹۳
- . رضائی محمد رضا و دیگران. بررسی و تحلیل علل شکلگیری حاشیه نشینی در شهر کرمان-مجله علمی-پژوهشی و برنامه ریزی فضائی. دوره ۴ شماره ۴
- -امامی پور سعید و دیگران کنفرانس بین المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی. دانشگاه فردوسی مشهد. ۲ فوریه ۲۰۰۵
- - مهاجرت داخلی بر اساس سرشماری ۱۳۷۵-۱۳۸۵. مرکز آمار ایران.
- ۱۴- مصاحبه قائم مقام وزیر کشور در امور اجتماعی و فرهنگی با خبرگزاری جمهوری اسلامی ۳ شهریور ۱۳۹۹
- ۱۵- وزارت راه و شهرسازی. آشنائی با تعاریف حاشیه نشینی و وضعیت حاشیه نشینان در ایران و جهان. ۲۴ دیماه ۱۳۹۴
- -آخوندی عباس. وزیر راه و شهرسازی. گفتگو در باره حاشیه نشینی. خبرگزاری مهر در ۱۵ تیر ۱۳۹۶ .
- -خوش فر علیرضا. حاشیه نشینی به جامعه شهری آسیب می رساند. پایگاه مرکز اطلاع رسانی علمی جهاد دانشگاهی. دوره دوم ۱۳۹۰
- ۱۶- جندقیان سعید رضا. معاون امور دهیاری سازمان شهرداریها و دهرداری ها. همایش روز دهیاری ۱۸ تیرماه ۱۳۹۸
- - قدسی فرانک. مدیر کل امور اجتماعی استانداری کردستان. تعداد حاشیه نشینان شهری. روزنامه همشهری ۳۰ دیماه ۱۳۹۸.
- -شریفی یزدی علیرضا جامعه شناس. حاشیه نشینی خاستگاه اصلی حاشیه نشینی. خبرگزاری ایرنا. ۱۱ آبان ۱۳۹۶
- - پناهی امیر جامعه شناس. آسیب شناسی حاشیه نشینی. خبرگزاری دانشجو ۱۰ مهر ۱۳۹۶

- ۱۷-اسدی مهدی . پیشینه ای بر تحقیقات و مقالات حاشیه نشینی و اسکان غیر رسمی. ۱۷دی ۱۳۸۶
- ۱۳۸۹- لطفی، حیدر، فصلنامه علمی پژوهشی جغرافیای انسانی سال دوم، شماره دو
- منبع‌های دیگر
- -فکوهی ناصر. بررسی شناختی محله حاشیه‌نشین‌های علی آباد. پایگاه اطلاع رسانی علمی. دوره دوم شماره ۲. زمستان ۱۳۸۷
- -کاظم نسب جواد نماینده مردم اهواز. مهاجرت روستائیان و شهروندان شهرهای همجوار. کلان شهر اهواز. ۱۱ ژانویه ۲۰۲۰
- -پوریادگار مهدیه. زنان کولبر در جاده‌های صعب العبور جانفرسا. ۱۲. بهمن ۱۳۹۸

کاظم ایزدی تحصیلات عالی خود در رشته‌ی جامعه‌شناسی را در دانشگاه تولوز فرانسه در سطح دکتری به پایان رسانید و به عضویت هیئت‌علمی رشته‌ی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران درآمد. حدود دو سال مسئولیت ارزش‌یابی طرح سوادآموزی تابعی که از سوی یونسکو در دو منطقه‌ی ایران به آزمایش گذارده شد را به‌عهده داشته و چندین پژوهش در این زمینه انجام داده است. بیش از ۵ سال ضمن تدریس به‌عنوان مسئول بخش تحقیقات جامعه‌شناسی شهری به کارهای پژوهشی نیز اشتغال داشته است. دوبر مسئولیت معاونت دانشکده علوم اجتماعی را به‌عهده گرفت. یک‌سال در مرکز آموزش تطبیقی دانشگاه شیکاگو به‌عنوان استاد مدعو به تدریس و پژوهش اشتغال داشته است. پس از انقلاب سرپرستی مؤسسه را پذیرفت و شرایط را برای تحقیق مناسب ندید و کنار کشید. در سال ۱۳۶۲ ممنوع‌التدریس و از دانشگاه اخراج شد. از سال ۱۳۶۷ به‌مدت پنج سال مسئولیت فنی طرح جامع توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی روستاهای استان همدان را به‌عهده گرفت و سپس بررسی شبکه‌ی شهرهای مهم کشور در طرح کالبدی ملی را سرپرستی و هدایت کرد. مدیریت پروژه‌ی ملی گازرسانی به روستاهای کل کشور از جمله کارهای پژوهشی او در دهه‌های ۶۰-۱۳۷۰ است.

ترجمه‌ی کتاب‌های روش تحقیق در علوم اجتماعی، تفکر آماری و دمکراسی پساتوتالیتار و انتشار چندین مقاله در حوزه‌های تخصصی خود را نیز در کارنامه خود دارد.

در
قلمرو
اندیشه

افسانه انقلاب پرولتری

ناصر اعتمادی^[۱]

کارل لوویت، فیلسوف آلمانی و شاگرد هایدگر، در کتاب تاریخ و رستگاری از مارکس به عنوان متفکری یاد کرده که شَم قوی تاریخی داشت. او می‌گفت که مارکس گُل مسائل خود را از جمله در کتاب سرمایه به مسئله واحد تاریخ تبدیل کرده است. لوویت از این نیز فراتر می‌رفت و می‌گفت: فلسفه تاریخ آنطور که فیلسوفان روشنگری از زمان ولتر و دیدرو ابداع کردند و با هگل و مارکس به اوج رسید، تماماً بر پیش فرض‌های الاهیاتی استوار شده است. برای نمونه، تاریخ جهان، نزد هگل همان وعده یا "عدل الاهی" Théo-dicée است و مفهوم "حیلۀ عقل" مشیت و رستگاری را در زبانی عرفی بیان می‌کند، هر چند این رستگاری به یاری امید و ایمان فهمیده می‌شود.

۱- ناصر اعتمادی دانش‌آموخته رشته فلسفه در دانشگاه‌های سوربون و نانتر پاریس است و از رساله دکتری خود به سرپرستی اتین بالیبار در سال ۲۰۰۱ دفاع کرد. هم‌زمان با پایان تحصیل ناصر اعتمادی به استخدام رادیو بین‌المللی فرانسه در آمد. او فعالیت حرفه‌ای خود را به عنوان روزنامه‌نگار و پژوهشگر در اواخر سال‌های ۱۹۹۰ با همکاری با هفته‌نامه Témoignage chrétien آغاز کرد و تاکنون مقاله‌های تحلیلی و پژوهشی بسیاری در دیگر نشریه‌ها و رسانه‌های فرانسوی به چاپ رسانده است.

با این ملاحظات لوویت می‌افزود که پرولتاریای مارکس نیز ابزار مشیتی است که قرار است از طریق یک انقلاب جهانی کارگری غایت تاریخ، یعنی رهائی انسان را بر روی زمین متحقق سازد، با این تفاوت که به‌گمان لوویت "انقلاب پرولتری" مارکس عمیقاً متأثر از الاهیات یهودی است. به گفته او پرولتاریای مارکس همان "قوم برگزیده" است و "ماتریالیسم تاریخی، تاریخ مقدسی است که در زبان اقتصاد سیاسی روایت شده است."

لوویت این داوری را به کتاب سرمایه نیز تعمیم می‌داد و می‌گفت: "آنچه در این اثر به‌عنوان یک کشف علمی به‌نظر می‌آید از سطر اول تا سطر آخر آکنده از ایمانی معادشناسانه است."^۲ پرولتاریا در نگاه مارکس رسالتی تاریخی نه فقط برای رهایی خود، بلکه برای نجات کل بشریت دارد. به‌قول خود مارکس پرولتاریا نمی‌تواند بدون آزاد کردن بشریت، خویش را از زنجیر جامعه بورژوازی آزاد کند.

با این حال، به‌گواه تاریخ مارکس هرگز برداشتی روشن و یک‌دست از آنچه "انقلاب پرولتری" یا کارگری نامیده شد، نپرداخت و دست‌کم از ۱۸۵۰ جدال فکری بی‌وقفه‌ای را با خود بر سر مفهوم "انقلاب پرولتری" آغاز کرد که تا امروز منشاء بحران‌های متناوب مارکسیسم بوده است.

رویداد انقلابی، تحول انقلابی

انقلاب (حال می‌خواهد پرولتری باشد یا نه) دربرگیرنده دو واقعیت به‌هم‌مرتبط است: انقلاب به‌مثابه رویداد و انقلاب به‌مثابه روند تغییرات تاریخی. انقلاب به‌مثابه رویداد فروپاشی ناگهانی رژیم و نظم مستقر و قدرت‌گیری طبقه یا ائتلافی از طبقه‌ها است. پیش‌بینی زمان رویداد انقلاب ناممکن است. رویداد انقلاب، آخرین پرده از روند طولانی تحولات تاریخی است. به‌تعبیر مارکس، رویداد انقلاب "تحولگرایی انقلابی" (évolutionnisme) (révolutionnaire) یا به‌قول هگل "نتیجه انقلابی خاموش و پنهان است."

2- Karl Löwith, *Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, P.70.



انقلاب‌های انگلستان و فرانسه که گذار از جامعه فئودالی به سرمایه‌داری را تسهیل کردند یک‌شبه روی ندادند. گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری از اواخر قرن شانزدهم یا از دوره ژئوسانس یا حتی بسیار پیشتر، از زمان پیدایش نخستین شهرک‌های سده‌های میانه آغاز و عاقبت به جهش کیفی انقلاب در لحظه‌ای معین منجر شد.

هدف اغلب انقلاب‌های بورژوایی قرن‌های شانزده تا هجده میلادی بازگشت به نظم عادلانه گذشته بود. تنها انقلاب فرانسه خود را از این قاعده مستثنی و سرآغاز دوره‌ای جدید برای استقرار "آزادی، برابری و برادری" تعریف کرد. با این حال، حتی انگاره‌های انقلاب فرانسه برگرفته از دوره باستان و جمهوری رُم بودند. به قول مارکس هنگامی که انسان‌ها می‌کوشند وضع موجود را تغییر دهند و طرحی نو دراندازند، صحنه جدید تاریخ را با استفاده از نام‌های قدیمی و جامه‌های کهن بازسازی می‌کنند^[۳]. بی‌دلیل نبود که انقلاب انگلستان هدف خود را احیای مسیحیت اولیه اعلام می‌کرد در حالی که انقلاب فرانسه در پی احیای جمهوری رُم بود و "انقلاب" اکتبر ۱۹۱۷ روسیه نیز می‌خواست مسیر انقلاب فرانسه را پی‌بگیرد.

لنین می‌گفت: انقلاب زمانی روی می‌دهد که پایینی‌ها دیگر نخواهند و بالایی‌ها دیگر نتوانند به‌سان گذشته زندگی کنند.^[۴] انقلاب هم‌زاد بحران طبقه مسلط و وجود یک‌جنبش مبارز توده‌ای است. انقلاب کار توده‌هاست و زمانی می‌توان از وقوع آن سخن گفت که بخش‌های وسیعی از جامعه و طبقات اجتماعی به‌رغم منافع متفاوت و گاه متضاد برای ساقط کردن رژیم مستقر به یکدیگر می‌پیوندند. بنابراین، انقلاب نمی‌تواند ثمره اقدام یک‌اقلیت باشد. در چنین صورتی نه با انقلاب که با کودتا روبه‌رو هستیم.

انقلاب زمانی روی می‌دهد که نظام مستقر فرسوده شده و حقانیت خود را از دست داده و دوام آن بدون اعمال دائمی خشونت و ارباب میسر نیست. انقلاب نتیجه ناتوانی نظم مستقر از ارائه طرح‌های جای‌گزین توسعه

3- Karl Marx, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Flammarion, 2007, p. 118.

4- Vladimir Ilitch Lénine, *La Maladie infantile du communisme*, in *Œuvres choisies*, vol.II, Moscou, Editions en langues étrangères, 1954, p. 419.



و برون رفت از بی‌ثباتی دائمی وضعیت بحرانی است که خود به وجود آورده است.

مهمترین نشانه یک وضعیت بحران انقلابی جدال میان انگاره‌های جدید اجتماعی و انگاره‌های مسلط است: هنگامی که به قول کورنلئوس کاستوریادیس معناهای جدید اجتماعی، معناهای منسوخ نظم موجود را به چالش می‌کشند یا با آفریدن قدرتی جدید آنها را نهادینه می‌سازند^[۵]. به بیان مارکس، "انسان‌ها تحت شکل‌های ایدئولوژیک از نبردهای خود آگاه می‌شوند و آنها را تا نهایت پی‌می‌گیرند."

انقلاب با شکاف درونی قدرت یا انفجار اجتماعی و یا هر دو آغاز می‌شود، هرچند هر انفجار اجتماعی لزوماً به انقلاب نمی‌انجامد. بدون آگاهی فردی و اجتماعی هیچ انقلابی به نتیجه نمی‌رسد. آگاهی از ضرورت انقلاب زمانی شکل می‌گیرد که اعضای جامعه مدنی همه انتظارات یا توهمات خود را نسبت به امکان اصلاح درونی نظام مستقر از دست داده و با سرپیچی از امرورنی‌ها و اجبارهای آن ادامه وضع موجود را دشوار می‌سازند. به بیان دیگر، انقلاب زمانی روی می‌دهد که عامل‌ها و محرک‌های ساختاری و "تصادفی" انقلاب با یکدیگر تلاقی می‌کنند. انقلاب گویاترین نماد واقعیت انسانی است. یعنی: تلفیقی از ضرورت، آزادی و تصادف است.

انقلاب قابل تدارک نیست و معمولاً مستقل از اراده و میل "رهبران" شکل می‌گیرد و "رهبران انقلابی" نخستین کسانی هستند که از وقوع انقلاب غافل‌گیر می‌شوند. نخستین وجه مشترک تمام انقلاب‌ها خودانگیختگی آنها و تمایل خودجوش توده‌ها به خودفرمانی (اتونومی)، به تأسیس نهادی دموکراسی مستقیم است. اما، دیگر خصوصیت انقلاب‌ها انحلال همین نهادها و ابتکارها توسط قدرت برآمده از انقلاب است.

انقلاب غیرقابل تفکیک از مسئله قدرت سیاسی است. در این معنا، انقلاب، به تعبیر آنتونیو نگری، "قدرت مؤسس" است و وظیفه دولت یا قدرت تأسیس

۵- رجوع شود به:

Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1973.



شده مهار توده ها به‌عنوان منشاء لایزال قدرت است. ماهیت قدرت و انقلاب را نه هدف‌های از قبل اعلام شده، بلکه نوع جامعه‌ای رقم می‌زند که در آن انقلاب روی می‌دهد. به‌گفتهٔ گُلُود لوفور "خصلت ویژهٔ انقلاب به نوع جامعه‌ای بستگی دارد که در آن انقلاب توسعه می‌یابد"^[۶].

انقلاب فی‌نفسه انقلابی نیست. انقلاب وحدت اضداد یا گرایش‌های متضاد است. انقلاب دیالکتیکی است. کشمکش دائمی میان نوآوری و محافظه‌کاری، خیزش و اعتدال، سرسختی و سازش و پیشرفت و ارتجاع است... تغییر انقلابی همواره ترکیبی است از تداوم و گسست، از پیشرفت و پسرفت و از انقلاب به‌مثابهٔ روند و انقلاب به‌مثابهٔ رویداد. به‌تعبیر آلن بدیو رویداد انقلاب گشاینده یا آفرینندهٔ احتمالات پنهان و غیرقابل پیش‌بینی است. بدیو می‌گوید: "یک‌رویداد سیاسی [...] گشایشی موضعی به روی احتمالات سیاسی است."^[۷] درست نظیر عشق که به تعبیر بدیو گویاترین نمونهٔ رویداد است زیرا، نتیجهٔ برخورد تصادفی دو انسان است.

سویهٔ انقلاب را مناسبات قدرت گرایش‌های درگیر در انقلاب تعیین می‌کند. به‌همین‌خاطر، شخصیت‌های تاریخی انقلاب گاه نقش‌های متضاد را در دوره‌های مختلف برعهده می‌گیرند. به‌قول پلخانوف شخصیت‌های تاریخی براساس نیاز زمانه آفریده می‌شوند. بدون انقلاب فرانسه ناپلئون یک‌افسر ناشناخته می‌ماند. اما، بدون یک‌شخصیت تاریخی درخور، فرصت انقلاب به اقدامی کور و سترون و بی‌سرانجام منتهی می‌شود.

انقلاب‌های بورژوایی و مشخصاً انقلاب‌های انگلستان و فرانسه تنها انقلاب‌های موفق تاریخ بودند، چون به هدف‌های اصلی خود رسیدند. همین را می‌توان در مورد "انقلاب" اکتبر ۱۹۱۷ روسیه گفت مشروط به اینکه "انقلاب روسیه" را نه یک "انقلاب پرولتری"، که دراصل یک‌انقلاب اصیل بورژوایی بدانیم. همانند انقلاب‌های بزرگ بورژوایی، انقلاب اکتبر روسیه نیز دو هدف اصلی را دنبال کرد: صنعتی کردن جامعه و نابود کردن بقایای

6- Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Fayard, 1994, p. 188.

7- Alain Badiou, *La Philosophie et l'événement*, Editions Germina, 2010, p. 20.



جامعه فئودالی به یاری خشونت و فروکاستن طبقه کارگر به بردگی مطلق، شبیه آنچه دولت‌های مطلقه اروپایی در مرحله انباشت اولیه سرمایه کردند.

مشارکت طبقات فرودست تغییری در اهداف بورژوازی انقلاب از جمله انقلاب اکتبر نمی‌دهد. در تمام انقلاب‌های بورژوازی، توده‌های فقیر "گوشت دم توپ" یا عاملان اصلی نبردهای خیابانی و رویارویی با نیروهای نظامی نظم مستقر بودند، نظیر "بی‌تنبان‌ها" و "کله‌گردها"^[۸] در انقلاب‌های فرانسه و انگلستان یا سربازان و کارگران گرسنه در کودتای اکتبر ۱۹۱۷ حزب بلشویک.

شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ و انقلاب پرولتری

از نگاه مارکس انقلاب فرانسه مهم‌ترین رویداد سیاسی تاریخ تجدد و منشاء نظریه "انقلاب پرولتری" یا سوسیالیستی بود. حتی برای حزب‌های سوسیالیست بعد از مارکس اهمیت انقلاب فرانسه به حدی بود که کنگره مؤسس انترناسیونال دوم در صدمین سالگرد انقلاب فرانسه، چهاردهم ژوئیه ۱۸۸۹، در پاریس برگزار شد. مارکس با استناد به انقلاب فرانسه، رویدادهای انقلابی ۱۸۴۸ اروپا را تحلیل می‌کرد. دل‌بستگی مارکس جوان به انقلاب فرانسه و به‌ویژه به گرایش ژاکوبینی آن به حدی بود که او در ۱۸۴۸ در خطابه خود درباره لهستان می‌گفت که "ژاکوبین ۱۷۸۹ به کمونیست امروز تبدیل شده است" (عین این عبارت را لنین در ۱۹۰۳ هنگام تأسیس حزب بلشویک تکرار کرد). مارکس در نوامبر و دسامبر ۱۸۴۸ در مقاله‌هایی در "نشریه راین جدید" از این نیز فراتر رفت و با دفاع از "تروریسم انقلابی" ژاکوبین‌ها آن را "طریقه توده‌ای مبارزه با فئودالیسم و استبداد مطلقه" خواند^[۹].

با این حال، شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ سرآغاز دوره تردید مارکس و انگلس درباره نظریه انقلاب پرولتری بود (بعدها سرکوب خونین کمون پاریس این

۸- "بی‌تنبان‌ها" به مردم پابرهنه و معترض در انقلاب کبیر فرانسه گفته می‌شد: کسانی که به جای شلوارک - نماد اعیان و اشراف - شلوارهای راه‌راه به پا داشتند و جناح رادیکال انقلاب را تشکیل می‌دادند. "کله‌گردها" نامی است که به پوریتان‌های مدافع پارلمان در نخستین انقلاب انگلستان به رهبری "آلبور کرامول" داده می‌شد.

9- Karl Marx, *Ceuvres philosophiques*, Alfred Costes, tome III, 1927, pp. 127-166.



تردید را جدی‌تر کرد). این دوره که هم‌زمان بود با شروع مطالعه‌های منظم مارکس دربارهٔ ساختار جامعهٔ سرمایه‌داری مدرن، سرآغاز روی‌گردانی او و انگلس از ژاکوبینیسم و تغییر ارزیابی آنان دربارهٔ خود انقلاب فرانسه بود.

شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ نتیجهٔ ضعف سرمایه‌داری و به‌تبع ضعف خود طبقهٔ کارگر بود که در رسیدن به هدف‌های خود ناگزیر از ائتلاف‌های پیاپی با طبقات غیرکارگری و بعضاً پذیرش هژمونی آنها بود و در عین حال بر این حقیقت صحه می‌نهاد که "جنبش کارگری" هرگز در واقعیت خود یک جنبش خالصاً کارگری نبود. این ملاحظات مارکس و انگلس را به این نتیجه نیز رساند که موفقیت سیاسی کارگران به درجهٔ رشد اقتصادی و سیاسی جامعه، بلوغ و آگاهی خود طبقهٔ کارگر و دخالت مستقیم آن در نبردهای اجتماعی بستگی دارد.^[۱۰]

انگلس در ۱۸۹۵ در پیش‌گفتاری که بر نبرد طبقاتی در فرانسه اثر مارکس نوشت و نوعی وصیت‌نامهٔ سیاسی او (و مارکس) به‌شمار می‌رود در بررسی شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ به خطاهای تئوریک خود و مارکس اشاره می‌کرد و می‌گفت: "تاریخ خطای ما را نیز برملا کرد و نشان داد که نظرات آن زمان ما توهم بود. [...] امروز شیوهٔ مبارزاتی ۱۸۴۸ از هر لحاظ غیرقابل به‌کارگیری است و شایسته است که این نکته به‌طور دقیق‌تر مورد سنجش و داوری قرار بگیرد. [...] تاریخ خطای ما و همهٔ کسانی را که به‌گونهٔ مشابه می‌اندیشیدند برملا کرد و به‌روشنی نشان داد که در آن زمان وضعیت توسعهٔ اقتصادی در کل قارهٔ اروپا برای حذف تولید سرمایه‌دارانه بسیار ضعیف و نارس بود. [...] اگر امروز ارتش قدرت‌مند پرولتاریا هنوز به هدف خود نائل نشده و نمی‌تواند به پیروزی سریع دست یابد و ناچار است در نبردی سخت و دشوار به‌آهستگی و موضع به‌موضع پیش برود، واضح است که دگرگونی اجتماعی در ۱۸۴۸ آنهم به‌طور ناگهانی ناممکن بود."^[۱۱]

۱۰- در میان جان‌شینان مارکس، آنتونیو گرامشی نیز با درس‌گیری از یک‌تجربهٔ شکست - روی کار آمدن فاشیسم در ایتالیا - از این نبردهای اجتماعی و طبقاتی به‌عنوان نبردهای هژمونیک در دل "جامعهٔ مدنی" یاد کرد و به‌این‌ترتیب بستر پی‌ریزی سوسیالیسم به‌عنوان دموکراسی رادیکال را فراهم ساخت.

11- Karl Marx, *La lutte de classes en France (1848-1850)*, Paris, Editions Sociales, 1968, p. 7-10.



بخش مهم جدال‌های فکری مارکس و انگلس در اوایل دهه ۱۸۵۰ با بلانکیست‌ها صورت گرفت که ادامه دهندگان ژاکوبن‌ها (و پیش‌گامان بلشویسم) در درون انترناسیونال اول بودند. در سپتامبر ۱۸۷۰ انگلس در نامه‌ای به مارکس در بررسی دوره ترور ژاکوبن‌ها می‌گفت که "ترور بیرحمی‌های بی فایده‌ای است که افراد بزدل مرتکب می‌شوند و می‌کوشند به این وسیله بر ترس خود غلبه کنند. من معتقدم که مسئولیت ترور سال ۱۷۹۳ منحصراً متوجه بورژوازی جبنی بود که نقش میهن‌دوست را بازی می‌کرد و خرده بورژوازی که از ترس تنبانش را خراب کرده بود و یا اوباش بی‌سروپایی که جهت مال اندوزی از ترور بهره می‌بردند."^[۱۳]

از اوایل دهه ۱۸۵۰ مارکس تدریجاً مفهوم‌های تازه‌ای را جای‌گزین ایده انقلاب پرولتری کرد و در این بین توسعه سرمایه داری را شرط اولیه گذار به سوسیالیسم خواند. نظریه رشد نیروهای تولیدی، مارکس را به این نتیجه رساند که گذار به سوسیالیسم تنها در کشورهای سرمایه داری پیش‌رفته امکان‌پذیر است (به این نتیجه‌گیری انگلس تا آخرین دوره زندگی خود به‌ویژه با پیدایش نخستین سازوکارهای دموکراتیک در غرب و رشد و پیش‌روی حزب‌های کارگری به‌یاری همین سازوکارها وفادار ماند). شاید به‌همین خاطر مارکس و انگلس از همان نخستین سال‌های ۱۸۵۰ به‌جای بازگشت به زادگاه خود، آلمان، به زندگی در جامعه پیش‌رفته و نیمه دموکراتیک سرمایه‌داری انگلستان ادامه دادند و از همکاری با یک روزنامه بورژوائی در آمریکا نیز ابایی نداشتند. آنان از چارتیست‌ها دفاع می‌کردند که انقلابی‌ترین مطالبه سیاسی‌شان حق رأی و مشارکت کارگران در انتخابات عمومی بود و این مطالبه را به سلاح مبارزاتی خود تبدیل ساخته بودند.

در همین دوره مارکس به صراحت می‌گفت که تحمیل انتخابات عمومی به طبقات حاکم انگلستان، سوسیالیستی‌ترین تدبیر در قیاس با همه اقدام‌هایی است که تاکنون به نام سوسیالیسم در کل قاره اروپا معرفی شده است. او در همایش کارگری هشتم سپتامبر ۱۸۷۲ در آمستردام و اندکی بعد در لاهه

12- Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondances*, tome XI, Paris, Messidor/éditions Sociales, 1985, p. 90.



می‌گفت که در کشورهای "دموکراتیک" (و منظور مارکس مشخصاً انگلستان، هلند و آمریکا بود) امکان گذار مسالمت‌آمیز به سوسیالیسم و دستیابی کارگران به اهداف بلندمدت خود به مراتب بیشتر است. ادوارد برنشتاین (کسی که انگلس آگاهانه او را به‌عنوان وصی خود و مارکس برگزید) نظری جز این نداشت هنگامی که می‌گفت: "هدف نهایی هیچ است و جنبش همه چیز" و منظور برنشتاین از "جنبش" مبارزه بی‌وقفه برای بسط دموکراسی و حقوق دموکراتیک بود، هرچند به دلیل طرح همین هدف لنین حکم "ارتداد" او را صادر کرد.

"طبقه جهان‌شمول" و "روشنفکران جهان‌شمول"

شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ و هم‌چنین شکست کمون پاریس در ۱۸۷۱ مارکس را نسبت به ظرفیت انقلابی پرولتاریای جوان سده نوزدهم تا حدود زیادی محتاط کرد. سکوت او درباره سوسیالیسم و انقلاب سوسیالیستی و چگونگی دستیابی به آن مهم‌ترین بحران فکری وی را در اواخر عمر برملا می‌کند. چرک‌نویس‌هایی که حدود پنجاه سال پس از مرگ مارکس تحت عنوان فصل ۶ کتاب سرمایه منتشر شدند، نشان می‌دهند که مارکس سرگرم بازبینی نظریه ارزش خود و هم‌چنین نظریه پرولتاریای صنعتی و به تبع مفهوم انقلاب کارگری بود بی‌آنکه البته کوه مطالعات و داده‌های ناتمام به جسم و روح فرسوده او مجال این بازاندیشی را بدهند.

در این چرک‌نویس‌ها مارکس تأکید می‌کرد که با تابعیت کار از سرمایه دیگر فرد کارگر تنها عامل حقیقی فرآیند کامل تولید نیست و "یک نیروی کار بیش‌ازپیش اجتماعاً مرکب" یعنی، "بی‌شماری از نیروهای کار که در هم‌کاری با یک‌دیگر کل ماشین تولیدی را تشکیل می‌دهند و به متنوع‌ترین شیوه در روند آفرینش کالاها یا فرآورده‌ها مشارکت می‌ورزند"^[۱۳] جای کارگر فردی را می‌گیرد. مارکس این مشارکت جمعی در فرآیند تولید را فقط به کار به‌عنوان

13- Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll. « 10/18 », 1971, p. 226.



نیروی فیزیکی کارگر محدود نمی‌کرد و می‌گفت: "در کار جمعی، مدیر، مهندس، تکنیسین چه به‌عنوان ناظر چه به‌عنوان کارگر یدی یا کمکی شرکت دارند."^[۱۴]

پیش‌تر در **گروندریسه** نیز مارکس به‌جای کارگر فردی از مفهوم‌های "کارگر جمعی"، "کار زنده"، یا "فکر عمومی" (General Intellect) استفاده کرده بود که علاوه بر کار یدی شامل طیف نسبتاً وسیعی از کارگران فکری از جمله مدیران و مهندسان یعنی نیروی فکری فعال در تولید می‌شدند و به‌طرز نوع‌آمیزی مفهوم کار و تولید **غیرمادی** در اواخر قرن بیستم را پیش‌بینی می‌کردند.

مفهوم پرولتاریا به‌عنوان یگانه عامل تغییر تاریخی که رد پای آن را حتی در برخی عبارت‌های مبالغه‌آمیز جلد یک سرمایه می‌توان دید، بیشتر محصول تلقی دوره جوانی مارکس به‌ویژه در آثاری نظیر **نقد فلسفه حقوق هگل** (۱۸۴۳)، **دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴**، **خانواده مقدس** (۱۸۴۴) و **ایدئولوژی آلمانی** (۱۸۴۵) بود. در این دوره که تا نگارش **مانیفست حزب کمونیست** (۱۸۴۷) ادامه می‌یابد، مارکس روشنفکر جوان پُرنبوغی بود که به‌تازگی در رشته‌های حقوق و فلسفه فارغ‌التحصیل شده بود و مباحث ایده‌آلیسم آلمان و هم‌چنین مجادلات "هگلی‌های جوان" در باب کانت، فیخته، شلینگ، هگل و فویرباخ مهم‌ترین مشغله‌های ذهنی او را تشکیل می‌دادند.

فکر "انقلاب پرولتری" و فکر پرولتاریا به‌عنوان "طبقه‌ای جهان‌شمول" یعنی طبقه‌ای که به‌تعبیر مارکس "به هیچ طبقه ویژه‌ای وابسته" نیست و تاریخاً فراسوی جامعه بورژوائی قرار دارد در همین دوره و تحت تاثیر خوانش مارکس از **پدیده‌شناسی روح هگل**، به‌ویژه فصل معروف "**خدایگان و بنده**" و هم‌چنین نقش روشنفکران دولتی در **فلسفه حقوق هگل** ساخته شد. در واقع، مارکس نمی‌توانست نظریه پرولتاریا به‌عنوان "طبقه جهان‌شمول" را بیان کند، اگر پیش‌تر هگل در **فلسفه حقوق** خود در ۱۸۲۱ از "طبقه جهان‌شمول" یعنی

۱۴- همان.



گروه کارمندان دولتی در نقش جدید خود در دولت مُدرن پس از انقلاب فرانسه سخن نگفته بود. از نظرِ هگل نقش کارمندان جدید دولتی نه صرفاً اداری، بلکه روشنفکری بود و روشنفکران دولتی از طریق ادغام خود در دولت، به چنین منزلتی دست می‌یافتند^[۱۵].

جانشینان مارکس در سوسیال-دموکراسی آلمان اولین کسانی بودند که برای خود به‌عنوان روشنفکران جدید طبقه کارگر مقامی هم‌تراز با بوروکرات‌ها، کارمندان دولتی و روشنفکران جهان‌شمول فلسفه حقوق هگل قائل شدند. آنان در عمل نظریه پرولتاریا به‌عنوان یگانه عامل ذاتاً انقلابی تغییر اجتماعی را کنار گذاشتند بی‌آنکه البته به آن اعتراف کنند.

کارل کائوتسکی در سلسله مقاله‌هایی در نشریه "نیو زایت" می‌گفت : سوسیالیسم سنتز پیشرفته‌ترین نظریه‌های فلسفی، تاریخی و اقتصادی است که نیازمند دانش و شناخت عمیق علمی است و به‌همین خاطر، این شناخت نه از مبارزات خودجوش کارگران که از ذهن روشنفکران بورژوا - نظیر مارکس و انگلس - بیرون می‌آید. با این نظر لنین نیز موافق بود که از آن در اثر معروف خود، چه باید کرد؟ ملات و بنیاد فکری حزب بلشویک به‌عنوان حزب روشنفکران پیشرو طبقه کارگر را ساخت. لنین نیز همانند کائوتسکی معتقد بود که آگاهی سوسیالیستی منحصراً توسط روشنفکران بورژوا ساخته و به درون طبقه کارگر از بیرون منتقل می‌شود، زیرا طبقه کارگر تنها قادر به تولید آگاهی صنفی (یا تریدیونیستی) است.

همان‌طور که میان انقلاب فرانسه و اندیشه‌ها و آرمان‌های روشنگران قرن هجدهم مناسباتی مستقیم وجود داشت، از نگاه لنین و کائوتسکی و اغلب رهبران سوسیال-دموکراسی اروپا، انقلاب سوسیالیستی تحقق آرمان‌ها و هدف‌های تاریخی طبقه کارگر بود که توسط روشنفکران پیشرو تولید و از بیرون به درون طبقه کارگر منتقل می‌شد^[۱۶]، با این تفاوت که اگر کائوتسکی با همین استدلال حزب توده‌ای را جانشین پرولتاریا می‌کرد، لنین به‌تأسی

15- Etienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 51.

16- CP. Emmanuel Terray, *Procès de la révolution*, Odile Jacob, 2019, p.86-87.



از کائوتسکی یک فرقه منضبط و مرکب از اقلیتی از روشنفکران "پیشرو" را جایگزین پرولتاریا می‌ساخت. این تناقض نخستین بحران بزرگ مارکسیسم را در قرن بیستم باعث شد، به‌ویژه پس از تبدیل شدن انقلاب روسیه به یک استبداد مخوف بوروکراتیک و روی کار آمدن فاشیسم در آلمان و ایتالیا.

