

زن - زندگی - آزادی: انقلاب ملی یا انقلاب مردم؟

ابراهیم توفیق و سیدمهدی یوسفی



اگر نگوئیم از هنگام جنبش سبز، حداقل از دی ماه ۱۳۹۶ با خیزش‌های متناوب بازپس‌گیریِ برابری‌خواهانه‌ی سیاست از سوی مردمی در حال ساخته شدن روبرو هستیم. «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا» تنها انکار انحصارگران امروزین سیاست نیست؛ آن‌گاه که از منظر زن-زندگی-آزادی به آن بنگریم، با انکار همه‌ی آن آرمانشهر (دقیق‌تر: ویرانشهر)‌سازی‌هایی مواجه می‌شویم که بر اساس دوگانه‌های شرق-غرب، سنت-تجدد، سکولار-دینی، باستان‌گرا-اسلام‌گرا... بر ساخته شده و لحظه‌ی حال ما را میان گذشته‌ها و آینده‌های مجعول منجمد ساخته و به تعلیق درآورده‌اند؛ بازپس‌گیریِ سیاست، رفع تعلیق از اکنون و تبدیل اکنون به موضوع نزاع برابری‌طلبانه است. خیزش پاییز ۱۴۰۱ با نام‌گذاری خود به عنوان انقلاب زن-زندگی-آزادی توأمان هم صحنه‌ی نزاع را ترسیم و هم آینده‌ای دیگر را تخیل می‌کند. آینده‌ای که ضامن‌اش «وحدت کلمه» و «یکپارچگی» نیست و نزاعی که معیارش دوگانه‌ی دولت و ملت یا استبداد و حکومت قانون نیست.

حتی نگاهی سطحی و بیرونی گواه بر این است که تذکر به ضرورت وحدت و ضرورت رهبری (بخوان به «دولت در سایه» ساختن) هرگز در این جنبش جلودار نقد بی‌مهابای ستم و نابرابری در همه‌ی ساحت‌ها و سطوح حیات اجتماعی نبوده است. به‌درستی گفته شده «زن-زندگی-آزادی» جنبشی علیه تحقیر است،^۱ با این حال ما با جنبش تحقیرشدگان روبرو نیستیم. گویی بسیاری دائماً به خود و دیگران تذکر می‌دهند که مسئله کله‌پاکردن رابطه‌ی حقارت، فرماندهی و فرمانبری نیست، موضوع به‌روشنی نفی آن است. اگر زن کلیدی باشد برای فراتر رفتن از نظام دوگانه‌ی سلطه‌ی جنسیتی، اگر زندگی معنایی داشته باشد فراتر از معنای محافظه‌کارانه‌ی آن -یعنی «حیات» اسیر در ضرورت که باید با سلسله‌مراتب مدیریت سیاسی به نظم درآید،

^۱ از جمله در تحلیل‌هایی که در همین سایت منتشر شده‌اند متونی این جنبش را به طور کلی جنبشی علیه تحقیر (بشیر خادملو: «علیه صغارت، برای نجات زندگی» و فاطمه صادقی: «فروریختن دیوار: خدایی که دیگر باز نمی‌گردد») و متونی آن را حاصل تحقیر سیستماتیک جنسیتی (سعیده کشاورزی: «شعار و نیروی شلاق‌وار آن» و فاطمه صادقی: «از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر») بر شمرده‌اند.

استلزام زندگی، آزادی برابری‌های متفاوت/متفاوت‌های برابر، آری گویی به خود، خروج از صغارت در هر فرم و بستر آن و حکومت بر خود خواهد بود.

اما نخبگان سپری شده ما را نه در لحظه‌ی تأسیس آزادی که همچنان در وضعیت تکرارشونده و بی‌پایان بنیادگذاری یا تکمیل دولت مدرن ملی (nation-state) می‌بینند. چراغ‌به‌دست به دنبال کلیددار اصیل (یا کلیددار دروغینی که باید مثل «غلامان ترک» تربیت شود) می‌گردند تا بیاید و ما را بالاخره از چرخه‌ی معیوب استبداد-شورش-استبداد خارج کند و به «غافل‌ی تمدن» بازگرداند. با نگاهی مضطرب به معترضین در خیابان می‌نگرند که آیا به‌موقع کلیدهای خود را به کلیددار فعلی که رام شده یا کلیددار بعدی تحویل خواهند داد و به خانه، کارخانه و بازار باز خواهند گشت یا نه. نگران آینده‌ای ضروری هستند که در آن حیات این بار به شیوه‌ای دقیق‌تر درست‌تر و بیشتر رام شده باشد. پس با نصایح شبه علمی «جامعه‌ی مدنی»^۲، «طبقه‌ی متوسط مدرن»^۳ را از غوغا و آشوب «حاشیه‌های اجتماعی و جغرافیایی پرهیز می‌دهند، یا از حاشیه می‌طلبند در هر نفس تعهد و وفاداری خود به متن را اعلام دارد، تا مستحق دلسوزی پدران‌های مرکز باقی بماند.

