

زندگی همچون سیاست

چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند

آصف بیات

ترجمه: فاطمه صادقی

۱۳۹۰ شمسی





به: اړیک هابزباوم، مورخ تمام عیار

صفحه	فهرست مطالب
۶	یادداشت مترجم
۸	پیش‌گفتار
۹	سپاس‌نامه
۱۰	۱- مقدمه: هنر حضور
۴۰	۲- تحول خاورمیانهٔ عربی: تحلیل یک بیانیه
بخش نخست: ناجنبش‌های اجتماعی	
۵۵	۳- پیشروی آرام مردم عادی
۸۰	۴- فقرا در جستجوی دائمی فرصت‌های زندگی
۱۱۴	۵- فمینیسم زندگی روزمره
۱۳۵	۶- پس گرفتن جوانی
۱۵۹	۷- سیاست شادی
بخش دوم: سیاست‌های خیابانی و خیابان سیاسی	
۱۸۴	۸- تهران: شهر جری
۲۰۷	۹- خیابانی به نام «انقلاب»
۲۱۷	۱۰- آیا اسلام سیاسی دارای یک بوم‌شناسی شهری است؟
۲۳۲	۱۱- جهان‌وطنی هر روزه
۲۵۸	۱۲- «خیابان عربی»
بخش سوم: انقلاب‌ها	
۲۷۲	۱۳- آیا انقلاب‌های اسلامی در آینده به وقوع خواهند پیوست؟
۲۹۱	۱۴- نه سکوت؛ نه خشنونت: سیر تحول پسا-اسلامگرا

۱۵- بهار عربی: انقلاب‌های پسا-اسلامگرا

۳۰۳

یادداشت‌ها

۳۲۲

کتاب زندگی همچون سیاست نوشته آصف بیات دربرگیرنده برخی از بهترین و واقع‌بینانه‌ترین تحلیل‌ها و بینش‌ها در مورد جوامع خاورمیانه‌ای است که در پی سال‌ها تحقیق، مشاهده، تجربه و زندگی نویسنده در مناطق مختلف خاورمیانه شکل گرفته‌اند. اولویت نویسنده در این کتاب توصیف (و نیز تجویز) «پیشروی آرام» است؛ استراتژی مردمی جایگزینی برای جنبش‌های اجتماعی و سیاسی برای مقابله با مثلث اسلامگرایی، نولیبرال‌شدن اقتصاد، و حکومت‌های خودکامه‌ای که به صورت یک‌جانبه قرارداد اجتماعی خود را با مردم لغو کرده‌اند. پیشروی آرام، به رغم محاسنش، عمدتاً غیرسیاسی است و لذا از ظرفیت محدودی برای تغییرات کلان برخوردار است. اما آنطور که نویسنده تشریح می‌کند، بعضاً از ظرفیت سیاسی‌شدن برخوردار است که در تحولات سیاسی چند سال اخیر در بسیاری از جوامع خاورمیانه بروز یافت.

این اثر در چند سال گذشته به زبان‌های گوناگونی ترجمه شده است، اما تاکنون بخت انتشار به زبان فارسی را نیافته است. از این کتاب دو نسخه موجود است: نخست، نسخه سال ۲۰۰۹ و ۲۰۱۰ که نخست توسط دانشگاه استنفورد و سپس توسط انتشارات دانشگاه آمستردام به چاپ رسیده است و دیگری نسخه بازنگری‌شده سال ۲۰۱۳ توسط انتشارات دانشگاه استنفورد. این ترجمه عمدتاً بر اساس نسخه نخست صورت گرفته، با این توضیح که در ترجمه فارسی، فصول ۸ و ۱۵ به متن اضافه شدند که در نسخه قدیمی موجود نبودند و فصل ۱۲، یعنی «خیابان عربی» ترجمه نسخه جدیدی از مقاله نویسنده است. در ضمن ترتیب بخش‌ها و فصول نیز با صلاح‌دید مؤلف تغییر کرد.

در زمستان ۱۳۹۰ شمسی حول‌وحوش زمانی که این ترجمه رو به پایان بود، انقلاب‌های عربی به وقوع پیوستند. این وقایع باعث شدند تا نویسنده در نسخه قبلی تجدید نظر کند. البته همپای تحولات اخیر در خاورمیانه مقالات و مصاحبه‌های دیگری هم از نویسنده به چاپ رسیده‌اند. در نسخه جدید زندگی همچون سیاست، برخی از فصول نسخه پیشین حذف شده و فصول دیگری اضافه شده‌اند. در نسخه جدید، فصل دوم با عنوان «تحلیل یک بیانیه» حذف شده است. از بخش نخست، عنوان فصول و بخش اعظم محتوای آنها، بدون تغییر مانده است، اما در بخش دوم، فصل هشتم با عنوان «تهران: میدان نبرد» اضافه شده است که در نسخه اول موجود نیست و در این ترجمه جا با عنوان «تهران: شهر جری» وارد شده است که ترجمه‌ای است از

نسخه پیشین اما جداگانه همین مقاله. در این بخش، عنوان فصل‌ها، ترتیب چینش آنها و محتوای برخی از آنها نیز نسبت به ویرایش نخست، تغییرات مختصری داشته است. در بخش سوم نیز، فصول پیشین، تغییر نام داده و فصلی جدید درباره جنبش سبز به آن اضافه شده است. نظر به اهمیت مطالب وارده در نسخه جدید کتاب، امیدوارم در آینده فرصت ترجمه آنها فراهم شود. در مجموع، این ترجمه، بین نسخه‌های اول و دوم کتاب قرار دارد: از ویرایش اول، کامل‌تر است، اما از ویرایش دوم، ناقص‌تر.

جا دارد از علی معظمی عزیز که پیشنهاد ترجمه این کتاب را داد و در تلاش ناکام برای چاپ آن متحمل مرارت‌های بسیاری هم شد، قدردانی کنم. از ابراهیم محمودی هم بسیار سپاسگزارم که این ترجمه را با متن اصلی تطبیق داد و باعث بهبود بسیار آن شد.

مقالاتی که در این مجلد گرد آمده‌اند، در باب عاملیت و تغییر در خاورمیانهٔ مسلمان‌اند؛ جوامعی که در آنها به نظر می‌آید دین موقعیت مهمی داشته باشد. تمرکز آنها به ویژه بر صورت‌بندی تحولات سیاسی-اجتماعی‌ای است که توسط نیروهای اجتماعی داخلی، یعنی گروه‌ها و افراد ایجاد می‌شود. در اینجا بر شیوه‌های متنوعی متمرکز شده‌ام که مردم عادی، فرودستان، یعنی تهیدستان شهری، زنان مسلمان، جوانانی که در حال آشنایی با جهان‌اند، و دیگر توده‌های مردم از طریق آنها تلاش می‌کنند بر تغییر و تحولات جوامع‌شان از رهگذر خودداری از خروج از عرصهٔ اجتماعی و سیاسی‌ای که تحت کنترل دولت‌های خودکامه، سیطرهٔ اخلاقی، و اقتصادهای نولیبرال، قرار دارد، تأثیر بگذارند و فضاهای جدیدی را خلق و کشف کنند که بتوانند نارضایتی خود را بر زبان آورده و به منظور دستیابی به زندگی بهتر ابراز وجود کنند. ابزارهایی که از طریق آنها مردم عادی جوامع خود را تغییر می‌دهند، صرفاً به تظاهرات و انقلاب توده‌ای محدود نمی‌شود؛ آنها بازتاب بسیج مردمی‌اند؛ اما مردم بیشتر به آنچه «ناجنبش» خواهم نامید روی می‌آورند که عبارت است از اقداماتِ جمعی میلیون‌ها فعالِ فردی که در میادین، کوچه پس کوچه‌ها، دادگاه‌ها، یا اجتماعات انجام می‌گیرد. از اینرو این کتاب، دربارهٔ «هنر حضور» است؛ داستان عاملیت در زمانهٔ عسرت. این مقالات، هستهٔ اصلی افکار من در بیش از یک دههٔ گذشته دربارهٔ جنبش‌ها و ناجنبش‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند و با آنکه از دریچهٔ مختصات تاریخی خاورمیانهٔ اسلامی لحاظ شده‌اند، اما بر مداخلهٔ انتقادی و سازنده با نظریهٔ اجتماعی رایج تأکید دارند. امیدوارم که با این کار نه تنها دانش تجربی مستحکمی دربارهٔ تحولات اجتماعی در این منطقهٔ پیچیده پدید آورم، بلکه در عین حال با نظریهٔ اجتماعی در کل درگیر شوم و حرف تازه‌ای داشته باشم. آرزویم این است که این کتاب یک آوردهٔ خاورمیانه‌ای هر چند اندک برای بحث‌های علمی پیرامون جنبش‌های اجتماعی و تحولات اجتماعی باشد.

این کتاب که بر مبنای حدود یک دهه کار تحقیقی و فکری شکل گرفته است، از کمک و حمایت فکری و عملی بسیاری از افراد - دانشگاهیان، دانشجویان، و همکاران در خاورمیانه، ایالات متحده و اروپا برخوردار شده است. بدیهی است که نمی‌توان با اشاره به آنها قدردان‌شان بود. اما عمیقاً سپاسگزار آنها هستم. بیشتر بخش‌های این کتاب در طی دوره‌ای شکل گرفت یا نهایی شد که به عنوان مدیر علمی مؤسسه بین‌المللی مطالعه اسلام در جهان مدرن (ایسیم ISIM) واقع در هلند مشغول به کار بودم. ایجاد این مؤسسه، اقدام علمی منحصراً به فردی بود که کار علمی جدی با عمل اجتماعی سازنده را با یکدیگر تلفیق می‌کرد. سپاسگزار همکارانم در ایسیم به ویژه هیأت‌مدیره و دانشجویان بین‌المللی گوناگونی هستم که با اشتیاق و تجارب ارزشمند و مختلف خود مؤسسه را غنا می‌بخشیدند.^۱ برخی از ایده‌های این کتاب از نوشته‌های کوتاه‌های برای ایسیم ریویو شکل گرفت و برخی دیگر از آماده‌سازی سخنرانی‌های متعددی که در نقاط مختلف جهان در طی این چند سال ارائه داده‌ام. سپاسگزار افراد و سازمان‌هایی هستم که از همکاری استقبال کردند. همچون همیشه بیشترین دین من به خانواده‌ام، لیندا، شیوا و تارا است که بدون عشق و حمایت بی‌دریغ‌شان هیچ‌یک از این تلاش‌ها نمی‌توانست به این صورت محقق شود.

^۱ لازم به ذکر است که متأسفانه مؤسسه ایسیم که در لایدن هلند قرار داشت، در سال ۲۰۰۹ و به دلایل بعضاً سیاسی تعطیل شد. مترجم.

هنر حضور

کم نیستند دیدگاه‌های منطقه‌ای یا بین‌المللی‌ای که معتقدند خاورمیانه گرفتار آشفتگی است. ما دائماً می‌خوانیم که به رغم درآمدهای هنگفت نفتی، درآمد سرانه اعراب در جهان یکی از پایین‌ترین‌ها است. با بهره‌وریِ رو به افول، تحقیقات علمیِ ضعیف، کاهش ثبت نام در مدارس، و بی‌سوادی بالا، و با وجود شرایط بهداشتی که عقب‌تر از سایر ملل قابل قیاس است، به نظر می‌رسد کشورهای عربی «بیشتر ثروتمند باشند تا توسعه‌یافته.» (۱) وضع اسفبار توسعه اجتماعی در منطقه با حکمرانی سیاسی ضعیف همراه است. رژیم‌های خودکامه از ایران، سوریه، مصر، اردن، و مراکش تا شیخ‌نشین‌های خلیج فارس و به طور عمده عربستان سعودی (که از قضا بیشترشان پیوندهای نزدیکی با غرب دارند)، مطالبه دموکراسی و حکومت قانون را همچنان نادیده می‌گیرند. به تقویت جنبش‌های مخالف (دینی) می‌پردازند که به همان اندازه غیردموکراتیک‌اند و غالباً به اقدامات خشونت‌بار دست می‌زنند. تعجبی ندارد که شرایط فعلی، هراس زیادی را در غرب از پیامدهای بی‌ثبات‌کننده بین‌المللی این به ظاهر رکود اجتماعی و سیاسی ایجاد کرده باشد.

بنابراین، این منطقه هرگز پیشتر شاهد چنین تقاضایی برای تغییر نبوده است. این ایده که «همه دنیا تغییر کرده است الا خاورمیانه»، از نو رو آمده است و به همراه آن مؤلفه‌های گوناگون داخلی و بین‌المللی‌ای که انتظارات گوناگونی را در مورد نحوه ایجاد تغییر در خاورمیانه به زبان می‌آورند. برخی از محافل به امید تحول انقلابی از رهگذر فوران انرژی مردمی برای واژگون کردن ساختارهای ناعادلانه قدرت و گذار به توسعه و دموکراسی‌اند. اگر انقلاب ایران، چندی پیش توانست بساط یک پادشاهی دیرپا را در عرض کمتر از دو سال برچیند، چرا چنین جنبشی نتواند امروز هم در منطقه به وجود بیاید؟ حفظ این موضع دشوار است. تردید هست در این که بتوان انقلاب‌ها را برنامه‌ریزی کرد. (۲) گرچه برای انقلاب نیاز به برنامه‌ریزی و آمادگی هست، اما انقلاب‌ها ضرورتاً حاصل نقشه‌های از پیش طراحی شده نیستند. بلکه، غالباً از منطق خاص خود پیروی می‌کنند که تابع ترکیب پیچیده‌ای از عوامل ساختاری، بین‌المللی، تصادفی، و روانشناختی است. ما غالباً انقلاب‌ها را با دیدگاه پس‌نگر تحلیل می‌کنیم و به ندرت پیش می‌آید درگیر انقلابی شویم که وقوع آن انتظار می‌رود یا مطلوب است، زیرا انقلاب‌ها

هرگز پیش‌بینی‌پذیر نیستند. (۳) از سوی دیگر، بیشتر مردم چندان تمایلی به درگیری در جنبش‌های انقلابی خوشونتبار ندارند. غالباً در مورد مداخله در انقلاب‌هایی که نتوانند پیامدهای‌شان را پیش‌بینی کنند، مردداند. بیشتر ترجیح می‌دهند «سواری مجانی» بگیرند و دوست دارند دیگران به جای‌شان انقلاب کنند. افزون بر این، آیا انقلاب‌ها ضرورتاً مطلوب‌اند؟ کسانی که انقلاب‌ها را تجربه کرده‌اند، معمولاً انقلاب‌های خوشونتبار را با آشفتگی، تخریب، و نا امنی گسترده یکسان می‌دانند. در ضمن، هیچ ضمانتی وجود ندارد که از دل تغییر انقلابی، یک نظم اجتماعی عادلانه بیرون آید. نهایتاً اینکه، حتی اگر فرض کنیم که انقلاب‌های مطلوب و قابل برنامه‌ریزی‌اند، در این فاصله مردمانی که تحت رژیم‌های خودکامه به سر می‌برند، چه باید بکنند؟

با در نظر گرفتن این محدودیت‌ها، دیدگاه جایگزین معتقد است که به جای انتظار برای یک انقلاب نامطمئن، تغییر باید توسط دولت‌های متعهدی صورت پذیرد که اصلاحات اجتماعی و سیاسی پایدار را بر عهده می‌گیرند. این استراتژی اصلاحی غیرخوشونتبار نیازمند نیروهای اجتماعی قدرتمند - یعنی جنبش‌های اجتماعی (کارگران، محرومان، زنان، جوانان، دانشجویان، و جنبش‌های دموکراسی خواهی وسیع‌تر) یا احزاب سیاسی حقیقی - برای چالش با اقتدارهای سیاسی و تحمیل مطالبات‌شان است. در واقع، بسیاری از فعالان و این‌جی اوها در خاورمیانه پیشتر درگیر ایجاد این جنبش‌ها برای ایجاد تغییر در وضعیت فعلی امور شده‌اند. با اینکه این استراتژی ممکن است یک استراتژی کاملاً بومی برای تغییر باشد، اما جنبش‌های تأثیرگذار برای رشد و عمل، نیازمند فرصت‌های سیاسی‌اند. وقتی رژیم‌های خودکامه هیچ نوع فعالیت سازماندهی‌شده را بر نمی‌تابند، و زمانی که سرکوب سازمان‌های جامعه مدنی و ویژگی بیشتر دولت‌های خاورمیانه بوده است، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی چگونه می‌توانند دوام بیاورند؟

لذا جای شگفتی نیست اگر بخش‌های رو به رشد جامعه، خسته از رکود سیاسی زبان به شکوه بکشایند که با اینکه بیشتر مردم در خاورمیانه از وضع کنونی خسته‌اند، اما در عین حال، سرکوب‌شده، متمیزه و منفعل‌اند. فعالیت عمومی، حتی اگر هم وجود داشته باشد، به سختی می‌تواند از اعتراضات مقطعی، حتی اگر آتشین باشند، فراتر برود. در عین حال بیشتر این فعالیت‌ها را اسلامگرایان به سمت ضدیت با غرب و اسرائیل سوق می‌دهند و کمتر به سمت مخالفت با رژیم‌های سرکوبگر خود این جوامع برای پذیرش یک نظام دموکراتیک. از آنجایی که عاملیت برای چالش با نظم کنونی سفت و سخت، ناچیز است یا وجود ندارد،

استدلالی که مطرح می‌شود این است که پس تغییر باید از بیرون بیاید؛ از رهگذر فشار اقتصادی، سیاسی، و حتی نظامی. حتی گزارش توسعه انسانی در جهان عرب که مسلماً مهمترین بیانیه برای ایجاد تغییر در خاورمیانه عربی است، متمایل به جستجوی یک «راه حل واقع‌گرایانه برای یک پروژه مورد حمایت غرب به منظور ایجاد اصلاحات تدریجی و معتدل با هدف لیبرال‌کردن» (۴) است. اما، این درک که خاورمیانه «تغییرناپذیر» است، در خارج از منطقه، به ویژه در غرب و در محافل سیاستگذاری، رسانه‌های جریان غالب و بسیاری از اتاق‌های فکر، طنین به مراتب قوی‌تری داشته است. در واقع، یک رویکرد «استثنانگاری» قوی بر «صنعت دموکراسی‌سازی» در غرب مستولی است که در صدد ایجاد تغییر از طریق نیروهای خارجی است و استفاده از قوه قهریه را هم کنار نمی‌گذارد. (۵)

استثنانگاشتن خاورمیانه، جدید نیست. در واقع اکنون مدت‌ها است که تغییر در جوامع خاورمیانه با یک دیدگاه عمدتاً شرق-شناسی غربی نگرسته می‌شود که تاریخ آن به قرن هیجدهم - اگر نه پیش از آن - باز می‌گردد. (۶) شرق‌شناسی جریان غالب مایل است خاورمیانه مسلمان را موجودیتی یکپارچه، اساساً راکد، و بنابراین «خاص» ترسیم کند. با تمرکز بر باور تنگ‌نظرانه یا بهتر است بگوییم راکد فرهنگ که به واقع معادل با دین اسلام است، ویژگی جوامع خاورمیانه‌ای بیشتر تداوم تاریخی است؛ نه تغییر. در این دیدگاه، تغییر، هر چند عمومیت ندارد، اما در واقع ممکن است در وهله نخست توسط افراد نخبه، مردان نظامی، یا جنگ‌ها و نیروهای خارجی به وقوع بپیوندد. آموزه «تغییر رژیم» دولت جرج دبلیو بوش که برای مثال در اشغال عراق و تمایل به راه‌اندازی جنگ با ایران نمود یافت، بازتاب نحوه تحقق «اصلاحات» در این منطقه است. بر این اساس، نیروهای داخلی برای تغییر سیاسی از جمله گروه‌های منفعتی، جنبش‌های اجتماعی، و اقتصادهای سیاسی، عمدتاً نادیده گرفته می‌شوند.

اما در واقع خاورمیانه موطن بسیاری از خیزش‌ها، انقلاب‌های مردمی، و جنبش‌های اجتماعی (از جمله اسلامگرایی) و گام‌های بزرگ برای تغییر بوده است. همچنین اشکال معین و نامتعارفی از عاملیت و فعالیت در این منطقه ظاهر شده که به قدر کافی به آنها توجه نشده، زیرا با مقولات و تصورات مفهومی رایج ما سازگار نیستند. با پرداختن به این اشکال دوم و برجسته کردن-شان که آنها را «ناجنبش‌های اجتماعی» می‌نامم، می‌خواهم پرسش‌های نظری و روش‌شناختی چندی را در مورد نحوه تلقی باورها در مورد عاملیت و تغییر در خاورمیانه اسلامی امروز مطرح کنم. در واقع، بسیاری از ناظران با اتخاذ دیدگاه

استثنائنگاری، متمایل‌اند مطالعه‌ خاورمیانه را از دیدگاه‌های رایج علوم اجتماعی جدا کنند. برای مثال، بسیاری از روایت‌ها در مورد اسلامگرایی صرفاً آن را از جنبه‌ احیای دینی، یا ابراز وفاداری به اصول نخستین، یا کنش‌های گروهی ناعقلانی، یا چیزی ویژه و منحصر به فرد، پدیده‌ای که نمی‌توان آن را با مقولات علوم اجتماعی متعارف توضیح داد، تلقی می‌کنند. در واقع تا دوره‌ اخیر که تعدادی از دانشمندان تلاش کردند تا فعالیت اسلامی را به حوزه «نظریه جنبش‌های اجتماعی» (۷) وارد کنند، اسلامگرایی عمدتاً از شیوه تحلیل شکل گرفته توسط نظریه پردازان جنبش‌های اجتماعی غربی کنار گذاشته شده بود. یقیناً این چرخش، خوشایند است. اما، این دانشمندان عمدتاً تمایل دارند برای توضیح اسلامگرایی از نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی «وام بگیرند» تا اینکه به نحوی انتقادی و مولد با آنها درگیر شوند تا برایشان آورده‌ای داشته باشند. در واقع، این پرسش کماکان باقی است که تا چه اندازه نظریه رایج در مورد جنبش‌های اجتماعی قادر است پیچیدگی‌های جنبش‌های اجتماعی دینی در جوامع اسلامی معاصر را به حساب آورد؛ به ویژه هنگامی که این دیدگاه‌ها ریشه در تبارشناسی‌های خاصی داشته باشند؛ ریشه در جوامع غربی به مراتب تمایز یافته‌تر و از نظر سیاسی بازتر که در آنها جنبش‌های اجتماعی غالباً به موجودیت‌های بسیار ساختارمند و بسیار همگون تبدیل می‌شوند، و اینها همان امکاناتی است که در جهان غیرغربی محدود است. چارلز تیلی محق است وقتی به ما هشدار می‌دهد که ویژه بودن تاریخی «جنبش‌های اجتماعی» را در ذهن داشته باشیم - یعنی کنش‌های سیاسی‌ای که در اروپای غربی و آمریکای شمالی پس از ۱۷۵۰ شکل گرفتند. در این تجربه تاریخی آنچه با عنوان «جنبش اجتماعی» خوانده می‌شود، ترکیبی از سه عنصر است: مطالبه سازماندهی شده و با دوام نسبت به اقتدارهای مورد نظر، منابع کنش، شامل انجمن‌ها، میتینگ‌های عمومی، بیان رسانه‌ای، و تظاهرات خیابانی، و نهایتاً «نمودهای عمومی ارزشمند بودن آرمان، اتحاد، شمارگان، و تعهد.» (۸) اگر هر یک از این عناصر به طور مجزا حضور داشته باشند، «جنبش‌های اجتماعی» را به وجود نمی‌آورند، بلکه به کنش‌های سیاسی متفاوتی منجر می‌شوند. با توجه به اینکه نظریه‌های غالب در مورد جنبش‌های اجتماعی بر تجربه غربی متکی‌اند، پرسش این است که تا چه حد می‌توانند به ما در فهم فرایند ایجاد همبستگی یا مجموعه‌ای از کنش‌های نامرتبط، اما موازی از سوی فعالان غیرجمعی در محیط‌های سیاسی بسته غیرغربی و به لحاظ تکنولوژیکی محدود، کمک کنند. (۹)

در مقابل گرایش استثناگرا، دانشمندان غالباً «محلی» نیز در خاورمیانه وجود دارند که متمایل‌اند الگوها و مفاهیم متعارف را به نحوی غیرانتقادی در مورد واقعیت‌های اجتماعی جامعه خودشان به کار گیرند؛ بی‌آنکه شناختی کافی از این امر داشته باشند که این الگوها از تبارشناسی‌های تاریخی متفاوتی برخوردارند و از اینرو ممکن است کمک چندانی به تبیین بافت پیچیده و پویای تغییر و مقاومت در این بخش از جهان نکنند. برای مثال، در پرتو دیدگاه‌های متعارف جامعه‌شناسی شهری در رابطه با «زاغه‌ها»، محله‌های غیررسمی در خاورمیانه (یا عشوائیات) با محلاتی که تغذیه‌کننده خشونت، جرم و جنایت، آشوب، افراطی-گری و در نتیجه اسلام رادیکال‌اند، اشتباهاً یکی گرفته می‌شوند. در این روایت‌ها سخن چندانی در بین نیست از اینکه این اجتماعات مکان‌های مهم مبارزه برای مدنیت (شهری) و تغییر در ترکیب‌بندی شهری‌اند. توجه چندانی به این موضوع صورت نمی‌گیرد که فرودستان شهری از رهگذر پیشروی آرام و مبارزات ساده هر روزه، زندگی و جامعه جدیدی را برای خود و واقعیت‌های شهری متفاوتی را در شهرهای خاورمیانه رقم می‌زنند. دانش رایج این واقعیت را نادیده می‌گیرد که این فرودستان شهری معنای مدیریت شهری را تغییر می‌دهند و عملاً در تصمیم‌گیری برای سرنوشت‌شان دخالت می‌کنند. اما این کار را نه از طریق کانال‌های رسمی نهادی که عمدتاً به آنها دسترسی ندارند، بلکه از طریق کنش‌های مستقیم در همان مناطق محروم به انجام می‌رسانند. برای ارائه یک نمونه دیگر، در اوایل سال ۲۰۰۰ تحلیلگران ایرانی‌ای که کنش زنان مسلمان را به صورت غیرانتقادی با عینک نظریه جنبش‌های اجتماعی می‌نگرند که عمدتاً در ایالات متحده توسعه یافته است، به این نتیجه رسیدند که در ایران چیزی به نام جنبش زنان وجود ندارد، زیرا ویژگی‌های خاص فعالیت‌های زنان ایرانی شبیه «الگوی» اصلی نبود. شاید با این روحیه است که آلیویه روآ نسبت به نوعی قیاس هشدار می‌دهد که «یکی از عناصر مقایسه را به عنوان هنجار» برمی‌گیرد، اما هرگز «ترکیب‌بندی اصلی» را زیر سؤال نمی‌برد. (۱۰) یک رهیافت مفید ابتکاری تحلیلی باید نه تنها «استثنا بودن» خاورمیانه و به‌کارگیری غیرانتقادی علوم اجتماعی متعارف را نفی کند، بلکه همزمان دیدگاه‌های نوینی برای مشاهده، واژگان تازه‌ای برای سخن گفتن، و ابزارهای تحلیلی جدیدی را برای معنادادن به واقعیت‌های منطقه‌ای خاص ایجاد کرده و به آنها بیندیشد. در این چارچوب ذهنی است که من سیاست مبارزه و «ناجنبش‌های اجتماعی» را کلیدی برای ایجاد تغییر معنادار در خاورمیانه مورد بررسی قرار می‌دهم.

سیاست مخالفت و تغییر اجتماعی

تحولات چشمگیر اجتماعی و سیاسیِ عدیده در منطقه از اقداماتِ مخالفتی سازماندهی شده در اشکال گوناگون نشأت گرفته‌اند؛ از کنش‌های اعتراضی بومی و جنبش‌های اجتماعی بادوام گرفته تا بسیج انقلابی فراگیر. انقلاب مشروطه سال ۱۹۰۵-۶ به استبداد قاجار پایان داد و آغازگر عصر مشروطه‌خواهی در ایران بود. در ۱۹۵۲ انقلاب مصر به رهبری افسران آزاد، و انقلاب عراق در ۱۹۵۸ به پادشاهی‌های دیرپا و حاکمیت استعمار بریتانیا پایان داد و جمهوریخواهی و اقتصادهای سوسیالیستی را تحکیم کرد. الجزایری‌ها در خیزش‌های عمده اجتماعی و سیاسی، حاکمیت استعماری فرانسه را در سال ۱۹۶۲ سرنگون و جمهوری را مستقر کردند.

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ میلیون‌ها ایرانی را در جنبشی که پادشاهی را سرنگون کرد و عصر نوینی را نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از ملت‌های جهان اسلام آغاز کرد، به تحرک درآورد. حدود بیست و پنج سال پیش از آن، یک جنبش ناسیونالیستی و سکولار به رهبری محمد مصدق نخست وزیر وقت ایران مشروطه‌خواهی را مستقر ساخت، تا اینکه این جنبش با کودتایی که از سوی سیا و سرویس مخفی بریتانیا در ۱۹۵۳ مهندسی شده بود، نابود و دیکتاتوری شاه از نو مستقر شد. در ۱۹۵۸ در سودان قیامی غیرخوشونتبار توسط ائتلافی از دانشجویان، کارگران، و اتحادیه‌های صنفی (ائتلاف ملی برای رهایی) رژیم پوپولیست خودکامه جعفر نُمیری رئیس جمهور سودان را وادار به کناره‌گیری از قدرت به نفع یک حکومت انتقالی ملی کرد که راه را برای انتخابات آزاد و حکمرانی دموکراتیک هموار کرد. انتفاضه اول فلسطین (۱۹۸۷-۹۳) یکی از مردمی‌ترین بسیج‌ها در خاورمیانه در طول قرن گذشته بوده است. این قیام که با تصادف مرگبار یک راننده کامیون اسرائیلی و با پیشینه سال‌ها اشغال بر انگیزته شد، تقریباً همه مردم فلسطین، به ویژه زنان و کودکان را در بر گرفت که به روش‌های غیرخوشونتبار مقاومت بر ضد اشغال، همچون نافرمانی مدنی، اعتصاب، عدم پرداخت مالیات‌ها و تحریم محصولات اسرائیل، متوسل شدند. این جنبش که عمدتاً از سوی رهبران محلی (در برابر رهبران در تبعید) رهبری می‌شد، برای دوام خود کمیته‌های مردمی (همچون زنان، کار داوطلبانه، و امداد پزشکی) را ایجاد کرد که در عین حال به عنوان نهادی جنینی برای یک دولت فلسطینی مستقل در آینده عمل می‌کردند. (۱۱) مورد تازه‌تر، «انقلاب سِدار» است؛ جنبشی مردمی متشکل از یک و نیم میلیون لبنانی از

همه نحل‌های فکری که خواهان حاکمیت معنادار، دموکراسی، و پایان دادن به مداخله بیگانه‌اند. این جنبش به عقب‌نشینی نیروهای سوری از لبنان در سال ۲۰۰۵ منجر شد. این جنبش نمادی از الگوی بسیج مسالمت‌آمیز از پایین است که توانست تغییری اساسی در منطقه به وجود آورد. تقریباً در همین زمان، یک جنبش نوپای دموکراتیک در مصر که کفایه هسته اصلی آن را تشکیل می‌داد، هزاران نفر از صاحبان مشاغل طبقه متوسط، دانشجویان، معلمان، قضات، و روزنامه‌نگاران را که خواهان آزادی زندانیان سیاسی، پایان دادن به وضعیت اضطراری، شکنجه، و ریاست‌جمهوری حسنی مبارک بودند، بسیج کرد. این جنبش با اتخاذ دیدگاهی نوین، کار با «نیروهای مردمی» را به جای احزاب سیاسی سنتی برگزید که مبارزه را، به جای تبلیغ در ستادهای حزبی، به خیابان کشاند و به جای مطالبات بین‌المللی بر موضوعات داخلی متمرکز شد. کفایه به عنوان یک جنبش فراملی و فراایدئولوژیک دربرگیرنده فعالانی با گرایشات ایدئولوژیک گوناگون و جنسیت، دین و گروه‌های اجتماعی مختلف است. این بسیج نوین پس از سال‌ها سلطه اسلامگرایی، ناسیونالیسم، و حاکمیت خودکامه توانست تابوی تظاهرات خیابانی غیرقانونی را بشکند و سیاست فرانسوی‌نالیستی، عرفی، و غیرفرقه‌ای (دموکراتیک) جدیدی را در مصر آغاز کند. این جنبش از حمایت بین‌المللی برخوردار شد و دولت مصر را وادار کرد تا قانون اساسی را به نحوی که انتخابات ریاست‌جمهوری رقابتی را مجاز بدارد، اصلاح کند. چشمگیرتر از آن، جنبش سبز غیرخشونت‌بار میلیون‌ها ایرانی بر ضد حکومت افراطی احمدی‌نژاد (متهم به تقلب در انتخابات ریاست جمهوری ژوئن سال ۲۰۰۹) بود که خواستار اصلاحات دموکراتیک بود.

جنبش‌هایی همچون جنبش سبز، کفایه، و انقلاب سدار بر بستر روندهای اسلامگرایی سفت و سخت‌تر در خاورمیانه اسلامی و در واقع به عنوان جایگزینی برای آنها ظاهر شدند که بر ویرانه‌های سوسیالیسم عربی عرفی-مخلوطی از پان عربیسم و سوسیالیسم (غیر مارکسیستی) رشد کردند و تأثیر چشمگیری بر آمال سیاسی و حوزه‌های توسعه اجتماعی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ داشتند، اما پس از شکست اعراب از اسرائیل در جنگ شش روزه به افول رفتند. شاید [تا پیش از موج اخیر جنبش‌های عربی.م.] جنبش‌های اسلامگرا جدی‌ترین چالش با رژیم‌های خودکامه عرفی در منطقه به حساب می‌آمدند؛ البته دیدگاه آنها در مورد نظام سیاسی تا حد زیادی انحصارگرا و خودکامه است. آنها بلندگویی عمدتاً قشر بالای طبقه متوسط، یعنی حاصل برنامه‌های سوسیالیستی عرب‌اند که در دهه ۱۹۸۰ به واسطه فرایندهای اقتصادی و سیاسی مسلط در جوامع‌شان احساس می‌کردند به حاشیه رانده شده‌اند. آنها به برنامه سوسیالیستی روبه‌افول و مدرنیته نولیبرال رو به رشد پشت کردند و از این رو

رؤیای عدالت و قدرت را در سیاست دینی جستجو می‌کنند. اثر اسلامگرایی خاورمیانه‌ای از خاستگاه آن فراتر رفته است و با ایجاد شبکه‌های بین‌المللی به گونه‌ای بی‌سابقه بر سیاست جهانی تأثیر گذاشته است. اما شکست اسلامگرایی در ایجاد یک نظام دموکراتیک و فراگیر به ایجاد جنبش‌های نوظهور و گسترده‌ای منجر شده است که آنها را «پسا-اسلامگرا» خوانده‌ام. این جنبش‌ها در صورت موفقیت می‌توانند نقشه سیاسی منطقه را تغییر دهند. پسا-اسلامگرایی که نه ضد اسلام است و نه عرفی، اما مسلمانان معتقد جلودار آن هستند. تلاش می‌کند با ادغام ایمان و آزادی، دولت عرفی دموکراتیک و جامعه دینی، اسلامگرایی را به عنوان یک برنامه سیاسی، خنثی کند. می‌خواهد اسلام را با انتخاب و آزادی‌های فردی، با دموکراسی و مدرنیته در آمیزد تا چیزی را به وجود آورد که برخی آن را «مدرنیته جایگزین» خوانده‌اند. پسا-اسلامگرایی که برای نخستین بار در ایران اسلامی در اواخر دهه ۱۹۹۰ (توسط دولت اصلاح طلب محمد خاتمی از ۱۹۹۷-۲۰۰۵) بروز یافت، در تعدادی دیگر از جنبش‌ها و احزاب سیاسی در جهان اسلام بروز یافته است. از جمله حزب الوسط در مصر، حزب الله کنونی در لبنان، حزب عدالت و توسعه مراکش، و حزب عدالت و توسعه حاکم (آک پارتی یا حزب عدالت و توسعه) بر ترکیه. احتمال دارد این روند به عنوان جایگزینی برای جنبش‌های غیردموکراتیک اسلامگرا به رشد خود ادامه دهد.

به موازات چرخش کنونی پسا-اسلامگرا، اسلام به ایفای نقش به عنوان یک ایدئولوژی بسیج‌کننده قوی و شاکله جنبش اجتماعی ادامه خواهد داد. اما همچنانکه این کتاب نشان می‌دهد، اسلام نه تنها موضوع منازعه سیاسی، بلکه محمول آن است. به تعبیر دیگر، درحالی‌که ستیزه‌جویان دینی همچنان اسلام را به عنوان شاکله ایدئولوژیک برای ایجاد نظام اخلاقی و سیاسی اجتماعی انحصارگرا مورد استفاده قرار می‌دهند، مسلمان عرفی، فعالان حقوق بشر، و به ویژه زنان طبقه متوسط بر ضد قرائتی از اسلام که مؤید پدرسالاری است و انقیاد را توجیه می‌کند، کارزار کرده‌اند. در واقع، تاریخ مبارزات زنان خاورمیانه با مبارزه بر ضد قرائت‌های محافظه‌کار از اسلام پیوند نزدیک دارد. در طول قرن بیستم، گروه‌هایی از زنان خاورمیانه بر ضد اقتدارهای محافظه‌کار اخلاقی و سیاسی و برای پیش‌برد عدالت جنسیتی در ازدواج، خانواده، و اقتصاد، و بیان نقش اجتماعی خود و توانایی عمل به عنوان فعالان عمومی، بسیج شدند. (۱۲) درحالی‌که آشکال پیشین فعالیت زنان در اواخر قرون نوزدهم و اوایل قرن بیستم عمدتاً بر فعالیت خیریه‌ای متمرکز بود، در دهه ۱۹۴۰ زنان به طور جمعی در مبارزات ضداستعماری درگیر شدند و همزمان بر ضد تعدد زوجات و دفاع از حق آموزش اعتراض کردند. در این دوره مبارزات زنان در قالب فعالیت‌های انجمنی

در مصر، تونس، مراکش، لبنان، سودان و عراق بروز یافت. (۱۳) در این اثنا، احزاب و جنبش‌های سیاسی ناسیونالیست و چپ در پی تقویت حقوق زنان بودند، اما برابری جنسیتی نسبت به اولویت‌های سیاسی، به ویژه هدف فراگیرتر رهایی ملی در ردیف دوم قرار گرفت. بیشتر در عصر پسااستعماری که حضور زنان در آموزش، زندگی عمومی، سیاست، و اقتصاد به طور قابل توجهی افزایش یافت، سازمان‌های زنان توجه خود را در وهله نخست معطوف به حقوق جنسیتی کردند. اما موج اسلامگرایی محافظه‌کار و روندهای سلفی‌گری از دهه ۱۹۸۰ به بعد، چالش جدیدی را در برابر تلاش‌های معطوف به کاهش شکاف جنسیتی در جوامع خاورمیانه به وجود آورد. (۱۴) بسیاری از زنان اکنون درگیر مبارزه‌ای هستند که هدف آن پس‌گرفتن دستاوردهایی است که نسل‌های قبلی طی سال‌ها مبارزه به دست آورده بودند. خواست ایفای نقش بیشتر در جامعه و اقتصاد و داشتن میزانی از فردیت مطالبه مهم زنان است.

اگر زنان به طور تاریخی از انجمن‌های خیریه برای بیان نقش عمومی و دیگر مطالبات جنسیتی استفاده می‌کردند، هم اکنون طبقات متوسط حرفه‌ای (معلمان، وکلا، داروسازان، مهندسان، و پزشکان) سندیکاهای نسبتاً مستقل خود را هم برای دفاع از مطالبات حرفه‌ای و هم برای فعالیت سیاسی مورد استفاده قرار می‌دهند، زیرا سیاست حزبی سنتی در کل فاسد و بی‌تأثیر است. به همین منوال، رشد سندیکاهایی که در خدمت سیاست ناسیونالیستی یا اسلامگرا هستند، عجیب نیست، اما اینها از اتحادیه‌های کارگری کاملاً متمایزاند. بر خلاف سندیکاهای حرفه‌ای، اتحادیه‌های کارگری متعارف عمده‌تر درگیر دغدغه‌های اقتصادی و اجتماعی‌اند. با وجود کورپوراتیسم و فشارهای حکومتی، اتحادیه‌های کارگری در خاورمیانه جلودار دفاع از حقوق کارگران و حقوق اجتماعی سنتی آنها بوده‌اند. درحالی‌که اردن، لبنان، مراکش، و ترکیه کم و بیش و به طور نسبی دارای اتحادیه‌های مستقل بوده‌اند، در کشورهای سابقاً پوپولیست منطقه همچون الجزایر، مصر، عراق، لیبی، و سوریه اتحادیه‌ها در چنگ کورپوراتیسم گرفتاراند. اما حتی همین اتحادیه‌های کورپوراتیستی نیز مورد استفاده کارگران بخش عمومی برای مبارزه با اخراج کارگران، افزایش قیمت‌ها، و منافع سنتی بوده‌اند. روشن است که اتحادیه‌ها تنها در صد کوچکی از کارگران را که در بخش‌های رسمی و عمومی سازماندهی شده‌اند، تحت پوشش دارند. در جایی که اتحادیه‌ها نمی‌توانند از منافع بیشتر کارگران فقیر حفاظت کنند، کارگران غالباً به اعتصابات غیرقانونی یا تظاهرات عمومی خیابانی متوسل می‌شوند. (۱۵) از اینرو اصلاح اقتصادی و برنامه تعدیل ساختاری از دهه ۱۹۸۰ به اینسو، به تعدادی تظاهرات در اعتراض به افزایش هزینه‌های زندگی در بسیاری از

شهرهای منطقه منجر شده است که رنگ و بوی دینی ناچیزی داشته یا اصلاً پیوندی با دین نداشته‌اند. در واقع در سال ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، و در مارس- آوریل ۲۰۰۸ موجی از اعتصابات کارگری در مصر در بخش‌های عمومی و خصوصی و به ویژه در میان کارگران نساجی المحلة الكبرى به راه افتاد. این اعتصاب مؤثرترین کنش سازماندهی‌شده در تاریخ این کشور از زمان جنگ جهانی دوم توصیف شد که اسلامگرایی در آن تقریباً هیچ نفوذی نداشت. (۱۶)

بدیهی است کنش جمعی مخالف نقش مهمی در روندهای سیاسی ملت‌های خاورمیانه ایفا کرده است. این جمع‌ها نماد بسیج نسبتاً سازماندهی‌شده، خودآگاه، و بالنسبه بادوام، با رهبری مشخص و غالباً یک ایدئولوژی یا گفتار خاص (ناسیونالیستی یا سوسیالیستی)‌اند. اما، این نوع کنش سازماندهی‌شده در هر جایی و هر زمانی شکل نمی‌گیرد، بلکه نیازمند فرصت سیاسی است؛ زمانی که مقامات سیاسی و مکانیسم‌های کنترل ضعیف شوند. برای مثال به واسطه یک بحران سیاسی یا اقتصادی، فشار بین-المللی، یا شکاف در درون نخبگان حاکم. به عنوان نمونه انقلاب سدار در لبنان از قتل رفیق حریری نخست‌وزیر این کشور بیرون آمد که پدیدآورنده یک فرصت سیاسی و روانشناختی برای راه‌اندازی یک جنبش ضد سوری بود. همچنین فرصت، ممکن است زمانی ایجاد شود که یک حکومت یا یک جناح همدل از درون حکومت به قدرت برسد (برای مثال از طریق انتخابات) که خطر سرکوب را کاهش دهد و بسیج عمومی و سازماندهی‌شده را هموار کند. دولت اصلاحات در دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی در ایران (۱۹۹۷-۲۰۰۵) از این دست بود. اما از اینها که بگذریم، در شرایط عادی، رژیم‌های خودکامه نارضایتی جمعی پایدار را تحمل نمی‌کنند. خانه آزادی در سال ۲۰۰۳ گزارش داد که درحالی‌که تنها پنج دولت در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا حقوق سیاسی محدودی را مجاز می‌شمرند، دوازده دولت دیگر به هیچ حقوق سیاسی‌ای قائل نیستند. (۱۷) تنها در سال ۲۰۰۷ در ایران هزاران تن از فعالان شامل روزنامه‌نگاران، معلمان، دانشجویان، زنان، و اعضای اتحادیه‌ها و سازمان‌های مدنی، و فرهنگی بازداشت و دادگاهی یا از سمت‌های خود اخراج شدند. (۱۸) بسیاری از روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها، و صدها ان‌جی‌او بسته شدند. گزارش عفو بین‌الملل در مورد مصر از خشونت پلیس بر ضد تظاهرات مسالمت-آمیز در حمایت از اصلاحات سیاسی، بازداشت صدها تن از اعضای اخوان المسلمین و دیگر احزاب مظنون به حمایت از گروه-های اسلامی خبر داد. شکنجه و بدرفتاری در بازداشتگاه‌ها به صورت سیستماتیک در جریان بود. (۱۹) محدودیت آزادی

سیاسی در عربستان سعودی و تونس به مراتب بدتر بوده است. گزارش زیر در مورد گروهی از مصری‌های جوان که کارزار مسالمت‌آمیزی را به راه انداخته بودند، گوشه‌ای از این محدودیت‌ها بر ضد کنش‌های جمعی را بر ملا می‌کند:

۲۳ جولای ۲۰۰۸. در زیر آفتاب سوزان اسکندریه در مصر، تعدادی فعال سیاسی با دوربین دیجیتال عکس می‌گیرند و با عصبانیت حرف می‌زنند. بسیاری از آنها تی‌شرت‌های سفید یکدستی پوشیده‌اند با تصویر مُشتی که در همبستگی بالا رفته و در پشت آن‌ها کلمات جوانان ششم آوریل چاپ شده است. تعدادی از آنها مشغول درست کردن یک بادبادکِ حصیری بزرگ و ورقه‌ای پلاستیکی‌اند که روی آن پرچم مصر نقاشی شده. بیشترشان بیست‌ساله به بالا هستند و برخی جوان‌تر. یک دختر زیر بیست سال کوله‌پشتی اسباب‌بازی بر دوش خود حمل می‌کند. پیش از آنکه گروه بتواند بادبادک را هوا کند و بخت توزیع اعلامیه‌های خود در حمایت از دموکراسی را به دست آورد، سیل نیروهای امنیتی دولتی به ساحل می‌ریزند. پلیس‌ها با فریادهای تهدیدآمیز آنچه را که بر اساس معیارهای غربی یک تظاهرات کوچک به شمار می‌آید، پراکنده می‌کنند. تظاهرکنندگان درحالی‌که از گرما و خستگی از پا درآمده‌اند، از ساحل دور می‌شوند؛ حتی فرصتِ هواکردن بادبادک را هم پیدا نکردند. پس از آن، آنها با پیوستن به مابقی دوستانشان درحالی‌که آوازه‌های میهن‌پرستانه سر می‌دهند، به سمت محلهٔ لوران به راه می‌افتند. اما سر پیچ یک خیابانِ دیگر، گروهی از نیروهای امنیتی - معلوم نیست از کجا - بر سرشان می‌ریزند. این حمله، هماهنگ شده است و به زد و خورد شدید منجر می‌شود. وقتی تعدادی کودک به زمین می‌افتند یا آنها را به زمین می‌اندازند، جیغ و فریاد بلند می‌شود. سی نفر دیگر یا در همین حدود متفرق می‌شوند و از هر سو به سمت خانه‌ها می‌دوند تا در آنجا از حال دوستانشان با خبر شوند. آنهایی که فرار نمی‌کنند، به زور داخل یک وَن و دو اتوموبیل می‌شوند. نیروهای امنیتی با فریاد از آنها می‌پرسند: «احمد ماهر کجاست؟» (۲۰)

وقتی فعالیت سیاسی آزاد ممنوع است، گروه‌های سیاسی ناچاراند یا از صحنهٔ سیاسی دست‌کم به طور موقت بیرون بروند یا زیرزمینی شوند. همهٔ جنبش‌های چریکی منطقه، از فدائیان مارکسیست پیش از انقلاب ایران گرفته تا مقاومت ملی الجزایر بر ضد استعمار فرانسه یا مورد اخیر آن، جماعت اسلامی مصر و جبههٔ نجات اسلامی الجزایر عمدتاً به این دلیل که فعالیت

سیاسی آزاد و قانونی ممنوع بود، به انقلابیگری براندازانه روی آوردند. حقیقت تلخ این است که جنبش‌های مخالف از این نوع ممکن است جلودار رویه‌های غیردموکراتیک باشند. سرکوب و مخفی‌کاری مانع از ارتباطات آزاد و مناظره‌ باز در درون جنبش است که یا به نابودی اهداف و انتظارات و به ناهماهنگی و اغتشاش می‌انجامد، یا به تمایلات خودکامه آشکار و کیش شخصیت. اما وقتی تنها تعدادی از فعالان انقلابی خطر می‌کنند و به عملیات خطرناک براندازانه دست می‌زنند، کسان دیگر به سیاست‌های خیابانی متوسل می‌شوند و نارضایتی خود را در فضای عمومی بیان می‌کنند، درگیر کارزارهای مدنی می‌شوند، یا به «ناجنبش‌های اجتماعی» روی می‌آورند که فعالیت را با رویه زندگی هر روزه پیوند می‌زند.

سیاست خیابانی و خیابان سیاسی

سیاست مخالفی که تا بدینجا آن را ترسیم کرده‌ام، عمدتاً در سازوکار شهری ایجاد می‌شود و بروز می‌یابد. در واقع فضای عمومی شهری همچنان نقش نمایش کلیدی مبارزه را ایفا می‌کند. وقتی مردم از قدرت انتخابات برای تغییر امور محروم شوند، ممکن است به قدرت نهادی خود متوسل شوند (اعتصاب دانشجویی یا کارگری) تا با وارد کردن فشار جمعی بر مقامات آنها را به ایجاد تغییر وادارند. اما برای دیگر اتباع شهری (همچون بیکاران، زنان خانه‌دار، و آدم‌های «بی‌نام و نشان») که به طور ساختاری از قدرت نهادینه در ایجاد اختلال (از جمله اعتصاب) بی‌بهره‌اند، «خیابان» قلمرو اول و آخر مبارزه است. این نوع سیاست خیابانی شامل مجموعه‌ای از برخوردها و مضامین هدفمند میان یک فرد یا مجموعه‌ای از افراد و مقامات است که در فضای فیزیکی و اجتماعی خیابان‌ها، از کوچه‌پس‌کوچه‌ها گرفته تا خیابان‌ها و میدانی شلوغ‌تر شکل می‌گیرد و بیان می‌شود. (۲۱) در اینجا خاستگاه منازعه، استفاده فعال از فضای عمومی از سوی افرادی است که در دولت‌های مدرن تنها به صورت منفعلانه حق استفاده از آن را دارند - یعنی برای اینکه راه بروند، رانندگی کنند، و تماشا کنند - یا دیگر کارهایی را که دولت دیکته می‌کند، انجام دهند. استفاده فعال یا مشارکتی [از فضاهای عمومی]، مقامات را که خود را تنها مرجع استقرار و کنترل نظم عمومی می‌دانند، خشمگین می‌کند. از اینرو، دستفروشان که فعالانه بساط خود را در خیابان‌های اصلی پهن می‌کنند، کسانی که پارک‌های عمومی، زمین‌ها یا پیاده‌روها را اشغال می‌کنند، جوانانی که فضاهای گوشه‌وکنار خیابان‌ها را به تصرف در می‌آورند، کودکان خیابانی که جلوی رهگذران را می‌گیرند، زنان خانه‌دار فقیری که فعالیت‌های روزانه خود را به کوچه‌ها می‌آورند، یا

تظاهرکنندگانی که دست به تظاهرات خیابانی می‌زنند، همگی امتیازات انحصاری دولت را به چالش می‌گیرند و ممکن است با تلافی آن مواجه شوند.

سیاست خیابانی به ویژه با شهرهای نولیبرال که با منطق بازار شکل گرفته‌اند، ربط بیشتری دارد. با گشتن در خیابان‌های قاهره، تهران، داکار، یا جاکارتا در وسط یک روز کاری، از حضور تعداد بسیاری از آدم‌هایی که در خیابان مشغول‌اند- کار می‌کنند، از این سو به آن سو می‌روند، می‌ایستند، می‌نشینند، به چانه‌زنی مشغول‌اند، رانندگی می‌کنند، یا سوار اتوبوس‌ها و ترامواها هستند، حیرت می‌کنیم. اینها نماینده فرودستان نسبتاً جدید شهر نولیبرال‌اند. زیرا شهر نولیبرال، شهری است که در آن «از درون به بیرون» حرکت می‌کنند، یعنی تعداد انبوهی از ساکنان به جهت فقر و محرومیت ناچار از کار، تأمین معاش، معاشرت، و حتی زندگی در فضاهای عمومی شده‌اند. در این شهرها، فضاهای بیرونی (کوچه‌پس‌کوچه‌ها، پارک‌های عمومی، میداين، و خیابان‌های اصلی) در حکم دارایی‌های ضروری برای تأمین معاش، و بازتولید اجتماعی/فرهنگی بخش وسیعی از جمعیت شهری‌اند و در نتیجه زمینه مساعدی برای بروز سیاست خیابانی. (۲۲)

اما «سیاست خیابانی» بُعد دیگری هم دارد که فقط به منازعه میان مقامات و گروه‌های فاقد نهاد یا غیررسمی محدود نمی‌شود. منازعه بر سر کنترل فضا و نظم عمومی است. خیابان‌ها به عنوان فضاهای جریان و جنبش، نه تنها جاهایی هستند که مردم نارضایتی خود را در آنها به زبان می‌آورند، بلکه هویت خود را می‌سازند، همبستگی‌ها را گسترش می‌دهند، و اعتراض خود را به فراتر از محافل دم دست می‌کشاند تا ناآشنایان و غریبه‌ها را نیز در برگیرد. در اینجا خیابان‌ها همچون واسطه‌ای عمل می‌کنند که از رهگذر آنها غریبه‌ها یا عابران به طور تصادفی می‌توانند با سازماندهی منافع متقابل و احساسات مشترک، با یکدیگر به طور بالقوه ارتباط برقرار کنند. بدین ترتیب یک تظاهرات کوچک ممکن است به یک نمایش توده‌ای همبستگی تبدیل شود و به این دلیل تقریباً هر نوع سیاست مخالفت، انقلاب بزرگ، و جنبش اعتراضی در خیابان‌های شهری بروز پیدا می‌کند. همین همه‌گیربودن سیاست خیابانی است که مقامات را به سرکوب شدید و گسترده آن بر می‌انگیزد. اگر دولت می‌تواند دانشگاه‌ها را ببندد یا احزاب سیاسی را غیرقانونی اعلام کند، اما به سادگی نمی‌تواند مانع از جریان طبیعی زندگی در خیابان‌ها شود؛ مگر با توسل به خشونت دائمی، و برپاکردن دیوار و ایست بازرسی به عنوان عنصر استراتژیک زندگی هر روزه.

از اینرو، فضای شهری نه تنها به منزلهٔ محور مبارزات اجتماعی سیاسی عمل می‌کند، بلکه همزمان شرط پویایی آن است و الگوهای مبارزه و پایداری آن را نیز شکل می‌دهد. شهرها به نحو گریزناپذیر اثر فضایی خود را بر طبیعت مبارزه و عاملیت اجتماعی برجای‌گذارند و انواع خاصی از سیاست، هم دارای ماهیت خرد و هم کلان، را برمی‌انگیزند. برای مثال، انقلاب‌ها در معنای «خیزش‌ها» نه تنها از مسیرهای تاریخی خاصی عبور می‌کنند، بلکه در جغرافیاهای خاصی شکل می‌گیرند و به واسطهٔ تأثیرات فضایی خاصی تسهیل می‌شوند. از اینرو، به جای آنکه بپرسیم چرا و چه وقت یک انقلاب معین شکل گرفت، باید بپرسیم/زکجا آغاز شد و چرا در آنجا روی داد. شهرها به مثابه مکان‌های تمرکز ثروت، قدرت و امتیاز همانقدر منشأ منازعه-های همه‌گیر، مبارزات اجتماعی و نا آرامی‌های توده‌ای‌اند که منبع همکاری، مشارکت، و آنچه مایلم «جهان‌وطنی هرروزه» بنامم- یعنی مکانی که اعضای گوناگون گروه‌های قومی، نژادی، و دینی، با یکدیگر اختلاط و معاشرت می‌کنند، هر روز با یکدیگر مواجه می‌شوند، و اعتماد به یکدیگر را تجربه می‌کنند. همچنین ممکن است تجارب جهان‌وطن در شهرها به مثابه کاتالیزوری فضایی عمل کند که برخورد و خشونت فرقه‌ای را دفع یا ایجاد کند. در این کتاب، بررسی خواهم کرد که برای مثال چگونه مسلمانان و مسیحیان قبطی در قاهره، فرهنگی درهم‌تنیده، و زندگی مشترک و تواریخ غیرقابل تفکیک را تجربه می‌کنند؛ یعنی آمیزشی اجتماعی که زبان برخورد را که بر مناسبات «بینادینی» کنونی در سرتاسر جهان غلبه یافته است، از کار می‌اندازد. اما در کنار ایجاد امکان آمیزش و ادغام اعضای گوناگون قومی، و دینی، شهرهای مدرن ممکن است به واسطهٔ رسانه‌های پیشرفته و بسته به تراکم‌شان، باسوادى بالا، و تکنولوژی‌های ارتباطی، به ایجاد ارتباطات فرقه‌ای سریع و فراگیر، اما «بافاصله» و در راستای تمایزات قومی و دینی نیز بینجامند. به عبارت دیگر، خیابان‌های شهری نه تنها همچون فضایی فیزیکی عمل می‌کنند که منازعات را شکل می‌دهند و به بیان در می‌آورند، جمع‌ها نیز در آنها ساخته می‌شود، همبستگی‌ها گسترده می‌شود و «سیاست خیابانی» به نمایش در می‌آید، بلکه دال بر اظهار نمادین مهمی هم هستند که از خیابان فراتر می‌رود تا بیانگر احساسات جمعی یک ملت یا اجتماع باشد. [این فضا] را خیابان سیاسی می‌نامم؛ همانگونه که در واژگانی همچون «خیابان عربی» یا «خیابان اسلامی» نمودار می‌شود. بنابراین خیابان سیاسی دال بر احساسات جمعی، عواطف مشترک و نقطه نظرات عمومی مردم عادی در گفتار و کردار هر روزه‌شان است که به طور وسیعی در فضاهای عمومی یعنی تاکسی، اتوبوس، مغازه و پیاده‌روی در خیابان یا تظاهرات خیابانی توده‌ای بروز می‌یابد.

نوع مبارزه‌ای که خاص جوامع خاورمیانه است نه منحصر به این منطقه است و نه بدیع. فرایندهای مشابهی در دیگر نقاط جهان در جریان‌اند. ادغام خاورمیانه در نظام اقتصاد جهانی، ساختارها و فرایندهای سیاسی اجتماعی‌ای را در این منطقه به وجود آورده است که با دیگر جوامع جنوب جهانی مشابهت دارند. اما استمرار حاکمیت‌های خودکامه، موقعیت استراتژیک منطقه (در ارتباط با نفت و اسرائیل)، و غلبه اسلام، به سیاست مخالفت در خاورمیانه اسلامی ویژگی‌های خاصی بخشیده است. «خیابان عربی» به رغم توصیف آن در قالب «منفعل و مرده» یا «شلوغ و خطرناک» و علیرغم استمرار سرکوب مبارزه سیاسی توسط رژیم‌های خاورمیانه، سرزندگی و سرسختی اساسی‌ای را پس از حوادث یازده سپتامبر و اشغال عراق به نمایش گذاشته است. اما تلاش وافر برای بسیج حول دغدغه‌های ناسیونالیستی و ضدامپریالیستی به هزینه مبارزه برای دموکراسی در خانه صرف شده است. هرچند سیاست‌های خیابانی در دنیای عرب دارای برخی ابتکارات در استراتژی، روش، و جزئیات بوده است، اما تحت سیطره موج سیاست دینی- ناسیونالیستی قرار دارد. با اینهمه ساده‌لوحانه خواهد بود اگر از پیش نتیجه بگیریم که آینده متعلق به اسلامگرایی است. واقعیت این است که اسلامگرایی خود در حال تجربه تغییر خارق‌العاده در ایده‌آل‌ها و استراتژی‌های زیربنایی خود است. از اینرو، با اینکه اسلام کماکان نقش یک بسیج‌کننده مهم را بر عهده خواهد داشت، به نظر می‌رسد شرایط برای ظهور انقلاب‌های اسلامی از نوع ایران از میان رفته است. به نظر من شرایط در حال تغییر داخلی و جهانی، یعنی گرایش به قانون و سیاست اصلاحی، فردی‌شدن دین و فراملی‌شدن (هم در اهداف و هم در مورد فعالان) در میان گرایش‌های رادیکال، معطوف به انقلاب‌های اسلامی نیست، بلکه متمایل به نوعی «انصلاح^۲ پسا-اسلامگرا» است، یعنی نوعی اصلاحات سیاسی بومی که ترکیبی از ایده‌آل‌های دموکراتیک و شاید حساسیت‌های دینی باشد. با توجه به تداوم حاکمیت‌های خودکامه که مانع از جنبش‌های مخالف سازماندهی‌شده و قانونی می‌شوند، شاید ناجنبش‌های اجتماعی جماعات پراکنده و نامحسوس نقش مهمی در ایجاد چنین تحولی ایفا کند.

^۲نویسنده تعبیر *refolution* را به کار برده است که هم بر انقلاب و هم اصلاح دلالت می‌کند. از اینرو برای برگردان آن از «انصلاح» استفاده کردم.

ناجنبش‌های اجتماعی

«ناجنبش‌های اجتماعی» چیستند؟ در مجموع، *ناجنبش‌ها* به کنش‌های جمعی فعالان غیرجمعی گفته می‌شود؛ آنها برآیند رفتارهای یکسان تعداد کثیری از مردم عادی‌اند که کنش‌های پراکنده اما یکسان‌شان تغییرات اجتماعی گسترده‌ای را به وجود می‌آورد؛ حتی اگر این رفتارها تابع هیچ ایدئولوژی یا رهبری و سازماندهی مشخص نباشند. واژه جنبش دال بر این است که *ناجنبش‌های اجتماعی* با جنبش‌های اجتماعی دارای اشتراکات مهم و چشمگیری هستند، با اینحال موجودیت‌های مجزایی به حساب می‌آیند.

در خاورمیانه، *ناجنبش‌ها* نمایندهٔ بسیج میلیون‌ها فرودست، عمدتاً در مناطق فقیر شهری، زنان مسلمان، و جوانان‌اند. *ناجنبش‌ها* های تهیدستان شهری که آن را «پیشروی آرام مردم عادی» نامیده‌ام^۳ در برگیرندهٔ روش‌های محتاطانه و طویل‌مدتی است که فقرا از رهگذر آنها برای بقا می‌جنگند و زندگی خود را از طریق برخورد با ثروتمندان و قدرتمندان و به طور کلی جامعه بهبود می‌بخشند، نشانهٔ بسیج طولانی مدت، میلیون‌ها انسان و خانواده‌های وانهاده و آواره‌ای است که تلاش می‌کنند زندگی‌شان را در عمری تلاش جمعی ارتقا بدهند؛ بی‌آنکه این تلاش‌ها تابع رهبری متمرکز، ایدئولوژی، یا سازماندهی زیربنایی چندانی باشد. به طور خاص‌تر، ارجاع من به جنبش‌های توده‌ای مهاجران روستایی است که در جستجوی زندگی بهتر، کارزاری آرام و سرسخت را در پیش می‌گیرند که شامل تصرف غیرقانونی زمین‌ها و خانه‌ها و به دنبال آن امکانات شهری همچون برق، آب، خطوط تلفن، جاده و نظایر آن است. این مهاجران برای تأمین معاش، پیاده‌روهای خیابان‌ها و دیگر فضاهای شهری مطلوب را اشغال می‌کنند تا بساط خود را پهن کنند و با زیرپا گذاشتن و به تصرف درآوردن برنده‌های مردم‌پسند، کسب‌وکار خود را رونق بخشند. تعداد بسیاری از مردم از قیل تبدیل خیابان‌های عمومی به پارکینگ‌هایی که به منظور در آمد شخصی ساخته می‌شوند، یا استفاده از پیاده‌روها به منزلهٔ مکانی برای تعمیرات خیابانی و دیگر مشاغل تأمین معاش می‌کنند. این توده‌ها که عمدتاً افرادی متمیزه‌اند، با این رویه‌های پیشروی آرام هر روزه، شهرهای بزرگ خاورمیانه و فراتر از آن، بسیاری از کشورهای در حال توسعه را واقعاً تغییر داده‌اند. آنها یک اقتصاد خیابانی اساسی، جماعات جدید، و محله‌های خودرویی را در

^۳ بنگرید به کتاب پیشین آصف بیات به نام *سیاست‌های خیابانی*. م.

مناطق شهری ایجاد می‌کنند، حضور فعال خود را در ترکیب‌بندی و مدیریت زندگی شهری به اثبات می‌رسانند و «حق خود را نسبت به شهر» ابراز می‌کنند.

این نوع پراکندگی و پیشروی تا حدی بازتاب ناجنبش‌های مهاجران غیرقانونی بین‌المللی هم هست. اکنون بازرسی‌های مرزی، مرزبندی، سیم‌های خاردار، دیوار، و کنترل پلیس به وفور وجود دارد. با اینحال مهاجران همچنان سرریز می‌شوند، از هوا، دریا، جاده، پنهان‌شده در پشت کامیون‌ها، قطارها، یا پای پیاده. آنها در شهرهای شمال جهانی پراکنده می‌شوند، گسترش می‌یابند، و رشد می‌کنند. جا خوش می‌کنند، کار پیدا می‌کنند، خانه می‌گیرند، خانواده برپا می‌کنند، و برای برخورداری از حمایت قانونی مبارزه می‌کنند. آنها جماعات، گروه‌های کلیسایی یا مسجد، و جمع‌های فرهنگی می‌سازند و به طور مرئی به فضاهای عمومی می‌ریزند. هنگامی که به قدر کافی احساس امنیت کردند، حضور فیزیکی، اجتماعی، و فرهنگی خود را در شهرهای میزبان ابراز می‌کنند. در واقع نگرانی‌ای که این مهاجران ملی و بین‌المللی در بین مقامات ایجاد کرده‌اند، به نحو چشمگیری یکسان است. مقامات قاهره از «هجوم دهقانان» از نقاط مختلف مصر علیاً شکایت دارند و مقامات استانبول در مورد پیشروی «ترک‌های سیاه»، یعنی مهاجران روستایی فقیر آناتولی که می‌گویند در مجموع ترکیب‌بندی اجتماعی «شهرهای مدرن ما» را دهاتی کرده و تغییر داده‌اند. سفیدپوستان اروپایی نیز با لحنی مشابه، نگرانی عمیقی را از «هجوم خارجی‌ان» - آفریقایی‌ها، آسیایی‌ها، و به ویژه مسلمانان - ابراز می‌کنند که به نظرشان عادات اجتماعی اروپایی را در چنبره خود گرفته‌اند و با حضور فیزیکی و راه و رسم‌های فرهنگی خود یعنی حجاب، مساجد و مناره‌ها، در حال نابودی شیوه زندگی اروپایی‌اند. اگر این لحن را کنار بگذاریم، پیشروی واقعیت دارد و احتمالاً ادامه خواهد یافت. مبارزه مهاجران محروم در خاورمیانه یا مهاجران بین‌المللی نه یک جنبش سازماندهی‌شده و خودآگاه است و نه یک مکانیسم تطابقی، زیرا هزینه بقای این مردمان بر عهده خود آنها نیست، بلکه بر عهده دیگر گروه‌ها و طبقات است. همچنین این رفتارها از صرف کنش‌های مقاومت هر روزه که درگیر پیشروی پنهانی و فزاینده برای پیشبرد دعاوی‌شان هستند، فراتر می‌روند. آنها نمودار ناجنبش‌های مردمان محروم‌اند.

غالباً ادعا می‌شود که اسلامگرایی رادیکال در خاورمیانه بلندگوی منافع محرومان در مقام قربانیان زیست‌بوم شهری زاغه‌های مملو از جمعیت است؛ جایی که فقر، ناهنجاری، و بی‌قانونی منجر به افراطی‌گری و خشونت می‌شود و اسلامگرایی مخالف یکی

از آشکال آن است. اما اگر این نظریه را به محک عدم تمایل عمومی محرومان شهری در حمایت از این یا آن جنبش سیاسی بزنیم، چندان موجه نخواهد بود. سیاست عملگرایانه فقرا، که متضمن پرداختن به دغدغه‌های عینی و آنی است، به معنای آن است که اسلام سیاسی نقش ناچیزی در منش محرومان شهری دارد. سیاست زیربنایی فقرا نه در اسلام سیاسی بلکه در «ناجنبش‌های» مردمان فقیر، یعنی نوعی استراتژی سیال، منعطف، و خودسازنده به بیان درمی‌آید که نه تنها فقرای شهری، بلکه دیگر گروه‌های فرودست از جمله زنان طبقه متوسط نیز آن را در پیش می‌گیرند.

در دولت‌های پدرسالار خودکامه، خواه از نوع سکولار یا مذهبی، فعالیت زنان برای برابری جنسیتی ممکن است شکل ناجنبش به خود بگیرد. رژیم‌های خودکامه و مردان محافظه کار محدودیت‌های سختی را بر زنانی اعمال می‌کنند که به طور مداوم دعوی برابری جنسیتی داشته باشند، یعنی سازمان‌ها و نشریات مستقل راه بیندازند، به مذاکره بپردازند، اعتراضات عمومی بر پا کنند، منابع مالی و مادی جذب کنند، یا با گروه‌های همبستگی بین‌المللی مرتبط شوند. برای مثال، در ایران در اوایل سال ۲۰۰۷، زنانی که کمپین یک میلیون امضاء را برای بسیج زنان معمولی در سطح ملی بر ضد قوانین تبعیض‌آمیز راه‌اندازی کردند، با آزارهای دائمی، سرکوب، و دستگیری مواجه شدند. بسیاری از فعالان جوان نه تنها از سوی پلیس، بلکه در برخی موارد توسط سرپرستان مردشان کتک خوردند. زنان با شناسایی این محدودیت‌هایی که در مقابل کارزارهای سازمان یافته وجود دارد، به تعقیب استراتژی متفاوتی گرایش داشته‌اند که عبارت است از روی آوردن به رویه‌های عادی شخصی در زندگی روزمره، از جمله تحصیلات، ورزش، هنر، موسیقی، یا اشتغال بیرون از خانه. این زنان از انجام کارهای معمولاً مردانه اداری، مشاغل، و خدمات عمومی، از انجام تکالیف شاقی همچون بانکداری، بردن ماشین به تعمیرگاه، یا سروکله‌زدن با بناها ابایی نداشتند. به رغم پوشاک نامناسب از ورزش در پارک‌های عمومی، بالارفتن از اورست، یا رقابت (و برنده‌شدن) در مسابقات اتوموبیل مردانه باز نایستاده‌اند. بدین ترتیب زنان نیز خود را به مثابه فعالان عمومی جا انداخته‌اند که تقسیم‌بندی جنسیتی خصوصی-عمومی متعارف را واژگون می‌کنند. آن عده که تمایلی به رعایت مقررات پوشش ندارند، بیش از دو دهه است که در «جنگی فرسایشی» با مأموران امر به معروف و نهی از منکر، حجاب اجباری (روسری) را در ملأ عام به چالش گرفتند تا سرانجام عملاً آنچه را که مقامات با عنوان بدحجابی از آن شکایت دارند، یعنی بیرون گذاشتن موها در زیر روسری عادی

ساختند. زنان در پیکارهای قانونی، تصمیمات دادگاه‌ها و قضات را در مورد حضانت فرزندان، طلاق، و دیگر قیود مربوط به وضعیت شخصی‌شان به چالش گرفتند.

این اعمال عادی شاید شباهت ناچیزی با کنش‌های خارق‌العاده مخالفت داشته باشد، اما با رفتارهای عادی زندگی هر روزه پیوند نزدیکی دارد. اما به محدودیت‌های مهم اجتماعی، ایدئولوژیکی و قانونی مقید است. این رفتارها نه تنها پیش‌فرض‌های رایج درباره نقش زنان را به چالش گرفت، بلکه محدودیت‌های قانونی ساختاری بزرگتر را نیز هدف گرفت. هر خواست با ایجاد چرخه‌ای از فرصت‌ها برای تقاضاهای معطوف به ارتقای حقوق جنسیتی به نردبانی برای خواست دیگر تبدیل شد. از اینرو، خواست زنان برای باسوادی و تحصیلات دانشگاهی آنها را قادر ساخت تا تنها و به دور از نظارت سرپرستان‌شان زندگی کنند، یا شغلی داشته باشند که بتوانند به واسطه آن به تنهایی سفر کنند، بر مردان نظارت داشته باشند، یا سلطه مردانه را به چالش بگیرند. پیامدهای خواسته یا ناخواسته این رفتارهای فردی عصیانگر اما وسیع، زیرسؤال‌رفتن بنیاد قوانین حقوقی و اخلاقی و هموارشدن مطالبات معطوف به برابری جنسیتی بوده است. در مواردی، حاکمیت مؤثر ماشین و ایدئولوژی دولتی به زیر کشیده شده و به عملگرایی، مصالحه، و ناسازواری سوق داده شده است. فعالان زن (و نیز مقامات) به دقت از پیامدهای روزافزون این پیشروی ساختاری آگاه بوده و سعی کرده‌اند از امکانات موجود هم برای مبارزات عملی و هم بیان مفهومی/گفتاری حد اکثر بهره را ببرند.

درباره ناجنبش جوانان چه می‌توان گفت؟ در واقع، رویه‌های مشابه مشخصه فعالیت جوانان مسلمان است. در غالب اوقات «جنبش‌های جوانان» اشتباهاً با «جنبش‌های دانشجویی» یا «بخش جوانان» این یا آن حزب سیاسی یا جنبش سیاسی یکسان انگاشته شده‌اند، به نحوی که برای مثال، بخش جوانان حزب بعث در عراق صدام حسین به عنوان «جنبش جوانان» توصیف شده است. به نظر من این مقولات را باید به لحاظ مفهومی مجزا از یکدیگر در نظر گرفت، زیرا از واقعیت‌های متفاوتی سخن می‌گویند. اجمالاً اینکه هدف جنبش جوانان پس‌گرفتن جوانی است. این جنبش مظهر چالشی جمعی است که هدف اصلی‌اش دفاع از منش جوانی و تعمیم آن است، یعنی حفظ و گسترش شرایطی که به جوانان اجازه می‌دهد فردیت، خلاقیت، و بی‌خیالی و رهایی از نگرانی برای چشم‌انداز آینده خود را بروز دهند. ممانعت و سلطه بر جوانی ممکن است نارضایتی جوانان را تحریک

کند، اما روش‌های متفاوت بروز نارضایتی و مطالبات جوانان تعیین می‌کند که آیا جوانان در یک جنبش جوانان تمام عیار درگیرند یا در یک ناجنبش.

نگاهی سطحی به خاورمیانهٔ مسلمان روشن می‌کند که پس‌گرفتن جوانی در مرکز نارضایتی جوانان قرار دارد. اما شدت فعالیت جوانان نخست به درجهٔ کنترل اجتماعی تحمیل‌شده بر آنها از سوی مقامات اخلاقی و سیاسی و دوم به درجهٔ همبستگی اجتماعی در میان جوانان بستگی دارد. از اینرو، در ایران پس از انقلاب جوانان، ناجنبش خارق‌العاده‌ای را برای پس‌گرفتن منش جوانی، یعنی رفتار با جوانان به عنوان شهروند کامل، تصمیم‌گیری در مورد پوشش، در مورد آنچه دوست دارند بشنوند، و نحوهٔ ظاهر شدن در ملاء عام و به طور کلی انتخاب سبک زندگی و تعقیب شادی جوانی به وجود آوردند. در واقع، جوانان جهانی‌شده بیش از دیگر گروه‌ها هدف رژیم‌های پیرایشگر و حساسیت‌های اخلاقی‌ای قرار داشته‌اند که در صدد خفه کردن خلق‌و‌خوی شادی و لذت به عنوان مظاهر اصلی جوانی بوده و با آنها مقابله کرده‌اند. لذا «شادی» به مثابه استعاره‌ای برای بروز فردیت، جوشش، و بی‌خیالی، به حوزهٔ نارضایتی سیاسی طولانی میان رژیم‌های مکتبی و جوانان مسلمان و عنصری اساسی در نارضایتی جوانان به ویژه در جمهوری اسلامی ایران تبدیل شده است. این نارضایتی خارق‌العاده تا حدی از موقعیت متناقض جوانان ناشی می‌شود. از یکسو جوانان به دلیل نقش‌شان در انقلاب و جنگ (با عراق) مورد تجلیل قرار می‌گیرند و از سوی دیگر تحت کنترل اجتماعی و انضباط اخلاقی قوی رژیم اسلامی قرار دارند. این کنترل درحالی اعمال می‌شود که جوانان بخش مهمی از جامعه را تشکیل می‌دهند و دو سوم از کل جمعیت زیر سی‌سال‌اند. اما این نارضایتی، در قالب یک جنبش ساختارمند با شبکه‌های وسیع ارتباطی، سازماندهی، و کنش‌های اعتراضی جمعی ظاهر نشده است. همچون بسیاری از دیگر مناطق خاورمیانه، جوانان در کل پراکنده، متمیزه، و متفرق‌اند و فعالیت سازماندهی‌شدهٔ آنها به تعدادی این‌جی‌او و نشریهٔ جوانان محدود می‌شود. در عوض جوانان هویت‌های جمعی خود را در مدارس، دانشگاه‌ها، فضاهای عمومی شهری، پارک‌ها، کافه‌ها، و مراکز ورزشی ایجاد می‌کنند، یا اینکه با یکدیگر از طریق دنیای مجازی رسانه‌های گوناگون مرتبط‌اند. لذا، شبکه‌های همبستگی فکری‌شده‌ای ندارند که در آن بتوانند یکدیگر را دیدار کنند، با یکدیگر در تعامل باشند، دغدغه‌های‌شان را بیان کنند، یا نارضایتی جمعی خود را بروز دهند، بلکه به گونه‌ای منفعلانه و خودجوش از طریق شبکه‌های انفعالی با یکدیگر پیوند دارند، با احساس اشتراکات‌شان از طریق روش‌هایی همچون تشخیص مدل مشابه مو، شلوارهای جین، مکان‌های معاشرت، غذا، مدها و تعقیب

شادی عمومی. در مجموع، سیاست آنها نیز همچون زنان و فقرا، سیاست اعتراض نیست، بلکه سیاست مبتنی بر رفتار است؛ سیاست چاره‌اندیشی از طریق کنش مستقیم.

با اینکه مبارزه بر سر شادی، جوانان شهری جهانی شده را به مرکز مبارزه سیاسی بر ضد جنبش‌ها و رژیم‌های بنیادگرا کشانده است، اما ناجنیش‌های جوانان را که اشتغال اصلی آنها پس گرفتن منش جوانی است، نباید ضرورتاً منادی تحولات دموکراتیک لحاظ کرد؛ آنگونه که غالباً از آنها انتظار می‌رود. جوانان وقتی به عاملان تحول دموکراتیک تبدیل می‌شوند که سیاسی عمل کنند و بیندیشند؛ وگرنه اشتغال آنها به مطالبات جوانی محدودشان محرک ناچیزی برای درگیری در دغدغه‌های اجتماعی بزرگتر خواهد بود. به عبارت دیگر، تحول یا به طور خاص تأثیرات دموکراتیک ناجنیش‌های جوانان تا حدی به ظرفیت رژیم‌ها یا دولت‌های مخالف در هموار کردن مطالبات جوانان دارد. ناجنیش‌های جوانان، درست مانند ناجنیش‌های زنان عمدتاً زمانی تأثیر دموکراتیک قوی خواهند داشت که بنیادهای مکتبی تنگ‌نظرانه رژیم‌های بنیادگرای انحصارطلب را به چالش بگیرند.

منطق کنش در ناجنیش‌ها

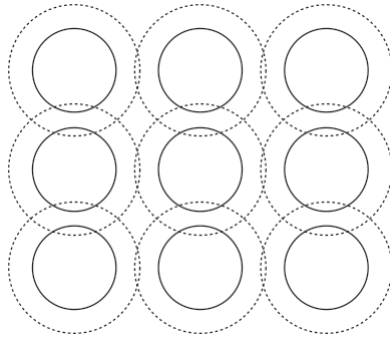
چگونه می‌توان منطق کنش در ناجنیش را تبیین کرد؟ جنبش‌های اجتماعی، به ویژه آنهایی که در جوامع غربی به لحاظ سیاسی باز و از نظر تکنولوژیک پیشرفته عمل می‌کنند، «چالش سازماندهی شده، بادوام، و خودآگاه با قدرت‌های موجود» (۲۳) تعریف می‌شوند. آنها غالباً در سازمان‌های خاص تثبیت می‌شوند و ایدئولوژی‌های خاصی بر آنها حاکم‌اند، چارچوب‌های خاصی را تعقیب می‌کنند، از رهبری‌های خاصی پیروی می‌کنند، و منابع یا ابزارها و روش‌های خاصی را در طرح مطالبات‌شان اختیار می‌کنند. (۲۴) پس چه چیز ناجنیش‌ها را [از جنبش‌های اجتماعی] که تا بدینجا مورد بحث بوده‌اند، متفاوت می‌کند؟ ویژگی‌های خاص ناجنیش‌ها در کل کدام‌اند؟

نخست اینکه، ناجنیش‌ها یا کنش‌های جمعی فعالان غیرجمعی، عمل‌محوراند؛ نه ایدئولوژی‌محور، به نحو چشمگیری خاموش‌اند و بی‌سروصدا، زیرا مطالبات عمدتاً به طور فردی مطرح می‌شوند و نه با هدایت گروه‌های واحد. دوم اینکه، درحالی که در جنبش‌های اجتماعی رهبران معمولاً افرادی را برای فشار آوردن بر مقامات برای دستیابی به مطالبات‌شان بسیج می‌کنند، در ناجنیش‌ها، فعالان به رغم تحریم‌های دولت، مستقیماً برای آنچه می‌خواهند، وارد عمل می‌شوند. لذا سیاست آنها سیاست

اعتراض نیست، بلکه سیاست عمل است، سیاست چاره‌اندیشی از رهگذر کنش‌های مستقیم و ناهمگون. سوم اینکه، بر خلاف جنبش‌های اجتماعی که در آن فعالان معمولاً درگیر رفتارهای خارق‌العاده معطوف به بسیج و اعتراض می‌شوند که معمول زندگی روزمره نیستند (برای مثال شرکت در میتینگ‌ها، جمع‌آوری امضاء، مذاکره، تظاهرات و جز اینها)، ناجنبش‌ها را کنش‌هایی شکل می‌دهند که در کردارهای معمول زندگی روزانه ادغام شده‌اند و در واقع بخشی از آن‌اند. از اینرو خانه‌سازی فقرا، دستیابی به آب لوله‌کشی یا خطوط تلفن، یا گسترش کسب‌وکار به پیاده‌روهای شهری، مهاجران بین‌المللی‌ای که از مرزها عبور می‌کنند تا زندگی نوینی را آغاز کنند، زنانی که تلاش می‌کنند به دانشگاه بروند، ورزش کنند، کار کنند، به «مشاغل مردانه» بپردازند، یا شریک زندگی خود را برگزینند، و جوانانی که بنا به سلیقه‌شان در انتظار ظاهر می‌شوند، و به آنچه دوست دارند، گوش می‌دهند و به جاهایی که دوست دارند، رفت و آمد می‌کنند، همگی نمایانگر کنش‌های محوری ناجنبش‌ها در خاورمیانه و دیگر مناطق مشابه در جهان‌اند. نکته تعیین‌کننده و چهارم این است که این رفتارها را گروه‌های کوچکی از مردم در حواشی سیاست انجام نمی‌دهند؛ بلکه رفتارهای معمول زندگی روزمره‌اند که توسط میلیون‌ها نفر از مردمی صورت می‌گیرد که همچنان پراکنده باقی می‌مانند. به تعبیر دیگر، قدرت ناجنبش‌ها در اتحاد عاملان آنها نیست که در آن صورت ممکن است به واسطه خطر تجزیه، تردید، و فشار بر مخالفین قرار گیرند. قدرت ناجنبش‌ها در قدرت بی‌شماران است، یعنی تأثیر چشمگیر آن بر هنجارها و قواعد در جامعه از سوی بسیاری از مردم که در آن واحد کارهای مشابهی را هر چند به صور گوناگون انجام می‌دهند.

«بی‌شماران» چه تأثیری دارند؟ برای شروع، باید گفت وقتی تعداد بسیار زیادی از مردم مشابه هم عمل می‌کنند، منجر به طبیعی شدن و مشروع شدن رفتارهایی می‌شوند که پیشتر نامشروع بودند. رفتار بی‌شماران ممکن است فضاهای قدرت را در جامعه به تسخیر و تصرف فرودستانی درآورد که بتوانند در آن رشد کنند، متحد شوند، و پادقدرت‌های خود را بسازند. لذا هر قدر تعداد زنانی که حضور خود را در فضای عمومی ابراز می‌کنند، بیشتر باشد، پدرسالاری ضعیف‌تر خواهد شد. و هر قدر تعداد فقرایی که جماعت‌های شهری خودساخته را ایجاد می‌کنند، بیشتر باشد، کنترل مقامات مدیریت شهری کمتر خواهد شد. دوم اینکه، هرچند این افراد به طور منفرد و مجزا عمل می‌کنند، اما تأثیر رفتارهای آنها ضرورتاً حاشیه‌ای نخواهد ماند. آنها می‌توانند به یکدیگر بپیوندند و پویایی قدرتمندتری را نسبت به مجموع افراد ایجاد کنند. درحالی‌که این رفتارها همچون قطره-

های جداگانهٔ باران، به تنهایی تأثیری فردی دارند، وقتی به تعداد بسیار فرومی‌ریزند، فضاهاى بزرگتری را برای رفتارها و هنجارهای جایگزین ایجاد می‌کنند- درست مثل تأثیر میلیاردها قطرهٔ باران به تنهایی که وقتی به یکدیگر می‌پیوندند نهر، رود، و حتی سیل و موج را به وجود می‌آورند (شکل ۱،۱). بنابراین آنچه دست آخر قدرت ناجنبش‌ها را تعیین می‌کند، به پیامدهای (خواسته و ناخواسته) رفتارهای یکسانی مربوط می‌شود که «بی‌شمار» انسان در آن واحد انجام می‌دهند.



شکل شمارهٔ ۱.۱. قدرت بی‌شماران: پیامد استثنایی کنش‌های فردی مختلط

آیا این نحوهٔ اندیشه به ناجنبش‌ها یادآور انبوه خلقِ آنتونی نِگری و مایکل هارت نیست که در تعریف آنها عبارت است از «سوزهای اجتماعی منفردی که به صورت مشابه عمل می‌کنند»؟ در نظر اول، بزرگی خارق‌العاده و نیز پراکندگی سوزهای اجتماعی‌ای که در انبوه خلق به یکدیگر پیوند می‌خورند، یادآور ناجنبش‌ها و «قدرت بی‌شماران» است. اما شباهت میان این دو به همینجا ختم می‌شود. بر خلاف مقولات طبقهٔ کارگر، مردم، یا توده که با هویت‌های مشابه و مشترک مشخص می‌شوند، انبوه خلق از «منفردها»، یا سوزهای نامشابه و ناهمسان ساخته شده است، یعنی مخلوطی از گروه‌های اجتماعی، جنسیتی یا دارای تمایلات جنسی گوناگونی که به لحاظ وجودی با یکدیگر تفاوت دارند (شکل ۱.۲). به نظر هارت و نِگری تشابه ظاهری آنها در تولید «کار غیر مادی» و ایستادگی در برابر «امپراتوری» (۲۵) است. از اینرو، درحالی‌که فرض بر این است که انبوه خلق سوزهای اجتماعی و به لحاظ وجودی مختلفی را کنار یکدیگر جمع می‌کند (زن، مرد، سیاه، سفید، و قومیت‌های مختلف و نظایر آن)، ناجنبش‌ها اعضای گروه‌های یکسان- ولو از درون متفرق (برای مثال جوانان جهانی شده، زنان مسلمان، مهاجران غیر قانونی، یا فقرای محروم)- را به حرکت درمی‌آورند. افراد به صورت یکسان ولی غالباً منفرد عمل می‌کنند. درحالی‌که در ناجنبش‌ها، کنش جمعی تابع منافع و هویت‌های مشترک در داخل یک گروه منفرد است، به ویژه زمانی که با تهدیدی

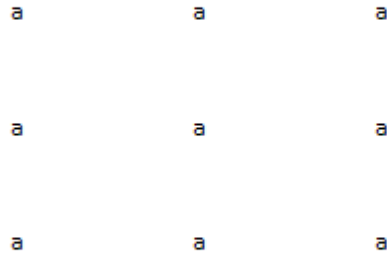
مشترک روبرو است، در انبوه خلق دقیقاً معلوم نیست که اجزای منفرد چگونه باید گرد هم آمده و به همراه یکدیگر عمل کنند و چگونه این گروه‌های مختلف (برای مثال مردان و زنان، طبقه کارگر و کارگران مهاجر، یا قومیت‌های مسلط و تحت انقیاد) از منازعه بر سر منافع‌شان اجتناب می‌کنند؛ چه رسد به اینکه مشترکاً عمل کنند.

اگر بر خلاف انبوه خلق، هویت‌های مشترک اساس عاملیت‌های ناچینش‌ها برای کنش جمعی باشند، این هویت‌ها چگونه در میان سوژه‌هایی که در وهله نخست پراکنده و متمیزه هستند، ساخته می‌شوند؟ و اگر عامدانه از سوی سازمان‌ها یا رهبران‌شان بسیج نشده‌اند، پس چرا به صورت جمعی عمل می‌کنند؟ هویت‌های جمعی صرفاً در نهادهای باز و قانونی یا شبکه‌های همبستگی که عموماً به دلیل سرکوب از آنها محروم‌اند، ایجاد نمی‌شوند. همبستگی‌ها نخست در فضاهای عمومی - در محلات، در گوشه‌وکنار خیابان‌ها، در مساجد، در محل کار، در ایستگاه‌های اتوبوس، در صف‌های جیره‌بندی مواد غذایی، یا بازداشتگاه‌ها، اردوگاه‌های پناهندگان، پارک‌های عمومی، دانشگاه‌ها و استادیوم‌های ورزشی - و از رهگذر آنچه آن را «شبکه‌های انفعالی» نامیده‌ام، ساخته می‌شوند. شبکه‌های انفعالی ویژگی کلیدی شکلگیری ناچینش‌ها هستند. آنها به ارتباطات آنی میان افراد متمیزه راجع‌اند که از طریق شناسایی ضمنی اشتراکات‌شان به طور مستقیم در فضاهای عمومی یا به صورت غیرمستقیم از طریق رسانه‌های جمعی شکل می‌گیرند. (۲۶) از اینرو دستفروشان خیابانی فقیر با توجه به یکدیگر در گوشه‌وکنار خیابان‌ها به صورت هر روزه به وضع ناگوار مشترک‌شان در فضاهای عمومی پی می‌برند، هرچند ممکن است هرگز یکدیگر را نشناسند و با یکدیگر سخن نگویند. زنان ناشناسی که قوانین پوشش را در فضاهای عمومی نادیده می‌گیرند هویت‌های مشترک‌شان را در خیابان صرفاً با مشاهده یکدیگر درونی می‌کنند؛ آنهایی که با مردان یا قضات در دادگاه‌ها بگومگو می‌کنند، بی‌درنگ موقعیت فرودست مشترک میان خود را درک می‌کنند. جوانان در گوشه‌وکنار خیابان‌ها، در مراکز خرید، یا در دانشگاه‌ها، موقعیت جمعی خود را با بازشناسی مدها، مدل موها، و سلیق اجتماعی مشابه، در می‌یابند. برای این گروه‌ها، فضا آشکارا امکان شناسایی متقابل را فراهم می‌کند (شکل ۱. ۵)؛ عاملی که آنها را از گروه‌های پراکنده همچون مهاجران غیر قانونی متمایز می‌کند که ممکن است از واسطه فضا برای تسهیل ایجاد همبستگی مگر در محیط‌های کاری، بازداشتگاه‌ها، یا مجتمع‌های مسکونی یکسان محروم باشند. گروه‌های اخیر غالباً بر رسانه‌های جمعی، شایعات، یا شبکه‌های دور از هم متکی هستند؛ یعنی کسی را در موقعیت مشابه می‌شناسند که او کس دیگری را می‌شناسد که او خود کسان دیگر را می‌شناسد. این فرایند موجب «همبستگی -

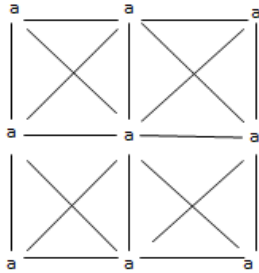
های خیالی» (شکل ۱. ۳) است. (۲۷) تکنولوژی ارتباطی جدید، به ویژه سایت‌های شبکه‌های اجتماعی فعلی همچون فیسبوک، می‌توانند با مرتبط کردن افراد متمیزه شده در دنیای شبکه‌ای، از واسطه فضای فیزیکی عبور کنند و با این کار فرصت بی‌نظیری برای ساختن شبکه‌های انفعالی و فعال ایجاد کنند. جنبش جوانان ۷ آوریل مصر که بر مبنای این رسانه ساخته شد، ۷۰ هزار نفر را که بیشتر آنان جوان بودند، به یکدیگر مرتبط کرد تا از اعتصاب کارگران در ۸ آوریل ۲۰۰۸ حمایت کنند و به تهاجم اسرائیل به غزه در سال ۲۰۰۸-۲۰۰۹ اعتراض کنند. (۲۸) اما این مکان‌های مجازی بیشتر به جوانان، باسوادان، و گروه‌های مرفهی محدود است که بسیج آنها می‌تواند به نوعی «سیاست شیک» و ابتکارات ضمنی و کوتاه مدت بینجامد. مهمتر اینکه این کانال بسیار باز و بی‌انتها است و لذا در برابر نظارت پلیس در قیاس با سیالیت و دوام «شبکه‌های انفعالی» آسیب‌پذیر است. در جنگ میان نابرابرها، آنکس که ضعیف است چنانچه از قواعد بازی توانگران تبعیت کند، مطمئناً خواهد باخت. برای بردن در مبارزه نابرابر، طرف ضعیف چاره‌ای ندارد جز آنکه خلاقانه، بازی دیگری انجام دهد، انعطاف‌پذیرتر باشد، و همواره بازی را تغییر دهد.

a	h	m
o	d	x
n	p	b

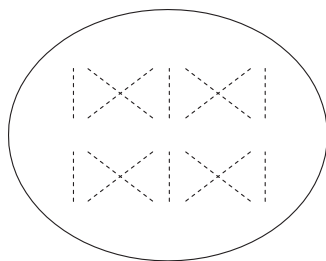
شکل شماره ۱. ۲: بدون شبکه: افراد متمیزه شده بدون موضع مشترک



شکل شماره 1. 3: بدون شبکه: افراد متمیزه شده با موضع مشترک



شکل شماره 1. 4: شبکه فعال: افراد دارای مواضع یکسان عامدانه گرد هم می آیند با یک شبکه فعال.



شکل شماره ۱. ۵. شبکه منفعل: افراد متمیزه دارای مواضع یکسان از طریق فضا گرد هم می‌آیند.

به هر رو، آنچه میان شبکه‌های انفعالی و کنش جمعی محتمل واسطه می‌شود، تهدیدی مشترک است. به تعبیر دیگر، درحالی‌که در ناجنبش‌ها بُرد^۴ به صورت فردی از رهگذر کنش‌های مستقیم رخ می‌دهد، دفاع از آن جمعی است؛ یعنی تهدید مشترک، شبکه انفعالی افراد را به ارتباط فعال و مقاومت سازماندهی شده تبدیل می‌کند. لذا، زنانی که با نادیده گرفتن قواعد پوشش به صورت فردی مقامات را به چالش می‌گیرند، وقتی با گشت امر به معروف و نهی از منکر در خیابان‌ها روبرو می‌شوند، ممکن است به یکدیگر بپیوندند. فقرای شهری که معمولاً در سکوت و به صورت فردی به ساختن خانه‌های غیرقانونی مبادرت می‌کنند، غالباً به صورت جمعی در برابر اقدامات تخریبی دولت مقاومت می‌کنند. تظاهرات عمومی توده‌ای مهاجران غیرقانونی لس‌آنجلس در ۲۶ مارس ۲۰۰۶ در تقاضا برای قانونی که از آنها حمایت کند، شاید بیانگر ظرفیت چشمگیرتر یک اعتراض جمعی مقطعی باشد که اگر امکان آن وجود نداشت، افراد شرکت‌کننده در آن به عاملان متمیزه ناجنبش‌ها تبدیل می‌شدند. البته همواره امکان آن هست که افراد، به جای درگیری در تقابل‌های آنی، به صورت عقلانی توسل به «جنگ فرسایشی» را برگزینند؛ یعنی در زمانه عسرت، همدستی موقت و در دوره‌های مساعد، پیشروی. بر خلاف زنان و جوانان و فقرا، مهاجران غیرقانونی نمی‌توانند در برابر دولت مقاومت کنند، مگر اینکه شروع کنند به سازماندهی آگاهانه خود، زیرا علائمی که از طریق آنها بتوانند فوراً به وضعیت ناگوار مشابه خود به طور جمعی پی ببرند، محدود است (بنگرید به شکل ۱).

۴. اما حتی افرادی با علائم مرئی محدود نیز ممکن است از طریق صدای مشترک (برای مثال فریادهای الله‌اکبر بر روی پشت بام‌ها یا آتش‌بازی جوانان در شب) و نمادها (مثلاً رنگ‌ها، دستبندها یا تی‌شرت‌های یکسان) با یکدیگر ارتباط برقرار کنند.

این پویایی‌ها به این پرسش‌ها می‌انجامد که ناجنیش‌ها چطور و چه وقت به سیاست‌های مخالفت و جنبش‌های اجتماعی تبدیل می‌شوند. در واقع، مبارزه واقعی (حتی اگر خاموش و فردی باشد) از سوی جمع کثیری از مردم دال بر این است که بسیج اجتماعی توده‌ای از پیش در حال شکلگیری است و وقتی زمان مناسب برای فعالیت سازماندهی‌شده، بادوام، و نهادینه به دست بیاید، می‌تواند به سیاست مخالفت بدل شود؛ برای مثال وقتی دولت/رژیم‌های درگیر در اختلافات داخلی، بحران، فشار بین‌المللی، یا جنگ‌ها تضعیف می‌شوند یا زمانی که یک دولت متساهل‌تر به قدرت می‌رسد. اما در مورد اثر دگرگون‌کننده ناجنیش‌ها نباید صرفاً بر اساس تبدیل احتمالی آنها به جنبش‌های اجتماعی سازماندهی‌شده به داوری نشست. ناجنیش‌ها چنانچه به حیات خود در جامعه ادامه دهند، خود، تأثیر دگرگون‌کننده مهمی دارند. آنها می‌توانند حکومتی یک دولت را تضعیف کنند یا به آن ضربه بزنند. زیرا دولت‌ها بیرون از جامعه نیستند که تنها از رهگذر سرکوب بر آن حکومت کنند، بلکه منطق خود را به بافت جامعه، به هنجارها، قواعد، نهادها، و مناسبات با قدرت می‌تنند. کارکرد ناجنیش‌ها این منطق قدرت را به چالش می‌گیرد. دولت‌ها ممکن است به طور قابل فهمی تلاش کنند تا رفتارهای برانداز ناجنیش‌ها را برای مثال با ادغام آنها در منطق قدرت خودشان از کار بیندازند. اما این کار آسان نخواهد بود، زیرا گرایش فزاینده مطالبات در ناجنیش‌ها ممکن است توانایی دولت را برای خنثی کردن تأثیرات آنها تضعیف کند. در نهایت اگر دولتی بخواهد به مطالبات آنها پاسخ دهد، ممکن است تأثیر آن اصلاح جدی خود دولت باشد. (۲۹)

چرا ناجنیش‌ها شکل رایج فعالیت در سازوکارهای اجتماعی و سیاسی خاصی از جمله در خاورمیانه مسلمان‌اند؟ نخستین عامل به این واقعیت مربوط است که رژیم‌های خودکامه هیچ نارضایتی مستقل و سازماندهی‌شده‌ای را بر نمی‌تابند. از اینرو یا متمایل‌اند فرودستان به ویژه طبقه سیاسی را پراکنده کنند، یا آنها را در نهادهای پوپولیست خود بگنجانند. اما واقعیت این است که طبقات فرودست خود نیز گرایش‌های جدیدی را تجربه می‌کنند. پراکندگی روزافزون کارگران، غیررسمی‌شدن، محدودشدن بخش‌های عمومی، و این‌جی‌اویی‌شدن، که همگی با تجدید ساختاری نولیبرال همراه بوده است تحلیل‌رفتن بیشتر ظرفیت مردمی برای فعالیت سازمان‌یافته در شکل اتحادیه‌های سنتی کارگری را به دنبال داشته است. اما این فرودستان با دولت‌هایی برخورد دارند که به نحو چشمگیری از تأمین نیازها و انتظارات اجتماعی و مادی شان ناتوان‌اند یا نمی‌خواهند آنها را بر آورده کنند، و با موج فزاینده شهرنشینی، رشد آموزش، گسترش رسانه‌ها، و آگاهی شهروندی دست به گریبان‌اند و لذا مردم را به

نحوی اداره می‌کنند تا عنان کار از دستشان در نرود. وقتی دولت‌ها نتوانند مسکن یا شغل کافی برای فقرا تأمین کنند (و وقتی کانال‌های قانونی متعارف و ممکن همچون مذاکره برای تأمین این اهداف مورد اعتماد نباشند یا در چرخهٔ بوروکراسی دولتی بیفتند) فقرا به تصرف مستقیم زمین‌ها یا خانه‌ها متوسل می‌شوند یا به طور غیرقانونی کسب و کار خیابانی خود را بسط می‌دهند. وقتی مقامات از شناسایی حقوق جنستی یا مطالبات جوانان سرباز می‌زنند، زنان و جوانان ممکن است اقتدار رسمی را از طریق پیاده‌کردن مستقیم مطالبات‌شان در قلمروها یا نهادهایی که کمتر در معرض انقیاداند یا با تسخیر و واژگون‌کردن آن قلمروهایی که دارای ممنوعیت رسمی هستند، به چالش بگیرند. نکتهٔ سوم این است که این پیشروی‌ها ممکن می‌شود، زیرا رژیم‌های خودکامه، به رغم تصور همه‌جا حاضر بودن‌شان، نسبت به دیگر دولت‌ها، یعنی «دولت‌های نرم» فاقد ظرفیت، دوام، و نیروی لازم برای تحمیل کنترل همه‌جانبه را ندارند؛ حتی اگر خواهان آن باشند. در نتیجه، گریزگاه‌ها، فضاها، و خلأهای کنترل‌نشدهٔ بسیار، یعنی مناطق آزادی نسبی بسیاری وجود دارند که فعالان عادی می‌توانند آنها را پر کنند و به تصرف خود درآورند. نبوغ فرودستان و ناجنبش‌ها دقیقاً در کشف یا ایجاد چنین گریزگاه‌هایی است. به عبارت دیگر، سخن بر سر فاعلیت و اشغال میلیون‌ها نفر از زنان، جوانان، و تهیدستانی است که به رغم تفاوت‌های‌شان، محدودیت‌ها را می‌فهمند و با اینهمه فرصت‌ها را شناسایی و کشف می‌کنند و از فضاهایی که برای بهبود فرصت‌های زندگی در دسترس‌شان است، بهره می‌برند. مورد آن رانندهٔ زن ایرانی کوچک اندام و اراده‌اش برای شرکت و برنده‌شدن در مسابقهٔ اتوموبیل‌رانی مردانه، تنها یک نمونه است از اینکه زنان فضاهایی را می‌یابند که بتوانند در آنها قاطعانه ایدئولوژی مسلطی که آنها را شهروند درجه دوم تلقی می‌کند، براندازند. این مثال بیانگر آن چیزی است که «هنر حضور» نامیده‌ام و عبارت است از جسارت و خلاقیت برای ابراز ارادهٔ جمعی به رغم همهٔ محدودیت‌ها، دور زدن ممنوعیت‌ها، بهره‌بردن از آنچه در دسترس است و کشف فضاهای جدیدی که در آنها افراد شنیده شوند، دیده شوند، احساس شوند، و مطالبات‌شان محقق شود. هنر حضور، لحظه‌ای اساسی در ناجنبش‌ها و در زندگی همچون سیاست است.

ماجرای ناجنبش‌ها داستان عاملیت در زمانهٔ عسرت است. این مفهوم هم توصیفی است و هم تجویزی. این مفهوم از یکسو، با عبور از دوگانگی‌های سفت و سختِ فعال/منفعل، فردی/جمعی یا مدنی/سیاسی که افق مفهومی ما را محدود کرده است، امکانات کاملاً جدیدی را برای تبیین رفتارهای اجتماعی نادیده گرفته شده که ممکن است طلایه‌دار تغییرات اجتماعی مهمی

باشند، فراهم می‌کند. کمک می‌کند منطق کنش در میان جماعات پراکنده و دور از هم را در حکومت‌های خودکامه که انجمن-های آزاد و ارتباطات فعال در آنها مورد سرکوب واقع می‌شوند، کشف کنیم. به ما می‌گوید که مردم چطور سلطه را از طریق رفتارهای جمعی گسترده ولی پراکنده مدیریت می‌کنند، در برابرش مقاومت می‌کنند و آن را واژگون می‌سازند. از سوی دیگر، این مفهوم آنجایی تجویزی است که ایده‌ها و بهانه‌هایی را که خروج و بی‌عملی در شرایط سرکوب را توجیه می‌کنند، به چالش می‌گیرد. به ما کمک می‌کند تا پی ببریم و امیدوار باشیم که به رغم وجود حاکمیت خودکامه همواره راه‌هایی وجود دارد که از طریق آنها مردم به جای انتظار برای یک منجی یا توسل به خشونت، مقاومت می‌کنند، عاملیت خود را بروز می‌دهند و به تغییر دامن می‌زنند.

تحول خاورمیانه عربی: تحلیل یک بیانیه^۴

در نخستین دهه هزاره جدید، به نظر می‌رسد خاورمیانه در بن‌بستی گرفتار شده است که کمتر کسی می‌تواند با اطمینان راه برون‌رفتی برای آن بیابد. با وجود درآمدهای نفتی هنگفت، درآمد سرانه اعراب از پایین‌ترین‌ها در جهان بود. بهره‌وری دچار افت شد، تحقیقات علمی در وضعیت بدی بود، میزان ورودی مدارس کاهش یافت، و به رغم هزینه‌های بالا، بی‌سوادی چشمگیر بود. کشورهای عربی در قیاس با متوسط جهانی از میزان اطلاع‌رسانی و رسانه کمتری به نسبت میزان جمعیت برخوردار بودند - کمتر از ۵۳ روزنامه برای هر هزار نفر، در قیاس با جهان صنعتی که ۲۸۵ روزنامه برای هر هزار نفر است. ترجمه کتاب ناچیز بود و متوسط کتاب ترجمه‌شده در یک سال تنها ۴,۴ عدد کتاب برای یک میلیون نفر بود (در قیاس با ۵۱۹ کتاب در مجارستان و ۹۲۰ کتاب در اسپانیا). در جداول درآمدی بانک جهانی شاخص‌های توسعه جهان عرب در بهداشت و آموزش در قیاس با دیگر ملل به مراتب عقب‌تر بود. خلاصه، «کشورهای عربی به آن اندازه که ثروت دارند، توسعه نیافته‌اند.» (۱) همزمان، رژیم‌های خودکامه منطقه، از مصر و اردن و مراکش گرفته تا شیخ‌نشین‌های خلیج فارس (عمدتاً عربستان سعودی) که همه‌شان با غرب روابط نزدیکی دارند، مطالبه دائمی برای دموکراسی و پاسخگویی را همواره سرکوب می‌کنند. دقیقاً همین سیر تاریخی جنبش‌های مخالفی را به وجود آورده است که قویاً در گروه‌های سیاسی دینی (اسلامگرا) به بیان درمی‌آید، اما خود آنها نیز به همان اندازه غیردموکراتیک و انحصارطلب بوده‌اند و غالباً به اقدامات خشونت‌بار متوسل شده‌اند.

ترکیبی از این شرایط اجتماعی و سیاسی در رسانه‌های جریان غالب و محافل آکادمیک در غرب بیش از پیش به تقویت ایده از قبل رایج «استثنا بودن خاورمیانه» منجر شده است که هسته پارادایم شرق‌شناسی را مستحکم‌تر می‌کند. لذا خاورمیانه و به ویژه جهان عرب در قیاس با هم‌تایان خود در جهان در حال توسعه، غالباً چیزی بسیار متفاوت و موجودیت فرهنگی «منحصر

^۴ برگرفته از:

Asef Bayat, "Transforming the Arab World: The Arab Human Development Report and the Politics of Change", *Development and Change* 36, no.6, 2005, 1225-37.

به فردی» در نظر گرفته می‌شود که با چارچوب‌های تحلیلی متعارف نمی‌خواند. سیاستگذاران در غرب و خاصه در ایالات متحده تغییر فوری در منطقه را خواستاراند، اما در عین حال معتقداند که تغییر از درون حادث نمی‌شود، بلکه از بیرون و با استفاده از زور ایجاد می‌شود. این بزنگاه، ایدئولوگ‌های نومحافظه‌کار در دولت جرج دبلیو بوش را تشویق کرد تا فلسفهٔ لئواستراوسی^۵ زور، نخبه‌گرایی غیرلیبرال در سیاست، و ایدهٔ نظام سیاسی واحد با استفاده از ایجاد تهدید خارجی را عملی کنند. به کشورهای مسلمان منطقه گفته شد کتاب‌های درسی را تغییر دهند، مدارس اسلامی را منحل کنند، و وعاظ دین را تعلیم دهند تا از سخنرانی‌های ضد آمریکایی بپرهیزند. ایالات متحده رژیم طالبان در افغانستان را سرنگون کرد، رژیم صدام حسین را با اشغال عراق از میان برداشت، و ایران را به ایجاد یک «خاورمیانهٔ بزرگ» تهدید کرد تا «دموکراسی و توسعه» را رشد دهد.

کم‌اند اعراب و مسلمانان در منطقه که «تغییر به زور» را یک استراتژی ممکن و درخور تلقی کنند، دستکم به این دلیل که اساساً غیر اخلاقی است، خشونت و تخریب گسترده به بار خواهد آورد، و کرامت مردم را از میان خواهد برد. من با زندگی و کار در خاورمیانه تقریباً به مدت دو دهه، احساس می‌کنم که خواست تغییر سیاسی از درون با وجود منازعات «خارجی»، به ویژه ادامهٔ اشغال سرزمین‌های فلسطینی به دست اسرائیل و سیاست خارجی تهاجمی ایالات متحده در منطقه که مبارزات داخلی برای ایجاد تغییرات اجتماعی و سیاسی را منحرف کرده است، بی‌وقفه ادامه داشته است. برگشت‌پذیری سرسختانهٔ دولت‌های خودکامه در مقابل تغییرات همراه با تهدید به سلطهٔ امپریالیستی از بیرون، منطقه را به بن‌بستی ناامیدکننده کشانده است. شاید تقاضا برای یک دیدگاه بومی به منظور تغییر در جهان عرب هرگز به اندازهٔ امروز فوریت نداشته است.

اهمیت گزارش توسعهٔ انسانی عرب دقیقاً در انتشارش در این بزنگاه سست منطقه‌ای و جهانی، به ویژه در نقطه عطف تعیین‌کنندهٔ پس از یازده سپتامبر نهفته است. اما حتی بیش از آن، گزارش که مجموعاً چهار مجلد است با عناوین *ایجاد فرصت‌هایی برای نسل‌های آینده (۲۰۰۲)*، *ایجاد یک جامعهٔ معرفتی (۲۰۰۳)*، *به سوی آزادی در جهان عرب (۲۰۰۴)*، و *به سوی خیزش*

^۵ منظور لئو استراوس فیلسوف محافظه‌کار آمریکایی است که نظریه‌پرداز و سخنگوی جمهوریخواهان بود. از او کتاب *فلسفهٔ سیاسی چیست؟* به فارسی ترجمه شده است. م.

زنان در جهان عرب (۲۰۰۵)، مهمترین «بیانیه تغییر» است که «توسط اعراب برای جهان عرب نوشته شده است». هدف این بیانیه نشان دادن راهی برای خروج از این بیماری عمیق با ندای «تغییر ریشه‌ای» منطقه است.

نویسندگان برای خدمت به هدف استراتژیک «تغییر ریشه‌ای» مفهومی موسع از توسعه را اتخاذ کرده‌اند که عبارت است از «فرایند بسط گزینه‌های مردم». این گزارش با تلفیقی از آرای دادلی سیر^۶ در مورد توسعه به عنوان فرایندی که تحقق ظرفیت‌های انسانی را امکانپذیر می‌کند و «آزادی به مثابه توسعه» آمارتیا سین، توسعه انسانی را فرایندی تلقی می‌کند که در آن مردم انتخاب‌های خود را بسط می‌دهند، بر فرایندهایی که زندگی آنها را می‌سازد، تأثیر می‌گذارند، و از حقوق بشر به طور کامل برخوردارند. (۲) این مفهوم‌پردازی آشکارا از درک سنتی از «توسعه» به معنای صرف رشد جی‌ان‌پی (تولید سرانه ملی)، بالا رفتن درآمد سرانه، صنعتی‌شدن، پیشرفت تکنولوژیک، و مدرنیزاسیون اجتماعی حتی اگر به «توسعه به مثابه آزادی» کمک کند، فاصله می‌گیرد. لذا، گزارش در پیمایشی فراگیر در مورد جایگاه توسعه که آموزش، بهداشت، و دانش در مورد فرهنگ و سیاست را در بر می‌گیرد، سه «نقص» اصلی را شناسایی می‌کند - نقص در دانش، در آزادی / دموکراسی، و در توانمندی زنان - که در زوال توسعه عربی نقش محوری دارند. توضیح می‌دهد که شصت و پنج میلیون عرب بالغ که دو سوم آنها را زنان تشکیل می‌دهند، هنوز بی‌سواداند. کیفیت آموزشی در حال افت است، و مکانیسم‌های توسعه سرمایه فکری وجود ندارد. فارغ‌التحصیلان دانشگاهی شغلی در مشاغل متناسب پیدا نمی‌کنند، استفاده از تکنولوژی‌های ارتباط جمعی (آی سی تی) به طور قابل توجهی محدود است، و در نتیجه، آدم‌هایی با تحصیلات عالی، نادرند.

نابرابری در توزیع دانش تنها یک جنبه از نابرابری جنسیتی در کشورهای عربی است. درست است که آموزش و سوادآموزی زنان یقیناً بهتر شده است، اما نگرش‌ها و هنجارهای اجتماعی رایج همچنان بر نقش تناسلی زنان و کار بی‌جیره و مواجب آنها تأکید دارند. در نتیجه، ۵۰ درصد از زنان بی‌سواداند، در حالی که نرخ مرگ‌ومیر آنها دو برابر آمریکای لاتین است. (۳) علاوه بر این، زنان در برابر قانون و در دستمزدها، احوال شخصیه، ساختار فرصت‌ها، و سلسله‌مراتب شغلی با مردان برابر نیستند. با تداوم تبعیض علیه زنان، جامعه بخش مهمی از ظرفیت مولد خود را نابود می‌کند.

⁶ Dudley Seer

نظریه فمینیستی به ما آموخته است که نابرابری جنسیتی بازتاب نقصان نظر و عمل دموکراتیک به طور کلی است و در جهان عرب به ویژه، این نقصان به مراتب عمیق تر است. بر طبق گزارش، منطقه از این جهات به مراتب از آمریکای لاتین، آسیا، و اروپای شرقی عقب تر است. در حالی که دولت‌های عربی همگی از دموکراسی «حرف می‌زنند»، در عمل گرایش‌های بسیار خودکامه را به نمایش می‌گذارند. این دولت‌ها که دستگاه‌های اجرایی قدرتمند و رؤسای جمهور مادام‌العمر بر آنها مسلط‌اند، مانع از آزادی بیان و اجتماعات می‌شوند. در عین حال حقوق انسانی، قربانی نهادهای مخفی و قهرآمیزی شده است که به هیچکس پاسخگو نیستند. گزارش نتیجه می‌گیرد که سرکوب آزادی‌ها و حقوق بشر، دشمن توسعه انسانی است. گزارش توسعه انسانی عرب چاره این وضعیت سستی و دستیابی به توسعه معنادار را در توانمند کردن زنان، ایجاد جامعه معرفتی، و حصول به آزادی و حکمرانی خوب می‌داند.

این حمایت‌ها تا چه حد قابل قبول‌اند و تا کجا این بیانیه تغییر می‌تواند خاورمیانه و فرودستان آن را از بن‌بست کنونی برهانند؟ بررسی دقیق گزارش، فراخوان، شیوه تولید آن، و سیاست حول آن، به ما چیزهای زیادی درباره تضادها و پیچیدگی‌های فرایندهای سیاسی در خاورمیانه و مناسباتش با جهان غرب می‌گویند. گزارش فاش می‌کند که چگونه ایده‌آل‌ها و انتظارات اساسی یعنی آزادی، توسعه، دموکراسی، و آزادی زنان، از یکسو بازتاب آرزوی خالص به استقلال و آزادی‌اند، و در عین حال همچون ابزارهای گفتاری برای سلطه امپریالیستی عمل می‌کنند. گزارش که خود بازتاب تضادهای منطقه‌ای است که می‌خواهد آن را آزاد کند، در نهایت به دام دیدگاه نخبه‌گرایانه نولیبرالی می‌افتد که در آن «فریادهای آزادخواهانه» به حاشیه رانده می‌شوند.

سیاست مستولی بر سند

هیچ سند عربی قابل قیاسی در زمان‌های اخیر به اندازه گزارش توسعه انسانی عرب تا بدین حد مورد مناقشه نبوده، در موردش اظهار نظر نشده، و مورد چالش قرار نگرفته است. گزارش که در سال ۲۰۰۵ توسط تیمی مشتمل بر بیش از صد نفر از روشنفکران و متخصصان عرب با هزینه ای بالغ بر ۷۰۰ هزار دلار، نهایی شد (۴)، بحث‌های بی‌سابقه‌ای را در غرب و نیز در جهان عرب درباره وضع ناگوار منطقه در بحث‌های تلویزیونی، مجالس، و رسانه‌های کتبی به همراه داشت. دو مجلد نخست

گزارش با استقبال و اشتیاق زیادی در غرب مواجه شد. سردبیران روزنامه‌های مهم آمریکایی و اروپایی نویسندگان را به خاطر تخصص‌گرایی و صداقت‌شان در افشای حقایق ناگوار ملت‌های‌شان مورد تجلیل قرار دادند. *میدل ایست کوارترلی* نوشت، «گزارش با صداقتی بی‌نظیر و با استفاده از آمار برای ما داستان تلخ دو دهه برنامه‌ریزی شکست‌خورده و زوال توسعه را تعریف می‌کند.» (۵) بیش از یک میلیون نسخه از نخستین مجلد گزارش در نخستین سال انتشار آن دالود شد و پایگاه اینترنتی گزارش، مورد بازدید حدود دو میلیون نفر قرار گرفت. (۶) وزارت خارجه آمریکا گزارش ۲۰۰۲ را «سندی تکان‌دهنده» توصیف کرد، (۷) و مجله *تایم* آن را مهم‌ترین اثر منتشره در سال ۲۰۰۲ دانست. جایزه معتبر هلندی پرنس کلاوس در سال ۲۰۰۳ به این اثر تعلق گرفت و گروه ۸ در سال ۲۰۰۴ از طرح آمریکایی خاورمیانه بزرگ بر اساس توصیه‌های این سند بی‌نظیر پشتیبانی کرد. گمان بر این بود که وضعیت اسفبار توسعه در جهان عرب، در قلب تروریسم روزافزون خاورمیانه نهفته است که گروه ۸ آن را برای منافع این ملت‌ها مخاطره‌آمیز خواند.

اشتیاق بیش از حد غرب برای گزارش عمدتاً به این تلقی مربوط بود که نخبگان عرب به شکست‌شان در دستیابی به آزادی، دموکراسی، و توسعه و آنهم از رهگذر سندی که برنامه معتبر توسعه سازمان ملل آن را تقدیس کرده، اعتراف کرده‌اند. گزارش مهر تأییدی بر نگرانی‌های «متخصصین»، دعاوی، و استراتژی‌های غربی بود که به ویژه در مقطع حساس پس از یازده سپتامبر نسبت به خاورمیانه عربی رشد کرده بود. جامعه متخصصین از دل صفحات گزارش می‌شنیدند که چگونه جهان عرب که اکنون لانه تروریسم جهانی تلقی می‌شد، به محکومیت خود اعتراف می‌کند و تمایل خود را به اصلاحات سیاسی و اقتصادی اعلام می‌دارد.

به دلایلی بسیار مشابه و نیز این واقعیت که مقامات و مفسران غربی گزارش را مورد تجلیل قرار دادند، بسیاری از روشنفکران عرب در کشورهای عربی آن را به باد انتقاد گرفتند. آنها گزارش را به این دلیل که مردمان عرب را در برابر اسرائیل و ایالات متحده مورد تحقیر و توهین قرار داده بود؛ آنهم زمانی که اعراب در محاصره جهانی قرار داشتند، به شدت مورد حمله قرار دادند. هراس آنها از این بود که گزارش توجیه‌کننده سیاست توسعه‌طلبی آمریکا و سلطه اسرائیل بر منطقه باشد. آنها گزارش را متهم کردند که به طور یکسویه بر علل داخلی انحطاط تأکید کرده و نقش استعمار و «مداخلات امپریالیستی» را در

ایجاد بیماری توسعه‌ای مردمان عرب به کلی نادیده گرفته است. (۸) به نظر آنها، گزارش حاکی از موضع دفاعی و وابستگی نویسندگان آن و عقب‌نشینی‌شان در برابر حساسیت‌های غرب بود. این واقعیت که سند در اصل به زبان انگلیسی نوشته شده بود و تنها بعدتر به زبان عربی ترجمه شد مؤید آن بود که به نیت مخاطب چاپ شده است. افزون بر این، منتقدان عرب گزارش را به دلیل اقتباس مفهومی از «توسعه انسانی» بر اساس شاخص جایگزین توسعه انسانی که بر آزادی‌های فردی و جنسیت، یعنی تمرکز اصلی سیاستگذاران غربی تکیه می‌کند، به باد انتقاد گرفتند. به اعتقاد آنها اولویت باید در پرداختن به مسأله فقر، آموزش، بهداشت، و برابری باشد و نه صرفاً دموکراتیزه‌شدن، به ویژه به این دلیل که رابطه مستقیمی میان دموکراسی و توسعه (که بر حسب شاخص توسعه انسانی و درآمد فهمیده می‌شود) برقرار نیست؛ خصوصاً وقتی گزارش فرمول آمریکایی دموکراسی را اقتباس کرده است که «بر بازار آزاد و عدم توجه به استحقاق انسانی و خدمات اجتماعی تأکید می‌کند.» (۹)

نه اشتیاق بیش از حد مفسران غربی و نه لحن تحقیرآمیز هم‌تایان عرب آنها، حق مطلب را در مورد گزارش ادا نکرده است. هر دو طرف سند را سیاسی کرده و آن را عمدتاً به دلایلی اشتباه مورد تجلیل قرار داده یا تقبیح می‌کنند. بدبینی روشنفکران عرب در مورد اشتیاق غرب نسبت به گزارش، با توجه به تأثیرات مخرب و ناتوان‌کننده سیاست خارجی غرب، به ویژه آمریکا بر توسعه و دموکراسی در منطقه موجه است. بسیاری از حکومت‌های غربی به نام مبارزه با کمونیسم، برای حفظ سلطه ژئوپولیتیکی و تأمین نفت ارزان قیمت به طرق مختلف به رژیم‌های خودکامه منطقه برای سرکوب مبارزات ناسیونالیستی، سوسیالیستی، و مردمی (از جمله در ایران، عمان و غیره) کمک کرده‌اند. حمایت آمریکا از ادامه اشغال سرزمین‌های فلسطینی از سوی اسرائیل و اشغال غیرقانونی عراق دلایل کافی نزد ملت‌های عرب است تا نسبت به نیت غرب برای «دموکراتیزه کردن» منطقه بدبین باشند.

منتقدان عربی گزارش حق دارند بگویند که دلیل وضعیت اسفبار دانش صرفاً استبداد درونی نیست، بلکه مداخلات خارجی هم هست. غارت دانشگاه‌ها، مراکز تحقیق و اسناد فلسطینی توسط ارتش اسرائیل در اوایل سال ۲۰۰۰ یقیناً باعث رشد بیشتر جامعه معرفتی در فلسطین نشد. در واقع مجلدات ۲ و ۳ گزارش به رغم موقعیت رسمی سازمان ملل موضوع را هرچند به

اجمال، به این موضوع پرداخته‌اند و به پیامدهای مخرب اشغال اسرائیل و تهاجم انگلیسی-آمریکایی به عراق برای توسعه انسانی عرب اشاره کرده‌اند. کشتن ۷۶۸ نفر و زخمی شدن بیش از ۴۰۰۰ نفر از فلسطینیان بین مه ۲۰۰۳ و ژوئن ۲۰۰۴، تخریب ۱۲ هزارخانه تنها در عرض سه سال، حتی اگر بمباران‌های مخرب‌تر اسرائیل به لبنان در اوایل سال ۲۰۰۶ و غزه در سال ۲۰۰۹؛ تقسیم اراضی ساحل غربی رود اردن، به همراه آسیب‌های اقتصادی و روانی، به پیامدهای توسعه‌ای وخیمی منجر شده است. به همین منوال، اشغال عراق، به همراه از دست رفتن زندگی‌های بی‌شمار، تخریب زیرساختارها، نابودشدن نهادهای دولتی، و تجاوز به حقوق انسانی، بی‌تردید مانع توسعه منطقه بوده است. (۱۰)

اما سخن گفتن از سلطه خارجی به عنوان عامل توسعه در میان روشنفکران عرب جدید نیست. این دیدگاه رایج در خاورمیانه از سوی یک گفتار ناسیونالیستی قوی و غالباً با خارجی کردن مسائل داخلی و از دست دادن درک متعادل از خود، القا می‌شود. با محدود ساختن توجه به شرارت‌های استعمار و تحریکات خارجی، پارادایم شایع وابستگی در جهان عرب برای دهه‌ها به یک سیاست ناسیونالیستی ناتوان و پوپولیستی منجر شد که در آن، انتقاد از خود، پدرسالاری، و خودکامگی و نیز رقابت با جهان، به موضعی تدافعی، میدان دادن سیاسی به خود، و تئوری توطئه انجامیده است. این دیدگاه که هنوز هم در میان طبقات سیاسی در جهان عرب شایع است، سیاست‌های طبقاتی را که از مبارزه برای دموکراسی دور افتاده‌اند، به انحراف کشانده، همبستگی‌های فراملی را (برای مثال با جنبش‌هایی که در غرب مستقراند)، از میان برده، و بیشتر به برگی در دست رژیم‌های خودکامه عرب که آنها نقشی ناسیونالیستی / بومی‌گرا را نیز ایفا می‌کنند، تبدیل شده است.