ردپای سرخوردگی از این شکست را می‌توان تا نظریه سنتی و نظریه انتقادی ماکس هورکهایمر (۱۹۳۷) پایه‌گذار "مکتب فرانکفورت" یافت که می‌گفت: "وضعیت پرولتاریا ضامن کسب آگاهی او نیست [...] روشنفکری که در رویکردی مذهبی به اعلام خلاقیت پرولتاریا بسنده و از تطبیق خویش با آن و ساختن تصویری آرمانی از پرولتاریا ابراز رضایت می‌کند، متوجه نیست که گریز از اندیشه نظری و از مخالفت لحظه‌ای با توده‌ها باعث کورتر شدن و ضعیف‌تر شدن همین توده‌ها می‌شود."^[۱۷] هورکهایمر و آدورنو این سرخوردگی و ناامیدی از نقش تاریخی طبقه کارگر و آرمان‌های روشنگری را در اثر معروف خود، **دیالکتیک روشنگری**، که در تبعید و پس از روی کار آمدن فاشیسم در آلمان نوشتند، به اوج رساندند.

گردن‌ریسه فراسوی سرمایه

برخلاف مارکس، سن-سیمون می‌گفت که مهم‌ترین انقلاب دوره جدید نه انقلاب فرانسه که انقلاب صنعتی بود. همان‌طور که امروز می‌توان گفت که مهم‌ترین انقلاب معاصر که از اواخر دهه ۱۹۷۰ کل جهان سرمایه داری را دگرگون ساخت پیشرفت و کاربست فنون و دانش اطلاعاتی در تولید است که به‌قول آندره گُرز با نابود کردن بی‌وقفه میلیون‌ها شغل واقعیت و مفهوم کار را چنان‌که مارکس بر اساس نظریه ارزش خود تعریف کرده بود، دگرگون ساخته است. اما، دست‌برقضا مارکس تنها کسی است که چنین دگردیدی را آن‌هم در دوره‌ای پیش‌بینی کرد که نه تنها پیشرفته‌ترین جامعه‌های سرمایه‌داری فرسنگ‌ها با انقلاب اطلاعاتی فاصله داشتند، بلکه کاربست اتوماتیسم یا نظام ماشینی در تولید در تصور کمتر کسی می‌گنجید.

17- Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 46.



قریب یک دهه بعد از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸، مارکس در پیش‌بینی‌های خود دربارهٔ صنعت بزرگ و تحول نیروی کار در دست‌نوشته‌های اقتصادی ۱۸۵۷-۱۸۵۸ معروف به **گروندریسه** می‌نوشت که کاربست فنون علوم طبیعی در تولید، کار بی‌واسطه یا مستقیم را از نظر کمی و کیفی کاهش داده و به وهله‌ای جانبی، ولو اجتناب‌ناپذیر، در فرآیند تولید فرومی‌کاهد. او تصریح می‌کرد: از آنجاکه "سرمایه ثابت در درون فرآیند تولید به‌صورت ماشین در برابر کار قرار می‌گیرد، وضعی پیش [می‌آید] که تمامی فرآیند تولید دیگر تابع مستقیم کارگر نبوده، بلکه بیش‌تر در حکم کاربرد تکنولوژیکی علوم جلوه [می‌کند]^[۱۸]". مارکس پیش‌بینی می‌کرد که کاربست نظام ماشینی که حاصل کاربست قوانین مکانیکی و شیمیایی در فرآیند تولید است "فقط هنگامی صورت می‌گیرد که صنعت بزرگ به مرحلهٔ بالاتری رسیده و همهٔ علوم در خدمت سرمایه قرار گرفته باشند." این کاربست که چیزی جز جای‌گزینی کارگر توسط ماشین نیست خود کارگر را به‌گفتهٔ مارکس "به‌تدریج و هرچه‌بیش‌تر به عملیاتی مکانیکی تبدیل می‌کند و به جایی می‌رساند که یک‌دستگاه مصنوعی می‌تواند جای آن را بگیرد."^[۱۹]

در چنین وضعیتی، به‌گفتهٔ مارکس، "کارگر دیگر در فرآیند تولید فعال عمده و عامل اصلی" نیست و "همین‌که کار در شکل مستقیم خویش دیگر منشاء اصلی ثروت نباشد، زمان کار هم دیگر معیار ثروت نخواهد بود و نباید هم باشد."^[۲۰] به‌گمان مارکس افزایش سود یا ارزش اضافی از طریق جای‌گزین کردن کار توسط ماشین، نهایتاً مسیر "تحول آزادانهٔ فردیت‌ها" یعنی خروج از تمدن سرمایه را نیز هموار می‌کند.

در واقع، با همین ملاحظهٔ مارکس می‌توان پی‌برد که چرا از نظر او سوسیالیسم تنها می‌توانست ثمرهٔ نظام‌های پیش‌رفتهٔ سرمایه‌داری باشد و بالعکس چراکه هر گونه تلاش برای ایجاد سوسیالیسم در جامعه‌های

۱۸- کارل مارکس، *گروندریسه*، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم)، ترجمهٔ باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۳.

۱۹- همان، ص. ۲۶۹.

۲۰- همان، ص. ۲۷۱.



عقب مانده حاصلی جز فقر و استبداد ندارد.

جای‌گزین کردن کار توسط ماشین چنان‌که مارکس به‌درستی نتیجه می‌گرفت باعث می‌شود که رشد نیروهای تولیدی دیگر مشروط به "تملک کار اضافی دیگری" نباشد. بالعکس، به‌گمان مارکس، این جایگزینی شرایطی را فراهم می‌کند که عاقبت "خود توده کارگران مالک کار اضافی خویش باشند. وقتی چنین شود - و زمان مازاد بدین‌سان دیگر وجودی متناقض نباشد - از یک‌سو زمان کار لازم با نیازهای فرد اجتماعی سنجیده خواهد شد و از سوی دیگر تحول نیروی تولید اجتماعی آن‌قدر سریع می‌شود که گرچه تولید دیگر ثروت همگان به حساب می‌آید، اما زمان مازاد بیش‌تری هم در اختیار همگان خواهد بود. چون ثروت واقعی، نیروی مولد تحول یافته همه افراد است. دیگر معیار ثروت به‌هیچ‌روی زمان کار نیست بلکه زمان مازاد است." به این ترتیب، مارکس تأکید می‌کند که "کار مستقیم به‌خودی‌خود هم دیگر نمی‌تواند مبنای تولید باشد. چون این گونه کار به لحاظی بیش‌تر به یک‌فعالیت نظارتی و تنظیم‌کننده تبدیل می‌شود، ضمن آنکه البته فرآورده هم دیگر فرآورده کار مستقیم یک‌فرد تنها نیست بلکه ترکیب و برآیند فعالیت اجتماعی است که حکم تولیدکننده را پیدا می‌کند."^[۲۱]

تحولات نیروی کار از اواخر نیمه دوم قرن بیستم دقت و صحت ملاحظات مارکس را در **گروندریسه** و در عین حال تفاوت این پیش‌بینی با خطای راهبردی مارکس در کتاب **سرمایه** در خصوص دوقطبی شدن جامعه سرمایه‌داری میان یک اکثریت فزاینده پرولتاریای صنعتی و یک اقلیت کوچک صاحبان سرمایه را ثابت کردند. طبقه کارگر حتی در اوج خود هرگز برخلاف پیش‌بینی **سرمایه** اکثریت جامعه‌های سرمایه‌داری پیش‌رفته را تشکیل نداد و در بهترین حالت از ۴۰ درصد جمعیت فعال فراتر نرفت. این رقم در حال حاضر در کل جهان به کمتر از ۲۰ درصد رسیده و در جریان قرن حاضر به کمتر از ۵ درصد کاهش خواهد یافت.

بی‌دلیل نیست که **آندره گُرز** در اواخر دهه ۱۹۷۰ با ملاحظه دگرپرسی‌های

۲۱- همان، صص. ۲۷۶-۲۷۵.



کار مهم‌ترین مطالعه راه‌گشای خود را **بدرود با پرولتاریا** نامید. در همان زمان، کتاب **گروندریسه الهام‌بخش جریان فکری خلاق** در مارکسیسم ایتالیا بود که شاخص‌ترین نماینده‌اش، آنتونیو نگری، یک‌دهه پس از انتشار **خوانش سرمایه اثر لوئی آلتوسر** (و شاگردانش)، درس‌گفتارهایی را به‌دعوت آلتوسر، مدیر وقت دانشسرای عالی پاریس ("اکول نرمال سوپریور") در این مؤسسه به **گروندریسه اختصاص داد** و بعداً در مجلدی با عنوان **مارکس فراسوی مارکس**^[۲۲] منتشر کرد.

مارکس فراسوی مارکس کامل‌ترین پاسخی بود که تا آن زمان به **خوانش سرمایه** داده شده بود: موضع آنتونیو نگری در این پاسخ عبارت از این بود که کتاب **سرمایه** باید در پرتو **گروندریسه** بازخوانی، تصحیح و تکمیل شود. نگری **سرمایه** را تنها جزئی، آن‌هم جزء ناقص تحلیل تاریخی مارکس درباره جامعه سرمایه‌داری می‌دانست^[۲۳] که به‌گفته او عمیقاً تحت تاثیر انگاره‌ها و مقوله‌های اقتصاد سیاسی بورژوائی نوشته شده است. در قیاس با آن نگری **گروندریسه** را "اوج اندیشه انقلابی مارکس" می‌خواند و می‌افزود که منظور وی از "مارکس فراسوی مارکس" در حقیقت "**گروندریسه فراسوی سرمایه**" است.

از نگاه نگری خصوصیت انقلابی **گروندریسه** در قیاس با **سرمایه** در این بود که از **مواجهه مارکس** با نخستین بحران فکری وی پس از تجربه شکست (انقلاب‌های ۱۸۴۸) پرده برمی‌داشت. نگری به این داوری و نتیجه‌های مهم فکری آن در آثار بعدی خود از جمله در کتاب **قدرت مؤسس** و اثر مشترک وی با نویسنده آمریکایی "مایکل هاردت" به نام "**مولتیتود**، **جنگ** و **دموکراسی در عصر امپراتوری وفادار** ماند.

"مولتیتود" که معادل روشنی در فرهنگ زبان سیاسی ما ندارد اصطلاحی است که نگری از اسپینوزا و به‌عنوان جای‌گزین مفهوم "طبقه کارگر" وام گرفته، هرچند او تصریح کرده که "مولتیتود" (به‌معنای کثرتی از طبقات اجتماعی)

22- Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, Paris, Editions Christian Bourgois, 1979.

۲۳- همان، ص. ۲۷.



مفهومی طبقاتی و دربرگیرنده بی‌نهایتی از طبقات اجتماعی است که لزوماً و منحصراً براساس تعلقات و ریشه‌های اقتصادی تعریف نمی‌شوند^[۲۴]. نگرى تصریح می‌کند که او مفهوم "مولتیتود" را جای‌گزین طبقه کارگر کرده، زیرا در دوره حاضر "مفهوم طبقه کارگر بسیار محدود شده است و برپایه حذف سایر طبقات و در تمایز با آنها تعریف می‌شود.^[۲۵]"

با این حال، نگرى تأکید می‌کند که این جای‌گزینی به این معنا نیست که طبقه کارگر صنعتی اهمیتی خود را از دست داده است. به گفته نگرى، معنای این جای‌گزینی این است که "در درون مولتیتود کارگران هیچ امتیاز سیاسی ویژه‌ای نسبت به سایر طبقات مؤلّد ندارند. برخلاف مفهوم سنتی طبقه کارگر، مولتیتود مفهومی باز و منبسط است و کامل‌ترین تعریف را از پرولتاریا ارائه می‌دهد. یعنی: کلیت افرادی که تحت قانون سرمایه، کار و تولید می‌کنند.^[۲۶]" زیرا، "شیوه تولید پسا صنعتی" که بر "سرمایه فکری" یا به تعبیر مارکس در **گروندریسه** بر "فکر عمومی" استوار شده "قدرت تولیدی کار زنده را به یاری همبستگی و هم‌کاری کارگران افزایش می‌دهد^[۲۷]".

متأثر از خوانش **گروندریسه** آنتونیو نگرى همانند آندره گُرز به این نتیجه می‌رسد که "در جریان آخرین دهه‌های قرن بیستم کار صنعتی [و به تبع پرولتاریای سنتی] هژمونی خود را به سود کار غیرمادّی از دست داده" و منظور نگرى از "کار غیرمادّی"، "صورتی از فعالیت تولیدی است که فرآورده‌های غیرمادّی نظیر دانش، اطلاعات، ارتباطات، مناسبات یا حتی واکنش‌های عاطفی می‌آفریند^[۲۸]" که نگرى از آن همانند مارکس در **گروندریسه** به عنوان "کار زنده" یاد می‌کند. نگرى از این نیز فراتر رفته و می‌گوید که انقلاب اطلاعاتی در تولید باعث شده که از منظر کیفی کار غیرمادّی با دگرگون کردن شرایط کار

24- Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude, Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004, p.129.

۲۵- همان، ص. ۱۳۲.

۲۶- همان، ص. ۱۳۳.

27- Antonio Negri, *Travail vivant contre capital*, Editions Sociales, 2018, p. 86-87.

28-Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude*, op-cit., p.134..



به "کار هژمونیک" تبدیل شود. به گفته او، در وضعیت جدید، "استثمار دیگر به اخذ ارزش اضافی براساس زمان کار فردی یا جمعی محدود نمی‌شود."^[۲۹] استثمار از این پس، به گفته نگری، کسب ارزش تولید شده بر مبنای کار جمعی، کار مشترک است. استثمار کسب ارزش مشترک (valeur commune) است و به همین دلیل "بیش از هر زمان هژمونی کار غیرمادی منشاء مناسبات و صورت‌های اجتماعی مشترک است."^[۳۰]

بر پایه ملاحظات مشابه، آندره گُرز می‌گفت که با غلبه کار غیرمادی در فرآیند تولید، کار مجرد، آن‌طور که نظریه ارزش مارکس در سرمایه تعریف کرده به عنوان کار قابل اندازه گیری، کمیّت پذیر، قابل تفکیک از انسان کارگر و قابل مبادله، در حال اضمحلال و نابودی برگشت ناپذیر است: "سومین انقلاب صنعتی همبستگی‌های سنتی را از بین می‌برد، مرزهای طبقاتی را جابه‌جا می‌کند و پیوندهای اجتماعی و خانوادگی را از هم می‌گسلد."^[۳۱] خود کارگران نیز بیش‌ازپیش منابع همبستگی را خارج از محل‌های کار که بیش‌ازپیش به کانون‌های از خودبیگانگی و نابودی کار و همبستگی بدل شده اند، جست‌وجو می‌کنند. به گمان گُرز پایان کار، سرمایه‌داری معاصر را در آستانه جامعه یا تمدنی کاملاً متفاوت قرار داده است. زیرا، "اقتصاد غیرمادی ناسازگار با قوانین بازار است که دائماً در پی تولید مادی برای دستیابی به ارزش کالایی است. نمی‌توان اطلاعات، مبادله اجتماعی یا فرهنگ را به همان شیوه‌ای تولید کرد که خودرو و صابون تولید می‌شود."^[۳۲]

دموکراسی رادیکال، میراث گرامشی

در ۱۹۸۵ یعنی در آخرین سال‌های منتهی به سقوط اتحاد شوروی و اقمار آن، شانتال موف و ارنستو لکلو، دو نظریه پرداز بلژیکی و آرژانتینی

۲۹- همان. ص. ۱۴۱.

۳۰- همانجا.

31- André Gorz, *Métamorphoses du travail, Richesse du possible*, Paris, Galilée, 1988, p. 124.

32- Roger Sue, « Travail et temps libre », In *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99, PUF, 1996, p. 411.



با علم به بن‌بست‌های نظریه مارکسیستی پرولتاریا از جمله مفهوم "انقلاب پرولتری" مهم‌ترین اثر نیمه دوم قرن بیستم را در پهنه اندیشه سیاسی چپ باعنوان **هژمونی و راهبرد سوسیالیستی خلق** و این اثر را تلاشی در پهنه "پسامارکسیسم" تعریف کردند. با این حال، هسته اصلی کتاب حول یکی از مهم‌ترین مفاهیم‌های اندیشه سیاسی مارکسیستی، یعنی مفهوم هژمونی و به‌ویژه تلقی گرامشی از آن ساخته شده که به‌منزله زیرسؤال بردن دریافت معادگرایانه از سوسیالیسم و انقلاب و به‌اصطلاح نقش بی‌بدیل پرولتاریا در گذار به تمدن جدید است.

عنوان فرعی اثر به‌روشنی تصریح می‌کند که منظور نویسندگان از "راهبرد سوسیالیستی" چیزی جز "دموکراسی رادیکال" نیست. در کمتر نوشته مهم سنت مارکسیستی یا پسامارکسیستی می‌توان شاهد چنین سطح رفیعی از خلاقیت و نوآوری بود که لکلو و موف با اتکاء به منابع غیرمارکسیستی به‌ویژه اندیشه‌های پسا‌ساختارگرایی (دریدا، لکان، فوکو و البته هایدگر، ویتگنشتاین و...) به آن دست یافتند. آنان نوشتند که از دهه ۱۹۷۰ تقریباً تمام مقوله‌های کلیدی مارکسیسم از جمله مفهوم سوسیالیسم، "مرکزیت هستی‌شناسانه طبقه کارگر" و نقش کلیدی آن در انتقال جامعه سرمایه‌داری به نوع دیگری از جامعه زیرسؤال رفته^[۳۳] و آینده سوسیالیسم از این پس به نبردهای بی‌وقفه هژمونیک برای فتح حقوق دموکراتیک بستگی دارد. با این جمع‌بندی لکلو و موف با اتکاء به میراث گرامشی به همان نتیجه‌ای رسیدند که مارکس و انگلس در دومین دوره زندگی خود و ادوارد برنشتاین از اواخر سده نوزدهم به آن دست یافته بودند.

33- Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste, Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Editions Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 38.



مایلم سطور بالا را با ملاحظه‌ای بسیار کوتاه درباره وضعیت و آینده چپ در ایران به پایان برسانم.

نابودی کار و پایان افسانه پرولتاریا به‌عنوان یگانه عامل تغییر اجتماعی و تغییر تمدن بعضاً نتیجه انقلاب‌های بی‌وقفه در نظام‌های پیشرفته تولید سرمایه‌داری در غرب به‌ویژه از اواخر دهه ۱۹۷۰ بوده است. در ایران این نابودی نتیجه یک انقلاب مذهبی بود. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ موفق‌ترین انقلاب ضدکمونیستی و ضدکارگری دو سده گذشته بوده است. شریعت و صعود روحانیان در قدرت هم دستاوردهای دهه‌ها تجددخواهی در ایران را نابود کرد و هم مهم‌ترین سنت چپ خاورمیانه را در اندک زمانی به خونین‌ترین شکل از میان برد، هرچند خیانت و هم‌سویی حزب توده و اکثریت سازمان فدایی با فاشیسم مذهبی و جهالت و انفعال دیگر گروه‌های چپ در قبال خطر دیکتاتوری جدید مذهبی مسیر این نابودی را تا حدود زیادی هموار کردند.

انقلاب اسلامی کارگران ایران را به‌مثابه طبقه اجتماعی نیز متلاشی کرد. ملغمه‌ای از شریعت و بی‌حقی عمومی (که به‌غلط از آن تحت عنوان "لیبرالیسم" یاد می‌شود) در قالب یک نظام غارتگر و تولیدستیز یا به‌تعبیر مهرداد وهابی یک "شیوه هماهنگی ویرانگر" اقتصاد و جامعه^[۳۴] انبوهی از فقرای جدید، ولی بدون انسجام، بدون تجربه و حافظه تاریخی مبارزاتی و بدون حس همبستگی و تعلق طبقاتی تولید کرده که قادر نیستند به‌تنهایی خود را از جهنم جمهوری اسلامی نجات دهند. انتظار انقلاب کارگری در چنین جامعه‌ای فقط افسانه نیست. بلکه توجیه نوعی انفعال و بی‌تفاوتی سیاسی است. "طبقه کارگر" ایران به‌عنوان بخش مهمی از نیروی بزرگ فقر در ایران تنها با مشارکت در یک جنبش همگانی دموکراسی‌خواهی به‌منظور انحلال

34- Mehrdad Vahabi, *The Political Economy of Predation*, New York, Cambridge University Press, 2016.



استبداد مذهبی خواهد توانست خود را از وضعیت موجود نجات دهد و به رهایی جامعه از بند استبداد دینی یاری برساند.



قدرت و رابطه‌های قومی (اتنیکی) هم‌پیوستگی و تبعیض در سوئد: ازمناظر میان‌برشی

مهرداد درویش‌پور

توضیح:

این نوشته برگرفته از چند فصل کتاب نگارنده یکی به زبان انگلیسی^[1] و دیگری به سوئدی است که فصل مقدماتی کتابی دانشگاهی است "مهاجرت و قومیت نگاهی به جامعه چندفرهنگی سوئد" که در سال ۲۰۱۵ منتشر شد^[2] و ویرایش تازه‌ای از آن در سال ۲۰۲۱ در دست چاپ است. این نوشته با عزیمت از نقش قدرت در بررسی رابطه‌های اتنیکی (قومی) به بررسی

1- Mehrdad Darvishpour (2013). The Welfare State's "Stepchildren" An intersectional perspective on ethnic relations and discrimination in Sweden. In E. Brunnberg, E. Cedersund (eds). *New tools in welfare research*. Århus: NSU Press.

این فصل کتاب پیشتر توسط فاطمه زندی ترجمه شد و در فصل نامه باران به چاپ رسید.

2- M. Darvishpour & C. Westin (eds.), (2015) *Migration och etnicitet - perspektiv på ett mångkulturellt Sverige* [Migration and ethnicity - perspectives on a multi-cultural Sweden], Lund: Studentlitteratur

این‌که چگونه این مفهوم هم‌چون یک ساختمان‌بندی اجتماعی، حفظ و بازآفرینی می‌شود می‌پردازد. بحث درباره‌ی مهاجرت، سیاست هم‌پیوستگی، حاشیه‌نشینی و طرد اجتماعی، ناسیونالیسم عامیانه و مبتدل، تبعیض ساختاری و گفتمان پسااستعماری و دوگانه‌سازی "ما" و "آنها" از موضوعیت بالایی برخوردار است. به‌ویژه آن‌که در سالیان اخیر شاهد رشد چشم‌گیر حزب‌های خارجی‌ستیز و پوپولیسم راست در جهان غرب و از جمله در سوئد بوده‌ایم. برای مثال حزب دمکرات‌های سوئد بیش از ۱۷ درصد آرا را در انتخابات پارلمانی سال ۲۰۱۸ به خود اختصاص داد. در این مقاله تئوری‌های رابطه‌های قومی را هم‌چون جلوه‌ای از سلسله‌مراتب و نابرابری‌های اجتماعی در پرتوی سیاست چندفرهنگی و طرد اجتماعی بررسی شده و از این زاویه سیاست‌های پناهنده‌پذیری و دربرگیرندگی (ادغام) بازبینی شده‌اند.

مقدمه

امروز ۶۰ میلیون آواره و پناهنده در جهان وجود دارند که در مقایسه با سال ۲۰۱۱ میزان ۴۰ درصد افزایش داشته و در مقایسه با سال ۲۰۱۳ بیش از ۸ میلیون نفر به آن افزوده شده است. حدود ۴۰ میلیون از این آوارگان در داخل کشورهای خود سرگرداندند. ۲۰ میلیون به کشورهای دیگر پناه آورده‌اند. از این میان یک میلیون و هشت هزار نفر تقاضای پناهندگی سیاسی کرده‌اند. ۸۶ درصد از این پناهندگان در کشورهای درحال توسعه به‌سر می‌برند. در میان کشورهای پناهنده‌پذیر در سال ۲۰۱۴ ترکیه با رقم یک میلیون و ۶۰۰ هزار، پاکستان با رقم یک میلیون و ۵۰۰ هزار، لبنان با رقم یک میلیون و ۱۵۰ هزار و ایران با رقم بیش از یک میلیون بیش‌ترین میزان پناهندگان را در خود جای داده‌اند. درعین‌حال بیش‌ترین موج پناهندگان از این کشورها سرازیر شده‌اند. ۴ میلیون نفر از سوریه، ۳ میلیون و ۷۰۰ هزار نفر از افغانستان، یک میلیون نفر از سومالی.

پناهجویان سوری بیش‌ترین میزان را تشکیل می‌دهند. در سوریه از جمعیت ۲۰ میلیونی آن، ۱۲ میلیون آواره و پناهنده‌ی جنگ داخلی‌اند. از این رقم ۸



میلیون از خانه و آشیانه‌ی خود رانده شده‌اند و در داخل سوریه به سر می‌برند. ۴ میلیون به خارج گریخته‌اند. تنها یک چهارم از ۴ میلیون پناهنده‌ی سوریه به دیگر کشورها در لبنان پناه گرفته‌اند. بخش قابل توجهی از پناهجویان نیز به امریکای شمالی، کانادا و استرالیا پناهنده شده‌اند. به این ترتیب میزان پناهندگانی که به اروپا سرازیر شده‌اند تنها چند درصد کل پناهجویان را تشکیل می‌دهند. گرچه آلمان بیش‌ترین تعداد پناهندگان در کل اروپا را به خود اختصاص داده است که تنها در سال ۲۰۱۵ بیش از ۷۰۰ هزار نفر پناهنده پذیرفت.

در این میان سوئد به نسبت جمعیت بالاترین میزان پناهنده در اروپای غربی را طی سالیان متمادی به خود اختصاص داد. تنها در سال ۲۰۱۵، سوئد با پذیرش ۱۶۳ هزار نفر پناهجو رکورد پذیرش پناهنده در دهه‌های اخیر در خود سوئد و به نسبت جمعیت در کل اروپا را به دست آورد. تقریباً نیمی از این تعداد زیر سن ۱۸ سال بودند و یک چهارم کل آن‌ها هم کودکان زیر ۱۸ سال تنها آمده بودند که ۸۷ درصد آنان را پسران و باقی را دختران تشکیل می‌دادند. در میان پناهجویان جوان بیش‌ترین تعداد افغانستانی تبار بودند که از ایران یا از افغانستان مهاجرت کرده‌اند و پس از آن بیش‌ترین رقم مربوط به پناهجویان جوان از کشورهایی هم‌چون سوریه، اریتره، سومالی و عراق بود.

در سوئد افزایش موج پناهجویی در ۲۰۱۵ فرایند قطبی شدن جامعه‌ی سوئد پیرامون سیاست مهاجرت و پناهنده‌پذیری را دامن زد. از یک سو بسیاری از مردم و نهادهای جامعه‌ی مدنی داوطلبانه در مرکز ایستگاه‌های قطار جمع شده و به پناهجویان کمک کردند و حتی نخست وزیر و رهبران حزب‌های اصلی بورژوا و سوسیال دمکرات، هر دو، از این‌که سوئد "قلب خود را بر روی پناهجویان می‌گشاید" و "در پی کشیدن دیواری به دور سوئد نیستند" سخن گفتند. از سوی دیگر بسیاری از کمون‌ها و مقام‌های اداری و سیاسی و رسانه‌ها مدعی بودند که برای این میزان گسترده‌ی پناهجو مسکن و پرسنل کافی برای سامان‌دهی آن‌ها وجود ندارد و این خطر وجود دارد که استانداردهای حقوقی پناهجویان کاهش پیدا کند و بغرنج چالش‌های هم‌پیوستگی از جمله فقر و بی‌کاری و حاشیه‌نشینی و بزه‌کاری و جرم در میان مهاجرت‌باران بازهم گسترش



بیش‌تری یابد. هم از این‌رو دولت به‌منظور متوقف کردن موج روزافزون پناهندگی به سوئد و خنثی کردن تبلیغات حزب راست خارجی‌ستیز از اواخر سال ۲۰۱۵ سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ای اتخاذ کرد و سعی کرد درهای کشور را بر روی پناهجویان ببندد. سیاست نسبتاً سخاوتمندانه‌ی پیشین سوئد در زمینه‌ی پناهجویی زیر فشار افکار عمومی، سیاه‌نمایی رسانه‌ها و فشار حزب راست خارجی‌ستیز و هم‌چنین به‌علت بخشی از مشکلات ناشی از روند ادغام پناهجویان و نگرانی از پایین آمدن استانداردهای پناهجویی، جای خود را به سیاست‌های به‌شدت سخت‌گیرانه سپرد. دولت سوئد بر آن است که سوئد به‌تنهایی نمی‌تواند سیاست پناهنده‌پذیری سخاوتمندانه‌ای داشته باشد درحالی‌که دیگر کشورهای اروپایی، اکثر کشورهای اروپایی و به‌ویژه اروپای شرقی، سعی می‌کنند از زیر مسئولیت خود طفره برونند، امری که تا حدودی این سیاست سخت‌گیرانه را توجیه می‌کرد.

این سیاست‌ها از کنترل و بستن مرزها شروع شد و تا سخت‌گیری در پذیرفتن پناهجویانی که مدت‌ها در سوئد به‌سرمی‌بردند ادامه یافت. این سیاست سخت‌گیرانه باعث شد که میزان تقاضا و پذیرش پناهجویان در سال‌های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ و تا به امروز به‌شدت کاهش یابد و بین ۲۰ تا ۳۰ هزار نفر در سال تا سال ۲۰۱۹ نوسان یابد. در سال ۲۰۲۰ به‌دلیل کرونا میزان متقاضیان پناهندگی به بیش از ۱۰ هزار نفر کاهش یافت.

درعین‌حال نمی‌توان نقش گسترش گفتمان "امنیت‌گرایی" که از سال ۲۰۱۵ به‌این‌سو شدت یافت و بنابراین مهاجرت و پناهجویی تهدیدی برای امنیت ملی سوئد و دیگر کشورهای اروپایی تلقی می‌شود را در این چرخش‌ها نادیده گرفت. در این گفتمان پناهجویان تهدیدی علیه فرهنگ و هویت ملی و امکان‌های جامعه به‌شمار رفته و عامل گسترش بزه‌کاری، حاشیه‌نشینی و تنش‌های اتنیکی خوانده می‌شوند. سخت‌گیرانه‌تر شدن سیاست پناهجویی از جمله پیامدهای گفتمان امنیت‌گرایی در رسانه‌ها و نزد سیاست‌مداران است که به قربانی کردن حقوق انسانی کودکان و پناهجویان و افزایش طرز تلقی منفی مردم نسبت به آنان منجر شده است. این درحالی است که تحقیقات ما (درویش پور و مونسون ۲۰۱۹) نشان



می‌دهد تجربه‌ی مسئولان کشور از پناه‌جویان به مراتب مثبت‌تر از آنچه بوده که رسانه‌ها بازتاب داده‌اند.

یک نقطه‌ی عزیمت در سیاست هم‌پیوستگی باید این باشد که نمی‌توان با برجسپ‌های اجتماعی منفی یا پیش‌داوری اتنیکی نخست گروهی از مردم را به حاشیه راند، طرد کرد و اعتماد به نفس‌شان را درهم شکست و سپس در پی چاره‌جویی برای جذب و مشارکت آنان برآمد. به جای آن باید باتوجه به توانایی پناه‌جو در بازسازی خود به‌رغم آسیب‌های روانی و دشواری‌های بسیار بر توان‌مندسازی آنان و بازیابی قدرت و اعتماد به نفس‌شان به‌جای "مسئله‌دار" خواندن‌شان تمرکز کرد تا زمینه‌ی پیشرفت و جذب‌شان در جامعه فراهم شود. پرسش این جاست آیا به‌جای سخن گفتن درباره‌ی نیازها و مشکلات پناه‌جویان که روش تا کنونی روی کرد جامعه به آنان است، نمی‌بایست میدان داد تا خود پناه‌جویان و مهاجرت‌بران درباره‌ی وضعیت و تجربه‌شان از رویارویی جامعه با آنان سخن بگویند؟ هم‌چنین پرسش این جاست که تاچه‌حد سیاست هم‌یاری برای پناجویان و مهاجران می‌بایست جای خود را به هم‌یاری با آنان برای افزایش مشارکت‌شان در جامعه بدهد؟

در این نوشته مفهوم قدرت نقش کلیدی در فهم رابطه‌های اتنیکی و هم‌پیوستگی دارد. هم از این‌رو به‌جای تمرکز بر فرهنگ و تفاوت‌های فرهنگی در توضیح هم‌پیوستگی، بر اهمیت میزان مشارکت انگشت گذاشته شده است. به زبان دیگر تاکید بر «قدرت، نفوذ و مشارکت در جامعه» به‌جای برجسته کردن تفاوت فرهنگ در فهم روند هم‌پیوستگی است. به‌عبارت‌دیگر مهاجران به‌جای آن‌که هم‌چون "مشکل" برخاسته از تفاوت فرهنگی مورد بررسی قرار گیرند از منظر نابرابری‌ها و تبعیض قومی و "نژادی" جامعه‌ی اکثریت نگریسته شده‌اند. در واقع در این نوشته به رابطه‌های اتنیکی هم‌چون رابطه نابرابر قدرت بین گروه اکثریت فرادست که اقلیت‌های قومی را به حاشیه می‌راند پرداخته شده که مشکلاتی از قبیل حاشیه‌نشینی، میزان جرایم، موقعیت دشوار اقتصادی و نظایر آن پی‌آمدهای این رابطه‌ی نابرابر قدرت هستند.



درعین حال نگاه ساده‌انگارانه به مهاجران و پناه‌جویان هم‌چون "قربانی منفعل" تبعیض‌های ساختاری، مسئله‌برانگیز است. باید پرسید چگونه است که هزاران مهاجر و از جمله تعداد زیادی مهاجر ایرانی در مدت نسبتاً کوتاهی پس از مهاجرت به سوئد به موفقیت‌هایی در عرصه‌های مختلف جامعه دست یافته‌اند، درحالی‌که سوئدی‌هایی نیز یافت می‌شوند که در کشور مادری خود افرادی ناموفق و حتی شکست خورده‌اند. نظریه‌ی اینترسکشینالیتی (میان‌برشی) یاری می‌رساند که علاوه بر مانع‌هایی که جامعه‌ی اکثریت در راه رشد اقلیت‌ها ایجاد می‌کند به عامل‌هایی هم‌چون جنسیت، سن و مدت زمان مهاجرت، پیشینه‌ی طبقاتی فرد مهاجر و انگیزه‌ها و امکان‌های رشد نیز در فرایند هم‌پیوستگی توجه شود. نادیده گرفتن این عامل‌ها و از جمله جنسیت در امر هم‌پیوستگی - آن‌هم در جامعه‌ی مهاجری که زنان در آن در بسیاری از موارد موفق‌تر از مردان هستند- به " نابینایی جنسیتی" منجر خواهد شد. مهاجران گروه یک‌دستی نیستند و تعلق قومی فقط یکی از عامل‌های تعیین‌کننده هویت و موقعیت آنان است. بررسی مهاجران به‌عنوان یک مقوله (katagori) و یا یک گروه یک‌دست بیش‌ازآن‌که به فهم مسئله یاری رساند منجر به ساده کردن فهم این پیچیدگی می‌شود. در این مقاله پناه‌جویان و مهاجران رمانتیزه نشده‌اند، بلکه به نقد سیاه‌نمایی از آنان پرداخته شده و بر این نکته که حس تعلق و هویت قومی امر ثابتی نبوده بلکه قابل تغییر است، تاکید شده است.