در میان این نخبگان سپری شده، طباطبایی با نام‌گذاری زن-زندگی-آزادی به عنوان «انقلاب ملی»^۳ دو لحظه‌ی تأسیس آزادی و احیای دولت ملی، دو لحظه‌ی بازپس‌گیری سیاست و دوباره دولتی‌سازی آن را یکی کرده و خواننده را شگفت‌زده می‌کند. البته او پیش از این چنین تفسیری را در مورد انقلاب مشروطه تمرین کرده است. هرچند برای ما نیز همچون طباطبایی رخداد کنونی در بستر تاریخی انقلاب مشروطه قرار دارد، و زمانی که در بستر تاریخی بلندی با مشروطه پیوند می‌یابد شگفت

^۲ محمدرضا نیکفر («جامعه مدنی: تعلیق و رفع تعلیق»، منتشر شده در رادیو زمانه، ۱۲ بهمن ۱۳۹۸) قبلاً چنین نقدی را به فهم و کاربرد «جامعه مدنی» به‌خوبی بسط داده است. البته می‌توان با نیکفر وارد این گفتگو شد که در تحلیل‌هایش از زن-زندگی-آزادی تا چه حد به نقد خود وفادار بوده و از نگاه هنجارین و اتوپایی به واقعیت فاصله گرفته است.

^۳ جواد طباطبایی: «انقلاب ملی» در انقلاب اسلامی، در کانال تلگرامی «پادداشته‌ها و جستارها». نوشته‌های کوتاه جواد طباطبایی.

می‌نماید. اما شگفتی ناشی از نبش قبر جمهوریت انقلاب مشروطه قابل مقایسه نیست با شگفتی حاصل از مشاهده‌ی تقابل آشتی‌ناپذیر «تأسیس آزادی» و «تأسیس دولت»، آن‌گونه که پیش‌روی ما است و در هرروزه‌گی رخداد منکشف می‌شود؛ در واقع از این جایگاه است که خواندن دیگرگونه‌ی بایگانی مشروطه ممکن و معنادار می‌شود.

طباطبایی چه انقلاب مشروطه و چه این «انقلاب ملی» را پیامد به میدان آمدن ملتی چندهزار ساله می‌بیند که با بوسه‌ی فرزانش پس از طی قرن‌ها زوال و انحطاط از خواب غفلت بیدار گشته تا دولت نداشته‌اش را بسازد (برایش بسازند). از نگاه او با فروکش کردن غبار ایدئولوژی‌های انترناسیونالیستی «شریعتی-چپی» که در انقلاب اسلامی به بار نشست و هر آنچه در راستای دولت ملی رشته شده بود را در ورطه‌ی احیای امت پنبه کرد، این زنان و جوانان هستند که از نو از خواب غفلت برخاسته و در این «انقلاب ملی» ملت تاریخی ایران را دوباره به «شاه» راه تاریخی ملی‌گرایی و دولت ملی باز خواهند گرداند. زن، جوان و هر نیروی دیگری در این تصویر معنای خاص خود را از دست می‌دهد و فروکاسته می‌شود به وسیله‌ای برای تحقق آن مفهوم کلی، آن آگاهی ناب. در «تاریخ بیداری ایرانیان»^۴ بیداری نه حاصل ستم و نابرابری، نه حاصل خواست‌های متکثر سیاسی و نه حاصل بدن‌های مردم، که حاصل نفخه‌ی صور روشنفکرانی است که در عصر پیش از مشروطه، مشروطه و نوخواهی ملی را فریاد زده‌اند و البته امروز آن هم در تصویری که طباطبایی از وضعیت «امتناع اندیشه» ساخته یعنی قحطی منورالفکران نوخواه و رجال موقع‌شناس و نادانی عموم ایرانیان، قاعدتاً خود او است که فروتنانه باید در جایگاه بیدارگر انقلاب ملی بنشیند. هر نقدی که به طباطبایی داشته باشیم، نمی‌توان چشم بر یک توانایی او بست: کم‌تر کسی چون او قادر است با «تاریخ» وقایع و رخدادهایی که تاریخ معاصر ما را رقم زده و می‌زنند، تاریخ‌زدایی کند، هر آنچه امروز را از گذشته و فردا را از امروز فراتر می‌برد نادیده بگیرد و خواست‌های