پیشرفت اصلی گزارش دقیقاً در تلاش و دیدگاهش برای فراتر رفتن از گفتار ناسیونالیستی، با برجسته کردن علل داخلی مسائل توسعه‌ای نهفته است. با کمک داده‌های بسیار و بینش‌های جامع و مهم، حوزه‌های اصلی علایق توسعه‌ای شامل رشد، توزیع، فقر، آموزش، بهداشت، جمعیت‌نگاری و نرخ مرگ و میر موالید و نیز جنسیت، دانش، حکمرانی، فرهنگ، و سیاست را پوشش می‌دهد. گزارش به گونه‌ای خودآگاه یک روایت پساملی‌گرا و پساوابستگی مهم را در مورد جهان عرب به نمایش می‌گذارد و با این امید که فرایندی را ایجاد کند که در آن اعراب بتوانند گزینه‌های خود را ارتقا دهند، به نحو قابل توجهی می‌خواهد طریقی برای خروج از بیماری نشان دهد.

با اینحال این سند برجسته بیشتر به متنی عجیب و غریب و اسکیزوفرنیک می‌ماند که در آن ناسازگاری در زبان، شکل، مخاطب، دیدگاه‌ها، و استراتژی‌ها خواننده منتقد را سردرگم می‌کند. از یک سو، گزارش بیانیه‌ای با اهمیت اساسی و «دیدگاهی پیرامون رنسانس عربی» است؛ راهنمایی برای تغییر اجتماعی و سیاسی جهان عرب، و با اینهمه به زبان اداری و بی‌روح بانک جهانی بیان و در آن محصور شده است. گاهی هم لحن رادیکال به چنبر تصور نولیبرال از اقتصاد، سیاست، نخبگان و تغییر افتاده است. خواننده گیج می‌شود که متن را رساله‌ای درباره تغییرات سیاسی تفسیر کند یا یک گزارش سازمان مللی متعارف به همراه «خلاصه عملی» و بخش‌ها و زیر بخش‌های بی‌شمار که غالباً نظرات و دیدگاه‌های متنوعی را در خود جای داده، به نحوی که تداوم منطقی در میان نوعی «معرفی همه نظرات» از دست رفته است. برای مثال، هیچ توضیحی در مورد فهرست دلایل احتمالی سرشت غیردموکراتیک جوامع عربی (خانواده خودکامه، تعصبات قبیله‌ای، ساختار اجتماعی نافی آزادی، «استبداد شرقی»، سلطه استعماری، ساختار حقوقی سرکوبگر، و ویژگی رانتی دولت‌های عربی) وجود ندارد، حال آنکه برخی از این دیدگاه‌ها نافی یکدیگراند. صفحات زیادی به محیط اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی «نامساعد نسبت به آزادی» اختصاص داده شده است، ولی در جایی دیگر می‌خوانیم که فرهنگ عامه سرشار از «حسرت آزادی» است، یا اینکه فرهنگ بدوی عرب آکنده از میراث آزادی است. (۱۱) گویی ضرورتی فوری برای به کار بستن «دموکراسی تفاسیر» در میان این خیل عظیم نویسندگان سفارشی گزارش، حتی به قیمت ناسازگاری و بی‌ثباتی تحلیلی، در کار بوده است. اما این آشفتگی‌های تحلیلی نباید ما را از توجه به گزارش بیشتر به عنوان سندی استراتژیک بازدارد، و نقاط قوت و ضعف‌های اصلی‌اش در همینجا نهفته‌اند.

استراتژی تغییر

گزارش با توجه به نقیصه‌های دانش، آزادی/دموکراسی، و توانمندشدن زنان در منطقه، هدف نهایی استراتژیک برای ایجاد «جامعه معرفتی» را ایجاد آزادی و دموکراسی و توانمندکردن زنان می‌داند. اینها اهداف استراتژیک مهمی هستند. اما مسأله این است که ملت‌های عرب چگونه باید این مطالبات را برآورده کنند و کدام نیروی اجتماعی باید برای تحقق آنها به کار گرفته شود. بیایید از «جامعه معرفتی» آغاز کنیم: ایده جامعه معرفتی که بازمانده دهه ۱۹۷۰ است، در کتاب دانیل بل با عنوان *ظهور جامعه پسا صنعتی* به عنوان مرحله‌ای مشخص در توسعه سرمایه‌داری مطرح شد. از آن پس این مفهوم فراموش

شد و بار دیگر در کارهای نظریه‌پردازان اجتماعی همچون آلوین گولدنر، ژان فرانسوا لیوتار، فرانسیس فوکویاما، و اخیراً مانوئل کاستلز (۱۲) دوباره ظاهر شده است. بانک جهانی این روند را دنبال کرد و تبلیغ این ایده را آغاز کرد. در ادبیات جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی، «جامعه معرفتی» دال بر گرایشی در مرحله «پسا صنعتی» و پساوردی سرمایه داری متأخر است که در آن علم و تکنولوژی به طور فزاینده نقش مهمی را در حکمرانی جوامع و تولید اقتصادی ایفا می‌کنند؛ این مفهوم اقتصادی را مفروض می‌گیرد که در آن دانش و مهارت برای انباشت سرمایه، سرمایه‌گذاری و سودآوری از درآمد یا سرمایه فیزیکی مهم‌تر می‌شود. دلیل آن تحرک بالا و سرشت منعطف دانش است که به خوبی با حرکت پویای سرمایه در عصر جهانی شدن سازگار است. برخی ناظران «جامعه معرفتی» را بازتاب مرحله‌ای در مدرنیته متأخر می‌دانند که در آن به نظر می‌رسد دانش همان نقش کار را در اقتصاد کلاسیک ایفا می‌کند. (۱۳)

جامعه معرفتی هر قدر هم که پویا باشد که البته برخی در مفید بودن آن تردید دارند، (۱۴) حاصل برنامه‌ریزی نیست، بلکه برآیند نیروهای بسیار توسعه یافته بازار در اقتصادهای پسا صنعتی است. بنابراین پرسش نخست این است که تجسم و تعمیم این سناریو به واقعیت اجتماعی سیاسی خاورمیانه که هنوز فاقد زیربنای صنعتی لازم است، و مالکیت و درآمد هنوز در زندگی افراد نقش به مراتب مهم‌تری از دانش بر عهده دارد، چه اندازه واقعگرا خواهد بود. با اینکه تحصیلات عالی به ویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به طور قابل توجهی به بالا رفتن بسیاری از افراد طبقه پایین از نردبان ترقی اجتماعی کمک کرده است، «بیکاری روزافزون روشنفکران» در منطقه به این واقعیت اشاره دارد که دانش به‌خودی‌خود ضرورتاً برای بسیاری از مردم رفاه مادی به بار نمی‌آورد. آنچه به بار می‌آورد، یقیناً ایجاد توقع، تغییر منزلت، و در جایی که این چیزها خریداری ندارد، نفرت سیاسی بسیار عمیق است. در واقع، خیزش اسلام سیاسی در جهان عرب بعضاً به دلیل شکست دانش (آموزش دانشگاهی) در تأمین فرصت‌های معقول زندگی است که طبقات متوسط فقیر شده در انتظار آن‌اند. همانطور که برخی از اقتصاددانان عرب معتقدند، گزارش با پیروی از روند فعلی بانک جهانی در «نقش بالقوه اطلاعات و ارتباطات در توسعه عرب اغراق می‌کند»، درحالی‌که منطقه عربی هنوز فاقد زیرساختار اقتصادی قوی و تکنیکی است. (۱۵) شاید باید در جستجوی دانش‌هایی بود که ربط بیشتری با این اقتصادهای سیاسی دارند. راه دیگر این است که شاید بتوانیم فهم متفاوتی از «جامعه معرفتی» را آنچنانکه اکنون درک می‌شود، تصور کنیم.

سوی ارتباط ایده «جامعه معرفتی» با چشم‌انداز آتی در منطقه عرب، این پرسش اهمیت پیدا می‌کند که چگونه این هدف را باید تأمین کرد. گزارش، پنج پیش‌شرط ضروری را برای ساختن جامعه معرفتی پیشنهاد می‌کند که عبارتند از ایجاد آموزش با کیفیت بالا برای همه، وارد کردن علوم و تکنولوژی اطلاعات به همه فعالیت‌های اجتماعی، رفتن به سوی تولید اقتصادی دانش محور و بازسازی دوباره گونه‌ای از دانش عربی مبتنی بر عقلانیت، قوت زبان عربی، و تنوع فرهنگی. اما، مهمترین عنصر، دستیابی به آزادی عقیده، بیان، و اجتماعات است. من به کندوکاو در رابطه میان آزادی فردی/دموکراسی و کسب دانش نمی‌پردازم؛ برخی معتقداند که رابطه زیادی میان این دو وجود ندارد. برای مثال همانطور که جلال امین مطرح می‌کند، اعراب دانش خود را در دوره خلافت استبدادی هارون الرشید عباسی گسترش دادند و هنر، موسیقی، و علم شکوفا شد. آکسفورد و کمبریج هم یقیناً در دوره دموکراتیک انگلستان شکوفا نشدند. (۱۶) رژیم‌های خودکامه در کشورهای همچون ایران یا تونس جلوی رشد قابل توجه باسواد عمومی و تحصیلات عالی را نگرفتند. معهذاً بدیهی است که یک جامعه و سیاست دموکراتیک فرصت‌های بیشتری برای تحصیل دانش فراهم می‌کند؛ ولو اینکه توزیع نابرابر دانش و اطلاعات ویژگی درونی دموکراسی‌های سرمایه‌دارانه باشد (برای مثال با توجه به دسترسی نابرابر به رسانه‌های متعارف در ایالات متحده، به راحتی نمی‌توان روایت جایگزینی در مقابل روایت رسمی حوادث یازده سپتامبر به وجود آورد). از اینرو دغدغه من در اینجا رابطه میان کسب دانش و آزادی نیست، بلکه وجوه به ثمررساندن آن آزادی‌ها (یعنی آزادی بیان و اجتماعات) است. این همان نکته‌ای است که با دومین شرط لازم گزارش در تحقق توسعه انسانی عرب در کل، یعنی آزادی پیوند نزدیک دارد.

اما «آزادی چیست»؟ این مفهوم در برگیرنده دموکراسی است، اما به آن محدود نمی‌شود. در واقع اینطور گفته می‌شود که دموکراسی «می‌تواند برای وضع محدودیت‌های قانونی بر آزادی مورد استفاده قرار گیرد.» (۱۷) آزادی «رهایی فرد از همه عواملی که با کرامت بشری ناسازگاراند، از جمله گرسنگی، بیماری، جهل، فقر و ترس» (۱۸) تعریف می‌شود. در این مفهوم حقوق سیاسی و مدنی نیز جای گرفته‌اند. در نظر گرفتن نوع موسع آزادی برای مردمان عرب، اعتباری برای نویسندگان گزارش محسوب می‌شود. اما سؤالاتی پیش می‌آیند. نخست اینکه اگر «آزادی» در چنین الگوی جامعی درک شود، در آن صورت چه نیازی به دو شرط لازم دیگر برای توسعه انسانی (یعنی دانش و توانمندی زنان) و بحث از آنها هست؟ زیرا در این معنای موسع، «آزادی با توسعه انسانی هم‌معنی است.» (۱۹) افزون بر این، درحالی که پیوند میان دانش و توسعه یا دموکراسی

و توسعه نسبتاً به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، توجیهی جدی در این مورد وجود ندارد که چرا توانمندی زنان به ویژه برای توسعه انسانی محوریت دارد. یقیناً توانمندی زنان به خودی خود یک هدف است که گزارش، مفتخر است که توجه خاصی به آن می‌کند. تردیدی نیست که زنان در جهان عرب (همچون دیگر جاها، گرچه به درجات متفاوت) از تبعیض جنسیتی رنج می‌برند و این موضوع باید مد نظر قرار گیرد. اما تبعیض، کودکان، سالخوردگان، معلولین، و مهاجران یا پناهندگان را نیز هدف می‌گیرد. چه چیز زنان را به طور خاص به یک مقوله تحلیلی مهم برای توسعه انسانی تبدیل می‌کند؟ شاید قصور در پرداختن به این پرسش موجب اعتبار نظر آن دسته از منتقدانی شود که ممکن است حتی به نحوی ناموجه معتقد باشند که باور «رایج» در مورد «توانمندی زنان» عمدتاً برای خشنودی حساسیت‌های «خواننده غربی» است.

سوم اینکه، درک گزارش از آزادی نیز به طور ضمنی «آزادی اقتصادی»، یعنی بازار آزاد است. آیا این با هدف برابری-دغدغه‌ای که گزارش تنها به طور گذرا به آن ارجاع می‌دهد- تناقض ندارد؟ گزارش با روحیه جریان غالب نولیبرال تلویحاً از ایجاد بازار آزاد در خاورمیانه به دلیل ظرفیت آن برای آزادسازی اقتصاد از سلطه دولت‌های فاسد و بی‌عرضه استقبال می‌کند. این درست که بوروکراسی و فساد دولتی مانع سازوکارهای اقتصادی‌اند و مشوق سرمایه‌گذاری نیستند و یک آزادسازی معتدل بی‌تردید ضروری است. اما همانطور که سیلویا چان و دیگران نشان داده‌اند، آزادی اقتصادی فاقد نظارت نه تنها می‌تواند موجب از بین رفتن آزادی‌های مدنی و سیاسی شود، (۲۰) بلکه ممکن است در برابر همین روحیه «توسعه انسانی» نیز قد علم کند. شواهد حاکی از این است که اجرای اصلاحات اقتصادی و تعدیل ساختاری در سرتاسر خاورمیانه جا به جایی چشمگیری را در سیاست‌های اجتماعی ایجاد کرده است که بر مبنای توسعه انسانی، در حوزه سلامت، آموزش، مسکن، و تغذیه کافی اثر معکوس داشته‌اند. (۲۱) نیروهای بازار به میزان معتناهی اصل برابری، یعنی دسترسی برابر به فرصت‌های زندگی را از میان برده‌اند. نتیجه توسعه یک نظام دولایه‌ای، تأمین اجتماعی بوده است که در آن خدمات اجتماعی با کیفیت بالا اما بسیار گران (در مدارس، بیمارستان‌ها، تغذیه، کیفیت آب و هوایی، سرگرمی، و محیط زندگی) در برابر تأمین‌های دولتی با کیفیت نازل قرار داشته است. بخش این جی اوبی گسترش یافته در منطقه تا حدی خلأ دخالت رو به افول دولت در ارائه خدمات اجتماعی به نیازمندان را پر می‌کند. اما نه تنها این جی اوها ذی‌نفعان را پراکنده می‌کنند، بلکه ممکن است شکاف‌های اجتماعی را نیز تقویت کنند. زیرا برخلاف دولت که تأمین اجتماعی را به همه شهروندان صرف نظر از پیوندهای اجتماعی آنها عرضه می‌کند، این جی

اوها می‌توانند در راستای خطوط قومیتی عمل کرده و خدمات را تنها به یک جماعت خاص ارائه کنند و دیگران را کنار بگذارند (بنگرید به فصل ۴).

نهایتاً و مهمتر از همه اینکه کسب «آزادی‌های بنیادی» در معنای «حقوق مدنی و اجتماعی»، «حکمرانی خوب»، و دموکراسی آشکارا یک هدف در خود است که لزومی ندارد در خدمت دیگر اهداف باشد. اینها هدف‌هایی هستند که طبقات سیاسی در خاورمیانه همواره دلمشغول آنها بوده‌اند، اما تاکنون در تحقق آنها شکست خورده‌اند. اما پرسش اساسی این است که «یک جامعه آزاد و حکمرانی خوب» را چگونه باید ایجاد کرد. کدام عامل انسانی و نیروی اجتماعی برای انجام این تحول تاریخی مناسب است؟ آیا با نصیحت کردن دولت‌های وقت، گفتگوی عقلانی میان این دولت‌ها و نیروهای اپوزیسیون حاصل می‌شود؟ آیا این راه حل در «دموکراسی از رهگذر تسخیر» مثل عراق و افغانستان نهفته است، یا اینکه نیاز به راه‌اندازی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی است تا برای دموکراتیزه‌شدن از درون فشار بیاورند؟

می‌توان همانند نویسندگان تصور کرد که وضع کنونی ممکن است به یأس، خشونت، یا حتی انقلاب‌های غیرقابل پیش‌بینی منجر شود. به ما گفته می‌شود که اینها راه حل نیستند. سناریوی ایده‌آل «تعقیب یک فرایند تاریخی، مسالمت‌آمیز و عمیق تغییر سیاسی مورد مذاکره» از بالا است. (۲۲) اما چون نخبگان (روشنفکران و فعالان سیاسی ملی)، به عنوان عاملین این استراتژی، هنوز برای مواجهه با این چالش آماده نیستند، لذا کل استراتژی تحول سیاسی در نهایت، به «راه حل واقع‌گرای» یک «پروژه اصلاحی تدریجی و معتدل مورد حمایت غرب با هدف لیبرال کردن کشورهای عربی» تنزل می‌کند. (۲۳) این که تفاوت میان این استراتژی با ایده آمریکایی «خاورمیانه بزرگ» چیست، کماکان ناروشن است.

دستکم گرفتن چالش بزرگی که در برابر کسانی قرار دارد که در آرزوی تحول منطقه هستند، ساده‌لوحانه خواهد بود و به نظر می‌رسد نویسندگان گزارش این نکته را درمی‌یابند. اما، احتمالاً اعراب، منطق نهفته در پس این «راه حل واقع‌گرایانه» را زیر سؤال می‌برند. چرا آنها باید از غرب انتظار داشته باشند که جز برای تعقیب منافع خودخواهانه‌اش، برای دموکراتیزه کردن منطقه آنها گام بردارد؟ چرا ایالات متحده در پی تغییر رژیم‌های خودکامه عرب (برای مثال عربستان سعودی) باشد، درحالی‌که این کار باعث اوجگیری مخالفت با منافع حیاتی اقتصادی و استراتژیک آن در منطقه است؟ آیا این ابتکار «خارج‌محور» از

سوی دولت‌های عربی حاکم به این دلیل که در امور داخلی آنها مداخله می‌کند، رد نخواهد شد؟ البته، این به معنای آن نیست که هر نوع همبستگی و حمایت بین‌المللی ممکن (خواه از سوی دولت‌های خارجی یا سازمان‌های جامعه مدنی) از پروژه تغییر سیاسی باید پیشاپیش رد شود. اما نکته این است که حمایت خارجی چگونه مدیریت شود. حمایت خارجی وقتی مشروعیت دارد که در ارتباط با جنبش‌های دموکراسی خواه بومی در کشورهای عربی باشد. حتی یک تغییر سیاسی مورد مذاکره «از بالا» هم اگر جنبش‌های اجتماعی‌ای وجود داشته باشند که الیت قدرت را وادار کنند تا بر سر آنچه که امروز «دموکراتیزه‌شدن قراردادی»- برای مثال در مکزیک، شیلی، و دیگر جاها (۲۴)- خوانده می‌شود، مذاکره کنند. آنقدرها دور از تصور نیست. این واقعیت که مبارک در مصر در فوریه ۲۰۰۵ پذیرفت که کاندیداهای رقیب بر علیه او در انتخابات ریاست جمهوری وارد شوند، آنقدر به فشار غرب ربط نداشت که به جنبش نوپا اما صریح کفایه (دیگر بس است!) مربوط بود که حرکتی جهانی را برای فشار بر رژیم مصر به راه انداخت. به همین منوال، عقب‌نشینی سوریه از لبنان در سال ۲۰۰۵ مستقیماً ناشی از فشار غرب نبود، بلکه در وهله نخست از جنبش مردمی لبنان نشأت گرفت که به نوبه خود حمایت و فشار از خارج را تسهیل کرد.

به رغم نقش تعیین‌کننده جنبش‌های اجتماعی یا بسیج مردمی گزارش‌چندان به ایده آنها برای تغییر سیاسی روی خوش نشان نمی‌دهد. برای مثال، برای ارتقاء وضعیت زنان عرب، گزارش نه تنها از مجموعه‌ای از اصلاحات قانونی، نهادی، دینی / گفتاری، و اقتصادی (کاهش فقر) حمایت می‌کند، بلکه یک «جنبش اجتماعی» را در سطوح ملی و منطقه‌ای در نظر می‌گیرد که بر سلامت و آموزش دختران متمرکز شود و با حکومت‌ها، این‌جی‌اوها، سازمان ملل، و دیگر سازمان‌های بین‌المللی همکاری کند. اما این درک از «جنبش جامعه‌ای» که قاعدتاً از تلاش‌ها و شبکه‌های جمعی تشکیل می‌شود، بسیار گسترده و بی‌تردید غیرسیاسی است که آن را از یک «جنبش اجتماعی» آنگونه که در جامعه‌شناسی سیاسی می‌فهمیم، متمایز می‌کند. از اینرو به نظر می‌رسد سخن از جنبش‌های مردمی یا بسیج مردمی که یکی دیگر از موارد اسکیزوفرنی گزارش است ممکن است متضمن رادیکالیسم و بی‌نظمی باشد و لذا موجب نگرانی مقامات شود و آنها را در مقابل بسته گفتاری «خنثای» سازمان ملل یا بانک جهانی قرار دهد. لذا سیاست از پایین منتفی است.

این رهیافت «نخبه‌گرا» در گزارش نه تنها از بی‌اعتمادی به «سیاست از پایین» نشأت می‌گیرد، بلکه از تصور لیبرال نویسندگان از «دولت» به مثابه سازوبرگی خنثی ناشی می‌شود که نمایندهٔ منافع عمومی است؛ باوری که عمیقاً در پارادایم‌های مفهومی‌ای جای گرفته است که نگرش عمومی یو این دی پی و بانک جهانی را می‌سازد. در اینجا، خودکامگی دولت‌های عربی صرفاً موضوعی آسیب‌شناختی می‌شود - یعنی این دولت‌ها یا موجودیت‌های «خوش‌خیم ولی غیرعقلانی» یا «عقلانی ولی جاهل» اند که در هر دو حال می‌توان آنها را از طریق مشاورهٔ مناسب، قانونگذاری صحیح، یا فشار از بیرون به راه راست هدایت کرد. این درک، به ویژه تأکید بیش از حد نویسندگان بر جنبه‌های قانونی، آشکارا منافع شخصی کسانی را که به نظم فعلی چسبیده‌اند، نادیده می‌گیرد. حتی رانندگی چند زن در خیابان‌های ریاض، موجب به‌هم‌خوردن نظم عمومی در رژیم سعودی می‌شود، چه برسد به پذیرش دموکراسی که ممکن است به پایان پادشاهی بینجامد. نمی‌خواهم منکر امکان رشد توسعهٔ اجتماعی، حکمرانی دموکراتیک، حکومت قانون، و آزادی‌های اساسی در منطقه شوم. بلکه می‌خواهم تأکید کنم که این اهداف بسیار پیچیده‌اند و با ساختارهای قدرت، منافع شخصی، و فراتر از همه، مبارزات اجتماعی که در فصل‌های آتی به آن خواهیم پرداخت، رابطهٔ نزدیک دارند. (۲۵)

بخش نخست

ناجیبش‌های اجتماعی

پیشروی آرام مردم عادی

به رغم دعاوی اغراق آمیز تز جهانی شدن (همچون تضعیف نقش دولت‌ملت‌ها، کمرنگ شدن مرزها، همگون شدن سبک‌های زندگی، فرهنگ‌ها، نظام‌های سیاسی، و غیره)^(۱) عموماً توافق بر این است که اقتصاد جهانی متشکل از «قاعده» یک بازار جهانی، انباشت منعطف، و «تعمیق مالی»^۷ تأثیر عمیقی بر جوامع پسااستعماری داشته است. (۲) پیامد عمده تجدید ساختار جهانی جدید در کشورهای در حال توسعه فرایندی دوگانه بوده است: از یکسو ادغام، و از سوی دیگر طرد اجتماعی و غیررسمی شدن.

تحول تاریخی در کشورهای پیرامونی از رژیم‌های سوسیالیستی و پوپولیستی به سمت سیاست‌های اقتصادی لیبرال از طریق اصلاحات اقتصادی و برنامه تعدیل ساختاری، به فرسایش بخش عمده‌ای از قرارداد اجتماعی، مسئولیت‌های جمعی، و ساختارهای دولت رفاهی منجر شده است. لذا، میلیون‌ها نفر از مردم در جنوب جهانی که به تأمین‌های دولتی وابسته بودند، اکنون باید برای ادامه حیات روی پای خود بایستند. آزادسازی قیمت‌ها در مسکن، اجاره، و خدمات، تأمین مالکیت بسیاری از توده‌های فقیر را به خطر انداخته و آنها را در معرض بی‌خانمانی قرار داده است. کاهش هزینه‌های عمومی به معنای کاهش دسترسی به آموزش خوب، مراقبت‌های بهداشتی، توسعه شهری، و مسکن دولتی است. قطع تدریجی یارانه‌های نان، حمل و نقل عمومی و نفت، استانداردهای زندگی میلیون‌ها نفر از گروه‌های آسیب پذیر را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. در عین حال، در روند خصوصی‌سازی، بخش‌های عمومی، یا به حراج گذاشته شدند یا «اصلاح شدند» که در هر دو حالت در فقدان چشم‌انداز روشن رشد اقتصادی و ایجاد مشاغل دیرپا، بیکاری‌های گسترده‌ای را به بار آوردند. به نظر بانک جهانی در اوایل دهه ۱۹۹۰ در طول دوره گذار به اقتصادهای بازار در کشورهای پسا سوسیالیستی در حال تعدیل آمریکای لاتین و خاورمیانه، اشتغال رسمی از ۵ درصد به ۱۵ درصد نزول کرد. (۳) در آفریقا، تعداد بیکاران در دهه ۱۹۸۰ هر ساله ۱۰ درصد رشد داشته است، در حالی که جذب کارگران در بخش کار دستمزدی رسمی همچنان رو به افول بوده است. (۴) در اواخر دهه

^۷ به معنای افزایش نسبت دارایی‌های مالی به دارایی‌های غیر مالی. م.

۱۹۹۰، سرگردانی یک میلیارد کارگر که یک سوم از نیروی کار جهانی را تشکیل می‌دادند و اکثریت آنها از کشورهای جنوب بودند، یا بیکار یا نیمه بیکار بودند. (۵) تعداد زیادی از طبقات سابقاً متوسط تحصیل کرده و مرفه (متخصصین، کارمندان دولت، و دانشجویان) و کارگران بخش عمومی و نیز بخشی از دهقانان، به اقشار فقیر شهری در بازار کار و مسکن پیوستند.

لذا، تجدید ساختار که با شکلگیری گروه‌های بسیار مرفه همراه بود، به رشد فرودستان حاشیه‌نشین و فاقد نهاد در شهرهای جهان سوم منجر شد. اکنون تعداد روزافزونی بیکار، نیمه‌بیکار، کارگر فصلی، کارگران خیابانی، کودکان خیابانی، و اعضای گروه‌های زیرزمینی وجود دارند که به شیوه‌های گوناگون، «حاشیه‌نشینان شهری»، «فرودستان شهری»، و «محرومان شهری» نامیده می‌شوند. این گروه‌های اجتماعی مطرود و غیررسمی به هیچ رو پدیده تاریخی جدیدی نیستند. اما، به نظر می‌رسد که تجدید ساختار جهانی جدید عملکرد آنها را تشدید کرده و بسط داده است. در بحران مالی ۱۹۹۸ دستکم دو میلیون نفر در کره جنوبی، سه میلیون نفر در تایلند، و در کمال حیرت ده میلیون نفر در اندونزی شغل خود را از دست دادند. (۶) آنچه در این مورد تازگی دارد به حاشیه‌رانده‌شدن بخش بزرگی از طبقات متوسط است. سکونت در محلات فقیرنشین، اشتغال فصلی، پرداخت‌های زیرمیزی، و دستفروشی، دیگر ویژگی محرومان سنتی نیست، بلکه در میان جوانان تحصیل کرده بسیار مشخص، آرزومند، و صاحب توانایی‌های اجتماعی - یعنی کارمندان دولت، معلمان و متخصصان گسترش یافته است.

این فرودستان رو به رشد شهری در جهان سوم به فرایندهای اجتماعی و سیاسی بزرگتری که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، چگونه و چه وقت واکنش نشان می‌دهند؟ آنهایی که مدافع جهانی‌شدن‌اند، بر این باوراند که سرریز احتمالی رشد اقتصادی ملی در درازمدت فداکاری اجتناب‌ناپذیر فقرا در مرحله گذار را جبران خواهد کرد. در عین حال، خیریه‌های اجتماعی، این جی اوها، و کمک‌های اضطراری باعث ایجاد شغل می‌شوند و در برنامه‌های اجتماعی به تسکین آلام کمک می‌کنند تا جلوی ناآرامی اجتماعی ممکن را بگیرند. در واقع، برخی رشد ناگهانی این جی اوها در کشورهای جنوب از دهه ۱۹۸۰ به اینسو را مظهر فعالیت سازمان‌یافته و نهادهای مردمی برای توسعه اجتماعی می‌بینند. اما اگر بپذیریم که این جی اوهای توسعه‌ای تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند، عموماً در مورد ظرفیت آنها برای سازماندهی مستقل و دموکراتیک برای محرومان اغراق شده است. همانطور که نیل وبستر با گزارش در مورد هند خاطر نشان می‌کند، مدافعان از این جی اوهای

توسعه‌ای توقع زیادی دارند (۷)، و با اینکار محدودیت‌های ساختاری آنها (برای مثال عقلانیت سازمانی، عدم شفافیت، و رهبری تخصصی طبقه متوسط) را برای یک استراتژی توسعه‌ای معنادار دستکم می‌گیرند. کار خود من در مورد این جی اوهای توسعه‌ای خاورمیانه مؤید این نتیجه است. تخصصی‌شدن این جی اوها تضعیف‌کننده و ویژگی بسیج‌کنندگی فعالیت مردمی است و در عین حال به ایجاد نوع جدیدی از مشتری‌مداری می‌انجامد (بنگرید به فصل ۴).

بسیاری از چپ‌ها به «جنبش‌های ارتجاعی» (سیاست هویتی) اشاره می‌کنند که به نظر آنها با تصاحب تکنولوژی‌هایی که جهانی‌شدن ارائه می‌کند، آن را به چالش می‌گیرند. این درحالی است که مفهوم «جنبش‌های اجتماعی جدید» آلبرتو ملوچی منحصراً بر جوامع غربی «کاملاً تمایز یافته» متمرکز است. دیگران مثل مانوئل کاستلز و آنکی هوگولت با اتخاذ دیدگاه جنوبی معتقداند جنبش‌های دینی، قومی و فمینیستی و نیز ایده‌های پساتوسعه‌ای در آمریکای لاتین، ستون فقرات نیروهای ضدجهانی‌شدن‌اند. قطعاً جنبش‌های هویتی در کشورهای پسااستعماری برای جهانی‌شدن چالش‌برانگیزاند. اما این جنبش‌ها بیشتر بازتاب احساسات روشنفکران طبقه متوسط‌اند تا روبه‌های روزمره واقعی مردم عادی. [پرسش این است که] مردم چطور فکر می‌کنند و عمل می‌کنند؟ و گروه‌های حاشیه‌نشین شهری چه نوع سیاستی را به کار می‌بندند، اگر اصلاً چنین کنند؟

من با بررسی انتقادی الگوهای [تبیینی] رایج از جمله فرهنگ فقر، استراتژی بقا، جنبش‌های اجتماعی شهری، و مقاومت در زندگی روزمره، بر این باورم که تجدید ساختار جهانی جدید به بازتولید سوزها (گروه‌های حاشیه‌نشین و فاقد نهاد همچون طبقات متوسط فقیرشده، بیکاران، کارگران فصلی، کارگران خیابانی و کودکان خیابانی)، فضای اجتماعی، و لذا قلمرو مبارزات سیاسی منجر شده است که دیدگاه‌های نظری فعلی قادر به توضیح آنها نیستند. من دیدگاه بدیل، یعنی «پیشروی آرام» را پیشنهاد می‌کنم که به نظرم برای بررسی فعالیت گروه‌های حاشیه‌نشین در شهرهای جوامع پسااستعماری مناسب‌تر است. *پیشروی آرام* به کنش‌های مستقیم غیرجمعی بادوام افراد و خانواده‌های پراکنده برای دستیابی به ضروریات اولیه زندگی‌شان (زمین برای داشتن سرپناه، مصرف جمعی شهری خدمات شهری، شغل غیررسمی، فرصت‌های شغلی، و فضای عمومی) به شیوه غیرقانونی خاموش و بی‌تکلف اطلاق می‌شود. این دیدگاه از مشاهده شخصی فرایندهای شهری در خاورمیانه اسلامی با ساختارهای ویژه سیاسی و اجتماعی‌اش استخراج شده است، معهدا می‌تواند به دیگر شهرهای جهان سوم نیز تعمیم یابد.

دیدگاه‌های رایج

بررسی جامعه‌شناختی «حاشیه‌نشینی» شهری به اروپای قرن نوزدهم باز می‌گردد. مشکلاتی که با شهرنشینی به بار آمد (جنایت، شرایط درون‌شهری، بیکاری، مهاجرت، دوگانگی فرهنگی، و غیره) توضیح علم‌الاجتماعی یافتند. مقاله «غریبه» گتورگ زیمل، به خصایص اجتماعی روان‌شناختی ساکنان جدید شهری می‌پردازد و دورکیم به طور خاص به «آنومی» آنها علاقمند بود. این مفهوم‌پردازی بعدها در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ که شیکاگو همچون آزمایشگاهی برای بررسی رفتار اجتماعی بسیاری از مهاجران قومی آن عمل می‌کرد، به کار مکتب شیکاگو و مطالعه شهری در ایالات متحده راه یافت. به نظر اورت استونکوئیست و رابرت پارک بسیاری از مهاجران «حاشیه‌نشین» بودند و این ویژگی بر ساخت اجتماعی آنها نقش بسته است. شخصیت حاشیه‌ای مظهر ناهمگونی فرهنگی است که در حاشیه‌های دو فرهنگ به سر می‌برد؛ بی‌آنکه عضو کامل هیچیک از آنها باشد.

اما بر خلاف کارکردگرایان مکتب شیکاگو، مارکسیست‌های ارتدوکس این موضوع را جدی نگرفتند. نظریه مارکسیستی تاحدی به علت محوریت طبقه کارگر به عنوان عامل تحول اجتماعی، یا شهرنشینان فقیر را نادیده گرفت یا آنها را با عنوان «لمپن پرولتاریا»، یعنی گروه‌های شهری «غیر پرولتاریا» که مورد استفاده خود مارکس بود، توصیف کرد. اما همانطور که هال درپر یادآور می‌شود، این توصیف «سوء تفاهم و سوء ترجمه بی‌پایانی» (۸) را دامن زد. به نظر مارکس لمپن پرولتاریا یک مقوله اقتصاد سیاسی بود و به توده‌های فقیری اطلاق می‌شد که دستی در تولید نداشتند- «پرولتاریای غیرکارگر»، عناصر طردشده اجتماعی همچون گدایان، دزدان، لات و لوت‌ها، و جنایتکارانی که در مجموع فقیر بودند اما از رهگذر کار دیگر کارگران ارتزاق می‌کردند. با نظر به وجود اقتصادی آنها، گفته می‌شد که از سیاست عدم تعهد پیروی می‌کنند که در نهایت ممکن است بر ضد منافع طبقات مولد عمل کند. (۹) به نظر مارکس و انگلس این سیاست نامطمئن است که لمپن پرولتاریا را «منفور اجتماع»، «مطرود همه طبقات»، و به «طبقات خطرناک» تبدیل می‌کند. هرچند مارکس بعدها آنها را با عنوان «ارتش ذخیره نیروی کار» تئوریزه کرد و از اینرو بخشی از طبقه کارگر به حساب‌شان آورد، اما جدل بر سر ارتباط این مفهوم با ساختار کنونی سرمایه‌داری که این افراد در آن بخت زیادی برای به کارگیری مجدد ندارند، ادامه یافت. برخی بر این باور بودند که

محروران شهری اصلاً «ذخیره» نیستند، بلکه در مناسبات سرمایه‌داری ادغام شده‌اند. (۱۰) حتی با دفاع پرشور فرانتس فانون از لمپن پرولتاریا به عنوان نیروی انقلابی در مستعمرات، (۱۱) احزاب کمونیست در جهان سوم از نگاه به حاشیه‌نشینان شهری به عنوان «توده‌های زحمتکشی» که ممکن است ظرفیت اتحاد با طبقات کارگر را داشته باشند، فراتر نرفتند.

اما، اهمیت مداوم «غیررسمی‌ها» (که در بسیاری از کشورهای در حال توسعه بر طبقات کارگر صنعتی غلبه داشتند) و تهدید فرضی آنها نسبت به ثبات سیاسی، آنها را دوباره به موضوع تحلیل‌های آکادمیک تبدیل کرد. در مقابل واژه «غیررسمی‌ها» و واژه تحقیرآمیز «لمپن پرولتاریا»، تی.جی. مک‌گی و رابین کوهن مفهوم «پروتو پرولتاریا» و پیتر وُرسلی «فقراى شهری» را اختیار کردند که درجه‌ای از عاملیت را به رسمیت می‌شناسند.

مطالعه‌ی جدی‌تر شرایط اجتماعی و سیاست فرودستان شهری در جهان سوم در میان دانشمندان علوم اجتماعی ایالات متحده در دهه ۱۹۶۰ ظهور کرد. تصور بر این بود که مدرنیزاسیون و مهاجرت شهری در کشورهای در حال توسعه به گسترش خارق‌العاده محلات شهری فقیرشده و «طبقه پایین» شهری در حال رشد، زمینه‌ی مساعدی برای رشد جنبش‌های چریکی رادیکال به وجود می‌آورد که تصور می‌شد در میانه‌ی جنگ سرد، منافع سیاسی ایالات متحده و نخبگان محلی را به خطر می‌اندازند. ناظران سیاسی انقلاب ۱۹۴۹ چین، انقلاب ۱۹۵۹ کوبا، و جنبش‌های چریکی رو به رشد در بخش‌هایی از جهان سوم را شواهدی قانع‌کننده می‌پنداشتند. اما آمریکای لاتین همچون آزمایشگاهی برای نظریه‌های پرمناقشه پیرامون رفتار سیاسی طبقات پایین شهری عمل می‌کرد. در میان این تحقیقات، مطالعات ساموئل هانتیگتون و جوان نلسون^۸ بازتاب دغدغه‌ی این دوره است. (۱۲) در اینجا پژوهش‌های رایج بر «تهدید سیاسی» فقرا نسبت به نظم مستقر متمرکز بود. دانشمندان و غالباً علمای سیاسی دلمشغول این پرسش بودند که آیا فقیران مهاجر نیرویی برانداز را ایجاد کرده‌اند یا خیر. جوان نلسون معتقد بود که «شاهدی در دست نیست مبنی بر اثبات این مطلب که مهاجران جدید رادیکال یا خشونت طلب‌اند.» (۱۳) این دلمشغولی‌ها پویایی زندگی روزمره فقرا را نادیده می‌گرفت. بسیاری، سیاست فقرا را در مفاهیم دوقطبی و دوگانگی‌های انقلابی/منفعل می‌دیدند که نتیجتاً نحوه‌ی نگرستن به موضوع را محدود می‌کرد. ذات‌انگاری بر هر دو سوی مجادله مستولی بود. حاصل این

⁸ Juan Nelson

جدل‌ها در چهار دیدگاه قابل شناسایی صورت‌بندی شد: «فقیران منفعل»، «استراتژی بقا»، «جنبش قلمرو شهری» و «مقاومت هر روزه».

فقیران منفعل

درحالی‌که برخی از ناظرانی که در پارادایم کارکردگرایی کار می‌کردند، هنوز هم فقیران شهری را اساساً آشوب‌گر و همراه با احساس آنومی می‌دیدند، بسیاری دیگر، فقیران را گروهی به لحاظ سیاسی منفعل تلقی می‌کردند که صرفاً برای برآورده‌شدن نیازهای ابتدایی‌شان مبارزه می‌کنند. نظریه «فرهنگ فقر» اُسکار لوئیس بر اساس قوم‌نگاری فقیران شهری در پورتوریکو و مکزیک به این عقیده مشروعیت علمی داد. (۱۴) لوئیس با برجسته‌کردن برخی ذوات فرهنگی/روانشناختی به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده فرهنگ فقر که عبارت بودند از تقدیرگرایی، سنت‌گرایی، بی‌ریشگی، سازگارناپذیری، جنایت‌پذیری، فقدان جاه‌طلبی، ناامیدی، و غیره، ناآگاهانه باور «فقیران منفعل» را ساخته و پرداخته کرد. «فرهنگ فقر» با تأکید مبنایی بر شناسایی «انسان حاشیه‌نشین» به عنوان تیپ فرهنگی، برای سال‌ها دیدگاه مسلط بود و بخش اعظم گفتار و سیاست ضد فقر در ایالات متحده و نیز درک نخبگان جهان سومی از فقرا را متأثر کرد.

به رغم دلسوزی لوئیس برای فقرا، ضعف مفهومی «فرهنگ فقر» در کوتاه‌زمانی مشخص شد. لوئیس صرفاً فرهنگ فقر را ذاتی کرد، زیرا «فرهنگ فقر» او تنها یک نوع فرهنگ در میان بقیه بود. (۱۵) تعمیم لوئیس شیوه‌های گوناگونی را که فقرا در فرهنگ‌های مختلف با فقر دست و پنجه نرم می‌کنند، نادیده می‌گرفت. منتقدانی همچون ورسلی، لوئیس را یک محقق طبقه متوسطی می‌دانستند که فقرا را به دلیل فقر و انفعالشان تقبیح می‌کند. (۱۶) جالب اینکه مفهوم‌پردازی لوئیس اشتراکات زیادی با رویکردهای جامعه‌شناسان شهری مکتب شیکاگو همچون استونکوئیست و رابرت پارک و حتی اندیشمندان نسل قبلی همچون زیمل داشت. نقد قدرتمندانه جانیس پرلمن در مورد «اسطوره حاشیه‌نشینی» در ۱۹۷۶ به همراه آورده‌های نظری مانوئل کاستلز این دیدگاه را در دانشگاه‌ها؛ اما البته نه نزد مقامات، تضعیف کرد. آنها روشن ساختند که اسطوره حاشیه‌نشینی ابزار کنترل اجتماعی فقرا بوده است و فقرای حاشیه‌نشین محصول ساختار اجتماعی سرمایه‌داری بوده‌اند. (۱۷)

فقیرانی که برای بقا می‌جنگند

«استراتژی بقا» نیز مستقیماً با سیاست فقرا مربوط نیست، اما یک فرض مفهومی مرتبط و ضمنی اساس این دیدگاه را تشکیل می‌دهد. الگوی استراتژی بقا گامی به سوی این عقیده ضمنی است که گرچه فقرا بی‌قدرت‌اند، اما نمی‌نشینند تا کسی سرنوشت حیات‌شان را رقم بزند، بلکه در تضمین بقای خود فعال‌اند. لذا، برای مقابله با بیکاری یا افزایش قیمت‌ها، غالباً به دزدی، گدایی، فحشا یا تغییر جهت الگوی مصرف‌شان متوسل می‌شوند، در واکنش به قحطی یا جنگ، حتی اگر مقامات مانع از مهاجرت شوند، ترجیح می‌دهند خانه‌های‌شان را ترک کنند. در این تفکر، فقرا کسانی دیده می‌شوند که برای بقا تلاش می‌کنند؛ هر چند بقای آنها به قیمت نابودی خود یا انسان‌های دیگر باشد. (۱۸) درحالی‌که توسل به مکانیسم‌های تطابق در زندگی واقعی در میان فقرا در بسیاری از فرهنگ‌ها کاملاً شایع است، اما همانطور که اسکوبار یادآور می‌شود، تأکید بیش از اندازه بر زبان استراتژی بقا، می‌تواند به ابقای تصور فقیر به عنوان قربانی کمک کند و نافی هر نوع عاملیت باشد. (۱۹) واقعیت این است که فقرا نیز وقتی فرصت باشد، می‌توانند مقاومت کرده و در زندگی‌شان پیشرفت کنند. افزون بر این، شواهد در بخش‌های زیادی از جهان نشان می‌دهند که بسیاری از فقرا فرصت پیشرفت را نیز به وجود می‌آورند - سیاست مخالفت را سازماندهی می‌کنند و در آن درگیر می‌شوند. مفهوم «قدرتمندی» جان فریدمن نشانگر این گرایش ایجاد فرصت از سوی فقرا است. این مفهوم خودسازماندهی توده‌های فقیر برای بقای جمعی از رهگذر نهاد خانوار به عنوان عنصر ضروری برای گذران. قاعده اقتصاد اخلاقی (اعتماد، تعاطی، داوطلبی)، و بهره‌بردن از «قدرت اجتماعی» (اوقات فراغت، مهارت‌های اجتماعی، شبکه‌سازی، انجمن‌ها، و ابزارهای تولید) را توصیف می‌کند. (۲۰)

فقیران سیاسی

انتقادات نسبت به الگوی «فقیران منفعل» و «فرهنگ فقر» راه را برای شکلگیری دیدگاهی گشود که در آن فرودستان شهری در مقام فعالان سیاسی ظاهر شدند و این موضع «جنبش قلمرو شهری» است. پرلمن، کاستلز و دیگر دانشمندان آمریکای لاتین بر این تأکید دارند که فقرا حاشیه‌نشین نیستند، بلکه در فرهنگ شهری ادغام شده‌اند. به نظر آنها فقرا «به‌حاشیه کشانده شده‌اند» - از نظر اقتصادی مورد بهره‌کشی‌اند، از نظر سیاسی سرکوب شده هستند، از نظر اجتماعی داغ ننگ بر پیشانی‌شان خورده،

و از نظر فرهنگی از نظام اجتماعی بسته کنار گذاشته شده‌اند. (۲۱) نه تنها فقرا در سیاست حزبی، انتخابات، و فعالیت‌های اقتصادی جریان غالب شرکت می‌کنند، بلکه مهمتر از آن، جنبش‌های اجتماعی قلمرو خود را ایجاد می‌کنند. لذا، انجمن‌های اجتماعی، محله‌ها، سازمان‌های مصرف، غذاخوری‌های خیریه، گروه‌های حامی متصرفان غیرقانونی، فعالیت‌های کلیسایی، و نظایر آنها به عنوان مظهر جنبش‌های سازماندهی‌شده و قلمرو فقرایی درک می‌شوند که برای «تحول اجتماعی» (به نظر کاستلز)، «رهایی» (به نظر شورمن و ون نرسین) یا بدیلی برای جباریت مدرنیته به تعبیر جان فریدمن تلاش می‌کنند. (۲۲) فقرا در فعالیت‌های بی‌واسطه هرروزه برای سهم‌داشتن در خدمات شهری یا «مصرف جمعی» مبارزه می‌کنند.

ویژگی قلمرویی این جنبش‌ها از شیوه وجود عاملان یعنی توده‌های شهری ناشی می‌شود. توده‌های شهری با اینکه کاملاً از نظر درآمد، منزلت، شغل، و مناسبات تولید از یکدیگر متفاوت‌اند، اما تصور بر این است که در محل اقامت و اجتماع با یکدیگر شریک‌اند. بنابراین فضای مشترک و نیازهای مرتبط با دارایی مشترک، به این توده‌ها امکان «همبستگی فضایی» (۲۳) می‌دهد. تلاش برای برجسته‌کردن سیاست‌های مخالفت و نیز همکاری نامتعارض در میان فقرای شهری به طرز خارق‌العاده ای هم بحث «فرهنگ فقر» و هم «باور به بقا» را زیر سؤال می‌برد و عاملیت چشمگیری را به فرودستان شهری می‌بخشد. با این حال «دیدگاه جنبش شهری» که بیشتر در الگوی آمریکای لاتینی ظاهر می‌شود، ریشه در شرایط اجتماعی-سیاسی این منطقه دارد. تعجیبی ندارد که این دیدگاه در وهله نخست از سوی دانشمندانی عرضه شده باشد که در آمریکای لاتین کار می‌کردند. (۲۴) آسپزخانه‌های خیریه محلی، اجتماعات محله‌ای، گروه‌های کلیسایی، یا اتحادیه‌های کار خیابانی پدیده‌های چندان شناخته‌شده‌ای در خاورمیانه، آسیا، یا آفریقا (به استثنای شورهای چین هند و آفریقای جنوبی) نیستند. برای مثال در خاورمیانه رواج دولت-های خودکامه (انواع استبدادی، پوپولیستی، یا دیکتاتوری) که دلنگران انجمن‌های مدنی‌اند، به همراه مناسبات خانوادگی و خویشاوندی قوی باعث کارآمدی بیشتر همبستگی‌های اولیه نسبت به انجمن‌های ثانویه و جنبش‌های اجتماعی می‌شود. با این که موجودیت‌های جمعی همچون سازمان‌های خیریه و انجمن‌های مساجد وجود دارند، اما به ندرت درگیر بسیج سیاسی طبقات مردم می‌شوند. هرچند انجمن‌های مبتنی بر روابط همسایگی، همشهری‌بودن و پیوندهای قومی یا نظام‌های اعتباری سنتی در خاورمیانه بسیار شناخته‌شده هستند، اما شبکه‌های اجتماعی فراتر از روابط خویشاوندی و قومی عمدتاً مقطعی، ناساختارمند، و پدرمآبانه‌اند (فصل ۴).

برخی از دانشمندان مایل‌اند جنبش‌های اسلامی در منطقه را به عنوان الگوی خاورمیانه‌ای جنبش‌های اجتماعی شهری معرفی کنند. با وجود شباهت‌های کارکردی ناچیز میان این دو، واقعیت این است که هویت اسلامگرایی از دغدغه آن برای محرومان ناشی نمی‌شود. اسلامگرایی در کل اهداف و اغراض وسیعتری را دنبال می‌کند. بر خلاف کلیسای کاتولیک، و به طور خاص جنبش الهیات رهایی‌بخش، جنبش‌های اسلامگرا غالباً مایل‌اند نه فقرا، بلکه بیشتر طبقات تحصیلکرده‌ای را بسیج کنند که آنها را عاملان اصلی تحول سیاسی می‌دانند. (۲۵) بنابراین بیشتر در شرایط استثنایی (برای مثال در موقعیت بحران یا انقلاب) همچون انقلاب ایران و الجزایر بحران زده است که درجه‌ای از بسیج و سیاست مبارزه تشویق می‌شود. درست است که حزب اسلامگرایی رفاه در ترکیه حلبی‌آبادها را بسیج کرد، اما این در وهله نخست بدین علت بود که نظام انتخاباتی آزاد ترکیه به توده‌های شهری حق رأی و لذا اهرم مذاکره‌ای اعطا کرده بود که اسلامگرایان به عنوان یک حزب سیاسی مشروع توانستند از آن سود ببرند.

با اینحال، باید دانست که رواج جنبش‌های شهری در آمریکای لاتین به طور قابل توجهی متفاوت است. همانطور که لیدز و لیدز نشان داده‌اند، با توجه به تکرر گروه‌های منفعتی رقیب (حکومت، منافع خصوصی، و غیره) توده‌ها در پرو از فرصت بیشتری برای کنش جمعی برخوردارند تا برزیل که در آن شدت محدودیت‌ها فقرا را ناچار از «جستجو برای وضع بهتر از طریق کانال‌های پدرمآبانه و فردی الطاف و تبادل منافع می‌کرد.» (۲۶) در شیلی در دوران فضای باز سیاسی و گروه‌بندی‌های رادیکال، فقرا به طور وسیع‌تری سازماندهی شده بودند.

مقاومت فقرا

نادربودن کنش جمعی متعارف - به ویژه اعتراضات مخالفت در میان گروه‌های فرودست (فقرا، دهقانان، و زنان) در کشورهای در حال توسعه به همراه توهم‌زدایی از احزاب سوسیالیست مسلط، بسیاری از ناظرین رادیکال را به سوی «کشف» و برجسته‌کردن گونه‌های مختلف کنش - هرچند در مقیاس‌های کوچک محلی یا حتی فردی - سوق داده است. در ضمن، این جستجو هم به انقلاب در دیدگاه‌های نظری پسا‌ساختارگرایی دهه ۱۹۸۰ که سیاست‌های خرد و «مقاومت روزمره» را به ایده‌ای محبوب بدل کرد، کمک کرده و هم از آن بهره برده است. در دهه ۱۹۸۰ جدایی جیمز اسکات از موضع ساختارگرا در مطالعه رفتار

دهقانان در آسیا و رفتن به سمت یک روش قوم‌نگارانه‌تر مبتنی بر تمرکز بر واکنش‌های فردی دهقانان به طور قابل توجهی به این جابجایی پارادایمی کمک کرد. (۲۷) در این بین، باور غیرمتمرکز «فوکو» در مورد قدرت، به همراه احیای سیاست‌نوگرا‌مشیایی در مورد فرهنگ (هژمونی) پشتوانه نظری مهمی برای خرده سیاست و از این رو دیدگاه «مقاومت» فراهم کرد.

مفهوم «مقاومت» بر این تأکید داشت که قدرت و پادقدرت در تقابل با یکدیگر نیستند، بلکه در یک «رقص کنترل» ناپیوسته، پیچیده، مبهم، و دائمی قرار دارند. (۲۸) این مفهوم بر این ایده فوکویی استوار بود که «هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست»، هرچند مقاومت عمدتاً متشکل از رفتارهایی در مقیاس کوچک، روزمره و خرد است که عاملان با توجه به محدودیت‌های سیاسی‌شان به آنها مبادرت می‌کنند. این درک از مقاومت نه تنها به مطالعات دهقانان، بلکه به رشته‌های گوناگون از جمله مطالعات کارگری، سیاست هویت، قومیت، مطالعات زنان، آموزش، و مطالعه فرودستان شهری راه یافت. لذا، تعداد زیادی از محققان به بحث در این باره مشغول شدند که قصه‌پردازی در مورد معجزات، باعث صدادادن به «مقاومت مردمی» می‌شود، (۲۹) زنان محروم با نقل داستان‌های عامیانه و خواندن آواز یا با تظاهر به جن‌زدگی یا دیوانگی، در برابر پدرسالاری مقاومت می‌کنند؛ (۳۰) نحوه مقاومت خانواده گسترده در میان طبقات عام شهری رقیب، «راهی برای مشارکت سیاسی» (۳۱) است. رابطه میان دختران بار در فیلیپین و مردان غربی دیگر تنها بر مبنای سلطه تمام عیار دیده نمی‌شد، بلکه به شیوه‌ای پیچیده و مشارکتی مورد بحث قرار می‌گرفت. (۳۲) و حجاب زنان مسلمانی که کار می‌کردند، صرفاً معرف انقیاد نبود، بلکه در قالب مبهم اعتراض و تطبیق و لذا «تسهیل اعتراض» (۳۳) دیده شد. در واقع، در مواقعی هم حجاب و هم بی‌حجابی در آن واحد نماد مقاومت در نظر گرفته شدند.

بی‌تردید این تلاش برای اعطای عاملیت به سوژه‌هایی که تا آن زمان «فقرای منفعل»، «زنان مطیع»، «دهقانان غیرسیاسی»، و «کارگران سرکوب‌شده» تلقی می‌شدند، تحولی مثبت بود. پارادایم مقاومت به کشف پیچیدگی مناسبات قدرت در جامعه به طور کلی، و به طور خاص سیاست فرودستان کمک می‌کند. به ما می‌گوید که شاید نباید متوقع یک شکل عام از مبارزه باشیم، بلکه تصاویر کلی غالباً از تنوعاتی که در ادراک مردم از تغییر وجود دارد، غافل می‌مانند؛ باید آنچه را که محلی است به عنوان جنبه‌ای مهم از مبارزه و نیز به عنوان یک واحد تحلیلی به رسمیت شناخت؛ کنش جمعی سازماندهی‌شده همه جا امکانپذیر

نیست، و لذا آشکال جایگزینِ مبارزات باید کشف شده و مورد تصدیق قرار گیرند؛ اعتراض سازماندهی شده نیز در مواقعی که سرکوب حاکمیت دارد، ضرورتاً مرجح نیست. بنابراین، ارزش فعالیت منعطف‌تر، خُرد، و غیربوروکراتیک باید مورد تصدیق قرار گیرد. (۳۴) اینها برخی از مباحثی است که نقدهای وارد شده بر پس‌ساختارگرایی در مورد «مقاومت» نادیده می‌گیرند. (۳۵) با اینحال، در این پارادایم نیز مشکلات مفهومی و سیاسی عدیده‌ای وجود دارد. مشکل بلافضلی که پیش می‌آید این است که مقاومت، و رابطه آن با قدرت، سلطه، و انقیاد را چطور باید مفهوم‌پردازی کرد. به نظر می‌رسد جیمز اسکات دربارهٔ این واژه صراحت دارد:

مقاومتِ طبقاتی در برگیرندهٔ هر کنش(ها) از سوی عضو یا اعضای طبقهٔ تحت سلطه‌ای است که بناست بنا به تحمیل طبقات مسلط (برای مثال زمینداران، مزرعه‌داران بزرگ، و دولت) از دعاوی خود (برای مثال در مورد اجاره، مالیات، و پرستیژ) کوتاه بیاید یا دست بکشد، یا [هر کنشی به منظور] پیشبرد مطالباتش (برای مثال در مورد کار، زمین، خیریه، و کرامت) در برابر طبقات مسلط است. (۳۶) (تأکیدات از من است)

اما عبارت «هر کنش»، اشکال به لحاظ کیفی گوناگونی از فعالیت‌ها را در بر می‌گیرد که اسکات آنها را فهرست می‌کند. آیا نباید میان کنشِ جمعیِ کلان و کنش‌های فردی، برای مثال فرار از مالیات، تفاوت گذاشت؟ آیا شعرخواندن در تنهایی هر چند هم که لحنِ براندازانه داشته باشد، با درگیری در مبارزهٔ مسلحانه یکی است؟ آیا نباید تأثیر و معانی متفاوتی را از این رفتارهای مختلف انتظار داشت؟ اسکات از این موضوع آگاه بود و از اینرو با کسانی موافق بود که میان انواع مختلف مقاومت فرق می‌گذاشتند. برای مثال «مقاومت واقعی» به رفتارهای «سازماندهی شده، نظام‌مند، ازپیش‌طراحی شده یا غیرفردگرایانه با پیامدهای انقلابی» و «مقاومت موردی» به رفتارهای اتفاقیِ غیرسازماندهی شده و فاقد پیامدهای انقلابی اشاره دارد که در درونِ ساختار قدرت ایجاد می‌شوند. (۳۷) با اینحال او تأکید می‌کرد که «مقاومتِ موردی» کمتر از «مقاومتِ واقعی» واقعی نیست. اما پیروان اسکات تمایزات دیگری برقرار کردند. برای مثال، ناتان براون در مطالعه در باب سیاست دهقانان در مصر سه نوع سیاست را تمیز می‌دهد: اتمیستی (سیاست افراد و گروه‌های کوچک با محتوای مبهم)، جمعی (تلاش‌های گروهی برای مختل کردن نظام، با کاهش تولید و نظایر آن)، و شورش (نفی سیستم بدون انقلاب). (۳۸)

همچنین، بسیاری از نویسندگانِ مقاومت، آگاهی از سرکوب را با کنش‌های مقاومت بر ضد آن اشتباه می‌گیرند. این واقعیت که زنان فقیر دربارهٔ بدبختی خود آواز می‌خوانند یا مردان را در اجتماعات خصوصی‌شان به سخره می‌گیرند، نشان‌دهندهٔ فهم آنها از پویایی جنسیتی است، اما به آن معنی نیست که درگیر کنش‌های مقاومت شوند. داستانِ معجزات شهرنشینان فقیری هم که تصور می‌کنند قدیسان ظهور می‌کنند و اقویا را مجازات می‌کنند، به معنای مقاومت نیست. این درک از «مقاومت» از دستیابی به ارتباط بسیار پیچیدهٔ تنش و رضایت و ایده‌ها و کنش‌هایی که در نظام‌های قدرت اعمال می‌شوند، قاصر است. در واقع پیوند میان آگاهی و کنش یک معمای مهم جامعه‌شناختی است. (۳۹)

اسکات روشن می‌کند که مقاومت یک کنش آگاهانه است. او در سنت وبری معنای کنش را یک عنصر مهم می‌داند. این آگاهانه‌بودن با اینکه به خودی خود اهمیت دارد، اما آشکارا بسیاری از رفتارهای فردی و جمعی را که پیامدهای آگاهانه و ناآگاهانه‌شان با یکدیگر همخوانی ندارند، کنار می‌گذارد. برای مثال، در تهران یا قاهره بسیاری از خانواده‌های فقیر با اینکه می‌دانند کارشان غیرقانونی است، اما از برق و آب شهرداری به طور غیرقانونی استفاده می‌کنند. اما آنها خدمات شهری را به منظور ابراز خصومت با مقامات نمی‌دزدند. بلکه، این کار را می‌کنند چون به ضرورت این خدمات برای یک زندگی مطلوب پی‌برده‌اند و راه دیگری برای دستیابی به آنها ندارند. اما همین رفتارهای پیش‌باقتاده وقتی تداوم داشته باشند، به تغییرات مهمی در ساختار شهری، سیاستگذاری اجتماعی و زندگی خودِ فعالان می‌انجامد. از اینرو، پیامدهای ناخواستهٔ فعالیت‌های روزانهٔ عاملان مهم است. در واقع بسیاری از نویسندگان در پارادایم مقاومت به سادگی از کنار نیت و معنا گذشته‌اند و به جای آن به صورت گزینشی هم بر رفتارهای آگاهانه و هم غیرآگاهانه به عنوان مظاهر «مقاومت» متمرکز شده‌اند.

پرسش دیگری هم وجود دارد. آیا مقاومت به معنای دفاع از دستاوردی است که قبلاً به دست آمده (به تعبیر اسکات انکار دعاوی‌ای که از سوی گروه‌های مسلط بر طبقات فرودست تحمیل می‌شود) یا طرح مطالبات جدید (برای «پیشبرد مطالبات خود») است، که می‌خواهم آن را «پیشروی» بنامم؟ در بخش اعظمی از ادبیات مقاومت، این تمایز غایب است. هرچند می‌توان به همپوشانی مقطعی میان این دو قائل بود، اما این دو استراتژی به پیامدهای سیاسی متفاوتی می‌انجامد؛ به ویژه زمانی که آنها را در رابطه با استراتژی‌های قدرت مسلط در نظر بگیریم. این بحث به قدری مهم بود که لنین کل چه باید کرد؟ خود را به

بحث از مضامین این دو استراتژی، البته در واژگان متفاوت «اقتصادگرایی / اتحادیه‌گرایی» در برابر «سیاست سوسیال دموکراتیک / حزبی» اختصاص داد.

هر عقیده‌ای در باب پارادایم لنینیستی / حزب‌پیش‌تاز داشته باشیم، با نظریه‌ای خاص درباره‌ی دولت و قدرت تطابق می‌کند (یک دولت سرمایه‌داری که باید به دست جنبش توده‌ای حزب طبقه کارگر تسخیر شود). به علاوه، روشن بود که این استراتژی در کجا می‌خواست طبقه کارگر را (برای تأسیس یک دولت سوسیالیستی) به کار گیرد. حال، درک از دولت در پارادایم «مقاومت» چیست؟ هدف استراتژیک در این دیدگاه چیست؟ پارادایم مقاومت در کجا می‌خواهد این عاملان/سوژه‌ها را سوای «جلوگیری از بدتر شدن و وعده‌دادن چیزی بهتر» به کار گیرد؟ (۴۰)

بخش زیادی از ادبیات مقاومت بر اساس مفهومی از قدرت بنا شده است که فوکو به زبان آورده است، اینکه قدرت همه‌جایی است، «می‌چرخد» و هرگز «اینجا و آنجا نمی‌ماند و هرگز در دستان کسی نیست.» (۴۱) یقیناً این صورتبندی برای عبور از اسطوره بی‌قدرت بودن مردم عادی و به رسمیت شناختن عاملیت آنها آموزنده است. اما این مفهوم «مرکززدوده» از قدرت که بسیاری از نویسندگان پسا ساختارگرایی «مقاومت» در آن شریک هستند، قدرت دولت و خاصه بعد طبقاتی آن را دستکم می‌گیرد، زیرا ناتوان از دیدن این است که هرچند قدرت می‌چرخد، اما نامتوازن است، یعنی در برخی جاها سنگین‌تر، متمرکزتر و به اصطلاح «فربه‌تر» از جاهای دیگر است. به تعبیر دیگر، خواه ناخواه، دولت اهمیت دارد و باید در بحث از ظرفیت فعالیت فرودستان شهری لحاظ شود. هرچند فوکو تأکید می‌کند که مقاومت وقتی واقعی است که در بیرون و مستقل از نظام‌های قدرت عمل کند، اما آن نوع درک از قدرت که به ادبیات «مقاومت» شکل می‌دهد، جای زیادی برای تحلیل دولت به عنوان یک نظام قدرت باقی نمی‌گذارد. بنابراین، تصادفی نیست که نظریه‌ای درباره‌ی دولت و بنابراین تحلیلی از امکان داخل کردن آن به تقریباً همه تفاسیر «مقاومت» وجود ندارد. لذا، کنش‌های مورد ستایش مقاومت، بی‌هدف در عالم ناشناخته، نامطمئن، و آشفته مناسبات قدرت شناوراند و سرانجام به سازش ناآرام و متشنج با ترتیبات قدرت موجود می‌انجامند.

افزون بر این، فقدان مفهوم روشنی از مقاومت غالباً موجب می‌شود که نویسندگان این سبک، کنش‌های عاملان را دست بالا بگیرند و در مورد آنها اغراق کنند. نتیجه این است که تقریباً هر کنشی از سوی سوژه‌ها به طور بالقوه یک «مقاومت» تلقی می‌-

شود. بسیاری از نویسندگانِ پسا ساختارگرا که مصمم به کشف کنش‌های «اجتناب ناپذیر مقاومت» اند، «جای سوژه خود را می‌گیرند.» (۴۲) آنها در عین حال که تلاش می‌کنند با ذاتگرایی دیدگاه‌هایی همچون «فقرای منفعل»، «زنان مسلمان توسری خورده»، و «توده‌های بی‌عمل» چالش کنند، اما در مقابل، متمایل‌اند با اغراق در مورد رفتارهای مردم عادی و تفسیر آنها به عنوان کنش‌های ضرورتاً آگاهانه یا تقابلی ستیزه‌جو، به دام ذاتگرایی بیفتند. دلیل آن این است که این واقعیت مهم را نادیده می‌گیرند که این رفتارها بیشتر در نظام‌های رایج قدرت رخ می‌دهند.

برای مثال، برخی از فعالیت‌های طبقات فرودست در خاورمیانه که بعضی از نویسندگان آنها را «مقاومت»، «سیاست بی‌واسطه» ستیزه‌جو، یا «طرق مشارکت» می‌دانند، در واقع ممکن است به ثبات و مشروعیت دولت کمک کنند. (۴۳) این واقعیت که مردم می‌توانند به یکدیگر کمک کنند و شبکه‌های‌شان را گسترش دهند، یقیناً فعالیت و مبارزات روزمره آنها را ثابت می‌کند. اما فعالان شاید به سختی فضایی را از دولت (یا دیگر منابع قدرت همچون سرمایه و پدرسالاری) به چنگ آورند و ضرورتاً با سلطه چالش نمی‌کنند. در واقع، دولت‌ها غالباً کمک به خود و ابتکارات محلی را تا جایی که به مخالفت نینجامند، تشویق می‌کنند. آنها این کار را می‌کنند تا بار ایجاد رفاه و مسئولیت‌های خود را نسبت به شهروندان از دوش خود بردارند. افزایش بسیاری از این جی اوها در جنوب جهانی به خوبی این رویه را نشان می‌دهد. خلاصه کنم: بخش اعظم ادبیات مقاومت، استراتژی‌های تطبیق (وقتی بقای عاملان به قیمت جان خود یا دیگر انسان‌ها تأمین می‌شود) را با مشارکت مؤثر یا واژگونی سلطه اشتباه می‌گیرند.

پرسش آخری هم پیش می‌آید. اگر فقرا همواره قادراند به طرق مختلف در برابر نظام‌های سلطه مقاومت کنند (از طریق گفتار یا رفتار، فردی یا جمعی، آشکار یا نهان)، چه لزومی دارد به آنها کمک کنیم؟ اگر آنها شهروندان به لحاظ سیاسی توانایی هستند، چرا باید از دولت یا هر عامل دیگری انتظار داشته باشیم آنها را توانمند کند؟ قرائت نادرست از رفتار فقرا ممکن است مسئولیت اخلاقی ما را نسبت به آسیب‌پذیران از بین ببرد. همانطور که مایکل براون به درستی خاطرنشان می‌کند، وقتی «جراحاتی در دوره کودکی را به لحاظ اخلاقی هم‌درده رنج سرکوب‌شدگان حقیقی می‌کنید»، مرتکب «بی‌رحمی‌ای می‌شوید که به جای اینکه حساسیت‌های ما را نسبت به ظلم تشدید کند، آنها را از میان می‌برد.» (۴۴)

پیشروی آرام مردم عادی

با توجه به محدودیت‌های دیدگاه‌های رایج، یعنی ذات‌گرایی «فقرای منفعل»، تقلیل‌گرایی «استراتژی بقا»، لاتین‌محوری «الگوی جنبش‌های اجتماعی شهری»، و پیچیدگی مفهومی «ادبیات مقاومت»، بنا دارم سیاست حاشیه‌نشینان شهری در جهان در حال توسعه را از زاویه جدیدی، در قالب «پیشروی آرام مردم عادی» ارزیابی کنم. معتقدم این مفهوم شاید قادر به غلبه بر برخی نارسایی‌ها باشد و جنبه مهم سیاست فرودستان شهری در وضعیت‌های جهانی‌شدن را بهتر درک کند. (۴۵)

مفهوم «پیشروی آرام» پیشرفت خاموش، طولانی، اما فراگیر مردم عادی به سوی مالکان، قدرتمندان، یا حوزه عمومی برای بقا یا بهترکردن زندگی شان است. مشخصه آنها بسیج خاموش، عمدتاً اتمیزه و با دوام به همراه کنش‌های جمعی مقطعی، یعنی مبارزات باز و گذرا و فاقد رهبری مشخص، ایدئولوژی، یا سازماندهی ساختارمند است. درحالی که پیشروی آرام نمی‌تواند به خودی خود «جنبش اجتماعی» تلقی شود، اما از استراتژی‌های بقا یا «مقاومت روزمره» هم متمایز است؛ از این رو که مبارزات و دستاوردهای عاملان به هزینه فقیران دیگر یا خود آنها (آنطور که در استراتژی‌های بقا دیده می‌شود) به دست نمی‌آید، بلکه به هزینه دولت، ثروتمندان، و قدرتمندان حاصل می‌شود. از اینرو، فقرای شهری برای روشن کردن منازلشان برق را نه از همسایه، بلکه از نیروگاه‌های برق شهرداری می‌دزدند؛ برای بالابردن استاندارد زندگی‌شان، کودکان‌شان را برای کارکردن از رفتن به مدرسه باز نمی‌دارند، بلکه از زمان کار رسمی خود می‌زنند تا کار دیگری در بخش غیر رسمی انجام دهند.

همچنین این مبارزات را نباید ضرورتاً به دفاع صرف در قلمرو مقاومت تعبیر کرد، بلکه چنین مبارزاتی به طور فزاینده در حال پیشروی‌اند، یعنی فعالان مایل به گسترش فضای خود با کسب امکانات جدیدی برای پیشروی‌اند. این نوع فعالیت توده‌ای آرام و تدریجی با بسیاری از جنبه‌های اساسی امتیازات خاص دولت از جمله معنای نظم، کنترل فضای عمومی، و کالاهای عمومی و خصوصی، و معنای مدرنیته در ستیز است.

اشاره من به مبارزات دائمی گروه‌های اجتماعی شناور- مهاجران، پناهندگان، بیکاران، نیمه‌بیکاران، حومه‌نشینان، دستفروشان، کودکان خیابانی، و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای است که به واسطه فرایند جهانی‌شدن اقتصاد رشد شتابان داشته‌اند. من فرایندهای روزافزونی را در ذهن دارم که در آن میلیون‌ها نفر از مردان و زنان به سفرهای مهاجرتی طولانی مبادرت می‌کنند و برای

دستیابی به شغل، زمین و امکانات زندگی در محیط‌های پرت و غالباً غریب ساکن می‌شوند. پناهندگان و مهاجران بین‌المللی‌ای که به سمت دولت‌های میزبان و امکانات آنها پیش می‌روند، مهاجران روستایی‌ای که به شهرها و مصرف جمعی آنها پیش می‌روند، کسانی که در زمین‌های عمومی و خصوصی یا خانه‌های پیش‌ساخته ساکن می‌شوند، و بیکاران، و کارگران خیابانی که به سوی فضاهای عمومی و مشاغلی که توسط مغازه‌داران ایجاد می‌شوند، پیش می‌روند. بنابراین، میلیون‌ها مهاجر روستایی، فقیر شهری، و طبقه متوسط فقیر شده به طور خاموش زمین‌های دولتی / عمومی در حومه شهرها را تصرف می‌کنند یا گورستان‌ها، پشت بام‌ها، و دیگر فضاهای شهری را اشغال می‌کنند تا محله‌های خودجوش پرتحرک و زندگی غیررسمی خود را ایجاد کنند. به محض جاگیری، پیشروی در جهات عدیده ادامه می‌یابد. بر خلاف قوانین و قواعد رسمی، متصرفان، بر تعداد اتاق‌ها، بالکن‌ها، و فضای اضافی در داخل و روی خانه‌ها می‌افزایند. آنهایی که از طریق پروژه‌های عمومی دولتی خانه‌دار شده‌اند، با کشیدن تیغه و اضافه کردن و ایجاد فضای جدید، به طور غیرقانونی فضای خود را تغییر می‌دهند و از نو می‌چینند تا با نیازهای شان سازگار شود. (۴۶) غالباً همه این محلات در نتیجه مبارزات و مذاکرات شدید میان فقرا و مقامات و نخبگان در زندگی روزمره ظهور می‌کنند. (۴۷)

در این جماعات، پیشروندگان، مایل‌اند مقامات را وادار کنند تا خدمات شهری را به محلات آنها ارائه دهند و در غیر این صورت آنها را به طور غیرقانونی می‌دزدند و بدون پرداخت هزینه از آنها استفاده می‌کنند. اما، وقتی این خدمات ارائه شد، بسیاری از پرداخت پول آن خودداری می‌کنند. برای مثال، حدود ۴۰ درصد از ساکنان فقیر حیّ السلام که یک محله غیررسمی در جنوب بیروت است، از پرداخت قبوض برق خود در اواخر دهه ۱۹۹۰ خودداری کردند. ماجراهای مشابهی در محلات شهرنشین شیلی و آفریقای جنوبی گزارش شده که فقرا پس از آنکه بر خلاف اراده مقامات برای دریافت خدمات شهری تلاش کردند، به صورت دوره‌ای از پرداخت هزینه آنها خودداری می‌کنند. میلیون‌ها دستفروش در شهرهای کشورهای جنوب جهانی خیابان‌های مراکز تجاری اصلی را اشغال کرده‌اند تا از فرصت‌های شغلی مطلوبی که مغازه‌داران ایجاد می‌کنند، بهره ببرند. تعداد بسیاری از ساکنان این شهرها از رهگذر آنعامی زندگی می‌کنند که بابت مدیریت و سازماندهی خیابان‌ها برای ایجاد جای پارک بیشتر، از اتوموبیل‌ها دریافت می‌کنند. نهایتاً اینکه همچون بسیاری از شهرهای جهان سومی، برای مثال

در کره جنوبی، استفاده دستفروشان از برچسب‌ها و نشان‌های تجاری، اعتراضات گوناگون شرکت‌های چندملیتی را باعث شده است. (۴۸)

بخش‌های پیشتر ممتاز نیروی کار همچون کارمندان و متخصصین دولتی، که فشار سیاست‌های نولیبرال را احساس می‌کنند، نیز به منابع خاص خود در پیشروی آرام متوسل می‌شوند. از اینرو، برای مثال معلمان مدارس در مصر به جبران عدم کفاف حقوق ماهانه‌شان، به تدریس خصوصی شاگردان خودشان روی آوردند. با این کار، بخش تدریس خصوصی غیرقانونی بزرگی را ایجاد کردند که در اوایل سال ۲۰۰۰ سالانه حدود دوازده میلیارد الی معادل ۳ میلیارد دلار در آمد ایجاد کرد و دستکم ۲۵ درصد از درآمد سالانه خانواده‌های مصری را تشکیل می‌داد. (۴۹) به همین منوال، «وکلاهی خیابانی» یا «کارپردازان غیررسمی» به سمت مشاغل قانونی پیش می‌روند. این وکلای خیابانی دارای مدارک تحصیلی حقوق نیستند، اما به خاطر کار در مقام کارمند در دفاتر حقوقی، معلومات حقوقی دارند. از اینرو تجربه حقوقی خود را با فارغ‌التحصیلان جدید حقوق (که نمی‌توانند از عهده هزینه بالای تأسیس دفاتر بریبایند) در میان می‌گذارند تا بتوانند خدمات مشابه ارائه دهند. (۵۰)

این فعالان، فعالیت‌های خود را نه به عنوان کنش‌های سیاسی عامدانه، بلکه از سر اجبار و ضرورت - ضرورت بقا و بهبود زندگی - انجام می‌دهند. ضرورت، مفهومی است که اعمال غالباً غیرقانونی آنها را از نظر اخلاقی موجه می‌کند و حتی به شیوه‌ای «طبیعی» برای برخورداری از یک زندگی شرافتمندانه بدل می‌کند. اما همین رفتارهای بسیار ساده و به ظاهر پیش‌پاافتاده آنها را به قلمرو سیاست مخالفت می‌کشاند. اگر چالشگران با مقابله کسانی روبرو شوند که دستاوردهای آنها را تهدید کنند، وارد کنش جمعی می‌شوند و خود و کنش خود را عمدتاً سیاسی می‌بینند. از اینرو، ویژگی کلیدی پیشروی آرام این است که درحالی‌که پیشرفت‌ها به صورت خاموش، فردی، و تدریجی صورت می‌گیرند، اما دفاع از دستاوردها غالباً، اما نه همیشه، به صورت جمعی و با سروصدا صورت می‌گیرد.

این فعالان که نیروی ضرورت (تأثیرات تجدید ساختار اقتصاد، رکود کشاورزی، فشارهای جسمی، جنگ، و بی‌خانمانی) آنها را به پیش می‌راند، اقدامات خود را بیشتر به صورت فردی و غالباً بر حول پیوندهای خویشاوندی و دوستی و بی‌سروصدا سامان می‌دهند. حتی عامدانه از تلاش جمعی، اقدامات در مقیاس بزرگ، جاروجنجال، و جلب توجه خودداری می‌کنند. برای مثال

گاهی متصرفان از پیوستن دیگران به آنها در مناطق خاصی جلوگیری می‌کنند؛ و دستفروشان همقطاران‌شان را از استقرار در همان حدود باز می‌دارند. بسیاری حتی از دادن اطلاعات درباره راه‌های نیل به خدمات شهری ظفره می‌روند. اما همچنانکه این افراد و خانواده‌های به ظاهر پراکنده مسیرهای یکسانی را طی می‌کنند، تعداد روزافزونشان، آنها را به یک نیروی اجتماعی احتمالی تبدیل می‌کند. این یکی دیگر از ویژگی‌های پیشروی آرام است.

اما چرا کنش خاموش مستقیم فردی و نه خواسته جمعی؟ بر خلاف کارگران کارخانه‌ها، دانشجویان، یا متخصصین، این افراد نماینده گروه‌های جمعیتی‌ای هستند که سیال‌اند و از نظر ساختاری بیشتر در بیرون از مکانیسم‌های نهادی عمل می‌کنند و از آن طریق می‌توانند شکایت خود را بیان و تقاضای خود را پیش ببرند. آنها فاقد قدرت اخلال سازماندهی شده، برای مثال امکان اعتصاب‌اند. ممکن است به عنوان بیان عام نارضایتی عمومی در تظاهرات خیابانی یا شورش شرکت کنند، اما تنها وقتی که این روش‌ها دارای اعتبار معقول و مشروعیت باشند (همچون دوره بلافاصله پس از انقلاب ایران، بیروت در دوره جنگ داخلی، یا حتی پس از سقوط سوهارتو در اندونزی در ۱۹۹۸)، و زمانی که مردم توسط رهبرانی غیر از خود آنها بسیج شده باشند. از اینرو، متصرفان زمین‌های شهری ممکن است از سوی فعالان چپ هدایت شوند؛ و بیکاران و دستفروشان ممکن است به تشکیل اتحادیه فراخوانده شوند (برای مثال در ایران پس از انقلاب، در لیمبا، یا در هند). اما اینها پدیده‌های متداولی نیستند، زیرا بیشتر اوقات، بسیج برای طرح خواسته جمعی در بسیاری از جوامع در حال توسعه که این مبارزات در آنها به وقوع می‌پیوندند، با سرکوب سیاسی روبرو می‌شود. از اینرو این گروه‌ها به جای اعتراض یا عمومی کردن، خود مستقیماً به برآورده کردن نیازهای‌شان اقدام می‌کنند؛ هرچند به صورت فردی و محتاطانه. مخلص کلام اینکه رفتار آنها یک سیاست اعتراض نیست، بلکه سیاست رفع کمبود است، مبارزه‌ای برای به دست آوردن نتیجه فوری از طریق کنش فردی مستقیم.

هدف این مردان و زنان چیست؟ به نظر می‌آید دو هدف اصلی را دنبال می‌کنند. نخست بازتوزیع خدمات اجتماعی و فرصت‌ها در شکل مداخله در مصرف جمعی (غیر قانونی و مستقیم) زمین، خانه، آب لوله‌کشی، برق و جاده، فضای عمومی (پیاده-روهای خیابان‌ها، چهارراه‌ها، پارکینگ‌های خیابان)، فرصت‌ها (شرایط کاری مطلوب، فضاها، برندهای تجاری، و امتیازات)، و دیگر فرصت‌های ضروری برای بقا و استانداردهای قابل قبول برای زندگی.

هدف دیگر به دست آوردن استقلال فرهنگی و سیاسی از قواعد، نهادها، و ضوابط تحمیل شده از سوی دولت و نهادهای مدرن است. حاشیه نشینان در جستجو برای یک زندگی غیررسمی مایلند تا آنجا که ممکن است در خارج از محدوده‌های دولت و نهادهای بوروکراتیک مدرن عمل کنند و روابط خود را به جای باورهای مدرن مبتنی بر نفع شخصی، قواعد تثبیت شده، و قراردادهای، براساس تعامل، اعتماد، و مذاکره بنا کنند. از اینرو، ممکن است به جای کار تحت قواعد محل کار مدرن، به کار در فعالیت‌های خوداشتغالی تن بدهند. به جای مراجعه به پلیس به حل و فصل غیررسمی منازعه روی آورند؛ به جای ثبت در دفاتر حکومتی، از طریق فرایندهای محلی غیررسمی ازدواج کنند (در خاورمیانه مسلمان زیر نظارت شیوخ محلی)، و به جای بانک‌های مدرن، از انجمن‌های اعتباری غیررسمی پول قرض بگیرند. این بدان خاطر نیست که این افراد اساساً غیرمدرن یا ضدمدرن‌اند، بلکه به دلیل شرایط زیست‌شان است که ناچار از جستجوی یک شیوه غیررسمی زندگی می‌شوند. چون زندگی مدرن هزینه‌بردار است، هر کسی نمی‌تواند از عهده آن برآید. زندگی مدرن نیازمند ظرفیتی برای سازگاری با انواعی از رفتارها و شیوه زندگی (چسبیدن به نظم سفت و سخت زمانی، مکانی، قراردادی، و غیره) است که بیشتر مردمان آسیب‌پذیر نمی‌توانند از عهده آن بر بیایند. لذا درحالی که محرومان دوست دارند تلویزیون رنگی تماشا کنند، از آب لوله‌کشی تمیز برخوردار باشند، و امنیت شغلی دائمی داشته باشند، اما از پرداخت مالیات و قبض بیزارند و دوست ندارند کار خود را در مواقع خاص گزارش کنند (بنگرید به فصل ۹).

اما فرودستان شهری تا چه حد می‌توانند در شرایط جهانی شدن و در میانه گسترش ادغام، استقلال خود را حفظ کنند؟ واقعیت این است که نه تنها فقرا در جستجوی استقلال‌اند، بلکه به امنیت یعنی آزادی از سرکوب دولت نیز نیاز دارند، زیرا یک زندگی غیررسمی در وضعیت‌های مدرنیته یک زندگی ناامن هم هست. برای نمونه، دستفروشان ممکن است از قواعد نهادهای کاری مدرن احساس آزادی داشته باشند، اما به دلیل نداشتن جواز کار، در معرض آزار پلیس قرار دارند. مبارزه فقرا برای همبسته کردن جماعات‌شان، داشتن مدرسه، درمانگاه، یا شبکه فاضلاب به طرز اجتناب‌ناپذیر به ادغام آنها در نظام قدرت رایجی (به تعبیر دیگر، دولت و نهادهای بوروکراتیک مدرن) می‌انجامد که می‌خواهند از آنها اجتناب کنند. فقرای شهری در جستجوی-شان برای امنیت در رفت و برگشت و تزلزل دائمی میان استقلال و ادغام به سر می‌برند. اما آنها جستجو برای استقلال را در هر فضای ممکن که در چارچوب ساختارها و فرایندهای ادغامی در دسترس باشد، ادامه می‌دهند.

اگر پیشروی با بار سیاسی اندک آغاز می‌شود، و اگر اعمال غیرقانونی غالباً به دلایل اخلاقی موجه می‌شوند، پس چگونه به مبارزه جمعی/سیاسی تبدیل می‌شوند؟ مادامی که فعالان پیشرفت‌های هر روزه خود را انجام می‌دهند؛ بی‌آنکه به طور جدی با هیچ اقتداری مواجه شوند، محتمل است که پیشروی‌های‌شان اموری معمولی و هرروزه تلقی شود. اما، وقتی دستاوردهای‌شان در معرض تهدید قرار می‌گیرد، از رفتار و ارزش دستاوردهای‌شان آگاهی پیدا می‌کنند و از آنها غالباً به شیوه‌ای جمعی و پرسروصدا دفاع می‌کنند. مثال‌ها را می‌توان در بسیج متصرفان غیرقانونی در تهران در ۱۹۷۶، و دستفروشان در دهه ۱۹۸۰ و شورش‌های خیابانی متصرفان غیرقانونی در تعدادی از شهرهای ایران در اوایل دهه ۱۹۹۰ یافت. یا اینکه، فعالان ممکن است دستاوردهای خود را از طریق سریچی خاموش به دست آورند؛ بی‌آنکه ضرورتاً در مقاومت جمعی درگیر شوند. دستفروشان در حال تحرک در قاهره یا استانبول با سررسیدن پلیس به جای اینکه به طور جمعی بایستند و از کسب و کارشان دفاع کنند، صرفاً به خیابان‌های پشتی عقب‌نشینی می‌کنند و وقتی پلیس رفت، بی‌درنگ به سر جای خود بر می‌گردند. به هر رو، مبارزات فعالان بر علیه مقامات بر سر به‌دست‌آوردن نیست، بلکه در وهله نخست بر سر دفاع از دستاوردهای از پیش‌حاصل‌شده و ارتقای آنها است. اما آنها به طور تقریباً اجتناب‌ناپذیری با قدرت دولتی درگیر می‌شوند.

موقعیت دولت در برابر این نوع فعالیت نخست بستگی به توانایی آن برای اعمال سرکوب و دوم ماهیت دوگانه پیشروی آرام (تخطی از حدود مالکیت، قدرت و امتیاز و همزمان اتکا به خود) دارد. دولت‌های جهان سومی در قیاس با کشورهای صنعتی همچون ایالات متحده که در آن نیز فعالیت‌های مشابه البته در مقیاسی بسیار محدود رخ می‌دهد، در برابر پیشروی آرام متساهل‌تر به نظر می‌رسند. دولت‌های صنعتی به مراتب از سازوبرگ‌های ایدئولوژیک، تکنولوژیک و نهادی مجهزتری برای اعمال سرکوب مردم خود برخوردارند. به تعبیر دیگر، افراد در دولت‌های آسیب‌پذیر و «نرم» جنوب جهانی در قیاس با کشورهای صنعتی توسعه‌یافته از فضای بیشتری برای استقلال برخوردارند که در آنها فرار از مالیات، تخطی از حدود مالکیت خصوصی، و پیشروی به سوی قلمروهای دولت با حملات جدی مواجه می‌شود.

از سوی دیگر، پیشروی آرام با اینکه تخطی از عمومیت، مالکیت، و قدرت است، از بسیاری جهات به نفع حکومت‌های جهان سومی است، زیرا مکانیسمی است که از طریق آن فقرا به خود یاری می‌رسانند. بنابراین تعجبی ندارد که این حکومت‌ها غالباً واکنش‌های متناقضی نسبت به این نوع فعالیت‌ها بروز می‌دهند. دولت‌های «نرم» و آسیب‌پذیر در زمان بحران، در عمل مایل-اند پیشروی‌ها را به شرطی که محدود باشند، آزاد بگذارند. به نظر آنها، پیشروندگان همواره تلاش می‌کنند محدود و قابل-تحمل به نظر برسند درحالی‌که در واقع به قدری گسترش می‌یابند که مقاومت در برابرشان دشوار می‌شود. آنها این کار را با توسل به عقب‌نشینی‌های تاکتیکی، در معرض دید نبودن، رشوه‌دادن به مقامات، یا تمرکز بر فضاهای ویژه اما کمتر استراتژیک (برای مثال تصرف عُدوانی نقاط دور افتاده یا دستفروشی در مکان‌های کمتر قابل رؤیت) انجام می‌دهند.

اما زمانی که بسط و تأثیر آنها فاش شد، زمانی که رشد فزایندهٔ فعالان و اعمال‌شان از نقطهٔ قابل تحمل بگذرد، سرکوب دولتی در پیش است. اما در بیشتر موارد از سرکوب‌ها چیز زیادی عاید نمی‌شود، زیرا معمولاً خیلی دیر، یعنی زمانی به راه می‌افتند که پیشروندگان پراکنده شده، مرئی شده و نقطهٔ بی‌بازگشت را رد کرده‌اند. در واقع، توصیف مقامات از این فرایند با عنوان «رشد سرطانی»، پویایی این ناجنبش‌ها را ثابت می‌کند.

تشخیص منابع درگیری میان این فعالان و دولت دشوار نیست. نخست، توزیع غالباً «غیررسمی» و مجانی خدمات عمومی فشار سنگینی را بر منابعی که دولت آنها را در کنترل دارد، وارد می‌کند. به علاوه، اغنیا، یعنی ملاکان واقعی، تجار، و مغازه‌داران نیز دارایی، نشان، و فرصت‌های تجاری‌شان را از دست می‌دهند. اتحاد میان دولت و گروه‌های مالک، بُعدی طبقاتی به این منازعه می‌دهد. از سوی دیگر، تمایل فعالان به خودمختاری در زندگی روزمره، خلأی جدی را در سلطهٔ دولت مدرن ایجاد می‌کند. حیات مستقل باعث بی‌معنی‌شدن دولت‌های مدرن و به ویژه انواع پوپولیستی آنها می‌شود. از آن بیش، استقلال و غیررسمی-بودن عاملان، فعالیت‌ها، و فضاها دولت را از آگاهی لازم برای اعمال سرکوب محروم می‌کند. کارهای بی‌قاعده، افراد و مکان-های ثبت‌نشده، خیابان‌ها و کوچه‌های بی‌نام‌ونشان و محله‌های بدون پلیس به معنای آن است که این موجودیت‌ها از آرشیه‌های دولتی پنهان می‌مانند. برای کنترل آنها دولت‌ها باید آنها را شفاف کنند. در واقع، شاید برنامه‌های بهبود وضع

متصرفان را باید به معنای استراتژی گشودن راه ناشناخته برای توانایی کنترل آنها تلقی کرد. بنابراین برخورد میان این پیشروندگان و دولت اجتناب‌ناپذیر است.

در هیچ کجا این منازعه به اندازه «خیابان‌ها»، یعنی فضای عمومی به معنای دقیق کلمه، واضح نیست. زیرا، «خیابان‌ها» برای کسانی از جمله متصرفان، بیکاران، کارگران خیابانی، کودکان خیابانی، آدم‌های زیرزمینی، و زنان خانه‌دار که عموماً فاقد سازوکار نهادینه برای ابراز نارضایتی‌اند، تنها مکان بیان جمعی محسوب می‌شوند؛ هر چند به هیچ وجه فقط به آنها محدود نمی‌شود. درحالی‌که برای مثال کارگران کارخانه یا دانشجویان دانشگاه می‌توانند با اعتصاب، اخلاص ایجاد کنند، بیکاران یا دستفروشان می‌توانند شکایت خود را تنها در فضاهای عمومی و خیابان‌ها ابراز کنند. در واقع، برای بسیاری از این محرومان خیابان مکان اصلی و شاید تنها مکانی باشد که می‌توانند در آن کارهای روزمره خود، یعنی دور هم جمع شدن، دوست شدن، امرار معاش، گذران اوقات فراغت، و ابراز نارضایتی را انجام دهند. افزون بر این، خیابان‌ها مکان‌های عمومی‌ای هم هستند که دولت در آن بیشترین حضور را دارد و این حضور در کنترل عمومی، گشت‌زنی، تنظیم رفت‌وآمد، و تقسیمات فضایی و به طور خلاصه ساماندهی عمومی بروز می‌یابد. بویایی رابطه قدرت میان پیشروندگان و مقامات را بیشتر «سیاست‌های خیابانی» نامیده‌ام. منظور از «سیاست‌های خیابانی» مجموعه‌ای از منازعات و مضامین همراه با آن میان یک جماعت و مقامات است که به صورت مقطعی در فضای مادی و اجتماعی «خیابان‌ها»، از کوچه‌ها گرفته تا پیاده‌روها، پارک‌های عمومی، و مکان‌های ورزشی عمومی شکل می‌گیرد و بیان می‌شود. این تعبیر بیانگر نارضایتی افرادی است که معمولاً خارج از نهادهای مدرن فعالیت می‌کنند (مثلاً بیکاران، یا کارگران فصلی یا زنان خانه‌دار)؛ یا آن گروه‌هایی که ممکن است از این ترتیبات نهادی برخوردار باشند (مثل کارگران کارخانه یا دانشجویان)، اما خواهان برخورداری از حمایت و همبستگی عامه مردم فراتر از محدوده‌های نهادهای شان هستند. (۵۱)

دو عامل کلیدی، خیابان‌ها را به قلمروهای سیاست بدل می‌کند. نخست استفاده از فضای عمومی به عنوان مکان منازعه میان کنشگران و مقامات. در این معنا، آنچه باعث می‌شود خیابان مکانی سیاسی شود، استفاده فعالانه یا مشارکتی (در تقابل با منفعلانه) از فضای عمومی است. این بدان خاطر است که این مکان‌ها (پیاده‌روها، پارک‌های عمومی، چهارراه‌ها و غیره) به طور

فزاینده به قلمرو قدرت دولت بدل می‌شوند. دولت، استفاده از این مکان‌ها را قاعده‌مند می‌کند و آن‌ها را «سامان» می‌دهد. دولت از استفاده‌کنندگان این فضاها انتظار دارد تا از خیابان‌ها به صورت منفعلانه استفاده کنند. استفاده فعالانه، اقتدار دولت و آن گروه‌های اجتماعی‌ای را که از این نظم منتفع می‌شوند، به چالش می‌گیرد.

عنصر دومی که به سیاست خیابانی شکل می‌دهد، کاربردی است که آن را «شبکه انفعالی» در میان مردمی نامیده‌ام که از فضای عمومی استفاده و در آن کار می‌کنند. منظورم از «شبکه انفعالی» ارتباط آنی در میان افراد متمیزه‌ای است که با شناسایی تلویحی هویت مشترکشان شکل می‌گیرد و به واسطه فضای واقعی یا مجازی ایجاد می‌شود. وقتی زنی به میهمانی‌ای وارد می‌شود که پر از مرد است، او فوراً به زن دیگری در آن میهمانی توجه می‌کند. دستفروشان خیابانی نیز به احتمال بسیار یکدیگر را می‌شناسند؛ حتی اگر هرگز یکدیگر را ندیده یا با هم صحبت نکرده باشند. حال وقتی تهدیدی متوجه آن زن در میهمانی یا دستفروشان خیابانی بشود، محتمل است گرد یکدیگر جمع شوند؛ حتی اگر یکدیگر را نشناسند یا نقشه‌ای از پیش نداشته باشند. اهمیت این مفهوم در امکان تصور بسیج افراد متمیزه همچون پیشروندگان آرامی که عمدتاً از سازماندهی و شبکه‌سازی آگاهانه محروم‌اند، نهفته است. «شبکه انفعالی» به معنای آن است که افراد ممکن است برای کنش جمعی بدون داشتن شبکه‌های ساختارمند فعال یا آگاهانه بسیج شوند. خیابان به عنوان فضای عمومی از این ویژگی ذاتی برخوردار است که امکان بسیج از طریق ایجاد شبکه‌های انفعالی را برای مردم فراهم می‌کند. زمانی که فعالان منفرد، یعنی پیشروندگان با تهدیدی روبرو می‌شوند، ممکن است شبکه انفعالی آنها به ارتباط فعال و همکاری بدل شود. از این طریق است که تهدید به تخلیه یا هجوم پلیس، ممکن است متصرفان یا دستفروشان خیابانی‌ای را گرد هم آورد که حتی یکدیگر را نشناسند. البته انتقال از شبکه انفعالی به مقاومت جمعی هرگز از پیش آماده نیست. فعالان، ممکن است احساس کنند که عقب‌نشینی تاکتیکی نتیجه به مراتب بهتری از برخورد به همراه می‌آورد. این گرایش در خیابان‌های قاهره امروز عمومیت دارد، اما در ایران انقلابی که مقاومت جمعی نقطه‌ای در آن شایع بود، عمومیت نداشت. (۵۲)

در ابتدا گفتم که پیامد اصلی تجدید ساختار جهانی از یکسو فرایند دوگانه ادغام بوده است، و از دیگر سو طرد اجتماعی و غیررسمی‌شدن. هر دوی این فرایندها به ایجاد نارضایتی در میان بسیاری از توده‌های شهری در جنوب جهانی می‌انجامند.

نخست اینکه، برای بسیاری از توده‌های شهری، کار، زندگی و امرار معاش در اقتصاد مدرن شده و نظام‌های فرهنگی‌ای که مشخصه آنها نظم بازار، قرارداد، ارزش مبادله، سرعت، و بوروکراسی از جمله سازمان‌های دولتی هستند، دشوار است. این افراد تلاش می‌کنند از این ترتیبات اجتماعی و اقتصادی خارج شوند و به دنبال جایگزین و نهادها و مناسبات آشناتر یا غیر رسمی-تراند. دوم اینکه جهانی شدن به غیررسمی شدن از طریق برنامه‌های تعدیل ساختاری گرایش دارد که باعث بیکاری بسیاری از مردم یا پناه‌جستن‌شان در تولید، تجارت، مسکن و نقل و انتقال غیررسمی شده است. دستفروشان فراملی (که برای مثال میان جمهوری‌های آسیای مرکزی و استانبول، یا میان جامائیکا و میامی در رفت‌وآمدند) آخرین محصول این عصراند. به طور خلاصه، تجدید ساختار جهانی جدید به سمت تشدید رشد سوژگی‌ها، فضای اجتماعی و قلمرو مبارزات سیاسی‌ای متمایل است که به ویژگی شهرهای جهان در حال توسعه تبدیل شده‌اند.

هرچند دیدگاه‌های رایج (استراتژی بقا، جنبش‌های اجتماعی شهری، و مقاومت روزمره) زوایای مفیدی را برای ملاحظه فعالیت فرودستان شهری فراهم می‌کنند، اما همانطور که پیشتر بحث شد، ضعف‌های مهمی دارند. من بر این باورم که دیدگاه «پیشروی آرام» می‌تواند راهی برای خروج از این دشواری‌های مفهومی ارائه کند. از این نقطه نظر، فقرا نه تنها برای بقا مبارزه می‌کنند، بلکه در تمام زندگی در فرایندی برای بهبود سرنوشت‌شان از طریق پیشروی فردی و خاموش به سوی خدمات عمومی و قدرت و مالکیت گروه‌های نخبه تقلا می‌کنند. در این فرایند، توده‌ها به طور مستقیم تأثیر جهانی شدن را به چالش نمی‌گیرند، بلکه در جستجو برای امنیت، درگیر چانه‌زنی دائمی با جهانی شدن می‌شوند تا در فضاهایی که هنوز دست‌نخورده باقی مانده‌اند، استقلال خود را حفظ کنند یا در پی آن باشند. همزمان، در این فرایند، پیامدهای ناخواسته پیشروی‌ها و چانه‌زنی‌های روزانه آنها تحولات اجتماعی مهمی را در ساختار و فرایندهای شهری، در جمعیت‌نگاری، و سیاست‌گذاری عمومی ایجاد می‌کند. پیشتر دیدیم که این استراتژی تا چه حد در زندگی توده‌های شهری مهم است. اما پرسشی که باقی می‌ماند این است که این فعالان تا کجا می‌توانند به پیشروی آرام ادامه دهند.

با توجه به محدودیت‌های وجودی (توانایی‌ها و تحصیلات پایین یا درآمد، ارتباطات، و سازماندهی محقر)، پیشروی آرام یک استراتژی ممکن است که گروه‌های حاشیه‌ای شده را قادر به بقا و بهبود سرنوشت‌شان می‌کند. اما این ناجنبش نه می‌تواند

تحول سیاسی وسیع‌تری را به وجود بیاورد و نه این هدف را دارد. جنبش‌های ملی بزرگ‌تر می‌توانند این تحول را ایجاد کنند. اما در قیاس با بسیج جهانی / ملی، این مبارزات محلی برای فعالان، هم معناداراند و هم مدیریت‌پذیر. معناداراند، چون هدف مشخصی دارند و از پیامدهای این رفتارها هدفی را دنبال می‌کنند، و مدیریت‌پذیراند؛ زیرا به جای رهبران ملی فاصله‌دار، خود آنها برنامه می‌ریزند، اهداف را مشخص می‌کنند، و پیامد را کنترل می‌کنند. در این معنا، برای فقرا، محلی بر جهانی/ملی ارجحیت دارد.

درست است که محرومان در بسط فرصت‌های زندگی‌شان غالباً از رهگذر مبارزه نسبتاً موفق‌اند، اما فضاهای اجتماعی مهم از کنترل آنها خارج می‌ماند. فقرا ممکن است بتوانند زمینی را به تصرف در آورند تا در آن سرپناه بسازند، ممکن است بتوانند آب یا برق را به طور غیرقانونی از خیابان یا محله اصلی بدزدند، ممکن است با فروش چیزها کاری را برای خود در گوشه خیابان دست‌وپا کنند، و ممکن است بتوانند هر از چندگاه به پلیس شهرداری رشوه بدهند یا از زیر مالیات در برونند، اما چطور می‌توانند به مدرسه بروند، از خدمات بهداشتی، پارک‌های عمومی، خیابان‌های آسفالت‌شده، و امنیت، یعنی خدمات اجتماعی‌ای که به ساختارها و فرایندهای اجتماعی کلان‌تر، دولت‌های ملی، و اقتصاد جهانی مربوط است، برخوردار شوند؟ به تعبیر دیگر، استراتژی‌های عمدتاً اتمیستی و محلی محرومان، به رغم امتیازاتی که دارند، به جستجو برای عدالت اجتماعی در معنایی وسیع‌تر و ملی کمکی نمی‌کنند. توده‌های شهری نخواهند توانست در معنای موسع، فعالان مؤثری باشند؛ مگر اینکه بر یک مبنای جمعی بسیج شوند و مبارزات‌شان به جنبش‌های اجتماعی وسیع‌تر و سازمان‌های جامعه مدنی پیوند بخورد. (۵۳) اما تأکید بر این نکته مهم است که تا زمانی که این امر محقق نشده و نتایج آن بررسی نشده، پیشروی آرام ممکن‌ترین استراتژی توانمندسازی است که محرومان شهری برای ایجاد تغییر در زندگی، و در قلمروهای سیاست‌گذاری اجتماعی، حکمرانی شهری و نظم عمومی به آن رو می‌آورند.

فقرا و جستجوی دائمی فرصت‌های زندگی^۹

فقرای خاورمیانه‌ای در زمانه کنونی نولیبرال چگونه می‌توانند زندگی کنند و مبارزه آنها برای بقا چه تأثیری بر سیاست‌های شهری در منطقه دارد؟ پیش از آغاز تجدید ساختار سیاسی-اقتصادی در دهه ۱۹۸۰ بیشتر کشورهای خاورمیانه‌ای عمدتاً یا تحت سلطه رژیم‌های ناسیونالیستیِ پوپولیستی (مثل مصر، سوریه، عراق، لیبی، سودان، و ترکیه) بودند، یا دولت‌های رانتیِ طرفدار غرب (ایران، و دولت‌های عربی خلیج فارس). این دولت‌های عمدتاً خودکامه با برخورداری از وجوه ارسالی یا درآمدهای نفتی استراتژی‌های توسعه‌ای دولتی را تعقیب می‌کردند که رقم‌های رشد قابل توجهی به دست آورد (سالانه ۲۱ درصد). (۱) درآمدهای نفتی به دولت‌های رانتی امکان فراهم آوردن خدمات اجتماعی برای بسیاری از شهروندان را ایجاد کرد و دولت‌های پوپولیستیِ ایدئولوژی محور، مبالغ هنگفتی را در آموزش، بهداشت، اشتغال، مسکن، و نظایر آن صرف کردند. (۲) برای این رژیم‌های پسااستعماری امکانات رفاهی برای ایجاد محبوبیت در میان دهقانان، کارگران، و اقشار متوسط در دوره‌ای که این دولت‌ها هم بر ضد قدرت‌های استعماری و هم طبقات حاکمه سنتی در داخل مبارزه می‌کردند، حیاتی بود. دولت به عنوان قوه محرکه اقتصادی و توسعه اجتماعی از سوی مردم عمل می‌کرد.

ماهیت خودکامه این دولت‌ها مشارکت سیاسی معنادار و شکلگیری سازمان‌های جامعه مدنی مؤثر را محدود می‌کرد. ایدئولوژی اتاویست رژیم و گرایش پاتریمونیا، این دولت‌ها را به اصلی‌ترین، اگر نگوییم تنها تأمین‌کننده معاش بسیاری از شهروندان در ازای وفاداری آنها تبدیل کرده بود. در الگوی دولت‌محور، دولت بخش اعظم قلمروهای اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی را کنترل می‌کرد و جای کمی برای جامعه و گروه‌های منفعتی برای ارتقاء، رقابت، و کنش مستقل باقی می‌گذاشت. در خاورمیانه این ایدئولوژی غالباً به عدم تشکل یا در بهترین حالت بسیج کنترل‌شده بخش‌های خاصی از جمعیت می‌انجامید که

^۹ برگرفته از:

Asef Bayat, "Activism and Social Development in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 1 (February 2002), pp. 1-28. Copyright 2002 Cambridge University Press, Reprinted with permission.

اتحادیه‌های کورپوراتیستی در دورهٔ جمال عبدالناصر و سوریهٔ فعلی، سندیکا‌های دولتی در زمان شاه در ایران، شوراهای اسلامی کار در جمهوری اسلامی و شوراهای مردمی در لیبی [پیش از سقوط قذافی] تجسم آن هستند. (۳)

ظهور «لیبرالیزاسیون» و بازاری شدن از طریق اصلاحات اقتصادی تحت‌الحمایهٔ صندوق بین‌المللی پول که حامی برنامه‌های تعدیل ساختاری و اصلاح اقتصادی (ERSA) بود، از دههٔ ۱۹۹۰ به اینسو تغییرات اجتماعی-اقتصادی مهمی را ایجاد کرده است. اقتصادهای بازار آزاد، کالاهای مصرفی را به طور وسیع در دسترس قرار دادند، به رفاه اقشار اجتماعی اقتصادی بالا کمک کردند، و در عین حال شکاف درآمدی را افزایش دادند و تحولات مهمی را در بازارهای کار ایجاد کردند. بر شمار گروه‌های غیررسمی و حاشیه‌نشین همچون بیکاران، کارگران فصلی، و کارگران خیابانی افزوده شد. بسیاری از کارگران بخش عمومی و کارگران کشاورزی و نیز تحصیلکردگان و اعضای طبقات متوسط که زمانی مرفه بودند (کارمندان دولت و دانشجویان دانشگاه‌ها)، در بازار کار و مسکن به لایهٔ فقیران شهری رانده شدند.

در عین حال، دولت‌ها به تدریج از بار مسئولیت‌های اجتماعی‌ای که مشخصهٔ پوپولیسم اولیهٔ آنها بود، شانه خالی کردند. بسیاری از امکانات اجتماعی رخت بریست و گروه‌های درآمدی پایین عمدتاً مجبور شدند برای بقا بر خودشان اتکا کنند. برای مثال، در مصر، یارانه‌های دولتی بر روی مواد غذایی اساسی مثل برنج، شکر، و روغن برداشته شد و سوبسید اقلامی همچون سوخت، برق، و حمل و نقل کاهش یافت. کنترل درآمد دولت نیز مورد تجدید نظر قرار گرفت؛ قانون جدید اراضی، مالکیت کشاورزان بر زمین‌های اجاره‌ای را پایان داد و اصلاح و خصوصی‌سازی بخش عمومی به همراه هزینه‌های اجتماعی مهم آن ادامه یافت. در اوایل سال ۱۹۹۳ آژانس آمریکایی توسعهٔ بین‌المللی از «بدتر شدن وضعیت اجتماعی در مصر» (۴) خبر داد. با اینکه شاخص‌های اجتماعی خاص همچون امید به زندگی و مرگ‌ومیر نوزادان بهتر شد، اما بیکاری، فقر، و شکاف درآمدی بنا به گزارش‌ها در دههٔ ۱۹۹۰ افزایش یافت. (۵) تغییرات مشابهی در اردن در حال وقوع است که از مجموعه‌ای از وقایع نظیر جنگ خلیج ناشی می‌شود و باعث تعمیق بحران در این کشور شده است. (۶) در ایران، از ۱۹۹۰ به بعد، حکومت میان‌اتاتیسم و سیاست‌های بازار آزاد در نوسان بوده است. در قیاس با دیگر کشورها در منطقه، سرعت لیبرالیزاسیون اقتصادی در ایران، تا

حدی به دلیل مقاومت کارگران و نیز به دلیل مبارزه در میان جناح‌های سیاسی پایین بوده است. در سوریه، با اینکه اقتصاد بیشتر دولتی بوده است، اما بخش خصوصی اجازه یافته تا به تدریج توسعه پیدا کند. (۷)

همگام با این تحولات سیاسی-اقتصادی، جهانی‌شدن ایده‌هایی همچون حقوق بشر و مشارکت سیاسی که حقوق اقتصادی و مشارکت شهروندی را در برنامه سیاسی قرار داده‌اند، نیز به گشودن فضاهای جدیدی برای بسیج اجتماعی یاری رسانده است. ناتوانی دولت‌های پوپولیست برای جذب یا سرکوب نیروهای اجتماعی جدید (همچون طبقات متوسط و متوسط پایین) که در شکلگیری آنها نقش داشتند، به رشد نهادهای جامعه مدنی انجامیده است. زمانی که دولت‌ها از تأمین نیازهای این طبقات عاجز باشند، آنها برای برآورده کردن این نیازها به انجمن‌های مدنی و تشویق به ایجاد آنها متوسل می‌شوند. (۸) پیمایش‌هایی که در مورد جامعه مدنی در خاورمیانه انجام شده دائر بر این‌اند که به رغم ماهیت خودکامه بسیاری از دولت‌ها، فعالان حقوق بشر، نویسندگان، شخصیت‌های دینی، و گروه‌های حرفه‌ای برای شفاف‌سازی و فضای باز سیاسی بر دولت‌ها فشار وارد آورده‌اند. (۹)

این تحولات کلی اقتصادی و اجتماعی، به ویژه بدتر شدن وضعیت فقرا از یکسو، و توسعه قلمرو عمومی و نهادهای مدنی از سوی دیگر، پرسش‌های مهمی را به وجود می‌آورد. توده‌ها در خاورمیانه نسبت به این واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی متغیر چه واکنشی نشان می‌دهند؟ و چنانچه به طور واقعی با شرایط متغیرشان برخورد کنند، منطق نهفته در پس جابجایی ماهوی تقاضاها، محل‌های نزاع، و الگوهای مبارزه در منطقه کدام‌اند؟ برای یک سیاستگذاری معنادار و اصلاح نهادی راهبر به توسعه اجتماعی به منظور دفاع از معشیت و حقوق مردم تا چه حد به «فشار از پایین» نیاز است؟ این فصل با پرداختن به این پرسش‌ها روش‌هایی را مورد بررسی قرار می‌دهد که در آنها محرومان شهری برای دفاع از زندگی خود تقلا می‌کنند و حق خود را نسبت به شهر ابزار می‌دارند. در شرایطی که اعتراضات شهری توده‌ای و اتحادیه‌های کارگری گذشته نمی‌توانند شرایط زندگی بسیاری از مردم را بهبود بخشند، فعالیت اجتماعی متزلزل است، و اسلام اجتماعی و این‌جی اوها تنها به بخشی از مشکلات مردم می‌پردازند، به نظر می‌رسد در جوامع خاورمیانه‌ای راه برای پیشروی آرام به عنوان استراتژی متداولی که به توده‌های شهری قدرت تعیین سرنوشت و تأثیر بر سیاستگذاری دولت را می‌دهد، باز است.

اعتراضات توده‌ای شهری

شورش‌های شهری دهه ۱۹۸۰ بیان آغازین نارضایتی از برخی از جنبه‌های سیاست‌های نولیبرال در خاورمیانه بود که بنا بر آن کشورهای گوناگون تلاش کردند هزینه‌های خود را از طریق سیاست‌های ریاضتی همچون قطع سوبسیدهای مصرفی کاهش دهند. این کاهش‌ها نقض قرار داد اجتماعی میان دولت‌ها و توده‌ها بود که باعث ایجاد خشم و نارضایتی شد. هرچند مشکل بتوان تصویر دقیقی از مشارکت‌کنندگان به دست داد، اما طبقات شهری متوسط و پایین از فعالان عمده بودند. در اوت ۱۹۸۳ دولت مراکش یارانه‌های مصرفی را به میزان ۲۰ درصد کاهش داد. با اینکه دستمزدهای بخش عمومی به همان میزان افزایش پیدا کرد، اما شورش‌هایی در شمال مراکش و دیگر مناطق آغاز شد. شورش‌های مشابهی در تونس در سال ۱۹۸۴ با ۸۹ کشته و در خارطوم در ۱۹۸۲ و ۱۹۸۵ به وقوع پیوست که رقم کشته‌های آن نامعلوم است. در تابستان ۱۹۸۷ لبنانی‌های درگیر در جنگ داخلی در تظاهرات توده‌ای بزرگی در بیروت بر ضد افت ارزش پول لبنان گرد یکدیگر آمدند. در پاییز ۱۹۸۸ الجزایر با شورش بر ضد افزایش هزینه‌های زندگی در اعتصاب فرو رفت و اردن خشونت‌های مشابهی را در ۱۹۸۹ از سر گذراند. (۱۰) لازم به ذکر است که این فهرست شامل بسیاری از اعتراضات سیاسی به فقدان آزادی‌های فردی، خودمختاری منطقه‌ای و حرفه‌ای نمی‌شود (برای مثال در آکادمی نظامی مصر در ۱۹۸۶ و در شهرهای ایرانی تبریز و قزوین و نیز اعتراضات دانشجویی سال ۱۹۹۹ [تیر ۱۳۷۸]).

به رغم شتاب گرفتن سیاست‌های نولیبرال، در دهه ۱۹۹۰ اعتراضات توده‌ای شهری به طور ملموس بالا گرفت. عوامل متعددی در این میان نقش داشتند. دولت‌ها که با ناآرامی‌های قبلی هشیار شده بودند، کنترل‌های سفت و سختی را تحمیل کردند و همزمان سیاست‌های غیرمردمی را به تأخیر انداختند یا به تدریج اعمال کردند. در کنار شبکه‌های تأمین بین‌المللی همچون صندوق اجتماعی برای توسعه در مصر و اردن، با رشد این جی اوها و اسلام اجتماعی راه‌های خروج دیگری هم پیدا شد. تجربه انقلاب اسلامی و جنگ با عراق، ایران را از همتایان منطقه‌ای خود متمایز می‌کرد. درحالی که بسیاری از رژیم‌های خاورمیانه‌ای، خصلت پوپولیستی خود را در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ از دست داده بودند، ایران تنها پس از انقلاب شروع به تجربه آن کرد. رتوریک رژیم اسلامی به نفع «مستضعفین» به بسیج توده‌ها کمک کرد. جنگ، نارضایتی اجتماعی را سرکوب

کرد و وقتی به پایان رسید، فرصت جدیدی برای فعالیت‌های جمعی از جمله اعتراضات توده‌ای شهری پدید آمد. از اینرو، بر خلاف دهه ۱۹۸۰ که نسبتاً آرام بود، در دهه ۱۹۹۰ شش اعتراض اصلی در تهران و دیگر شهرهای ایران به وقوع پیوست. شورش‌های تهران در اوت ۱۹۹۱ [شهریور ۱۳۷۰] و شیراز و اراک در ۱۹۹۲ [۱۳۷۱] توسط متصرفان به دلیل تخریب خانه‌های‌شان یا اجبار آنها به تخلیه صورت گرفت. حتی ناآرامی مهمتری در شهر مشهد در سال ۱۹۹۲ و اسلامشهر تهران در سال ۱۹۹۵ به وقوع پیوست. در مشهد تظاهرات به خاطر امتناع شهرداری از پذیرفتن تقاضای متصرفان شهری برای قانونی کردن مناطق مسکونی‌شان به راه افتاد. این ناآرامی گسترده که پلیس نتوانست جلوی آن را بگیرد، به تخریب بیش از یکصد ساختمان و مغازه، دستگیری سیصد نفر، و کشته‌شدن بسیاری دیگر منجر شد. شورش سه روزه در آوریل ۱۹۹۵ [فروردین ۱۳۷۴] در اسلامشهر که یک محله غیر رسمی بزرگ در جنوب تهران است، در اعتراض به سیاست‌های ریاضت اقتصادی پس از جنگ، به ویژه افزایش قیمت اتوبوس و قیمت سوخت در دوره ریاست‌جمهوری هاشمی رفسنجانی صورت گرفت.

اعتراضات شهری در خاورمیانه نتایج مختلفی داشته است. دولت‌ها در پی سرکوب فوری، در بسیاری موارد ناچار بوده‌اند اقدامات غیرمردمی را کنار بگذارند (برای مثال در مصر در ۱۹۷۷، تونس و مراکش در ۱۹۸۴، سودان در ۱۹۸۵، الجزایر در ۱۹۸۸، اردن در ۱۹۸۹ و ایران در موارد بسیار). در مواردی مثل افزایش دستمزدها دست به عقب‌نشینی تاکتیکی زده‌اند؛ اما این سیاست تنها به حال حقوق‌بگیران مؤثر بوده و به هزینه فقرای خوداشتغال و بیکاران صورت گرفته است. (۱۱) در جایی که اعتراضات محلی یا کوچک‌اند، دولت‌ها معمولاً توانسته‌اند آنها را با اعمال زور پایان دهند. در اوایل دهه ۱۹۸۰ کارگران در کَفَرِ الدَّوَّار در مصر توانستند تنها بخشی از مطالبات‌شان را تحقق بخشند. اعتراضات کشاورزان مصری در ۱۹۹۸ در سرتاسر روستاهای متروک نتوانست باعث اصلاح سیاست جدیدی شود که اجازه به شرط تملیک بر زمین‌ها را ملغی می‌کرد. اما، وقتی اعتراضات اجتماعی با واردکردن موضوعات و فعالان متعدد (از جمله دانشجویان و طبقات متوسطی که مطالبات اقتصادی و سیاسی دارند) از حمایت ملی برخوردار شوند، غالباً تحولات چشمگیری از جمله اصلاحات سیاسی را (از جمله در الجزایر، اردن، تونس، و ترکیه در اواخر دهه ۱۹۸۰) به وجود می‌آورند.

اعتراضات توده‌ای شهری به رغم شور و بعضاً تأثیرشان، معمولاً ناگهانی، خلق‌الساعه، و در نتیجه نامعمول‌اند؛ و غالباً با خشونت و خطر سرکوب همراه‌اند. شورش‌های شهری در فقدان مکانیسم‌های نهادینه مؤثر برای حل منازعه صورت می‌گیرند. گروه‌های اجتماعی فاقد قدرت نهادینه برای ایجاد اخلاص (از جمله بیکارانی که نمی‌توانند دست به اعتصاب بزنند) و آنهایی که از این قدرت بهره دارند اما آن را ناکافی می‌دانند (از جمله دانشجویان و کارگران) ممکن است از رهبرانی تبعیت کنند که آغازگر اعتراضات توده‌ای‌اند. این بدان معنا نیست که توده‌های خاورمیانه‌ای ذاتاً فاقد «زندگی جمعی حقیقی» باشند و به جایش به «کنش شورشگرانه» (۱۲) متوسل شوند؛ آنطور که برخی ادعا کرده‌اند. زیرا در شرایط مطلوب آنها نیز درگیر اشکال مدرن کنش جمعی، به ویژه اتحادیه‌های کارگری می‌شوند.

اتحادیه‌های کارگری

اتحادیه‌های کارگری نهادهایی قدیمی و بادوام‌اند که از طریق آنها کارگران از حقوق‌شان دفاع می‌کنند یا بر نخبگان اقتصادی و حکومت فشار می‌آورند تا تغییر اجتماعی را بپذیرند. اتحادیه‌های کارگری از ظرفیت پاسخگویی سریع و نظام‌مند به رفتارهای ناعادلانه کاری، موارد توزیعی و موضوعات سیاسی برخوردارند. در عین حال از سیاست‌های اقتصادی نولیبرال از جمله قوانین جدید کار و اخراج کارگران که در نهایت باعث از بین رفتن قدرت اتحادیه‌ها می‌شود، سخت متأثر شده‌اند.

در اصل، اتحادیه‌های کارگری در خاورمیانه در زمینه سلطه استعماری اروپا پدید آمدند. بنابراین مبارزات‌شان هم بعد طبقاتی و هم بعد ملی دارد که معمولاً یک موضع استراتژیک تنش‌زا است. پس از استقلال، بیشتر سازمان‌های کارگری در ساختار دولت یا احزاب حاکم ادغام شدند که به وضع کنونی انجامید و در آن، اتحادیه‌های واحد و اجباری، بخش اعظم سازمان‌های کارگری را تشکیل می‌دهند. این نوع اتحادیه‌ها که در آن کارگران بخش عمومی اعضای اصلی را تشکیل می‌دهند در کشورهایی با گذشته پوپولیستی (مثل الجزایر، مصر، عراق، لیبی، و سوریه) و نیز کویت و یمن وجود دارند. دولت‌های عرب خلیج فارس که بیشتر از کارگران خارجی استفاده می‌کنند انضباط سفت و سختی را تحمیل می‌کنند و در عوض پرداخت‌های نسبتاً بالا، به سازمان‌های کارگری اجازه فعالیت نمی‌دهند. اما سرکوب نتوانسته جلوی بروز گاه و بیگاه ناآرامی‌های کارگری از جمله اعتصاب کارگران فلسطینی در صنعت نفت عربستان در دهه ۱۹۸۰ و شورش‌های کارگران مصری در کویت بر ضد

تبعیض در اکتبر ۱۹۹۹ را بگیرد. (۱۳) تنها اردن، لبنان، مراکش، و ترکیه دارای اتحادیه‌های متکثری هستند که نسبتاً مستقل از دولت یا احزاب حاکم عمل می‌کنند.

ساختار اتحادیه‌ای به توانایی کارگران در حفظ دستاوردها یا پیشبرد آنها کمک می‌کند. اتحادیه‌های مستقل بیش از اتحادیه‌های کورپوراتیستی می‌توانند از حقوق کارگران دفاع کنند. اما، بنا به تجربه منطقه، کارگران مایل‌اند از سازمان‌های کورپوراتیستی موجود برای پیشبرد منافع‌شان استفاده کنند؛ همچنانکه تجربه سندیکاهای کارگری تحت کنترل دولت در ایران پیش از انقلاب و شوراهای کار و اتحادیه کارگران بیکار پس از انقلاب نشان می‌دهند. (۱۴) همین موضوع در مورد اتحادیه‌های کورپوراتیستی در مصر که از سوی ناصر پس از دوره لیبرال (۱۹۲۸-۵۲) ایجاد شدند، نیز صدق می‌کند؛ دوره‌ای که در آن اتحادیه‌های کارگری از استقلال نسبی برخوردار بودند. (۱۵)

در حال حاضر کارگران متشکل بخش عمومی بیش از هر گروه دیگری تبعات بی‌واسطه تعدیل اقتصادی را احساس می‌کنند. لذا، اتحادیه‌های کارگری دلمشغول قطع یارانه‌ها، بالا رفتن قیمت‌ها، کاهش دستمزدها و پرداخت‌ها، اخراج، و دخالت دولت در امور اتحادیه‌اند و بر ضد آنها مبارزه می‌کنند. یک سازمان حقوق بشری گزارش کرد که در سال ۱۹۹۸ هفتاد اعتصاب برضد کمپانی‌های بزرگ در مصر صورت گرفته است که در بیشتر آنها نیروهای امنیتی دخالت کرده‌اند. دلیل اصلی اعتصاب در صنعت، «سیاست تعدیلی دولت» بود. (۱۶) مطبوعات مصر به نقل از مقامات در اوایل ۱۹۹۹ وقوع بیش از پنج اعتصاب و تحصن را در هفته گزارش کردند. این کنش‌ها عمدتاً در اعتراض به کاهش پرداخت‌ها و مزایا و برقراری جریمه‌ها صورت گرفت. (۱۷) در ایران، دهه ۱۹۹۰ شاهد افزایش سریع اعتصابات کارگری بود. در نیمه نخست سال ۱۹۹۱ حدود دو هزار اعتصاب گزارش شد. (۱۸) بر اساس یک ارزیابی، اعتصاب از سوی کارگرانی که با تورم دست و پنجه نرم می‌کردند، چنان عمومیت داشت که مقامات به ندرت به آن توجه می‌کردند. (۱۹) قوانین جدید کار که در تطابق با عصر نولیبرال و واقعیت‌های اقتصادی از نو تنظیم شد، به شدت با تعارض روبرو شد، زیرا در بیشتر موارد کارگران را از بسیاری از حقوق سنتی‌شان، به ویژه امنیت شغلی محروم می‌کرد. در سال ۱۹۹۴ در مصر، اتحادیه‌های کارگری دولت و تجار را مجبور کردند که «حق

اعتصاب را به جای حق اخراج» بپذیرند. (۲۰) در ایران قانون کار به مدت یک دهه موضوع مورد مناقشه میان روحانیت حاکم و نیروهای مدافع کارگران بود.

