

از ایران فرهنگی تا شهروندی فرهنگی - مواجهه‌ی چپ با مسأله‌ی حق تعیین سرنوشت چگونه باید باشد؟



بسیاری دیالکتیک سرمایه‌داری برای ملت شدن جامعه (نفی ترکیب ناهمگون/برآمدن جمعیت همگون) را به خاطر اتمام به اصطلاح دعوای حیدری-نعمتی و استقرار دولتی مرکزی و قدرمند که پایان‌بخش هرج و مرج است، نشانه‌ای مثبت می‌بینند که شاید به سبب همان هم باید از رضاشاه ممنون باشیم و خواهان آنکه روحش شاد باشد! اما وِر منفی پایان ناهمگونی ترکیب جمعیت، دولت را همواره در مقام طراح مسأله‌ی «امنیت ملی» و توأمان یگانه راه‌حل این مسأله در افکار عمومی حی‌وحاضر کرده است. به این ترتیب تو گویی مواجهه با «مسأله‌ی حق تعیین سرنوشت» جایی میان «هرج و مرج یا نظم مستبدانه» قرار می‌گیرد که دومی به نظر همیشه و سوسه‌آمیز است. نکته اما اینجاست که طرح مسأله به شکل چنین دوگانه‌ای اساساً غیردیالکتیکی و با سوءگیری به نفع ناسیونالیسم است.



از ایران فرهنگی تا شهروندی فرهنگی

مواجهه‌ی چپ با مسأله‌ی حق تعیین سرنوشت چگونه باید باشد؟

مقدمه

موج اعدام‌های بلوچ‌ها و دستگیری‌های گسترده‌ی شهروندان کورد در این روزها، خبر از بازگشت آن وجهه‌ی فاشیستی جمهوری اسلامی می‌دهد که در دهه‌ی شصت به تمامی حاملش بود: نظامی سرمایه‌داری ملهم از ناسیونالیسم شیعی که به اعتبارش زنان را از حیات سیاسی و اجتماعی حذف، ملل تحت ستم خواهان حق تعیین سرنوشت (همچون ترکمن صحرا و کردستان) را سرکوب و پیروان ادیانی غیر از تشیع (به ویژه بهائیت، سنی‌ها و دراویش) را منکوب کرد.

مشکل اما فقط جمهوری اسلامی نبوده و نیست. به‌سیاق هر نظام دیگری، حاکمان بعد از انقلاب توانستند تا با ممزوج کردن ماترک‌گفتمان ناسیونالیستی آریامهری با شیعیزم، افکار عمومی‌ای را شکل دهند که حتی جلوتر از نظام سیاسی در مقام سرباز پان‌ایران‌یسم-پان‌فارس‌یسم مبادرت به بیگانه‌سازی ترک‌ها، کوردها، افغانستانی‌ها، عرب‌ها و ... بکنند.

با تصور اینکه محتمل‌است جمهوری اسلامی دوامی نداشته‌باشد و فرصتی برای گذار به نظامی دموکراتیک حاصل شود، مسأله‌ی «حق تعیین سرنوشت» موضوعی است که امتناع از مواجهه با آن از سوی هر جریانی و یا مدام بازتولید کردن گفتمان «مام میهن» و ... طرفی برنخواهد بست و مسأله‌ی مذکور به راست‌ترین شکل خود، یعنی «جدایی طلبی» و چندپاره شدن حل و فصل خواهد شد. گزاف نیست که بگوییم مسأله‌ی «حق تعیین سرنوشت» حتی بالاتر از موضوعات طبقاتی و زنان، بلادرنگ‌ترین چالشی‌ست که ایران‌پسا-جمهوری اسلامی با آن مواجه خواهد بود.

به این منظور لازم است تا نیروهای سیاسی چپ متأثر از تاریخ این بحران و نیز سابقه‌ی برخورد با مهاجران ایرانی در دیگر کشورها همچون بیگانه، راهکاری سوسیالیستی به عنوان چشم‌اندازی برای مبارزه برای «حق تعیین سرنوشت» تعبیه کنند.

متن پیش‌رو تلاشی است در این راستا نه متأثر از بازگویی سخنان لنین یا لوکزامبورگ یا بازنگری در تجربه‌ی شوروی، بلکه متأثر از تاریخ خود ایران معاصر و مفاهیمی چون «همسایه» و «شهروندی فرهنگی» به عنوان جدیدترین امکان‌های اندیشیدن برای بحرانی دیرپا.

از مهاجر اضافی بودن تا رفیق شدن

«قدری پایتان را از خاک ایران بیرون بگذارید، در عراق عرب و بلاد قفقاز و عشق‌آباد و اوایل خاک روسیه، هزاران رعیت بیچاره‌ی ایرانی را ببینید که از وطن عزیز خود، از دست تعدی و ظلم، فرار

کرده، کثیف‌ترین کسب و شغل را از ناچاری پیش گرفته‌اند. هر چه حمال و کناس و الاغی و مزدور در آن نقاط می‌بینید، همه ایرانی هستند.»
(میرزا رضای کرمانی)

این سخنان را میرزا رضای کرمانی، قاتل ناصرالدین‌شان در شرح انگیزه‌های خود برای ترور شاه بر زبان آورده است. در واقع پس از اتمام سیطره‌ی خلافت اعراب بر ایران و فروکش کردن حس تحقیر دیده شدن ایرانیان به عنوان دیگری «عجم نجس»، از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۲۷۰ شمسی بود که ایرانیان در هیأت مهاجرانی در جستجوی کار در منطقه‌ی قفقاز بار دیگر داغ ننگ دیگری اضافی بودن را تجربه کردند. آن هم در سرزمین‌هایی که قرابت‌های فرهنگی کمی با ساکنانش نداشتند (از مسلمان بودن تا زبان موسیقایی داشتن و تا اعیاد مشترک).