^۴ منظور کتابی با این نام نیست که ناظم‌الاسلام کرمانی نگاشته است. منظور شکلی از روایت مدرنیته و خصوصاً سیاست مدرن در ایران است که چه در کتاب کرمانی و چه در روایت‌های دیگر یافتنی است.

مترقی و نوشونده و متکثری را که علیه نظم موجود متحد شده‌اند به خواستی فروبکاھد که از اعماق بی‌زمان تاریخ باستانی چشم‌انتظار بیداری خواب‌زدگان بوده است. برخلاف خوانش تاریخ‌زدا، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در لحظه‌ی استقرار به عنوان جمهوری اسلامی، شورشی متوهمانه و خواب‌زده برای انحلال یا اختفای آن ملتی نبود که در قامت سلطنت پهلوی سامان یافت. بلکه در پی بازآرایی اسلام‌گرایانه‌ی همان «مام وطنی» بود که می‌پنداشت رژیم «طاغوتی» (باستان‌گرا) و غرب‌زده‌ی پهلوی از حفظ «ناموس»ش ناتوان است. حفظ این ناموس در گرو بازتربیت بومی-اسلامی همان ملتی بود که نظم تربیتی پهلوی هم بر همان استوار بود: ملتی که از جایگاه مردِ فارسِ شیعه وحدت یافته است. وقتی انقلاب اسلامی شورشی برای انحلال ملت و تأسیس امت دانسته می‌شود، روشن است که به دلیل فقدان نظریه‌ی دولت، دولت-ملت به ایدئولوژی و ملت به ناسیونالیسم فرو کاسته می‌شود.^۵ زن-زندگی-آزادی، نه بیداری مجدد روح ملت‌خواهی پس از چرت پنجاه‌ساله که بازتعریف روشن معنای ملت، تربیت و ناموس است. «ملت» به معنای آن روح وحدت‌بخش تاریخی جای خود را به «مردم» داده که همدلی و هم‌سویی برابری‌خواهانه‌شان آن‌ها را متحد می‌کند. ما با بازتعریف روابطی مواجهیم که حتی پیش از عصر پهلوی در حال تضج‌گرفتن بوده‌اند و سرانجام با زور نهادین دولت پهلوی تثبیت شده‌اند. وقتی انقلاب اسلامی به‌عنوان خروج اشتباه از مسیر دولت-ملت و خانه‌کردن در فضای بی‌زمانی بیرون از جهان «نو» فهمیده شود، درک از جمهوری اسلامی لاجرم درکی غیر سیاسی خواهد بود.

این تصویر، خود انقلاب اسلامی را هم تاریخ‌زایی می‌کند. امت‌گرایی مورد مشاهده‌ی طباطبایی کم‌تر نسبتی با ملی‌گرایی اسلامیستی (در دهه‌های منجر به انقلاب) و دولت‌شدن آن (مدت‌ها پس از استقرار جمهوری اسلامی) دارد. این

^۵ طباطبایی نگاه رقبای فکری‌اش را محکوم می‌کند که به ایدئولوژی محدودند و به حقوق نمی‌نگرند. فارغ از اینکه این دوگانه‌سازی حقوق و ایدئولوژی چقدر معنادار است، روشن است که در تحلیل او از انقلاب اسلامی و آنچه انقلاب ملی می‌خواند، این تمایز واژگانی به تمایز مفهومی بدل نشده و او عملاً کل انقلاب اسلامی را به دستگاه ایدئولوژیکی که می‌خواهد ملت و حقوق ملی را پنهان کند فرومی‌کاهد، و در متن نه چندان کوتاهش هیچ اشاره‌ای به تغییر موضوعات حقوقی نشده.