برخی ناظران مایل‌اند ظرفیت نیروی کار متشکل در خاورمیانه را برای تأثیرگذاری بر تحولات اجتماعی و سیاسی بر این اساس که اعتصاب، یعنی اصلی‌ترین سلاح کارگران، غیرقانونی است و اغلب با خطر دستگیری و زندانی‌شدن همراه است، دستکم بگیرند. افزون بر این، آنها معتقدند که دولت‌ها معمولاً رهبران این اتحادیه‌های کارگری کورپوراتیستی را می‌خرند و لذا فعالیت اتحادیه‌ای را عملاً بی‌اثر می‌کنند. (۲۱) درست است که اعتصابات غیرقانونی‌اند، و رهبران کارگری ممکن است خریده شوند، و بسیاری از آنها بخشی از احزاب حاکم و دولت شوند، اما همانطور که پوزسینی به درستی استدلال می‌کند، «کارگران به رغم کنترل‌های کورپوراتیستی توانسته‌اند مطالبات اقتصادی خود را تعقیب کرده و از دولت امتیاز بگیرند.» توانایی انجام این کار «بستگی دارد به اینکه موضوع چه باشد و سیاستگذاری حول آن موضوع چگونه صورت گیرد.» (۲۲) واقعیت این است که حتی رهبری کورپوراتیستی نیز باید تا حدی نسبت به نظرات و دغدغه‌های اعضای خود مسئول باشد. نه تنها رهبران کارگری غالباً مخالفت خود را با سیاست‌های دولت به زبان می‌آورند (برای مثال در رفع سوبسیدها، خصوصی‌سازی، و جوانب قانون کار)، بلکه زمانی که رهبری نتواند ابتکار عمل را در دست بگیرد، اعضا نیز دست به فعالیت صنعتی غیررسمی می‌زنند. برای مثال در مصر، مخالفت‌های صورت گرفته از سوی نیروی کار متشکل دلیل اصلی تأخیر در کاربست یا چانه‌زنی مجدد با صندوق بین‌المللی پول بر سر شرایط تعدیل هم در حال حاضر و هم در حکومت‌های گذشته بوده است. (۲۳)

نیروی کار متشکل در خاورمیانه با وجود تأثیرات اجتماعی و سیاسی هنوز هم تنها سهم ناچیزی از کل نیروی کار را تشکیل می‌دهد. اکثریت نیروی کار، خوداشتغال هستند و بخش بزرگی از مزدبگیران در کارگاه‌های کوچکی کار می‌کنند که در آنها مناسبات قیم‌مآبانه کاری برقرار است. هرچند تضاد میان رؤسا و زیردستان در این مؤسسات نامعمول نیست، اما احتمال دارد که کارگران بیشتر به رؤسای‌شان وفادار بمانند تا به همکارانشان در کارگاه بغل دستی. در مجموع، بین یک سوم تا نیمی از نیروی کار در شهرها (مصر، ۴۳ درصد، ایران، ۳۵ درصد، ترکیه ۳۶ درصد، جمهوری عربی یمن ۷۰ درصد) در بخش غیررسمی شاغل‌اند و لذا غیر مشتکل و از مزایای قانون کار بی‌بهره‌اند. (۲۴) تجدید ساختار اقتصادی دهه ۱۹۸۰ نیروی کار

متشکل، بر اتحادیه‌های کارگری باز هم آسیب وارد کرده است، زیرا بخش عمومی، یعنی هسته اصلی اتحادیه‌های کارگری به دلیل بسته شدن، کوچک شدن، و بازنشستگی‌های زودهنگام در حال تحلیل رفتن است. گزارش‌های متعدد از افول ظرفیت جنبش‌های کارگری منطقه برای بسیج حکایت دارند. نیروی کار متشکل در مصر، لبنان، مراکش، تونس، و ایران «ازهم-گسیخته»، «دفاعی»، «بی‌سر و پرولترزدوده» توصیف شده است. (۲۵) با وجود ناآرامی‌های پراکنده، نیروی کار بیشتر رو به غیررسمی شدن و پراکنده شدن دارد، از حمایت اندکی برخوردار یا اصلاً از هیچ حمایتی برخوردار نیست، و در طیف وسیعی از فعالیت‌ها و فضاها در میان بیکاران، کارگران فصلی، نیروی کار خانگی، کارگاه‌های کوچک، و گوشه و کنار خیابان‌ها پراکنده شده است. (۲۶)

فعالیت محله‌ای

از اینرو جماعات یا محلات شهری می‌تواند برای بسیاری از توده‌های شهری حس هویت مشترک و زمینه‌ای برای فعالیت جمعی در افول این فعالیت‌ها در محیط کار ایجاد کند. زیرا در محلات، اکثریت در تأمین مسکن ایمن، پرداخت اجاره، و تحصیل امکانات شهری، مدرسه، درمانگاه، و نظایر آن با مشکلات یکسان مواجه‌اند. مبارزات جمعی محله‌محور برای «مصرف جمعی» از طریق سازوکارهای نهادی به یک معنا ویژگی جنبش‌های اجتماعی شهری‌اند. باید میان این نوع فعالیت محله‌ای غالباً مخالف با مفهوم «توسعه محله‌ای» تمایز گذاشت. توسعه محله‌ای دارای اثر دوگانه حفظ وضع موجود و ایجاد تحول اجتماعی است. در واقع، هدف برنامه توسعه محله‌ای در غرب در اصل مقابله با کمونیسیم (در مستعمرات)، مهار نارضایتی در میان سیاهان فرودست (در ایالات متحده)، و مدیریت فقرا از رهگذر راه حل‌های محله‌ای (در بریتانیا) بوده است. (۲۷) با اینهمه توسعه محله‌ای می‌تواند فضا را برای ایجاد مقاومت بر ضد نخبگان و تسریع تحولات اجتماعی بگشاید. این مورد غالباً زمانی اتفاق می‌افتد که توده‌های مردم توسعه را خودشان آغاز کنند یا از سوی رهبران محلی، این جی اوها، گروه‌های دینی، یا سیاستمداران (همچون محلات برزیل یا انجمن خوداشتغالی زنان در هند) متشکل شوند. در اینجا بسیج ضرورتاً مخالفت‌بار نیست، بلکه می‌تواند بیانگر درگیری همکاری‌جویانه جماعتی باشد که افراد آن از این طریق در کنار هم بهبود زندگی و

محلّه‌شان با داشتن حدی از کنترل در مورد تصمیمات و نتایج تلاش می‌کنند. شهرهای خاورمیانه چطور با این نوع فعالیت محلّه‌ای پیش می‌روند؟

در سال‌های اخیر، بسیج محلات متعدد در شهرهای خاورمیانه شباهت‌هایی با جنبش‌های اجتماعی شهری داشته است. برای مثال، کارزار مردم *إزیت می‌کاوی*^{۱۰}، محلّه‌ای کم درآمد در قاهره بر ضد آلودگی صنعتی در منطقه را در نظر بگیرید که در آن کوره‌های ذوب، مشکلات بهداشتی و زیست‌محیطی زیادی را به وجود آورده بودند. (۲۸) ساکنان محلّه از استراتژی‌های سنتی ارتباط گروهی و نیز تاکتیک‌های مدرن همچون رسانه‌ها، مذاکره با سیاستمداران، و توسل به نظام قضایی برای ثبت شکایت استفاده کردند. در یک مورد دیگر، اعضای *محلّه شُبر‌الخیمه* در مصر بی‌درنگ به برنامه یک فرماندار اعتراض کردند که قصد داشت در اوت ۱۹۹۴ بخش غیر قانونی این محلّه (شامل یک مسجد، یک درمانگاه، و یک داروخانه) را تخریب کند که اهالی ده سال را صرف کرده بودند تا با پول خودشان آنها را بسازند. (۲۹)

در زمان‌های خاص، به ویژه وقتی دولت آسیب‌پذیرتر می‌شود، حتی بسیج پایدارتر و در مقیاس بزرگتر هم شکل می‌گیرد. فروپاشی دولت در لبنان در طول جنگ داخلی باعث پیشروی آرام و بسیج محلّه‌ای در جنوب شد که مسلمانان در آن ساکن بودند و نهادهای آنها تا به امروز پا برجا هستند. هزاران نفر از جنوب لبنان به حومه جنوبی بیروت مهاجرت کردند، و مناطق مسکونی غیر قانونی‌ای را ساختند که اکنون ۴۰ درصد از خانه‌های این منطقه را تشکیل می‌دهد. به دنبال تهاجم عراق به کویت در اوت ۱۹۹۰ شبکه‌هایی از گروه‌های داوطلب و انجمنی نقش مهمی را نه تنها در حمایت از نافرمانی مدنی، بلکه پرکردن خلأ قدرت ناشی از فقدان خدمات شهرداری ایفا کردند. (۳۰) سازمان‌های مردمی فلسطینی هم همچون ارگان‌های اصلی خدمات اجتماعی و توسعه در مناطق اشغالی هم در طول انتفاضه و هم پس از آن عمل می‌کردند. (۳۱) بلافاصله پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ بسیاری از خانواده‌های فقیر تعداد زیادی از خانه‌های خالی و بلوک‌های ساختمانی نیمه‌تمام را اشغال کردند، آنها را همچون مایملک خودشان مرمت کردند و شوراهای آپارتمانی برای مدیریت جمعی آنها تأسیس کردند. تصرف زمین‌ها و ساخت‌وساز غیرقانونی هم رشد کرد. با کمک بسیج محلی و خارج از محلّه، متصرفان گرد یکدیگر می‌آمدند و

¹⁰ Ezbet Mekawwy

تقاضای برق و آب لوله‌کشی می‌کردند و وقتی با امتناع یا تأخیر مواجه می‌شدند، به طور غیر قانونی در پی تصرف آنها بر می‌آمدند. آنها جاده می‌کشیدند، درمانگاه و مغازه تأسیس می‌کردند، مسجد و کتابخانه می‌ساختند و جمع‌آوری زباله را سامان می‌دادند. سپس انجمن‌ها و شبکه‌های ارتباطی به وجود می‌آوردند و در تعاونی‌های مصرف محلی عضو می‌شدند. یک شیوه نو و مستقلانه‌تر از زندگی، کار، و سازماندهی محله در حال شکلگیری بود.

اما در قیاس با برخی از کشورهای آمریکای لاتین، این تجارب به عنوان مظهر جنبش‌های اجتماعی شهری، به شدت نامعمول-اند. این تجارب در شرایط اجتماعی و سیاسی غیرمعمول همچون شرایط انقلابی یا دوره‌های بحران و جنگ اتفاق می‌افتند که دولت تحلیل‌رفته یا همچون فلسطین به کلی غایب است. لذا این فعالیت‌ها به ندرت به الگویی برای بسیج پایدار اجتماعی تبدیل می‌شوند و می‌توانند در موقعیت‌های عادی جا بیفتند. وقتی شرایط استثنایی از بین برود، این تجارب نیز از میان می‌روند یا از هم گسیخته می‌شوند. در ایران، فعالیت محله‌ای از بخت تشکیل‌یابی برخوردار نشد. فقدان تجربه، رقابت میان بسیج-کنندگان بیرونی و گروه‌های سیاسی، و به ویژه خصومت دولت باعث اضمحلال جدی این تجارب شد. به جای آنها انجمن‌های مساجد شکل گرفتند که نه تنها کالاهای اساسی همچون مواد غذایی را در دوره جنگ با عراق توزیع می‌کردند، بلکه نارضایتی سیاسی را هم در محلات کنترل می‌کردند. آنها شبیه سه هزار انجمن توسعه محلی (CDAS) بودند که اکنون در سراسر مصر وجود دارند. (۳۲) هرچند انجمن‌های توسعه محلی به رفاه فقرا یاری می‌رسانند، اما تأثیر کمی در بسیج دارند. به گفته یک پژوهشگر میدانی که در محله پر جمعیت قاهره فعالیت می‌کند: «حتی در سیده زینب که بسیار سیاسی است، کنش اجتماعی سازماندهی شده‌ای که ساکنان محله را در بر بگیرد، ناچیز به نظر می‌رسد. نقش اهالی معمولاً محدود می‌شود به امدادسانی در خدمات... در دسترس.» (۳۳)

بدیهی است جماعات شهری، نقاطی خالی از تعامل اجتماعی نیستند. مسلماً بیش از روستاهای کوچک محکوم به انزوا، گمنامی، و رقابت‌اند، اما دارای انواع مختلفی از شبکه‌ها و نهادها هستند. در شهر مدرن تهران، مناسبات همسایگی هنوز هم رایج است؛ افراد به یکدیگر کمک می‌کنند، به دیدن یکدیگر می‌روند، با هم مشورت می‌کنند، و در عروسی‌ها و عزاداری‌ها شرکت می‌کنند. (۳۴) در شهرهای مصر، انجمن‌های مهاجران برخی از این کارها را نهادینه کرده‌اند: عزاداری‌ها و پرداخت هزینه کفن و

دفعن همولایتی‌ها. (۳۵) افراد متنفذ ممکن است از شوراهای محلی تحت کنترل دولت بهره‌برداری کنند. اما نظام غیررسمی اعتبار شاید همچون مهمترین شکل شبکه‌ی محله‌ای در مراکز شهری عمل می‌کند. شبکه‌های اجتماعی فراتر از پیوندهای خویشاوندی و قومی هنوز بسیار مقطعی، ساختارنیافته، و قیم‌مآب‌اند. ضعف همکاری مدنی یا غیرخویشاوندی در سطح محلی تنها باعث تقویت مناسبات سنتی سلسله‌مراتبی و قیم‌مآب با افرادی می‌شود که به رهبران محلی (کیار، شیوخ، ائمه‌جماعت)، حلالان مشکلات، و حتی قلدران محله وابسته‌اند و نه به فعالیت‌های اجتماعی با مبنای وسیع. در این شرایط اجتماعی، نهادهای مدرن همچون شاخه‌های احزاب سیاسی، این‌جی‌اوه‌ای محلی، یا پلیس در مظان مشتری‌مداری هستند. لذا برای مثال درحالی‌که طبقات فرودست مصری از مشکلات محیطی آگاه‌اند، اما به فعالیت جمعی، خواه از طریق فعالیت محله‌ای برای بهبود خود-محله یا از طریق رفتارهای اعتراضی برای اینکه مقامات وضع‌شان را بهتر کنند، کمتر رو می‌آورند. (۳۶)

چرا فعالیت محله‌ای، یعنی کنش اجتماعی در جهت مصرف جمعی، نسبتاً در خاورمیانه نامعمول است؟ چرا همانطور که برخی از ناظران اظهار می‌دارند، این منطقه «نقطه‌ی خلأی» در نقشه‌ی جهانی فعالیت جمعی به شمار می‌رود؟ (۳۷) یکی از دلایل، میراث پوپولیسم است که همچنان بر رفتار سیاسی مردم عادی در بیشتر کشورهای خاورمیانه چیره است. رژیم‌های پوپولیست قراردادی اجتماعی را میان طبقات پایین و متوسط با دولت وضع کردند که بر اساس آن دولت تقبل کرد که ضروریات اساسی را در عوض حمایت، امنیت اجتماعی، و به دنبال آن عدم تشکل جامعه یا صرفاً یک بسیج کنترل شده، فراهم کند. این قرارداد، قراردادی میان دولت و طبقات مستقل نبود، بلکه میان دولت و توده‌های بی‌شکل، یعنی جمعی از افراد و نهادهای اشتراکی بود که در آنها هویت و کنش جمعی مستقل به شدت نابود می‌شد. هرچند پوپولیسم توزیعی اکنون در حال نابودی است و نیروهای بازار در حال صعوداند، اما بسیاری از مردم همچنان مایل‌اند به دولت به عنوان منبع اصلی حمایت و نیز بدبختی بنگرند. در کشورهایی که پوپولیسم خودکامه همچنان غالب است (همچون ایران در دهه‌ی ۱۹۸۰، لیبی [قذافی]، و سوریه‌ی اسد) وحشت دولتمردان از عرصه‌ی عمومی ساختاری را به وجود می‌آورد که به نحوی همه‌ی مردم را محبوس می‌کند.

این میراث به این تمایل در میان بسیاری از مردم عادی نیز دامن زده است که برای حل مشکلات‌شان در جستجوی راه‌های فردی باشند. (۳۸) بیشتر اوقات، خانواده‌ها از افشار گوناگون اجتماعی به هنگام کمبود منابع، به کشمکش رو می‌آورند. این مورد

حتی غالباً در محلات جدید و ناهمگون (همچون دارالسلام، مدینة النهضه، و کفرالسيف در قاهره، و اسلامشهر و خاک سفید در تهران) بیش از محلات قدیمی رخ می‌دهد که در آنها همگونی نسبی ساکنان و زمان طولانی سکونت، نوعی هویت فضا محور به وجود آورده است. همزیستی اقشار مشخص در یک محله همچون ساکنان قدیمی و جدید، میان آن کسانی که از امنیت دائمی برخوردارند و آنهایی که نیستند و نیز میان گروه‌های قومی مختلف، غالباً رقابت موجود را تقویت می‌کند و به منازعات دامن می‌زند. (۳۹) در نتیجه به دلیل همبستگی ناچیز در میان مردم، رجوع به دولت قدر قدرتی که هم تأمین می‌کند و هم مجازات، راه دیگری برای نیل به هدف است. اما بسیاری از آنها می‌دانند که بوروکراسی یا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد به تقاضاهای رو به رشد فقرای شهری پاسخ دهد و لذا به جستجوی روش‌های غیررسمی، فردی، و حتی فرصت طلبانه برای برقراری ارتباط با مقامات یا رشوه‌دادن به آنها سوق می‌یابند. یکی از ساکنان محله سیده زینب در قاهره می‌گوید: «بهترین راه برای انجام کاری که می‌خواهید، رشوه‌دادن به معاونین یکی از مقامات بلند پایه منطقه است تا کاری را که می‌خواهید برایتان انجام دهند.» (۴۰)

بزرگترین عامل یاری‌رسان به این نوع عکس‌العمل اجتماعی، فقدان ساختاری مجال سازماندهی است. ورود اقتصادهای نولیبرال به خاورمیانه با یک سیاست به قدر کافی دموکراتیک همراه نبوده است. (۴۱) به زبان ساده، بیشتر حکومت‌های منطقه به دلیل ترس از دست‌دادن فضای سیاسی هنوز نسبت به بسیج جمعی مستقل بیمناک‌اند و مایل‌اند آن را محدود کنند. در بسیاری از دولت‌ها، تظاهرات و گردهمایی عمومی عمدتاً غیرقانونی است. همانطور که یک دستفروش خیابانی در محله مدینة النهضه قاهره با اشاره به قانون وضعیت اضطراری [در دوره مبارک] می‌گوید: «اگر من از دستفروش بغل‌دستی‌ام بخواهم که دور هم جمع شویم و یک کار جمعی بکنیم، این به معنای بسیج است و ممکن است مرا به این خاطر دستگیر کنند.» (۴۲) گزارش یک آژانس حقوق بشری در مورد اعتراضات کشاورزان در بیست و پنج روستا بر ضد قانون جدید زمین در مصر در طول هشت ماه، پانزده کشته، ۲۱۸ زخمی، و ۸۲۲ مورد دستگیری را گزارش کرد. (۴۳)

در عوض، حکومت‌ها ممکن است به ابتکارات مردمی برای کنترل بر آنها راه بدهند. در جایی که دولت موفق می‌شود آنها را کنترل کند، طبقات عامه علاقه خود را از دست می‌دهند و در نتیجه فعالیت آنها نمی‌تواند دوام بیاورد. از آنجایی که محیط

مساعدی وجود ندارد، این ابتکارات نمی‌توانند تجربه به دست بیاورند و روش‌های جدید انجام امور را بیاموزند. از اینرو، بیشتر نهادهای اصیل مردمی به ضمیمه دولت تبدیل می‌شوند.

دموکراسی سیاسی به نحو دیگری در این فرایند تأثیر دارد. در یک سیاست حقیقتاً رقابتی، نیروهای سیاسی مجبور می‌شوند با توده‌ها چانه‌زنی کنند و از این راه توده‌ها را در حمایت انتخاباتی بسیج کنند. فقرای شهری در ایران به همین نحو سوژه رقابت شدید میان روحانیون حاکم و گروه‌های اپوزیسیون در اوایل دهه ۱۹۸۰ شدند. به همین منوال، نظام رقابتی پایدار ترکیه به حزب اسلام‌گرای رفاه اجازه داد توده‌های شهری را در بیست‌وششمین انتخابات شهرداری‌ها که آن را در کنترل داشت، بسیج کند و بدین وسیله به انتخاب‌کنندگان قدرت چانه‌زنی قوی بخشید. اما تقلب‌های انتخاباتی در مصر همانطور که ازیت می‌کاویش بیشتر تشریح کرده است، مایل به محدود کردن احزاب مخالف به کارزارهای محلی انتخاباتی هستند.

نهایتاً اینکه قیام‌مآبی جمعی نیز زمانی که قیام در جستجوی قدرت شخصی و سیاسی، چانه‌زنی با رهبران زیردستان فقیر خود را آغاز کنند، می‌تواند به بسیج اجتماعی و سیاسی غیرعمدی بینجامد. بسیج دستفروشان خیابانی در مکزیکوسیتی در خلال مذاکرات میان رهبران اتحادیه‌های دستفروشان و سیاستمداران بعضاً نتیجه این نوع از قیام‌مآبی سیاسی است. (۴۴) اما به نظر می‌رسد که در بخش اعظم خاورمیانه (به استثنای لبنان و مورد «مافیای» پارک‌کنندگان ماشین در استانبول) قیام‌مآبی از طریق کانال‌های فردی کار می‌کند و به ندرت به فعالیت گروهی منجر می‌شود. الطاف، بیشتر نصیب افراد یا خانواده‌ها می‌شود (برای مثال به دست آوردن امنیت شغلی یا اشتغال دائمی) تا گروه‌هایی که می‌توانند با قیام خود در ازای کسب حمایت، چانه بزنند.

به طور خلاصه، فعالیت محله‌ای در شکل جنبش‌های اجتماعی شهری که به نظر می‌رسد بیشتر یک الگوی آمریکای لاتینی باشد، در شرایط اجتماعی سیاسی آن منطقه ریشه دارد (هرچند می‌تواند در آفریقای جنوبی و تا حد کمتر در هند نیز یافت شود). نمونه آشپزخانه‌های خیریه محلی، انجمن‌های محله‌ای، گروه‌های کلیسایی و اتحادیه‌های کارگری خیابانی به ندرت در خاورمیانه دیده می‌شوند. رواج دولت‌های خودکامه و میراث پوپولیسم به همراه قوت خانواده و پیوندهای خویشاوندی در این منطقه باعث اولویت همبستگی‌های اولیه نسبت به تشکل‌های ثانویه و جنبش‌های اجتماعی می‌شود.

جنبش‌های اسلامگرا و توسعه اجتماعی

برخی از ناظران، جنبش‌های اسلامگرای کنونی در منطقه را به عنوان الگوی خاورمیانه‌ای جنبش‌های اجتماعی شهری تلقی می‌کنند. در این دیدگاه، اسلامگرایی به ویژه «اسلام اجتماعی» بیانگر دغدغه‌ها و مبارزات خاورمیانه‌ای‌های شهری و امانده تلقی می‌شود. به نظر بسیاری، پیشینه به ظاهر فقیرانه اسلامگرایان رادیکال نشانگر طبیعت این جنبش‌ها است. برخی دیگر با نظر به مکان این فعالیت‌ها، یعنی مناطق محروم به نتیجه مشابهی دست می‌یابند. (۴۵)

شکی نیست که جنبش‌های اسلامگرا، به ویژه «اسلام اجتماعی» ابزارهای مهمی را ارائه می‌کنند که به پشتوانه آنها برخی از گروه‌های محروم، شرایط سخت را تاب می‌آورند یا بهبود می‌بخشند. جنبش‌های اسلامگرا به رفاه اجتماعی کمک می‌کنند؛ نخست با فراهم کردن مستقیم خدمات از جمله مراقبت‌های بهداشتی، تحصیل، و کمک‌های مالی و در عین حال درگیر شدن در توسعه محلی و شبکه‌های اجتماعی که بیشترشان از طریق مساجد محلی و غیر حکومتی تأمین می‌شود. دوم اینکه جنبش‌های اسلامگرا متمایل به تقویت رقابت اجتماعی‌اند تا بدین وسیله دیگر سازمان‌های دینی یا عرفی مجبور به وارد شدن به کار محلی شوند. نهایتاً اینکه، دولت‌ها، برای از دور خارج کردن اسلامگرایان و کسب مشروعیت، غالباً ناچار از اجرای سیاست‌های اجتماعی به نفع محرومان‌اند.

هرچند خدمات اجتماعی اسلامی در خاورمیانه سابقه طولانی دارد، اما در دهه‌های اخیر دستکاری شده و اشکال جدیدی پیدا کرده است. در دهه ۱۹۸۰ رشد اسلامگرایی در ترکیه «مساجد و انجمن‌های دینی آنها نماینده کانال‌های مستقیم سازماندهی محلی و جذب نیرو بودند.» (۴۶) حزب اسلامگرای رفاه در دهه ۱۹۹۰ تمرکز بر مسائل اجتماعی توده‌ای، «زیاله، چاله‌چوله و گل‌ولای» را ادامه داد. بسیاری از کاندیداهای شهرداری حزب رفاه حتی مشوق‌هایی را برای جلب حمایت توزیع می‌کردند. این استراتژی توده‌ای به پیروزی فراگیر حزب در انتخابات ۱۹۹۴ انجامید که در آن ۳۲۷ شهرداری را در سرتاسر ترکیه از جمله در آنکارا و استانبول به دست آورد. شهرداران لاف می‌زدند که موفق شده‌اند به مشکلات حمل و نقل پرازدحام، کمبود آب و سوخت، مسکن ناکافی، آلودگی، فساد، و نظایر آن رسیدگی کنند. (۴۷) به همین منوال، جبهه نجات اسلامی (FIS) که ائتلافی از احزاب اسلامگرای گوناگون در الجزایر است، در ژوئن ۱۹۹۰ از همین طریق در انتخابات شهرداری‌ها برنده شد. وقتی جبهه

آزادبخش ملی مجوز یک نظام چندحزبی را در ۱۹۸۹ داد، فعالان جبهه نجات اسلامی شروع کردند به کار کردن در انجمن- های خیریه موجود (شبکه‌های متمرکز در مساجد) که در ۱۹۸۹ به دست فعالان دینی ایجاد شده بود. جبهه نجات اسلامی که از سوی انجمن‌های خیریه حمایت می‌شد، آراء سیاسی خود را به محلات برد.(۴۸)

حزب‌الله هم در زمینه‌ای کاملاً متفاوت، خلأ ناشی از غیبت دولت در جنوب لبنان را در ایجاد زیرساختار توسعه اجتماعی پر کرد. در دهه ۱۹۸۰ حزب الله به تدریج شروع کرد به پرداختن به مشکلات اجتماعی پیش روی جماعت شیعه. حزب‌الله طرح‌هایی را برای مداوای پزشکی، مداوای بیمارستانی، برق، و آبرسانی در دستور کار قرار داد. جاده‌ها را نیز تعمیر کرد، خانه ساخت، سیستم فاضلاب را مدیریت کرد، پمپ بنزین ساخت، و مدرسه، درمانگاه و بیمارستان و مراکز ورزشی ایجاد کرد.(۴۹)

۱۳۰ هزار بورس تحصیلی ایجاد کرد، به ۱۳۵ هزار خانواده نیازمند کمک کرد و برایشان کمک‌های قرض‌الحسنه تأمین کرد. مرمت خانه‌هایی که از جنگ آسیب دیده بودند و رسیدگی به نیازهای روزانه افرادی که در اردوگاه‌های مناطق شیعه‌نشین زندگی می‌کردند، در اولویت رسیدگی قرار گرفت.(۵۰)

اسلام اجتماعی مصر نیز شاید فراگیرترین پدیده در منطقه باشد. انجمن‌های اسلامی که غالباً در مساجد غیر دولتی متمرکز بودند بعضاً به این دلیل رشد فراگیر داشته‌اند که برنامه‌های توسعه‌ای دولت [مبارک] در دو دهه گذشته گرفتار بحران شده- اند. در اواخر دهه ۱۹۸۰ این انجمن‌ها یک سوم سازمان‌های داوطلبانه خصوصی (PVOs) و در اواخر دهه ۱۹۹۰ دستکم ۵۰ درصد از همه انجمن‌های رفاهی (یا ۶۳۲۷ مورد) را تشکیل می‌دادند(۵۱) و به میلیون‌ها نفر خیریه و خدمات بهداشتی عرضه می‌کردند. بیش از چهار هزار کمیته زکات در مساجد تشکیل شد که واسطه میان زکات‌دهندگان و افراد نیازمند بودند. برخی تخمین‌ها حاکی از این است که در سال ۱۹۹۲ دریافت‌کنندگان خدمات رفاهی (بهداشتی) اسلامی، ۱۵ میلیون نفر بوده‌اند؛ در حالی که در سال ۱۹۸۰، ۴،۵ میلیون نفر بوده‌اند.(۵۲) در واقع مساجد جای خدمات حمایتی برای گروه‌های کم درآمد را گرفته‌اند تا عقب‌نشینی دولت از این حمایت‌ها را پس از اتخاذ سیاست‌های اقتصادی لیبرال‌تر جبران کنند. یکی از انجمن‌های شناخته شده، یعنی جماعت انصار المحمدیه در محله فقیرنشین آمبابه یک مسجد و دو مدرسه ساخت و مهد کودک، درمانگاه، و یک برنامه رفاهی مفصل به وجود آورد.(۵۳) برخی دیگر از این انجمن‌ها، باشگاه فیلم، مراکز آموزش کامپیوتری و خدمات

مشابهی را برای رفع نیازهای گروه‌هایی همچون فارغ‌التحصیلان دبیرستانی فراهم کردند که می‌توانستند اعضای بالقوهٔ اسلامگرایان سیاسی رادیکال باشند. بر خلاف باور عمومی، اسلامگرایان رادیکال همچون جماعت اسلامی و جهاد کمتر درگیر کار در محلات شهری بوده‌اند. استراتژی آنها در مقام چریک‌های روستایی و شهری، بر حملات مسلحانه، هدف‌گرفتن مقامات دولتی، پلیس، و جهانگردان بوده است. اما تا جایی که امکان داشته است تحریکات خود را با برخی از فعالیت‌های رفاهی ترکیب می‌کردند. همچنانکه در محلات فقیرنشین قاهره همچون عین الشمس و آمبابه چنین می‌کردند. (۵۴)

آنچه همهٔ این فعالیت‌ها را «اسلامی» می‌کند، این است که ترکیبی است از یک جایگزین - هم به جای دولت و هم به جای بخش خصوصی - اعتقاد دینی به عنوان زیربنای بسیاری از فعالیت‌ها، جمع‌آوری اعانات اسلامی، و نهایتاً فراهم کردن خدمات اجتماعی قابل عرضه. اجماع عمومی بر این است که فعالیت‌های محلی اسلامی غالباً از نوع عرفی آنها جلوتر است. دسترسی به منابع مالی در شکل زکات (که ۲,۵ درصد دارایی است) تجار مسلمان و فعالان، اعانات گوناگون در قالب صدقه و خمس (یک پنجم مایملک) که بر ذخایر مالی افراد مسلمان تعلق می‌گیرد، و کمک‌های بیرونی (برای مثال از سوی ایران به حزب‌الله و از سوی عربستان سعودی به جبههٔ نجات اسلامی) این انجمن‌ها را در مقام مقایسه ممتاز می‌کند. در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ بانک ناصر که بر کمیته‌های زکات در مصر نظارت می‌کند، از پرداخت ۱۰ میلیون دلار زکات خبر داد. (۵۵) امتیازات دیگر این انجمن‌ها عبارتند از روحیهٔ داوطلبی و نیز قانونی بودن. این بدان معنا است که بر خلاف این جی اوهای عرفی که برای جمع‌آوری کمک مالی با موانع بوروکراتیک بسیاری مواجه‌اند، سازمان‌های داوطلبانهٔ خصوصی دینی با کسب اعانات و دیگر کمک‌ها از مسلمانان در اماکن عبادی، قانون را دور می‌زنند. (۵۶)

در عین حال، فعالیت‌های توده‌ای اسلامگرایان، دیگر فعالان اجتماعی را به این امید که از این فضای سیاسی بهره‌مند شوند، وادار به ورود به رقابت کرده است. طریقت‌های دینی در ترکیه در فعالیت‌های محلی از طریق مساجد و انجمن‌های وابسته به آنها از یکدیگر تقلید می‌کنند. (۵۷) الأزهر که ستون اسلام در مصر است، در رقابت با اخوان المسلمین و جماعت اسلامی ارائهٔ خدمات اجتماعی مشابه به نیازمندان را [در دورهٔ مبارک] آغاز کرد. به همین منوال، به نظر می‌رسد گروه‌های عرفی به ویژه این جی اوهای عرفی هم سخت تلاش می‌کنند تا جایگزین‌های تدریجی خود را عرضه کنند. تخمین زده می‌شود که در ۱۹۹۰

پنج میلیون فقیر از خدمات بهداشتی، تحصیلی، مالی، و محلی سازمان‌های داوطلبانه خصوصی در مصر استفاده کرده‌اند. (۵۸) به علاوه حکومت‌ها هم در هراس بوده‌اند از اینکه ابتکار عمل سیاسی را به اسلامگرایان ببازند. اقدامات دولت مصر برای بهبود وضعیت زاغه‌نشین‌ها و زورآبادها در اوایل دهه ۱۹۹۰ آشکارا بازتاب نفوذ آمبابه، زاغه‌نشینی در قاهره بود که اسلامگرایان ستیزه‌جو در ۱۹۹۲ به وجود آورده و به نظر رسانه‌های خارجی «دولتی در درون دولت» (۵۹) بود.

با توجه به این فعالیت‌ها، تا کجا می‌توان اسلامگرایی را بازتاب الگوی خاورمیانه‌ای جنبش‌های اجتماعی شهری دانست؟ تا چه حد اسلامگرایی تجسم فعالیت توده‌ای در محلات یا تجسم فعالیت جمعی است؟ اسلامگرایان تا کجا توده‌ها را به مشارکت در امور خود برای دفاع از حقوق اجتماعی‌شان و بسط آنها تشویق می‌کنند؟ نظر من این است که با وجود اینکه اسلامگرایی را به رغم تنوع‌اش می‌توان نوعی جنبش اجتماعی به حساب آورد، اما مظهر یک جنبش اجتماعی شهری نیست. هویت اسلامگرا از دغدغه خاصش برای محرومین شهری بر نمی‌خیزد. هرگز نظری در مورد نظم شهری جایگزین به زبان نیاورده است که بر گرد آن اعضای اجتماع را بسیج کند؛ اسلامگرایان آنها را به چشم دریافت‌کنندگان خدمات رفاهی می‌نگرند که باید توسط رهبران هدایت شوند. در این رویکرد به ندرت دیده می‌شود که از شرکت فعال اعضا در ساختن اجتماعشان دعوت به عمل آید.

جنبش‌های اسلامگرا اهدافی فراتر از صیرف تمرکز بر محرومین را دنبال می‌کنند. هرچند بسیاری از فعالان اسلامگرا از طریق محلات فقیرنشین برای تعقیب اهداف بزرگتر عمل می‌کنند، اما حتی همه آنها هم بدین شیوه عمل نمی‌کنند. برای مثال در ایران قبل از انقلاب نه روحانیت و نه اسلامگرایان غیر روحانی همچون علی شریعتی به طور خاص علاقه‌ای به بسیج فقرا نداشتند و فقرا هم در انقلاب اسلامی نقش فعالی ایفا نکردند. بسیج توده‌های شهری توسط روحانیون حاکم ایران عمدتاً پس از انقلاب آغاز شد. روحانیت، با حمایت از فقرا با استفاده از رتوریک مستضعیفن به این دلیل حمایت کرد که نخست، موضع چپ و مجاهدین خلق به نفع طبقه فرودست را از آن خود کند و دوم اینکه حمایت فقرا را به عنوان پایگاهی در مبارزه با چپ‌ها، لیبرال‌ها، و بازماندگان رژیم گذشته به دست آورد. ماه عسل فقرا و روحانیون حاکم وقتی به پایان رسید که فقرا چند قطبی

شدند. بخشی از آنها به عنوان اعضای نهادهای انقلابی همچون سپاه، جهاد سازندگی، و نظایر آن در ساختار دولتی ادغام شدند و دیگران بیرون ماندند و مبارزاتشان برای توسعه، آنها را به تقابل با رژیم کشاند.

حزب الله لبنان با سازوبرگ اجرایی‌اش جایی میان یک جنبش اجتماعی و یک شبه‌دولت قرار دارد. سوی همه چیز، حزب الله زیرساختار توسعه اجتماعی را ایجاد کرده است، اما بخش کمی از این خدمات رایگان بوده‌اند. (۶۰) در اوایل سال ۲۰۰۰ حزب الله و جنبش امل شهرداری‌های حومه‌های فقیر جنوب بیروت را در کنترل خود درآوردند. با اینکه آنها از گفتار مشارکتی و بسیج برنامه توسعه ملل متحد استفاده می‌کنند، نگرش آنها به مردمان محلی قیم‌مآب است. آنها غالباً افراد را برای شوراهای شهر برمی‌گزینند (آنها انتخاب نمی‌شوند) و با این‌جی اوهایی همکاری می‌کنند که به آنها نزدیک‌تراند. (۶۱) اما حزب رفاه ترکیه و جبهه نجات اسلامی الجزایر همزمان با بسیج توده‌ها، اقدامات پردازمیز و تفرقه‌افکنانه را هم اتخاذ کردند. شهرداری‌های تحت تسلط حزب رفاه، خویشاوندنوازی و قیم‌مآبی را در پیش گرفتند. کارمندان سکولار را به نفع مذهبی‌ها اخراج می‌کردند، پیمانکارانی را که به حزب کمک مالی می‌کردند ترجیح می‌دادند، و از ساخت‌وساز غیر قانونی خانه‌ها در ازای پرداخت پول چشمپوشی می‌کردند. سیاست «تصفیه فرهنگی» حزب رفاه به تفرقه‌افکنی در محلات گرایش داشت. (۶۲) جماعت اسلامی مصر نیز با اتخاذ موضع پردازمیز مشابه در آمبابه زنان را مجبور می‌کرد که حجاب داشته باشند، ویدئو کلوب‌ها و سالن‌های آرایش را می‌سوزاند، و مردانی را که الکل نوشیده بودند، شلاق می‌زد. ساکنان مسیحی احساس ترس و ناامنی می‌کردند. با این که نیروی کار سازمانی عموماً خارج از دسترس اسلامگرایان باقی مانده است، اما رابطه میان اسلامگرایان و فقرای شهری پیچیده بوده است. برای مثال، بر خلاف باور عموم، سازمان‌های رفاه اجتماعی اسلامی در مصر قلمرو فعالیت سیاسی اسلامگرا نیستند و صرفاً به عنوان سازمان‌های خدماتی فعالیت می‌کنند. بیشتر مردم هم پیوندی با اسلام سیاسی ندارند. تنها بخش کوچکی از این انجمن‌ها با اخوان المسلمین در ارتباط‌اند و فقط معدودی با اسلامگرایان رادیکال به ویژه جماعت اسلامی مرتبط هستند. مابقی آنها بر مبنای تعهد انسانی یا صرفاً عقل تجاری در کشوری که در آن بازار کالاهای «اسلامی» (مد، کتاب، آموزش، و تفریح اسلامی) داغ در حال رشد بوده، عمل می‌کنند. موضع سیاسی آشکار نه در انجمن‌های رفاهی مناطق فقیر نشین، بلکه در محلات طبقات متوسط و در میان انجمن‌های تخصصی پزشکان، مهندسين، و وکلایی که متحد اخوان المسلمین بودند، نمود دارد. (۶۳) اما، گسترش خدمات و کالاهای اسلامی به محلات فقیرنشین یا صرفاً به مسلمانان محدود نمی‌شود.

دامنه این گسترش به طبقه متوسط و مناطق مرفه و نیز جامعه مسیحیان نیز کشیده می‌شود. مدارس اسلامی مجانی نیستند، بلکه نهادهایی خصوصی‌اند که عملاً فقرا را از خود می‌رانند. برای مثال در زاغه‌نشین آمبابه، تنها معدودی از افراد به طور مجانی در مدرسه پذیرفته می‌شوند. (۶۴) مدارس اسلامی عمدتاً به طبقات مرفه و متوسط شهری گرایش دارند. با اینکه اسلامگرایی در خاورمیانه با طبقات مختلفی پیوند دارد، در وهله نخست جنبش محرومان نیست بلکه جنبش طبقات متوسط حاشیه‌نشین است. در عوض تحریک کنندگان طبقه متوسطی به نوبه خود مایل‌اند جوانان و تحصیلکردگان بیکار و نیز گروه‌های به لحاظ اجتماعی ثروتمند و به لحاظ سیاسی حاشیه‌نشین را فعال کنند. این گروه‌ها هستند که عوامل اصلی تحولات اجتماعی تلقی می‌شوند. فعالیت‌های فقرا بیشتر محدود به خدمات اجتماعی و غالباً به صورت خیریه است. همچنین آنها افراد را برای شرکت در انتخاباتی که در آن رأی‌گیری آزاد است، بسیج می‌کنند. در عوض، فقرای مسلمان در شهرها در موارد عملی به اسلامگرایان رو می‌آورند. بسیاری از کسانی که تعامل مستقیمی با اسلامگرایان ندارند، در مورد نیت آنها گیج‌اند. دیگرانی که از فعالیت‌های آنها منتفع می‌شوند، هم ممنون‌اند و هم نگران. دلیلی در دست نیست که فقرای شهری در کل به اسلامگرایان یا حکومت‌هایی که بر ضد اسلامگرایان مبارزه کرده‌اند، وفاداری ایدئولوژیک داشته باشند. بنابراین جنبش‌های اسلامگرا با جنبش الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین متفاوت‌اند. هدف استراتژیک الهیات رهایی‌بخش «رهای فقر» بوده است؛ و تفسیر انجیل از این نقطه عزیمت دنبال می‌شود. (۶۵) اما جنبش‌های اسلامی بیش از کمک صرف به مستضعفین، عموماً هدف‌های اجتماعی و سیاسی گسترده‌تری (برای مثال دولت، قوانین، و اخلاقیات اسلامی) را دنبال می‌کنند، و موضوعات عرفی همچون عدالت اجتماعی برای فقرا تنها با ایجاد نظام اسلامی محقق می‌شود که مهمترین هدف است. (۶۶) افزون بر این آنچه اکثر اسلامگرایان در آن اشتراک دارند یک دیدگاه اخلاقی ویژه نسبت به جامعه است که در مناسبات جنسیتی سرکوبگر و نسبت به اقلیت‌های دینی و نیروهای مدرن-سکولار که ایجاد یک سیاست دموکراتیک غیردینی را در دستور کار دارند، نامتساهل است. انحصارات ایدئولوژیک، مخلّ فرایند دموکراتیزه‌شدن متکثر است و چارچوب مشارکتی حقیقی لازم برای یک توسعه اجتماعی پایدار را تحلیل می‌برد. اما پرسش این است که آیا این جی اوهای غیردینی بدیل دیگری را به فقرا عرضه می‌کنند؟

سیاستِ اِن جی اوها

گسترش قابل توجه انجمن‌های اسلامی در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به همان اندازه که بازتاب روند معطوف به اسلامی شدن است، انعکاس رشد انفجاری اِن جی اوها در خاورمیانه در کل نیز هست. گردهمایی ویژه هفتصد تن از نمایندگان اِن جی اوها از تقریباً همه کشورهای عربی در ماه مه ۱۹۹۷ در قاهره برای پیگیری مباحثات کنفرانس بین‌المللی سال ۱۹۹۴ در مورد جمعیت و توسعه حاکی از اهمیت فزاینده این بخش است.

حیات انجمنی در خاورمیانه جدید نیست. بسیاری از کشورها در منطقه از تاریخ طولانی فعالیت‌های انساندوستانه برخوردارند. انجمن‌های اوایل قرن نوزدهم، دینی بودند و یا بر اساس باورهای اسلامی به عطف، کردار خوب (همچون پرداخت زکات و صدقات) یا ارزش مسیحی نیکوکاری قرار داشتند. در اوایل قرن بیستم انجمن‌های عمدتاً سکولار و خیریه در ادامه آنها پدید آمدند که از بعضی از آنها برای کارزارهای ضد استعماری نیز استفاده می‌شد. بسیاری از انجمن‌های رفاهی عمدتاً توسط زنان خانواده‌های اشرافی اداره می‌شدند که از رهگذر کار در این انجمن‌ها بنا داشتند نقشی در عرصه عمومی ایفا کنند، یعنی قلمروی که تقریباً به طور انحصاری در اختیار مردان بود. هرچند میراث این فرهنگ انجمنی تا به امروز استمرار داشته است، اما اِن جی اوهای اخیر از تبار دیگری هستند و منطق متفاوتی را هم دنبال می‌کنند.

در اواخر دهه ۱۹۹۰ حدود پانزده هزار اِن جی اوئی ثبت شده در مصر وجود داشت که دو برابر رقمی بود که در ۱۹۷۷ موجود بود. در مقام مقایسه، در تونس پنج هزار اِن جی او رشد کردند که ۱۰ درصد آنها خیریه‌ای‌اند. اِن جی اوهای لبنان از ۱۵۸۶ عدد در سال ۱۹۹۰ به بیش از ۳۵۰۰ عدد در سال ۱۹۹۶ رسیدند؛ آنها برای جمعیت سه میلیونی؛ اِن جی اوهای اردن از ۱۱۲ در سال ۱۹۸۰ به بیش از ۸۰۰ عدد در حال حاضر افزایش یافتند. سازمان‌های بومی (اهلی) فلسطینی (IAOS) از ۱۰۰۰ عدد (شامل ۸۰۰ عدد در مناطق اشغالی و در حدود ۲۰۰ عدد در اسرائیل) در اوایل دهه ۱۹۹۰ به ۱۸۰۰ عدد در حال حاضر افزایش پیدا کردند. (رقم آنها یا توسط مقامات اسرائیلی یا اردنی ثبت شده است. اما شاید مهم‌تر از آنها، سازمان‌های «مردم نهاد» باشد که عمدتاً ثبت نشده‌اند.) در مورد ایران، برخی برآوردها تعداد اِن جی اوها را پانزده هزار برآورد می‌کنند. اما، احتمالاً در این رقم اغراق شده است. طی دهه ۱۹۸۰ و در طول جنگ با عراق بسیاری از انجمن‌های مردمی

غیررسمی ایجاد شدند، اما به دلیل غلبهٔ پوپولیسم و سیاست «درهای بسته» ایران، میزان این جی اوهای توسعه‌ای کشور در قیاس با دیگر کشورهای خاورمیانه‌ای قابل توجه نیست. بسیاری از فعالیت‌های امدادی و رفاهی در ایران توسط سازمان‌های دولتی یا دولتی- غیردولتی، به ویژه کمیتهٔ امداد امام خمینی، بنیاد شهید، جهاد سازندگی، بنیاد مسکن، و سازمان زنان داوطلب به‌پورز انجام می‌شود. اما، از اواخر دههٔ ۱۹۹۰ به اینسو روند جدیدی نسبت به ایجاد این جی اوهای تخصصی، بهداشت زنان و محیط زیست شکل گرفته است. برای مثال شبکهٔ این جی اوهای زنان بین ۵۸ تا ۱۰۰ سازمان را در بر می‌گیرد.^{۱۱} اندیشهٔ جدید از دورهٔ ریاست‌جمهوری محمد خاتمی این بوده که شوراهای محلی باید به مکانی برای مشارکت مردمی تبدیل شوند، و این جی اوها که اکنون حدود ۲۵۰۰ عدداند، باید مسئول ارائهٔ خدمات و خیریه باشند. (۶۷)

این جی اوهای منطقه بر حسب عقلانیت یا انگیزه‌ای که در پس فعالیت‌هایشان وجود دارد، چهار گونه‌اند. انجمن‌های با انگیزهٔ دینی یا سازماندهی‌شده توسط مساجد و شخصیت‌های اسلامی یا کلیسا و نهادهای مسیحی. الهامبخش این انجمن‌ها تعهدات دینی یا عوامل سیاسی- دینی است. نوع دوم، انجمن‌های رفاهی کلاسیک که بیشتر توسط خانواده‌های طبقات بالا اداره می‌شود و اکنون برخی از کارکردهای توسعه‌ای همچون درآمدزایی، آموزش، و ارتقاء سطح اجتماع را به فعالیت‌های خود وارد کرده‌اند. سوم، این جی اوهای تخصصی که عمدتاً توسط متخصصین طبقات بالا- متوسط و گاهی کارشناسان توسعه اداره می‌شوند که انگیزه‌شان آموزش و فعالیت بشردوستانه یا صرفاً نفع شخصی مادی است. و نهایتاً تعداد زیادی از «این جی اوهای» تحت- الحمايةٔ دولت همچون جمعیت توسعهٔ محلی مصر و بنیاد مستضعفان در ایران هم وجود دارند. این گروه‌ها در واقع، ضمیمهٔ دولت‌اند. در مجموع، این این جی اوها در زمینه‌های گوناگون حقوق بشر، مسائل زنان، رفاه، فرهنگ، تجارت، و توسعه فعالیت می‌کنند. تمرکز من در اینجا بر این جی اوهای رفاهی و توسعه‌ای که گروه‌های تهی دست را هدف می‌گیرند، خواهد بود.

عوامل عدیده‌ای به رشد چشمگیر این جی اوها کمک کرده‌اند. نخست اینکه همچون موارد دیگر، در کشورهای فقیرتر منطقه (همچون مصر، اردن، و تونس) نیاز به پرکردن خلأ ناشی از ناتوانی و عدم خواست دولت برای مواجهه با چالش توسعهٔ اجتماعی به دنبال اعمال سیاست‌های نولبیرال وجود داشت. رشد جمعیت و مهاجرت شهری از پیش فشار زیادی را بر خدمات

^{۱۱} این آمار متعلق به دورهٔ اصلاحات است. م.

اجتماعی شهری وارد کرده بود. در جایی که دولت غایب است یا تحلیل رفته است؛ برای مثال در لبنان و فلسطین، خودیاری سازماندهی شده این خلأ را پر کرد. عامل دوم سیل کمک‌های خارجی ناشی از سیاست‌های اعطاکندگانی است که به جای دولت‌ها، کمک مالی را به سوی این جی اوها سرازیر کرد. کمک‌های بیرونی نه تنها مشوق ایجاد این جی اوها بود، بلکه بر فعالیت‌های آنها نیز تأثیر داشت. درجایی که برای مثال پول برای فعالیت‌های حقوق بشری وجود داشت، سازمان‌های حقوق بشری شکل می‌گرفتند. سوم اینکه، به نظر می‌رسید در همهٔ طیف‌های سیاسی یعنی نولیبرال‌ها، بانک جهانی، دولت‌ها، و گروه‌های مخالف لیبرال و چپ، اجماع منحصر به فردی در حمایت از این جی اوها وجود داشت. محافظه‌کاران می‌خواستند بار تأمین اجتماعی را از دوش دولت‌ها بردارند. برای آنها، این جی اوها همچون یک تور امنیتی عمل می‌کرد که امکان ناآرامی اجتماعی ناشی از تعقیب سیاست‌های نولیبرال را از بین می‌برد. به نظر طلال عبدالعزیز السعود، شاهزادهٔ عربستان سعودی، «این جی اوها عنصر مهم توسعه‌اند.» به نظر یکی از مدافعان این جی اوئی برجستهٔ عرب، «این جی اوها جای منازعهٔ طبقاتی و سوسیالیسم را گرفته‌اند.» (۶۸) لیبرال‌ها و چپ‌های خاورمیانه‌ای نیز از این جی اوها حمایت کردند، زیرا تصور بر این بود که نقش آنها به عنوان عاملان تغییر اجتماعی از پایین نهایتاً به توسعه و دموکراسی کمک می‌کند. از این جهت برای یک فعال فلسطینی «مهمترین نقش این جی اوها در آیندهٔ خودمختاری فلسطینی شتاب بخشیدن به سرعت تغییر، بسیج روستاییان و دموکراتیزه کردن جامعه است.» (۶۹) این جی اوها به دلیل اندازهٔ کوچک، کارآمدی، و تعهد به آرمان فقرا، همچون اهرم‌های مشارکت توده‌ای در توسعه لحاظ می‌شوند. بنابراین، آنها با گشودن راه خروج دیگری در برابر برنامه‌های اسلامگرا، همچون سدی دفاعی در برابر رشد خزندهٔ بنیادگرایی اسلامی عمل می‌کنند.

توسعهٔ این جی اوهای رفاهی در مواجهه با چالش توسعهٔ اجتماعی در خاورمیانه تا چه اندازه مؤثر بوده است؟ بیشتر مطالعات بر این تأکید دارند که این بخش «جزئی حیاتی در شبکهٔ تأمین اجتماعی ملت‌ها و مهمترین تأمین‌کنندهٔ خدمات اجتماعی ارزشمند است.» (۷۰) در عراق، لبنان، فلسطین، و سودان، که دولت‌ها غایب، از دست رفته، یا دچار بحران عمیق بوده‌اند، این جی اوها نقشی اساسی در بقا، کمک‌های فوری، و امدادسانی ایفا کرده‌اند. مطابق نظر بانک جهانی، این جی اوهای فلسطینی در ۱۹۹۴، ۶۰ درصد از خدمات مربوط به مراقبت‌های بهداشتی اولیه و ۵۰ درصد از همهٔ خدمات بهداشتی ثانویه و ردهٔ سوم، ۱۰۰ درصد برنامه‌های مربوط به کودکان معلول و پیش‌دبستانی، و بخش بزرگی از اعتبارات کشاورزی، مسکن، و کسب‌وکارهای

کوچک، و نیز خدمات رفاهی را تأمین کرده‌اند. (۷۱) افزون بر این، با توجه به رشد خصوصی‌سازی و هزینه‌های بالای مراقبت‌های بهداشتی و تحصیل، بدون این انجمن‌ها، فقیرترین بخش‌های جامعه به سختی می‌توانند از پس هزینه‌های رو به رشد برآیند. به یک معنا، این جی اوها به بخش عمومی رو به افولی که میلیون‌ها شهروند هنوز به آن متکی‌اند، کمک می‌کنند. برای مثال در تحقیقی که من در قاهره انجام دادم، ساختمان‌های این جی اوها غالباً کارکرد محله‌ای داشتند و می‌شد از آنها بدون پرداخت هزینه یا هزینه کم به عنوان مهد کودک، کلینیک درمانی، خدمات تنظیم خانواده، برقراری کلاس‌های آموزشی تفریحی یا حرفه‌ای در خیاطی، عروسک‌سازی، تعمیر لوازم برقی، و نظایر آن استفاده کرد. یکی از انجمن‌هایی که وام‌هایی با اعتبار کم برای مادران تنها تهیه می‌کرد، برای صدها زن امکان راه‌اندازی کسب و کار فروشندگی در محلات و از این رهگذر امکان مستقل‌شدن آنها را فراهم کرده بود. مکان این جی اوها غالباً دارای یک کارکرد اجتماعی بود و به خانواده‌های فقیر و بیشتر، زنان اجازه می‌داد تا در ملأ عام دور هم جمع شوند و مهارت‌های اجتماعی همچون سخن‌گفتن در ملأ عام یا آداب رفتار «صحیح» را بیاموزند. تخمین زده می‌شود که ۵ میلیون نفر فقیر از این انجمن‌ها منتفع می‌شوند. (۷۲) تنها ۳ هزار انجمن توسعه اجتماعی (CDAs) مصری با برنامه‌هایی در مراقبت‌های بهداشتی، تولید مواد غذایی، پروژه‌های زنان، تنظیم خانواده، درآمدزایی و رشد کودک و نوجوان به ۳۰۰ هزار نفر کمک می‌کنند. (۷۳)

اما توسعه اجتماعی با وابستگی تام و تامش به خیریه و کمک‌های مخاطره آمیز خارجی، چیزی است فراتر از صرف بقا، امداد و شبکه حمایتی. (۷۴) افزون بر این، در گفتار کنونی توسعه، توسعه اجتماعی تنها به معنی برآورده‌کردن نیازهای اولیه نیست؛ بلکه به معنای دسترسی به حقوق اجتماعی و اقتصادی و اتکا بر خود نیز هست. این کار به تعبیر آنیس الرحمان نیازمند «ایجاد وضعی است که در آن مردم بتوانند بیندیشند، توانایی‌های‌شان را به کار گیرند، و عمل کنند، یعنی مشارکت داشته باشند.» (۷۵) به صورت ایده‌آل «این جی او باید چنان کار کند تا به نحو مترقی پشتیبان هر گروه یا مجموعه‌ای از گروه‌هایی باشد که با آن از نزدیک کار می‌کنند.» به طور خلاصه باید توده‌ها را بسیج کند. این جی اوهای توسعه‌ای خاورمیانه‌ای تا چه حد در برآورده‌کردن این هدف موفق بوده‌اند؟ بسیاری از هواداران این جی اوایی از فقدان روح مشارکتی در این جی اوها شکایت دارند. این جی اوهای اردنی به رغم گرایش متأخر به تأسیس انجمن‌های تخصصی و حمایت‌گرانه، بیشتر «خیریه‌ای» باقی مانده‌اند. (۷۶) فعالان امیدواراند که این جی اوها «رهیافت توانمندی» را بپذیرند. (۷۷) این جی اوهای لبنانی به میراث جنگ مشغول

اند و عمدتاً در حوزه‌های امدادی و اورژانسی فعال بوده‌اند و همچون هم‌تایان فلسطینی‌شان به شدت به کمک‌های بشردوستانه خارجی وابسته‌اند. (۷۸) به تازگی یک جابجایی آشکار در کار بوده است؛ از کمک‌های امدادی و بشردوستانه به سمت انجمن‌های توسعه‌ای و حمایت‌گرانه (حقوق بشر، زنان، و دموکراسی). (۷۹) مجامع خیریه‌ای در فلسطین توانسته‌اند فشار ناشی از نیازهای روزانه (در حوزه‌های امداد، بهداشت، تحصیلات، و فرهنگ) را کاهش دهند. آنها «با حفظ مراقبت‌های اجتماعی اولیه در بهترین حالت نقشی بازدارنده ایفا کرده‌اند، اما به نقش توسعه‌ای به معنای کامل آن نمی‌پردازند.» (۸۰) بنابراین، تمرکز بیش از حد این جی اوها بر خدمات، به هزینه غفلت از فعالیت‌های مولد، فلسطینی‌ها را به سمت وابستگی بیشتر به اقتصاد اسرائیل کشانده است.

ارزیابی‌های متعددی در مورد این جی اوها، خاصه از نوع انجمن‌های رفاهی سنتی در مصر، به نگرش‌ها و ساختار بسیار قیم‌مآب آنها اشاره دارند. (۸۱) قیم‌مآبی، هم در سازماندهی درونی از بالا به پایین این جی اوهای محلی و هم رابطه آنها با مشتری‌ها، بازتاب پیدا می‌کند. تصمیمات اصلی در این جی اوها توسط یک یا دو نفر اتخاذ می‌شود، و هیأت مدیره و کارمندان به ندرت در تصمیمات مشارکت می‌کنند. از سوی دیگر، هیأت مدیره نیز نه تنها انگیزه‌های نعدوستانه، بلکه انگیزه‌های مادی هم دارد. با ازبین‌رفتن روحیه داوطلبی، کار این جی اوایی برای کارمندان آگاه به موقعیت خود، اما با در آمد کم، چیزی بیش از یک تجربه کاری کسل‌کننده نیست.

این جی اوهای قیم‌مآب مشتری‌های‌شان را بیشتر به چشم دریافت‌کنندگان کمک می‌بینند تا مشارکت‌کنندگان در توسعه. این جی اوها به خاطر «الطاف» و خیرخواهی‌شان غالباً انتظار وفاداری، حمایت، و خدمت دارند. آن‌جا محیطی نیست که مشتری‌ها کفاف و کیفیت خدمات یا شفافیت این جی اوها را زیر سؤال ببرند، زیرا این کار می‌تواند به معنای دخالت در امور این جی او تعبیر شود. نه گروه‌های هدف، بلکه رهبران آن جی اوایی و اهداکنندگان اند که نیازها و اولویت‌های یک این جی اوی معین را تعیین می‌کنند. یک معضل عمومی در میان این جی اوهای خاورمیانه‌ای هم‌پوشانی پروژه‌ها است که نه تنها از همکاری ناکافی، بلکه از در نظر نگرفتن دغدغه‌های خاص مشتریان ناشی می‌شود. رقابت و جناح‌بندی در میان این جی اوها و اختلافات در سیاست‌های اهداکنندگان که غالباً این جی اوهای واسط هستند، مانع از همکاری استراتژی‌های توسعه‌ای می‌شود و بر معضل

همپوشانی می‌افزاید. در واقع، انجمن‌های محلی غالباً تابع مناسبات مشتری‌مدار با این جی اوهای واسطی هستند که کمک‌های مالی را در اختیار آنها می‌گذارند.

به نظر می‌رسد این جی اوهای تخصصی که از دهه ۱۹۹۰ به اینسو رشد تصاعدی داشته‌اند، بر برخی از نقایص اجرایی و نگرشی انجمن‌های رفاهی سنتی غلبه کرده باشند. آنها تلاش می‌کنند تا با تأکید بر تخصص‌گرایی، آموزش، و کارآمدی، روش‌های مشارکتی را هم به صورت داخلی و هم در رابطه با مشتریان‌شان به کار ببندند. تعدادی از این جی اوهای زنان، حقوق بشری، و حمایتگر امروزه بازتاب این رونداند.^(۸۲) با اینحال، ویژگی‌های خاص سازمان‌های تخصصی، یعنی سلسله‌مراتب مقامی، فرایندهای ثابت، تصلب، و تقسیم کار، متمایل به تحلیل‌بردن روحیه مشارکتی اند. رما همّامی^{۱۲} در مورد فلسطین نشان داده است که پیش از فرایند صلح فعالیت محلی و سازمان‌های توده‌ای، بیشتر بسیج‌وار بود، یعنی فعالیت‌ها با مشارکت توده‌ها به راه می‌افتاد، در مورد آنها تصمیم‌گیری می‌شد و به اجرا در می‌آمد. اما پس از شکلگیری دولت ملی فلسطینی، وضع کمک‌های مالی خارجی این گروه‌ها را به سمت سازمان‌های نخبه تخصصی با گفتار خاص کارآمدی و نظر کارشناسی سوق داد. این ترتیبات جدید به فاصله میان این جی اوها و توده‌ها دامن زده است.^(۸۳) از اینرو معنای فعالیت این جی اوئی در واقع، فعالیت رهبران این جی اوئی است و نه میلیون‌ها نفر از مردمی که هدف آن‌اند. این این جی اوها بیش از اینکه در خدمت مشتریان بالقوه خود باشند، در خدمت کارمندان‌شان هستند.

علاوه بر مشکلات درونی (قیم‌مآبی و عدم کفایت اجرایی)، سرکوب دولتی مانع واقعی پیشروی عملکرد مستقل و درست این جی اوها است. در کل، دولت‌های منطقه نیز همچون انجمن‌های مردم‌نهاد تا جایی حمایت‌گراند که این جی اوها از مسئولیت امکانات اجتماعی-خدماتی و رشد فقر بکاهند. در اواخر دهه ۱۹۹۰ در بین دولت‌های خاورمیانه‌ای درک کمک‌های بخش خصوصی در توسعه اجتماعی در حال افزایش بود که در قوانین مطلوب‌تر نسبت به این جی اوها و ابراز عمومی حمایت از این سازمان‌ها (برای مثال در مصر، ایران، و اردن) بازتاب یافت. با اینحال حکومت‌ها نیز از اینکه فضا را از دست بدهند، می‌هراسند، زیرا امکان تبدیل‌شدن این جی اوها به نیروهای مخالف وجود دارد. انجمن‌های حرفه‌ای (در مصر، اردن، فلسطین و

¹² Rema Hammami

ایران) غالباً به جبران فقدان یا عدم کفایت احزاب سیاسی، به سیاسی‌شدن گرایش دارند. در نتیجه، دولت‌ها در عین حال که به زندگی انجمنی راه می‌دهند، با زیر نظر گرفتن راه‌اندازان آنها، کنترل قانونی شدیدی را اعمال می‌کنند. همچنین نحوه جمع‌آوری اعانه را زیر نظر می‌گیرند و به طور یک‌جانبه این جی اوهای را که سر ناسازگاری دارند، غیرقانونی اعلام می‌کنند. این موضع تناقض‌آمیز تاحدی به ظرفیت‌های اقتصادی و سیاسی دولت بستگی دارد. بنابراین، با این که ضعف اقتصادی در کشوری می‌تواند فضا را برای فعالیت خود مردم برای مثال در این جی اوها فراهم کند، ضعف سیاسی دولت معمولاً نافی آن است. برای نمونه، دولت ایران که از منابع مالی برای جلوگیری از رشد جمعیت در اوایل دهه ۱۹۹۰ بی‌بهره بود، ۲۰۰ هزار داوطلب زن را بسیج کرد تا کار آموزشی برای نیل به تنظیم خانواده موفق و برنامه‌های مراقبت بهداشتی اولیه در شهرها را مدیریت و کمک کنند که نرخ رشد جمعیت از بیش از ۳,۴ درصد در ۱۹۸۷ به ۱,۴ درصد در سال ۱۹۹۶ کاهش پیدا کند. با اینهمه حکومت به شدت جلوی خواسته این زنان برای راه‌اندازی یک انجمن ایستاد، زیرا از سازماندهی مستقل در هراس بود. (۸۴) به نحوی این بدان معنا است که در عمل، دولت این جی اوهای خاصی را مطلوب می‌داند (که به آنچه انجام می‌دهند محدود بمانند) و نسبت به بقیه بدگمان است. برای مثال، با انجمن‌هایی که متعلق به کسانی است که روابط خوبی با مقامات دارند، بهتر از سازمان‌های منتقد حقوق بشری و حقوق زنان رفتار می‌شود. (۸۵) لذا مهم است که بخش این جی اوایی را یک موجودیت همگون در نظر بگیریم. همچون مفهوم «جامعه مدنی»، طبقه و ارتباط در قشربندی بخش داوطلبی دخالت دارند.

بعضی از این نقابص فرهنگی و نگرشی (از جمله دیدگاه قیّم‌آب نسبت به توسعه و جهتگیری دولت) و بعضی دیگر ساختاری اند. برخلاف آن دسته از اتحادیه‌های کارگری و تعاونی‌ها، مشتریان این جی اوها عضو آن نیستند و لذا نمی‌توانند آن را به دلیل عدم کفایت، پاسخگو کنند. همین رابطه هم در میان این جی اوهای محلی و آژانس‌های اهداکننده وجود دارد و در نتیجه این جی اوها نه به مشتریانشان، بلکه به اهداکنندگانشان پاسخگو هستند. (۸۶) شاید محمود ممدانی محق است که می‌گوید مسلماً این جی اوها مشتری‌مداری موجود را از میان می‌برند، اما در عین حال نوع جدیدی از آن را به وجود می‌آورند. (۸۷) لذا پرسش این است که آیا این جی اوهای کنونی از نظر ساختاری می‌توانند مشوق مشارکت توده‌ای برای توسعه معنادار باشند یا خیر. شاید همانطور که نیل وبستر در مورد هند یادآور می‌شود، ما توقع زیادی از این جی اوها داریم. شاید به این جی اوها «کیفیت توسعه‌ای و توانایی‌ای» را نسبت می‌دهیم که در واقع دارا نیستند. (۸۸) انتظار ما هر چه باشد، این واقعیت که

خودکنشی، خواه به صورت بسیج جمعی باشد یا فردی، عاملی کلیدی در ارتقای وضعیت مردمان فقیر به نقطه‌ای است که در آن بتوانند به نحوی معنادار زندگی خود را مدیریت کنند. در خاورمیانه شکل‌های کنونی فعالیت در محلات از طریق اتحادیه‌های کارگری، اسلام اجتماعی و این جی اوها مسلماً به بهبود وضع گروه‌های محروم کمک می‌کنند. اما، از فعال کردن و جهت‌دادن به تعداد بیشتری از مردم در بسیج پایدار برای توسعه اجتماعی ناتوان‌اند. در عوض ویژگی‌های اجتماعی سیاسی خاورمیانه به ایجاد نوع خاصی از فعالیت گرایش دارد که عبارت است از ناجنبش‌های توده‌ای که به نظر من پیامدهای فراگیری برای تحول اجتماعی دارد. من عنوان «پیشروی آرام مردم عادی» را برای اشاره به آن مورد استفاده قرار می‌دهم.

پیشروی آرام مردم عادی

در فصل قبل، پیشروی آرام مردم عادی را همچون پیشرفت خاموش، طولانی و فراگیر مردم عادی به سوی ثروتمندان و قدرتمندان در جستجو برای بقا و بهبود زندگی شان توصیف کردم. (۸۹) ویژگی آن، بسیج خاموش، عمدتاً اتمیزه، و طولی-المدت به همراه فعالیت جمعی دوره‌ای- یعنی مبارزات باز و پرشتاب فاقد رهبری مشخص، ایدئولوژی، یا سازماندهی ساختاری است. هرچند پیشروی آرام در اصل یک ناجنبش است، اما از استراتژی‌های بقا یا «مقاومت هر روزه» متفاوت است. نخست به این دلیل که برخلاف استراتژی‌های بقا، مبارزات و دستاوردهای توده به هزینه دیگر مردمان فقیر یا خود آنها نیست، بلکه به هزینه دولت، ثروتمندان، و عموم مردم است. همچنین، این مبارزات را نباید ضرورتاً دفاعی تنها در حوزه مقاومت تلقی کرد، بلکه به طور فزاینده رو به جلواند، به این معنا که فعالان متمایل به گسترش فضای خود از طریق نیل به موقعیت‌های جدید برای پیشروی‌اند. این نوع فعالیت خاموش، بسیاری از امتیازات بنیادی دولت از جمله معنای «نظم»، کنترل فضای عمومی، و معنای «شهری‌بودن» را به چالش می‌گیرد. اما مهمترین پیامد فوری آن، بازتوزیع کالاهای اجتماعی در شکل دستیابی (غیرقانونی و مستقیم)، مصرف جمعی (زمین، سرپناه، و پارکینگ)، فضای عمومی (پیاده‌رو خیابان‌ها، معابر، و پارکینگ‌های خیابانی)، و فرصت‌ها (شرایط مطلوب شغلی، مکان‌ها، و برندهای تجاری) است.

ایران پس از انقلاب با اشغال بی‌سابقه زمین‌های عمومی و خصوصی، آپارتمان‌ها، هتل‌ها، گوشه‌وکنار خیابان‌ها، و امکانات عمومی غالباً توسط فقرا همراه بود. بین سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۲، مناطق مسکونی تهران، با وجود مخالفت حکومت، از ۲۰۰

کیلومتر مربع به ۶۰۰ کیلومتر مربع وسعت یافت که بیش از یکصد کیلومتر مربع آن اکثراً به واسطه محله‌های غیررسمی در داخل و در حومه تهران بزرگ ایجاد شدند. فعالان اقتصاد توده‌ای غیررسمی از فقرای حاشیه‌نشین متعارف فراتر رفتند و شامل طبقات متوسط جدید، یعنی مزدبگیران تحصیلکرده‌ای هم شدند که طی دهه ۱۹۸۰ اشتغال آنها در بخش عمومی به سرعت افول کرد. مهم‌تر از آن، میلیون‌ها مهاجر روستایی و فقرای شهری در مصر بودند که به آرامی قبرستان‌ها، بالای پشت بام‌ها، و زمین‌های دولتی و عمومی را در حومه شهرها اشغال کردند و محلاتی عمدتاً خودمختار را به وجود آوردند. قاهره بزرگ در برگیرنده ۱۱۱ محله ایجاد شده (عشوائیات) است که بیش از شش میلیون نفر در آن ساکن‌اند. آنها زمین‌های کشاورزی را به زمین‌های کوچک‌تر تقسیم کرده‌اند و به طور غیرقانونی در آنها سرپناه برپا کرده‌اند. در سراسر کشور، ۳۴۴ کیلومتر مربع از زمین‌ها به اشغال یا ساخت‌وساز غیرقانونی از سوی گروه‌های عمدتاً فقیر در آمده است. در حدود ۸۴ درصد از کل واحدهای مسکونی از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۱ به صورت غیررسمی ساخته شدند. به این واحدهای غیررسمی باید «پیشروی عمودی» یعنی اضافه کردن اتاق، بالکن، و فضای اضافی بر پشت بام منازل را نیز اضافه کرد. سرمایه ساخت‌وساز عمدتاً از صندوق‌های اعتباری (جمعیت‌ها) ای تأمین می‌شود که در محلات قرار دارند. بسیاری، خانه‌ها را به صورت غیرقانونی به دیگر خانواده‌های فقیر کرایه می‌دهند. مستأجر با وام گرفتن از یک صندوق اعتباری «پول لازم» را برای زمیندار قرض می‌گیرد تا آن را بسازد و به کسی که پول را تهیه کرده، اجاره دهد. بنابراین زمیندار صاحب خانه می‌شود و مستأجر جایی برای زندگی پیدا می‌کند. هر دو قانونی را که تنها یک سال، پیش‌بهای اجاره را مجاز می‌دارد، زیر پا می‌گذارند. (۹۰)

فقرا به محض سکونت، با تصرف غیرقانونی، بر مقامات فشار می‌آورند که امکانات زندگی، یا خدمات جمعی را برای محله‌شان تأمین کنند. بسیاری از فقرا در تهران، قاهره، استانبول، تونس، و دیگر شهرها با وصل کردن خانه‌های‌شان به مولدهای برق و لوله‌کشی آب به داخل منازل، یا استفاده مشترک یا دستکاری در میزان مصرف، به طور غیرقانونی از برق و آب لوله‌کشی استفاده می‌کنند. برای مثال، در اواخر دهه ۱۹۹۰ تنها در شهر اسکندریه استفاده غیرقانونی از آب لوله‌کشی به طور متوسط ۳ میلیون دلار در سال هزینه در بر داشت. یک نگاه گذرا به محلات قاهره همچون دارالسلام، اِزبِت سادات، اِزبِت خیرالله، اِزبِت نصر و بساتین شواهدی از این پدیده گسترده در اختیار می‌گذارد. در اواخر آوریل ۱۹۹۶ شهرداری قاهره اعلام کرد که تنها در یک هجوم، هشتصد خط برق غیرقانونی را در محله‌های دارالسلام و بساتین قطع کرده است.

این استفاده غیررسمی و غالباً مجانی از خدمات عمومی، دولت‌ها را ناگزیر از ادغام گزینشی مناطق مسکونی غیر رسمی می‌کند؛ به این امید که ساکنان آنها را وادارد تا برای خدماتی که تا کنون به طور غیر قانونی مصرف کرده‌اند، پول بپردازند. تضمین مالکیت و مالیات بر محله از دیگر ملاحظات است. هرچند فقرا از توسعه امکانات استقبال می‌کنند، اما غالباً نمی‌توانند از پس پرداخت قبوض برآیند. از اینرو، بعید نیست شاهد غیررسمی شدن مجدد باشیم که در حواشی محلات تازه به رسمیت شناخته شده رشد می‌کند. در قلمرو اشتغال، «کارگران خیابانی» به آرامی خیابان‌های اصلی را برای ایجاد مشاغل خود در یک اقتصاد موازی وسیع به اشغال در می‌آورند. خیابان‌ها در محلات تجاری شهرهای خاورمیانه به اشغال دستفروشی در می‌آید که به سوی فرصت‌های شغلی مطلوبی که مغازه‌داران ایجاد کرده‌اند، پیش می‌روند. بنا به گزارش‌ها، قاهره ۶۰۰ هزار دستفروش و تهران تا دوره‌های اخیر ۱۵۰ هزار دستفروش داشته است. غیررسمی بودن به این معنا است که نه تنها فعالان عموماً از هزینه‌های رسمی بودن (برای مثال پرداخت مالیات) فرار می‌کنند، بلکه از سرقت کالاهای وارداتی، برندهای تجاری، و مالکیت فکری منتفع می‌شوند. یک دستفروش اهل قاهره با سرمایه ۶ دلار می‌توانست ۵۵ دلار در ماه درآمد داشته باشد. (۹۱)

هزاران نفر فقیر (برای مثال در قاهره، استانبول، تهران) از قیل انعامی زندگی می‌کنند که بابت مدیریت و سازماندهی خیابان‌ها برای ایجاد جای پارک بیشتر، از اتوموبیل‌ها دریافت می‌کنند. آنها بسیاری از خیابان‌ها را به پارکینگ‌های مجازی‌ای تبدیل کرده‌اند که با ایجاد دار و دسته‌های شغلی با سازماندهی درونی گسترده بر آنها کنترل دارند. ایجاد سیستم حمل‌ونقل جایگزین راه دیگری برای گذران زندگی است. ایزیت خیر الله در قاهره نمونه‌ای از هزاران محله مشابه در منطقه است که در آن‌ها ون‌ها حتی بدون داشتن پلاک ثبت شده، مسافران را جابه‌جا می‌کنند. یک روزنامه این محله را یکی از محلاتی توصیف کرد که «از زمان تأسیس آن در اوایل دهه ۱۹۸۰ تاکنون هیچ مقام دولتی پایش را در آن نگذاشته است.» (۹۲) منطق پشت این نوع از پیشروی در لحن یک دستفروش خیابانی در قاهره منعکس است که می‌گفت، «وقتی با حکومت سروکار داری باید این ضرب‌المثل را به یاد داشته باشی: "قماری بکن که بتوانی در آن ببری"» (۹۳)

معمولاً حکومت‌ها در مورد پیشروی آرام علائم مختلفی ارسال می‌کنند. از یکسو، می‌بینند که مردم با ساختن سرپناه، به دست آوردن خدمات و ایجاد شغل، به خود کمک می‌کنند. از سوی دیگر، پی می‌برند که این فعالیت‌ها عمدتاً بیشتر به هزینه دولت،

ثروتمندان و عموم صورت می‌گیرد. همچنین فقرا با ایجاد یک نظم عمومی متفاوت، عمل مستقل، و خدشه‌دار کردن تصویر مدرنیته که ملت خواهان ترسیم آن است، مایل به دورزدن مقامات‌اند. رئیس بخش امنیتی قاره می‌گوید، «ما مخالف امرار معاش دستفروشان نیستیم، اما نه به هزینه شهرت مصر. آنها تصویر قاهره را ملوث می‌کنند، خیابان‌ها را می‌بندند و در پیاده-روها ازدحام می‌کنند.» (۹۴)

با اینهمه پیشروی عملاً تا وقتی تحمل می‌شود که محدود باشد. وقتی از حد فراتر رفت، غالباً دولت‌ها واکنش نشان می‌دهند. برای مثال ایران بعد از انقلاب شاهد بسیاری از برخوردهای خونین میان نیروهای امنیتی و پیشروندگان بود. آزار و اذیت روزانه پلیس روبه‌ای عادی در بسیاری از شهرهای خاورمیانه است. اما هجوم‌های مکرر بر ضد متصرفان و دستفروشان خیابانی غالباً نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. فعالان یا به مقاومت نقطه‌ای رو می‌آورند (همچون ایران) یا اینکه پس از هر عقب‌نشینی تاکتیکی (مثل مصر) عموماً در سکوت فعالیت‌هایشان را از سر می‌گیرند. برای مثال، درحالی‌که پلیس شهرداری گشت زنی می‌کند تا دستفروشان را پراکنده کند، ناگهان دستفروشان محو می‌شوند و وقتی پلیس رفت، به طور عادی به سر کارشان بر می‌گردند. یکی از مقامات مصری می‌گوید، «هر کار می‌کنیم بیهوده است.» (۹۵) مقامات ایران هم وقتی نتوانستند با «یگان‌های ضد دستفروشی» فضاهای عمومی را از وجود آنها پاک کنند، حتی ناامیدتر شدند. مقابله با پیشروی آرام به ویژه برای حکومت‌های آسیب‌پذیر دشوار است. شهرداری‌ها، با استفاده از تاکتیک چماق و هویج شاید بتوانند محلات را تخریب کنند، دستفروشان را از خیابان‌های اصلی دور کنند، یا حمل‌ونقل غیرقانونی را از بین ببرند، اما باید با راه‌حل‌های جایگزین تسلیم مطالبات فعالان شوند. وقتی محو یا تخریب واقعی عملاً صورت گرفته باشد، به خلع‌یدشدگان، بازارهای خیابانی جایگزین، مسکن، یا تاکسی‌رانی جایگزین پیشنهاد می‌شود. در ۱۹۹۸، تنها سیزده سکونتگاه از کل هشتاد و یک سکونتگاه در قاهره (به استثنای جیزه) برای تخریب (به دلایل امنیتی) در نظر گرفته شد و برنامه ریزی برای بهبود مابقی آنها صورت گرفت. (۹۶)

بنابراین پیشروی آرام سیاست تقاضای جمعی و سیاست اعتراض نیست. بلکه ترکیبی از کنش مستقیم فردی و جمعی است و در شرایط اجتماعی سیاسی حاکمیت دولت‌های خودکامه، ایدئولوژی پوپولیستی، و پیوندهای خانوادگی قوی بروز می‌یابد. دولت‌های بوروکراتیک خودکامه مطالبات جمعی را (به دلیل سرکوب) هم خطرناک و هم ناکارآمد (به دلیل ناکارآمدی

بوروکراتیک) می‌سازند. پوپولیسیم با تبدیل وفاداری‌های اولیه به مکانیسم مؤثرتری برای بقا و مبارزه، مایل به مسدودکردن عرصه عمومی و جمع‌های مستقل است. اما استراتژی پیشروی، در دراز مدت، واقعیتی را پدید می‌آورد که برای دولت‌ها غالباً هیچ گزینه‌ای مگر تن دادن به شرایط باقی نمی‌گذارد. در نهایت، فقرا می‌توانند تغییرات مهمی را در زندگی خود، ساختار شهری، و سیاست اجتماعی به وجود آورند. دقیقاً همین محوریت عاملیت توده‌های شهری است که پیشروی آرام را از هر تغییر اجتماعی فزاینده‌ای که حاصل شهرنشینی به طور کلی باشد، متمایز می‌کند. هر چند این نوع فعالیت معرف یک پیشروی در سرتاسر زندگی، پایدار، و خودزایا است، اکثر اوقات غیرقانونی است و دائماً با خطر آزار و اذیت، ناامنی، و سرکوب همراه است. پیشروی، به عنوان شکلی سیال و بی ساختار، از امتیاز انعطاف و چندکاره‌بودن برخوردار است، اما نمی‌تواند از حمایت قانونی، مالی، سازمانی و حتی اخلاقی برخوردار باشد. چالش اصلی، جمع میان عنصر بسیج‌کننده پیشروی آرام، ظرفیت نهادی این جی اوها، و رضایت مقامات است.

واکنش اولیه توده‌های شهری به جنبه‌هایی از تعدیل ساختاری در دهه ۱۹۸۰ شامل ایجاد استراتژی‌های تطبیق و راه‌اندازی شورش‌های شهری بود. اما به نظر می‌رسد این استراتژی‌ها جایگزین روش‌های نهادینه‌تر کنارآمدن با ریاضت اقتصادی بوده است. شبکه حفاظتی اسلام اجتماعی و این جی اوها (که با سرکوب دولتی همراه بوده‌اند) به این جابه‌جایی در روش یاری رسانده‌اند. با تضعیف اسلام سیاسی (نهادینه‌شدن، ادغام، یا ممنوع‌شدن) در اواخر دهه ۱۹۹۰، اسلام اجتماعی، «این جی اوی-شدن»، و پیشروی آرام، به رغم نقایص‌شان به اشکال مسلط فعالیت بدل شدند و به بهبود برخی از جنبه‌های زندگی مردم در خاورمیانه کمک می‌کنند. با اینکه پیشروی آرام تاریخ طولانی‌تری دارد، اما گسترش اسلامگرایی و این جی اوها در دهه‌های ۱۹۸۰ و به ویژه در دهه ۱۹۹۰، یعنی عصری که در آن سیاست‌های اقتصادی نولیبرال به اجرا گذاشته شد، سیر جدیدی به خود گرفت. رشد این نوع از فعالیت‌ها (به همراه جنبش‌های اجتماعی جدید و مربوط به حقوق بشر و زنان) با افول نسبی جنبش‌های سنتی طبقه محور- سازمان‌های دهقانی، جنبش‌های تعاونی، و اتحادیه‌های کارگری- همراه بود. تحول ساختار اجتماعی روستایی، «دهاتی‌زدایی»، و شهری‌شدن رو به رشد، در حال فرسودن پایه‌های اجتماعی جنبش‌های دهقانی و تعاونی است. تضعیف پوپولیسیم اقتصادی که با تجدید ساختار اقتصادی جدید در پیوند نزدیک است، به افول استخدام در بخش عمومی منجر شده است که هسته اتحادیه‌های کارگری تعاونی را تشکیل می‌دهد. در عین حال، این روند به پراکندگی فزاینده

کار انجامیده که تجلی آن را در اقتصاد شهری غیررسمی می‌توان مشاهده کرد. بورورکراسی دولتی (به عنوان بخشی از بخش عمومی) همچنان سنگین است، اما کارمندان بر خلاف کارگران صنعتی یا خدماتی، عمدتاً غیرمتشکل‌اند. بخش بزرگی از کارمندان دولتی با درآمدهای پایین از درآمدهای ارتزاق می‌کنند که از مشاغل دوم یا سوم آنها در بخش غیررسمی به دست می‌آید.

در عین حال، غیررسمی‌شدن فزاینده اقتصاد و شهری‌شدن گسترده در خاورمیانه نوعی جابه‌جایی را در نیازها و مطالبات مردمی ایجاد کرده است. رشد غیررسمی‌شدن به معنای این است که مبارزه برای دستمزد و شرایط کار که تمرکز اتحادیه‌های کارگری سنتی بر آنها بود، جای خود را به دغدغه‌های بزرگتر برای اشتغال، شرایط کار غیررسمی، و برآمدن از پس هزینه‌های زندگی داده است. اما شهری‌شدن سریع، تقاضا برای مصرف جمعی شهری - داشتن سرپناه، خانه مسکونی مناسب، برق، آب لوله‌کشی، حمل و نقل، مراقبت‌های بهداشتی، و تحصیلات - را افزایش داده است. خواست شهروندی که در عضویت اجتماعی و حقوق توسعه‌ای ابراز می‌شود، یکی از چیزهایی است که اتحادیه‌های کارگری از پرداختن به آن ناتوان‌اند. در عین حال، امکانات اسلام اجتماعی و این جی اوها، هم به رغم کمک به رفاه اجتماعی، از عهده تحقق کامل هدف توسعه اجتماعی بر نمی‌آیند. هرچند در اواخر دهه ۱۹۹۰ برخی از دولت‌های خاورمیانه‌ای (همچون اردن، ایران، و دولت خودمختار فلسطین) محتاطانه فعالیت‌های برخی از سازمان‌های جامعه مدنی، به ویژه این جی اوهای توسعه اجتماعی را به رسمیت شناختند، اما از قدرتمند کردن سازمان‌های جامعه مدنی از بالا و تشویق توسعه اجتماعی از پایین قصور ورزیدند. بنابراین، عمدتاً این استراتژی پیشروی آرام است که محرومان شهری در خاورمیانه برای تحقق نیازهای رو به رشدشان به آن متوسل می‌شوند. فرودستان از رهگذر پیشروی آرام واقعیت‌هایی را به وجود می‌آورند که مقامات باید دیر یا زود آنها را به رسمیت بشناسند. (۹۷) عقیده جوان نلسون درست است که چون فقرا هرگز به قدر کافی متشکل نیستند، نمی‌توانند بر سیاست‌های ملی تأثیر بگذارند. (۹۸) با اینهمه پیامد جمعی کنش‌های مستقیم فردی مردمان فقیر در نهایت می‌تواند بهبودهایی را از پایین و تغییراتی را در سیاستگذاری‌ها از بالا ایجاد کند. با توجه به عقب‌نشینی تدریجی دولت‌ها از مسئولیت‌شان در تأمین رفاه اجتماعی، فقرای خاورمیانه‌ای در وضعیت به مراتب بدتری می‌بودند؛ اگر کنش‌های توده‌ای به کلی غایب بود. با اینحال فعالیت‌های فرودستان به دلیل محدودیت ظرفیت آنها در نیل به امتیازات کافی، و محدودیت‌های دولتی با موانعی هم روبرو است. بنابراین اشتباه

است اگر وظیفه توسعه اجتماعی را تماماً به ابتکارات از پایین محول کنیم. اشتباه بزرگتر این است که آن را بر دوش دولت‌ها بیندازیم و به ویژه توزیع در مقیاس وسیع را وظیفه آنها بدانیم. تصور تغییر در سیاستگذاری و بهبود عینی زندگی مردم بدون فشار یا کنش مستقیم آنها جز یک توهم توجیه‌ناپذیر نخواهد بود.

فمینیست‌ها مدت‌ها است بر این باوراند که شاید همه دولت‌های مدرن کمابیش از تمایلات پدرسالار برخوردار باشند. اما پدرسالاری به ویژه به نحو برجسته‌ای خاصیت آن رژیم‌ها و جنبش‌های خودکامه‌ای است که مشی محافظه‌کار دینی دارند (اسلامی، مسیحی، یهودی، یا هندو). در واقع، پدرسالاری زیربنای سیاست خودکامه دینی را تشکیل می‌دهد. (۱) در بسیاری از دولت‌های خودکامه مسلمان همچون مصر، سودان، عربستان سعودی، یا جمهوری اسلامی ایران که قوانین محافظه‌کار اسلامی حاکم‌اند، زنان در بسیاری از قلمروهای زندگی عمومی به شهروندان درجه دوم تبدیل شده‌اند. در نتیجه، پرسش محوری برای فعالان حقوق زنان این است که تحت چنین شرایطی چگونه به برابری جنسیتی دست پیدا کنند. یک استراتژی پیشنهادی متداول عبارت است از سازماندهی جنبش‌های قوی زنان جهت مبارزه برای دستیابی به حقوق برابر. جنبش‌ها معمولاً به معنای فعالیت‌های جمعی و پایدار گروه بزرگی از زنان فهمیده می‌شوند که تحت رهبری قوی و شبکه همبستگی مؤثر، فرایندهای عضوگیری، مکانیسم‌های چارچوب‌بندی، ارتباطات، و علنی‌بودن سازماندهی می‌شوند - یعنی آن دسته از جنبش‌های اجتماعی که با راهپیمایی، پلاکارد، سازماندهی، لابی و نظایر آن همراه‌اند.

برای زنان در بیشتر کشورهای غربی و دموکراتیک اعتباری محسوب می‌شود که توانسته‌اند از دهه ۱۹۶۰ به بعد جنبش‌های پایداری را با پیامدهای چشمگیر به وجود آورند. با اینکه شاید بسیاری از زنان در دولت‌های خودکامه اسلامی (و غیر اسلامی) در آرزوی ایجاد جنبش‌های اجتماعی مشابه‌اند و در واقع برایشان تقلا می‌کنند، مبارزات‌شان غالباً با اقدامات سرکوبگرانه دولت‌های خودکامه/پدرسالار و نیز نگرش‌های ناهمدلانه بسیاری از مردان عادی مواجه می‌شود. در نتیجه، آن نوع فعالیت جمعی به کارگرفته‌شده در سازوکارهای دموکراتیک که جهان مفهومی ما را تحت عنوان جنبش زنان زیر چتر خود گرفته،

^{۱۳} بر گرفته از:

"A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27, no. 1 (2007), pp.160-72.

شاید نتواند در شرایط غیردموکراتیک رشد کند؛ اگر اصلاً بتواند به وجود آید. جنبش اجتماعی متعارف عمدتاً سیاست اعتراض و سیاست مخالفتی است که در آن فعالان جمعی بر حریف فشار می‌آورند (با تهدید، اخلال، یا ایجاد ناامنی) تا تقاضای‌شان برآورده شود. چگونه می‌توانیم فعالیت زنان را که شاید به ندرت دارای سازماندهی و شبکه‌سازی، استراتژی‌های بسیج، راهپیمایی‌های خیابانی، اعتصاب، تحصن، یا اخلال باشد و با اینهمه قادر است انتخاب‌هایش را بسط بدهد، تفسیر کنیم؟

زنان ایران که در انقلاب شرکت گسترده‌ای داشتند، پس از انقلاب با یک رژیم اسلامی خودکامه مواجه شدند که حجاب اجباری، جداسازی جنسیتی، و سرکوب گسترده‌ای را بر آنها تحمیل کرد و قوانین پیش از انقلاب را که به نفع زنان بود، ملغی کرد. زنان در برابر این سیاست‌ها مقاومت کردند، اما نه با کارزارهای عمدی هدفمند، بلکه عمدتاً از رهگذر رفتارهای عادی روزمره در قلمروهای عمومی نظیر محیط کار، ورزش، درس‌خواندن، علاقه‌نشان‌دادن به هنر و موسیقی، یا پرداختن به مناصب سیاسی. زنان با تحمیل خود به عنوان فعالان عمومی، توانستند جابه‌جایی مهمی در پویایی‌های جنسیتی ایجاد کنند و خود را با تحصیل، استخدام، و قانون خانواده توانمند کنند و ارج و اعتبار خود را بالا ببرند. آنها آموزش برابر با مردان را از نو برقرار کردند، جلوی تعدد زوجات را گرفتند، حق مردان به طلاق را محدود کردند، متعه را که دارای تقدس شرعی است، تقبیح کردند، عقد ازدواج را اصلاح کردند، وضعیت استخدامی زنان را بهبود بخشیدند، زنان را در مقام قاضی بازگرداندند، بر سر حضانت فرزند مجادله کردند، و تا حدی نگرش‌های جنسیتی در خانواده و جامعه را تغییر دادند. مبارزات به ظاهر موردی، پراکنده، و روزمره در قلمرو عمومی نه تنها جنبه‌هایی از زندگی آنها را تغییر داد، بلکه تفسیری جامع‌تر، مساوات‌طلبانه‌تر، و زن‌محورانه‌تر از اسلام را ایجاد کرد.

نه تنها جمهوری اسلامی، بلکه بسیاری از جوامع اسلامی دیگر نیز فعالیت‌های پراکنده مشابهی را، هرچند با تأثیرات مختلف، بسته به درجه زن‌ستیزی این دولت‌ها و توانایی بسیج زنان، از سر گذراندند. اما به دلیل طبیعت عمدتاً عادی و هر روزه آنها، این رفتارهای زنان به ندرت نوع خاصی از کنشگری تلقی می‌شود که بعضاً می‌تواند پیامدهای گسترده داشته باشد. ویژگی این فعالیت‌ها چیست؟ منطق اعمال آنها را چگونه می‌توان توصیف کرد؟ با ابتنا بر تجربه زنان در جمهوری اسلامی ایران، هدف من در این مقاله طرح این موضوع است که شاید روش‌های مختلفی وجود داشته باشد که زنان مسلمان در رژیم‌های خودکامه

بتوانند به طور آگاهانه یا ناآگاهانه، تبعیض جنسیتی را به مبارزه بطلبند، در برابرش مقاومت کنند، با آن چانه بزنند یا حتی دورش بزنند؛ اما نه ضرورتاً با توسل به «جنبش‌های» خارق‌العاده و فراگیری که مشخصه آنها اعتراض جمعی عامدانه است و تحت تأثیر نظریه و استراتژی بسیج [منابع] قرار دارند، بلکه با درگیر شدن در کردارهای زندگی روزمره عادی - با کار، ورزش، پیاده‌روی، آوازخوانی، یا اداره مناصب دولتی. این‌ها در بردارنده قدرت حضور، ابراز اراده جمعی به رغم همه موانع، امتناع از خروج، دورزدن محدودیت‌ها، و کشف فضاهای جدید آزادی برای شنیده شدن، دیده شدن، احساس شدن، و تحقق نفس است. قدرت مؤثر این رفتارها دقیقاً در عادی بودنشان است، زیرا به عنوان کنش‌های غیرقابل سرکوب، به نحو فزاینده‌ای به سوی تسخیر دژهای ساختار قدرت پدرسالار پیش می‌روند و سکوهای پرش جدیدی برای حرکت برپا می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی متعارف با رهبری مشخص شاید بیشتر در معرض سرکوب باشند تا این نوع رفتارهای پراکنده اما متعارف توسط تعداد بسیاری از فعالانی که فعالیت‌شان عمیقاً با رفتارهای زندگی روزمره درهم‌تنیده است. نتیجه نهایی می‌تواند بهبود قابل توجه سلسله‌مراتب جنسیتی و تبعیض باشد. استراتژی ویژه زنان ایرانی در نیل به حقوق برابر ممکن است به ما فرصتی برای بازاندیشی در این مورد بدهد که فعال زن بودن چه معنایی دارد، یا «ناجنبش زنان» در رژیم‌های خودکامه در جوامع اسلامی معاصر چیست.

زنان و دولت اسلامی

انقلاب سال ۱۹۷۹ ایران یک جنبش مردمی ملی بود که گروه‌ها و طبقات گوناگون، سنتی و مدرن، مذهبی و سکولار، طبقه متوسط و فقیر، مرد و زن همه در آن شرکت داشتند. (۲) سواى موارد واضحی همچون روحانیت و طبقات بالای سلطنت‌طلب در مقام برندگان و بازندگان، مجادله بر سر اینکه انقلاب به نفع کدام گروه اجتماعی بوده و از چه لحاظ، همچنان ادامه دارد. (۳) در مجموع، زنان در طرف بازنده بودند. شاید هیچ گروه اجتماعی به اندازه طبقه متوسط، به ویژه زنان سکولار، بی‌درنگ و به طور فراگیر، فشار انقلاب اسلامی را حس نکرده باشد. تنها چند ماه پس از استقرار حکومت اسلامی، سیاست‌های زن‌ستیز، زنانی را که تا همین اواخر بر ضد شاه تظاهرات کرده بودند، به خشم آورد. رژیم جدید، قانون خانواده کمتر مردسالار سال ۱۹۷۶ را ملغی کرد و زنان یک شبه حق خود به قضاوت، طلاق، حضانت فرزند، و سفر به خارج بدون نیاز به اجازه قیم مرد را

از دست دادند. تعدد زوجات از نو برقرار شد و همه زنان، بدون در نظر گرفتن عقیده، مجبور به پوشیدن حجاب در ملأ عام شدند. (۴) در سال‌های نخست، کنترل اجتماعی و سهمیه‌بندی‌های تبعیض‌آمیز بر ضد زنان در تحصیل و اشتغال بسیاری از زنان را وادار به خانه‌نشینی، بازنشستگی زود هنگام، یا پیوستن به مشاغل غیررسمی و خانوادگی کرد. (۵)

عکس‌العمل اولیه به این سیاست‌های سفت و سخت، از جانب زنان سکولار دیده شد. هزاران نفر در ۸ مارس ۱۹۷۹ در تهران در اعتراض به تحمیل حجاب از سوی آیت‌الله خمینی دست به تظاهرات زدند. با اینکه آیت‌الله خمینی به طور موقت عقب‌نشینی کرد، اما این فرمان به تدریج به اجرا درآمد. زنان سکولار شگفت‌زده از هجومی که به آزادی آنها صورت گرفته بود، تعدادی تشکل افسرده را به وجود آوردند که بیشترشان با خط مشی‌های فرقه‌ای چپ پیوند داشتند و مسأله جنسیت را تابعی از پروژه رهایی‌بخشی طبقاتی تلقی می‌کردند. (۶) وقتی جنگ با عراق در سال ۱۹۸۰ آغاز شد، همه این گروه‌ها توسط رژیم اسلامی منکوب شدند. به دنبال آن دهه سرکوب، یأس، و فرار از راه رسید. درحالی‌که زنان سکولار در تبعید به آموزش و فعالیت فمینیستی ادامه می‌دادند، در ایران آنهم با پایان جنگ، از بلاتکلیفی عذاب‌آور به دنیای هنر، ادبیات، روزنامه نگاری، و تحصیل رو آوردند.

با اینکه روحانیت سنت‌گرا ترجیح می‌دادند زنان در خانه بمانند و از «مخاطرات اخلاقی» دور بمانند، اما دیگران به دلیل حضور چشمگیر زنان در انقلاب، گفتاری را اتخاذ کردند که از زنان مسلمان هم به عنوان حافظ خانواده و هم عامل فعال در عرصه عمومی تجلیل می‌کرد. این چارچوب گفتاری وسیع، طیفی از «فعالان زن مسلمان» را هدایت می‌کرد. آنها بنا داشتند با الهام از نوشته‌های علی شریعتی و مرتضی مطهری «الگوی زن مسلمان» (۷) را در تصویر فاطمه دختر پیامبر و زینب نوه پیامبر که همزمان هم «حقیقتاً» زن خانه و هم زن بیرون از خانه بودند، به عنوان الگویی بومی، هرچند انتزاعی، عرضه کنند. (۸) از دل ده‌ها گروه و تشکل، سازمان زنان انقلاب اسلامی، زنان اسلام‌گرای برجسته از جمله اعظم طالقانی، فرشته هاشمی، شهین طباطبایی، زهرا رهنورد، و گوهرالشریعه دستغیب را گرد هم آورد. بیشتر آنها متعلق به خانواده‌های برجسته روحانی و معتقد بودند که شرق (سوسیالیستی) با زنان تنها به عنوان «ماشین کار» رفتار می‌کند و غرب (سرمایه‌داری) به عنوان «ابژه جنسی». حال آنکه تنها اسلام زنان را به عنوان «انسان‌های حقیقی» (۹) می‌نگرد. این فعالان به جای برابری، مدافع ماهیت مکمل مرد و

زن بودند. برخی از آنها از تعدد زوجات به این دلیل که حامی بیوگان و یتیمان است، دفاع می‌کردند. با اینکه بعضی از آنها مخالف حجاب اجباری و تعلیق قانون خانواده بودند، اما از اعتراض عینی خودداری کردند، ولی عقیده داشتند که حجاب باید با آموزش عملی شود؛ نه با اجبار. بیشتر آنها از به رسمیت شناختن فمینیست‌های سکولار غربی امتناع می‌کردند و آنها را کسانی می‌دیدند که «زن را علیه مردان تحریک می‌کنند» و اصول دین و تقدس شرع را زیر سؤال می‌برند (۱۰)؛ چه رسد به اینکه بخواهند با آنها ارتباط برقرار کنند. در واقع شهلا حبیبی (مشاور هاشمی رفسنجانی در مسائل زنان) با گوش‌به‌زنگ بودن نسبت به خطر جدل‌های جنسیتی خود را وقف «ضدیت با اغراق در مورد سرکوب زنان» و سیاست هویت کرد. در عوض او تأکید را بر «خانواده به عنوان قلب جامعه، و زنان به عنوان قلب خانواده» می‌گذاشت. (۱۱) به این ترتیب مراکز مهد کودک «مضر به حال کودکان» (۱۲) دانسته شدند، حتی اگر پیامد بسته‌شدن آنها خروج بسیاری از زنان از کار می‌شد. فعالان زن مسلمان، «سنت» (قرآن، حدیث، فقه، و اجتهاد) را راهنمایی مکفی برای شأن و رفاه زنان می‌دانستند. (۱۳) استدلال مریم بهروزی به عنوان یک زن و نماینده مجلس این بود که «در یک دولت اسلامی تحت زعامت ولایت فقیه نیازی نیست که سازمان ویژه‌ای برای دفاع از حقوق زنان وجود داشته باشد.» (۱۴) درحالی‌که میانه‌روها موافق «آزادی زنان برای تحصیل، انتخاب شغل مناسب، و دسترسی به حوزه‌های گوناگون اجتماعی و اجرایی بودند»، (۱۵) اسلامگرایان محافظه‌کارتر (از جمله مرضیه دباغ، عاتقه رجایی، گوهرالشریعه دستغیب، و مریم بهروزی که نماینده مجلس بودند) تقسیم‌بندی جنسیتی در مشاغل، کارها، و فعالیت‌ها را فرمان الهی تلقی می‌کردند. (۱۶) در الگوی آنها، زنان مسلمان بیشتر مکلف بودند تا محق.

با آغاز جنگ با عراق (۱۹۸۰-۸۸) مجادله بر سر موقعیت زنان سرکوب شد. مقامات، برنامه‌ریزی برای زنان را در مقام مادران و همسرانی که نیروی مردانه برای جنگ، شکوه اسلام، و ملت تولید می‌کنند، ادامه دادند. در اواخر دهه ۱۹۸۰ نارضایتی در «سیاست نه‌گویی» زنان بالا گرفت. زنان در روزنامه‌ها، تاکسی‌ها، اتوبوس‌ها، صفوف نانوائی، بقالی‌ها، و دفاتر دولتی از سرکوب، اقتصاد جنگی، و خود جنگ شکوه می‌کردند. با این کار آنها دادگاهی از افکار عمومی سرکوب‌ناپذیر را ایجاد کردند که نمی‌توانست نادیده گرفته شود. لحظه نمونه مسلمی که توهم «الگوی زنان مسلمان» را از هم گسیخت، زمانی بود که زن جوانی در رادیوی سراسری اظهار کرد که اوشین، شخصیت یک سریال تلویزیونی ژاپنی را بر فاطمه، دختر پیامبر ترجیح می‌دهد. تنها در آن هنگام بود که مقامات دریافتند که تا چه حد از زندگی زنان در جامعه ایران دوراند. حدود ده سال پس از

انقلاب، اعظم طالقانی به تلخی اعتراف کرد که «انقلاب برای زنان محروم چیزی جز فقر و تعدد زوجات به بار نیاورده است.» (۱۷)

یقیناً جنگ و فقر صدای زنان را خاموش کرده بود، اما اعتقاد آنها را به ابراز عقیده از طریق کنش‌های زندگی روزمره، یعنی مقاومت در برابر اسلامی‌شدن اجباری، ادامه تحصیل، یافتن شغل، دنبال کردن هنر و موسیقی، ورزش، و رفتار با کودکان‌شان بر طبق این مطالبات را تغییر نداده بود. بسیج برای جنگ، بیشتر، آنها را به عنوان «زنان مسلمان نمونه» از قدرت‌شان آگاه کرده بود. سوای توهمی که از سوی مردان تحمیل می شد، داده‌هایی نیز وجود داشت. تنها در طول بیست سال، علاقه بی‌سابقه زنان به تحصیل نرخ باسوادی آنها را دو برابر کرده بود: در ۱۹۹۷، این نرخ به ۷۴ درصد رسیده بود. (۱۸) در سال ۱۹۹۸ تعداد دخترانی که به دانشگاه راه یافتند، بر تعداد پسران پیشی گرفت که این امر موجب نگرانی برخی مقامات شد. آنها از این در هراس بودند که زنان تحصیلکرده نتوانند مردانی با شأن برابر یا بالاتر برای ازدواج بیابند. اما برای زنان جوان، دانشگاه نه تنها عرضه‌کننده آموزش، بلکه مکانی برای معاشرت، کسب منزلت، و برخورداری از بخت بیشتر در اشتغال و یافتن شرکای بهتر برای زندگی بود.

با این که برای برخی فشار مالی صرف راه دیگری جز جستجوی شغل در اقتصاد پولی باقی نگذاشته بود، (۱۹) بیشتر زنان طبقه متوسط و مرفه، کارکردن بیرون از خانه را به منظور حضور در حوزه عمومی انتخاب کردند. پس از یک افول کلی در اشتغال زنان، عمدتاً در صنعت که بین سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۸۶، ۴۰ درصد بود، سهم زنان در کار در شهرها از ۸٫۸ درصد در ۱۹۷۶ به ۱۱٫۳ درصد در ۱۹۹۶ رسید. اما این رقم کسانی که در مشاغل غیررسمی، کسب‌وکار خانوادگی، یا کار نیمه وقت مشغول بودند، در بر نمی‌گیرد. (۲۰) در اواسط دهه ۱۹۹۰ نیمی از پست‌های بخش دولتی و بیش از ۴۰ درصد آموزش در اختیار زنان بود. زنان متخصص خاصه نویسندگان و هنرمندان، از تبعید خانگی بیرون آمدند و در سال ۱۹۹۷، در نخستین نمایشگاه کتاب زنان ناشر در تهران، چهل و شش ناشر، هفتصد عنوان کتاب را که به قلم زنان نویسنده نوشته شده بود، به نمایش گذاشتند. بیش از ده زن فیلم ساز به طور منظم در حوزه به شدت رقابتی‌شان درگیر بودند و در جشنواره فیلم ایران در سال ۱۹۹۵ زنان

بیش از مردان جایزه بردند. (۲۱) اما تولیدات مورد استقبال بین‌المللی آنها چندان کمکی به ارتقای تصویر توسری‌خورده از زن ایرانی مسلمان در جهان نکرد.

شرایط اقتصادی خانواده‌ها باعث حضور بیشتر زنان خانه‌دار در ملاً عام شد. مشکلات اقتصادی فزاینده از اواخر دهه ۱۹۸۰ به بعد مردان طبقه متوسط را ناچار از داشتن چندین شغل و کار طولانی‌تر کرده بود، به نحوی که «آنها هرگز خانه نبودند.» در نتیجه همه بیگاری‌های داخل و خارج خانه (بردن بچه‌ها به مدرسه، سروکارداشتن با خدمات شهری، رفتن به بانک، خرید، یا تعمیر اتوموبیل) که پیشتر بر عهده زن و شوهر بود، منحصراً بر دوش زنان افتاد. (۲۲) یک تحقیق تأکید می‌کرد که زنان تهرانی، به ویژه زنان خانه‌دار به طور متوسط روزانه دو ساعت را در فضاهای عمومی می‌گذرانند و گاهی تا دیروقت شب با تاکسی، اتوبوس، و مترو، سفر می‌کنند. (۲۳) این حضور عمومی به زنان اعتماد به نفس، مهارت‌های اجتماعی جدید، و معلومات شهری داد و بسیاری را تشویق به درس‌خواندن دوباره یا داوطلب‌شدن در این جی اوها یا خیریه‌ها کرد. نمونه جالب این داوطلبی، بسیج ۲۵ هزار زن از سوی وزارت بهداشت در تهران در اوایل دهه ۱۹۹۰ برای آموزش به خانواده‌های طبقات پایین شهری در بهداشت و کنترل موالید بود (که بین سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۸۵، ۳٫۹ و میان سال‌های ۱۹۸۵ و ۱۹۹۰، ۳٫۴ درصد بود) که برای رژیم ترس سیاسی شدیدی به وجود آورده بود. (۲۴) در اثر تلاش این زنان، بین سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۵ نرخ رشد جمعیت به ۱٫۷ درصد کاهش پیدا کند. (۲۵)

با اینکه بدن زن و ورزش زنان در کارزار اخلاقی رژیم، محوریت داشته است، اما زنان در ورزش هم تسلیم نشدند. سختی تعریق در زیر لباس بلند و حجاب مانع از این نبوده است که بسیاری از زنان به پیاده‌روی، دوچرخه‌سواری، یا تیراندازی بپردازند، یا تنیس و بسکتبال بازی کنند و حتی اورست را فتح کنند. زنان از شرکت در مسابقات ملی و بین‌المللی، البته آنهایی که منحصراً زنانه یا اسلامی بوده، دریغ نورزیده‌اند. (۲۶) آنها سیاست نظام را که مانع از ورود زنان به مسابقات مردانه می‌شود نیز به چالش گرفتند؛ برخی از آنها لباس مردان را می‌پوشیدند (۲۷) و برخی دیگر راه خود را به زور باز می‌کردند. در سال ۱۹۹۸ صدها زن به استادیوم بزرگی پر از مردان جوان به وجد آمده‌ای که پیروزی تیم ملی فوتبال را تشویق می‌کردند، هجوم آوردند. خواسته آنها برای بازی فوتبال در ملاً عام در سال ۲۰۰۰ نتیجه داد که در آن برای نخستین بار تیم فوتبال زنان به

رسمیت شناخته شد. (۲۸) فائزه هاشمی، دختر رئیس‌جمهور وقت نقش مهمی در ارتقاء و نهادینه کردن ورزش زنان ایفا کرد. پیش از این اولین دانشگاه تربیت بدنی زنان در سال ۱۹۹۴ تأسیس شده بود تا مربیان ورزشی مدارس را آموزش دهد.

با اینکه نظم اخلاقی جدید و تحمیل حجاب تأثیر سرکوبگری بر زنان سکولار و غیر مسلمان داشته است، برای همتایان از نظر اجتماعی محافظه کار آنها درجه‌ای از تحرک را به همراه داشته است: مردان سنتی به راحتی اجازه می‌دادند دختران و همسران‌شان به مدرسه بروند یا در مراسم عمومی شرکت کنند. (۲۹) همچنین، بسیج طبقات پایین توسط حکومت برای جنگ، تظاهرات خیابانی، و نماز جمعه به نحو خارق‌العاده‌ای حضور زنانی را که در غیر این صورت محکوم به ماندن در چاردیواری خانه بودند، افزایش داد. در عین حال، زنانی که از تحمیل‌های حکومت احساس خفقان می‌کردند، صبورانه و به شدت مقاومت می‌کردند. مقامات به طرق مختلف از بدحجابی دختران جوان شکایت داشتند. با وضع مجازات زندان برای بدحجابی (از ده روز تا دو ماه)، بیرون گذاشتن مو مبارزه خیابانی هر روزه‌ای را میان زنان و گشت‌های سازمان‌های امر به معروف و نهی از منکر رسمی یا نیمه رسمی مختلف از جمله ثارالله، ستاد امر به معروف و نهی از منکر، و اداره اماکن به وجود آورد. در سال ۱۹۹۰ در تهران، طی چهار ماه، ۶۰۷ زن دستگیر شدند، ۶۵۸۹ نفر مجبور به سپردن تعهد شدند و ۴۶ هزار نفر اخطار گرفتند. (۳۰) با اینهمه، در اواخر دهه ۱۹۹۰ بدحجابی رویه‌ای جا افتاده شد.

رویه‌ها و مقاومت‌های روزانه زنان در برابر حکومت اسلامی به معنای زیر پا گذاشتن دین نبوده است. در واقع، بسیاری از آنها به دین پای‌بنداند و بسیاری از آنها در نبود زور، روسری به سر خواهند کرد. (۳۱) اما، بر انتخاب و التزام فردی تأکید می‌کردند که هم دعاوی مساوات‌طلبانه دولت اسلامی و هم اسلام جریان غالب را به چالش می‌گرفت. زنان می‌خواستند ورزش کنند، در مشاغل مطلوب خود کار کنند، تحصیل کنند، موسیقی گوش دهند یا بنوازند، با کسی که می‌خواهند ازدواج کنند و از نابرابری جنسیتی رها شوند. زنی در یک مجله نوشته بود، «چرا ما باید تنها با مراجعه به مردان مورد تأیید واقع شویم؟ و چرا باید برای گرفتن اتاق هتل از اداره اماکن مجوز بگیریم، درحالی که مردان نیازی به این مجوز ندارند؟» (۳۲) اما این مطالبات و خواسته‌های به ظاهر پیش‌پاافتاده معرف منزلت زنان در جمهوری اسلامی بود، زیرا هر گامی که به جلو برداشته می‌شد،

مطالبه برای محو محدودیت‌های بیشتر را تشویق می‌کرد. تأثیر این تقاضاها مثل گلوله برفی بود. این معمای کلی را چطور می‌شود توضیح داد؟

نخستین بار مجلات زنانه *زن روز*، *پیام هاجر*، و *پیام زن* بودند که این معما را منعکس دادند. در سطح دولتی، شورای فرهنگی اجتماعی زنان و دفتر امور زنان به ترتیب در ۱۹۸۸ و ۱۹۹۲ ایجاد شدند تا به این مسائل بپردازند و سیاستگذاری‌های واقعی ارائه کنند. حتی اسلامگرایانی همچون عاتقه رجایی، همسر نخست وزیر پیشین هم با حمله به ایده‌های «تنگ نظرانه» ضد زن و وسواس نسبت به حجاب (۳۳)، در مورد «الگوی زنان مسلمان» چون و چرا داشت. جالب اینکه بسیاری از این زنان دارای مشاغل دولتی از جمله در مجلس بودند و به واسطه همکاران مرد سنتی‌شان، مزه تبعیض را چشیده بودند. جامعه زنان انقلاب اسلامی بسته شد و دیدگاه‌هایش مورد حمله قرار گرفت. مجلات *زن روز* و *راه زینب* در حزب جمهوری اسلامی ادغام شدند، و با پایان دوره نمایندگی اعظم طالقانی به عنوان یک زن اسلامگرای برجسته، الطاف حکومت هم نسبت به او پایان گرفت. سرانجام ثابت شد که رهیافت انتزاعی زنان اسلامگرا در تسهیل خواسته زنان برای انتخاب فردی در چارچوب اسلامگرایانه شکست خورده است. اما فمینیست‌های پسا-اسلامگرا ظهور کردند تا این چالش را بر عهده گیرند.

فمینیسم پسا-اسلامگرا؟

فمینیسم پسا-اسلامگرا با جداسدن از فعالان زن اسلامگرا بیانگر ترکیبی از تقوا و گزینش فردی، یعنی دینی‌بودن و محق‌بودن است. این دیدگاه، دارای یک استراتژی برای تغییر از طریق بحث، آموزش، و بسیج در یک چارچوب گفتاری بوده است که مفاهیم دینی و سکولار را در هم می‌آمیخت. استراتژی پسا-اسلامگرا با داشتن یک برنامه واضح فمینیستی، نه از یک الگوی انتزاعی، بلکه از واقعیت زندگی روزمره زنان نشأت گرفته است. فعالان، اسلام را در کلیتش به عنوان نظامی در نظر می‌گرفتند که چنانچه از درجه فمینیستی نگریسته می‌شد، می‌توانست حقوق زنان را تسهیل کند. این فمینیست‌ها با تأکید بر برابری جنسیتی در همه حوزه‌ها، استقلال و انتخاب زنان را ارج می‌نهادند. به نظر آنها فمینیسم بدون لحاظ کردن منشأ آن (خواه عرفی، مذهبی، یا غربی) با انقیاد زنان در کل سروکار دارد. غرب دیگر یک هویت یکپارچه نبود که مملو از بی‌اخلاقی و فساد باشد؛ نظری که زنان سکولار انقلابی و اسلامگرا داشتند. برای فمینیست‌ها و زنان ایرانی در تبعید، غرب موطن دموکراسی و

علم هم بود که آنها خواهان گفتگو با آن بودند. این موضع از دوگانگی زنان «مسلمان» در برابر «سکولار» فراتر می‌رفت. فمینیست‌های پسا-اسلامگرا از فعالان اسلامگرایی همچون هبه رثوف عزت مصری که در وهله نخست اسلامگرا است ولی به دلیل زن بودن به مسائل زنان می‌پردازد، متفاوت‌اند. فمینیست‌های پسا-اسلامگرا در درجه اول فمینیست بودند و گفتار اسلامی را برای پیشبرد برابری جنسیتی در چارچوب محدودیت‌های جمهوری اسلامی مطرح می‌کردند. آنها منابع فکری خود را تنها به اسلام محدود نمی‌کردند، بلکه از فمینیسم سکولار نیز بهره می‌بردند. (۳۴) مجلات و روزنامه‌هایی چون *فرزانه*، *زن*، و *زنان* با چاپ مقالاتی برای مثال در مورد نحوه بهبود رابطه جنسی، آشپزی، هنرهای زنان در گفتار انتقادی فمینیستی، وسازی ادبیات پدرسالار فارسی، و مباحث حقوقی و دینی به قلم نویسندگان مسلمان، سکولار، ایرانی و غربی از جمله وبرجینیا ولف، شارلوت پرکینز گیلمن، سیمون دوبووار، و سوزان فالودی جلودار این روند بودند. (۳۵) مجله *زنان* به ویژه مورد پسند زنان جوان تحصیلکرده شهری بود. (۳۶)

چالش اصلی فمینیسم پسا-اسلامگرا این بود که ثابت کند دعاوی به نفع حقوق زنان با فرهنگ ایرانی یا اسلام بیگانه نیست. (۳۷) اما آیا همانگونه که برای فمینیست‌های سکولار هم این پرسش مطرح بود، صرف قرارداشتن در داخل گفتار اسلامی موجب محدودیت تلاش‌ها برای دستیابی به برابری جنسیتی نمی‌شود؛ آنهم وقتی که «همه مسلمانان از ارتدوکس شدید گرفته تا اصلاح طلب به شدت رادیکال، قرآن را کلام لایتغیر و تغییرناپذیر خداوند لحاظ می‌کنند»؟ (۳۸) فمینیست‌های پسا-اسلامگرا این ایراد را با تفاسیر زن‌محور از متون مقدس پاسخ می‌دادند؛ به همان نحوی که فمینیست‌های اروپایی همچون هیلدگارد اهل بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹)، کریستین دوپیزان (۱۳۶۵-۱۴۳۰)، ایزوتا نوگارولا (۱۴۱۸-۶۶)، یا آنا ماریا فن شورمن (۱۶۰۷-۷۸) تفاسیر مأخوذ از انجیل درباره طبع «گناه آلود» و «فرو دست» حوا/زن در متون را واژگون کردند. (۳۹) مجله *زنان* قرائت پدرسالار از متون مقدس را وسازی کرده و برداشتی جنسیت محور را عرضه کرد که به زنان اجازه می‌داد با مردان برابر باشند، و به عنوان قاضی، رئیس جمهور، مرجع تقلید دینی یا فقیه از موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی برخوردار باشند. آنها معتقد بودند، «در ارتباط با زنان، نقص در اسلام نیست، بلکه مسأله در برداشت‌های سیاسی و پدرسالار» است. (۴۰) در این «الهیات فمینیستی» نوظهور، مفسران، قانونگذاری زن ستیز و خوانش لفظی از آیات قرآن را زیر سؤال می‌بردند و در عوض «روح کلی» اسلام را مورد تأکید قرار می‌دادند که به اعتقاد آنها به نفع زنان بود. اگر طی بیست و سه سال

مبارزهٔ پیامبر اسلام توانسته است بسیاری از رویه‌های ضد زن دوران او را تغییر دهد، اکنون فمینیست‌های پسا-اسلامگرا می-خواستند این سنت‌رهای بخش را به دورهٔ مدرن تعمیم دهند. زنانِ مفسر با پشتوانهٔ روش هرمنوتیک، فقه‌الغّه، و تاریخی‌گری، به نفع استنباط تفسیری و تاریخی از معانی لفظی فراتر می‌رفتند. برای ابطالِ «برتری ذاتی مردان» که قرائت‌های ارتدوکس از آیات قرآنی (همچون آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء که در آن مردان بر زنان برتری دارند) استنباط می‌کردند، نویسندگان *زنان*، پایهٔ سلسله‌مراتب را با توسل به این آیهٔ فارغ از جنسیت که می‌گوید «بهترین شما نزد خدا، با تقواترین شما است» (سوره ۴۹، آیه ۱۳) از جنسیت به تقوا جابه‌جا می‌کردند. در نتیجه، حضانت کودک دیگر به خودی خود حق مرد به شمار نمی‌آمد (آنطور که شریعت تجویز می‌کرد)، بلکه این موضوع به بهروزیِ کودک بستگی داشت که اسلام به شدت بر آن تأکید می-کرد. (۴۱) مجلهٔ *زنان* بر ضد لایحه‌ای در سال ۱۹۹۸ در مجلس که جدایی مردان از زنان را در معالجات پزشکی مجاز می-شمرد، نه تنها استدلال کرد که قرآن با هر نوع هدایت اجباری در کل مخالف است (زیرا افراد در برابر انتخاب‌های خود، خوب یا بد، مسئول‌اند)، بلکه در الهیات اسلامی، دین در خدمت انسان‌ها است و نه بر عکس. نویسنده نتیجه گرفته بود که این لایحه باید به جای تکلیف، انتخاب بیمار را برای معالجهٔ پزشکی به رسمیت بشناسد. (۴۲)

فمینیست‌های پسا-اسلامگرا با ابتنا بر تحلیل‌های زبان‌شناختی آیهٔ «الرجال قوامون علی النساء» (آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء) را که بسیاری از استنتاجات زن ستیز بر اساس آن صورت می‌گیرد، واسازی کردند. متکلمین فمینیست واژهٔ «قوامون» را نه از ریشهٔ «قیم» که به معنای سرپرستی بر دیگری است، بلکه از ریشهٔ «قام» می‌دانستند که به معنای «قیام/برخاستن»، «تأمین معاش»، یا «حمایت» است. (۴۳) لذا به جای اینکه معنی آیه این باشد که «مردان بر زنان برتری دارند»، به این معنا بود که «مردان از زنان محافظت می‌کنند یا نیازهای آنها را برآورده می‌کنند.» به همین سان، اظهار می‌کردند که فعل ضرب را در این آیه نباید صرفاً در معنای «زدن» فهمید، بلکه می‌تواند به معنای «به اتمام‌رساندن» یا «کنار آمدن با» نیز باشد. (۴۴) در نتیجه، قرآن حق طلاق را تنها برای مرد مجاز نمی‌داند و آن را از زن دریغ نمی‌کند. (۴۵)

در واقع، بار جنسیتی خنثای زبان فارسی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی منعکس است، در کلام، فرصت زیادی را برای زنان جهت پیکار برای دستیابی به حقوق برابر عرضه می‌کند. (۴۶) برای مثال، شرایط احراز ریاست جمهوری از جمله رجُل

سیاسی بودن، یا شرط عدالت هم به مرد اطلاق می‌شود و هم به زن. استدلال آنها این بود که با این که واژه رَجُل در عربی عموماً به مرد اطلاق می‌شود، اما در فارسی، به «شخصیت» (سیاسی) در کل اشاره دارد و لذا استدلال می‌کردند که زنان نیز می‌توانند رئیس جمهور شوند. (۴۷) بدیع‌بودن این جدلهای کلامی جنسیت‌محور این بود که سوای معدودی از روحانیون روشن‌اندیش (۴۸)، خود زنان نیز آنها را راه می‌انداختند و این کار را در صفحات نشریات روزانه عمومی انجام می‌دادند.

فعالیت جدید زنان، زنگ خطری برای جریان غالب روحانی، مردان عادی، و زنان محافظه‌کار بود. یک آسیب‌شناس مرد با تأسف ابراز کرد که «آزادی زنان در ایران مورد سوء تفاهم واقع شده... در چند سال گذشته برخی از زنانی که ظاهراً مدافع حقوق برابر شده‌اند، منحرف شده‌اند. آنها در مورد سلطه مردان چنان سخن می‌گویند که مرد و زن را به جان یکدیگر می‌اندازند و این ضربه ای برای جامعه ما است.» (۴۹) آیت‌الله فاضل لنکرانی از حوزه علمیه قم به این فعالان هشدار داد «اصول اسلام را با فهم خود زیر سؤال نبرید... چه کسی گفته فرقی بین زن و مرد نیست؟ شما که هستید که این عقاید [...] را در پیشگاه خدا و پیامبرش به زبان می‌آورید؟» (۵۰) امام جمعه رشت زنانی را که «مراجع دینی را در مورد حجاب و شریعت زیر سؤال می‌برند» محکوم کرد و به آنها هشدار داد «از خط قرمز رد نشوند، و قرآن و اسلام را زیر سؤال نبرند.» (۵۱) دیگران همچون آیت‌الله مظاهری از اینکه فعالان زن از دولت ایران می‌خواهند منشور سازمان ملل بر ضد تبعیض علیه زنان را بپذیرد، خشمگین شد، زیرا این به معنای سلطه غرب بر ملت بود. (۵۲) زنان اسلامگرا در مجلس (منیره نوبخت و مرضیه وحید دستجردی) پیشنهاد کردند تا جلوی جدلهای فمینیستی در مطبوعات و ملأ عام گرفته شود، زیرا «بین زن و مرد نزاع ایجاد می‌کند» و باعث از بین رفتن شریعت و مبانی دین می‌شود. (۵۳) این حملات توجیهی برای هجوم تندروها و رسانه‌ها برای حمله به زنان بدحجاب در خیابان‌ها، محکومیت ورزش و تفریح زنان، و مبارزه بر ضد بازگشت «فساد، مد، و سلاقی فردی» شد. (۵۴) در سال ۱۹۹۸ مجله زنان به اتهام تحریک زنان بر ضد مردان و «تبلیغ همجنس‌گرایی» به دادگاه فراخوانده شد. (۵۵) محسن سعید زاده، روحانی‌ای که مقالات زن‌محورش درباره الهیات و فقه اسلامی روحانیت محافظه‌کار را نگران کرده بود، در ژوئن ۱۹۹۸ به زندان افتاد. (۵۶)

^{۱۴} در متن اصلی چنین آمده. م.

