

رژیم و ایدئولوژی تبعیض

مقدمه

من در مصاحبه‌ای با سایت "مدرسه فمینیستی"^۱ برداشتی نشانه‌شناختی از سکولاریزاسیون به دست دادم و در آن این ایده را مطرح کردم که حاکمیت دینی تعبیر شدنی است به صورت نظامی که سیستم سمبلیک دین سیاسی طبعاً قدرت‌مدار را به جامعه تحمیل می‌کند. بر این پایه سکولاریزاسیون را روندی تعریف کردم که در جریان آن بایستی سلطه‌ی این نظام نمادین در هم شکسته شود. از آنجایی که عرصه‌ی اصلی نبرد را جامعه‌ی مدنی می‌دانم، مبارزه را با تعبیری برگرفته از گرامشی همچون جنگ سنگر به سنگری معرفی کردم که در آن شاخص هر پیشروی پیروزمندانه‌ای - در کارکرد منفی‌اش - خارج شدن از حوزه‌ی نفوذ نمادهای مسلط است و - در کارکرد مثبتش - پروریدن و بروز دادن کردارها و گفتارهای نمادین بدیلی که گسترش‌پذیر باشند و در نهایت جنبش ایجاد کنند.

نوشین احمدی خراسانی، در مقاله‌ای منتشرشده در سایت "مدرسه فمینیستی" با عنوان "پایان جنگ صلیبی «سمبل‌ها» در جنبش‌های اصلاح‌گرا (نقدی به آراء محمد رضا نیکفر)"^۲ به دیدگاه من تاخته است. خلاصه‌ی نظر او این است که چون نظام نمادین مسلط نظام یکدستی نیست و نمادها همواره مرکب هستند، ایده‌ی گسست از نظام بی‌معناست؛ این ایده برای معنامند شدن مرکزکشی مکانیکی می‌کند و به اقدامی تقابل‌جویانه راه می‌برد که در صورت موفق شدن فقط به نوع دیگری از استبداد منجر می‌شود. در مقاله‌ی "پایان جنگ صلیبی"، مقولاتی که من به کار برده‌ام، عمدتاً دچار سوءتعبیر شده‌اند، مقولاتی چون گسست، هژمونی، جنبش و نیز تعبیراتی چون "جنگ سنگر به سنگر". سوءتعبیرها به احتمال بسیار به توضیح ناکافی این مقولات برمی‌گردند. این نیز پیداست که تداعی معانی‌ای وجود دارد که این مقولات را خودکارانه در متن نظریاتی قرار می‌دهد که دست کم بحران‌زده‌اند، اگر نخواهیم بگوییم که ورشکسته‌اند.

۱ "سکولاریزاسیون یعنی آزادی زن"

<http://feministschool.net/spip.php?article590>

2 <http://feministschool.net/spip.php?article1279>

من در زیر نظرم را بیشتر باز می‌کنم. هدف از این نوشته تنها پاسخگویی به یک انتقاد نیست. موضوع، طرحی از بافت سیاست در ایران امروز و بر زمینه‌ی آن تشریح برخی مفهومی‌های اساسی است، از جمله مفهومی‌های اصلاح و انقلاب. نوشته اصلاح‌طلبی را پس می‌زند، ولی هم‌هنگام، ایستاده بر سنت چپ انقلابی، از مفهوم انقلاب فاصله‌ی انتقادی می‌گیرد و بدیلی برای رفع دیالکتیکی آن عرضه می‌کند. به موضوع از زاویه‌ی تئوری ایدئولوژی پرداخته شده است. کوشش شده است که در نوشته روایتی قوی از نکته‌ی قانونی نظرِ نوشین احمدی خراسانی به دست داده شود، نکته‌ی مربوط به نایکدست بودن نظام نمادین مسلط و مرکب بودن نمادها. نوشته تأکید می‌کند که درست به همین دلیل بایستی سیاستی پیش برد با خصلتی هژمونیال (معطوف به کسب هژمونی). اگر نمادها مرکب نبودند و ما با جهان‌های نمادین کاملاً مجزایی مواجه بودیم، در اصل دلیلی برای طرح این بحث‌ها وجود نداشت.

رژیم رژیم

هر نظام سیاسی‌ای منشی دارد که به اصطلاح "رژیم" خوانده می‌شود. لفظ رژیم را هم در معنای سبک و سیاق و منش حکمرانی به کار می‌برند، هم در معنای خود حاکمیت، آنگاه که بخواهند آن را در منش بدش خلاصه کنند. در اینجا این اصطلاح را اساساً در معنای نخست به کار می‌بریم و آن را چنین تعریف می‌کنیم: رژیم عبارت است از شاخص‌های اصلی گفتار و کردار یک دستگاه سلطه. گفتار و کردار را تنها به لحاظ تحلیلی از هم جدا می‌کنیم، و هر آن بایستی به درهم تنیدگی‌شان آگاه باشیم. هر گفتاری کردار است، به اعتبار تأثیری که می‌گذارد، موضع رد یا قبولی که می‌گیرد یا حتاً آنجا که خود بلا تکلیف است، به اعتبار تکلیف یا بلا تکلیفی‌ای که برمی‌انگیزد. و در مقابل، هر کرداری حرفی می‌زند، حتاً آنجایی که با گفتار همراه نیست، چنانکه می‌دانیم تازیانه هم زبان دارد و زبان تازیانه را می‌توان کرانه‌ی نوع خاصی از زبان‌آوری تلقی کرد. کردارهایی وجود دارند که گفتاری‌اند و کردارهایی ناگفتاری‌اند. به عنوان مثال، اعلام حمله، کرداری گفتاری است، شلیک تفنگ اما کرداری غیر گفتاری است.

خطاب رژیم

رژیم، نظامی کرداری-گفتاری است. این نظام شما را مورد خطاب قرار می‌دهد. شکل ساده‌ای از این خطاب‌گری را لویی آلتوسر بررسی کرده و با آن بحث پدرومنه‌ای را آغاز کرده است: پلیس شما را صدا می‌زند: "هی، بیا اینجا ببینم!" این مخاطب قرار دادن، کردار-گفتار است و پاسخ خود را معمولاً با یک کردار-گفتار می‌گیرد، چنانکه به طرف پلیس می‌روید و می‌گویید: "بله، سرکار". حرف مأمور را گوش دادن و به طرف او رفتن، معنایی دارد یکسر متفاوت با آن موقعی که در دشت صدای پرنده‌ای را می‌شنوید و به سوی آن می‌روید. به طرف مأمور رفتن مواجهه با یک رژیم است، محصور شدن در یک رژیم است. شما

دیگر به صورتی مُصرح به عنوان مخاطبِ یک رژیم مطرح هستید. رژیم را نمی‌توانید نادیده بگیرید. به هر حال او شما را نادیده نمی‌گیرد. در اینجا صحنه‌ای گشوده شده است که در آن نقش‌ها با "قدرت" تقسیم می‌شوند، قدرتی فراتر از نیروی جسمانی آن کسی که خطابگر است، و فراتر از همه‌ی آن نیروی فیزیکی‌ای که پشتِ خطاب خطابگر نهفته است، نیروی فیزیکی‌ای چون ارتش. بخشی از این قدرت، از درون خود ما عمل می‌کند. چیزی در درون ما، ما را وامی‌دارد که رو برگردانیم و بگوییم: "بله، سرکار!" "بله سرکار" گفتن را شاید از پدرمان آموخته باشیم، شاید در مهد کودک. همه در ما به زبان می‌آیند: پدر، معلم، رسانه‌های گروهی. همه با هم از زبان ما می‌گویند: "بله، سرکار!"

خطاب (قرار دادن یا مورد آن قرار گرفتن) انواع و اقسام دارد: برگ احضار، قبض جریمه، درهای بسته‌ی قانون و دستگاه اداری، هجوم شبانه‌ی مأموران، مشت و لگد بازجو، زبان خوش بازجو، ورقه‌ی محکومیت، حکم ممنوع‌الخروجی، اعتراف تلویزیونی، شلیک، سنگسار، طناب دار و نیز قربان‌صدقه‌های انتخاباتی، نصایح پدران، زنهاردی در مورد توطئه‌های دشمن، نمایش سان و رژه، تکرار تهوع‌آور عباراتی چون "شنندگان و بینندگان خوب و عزیز" در رادیو و تلویزیون، شعارها و پلاکاردهای خیابان، ژست و میمیک تفنگ‌چی‌ها، آثار هنری نظام، پیام‌های مستتر در کتابهای درسی، جایزه، لوح تقدیر، پاکتی حاوی پول. همه‌ی اینها رژیم را تشکیل می‌دهند. حکومت‌هایی وجود دارند که تبعیتِ سیاسی می‌خواهند و داعیه‌ی خاصی در مورد حقیقت ندارند. حکومت کنونی ایران اما خود را در درجه‌ی نخست به عنوان یک رژیم حقیقت تعریف می‌کند. مأمور می‌گوید: "خواهر، روسریت را بکش پایین!" اتکای این خطاب به یک "رژیم حقیقت" است. این رژیم به نحو اکیدی راست و ناراست و هنجار و بهنجار را از هم جدا می‌کند. مأمور، ابلاغ‌کننده‌ی حقیقت است. "یا روسری، یا توسری!" در اینجا انتخاب، گزینش میان دو "رحمت" است.

مأمور می‌گوید: "خواهر، روسریت را بکش پایین!" این خطاب در مجموعه‌ای خطابی قرار می‌گیرد که از جهان انسانی ما فراتر می‌رود. این سخن، در تداوم خطاب قرار گرفتن زمین از طرف آسمان قرار دارد. مأمور، مأموریتی الهی دارد. در کشوری دیگر و زیر آسمانی دیگر، که در آن سیستم خطابی، الهیاتی نیست، خطابِ مأمور در یک نظام گفتاری-کرداری می‌گنجد که تعادل معینی از نیروها در جامعه را بازتاب می‌دهد، تعادلی که پویاست. این امکان وجود دارد که شما دو گفتمان را به جان هم بیندازید، دو خطاب را در برابر هم قرار دهید، این را با آن نسخ کنید. رژیم می‌تواند تحمل کند. مبنای تحمل این است که شما در درجه‌ی نخست به عنوان شهروند مورد خطاب قرار می‌گیرید. شاخصِ قانون اساسی سکولار این است که در صفحه‌ی نخست آن بی هیچ اما و اگر قید شده که شهروندان پایه و خاستگاه قدرت سیاسی هستند.

اتوماتیسم و کنترل‌ناپذیری رژیم

قاعده‌ای را زیر پا می‌گذاریم. قاعده‌هایی وجود دارند که ستیزِ حاصل از این قاعده‌شکنی را محدود کنند. قاعده‌ای دیگر می‌گوید که پیامدِ این قاعده‌شکنی چیست و این قاعده خود چنان تنظیم شده که ستیز بالا نگیرد. در رژیم دموکراتیک استدلال نمی‌شود که چون شما قاعده‌ی "الف" را زیر پا گذاشته‌اید، پس

با قاعده‌ی "ب" مشکل دارید، پس مسئله‌ی تان قاعده‌ی "پ" است، پس می‌خواهید نظام را سرنگون کنید، پس می‌خواهید با ناموس خلقت دربیفتید. اما فکر کنید که چنین مکالمه‌ای درگیرد:

- "خواهر، روسریت را بکش پایین!"

- "اول اینکه من خواهر شما نیستم؛ دوم اینکه به شما مربوط نیست که پوشش من چگونه است!"

کار تمام است. در اینجا اتوماتیسمی (خودکارگری‌ای) وجود دارد که تکلیف را پیشاپیش تعیین کرده است. این اتوماتیسم، مأمور را در برابر انتخاب میان کفر و ایمان قرار داده و خود او را مورد خطاب قرار می‌دهد. مضمون این خطاب تذکار درباره‌ی مأموریت الهی مأمور است. مأمور، دیگر مأمور خداست. همین اتوماتیسم، به مسئله ابعادی می‌دهد که آن را از کنترل خارج می‌کند، هم از سوی مأمور، هم از سوی مخاطب وی.

این کنترل‌ناپذیری موضعی از کنترل‌ناپذیری عمومی رژیم برمی‌آید. کنترل‌ناپذیری عمومی بر سازوکارهای عادی حکومتی هم تأثیر می‌گذارد، یعنی حتا بر آن سازوکارهایی که کارکرد و برآیندشان ربط مستقیمی به فرمانروا ندارد و می‌توان گفت که جزو مکانیسم‌های عمومی کشورداری هستند. همه‌ی این مکانیسم‌ها تعطیل‌شدنی هستند. حالت عادی کارکرد دستگاه دولتی، چیزی در این واقعیت تغییر نمی‌دهد که در کشور از زمان قدرت‌گیری شیخان حالت فوق‌العاده برقرار است. از دیدگاهی کلاسیک، مشخصه‌ی تناقض‌ناک حالت فوق‌العاده در مقایسه با حالت عادی و بهنجار، این است که به بهانه‌ی آن به چیزی حمله می‌شود که وانمود می‌شود، هدف از حمله دفاع از آن است. در مورد ما قضیه بر عکس است، چون بهنجار غیرعادی بودن است، بهنجار نابهنجار است. بهنجار ولایت مطلقه است. این مطلق همه چیز را مشروط می‌کند، در حالی که ظاهراً خود در یک متن قانونی نشسته است و به این اعتبار مشروط است. در برخی قانون‌های اساسی بندی را به حالت فوق‌العاده اختصاص می‌دهند. در این حال می‌گویند که اعلام حالت فوق‌العاده مشروعیت درون‌نظامی دارد، هر چند که نظام قانونی را تعطیل می‌کند. و اتفاقاً به همین دلیل این نظر در تئوری حقوق اساسی مطرح است که حالت فوق‌العاده اساساً برون‌نظامی است، یعنی خارج از نظام قانونی است، حتا اگر به حکم قانون برقرار شود. در نظام قانونی مستقر در ایران نیازی به گنجاندن بند حالت فوق‌العاده در قانون اساسی ندیده‌اند. در واقعیت، ستون نظام قانونی عاملی است که اساساً خارج از نظام است و بدین جهت می‌تواند آن را تعطیل کند و حالت فوق‌العاده اعلام نماید. خوش‌خیالی اصلاح‌طلبانه در باب امکان اعمال کنترل قانونی بر اراده‌ی رأس دستگاه، مثلاً از طریق نظارت مجلس خبرگان، هیچ پایه‌ای در تجربه‌ی ثبت‌شده در طول عمر نظام ندارد. به لحاظ نظری نیز می‌توان گفت که اعمال نظارت فقط در حالت یک تعادل ویژه، برقرارشدنی است، تعادلی میان جناح‌ها، تعادلی ناشی از فشار از پایین، تعادلی خاص در درون روحانیت و تعادلی خاص که موقتاً دستگاه نظامی را خنثا کند. به هر حال این تعادل شکننده است.

بی‌شک رقابت‌های جناحی باعث وجود نوعی کنترل شده است. رأس نظام برای مراقبت، از خود نظام فاصله‌ی بیشتری گرفته است. بدین جهت هر مأموری نمی‌تواند قدرت خود را یکسر به قدرت او متصل داند. رأس نظام جهت‌نما و تعادل‌بخش است و تجربه‌ی دوران اصلاحات با صراحت کامل نشان می‌دهد که کارکرد آن در جهت‌نمایی و تعادل‌بخشی جلوگیری از هر اقدام اصلاحی است که بخواهد نظام مبتنی بر حالت فوق‌العاده را به نظامی عادی تبدیل کند، به نظامی که با مکانیسم‌های عمومی کشورداری معرفی

شود و قاعده‌های عمومی‌اش برپایه‌ی این اصل همه‌ی نظام‌های مدرن مدنی (بورژوازی) باشند که شهروندان برابرنند، چه آنجایی که موضوع قانون‌اند، چه آنجایی که در مقام واضع قانون قرار می‌گیرند. اینکه دستگاه مکانیسم‌هایی ایجاد کرده برای کنترل اتوماتیسم ابزارها و عامل‌های خود، چیز عمده‌ای را در غیرعادی بودن و کنترل‌ناپذیری آن تغییر نمی‌دهد. در هر یک از مشخصه‌های دستگاه می‌توان هم کنترل‌ناپذیری را دید و هم امکان محدودی برای کنترل‌پذیری را. مثلاً ویژگی آن را به عنوان یک رژیم حقیقت، که در بالا بدان اشاره کردیم، در نظر می‌گیریم. هر مأمور دستگاه می‌تواند خود را به عنوان تشخیص‌دهنده‌ی حقیقت معرفی کند. "حقیقت" در گفتار رژیم، نه امری مربوط به تخصص و حوزه‌های تخصصی، بلکه امری ایمانی است. ایمان را هم اما می‌توان تخصصی کرد و تشخیص حقیقت را به متخصص امور ایمانی یعنی مجتهد و انهاد. از این طریق یک عنصر کنترل وارد می‌شود. نتیجه اما همچنان کنترل‌ناپذیر است. بسته به فرد مجتهد و بسته به موقعیت و تعادل نیروها نتیجه تغییر می‌کند.