فروپاشی نظام اقتصاد سنتی در اواخر قرن نوزدهم در ایران و به همراه آن خانه‌خرابی دهقانان و پیشه‌وران به رهایی و بی‌کاری نیروی کار، به ویژه دهقانان، منجر شد. موقعیت خاص تاریخی-جغرافیایی اقتصاد ایران در زمان ادغامش در نظام جهانی چنان بود که نیروی کار مازادی که از بخش‌های سنتی آزاد می‌شد، نمی‌توانست از طریق استخدام در بخش‌های جدید دوباره جذب اقتصاد شود. این ناشی از این واقعیت بود که، برخلاف سرمایه‌داری در اروپا، نظام اقتصادی جدید ایران در جهت ایجاد و رشد بنگاه‌های صنعتی هدایت نمی‌شد. در نتیجه، نیروی کاری که از بخش‌های سنتی آزاد شد راهی جز رفتن به مهاجرت نداشت، که در آغاز قرن بیستم ابعاد گسترده‌ای پیدا کرد. گزارش‌های کنسولگری‌های خارجی (به ویژه انگلستان) از موج نخست این مهاجرت‌ها حاکی از آن است که تعداد زیادی از دهقانان سلماس و سایر نواحی آذربایجان ایران در جستجوی کار به باکو، ایروان و تفلیس (منطقه‌ی قفقاز) رفته بودند (نک: شاکری، ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۱۳).

در سی سال پایانی سده‌ی نوزدهم، صنعت به قفقاز راه گشود و سرمایه‌گذاری در راه‌آهن، ذغال‌سنگ و نفت این منطقه را به یکی از مراکز صنعتی امپراتوری تبدیل کرد. افرادی از چهل و چهار ملیت شناخته شده در این شهر می‌زیستند که بیشترشان کارگر بودند. پرجمعیت‌ترین‌شان از این قرار بودند: روس‌ها ۷۴ هزار نفر، آذربایجانی‌های بومی ۵۴ هزار نفر، ارمنی‌ها ۳۴ هزار نفر، و ایرانیان ۵/۸ هزار نفر. طبقه‌ی کارگر قفقاز در حدود ۱۰۰ هزار نفر می‌شدند. نیمی از آن‌ها در باکو به‌سر می‌بردند. در سال ۱۹۰۳ چرخ‌های صنعت نفت این شهر را ۳۰ هزار کارگر می‌گرداندند (یزدانی، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۹).

در سال ۱۲۸۴ کنسول ایران در باکو به دولت تهران اطلاع داد که حدود بیست هزار تبعه‌ی ایران در باکو «تهیدست» و «گرسنگی کشیده»‌اند. افزون بر وضعیت بسیار دشواری که کارگران مهاجر ایرانی در قفقاز در آن به‌سر می‌بردند، نمایندگان دولت ایران نیز برای آنان گرفتاری درست می‌کردند. برای نمونه حتی حقوق بیمه‌ی عمر که به کارگرانی که در معادن یا کارخانه‌های قفقاز کشته می‌شدند تعلق می‌گرفت به بستگان‌شان در ایران مسترد نمی‌شد، بلکه کارکنان کنسولگری آن را ضبط می‌کردند. کارگران ایرانی در قفقاز و آسیای میانه، علی‌رغم، یا به‌سبب، فقرشان از سوی جمعیت محلی نیز با رفتار ناخوشایندی روبه‌رو می‌شدند. دشمنی نسبت به آنان شدید بود. کتک خوردن کارگران ایرانی از سوی کارگران دیگر اتفاق نامعمولی نبود. عنوان «همشهری» به زودی معنای «حیوان»، «گدا» و «شبه‌انسان» پیدا کرد (همان: ۱۲۳-۱۲۲).

در میان کارگران مهاجر، وضع ایرانیان از نظر شرایط و روابط کاری به این صورت بود که غالباً جایگزین کارگران محلی می‌شدند که حاضر نبودند در وضعیت غیربهداشتی، نظیر مناطق باتلاقی، گرمای شدید، و بدون آب آشامیدنی، کار کنند. سخت‌ترین کارها را در مقابل پایین‌ترین دستمزدها انجام می‌دادند. اغلب در همان محلی که کار می‌کردند، می‌خوابیدند. با گذشت زمان و افزایش تعداد ایرانیان، آنان به تدریج وارد بنگاه‌های صنعتی شدند. مثلاً تعداد کارگران ایرانی در صنعت نفت باکو از 1/11 درصد در سال 1272 به 2/22 درصد در 1282 افزایش یافت. این اتفاق در دیگر عرصه‌ها (نظیر بارانداز) هم افتاد، تا حدی که ایرانی‌ها را به سبب حاضر بودن‌شان به تزدادن به شرایط کاری سخت با دستمزد کم به روس‌ها ترجیح می‌دادند. در واقع دشمنی گسترده نسبت به مهاجران ایرانی در بخش آسیای روسیه عمدتاً ناشی از نقش ایشان در پایین نگه داشتن سطح دستمزدها بود (نک به همان: 127-124).