امت‌گرایی نشان از دگر‌دییسی دولتی دارد که بقای خود را بیش از آن که در حکومت بر سرزمین و جمعیت ملی ببیند، در امپراتوری‌سازی و عمق استراتژیک جستجو می‌کند. آیا این وضعیت که در دو دهه‌ی اخیر تمامی خاورمیانه را به کام خود کشیده است، صورت افراطی و مشدد گرایشی جهانی نیست که نشان نه از پایان دولت، بلکه دولت ملی دارد؟ و چه بسا همین «استعلا» دولت از سرزمین و جمعیت ملی است که گسست میان دولت و ملت/ملی‌گرایی را رؤیت‌پذیر ساخته و انقلاب زن- زندگی-آزادی را در نابه‌هنگامی‌اش به به‌هنگام‌ترین رخداد تبدیل می‌کند. آنچه طباطبایی نمی‌خواهد و نمی‌تواند ببیند این است که «زنان» و «جوانان» مورد ارجاعش در فرایند نقد بی‌مهابا و گسست رادیکال از آن دولت (و ملتش)، خواه در قامت باستان‌گرا و خواه اسلام‌گرا، در حال خروج از آن خط تاریخی هستند تا بتوانند «مردم»ی نو بسازند.

این لحظه‌ی تأسیسی را نمی‌توان با بازسامان‌یابی نهایی نظم ملی و حاکمیت قانونی یکسان کرد. انقلاب لحظه‌ی تأسیس حاکمیت نیست، لحظه‌ی تأسیس آزادانه‌ی امر نو است. طباطبایی در نوشته‌ای دیگر، بر مبنای برداشتی از «انقلاب» آرنت، به مقایسه بین تأسیس انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی پرداخته است.^۶ او تصور می‌کند آرنت گفته است انقلاب‌ها دو نوع‌اند، انقلاب‌هایی که بیشتر در پی برابری‌اند و انقلاب‌هایی که بیشتر به دنبال آزادی می‌گردند، و این ضابطه‌ای است برای طبقه‌بندی و البته درست کردن فهرست خوب‌ها و بد‌ها برای انقلاب‌ها. این فهم طباطبایی از آرنت است، و البته او نگران است که چنین سطحی از پیچیدگی در ایران فهم‌پذیر نباشد. در هر صورت او با چنین فهمی از آرنت مشروطه را انقلابی آزادی‌محور و انقلاب اسلامی را انقلابی برابری‌محور می‌خواند. روشن است که او متوجه معنای آزادی در کار آرنت نیست و آن را به آزادی حقوقی ملت بر اساس حکومت قانون فرومی‌کاهد. او به بیان آرنت «آزادی سیاسی» را با «حقوق مدنی» و «تضمین مشروط حقوق و آزادی‌های مدنی» یا حکومت مشروطه خلط می‌کند. آزادی سیاسی و لحظه‌ی تأسیسی انقلاب نه محدود به ضرورت‌های حکومت قانون که مشروط است به برابری بنیادی همگان برای

^۶ طباطبایی، ج، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده (۱۳۸۶)، ۵۳۵-۵۳۶.

مشارکت در حکمرانی. اما این که در بحث طباطبایی درباره‌ی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، تمایز آرنت بین مسئله‌ی اجتماعی و تأسیس آزادی به تفاوت اولویت برابری و آزادی فروکاسته شده، چه اثری برای فهم لحظه‌ی کنونی دارد؟ اگر مشروطه را سرآغازی برای تحققِ زمانِ برِ آزادی سیاسی ذیلِ حقوق ملت بدانیم و انقلاب اسلامی را نیرنگی علیه این سیرِ قطعی تاریخی، لحظه‌ی کنونی چیزی جز رفع نیرنگ انقلاب اسلامی و بازگشتِ تاریخ ملی به سیر طبیعی‌اش به ملتی که از پیش داشته نیست. اما «روح انقلاب» مشروطه، یا آنچه در مشروطه به معنای درست کلمه نشان آزادی سیاسی بود، جمهوری خواهی عصر مشروطه که خود را در انجمن‌های مشروطه محقق کرد و قانون اساسی مشروطه و فرایند بعدی قانونی‌سازی مشروطه‌خواهانه چیزی جز از بین بردن این روح نبودند.