همنافته‌ی ایدئولوژیک-اقتصادی-نظامی

یک مشخصه‌ی عمده‌ی دیگر رژیم حاکم این است که نوعی رژیم اقتصادی است. در این رژیم، سکه‌ی دین به جمع دیگر سکه‌ها (پول، رابطه‌ی اجتماعی، مدرک تحصیلی و تخصص) اضافه شده و در وضعیت یک دگرگونی طبقاتی و جمعیتی نظام اقتصادی خاصی را ایجاد کرده است که تنها با اقتصادشناسی کلاسیک توضیح‌دانی نیست. تحلیل سرمایه‌ی دینی و نحوه‌ی تبدیل سکه‌ی دین به دیگر ارزش‌ها موضوع اقتصاد سیاسی دین است.^۳ از زاویه‌ی این اقتصادشناسی ویژه، هم می‌توان تورم سکه‌ی دینی و مکانیسم‌های اتوماتیک بحران‌آور آن را بررسی کرد و هم امکان‌های محدودی را که برای کنترل بازار وجود دارد. در چارچوب رژیم، کنترل نه به معنای رها کردن بازار به حال خود، بلکه دخالت بیشتر است. نرخ سکه‌ی دین را بایستی نه گردش آزاد بازار، بلکه یک انحصار دولتی تعیین کند.

رژیم، پیش از هر چیز یک رژیم حقیقت است و نیز یک رژیم اقتصادی است. این دو جنبه به صورت مکانیکی در کنار هم قرار نگرفته‌اند. اساساً یکی هستند و جداکردنشان فقط ارزش تحلیلی دارد. دین در رژیم حقیقت، به مثابه منبع حقیقت ظاهر می‌شود و در رژیم اقتصادی به مثابه نوعی ارزش که تبدیل‌شدنی به ارزش‌های دیگری است که نقش مبنایی در میان آنها را پول دارد.

در آمیختگی ساختاری اقتصاد و ایدئولوژی، نقد رژیم را مشکل می‌کند. انتقاد به ایدئولوژی دینی چه بسا خود کیفیتی ایدئولوژیک می‌یابد، در آنجایی که با منحصر کردن خود به "معنویت" رژیم، "مادیت" آن را نمی‌بیند و از این طریق به یک آگاهی دروغین شکل می‌دهد. مسئله‌ی رژیم، مسئله‌ای معرفتی نیست. ولایت فقیه فقط عنوانی نیست بر آموزه‌ای دینی که بتوان بحث کرد بر اساس چه فهمی از سنت دینی پا گرفته و کجای این فهم را باید تصحیح نمود. ولایت فقیه عنوانی است بر یک همنافته‌ی

۳ من در گفتارهایی برای رادیو "زمانه" (در ۴۲ قسمت) طرحی از یک اقتصاد سیاسی دین به دست داده‌ام؛ آغاز شده با:

ایدئولوژیک-اقتصادی-نظامی. هر گونه سیاستی که هدف خود را اصلاح همین نظام مستقر قرار داده است، بایستی بگوید که در این کمپلکس چه چیزی را می‌خواهد اصلاح کند: آیا می‌توان در آن سرمایه‌ی دینی را به گونه‌ای کیفیت‌زا از چرخه‌ی اقتصاد خارج کرد؟ آیا می‌توان به جایی رسید که در آن رژیم حقیقت یک رژیم نظامی و رژیم نظامی همزمان یک رژیم حقیقت نباشد؟

اصلاح رژیم

دستگاه "اصلاح" پذیر است، حتا تا حدی که مردم راضی‌تر باشند. مشکل نیست تصورِ ترکیبِ بهینه‌ای از "ایمان" و "تکنیک" که مدرنیزاسیون اسلامی را پیش برد، رونق اقتصادی ایجاد کند، از تشنج در روابط بین‌المللی بکاهد، در داخل کمتر در امور خصوصی افراد دخالت کند و حتا در حوزه‌ی احکام و قوانین نیز تغییراتی ایجاد کند که باعث شوند خشونت‌ورزی دولتی زیر کنترل قرار گیرد و به مصلحت توجه بیشتری شود تا اصول. دستگاه می‌تواند چنان اصلاح شود که دیگر با فسادِ دولتمردانش معرفی نگردد. ممکن است زمانی آن را دکترها و مهندس‌ها و آیت‌الله‌ها و سردارهای بسیار تحصیل کرده و کاردان و همه دارای مدارک معتبر از "آکسفورد" بچرخانند.

اگر منظور از اصلاح، کارآمدی بهتر دستگاه، کاسته شدن از میزان اصطکاک‌های درونی و بیرونی آن و کلاً کاهش میزان اتلاف انرژی در آن و توسط آن باشد، می‌توان بی‌هیچ مشکل حل‌ناشدنی‌ای تصویری از اصلاح‌پذیر بودن آن داشت. دستگاه اصلاح‌پذیر است، بی‌آنکه رژیم آن تغییر کند.

خطاب آشنا

رژیم بر تبعیض مبتنی است: تبعیض جنسی، تبعیض میان خودی و غیر خودی، تبعیض اعتقادی، تبعیض فرهنگی. تبعیض عمومی طبقاتی نیز به جای خود باقی است و نمودهای آن سخت متأثر از تبعیض‌های متمایزکننده‌ی رژیم هستند.

رژیم را می‌توانیم همچون یک نظم نمادین در نظر گیریم. آن را نشانه‌هایی است که خود را در گفتار و رفتار و شکل چیدن افراد و نیز اشیا در کنار هم و در مقابل هم نشان می‌دهند. نشانه‌ها نظمی گویا دارند. گفتار، آنچه‌ان که در آغاز آمد، از کردار جدا نیست، مادیت دارد، مجسم می‌شود، نمود جسمانی دارد، منش جسمانی ایجاد می‌کند؛ به این جسم لذت می‌دهد، آن جسم را به درد می‌آورد؛ جسمی را تکثیر می‌کند، جسمی را درهم می‌شکند. با اشیا هم دوستی و دشمنی دارد. میان آنها نیز تبعیض برقرار می‌کند. آیه و حدیث، زبان خوش پدران، شعر عرفانی، صورت آسمانی، قیافه‌ی زاهدانه، سجاده، حجاب، ماشین گشت، چکمه، شلاق و طناب دار نمونه‌هایی از این نشانه‌ها هستند. این نشانه‌ها یکدست نیستند. هر کدام از آنها می‌توانند در متن دیگری قرار گیرند و معنای دیگری بدهند.

رژیم ما را مورد خطاب قرار می‌دهد. هر نوع خطابی، خطابِ خاص رژیم نیست. پلیس‌ها در همه‌ی دنیا شباهت‌هایی به هم دارند. مأموران دولتی‌ای هم وجود دارند که کار خودشان را می‌کنند، چه توی این دستگاه، چه توی دستگاهی دیگر. رژیم، آشکارا رژیم می‌شود آنگاه که ما را به شکل خاص مورد خطاب قرار دهد. این شکل خاص را می‌شناسیم، هنگامی که از مرزهایی عبور می‌کنیم، مرزهایی که این دستگاه

کشیده است و در جاهای دیگر وجود ندارند و در همین کشور و با همین فرهنگ می‌توانند وجود نداشته باشند. از مرز مقرر می‌گذاریم و می‌شنویم: "ایست!" رژیم یعنی این خطاب. رژیم یعنی مثلاً "خواهر، روسریت را بکش پایین!" رژیم یعنی آن قلمی که "ارشاد" می‌کند، یعنی خط می‌زند و سانسور می‌کند. رژیم آن دستی است که راه تنفس را می‌بندد.

آن خطاب کردنی موفق است که صدا زدن افراد به اسم و زبانی آشنا باشد. نیرویی که بخواهد سلطه‌ی خود را حفظ کند، نایستی فقط با زبان شلاق و گلوله افراد را صدا زند. فرد را به نامی آشنا صدا می‌زنند و او در پاسخگویی حس نمی‌کند که از این پس او را در نظمی بیگانه جای می‌دهند. بسته‌بندی‌ها آشنا هستند. فرد را معمولاً به طور مستقیم جابجا نمی‌کنند. او درون بسته‌ای است و این بسته است که جابجا می‌شود.

دو آپارات دولت

لویی آلتوسر، دولت را دارای دو آپارات می‌داند، دو دستگاه یا دو کارخانه‌ی درهم‌پیچیده: یکی کارخانه‌ی سرکوب است، دیگری کارخانه‌ی ایدئولوژیک. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی آموزش و پرورش را «کارخانه آدمسازی» خوانده است.^۴ در مورد رادیو و تلویزیون و سینما نیز مقامات بارها از چنین عنوانی استفاده کرده‌اند. شاید با هیچ عنوان دیگری نتوان به دستگاه ایدئولوژیک دولت این چنین صراحت مفهومی داد. با بیانی که واقعیت را زیر نوری تند و خیره‌کننده می‌نشانند، می‌توان گفت که کار رکن سرکوب، آدم‌کشی است، کار رکن ایدئولوژیک، آدم‌سازی. آدم‌سازی و آدم‌کشی با هم پیش می‌روند. مشهور است که اسدالله لاجوردی، دادستان تاریخ‌ساز انقلاب اسلامی، کار خود را در اوین "آدم‌سازی" می‌نامیده است.^۵ در اوین، دو کارخانه ترکیبی بازنا داشتند. این زندان، سیستم را به صورتی نمونه‌وار بازنمایی می‌کرده است. اوین، سرنمون تاریخی رژیم است.

"آدم‌سازی" ای که مورد نظر آلتوسر است، بسیار پدیده‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که در کارکردهای خاصی از یک رژیم "حقیقت" پرنمود می‌شوند. آلتوسر همه‌ی رژیم‌ها را رژیم "حقیقت" می‌داند و به این اعتبار نظریه‌ی او درباره‌ی ایدئولوژی از مفهوم حقیقت بی‌نیاز می‌شود. باز به همین دلیل، نقد روشنگرانه‌ی ایدئولوژی در نزد او معنایی ندارد. نظریه‌ی او درباره‌ی ایدئولوژی، نظریه‌ای درباره‌ی قدرت است، نه حقیقت. آلتوسر می‌گوید که «ایدئولوژی افراد را همچون نهاد (سوژه) مورد خطاب قرار می‌دهد.»^۶ به سخنی دیگر فرد از طریق ایدئولوژی آزاد می‌شود؛ آزاد می‌شود یعنی مقید می‌شود تا به

۴ صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۳۶، در اینجا به نقل از: غلامعلی حداد عادل، "امام و تعلیم و تربیت"، مجله‌ی حضور، شماره‌ی ۳، زمستان ۱۳۷۰، ص. ۲۲۶ به بعد.

۵ به عنوان نمونه بنگرید به متن سخنرانی حبیب‌الله عسگراولادی در "کنگره بزرگداشت دیده‌بان انقلاب" (لاجوردی)، ۱۳۸۷. در اینترنت: <http://shahidvahid.com/?p=420>

6 Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate – Skizzen für eine Untersuchung" (Orig.: *Idéologie et appareils idéologiques d'État - Notes pour une recherche*), in: *Marxismus und Ideologie*, Westberlin 1973, S. 156.

عنوان نهادی آزاد عمل کند. او سوژه‌ی ایدئولوژی است، یعنی موضوع آن است، از طریق آن وضع می‌شود، از طریق آن ساخته می‌شود؛ و نیز سوژه‌ی آن است، یعنی نهاد آگاهی است که متناسب با رابطه‌اش با تصور از واقعیت عمل می‌کند و عمل آگاهانه‌اش در این معنا همان ایدئولوژی است. ایدئولوژی و سوژه همدیگر را می‌سازند.

همدستی و دوپهلویی

از آلتوسر این ایده را می‌گیریم که دستگاه، آدمهای خودش را می‌سازد و همین آدمها هستند که قدرت را می‌سازند و برپا نگاه می‌دارند. در ضمن گروهی از همین آدمها ممکن است در برابر آن قرار گیرند. جودیت باتلر کوشش کرده است با اتکا به میشل فوکو، نظر آلتوسر را تعمیم دهد و رابطه‌ی پیچیده‌ی میان قدرت و نهاد (سوژه) را باز کند و در توضیح موضوع فقط به قدرت دولتی محدود نشود. او در "زندگی روانی قدرت"^۷ شرح می‌دهد که چگونه نهاد شدن از طریق نهاد شدن صورت می‌گیرد و چگونه ممکن است نهاد، از قدرت نهنده فراتر رود، نهستگی خود را بپوشاند و حتا به ضدیت با اصل خود پردازد. مثال ساده: فرد در سیستمی که دولت ایجاد کرده آموزش می‌بیند، آگاهی کسب می‌کند، مسامحتاً می‌گوییم که از فرد به نهاد آگاه تبدیل می‌شود، با اتکا بر آگاهی کسب کرده امکان آن را می‌یابد که مخاطب گفتمان‌های دیگری جز گفتمان سیستم قرار گیرد، به نوع دیگری آزاد شود و سرانجام از قدرتی بگسلد که وی را ساخته است. در نظریه‌های کلاسیک نهاد (سوژه)، تأکید بر خودبنیادی نهاد است، اما در نظریه‌ای چون نظریه‌ی باتلر توجه بر وابستگی است، توجه بر انقیاد است به عنوان عنصر سازنده‌ی نهاد. باتلر در مقدمه‌ی "زندگی روانی قدرت" می‌گوید این موضوع که نهاد به عنوان محصول همان قدرتی تصورشدنی است که در برابر آن می‌ایستد، ممکن است برای کسانی ناخوشایند باشد که تصور می‌کنند می‌توانند یکبار برای همیشه مفهوم‌های همدستی و دوپهلویی را از قاموس سیاسی خود بزدایند.

همدستی و دوپهلویی از واقعی‌ترین واقعیات سیاست در ایران اند. عامل‌های سیاست در ایران محصول قدرت‌اند، بخشی از تاریخشان تاریخ همدستی است، و همواره رابطه‌ای دوپهلوی با قدرت دارند. اینکه سوژه‌ی سیاسی را دولت تولید می‌کند، از زمان صفویه به این سو سخت بارز است. صفویان ایران را شیعی کردند. سوژه‌ی شیعه محصول قدرت آنان است. قاجاریان مقدرات ورود ایران به جهان نو را تعیین کردند؛ گروهی از متجددان را خود آنان پروریدند. بسیاری از کنش‌گران عصر مشروطه از بستری برخاستند که دستگاه حاکم در گسترده‌ن آن نقش داشت. هم تجددگرایی و هم سنت‌گرایی تأثیرگذار تا هم اکنون، ریشه در اصلاحات رضاشاهی دارند. حوزه‌ی علمیه در زمان رضاشاه بنیاد گذاشته شد. شیعه‌ی جدید محصول دوران پهلوی‌هاست و فهم آن بیش از آن که مستلزم رجوع به سنت کهن باشد، مستلزم فهم تحولات اجتماعی و فکری دوران پهلوی است. آن خرده‌بورژوازی‌ای نیز که از دل خود، جنبش دانشجویی و بر زمینه‌ی این جنبش، چپ‌چریکی را بیرون داد، محصول سرمایه‌داری محمدرضاشاهی و انقلاب سفید

7 Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press 1997.

او بود. همه‌ی کنش‌گران رابطه‌ای دوپهلوی با قدرت ایجادگر خود داشته‌اند. روحانیت عصر پهلوی، هم اپوزیسیون دربار بوده است، هم مدافع آن (در برابر جمهوری‌خواهی، در برابر مصدق، در برابر چپ). و هستند اکنون گروهی از چپگرایان پیشین، که رابطه‌ی دوپهلوی وجود اجتماعی و شعور کنش‌زای خود را با دولت پهلوی کشف می‌کنند و از این کشف هم به هیجان می‌آیند و هم بر گذشته افسوس می‌خورند.

تقابل دولت و ملت

همه چیز را نمی‌توان با همدستی و دو پهلویی توضیح داد. در کنار این واقعیت‌ها، این واقعیت بزرگ نیز وجود دارد که در فرهنگ سیاسی ایران، دولت در برابر ملت نشانده می‌شود. همین موضوع باعث می‌شود که ما درک غلطی از فلسفه‌ی سیاسی اروپایی داشته باشیم و به آن اندیشه‌هایی بگرویم که با فرهنگ ما همخوانی بیشتری دارند و مطلق‌گرایی اپوزیسیونی ما را در این باب تأیید می‌کنند که دولت شرّ مطلق است. جالب اینجاست که برخی از دولتمردان نیز، در عین بودن در دایره‌ی قدرت، با دیدی اپوزیسیونی به موقعیت خود می‌نگرند.