به مرور اما با جذب شدن کارگران ایرانی مهاجر به جریان مبارزه‌ی دیگر کارگران قفقاز علیه استثمار افسارگسیخته‌ی سرمایه‌داری نوپای روسیه و در لحظاتی طلایه‌دار این مبارزه شدن، آنان از موقعیت حیوانی و دیگر بودگی به جایگاه برادر و رفیق دست یافتند. این پیشرفت را می‌توان از اظهاریه‌ای که ژوزف استالین، به عنوان یکی از رهبران کارگری منطقه در آن زمان (۱۹۰۹/۱۲۸۸)، از طرف کمیته‌ی باکوی حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه و خطاب به مهاجران ایرانی به مناسبت سالگرد اعتصاب بزرگ آنان در ۱۲۸۳/۱۹۰۴ نوشت، دید:

«ما همشهری‌ها [ایرانیان]، نوعی از حیوانات، بی‌درنگ به مردان مبارزه‌جو برای نیل به زندگی بهتر تبدیل شدیم. این است آنچه اعتصاب و توافق دسامبر برای ما به ارمغان آورد!» (همان: ۱۳۰)

به این ترتیب بود که رفته رفته به محوریت این نبردها، ملیت‌های مختلف روسیه، ذیل «اتحاد جماهیر شوروی» توانستند از حیث مخرج مشترک‌هایی فرهنگی-سیاسی سرنوشت خویش را به یکدیگر پیوند بزنند.

پیش از این تجربه‌ی آغاز قرن بیستم، این ایالات متحده‌ی آمریکا بودند که در جریان جنگ‌های استقلال توانسته بودند ملیت‌های مختلف مهاجر در آمریکا را ذیل آرمانی مشترک گرد آورند و سند «منشور حقوق» را پایه‌ی تعامل با یکدیگر قرار دهند.

این تجربه‌ها تلاش‌هایی بودند که در جریان بحث‌های نظری بعدی حول محور مفهوم «شهروندی» کوشیده شد به عنوان مبنایی برای غلبه بر محدودیت‌های هویت‌یابی ساکنان یک سرزمین مبتنی بر منطق «دولت-ملت» به کار رود تا از این طریق از شدت دیگری‌سازی مهاجران به اعتبار تورم هویت ملی کاسته شود.

نمونه‌ی ادغام شدن جامعه‌ی کارگران مهاجر ایرانی در میان دیگر ملیت‌های ساکن در قفقاز از جنس آن میانجی‌ای برای بسط معنای شهروندی‌ست که ذیل عنوان «شهروندی فرهنگی» شناخته می‌شود و جان پاکولسکی (۱۹۹۷) معتقد است که پاسخی‌ست به تقاضاها برای ادغام و مشارکت کامل در گروه‌های اجتماعی. در این معنا، حقوق فرهنگی به بیان پاکولسکی منادی «نسل جدیدی از مطالبات برای بازنمایی مستمر، به رسمیت شناختن بدون حاشیه‌ای کردن، پذیرش و ادغام افراد بدون طبیعی جلوه دادن آنان است.» (به نقل از: استیونسون، ۱۳۹۶: ۲۲)

«چرا باید همسایه‌ی خود را دوست بداریم؟ این دوست داشتن چه نفعی برای ما خواهد داشت؟ تازه، مهم‌تر از همه، چطور می‌توانیم او را دوست داشته باشیم؟ این امر چگونه ممکن می‌شود؟ عشق و محبت من چیز باارزشی است و نباید آن را بی‌حساب و کتاب دور بریزم. این فرضیه و ظایفی به عهده‌ی من می‌گذارد که برای انجام‌شان باید آماده‌ی فداکاری‌ها باشم. اگر کسی را دوست می‌دارم، او باید به نوعی استحقاق آن را داشته باشد.» (زیگموند فروید)

از هنگام به مسأله‌ی اجتماعی بدل شدن ادغام شدن/نشدن مهاجران در جامعه‌ی میزبان، این گزاره‌های روانکاوانه‌ی فروید را می‌توان مکاشفه‌ی درونی فرد به فرد میزبانان با خود در مواجهه با مهاجران دانست. مکاشفه‌ای که البته مفروضات مندرج در آن متأثر از هژمونی منطق دولت-ملت است. منطقی که در ادامه‌ی صورتبندی فروید هرچه بیشتر رُخ می‌نماید:

«او (همسایه) در صورتی استحقاق آن را دارد که از جنبه‌های مهم آنقدر شبیه من باشد، که بتوانم در او خودم را دوست بدارم؛ و در صورتی استحقاق آن را دارد که از جنبه‌های مهم آنقدر بهتر از من باشد که بتوانم در او ایده‌آل خودم را دوست بدارم. اما اگر او برای‌ام غریبه است ... در واقع دوست داشتن او کار نادرستی است، چون اطرافیان من به عشق و محبت من به عنوان نشانه‌ای از اینکه آن‌ها را [نسبت به غریبه‌ها] ارجح می‌شمارم ارزش قائل‌اند، و در حق آن‌ها بی‌انصافی خواهد بود اگر غریبه‌ای را با آن‌ها برابر بدانم.» (به نقل از: ژیزک و سانتنر و راینهارد، ۱۳۹۸: ۶)