مشروطه مانند هر پروژه‌ی تأسیس‌گرِ دیگر در سیاست، نیتش نه تسخیر دولت که ساختن اشکال سیاسی غیر حکومتی بود، اما فرجامش شباهت به فرجام انقلاب فرانسه داشت. اگر تمایز آرنت بین انجمن‌های فرانسه که از دل انقلاب برآمدند و انجمن‌های آمریکا که انقلاب درون آن‌ها شکل گرفت را مینا بگذاریم، در ایران ساخت حکومت محلی و گروه‌های سیاسی محلی پیشاپیش وجود داشتند اما در عین حال انجمن‌ها از درون انقلاب مشروطه برآمده و بر این ساخت چندپاره‌ی پیشین استوار شدند. نیرویی که روبسیپر را از طرفدار انجمن‌ها به نیروی اصلی سرکوب آن‌ها بدل کرد در ایران هم کسانی چون تقی‌زاده را به مسیری مشابه انداخت. نیرویی که می‌کوشید «علیه مبنای فدرال و تجزیه و تفکیک قدرت در آن، قدرت را به حکومت منحصر کند، یعنی دولت-ملت را علیه نخستین سرآغازهای جمهوری حقیقی به کار گیرد».⁷ در نتیجه تأسیس حکومت مشروطه درست به معنای نفی تأسیس‌گری اصیل مشروطه بود. حکومتی که مانند ژاکوبینیسم به دنبال «مرد نیرومند»ی بود که بتواند «وحدت نظر» ایجاد کند، آزادی را در ضرورت حقوقی و «برابری را در برادری» خلاصه کند. برای آرنت این لحظه‌ی شکست انقلاب است. انقلاب به معنای تأسیس امر نو است که در همه‌ی انقلاب‌ها به صورت نامشابه و تکین تکرار می‌شود و کارکرد فلسفه یادآوری این تکرار

⁷ Arendt, H., *On Revolution*, London: Penguin (1990 [1963]), 245.

است که تا به حال همواره ذیل ساختن دولت-ملت له شده است. شباهت آنچه امروز با آن روبرویم با دوران مشروطه نه تأسیس مجدد حاکمیت ملی (که اصلاً احیا است نه تأسیس) بلکه تکرار دیگرگونه‌ی تأسیس آزادانه و مبتنی بر برابری است.

انجمن‌های مشروطه، از تاریخ بیداری غایب‌اند، زیرا به خودی خود تمامی روایت آگاهی‌محور و نخبه‌گرا از مشروطه را ناممکن می‌کنند. در روایت «تاریخ بیداری»، آگاهی نخبگان به جامعه تزریق می‌شود اما آن را به تمامی در نمی‌نوردد. تا آن که ناگهان جامعه به واسطه‌ی این آگاهی و این آگاه‌گران بیدار می‌شود، گرچه در نهایت درک درستی از مشروطه ندارد. تأسیس انجمن‌ها در شهرهای کوچک و بزرگی که از آن‌ها هیچ سنت روشنفکرانه‌ای نمی‌شناسیم، وابسته نبودن این انجمن‌ها به نخبگان و حتی طرد آن‌ها توسط مهم‌ترین و آزادی‌خواه‌ترین نخبگان فکری نظام پیشین و ابتدای انجمن‌ها بر برابری بنیادین اعضا برای تشکیل صورت‌های جدید سیاسی به ما نشان می‌دهد که انجمن‌ها نه حاصل ناآگاهی که حاصل آگاهی سیاسی متفاوتی بوده‌اند که برای نخبگان شناخته شده نبود. در واقع برخلاف آنچه تاریخ بیداری می‌گوید این توده‌ها نبودند که نخبگان را درک نمی‌کردند، این نخبگان بودند که هیچ درکی از مردم نداشتند. انجمن‌ها بر حس «شادی و آگاهی به توانایی انسان برای آغازگری» استوار بودند، که با تمایل به ایجاد ثباتی قانونی گره خورده بود. نخبگان اما فن‌سالاران بی‌شادی و ناآگاه به توانایی‌های انسانی بودند که تنها تمایلی به ثبات داشتند اما این ثبات را نه در آزادی سیاسی و جمهوری‌خواهانه که در آزادی مدنی و ارزش‌های اجتماعی دنبال می‌کردند. آن‌ها به دنبال ساختن قصری نو از ارزش‌های ثابت، نخبه‌محور و اخلاقی-هویت‌ی بودند نه گشودن مسیری برای تولید ارزش‌های جدید و استقبال از آینده‌ای نو.