فلسفه‌ی سیاسی اروپا در عصر جدید، با این درک آغاز می‌شود که شرّ مطلق، جنگ داخلی است و برای پایان دادن به شرارت جنگ همه علیه همه، وجود دولت ضروری است. اگر جنگ داخلی، مظهر بی‌عقلی گرفته شود، به این اعتبار دولت مظهر عقلانیت است. در این نگرش همه سهیم‌اند: از هابس گرفته تا هگل و حتّاً مارکس، از لیبرال‌ها گرفته تا فاشیست‌ها. در نزد ما شرّ، خود دولت است. دولت در تاریخ ایران پاسخ به جنگ داخلی نبوده است. دولت آن قدرتی است که خونریزترین طایفه برپا می‌کند. قدرت در ایران مظهر بی‌عقلی است.

بیان سیستمی برخی شاخص‌های نظام فقیهان

جمهوری اسلامی، شاخص‌های رابطه‌ی دولت و جامعه در ایران را تغییر نداد. با وجود این، تحول‌هایی در عصر فقیهان رخ داد که در تاریخ دولت در ایران فصلی خاص به تبیین آنها اختصاص خواهد یافت. این دستگاه ۱. در ابعاد یک حکومت تمامیت‌خواه "آدم‌سازی" کرد، بنده‌پروری کرد، رعیت خود را ایجاد نمود، جامعه را به همدستی با خود کشاند. ۲. از دورویی، چه در برخورد دولت به ملت و چه در برخورد ملت به دولت، قاعده‌ای ساخت که بدون آن دستگاه کارکرد ندارد، از جمله به این دلیل که رابطه‌ی دوپهلوی متعادل‌کننده‌ی دخالت‌های تمامیت‌خواهانه است. ۳. همزمان با تقویت رابطه‌ی دولت و ملت در شکل رعیت‌پرورانه و دوپهلویی، تضاد آنها را تشدید کرد.

به این شاخص‌ها می‌توانیم این بیان سیستمی را بدهیم: در جمهوری اسلامی، سطح تبادل قدرت میان دو قطب قدرتمندی و بی‌قدرتی گسترش یافت. مظهر آشکار این گسترش، گسترش شدید سطح تماس دولت و ملت در مقایسه با دوران پیش از انقلاب است. این گسترش سطح رابطه به معنای گسترش دموکراسی نبود، زیرا تبدالی که بر پایه‌ی کُد اصلی در سیاست که همانا دوازده‌گانه "قدرت-بی‌قدرتی" است، صورت می‌گرفت، متأثر از کُد دینی بود، کُدی که از شکل اصلی "آخرت در برابر دنیا"، یا "غیرقدسی در برابر قدسی" خارج شده، دگردیسی سیاسی یافته و در قالب الهیات سیاسی‌ای که برنامه‌ی

سیستم سیاسی را می‌ساخت، کدهای "مؤمن-کافر" و "خودی-غیرخودی" را بر یکدیگر منطبق کرده بود. دگرگونی ساختاری‌ای که در جامعه رخ داد (در ابعاد اقتصادی، جمعیتی و حرکتی از ده به شهر و از حاشیه به مرکز) سخت متأثر از دخالت‌های دولت بود. در چارچوب رژیم تبعیض، هم رابطه‌ی دولت با جامعه تقویت شد و هم تضادهای این دو شدت گرفت. آنانی هم که با تبعیض به امتیازاتی دست یافتند، آنچنان وضعیت مطمئنی پیدا نکردند که راضی باشند.

هر سیستم اجتماعی‌ای امکانی برای مشاهده‌ی خویش دارد. افق معنایی سیستم تعیین می‌کند که چه چیزهایی امکان دیده شدن دارند و چه چیزهایی در نقاط کور قرار دارند. "اصلاح‌پذیری" سیستم ارتباط مستقیمی با کیفیت خودمشاهده‌گری آن دارد. به ماهیت رژیم می‌توان از این طریق نیز پی برد، که توجه کرد اگر به مثابه‌ی یک نهاد (یعنی سوژه یا آگاهی) تلقی شود، چه چیزهایی در دایره‌ی معرفتش می‌نشیند، چه چیزهایی نه. البته نباید هنگام تصور رژیم به مثابه نهاد آگاه گمان کرد این سوژه، همان رأس دستگاه به مثابه فردی با ذهنیتی معین است. هر کدام از مدیران می‌توانند تعبیر خود را از سیستم و پیرامون آن داشته باشند، تعیین‌کننده اما آن ذهنیت غیرشخصی‌ای است که نهاد دستگاه را می‌سازد. با این نهاد نمی‌توان وارد بحث معرفتی شد، چون هیچ کسی آن را نمایندگی نمی‌کند، حتّاً شاه یا ولی فقیه. ما این نهاد را نمی‌توانیم مخاطب قرار دهیم، ولی او می‌تواند. اما او را می‌توان کشف کرد، مثلاً وقتی هیچ کس به شما پاسخگو نیست و شما همه جا با در بسته مواجه می‌شوید، اما هم‌هنگام می‌بینید که دستگاه تصمیم‌های خود را می‌گیرد و چرخ آن می‌چرخد، تا شما را خرد کند. کلیت دستگاه به شما پاسخ می‌دهد، اما در قبال قضیه هیچ فرد معینی پاسخگو نیست. این نهاد مرموز در ماجرای قتل‌های زنجیره‌ای در تمام مدت جلوی صحنه بود، اما نمی‌شد آن را دید. در آن هنگام، در توصیف مرکز تصمیم‌گیری در رژیم، اصطلاح "خانه‌ی اشباح" رواج یافت. تصور روزنامه‌نگاران از موضوع این بود که می‌توان بر آن تاریک‌خانه نور افکند، یعنی کسانی را شناسایی کرد که تصمیم‌های اصلی را می‌گیرند. می‌شود مطمئن بود که زمانی اسامی تصمیم‌گیرندگان در امور تعیین‌کننده معلوم خواهند شد، این اما هنوز به معنای معلوم شدن معمای سیستم و سوژه‌ی آن نیست. بایسته برای شناخت سیستم، در درجه‌ی نخست تئوری و تحلیل است، نه اطلاعات پلیسی.

نهاد دستگاه^۸، غیرشخصی است، فاقد جوهر است، یعنی چیزی همچون چیزی مشخص نیست که اشاره کنیم و بگوییم "این"؛ به عنوان چارچوبی کارکرد همان چیزی است که در آغاز این نوشته به عنوان رژیم خوانده شد، اگر رژیم مشخصه‌ی معنایی سیستم تلقی شود، یعنی آنچه آن را از دیگر سیستم‌ها متمایز می‌کند. می‌شود گفت که این نهاد شاخص خط معنایی دستگاه است، خط معنایی، نه معنا، زیرا معنا مجموعه‌ی آن چیزهایی است که در یک سیستم ممکن است. وقتی در میان ممکن‌ها عمده را از غیرعمده جدا کنیم، به خط معنایی می‌رسیم، یعنی به آن چیزی که به سیستم تشخص می‌دهد. سیستم، خود خود را متعین می‌کند، با تفاوتی که میان خود و محیطش می‌گذارد. این

۸ چنین نهادی را آلتوسر در نظریه‌ی ایدئولوژی خود در کتابت لاتین با حروف بزرگ مشخص می‌کند: SUJET

تفاوت‌گذاری مجموعه‌ای از اطلاعاتی است که در درون سیستم رد و بدل می‌شوند، اما سیستم در نهایت فقط برخی از آنها را جذب می‌کند. پیچیدگی ساده می‌شود. رژیم، منطق این ساده‌سازی است.

تناقض ساختاری رژیم در این است که از یکسو منطق ساده‌ای دارد، از طرف دیگر بایستی رابطه پیچیده‌ای را با جامعه پیش برد. رژیم ایدئولوژیک به ارزش ایدئولوژی در بازار عمومی ارزشها حساس است و گاه مجبور است چیزهایی را در نظر گیرد که در معرفت ایدئولوژیک آن نمی‌گنجد. از همه‌ی این "انعطاف"هایی که با اقتصاد سیاسی دین و الزام‌های حفظ و گسترش قدرت توضیح‌پذیرند، گاه این برداشت غلط صورت می‌گیرد که جزییات سیستم می‌شکنند و اگر نظام در برخورد به واقعیات به اندازه‌ی کافی منعطف شود، سرانجام پذیرای اصلاحاتی خواهد شد که از آن یک رژیم عادی خواهند ساخت، آن چنان رژیمی که بتوان از مجراهای قانونی مدام بر ظرفیت دموکراتیک آن افزود. هیچ رژیم مبتنی بر تبعیضی تا کنون از راه معرفت به خویش، در جهت رفع تبعیض اصلاح نشده است. سوژه‌ی سیستم، سوژه‌ی بی‌طرف نقاد نیست، خود رژیم است، و خود رژیم با خودآگاهی، فقط ممکن است راه حل‌های پیچیده‌تر و هوشمندانه‌تری را برای تداوم اساس وجود خویش بجوید. مشکل رژیم معرفت نیست و اگر هم باشد، در سیستم آن ذهن مشخصی وجود ندارد که باید تلاش کرد تا شعور تازه‌ای یابد. تبعیض، نه برخاسته از ضعفی در معرفت دستگاه، بلکه برخاسته از خود معرفت آن در تبیین قوی آن است. تبعیض، اصل سازنده‌ی رژیم است. رژیم برقرار شده است، تا تبعیض برقرار کند.

تناقض ساختاری سیستم، در خودمشاهده‌گری آن بازمی‌تابد. سیستم، هم درک ساده‌ای از خود دارد، هم در محیط پیچیده‌ای عمل می‌کند، خود به همین دلیل پیچیده است و جریان اطلاعاتی پیچیده‌ای تنظیم‌گر روابط درونی و بیرونی آن است. شاخص درک ساده‌ی رژیم، بنیادهای الهیات سیاسی آن است. رابطه‌ی سیستم با محیط، رابطه‌ی خودی با غیرخودی می‌شود که در نهایت متأثر از گدِ دوارزشی ایمان و کفر است.

عاملی که در مقایسه با دوران شاه به چنان رشدی رسیده که پویش سیاسی در کشور بی توجه به آن درک‌شدنی نیست، نگاهی است که از جامعه متوجه سیستم است. این نگاه، که در نظریه‌ی سیستمی نیکلاس لومان، "مشاهده‌گری رده‌ی دو" خوانده می‌شود (در مقایسه با مشاهده‌ای که کارکرد خود سیستم است و از این رو "مشاهده‌گری رده‌ی یک" است)، همان افکار عمومی است. پیشتر دو مشخصه‌ی مهم رابطه‌ی دولت و جامعه در ایران پس از انقلاب اسلامی را تقویت این رابطه در شکل رعیت‌پرورانه و دوپهلوی‌دانش‌دوستیم و به عنوان مشخصه‌ی سوم از تشدید تضاد آنها نام بردیم. عاملیت پهنه‌ی همگانی در رابطه‌ی دولت و جامعه، مشخصه‌ی چهارم این رابطه است. این عاملیت باعث شده است که سیستم امکان‌های خودمشاهده‌گری را در درون خود تقویت کند، یعنی بکوشد رابطه‌ی خود را با محیط زیر کنترل درآورد و آن را به دست قضا و قدر نسپارد. توانایی خودمشاهده‌گری سیستم به گستردگی سطح ارتباط آن با محیط (جامعه)، رابطه‌ی دوپهلوی این دو و نیز پهنه‌ی همگانی‌ای برمی‌گردد که با وجود همه‌ی اعمال محدودیت‌ها وجود مستقل خود را حفظ کرده است. خود پهنه‌ی همگانی، رابطه‌ی دوپهلوی با سیستم سیاسی دارد. سیستم برای محدودیت کردن آن می‌کوشد، اما خودمشاهده‌گری خویش را مدیون وجود آن است. بدون آن، سیستم به دلیل فسادها، ندانم‌کاری‌ها و خودزنی‌هایش از پا درمی‌آمد.

هوشیاری‌اش را مدیون همان چیزی است که با اعمال سانسور و سرکوب در جهت نابودی‌اش کوشیده است.

برخورد دوپهلوی ایدئولوژی با دولت

پهنه‌ی همگانی‌ای که با انقلاب ایجاد شد، حوزه‌ی سیاست در ایران را دگرگون کرده است. دولت، استبدادی است، اما عامل وجود یک پهنه‌ی همگانی زنده باعث می‌شود که حوزه‌ی سیاست، یعنی کل آن حوزه‌ای که در آن بر سر قدرت مرکزی سیاسی رقابت و ستیز جریان دارد، زیر کنترل مطلق نباشد. با گفتن اینکه پهنه‌ی همگانی را، به دلیل وجود مقاومت مردمی، دیگر نمی‌توان به زنجیر کشید، نکته‌ی اصلی در هستی‌کنونی این پهنه توضیح داده نمی‌شود. موضوع مهم، درک رابطه‌ی دوسویه‌ی میان دولت و این پهنه است. نمی‌توان خط واضحی را نشان داد و گفت در اینجا دولت تمام شده و از این سو جامعه آغاز می‌شود. حوزه‌ی سیاست پر از عنصرهایی است که به یک اعتبار با دولت‌اند و به اعتباری در مقابل آن‌اند. هم دولت در جامعه نفوذ می‌کند و هم جامعه در دولت. این دوسویگی، فرهنگی سیاسی ایجاد کرده که تا اندرونی نظام سیطره دارد. بر همین بنیاد، گفتنی است که ایدئولوژی غالب در ایران با دولت‌پرستی مشخص نمی‌شود. قدرت این ایدئولوژی اتفاقاً در برخورد دوپهلوی آن با دولت است. هر کس که مورد خطاب این ایدئولوژی قرار گیرد و از این طریق "ساخته" شود، خود می‌تواند "سازنده" گردد، از جمله در حالی که به طور عینی در حوزه‌ی قدرت نیست، دیگران را از موضع قدرت مورد خطاب قرار دهد. خطاب می‌تواند متوجه دولتمردان نیز گردد و در این حال خطاب‌کننده از موضع ناظر رده‌ی دو، برخوردی تأمل‌ورزانه با حکومت می‌کند و بدان راه و چاه نشان می‌دهد.

از راه این ایدئولوژی دوپهلوی، سوژه‌هایی بس نامنسجم در کنار هم ردیف شده‌اند. اراده‌ی دولت، میانگین اراده‌های سوژه‌های مختلف نیست. شباهت برقرار میان خواست‌های جزئی، که ظاهر ایدئولوژیک یکسانی دارند، از نوعی است که "شباهت خانوادگی" نامیده می‌شود. به سخن دیگر هیچ ذات مشترکی وجود ندارد که جوهر چیزی به نام اراده‌ی جمعی را بسازد. این موضوع در مورد برداشت از ایده‌ی "حکومت اسلامی" بسیار بارز است، ایده‌ای که حکومتیان امروزمین ایران، اراده‌ی عمومی دولت‌ساز را با آن معرفی می‌کنند. از این ایده درک‌های مختلفی وجود دارد. اگر بخواهیم معدل آنها را پیدا کنیم، آن را پوچ می‌یابیم، یا چنان کم‌مایه که مشکل است تصور اینکه چیزی چنین بی‌جوهر، دولت‌ساز باشد. با وجود این، همین ایده، ایده‌ی بنیادی رژیم تبعیض است.

ایدئولوژی و هژمونی

ایدئولوژی به اصطلاح گرامشی، آن "سیمان ارگانیکی" است که سوژه‌های مختلف را به همدیگر می‌چسباند. اما آن چیزی که اراده‌ای را می‌سازد که به صورت اراده‌ی جمعی عمل می‌کند، هژمونی است. هژمونی توانایی یک گروه است برای اینکه مجموعه‌ای از گروه‌های اجتماعی دیگر را در یک مسیر سیاسی برای یک دوره با خود همراه کند. "دوره" مفهومی نسبی است که عمق بیانی آن بسته به این است که در چارچوب چه دوره‌بندی‌ای مطرح باشد و آن دوره‌بندی تا چه حد در یک دسته‌بندی زمانی

نسبت به دیگر بدیل‌های خود در توضیح‌گری موفق‌تر عمل کند. حد موفقیت، حدی تفسیری است. معیاری خوب برای سنجش آن، جامع و مانع بودن است. هژمونی، کیفیتی متغیر است. گروه رهبر، اگر درست در آن هنگام که برنامه‌های پذیرش همگانی می‌یابد برنامه‌ی دیگری پیش نگذارد که باز عده‌ای را با خود همراه کند، ممکن است هژمونی خود را از دست دهد. این نیز ممکن است که پیش از آن که برنامه‌ای پذیرش همگانی یابد، برنامه‌ای دیگر آن را پس زند و یک گروه رقیب، هژمونی را به دست آورد. هژمونی، نیروی همراه‌سازی است و همراه‌سازی در وضعیت کشاکش نیروها صورت می‌گیرد. من با کسی همراه می‌شوم، در حالی که دیگران نیز بر من اعمال نیرو می‌کنند تا مرا به سمت خود بکشانند. ایدئولوژی، جهانی را می‌سازد به عنوان یک نظم نمادین، و هژمونی سوژه‌های این جهان را در یک مسیر مشخص سیاسی به حرکت درمی‌آورد.