به این ترتیب شاید بی‌راه نباید اگر گفته شود که بر بستر یک روابط مفصل‌بندی شده به اعتبار منطق دولت-ملت، نخستین و مهمترین پیامد مهاجرت تأکید بیش از پیش بر روابط خونی، و به تبع آن تخطی از تعریف بنیادین دولت مدرت بر اساس قلمرو، است. تبعه‌ی یک دولت نه بر اساس «خون» او (فویت قومی‌اش) بلکه با شناسایی کامل او به عنوان کسی که در قلمرو آن دولت سکونت دارد تعریف می‌شود. در واقع همچنان که بندیکت آندرسون و هابسباوم به ما می‌گویند بر مدار برساختن «جماعتی تصویری» و «سنت جا زدن» (ابداع سنت) مفهوم «ملت» به خاطر نیاز به «دکترین امنیت ملی» به عنوان پایه‌ی سیاسی بالیدن منطق دولت است که خون و خاک در قالب یک واحد هماهنگ باهم یکی می‌شوند. چنین است که شعارهای سیاسی راستی از قبیل «آلمان برای آلمانی‌ها»، «فرانسه برای فرانسویان» یا «ایران برای ایرانیان» مخاطبی جز مهاجران ندارد؛ اما در هیأت پرسش‌هایی به‌ظاهر خلع سلاح کننده: «مگر پرستیدن کشور خودمان جنایت است؟» یا «آیا این درست نیست که آدمی تنها وقتی می‌تواند دیگران را واقعا دوست بدارد که خود را دوست داشته باشد؟»؛ و در نهایت مثل معروف «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است!»

فروید مبتنی بر فرضیه‌ی «تداوم گرایش بنیادین در نوع بشر به پرخاشگری» که ادامه‌ی منطق فوق است، نتیجه‌گیری موقت این مواجهه‌ی بدون هیچ مانع را از صرف دریغ کردن محبت و دوست داشتن از غریبه به سطح روا داشتن خصومت در حق او می‌رساند:

«برای موجوداتی که از جمله‌ی استعدادهای غریزی‌شان احتمالاً سهم بزرگی از پرخاشگری است، ... همسایه نه‌تنها یک یاور یا ابژه‌ی جنسی بالقوه، بلکه در عین حال کسی است که آن‌ها را وسوسه می‌کند تا

حس پرخاشگری‌شان را روی او ارضا کنند، از قابلیت او برای کار سوءاستفاده کنند بدون اینکه اجر و مزدی بپردازند، بدون رضایت او از وی حظ جنسی ببرند، مایملک‌اش را غصب کنند، مورد توهین و تحقیر قرارش دهند، باعث درد و رنجش شوند، شکنجه‌اش بکنند و بکشنداش.» (همان: ۷)

مبتنی بر این منطق است که «ترک‌ها» برای آلمانی‌ها، «ایرلندی‌ها» برای انگلیسی‌ها، «مکزیک‌ها» برای آمریکایی‌ها و «افغانستانی‌ها» برای ایرانی‌ها آن ابژه‌ای هستند که میزبانان را وسوسه می‌کنند به اعتبار وجود ایشان شیوع «بیکاری»، «فقر»، «بیماری» و ... را توجیه کرده و کارت سبزی برای حذف‌شان صادر کنند.

مسئله این نیست که هولناکی‌ای در سیمای مهاجر وجود ندارد و ما باید بر حسب وظیفه‌ی انسانی-اخلاقی آن را ندیده، بزک و نونوارش کرده و در هیأت یک ندا دهنده به «عمل به مسئولیت اخلاقی» بازیابی کنیم، بلکه فراروی از آن است. در واقع مبادرت به این بزک کردن مهاجر به قصد برساختن یک فیگور ترحم‌انگیز از او، برخلاف ظاهر متضادش با مهاجرستیزی، شکل بدتری از آن است: او (مهاجر) همواره باید داغ ننگ یک «ناانسان» را بر دوش کشد. ناانسانی که باید سپاسگزار لطف‌های خیریه‌مآبانه‌ی ما باشد که زنده می‌گذاریمش. به بیان جورجو آگامبن ما در این حالت دست‌اندرکار مهیب‌ترین و در عین‌حال پیچیده‌ترین منطق وضع موجود، یعنی «منطق وضعیت استثنایی» هستیم: حذف ادغامی. با شناسایی مهاجر/پناهندگان همچون ناانسان‌های نیازمند ترحم آنان را از «ما»ی شهروند حذف و با اعطای لطف و رحمت به ایشان، به عنوان هستنده‌هایی غریب ادغام‌شان می‌کنیم.