مسئله‌ی مشترک این انجمن‌ها نه قانون، نه دین، نه هیچ چیز دیگر که تأسیس سیاست نو در بسترهای ناهمگون بود. این انجمن‌ها در هر بستری به شکلی ویژه با مسائل محلی و خصوصاً اقتدار حاکمان محلی درمی‌افتادند و درون خود نیز به نسبت بافت اجتماعی متفاوت هر منطقه نیروهای مختلفی را جذب می‌کردند. در نتیجه آنچه در انجمن رشت می‌گذشت ربطی به آنچه در انجمن اصفهان یا حتی گرگان می‌گذشت نداشت. بعضی از آن‌ها زیر نفوذ گروه‌های ایلی یا رهبران مذهبی بودند و بعضی نه،

بعضی خود را واضح قانون می‌دانستند و بعضی نه، بعضی وظایف احتساب، حاکمیت، تأمین امنیت و ارزاق، نوسازی معابر شهری و... را به عهده می‌گرفتند و بعضی نه. تنها یک چیز این انجمن‌ها را وحدت می‌بخشید و در تمام آن‌ها مشترک بود: تلاش برای تأسیس نظم‌های برابری خواهانه برای سازمان دادن زندگی سیاسی بدون دخالت مقتدرین و با مشورت و مشارکت مردم در تأسیس و گسترش آنچه در خدمت زندگی است. آن‌ها خواستار گسترش خدمات عمومی اما نه در دستگاه دولتی بودند.

مجلس ملی نتوانست مسیر این خیزش را باز کند، به تدریج بدنامی خود را در کژکارکردی انجمن‌ها دید، از پراکندگی و تکثر آن‌ها هراسید و به مهم‌ترین نیرو در راه دیسپلینه کردن انجمن‌ها بدل شد. این اولین هسته‌ی نیروی تمرکزگرا بود که علیه تجربه‌ی انجمن‌ها و در هراس از آن‌ها، با غوغایی و آشوب طلب خواندن آن‌ها، با خط و نشان امنیتی برای جمهوری خواهی و با مصادره‌ی «روح انقلاب» شکل گرفت و سپس در تصعیدی تاریخی از نیرویی در مجلس ملی به هسته‌ی مرکزی ساخت ایدئولوژی ناسیونالیستی بدل شد. در واقع مجلس برای جلب نظر محافظه‌کاران با وجه دموکراتیک انجمن‌ها مخالفت کرد و محافظه‌کاران، انجمن را قربانی اهداف مشترک‌شان با مجلس قرار دادند. به تدریج و خصوصاً بعد از درگیر شدن ایران در بحران‌های جهانی جنگ اول، این تقاطع میان مجلس و محافظه‌کاران با دامن زدن به این گفتار که بحران‌های ایران پیامد مشروطه هستند شکلی از مشروطه‌هراسی ایجاد کرد که مشروطه را به تلاش برای نظم مدرن فرومی‌کاهید و شکست آن را به وجه دموکراتیک و خصوصاً به پراکندگی و تکثر انجمن‌ها نسبت می‌داد. در نتیجه برآمدن نیرویی مقتدر و تمرکزگرا برای رسیدن به نظم مدرن را که در واقع چیزی جز از بین بردن مشروطه نیست، اصلاح نواقص مشروطه می‌خواند.

نه «جمهوری خواهی» و نه «مشروطه‌هراسی» در این دوران یک‌بار برای همیشه شکل نگرفتند. آن‌ها در جدالی طولانی با یکدیگر، با زایش‌های متفاوت یکدیگر درافتاده‌اند و به هم معنا داده‌اند. تجربه‌ی جمهوری‌های جنبش جنگل، پسیان، خیابانی و لاهوتی به تدریج مشروطه‌هراسی را هول‌هراسی دیگر بازتعریف کرد: تجزیه‌هراسی. تجزیه‌هراسی گامی نهایی بود که جمهوری‌هراسی و مشروطه‌هراسی را در دل مداخلات وحدت‌گرا، اقتدارگرا و نظامی بازتعریف کرد. در نتیجه ملی‌گرایی تمرکزگرا و