به رغم این فشارها، این «ناجنیش» با قدرتمند کردن زنان از طریق آموزش، استخدام و قانون خانواده و بالابردن اعتماد به نفس، دستاوردهای قابل ملاحظه‌ای داشت. فرصت آموزش برابر به دنبال سهمیه‌بندی محدود مقامات به نفع مردان از نو برقرار شد، تعدد زوجات به طور جدی مورد چالش قرار گرفت، حق مردان به طلاق محدود شد، و متعه یا صیغه که از تقدس شرعی برخوردار است، مورد تقبیح واقع شد. در زمان اوج آن در سال ۲۰۰۲ (۱۳۸۱)، تنها ۲۷۱ ازدواج به صورت «ازدواج موقت» بود، یعنی از هر ۱۰۰۰ ازدواج، یکی (۵۷) در مواردی که شوهر تقاضای طلاق می‌کرد، زن می‌توانست برابر با ارزش کار خانه‌داری داوطلبانه‌ای که در طی ازدواج انجام داده بود، سهم داشته باشد؛ هرچند این قواعد در عمل به سختی می‌توانستند به اجرا در آیند. قانون جدید برای زنان کارگر بیه مقرر تعیین کرد، مرخصی زایمان را به چهار ماه افزایش داد، کودکان را برای زنان شاغل از نو برقرار کرد، و ساعات کار زنان را به ۷۵ درصد از ساعات کار لازم برای مردان کاهش داد. قانون جدید همچنین مهریه را قابل پرداخت به ارزش روز کرد، بازنشستگی زود هنگام بعد از بیست سال را مجاز شمرد، حمایت مالی از زنان و کودکان بی‌سرپرست را فراهم کرد، دولت را مکلف به تأمین امکانات ورزشی برای زنان کرد و به زنان مجرد بالای بیست سال اجازه تحصیل در خارج از کشور بدون نیاز به قیم مرد را داد (۵۸). در سال ۱۹۹۸، برنامه آزمایشی جلوگیری از بدرفتاری با همسر راه‌اندازی شد (۵۹). حضانت کودک به شدت مورد مناقشه واقع شد، درحالی‌که مبارزه برای قضاوت زنان به انتصاب آنها در سمت مشاوران قضات در دادگاه‌های فروتر و قاضی همکار در دادگاه‌های عالی منتهی شد. در سال ۱۹۹۷، پانزده نماینده زن در کمیسیون امور زنان مجلس عضویت داشتند (۶۰).

در ضمن، این مبارزات به تغییراتی در مناسبات قدرت میان زنان و مردان در خانواده و جامعه منجر شد. یک جامعه‌شناس ایرانی، خودکشی زنان و بالارفتن نرخ طلاق (۲۷) در صد در سال ۲۰۰۲ که ۸۰ درصد از دادخواست‌ها از سوی متقاضیان زن است) را «مدرنیزاسیون دردناک جامعه ما» نامید (۶۱). در ضمن، نظرسنجی‌ها در مورد نقش اجتماعی زنان نشان می‌داد که ۸۰ درصد از پاسخ‌دهندگان (مرد و زن) موافق وزارت زنان‌اند و ۶۲ درصد آنها با ریاست‌جمهوری زنان مخالف نیستند (۶۲). فهم رایج از زنان ایرانی به عنوان سوژه‌های بی‌پناهی که در کنج خانه گیر افتاده و زیر چادر مشکی پنهان شده‌اند، بسیار ساده-لوحانه می‌نمود.

یک ناجنبش؟

نباید در مورد موقعیت زنان ایرانی در جمهوری اسلامی اغراق کرد. در واقع، در اواخر سال ۱۹۹۸ مه‌رانیگز کار، حقوقدان فمینیست نسبت به اغراق در مورد دستاوردهای زنان هشدار داد. او ده‌ها حوزه را در قوانین ایران فهرست کرد که در آنها نابرابری‌های جنسیتی زننده پابرجا هستند. (۶۳) همچنانکه بیشتر نهادهای سیاسی، حقوقی، و خانوادگی مملو از مناسبات پدرسالارانه. نابرابری در حق مردان به طلاق، حضانت، تعدد زوجات، و تمکین جنسی برقرار است و میزان دیهٔ مردان هنوز دو برابر زنان است. اما این هم درست است که مبارزات روزمرهٔ زنان در قلمرو عمومی نه تنها جنبه‌هایی از زندگی آنها را تغییر داده، بلکه به پیشبرد تفسیری دموکراتیک‌تر از اسلام نیز انجامیده است. مهمترین دستاورد زنان واژگونی تقسیم‌بندی متعارف مرد عمومی و زن خصوصی بود. زنان ایرانی با مقاومت بسیار، خود را به عنوان فعالان عمومی تحمیل کردند.

موقعیت تناقض‌آمیز زنان در جمهوری اسلامی بهانه‌ای برای بسیاری از ناظران و خود فعالان بوده تا تلاش کنند ماهیت فعالیت زنان را درک کنند. آیا زنان ایرانی یک «جنبش اجتماعی» از آن خود ساخته‌اند؟ بسیاری بر این اساس که فعالان زن اندک و پراکنده‌اند و موضع روشنی نسبت به استراتژی تغییر ندارند، و درگیر کار نظری نشده‌اند، پاسخ منفی می‌دادند. (۶۴) افزون بر اینها، این ناجنبش فاقد رهبران شناخته‌شده‌ای بوده که به عنوان «فمینیست» شناخته شوند تا تودهٔ زنان عادی را بسیج کنند. (۶۵) به نظر این نظریه‌پردازان، فعالیت پراکندهٔ زنان نه معرف وجود یک جنبش اجتماعی، بلکه یک «مسألهٔ اجتماعی» (۶۶) است. در مقابل، فعالان، آشکارا ویژگی مبارزات زنان را در معنای جنبش اجتماعی تفسیر می‌کردند (۶۷). هرچند برخی با توصیف آن به عنوان جنبش «خاموش»، «بی‌مرکز»، یا «بدون رهبر» (۶۸)، لفظ جنبش را در معنای کیفی آن (۶۹) به کار می‌بردند. آنها کسانی را که «جنبش» بودن فعالیت‌های زنان را منکر می‌شدند، متهم می‌کردند که می‌خواهند مباحث جنسیتی را زیر سلطهٔ سیاست‌های کلان اصلاح‌طلب، دموکراتیک یا طبقاتی قرار دهند و بر این باور بودند که حتی اگر جنبش زنان، یک جنبش سازماندهی‌شده نباشد، اما زنان دربارهٔ موقعیت فرودست‌شان در جامعه دارای احساس مشترک و همدلی‌اند و می‌خواهند در این مورد کاری انجام دهند. (۷۰)

روشن است که هژمونی الگوی غرب‌محور «جنبش‌های اجتماعی» این تصورات مفهومی را به دو موضع متخالف تقسیم کرده است که بر اساس آن یا جنبش زنان وجود دارد یا خیر. گویی هیچ شکلی از مبارزه فراتر از سیاست‌های مخالفت متعارف وجود ندارد. استدلال افسانه نجم‌آبادی از اعتبار زیادی برخوردار بوده که معتقد است نفس این پرسش که آیا چیزی به نام جنبش زنان وجود دارد یا خیر، بی‌معنی و حتی مضر است، زیرا یک شکل از مبارزه را بر دیگر اشکال مرجح می‌داند. اما این مخالفت به پرسش از چیستی واقعی آن پاسخ نمی‌دهد. ویژگی این فعالیت‌ها چیست و منطق عملکرد آنها کدام است؟ اگر زنان ایرانی از ایجاد جنبشی از آن خود قاصر بوده‌اند، پس کنش‌های پراکنده و با اینحال جمعی غیرعامدانه چطور به نتایج ملموس دست یافته‌اند؟

فعالیت زنان ایرانی به خوبی با آنچه جیمز اسکات «اشکال روزمره مقاومت» نامیده همخوانی دارد. منظور، مبارزات دهقانان فقیر جاوه‌ای در برابر پیشروی طبقات مسلط به وسیله کنش‌های محتاطانه، غیرقانونی، و فردی همچون این دست و آن دست-کردن، تهاول، گردن‌نهادن، تهمت‌زدن، یا خرابکاری است. (۷۱) از این زاویه، می‌توان گفت زنان ایرانی توانستند در رفتارهای زندگی روزمره خود سیاست‌های دولت را که متمایل به محو حقوق زنان است، واژگون یا در برابر آنها مقاومت کنند. مسلماً یک عنصر «مقاومت» قوی هم در گفتار و هم در کنش‌های مدافعان زنان وجود داشت. اما مبارزات زنان ایران نه صرفاً «دفاعی»، مخفی، و خاموش بوده است و نه غیرقانونی، و صرفاً فردی. بلکه، پیشروی جمعی و رو به جلو نیز وجود داشته است؛ به این معنا که فعالان سنگرهای ساختار قانونی، نهادهای عمومی و خانواده‌پدرسالار را غصب می‌کردند تا پیش بروند، به نحوی که هر دستاوردی سنگ بنای مطالبه بعدی می‌شد. همچنین، مدافعان، درگیر حدی از ساخت‌وپرداخت ایدئولوژیک و کارزار گفتاری می‌شدند. در واقع، فعالیت زنان در صدها این‌جی‌او، شبکه همبستگی، و گفتار از اواخر دهه ۱۹۹۰ به درجه‌ای از فعالیت سازماندهی‌شده اشاره دارد. گروه‌های زنان تجمع برگزار می‌کردند، در گردهمایی‌های بین‌المللی زنان شرکت می‌کردند، با سیاستمداران و رهبران روحانی مذاکره می‌کردند، و در مجلس به کارزار می‌پرداختند. ایام خاص زنان، نمایشگاه‌های کتاب، فستیوال‌های فیلم، و مناسبت‌های ورزشی زنان موقعیت‌هایی برای بسیج بودند. در سال ۱۹۹۵، فعالان مستقل، به همراه مقامات معتدل همچون شهلا حبیبی یک جشنواره هفتگی زنان برگزار کردند که طی آن ۶۲ سمینار، ۳ هزار بزرگداشت، ۲۳۰ نمایشگاه، و ۱۶۱ مناظره برگزار شد. (۷۲) بیش از بیست مجله زنان (همچون زنان، فرزانه، حقوق زن، زن روز، ندا، ریحانه، پیام

هاجر، مهتاب، کتاب زن، و جنس دوم (۷۳) و تعداد زیادی وبسایت (همچون بدجنس^{۱۵}، و زنان ایران) با یکدیگر تبادل آرا کردند. به تبلیغ مناسبت‌ها پرداختند، و شبکه‌های همبستگی ایجاد کردند. بین سال‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۲ سی و شش مجله جدید زنان تأسیس شد. گروه‌های دختران دانشجو در دانشگاه‌ها نشریاتی را درباره مسائل زنان منتشر می‌کردند که ایده‌های فمینیستی را نشر می‌داد و در اواخر دهه ۱۹۹۰ چهار دانشگاه ایران دارای رشته مطالعات زنان بودند که البته کیفیت آنها تا حد مطلوب فاصله بسیار داشت. (۷۴)

آیا این نوع فعالیت را می‌توان در معنای «جنبش‌های اجتماعی جدید» طبقه‌بندی کرد که در جوامع پسا صنعتی بر پس‌گرفتنِ هویت فردی از استعمارِ زیست‌جهان توسط دولت و بازار متمرکزاند؟ درست است که فعالیت‌های زنان ایران طنین «جنبش‌های اجتماعی جدید» را دارد؛ در این معنا که فعالیت‌ها پراکنده، فاقد سازماندهی ساختارمند، ایدئولوژی منسجم، و رهبری مشخص‌اند، اما احساسات و هویت‌های جمعی را تسهیل می‌کنند. اما این رهیافت یا آنچه آلبرتو ملوچی «فعالیت جمعی، بدون فعالان جمعی» می‌نامد، کمک زیادی به درک شیوه‌های ویژه ایجاد هویت زنان، اقدامات انجام‌شده و پیشروی‌های حاصل‌شده نمی‌کند. جنبش‌های اجتماعی جدید حتی با وجود فعالیت‌های پراکنده، فعالان متعدد و رهبری نامشخص بر بسیج آشکار، آگاهانه، و جمعی - مذاکره، اعتراضات خیابانی، تعارض سیاسی، و کارزارهای گفتاری - استواراند که در میان زنان ایران عمده نیست. پویایی مطالبات آنها از منطق و روند متفاوتی تبعیت می‌کند.

فعالیت زنان ایران عمدتاً بر یک «ناجنبش» دلالت می‌کند که مظهر انبوهی از احساسات پراکنده، تقاضاها و رفتارهای روزانه در موضوعات جنسیتی گوناگون و عمدتاً ابراز فردیت‌های زنان است. هویت‌های جمعی، کمتر در نهادهای مشخص زنان شکل می‌گرفتند تا در فضاهای عمومی (هر چند کنترل‌شده) همچون محیط‌های کاری، دانشگاه‌ها، ایستگاه‌های اتوبوس، صف‌های جیره‌بندی مواد غذایی، بازارها، محله‌ها، اجتماعات غیررسمی، و مساجد. سوای برخی شبکه‌سازی‌های آگاهانه، «شبکه‌های انفعالی» به عنوان مهمترین واسطه برای ایجاد هویت‌های جمعی عمل می‌کردند. شبکه‌های انفعالی دال بر ارتباط فوری و ناگفته میان افراد اتمیزه است که از طریق دیدار یکدیگر در اماکن عمومی با شناساییِ ضمنیِ مشترکاتی که در ظاهر، رفتار، یا

^{۱۵} نخستین سایت فمینیستی انگلیسی زبان داخل ایران که به همت مهسا شکرلو منتشر می‌شد. او در سال ۱۳۹۳ بر اثر بیماری درگذشت. م.

دغدغه‌ها بیان می‌شود، ایجاد می‌شوند. (۷۵) از اینرو برای مثال، زنان ناسازگار با پوشش «نامناسب» مشابه که حتی ممکن بود یکدیگر را نشناسند و ندیده باشند، وقتی با تهدید مشترکی از جانب مأموران امر به معروف و روبرو می‌شدند، بی‌درنگ احساس یکدلی و نزدیکی با یکدیگر می‌کردند.

موقعیت‌های برخوردار از تنش سیاسی شدید، تهدید، یا فرصت غالباً شبکه‌های انفعالی زنان را به کنش‌های ارتباطی تبدیل می‌کند. برای مثال، همسران یا مادران خانه‌دار قربانیان جنگ، از آنجایی که فاقد ساختارهای نهادینه برای بیان نارضایتی خود بوده‌اند، غالباً شکایت خود را به خیابان‌ها می‌برند و درحالی‌که در صف‌های طویل ناوایی یا قصابی یا ایستگاه‌های اتوبوس می‌ایستند، به حد کمال به «غرغر عمومی» سرکوب‌ناپذیر می‌پردازند. آنها عامدانه مزیت نسبی جنسیتی، معافیت مادرانه یا قدرت‌شان به عنوان مادر و خانه‌دار را به کار می‌گیرند تا اعتراض کنند و در عین حال از حمله مصون بمانند. درحالی‌که اعتراضات مردان و جوانان غالباً سرکوب می‌شد، اما موقعیت مادرانه زنان به آنها مصونیت می‌داد. همسران قربانیان جنگ این «معافیت مادرانه» و سرمایه سیاسی خود در مقام خانواده شهید را برای راه‌اندازی کارزارهای موفق بر ضد تفسیر پدرسالار از شریعت ترکیب کردند که حضانت کودکان اکنون بدون پدر آنها را به پدربزرگ‌های آنها منتقل می‌کرد.

اما اعتراض عمومی از این نوع سویه‌ای نه چندان مهم از فعالیت‌های عمومی زنان را در بر می‌گرفت. سویای گروه‌های فعال، اکثر زنان، به ندرت مطالبات جمعی پیرامون حقوق زنان و برابری جنسیتی را ابراز می‌کردند؛ بلکه در بهترین حالت به صورت فردی و معمولاً پس از مواجهه با موانع حقوقی و نهادی چنین می‌کردند. بیشتر، خودشان پیش می‌رفتند تا مطالبه‌شان را مستقیماً در قلمروهایی که می‌توانستند، مطرح کنند: در نهادهای آموزشی، محیط‌های کاری، مراکز ورزشی، یا دادگاه‌ها. بنابراین، دستکم تا اوایل سال ۲۰۰۰، یک جنبش اجتماعی متعارف با سازماندهی محکم، استراتژی، کنش‌های جمعی نامعمول به همراه بتر و راهپیمایی وجود نداشت. بلکه فعالیت زنان ایرانی نمایانگر جنبشی به واسطه نتایج^{۱۶}، یا یک «ناجنبش» بود، یعنی تلاش‌های پراکنده جمعی متجسم در کنش‌های عادی زندگی روزمره که با اینهمه به اثرات پیش‌رونده‌ای فراتر از نیت آنی فعالان می‌انجامد. این ناجنبش از رهگذر یک فرایند تصاعدی و ساختاری مطالبه‌کردن، شبیه «پیشروی آرام» عمل می‌کرد،

¹⁶ Movement by consequence

اما با حضور ضروری زنان در فضای عمومی رابطه نزدیک داشت. در این پیشروی ساختاری، هر مطالبه‌ای با توجیه مطالبه بعدی، فرصت‌های بیشتری را برای مطالبات بیشتر فراهم می‌کرد که در نهایت به برابری جنسیتی و امتیازات بیشتر فردی منجر می‌شد. لذا قدرت مؤثر فعالیت زنان نخست به دلیل ابتدای آن بر رفتارهای روزمره، هر روزه، و غیر قابل سرکوب نهفته است و در وهله دوم در هجوم به ستون‌های قدرت ساختارهای پدرسالار (۷۶)

صرف حضور اجتماعی زنان متضاد با تعصب جنسیتی اسلامگرا، خود یک دستاورد بود، اما این حضور در عین حال برای زنان در حکم سکوی پرشی بود که از آن برای چانه زنی با قدرت پدرسالار استفاده می‌کردند. زنان در کارهایی که برای جنگ صورت می‌گرفت و در فعالیت‌های داوطلبانه شرکت می‌کردند و در پی یافتن کار دستمزدی بودند، به تحصیل و ورزش، پیاده‌روی و دوچرخه‌سواری مشغول می‌شدند، و در مسابقات بین‌المللی شرکت می‌کردند، به عنوان متخصص، رمان‌نویس، فیلم‌ساز، و راننده اتوبوس یا تاکسی کار می‌کردند، و مناصب بالا را اداره می‌کردند. و خود این نقش‌های عمومی اجبارهای اجتماعی و قانونی‌ای را که می‌بایست رعایت می‌شدند، زیر سؤال می‌برد. لازم بود قوانین و رسوم محدودکننده تغییرکنند تا نیازهای زنان در چارچوب نظام پدرسالار موجود تأمین شود. برای مثال تحصیلات دانشگاهی برای زنان جوان مستلزم استقلال آنها از خانواده بود که می‌توانست در غیر این صورت نامناسب به نظر بیاید. فعالیت اجتماعی زنان، موضوع حجاب آنها (و سازگاری آن با ماهیت کارشان)، معاشرت‌شان با مردان، تنش‌های جنسی، (۷۷) و برابری با مردان در جامعه را مطرح می‌کرد. چرا زنان نتوانند رئیس‌جمهور یا رهبر شوند؟ اگر زنان می‌توانستند به مقامات بالا برسند، آیا باز هم می‌بایست از همسران‌شان برای حضور در کنفرانس‌های خارجی اجازه بگیرند؟ در ضمن حضور اجتماعی زنان برتری مردانه در قوانین احوال شخصیه را زیر سؤال می‌برد و زنان را مستحق برخورداری از حق مساوی در طلاق، ارث، دیه، و حضانت کودک می‌کرد. وقتی زنان بیش از مردان به دانشگاه راه یابند، احتمال بیشتری دارد (البته نه ضرورتاً) که مناصبی را اشغال کنند که ناظر بر مردان باشند و مردان هم بی‌آنکه این اقتدار را درونی کنند، مجبور شوند آن را بپذیرند. این فرایندها به کمرنگ‌شدن مناسبات جنسیت-قدرت در فضای عمومی و خانه کمک کرد. (۷۸)

فعالان پراکنده در مبارزات روزمره‌شان، دعاوی خود را پیش می‌بردند؛ اما نه در مقام کنش‌های مخالفت آگاهانه، بلکه به عنوان مجاری منطقی و طبیعی برای ابراز فردیت و بهبود موقعیت‌های زندگی. زنان، وارد مسابقات اتوموبیل‌رانی یا کوهپیمایی نمی‌شدند برای اینکه نگرش‌های پدرسالار یا دولت دینی را به چالش بگیرند؛ آنها به این خاطر این کارها را می‌کردند که در این فعالیت‌ها در پی شکوفایی خود بودند؛ اما در زمینه جمهوری اسلامی این کارها مبارزه‌جویانه به نظر می‌آمد. نکته مهم این است که به رغم محدودیت و فشار فراوان، زنان تسلیم نشدند، بلکه به تعقیب این علایق ادامه دادند که به نوبه خود پیامدهای هنجاری و قانونی جدی‌ای داشت. زیرا اقتدار پدرسالار و سیاسی را وادار کردند تا نقش زنان در جامعه و لذا حقوق آنها را به رسمیت بشناسد. در مجموع، آنچه فعالیت زنان ایران را پررنگ می‌کند، اعتراض جمعی نبوده است، بلکه حضور جمعی بوده است. ناجنبش زنان قدرت خود را از تهدید به اخلاص و ایجاد ناامنی - آنطور که در سیاست‌های مخالفت مرسوم است - نگرفته است، بلکه بر قدرت حضور متکی بوده است، یعنی توانایی ابراز اراده جمعی به رغم همه موانع، از رهگذر دورزدن محدودیت‌ها، بهره‌گیری از امکانات موجود، و کشف فضاهای جدید آزادی برای شنیده شدن، دیده شدن، احساس شدن، و متحقق شدن. در این ناجنبش، زنان برای وادار کردن مقامات به امتیاز دادن معمولاً دست به اقدامات خارق‌العاده نمی‌زدند، به یک معنا خود رفتارهای روزمره‌ای که آنها انجام می‌دادند (برای مثال درس خواندن، کار کردن، پیاده‌روی، طلاق گرفتن، یا اداره مناصب سیاسی) دستاوردهای واقعی به حساب می‌آمد. نه تنها عنصر روزمره بودن، جنبش را عملاً غیر قابل سرکوب می‌کرد، بلکه به زنان اجازه می‌داد تا بی‌آنکه تهدید شوند، دستاوردهای بیشتری داشته باشند.

مخالفان غالباً «خطر» را شناسایی می‌کردند، بی‌آنکه بتوانند آن را متوقف سازند. در واقع «خطر» «پیشروی فزاینده» همان چیزی بود که روحانیون محافظه‌کار نسبت به آن هشدار می‌دادند؛ همان روحانیونی که حدود سی و پنج سال پیش با اعطای حق رأی به زنان از سوی شاه در انتخابات محلی مخالفت کرده بودند. «حق رأی زنان، به همراه دردمس‌هایش به شرکت آنها در انتخابات مجلس منجر می‌شود؛ سپس به برابری مرد و زن در طلاق، قاضی شدن زنان، و نظایر آن می‌انجامد... شکی نیست که این رفتارها بر خلاف اصول دین ما است.» (۷۹)

ناجنبش زنان نمی‌توانست صرفاً بر مبنای سطح عملی محقق شود. بلکه می‌بایست به حوزه مبارزات فکری و ایدئولوژیک هم سرایت کند. کنش‌های فزاینده زنان به احتجاج دقیق و کارزار گفتاری نیاز داشت. زنان فعال می‌بایست به تناقضات حقوقی و کلامی‌ای پردازند که پیشروی واقعی‌شان آنها را برملا کرده بود. بدین منظور فعالان، بیان پیچیده حقوقی، کلامی، و نظری را به کار گرفتند تا از فرصتی که حضور اجتماعی برایشان فراهم کرده بود، بهره ببرند. انتشار متن‌های خاص و مذاکره‌کنندگان زن در مجلس نقش مهمی در این کارزارهای گفتاری ایفا کردند که مصونیت‌شان از تفاسیر جایگزین حقوقی و کلامی می‌آمد.

چگونه امکان داشت که با وجود سرکوب زنان بتوانند حضور داشته باشند؟ انگیزه زنان برای حضور اجتماعی از خاطره موقعیتی که پیش از انقلاب داشتند، ضرورت اقتصادی، و جهانی شدن مبارزات زنان تغذیه می‌شد. اما بی‌واسطه‌ترین عامل فرصت گفتاری‌ای بود که مبارزات خود زنان پیشتر به وجود آورده بود. مشارکت توده‌ای آنها در انقلاب ۱۹۷۹ بسیاری از رهبران دین و در رأس آنها آیت‌الله خمینی را وادار کرد تا در ملاً عام عاملیت اجتماعی و سیاسی زنان را تصدیق کنند. محبوبیت آیت‌الله خمینی برای زنان رأی‌دهنده در نخستین رفراندوم جمهوری اسلامی قدرت اجتماعی آنها را تثبیت کرد. او تصدیق کرد که «کاری که زنان برای نهضت انقلابی می‌کنند دو برابر کار مردان است. آنها دو برابر مردان شرکت کردند» (۸۰) و ادامه داد، «اینکه زنان مسلمان باید در خانه بمانند مطلقاً عقیده غلطی است که برخی به اسلام نسبت می‌دهند. حتی در صدر اسلام زنان در ارتش و جبهه‌های جنگ فعال بودند.» (۸۱) بعدها فمینیست‌های مسلمان به این بیانات آیت‌الله خمینی متوسل می‌شدند تا روحانیون محافظه‌کار را که می‌خواستند آنها را به حریم خصوصی برانند، به چالش بگیرند. در نهایت، اجتماعی‌بودن فراگیر زنان و قدرت حضورشان بسیاری از ساختارهای پدرسالار دولت اسلامی و مناسبات جنسیتی را به چالش گرفت و برای آنها هویت مستقل جدیدی را به وجود آورد. این به نوبه خود شکل‌دهنده مطالبات معطوف به برابری زنان و عدم سرسپردگی آنها به بسیاری از نقش‌های «سنتی» بود. (۸۲)

سخن از چنین ناجنبش‌هایی، کنش جمعی فعالان غیرجمعی در این حالت به معنای ناچیز شمردن اهمیت جنبش‌های اجتماعی سازماندهی‌شده و پایدار زنان نیست؛ غرض آن بی‌ارزش کردن استراتژی ناجنبش‌ها در قیاس با جنبش‌های اجتماعی متعارف هم نیست. هدف من این بوده است که شیوه کارکرد یک بسیج خاص در محدوده‌های اجتماعی و سیاسی را برجسته کنم. به

هر روز، ناجنیش‌ها ممکن است در شرایط مطلوب به چالش جمعی مخالفت تبدیل شوند و فعالان زن ایرانی غالباً تلاش کرده‌اند با سازماندهی اعتراضات اجتماعی و تجمعات و تأثیرگذارتر از همه آنها کمپین یک میلیون امضاء از این استراتژی بهره گیرند. در واقع، به نظر می‌رسد در اواسط دهه نخست این قرن، ناجنیش زنان ایران در حال تبدیل به یک جنبش اجتماعی نوپا بود؛ آن هنگام که فعالان برای خوداندیشی فشرده، شبکه‌سازی و سازماندهی گسترده‌تر، و بسیج آگاهانه وسیع‌تر فشار وارد می‌آوردند. این جنبش نقش چشمگیری در بسیج بسیاری از زنان در انتخابات ریاست جمهوری ژوئن ۲۰۰۹ و اعتراضات خیابانی پس از آن ایفا کرد که جنبش سبز برای حقوق مدنی و سیاسی را به وجود آوردند. این گرایش‌ها، خاصه تلاش‌های فعالان برای بیان، اندیشیدن، بحث کردن، و مفهوم‌پردازی فعالیت‌ها، این جنبش را از ناجنیش فقرای شهری یا ناجنیش جوانان جهانی جدا می‌کند. با این‌همه تا زمانی که جنبش‌های اجتماعی سازماندهی‌شده، پایدار، و به راحتی قابل تشخیص، با سرکوب دولتی مواجه‌اند، ناجنیش‌ها، یعنی تلاش‌های جمعی فرار، منعطف، پراکنده، ولی پیش‌رونده، گزینه‌های کلیدی خواهند بود.

به نظر می‌رسد در خاورمیانه هم حجم هشدارها دربارهٔ وزن سیاسی جوانان مسلمان و هم انتظار از آنها بسیار بالا است. درحالی‌که بسیاری دربارهٔ اشتیاقی که به نظر می‌آید جوانان دنیای عرب برای ایفای نقش پیاده‌نظام اسلام رادیکال اظهار نگرانی می‌کنند، دیگران از جوانان (برای مثال در ایران یا عربستان سعودی) انتظار دارند که برای تغییرات دموکراتیک در منطقه فشار بیاورند.^(۱) لذا، از جوانان انتظار می‌رود نقش عاملان سیاسی و تحول آفرینان اجتماعی را؛ خواه به نفع اسلامگرایی یا بر علیه آن ایفا کنند. در واقع، تاریخ اخیر منطقه شاهد بسیج سیاسی جوانان بوده است، زیرا بسیاری از جوانان مسلمان یا در جنبش‌های رادیکال اسلامگرا، از عربستان سعودی گرفته تا مصر و مراکش درگیر بوده‌اند، یا اینکه اقتدار اخلاقی و سیاسی رژیم‌های مکتبی در منطقه همچون جمهوری اسلامی ایران را به چالش گرفته‌اند. این وقایع و درگیری‌ها در مورد سیاست جوانان در کل و «جنبش‌های جوانان» به طور خاص به ما چه می‌گویند؟ آیا جنبش‌های جوانان^۰ انقلابی و در نهایت دارای جهتگیری دموکراتیک است؟ «نظریهٔ جنبش‌های اجتماعی» موجود به ما در فهم ماهیت سیاست جوانان در کل و به طور خاص در خاورمیانهٔ مسلمان چه کمکی می‌کند؟

درحالی‌که مطالعات در مورد موضوعات مربوط با جوانی همچون ایدز، طردشدگی، خشونت، یا رادیکالیسم دینی در سال‌های اخیر رشد کرده‌اند، «جوانی» به عنوان یک مقولهٔ تحلیلی در آنها بیشتر به صورت ابتدایی مطرح می‌شود. از اینرو، برای مثال بسیاری از مطالعات پیرامون «رادیکالیسم دینی جوانان» عمدتاً دربارهٔ خود رادیکالیسم دینی است که افراد جوان (همچون دیگران) به طور تصادفی درگیر آنها می‌شوند. این متفاوت است از رهیافتی که «جوانی» را نقطهٔ عزیمت و مقوله‌ای مرکزی برای بررسی رادیکالیسم دینی تلقی می‌کند. از سوی دیگر، جوانی به عنوان یک مقولهٔ اجتماعی به طرز عجیبی از مجادلات مربوط به جنبش‌های اجتماعی رایج غایب بوده است. در کل، تلاش‌های علمی برای مفهوم‌پردازی پیرامون معانی و جهت-

^{۱۷} برگرفته از:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 59-65, 161-64.

گیری‌های جنبش‌های جوانان اندک است. در بهترین حالت، چنین فرض شده که این ابزارهای مفهومی همچون ایدئولوژی، سازماندهی، بسیج، چارچوب‌بندی، و نظایر آن برای ارزیابی جوانان به عنوان یک بدنهٔ جمعی کافی است. در نتیجه، آن دسته از فعالیت‌های جوانان که در چارچوب جنبش‌های اجتماعی کلاسیک جای نمی‌گیرند، به حاشیه رانده می‌شوند و بیشتر از زاویهٔ «معضلات اجتماعی» یا خرده‌فرهنگ‌ها لحاظ می‌شوند. در حالی که مطالعات تاریخی و گزارش‌های روزنامه‌نگاری دربارهٔ این جمع‌ها به عنوان جنبش‌های جوانان سخن می‌گویند (برای مثال در اشاره به اعتراضات سیاسی دههٔ ۱۹۶۰ یا خرده فرهنگ هیپی‌ها و پانک‌ها) پیش فرض‌شان این است که جنبش‌های جوانان آن جنبش‌هایی هستند که در آنها جوانان نقش کلیدی ایفا می‌کنند. لذا، فعالیت دانشجویی، بسیج ضد جنگ، و روندهای پادفرهنگ دههٔ ۱۹۶۰ در اروپا و ایالات متحده یا بخش جوانان احزاب و جنبش‌های سیاسی همچون جوانان کمونیست به عنوان مظاهر متفاوت جنبش‌های جوانان تلقی می‌شوند. (۲) رویکرد من متفاوت است.

می‌خواهم این ایده را مطرح کنم که بحث از تجربهٔ جوانان در خاورمیانهٔ مسلمان که در آن مرجعیت اخلاقی و سیاسی، سلطهٔ اجتماعی بسیار زیادی را بر جوانان تحمیل می‌کند، بینش ارزشمندی برای مفهوم‌پردازی جوانی و جنبش‌های جوانان در اختیار ما می‌گذارد. به نظر من با مقایسهٔ فعالیت جوانان در خاورمیانهٔ مسلمان می‌توان «جوانی» را به نحو مفید، به عنوان یک مقولهٔ تحلیلی ارزشمند ایجاد کرد و این مفهوم قادر است راهی را برای فهم معنای جنبش جوانان بگشاید. نظر من این است که جنبش‌های جوانان به جای تعریف در قالب محوریت جوانان، نهایتاً با مطالبه یا پس‌گرفتن جوانی سروکار دارند. «جوانی» دال بر خلق‌و‌خوی خاص یا مشی رفتاری و شناختی‌ای است که با واقعیت «جوان» بودن در پیوند است، یعنی موقعیت اجتماعی متفاوتی میان کودکی و بزرگسالی که در آن جوان استقلال نسبی‌ای دارد که نه کاملاً وابسته (به بزرگسالان) است و نه کاملاً مستقل، و از مسئولیت نسبت به دیگران نیز فارغ است. اگر این شیوه را در پیش گیریم، عاملیت جنبش‌های جوانان و ظرفیت تحول‌آفرین و دموکراتیک‌کنندهٔ آنها به ظرفیت مخالفان و مرجعیت اخلاقی و سیاسی آنها برای سازگاری و جذب مطالبات جوانان بستگی خواهد داشت. در غیر این صورت، جوانان همچون هر گروه اجتماعی دیگری محافظه‌کار خواهند بود. اما، با نظر به گستردگی رژیم‌های دینی‌مکتبی در خاورمیانه که ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخش آنها قادر به سازگاری با خلق‌و‌خوی جوانی نیست، جنبش‌های جوانی از ظرفیت تحول‌آفرین و دموکراتیک‌کنندهٔ زیادی برخوردارند.

جوانان، جوانی، و جنبش‌های جوانان

ایدهٔ جوانان به عنوان طبقهٔ انقلابی جدید نیست. بسیج گستردهٔ جوانان در اروپا و ایالات متحده در دوران شکوفایی اقتصادی دههٔ ۱۹۶۰ بسیاری از ناظران را متقاعد کرد که جوانان (که در آن زمان در دانشگاه‌ها، جنبش‌های ضد جنگ، و جنبش سبک-های زندگی جایگزین فعال بودند) نیروی انقلابی جدیدی برای تحول اجتماعی در کشورهای غربی‌اند. برای هربرت مارکوزه در ایالات متحده و آندره گُرز در فرانسه جوانان و دانشجویان جای پرولتاریا را به عنوان عامل اصلی تحول سیاسی گرفته بودند. (۳) در این مسیر، جنبش‌های جوانان غالباً یا معادل یا به جای جنبش‌های دانشجویی یا بخش جوانان شاخه‌های این یا آن حزب یا جنبش سیاسی به کار می‌رفتند. (۴) لذا، بخش جوانان حزب فاشیست در آلمان به عنوان جنبش جوانان آلمان توصیف می‌شود یا سازمان جوانان حزب بعث عراق به عنوان جنبش جوانان در عراق فرض می‌شود. (۵)

عقیدهٔ من این است که جنبش جوانان نه با فعالیت دانشجویی یکی است و نه ضمیمهٔ جنبش‌های سیاسی. ضرورتاً انقلابی هم نیست. نخست اینکه، جنبش‌ها را نباید صرفاً با هویت فعالان‌شان تعریف کرد (حتی اگر این عامل بر ویژگی یک جنبش تأثیر زیادی داشته باشد)، بلکه در وهلهٔ نخست با ماهیت مطالبات و شکایات آنها تعیین می‌شود. گرچه در واقعیت دانشجویان معمولاً جوان‌اند و جوانان معمولاً دانشجو، اما این دو معرف دو مقولهٔ جداگانه‌اند. «جنبش‌های دانشجویی» تجسم مبارزات جمعی بدنهٔ دانشجویی برای دفاع یا بسط «حقوق دانشجو»، یعنی تحصیل خوب، امتحانات عادلانه، قیمت‌های مناسب، یا مدیریت آموزشی شفاف‌اند. (۶) از سوی دیگر فعالیت افراد جوان در سازماندهی سیاسی ضرورتاً آنها را به عاملان جنبش جوانان تبدیل نمی‌کند. بلکه حمایت جوانان و بسیج آنها برای یک هدف سیاسی ویژه (برای مثال دموکراسی، بعثیسم، یا فاشیسم) را خاطر نشان می‌کند. البته، برخی از دغدغه‌های جوانان می‌تواند در جنبش‌های سیاسی خاص بیان و ظاهر شود. مثال آن فاشیسم آلمان است که نمایانگر برخی جنبه‌های جنبش جوانان آلمان بود یا تقواگرایی کنونی اسلامی در فرانسه که تا حدی بازتاب فردیت دختران مسلمان (از طریق پوشیدن روسری) است. اما این امکان را نباید با موقعیتی که در آن افراد جوان تصادفاً به حمایت از یک سازمان یا جنبش سیاسی بر می‌آیند، اشتباه گرفت.

اما آیا ایده آل جوانی ضرورتاً انقلابی است؟ به هیچ رو. در واقع، محافظه‌کاری سیاسی بسیاری از جوانان در غرب پس از دهه ۱۹۶۰ که مارکوزه را وادار کرد تا از موضع قبلی خود عقب‌نشینی کند، اسطوره جوانان به عنوان طبقه انقلابی را خدشه دار کرد. اگر هم چنین نباشد، ظرفیت سیاسی یا تحول‌آفرین جنبش جوانان به درجه کنترل اجتماعی‌ای بستگی دارد که مخالفین-شان بر آنها تحمیل می‌کنند. برای مثال، یک رژیم سیاسی مثل ایران امروز یا عربستان که کارش سرکشی به رفتار فردی و شیوه زندگی است، محتمل است که با مخالفت جوانان روبرو شود. در غیر این صورت جنبش‌های جوانان به خودی خود چالش کمی با رژیم‌های خودکامه پیدا می‌کنند؛ مگر اینکه سیاسی بیندیشند و عمل کنند. چون جنبش جوانان اساساً با مطالبه جوانی سروکار دارد، تجسم چالشی جمعی است که هدف اصلی آن دفاع و بسط خلق‌وخوی جوانی است. منظور من از این واژه، مجموعه‌ای از حالت‌ها، شیوه‌های زندگی، احساسات، و راه‌بردن خود است (برای مثال گرایش بیشتر به تجربه، ماجراجویی، ایده‌آلیسم، استقلال، تحرک، و تغییر) که با واقعیت جامعه‌شناختی «جوان‌بودن» همراه است. مقابله با این خلق‌وخو یا ممانعت از آن، یعنی جوانی، ممکن است موجب نارضایتی جمعی باشد.

اما، همانطور که تجربه عربستان سعودی امروزی نشان می‌دهد، صرف حضور افراد جوان مقید به انضباط اخلاقی و سیاسی، ضرورتاً آنها را به حاملان جنبش جوانان تبدیل نمی‌کند، زیرا افراد جوان (همچون مقوله سن) از ایجاد چالش جمعی با اقتدار اخلاقی و سیاسی قاصراند. مگر اینکه نخست به جوانان به مثابه یک مقوله اجتماعی یعنی فعالان اجتماعی تبدیل شوند. وقتی من در روستای کوچکی در مرکز ایران در دهه ۱۹۶۰ بزرگ می‌شدم، دوستان و همقطاران زیادی داشتم که با آنها صحبت، بازی، همکاری، و دعوا می‌کردم. اما، در آن موقع، ما به معنای دقیق کلمه «جوان» نبودیم. به بیان بهتر، ما صرفاً در مقام اعضای یک گروه سنی، جوان بودیم. در روستای ما بیشتر جوانان با عبور شتابان از کودکی، یعنی دوره آسیب‌پذیری و وابستگی به بزرگسالی، جهان کار، مراقبت و مسئولیت، فرصت ناچیزی برای تجربه «جوانی» داشتند. بسیاری از جوانان هرگز به مدرسه نمی‌رفتند. «استقلال نسبی» به ویژه برای اکثر دختران جوان بسیار کم بود و آنها به سرعت از قید اقتدار پدر به قید اقتدار شوهر در می‌آمدند و مدت‌ها پیش از بلوغ به طور مؤثر در نقش‌شان به عنوان زن خانه‌دار جا می‌افتادند. (اینکه پسرها معمولاً از این مسئولیت‌ها معاف بودند، نشان‌دهنده این است که تا چه حد جنسیت در شکلگیری جوانی دخالت دارد.)

تا حدی در پرتو این مسأله است که بورديو معتقد بود جوان چیزی نیست «مگر یک واژه» و سخن گفتن از جوانان به عنوان یک واحد اجتماعی خودش نوعی دستکاری جوانی خواهد بود. (۷) می‌گوید، چطور می‌توانیم جوانان را یک مقوله منفرد تصور کنیم درحالی‌که از طبقه‌های گوناگون (فقیر و ثروتمند) اند و اشتراک کمی با هم دارند؟ در واقع باید اضافه کنم، تفاوت‌ها در زیست‌جهان جوانانِ پسر و دختر حتی از این هم چشمگیرتر بوده است. با این حال مخالفت بورديو در وهله نخست راجع به دوره پیشامدرسه است که اشخاص جوان زیست‌جهان کاملاً متفاوتی را تجربه می‌کنند. اما همانطور که خود او تصدیق می‌کند، در دوره مدرن، مدارس عمومی همه اینها را به چالش گرفته‌اند و جوان را در سطح ملی و نیز در مقیاس جهانی به وجود آورده‌اند.

جوانی به عنوان یک مقوله اجتماعی و عامل جمعی ذاتاً پدیده‌ای مدرن و در واقع شهری است. در شهرهای مدرن است که «افراد جوان» با تجربه و شکل‌دادن به آگاهی خاصی در مورد جوان‌بودن و جوانی به «جوان» تبدیل می‌شوند. مدرسه‌رفتن که در مناطق شهری رایج است، عاملی کلیدی در ایجاد و طول دوره جوانی است، البته موجد منزلت، انتظارات، و شاید آگاهی انتقادی هم هست. شهرها به عنوان مکان تنوع، خلاقیت، و ناشناس‌ماندن فرصت‌هایی را برای جوانان فراهم می‌کنند تا نقش‌ها و انتخاب‌های جایگزین را کشف کنند. شهرها راه‌هایی را برای تجربه فردیت عرضه می‌کنند. رسانه‌های جمعی، فضاهای شهری، پارک‌های عمومی، مراکز جوانان، مراکز خرید، مجتمع‌های فرهنگی، و گوشه‌وکنار خیابان‌های محلی، مناطقی برای شکل‌دادن به ابراز هویت‌های جمعی‌اند. توده پراکنده افراد جوان ممکن است در ابراز نگرانی‌های جمعی، خواست آزادی فردی، و ایجاد و ابراز هویت‌های ویرانگر اشتراک داشته باشند. افراد ممکن است به یکدیگر بپیوندند و از طریق جمع‌ها و شبکه‌های هدفمند همچون مدرسه، گوشه‌وکنار خیابان‌ها، گروه‌های همقطاران، و مجله‌های جوانان هویت‌سازی کنند. اما، هویت‌هایی که ایجاد می‌شود، بیشتر از طریق «شبکه‌های انفعالی»، یعنی ارتباطات ناهدفمند و آنی میان افراد متمایز شده‌ای است که با شناسایی ضمنی مشترکات‌شان ایجاد می‌شود و مستقیماً از طریق دیدار در فضای عمومی و یا غیرمستقیم به واسطه رسانه‌های جمعی ایجاد می‌شود. (۸) جوانان به عنوان عاملان حاضر در فضای عمومی، هویت مشترک را با توجه (دیدن) به نمادهای جمعی موجود برای مثال در سبک‌ها (تی‌شرت، شلوار جین، سبک مو)، نوع فعالیت‌ها (حضور در کنسرت‌ها و فروشگاه‌های موسیقی خاص و پرسه‌زدن در مراکز خرید) و مکان‌ها (استادیوم‌ها، مسیرهای کوهپیمایی، گوشه‌های خیابان‌ها) درمی‌یابند. وقتی

اشخاص جوان آگاهی خاصی را درباره خودشان به عنوان جوان شکل می‌دهند و شروع می‌کنند به دفاع از خلق و خوهای جوانی یا بسط آنها، یعنی جوانی‌شان در یک الگوی جمعی، می‌توان گفت جنبش جوانان شکل گرفته است. هنگامی که سرکوب سیاسی مانع از فعالیت سازماندهی شده بشود، جوانان ممکن است ناچنبش به وجود آورند.

بر خلاف جنبش‌های دانشجویی که مستلزم درجه بالایی از سازماندهی و استراتژی‌سازی‌اند، «ناچنبش‌های» جوانان ممکن است تغییر را با همین حضور عمومی خود ایجاد کنند. جوانان ممکن است با دلمشغولی اصلی‌شان که «تولید فرهنگی» یا سبک زندگی است، هنجارهای اجتماعی جدید، رفتارهای دینی، کدهای فرهنگی، و ارزش‌هایی را بدون نیاز به سازماندهی ساختارمند، رهبری، یا ایدئولوژی باب کنند. این بدان خاطر است که ناچنبش‌های جوانان به نظر من کمتر با آنچه جوانان انجام می‌دهند مشخص می‌شود (شبکه‌سازی، سازماندهی، به خدمت گرفتن منابع، و بسیج) تا با آنچه هستند (در رفتار، پوشش، روش‌های سخن گفتن، راه رفتن در فضاهای خصوصی و عمومی). هویت یک ناچنبش جوانان نه آنقدرها بر کار جمعی، بلکه بر بودن جمعی مبتنی است و شکل‌های بروزش کمتر به صورت اعتراض عمومی بلکه بیشتر به صورت حضور عمومی است. قدرت جوانان مسلمان در خاورمیانه دقیقاً در توانایی عاملان متمیزه برای چالش با مرجعیت سیاسی و اخلاقی از رهگذر پافشاری بر صرف حضورشان از نوع دیگر است. هر چند (نا)چنبش‌های جوانان طبق تعریف با پس گرفتن جوانی مرتبط‌اند، اما همچون طلایه‌داران تغییر اجتماعی و تحول دموکراتیک در رژیم‌های مکتبی عمل می‌کنند که ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخش‌شان فاقد ظرفیت تحقق مطالبات جوانان مسلمان است.

در ایران که اقتدار اخلاقی و سیاسی در یکدیگر ادغام شده‌اند، کنترل اجتماعی سختگیرانه به شکلگیری یک هویت منحصر به فرد و مبارزه جمعی جوانان انجامیده است. جوانان هم برای جنبش اصلاحات پسا-اسلامگرا مهم شدند و هم به واسطه آن بیشتر بسیج شدند. ابراز مطالبات جوانی و دفاع از خلق و خوهای جوانی محور مبارزه با اقتدار اخلاقی و سیاسی را تشکیل می‌دهد. جوانان ایرانی با هدف گرفتن دولت در مبارزات‌شان یکی از قابل‌توجه‌ترین ناچنبش‌های جوانان در جهان اسلام را به وجود آورده‌اند. مبارزه برای پس گرفتن جوانی با مبارزه برای دستیابی به آرمان‌های دموکراتیک درهم آمیخته است. در مقابل، جوانان مصری که در محدوده‌های «انقلاب منفعلانه» عمل می‌کنند که در راستای استراتژی «خلاقیت سازگار» در پیش

گرفته شده است، تلاش می‌کنند تا مطالبات جوانی خود را با هنجارهای سیاسی، اقتصادی، و اخلاقی موجود تطبیق دهند. آنها در این فرایند، هنجارها و نهادهای مسلط را بازتعریف کردند، مقدس و زمینی را با یکدیگر ترکیب کردند و شعائر دینی جامع-تری را به وجود آوردند. اما این خرده‌فرهنگ در چارچوب رژیم قدرت اخلاقی و سیاسی موجود شکل گرفت؛ نه بر ضد آن یا خارج از آن. تا اواخر سال ۲۰۰۰ که فرصت شبکه‌ای جدیدی به وجود آمد که به نظر می‌رسید راه‌هایی را برای بسیج جمعی فراهم می‌کند، جوانان مصری هم از اینکه یک جنبش باشند و هم از درگیری در فعالیت سیاسی اجتناب می‌کردند.

«نسل سوم» ایران

فعالیت چشمگیر جوانان در انقلاب اسلامی، (۹) جنگ با عراق، و نهادهای انقلابی برای آنها یک موقعیت جدید و برجسته ایجاد کرد که تصویر آنها را از «جوانان دردسرساز» به «قهرمان و شهید» جا به جا کرد. این تصویر به «مردان جوان خارق‌العاده» از خانواده‌های طبقات پایین و متوسط مربوط بود. در عین حال، جوانان به شدت نسبت به ایده‌های فاسد، آسیب‌پذیر و لذا نیازمند حمایت و سرکوب تلقی می‌شدند. رژیم اسلامی برای بازتولید ایده‌آل «مرد مسلمان»، در ۱۹۸۰ برنامه «انقلاب فرهنگی» را برای اسلامی‌کردن فرهنگ و دروس آموزشی به راه انداخت. دانشگاه‌ها به مدت دو سال بسته شد، انجمن‌های اسلامی در مدارس ایجاد شد، و همه مکان‌های عمومی زیر نظارت امر به معروف و نهی از منکر و داوطلبان هوادار رژیم قرار گرفت.

آنچه موجب بقای این رژیم سرکوب به مدت یک دهه شد، شور انقلابی، دلمشغولی با جنگ و سرکوب ناراضیان بود. مردان جوان یا به جبهه می‌رفتند یا با ترجیح حقارت تبعید بر «شهادت قهرمانانه» در جنگی «بی‌معنا» از کشور می‌گریختند. هرچند جوانان در مدارس پناه گرفتند و غالباً به عمد در امتحانات مردود می‌شدند تا فارغ‌التحصیلی را به تعویق بیندازند، اما در اضطراب، تیرگی و افسردگی به سر می‌بردند. از هر سه نفر دانش‌آموز دبیرستانی یک نفر به ناهنجاری رفتاری مبتلا بود. به ویژه دختران بیشتر در معرض فشار، ترس، و افسردگی بودند. (۱۰) تأملات شعری دختر جوانی که با مشاهده زوال تدریجی جوانی‌اش، با خود سخن می‌گوید، از عمق تیرگی درون او حکایت دارد:

پدرم هرگز مرا در خیابان به جا نمی‌آورد.

می‌گوید «همه شما شبیه عزاداران‌اید.»

آری، ما از سرتا پا سیاه‌پوشیم.

گاهی از این فکر که پدرم مرا در این رنگ‌های تیره به جا نمی‌آورد، ترس برم می‌دارد...

به آینه خیره می‌شوم،

و پیرزنی را می‌بینم.

آیا هنوز خوابم؟

آه، احساس پیری و غم می‌کنم.

چرا باید از دیگر ۲۰ ساله‌ها اینقدر متفاوت باشم؟

آنها لذت را گناه می‌دانند،

و چشمانم را به روی شادی می‌بندند،

جلوی گام برداشتنم را می‌گیرند...

آه، احساس پیری می‌کنم...

نه، نه، می‌خواهم جوان باشم و عاشق،

می‌خواهم سپید‌پوشم، لذت ببرم و شاد باشم،

و به رؤیاهایم جامه عمل بپوشانم.

به آینه می‌نگرم.

چقدر خسته و پیر به نظر می‌آیم... (۱۱)

تنها معدودی از مقامات به این یأس درونی در زندگی جوانان توجه کردند. رهبران اسلام‌گرا که تصویر خودساخته و دشمنی مکتبی‌شان با لذت، چشم‌شان را کور کرده بود، از پی‌بردن به اذهان و قلوب درونی این بخش به سرعت در حال رشد جمعیت ناتوان بودند. حقیقت شوک‌آور تنها در سال‌های بعد از جنگ پدیدار شد که برخی از مقامات به «رفتارهای عجیب و غریب»

در میان جوانان توجه کردند. با پایان جنگ و سازندگی بعد از آن، جوانان مطالبات‌شان را علناً چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی ابراز کردند. رسانه‌ها داستان‌هایی از «رفتار منحط» جوانان ایرانی بازگو می‌کردند. پسرهایی دیده می‌شدند که با لباس مبدل زنانه در خیابان‌های یکی از شهرهای جنوب راه می‌رفتند. دختران آتشپاره لباس مردانه می‌پوشیدند تا از آزار گشت‌های امر به معروف در امان بمانند. دانشجویان از گرفتن دروس مطالعاتی دینی خودداری می‌کردند، (۱۲) و «مقامات در یکی از شهرهای مذهبی ایران شروع کردند به جلوگیری از موسیقی پاپ و دستگیری ده‌ها نفر از جوانانی که در اتوموبیل‌شان صدای بلند موسیقی به گوش می‌رسید.» (۱۳) گزارش‌های دیگر، از گروهی از پسران جوان خبر می‌داد که در خیابانی در کنار یک مراسم زنجیرزنی در روز عاشورا می‌رقصیدند. رانندگان جوان با کوبیدن ماشین‌های‌شان به یکدیگر، یا نوعی بازی «جوجه» تفریح می‌کردند که از این قرار بود: بستن دست‌ها به فرمان و تقلا برای باز کردن آنها قبل از پرت شدن از صخره. (۱۴) اعتیاد به مواد مخدر در میان بچه مدرسه‌ای‌ها به شدت افزایش یافت. سن متوسط روسپیگری از بیست و هفت سال به بیست سال کاهش پیدا کرد که در سال ۱۹۹۸ رشد ۶۳۵ درصدی داشت. (۱۵)

اما در راستای این طغیان‌های فردی، جوانان از هر فرصتی برای بیان ایجاد خرده‌فرهنگ‌های آشکار و مخفی که اقتدار اخلاقی و سیاسی را به پرسش می‌گرفت، استفاده می‌کردند. محدودیت سفت‌وسخت بر موسیقی مانع آنها نبود. وقتی غلامحسن کرباسچی شهردار اصلاح‌طلب تهران مراکز فرهنگی متعددی را در جنوب تهران ایجاد کرد، ۷۵ درصد از کسانی که به کلاس‌های آموزش موسیقی کلاسیک و سالن‌های کنسرت هجوم می‌آوردند، جوان بودند. نوارها و شوهای قاچاق خوانندگان تبعیدی ایرانی همه جا پر بود و موسیقی‌های سبک ام تی وی محبوبیت زیادی یافت. به رغم هراس از اسلامگرایان، جوانان درحالی‌که از خیابان‌های پایتخت عبور می‌کردند، صدای موسیقی را در اتوموبیل‌هایی که با سرعت می‌رانند، بالا می‌بردند و گروه‌های موسیقی پاپ و راک زیرزمینی در میهمانی‌های شبانه می‌نواختند. جوانان زیر بیست سال نه تنها موسیقی، بلکه خرده-فرهنگ و مد خاص خود-شلوارهای تنگ یا جیب‌دار، زبان انگلیسی عامیانه کوچه‌بازاری، و تَتو- را داشتند که از ویدئوهای قاچاقی اقتباس می‌کردند. (۱۶) به ویژه موسیقی رپ و هیویتال طرفدار داشت. در سال ۱۹۹۹ خرده‌فرهنگ‌های موسیقایی چنان گسترده شد که وزیر ارشاد اصلاح‌طلب مجبور شد نخستین کنسرت «موسیقی پاپ» در جمهوری اسلامی را به رسمیت

شناخته و حتی سازماندهی کند. بعضی از نوجوانان از خانه می‌گریختند تا به گروه‌های راک بپیوندند که نوعی حس تعلق به آنها می‌داد. هر چند بیشتر آنها به زندان افتادند.

در واقع نوجوانان فراری به معضل اجتماعی مهمی بدل شدند. در سال ۲۰۰۰ گزارش شد که تهران با «بحران روزافزون دختران فراری روبرو است که در بسیاری موارد قربانی باندهای روسپی‌گری و قاچاق انسان می‌شوند.» بین سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۸ رقم نوجوانان فراری سه برابر شد. تنها در تهران در سال ۲۰۰۰ نهمصد دختر و در سال ۲۰۰۲ چهار هزار دختر، فراری بودند، (۷۱) درحالی‌که رقم در سطح کشور شش هزار نفر گزارش شد. (۱۸) به نظر می‌رسید ابراز فردیت یعنی آزادی داشتن شریک مرد (۴۲ درصد) و آزادی از سرکوب‌های خانواده عمده‌ترین دلیل فرار دختران بود. (۱۹) یک دختر جوان که به خاطر فرار از خانه دستگیر شده بود می‌گفت «می‌خواهم ایران را ترک کنم. من اصلاً ایران را دوست ندارم. حتی وقتی در پارک نشسته‌ام، احساس می‌کنم در زندانم.»

هرچند مرادۀ دختر و پسر موجب آسیب‌رساندن به قانون اخلاقی اسلامی می‌شد، اما جوانان راه‌هایی را برای مقاومت پیدا می‌کردند. پسران و دختران مرفه نه تنها در میهمانی‌های خصوصی و کنسرت‌های زیرزمینی، بلکه در پارک‌ها، مراکز خرید، و رستوران‌ها، و غالباً محتاطانه و از طریق تلفن‌های همراه با یکدیگر مرادۀ داشتند. در این مراددهای «بافاصله»، دختر و پسر از دور نظربازی می‌کردند، حرف می‌زدند، لاس می‌زدند، و از طریق امواج الکترونیکی به یکدیگر ابراز عشق می‌کردند. زوج‌های جوان برای برخورداری از حریم خصوصی و ضمناً به ظاهر مشروع، تاکسی کرایه می‌کردند تا آنها را ناشناس دور شهر بگرداند و آنها ساعت‌ها در عقب اتوموبیل می‌نشستند تا معاشقه کنند و از مصاحبت هم لذت ببرند. محبوبیت روز ولنتاین، به معنای وفور «عشق ممنوع» و روابطی بود که شامل رابطه جنسی هم می‌شد. در واقع، مشاهدات پراکنده حاکی از گسترش روابط جنسی پیش‌از ازدواج در میان جوانان مسلمان ایرانی، به رغم خطر بالای مجازات‌های سخت است. یک استاد دانشگاه مدعی است که از هر سه دختر ازدواج نکرده، یک نفر و در کل ۶۰ درصد دختران در شمال تهران رابطه جنسی دارند و از میان ۱۳۰ مورد گزارش ایدز در بیمارستان‌ها، ۹۰ مورد آنها مربوط به زنان ازدواج نکرده بود. (۲۰) یکی از مقامات شهرداری تهران گزارش داد «هر ماه دستکم ۱۰ یا ۱۲ جنین سقط‌شده در سطل‌های زباله یافت می‌شود.» (۲۱) هرچند اطلاعات علنی

وجود نداشت، اما محققان و متخصصین پزشکی نسبت به رشد بارداری‌های ناخواسته هشدار می‌دادند. دکترها به طور غیررسمی از این واقعیت سخن می‌گفتند که «هفته‌ای نیست که حد اقل دو یا سه دختر جوان برای سقط جنین نیابند.» (۲۲) بنا به گزارش‌ها، حدود ۶۰ درصد از بیماران متقاضی سقط جنین دختران ازدواج نکرده بودند. (۲۳) مقامات صندوق جمعیت سازمان ملل متحد در تهران به پیمایشی در مورد «اخلاق (مجازاً در اشاره به روابط جنسی) در میان جوانان» ارجاع می‌دادند که نتایج آن چنان «وحشتناک» بود که باید از بین می‌رفت. (۲۴) توجه به خود، ظاهر بدن، لباس پوشیدن، مد، و جراحی پلاستیک، روند رایج در میان دختران جوان شد.

واضح است که روابط جنسی در میان جوانان چالش بزرگی برای دولت اسلامی بود و آزمونی برای ظرفیت اسلامگرایی در جذب جوانانی که سلیقشان ذاتاً در تضاد با اسلامگرایی قرار داشت. در اوایل دهه ۱۹۹۰، هاشمی رفسنجانی ایده «ازدواج موقت» را به عنوان یک راه‌حل اسلامی برای این بحران پیش گذاشت. این به معنای کنترل روابط جنسی از طریق مناسبات ثبت شده کوتاه‌مدت (به کوتاهی چند ساعت) بود که «ازدواج» نامیده می‌شد. آیت‌الله حائری شیرازی «معاشرت مشروع» (بدون رابطه جنسی) را پیشنهاد کرد که به معنای رابطه مشروع آشکاری بود که والدین و بستگان آن را به رسمیت بشناسند. (۲۵) دیگران نوعی ثبت رسمی را خواستار شدند که مؤید مشروعیت چنین رابطه‌ای باشد، یعنی چیزی همچون ازدواج موقت که در آن زوجها دائماً با یکدیگر زندگی کنند. (۲۶) در سال ۲۰۰۰ اسلامگرایان محافظه‌کار ایده خانه‌های عفاف را پیش گذاشتند که در آن مردان جویای رابطه جنسی، با روسپیان «ازدواج موقت» می‌کردند تا روابطشان «مشروعیت» داشته باشد.

سیاست مایوسانه فرهنگی در مورد جوانان تصور اسلامگرایان از آنها را به منزله افراد فداکاری که خود را وقف شهادت و قوانین اخلاقی می‌کردند، مخدوش کرد. جوانان با چالش با اقتدار اخلاقی و سیاسی رژیم، تصویر «جوان مسلمان» را واژگون کردند. نگرانی در مورد افزایش بدحجابی در میان دختران دانشجو و دانش‌آموز مقامات را مستأصل کرد. آنها از این گلایه داشتند که «ما با یک تهاجم فرهنگی جدی مواجهیم. چه باید کرد؟» (۲۷) در سال ۱۹۹۵ از میان بیش از ۸۵ درصد از جوانان که اوقات فراغت خود را صرف تماشای تلویزیون می‌کردند، تنها ۶ درصد برنامه‌های دینی را نگاه می‌کردند. از ۵۸ درصدی

که کتاب می‌خواندند، کمتر از ۸ درصدشان به ادبیات دینی علاقه داشتند. (۲۸) ۸۰ درصد از جوانان کشور نسبت به روحانیون، تکالیف دینی، و رهبری دینی، بی‌تفاوت یا مخالف آنها بودند. (۲۹) درحالی‌که ۸۶ درصد از دانشجویان از خواندن نماز روزانه اجتناب می‌کردند. (۳۰) پیمایش‌های رسمی مؤید بی‌اعتمادی عمیقی بود که جوانان را از دولت و آنچه به آن مربوط می‌شد، جدا می‌کرد. اکثریت (۸۰ درصد) به سیاستمداران اعتماد نداشتند. (۳۱) و ۷۰ درصد حکومت را مسئول مشکلات‌شان می‌دانستند.

اما این بی‌اعتمادی مقامات اسلامگرا به معنای این نبود که جوانان دین را کنار گذاشته بودند. در واقع در معنای «باورها» و «احساسات» (۳۲) دینی عمیق «به‌شدت مذهبی» بودند و بر اساس یک تحقیق، ۹۰ درصدشان به خدا و ایده دین اعتقاد داشتند. (۳۳) اما جوانان عمدتاً نسبت به انجام رویه‌های دینی بی‌تفاوت بودند و به نظر می‌رسید که ایمان و آگاهی دینی بر زندگی آنها تأثیر ناچیزی دارد. خدا وجود داشت، اما منعی برای نوشیدن الکل یا مراوده با جنس مخالف در کار نبود. به نظر آنها دین بیشتر یک واقعیت فلسفی و فرهنگی بود تا اخلاقی و مکتبی. درحالی‌که اکثرشان از شرکت در مساجد خودداری می‌کردند، گروه‌گروه در جلسات درس عمومی و خصوصی «نواندیشان دینی» حاضر می‌شدند که در اواسط دهه ۱۹۹۰ رو به گسترش بود. جوانان جهانی‌شده ایرانی نیز همچون هم‌تایان مصری‌شان دین‌شان را از نو ابداع کردند و در این مسیر، استعلایی و عرفی، ایمان و آزادی، و قدسی و زمینی را با یکدیگر درآمیختند.

بسیاری از جوانان با نوآوری سازگار و برهم‌زننده، هنجارها و نهادهای رایج، به ویژه آداب دینی را برای انطباق با مطالبات جوانی مورد استفاده قرار دادند، اما در این مسیر محدوده‌های این قوانین و هنجارها را خلاقانه بازتعریف و واژگون کردند. این استراتژی به بهترین شکل در نحوه برخورد جوانان شمال شهر تهران با مراسم بسیار مهم محرم بروز یافت. جوانان با ابداع «حسین پارتی» این موقعیت به شدت خشک را به شب شادی، تفریح، و معاشرت و مشغولیت تبدیل کردند. دختران و پسران درحالی‌که بهترین لباس‌های خود را پوشیده بودند، در خیابان‌ها قدم می‌زدند، به گروه‌ها و دستجات عزاداری می‌پیوستند، و از این فرصت استفاده می‌کردند و شب را تا صبح در خیابان به معاشرت، لاس‌زدن، ردوبدل کردن شماره تلفن، و قرار گذاشتن مخفیانه می‌گذراندند. (۳۴) به همین نحو، آنها با ابداع جدید «شام غریبان» که اندوه‌بارترین و غمبارترین مراسم شیعی در ایران

اسلامی است، آن را به یک شب شاد برای معاشرت و زمینی‌بودن بدل کردند. گروه‌های پنجاه و شصت نفره دختر و پسر شمع به‌دست در خیابان‌ها و میداین بزرگ راه می‌رفتند و دور هم روی زمین می‌نشستند و غالباً در هاله رمانتیک نور ضعیف شمع، به یکدیگر تکیه می‌دادند و درحالی‌که تا صبح به حرف‌زدن، تأثر، تبادل عاطفی، یا بحث سیاسی مخفی می‌پرداختند، به نوحه مالیخولیایی گوش می‌دادند. (۳۵)

این آداب مقاومت با مجازات بسیجی‌های خودسرِ خشن یا دسته جوانان «بنیادگرا»یی روبرو می‌شد که به جوانان حمله می‌کردند، جمع‌های آنها را پراکنده می‌کردند و با این کار «تطابق برهم زننده» آنها را به مبارزه سیاسی تبدیل می‌کردند. آنچه فرهنگی بود، آشکارا سیاسی می‌شد. در ژانویه ۱۹۹۵ صد هزار نفر از تماشاچیان یک مسابقه فوتبال در تهران به خاطر نارضایتی از نتایج مسابقه به پرخاشگری روی آوردند. شورش بخشی از استادیوم را از بین برد و به اعتراض عمومی جوانانی انجامید که شعار می‌دادند: «مرگ بر این دولت بی‌تمدن» و «مرگ بر بسیجی». (۳۶) در سال ۲۰۰۴، بیش از پنج‌هزار جوان با گروه‌های خودسر در شمال تهران درگیر شدند و مدت‌زمانی پیش از آن، شهر تبریز شاهد خشم هزاران جوان تماشاگر برضد بسیجیانی بود که به «رفتار نامناسب» معدودی از افراد در جمعیت اعتراض کرده بودند. شادی جمعی حتی بیش از عزاداری و خشونت جمعی، به عامل براندازی تبدیل شد. زیرا بروز جمعی «شادی» نه تنها با اصول منزه‌طلبانه عزا و غم در تضاد بود، بلکه هاله سرکوبگر حول آن را نیز از کار می‌انداخت. موفقیت تیم ملی فوتبال ایران در استرالیا در نوامبر ۱۹۹۷ و جام جهانی پاریس در برابر ایالات متحده در ژوئن ۱۹۹۸ انبوهی از دختران و پسران را در شهرهای بزرگ به خیابان‌ها آورد. آنها شادی می‌کردند، می‌رقصیدند و بوق ماشین‌ها را به صدا در می‌آوردند. نیروهای امنیتی به مدت پنج ساعت کنترل را از دست دادند، کنار ایستادند، و جمعیت را در سرمستی وجدآورش تماشا کردند. (۳۷) در شهر کرج، جمعیت با شعار «بسیجی باید برقصه» بر بسیجی‌ها فائق آمدند. اما شکست هم می‌توانست بهانه‌ای برای بروز مخالفت جمعی باشد. ساعت‌ها پس از باخت تیم ایران در برابر بحرین در سال ۲۰۰۱، صدها هزار نفر به خیابان‌ها ریختند و خشم عمیق خود را نسبت به مقامات اسلامگرا بیان کردند. در پنجاه و چهار منطقه مختلف تهران جوانان راهپیمایی کردند، شعارهای سیاسی دادند، به سمت پلیس سنگ و مواد منفجره دست‌ساز پرتاب کردند، ماشین‌های پلیس را تخریب کردند، چراغ‌های راهنمایی را شکستند، و در عزاداری برای این شکست، شمع روشن کردند. دیگر شهرها همچون کرج، قم، شیراز، کاشان، اصفهان، و اسلام آباد نیز شاهد همین اعتراضات بود. هشتصد

نفر دستگیر شدند تا معترضین به خانه رفتند. (۳۸) اما در مخالفتِ جوانان، شاید هیچ چیز نمادین‌تر از آتش‌بازی چهارشنبه سوری نبوده باشد. دولت اسلامی این رسم ایرانی کهن را غیرقانونی دانست. اما جوانان با برافروختن میلیون‌ها ترقه محلات را به مناطق جنگی انفجاری تبدیل می‌کردند و به این ترتیب منع رسمی این مراسم و ممنوعیت شادی ملازم با آن را ریشخند کردند. (۳۹) به تعبیر یک روزنامه «راز ترقه‌ها» نماد خشم جوانان نسبت به مقاماتی بود که شادی و تفریح را ممنوع کرده‌اند. (۴۰)

مخالفت نسل جوان، اختلاف میان اصلاح‌طلبان و محافظه‌کاران در حکومت را عمیق کرد. اصلاح‌طلبان شورش جوانان را به گردن فشار اخلاقی بیش از اندازهٔ محافظه‌کاران و «سرکوب شادی» می‌انداختند. اصلاح‌طلبان با راه‌اندازی یک بحث عمومی در باب ضرورتِ تفریح، مبلغِ تساهل و مفاهمه بودند. (۴۱) آنها با این کار برای جوانان تکیه‌گاه، حمایت سیاسی و تشویق اخلاقی فراهم کردند. جوانان با حمایتِ دوستان اصلاح‌طلب در قدرت، برای مطالبات‌شان نه تنها از طریق مبارزه، بلکه با درگیری در فعالیت مدنی فشار می‌آوردند. در سال ۲۰۰۱، حدود پنجاه‌هزار تن جوانان در تهران به ثبت رسیده بود، و چهارصد هزار تن جوانان در کل کشور. (۴۲) تعداد این جوانان طی دو سال به ۱۱۰۰ هزار رسید که ۸۵۰ هزار تن در نخستین کنگرهٔ این جوانان در سال ۲۰۰۳ شرکت کردند. (۴۳) هزاران جوانان هم به طور غیررسمی در سرتاسر کشور رشد کردند که در حوزه‌های فرهنگی، هنری، خیریه، توسعه‌ای، و فکری فعالیت داشتند. آنها گاه با ابتکارات چشمگیر، سخنرانی و کنسرت راه می‌انداختند، کارهای خیریه انجام می‌دادند، و بازارهایی را ایجاد می‌کردند. یک‌بار هم گروهی از جوانان برنامهٔ اعضای کابینهٔ بدیلِ جوانان برای تشکیل «دولت جوانان» را به خاتمی ارائه دادند. اما پس‌گرفتن فضای عمومی برای ابراز حساسیت‌های جوانی مهمترین دغدغهٔ کسانی بود که خرده‌فرهنگ‌های جهانی‌شده‌شان (که در سکسوالیته، نقش‌های جنسیتی، و سبک زندگی بیان می‌شد) حتی از پسا-اسلام‌گرایانی که تا حد زیادی پایبند عرف‌های اخلاقی سنتی بودند، در حال فاصله‌گیری بود. (۴۴) رفتار جوانان، منزه‌طلبان محافظه‌کار را به خشم می‌آورد و آنها بر علیه آنچه «تهاجم فرهنگی»، «ابتدال»، «و گرایش‌های ضد اسلامی» تلقی می‌کردند، قشقرق به راه می‌انداختند و آنها را ناشی از «قصور خاتمی در محو بیکاری، فقر و فساد» (۴۵) می‌دانستند. از اینرو حملات جدیدی به مراسم، گردهمایی‌ها، مکان‌ها، و رفتارهایی به راه انداختند که مسبب «بی-

اخلاقی»، «فساد» و «ابتذال» می‌دانستند. واحدهای ویژه‌ای با مردان اونیفورم‌پوش که اسلحه‌های خودکار و نارنجک دستی حمل می‌کردند اعزام می‌شدند تا نظم اخلاقی عمومی را برقرار کنند. (۴۶)

این همزمانی میان سرکوب (جوانان از سوی مرجعیت سیاسی-اخلاقی) و فرصت (ترغیب و تشویق جوانان) در جوانان حس خارق‌العاده‌ای را به وجود می‌آورد و برایشان امکان کنش جمعی فراهم می‌آورد که همتایان مصری یا عربستانی آنها فاقدش بودند. اما جنبش ملی جوانان ایران چیزی بیش از سیاست برای عرضه کردن داشت. از اوایل دهه ۱۹۸۰ تحولات اجتماعی گسترده به شکلگیری «جوانی» به عنوان یک مقوله اجتماعی کمک کرده بود. ایران سال ۱۹۹۶ به لحاظ جمعیت‌نگاری شاهد افزایش خارق‌العاده جمعیت جوانش بود که دو سوم آنها زیر سی‌سال بودند. یک سوم از این رقم حیرت‌آور بیست میلیون نفری، دانش‌آموز بودند (که نسبت به سال ۱۹۷۶، ۲۶۶ درصد رشد داشت). بیشتر آنها در شهرها زندگی می‌کردند، با سبک-های زندگی مختلف آشنا بودند و دارای استقلال نسبی، هویت‌های فراخویشاوندی، و تعاملات اجتماعی در مقیاس وسیع بودند. در عین حال، با نفوذ شهرنشینی به روستاها یک نسل «شهری‌شده» از جوانان روستایی هم در حال شکلگیری بود. برای مثال، گسترش شعبه‌های دانشگاه آزاد در سرتاسر ایران به این معنا بود که به طور متوسط هر روستا دو فارغ‌التحصیل دانشگاهی داشت که در دهه ۱۹۷۰ پدیده‌ای بسیار نادر بود. جوانان روستایی به تدریج بر اساس صلاحیت و شایستگی به رسمیت شناخته شدند و به تصمیم‌گیرندگان اصلی‌ای بدل شدند که برای سلطه کدخدانسانه گذشته غیرقابل‌تصور بود. با تحولات اجتماعی گسترده در روستاها و تکنولوژی ارتباطی رو به رشدی که جریان جوانان، ایده‌ها، و سبک‌های زندگی را امکانپذیر می‌کرد، محدودیت‌های اجتماعی فاصله‌گذار میان جوانان روستایی و شهری شروع به محو شدن کرد و جوانان کشور از شمول ملی بیشتری برخوردار شدند. در عین حال، تضعیف اقتدار پدر و مادر بر جوان (که برآیند تشویق جوانان از سوی دولت بود) و تقویت فرزندمحوری در خانواده (که برآیند باسوادی فراینده زنان و مادران بود) به فردگرا شدن جوانان و عصیان آنها انجامید. (۴۷)

در اواسط دهه ۱۹۹۰ جوانان پساانقلابی ایران، به «جوان»، یعنی عامل تغییر اجتماعی تبدیل شده بودند. اما جنبش آنها یک جنبش اجتماعی متعارف، یعنی مبارزه سازماندهی‌شده و پایدار جمعی با ایدئولوژی بیان‌شده یا رهبری مشخص نبود. بلکه یک

ناجنبش، یا «آگاهی جمعی» فعالان غیرجمعی بود که بیان اصلی‌اش در سیاست حضور نهفته بود و با مبارزات فرهنگی هر روزه جوانان و برهم‌زدن هنجارها پیوند نزدیک داشت. این توده پراکنده افراد و خرده‌گروه‌ها در بیان نگرانی‌های مشترک، خواست آزادی فردی، و ایجاد و بیان هویت‌های جمعی‌شان با یکدیگر اشتراک داشتند. جوانان منفرد نه تنها در خرده‌گروه‌های پراکنده (مجلات جوانان، ان جی اوها، گروه‌های هم‌سن، و جمع‌های کنارخیابانی)، بلکه بیش از آن از طریق «شبکه‌های انفعالی» به یکدیگر می‌پیوستند؛ یعنی ارتباطات ناهدفمند شکل گرفته از سوی جوانانی که به طور ضمنی مشترکات‌شان را از طریق دیداری و شنیداری در فضاهای عمومی، با تشخیص نمادهای مشترکی می‌شناسند که در سبک‌ها (تی‌شرت‌ها، شلوارهای جین، و موها)، نوع فعالیت‌ها (ورود به کنسرت‌ها و فروشگاه‌های موسیقی خاص)، و مکان‌ها (استادیوم‌های ورزشی، مراکز خرید، مسیرهای کوهپیمایی) و با صدای موسیقی یا آتش‌بازی به نمایش درمی‌آید. از اینرو، زایش جوانی به عنوان یک مقوله اجتماعی در مقیاس ملی که در شرایط منحصر به فرد سرکوب و فرصت همزمان عمل می‌کرد، جوانان ایرانی را به سوی پس‌گرفتن جوانی-شان در نبردی سوق داد که هدف آن دولت بود. پس‌گرفتن خلق‌وخوی جوانی از کنترل دولتی و اقتدار اخلاقی، نشانگر ناجنبش جوانان ایران است.

سیاست جوانان مصری: «خلاقیت سازگار»

«جوان» به عنوان یک مقوله اجتماعی در مصر نیز شکل گرفت. کاملاً مشابه ایران، در سال ۱۹۹۶ حدود نیمی از شصت میلیون نفر از جمعیت مصر، زیر بیست سال و ۶۴ درصد زیر سی‌سال بودند. (۴۸) هرچند در سال ۱۹۹۶ کل جمعیت دانش‌آموز (۱۱,۶ میلیون نفر) فقط بیش از نیمی از این جمعیت در ایران را تشکیل می‌داد، اما تعداد دانشجویان مصر به اندازه ایران بود (۱,۱ میلیون نفر). (۴۹) به همین ترتیب، خاص بودن روستاهای مصری (که برای مقایسه بیشتر روستاهای مصر در امتداد دره و دلتای نیل و نزدیک به یکدیگر و نزدیک به شهرهای بزرگ قرار دارند) به شهری‌شدن روزافزون آنها طی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ کمک کرد. دسترسی به برق، وسایل جدید ارتباط جمعی، تجاری‌شدن، جریان جمعیت، کالاها، و اطلاعات و نیز تخصصی‌شدن روزافزون مشاغل، نشانه تغییر ساختار اجتماعی محیط‌های روستایی در دوره پس از برنامه اقتصادی درهای باز بود. (۵۰) رشد آموزش توده‌ای مواد خام لازم برای آموزش جوانان را فراهم کرد و نهادهای شهری همچون مجتمع‌های

دانشگاهی، کافی‌شاپ‌ها، مراکز خرید، سالن‌های کنسرت، جشنواره‌های قدیسین، و گوشه‌وکنار خیابان‌ها فضاهایی برای تعامل اجتماعی، شبکه‌های فعال و انفعالی و ساخته‌شدن هویت‌های جوانی فراهم کرد. مخلص کلام اینکه جوانان به عنوان عاملان اجتماعی هم در ایران و هم در مصر در الگویی کم‌وبیش مشابه پدید آمدند.

اما فرایندهای همزمان شهری‌شدن، اسلامی‌شدن، و جهانی‌شدن نسل جوان در مصر را پراکنده کرده بود. در کنار جوانان فعال دینی و روستایی نسل‌های جدیدی از جوانان جهانی‌شده پدید آمده بودند که به طور فزاینده‌ای با جریان‌های فرهنگی جهانی آشنا بودند. بدیهی است تجارب طبقاتی و جنسیتی مختلف، هویت‌های جوانی متکثری را پدید آورده بود. درحالی‌که کنترل اجتماعی شدیدتر در جمهوری اسلامی جوانان دختر و پسر را به پرورش تمایلات مشابه سوق داده بود، تفاوت جنسیتی در مصر پررنگ‌تر بود. برای مثال، تفاوت تمایلات اجتماعی در میان پسران و دختران جوان در مصر چنان برجسته بود که ناظران «به جای فرهنگ واحد جوانان، از فرهنگ‌های مشخص‌تر مردانه و زنانه» سخن می‌گفتند. به ویژه نگرش‌های مردانه نسبت به زنان بسیار تعیین‌کننده بود و هویت واحد جوانان را بر اساس خلق‌وخواهای مشترک جوانی به صورت جدی از بین می‌برد. مردان به ندرت (۴ درصد) ممکن بود با زنی ازدواج کنند که پیش از ازدواج رابطه جنسی داشته است. (۵۱) یک دانشجوی مصری می‌گفت، «هیچکس با دختری بیرون نمی‌رود که بعد بخواهد با او ازدواج کند. نود و نه درصد مردان با دختری ازدواج می‌کنند که هرگز به او دست نزده‌اند» و دختران این واقعیت تلخ را حس می‌کردند. «به همین دلیل ما از پسرهای متنفریم؛ آنها به ندرت با دختری ازدواج می‌کنند که با او بیرون بروند.» (۵۲)

اما هم در ایران و هم در مصر، بیشتر جوانان تلاش می‌کردند تا خلق‌وخواهی خود را بروز دهند، فردیت خود را ابراز کنند، تغییر را بخواهند، و خرده‌فرهنگ جوانی را ایجاد کنند. این کار را با شناسایی محدودیت‌های اخلاقی و سیاسی موجود انجام می‌دادند و سعی می‌کردند از نهادهای موجود بیشترین بهره را ببرند. اما جوانان مصری در قیاس با هم‌تایان ایرانی‌شان در قلمروهای سیاسی و مدنی بسیج‌نشده بودند. با اینکه به مشارکت سیاسی علاقمند بودند، اما فاقد ابزار لازم برای این کار بودند. برخلاف ایران که سن‌گرایی در حال زوال بود و جوانان به طور قابل توجهی مورد تشویق قرار می‌گرفتند، مشایخ و نخبگان سیاسی در مصر در امور سیاسی به جوانان اعتماد نداشتند. سیاست مصر، هم نوع حکومتی و هم نوع اپوزیسیون آن، همچنان در قبضه

همین مردان پیر بود که در سال ۲۰۰۲ متوسط سنی آنها هفتاد و هفت سال بود. (۵۳) در ضمن جوانان به سیاست حزبی اعتماد نداشتند که از قضا تنها کانال مشروع برای فعالیت محسوب می‌شد. (۵۴) پژوهشی که توسط مرکز اهرام برای مطالعات سیاسی و استراتژیک انجام شد، فاش کرد که ۶۷ درصد از جوانان رأی نمی‌دادند. (۵۵)

فقدان اعتماد به بازی‌های انتخاباتی جوانان را بیشتر از سیاست زده کرده بود و محدودیت‌های اعمال‌شده بر فعالیت دانشجویی مانعی برای بسیج سیاسی جوانان محسوب می‌شد. بسیج جوانان طبقه متوسط و متوسط پایین در جنبش اسلامگرایی طی دهه ۱۹۸۰ در دیگر حوزه‌های سیاسی تکرار نشد. در اواخر دهه ۱۹۹۰ با مداخله نیروهای امنیتی برای جلوگیری از رقابت کاندیداهای اسلامگرا، چپ، و ناصریست در اتحادیه‌های دانشجویی، فعالیت سیاسی در دانشگاه‌ها بی‌ارزش شد. تنها اشغال دوباره قلمروهای فلسطینی توسط اسرائیل در اوایل سال ۲۰۰۰ بسیج اجتماعی و سیاسی به وجود آورد. (۵۶) فعالیت چشمگیر جوانان مصری در جمع‌آوری آذوقه و دارو برای فلسطینی‌ها در واقع نقطه عطفی در فعالیت داوطلبانه بود، اما این فعالیت حاصل جو سیاسی و اخلاقی منحصر به فردی بود که از محاصره فلسطینی‌ها توسط تاخت‌وتازهای دولت لیکود به وجود آمده بود؛ وگرنه جوانان علاقه اندکی به خدمات عمومی یا فعالیت داوطلبانه داشتند. حتی جوانان به متعلق خانواده‌های مقامات که منابع اجتماعی و مالی‌شان غالباً به آنها این امکان را می‌داد که منبع اصلی عطایا باشند، بی‌تفاوت ماندند. از بیست دانشجوی نخبه در دانشگاه‌های مصر تنها یک نفر فعالیت داوطلبانه داشت. (۵۷) ابتکارات ابداعی جوانان همچون این جی اوی فتیحی خیر استثنا بودند. باور رایج این بود که نه شهروندان، بلکه دولت است که باید مسئولیت تأمین اجتماعی را بر عهده بگیرد.

بدیهی است بار «انقلاب انفعالی» بر دوش جوانان بود که بر اساس آن دولت «سکولار دینی» ابتکار تغییر را با ترکیب خارق‌العاده امتیاز و کنترل از آن خود کرده بود. جوانان مصری زیر همان فشار اخلاقی و سیاسی قرار نداشتند که همتایان‌شان در ایران و عربستان سعودی بودند. آنها بر اساس ظرفیت‌های اجتماعی و اقتصادی‌شان، می‌توانستند موسیقی گوش کنند، مدهای خود را دنبال کنند، قرار و مدار بگذارند، سرگرمی ارزان داشته باشند، و مادام که حد و حدود خود را می‌شناختند، بخشی از روندهای جهانی باشند. اما اگر می‌خواستند از این حد و حدود پا را فراتر بگذارند، با مراجع اخلاقی و دولت برخورد پیدا می‌کردند. جوانان می‌بایست با دولت هماهنگ باشند و عنان خود را به دست دولت بسپارند.

برای این کار، دولت برای جوانان «پیشرفت علمی» یا آموزش فنی فراهم می‌کرد تا با دنیا همگام باشند و در عین حال آنها را به سوی تقوای دینی هدایت می‌کرد تا هم جلوی تأثیرات فرهنگی بیگانه و هم اسلام سیاسی وطنی را بگیرد. (۵۸) در واقع، فرمان ریاست‌جمهوری در سال ۱۹۹۹ برای تغییر نام شورای عالی جوانان که در سال ۱۹۶۵ ایجاد شده بود به وزارت جوانان و ورزش از نگرانی رسمی برای «معضل جوانان» (۵۹) حکایت داشت. محافظت آنها از امراض سیاسی و اخلاقی به دغدغه «امنیت ملی» تبدیل شده بود. وزارت جوانان با کنترل چهارهزار مرکز جوانان می‌خواست این هدف را محقق کند. وام‌های دولتی می‌توانستند جوانان را با خرید آپارتمان، (۶۰) دسترسی به تکنولوژی اطلاعاتی و آموزش فنی از طریق این جی اوها به استقرار و ازدواج وادار کنند. (۶۱) در ضمن، مراکز جوانان، برخی از این جی اوهای تحت کنترل دولت، اردوهای تابستانی، بحث، تفریح، برنامه‌های آموزشی، کاروان‌های تعلیم دینی، و برنامه‌های ورزشی تدارک می‌دیدند. اما وضعیت اسفبار بیشتر این مراکز، امکانات محقر، زمین‌های ورزشی پر از زباله، کتابخانه‌های فقیر، و کنترل دولتی، آنها را برای انجام این وظیفه خطرناک ناتوان می‌کرد. غالباً تنها جوانان طبقات فقیر که اکثرشان مرداند، به این مراکز می‌رفتند. بسیاری از آنها به تعبیر یکی از هفته‌نامه‌های رسمی «مراکز جوانان‌اند ولی هیچ جوانی در آنها دیده نمی‌شود.» (۶۲) «گفتگوی» سالانه رئیس‌جمهور با «جوانان مصری» خود نشانه‌ای است دال بر بی‌اعتمادی عمیقی که جوانان را از دولت جدا می‌کند. (۶۳) جوانان به فضاهای غیر دولتی پناه می‌بردند که تنها در حاشیه مراجع سیاسی و اخلاقی قرار داشتند. آنها به سیاست فرهنگی زندگی روزمره متوسل می‌شدند تا از آن طریق بتوانند مطالبات جوانی خود را ابراز کنند.

به مدت بیش از یک دهه، مصری‌های جوان در آینه ستیزه‌جویان اسلامگرایی دیده می‌شدند که جنگ چریکی راه می‌اندازند، به دانشگاه‌ها نفوذ می‌کنند، یا در مساجد، کوچه‌پس‌کوچه‌های حلبی آبادهای درهم‌برهم به حفظ قرآن مشغول‌اند. مراجع اخلاقی، والدین، و ناظران خارجی از آنها انتظار داشتند تا از نظر شخصیتی، دینی و خشک باشند و خود را وقف انضباط اخلاقی اسلام کنند. اما اغلب جوانان در زندگی روزمره‌شان این تصویر ساختگی را به چالش می‌گرفتند و با مبارزه آشکار با مرجعیت-های اخلاقی، آنها را شگفت‌زده می‌کردند. یک دانشجوی دختر بیست و یک‌ساله در قاهره می‌گفت، «جوانان این کشور بر ضد سنت‌های قدیمی شورش کرده‌اند. ما داریم از زنجیرهای شما آزاد می‌شویم؛ نمی‌خواهیم مثل نسل‌های قبلی زندگی کنیم.

قلیان کشیدن زنان پایین‌ترین حد شورش است. با این تغییرات روبرو شوید و نسل ما را بپذیرید؛ با ما مثل کودکان رفتار نکنید. نسل ما بازتر از شما است و این یک واقعیت محض است.» (۶۴)

در ژانویه ۱۹۹۷ گزارش‌های مربوط به «جوانان شیطان‌پرست» نه تنها نشان‌دهنده هراس اخلاقی شایع در مورد به اصطلاح آسیب‌پذیری جوانان در برابر فرهنگ جهانی، بلکه ظهور ابراز وجود جوانان بود. هر پنج‌شنبه صدها جوان مرفه در ساختمان متروکه‌ای جمع می‌شدند تا دور هم باشند، لذت ببرند، و بیش از همه با موسیقی هوی متال برقصند. شش هفته پوشش رسانه‌ای جنجالی و دستگیری ده‌ها نفر از کسانی که متهم به «شیطان‌پرستی» شده بودند (که البته بعداً به دلیل فقدان مدارک آزاد شدند) نشانگر وجود خرده‌فرهنگ‌هایی بود که بزرگسالان کمتر به آن توجه کرده بودند. اما خرده‌فرهنگ موسیقایی پس از این اسطوره شیطانی از بین نرفت. بلکه در شکل موسیقی ریو [موسیقی داغ، پر سر و صدا و پر شور] از نو پدیدار شد. موسیقی ریو مصری با باندهای کوچک و کم تعداد آغاز شد، اما پس از ۱۹۹۸ سازماندهی حرفه‌ای و تجاری‌شدن به رشد سریع آن کمک کرد. جوانان مصری سپس سبک‌های موسیقی از سرتاسر جهان از جمله پاپ مصری را فراگرفتند. این سبک برای نخبگان جوان «جذاب، مُند بالا و یک نوع سبک زندگی» بود. (۶۵) برای بسیاری ریو تبدیل به «اجتماعی شد که باید برای آشنایی با آن یا دستکم به رسمیت‌شناختنش حول یک علاقه مشترک در موسیقی بزرگ می‌شدی.» (۶۶) ریو مصری در بیشتر موارد خالی از رابطه جنسی بود، اما الکل و مواد مخدر (به طور غیررسمی و در قابل قصر اکستازی) بخشی از آن بودند. در واقع، تحقیقات حاکی از آن است که تجربه نوشیدن الکل محدود به جوانان مرفه نبود. در شهرها از هر سه دانشجوی، یک نفر الکل و بیشتر آبدو می‌نوشیدند. (۶۷) هرچند تنها بیش از ۵ درصد تجربه مواد مخدر داشتند که ۸۵ درصد آنها گراس مصرف می‌کردند، اما این معضل در اوایل دهه ۱۹۹۰ تشدید شد. کارشناسان مجری قانون هشدار می‌دادند که به ویژه مصرف اکستازی رو به افزایش است. (۶۸)

درحالی‌که حول روابط جنسی در مجموع «فرهنگ سکوت» حاکم است، (۶۹) اما به نظر می‌رسد به رغم ممنوعیت هنجاری و دینی، روابط جنسی پیش از ازدواج در میان جوانان مسلمان شایع است. در یک پیمایش تقریبی اما مستند، از تعداد صد دختر دبیرستانی و دانشجوی در محلات مختلف قاهره، ۸ درصد گفته بودند که رابطه جنسی داشته‌اند، ۳۷ درصد سکس بدون رابطه،

۲۳ درصد بوسیدن، و ۲۰ درصد تنها گرفتن دست را تجربه کرده بودند. در پیمایشی از ۱۰۰ پسر دبیرستانی و دانشجو در قاهره، ۷۳ درصد گفته بودند که اگر نخواهند با شریک جنسی‌شان ازدواج کنند، از داشتن رابطه جنسی پیش از ازدواج ابایی ندارند. (۷۰) یک تحقیق جامع‌تر حاکی از آن بود که «رابطه جنسی قبل از ازدواج در میان دانشجویان بسیار شایع است.» (۷۱) در کلاس‌های آموزش ایدز، دانشجویان پرسش‌هایی را در مورد رفتارهای جنسی خاص مطرح می‌کردند که مریبان بهداشت را شگفت‌زده می‌کرد. (۷۲) هرچند تحقیق جامعی در دست نیست، اما مصرف محصولات پورنوگرافی در میان مردان کاملاً رایج است. (۷۳) از هر صد نفر، نود نفر می‌گفتند که منظمآ استمناء می‌کنند، و ۷۰ درصد از این نود نفر معتقد بودند که از نظر اعتقادی و بدنی کارشان اشتباه است. (۷۴) سوای نفوذ ماهواره، فیلم‌های غیر مجاز، و بعدها اینترنت، به نظر می‌رسد ساختار در حال تغییر خانواده، هموارکننده رفتارهای جنسی جوانان بوده است. شخصیت پدر، که زمانی بسیار مهم بود، حتی در روستاها هم در حال تغییر بود. از هر سه خانواده، یک خانواده به دلیل طلاق، ترک، و بیشتر اوقات کار پدران در خارج (۲۰ تا ۲۵ درصد)، فاقد پدر بود که باعث می‌شد فرزندان در غیاب مادر از خانه برای رابطه عاشقانه استفاده کنند. (۷۵) در غیر این صورت زوج‌های طبقات فرودست قاهره روی نیمکت‌های ایستگاه‌های کم‌رفت و آمد مترو می‌نشستند و درحالی که وانمود می‌کردند منتظر قطاراند، صحبت یا معاشقه می‌کردند. (۷۶)

بیشتر این جوانان مذهبی بودند. غالباً نماز می‌خواندند، روزه می‌گرفتند و خداترس بودند. معدودی از «شیطان‌پرستان» هوی-متال‌باز که با آنها مصاحبه کردم، خود را مسلمان مقید می‌دانستند، اما از موسیقی راک، نوشیدن الکل، و معاشقه هم لذت می‌بردند. اغلب جوانان نماز را با پارتی و پورنوگرافی و ایمان را با عشق و حال ترکیب می‌کردند. برای مثال توجه کنید که یک جوان طبقه پایین که در دَهَب، یک محل توریستی که بسیاری از زنان خارجی از آن دیدن می‌کردند، کار می‌کرد، خدا، زن، و پلیس را برای تعقیب نیازهای مادی و معنوی‌اش با یکدیگر در آمیخته است: «من قبل از آمدن به دَهَب همیشه نماز می‌خواندم. رابطه من با خدا خیلی قوی و معنوی بود. حالا، رابطه من با خدا خیلی عجیب غریب است. همه‌اش از او می‌خواهم برایم زنی دست‌وپا کند و وقتی شریکی دارم، ازش می‌خواهم مرا از شر پلیس حفظ کند.» (۷۷)

ممکن است اینها متناقض به نظر برسند، اما بیشتر بیانگر یک مصالحه و سازگاری‌اند. جوانان از رقص، ریو، روابط غیرمجاز و شادی لذت می‌برند، اما آرامش را در نماز و ایمان می‌یافتند. یک دانشجوی حقوق در قاهره می‌گفت، «من هم کارهای خوب می‌کنم و هم کارهای بد، نه فقط کارهای بد. کارهای خوب کارهای بد را پاک می‌کند.» (۷۸) یک مرد بیست‌وپنج ساله پرهیزگار که الکل می‌نوشید و «همه چیز را امتحان کرده بود»، «گاهی هم با دوستانش دور هم ماری‌جوانا می‌کشیدند تا مرد بودن‌شان را ثابت کنند.» او مرتب نماز می‌خواند؛ به این امید که خدا او را به خاطر ادامه کارهای بدش ببخشد. این موقعیت آستانه‌ای و «حد وسطِ خلاقانه» نشانگر نحوه تلاش جوانان برای بازتعریف و بازترسیم اسلام‌شان برای تطابق با مطالبات جوانی، یعنی فردیت، تغییر، شادی، و «گناه» در چارچوب نظام اخلاقی موجود است. آنها نه تنها دین‌شان را بازتعریف می‌کردند، بلکه باورها در مورد جوانی را نیز از نو ابداع می‌کردند. یک دانشجوی نوزده‌ساله می‌گفت، «در دوره جوانی، همه پسران جوان شبیه هم رفتار می‌کنند. در این سن حلال و حرام معنی ندارد.» (۷۹) به همین ترتیب بسیاری از دختران جوان خود را مسلمانان مؤمن می‌دیدند، اما روسری نداشتند و تنها طی ماه رمضان یا در اوقات روزه حجاب می‌گذاشتند. بسیاری از آنها از نشان دادن موهای‌شان لذت می‌بردند و به این دلخوش بودند که پس از ازدواج و زمانی که مرحله جوانی به پایان برسد، موی‌شان را خواهند پوشاند.

جوانان مصری برای بروز خلق‌و‌خوهای‌شان در چارچوب محدوده‌های اخلاقی و سیاسی رایج به خلاقیت سازگار متوسل می‌شدند؛ یعنی استراتژی‌ای که هنجارها و ابزارهای سنتی رایج را از نو تعریف و ابداع می‌کند تا با مطالبات جوانی آنها سازگار باشد. اما آنها با این کار به طور ریشه‌ای از نظام مسلط فاصله نمی‌گرفتند بلکه بر اساس منافع‌شان عمل می‌کردند. (۸۰) رواج نسبی ازدواج عرفی از اواخر دهه ۱۹۹۰ نمونه‌ای از این استراتژی است. ازدواج عرفی از نظر دینی پذیرفته شده است، اما عقد شفاهی غیررسمی که به دو شاهد نیاز دارد، به طور مخفیانه صورت می‌گیرد. وزارت امور اجتماعی اعلام کرد که ۱۷ درصد از دانشجویان دختر به ازدواج عرفی تن می‌دهند که باعث جاروجنگال عمومی در مورد «خطر» این کار برای «امنیت ملی» شد. (۸۱) مقامات افول اقتدار اجتماعی، فقدان پدر، و اشتغال مادران را دلیل این «پدیده مخوف» ذکر می‌کردند. (۸۲) کارشناسان به فقدان مسکن و به ویژه فقدان «نظارت دینی» بر جوانان اشاره می‌کردند. (۸۳) اما در واقع، جوانان از این نهاد سنتی برای داشتن رابطه عاشقانه در چارچوب نظم اخلاقی و اقتصادی موجود و نه در بیرون یا علیه آن استفاده می‌کردند تا از

موانع اخلاقی داشتن رابطه و محدودیت‌های اقتصادی ازدواج رسمی بگریزند. (۸۴) با همین منطق جوانان طبقه متوسطی به موقعیت‌های دینی همچون رمضان، عید قربان، و تولد قدیسین [مسیحی] به عنوان موقعیت‌هایی برای اختلاط و سرگرمی متوسل می‌شدند و معنای آنها را نیز تغییر می‌دادند.

در واقع پدیده عمرو خالد را که محبوبترین واعظ عرفی جوانان است و از اواخر دهه ۱۹۹۰ در باب پرهیزگاری و اخلاقیات روزمره موعظه می‌کند، باید به معنای ابداع دوباره سبک جدید دین توسط جوانان جهانی‌شده مصری تلقی کرد. (۸۵) به یک معنا جوانان جهان وطن مصری خرده‌فرهنگ دینی جدیدی به وجود آوردند که در این سبک، سلیقه، زبان، و پیام کاملاً نو بیان می‌شد. این خرده‌فرهنگ در نفرت این جوانان از تعلیم و تربیت قیّم‌آبانه و اقتدار اخلاقی طنین می‌یافت. این جوانان جهانی رویکردهای به ظاهر بسیار متناقضی داشتند، مذهبی بودند، اما اگر هم از اسلام سیاسی اطلاعی داشتند، به آن بی‌اعتماد بودند، از عمرو دیاب (ستاره پاپ) به عمرو خالد و از پارتی به نماز در نوسان بودند و با اینهمه بار کنترل اجتماعی قوی از سوی بزرگترها، معلمان، و همسایگان را حس می‌کردند. هر قدر مصری‌های جوان در شرایط فرهنگی و سنت آموزشی‌ای اجتماعی می‌شدند که فردیت و ابتکار را از بین می‌برد، بیشتر مجبور می‌شدند به «روشی اجتماعی» و از طریق «مد» ابراز وجود کنند. از اینرو، نگاه جوانان این خرده‌فرهنگ دینی که حول «پدیده عمرو خالد» شکل گرفته بود، تا حدی بیانگر «مد» به معنای زیملی آن بود، به معنای راه خروجی که گرایش‌های متناقض بشری، یعنی گرایش به تغییر و سازگاری، تفاوت و هم‌رنگی، و فردیت و هنجارهای اجتماعی را با هم سازگار می‌کند. توسل به این نوع از دین به جوانان نخبه اجازه می‌داد تا فردیت خود را بروز دهند، تغییر ایجاد کنند، و در عین حال مقید به هنجارهای جمعی و هم‌رنگی اجتماعی باشند. (۸۶)

هرچند این استراتژی‌ها نوآورانه بودند، اما با رژیم قدرت موجود تطابق داشتند، یعنی اینکه جوانان مصری تا حد زیادی در چارچوب محدوده‌های اجتماعی و سیاسی باقی می‌ماندند. «انقلاب انفعالی» مصر با عرضه فضا برای اعمال درجه محدودی از ابتکار، این پراکندگی را تضمین می‌کرد، اما تنها در چارچوب نظم سیاسی دولت «سکولارمذهبی». تنها در پایان نخستین دهه قرن بیست‌ویکم بود که جوانان مصری توانستند به طور جمعی غلاف سخت دولت را نه با بسیج خیابانی، بلکه پشت کامپیوترها بشکنند. با فرصت‌های تکنولوژیکی جدید، ایمیل، وبلاگ‌ها، و به ویژه فیسبوک، حدود هفت‌هزار جوان تحصیلکرده به

یکدیگر پیوستند تا جنبش جوانان ۶ آوریل را به وجود آورند. فعالان جوان با استفاده از این امکان برای مبارزه بر ضد سرکوب سیاسی، رکود اقتصادی، و خویشاوندنوازی، سیاست جدیدی را خلق کردند که یک گام از آنچه جنبش کفایه پیشتر آغاز کرده بود، جلوتر بود. (۸۷) در حال حاضر نمی‌توانیم در مورد تأثیر سیاسی این ناجنبش‌های پسامدرن داوری کنیم، اما آنها گواه این واقعیت‌اند که فرودستان از هر فرصتی برای از کار انداختن سرکوب دولتی استفاده می‌کنند و برای تغییر فشار می‌آورند. اما نکته این است که نباید منتظر فرصت ماند، بلکه باید دائماً فرصت‌ها را خلق کرد.

با این ملاحظات دربارهٔ جوانان به عنوان نیروی سیاسی در خاورمیانهٔ اسلامی چه می‌توان گفت؟ آیا نا/جنبش‌های جوانان از ظرفیت لازم برای تغییر سیاسی و ایجاد دموکراسی برخوردار است؟ همانطور که گفتیم، اگر غایت جنبش جوانان مطالبه و پس-گرفتن جوانی باشند، ظرفیت تحول‌آفرین و دموکراتیک‌کنندهٔ آنها بستگی به توانِ مراجع اخلاقی و سیاسی برای سازگاری با مطالبات جوانان خواهد داشت. اگر مطالبات جوانی در تطابق با این مراجع باشند، جنبش‌های جوانان طبق تعریف دیگر وجود نخواهند داشت و جوانان همچون هر گروه اجتماعی دیگری به لحاظ سیاسی محافظه‌کار خواهند شد. برای عمل در مقام عاملِ ایجاد دموکراسی جوانان باید سیاسی بیندیشند و عمل کنند، همچنانکه در جنبش جوانان ۶ آوریل ۲۰۰۸ به چشم می‌خورد. اما از آنجا که رژیم‌های دینی مکتبی در خاورمیانه از ظرفیت محدودی برای جذب خلق‌وخواهای جوانان به طور روزافزون جهانی برخوردارند، جنبش‌های جوانان ظرفیت تحول‌آفرین و دموکراتیک‌کنندهٔ قابل توجهی دارد. لذا، جوانان مسلمان شاید مشابه همقطاران غیرمسلمان‌شان با کسب امتیاز از امکانات موجود از جمله توسل به دین و واسازی آن، در مبارزه‌ای دائمی برای ابراز وجود، مطالبه و پس‌گرفتن جوانی‌شان به سر می‌برند. چانه‌زنی میان جوانی و مسلمانی که شرایط سیاسی و اقتصادی واسطهٔ آن است، ویژگی مهم خلق‌وخواهی جوانان مسلمان است.

در دسامبر ۲۰۰۲، در هواپیمایی از مبدأ حلب [سوریه] تصادفاً در کنار یک روحانی بیست‌ساله سوریه نشسته بودم که به قاهره می‌رفت تا مدتی را در الأزهر، پایگاه اسلام رسمی در مصر، بگذراند. از من پرسید آیا می‌تواند روزنامه سوریه مرا قرض بگیرد. روزنامه را به او دادم، به سرعت آن را ورق زد تا به صفحات ورزشی رسید. پس از اینکه روحانی جوان کل بخش ورزشی را خواند، سر صحبت را با او باز کردم. می‌گفت عاشق فوتبال است و دعا می‌کند که تیم‌های محبوبش، بایرن مونیخ و بارسلونا در مسابقات کشورشان برنده شوند. موسیقی از دیگر علائق او بود، نه تنها آواز ام‌کلثوم، بلکه ستاره پاپ مصری عمرو دياب. فهمیدم روحانیون جوان نیز به تفریح نیاز دارند. با مشاهده این مرد دینی که از این خوشی‌های دنیوی لذت می‌برد، نتوانستم در برابر این سؤال مقاومت کنم که چرا منزه‌طلبان اسلامگرا تا این حد با شادی سر جنگ دارند.

یکی از طنزهای اسلام «بنیادگرا» این است که در برابر امواج مخالفت‌های سیاسی با سرسختی مقاومت کرده است، اما در برابر بروز ساده جوشش و تفریح و مشغولیت با لذایذ روزمره احساس بی‌قدرتی می‌کند. به نظر می‌رسد که هر فرصتی برای تفریحات عادی، پارتهای خصوصی، و جمع شدن در گوشه‌وکنار خیابان‌های شلوغ، قهوه‌خانه‌ها، مراکز خرید، و جشن و سرور عرفی تبدیل به موضوعی برای نگرانی ایدئولوژیک عمیق و مشروعیت‌زدایی می‌شود. انگار این لذایذ دنیوی اجماع اخلاقی اسلامگرا را سست می‌کنند، درست همانطور که مزه شهوانی شکلات آرامش آن روستای فرانسوی را در رمان شکلات جوان هریس به هم می‌ریزد. چرا اسلامگرایان به این شدت مخالف بروز «شادی» اند؛ آنهم زمانی که در نظرگرفتن شادی به منزله دلمشغولی بیشتر مردم در جهان امری بدیهی است؟

^{۱۸} برگرفته از:

Asef Bayat, "Islamism and the Politics of Fun," *Public Culture*, 19, no.3 (October 2007), pp. 433-59.

منظور من از شادی مجموعه‌ای از مشغولیت‌های ضمنی، غیر معمول، و مفرح است که از بازی کردن، جک گفتن، رقصیدن، و نوشخواری گرفته تا درگیری در هنر نمایشی، موسیقی، رابطه جنسی، و ورزش و روش‌های خاص سخن گفتن، خندیدن، ظاهر-شدن، یا بروز خود را شامل می‌شود، یعنی جایی که افراد به طور موقت از محدوده‌های انضباطی زندگی روزمره، تعهدات هنجاری، و قدرت سازماندهی شده آزاد می‌شوند. تفریح استعاره‌ای برای بروز فردیت، جوشش، و سبکی است که در آن شادی عنصری کلیدی است. بنابراین با اینکه تفریح معادل شادی نیست و تعریف آنهم به حساب نمی‌آید، اما عنصری کلیدی در آن است. هر چیز مفرح، از جمله غذا خوردن روزمره شادی محسوب نمی‌شود؛ گرچه ممکن است کسی غذا را با تزریق خلاقیت مفرح در تهیه یا مصرف آن به شادی بدل کند. بنابراین، شادی غالباً به بروز و رفتار معمولاً آبی، ناگهانی، بی‌شکل، متغیر، و لذا پیش‌بینی‌ناپذیر اشاره دارد. در عصر مدرن گرایشی قوی برای شکل‌دادن و نهادینه کردن شادی برای مثال در شکل شرکت در فعالیت‌های سازماندهی شده اوقات فراغت: رفتن به بار، دیسکو، کنسرت، و نظایر آن وجود دارد. اما میل اجتناب‌ناپذیر برای جوشش و مداخله، شادی سازماندهی شده را به یک موجودیت ظریف تبدیل می‌کند.

شادی می‌تواند توسط افراد یا جمع‌ها، در حریم خصوصی یا ملأ عام بروز کند و شکل‌های سنتی یا کالایی شده داشته باشد. برای مثال، مدّ معرف بروز شادی جمعی، کالایی شده و نظام‌مند است، و با این حال دائماً در حال تغییر است، زیرا برآورده‌کننده سرخوشی بی‌خیال و در حال نوسان است. شادی تقریباً خوشایند همه گروه‌های اجتماعی (ثروتمند و فقیر، پیر و جوان، مدرن و سنتی، مرد و زن) است، با اینحال جوانان مهمترین عاملان شادی و مظهر میل بیشتر به تجربه کردن، ماجراجویی، ایده‌آلیسم، و میل به استقلال، تحرک و تغییراند و لذا هدف اصلی سیاست‌های ضد شادی. شاید به همین دلیل شادی غالباً با «فرهنگ جوانان» در هم تنیده شده و با آن یکی شده است. اما، شادی در واقع یک جزء از فرهنگ جوانان را تشکیل می‌دهد که البته مهمترین جزء است؛ درست همانطور که جشن و سرورهای طبقات پایین، از جمله مراسمی که تولد قدیسین (مولدها) را در مصر جشن می‌گیرند، تنها یک جنبه از فرهنگ عامه را تشکیل می‌دهد و مخلوقات هنرمند آوانگارد یک جنبه از پادفرهنگ محسوب می‌شود. اما عادت‌های متفاوت این گروه‌های اجتماعی، به جهت‌دادن این فعالیت‌ها به شادی‌های متفاوت و لذا متابعت آنها از ممنوعیت‌ها و قاعده‌مندی‌های مختلفی گرایش دارد که می‌توان آنها را در ذیل رتوریک «ضدّ شادی» طبقه‌بندی کرد. برای مثال، درحالی که فقیران بزرگسال می‌توانند از عهده تفریحات ساده، سنتی، و محدود برآیند، جوانان جهانی شده

و مرفه، به لذا یز خودجوش تر، شهوانی و کلائی شده متمایل اند. شاید این موضوع بتواند توضیح دهد که چرا جوانان جهانی شده بیش از دیگران در میان مخالفان شادی ستیز اسلامگرا ترس و خشم ایجاد می کنند. به ویژه چون بخش اعظم رفتار این جوانان برگرفته از تکنولوژی های غربی شادی است و با «ورود فرهنگ غربی» شکل گرفته است.

ترس از شادی به اسلامگرایان و اسلام محدود نمی شود بلکه اغلب مذاهب را در بر می گیرد. حتی یک دغدغه دینی صرف هم نیست: سکولاریست ها هم، خواه انقلابی یا محافظه کار نسبت به شادی ابراز تنفر و دشمنی می کنند. «شادی ستیزی»^{۱۹} بیش از آنکه یک مسأله عقیدتی صرف باشد، موضوعی تاریخی است که بیشتر با حفظ قدرت مربوط است. به تعبیر دیگر آنچه اهمیت دارد ضرورتاً اختلال در نظم اخلاقی نیست؛ آنطور که اغلب ادعا می شود، بلکه محو هژمونی و رژیم قدرتی است که رشته های خاص اقتدار اخلاقی و سیاسی بر آن مبتنی است. منظور از «اقتدار اخلاقی - سیاسی» تنها ارجاع به قدرت دولت یا حکومت نیست، بلکه به اقتدار افراد (برای مثال شیوخ، یا رهبران فرقه ای) و جنبش های اجتماعی سیاسی که مشروعیت شان در به - کارگیری یک آموزه خاص نهفته است، نیز راجع است. ترس مخالفان از شادی در نهایت به ترس از خروج از اجماعی برمی - گردد که سروری آنها را ممکن می کند؛ این ترس به معنای نگرانی برای از دست دادن « قدرت اجماعی » است.

اسلامگرایی و مبارزه بر سر شادی

تاریخ اسلامگرایی تاریخ مبارزه با شادی، تفریح، و سرگرمی بوده است و این دشمنی هم از جانب جنبش های اسلامگرا و هم دولت های اسلامی صورت گرفته است. در اواخر دهه ۱۹۸۰ دانشجویان اسلامگرایی که بر دانشگاه های جنوب و شمال مصر مسلط شده بودند، در کنسرت ها و نمایش ها اخلاقی ایجاد می کردند و پسران و دختران دانشجویی را که آزادانه با یکدیگر ارتباط داشتند یا کسانی را که صرفاً در زندگی روزمره شان به دنبال لذت بودند، مورد آزار قرار می دادند. اتحادیه های دانشجویان اسلامگرا فیلم، رقص، و موسیقی پاپ و کلاسیک را ممنوع کرد، زیرا «بیگانه با فرهنگ اسلامی» (۱) تلقی می شدند. بعدها، گروه اسلامگرای رادیکال جماعت اسلامی، قواعد رفتاری سفت و سختی را هم بر جوانان و هم بر زنان در یکی از

^{۱۹} نویسنده با ساختن ترکیب anti-fundamentalism از تقریب دو کلمه fund و fun استفاده کرده تا نزدیکی میان بنیادگرایی و شادی ستیزی را نشان دهد. از آنجا که نشان دادن این نزدیکی ترکیبات در فارسی بی معنا است، آن را به «شادی ستیزی» برگرداندم. م

محلات قاهره که تحت کنترل آنها بود، تحمیل کرد. آنها آرایشگاه‌ها و مغازه‌های فروش فیلم را بستند و موسیقی‌های شاد را در عروسی‌ها ممنوع کردند. حتی اخوان‌المسلمین متعادل «عروسی‌های اسلامی نمونه» برگزار می‌کرد که موسیقی شاد در آنها وجود نداشت یا تنها اجرای *انشاد* در آنها مجاز بود که عبارت است از سرود و ضرب. بسیاری از اسلامگرایان در مصر با تقبیح جشنواره‌های تولد قدیسین به دلیل صورت ظاهری زنده‌شان، آرزو داشتند که فرهنگ شاد اسلامی کشور به ویژه مناسک بسیار شاد رمضان را محو کنند. (۲) اخلاق جوانان نه تنها به دغدغه جدی اسلامگرایان، بلکه رسانه‌های محافظه‌کار بدل شد. هفته‌نامه دولتی *الأهرام/العربی* از این شکایت داشت که کافی‌شاپ‌ها و پاتوق‌های جوانان به «لانه‌های مواد مخدر، مشروب، فیلم‌های سکسی و ازدواج عرفی [غیر رسمی]» و «دخترانی که قلیان می‌کشند و لباس‌های نامتعارف می‌پوشند» تبدیل شده‌اند. این مقاله برای محافظت از «جوانانمان» (۳) خواهان شدت عمل شده بود. اقداماتی که توسط اسلامگرایان مخالف و رسانه‌های محافظه‌کار صورت گرفت، در قیاس با سیاست‌های منزله‌طلبانه دولت‌هایی مثل عربستان سعودی، افغانستان و ایران که خود را اسلامگرا می‌نامند، بسیار نرم بود.

کنترل اوقات فراغت و تفریح به نام اخلاق و پرهیزگاری توسط دولت عربستان سعودی تاریخ طولانی دارد. پادشاهی عربستان قرارگذاشتن دختر و پسر، سینما، سالن‌های کنسرت، دیسکو، کلوپ، و تئاتر را قدغن کرده است. حتی تفریح خالی از گناهی همچون پرواز با کایت نیز تحمل نمی‌شود. اما شاید روی تاریک تنزه‌طلبی در هیچ کجا به اندازه افغانستان در دوره طالبان واضح نبوده باشد. در طی حکومت سختگیرانه طالبان (۱۹۹۶-۲۰۰۱) همه نشانه‌های تفریح، شادی، زیبایی‌های عرفی، تعقیب فردیت و خلاقیت، موسیقی، تلویزیون، نقاشی، و مجسمه‌سازی، بگذریم از رقص، بازیگری، جشن عمومی، بروز زیبایی، و رسیدن به خود، به شدت سرکوب می‌شد. زنان وادار به پوشیدن برقع شدند و مردان باید ریش‌های بلند می‌گذاشتند. وقتی در سال ۲۰۰۱ کابل پایتخت افغانستان به دست نیروهای ائتلاف شمال افتاد، بسیاری از افغان‌ها به ابراز شادی در ملا عام پرداختند. در مغازه‌ها موسیقی گذاشتند و تلویزیون‌ها را روشن کردند. بعضی از زنان هم برقع خود را از سر برداشتند و مردان ریش خود را اصلاح کردند.

اما در ایران بود که بروز شادی به شکلگیری بزرگترین قطب‌بندی اجتماعی و مخالفت زنان و جوانان ناراضی با دولت اسلامی تبدیل شد. در سال‌های دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ اسلامگرایان محافظه‌کار بر ضد کسانی که در ملاً عام شادی می‌کردند، مقابله می‌کردند. شادی، تفریح، سبکی، و خنده به عنوان مظاهر بی‌اخلاقی، سهل‌انگاری، و بیهودگی تلقی می‌شدند و کلاً تفریح یک ضدّ ارزش به شمار می‌آمد. محمد تقی مصباح یزدی اعلام کرد «خطرناک‌ترین چیزی که انسان را تهدید می‌کند، این است که خدا را فراموش کند، به جای مسجد و عبادتگاه مرکز فرهنگی ایجاد کند و به جای عبادت و استغاثه به فیلم و هنر بپردازد.» (۴) اختلاطِ سرخودِ دو جنس یکی از بزرگترین انحرافات و لذا «بسیار خطرناک» به شمار می‌آمد، «نشانگر جهنمی- بودن افراد است»؛ عملِ خلافی که سلامت روحی و جسمی جامعه را تهدید می‌کرد. (۵) بنابراین تفکیک جنسیتی یکی دیگر از ابزارهای کنترل و انضباط اجتماعی بود. یکی از خوانندگان هفته‌نامه اسلامگرایی صبح نگرانی عمیق دستگاه محافظه‌کار حاکم را اینطور بیان کرد: «دختران به طرز وقیحی در خیابان‌ها راه می‌روند. آنها چه جوابی در برابر خون شهدا دارند؟ شرم می‌آید از دیدن دخترانی که مانتوهای کوتاه می‌پوشند و از گروه‌های موسیقی در تهران که کار را به رقص کشانده‌اند...!» (۶)

هرچند منزه‌طلبان تأکید کرده بودند که در اسلام شادی وجود ندارد، اما این بدان معنا نبود که اسلامگرایان لذت به طور کلی را کنار بگذارند. با وجود خصومت عمومی مذاهب اخلاقی با رابطه جنسی که تلقی بر این بوده که وسوسه‌هایش انسان را از طلب رستگاری بازمی‌دارد و «ناعقلانی‌بودن ذاتی» اش تهدیدی بر کفّ نفس و انضباط است (۷)، اسلامگرایان ایرانی امیال جسمانی (مردان) را به رسمیت شناختند و برای برآورده کردن این امیال، «ازدواج موقت» (متعّه) را پیشنهاد دادند که در سنت اسلامی شیعه [دوازده امامی] برای مدت معینی از چند ساعت گرفته تا چند سال منعقد می‌شود. (۸) آنها تا آنجا پیش رفتند که با توسل به این سخن امام صادق که گفته بود «آرزو دارد ببیند که هر مردی دستکم یک بار در عمرش زنی را صیغه می‌کند» (۹)، «نهادهایی» [خانه‌های عفاف] را تشکیل دادند که در آن مردان و زنان می‌توانستند یکدیگر را ملاقات کنند. اما این طرح به معنای لذت دنیوی کنترل‌شده و در واقع عقلانی‌شده بود و در اصل برای پاسخگویی به شهوت مردان ایجاد شد. در واقع، در سال ۲۰۰۲ ابتکار جمهوری اسلامی برای کشاندن حدود سیصد هزار روسپی به «خانه‌های عفاف» که در آن مردان جوایز رابطه جنسی می‌توانستند به طور موقت با روسپیان «ازدواج کنند»، از همین منطق همزمان کنترل و مشروعیت‌بخشی اخلاقی حکایت دارد. دغدغه اسلامگرایان نه رابطه جنسی، بلکه کنترل آن بود.

اما برای اسلامگرایان لذت واقعی در دلمشغولی‌های معنوی، عرفانی، و درونی، در شکل لذت پاک - یعنی خانواده، شجاعت و فداکاری - نهفته است. آنها «مستی» استعاری را محترم می‌شمارند، اما آن مستی‌ای که «با عشق خدا» ایجاد شده باشد، و «سرگرمی»‌ای که تنها «با نماز» سروکار داشته باشد. آنها «لذت عمل به تقوی»، «ذوب در ولایت (حکومت روحانیون)»، و «سلامت» کامل برای طی طریق حقیقت را گرامی می‌دارند. (۱۰) در واقع اینها مشخصه سرشت رفتاری «انسان ایده‌آل» اسلامگرا است: سنگین، خشک، نظامی‌وار، مسلط به خود، مصمم، فداکار، و بسیار عاطفی و خلاصه یک شخصیت خارق‌العاده که در برابر سبکی، بی‌تفاوتی، و هوس و به تعبیری ابتذال می‌ایستد. (۱۱) به آن اندازه که چنین شخصیتی غلبه یابد یا محرک‌های انسانی را پس بزند، اصالت زندگی اهمیت خود را از دست می‌دهد و گرایش به تجلیل از «مرگ باشکوه» یا فداکاری رشد می‌کند. لذا، امحای خود و «دیگری» به نام «آرمان والاتر» از ارزش برخوردار می‌شود. متعصبان منزله‌طلب ایران یا «عزاداران شادی» آنطور که برخی آنها را نامیده‌اند، درحالی‌که با مالخیولیای شگفت‌انگیزی خاطرات «روزهای فراموش‌نشده» جبهه‌های جنگ را نشخوار می‌کردند، لذت دنیوی همراه با نوروز، سال جدید ایرانی را با تأسف بسیار محکوم می‌کردند. (۱۲) این ستایش از فداکاری و مرگ که هم روبه‌خود و هم رو به دیگران داشت، در میلیون‌ها شعاری منعکس می‌شد که منحصراً به جای «زنده باد...» بر «مرگ بر...» (۱۳) تأکید می‌کردند. دو ماه اسلامی محرم و رمضان پس از انقلاب حتی از قبل هم بیشتر تقویت شدند و نسبت به قبل ملال‌آورتر و غمبارتر شدند. آیت‌الله خمینی اهمیت این مراسم را اینطور بر شمرد: «این محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است.» تقویم جمهوری اسلامی شاهی بر تقدس غم در برابر شادی است. درحالی‌که مقامات، مرگ یا «روزهای وفات» شخصیت‌های مذهبی و سیاسی را یادآوری می‌کردند، تولدها بسیار مورد غفلت قرار می‌گرفت (تقویم سال ۲۰۰۱/۱۳۸۰ تنها سه میلاد رسمی را در برابر ده وفات نشان می‌دهد). افراطیون ایران با حیرت به رفتارهای شاد اسلام مردمی در دیگر جوامع اسلامی می‌نگریستند و آنها را جاهلی (مشرکانه و ماقبل اسلامی) و مظهر «اسلام آمریکایی» می‌خواندند. (۱۴) یکی از نویسندگان هفته‌نامه جبهه از این شکایت داشت که «در بسیاری از کشورهای عربی شب‌های رمضان به شب‌های تفریح، شادی، مهمانی و خنده تبدیل شده است.» (۱۵) حتی کوچکترین نشانه‌ای از شور و شوق اجتماعی، حساسیت‌های منزله‌طلبانه را آشفته می‌کرد. هفته‌نامه سلمچه نوشت: «فقط به شهر نگاه کنید. عقلگرایی غربی بر وجود ما مستولی شده است. بی‌دردی و جستجوی لذت توجیه عقلی یافته است. از میداین ورزشی گرفته تا کلاس‌ها، این خدای لذت است که

پرستش می‌شود.» (۱۶) شلمچه وزیر اصلاح‌طلب فرهنگ و ارشاد اسلامی را به دلیل تولید آهنگ‌هایی که مدعی بود «از نواهای دیسکو هم شادتراند» (۱۷) مقصر می‌دانست. تساهل به مراتب کمتری نسبت به کف‌زدن، سوت‌زدن، و هلهله‌های شاد وجود داشت. تقبیح عمومی پسران نوجوان به دلیل معاشرت با دختر مدرسه‌ای‌ها در «کوچه‌پس‌کوچه‌های عشق ممنوع» یادآور سرزمینی شد که در آن کار دولت اخلاق‌گرای قدرقدرت این بود که به تجسس در مورد عشق بپردازد، امیال را سرکوب کند، و معصومانه‌ترین مظاهر جوانی را زیر ذره‌بین سیاسی قرار دهد. جوانان غالباً از این شکایت داشتند که «در این کشور عاشق-شدن وحشتناک است.» پیشوایان اخلاق لبخند ساده رد و بدل شده میان نوجوانان ترس‌خورده را که به خاطرش همه روز تمرین کرده بودند، کاری خطرناک و گناه می‌دانستند. یک مدیر مدرسه اینطور هشدار می‌داد: «اگر در کیف دختری نامه عاشقانه یافت شود، مثل این است که بی‌حجاب به خیابان رفته باشد.» (۱۸) گشت‌های ارشاد برای «پاک‌سازی» فضای عمومی و ایجاد نظم اخلاقی در قلمرو خصوصی حتی به میهمانی‌های خصوصی اعزام می‌شدند. اندوه، غم، حالت گرفته، و رنگ‌های تیره و خشک نماد فضای عمومی، رسانه‌ها، و مراسم دینی اسلامگرا بودند. در چنین وضعیت فضیلت‌مندانه‌ای، شکل و رنگ لباس‌ها، حرکات بدن، شنیدن صدای کسی، درجه خنده و شدت نگاه‌ها همگی موضوع کنترل و انضباط شدید واقع می‌شوند. (۱۹)

در سرتاسر دهه ۱۹۸۰ درگیری کشور در جنگ (با عراق) به همراه سرکوب و شور انقلابی، کنترل شدید را اجتناب‌ناپذیر ساخته بود. اما مدت‌ها پیش از آن، نشانه‌های مقابله پنهان و آشکار در وهله نخست در میان جوانان، تعقیب شادی را به مرکز نارضایتی سیاسی ملی تبدیل کرد. با پایان جنگ و سازندگی بعد از جنگ در دهه ۱۹۹۰ جوانان شروع به ابراز وجود علنی، هم به صورت فردی و هم جمعی، کردند. آنها موسیقی گوش می‌دادند، به ویدئو کلپ‌ها رفت‌وآمد می‌کردند، و گروه‌های موسیقی زیرزمینی پاپ و راک ایجاد کردند. در تقابل با هشدارهای مقامات، بسیاری دنباله‌رو سلیق جهانی، مد، و قرار و مدار گذاشتن بودند که در مراکز خرید، پارک‌های عمومی، پارتهای خصوصی زیرزمینی، و دلمشغولی‌هایی بروز می‌یافت که نافی رابطه جنسی پیش از ازدواج نبود. (۲۰) این سیاست‌های فرهنگی تصویر مقامات از جوان مسلمان به عنوان توده از خودبی‌خود و خالی از فردیتی را که در خدمت قوانین اخلاقی سفت و سخت است، واژگون می‌کرد و بنای ایدئولوژیک دولت دینی را به چالش می‌کشید. اما جوانان از کنار گذاشتن دین نیز امتناع می‌کردند. در عوض، آنها اسلام خود را برای سازگاری با مطالبات جوانی از نو پدید می‌آوردند. از اینرو جوانان در یک استراتژی بومی که آن را «سازگاری برانداز» نامیده‌ام، از هنجارها و نهادهای

مشروع موجود بهره می‌بردند تا امیال جوانی خود را برآورده کنند، اما با این کار معنای این هنجارها و نهادها را واژگون و بازتعریف می‌کردند. بدین‌سان آداب بسیار مورد اقبالِ سوگواری می‌توانست به فرصت‌هایی برای جذب، معاشرت، و شادی بدل شود. (۲۱)

منظور از این بیان داستان‌ها، تشویق به افراط، بی‌مسئولیتی، یا رفتارهای مضر اجتماعی به نام شادی نیست. واقعیت این است که شادی نیز همچون هر آزادی دیگری، اگر با مسئولیت‌های فردی و اجتماعی توأم نباشد، می‌تواند به معضل اجتماعی بدل شود. فردگرایی افراطی، نیهیلیسم، مصرف مواد، رابطه جنسی بی‌رویه، ایدز، و خشونت نه تنها به جامعه به طور کلی، بلکه به خود شادی‌طلبان نیز آسیب می‌رساند. جوانان سعودی با مسابقه اتوموبیل‌رانی (تفحیط، حفظ تعادل اتوموبیل در حال حرکت)، در تقابل با ملال فراگیر به وقت‌گذرانی خطرناکی متوسل می‌شوند که جان بسیاری از کسانی را که به این کار مبادرت می‌کنند، گرفته است. (۲۲) و مبادرت به خشونت قومی دینی به نام شادی از رهگذر عضوگیری جوانان جنبش مهاجر قومی^{۲۰} آسیب زیادی به جامعه پاکستان وارد کرده است. (۲۳) اما توجه من عمدتاً حول تفریحات بی‌ضرری است که کم‌وبیش در حیطه توقعات اجتماعی و معیارهای عمومی قرار می‌گیرد. افراط در جلوگیری از تفریح نیز به افراط در مبادرت به آن می‌انجامد. اصلاح‌طلبان در ایران دقیقاً دل‌نگران همین پاسخ افراطی و اختلالاتی بودند که منزه‌طلبان محافظه‌کار با سیاست‌های ضدشادی‌شان تداوم آن‌ها را موجب می‌شدند.