چنین است که به بیان جفری الکزاند (۱۹۹۲) جامعه‌ی مدنی صرفاً یک قلمرو نهادی نیست، بلکه به‌واسطه‌ی رمزها و قوائد نمادین طرد و ادغام شکل گرفته است. (به نقل از: استیونسون، ۱۳۹۶: ۵۰)

شهروندی فرهنگی

تا به اینجا باید روشن شده باشد که تمایزگذاری مابین «مهاجر» و «پناهنده» چندان نمی‌تواند راهگشای حقوقی مناسبی برای بحثی از اساس فرهنگی-اجتماعی باشد. این نه مسئله‌ای به‌دلخواه، که پایه‌ی تاریخی بسیار محکمی دارد:

با آغاز دوران جنگ جهانی اول، بسیاری از دولت‌های اروپا قوانینی وضع کردند که اجازه می‌داد بسیاری از شهروندان ملیت و تابعیت خود را از کف بدهند. پیشگام وضع این قوانین دولت فرانسه بود که در ۱۹۱۵ با شهروندانی که اصل و نسب‌شان به کشورهای «دشمن» می‌رسید و در آن زمان تابعیت فرانسه را داشتند این رویه را پیشه کرد؛ پس از آن دولت بلژیک در ۱۹۲۲ تابعیت شهروندانی را که طی دوران جنگ دست به کارهای «ضدملی» زده بودند ملغی کرد؛ ۱۹۲۶ رژیم فاشیست ایتالیا در مورد شهروندانی که از دید خودش «لایق شهروندی ایتالیا نبودند» قانونی مشابه را از تصویب گذراند؛ در ۱۹۳۳ نوبت به دولت اتریش رسید و این روند ادامه داشت تا در سال ۱۹۳۵ دولت آلمان با وضع قوانین نورمبرگ به دو گروه شهروندان کامل و شهروندان فاقد حقوق سیاسی تقسیم کرد، که به موجب این قوانین، یهودیان از بسیاری حقوق شهروندی محروم شدند و دیگر اجازه نداشتند با افراد نژاد آریایی پیمان زناشویی بندند. مجموعه قوانین یاد کرده - و سیل عظیم توده‌های بدون تابعیتی که به راه انداخت- نقطه‌ی عطف بسیار مهمی در تاریخ حیات دولت-ملت پدید آورد که آن را تا همیشه از بند

مفاهیم کلی و خام «مردم» و «شهروند» رها ساخت.

آیا امروز در ایران، فارس‌گرایی شیعیستی حاکمیت نژادپرست جمهوری اسلامی، بلوچ‌ها را قاچاقچی و تروریست، کوردها را خطرات بالفعل تمامیت ارضی، تورک‌ها را کم‌شعورهای آماده شورش، عرب‌های اهواز را بیگانه‌های اضافی و ... نکرده است؟

آگامبن بر مبنای چنین تاریخی، و به اعتبار وضعیت امروزی بسیاری از آوارگان جنگی در کشورهای اروپایی، حتی پایان معنای مفهوم «شهروند» را اعلام می‌کند:

«دولت‌های جوامعی که فرآیند صنعتی شدن را پشت سر نهاده‌اند امروزه با معضل تازه‌ای دست و پنجه نرم می‌کنند و آن پیدایش «انبوه غیرشهروندانی» است که در این کشورها «سکونت و اقامت دائم» گزیده‌اند، اینان نه می‌توانند و نه می‌خواهند به تابعیت دولتی تازه تن دهند یا دگر بار به تابعیت کشور پیشین خود درآیند. بیشتر این ناشهروندان در اصل ملیتی از آن خود داشته‌اند لیکن از آنجا که ترجیح می‌دهند از پشتیبانی دولت خویش بهره‌ای نبرند، همچون پناهندگان، «در عمل بی‌دولت و بدون تابعیت» اند. توماس همار (نظریه پرداز سوئدی در زمینه مسائل مهاجرت و پناهجویی) برای توصیف اینان که در کشوری سکنی می‌گزینند بی‌آنکه شهروند دولت آن کشور شوند، اصطلاحی تازه وضع کرده است: «باشندگان» [باشیدن در اصل به معنای سکنی گزیدن است، در برابر «denizen» که از ریشه‌ی انگلیسی _ نورماندی «denize» به معنای «در درون» گرفته شده و به کسی اطلاق می‌شود که «در» داخل کشوری که زادگاهش نیست اقامت گزیده، یعنی حق اقامت دارد و از پاره‌ای حقوق بومیان و شهروندان برخوردار است.م]. استعمال این واژه این امتیاز را دارد که نشان می‌دهد مفهوم «شهروند» دیگر به کار توصیف واقعیت اجتماعی _ سیاسی دولت‌های مدرن نمی‌آید. از سوی دیگر، شهروندان کشورهای پیشرفته صنعتی (چه در اروپا و چه در ایالات متحده آمریکا) روزبه روز بیشتر از مشارکت سیاسی در قالب‌های مدون و رسمی دولت‌ها تن می‌زنند و با این کار پرده از تمایل خود به بدل شدن به «باشندگان» (به جای شهروندان) برمی‌دارند، این روند همسو با یک قاعده دیرآشنا رخ می‌دهد: وقتی در جامعه‌ای قواعد رسمی دولت تبعیض‌های گونه‌گون را روا می‌دارد، همگون‌سازی افراد آن هم در ابعاد وسیع تنها و تنها به حس بی‌زاری و نابردباری در آدیان دامن می‌زند و عکس‌العمل و جبهه‌گیری‌های حاکی از بیگانه‌هراسی را دو چندان خواهد کرد.» (آگامبن، «ما پناهندگان»)

شان‌تال موفه (۲۰۰۰) معتقد است که نظریه‌پردازانی همچون هابرماس که به مفاهیمی مانند، «عقلانیت» یا «معقولیت» روی آورده‌اند، می‌خواهند مکانیسم‌های شکل‌گیری «جامعه‌ی مدنی» و «جامعه‌ی سیاسی» را از طریق گفتمان‌ها و رمزهای قدرتمند پنهان کنند. این ایده که افراد باید تلاش کنند در تضادها و تغییرات اجتماعی به «اجماع عقلانی» دست یابند، نقش فعل و انفعالات احساسی را نادیده می‌گیرد. به اعتقاد موفه، سیاست دموکراتیک بر یک جامعه‌ی مدنی تکثرگرا مبتنی است که متشکل از رقبای متعددی است. سیاستی که تلاش دارد جریان‌های فعال اجتماعی را در چارچوب‌های محافظه‌کارانه همسان سازد، نتیجه‌ی ناگزیر آن شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی منفعل است (استیونسون، ۱۳۹۶: ۵۳).