قدرت، اگر در جایی متمرکز بود و رابطه‌ای مکانیکی با بیرون خود یعنی جامعه داشت، هم درکش ساده بود و هم محاصره کردن و درهم کوفتنش. توجه به ایدئولوژی نشان می‌دهد که دولت، چگونه در حوزه‌ی خصوصی ما هم حضور دارد و ما را کنترل می‌کند، بدون نیاز به پاسبان. قدرت، وارد مغز ما می‌شود، درک ما را از جهان تعیین می‌کند و ما را، آن موقع که سوژه‌ی او شدیم، به سمتی که می‌خواهد می‌کشاند.

دولت، با وجود این حضور خداوارش در همه جا، "در نهایت" یک مؤسسه است، مؤسسه‌ای به صورت مجموعه‌ی درهم‌پیچیده‌ای از مسندها. "در نهایت" دولت‌ها آن هنگام رخ می‌نماید، که در حال سقوط باشند. در این حال هژمونی درهم‌شکسته است، یعنی دولت از درون جامعه پا پس کشیده و مرزهایش روشن شده است. صندلی‌ها را در این وضعیت به سادگی می‌توان تصرف کرد. به اصطلاح آیت‌الله خمینی می‌توان توی دهان این دولت زد و خود دولت تعیین کرد، یعنی خود را متعین کرد به عنوان دولت. برنشانند کسی بر روی صندلی ریاست کابینه، نماد آن رخدادی است که گرامشی در تبیین آن از اصطلاح "تبدیل" استفاده کرده است، تبدیل یک بلوک تاریخی، که مجموعه‌ای یکپارچه‌شده از طریق نیروی هژمونیک است، به دولت. انقلاب ایران نمونه‌ی روشن چنین تبدیلی است.

ابزار و کیفیت

تعریف دولت به عنوان ابزار سلطه‌ی طبقاتی غلط نیست، چون مجموعه‌ای از واقعیات را توضیح می‌دهد. در تاریخ ایران، سلطه ابتدا سلطه‌ی یک ایل است، سپس سلطه‌ی قشری که مشخصه‌شان این است که دولت را در دست دارند. طبقه مسلط و ابزار سلطه یکی هستند. دولت در درجه‌ی اول به عنوان استفاده‌گر مطرح است، نه چیزی که مورد استفاده قرار می‌گیرد. دولت اتفاقاً اگر ابزار سلطه بود، نه خود سلطه، به عقلانیت می‌گروید، چون از بیرون نیرویی وجود می‌داشت که به عنوان پیشتر طرح شده‌ی ناظر ردیف دو در مورد کارآمدی آن ببندیشد و همین اندیشه بر کارآمدی دولت، می‌توانست منجر به بهینه شدن سازوکار آن شود. بدین جهت شاید بهتر باشد، که بگوییم در ایران دست کم تا قرن بیستم، فقط حکومت وجود دارد نه چیزی به نام دولت، که لازمه‌ی آن حدی از عقلانیت است.

دیدگاهی در تقابل قطبی با برداشت از دولت به مثابه یک ابزار محض سرکوبگری، تصور آن به مثابه کیفیت است، کیفیتی که در جامعه نیز جاری می‌شود، مثلاً توسط ایدئولوژی. به آلتوسر این انتقاد را کرده‌اند که از یک تصور افراطی به یک تصور افراطی دیگر گرویده است. او دولت را نه تنها مؤسسه‌ی سرکوب محض نمی‌داند، بلکه اصولاً آن را مؤسسه نمی‌داند. دولت در نگاه او از یک مرجع و نهاد انتظام‌گر، به کیفیتی تبدیل شده که در کل جامعه ساری و جاری است.^۹

دولت را می‌توان هم این دانست، هم آن؛ هم آن را اداره‌ی مشخصی دانست، هم کیفیتی، که در جامعه‌ی مدرن گسترده‌ی حضورش روشن نیست؛ آن را هم می‌توان در تقابل مرزمندش با جامعه در نظر گرفت، هم نفوذ کرده در جامعه؛ هم بایستی وظایف خاصش را دید، هم وظایف عامش را؛ هم بایستی تعهدش به خود و پشتیبانان و منفعت‌برانش را دید، هم به تأثیر وظیفه‌ی عمومی حفظ نظم اجتماعی بر روی این تعهد توجه کرد؛ آن را بایستی به عنوان قدرت در نظر گرفت، آنجایی که اساساً مبتنی بر یک هژمونی راهبر جامعه است، و به عنوان خشونت، آنجایی که هژمونی در هم شکسته می‌شود و دولت به صورت یک دستگاه سرکوبگر محض جلوه می‌کند. این دولت در این معنا نه با اقتصاد صرف، بلکه با اقتصاد سیاسی متعین می‌شود، زیرا دولت پایبندی طبقاتی خود را همواره با وظیفه‌ی عمومی حفظ سامان اجتماعی و بر این پایه نظر به معیشت عمومی ترکیب می‌کند. پشتیبانی از یک طبقه در متن یک نظام تبعیضی صورت می‌گیرد و تبعیض نوعی توزیع و نظارت بر آن است که امری سیاسی است. هر چیزی که بخواهد سیاست را متعین کند، پیشتر بایستی سیاسی شود. این نکته هم در مورد اقتصاد صادق است، هم در مورد فرهنگ و به طور مشخص دین.

ردِ دویینی "دولت بد - مردم خوب"

دولت فقط با سرکوب نمی‌تواند به کیفیتی نافذ در جامعه تبدیل شود. حدی از پذیرش لازم است تا برای یک دوره، جامعه، جامعه‌ی آن دولت شود و آن دولت، دولت آن جامعه به حساب آید. دولت مطلقاً ضد مردمی، فقط دولت دست‌نشانده‌ی یک نیروی اشغالگر است که آمده است تا غارت کند. دولت، به عنوان نیروی بیگانه با جامعه اساساً امکان سروری ندارد. انتقاد از دولت یک جامعه، ضرورتاً انتقاد از جامعه‌ی آن دولت نیز هست. دویینی "دولت بد - مردم خوب" فقط در وضعیت‌هایی ویژه توجیه‌پذیر است. بر همین قرار، داشتن پایه‌ی مردمی، دلیلی برای آن نیست که دولتی مصون از انتقاد شود. هرکس با این موضوع مشکل دارد، کافی است به فاشیسم بیندیشد. دولت فاشیستی (در نمونه‌های کلاسیک آلمان و ایتالیا)، دولت "خلقی" است.

با منطقی این گونه، بایستی کلیشه‌ی ذهنی دولت غدار و خلق در زنجیر را کنار گذاشت. و بر همین قرار بایستی به جای این الگوی ذهنی که "کسی هست که آنچنان که هست، حقیش خورده می‌شود"، این الگو را نشانند که "حق کسی خورده می‌شود، چون آن کس آن کسی است که اینک هست". در نمونه‌ی

۹ در این مورد بنگرید به:

Ernesto Laclau, "The Specificity of the Political." In: *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, London, 1977.

زنان در ایران، چنان نیست که فقط رژیم تبعیض جنسی بایستی تغییر یابد، زن خود بایستی نهاد دیگری شود، آن چنان سوژه‌ای که دیگر سوژه‌ی رژیم تبعیض نباشد، نه در پهنه‌ی سیاسی و حقوقی، نه در پهنه‌ی جامعه و رابطه‌های خصوصی.

گسست و رهایی

در شعر "در ستایش آموختن" اثر برتولت برشت می‌خوانیم:

"ای پناهنده، بیاموز!

زندانی، بیاموز!

ای مطبخی، بیاموز!

ای شصت‌ساله، بیاموز!

تو باید رهبری را به دست بگیری!"

از طریق آنچه اینجا "آموختن" نامیده می‌شود، فرد آنی نمی‌ماند که هست. تنها جایگاه حقوقی‌اش تغییر نمی‌کند. او کس دیگری می‌شود، سوژه‌ای دیگر می‌شود. در این شدن، به استقلال دست می‌یابد، راهبر خود می‌شود. "خود"، پدیداری است در تجربه‌ی گسست. آموختن، ایجاد کردن است بر اساس گسستن. مضمون آن آگاهی به حقوق خود نیست، زیرا اصولاً "خود" ثابتی با حقوق ثابتی وجود ندارد که بتوان بر آن آگاه شد. خود، با حقوقی که از آن خود است، یکی است. برای اینکه ما از حقوق بشر برخوردار شویم، بایستی جهان ما دیگرگون شود، قابل سکونت برای "بشر" شود و ما در آن، بشری شویم با آن ارج و حقوقی که مثلاً در اعلامیه‌ی جهانی سال ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد طرح شده است. جهان نمی‌تواند همین گونه بماند که هست و ما در آن دارای حقوق شویم.

"آموختن"، در معنایی که گفته شد، درآمدن از زیر یک خطاب ایدئولوژیک است. رهایی‌بخش خوانده تواند شد، اگر فرد فقط از زیر خطاب ایدئولوژی تبعیض در بسته‌بندی رسمی آن درنیاید، بلکه در حیطه‌ی زیستی او راه‌ها و علایمی پدیدار شوند که او را به سمت جریانی خلاف تبعیض بکشانند.

می‌توان رها شد، اما دوباره به دام افتاد. از زیر سلطه‌ی یک خطاب ایدئولوژیک درآمد و زیر سلطه‌ی خطابی دیگر قرار گرفت. تبعیض، محتوای یک ایدئولوژی فراگیر است. این ایدئولوژی می‌تواند تبیین‌های مختلفی داشته باشد، یعنی در قالب گفتارهای مختلفی درآید. ممکن است جهان‌های نمادین مختلفی شکل گیرند که تا حدودی به روی هم بسته باشند، اما در نهایت بتوان آنها را نسخه‌هایی از یک اصل دانست. تصور اصل، مستلزم تصور وجود واقعی آن نیست. روایت‌های مختلفی از یک جمله می‌توانند وجود داشته باشند، بی‌آنکه لازم باشد یکی را اصل بگیریم، اما همه در اصل روایت "یک" جمله هستند. مثال:

۱. ما می‌کشیم؛ ۲. ما طبق مقررات می‌کشیم؛ ۳. ما برای کشتن، شرایط بسیار سختی داریم. یا: ۱. زنان در خلقت درجه‌ی دو هستند؛ ۲. زنان بایستی جایگاهی متناسب با خلقت خود داشته باشند؛ ۳. زنان حتّاً از مردان مکرم‌ترند و مقررات ما برای حفظ کرامت ویژه‌ی زن است. ۲ و ۳ روایت‌های "اصلاح‌طلبانه"‌ای از ۱ هستند. هیچ مهم نیست که به لحاظ تاریخی کدام یک از این سه جمله‌ی خویشاوند، "اصیل"‌تر است.

اصل، آن جوهری است که هر دسته از این گونه گزاره‌ها به آن واکاستنی هستند^{۱۰}: اصل در مورد نخست جواز کشتن است و در مورد دوم تبعیض. هر کدام از این جمله‌ها می‌توانند جزو گزاره‌های مرکزی یک ایدئولوژی باشند. ممکن است هواداران گزاره‌هایی از نوع ۱ حزب خود را داشته باشند و هواداران گزاره‌هایی از نوع ۲ و ۳ حزب خود را و این دو حزب ممکن است سخت بر هم بتازند. در اینجا در قالب دو حزب، با دو ایدئولوژی مواجه می‌شویم، که در اصل یکی هستند.

واکاستن به اصل، قاعده‌ای است برای کاستن از پیچیدگی‌ها، تشخیص خویشاوندی‌ها و انجام دسته‌بندی‌هایی مفید برای اجتناب از پراکنده‌اندیشی. این قاعده می‌تواند تحریف‌کننده باشد، بویژه اگر "اصل" را مطلق پنداریم، تصویری از یک اصل پایدار داشته باشیم و در پی جویی اصل این پرسش را اساس قرار ندهیم که چه چیزی برای چه روندی اصلی است. اصل، نسبی است. در یک دوره‌ی تاریخی ممکن است با رویه‌ای ثابت چیزی در پدیده‌ی تاریخمند اصل شود و ممکن است آن دوره که به سر آمد و آن اصل از اصالت افتاد، خود پدیده بی‌اهمیت گشته و از صحنه‌ی روزگار محو گردد. ممکن است چیزی دیگر در پدیده اصل شود و فصل تازه‌ای در زندگی پدیده آغاز گردد.

از یک ایدئولوژی ممکن است روایت‌های مختلفی وجود داشته باشد. می‌توانیم از یک ایدئولوژی عمومی تبعیض سخن گوئیم، یا از انواع و اقسام ایدئولوژی تبعیض. هر نوعی از این ایدئولوژی تأکید خاصی بر نوع خاصی از تبعیض دارد. ایدئولوژی نژادپرستانه، به عنوان نمونه، بر رنگ پوست تأکید دارد. غیرت ایدئولوژی اسلامی با تبعیض جنسیتی مشخص می‌شود. در یک بسته‌ی ایدئولوژیک ای بسا به چند بسته‌ی کوچکتر برمی‌خوریم. در دو ایدئولوژی ستیزنده با هم نیز ای بسا به اصل‌هایی برمی‌خوریم که میان هر دو مشترک هستند. بر فرهنگ، یک ایدئولوژی کلان چیره است که زمینه‌ساز ایدئولوژی‌های مختلفی است.

با این توصیف‌ها، آیا درآمدن از زیر سلطه‌ی ایدئولوژی‌ها میسر است؟ امکان مطلق وجود ندارد. اما از تفاوت‌ها و تصادم‌ها همواره فضاها برای خاکستری‌ای ایجاد می‌شود، که در آنها نقد میسر می‌گردد. در شکاف‌های درونی و بیرونی، تناقض‌ها رخ می‌نمایند و تناقض‌ها، در عمل اتوماتیک اختلال ایجاد می‌کنند. این اختلال‌ها موجب اندیشه می‌شوند. جامعه‌ی پویای مدرن به انسان امکان‌های متعددی می‌دهد که نسبت به سیستم‌های اطراف خود در مقام ناظر رده‌ی دو قرار گیرد، یعنی مشاهده کند که دیگری چگونه مشاهده می‌کند. در فرهنگ مدرن، یک فرهنگ نظارت بر نظارت وجود دارد که زمینه‌ساز تأمل بازتابی انتقادی است. امکانی کلی برای رهایی از یک ایدئولوژی کلی وجود ندارد، اما امکان‌های مشخصی برای

۱۰ اصل در اینجا آن سدی است که به آن برمی‌خوریم، وقتی بخواهیم از مرز یک نظام گفتاری-کرداری عبور کنیم. صرفاً با آن روشی که در پدیدارشناسی آدموند هوسرل واکاست جوهری (eidetische Reduktion) خوانده می‌شود، نمی‌توان سدها و مرزها را کشف کرد، زیرا مرز، در موضوع بحث ما اساساً ظرفیتی تاریخی است که با پدیدارشناسی روی کرده به ذهن دریافتنی نیست. روش هوسرل اما می‌تواند راهنمای خوبی برای ادراک "مرز" باشد. خوبی روش او در این است که هسته‌ی پدیده را با نظر به دگرگشت‌های آن کشف می‌کند، آن هم به عنوان "مرز"، نه به عنوان چیزی سفت و سخت، که بتوان با برشی در موقعیتی ایستا بدان دست یافت.

رهایی از یک ایدئولوژی مشخص موجود هستند. رهایی از یک ایدئولوژی کلی، همواره رهایی از یک ایدئولوژی مشخص است.

بنیاد هژمونیک دستگاه

هر کنش اجتماعی‌ای کنشی تاریخی است، در متن یک تاریخ و در ادامه‌ی رخدادهایی تاریخی قرار دارد و در نتیجه هیچگاه آغازی مطلق نیست. بر این قرار گسست مطلق وجود ندارد. جهان‌های نمادین در هم می‌روند، نمادهای یکسانی در جهان‌های نایکسانی نشانده می‌شوند، تا حدی معنای خود را حفظ می‌کنند، یا در این متن معنایی می‌بایند یکسر متفاوت با معنایشان در آن متن. گسست، گسست در یک موقعیت است، از چیزی که آن موقعیت را متعین کرده است و به موضوع انتخاب تبدیل شده است. موضوع انتخاب، موضوع آزادی است. آزادی، به لحاظ صوری آزادی از چیزی برای چیزی در موقعیتی خاص است. به لحاظ محتوایی یعنی از زاویه‌ی یک ارزش عمومی آزادی خواهانه، با این معیار می‌تواند سنجیده شود که آیا امکان‌های انتخاب را گسترش می‌دهد، یا آنها را محدود می‌کند.