در واقع، جنگ بر سر شادی منازعه میان جناح‌های اصلاح‌طلب و محافظه‌کار حکومت را تعمیق بخشید. اصلاح‌طلبان ناآرامی‌های آینده را به سرکوب شادی و نیاز به آن نسبت می‌دادند؛ آنها با حمایت از تحقیقات، سازمان‌دادن سمینارها، و انتشارات مقالاتی با حمایت از این ایده که «شادی گناه نیست، بلکه یک احساس عمیقاً انسانی است»، بحثی عمومی را بر سر شادی و تفریح راه انداختند. برخی خواهان «تعریف» و حتی «مدیریت» شادی به منظور ایجاد فرهنگ شادی و جشن و سرور در میان مردمی شدند که از این تجربه محروم شده بودند و از قواعد آن آگاه نبودند. (۲۴) ده‌ها سمینار بر سر معنای «اوقات فراغت» و ایجاد «شادی در میان زنان» که تعداد بسیاری از آنها از افسردگی در رنج بودند، بحث می‌کردند. (۲۵) روانشناسان و روزنامه‌

²⁰ Muhajir Guami Movement

نگاران با تأکید بر اینکه «زندگی شاد حق ما است... زیرا یک جامعه افسرده و خشک نمی‌تواند بنیاد مدنی محکمی داشته باشد» (۲۶)، به «عشق به زندگی» فرا می‌خواندند. برخی از اصلاح‌طلبان با این گفته که «خندیدن گناه نیست» اسلام‌گرایان را سرزنش می‌کردند که جلوی شادی و خنده، یعنی مشغولیت‌های انسانی را که موجب تقویت جامعه می‌شود، گرفته‌اند. (۲۷)

در مقابل، اسلام‌گرایان خشمگین بر ضد آنچه «تهاجم فرهنگی»، «اوباشیگری»، و «احساسات ضد دینی» (۲۸) تلقی می‌کردند، قیل و قال راه می‌انداختند. در اوت ۲۰۰۱ قوه قضائیه محافظه‌کار با استفاده از شلاق‌زدن در ملاً عام، سرکوب جدید شهروندانی را آغاز کرد که به بی‌اخلاقی، فساد، و ابتذال در ملاً عام مبادرت می‌کردند یا مشوق آن بودند. پلیس بوتیک‌ها، کافه‌ها، و رستوران‌هایی را که علائمی از این ابتذال داشتند، بست. (۲۹) کراوات ممنوع شد، از دخترانی که بدحجاب بودند، برای ضبط در اسناد پلیس عکس گرفته شد و مردان به خاطر نوشیدن الکل یا دیده‌شدن با زن نامحرم تا کمر لخت شده و شلاق خوردند. (۳۰) یک سال بعد ساکنان تهران گروه‌های جدیدی از مردان اونیفورم پوش را شاهد بودند که با ماشین‌های دو دیفرانسیل در خیابان‌ها گشت می‌زدند. حدود شصت واحد ویژه شامل صدها مرد با اونیفورم‌های سبز و اسلحه و نارنجک دستی در بالا و پایین خیابان‌ها به تعقیب ماشین‌هایی که از آنها صدای بلند موسیقی به گوش می‌رسید، زنانی که آرایش کرده بودند یا حجاب سستی داشتند، کسانی که پارتی می‌رفتند و الکل می‌نوشیدند، می‌پرداختند. (۳۱) این بگیر و ببندها رفتارها را عوض نکرد. در عوض نارضایتی عمومی به بار آورد که بنیادهای قانونی مجازات اسلامی را بیشتر مورد حمله قرار داد، همچنانکه تعدادی از روحانیون اصلاح‌طلب اعمال آن را در عصر مدرن زیر سؤال بردند. (۳۲)

شادی پیش و پس از بنیادگرایی

آیا شادی‌ستیزی ویژگی لایتغیر تاریخ اسلام بوده است؟ اگر نه، در کدام مقطع شادی به دغدغه سیاسی مهم جوامع اسلامی بدل شده است؟ چه نگرش‌هایی نسبت به شادی پیش و پس از ظهور اسلام‌گرایی وجود داشته‌اند؟ مطمئناً ضدیت با شادی پدیده متأخری نیست. جوامع اسلامی هم شاهد میل به شادی و هم ستیز با آن بوده‌اند. اما پویایی‌هایی این سیاست متفاوت بوده است. به طور تاریخی احساسات و قواعد ضد شادی غالباً بر «شراب، زنان، و آواز» متمرکز بوده است. اینها اساساً «منکرات» را تشکیل می‌دهند؛ فرامین اسلامی‌ای که در برخی آیات قرآنی ریشه دارند و مسلمانان را به «امر به معروف و

نهی از منکر» فرا می‌خواند. (۳۳) اما پرسش از اینکه منکر چیست، چه کسی آن را نهی می‌کند و چطور باید نهی کرد، محل مناقشه است. (۳۴) همچنین قطعیتی در این مورد وجود ندارد که آیات قرآنی دقیقاً همان معنایی را داشته باشند که علما بعدها از آن‌ها استنباط کرده‌اند. (۳۵) در اصل منکرات عبارتند از رفتارهای زشتی همچون فعالیت تجاری کاذب و غصب، اما به ویژه آوازخوانی، شرابخواری، بی‌عفتی، و فحشا. مجریان اخلاق عالمان به شدت منزّه و جسوری بودند که گروه‌هایی را که در حکم سربازان پیاده آنها بودند، رهبری می‌کردند. (۳۶) بنابراین سرکوب عمدتاً از سوی این افراد متعصبی اعمال می‌شد که با خاطیانی که در زندگی روزمره‌شان نسبت به این اخلاق منزّه‌طلبانه بی‌اعتنا بودند و به تعقیب لذات دنیوی ادامه می‌دادند، برخورد می‌کردند. فرانس روزنتال می‌گوید «در چهار قرن نخست اسلامی نمایندگان تقوای پرهیزگاران به نسبت کم بودند و صدای‌شان به جایی نمی‌رسید. بر عکس، میل آشکاری به طنز و طرب وجود داشت که حد چندانی نمی‌شناخت.» (۳۷) مایکل کوک دانشمند شواهدی را بر می‌شمرد حاکی از این که در قرون وسطای اسلامی نوشخواری یک رویه اجتماعی «عادی» محسوب می‌شد، سنتی که حتی زنان نیز در آن شرکت می‌کردند. (۳۸) طنز، شعر و موسیقی به نظر عمومی می‌رسید. اشعَب افسانه‌ای^{۲۱}، آوازخوان، رقص و کم‌دین مدینه و مکه در قرن نهم و متأخرتر از او شخصیت مشهور نصرالدین هوجا نمونه‌های تاریخی طنز در جوامع اسلامی‌اند. در واقع ژانر ادبی در خاورمیانه که مملو از طنز و مزاح است به سیاست، دین، و زندگی روزمره مربوط است. (۳۹) در اسلام صوفی وجد ناشی از تجارب الوهی با شعر، رقص، و موسیقی در هم تنیده بوده و هنوز هم هست. رفتارهای دینی طربناک، ویژگی مهم اسلام عامه مردم را تشکیل می‌دهد. به رغم هراس منزّه‌طلبان دینی، هر ساله میلیون‌ها مرد و زن و کودک مسلمان جشن‌های مولودی بر پا می‌کنند تا تولد مقدسین مورد احترام را با غذا، شادی، و بازار مکاره اغلب برای چند شبانه روز جشن بگیرند. (۴۰) در این مناسبت‌ها، مخلوطی از پرهیزگاری، نماز، و شور و شوق در آوازهای دینی (غانی دینی) وجود دارد و همان حال و هوای فرهنگ شادمانه گروه آفریقایی-آمریکایی ایسکوپال چرچ در ایالات متحده را دارد. در این آوازهای دینی، به سادگی نمی‌توان عرفی را از مقدس جدا کرد. (۴۱)

^{۲۱} شعیب بن جبیر ملقب به اشعب یکی از طنزپردازان مشهور عرب در دوره عباسی. م.

درحالی که در اعصار پیشامدرن منازعه بر سر لذات هر روزه از مداخله‌های پراکنده افراد منزه‌طلب دینی در رفتارهای عامه مردم ناشی و به آن محدود می‌شد (استثناها عبارت‌اند از سلسله موحدون در قرن دوازدهم در مراکش و حاکم بأمراالله خلیفه فاطمی در مصر). با شکلگیری دولت‌های مدرن، جنبش‌های اجتماعی و غربی‌شدن جوامع اسلامی به ویژه پیدایش مدها، وسایل، و فضاهای جدید اجتماعی همچون رادیو، تلویزیون، کافه‌ها، سالن‌های کنسرت، بارها، رستوران‌ها، و تفریحگاه‌ها دینامیسم سیاست‌های ضد شادی تغییر کرد. (۴۲) نخست، به جای روحانیون جنبش‌های قدرتمند پرچم مبارزه بر ضد لذت دنیوی را بلند کردند. دوم اینکه هدف شادی‌ستیزی دیگر تنها شادی‌دوستان نبودند، بلکه دولت‌های عرفی را هم که لذت‌های عادی زندگی روزمره - موسیقی، سینما، و سرگرمی، قرار گذاشتن، یا هر نوع وقت‌گذرانی‌ای را که می‌توانست به لحاظ اخلاقی ناپسند باشد - روا می‌دانستند و تسهیل می‌کردند، هدف گرفت. به این ترتیب ابوالاعلی مودودی از جماعت اسلامی هند و سید قطب از اخوان المسلمین مصر بعدها جنبش‌های ستیزه‌جویی را رهبری کردند که بر دولت‌ها و جوامع اسلامی مدرن همچون مصر دهه ۱۹۵۰ برچسب فاسد و جاهلی زدند. به نظر ستیزه‌جویان این دولت‌ها می‌بایست (از طریق انقلاب) به موجودیت‌های اخلاقی اسلامی‌ای تغییر شکل دهند تا «جوامع فاسدشان» را به مسیر درست هدایت کنند. به تعبیر دیگر بر دولت‌ها (و نه صرفاً افراد یا جنبش‌ها) فرض بود که وظیفه تصحیح خطاهای اخلاقی را برعهده گیرند. با تأسیس دولت‌های کاملاً اسلامی یکپارچه همچون عربستان سعودی، افغانستان، و ایران ممانعت از تفریح به یک دغدغه سیاسی مهم در جامعه تبدیل شد. طنز قضیه اینجاست که مدرنیته افراد متعصب را از میدان به در کرد و موجب بر آمدن دولت‌های بسیار قدرتمندی شد که با امیال، علایق، و ایرازهای خصوصی مردم به مقابله برخاستند. در عربستان سعودی، با ظهور جنبش منزه‌طلب وهابی (به رهبری محمدبن عبدالوهاب متوفی به ۱۷۹۲) در قرن هیجدهم در نجد کارزار هماهنگی بر ضد شادی آغاز شد. این جنبش سه مقطع از دولت سعودی در عربستان را رقم زد. در نخستین دوره سلطنت سعودی (۱۷۴۵-۱۸۱۸) حکام حجاز توتون را قدغن کردند، آلات موسیقی را نابود کردند، و مردم را حضور مرتب‌تر در مساجد و نمازخواندن وادار کردند. (۴۳) طی سال‌ها، آنها قلمرو، نوع، و پوشش جغرافیایی قواعد شادی‌ستیزی را گسترش دادند و در اواخر دهه ۱۹۲۰ کمیته امر به معروف و نهی از منکر را تأسیس کردند. هرچند در خلال سلطنت ابن سعود (۱۹۲۰-۵۲) اخلاق منزه‌طلبانه از بین رفت و مردم اجازه یافتند از شادی برخوردار شوند. در اواخر دهه ۱۹۵۰ که خیزش جمهوری‌خواهی ناصریستی جهان عرب را درنوردید، حکام سعودی

استراتژی جدید و به مراتب سختگیرانه‌تر انضباط اخلاقی را احیا کردند. (۴۴) به همین منوال سیاست‌های شادی‌ستیز سختگیرانه افغانستان با رژیم منزله‌طلب طالبان (۱۹۹۶-۲۰۰۱) به بار نشست که وزارتخانه‌ای را برای سرکوب اخلاقی فراگیر بنا کرده و به اجرا گذاشتند. (۴۵)

بر خلاف حکام سعودی و طالبان، رژیم اسلامی در ایران در مبارزه اخلاقی خود با چالش شدیدی مواجه شد، زیرا با جمعیتی مواجه شد که در قیاس با مردم عربستان سعودی و افغانستان از تجربه طولانی‌تر و گسترده‌تری در مشغولیت‌های عرفی برخوردار بودند. در ایران روند عرفی در همان دهه‌ای- دهه ۱۹۷۰- به اوج خود رسید که انقلاب ایران به وقوع پیوست. در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ انتشار و مصرف کالاهای فرهنگی داخلی و وارداتی شکوفایی گسترده‌ای یافت. سینما و برنامه‌های تلویزیونی غربی، موسیقی مردمی، مراکز جوانان، بارها، کازینوها، و تعطیلات کنار دریای خزر به اجزای مهم فرهنگ شهری ایران تبدیل شدند. تعداد تماشاگران فیلم در میان سال‌های ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۵ پنجاه درصد رشد داشت که تقریباً دو برابر نرخ رشد جمعیت در همین دوران بود. در دهه ۱۹۷۰ هر ساله سینماهای ایران بیش از پانصد فیلم خارجی نمایش می‌دادند که یک چهارم از آنها آمریکایی بودند. در ۱۹۷۵ نیمی از جمعیت شهری تلویزیون داشتند، در حالی که در ۱۹۶۰، این رقم ۴ درصد بود، و ۶۵ درصد کل خانوارها در این زمان دارای رادیو بودند. (۴۶) طی دهه ۱۹۷۰ صدها هزار ایرانی طبقه متوسط به طور مرتب تعطیلات خود را در مراکز تفریحی دریای خزر می‌گذراندند تا از تجربه جهانی دریا، آفتاب، ماسه، و رابطه جنسی لذت ببرند. مسلمانان ایرانی بزرگداشت محرم و رمضان را کنار نگذاشتند، اما فقیر و غنی، مسلمان و غیر مسلمان لذت وافری از نوروز می‌بردند و سیزده روز عید را با پوشیدن لباس‌های نو، بازدید از خویشاوندان و دوستان، مسافرت، میهمانی، و پیک-نیک جشن می‌گرفتند که رژیم اسلامی برای نابودی آن تلاش کرده است. در اواخر دهه ۱۹۷۰ رسانه‌ها فرهنگ مردمی بسیار شادی را به وجود آورده بودند که در آوازاها و اجراهای ده‌ها خواننده، بازیگر، و کم‌دین بسیار مردم‌پسند همچون گوگوش، هایده، آغاسی، سوسن، آرحام صدر، وحدت، پرویز صیاد، فردین، و فروزان دلربا تجسم می‌یافت. هر چند که کمدی، طنز، و جوک در آن زمان کلبی‌مشراب بود، اما جزء جدایی‌ناپذیر زندگی هنری و اصطلاحات عامیانه طور کلی تبدیل شد. این فرهنگ روزافزون شادی و جشن به ویژه واردات غربی، بسیاری از علمای منزله‌طلب را عصبانی و مأیوس کرده بود. آنها سینما، رادیو، و تلویزیون را محکوم می‌کردند، زیرا به تعبیر آیت‌الله خمینی می‌خواستند «جوانان ما را فاسد کنند.» (۴۷) آنها از فرهنگ

«نورافشانی» شهری و تفریحات آخر هفته متأسف بودند و بر معصیت‌های تعطیلات تابستانی در کنار دریای خزر سوگواری می‌کردند. انفجار دفتر مجله /این هفته، معادل ایرانی مجله پلی بی [حاصل این انزجار بود]. اما این اقدامات نتوانست از بروز سرگرمی و تفریح هر روزه ممانعت زیادی به عمل آورد. تنها با ظهور حکومت اسلامی بود که شادی به حوزه مبارزه سیاسی مهمی در جامعه تبدیل شد.

اسلام و شادی

چرا اسلامگرایان به رغم هزینه‌های سیاسی بر حفظ ارزش‌های منزه‌طلبانه اصرار دارند؟ چه چیزی در پس ترس آنها از شادی نهفته است؟ نظریه غربی رایج این است که خصومت با شادی و تفریح در اخلاق اسلامی ریشه دارد. بنابر این نظر، اسلام تجسم «جهانی است که در آن حیات بشری به آن اندازه‌ای که در غرب ارزش دارد، ارزشمند نیست و آزادی، دموکراسی، باز بودن، و خلاقیت با آن بیگانه‌اند.» (۴۸) در واقع، به نظر می‌آید آموزه‌های اسلامی حاوی قواعدی‌اند که تفریح و شادی را تقبیح می‌کنند. برای مثال، تعداد زیادی حدیث، روایت و سنت وجود دارند که بر حیا تأکید می‌کنند و بی‌نزاکتی و ابتذال را خوار می‌شمردند. (۴۹) تفاسیر خاطر نشان می‌کنند که پیامبر از کسانی که از زبان غیرمحترمانه برای خندانیدن مردم استفاده می‌کنند، متنفر است. (۵۰) روایت شده که عایشه، همسر او «هرگز ندید که پیامبر چنان بخندد که کامش دیده شود؛ او عادت داشت تنها لبخند بزند.» (۵۱) پیامبر با روحیه به حداقل رساندن غفلت از خدا، کارهایی همچون شعرگفتن را که مردم را از یاد خدا، علوم دینی و قرائت قرآن باز می‌دارند، تقبیح می‌کرد. (۵۲) از اینرو برخی از فقهای مسلمان پرداختن به هنر، نقاشی، و مجسمه‌سازی را از ترس اینکه منجر به شرک شوند، مانع می‌شدند. از آنجا که تنها خداوند خالق به شمار می‌آید، پرداختن به هنر حتی در اعیاد و دیگر مناسبت‌های دینی هم ممنوع است. برخی از فقها هر نوع نمایش، سرگرمی، یا تفریح را در شرایط جنگ و منازعه طولانی که مستلزم توجه کامل بر جهاد بود، به دلیل بیهودگی و اتلاف وقت غیرمجاز می‌دانستند. (۵۳) در واقع، ادبیات پیرامون بدعت، خاصه آنهایی که به ابن تیمیه منتسب است، سوای دیگر چیزها در برگیرنده احکامی بر ضد شادی، خنده، و خلق‌و‌خواهای لذت‌طلبانه است. (۵۴) منابع شیعی هم لحن مشابهی دارند که سرگرمی، خنده، و شادی افراطی را کارهای

«شیطانی» تفسیر می‌کنند که منجر به آبروریزی و انحراف از ایمان می‌شود. (۵۵) آنها عفت، شرم، و زهد را محترم می‌دانند و عشق به چیزهای مادی را تقبیح می‌کنند. (۵۶)

اما این همه قضیه نیست. مکتب، در واقع همان منابع، در عین حال اخلاق شادی و خوشی را مورد تأیید قرار می‌دهند. در تقابل با رفتار خشک اسلامگرایان امروزی، پیامبر در مقام پیام‌آور تساهل و خوش‌خُلُقی، مورد ستایش است. او کسانی همچون عمر را که شخصیت «تند» و «عبوسش» مسلمانان دیگر را می‌ترساند، سرزنش می‌کند. پیامبر به عمرِ عبوس می‌گفت، «قسم به خدایی که زندگی‌ام در دست اوست، هر گاه شیطان تو را در راهی می‌بیند، راهش را کج می‌کند تا به تو برنخورد.» (۵۷) این سخنان از جانب کسی گفته شده که به کسانی که با او بی‌ادب بودند، لبخند می‌زد. منابع متعددی سرشت ملایم و رحیم و رفتار خوشایند و معتدل او را در تعاملات روزمره ذکر می‌کنند. (۵۸) برخی احکام در منابع شیعی آشکارا خشونت و اجبار را نهی می‌کنند و در عوض به ملاطفت، خوشی، شادی، و سرگرمی فرا می‌خوانند. (۵۹) نقل است که امام سجاد گفته است به نظر پیامبر «بهترین کار نزد خدا شاد کردن مردم است.» (۶۰) به نظر امام صادق اشخاص خوشرو چنان عزیزاند که خداوند بهشت را برای آنها حفظ می‌کند. (۶۱) به همین قیاس، روایات منقول از پیامبر در مورد رقص و آواز مبهم‌اند، اما به نظر نمی‌رسد که پیامبر این اعمال را قدغن کرده باشد. (۶۲) افزون بر این، در تقابل با منزهِ طلبانِ حق به جانبی که به نام اخلاق به راحتی دیگر مسلمانان را به گناه و کفر متهم می‌کنند، پیامبر تأکید دارد که «همه گناهان امت من بخشوده خواهد شد، مگر گناه کسانی که بر اعمال بد خود اصرار دارند.» (۶۳) بنابراین «افراط نکنید.» (۶۴) «خود را به چیزی مکلف نکنید مگر اینکه به انجامش توانا باشید.» (۶۵) در حقیقت، تهمت کفرزدن به یک مؤمن به معنای کشتن اوست. (۶۶)

به نظر می‌رسد که اسلام نیز همچون دیگر مذاهب واجد یک نظریهٔ مشخص در مورد شادی نیست. همانگونه که خالد مسعود محقق معتقد است، روایت‌های متناقض در این مکتب از جمله احادیث عدم یقین و تکرر دیدگاه‌ها در مورد موضوعاتی در صدر اسلام را منعکس می‌کند، و بدینسان سنتی را برجای می‌گذارد که به قرائت‌های متضاد باز است. (۶۷) بنابراین نظر اسلام در موضوع شادی تا حد زیادی به مفسر بستگی دارد. لذا اصلاح‌طلبان ایران در دههٔ ۱۹۹۰ در تقابل با منزهِ طلبان محافظه‌کار اعلام کردند که اسلام هرگز زهد را بر مردم اجبار نکرده است. بلکه از آنها خواسته است که حدود خود را بشناسند تا غرایز

انسانی و لذت زندگی را با عقل و مسئولیت بهبود بخشند و هماهنگ سازند. اصلاح طلبان به اسلامگرایان منزله طلب یادآور می- شدند که نباید مردم را به «چیزی بیش از آنچه خداوند خواسته است» مجبور کرد، زیرا «نتیجه کمتری می‌دهد.» (۶۸) به نظر حجت‌الاسلام غلامی، یک روحانی جوان، «در واقع اسلام به اعمالی فراخوانده است که شادی آفرین‌اند. برای مثال سفر، برپایی جشن، ازدواج، تفریح، بازی، و شادی.» (۶۹) این روحانی معتقد بود که اگر «امام علی شوخ طبع و خنده رو بود، چرا روحانیون باید چنین خشک و عبوس باشند؟» (۷۰) بسیاری از مسلمانان عادی می‌پرسند چرا مقامات مردانی را که آستین کوتاه می- پوشند یا زنانی را که لباس‌های رنگی می‌پوشند، مورد آزار قرار می‌دهند؛ درحالی‌که این ممانعت از هیچ مبنای قانونی برخوردار نیست؟ (۷۱) چرا اسلامگرایان بر نفی لذت، شادی، ابراز وجود، و عشق به زندگی یعنی کیفیت‌هایی پای می‌فشارند که بیشتر مردم در جهان آنها را پذیرفته‌اند؟ انگیزه اسلامگرایان هر چه باشد، در نهایت بر تعالیم دینی خاص و دیدگاه‌های برخی از فقهای صدر اسلام متکی‌اند. اما آیا این گرایش خاص اسلام و اسلامگرایان است؟

شادی‌ستیزی فراتر از اسلام و فراتر از دین

در حقیقت ردّ پای پرهیزگاری و گرایش‌های زاهدانه سفت و سخت را در بیشتر مذاهب می‌توان دید. بیشتر مذاهب و نه فقط اسلام، در برخی قرائت‌های خاص پرچم شهادت و ستایش از مرگ باشکوه را عَلم کرده‌اند. گفته می‌شود که سقراط، «قدیس عرفی» نماینده پیدایش شهادت در غرب است، درحالی‌که مسیحیت با اتکا بر داستانِ تصلیب، الهیات شهادت متمایزی را ایجاد کرد. (۷۲) افزون بر این، بیشتر مذاهب در تفسیرهای خاص‌شان نسبت به روابط جنسی، معتقدند که این کار انسان‌ها را به دنیای حیوانی مرتبط می‌کند و با نابودی خویشتنداری و انضباط، آنها را از طلب عارفانه بازمی‌دارد. (۷۳) هنر و موسیقی از غضب پرهیزگاران جان سالم به‌درنبرده‌اند. پیوریتن‌های پروتستان به جای کلیسا به عنوان واسطه رستگاری به اعمال پرهیزگاران‌ای همچون کار سخت و «اجتناب از ورق بازی، رقص، رفتن به تئاتر، و اساساً هر عملی که به عنوان تسلیم‌شدن به «دنیا» تلقی می‌شد» متوسل می‌شدند تا رستگاری ابدی خود را تضمین کنند. (۷۴) ماکس وبر با اتکا بر اخلاق پروتستانی بر این باور است که درحالی‌که مذاهب «جمعی» یا «مناسکی» به آواز، موسیقی، هنرهای تجسمی و شعر گرایش دارند، «مذاهب عقلانی» (همچون یهود، مسیحیت باستانی، و پروتستانتیسیم) با این هنرها دشمنی دارند. بر اساس این منطق، هنر، سکسوالیته و

بر همین منوال شادی ظرفیت اخلاق در نفوذ عقل بر رفتار انسانی و منحرف کردن انسان‌ها از توجه کامل به امر متعالی را دارند. (۷۵)

مسلماً انحراف از امر متعالی به عنوان علت اصلی خصومت دین با شادی، سبکسری، هنر، یا سکسوالیته تا حدی حقیقی است، حتی اگر در واقعیت همه پیروان دین آنقدرها از ارزش‌های منزه‌طلبانه یکسانی برخوردار نباشند. برخی با آنها مخالفاند، برخی دیگر آنها را نادیده می‌گیرند، و با اینحال برخی دیگر، به ویژه کسانی که در قدرت قرار دارند غالباً حامی آنها هستند و آنها را تحمیل می‌کنند. اما حساسیت‌های شادی‌ستیز تنها به آموزه‌های دینی محدود نمی‌شوند. بیشتر جنبش‌های غیر دینی- ژاکوبین‌های فرانسوی و بلشویک‌های روس- مشابه این حساسیت‌ها را بروز داده‌اند. در اروپای پیش از انقلاب مقامات به نام اخلاق برای سرکوب همه اشکال سرگرمی عمومی طبقات پایین می‌جنگیدند. فوتبال، نوشخواری عمومی، ماسک‌زدن، و رقص ممنوع بود و کارناوال‌های سنتی مورد سرکوب شدید قرار گرفتند. (۷۶) با انقلاب فرانسه «زهدگرایی بورژوازی» به اوج خود رسید. طی سال‌های ۱۷۹۳-۹۴ فرانسه شاهد تلاش ژاکوبین‌ها بود تا با بستن روسپی‌خانه‌ها و قمارخانه‌ها و ممنوعیت شرابخواری، پاریس را مهذب کنند. در آنچه کریین بریتون با عنوان «جمهوری فضیلت» می‌خواند، حتی رقص و جشن نیز ممنوع شد. (۷۷) تحمیل چنین محدودیت‌های اخلاقی شهروندی ژاکوبین‌ها بر مردم در جمهوری با گشت‌های امر به معروف و نهی از منکر در جمهوری اسلامی ایران در دهه ۱۹۸۰ تفاوت زیادی ندارد. چند روز پس از آنکه روبسپیر به زیر گیوتین رفت پارسی‌های معمولی فضای عمومی را با لذت‌های ساده، اما براندازانه خود به اشغال در آوردند. آنها به پایکوبی، مسابقه اسب‌دوانی، آبخواری، و جشن‌های کریسمس، طنزپردازی، رقص خیابانی، و آوازخوانی پرداختند که بر همه میادین شهر گاهی به صورت افراطی و بی‌مهار مستولی شد. (۷۸) این فرهنگ شادی و جشن فرودستان یا آنچه ای. پی. تامپسون «هنرهای زندگی» نامیده است، در حساسیت‌های بورژوازی و اخلاق کار سرمایه‌داری، یعنی اخلاقی که در آن انضباط، خویشتنداری، کار سخت، و «عقلانیت» (۷۹) محترم شمرده می‌شود، اخلاق ایجاد می‌کرد.

نه فقط بورژوازی فرانسوی بلکه بلشویک‌های روس نیز نفرت از «شراب، زن، و آواز» را ابراز می‌کردند. منع بلشویکی جاز به عنوان یک «هنر بورژوازی فاسد» شاید می‌توانست توجیهی داشته باشد، اما قدغن کردن و دکا در سرزمین روسیه شبیه به حذف

موسیقی از عروسی‌های مصری توسط اسلام‌گرایان است. بلشویک‌ها در تحقیر لذت عامیانه همانقدر «زاهد‌آب» بودند که کالونیست‌ها. هر دوی آنها معتقد بودند که گناهان روزمره باید از میان بروند. (۸۰) به نظر برینتون پیوریتانیسم «دینی» ژاکوبین‌ها و بلشویک‌ها در «حاکمیت فضیلت» انقلابی ریشه داشت که در دوران بحران سر بر می‌آورد. (۸۱) اما توضیح او روشن نمی‌کند که چرا پیوریتانیسم باید اساساً دینی باشد. این را هم روشن نمی‌سازد که چرا منحصرأ پیامد انقلاب‌ها است، در ضمن انقلاب‌های اروپای شرقی دهه ۱۹۹۰ هم لذات دنیوی را سرکوب نکردند. در واقع همین منزه‌طلبی به عنوان ویژگی رفتاری برخی از رهبران چریکی مارکسیست ایران پیش از انقلاب که به صورت زیرزمینی زندگی می‌کردند باعث می‌شد تا شادی به ذهنیت غیرانقلابی و بورژوا نسبت داده شود. آنها تجرد را بر اعضا تحمیل می‌کردند، معاشقه و شوخ طبعی را ممنوع کردند و بر مصارف روزانه همچون خوردن و آشامیدن و خوابیدن، خواندن و آنچه ناشی از امیال و بروز فردیت بود، محدودیت‌هایی اعمال کردند. (۸۲)

تا بدینجا دو دیدگاه کلی برای تبیین جنگ بر ضد شادی در تقابل با یکدیگر قرار دارند. نخستین دیدگاه، یعنی احتجاج دینی، بر انحراف از توجه به خدا یا ایمان به عنوان دلیل اصلی برای سرکوب شادی تمرکز می‌کند. دومی حول حساسیت‌های بورژوازی، از جمله عقلانیت بورژوازی («وقت طلا است») دور می‌زند که مدرنیته بر اساس آنها شادی جمعی را به دلیل ضد انضباطی بودن آن، یعنی غیراخلاقی بودن، غیرعقلانی بودن، و سرشت بی‌نظمش، کنار می‌زند. بر اساس این دیدگاه، کسانی که در پی شادی‌اند، ایده فرد مدرن به مثابه وجودی به سامان، منضبط، متناسب، و در کنترل را به چالش می‌گیرند. هر یک از این دو دیدگاه بینش‌های ارزشمندی برای فهم ضدیت با رفتارهای شاد دارند، اما با محدودیت‌های تحلیلی جدی مواجه‌اند. چرا عمدتاً شادی و سرگرمی و نه برای مثال، مشغولیت به زندگی یا جستجوی دانش به عنوان عامل دوری از خدا در نظر گرفته می‌شوند؟ مهمتر اینکه، حساسیت‌های شادی‌ستیز همچنانکه پیشتر مورد بحث قرار گرفت، به دین به‌خودی‌خود مربوط نمی‌شود، بلکه افراد غیردینی و ضددین نیز نگرش‌های مشابهی دارند. دعوی برینتون که بلشویک‌ها و ژاکوبین‌ها اساساً دینی رفتار می‌کردند، نه مدافع استدلال دینی است و نه خاستگاه رفتار خشک انقلابی را تبیین می‌کند. این کار با ذاتی‌دانستن منزه‌طلبی و انتساب انحصاری به دین، آن را شیء‌واره می‌کند. تبیین بر اساس حساسیت‌های مدرنیستی نیز نه تنها از توضیح هراس دینی از دوری از خدا قاصر است بلکه نمی‌تواند موضع پیشامدرن (از جمله صدر اسلام یا قرون وسطای اسلامی و مسیحیت) مراجع

اخلاقی را که بر ضد شادی و لذات زندگی می‌جنگیدند، تبیین کند. این دعوی که پیوریتن‌های پیشامدرن همچون اسلام‌گرایان خشک‌کنونی هستند، در واقع نشانگر یک ذهنیت مدرنیستی است که همان دور استدلالی را در پی دارد که برینتون در امعان نظر به رفتار آته‌ئیست‌هایی که دینی رفتار می‌کنند، گرفتار آن است. همچنین، واقعیت این است که شادی فی‌نفسه در معنای سرگرمی، لذت، و تفریح تهدید چندانی نسبت به اقتدار مدرن به حساب نمی‌آید که ویژگی آن یک بازار آزاد عقیدتی و نظم اجتماعی همه‌شمول است و می‌تواند لذت‌های عام و خاص، لذت‌طلبانه و مصرف‌گرایانه را هموار کند، در برگیرد، کالایی کند، و حتی بهبود بخشد. صنعت سرگرمی - کنسرت، موسیقی، بازی، فیلم، شوهای مختلف، و ورزش - بخش مهمی از اقتصاد سرمایه‌داری مدرن به حساب می‌آید. در نتیجه، بحث صرفاً بر سر خصلت انقلابی رژیم‌ها یا دولت‌های منحصرأً دینی یا به ویژه اقتدارهای پیشامدرن نیست، بلکه سیاست‌های مکتبی (چپ یا راست، کهنه یا نو که افراد یا گروه‌ها مدافع آن‌اند) و رژیم‌های از نظر ایدئولوژیک یک‌دست (همچون ژاکوبینی، بلشویک، یا اسلامی)‌اند که از خلق و خوی شاد احساس خطر می‌کنند. اما چرا؟

چرا خصومت با شادی؟

از سخنوری که بگذریم، علت تمایلات مشابه شادی‌ستیز که از سوی گروهی از افراد، جنبش‌ها، و رژیم‌ها با جهان‌بینی‌های گوناگون پیشامدرن، و مدرن، مذهبی و عرفی، بورژوا و کمونیست، بروز می‌یابد، چیست؟ آیا چارچوب تبیینی موسّعی وجود دارد که دربرگیرنده دیدگاه‌های گوناگونی باشد که تلاش می‌کنند دلیل شادی‌ستیزی را توضیح دهند؟ میخائیل باختین با اظهار نظر در مورد جشن‌های کارناوالی قرون وسطای متأخر، شادی جمعی را شورش مناسکی بر ضد اقتدار در همه اشکال آن می‌داند. (۸۳) فقرا در شور وحشی یا «جنون رقص»، لحظه اتویپایی آزادی، اجتماع، و برابری را خلق می‌کنند که کلیه سلسله-مراتب طبیعی را به چالش می‌گیرد - مردان لباس‌های زنانه بر تن می‌کنند و مردمان عادی در کسوت روحانیون، شاهان، یا کشیش‌ها ظاهر می‌شوند. به نظر باختین خنده عوام نه تنها نماد «پیروزی بر شکوه مافوق طبیعی، بر امر مقدس و بر مرگ»، بلکه به معنای «شکست قدرت... همه سرکوب‌ها و محدودیت‌ها است.» (۸۴) خنده آنطور که در *رمان نام گل سرخ* اومبرتو اِکو ترسیم شده، از آدم دون‌پایه در برابر احساس ترسی که اعیان با رفتار به شدت عبوس و خشک تلاش می‌کنند بر فقرا تحمیل کنند، محافظت می‌کند. (۸۵) به نظر باختین کارناوال تجسم آگاهی مردمی است و همچون میانجی منازعه طبقاتی بر

ضد‌نخبگان قدرت عمل می‌کند. همین عنصر براندازانه در فرهنگ فرودستان است که موجد نگرانی طبقات بالا از مناسک شاد است. با اینکه باختین با نظر به سیاست لذت طبقه فرودست در اروپای قرون وسطای متأخر، استدلال موجهی را ارائه می‌کند، اما در شادی چیزی بیش از آن وجود دارد که بتوان آن را به یک طبقه خاص یا سیاست طبقاتی تقلیل داد. به نظر می‌رسد عقیده ویکتور ترنر در مورد جماعت^{۲۲} قدرت توضیح بیشتری دارد، زیرا سیاست شادی را به فراتر از منازعه بر ضد ساختارهای اقتدار در کل می‌برد. به نظر ترنر جماعت، عبارت از وضع شرکت‌کنندگان در آداب است که از هنجارها و ساختارهای روزمره می‌گیرند تا یک وضعیت خلق‌الساعه آستانه‌ای یا درمیانه‌بودن ایجاد کنند تا در آن جامعه‌ای برابری خواه متشکل از افراد برابر را به وجود آورند که در آن رهبر مناسکی به طور موقت به رسمیت شناخته می‌شود. جماعت تجسم وضعیتی در رفتار انسانی است که در آن مردم بر ضد ساختارهای موجود یا خارج از آنها یعنی نظام تمایزیافته مناصب اجتماعی عمل می‌کنند. (۸۶)

به نظر می‌آید آنچه ترنر و باختین در صحبت از «ساختار» مد نظر دارند، در وهله نخست ساختار پایگانی است. و مناسک شادی مورد نظرشان خود فارغ از برخی ویژگی‌های ساختاری نیست: آنها کم‌وبیش رفتارهای جمعی ادواری توسط فعالان خاصی هستند که در زمان‌ها، مکان‌ها و قالب‌های نسبتاً خاص اجرا می‌شود و با شادی هر روزه، رها، و خلق‌الساعه، جوشنده، غیرقابل پیش‌بینی، فردی، یا جمعی متفاوت است. در این شکل اخیر، شادی از ظرفیت به چالش کشیدن نه فقط سلسله‌مراتب و تمایزگذاری بلکه هر نوع ساختاری برخوردار است. لذا، به نظر می‌رسد که این سرشت تا حدی ضدساختار شادی عمومی ناگهانی و رها است که دلیل نگرانی و ضدیت مقامات سیاسی-اخلاقی است. زیرا مفهوم و امنیت نظام، ثبات، و آرامشی را که ویژگی تصور محافظه‌کارانه از یک جهان معنادار است، به هم می‌ریزد.

اما اشتباه است اگر تهدید شادی را تنها به سرشت بالقوه ضدساختاری آن فرو بکاهیم. همچنین نباید فهم از عنصر براندازانه در شادی به تلقی از کنش‌های جارو جنجالی، بی‌قاعده، و بی‌انضباط مردم برای لذایذ ساده محدود شود که ویژگی جشن‌های کارناوالی اوایل مدرنیته است. (۸۷) واقعیت این است که حتی بروز خصوصی، بی‌ضرر، و کالایی‌شده لذت نیز به شدت قاعده-

²² Communitas

مند و بازدارنده است. کنش معصومانۀ بادبادک‌بازی، حرکات شاد بدن در یک جشن عروسی خصوصی، یا تبادل بی‌ضرر لبخند میان نوجوانان محجوب در لحظات پرتنش عشقِ کوچه‌پس‌کوچه‌ای چه صدمۀ ممکنه به دولت ایدئولوژیک وارد می‌کند؟ چرا یک دولت قدرقدرت باید از لباس‌های رنگی، بیرون‌آمدن تکه‌ای از مو، لذت پرتنشِ طنز و بازی در میان دوستان صمیمی یا ابراز شادی بی‌اختیار برای پیروزی یک تیم ملی فوتبال نگران باشد؟ استدلال من این است که شادی فراتر از مادیتش، بر پارادایمی قدرتمند استوار است؛ بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها در مورد خود، جامعه، و زندگی که در صورتی که ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخشِ قدرتِ مکتبی برای تسهیل خُلق‌وخوی شادی بسیار تنگ‌نظر، متصلب، و انحصاری باشند، می‌تواند با این ایدئولوژی‌ها رقابت کند و آن‌ها را از بین ببرد. خصوصاً این جنبه از شادی است که خشم و غضب مرجعیت اخلاقی - سیاسی اسلامگرا را بر می‌انگیزد.

اخلاقیات شادی‌ستیز، خواه از نوع دینی یا سکولار، مدرن یا پیشامدرن، بورژوا یا کمونیست، و خواه در افراد، جنبش‌ها، یا دولت‌ها، صرفاً دغدغه‌ای اخلاقی نیستند، بلکه در وهلهٔ نخست تاریخی - سیاسی‌اند. این اخلاقیات بیش از هر چیز بازتاب و تجسم تکنیک ویژهٔ قدرت، و سپری گفتاری‌اند که مرجعیت اخلاقی یا سیاسی را با اتصال آن به «پرسش‌ناپذیر»، یعنی امری که بیش از اندازه مقدس و دسترس‌ناپذیر است - برای مثال خدا، انقلاب، مقاومت، پرولتاریا، و ملت - هم مشروعیت می‌بخشند و هم محافظت می‌کنند. در نتیجه ترس از شادی ضرورتاً به دلیل غفلت از قدرت‌ها یا ارزش‌های متعالی نیست، بلکه ترس از خروج از پارادایمی است که سروریِ اقتدارهای اخلاقی و سیاسی معینی را خواه به صورت فردی، در قالب جنبش‌های سیاسی، یا دولت‌ها، شکل می‌دهد و حفظ می‌کند.

هر اقتداری از جمله تیپ‌های ایده‌آل مشهور وبری تنها در قالب پارادایم گفتاری‌شان تحقق می‌یابند، یعنی پیکره‌ای از مفاهیم، معانی، و فهم‌های ثابت. بیلی گراهام می‌تواند تنها در میان آن دسته از مسیحیان آمریکایی اقتدار داشته باشد که پیامش برای آنها معنی دارد. نزد سایر آمریکاییان، یا مسلمانان مصری قدرت کمی دارد. اقتدار گراهام نه تنها از چیستی و چگونگی تعالیم او نشأت می‌گیرد، بلکه به ویژه در قالب پارادایم یا قالب گفتاری‌ای تحقق می‌یابد که به او اجازه می‌دهد روی مخاطبانش کار کند و آنها را طرف خطاب قرار دهد. این به معنای «قدرت پارادایمی» است. قدرت پارادایمی به فضای گفتاری‌ای راجع است

که آنهایی را که در یک پارادایم خاص قرار دارند، قادر می‌سازد موقعیت خود را با معنادار کردن و پذیرفتنی کردن آن برای سوژه‌های‌شان حفظ کنند. لذا، هر نوع چالشی از بیرون یا گسستی از درون این فضای گفتاری به معنای به پرسش گرفتن کسانی است که در قدرت قرار دارند. زیرا زمانی که سوژه‌ها از پارادایم مشترک با عزیمت به سوی یک نظام ارزشی و شیوه زندگی جدید خروج می‌کنند، به نحوی مؤثر حوزه نفوذ سروران را ترک می‌کنند و در واقع آنها را بی‌قدرت می‌سازند. بنگرید که چگونه یک هفته نامه ایرانی تندرو این نگرانی از خروج را توصیف می‌کند: «وقتی سوت و کف جایگزین شعار الله اکبر شود، نمازها باطل می‌شود، خدا مورد غفلت قرار می‌گیرد، و درهای هوس باز می‌شوند. در این شرایط، نمی‌توانید به صدای خدا گوش فرادهید؛ در این وضع غفلت، همه کاری می‌کنید. حتی گریه‌های امام خمینی هم در گوش بی‌تأثیر است.» (۸۸) این نگرانی اساساً به نحوه قرار گرفتن پارادایم (شادی) رقیب در میان مرجعیت اخلاقی و پیروان او برای منحرف کردن توجه آنها از او بازمی‌گردد. یکی از آیت‌الله‌های قدرتمند در ایران فیلم، هنر، و مراکز فرهنگی را «به عنوان خطرناک‌ترین چیزهایی که بشر را تهدید می‌کند» اعلام کرد، زیرا از این می‌ترسد که جای مسجد، عبادتگاه، نماز، استغاثه، و نهایتاً توجه به خدا را بگیرند. (۸۹) احساس تهدید او صرفاً برای مردمی که خدا را فراموش می‌کنند، نیست (چون خود مردم‌اند که در پیشگاه خدا مسئول‌اند)، بلکه برای از دست رفتن پارادایم مکتبی خدامدار است که سروری اخلاقی او را تضمین می‌کند. نمونه متفاوت و عرفی دیگر، رزمندگان مسلح هنگ شهدای الاقصی است که در جولای ۲۰۰۵ یک کنسرت موسیقی در شهر فلسطینی نابلس را بر هم زدند؛ به این دلیل که به نظر آنها شادی ناشی از آوازهای عاشقانه توجه عموم را از «مقاومت» بس مقدس منحرف می‌کند. عمرو حسن آوازخوان که به شدت از این کار عصبانی شده بود، اعتراض خود را اینطور به زبان آورد: «اینها نمی‌خواهند ما شاد باشیم. می‌خواهند ما در خرابه‌ها بنشینیم و گریه کنیم.» (۹۰) نگرانی رزمندگان هنگ از «شادی» از همان منطق قدرت تبعیت می‌کند، یعنی ترس از یک چارچوب ذهنی رقیب که در نهایت اقتدار آنها را از بین می‌برد.

قدرت باژگون‌کننده شادی در رفتار جوانان، هنرمندان، و موسیقی‌دانان و مخاطبین‌شان مفهوم «بادفرهنگ» را به میان می‌کشد که عبارت است از ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری‌ای که جریان غالب اجتماعی را به چالش می‌گیرند. (۹۱) یقیناً می‌توان گفت این رفتارهای شاد تجسم برخی احساسات جمعی معارض‌اند که بر حوزه فرهنگی تأثیر می‌گذارند. اما فراتر از آن، تشابهی نمی‌توان یافت، زیرا اخلاقیات و ارزش‌های شادی مورد علاقه جوانان، هنرمندان، یا فقرا در تقابل با اخلاقیات و ارزش‌های جریان

غالب اجتماعی نیستند؛ بلکه بیشتر همسو با آنها هستند؛ هر چند که مورد سرکوب واقع شده باشند که در این صورت در تقابل با اخلاقیات و ارزش‌های نخبگان سیاسی و اقلیت اخلاقی‌اند. همچنین به این رفتارهای شاد نمی‌توان به آسانی برچسب «فرهنگ وارداتی» غربی زد و آنها را فدغن کرد؛ هرچند بسیاری از عناصر و میانجی‌های شادی از جمله فیلم، مد، گروه‌های موسیقی، و قرار و مدار گذاشتن که توسط جوانان جهانی شده به کار گرفته می‌شوند به ناگزیر با منطق کالا و رسانه‌های غربی شکل گرفته‌اند. شاید تقبیح آنها به عنوان بخشی از «تهاجم فرهنگی» غرب از سوی اسلامگرایان فرصت طلبانه باشد، اما وقتی مظاهر معصومانه و بومی شادی عمومی، رقص یا آواز در مراسم عروسی، پوشیدن لباس‌های رنگی، مطایبه، سوت‌زدن و کف‌زدن ممنوع باشند، چه می‌توان گفت؟ واقعیت این است که شادی خواه بیگانه و کالایی شده یا بومی و معصومانه می‌تواند برانداز باشد. و این تهدید صرفاً به یک ادارک محدود نمی‌شود، بلکه واقعی است. شادی^{۹۲} اقتدار مکتبی انحصارطلب را مختل می‌کند، زیرا به عنوان مرجع تحقق آنی بازتاب یک کهن‌الگوی رقیب قدرتمند است که در برابر انضباط، ساختارهای متصلب، گفتار واحد، و انحصار حقیقت می‌ایستد. شادی بر جوشش و تنفس در هوای انعطاف، گشودگی، و انتقاد متکی است، یعنی خلق- و خواهایی که با گفتار تک بُعدی اقتدار مکتبی برخورد پیدا می‌کند. طنز، لذتبخش و خنده‌آور است، زیرا به نظر فروید تابوها را می‌شکند و از ناگفتنی می‌گوید. شادی برپایه شادی حاصل از لذت‌های آتی و بداهه ایجاد می‌شود و نه بر پایه مراجع دور و انتزاعی همچون زندگی پس از مرگ، امور متعالی و دست‌نیافتنی، یعنی همان مراجعی که اقتدار جنبش‌ها و رژیم‌های مکتبی بر آنها متکی است. (۹۲)

در پارادایم «بنیادگرا»، فرد ایده‌آل یک «شخص انتزاعی»، یک سوژه از خودبی‌خود است که از فردیت، توانایی‌ها و ویژگی‌های خاص خود عاری شده است؛ این فرد با افراد دیگری که در توجه به «ارزش‌های الهی» شریک‌اند، توده‌ای را تشکیل می‌دهد. این ارزش‌ها از سوی سروران اخلاقی تعریف و تجویز می‌شوند. (۹۳) تجارب شادی و بروز خوشی، سبکی، و جوشش از طریق هنر، سرگرمی، بازی، و خلاقیت، نشانگر عزم و اراده انسانی به فردیت، تفاوت، و خودبودن است؛ یعنی همان خلقیاتی که پارادایم بنیادگرا نمی‌تواند آن را بر تابد. خودبودن از رقیبانی که اسلامگرایان ارزش‌های الهی می‌نامند و اعتقاد دارند که همه ارزش‌های والا از آنها سرچشمه می‌گیرند و مسلمانان^{۹۴} مقید به آنها هستند، فاصله می‌گیرد و رقیب آنها می‌شود. (۹۴) یقیناً فردگرایی شادی‌ستیز جوانان پرهیزگار هم وجود دارد. برای مثال در میان کسانی که در پادفرهنگ محافظه‌کار کلیسای انجیلی

در ایالات متحده فعال‌اند، ام تی وی، مواد مخدر، و روابط جنسی پیش از ازدواج را تقبیح می‌کنند، و اخلاقیات محافظه‌کارانه ازدواج، خانواده، و انضباط را محترم می‌دارند، هم وجود دارد. اما این فردگرایی از نوع کنترل‌شده، ساختارمند، و محدود است که با خودبودگی سبک و لابی‌ای که شادی براندازانه را می‌سازد، متمایز است.

سروران برای حفظ اقتدار خود یا باید پارادایم خود را با توسعه آن به نحوی که شادی را در برگیرد، اصلاح کنند (که در این حالت انحصار را از دست خواهند داد) یا اینکه به جلوگیری از خروج/ فرار متوسل شوند و با شیوه‌های جایگزین اندیشه، بودن، و انجام امور مبارزه کنند. حدود انضباطی، بسته به انواع شادی (سنتی یا کالایی‌شده، اروتیک یا غیر اروتیک، خصوصی یا عمومی)، گروه‌های هدف (جوانان یا پیران، مردان یا زنان، ثروتمندان یا فقرا)، و نوع مخالفان (متعصبان منزله‌طلب فردی یا دولت‌های مکتبی) متفاوت است. انواع خاصی از شادی (برای مثال خنده، موسیقی، یا بازی) موضوع ممنوعیت و قاعده‌مندی‌اند. و برخی از گروه‌های هدف (از جمله زنان جوان) بیش از دیگران در معرض سرکوب‌های شدیدتر قرار دارند. در شرایطی که مرجعیت اخلاقی با دولتی ترکیب می‌شود که ایدئولوژی مشروعیت‌بخش آن بسیار بسته‌تر از آن است که به گفتارهای رقیب میدان بدهد، ستیز با شادی شکل انضباط نظام‌مند و قهرآمیز به خود می‌گیرد. تصادفی نیست که کنترل اعمال و امیال افراد در عربستان سعودی، طالبان افغانستان، و جمهوری اسلامی ایران (که همگی رژیم‌های مکتبی بوده و هستند) به مراتب از مصر و الجزایر و به طور کلی وضعیت‌های پیشامدرنی که در آنها به جای دولت، عمدتاً افراداند که بر انضباط اخلاقی پافشاری دارند و گروه‌ها هستند که ابتکار عمل را در دست می‌گیرند، گسترده‌تر بوده است.

اما در مورد جنبه اعتراض‌آمیز شادی نباید اغراق کرد. شادی می‌تواند رام، کالایی، نهادینه و خودی شود. به هر حال، تأثیر براندازانه شادی نهایتاً به ظرفیت رقبا و چارچوب ایدئولوژیک اقتدار اخلاقی و سیاسی برای جذب و پذیرش مطرودان مدعی بستگی دارد. درحالی‌که سیاست‌های پذیرنده برای مثال در دموکراسی‌های لیبرال در طبیعی‌کردن و نهادینه‌کردن بیشتر رفتارهای شاد موفق بوده‌اند، جنبش‌ها و رژیم‌های مکتبی یکدست - برای مثال بلشویک‌ها در خلال بحران‌های انقلابی روسیه و رژیم‌های اسلامی کنونی از میدان‌دادن به خلق‌و‌خوهای شادی و تفریح مبتنی بر لذات روزمره نگران و از پذیرش آنها ناتوان‌اند. بلشویک‌ها مثل ژاکوبین‌ها از این می‌ترسیدند که قالب ذهنی همراه با شادی و سبکی غیرانقلابی با پارادایم ایدئولوژیکی که

سروری آنها را تضمین می‌کرد، رقابت کند و به خروج از آن منجر شود. این گونه سیاسی کردن امر روزمره قلب قدرت انقلابی انبساطی و محافظ آنها را تشکیل می‌داد. (۹۵) اسلامگرایان نیز نگرانی‌های مشابهی دارند. برای مثال سرکوب شادی و تفریح در عربستان سعودی غالباً به مکتب وهابی خانواده حکام سعودی، خاصه اصل توحید نسبت داده می‌شود. از آنجا که در این مکتب هیچ چیز از جمله روحانیون، دعا، یا نذری نباید میان بنده و خدا واسطه شود، و هیچ بدعت، یا ابتکاری مجاز نیست؛ بازی، فیلم، و شادی‌های بی‌ضرر مسلمانان را از خدا دور می‌کنند و از اینرو باید سرکوب شوند. (۹۶) اما در واقع احیا و گسترش این نظام مکتبی از دهه ۱۹۶۰ به بعد تا حد زیادی دارای خاستگاه‌های سیاسی است. این نظام برای خانواده حکام سعودی یک سپر گفتاری در برابر تهدید ناسیونالیسم سکولار و جمهوریخواهی که انقلاب ناصریستی در جهان عب ایجاد کرد، فراهم کرده است. (۹۷) گزارش‌هایی که حاکی از این است که حکام سعودی در خفا همان کاری را انجام می‌دهند که مکتب‌شان منع می‌کند، حاکی از تحمیل این نظام اخلاقی به عنوان ابزار کنترل اجتماعی است. خلاصه اینکه برای اسلامگرایان موضوع صرفاً بر سر این نیست که مردم از خدا غافل می‌شوند، بلکه ترس از این است که مردم از آنها روی برگردانند.

بخش دوم

سیاست‌های خیابانی و خیابان سیاسی

تهران: شهر جری

تهران شهر «جالبی» نیست. شبیه همتایانش در منطقه، یعنی استانبول یا قاهره با تاریخی طولانی امپراتوری یا استعماری، دارای مکان‌های ژئوپولیتیک مهم، معماری خاطره‌انگیز و جذابیت طبیعی نیست. تهران یک متروپولیس دهاتی با ۱۲ میلیون نفر جمعیت، خیابان‌هایی مملو از چهار میلیون اتوموبیل و آلودگی هوایی است که هر ماه ۳۶۰۰ نفر را می‌کشد. عواملی که در «قابلیت زندگی» تأثیر دارند- تهران را در میان ده شهر بدتر جهان، بین داکار و کراچی طبقه‌بندی می‌کنند.^(۱) اما تهران شهری با سیاست خارق‌العاده است که ریشه در تنش مشخص میان آنچه یک «سنت» عمیقاً ته‌نشین شده به نظر می‌رسد و یک مدرنیته وحشی دارد.

در تصور غرب، تهران اصولاً به عنوان شهر مناره‌های بلند، صدای تیز مؤذن‌ها، روحانیون ریشو و زنانی که از سر تا پا محجبه‌اند؛ شهری خشتی‌گلی و کوچه‌های تنگ مملو از خانواده‌های گسترده دیده شده است. این، تهران بدون دخترم هرگز^{۲۴} است. انتخابات ریاست جمهوری ژوئن ۲۰۰۹ تصویری کاملاً متفاوت را به دنیا نشان داد: برای هفته‌ها در خلال تظاهرات خیابانی و پس از آن، هزاران تصویر از شهر و معترضان جوان آن در رسانه‌های بین‌المللی می‌چرخید که نشان‌دهنده یک شهر سکولار با همه شاخصه‌های حساسیت امروزی بود: بشقاب‌های ماهواره، تویتر، وبلاگ‌ها، و جز اینها. جنبش سبز نیز واقعیت پیچیده‌تر تهران را افشا کرد- شهری با یک گذشته آشفته که دچار تناقضات فاحش است و مشخصه آن یک سرکشی اجتماعی و فضایی دائمی است. جمعیت این شهر از زمان انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ سه برابر شده است و معماری و الگوی فضایی آن دائماً مدرن شده است. با وجود گذر از همه اینها، این شهر هنوز هم یک قلمرو شهری تقسیم‌شده و متکثر است، زیرا تهران در برابر «اسلامی‌شدن» مقاومت کرده است. جان‌سختی سکولار، نابرابری‌های مداوم اجتماعی اقتصادی و طرد سیاسی، میادین اصلی

^{۲۳} همانطور که در توضیح مترجم آمد، این فصل در نسخه نخست کتاب نیست و به آن اضافه شده است.م.

^{۲۴} کتابی نوشته بتی محمودی که تصویری بسیار مخدوش از زندگی در ایران ارائه می‌داد و فیلمی هم بر اساس آن ساخته شد.م.

شهر و کوچه‌پس‌کوچه‌ها را به میدان نبرد تبدیل کرده است. تهران با گذشت سه دهه از انقلاب اسلامی، هنوز هم فضای شگرفی از جنگ بر سر میراث ۱۹۷۹ و دعاوی شهروندی است.

شهر شاهان

هیچ‌کس به درستی نمی‌داند چرا آغا محمد خان، بنیانگذار سلسله قاجار، در پایان قرن ۱۸ این سرزمین متروک و محصور در سایه کوه‌های البرز را به عنوان پایتخت کشوری نامگذاری کرد که تا همین چندی پیش اصفهان متروپول امپراطوری پرشکوه آن بود. شاید توضیحات بهتری برای انتخاب آنکارا، یک شهر «نه چندان جالب» دیگر در منطقه به عنوان پایتخت ترکیه نسبت به تهران وجود داشته باشد. با اینهمه وقتی تهران برگزیده شد، منافع نیروهای چنگانه-نخبگان و بوروکرات‌ها، محرومان، نفوذ خارجی و سرمایه بین‌المللی با یکدیگر ترکیب شد تا یک مخلوط شهری چشمگیر و تقابل‌آمیز را ایجاد کند. تهران از یک شهر محصور نوزده کیلومتر مربعی با حدود ۲۳۰ هزار سکنه در سال ۱۹۰۰ که مشخصه آن سه نیروی ملی اصلی، یعنی بازار، مسجد، و قصر سلطنتی، بود، به یک متروپولیس با حدود یک ششم جمعیت کشور در سال ۲۰۱۰ [۱۳۸۹] تبدیل شده است.

بافت اجتماعی سنتی توسط نظام محله تعریف می‌شد که فضای شهری را نه در راستای خطوط طبقاتی، بلکه بر اساس شکاف‌های قومی-دینی که در آن شهروندان متعلق به قومیت یا دین یکسان اعم از فقیر و غنی در محله‌های خاص جای می‌گرفتند، سازماندهی می‌کرد. (۲) بنابراین محله گره‌گاه تعامل اجتماعی فشرده، فعالیت‌های اقتصادی نزدیک، همزیستی بین طبقاتی و هویت محله‌ای-فضایی قوی بود. این الگو تغییر نیافت و خود شهر تا نیمه دوم قرن ۱۹ که ناصرالدین شاه دیوارها و خندق‌های شهر را وسعت داد، دست‌نخورده باقی ماند. انگیزه‌های اصلی این کار نیاز به ادغام تعداد روزافزون «غریبه‌ها»- نه تنها مهاجران فقیر بلکه نخبگان ایرانی و غیرایرانی- و کنترل شورش‌ها بود که به کرات در اعتراض به کمبود نان حادث می‌شدند. اما بخشی از این کارها ملهم از دیدگاه «شهر مدرن» بارون هاوسمن بود که ایده‌هایش در این زمان از پاریس تا خاورمیانه منتشر شده بود و خدیو اسماعیل در قاهره و حکام عثمانی در استانبول آنها را اقتباس کردند. اما توسعه شهر تغییر چندان در

نظام موجود محله ایجاد نکرد. نابرابری اجتماعی در محله‌های متعدد ادامه داشت و به واسطه وجود بازار سوداگری زمین در اوایل قرن بیستم تقویت شد.

از اوایل قرن بیستم پروژه مدرنیزاسیون رضاشاه شکاف‌های اجتماعی و فضایی تازه‌ای ایجاد کرد. رضاشاه که یک افسر قزاق بود در شرایط بی‌ثباتی سیاسی فراوان و نا امنی اجتماعی حاصل از سال‌ها جنگ داخلی، قدرت را کسب کرد. پس از کودتای مهندسی‌شده از سوی بریتانیا در ۱۹۲۱ [۱۲۹۹]، او وزیر جنگ شد و از این سمت برای اعمال کنترل بر سیاست پرفراز و نشیب استفاده می‌کرد. در ۱۹۲۳ [۱۳۰۲] او رئیس‌الوزرا شد و در صدد برآمد یک دولت قوی خودکامه در ابتدا بر اساس الگوی جمهوری ترکی آتاتورک ایجاد کند. اما در سال ۱۹۲۵ [۱۳۰۴] تجدید نظر کرد و در عوض تاجگذاری و سلسله خود به نام پهلوی را تأسیس کرد. اما ایران جدید می‌بایست یک دولت‌ملت مدرن، واحد، و سکولار می‌بود. تهران انعکاسی از این تصویر مطلوب بود. دیوارهای شهر در دهه ۱۹۳۰ برای همیشه از بین رفتند و در دهه بعد تلاش برای پایان‌دادن به نظام محله از طریق پذیرش الگوی منطقه‌بندی که عمدتاً بر جدایی طبقاتی مبتنی بود، صورت گرفت. یک الگوی شهری جدید شکل گرفت. با ساختمان‌ها و بلوارهای مدرنی که به دست معماران اروپایی و آموزش‌دیده در اروپا طراحی شدند. با اینهمه، بسیاری از جنبه‌های ساختار شهری و سازماندهی اجتماعی قدیم باقی ماندند و به واقعیت‌های در حال ظهور شهر دلارهای نفتی پیوند خوردند.

نفت برای زندگی اجتماعی، اقتصادی، و فضایی در تهران محوری شد. صنعت نفت در دهه ۱۹۲۰ به همراه چیرگی سرمایه بریتانیایی بر این بخش، به سرعت رشد کرد و تولید نفت طی یک دهه سه برابر شد. دو سال بعد از ملی‌شدن صنعت نفت در سال ۱۹۵۱ [۱۳۳۰] توسط محمد مصدق، نخست وزیر ایران، کودتای طراحی‌شده از سوی سی آی ای به برکناری او انجامید. با براندازی حکومت ناسیونالیست و سکولار محمد مصدق، پسر رضاشاه، یعنی محمدرضا توانست حکومت خودکامه خود را مستحکم کند و پروژه مدرنیزاسیون را شتاب بخشد. عصر پس از کودتا به ویژه دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شاهد رشد اقتصادی چشمگیر با متوسط نرخ ۱۱ درصد در سال از سال ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۲ [۱۳۴۲-۱۳۵۱] بود که در سال ۱۹۷۴ [۱۳۵۳] و ۱۹۷۵ [۱۳۵۴] به ۳۰ درصد جهش کرد. درآمد نفت صرف برنامه‌های صنعتی‌شدن، آموزش ملی و توسعه شهری گسترده می‌شد.

درحالی که اصلاحات ارضی با از بین بردن قدرت اربابان و تبدیل روستائیان به زمینداران خرد یا کارگران روستایی که بسیاری از آنها در پی آن به شهرها مهاجرت کردند، مناسبات سرمایه‌داری را در روستاها وسعت بخشید. در طی این تحول تاریخی، طبقات مدرن، یعنی متخصصین و تکنوکرات‌ها، طبقه کارگر، زنان در نقش‌های عمومی، به هزینه ساختار اجتماعی و آشکال اقتدار سنتی، یعنی طبقه فئودال، تجار بازار، و علما و نهادهای اسلامی در کل، رشد کردند.

تهران به تجسم فضایی این فرایند انباشت خروشان تبدیل شد. در داخل و اطراف شهر، صنعت، تجارت، خدمات و شرکت‌های خارجی به صورت قارچ‌وار رشد کردند. تهران بیش از مکان تولید، به حوزه مصرف بیش از پیش بدل شد. همچنانکه الگوهای جدید مصرف و سبک‌های غربی وارد می‌شدند، رستوران‌ها، کافه‌ها، و محلات منحصراً بالاشهری هم پدید می‌آمدند. رژیم شاه در صدد تغییر شکل تهران به چیزی شبیه حومه‌های خارج از مرکز لوس‌آنجلس بود. نخستین طرح جامع تهران که توسط معمار کالیفرنایی ویکتور گرون در سال‌های ۱۹۶۳-۶۷ [۱۳۴۱-۴۶] طراحی شده بود، شهری را در نظر داشت که به ده منطقه بزرگ و نسبتاً خودمختار با ۵۰۰ هزار نفر جمعیت تبدیل شود که با شبکه‌ای از بزرگراه‌ها و سیستم حمل و نقل سریع به یکدیگر وصل شوند. اما این طرح پست‌مدرن با آنچه «جنبش حصارکشی ایران» در ده‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نامیده شد، شکست خورد. برنامه اصلاحات ارضی به طور مؤثر حدود سه میلیون دهقان فاقد زمین را در حومه شهرها آزاد کرده بود که برای از سرگیری زندگی‌شان، به شهرها و به ویژه تهران چشم دوخته بودند. مهاجرت توده‌ای روستائیان به شهرها بر جمعیت پایتخت به شدت افزود و از ۲,۷ میلیون نفر در سال ۱۹۶۵ [۱۳۴۴] به حدود دو برابر، یعنی ۴,۷ میلیون نفر در سال ۱۹۷۵ [۱۳۵۴] رسید.

بیشتر تازه‌واردان فقیر بودند، اما برنامه‌ریزی شهری و سیاست منطقه‌بندی آنها را به حاشیه‌نشین تبدیل کرد. بازار آزاد زمین و قیمت بالای آن و نیز مشکلات هزینه و استانداردهای محدود ساخت‌وساز از سوی طراحان - در مورد اندازه قطعات زمین‌ها و شکل ساخت‌وساز - همگی تازه‌واردان فقیر را به سمت ایجاد سرپناه‌های غیررسمی در خارج از محدوده‌های شهری راند. محله‌های مفلوکی همچون شهباز جنوبی، جوادیه، نازی‌آباد، و بی‌سیم نجف‌آباد رشد کردند که عمده ساکنان‌شان مهاجران روستایی بودند. عرضه مسکن پیشتر محدود بود: در اواسط دهه ۱۹۵۰، بیش از نیمی از کل خانوارهای تهران در خانه‌های استیجاری، و

حدود ۴۰ درصد آنها که بیشتر مهاجران روستایی بودند در یک یا دو اتاق زندگی می‌کردند. در دهه ۱۹۷۰ حدود ۲۰۰ هزار خانه جدید برای رفع این نیاز لازم بود. (۳) کمبود عرضه، تنها رشد زاغه‌نشین‌ها، تصرف‌نشین‌ها و محله‌های اقماری حول شهر را به همراه دارد.

فرایند حاشیه‌نشینی در سال‌های پس از ۱۹۶۶ [۱۳۴۵] که اصل ۱۰۰ قانون شهرداری، تخریب ساخت‌وسازهای غیرقانونی در محدوده‌های شهری و نیز حریم‌های ایجاد شده در اطراف شهر را مجاز دانست، شدت گرفت. ساکنان زاغه‌نشین‌ها و محلات غیررسمی پرازدحام حدود ۳۵ درصد از جمعیت تهران را در اواخر دهه ۱۹۷۰ [حدوداً مصادف با دهه ۵۰ شمسی] تشکیل می‌دادند. خاستگاه روستایی و پیشینه قومی آنها که اغلب آذری بودند یا به دیگر لهجه‌های ترکی سخن می‌گفتند، مشخصه جدایی اجتماعی و فرهنگی آنها از ثروتمندان شهری غربی‌شده بود که دسته نخست را دهاتی، عمله یا حمال می‌خواندند. خود نامگذاری این محلات - نازی‌آباد، جوادیه، مفت‌آباد، زاغه - هم بر تحقیر و تقویت منزلت فرودست حاشیه‌نشینان زندگی شهری دلالت می‌کرد.

در اوایل انقلاب ایران، تهران، با جمعیتی حدود ۵ میلیون نفر یک سلسله‌مراتب طبقاتی مشخص را نه تنها در معنای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، بلکه در قالب طراحی شهر به صورت جداسازی فضایی به نمایش می‌گذاشت. در شمال، تا دوردست، در منتهی‌الیه شمالی منظره شیب‌دار تهران، محله‌های ثروتمند - دروس، تجریش، زعفرانیه، و فرمانیه - از جمله نخستین محلات دروازه‌دار خاورمیانه قرار داشتند؛ در همان خطه از شهر کاخ سلطنتی نیاوران قرار داشت. مناطق میانی از شرق تا غرب سکونت‌گاه طبقات متوسط نسبتاً بزرگ بود: کارمندان دولت، متخصصین، و دارندگان کسب‌وکارهای کوچک. در جنوب، پست‌ترین زمین‌های شهر از آن فقرا، مهاجران روستایی جدید و اقشار فرودست کارگری بود.

تمایز میان ثروتمندان شمال و فقرای جنوب، میان بالاشهر و پایین‌شهر به وضوح در تصورات مردم بیان می‌شد. خط تمایز میان این دو خیابان شاهرضا بود که امروز خیابان انقلاب نامیده می‌شود و مرکز جغرافیای سیاسی تهران را تشکیل می‌دهد. این خیابان به عنوان «خط سبز» اجتماعی سیاسی، دانشگاه تهران، ده‌ها کتابفروشی، و پایانه‌های بزرگ اتوبوس را در خود جای داده بود که تهران را به شهرستان‌ها وصل می‌کردند. لذا این خیابان گروه‌های اجتماعی گوناگون (ثروتمند و فقیر، عامی و روشنفکر،

روستایی و شهری) را با نهادهای کلیدی و جریان آگاهی و خبر مرتبط می‌کرد. در اینجا بود که نخستین جرقه‌های انقلاب ۱۹۷۹ ایران با تظاهرات دانشجویان روشن شد و سپس طی دو سال به همه شهر و سپس کشور بسط یافت. نیز در همینجا بود که راهپیمایی سکوت صدها هزار تهرانی در ژوئن ۲۰۰۹ [خرداد ۱۳۸۸] به علامت زایش جنبش سبزی تبدیل شد که دم-ودستگاه روحانی را سه دهه پس از انقلاب اسلامی تکان داد.

خیابان‌های انقلابی

انقلاب ۱۹۷۹ و به دنبال آن جنگ با عراق (۱۹۸۰-۸۸) [۶۷-۱۳۵۹] تأثیر بسیاری بر شهر داشت. هرچند ساختار و معماری پیش از انقلاب تهران پابرجا ماند، اما اکنون با لایه‌ای از ایدئولوژی انقلابی پوشانده شده و با اقدامات رژیم جدید و یک جمعیت متغیر، تغییر شکل یافته بود. تهران به فضای نامتعارف بحران و تضاد تبدیل شد: آزادی در کنار کنترل خفقان‌آور، خلق و خوی مساوات‌طلبانه در کنار تبعیض عمیق، امید در کنار ناامیدی مایوسانه. به نظر می‌رسید که گویی انقلاب منطق خود را به ساخت فضایی و اجتماعی شهر وارد کرده است که اکنون به طور وحشیانه و اتفاقی به همراه جهت‌گیری مدیریتی نابلد و تسهیلات رفاهی اندک توسعه می‌یافت.

پس از سقوط شاه حس خارق‌العاده انرژی و خوش‌بینی بر فضای عمومی شهر مستولی شد. خیابان‌های شهر، پارک‌های عمومی، تاکسی‌ها، اتوبوس‌ها، و صف‌های بیرون نانواپی‌ها به مکان‌های بی‌سابقه جدل و بحث بر سر معنای انقلاب تبدیل شدند. اکنون همه از جمله فقیران حاشیه‌نشین در آرزوی ادعای حق نسبت به شهر از طریق حضور فیزیکی، شنیداری و نمادین بودند. پایان سلسله پهلوی با فروپاشی کلی اقتدار مرکزی همراه بود: هیچ نیروی امنیتی، مأمور شهرداری و حتی پلیس راهنمایی وجود نداشت. بسیاری از تجار شرکت‌های خود را خالی کرده بودند؛ مدیران کارخانه‌ها را ترک کرده بودند؛ زمینداران ملک‌های بزرگ خود را واگذاشته بودند؛ ثروتمندان خانه‌های خود را وانهادند و با عجله میلیون‌ها دلار دارایی را بر جا گذاشته بودند. در نهایت حدود ۱۵۰ هزار واحد مسکونی- کاخ، هتل، ویلا، و بلوک‌های آپارتمانی نیمه‌ساز توسط بنیاد مستضعفان به تصرف در آمد؛ همان بنیاد خیریه بزرگی که پیش از ملی‌شدن در سال ۱۹۷۹ [۱۳۵۷] بنیاد پهلوی بود. در عین حال، دهقانان بدون زمین، اراضی کشاورزی بزرگ را مصادره کردند، صدها کارخانه توسط کارگران به تصرف در آمد و کارمندان دولت شروع

کردند به گرداندن وزارتخانه‌ها و بخش‌ها. حتی بیکارانی که اساساً فاقد هر نوع نهادی بودند تا از رهگذر آن بتوانند مشارکت کنند، کنترل رفت‌وآمد خیابان‌ها را به دست گرفتند. جوانان انقلابی و سپاه پاسداران تازه تأسیس مسئولیت پلیس شهری را بر عهده گرفتند. در واقع، سازمان‌های توده‌ای گوناگون و نیز نهادهای انقلابی تازه تأسیس از جمله پاسداران، داوطلبان بسیج و بنیاد مسکن بودند که به سرعت خلأ قدرت را پر کردند.

در شهرها، طبقات عامه به طور چشمگیری اراضی عمومی را اشغال کردند که به گسترش سریع مراکز شهری ایران، علی‌الخصوص در پایتخت منجر شد. اراضی تهران طی دوسال دو برابر شد و پس از آن نیز ادامه یافت. در فاصله ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۳ [۱۳۵۷-۱۳۷۲] حدود نیم میلیون هکتار از اراضی به این شیوه توسعه پیدا کردند. «نهادهای انقلابی» همچون بنیاد مسکن نقش مهمی در این نقل و انتقال دارایی ایفا کردند. بیشتر ساخت‌وسازهای جدید که طی سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۲ [۱۳۵۷-۱۳۶۱] ۷۵ درصد بود، در خارج از محدوده‌های رسمی شهر و بدون جواز صورت می‌گرفت و تقریباً همه آنها توسط اشخاص خصوصی ساخته می‌شد. صدها روستای اقماری در اطراف شهر به بافت شهری اضافه شد و بخشی از تهران بزرگ را تشکیل داد. (۴)

چرا این گسترش بی‌رویه؟ نخست به این دلیل که بلافاصله پس از سقوط شاه بسیاری از مهاجران به تهران سرازیر شدند تا از ثمرات انقلاب، یعنی کار، مسکن و منزلت، برخوردار شوند. تعداد زیادی از روستائیان در میداین اصلی تهران بیتوته کردند تا سهم خود را از «منازل خالی‌ای» که آیت‌الله خسروشاهی به مستضعفین وعده داده بود، دریافت کنند. خطابه مورد استفاده مقامات اسلامگرا بازتاب رقابت شدید میان آنها و نیروهای چپ سکولار بود بر سر این که چه کسی بتواند فقرا را از نظر سیاسی بسیج کند. فقرا از این فرصت گفتاری برای پیشبرد مطالبات‌شان استفاده کردند؛ بی‌آنکه به هیچ طرف وفاداری زیادی داشته باشند. دوم اینکه، افزون بر مهاجران روستایی، سرازیر شدن ۲٫۵ میلیون آواره جنگ ایران و عراق در اواسط دهه ۱۹۸۰، و ۲ میلیون افغانی هم بود. این عوامل در یکدیگر ترکیب شدند تا جمعیت شهری کشور بین سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۸۶ [۱۳۵۵-۱۳۶۵]، ۷۲ درصد رشد کرد که بخش زیادی از این افزایش در تهران رخ داد. در دهه ۱۹۸۰ برای رفع تقاضا به حدود ۳۰۰ هزار خانه در پایتخت نیاز بود، آنهم در شرایطی که سرمایه‌گذاری خصوصی در مسکن تقریباً به کلی از بین رفته بود: کل خانه‌هایی که در ۱۹۸۲ [۱۳۶۱] با مجوز ساخته شد، تنها یک دهم سال ۱۹۷۹ [۱۳۵۷] بود. (۵) برای بسیاری مطالبه اراضی

دولتی یا عمومی و یا اشغال آپارتمان‌های خالی یک شیوه عملی برآورده کردن نیاز مسکن بود. خود دولت اسلامی نیز به توسعه فضایی شهر کمک کرد: برای تأمین درآمد جنگ، اراضی عمومی را زیر قیمت بازار و عمدتاً به کارمندان رده متوسط دولت علی‌الخصوص اعضای ارگان‌های انقلابی جدید فروخت. اندازه بوروکراسی دولتی به عنوان کانالی برای تحرک اجتماعی به شدت افزایش یافت و از ۱,۷ میلیون نفر در سال ۱۹۷۶ [۱۳۵۵] به ۳,۵ میلیون در سال ۱۹۸۶ [۱۳۶۵] رسید. (۶)

درحالی‌که تازه‌واردین حاشیه‌های شهری را به تصرف در می‌آوردند، دستفروشان خیابانی پیاده‌روهای مرکزی را اشغال می‌کردند. اتاق‌ها و کیوسک‌های فروش کتاب، روزنامه، نوارهای موسیقی و سخنرانی‌های سیاسی که بیشترشان را دانشجویان و جوانان سیاسی و بیکار اداره می‌کردند، مثل قارچ رشد کردند و پیاده‌روهای مناطق خوب و مرکزی اطراف دانشگاه تهران را پر کردند. بسیاری از کیوسک‌داران برق را از خطوط برق نزدیک خود می‌گرفتند و اطراف خود را با چراغ‌های رنگی روشن می‌کردند. لذا هر شب پیاده‌روهای اشغال‌شده به بازار مکاره عجیب و غریبی با دستفروشان و عابری تبدیل می‌شد که در میان ریشخند، طنز، موسیقی، و سیاست گشت می‌زدند. در عرض دو سال بعد از انقلاب دستفروشان سیاسی و دانشجویانی که خانه‌ها و هتل‌ها را اشغال کرده بودند، با خشم دادگاه مبارزه با مفاسد، پاسداران، یا واحدهای تخریب‌خانه‌ها مواجه شدند. اما دستفروشان عادی همچنان رشد می‌کردند و به رغم سرکوب‌های مقطعی دوام می‌یافتند. این دستفروشان از بین مهاجران روستایی، آوارگان جنگ، تهرانی‌های جوان بیکار و کارمندان دولتی کم‌درآمد بودند. آنها با اشتغال به کار در محلات فقیرتر و نیز خیابان‌های مرکزی اصلی با رفت‌وآمد فشرده، تقریباً هر نوع کالای قابل تصویری از نان خشک و کوپن جیره‌بندی بنزین گرفته تا وسایل برقی و زور بازوی خود را می‌فروختند. این فروشندگان فرودست با سرمایه ناچیز خود و اتکا بر فضای عمومی به عنوان دارایی اصلی‌شان زندگی خیابانی تهران را تغییر دادند.

تغییرات از بالا به پایین

در نتیجه این مبارزات و پوپولیسم اقتصادی اوایل انقلابیون اسلامگرا، دهه ۱۹۸۰ تا حدی برابری اقتصادی به بار آورد. بخش بزرگی از محرومان و حاشیه‌نشینان پیش از انقلاب اکنون بیشتر از پیش در ساختار اجتماعی و فضایی شهر ادغام شده بودند. در قیاس با ۵۳ در صد پیش از انقلاب، در اوایل دهه ۱۹۸۰ حدود ۶۲ در صد از تهرانی‌ها صاحب خانه شدند. (۷) در واقع

خود فرایند مبارزه انقلابی تا حدی شکاف اجتماعی و فرهنگی موجود را کم کرد. ساکنان ثروتمند شمال تهران در کنار ساکنان خاکسار جنوب، مردان با زنان، جوانان با پیران، مدرن‌ها در کنار سنتی‌ها، و سکولارها در کنار مذهبی‌ها تظاهرات می‌کردند.

اما این همبستگی استثنایی و «بهار آزادی» چندان نپایید. سیاست‌های پوپولیستی رژیم جدید دست‌درست حذف بی‌رحمانه سیاسی و ایدئولوژیک عناصر سکولار، لیبرال و دموکراتیک با آغاز اسلامی‌کردن جامعه از بالا به پایین پیش رفت. برنامه «انقلاب فرهنگی» که در سال ۱۹۸۰ [۱۳۵۹] آغاز شد، دانشگاه‌ها را که بستر اصلی مبارزات ضد شاه بودند، به مدت سه سال بست، زیرا مقامات در صدد سازماندهی مجدد نظام آموزشی در راستای خطوط اسلامی و سازش‌کارانه بودند. محیط‌های کار، کارخانه‌ها، ادارات، بانک‌ها، مدارس و بیمارستان‌ها دچار تحول شدند تا نسخه‌های اخلاقی و جداسازی جنسیتی را رعایت کنند و وادار به نهادینه کردن نمازهای جماعت روزانه شوند. پوسترها شعارهای انقلابی دیوارها را پوشانده بود و قیل‌وقال دائمی اوراد دینی از بلندگوها حاکی از فرارسیدن نظم اجتماعی جدید بود. نام‌ها و نمادهای غربی از خیابان‌های شهر رخت بر بستند تا با تصاویر، دیوارنوشته‌ها، پوسترها و پلاکاردهای سیاسی جایگزین شوند. بارها، کلوب‌های شبانه، و محله روسپیان به کلی ناپدید شدند. خرده‌فرهنگ سرکوجه‌ای که در آن، مردان جوان برای معاشرت و گذران وقت گرد هم می‌آمدند، به سبب محدودیت شدید فضاهای شهری توسط پاسداران و مأموران حزب‌اللهی هوادار خمینی که با چماق و اسلحه در خیابان‌ها گشت می‌زدند تا احکام اخلاقی جدید را تحمیل کنند، از دست رفت. در ضمن، جنگ با عراق تقریباً از هر خیابانی شهید و قربانی گرفت. وقتی که نام خیابان‌هایی که با نام شهیدان نامیده می‌شدند، زیاد شد، منظره نمادین شهر به شدت تغییر کرد. اما شاید هیچ چیز آزاردهنده‌تر از محو تدریجی رنگ‌های روشن از اماکن عمومی و چیرگی رنگ سیاه و خاکستری بر منظره دیداری شهر نبود که در چادر زنان و ریش مردان نمود می‌یافت.

بنابراین پس از انقلاب، تهران یک وسعت فیزیکی شدید، مهاجرت توده‌ای و بدتر شدن زیرساخت‌ها و خدمات شهری را تجربه کرد. حتی اگر تغییر اندکی به لحاظ دوام معماری «اسلامی» جدید ایجاد شده باشد، تحولات مهمی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی ایجاد شدند که به یک نظم فضایی متناقض منجر شد. فضاها و میادین بزرگ عمومی در واقع به اشغال هواداران رژیم

درآمدند که آنها را به فضاهای بسته و «درونی» «نفس ایدئولوژیک»^{۲۵}شان و به هزینه آن شیوه‌های زندگی و سلیقه که ناسازگار بودند، تبدیل کردند. (۸) در نتیجه فضاهای خصوصی و خانه‌ها برای بسیاری مکان محوری ارتباط، معاشرت، و تفریح شد. درحالی‌که اقدامات بازتوزیعی و کاهش عددی ثروتمندان به کم‌شدن شکاف طبقاتی منجر شد، تفاوت‌های ایدئولوژیک و سیاسی عمیق ساکنان تهران را از هم جدا می‌کرد. ساکنان ثروتمند و غربی‌شده که در زمان شاه مکان‌های اصلی شهر را در اختیار داشتند، اکنون به فضاهای محصور خانه‌های خصوصی‌شان رانده شدند. جای آنها را نخبگان اسلامگرای جدید، حامیان رژیم، و خانواده‌هایی با پیشینه فرودست و «سنتی» گرفتند.

با اینکه تمایزات فضایی مبتنی بر طبقه و منزلت تحلیل رفتند، تبعیض جنسیتی به اوج رسید. مدیران و کارگران می‌توانستند در یک فضا غذا بخورند، اما مردان و زنان از اختلاط در سالن‌های غذاخوری، کتابخانه‌ها یا مراکز ورزشی منع شدند و بسیج همواره زنان را به دلیل رفتار نامناسب یا پوشش نامناسب تحقیر می‌کرد. فضاهای شهری بازهم محدودتر و مردانه‌تر شدند. در عین حال روند فاصله‌گیری از زندگی در خانه‌های سنتی به سمت آپارتمان‌های ارزان‌تر فشار بیشتری بر زنان می‌آورد؛ زیرا درحالی‌که معماری خانه‌های سنتی‌تر دارای حیاط، ایوان و پشت بام امکان فضاهای خصوصی و معاشرت محلی را فراهم می‌کرد، آپارتمان‌های قوطی‌مانند، خانه‌نشینی زنان را شدت بخشید و درحالی‌که محله به استعمار مردان در آمده بود، آنها مجبور به ماندن در خانه بودند. اما تناقض دیگر این بود که برای بسیاری از خانواده‌های «سنتی» که موقعیت‌شان آنها را از فضاهای عمومی تهران زمان شاه طرد کرده بود، شهر اکنون «از نظر اخلاقی ایمن»، به آنها امکان حضور فعال می‌داد؛ زنان با خاستگاه‌های محافظه‌کار می‌توانستند از چاردیواری خانه‌های‌شان بیرون آیند و در حوزه عمومی ظاهر شوند. (۹)

پسا-اسلامگرایی؟

در دهه ۱۹۹۰ نوع جدیدی از تفکر پسا-اسلامگرا با سیاست‌های نولیبرال برای تغییر دیگر باره منظره پایتخت ترکیب شد. پایان جنگ با عراق در سال ۱۹۸۸ [۱۳۶۷] و یک سال پس از فوت آیت‌الله خمینی، مرحله جدیدی را در حیات جمهوری اسلامی گشود. هدف حکومت تکنوکراتیک و هوادار بازار آزاد آیت‌الله هاشمی رفسنجانی که از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۷ [۱۳۶۸-۷۶]

²⁵ Ideological self

بر سر کار بود، پشت‌سرگذاشتن سال‌های استثنایی انقلاب و جنگ، کاهش اقتصاد دستوری و جایگزین کردن جیره‌بندی با فرصت‌های بیشتر برای مصرف بود. سازندگی بعد از جنگ با پشتوانه دو برنامه توسعه پنج ساله رخ داد. نخستین آن (۱۹۸۹-۹۴) [۷۳-۱۳۶۸] مسائل توسعه‌ای حاد ایران همچون رشد سریع جمعیت و زیرساخت‌های ناکافی را آشکار کرد و دومی (۱۹۹۴-۹۹) [۷۸-۱۳۷۳] فراخوانی به کارآمدی در برنامه‌ریزی و مدیریت شهری، خودکفایی شهری از طریق ایجاد مالیات سرانه و نوعی تمرکززدایی از قدرت از طریق شوراهای شهری بود. (۱۰)

در سال ۱۹۸۹ [۱۳۶۸]، رفسنجانی غلامحسین کرباسچی، طلبه سابق را که برنامه‌ریز شهری شده بود، به عنوان شهردار تهران منصوب کرد. او تا سال ۱۹۹۸ [۱۳۷۷] این منصب را در اختیار داشت که از هنگام تأسیس این منصب در اوایل قرن ۲۰ تا آن روز طولانی‌ترین زمان انتصاب برای یک شهردار محسوب می‌شد. کرباسچی پایتخت را از ویژگی بیشتر انقلابی و انحصاری‌اش جدا کرد و آن را به متروپول پسا-اسلامگرای تکثر و اختلاط و با این حال دارای حساسیت‌های اخلاقی تبدیل کرد. بیلبردهای تجاری و نقوش دیواری منظم جای شعارهای انقلابی را گرفتند و نقاشی اجباری مغازه‌ها و ادارات رنگ خاکستری شهر را به روشن تبدیل کرد. پس از یک دهه ملال، درخشش رنگ‌های روشن به افق دید شهروندان بازگشت. در بولوارها گل کاشته شد و ۶۰۰ پارک سبز جدید و هزاران هکتار جنگل در محدوده‌های شهر ایجاد شد که یادآور چشم‌انداز مناظر عمومی اولمستدی^{۲۶} بود که در آن طبقات، جنسیت‌ها، و گروه‌بندی‌های گوناگون می‌توانستند در فضاهای از نظر اخلاقی^{۲۶} ایمن با یکدیگر اختلاط کنند.

تعدادی مرکز خرید جدید و فروشگاه‌های زنجیره‌ای شهروند نه تنها نظام توزیع مدرن و کارآمدتری را عرضه می‌کردند، بلکه در حکم فضاهایی زنده بودند که در آنها پسران و دختران جوان و نیز مردان و زنان بازنشسته می‌توانستند با یکدیگر معاشرت کنند، آنهم زمانی که نقش محله‌های سنتی و معاشرت‌های سرک‌وچه‌ای در شکل‌دادن به هویت‌های گروهی به سرعت در حال افول بود. با این زیرساخت‌های جدید جوانان اکنون می‌توانستند افق‌های خود را فراتر از محدوده‌های محلی و به کل شهر بسط دهند. در حوادث مهمی همچون مسابقات فوتبال، کارزارهای انتخاباتی، یا اعتراضات توده‌ای خیابانی مردم به طور روزافزون در

^{۲۶} منسوب به فریدریک لا اولمستد Frederick Law Olmsted (۱۸۲۲-۱۹۰۳) که پدر معماری مناظر در آمریکا به شمار می‌رود و تعداد بسیاری از پارک‌ها از جمله پارک مرکزی منهتن را طراحی کرده است. م.

مقام تهرانی عمل می‌کردند تا صرفاً ساکن محله‌های خاص. اما در کنار این فرایند برابری فضایی، نخبگان بروز دوباره تمایز خود از طریق مد و دیگر نمادهای مصرف را آغاز کردند.

در تلاشی دیگر برای ارتقای فضاهای تفریحی امن، شهرداری حدود ۱۳۸ فرهنگسرا و ۲۷ مرکز ورزشی احداث کرد و ۱۳ هزار قطعه زمین را به پارک و زمین بازی تبدیل کرد. بسیاری از فرهنگسراها همچون فرهنگسرای بهمن که پیشتر کشتارگاه بود، در جنوب شهر تهران ایجاد شدند که هنر، موسیقی، تئاتر و ورزش برای مخاطبان غنی و فقیر، و سنتی و مدرن را به طور یکسان فراهم می‌کرد. فرهنگسراها محبوبیت بسیار زیاد موسیقی کلاسیک غربی و ایرانی در میان جوانان را باعث شدند. در اواسط دهه ۱۹۹۰ بیش از ۷۵ درصد از کنسرت‌روها پسران و دختران جوان و ۶۵ درصد از بازدیدکنندگان زنان از جمله زنان جوان از خانواده‌های فقیر و سنتی بودند. (۱۱)

شهرداری همچنین تلاش‌هایی را برای کاستن از شکاف اجتماعی- فرهنگی، هرچند نه اقتصادی، میان شمال و جنوب که بیش از یک قرن از ویژگی‌های پایتخت بود، انجام داد. هرچند شمال تهران همچنان توجه بیشتری را به خود جلب می‌کرد و بودجه آن طی سال‌های ۱۹۹۰ تا ۹۸ [۱۳۶۹-۷۷]. ۷۲ برابر بیشتر شده بود، اما سرمایه‌گذاری قابل توجهی هم در جنوب شهر انجام شد و بودجه آن در همین مدت ۴۷ برابر شد. بسیاری از بزرگراه‌ها و مراکز هنری‌ای که کرباسچی ایجاد کرد سه برابر آن چیزی بود که تاریخ این شهر به خود دیده بود، و ۵۰ درصد افزایش حمل‌ونقل شهری فاصله میان شمال- جنوب را کاهش داد. (۱۲)

چرخش نولیبرال؟

اما دهه ۱۹۹۰ دهه تعمیق نابرابری اقتصادی هم بود. «بازسازی اقتصادی» رفسنجانی در برگیرنده آزادسازی قیمت‌ها و نرخ مبادلات و نیز قطع یارانه‌ها و خصوصی کردن دارایی‌های دولتی بود. در عمل، دولت میان ژست نولیبرال و امتیازات پوپولیستی در نوسان بود، اما بسیاری از قیمت‌ها- گاز طبیعی، نفت، تلفن، پست، برق، نرخ‌های اتوبوس و تاکسی- را آزاد کرد که به نوبه خود، نرخ تورم رسمی ۶۰ درصدی را در سال ۱۹۹۴ [۱۳۷۳] به همراه داشت. با افزایش قیمت‌ها، ناراضی‌های عمومی به ویژه در محلات شهری فقیرنشین به اوج رسید. (۱۳) اعتراضات پراکنده یا در تهران بر ضد افزایش قیمت اتوبوس و سوخت به

شورش سه روزه در محله غیررسمی اسلامشهر در آوریل ۱۹۹۵ [۱۳۷۴] منجر شد که یک کشته و ده‌ها زخمی به جا گذاشت و صدها نفر دستگیر شدند. در عین حال، پاکسازی و تخریب زاغه‌نشین‌ها و تخریب ساخت‌وسازهای غیرقانونی - بنا به گزارش - ها تنها در تابستان ۱۹۹۲ [۱۳۷۱] بیش از ۲ هزار خانه و مغازه فاقد جواز تخریب شدند - نفرت و ناآرامی شدیدی را در تهران و دیگر شهرها از جمله شیراز، مشهد، اراک، و خرم آباد ایجاد کرد. (۱۴) در نتیجه، مقامات مجبور شدند تخریب را با تساهل عملی ترکیب کنند یا حتی محله‌های غیر رسمی را بهبود بخشند. کسانی که از یک نقطه رانده می‌شدند، غالباً دوباره در مکانی متفاوت و معمولاً دور، بدون جواز ساکن می‌شدند. از اینرو، محله‌های غیررسمی تهران از رشد باز نایستاد، بلکه به طور بی‌سابقه، نه در درون شهر، بلکه در خارج از محدوده‌های اداری رشد کرد. لذا تعدادی از روستاهای نزدیک از جمله باقرآباد در جنوب تهران به مناطق مسکونی شهری کم‌درآمد تبدیل شدند.

رقابت جناحی در درون حکومت ترمز دیگری در مقابل برنامه آزادسازی رفسنجانی بود. اقتصاد راکد مانده بود: در ۱۹۹۶ [۱۳۷۵] سرانه تولید ناخالص ملی هنوز ۷۳ درصد سال ۱۹۷۷ [۱۳۵۶] بود. با اینهمه ترکیب اقتصاد ایرانی در طی این سال‌ها به شدت تغییر کرد. بخش دولتی در هر صورت بزرگتر می‌شد، زیرا خصوصی‌سازی به معنای فروختن سهام عمدتاً به نهادهای انقلابی فرادولتی همچون سپاه پاسداران بود. احتمالاً اصلاحات اداری دولت فراگیرتر بود. به عنوان قسمتی از این تجدید ساختار، بسیاری از نهادهای انقلابی که مشخصه آنها تأکید بر تعهد اسلامی بود و نه دانش تخصصی، ذیل بوروکراسی دولتی قرار گرفتند. طبقه در حال رشدی از متخصصین که بسیاری از آنها از زمان شاه باقی مانده بودند، مسئولیت مدیریت اقتصاد و مجریه دولتی را بر عهده گرفتند. در این دوره عقلانیت و خصوصی‌سازی تدریجی، تأمین مالی تهران به خودش واگذار شد. کرباسچی همه یارانه‌های دولتی را در عرض چهار سال از میان برداشت، اما از ترس ضدحمله سیاسی در صورت مالیات - ستاندن از شهروندان، به سرمایه تجاری متوسل شد و در ازای معافیت از تنظیمات منطقه‌ای و حمایت در برابر فشارهای سیاسی از تجار و بسازوبفروش‌ها پول و مالیات می‌گرفت. در فاصله ۱۹۹۰ و ۱۹۹۸ [۱۳۶۹-۷۷] شهرداری حدود ۶ میلیارد تومان درآمد در اختیار داشت که بیشتر آن را برای تأمین مالی نوسازی شهری به کار می‌برد. (۱۵) بخش زیادی از این درآمد از فروش جوازهایی تأمین شد که از قواعد منطقه‌بندی تخطی کرده بودند. برای مثال استفاده تجاری از زمین‌های عمومی یا فروش تراکم شهری که در اصل دارایی عمومی است.

در دهه ۱۹۹۰ هر تازه‌واردی به تهران می‌توانست رشد سریع ساختمان‌های بلند، به ویژه در شمال شهر ثروتمند را ببیند که در آن نرخ سود حاصل از املاک به مراتب بالاتر بود. این محلات ممتاز و قدیمی با ویلاهای بزرگ و باغات دلپذیرشان و روستاهای زیبا در محدوده‌های بیرونی شهر در تقسیمات معماری جدید، یعنی مجتمع‌های آپارتمانی لوکس و پارکینگ‌های آنها از دست رفتند. وقتی نوکیسگان و نخبگان اسلامگرای جدید- بوروکرات‌های رده‌بالای سپاه یا اعضای قوه قضائیه- سبک‌های دینی‌تر و سنتی‌تری را به این مناطق اشرافی آوردند، این مناطق شروع کردند به ازدست‌دادن یکپارچگی اجتماعی- فرهنگی پیش از انقلاب. یک بار دیگر شکاف فضایی شمال- جنوب تهران خود را بروز داد و این بار در آسمان شهر: برج‌های سفید بلند و بزرگ به مناطق مسکونی درهم‌برهم زمین‌های کشاورزی جنوب نگاه می‌کنند که نه تنها به استعمار مهاجران روستایی و شهرستانی بلکه طبقه کارگر و متوسط تهرانی در آمده بود که دیگر توان زندگی در محدوده‌های شهری را نداشت.

طی دهه ۱۹۹۰ فرایندهای دیگری هم شهر را شکل می‌دادند. نخست، غیررسمی‌شدن و پراکندگی نیروی کاری که به واسطه آزادسازی اقتصادی شدت گرفت. در فاصله سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۹۶ [۱۳۵۵-۱۳۷۵] کل نیروی کار خصوصی کشور ۳۷ درصد رشد کرد، اما تعداد شرکت‌های کوچک سه برابر شدند. درحالی‌که تعداد دستمزدبگیران خصوصی تنها ۶٫۵ درصد افزایش یافت، تعداد کارگران خود اشتغال در بخش غیر رسمی ۱۹۰ درصد رشد کرد. (۱۶) این جابه‌جایی‌ها به مبارزات طبقات کارگر برای کسب حق شهروندی شکل جدیدی داد، یعنی مبارزات کمتر برای دستمزدها و شرایط بهتر و بیشتر برای مصرف جمعی و فرصت‌های زندگی: مسکن، خدمات شهری، و کار غیررسمی. درحالی‌که این کارگران دستمزدی و غیرمزدی میزان و تعداد مناطق مسکونی غیر رسمی را افزایش می‌دادند. سرمایه تجاری^۵ در حال تغییر شکل بخش مسکن مجاز شهر بود. در عین حال، زنان و جوانان در صدد ابراز وجود فیزیکی و نمادین بودند و منظره اجتماعی و فرهنگی شهر را تغییر می‌دادند. در واقع، دیدگاه کرباسچی در مورد تهران پسا-اسلامگرا هم بازتاب و هم پیش‌درآمد آرزوها و مطالبات میلیون‌ها ساکن شهر بود که به سرعت در حال شهری‌شدن بیشتر، سواد بیشتر، و فردیت بیشتر دیدگاه‌های‌شان بودند.

این تلاش‌ها برای تعریف روح شهر، به تعمیق رقابت جناحی در درون حاکمیت، میان اسلامگرایان پوپولیست و تندور از یکسو و توجیه‌گران بازار آزاد و نوگرایان پسا-اسلامگرا از سوی دیگر منجر شد. پای منافع واقعی در میان بود. کنترل نوگرایان پسا-

اسلامگرا بر تهران دسترسی آسان نیروهای قدرتمند همچون نظامیان و روحانیت محافظه کار و محافل در سایه بر منابع شهری- زمین، مسجد، و دیگر ساختارهای نهادی- و نیز شبکه‌های حمایتی و نظام مقررات را محدود کرده بود. برای مثال، فروشگاه‌های زنجیره ای شهروند متعلق به شهرداری و حمایت از ساخت‌وساز فروشگاه‌های بزرگ، قدرت اقتصادی و سیاسی بازار را که مدت‌ها پایگاه حمایت رژیم روحانیون بود و البته خودش نو شدن و متفاوت‌بودن را آغاز کرده بود، به چالش می‌گرفت. (۱۷)

طی دوران ریاست جمهوری محمد خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۵ [۱۳۷۶-۱۳۸۴])، تهران با داشتن مطبوعات نسبتاً آزاد و چشم‌انداز سیاسی زنده که جنبش‌های اجتماعی جدید جوانان، دانشجویان، و زنان و روشنفکران آن را ایجاد کرده بودند، به یکی از پرشورترین شهرها در منطقه تبدیل شد. این تهران پسا-اسلامگرا با پلورالیسم و حال و هوای نسبتاً سکولارش، به لحاظ ساختاری با فضیلت‌های انقلابی مورد حمایت تندورها و حامیان‌شان در میان جبهه رفته‌ها، پاسداران و بسیجی‌ها در تضاد بود. آنها مصمم به مبارزه با این تهدید در برابر هژمونی و دعوی خود نسبت به منابع ارزشمند بودند. «تهران اسلامگرا» می‌بایست از نو احیا شود.

احیا؟

نیروهای اسلامگرا خشم خود را بر روی گسترش رفتارها، ایده‌ها، و معماری «غربی» متمرکز کردند. برای بازتأکید بر هویت اسلامی تهران، در سال ۱۹۹۵ [۱۳۷۴] یک پروژه ۱۰۰ میلیون دلاری برای «بزرگترین مسجد جهان» تعریف کردند. در سال ۱۹۹۶ [۱۳۷۵]، شورای ملی فرهنگی عمومی و وزارت مسکن طرح ایجاد یک «شهر اسلامی» را به بحث گذاشتند که البته به جایی نرسید. به صورت عملی، در سال ۱۹۹۸ [۱۳۷۷] یک سال پس از به قدرت رسیدن خاتمی، قوه قضائیه محافظه کار، کرباسچی را به اتهام فساد به حبس محکوم کرد. در واقع برخی مدعی‌اند که حمایت فعالانه کرباسچی از خاتمی دلیل سقوط او بود. پاسخی استراتژیک‌تر از جانب سعید امامی آمد که معاون بدنام و تندروی وزارت اطلاعات که قتل‌های زنجیره‌ای روشنفکران سکولار و سیاستمداران را در اواخر دهه ۱۹۹۰ هماهنگ می‌کرد. در اواسط دهه ۱۹۹۰ امامی کارزاری نظام‌مند را

بر علیه آنچه «تهاجم فرهنگی» می‌نامید و تهران «عاری شده از اسلام» یکی از علائم هشداردهنده آن بود، راه انداخت. او اعلام کرد، «برای من معیار اصلی، سازندگی نیست، معیار اصلی ارزش‌ها هستند.» (۱۸)

اما مردی که وظیفه تاریخی این احیا را بر عهده گرفت، محمود احمدی‌نژاد، شهردار تهران پیش از رئیس‌جمهور شدن در سال ۲۰۰۵ [۱۳۸۴] بود. احمدی‌نژاد به عنوان همکار نزدیک تندروها در میان نظامیان و محافظ امنیتی، زمانی فرصت به دست آورد که سرخوردگی عمومی از پروژه «اصلاحات» خاتمی (عمدتاً به دلیل کارشکنی‌های اسلام‌گرایان محافظه‌کار) محافظه‌کاران را قادر به کنترل شورای شهر تهران در سال ۲۰۰۳ [۱۳۸۲] کرد. سپس شانزده عضو شورای شهر در ماه می ۲۰۰۳ [۱۳۸۲] احمدی‌نژاد را به عنوان شهردار برگزیدند. او با به قدرت رسیدن، خط مشی پیشینیان خود را معکوس کرد. چشم‌انداز اجتماعی-فرهنگی تهران را تغییر داد، مشتریان محلی به وجود آورد و دسترسی متحدانش در نهادهای نظامی و امنیتی به منابع وسیع شهری را آسان کرد.

پوسترها، پلاکاردها، و دیوار نوشته‌های انقلابی به فضاهای عمومی بازگشتند و حدود ۴۰۰ سقاخانه که به سبک قدیم ساخته شده بودند در سرتاسر تهران ایجاد شدند که هر یک از آنها حاوی تصاویر قربانیان جنگ بودند. احمدی‌نژاد سوگند یاد کرد تا خاطره شهدای بسیجی و سپاهی را با دفن بقایای آنها در ده‌ها نقطه استراتژیک تهران زنده نگاه دارد. مجموعه‌های فرهنگی تهران یا به تکایا تبدیل و یا دچار کمبود بودجه شدند. مسجد غول‌آسای بزرگی درست در برابر تئاتر شهر برپا شد تا این نماد فرهنگ مدرنیستی به‌جامانده از جامعه فرادست تهران زمان شاه را مقهور کند. (۱۹) مأموران ضد منکرات، نظارت خود را در خیابان‌های پایتخت بر زنان و جوانان سرکش بسط دادند. برای ایجاد مشتریان توده‌ای، توزیع مبالغ هنگفت به مساجد محلی و مداحان دینی و قاریان قرآن مرتبط با آنها و نیز هیأت‌های روزافزون و گردهمایی‌های دینی موقتی پرداخت می‌شد. گزارش شده است که ۴۰۰ میلیون دلار از بودجه شهرداری که در اصل برای جاده و دیگر ساخت‌وسازها تخصیص داده شده بود، به مساجد و هیأت‌ها داده شد. (۲۰) پول‌هایی نیز مصروف احیای ساختمان‌های تحت کنترل بسیج یا توزیع غذای مجانی برای روزه‌داران در ماه رمضان می‌شد. در روزهای پایانی‌اش به عنوان شهردار که احمدی‌نژاد از سوی حامیان بسیجی و سپاهی‌اش تشویق به شرکت در انتخابات ریاست‌جمهوری شده بود، ناگهان خیابان‌های محلات فقیر تهران آسفالت شدند، و پول‌های

بیشتری برای مدارس دریافت کردند و شاهد کاهش بار ترافیکی بودند. هزینه این‌ها و دیگر اقدامات پوپولیستی، برای مثال وام‌های ۱۲۰۰ دلاری به زوج‌های تازه‌ازدواج کرده از جانب سپاه پاسداران تأمین می‌شد که اکنون بدنه نظامی و امنیتی بزرگی را با قدرت اقتصادی خارق‌العاده تشکیل می‌داد که بنادر هوایی و دریایی، زمین، کارخانه، شرکت‌های تجاری، دانشگاه‌ها و صدها نهاد فرهنگی را در کنترل داشت. (۲۱) شهرداری برای بازگرداندن این هزینه‌ها، با قراردادهای و الطاف قانونی به سپاه جایزه داد. به آنها اجازه داد تا مقررات نقشه‌کشی در ساخت‌وسازها و گرفتن زمین‌ها را زیر پا بگذارند. میزان خویشتاوندنوازی، فساد، و هزینه‌های بی‌حساب و کتاب در این دوره کاملاً بی‌سابقه بود. دفتر احمدی‌نژاد هرگز بودجه مشخصی برای نشان‌دادن اینکه هزینه‌ها در کجا خرج شده‌اند، ارائه نکرد؛ هرگز هیچ گزارش مالی‌ای هم به شورای شهر ارائه نداد. (۲۲)

یقیناً احمدی‌نژاد در افزایش نفوذ نیروهای محافظه‌کار در تهران و ایجاد مشتری ایدئولوژیک در میان بخش‌هایی از طبقات متوسط موفق بود. اما طبقات محروم و متوسط شهر در برابر تورم فزاینده، بیکاری و افزایش هزینه مسکن بی‌دفاع بودند. بیش از ۸۰ درصد از بودجه شهر بین سال‌های ۲۰۰۴ [۱۳۸۳] و ۲۰۰۷ [۱۳۸۶] هنوز به مالیات سرانه و فروش عوارض وابسته بود. (۲۳) در دوره احمدی‌نژاد و در پاسخ به انتقادات پیشین، جوازهایی برای ساختمان‌های ۴ تا ۶ طبقه‌ای صادر شد؛ هرچند این کار به معنای زیرپا گذاشتن مقررات شهری بود. بنابراین، به جای تنها محدودی بساز و بفروش ثروتمند با ارتباطات کارچاق‌کن، بسیاری توانستند جواز ساخت خانه‌های چند طبقه را بگیرند. اما به علت افزایش بی‌رویه قیمت املاک، این خانه‌ها در توان مالی خانواده‌های کارگر نبود. قیمت متوسط خانه‌ها در تهران در سال‌های دهه ۱۹۹۰ سه برابر شد و دوره تصدی احمدی‌نژاد شاهد یک افزایش سه برابری دیگر بود. (۲۴) در این شرایط سرمایه تجاری و طبقات ثروتمند رشد کردند، در حالی که فقیران کارگر و طبقات متوسط می‌بایست «حاصل تلاش همه زندگی» خود را وقف تأمین مسکن کنند. (۲۵)

در دوره شهرداری احمدی‌نژاد، شهرداری تهران به استحکام یک «طبقه رژیم» رانت‌خوار که افراطیون بر آن متکی‌اند، کمک کرد. این طبقه نماینده یک مجموعه ایدئولوژیک متشکل از بخش‌هایی از لایه‌های فقیر و ثروتمند است که با دست‌ودلبازی‌های دولت، یعنی اعانه، یارانه‌های گزینشی، پرداخت‌های ترجیحی، رشوه، کمیسیون و نظایر آنها قوام‌یافته و با دیدگاه دینی افراطیون همراستا هستند. بسیاری از جبهه‌رفته‌ها، بسیجی‌ها، متصدیان طبقه پایین و اعضای بخش بزرگ دینی که از مساجد، حرم‌ها،

حوزه‌ها، مدارس یا انجمن‌های اسلامی بیرون آمده‌اند، در عواید نفتی رژیم با رفقا، پیمانکاران و شخصیت‌های ثروتمند وابسته به نهادهای انقلابی شریک‌اند. وقتی در سال ۲۰۰۵ [۱۳۸۴] احمدی‌نژاد شهرداری را برای ریاست جمهوری ترک کرد، او صرفاً افق نگاهش را در ابعادی ملی و اکنون با منابعی وسیعتر بسط داد.

شورای شهر محمدباقر قالیباف، رئیس پیشین نیروی انتظامی و یکی از رقبیان شکست‌خورده احمدی‌نژاد در رقابت‌های انتخاباتی را به جانشینی او برگزید. قالیباف به مانعی بر سر راه تلاش‌های احمدی‌نژاد برای دستیابی احمدی‌نژاد و متحدینش به منابع سرمایه تبدیل شد. قالیباف با توصیف خودش به عنوان «هوادار مردم ولی نه پوپولیست» و معرفی خود به عنوان یک مذهبی میانه‌رو، اما سرسخت، و مدیری نوگرا تعدادی از پروژه‌های نیمه‌تمام کرباسچی را ادامه داد: احیای فرهنگسراها، ساختن بزرگراه‌ها، تکمیل سیستم متروی تهران و اتمام پروژه برج مخابراتی میلاد که از دوره شاه به جا مانده بود. نمادهای دینی و انقلابی هم کمرنگ‌تر شدند: از بین صدها نام جدیدی که بر روی خیابان‌های تهران گذاشته شده، به ندرت این مضامین به چشم می‌خورند. (۲۶) اما پیشروی مداوم حکومت و سپاه به سمت امتیازات شهرداری اقتدار اداره شهر را تحلیل برده است. (۲۷) این روند در آغاز جنبش سبز شدت گرفت.

روزهای خرداد^{۲۷}

رقابت انتخاباتی سال ۲۰۰۹ [۱۳۸۸] میان احمدی‌نژاد و میرحسین موسوی چهره اجتماعی و سیاسی تهران را تغییر داد. مشتاقان «اصلاحات» از طبقات مرفه و متوسط و کارگری که بسیاری از آنها از رأی‌دادن در انتخابات سال ۲۰۰۵ [۱۳۸۴] امتناع کرده بودند، از فرصت انتخابات و شکاف قدرت در میان نخبگان استفاده کردند تا ناراضی‌های خاموش چندین ساله خود را به بسیجی خارق‌العاده و آزادانه تبدیل کنند. به ویژه زنان و جوانان با انرژی به فعالیت توده‌ای، سازماندهی راهپیمایی‌های خیابانی توده‌ای با جوئی شبه کارناوالی روی آوردند. خیابان‌های تهران، پارک‌های عمومی، مدارس و میادین به ویژه در مناطق مرکزی و شمالی میدان انقلاب به نقاط اصلی کارزاری زنده و پر جوش و خروش تبدیل شدند. اما نتیجه انتخابات که پیروزی

^{۲۷} در متن اصلی «ژوئن» آمده است.م.

احمدی‌نژاد بود، در میان شواهد گسترده حاکمی از نقلاب، امیدهای بسیاری را از بین برد و خشم اخلاقی عمیقی را ایجاد کرد و زمینه‌ساز یک جنبش اعتراضی گسترده بود که نظیر آن در تاریخ جمهوری اسلامی دیده نشده بود.

جنبش سبز که یک حرکت پسا-اسلامگرا برای پس‌گرفتن شهروندی در درون یک نظم بسیار دینی- اخلاقی است؛ بیانگر مطالبه عمومی دیرپایی برای برخورداری از یک زندگی محترمانه و آزاد از نظارت هر روزه، فساد و حاکمیت خودسر است. تا هفته‌ها پس از اعلام نتایج در ۱۳ ژوئن [۲۳ خرداد] سیاست‌های خیابانی به اصلی‌ترین بیان این مطالبات تبدیل شد تا اینکه به واسطه خشونت دولتی این اعتراضات فرونشست. روزها به نبرد پلیس و شبه نظامیان بسیجی با معترضان می‌گذشت و شب‌ها به فریادهای «الله اکبر» و «مرگ بر دیکتاتور» بر بالای پشت بام‌ها که در آسمان تیره و تاریک شهر طنین می‌انداخت. بیشتر راهپیمایی‌های خیابانی سبز در مرکز و بخش‌های مرکز- شمال تهران رخ داد که در قیاس با الگوی انقلاب ۵۷ که در مرکز و مرکز- جنوب رخ می‌داد، کمی رو به سمت شمال داشت. با گسترش شهر و رشد طبقات متوسط جغرافیای سیاسی نیز تغییر کرده بود. طبقات متوسط تحصیلکرده همچون انقلاب ۵۷ نقش مهمی در جنبش سبز ایفا کردند، درحالی‌که فقرای حاشیه‌نشین ترجیح دادند از جنبش اعتراضی کنار بمانند، منتظر شوند و نظاره‌گر باشند- دقیقاً همان کاری که سه دهه پیش انجام داده بودند. اما شواهد حاکمی از این است که گروه‌های جوانان از مناطق جنوبی به تظاهرات سبز می‌پیوستند.

راهپیمایی تاریخی سکوت در ۱۵ ژوئن ۲۰۰۹ [۲۵ خرداد ۸۸] که از خیابان انقلاب تا برج خیابان آزادی را پر کرد، تغییری ریشه‌ای در شیوه حکومتداری تهران ایجاد کرد. سپاه در یک اقدام امنیتی غیر عادی، به مدت دو ماه کنترل شهر را از ۲۵ خرداد تا ۲۶ مرداد در دست گرفت، درحالی‌که ده‌ها هزار نفر از نیروهای امنیتی در خیابان‌ها و میدان استراتژیک مستقر شده بودند. طی چند هفته ۴ هزار نفر دستگیر شدند و دستکم ۷۰ نفر کشته شدند، رسانه‌های اصلاح طلب بسته شدند، و ارتباطات آزاد در شهر به حال تعلیق در آمد. در پایان سال میزان دستگیری‌ها به ۱۰ هزار نفر رسید. (۲۸) کارزار تبلیغاتی مسموم در رسانه‌های دولتی و دادگاه‌های فله‌ای شبه‌استالینی شخصیت‌های مخالف، مقدمه سرکوب سیستماتیک‌تر فضاهای شهری بود. تعداد زیادی دوربین مخفی در همه اماکن عمومی، دانشگاه‌ها و خوابگاه‌های دانشجویی نصب شد و در عین حال شبه‌نظامیان بسیجی به شدت مشغول رصد کردن فعالیت‌های «مشکوک» بودند. گویی شهر گمراه شده بود و مقامات احساس می‌کردند باید

آن را سر جایش برگرداند و نگاه‌ها و اصواتش را «اصلاح کنند». به پارک‌های عمومی دستور اقامه نماز داده شد. سپس در ماه می ۲۰۱۰ [اردیبهشت ۱۳۸۹] ساکنان تهران با تعجب دریافتند که تعدادی از مجسمه‌های هنرمندان، نویسندگان، و شخصیت‌های تاریخی همچون ابن سینا به طرز مرموزی از پارک‌های عمومی و میادین ناپدید شده‌اند. دزدی بی‌پرده توسط جرثقیل‌ها و ماشین‌های سنگین صورت گرفت که نشانه پستی‌بانی مقامات از این اقدام برای محو چهره عرفی شهر بود. (۲۹)

اگر افزایش اقدامات امنیتی راه حل کوتاه‌مدت رژیم برای نافرمانی شهری بود، برای بلندمدت مهندسی اجتماعی گسترده را اتخاذ کردند. در آوریل ۲۰۱۰ [اردیبهشت ۱۳۸۹] کابینه در اقدامی غیرعادی و غیرقانونی به رئیس‌جمهور و معاون او اجازه داد تا مسئولیت تهران و در واقع هر شهری با جمعیت بالای ۵ هزار نفر را در اختیار بگیرد. شهرداران نیز موظف به تبعیت از دستورات رئیس‌جمهور شدند. این حرکت‌ها مسیر را برای سه تغییر ساختاری فراهم کرد که توسط احمدی‌نژاد در ۱۲ آوریل [۲۳ فروردین] بیان شد و سپس دیگر مقامات و ائمه جمعه آنها را دنبال کردند. نخست، طرح مقامات برای کوچک کردن پایتخت و بنا به نظر احمدی‌نژاد بیرون‌بردن پنج میلیون شهروند تهرانی به روستاها و شهرستان‌ها. کسانی که داوطلب این جا-به‌جایی بودند، از وام و کمک هزینه زمین و مسکن برخوردار می‌شدند. (۳۰) استراتژی دوم عبارت بود از افزایش جمعیت کشور از ۷۰ میلیون نفر به ۱۵۰ میلیون نفر به ویژه در مناطق روستایی که هم اکنون تنها بیش از ۳۰ درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دهند و تصور بر این بود که به رژیم اسلامی وفاداراند. اقدامات کنترل خانواده و کنترل جمعیت متوقف شدند و همچون دهه ۱۹۸۰ به عنوان «توطئه برای پایین‌نگه‌داشتن جمعیت شیعیان» معرفی شدند. (۳۱) خانواده‌هایی که در مناطق روستایی صاحب فرزند می‌شدند، یک هزار دلار به صورت نقدی دریافت می‌کردند که تا زمانی که کودک به ۱۸ سالگی برسد، همه ساله ۹۵ دلار به آن افزوده می‌شد. و نهایتاً دانشگاه‌ها که اکنون ۲۵ عدد از آنها در تهران‌اند باید از نو شکل می‌گرفتند، «بومی» و «اسلامی» می‌شدند و سپس از تهران بیرون برده می‌شدند. (۳۲)

داوری در مورد تحقق این طرح‌های بسیار بلندپروازانه که مقامات به عنوان «اقدامات حفاظتی بر ضد زمین لرزه قریب‌الوقوع» ایجاد کردند، هنوز بسیار زود است. (۳۳) ژنرال فرانکو نیز دانشگاه خودمختار کاتالونیا را به حومه‌های بارسلونا برد تا جلوی اعتراضات دانشجویان را بگیرد، اما اقدام مشابه شاه در سال ۱۹۸۷ برای بیرون‌بردن دانشگاه مبارزه‌جوی آریامهر از تهران به

اصفهان شکست خورد، عمدتاً به این خاطر که دانشجویان و دانشکده‌ها مقاومت کردند. حاصل هر چه باشد، نوع نگرش مقامات نشان‌دهنده ارزیابی دقیق آنها است از اینکه مدنیت مدرن تهران براندازنده حکومت دینی- نظامی آنها است. برای حکومت کردن آنها باید شهر را از میان بردارند.

سه دهه پس از انقلاب اسلامی تهران یک شهر پرمسأله و مشکل‌ساز، زخمی و با این‌حال جری است. هنوز هم لایه‌های ساختاری و معماری زمان شاه را حفظ کرده است، اما با ایدئولوژی پسا-انقلابی، نوسازی‌های مهم و ردپاهایی از جهانی‌شدن پوشانده شده است. مهم‌تر اینکه با رشد جمعیت، مهاجرت و ساخت‌وسازهای غیررسمی از صفر به وجود آمده است. بیشتر این فرایندها مختص تهران نیستند و ویژگی بسیاری از کلان‌شهرهای جنوب جهانی به حساب می‌آیند. اما پایتخت ایران ویژگی‌های خاص خود را دارد. امروزه شهر کمتر از همتایان منطقه‌ای‌اش جهان‌وطن است. بر خلاف قاهره، استانبول یا دوی، تقریباً اثری از گردشگران خارجی در آن نیست؛ محله‌های غربی آب رفته‌اند، اقلیت‌های دینی کوچک شده‌اند، پناهندگان افغانی بیشتر در روستاها زندگی می‌کنند. اما تهران از تأثیرات جهانی‌شدن برکنار نبوده است. به یک معنا «غرب» امروزه بیشتر حضور دارد تا سه دهه پیش؛ البته از طریق رسانه‌های جدید، کالاها، سبک‌ها و بیش از سه میلیون ایرانی که در خارج از ایران زندگی می‌کنند. لیبرالیسم اقتصادی ولو با مداخلات گهگاه پوپولیستی قطعاً بخشی از این روند است.

اما تهران از نوعی خشونت شهری که بسیاری از شهرهای جنوب جهانی را در این عصر نولیبرال گرفتار کرده، آزاد است. در شهرهایی همچون ریودوژانیرو، مانیل یا ماناگوا، خلأ به‌جامانده از کاهش حضور سازمان‌های سوسیالیستی یا دولتی در میان فقرا باعث شده تا گانگسترها و اربابان مواد مخدر در هماهنگی با پلیس فاسد، زاغه‌نشین‌ها را تحت سلطه و کنترل خود درآورند. در تهران، به جای خشونت اجتماعی، خشونت سیاسی فراقانونی وجود دارد که از سوی ساختارهای قدرت شبه‌رسمی بر ضد شهروندان به کار می‌رود. به جای اربابان مواد مخدر شهرهای آمریکای لاتین، تهران دارای پاسداران و بسیجیانی است که درآمدهای نفتی را برای سلطه و استخدام جوانان طبقات کارگر برای اهداف فراقانونی همچون سرکوب راهپیمایی‌های مسالمت‌آمیز، حمله به گروه‌های مخالف و سرکوب خیابانی به کار می‌برند. (۳۴) در اینجا منبع تأمین هزینه‌ها، نه پول حاصل از مواد مخدر، بلکه پول نفت است.