راهبردهای گفتمانی نظریه‌ی پسااستعماری و نظریه‌ی همجنس‌گرایی سازوکارهایی را که گفتمان‌های

مسلط از طریق آن‌ها به خلق تقابل‌های دوگانه کمک کرده‌اند، را مورد نقد قرار داده‌اند. عموم مقرارت و ایدئولوژی‌ها سعی دارند هویت واحدی بر بقیه تحمیل کنند و از این رهگذر نظم طبیعی برای دیگران ترسیم کنند. به اعتبار این چالش‌گری‌هاست که می‌توان زمینه را برای گذار از «سیاست هویت» به «سیاست تفاوت» هموار کرد. به اعتبار این گذار است که می‌توان از «شهروندی فرهنگی» در معنای «باشندگان» سخن گفت. شهروند فرهنگی، شخص چندزبانه‌ای است که می‌تواند در جامعه‌ی متکثر و ناهمگون معاصر به راحتی زندگی کند.

آنچه اما در ارتباط با «سیاست تفاوت» و بحث از «حق متفاوت بودن» نگران کننده است، به بیان الیوت (۲۰۰۰) نضج گرفتن «اخلاقیات فردگرایانه» است که منجر به شکل‌گیری جامعه‌ای نرهای خواهد شد (استیونسون، ۱۳۹۶: ۶۱). تقابل میان فردگرایی متورم و جمع‌گرایی صلب را بهتر از هر کس اولریش بک صورتبندی کرده است:

«مدرنیته هم باعث تولد فرزندان آزادی شده که آموخته‌اند سرگرمی، تلفن‌های همراه و مخالفت با سیاست‌های حاکم، می‌تواند محرک تغییرات باشد و هم باعث تولد شهروندان نابهنجار و جزم‌اندیشانی شده است که صرفاً به دنبال این هستند که بگویند در مدرنیته امنیت وجود ندارد.» (به نقل از استیونسون، ۱۳۹۶: ۶۵)

ریچارد سینت (۱۹۹۸) این تناقض را به درون نئولیبرالیسم می‌برد: فردیت برآمده از نئولیبرالیسم، به فرهنگ بازار آزاد گرایش دارد، اما، حس فراگیری از ناامنی و آرزوی ایجاد اجتماعات محلی به ارمغان می‌آورد (همان: ۶۷).

چطور باید این تناقض را رفع کرد؟ از یک منظر «ضرورت توسل به آموزش و آگاهی» ناگزیر می‌نماید؛ چنانکه ایریگاری از نیاز به «نوع جدیدی از شهروندی آموزش‌یافته» برای نهادینه کردن گفتگوی جهان‌وطنی سخن می‌گوید و استیونسون از ناگزیری وجود «مردمانی قادر به تفکر و احساس جهان‌وطنی در بطن زندگی روزمره‌ی خود» (همان: ۸۳).

در جریان این تفکر است که اساساً نگاه به «تفاوت فرهنگی» از صورتبندی آن ذیل ایده‌ی «تنوع» به صورتبندی آن ذیل ایده‌ی «بستری سیال که از تلاش و مبارزه برای یکسان‌سازی و تسلط بر بقیه جلوگیری می‌کند» (هوم‌ی‌بابا، ۱۹۹۲) تحول می‌یابد (نک به: همان: ۹۹-۹۸). اینجا با تأکید که در متن بر جایگاه «مهاجران» گذاشته شد، می‌توان از اصطلاح ایزین و وود (۱۹۹۹) برای توسعه‌ی معنای شهروندی فرهنگی بهره گرفت: شهروندی دیاسپوریک (diasporic citizenship) (نک به: همان: ۱۰۵).

با تمامی این تفاسیر تحقیق‌یابی چنین ایده‌ای بر بستر مادی انواع و اقسام تفاوت‌های نابرابر شده و مستعد نابرابری، در گرو ارزیابی ظرفیت‌های فرهنگی مغفول مانده هر حوزه‌ی تمدنی (از انواع و اقسام سنت‌های زندگی جمعی غیرسلطه‌گرانه تا اخلاقیات مداراگر) از یک سو، و امکانات ارتباطی جهانی از سوی دیگر است.