اینکه بخواهیم بگسلیم، از زیر یک خطاب ایدئولوژیک درآییم، در برابر یک هژمونی بایستیم، بستگی بدان دارد که موقعیت را چگونه تعریف کنیم. تعریف موقعیت، یک بحث معرفت‌شناسانه‌ی صرف نیست. انتخاب، فرق‌گذاری است و فرق‌گذاری به فرق‌ها، تمایزها و امتیازهایی برمی‌گردد که مجموعه‌ی آنها موقعیت را مشخص می‌کنند. در ایران امروز، همه‌ی موقعیت‌ها متأثر از یک واقعیت هستند، واقعیت قدرت دولتی‌ای که واقعیت‌ها را تعریف می‌کند. واقعیت‌ها نیز تعریف خود را در قدرت دولتی بازتاب می‌دهند و از این طریق به صورت مثبت یا منفی هویت‌یابی می‌کنند. این امر، فقط از تقابل برنمی‌خیزد. در مجموع رابطه‌ای دوپهلو برقرار است که به خوبی به چشم می‌آید، اگر توجه شود به استعدادی که فرهنگ عمومی دارد برای پذیرش ایدئولوژی حاکم، پشتیبانی از آن و بازتعریف خود برپایه‌ی تعریفی که ایدئولوژی ایجاب می‌کند. نقد قدرت، بدون نقد فرهنگ ناقص و سطحی است و قدرت فعلی هم که نباشد، باز بایستی نقد فرهنگ را به شکل نقد استعدادهای آن برای پذیرش یک رژیم تبعیض ادامه داد.

رژیم تبعیض، مبتنی بر تمایزهای تبعیض‌آوری است که تا حد آرایش اشیا نیز پیش می‌روند، مکانها و زمانها را جدا می‌کنند، پیکر انسانی را به نوع خاصی تجزیه می‌کنند، دیسپلین خاصی را به اجزای متمایز شده و مجموعه‌ی آن تحمیل می‌کنند. این رژیم، بدان دلیل که یک رژیم حقیقت است، معرفت را تجزیه کرده، درست و نادرست را به شیوه‌ی خود دسته‌بندی می‌کند و بر همین روال به شیوه‌ی خود مقرر می‌کند که چه چیزی پسندیده است، چه چیزی ناپسندیده. رژیم، سازه‌های اجتماعی را بازسازی کرده، تبعیض‌ها را با معیارهای خویش تغییر می‌دهد، تعدیل می‌کند، تشدید می‌کند، از میان می‌برد، تبعیض دیگری برقرار می‌کند. تبعیض‌های موجود برای ایدئولوژی حاکم، چیزی در زمره‌ی ماده‌ی خام نیست. آن ایدئولوژی را می‌توان کنش‌گر دید و جامعه را موضوع کنش و بر عکس، می‌توان رژیم تبعیض را فقط آلت فعل، تابلو یا کلاً محصولی از تبعیض ساختاری قلمداد کرد. هر دو دید درست هستند. هر دو مکمل هم‌اند، همچنان که در واقعیت، رژیم تبعیض و تبعیض ساختاری یکدیگر را تکمیل می‌کنند. به این

اعتبار، تمایزی بنیادی میان دولت و جامعه وجود ندارد. تمایزی اگر هست، در ترکیب خاص و فشرده و نمایان در میان صحنه از ایدئولوژی و سلاح و نفت در قالب دولت است.

نسخه‌های ایدئولوژیک مختلف، با هم فصل مشترک دارند. مجموعه‌ای از اشتراک‌ها، سویی پذیرای رابطه‌ی دوسویه مثبت و منفی‌ای را می‌سازد که بخش‌هایی از جامعه با دولت می‌گیرد. چنین به نظر می‌رسد که زبانی وجود دارد که گویش استاندارد آن را می‌توان از زبان دولتیان شنید. این زبان، اما گویش‌های دیگری هم دارد. در خلوتی نیز که در آن علیه دولت سخن می‌گویند، پیش می‌آید که سخن به یکی از همین گویش‌ها باشد. به اصل تبعیض انتقادی نیست، بویژه‌ی تبعیض جنسیتی.

در انقلاب ۵۷ ایران، یک گروه سیاسی، یک گروه سیاسی دیگر را سرنگون ساخت. دستگاه شاهی فرو ریخت، آن هم زیر فشار گروه‌های اجتماعی‌ای که دیگر به دولت تبدیل شده بودند. دولت جمهوری اسلامی، در میان جامعه دارای پایگاه است. این پایگاه به منافع خود آگاه است و برای نخستین بار در تاریخ ایران به مثابه "سوژه"‌ای عمل می‌کند که تعامل آن با دولت، نقش تعیین‌کننده‌ای در سیر بازی در صحنه‌ی سیاسی را دارد. این نهاد خودآگاه مورد خطاب دولت است، اما خود نیز خطابگر است، از جمله رو به دولت. جمهوری اسلامی، دیگر نام یک حکومت صرف نیست. عنوانی است برای مجموعه‌ای از جابجایی‌های اجتماعی، از حرکت‌های جمعیتی و مهاجرتی گرفته تا پا گرفتن بورژوازی جدیدی که در ترکیب آن قشرهای مختلفی دیده می‌شوند: شیخان و صاحبان بنگاه‌های بزرگ دینی، بازاریان، نوکیسگان شهرستانی، فرماندهان نظامی، سردار-مهندس‌ها، کارچاق‌کن‌های روابط خارجی سیاسی و اقتصادی، مدیران اسلامی، امرای محلی. به پایگاه اصلی رژیم باید افزود مجموعه‌ی کسانی را که هستی‌شان به تبعیض‌هایی برمی‌گردد که خاص سیستم کنونی است: سهمیه‌ای‌ها، "دکتر"ها، آقازاده‌ها و همانند‌های اینها. جمهوری اسلامی، یک شرکت سهامی است. دولت‌های پیشین چنین نبودند.

خطاب ایدئولوژیک جمهوری اسلامی، فقط به امر به معروف و نهی از منکر دینی منحصر نمی‌شود. در آن برای هر گویی حرفی است: برای عدالت‌خواهان، ملت‌باوران، ضدامپریالیست‌ها، فقرا، اغنیاء، سنت‌گرایان و حتا تجددخواهان. حاشیه‌ی ایدئولوژی جمهوری اسلامی، بسیار فراخ است و بر خلاف هسته‌ی سازش‌ناپذیر آن، گویش‌های ایدئولوژیک مختلفی را تحمل می‌کند. تاریخ سی ساله نشان می‌دهد که هر کسی می‌تواند از ظن خود یار دستگاه شود: از "کافران" گرفته تا کفرستیزترین مؤمنان. هژمونی، عنوان فنی این دلبری است.

سرنگونی و جنگ داخلی

مشي سرنگونی حکومت اسلامی، که بخشی از اپوزیسیون پیش برد، از ناتوانی در درک بنیاد هژمونیک جمهوری اسلامی حاصل می‌شد. این خط مشی عملاً در بیابان‌های عراق دفن شده، اما هنوز درگیری نظری لازم با آن صورت نگرفته است. علت شاید این باشد که ذهن ما فقط دو نوع سیاست را در مقابل یک حکومت می‌شناسد: یا ستیز به قصد سرنگونی یا تسلیم و پشتیبانی. ممکن است از همین رو باشد که طرح ضرورت گسست از جهان نمادین رژیم معنایی مترادف با بازگشت به مشي سرنگونی می‌یابد.

مشی سرنگونی اساساً در جایی مطرح است که قدرت دولتی در تشکیلات خاصی مجتمع باشد و این گمان وجود داشته باشد که با ضربه زدن به آن تشکیلات می‌توان آن قدرت دولتی را برافکند. در جایی که دولت و جامعه درهم پیچیده‌اند و بخش بزرگی از اقتدار دولت به پایگاه اجتماعی آن برمی‌گردد، سیاست‌شناسی بایستی یک بنیاد قوی جامعه‌شناسی داشته باشد. جامعه‌شناسی اما پرورنده‌ی مقوله‌ای به نام سرنگونی نیست. بویژه در آنجایی مشی سرنگونی بی‌معناست که دولت بتواند به شکل مؤثری جامعه را مورد خطاب قرار دهد و توده‌ی وسیعی را نه به عنوان آلت فعل صرف، بلکه به عنوان نهادهای خودآگاه و کنشگران حقیقی برانگیزد. چنین برنامه‌ای در صورت موفقیت به جنگ داخلی راه می‌برد.

نکته‌ی قانونی مشی سرنگونی، جنگ داخلی است. موضع‌گیری در برابر مشی سرنگونی، به جز در وضعیتی استثنایی که مسئله به سادگی راه حل خود را عرضه می‌کند، موضع‌گیری در برابر جنگ داخلی است. جنگ داخلی، اگر در جایی چون ایران درگیرد، فقط جنگ میان طرفداران و مخالفان حکومت فعلی نیست. نیروهای مختلفی سربرمی‌آوردند و انبوهی مسائل طرح می‌شوند که چون پاسخ معقولی نمی‌گیرند و اساساً در وضعیتی بحرانی نمی‌توانند بگیرند، همه به جان هم می‌افتند. بدبختی جمعی، از این چه هست، بیشتر می‌شود. گفتن اینکه وضع موجود بدترین وضع ممکن است، بلاهت محض است. بدترین وضع، جنگ همه علیه همه است. در وضعیت کنونی ایران و منطقه‌ای که کشور در آن واقع است، شرّ مطلق جنگ داخلی است.

جنگ داخلی پیشتر مسئله‌ی ما نبوده است. بدیل یک دولت، پاگیری دولتی دیگر بوده است. طایفه‌ای می‌آمده، قدرت مرکزی را فراچنگ آورده و بقیه را سرکوب می‌کرده است. تغییر در مرکز، در نواحی محسوس نبوده است. اینک وضع به کلی فرق دارد. جامعه‌ی ایران تشکیل نشده است از یک مرکز کوچک سیاسی و متلاطم با حاشیه‌ی فراخی که غیرسیاسی و خواب رفته باشد. حاشیه می‌تواند از مرکز متلاطم‌تر شود. فقط در حالتی بحران سرتاسری به جنگ داخلی تبدیل نمی‌شود که قدرت مستقر بر اثر پوسیدگی و شکافهای درونیش فرو ریزد و هم هنگام قدرت دیگری آن اقتدار را داشته باشد که مسائل عمده را تعریف کند و ترتیب پرداختن به آنها را مشخص سازد. اگر وضعیت جز این باشد، همه‌ی مسائل می‌خواهند در نوبت نخست قرار گیرند و این می‌تواند به معنای جنگ همگانی باشد. به امید دست یافتن به هیچ سعادت همگانی‌ای نایستی به بدبختی بزرگ جنگ همگانی تن داد.

انقلابی‌گری

بدیل اجتناب از گرایش به جنگ داخلی، لزوماً سازش با رژیم نیست، اگر منظور از سازش سرسپردگی به آن به عنوان رژیم تبعیض باشد. این گمان که اگر به انقلاب برانداز نگرسیم، به سازش با قدرت حاکم یا دست کم تحمل آن درمی‌آغلتیم، یا-این-یا-آن کردنی است که از شاخص‌های سده‌ی "افراطی" بیستم است. انقلابی‌گری، در این قرن پرتلاطم کنش‌گری‌ای بود که آرمان خود را در آن می‌دید که زمانی برسد که در یک فاصله‌ی زمانی کوتاه با ضربه‌هایی فشرده و قاطع نظم موجود را به صورتی بازگشت‌ناپذیر به هم ریزد. به این منظور، می‌بایست برآیند همه‌ی بحث‌ها، جبهه‌بندی‌ها و ائتلاف‌ها تابع نتیجه‌ی یک زورآزمایی بزرگ به صورت قیام، اعتصاب عمومی، جنگ توده‌ای و نظایر اینها گردد. اراده‌ی انقلابی

معطوف به لحظه‌ی تحول بزرگ، هنجارگذارانه عمل می‌کرد، یعنی برمی‌نهاد که از این لحظه تا لحظه‌ی آن تحول بزرگ، چه چیزی شایسته‌ی صفت انقلابی است، چه چیزی نه. در کنار ارزش‌هایی چون درست یا غلط، مناسب یا نامناسب، دموکراتیک یا غیر دموکراتیک، ارزش‌های انقلابی، غیر انقلابی و ضدانقلابی می‌نشست و بنابر افراطی‌گری کنترل‌ناپذیر اراده‌ی انقلابی، سنجش توسط آنها بر دیگر ارزشگذاری‌ها تقدم می‌یافت. انتخاب میان انسانی و غیرانسانی نیز چه بسا تابع الزام‌های انقلاب می‌شد. انقلابی‌گری تا کنون تجربه شده، مبتنی بر این ایده بوده است که مسئله‌های اساسی اجتماعی در نهایت با قهر حل می‌شوند. جذب نیرو برای تقویت لشکر قهر، هدف تبلیغ و ترویج را تشکیل می‌داده است. انقلابی‌گری این نکته را نیز مسلم می‌گرفته که در نهایت کسانی بایستی سرکوب جسمانی شوند تا راه ترقی گشوده گردد. انقلابی‌گری بدون ایدئولوژی میسر نبوده است. حزب انقلابی، نه حزب عقل، که حزب احساس بوده؛ نه حزب احساس‌های تعالی یافته، بلکه حزب دشمنی‌های قسم‌خورده بوده است. کانون اراده‌ی چنین حزبی را اراده‌ی ایدئولوژیک رهبر یا جمع کوچکی از رهبران تشکیل می‌داده است. جنبش آن، جنبش یک اقلیت فعال بوده، که چون پیروز می‌شده و اکثریت مردم را با خود همراه می‌کرده، کمر به سرکوب اقلیت‌ها می‌بسته است.

تناقضی که در ایران میان ایده‌های انقلابی و عمل انقلابی وجود دارد، همانا در جاهای دیگر نیز دیده می‌شود. همه‌ی انقلاب‌های بزرگ مظهر ناهمخوانی میان شعارهای انقلابی بوده‌اند با ساختار درونی جریان‌های انقلابی و پیامدهایی که انقلاب داشته است. این تناقض‌ها در قرن افراطی بیستم یا به چشم نمی‌آمدند یا آنسان توجهی بر نمی‌انگیختند که گرایش به بازبینی در مفهوم انقلاب و کنش و سازمان انقلابی همه‌گیر شود. عصر افراطی بیستم، به "آزادی‌از" می‌اندیشید؛ هر چه در انتقاد تند و سخت‌گیر بود در باور کردن به وعده‌های ایدئولوژیک ساده‌نگر بود. شور "آزادی‌از" فرصتی برای اندیشیدن به مضمون مثبت آزادی یعنی "آزادی-برای" را نمی‌داد.

مفهوم انقلاب، یکسر کهنه نشده است. نمی‌توان گفت که در ایران حرکت‌های سیاسی-اجتماعی کی به صورت جنبش درمی‌آیند و هنوز نمی‌توان با قطعیت پیش‌بینی کرد که آیا جنبش عمومی زمانی بر خود نام انقلاب خواهد نهاد یا نه. اما این امر مسلم است که انقلابی به صورت مصاف دو صف متمایز دولت و جامعه، یا دولتی‌ها و غیردولتی‌ها در نخواهد گرفت.

در نظریه‌ی دولت، این جمله‌ی فردریش انگلس موضوع بحث‌های فراوانی بوده است: «دولت "برافکنده" نمی‌شود، بلکه می‌میرد.»^{۱۱} مارکس و انگلس آینده‌ی دولت را در این می‌دیدند که از حکومت بر افراد به تنظیم امور اشیا تبدیل شود. به نظر آنان در آستانه‌ی کمونیسم، دولت دارای چنین نقشی می‌شود و به عنوان پدیدار شناخته‌شده‌ی دولت در آستانه‌ی مرگ قرار می‌گیرد. آنان در پیش‌بینی خود به نوع دولت یعنی پدیداری عمومی به این نام نظر داشته‌اند، نه دولت معینی. استعاره‌ی مرگ را اما به خوبی می‌توان در مورد دولت‌های معین در هنگام تبیین دگرگونی‌های اساسی در رژیم و ساختار قدرت مرتبط با آنها به کار برد. با نظر به عاقبت غالب دولت‌های "سوسیالیسم عملاً موجود" می‌توان گفت که آنها برافکنده نشدند، فرومردند. در مورد دولت‌های همه‌ی جامعه‌های کمابیش پیشرفته‌ی دارای تجربه‌ی

11 Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, MEW Bd. 20, S. 262.