مهم‌تر از همه اینکه تهران در سیاست مخالفت، یعنی تقابل میان شیوه دینی - نظامی حکومت و مخالفت عمومی رام‌نشدنی هم‌تا ندارد. انقلاب اسلامی نتوانست با آن شدت و حدتی که انقلاب فرانسه پاریس و انقلاب روسیه مسکو را تغییر داد، تهران را مطابق با ایدئولوژی خود تغییر دهد و بازسازی کند. حتی امروز هم تهران بیشتر به مادرید یا حتی لوس‌آنجلس شبیه است تا قم، ریاض، یا حتی قاهره. البته تهران جلوه‌های هویت دینی فراوانی دارد. پوسترها، چهره‌ها، و نمازخانه‌ها ویژگی ادارات دولتی و فضاهای عمومی است؛ نهادهای شیعی همچون تکایا، هیأت‌های دینی، و حسینیه‌ها از نو احیا و هزینه‌های زیادی صرف آنها می‌شود. اذان از مساجد زیادی شنیده می‌شود؛ و زنان باید در فضای عمومی محجبه باشند. اما این مشخصه‌های عمدتاً رسمی و سازماندهی‌شده بیشتر به تحمیل‌های غیرمنطقی می‌مانند تا علائم نظم دینی هژمونیک.

در حقیقت، تهران در مقابل تبدیل شدن به یک «شهر مذهبی» که ساکنانش را بر اساس خلق و خوی دینی بسازد، شهری که در آن نشانه‌های معماری، دیداری، غریزی و حسّی دینی، عواطف دینی را به ساکنانش القا کند، بازمانده / مقاومت کرده است. یک پیمایش جدید نشان می‌دهد که تنها ۱۲ درصد از جوانان ایرانی به مسجد می‌روند و ۲۵ درصد از تهرانی‌ها هرگز به مسجد نرفته‌اند. (۳۵) معیارهای پرهیزگاری عمومی و فضیلت اخلاقی بیشتر از طریق اجبار حفظ می‌شود. برای مثال در بهار ۲۰۰۷ [۱۳۸۶] «طرح امنیت اجتماعی» برای مبارزه با آنچه افراطیون «ناتوی فرهنگی» می‌نامند؛ به تحقیر یک میلیون شهروند در ملاً عام و دستگیری ۴۰ هزار نفر توسط پلیس و شبه‌نظامیان بسیج در عرض تنها چهارماه منتهی شد. ۸۵ درصد از دستگیرشدگان جوانان بین ۱۶ تا ۲۵ سال بودند. (۳۶) در ژوئن سال ۲۰۱۰ [خرداد ۱۳۸۹] حکومت اعلام کرد ۳ هزار «مبلغ» دینی زن برای ۳ هزار مدرسه دخترانه در تهران اعزام می‌کند که تا آنها را سربراه کند. اما انگار نصیحت کردن کفاف نمی‌داده است، زیرا بلافاصله پس از آن قوه قضائیه ۷۵ ضربه شلاق، ۶۰ روز حبس، و ۵۰ دلار مجازات برای عدم رعایت حجاب تعیین کرد. (۳۷) البته بسیاری از مردم نوعی پرهیزگاری شخصی را مراعات می‌کنند، اما بیشتر آنها مخالف حکومت دینی‌اند.

رشد اخیر مذهب صوفیانه و زمانه نویی^{۲۸} در میان برخی از تهرانی‌های ثروتمند تا حد زیادی انعکاس واکنش به اسلامگرایی دولتی و ضدیت با آن است. به یک معنا، دال بر مدرن‌شدن قلمرو دین در ایران امروز است.

بنابراین حقیقت این است که تهران و به تبع آن کل کشور در دوران جمهوری اسلامی به گونه‌ای متناقض مدرن‌تر شده است. این نوع مدرنیته توأم با شکنجه در نرخ بالای باسوادی، فردیت شهری فزاینده، و افول محله، توسعه عرصه عمومی مدرن، روندهای معطوف به آپارتمان‌نشینی، خودمختاری روزافزون و مرئی‌بودن زنان در ملاً عام متجلی است. بر اساس سرشماری سال ۲۰۰۶ [۱۳۸۵] نیمی از مردان و یک سوم زنان در فاصله ۲۰ تا ۳۵ سال تنها و جدا از خانواده‌های‌شان زندگی می‌کردند. این تحولات متمایل به واژگونی حکومت دینی است که بر جامعه توده‌ای بی‌شکل، یکدست، و ایدئولوژیک متکی است. لذا، درحالی‌که مقامات اسلامگرا حجاب را بر زنان تحمیل می‌کنند، بسیاری آن را به نماد مُد تبدیل می‌کنند. رژیم جوانان را مجبور می‌کند تا به اسلام رسمی وفادار باشند، اما آنها مناسک دینی را به فرصت‌هایی برای معاشرت تبدیل می‌کنند. حکومت مردم را به تماشای تلویزیون دولتی می‌راند، اما بشقاب‌های ماهواره به صورت غیرقابل کنترل بر روی پشت بام‌ها سبز می‌شوند. طنز قضیه که تعجب‌آور هم نیست این است که این پایتخت «فضایل اخلاقی» اکنون دارای ۴۰۰ هزار معتاد مواد مخدر، ۲۰۰ هزار روسپی، و بیش از ۴،۵ میلیون نفر قربانی افسردگی است. (۳۸) حکومتی که تا این حد روی زیست-سیاست تأکید می‌کند، باید هم به کارهای روزمره شهروندان مدرنش مشکوک باشد. لذا یا باید این مدنیت مدرن را از بین ببرد یا اینکه با چماق، دوربین، و سرکوب حکومت کند.

^{۲۸} منظور جنبش معنوی‌گرایی جدید در غرب است که عمدتاً از نیمه دوم قرن بیستم به بعد شکل گرفته و با اتکا بر سنت‌های متافیزیکی شرقی (مثل ذن - بودیسم) و غربی آنها را با جنبه‌هایی از علم و شبه علم از جمله خودیاری، پارا روانشناسی، بررسی آگاهی و فیزیک کوانتوم در می‌آمیزد. هدف این جنبش دستیابی به نوعی معنویت بی‌قید و مرز و عاری از جزم، اتحاد میان تن، ذهن و روح، و هماهنگی با طبیعت است. م.

خیابانی به نام «انقلاب»^{۲۹}

در ۱۱ فوریه ۱۹۷۹، رادیو تهران پیروزی انقلاب ایران را با شادی هیجان‌انگیزی اعلام کرد و بدین سان، پایان ۲۵۰۰ سال شاهنشاهی را اعلام کرد. (۱) هیجان فوق‌العاده‌ای مردم را دربرگرفته بود و آنها گروهی به خیابان آمده بودند. جوانان می‌رقصیدند و زنان که لای جمعیت لِه شده بودند، شیرینی و شربت پخش می‌کردند. ماشین‌ها بوق‌های خود را با هم به صدا درآورده بودند و در حال رفت‌وآمد در خیابان‌های اصلی که تا چند روز پیش شاهد درگیری‌های خونین بین انقلابیون و ارتش شاهنشاهی بود، چراغ‌های خود را روشن کرده بودند. در واقع، برخی از همین خیابان‌ها نقاطِ کانونیِ عکاسی خبری جهانی و سوژه خیره‌کننده‌ترین عکس‌ها از انقلاب ایران بود. از همین خیابان‌ها بود که تصاویر عمومی رویدادِ سیاسی بزرگ به سراسر جهان مخابره شدند: تصاویر انبوه جمعیتی که در میادین عمومی جمع می‌شدند، خیابان‌هایی که در آتش می‌سوختند، هم‌زمانی که انقلابیون زخمی را حمل می‌کردند، بیانات خشک اما عصبی سربازان و البته مجسمه‌های در حال سقوط و شکستن درهای زندان‌ها. همگی اینها بازتاب «سیاست‌های خیابانی» بزنگاه‌های استثنایی و مختصات عمومی بسیاری از قیام‌های به یادماندنی‌اند که در مکان‌های فضایی خاص، در «خیابان‌های اعتراض»، به بار می‌نشینند. در تهران، این مکان میدان انقلاب و به ویژه خیابان انقلاب است، و در قاهره میدان تحریر، و در استانبول میدان تقسیم.

چرا مکان‌های خاصی به منزله میعادگاه بیان نارضایتی و ایجاد همبستگی عمل می‌کنند؟ چه چیز آنها را از دیگر مکان‌ها متمایز می‌کند؟ بسیاری از آورده‌های ابتکاری درباره فضا و سیاست آنطور که برای مثال توسط فوکو، لوفور، و دیگران ارائه شده، بر نحوه ترکیب‌بندی فضا توسط قدرت (سیاسی) متمرکزاند - برای مثال نحوه آرایش زندان مدرن یا تقسیم فضایی خیابان‌ها و کوچه‌ها برای انضباط بدنی سوژه‌های مدرن (یعنی چگونگی حرکت و راه‌رفتن در فضای عمومی و جز اینها) و چگونگی تخصیص کارآمد فضا در خانه‌ها (از جمله جداکردن آشپزخانه، اتاق خواب، و اتاق‌های نشیمن) با هدف اصلاح اخلاقی طبقات کارگر و

^{۲۹} برگرفته از:

Asef Bayat, "Streets of Revolution," in *Unsent Dispatches from the Iranian Revolution*, ed. Akbar Nazemi (Vancouver, BC: Presentation House Gallery, 2005).

نحوه ساختن بلوارهای باز مدرن (به عنوان فضاهای شفاف) با هدف محدود کردن شورشیان از رهگذر قراردادن آنها در معرض دید پلیس سرکوبگر. (۲) این فصل به روی دیگر سکه یعنی فضایی بودن نارضایتی نظر می‌کند، یعنی چگونه برخی شکل‌های فضایی احساسات و همبستگی‌های شورشگرانه را شکل داده و به آن دامن می‌زنند. برای ترسیم این موضوع بر بسیج انقلابی در انقلاب ۱۹۷۹ ایران و ابعاد فضایی آن متمرکز می‌شوم و به سیاست‌های خیابانی در قاهره و استانبول و مکان آنها در اواخر دهه ۱۹۹۰ نیز ارجاع می‌دهم.

انقلاب

در ایران، روز پیروزی نقطه اوج بیش از هیجده ماه تظاهرات توده‌ای، برخوردهای خشونت‌آمیز، اعتصابات صنعتی توده‌ای، یک اعتصاب عمومی، و بسیاری از مانورهای سیاسی بود. اما زایش انقلاب به بسیار پیش از آن باز می‌گردد. در واقع، خاستگاه آن تغییرات ساختاری‌ای بود که از دهه ۱۹۳۰ که کشور فرایند نوسازی را آغاز کرد، در حال وقوع بود. این فرایند نوسازی پس از کودتای مهندسی شده سیا در سال ۱۹۵۳ [۱۳۳۲ هجری] که به سقوط محمد مصدق، نخست وزیر ملی و بازگرداندن شاه به سلطنت انجامید، شتاب گرفت. این تغییرات ساختاری منازعات بسیاری را پدید آورد که مهمترین آنها تناقض میان توسعه اجتماعی اقتصادی و خودکامگی سیاسی بود. (۳) ناکارآمدی دولت، فساد، و حس بی‌عدالتی در میان بسیاری از بخش‌های جامعه ایران، منازعات سیاسی در کشور را شتاب بخشید.

سیاست مدرنیزه کردن و تحول اقتصادی که هم از سوی رضاشاه (۱۹۲۵-۴۶) و نیز پسرش محمدرضا پهلوی در پیش گرفته شد، رشد نیروهای اجتماعی جدید به هزینه گروه‌های اجتماعی سنتی را موجب شد. در اواخر دهه ۱۹۷۰ صحنه اجتماعی ایران تحت سلطه یک طبقه متوسط مدرن بزرگ و مرفه، جوانان مدرن، زنان اجتماعی، یک طبقه کارگر صنعتی، و فقرای جدید شامل حلبی‌آبادها و متصرفان بود. به استثنای این آخری، بقیه از توسعه اقتصادی بهره بردند و از منزلت نسبتاً بالا و مزایای اقتصادی نسبی برخوردار شدند. اما دوام خودکامگی شاه، مانع از مشارکت این لایه‌های اجتماعی در حال شکوفایی در فرایندهای سیاسی بود. همین موضوع آنها را به خشم آورد. در عین حال، گروه‌های اجتماعی قدیمی، یعنی بخشی از بازاریان

سنتی، اقشار متوسط شهری قدیمی، روحانیت، و دیگر مدافعان نهادهای اسلامی از استراتژی مدرنیزاسیون سرخورده بودند، زیرا منافع اقتصادی و منزلت اجتماعی آنها را از بین برده بود.

در پی سرکوب، همه کانال‌های نهادی متعارف به روی بیان نارضایتی بسته شده بود و مردم به طور فزاینده از دولت فاصله گرفتند. در همین حال، فساد، ناکارآمدی، حس بی‌عدالتی، و احساس تخطی اخلاقی، ویژگی روانشناختی اجتماعی بسیاری از ایرانیان را تشکیل می‌داد. لذا در سال‌های پرتنش دهه ۱۹۷۰ در اوج حاکمیت خودکامه شاه و توسعه اقتصادی چشمگیر، بسیاری از مردم (شاید به استثنای طبقات بالا و دهقانان صاحب زمین) البته به دلایل مختلف، ناراضی به نظر می‌رسیدند. اما همه آنها در مقصدانستن شاه و متحدان غربی‌اش در این امور، شریک بودند. لذا تعجیبی ندارد که زبان نارضایتی و اعتراض عمدتاً ضد سلطنت، و ضد امپریالیست، جهان سوم گرا، و ناسیونالیست باشد که در نهایت به گفتار دینی تبدیل شد.

مجال بسیج مردمی با آنچه ما دانشجویان «نسیم کارتی» می‌خواندیم، فراهم شد. سیاست حقوق بشر کارتر در اواخر دهه ۱۹۷۰ شاه را ناگزیر از عرضه فضای سیاسی با درجه‌ای از آزادی بیان محدود کرد. این نارضایتی‌ها در طول زمان انباشته شده بود و در عرض کمتر از دو سال بساط سلطنت را برچید. همه چیز با تعلیق محدود سانسور آغاز شد که با برخی از فعالیت‌های ادبی/فکری (در انستیتو گوته و دانشگاه‌ها در تهران) و جمع‌های عمومی توسط اسلامگرایان سیاسی (در مسجد قبا) شروع و با توزیع نامه‌های سرگشاده انتقادی از سوی روشنفکران و سیاستمداران لیبرال ادامه یافت. در این اثنا، یک مقاله تحریک‌کننده در روزنامه اطلاعات بر ضد آیت‌الله خمینی به تظاهراتی در حرم شهر قم دامن زد که در آن تعدادی از تظاهرکنندگان کشته شدند. برای بزرگداشت این شهدا، تظاهرات بزرگ دیگری در شهر تبریز در آذربایجان شکل گرفت. این تظاهرات سرآغاز زنجیره‌ای از حوادث بود که جنبش اعتراضی ملی و انقلابی‌ای را به وجود آورد که در آن بخش‌های گوناگونی از مردم از مدرن گرفته تا سنتی، دینی و عرفی، مرد و زن به طور گسترده شرکت کردند و علما رهبری آن را بر عهده داشتند. اما چرا به طور خاص روحانیت انقلاب را رهبری کرد؟

از کودتای ۱۹۵۳ به مدت بیست و پنج سال، همه احزاب مؤثر سیاسی عرفی و سازمان‌های غیر دولتی از بین رفته یا نابود شده بودند. کودتای به رهبری آمریکا هم جنبش‌های ناسیونالیستی و هم کمونیستی را نابود کرد؛ اتحادیه‌های کارگری زیر نفوذ

پلیس امنیتی، ساواک بودند؛ حوزه نشر گرفتار سانسور شدید بود، و به ندرت می‌شد سازمان غیردولتی مؤثری را یافت. (۴) نارضایتی سیاسی اصلی از سوی سازمان‌های چریکی زیرزمینی، فدائیان مارکسیست و گروه رادیکال و چپ اسلامگرای مجاهدین خلق بروز یافت که فعالیت‌های‌شان به عملیات مسلحانه منفرد محدود می‌شد. (۵) فعالیت‌های دانشجویی نیز به سیاست‌های دانشجویی در داخل کشور یا توسط دانشجویان ایرانی در خارج محدود می‌شد. خلاصه گروه‌های سکولار درحالی‌که به شدت ناراضی بودند، به لحاظ سازمانی مضمحل شده بودند.

اما بر خلاف نیروهای سکولار، روحانیت دارای امتیاز ظرفیت نهادی فراوان، از جمله نظام سلسله‌مراتبی و بیش از ده هزار مسجد، حسینیه (حلقه‌های دینی غیررسمی و موردی)، حوزه، و مجامعی بود که همچون ابزارهای حیاتی ارتباطی در میان ناراضیان انقلابی عمل می‌کردند. اسلامگرایان جوان، اعم از دختر و پسر، به همراه روحانیون جوان، نهاد روحانیت را به مردم پیوند می‌دادند. نظام سلسله‌مراتبی، تصمیم‌گیری واحد را امکان‌پذیر می‌ساخت و جریان نظام‌مندی از نظم و اطلاعات و انضباط پدید می‌آورد؛ تصمیمات^۵ در سطوح بالاتر در مساجد، هم در میان فعالان و هم عموم مردم انتشار می‌یافت. کوتاه‌سخن، ظرفیت نهادی روحانیت به همراه تعمیم چشمگیر و /بهام در پیام انقلابی‌شان ضامن رهبری آنها شد. آنچه حافظ این رهبری بود، سوای فقدان جایگزین معتبر، به نتیجه‌رسیدن سریع رویدادهای انقلابی بود. فرصتی برای بحث و جدل و ناخشنودی، برای ظهور یک جنبش اجتماعی، یا شکلگیری یک رهبری احتمالی جایگزین وجود نداشت. لذا جنبش اسلامی نوظهور دهه ۱۹۷۰ به سرعت به دولت تبدیل شد. از اینرو «اسلامی‌شدن» عمدتاً پس از پیروزی انقلاب ظهور یافت و بیشتر از بالا و از سوی دولت اسلامی اعمال شد. این اسلامی‌شدن، با استقرار روحانیون، پیاده‌شدن نظام فقهی اسلامی، رویه‌ها و نهادهای فرهنگی جدید و نظارت شدید بر فضای عمومی، آشکار شد.

خیابان‌های اعتراض

پر واضح است که انقلاب‌ها صرفاً بزنگاه‌های استثنایی خیزش‌ها و تغییر رژیم‌ها، و آنطور که گفته می‌شود «لحظات جنون» نیستند. انقلابیون هم تنها فعالان خیابانی رؤیت‌پذیر به شمار نمی‌آیند. در این درام‌های بسیار پیچیده، میلیون‌ها نفر در پشت صحنه قرار دارند: کارگران در کارخانه‌ها، دهقانان فاقد زمین در مزارع، دانش‌آموزان در مدارس، کارمندان در ادارات، و

رهبران، غالباً در پشت درهای بسته. اما نهایتاً در خیابان، این فضاهای عمومی تمام عیار است که مبارزهٔ جمعی بر ضد صاحبان قدرت لایزال میسر می‌شود و سرنوشت جنبش‌های سیاسی رقم می‌خورد. به تعبیر دیگر، انقلاب‌ها در مفهوم خیزش، سوای مقطعی بودن، از یک بُعد فضایی اجتناب‌ناپذیر هم برخوردارند. لذا، در راستای اندیشه به علل وقوع انقلاب‌ها، کسانی که در آن مشارکت می‌کنند، و چگونگی ظهور رویدادها، باید به مکان‌هایی هم که انقلاب‌ها در آنها به وقوع می‌پیوندند، بیندیشیم. به خصوص این پرسش که چرا فضاها/ مکان‌های خاصی از جمله خیابان‌های شهری بیش از دیگر مکان‌ها به مناطق کنش و اِبراز نارضایتی عمومی بدل می‌شوند؟

انقلاب ایران در وهلهٔ نخست یک جنبش شهری بود. تظاهرات توده‌ای، اعتراض، و برخورد بیشتر در شهرهای بزرگ و به ویژه در تهران رخ داد. (۶) درست است که بسیاری از ساکنان روستاها، کشاورزان، و دهقانان فاقد زمین نیز بسیج شدند، اما آنها برای ارتباط ناخشنودی خود با نارضایتی عمومی، به شهرها می‌رفتند. ایدهٔ شهر به منزلهٔ مرکز بروز نارضایتی شاید به اندازهٔ خود شهر قدمت داشته باشد. شهرها نه تنها مراکز تجمع ثروت، قدرت، جمعیت و نیازها، بلکه محل تناقضات انباشته‌شده و منازعات اجتماعی هم هستند. (۷) لذا، در آغاز انقلاب ۵۷، تهران، پایتخت ایران، دقیقاً چنین محل نزاعی بود. تهران با جمعیتی بالغ بر پنج میلیون نفر، یک سلسله‌مراتب طبقاتی چشمگیر و منحصر به فرد (اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی) را به نمایش می‌گذاشت. هرم جغرافیایی شهر که بر روی یک چشم‌انداز شیب‌دار شمال به جنوب واقع شده، بازتاب سلسله‌مراتب اجتماعی و اقتصادی آن نیز هست. در شمالی‌ترین نقطه، مرتفع‌ترین منطقه قرار داشت که محل استقرار ثروتمندترین آدم‌ها و متمول‌ترین محله‌ها بود و قصر سلطنتی نیز در همین نقطه از شهر واقع شده بود. مناطق میانی از شرق تا غرب، محل سکونت طبقهٔ متوسط نسبتاً بزرگ، کارمندان، کسبه، و خانواده‌های دارای کسب‌وکار کوچک بود. فقرا (مهاجران روستایی جدید و اقشار فرودست طبقات کارگر) به پست‌ترین مناطق شهر، یعنی حلی آبادها و زورآبادها با امکانات و خدمات شهری اندک رانده شده بودند. (۸) در واقع، نابرابری پایتخت، تجسم نظم اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی موجود کشور به طور کلی بود. اما سوای نابرابری اجتماعی اقتصادی عمیق، بُعد فضایی تهران، خیابان‌های استراتژیک، و میادین و نهادهای آن، از عنصر دیگری برای بروز سیاست‌های اعتراضی برخوردار است.

در میان بسیاری از «مسیرهای انقلابی» همچون خیابان تخت جمشید^{۳۰}، خیابان کارگر، و میدان ژاله [شهدا]، یک خیابان شرقی- غربی وجود دارد که به درستی «خیابان انقلاب» نام گرفته است و بحث‌برانگیزترین فضا در کشور را تشکیل می‌دهد. مطبوعات بین‌المللی برخی از چشمگیرترین عکس‌های انقلاب را در همین جا گرفتند. به یاد می‌آورم که من و دوستانم همچون دیگر روشنفکران و فعالان جوان، برای جمع‌آوری اخبار، تظاهرات، و شرکت در تجمعات یا به‌دست‌آوردن اعلامیه، شرکت در بحث‌ها یا دیدار با رفقا به این خیابان می‌شتافتیم. آنجا بود که بیشترین برخوردها، هم در دوره انقلاب و هم پس از آن، روی می‌داد و بنابراین به عنوان هسته فضایی انقلاب تصور می‌شد. چرا این خیابان خاص تا این حد ناراضیان را به خود جذب می‌کرد؟ چه چیز آن را به فضای خاص اعتراضی مبدل می‌کرد؟

خیابان‌ها بنا به ماهیت خود بازتاب تمام عیار تجلی شهری و مدرن ناراضی‌اند. تنها باید نقشی را که «خیابان» در نقاط عطف سیاسی تعیین‌کننده برای مثال انقلاب فرانسه، جنبش‌های کارگران در قرن نوزدهم، مبارزات ضد استعماری، جنبش ضد جنگ ویتنام در ایالات متحده، «انقلاب‌های مخملی» در اروپای شرقی، و شاید جنبش جهانی ضد جنگ کنونی بازی کرده به یاد بیاوریم. خیابان اصلی‌ترین مکان سیاست برای مردم عادی است؛ کسانی که به طور ساختاری از مراکز قدرت نهادینه غایب‌اند. خیابان همزمان به عنوان یک مکان اجتماعی و سیاسی، دائمی و لحظه‌ای، آشنا و غریبه، و مرئی و آوایی از یک سرشت پیچیده برخوردار است که در آن احساسات و دیدگاه‌ها شکل می‌گیرند، پخش می‌شوند، و به گونه‌ای منحصر به فرد بروز می‌یابند. خیابان مکانی فیزیکی است که در آن اعتراض جمعی هم بیان و هم ایجاد می‌شود. عنصر فضایی در سیاست خیابانی آن را از اعتصابات یا تحصن‌ها متمایز می‌کند، زیرا خیابان‌ها نه تنها جایی هستند که مردم در آن اعتراض می‌کنند، بلکه همچنین مکان‌هایی هستند که مردم اعتراض خود را به فراسوی حلقه‌آنی خود می‌کشاند. به همین دلیل در خیابان نه تنها عناصر حاشیه‌ای همچون فقرا و بیکاران یافت می‌شوند، بلکه فعالان برخوردار از حدی از قدرت نهادی همچون دانشجویان، کارگران، زنان، کارمندان دولت، و مغازه‌داران نیز وجود دارند که اعتراض خیابانی‌شان معطوف به گسترش ناراضی‌شان است. زیرا یک تظاهرات خیابانی «مدعوی» و نیز «غریبه‌ها» بی‌را که ممکن است همان ناراضی‌های مشابه واقعی یا خیالی را داشته باشند،

^{۳۰} خیابان طالقانی امروزم.

گرد هم می‌آورد. همین ظرفیت فراگیر شدن و نه صرفاً اِخْلال یا ناامنی در شورش‌ها است که مقاماتی را تهدید می‌کند که قدرت فراگیری بر فضاهای عمومی از رهگذر گشت‌زنی پلیس، تنظیم عبور و مرور، و تقسیم فضایی اعمال می‌کنند. تاکتیک پلیس در دوره‌کردن تظاهرکنندگان در یک گوشه، گسستن آن از جریان عادی حیات خیابان که در سال ۲۰۰۲ بارها در قاهره اتفاق افتاد، به منظور اضمحلال ظرفیت تسری احساسات به رهگذران، در پیش گرفته می‌شود.

اما سوی این ویژگی‌های عام، «خیابان‌های اعتراض» دارای جامعه‌شناسی خاصی هم هستند که مخلوطی است از ویژگی‌های متعدد اجتماعی-فضایی. نخست اینکه، این خیابان‌ها فضاهایی هستند که در آنها جمعیت در حال حرکت می‌توانند به آسانی و به سرعت و پیش از آنکه به زور پراکنده شوند، گرد هم آیند. محوطه‌های یک دانشگاه شهری (همچون دانشگاه تهران) یا یک مسجد جامع (همچون الأزهر در قاهره) یا راهروهای کتابفروشی‌ها و تئاترهایی که جمعیت روشنفکر را به خود جذب می‌کنند، نیز همگی مکان‌های بالقوه نارضایتی‌اند. لذا نزدیکی خیابان‌های قصر النیل و طلعت‌حرب در قاهره به همراه کتابفروشی‌ها و کافه‌های روشنفکری آنها از جمله کافه تاریخی رایش که بنابر اقوال، انقلاب ۱۹۵۲ مصر در آن طراحی شد، همانقدر برای میدان تحریر قاهره آورده فکری دارند که خیابان استقلال برای میدان تقسیم در استانبول و خیابان انقلاب برای میدان انقلاب تهران. در ثانی، خیابان‌های اعتراض معمولاً از اهمیت تاریخی یا نمادین برخوردارند؛ هم در انباشتن خاطرات خیزش و پیروزی و هم مثل میدان تحریر قاهره به دلیل اینکه مکان‌های نمادین قدرت دولتی‌اند که کاخ، پارلمان، دادگاه، وزارتخانه‌های دادگستری یا داخلی و نظایر آنها در آن واقع شده‌اند.

ثالثاً خیابان‌های اعتراض به منزله مکان‌هایی که شبکه‌های حمل و نقل، اتوبوس، تاکسی یا ترمینال‌های مترو در آن آنها واقع‌اند و دسترسی به شرکت‌کنندگان در حال جابه‌جایی را تسهیل می‌کنند، از محله‌های زاغه‌نشین که اعتراضات فقرا (بر سر تخریب حلبی‌آبادها، کمبود آب، یا قطع برق) در آنها محلی و محدود باقی می‌مانند، متمایزاند. از اینرو در اواخر دهه ۱۹۷۰ راهپیمایی متصرفان عصبانی جنوب تهران به سمت کاخ سلطنتی شاه در شمال شهر که بنا بود تداوم داشته باشد، به دلیل فاصله زیاد به انجام نرسید. بر همین منوال، اعتراضات توده‌ای متصرفان بر ضد یگان تخریب شهرداری در محله حاشیه‌ای خاک‌سفید با وجود شدت و خشونت آن، نتوانست گسترده شود. (۹) حتی اعتراضات توده‌ای کارگران در جلوان در حومه قاهره در بهار

۲۰۰۸ در قیاس با تجمعات سیاسی مرکز شهر در سال ۲۰۰۶ به تحریک جنبش کفایه و دیگر گروه‌های هوادار دموکراسی کم و بیش محدود باقی ماند. مرکزی بودن، نزدیکی، و دسترس پذیر بودن، هم از نظر فضایی و هم زمانی، از ویژگی‌های اصلی هر نوع اعتراض خیابانی‌اند.

چهارمین عامل که به همان اندازه مهم است، انعطاف‌پذیری است. خیابان‌های اعتراض باید فضاهایی مانورپذیر باشند که معترضان بتوانند به آسانی از چنگ پلیس بگریزند؛ یعنی فضای گشوده و در عین حال محصور با کوچه‌های باریک، مغازه‌ها، یا خانه‌هایی که بتوانند به فراری‌های انقلابی امان بدهند و پناه آنها باشند. تعجبی ندارد که میدان تحریر قاهره، میدان انقلاب تهران، و میدان تقسیم استانبول همگی دارای خیابان‌ها و کوچه‌های جانبی‌ای هستند که فراریان سیاسی می‌توانند در صورت تعقیب پلیس در آنها پنهان شوند. در اروپا بلوارهای وسیع مدرن تاحدی بدین منظور طراحی شدند که با مبارزات سیاسی در همین فضاهای اعتراضی تنگ و فشرده مقابله کنند. در خاورمیانه، انقلابیون، بلوارهای باز و گشوده را به راهپیمایی‌های رسمی وفاداران رژیم که دلیلی برای ترس از پلیس و تعقیب و گریز ندارند، وامی‌گذارند.

نهایتاً اینکه، خیابان‌های اعتراض علاوه بر شکل خاص‌شان از اجتماعی بودن خاصی هم برخوردارند که همبستگی را ایجاد می‌کنند، نارضایتی را بسط پیدا می‌دهند، و اخبار را فراتر از جمع‌های خلق‌الساعه پخش می‌کنند. در اینجا باید به نقش اتوبوس، تاکسی، یا ترمینال‌های قطار برای حمل و نقل جمعیت، اخبار و اطلاعات نه فقط فراتر از محدوده‌های شهری، بلکه به شهرستان‌های دورتر و فراتر از مرزهای ملی اشاره کنم. در مکانی همچون میدان تحریر قاهره که حول و حوش آن دفاتر گوناگون مطبوعاتی، ایستگاه‌های تلویزیون، هتل‌های بین‌المللی، توریست‌ها، و روزنامه‌نگاران و نیز ترمینال‌های اتوبوس واقع شده‌اند، احتمال ایجاد ناآرامی بیشتر است.

«خیابان انقلاب» در تهران بسیاری از این کیفیت‌های اجتماعی فضایی مشخص را دارا است. وجود با اهمیت دانشگاه تهران (تأسیس شده به سال ۱۹۳۴) در کنار تعداد زیادی از ساختمان‌های به هم فشرده که بیش از ۲۰ هزار دانشجو را در خود جای می‌دهند، یقیناً به جری بودن این فضا کمک می‌کرد. در مقابل ساختمان دانشگاه، در طرف دیگر خیابان، صدها کتابفروشی و انتشاراتی قرار داشتند که به طور منحصر به فردی این ساختمان‌ها را به مرکز تحرک فکری کشور تبدیل می‌کردند. این بازار

کتابِ منحصر به فرد، خانهٔ تماشاگران ویتترینِ فکری ایران، نه تنها عرضه‌کنندهٔ خوراک دانشگاهی، بلکه ادبیات انقلابی زیرزمینی بود. این بازار کتاب همچون بازارهای قدیمی متراکم، هویت خاص خود را داشت و از شبکهٔ داخلی محکمی برخوردار بود که در آن اخبار پخش، و شایعات رد و بدل می‌شد. در طی انقلاب بسیاری از این کتابفروشی‌ها در خیابان انقلاب مأمین معترضان خیابانی بودند. هالهٔ سکولار و چپ دور این مکان و کالاهای آن در تقابل شدید با محلات دینی‌تر اما دارای اهمیت کمتر مثل بازار سنتی جنوب تهران قرار داشت که پیشتر در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به عنوان قطب سیاسی فعالیت‌های سیاسی عمل می‌کرده است. یقیناً دانشگاه تهران به سیاسی‌شدن این فضا کمک کرده است. اما شاید عوامل مهمتری هم در کار بودند.

در ادوار گذشته، همچون اوایل دههٔ ۱۹۵۰ اجتماعات سیاسی نه در اطراف دانشگاه تهران، بلکه در وهلهٔ نخست در میدان بهارستان واقع در جنوب تهران تشکیل می‌شد که مجلس در آن واقع شده بود. در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ تحول اجتماعی و فضایی تهران مرکز فیزیکی و «سیاسی» شهر را به سمت شمال، یعنی خیابان انقلاب کشاند. از اینرو این خیابان که در جایی میان شمال و جنوب واقع است، شهر را به دو نیمهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند. به این معنا دال بر یک «خط سبز» مجازی است که «بالاشهری‌ها» را از «پایین‌شهری‌ها» جدا می‌کند؛ تمایزی که در تصور و زبان عمومی نیز بیان صریح به خود گرفته است. این خیابان نه تنها محل تداخل مناطق فقیر و غنی، بلکه محل تلاقی شهر و روستا نیز بود. در منتهی‌الیه غربی خیابان، تقریباً در انتهای شهر، پس از انقلاب، میدان پر رفت‌وآمد آزادی واقع شده است که در کنار میدان شاه‌رضا که بعداً به میدان انقلاب تغییر نام داد، پیش و پس از انقلاب پرجمعیت‌ترین بخش شهر را تشکیل می‌دهند. این دو میدان به عنوان مراکز اتوبوس و تاکسی درون‌شهری، شبکه‌های حمل‌ونقل مهمی را در خود جای داده‌اند که پایتخت را به روستاها و شهرستان‌های دوروبر وصل می‌کنند. مسافری که به تهران سفر می‌کند، گذرش به یکی از این میادین می‌افتد. در اینجا دیدارکنندگان عمومی بر روی پیاده‌روها استراحت می‌کنند، در اغذیه‌فروشی‌های ارزان خیابانی یا قهوه‌خانه‌ها غذا می‌خورند، اطراف را دید می‌زنند، از دست‌فروشان خیابانی سوغاتی می‌خرند، از اوضاع شهر خبردار می‌شوند، و شاید هم پیش از ترک شهر، شاهد تظاهرات باشند. مخلص کلام اینکه، خیابان انقلاب یک بزنگاه منحصر به فرد برای فقرا و ثروتمندان، نخبگان و عوام، و روشنفکران و آدم‌های عادی، اعم از شهری و روستایی است. این خیابان یک شبکهٔ سیاسی خارق‌العاده برای تعامل اجتماعی، فضایی و فکری بود که

نه تنها گروه‌های اجتماعی مختلف را گرد هم می‌آورد، بلکه نهادهای بسیج اجتماعی (مثل دانشگاه) و پخش اخبار و اطلاعات و دانش را از طریق زنجیره‌ای از کتابفروشی‌ها ممکن می‌کند.

لذا، نخستین رویدادهای اعتراضی جمعی در ۱۹۷۷ از خیابان انقلاب بروز کرد. تظاهرات دانشجویان در حمایت از آزادی بیان به دنبال ده‌گردهمایی ادبی سیاسی در شب‌های شعر انستیتو گوته به زنجیره‌ای از اعتراضات خیابانی توده‌ای، شورش، و برخورد نظامی منجر شد که در نهایت سلطنت را سرنگون کرد. روز به‌یادماندنی پیروزی به معنای پایانِ کنش خیابانی نبود. پس از انقلاب، مقاطع جدید سیاست خیابانی با ترکیب‌بندی‌های پیچیده‌تر ظاهر شد. با اینهمه خیابان انقلاب همچنان تا به امروز مرکزیت خود را در جغرافیای اعتراضی حفظ کرده است.

آیا اسلام سیاسی دارای یک بوم‌شناسی شهری است؟^{۳۱}

بامداد ۱۰ ژانویه ۱۹۹۳ حدود پانزده هزار سرباز مصری منطقه مسکونی متصرفه منیره غربیه در محله آمبابه در قاهره را به اشغال درآوردند تا این محله فقیرنشین را از اسلامگرایان ستیزه‌جوی جماعت اسلامی که به تعبیر یک روزنامه‌نگار آن را به یک «دولت اسلامی در درون دولت» تبدیل کرده بودند، «پاکسازی» کنند. طی شش هفته بعدی پلیس حدود ششصد مظنون را جمع‌آوری کرد و به دنبال آن جستجوی گسترده برای باقی متهمان صورت گرفت. این واقعه، و گزارش‌های پراکنده در مورد بسیج اسلامگرا در زاغه‌نشین‌های الجزایر و استانبول در اواخر دهه ۱۹۹۰ تصور قدیمی‌تر و چشمگیرتر از انقلاب ۱۹۷۹ ایران را که باور بر این بود که در آن تهی‌دستان شهری نقش مهمی ایفا کرده‌اند، زنده کرد. بر همین منوال، قدرت‌گیری اسلامگرایان ترکیه و پیروزی جنبش حماس در محلات شهری پر جمعیت قلمروهای فلسطینی مثال‌های دیگری‌اند که طنین این نظریه را در خود دارند که اسلامگرایی برای توده‌های شهری، به ویژه برای مهاجران روستایی تازه‌به‌شهرآمده جذاب است.

این حوادث بحث قدیمی پیرامون بوم‌شناختی فقرا را زنده کرده و در اغلب موارد به احیای فرضیات قدیمی درباره پیامدهای تحول شهری و گرایش ایدئولوژیک حاشیه‌نشینان شهری در جوامع اسلامی معاصر انجامیده است. این تحولات روایت‌هایی را دامن زده‌اند که مایل به جمع‌بستن میان تاریخ اسلامگرایی و فرودستان شهری‌اند. لذا، اسلامگرایی ستیزه‌جو چنان معرفی می‌شود که گویی جنبش مستضعفین شهری است. این برداشت برخی از محققان را به این سمت سوق داده که مشابهت‌هایی میان اسلامگرایی خاورمیانه‌ای و الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ برقرار کنند. (۱) برای مثال، پیمایش پرنفوذ مایک دیویس با عنوان *سیاره زاغه‌ها* اسلامگرایی را (در راستای جنبش پنتاکاستلی^{۳۲}) به منزله «آواز تهی‌دستان»

^{۳۱} برگرفته از:

Asef Bayat, "Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed: Does Islamic Militancy Have an Urban Ecology?" *International Journal of Urban and Regional Research* 31, no. 3 (September 2007), pp. 579-90.

^{۳۲} Pentecostalist movement

معرفی می‌کند. دیویس با اتکا بر زاغه‌نشین‌های غزه و بغداد، عاملیت دینی جدیدی را برای زاغه‌نشینان در مقام کسانی که «خدایان آشوب را در کنار خود دارند» قائل می‌شود. (۲) نه تنها رادیکالیسم اسلامگرا به نحوی بازتاب اخلاق، خلیقات، و حساسیت‌های مردمان فقیر است، خود ویژگی هستی‌شناختی تهی‌دستان شهری، واقعیت بوم‌شناختی‌شان، آنها را آماده استقبال از ایده‌های افراطی اسلام رادیکال می‌کند.

فرض نهفته در پس بسیاری از این روایت‌ها این است که میان خلیقات فقرای شهری و اسلامگرایی ستیزه‌جو نوعی پیوستگی بوم‌شناختی شهری و فرهنگی وجود دارد. فرض بر این است که فقر شهری و تمرکز فقرا در زاغه‌نشین‌های درهم‌ریخته مبتلا به آنومی و از خودبیگانگی، مولد خشونت، بی‌قانونی، و افراطی‌گری است که منجر به ظهور اسلامگرایی از دل ویرانه‌های ناامیدی و فساد اخلاقی می‌شود تا بیانی دینی برای این شیوه زندگی فراهم کند. در عین حال تصور می‌شود که مذهبی‌بودن عمیق، تمایلات پوپولیستی، زبان مشترک، نهادها، و نهایتاً «سنت‌گرایی»، فقرا و اسلامگرایان ستیزه‌جو را به عنوان متحدان استراتژیک گرد هم می‌آورد. این نوع تفکر بیشتر در رسانه‌های جریان غالب طنین‌انداز است که غالباً پیوند میان بوم‌شناختی شهری و افراطی‌گری دینی در جهان اسلام را مسلم فرض می‌کنند. بارها رسانه‌های غربی با من در مقام متخصص شهر در مصر تماس گرفته‌اند تا در مورد گزارش‌های‌شان درباره رابطه علی میان مهاجرت روستائیان و اسلامگرایی، فقر، و خشونت، درباره فقدان مسکن (و حریم خصوصی) در جو سرکوب اخلاقی و محرومیت جنسی‌ای که ادعا می‌شود موجب جذب مردان جوان فقیر به افراطی‌گری و خشونت است، نظر بدهم.

آیا اسلامگرایی ستیزه‌جو تابع یک بوم‌شناسی شهری است؟ آیا میان وجود اجتماعی تهی‌دستان شهری و ایدئولوژی‌های دینی رادیکال یک همگرایی ذاتی وجود دارد؟ آیا فرودستان شهری، گرایش طبیعی به سیاست اسلامگرا دارند؟ نه رادیکالیسم اسلامگرا علاقه سیاسی یا اخلاقی نابی به فقرای شهری از خود نشان داده است و نه فقرای شهری تعهدی ایدئولوژیک به «سیاست انتزاعی» اسلامگرا داشته‌اند؛ سیاستی که عمدتاً از نگرانی‌های روزمره زندگی عوام فاصله دارد. اسلامگرایی ستیزه‌جو که عمدتاً یک جنبش طبقه متوسطی و دلمشغول سیاست اخلاقی و مبارزات ایدئولوژیک است، نتوانسته به عنوان جنبش

برگرفته از پنتاکاست یا روز پنجاهه (۲۴ ماه مه) مصادف با پنجاهمین روز رستاخیز عیسی مسیح و از اعیاد مسیحی است. پنتاکاستیسم جنبشی کلیسایی است که سابقه آن به کلیسای متدیست می‌رسد و تأکید آن بر تجربه شخصی با خدا است؛ چنانکه در شرح انجیلی از روز پنجاهه آمده است. م.

محررومان شهری عمل کند و این محرومان تنها به صورت تصادفی از اسلامگرایان حمایت می‌کنند. تهی‌دستان شهری متمایل به پیروی از دین مردمی خود، حیات غیررسمی نسبتاً مستقل، و «سیاست بی‌واسطه» روزمره‌اند. آنها فارغ از وفاداری‌های ایدئولوژیک خشک، عموماً به استراتژی‌ها و انجمن‌هایی گرایش دارند که مستقیم و آنی، معنادار، و قابل مدیریت باشند؛ یعنی استراتژی‌هایی که احساس کنند می‌توانند برآیند آنها را کنترل کنند. ویژگی زندگی اجتماعی تهی‌دستان شهری در خاورمیانهٔ مسلمان نه صرفاً آنومی، از خودبیگانگی، و «فرهنگ فقر» است؛ نه تمایل وافر و خاص به استقبال از سیاست اسلامگرا، بلکه در وهلهٔ نخست کنش مبتنی بر «حیات غیررسمی» است؛ یعنی یک هستی اجتماعی که ویژگی آن استقلال، انعطاف‌پذیری، و عملگرایی است و در آن بقا و رشد خود جایگاهی محوری دارد. محرومان به طور عملی متمایل به حمایت از روندهای سیاسی و جنبش‌ها، هم حکومتی و هم مخالف از جمله اسلامگرایی سیاسی‌اند، اما مادام که آنها را در دستیابی به این اهداف کمک کنند.

اسلامگرایی به آن دسته از ایدئولوژی‌ها و جنبش‌هایی راجع است که به رغم تنوعات‌شان در کل استقرار یک «نظام اسلامی»، یعنی دولت اسلامی، قوانین اسلامی، و قوانین اخلاقی را هدف گرفته‌اند. دغدغه‌هایی همچون برقراری عدالت اجتماعی و بهبود زندگی فقرا نسبت به این هدف استراتژیک، ثانوی محسوب می‌شوند. (۳) اسلامگرایی به طور تاریخی زبان ابراز وجود بیشتر، به منظور بسیج زیاده‌خواهان طبقهٔ متوسط است که به واسطهٔ فرایندهای اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی در جوامع‌شان به حاشیه رانده شده‌اند، یعنی کسانی که برایشان شکست مدرنیتهٔ سرمایه‌دارانه و اتوپیای سوسیالیستی باعث شده که زبان اخلاق (دین) را جایگزین سیاست کنند. درحالی‌که اسلامگرایان تدریج‌گرا و اصلاح‌طلب همچون اخوان‌المسلمین در کشورهای عربی شیوه‌های غیرخشونت‌بار بسیج جامعهٔ مدنی را دنبال می‌کنند- از رهگذر کار در انجمن‌های حرفه‌ای، این جی اوها، مساجد محلی، و خیریه‌ها- اسلامگرایان ستیزه‌جو همچون جماعت اسلامی در مصر، به مبارزهٔ مسلحانه برای تصاحب قدرت دولتی از طریق استراتژی‌ای شبیه یورش لنینیستی متوسل می‌شوند. آنها غالباً به صورت پنهانی در مناطق شهری یا محلاتی که دولت حضور حداقلی دارد، عمل می‌کنند. اسلامگرایان ستیزه‌جو همچون جماعت اسلامی در مصر از همان استراتژی‌های گروه‌های چریکی در آمریکای لاتین در خلال دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تبعیت می‌کنند. اما از گروه‌های جهادی کنونی همچون گروه‌های مرتبط با القاعده متفاوت‌اند. درحالی‌که اسلامگرایی ستیزه‌جو نمایندهٔ جنبش‌های سیاسی‌ای است که در چارچوب دولت‌ملت‌های خاص

فعالیت می‌کنند و هدفشان دولت‌ملت‌های سکولار است، جهادی‌ها در ایده‌ها و فعالیت‌ها، فراملیتی‌اند و اساساً نمایندهٔ «جنبش‌های اخلاقی» اند. (۴)

تهی‌دستان مسلمان: بوم‌شناختی شهریِ خشونت؟

درحالی‌که درک کلاسیک که غالباً از سوی نخبگان سیاسی بسط داده شده، تهی‌دستان شهری در خاورمیانهٔ مسلمان را به منزلهٔ عوام منفعلی در نظر می‌گیرد که به مبارزه برای رسیدن برای برآورده کردن اهدافشان مشغول‌اند که خط مشیی در راستای [نظریهٔ] «فرهنگ فقر» است، نظریه‌ای متأخرتر و قدرتمندتر، بازتاب نگرانی عمیق نسبت به نقش فعال و خطرناک فقرای شهری در اضمحلال شهرنشینی مدرن و مدنیت سیاسی است که مسیر را برای افراطی‌گری اسلامی فراهم می‌کند. (۵) از اینرو نخبگان مصری، یعنی روزنامه‌نگاران، برنامه‌ریزان، و سیاستمداران، غالباً قاهره را شهری غول‌آسا توصیف می‌کنند که دارد زیر بار جمعیت خفه می‌شود؛ وضعیتی که پیامد هجوم کشاورزان است که ترکیب‌بندی شهری قاهره را با تبدیل آن به «شهر دهاتی‌ها» تهدید می‌کنند. به نظر آنها بوم‌شناسی قاهره به واسطهٔ گسترش اسکان توده‌ای غیررسمی یا عشوائیات که منظرهٔ شهری مصر را «روستایی کرده‌اند»، دستخوش تحول شده است. (۶) شیوع فقر، بیکاری، و اضمحلال مناسبات خانوادگی به این دغدغه دامن زده است که مهاجرت روستایی زمینهٔ خیزش‌های اجتماعی بزرگ را فراهم می‌آورد. برخی عشوائیات را محله‌های «غیر طبیعی» می‌دانند که به دلیل فقدان حوزهٔ خصوصی، ازدحام جمعیت، و خشونت، موجد «بیماری اجتماعی» و «رفتارهای ناهنجار» است. برخی دیگر به دلیل زوال احترام به والدین و گسترش بی‌اخلاقی، خشمگین‌اند. برخی از دانشگاهیان، زاغه‌نشین‌ها را مکان‌های جرم و جنایت، بی‌قانونی، و افراطی‌گری می‌دانند که موجد «فرهنگ خشونت» و شیوهٔ زندگی «نابهنجار» و زمینهٔ مساعدی برای رشد بنیادگرایی اسلامی است. خلاصه زاغه‌نشین‌ها در خدمت پیوند میان فقرا و اسلامگرایی ستیزه‌جو و تداوم این پیونداند. (۷) شاید هیچ‌کجا این پیوند آشکار اسلام رادیکال و بوم‌شناسی شهری به اندازهٔ ترکیهٔ دموکراتیک سکولار در دههٔ ۱۹۹۰ که احزاب اسلامگرا انتخابات شهرداری‌ها و پارلمان را بردند، هشداردهنده نباشد. در سال ۱۹۹۴، پیروزی خارق‌العادهٔ حزب رفاه در انتخابات شهرداری‌ها از جمله در استانبول هشدار برای نخبگان ترکیه بود. رسانه‌های استانبول به شهروندان طبقه متوسط هشدار می‌دادند که «ترک‌های سیاه» یا مهاجران آناتولی در حال «تهدید» ساخت

اجتماعی شهرنشینی مدرن ترکیه‌اند. (۸) محلاتی همچون سلطان پیلی در شرق استانبول و قاضی‌محله‌سی در غرب آن، نقاط آشکار پیوند میان فقرای مهاجر و سنی‌های رادیکال و علویان بودند. این بوم‌شناسی جدید بسیاری از خانواده‌های نخبگان را همچون همتایان مصری‌شان وادار به پناه‌گرفتن در مناطق محصور کرد.

در ایران، بسیاری از رهبران اسلامگرا و نیز دانشگاهیان، پیشتر فقرای مهاجر بی‌جا و مکان را زمینه‌سازان طبیعی و اجتماعی انقلاب اسلامی ایران دانسته بودند. «انقلاب پابرهنگان» در شکلگیری این واقعه، سرنوشت‌ساز بود. به ویژه مهاجران روستایی زمینه‌ساز اجتماعی اصلی جنبش‌های اسلامگرا دیده می‌شدند. (۹) برخی ناظران شرایط زندگی نامساعد، رفتار خوشونتبار، و شخصیت بی‌فرهنگ «لمپن پرولتاریا» را عوامل اصلی‌ای تلقی می‌کردند که باعث حمایت آنها از انقلاب خمینی‌وار بود. (۱۰) به ویژه «به نظر می‌رسد ایدئولوژی پوپولیستی اسلام نقش مهمی در بسیج توده‌ها ایفا می‌کند.» (۱۱) بسیاری از محققان با یک پارادایم نودورکیمی، اسلام، یعنی نهادها و آداب آن را، در کل عرضه‌کننده یک اجتماع اخلاقی و احساس تعلق به مهاجران بی‌جا و مکانی می‌دانند که به دلیل آنومی و ازخودبیگانگی، یعنی عناصر کلیدی زندگی شهری مدرن رقابتی و امتیزه، دچار سببیت شده‌اند. (۱۲)

از آنجایی که اسلامگرایان ستیزه‌جو و فقرا متحدان طبیعی یکدیگراند، پس تنها به فرصت سیاسی برای تحقق این اتحاد نیاز است. فرصتی از این دست در ایران شکل گرفت که دلیل آن رشد اقتصادی و تحول اجتماعی چشمگیری بود که شاه خودکامه هدایت آن را بر عهده داشت. فقرای شهری، یعنی محصولات جانبی فرایند مدرنیزاسیون، از قیل رشد اقتصادی عایدی چندانی نداشتند، بلکه در واقع قربانیان آن بودند. با اینکه جمعیت آنها کم بود (حدود ۲۰ درصد از جمعیت شهری) در اواخر دهه ۱۹۷۰ گروه اجتماعی نسبتاً مشخصی را ایجاد کرده بودند که به خاستگاه اصلی حمایت از اسلامگرایان در انقلاب و پس از آن تبدیل شدند. (۱۳) روایت مشابهی در مورد مصر به کار رفته است که در آن بر اساس این داستان، به رغم پوپولیسم ناصری که اقداماتی را برای کمک به «طبقات عوام» عرضه کرد، عصر پساپوپولیستی، به ویژه دوره «درهای باز» (انفتاح) و «تعدیل ساختاری» با عقب‌نشینی تدریجی دولت از قرارداد اجتماعی سنتی‌اش همزمان بود. این فضا به تدریج با فعالیت‌های روزافزون اسلامگرایان اصلاح‌طلب و ستیزه‌جو طی دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ پر شد. مردمان روستایی بی‌جا و مکان و مهاجران محرومی که

بی‌رحمی زندگی شهری مدرن رقابتی و فردگرا، از خودبیگانه‌شان کرده بود، در حسرت یک اجتماع اخلاقی و احساس تعلق بودند که نهادهای اسلامی همچون مساجد می‌توانستند به آنها عرضه کنند. (۱۴)

لذا، در مصر، پیوند میان اسلامگرایی و تهی‌دستان شهری از یکسو به واسطه فعالان اسلامگرایی که فقرا را جذب مساجد مخالف‌خوان و انجمن‌های اسلامی می‌کردند، و از سوی دیگر با این واقعیت که خاستگاه این فعالان عمدتاً محلات فقیرنشین شهرهای بزرگ بود، فراهم شد. برای مثال به نظر ژیل کیپل، «بهترین زمینه برای [رشد] ستیزه‌جویان اسلامگرا گروه‌های ۲۰ تا ۲۵ ساله در محلات درهم‌وبرهم حواشی شهرهای بزرگ است.» (۱۵) استدلال مشابهی از سوی نزیه ایوب، حمید انصاری و دیگران صورت گرفت که بر وضعیت فقیرانه ستیزه‌جویان تأکید می‌کرد. برای برخی دیگر، پیشینه پروتاریایی اسلامگرایان ستیزه‌جو، رتوریک پوپولیستی آنها، و فضای شهری مشترک (علیرغم روش‌های خشونت‌بار)، آنها را به جنبش تهی‌دستان شهری تبدیل می‌کند. (۱۶) غالباً به ما گفته می‌شود که فعالان اسلامگرا در قاهره به هزاران انجمن اسلامی و مسجد واقع در زاغه-نشین‌های عین‌شمس، مَطَرِيَّة، امبابه، بولاق الدُّكْرور، و الزاویة الحمراء نفوذ کرده‌اند. (۱۷) آنها از مساجد برای جمع‌شدن، ارتباط، و سازمان‌دادن فعالیت‌ها، جذب اعضای جدید، و موعظه بر ضد مقامات استفاده می‌کنند. برخی از انجمن‌های بزرگ و قدیمی‌تر همچون الانجمن‌الشرعیه (۱۸)، جمعیه الشُّبان‌المسلمین و جمعیه الأنصارالسنة المحمدیه بیشتر درگیر فعالیت‌های سیاسی غیرقانونی شده بودند. (۱۹) این مساجد و انجمن‌ها، مراقبت‌های پزشکی، کلاس‌های سوادآموزی، و فعالیت‌های مربوط به جمع‌آوری اعانه برای جذب حمایت سیاسی را نیز انجام می‌دادند.

اسطوره تهی‌دستان اسلامگرا

یقیناً برخی از این روایت‌ها تا حدی حقیقت دارند. تهی‌دستان شهری در زاغه‌نشین‌هایی متمرکزاند که ستیزه‌جویان اسلامگرا نیز در آن‌ها پناه گرفته‌اند. فقرا مایل به کمک گرفتن از عاملیت‌های غیردولتی محلی از جمله مساجد و اوقاف مذهبی‌اند. انجمن‌ها و این‌جی اوهای دینی به مراکزی تبدیل شده‌اند که در غیاب دولت بسیاری از حمایت‌های رفاهی-مادی، فرهنگی، و محلی را با کمک به تهی‌دستان برای بقا در ساختار خشن شهری فراهم می‌کنند. و نهایتاً اینکه در محلات غیررسمی جرم و جنایت و خشونت وجود دارد؛ به ویژه زمانی که عمال دولتی برای مثال ایستگاه‌های پلیس در اکثر موارد غایب‌اند. اما این فرایندها

ضرورتاً باعث آنومی، از خودبیگانگی، افراطی‌گری یا اتحاد استراتژیک تهی‌دستان شهری و ایجاد بستر اجتماعی برای اسلامگرایی افراطی نمی‌شود.

در واقع، «استدلال قائل به نزدیکی» این دو عمدتاً بر استنتاجی ساختاری استوار است که مفروضات نهفته در پس آن به لحاظ تجربی مسأله‌دارند. برای شروع، فقرا در ایران عمدتاً از انقلاب ایران برکنار ماندند و شرکت‌کنندگان اصلی عبارت بودند از طبقات متوسط شهری، دانشجویان، کارمندان دولت، تجار بازار، مغازه‌داران، و کارگران صنعتی. فقرا تنها در مرحله آخر به انقلاب پیوستند، یعنی یک ماه پیش از سقوط رژیم و زمانی که شاپور بختیار رهبر مخالفان، دولتی را تحت نظارت شاه تشکیل داد. در این زمان هم، فقرای شهری کمتر از طریق مساجد و هیأت‌ها بسیج شدند تا از طریق فعالیت تعاونی‌های مصرف اسلامی و به ویژه شوراهای محلی که جوانان طبقه متوسطی از رهگذر آنها و با عرضه اقلام اساسی و سوخت در هنگام کمبود شدید ناشی از اعتصاب عمومی در حال وقوعی که نظام تولید و توزیع را فلج کرده بود، تجربه انقلاب را برای محلات فقیرنشین به ارمغان آوردند. (۲۰)

از اینرو، زبان مستضعفین که در وهله نخست به محرومان شهری اطلاق می‌شد، عمدتاً پس از پیروزی انقلاب و زمانی که بسیج طبقات محروم موضوع رقابت شدید میان گروه‌های سیاسی گوناگون شده بود، بر گفتار پوپولیستی مقامات اسلامگرا غالب شد. روحانیون حاکم می‌بایست تهی‌دستان را در مقام پایگاه اجتماعی‌اش در مبارزه شدید بر ضد لیبرال‌ها، چپ‌ها، و بقایای رژیم گذشته با خود همراه کنند. چپ (سازمان‌های مارکسیستی گوناگون و مجاهدین خلق رادیکال و اسلامی) نیز به نوبه خود بر اساس اصول ایدئولوژیک و در تلاش برای ایجاد حمایت مردمی برای خود از فقرا حمایت می‌کرد. در این دوره بود که جهت‌گیری سیاسی اسلامگرایانی که اکنون حاکم شده بودند و محرومان شهری به یکدیگر نزدیک شد. رتوریک دفاع از فقرا در کل معطوف به بهبود شرایط زندگی آنها، ساخت مسکن، و افزایش توسعه محلات بود. اما این ماه غسل دوام چندانی نداشت، زیرا کارکردهای دولت جدید این رتوریک را برای کمک به محرومان شهری ادامه نداد و نمی‌توانست آن را ادامه دهد. در نتیجه، فقرا دوقطبی شدند. برخی بخش‌ها (از جمله گروه‌هایی در درون نهادهای انقلاب جدیدالتأسیس همچون پاسداران، بسیج، و جهاد سازندگی) به ساختار دولتی راه یافتند، اما بقیه از سیستم بیرون ماندند و مبارزات‌شان برای توسعه

خود (به صورت اشغال خانه‌ها و هتل‌ها، تصرف زمین‌ها برای ایجاد سرپناه، ساخت‌وساز غیرقانونی، و تأمین مصرف و کار جمعی) آنها را به برخورد با دولت اسلامی کشاند. این بخش‌ها متشکل از عناصر چندگانه‌ای بودند که پیوند ایدئولوژیک‌شان با حکومت اسلامی آنها را از مبارزه با عمال این حکومت در مبارزات روزمره باز نمی‌داشت. (۲۱)

همچنانکه پیشتر اشاره شد، در مصر دعاوی مربوط به ادغام میان اسلامگرایی و فقرای شهری بر دو پیش‌فرض مبتنی است: نخست اینکه فعالان اسلامگرا، فقرا را از رهگذر مساجد مخالف‌خوان و انجمن‌های اسلامی بسیج کردند و دوم اینکه خاستگاه بیشتر فعالان، محلات فقیرنشین شهرهای بزرگ بود؛ یعنی شهرهایی با یک نوع بوم‌شناسی که فرض بر این است که زمینه‌ساز فعالیت‌ها و ایدئولوژی‌های افراطی و انحرافی‌اند. حادثه‌امابه اعتبار جدیدی برای این نوع تفکر فراهم کرد. این حادثه با تقویت اسطوره «تهی‌دستان اسلامگرا» پویایی و دوام اسلام سیاسی را مبهم می‌کند. آنچه به ویژه این اسطوره را تقویت کرد، نخست عبارت بود از نگرانی ناگهانی دولت مصر از ظهور یک «تهدید اسلامگرا» که به نوبه خود توجه عمومی بی‌سابقه‌ای را به موضوع «بوم‌شناسی شهری افراطی‌گری اسلامی» جلب کرد؛ و متعاقب آن مداخله «علمی» «جامعه کارشناسان» (جامعه-شناسان، جرم‌شناسان، و روزنامه‌نگاران) که ظهور ستیزه‌جویی اسلامی و خشونت را با گسترش عشوائیات مرتبط کردند. به یک معنا این کارشناسان برای ادغام میان تاریخ تهی‌دستان شهری و اسلام سیاسی پشتوانه مقتدرانه‌ای فراهم کردند. اما واقعیت پیچیده‌تر از اینها بود.

هرچند بسیاری از ستیزه‌جویان، ساکن عشوائیات‌اند، اما این موضوع ضرورتاً نشانگر وجود یک استراتژی معطوف به بسیج فقرا نیست. ستیزه‌جویان نیز همچون بسیاری از مصریان طبقه‌متوسط وقتی پای گزینش مکان زندگی‌شان در میان باشد، انتخاب چندانی ندارند. فقدان مسکن کافی، طبقه متوسط «به لحاظ فضایی حاشیه‌نشین» (جوانان تحصیلکرده، متخصصان، و کارمندان خدمات شهری) را به پدیده شهری در مصر تبدیل کرده است - روندی که مشخصه پویایی طبقاتی و فضایی بسیاری از شهرها در جنوب جهانی است. این طبقات متوسط جدید، به ویژه تازه‌ازدواج‌کرده‌ها و جوانان، از بازار مسکن محلات شهری متعارف‌تر طرد شده و به حومه‌های شهر رانده شدند و محلات غیررسمی ناهمگونی را به وجود آوردند که ساکنانش با اینکه در مخاطرات و امکانات فضای مشترک شریک بودند، از حرفه‌ها، سبک، تحصیلات، و حتی جهان‌بینی‌های بسیار متفاوتی برخوردار

بودند. به تعبیر دیگر، بسیاری از کسانی که در این مناطق فقیرنشین زندگی و کار می‌کنند، ضرورتاً به مقولهٔ جامعه‌شناختی فقرای شهری تعلق ندارند؛ یعنی مردمانِ کارگری که با مهارت اندک، درآمد پایین، امنیت کم، و منزلت اجتماعی نازل تعریف می‌شوند. (۲۲) از سوی دیگر، ماهیت غیررسمی این محلات (خیابان‌های بی‌نام، خانه‌های بدون پلاک، فاقد ثبت رسمی یا نقشه) فضاهای امنی برای ستیزه‌جویان اسلامی تحت تعقیب پلیس فراهم می‌آورد که از مزارع شکر در جنوب مصر گریخته بودند. در واقع برخی از این اسلامگرایان تلاش می‌کردند در محلات مرفه مهندسین، عجوژه، و معادی ساکن شوند، اما نظارت شدید پلیس آنها را ناچار از کوچ به سمت محلات بی‌نام‌ونشان عین‌شمس و امبابه کرد. (۲۳)

اسلامگرایان در انجمن‌های خیریه نفوذ داشتند. اما غالباً در مورد حد نفوذ آنها اغراق شده است. از بین هزاران انجمن دینی تنها معدودی از آنها زیر نفوذ اسلامگرایان سیاسی اند. مابقی یا توسط مسلمانان پرهیزگار غیراسلامگرا سازماندهی شده یا به واسطهٔ منطق بازار رشد کردند. (۲۴) طی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ فروش کالاهای دینی به طرز چشمگیری رشد کرد. سوازی کتاب، سخنرانی‌های ضبط‌شده، موسیقی، و مد، بازار کالاها و خدمات فرهنگی و آموزشی اسلامی به دلیل کیفیت، قابلیت عرضه، و نفوذ دینی‌شان توسعه یافتند. بسیاری در انجمن‌های اسلامی عضویت داشتند؛ نه تنها به دلیل اینکه این انجمن‌ها نیازهای آنها را مرتفع می‌کردند یا انگیزهٔ معنوی فراهم می‌آوردند، بلکه به این دلیل که انجمن‌های دینی برای آنها کار و حتی مشاغل لوکس فراهم می‌کردند. برای مثال، مطالعاتی که در مورد در مانگاه‌های اسلامی در قاهره صورت گرفته است، این نکته را روشن می‌کنند که انگیزهٔ بسیاری از هیأت‌های مؤسس آنها از جمله دکترا آنها انجام تکالیف دینی نبوده که به‌دست‌آوردن فرصت شغلی. (۲۵) انجمن‌های اسلامی برای مشاغلی با منزلت پایین مثل پرستاری، مکانی محترمانه‌تر و معتبرتر به حساب می‌آمدند. در عین حال، بسیاری از مدارس تنها در نام اسلامی بودند.

مهمتر از آن اینکه اسلامگرایان مصر نیز (هم اصلاح‌طلب و هم ستیزه‌جو) همچون روحانیون ایران در دورهٔ پیش از انقلاب، علاقهٔ ناچیزی به بسیج سیاسی فرودستان شهری از خود نشان می‌دادند. آنها هرگز محرومان شهری را به عنوان یک گروه اجتماعی که بر روی آنها سرمایه‌گذاری کنند (آنطور که مارکسیست‌ها روی پرولتاریای صنعتی، یا فرانتس فانون بر روی «فقرای حاشیه‌ای» در آفریقای مستعمره سرمایه‌گذاری می‌کردند) در نظر نداشتند. در نوشته‌ها و اظهارات جماعت اسلامی و

الجهاد و نیز سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی، ارجاع به فقرا، نادر بود؛ چه رسد به تلقی از آنها در مقام عاملان سیاسی. (۲۶)

روشن است که روزنامهٔ لیبرال الوفد و روزنامهٔ چپ الأهالی به فلاکت فقرا بیش از روزنامهٔ اسلام‌گرای الشعب یا نشریه‌های اخوان المسلمین توجه نشان می‌دادند. تمرکز این نشریه‌ها همواره بر موضوعات سیاسی و دینی کلان‌تر، همچون فساد حکومت، صهیونیسم بین‌المللی، یا سیاست جهان اسلام بود. در دیدارهای مرتبم از تعدادی از مساجد در محلات فقیر قاهره (سیده زینب، بولاق ابوالعلا، درب الأحمر، مارجرجیس) در خلال پاییز ۱۹۹۶ شاهد بودم که فعالیت اسلامی محدود به فروش نوارهای سخنرانی همچون عمر عبدالکافی، شیخ کَشک، احمد العجمی، و محمد حسامه یا کتب و جزوات دینی در باب موضوعاتی همچون حیات پس از مرگ، ازدواج، زنان و اسلام، جن، و شیطان بود.

این فاصلهٔ سیاسی و ایدئولوژیک، اسلام‌گرایی ستیزه‌جو را از الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین که به نظر می‌رسید از رابطهٔ ارگانیک بیشتری با فقرا برخوردار است، جدا می‌کند. (۲۷) درحالی‌که نقطهٔ عزیمت الهیات رهایی‌بخش، «رهایی محرومان» بود که برای دستیابی به این هدف اساسی، انجیل بازخوانی و بازتفسیر می‌شد. (۲۸) هدف جنبش‌های اسلام‌گرا در کل تأسیس یک نظام اسلامی (دولتی اسلامی به همراه قوانین و احکام اخلاقی اسلامی) است و دغدغه‌هایی همچون برقراری عدالت اجتماعی و بهبود زندگی فقرا از دل این هدف استراتژیک بیرون می‌آید. (۲۹) لذا، درحالی‌که دغدغهٔ الهیات رهایی‌بخش برای فقرا، به خودی خود هدف بود و در واقع یک موضوع مکتبی به شمار می‌آمد، بسیج فقرا از سوی اسلام‌گرایان بیشتر با هدف دستیابی به تغییرات برای بازشدن راهی به سوی تأسیس یک نظام اسلامی صورت می‌گرفت. (۳۰) الهیات رهایی‌بخش به جای اینکه همچون اسلام‌گرایی زبان هویت فرهنگی باشد، تاحدی از مارکسیسم اومانیستی ملهم شده بود که در گفتار بومی توسعه، در حال توسعه، و وابستگی که آمریکای لاتین در آن زمان به شدت در حال سرو کله‌زدن با آن بود، تجسم می‌یافت. در واقع، اصطلاح «الهیات رهایی‌بخش» از دل روحانیتی شکل گرفت که به دنبال «الهیات توسعه» بودند؛ مفهومی که در آن رهایی فقرا از اهمیت محوری برخوردار بود. (۳۱) اما اسلام‌گرایی خاستگاهی متفاوت دارد. اجمالاً اینکه، اسلام‌گرایی زبان ابراز وجود برای بسیج کسانی (عمدتاً زیاده‌خواهان طبقه متوسط) بود که احساس می‌کردند فرایندهای اقتصادی، سیاسی، یا فرهنگی مسلط، آنها را به حاشیه رانده است؛ کسانی که شکست مدرنیتهٔ سرمایه‌دارانه و اتوپیای سوسیالیستی باعث شد تا زبان اخلاق (دین) را به جای سیاست بگذارند. به یک معنا راهی بود که از طریق آن طبقهٔ متوسط مسلمان، طردکنندگان، یعنی نخبگان ملی،

حکومت‌های عرفی، و متحدان غربی این دولت‌ها را نفی می‌کرد. در مقام جایگزین برای الگوهای موجود، آنها جامعه و دولتی اتوپیایی را برای بشرِ مسلمان تصور می‌کردند. دعوه و نه ضرورتاً رهایی فقرا به هدف مهم اسلامگرایان تبدیل شد و نخبه-گرایی، همچنان راهبر سیاست آنها بود. (۳۲)

اما همچنانکه اسلامگرایان با محرومان شهری عملگرایانه برخورد می‌کردند، توده‌های شهری نیز به نوبه خود از اسلامگرایان استفاده ابزاری می‌کردند. در ایران بعد از انقلاب محرومان از فرصت رقابت شدید میان روحانیت حاکم و چپ سیاسی برای بسیج فقرا استفاده کردند. فقرا به قدرت خود پی‌بردند و از فرصت استفاده کردند تا با اشغال زمین‌ها و خانه‌ها، بهبود محله‌ها و اخذ کالاهای مصرفی تقاضاهای خود را برآورده کرده و سرنوشت خود را بهبود بخشند. (۳۳) در مصر، بسیاری از فقرا تماس مستقیمی با اسلامگرایان نداشتند و در مورد نیت آنها حیران بودند، اما دیگران، همچون ساکنان زاغه‌نشین امبابه هم نگران بودند و هم قدردان خدماتی که آنها برایشان فراهم می‌کردند. حادثه امبابه تهی‌دستان شهری و عشوائیات را در صدر منازعات سیاسی و توسعه‌ای مصر نشانده. اگر عشوائیات مرکز اصلی افراطی‌گری و اسلامگرایی تلقی می‌شوند، پس انتظار بر این است که از میان برداشتن آنها، یعنی یا بهبودبخشیدن یا محو این موجودیت‌ها، باعث اصلاح این وضعیت خواهد شد. بدین ترتیب در اول ماه می ۱۹۹۳، یک سال پس از حادثه امبابه، پرزیدنت مبارک «عملی کردن فوری برنامه ملی برای بهبود مهمترین خدمات و امکانات در مناطق مسکونی بی‌نظم در همه استان‌ها» را تنفیذ کرد. (۳۴) ایو اس اید پیشتر با پروژه‌ای در مقیاس عظیم به امبابه رفته بود تا خیابان‌ها را آسفالت کند و سیستم فاضلاب را ایجاد کند. این جی اوهای اروپایی همین مسیر را با پروژه‌های توسعه‌ای در عشوائیات دنبال کردند. در ۱۹۹۶، ۱۲۷ منطقه از ۵۲۷ منطقه مورد نظر، به دست دولت مصر «کاملاً بهبود یافتند». و در سال ۱۹۹۸ ۳٫۸ میلیارد لیره مصری (معادل ۷۰۰ میلیون دلار) برای بهبود محلات هزینه شد. حسن سلطان (معروف به حسن کاراته)، رئیس شاخه نظامی جماعت اسلامی در امبابه به نمادی از این «ادغام» تبدیل شد. او که پس از گریختن از محاصره پلیس، تسلیم شده بود، اکنون آزاد بود تا برود و برای خودش یک کیوسک خیابانی در قلب امبابه، یعنی منیره غربی برپا کند. (۳۵) سیاست بازسازی شهری دولت تاحدی معطوف به تبدیل محلات درهم‌وبرهم به موجودیت‌های شفاف از طریق نقشه‌برداری، نامگذاری خیابان‌ها، و شماره‌گذاری خانه‌ها برای ایجاد نظارت بود.

هدف پس‌وپشت این برنامه‌های توسعه‌ای هر چه باشد، فقرا هم از ابتکارات دولت و هم اسلامگرایان استقبال کردند. اما مایل به وفاداری ایدئولوژیک خواه به دولت یا اسلامگرایان نبودند. در عوض بیشتر آنها از خشونت سیاسی هم از سوی اسلامگرایان و هم دولت منزجر بودند. فقرا برای بقا و بهبود زندگی‌شان بیشتر بر خودشان متکی بوده‌اند.

فرهنگ فقر یا حیات غیررسمی؟

اگر ویژگی مناسبات میان فقرا و اسلامگرایان نااطمینانی و استفاده ابزاری باشد، پس چرا روایت‌های غالب به اصرار در مورد یکی کردن اسلامگرایی ستیزه‌جو و تهی‌دستان ادامه می‌دهند؟ نظر من این است که این روایت‌ها بازتاب نگرانی‌های عمیق نخبگان و رسانه‌ها در رابطه با بوم‌شناختی افراطی‌گری اسلامگرا است. در پس مفروضات اشتباه درباره جامعه و سیاست شهری در خاورمیانه دعاوی کلی نیز وجود دارد.

نخست اینکه، در بسیاری از کشورهای خاورمیانه تغییرات جمعیت‌نگاری از دهه ۱۹۸۰ الگوی فضایی پیچیده‌ای را به وجود آورده است. بسیاری از شهرهای بزرگ دیگر مراکز مهاجرت روستائیان به شمار نمی‌آیند. مهاجرت جمعیت از حومه به مرکز شهر تثبیت شده است، درحالی‌که مناطق روستایی شروع کرده‌اند به اخذ برخی از جنبه‌های زندگی شهری: الگوهای مصرف، مشاغل متنوع، تقسیم کار گسترده‌تر، و نرخ بالاتر باسوادی. برای مثال در ۱۹۹۶ بیش از ۸۰ درصد جمعیت قاهره و ۸۶ درصد جمعیت اسکندریه متولد شهر خودشان بودند. از مابقی مهاجران، بیش از ۸۰ درصد، یعنی اکثریت غالب از دیگر شهرها و نه از روستاها آمده بودند. تهران نیز به نحوی خارق‌العاده از همین الگوی جمعیت‌نگاری تبعیت کرده است. در این شهر تنها ۱۵ درصد ساکنان مهاجر، و بیشترشان هم از دیگر مراکز شهری بودند.

دوم اینکه، سیاستمداران و جامعه دانشگاهی (جامعه‌شناسان و جرم‌شناسان) در مصر عشوائیات را از دریچه مفهوم «زاغه‌نشین-ها» که در ایالات متحده صورت‌بندی شده، می‌نگریستند. این الگو تاحدی از دل مطالعات پیرامون گتوهای درون‌شهری آفریقایی-آمریکایی بیرون آمد که گفته می‌شود در آن بیکاری و ساختار خانوادگی زوال‌یافته علت جرم و جنایت و خشونت است. مطالعات آمریکایی در مورد «زاغه‌نشین‌ها» بسیار از ایده «اثر محله» که تصور می‌شود دلیل انزوای اجتماعی فقرا از فرصت‌ها و هنجارهای متعارف زندگی است، غنی شده است. «اثر محله» در برگیرنده بسیاری از استعاره‌های فضایی همچون

«اثر تمرکز»، «انزوای فضایی» یا «فقرای به حاشیه رانده شده» است که علل چندگانه رفتار مردمان فقیراند. (۳۶) محققان مصری با توسل به الگوی آمریکایی از پیش چنین فرض کرده‌اند که برای مثال عشوائیاتِ قاهره مناطقی‌اند مقوم انزوا، آنومی، بی‌قانونی، افراطی‌گری، و خشونتِ اسلامگرا. (۳۷) واقعیت این است که فرهنگ‌های بومی تأثیر انکارناپذیری بر خرده‌فرهنگ فقرا دارند؛ حال هر کجا که می‌خواهد باشد. میزان جرم و جنایت در عشوائیات نسبت به دیگر مناطق اختلاف چشمگیری ندارد. مجموعه‌ای از آثار محققانه در مورد فقرای قاهره همواره بر شیوع «سرمایه فرهنگی تساهل»، کاردانی، حس اجتماعی قوی، مناسبات خانوادگی مستحکم، کنترل اجتماعی شدید کودکان و جوانان، و امید بسیار به آینده را مورد تأکید قرار داده و نشان داده‌اند که قاهره، کلان‌شهری با مشکلات فراوان شهری، اما یکی از امن‌ترین شهرهای جهان است؛ کیفیتی که آن را از همگنانش در آمریکای لاتین متمایز می‌کند. (۳۸)

در واقع، تعریف رسمی وسفت و سخت از آنچه یک واحد شهری را تشکیل می‌دهد و ابداع مفاهیمی مانند عشوائیات، حاشیه‌نشینی، و گچقندوز [جمع گچقندو که در زبان ترکی به معنای حاشیه‌نشینی است] به ایجاد تقسیمات فضایی‌ای منتهی می‌شود که بسیاری از شهروندان را از مشارکت شهری طرد می‌کند. عشوائیات، حاشیه‌نشینی و گچقندوز مکان‌هایی «ناهنجار» تصور می‌شوند که مردمان «غیرمدرن»، یعنی روستائیان، سنتی‌ها، ناسازگارها، یا ادغام‌نشده‌گان، در آنها زندگی می‌کنند. اما این تصورات بس ساده‌انگارانه این واقعیت را در نظر نمی‌گیرند که افرادی که از سکونت غیررسمی برخوردارند در اقتصاد شهری پیچیده و تقسیم کار درگیراند. در سنت قدیمی جامعه‌شناسی، آنچه «شهری» را در اصطلاح اجتماعی تعریف می‌کند، در وهله نخست عبارت است از یک مجموعه انداموار در فضایی از تنوع سبک‌های زندگی و فعالیت‌های اقتصادی، و مناطق مسکونی غیررسمی که تنها یک مؤلفه مهم از کل متکثری به نام شهر را تشکیل می‌دهند.

درست است که بسیاری از ساکنان محله‌های غیررسمی به دنبال «زندگی غیررسمی»‌اند. یعنی مایل‌اند تا حد امکان خارج از محدوده‌های دولت و نهادهای بوروکراتیک مدرن عمل کنند. برای مثال، دوست دارند به جای اتکا بر مفاهیم مدرن نفع فردی، قواعد ثابت، و قرارداد، مناسبات‌شان را بر تبادل، اعتماد، و چانه‌زنی بنا کنند و در کار و حیات فرهنگی از استقلال برخوردار باشند. از اینرو، ممکن است به خوداشتغالی روی آورند یا به جای مراجعه به پلیس، به صورت غیررسمی به حل مناقشات

پپردازند؛ ممکن است به جای دفاتر دولتی، توسط شیخ محله عقد ازدواج ببندند؛ یا ممکن است از صندوق‌های اعتباری غیررسمی وام بگیرند تا از بانک‌ها. اما همانطور که در فصل ۳ تکرار شد، این بدان خاطر نیست که این مردمان اساساً غیرمدرن یا ضد مدرن‌اند، بلکه به این دلیل است که شرایط زندگی‌شان آنها را ناچار از جستجوی یک شیوه زندگی غیررسمی می‌کند. این بدان خاطر است که مدرنیته برای آنها یک شیوه زندگی پرهزینه است که نیازمند سازگاری با انواع رفتارهایی (رعایت انضباط زمانی، فضایی، و غیره) است که مردمان فقیر از عهده‌شان آنها بر نمی‌آیند.

فعالیت‌های ستیزه‌جویان اسلامگرا در امبابة قاهره یا سلطان بیلی استانبول تصور از «غیررسمی‌ها» به منزله یک وضعیتِ هابزی مبتنی بر بی‌قانونی، خشونت، و افراطی‌گری دینی را تقویت کرد. در واقع ممکن است این رفتارها در مناطق مورد تصرف فقرا وجود داشته باشند، اما این نوع رفتار، ذاتی فرهنگ ساکنان نیست، زیرا محلات غیررسمی به رغم ظاهرشان، از جهان‌های فرهنگی و حرفه‌ای ناهمگونی تشکیل شده‌اند. با اینکه داغ ننگ «دهاتی» را بر پیشانی دارند، اما نه تنها پذیرای مهاجران مناطق مرکزی شهری‌اند، بلکه موطن جوانان و تازه ازدواج کرده‌ها و آینده آنها هم به شمار می‌آیند. (۳۹) سکونت‌های غیررسمی در خاورمیانه صرفاً کمرندهای فقر نیستند، بلکه موطن بسیاری از شهرنشینان طبقه متوسطی، متخصصین، و کارمندان دولت‌اند. شاید آنچه موجب تغذیه بی‌قانونی می‌شود، ذات فرهنگی ساکنان نیست، بلکه پیامد «مطرود بودن»، تراکم محله‌ای و فقدان فضاهای کافی است. یک محله «مطرود» حتی اگر در قلب شهر واقع شده باشد، طبق تعریف فاقد نام برای خیابان‌ها، پلاک‌خانه‌ها، خیابان‌های آسفالت‌شده، نقشه، حضور پلیس، و نیز کنترل دولتی است. خشونت اسلامگرا که مستقیماً به بوم‌شناختی اجتماعی شهرهای غیررسمی نسبت داده می‌شود، از پدیده‌ای مبتنی بر فقر و جهالت پیچیده‌تر است. در قاهره، ستیزه‌جویان (از جماعت اسلامی و الجهاد) بیشتر افراد جوان و تحصیل‌کرده‌ای بودند که بسیاری از آنها به دلیل قیمت‌های بالای مسکن در قاهره که بسیاری از جمله خانواده‌های طبقه متوسط را به حاشیه می‌راند، در عشوائیات ساکن شده بودند. این جوانان تحصیل‌کرده، به لحاظ جامعه‌شناختی از تیپ فرهنگی‌ای که برخی از دانشگاهیان، برنامه‌ریزان، و رسانه‌ها ترسیم می‌کنند، متفاوت‌اند و شواهد تجربی ناچیزی وجود دارد دال بر اینکه آنها همان ویژگی‌هایی را دارند که «فرهنگ فقر» اُسکار لوئیس مشخص می‌کند.

شیوه اجتماعی فرهنگی کلیدی در میان فقرای مسلمان در خاورمیانه، «فرهنگ فقر» نیست، بلکه «زندگی غیر رسمی» است.

بحث‌های پیشین خاطر نشان می‌کنند که رابطه میان اسلام رادیکال و خلق‌و‌خوی تهی‌دستان پیچیده‌تر از آنی است که غالباً تصور می‌شود. دعاوی در مورد نزدیکی انداموار میان این دو غالباً انعکاس ترس نخبگان (سیاسی و رسانه‌ای) ملی و بین‌المللی از پیامدهای اجتماعی حاشیه‌نشینی شهری است. اما در واقع، تهی‌دستان هیچ تمایل طبیعی به افراطی‌گری یا اسلامگرایی بیش از اسلام‌گرایانی که (به رغم رتوریک پوپولیستی‌شان) به تهی‌دستان به عنوان عاملان سیاسی یا اهداف اخلاقی استراتژیک دارند، نشان نمی‌دهند. بیشتر مواقع یک سیاست ابزارانگارانه بر روابط میان محرومان شهری و فعالان اسلامگرا حاکم است. همانطور که در جایی دیگر بحث کرده‌ام، فقرا نمی‌توانند از پس ایدئولوژیک‌بودن برآیند. علایق آنها به استراتژی‌ها، سازمان‌ها، و انجمن‌هایی است که مستقیماً به دغدغه‌های فوری آنها پاسخ دهند. برای ایدئولوژیک‌بودن، برخی ظرفیت‌های خاص (زمان، خطرپذیری، و پول) مورد نیاز است که محرومان غالباً از آنها بی‌بهره‌اند. (۴۰) در خاورمیانه مسلمان، طبقه سیاسی به تمام معنی آن، طبقات متوسط تحصیلکرده (دانشجویان، روشنفکران، و متخصصین) اند که هم هدف جنبش‌های اسلامگرا و هم عرفی بوده‌اند. «سیاست خرد» یا مبارزات محلی برای دغدغه‌های عینی محل توجه تهی‌دستان شهری‌اند. برای تهی‌دستان عمدتاً مبارزات محلی و نه مفاهیم انتزاعی و دور «انقلاب» یا «اصلاح» است که هم معنادار و هم مدیریت‌پذیراند. معناداراند، چون آنها می‌توانند هدفی را معنادار کنند و از پیامدهای این اعمال آگاه باشند، و مدیریت‌پذیراند، به این دلیل که به جای رهبران ملی دور از دسترس (اسلامگرا یا عرفی)، خودشان برنامه می‌ریزند، و اهداف را تنظیم، و پیامدها را کنترل می‌کنند.

ممکن است توسل به ایده جهان‌وطنی در شرایط جهانی‌ای که تحت سیطره گفتار «برخورد»- برخورد میان فرهنگ‌ها، تمدن‌ها، مذاهب، یا قومیت‌ها- قرار دارد، بی‌جا به نظر برسد. گفتار برخورد چنان غلبه دارد که انگار تنها خصوصیت حیات فرهنگی، دینی، و اجتماعی امروز ما است. شاید قابل فهم باشد که تحقیقات رایج، توجه بیشتری به منازعات انسانی به عنوان سوژه تحقیق نشان دهند تا به همکاری یا اشتراک انسانی، زیرا سلسله‌مراتب و مناسبات قدرت (برای مثال بر مبنای طبقه، جنسیت، و نژاد) خصایص کلیدی جوامع انسانی را تشکیل می‌دهند. اما چه چیز ترسیم مناسبات میان فرهنگ‌ها، ادیان، یا خاستگاه‌های ملی (گروه‌های افقی) عمدتاً بر حسب منازعه را توجیه می‌کند؟ این گرایش تاحدی ریشه در دیدگاه «ازلی‌گرا» دارد که گروه‌های قومی-دینی را موجودیت‌هایی طبیعی، دائمی، و محدود با خطوط شفاف و همیشگی مرزبندی فرهنگی، و لذا مستعد شکاف و برخورد تلقی می‌کند.^(۱) اما این خط فکری از سوی کسانی که این جوامع را موجودیت‌هایی پویا، تابع واسازی دائمی، مرزهای متغیر، و بازسازی می‌دانند، به چالش کشیده شده است.^(۲) به تعبیر دیگر، «جوامع» صرفاً جمع‌هایی درون‌گرا و بسته نیستند که روابطشان با دیگران صرفاً بر حسب بی‌اعتمادی تعریف شود. بلکه، تلاش می‌کنند بر اختلافات خود فائق آیند و با یکدیگر زندگی کنند.^(۳)

این فصل با روشن کردن فرایندهای دیگر، عمومی‌تر، اما توجه نشده و ناشنیده رفتار بشری در صدد فراتر رفتن از تأکید بیش از حد بر روابط مبتنی بر منازعه است تا نشان دهد مردمانی که به گروه‌بندی‌های مختلف فرهنگی یا دینی تعلق دارند، می‌توانند با تعامل عمیق در زیست‌جهان‌شان با اعضای دیگر مجموعه‌های فرهنگی یا دینی از خویش‌ن‌های بی‌واسطه خود بیرون آیند و چنین کنند. خلاصه کنم: آنها یک همزیستی جهان‌وطن را تجربه می‌کنند. جهان‌وطنی هم به یک وضعیت اجتماعی و هم یک

^{۳۳} برگرفته از مقاله‌ای که در اصل در منبع زیر چاپ شد:

Shail Mayaram, ed. *The Other Global City* (London: Routledge, 2009).

پروژه اخلاقی راجع است. در وهله نخست، دال بر فرایندهای عینی مشخص همچون جهانی شدن، مهاجرت، و سفر است که مردمان متعلق به همبستگی‌های مختلف اجتماعی، ملی، یا نژادی را وادار به جمع شدن، کار کردن، و زندگی با یکدیگر می‌کند. این فرایندها به امحای همگونی فرهنگی به نفع تنوع، چندگانگی، و تکثر فرهنگ‌ها، ادیان، و سبک‌های زندگی منجر می‌شود. در این معنا برای مثال دویی نماد یک دولت‌شهر جهان‌وطن است، چرا که افراد و خانواده‌های دارای پیوندهای مختلف ملی، فرهنگی، و نژادی را به یکدیگر پیوند می‌زند و آنها در کنار یکدیگر و در درون یک فضای جغرافیایی کوچک زندگی و کار می‌کنند.

جهان‌وطنی واجد ابعاد اخلاقی و هنجاری هم هست؛ پروژه‌ای با اهداف انسانی است. در این معنا، جهان‌وطنی برای چالش با گفتار جدایی و خصومت، مقابله با برتری فرهنگی و قوم‌محوری به کار گرفته می‌شود. جهان‌وطنی، مقوم مواضع متضاد با جماعت‌گرایی است که در آن نگرش درون‌نگر و مجموعه‌های قومی یا دینی به هم‌بافته، مدافع منافع تنگ‌نظر، انحصارطلب، و خودخواهانه‌اند. جهان‌وطنی از این نوع، پارادایم «چندفرهنگی‌گرایی» را هم پشت سر می‌گذارد. زیرا گرچه چندفرهنگی‌گرایی خواهان همزیستی برابر فرهنگ‌های مختلف در یک جامعه ملی است، اما همچنان دلمشغول مرزبندی‌های فرهنگی است - دیدگاهی که از زیست‌جهان جهان‌وطن که در آن تعامل فشرده، اختلاط، و مشارکت مایل به امحای مرزهای جماعتی بوده و مولد رویه‌های فرهنگی ناهمگون و «ناخالص» است، جدا می‌شود.

اما آیا این جهان‌وطنی امتیاز نخبگان، و یک سبک زندگی بورژوازی نیست؟ یقیناً نخبگان برای تجربه سبک زندگی جهان‌وطن در وضعیت مادی بهتری قرار دارند. آنها می‌توانند به آسانی سفرهای متعدد داشته باشند و از قبل آنها سبک‌های آشپزی گوناگون و الگوهای جایگزین زندگی و محصولات فرهنگی را تجربه کنند. افزون بر این، گروه‌های ممتاز بر خلاف فقرا برای تأمین اجتماعی نیازی به اتکا بر شبکه‌های جماعتی انحصاری که موجب تقویت جماعت‌گرایی درون‌نگر می‌شود، ندارند. اما امکان عینی تجربه اختلاط، آمیزش، و مشارکت با طلب و توانایی انجام آن یکی نیست. چه تعداد از مهاجران نخبه در متروپولیس‌های جنوب جهانی، برای مثال در دویی، از زندگی فرهنگی مشترکی با فقرای جوامع میزبان برخوردارند؟ در نگاهی دقیق‌تر، دویی جهان‌وطن چیزی بیش از یک «دولت‌شهر با جماعت‌های نسبتاً بسته» نیست که مشخصه‌اش مرزهای اجتماعی و

فضایی به شدت بسته، اردوگاه‌های کار (متشکل از مهاجران آسیای جنوبی) و فضای تفکیک‌شده متشکل از کله‌گنده‌های کوتاه-فکر، یا گتوهای «جهان‌وطن» متشکل از نخبگان مهاجر غربی است که مقید به امنیت مادی و خلوص فرهنگی مجموعه‌های منحصر به خوداند. (۴)

آنچه غالباً مورد غفلت قرار می‌گیرد یا دستکم گرفته می‌شود، جهان‌وطنیِ فرودستان است. (۵) شواهدی از قاهره، بغداد، اورشلیم، و حلب اوایل قرن بیستم حاکی از آن است که فراتر از این نخبگان، اعضای عادی جماعت‌های مذهبی مختلف، یعنی مسلمانان، یهودیان، مسیحیان، شیعیان، یا سنی‌ها، نیز در تبادل فشرده بین‌اجتماعی درگیر بودند و در محله یا کار، زندگی مشارکتی داشتند؛ (۶) آنها «جهان‌وطنی هرروزه» را تجربه می‌کردند. منظور من از جهان‌وطنی هرروزه اندیشه و عمل فراتر رفتن از خود- در سطوح گوناگون فردی، خانوادگی، قبیله‌ای، دینی، قومی، اجتماعی و ملی- برای پیوند با دیگران مدعی^{۳۴} در حیات روزمره است. این مفهوم طُرُقی را توصیف می‌کند که در آن اعضای عادی گروه‌های مختلف قومی-دینی و فرهنگی در هم می‌آمیزند، معاشرت می‌کنند، عمیقاً تعامل دارند، و دارای ارزش‌ها و رفتارهای مشترک- در فرهنگ غذایی، مد، زبان، و نشانه‌ها- و تاریخ و حافظه مشترک‌اند. به ویژه زنان در حیات روزمره به منزله پیشگامان ایجاد تبادل و پیوند جهان‌وطن عمل می‌کنند. زنان در محلات مختلط، به راحتی در میان خانه‌ها رفت‌وآمد می‌کنند، به صحبت می‌پردازند، شایعات را ردوبدل می‌کنند، و از همسایگان چیزهایی را قرض می‌گیرند و قرض می‌دهند. در عروسی، عزا، یا جشن‌های دینی شرکت می‌کنند. کودکان دارای پیوندهای دینی مختلف در کوچه‌ها بازی می‌کنند، نوجوانان با یکدیگر دوست می‌شوند، و مردان ممکن است از هم‌محله‌ای‌ها دیدن کنند. مفهوم جهان‌وطنی دال بر نحوه تأثیر این پیوند و شراکت بر مفهوم «ما» و «آنها» و پویایی آن است که به نوبه خود مفهوم مرزهای گروهی را محو و مسأله‌دار می‌کند. شاید «جهان‌وطنی روزمره» به اندازه مفهوم «شهروند جهانی»، رواقی، انتزاعی و فلسفی نباشد، اما به شکلی متواضعانه و خاکسارانه و با اینهمه بسیار معنادار درگیر روش‌هایی می‌شود که از طریق آنها مردان و زنان عادی از عوالم اجتماعی متفاوت می‌توانند با هم بیامیزند، پیوند بخورند، و در سطح روزمره با یکدیگر زندگی کنند.

³⁴ Agonistic others

اما، پیوند جهان‌وطن از این نوع در خلأ بر نمی‌آید، بلکه در ساختارهای خاصی شکل می‌گیرد و از جغرافیای ویژه‌ای برخوردار است. شهرنشینی مدرن به خودی خود با هموار کردن جغرافیاهای همزیستی میان اعضای گروه‌های دینی یا قومی مختلف، بالقوه به خلق و خواهی جهان‌وطن کمک می‌کند. اما دلیل این امر شاید بدان خاطر نباشد که مردمان متعلق به مذاهب و فرهنگ‌های گوناگون به طور طبیعی با یکدیگر زندگی و تعامل می‌کنند. گذشته از همه چیز، همسایگان ممکن است از یکدیگر متنفر و به هم بی‌اعتماد باشند. این تا حدی بدین خاطر است که همجواری و تعامل می‌تواند فرصت‌هایی برای تجربه‌ی اعتماد متقابل و همزیستی گروه‌های فرهنگی مختلف در زندگی هر روزه فراهم آورد. اما تناقض شهرنشینی مدرن این است که نه تنها می‌تواند همزیستی جهان‌وطن به وجود آورد، بلکه می‌تواند هویت‌های جماعتی را نیز هموار کند. شهر مدرنی مانند قاهره با هموار کردن تجربه‌ی مشارکت با دیگر گروه‌بندی‌های دینی- قومی از یکسو به تفاوت‌گذاری، پراکنده‌کردن، و محو اجتماعات سنتی قومی و دینی رودررو از طریق هموار کردن تجربه‌ی اشتراک با گروه‌های فرهنگی- دینی دیگر گرایش دارد. اما از سوی دیگر ممکن است هویت‌های دینی- قومی جان‌سختی کنند یا از نو ایجاد شوند؛ اما نه ضرورتاً از رهگذر تعاملات رودررو بلکه از طریق ایجاد جوامع خیالی یا «بافاصله». گرایش شهر مدرن به تفاوت‌گذاری، تفرد، و پراکنده‌کردن ساکنانش، تضعیف پیوندهای سنتی، زوال خانواده‌ی گسترده (در میان مردمانی که می‌توانند از پس استقلال برآیند) و افزایش تحرک جغرافیایی است. منطق استفاده از زمین، هزینه‌ی مسکن، و کار غالباً تعیین‌کننده‌ی مکان سکونت خانواده است. اجتماعات فضایی مبتنی بر همبستگی قومی- دینی راه را بر جدایی طبقاتی هموار می‌کند، به نحوی که جوامع قومی- دینی مبتنی بر تعاملات فشرده‌ی بین‌شخصی با پراکنده‌شدن اعضای‌شان در مجموعه‌ای از خانواده‌های هسته‌ای که در همه جای شهر منتشر می‌شوند و در آنجا ناچار می‌شوند با «جامعه‌ی بزرگتر» در ارتباط باشند و در آن اعضای دین ممکن است تعامل واقعی با ساکنان شهری گروه‌های دینی و قومی مختلف داشته باشند و با آنها مشارکت کنند، از بین می‌روند. اما پیوندها و اشتراکات عمیق در میان اعضای جوامع مختلف به معنای پایان هویت‌های دینی یا قومی نیست. برعکس، خرد شدن جمع‌های محلی دین‌مدار در شرایط ناامنی عمومی و تهدید، موجب رشد جوامع دینی «مجازی» یا «بافاصله» گوناگون می‌شود. در اینجا هویت، نه بر تجارب همکاری واقعی، بلکه بر پیوندهای خیالی در میان «برادران» و «خواهران» دور از هم، بی‌چهره، و ناشناخته، که فضای مشترک‌شان از طریق شبکه‌های مدرنی مثل روزنامه، تلویزیون، یا سنت‌شکنی و شایعه ایجاد می‌شود، مبتنی است. این دیالکتیک هویت درون‌جمعی از یکسو و همکاری

روزمره واقعی با افراد بیرونی از سوی دیگر، پویایی بین‌اجتماعی بیشتری را نسبت به هماهنگی یا منازعه صرف به وجود می‌آورد. زیرا احتمال بیشتری وجود دارد که افراد نظر خیالی و انتزاعی خود در مورد «دیگری» (برای مثال حاصل از تعصب یا تحریک) را به محک تجربه پیوند واقعی‌ای که با آنها ایجاد می‌کنند، بزنند. من روابط میان مسلمانان - مسیحیان در قاهره امروز را بدین سان می‌بینم.

ترسیم شکاف اجتماعی

در سال ۲۰۰۸، مصر در وهله نخست نماینده یک ملت با اکثریت مسلمان بود. اما بخش مهمی از جمعیت، حدود ۸ تا ۱۰ درصد، یا ۶ میلیون نفر آن را مسیحیان قبطی تشکیل می‌دادند. (۷) مسیحیت با فتح مصر به دست امپراطوری رم به آنجا آمد، اما عمدتاً از اواسط قرن نخست میلادی به بعد رشد کرد. نظر بر این است که حاکمیت سرکوبگر رم نوعی مسیحیت قبطی ناسیونالیست یا مصری را ایجاد کرد که در برابر مقامات بیزانس قد علم کرد. با فتح اعراب در سال ۶۳۹ میلادی، اسلامی کردن و عربی کردن مصر آغاز شد، به نحوی که در قرن دهم جمعیت مسلمان اکثریت را تشکیل می‌داد. (۸) گرویدن به اسلام به یک صورت نبود. برخی اسلام را به دلیل وعده عدالت آن داوطلبانه پذیرفتند. بسیاری دیگر برای فرار از مالیات‌های خاص به آن روی آوردند، درحالی که بقیه برای کسب موقعیت برابر اجتماعی و سیاسی با مسلمانان به اسلام روی آوردند. (۹) در این بین، زبان عربی به تدریج جای «زبان قبطی» را گرفت؛ چون بوروکراسی حکومت از زبان عربی استفاده می‌کرد. نخبگان قبطی نیز (که به کار در تشکیلات اداری ادامه دادند) ناچار از آموختن و تعلیم عربی به فرزندان خود شدند که حرفه پدران خود را دنبال می‌کردند. وقتی در قرن دوازدهم پاپ گابریل فرمان داد تا کلیسا نیز در مواعظ خود از زبان عربی استفاده کند، قبطیان عادی نیز به صحبت به این زبان ترغیب شدند. نهایتاً، زبان عربی به زبان مصریان، هم مسلمانان نوکیش و هم مسیحیان باقی مانده تبدیل شد و زبان قبطی در فاصله قرن‌های چهاردهم و هیجدهم از بین رفت. (۱۰)

ذیل حاکمیت اسلامی عمر (۷۱۷-۴۰)، قبطیان، به «اقلیت» اهل ذمه (غیرمسلمان) تبدیل شدند که از خدمت در سپاه، و کسب مناصب سیاسی بالا محروم و برای قرن‌ها ناچار از پرداخت جزیه (مالیاتی که غیرمسلمانان در ازای امنیت خود می‌پرداختند) بودند. در زمان حکومت سعید پاشا در ۱۸۵۶ موقعیت اهل ذمه برداشته شد، جزیه از میان رفت، و قبطیان به

شهروندان کامل تبدیل شدند. حکام مملوک (۱۲۵۰-۱۵۱۷) نیز پیشتر تلاش کرده بودند تا با جمع‌آوری نیرو برای سازوکارهای اداری و تجارت، توازنی میان قبطی‌ها و مسلمانان به وجود آورند، به نحوی که قبطیان هم‌ردیف «طبقه متوسط» مسلمان و تحصیلکرده شدند و توانستند موقعیت‌هایی را در ادارات حکومتی به دست آورند. فرمان همایونی محمدعلی پاشا در ۱۸۵۶ قانون احوال شخصیة قبطی را تأسیس کرد که به آنها اجازه می‌داد وارد ارتش شوند، و آزادی دینی، برابری در استخدام، و محو همه شروط و نمادهای تبعیض‌آمیز را وعده داد؛ هر چند ساخت کلیسا از آن زمان تا به امروز محل مناقشه بوده است. «عصر لیبرال» (۱۹۲۳-۵۲) اوج حضور عمومی و شهروندی قبطیان بود. نخبگان قبطی و مسلمانان سبک‌های زندگی و سلیقه تقریباً یکسانی را ایجاد کردند که برگرفته از روشنگری فرانسوی و روندهای لیبرال انگلیسی بود. در اوایل قرن بیستم دو مسیحی به نخست‌وزیری رسیدند (پطرس غالی پاشا، ۱۹۰۸-۱۰ و یوسف وهبه پاشا، ۱۹۱۹-۲۰). حزب وفد، حزب سیاسی استقلال، چنان به قبطیان نزدیک بود که اسلام‌گرایان و حزب اولتراناسیونالیست مصر الفتح، به وفد برچسب «حزب قبطیان» و به پادشاه برچسب «حافظ بیضه اسلام» زدند. هر چند انقلاب ۱۹۵۲ در توزیع رفاه و دستیابی به آموزش، با قبطیان و مسلمانان به صورت برابر رفتار می‌کرد، اما صدمات اقتصادی بی‌اندازه‌ای بر جامعه قبطیان وارد آورد. مسیحیان که به مراتب از مسلمانان ثروتمندتر بودند، در سیاست‌های ملی کردن جمال عبدالناصر بیشتر بازنده شدند (آنها حدود ۷۵ درصد از کار و مالکیت خود را از دست دادند). (۱۱) به دنبال انحلال احزاب سیاسی، حضور آنها در سیاست و پارلمان به طور خارق‌العاده‌ای افول کرد. این تحولات در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به نخستین موج مهاجرت قبطیان به کانادا، ایالات متحده، و استرالیا انجامید. جریان خروج قبطیان تحصیلکرده به همراه خیزش ستیزه‌جویی اسلام‌گرا در مصر از دهه ۱۹۷۰ به اینسو یک هویت سیاسی مستحکم را در میان جامعه قبطی پرسروصدای تبعیدی و تا حد کمتری در میان قبطیانی که در مصر زندگی می‌کردند، به وجود آورد.

از دهه ۱۹۸۰ به اینسو موقعیت مسیحیان قبطی در رابطه با مسلمانان در تاریخ مصر به محل نزاع تبدیل شده است. هم واقعیت مناسبات مسیحیان-مسلمانان و هم نمود آن عمیقاً سیاسی بوده است. در این نزاع، «تاریخ» مثل همیشه به میدان نبرد تبدیل شده است. یک نظریه که بیشتر از سوی قبطیان ستیزه‌جوی تبعیدی و وطنی بیان می‌شود، قبطیان مسیحی را یک قومیت متمایز با تبار، دین، و روش زندگی متفاوت می‌داند؛ اما قومیتی که توسط اکثریت مسلمان و دولت مصر به یک

«اقلیت» سرکوب‌شده تنزل داده شده است. (۱۲) خود معنای واژه قبط که از ریشه اِگِیپتوس، یا ایجیبت [مصر] می‌آید، مسیحیان را «مصری‌های اصیل حقیقی»، و یک گروه نژادی متمایز می‌داند که در طول زمان به جمعیت «درجه دو» تبدیل شده‌اند. (۱۳) جالب اینکه اسلامگرایان ستیزه‌جو در مصر نیز به همین نحو یک ویژگی قومی متمایز را به مسیحیان قبطی نسبت می‌دهند، البته نه به عنوان یک اقلیت «سرکوب‌شده»، بلکه به منزله آلت دست صلیبیون و منافع غرب. در مقابل، اکثر روشنفکران قبطی و رهبران کلیسا و نیز نخبگان مسلمان در داخل مصر، روابط میان مسلمانان و قبطی‌ها را از نوع خاصی می‌دانند که به هیچیک از پویایی‌های بیناقومی و بین آئینی شباهت ندارد. شخصیت‌های قبطی همچون سمیر مرقس، هانی لیبب، غالی شگری، میلاد حنا، و دیگران به همراه همتایان مسلمان‌شان همچون طارق بشری، سلیم‌العوا و جمال بداوی قبطیان مسیحی مصری را نه یک «اقلیت» جامعه‌شناختی، بلکه فعالان و شرکایی در تمدن منحصر به فرد مصری-عربی-اسلامی به شمار می‌آورند. جمعیت قبطی یک عنصر ذاتی در مقوله «مردم مصر» در کنار همتایان مسلمان‌شان دیده می‌شوند، و مصر همچون یک «موجودیت منحصر به فرد»، «سرزمین تکثر و ترکیب» لحاظ می‌شود که مدیون میراث فراغنه، یونانی- رومی، قبطی، و اسلامی خود است. (۱۴) به تعبیر جمال حمدان، بیشتر مسلمانان امروز مصر قبطیان دیروز بودند... در واقع با توجه به اینکه واژه «قبطی» به معنای «مصری» است، بخشی از مصریان متشکل از مسلمانان قبطی و بخشی هم متشکل از مسیحیان قبطی‌اند. (۱۵) طبق نظر هانی لیبب مسیحی هرچند اسلامگرایان ممکن است قبطی‌ها را شهروندان درجه دوم تلقی کنند، اما قانون اساسی مصر به برابری حکم می‌کند، و دولت‌ملت مدرن نیز مفهوم اهل ذمه را فسخ کرده است. (۱۶) درحالی‌که دیدگاه پیشین بر موقعیت «اقلیت»، «تبعیض»، و «منازعه» اصرار می‌ورزد، دومی بر «شهروندی»، «برابری» و سازگاری تأکید می‌کند. اما به نظر می‌آید که هر دوی آنها واقعیت قبطی را برحسب «داده‌های» «عینی»، تاریخی، و فرهنگی، با یک کلان‌روایت دیرپا تعریف می‌کنند. در این تعاریف، ارجاع کمی به فرایندهای زندگی روزمره، به مناسبات و عاملیت‌های بین شخصی، مقاطع خاص برخورد، پیوند پیچیده برخورد و همزیستی، و به ویژه بُعد فضایی این فرایندها صورت می‌گیرد. (۱۷)

به رغم دعای مبتنی بر «پیوند منحصر به فرد مصری» میان مسیحیان و مسلمانان، شواهد حاصل از منازعه، برخورد، و خشونتِ فرقه‌ایِ مقطعی فراوان است. در اعصار مدرن، سه مقطع برخورد فرقه‌ای وجود داشته است: دورهٔ استعمار بریتانیا، ریاست‌جمهوری انور سادات، و دورهٔ اسلامگرایان. بریتانیا در طی حاکمیت استعماری‌اش استراتژی معمولِ تفرقه بینداز و حکومت کن را برای جدایی میان قبطیان از جنبش ملی به کار گرفت. استعمار بریتانیا قبطیان را همچون یک «اقلیت قومی» در نظر می‌گرفت و بر «تمایز» مردم‌شناختی آنها تأکید می‌کرد. گروه‌هایی از قبطیان، خاصه خانواده‌های ثروتمند به پشتوانهٔ حمایت بریتانیا، خط فرقه‌ای را دنبال می‌کردند و در ۱۹۱۱ خواستار نمایندگی قبطیِ خاص در شوراها و نظام قضایی شدند و به جای جمعه، پیشنهاد «تعطیلی یکشنبه» را دادند. مسلمانان هراسان به این مطالبه پاسخ می‌دادند و آن را رد می‌کردند. اما اکثریت قبطیان به تأکید بریتانیا بر «تمایز قبطی» روی خوش نشان نمی‌دادند و تلاش برای وارد کردن عبارتی در قانون اساسی سال ۱۹۲۳ را که برای «خارجیان» و «اقلیت‌ها» از جمله «جامعهٔ قبطی» موقعیت ویژه‌ای را در نظر گرفته بود، رد کردند. به نظر می‌رسید قبطی‌ها در کل نه خواستار موقعیت اقلیت، بلکه خواستار شهروندی بودند. در واقع، «عصر لیبرال» تا دههٔ ۱۹۶۰ و زمان ناصر به نحوی این مطالبه را محقق کرد، به گونه‌ای که تا دههٔ ۱۹۷۰ مسیحیان و مسلمانان حد مناسبی از وحدت ملی و همکاری در سطوح اجتماعی و حکومتی را به نمایش گذاشتند.

ریاست‌جمهوری انور سادات در سال ۱۹۷۱ به نقطه عطفی در روابط مسلمانان و قبطیان تبدیل شد. سادات بنا داشت تا مصر را از سیستم ناصری را که با سوسیالیسم، پوپولیسم، و ناسیونالیسم توأم بود، بیرون آورد. او می‌خواست درهای مصر را به روی غرب، سرمایهٔ خارجی، و نیروهای بازار بگشاید. سادات برای از بین بردن ناصریست‌ها و کمونیست‌ها، دست جنبش در حال رشد اسلامگرا، هم اخوان المسلمین و هم جماعت اسلامی جدید، یعنی انجمن‌های اسلامی دانشجویی که بر بیشتر دانشگاه‌ها مسلط شده و بعدها به سازمان خشونت‌بار جماعت اسلامی تبدیل شدند، را باز گذاشت. افزون بر این، سادات با سخن گفتن به زبانی اسلامی و تصویب قوانین دینی ژستی پرهیزگارانه به خود گرفت. او قانون اساسی را تغییر داد تا شریعت را به عنوان منبع اصلی قانون پاس بدارد. به نظر می‌رسید که این اقدامات موقعیت مسیحیان را ضعیف می‌کند. حتی نشانه‌هایی از رغبت

به سلب مرجعیتِ قبطی دیده می‌شد. در سال ۱۹۷۲ در گزارشی که گفته می‌شد دست به دست می‌گشته، آمده بود که پاپِ قبطیان دعوت به ازدیاد جمعیتِ قبطیان کرده تا مصر را کاملاً به مسیحیان بازگرداند. (۱۸) همچنین اقداماتی برای محدود کردن ساخت کلیسای جدید با تحمیل شرایط زیاد صورت گرفت. این فشارها خشم جامعهٔ قبطی را برانگیخت و سادات را ناچار از تصویب قوانینی برای وحدت ملی و آزادی عقیده کرد.

اما مجالِ شورش فرقه‌ای از بین نرفت. در ۱۹۷۲، جوانان مسلمان در بحیرا با قبطی‌ها درگیر شدند، مغازه‌ها و خانه‌ها را آتش زدند، طوری که یک مغازه‌دارِ قبطی به روی جوانان تحریک‌کننده تیراندازی کرد. پس از آن در سال ۱۹۷۷، ال‌آزهر خواستار تصویب قوانینی برای اجرای جزای اسلامی (حدود) و اعدام مرتدان شد. این اقدامات که مسیحیان را تابع قوانین اسلامی می‌کرد، موجب خشم جامعهٔ قبطی و کلیسا شد. اما اعتراضات، بیانیه‌ها، و اعتصاب‌های غذایی که به دنبال این اقدامات به وقوع پیوست، تحت‌الشعاع شورش‌های شهری توده‌ای در ۳ فوریهٔ ۱۹۷۷ قرار گرفت. این قوانین تصویب شدند و تنها جامعهٔ قبطی در تبعید این کارزار را ادامه داد. اما این اقدامات به ایجاد درگیری منجر شد. یک‌سال بعد، در شهرهای مینیا و آسیوط واقع در مصر علیا، کشیشان مورد حمله قرار گرفته و کلیساها به آتش کشیده شدند. در عین حال مقامات تهدید خود به اجرای قوانین ارتداد برای ساکت کردن کلیسا را تجدید کردند. وقتی پاپ به نشانهٔ اعتراض به صحرا رفت، کلیسای قبطی و رژیم سادات شاخ به شاخ شدند. (۱۹) هرچند مصالحه‌ای صورت گرفت و آرامش نسبی برقرار شد، اما خشونت‌های فرقه‌ای به پایان نرسید. در ژوئن ۱۹۸۱ مصر شاهد بدترین حادثهٔ خشونت‌بار میان مسیحیان و مسلمانان بود. بنا به گزارش‌ها، یک دعوی شخصی میان دو نفر در محلهٔ فقیرنشین الزاویة الحمراء در قاهره به برخورد مسلحانه میان همسایگانِ قبطی و مسلمان منجر شد. این خشونت‌ها با دخالت دولت به پایان رسید. در ۱۹۸۱، رژیم به دنبال سرکوب وسیع ناراضی‌های داخلی در پی توافق صلح میان اسرائیل و نیز سیاست اقتصادی «درهای باز» [انفتاح]، بیست و دو کشیش و اسقف را دستگیر و پاپ شینودا را از مقام خود عزل کرد.

طنز قضیه اینجا است که سادات به دست گروهی اسلامگرا به قتل رسید که به آنها خدمت کرده بود. خلف او، مبارک، رابطهٔ دولت با جامعهٔ مسیحی و کلیسا را بازسازی کرد، اما نتوانست جلوی منازعات فرقه‌ای را بگیرد. برعکس، دهه‌های ۱۹۸۰ و

۱۹۹۰ یعنی اوج‌گیری جنبش اسلامگرا در کشور شاهد بیشترین و چشمگیرترین خشونت‌های فرقه‌ای در تاریخ مصر بود. در مارس ۱۹۸۷، گروه‌های اسلامگرا یک گروه از جوانان را تحریک کردند تا کلیسای مریم باکره در شهر جنوبی سوهاج را به این بهانه که برخی از مسیحیان یک مسجد (قطب) را به آتش کشیده بودند، بسوزانند. در سپتامبر برخوردهای خشونتباری در اسیوط میان اسلامگرایان ستیزه‌جو و پلیس روی داد که در آن، مغازه‌های قبطیان نابود شد. در عین حال، اسلامگرایان ستیزه‌جو در مینیا به یک میهمانی خصوصی که از سوی یک قبطی ثروتمند برگزار شده بود، حمله کردند و به یک کلیسا مواد منفجره پرتاب کردند که منجر به برخوردهای خشونتبار میان مسلمانان و مسیحیان شد. در دو سال بعدی، کلیساهای واقع در روض-الفرج و محله ماسارا در قاهره مورد اهانت قرار گرفتند، به یک جشن عروسی حمله شد، و درگیری‌هایی در مینیا و اسیوط روی داد. در مارس ۱۹۹۰، در ابوکرساس در مینیا چهل و هشت مغازه متعلق به قبطیان به آتش کشیده شد، و کلیساهای بیشتری با بمب مورد حمله قرار گرفتند. خشونت، عمدتاً بر ضد مسیحیان قبطی در اوایل دهه ۱۹۹۰ در بنی سوئیف، مینیا، و محلات عین‌شمس، زیتون، و شبرا در قاهره ادامه یافت. تنها در سال ۱۹۹۲، ده‌ها مغازه نابود، بیست و دو نفر کشته، و خانه‌ها و عبادتگاه‌ها مورد حمله واقع شدند. در ازای هر مسلمانی که کشته می‌شد، دو قبطی به قتل می‌رسیدند. (۲۰) بدترین خشونت فرقه‌ای در ژانویه ۲۰۰۰ در روستای جنوبی الکشح روی داد که در آن دستکم شانزده نفر کشته شدند. دعوا میان دو تاجر به روستاهای اطراف کشیده شد که در طی آنها به مدت سه روز خشونت، تعدادی از مغازه‌ها و خانه‌ها نابود شد و ساکنان آنها کشته شدند. پلیس تنها وقتی کنترل را به دست گرفت که خشونت از پیش بالا گرفته بود. (۲۱)

این برخوردها به این رفتارهای مخرب پراکنده از جانب برخی فعالان حرفه‌ای محدود نبود. شکی نیست که اثر آنها بر احساسات مردم باقی ماند و به احیای یک هویت سیاسی جدید در مصر منجر شد. هژمونی اسلامگرایی حال و هوای سیاسی در این ملت را تغییر داد، و یک بومی‌گرایی دینی درون‌نگر ایجاد کرد که در تیپ شخصیتی تدافعی و جماعت‌گرا بروز یافت. همانطور که مسلمانان مسلمان‌تر شدند، قبطی‌ها نیز مسیحی‌تر شدند. مسلمانان ریش‌های خود را بلند کردند، محجبه شدند، به صورت گروهی به مسجد رفتند، و بیشتر و بیشتر به اسامی مذهبی برای فرزندان‌شان روی آوردند. به همین منوال، مسیحیان نیز صلیب‌های خود را نشان دادند، شمایل مسیحی را آشکار کردند، بیشتر به فعالیت‌های کلیسایی توجه نشان دادند و بر فرزندان خود نام قدسین مسیحی گذاشتند. هر دو جامعه به رقابت بر سر آنچه زیدان «جنگ برچسب‌ها» نامید ادامه دادند

که عبارت بود از چسباندن برچسب روی ماشین‌ها. مسیحیان قبطی هرچه بیشتر احساس تهدید می‌کردند، بیشتر به درون خود عقب‌نشینی می‌کردند. دانشجویان دانشگاه‌ها نیز گروه‌های فرقه‌ای خودشان را ایجاد کردند و برخی از آنها خواستار ایجاد یک حزب سیاسی قبطی بودند. (۲۲) در عین حال، موعظه‌های گهگاهی فرقه‌گرا از منبر مساجد شنیده می‌شد و کتاب‌ها، جزوات، و نوارهای کاست بسیار، غالباً تا حد زیادی تخم سوءظن و بی‌اعتمادی اجتماعی بر علیه قبطی‌ها می‌کاشت. این تحولات به شواهدی در حمایت از دعوی قبطی‌ها در اینکه «اقلیتی سرکوب‌شده‌اند» تبدیل شد که رهبری کلیسا می‌خواست حس ناراضی‌شان را آرام کند. فقدان کنش جمعی باعث شد تا آنها را «اقلیت منفعل» توصیف کنند. لذا، وقتی هزاران نفر از جوانان مسیحی طبقه متوسط در ژوئن سال ۲۰۰۲ به خیابان‌های قاهره ریختند تا بر ضد گزارش رسوایی آمیزی در یک روزنامه بر ضد کلیسای قبطی (درباره کشیش خلع لباس‌شده‌ای که گفته می‌شد در داخل ساختمان یک کلیسا با یک زن رابطه جنسی داشته است) انزجار خود را بیان کنند، نخبگان سیاسی شگفت‌زده شدند. تنها یک سال بعد، و به هنگام پخش فیلم *بَحَبَّ* السینما (من سینما را دوست دارم) به کارگردانی یک قبطی که گفته می‌شد شیوه زندگی مسیحی در قاهره را «بد معرفی کرده»، خشم عمومی مشابهی فوران کرد. جالب اینکه در هر دوی آنها معترضان از پیگیری قانونی توسط پلیس سر باز زدند و به اعتراضات مستقیم از سوی مرکز اجتماع، یعنی کلیسا متوسل شدند. (۲۳) این اقدامات نمایانگر اعتراضات اجتماعی‌ای بود که نه اعضای دینی دیگر، بلکه یک روزنامه خاص و فیلم‌ساز را هدف گرفته بودند.

این وقایع درباره سرشت مناسبات بین آئینی در مصر چه چیزی برای گفتن دارند؟ به نظر می‌رسد برخوردهای خشونت‌بار در شرایط سیاسی خاصی، برای مثال زمامداری سادات و ظهور اسلامگرایی رخ می‌دهند. از این رو، بیش از اینکه از سوی اعضای عادی جامعه اعمال شوند، از جانب نخبگان یا متمردان صورت می‌گیرند. جالب اینکه بیشتر این وقایع در مناطق روستایی یا شهرستان‌های مصر سُفلی روی دادند تا در شهرهای بزرگ همچون قاهره، که در آن یک جمعیت متمرکز بزرگ قبطی زندگی می‌کنند. نهایتاً اینکه، این روایت‌های منازعه داستان‌هایی از قیل و قال، سر و صدا، فریاد، سوزاندن، و کشتن را بازتاب می‌دهند که غالباً گزارش و ضبط می‌شوند، و همان چیزی هستند که ما می‌شنویم. آنها واقعی‌اند و باید مورد توجه جدی قرار بگیرند. در عین حال پویایی‌های پیچیده‌تر تعاملات اجتماعی را پنهان می‌کنند و چیز زیادی در این باره به ما نمی‌گویند که همین اجتماعات «مجزا» چنان عمیق در یک ساخت فرهنگی با یکدیگر ترکیب شده‌اند که مرزبندی تجربی میان آنها سخت است.

روایت‌های «جریان غالب» غالباً روش‌هایی را که از آن طریق خانواده‌های مسیحی و مسلمان در سطح روزمره با یکدیگر زندگی و تعامل می‌کنند، هویت خود را ترکیب یا جدا می‌کنند، و زیست‌جهان‌های پایدار را به اشتراک می‌گذارند، و سپس مقاطعی از بی‌اعتمادی و سوء ظن را تجربه می‌کنند، مورد غفلت قرار می‌دهند. برای روشن کردن مقاطع فضایی این همزیستی، بر محله شُبرا در قاهره متمرکز خواهیم شد که به لحاظ پیشینه جهان‌وطن خود و تمرکز زیاد قبطنی‌های ساکن (حدود ۳۰ درصد) در یک کلان‌شهر مسلمان که در آن جمعیت مسیحی در گروه‌های کوچک یا به صورت فردی در یک گستره شهری پراکنده منتشراند، منحصر به فرد است.

شُبراى قاهره: جغرافیای همزیستی

قرن‌ها پس از ساخت قاهره، شبرا محل ییلاق تابستانی نجبا و نخبگان بود. در واقع، شبرا یک اصطلاح قبطنی است که به جبرو یا ساپرو، به معنای «حومه» باز می‌گردد. (۲۴) از قرن نوزدهم و به ویژه پس از جنگ جهانی اول، این منطقه توسعه یافت. در ۱۹۴۷ شبرا ۲۸۲ هزار نفر سکنه داشت که در سال ۱۹۶۰ به ۵۴۱ هزار نفر افزایش یافت. رشد طبیعی جمعیت و مهاجرت، مناطق دور و بر را به محلات قبطنی تبدیل کرد. بنابراین در تقسیمات اجرایی جدید، شبرا تنها یک بخش از محلات مجاور یعنی روض‌الفرج، ایزبکیه، و ساحل به شمار می‌آید که بیشترین تمرکز مسیحیان شهر در آن‌ها است. در راستای توسعه مدرن در شبرا خیابان‌ها و ساختمان‌های سبک اروپایی از جمله کلیسا، درمانگاه، مدارس میسیونری، و سینما ساخته شد. قصر تابستانی محمدعلی پاشا که با اقتباس از ورسای ساخته شده بود، خیابان شبرا را به محل پررونقی برای رفت‌وآمد کالسکه‌ها تبدیل کرد که به عنوان شانزله‌یزه مصر شناخته می‌شد. با سکونت خانواده‌های نخبگان لوانت [شام]، عثمانی، سوریه، و لبنان، سکونت یهودیان، یونانیان، و ایتالیایی‌ها، و مشهورترین آنها یعنی دالیدا، آوازخوان و بازیگر ایتالیایی، شبرا دارای یک ویژگی جهان‌وطن استثنایی بود که بسیاری از هنرمندان، آوازخوانان، نویسندگان، و شاعران را به خود جلب می‌کرد. (۲۵)

در قرن بیستم، شبرا که در امتداد ایزبکیه قرار داشت، به محل سکونت شهرنشینان طبقه متوسط تبدیل شد که ۴۰ درصد آن‌ها مسیحی بودند. اما شبرا در شکل کنونی، از بسیاری جهات شبیه صدها منطقه طبقه پایین دیگر در شهر به نظر می‌رسد. این محله، گذشته باشکوه، سبک، تمایز نخبگانی، و حالت جهان‌وطن خود را از دست داده است. خیابان شبرا از شانزله‌یزه مصر به

خیابانی پرازدحام و شلوغ بدل شده است که دود ترافیک شهر آن را تیره کرده و از سکه انداخته است. بقایای خانه‌های سبکِ قدیم و رو به زوالِ آن، چند ویلای دو سه طبقه‌ای است که اکنون در محاصرهٔ تعداد زیادی از ساختمان‌های بی‌سلیقه، قوطی-مانند، و سست واقع شده‌اند و با انبوه گرد و غبار و آلودگی دست و پنجه نرم می‌کنند. بافت شهری، مغازه‌ها، مردمان، و آهنگش با دیگر محلات تفاوت ریشه‌ای ندارد، اما شبراً معرفِ یک مدنیت متمایز است که در تاریخ و حافظهٔ آن، در «رد پاهای» شهری، در فضای اجتماعی، و در طنین‌ها و حالت‌هایش ثبت و ضبط شده است. (۲۶) شاید این منطقه تنها نقطهٔ بآیدی یا مردم‌پسند شهر باشد که در آن می‌توان تعداد زیادی زن غیرمحبوبه دید که مشغول خرید، راه‌رفتن، یا کارکردن در فضای عمومی‌اند. برخی از آنها در پشت پیشخوان مغازه‌ها نشسته‌اند و مسن‌ترها روی صندلی‌های جلوی مغازه در پیاده‌رو. شاید چشمگیرترین اینها، نمای ساختمان‌های شبراً باشد. مناره‌های دارای صلیب و هلال گاهی بسیار نزدیک به یکدیگر قرار دارند و با استواری و راستی به یکدیگر خیره شده‌اند. از این ساختمان‌ها صدای نماز عصر بلند می‌شود و طنینش آسمان محله را پر می‌کند.