ایران فرهنگی

بار دیگر به ایران سده‌ی نوزدهم برگردیم، جایی که به بیان آبراهامیان سرزمین اقلیت‌های زبانی بوده (و

هست):

«در نواحی مرکزی مردم شهری به فارسی، روستاییان به فارسی، بختیاری، لری و یا ارمنی و قبایل چادرنشین هم به زبان‌ها و لهجه‌های بختیاری، قشقایی، بلوچی، غربی و یا ممسنی صحبت می‌کردند. در ایالات ساحل خزر، روستاییان به گیلکی، تالشی یا مازندرانی و مردم شهرنشین به زبان فارسی و ترکی آذری و قبایل به زبان کردی یا ترکی ترکمنی صحبت می‌کردند. اهالی آذربایجان اغلب به زبان آذری سخن می‌گفتند؛ اما این منطقه ساکنان تات، ارمنی و قبایل کرد، شاهسون، ترکمن افشار و قره‌داغی را نیز دربرمی‌گرفت. ایالات غربی اغلب از قبایل کرد، لر و عرب تشکیل می‌شد؛ سایر اقلیت‌های ساکن این منطقه عبارت بودند از افشار، آذری، فارس، بیات، گوران و آسوری. افزون بر این، بیشتر روستاهای کردنشین لهجه‌ی کردی داشتند. ایالات جنوب شرقی از قبایل بلوچ، عرب، افغان، افشار، کرد و نوشیروانی تشکیل می‌شد. و بالاخره ترکیب ساکنان منطقه‌ی شمال شرق عبارت بود از: فارس، آذری، ترکمن، کرد، عرب، شاهسون، افشار، جمشیدی، تاجیک، افغان، قاجار، هزاره، بیات و بلوچ.» (آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۲۱)

او سپس مبنای همبستگی و وحدت این موزاییک قومی را اینچنین توضیح می‌دهد:

«همبستگی و وحدت منافع گروهی در میان قبایل، بیشتر از طریق پیوندها و شبکه‌های تیره‌ای و خویشاوندی تقویت می‌شد. مثلا کردهای آذربایجان غربی به پانزده ایل، هفتاد و پنج طایفه و نهصد تیره تقسیم می‌شدند. بیشتر تیره‌ها روستا و اجتماع خاص خود را داشتند و سرپرستی آنان برعهده‌ی کدخداها و ریش‌سفیدها بود. بنابراین، ساکنان آن روستاها به گروه‌های چادرنشین شباهت داشتند و زمین‌های روستایی آن‌ها هنوز زمین‌های گروهی قبیله‌ای قلمداد می‌شد.» (همان: ۲۹)

البته که هم‌هنگام انواع و اقسام ستیز نیز وجود داشت: میان مسلمانان و غیرمسلمانان و همچنین سنی‌ها و شیعیان، قبایل و روستاییان، به جهت زبانی میان ایرانی و غیرایرانی، و در نهایت کشمکش‌های طبقاتی میان رعیت و اربابان و نیز پیشه‌وران و دربار.

آنچه اما در راستای بحث «شهروندی فرهنگی» از دل این تاریخ حائز اهمیت است، عبارت است از اینکه نه در دوره صفویه و نه در دوره‌های دیگر تا حکومت رضاشاه ترکیب جمعیتی در ایران دارای خصوصیات فرهنگی همگون جهت ایجاد مرزهای سیاسی نبود بلکه در جهت عکس در قالب گروه‌های قومی ناهمگون تا آخر مانع از آرایش سیاسی سرزمین ایران در مرزهای همگون شد. بعد از دوره صفویه در هر یک از حکومت‌های افشاریه و زندیه در اثر فتوحات نظامی و گسترده‌تر شدن مرزها (به ویژه در دوره نادر شاه) و همچنین به واسطه شکست‌های نظامی و ورود اقوام و گروه‌های قومی غیربومی، ترکیب جمعیت ناهمگون‌تر شد. به‌طور کلی واگرایی قومی که اصلی‌ترین خصیصه جغرافیای فرهنگی جامعه ایران در خصوص ترکیب ناهمگون جمعیت است، به عنوان یک عامل مهم در نفی زمینه‌های شکل‌گیری دولت سرزمینی بیش از هر چیز ریشه در سیاست‌های دستگاه خلافت در اعصار قبل و همچنین سیاست شاه اسماعیل در دوره صفویه دارد (افضلی، ۱۳۸۷: ۴۳).

قطعا برآمدن دولت رضاشاه به‌عنوان دولتی مطلقه که هم‌هنگام با ادغام ایران در بازار سرمایه‌داری جهانی، آغاز روند انباشت منظم بدوی سرمایه بود، در استقرار دولتی سرزمینی که مبتنی بر گفتمان

ناسیونالیسم باستان‌گرا کوشید تا ترکیب جمعیت را همگون کند، مؤثر بود. به عبارتی دیگر ناسیونالیسم و دولت-ملت‌سازی همواره توأم با آغاز برآمدن سرمایه‌داری بوده است.

بسیاری دیالکتیک سرمایه‌داری برای ملت شدن جامعه (نفی ترکیب ناهمگون/برآمدن جمعیت همگون) را به خاطر اتمام به اصطلاح دعوای حیدری-نعمتی و استقرار دولتی مرکزی و قدرمند که پایان‌بخش هرج و مرج است، نشانه‌ای مثبت می‌بینند که شاید به سبب همان هم باید از رضاشاه ممنون باشیم و خواهان آنکه روحش شاد باشد! اما وِر منفی پایان ناهمگونی ترکیب جمعیت، دولت را همواره در مقام طراح مسأله‌ی «امنیت ملی» و توأمان یگانه راه‌حل این مسأله در افکار عمومی حی‌وحاضر کرده است.