تصویری از وضعیت آماری خارجی‌تباران در سوئد

ازمنظر بین‌المللی، سوئد کشوری ثروتمند است؛ با یک دولت رفاه نیرومند، اقتصاد روبه‌رشد و نظام دموکراتیک پیش‌رو مبتنی بر حقوق شهروندی و استاندارد بالای زندگی. وضعیتی که علیرغم تغییر وضعیت اقتصادی سوئد و رکود نظام رفاهی در دهه‌ی اخیر هم‌چنان تداوم دارد. کشورهای بسیاری به الگوی دولت رفاه عمومی سوئد به چشم الگویی قابل



تقلید و الهام بخش می‌نگرند. کاهش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و ایجاد برابری بین همه‌ی شهروندان، بنیان نگرش سوئد به هدف‌های نظام رفاه عمومی است. ویژه‌گی‌های برجسته‌ی این دیدگاه تلاش برای برابری و افزایش حقوق شهروندی است.

بررسی دولت رفاه سوئد نشان می‌دهد که نظام رفاهی این کشور طی چند دهه در جهت کاهش اختلاف طبقاتی سازمان یافته است، اما در زمینه‌ی برخورد با نابرابری قومی کم‌تر موفق بوده است. پژوهش‌های مربوط به رفاه اجتماعی در دهه‌ی ۱۹۹۰ نشان می‌دهد که محرومیت در بین سه گروه مادران مجرد، مهاجران خارجی تبار و جوانان به‌مثابه‌ی آسیب‌پذیرترین قشرها، افزایش داشته است. این بررسی نشان می‌دهد که موقعیت ضعیف مهاجرتباران در بازار کار می‌تواند دلیل عمده‌ای برای پایین‌تر بودن سطح رفاه و بهداشت این گروه باشد. بررسی‌ها هم‌چنین نشان می‌دهند که علاوه بر فرایند جهانی شدن و تحولات بین‌المللی، دیدگاه‌های ایدئولوژیک نیز می‌تواند بر سیاست‌های اجتماعی و اهمیت‌شان در پیکار با نابرابری مؤثر باشد.

به‌طورمتوسط موقعیت «فرزندخوانده‌گان» دولت رفاه (شهروندان خارجی تبار) وخیم‌تر از کسانی است که در سوئد متولد شده‌اند اما، پیشینه‌ی بومی دارند. حتا برخی از «شکاف قومی در دولت رفاه» سخن می‌گویند. خارجی‌تباران سوئد از زاویه‌ی خاست‌گاه، پیشینه‌ی اجتماعی - اقتصادی، تحصیلات و سن شامل گروه‌هایی چندگونه هستند. خارجی‌تباران، متولدین خارج از سوئد غیراروپایی، از نظر اشتغال، سلامت، درآمد و وضعیت زندگی در سطح پایین‌تری نسبت به خارجی‌تباران اروپایی قرار دارند.

در این اواخر به حاشیه رانده شدن افرادی که ریشه‌ی خارجی دارند و موقعیت پایین‌تر آن‌ها نسبت به متولدین سوئد، بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته است. داده‌های آماری و پژوهش‌ها نشان می‌دهند که متولدین خارجی از نظر سلامت، درآمد و اشتغال نسبت به متولدین سوئدی، با همان جنس، سن و پیشینه‌ی اجتماعی - اقتصادی، هم در سطح پایین‌تری قرار دارند و هم کم‌تر وارد فعالیت‌های سیاسی می‌شوند. به‌علاوه، وضعیت موجود برخلاف



هدف‌ها سیاست مصوب پارلمان در سال ۱۹۹۷، که بر حقوق و مسئولیت برابر همه‌ی افراد صرف‌نظر از تعلق قومی یا پیشینه‌ی فرهنگی آن‌ها مبتنی است، پیش می‌رود.

این وضعیت را چه‌گونه می‌توان توضیح داد؟ چه راه‌حلی می‌تواند سیاست رفاه و روند «هم‌پیوستگی» در جامعه‌ی سوئد را با توجه به مسئله‌ی اقلیت‌های قومی به‌بود ببخشد. این وضعیت را چگونه می‌توان بررسی کرد؟ هدف این نوشته، بررسی رابطه‌های قومی از منظر تئوری قدرت است؛ تلاشی برای روشن کردن این نکته که چه‌گونه یک دیدگاه ضدتبعیض می‌تواند در مقایسه با دیدگاه‌های جبرگرایانه‌ی مبتنی بر ویژه‌گی‌های فرهنگی، نقطه شروع به‌تری برای درک و توضیح چرایی حاشیه‌نشینی خارجی‌تباران فراهم کند. منظر ضدتبعیض هم‌چنین می‌تواند درسیاست‌گذاری‌های رفاه اجتماعی نوعی نوآوری باشد.

دهه‌ها است که سوئد از کشوری که پیش از این بیش‌تر مهاجرت به خارج از آن صورت می‌گرفت به کشوری مهاجرپذیر تبدیل شده است. از دوران پس از جنگ جهانی دوم، مهاجران به سوئد به‌تدریج به بخش قابل‌توجهی از جمعیت سوئد تبدیل شده‌اند. به‌دلیل این مهاجرت‌ها، بر تعداد کودکانی که یکی از والدین‌شان خارجی‌تبار است نیز افزوده شده است. در سال ۱۹۷۰، سه درصد جمعیت سوئد از افرادی تشکیل شده بود که یکی از والدین‌شان متولد خارج هستند و یک‌درصد از افرادی که هر دو والدین‌شان خارج از سوئد متولد شده‌اند. این رقم‌ها در سال ۲۰۰۸ به ترتیب به هفت درصد و چهار درصد افزایش یافته‌اند. بخش عمده‌ای از خارجی‌تباران سوئد غیراروپایی هستند. آمار نشان می‌دهد که تعداد کسانی که در سال ۲۰۰۶ و به‌ویژه در سال ۲۰۱۵ (با ۱۶۳ هزار نفر) به دلیل‌های بشردوستانه به‌عنوان پناهنده به سوئد نقل مکان کرده‌اند، از سایر کشورهای اروپایی هم‌چون انگلیس، ایتالیا، آلمان و فرانسه به نسبت جمعیت بالاتر بوده است. علاوه‌برآن بیش از ۵۶ درصد متولدین خارجی مقیم سوئد از خارج از اروپا به سوئد آمده‌اند که به‌مراتب بیش‌تر از متولدین خارجی است که از دیگر کشورهای اروپایی به سوئد آمده‌اند.



امروزه دومیلیون از جمعیت سوئد یعنی در حدود یک پنجم جمعیت سوئد را کسانی تشکیل می‌دهند که در خارج از سوئد متولد شده‌اند. بنابر آمار سال ۲۰۲۰ نزدیک به شش درصد نیز متولد سوئد هستند اما، والدین خارجی تبار دارند. یعنی از هر چهار نفر افراد مقیم سوئد یک نفر پیشینه‌ی خارجی دارد.

در مقایسه با بسیاری از کشورهای دیگر اروپایی، در سوئد تعداد خارجی تباران به نسبت کل جمعیت بالا است. داده‌های آماری مربوط به سال ۲۰۱۹ نشان می‌دهد که سوئیس با نزدیک به ۳۰ درصد، اتریش با بیش از ۱۹ درصد، سوئد با نزدیک به ۱۹ درصد، بلژیک با بیش از ۱۷ درصد، آلمان با بیش از ۱۶ درصد، بریتانیای کبیر و اسپانیا با نزدیک به ۱۴ درصد، هلند با بیش از ۱۳ درصد، و فرانسه با ۱۲.۵ درصد به ترتیب بالاترین تعداد متولدین خارجی در اروپا را دارند. ایتالیا با بیش از ۱۰.۵ درصد از جمله کشورهای اروپای غربی است که در صد کم‌تری جمعیت متولد خارجی دارد. با این همه این کشورهای اروپای شرقی هستند که از کم‌ترین درصد جمعیت متولد خارجی برخوردارند. برای نمونه مجارستان با نزدیک به ۶ درصد، اسلواکی با بیش از ۳.۵ درصد از جمله کشورهای اروپایی هستند که از پایین‌ترین درصد متولدین خارج از اروپا برخوردارند.

سطح اشتغال

با این که تنوع زیادی میان گروه‌های خارجی تبار مقیم سوئد به چشم می‌خورد، به طور متوسط این بخش از جامعه نسبت به سوئدی‌ها از درصد اشتغال پایین‌تری برخوردار است. درصد اشتغال متولدین سوئد در دهه‌ی ۲۰۰۰ میلادی، هشتاد درصد یا بیش‌تر اعلام شده است، در حالی که در همین دوره این نسبت برای مهاجران متولد خارج به طور متوسط حدود شصت و پنج درصد بوده است. متوسط آمار اشتغال برای مهاجرانی که خارج از اروپا متولد شده‌اند از این هم کم‌تر و در سال ۲۰۰۹ در حدود پنجاه و نه درصد بوده است.

درصد اشتغال زنان از مردان کم‌تر است. این شکاف در مقایسه با سوئدی‌ها، میان زنان و مردان خارجی تبار بیش‌تر است. در سال ۲۰۱۹، درصد



اشتغال مردان و زنان متولد سوئد به ترتیب درحدِ ود هفتادوشش درصد و هفتادوسه درصد بوده است؛ برای مردان و زنان متولد خارج به ترتیب بیش از هفتاد درصد بوده است. میزان شرکت زنان در بازار کار از مردان کم تر است و در مورد متولدین خارجی به ویژه آنها که خارج از اروپا به سوئد آمده اند این شکاف به مراتب بیش تر است.

در سال ۲۰۱۹ میزان اشتغال و مشارکت در بازار کار در میان مردان و زنان متولد خارجی به ترتیب ۷۴ درصد و ۶۶ درصد بوده است.

به طور کلی در سال ۱۹۷۵ درصد اشتغال خارجی تباران و سوئدی ها یکسان بوده است اما، در بحران اقتصادی دهه ی ۱۹۹۰ شکاف بین وضعیت اشتغال این دو گروه به شکل محسوسی افزایش یافته است و بنابر آمار سال ۲۰۱۹ هم چنان از میزان بالایی (۸۷ درصد در میان متولدین سوئدی نسبت به بیش از ۷۰ درصد در میان متولدین خارجی) برخوردار است.

مقایسه ی تعدادی از کشورهای غربی از جمله اسپانیا، انگلستان، سوئد، ایتالیا، فرانسه، کانادا و آلمان نشان می دهد که شکاف عمیقی بین وضعیت اشتغال متولدین خارج از سوئد و متولدین سوئد در سال ۲۰۰۸ وجود داشته است. در مجموع سوئد از نظر اشتغال در میان ۲۱ کشور عضو سازمان «هم کاری و توسعه ی اقتصادی» با ۸۱ درصد اشتغال رقم نخست را به خود اختصاص داده است، در حالی که در مورد متولدین خارجی با بیش از ۶۶ درصد رقم دوازدهم را به خود اختصاص داده است که یکی از بالاترین میزان شکاف میان اشتغال متولدین داخلی و خارجی در کل این کشورها است. داده های آماری در سال ۲۰۲۰ هم چنین نشان می دهند که از نوزده کشور عضو سازمان «هم کاری و توسعه ی اقتصادی»، سوئد از بالاترین میزان شکاف بین درصد اشتغال متولدین خارج از سوئد و متولدین سوئد برخوردار بوده است. آمار نشان می دهد از ۳۴ کشور اروپایی، سوئد با ۱۶.۴ درصد بالاترین میزان شکاف بین سطح اشتغال متولدین داخلی و خارجی را به خود اختصاص داده است. این رقم به معنای افزایش ۴ درصدی میزان این شکاف طی یک دهه است. مردان و زنان نیز اختلاف قابل توجهی وجود دارد. در میان بیست و یک



کشور عضو سازمان «هم‌کاری و توسعه‌ی اقتصادی» (بلژیک، فرانسه، اسپانیا، اسلواکی، سوئد، ایرلند، ایتالیا، آلمان، فنلاند، اتریش، مجارستان، جمهوری چک، یونان، انگلستان، هلند، دانمارک، آمریکا، کانادا، لوکزامبورگ، پرتغال، نروژ)، در حوزهی اشتغال زنان خارجی‌تبار با ۶۳ درصد، سوئد رتبه‌ی هشتم را دارد، در حالی که در حوزهی اشتغال مردان خارجی‌تبار با ۷۰.۵ درصد رقم چهاردهم را دارد.

بی‌کاری

در سوئد بی‌کاری بین خارجی‌تباران بیش‌تر از سوئدی‌ها است. بنابر آمار سال ۲۰۱۹ بی‌کاری در میان متولدین سوئدی کم‌تر از ۴ درصد و در میان متولدین خارجی ۱۶ درصد است. ازمنظر جنسیتی نیز زنان خارجی‌تبار بالاترین میزان بی‌کاری برخوردارند، درحالی‌که زنان سوئدی با ۳.۷ درصد از پایین‌ترین درصد میزان بی‌کاری برخوردارند. در رده‌بندی‌های سنی، بی‌کاری بین گروه سنی پانزده تا بیست‌و‌چهار سال رایج‌تر است که بنابر داده‌های آماری سال ۲۰۱۹ این میزان در میان متولدین خارجی ۲۰ درصد است که بالاترین میزان به‌شمار می‌آید.

در سطح بین‌المللی نیز بی‌کاری در بین مهاجران خارجی‌تبار سوئد بالا است. درحالی‌که یونان با ۲۸.۶ درصد بالاترین درصد بی‌کاری در بین خارجی‌تباران را به‌خود اختصاص داده است، سوئد در این زمینه در بین بیست‌ویک کشور عضو «سازمان هم‌کاری و توسعه‌ی اقتصادی» رتبه‌ی سوم را با نزدیک به ۱۶ درصد دارد. در واقع در سال ۲۰۱۸ میزان بیکاری در میان متولدین خارجی در سوئد چهار برابر بیشتر از متولدین داخلی با رقم ۳.۹ درصد بوده است. این در حالی است که نسبت بیکاری در متولدین خارجی نسبت به متولدین داخلی در بریتانیای کبیر ۴.۷ درصد نسبت به ۴ درصد، در ایتالیا ۱۳.۷ درصد نسبت به ۱۰.۳ درصد، در فرانسه ۱۴.۶ درصد نسبت به ۸.۳ درصد، در کانادا ۶.۴ درصد نسبت به ۵.۷ درصد، و در آلمان ۶ درصد نسبت به ۲.۹ درصد است. البته برخی مطالعات برآنند که باید نسبت به این مقایسه‌های آماری



با احتیاط نگریست. چراکه بیشترین مهاجران برخی از کشورهای نظیر فرانسه و بریتانیا از مستعمره‌های پیشین آنان آمده‌اند که پیشاپیش به زبان سرزمین تازه تسلط داشته‌اند، امری که مانعی در راه مشارکت آنان در بازار کار نبوده است.

بررسی‌های سزولیکن (Szulkin ۲۰۱۸) می‌دهد که در میان ۱۴ کشور اروپایی، شکاف بین میزان اشتغال مهاجران تازه‌وارد و متولدین داخلی در سوئد از همه بیشتر است. اما پس از یک دهه اقامت این شکاف کاهش می‌یابد. تحقیقات او نشان می‌دهد که برای پناه‌جویان امکان اشتغال دشوارتر است. اما، در میان پناه‌جویان نیز کسانی که کشورهای خاورمیانه‌ای نظیر ایران و عراق و خاورمیانه و شاخ آفریقا آمده‌اند، به مراتب با دشواری بیشتری در یافتن اشتغال روبه‌رو یند تا کسانی که از کشورهای بالتیک و اروپای شرقی هم‌چون لهستان، مجارستان، رومانی، چک، اسلواکی، بلغارستان یا قبرس آمده‌اند. باتوجه‌به این‌که سوئد بالاترین میزان پناه‌جویان را نسبت به جمعیت در کل اروپا دارد، این نیز شاید توضیح‌دهنده‌ی این واقعیت باشد که چرا شکاف بین میزان اشتغال در بین متولدین داخلی و خارجی در سوئد بیشتر از اغلب دیگر کشورهای اروپایی است.

همزمان آمار سوئد در سال ۲۰۱۸ نشان می‌دهد در سال ۲۰۱۶ بیش از ۵۵ هزار افراد آکادمیسین و تحصیل‌کرده نسبت به شغلی که داشته‌اند، از کیفیت و توانایی بیشتری برخوردار بودند و در این میان ۱۰ هزار نفر از آنان نیز از شغل‌های ساده‌ای همچون نظافت برخوردار بودند و این رقم طی دو سال به دو برابر افزایش یافته است. این واقعیت که تعداد مهاجران با تحصیلات عالی در سوئد نسبت به دیگر کشورهای اروپایی بالاتر است، این ادعا را که میزان تحصیلات پائین پناهندگان در سوئد توضیح‌دهنده اصلی میزان شکاف اتنیکی بالا در بازار کار سوئد نسبت به دیگر کشورهای اروپایی باشد مساله‌برانگیز می‌کند.



درآمد

بین درآمد افراد براساس محل تولد و طول مدت اقامت‌شان در سوئد، تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. باین‌همه حتا خارجی‌تبارانی که بیش از بیست سال در سوئد زندگی کرده‌اند، هنوز نسبت به سوئدی‌تبارها درآمد کم‌تری دارند. زنان خارجی‌تبار صرف‌نظر از مدت اقامت‌شان در سوئد نسبت به مردان خارجی‌تبار درآمد کم‌تری دارند. سطح درآمد خارجی‌تبارانی که خارج از اروپا متولد شده‌اند به‌طورمتوسط حتا پایین‌تر از درآمد متولدین اروپا است. یک بررسی نشان می‌دهد که میان درآمد متولدین خارج از سوئد و متولدین سوئد نیز اختلافی غیرمنطقی وجود دارد. پژوهش‌ها نشان داده است که تغییر نام فامیل از یک نام خارجی به یک نام سوئدی، یکی از دلیل‌های علت‌های افزایش درآمد است. متوسط افزایش درآمد سالانه براساس تغییر نام در حد وود ده هزار تا پانزده هزار و پانصد کرون در سال بوده است. این اتفاق برای مهاجران متولد آفریقا، آسیا و کشورهای اسلاو رخ داده است.

تحصیلات

داده‌های آماری سال ۲۰۲۰ نشان می‌دهند که نزدیک به سی و نه درصد متولدین بومی در سوئد در سنین بین بیست و پنج تا شصت و چهار سال تحصیلات عالی داشته‌اند؛ درحالی‌که در گروه سنی مشابه، در میان خارجی‌تباران این رقم نزدیک به سی و هفت درصد است. در هر دو گروه نسبت زنان تحصیل کرده به مردان تحصیل کرده بالاتر است. در مقیاس‌های بین‌المللی شهروندان خارجی‌تبار سوئد با ۲۸ درصد تحصیلات بالاتر از سطح دبیرستان از سطح تحصیلات بالاتری نسبت به اغلب کشورهای اروپایی برخوردارند.

در سال ۲۰۱۹ از متولدین داخلی دختر و پسر در سوئد ۸۶ و ۸۳ درصد از تحصیلات دبیرستانی برخوردار بودند، درحالی‌که در میان دختران و پسران متولد آسیا و آفریقا به‌ترتیب نزدیک به ۵۸ درصد و ۵۹ درصد بوده است.

یک بررسی جمعیت‌شناسانه نشان می‌دهد آن گروه از کودکان متولد



سوئد که یک یا هر دو والدین‌شان خارجی هستند در مقایسه با دانش‌آموزانی که پدر و مادر سوئدی دارند، در تحصیلات ابتدایی مدارک پایین‌تری دارند؛ شایسته‌گی کم‌تری هم برای ورود به دبیرستان به‌دست آورده‌اند. این شکاف براساس سطح تحصیلات والدین قابل توضیح است. تا آن‌جا که به مدارس برمی‌گردد نسبت دختران و پسران متولد سوئد در دبیرستان به ترتیب نودودو و نود درصد است؛ درحالی‌که رقم‌های مشابه در میان دانش‌آموزان متولد آفریقا و آسیا در سوئد اندکی بالاتر از ۵۶ و ۵۹ درصد است.

دانش‌آموزانی که پدر و مادر خارجی‌تبار دارند، از توانایی ادامه تحصیل کم‌تری برخوردارند؛ پسران خارجی‌تبار نسبت به دختران باهم از توانایی کم‌تری برخوردارند. بیش‌ترین شکاف در شایسته‌گی و توانایی برای ورود به دبیرستان در میان دانش‌آموزانی به چشم می‌خورد که والدین تحصیل‌کرده یا کم‌سواد دارند.

در زمینه‌ی تحصیلات عالی زنان رتبه‌ها و مدارک به‌تری از مردان دارند. دانش‌جویان متولد خارج نسبت به دانش‌جویان متولد سوئد رتبه و مدارک پایین‌تر دارند؛ دانش‌جویانی که والدین تحصیل‌کرده دارند نسبت به دانش‌جویانی که والدین کم‌سوادتر دارند، رتبه و مدارک به‌تری به دست می‌آورند.

پیشینه‌ی اجتماعی- اقتصادی ضعیف‌تر گروه اول سبب شده است که دانش‌جویانی که پدر و مادر متولد خارج دارند، دورنمای تحصیلی بدتری نسبت به دانش‌آموزانی که پدر و مادر متولد سوئد دارند داشته باشند. با این‌همه مطالعات بین‌المللی و سوئدی بیانگر این است که پدران و مادران خارجی‌تبار در مقایسه با پدران و مادران سوئدی‌تبار چشم‌داشت و انتظار بالاتری از فرزندان خود دارند. یکی از دلایل‌های پافشاری مهاجرت‌بارها بر کسب تحصیلات عالی توسط فرزندان‌شان این است که تحصیلات را راهی برای جبران تبعیض‌های قومی و به‌بود موقعیت خویش می‌بینند.



سلامتی و بهداشت

در سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ نسبت افراد برخوردار از «سلامتی و بهداشت کامل» در میان مردان و زنان شانزده سال به بالای متولد سوئد، هشتاد و چهار درصد است. تنها شصت و نه درصد زنان متولد خارج سوئد از «سلامتی کامل» برخوردار بوده‌اند، در حالی که این آمار برای زنان و مردان متولد سوئد حدود هشتاد و پنج درصد است. در سال‌های ۲۰۱۸-۲۰۱۹ تعداد متولدین سوئد که از سلامت و بهداشت بسیار بدی برخوردار بوده‌اند، در حد و پنج درصد بوده است؛ در حالی که این رقم در میان مهاجران متولد خارجی هفت درصد و در میان متولدین خارج از اروپا در حد و هفده درصد بوده است. هنگامی که عوامل‌های اجتماعی - اقتصادی (موقعیت اجتماعی- اقتصادی، نوع مسکن، اندوخته‌ی نقدی) کنترل شده‌اند، نسبت کسانی که در میان متولدین خارج از اروپا از سلامتی بد یا خیلی بد برخوردار بوده‌اند، حدود ده درصد بوده است که دو و نیم برابر متولدین سوئد است.

یک رساله‌ی دکترا که سلامتی خارجی‌تباران را از منظر جنسیت بررسی کرده است، نشان می‌دهد که زنان مهاجر کم‌تر از هم‌تایان مرد خود از سلامتی برخوردارند. این رساله توضیحات رایجی که «تفاوت‌های فرهنگی» را علت کمبود سلامت در میان زنان مهاجر می‌دانند، رد می‌کند و کم‌بود سلامت را با موقعیت طبقاتی، جنسیت و پیشینه‌ی قومی مربوط می‌داند. این رساله نشان می‌دهد که ارتباط نیرومندی میان بیماری و موقعیت طبقاتی زنان مهاجر وجود دارد. حتی در بین زنان خارجی‌تباری که بیش از بیست سال ساکن سوئد بوده‌اند کم‌بود بهداشت و بیماری بیش از کسانی است که متولد سوئد بوده‌اند.



حاشیه‌نشینی مسکن

«حاشیه‌نشینی مسکن»، مشکلی در حال رشد است که به‌تازگی توجه بیش‌تری را به خود جلب کرده است. گزارش اداری اجتماعی سوئد نشان می‌دهد که طی سال‌های ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۲ «حاشیه‌نشینی قومی» آشکارا در سوئد روبه‌افزایش بوده است. اوربان، (Urban ۲۰۱۵) تأکید می‌کند که طی این دوره نرخ فقر به‌میزان قابل توجهی در منطقه‌هایی که «منابع محدود» دارند، منطقه‌هایی که اهالی آن ریشه‌های آسیایی، آفریقایی، اروپای جنوبی و آمریکای لاتین دارند، افزایش یافته است. این بدان‌معنی است که جمعیت این منطقه‌ها متشکل از گروه‌های مهاجری است که در فقر عریان به‌سرمی‌برند.

نسبت اشخاص متولد در خارج از سوئدی که بیش از بیست سال در سوئد زندگی کرده‌اند و در خانه‌هایی به‌سرمی‌برند، که متعلق به خود آن‌ها است، چهل درصد است. این میزان در میان متولدین سوئدی پنجاه‌وشش درصد است. بنا بر آمار سال ۲۰۱۶ نیمی از متولدین داخلی سوئد از خانه ویلایی کوچک برخوردارند، درحالی‌که این رقم درمورد متولدین خارجی ۲۵ درصد است. داده‌های آماری نشان می‌دهند که حاشیه‌نشینی مسکن در شهرهای سوئد حتی در دهه‌ی ۲۰۰۰ روندی روبه‌رشد داشته است. در منطقه‌هایی مثل رینکبی در استکهلم، فیتیا در بوت‌شیرکا، هرگوردن در مالمو و برگ شون در گوتنبرگ بیش از نود درصد جمعیت پیشینه‌ی خارجی دارند؛ یعنی غیراروپایی و غیرسفیدپوست‌اند. ازنقطه‌نظر بین‌المللی امروزه سوئد به‌عنوان کشوری با حاشیه‌نشینی گسترده‌ی «قومی - فرهنگی» شناخته می‌شود.

به‌طورخلاصه می‌توان گفت که داده‌های آماری و بررسی‌های گوناگون دولتی، تصویرهای پی‌درپی و ثابتی از این واقعیت به‌دست می‌دهند که خارجی‌تباران از نظر سلامتی، اجازه‌ی کار، بی‌کاری، درآمد، تحصیلات و مسکن و دیگر عامل‌های تعیین‌کننده‌ی زنده‌گی از وضعیت نامساعدتری برخوردار هستند. این می‌تواند نشانه‌ای در تأیید این ادعا باشد که دولت رفاه سوئد به‌میزان روبه‌رشدی با «حاشیه‌نشینی‌سازی، بی‌نواسازی و حذف و طرد» مهاجران از جامعه توصیف می‌شود و بنابراین امکان اجرای هدف‌هایش را



ندارد. هم از این رو امروزه برخی از پژوهش‌گران درباره‌ی «تقسیم قومی رفاه اجتماعی» سخن می‌گویند.

آیا حاشیه‌نشینی خارجی‌تباران، و متفاوت بودن وضعیت زندگی آن‌ها نسبت به متولدین سوئدی تبار را می‌توان از طریق «پیشینه‌ی فرهنگی» آن‌ها توضیح داد؟ یا پاسخ را باید در ساختار اجتماعی سوئد یافت؟ آیا جامعه از طریق تبعیض، جدایی و شکاف بین گروه قومی غالب و اقلیت قومی مهاجرت‌تبار، رودررویی را تشدید نکرده است؟ به بیان‌دیگر پرسش این جاست که چگونه مرزبندی‌های قومی ایجاد و تقویت می‌شوند؟

تعریف قومیت و رابطه‌های قومی

رابطه‌های قومی تنها دربرگیرنده‌ی رابطه بین سوئدی‌ها و مهاجران نیست بلکه رابطه بین اکثریت جامعه و گروه‌های بومی اقلیت مانند گروه قومی «سامرها» و اقلیت‌هایی مانند «رومرها» (موسوم به «کولی‌ها») را نیز در برمی‌گیرد. با این حال امروزه مهاجرت گسترده‌ترین شکل رابطه‌ی قومی در سوئد و بسیاری از کشورهای اروپایی است. اصطلاح «مهاجر» خود مسئله‌ساز است و امروزه هرچه بیش‌تر به پرسش کشیده می‌شود. این واژه برای مشخص کردن موقعیت اشخاصی که در حال مهاجرت از یک کشور به کشوری دیگر هستند استفاده می‌شود اما، در زبان روزمره‌ی سوئدی اغلب برای مشخص کردن کسانی که ریشه‌ی غیر سوئدی دارند به کار می‌رود. مفهوم «مهاجر» آن‌گونه که در سوئد به کار می‌رود و از آن برداشت می‌شود، نوعی محرومیت اجتماعی و به حاشیه رانده شدن را تداعی می‌کند. «مهاجر» بودن به یک معنا، مفهوم «غیر سوئدی» بودن را القا می‌کند؛ در معنایی عمیق‌تر هم انسانی را تداعی می‌کند که از «ارزش کامل» برخوردار نیست. با مهاجرت و تبدیل شدن به یک اقلیت قومی، موقعیت و منزلت افراد از دست می‌رود. پرسش این است که قومیت چیست و چه چیزی مبنای مرزبندی‌های قومی است؟



قومیت: ویژگی یا سازه

ارائه‌ی تعریف دقیق و مشخصی از قومیت، خالی از شکل‌های نیست. مشکل می‌توان روشن ساخت که تفاوت‌های قومی برپایه‌ی وجود «معیارهایی عینی» برای عضویت یک گروه شکل گرفته‌اند یا آن‌که نتیجه‌ی «سازه‌ی اجتماعی»‌اند. از دیدگاه مکتب «مبدأ گرایی» قومیت ویژگی و مشخصه‌ای مستقل از موقعیت و بافتار متن است که در طول تاریخ بشریت همواره وجود داشته است. این دیدگاه تأکید دارد که حتا گروه‌های قومی مدرن ریشه‌های هویتی خود را در طول زمان پی‌می‌گیرند و از طریق وصلت با افراد خودی تکثیر می‌شوند. این بدان معناست که براساس مکتب «مبدأ گرایی» حتا امروزه مرزبندی‌های قومی می‌توانند از ویژه‌گی‌های گوناگون فیزیولوژیک و زمینه‌های ژنتیک که به ویژگی‌های متمایز بیولوژیکی مربوط هستند، ریشه بگیرند. امروزه کم‌رنگ شدن برداشت‌های بیولوژیک از مفهوم قومیت، زمینه‌ی برداشت فرهنگ‌گرایانه را که در تعیین مرزبندی‌های قومی تأکید بیش‌تری بر ویژگی‌های فرهنگی دارد، فراهم کرده است. اما، این پرسش باقی است که آیا قومیت می‌تواند به معنای گروهی همگن از انسان‌ها باشد که هر یک از مجموعه‌ای از هنجارهای یک‌سان و مشترک برخوردارند؟ به علاوه می‌توان پرسید که آیا مفهوم‌هایی همچون فرهنگ، تعلق و هویت ایستا و تغییرناپذیر هستند؟

در نقطه‌ی مقابل این دیدگاه ذات‌گرایانه، هواداران نظریه‌ی «سازه» که از موضع نظریه‌ی «موقعیت‌گرایانه» حرکت می‌کنند، قومیت را تنها یکی از شاخص‌های گوناگونی می‌دانند که اشخاص یا گروه‌ها برای شناخت هویت‌شان توسط خود یا دیگران مورد استفاده قرار می‌دهند. می‌توان گفت شالوده‌ی قومیت نوعی «احساس تعلق» است که بر برداشت‌های ویژه‌ی فرهنگی استوار شده است. این احساس بر حسب زمان، مکان و تأثیر متقابل با دیگر گروه‌ها رشد می‌کند یا کاهش می‌یابد. به همین دلیل بسیاری از پژوهش‌گران تأکید می‌کنند که قومیت یا حس تعلق قومی پدیده‌ای وابسته به وضعیت، بافتار متن و کنش متقابل با محیط پیرامونی است. به عنوان مثال در وضعیتی که مردم با ریشه‌ها و پیشینه‌های متفاوت در یک جامعه «هم‌پیوسته» می‌شوند،



ممکن است هویت قومی کم‌رنگ شود، حال آن‌که تجربه‌ی تبعیض و حاشیه‌نشینی می‌تواند باعث کاهش حس مشارکت و تعلق فرد و در ازای آن باعث تقویت هویت و هم‌بستگی قومی شود.

در سال‌های اخیر تعداد رو به افزایشی از پژوهش‌گران استفاده از مفهوم «قومیت» را به‌عنوان یک گروه‌بندی خاص به چالش کشیده‌اند. آن‌ها برآنند که این مفهوم می‌تواند مباحثی غیرضروری را دامن بزند و «رابطه‌های قومی» را اصل قرار دهد. یکی از دلیل‌های به چالش کشیده شدن روزافزون مفهوم قومیت این است که هنگام تشریح رابطه‌های قومی این خطر افزایش می‌یابد که به‌جای تمرکز بر توزیع قدرت، نابرابری و سلسله‌مراتب اجتماعی، بر ویژگی‌های فرهنگی متمرکز شویم. قومیت، به‌مثابه‌ی مفهومی که با فرهنگ، هویت و ریشه مربوط دانسته شده است، اگر در توضیح سلسله‌مراتب اجتماعی میان افراد و گروه‌ها مرکز توجه قرار گیرد، اهمیت «رابطه‌های قدرت» را پنهان خواهد کرد.

مشکلی که در ارائه‌ی تعریف فرهنگی از قومیت وجود دارد، این است که بسیاری از مشخصه‌ها و وضعیت فرد، مانند پیشینه‌ی اجتماعی - اقتصادی، وضعیت دوران رشد، سن، جنسیت، موقعیت در کشور جدید، مدت اقامت، شبکه‌ی رابطه‌های اجتماعی، و رابطه‌های متقابل با محیط نادیده گرفته می‌شوند؛ عامل‌هایی که می‌توانند در میزان پذیرش فرهنگی و «هم‌پیوستگی» افراد در کشور جدید مؤثر باشند. پافشاری شدید بر تفاوت‌های فرهنگی هم‌چنین این خطر را در پی دارد که مشخصه‌های فرهنگی اقلیت‌های قومی در «هم‌پیوستگی» و دست‌یابی به رفاه اجتماعی به‌مثابه‌ی سدی نفوذناپذیر تلقی شود. از این‌منظر «آن‌ها» مشکل‌دار و مشکل‌آفرین‌اند. «آن‌ها» برای سازگاری و «هم‌پیوستگی» با هنجارهای حاکم و ارزش‌های اجتماعی به کمک گروه قومی اکثریت نیاز دارند.