انقلاب می‌توان گفت که تغییرشان به صورت مرگ بوده است، نه کشته شدن. نیروی دولت تحلیل می‌رود، زیر فشار بحران ارگان‌هایش یکی یکی از کار می‌افتد و سرانجام می‌میرد. حتّا قاعده این شده است که دولت، پیش از مرگ، خود مراسم تدفین خویش را (مثلاً به صورت تن‌دادن به همه‌پرسی و مشارکت در انجام آن) تدارک ببیند. ما خود با تجربه‌ی مرگ دولت آشنایم. در ایران، دولت قاجار زوال یافت. ابتدا مُرد، پس از آن مُلغی^۱ شد. دولت پهلوی، تکه‌تکه فرو ریخت و آنچه به قیام ۲۲ بهمن شهرت دارد، فقط شاخص مرگ آن دولت است، نه مسبب مرگ آن. در مورد دولت پهلوی به خوبی دیده شد که چگونه در دوره‌ی بحران اقدامات دولت، چه به قصد اصلاح چه به قصد سرکوب، به تضعیف بیشتر آن می‌انجامند. سرکوب، بحران را تشدید می‌کند و اقدام‌های اصلاحی آرام‌بخش، تدارک مراسم تدفین خود هستند.

رفرمیسم

انقلاب و اصلاح در قرن‌های ۱۹ و ۲۰ جفت مفهومی یکدیگر بوده‌اند. ارزشگذار اصلی، انقلاب بوده است. انقلاب، در نگاه مثبتش به اصلاح، آن را محصول فرعی خود دانسته و در برخورد منفی و تحقیرکننده‌اش نوعی تمهید ضد انقلابی خوانده و اصلاح‌طلب را سازشکار و خائن توصیف کرده است. انقلابی‌گری همواره این توجیه را داشته است: دیدید که رژیم اصلاح‌پذیر نیست، دیدید که اصلاح‌طلبی راه به جایی نمی‌برد؟! در ایران، چنین توجیهی بیجا نبوده است. با وجود این، اگر ارزیابی تازه‌ای از انقلابی‌گری می‌کنیم، بایستی از خط مشی اصلاح نیز ارزیابی تازه‌ای پیش‌گذاریم. درباره‌ی تاریخ انقلابی‌گری چیزهایی نوشته‌اند، اصلاح‌طلبی را اما هنوز درست نکاویده و آن را تنها به صورت موردی با نظر به شکست‌ها و ناکامی‌هایش بررسی‌ده‌اند.

کارنامه‌ی اصلاح‌طلبی، تنها کارنامه‌ی شکست نیست: اصلاح‌طلبی به صورت همکاری گروهی از تحصیل‌کردگان مدرنیست با حکومت پهلوی‌ها این دستاورد مثبت را داشته که دستگاه مدیریتی مدرن پا گیرد و برخی قانون‌های مترقی اجتماعی به تصویب برسند. در جمهوری اسلامی عرصه‌ی همکاری محدود بوده است. این حکومت شرط همکاری را بیعت می‌داند و افراد را به دورویی و ریا وامی‌دارد، به انجام بازی‌هایی که کار هر کسی نیست. با وجود محیط‌های کاری طاقت‌فرسا، گروهی از سر دلسوزی یا هر چیز دیگر در اداره‌ها و دانشگاه‌ها مانده‌اند و این‌ها و آن‌ها مانع از سقوط تمدنی کشور شده‌اند. در جمهوری اسلامی، افزون بر این اصلاح‌طلبان کاردان، گروهی وجود دارند که به عنوان جناح سیاسی عمل می‌کنند و وقتی از اصلاح‌طلب سخن می‌رود، معمولاً اشاره به این گروه است. در برنامه‌ی این جریان، آنچنان که از دوره‌ی ریاست جمهوری محمد خاتمی برمی‌آید، تعدیل برخی فشارها و توجه بیشتر به کاردانی در کنار ایمان قرار دارد، آن هم بی آنکه به اساس تبعیض دینی و جنسی دستی بخورد. این گروه می‌خواهد دستگاه را اصلاح کند و دستگاه آنچنان که پیشتر گفته شد، تا حدی اصلاح تواند شد، بی آنکه لزوماً چیزی در رژیم تبعیض تغییر کند. همچنین بروز تغییراتی در رژیم، خواست کسانی است که از دستگاه بیرون رفته‌اند یا بیرون گذاشته شده‌اند، اما هنوز از ایده‌ی حکومتی جمهوری اسلامی دل نکنده‌اند. آنان هنوز دست از خودی-غیرخودی کردن نکشیده‌اند، و این امر بیش از آنکه به ملاحظات امنیتی برگردد، بدان برمی‌گردد که ایدئولوژی آنان هنوز روایتی از ایدئولوژی تبعیض است، نسخه‌ای است بسیار نزدیک به

نسخه‌ی رسمی. اصلاح‌طلبان هوادار سلطنت پهلوی از این پیشتر رفته‌اند. گروه‌های عمده‌ی سلطنت‌طلب اکنون خواهان سلطنتی اصلاح‌شده‌اند. آنان می‌گویند که خواهان نظامی لیبرال هستند.

جریان‌های مختلف اصلاح‌طلب، به اصلاح‌طلبی هویتی بارز نداده‌اند. رفرمیسم در اروپا یک فرهنگ و سنت و منش جاافتاده است. رفرمیست‌ها با درک مشخصی از تاریخ، دولت، جامعه و طبقات آن پیش می‌آیند، قادرند از خود در برابر انقلابی‌گری از یک سو و محافظه‌کاری از سوی دیگر دفاع کنند و هم‌هنگام ایده‌هایی از این و ایده‌هایی از آن بگیرند و در قالب فکری‌ای بریزند که میان عناصر مختلف محتوای فکر انسجام برقرار کند.^{۱۲} رفرمیست‌های اروپایی می‌توانند کارنامه‌ی درخشانی در مورد دفاعشان از آزادی و عدالت عرضه کنند. اصلاح‌طلبان ایرانی چنین کارنامه‌ای ندارند. اصولاً جریان مشخصی به اسم اصلاح‌طلبی ایرانی وجود ندارد. گروه‌ها و حرکت‌های مختلفی وجود دارد که خودشان را اصلاح‌طلب نامیده‌اند یا می‌شود آنان را چنین نامید. هویت آنان را نه بینش و منش خاصی، بلکه رابطه‌ای می‌سازد که با قدرت مرکزی می‌گیرند. قرابت آنان با یکدیگر بیشتر مبتنی بر ناسیونالیسم‌شان است.

یکی از قهرمانان ناسیونالیسم ایرانی محمد مصدق است. بسیاری از اصلاح‌طلبان ایرانی به او با احترام ویژه‌ای می‌نگرند. بی‌گمان مصدق از با شخصیت‌ترین اصلاح‌طلبان ایرانی است. داستان او داستان شکست یک جنبش اصلاحی است. اصلاح‌طلبی او در صورتی ممکن بود به نتیجه برسد که به انقلاب تبدیل می‌شد. این دگرگشت، در تصویری ذهنی که از جنبش ملی وجود دارد، صورت گرفته است. در مورد دموکراسی خواهی مصدق غلو می‌شود. این غلو نشان می‌دهد که جنبش‌ظنی مصدقی ناچار بوده است از عینیت مصدق فراتر رود. اسطوره‌ی مصدق از واقعیت مصدق پیشی گرفته است و مضمون این پیشی گرفتن دگرگشتی است که گویا فقط در صورت تحقق آن جنبش ملی به نتیجه می‌رسید. لزوم دگرگشت انقلابی در نمونه‌ی مصدق خود دلیلی است بر اینکه نفس اصلاح‌طلبی در ایران قادر نیست زمینه‌ای برای آزادی خواهی باشد. آزادی خواهی مدرن ایرانی لزوماً بایستی بر سنت انقلابی‌گری متکی گردد.

امکان‌های رژیم برای نفوذ در جامعه

در ایران نقش حرکت‌های اصلاح‌طلبانه در ترویج ایده‌های آزادی و عدالت ناچیز بوده است. این ایده‌ها از طریق سنت انقلابی رواج یافته‌اند. هم اکنون پیش‌برندگان حرکت‌های سیاسی و اجتماعی مخالف وضع موجود کسانی هستند که پیوندهای شخصی و فکری‌شان عمدتاً با تجربه‌ی انقلابی است، هر چند وجود ارتباط‌هایی میان کنش‌گران اجتماعی تحول‌خواه با اصلاح‌طلبان حکومتی نیز واقعیت دارد. این ارتباط‌ها بیش از آنکه از الزام‌های عملی برخاسته باشند، ناشی از محیط عمل کنش‌گران هستند، محیطی که پیشتر یک خصلت عمده‌ی آن را همدستی و دوپهلویی دانستیم. در جامعه‌ی سیاسی ایران، یعنی بخشی از پهنه‌ی همگانی که به طور مشخص به سیاست می‌پردازد، این خصلت قوی است. منافع فردی، گروهی و طبقاتی، همسخی‌های ایدئولوژیک و سرخوردگی از اپوزیسیون و مجموعه‌ای از گنج‌سری‌ها مبنای

۱۲ توسط کتاب زیر می‌توان با آن زمینه‌ی ایده‌شناسانه‌ای آشنا شد که رفرمیسم اروپایی از آن برخاسته است:

Klaus von Beyme, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne.* Frankfurt/M 1991.

همدستی و دوپهلویی هستند. عمدتاً دو مقوله باعث همسنخی ایدئولوژیک می‌شود: ناسیونالیسم و مهمتر از آن محافظه‌کاری‌ای که هسته‌ی اصلی آن را نگاه تبعیض‌آمیز به زن تشکیل می‌دهد.

پیشتر گفتیم سطح تماس دولت و ملت در ایران در مقایسه با دوران پیش از انقلاب به شدت گسترش یافته است. پهنه‌ی عمومی متأثر از این امر است. با این که در ایران نظام تک‌حزبی برقرار نیست، اما قدرت دولتی، به مثابه یک حزب توده‌ای عمل می‌کند. این حزب فراکسیون‌های مختلفی دارد که با هم می‌ستیزند، اما همه در ایدئولوژی تبعیض‌سهم‌اند و از مزایای تبعیض، حتّاً در جایی که به نوع کارکرد آن انتقاد دارند، بهره‌مند می‌شوند. تفاوت دقیقی نمی‌توان میان حمایت، رشوه‌گیری و مزدوری قایل شد، بویژه با توجه به اینکه در ایران اخلاق مدنی و صداقت و صراحت سیاسی و اجتماعی ضعیف است و جامعه بیشتر جامعه‌ی روابط است تا ضوابط. تنها در موقعیت بحرانی می‌توان دوست و دشمن را تشخیص داد. تا پیش از آن، همه تعارف می‌کنند.

موقعیت بحرانی، از نظر شکل‌گیری جریان‌های سیاسی به پلی‌مریزاسیون می‌ماند. در محیطی آکنده از مولکول‌های جدا از هم، یک کاتالیزور باعث می‌شود واحدهای پایه به هم بپیوندند و زنجیره‌های پلی‌مری را تشکیل دهند. امکان ساختاری ترکیب، محیط مناسب از نظر فشار و درجه‌ی حرارت و حضور کاتالیزاتور باعث تشکیل ترکیب‌های درشت پلی‌مری می‌شود. همتافته‌ی نخستین به صورت الگویی عمل می‌کند که تکرار و تکرار می‌شود، تا مجتمع بزرگ پلی‌مری ایجاد گردد. موضوع هژمونی، در درجه‌ی نخست ایجاد آن همتافته‌ای است که بتواند به صورت الگویی با قابلیت تکثیر عمل کند. همواره مجموعه‌ای از کاتالیزاتورها و الگوهای مجتمع‌ساز در جامعه وجود دارند که در موقعیت مناسب فعال می‌شوند و عرصه‌ای برای تکثیر می‌یابند. دولت به این موضوع واقف است و سخت می‌کوشد که آنها را کشف کرده و نابود کند. چنین تلاشی در مجموع ناموفق است. هر چه عرصه‌ی عمومی گسترده‌تر باشد، شانس دولت برای نابود کردن امکان‌های مجتمع‌سازی بدیل پایین‌تر می‌آید. عرصه‌ی عمومی اما فقط از دولت شانس بقا را نمی‌گیرد، به آن برای بقا نیز شانس می‌دهد. هیچ تقدیری وجود ندارد که عرصه‌ی عمومی به ایده‌های ضد تبعیض بگردد. "مردم خوب، دولت بد" یکی از بدترین جزمیات تفکر سیاسی در ایران است. شانس بقای رژیم تبعیض در این است که عرصه‌ی عمومی را به شکل‌های مختلفی مورد خطاب ایدئولوژیک خود قرار دهد. عملکرد عرصه‌ی عمومی به‌عنوان ناظر رده‌ی دو برای دولت این امکان را می‌دهد که خطاب ایدئولوژیک مدام خود را تغییر دهد و تصحیح کند و برای هر گوشه‌ی سخن مناسبی داشته باشد. هیچ تقدیری وجود ندارد که ایجاب کند زمانی روایت‌های ایدئولوژیک تبعیض‌تہ کشند و قدرت، دیگر حرفی برای گفتن نداشته باشد. امکان‌های تفسیر و تعبیر و سخن‌وری بی‌پایان‌اند. بر این قرار الگوی گفتاری-کرداری-ساختاری رژیم هم می‌تواند خود را تکثیر کند. آنچه آلتوسر آن را آپارات ایدئولوژیک دولت می‌نامد، امکان‌های رژیم برای "تکثیر" خود است، برای تخم‌گذاری در دلها و مغزها و برقراری تبعیض‌هایی است که هم پایه‌های رژیم تبعیض را تشکیل می‌دهند، هم غایت آن‌اند.

جامعه‌ی مدنی ما و جامعه‌ی مدنی در نظام دموکراتیک بورژوازی

گفت‌وگویی که رژیم تبعیض دینی با جامعه برقرار می‌کند، اساساً متفاوت است با گفت‌وگویی که در دموکراسی بورژوازی جریان دارد. یکی از مطرح‌ترین نظریه‌پردازان گفت‌وگو در نظام دموکراتیک یورگن هابرماس است. به نظر او^{۱۳} مدنیت بورژوازی اساساً انتقاد را روا می‌داند و پهنه‌ی عمومی آن فضایی است برخوردار از این امکان که در آن گفت‌وگویی خردورزانه درگیرد و برپایه‌ی آن جامعه در مسیر سازش‌های بخردانه هدایت شود. پهنه‌ی عمومی مدام در خطر تحریف و تخریب قرار دارد، اما در آن همواره این امکان وجود دارد که خرد انتقادی برانگیخته شود و از ارزش در برابر واقعیت دفاع شود، تا جایی که واقعیت دوباره ارزش‌مند گردد. هابرماس پهنه‌ی عمومی را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش به لحاظ سیاسی نهادینه شده که شامل قوه‌ی مقننه و مجریه و احزاب است و بخش نهادینه نشده که شامل سازمان‌های غیردولتی، ابتکارهای مردمی و جنبش‌های اجتماعی می‌شود. میان این دو بخش گفت‌وگو و تعاملی وجود دارد که موتور پویای انطباق واقعیت بر هنجارهای دموکراتیک است. مسئله‌های اجتماعی در جامعه‌ی مدنی بازتاب می‌یابند، در آن شیوه‌ی تبیین مناسبی پیدا می‌کنند و در قالب حرکت‌های شهروندی بلندگوی خود را پیدا می‌کنند. بلندگویی مشکل‌ها باعث می‌شود که آنان در دستور کار گفت‌وگوی اجتماعی قرار گیرند و برای آنها راه‌حلی پیدا شود. توصیه‌ی هابرماس به جامعه‌ی مدنی در مدنیت دموکراتیک بورژوازی، محدود کردن خود به طرح مشکل‌ها، بحث بر سر آنها و بلندگویی آنهاست. جامعه‌ی مدنی نباید جای آن سوژه‌ی بزرگی^{۱۴} را بگیرد که سیاست‌مداری در مفهوم ویژه‌ی آن، یعنی اعمال کنترل سیاسی بر جامعه، وظیفه‌ی آن است. مقاومت و سرپیچی مدنی به جای خود لازم است، اما مشروعیت نهایی اعمال کنترل مختص ابرنهاد، یعنی دولت است. هابرماس تأکید می‌کند، خودمحدودسازی جامعه‌ی مدنی به معنای صغیر قلمداد کردن آن جامعه و تن دادن به ولایت دولت نیست. او به هر حال جامعه‌ی مدنی را جزئی از سیستم می‌کند و بدان نقشی ثبات‌بخش می‌دهد.

در مورد درستی و کارآمدی نظر هابرماس بحث نمی‌کنیم. آنچه او می‌گوید، اگر در جامعه‌ی دموکراتیک بورژوازی هم درست باشد، به کار ما در جامعه‌ی ایران نمی‌آید. ایدئولوژی حاکم بر این جامعه ایدئولوژی ولایت است. جامعه صغیر است و توصیه به این جامعه که در سیاست‌ورزی، خودمحدودسازانه عمل کند، فقط تشدید حالت صغارت آن است. در مدنیت دموکراتیک بورژوازی، جامعه‌ی مدنی یک عامل ثبات‌بخش به نظام بورژوازی است. در آن سازشی برقرار است که می‌توان آن را بخردانه یا دارای قابلیت بخردانه شدن نامید، یا آنکه آن سازش را به ایدئولوژی فراگیر بورژوازی برگرداند و جنسیت آن را نه از نوع خرد، بلکه در هم‌نظری با لوئی آلتوسر از نوع قدرت دانست. به هر حال جامعه‌ی مدنی، به سیستم ثبات می‌دهد، و این از دیدگاه‌هایی نیکوست و به‌نحار به لحاظ ثبات‌بخشی‌اش.