وحدت‌گرایی را شکل داد که بارها از تجربه‌ی مجدد جمهوری‌ها در آغاز دهه‌ی ۱۳۲۰ تا شوراها‌ی پس از انقلاب ۱۳۵۷ و تا امروز مدام در حال باززایی بوده است. اگر مشروطه را به حاکمیت ملی فروبکاهیم انقلاب اسلامی دقیقاً تکرار مشروطه بود، تنها می‌خواست این ملیت را به شکل دیگری ایدئولوژیک کند، یا به رنگ دیگری درآورد اما روشن است که نه تمرکزگرایی، وحدت‌گرایی و اقتدارگرایی را کم‌رنگ کرد و نه از چیزی جز مشروطه‌هراسی، تجزیه‌هراسی و جمهوری‌هراسی برای از بین بردن لحظات جمهوری‌خواهانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ استفاده کرد. آنچه امروز شاهد آن هستیم زایش مردمی جدید است که درست رو در روی آن حاکمیت ملی ایستاده است. در نتیجه شباهتی با مشروطه دارد اما درست به این دلیل که مانند روح مشروطه نیرویی است علیه حکومت قانون.

روشن است که ما هنوز به معنای دقیق با تشکیل وضعیت‌های سیاسی تأسیس‌گری روبرو نیستیم، اما روشن است که آن روحی که در این جنبش هست نه روح ملی تمرکزگرا و اقتدارگرا که روح مردمی برابری‌خواه است؛ مردمی که خواهند آمد نه ملتی که بازمی‌گردد. تکثر بنیادین صورت‌ها، پایین به بالا بودن چرخش معانی و گفته‌ها، و بی‌سر بودن جنبش اساساً مستعد چنین اقتدارگرایی و مرکزگرایی نیست. پیوندی که کرد، ترک، بلوچ و فارس و... را متحد کرده در پی حذف یکی زیر دیگری نیست بلکه در پی مشارکت برابر در ساختن اشکال جدید سیاسی است. روشن است که کرد نه سوژه‌ای که با تجزیه‌هراسی پس رانده می‌شود که نیرویی پیشرو است که باید آن را از زیر نگاه و گفتار تجزیه‌هراس بیرون کشید. به همین ترتیب آنچه در مدرسه اتفاق می‌افتد نه مخالفت با نظام ایدئولوژیک مدارس، که مقاومتی علیه وجوه غیردموکراتیک مدارس است؛ زنان تنها با حجاب و قانون مجازات اسلامی مقابله نمی‌کنند بلکه برای رفع ستمی هم که در قانون مدنی مصوب عصر رضاشاه مستتر است به میدان آمده‌اند؛ و دانشجویان نه برای رفع ایدئولوژی اسلامی دانشگاه که علیه فضای نابرابری می‌جنگند که محصول زمانه‌ی محمدرضا پهلوی است. به همین دلیل ما نه صرفاً با مقاومت علیه ایدئولوژی اسلام‌گرایانه که فراتر از آن با مبارزه برای ساختن چیزی بیرون از نظام دولتی تمرکزگرا و وحدت‌بخش مواجهیم. این مبارزه‌ای است برای پس گرفتن روح

مشروطه از مصادره‌گرانش، با هر ایدئولوژی و ظاهری؛ مبارزه برای ساختن زن و مناسبات جنسی به شکلی جدید، برای فراتر بردن زندگی از مرزهای حاکمیت و برای «آزادی سیاسی».

آنچه به زن-زندگی-آزادی وجهی انقلابی می‌دهد نه تلاش آن برای تسخیر مجدد دولت و برگرداندن وضعیت به مسیر ضروری تاریخ که تلاش برای رفع انحصار حکومت بر سیاست است. ما با وضعیتی طرف نیستیم که در آن نیروی مردم حاکمیت را از آن خود کرده و می‌خواهد آن را چنان محدود کند که دست از حوزه‌های غیر سیاسی زندگی بردارد، ما صرفاً با وضعیت نئولیبرال که می‌کوشد عرصه‌های سیاسی و مداخلات دولتی را کاهش دهد روبرو نیستیم. بلکه با وضعیتی مواجهیم که در آن سیاست (و به طور مشخص سیاست جنسیتی، انضباط زندگی و آزادی سیاسی) بیرون از دولت به اشکال متعدد و متکثر تأسیس می‌شود. اینجا اگر نیرویی مردمی وجود دارد، نه ملت حقوقی واحد که اتحاد برابری‌خواهانه‌ای است که اگر هم به‌تمامی مستقر نمی‌شود، از حدود ملت تمرکزگرا و اقتدارگرا فراتر می‌رود، در نتیجه نه انقلابی در انقلاب اسلامی که انقلابی در مصادره‌ی مشروطه است.