تجزیه و تحلیل رابطه‌های قومی از دیدگاه «تمایزگرایی» براین پایه استوار است که ویژگی‌های متفاوت فردی یا جمعی جاودان، خلل‌ناپذیر، ثابت و تغییرناپذیراند و موقعیت افراد به ویژگی جمعی‌ای چون تعلق قومی یا



جنسیتی مربوط است. برخی از پژوهش‌گران باور به وجود اختلافات ذاتی و بنیادی در تعیین هویت انسان‌ها و موقعیت‌های اجتماعی‌شان را زیر سؤال برده‌اند. آن‌ها برآن‌اند که هویت و موقعیت افراد بر پایه‌ی کنش‌ها و واکنش‌ها در متن وضعیت تاریخی و امکان‌های مادی شکل می‌گیرند که خود توسط «سازه‌های گفتمانی»، مشروعیت می‌یابند و امکان‌پذیر می‌شوند. از این منظر حتا گفتمان «چندگونه‌گی» نه تنها به دلیل تمایل ذات‌گرایانه‌اش به جداسازی، بلکه هم از آن‌روکه فاقد منظر قدرت است، مسئله‌برانگیز است.

دیدگاه میان‌برشی در رابطه‌های قومی به مثابه‌ی رابطه قدرت

این نظر که مفهوم قومیت می‌تواند یک ساختمان‌بندی اجتماعی باشد نافی این واقعیت نیست که رابطه‌های قومی بیش‌تر باید به‌عنوان «رابطه‌ی قدرت» بررسی شوند؛ رابطه‌هایی که در آن یک گروه موقعیتی فرادست و گروه دیگر موقعیتی فرودست دارند. پرسش این جاست که آیا دیدگاه میان‌برشی که موقعیت طبقاتی، جنسیت، قومیت، سن، گرایش جنسی و دیگر حوزه‌های رابطه‌های قدرت را در ارتباط با یک‌دیگر بررسی می‌کند در مقایسه با دیدگاه‌هایی که بر ویژه‌گی‌های فرهنگی متمایز تأکید دارند، برای تجزیه و تحلیل رابطه‌های قومی به‌مثابه‌ی رابطه‌ی قدرت و امکان «هم‌پیوستگی» نقطه شروع مناسب‌تری نیستند؟ دیدگاه میان‌برشی نقطه‌ی تقاطع رابطه‌های گوناگون قدرت، مانند طبقه، جنسیت، قومیت و غیره را از زاویه‌ی قدرت بررسی می‌کند. این بدان معنی است که باید شکل‌های رابطه‌های گوناگون قدرت که موقعیت زندگی اقلیت‌های قومی را رقم می‌زنند، شناسایی و تحلیل شوند. این بدان معنا نیست که در تحلیل تمایل و امکان افراد به «هم‌پیوستگی» در جامعه همه‌ی این عامل‌های اهمیتی برابر دارند. مسئله این است که مقوله‌بندی‌های مهم و مناسب را انتخاب کنیم و آن‌ها را در پیوند با وضعیت و بافتار متن، و نه تنها از زاویه‌ی قومی، توضیح دهیم؛ برپایه‌ی دیدگاه میان‌برشی، که تاثیر رابطه‌های گوناگون قدرت مانند طبقه، جنسیت، گرایش جنسی، سن، قومیت، ازکارافتاده‌گی را بر یک‌دیگر تحلیل



می‌کند. برپایه‌ی این دیدگاه پیچیده‌گی تبعیض نیز قابل بررسی خواهد بود. بدین ترتیب در تجزیه و تحلیل رابطه‌های قومی از زاویه‌ی قدرت، مفهوم‌هایی چون تبعیض، محروم شدن، به حاشیه رانده شدن و حذف شدن کلیدی هستند. از این منظر، نگرش جامعه‌ی اکثریت خود می‌تواند بخشی از مشکل باشد؛ امری که در محروم‌سازی، حاشیه‌نشینی اقلیت‌های قومی و جلوگیری از مشارکت و «هم‌پیوستگی» شان در جامعه مؤثر است. از زاویه‌ی قدرت، رابطه‌های قومی مانند رابطه‌های طبقاتی و جنسیتی بخشی از سلسله مراتب اجتماعی هستند که نه تنها برپایه‌ی اندیشه‌ی تمایزآفرینی و دوانگاری «ما» و «آن‌ها»، بلکه بر پایه‌ی رابطه‌های سلسله‌مراتبی قدرت شکل می‌گیرد که در آن گروه قومی اقلیت در موقعیت فرودست و گروه قومی اکثریت در موقعیت فرادست قرار دارند.

از دیدگاهی کلی‌تر، رابطه‌های قومی بیش از آنکه بر هویت‌های متمایز و خودویژه‌ی گروه‌های گوناگون قومی استوار باشد، پدیده‌ای اجتماعی است که برپایه‌ی قدرت و موقعیت و اعتبار گروه قومی در سطح جهانی شکل می‌گیرد. محروم‌سازی و تبعیض اجتماعی در سوئد، که بسیاری از افراد با پیشینه‌ی غیرسوئدی آن را تجربه کرده‌اند، برخی از آن‌ها را به حاشیه و بیرون از جامعه پرتاب کرده است. دسته بندی مردم به صورت «مهاجر» می‌تواند به تصویر منفی آن‌ها از خود یا جامعه‌ی جدید منجر شود و احساس به حاشیه رانده شدن و محروم شدن را تقویت کند. بنابراین قدرت و منزلت گروه‌های قومی، مشارکت، مداخله و نمایندگی، برخی از مهم‌ترین عناصری هستند که باید مورد توجه قرار گیرند تا فهم روشن‌تری از رابطه‌های قومی و ایده‌ی جامعه‌ی چندفرهنگی و معنای آن به دست آید.

پیش از این سوئد جامعه‌ای متشکل از شهروندان بومی همگن و تعداد معدودی از مهاجران بود. سیاست «هم‌پیوستگی» در سوئد، از جمله به‌همین دلیل برپایه‌ی سازگاری و تطابق فرهنگی یک‌سویه استوار بوده است. به دلیل مهاجرت وسیع چند دهه‌ی اخیر سوئد به کشوری متشکل از گروه‌ها و اجتماع‌های گوناگون مهاجر تبدیل شده است؛ امری که سوئد را به کشوری



چندقومی تبدیل کرده است؛ نیازمند به توجه و احترام به تنوع و کثرت قومی در سیاست «هم‌پیوستگی». بنابراین سیاست «هم‌پیوستگی» باید از سازگاری و انطباق فرهنگی به سمت یافتن راه‌کارهایی برای افزایش مشارکت فردی و مبارزه با تبعیض و محروم‌سازی حرکت کند.

من معتقدم که تئوری قدرت می‌تواند درک ما را از این‌که چه‌گونه سازوکار محروم‌سازی و تبعیض، قومیت و مرزبندی‌های قومی را به‌مثابه‌ی دسته‌بندی از «سلسله‌مراتب اجتماعی» تداوم می‌بخشد، افزایش دهد. همان‌طور‌که پیش‌از این اشاره شد هویت قومی پدیده‌ای ایستا نیست، بل‌که برعکس پدیده‌ی پویایی است که میزان قدرت و منزلت فردی و گروه قومی در سطح ملی و بین‌المللی، تحصیلات، پیشینه‌ی تحصیلی، جنیست، سن، طول مدت اقامت در سوئد، سیاست «هم‌پیوستگی» با جامعه‌ی اکثریت و میزان مشارکت در جامعه بر آن تأثیر می‌گذارند. در زیر دیدگاه‌های گوناگون در مورد چرایی میزان آسیب‌پذیری خارجی‌تباران را با جزئیات بیشتری توضیح خواهم داد.

دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی محرومیت و موقعیت آسیب‌پذیر خارجی‌تباران

این بخش به توضیح سه دیدگاه درباره‌ی چرایی موقعیت اجتماعی-اقتصادی نامساعدتر اقلیت‌های قومی نسبت به سوئدی‌ها می‌پردازد: ۱- دیدگاه فرهنگ‌گرایانه که بر تفاوت‌های فرهنگی و فقدان شایسته‌گی فرهنگی تأکید می‌کند؛ ۲- دیدگاه طبقاتی که بنا برآن پیشینه‌ی طبقاتی و موقعیت اجتماعی اقلیت‌های قومی، توضیح‌دهنده‌ی بهداشت و سلامتی کم‌تر، موقعیت پایین‌تر در بازار کار و وضعیت مسکونی بدتر اقلیت‌های قومی است؛ ۳- نظریه‌ی تبعیض قومی از منظر میان‌برشی که موقعیت آسیب‌پذیر خارجی‌تباران در سوئد را از طریق تأکید بر نقش سازوکارهای حذف و طرد و به حاشیه‌راندن توضیح می‌دهد.



ویژه‌گی‌های متمایز فرهنگی و نقش آن در موقعیت حاشیه‌ای خارجی تباران

پاره‌ای از پژوهش‌گران ریشه‌ی حاشیه‌نشینی و دیگر مشکلات خارجی تباران را در تمایز فرهنگی آن‌ها با فرهنگ و هنجارهای سوئدی جست‌وجو می‌کنند. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که مهاجرت از یک جامعه‌ی غیرفردگرا به یک جامعه‌ی فردگرا مانند سوئد مشکلات و اثر منفی برای سلامتی، رفاه و «هم‌پیوستگی» خارجی تباران ایجاد می‌کند. برخی از پژوهش‌گران حتا تأکید دارند که حاشیه‌نشینی و گتوسازی پدیده‌ای اختیاری است که از نیاز انسان‌ها به جست‌وجوی افرادی با پیشینه‌ی فرهنگی مشابه ریشه می‌گیرد. یعنی مردمی با تبار و زبان یک‌سان و هویت قومی همانند، یک‌دیگر را جست‌وجو می‌کنند تا از احساس امنیت و شبکه‌ی رابطه‌های قومی برخوردار شوند و هویت قومی خود را تقویت کنند.

در این دیدگاه بر این موضوع تأکید می‌شود که تفاوت‌های فرهنگی مانند عدم تسلط بر زبان و درک هنجارهای سوئدی و قاعده‌ها و قانون‌ها می‌تواند امکان برخورداری از امکان‌های موجود برای «هم‌پیوستگی» و دسترسی به بازار کار و نظام رفاه اجتماعی را محدودتر کند. ایرادی که در دیدگاه تمایز فرهنگی و کم‌بود توانایی فرهنگی به‌عنوان دلیل اصلی محرومیت و حاشیه‌نشینی خارجی تباران وجود دارد این است که این دیدگاه این واقعیت را نادیده می‌انگارد که نهادها و هنجارهای اجتماعی در برخورد با رابطه‌های قومی بی‌طرف و خنثی نیستند.

قابل انکار نیست که ویژه‌گی‌های فرهنگی در «حاشیه‌نشینی اختیاری» و تجربه‌ی مهاجرت بی‌تأثیر نیست اما، داده‌های آماری درارتباط با حاشیه‌نشینی مسکن نشان می‌دهند که این مشکل بیش‌ازآن که مسئله‌ای قومی باشد، معضلی طبقاتی است. به‌علاوه نوردستروم و اُسلوند به پژوهش‌هایی ارجاع می‌دهند که به تأثیرهای «محصور بودن قومی» که همان مجاور هم‌وطنان زیستن است توجه کرده‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند که تشکیل شبکه‌ی اجتماعی بین هم‌وطنان تسهیلاتی برای ورود آنان به بازار کار فراهم می‌کند



و انتظار می‌رود این گونه حاشیه‌نشینی بتواند پی‌آمدهای مثبتی نیز برای فرد دربرداشته باشد. به علاوه این که افراد حاشیه‌نشین یک‌دیگر را جست‌وجو می‌کنند می‌تواند ناشی از این احساس باشد که آن‌ها به سختی می‌توانند در جامعه حضور و مشارکت یابند؛ آن‌ها به حاشیه‌رانده می‌شوند، گروه قومی اکثریت از آن‌ها فاصله می‌گیرند و آن‌ها را به درون خود راه نمی‌دهند. فاصله‌گذاری جامعه‌ی اکثریت آن‌ها را ناگزیر می‌کند، با مردمی ارتباط بگیرند که در موقعیت مشابه خود آن‌ها قرار دارند. بدین ترتیب «حاشیه‌نشینی اختیاری» مسئله‌ای است که بیش از آن که پدیده‌ای فرهنگی باشد، می‌تواند به موقعیت طبقاتی مربوط باشد.

پیشینه‌ی اجتماعی-اقتصادی و نقش آن در موقعیت حاشیه‌ای خارجی تباران

در این دیدگاه شکاف قومی بیشتر مشکلی ناشی از شکاف طبقاتی است تا مربوط به ویژگی‌های متمایز فرهنگی. هم‌چنین دشواری «هم‌پیوستگی» مهاجران، موقعیت ضعیف‌تر و حاشیه‌نشین آن‌ها و برخورداری کم‌تر از رفاه اجتماعی در سوئد در واقع ناشی از موقعیت طبقاتی پایین‌تر آن‌ها، مهارت و شایستگی کم‌تر و طول مدت اقامت کوتاه‌ترشان در سوئد است. حامیان این دیدگاه بر این عقیده‌اند که حاشیه‌نشینی ناشی از شکاف طبقاتی است که به ویژه در دوران بحران اقتصادی بیشتر رشد کرده است. به بیان دیگر مشکل این جاست که شکاف طبقاتی رنگ به خود گرفته است. به این معنا که اکثریت طبقات پایینی جامعه از اقلیت‌های قومی تشکیل شده‌اند. این واقعیت است که پیشینه‌ی اجتماعی-اقتصادی مهاجران و موقعیت اجتماعی کنونی آن‌ها در جامعه بر تجربه‌های آن‌ها از مهاجرت و میزان هم‌پیوستگی‌شان در جامعه اثر می‌گذارد.

یک گزارش جدید از اداره‌ی اجتماعی سوئد درباره‌ی حاشیه‌نشینی مسکن نشان می‌دهد که در مقایسه با محل سکونت عامل‌های اجتماعی-اقتصادی فردی نقش مهم‌تری در حاشیه‌نشینی و آسیب‌های اجتماعی بازی می‌کنند.



در این پژوهش، بین جوانانی که در منطقه‌هایی ثروتمند بزرگ شده‌اند و جوانانی که در منطقه‌هایی فقیر رشد کرده‌اند، و نیز جوانان ساکن منطقه‌هایی سوئدی‌نشین و منطقه‌هایی که بیش‌تر گروه‌های متنوع مهاجر در آن اقامت دارند، مقایسه‌ای انجام گرفته است. هدف از این مقایسه پژوهش درباره‌ی تفاوتِ استانداردهای زنده‌گی است. این پژوهش بر بیماری‌های روانی، جرم، اشتغال، تحصیلات و مشکلات تأمین زندگی تمرکز کرده است. نتیجه‌های این پژوهش نشان می‌دهد که محل زندگی کم‌ترین تأثیر را بر بیماری‌های روانی دارد. بزه‌کاری و جرم در بین کسانی که در منطقه‌هایی محروم مهاجرنشین رشد کرده‌اند بیش‌تر است اما، هنگامی که عامل‌های اجتماعی- اقتصادی کنترل شوند، اختلاف بین این گروه‌ها خیلی ناچیز است. برای مثال بی‌کاری در بین جوانان به محل زندگی آن‌ها مربوط نیست.

بررسی‌ها نشان می‌دهند که اگر پناهنده‌گان و مهاجران کم‌مهارت در مجاورت هم‌وطنان‌شان زنده‌گی کنند شانس خود را برای به دست آوردن شغل افزایش می‌دهند. زنده‌گی در مجاورت هم‌میهنان هم‌چنین ممکن است اثر مثبتی بر دست‌مزد کارگران کم‌مهارت داشته باشد. برای مثال چه‌گونگی موفقیت افراد در بازار کار بیش‌تر به کیفیت و تجربه‌های و مهارت‌های آن‌ها بستگی دارد؛ نه همسایه‌گی‌شان با این یا آن مجتمع قومی. کسانی که در منطقه‌هایی محروم مهاجرنشین زندگی می‌کنند، بیش‌تر از طریق بهره‌بری از «مزایای رفاهی» و حمایت‌های مالی دولتی تأمین می‌شوند.

یک بررسی نسبتاً تازه از سزولکین در سال ۲۰۱۸ نشان می‌دهد نابرابری اتنیک حتی در گروه‌هایی که از سطح تحصیلات، تجربه کاری، جنسیت، سن مشابهی برخوردارند، هم‌چنان باقی است. هم‌چنین بررسی‌های دیگر نشان می‌دهند موقعیت‌های طبقاتی در میزان هم‌پیوستگی و مشارکت اجتماعی نقش مهمی دارد اما، حتی با کنترل نقش آن نیز بازمهم متولدین خارجی از موقعیت بدتری در حوزه‌ی درآمد، بهداشت، مسکن، اشتغال و... برخوردارند. امری که نیاز به بررسی نقش تبعیض ساختاری را در فهم این نابرابری برجسته می‌سازد.



تبعیض ساختاری و نقش آن در موقعیت حاشیه‌ای خارجی‌تباران

امروزه تعداد روزافزونی از پژوهش‌گران، محروم‌سازی و حذف اجتماعی را یکی از دلیل‌های و پی‌آمدهای رابطه‌های سلسله‌مراتب نابرابر قومی در سوئد و دیگر کشورهای اروپایی می‌دانند.

پژوهش‌های جدیدی که در سوئد صورت گرفته‌اند، روشن ساخته‌اند که حذف و حاشیه‌نشینی خارجی‌تباران یا فرزندان والدین متولد خارج می‌تواند نتیجه‌ی تبعیض علیه کسانی باشد که با «سوئدی بودن» فاصله دارند. برخورداری از نام خانوادگی خارجی، رنگ پوست، پوشش و لهجه سبب می‌شود بسیاری از افراد صرف‌نظر از این‌که مهاجرت کرده‌اند یا در این سرزمین به دنیا آمده‌اند در معرض آزار روزانه و تبعیض قرار بگیرند. پژوهش‌های دولتی نشان می‌دهند که ورود به بازار کار و زنده‌گی کاری برای مهاجران بسیار مشکل‌تر از سوئدی‌هایی است که همان توان‌مندی‌ها را دارند. درهای بازار کار در سوئد به روی همه به یک‌سان باز نیست و تبعیض قومی ممکن است یکی از دلیل‌های ازدیاد بی‌کاری در میان خارجی‌تباران باشد. یک بررسی نشان می‌دهد که احتمال این‌که کارجویانی که اسامی عربی دارند برای مصاحبه‌ی شغلی فراخوانده شوند، پنجاه درصد پایین‌تر از کسانی است که نام‌شان سوئدی است. مطالعات دیگر نشان می‌دهند که مشاغل پرخطر، مشاغل موقت و مشاغل غیرقانونی بیش‌تر به کارگران خارجی‌تبار تعلق دارند.

همان‌طور که ذکر شد، مطالعات مربوط به بازار کار طی دهه‌ی اخیر نشان می‌دهد که شکاف قومی و نابرابری بین سوئدی‌ها و خارجی‌تباران، حتا زمانی که عامل‌های اجتماعی-اقتصادی، مانند تحصیلات، شایستگی، و سرمایه‌ی انسانی کنترل می‌شوند، پابرجاست. چندین بررسی دولتی نشان می‌دهد که تبعیض در نظام رفاهی، مرز نظام رفاهی را تعریف کند. تفاوت رفتار با اقلیت‌های قومی ناسازه و تناقض بنیادی در الگوی رفاه سوئد است. دولت رفاه سوئد براساس هدف دستیابی به افزایش سطح زندگی و برابری بنیان گذاشته شده است، درحالی‌که نتیجه‌های بررسی‌های دولتی آشکارا حاشیه‌نشینی‌سازی، محروم‌سازی، فرارویی تبعیض ساختاری و قومی شدن فقر



را نشان می‌دهند. امری که برخلاف هدف نظام رفاه عمومی، یعنی کاهش نابرابری اقتصادی و اجتماعی و ایجاد فرصت‌های برابر برای همه است اما، بررسی‌های دولتی نشان می‌دهند در واقعیت، نظام رفاهی گزینشی و مشروط است و حتا به استحکام نابرابری ساختاری در جامعه کمک می‌کند. از آن‌جاکه سیستم تأمین اجتماعی برپایه‌ی اشتغال کامل طراحی شده است، افزایش بی‌کاری و ناامنی‌های شغلی، تبعیض را از بازار کار به به بخش رفاه اجتماعی منقل کرده است. بررسی مذکور در داخل و خارج از نظام رفاهی کشور به افشای فرایندهایی می‌پردازد که با دسته‌بندی کردن، بزرگ‌نمایی و شیطانی جلوه دادن گروه خاصی از مردم، نظامی ایجاد کرده که در آن حقوق اجتماعی و اقتصادی تنها برای برخی از مردم «قطعی» و «محموظ» و برای بقیه «مشروط» است. نتیجه‌ی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که تبعیض در نظام رفاهی، خود را در سطح ساختاری، نهادی و فردی نمایان می‌کند؛ و نیز گفتمان «ویژه‌گی‌های متمایز فرهنگی» و عمل تبعیض‌آمیز در درون نظام رفاهی را بازسازی می‌کند و تداوم می‌بخشد.

موضوع جالبی که این اواخر جلب نظر کرده این است که آیا تبعیض قومی ناشی از عمل‌کردها و کنش‌های فردی‌ای است که باید به‌عنوان رفتاری کج‌روانه در نظر گرفته شوند یا آن که تبعیض جزئی از ساختارهای اجتماعی است. «تبعیض ساختاری» به‌معنای قانون‌ها صریح، هنجارها، گرایش‌ها و رفتارهایی است که در سازمان‌ها و دیگر ساختارهای اجتماعی، به شکل نظام‌مند علیه گروهی از مردم نهادینه شده است.

سه دیدگاه توضیح فرآیند «هم‌پیوستگی»

فرآیند «هم‌پیوستگی» نتیجه‌ی کنش و واکنشی میان عمل‌کرد فرد و رفتار جامعه‌ی اکثریت با او است. این فرآیند برای اشخاص مختلف با توجه به سن‌شان در زمان مهاجرت، جنیست، سطح تحصیلات، رتبه‌ی اجتماعی، مدت زمان مهاجرت، وضعیت زنده‌گی قبلی در کشور مبدأ، موقعیت کنونی، پیشینه‌ی فرهنگی و ویژه‌گی‌های فردی، متفاوت است. به‌علاوه فرهنگ،



پدیده‌ای تغییرناپذیر نیست، بل که محصول فرایند کنش و واکنش مداوم بین اشخاص و گروه‌ها است. ارتباط با دنیای جدید، تجربه‌های و دانش جدید، هنجارها و ارزش‌های جدید و دیگر موارد مشابه همه‌گی بر روحیه، رفتار و طرز فکر تأثیر می‌گذارند. ناسازگاری بین نسل جدید و قدیم مهاجران گاهی می‌تواند بیش‌تر از تفاوت‌های فرهنگی بین یک مهاجر جوان با یک جوان سوئدی باشد. مطالعات نشان می‌دهند که حتی در بین کسانی که «نسل دوم مهاجران» نامیده می‌شوند میزان حاشیه‌نشینی و پرتاب شدن به بیرون از جامعه بالاست. درحالی‌که آن‌ها به زبان سوئدی تسلط دارند و در مقایسه با والدین‌شان به‌میزان قابل توجهی با هنجارها و قاعده‌ها سوئد بیش‌تر تطبیق یافته‌اند.

مشکل این است که تئوری‌ای که بر تفاوت‌های فرهنگی و اثر آن بر «هم‌پیوستگی» پافشاری می‌کند، «هم‌پیوستگی» را بیش‌تر نتیجه‌ی سازگاری فرهنگی می‌داند تا افزایش میزان مشارکت. در نظریه‌ی تفاوت فرهنگی این «آن‌ها» هستند که «مسئله» هستند؛ «آن‌ها» هستند که به‌یاری اکثریت قومی ساکن کشور برای سازگاری و «هم‌پیوستگی» با هنجارها و ارزش‌های موجود اجتماعی نیاز دارند. این تئوری، «سیاست هم‌پیوستگی متمرکز بر مهاجران» را پیشنهاد می‌کند که در آن میزان «هم‌پیوستگی» براساس میزان سازگاری فرهنگی سنجیده می‌شود. حال آن‌که «هم‌پیوستگی» می‌تواند به‌عنوان یک مسئله‌ی طبقاتی - به‌جای موضوعی قومی - مورد توجه قرار گیرد. باین‌حال مطالعات گوناگون نشان می‌دهند حتی زمانی که گروه‌هایی با آموزش برابر، تجربه‌های کاری برابر، و سن و جنسیت برابر مقایسه شده‌اند، نابرابری‌های قومی همچنان پابرجا مانده‌اند. آمارهایی که ارائه شدند نشان می‌دهند که موقعیت اجتماعی- اقتصادی اهمیت بالایی در میزان مشارکت و «هم‌پیوستگی» دارد اما، وقتی متغیرهای اجتماعی- اقتصادی را بررسی می‌کنیم، همان آمارها نشان می‌دهند که گروه‌های مهاجر در بسیاری از حوزه‌ها وضع نامساعدتری دارند؛ در حوزه‌هایی مانند سلامت، وضعیت کار، میزان اشتغال و غیره. به‌علاوه این پرسش پیش می‌آید که آیا تبعیض‌های قومی به افزایش اختلافات طبقاتی بین جامعه‌ی اکثریت و اقلیت‌های



قومی می‌انجامد؟ پژوهش درباره‌ی تبعیض قومی، که پیش‌تر یک کج‌روی شناخته می‌شد، به‌عنوان مشکلی ساختاری رو به افزایش است. هدف این پژوهش‌ها این است که تمرکز را از اقلیت‌های قومی به‌عنوان مسئول اصلی حاشیه‌نشینی به سمت جامعه‌ی اکثریت برگرداند که در موضع قدرت است و چهارچوب فعالیت‌های اقلیت قومی را رقم می‌زند. جنبه‌ی جالب توجه دیگر این پژوهش‌ها این است که تبعیض باید از نقطه نظر نتیجه‌های آن برای افرادی که آن را تجربه کرده‌اند، توضیح داده شود؛ نه تنها براساس انگیزه‌ی عمل یا درجه‌ی عامدانه بودن آن توسط کسی که مرتکب تبعیض می‌شود. تفاوت در این است که وقتی نقطه عزیمت عاملان تبعیض باشند، موضوع از چهارچوب انگیزه‌ی تبعیض و عمدی یا غیرعمدی بودن آن خارج نمی‌شود، درحالی‌که هنگامی که نقطه شروع تجربه‌های قربانی تبعیض باشد، برعاقبت و پی‌آمدهای تبعیض متمرکز خواهیم شد. دیدگاه «تبعیض ساختاری در رابطه‌های قومی» به‌این‌معناست که مقوله‌ی «هم‌پیوستگی»، نظام رفاه و حتی خدمات اجتماعی باید برپایه‌ی منظر ضدتبعیض، در راستای به چالش کشیدن ساختارهای اجتماعی، عمل کنند.

تبعیض‌های قومی نه تنها مانع «هم‌پیوستگی» در جامعه می‌شوند، بلکه بسته به موقعیت طبقاتی، جنیست، قومیت، سن و گرایش جنسی، شکل‌های گوناگون تبعیض، سازوکارهای محروم‌سازی، به حاشیه راندن و نابرابری‌های اجتماعی را افزایش می‌دهند. هم‌ازاین‌رو موقعیت‌های فرد و میزان «هم‌پیوسته‌گی» در جامعه باید از منظر میان‌برشی بررسی شوند؛ منظری که با تجزیه و تحلیل ساختارهای متنوع قدرت که در کنش متقابل درگیراند، موقعیت فرد و میزان «هم‌پیوستگی» را مشخص می‌کند.

پرسش این است که آیا سیاست کنونی «هم‌پیوسته‌گی» در خدمت کاهش نابرابری و تبعیض است یا این که در عمل به بقای نابرابری کمک می‌کند؟



سیاست «هم‌پیوستگی» در سوئد: از ادغام و همانندسازی تا چندفرهنگی

از پایان جنگ جهانی دوم تا اوائل دهه‌ی ۱۹۷۰، میزان مهاجرت به سوئد و بسیاری دیگر از کشورها به دلیل رشد اقتصادی افزایش یافت. در ابتدا دیدگاه حاکم بر جامعه چنین بود که اغلب ساکنان خارجی تبار سوئد نیروی کار مهاجر موقت هستند. آن‌ها کارگران مهمانی تلقی می‌شدند که وقتی مشکل کمبود نیروی انسانی رفع شود کشور را ترک خواهند کرد. حتا مردم از اصطلاح «خارجی» یا «غریبه» به منظور تأکید بر این که آن‌ها از ما نیستند، استفاده می‌کردند. بعدها به جای این اصطلاح، واژه‌ی «مهاجر» به کار گرفته شد که پیام دوگانه‌ای در خود دارد. از یک سو نقطه آغازی برای به رسمیت شناختن تلویحی این گروه‌ها به عنوان بخشی از جمعیت ساکن کشور است، از سوی دیگر تأکید جامعه است بر این که آن‌ها غیرسوئدی هستند و از بسیاری جنبه‌ها از سوئدی‌ها متمایز. هم‌اکنون از آن زمان سیاست‌های گوناگونی برای «هم‌پیوستگی» اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مهاجران در جامعه اتخاذ شدند. در این راستا، برای مدتی طولانی در سیاست «هم‌پیوستگی» «سازگاری و ادغام مهاجران» گفتمان غالب بود. مفهوم «هم‌پیوستگی» هم‌چون ادغام از این مشکل برخوردار است که روشن نیست «چه کسی» قرار است «چه کسی» را در «چه زمینه‌ای» ادغام کند؟ سیاست «همانندسازی» و مستحیل کردن تا اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در سوئد دنبال شد اما، این سیاست به شکست انجامید، چراکه بسیاری از خارجی‌تباران فاقد «تمایل» یا «توانایی لازم» برای همانندسازی خود در کشور جدید بودند. سیاست «همانندسازی» از گروه‌های مهاجر و اقلیت‌های قومی این انتظار را دارد که به منظور پیوند با فرهنگ و هنجارهای متعلق به جامعه‌ی اکثریت، هویت‌های قومی خود را رها کنند. از این منظر امکان حفظ فرهنگ، زبان و ارزش‌های سرزمین مادری برای گروه‌های مهاجر کاهش می‌یابد.

بسیاری از پژوهش‌گران برآنند که دیدگاه‌های فرهنگ‌گرایانه از قومیت و سیاست ادغام و «همانندسازی» ناشی از آن ریشه در طرز تفکر استعماری داشته و می‌تواند ناشی از گفتمان‌های نژادپرستی نوین باشد. البته برخی از پژوهش‌گرانی که به دیدگاه فرهنگ‌گرایی باور دارند، در رویارویی با این



نظر معتقدند که علت شکست سیاست ادغام و همانندسازی را باید در رکود اقتصادی که در پی بحران نفت در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴ پدید آمد جست‌وجو کرد. استدلال این پژوهش‌گران این است که با غلبه‌ی توسعه‌ی اقتصادی، مردم بیش‌تر تمایل داشتند خود را با اندیشه‌ی مدرن هماهنگ کنند و از سنت‌ها و هویت‌های فرهنگی فاصله بگیرند اما، با غلبه‌ی رکود اقتصادی از جذابیت اندیشه‌ی مدرن کاسته شد؛ چراکه آینده نامعلوم و بی‌ثبات به نظر می‌رسید. بدین ترتیب گروه‌های قومی، یک‌باردیگر هویت‌های پیشین و ویژگی‌های فرهنگی متمایز خود را جست‌وجو کردند. فریدمن و فریدمن هم‌چنین معتقدند که ضعف دولت ملی و ایدئولوژی آن در کنار عدم تحقق «هم‌پیوستگی»، راه را برای ایده‌ی چندگونه‌گی قومی هموار کرد. این نویسندگان معتقدند که این موضوع، خطر شکل‌گیری هویت قومی و گسسته‌گی اجتماعی را افزایش می‌دهد. جالب این‌جاست که فریدمن و فریدمن (Friedman & Friedman ۲۰۰۶) به‌شکلی متناقض از یک‌سو بر این باوراند که مدل فرانسه که از یک‌پارچه‌گی ملی و سیاست‌های همانندسازی حمایت می‌کند، به مدل کشورهای دیگر برتری دارد، چراکه باعث کاهش تعارض بین جامعه و گروه‌های مهاجر می‌شود، ازسوی دیگر می‌پذیرند که این سیاست سبب شده است شکاف بین دولت فرانسه و گروه‌های مهاجر افزایش یابد. با این حال آن‌ها مشکل حاشیه‌نشینی و شکاف گروه‌های قومی را بیش‌تر نتیجه‌ی بحران اقتصادی کشور و فقر فزاینده‌ی اجتماعی می‌دانند.

سیاست تلویحی «هم‌پیوستگی» چندفرهنگی

در سوئد شکست سیاست‌های ادغام و همانندسازی به بررسی‌های رسمی دولتی درباره‌ی مهاجرت و «هم‌پیوستگی» منجر شد. گزارش‌هایی این بررسی، مبنای تنظیم لایحه‌ی دولتی «آیین‌نامه‌ی سیاست‌های مرتبط با مهاجران و اقلیت‌ها» شد. در گزارش بررسی‌های رسمی مهاجرت، برابری، انتخاب آزاد و تشریک مساعی پایه سیاست سوئد درباره‌ی مهاجرت و اقلیت‌ها در سیاست «به هم‌پیوسته‌گی» در نظر گرفته شده‌اند. اصل برابری بدان معناست



که مهاجران باید فرصت‌ها، حقوق و وظیفه‌های دیگر شهروندان را داشته باشند. اصل انتخاب آزاد، بر ضرورت کمک جامعه به «اقلیت‌های زبانی» و ایجاد فرصت در جهت حفظ و گسترش هویت زبانی و فرهنگی به‌میزان دل‌خواه تأکید می‌کند. اصل سوم، بر مبنای گسترش تشریک مساعی و هم‌کاری متقابل بین مهاجران و اقلیت‌های قومی و جامعه‌ی اکثریت استوار است؛ تشریک مساعی بر اساس «بردباری متقابل و همبستگی بین مهاجران و مردم سوئد». این مصوبه‌های پارلمان به معنای فاصله گرفتن از مفهوم قبلی ادغام و همانندسازی است که بر اساس آن از مهاجران انتظار می‌رفت برای سوئدی شدن ناآنجا که ممکن است زبان و فرهنگ خود را رها کنند. این هدف‌ها نمایان‌گر وجود نگرش چند فرهنگی، نیز امکانی در جهت برابری مهاجران با سوئدی‌تبارها بود، بی آن که بی‌آن که لازم باشد تمایزات فرهنگی‌شان را کنار بگذارند. قصد نهایی این سیاست افزایش بردباری و احترام به «دیگران» در یک سوئد چندفرهنگی بود.