در مورد ما چه؟ آیا قرار است جامعه‌ی مدنی ما هم عامل ثبات‌بخش سیستم باشد؟ جامعه‌ی مدنی، به لحاظ همدستی و دوپهلویی‌اش چنین نقشی را ایفا می‌کند، آن هم به اقتضای طبیعت فعلی‌اش به

۱۳ در مورد آنچه در پی می‌آید، بنگرید به:

Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1998, S. 399 ff.

14 Großsubjekt. Ebd. S. 450.

صورتی و تا حدی دوپهلویانه، زیرا همزمان سیستم را تقویت و تضعیف می‌کند. می‌توانیم به همین رویه ادامه دهیم و این "زرنگی" را فضیلت بزرگ جامعه‌ی ایران بدانیم، فضیلتی که برخی ادعا می‌کنند عرب و مغول را هم از پا درآورد و آنان را در فرهنگ ایرانی حل کرد. بر این قرار امید دارند "آخوند" هم در فرهنگ ایرانی حل شود. اما مگر "آخوند"، خود یک پدیده‌ی بارز فرهنگ ایرانی نیست؟

گسست دوگانه

آنچه به عنوان "فرهنگ ایرانی" شهرت دارد، چیزی نیست جز یک عنوان بر ایدئولوژی فراگیری که رکنی از آن تبعیض است. فقط در رویکردی بافاصله و انتقادی ممکن است مقوله‌ی "فرهنگ ایرانی" با محتوایی رخ نماید که بتوان آن را غیرایدئولوژیک تلقی کرد. استبداد و ایده‌ها و آیین‌های توجیه‌گر آن فرآورده‌های طبیعی فرهنگ ایرانی هستند. دستاوردهای پرآوازه‌ی این فرهنگ در بهترین حالت برخوردی دوپهلوی با تبعیض و استبداد دارند: هم مظهر شکایت‌اند، هم تسلیم، هم در مدح ستمگران‌اند، هم پر از ناله و فریاد از دست آنان‌اند. خوارداشتن زن یکی از ارکان این ایدئولوژی است.

بر این قرار فرهنگ ایرانی بیشتر در خدمت تسلیم یا دست کم ابهام‌آفرینی در پهنه‌ی عمومی در برخورد با رژیم تبعیض است. این فرهنگ به اندازه‌ی کافی ایده و نماد در اختیار ایدئولوژی حاکم می‌گذارد برای اینکه مردم با زبانی مورد خطاب قرار گیرند که آن را می‌شناسند. مردم با ایدئولوژی حاکم احساس بیگانگی نمی‌کنند.

پس هم منافع اقتصادی، هم سرمایه‌ی فرهنگی و اجتماعی‌ای که بعضاً اعطایی دستگاه است، هم برخی اشتراک‌نظرها و الگوهای رفتاری و هم آن بستری که فرهنگ ایرانی مهیا کرده است، باعث می‌شوند در پهنه‌ی عمومی غلبه با آن منشی باشد که مشخصه‌ی آن را دوپهلویی و همدستی دانستیم. اگر پهنه‌ی عمومی عمیقاً آلوده به استبداد نبود، در طی این مدت سلطه‌ی ولایتیان بسیار بحران و فاجعه رخ داده بود که هر کدامشان توانستی برای قدرت حاکم خانمان‌سوز باشد.

در چنین وضعیتی، پویش واقعیت و اعتبار بایستی بر چه روال باشد؟ در مورد جامعه‌ی دموکراتیک بورژوازی دیدیم که هابرماس چه می‌گوید. او از بحث اجتماعی گسترده‌ای که جریان دارد و یک رکن پیش‌برنده‌ی آن بخش به لحاظ سیاسی نهادینه نشده‌ی جامعه است، انتظار دارد، به ارزش‌های دموکراتیک تازه‌ای اعتبار بخشند و در همکنشی دولت و جامعه سازش‌های عاقلانه‌ای صورت گیرند که باعث شوند واقعیت تغییر یابد و خود را به ارزش‌های نو انطباق دهد. هر جریان دموکراتیک تحول‌خواهی بنابر این تحلیل و توصیه، استراتژی‌ای را پیش می‌گیرد که مشخصه‌ی آن یک پیوستگی دوگانه است، پیوستگی به جامعه‌ی مدنی و پیوستگی به نظام قدرت. این پیوستگی‌ها مبنایی هستند و اگر انتقادی یا احياناً گسستی وجود دارد، بر زمینه‌ی آنهاست. فرد، جنبشی که فرد بدان می‌گردد، جامعه‌ی مدنی و دولت، همه در نهایت با یک زبان سخن می‌گویند. در مورد ما، اگر بخواهیم آزادی‌خواه باشیم، طرح حرکت، مبتنی بر گسستی دوگانه است: هم بایستی به فرهنگ ایرانی انتقاد کرد، هم به دولت ایرانی، هم بایستی فاصله گرفت از جامعه‌ی دوپهلوی و همدست، هم از دولتی که گویا در برابر این جامعه ایستاده است. با این گسست دوگانه در خلأ رها نمی‌شویم. از طریق آن واقعیت را بهتر می‌بینیم. تکیه‌گاه، واقعیت

پرتضادِ خشنی است که توانِ افشاگرِ آن همواره آنقدر هست که این یا آن پرده‌ی ایدئولوژیک را بردرد و اینجا و آنجا بود را از نمود پیش اندازد. برای تغییر واقعیت، بایستی تبیین هستی پدیده‌ها و نقد ایدئولوژی همپای هم صورت گیرند.

نقد ایدئولوژی

هر چه هست، نامی دارد و ظاهراً با حضور نمادین خود در ایدئولوژی، متناسب با هستی خود پدیداری یافته است. ایدئولوژیک‌ترین ادعای هر ایدئولوژی این است که پدیده‌ها را با نام و اوصاف واقعی‌شان می‌شناسد و می‌شناساند. نه ممکن است نه لزومی دارد که همه‌ی پدیده‌ها را ردیف کنیم و در مورد هر ایدئولوژی‌ای این ادعا را بسنجیم. در هر عصری و در جریان هر تجربه‌ی تاریخی‌ای پدیده‌هایی موضوع ستیز هستند و کارکرد ایدئولوژی‌ها درست این است که آنها را به نامی جز نام واقعی‌شان بشناسد. در اینجا ناهمخوانی با واقعیت، از نوعی خطایی نیست که بتواند موضوع شناخت‌شناسی‌ای باشد که رابطه‌ی ذهنی غیراجتماعی و غیر تاریخی با واقعیتی باز غیر اجتماعی و غیر تاریخی را می‌پژوهد. هر بی‌اطلاعی و جهالتی ایدئولوژی نیست و در برابر ایدئولوژی دانش قرار ندارد، اگر منظور از دانش آن محصول تاریخی روند شناسشی انسان باشد که به‌عنوان یک سرمایه‌ی فرهنگی و منبعی برای بهبود و گسترش امکان‌های تولیدی و افزودن بر سرمایه‌ی اقتصادی ظاهر می‌شود. آنچه اساساً در دریافت و بازنمایی ایدئولوژیک پوشیده می‌ماند یا پوشیده می‌شود، روابط سلطه است. روابط سلطه، روابطی تاریخ‌مند هستند. تاریخ ایدئولوژی، بیانی از تاریخ آنهاست.

اکنون درمیان ما مظهر سلطه، رژیم تبعیض است. ایدئولوژیک است هر آن چیزی که تبعیض را بپوشاند و بر آن نامی دیگر نهد. ایدئولوژیک است هر آن چیزی که خشونت آشکار برخاسته از تبعیض را به ریشه‌ی واقعی آن برنگرداند. ایدئولوژی، چیزها، کیفیت‌ها، رخدادها و آدمها را به گونه‌ای در بازنمایی‌شان دسته‌بندی می‌کند که تبعیض و خشونت ساختاری، نام و پدیداری‌ای یابند جز آنچه هستند. پرده‌داری در این زمینه، هم ساده است، هم پیچیده. ساده است با در نظر گرفتن گزاره‌های ساده‌ای از این دست: تبعیض، تبعیض است؛ خشونت، خشونت است؛ آدمکشی، آدمکشی است.

جدایی جنسی تبعیض است و تبعیض تبعیض است؛ تعزیر نوعی شکنجه است و شکنجه شکنجه است؛ اعدام، نوعی آدم‌کشی است و آدم‌کشی آدم‌کشی است. مشکل، زدودن همه‌ی بارهای ارزشی ایدئولوژیکی است که موضوع به خود گرفته است. به شرطی می‌توانیم آن بارهای ارزشی را بزدایم که اصل برابری انسان‌ها و بایستگی مصونیت جسمی و روانی آنان را بپذیریم، مصونیت در برابر هر فشاری که بخواهد بر جامعیت وجودی حق‌ور آنان آسیب زند. گام نخست برای این پذیرش، حساس شدن به ستم است و شکل اصلی و محوری ستم در این دوره ستم ایدئولوژیک دینی است. ستمگری، منش بینش دینی در مقام ایدئولوژی دولتی است.

دیالکتیک خدایگان و بنده

بهره‌کشی بدان شکل که مثلاً موضوع جلد نخست کتاب "سرمایه" اثر کارل مارکس است، بر یک نظام اقتصادی و تقسیم کاری پیشرفته مبتنی است. موضوع اصلی کتاب مارکس، بازنمودن نقش "کار" در آفریدن ارزش است. جامعه‌ی سرمایه‌داری، در اصل جامعه‌ی کارورزی است. عنوان بهتری برای آن "کارداری" یا "به‌کارکشی" است. مارکس بر اساس جایگاهی که "کار" در جامعه‌ی اروپایی دارد و ارزشی که فرهنگ بدان می‌نهد، خواهان رساندن حق به حقدار شده است. ستم در نگر مارکس، اساساً بهره‌کشی از نیروی کار است. بهره‌کشی، یک رابطه‌ی کاری است. بهره‌کش و بهره‌ده هر دو در یک واحد اقتصادی جمع هستند، واحدی که می‌تواند بنگاه سرمایه‌دارانه باشد یا دهی فئودالی. فئودال، خود کار نمی‌کند، همسایه‌ی رعیت خود هم نیست، اما به هر حال در یک رابطه‌ی کاری با زیردستان خود قرار دارد، رابطه‌ای که با منطق خاص آن مشخص می‌شود و اقتصاد فئودالی را با آن می‌شناسیم. بنابر توصیف هگل در فصل خودآگاهی "پدیدارشناسی روح" نبرد "خدایگان و بنده"^{۱۵} در محیطی صورت می‌گیرد که در آن کار یک ارزش است. بنده با کار خود به خودآگاهی می‌رسد و کار بنده باعث می‌شود که خدایگان ارج وی را بشناسد. درگیری خدایگان و بنده دو مرحله دارد، مرحله‌ی طبیعی پیشاتمدنی و مرحله‌ی تمدنی. در مرحله‌ی پیشاتمدنی، دو جانور با هم رودررو شده و به نبرد مرگ و زندگی می‌پردازند. آنجایی که طرف پیروز به شکست خورده به عنوان نیروی کار می‌نگرد، تمدن آغاز می‌شود. سیر تاریخ تمدن را اما نه خدایگان، بلکه بنده تعیین می‌کند، بنده به توسط کارش. بنده در کار به خودآگاهی می‌رسد، قدرت خویش را درمی‌یابد و سرانجام خدایگان مجبور می‌شود، ارج کار او را بشناسد. شناخت ارج کار، پایان بندگی و ورود تاریخ به مرحله‌ی آزادی است. در طرحی که هگل می‌ریزد و مورد پذیرش مارکس قرار می‌گیرد، موضوع علاقه محصول کار است. در میان علایق مختلف، این علاقه نقشی تعیین‌کننده دارد. ستم اساساً چنگ انداختن بر محصول نیروی کار دیگری است. بر این قرار، با برقراری عدالت توزیعی، یعنی رسیدن حق به حقدار در حوزه‌ی اقتصاد، از جامعه رفع ستم می‌شود.

اما حالتی وجود دارد که استثمارگر با استثمارشونده هیچ رابطه‌ی کاری‌ای ندارد. استثمارگر از جایی خارج از مناسبات تولید می‌آید و بر جان و مال آدمیان چنگ می‌اندازد. این چپاولگری، فرومایه‌تر از رابطه‌ی استثمارگرانه‌ی ارباب و برده است. در چپاول‌گری‌ای این چنین، ستم در ناب‌ترین شکل خود متجلی می‌شود. مناسبات اقتصادی استثمارگرانه‌ی جاافتاده، فراگیر و باثبات، باعث تعدیل ستمگری بی‌"دلیل"، چپاولگرانه، زورگویانه، اشغال‌گرانه و قدرت‌طلبانه‌ی ناب می‌شود. برپایه‌ی طرح هگل، ممکن است این گونه ستمگری را پیشاتمدنی قلمداد کرده و آن را خاص نواحی‌ای بدانیم که جامعه و اقتصادی عقب‌مانده دارند. اما در دوره‌ی تمدن هم مدام با ستم‌هایی مواجه می‌شویم که برگرداندنی به ستمگری به صورت چنگ انداختن به محصول نیروی کار نیستند. "الف" بر "ب" ستم می‌کند، چون "ب" زن است، چون از نژادی دیگر است، چون بر دین "الف" نیست. در طرح هگل، بنده به کار کردن تن می‌دهد، کار

۱۵ در این مورد بنگرید به:

گ.وف. هگل، خدایگان و بنده. با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی،

چاپ سوم ۱۳۵۸.

خود را پرارزش تر می‌سازد، خود ارزش خود را بازمی‌یابد و خودآگاه می‌شود و زمانی می‌رسد که خدایگان نیز بر او ارجی نهد درخور کارش. این اتفاق که در یک رابطه‌ی کاری می‌افتد، بسط‌پذیر به یک رابطه‌ی ایمانی نیست. "الف" خدایگان است، از موضعی مسلط از "ب" می‌خواهد ایمان بیاورد و گر نه کشته می‌شود. تاریخ نشان می‌دهد که "الف" به غارت محصول کار "ب" علایقی دارد، اما علاقه‌ی اصلی او این است که "ب" ایمان بیاورد. در این مورد آزادی "ب" بر پایه‌ی طرح هگل میسر نیست. در طرح آزادی از طریق کار، بنده بایستی تن به کار بسپارد، تا سرانجام آزاد شود. در مورد ایمان آوردن به دین خدایگان، بنده هرچه ایمانی قوی‌تر پیدا کند، از خود بیگانه‌تر شده و از آزادی دورتر می‌شود. در مورد رابطه‌ی خدایگان و بنده در قالب رابطه‌ی دو جنس نیز می‌توان به همین گونه استدلال کرد.

اما آیا کار به راستی آزاد می‌سازد؟ بر سردر اردوگاه آشویتس حروفی فلزی چنین ادعایی را جار می‌زدند: Arbeit macht frei ("کار آزاد می‌کند"). هدف از نصب چنین شعاری در آشویتس، بیرکناو و تریزین تظاهر به این بود که اردوگاه‌های مرگ نازی به قصد تجدید تربیت ساخته شده‌اند. معنای واقعی شعار، "نابودی از طریق کار" بوده است. کلاً در هیچ جا کار به عنوان کار آزادی نیابوده است. کار کار بنده، محکم کردن زنجیرهای بندگی است.

سخن‌هنگلی خودآگاهی از طریق کار فقط در متنی انسان‌شناسانه که نقش انسان‌ساز تغییر واقعیت توسط کار را بررسی می‌کند، اعتبار دارد، نه در متن رابطه‌ی خدایگان و بنده. رابطه‌ی این دو با گفتاری همراه است که ارج‌شناسی هم در چارچوب آن صورت می‌گیرد. کار بنده تا زمانی که در آن گفتار معنا می‌شود، ارج خودآگاهی‌آور و آزادساز خود را به دست نمی‌آورد. منطق گفتار کار را کارفرما تعیین می‌کند. بنده زمانی رها می‌شود که از زیر خطاب ایدئولوژیک خدایگان درآید. خود مارکسیسم، تلاشی در این جهت است. فمینیسم نیز در نمونه‌ی زن نشان می‌دهد که بدون گسست از گفتار مردانه به عنوان گفتار خدایگان، رهایی ممکن نیست.