در واقع، برای رهگذر مسلمان، کلیساهای کوچک شبراً مکان‌های غریبی نیستند؛ بلکه بسیار شبیه زاویه‌های اسلامی‌اند؛ فضاهای کوچک و تک‌اتاقه با ساخت ساده که در آن عبادت‌کنندگانِ مرد معمولاً روی زمین می‌نشینند، کتاب مقدس می‌خوانند و همزمان صدای‌شان در بلندگوهای پشت بام پخش می‌شود. کلیساهای بزرگی همچون مارجرجیس^{۳۵} در خلفاوی که عبادت-کنندگان روی صندلی می‌نشینند، ساختار پیچیده‌تری دارند. آنها غالباً در حکم مرکز محله، عبادتگاه، مکانی برای بازسازی، تعلیم، روابط شخصی، و فضاهای هویت و پیوند اجتماعی به شمار می‌آیند. هم مردان و هم زنان قبطی می‌توانند وارد کلیساهای بزرگ شوند، اما همچون مساجد، در سالن‌های جداگانه نماز می‌خوانند یا تعلیم دینی می‌بینند. به همین نحو، فضای غیررسمی کلیساهای قبطی نیز مانند مساجد است که بی‌نظمی در آن هویدا است، کودکان جیغ می‌کشند، مردان و زنان حرف می‌زنند، و می‌خورند و می‌آشامند. هر دوی این نهادها در احترام به یکدیگر مشترک‌اند. برای مثال، در خلال جشن‌های اسلامی و ماه رمضان، کلیساهای شبراً به نشانهٔ همبستگی با مساجد، چراغانی می‌کنند.

³⁵ Mar Girgis

تجربه مشارکت در فضای عمومی شامل استفاده عمومی از بسیاری از نهادهای گوناگون است. کودکان قبطی و مسلمان به مدارس دولتی یکسانی می‌روند و در آنجا بازی می‌کنند، دعوا می‌کنند، گروه‌های همسالان را تشکیل می‌دهند، و تجارب تقریباً یکسان کودکی را از سر می‌گذرانند. قصه‌های فراوانی در مورد مسلمانانی وجود دارد که به مدارس مسیحیان می‌روند، یا قبطیانی که در مدارس اسلامی (اوقاف) درس می‌خوانند. قبطیان تحصیل کرده نسل‌های قبلی در الأزهر درس می‌خوانند، وهبی تدریس شاعر قرآن می‌آموخت؛ و فرانسیس العتر در کلاس‌های محمد عبده که شکاف فرقه‌ای را به باد انتقاد می‌گرفت و ناسیونالیسم را همکاری همه شهروندان صرف نظر از دین می‌دانست، حاضر می‌شد. (۲۷) مسلمانان و مسیحیان در محلات، آگاهانه به ایجاد سازمان‌های غیر فرقه‌ای همچون انجمن‌های محلی برای بهبود محله می‌پردازند. مشاغل و مغازه‌های قبطی و مسلمان بدون استثنا در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و تنها اسامی مذهبی مالکین‌شان با یکدیگر تفاوت دارد. این ترکیب، سازنده تعاملات شخصی روزمره از جمله نظافت پیاده‌رو جلوی مغازه‌ها، نگاه کردن به کسب‌وکار یکدیگر، قرض دادن و گرفتن و حرف‌ها و بحث‌های دوستانه است. من هیچ نشانه‌ای دال بر این که مسیحیان تنها به مسیحیان رجوع کنند یا مسلمانان فقط به مغازه‌های مسلمانان مراجعه کنند، مشاهده نکردم.

احتمالاً کسبه شبرا در همان حول و حوش زندگی می‌کنند؛ در آپارتمان‌های متعارف سه‌چهار طبقه‌ای که در آن هر طبقه معمولاً دو یا سه آپارتمان دارد و در هر یک از آنها یک خانواده مسلمان یا مسیحی زندگی می‌کنند. نزدیکی ساختمان‌ها در دو طرف خیابان‌ها و کوچه‌های باریک به نحوی است که همسایگان نمی‌توانند از شنیدن حرف‌ها و دیدن یکدیگر اجتناب کنند. در این ترکیب فضایی بین آئینی، کمتر چیزی خصوصی باقی می‌ماند. برای ساکنانی که از حیات مشترک برخوردارند، درهای آپارتمان‌ها بسته نیست. امّ یحیی می‌تواند بی‌آنکه در بزند، وارد خانه آبلای مری که آن طرف سرسرا است بشود و ساعت‌ها به صحبت‌های پیش‌افتاده مشغول شوند؛ عملی که خوشایند نسل‌های جوان‌تر و مستقل‌تر نیست. اگر همسایه‌ای سروصدای معمولی آپارتمان پهلویی را نشنود، ممکن است از خود بپرسد که بینی چه اتفاقی افتاده است. صفا، یک مسیحی ساکن شبرا، به یاد می‌آورد که همسایه‌شان، امّ یحیی از بالکن مقابل از او پرسید: «مادرت کجاست؟» مادر صفا مریض شده بود و چند روزی بود که ام‌یحیی «صبح‌به‌خیرهای» معمول او را نشنیده بود. با شنیدن این خبر، او پیش از ناهار آمد و با خودش دو جوجه بزرگ و مقدار زیادی ماکارونی آورد. بعد از آن هم بارها زنگ زد تا مطمئن شود که حال بچه‌ها خوب است. (۲۸) به او گفتم، «معلوم

نیست که آیا ام‌یحیی مسیحی است یا مسلمان.» او پاسخ داد، «او مسلمان بود. خدا رحمتش کند. همسایه ما بود.» صفا ادامه داد، «در آن زمان می‌دیدید که برای ما دین مهم نبود. اصلاً نمی‌دانستیم چه کسی مسیحی است یا مسلمان. در واقع، پدر من در خانه هم قرآن داشت؛ هم انجیل. ما هر دو را داشتیم؛ ما نمی‌دانستیم اینها از هم سوا هستند.» در میان طبقات متوسط شب‌را تمایز چندانی میان خانه مسیحی و مسلمان وجود ندارد. سواى شمایل دینی، دکوراسیون خانه‌ها و طراحی داخلی تقریباً یکی است و متشکل است از اتاق‌های کوچکی با مبلمان سنگین، چلچراغ‌های بزرگ و روشن و دیوارهایی پوشیده از شمایل دینی. بنابراین وقتی یک مسیحی وارد یک خانه مسلمان می‌شود، احساس غریبگی نمی‌کند، بلکه حال و هوایی آشنا را می‌یابد.

روابط همسایگی به شدت مبتنی بر عمل رایج قرض گرفتن از یکدیگر است - پول، ابزار، و بیشتر اوقات، یک فنجان روغن، شکر، برنج، یا حبوبات. برای کسانی که به ندرت پولی در می‌آورند، به عنوان یک استراتژی برای بقا دسترسی به مواد غذایی از رهگذر قرض گرفتن و قرض دادن بسیار حیاتی است. این عمل تابع عقلانیت افراد در نگاه داشتن حساب و کتاب، تکرار ردوبدل-ها، و زمان جبران است. این سنت همچنین به این معنا است که فرهنگ غذایی در این دو فرهنگ اساساً یکی است. صفا معتقد است که «غذای قبطی و فرهنگ غذایی مسلمانان در هر دو جامعه مشابه است. فقط مسلمانان از خوردن خوک پرهیز می‌کنند، و قبطیان از خوردن گوشت شتر. وگرنه غذاهای اصلی مصری، یعنی مَلُوخیه، کوشاری، و طَعْمیه» و نظایر آنها بخشی از فرهنگ غذایی در هر دو جامعه‌اند. حتی برخی از غذاهای اسلامی همچون آشوره (نوعی غذای شیرین که با شیر، برنج، و شکر درست می‌شود) در میان مسیحیان و غالباً در مناسبت‌های خاصی که اعضای «مهم» خانواده، یعنی مردان جمع می‌شوند، مصرف فراوان دارد. همسایگان مرد مسلمان و مسیحی غروب‌ها دور هم جمع می‌شوند تا با هم اختلاط کنند، تخته نرد بازی کنند، و به صحبت بنشینند و زنان با چای و خوردنی از آنها پذیرایی می‌کنند. این موضوع نشان‌دهنده شباهت چشمگیر مناسبات جنسیتی در هر دو جامعه است.

کلیسای ارتدوکس معتقد است که وظیفه مرد این است که برای همسرش غذا، لباس، و سرپناه ایجاد کند و زن نیز باید در مقابل، از شوهرش اطاعت کند و بدون اجازه او منزل را ترک نکند. زنان مجاز نیستند در کلیسا تصمیمات بزرگ اتخاذ کنند، یا شماس یا کشیش بشوند؛ حتی اگر وارد کارهای خیریه‌ای و خدماتی شوند. در کلیساها نیز همچون مساجد، مردان و زنان در

طول نماز جدا هستند. ازدواج‌های زود هنگام و ختنه زنان در هر دو جامعه رواج دارد. مسیحیان در روابط خانوادگی، احترام به بزرگترها، روابط جنسی، و ازدواج کمابیش از همان قواعد پرهیزگاری و اخلاقی‌ای برخوردارند که مسلمانان. ماجد قبطی معتقد است، «محافظه‌کاری تنها مختص مسلمانان نیست. کلیسا هم می‌گوید که تلویزیون یا فیلم مجاز نیست.» (۲۹) اما درحالی‌که پرهیزگاری محافظه‌کارانه زنان مسلمان غالباً با حجاب ظاهری آنها در ملاً عام مورد قضاوت می‌گیرد (در تقابل با زنان غیر محجبه «مدرن»)، فقدان حجاب در میان زنان مسیحی غالباً باعث پوشیده‌ماندن خلق و خوی محافظه‌کارانه آنها می‌شود. آنچه در اصل تعیین‌کننده الگوهای فرهنگی و رفتاری در مصر است، دین نیست، بلکه طبقه است. طبقات متوسط مسلمان و قبطی از اشتراکات بیشتری برخوردارند تا قبطی‌های فقیر و طبقه متوسطی. هیچ نوع قاعده مشخصی برای پوشش وجود ندارد که اعضای این دو دین را از هم سوا کند. گذشت آن روزهای قرن نوزدهمی که بنابر قول ادوارد لین قبطی‌ها ناچار از داشتن عمامه‌های رنگی، کمربند، و آویزان کردن صلیب‌های سنگین به گردن‌شان بودند. هرچند به نظر می‌رسد استفاده از برخی نمادهای دینی (همچون صلیب و تتو که در گذشته دهقانان برای محافظت از ارواح خبیثه به نمایش می‌گذاشتند) در حال بازگشت است. (۳۰) رشد حجاب در میان زنان مسلمان پدیده‌ای بسیار متأخر است و عمدتاً به دهه ۱۹۸۰ بر می‌گردد. بیشتر استفاده از اسامی مذهبی (همچون محمد و جورج) است که یک مسیحی را از یک مسلمان جدا می‌کند. اما با رشد استفاده از اسامی غیرمذهبی (همچون شیرین یا مونا) این شاخص هویتی بسیار تحلیل رفته است.

پیروان هر دو دین به طور یکسان بر دوستی‌های بین آئینی به ویژه در میان جوانان از یک جنس تأکید می‌کنند. سوای مدرسه که گروه‌های همسالان در آن شکل می‌گیرد، محله و آپارتمان نیز مکان‌هایی هستند که در آن جوانان پیوندهای عمیق با یکدیگر برقرار می‌کنند. مردان جوان اوقات زیادی را در گوشه‌وکنار خیابان‌ها، قدم‌زدن، صحبت کردن، فیلم‌دیدن، نشستن در کافی شاپ‌ها، یا فوتبال بازی کردن حتی تا دیروقت شب می‌گذرانند. اما زنان جوان، هم مسلمان و هم مسیحی ممکن است برای ایجاد پیوندهای نزدیک به خانه‌های یکدیگر بروند. حتی وقتی فاطمه، دوست مسلمان همسایه لیلیان، با گذاشتن حجاب به نوع دیگری از دینی‌بودن روی آورد، دوستی عمیق آنها تحت تأثیر قرار نگرفت. (۳۱) در شب‌ها مسلمانان برای ازدواج و جشن‌های مذهبی وارد کلیسا می‌شوند و مسیحیان نیز در مراسم ازدواج و مناسبت‌های جشن همچون عید فطر، عید اضحی [قربان]، و افطار رمضان شرکت می‌کنند. تعطیلات باستانی همچون شام نسیم در میان اعضای هر دو دین مشترک است.

درست است که ازدواج بین آیینی نادر است، اما عشق بین آئینی کم نیست. رمان‌ها و فیلم‌ها در مورد شبرا غالباً دربرگیرنده داستان‌هایی درباره روابط عشقی میان جوانان مسیحی و مسلمان است و بر روابط عاشقانه میان نوجوانان همسایه انگشت می‌گذارد. نزدیکی خانه‌ها، پنجره‌ها، و بالکن‌ها، باعث شده چشم‌درچشم‌شدن، تعامل میان افراد و تبادل عاطفی میان همسایگان - در موقعیت‌های عادی یا «طبیعی»، وقتی تی‌شرت و پیژامه به تن دارند - به راه و رسم زندگی بدل شود. اما ماجراهای عاشقانه غالباً با اندوه و این واقعیت تلخ به پایان می‌رسند که پیوند قانونی، سرانجام کار نخواهد بود.

اگر وسط ظهر جمعه از محلات شبرا عبور کنیم، نمی‌توانیم از صدای تلاوت قرآن و اذان از مساجد شلوغ، بزرگ و کوچک اجتناب کنیم. مسجد فوراً مملو از مردان جوان و پیر می‌شود، نمازگزاران صف می‌بندند که صف‌شان بلافاصله تا کوچه‌ها و خیابان‌های اطراف امتداد می‌یابد. در رسانه‌های جریان غالب غربی، مردان نمازگزار در حال سجده بازتاب چشمگیرترین ویژگی اسلام‌اند (تصاویر کتاب‌ها یا روزنامه‌ها را از اسلام به خاطر بیاورید) و نماد دینی آشکاری که «ما» را از «آنها» جدا می‌کند. اما برای مسیحیان شبرا این صحنه نه تازگی دارد و نه مسأله است؛ مگر برای ازدحامی که در رفت‌وآمد ایجاد می‌کند؛ وگرنه بخشی از جریان معمولی زندگی در این محله است. مردم «آنها را اصلاً نمی‌بینند.» در واقع، آگاه‌نبودن به بسیاری از عناصر هویت‌سازی که فوراً به چشم یک بیگانه می‌آیند، چشمگیر است. من برای مدت یک ماه و اندی در محله خَلْفاوی شبرا زندگی می‌کردم و صبح‌ها با صدای بلند اذان صبح غالباً ناگهانی از خواب می‌پریدم که از بلندگوی‌های چسبیده به درهای جلویی مساجد محله پخش می‌شد. تقریباً هر شب از خودم می‌پرسیدم همسایگان مسیحی درباره این صدای گوشخراشی که وسط شب پخش می‌شود، چه احساسی دارند. پاسخ آنها معمولاً این بود، «اصلاً آن را نمی‌شنویم.» این گفتار «ندیدن و نشنیدن، یا متوجه‌نشدن» به یک معنا به موقعیت ناآگاهی از «تفاوت» در زندگی روزانه در شبرا اشاره دارد و نشان از نبود مرز در برخی قلمروهای زندگی اجتماعی و فرهنگی در میان مسلمانان و مسیحیان است.

دیالکتیک منازعه و همزیستی

ارائه تصویری رماتیک از مناسبات فرقه‌ای هماهنگ در قاهره ساده‌لوحانه خواهد بود. این مشارکت به چه دردی می‌خورد اگر ناگهان به مقطعی از برخوردهای خشونت‌آمیز، کشتن، سوزاندن، و نابودکردن به نام تفاوت دینی منجر شود؟ اگر هنگام غلبه

تصویر شکاف اجتماعی، اعضا به حیات مشترکشان متوسل نشوند، چه؟ پیشتر دیدیم که چطور مصر سه دهه برخورد‌های خشونت‌آمیز در میان جماعت‌های مسلمان و مسیحی را تجربه کرده است که طی آنها ده‌ها نفر کشته شده‌اند، مساجد و بیش از آن کلیساها مورد حمله واقع شده‌اند، و بسیاری از دارایی‌ها نابود شده است. اما همانطور که پیشتر خاطر نشان شد، برخورد‌های خشونت‌آمیز در مقاطع سیاسی خاص و در وهله نخست از سوی اعضای سرکش روی داده است، در جغرافیای خاصی به وقوع پیوسته است، و تنها بر اساس تفاوت فرقه‌ای بالا نگرفته است، بلکه «فرهنگ انتقام‌گیری» مصر علیا و «انتقامجویی» (نار) که در اساس در خدمت تقویت پدرسالاری خاندان یا قبیله است، نیز در آن دخیل بوده است. (۳۲) مهم‌تر اینکه، منازعات در شهرهای مدرن بزرگ حادث نمی‌شوند، بلکه بیشتر در روستاها یا شهرستان‌ها رخ می‌دهند.

با اینهمه، برخورد بین آئینی در تعاملات روزانه هم بروز می‌کند. در میان مسیحیان و مسلمانان ممکن است منازعات به همان دلالی پیش بیایند که در درون هر یک از این گروه‌های دینی. ممکن است به تنش‌هایی که دارای خاستگاه عرفی‌اند، برای جلب حمایت یا مخالفت در یک اجتماع محلی، رنگ‌وبوی دینی داده شود. فعالان رادیکال در هر دو سو تلاش می‌کنند تا برای جلب حمایت مردمی، تفاوت‌های دینی را پررنگ کنند. اسلامگرایان ستیزه‌جو غالباً قبطیان را به عنوان مردمان لامذهب «غیر می‌کنند» تا در میان اعضای بالقوه خود یک هویت دینی انحصاری‌تر ایجاد کنند. سیاستمداران ملی نیز گهگاه برای جلب حمایت، یک دین را در مقابل دیگری بر می‌کشند. از اینرو، وقتی رهبران سیاسی یا سریال‌های آبکی برنامه «مصر به عنوان یک ملت مسلمان» را تدارک می‌بینند و تصویری را می‌سازند که جمعیت قبطی را از شمول ملت کنار می‌گذارند، مسیحیان غالباً بی‌تفاوتی عمیقی را حس می‌کنند. (۳۳) با اینهمه تنش‌های دیگری هم وجود دارد که مستقیماً از تفاوت در سنت‌های دینی سرچشمه می‌گیرند؛ برای مثال، کلیساها ناقوس خود را همزمان با اذان مساجد به صدا در می‌آورند که می‌تواند موجب اختلال و تنش شود.

آدم‌های مذهبی عادی از جمله در شبرا نیز برنامه‌ریزی می‌کنند و سعی می‌کنند برای تفاوت‌هایشان راه‌حلی بیابند. بسیاری از ساکنان شبرا نسبت به تاکتیک‌های تفرقه‌آمیز سیاستمداران ملی بی‌تفاوت‌اند. به همین دلیل در انتخابات پارلمانی سال ۲۰۰۰ در محله الوالی شبرا که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، احمد فؤاد عبدالعزیز، کاندیدای مسلمان از حزب

حاکم دموکراتیک ملی می‌خواست بر ضد منیر فخری عبدالنور، رقیب مسیحی‌اش از حزب وفد، از شکاف فرقه‌ای استفاده کند. او این ایده را تبلیغ کرد که یک عضو مسیحی پارلمان نمی‌تواند نمایندهٔ مسلمانان باشد. اما مسلمانان در انتخابات، کاندیدای مسیحی را به عنوان نماینده‌شان برگزیدند. (۳۴) در کل، قاهره بیشتر شاهد همزیستی فرقه‌ای بوده تا منازعه. دلیل این امر را نمی‌توان صرفاً به به برخی از گرایش‌های طبیعی انسان‌ها برای همکاری نسبت داد، زیرا شاهد دوره‌های منازعه نیز بوده‌ایم. البته انسان‌ها عمدتاً وقتی که «اوضاع مساعد» است، از ظرفیت همزیستی برخوردارند. آرامش کلی بین مذاهب را به موقعیت اقلیت قبطی، «انفعال»، و تساهل غیرعادی آنها در برابر تبعیض، یا انقیادشان به هژمونی قدرت فرهنگی اکثریت هم نمی‌شود نسبت داد. زیرا شاهد مقاطعی از ناآرامی، اعتراض و ابراز هویت جمعی هم بوده‌ایم. به رغم اینکه قبطی‌ها گروه متمایزی را بر حسب حافظهٔ تاریخی مشترک، دین، «نامگذاری متناسب»، یا «اسطورهٔ اجدادی مشترک» تشکیل می‌دهند، بی‌تردید اشتراکات آنها با «جامعهٔ بزرگتر مسلمان» در ویژگی‌ها، وطن، و فرهنگ، نقش مهمی در همزیستی مسلمان-مسیحی ایفا می‌کند. (۳۵) اما باید با بررسی روش‌های عینی‌ای که از آن طریق مردمان متعلق به گروه‌های قومی-دینی، تبادل در حیات روزمره را تجربه کنند، از این کلیات و تصاویر انتزاعی در مورد اشتراکات فراتر رفت. به تعبیر دیگر، باید جغرافیایی را که در آن اشتراک تجربه می‌شود (یا منازعه تقویت می‌شود) برجسته کنیم. شهر مدرن به شدت الگوی سنتی اشتراکات بی‌واسطه، محلی، بین فردی، و قلمرو دینی را از بین می‌برد. مردمان را با تصاویر آغازین گوناگون درهم می‌آمیزد، تجربهٔ تبادل و اشتراک بین فردی را هموار می‌کند و تصویر جماعت فرقه‌ای و همبستگی را سست می‌کند و در هم می‌ریزد. روابط مسیحی و مسلمان در شب‌ها حاصل تحول فضای شهری در قاهرهٔ قرن بیستم است.

تحول اجتماعی و مدرنیزاسیون قاهره در یک‌صد سال گذشته باعث خردشدن اجتماع قبطی سنتی - یعنی یک گروه نسبتاً بسته مبتنی بر پیوندهای دینی واقع در قلمرو شهری خاص با روابط هر روزهٔ منظم - به یک جمعیت اکثراً پراکنده شده است که از طریق یک «جامعهٔ مجازی» یا «بافاصله» پیوندهای سستی با یکدیگر دارند. این قبطی‌های دارای هویت مسیحی گسترده در عین حال از اشتراک و تجربهٔ مشترک حیات با افراد و گروه‌های غیر قبطی مختلف و گوناگون برخوردارند. ژانت ابولو قد نشان داده است که چطور سازماندهی بوم‌شناختی شهر پیشاصنعتی در قرون وسطی از بسیاری جهات توزیع قومی و دینی جمعیت در قاهرهٔ امروزی را شکل داد. شهر محصور قاهره که در قرن دهم به دست فاطمی‌ها ساخته شد، تا آمدن فرانسوی‌ها در اوایل

قرن نوزدهم و فرایند مدرنیزاسیون متعاقب آن توسعه قابل ملاحظه‌ای نداشت. در این زمان جمعیت قاهره از ۲۰۰ هزار نفر بیشتر نبود. تا قرن نوزدهم اکثریت مسلمان عمدتاً در درون حصارهای شهر زندگی می‌کردند؛ در حالی که ۲۰ هزار نفر اقلیت دینی، از جمله یونانیان، یهودیان، آرامنه، و حدود ۱۰ هزار قبطی عمدتاً در خارج از حصارها، در گوشه شمال غربی قاهره زندگی می‌کردند و «از سوی اکثریت طرد شده و آنها نیز به نوبه خود اکثریت را طرد کرده بودند.» (۳۶) نه تنها اقلیت‌های دینی، بلکه اقلیت مسلمان نیز از حیث قومیت به گروه‌بندی‌های متمایزی از جمله عرب‌های مصری، مسلمانان خارجی، ممالیک، نوبی‌های سیاه، و اتیوپیایی‌ها تقسیم شده بودند. (۳۷) گروه‌های قومی و دینی صرف نظر از طبقات و منزلت در محله‌های مشترک متمایز زندگی می‌کردند که در آنها محل کار به طور سنتی نزدیک خانه قرار داشت. تنها یهودیان به طور معمول در درون حصارهای شهر زندگی می‌کردند، زیرا اشتغال اصلی آنها، یعنی صرافی و طلافروشی، در درون حصارهای شهر واقع شده بود و آنها نزدیک به سلطان شهر محصور و در کنف حمایت او زندگی می‌کردند. محله قبطی‌ها در شمال ازبکیه مدرن واقع شده بود که شهر بندری المکس در آن قرار داشت و بخشی از قصر الشَّمع از قاهره قدیم به حساب می‌آمد. آنچه مکان فضایی قبطی‌ها را تعیین می‌کرد، مشاغل اصلی آنها بود، زیرا کاتبان، حسابداران، و مقامات گمرک در نزدیکی محل کارشان، یعنی بندر زندگی می‌کردند. (۳۸) اینها مشاغل شهری‌ای بودند که فاتحان عرب اولیه (جنگجویان) به آنها علاقه‌ای نداشتند و فاقد مهارت‌های لازم برای انجام آنها بودند. (۳۹)

فرایند مدرنیزاسیون سریع، ساختار شغلی را متحول کرد و بسیاری از ویژگی‌های فضایی قاهره از جمله محله‌های محصور را تغییر داد. این فرایند سبک‌های معماری و نهادهای جدید، یک تقسیم‌بندی فضایی طبقاتی، تمایز فضاهای کار و سکونت، تفکیک استفاده از زمین، و اختلاط قومی و دینی پدید آورد. صنایع، آموزش، و امور اداری مدرن طبقه جدیدی از متخصصین و مشاغل را در میان مسلمانان (افندی‌ها) و نیز قبطی‌ها ایجاد کرد. اما قبطی‌ها اکثراً شهری‌تر، حرفه‌ای‌تر، و ثروتمندتر بودند. سنت قبطی آموزش عرفی که بر تخصص‌گرایی تأکید می‌کرد، منجر به پیدایش درصد بالاتری از معلمان، دکترها، و مهندسان در میان قبطی‌ها شده بود. بر اساس آمار، در دهه ۱۹۷۰، ۸۰ درصد از داروسازان و ۳۰-۴۰ درصد از همه دکترها در مصر قبطی بودند. (۴۰) آنها به مشاغل همچون قرض‌دادن پول، شراب‌سازی، و تولید گوشت خوک که مسلمانان کمتر به آنها علاقه نشان می‌دهند، نیز می‌پرداختند. مدرنیزاسیون همه ملت را در بر گرفت؛ چنان‌که قبطی‌های ثروتمند و متخصص از محلات

قبطی سنتی بیرون آمدند و در مناطق طبقه متوسط جدیدالتأسیس شهر پراکنده و ساکن شدند. آنچه باعث پراکندگی بیشتر قومیت‌ها و زوال جماعت‌های قومی شد، آن بود که بسیاری از اقلیت‌های قومی و دینی، به ویژه یهودیان، برخی از قبطی‌های طبقه متوسطی، و بیگانگان (کارآفرینان یونانی و ایتالیایی، کارمندان بریتانیایی، سربازان، و تجار) پس از انقلاب ۱۹۵۲، مصر را ترک کردند. در اواخر دهه ۱۹۶۰، نزدیک به ۳۰۰ هزار مصری در خارج زندگی می‌کردند. (۴۱) هرچند بخش محصور قاهره امروزه برخی جنبه‌های سازماندهی فضایی سنتی خود را حفظ کرده است، اما در محاصره محلات مدرن در حال پیشروی و ساختمان‌های سست‌کاری از ویژگی‌های خاطره‌انگیز قرار دارد.

از اینرو، جمعیت قبطی (که حدود ۱۰ درصد از کل ساکنان را تشکیل می‌دهند (۴۲)) به صورت فردی یا در قالب خانواده، در قلمرو وسیع این کلان‌شهر پراکنده شده و زندگی می‌کنند. این شبر، یعنی امتداد محله قبطی ازبکیه، بود که عمده میراث تاریخی تراکم مسیحی نسبتاً بیشترش (به ترتیب ۴۰ و ۳۰ درصد) را حفظ کرد. اما حتی در اینجا نیز هجوم مهاجران روستایی مسلمان (بخشی به علت واقع شدن ترمینال اتوبوس خازن‌دار در شبرا) از زمان جنگ جهانی دوم باعث توسعه شبرا شد و از تراکم مسیحیان آن کاست. در واقع، با مهاجرت بیشتر روستائیان مسلمان و سکونت آنها در محله‌های طبقه پایینی همچون الوالی، زیتون، شبرالخیمه، یا الضوءالحمراء، مسیحیان ثروتمند و طبقه متوسط (به همراه همقطاران مسلمان‌شان) تصمیم به نقل مکان به محلات مطلوب‌تر مهندسین، هلیوپولیس، و نزهه گرفتند و در آنجا مکان‌های شهری به لحاظ قومی ناهمگون و جهان-وطن‌تر را به وجود آوردند. جذابیت فردیت خودمختار، تحرک، و خانواده هسته‌ای مستقل و رها از پیوندهای سنتی و محدودیت‌ها همچنان نسل‌های جدید قبطیان متخصص طبقه متوسطی را به محض اینکه در توان‌شان باشد، به جستجوی سکونت در خارج از محله‌های قبطی تاریخی آنها سوق می‌دهد. در نتیجه، طی سالیان، شبرا نسبت به دیگر محله‌ها، تنوع بیشتری را در سبک خانه‌ها، منزلت اجتماعی اقتصادی، و ترکیب قومی تجربه کرده است. (۴۳) با این‌که نسبت به دیگر محلات قاهره، هنوز هم بیشترین تمرکز قبطیان مسیحی در شبرا است، معهذ این منطقه بیشتر گروه‌بندی یا حصار قومی منسجم خود در یک مکان فضایی محدود از دست داده است. زوال قومی-دینی محله به معنای تضعیف تجربه واقعی تعامل صمیمانه و پایدار و مشارکت اعضای متعلق به هر گروه‌بندی خاص و در عین حال به معنای افزایش امکان نزدیکی فیزیکی به تعامل اجتماعی، مشارکت فرهنگی و در یک کلام همزیستی با اعضای دیگر گروه‌های قومی-دینی است. لذا، محله ازبکیه به عنوان

یک محله قدیمی قبطی و امتداد آن در شبرا که مسیحیان در آن زندگی می‌کنند و با هم در دادوستد، تعامل، و اشتراک در زندگی روزمره بوده‌اند، راه را برای آمیزه‌ای ناهمگون‌تر از مردمان، علایق، و تعاملات گوناگون فراهم کرده است. تعجبی ندارد که یک روشنفکر قبطی معتقد است: «جماعت؟ کدام جماعت؟ در مصر چیزی به نام جماعت قبطی وجود ندارد.» (۴۴)

جماعت «بافاصله»

اما من فکر می‌کنم می‌توان به نوعی «جماعت قبطی» در مصر قائل بود. زوال «جماعت» دینی، محلی، بی‌واسطه و قلمرو-محور به معنای پایان یافتن هویت جمعی، و حس و تصور جماعتی نیست. حس تهدید عمومی، تبعیض، و تمایز یا مطالبه آنچه استنلی تامبیا «هم‌سطح کردن» می‌نامد، می‌تواند موجد پیوستگی جمعی میان اعضای دینی‌ای باشد که شاید یکدیگر را ندیده باشند. هم‌سطح کردن به تلاش برای برابری حقوقی، محو امتیازات واقعی و خیالی‌ای که رقبا از آن برخوردارند و محرومیت‌هایی که خودی از آنها رنج می‌برد، باز می‌گردد. (۴۵) درحالی که شهر مدرنی همچون قاهره متمایل به زوال جمع‌های گره‌خورده رو در رو و محلی‌شده و از اینرو موجد الگوهای تجربه و تعامل جهان‌وطن است، همزمان شکلگیری جماعت‌های گسترده‌تر، و حتی بافاصله و خیالی را هموار می‌کند. زیرا شهر مدرن تنها یک فضای فیزیکی نیست (مناسبات محله‌ای، مجاورت‌های آنی و هرروزه) بلکه دربرگیرنده قلمرو عمومی نیز هست که قلمرو ارتباطات مجازی، فرایند سیاسی، فعالیت‌های رسانه‌ای، و شهروندی است. تمرکز سواد شهری، کارزارهای انتخاباتی، و رسانه‌های جمعی (اخبار، رمان، روزنامه، تصویر، کانال‌های تلویزیون، و اکنون اینترنت) برای اعضای دینی ناشناس ابزارهایی را برای پیوند، ایجاد پیوستگی گروهی، و تشکیل یک اجتماع مجازی فراهم می‌کند. در شرایط مدرن، شایعات، یعنی منبع بسیاری از تنش‌های فرقه‌ای سریع‌تر از گذشته پخش می‌شوند و بدین‌سان بالقوه روابط اجتماعی را حتی ناپایدارتر و مخاطره‌آمیزتر می‌سازند. بر خلاف دوران پیشامدرن که منازعات غالباً محدود، قابل کنترل، و محلی باقی می‌ماندند، رسانه‌های مدرن از ظرفیت تبدیل یک حادثه کوچک و بی‌اهمیت به اپیدمی‌های خشونت فراگیر در میان اجتماعات بیش‌ازحد بسط‌یافته خیالی و بافاصله برخوردارند. تنها در مدرنیته متأخر است که چند کارتون از پیامبر اسلام یا اظهارات پاپ بندیکت می‌تواند به خشم جمعی مسلمانان در چنین مقیاس جهانی و با این سرعت بینجامد.

در مصر، غلبهٔ گفتار اسلامگرا در سه دههٔ گذشته مسیحیان را به عنوان یک «اقلیت» خودآگاه‌تر کرده است. همبستگی درونی آنها هم به دلیل تبعیض‌های واقعی و نیز خیالی تقویت شده است. قبطی‌ها در کل از این سخن می‌گویند که در دانشگاه‌ها و اتحادیه‌های شغلی از نمایندگی کافی برخوردار نیستند، از حمایت دولتی برای دانشجویان قبطی محروم‌اند، شهردار، فرماندار، رئیس دانشگاه، و مدیر مدرسهٔ قبطی ندارند، و فاقد موقعیت‌های بالای تصمیم‌گیری نظامی، قضایی، فکری، و معاونت‌های ریاست‌جمهوری‌اند. اظهار نظر مصطفی مشهور، رهبر اخوان‌المسلمین در اواخر دههٔ ۱۹۹۰ مبنی بر اینکه قبطیان به عنوان اهل ذمه نباید در ارتش مصر خدمت کنند، تلویحاً به معنای فقدان اعتماد به مسیحیان بود. رسانه‌های جمعی نیز با انتشار اخبار و شایعات ضد مسیحی یا برخورد با آنها به عنوان شهروندان درجه دو، ابزارهایی برای بیگانه‌سازی قبطیان به‌طور جمعی بوده‌اند. سریال‌های تلویزیونی عامه‌پسند، غالباً مصر را به منزلهٔ یک ملت اسلامی ترسیم می‌کنند و بدین سان مسیحیان را از عضویت در آن کنار می‌گذارند. (۴۶) شاید بسیاری از مسیحیان عادی این واقعیت‌ها را تجربه نکنند یا از آنها آگاه نباشند، اما این‌ها معمولاً از طریق مطبوعات، وبسایت‌ها، و شدیدتر از همه، فعالان قبطی در تبعید منتشر می‌شوند. از سوی دیگر، عقب‌نشینی دولت از خدمات رفاه اجتماعی به تقویت شکاف فرقه‌ای منجر می‌شود که در آن مردم ناچار از اتکا بر حمایت جماعت خودشان به جای دولت‌اند که همهٔ شهروندان می‌توانند به طور برابر بر آن اتکا کنند. از اینرو، به دنبال سیاست درهای باز سادات، کلیسای قبطی وظیفهٔ ایجاد شبکهٔ مراکز توسعهٔ اجتماعی در مناطق روستایی و شهری برای تعلیمات دینی، کلاس‌های سوادآموزی، توانمندسازی زنان، و طرح‌های درآمدزا از همه نوع را به عهده گرفت که عمدتاً در خدمت مسیحیان بود. دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ شاهد یک «پلورالیسم رفاهی» حتی گسترده‌تر بود که به ناگزیر به تقویت یک «هویت اجتماعی» و وفاداری جدید منجر شد. (۴۷) از اینرو عموی ماجد یک انجمن خیریه در شبرا تأسیس کرد که تنها به خانواده‌های قبطی کمک می‌کرد و چهل خانوادهٔ فقیر قبطی را که کلیسای محلی یا انجمن‌های مرتبط معرفی کرده بودند، زیر پوشش داشت. (۴۸) بنابراین درحالی‌که در تصور شهری، شبرا دارای منزلت یک محلهٔ متمایز مسیحی-مسلمان است، اما گفتار هویت‌های انحصارگرا به شکلگیری منازعات در شبرا هم کمک می‌کند.

بنابراین آنچه با آن روبرو هستیم، همزمانی دو تجربهٔ روزمرهٔ همزیستی بین آئینی و حس تعلق درون‌گروهی در میان مسلمانان و مسیحیان است. این همزمانی هویت بستهٔ اجتماعی و ارتباط‌مندی باز بین اجتماعی، به واقعیت‌های قومی-دینی متفاوتی منجر

می‌شود که کاملاً با آنچه مکاتب ازلی‌گرا و ابزارگرا ترسیم می‌کنند، متمایز است. شاید بتوان این را «جماعت‌گرایی انتقادی» یا «پساجماعت‌گرایی» نامید که به یک هویت انتقادی راجع است که در آن یک احساس جمعی از شخصیت قومی-دینی با تجربه زیست‌جهان جهان‌وطن ترکیب و احساس در مورد «دیگری» با تجارب زنده پیوندهای بین‌شخصی، مشارکت، و اعتماد ادغام می‌شود. در زندگی هر روزه، داوری در مورد «ما» و «آنها» بیشتر عینی، انتخابی، و تفاوت‌گذار است تا عمومی و کلی. داوری‌های عقلانی انتخابی، تمجیدِ تعمیم‌یافته از خود و تعصب نسبت به دیگران را متعادل می‌کند و از زمینه فرقه‌گرایی درون‌نگر و منازعه جمعی در حیات روزمره می‌کاهد.

آیا این بدان معنا است که شهر مدرن فارغ از منازعات اجتماعی است؟ نه کاملاً. داستان‌های غیرعادی از خشونت‌های فرقه-ای در بیروت، ساریوو، بمبئی، و دهلی، شاهدی بر این واقعیت‌اند که «جماعت‌گرایی انتقادی» امکان خشونت‌های فرقه‌ای مقطعی در شرایط جهان‌وطن را از میان نمی‌برد. جنگ داخلی، تخریب دارایی‌ها، کشتار، و تجاوز ویژگی‌های عام آن وضعیتی است که هوروویتز «شورش قومی مرگبار» در مکان‌های شهری می‌نامد. شنیدن داستان‌هایی درباره کشتار در میان همسایگان و دوستان دیرپا تعجبی ندارد. (۴۹) البته تجربه شکاف فرقه‌ای در مصر، حتی در روستاهای آن، به هیچ رو قابل قیاس با «عادی‌شدن»، «مناسکی‌شدن» و خشونت جمعی ظاهراً بیش از حدی که به نظر می‌رسد ویژگی روابط قومی جنوب آسیا یا آفریقا باشد، نیست. (۵۰) با اینهمه، شهرهای مصر در برابر برخوردهای جماعتی مقطعی مصون نیستند. اکتبر ۲۰۰۵ شاهد ده روز تنش فرقه‌ای و خشونت در میان مسلمانان و مسیحیان در شهر بندری اسکندریه بود که به لحاظ تاریخی جهان‌وطن است. این حادثه با اخبار رسانه‌ها آغاز شد که در مورد یک نوار ویدئویی و یک دی‌وی از نمایشنامه‌ای به نام من کور بودم و اکنون می‌توانم بینم گزارش کردند. این نمایشنامه داستان یک جوان قبطی را بازگو می‌کرد که مسلمانان بنیادگرا او را متقاعد می‌کنند که به اسلام بگردد، اما او پس از آگاهی از نقایص اخلاقی مسلمانان دوباره به مسیحیت می‌گردد. به نظر می‌رسد که روزنامه جنجالی از این دی‌وی برای تحقیر یک کاندیدای مسیحی برای انتخابات پارلمان به نفع رقبای مسلمانش بهره‌برداری کرده بود. روزنامه‌ها بر کلیسای قبطی فشار آوردند تا از بابت این دی‌وی عذرخواهی کند. با امتناع کلیسا، حدود پنج هزار نفر معترض مسلمان جلوی دروازه کلیسای مارجرچیس جمع شدند که متهم به توزیع این دی‌وی بود. درگیری‌های متعاقب آن، سه نفر کشته، ۱۵۰ نفر زخمی و بیش از ۱۰۰ نفر بازداشتی برجای گذاشت. اما این حادثه تنها پیش درآمد

یک دورهٔ خشونت‌بار دیگر در شش ماه بعد، یعنی ۱۴ آوریل ۲۰۰۶ بود که در آن یک مرد مسلمان با چاقو عبادت‌کنندگان مسیحی را در سه کلیسای جداگانه در اسکندریه مورد حمله قرار داد و به اختلافات فرقه‌ای بیشتر دامن زد. (۵۱)

این عداوت‌های مقطعی میان افراد و خانواده‌ها از فرقه‌های مختلف را که با وجود شکاف اجتماعی، با یکدیگر زندگی می‌کرده‌اند، چگونه می‌توان توضیح داد؟ این کار به شدت چالش‌برانگیز است و هنوز پاسخ رضایت‌بخشی به آن داده نشده است. در اینجا کافی است اشاره کنم که همین تطابق تعامل جهان‌وطن از یکسو، و تعلق از سوی دیگر، در خود حامل بذریه‌های تأکید بیش از اندازه بر مرزبندی‌ای است که می‌تواند بالقوه به خشونت جمعی در مقیاس گسترده تبدیل شود. گنورگ زمیل معتقد بود «سقوط تفاوت‌های اعتقادی به دامن نفرت و جنگ تنها زمانی اتفاق می‌افتد که شباهت‌هایی اساسی میان طرف‌های درگیر وجود داشته باشد.» (۵۲) به تعبیر دیگر وقتی در میان گروه‌های قومی-دینی منازعه در می‌گیرد که از یک تاریخ مشابه و همزیستی برخوردار باشند. طرف‌های رقیب تلاش و افری می‌کنند تا تفاوت‌ها را برجسته کنند و تیرگی‌ها و ابهامات را بزدایند. لذا به تعبیری که تامبیا در مورد آسیای جنوبی به کار می‌برد، «هرچه نعمات و ابهامات در بین مقولات نوعاً برساختهٔ اجتماعی بیشتر باشد، کینه‌های ناشی از مرزبندی‌های تحمیلی در هنگام وقوع منازعه میان خود و دیگری، «ما» و «آنها» بیشتر است.» (۵۳) به رغم اهمیت این تحلیل‌ها، آنها تنها یک جنبه از کلیت پیچیده‌ای را ترسیم می‌کنند که آن را به شرارت کور در بین جماعتی مربوط می‌دانند که در آنها متجاوزین تصویری انتزاعی و کلی از گروه‌های هدف می‌سازند و همه را هدف نفرت قرار می‌دهند. اما واقعیت این است که دوره‌های تنش حاد، در عین حال دوره‌هایی هستند که افراد رقیب به طور گزینشی به «دشمنان» همسایه رحم می‌کنند، و از آنها در برابر خشم امواج خشم حمایت می‌کنند و نجات‌شان می‌دهند. آنها به تجربهٔ حیات مشترک و اعتماد مردمی که تصادفاً یک فرقهٔ رقیب از کار در آمده‌اند، متوسل می‌شوند. به تعبیر دیگر، تجربهٔ تعامل جهان‌وطن، یک مسلمان را به تصویر «مسیحیان» مشخص و متمایز از هم سوق می‌دهد و نه جمع‌بستن آنها به عنوان یک دیگری انتزاعی و کلی، و بالعکس. به این علت است که یک قبطی با اشاره به نزاع فرقه‌ای در اکتبر ۲۰۰۶ اسکندریه می‌گوید: «این [برخورد] مرا از معاشرت با دوستان مسلمانم باز نمی‌دارد.» و یک مغازه‌دار مسلمان می‌گوید، «در این محله، ما قبطیان و مسلمانان در کنار هم زندگی می‌کنیم، کار می‌کنیم، و مشکلات یکسانی داریم. نمی‌توان تصور کرد که این مشکل ما را از هم جدا کند.» (۵۴) احتمال دارد این فرایند تمایزگذاری فردی در داوری در مورد «دیگری» به واسطهٔ تجربهٔ زندهٔ پیوند،

مشارکت، و اعتماد بین اشخاص، یعنی جهان‌وطنی هر روزه، واجد شکاف و دشمنی فرقه‌ای کور باشد. (۵۵) از همه اینها که بگذریم، در بدترین «نزاع» دینی شهری مصر در اکتبر ۲۰۰۶ در اسکندریه تنها سه نفر کشته شدند؛ اما نه به دست اعضای فرقه رقیب، بلکه توسط گلوله‌های پلاستیکی پلیس.

در هفته‌های پر تنش میان حملات ۱۱ سپتامبر و نخستین حملات بمباران ایالات متحده در افغانستان که تا سقوط طالبان ادامه یافت، مفسران دغدغه‌های جدی‌ای را درباره آنچه *وال استریت جورنال*، «خیابان عربی نابخرد» نامید، مطرح کردند.^(۱) صاحب‌نظران نگران آن بودند که اگر ایالات متحده به یک کشور مسلمان حمله کند، آیا «خیابان عربی» در پشت اسامه بن-لادن و دیگر اسلامگرایان رادیکال جمع نخواهد شد، دیگر منافع ایالات متحده در منطقه را به خطر نخواهد افتاد، و «جنگ علیه ترور» جورج دبلیو بوش حتی اگر از ابتدا هم شدنی باشد، با مشکل روبرو خواهد شد؟ هنگامی که ارتش ایالات متحده برای جنگ در افغانستان آماده می‌شد، برخی از مقامات واشنگتن از آریل شارون، نخست وزیر اسرائیل خواستند تا در مبارزه قهرآمیز برای نابودی قیام فلسطینی کوتاه بیاید. آنها نگران این بودند که اگر تهاجم اسرائیل به سرزمین‌های فلسطینی در خلال حمله ایالات متحده به طالبان ادامه یابد، خشم توفنده توده‌های عرب «به جوش آید» و ژاندارم‌های منطقه نتوانند جلوی توده‌های خشمگین را از ضربه‌زدن به آمریکایی‌ها، نابودکردن دارایی‌های آمریکا و تهدید ثبات رژیم‌های دوست عرب بگیرند. سناتور جوزف بایدن از این امکان سخن گفت که «همه سفارتخانه‌های ایالات متحده در خاورمیانه با خاک یکسان خواهند شد.»^(۲)

از زمان جنگ در افغانستان و ادامه آن با حملات سنگین اسرائیل به ساحل غربی و جنگ بوش در عراق، «خیابان عربی» به یک عبارت خانگی محقر در غرب و نُقل مجلس رسانه‌ها تبدیل شد؛ هم به سوژه تکراری نگرانی عمیق و هم به ابژه تبختر سرزنش‌بار. «خیابان عربی» و در راستای آن «خیابان اسلامی» به واژگان رمزی‌ای تبدیل شدند که بلافاصله یادآور ذهنیت شیعی شده و اساساً «ناپهنجار» بودند؛ و همچنین جای عجیب‌وغریبی که در آن مردمانی خشمگین به سر می‌برند که یا بدین خاطر که «از ما متنفراند» یا تنها به این دلیل که «ما را نمی‌فهمند»، فریاد لعنت «بر علیه ما» سرمی‌دهند. «کنش‌های عربی یا

^{۳۶} این فصل، ترجمه نسخه‌ای از مقاله اصلی موجود در کتاب است که نویسنده آن را در راستای تحولات سیاسی اخیر در کشورهای عربی به روز کرده و برای چاپ در ترجمه فارسی تغییراتی را در آن ایجاد کرده است. م.

اسلامی دیگر» تقریباً همگی با عنوان «غوغا، آشوب، و شورش» (۳) با این نتیجه منطقی توصیف می‌شدند که در جهان عرب «معیارهای غربی برای سنجش افکار عمومی قابل استفاده» نیست. در هر فرصتی به خوانندگان آمریکایی یادآوری می‌شد که ممکن است توده‌های عرب معترض روی دیگر خود را عیان کنند و «ناگهان به اوباشی تبدیل شوند که به قدر کافی برای ساقط کردن هر حکومتی قدرتمند خواهد بود» و به ویژه حکومت‌های عربی «معتدلی» که به ایالت متحده وفادار مانده‌اند. (۴)

به رغم این نگرانی‌ها درباره «خیابان عربی»، نیروهای ایالات متحده به افغانستان رفتند. آمریکا هزاران شهروند افغانی را کشت، منازعه اسرائیل و فلسطین تنها برای مدت کوتاهی «آرام گرفت» و بوش به سرعت نقشه حمله به عراق را عملی کرد. با اینکه اعتراضات متعددی در جهان اسلامی و عربی حادث شد، هیچ سفارتخانه آمریکایی با خاک یکسان نشد و توده‌های عرب و مسلمان هم پشت اسامه بن‌لادن جمع نشدند. تنها وقتی اسرائیل در بهار ۲۰۰۲ به ساحل غربی حمله کرد، مردم عادی در جهان عرب همگی از خشم منفجر شدند. میلیون‌ها شهروند عرب که به خیابان‌های قاهره، رباط و بسیاری از دیگر شهرها ریختند تا همدردی خود را با فلسطینیان ابراز کنند، خاطرات جنبش‌های عرب ضداستعماری در دوره پس از جنگ [جهانی دوم] را که از پایین ایجاد شده بودند، زنده کردند. اما از آنجا که «خیابان عربی» در مورد حمله احتمالی آمریکا در افغانستان در طول ماه رمضان واکنشی نشان نداد، همین نمونه از خشم عمومی بالقوه در جهان عرب با بی‌توجهی کنار گذاشته شد. ناگهان تصور «خیابان عربی» از یک انبار باروت غیرقابل پیش‌بینی به یک «اسطوره»، و یک «بلوف» تغییر یافت که به رغم این واقعیت که کشورهای عربی پر از مردمانی است که «مغزهایشان شستشو داده شده» و گرفتار «بی‌تفاوتی» اند، به نحوی زنده نگه داشته شده است (۵). پیامد این تصور برای ایالات متحده واضح بود: اعراب فاقد جسارت برای ایستادگی در برابر حمله به عراق یا هر اقدام غیرمردمی دیگر ایالات متحده‌اند و از اینرو آمریکا باید در مواجهه با مخالفت متحدان عربی، از خود نه «حساسیت، بلکه قاطعیت» نشان دهد. (۶) نه شعارهای معترضان واقعی و نه پافشاری حکومت‌های عربی که با فشار غیرقابل-تحمل از جانب مردم‌شان روبرو بودند، نباید به حساب آید. اکونومیست «مرگ» خیابان عربی را یک‌بار برای همیشه اعلام کرد. کوتاه زمانی پیش از آن، کاندولیزا رایس، مشاور امنیت ملی نتیجه گرفته بود که چون مردمان عرب ضعیف‌تر از آن‌اند که خواهان دموکراسی باشند، ایالات متحده باید برای آزادسازی جهان عرب از جبارانش مداخله کند. (۷)

سیاست‌های خیابانی و خیابان سیاسی

در روایت‌های رسانه‌های غربی، «خیابان عربی» اگر کاری بکند، محکوم است و اگر نکند، باز هم محکوم است. یا «نابخرد» و «متهاجم» است یا «بی‌تفاوت» و «مرده». از بخت زیادی برای رهایی آنچنانکه برای جوامع غربی آشنا است، برخوردار نیست. لذا «خیابان عربی» امتداد یک مفهوم بدنام دیگر، یعنی «ذهن عربی» است که فرهنگ و رفتار جمعی کل یک ملت را نیز با یک انتزاعِ خشن، شیء‌واره می‌کند. (۸) این مفهوم سوژه‌ تصور شرق‌شناختی و بازمانده تصور استعماری از «دیگری» است که به طرزی غمبار خود اعراب آن را درونی کردند. تصادفی نیست که «خیابان عربی» به ندرت به منزله تجلی افکار عمومی و حس جمعی شبیه آنچه در غرب بود، تلقی می‌شد، بلکه در وهله نخست یک موجودیت فیزیکی، یک نیروی وحشی تصور می‌شد که در شورش‌ها و خشونت‌های کور بروز می‌کند. «خیابان عربی» تنها در تصور خشونت‌بار از آن موضوعیت داشت، یعنی زمانی که مترصد به مخاطره‌انداختن منافع یا مختل کردن استراتژی‌های کلان است. خیابانی که احساسات عمومی را منتقل می‌کرد، موضوعیتی نداشت، زیرا ایالات متحده می‌توانست آن را به راحتی نادیده بگیرد و غالباً هم چنین می‌کرد. این تصورات از «خیابان عربی»، رویکرد واشنگتن به خاورمیانه را شکل داده است که عبارت است از به‌سخره‌گرفتن افکار عمومی عربی توأم با حمایت بی‌پرده و روزافزون از آریل شارون که در صدد محو حاکمیت فلسطینی بود، و همزمان، راه‌اندازی جنگ با عراق. اما سیاست‌های خیابانی به طور کلی و خیابان عربی به طور خاص پیچیده‌تر از اینها هستند. خیابان یک جسمانیت صرف نیست و خیابان عربی هم صرفاً یک نیروی خشن یا موجودیت مُرده نیست. «خیابان عربی» نه تنها به سیاست‌های خیابانی اطلاق می‌شود، بلکه در وهله نخست آن چیزی است که مایلیم آن را «خیابان سیاسی» بنامیم. «سیاست‌های خیابانی»، نمودار نمایش شهری مدرن مخالفت، به تمام معنی‌اند. فقط کافی است نقش «خیابان» را در تحولات سیاسی تاریخی همچون انقلاب فرانسه، جنبش‌های کارگری قرن نوزدهم، مبارزات ضد استعماری، مبارزه بر علیه جنگ ویتنام در آمریکا، انقلاب‌های مخملی در اروپای شرقی، و شاید جنبش جهانی ضد جنگ کنونی به یاد آوریم. در این معنا، خیابان، مکان اصلی سیاست برای مردم عادی است، کسانی که به طور ساختاری از موقعیت‌های نهادی قدرت غایب‌اند - یعنی بیکاران، کارگران محلی، مهاجران، آدم‌های زیرزمینی، و زنان خانه‌دار. خیابان میانجی عمده‌ای است که در آن احساسات و دیدگاه‌ها به صورت بسیار منحصر به فرد شکل می‌گیرند، و منتشر و بیان می‌شوند. اما «سیاست‌های خیابانی» از بُعد دیگری هم برخوردارند که چیزی بیش از صیرف مناظره

میان مقامات و مردمان فاقد نهاد یا غیررسمی بر سر استفاده فعال از فضای عمومی و کنترل نظم عمومی است. خیابان‌ها به عنوان فضاهای جریان و جنبش نه تنها جاهایی‌اند که مردم در آن دست به اعتراض می‌زنند، بلکه مکان‌هایی هستند که مردم اعتراض‌شان را فراتر از حلقه‌های خلق‌الساعه می‌کشانند تا ناآشنایان، و «غریبه‌ها» پی را که ممکن است گلایه‌های مشابه، واقعی یا خیالی، داشته باشند، دربرگیرند. به همین دلیل است که نه تنها گروه‌های فاقد نهاد همچون بیکاران، بلکه فعالانی با قدرت نهادی همچون کارگران یا دانشجویان نیز خیابان را مکانی برای بسط احساسات جمعی می‌بینند. این ظرفیت سرایت‌کننده است که مقامات را تهدید می‌کند و در نتیجه بر مکان‌های عمومی - با گشت‌زنی، تنظیم رفت‌وآمد، و تفکیک فضایی - اعمال قدرت می‌کنند. برای مثال، دانشجویان دانشگاه قاهره غالباً در داخل دانشگاه راهپیمایی‌های اعتراضی به راه می‌انداختند. اما در لحظه‌ای که به خیابان ریختند، فوراً انبوهی پلیس ضد شورش برای حلقه‌زدن دور معترضین وارد عمل شدند تا آنها را به گوشه‌ای دور از انتظار عمومی برانند و اعتراض را در حد یک حادثه محلی نگه دارند. در واقع، این خیابان واقعی به شدت محافظت شده به این واقعیت اشاره دارد که خیابان استعاری [خیابان عربی] بیش از آنکه خالی باشد، تحت کنترل است.

خیابان‌های شهری سوای اینکه مکانی فیزیکی برای «سیاست‌های خیابانی‌اند»، بر نوعی بروز نمادین متفاوت اما تعیین‌کننده نیز دلالت می‌کنند که از جسمانیت خیابان فراتر می‌رود تا احساسات جمعی یک ملت یا جامعه را منتقل کند. این را خیابان سیاسی می‌نامم - مفهومی که از «سیاست‌های خیابانی» متفاوت است. خیابان سیاسی دال بر احساسات جمعی، عواطف مشترک، و داوری عمومی مردم عادی در ابراز نظرها و رویه‌های هر روزه آنها است که به طور گسترده در حوزه‌های عمومی یعنی تاکسی‌ها، اتوبوس‌ها، پیاده‌روهای خیابان‌ها، یا رساتر از آن تظاهرات توده‌ای خیابانی بیان می‌شود. خیابان عربی (و در همان راستا «خیابان اسلامی») را باید بر مبنای این ابراز احساسات جمعی در حوزه عمومی عربی دید.

خیابان عربی در حال تغییر

وضعیت جهان عرب از نظر «خیابان سیاسی» اش چگونه است؟ مبارزات ضد استعماری، گواه تاریخ فعال خیابان عربی‌اند. جنبش‌های مردمی در سوریه، عراق، اردن، و لبنان در اواخر دهه ۱۹۵۰ پس از ملی‌کردن کانال سوئز از سوی ناصر شکل گرفتند. تهاجم سه‌جانبه و ناموفق بریتانیا، فرانسه، و اسرائیل در اکتبر ۱۹۵۶ برای پس‌گرفتن کنترل کانال موجب بروز

اعتراضات مردمی در کشورهای عربی در حمایت از مصر شد. هرچند سال ۱۹۵۶ احتمالاً شاهد آخرین جنبش بزرگ همبستگی پان‌عربی تا موج سال ۲۰۰۲ به هواداری از فلسطین بود، اعتراضات اجتماعی کارگران، صنعتگران، زنان و دانشجویان در حمایت از توسعه اجتماعی داخلی، حقوق شهروندی و مشارکت سیاسی نیز به وقوع پیوسته‌اند. (۹) جنبش‌های کارگری در لبنان، سوریه، مصر، یمن و مراکش، اعتصاب و اعتراض خیابانی هم بر سر نان و هم بر سر مسائل سیاسی به راه انداخته‌اند. از دهه ۱۹۸۰ به این سو و طی عصر برنامه‌های تعدیل ساختاری به توصیه صندوق بین‌المللی پول، اتحادیه‌های کارگری عرب تلاش کرده‌اند نسبت به حذف یارانه‌های اقلام مصرفی، افزایش قیمت‌ها، کاستی پرداخت‌ها و اخراج مقاومت کنند. به رغم قرارهای مبنی بر ممنوعیت اعتصاب و سرکوب فعالان، تعطیلی‌های خودسرانه به وقوع پیوسته است. ترس از مقاومت عمومی غالباً حکومت‌های مصر، اردن، و مراکش را وادار به تأخیر برنامه‌های تعدیل ساختاری و عقب‌نشینی از برخی از سیاست‌های اجتماعی کرده است. (۱۰)

وقتی قراردادهای اجتماعی سنتی زیر پا گذاشته می‌شوند، اعراب به تندی واکنش نشان داده‌اند. دهه ۱۹۸۰ شاهد اعتراضات شهری متعدد بر سر افزایش نجومی هزینه‌های زندگی بود. در اوت ۱۹۸۳ دولت مراکش سوبسیدهای مصرفی را ۲۰ درصد کاهش داد که موجب ناآرامی شهری در شمال و دیگر مناطق این کشور شد. اعتراضات مشابهی در سال ۱۹۸۴ در تونس و در ۱۹۸۲ و ۱۹۸۵ در خارطوم به وقوع پیوست. در تابستان ۱۹۸۷ جناح‌های رقیب در جنگ داخلی دست‌درست هم دادند تا اعتراضی خیابانی را بر ضد افت ارزش پول لبنان راه بیندازند. در پاییز ۱۹۸۸ الجزایر در بهت شورش بر ضد افزایش قیمت‌ها فرورفت و در ۱۹۸۹ اردنی‌ها اعتراضات ملی برای مصیبت‌های فلسطینیان و مشکلات اقتصادی به راه انداختند که ملک حسین را وادار به اتخاذ اقدامات احتیاطی در جهت آزادی سیاسی کرد. در ۱۹۹۶ قطع یارانه‌ها موج جدیدی از اعتراضات خیابانی را به وجود آورد که منجر به محدودیت آزادی بیان و اجتماعات شد. (۱۱) در ۱۹۸۶ در مصر، افسران درجه‌پایین ارتش به خیابان ریختند تا بر ضد تصمیم رژیم مبارک برای افزایش خدمت نظامی اعتراض کنند. ناآرامی به سرعت به دیگر بخش‌های جامعه سرایت کرد.

درحالی که طبقات پایین و متوسط بدنه اصلی اعتراضات را تشکیل می‌دادند، دانشجویان کالج نیز غالباً به آنها می‌پیوستند. اما جنبش‌های دانشجویی برنامه‌های اعتراضی خود را داشته‌اند. دهه ۱۹۷۰ در مصر اوج فعالیت‌های دانشجویی زیر سلطهٔ چپ‌ها بود. مخالفت خشمگینانه با قرارداد صلح کمپ‌دیوید و ریاضت اقتصادی هزاران دانشجو را به خیابان‌ها کشاند. در سال‌های قبل، دانشجویان کنفرانس، اعتصاب، تحصن، راهپیمایی خیابانی، و انتشار روزنامه‌دیواری، یعنی «آزادترین مطبوعات» را سازماندهی می‌کردند. (۱۲) در سال ۱۹۹۱ دانشجویان در مصر، الجزایر، مراکش، اردن، یمن و سودان تظاهرات کردند تا خشم خود را از تجاوز عراق به کویت و جنگ به رهبری آمریکا برای بیرون‌راندن عراق از کویت نشان دهند. از سال ۱۹۸۶ به این سو، دانشجویان فلسطینی از مشارکت‌کنندگان دائمی انتفاضه بوده‌اند و غالباً هراسی از شلیک ارتش اسرائیل و دستگیری دانشجویان یا بستن دانشگاه‌های فلسطینی نداشته‌اند.

طی دهه ۱۹۹۰، خیابان عربی تغییرات خارق‌العاده‌ای را به خود دید. اجرای کندتر و محتاطانه‌تر برنامه‌های تعدیل ساختاری از سوی حکومت‌ها و ایجاد شبکه‌های تأمینی همچون صندوق‌های اجتماعی (مصر و اردن) و مجازبودن این‌جی اوها و خیریه‌های اسلامی برای کمک به فقرا، باعث کاهش اعتراضات بر ضد افزایش هزینه‌های زندگی شد. در واقع، جهان عرب پایین‌ترین حد فقر مفرط در جهان در حال توسعه را داشته است. (۱۳) در عین حال، نارضایتی طبقات متوسط فقیرشده به سوی جنبش‌های اسلامگرا در کل، و به طور خاص سیاسی‌شدن سندیکاها هدایت شده است.

به نظر می‌رسد که در این دوره جنبش‌های طبقاتی سنتی‌تر و به طور خاص، سازمان‌های دهقانی، جنبش‌های تعاونی، و اتحادیه‌های کارگری، در حال افول نسبی‌اند. با مهاجرت روستائیان از حومه به شهر و یا ازدست‌دادن زمین و تبدیل‌شدن به کارگر روزمزد، پایگاه اجتماعی جنبش‌های دهقانی و تعاونی رو به زوال رفته بود. تضعیف پوپولیسم اقتصادی که با تعدیل ساختاری ارتباط تنگاتنگ دارد، به افول استخدام در بخش عمومی انجامید که هسته اصلی اتحادیه‌های کارگری مورد قبول دولت را می‌ساختند. تعدیل ساختاری با اصلاحات، کوچک‌کردن، خصوصی‌سازی، و جابه‌جایی، بخش عمومی اتحادیه‌ای را تحلیل برد. شرکت‌های خصوصی جدید متصل به سرمایه بین‌المللی عمدتاً فاقد اتحادیه بودند. هرچند بوروکراسی دولتی^۵ بزرگ باقی ماند، اما کارمندان با دستمزد کم آن سازماندهی شده نیستند و بخش بزرگی از آنها از رهگذر شغل دوم یا سوم

در بخش غیررسمی امرار معاش می‌کنند. هم اکنون، بخش بزرگی از نیروی کار عربی خوداشتغال است. بسیاری از حقوق-بگیران در شرکت‌های کوچکی کار می‌کنند که مناسبات قیم‌مآبانه بر آنها حاکم است. به طور متوسط، بین یک سوم تا نیمی از نیروی کار شهری در بخش غیررسمی شاغل‌اند که بی‌قاعده و فاقد سازماندهی است.

هرچند رشد سرسام‌آور این جی اوها از دهه ۱۹۸۰ به اینسو دال بر فعالیت مدنی مستقل بوده است، این جی اوها بر سیاست پراکندگی استواراند. این جی اوها مشتریان بالقوه فعالیت خود را به گروه‌های کوچک تقسیم کرده، خیریه را جایگزین اصل حقوق و پاسخگویی می‌کنند و به جای سیاست‌های خیابانی، مشوق لابی درونی‌اند. فعالیت این جی اوهای حمایتگر، حقوق بشر، حقوق زنان و دموکراتیزه کردن بود؛ و نه شکاف‌های درآمدی و اختلاف ثروت که در دهه ۱۹۹۰ فضاهای جدیدی را برای بسیج اجتماعی در جهان عرب به وجود آورد.

با اتکای بیشتر مردم بر فعالیت‌های غیررسمی و پراکندگی بیشتر همبستگی‌ها، مبارزه برای دستمزد و شرایط کار جای خود را به دغدغه برای کار، شرایط کار غیررسمی و تأمین هزینه‌های زندگی داد، درحالی‌که شهری شدن سریع، تقاضا برای خدمات شهری، سرپناه، مسکن مناسب، بهداشت و آموزش را افزایش داده است. در چنین شرایطی توده‌های عرب نه به سیاست اعتراض جمعی، بلکه استراتژی فردی «پیشروی آرام» روی آوردند. افراد و خانواده‌ها برای تأمین نیازهای اولیه (زمین قابل سکونت، مصرف جمعی شهری، اشتغال غیررسمی و فرصت‌های شغلی) به صورت دائمی، بی‌سروصدا، اما غیرقانونی تقلا می‌کردند. برای مثال، به جای سازماندهی یک راهپیمایی خیابانی برای تقاضای برق، محرومان صرفاً آن را بدون اجازه از شبکه برق شهری می‌گرفتند.

از اینرو، در جهان عرب طبقه سیاسی در حد کمال متشکل از طبقات متوسطی - کارمندان دولت، دانشجویان، متخصصین، و روشنفکران - بود که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ «خیابان» را با ایدئولوژی‌های فراگیر ناسیونالیسم، بعثیسم، سوسیالیسم، و عدالت اجتماعی بسیج کرده بودند. اسلامگرایی آخرین نوع از این جهان‌بینی‌های کلان بود. جنبش‌های اسلامگرا که حامیان اصلی آنها را لایه‌های طبقات متوسطی تشکیل می‌دادند که وضع‌شان بد شده بود، به مدت دو دهه با اسلامی کردن کم‌هزینه، یعنی خلوص اخلاقی و فرهنگی، کار خیریه‌ای و سیاست هویتی موفق به فعال کردن تعداد زیادی از مردمان سرخورده شدند. اما

در اواسط دهه ۱۹۹۰ روشن شد که اسلامگرایان نمی‌توانند با اسلامی کردن هزینه‌بردارتر، یعنی ایجاد سیاست و اقتصاد اسلامی و روابط بین‌المللی سازگار با شهروندی مدرن ملی و جهانی پُر دور بروند. حکومت اسلامی در جاهایی که در عمل پیاده شده بود (ایران و سودان) با بحران روبرو بود. در جاهای دیگر (مصر و الجزایر) استراتژی‌های خشونت‌بار شکست خورده بود و لذا افق‌های جدیدی در برابر برنامه اسلامگرا شکل گرفت. جنبش‌های اسلامگرا یا پس زده شدند یا به تجدید نظر در دیدگاه‌های اولیه‌شان روی آوردند.

در غرب احساسات ضد اسلامی به دنبال حوادث ۱۱ سپتامبر و متعاقب آن «جنگ بر ضد ترور» بی‌تردید این احساس را تقویت کرد که اسلام زیر ضرب حمله جهانی واقع شده که این موضوع باعث تقویت زبان دین و بومی‌گرایی می‌شود. احزاب اسلامگرای متعددی که در کنار دیگر موارد نسبت به سیاست‌های ایالات متحده ابراز مخالفت کردند، در انتخابات ملی موفقیت‌های چشمگیری کسب کردند. حزب عدالت و توسعه در مراکش با ۴۲ کرسی، سهم خود را مضاعف کرد. در اکتبر ۲۰۰۲ جنبش اسلامگرا در انتخابات محلی الجزایر سوم شد و در پاکستان ائتلاف احزاب دینی ۵۳ کرسی از ۱۵۰ کرسی پارلمان را از آن خود کرد. در نوامبر همان سال، اسلامگرایان از مجموع ۴۰ کرسی پارلمان، ۱۹ کرسی را در بحرین در اختیار گرفتند و حزب عدالت و توسعه ترکیه ۶۶ درصد قوه مقننه را به دست آورد. اما این پیروزی‌های انتخاباتی بیش از آنکه به معنای «احیای اسلامگرایی» (۱۴) باشند، دال بر تحول اسلامگرایی از یک برنامه سیاسی با دغدغه‌های ملی به زبان‌های پراکنده مرتبط با پرهیزگاری شخصی و جهانی، و تهدید ضد اسلامی است. اگر اصلاً تحولی در کار باشد، ما در آستانه یک چرخش پس-اسلامگرا قرار داریم. (۱۵)

حسنش هر چه می‌خواهد باشد. میراث بزرگ اسلامگرایی، تغییر دولت‌های عربی بوده است. باعث دینی‌ترشدن دولت‌های عربی (با حرکت دولت‌ها به سمت غصب اقتدار اخلاقی اسلامگرایی)، بومی‌تر یا ناسیونالیستی‌تر (با حرکت دولت‌ها به سوی اظهار اصالت عربی و طرد دموکراسی به عنوان یک ساخته غربی) و سرکوبگری بیشتر آنها شد، زیرا نابودی اسلامگرایان رادیکال برای دولت‌ها فرصتی برای کنترل دیگر اشکال نارضایتی فراهم کرد. این میراث جنبش‌های اسلامگرا سیاست نارضایتی در جهان عرب امروز را پیچیده‌تر کرده است.

احیا

تجدید حیات «خیابان عربی» در سال ۲۰۰۲ در همبستگی با فلسطینیان واقعاً چشمگیر بود. برای مدت کوتاهی دولت‌ها کنترل شدید خود را از دست دادند و گروه‌های مخالف علنی حتی در میان دانشجویان «غرب‌زده» و «غیر سیاسی» دانشگاه آمریکایی قاهره زیاد شدند. جنبش همبستگی با فلسطینیان نشان داد که چیزی بیش از اسلامگرایی در سیاست‌های خیابانی عربی وجود دارد و انگیزهٔ احیای یک سنت سیاسی بود.

در ژانویهٔ ۲۰۰۳ زمانی که ایالات متحده به حمله به عراق نزدیک شده بود، یک میلیون یمنی در صنعا راهپیمایی کردند و شعار دادند، «اعلام جنگ، تروریسم است.» بیش از ۱۰ هزار نفر در خارطوم، هزاران نفر در دمشق و رباط و صدها نفر در منامه پایتخت بحرین اعتراض کردند. (۱۶) بیست هزار مسیحی در اردن برای مردم عراق مراسم نماز برپا کرده و جنگ بوش را محکوم کردند. (۱۷) هزار زن یمنی در اعتراض به دستگیری یک شهروند یمنی که به اشتباه به جای یک عضو القاعده در آلمان دستگیر شده بود، تظاهرات کردند. (۱۸) کنش‌های اعتراضی بزرگ و کوچکی بر ضد جنگ با عراق در مصر و دیگر کشورهای عربی با حضور وسیع پلیس ادامه یافت. و با تهاجم ایالات متحده و بریتانیا به عراق، اعتراض‌های خیابانی در سرتاسر جهان عرب مقطع تاریخی دیگری را رقم زد.

اما، دستکم در رابطه با فلسطین خیزش شگفت‌آور خیابان عربی با تأیید ضمنی دولت‌های عربی همراه بود. افراط اسرائیل در خشونت در حملات سال ۲۰۰۲ و تهاجم بعدی نیروهای آمریکایی به عراق و افغانستان سیاستمداران و مردم را حول احساسات ناسیونالیستی گرد هم آورد. افزون بر این، نارضایتی خیابانی عمدتاً رو به سمت رقیب بیرونی داشت و شعارهای معترضین بر ضد دولت‌های خود را در وهلهٔ نخست رهبران ایدئولوژیک به زبان می‌آوردند؛ نه شرکت‌کنندگان عادی. (۱۹) تنها در تجمعات بعدی سال ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ قاهره بود که جمعیت لغو قوانین اضطراری بیست‌ساله‌ای را که مانع از تجمعات عمومی آزادانه است، و پایان‌یافتن ریاست‌جمهوری مبارک خواستار شدند. سپس این تجمعات به یک جنبش بارز دموکراسی-خواه به رهبری کفایه و دیگر گروه‌های سیاسی تبدیل شد.

چرا خیابان عربی در قیام بر ضد سرکوب خود، مطالبهٔ دموکراسی و عدالت ناکام است؟ درحالی که محرومان به «پیشروی آرام» متوسل شده‌اند، دولت‌های عرب به طور قابل توجهی طبقهٔ سیاسی را با تشویق گفتار عمومی مبتنی بر ناسیونالیسم، دینی-بودن، و ضد صهیونیسم خنثی می‌کنند. روشنفکران عرب که در «ناسیونالیسم پان عربی ازمدافتاده» سنگر گرفته و مفتون زبان مذهبی‌بودن و سیاست اخلاقی‌اند، از کسب فرصت برای گرفتن امتیاز از دولت‌های خودکامهٔ خودشان ناتوان بودند. اشغال سرزمین‌های فلسطینی به دست اسرائیل با حمایت مادی و دیپلماتیک ایالات متحده نسل‌هایی از روشنفکران عرب را در دام بومی‌گرایی و ناسیونالیسم فرهنگی گرفتار کرد که دولت‌های خودکامهٔ عرب از آن کمال استفاده را بردند. بومی‌گرا غالباً دست رد به ایده‌ها و رویه‌ها را هر قدر هم که برجسته باشند، می‌زند؛ به صرف اینکه در فرهنگ‌های بیگانه و عموماً غربی ریشه دارند، و ایده‌ها و رویه‌های «خودی» را هر قدر هم که سرکوبگر باشند، رمانتیزه می‌کند. برای مثال، حقوق بشر صرفاً به جهت اینکه واردهٔ غرب یا ترفند مداخله‌جویانهٔ ایالات متحده است، کنار گذاشته می‌شود.

از سوی دیگر، حکومت‌های عربی فضای چندانی را برای نارضایتی مستقل باقی نمی‌گذارند. از سال ۲۰۰۰ به این سو، مقامات تقاضا برای اعتراض عمومی بر ضد اسرائیل و ایالات متحده را نادیده گرفته‌اند. درحالی که کنش‌های خیابانی غیررسمی با تهدید و هجوم مواجه بوده و فعالان آنها مورد آزار قرار گرفته و بازداشت شده‌اند. (۲۰) در ۱۵ فوریهٔ ۲۰۰۳ روزی که بیش از ده میلیون نفر در سرتاسر جهان بر ضد جنگ ایالات متحده با عراق تظاهرات کردند، هزاران نفر از پلیس ضد شورش مصر حدود ۵۰۰ تظاهرکننده را به گوشه‌ای راندند و آنها را از بقیهٔ مردم جدا کردند.

فعالان عرب که با چالش‌های مهیبی برای تظاهرات خیابانی روبرو بودند، ابزارهای جدیدی را برای بیان نارضایتی بیشتر در قالب کارزارهای مدنی- از جمله کارزار تحریم، فعالیت سایبری و هنر اعتراض- ایجاد کردند. با اعمال نظارت بر خیابان‌ها از سوی دولت‌های عرب، فعالیت به درون حصارهای نهادهای مدنی، از جمله دانشگاه‌ها، مدارس، مساجد، انجمن‌های حرفه‌ای، و این جی اوها سوق داده شد. با توجه به فقدان فضای آزاد سیاسی، انجمن‌های تخصصی مجالی برای کارزارهای سیاسی فراهم می‌کردند، تا حدی که نقش احزاب سیاسی را که رقابت تنگاتنگ بر سر رهبری در آنها رایج است، بر عهده گرفتند. ستادهای این انجمن‌ها به مکانی برای تجمعات سیاسی، میتینگ‌ها، کارهای خیریه‌ای و کارزارهای همبستگی بین‌المللی تبدیل شد. سایر

انجمن‌های مدنی، عمدتاً این جی اوهای حمایتگر جدید، شروع کردند به ارتقای جدل‌های سیاسی بر سر حقوق بشر، دموکراتیزه-کردن، زنان، کودکان، و حقوق کارگران. در اوایل سال ۲۰۰۶، حدود ۹۰ تا ۱۰۰ سازمان حقوق بشری به همراه صدها مرکز خدمات اجتماعی، و بسیاری از سازمان‌های خدماتی اجتماعی در جهان عرب فعالیت می‌کردند که زبان حقوق را به کار می‌بردند. (۲۱)

ابتکار در بسیج، روش‌های ارتباط‌گیری و انعطاف سازمانی در اوایل دهه ۲۰۰۰ خون تازه‌ای را به کالبد راکد سیاست ناسیونالیستی وارد کرد. کمیته مردمی مصر برای همبستگی با انتفاضه فلسطین نماد این روند بود. این کمیته که در اکتبر ۲۰۰۰ شکل گرفت، نمایندگانی را از خط مشی‌های سیاسی مختلف- چپ‌گرایان، ناسیونالیست‌ها، اسلام‌گرایان، و گروه‌های زنان و حقوق بشر- گرد هم آورد. وبسایتی را راه‌اندازی کرد، یک میلینگ لیست تهیه کرد، کنش‌های خیابانی را احیا کرد، و ۲۰۰ هزار امضا را برای درخواست بستن سفارت اسرائیل در قاهره جمع‌آوری کرد. گروه مصری ضد جهانی‌شدن و کارزار ملی بر ضد جنگ در عراق و نیز کمیته دفاع از حقوق کارگران و برخی از این جی اوهای حقوقی شیوه‌های فعالیت مشابهی را اتخاذ کردند. (۲۲) این سازمان‌ها و شیوه بسیج‌شان به منزله طلیعه ظهور نوع جدیدی از سیاست در مصر عمل کردند که توسط کفایه و دیگر جنبش‌های دموکراسی خواه هموار شد. (۲۳)

خیریه‌های مردمی، تحریم‌ها، و کارزار بر ضد محصولات، به ابزارهای جدید بسیج سیاسی تبدیل شدند. جمع‌آوری غذا و دارو برای فلسطینیان، هزاران داوطلب جوان و صدها شرکت و سازمان را دربر گرفت. در آوریل ۲۰۰۲ دانشجویان دانشگاه آمریکایی قاهره به مدت چهار شبانه روز سی کامیون ۲۵۰ تنی حاوی محصولات خیریه کارخانه‌ها، شرکت‌ها و خانه‌ها برای ارسال به غزه فراهم کردند. میلیون‌ها عرب و مسلمان در تحریم محصولات آمریکایی و اسرائیلی از جمله مک دونالد، کی‌اف‌سی [مرغ کنتاکی]، استارباکس، نایک و کوکاکولا شرکت کردند. موفقیت چشمگیر محصولات محلی باعث شد کوکاکولا حدود ۲۰ تا ۴۰ درصد از سهم بازار خود را در برخی از کشورها از دست بدهد و کمپانی‌های فست فود نیز فروش خود را از دست دادند. (۲۴) شرکت ایرانی زمزم بازار خاورمیانه را در دست گرفت. این شرکت در عرض چهار ماه ده میلیون قوطی به عربستان سعودی و دولت‌های خلیج فارس صادر کرد. در کنار زمزم، میکاکولا در پاریس ظاهر شد تا تقاضای اعراب و

مسلمانان اروپایی‌ای را برآورده کند که نوشابه‌های آمریکایی را تحریم کرده بودند. این شرکت ظرف دو ماه ۲,۲ میلیون قوطی در فرانسه فروخت. میکاکولا ۱۰ درصد از درآمدش را به کودکان فلسطینی اختصاص داد.

تکنولوژی اطلاعات نیز به طور روزافزون برای بسیج کارزارهای سیاسی به خدمت گرفته می‌شد. «رسانه‌های کوچک» در خاورمیانه از تاریخی طولانی برخوردارند. سخنرانی واعظان اسلامی همچون شیخ کشک، یوسف‌القرضاوی، شیخ محمد حسین فضل‌الله و عمرو خالد، خطیب تلویزیونی، در مقیاس وسیع از طریق نوارهای صوتی و تصویری منتشر شده‌اند. مقلدان عمرو خالد که در اواخر ۲۰۰۲ از تبلیغ محروم شد، از طریق وبسایت‌ها بیش از ۱۰ هزار امضا در حمایت از او جمع‌آوری کردند. پس از آن، از ایمیل برای عمومی کردن دعاوی و بسیج کردن مردم برای تجمعات و راهپیمایی‌ها استفاده کردند. این ابزارها در انتشار اخبار، فراخوان برای تجمع، و بسیج خیابانی حیاتی بودند. در فوریه ۲۰۰۳ ائتلاف مصری در همبستگی با فلسطین و عراق جمع‌آوری یک میلیون دادخواست از طریق اینترنت به سازمان ملل و سفارتخانه‌های ایالات متحده و بریتانیا را برنامه‌ریزی کرد.

وبسایت‌های خبری جایگزین، ابزارهای شبکه‌سازی اجتماعی، و تلویزیون‌های ماهواره‌ای مهمترین طرق ایجاد شبکه‌های انتقادی و اطلاع‌رسانی بودند. استفاده روزافزون از فیسبوک در سال ۲۰۰۸ به جوانان مصری این امکان را داد تا آنچه را که به «جنبش ۶ آوریل» معروف شد، ایجاد کنند. این «جنبش» حدود ۷۰ هزار نفر را بسیج کرد که بیشترشان جوانان تحصیلکرده بودند و برای آزادی بیان، رفاه اقتصادی و بر ضد فساد فراخوان داده بودند. فعالان، موفق به سازماندهی اعتراضات و تجمعات خیابانی و خیره‌کننده‌تر از همه، سازماندهی اعتصاب عمومی در ۶ آوریل سال ۲۰۰۸ در حمایت از اعتصاب کارگران نساجی شدند. در بیشتر جهان عرب که در آنها فیسبوک در زمره یکی از ده سایت پربیننده است، شبکه‌سازی از زمینه قابل توجهی برخوردار شده است. (۲۵) افزون بر این، تلویزیون‌های ماهواره‌ای به سرعت در جهان عرب در حال رشد بوده است که با شکستن انحصار کانال‌های خبری داخلی، اطلاعات جایگزین را فراهم می‌کنند. آسمان دمشق پوشیده از دیش‌های ماهواره است. از همین رو است که ایستگاه‌های خبری خیابانی که اخبار حزب حاکم از آنها پخش می‌شود، بی‌روح‌اند.

درحالی که کارزارهای سایبری هنوز هم محدود به نخبگان اند (به رغم افزایش استفاده از اینترنت)، سیاست‌های هنری به گوش توده‌ها می‌رسد. اشغال دوباره ساحل غربی از سوی اسرائیل در سال ۲۰۰۲، میراث سیاسی ام کلثوم در مصر، فیروز در لبنان و احمد سنوسی در مراکش را زنده کرد. هنرمندان عرب، ستارگان سینما، نقاشان، و به ویژه آوازخوانان به پیام‌آوران خشم عمومی تبدیل شدند. در مصر ستارگان اصلی پاپ همچون عمرو دياب، محمد منیر و مصطفی قمر پرفروش‌ترین آلبوم‌ها را تولید کردند که منحصرأً به آوازهای دینی و ملی اختصاص داشت. آلبوم تکی و گران محمد منیر با عنوان زمین و صلح، ای پیامبر خدا در مدت کوتاهی ۱۰۰ هزار نسخه فروش کرد. دیگر آوازخوانان از جمله علی الهاجر، محمد ثروت و هانی شاکر به همراه یکدیگر آلبوم دینی- ناسیونالیستی *ای خدا، الأقصی* را تولید کردند که بازارهای عربی را پر کرد.

البته وسعت و تأثیر این فضاهاى جدید مبارزه محدود است. اما تلاش‌های صورت گرفته از سوی بیشتر دولت‌های عربی برای کنترل آنها از جمله بستن این جی اوها، ممانعت از انتشار مطالب یا جلوگیری از پخش آوازاها، و دستگیری طراحان وبسایت‌ها نشانه ظرفیت آنها برای غلبه بر موانع پیش روی خیابان عربی است. تا زمانی که رژیم‌های محلی یا قدرت‌های جهانی آراء عمومی را نادیده می‌گیرند، این خیابان حیاتی‌ترین مکان برای بروز احساسات جمعی است. همچنان که انقلاب‌های سال ۲۰۱۱ نشان دادند، خیابان عربی نه «نابخردانه» و نه «مرده» است. بلکه تحولی بزرگ را به خود دید که هم حاصل محدودیت‌های قدیمی و هم فرصت‌های جدید حاصل از تجدید ساختار جهانی است. خیابان عربی به عنوان ابزار و شیوه بیان، تغییر کرده است و در حال تبدیل به اهرم مهمی برای بیان دادخواهی‌های جمعی است.

بخش سوم

انقلابها

آیا انقلاب‌های اسلامی در آینده به وقوع خواهند پیوست؟^{۳۷}

به نظر می‌رسد پیشروی ستیزه‌جویی اسلامی، از ایران گرفته تا لبنان، و از الجزایر در شمال آفریقا گرفته تا آسیای جنوبی، و سرایت آن به جوامع اروپایی، حال بگذریم از القاعده فراملی، مؤید این دیدگاه است که جهان بر آستانه انقلاب‌های اسلامی واقع شده است. گویی پایان قرن بیستم، تاریخ را آستانه زایش انقلاب‌های اسلامی کرده است؛ با همان شدت و حدتی که اوایل قرن بیستم به شورش‌های سوسیالیستی ایجاد شدند. آیا جهانی‌شدن باعث سوق داده‌شدن دین، و اسلام [از حاشیه] به مرکز سیاستِ رادیکال جهانی شده است؟

این فصل تلاشی است برای نشان دادن اینکه عصر ما شاید دوره جنبش‌های گسترده اجتماعی دینی و تحولات اجتماعی چشمگیر باشد، اما اینها ضرورتاً به انقلاب‌های کلاسیک (سریع، خشونت‌بار، طبقاتی و فراگیر) نخواهند انجامید. استنباط اکثر تحلیل‌ها از اسلامگرایی بر انقلاب‌های اسلامی دلالت نمی‌کند؛ بلکه دال بر احساسات داغ، اما مغشوش و جنبش‌هایی‌اند که به نحوی از انحاء با زبان دین پیوند دارند. شاید باید فهم‌مان را از «انقلاب» در کل و نوع اسلامی آن به طور خاص تغییر دهیم. در خاورمیانه مسلمان، آینده احتمالاً از آن نوعی از تحول اجتماعی سیاسی است که شاید بتوان آن را «انصلاح»^{۳۸} پسا-اسلامگرا نامید.

مدرنیته و انقلاب‌ها

انقلاب‌ها و جنبش‌های انقلابی از ویژگی‌های ذاتی مدرنیته‌اند و تجربه خاورمیانه نیز مستثنی نیست. در این بستر، مدرنیته بر تصلب دولت‌ملتهایی دلالت می‌کند که زیرساخت‌های مادی همچون ارتش و خدمت سربازی، آموزش و رسانه را به‌وجود-

^{۳۷} برگرفته از:

Asef Bayat, "Is There a Future for Islamic Revolutions? Religion, Revolt, and Middle Eastern Modernity," in *Revolution in the Making of the Modern World*, ed. John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic (London: Routledge, 2008), pp.96-111.

^{۳۸} ر.ک به پاورقی شماره ۲.م.

می‌آورند تا از آن طریق در مردم «تصور» و رشد حس ملت‌بودن ایجاد شود. (۱) اگر ملت تحت سلطه استعماری باشند، برآیند محتمل، جنبش‌های ناسیونالیستی‌اند. (۲) ثانیاً ویژگی مدرنیته شکل‌گیری دولت‌های مرکزی مدرن با قدرت منحصر به فرد وضع قوانین و انحصار قدرت‌های قاهره بر مردمی است که حقوق آنها (به عنوان شهروند) در چارچوب دولت‌ملت به رسمیت شناخته می‌شود. به طور خلاصه، دربرگیرنده حکومت بر مردمی است که دارای حق‌اند. دولت‌های مدرن به نوبه خود، نه تنها برای از بین بردن نارضایتی، به قانون عمل می‌کنند (با تأسیس سازمان‌ها، اتحادیه‌ها، فرایندها، و حمایت‌ها) بلکه ظرفیت تبدیل شدن به هدف نارضایتی نیروهای سیاسی را نیز دارند. سوم اینکه، در واقع در شرایط مدرن که مبارزات محلی برای دغدغه‌های کوچک دوران پیشامدرن به جنبش‌های عمومی و فراگیر تبدیل می‌شود، نارضایتی‌های بیشتر و پراکنده‌تر، امکان‌پذیر می‌شوند. (۳) نهایتاً اینکه مدرنیته (سرمایه‌دارانه) یک گرایش متناقض فراگیر دارد که به دنبال نارضایتی‌های عمیقاً ریشه‌داری پدید می‌آید که هم از سوی بقایای طبقات و گروه‌های اجتماعی پیشین و هم از سوی طبقات تاریخاً جدید (همچون طبقه متوسط، زنان، جوانان و غیره) تقویت می‌شود. در اینجا اشاره من به منازعه مارکسی کار- سرمایه، به رغم اهمیت آن، نیست، بلکه به یک ناهنجاری عمومی‌تر اشاره دارم. ساده کنم: مدرنیته برای بسیاری از مردم فرصت‌های نامتوازی را برای رشد، هویت‌سازی، و پیشروی در زندگی فراهم می‌کند و فرصت‌ها را برای بسیاری دیگر مانع می‌شود و ضایع می‌کند. اقتصاد سرمایه‌داری و علم مدرن، شهرنشینی، آموزش، و ایده شهروندی، به شدت با شکوفایی گروه‌های اجتماعی جدید از جمله بورژواها، طبقات حرفه‌ای، جوانان، و زنان فعال در ملأ عام که هستی و خلق‌و‌خوی اجتماعی جدیدی را تقویت می‌کنند، و مطالبات خاصی را به وجود می‌آورند، در پیوند است. در عین حال، در حاشیه اقتصاد سیاسی، شیوه‌های زندگی، و نهادهای مدرن، انسان‌های زیادی وجود دارد که از فرصت‌های مدرن به معنای فرصت‌های زندگی، احترام، برابری، و مشارکت سیاسی معنادار بی‌بهره‌اند. انقلاب‌ها پیامد نارضایتی جمعی این هستی‌های اجتماعی‌اند که غالباً «منافع نسبی»‌شان، اعم از اخلاقی و مادی در هم تنیده بوده و مبنای هویت و کنش جمعی را تشکیل می‌دهد. مبارزات انقلابی دولت را هدف می‌گیرند و تنها در محدوده‌های یک دولت‌ملت خاص ایجاد می‌شوند.

به همین منوال، هیچیک از ویژگی‌های بالا به تنهایی نمی‌تواند برآمدن انقلاب‌ها را توضیح دهد. انقلاب‌ها پدیده‌هایی پیچیده‌تر از تناقضات و عاملیت ساختاری صرف‌اند. افزون بر این، برآمدن انقلاب‌ها تابع شرایط مادی، اخلاقی، و معرفتی پیچیده و نیز

فرصت‌های سیاسی (داخلی یا بین‌المللی) است. باید مشخص کرد که انقلابیون بالقوه بدقابلی‌ها و حاشیه‌ای‌شدن واقعی یا خیالی‌شان را چگونه درک و تفسیر می‌کنند و اگر اصلاً چنین کنند، چه کسی را مقصر می‌دانند: خودشان، خدا، دولت، بالادستی‌ها یا سرنوشت را؟ آیا راه‌های ممکن برای خروج از مصائب‌شان همچون اتکا بر خانواده، قوم و خویش، یا نهادهای حمایتی سنتی را می‌یابند؟ اما اگر تغییر را انتخاب کنند، به تعبیر تیلی و دیگران از چه منابعی بهره می‌گیرند؟ (۴) نهایتاً اینکه، تا چه حد «ساختار فرصت‌ها» به عمل راه می‌دهد، تا چه اندازه دولت‌ها در برابر خواسته‌ی شهروندان‌شان برای تغییر تاب مقاومت دارند، و چه استراتژی‌هایی (قهرآمیز یا اصلاح‌طلبانه) را برای محو جنبش‌های انقلابی اتخاذ می‌کنند؟ (۵)

مدرنیته‌ی خاورمیانه‌ای و انقلاب‌ها

این ملاحظات در مورد خاورمیانه‌ی مدرن، به ویژه کشورهای نفتی و دیگر اقتصادهای رانتی نیز صدق می‌کند. به رغم دعاوی مخالف، (۶) مدرنیته‌ی خاورمیانه‌ای از ویژگی‌های خاص خود برخوردار است که البته به هیچ رو «خاص یا استثنایی» آنچنانکه شرق‌شناسان اعتقاد دارند، نیست. در خاورمیانه، فرایند مدرنیزاسیون (با مشخصه‌ی مناسبات سرمایه‌داری، بازارهای ملی، جابه‌جایی انسانی، شهرنشینی، و نظام‌های آموزشی جدید، و دولت‌های مدرن و ملی) کم‌وبیش ترکیبی از پویایی‌های داخلی و مواجهه‌های استعماری بوده است. (۷) به نظر هشام شیرابی این ترکیب «چندگونه»، بازتاب «پدرسالاری جدید» است که مخلوطی از «شبه مدرنیسم» و «پدرسالاری» است. پدرسالاری به منزله‌ی یک واقعیت اجتماعی‌فرهنگی، بر اسطوره (به جای عقل)، حقیقت دینی (نه علمی)، زبان خطابی (به جای تحلیلی)، سیاست خودکامه (به جای دموکراتیک)، مناسبات اجتماعی جماعتی (به جای شهروندی) و مناسبات اجتماعی خویشاوندمحور و نه طبقه‌محور، مبتنی است. (۸) هرچند پدرسالاری جدید شرابی بر وجه فرهنگی مدرنیته (ایده‌ها، رفتارها و مناسبات) در جهان عرب متمرکز است، بُعد ساختاری آن در معنای ظهور ساختارهای اجتماعی جدید، نیروهای اجتماعی، طبقات اقتصادی، و مناسبات اجتماعی نیز فراگیر بوده است.

از اینرو فرایند تدریجی مدرنیزاسیون در قرن نوزدهم و پیش از آن در برگیرنده‌ی دو فرایند متناقض بوده است. از یک‌سو، فرصت‌هایی را برای سکونت در شهر، آموزش مدرن، تحرک اجتماعی، و طبقات و گروه‌های جدید (همچون طبقات کارگر و متوسط، زنان و جوانان که در کنار تجار، صنعتکاران، و نخبگان سیاسی، یا علما که از قبل وجود داشتند، همزیستی دارند) فراهم

کرده است. از سوی دیگر مدرنیزاسیون، چالش‌های سترگی را برای مردم به وجود آورده است. مشارکت سیاسی محدود (از سوی رژیم‌های استعماری و نیز دولت‌های پوپولیست پسااستعماری)، ساختارهای سیاسی، و شرایط بازتولید (قدرت گروه‌های «سنتی»، نهادهای اسلامی، علما و مشروعیت آنها) چالش‌های بزرگی به حساب می‌آیند. در عین حال، مدرنیته دولت‌های مرکزی قوی را به وجود آورد که بر شهروندان و منابع اقتصادی اصلی، اعمال قدرت می‌کنند. ویژگی غالب مدرنیته خاورمیانه یا تناقض میان توسعه اجتماعی و اقتصادی و توسعه نیافتگی سیاسی است (۹) که شرایط مساعدی را برای انقلاب‌های دموکراتیک به وجود می‌آورد. اقتصاد، نهادها، بوروکراسی، روابط کاری، آموزش، طبقات اجتماعی، شهرنشینی، و در کل عرصه عمومی مدرن با دولت‌هایی همراه بوده است که کم‌وبیش خودکامه، خودسر، و حتی استبدادی (که در پادشاهان، شاهان، شیوخ، یا رؤسای جمهور مادام‌العمر تجسم دارد) مانده‌اند. لذا طبقات متوسط مدرن غالباً در همه جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی در این منطقه جلودار بوده است. ویژگی خودکامه رژیم‌ها تا حدی به تشویق «همبستگی سنتی» (عصبیت) از سوی نخبگان حاکم، خاصه در دولت‌های عرب خلیج فارس مربوط بوده است، (۱۰) اما بیش از آن به انحصار کنترل درآمدهای نفتی و نیز حمایت سیاسی قدرت‌های خارجی که خواهان داشتن سهمی از نفت هستند، باز می‌گردد. قدرت مسلط این دولت‌های رانتی چنان بوده است که ناراضی‌تبی تقریباً همه اقشار مردم از جمله گروه‌های نفوذ را در پی داشته است. تعجبی ندارد که هما کاتوزیان شکاف ملت‌دولت را خط اصلی مرزبندی در جوامعی همچون ایران می‌داند؛ هرچند منازعات اجتماعی در درون مقوله «مردم» را نمی‌توان نادیده گرفت. (۱۱) این دولت‌های متمرکز غالباً شباهت‌هایی به شیوه تولید آسیایی مارکس یا «استبداد شرقی» ویتفونگ دارند.

تردیدی نیست که بسیاری از رژیم‌های خودکامه، محصول مدرنیزاسیون و نیز مقوم آن‌اند، البته نه در قلمرو سیاست. بسیاری از این دولت‌ها یا به دست قدرت‌های استعماری تأسیس شدند (مثل اردن، عربستان سعودی، و دیگر شیخ‌نشین‌های خلیج فارس و نیز شاهان پهلوی در ایران) یا توسط طبقات در حال رشد به قدرت رسیدند. رژیم‌های پسااستعماری در تلاش برای مدرن کردن کشورهای خود، غالباً با قدرت طبقات زمینداری که در برابر تبدیل شدن به بورژوازی جدید مقاومت می‌کردند، به شدت درگیر بودند. در چنین شرایطی رژیم‌های مدرن‌ساز، فرایند مهم «اصلاح انقلابی» غالباً از بالا به پایین را به نمایندگی از طبقات متوسط و نیز روستائینی که در آن زمان در حال تبدیل شدن به سهام‌داران کوچک یا کارگران کشاورزی بودند، آغاز

کردند. در مصر، سوریه، عراق و ایران منازعات سیاسی پیشین، شکل کودتاهای نظامی به نمایندگی از طبقات در حال رشد را گرفت که با تحولات اجتماعی و اقتصادی گسترده، ملی کردن، اصلاحات ارضی، و توزیع پوپولیستی اشتغال، آموزش، و بهداشت همراه بود. (۱۲) معهدا، هیچیک از این اصلاحات انقلابی سیاست فراگیر و حکومت دموکراتیک را شامل نمی‌شد. کار آنها ایجاد و قدرتمند کردن نیروهای اجتماعی‌ای بود که در سال‌های بعد خود این دولت‌ها را این بار به نام اسلام هدف گرفتند.

شورش اسلامی از چه نوع؟

شورش مسلمانان در عصر مدرنیته از چه نوعی است؟ بسیاری از تحلیل‌ها در مورد جنبش‌های اسلامگرا مبنای شورش اسلامی را عکس‌العملی بر ضد مدرنیته می‌دانند. (۱۳) سواى دیدگاه‌ها در مورد ایدئولوژی‌های اسلامگرا، در کل، دو نوع تفسیر تلاش کرده‌اند گسترش سیاست اسلامگرا در دوران مدرن را تبیین کنند. تفسیر «مدرنیست»، اسلامگرایی را جنبش‌هایی واکنشی از سوی «مردمان سنتی»، خواه روشنفکر یا فقرای شهری بر ضد مدرنیزاسیون به سبک غربی می‌دانند. گفته می‌شود که این جنبش‌ها بالذاته ضد دموکراتیک و ارتجاعی‌اند. در طیف راست، «برخورد تمدن‌ها» که از سوی برنارد لوئیس بیان شد و هانتینگتون نیز در آن سهیم شد، نشان‌دهنده چارچوبی است که در آن ویژگی «ضد مدرن» این جنبش‌ها در مواجهه‌های آنها با مدرنیته غربی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. (۱۴) در طیف چپ، می‌توان سواى بقیه، به آلبرتو میلوجی و آلن تورن اشاره کرد که از احیای دین ابراز نگرانی می‌کنند. آنها «اتوپیاگرایی ارتجاعی» و «ضد جنبش» را به جنبش‌های دینی از جمله اسلامگرایی نسبت می‌دهند. (۱۵) نوع دوم این دیدگاه‌های تفسیری، اسلامگرایی را مظهر و واکنشی به پسامدرنیته می‌بیند. در این چارچوب، این جنبش‌ها نماد خواست تفاوت، خودمختاری فرهنگی، سیاست آلترناتیو، و اخلاقی‌بودن در برابر مدرنیته سکولار جهانی‌اند. فوکو انقلاب ایران را به عنوان «نخستین انقلاب پسامدرن عصر ما»، و «روح یک جهان بی‌روح» توصیف کرد. برای گیدنز این انقلاب نشانگر «بحران مدرنیته» بود. (۱۶)

به نظر می‌رسد این ملاحظات تاحدی موجه‌اند. شرایط جهانی‌ای که در آن بیشتر این جنبش‌ها پدید آمدند، و گفتارهای رهبران اسلامگرا همچون سید ابوالاعلی مودودی، آیت‌الله خمینی، علی شریعتی، موسی صدر، سید قطب، راشد غنّوشی و دیگران، گواه این گرایش است. مفهوم جاهلیت مودودی را، یعنی جامعه‌ای که ویژگی آن پرستش انسان توسط انسان و

حاکمیت انسان بر انسان است، سوای دیگران، سید قطب در مصر، عبدالسلام یاسین در مراکش، و علی شریعتی در ایران اخذ کردند تا به لیبرالیسم غربی، ناسیونالیسم سکولار، و امپریالیسم که به نظر یاسین به نام روشنگری، اصلاح، ناسیونالیسم، و عقلانیت وارد شده‌اند، بتازند. (۱۷) اعتقاد شریعتی مبنی بر «بازگشت به خویش» منعکس‌کننده گزینۀ اسلام به عنوان یک آلترناتیو بومی و خودکفا از سوی اسلامگرایان بود. درحالی‌که مودودی نوعی «جهان‌وطنی اسلامی» را پیشنهاد می‌داد که یک «خدا-دموکراسی» یا «حکومت دموکراتیک دینی» بر آن حکومت کند، شریعتی یک «جامعۀ بی‌طبقه توحیدی» و سید قطب یک حکومت و اقتصاد اسلامی را پیشنهاد دادند. آیت‌الله خمینی ندای «حکومت اسلامی» سرداد، اما با جمهوری اسلامی موافقت کرد. (۱۸)

آنچه درباره این ملاحظات روشن نیست این است که نویسندگان آنها چطور به این نتایج رسیدند. به نظر می‌آید بسیاری از این مفروضات بر متون، و گفتارهای رهبران سخنور جنبش‌های اسلامگرا متکی‌اند. اگر جنبش‌ها را نه در معنای بوردیویی گروه‌های متصلبی که رهبران آنها را نمایندگی می‌کنند، بلکه به مثابه موجودیت‌های ناهمگون با لایه‌های متنوع فعالیت، منافع، و دیدگاه‌ها بفهمیم، باید تکثر گفتارهایی را که بر یک جنبش اجتماعی حک شده‌اند، با تعمق در جزئیات آنها، لحاظ کنیم. من بیست سال گذشته را در خاورمیانه زندگی و آن را مشاهده کرده‌ام و معتقدم که احتمالاً اغلب شورش‌های اسلامگرا خواهان شرایط مدرن‌اند، می‌خواهند بخشی از این شرایط باشند و مایل به بهره‌گیری از چیزهایی‌اند که این شرایط عرضه می‌کنند؛ به شرطی که بتوانند از پس هزینه‌های چندگانه آنها برآیند. اما نمی‌توانند. بنابراین معضل اصلی، دشمنی ازلی با مدرنیته نیست؛ و به خاستگاه تاریخی مخالفان هم مربوط نمی‌شود که در آن برای مثال طبقات پیشامدرن مدرن ممکن است با نظم مدرن در تقابل باشند، برای مثال، طبقه کارگر که محصول اقتصاد سرمایه‌داری مدرن است، اما درگیری‌های اساسی با فرماسیون اقتصادی و اجتماعی آن دارد. به جای اینها باید پرسید آیا افراد و گروه‌ها از ظرفیت کنارآمدن با مدرنیته برخوردارند و به اصطلاح می‌توانند در آن عمل کنند و از آن منتفع شوند و تا چه حد. حقیقت این است که همانطور که پیشتر در این کتاب از آن بحث کرده‌ام، هرکسی نمی‌تواند از پس مدرن‌بودن بر آید، زیرا سازوکاری هزینه‌بردار است. به ظرفیت سازش با الزامات مادی، نهادی- فرهنگی، و فکری‌ای نیاز دارد که بسیاری از عهده آن بر نمی‌آیند. به تعبیر دیگر، اگر اکثریت جمعیت می-

توانستند با هزینه‌های گوناگون زندگی مدرن کنار بیایند، همه چیز اینقدر متغیر نبود. اجازه دهید در این مورد به تفصیل بحث کنیم.

در بسیاری از کشورهای خاورمیانه بخش بزرگی از طبقه متوسط تحصیلکرده (دانشجویان دانشگاه‌ها، متخصصین، کارمندان دولت، یا روشنفکران بیکار) فاقد توانایی‌های مادی برای بهره‌بردن از آنچه مدرنیته می‌توانست در غیر این صورت به آنها عرضه کند - برای مثال مسکن مناسب، و امکان تشکیل خانواده هسته‌ای با درجه مناسبی از استقلال از بزرگترها - هستند. (۱۹) در نتیجه، بسیاری از آنها مجبور به ماندن زیر چتر حمایت خانواده گسترده، پدر و بزرگترها با همه پیامدهای محدودکننده‌ای هستند که استقلال و فردیت آنها را به آن صورتی که غالباً دوست دارند، تحدید می‌کند. بسیاری از آنها دوست دارند صاحب کالاهای مصرفی معمولی باشند، اما نمی‌توانند از پس هزینه‌های آنها برآیند، یا به نقاطی که معلومات زیادی درباره‌اش دارند، سفر کنند. در نتیجه غالباً به سوی فقرا رانده می‌شوند، و درحالی‌که برای حفظ یک سبک زندگی و سلیقه که با آموزش و شأن آنها در تطابق باشد، به سختی تلاش می‌کنند، از فرصت‌های زندگی و قلمرو مصرف دور می‌مانند. (۲۰) آگاهی سرشار آنها از آنچه در دسترس آنها است و ناتوانی‌شان برای کسب آن، به آنها احساس دائمی طردشدگی و آنچه بارینگتون مور «خشم اخلاقی» می‌خواند، می‌دهد. (۲۱) احتمالاً اینها انقلابی‌اند. (۲۲)

محرومان شهری غالباً به اندازه یا بیش از طبقات متوسط حاشیه‌ای شده محرومیت مادی را احساس می‌کنند. اما وضعیت محرومیت در آنها همان نوع خشم سیاسی و اخلاقی را که در طبقات متوسط ایجاد می‌کند، به وجود نمی‌آورد. زیرا برخلاف بسیاری از طبقات متوسط، فقرا غالباً در حواشی امکانات مدرن زندگی می‌کنند؛ خواه این امکانات حق اشتغال، خدمات، سرگرمی، قدرت، فرصت یا مهمتر از همه اطلاعات باشد. همانطور که در فصل ۱۰ بحث شد، فقرا به طور بی‌واسطه تحت تأثیر جهات پیچیده کار، زندگی و حیات مدرن قرار می‌گیرند و فرسوده می‌شوند. آنها غالباً فاقد توانایی و مهارت مادی و فرهنگی - رفتاری برای عمل در چارچوب نهادهای خشک و مدرن رایج‌اند. اما این بدان معنا نیست که فقرا سنتگرایان ضد مدرن‌اند، بلکه گویای آن است که شرایط زندگی‌شان، آنها را ناچار از توسل به راه‌های غیررسمی انجام امور می‌کند.

فقراى مسلمان ضرورتاً انقلابيون ضد مدرن هم نيستند. در واقع، فقرا به جاى مقابله با دولت، به «پيشروى آرام» متوسل مى-شوند. اما وقتى فرصتى دست دهد، ماييل‌اند تا زمانى كه منافعشان تامين مى‌شود، با انقلابيون، ائتلاف تاكتيكي تشكيل دهند. در غير اين صورت به استراتژى «پيشروى آرام» باز مى‌گردند. (۲۳) به هر حال، فقرا عمدتاً از اسلامگرابى به عنوان يك پروژه سياسى دور مانده‌اند. آنها معمولاً پيوندها و جمع‌هاى غالباً خويشاوندمحور تشكيل مى‌دهند، اما اين‌ها ضرورتاً اجتماعات انقلابى آنچنانكه برخى ممكن است تصور كنند، نيستند. (۲۴)

پس از آنها ثروتمندان - بخش‌هاى از طبقات مرفه و اكثرأ ثروتمندان جديد (خاصه زنان) - قرار دارند كه از رفاه مادى و منزلت اقتصادى برخوردارند: آنها غالباً مدافع رفتار مصرف‌گرايانه جهانى در معنای كالاهاى مصرفى، آموزش، و تفریح‌اند. اما فاقد توانايى جهت درك ساختارهاى معرفت‌شناختى مدرنيته متأخر، و حقيقت‌هاى متكثر آن‌اند كه دقيقاً به دليل موقعيت‌هاى ممتازشان (سفر، ارتباطات جهانى، دسترسى به محصولات فرهنگى و فكرى و زندگى در شهرهاى جهانى) در دسترس آنها قرار دارد. نااطمينانى‌هاى فلسفى و وجودى مدرنيته و مخاطراتش، آنها را مشوش مى‌كند. براى مثال با عادى‌شدن اين ايده كه ممكن است خدائى نباشد، و ازدواج همجنس مشروع باشد، آشفته مى‌شوند. با قرار گرفتن زير بمباران «حقيقت‌ها»ى متكثرِ كانال‌هاى ماهواره‌اى و «اكتشافات» جديدى كه پاراداييم‌هاى اخلاقى جاافتاده را به چالش مى‌گيرند، مضطرب مى‌شوند و همه اينها در شرايطى اتفاق مى‌افتد كه «تقسيم جنسيتى گناه»، زنان مرفه را، بيش از مردان يا زنان فقير، مستعد انجام «گناهان» دينى (از جمله نيمه‌لخت‌بودن در سواحل، نشان دادن مو، يا اختلاط با مردان) كرده و بنا بر اين براى آنها احساس تأسف و پشيمانى به بار مى‌آورد. احتمال دارد كه اين گروه‌ها اجتماعات اخلاقى خود را به عنوان فضاهاى براى امنيت و اطمينان وجودى ايجاد كنند. دين و اسلام مى‌تواند يك موقعيت مهم نهادى و مفهومى براى چنين اجتماعاتى فراهم آورد. براى مثال در مصر، هزاران حلقه يا اجتماع غيررسمى و هفتگى زنان براى بحث در مورد آداب و احكام دينى وجود دارد كه به منزله اجتماعات اخلاقى‌اى عمل مى‌كنند كه در آن شركت‌كنندگان براى مواجهه با چالش‌هاى اخلاقى مدرن احساس قدرتمندى مى‌كنند. شايد اين گروه‌ها انقلابى نباشند، اما محتمل است از نوعى تحول دينى جامعه حمايت كنند. (۲۵)

تجار سنتی، صنعتگران، و نخبگان دینی، اعضای مؤسسات مذهبی سنتی، متولیان مساجد و حوزه‌ها به این کلاس‌های مدرن انتقادی می‌پیوندند که ممکن است در مجموع ائتلاف سستی از طبقات مخالف در خاورمیانهٔ مدرن اسلامی تشکیل بدهند. آنها می‌خواهند مبارزهٔ جمعی خود را بر ضد رژیم‌های پسااستعماری سکولاریست، غالباً سرکوبگر و بی‌کفایت که بر حمایت قدرت-های سکولار غربی متکی‌اند، راه بیندازند.

در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم، طبقات مردمی در خاورمیانهٔ مسلمان بیشتر حول ایدئولوژی‌های سکولار ناسیونالیسم، سوسیالیسم، و بعثیسم بسیج می‌شدند که در دههٔ ۱۹۷۰ مغلوب سرمایه‌داری لیبرال شدند. انقلاب ناصر در ۱۹۵۲ در مصر طبقات پایین و متوسط را برای مبارزه با بقایای حاکمیت استعماری و تضمین عدالت اجتماعی بسیج کرد و جلودار الگوی «سوسیالیسم عربی» شد که در دهه‌های بعد جهان عرب را در نوردید. در سال ۱۹۶۱ یک کودتای نظامی، نظام قرون وسطایی‌ای را که برای قرن‌ها بر یمن حکم می‌راند، سرنگون کرد. دو سال بعد، شورشی در عراق حزب بعث را به قدرت رساند. یک جنبش ناسیونالیستی سکولار استقلال الجزایر را در سال ۱۹۶۲ از حاکمیت فرانسه به دست آورد؛ و نخبگان مدرن لیبی در سال ۱۹۶۹ سلسلهٔ پادشاهی سنوسی را با تأسیس یک دولت انقلابی ساقط کردند. (۲۶) پیش‌درآمد این اتفاقات جنبش ناسیونالیستی به رهبری محمد مصدق، نخست وزیر سکولار بود که صنعت نفت ایران را ملی کرد و پیش از سقوط با کودتای مهندسی‌شدهٔ سیا در ۱۹۵۳، در ایران یک دموکراسی سکولار پدید آورد. (۲۷) اما در دههٔ ۱۹۷۰ این ایدئولوژی‌های سکولار در حال افول بودند. سوسیالیسم عربی (به رغم برخی پیامدهای اجتماعی مهم‌اش) برای مثال در مصر و الجزایر با فشارهای اقتصادی غلبه‌ناپذیری مواجه شد. ناسیونالیسم سکولار با شکست ناصر توسط اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷ افول کرد. بعثیسم با استبداد صدام حسین و حافظ اسد از دست رفت و تجربهٔ سرمایه‌داری به نابرابری و طرد اجتماعی روزافزون منجر شد که با تعبیر «حراج» در سیاست خارجی و مشت آهنین در سیاست داخلی سادات شناخته می‌شد. سپس با انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در ایران، اسلام سیاسی با قدرتی خارق‌العاده پدیدار شد.

چرا اسلام سیاسی؟ جایگاه اسلام در این شرایط تخالفی چیست؟ آیا اسلام ذاتاً یک مذهب انقلابی و سیاسی است؟ یقیناً پیامد مذهبی انقلاب ایران در میان بسیاری از ناظران تصویر یک اسلام بسیار سیاسی در عصر مدرنیته را تقویت کرد. حتی دانشمندان محتاطی همچون نزیه ایوبی با فرافکنی نتایج انقلاب ایران به فرایند آن، سریع نتیجه می‌گیرند که «اسلام به واسطه وعده‌هایش برای کنترل اخلاق عمومی، یک دین سیاسی است.» (۲۸)

در ابتدا توجهات بسیاری به شاخه شیعی اسلام (الگوی ایرانی) در مقام مکتبی مستعدتر برای انقلاب و اعتراض در مقایسه با اسلام سنی معطوف شد. این بدان دلیل بود که اسلام شیعی نماینده یک گروه اقلیت، و «آیین سرکوب‌شدگان» و لذا «مذهب اعتراض» به شمار می‌آمد. ماجرای مبارزات امام حسین بر ضد یزید قدرقدرت و «سرکوبگر»، بنیان مکتبی و تاریخی رادیکالیسم خیالی شیعه را فراهم می‌کرد. نوشته‌های علی شریعتی که فارغ‌التحصیل سوربون بود، مشروعیت «علمی» خاصی به آنچه او شیعه «سرخ» یا انقلابی می‌نامید، بخشید. (۲۹) در واقع، او مفاهیم مدرن «طبقه»، «مبارزه طبقاتی» و «انقلاب» را وارد گفتار اسلامی شیعه کرد و واقعه کربلا را که در آن امام حسین بر ضد امویان جنگید، مرحله‌ای تاریخی از یک انقلاب پیشامدرن مردمی دانست. او در تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی نقش محوری داشت. به دنبال شریعتی، سازمان مجاهدین خلق ایران با مخلوطی ایدئولوژیک از اسلام و مارکسیسم-لنینیسم در دهه ۱۹۶۰ با تأسیس یک سازمان چریکی به سبک آمریکای لاتین انقلابی‌گری را عملیاتی کرد. (۳۰) کتاب پرچم حمید دباشی با عنوان *الهیات مخالفت*، این ویژگی انقلابی اسلام شیعی را با برگشت به عقب ترسیم می‌کند. سوای ایران، برآمدن حزب‌الله در لبنان در اواخر دهه ۱۹۸۰ و جای‌گیری آن در مرکز سیاست رادیکال جهانی و مبارزه بی‌وقفه‌اش برای پایان‌دادن به اشغال لبنان از سوی اسرائیل تصور انقلابی از اسلام شیعی در جهان را بیشتر تقویت کرد تا اینکه حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ اتفاق افتاد که توجهات به سوی اسلام سنی به عنوان مذهب خشونت و انقلاب معطوف شد.

در حقیقت، اسلام سنی نیز دارای برخی عناصر انقلابی بوده است. حسن البنا مصری، رهبر قدیمی‌ترین و بزرگترین جنبش اسلامگرا در جهان عرب، مفهوم دولت و جامعه جاهلی را از ابوالاعلی مودودی هندی وام گرفت که خود او تحت تأثیر دیدگاه

لنین در مورد سازماندهی و دولت قرار داشت. اعتقاد مودودی به «خدا-دموکراسی» بی‌شبهت به الگوی دولت کمونیستی نبود. اما البنا در استراتژی، بسیار گرامشی‌وار (در «جنگ نمایشی» و هژمونی) عمل می‌کرد؛ هرچند هیچ قرینه‌ای دال بر اینکه او واقعاً گرامشی را خوانده باشد، در دست نیست. پس از آن در دهه ۱۹۸۰ بسیاری از مارکسیست‌های سنی (همچون طارق بشری، محمد عماره، مصطفی محمود، عادل حسین، عبدالوهاب المسیری و دیگران) با روی آوردن به اسلامگرایی بسیاری از دیدگاه‌ها و واژگان مارکسی را به اسلام سیاسی وارد، و آن را یک ایدئولوژی جهان‌سوم‌گرای بومی برای مبارزه با امپریالیسم، صهیونیسم، و سکولاریسم به اسلامگرایی تبدیل کردند. (۳۱) اما بیشتر حادثه ۱۱ سپتامبر بود که توجهات را از انقلابی‌گری اسلام شیعی به رادیکالیسم سنی و به ویژه نوع وهابی آن معطوف کرد. نه تنها همه متهمان حملات ۱۱ سپتامبر اسلامگرایان سنی بودند، بلکه ظهور اصلاح‌طلبان پسا-اسلامگرا در ایران در اواخر دهه ۱۹۹۰ از پیش مفروضات ذات‌انگارانه در مورد انقلابی‌گری شیعی را زیر سؤال برده بود و پس از آن شورش خشونت‌بار «مثلت سنی» در عراق بر ضد اشغال ایالات متحده با آراء آیت‌الله سیستانی رهبر روحانی شیعه «معقول» و «میان‌رو» در تضاد بوده است.

در جای دیگری استدلال کرده‌ام که ویژگی انقلابی/ارتجاعی، و دموکراتیک/غیر دموکراتیک همه ادیان، و همچنین اسلام، نباید با ارجاع به برخی گرایش‌های «ذاتی» ایمانی، بلکه بر اساس قابلیت‌های تاریخ‌مند مؤمنان سنجیده شود. به تعبیر دیگر، نباید بر اسلام به‌خودی‌خود، بلکه بر مسلمانان تاریخی که دین خود را هم در ایده‌ها و هم در عمل به شیوه‌های گوناگون تعریف و بازتعریف می‌کنند، تمرکز کنیم. خلاصه اینکه، این انسان مسلمان است که با منافع، وفاداری‌ها، و جهت‌گیری‌های اخلاقی و مادی گوناگون، انواع متفاوتی از اسلام را اعم از انقلابی، محافظه‌کار، دموکراتیک، یا ارتجاعی می‌سازد. (۳۲)

از این منظر نقش اسلام در سیاست رادیکال دستکم از دو جهت مهم است. نخست اینکه، اسلام می‌تواند به عنوان ساختار ایدئولوژیک و اخلاقی‌ای عمل کند که سیاست مخالفت و انقلاب را معنادار سازد. هر نوع کنش مخالفت از صافی ارزش‌های اخلاقی و عمومی رایجی عبور می‌کند که از رهگذر آن «بی‌عدالتی» درک و تعریف می‌شود و در برابرش مقاومت صورت می‌گیرد و مبارزه معنا می‌یابد. اسلام می‌تواند چنین ساختاری را فراهم کند. قوانین و مفاهیم اسلامی نیز می‌توانند آگاهانه برای چارچوب‌بندی جنبش انقلابی به کار گرفته شوند، یعنی برای توجیه، مشروعیت، شأن‌دادن، و گسترش بُرد جنبش‌ها. انقلابیون

مسلمان تلاش می‌کنند اسلام را به عنوان یک نظام اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و حتی اقتصادی جایگزین معرفی کنند. داشتن یک جایگزین در افق، مخالفین را به جهشی برای پیشبرد مبارزه‌شان وا می‌دارد. معرفی اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی جایگزین از سوی ایدئولوگ‌ها غالباً در سطح کلی باقی می‌ماند. شاید به نظر برسد که این یک ضعف است، اما در واقع چشم-اندازی گسترده و مبهم را ترسیم می‌کند که ممکن است اختلاف نظر و انتظارات را بپوشاند و بدینسان ضامن اتحاد باشد. در آشفتگی امیدهای انقلابی، کلی‌بودن اهداف، ضامن یکپارچگی و راهبر به عمل است. بدین ترتیب امکان جزئیات تفرقه‌انگیز به تخیل آزاد هر فرد وا گذاشته می‌شود تا نتیجه ایده‌آل خود را بگیرد. (۳۳)

اسلام می‌تواند نه فقط به عنوان ایدئولوژی، چارچوب، و الگو، بلکه همچنین به عنوان منادی گروه‌های منفعتی عمل کند. در خاورمیانه «بخش اسلامی» (متشکل از نهادهای مذهبی، مساجد، حرم‌ها، حوزه‌ها، قواعد، مناسک، سلايق، و پرسنل، دارایی و قدرت مرتبط با آنها) به لحاظ تاریخی گسترده بوده است. در درون آن، علما در مقام دروازه‌بانان به هم پیوسته در حکم عاملان اصلی مشروعیت برای حکام خاورمیانه عمل کرده‌اند. (۳۴) این بخش همچنان خود را در رویارویی با چالش‌های مدرنیته بازسازی می‌کند. اما ظهور دولت، شهروندی، آموزش، اقتصاد و مالیه مدرن موجب تضعیف مشروعیت، قدرت، منافع مادی و کنترل بسیاری از این کارپردازان به ویژه «نخبگان روحانی» فعال در بخش مذهبی شده است. علما، به عنوان یک گروه منزلتی مسلط، بر «دارایی معنوی» شاهد زوال منزلت، مشروعیت، منافع مادی، و به ویژه «قدرت پارادایمی» خود (یعنی چارچوب گفتاری‌ای که به آنها اجازه ارتباط و اعمال هژمونی می‌دهد) بودند. نظام آموزشی جدید انحصار انتقال دانش و سواد را از دست آنها خارج کرد؛ نظام قضائی مدرن آنها را از سکان قضاوت مذهبی کنار زد؛ مالیه و نهادهای مالی جدید توان آنها در بالابردن مالیات مذهبی (به صورت زکات، خمس، و صدقات) را از بین برد. در عین حال دولت‌های مدرن بسیاری از اوقاف مذهبی را تحت کنترل بوروکرات‌ها درآوردند که به جد استقلال مادی مراجع مذهبی را از بین می‌برد. در راستای این تحولات، حساسیت‌های مذهبی و قدرتی که برای نخبگان مذهبی به همراه داشت به چالش گرفته می‌شود. اجمالاً اینکه، اسلام در این معنا می‌تواند به دلیل منافع نخبگان مذهبی به محور مبارزه سیاسی بدل شود. در تجربه ایران علمای شیعه که توانسته بودند استقلال خود را حفظ کنند، موفق شدند با اتکا بر مالیات‌ها و موقوفات (خمس و زکات) مختلف از مؤمنان و درآمد اوقاف باقی مانده، استقلال (مالی و سیاسی) بخش عمده‌ای از بخش مذهبی را از عایدات دولتی حفظ کنند. اما علمای مصر و به

همراه آنها بخش اسلامی نخست توسط محمدعلی در قرن نوزدهم و سپس با شدت بیشتری توسط ناصر در دهه ۱۹۶۰ در ساختار دولتی ادغام شدند. در ایران علما به نیروی انقلابی اصلی تبدیل شدند، درحالی که در مصر نه علما، بلکه فعالان مسلمان غیرروحانی بودند که در قالب اخوان المسلمین پرچم اسلامی کردن دوباره جامعه و سیاست مصر را بلند کردند.