در حالی که سیاست «ادغام و همانندسازی»، تنوع فرهنگی را مانع اصلی «هم‌پیوستگی» می‌بیند، سیاست جدید بر پایه‌ی این ایده شکل گرفته است که ویژگی‌های متمایز فرهنگی باید مورد احترام باشند و مانعی برای «هم‌پیوستگی» محسوب نشوند. این سیاست موضع مثبتی درباره‌ی چندفرهنگی‌داری و به دنبال ایجاد بردباری بیشتر در برخورد با تفاوت‌ها است. با وجود این بررسی پژوهش‌های رسمی دولتی نشان می‌دهد که این سیاست نیز هم‌چنان متمرکز بر حوزه‌های فرهنگی است تا مسائل اجتماعی‌ای نظیر میزان مشارکت خارجی‌تباران، سلامت، رفاه، تحصیلات، اشتغال و وضعیت مسکن. این سیاست این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که پژوهش‌ها نشان می‌دهند که مؤلفه‌های اجتماعی‌ای که ذکر شدند، برای تحقق «هم‌پیوستگی» حیاتی هستند. پافشاری و تأکید بر جنبه‌های فرهنگی می‌تواند به این منجر شود که بر مهاجران به‌عنوان یک «مشکل» تمرکز شود و در این صورت به‌سختی می‌توان رفتار جامعه‌ی اکثریت را زیر پرسش برد. در به‌ترین حالت، سیاست مهاجرت به‌مثابه شکلی از امداد رسانی تلقی می‌شود؛ یعنی سوئد باید به «آن دیگران» کمک کند.



همان‌طور که اشاره شد امروزه افزایش مهاجرت به سوئد، باعث شده این کشور به یکی از بزرگ‌ترین کشورهای مهاجرپذیر تبدیل شود. این وضعیت به تغییر سیاست مهاجرت نیاز دارد تا بتوان با حاشیه‌نشینی و حذف که مشکل روزافزون خارجی‌تباران است مقابله کرد. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ شکاف بین خارجی‌تبارها و سوئدی‌تبارها در بسیاری از حوزه‌ها، از جمله حوزه اشتغال گسترده‌تر شد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ سیاست مهاجرت به شکل فزاینده‌ای با پرسش روبه‌رو شد و پیش‌نویس یک سیاست جدید برای جای‌گزینی آماده شد.

در لایحه‌ی «سوئد، آینده و تمایز - از سیاست مهاجرت به سیاست هم‌پیوستگی»، دولت هدف و جهت‌گیری جدیدی در حوزه‌ی سیاست مهاجرت پیش‌نهاد کرد: هدف سیاست «هم‌پیوستگی» باید دستیابی به حقوق، مسئولیت‌ها و فرصت‌های برابر برای همه باشد؛ صرف‌نظر از پیشینه‌ی قومی و فرهنگی؛ جامعه‌ای متشکل از قوم‌های متنوع، مبتنی بر پیشرفت اجتماعی که مشخصه‌ی آن احترام متقابل و بردباری است و هرکس صرف‌نظر از پیشینه‌ی قومی یا فرهنگی‌اش هم‌پای بقیه نسبت به آن مسئول است. تنوع قومی و فرهنگی جامعه باید به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شود و اجرای سیاست در همه‌ی فضاها و سطح‌های جامعه در نظر گرفته شود.

سیاست جدید بدین معنی است که مهاجرت به‌عنوان ویژگی طبیعی جامعه تلقی می‌شود؛ این سیاست تصریح می‌کند که سوئد یک جامعه‌ی متنوع قومی - فرهنگی است. به‌علاوه مقامات دولتی نگاه به مهاجران به‌مثابه‌ی یک گروه همگن و متجانس را کنار گذاشته‌اند. بنابراین به‌جای «تعلق گروهی»، «نیازهای فردی» در نظر گرفته شده است. وجه مشخصه‌ی سیاست جدید مهاجرت «هم‌پیوستگی»، برخلاف سیاست قبلی در این است که کارپایه‌ی آن راه‌کارهای ویژه‌ی معطوف به مهاجران نیست و به‌جای آن بر برخورد با مهاجران بر پایه‌ی راه‌کارهای عمومی تأکید می‌شود. منظور از این سیاست این است که از تمرکز بر مهاجران تعلق قومی یا پیشینه‌ی فرهنگی‌شان پرهیز شود. تمرکز بر پیشینه‌ی فرهنگی مردم جامعه هرچه بیش‌تر به خلق ساختارهای جداسازی‌ای مانند طرز تفکر «ما و آن‌ها» کمک می‌کند.



چنین سیاستی در برخورد به مهاجرت باعث شده بود که «مهاجر بودن» مترادف «متفاوت بودن» باشد. با این همه بسیاری از مطالعات نشان داده‌اند که سیاست جدید «هم‌پیوسته‌گی» «هم‌پیوستگی» نیز به تغییرات عمده‌ای منجر نشده است. بنابراین خطر جدی وجود دارد که وضعیت به همان شکل قبلی ادامه یابد و مهاجر به‌عنوان موجودی متفاوت و مطرود شناخته شود.

چند فرهنگی، فرهنگ فراملی، و دیدگاه ضد تبعیض

مدت‌های طولانی این اعتقاد راسخ وجود داشت که موضوع «هم‌پیوستگی» مربوط به چگونه‌گی و ضرورت ادغام مهاجران در جامعه‌ی سوئد است. برداشت غالب این بود که جامعه از دو گروه با ویژه‌گی‌های مختلف تشکیل شده است: سوئدی‌ها و مهاجران. گروه اول، گروهی یک‌پارچه تلقی می‌شدند که «هنجارهای اجتماعی» حاکم را به نمایش می‌گذارند؛ ضمن این که گروه دیگر، گروهی ادغام نشده و نابه‌جا به حساب می‌آمدند. به همین دلیل بحث‌های «هم‌پیوستگی» تنها در این مورد بود که چه‌گونه جامعه‌ی اکثریت باید به گروه‌های مهاجر کمک کند تا «سوئدی» شوند؛ یعنی خود را با ارزش‌ها و استانداردهای سوئد وفق دهند. بدین ترتیب مسئله‌ی «به‌هم‌پیوسته‌گی» به سیاستی ویژه و متمایز برای «آن دیگران» تقلیل یافت. در حالی که هدف از «هم‌پیوستگی» توزیع مجدد منابع و امکان‌های اجتماعی به‌منظور تحکیم همبسته‌گی است. پرسش این است که آیا باید درباره‌ی «هم‌پیوستگی» سوئدی‌ها در یک جامعه‌ی چند قومی سخن بگوییم، به‌جای آن که تنها به «هم‌پیوسته‌گی» مهاجران با جامعه‌ی سوئد بیندیشیم؟ مسئله این است که سیاست کنونی «هم‌پیوستگی»، واقعیت امروز سوئد به‌مثابه‌ی جامعه‌ای سرشار از تنوع قومی را در نظر نمی‌گیرد. ما نیازمند روی‌کرد متفاوت و سیاستی هستیم که برپایه‌ی تأثیرگذاری و «هم‌پیوستگی» متقابل و احترام به تنوع و کثرت‌گرایی قومی استوار باشد؛ حوزه‌ای که در آن حتا گروه قومی اکثریت باید خود را با سوئد جدید به‌عنوان یک ملت چند قومی هماهنگ کنند.



این دیدگاه که تمایز فرهنگی تعیین‌کننده مرزهای قومی است در حال حاضر از چندین سو با پرسش روبه‌رو شده است. به‌جای آن بسیاری از فرهنگ فراملی سخن می‌گویند. در اوائل دهه‌ی ۱۹۹۰ توجه پژوهش‌گران به این واقعیت جلب شد که خارجی‌تباران قادراند ارتباط‌شان را با کشورهای مبدأ و قوم‌های و آشنایان خود در کشورهای دیگر حفظ کنند؛ به‌گونه‌ای که تئوری «خودویژگی‌های فرهنگی» به‌شکل روزافزونی در فهم روند ادغام مهاجران ناکارآمد شده است. در این زمان اصطلاح «فراملیتی» برای فهم این‌که چه‌گونه مردم ارتباطات و فعالیت‌هاشان را در چندین فضای ملی و کشوری متفاوت حفظ کرده و گسترش می‌دهند، مورد استفاده قرار گرفت. پژوهش‌گران دریافته‌اند که هویت فرهنگی، پدیده‌ای منعطف است و چندگانه‌گی‌های هویتی براساس تغییرات وضعیت محیطی شکل می‌گیرند. به‌این‌ترتیب هویت‌های فرهنگی فقط براساس فرهنگ‌پذیری (جابه‌جایی و جای‌گزینی فرهنگی) شکل نمی‌گیرند.

برای نمونه، برخی از پژوهش‌گران هنگام سخن گفتن از فرهنگ فراملی برآنند که فرهنگ «خانواده‌ی فراملی» می‌تواند متشکل از والدین و فرزندان باشد که در کشورهای مختلف زندگی می‌کنند؛ مانند کودکانی که بدون هم‌راه در سوئد زندگی می‌کنند یا کودکانی که هنگام مهاجرت از والدین‌شان جدا شده‌اند. با فراگیر شدن فرایند جهانی شدن، اندیشه‌ی فراملیتی تا حدی جای‌گزين مفهوم ملت و جامعه‌ی اکثریت شده است. این اتفاق حتی درون «خانواده‌ی هسته‌ای» هم رخ داده است. والدینی که به‌دلیل‌های مختلف از فرزندان‌شان جدا شده‌اند می‌توانند به‌شکل «والدین اسکایپی» عمل کنند. در دهه‌ی ۱۹۹۰، توجه پژوهش‌گران به تغییر الگوها در بین مهاجران جلب شد. پژوهش‌های جدید نشان داد که بسیاری از مردمی که در جامعه‌ی «هم‌پیوسته» شده بودند، پیوند و رابطه‌ی نزدیک‌شان را با کشورهای مبدأ و هم‌وطنان‌شان در سایر کشورها حفظ کرده‌اند. به‌عنوان نمونه شاهد آنیم که مهاجران به‌شکل فرایندهای به کشورهایشان سفر می‌کنند یا به ملاقات هم‌وطنان‌شان در کشورهای دیگر می‌روند و از این طریق در شبکه‌های اجتماعی فراگیر بین کشورهای مختلف مشارکت می‌کنند. به‌علاوه افزایش



معامله‌های اقتصادی، مانند ارسال پول و هدیه برای خویشاوندان و گسترش «کارآفرینی قومی» در ابعاد بُعدهای بین‌المللی، بخشی از این تحولات هستند. برای توضیح این گرایش، به شکل روزافزونی از اصطلاح «فراملیتی» استفاده می‌شود. این پیشرفت، از جمله از جمله نتیجه‌ی عامل‌هایی نظیر جهانی شدن، بین‌المللی شدن و افزایش تحرک، کاهش نقش ملت - دولت، نفوذ اینترنت، ظهور یک شبکه‌ی جهانی و گسترش تنوع قومی است.

اگر بخواهیم منظر جدید فراملیتی را در سوئد پیاده کنیم، باید بر ایده‌های ملی‌گرایانه که نقطه‌ی عزیمت خود را اندیشه‌ی گروه قومی اکثریت قرار می‌دهد و بنابراین مهاجران و اقلیت‌ها را به‌عنوان ساکنان تازه‌وارد ناتوان و «عامل تهدید» برای جامعه‌ی اکثریت تعریف می‌کند، تمرکز نکنیم؛ به‌جای آن باید به سمت روی‌کردی فراملی که در آن توان درونی گروه‌های مختلف و پراکنده‌ی قومی و دایره‌ی عمل آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد چرخش کنیم. فرهنگ‌های فراملی، هم میراث فرهنگ ملی سوئد هم زندگی فرهنگی جداگانه و حاشیه‌ای را به چالش می‌کشند. بنابراین بین ایدئولوژی دولت ملی که هدایت‌کننده‌ی نظام رفاه سوئد است و جهت‌گیری به سمت فراملیتی، فرافرهنگی، میان‌فرهنگی، تنوع قومی و جامعه متکثر قومی که مشخصه‌ی برجسته‌ی سوئد مدرن است، تنش دیده می‌شود. امروزه تعداد هرچه‌بیش‌تری جهت‌پرهیز از قوم‌مداری، نابردباری در برابر تفاوت‌ها و سیاست ادغام یک‌سویه، بر کارآمدی اندیشه‌ی چندفرهنگی، برخورد میان‌فرهنگی و فرهنگ فراملی در مبارزه با نژادپرستی (بدون نژاد) در سوئد تاکید می‌ورزند.

بررسی رابطه‌های قومی نمی‌تواند تنها به تجزیه و تحلیل تفاوت‌های فرهنگی یا درهم‌آمیختگی فرهنگی بین گروه‌های مختلف قومی تقلیل یابد. پافشاری بر اندیشه‌ی چندفرهنگی و فراملی به‌منظور جای‌گزینی آن با ایدئولوژی دولت ملی، همیشه مسئله‌ی حاشیه‌نشینی را حل نمی‌کند. حتی «هم‌پیوستگی حاشیه‌نشینانه» ممکن است نتیجه‌ی جامعه‌ی چندفرهنگیو فراملیتی باشد که در آن به‌اندازه‌ی کافی افزایش مشارکت، به‌مثابه‌ی هدف اصلی «هم‌پیوسته‌گی»، جدی گرفته نمی‌شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که زمانی که حاشیه‌نشینی مسکونی و اختلاف سطح درآمد در جامعه افزایش



می‌یابد، این کودکان، نوجوانان و جوانان هستند که آسیب می‌بینند. اغلب در بین افراد زیر هیجده سال است که حاشیه‌نشینی مسکونی و حاشیه‌نشینی قومی فرهنگی به وضوح دیده می‌شود. امروزه نزدیک به نیمی از کودکان و نوجوانانی که پیشینه‌ی غیرغربی دارند، در ده کمون سوئد مجتمع هستند. سوئد فراملی امروزی، بیش‌تر در چهارچوب حاشیه‌نشینی مسکونی قوام یافته است. این موضوع خود را در بازار کار نیز نشان می‌دهد.

چنان‌که یادآوری شد، تمرکز بر ویژه‌گی‌ها و تمایزات فرهنگی در توضیح و فهم چرایی واقعیت «هم‌پیوسته‌گی حاشیه‌نشینه» مشکل‌ساز است. البته حتی تغییر در سیاست ادغام فرهنگی به‌منظور افزایش بردباری و سیاست چندفرهنگی، نمی‌تواند مسئله‌ی «هم‌پیوستگی حاشیه‌نشینه» را حل کند. متأسفانه مدل چندفرهنگی، هم‌چون تئوری انطباق فرهنگی، هنوز فرهنگ‌محور است و تمایل دارد گروه‌های قومی را هم‌گن نشان دهد. در حالی که مجموعه‌ای از مؤلفه‌های فردی و جمعی، مانند پیشینه‌ی اجتماعی-اقتصادی و وضعیت محیطی دوران رشد، سن، جنسیت، موقعیت در کشور جدید، مدت اقامت، شبکه‌ی اجتماعی و کنش متقابل با محیط اطراف بر برداشت‌های فرهنگی اثر می‌گذارند و آفریننده تنوع فرهنگی گسترده‌ای در بین همان گروه قومی می‌شوند. به‌نظر نمی‌رسد پشت سر گذاشتن سیاست ادغام و همانندسازی و انطباق بیش‌تر یک مدل چندفرهنگی در سوئد تأثیر چندانی به‌جای گذاشته باشد؛ یعنی توانسته باشد به حاشیه‌نشینی خاتمه دهد یا محروم‌سازی اقلیت‌های قومی را متوقف کند. ازمنظر چندفرهنگی، دموکراسی سوئدی در عمل با حوزه‌ای از تنش، بین جمعیتی چندگونه و ایده‌آل هژمونی فرهنگ ملی، روبه‌رو است. بنابراین تا زمانی که اختصاص فرصت‌های موجود در زندگی به قومیت افراد بسته‌گی داشته باشد، جامعه‌ی چندفرهنگی فقط در حد حرف باقی می‌ماند. همان‌طورکه هلگرن (Hellgren ۲۰۱۵) اشاره می‌کند، پرسش این است که سوئد را چگونه می‌بایست توصیف کرد: یک جامعه‌ی «چندفرهنگی تک‌فرهنگ‌گرا» یا یک «جامعه‌ی چندفرهنگی چندفرهنگ‌گرا»؟

دولتی که ملیت و هویت ملی را به‌مفهوم «قومیت» گره می‌زند، دیگر



نمی‌تواند اقلیت‌های متعلق به گروه‌های قومی دیگر را درون خود بپذیرد. در این وضعیت تعلق قومی مشترک، مبنای هویت ملی و شهروندی ملی قرار می‌گیرد. اما دولتی که ملیت را برپایه‌ی مفهوم شهروندی مدنی استوار می‌کند، تعریفی ارائه می‌دهد که شامل همه‌ی ساکنان، از جمله اقلیت‌های قومی نیز می‌شود. در این تعریف، «هم‌پیوسته‌گی» افراد در جامعه، به قومیت آن‌ها وابسته نیست.

باید به چگونگی شکل‌گیری ارتباط بین دولت و ملت و سیاست‌های «هم‌پیوسته‌گی» و مهاجرت در سوئد توجه کرد. محصول هر دوی این‌ها در گذشته و حال، اندیشه‌هایی چون جداسازی «ما و آن‌ها» و محروم‌سازی و حاشیه‌نشینی بوده است. همان‌طور که ذکر شد در مطالعات رابطه‌های قومی و هم‌پیوسته‌گی، دیدگاه میان‌برشی که بر رابطه‌های قدرت و نابرابری متمرکز است، می‌تواند جهت را تغییر دهد و برای افزایش برابری و مشارکت بین گروه‌های آسیب‌پذیر خارجی‌تبار در سوئد امکان‌های به‌تری فراهم کند. برای دستیابی عملی به «حقوق و فرصت‌های برابر» باید تمرکز خود را از ویژگی‌های فرهنگی اقلیت‌ها به سمت چگونگی سیاست اختصاص منابع توسط جامعه‌ی اکثریت تغییر دهیم. در این راه نقطه شروع و تمرکز اصلی باید بر سیاست ضد تبعیض باشد، امری که در اکثر بررسی‌های جدید دولتی درباره‌ی رابطه‌های قدرت به آن توجه شده است.

حتا تجربه‌های مددکاری اجتماعی نشان می‌دهد که دیدگاه ضد تبعیض با توجه به رویکرد انتقادی‌ای که به معیارها و هنجارهای مسلط دارد، زمینه‌ی مناسب‌تری برای کار با گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه فراهم می‌کند. بنابراین نظریه‌ی میان‌برشی که بر بررسی سازوکارهای مختلف محروم‌سازی متمرکز است، می‌تواند محور سیاست ضد تبعیض باشد.



سخن پایانی

داده‌های آماری مربوط به وضعیت ساکنان خارجی تبار سوئد در حوزه‌های وضعیت مسکن، کار، سلامت، تحصیلات و غیره تصویری از یک شکاف بزرگ قومی ترسیم می‌کند. خارجی‌تباران در مقایسه با اهالی بومی وضعیت اجتماعی - اقتصادی نامساعدتری دارند. منظور من این است که نظام رفاه سوئد در کاهش نابرابری‌ها در حوزه‌ی مسائل جنسیتی، طبقاتی، توان‌خواهی، رابطه‌های جنسی و سن از بسیاری جنبه‌ها موفق بوده است، در حالی که در حوزه‌ی مسئله قومی مشکل هم‌چنان به قوت خود باقی است.

در این بخش، من ناکارایی تبیین مسئله براساس دیدگاه فرهنگ‌گرایانه را توضیح دادم. در این دیدگاه فرض بر این است هرچه تمایزهای فرهنگی خارجی‌تباران و سوئدی‌تبارانی که براساس قاعده‌ها و هنجارهای سوئد رشد کرده‌اند بیشتر باشد، توانایی فرهنگی خارجی تبارها و اشتیاق‌شان برای «هم‌پیوستگی» کم‌تر خواهد بود.

این مقاله هم‌چنین نشان می‌دهد که دیدگاه‌های ناب طبقاتی که معتقدند «هم‌پیوستگی» به پیشینه‌ی اجتماعی - اقتصادی و وضعیت محیطی فرد بسته‌گی دارد، تنها تا اندازه‌ای می‌توانند توضیح دهنده این واقعیت باشد که چرا بیشتر این گروه، حاشیه‌نشین شده و موقعیت پایین‌تری دارند. به‌علاوه داده‌های آماری نشان می‌دهند که در وضعیت اشتغال و سلامتی و غیره مهاجرتبارانی هم که پیشینه‌ی اجتماعی- اقتصادی یک‌سان با سوئدی‌تبارها دارند، اختلاف وجود دارد.

این بدان معنی است که از دریچه‌ای تک‌بعدی و یک‌سره طبقاتی به‌سختی می‌توان افزایش حاشیه‌نشینی و محروم‌سازی شهروندان خارجی‌تبار را ارزیابی کرد. من هم‌چنین استدلال کردم که چرا تمرکز بر مشخصه‌ها و تمایزات فرهنگی به‌سختی می‌تواند حاشیه‌نشینی شهروندان خارجی‌تبار سوئد را توضیح دهد. این البته بدان معنی نیست که تمایزات فرهنگی خدشه‌ای بر انگیزه‌ها و تمایل به «هم‌پیوستگی» وارد نمی‌کنند. تأکید من بر این است که درهرحال گروه‌هایی که وضعیت ضعیف و نامناسبی در جامعه دارند،



به‌سختی می‌توانند هدف‌ها و انگیزه‌های نیرومند برای «هم‌پیوستگی» با جامعه داشته باشند. در درجه‌ی اول این سیاست «هم‌پیوستگی» و ساختار موجود قدرت است که باید مورد بررسی و بازبینی قرار گیرد تا بدانیم کدام فرصت‌ها برای «هم‌پیوسته‌گی» ایجاد خواهند شد و رشد خواهند یافت.

من تلاش کردم از نقطه نظر دیدگاه میان‌برشی، «تئوری تبعیض ساختاری» را به‌عنوان عملی تعیین‌کننده یا مهم برای محروم‌سازی اقلیت‌های قومی و مهاجران سوئد مطرح کنم.

هدف تئوری تبعیض ساختاری این نیست که تبعیض را به‌مثابه‌ی یک رفتار مجزای غلط یا یک پدیده‌ی اتفاقی توضیح دهد، بلکه تأکید می‌کند که این مانع‌های ساختاری هستند که در مقابل برابری قومی مانع ایجاد می‌کنند. منظور من این است که همان‌طور که یک نظام جنسیتی مبتنی بر دوانگاری زن و مرد و ساختار سلسله‌مراتبی فرادستی و فرودستی استوار است، یک رابطه‌ی قومی هم بر یک دوگانه‌گی و دوانگاری بین اقلیت و اکثریت قومی استوار است. در این نظام قدرت، گروه قومی اکثریت معیار و هنجار محسوب می‌شود و از موقعیت فرادست برخوردار است، درحالی‌که اقلیت قومی «آن دیگران» محسوب می‌شود و موقعیت فرودست دارد. از همین رو مهم است که سازوکارهای محروم‌سازی مانند «جمع‌پذیری قومی»، تبعیض، تصورات کلیشه‌ای و قالبی، بدنام‌سازی، بیگانه‌ستیزی، قوم‌مداری، و اندیشه‌ی «ما و آن‌ها» را نقد کنیم. این مفهومی‌های برای درک اهمیت شکاف‌های قومی در سوئد مهم هستند.

با آن‌که تبعیض‌های قومی و موانع ساختاری در حاشیه‌نشینی و جداسازی قومی بسیار مهم هستند، ممکن است این پرسش پیش بیاید که چه‌گونه برخی از خارجی‌تباران در جدال با موانع ساختاری موجود توانسته‌اند موقعیت خود را در جامعه به‌بود بخشند؟ اگر بپذیریم انگیزه، پیشینه و توانایی افراد در میزان «به‌هم‌پیوسته‌گی» آن‌ها نقش دارد، آیا تئوری تبعیض ساختاری با این خطر روبه‌رو نیست که این عامل‌های و کنش بین‌اشخاص و محیط را دست کم بگیرد؟ موضوعی را که در تنوع وضعیت زنده‌گی گروه‌های مختلف در



محیط‌های گوناگون مؤثر است؟

برای مثال نمی‌توان از نظر دور داشت که گروه‌های تحصیل‌کرده و ماهر بیش‌تر از مهاجرانی که غیرماهر هستند یا تحصیل پایین دارند، «هم‌پیوستگی» در جامعه گرایش دارند. هم‌چنین نباید دست‌کم گرفت که میزان هم‌پیوستگی، در نهایت محصول کنش متقابل بین رفتار جامعه‌ی اکثریت و وضعیت افرادی است که به گروه‌های اقلیت قومی وابسته‌اند. اما پرسش این است که کدام یک از این دو عامل یعنی سیاست جامعه‌ی اکثریت و وضعیت و انگیزه‌های فردی که به گروه قومی اقلیت وابسته است، در «هم‌پیوستگی» تعیین‌کننده‌تر است؟ ازدیدگاه قومی، این گروه قومی اکثریت است که در موضع قدرت است و می‌تواند امکان‌های را به خود اختصاص دهد یا توزیع کند. همان‌طور که گفته شد تأکید بر سازوکارهای محروم‌سازی و تبعیض، نگاه‌ها را از کنش‌های شخصی به سمت وضعیت ساختاری می‌گرداند؛ به سمت وضعیتی که سبب می‌شود مردم به دلیل ویژه‌گی‌هایشان آسیب ببینند. هم‌اکنون رو اتخاذ یک سیاست فعال ضد تبعیض می‌تواند خارجی تباران را ترغیب کند انگیزه‌ها، مهارت‌ها و تمایل به «هم‌پیوستگی» را ارتقا دهند؛ روندی که در کاهش نابرابری‌های قومی اهمیت دارد.

منبع‌ها:

- Ahmadi, F. & Darvishpour, M. & palm, I. & Ahmadi, N. (2018) Diversity Barometer: attitude changes in Sweden, Nordic Social Work Research. October 2018.
- Akhavan, S. (2006). The Health and working conditions of female immigrants in Sweden. Stockholm: Karolinska institutet.
- Allwood, C.M., & Franzén, E. (2000). Tvärkulturella möten: grundbok för psykologer och socialarbetare [Cross-cultural encounters: handbook for psychologists and social workers]. Stockholm: Natur och Kultur.
- Anthias, F., & Nira, Y.D. (1993). Racialized Boundaries race, nation, gender, colour and class and the anti- racist struggle. London and New York: Routledge.
- Arai, M., Schröder, L., Skogman Thoursie, P. , & Thoursie, A. (2006). Måste alla heta som Svens-son? En empirisk studie av namnbyten och inkomster [Must everyone have a name like Svensson? An empirical study of name-changes and income.] Stockholm: LO/Integrationsverket.



- Asztalos Morell, I. & Darvishpour, M. (2018) 'The securitization of asylum-seeking in Sweden after 2015 in light of experiences of asylum-seeking adolescent girls with roots in Afghanistan' in Siegel, D. & Nagy, V. (red.) The migration crisis? – Criminalization, security and survival, The Hague, Eleven international publishing.
- Carlsson, M., & Rooth, D. O. (2007). Evidence of ethnic discrimination in the Swedish labor market using experimental data. In Labour Economics, Volume 14, 716–729.
- Castles, S., & Miller, M. J. (2009). The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World (4th edition). Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Cornell, S., & Hartmann, D. (1998). Ethnicity and race: making identities in a changing world. Pine Forge Press.349
- Darvishpour, Mehrdad (2003). Invandrarkvinnor som bryter mönster. Hur maktförskjutningen inom iranska familjer i Sverige påverkar relationen. Stockholm Studies in Sociology. N.S.17. Almqvist & Wiksell International. Sociologiska inst. Stockholms universitet.
- Darvishpour.M. (2013). The Welfare State's "Stepchildren" An intersectional perspective on ethnic relations and discrimination in Sweden. In E. Brunberg, E. Cedersund (eds). New tools in welfare research. Århus: NSU Press.
- Darvishpour, M. & Westin. C. (eds.),(2015) Migration och etnicitet - perspektiv på ett mångkulturellt Sverige [Migration and ethnicity - perspectives on a multicultural Sweden],Lund: Studentlitteratur
- Darvishpour, M. & Månsson, N. (2019). Ensamkommandes upplevelser och professionellas erfarenheter- integration, inkludering & jämställdhet. Malmö: Liber.
- de los Reyes, P. (2008). Etnisk diskriminering i arbetslivet – kunskapsläge och kunskapsbehov. [Ethnic discrimination in working life – the state of the knowledge and need for knowledge.] Landsorganisationen i Sverige.
- de los Reyes, P. (2006). Om välfärdens gränser och det villkorade medborgarskapet. [On the boundaries of welfare and conditional citizenship.] SOU 2006:37. Stockholm: Fritzes.
- de los Reyes, (2005). Intersektionalitet. [Intersectionality.] Malmö: Liber.
- de los Reyes, P., & Kamali, M. (2005). Bortom vi och dom: teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering. [Beyond us and them: theoretical reflections on power, integration, and structural discrimination.] Stockholm: Fritzes.
- de los Reyes, P., & Martinsson, L. (2005). Oliktetens Paradigm – Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande. [The paradigm of difference – Intersectional perspectives on creating difference/inequality.] Lund: Studentlitteratur.
- Friedman, J., & Friedman, K. E. (2006). Sverige från nationalstat till pluralt samhälle. [Sweden from nation-state to pluralistic society.] In U. Hedroft, B. Petterson & L. Sturfelt (eds.) Bortom stereotyperna. Invandrare och integration i Danmark och Sverige, [Beyond the stereotypes. Immigrants and integration in Denmark and



- Sweden,] pp 66–92. Göteborg: Makdam.
- Groglopo, A., & Ahlberg, B.M. (eds.) (2006). Hälsa, vård och strukturell diskriminering. [Health, health care, and structural discrimination]. SOU 2006:78. Stockholm: Fritzes.
 - Hellgren, Z. (2015). Myten om det mångkulturella samhället: Teoretiska perspektiv på mångkulturalism In M. Darvishpour & C. Westin (eds.), Migration och etnicitet – perspektiv på ett mångkulturellt Sverige, pp 81–106. Lund: Studentlitteratur
 - Johansson, C. (2015). Svensk invandrings- och flyktingpolitik. [Swedish immigration and refugee policy.] In M. Darvishpour & C. Westin (eds.), Migration och etnicitet – perspektiv på ett mångkulturellt Sverige, [Migration and ethnicity – perspectives on a multi-cultural Sweden,] pp 193–218. Lund: Studentlitteratur.
 - Kamali, M. (ed.) (2006). Den segregering integrationen: om social sammanhållning och dess hinder: rapport. [Segregated integration: on social cohesion and its obstacles: report.] SOU 2006:73 Stockholm: Fritzes.
 - le Grand, C., Szulkin, R., & Tämlin, M. (2005). Education and inequality in Sweden: a literature review. Stockholm: Stockholm University, Department of Sociology. Murray, A., & Ådahl, M. (2011). Migration: Europe's challenge. European Liberal Forum, Centre Forum, FORES.
 - Mattsson K. (2001). Likhetens geografier – Marknaden, forskningen och de Andra. [The geographies of similarity – The market, research, and the Other.] Uppsala: Uppsala Universitet, Geografiska regionstudier nr 45. Dissertation.
 - Mattsson, T. (2010). Intersektionalitet i socialt arbete Teori, reflektion och praxis. [Intersectionality in social work theory, reflections and practice.] Malmö: Gleerups.
 - Neergaard, A. (ed.) (2006). På tröskeln till lönearbete: Diskriminering, exkludering och underordning av personer med utländsk bakgrund [On the threshold of gainful employment: Discrimination, exclusion, and subordination of persons with foreign backgrounds.] SOU 2006:60. Stockholm: Fritzes.
 - Nordström Skans, O., & Åslund, O. (2010). Etnisk segregation i Storstäderna - Bostadsområden, arbetsplatser skolor och familjebildning 1985–2006. [Ethnic segregation in the large cities – Residential areas, workplaces, schools, and families 1985–2006.] Uppsala: Institution för arbetsmarknadspolitisk utvärdering. Rapport 2010:4.
 - Platt, L. (2005). Migration and Social Mobility: The life chances of Britain's minority ethnic communities. Bristol: The Policy Press.
 - Pripp, O. (2006). Den kulturbundna kulturen: om strukturell exkludering i kulturlivet. [The culture-bound culture: on structural exclusion in cultural life.] In M. Kamali, (ed.). Den segregering integrationen: om social sammanhållning och dess hinder: rapport. [Segregated integration: on social cohesion and its obstacles: report.] Stockholm: Fritzes.
 - Ramberg, I., & Pripp, O. (eds.) (2002). Fittja, världen och vardagen. [Fittja, the world



and daily life.]. Botkyrka: Mångkulturellt centrum.

- Regeringskansliet (2011). Fickfakta 2010 – statistik om integration. Stockholm: Arbetsmarknadsdepartementet.
- Regeringens proposition [Government bill] (1997/98:16). Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrarpolitik till integrationspolitik. [Sweden, the future, and diversity – from immigrant policy to integration policy.] Stockholm: Regeringskansliet, Näringsdepartementet.
- Regeringens proposition [Government bill] (1975: 26). Om riktlinjer för invandrar- och minoritetspolitiken mm. [On guidelines for immigrant and minority policies etc.] Stockholm: Regeringskansliet.
- Roth, H. I. (2006). Om mångkulturalismens kritiker. [On multiculturalisms detractors.] In U. Hedroft, B. Petterson, & I. Sturfelt, (eds.), Bortom stereotyperna. Invandrare och integration i Danmark och Sverige (pp 93–108). Göteborg: Makdam.
- Schierup, C.U. (2008). Migration, medborgarskap och social exkludering – Ett europeiskt dilemma. [Migration, citizenship, and social exclusion – A European dilemma.] in M. Darvishpour & C. Westin (eds.), Migration och etnicitet – perspektiv på ett mångkulturellt Sverige (107–136). [Migration and ethnicity – perspectives on a multi-cultural Sweden.] Lund: Studentlitteratur.
- Sjögren, A (2003). Här går gränsen: om integritet och kulturella mönster i Sverige och Medelhavsområdet. [Here is the boundary: on integrity and cultural patterns in Sweden and the Mediterranean region.] Stockholm: Dialogos Förlag.
- Szulkin, J. (2018) Hur påverkar ojämlikhet synen på omfördelning? En forskningsöversikt. Stockholm: Landsorganisationen.
- Szulkin, R. (2012). ”Se upp för dörrarna, dörrarna stäng” i Framtider, nr 4/2012.
- Socialstyrelsen (2009). Folkhälsorapport. [Public health report.] Stockholm: Socialstyrelsen.
- Socialstyrelsen (2010). Social rapport 2010. [Social Report 2010.] Stockholm: Socialstyrelsen.
- SCB (2019a) Arbetskraftsundersökningarna AKU, 1:a kvartalet 2019. <https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/hushallens-ekonomi/inkomster-och-inkomstfordelning/inkomster-och-skatter/pong/statistiknyhet/inkomster-och-skatter-inkomstforlighet3/> Nedladdat 2021 01 15
- SCB (2019b) <https://www.scb.se/hitta-statistik/artiklar/2019/stora-skillnader-i-utbildningsniva-mellan-nyinvandrade/> Nedladdat 2021 01 15
- SOU 2006:59. Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. Arbetslivets (o)synliga murar: rapport. [Report of the commission on power, integration, and structural discrimination. Working life's (in)visible walls.] Stockholm: Fritzes.
- SOU 2005:56. Det blågul glashuset. Betänkande från utredningen om strukturell diskriminering på grund av etnisk eller religiös tillhörighet. [The blue and yellow



glass house. Report from the commission on structural discrimination due to ethnicity or religion.] Stockholm: Fritzes.