به این ترتیب تو گویی مواجهه با «مسأله‌ی حق تعیین سرنوشت» جایی میان «هرج و مرج یا نظم مستبدانه» قرار می‌گیرد که دومی به نظر همیشه و سوسه‌آمیز است. نکته اما اینجاست که طرح مسأله به شکل چنین دوگانه‌ای اساساً غیردیالکتیکی و با سوءگیری به نفع ناسیونالیسم است.

برای نشان دادن اینکه حتی شیعیزم کنونی ممزوج با ناسیونالیسم چطور می‌تواند از دل خود سنت اسلامی به چالش کشیده شود، ارجاع به شرایط حاکم بر افکار مذهب‌یون شیعی دوران قاجار می‌تواند قابل توجه باشد:

حامد الگار با استناد به نوشته‌های سرآتور هاردنیچ سیاستمدار برجسته انگلیسی که خود در آن دوره شاهد وقایع بوده، عصر قاجاریه را از مؤثرترین دوره‌های پان اسلام‌یسم در ایران ذکر می‌کند. به نوشته‌ی وی برخی از علمای شیعه برای فائق آمدن بر مسائل و مشکلات اسلامی پیشنهاد کردند که ایران و عثمانی در زیر لوای امپراتوری اسلامی، امت اسلامی را تشکیل دهند (همان: ۴۲) این نکته را عبدالهادی حائری با اشاره به تماس دوستانه میان علمای شیعه و عتبات و مقام‌های ترک پس از انقلاب تازه پای ترک در امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۰۸ به این صورت می‌گوید که «فاضلان شیعه می‌کوشیدند که پشتیبانی حکومت اسلامی را در راه تأسیس مشروطیت در ایران جلب کنند و حتی تا آنجا پیش رفتند که از سلطان عثمانی با عنوان خلیفه یاد می‌کردند.» (به نقل از: همان)

بقیای چنین میراثی است که در هنگامه‌ی اولین موج مهاجرت افغانستانی‌ها به ایران به خاطر روی کار آمدن دولت کمونیستی در افغانستان و حمله‌ی شوروی، باعث شد که به این مهاجرت خصلتی مذهبی داده‌شود و مهاجرت افغانستانی‌ها از «بلاد اسلامی تحت لوای کفار» با مهاجرت مسلمانان از مکه به مدینه در سال‌های ابتدایی ظهور اسلام مقایسه شود. چنین بود که ایرانیان از لفظ «مهاجران» و پاکستانی‌ها از لفظ «انصار» برای نامیدن این پناهندگان استفاده کردند (نک به: نصر: ۱۳۹۷: ۳۵)

البته که دلایل ایدئولوژیک پشت سر این مهاجرپذیری روشن است و جمهوری اسلامی مبادرت به ایجاد زمینه و امکاناتی کرد که برخی از این مهاجران به پیاده‌نظام طالبان بدل شده و برای بازپس‌گیری بلاد اسلامی از زمامداری کمونیست‌ها، جنگجویانی انتحاری شوند؛ اتفاقی که در این سال‌ها از طریق شکل دادن تپیی نظامی از ایشان ذیل عنوان «فاطمیون» برای پاسداری از منافع استراتژیکش در سوریه بدان مبادرت کرد. با این حال به دنبال تاریخچه‌ای که از دوران قاجار به آن اشاره شد، می‌توان از منظری دیگر به امکانی که در دل برداشتی از سنت اسلامی که به عوض بیگانه‌هراسی، می‌تواند موجد روحیه‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با بی‌دین و غیرهم‌دین یا با هم‌دین متفاوت باشد، نگریست و از آن بهره گرفت.

آنچه باید برای چپ روشن باشد عبارت از این است که ممکن نیست بر بستر چنین میراث پُرتنشی به یکباره با ایستادن بر آرمان «انترناسیونالیسم» کلیه‌ی مردم را از رسوبات ایده‌های بیگانه‌هراس و دیگرستیز سرمایه‌داری و پیشا-سرمایه‌داری رهانید.

بازیابی آن موزاییک قومی-مذهبی یگانه راه درک یکدیگر چون همسایه و فهم شهروند در معنای موسع کلمه است.

منابع:

- آبراهامیان، پرواند. (۱۳۸۴)، «ایران بین دو انقلاب»، ترجمه: احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آگامبن، جورجیو. «ما پناهندگان»، ترجمه: صالح نجفی، قابل دسترسی در:

<https://vista.ir/w/a/16/talyz>

- استیونسون، نیک. (۱۳۹۵)، «شهروندی فرهنگی: مسائل جهان‌وطنی»، ترجمه: ساناز اسماعیلی، ابوذر قاسمی‌نژاد، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- افضل‌ی، رسول. (۱۳۸۷)، «جغرافیای فرهنگی دولت سرزمینی در ایران»، تهران: نشریه‌ی پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۶۶.
- ژیک، اسلاوی و سانتتر، اریک و راینهارد، کنت. (۱۳۹۸)، «همسایه: سه جستار در تئولوژی سیاسی»، ترجمه: فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم.
- شاکری، خسرو. (۱۳۸۴)، «پیشینه‌های اقتصادی-اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی»، تهران: نشر اختران.
- نصر اصفهانی، آرش. (۱۳۹۷)، «در خانه برادر: پناهندگان افغانستانی در ایران»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر، ارتباطات.
- یزدانی، سهراب. (1391)، «اجتماعیون عامیون»، تهران: نشر نی.