می‌توان پنداشت که در دیالکتیک‌هنگلی خدایگان و بنده، با اینکه نظام ارج‌گذاری را خدایگان تعیین می‌کند و ارباب طبق منطق ایدئولوژیکش هر چه را که ارجمند است از آن خود می‌داند، اما سرانجام او به دلیل وابستگی‌اش به کار بنده، ناچار می‌شود آن منطق را کنار بگذارد و ارزش کار بنده را برشناسد. الزام‌های عینی، ایدئولوژی را کنار می‌زنند، اما نه به این صورت. بندگان آگاهی دیگری می‌یابند، سوژه‌ی دیگری می‌شوند، متفاوت با سوژه‌ای که بر ساخته‌ی خطاب ایدئولوژیک خدایگان است. هستی یکبار در آگاهی متجلی نمی‌شود. در جایی و به شکلی بر عینیت آن پرتو انداخته می‌شود، شک پدید می‌آید، اعتراض برانگیخته می‌شود، سوژه‌ای شکل می‌گیرد از سوژه‌های ایدئولوژیک مختلف. انسان مورد خطاب‌های مختلفی قرار می‌گیرد. در وجود او هیچ هسته‌ی مرکزی ترانسندنتالی وجود ندارد که آنها را به وحدت برساند. انسان موجودی متناقض است و همواره متناقض می‌ماند. تناقض، شانس رهایی است.

هستی در جایی به اوج دردناکی خود رسیده و به کل تحمل‌ناپذیر می‌شود. بایستی انتظار داشت که در همانجا پرده‌ی آگاهی دروغین پاره شود. معمولاً اما چنین نیست. ایدئولوژی می‌تواند به یک پدیده‌ی واحد اسم‌های مختلفی دهد و آن را موصوف به صفت‌های مختلفی کند. جای متهم و قاضی به راحتی عوض می‌شود و ستم‌دیده از دادگاه ایدئولوژیک دست خالی بیرون می‌آید، شاید هم خود وی محکوم

گردد. ایدئولوژی روایت‌های مختلفی دارد. یک ایدئولوژی تبعیض جای آن دیگری را می‌گیرد. بنده در بند بندگی‌اش می‌ماند.

اما بندگی داریم تا بندگی. حالت‌هایی از ستم تحمل‌پذیرترند. ممکن است واقعاً نظام بندگی در تصویر هگلی آن به جایی برسد که با حدی از ارج‌گذاری به کار بنده همراه باشد و واقعاً بنده دیگر بتواند با تکیه بر ارزش برشناخته‌ی خود به سمت الغای نظام بندگی حرکت کند، آن هم از طریق دیگرگون کردن نظام ارزشی جامعه. کلاً می‌توانیم آن سیستمی را اصلاح‌پذیر بدانیم که در آن ارج‌شناسی متقابل همه‌ی کسان و گروه‌ها و منش‌های نقش‌پرداز به یک هنجار جاافتاده و خدشه‌ناپذیر تبدیل شود. با این تعریف، رژیم تبعیض از دایره‌ی شمول اصلاح‌پذیری کنار گذاشته می‌شود، زیرا تبعیض نشناختن ارج دیگران است.

خداوندان ما به کار ما نیاز ندارند. نفت در اختیار دارند و محتاج کار بندگان نیستند. آنان نمی‌خواهند ما کار کنیم، می‌خواهند ایمان داشته باشیم. ایمان که داشته باشیم، کار هم خواهیم کرد، انسان که آنان می‌خواهند.

زندگی در ناراستی

مسیر رسیدن به ارج‌شناسی متقابل، که شرط داشتن یک سیستم دموکراتیک اصلاح‌پذیر است، پذیرش خواست خدایگان و انجام آن به شکلی نیست که او برپایه‌ی نظام ارزشی ایدئولوژیک خود ارج آن را بشناسد. هرچه ما بیشتر مقرب دستگاه شویم و ارج بیشتری یابیم، بیشتر به آماج برپایی یک نظام دموکراتیک پشت می‌کنیم. ایمان آوردن در چارچوب ایدئولوژی حاکم، نه صرفاً پذیرش احکامی در مورد ماوراءالطبیعه، بلکه گردن نهادن به یک نظام تبعیض است. هر سنتی یا متنی که در استراتژی تبعیض جایگاهی یابد، خود تبدیل به سنت یا متنی استراتژیک می‌شود و هر کس که بخواهد از آنها تفسیری به دست دهد با این ادعا که آنها فقط آیین و آیین‌نامه‌ی ستمگری نیستند، بایستی نخست تکلیفش را با رژیم تبعیض روشن کند.

ارج‌گذاری دموکراتیک ماهیتاً فرق دارد با آن شیوه‌ی ارج‌گذاری‌ای که در رژیم تبعیض معمول است. ارج‌گذاری خداوندان ما به شکل دادن سهمیه، دادن رشوه، دادن مقام و انواع و اقسام امتیازهاست. آنان با ارج نهادنشان رژیم تبعیض را تقویت می‌کنند. ما هم اگر به آنان ارج نهمیم، نظام تبعیض را تقویت کرده‌ایم. نتیجه‌ی تفکیک خوب و بد به صورت این گفتار که این کارشان خوب است، آن کارشان بد، به هم زدن مرز خوب و بد است. آخر سر معلوم نمی‌شود که تکلیف با رژیم تبعیض چیست.

آدورنو به درستی زنه‌ار داده است که آنجایی که اصل بر دروغ است، به فکر راستگویی نباشید، زیرا در متن زیستنی که ناراستی است، درستکارانه زیستن ناممکن است.^{۱۶}

نادرستی در ذات تبعیض است. برقراری تبعیض و تحمیل آن به مردم از یک سو و از سوی دیگر کنار آمدن مردم با آن و تلاششان برای آنکه محروم نمانند و احتمالاً امتیازهایی به دست آورند، باعث می‌شود که از هر دو سو ناراستی رواج داده شود. تبعیض، تنها با فساد ساختاری میسر است. ولی درست آنچه زندگی در سایه‌ی حکومت اسلامی را تحمل‌پذیر می‌کند، همان امکان گسترده‌ای است که در آن برای نادرستی وجود دارد. درست‌کاری و راست‌گویی، سر به باد دادن است. پیامد یکرویی، گونه‌گونه محرومیت است.

پیچیدگی زیستن و مبارزه‌ی سیاسی در جمهوری اسلامی از جمله بدین جهت است که نادرستی فقط به استبداد بر نمی‌گردد. دگرگونی‌های ساختاری‌ای در جامعه‌ی ایران پدید آمده که پیامدهای آنها را در پهنه‌ی همگانی با مفهوم‌های همدستی و دوپهلویی مشخص کردیم. قشرهایی از جامعه در شرکت سهامی جمهوری اسلامی سهم دارند. در اطراف این قشرها هاله‌ی جمعیتی بزرگی وجود دارد که با حکومت برخوردی دوپهلوی دارد: هم می‌خواهدش، هم نمی‌خواهدش. امتیازها از یک سو و محرومیت‌ها از سوی دیگر، حسدها و کینه‌های اجتماعی به شدت برانگیخته‌شده، نداشتن اطمینان به آینده و سرانجام سیالیت ایدئولوژیک و فرهنگی، همه باعث دوپهلویی می‌شوند.

دوپهلویی ساختاری، نادرستی ناشی از تبعیض را به منشی اجتناب‌ناپذیر و به سبک پذیرفته‌شده‌ی زندگی تبدیل می‌کند. ترس و نکبت دیکتاتوری، نادرستی را تقویت می‌کنند، اما پدیدآورنده‌ی اصلی آن نیستند. در خارج از کشور هم که جولانگاه سرکوبگری مستقیم نیست، دوپهلویی فضا ساز شده است. دوپهلویی و همدستی ساختاری، به محیط‌های آزاد نیز سرایت کرده است. میان پهنه‌ی همگانی و دولت، همچنانکه پیشتر اشاره شد، همکنشی فعال برقرار است. این پهنه، پهنه‌ی تبلور همدستی و دوپهلویی است و مبارزه‌ی سیاسی درست در اینجا است که بایستی پیش برود و پیش می‌رود.

طبیعی است که در پهنه‌ای که با همدستی و دوپهلویی مشخص می‌شود، نمادهای مختلفی با هم ترکیب می‌شوند. در این پهنه گاه به زبانی سخن گفته می‌شود که به گفته‌ی فردوسی «نه دهقان، نه تُرک و نه تازی بود». سخن‌گویی به این گونه زبان‌ها، تن دادن به بازی‌ای است که هیچ خطری برای رژیم تبعیض ندارد. می‌توان در چارچوب این بازی، هم اصول‌گرا شد، هم اصلاح‌طلب. می‌توان ساز خود را نواخت، اما در قالب ارکستر بزرگی از مجموعه‌ی دروغ‌پردازی‌ها. می‌توان در ضمن پست‌مدرنیست هم بود، هگلیست هم بود، مارکسیست هم بود، پوپرین هم بود، به فمینیسم هم تظاهر کرد.

ایدئولوژی غالب در ایران، یک سخت‌کیشی جزمی نیست. ترکیب ژله‌واری است که به هر طرف نوسان دارد. در چارچوب این ایدئولوژی امکان‌های بی‌شماری برای اصلاح‌طلبی وجود دارند، از جمله در حوزه‌ی مربوط به زنان. در مورد زن می‌توان به عنوان موضوعی در گفتار حقوقی در جهت‌هایی مشخص بحث‌هایی را پیش برد: کالایی وجود دارد که بحث درباره‌ی بهای آن جایز است و خود زن هم مجاز است در مقام صاحب کالا قرار گیرد و بکوشد بحث را به نفع خویش پیش برد. در مورد نقش اجتماعی زن هم می‌توان بحث کرد و تا جایی که صغارت اُنتولوژیک وی نفی نشود، رواست که مدعی شد در برخی امور می‌تواند حق ولایت کسب کند. سیستم قادر است در کرانه‌های مختلفی فرد را زیر خطاب ایدئولوژیک خود نگه دارد. مذهبی بودن شرطی حتمی نیست.

خطاب ایدئولوژیک، سوژه‌ی خود را می‌سازد. درآمدن از زیر خطاب ایدئولوژیک، خروج به‌عنوان سوژه‌ی دیگر است. ولی سوژه‌ی ناب وجود ندارد. سوژه، مخلوط و متناقض است. نحوه‌ی از زیست سوژه‌ی متناقض، در محیطی با مشخصه‌ی همدستی و دوپهلویی، زیستن با دورویی است، آن هم نه به صورت ایفای نقشی دروغین، بلکه صادقانه دورو بودن. مبارزه‌ی هژمونیال، اساساً نه برای خروج از زیر سلطه‌ی یک خطاب، بلکه برای تبدیل شدن و تبدیل کردن به سوژه‌ی است که بتواند این خروج را انجام دهد. این مبارزه، سنگر به سنگر پیش می‌رود. عرصه‌ی رزم، پهنه‌ی همگانی است و این عرصه، جایی نیست که یکباره به تصرف درآید. در نهایت هم، پهنه‌ی همگانی هیچگاه به تصرف کامل در نمی‌آید. مبارزه‌ی هژمونیال، ایجاد مجموعه‌ای از سلول‌ها در جای‌جای این پهنه است، سلول‌هایی که با گسست‌شان از ایدئولوژی تبعیض مشخص می‌شوند و نگرش و سبک زندگی بدیلی را عرضه می‌کنند. این شانس وجود دارد که آنها در یک موقعیت بحرانی مناسب رشد کنند، به هم بپیوندند و واقعاً بخش بزرگی از پهنه‌ی همگانی را زیر نفوذ خود قرار دهند.

مبارزه‌ی معطوف به کسب هژمونی، تلاشی ارادی و آگاهانه است. هدف آن از ابتدا خروج از دایره‌ی خطاب ایدئولوژیک نظام و عرضه‌ی نگرش و سبک زندگی‌ای بدیل است. جهت‌گیری از آغاز بایستی از راه تفاوت‌گذاری‌هایی صورت گیرد که هم گسستی قطعی را از ایدئولوژی تبعیض نشان می‌دهند و هم تبیینی مثبت از یک سبک زندگی بدیل را عرضه می‌کنند. پیچیدگی کار سیاسی در ایران، پیش از آنکه به مسائل امنیتی برگردد، در مورد مشخص زنان، به این برمی‌گردد که نقد دولت و نقد جامعه باید با هم پیش روند. خروج از حوزه‌ی خطاب ایدئولوژیک رژیم تبعیض، انتقاد به جامعه‌ای نیز هست که پذیرای این ایدئولوژی و این رژیم است. مبارز سیاسی دیروز می‌گفت که در مقابل دولت قرار می‌گیرم، در حالی که به توده‌ها پناه می‌برم. امروز می‌دانیم، توده‌ای که زیر خطاب ایدئولوژیک نباشد، وجود ندارد. مبارز امروز باور گذشته را به توده ندارد. امید او به تناقض‌های نظام تبعیض است. تناقض‌ها سوژه‌های متناقض را آماده‌ی خروج می‌کنند. در عصر ما، امکان‌های خروج وسیع‌اند.

به لحاظ نظری نمی‌توان گام‌های عملی مشخصی را برشمرد که اینجا و آنجا باید برداشت تا بتوان در پهنه‌ی همگانی دست کم وجود و بروز گسستی نیرومند را اعلام نمود. در آن محیطی که با همدستی و دوپهلویی توصیفش کردیم، هیچ راه حل "تمیز"ی وجود ندارد. مشخصه‌ی مبارزه با ناراستی در ایران، اجبار عملی آن به آغشته شدن به ناراستی، از جمله همدستی موضعی با اصلاح‌طلبان ناراست است. ناراستی همگانی هم شانس است، هم خطر. کسانی مبارزه‌ای را پیش می‌برند، اما در پایان درمی‌یابند که نظام را اصلاح کرده‌اند، و اصلاح دستگاه، چنانکه آمد، ماندگار کردن رژیم تبعیض است.

ایده‌ی انتظام‌بخش

مشکل دیگر مبارزه‌ی سیاسی در ایران این است که انقلابی‌گری در برابر اصلاح‌طلبی، بدیل جذابی عرضه نمی‌کند. مبارزه‌ی سیاسی آزادی‌خواهانه در ایران سنتی جز سنت انقلابی ندارد، اما آینده‌ی خود را نمی‌تواند در ادامه‌ی مستقیم این گذشته بجوید. هانا آرننت در مورد رُزا لوکزامبورگ نوشته است که او

درباره‌ی انقلاب که می‌اندیشد، بیشتر نگران تحریف آن است تا بی‌نتیجه ماندن و شکست آن.^{۱۷} رُزا لوکزامبورگ، اگر در مورد انقلاب ایران می‌اندیشید، دچار ترس و اضطرابی مضاعف می‌شد، زیرا انقلابی که پشت سر ماست، هم تحریف شده، هم از بسیاری جهات شکست خورده است. انقلابیون سکولار ما هم، ایدئولوژی خود را از انقلاب‌هایی گرفته‌اند که تحریف شده‌اند.

در جایی که مجموعه‌ای از داده‌های گسسته وجود دارند، برای آنکه پیوستگی آنها را دریابیم، همان گونه که ایمانوئل کانت آموخته است، به یک ایده‌ی انتظام‌بخش^{۱۸} نیاز داریم. گاه بایستی چیزی رخ دهد یا تصور کنیم رخ می‌دهد، تا آن داده‌ها در رابطه با آن، جایگاه و جهت و معنایی یابند. تا کنون برای ما در حوزه‌ی سیاست، ایده‌ی انقلاب یک ایده‌ی انتظام‌بخش بوده است. با رژیم نمی‌سازیم؟ پس انقلاب می‌کنیم! انقلاب، از این پس ایده‌ای است که به هر پندار و کردار ما انتظام می‌دهد. اینک برای گسست، برای بیرون آمدن از حوزه‌ی خطاب ایدئولوژیک نظام، حتماً لازم نیست به ایده‌ی انتظام‌بخش انقلاب مجهز باشیم. به جای ایده‌ی انقلاب - که در نهایت، آنچنانکه گفته شد، ایده‌ی رزمی نهایی در روزی نهایی به صورت برخورد دو فیزیک با هم است - می‌توان ایده‌ی همه‌پرسی را گذاشت، رجوع به آرای عمومی را. شرّ مطلق در سیاست، رفتن به سوی جنگ داخلی است. اگر بخواهیم در برابر مسیر شرّ، مسیر خیری بگذاریم، آن همانا مسیری است که هدف آن همه‌پرسی است. رجوع به افکار عمومی آن ایده‌ی انتظام‌بخشی است که شایسته است به جای مهم‌ترین ایده‌ی انتظام‌بخش در اندیشه‌ی سیاسی مدرن ایران یعنی ایده‌ی انقلاب بنشیند. سوژه‌های این ایده، سوژه‌های آگاه هستند. آنان قرار است انتخاب کنند و به انتخاب آگاهانه فراخوانند. خطاب این ایده، خطاب آگاهی است. این ایده تعیین جهت گسست را برعهده‌ی آگاهی می‌نهد.

17 Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/M 1991, S. 545.
18 regulative Idee