-
- SOU 2005:41. Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflexioner om makt, integration och strukturell diskriminering. Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. [Beyond we and them. Theoretical reflections on power, integration, and structural discrimination. Report of the commission on power, integration, and structural discrimination.] Stockholm: Fritzes.
- Statens folkhälsoinstitut (2002:29). Födelselandets betydelse – En rapport om hälsan hos olika.
- Thompson, N. (2006). Anti-discriminatory Practice. Palgrave Macmillan (fourth edition).
- Urban, S. (2015). Etnisk boendesegregation – en korsningsfråga. [Ethnic residential segregation – a question of hybridity]. in M. Darvishpour & C. Westin (eds.), Migration och etnicitet - perspektiv på ett mångkulturellt Sverige, [Migration and ethnicity – perspectives on a multi-cultural Sweden]. Lund: Studentlitteratur.
-
- Westin, C. (2015). Om etnicitet, mångfald och makt. [On ethnicity, diversity, and power.] In M. Darvishpour & C. Westin (eds.), Migration och etnicitet – perspektiv på ett mångkulturellt Sverige, [Migration and ethnicity – perspectives on a multi-cultural Sweden,] pp 23–54. Lund: Studentlitteratur.
- Wikström, H. (2009). Etnicitet. [Ethnicity.] Malmö: Liber.



پاندمی و پیآمدهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی آن

اسفندیار طبری*

پاندمی

صحبت در مورد کرونا آسان نیست. در این میان نظریه‌های مختلف در گفت‌وگوهای عمومی وجود دارند اما به عقاید مخالف اغلب با عصبانیت پاسخ داده می‌شود. دلیل‌های مختلفی برای این حساسیت وجود دارد، مهم‌ترین دلیل آن اندازه و سرعت وقایع است که بسیاری از کشورها را در مدیریت این بحران ناتوان ساخته است. پاندمی باعث ایجاد ترس‌های اساسی و پایه‌ای شده است. یک ترس به خود ویروس مربوط می‌شود: بیماری، مرگ، سقوط سیستم بهداشتی. دوم پیامدهای اقتصادی که در برخی موارد نابود کننده است. سوم راه مبارزه با ویروس که به محدودیت آزادی‌های دموکراتیک انجامیده و در کشورهای دیکتاتوری به این نوع رژیم‌ها امکان سرکوب بیشتر ی را می‌دهد.

به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های این بحران، ما اکنون می‌توانیم درک کنیم که نقش تمدن در مدیریت این بحران چیست. تمدن خود را در گفتمانی

سالم و یک سیستم اطلاع رسانی شفاف متبلور می‌سازد. چنین امری به دلیل شناخت ناکافی از این ویروس و سرعت پخش و سعود منحنی‌های عفونت اهمیت اساسی دارد.

بیماری‌های واگیر یا اپیدمی و همه‌گیر یا پاندمی همواره در طول تاریخ وجود داشته و موجبات تغییرات بزرگ اجتماعی را فراهم آورده است. طاعون آنتی در قرن پنجم قبل از میلاد، طاعون قرون وسطی در سال ۱۳۴۶ میلادی، بیماری وبا در سال ۱۸۳۰، آنفولانزای اسپانیایی در سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ و هنگ‌کنگی در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ و هم‌چنین موج ترور پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ هر کدام به نوع خود پیامدهای متفاوتی داشته‌اند که می‌توان از نظریه‌ی هابز یاری جست و دریافت که مردم در وضعیت ترس از مرگ، برای امنیت بیشتر حاضر به صرف‌نظر کردن از آزادی هستند. اما هیچ‌یک از این بحران‌ها قابل مقایسه با بحران کنونی که با گسترش ویروس کرونا آغاز شده است نیست. طاعون آتن به مرگ بیش از سی هزار نفر انجامید، که نسبت به جمعیت آن‌زمان رقم بزرگی است. پیامد سیاسی این طاعون انهدام دموکراسی آتن و روی کار آمدن اولیگارشی بود. طاعون ۱۳۴۹ که موجب مرگ بیش از ۲۵ میلیون نفر شد، به نسل‌کشی یهودیان منتهی شد. هم‌زمان برای بازماندگان این طاعون مزیت‌های بسیاری به همراه داشت که به‌طورمثال می‌توان از تصویب اولین قانون کار در دنیا در سال ۱۳۴۹ در انگلستان یاد کرد که دلیل آن مرگ زیاد و کمبود نیروی کار بود. در بسیاری از شهرها توانستند بر اساس آن قانون، کارکنان به دستمزدهای بالایی دست یابند. وبا در سال ۱۸۳۰ به ایجاد سیستم‌های زیرزمینی فاضلاب و لوله‌کشی آب انجامید. به‌عبارت‌دیگر جدایی بین سیستم آب و فاضلاب یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای وبا به شمار می‌رود. آنفولانزای اسپانیایی در سال ۱۹۱۸ به‌طور مثال در آلمان شورش‌های اجتماعی بود که به انهدام امپراتوری آلمان انجامید. در کشورهای دیگر نیز این آنفولانزا به شورش‌های اجتماعی و تغییر در سیستم سیاسی منجر شد. ویروس کرونا یا بیماری ناشی از آن، کووید-۱۹، از نظر پی‌آمدهای سیاسی نمی‌تواند با اپیدمی‌های دیگر قابل مقایسه باشد، زیرا



وضعیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حاکم بر جامعه‌ها و بافت‌های قدرت سیاسی کاملاً متفاوت است.

ترس از پاندمی

گونتر اندرس^[۱] می‌پرسد: «ترس ما کجاست؟» پاسخ می‌دهد: «من هیچ چیزی پیدا نمی‌کنم. حتی نمی‌توانم ترس متوسطی پیدا کنم. حتی در صورت وجود خطر ابتلا به بیماری همه‌گیر آنفولانزا، هیچ ترسی وجود ندارد، به هیچ وجه!»

او ترس خود را با این استدلال که امروز ترس به کالایی تبدیل شده و از خود بیگانه شده است توجیه می‌کند. همه در «مورد» ترس صحبت می‌کنند، اما تعداد کمی از آنها «از» ترس صحبت می‌کنند. ترس بسیار انتزاعی شده و واقعیت آن از بین رفته است. مردم درباره‌ی ترس می‌نویسند و صحبت می‌کنند و ناقل گفته‌های کیرکه گارد و هایدگر هستند. فرد خوشحال است که چیزهای زیادی در مورد آن می‌داند و می‌تواند در مورد آن بگوید. اما، حتی اقدام از روی ترس نیز پوچ و ناممکن به نظر می‌رسد. ترس به خودی خود واژه‌ای کثیف شده است. به گفته‌ی آندرس، ما ناتوان از ترس شده ایم. انقلاب فنی پس از جنگ جهانی دوم ما را در برابر طبیعت چنان قدرت‌مند ساخت که حتی نمی‌دانیم از چه چیزی باید ترسید. او عصر ما را "عصر ناتوانی در ترس" می‌نامد.

آزادی از ترس حتی به پایه و اساس دموکراسی و در نتیجه مفهومی از امنیت تبدیل شده است. آندرس می‌گوید، باین حال، آزادی از ترس باید به عنوان پایه و اساس دموکراسی تلقی شود. اسلوتردایک^[۲] این پدیده را در کتاب خود دلیل اصلی اخلاقی در مورد ایمن سازی در عصر ما می‌نامد که در مورد سوگند افراد به حمایت متقابل است. چنین امری جامعه را در معرض خطر می‌راند و نوعی همبستگی از راه دور را می‌طلبد.

1- Günther Anders 1902-1922

2- Peter Sloterdijk 1947-



از ترس، سوژه انتظار دارد که کل جهان از او بگریزد. این انتظار بر این اساس استوار است که آگاهانه یا ناخودآگاه حق خود را نسبت به جهان مورد شک قرار می‌دهد یا انکار می‌کند. در حالت اول یعنی آگاهانه، ترس مسئله‌ساز و در حالت دوم، ناخودآگاهانه، غیر مجاز است. ترس ما از مرگ خودمان ناخودآگاه است. این ترس تجربی است و به‌طور کلی پایه و اساس وجود ما را تعیین می‌کند. این تعریف از ترس در فلسفه‌ی هایدگر اساس و پایه‌ی وجود عنوان شده است.

منظور آندرس از فراموش کردن ترس، ترس خودآگاهانه است. انقلاب فنی باعث شجاعت ما شد و به‌گفته‌ی وی، ما به افرادی تولیدکننده تبدیل شده‌ایم بدون اینکه بتوانیم مسئولیت تولید خود را متحمل شویم. چنین انقلابی ترس خودآگاهانه را از ما ربود و از ما مصرف‌کننده تولیدات خود ساخت. در این چرخه‌ی مصرف و تولید و در اوج این خداگونگی و ویروس کرونا ترس آگاهانه‌ای را در بین مردم گسترش می‌دهد. این ترس افراد را دچار مشکل می‌سازد و به اندیشه‌ی وامی‌دارد.

کیرکه گارد می‌گوید، ترس امکان آزادی است. البته منظور کیرکه گارد هر نوع ترسی نیست. یک نوع ترس، آن ترسی است که در مقابل چیزهای دنیا داریم. مثلاً ترس از یک حیوان یا ترس از تاریکی یا ترس از گرسنگی و غیره. چنین ترسی حیوانات هم دارند و اغلب موقتی است. اما نوع دوم ترس آن است که تمام زندگی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد. چنین ترسی عاملی ناشناخته دارد و در چارچوب تجربه شخصی ما نمی‌گنجد. چنین ترسی ناشی از محدود بودن و خصلت پایانی زندگی است. ترس از مرگ در همه‌ی ما نهفته است. این ترس آنگاه به «نگرانی» می‌انجامد که عاملی واقعی برای آن یافت شود، مثلاً یک بیماری یا ویروس یا وضعیتی بحرانی که وجود ما را زیر پرسش ببرد. چنین ترسی از نظر کیرکه گارد می‌تواند امکان آزادی باشد.

کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی چنین وضعیتی را که چنین ترس و نگرانی اساسی بر آن حاکم است را «وضعیت مرزی» می‌نامد. در وضعیت مرزی، ترس پایه‌ای نسبت به زندگی، حاکم است. بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیست



دیگر نظیر هایدگر، سارتر و کامو چنین ترسی را همچون کیرکه گارد امکان آزادی و از اینرو مثبت ارزیابی می‌کنند. چنین ترسی به فاصله‌ای بین فرد و زندگی می‌انجامد، فاصله‌ای که برای تغییر اساسی و آزادانه زندگی ضروری است. یک فرد در آن فرصتی می‌بیند برای آغازی نو. به این دلیل مفهوم «نگرانی» در فلسفه هایدگر اهمیت مرکزی دارد، زیرا نگرانی‌ای که از آن ترس پایه‌ای نسبت به پایان زندگی ناشی شود، همواره نسبت به آنچه که هست و در زندگی روزمره به آن عادت کرده‌ایم قدمی به جلو دارد. در این نگرانی فرد در تنهایی خویش به آزادی می‌رسد، زیرا نگرانی از ترسی است که ریشه در نیستی دارد و نه هستی. ترسی که همچون ترس نوع اول آن را نمی‌بینیم یا لمس نمی‌کنیم.

اگر هایدگر، کیرکه گارد و یاسپرس از راه ترس به آزادی می‌رسند، سارتر از راه آزادی به ترس می‌رسد و از آنجا که آزادی در وجود انسان اساسی‌تر است، فرد به هر طریق ممکن از نگرانی و ترس فرار می‌کند. مثلاً سرباز جبهه جنگ، مرگ را با چشم خود می‌بیند اما، هیچ‌گاه به مرگ خود باور نمی‌کند. به عبارت دیگر از نظر سارتر نیز ترس از مرگ در خصلت انسان است اما خصلت آزادی برتری دارد. کامو در اثر خود طاعون همین‌گونه می‌اندیشد، موقعیت‌هایی را توصیف می‌کند که انسان راه آزادی را می‌رود و بر ترس غلبه می‌کند.

آیا ترس از ویروس کرونا می‌تواند به عنوان یک ترس خودآگاهانه موجب تغییرهای اساسی در جامعه‌های امروزی شود؟ پاسخ به این پرسش امروز بسیار دشوار است زیرا بسیاری از کشورها هیچ‌گونه آمادگی در مقابله با این پاندمی نداشتند. ولی آنچه که تا به امروز شاهد آن هستیم سرمایه‌گذاری بی‌نظیر در سیستم‌های درمانی و دیجیتالی است. تأثیرهای اجتماعی و روان‌شناسانه‌ی آن در درازمدت باید دقیق‌تر براساس داده‌های تجربی مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد.



سوژه، طبیعت، فناوری

روند تکامل تکنیک در سال‌های اخیر با سرعتی باورنکردنی بوده است. انسانی که در آزمایشگاه‌های خود قادر است کیت‌های الکترونیکی به قطر ۵ نانومتر تولید کند و بر روی آن تعداد بی‌شماری از قطعات الکترونیکی کوچک‌تری نصب نماید، امروز در مقابل یک ویروس ۱۰ نانومتری به نام کرونا چنین ناتوانی از خود نشان می‌دهد. مشکلات محیط زیست از آنجاکه برای همه ملموس نبود نتوانست به تحولات کیفی بیانجامد. همه قدرت‌های سیاسی در مقابل این ویروس ناتوانی خود را نشان داده‌اند. این امر نشان می‌دهد که انسان تنها در جامعه در شکل یک حکومت سیاسی می‌تواند حاکمیت و نقش فرمانفرما^[۳] از خود نشان دهد. در رابطه با طبیعت اما فرمانفرما نیست و نخواهد بود. چنین امری هم در مورد سیستم‌های دمکراتیک و هم سیستم‌های دیکتاتوری صادق است. انسان در مقابل طبیعت تنهاست و به هیچ افسانه یا نیروی خدایی نمی‌تواند متکی باشد. اگر بیماری همه‌گیر طاعون در قرن‌های چهارده و پانزده میلادی به رنسانس، افسانه‌زدایی و رشد روشنگری انجامید، بحران کنونی کرونا می‌تواند به آغاز یک همبستگی روشنگرانه نامتمرکز در عرصه جهانی بیانجامد. روند جهانی‌شدن در عرصه اقتصاد و رشد بی‌رویه بازار آزاد کاپیتالیستی بدون هیچ حدومرز و بدون توجه به منابع طبیعی و محیط زیست یک روندی تک-بعدی بوده است. امروز روشن است که سیستم‌های اقتصادی با پایه‌های اجتماعی قوی‌تر هم‌چون آلمان یا کشورهای اسکاندیناوی زمینه‌های بسیار بهتری در مقابله با این بحران دارند. رشد همبستگی به این مفهوم خواهد بود که باید طبیعت را نیز در کنار صنعت و رشد دیجیتالی در این فرآیند شرکت داد و در کنار مبارزه با فقر و رشد سیستم درمانی و امکان استفاده از آن برای همه‌ی قشرهای جامعه و همه‌ی مردم دنیا از پایین تا بالا باید ایده‌ی روشنگرانه رشد و پیشرفت صنعت باشد. امروز شاهد آن هستیم که سیستم‌های دیجیتالی نقش بسیار مهمی نه تنها در انتقال اطلاعات بلکه در نزدیکی بین انسان‌ها، در اوضاعی که امکان ارتباط نزدیک وجود ندارد ایفا می‌کنند. از این رو در راستای تکامل این ویروس شاهد

3- sovereign



انقلاب صنعتی جدیدی از یک سو و انقلاب اجتماعی و فرهنگی در تغییر رفتار انسان‌ها از سوی دیگر خواهیم بود.

پاندمی هیچ قانونی نمی‌شناسد و در وضعیت بحرانی قانون را مختل و آزادی‌های اجتماعی را محدود می‌سازد. وضعیت بحرانی، وضعیتی است آستانه‌ای است بین قانون و بی‌قانونی. درحالی‌که در کشورهای دموکراتیک اکثریت مردم از این محدودیت‌ها، که در خدمت تندرستی و بهداشت جامعه است، حمایت می‌کنند، در کشورهای استبدادی که اعتماد بین مردم و حکومت وجود ندارد، اکثریت مردم مخالف این محدودیت‌ها هستند. از این رو چنین بحرانی می‌تواند هم‌چون یک وضعیت استثنایی تصور شود که فرمانفرما حاکم بر جامعه بر قدرت سیاسی خود بیافزاید. در کشورهای غیر دموکراتیک زمینه‌های رشد چنین روابطی بسیار مساعدتر است. کارل اشمیت می‌نویسد: فرمانفرما کسی است، که در اوضاع استثنایی تصمیم‌گیرنده است و بحران، فرصت بسیار مناسبی برای اقتدار قوه‌ی مجریه فراهم می‌آورد. آگامبن^[۴] می‌نویسد: فرمانفرما کسی است که در صورت به‌وقوع پیوستن وضعیت استثنایی، که در آن او هم در درون و هم در بیرون از قانون است، به او قدرت می‌دهد. فوکو می‌نویسد، که نبرد علیه یک دشمنی که ساختار آن ناآشنا است به آنجا می‌انجامد که ما هویت آن دشمن را از آن خود کنیم. اما، ویروس به‌عنوان یک ابژه در مقابل فرمانفرما عرض اندام می‌کند قدرت خود را نشان می‌دهد. او قادر است همه چیز را مختل کند و ریشه تمدن‌ها را از پایه ویران سازد. انسان امروز با تمام پیشرفت تکنیکی همان انسان قرن چهارده یا پیش از آن است و هیچ‌گاه نمی‌تواند ادعای خدایی کند.

اگر فلسفه‌ی سیاسی تا به امروز، به تجزیه و تحلیل فرمانفرما به‌عنوان سوژه مقتدر پرداخته‌اند، و به گونه‌ای تحقیرآمیز به ابژه، یعنی چیزی همانند این ویروس که فکر نمی‌کند ولی فکر می‌شود، نگریسته‌اند، فلسفه‌ی سیاسی آینده باید طبیعت را به‌عنوان سوژه در مرکز سیستم فکری خود قرار دهد. از این رو نیاز به تعریفی دیگر از سوژه داریم: سوژه در تعریف کلاسیک، کسی است که می‌اندیشد، فکر می‌کند و جهان را در تصور خود منعکس می‌کند.

4- Giorgio Agamben 1942-



ابژه اما، فکر می‌شود. در بین این ابژه و سوژه یک فضای بینابینی است که هنوز ناشناخته مانده و باید مورد پژوهش فلسفه و علوم اجتماعی قرار گیرد. این فضا به قول وایتسهد^[۵] یک فضای خالی است، همچون فضای خالی که بدون آن هیچ ریتم موسیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. رابطه انسان با طبیعت تاکنون چنین بوده که هر فاجعه‌ی طبیعی هم‌چون زلزله یا سیل و غیره بخشی از انسان‌ها را در کنار هم کشانده است. امروز اما با حادثه‌ای روبه رو هستیم که به بشریت مربوط است و دامنه و بُعدهای آن ناشناخته است.

والتر بنیامین درباره‌ی رابطه درست با طبیعت نوشته است که چنین رابطه‌ای تسلط انسان بر طبیعت نیست بلکه تسلط «رابطه» انسان با طبیعت است. تلاش برای تسلط انسان بر طبیعت از طریق صنعت بخشی از فرهنگ قدرت سیاسی است که نولیبرالیسم در فکر و ذهن ما تزریق کرده است. چنین تلاشی بسیار متناقض است زیرا گاهی نتایج موفقیت‌آمیزی دارد و گاهی با شکست مواجه است و نتیجه‌های بسیار تاسف‌باری دارد. چنین تلاشی به طبیعت با یک دید اقتصادی که همواره در خدمت انسان است می‌نگرد. در حالی که تسلط «رابطه» بین انسان و طبیعت بیانگر نه رابطه سوژه و طبیعت بلکه یک رابطه میان-سوژه‌ای است که توأم با توافق اخلاقی میان سوژه‌ها در اتخاذ یک رابطه درست با طبیعت هستند. رابطه میان سوژه‌ای یک سوژه اخلاقی از هر فرد در رابطه با طبیعت می‌سازد.

بحران کرونا بحران ایده‌ی تسلط انسان بر طبیعت است، استفاده‌ی بی‌رویه و خارج از اندازه و بدون معیارهای اخلاقی از طبیعت است. این ویروس برخلاف ویروس سارس ریشه در فقر و گرسنگی ندارد بلکه اگر داده‌های امروز را بپذیریم ناشی از رفاه و انگیزه‌ی تنوع در تغذیه و سودجویی‌های اقتصادی است. این در فرهنگ قدرت اندیشه نولیبرالیسمی است که به قول گونتر اندرس روح و فرهنگ زمانه را بیمار ساخته است. او این بیماری فرهنگی را در سه عرصه می‌بیند:

اول اینکه ما لیاقت آنچه را که تولید می‌کنیم نداریم، زیرا صرفاً یک درک

5- Alfred North Whitehead 1861-1947



تک بعدی مصرفی عادت کرده‌ایم. دوم اینکه ما بیش از آنکه تصور کنیم، تولید می‌کنیم و به این دلیل از مسئولیت آن تولید و پی‌آمدهای آن سر باز می‌زنیم. سوم اینکه که ما تصور می‌کنیم که هرچه بتوانیم بکنیم اجازه داریم انجام دهیم و حتی از آن یک باید اخلاقی یا حتی اجباری می‌سازیم. صنعت دیگر خصلت ابزاری خود را از دست داده و بخش جدایی ناپذیر سوژه شده است.

همبستگی و حاکمیت ملی

آیا این پاندمی می‌تواند به همبستگی جهانی بیانجامد؟ دست‌کم در آغاز رشد پاندمی باسخ به این پرسش از سوی بسیاری از صاحب نظران مثبت بود. اما امروز شاهد رقابت‌های بین‌المللی در یافتن واکسن این ویروس و نحوه استفاده از آن هستیم. ریشه‌ی چنین رقابت‌هایی را باید در منافع اقتصادی جست، زیرا پی‌آمد اقتصادی این پاندمی برای کشورهای صنعتی و پیشرفته بسیار هنگفت است. بیکاری، فقر و بحران سیستم درمانی، میزان تولید این کشورها را در برخی از عرصه‌ها حتی به صفر رسانده است. تصور و امید این بود که چنین بحرانی که از مرز ملی‌گرایی فراتر می‌رود، ملت‌ها و دولت‌ها را به هم‌کاری متقابل وادارد.

اصطلاح "همبستگی" در معنی‌های مختلفی به‌کاررفته است که از میان آنها دو معنی مهم است. (الف) در مفهومی توصیفی که تجسم انسجام درونی یک گروه، جامعه یا کل جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارد. در چنین مفهومی احساس پیوستگی متقابل اعضای یک جامعه در مقابله با بحران یا پذیرش محدودیت‌ها به همبستگی اجتماعی می‌انجامد. (ب) در یک کاربرد هنجاری یا استینافی که افراد جامعه را موظف به کمک و یاری نسبت به یکدیگر می‌سازد. همبستگی به‌ویژه در این مفهوم یک کاربرد جهانی دارد که در رابطه با یک بحران جهانی می‌تواند به وظیفه‌های اخلاقی و هنجاری جهانی بیانجامد. اما واقعیت این است که فشار اجتماعی و اقتصادی در جامعه‌ها به اندازه‌ای بزرگ است که اصل هنجاری همبستگی نیز در کارکردی



ملی و محلی محدود می‌ماند و رقابت جای خود را به هم‌کاری می‌دهد. در آغازِ روندِ دیجیتالیزگی نیز تصور اولیه چنین بود که جهانی شدن به همبستگی در مفهومِ هنجاری گسترش می‌یابد. اگر در میان مردم دنیا در مواردِ مشخصی، هم‌چون حفاظت از محیط زیست یا مقابله و مقاومت علیه دیکتاتورها چنین همبستگی‌هایی افزایش می‌یابد، در عرصه‌ی سیاسی و میان حکومت‌ها با گسترش رقابت اقتصادی بر رقابت سیاسی در کسب نفوذ و قدرت بیشتر نیز افزوده شده است.

نمونه‌های آن چند شک بزرگی است که چند سال اخیر ستون سیاست‌های نولیبرالی را به لرزه در آورده است: اول اعلام خروج بریتانیا از اتحادیه اروپا که کارتل‌های بزرگ اقتصادی را متوجه این امر ساخت که جهانی‌شدن یک نسخه‌ی همیشگی و غیرقابل شک و تردید نیست، اگر فرهنگ قدرت حاکم بر جامعه‌ها در آن تهدیدی برای خود ببیند. در نمونه‌ی انگلستان خروج از اتحادیه اروپا یا برکزیت به دلیل فقر و مشکلات اقتصادی نبوده بلکه به عکس اکثریت مردم در انگلستان نفوذ سیاسی خود را در جهان رو به کاستی و مورد تهدید دیدند و برای احیای رمانتیک قدرت امپراتوری حتی مشکلات اقتصادی را نیز پذیرا شدند. برکزیت یعنی پاسخی منفی به همبستگی در عرصه‌ی هنجاری و جهانی و امید به رشد یک همبستگی توصیفی در عرصه‌ی ملی.

در مقابل، اعتراضات جهانی برای حفاظت از محیط زیست تحت عنوان «جمعه‌ها برای آینده» به قدرت سیاسی فهماند که همبستگی جهانی بر منافع ملی و محلی الوویت دارد. سیاست‌های نولیبرالی در بازار و تجارت آزاد باید در مورد حفاظت از محیط زیست تصحیح شود و با تنظیم قوانین محیط زیستی، به رقابت بازاری سمت‌وسوی سازگار با طبیعت و انسان‌دوستانه دهد.

اما بحران پاندمی کرونا به یک نوع تجدیدنظر در روابط شهروند و حکومت از یک سو و حکومت و کارتل‌های اقتصادی از سوی دیگر انجامیده است. حکومت‌ها باید به امر سلامت شهروندان خود و سیستم درمانی توجه ویژه‌ای داشته باشند. از این رو این پاندمی در عرصه‌ی سیاسی به رقابت‌های سیاسی و اقتصادی بیشتری در آینده می‌انجامد. این تصور که مردم و خلق‌های دنیا



همبستگی نشان می‌دهند، چیزی نیست که پاندمی در آن تغییری داده باشد. اساساً مردم دنیا خواهان جنگ نیستند و به دنبال زندگی در صلح و آرامش هستند. اما، در طول تاریخ همواره این قدرت‌مندان سیاسی بوده‌اند که با استفاده و سوءاستفاده‌ی فرهنگی از مردم خود، جنگ‌ها به راه‌انداخته‌اند. اگر امروز به ماهیت جنگ‌ها به دقت بنگریم، شاهد آن هستیم که حکومت‌ها و صاحبان قدرت سیاسی هم‌زمان خود را نمایندگان یک قدرت فرهنگی، چه در بافت دینی و چه در بافت ناسیونالیستی می‌بینند.

یکی از تأثیرهای مهم پاندمی کرونا این است که بر نقش حاکمیت ملی در سازمان‌دهی افزوده است. حکومت قادر است برخلاف هر منطق سیستم سرمایه‌داری، تصمیم‌هایی علیه اقتصاد و برای امنیت و سلامتی مردم خود اتخاذ کند. به‌ویژه سلامتی امری است که نولیبرالیسم به کلی نسبت به آن بی‌توجه بوده است. در کشورهای نظیر آلمان که از سیستم درمانی بهتری برخوردارند این تصمیم‌های سیاسی دموکراتیک از طرف حکومت بوده است که چنین امری را ممکن ساخته و نه رقابت‌های بازاری. به این دلیل در کشورهای اروپایی بر نقش حکومت ملی و نفوذ و قدرت سیاسی بسیار افزوده می‌شود. چنین امری از این جهت مثبت است که بر اعتماد مردم نسبت به دموکراسی ملی و محدودیت‌های موقتی آن در وضعیت‌های استثنایی در راستای منافع ملی و بهبودی وضع بهداشتی برای همه مردم صرفنظر از موقعیت اجتماعی و اقتصادی‌شان می‌افزاید.

اما نکته منفی اینجاست که احتمالاً تقویت حکومت ملی به رشد ناسیونالیسم و تضعیف اتحادیه اروپا می‌انجامد. نمونه‌ی آن همین توافق مالی اخیر کشورهای اروپایی برای مقابله با پاندمی است که در آن میلیون‌ها یورو از بودجه‌ی کمیسیون‌های اتحادیه کاسته شده و به جای آن به کمک مالی به حکومت‌های ملی پرداخته می‌شود. با آغاز پاندمی با بسته شدن مرزها در اروپا این احساس ملی که مرز در درون اروپا هنوز وجود دارد به یک امر مسلم سیاسی تبدیل شده است.



تدبیرهای بهداشتی

نولیبرالیسم همواره اعلام می‌کرد که تنها راه ممکن برای پیشرفت و رفاه، رشد اقتصادی بیشتر و دخالت کمتر حکومت در امور بازاری است. پاندمی کرونا نشان می‌دهد که اقتصاد و رشد اقتصادی نمی‌تواند به تنهایی عاملی برای پیشرفت باشد و رشد اقتصادی مساوی با رشد اجتماعی نیست. فاکتور غیراقتصادی سلامت شهروندان و اکولوژی باید عضو جدایی‌ناپذیر رشد اقتصادی باشد زیرا اقتصاد بدون یک اجتماع و طبیعت سالم در درازمدت ممکن نیست. شهروند و حکومت نیاز به یک قرارداد اجتماعی برپایه‌ی فرهنگ بر مبنای مسئولیت و اخلاق و تضمین رفاه حداقل برای تمامی مردم دارند. نولیبرالیسم باید در نگاه تک‌بعدی و انفرادی رشد اقتصادی تجدیدنظر کند و به رشد ترکیبی در تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی و تأمین وضعیت عادلانه منصفانه دست یابد.

نکته‌ی دیگری که پاندمی کرونا به ما می‌آموزد، این است که از فرهنگ قدرت حکومت‌های متفاوت نمی‌توان به شیوه‌ی مدیریت بحران این کشورها رسید. کشورهای دموکراتیکی نظیر لهستان و مجارستان در بحران کرونا فرصتی یافتند که از فرهنگ ضددموکراتیک قدرت در جهت محدود ساختن آزادی‌های اجتماعی برای همیشه از طریق درج آن در قانون اساسی استفاده کنند. چین با استفاده از این بحران، حاکمیت مرکزی خود را در هنگ‌کنگ تثبیت می‌کند. در ایالات متحده آمریکا بحران کرونا تناقض‌های این کشور در رابطه با نژادپرستی و نبود امکان‌های درمانی برای طبقه‌های پایین و به‌ویژه سیاه‌پوستان بسیار نمایان کرده است. امید بر این است که با انتخاب جو بایدن به‌عنوان رئیس‌جمهور جدید، سیاست‌های جدی و منطقی در مقابله با این پاندمی اتخاذ شود.

نولیبرالیسم باید در دیدگاه داروین‌یسم بیولوژیک خود تجدید نظر کند. بنابر چنین دیدگاهی هر کسی که قوی‌تر است، باقی می‌ماند. هر کس که ضعیف است و با سیاست اقتصادی آنان مخالف است، شایسته مرگ است. قرارداد اجتماعی حاکم به‌ویژه در کشورهای یاد شده، قراردادی بین شهروندان



و حکومت نیست بلکه بین نولیبرالیسم و شهروندان است. براساس چنین قراردادی هر اقدام اجتماعی برای تأمین بهداشت و سلامتی و رفاه مردم باید از نظر اقتصادی فایده‌آور باشد در غیر این صورت عملی نیست. شیوهی مبارزه این نولیبرالیسم راست علیه پاندمی قابل مقایسه با همان شیوه بحران اقتصادی سال ۲۰۰۸ میلادی است که به‌ویژه در این کشورها با کاهش هزینه‌های اجتماعی به دنبال نجات سرمایه‌داران ورشکسته بودند. یعنی دزدی از طبقات اجتماعی به شکل‌های مختلف مالیاتی و صرفه‌جویی‌های ویران کننده به‌ویژه در بخش‌های درمانی و واگذاری آن به سرمایه‌داران ورشکسته. این شیوهی لیبرالی حکومت نیست بلکه تاحدزبانی شباهت به یک سیستم فئودالی یا نوفئودال دارد. شاید این یکی از کم‌ترین پی‌آمدهای ممکن این بحران باشد که پایداری و توسعه سیستم اجتماعی تنها با رشد اقتصادی ممکن نیست بلکه بیمه درمانی برای همه و رشد سامان بهداشتی امری بسیار حیاتی برای این جامعه‌ها است.

* اسفندیار طبری، پروفیسور فلسفه در دانشگاه آکدنیز آنتالیا (Akdeniz University Antalya) و مدیر انستیتوی پژوهش‌های اجتماعی در آلمان (Institute for Global Social Research).

<https://gsr.institute>



دو خطای بزرگ تاریخی عباس میرزا که هرگز جبران نشد!

بهزاد کشاورزی*

عباس میرزا خدمات فراوانی به کشور ما کرده است از جمله اولین قدم مدرنیزاسیون مملکت در زمان او و به وسیله وی انجام گردیده است. او در نتیجه فشار جنگ‌های بیست و پنج ساله ایران و روس (۱۸۰۳ - ۱۸۲۸ م) ارتشی منظم و مدرن برپا کرده است. او اولین کسی است که واکسن آبله را در کشور رواج داده است^[۱]. هم‌چنین وی برای اولین بار سه دستگاه چاپخانه به ایران وارد کرده است. اولین کتاب‌ها نیز در دوران وی به چاپ رسیده‌اند^[۲].

۱ - - یحیی آراین پور از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲ - - آقا زین‌العابدین تبریزی دانشجوی اعزامی به مسکو در ۱۸۱۶ م اولین چاپخانه را با خود به ایران آورد و در تبریز برپا کرد. اولین کتاب‌ها به نام فتح نامه و جهادیه اثر میرزا بزرگ، بوسیله این چاپخانه انتشار یافت. (یحیی آراین پور، از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۱۳۰).

یحیی آراین پور. علاوه بر کتاب های فوق، کتاب مآثر سلطانیه تألیف عبدالرزاق بیگ دنبلی در رساله آبله کوبی در فواید تلقیح و لزوم تعمیم انتشار آن را نیز جزو اولین کتاب‌های منتشر شده نام برده است. در سال ۱۸۱۹ میرزا صالح شیرازی هنگام بازگشت از انگلستان دومین ماشین چاپ را همراه آورد و به کمک عباس میرزا آن را نیز در تبریز مستقر کرد. بالاخره چاپخانه دیگری به وسیله شخصی به نام میرزا جعفر امیر در تبریز برپا شد. این شخص در سال ۱۸۲۲ به وسیله عباس میرزا برای آموختن کارچاپ به مسکو اعزام شده بود و کتاب گلستان سعدی از این چاپخانه منتشر شد (همان، ص ۴۹ - ۵۰). از این تاریخ

و به همین دلیل، کشور ایران از این بابت سپاسگزار اوست. لیکن عباس میرزا دچار دو خطای بزرگ تاریخی نیز گردیده است که بر ایران صدمات فراوان وارد ساخته است. ما برآنیم که در اینجا درباره این دو خطای وی سخن گوئیم.

عباس میرزا فرزند فتحعلی شاه، روز چهارشنبه ۶ مرداد ۱۱۶۸ ش/ ۲۷ ژوئیه ۱۷۸۹ م در قصبه نوا نزدیک دماوند از دختر فتحعلی خان قاجار دَوَلو ولادت یافت^[۳] و در ۱۲۱۲ ش/ ۱۸۳۴ م در گذشت. او دارای پنجاه و نه برادر [در قید حیات]^[۴] بود. سه تن از برادران با فاصله چند ماه از او مسنتر بودند. ولی چون وی مادری از تبار قاجار داشت فتحعلی شاه او را در ده سالگی (۱۱۷۸ ش/ ۱۷۹۹ م) به ولیعهدی خویش منصوب کرد^[۵]. از سال ۱۱۸۲ ش/ ۱۸۰۳ م که جنگ‌های ایران و روس شروع شد، فتحعلی شاه او را - که شانزده سال بیشتر نداشت - به فرماندهی این جنگ‌ها و حکومت آذربایجان برگماشت. از آن تاریخ به بعد - تا سال ۱۲۰۷ ش/ ۱۸۲۸ م - به مدت بیست و پنج سال (تا پایان جنگ‌های فوق) عباس میرزا اغلب اوقات خود را در میدان‌های جنگ در آذربایجان و به‌دور از دربار پادشاهی به‌سربرد.

به بعد نشر و ترجمه کتاب و نیز انتشار «روزنامه درایران شروع گردید. از جمله کتاب‌هایی که به‌دستور عباس میرزا ترجمه و چاپ شد به شرح زیر است:

- سرگذشت ناپلئون، از زبان فرانسوی
 - سرگذشت پتر کبیر، از زبان فرانسوی
 - سرگذشت شارل دوازدهم، از زبان فرانسوی
 - تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم، از زبان انگلیسی
- ۳- به‌طور کاملاً تصادفی تولد وی - با چند روز اختلاف - هم‌زمان با فتح باستیل در فرانسه بوده است. باستیل در ۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹ م ویران شد.
- ۴- از صلب فتحعلیشاه «... همانا دویست و شصت تن پسر و دختر بی‌واسطه پدید آمد و یکصد و پنجاه و نه تن از ایشان در زمان حیات پدر بمردند. ...» (ن - ک: سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۲، ص ۲. به نقل از: محمدتقی لسان الملک سپهر، ناسخ التواریخ)
- ۵- معروف است آقا محمد خان قاجار به برادرزاده‌اش فتحعلیشاه وصیت کرده بود که ولیعهد ایران همواره از پدر و مادر قاجار باشد تا همه طوایف قاجار پشتیبان سلطنت این خاندان باشند. به همین جهت در سال ۱۱۷۸ فتحعلیشاه در سال دوم سلطنت خود عباس میرزا را که در آن زمان ده ساله بوده است، ولیعهد و جانشین خود کرد و به همین سبب او را نایب‌السلطنه لقب داد. (ن - ک: سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۲، ص ۴)



جنگ‌های ایران و روس

این جنگ‌ها در دو مرحله از آذر ماه سال ۱۱۸۲ش/دسامبر ۱۸۰۳م تا بهمن ۱۲۰۷ش/فوریه ۱۸۲۸م طول کشید.

مرحله اول جنگ‌ها در ۱۲ مهرماه ۱۱۹۲ش/۴ اکتبر ۱۸۱۳م با شکست فاحش ایران به اتمام رسید. نتیجه این شکست به بستن قرارداد گلستان^[۶] منتهی شد که سرزمین‌های بزرگی از کشور ما را از پیکر آن منتزع کرد^[۷].

مرحله دوم جنگ‌ها نیز ده سال پس از قرارداد فوق (در تاریخ ۶ مرداد ۱۲۰۵ش/۲۸ ژوئیه ۱۸۲۶) با حمله ایران - بدون اعلان جنگ - به سرزمین‌های تازه تصرف شده روسیه شروع و در ۱ اسفند ۱۲۰۶/۲۱ فوریه ۱۸۲۸ با انعقاد قرارداد ترکمنچای و واگذاری (علاوه بر سرزمین‌های جدا شده در عهدنامه گلستان) دو ایالت وسیع ایران به روس‌ها^[۸] به پایان رسید.

همین جنگ‌های ناکام و شکست‌های پی‌درپی عباس میرزا با روسیه، موجب دو خطای بزرگ تاریخی او شد که در سرنوشت کشور ما نتیجه شومی به بار آورد. آن دو خطا یکی درخواست وی از ملایان سرشناس شیعه جهت صدور احکام جهاد و «تهیه و انتشار رساله جهادیه» بود و دیگری درخواست حمایت از دو ابر قدرت روس و انگلیس برای تضمین پادشاهی خود و فرزندان‌اش بود. اقدام اولی پای روحانیان شیعه را به کشور ما باز کرد^[۹] و

۶- (واقع در محال گلستان قره داغ در ۲۰ مهرماه ۱۱۹۲/۱۲ اکتبر ۱۸۱۳)

۷- ولایات قره باغ و گنجه و اوآلی خوانین نشین شکی و شیروان و قبه و دربند و بادکوبه و قسمت مهمی از ولایت طالش و تمامی داغستان و گرجستان و محال شوره کلو آچوق باش و گروزیه و منگریل و آنخاز و تمامی اویکا و اراضی میانه قفقازیه و نیز اراضی دریائی قفقازیه الی کناره دریای خزر به تصرف ممالک روسیه درآمد. (ن - ک: سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، ج ۱، صص ۲۵۸ - ۲۵۷)

۸- در این قرار داد ایالت‌های ایروان و نخجوان نیز علاوه بر تصرفات قرارداد گلستان به تصرف روس‌ها درآمد.

۹- درست است که پای ملایان شیعه به وسیله پادشاهان صفوی به ایران باز شده بود لیکن، با سقوط آن سلسله و تسلط افغان‌ها بر کشور ما کلیه روحانیان صاحب‌نام مجبور به ترک ایران شدند و به اوطان اصلی خود (شامات و عتبات) بازگشتند. حامد الگار در این باره می نویسد:

«ویرانگری مهاجمان افغان حیات فرهنگی و مذهبی ایران را به کلی مضمحل کرد. به‌خاصه اصفهان پایتخت صفوی که مرکز علوم دینی هم بود به سختی از افغان‌ها زیان دیدند... بسیاری از اهالی شهر با پشت‌سرگذاشتن هرج و مرج، به هندوستان و یا اماکن متبرک عراق هجرت کردند. هرچند سایر مردم»



درخواست دومی او، دو کشور روس و انگلیس را حاکم بر سرنوشت کشور ما ساخت. هدف این مقاله روشن ساختن نتیجه‌های این دو خطا می‌باشد.

خطای اول عباس میرزا

حکم‌های جهاد و رساله جهادیه:

در هر یک از دو مرحله این جنگ‌ها روحانیان شیعه بنابه درخواست عباس میرزا و مشاور نامدار او^[۱۰] برای کشانیدن مردم به جبهه‌های جنگ حکم جهاد صادر کرده‌اند و علت این عمل در نتیجه شکست‌های پی‌درپی قوای ایران بود.

با وجود اینکه عباس میرزا شخصیتی شجاع و دلیر و شایسته داشت و از تمام برادران خویش جهت مقابله با دشمن صالح‌تر بود لیکن، عقب ماندن کشور ایران از قافله تمدن و دسترسی نداشتن به تکنیک جدید جنگ و مهمات پیشرفته نظامی و نبود انضباط جدید نظامی و نیز خست فتحعلی شاه برای پرداخت هزینه کامل جنگ، ایران را از مقابله نظامی با کشور پیشرفته و مدرنی هم‌چون روسیه عاجز ساخته بود. و نتیجه آن همان بود که در بالا ذکرش گذشت.

نیز در پی راه جستن به مأمن عتبات بودند، اما بیشتر علما به آنجا رفتند و تنی چند از علمای بلند آوازه در آنجا رحل اقامت افکندند. جنبش احیاء تشیع در عتبات نیز آغاز شد و از بسیاری از مباحث در همانجا دفاع شد.»

(دین و دولت در ایران، ص ۶۰)

اضافه می‌کنیم زمانی که مذهب رسمی کشور ایران به وسیله اشرف افغان مذهب سنت اعلام شد و قتل و کشتار ملایان شیعه به وسیله مهاجمان شدت گرفت، منطقی است که آنان سرزمین ما را باز گذاشته و به کشور آبا و اجدادی خویش باز گردند.

۱۰- - میرزا عیسی خان قائم مقام فراهانی.



حکم‌های جهاد در دوره اول جنگ‌های ایران و روس

در دوره اول جنگ‌های فوق که ده سال به طول انجامید عباس میرزا علیرغم برخورداری از کمک‌های نظامی کارشناسان فرانسوی و انگلیسی برای نوسازی ارتش^[۱۱] بازم از مقابله با نیروهای مدرن و کوبنده روسیه عاجز بود و در جبهه‌ها مدام در حال عقب‌نشینی بوده و سرزمین‌های وطن را یکی پس از دیگری رها کرده و در تصرف قوای روسیه قرار می‌داد.^[۱۲]

عباس میرزا گمان می‌کرد با تشویق مردم به جنگ خواهد توانست در مقابل تهاجم بی‌امان قوای روسیه ایستادگی نماید و بهترین راه آن را نیز استفاده از عقاید دینی و صدور حکم‌های جهاد. به وسیله مجتهدان شیعه می‌پنداشت. لذا پس از مشاوری با وزیر نام‌آور خویش (میرزا عیسی‌خان) و گرفتن اجازه فتحعلی شاه با علمای سرشناس داخل و خارج از کشور در این مورد به مکاتبه پرداخت.

۱۱ - «ژنرال آکساندر ریمولف» (بازرس کل مرزهای سرزمین‌های تصرف شده از ایران) طی گزارشی به تزار تعداد مهمات و وضعیت نیروهای نظامی ایران را پس از پایان دوره اول جنگ‌ها چنین اعلام کرده بود: «عباس میرزا پسر دوم شاه که اعلان کرده اند ولیعهد است، به یاری انگلیس‌ها اصلاحات مهم کرده و پیش برده است. لشکریان منظمی بر اساس بسیار خوبی تشکیل می‌دهد؛ توپخانه وضع کاملی دارد و روز افزون است. کارخانه توپ ریزی بسیار خوبی هست و یک کارخانه اسلحه سازی که زرادخانه‌ها را پر بکند. دژ هائی به روش اروپائی می‌سازند...»

او هم چنین در مورد تعداد نیروهای ایران اضافه می‌کند:

«... عباس میرزا در این زمان سی دسته تشکیل داده بود که هر یک مرکب از هزار تن بود و صد توپ صحرائی داشته است.» و سپس اضافه می‌کند:

«... اصلاحات دنباله دارد و در اندک زمانی ایران پیاده نظامی خواهد داشت که می‌تواند در شمار یکی از بهترین پیاده نظام‌های اروپا باشد.»

(ن - ک: سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر ۲، صص ۸۹ - ۸۸)

۱۲ - در مقاله ترقی خواهی در تاریخ معاصر ایران از این قلم در نشریه اینترنتی عصر نو (دوشنبه ۶ دی ۱۳۸۹ - ۲۷ دسامبر ۲۰۱۰) می‌خوانیم:

«جنگ‌های ایران و روس و شکست‌های افتضاح بار ناشی از آن، فرماندهان جنگ را با یک سردرگمی عجیبی مواجه کرد! آنان باور نمی‌کردند که تا این اندازه از قافله پیشرفت‌های جهانی که دنیای غرب پرچمدارش بود، به دور مانده‌اند. شش سال پیش از این جنگ‌ها (۱۱۷۷/ش/۱۷۹۷م)، آقا محمد خان قاجار به گرجستان حمله کرده و در حوالی شهر شوشا نیروهای روسیه را - که حامی آن کشور بودند - عقب رانده و پیروز شده بود. اینک علیرغم ضعف قابل توجهی که نظامیان روسیه (در نتیجه درگیری طولانی با قوای ناپلئون) داشتند، آن ارتش خسته، مدام در حال پیشروی به داخل خاک ایران بود. روشن است که فرماندهان نیروهای ایرانی بیش از دیگران طعم تلخ شکست را می‌چشیدند و به فکر چاره بودند و فرمانده کل قوا نیز عباس میرزا فرزند فتحعلی شاه بود»



میرزا عیسی‌خان قائم‌مقام - معروف به میرزای بزرگ - ازسوی عباس میرزا مأمور این کار شد و به ارسال نامه‌هایی به مجتهدان شیعه اقدام کرد. مؤلف متأثر سلطانیه^[۱۳] در این مورد نوشته است:

«... بنا بر تمهید این مقدمات، نایب السلطنه و قائم مقام، بعد از عرضه داشت به دربار خاقان جم، اولاً عالیجناب حاجی ملا باقر سلماسی و ثانیاً صدرالملة والدین مولانا صدرالدین محمد تبریزی را برای استفتاء و حل مسائل و تحقق مدعا از شیخ جعفر نجفی و میرزا ابوالقاسم چاپلی و آقا سیدعلی مجتهد، نورالله مضاجعهم و شکرالله مساعیهم، به عتبات عالیات عرش درجات روانه نمودند و نیز مکاتبات و مراسلات در این خصوص به تفتیش آیات و فصوص به علمای اصفهان و یزد و کاشان، مانند مرحوم حاجی محمدحسین امام جمعه اصفهان و ملا علی‌اکبر ایچی و آخوند ملااحمد کاشی نگاشتند...»

علمای شیعه پس از دریافت نامه‌های فوق، برای تشویق مردم مسلمان جهت شتافتن به جبهه‌های جنگ، هرکدام جداگانه حکم جهاد در وجوب «جنگ مسلمانان با دشمن کافر» را صادر نمودند. و بدین‌وسیله مردم ناآگاه از امور نظامی را به جبهه‌های جنگ کشانیدند. این عمل صدمه‌های جبران‌ناپذیری به ایران زد. یکی از این صدمه‌ها این بود که برای اولین بار علمای شیعه مدعی «نیابت امام‌زمان شدند». دنبلی در این مورد ادامه می‌دهد:

«... در رساله شیخ جعفر و آقا سید علی، که رأس و رئیس مجتهدین بودند، صراحتاً تعیین نیابت امام و وکالت فقهای ذوالعز و الاحترام در این مقام نگاشته و به دلایل واضح و براهین ساطعه تصریح نموده که: امروز محاربات با جماعت روسیه جهاد است و هرچه به قانون شرع شریف خراج حسابی از رعایا گرفته، صرف این راه شود، حلال است ... بر صغیر و کبیر و وضع و شریف ممالک محروسه واجب که: به عزم جهاد و برای تقویت دین و اعلا کلمه حق و

۱۳ - عبدالرزاق بیگ دنبلی متخلص به مفتون.



حفظ بیضه اسلام به واجبی تهیئه حرب سازند...»^[۱۴]
 به طوری که پیداست، مطرح شدن نیابت علمای دین از طرف امام زمان
 به صورت رسمی در دوره قاجار برای اولین بار برای توجیه حکم‌های جهاد
 به وسیله دو مجنهد مذکور اعلام شد^[۱۵].

رساله جهادیه^[۱۶]

دریافت حکم‌های جهاد از علمای دینی شیعه موجب گردید که میرزای
 بزرگ این حکم‌ها را تنظیم، تدوین و با اطلاع پادشاه و نایب السلطنه به صورت
 دفتری در بین فرماندهان و کارداران جنگ پخش کند^[۱۷]. لیکن، به لحاظ
 پیچیدگی مطالب رساله که (موضوع در اذهان دیرتر جای می‌گرفت)^[۱۸]، وی
 به تهیئه خلاصه رساله فوق با مطالبی ساده تر اقدام و در بین ملایان آذربایجان
 - که منطقه جنگ بود - توزیع کرد. در اندک زمانی مسجدها و منبرهای آن
 منطقه مرکز نشر و تبلیغات رساله فوق گردیدند و ملایان: «... سلوک آن طایفه
 را با مسلمانان با آواز بر فراز منابر گفته ... و مستمعان را متأثر ... ساختند.
 جمعی کثیر را غیرت اسلام دامنگیر گشته، داوطلب جهاد شدند و با اسلحه
 و اسباب حرب ... منتظر محاربت و مجاهدت گشتند، تا هروقت که امر و
 اشارت رود به مجاهده پردازند... و اکنون در همه بلاد آذربایجان با یراق و

۱۴- سعید نفیسی، همان، صص ۷۱ - ۷۰.

۱۵- روشن است که چنین ادعائی در آن تاریخ به ملایان حق و حقوقی برای مداخله در سیاست کشور
 داده است.

۱۶- رساله جهادیه که مؤلف متأثر سلطانیه در این مورد بدان اشاره کرده است، نخستین کتابی است که در
 چاپخانه سربی که در این زمان در تبریز دایر کرده‌اند، چاپ شده است. در خطبه این رساله مؤلف نام خود
 را «اقل الخلیق عیسی ابن الحسن الحسینی» نوشته که همان میرزا عیسی قائم مقام فراهانی معروف به
 میرزا بزرگ است. چاپ اول این رساله نخست در تبریز در ۱۲۳۳ق. [۱۱۹۷ش/۱۸۱۸م] منتشر شده است و
 چاپ دوم آن در ۷۶ صفحه به قطع رقعی با حروف سربی درشت جلی درآمده و در «دارالانطباع» تبریز در
 روز سه شنبه ۱۷ ذی الحجه ۱۲۳۴ [۱۴ مهر ۱۱۹۸ش/۷ اکتبر ۱۸۱۹م] چاپ آن به پایان رسیده است. (ن - ک:
 نفیسی، همان گذشته، ص ۷۲)

۱۷- رساله جهادیه اولین کتابی است که در سال ۱۱۹۷ه - ش / ۱۸۱۸م در ایران به چاپ رسیده است.

۱۸- نفیسی، همان، ج ۲، ص ۷۱.



اسباب در همه جا قریب صد هزار نفر مجاهد به هم رسیده‌اند.^[۱۹]

مطلب فوق به‌وضوح روشن می‌کند که این حماقتِ عباس میرزا موجب شده است که هجوم کنترل نشدهٔ مردم به جبهه‌های جنگ (که هیچ‌گونه تخصصی در آن مورد نداشتند) سبب بی‌نظمی و بلبشوی جبهه‌های جنگ گردیده و پیروزی دشمن را سریع‌تر ساخته است.

حکم‌های جهاد در دورهٔ دوم جنگ‌های ایران و روس

قرارداد گلستان بر اساس یکی از اصول بین‌المللی به‌نام « استاتو کوئو »^[۲۰] (وضع موجود) منعقد شده بود. این امر بدان معنی بود که: آن مقدار از سرزمین‌هایی که در زمان عقد قرارداد در اختیار ایران باقی مانده بود، متعلق به ایران بماند و مناطق فتح شده نیز از آن روسیه باشد. قرار بر این گذاشته بودند که در فرصت‌های بعدی مرز دقیق فیما بین را معین کنند. همین نامعلوم بودن اوضاع دقیق مرزها سبب شده بود که حکومت ایران از این عهدنامه تخطی کرده و ادعای غبن بنماید^[۲۱]. هم‌چنین به نظر می‌رسد که عباس میرزا به‌علت شکست‌های فاحش فوق، خود را در مقابل پدر و برادران و مردم ایران و حکومت‌های اروپایی تحقیر شده می‌پنداشت و به هر دری می‌زد تا بلکه بتواند با پس‌گرفتن سرزمین‌های از دست داده، شرف و آبروی بر بادرفتهٔ خود را بازیابد. و به‌همین دلیل برای اینکه وی بهانهٔ لازم را برای جنگ دیگری با روسیه داشته باشد به فراهم ساختن دورهٔ دوم حکم‌های جهاد اقدام کرد. حکم‌های دورهٔ دوم جهاد موجب شد که بار دیگر مردم کوچه و بازار به جبهه‌های جنگ هجوم آورده و نظم و انضباط میدان‌های جنگ را به‌هم‌بریزند. علاوه‌برآن - به‌طوری‌که خواهیم دید - این اقدام عباس میرزا موجب گردید که گروه فراوانی از ملایان به بهانهٔ اعلام جهاد از سرزمین‌های خود در عتبات کوچ کرده و به ایران آمده و در کشور ما ماندگار شدند. و

۱۹ - همان.

۲۰ - statu quo

۲۱ - نفیسی، همان، ج ۱، ص ۲۵۴.



این امر خود بعدها سبب ایجاد مشکلات فراوانی در ایران گردید. لیکن تاریخ نشان داد که نه تنها این امر مشکلی را حل نکرد بلکه یکبار دیگر موجب شکست فاحش قوای ایران شده و انعقاد قرارداد تحقیربارتر «ترکمنچای» را به دنبال داشت.

رضاقلی خان هدایت در مورد علت صدور دوره دوم حکم‌های جهاد نوشته است که: [۲۲] «...به اطلاع زمامداران کشور چنین رسانیدند که عوامل روسیه در برخی از مناطق مفتوحه، از جمله در گنجه و شیروانات و قراباغ دست تعدی بر عرض و ناموس مسلمانان دراز کرده اند.» نویسنده بلافاصله و به وضوح مداخله عباس میرزا را در پخش این شایعه تأیید کرده و می‌نویسد:

« همانا کارگزاران دربار حضرت ولیعهد کامکار که بنا بر بعضی مصالح، راضی به مصالحه نبودند نیز در این باب تقویت نمودند.» [۲۳]

پیداست که چنین شایعه‌ای به وسیله عوامل عباس میرزا به اطلاع ملایان عتبات رسیده است تا آنان حکم جهاد دیگری صادر کنند و این امر بهانه‌ای برای شروع مجدد جنگ‌ها گردد. محمدتقی سپهر در ناسخ التواریخ به وضوح به این مطلب اشاره کرده و نوشته است:

«این حدیث [شایعه دست‌درازی روس‌ها به ناموس مسلمانان در مناطق مجزأ شده از ایران] به دست بعضی از چاکران نایب السلطنه، که از مصالحه با روسیان دلگران بودند، گوشزد آقا سید محمد اصفهانی، که ساکن عالیات عتبات بود، گشت...» [۲۴]

با این رفتار عباس میرزا علمای شیعه به عنوان «نایبان امام» از عتبات به ایران سرازیر شدند:

«... علمای ایران که بر حسب مذهب اثنی‌عشری، خود را نایب امام و مجتهد انام می‌دانستند، از دیار عرب و عجم به هممه

۲۲- تاریخ روضة الصفاى ناصرى، ج ۹، ص ۶۴۱.

۲۳- همان.

۲۴- لسان الملك سپهر، ج ۱ و ۲، ص ۳۵۷.



و دمدمه در آمدند که: اگر پادشاه ایران در این باب مسامحه و مغاطله کند، تکلیف ما، که مروجان دین مبین و حامیان شرع حضرت سید المرسلینیم، آن است که بالاتفاق با همه عوام و خواص اهل آفاق، موافقت و ورزیم و مرافقت جوئیم و با سرداران دولت روسیه راه محاربت و مضارعت پوئیم، اگر مغلوب شویم و مقتول آئیم عواقب ما بخیر و منزل و مرجع ما بهشت عنبر است و اگر غلبه کنیم مال کار ما بر تحصیل منویات خواهد بود.»^[۲۵]

سیدمحمد اصفهانی (ملای عتبات) چون از موافقت پادشاه در مورد صدور احکام جهاد مطمئن نبود لذا معتمدی از سوی جمع ملایان به حضور پادشاه فرستاده و نظر او را در این باب جویا شد. هدایت در این باره ادامه می‌دهد:

«حضرت شهریار دانش شمار قاجار ... از قواعد علمای اسلامیّه اثنی عشریّه مفصلاً اطلاعی کامل داشت . دانست که مجتهدین اسلام، خود را نایب امام و پادشاه عهد را در آن کیش نایب مناب از جانب خویش همی شمردند و اگر جز این باشد عوام را برانگیزند و طرح فساد ریزند و بر حسب قانون ملت به سلطان عهد بدین علت طغیان گزینند...»^[۲۶]

به دنبال موافقت شاه تعداد فراوانی از ملایان ساکن عتبات با کبکبه و ددبده راه ایران در پیش گرفتند و پس از صدور جهاد در کشور ما سکونت اختیار کردند:

«... روز جمعه، هفدهم این ماه (ذیقعدۀ ۱۲۴۱ق/ ۲ تیر ۱۲۰۵ش)^[۲۷]، عالی جناب سلاله الاطباب، آقا سیدمحمد اصفهانی ... با فضلی عظام: حاجی محمدجعفر و آقا سیدنصرالله استرآبادی و حاجی سیدمحمد قزوینی و سیدعزیزالله طالش و بسیاری از علما و فضلی هر بلد وارد اردوی خاقان صاحبقران [در چمن سلطانیه] شدند ... پس از روزی دو، جناب حاجی ملا عبدالوهاب قزوینی و

۲۵ - - هدایت، روضة الصفاى ناصرى، ج ۹، ص ۶۴۱.

۲۶ - - همان ، ص ۶۴۲.

۲۷ - - ۲۳ ژوئن ۱۸۲۶.



حاجی ملا احمد نراقی و جمعی از علما در رسیدند...»^[۲۸]
این جمع در سلطانیه اجتماع کرده و هر یک حکم‌های جهاد برای جنگ با روسیه صادر کرده و لزوم اجرای آن‌ها را بر همه مسلمانان از پادشاه گرفته تا رعیت واجب اعلام کردند.

مرگ آلکساندر اول تزار روسیه

یکی از علت‌های مهم اصرار حکومتگران ایران به شروع جنگ دوم با روسیه، وفات تزار قدرتمند روسیه الکساندر اول پاولویچ^[۲۹] بود (۲۳ دسامبر ۱۷۷۷ تا ۱ دسامبر ۱۸۲۵ م). اندکی قبل از شور و غوغای صدور حکم‌های دوم جهاد، تزار فوق - که با شکست دادن نیروهای ناپلئون، سوئد، عثمانی و ایران به صورت یکی از قدرتمندترین پادشاهان اروپا و دنیا درآمده بود- به ابدیت پیوست. برادر او به نام نیکولای اول^[۳۰] از تاریخ ۱ دسامبر ۱۸۲۵ تا ۲ مارس ۱۸۵۵ م سلطنت کرد. هرچند که او به اندازه برادرش از اقتدار نظامی برخوردار نبود لیکن، جانشین و صاحب همان تشکیلاتی شده بود که آلکساندر داشت و به آسانی می‌توانست به همراهی ژنرال‌های قدرت‌مند و کارکشته‌اش پوزۀ کشورهای شکست‌خورده و تحقیرشده‌ای همچون ایران را به خاک بمالد. سعید نفیسی در این باره می‌نویسد:

« احتمال بسیار می‌رود که بی‌خبری ایشان [فتحعلی شاه و ولیعهد] از اوضاع روسیه و از سیاست جهان در آن روزگار، این اندیشه را در ذهن ایشان جای داده باشد که چون الکساندر امپراطور بزرگ روسیه در گذشته است، رخنه در کار دربار تسارها خواهد افتاد و جانشین او نیکلای اول توانائی غلبه بر ایران را نخواهد داشت و می‌توانند نواحی از دست رفته را پس بگیرند.»^[۳۱]

۲۸ - هدایت، همان، ص ۶۴۵.

29- Alexandre Pavlovitch Romanov

30- Nicolas Ier

۳۱ - نفیسی، همان، ج ۲، صص ۱۰۴ - ۱۰۵



و به همین دلیل، عباس میرزا مدام در حال تقویت نیروهای خود در مرزهای روسیه بود.

در دوران حیات الکساندر پاولویچ، ژنرال یرمولوف^[۳۲] از طرف وی به عنوان بازرس کل مرزهای جدید - پس از قرارداد گلستان - انتخاب شده بود. یرمولوف در نتیجه حضور دائمی اش در مرزهای ایران و روس از اوضاع تحرک نظامی ایران باخبر بود و گزارش‌های فراوانی در این مورد به دربار روسیه فرستاده بود. لیکن تزار مقتدر هرگز از مخیله اش نمی‌گذشت که کشور ضعیف و شکست‌خورده ایران دست به یک چنین حماقتی بزند.

منشیکوف سفیر صلح تزار

نیکولای اول پس از جلوس بر تخت پادشاهی ابتدا در نظر داشت که با ایران روابط دوستانه برقرار سازد^[۳۳]. و به همین دلیل در ۳ بهمن ۱۲۰۴ ش/۲۳ ژانویه ۱۸۲۶م در صدد شد که پرنس منشیکوف^[۳۴] را که از خاندان متشخص دربار بود به سفارت فوق‌العاده ایران بفرستد^[۳۵]. حدود چهار ماه بعد منشیکوف در روز سه شنبه ۳۰ خرداد ۱۲۰۵ هـ - ش / ۲۰ ژوئن ۱۸۲۶ جهت انجام مأموریت خویش به سلطانیه رسید^[۳۶]. مأموریت وی این بود که ضمن تقدیم نامه دوستانه تزار خطاب به شاه و اهداء مقادیر زیادی هدایای گرانبها به وی^[۳۷] خبر درگذشت آلکساندر اول پاولویچ را به اطلاع امنای حکومت ایران برساند. شاه در آن تاریخ در اقامت‌گاه تابستانی خود (چمن سلطانیه) سکونت داشت

32- - Yermolof

۳۳- - به‌گمان ما این امر در نتیجه تلاش حکومت ایران بود که بلافاصله بعد از قرارداد گلستان مدام از طریق فرستادگانی درخواست بازبینی آن قرارداد را می‌کرد و گرنه بزرگ‌ترین کشور قدرتمند دنیای آنروز چه نیازی به دوستی کشور شکست‌خورده ما می‌توانست داشته باشد؟

34- - Alexandre Serguéevitch Menshikov (1787 - 1869)

۳۵- - نفیسی، همان، ج۲، ص ۱۰۸.

۳۶- - در آن تاریخ فتحعلی شاه در چمن سلطانیه بی‌یلاق کرده بود (نفیسی، همان، ج۲، ص ۱۰۹)

۳۷- - این تخت را الکساندر باولویچ [الکساندر پاولویچ] بهر شاهنشاه پرداخته بود، چون او نماند، برادرش نیکولا بعد از جلوس بر سریر پادشاهی همان تخت را ارسال داشت ... (سپهر، همان، ص ۳۵۸)



ورود سفیر به سلطانیه یک روز قبل از تجمع ملایان در آن مکان جهت صدور فتوای جهاد علیه روسیه انجام شد). خبر ورود سفیر روس به ایران دو نوع عکس‌العمل از سوی سران کشور داشت:

اولاً: این امر عباس میرزا را - که در نظر داشت به هر وسیله‌ای که شده جنگ دومی با روسیه آغاز نماید - از اینکه منشیکوف ممکن است پادشاه را از جنگ منصرف سازد نگران کرد و لذا سفیر روس تازه به تبریز رسیده بود که عباس میرزا در چمن سلطانیه به دیدار پدر شتافت و رأی او را از قبول صلح (احتمالی) با روسیه بهم زد^[۳۸].

هدایت در این باره می نویسد:

«حضرت نواب مستطاب نایب‌السلطنه در روز جمعه دهم شهر ذیقعدة الحرام ۱۲۴۱ق (۲۶ خرداد ۱۲۰۵ش) در چمن دلکش سلطانیه به حضور شاهنشاه ... در رسید و التفات‌های بسیار دید.»^[۳۹]

ثانیاً: (به طوری که گذشت) شرف‌یابی سفیر «صلح» در ذهن‌ها (ی سران کشور) این تصور را پیش‌آورد که تزار جدید روسیه به علت ضعف و ناتوانی نظامی به انجام صلح با ایران روی آورده است. این تصور (واهی) زمانی شدت یافت که سفیر از سوی تزار اعلام کرد که دولت روسیه حاضر است قسمتی از ناحیه تصرف شده طالش را به ایران باز گرداند^[۴۰]. و به همین دلیل هم شاه و هم نایب السلطنه تصمیم بر این گرفتند که سفیر صلح روسیه را دست‌خالی بازگردانیده و به ترتیب جنگ با آن کشور را از سرگیرند. و این نهایت حماقت و ساده‌اندیشی آنان بود!!

به‌هرحال، منشیکف شش روز بعد از ملاقات نایب السلطنه با شاه:

«... شانزدهم ذیقعدة (اول تیر ماه) در حضرت شهریار بار

۲۸- - نفیسی، همان، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲۹- - روضة الصفاى ناصرى، ج ۹، ص ۶۴۴. و نیز ن - ک: محمدتقی سپهر، ناسخ التواریخ، (سلاطین قاجاریه)، ج ۱، ص ۳۵۸ به بعد.

۴۰- - نفیسی، همان، ج ۲، ص ۱۰۹.



جست و مکتوب امپراطور را برسانید و تخت بلوری که به هدیه داشت پیش گذرانید ... بالجمله بعد از تقبیل سده سلطنت، سفیر روسیه مراجعت کرد...»^[۴۱]

- به طوری که در صفحه‌های پیش نوشتیم - یک روز بعد از ملاقات سفیر با شاه گروه ملایان برای صدور احکام جهاد به چمن سلطانیه سرازیر شدند و پس از شور فراوان چنین نهادند که:

«... باید حضرت صاحب‌قران [پادشاه ایران] با دولت بهیئه روسیه ترک مصالحه و مدارا کند و لازم است و واجب شرعی که عداوت و منازعت آشکار سازد، چه بر ما معلوم شده سلوک اهالی آن دولت در بلاد متصرفه قره باغ تعرض به عرض و ناموس و تمسخر بدین و آئین اهالی اسلام والا مقام به نحوی است که در شریعت ما ننگ و مایه نزاع و جنگ و تکلیف پادشاه ایران و تمام اهل اسلام و ایمان در جهاد با روسیه است و تمامت فقها و علما که بحسب مذهب، پیروی ایشان بر پادشاه ایران عهد لازم بود، فتوی دادند و مجله نگاشتند که این امر یعنی جهاد بر پادشاه و همه مسلمانان واجب است و مسامحه در این باب کفر و ضلالت...»^[۴۲]

در این میان سفیر روسیه با تعجب و حیرت از این رفتار ملایان در شگفت بود. و به هر وسیله ای متشبث می‌شد تا مأموریت خود را به پایان رسانده و صلح بین دو کشور را تحقق بخشد:

«... سفیر روس چندان که سخن از در صلح راند و همی گفت وقت آن است که کس به حضرت امپراطور گسیل دارید تا او را تهنیت جلوس گوید و از بهر پادشاه گذشته تعزیت فرماید، سخنان او را نیز وقعی نگذاشتند...»^[۴۳]

سفیر تا آنجا از چنین تصمیمی در حیرت بود که در خواست ملاقاتی با اجتماع ملایان کرد تا بلکه بتواند آنان را از این دیوانگی! باز دارد. او حتی تقبل

۴۱- سپهر، نلسخ التواریخ، ج ۱، ص ۳۵۸.

۴۲- هدایت، همان، ج ۹، ص ۶۴۶.

۴۳- سپهر، ناسخ التواریخ سلاطین قاجاریه، ج ۱، ص ۳۵۹.



کرد که به او فرصت دهند تا برگشته «روسیان را از حدود ایران باز دارد»!!
لیکن محتهدان در پاسخ گفتند:

«... در شریعت ما با کفار از درِ مهر و حفاوت^[۴۴] سخن کردن
گناهی بزرگ باشد، اگرچه روسیان از حدود ایران بیرون شوند هم،
جهاد را با ایشان واجب می‌دانیم»^[۴۵]

بدین ترتیب ملایان تازه وارد سندِ بدبختی و زوال کشور ایران را امضاء
کردند. این زوال دو جنبه داشت:

جنبه اول عبارت از شروع جنگ دیگری با روسیه و شکست فاحش دیگری
از آنان بود که نتیجه آن قرارداد ترکمنچای گردید که هنوز پس از دو بیست
سال مردم ایران ذلت این حقارت را در دنیای قرن بیست و یکم با خود یدک
می‌کشد و از آن تاریخ به بعد بود که مملکت ما در سرازیری بدبختی قدم
گذاشت و هرگز در بین ملل دیگر اندامش راست نگردید. ابراهیم تیموری در
مورد قدرت مأموران روسیه و مداخله در امور ایران (پس از انعقاد قرارداد
ترکمنچای) می‌نویسد:

«مأموران روسیه در این کشور [ایران] دارای قدرت و اختیارات
زیادی بودند و در کلیه شئون مملکت ما دخالت‌های ناروایی
می‌کردند و کسی را هم یارای مقاومت در مقابل آنان نبود و
مخصوصاً به موجب صورت مجلس پذیرائی مأموران سیاسی مورخ
دهم فوریه ۱۸۲۸ م منضم به عهدنامه ترکمانچای برای نمایندگان
سیاسی روس احترامات و تشریفات قائل شدند تا همیشه به واسطه
اهمیت و « جلال و جبروت » آنان، رُعب و هراسی در دل ایرانیان
باقی بماند.»^[۴۶]

همچنین همان مؤلف - در همان صفحه - از قول « اورسل »^[۴۷] فرانسوی
در کتاب خود به نام « قفقازیه و ایران » آورده است:

۴۴- حفاوت = مهربانی کردن.

۴۵- سپهر، همان.

۴۶- عصر بی خبری، ص ۲۴۰.

۴۷- orsolle



«پادشاه حقیقی ایران آن شاهی نیست که در ارک تهران زندگی می کند، بلکه آن مرد سیاستمداری است که در حوالی ارک نزدیک بازار منزل دارد یعنی وزیر مختار روس!»!

جنبهٔ دوم آن جهاد، ماندگار شدن ملایان در ایران و پیش کشیدن «شیعهٔ اصولی» که از پایه‌های آن اجتهاد و تقلید و نیابت امام زمان بود. نتیجهٔ چنین وضعی آن شد که یکصد و پنجاه سال بعد کشور ما را به نام حکومت اسلامی صاحب شدند.

البته گناه تمام این رفتار بی‌خردانهٔ شاه و ملایان به گردن عباس میرزا بود که به علتِ غرور شخصی و جبران حقارت خویش از نتیجهٔ قرارداد گلستان کشور ما را به هزل و حسیض و ناتوانی و بدبختی سوق داد و ایرانی هنوز که هنوز است در آتش این خودخواهی می‌سوزد و می‌سازد!

خطایِ دوم عباس میرزا:

**درخواست حمایت نایب السلطنه برای تضمین پادشاهی خود و فرزندان
بلافصل اش از دو ابر قدرت روس و انگلیس**

به دنبال اولین شکست خفت بار ایران از قوای روسیه که به قرارداد گلستان منتهی شد (حتی مدت‌ها قبل از شکست‌های فوق) دسیسه‌هایی به وسیلهٔ برادران و درباریان علیه عباس میرزا در شُرُف انجام بود. به همین دلیل او برای تثبیت ولایت‌عهدی خود دست به دامن بیگانگان و دشمنان وطن شد و بدون شک این عمل دومین خطایِ جبران‌ناپذیر او به‌شمار می‌رود!

**درخواست عباس میرزا از دولت انگلیس جهت تضمین پادشاهی خود
و فرزندان اش.**

یک سال و نیم قبل از انعقاد قرارداد گلستان عباس میرزا به‌خوبی از



موضع ضعیف خویش در نتیجه این جنگ‌ها (و دسیسه برادران علیه خویش) آگاه بود و لذا در قراردادی که با انگلستان بست (۲۳ اسفند ۱۴/۱۱۹۰ مارس ۱۸۱۲) از آن کشور درخواست کرد تا از ولایت‌عهدی او در برابر برادران و درباریان حمایت کند. و لذا در قسمتی از فصل یازدهم آن قرارداد مطلبی به شرح زیر گنجانده شد:

«... و هرگاه ولیعهد یکی از دولتین علیتین محتاج به اعانت جدیدی از دولت دیگر گردد... مضایقه و کوتاهی در امداد و اعانت ننماید و اعانت و امدادی که الحال از قرار تفصیل فصول سابقه در این عهدنامه میمونه مشخص شده است، باید با ولیعهد نیز مستمر و برقرار باشد.»^[۴۸]

درخواستِ عباس میرزا از دولت روسیه جهت تضمین پادشاهی خود و فرزندان‌اش در قرارداد گلستان

در جریان عقد قرارداد گلستان نیز عباس میرزا در آن عهدنامه حمایت روسیه را از ولیعهدی خود گنجانید. در قسمتی از فصل چهارم آن قرارداد آمده است:

«...اعلی حضرت خورشید رأیت ایمپراطور والاشوکت ممالک روسیه ... از خود و از ولیعهدان عظام اقرار می نماید که هر یک از فرزندان عظام ایشان که به ولی عهدی دولت ایران تعیین می گردد، هرگاه محتاج به اعانت و یا امدادی از دولت علیّه روسیه باشند، مضایقت ننمایند، تا از خارج کسی نتواند دخل و تصرف در مملکت ایران نماید و به امداد و اعانت دولت روس، دولت ایران مستقرّ و مستحکم گردد و اگر در سر امور داخله مملکت ایران، فی ما بین شاهزادگان مناقشتی روی نماید، دولت علیّه روس را در آن میانه کاری نیست، تا پادشاه وقت خواهش نماید.»^[۴۹]

۴۸- - نفیسی، همان بالا، ج ۲، ص ۱۸.

۴۹- - نفیسی، همان، ج ۱، ص ۲۵۸.



پس از امضای قرارداد فوق فرمانده قوای روسیه (ژنرال رتیشیچوف) نیز ولیعهدی عباس میرزا را به صورت رسمی شناخت.^[۵۰]

درخواست دوم عباس میرزا از دولت انگلیس جهت تضمین پادشاهی خود و فرزندان اش

حدود یک سال و دوماه بعد از قرارداد گلستان (در تاریخ ۴ آذر ۱۱۹۳ ش/۲۵ نوامبر ۱۸۱۴ م) کشور ایران قرارداد سومی با انگلستان بسته است. در قسمتی از فصل دوم این قرارداد نیز پادشاه انگلستان از «ولیعهد و احفاد» او به شرح زیر حمایت کرده است:

« چون این عهد خجسته، که در میان دو دولت ابد مدت، بدست صدق و راستی بسته اند، امید چنانست که ... پیوند موافقت و مواحدت در میان این دو پادشاه ... و ولیعهد و فرزندان و احفاد و امجاد ایشان و وزرا و امرا و ولات و حکام ولایات و سرحدات مملکتی ابدالآباد برقرار و استوار باشد...»^[۵۱]

سعید نفیسی از نامه‌ای نیز به خط پادشاه انگلستان در مورد به رسمیت شناختن ولیعهدی عباس میرزا سخن گفته است.^[۵۲]

قرارداد ترکمانچای و تضمین دولت روسیه در به رسمیت شناختن ولایتعهدی عباس میرزا و فرزندان بلافصل اش.

در تاریخ ۲۸ مهر ۱۲۰۷ ش/۲۱ اکتبر ۱۸۲۸ م با سقوط شهرستان مرند به دست سپاهیان روسی بلوای جنگ‌های ایران و روس عملاً به پایان رسید.

۵۰- - همان، ج ۲، ص ۸۱.

۵۱- - رضا قلیخان هدایت، تاریخ روضه الصفاى ناصری، ج ۹، ص ۵۱۰.

۵۲- - او می‌نویسد:

«آقای محمود فرهاد معتمد در طهران اصل نامه ای را که ژرژ سوم (۱۷۳۸ - ۱۸۲۰ م) پادشاه انگلستان به امضای خود به عباس میرزا نوشته است، دارد. در این نامه پادشاه انگلستان رسمی شدن ولایت عهدی را شناخته و به او تبریک گفته است.» (ن - ک: ج ۲، ص ۸۱ و نیز ص ۱۰۰)



و سپس:

بامداد روز ۱ آبان ۲۵/ اکتبر، لشگریان روسی به ساحل چپ رودخانه تلخ رود رسیدند و:

«... در این موقع عده کثیری از روحانیان شهر با گروهی از مردم به پیشباز آمدند و هلهله کردند و استحکامات شهر تبریز و انبارهای اسلحه و کارخانه‌های اسلحه سازی را روس ها فوراً تصرف کردند و چند ساعت بعد، همه آن سپاهیان با موزیک وارد شهر شدند...»^[۵۳] و بدین وسیله پیروزی قطعی خود را اعلام کردند.

یک ماه بعد (۳۰ آبان ۱۲۰۶ ش/۲۱ دسامبر ۱۸۲۷ م) سران دو نیروی متخاصم در دهخوارگان جلسه‌ای تشکیل دادند تا در مورد قرارداد رسمی تسلیم ایران و کیفیت آن گفت‌وگو کنند. عباس میرزا ناگزیر به تمام شرایط دشمن تن در داد. لیکن از فرمانده فاتح تقاضا کرد در عهدنامه ماده‌ای گنجانده شود که برطبق آن کشور روسیه ولیعهدی او را تضمین کند. «پاسکویچ» با تعجب و با صداقت به او گفت: «دخالت در کارهای داخلی ایران را نمی‌توان در یک عهدنامه بین المللی وارد کرد و هر گفتگویی در این زمینه را نمی‌پذیرد»^[۵۴]

اما عباس میرزا ناگزیر از اصرار بود. زیرا هم جنگ را باخته بود و هم اعتبار و شخصیت‌اش در بین پدر و برادران و به‌ویژه مردم کشور پاک بی‌رنگ شده بود. او پس از این شکست از زندگانی خود نیز بیم‌ناک شده بود تا آنجاکه با التماس و تواضع از نماینده پاسکویچ (ژنرال شوستلن) درخواست کرد که هزار نفر از سربازان خود را برای حفظ امنیت جانی همراه داشته باشد^[۵۵]. به‌ترتیبی که بود او بالاخره پاسکویچ را قانع کرد که در این قرارداد ولیعهدی

۵۳- نفیسی، همان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۵۴- همان، ج ۲، ص ۱۵۷.

۵۵- عباس میرزا گفت: «من چه باید بکنم؟ و از شوستلن خواست اجازه از پاسکویچ بگیرد، هزار تن سپاهی و دو توپ برای خود نگاه دارد ... سپس صادقانه به او گفت: می‌دانید این هزار تن را برای جنگ کردن با پاسکویچ لازم ندارم اما همینکه ایشان آنجا نباشند مال مرا تاراج می‌کنند و شاید مرا بکشند.» همان، ص ۱۵۹.



او و انتقال آن به فرزندان بلافصل‌اش مورد ضمانت حکومت فاتح قرار بگیرد.

پاسکویچ در این باره می‌نویسد:

«پذیرفته شد و به عنوان توجه شاهانه اعلی حضرت امپراطور به او اعطا شد.»^[۵۶]

روز دوم اسفند ۱۲۰۶ ش/۲۲ فوریه ۱۸۲۸م قرارداد ترکمانچای در خانه «مشهدی محمد»^[۵۷] به امضای دو کشور رسید. در ماده هفتم آن چنین نوشتند:

« چون اعلیحضرت شاه ایران مناسب دیده است پسرش والامقام، شاهزاده عباس میرزا را به جانشینی ولایت عهد خود بگمارد، امپراطور همه روسیه برای آنکه به روابط دوستانه خود آشکارا گواهی بدهد و مایل به شرکت در استحکام این سلسله از جانشینان است، به عهده می‌گیرد از امروز شخص والامقام والاحضرت شاهی شاهزاده عباس میرزا را جانشین ولیعهد تاج و تخت ایران بشناسد و از آغاز جلوس، او را فرمانروای مشروع کشور شاهی بداند.»

با این قراردادهائی که ولیعهد به کشورش ارزانی داشت تا ابد زنجیر اجنبی را بر گردن این مردم بدبخت فروبست. از این تاریخ به بعد حکومت روسیه (با همراهی انگلیس) انتخاب پادشاه ایران را از حقوق رسمی خویشتن می‌دانست. معنی این عمل آن است که شاه ایران به‌عنوان دست‌نشانده روسیه تلقی می‌شد.

طولی نکشید که عباس میرزا در سن چهل و هفت سالگی دنیا را گذاشت و گذشت. فرزندش محمد میرزا از همین حق بهره‌مند شد و به کمک روسیه^[۵۸]

۵۶- - همان، ص ۱۵۷.

۵۷- - اعتمادالسلطنه در خاطرات مسافرت خود به تبریز (در رکاب ناصرالدین شاه) می‌نویسد: «... صبح که از ترکمنچای عبور کردم، خانه ای که نایب السلطنه مرحوم با پاسکویچ سردار روس در شصت و پنج سال قبل از این، عهدنامه ترکمنچای را بسته بود، دیدم. خانه مشهدی محمد نام بوده ولی حالا خراب و بی سقف است. آنچه از آثار باقی است، محوطه بسیار کوچک است. در طرف قبله سه قسمتی محقری دارد. تمام بدبختی های ایران در این خانه بنایش گذاشته شد.» (صص ۶۳۷ - ۶۳۶)

۵۸- - نفیسی، همان، ج ۲، ص ۸۱.



برتخت سلطنت نشست. پس از مرگ وی فرزندش ناصرالدین شاه نیز از همان قرارداد «دست‌نشان‌دگی»! استفاده کرد و به‌وسیله روس‌ها و حمایت انگلیس بر رقبای خویش چیره شد و به تخت سلطنت نشست. مظفرالدین شاه و محمدعلی شاه نیز مهر دست‌نشان‌دگی! بر پیشانی زدند. صدمه این قرارداد تا آنجا ادامه یافت که حتی بمباران و ویرانی مجلس شورای ملی نیز با اراده و کمک روسیه و عوامل وی انجام گردید. زیرا که قانون مشروطه بر انتخاب پادشاه به‌وسیله روسیه خط بطلان کشید و روسیه از این بابت مشروطیت را مخالف منویات خویش می‌دانست.

*دکتر بهزاد کشاورزی، عضو سابق هیئت‌علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، جامعه‌شناس تاریخ است و نویسنده‌ی کتاب چهار جلدی «تشیع و قدرت در ایران».



نقد کتاب



کلیدواژه‌ی کتاب تازه‌ی کاظم علمداری: جنبش‌های جدید اجتماعی، فناوری نوین و مراوده‌های انسانی

جواد موسوی خوزستانی



جنبش‌های اجتماعی جدید

و
جامعه مدنی

دکتر کاظم علمداری

کتاب تازه‌چاپ کاظم علمداری «جنبش‌های اجتماعی نوین و جامعه مدنی»* با این گفته آغاز می‌شود: «در جهان امروز رابطه‌ی تنگاتنگی میان جنبش‌های اجتماعی و شبکه‌های اینترنتی وجود دارد. به نحوی که می‌توان گفت جنبش‌های نوین اجتماعی در پیوند با شبکه‌های اینترنتی، صورت عملی به خود می‌بخشند.» (ص ۷) این گفته، برآمده از واقعیت زندگی در سده‌ی ۲۱ و ناظر بر کنش‌های

جمعی سال‌های ۱۳۸۸، ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ در ایران، و نیز در اغلب کشورهای دنیاست. علمداری در صفحه‌های دیگر کتاب این موضوع را به دگرگونی در حوزه‌ی نهادهای رسمی قدرت نیز بسط می‌دهد: «قدرت تکنولوژی اینترنتی در برقراری کنش و واکنش‌های جمعی محلی، ملی و بین‌المللی به ایجاد بلوک‌های قدرت اجتماعی جدید در برابر قدرت انحصاری نهادهای رسمی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، دینی، هنری و رسانه‌ای انجامیده است. به طوری که قدرت‌های رسمی را به شدت به چالش کشیده است.»^[۱]

به واقع فناوری نوین اطلاعاتی (IT)، نه تنها موفق شده در حوزه‌ی عمل‌کرد جنبش‌های اجتماعی و مناسبات انسان در حوزه‌ی سیاست و رابطه‌اش با نهاد دولت تغییراتی اساسی ایجاد کند بلکه در سرشت خود چنان ظرفیت و گنجایشی دارد که اکثریت مردم جهان را در رابطه‌ای تنگاتنگ و متقابل با یکدیگر قرار دهد. اغراق نیست اگر گفته شود زندگانی پیش‌رویی ما انسان‌ها زین‌پس در تعامل و پیوند با این فناوری‌ست که عینیت و ادامه خواهد یافت. «پیش‌رفت جهان در ابعاد کنونی در عرصه اقتصاد، صنعت، کسب‌وکار، تجارت، خدمات، حوزه‌های علمی، دانشگاهی، و بهداشت بدون استفاده از تکنولوژی جدید قابل تصور نیست.» (ص ۷) به برکت این فناوری مردم چهارگوشه‌ی دنیا با یکدیگر در ارتباط مستقیم قرار می‌گیرند بی‌آنکه متحمل هزینه مالی زیادی شوند؛ کسانی که یک‌دیگر را هرگز ندیده، نمی‌شناختند و نمی‌شناسند اما پی‌گیری هدفی مشترک می‌تواند آن‌ها را در شبکه‌های اجتماعی به سهولت به هم متصل کند. این تحولات، نمودهای چندفرهنگی و چندصدایی جامعه را نیز به لحاظ ساختاری تقویت می‌کند.

با زدوده شدن تدریجی پیش‌داوری‌ها، سوءتعبیرها و بدفهمی‌ها، احترام متقابل بین فرهنگ‌ها می‌تواند جای آن‌را بگیرد. بدین‌گونه وجوه مثبت

۱- دکتر علمداری با طرح این بحث به‌ویژه در صفحه‌های ۱۷ تا ۲۴ کتاب، درعین‌حال هشدار می‌دهد که «به‌رغم این گفته‌ی درست اما نباید در چنبره‌ی دترمینیسم تکنولوژیک گرفتار شد. دترمینیسم یا جبرگرایی تکنولوژیک نظریه‌ای تقلیل‌گرا است که فرض می‌کند فناوری یک جامعه، توسعه‌ی ساختار اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی آن را تعیین می‌کند. نظریه دترمینیسم تکنولوژیک به تئورستین وبلن (Thorstein Veblen) جامعه‌شناس و اقتصاددان آمریکایی نسبت داده می‌شود.



فرهنگ‌ها، و نیز دستاوردهای علمی، معرفتی، مدنی و ارزش‌های تمدنی بسیار آسان‌تر از گذشته به جامعه‌های مختلف از شرق تا غرب منتقل می‌شود. جهان‌بینی افراد نیز از مرز و محدوده‌ای که تا به‌کنون می‌شناختند گذر می‌کند و انتظارات جدیدی از زندگی و حقوق شهروندی شکل می‌گیرد. تلاش برای نادیده‌گرفتن این واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر و یا سیتزکردن با آن زیر پوشش مقابله با فرهنگ استکباری و یا احترام به فرهنگ بومی پایدار نخواهد بود. حتماً ممکن است به تعمیق و ماندگاری «پس‌افتادگی فرهنگی» منجر شود.

رویدادهای معاصر در اکثر جامعه‌های انسانی نشان می‌دهند که فرهنگ معمولاً آرام و تدریجی و با فاصله از تحولات علمی-تکنولوژیک تغییر می‌کند؛ پدیده‌ای که در جامعه‌شناسی باعنوان پس‌افتادگی فرهنگی شناخته می‌شود. اما، زمانی که فاصله‌ی این پس‌افتادگی خیلی زیاد شود ممکن است جامعه ناگزیر گردد با یک جهش شکاف به‌وجودآمده را پر کند. به‌خصوص این نگرانی وجود دارد که در کنار شکاف میان داراها و نادارها در ثروت و قدرت، و سرخوردگی‌ها، گسست فرهنگی میان نسل جوان که با پدیده‌های نوین و شناخت متفاوت از جهان و رابطه روزانه با آن پرورش یافته است با نسلی که هویت خود را به‌تمامی در سنت‌های گذشته می‌یابد و می‌خواهد، تقابل فرهنگی را هرچه‌بیش‌تر گسترش دهد؛ و به‌جای همبستگی ملی، و پذیرش مناسبات واقع‌بینانه با جهان - لازمی امنیت و پیشرفت جامعه - این روند، به "انباشت فرهنگی" منجر شود. انباشت فرهنگی انتظاراتی را در ذهنیت مردم شکل می‌دهد که برای کسب آن به کنش جمعی و جنبش‌های اجتماعی متوسل می‌شوند. چه‌بسا همین پی‌آمدهای نگران‌کننده است که دکتر علمداری در آغاز کتاب، ذهن خواننده‌اش را با این پرسش کلیدی درگیر می‌سازد: «... چه‌گونه می‌توان تصور کرد که تکنولوژی‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی که تمام عرصه‌های ساخت سنتی جامعه را به‌هم‌ریخته است فرایندهای اجتماعی و مناسبات انسان در حوزه سیاست و رابطه‌اش با دولت را دست‌خوش تغییر نکرده باشد؟» (ص ۷)



در این گزارش اگر بخواهیم جنبه‌ی دیگر فناوری نوین را هم در نظر بگیریم می‌بایست به جنبه‌ی هژمونیک آن نیز اشاره کنیم. منظور جنبه و ظرفیت «نهفته» - نه لزوماً پنهان - در بطن فناوری نوین است که می‌تواند آن را حتا به ابزار کنترل شهروندان تبدیل کند. برای نمونه رشد حیرت‌انگیز فناوری - که فراتر از اراده‌ی هر قدرتی است - خواهی‌نخواهی بنیه‌ی دولت‌ها را برای رصدکردن و کنترل شهروندان تقویت می‌کند. فناوری اطلاعات که به‌قولِ علمداری «بیشتر از آن‌که در اختیار کوشندگان مدنی باشد در اختیار دولت‌هایی است که غالباً مخالف فعالیت‌های مستقل مدنی مردم‌اند» (ص ۱۳) طبعاً می‌تواند به ابزاری هوش‌مند و کارآمد در دست دولت‌ها و نیروهای امنیتی برای مدیریت، کنترل و مقابله با خیزش‌های مردمی قرار گیرد. به این اعتبار: «فراگیری در شیوه‌های استفاده از این تکنولوژی علیه مخالفان نیز بخشی از تجربه‌هایی است که پژوهش‌گران علوم اجتماعی در مطالعات و تحلیل‌های خود به آن توجه می‌کنند.» (ص ۱۳)

فناوری و هدف‌مندی

موضوع بسیار مهم دیگری که نویسنده‌ی کتاب بر آن انگشت تأکید می‌گذارد، داشتن هدف و برنامه در استفاده از فناوری‌های نوین ارتباطی است: «بزرگ‌ترین شبکه‌های اینترنتی در روند عادی، و خارج از برنامه‌های هدف‌مند، حداکثر توانسته‌اند به کار خبررسانی، تبلیغات، آموزش، تجمع و نهایتاً حضور بی‌برنامه در شبکه‌های مجازی و هیجانی بپردازند. برای پیشرفت و دگرگونی‌های مثبت و پایدار در جامعه، استفاده از تکنولوژی "هدف‌مند"، در جهت پیوند و همبستگی اجتماعی، هویت‌سازی، سازمان‌دهی و بسیج منابع، به‌شدت ضروری است.» (ص ۱۹) و سپس می‌افزاید: «سازمان‌دهی، چه حزبی، چه صنفی و چه اجتماعی برای کسب هدف‌های جمعی، اصلی شناخته‌شده و اجتناب‌ناپذیر است. هیچ دموکراسی یا دولت قانون‌مداری را بدون حضور حزب‌های سیاسی و قانونی نمی‌توان تصور کرد. گفتن ندارد که اطلاعات، تا زمانی که سازمان‌یافته، توأم با کارکرد عمل‌گرا و هدف‌مند نباشد،



دستاورد محسوس و پایداری نخواهد داشت. در نتیجه، فرصتی برای پردازش داده‌ها و دریافت‌ها به‌جا نمی‌گذارد که به تجربه، اندیشه، نظریه و راهنمای عمل و برنامه‌ریزی ارتقا یابد.» (ص ۲۰)

شناسایی و معرفی تغییرات ناشی از گسترش فناوری اطلاعات، از هدف‌های اصلی کتاب «جنبش‌های اجتماعی جدید و جامعه مدنی» است. از جمله‌ی این تغییرات، روی‌کرد فزاینده‌ی کنش‌گران جنبش‌های اجتماعی به شبکه‌های اجتماعی و بهره‌گیری از دنیای مجازی است «...جنبش‌های اجتماعی جدید از رسانه‌های دیجیتال برای بسیج استفاده می‌کنند. شبکه‌های اینترنتی [فیس‌بوک؛ توئیتر؛ و... نیز برای بسیج فعالان و منابع به‌کارگرفته می‌شود.» (ص ۱۲۹) علمداری به دو نمونه‌ی موفق و پیش‌گام در استفاده از فناوری برای بسیج، اشاره می‌کند: «برای نخستین بار در دو مورد مشخص، استفاده از تکنولوژی دیجیتال توانست توجه کنش‌گران و نظریه‌پردازان جنبش اجتماعی را جلب کند. نخست جنبش زاپاتیستا^{۱۳} در مکزیک به سال ۱۹۹۴ بود که نشان داد چه‌گونه فعالان با استفاده از اینترنت می‌توانند شکایت‌های خود را در مقیاسی جهانی به اطلاع همگان برسانند. نمونه‌ی دوم، اعتراض‌های خیابانی همراه با نشر و پخش تصویرها و فیلم‌های مربوط به نشست سازمان تجارت جهانی ۱۹۹۹ و سران کشورهای G۸ در شهر سیاتل آمریکا بود که نشان داد چه‌گونه فعالان توانستند از تکنولوژی اینترنتی برای بسیج منابع و دست‌یابی به خیل هواداران جدید استفاده کنند.» (صص ۲۱ و ۲۲) از آن به بعد، فناوری اینترنت بارها توسط کنش‌گران سیاسی و مدنی مورد بهره‌وری قرار گرفته است. تازه‌ترین مورد بهره‌وری شهروندان از این فناوری، ضبط و پخش گسترده‌ی صحنه‌ی قتل «جورج فلوید» است که به‌طور وسیع در

۲- ارتش آزادی‌بخش ملی (EZLN) زاپاتیستا، که با الهام از مشی امیلیانو زاپاتا رهبر انقلاب مکزیک، اعلام موجودیت کرده بود پس از مدت‌ها اعتراض‌های مسالمت‌آمیز علیه دولت مرکزی سرانجام به یک سازمان مسلح بومی بدل شد و در ژانویه ۱۹۹۴ به‌ناگزیر علیه دولت اعلام جنگ داد. آن‌ها خواستار "کار، زمین، مسکن، آموزش، بهداشت، آزادی، عدالت و صلح" شدند و از ناحیه چیپاس در جنوب مکزیک به‌طور مسلحانه به سمت پایتخت راه‌پیمایی کردند. دولت برای خاموش‌کردن اعتراض‌ها به آن‌ها وعده تحقق مطالبات‌شان را داد اما، در عمل اقدام جدی صورت نگرفت. دست‌آورد مهم جنبش زاپاتیستا، آگاهی رساندن به افکار عمومی جهان در باره‌ی وضعیت اسف‌بار بومیان کشور مکزیک بود.



شبکه‌های اجتماعی توزیع شد و خیزش مجدد فعالان ضدنژادپرستی در اغلب شهرهای آمریکا را باعث گردید.

یکی دیگر از نکته‌های مهم و مثبت به‌کارگیری فناوری دیجیتال در مبارزات اجتماعی، افزون بر نکته‌های بالا، تأثیر نیرومند این فناوری در ایجاد تحول در ساختار فرم مبارزه و جهت‌بخشی به رفتار شهروندان ناراضی از وضع موجود است. فناوری دیجیتال بنا به ظرفیت و ماهیت کارکردش، به‌طور مستقل می‌تواند بر نحوه کنش و واکنش فعالان سیاسی و اجتماعی که خواهان تغییراند به‌جد اثر گذارد و شیوه‌های صلح‌آمیز مبارزه را هرچه بیش‌تر تقویت نماید. زیرا در پرتو این فناوری، امکان‌های متعدد و متنوعی در اختیار کنش‌گران قرار می‌گیرد؛ در نتیجه آن‌ها می‌توانند از معبر یک‌سویه نبردهای کلاسیک (رویاریوی‌های خونین با دولت‌های مستبد)، پا فراتر نهند و هدف‌های انسانی خود را با روش‌های مدرن صلح‌آمیز - و پرداخت هزینه‌های کم‌تر - پیش ببرند. فناوری نوین هم‌چنین به سازه‌های اصلی ساختمان تشکلهای سیاسی و نیز به رابطه‌های درونی جنبش‌ها انعطاف و چالاکی فزاینده‌تری بخشیده است: «در دنیای امروز تکنولوژی دیجیتالی (اطلاعاتی و ارتباطات) امکان استفاده از مراکز و مجامع [آکادمی‌ها، کلیساها، مجامع فرهنگی و هنری، رسانه‌ها و...] را به مراتب آسان‌تر، سریع‌تر و مؤثرتر کرده است. الگوی تشکیلاتی اینترنتی در مقایسه با ساختارهای سنتی، رسمی، قانونی و عمودی (از بالا به پایین)، ساختاری متفاوت دارد به این معنی که از پایین به بالا، خودمدیریتی، افقی، گسترده، با ساختارهای خرد، موازی، و غیرسلسله‌مراتبی است. تصمیم‌گیری‌ها نیز عمدتاً براساس نظر جمعی اتخاذ می‌شود.» (ص ۲۷) و در بخش دیگری از کتاب می‌افزاید: «نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی نوین ویژگی برجسته این جنبش‌ها را در مشارکتی بودن، غیرهرمی و غیرمتمرکز بودن، و داشتن ارزش‌های متفاوت می‌دانند.» (ص ۱۳۳)

در واقع هدف اصلی کتاب «جنبش‌های اجتماعی جدید و جامعه مدنی» که در ۴ فصل و ۱۶۰ صفحه تنظیم شده و در خردادماه ۱۳۹۹ در تهران منتشر شده است مشخصاً ارزیابی نقش تکنولوژی جدید ارتباطی و اطلاعاتی در عرصه کنش‌های مدنی، اجتماعی، فرهنگی، و به‌طورمشخص، جنبش‌های



نوین اجتماعی است. کلیدواژه‌ی این کتاب را به نظم می‌توان در «فن‌آوری جدید، مراوده‌های نوین انسانی و جنبش‌های اجتماعی» خلاصه کرد.

*دکتر کاظم علمداری، جنبش‌های اجتماعی نوین و جامعه مدنی، نشر توسعه، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۹.
قیمت: ۱۹۰۰۰ تومان



اصل های
انتشار

مقاله ها

اصولهای انتشار مقاله‌ها

نشریه‌ی سپهر اندیشه

انتشار هر مقاله‌ای لزوماً به معنای تأیید نظر نویسنده‌ی آن مقاله نیست.

انتشار هر مقاله وابسته است به رعایت این اصل‌ها:

۱- استواری علمی مقاله

۲- وفادار ماندن نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود

۳- برخورداری مقاله از انسجام فکری و منطقی

۴- مستند و معتبر بودن منابعها و ارجاع‌های مقاله

۵- تکرار مکرر نبودن و داشتن حرف و ادعایی

۶- مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده‌اند در نشریه منتشر نمی‌شوند.

مقاله‌هایی که شکل بسط‌داده شده و اضافه شده‌ی مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده‌اند در صورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییر شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند.

تبصره ۱: ترجمه‌ی مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده‌اند از این

قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بار نخست به شکل

مقاله ارائه می‌شوند از این قاعده مستثنا هستند.

Advisory Board

- Kazem ALAMDARI
- Mehrdad DARVISHPOUR
- Kazem IZADI
- Arash JOUDAKI
- Kazem KARDAVANI
- Farhad KHOSROKHAVAR
- Ali Akbar MAHDI
- Mohammad Rafi MAHMOUDIAN
- Ali MIRSEPASI
- Saeed PAIVANI
- Esfandiar TABARI

SEPEHR-E ANDISHEH

A Persian Journal of Social Sciences & the Humanities

No. 1, March 2021

Editor-in-Chief:

Kazem KARDAVANI

Contact:

Editor-in-Chief: journal@sepehrandisheh.com