این به معنای تثبیت اسلام و علمای مسلمان به عنوان سوژه‌های اصلی تحول انقلابی نیست. در واقع، علمای «نوگرا» نیز ممکن است به خوبی با دولت‌های سکولار خاورمیانه‌ای کنار بیایند و همکاری کنند. بخش فوقانی تشکیلات دینی مصر و نخبگان آن دهه‌ها سیاست همزیستی و همکاری را دولت را تعقیب کرده‌اند. در واقع در حال حاضر بیشتر رژیم‌های منطقه از تقدیس «اسلام جریان غالب» برای مثال علمای بلند پایه الأزهر برخوردارند. در ایران طبقه روحانی در راستای خطوط سیاسی و مکتبی دچار شکاف‌های عمیق است. علمای «سنتی» و «بنیادگرا» (آنچنانکه در ایران به آنها اطلاق می‌شود) مدافع حکومت دینی‌اند، درحالی که نسل جدید و مدافعان «عقلانیت انتقادی» که برای «عقل» نقشی محوری در مدیریت امور عامه قائل‌اند، با ایده «حکومت اسلامی» مخالف‌اند. درحالی که اتحاد مقامات سیاسی و مذهبی متمایل به طرد دستکم بخشی از طبقه روحانی است، مسلمانان عادی بی‌اعتمادی بیشتری به اسلامی که از سوی قدرت سیاسی زمینی تبلیغ می‌شود، نشان داده‌اند. همانگونه که نتایج انتخابات متعدد در دهه ۱۹۹۰ نشان داد، بسیاری از زنان و جوانان در ایران بیش از دیگر گروه‌ها، تأثیر ناتوان‌کننده دولت دینی را در زندگی روزانه، محیط کار، در مقابل قانون، و در فضای عمومی احساس می‌کنند. آنها پیشرو مخالفت با اسلامی بوده‌اند که به نظرشان با تبدیل به قدرت سیاسی، فاسد شده است. لذا، اسلام هم می‌تواند عامل و هم هدف انقلاب باشد. نه تنها می‌تواند سوژه انقلاب باشد، بلکه می‌تواند هدف آن نیز باشد.

آینده انقلاب‌های اسلامی

در عصر جهانی شدن آینده انقلاب‌های اسلامی چه خواهد بود؟ آیا جهانی شدن برای انقلاب‌ها در کل و انقلاب‌های اسلامی به طور خاص، مفید بوده است؟ به نظر من جهانی شدن می‌تواند برانگیزاننده نارضایتی و جنبش‌های اجتماعی و حتی شورش باشد، اما با انقلاب‌های کلاسیک، از جمله انواع اسلامی در تقابل است. شاید باید در فهم‌مان از «انقلاب‌ها» تجدید نظر کنیم و آنها را

در معنای بسیج پراکنده‌تر و غیرخوشونتبار همراه با فرایند تدریجی و تحول درازمدت ببینیم. شاید هدف غایی آنها نه چالش با نظام جهانی، بلکه چانه‌زنی با آن باشد.

به نظر می‌رسد منتقدان جهانی‌شدن موافق‌اند که این روند به بی‌ثباتی و ناآرامی چشمگیر، به ویژه در حاشیه نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. (۳۵) دولت‌های ملی با ادغام طبیعی اقتصاد فراملی و موجودیت‌های سیاسی و ساختارها در امور ملی دولت‌های حاکم تحلیل می‌روند. سیاست‌های اقتصادی نولیبرال که غالباً از سوی ملت‌های اعتباردهنده، صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی هدایت می‌شوند، دولت‌های پوپولیست پسااستعماری را وامی‌دارند از قرارداد اجتماعی سنتی در ارائه خدمات کمکی به شهروندان نیازمندشان عقب‌نشینی کنند. نه تنها این عقب‌نشینی‌ها تنفر عمومی بر علیه این رژیم‌ها به وجود می‌آورد، بلکه فضای جدیدی را (که با عقب‌نشینی دولت از بخش اجتماعی ایجاد می‌شود) می‌گشاید که نیروهای مخالف، همچون ستیزه-جویان اسلامی در خاورمیانه آن را پر می‌کنند. (۳۶) بسیاری رشد «اسلام اجتماعی» را به عنوان جلودار اسلام سیاسی می‌دانند که از غیبت دولت ناشی شده است. در عین حال، جهانی‌شدن وسایل ارتباط جمعی باعث بین‌المللی‌شدن منازعات ملی، جریان آزاد اطلاعات، و تقویت همبستگی‌هایی می‌شود که از مرزهای ملی فراتر می‌روند. افزون بر این، ممکن است فشار سیاسی بین-المللی از سوی حکومت‌ها، جامعه مدنی، و نهادهای فرادولتی (برای مثال دادگاه بین‌المللی جنایات جنگی، منشور ملل متحد و شورای امنیت، سازمان‌های حقوق بشری و نظایر آنها) جنبش‌های معطوف به تغییر سیاسی در داخل کشورهای منفرد جنوب جهانی را دامن بزند. از اینرو، با افول «هویت‌های مشروعیت‌بخش» همچون ناسیونالیسم و سوسیالیسم، به نظر کاستلز، مخالفان مقاومت خود را در برابر «جامعه شبکه‌ای» جهانی، با تشکیل «اجتماعات» مستقل حول هویت‌های قومی، فرهنگی و مذهبی («هویت‌های مقاومت») بروز می‌دهند. این تشکلهای ممکن است حتی دفاعی هم نمانند، بلکه به هویت جدیدی تبدیل شوند «که موقعیت آنها را در جامعه تعیین کند و با این کار در پی تغییر در کل ساختار اجتماعی باشند»؛ چیزی که کاستلز «هویت-های پروژه‌ای» می‌نامد. (۳۷)

سلسله انقلاب‌های سال ۱۹۸۹ در اروپای شرقی، جنبش انقلابی زاپاتیستا که شورش دهقانان محلی را به جنبش جهانی ضد جهانی سازی وصل کرده (کاستلز) و اخیراً «انقلاب‌های رنگی» در شوروی سابق بین سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۵ (که بر خلاف

جنبش زاپاتیستا، مورد حمایت طبقات جاافتاده و نخبگان غربی بود) همگی به قدرت پیوند فراملی میان مخالفت و همبستگی و الگوها و سبک‌های زندگی‌ای اشاره دارند که به پرده‌های آهنین ملی نفوذ می‌کنند. (۳۸) گویی این نقاط عطف تاریخی در قرن بیستم گواه یک «عصر انقلاب» دیگر بودند و مقوم امیدهای بسیار نظریه‌پردازان و فعالان اجتماعی پس از جنگ همچون هانا آرنت که معتقد بود «تقریباً روال بر این است که انقلاب پایان جنگ است و تنها آرمانی که ممکن است آن را توجیه کند، آرمان انقلابی آزادی است.» اریک هابزباوم این امید وافر را تا «توقف» «پیشروی کارگران» در ۱۹۷۸ حفظ کرد. و مدت‌ها بعد در سال ۲۰۰۰ دیوید هاروی بر خلاف روحیه رایج بر این باور بود که مارکسیسم و به طور خاص *مانیفست کمونیست* هیچگاه تا بدین حد به شرایط جهانی امروز مرتبط نبوده است. هاروی در آغاز قرن بیست‌ویکم تلویحاً اشاره کرد که جهان آماده است تا خود را از یوغ سرمایه آزاد کند. (۳۹)

اما به نظر می‌رسید که «خوش‌بینی اراده» این نظریه‌پردازان «بدبینی اندیشه» آنها را تحت‌الشعاع قرار داده بود. آرنت آنقدر زنده نماند تا موج انقلاب‌های اواخر دهه ۱۹۹۰ بر ضد کمونیسم را شاهد باشد. هابزباوم با تجدید نظر در تاریخ خود، هرچند «بدون پوزش‌خواهی» «خوش‌بینی بیش از حد» آن سال‌های اولیه را تأیید کرد، و هاروی از بی‌علاقگی به مارکسیسم و سیاست انقلاب نگران شد. (۴۰) اگر ایده انقلاب برای این ناظران معطوف به رهایی بشر از یوغ سرمایه‌داری بود، پس به نظر می‌رسد که عصر جهانی‌شدن، رهایی را حتی از گذشته هم دشوارتر کرده است. با هژمونی سرمایه و منطق نولیبرال در هر جامعه و در هر بخش عمده‌ای، فضا برای نظم اجتماعی جایگزین، در وهله نخست و به نحوی طنزآمیز برای حاشیه‌نشینان، یعنی کسانی که از سرمایه جهانی و نظم سیاسی طرد شده‌اند - بخش‌های غیررسمی، حاشیه‌نشینان، حومه‌نشینان، و اقتصادهای معیشتی و در معنای هویت‌ها و قومیت‌های فرهنگی در حال رشدی که حدی از استقلال در آنها حفظ می‌شود - محدودتر شده است. (۴۱) در واقع، برخی (هواداران پساتوسعه) این «کمون‌های پیشامدرن» را جایگزین اصلی برای الگوی توسعه تحمیلی غرب می‌دانند. (۴۲)

بنابراین نکته این است که آن جهانی که محتاج انقلاب است، ضرورتاً از نیروهای لازم برای رهایی برخوردار نیست؛ اگر این نیروها پراکنده، ناامید، فردگرا، و از خودبیگانه باشند. حتی در سال ۲۰۰۹ و در میانه بدترین بحران مالی از زمان رکود بزرگ در دهه ۱۹۳۰ هیچ جنبش جدی‌ای برای چالش با سرمایه‌داری ظهور نکرد. شایستگی هاروی نه در ارائه دستورالعمل شرایط

انقلابی بلکه در «فضاهای امید» یا امکان روش‌های جایگزین سازماندهی اجتماعی، اقتصاد، کار، و محیط زیست برای ازمیان- برداشتن بدبینی اراده ویرانگر یا ایده رایج «هیچ جایگزینی وجود ندارد» است. آنچه هاروی و کاستلز کشف می‌کنند، عاملیت و شرایط برای انقلاب‌های مارکسیستی نیست و هدف آنها هم این نیست، بلکه ایجاد نارضایتی، جنبش‌های اجتماعی و روش‌های جایگزین مدیریت کار و زندگی است.

من معتقدم منطق جهانی‌شدن از آنجایی که از رهگذر غیررسمی کردن، این جی اویی کردن، و تفرد، به پراکنده کردن طبقات مردمی گرایش دارد و هم اهداف و هم فعالان جنبش‌های انقلابی را فراملی می‌کند، با انقلاب‌های کلاسیک، در تقابل است. جهانی‌شدن تغییرات رادیکال به وجود می‌آورد؛ اما نه در شکل شورش‌های سریع، خشونتبار، و ملت‌محور برای تغییر دولت و جامعه، یعنی انقلاب‌های کلاسیک. زیرا انقلاب‌های کلاسیک تنها در چارچوب‌های دولت‌ملت عملی هستند؛ آنها با شورش‌های توده‌ای به ثمر می‌رسند که در آن دولت‌های ملی، هدف نهایی‌اند. چون تنها در محدوده‌های دولت‌ملت است که «حقوق»، معنای عینی می‌یابند، و حول آن مخالفت، بسیج، و کنش معنا می‌یابد. به علاوه، تنها در چارچوب‌های دولت‌ملت‌ها است که نارضایتی^۵ موضوعیت عینی، هدف ملموس، و فرایند عملی مدیریت‌پذیر می‌یابد. به تعبیر دیگر، پرسش از انقلاب نهایتاً به پرسش از دولت گره خورده؛ یعنی روش تغییر دولت‌ها (یا عدم تغییر آن‌ها) است که تعیین می‌کند آیا انقلابی رخ داده است یا خیر، و آن انقلاب از چه جنسی است. اگر شورش‌های ملی، محور انقلاب‌های کلاسیک را تشکیل دهند، در نتیجه فراملی‌شدن شورش‌ها، هم در معنای عاملین و هم اهداف (برای مثال مبارزات ضد «غرب» یا «بی‌عدالتی جهانی») آنها را از بسیج گسترده بر ضد یک هدف ملی عینی باز خواهد داشت. خلاصه ایده انقلاب جهانی به نحو طنزآمیزی غیرانقلابی است.

در این صورت آینده «انقلاب‌های اسلامی» چه خواهد بود؟ من فکر می‌کنم امکان انقلاب‌های اسلامی در عصر کنونی از منطق کم‌وبیش مشابهی تبعیت می‌کند. هدف اولیه ایران در «انقلاب اسلامی جهانی» که با عراق شروع می‌شد، در زمان جنگ با صدام حسین، آشکارا شکست خورد، زیرا مخالفت بر ضد رژیم بعثی از داخل کشور بیرون نیامد، بلکه دارای عنصر خارجی (ایران) بود که در عوض ناسیونالیسم عراقی را دامن می‌زد. از آن زمان به بعد، ایده تجدید نظرطلبانه «اسلامگرایی در یک کشور»، استراتژی مورد قبول جمهوری اسلامی شده است. اما داستان انقلاب‌ها فراتر از این است. انقلاب‌ها دال بر تحول

خارق‌العاده تمام‌عیار و لحظات نادر دیدگاه‌های اتوپیایی و اقدامات افراطی‌اند که مصالحه و منازعه برای ادغام اتوپیا و واقعیت‌های سخت در پی آن می‌آید و به ایجاد نارضایتی هم از درون قشر انقلابی و هم بیرون از آن می‌انجامد. انقلاب اسلامی به واسطه ایدئولوژی مذهبی و رژیم اخلاق‌گرای متمایز آن که به طور متناقضی به واسطه یک دولت مدرن بر شهروندان مدرن حکومت می‌کند، به ناسازگاری‌های خاصی مبتلا است. هرچند انقلاب اسلامی در ایران نارضایتی داخلی به همراه داشت، اما در میان جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام الهامبخش بود و دوستانی پیدا کرد. اما انقلاب اسلامی نه تنها الهامبخش جنبش‌هایی بود که از آن تقلید می‌کردند، بلکه جلوی وقایع مشابه را هم گرفت، زیرا رژیم‌های سکولار فعلی (برای مثال در مصر یا الجزایر) را در سرکوب شورش‌های بالقوه هشیارتر کرد و نابهنجاری‌ها و عقب‌نشینی‌های متعاقب نشان می‌دهد که اصلاً شاید انقلاب‌ها گزینه‌های مطلوبی نباشند. این مسأله جنبش اسلام‌گرای ملی را به سردرگمی و گیجی دچار کرده است که باعث شده میان اتوپیای انقلابی و سیاست واقع‌گرا، میان آرزوها و محدودیت‌ها در نوسان باشد.

اما به نظر می‌رسد در خصایل اسلام‌گرایی روندهای مهمتری در حال تکوین است که آن را از مسیر انقلابی دور می‌کند. این روندها هم تحت تأثیر کارهای داخلی جنبش‌های اسلام‌گرا و هم سیاست جهانی به ویژه پس از وقایع ۱۱ سپتامبر بوده‌اند. یکی از این روندها را «پسا-اسلام‌گرایی» نامیده‌ام. این روند به برنامه و جنبش‌هایی اشاره دارد که می‌خواهند از اسلام‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی انحصاری و تمامیت‌خواه فراتر بروند و در عوض در جستجوی ادغام، تکرر، و ابهام‌اند. پسا-اسلام‌گرایی از نظر وسعت دید، ناسیونالیست (در تقابل با پان‌اسلام‌گرایی) و آگاهانه پسانقلابی است، یعنی ایده انقلاب را پشت سر گذاشته است. در وهله نخست معرف یک برنامه سیاسی است. در ایران شکل «دولت اصلاحات» (۱۹۹۷-۲۰۰۴) را به خود گرفت. تعدادی از جنبش‌های اسلام‌گرا نیز واجد برخی از جنبه‌های «پسا-اسلام‌گرایی»‌اند: استراتژی تکررگرای جدید حزب‌الله لبنان در اواسط دهه ۱۹۹۰ به شکافی در جنبش منجر شد؛ ظهور حزب‌الوسط در اواسط دهه ۱۹۹۰ در مصر به عنوان جایگزینی برای اسلام‌گرایان ستیزه‌جو و اخوان‌المسلمین، احزاب عدالت و توسعه در ترکیه و مراکش؛ تغییر گفتاری جماعت اسلامی هند به سمت خصلت‌های جامع‌تر، متکثرتر، و مبهم‌تر و نهایتاً ظهور یک روند «لیبرال-اسلامی» در عربستان سعودی در اواخر دهه ۱۹۹۰ که در صدد ایجاد سازش میان اسلام و دموکراسی است، همگی نشانگر گونه‌های مختلف روندهای پسا-اسلام‌گرا در

جوامع اسلامی امروزی‌اند. بیشتر این جنبش‌ها در جستجوی یک دولت سکولار، اما خواهان رشد جوامع مذهبی هم هستند (بنگرید به فصل ۱۳).

در جهان اسلام بسیاری از جنبش‌ها خواهان تأسیس دولت اسلامی، اما در چارچوب‌های قانونی موجوداند. آنها استراتژی‌های خشونت‌بار را رد می‌کنند و با توسل به بسیاری از اصول دموکراتیک امیدواراند بتوانند در داخل هنجارهای سیاسی رایج عمل کنند. دولت و اقتصاد اسلامی آنها از هر جهت مکمل سرمایه‌داری خواهد بود. اخوان‌المسلمین در مصر و شعبات آن در الجزایر، سوریه، سودان، کویت، فلسطین، و اردن نماینده این مشی فکری‌اند. حزب محلی رفاه نجم‌الدین اربکان در ترکیه نیز همین رویه را داشت. هرچند آنها به معنای کلاسیک اصلاح‌طلب بودند و نه جنبش‌های انقلابی، اما در بلندمدت در پی ایجاد تحولات اجتماعی و سیاسی مهمی بودند.

حوادث جهانی از اواخر دهه ۱۹۹۰ به اینسو (جنگ قومی بالکان، تسلط روسیه بر چین، تهاجم اسرائیل به ساحل غربی و غزه؛ بگذریم از احساسات ضد اسلامی در غرب پس از ۱۱ سپتامبر) در میان مسلمانان حس شدید ناامنی و احساس محاصره‌شدگی را پدید آورد. این احساس به نوبه خود با تقویت هویت مذهبی و پیوندهای جمعی و ایجاد روند جدید «پرهیزگاری فعال»، نوعی گرایش میسیونری را پدید آورد که کاملاً از «اسلام غیرسیاسی» جنبش تبلیغی و فراملی به شدت سازماندهی شده و قدرتمند متمایز بود. هدف مدافعان این روند متمایل به فردگرایی، پراکندگی و محافظه‌کاری وهابی‌وار، به رغم اینکه تلاش می‌کنند این کار را در میان دیگران نیز تشویق کنند، نه تأسیس دولت اسلامی بلکه احیا و تقویت نفوس اخلاقی فردی خودشان است. با اینکه بسیج میلیون‌ها مسلمان بر ضد کاریکاتورهای دانمارکی پیامبر در سال ۲۰۰۶ حاکی از ایجاد نوع جدیدی از رفتار و اعتراض اخلاقی - سیاسی بود، بیانگر ویژگی جهانی پراکنده، اصلاحی، و غیرانقلابی نارضایتی هم بود.

بیشتر، مشی جهادی است که مبارزه مسلحانه و تروریسم را دنبال می‌کند. اما حتی در اینجا هم تنها یک بخش، پیرو برنامه براندازی رژیم‌های مسلمان در دولت‌ملت‌های خاص بوده و به این معنا انقلابی است. این گروه‌ها بیشتر مجذوب ایده جهاد به عنوان هدف شده‌اند و خود فرایند مبارزه را به عنوان سلوکی اخلاقی می‌بینند که در راه ایجاد دولت، جامعه، و اقتصاد آینده چیز زیادی برای عرضه کردن ندارد. بسیاری از گروه‌های جهادی با هدف مبارزه با یک «غرب» انتزاعی و «فاسد» درگیر

مبارزات «تمدنی» اند. خواندن پیام‌های بن‌لادن روشن می‌کند که اولویت او از «اتحاد دیدگاه‌ها ذیل کلمه توحید و دفاع از اسلام» چندان فراتر نمی‌رود. (۴۳) القاعده که فراملی و در هدف و سازماندهی به نحوی بدنام مردسالار است (مدافع امت جهانی بر ضد یک «غربِ ناپاک» است) ذاتاً فاقد هر نوع برنامه اجتماعی و سیاسی است و بدین ترتیب بعید است بتواند مخالفت ملی هم‌هنگی را بر ضد یک دولت ملی مشخص عینی بسیج کند.

در وضعیت کنونی احساسات و جنبش‌های مذهبی گسترده در جهان اسلام، رشد حساسیت‌ها و جنبش‌های دموکراتیک (با جهت‌گیری سکولار یا مذهبی) ممکن است اسلامگرایی را به سمت فرایند پسا-اسلامگرایی سوق دهد و از رهگذر مبارزات «اصلاح‌طلبانه» راه را برای یک تغییر دموکراتیک که در آن یک اسلام همه‌گیر نقش محوری داشته باشد، هموار کند. شاید بتوان حاصل این روند را «انصاح پسا-اسلامگرا» نامید. در آخر اینکه شاید تجربه ۱۹۷۹ ایران اولین و آخرین انقلاب اسلامی عصر ما باشد. فصل بعدی جزئیات این روند در خاورمیانه اسلامی را با برجسته‌کردن نقشی که «ناجنبش‌ها» و «هنر حضور» می‌توانند در این تحول ایفا کنند، توصیف می‌کند.

نه سکوت؛ نه خشونت: سیر تحول پسا-اسلامگرا^{۳۹}

جدل‌ها پیرامون «فقدان دموکراسی» در خاورمیانه جدید نیست. آنچه جدید است توجه بسیاری است که به اسلام به عنوان عاملی که گفته می‌شود مانع اصلاحات دموکراتیک است، معطوف شده است. اعتقاد بر این است که اسلام با تأکید بر حاکمیت خدا و مشی پدرسالار اساساً با دموکراسی ناسازگار است. اسلام با نداشتن مفاهیم شهروندی، آزادی، و تساهل، مؤمنان را به پذیرش زور، خشونت، و طریق جهاد تشویق می‌کند. (۱) لذا اسلام «دنیایی که در آن زندگی انسان آن اندازه که در غرب ارزشمند است، ارزشمند نیست، و آزادی، دموکراسی، گشودگی و خلاقیت به آن راه ندارند» (۲) تلقی می‌شود. این دیدگاه‌ها از سوی بسیاری از اسلامگرایان وطنی که به نام مذهب، به دموکراسی به عنوان «محصولی بیگانه» بدبین‌اند، ارادهٔ مردم را به نام ارادهٔ خدا کنار می‌زنند، و به نام جهاد دست به خشونت می‌زنند، تقویت می‌شود. هرچند بسیاری از مسلمانان این اتهامات را با این اعتقاد کنار می‌زنند که خدا حاکمیت را به انسان‌ها واگذار کرده است تا بر خود حکومت کنند، و عدالت اسلامی زندگی را ارج می‌نهد («کشتن یک فرد برابر با کشتن همهٔ بشریت است») و تبعیض طبقاتی، نژادی یا جنسیتی را مجاز نمی‌دارد. (۳) در کل جدال در همهٔ قلمروهای متنی و فلسفی جریان داشته است، اما تلاش اندکی برای فهم سیاست مبتنی بر اعتقاد دینی و نحوهٔ درک عملی دین از سوی مسلمانان در رابطه با ایده‌آل‌های دینی‌شان صورت گرفته است.

به نظر من پرسشی که مداوم طرح می‌شود، این نیست که آیا اسلام با دموکراسی (که خودش یک مفهومی غامض است) سازگار است یا خیر. مسأله این است که چطور و تحت چه شرایطی مسلمانان می‌توانند اسلام را به پذیرش خلق‌وخوی دموکراتیک وادارند. هیچ چیز ذاتی در اسلام - یا هر دین دیگری - آن را از درون دموکراتیک یا غیردموکراتیک، صلح‌آمیز یا خشن نمی‌کند. بلکه به شیوه‌های بغرنج درک، بیان، و زندگی ایمانی مؤمنان بستگی دارد. برخی دین‌شان را به صورت

^{۳۹} برگرفته از:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007).

برای تفصیل بیشتر استدلال مطرح شده در اینجا و روایت‌های تاریخی / تجربی موسع‌تر، لطفاً به فصول دیگر کتاب مراجعه کنید.

طرد آمیز، خودکامه، و خوشونتبار به کار می‌گیرند، درحالی‌که دیگران عدالت، صلح، برابری، نمایندگی، و تکثر را در آن می‌بینند. صرف نظر از اینکه آیا باورها و تجارب دینی به واقعیت ماوراءالطبیعی مربوط است، در نهایت، «دین در ایده‌ها، نمادها، احساسات، رفتارها و سازمان‌های انسانی بیان می‌شود.» (۴) به یک معنا، احکام دینی چیزی نیستند مگر فهم ما از آنها؛ آنها چیزهایی هستند که ما از آنها می‌سازیم. حدود پنجاه سال پیش بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی بر این باور بودند که مسیحیت و دموکراسی ناسازگاراند. (۵) اما امروزه بیشتر دموکراسی‌های ریشه‌دار در دل سرزمین‌های مسیحی جای دارند؛ هرچند فاشیسم نیز ظهور کرد و در دل کشورهای مسیحی با کلیسا پیوند داشت. بنابراین واضح است که ادیان به‌خودی‌خود وجود ندارند. بلکه یک دین از سوی گروه‌های متفاوت مؤمنان و به اشکال گوناگون فهم، تصور و برساخته می‌شود. اینکه چرا افراد و گروه‌ها نسخه‌های یکسان را به صورت متفاوت درک و ارائه می‌کنند، مهیج‌ترین پرسش جامعه‌شناختی است که در اینجا مجال برای پرداختن به آن وجود ندارد. به همین اکتفا می‌کنم که این تفاوت تا حد زیادی به زندگی، موقعیت‌های اجتماعی و منافع متفاوت مؤمنان بستگی دارد.

درحالی‌که تاکنون بحث‌های بسیاری پیرامون «اسلامگرایی بنیادگرا» و گرایش‌های جهادی‌ای در جریان بوده است که غالباً بر تفاسیر منزهدطلبانه، انحصاری، و خصومت‌آمیز از مکتب اسلام تکیه می‌کنند. شناخت اندکی از خلیقات و تجارب آن دسته از جنبش‌های غیرخوشونتباری وجود دارد که آنها را «پسا-اسلامگرایی» نامیده‌ام و هدف‌شان پل‌زدن میان اسلام و دموکراسی در جوامع اسلامی امروزی است. این فصل به تفصیل به این جنبش‌ها می‌پردازد و از موانع و نیز فرصت‌های پیش‌روی ایجاد یک دموکراسی پسا-اسلامگرا در خاورمیانه با استفاده از ابزارهای غیرخوشونتبار بحث می‌کند.

پسا-اسلامگرایی

پسا-اسلامگرایی چیست؟ آیا یک گسست گفتاری از اسلامگرایی، یعنی ایدئولوژی‌ها و جنبش‌هایی است که هدف‌شان تأسیس یک نظام اسلامی (یا دولت اسلامی، قوانین و احکام اسلامی) با تأکید افراطی بر تقدم فراوان تکلیف مردم بر حق آنها است؟ یا اینکه نمودار فقط یک الگوی خاص از سیاست اسلامگرا است؟ آیا این واژه خاطر نشان می‌کند که ما به پایان تاریخی اسلامگرایی به طور کلی رسیده‌ایم؟ در ۱۹۹۵ بر حسب اتفاق مقاله‌ای نوشتم با عنوان «ازراه‌رسیدن جامعه پسا-اسلامگرا» (۶)

که در آن از ظهور روندهای اجتماعی چشمگیر، دیدگاه‌های سیاسی، و اندیشه دینی‌ای بحث کردم که ایران پس از آیت‌الله خمینی شاهد آن بوده است؛ روندی که نهایتاً به صورت جنبش اصلاحات در اواخر دهه ۱۹۹۰ در آمد. از آن زمان به بعد تعدادی از ناظران و دانشجویان اسلام این اصطلاح را مورد استفاده قرار می‌دهند؛ هر چند به صورت توصیفی و در وهله نخست برای اشاره به آنچه آنها تغییری کلی در نگرش‌ها و استراتژی‌های ستیزه‌جویان اسلامی در جهان اسلام می‌دانند. در واقع، تاحدی به دلیل مفهوم‌پردازی ضعیف و تاحدی به دلیل سوء تعبیر از آن، این واژه با انتقاد مواجه شده است. (۷)

پسا-اسلامگرایی در صورت‌بندی من از این واژه هم نمودار یک وضعیت است و هم یک برنامه. در مورد نخست، پسا-اسلامگرایی به یک وضعیت سیاسی و اجتماعی اشاره دارد که در آن پس از یک مرحله تجربه، افسون، انرژی، و منابع مشروعیت اسلامگرایی، حتی در میان کسانی که زمانی از حامیان پرشور آن بودند، از نفس افتاده است. همچنانکه اسلامگرایان تلاش می‌کنند حاکمیت خود را عادی و نهادینه کنند، از تناقضات و عدم کفایت نظام خود آگاه می‌شوند. آزمون و خطاهای مداوم، نظام را به مسائل مشکوک کرده و تلاش‌های عملگرایانه برای حفظ نظام، به واگذاری اصول زیربنایی خاص آن منجر می‌شود. اسلامگرایی ناچار از تجدید خود شد، اما این کار را به هزینه یک تغییر کیفی انجام داد. پسا-اسلامگرایی نه تنها یک وضعیت، بلکه یک برنامه است؛ یک تلاش آگاهانه برای مفهوم‌پردازی و استراتژیک‌کردن عقلانیت و جهت اسلامگرایی استعلایی در قلمروهای اجتماعی، سیاسی، و فکری. اما نه ضد اسلامی است و نه غیراسلامی یا سکولار. پسا-اسلامگرایی با بیرون آمدن از دل آشفتگی‌های سیاست اسلامگرا از اوایل دهه ۱۹۹۰ نمودار تلاشی برای ادغام دین و حقوق، ایمان و آزادی، اسلام و اختیار است. با تأکید بر حق به جای تکلیف، تکرر به جای تک‌صدایی اقتدارمآب واحد، تاریخ‌مندی به جای متن ثابت، و آینده به جای گذشته خواهان برگرداندن اصول زیربنایی اسلامگرا بر روی سر آن است. در تلاش است تا میان اسلام و انتخاب و آزادی فردی، دموکراسی و مدرنیته (که پسا-اسلامگرایان بر آن تأکید دارند) پیوند برقرار کند تا به آنچه برخی «مدرنیته جایگزین» نامیده‌اند، دست یابد. خواهان بی‌اثر کردن گفتار خوشنوی است که تا این حد در ایدئولوژی‌ها و رفتارهای برخی روندهای امروزی اسلامگرا، البته نه همه آنها تثبیت شده است؛ برای از بین بردن پیوند کنونی اسلام و خوشنوی. پسا-اسلامگرایی در تصدیق تفاسیر سکولار، در آزادی از تصلب، گسستن انحصار حقیقت دینی متجلی می‌شود. مخلص کلام اینکه، در حالی که مشخصه اسلامگرایی ادغام دین و مسئولیت است، پسا-اسلامگرایی بر دین و حقوق تأکید می‌کند؛ حتی اگر پیوند آن

با لیبرالیسم پرتنش باشد. باید تأکید کنم که اولاً اسلامگرایی و پسا-اسلامگرایی بیش و پیش از هر چیز مقولات مفهومی‌ای برای انتقال تحول، تفاوت، و ریشه‌تحوالات‌اند. اما در دنیای واقعی، بسیاری از مسلمانان ممکن است به صورت گزینشی و همزمان جنبه‌هایی از هر دو گفتار را اخذ کنند. ثانیاً آغاز پسا-اسلامگرایی به عنوان یک روند واقعی ضرورتاً به معنای پایان اسلامگرایی نیست. باید آن را تولدی از دل تجربه‌اسلامگرایی، و یک گفتار و سیاست به لحاظ کیفی متفاوت دید. در واقعیت، ممکن است شاهد فرایندهای همزمان اسلامگرایی و پسا-اسلامگرایی باشیم.

اینکه آیا اسلام با ایده‌های دموکراتیک تطابق دارد یا خیر، در وهله نخست به این بستگی دارد که آیا مدافعان این دیدگاه‌ها، یعنی اسلامگرایی و پسا-اسلامگرایی قادراند سلطه خود را بر جامعه و دولت اعمال کنند یا خیر. تاریخ جنبش‌های اجتماعی دینی در ایران و مصر از دهه ۱۹۷۰ به این سو زمینه مساعدی برای بررسی منطق، شرایط، و نیروهای حامی دموکراتیک کردن یا غیردموکراتیک کردن اسلام فراهم آورده است. در ایران، انقلاب ۵۷ و تأسیس یک حکومت اسلامی شرایط برای ظهور ایده‌ها و جنبش‌های پسا-اسلامگرا با هدف غلبه بر اسلامگرایی در جامعه و حکومت را ایجاد کرد. پایان جنگ با عراق (۱۹۸۸)، فوت آیت‌الله خمینی (۱۹۸۹) و سازندگی پس از جنگ در دوره ریاست‌جمهوری رفسنجانی نقطه عطفی به سوی پسا-اسلامگرایی به شمار می‌آید. این چرخش خود را در رویه‌ها و ایده‌های اجتماعی گوناگون از جمله مدیریت شهری، رویه فمینیستی، دیدگاه الهیاتی، و روندها و جنبش‌های اجتماعی و فکری بروز داد. در این بین، جوانان، دانشجویان، زنان، روشنفکران دینی، و بسیاری از کارمندان دولت، خواهان دموکراسی، حقوق فردی، تساهل، و برابری جنسیتی بودند، اما از کنار گذاشتن حساسیت‌های دینی به طور کامل اجتناب می‌کردند. از اینرو، مقاومت و مبارزه روزمره توسط مردم عادی، متفکران دینی، مقامات روحانی، و فعالان سیاسی را وادار به اتخاذ یک تغییر مهم عملی کرد. بسیاری از انقلابیون اسلامگرای پیشین ایده‌های پیشین مبتنی بر انحصارگری، خشونت انقلابی، و دین به مثابه ایدئولوژی و سیاست را تقبیح کردند و از خطر حکومت اسلامی هم برای دین و هم برای دولت لب به شکایت گشودند. بسیاری از مخالفان در بیرون و درون دولت اسلامی خواهان سکولاریزه‌شدن و در عین حال حفظ اخلاق دینی در جامعه بودند. در واقع، دولت اصلاح‌طلب محمد خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۴) تنها نمود یک جنبه، یعنی جنبه سیاسی این روند اجتماعی فراگیر بود.

از سوی دیگر در مصر، به جای یک انقلاب اسلامی، یک جنبش اسلامگرایی فراگیر شکل گرفت که دارای یک دیدگاه اخلاقی محافظه‌کار، زبانی پوپولیستی، مشی پدرسالار، و چسبندگی به متن مقدس بود. در اوایل دهه ۱۹۹۰ این جنبش از رهگذر دعوت و کار انجمنی بخش اعظم جامعه مدنی را تسخیر کرد و خواستار داشتن موقعیتی در نهادهای دولتی شد. با اینکه این جنبش نتوانست رژیم سکولار مصر را سرنگون کند، اما جای پای محکمی، هم در جامعه و هم دولت، داشت. این جنبش موفق شد یک «مد اسلامی» را بر جامعه مسلط کند. اکثر فعالان جامعه مصری از جمله روشنفکران، نوکیسگان، الأزهر (نهاد اسلام جریان غالب)، و نخبگان حاکم با قرارگرفتن در محاصره «مد اسلامی» همگی حول زبان بومی‌گرایی و مشی اخلاقی محافظه‌کاری که به شدت صداهای منتقد، اندیشه دینی نو، و خواست اصلاح دموکراتیک ناب را به حاشیه می‌راند، گرد آمدند. نهایتاً دولت اقتدارگرا که از سوی اسلامگرایی روزافزون تهدید می‌شد، جنبه‌هایی از دین و احساسات ناسیونالیستی (که با ادامه منازعه اعراب و اسرائیل رشد کرده بود) را مصادره کرد تا «انقلاب انفعالی» مصر را شکل دهد. این انقلاب انفعالی گرامشی‌وار نمودار احیای اسلامی مدیریت‌شده بود که در آن دولت، که در واقع هدف اصلی تغییر بود، موفق شد کاملاً سر پا بماند. هرچند در سال ۲۰۰۵ یک جنبش نوپای دموکراسی‌خواه (کفایه) دال بر تحولی امیدوارکننده در حال و هوای سیاسی بود، اما کماکان ساختار قدرت، خودکامه، اندیشه دینی، راکد و انحصاری، و طبقه سیاسی، ناشی بود. در مصر شباهت ناچیزی با مسیر پسا-انقلابی ایران وجود داشت.

از دهه ۱۹۹۰ به اینسو، هر دوی این روندها، یعنی روندهای عینی اسلامگرایی و پسا-اسلامگرایی به طور همزمان در دیگر مناطق جهان نیز در حال ظهور بوده‌اند. از یکسو، شرایط جهانی و سیاسی و اجتماعی داخلی به تداوم جذابیت سیاست دینی و اخلاقی به ویژه در مللی که اسلامگرایی را تجربه نکرده بودند، انجامید. احساسات ضد اسلامی در غرب پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر و متعاقب آن «جنگ بر ضد ترور» به تعمیق احساس ناامنی و خشم مسلمانانی منجر شد احساس می‌کردند اسلام و مسلمانان تحت یک حمله شدید قرار دارند. این احساس افسون دین و بومی‌گرایی را تشدید می‌کرد؛ به نحوی که احزاب اسلامی (در مراکش، الجزایر، پاکستان، بحرین، و ترکیه) که سوای دیگر مسائل با سیاست ایالات متحده در افغانستان مخالف بودند، از سال ۲۰۰۲ به بعد، موفقیت‌های زیادی در برخی از انتخابات ملی به دست آوردند.

در عین حال، و در تقابل با پس زمینه تشدید احساسات دینی در جهان اسلام، یک روند پسا-اسلامگرایی جدید شروع به شکلگیری کرد که تلاش داشت جنبه‌هایی از دموکراتیزاسیون، تکثرگرایی، حقوق زنان، دغدغه‌های جوانان، و توسعه اجتماعی را با دین‌ورزی سازگار کند. حزب‌الله برنامه اسلامگرایانه و انحصارطلبانه خود را (که عبارت بود از دعوت به تشکیل یک دولت اسلامی در لبنان) با تطبیق آن با واقعیت سیاسی متکثر جامعه لبنان تعدیل کرد و کم‌وبیش شبیه یک حزب سیاسی دینی همچون دیگر رقبای لبنانی خود عمل می‌کرد. در مصر، حزب‌الوسط که از اخوان‌المسلمین جدا شد، خود را هم از استراتژی خشونت‌بار جماعت اسلامی (که بعداً در سال ۱۹۹۷ به طور یک‌جانبه خشونت را تقبیح کرد و به فعالیت‌های مسالمت‌جویانه‌تر روی آورد) و هم مشی اقتدارگرایی اسلاف اخوان‌المسلمین جدا کرد. حزب‌الوسط دموکراسی مدرن را بر شورای اسلامی مرجع دانست، تکثر دینی را پذیرفت، و از اختلاط جنسیتی و گرایش‌های ایدئولوژیک استقبال کرد. در واقع، ایدئولوگ اصلی حزب یک مسیحی قبطی بود. در آسیای مرکزی، در حالی که حزب اسلامگرایی التحریر در تاجیکستان بنا نهاده شد، حزب رنسانس اسلامی در فرایند سیاسی سکولار کشور ادغام شده و تلاش می‌کرد قدرت سیاسی را از طریق الگوی انتخاباتی مسالمت‌آمیز به چالش بگیرد. (۸) جماعت اسلامی هند یک تغییر کیفی را تجربه کرد و از یک جنبش متکی بر اسلام ارگانیک، تمام و کمال، و انحصارطلب که نافی دموکراسی بود و دیگر ادیان را تحمل نمی‌کرد، به جنبشی تبدیل شد که ابهام و تفسیر در اندیشه‌های بنیادین خود را می‌پذیرد، دموکراسی و تکثر را ارزشمند می‌داند، و با «دیگری» ایدئولوژیک همکاری می‌کند. (۹) رهبران العدل و الأحسان، یعنی جنبش دینی فعلی مراکش، درک انحصاری از اسلام را ترک کرده بر تفسیر و تاریخی بودن تأکید می‌کنند، و انعطاف و ابهام را مورد تصدیق قرار می‌دهند. آنها با تحمیل قوانین شریعت و حجاب بر مسلمانان مخالف‌اند و حقوق بشر، تکثر، دموکراسی، و تفکیک قوا را می‌پذیرند. (۱۰) اما بیش از العدل و الأحسان، این حزب عدالت و توسعه مراکش است که با مشارکت عملی در رقابت‌های انتخاباتی چند حزبی فعلی، جلودار مشی پسا-اسلامگرا بوده است. و نهایتاً به رغم ناراحتی اولیه-ای که در غرب نسبت به رشد احیای دینی وجود داشت، ترکیه با پذیرش یک روند آگاهانه پسا-اسلامگرا که در حزب عدالت و توسعه (AKP) نمود دارد، توانست به سادگی و سرعت بر اسلامگرایی احزاب فضیلت و عدالت فائق آید. حزب عدالت و توسعه خواهان یک جامعه متقی در یک دولت دموکراتیک سکولار است. حتی در عربستان سعودی بسیار محافظه‌کار هم یک روند پسا- وهابی در تلاش برای ادغام باورهای «اسلام لیبرال» و در صدد سازگاری با دموکراسی است. (۱۱) اما به

استثنای ترکیه که از پیش دارای یک دموکراسی چند حزبی بود، هیچیک از این جنبش‌ها نتوانستند به قدرت سیاسی دست پیدا کنند.^{۴۰} تا معلوم شود تا چه حد قادر به ایجاد حکمرانی دموکراتیک‌اند. درسی که می‌توان از تجربه ایران گرفت این است که پسا-اسلامگرایی از سوی اسلامگرایان محافظه‌کاری که قلمروهای عمده قدرت دولتی را زیر سیطره دارند، کنار زده شد. از اینرو، نه جنبش اسلامگرایی مصر موفق به «اسلامی کردن» کامل دولت مصر شد و نه پسا-اسلامگرایی ایران موفق به دموکراتیزه کردن جمهوری اسلامی شد. هر دو جنبش با مخالفت سرسختانه نخبگان قدرت در هر یک از این دو جامعه مواجه شدند. به تعبیر دیگر، بن‌بست سیاسی در این کشورها بیش از اینکه کارکرد دین فی‌نفسه بوده باشد، ناشی از موانع ساختاری و منافع دراز مدت نخبگان حاکم است. نیروی بسیج جنبش‌های اجتماعی تا چه حد می‌تواند تحولات سیاسی و ساختاری هدفمند را ایجاد کند؟ دولت‌ها تا چه حد می‌توانند برنامه‌های رادیکال جنبش‌های اجتماعی رقیب خود را هموار کنند؟ و جنبش‌های اجتماعی تا کجا می‌توانند وضعیت سیاسی کنونی در خاورمیانه، یعنی منطقه‌ای را که در بن‌بست رژیم‌های خودکامه سکولار و دینی، اپوزیسیون اسلامگرایی انحصارطلب، و (تهدید) سلطه آشکار خارجی گرفتار است، بدون توسل به خشونت تغییر دهند؟

جنبش‌های اجتماعی و تحولات سیاسی

جنبش‌های اجتماعی چندوجهی، بروز مقطعی ندارند که با سرکوب از بین بروند. بلکه، با دوام‌اند، دارای فرایندهای عاملیت و تغییر چندوجهی و فراز و نشیب‌اند که «پیوندهای رو به جلو» و با دوام آنها اگر فرصتی دست بدهد، می‌توانند بسیج مردمی را احیا کنند. روشن است که عمومی‌ترین کار جنبش‌های اجتماعی فشار آوردن بر رقیب یا مقامات برای تحقق مطالبات اجتماعی است. این کار از طریق بسیج و تهدید به اخلال یا ناامنی بر ضد رقبا صورت می‌گیرد. (۱۲) برای مثال، کارزار اسلامگرا در مصر دولت را ناچار از تحدید بسیاری از انتشاراتی‌های لیبرال، تعقیب نویسندگان، یا جلوگیری از فیلم‌ها کرد. دوم اینکه حتی اگر جنبش‌های اجتماعی در یک کارزار سیاسی درگیر نشوند، باز هم ممکن است درگیر آن چیزی شوند که ملوچی آن را «تولید فرهنگی» می‌نامد. (۱۳) نفس ایجاد یک جنبش اجتماعی بیانگر یک تحول است، زیرا به معنای ایجاد فرماسیون‌ها، گروه‌ها،

^{۴۰} این مقاله پیش از تجربه به قدرت رسیدن اخوان المسلمین در مصر نوشته شده است که البته شکست خورد و نتوانست به اصلاحات دموکراتیک

شبکه‌ها، و مناسبات اجتماعی جدید است. «اثر تحرکی» آن با تقویت و گشودن مناسبات و نهادهای جایگزین باعث ارتقای تولید فرهنگی نظام‌های ارزشی، هنجارها، رفتارها، نمادها، و گفتار گوناگون خواهد شد. این فرایند ایجاد «هژمونی»، با تولید روش‌های جایگزین بودن و انجام امور ابراز می‌شود. جنبش‌های پسا-اسلامگرا مثال بارزی از این نفوذ اخلاقی و فکری در جامعه مدنی از رهگذر مطبوعات، نشر، انجمن‌ها، گفتار، آموزش، و سبک‌های زندگی‌اند.

سوم اینکه، جنبش‌های اجتماعی تغییر را به طور خاص با عمل بر روی خطِ گسل میان دولت و جامعه مدنی - در نهادهای آموزشی، قضائی، رسانه‌ای و دیگر نهادها - ایجاد می‌کنند. اسلامگرایان مصر از طریق فعالیت‌های‌شان در کالج‌های تربیت معلم موفق به نفوذ در نظام آموزشی دولتی، نفوذ در بین سیاستگذاران، معلمان، و فراتر از همه یک نسل از دانش‌آموزان شدند. قضات اسلامگرا با کنارزدن سکولارها و در عین حال حمایت از دعوای حقوقی دارای جهت‌گیری اسلامی، قوانین اسلامی را تقویت کردند. حتی پلیس و ارتش نیز مصون نماندند. نهایتاً اینکه، جنبش‌های اجتماعی اگر از سوی رژیم مفروض تحمل شوند، شاید بتوانند بخش‌هایی از قدرت حکومتی را از طریق ابزارهای انتخاباتی معمولی قبضه کنند. مورد حزب عدالت و توسعه ترکیه و دولت اصلاحات در ایران در زمان ریاست‌جمهوری خاتمی دو نمونه اخیراند. هر دو جنبش توانستند دولت‌های مشروعی ایجاد کنند.

چالش بزرگ یک جنبش اجتماعی آن است که چطور ویژگی جنبشی خود را حفظ کند و در عین حال قدرت دولتی را به دست آورد. درحالی‌که داشتن سهم از قدرت دولتی جنبش‌های اجتماعی را قادر می‌سازد تا برخی از افکار خود را در سیاستگذاری عمومی وارد کنند، شکست در انجام این کار با ملاحظه خرابکاری مخالفین، باعث تضعیف پایگاه حمایتی آنها در جامعه، و از اینرو بی‌قدرت شدن آنها می‌شود. بنابراین روشن است که جنبش‌های اجتماعی باید از مبارزات گفتاری فراتر بروند؛ برای سیاستگذاری دموکراتیک با استحکام بنیادهای نهادی خود در ساختار جامعه به منظور ایجاد پیوند بی‌واسطه با بخش‌های فرودست. زیرا همچنانکه تجربه مارکسیستی نشان می‌دهد نه تنها یک پایگاه اجتماعی مستحکم مخالفین/دولت را وادار به اتخاذ اصلاحات سیاسی می‌کند و حتی ممکن است «قرارداد اجتماعی» بین جنبش‌های دموکراسی‌خواه و دولت را تقویت کند (آنچنانکه در شیلی و اسپانیا چنین شد) بلکه می‌تواند جنبش‌ها را از سرکوب و نابودی هم حفظ کند و تداوم و احیای آن‌ها را

حتی پس از یک دوره افول تضمین کند. اخوان المسلمین مصر نمونه مناسبی از جنبشی است که توانست از زمان تشکیل‌اش در اواخر دهه ۱۹۲۰ دهه‌ها فراز و نشیب را بیش از هر چیز به یمن کار انجمنی عمیق در جامعه مدنی و شبکه‌های خویشاوندی خود از سر بگذراند.

هنر حضور

تردیدی نیست که انجام اصلاحات از سوی دولت‌های اقتدارگرا مشخصاً نیازمند مبارزات طاقت‌فرسا است که اهمیت و دشواری‌های آن را نمی‌توان نادیده گرفت. اما، تحول اجتماعی دموکراتیک ضروری اصلاح دموکراتیک معنادار و پایدار دولت است. تحول در حساسیت‌های جامعه پیش‌شرط تحول دموکراتیک فراگیر است. تحولات اجتماعی ممکن است تا حدی برآیند ناهدفمند فرایندهای ساختاری همچون مهاجرت، شهرنشینی، تغییرات جمعیت‌شناختی، و بالارفتن سواد باشند. نیز ممکن است از عوامل جهانی و تبادل ایده‌ها، اطلاعات، و الگوها ناشی شوند. اما مهمترین عامل در اصلاح دموکراتیک، شهروندی فعال است: یعنی حضور پایدار افراد، گروه‌ها، و جنبش‌ها در هر فضای اجتماعی ممکن، خواه نهادی خواه غیررسمی، جمعی یا فردی، جایی که بتوانند در آن حقوق خود را بیان کرده و مسئولیت‌های خود را محقق کنند. زیرا دقیقاً در همین فضاها است که افکار، هنجارها، رفتارها، و سیاست‌های آلترناتیو خلق می‌شوند. قابلیت و بی‌پروایی همراه با شهروندی فعال آن چیزی است که «هنر حضور» نامیده‌ام. شهروندان مسلمان نمی‌توانند یک تغییر دموکراتیک را ایجاد کنند، مگر اینکه بر هنر حضور مسلط شوند؛ یعنی مهارت و توانی که به رغم همه موانع بیانگر اراده جمعی باشد؛ با دورزدن محدودیت‌ها، بهره‌بردن از آنچه ممکن است، و کشف فضاهای جدیدی که بتوانند از آن طریق خواسته خود را به گوش رسانند، دیده شوند، و احساس و فهمیده شوند.

تغییر حساسیت‌های اجتماعی از طریق شهروندی فعال، سوای اینکه پیش شرط پایداری اصلاحات دموکراتیک است، می‌تواند باعث ایجاد تحول شده و آن را به دولت‌های (اقتدارگرا) تحمیل کند. از این جهت، من استراتژی‌ای را پیش چشم دارم که به وسیله آن هر گروه اجتماعی از رهگذر شهروندی فعال در قلمروهای بی‌واسطه بتواند در اجتماع تحول ایجاد کند: کودکان در خانه و مدرسه، دانشجویان در دانشگاه، معلمان در کلاس‌های درس، کارگران در کارخانجات، فقرا در محله‌ها، ورزشکاران در استادیوم‌ها، هنرمندان از طریق هنرشان، روشنفکران از طریق رسانه‌ها، و زنان در خانه و در مقام فعال اجتماعی. آنها نه تنها

باید خواسته خود را به گوش برسانند، بلکه باید مسئولیت انجام آن به نحو احسن را نیز بپذیرند. یک رژیم اقتدارگرا نباید دلیلی برای فقدان رمان‌های عالی، هنرهای دستی درخشان، قهرمانان ریاضی، ورزشکاران جهانی، معلمان متعهد، یا یک صنعت فیلم جهانی باشد. با «هنر حضور»، من شیوه‌ای را متصور می‌شوم که از طریق آن یک جامعه از طریق رفتارهای زندگی روزمره، با تأکید بر ارزش‌هایی که نافی شخصیت اقتدارگرا است، خود را بازآفرینی می‌کند، از نخبگان سبقت می‌گیرد، و قادر به تقویت حساسیت‌های جمعی خود در مورد دولت و هوادارانش می‌شود. شهروندان مجهز به هنر حضور می‌توانند حاکمیت اقتدارگرا را سرنگون کنند، زیرا دولت معمولاً با جامعه غریبه نیست، بلکه با تئیدن منطق قدرت، از طریق هنجارها، قواعد، و نهادها، به بافت اجتماعی، حکومت می‌کند. به چالش گرفتن آن هنجارها، نهادها، و منطق قدرت می‌تواند «حکومت‌مندی» دولت، یعنی توانایی آن را برای حکومت کردن از بین ببرد. (۱۴) و در این مورد مبارزات زنان بر ضد پدرسالاری در تعاملات هرروزه-شان دقیقاً از این رو بسیار مهم است که پدرسالاری عمیقاً در ذهنیت و رفتار سیاست‌اقتدارگرای دینی رسوب کرده است. حتی اگر پدرسالاری تجاهل کند یا حضور اجتماعی زنان را بپذیرد، باز هم این حضور تأثیر انکارناپذیری خواهد داشت. وقتی دختران از پسران در دانشگاه‌ها سبقت می‌گیرند، احتمال دارد زنان^۵ گردانندگان و مدیران آینده باشند (البته نه ضرورتاً) و مردان به ناچار اقتدارشان را بپذیرند؛ حتی اگر آن را درونی نکنند. خود این به تنهایی به تغییری مهم در هنجارهای جامعه و توازن قدرت می‌انجامد.

در حاکمیت اقتدارگرا، این تلاش‌ها برای چالش با پدرسالاری شاید تجلی ناجنبش‌های زنان باشد. در واقع، ناجنبش‌ها یا تلاش‌های جمعی فعالان غیر جمعی در کل ابزاری کلیدی است که از آن طریق شهروندی فعال می‌تواند محقق شود. این به خاطر بسیج دائمی فعالان بر ضد قدرت‌های مسلط، یعنی دولت، ثروتمندان، پدرسالاری یا اقتدارهای اخلاقی، و چانه‌زنی یا درگیر شدن با آنها است. ناجنبش‌ها نه تنها به خودی‌خود تحول مهمی را در فرصت‌های زندگی فعالان ایجاد می‌کنند، بلکه در عین حال اگر فرصتی دست بدهد، می‌توانند به جنبش‌های اجتماعی پایدار و سیاست مخالفت تبدیل شوند.

قصد من از تمرکز من بر «هنر حضور» یا شهروندی فعال، تخفیف اهمیت سازماندهی و تلاش‌های جمعی هماهنگ برای تغییر نیست. هدفم جایگزین کردن جنبش‌های مبارزه‌جو با شهروندی فعال فردی هم نیست؛ در واقع، این نوع شهروندی همچنانکه

در بالا اشاره شد، احتمال دارد کنش جمعی سازماندهی شده را بپذیرد و هموار کند. سوای همه چیز، جنبش سبز ایران (در اعتراض به تقلب انتخاباتی و خواست اصلاحات دموکراتیک) از هیچ شکل نگرفت، بلکه در ناجنبش‌های گوناگونی ریشه داشت که وقتی در جولای ۲۰۰۹ از فرصت سیاسی برخوردار شدند، به صورت جمعی درآمدند. اما مهم است بدانیم که نه تنها حاکمیت اقتدارگرا دائماً مانع از کنش‌های مخالفت جمعی و جنبش‌های سازماندهی شده می‌شود، بلکه توقع برخورداری از یک جامعه مدنی که همواره در وضعیت قوت، حیات، و مبارزه باشد، هم ناواقع‌بینانه است. از هر چه بگذریم، جامعه متشکل از مردمان عادی است که خسته، مأیوس، و دل‌سرد می‌شوند. فعالیت، یعنی فعالیت خارق‌العاده جهت ایجاد تغییر اجتماعی، سرمایه‌فعالانی است که می‌توانند در موقع مقتضی احساسات جمعی را برانگیزانند. مسأله بر سر تکرار اهمیت سیاسی جنبش‌های مخالفت برای تغییر سیاسی یا نادیده گرفتن ضرورت امحای قدرت قاهره دولت نیست، بلکه بر سر کشف و تشخیص فضاهای اجتماعی‌ای است که در آن شهروندان عادی با رفتارهای عادی در زندگی روزمره از طریق هنر حضور، نخبگان سیاسی مستقر را جابه‌جا کنند و نهادهای دولتی را بر حسب حساسیت‌های خود از نو سامان دهند.

این ساماندهی دوباره دولت نه تنها می‌تواند از شهروندی فعال، یعنی ابتکارات و آموزش خود افراد ناشی شود، بلکه فراتر از آن حاصل تأثیر دیرپای ناجنبش‌ها، یا به ویژه فعالیت جنبش اجتماعی باشد. جنبش‌ها از طریق تولید فرهنگی، یعنی توجه به حقایق اجتماعی جدید، سبک‌های زندگی جدید، شیوه‌های تفکر، رفتار، بودن، و انجام امور، می‌توانند دولت‌ها را به روندهای اجتماعی جدید عادت دهند، و مقامات را وادارند تا حساسیت‌های عمومی جامعه را به حساب آورند. برای مثال، رژیم اسلامی در ایران ناچار شد تمایل عمومی برای سکولاریزاسیون، سیاست دموکراتیک، و آزادی‌های مدنی را که جنبش‌های اجتماعی ایران از اواخر دهه ۱۹۹۰ به بیان آنها کمک کردند، به رسمیت شناخته و به صورت حداقلی بر اساس آنها عمل کند. به همین منوال، این واقعیت که حزب اسلامی عدالت و توسعه در برابر دموکراسی سکولار ترکیه سر فرود آورد، نه صرفاً نشانه خدعه و نه به معنای ترس از بازگشت ارتش ترکیه است. بلکه موضعی است که از حساسیت‌های سکولار دموکراتیک شهروندان ترک، اعم از دینی و سکولار تغذیه شده و شکل گرفته است. من این فرایند دشوار نفوذ جامعه در دولت - از طریق ایجاد سبک‌های زندگی جدید و شیوه‌های تفکر، بودن، و انجام امور - را اجتماعی شدن دولت نامیده‌ام. این به معنای مشروط کردن دولت و هواداران

آن به حساسیت‌ها، افکار، و توقعات اجتماعی است. اجتماعی‌شدن دولت در واقع، عکسِ «حکومت‌مندی» است. این فرایند، مسیری مهم است که از طریق آن شهروندان اصلاحات دموکراتیک را ایجاد و به دولت‌های اقتدارگرا تحمیل می‌کنند.

اما ساده‌لوحانه است اگر دولت را اهریمن فرض کرده و جامعه را بیش از حد برکشیم. همانطور که دولت‌ها می‌توانند سرکوبگر و اقتدارگرا باشند، جوامع نیز ممکن است پاره‌پاره، فردی، محافظه‌کار، و استثمارگر باشند. بنابراین روشن است که اجتماعی‌کردن سیاست و دولت نسبت به حساسیت‌های دموکراتیک بدون سیاسی‌کردن جامعه به سمت دموکراسی، شدنی نیست. وگرنه، شهروندی فعال می‌تواند به سادگی به همراهی، جمع‌گرایی، خلق و خوی اقتدارطلب، یا فردگرایی خودخواهانه‌ای تبدیل شود که به شهروندی عاری از حساسیت جمعی، مسئولیت همه‌گیر و آرمان دامن‌بزند. بنابراین شهروندی فعال مستلزم تفکر و عمل سیاسی، حتی در چارچوب قلمرو بی‌واسطه خود آن است. حتی اگر هدف این شهروندی انقلاب یا تغییر رژیم نباشد، باید دلمشغول همبستگی، عدالت اجتماعی، و یک نظم اجتماعی همه‌گیر باشد.

در خاورمیانهٔ مسلمان، ابتکارات معطوف به اصلاحات دموکراتیک پایدار باید از دل جنبش‌های بومی منطقه بیرون آیند. آنها هستند که می‌توانند تعیین کنند که آیا کمک خارجی باید در کار باشد یا خیر و تا کجا. اگر بنا باشد دموکراسی از سوی نیروهای خارجی و حتی بدتر از آن از طریق قوهٔ قهریه و اشغال، آموزش داده شود و به زور تحمیل گردد، تلاش‌های اصلاحی دردناک در منطقه ثمرهٔ چندانی به بار نخواهند آورد.

بهار عربی: انقلاب‌های پسا-اسلامگرا^{۴۱}

شبحی در حال تسخیر خاورمیانه است؛ شبح انقلاب. از مراکش تا سوریه و از ایران تا پادشاهی‌های عرب خلیج، قیام‌های مردمی رژیم‌های خودکامه مادام‌العمر را به لبه پرتگاه برده‌اند. شورش‌های خارق‌العاده، منافع مستحکم را به خطر انداخته و پارادایم‌های عمیقاً ریشه‌دار را به پرسش گرفته‌اند. چگونه می‌توان مسیر این انقلاب‌های چشمگیر در منطقه‌ای را که از منظر شرق‌شناختی مدت‌ها بود که «به لحاظ فرهنگی راکد»، «از نظر سیاسی ناپخته»، «ذاتاً سنت‌گرا»، و پرورنده شخصیت اقتدارگرا تلقی می‌شد، توضیح داد؟ شاید «هنوز برای قضاوت خیلی زود» باشد، اما از هم اکنون دیدگاه‌های فراوانی در مورد مشی این شورش‌های سیاسی وجود دارد. بیشتر تعابیر، آنها را «انقلاب جوانان» توصیف می‌کنند؛ برخی دیگر آنها را «انقلاب‌های انبوه خلق» یعنی نوعی شورش پسامدرن پراکنده، فاقد رهبری و ایدئولوژی ثابت می‌دانند. و درحالی‌که برخی آنها را انقلاب‌های لیبرال تلقی می‌کنند، عده‌ای دیگر با مخالفت با این عقیده بر آن‌اند که آنها تجسم اعتراض بر ضد اقتصادهای نولیبرالی هستند که به طرق گوناگون جوامع عربی را از دهه ۱۹۹۰ به این‌سو تحت تأثیر قرار داده‌اند. نهایتاً اینکه، همگان آنها را شورش‌های سکولاردموکراتیک می‌دانند؛ موضعی که در تقابل با موضع کسانی (همچون حامیان رژیم‌های درمخمس‌افتاده، القاعده، رژیم اسلامی در ایران، و جناح راست در حزب جمهوری‌خواه آمریکا و دولت اسرائیل) قرار دارد که مدعی‌اند شورش‌های عربی ملهم از اسلام یا سیاست‌های اسلامگرا است.

در حقیقت بیشتر این قیام‌های سیاسی رهبری منسجمی ندارند، از مشارکت گسترده جوانان به عنوان عاملان بسیج و نیز طبقات متوسط شهری و گروه‌های فرودست که اغلب آنها مسلمانان پرهیزگارانند، برخوردارند و وسیعاً از آمال دموکراتیک پیروی می‌کنند. اما قالب ایدئولوژیک و مسیر تحول سیاسی آنها پیچیده‌تر از اینها است. پرسش کلیدی این است که این خیزش‌های عمدتاً دموکراتیک چطور همچون آتشی بی‌مهار در منطقه‌ای شعله‌ور شدند که تا چندی پیش تحت سیطره سیاست‌های ناسیونالیستی- بومی‌گرا و بنیادگرایی اسلامگرا بود؟ چه چیز موجب این نقطه عطف بود و شهرنشینی در این

^{۴۱} همانطور که در مقدمه آمد، این مقاله در متن اصلی نیست و در بجهوه انقلاب‌های عربی نوشته شده است. م.

خیزش‌های سیاسی چه نقشی ایفا کرد؟ این انقلاب‌های ملی به چه نحوی به ناجنیش‌ها، یعنی مبارزات پراکنده و مآیوسانه‌ای که میلیون‌ها نفر از محرومان شهری، زنان یا جوانان در زندگی روزمره‌شان در آنها درگیراند، مربوط می‌شوند؟

در مقاله‌ای در سال ۲۰۰۷ دربارهٔ آیندهٔ انقلاب‌های اسلامی این نکته را طرح کردم [فصل ۱۳ همین کتاب] که تجربهٔ ایرانی «ممکن است اولین و آخرین انقلاب اسلامی دوران ما باشد»، زیرا «رشد حساسیت‌های دموکراتیک محتمل است اسلامگرایی را به سمت مرحلهٔ «پسا-اسلامگرا» سوق دهد و راه را برای تحولی دموکراتیک هموار کند که شاید در آن یک اسلام همه‌شمول نقش محوری داشته باشد. شاید بتوان حاصل این روند را «انصاح پسا-اسلامگرا» نامید.» (۱) این بدان معنا نیست که مدعی پیش‌بینی انقلاب‌های عربی بوده باشم. باید پذیرفت که نمی‌توانستم شدت، سرعت، و گسترش جنبش‌های مردمی کنونی‌ای را که ممکن است سرنوشت منطقه را به نحوی مطلوب رقم بزنند، تصور کنم. با اینهمه، شاخص‌های کنونی حاکی از این است که این انقلاب‌ها عمدتاً در جهت‌گیری، «پسا-اسلامگرا»، در مشی سیاسی، «انصاحی» و از نظر فضای وقوع، «شهری»‌اند.

شورش‌های پسا-اسلامگرا

پسا-اسلامگرایی در وهلهٔ نخست انتقادی است از درون به «اسلامگرایی» و یک برنامهٔ جایگزین برای فراتر رفتن از الهیات سیاسی، دولت دینی، و تخطی آن از حقوق شهروندان است. پسا-اسلامگرایی نه اسلامگرا است نه سکولار، دین را محترم می‌شمارد، اما حقوق مردم را نیز برجسته می‌کند. جامعه‌ای را در نظر دارد که در آن دین با حقوق، ایمان با آزادی، و اسلام و دموکراسی با یکدیگر ترکیب شوند. در آرزوی جامعه‌ای پرهیزگار در درون یک دولت مدنی (سکولار) دموکراتیک است. نمونه‌های اولیه عبارتند از جنبش اصلاحات در ایران در اواخر دههٔ ۱۹۹۰، حزب رفاه و عدالت اندونزی، حزب الوسط در مصر، حزب عدالت و توسعه در مراکش، و حزب حاکم عدالت و توسعه در ترکیه. میزان اعتقاد و تعهد عملی به ارزش‌های دموکراتیک در میان این احزاب متفاوت است. (۲)

به نظر می‌رسد انقلاب‌های کنونی خاورمیانه عمدتاً دارای سمت و سوی پسا-اسلامگرا هستند. بیشتر این انقلاب‌ها که در آنها زبان دین تا حد زیادی غایب است، به روشنی ایدهٔ دولت دینی را نفی کرده‌اند؛ هر چند خود مشارکت‌کنندگان غالباً آدم‌های معتقداند. گویی مردم با داشتن ایمان، در تلاش برای تضمین آزادی‌اند. در ایران جنبش سبز برآمده از اعتراضات خارق‌العاده

علیه انتخاباتِ تقلبی ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۹، به یک جنبش دموکراسی‌خواه فراگیر برای نفی دولت اقتدارگرای اسلامی تبدیل شد. در تونس هدف کلیدی انقلاب، افشای دیکتاتوری زین‌العابدین بن‌علی و ایجاد یک سیاست دموکراتیک بوده است که در آن به مشکل حادِ طرد اجتماعی پرداخته شود. درحالی‌که جنبش اسلامی و غیر قانونی النهضه در تونس وجود داشت، اما هیچ شعار دینی در انقلاب مطرح نشد. حزب اسلامی النهضه به صورت علنی انقلاب و دولت از نوع خمینی را رد کرد و رهبر آن، راشد الغنّوشی یک دولت مدنی دموکراتیک را با روح اسلام سازگار می‌بیند. حزب النهضه به طور صوری در توافق با دیگر احزاب سکولار متعهد به حفظ قانون احوال شخصیه تونس است که منطقی‌تر در جهان عرب پیشرفته‌ترین است. انقلاب مصر، بسیار مردمی و مدنی بود و در آن، زبان دینی، ناسیونالیسم، و احساسات ضد غربی جلودار نبود. در واقع، بیشتر گروه‌های مذهبی، یعنی سلفی‌ها، الأزهر، و کلیسای قبطی در ابتدا با انقلاب مخالف بودند. و رهبران پیرِ اخوان المسلمین با بی‌میلی و تنها زمانی به انقلاب پیوستند که جوانان آنها را هل دادند؛ جوانانی که بر خلاف رهبری‌شان در ائتلاف جوانان انقلاب ۲۵ ژانویه از نزدیک با لیبرال‌ها و چپ‌گراها همکاری می‌کردند. در مصر، به رغم اینکه گروه‌های مسلمان محافظه‌کاران سلفی در ماه‌های پس از انقلاب خواهان «حاکمیت دین» شدند، اما مطالبه اصلی «تغییر، آزادی، و عدالت اجتماعی» بود.

رهبری انقلاب لیبی، یعنی شورای انتقالی ملی نه متشکل از اسلام‌گرایان یا اعضای القاعده، بلکه متشکل از پزشکان، وکلا، معلمان، و برخی از پشت‌کردگان به رژیم قذافی بود که ناگهان خود را در کسوت رهبری انقلاب دیدند. بر اساس گفته عبدالحمید الغوقه، سخنگوی «شورشیان»، افراطیون اسلامی در اقلیت‌اند، زیرا بسیاری از آنها به دست قذافی سرکوب شده‌اند. او تأکید کرد، «لیبیایی‌ها در کل خواهان یک دموکراسی مدنی‌اند، نه دیکتاتوری، نه قبیله‌گرایی، و نه حکومتی که بر اساس خشونت یا تروریسم بنا شده باشد.» در یمن نیز اکثر گروه‌های مخالف، خواهان پایان‌دادن به دیکتاتوری علی عبدالله صالح و تأسیس یک دولت مدنی پاسخگو هستند. سوی حزب دینی صلاح هیچ نشانه‌ای از حضور اسلام‌گرایان در این اعتراضات و نیز شعارهای مذهبی دیده نمی‌شود. همین موضوع در مورد سوریه نیز صدق می‌کند که در آن گروه مذهبی اصلی، یعنی اخوان-المسلمین مدت‌ها پیش به دست حافظ اسد سرکوب شد و به نظر می‌رسد بیشتر علمای محافظه‌کار، هوادار رژیم‌اند. شکاف سیاسی بحرین (اقلیت سنی‌ای که بر اکثریت شیعه حاکم است) با این اعتراضات همزمان شده و ممکن است شکل یک منازعه دینی را به خود بگیرد. اما در اینجا هم، اپوزیسیون جریان غالب می‌خواهد کشور را به نوعی پادشاهی مشروطه تبدیل کند. نیز

خواهان یک حکومت انتخابی، مطبوعات آزاد، سازمان‌های جامعه مدنی آزاد، و پایان دادن به رویه‌های تبعیض‌آمیز (همچون استخدام، و توزیع ثروت) بر ضد اکثریت شیعه است. انقلابیون به نشانه استقلال‌شان، تلاش ایران برای اثرگذاری بر اپوزیسیون شیعه را محکوم می‌کنند. جنبش اعتراضی هم در مراکش و هم در اردن، خواهان دموکراسی بیشتر بوده است که پادشاهی‌ها با اصلاحات سیاسی به این تقاضا پاسخ داده‌اند.

این شورش‌های غالباً مدنی و غیرمذهبی، نمودار جدایی آشکار از سیاست مذهبی اواسط دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ اند که طبقه سیاسی^۵ غرق در سیاست ناسیونالیستی، ضدصهیونیستی و اخلاقی‌ای شد که عمدتاً توسط پارادایم اسلامگرا شکل گرفت. این تحول چگونه حاصل شد؟

در ایران، ایده‌های پسا-اسلامگرایی در اوایل دهه ۱۹۹۰ در دوره «سازندگی» پس از جنگ و ریاست‌جمهوری تکنوکراتیک رفسنجانی ظاهر شد که در آن برخی از (نا)جنبش‌های اجتماعی از جمله زنان، جوانان، و روشنفکران دینی دولت دینی را به چالش گرفتند. «جنبش اصلاحات» دهه ۱۹۹۰ که در دوره ریاست‌جمهوری خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۴) به قدرت رسید، تجسم این احساسات پسا-اسلامگرا و دموکراتیک بود. در جهان عرب که بر خلاف ایران، «انقلاب اسلامی» را تجربه نکرده بود، این چرخش سیاسی یک دهه بعدتر یا در این حدود حادث شد. نخستین علائم «سیاست جدید» در مصر و در اوایل سال ۲۰۰۰ ظاهر شد. در ابتدا در فعالیت‌های مربوط به کمیته مردمی برای همبستگی با فلسطینیان و مردم عراق، اما پس از آن و به‌طور مشهودتر در مقطع ظهور جنبش دموکراسی‌خواه کفایه که طلیعه ظهور یک سیاست پسا-ملی، پسا-ایدئولوژیک، و پسا-اسلامگرا بود که به انقلاب ۲۵ ژانویه منجر شد.

این چرخش چرا و چطور پدید آمد؟ عناصر دخیل در این چرخش عبارت‌اند از: فعالان جدید، محیط سیاسی جدید، و ابزارهای جدید بسیج که همگی آنها به واسطه مجموعه‌ای از تغییرات ساختاری که در جهان عرب در دو دهه گذشته یا در این حدود به وقوع پیوست، حاصل شدند. به یک معنا دولت‌های اقتدارگرا که اکنون عمیقاً تحت تأثیر جهانی‌شدن‌اند، ناامدانه محیط و فعالانی را پدید آوردند که فلسفه وجودی خود این دولت‌ها را به پرسش گرفتند.

نخست اینکه در این دو دهه، جوامع خاورمیانه‌ای، شهری‌تر و جهانی‌تر شده‌اند. ۶۵ درصد از جمعیت آنها اکنون در شهرها زندگی می‌کنند. در عین حال، ویژگی‌های شهری خاصی (نهادهای، وسایل ارتباط جمعی، و سواد) به روستاها نفوذ کرده و زندگی روستایی را وارد مدار جامعه و سیاست ملی کرده است. بسیاری از روستاها اکنون از برق، تلفن، تلویزیون، تقسیم کار، کارهای خدماتی (مکانیکی، نانوایی، مدرسه) برخوردارند و افراد جوان آن صاحب اتوموبیل‌اند و مدارک تحصیلی دارند. زندگی شهری، آرزوها، مطالبات، و ملزومات و از همه مهمتر «حق به شهر» (همچون کار دستمزدی، سرپناه مناسب، امکانات شهری بهینه، و برخورداری از کرامت) را به وجود آورده است که رژیم‌های اقتدارگرا تا حدی زیادی از تأمین آنها ناتوان بوده‌اند. بنابراین شهرها در ساکنان شهری حقوق و ملزومات خاصی را ایجاد کردند که تخطی از آنها به ایجاد نارضایتی عمیق می‌انجامد. یک زن خانه‌دار مهاجر در شهر، برخورداری از آب لوله‌کشی در آشپزخانه‌اش را یک ضرورت و حق تلقی می‌کند. درحالی‌که وقتی در روستا زندگی می‌کرد، مجبور بود آب را شاید از مسافتی دور حمل کند.

از سوی دیگر، یک تغییر بزرگ جمعیت‌نگارانه، موجب جوان‌شدن مفرط این جوامع شده است که ۷۰ درصد جمعیت آن زیر ۳۵ سال‌اند. در مناطق مسکونی با ازدحام جمعیت بسیاری از جوانان در تحقق مطالبات جوانی، برای مثال در پیروی از هنجارهای مصرف شهری، داشتن استقلال، و تأمین آینده با محدودیت‌های فراوانی (فقر اقتصادی، کنترل اجتماعی، و فشار اخلاقی) روبرو هستند. و با اینهمه خود این شهرها برای ساکنان‌شان فرصت‌های زیادی برای ساختن هویت‌های جمعی و مطالبه همه‌شمول اجتماعی هم عرضه می‌کنند. در همین شهرها (در جمع‌های کنارخیابانی، چاپخانه‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها، و به تازگی دنیای مجازی و رسانه‌های جمعی) است که افراد جوان پراکنده تبدیل به *جوانان*، به عنوان عاملان جمعی می‌شوند.

در ضمن این جوامع در حال شهری‌شدن و جوان، به طور فزاینده‌ای باسواد شده‌اند و بالای ۹۰ درصد از افراد بین ۱۴ تا ۲۴ سال، اکنون می‌توانند بخوانند و بنویسند یا مدارج تحصیلی را طی کنند. با انفجار نهادهای آموزشی در سال‌های اخیر (اکنون ۲۸۰ دانشگاه در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا وجود دارد)، هزاران فارغ‌التحصیل فقیر دانشگاه همه‌ساله وارد بازارهای کار به‌غایت تقسیم‌شده می‌شوند که به واسطه سیاست تعدیل ساختاری توصیه شده از جانب بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول از اوایل دهه ۱۹۹۰ به بعد، به شدت لیبرال شده‌اند. در این تعدیل اقتصادی جدید، گروه‌های زرتنگ و دارای ارتباط در این

بخش‌های جهانی‌شده همچون تکنولوژی پیشرفته، سرگرمی، توسعهٔ املاک، ارتباطات، یا بخش‌های واردات-صادرات رشد کرده‌اند، درحالی‌که از بسیاری از پیامدهای توسعه‌ای که توقع آن را دارند، بی‌بهره می‌مانند. در چنین محیط اقتصادی است که منطقهٔ خاورمیانه و شمال آفریقا از بالاترین نرخ بیکاری به ویژه در میان جوانان (بیش از ۲۵ درصد) در جهان رنج می‌برد. بیکاری در میان افراد با تحصیلات بالا در خاورمیانه تقریباً دو برابر متوسط جهانی است. در مصر فارغ‌التحصیلان دانشگاه ده-برابر بیش از کسانی که تحصیلات ابتدایی دارند، احتمال دارد بیکار بمانند. بیش از ۷۵ درصد زنان سعودی با مدارج دانشگاهی بیکاراند.

در ایران، آزادسازی اقتصاد و هجوم دولت به اسکان‌های غیررسمی، در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ منجر به بروز ناآرامی شهری در شهرهای بزرگ شد. مقاومت توده‌ای به همراه درگیری جناحی و پوپولیسم آشفته و خصوصی‌کردنِ قلبی (انتقال دارایی‌های عمومی به نهادهای نیمه‌دولتی از جمله سپاه) مانع از آزادسازی اقتصاد شد. از این رو سیاست‌های رفاهی، همچنان مشتری‌مدار، گزینشی، و نابرابراند. در جهان عرب، کاهش یارانه‌ها، ناامنی شغلی، و بدتر شدن تأمین اجتماعی در دههٔ ۱۹۸۰ و اوایل ۱۹۹۰ به شورش‌های توده‌ای در قاهره، خارطوم، تونس، رباط، بیروت، و آمان منجر شد. بسیاری از دولت‌های عرب برای مهار اثرات بی‌ثبات‌کنندهٔ طرد اجتماعی، حجم زیادی از خدمات توسعه‌ای و رفاهی را به این جی اوهای به سرعت در حال رشد، خیریه‌های مذهبی، و پروژه‌هایی با اعتبارات کم تخصیص دادند. اما این ترتیبات که غالباً شکلی نولیبرال داشت، از پرداختن به نیازهای مادی قاصر بود، بگذریم از نابرابری عمیقی که پایان قرارداد اجتماعی و کاهش نقش دولت‌ها ایجاد کرد. در چنین محیط وحشتناکی، فرودستان یا به اقتصاد بخور و نمیر، خودیاری، و «پیشروی آرام» (برای مثال ساخت غیرقانونی زاغه‌ها، یا به‌دست آوردن شغل) روی آوردند یا منتظر فرصتی برای انفجار بودند. وقتی قیمت مواد غذایی در اواخر سال ۲۰۰۰ بالا رفت، مجموعهٔ جدیدی از ناآرامی‌های شهری در شهرهای بزرگ روی داد، درحالی‌که اعتصابات کارگری، صنایعی را که تابع «عقلانیت» نولیبرال و تعدیل بودند، در بر گرفت. در تونس، ماه‌ها پیش از آغاز انقلاب، اعتراضات اجتماعی از جمله خودسوزی در درون استان‌های مرکزی قفصه، قصرعین، سیدی‌بوزید، رخ داد؛ یعنی مناطقی که بازتاب فساد حاکمان و تجلی فضایی چرخش نولیبرال تونس بودند.

یک پیامد این توسعه ناهمگون در خاورمیانه رشد «فقرای طبقه متوسطی» بوده است؛ طبقه‌ای که در انقلاب‌های عربی ۲۰۱۱ نقشی کلیدی ایفا کرد. این طبقه متناقض دارای مدارک تحصیلی است، از جهان آگاه است، از رسانه‌های جدید استفاده می‌کند، و متوقع یک سبک زندگی طبقه متوسطی است. اما به واسطه محرومیت‌های اقتصادی، ناچار از زیست محرومان شهری سنتی در زاغه‌ها و تصرف‌نشین‌ها و مشاغل در اقتصاد موازی عمدتاً پرخطر و کم‌منزلت، همچون رانندگی تاکسی، میوه‌فروشی، دستفروشی، یا شاگردی کردن شده است. محرومان طبقه متوسط حدود ۴۶ درصد اعرابی را تشکیل می‌دهند که هم اکنون در زاغه‌ها زندگی می‌کنند و ۴۰-۵۰ درصد از کسانی هستند که با اقتصاد غیررسمی ناامن امرار معاش می‌کنند.

«فقرای طبقه متوسطی» صورتبندی جدیدی نیست، به دهه ۱۹۸۰ یا در این حدود بازمی‌گردد، اما به نظر می‌رسد با آزادسازی مفرط اقتصادهای عربی از دهه ۱۹۹۰ به این سو وسعت یافته است. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ بخش بزرگی از این قشر در طبقه سیاسی‌ای ادغام شد که بیشتر مجذوب احساسات ناسیونالیستی و اسلامگرا بود؛ هر چند در زیست‌روزمره، بسیاری از آنها نیز همچون دیگر بخش‌های ناراضی درگیر مبارزات هر روزه برای پیشبرد مطالبات‌شان به شیوه‌ای غالباً فردی و خاموش بودند. محرومان شهری در پی تأمین سرپناه، تحکیم همبستگی، و تأمین معاش با کار بخور و نمیر و اقتصاد خیابانی بوده‌اند. زنان مسلمان برای حضور در ملاء عام، رفتن به دانشگاه، مبارزه با کنترل اجتماعی و برنامه‌ریزی برای آینده تقلا می‌کردند، حتی اگر بسیاری از آنها اتمیزه یا در رؤیای مهاجرت به غرب بودند. این مبارزات خاموش، «ناجنش‌ها»، غالباً با رویه‌های زندگی هر روزه لحاف چهل‌تکه قدرت و فرصت مردم عادی را شکل می‌دادند که تحت رژیم‌های سرکوبگر از ایجاد بسیج و سازماندهی آزادانه محروم بودند. وقتی در اواخر دهه ۲۰۰۰ فرصت سیاسی فراهم شد، این گروه‌های فرودست، که پیشتر برای بهبودبخشیدن به فرصت‌های زندگی خود در «ناجنش‌ها» فعال بودند، در مبارزات سیاسی‌ای که اکنون دارای گرایش پسا-ایدئولوژیک هستند، به یکدیگر پیوستند.

سه نوع تحول به شکلگیری این افق سیاسی جدید کمک کرد. نخست، طبقه سیاسی دریافت که مواضع ناسیونالیستی، ضد امپریالیستی، و حامی فلسطین‌اش مادامی که با رتوریک عوام‌فریبانه رژیم‌های اقتدارگرا در هم می‌آمیزد، به جایی نمی‌رسد. زمان آن فرا رسیده بود که مبارزات آزادیبخش به موضوع کلیدی داخلی یعنی دموکراسی معطوف شوند. دوم اینکه، سیاست

اسلامگرا در خاورمیانه پس از ۱۱ سپتامبر در حال از دست دادن هژمونی خود بود. الگوی ایرانی به دلیل سرکوب، زن‌ستیزی، نگرش‌های حذفی، و وعده‌های تحقق‌نیافته از پیش با بحران مواجه بود، و پسا-اسلامگرایی ایرانی پاسخی به این بحران از درون بود. خشونت و افراطی‌گری شدید القاعده اسلام‌هراسی گسترده‌ای را ایجاد کرده بود که عمدتاً مسلمانان عادی قربانی آن بودند. چالش پیش‌روی اسلامگرایی ترکیه در مواجهه آن با حساسیت‌های قوی سکولار و ارتش ترکیه مستلزم ظهور حزب عدالت و توسعه پسا-اسلامگرا و موفق بود. سیاست اسلامگرا در منطقه با چالش جدی از بیرون و درون مواجه شد - هم از جانب سکولارها و هم مؤمنانی که به شدت نگران بی‌توجهی اسلامگرایان به حقوق بشر، تساهل، و تکثرگرایی در سیاست و حیات دینی بودند. مؤمنان، دیگر نمی‌توانستند بهره‌برداری اسلامگرایان از اسلام به مثابه ابزاری برای حفظ قدرت و امتیاز را بپذیرند. زمان آن بود که اسلام و دولت با کنار گذاشتن ایده دولت اسلامی نجات یابند.

این شیوه‌های اندیشه به حلقه‌های درونی اسلامگرایی نفوذ کرد و فعالان و ایدئولوگ‌ها را به بازاندیشی در باب برنامه سیاسی حذفی، بومی‌گرا، و غیردموکراتیک‌شان وادار ساخت. برخی از اسلامگرایان برای مثال در ایران یا اندونزی به صراحت دیدگاه‌های انحصارطلبانه و مضر خود را تقبیح کردند، درحالی‌که دیگران همچون اخوان المسلمین در مصر هر بار که حوادث آنها را ناچار می‌کرد، گام‌های تدریجی و عملی بر می‌داشتند. پسا-اسلامگرایی چارچوبی برای تصور یک دیدگاه جایگزین در مورد سیاست دینی عرضه کرد. مسلمانان اکنون می‌توانند با اعتماد به نفس مسلمان بمانند و در ضمن به یک دولت دموکراتیک بیندیشند. ترکیه الگویی جذاب عرضه کرد. اکنون چالش، یافتن راهی برای سازماندهی فعالیت‌ها و بسیج حامیان برای ایجاد تغییر سیاسی بود. تکنولوژی ارتباطی جدید به عنوان سومین تحول این فرصت را فراهم آورد.

مشکل کلیدی برای طبقه سیاسی در خاورمیانه چگونگی بقا و پیشبرد مبارزه بر ضد دولت‌های سرکوبگری بوده است که مانع بسیج باز و آزادانه می‌شوند. برای سال‌ها از دهه ۱۹۸۰ به این سو فعالیت سیاسی محدود به سیاست حزبی سنتی بوده است؛ شیوه‌ای خسته‌کننده که تأثیرگذاری و جذابیت خود را در سال‌های اخیر از دست داده بود. اسلامگرایان رادیکال به سازماندهی زیرزمینی لنین‌وار روی آوردند؛ فعالیت‌های دانشجویی به ناچار به دانشگاه بسنده کردند؛ فعالان کارگری با فراترفتن از سازمان‌های متعارف، اعتصاب‌های غیرقانونی را سازمان دادند؛ متخصصان طبقه متوسطی به کار ان‌جی‌اویی متوسل شدند، ولی

هرگاه اجازه می‌یافتند برای مثال در حمایت از آرمان فلسطین تظاهرات کنند، از سیاست خیابانی استقبال می‌کردند. اما بخش زیادی از محرومان شهری، زنان، جوانان، و دیگران برای بهبود فرصت‌های زندگی خود به «ناجنبش‌ها» متوسل می‌شدند.

جنبش‌های اجتماعی پایدار (با شبکه آگاهانه، باز، و پایدار برای فعالان جمعی) غالباً قربانی رژیم‌هایی می‌شوند که پایگاه‌های آنها را نابود و رهبران‌شان را دستگیر می‌کنند، و شبکه‌های‌شان را به حال تعلیق درمی‌آورند. رژیم‌ها به این شیوه می‌توانند «فعالان جمعی» را مقهور کنند، اما قادر به جلوگیری از «کنش‌های جمعی» نیستند. «ناجنبش‌ها» (یا کنش‌های جمعی مخالف اما ناآگاهانه افراد و خانواده‌های متمیزه) عمدتاً برای اجتناب از سرکوب فعالان و سازماندهی جمعی از سوی رژیم‌ها ایجاد شد. رشد ارتباطات رسانه‌ای از اواسط دهه ۲۰۰۰ (از رهگذر بشقاب‌های ماهواره‌ای، تلفن‌های همراه، اینترنت، وبلاگ‌ها، و سپس فیسبوک و توییتر) انقلابی در اعتراضات جمعی پدید آورد و حوزه عمومی بی‌سابقه‌ای را برای ارتباط آگاهانه، جدل، و ایجاد حمایت به وجود آورد. هرچند، فعالان^۳ «فاقد سازماندهی»، بدون رهبر، و خلق‌الساعه بودند، درست به همین دلیل، می‌توانستند از سرکوب در امان بمانند و در عین حال بسیج توده‌ای را مدیریت کنند. جوانان ۶ آوریل در مصر که در سال ۲۰۰۸، ۶۰ هزار نفر را در حمایت از اعتصاب کارگران نساجی بسیج کردند، نخستین نوع از این کارزارها با استفاده از رسانه‌های جمعی بودند. یک سال بعد، جنبش سبز ایران این شیوه را به جد در کارزاری با هدف دسترسی سریع جهانی، به طور جدی به کار گرفت. زمانی که شورش‌ها آغاز شد، ۲۰ درصد از همه اعراب یا ۵۰ میلیون نفر از مردم به اینترنت دسترسی داشتند و ۲۰ میلیون نفر کاربر فیسبوک بودند. در تونس از ۱۰ میلیون نفر جمعیت، ۳ میلیون نفر شامل ۷۰ درصد از جوانان از اینترنت استفاده می‌کردند. (۳)

از اینرو، با وجود فعالان مخالف، اندیشه سیاسی جدید، و کانال تازه ارتباط و بسیج، کشورهای عربی، عامه مردم جدیدی را به وجود آوردند که مشخصه آن جهت‌گیری پسا-ناسیونال، پسا-ایدئولوژیک، و پسا-اسلامگرا است. این تفکر جدید موجب انقلاب‌های عربی بود. با وجود زبان بومی مشترک، فرهنگ سیاسی نزدیک، و ارتباطات فعال فرامرزی، قواعد و الگوهای شورش همچون سیلی بی‌مهار در کشورهای عربی گسترش یافت - «اگر تونسی‌ها توانستند، چرا ما نتوانیم؟»

رسانه‌های اجتماعی جدید چنان نقش مهمی در این خیزش‌ها ایفا کردند که غالباً با عنوان «انقلاب‌های فیسبوکی» توصیف می‌شوند. اما انقلاب‌ها در عالم مجازی حادث نمی‌شوند، بلکه در جهان واقعی و در فضاها واقعی به وقوع می‌پیوندند. بنابراین در کنار اندیشه به علت حدوث انقلاب‌ها، باید پرسیم در کجا حادث می‌شوند. به ویژه فضا و شهرنشینی با جنبش‌های انقلابی پیوند دارد. می‌توان دستکم از سه جنبه متناسب حیات شهری، یعنی «فعالان شهری» (با مطالبات، امیال، نیازها و نیز امکانات خاص)، «معضلات شهری» (یا مباحث مربوط به فرایندهای شهری، تعهدات، الزامات، یا حقوق) و «فضای شهری»، هم در معنای اجتماعی و هم فیزیکی سخن گفت که تجسم مناسبات خاص قدرت و موجد آنها هستند.

حیات شهری تقاضاهای شدیدی را بر امکانات و منابع مردم تحمیل می‌کند؛ نیازها و الزاماتی را به وجود می‌آورد که دولت‌های اقتدارگرا و فاسد غالباً از تحقق آنها ناتوان‌اند. اما شهرها امکانات زیادی را برای ساکنان‌شان برای رشد، هویت‌سازی، و ارتباط با شبکه‌های بزرگتر و بافاصله عرضه می‌کنند. محرومان خاورمیانه برای پیشرفت در زندگی شهری‌شان درگیر مبارزه‌ای طولانی برای به‌دست‌آوردن فرصت‌های زندگی مورد انتظار می‌شوند- زمین برای ساختن خانه، خدمات شهری، شغل، و فرصت برای تأمین آینده بهتر برای فرزندان‌شان. این مبارزات در زندگی مردمان محروم، تفاوتی واقعی را به وجود می‌آورد. اما به دلیل ماهیت غیرقانونی این مبارزات، محرومان همواره از احساس ناامنی، هستی پر مخاطره، و سرکوب دولت در رنج‌اند. ماجرای محمد بوعزیزی، قهرمان انقلاب تونس که یک دستفروش خیابانی تحصیلکرده بود که «پیشروی» اش به سمت فضای عمومی تحت کنترل دولت، پاسخ شدید پلیس را به همراه آورد که به خودسوزی غمبار او و شعله‌ورکردن انقلاب منجر شد، بازتاب ظرفیت سیاسی این «ناجنبش‌ها» است.

در عین حال، جوانان شهری تحصیلکرده و مجهز به دانش رسانه‌ای نو کارزار چشمگیری را برای انتقال خشم بر ضد این نوع بی‌عدالتی که محمد بوعزیزی در تونس و خالد سعید در مصر قربانی آن بودند، ایجاد کردند. جوانان شهری، خواه محرومان تحصیلکرده یا ثروتمند، در ایجاد این شورش‌های خارق‌العاده نقشی اساسی داشتند. اما اگر به خود جوانان بود، نمی‌توانستند یک مبارزه انقلابی را به وجود بیاورند. این آغاز تنها زمانی ممکن است که مردم «عادی» در این مقاطع خارق‌العاده درگیر شوند؛

زمانی که والدین یا خویشاوندان بزرگتر این جوانان، کسانی که فعال نیستند، و آدم‌های به ظاهر حاشیه‌ای نیز به اعتراضات خیابانی یا اعتصابات عمومی بپیوندند. انقلاب‌های عربی مشارکت گسترده مردم از طبقات مختلف (شهرنشینان طبقه متوسط، کارگران، زنان، بخش‌هایی از زاغه‌نشینان، و شهرستانی‌ها) را به همراه داشت که به صورت توده‌ای به خیابان ریختند و میدانی اصلی شهر را برای روزهای متوالی اشغال کردند. معترضان با حضور چشمگیر خود در میدانی عمومی توانستند در واقع شاهد کثرت و وزانت خود باشند. درست پیش از آنکه میدان تحریر قاهره به مظهر تمام عیار سیاست‌های خیابانی اعتراضات تبدیل شود، در تونس، بولوار بورقیبه در بخش مدرن و کسبه^{۴۲} در مدینه، مراکز اصلی اعتراضات عمومی بودند. در این میدان تاریخی اجتماعات تاریخی برگزار شد، مقاطعی رقم خورد، پوستره‌های بزرگ با شعارهای انقلابی بالا رفت، و چادرهای موقت برپا شد تا خانه کسانی باشد که شب را آنجا می‌ماندند. پس از آن فوراً تیم‌های پزشکی، دسته‌های پرستاری، و گروه‌های حفاظتی متشکل شدند. در پایگاه‌های اطراف میدان، رهبران از همه گروه‌ها در مورد استراتژی‌ها بحث می‌کردند، تقسیم وظیفه می‌کردند، و منابع، یعنی غذا، مکان‌های استراحت، وسایل ارتباطی، تراکت‌نوشته‌ها، و نظایر آن را جمع می‌کردند.

از مدت‌ها پیش آرمان تحریر به شهرهای عربی نفوذ کرد: میدان تحریر در صنعا، دیرالزور در سوریه، و میدان سبز طرابلس. جوانان سعودی، تحت محاصره پلیس، تحریر خودشان را در فضای مجازی را ایجاد کردند که در آن جمع می‌شدند، ارتباط برقرار می‌کردند، گفتگو می‌کردند، و در مورد آینده کشور به بحث می‌پرداختند. معترضان در تعز در یمن در میدان سفیر تجمع کردند و سوریان اهل حما در میدان عاصی. در ۲ جولای ۲۰۱۱ حدود ۲۰۰ هزار معترض سوری این میدان را در این شهر به اشغال خود در آوردند. در همین شهر بود که در سال ۱۹۸۲ رژیم با قتل عام حدود ۲۰ هزار نفر، شورش را سرکوب کرده بود. استراتژی محوری معترضان این بود که «تا سقوط رژیم در خیابان‌ها می‌مانیم.» وقتی نیروهای شورشی لیبی در ۲۱ اوت ۲۰۱۱ وارد طرابلس شدند تا در نبرد نهایی‌شان رژیم قذافی را سرنگون کنند، بیش از هر جای دیگر بر تسخیر میدان شهدا (که پیشتر میدان سبز نام داشت) متمرکز شدند که قلب پایتخت بود. از اینرو، در همه انقلاب‌های عربی پلیس و انقلابیون بر سر کنترل این فضاها شهری می‌جنگیدند. انگار سرنوشت انقلاب‌ها به این بستگی داشت که چه کسی کنترل این مکان‌ها را در اختیار داشته باشد.

⁴² Kasbah

طنز این سیاست‌مکانی این است که این میادین و بولوارهای مدرن و وسیع، که ملهم از ایده‌های بارون هاوسمن فرانسوی‌اند (قاهره این ایده را از پاریس گرفت، و بلوار بوریقه به دست استعمارگران فرانسوی ساخته شد) در اصل برای جلوگیری از شورش‌ها و انقلاب‌ها طراحی شدند، اما در واقع دقیقاً به صورت معکوس عمل کردند. معترضین این میادین را به دلیل مرکزی‌بودن، نمادین‌بودن، آسانی‌تحرك، و فراتر از همه بازبودن و بزرگ‌بودن‌شان برگزیدند. از اینرو در عین اینکه این فضاهای شهری به «مکان‌های» خارق‌العاده معنای سیاسی تبدیل شدند، برای مقامات مایه دردسر بودند. مقامات می‌بایست مانع‌گذاری کنند، خیابان‌ها را مسدود کنند، و حتی آن را از شکل بیندازند تا معانی سیاسی آنها را از بین ببرند. حکام بحرین با خشونت میدان تاریخی مروارید را که در حکم میدان تحریر منامه بود، از بین بردند تا ارزشی را که معترضین به آن داده بودند، محو کنند. رژیم سعودی اعلام کرد که تظاهرات خیابانی «بر ضد قوانین اسلامی و ارزش‌های جامعه» است و ۶ میلیارد دلار به شهروندان جایزه داد (وام‌های قرض‌الحسنه مسکن، وام بیکاری، بخشودگی بدهی‌ها، و کمک هزینه تحصیلی به دانشجویان) تا در خانه بمانند.

روح انقلابی تنها به این مراکز شهری محدود نبود. «حواشی»- شهرستان‌ها، زاغه‌نشینان و محله‌های غیرقانونی (عشوائیات) که ۴۶ درصد از ساکنان شهری در منطقه ساکن آنها هستند، نیز به خروش آمدند. در دیدار از یک محله غیررسمی (امبابه) در قاهره، توانستم تعدادی نشانه از جمله دیوارنوشته، شعار، و تصاویری از شهدای انقلاب بر روی دیوار ساختمان‌ها را ببینم. در این محله بزرگ، فعالان محلی راهپیمایی‌های توده‌ای بزرگی را در مراحل اولیه انقلاب سازماندهی کردند؛ با پلیس درگیر شدند، برای سقوط رژیم شعار دادند، و توانستند حمایت محلی‌ها را جلب کنند. بسیاری از اولتراها یا هواداران فوتبال که در مقاطع حساس با پلیس و اوباش و اراذل رژیم درگیر شدند، بر سازماندهی عریض و طویلی متکی بودند که در این محلات ریشه داشت. (۴) واقعیت این است که عشوائیات نه تنها مسکن روستائیان، بی‌سوادان، و فقیران مطلق، بلکه نیز بخش‌هایی از «فقرای طبقه متوسط»- کارمندان دولت، زوج‌های تازه‌ازدواج‌کرده و تحصیل‌کرده، و نیز متخصصانی همچون وکلا یا معلمانی است که قادر به پرداخت هزینه مسکن در بازار رسمی نیستند. احتمالاً مهاجران روستایی و فقرای گروه‌های مسن‌تر ترجیح دادند از چنین جنبش‌های ملی بزرگی برکنار بمانند. بسیاری از آنها غالباً درک روشنی از پویایی‌ها، اهداف، و به ویژه پیامد این خیزش‌های سیاسی ندارند. لذا ترجیح می‌دهند منتظر نتیجه بمانند. برای بیشتر آنها انقلاب‌ها انتزاعی‌تر از آن‌اند که در زندگی

مخاطره‌آمیز آنها وارد شوند. در عوض، مایل‌اند در مبارزاتی درگیر شوند که مدیریت‌پذیر، عینی و محلی باشند، یعنی مبارزاتی که برای آنها مدیریت‌پذیر و معنادار است. لذا در چنین خیزش‌های انقلابی که اقتدار مرکزی از میان می‌رود، محرومان غالباً «انقلاب‌های» خود را از طریق پیشروی آرام در محیط اطراف‌شان پیش می‌برند. در سوریه، بنا به گزارش‌ها پلیس صدور قبض جرمه سرعت یا جرمه پارک کردن را متوقف کرده و تخطی از قوانین در تنظیمات شهری را نادیده می‌گیرد. لذا، با سهلگیری در اعمال قانون، دستفروشان خیابانی هم که در غیر این صورت توسط پلیس تعقیب می‌شدند، نقاط اصلی در مراکز شهری را برای فروش کالای خود به تصرف درآوردند. انقلاب، خیابان‌های مرکزی تونس را واقعاً تغییر داد. به رغم هراس مقامات، فقرا ده‌ها پیاده‌رو را در مناطق مرکزی متصل به مدینه اشغال و آنها را به بازارهای پرتحرک تبدیل کردند؛ صحنه‌هایی که برای من یادآور مناطق مرکزی تهران پس از انقلاب ۱۹۷۹ در ایران و خیابان‌های قاهره پس از سقوط مبارک بود. این واقعیت که محمد بوعزیزی، قهرمان انقلاب تونس یک دستفروش خیابانی بود که مورد خشونت پلیس واقع شد، دستفروشی خیابانی را از مشروعیت و مصونیتی بی‌سابقه برخوردار کرد که فقرا از آن برای پیشروی به سوی فضاهای عمومی و تقویت کسب‌وکارشان استفاده می‌کردند.

به همین منوال، به ساخت‌وساز غیرقانونی خانه‌ها و افزودن غیررسمی بر آنها نیز توجهی نمی‌شد. در قاهره، اسکندریه، و دیگر شهرها در مصر، ساخت‌وساز غیرقانونی به محض اینکه انقلابیون نیروهای امنیتی را از خیابان‌ها راندند، شروع شد. آپارتمان‌های نیمه‌تمام اشغال شد، و زمین‌های عمومی در حاشیه شهرها برای ساخت‌وساز خانه به اشغال در آمد. در محله تصرف‌نشین دوغیه، ساکنان، واحدهای مسکونی تازه‌ساز دولتی را برای یک زندگی جدید به تصرف درآوردند. رشد ناگهانی قیمت سیمان (در قیاس با سطح قیمت ثابت آن در کل) به این ساخت‌وسازهای غیرقانونی در طول انقلاب اشاره دارد. در مجموع، محرومان حاشیه‌نشین برای مطالبه مسکن و شغل به انقلابیون نپیوستند، بلکه به طور فردی و از طریق کنش مستقیم برای به‌دست‌آوردن آنچه مورد نیازشان بود، جلو رفتند.

غالباً در مقاطع پسا-انقلابی است که همین محرومان بسیج می‌شوند تا مطالبات جمعی خود را به مقامات عرضه کنند. آنها با اطمینان از غیبت سرکوب‌کنندگان و در فضای آزادانه جدید علاقه بیشتری به سازماندهی و فعالیت حول موضوعاتی که با

زندگیِ آنی مربوط است، نشان می‌دهند. از اینرو، در پی سقوط مبارک انجمن عشوائیات در قاهره به گستره شهر تشکیل شد تا به تأمین نیازها و ارتقای محله‌های زاغه‌نشین و تقاضا برای اخراج مقامات فاسد محلی رسیدگی کند. بیش از ۱۰۰۰ خانواده فقیر اجاره‌نشین در میدان تحریر متحصن شدند تا از حکومت تقاضای مسکن کنند، زیرا مالکین‌شان آنها را از ترس تصرف بیرون کرده بودند. ساکنان محله غیرقانونی منشیات‌ناصر، یک بزرگراه را مسدود کردند تا مقامات فاسد محلی را مجبور به رفتن کرده و محله خود را از تهدید به تخریب نجات دهند. در عین حال، کارگران صنعتی، اتحادیه‌های مستقل جدیدی را ایجاد کردند و به ستیز با کارفرمایان نولیبرالی پرداختند که حقوق سنتی آنها از جمله حداقل دستمزد کافی، مزایا و امنیت شغلی را زیر پا گذاشته بودند. در واقع، اعتصابات کارگری و توقف کار در کارخانه‌ها، معادن، پست، مترو، و دیگر بخش‌ها بالا گرفت. وقتی حاکمان نظامی موقت، اعتصابات کارگری را ممنوع و کارگران معترض را بازداشت کردند، تحریر بار دیگر برای پس‌گرفتن «حق اعتصاب» به عنوان دستاورد انقلاب به فروش آمد.

انقلاب یا انصاح؟

این واقعیت که حاکمان نظامی موقت می‌توانند اعتصابات کارگری را ممنوع و حتی هزاران نفر از تظاهرکنندگان را پس از رژیم مبارک دستگیر کنند، از ویژگی خاص این انقلاب‌ها خبر می‌دهد. در واقع، هم در مصر و هم در تونس بسیاری از نهادهای کلیدی رژیم‌های سابق همچون دستگاه امنیتی، رسانه‌ها، حلقه‌های تجاری قدرتمند، و سازمان‌های فرهنگی کم‌وبیش دست‌نخورده ماندند. گروه‌های انقلابی به خطر «ضد انقلاب» و «مصادره» خیزش‌ها اشاره کرده‌اند. پرسش این است که آیا این انقلاب‌ها به قدر کافی «انقلابی» بودند تا پایه‌های استقرار را از میان ببرند یا خیر. به نظر من مسیر تحول دستکم در مصر، تونس، و یمن به خودی خود انقلابی نبود، بلکه «انصاحی» بود؛ یعنی ترکیبی از اصلاح و انقلاب.

در روند «اصلاحی»، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی معمولاً در یک کارزار پایدار برای اعمال فشار هماهنگ بر رژیم‌های مورد نظر بسیج می‌شوند تا از رهگذر نهادهای دولتی موجود، اصلاحات را عملی کنند. جنبش‌های مخالف با اتکا بر قدرت اجتماعی خود، یعنی بسیج فرودستان، نخبگان سیاسی را مجبور می‌کنند تا خود، قوانین و نهادها را غالباً از طریق برخی از انواع قرارداد اجتماعی اصلاح کنند. از اینرو، تغییر در چارچوب ترتیبات سیاسی موجود حادث می‌شود. گذار به دموکراسی در کشورهای

همچون مکزیک و برزیل در دهه ۱۹۸۰ از این نوع بود. رهبری جنبش سبز ایران نیز اکنون همین مسیر اصلاحی را دنبال می‌کند. در این مسیر، عمق و اندازه اصلاح متغیر است. ممکن است تغییر^۰ تصنعی باشد؛ با حجم عظیمی از اصلاحات قضایی، نهادی، و سیاسی-فرهنگی همراه باشد، یا اینکه عمیق باشد.

چنین مسیر اصلاح طلبانه‌ای با الگوی «انقلابی» که در آن یک جنبش انقلابی در زمانی نسبتاً طولانی ساخته می‌شود و در طی آن یک رهبری و سازماندهی در راستای طرح کلی ساختار سیاسی آینده ظاهر می‌شود، بسیار متفاوت است. همزمان با اینکه رژیم مفروض با اتکا بر پلیس یا جهاز نظامی به مقاومت ادامه می‌دهد، زوال و ریزش تدریجی در بدنه حکومت شکاف ایجاد می‌کنند. اردوی انقلابی فشار می‌آورد، ریزش‌ها را به خود جذب می‌کند، یک دولت سایه تشکیل می‌دهد، و ارگان‌های قدرت جایگزین را ایجاد می‌کند. در عین حال، حکومت‌مندی رژیم به مخاطره می‌افتد که به وضعیت «قدرت دوگانه» در رژیم فعلی و مخالفین می‌انجامد. وضعیت «قدرت دوگانه» با یک نبرد انقلابی به پایان می‌رسد که در آن اردوی انقلاب^۰ قدرت دولتی را به زور کسب می‌کند؛ ارگان‌های پیشین اقتدار را از جا در می‌آورد و ارگان‌های جدیدی بنا می‌کند. در اینجا ما زیرروشدن کامل دولت را به همراه وظایف، ایدئولوژی، و نوع جدیدی از حکومتداری داریم. انقلاب ۱۹۷۹ ایران، انقلاب ساندینیستی در نیکاراگوآ، یا انقلاب ۱۹۵۲ کوبا نمونه‌ای از این روند انقلابی است. لیبی قذافی به واسطه خیزش انقلابی تحت رهبری شورای انتقالی موقت با انقلابی مواجه شد که نهایتاً از بنغازی آزاد شده برای فتح طرابلس پیش رفت.

یک امکان سوم هم وجود دارد: «فروپاشی درونی». در اینجا انقلاب از طریق اعتصابات عمومی و نافرمانی مدنی گسترده، یا از طریق یک جنگ انقلابی شکل می‌گیرد که به طور فزاینده‌ای رژیم را در برمی‌گیرد، تا اینکه در نهایت رژیم دچار فروپاشی می‌شود. رژیم به دلیل اخلال، ریزش، و نابسامانی همه‌گیر فرو می‌ریزد. به جایش نخبگان و نهادهای جایگزین می‌آیند. در ۱۹۸۹ رژیم چائوشسکو در رومانی با یک بحران سیاسی عمیق و خشونت دچار فروپاشی شد، اما نهایتاً به نظام سیاسی و اقتصادی بسیار متفاوتی ذیل ساختار سیاسی جدیدالتأسیس، یعنی جبهه نجات ملی منجر شد. هم در «انقلاب» و هم در «فروپاشی درونی»، بر خلاف الگوی اصلاح طلبانه، تلاش برای اصلاح ساختار سیاسی نه از طریق نهادهای موجود دولت، بلکه بیشتر خارج از آنها حادث می‌شود.

نه انقلاب مصر و نه تونس شبیه به هیچیک از این تجارب نیستند. در مصر و تونس، ظهور خیزش‌های سیاسی قدرتمند سریع-ترین انقلاب‌های عصر ما را برانگیخت. تونسی‌ها طی یک ماه و مصری‌ها در ۱۸ روز موفق به ازجاکندن حکام اقتدارگرایی که مدت‌ها حاکمیت داشتند، و ملغی کردن نهادهای مرتبط با آنها از جمله احزاب حاکم، بدنه‌های قانونگذاری، و تعدادی از وزارتخانه‌ها و همزمان وعده اصلاح قانون اساسی و اصلاحات سیاسی شدند. و همه اینها به شیوه‌ای حاصل شد که به طرز چشمگیر و بالنسبه مدنی، مسالمت‌جو و سریع بود. اما این پیروزی‌های خیره‌کننده سریع (بر خلاف انقلاب‌های نسبتاً طولی-المدت در لیبی، سوریه، و یمن) فرصت زیادی برای مخالفین نگذاشت تا اگر این نیت را داشتند، ارگان‌های موازی اقتدار را برای برعهده‌گرفتن کنترل دولت‌های جدید، تأسیس کنند. در عوض، انقلابیون خواهان آن‌اند که نهادهای رژیم‌های موجود، برای مثال ارتش در مصر، اصلاحات اساسی را به نفع انقلاب انجام دهد، یعنی قانون اساسی را اصلاح کند، انتخابات آزاد را تأمین کند، احزاب سیاسی آزاد را تضمین کند، و در بلندمدت حکومت دموکراتیک را نهادینه کند. در اینجا یک نابهنجاری کلیدی دیگر هم در این انقلاب‌ها دیده می‌شود. این انقلاب‌ها از قدرت اجتماعی زیادی برخوردارند، اما فاقد اقتدار اجرایی‌اند؛ هژمونی چشمگیری دارند، اما از حاکمیت واقعی بی‌بهره‌اند. از اینرو، رژیم‌های فعلی کمابیش برجا خواهند ماند، نه دولت‌های جدید یا بدنه‌های حکومتی جدیدی در کار خواهند بود و نه ابزارها و شیوه‌های تازه حکومتی که بتوانند در مجموع تجسم اراده انقلاب باشند.

درست است که انقلاب‌های اواخر دهه ۱۹۹۰ اروپای شرقی نیز همچون هم‌تاهای عربی آنها، غیرخوشونتبار، مدنی، و بسیار سریع بودند (در آلمان شرقی تنها ده روز طول کشید)، اما آنها توانستند بر خلاف تونس و مصر نظام‌های سیاسی و اقتصادی را به طور کامل تغییر دهند. این بدان خاطر شدنی بود که دولت فروپاشیده کمونیست آلمان شرقی توانست به سادگی محو شده و در بدنه حکومتی آلمان غربی ازپیش‌موجود حل شود. کوتاه‌سخن اینکه چون تفاوت میان آنچه مردمان اروپای شرقی داشتند (دولت کمونیست تک حزبی، و اقتصاد دستوری) و آنچه می‌خواستند (لیبرال دموکراسی و اقتصاد بازار) چنان عمیق بود، مسیر تحول می‌بایست انقلابی باشد. تحولات نیمه‌انقلابی، تصنعی، و اصلاح‌طلبانه می‌توانست به سادگی تشخیص داده‌شده و سرکوب شوند. این الگو با انقلاب‌های تونس و مصر که در آنها مطالبه «تغییر، آزادی، و عدالت اجتماعی» چنان گسترده است که حتی ضد انقلاب نیز می‌تواند آن را مصادره کند، بسیار متفاوت است. در نتیجه، این انقلاب‌ها شاید شبیه انقلاب رز گرجستان در

سال ۲۰۰۳ و انقلاب نارنجی اوکراین در نوامبر ۲۰۰۴ تا ژانویه ۲۰۰۵ باشند که در هر دو مورد اعتراض توده‌ای و پایدار مردمی، حکام متقلب را سرنگون کرد. در این موارد، مسیر تحول به معنای دقیق کلمه بیشتر اصلاح‌طلبانه به نظر می‌رسد تا انقلابی.

با اینهمه در خیزش‌های سیاسی عربی جنبه امیدوارکننده بیشتری وجود دارد. نمی‌توان عملکرد الگوی انقلابی قدرتمندانه در این مقاطع سیاسی را منکر شد که آنها را عمیق‌تر از خیزش‌های گرجستان و اوکراین می‌کند. در تونس و مصر، رفتن حکام استبدادی و دستگاه قهریه آنها فضای بی‌سابقه‌ای برای شهروندان، به ویژه اتباع فرودست برای دعاوی اجتماعی و ابراز وجود-شان گشوده است. در انقلابی‌ترین مقاطع، انرژی خارق‌العاده‌ای در بدنه سیاسی جوامع آزاد می‌شود. آزادی بیان بی‌سابقه‌ای حاصل شده است. احزاب سیاسی ممنوع بالا آمده‌اند و احزاب سیاسی جدیدی هم در حال تأسیس‌اند. سازماندهی اجتماعی از طنین بیشتری برخوردار شده و ابتکارات توده‌ای خارق‌العاده در راه‌اند. در مصر و تونس، کارگران، آزاد از ترس تعقیب، به شدت مطالبات نادیده گرفته‌شده‌شان را تعقیب می‌کنند. کارگران خواهان داشتن اتحادیه‌های مستقل جدیدند؛ برخی از آنها در مصر «ائتلاف کارگران انقلاب ۲۵ ژانویه» را ایجاد کردند تا اصول انقلابی «تغییر، آزادی، و عدالت اجتماعی» را ابراز کنند. کشاورزان دارای زمین‌های کوچک (کمتر از ده فدان) در مناطق روستایی خود را در سندیکاهای مستقل متشکل کردند؛ دیگران برای دستمزدها و شرایط بهتر می‌جنگند. نخستین «تشکل ساکنان عشوائیات قاهره» که به تازگی تأسیس شده است، خواستار کناره‌رفتن فرمانداران فاسد و الغای «شوراهای محلی» تحت حمایت رژیم شد. گروه‌های جوانان به خیابان ریختند تا از وزارت آموزش بازبینی در سرفصل دروس را مطالبه کنند. ماجرای همکاری میان مسلمانان و قبطی‌ها در مصر برای جنگیدن با شایعات و تحریکات تفرقه‌افکنانه مشهور است و نیازی به تکرار آنها در اینجا نیست. و البته «جبهه انقلابی تحریر» همچنان به اعمال فشار بر ارتش برای تسریع اصلاحات ادامه می‌دهد. در تونس حدود ۱۰۰ حزب سیاسی تشکیل شده‌اند. اتحادیه‌های کارگری نقش بزرگتری ایفا می‌کنند، و گروه‌های مخالف «ارگان عالی برای تحقق اهداف انقلاب» را ایجاد کردند تا اصلاحات سیاسی مهم را پیش ببرد. البته همه اینها نمودار مداخله مردمی در دوره‌های استثنایی‌اند. اما معنای خارق‌العاده رهایی، پافشاری برای خودشکوفایی، رؤیای یک نظم نوین و عادلانه و خلاصه میل به «آنچه نو است» معرف روح این انقلاب‌ها است. در این نقاط عطف این جوامع از نخبگان خود پیش افتاده‌اند و به رغم این، ناهنجاری‌ای را به نمایش می‌گذارند که حاصل

ناسازگاری میان خواست انقلابی برای «آنچه نو» است و یک مشی اصلاح‌طلبانه است که ممکن است «کهنه» را در دل خود داشته باشد.

بنابراین معنای انقلاب‌های عربی چیست؟ تا به اینجا پادشاهی‌های اردن و مراکش برخی اصلاحات سیاسی را پذیرفته‌اند. در لیبی و سوریه کشمکش طولانی میان مخالفین و رژیم‌های خشن، خیزش‌ها را به مسیر انقلابی‌ای سوق داده است که باید دید چگونه خواهند بود. اما انقلاب‌های تونس، مصر و یمن در مسیری خاص قرار گرفته‌اند. شاید آنها را نه بتوان «انقلاب» به خودی خود و نه اقدامات «اصلاحی» نامید. بلکه بتوان از «انصلاح» سخن گفت، یعنی انقلاب‌هایی که می‌خواهند اصلاحات را در درون نهادهای دولت‌های موجود و از طریق آنها پیش ببرند. همچنین «انصلاح» واقعیت‌های متناقضی را به نمایش می‌گذارد. انصلاح‌ها مزیت‌تضمین‌گذار آرام، و پرهیز از خشونت، تخریب، و بحران را دارند؛ معایبی که هزینه تغییر را به شدت بالا می‌برند. در این الگو، از افراطی‌گری انقلابی، «حکومت ترور»، طرد، انتقام، و دادگاه‌های شتابزده اجتناب می‌شود و با اینهمه امکان تحول ناب از طریق اصلاحات نظام‌مند و قراردادهای اجتماعی وجود دارد. در عین حال این جنبش‌های اجتماعی به زنده‌بودن، بسیج و اعمال فشار ادامه می‌دهند. اما این کار تنها زمانی ممکن است که جوامع، توده‌ها، انجمن‌های جامعه مدنی، اتحادیه‌های کارگری، و جنبش‌های اجتماعی، همچنان زنده و متشکل باشند و فشار وارد کنند. در غیر این صورت انصلاح با خطر تجدید سازمان ضد انقلاب مواجه است؛ دقیقاً از اینرو که نهادهای اصلی قدرت دولتی از انقلاب مصون ماندند. می‌توان به راحتی تصور کرد که دارندگان قدرت که از خیزش‌های مردمی زخمی شده‌اند، به شدت دست به گروه‌بندی مجدد، خرابکاری، و تبلیغات وارونه می‌زنند. نخبگان شکست‌خورده ممکن است با تحریک به «آشوب» و بی‌ثباتی به منظور ایجاد نوستالژی برای رژیم‌های شکست‌خورده، به بدگمانی دامن بزنند. مقامات بالای رژیم سابق، صاحب‌منصبان حزبی قدیم، سردبیران کلیدی، تجارت‌های بزرگ، اعضای سازمان‌های امنیتی خسران‌زده و به ویژه افراد دستگاه‌های امنیتی و ارتش می‌توانند به نهادهای قدرت و تبلیغات نفوذ کنند تا امور را به نفع خود رقم بزنند. در تونس از هم اکنون گروه‌های حاکم پیشین و مافیای اقتصادی که در ۴۷ حزب سیاسی نمایندگی دارند، و به طور مستقیم یا غیرمستقیم از حمایت ۷۰ سازمان دیگر برخوردارند، مصمم به مبارزه و منحرف کردن مسیر تغییرات ناب‌اند. (۵) در مصر ارتش حتی اگر قدرت را به یک حکومت غیر نظامی واگذار کند، مصمم به حفظ نفوذ خود در حکومت است. خطر به ویژه مربوط به زمانی خواهد بود که تب انقلابی آرام شود و سرخوردگی

پدید آید. بزرگترین چالش برای انقلاب‌های خاورمیانه حفظ عقلانیت غیرخوشونتبار، اصول جذب و عدالت، و با اینهمه تضمین-
کننده تغییرات سیاسی و اجتماعی بنیادی بوده است.

یادداشت‌ها

فصل ۱

۱. بنگرید به فصل ۲ این اثر:

United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol. 1, *Creating Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002).

۲. برگرفته از:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 200-201.

۳. برای یک بحث مفید در این مورد که چطور باید توجه‌مان را به جای فرافکنی انقلاب‌ها به عقب، بر تحلیل «موقعیت‌های انقلابی» معطوف کنیم، بنگرید به:

Rod Aya, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence," *Theory and Society* 8, no. 1 (July 1979), pp. 39-99.

۴. بنگرید به :

United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol. 3, *Towards Freedom in the Arab World* (New York: UNDP, 2005), p. 164.

۵. برای یک بحث مفید در مورد «استثنا بودن خاورمیانه» و سیاست «جنگ یا ترور» ایالات متحده بنگرید به:

Mark LeVine, *Why They Don't Hate Us* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

۶. بنگرید به:

Alexander L. Macfie, ed. *Orientalism: A Reader* (Cairo: American University of Cairo Press, 2000); Maxine Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (London: I.B. Tauris, 2002).

۷. اثر مفید به‌تازگی منتشر شده عبارت است از:

Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

نیز بنگرید به:

Roel Meijer, "Taking the Islamist Social Movement seriously: Social Movement Theory and the Islamist Movement", *International Journal of Social History* 50, no. 2 (August 2005), pp. 279-92.

8. Charles Tilly, *Social Movements, 1768-2004* (Boulder, Colo.: Paradigm, 2004). P.7.

۹. برای تفصیل بیشتر در این مورد بنگرید به:

Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, no. 6 (July 2000), pp. 891-908.

10. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp. 8-9.

11. Joost Hiltermann, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories* (Princeton: N.J.: Princeton University Press, 1991); Zachary Lockman and Joel Beinin, eds., *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation* (London: South End Press, 1989).

۱۲. بنگرید به:

Nikkie Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007), pp. 215-16.

13. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol. 4, *Towards the Rise of Women in the Arab World* (New York: UNDP, 2006), pp. 123-139.

14. Ibid.

۱۵. مطالعات مفیدی در مورد مبارزات جمعی فرودستان در خاورمیانه وجود دارد. از جمله آنهایی که به کارگران فصلی، بیکاران، و حاشیه‌نشینان و نیز روش‌های گوناگون بقا و استراتژی‌های مقاومت فردی می‌پردازند. برای مثال بنگرید به:

Stephanie Cronin, ed., *Subaltern and Social Protest* (London: Routledge, 2008); Edmund Burk III and David Yaghubian, eds., *Struggle and Survival in the Modern Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1993).

۱۶. بنگرید به:

Joel Beinin and Hossam el- Hamalawy, "Strikes in Egypt Spread from Center of Gravity," *Middle East Report Online*, May 9, 2007.

نیز بنگرید به:

Joel Beinin, "Underbelly of Egypt's Neoliberal Agenda," *Middle East Report Online*, April 5, 2008, www.merip.org/mero/meroo40508.html.

۱۷. بنگرید به:

Freedom House, *Freedom in the Middle East and North Africa* (New York: Rawman & Littlefield, 2005), p.4.

18. بنگرید به:

Human Rights Situation in Iran

(بنگرید به گزارش‌های کمیته بین‌المللی حقوق بشر در ایران www.iranhumanrights.org)

۱۹. بنگرید به:

Amnesty International, *Report 2007: The State of the World's Human Rights*, <http://thereport.amnesty.org/eng/Regions/Middle-East-and-North-Africa/Egypt>.

20. David Wolman, "Cairo Activists Use Facebook to Rattle the Regime," *Wired Magazine* 16 (October 20, 2008), p. 11;

www.wired.com/print/techbiz/startups/magazine/16-11/ff_facebookegypt

21. Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), p.15.

22. Asef Bayat, "Neoliberal City and Its Discontent," *Berkeley Journal of Sociology*, Forthcoming.

۲۳. بنگرید به:

Chales Tilly, "Social Movements and National Politics," in *State-Making and Social Movements: Essays in History and Theory*, ed. C. Bright and S. Harding (Ann Arbor: University of Michigan Press), p. 304.

24. Tilly, *Social Movements, 1768-2004*.

25. Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London: Penguin, 2004), p. 223.

۲۶. بنگرید به:

Bayat, *Street Politics*, p.16.

۲۷. در مورد مفهوم «همبستگی‌های خیالی» بنگرید به:

Bayat, "Islamism and Social Movement Theory."

۲۸. بنگرید به:

Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style," *New York Times*, January 25, 2009, New York ed., MM34.

۲۹. واضح است که طبیعت دولت‌های «نرم» خاورمیانه - محدودیت‌ها و فرصت‌های آنها - از دولت‌های سرمایه‌داری لیبرال دموکراتیک در غرب متفاوت است؛ جایی که به نظر ژیزک استراتژی «طلبکاری نامحدود» مطرح شده توسط سیمون کرپچلی، یعنی بمباران دولت با مطالبات نامحدود (زیرا «نبرد» با قدرت دولتی دیگر به اندازه تسخیر آن ممکن نیست) نمی‌تواند امور را در آنها تغییر دهد. بلکه این مطالبات اصلاح‌طلبانه در واقع به آنها مشروعیت می‌بخشد:

(Slavoj Zizek, *In Defense of Lost Causes* [London: Vesro, 2008]).

در ناچنبش‌ها، سوژه‌ها خود را به مطالبه صرف محدود نمی‌کنند؛ بلکه درگیر در عمل می‌شوند.

فصل ۲

1. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol. 1, *Creating Opportunities for Future Generations* (New York: UNDP, 2002).

2. Dudley Seers, "The Meaning of Development," in *The Political Economy of Development*, ed. N. Uphoff and W. Ilchman (Berkeley: University of California Press), pp. 123-28; Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

3. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol. 2, *Building a Knowledge Society* (New York: UNDP, 2003), p.3.

۴. به نظر نادر فرغانی نویسنده اصل گزارش، فلورانس، ۱۹ مارس ۲۰۰۵.

5. *Middle East Quarterly* 9, no. 4 (fall 2002), p.3.

۶. به نظر نادر فرغانی، فلورانس، ۱۹ مارس ۲۰۰۵.

7. U.S Department of State, *Office of International Information Programs*, October 20, 2003.

۸. جلال امین، «الضعف الطبيعية في تقرير التنمية الإنسانية العربية»، *الحياة*، ۱۹ دسامبر ۲۰۰۳، ص ۱۰. برای اظهار نظرهای بیشتر بنگرید به:

Galal Amin, "Colonial Echoes," *Al-Ahram Weekly*, April 7, 2004.

9. Edward Said, "The Arab Condition," *Al-Ahram Weekly*, May 22-28, 2003.

10. UNDP, *Arab Human Development Report*, vol. 3, pp. 6-7.

11. United Nations Development Program, *Arab Human Development Report*, vol.3, *Towards Freedom in the Arab World* (New York: UNDP, 2005) p.153.

۱۲. بنگرید به:

Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Harper Colophon, 1976); Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970); Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press); Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: Free Press); Manuel Castells, *The Rise of Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996).

۱۳. برای مثال بنگرید به:

Steve Fuller, "Universities and the Future of Knowledge Governance from the Standpoint of Social Epistemology," Unpublished paper presented in UNICEF, 2004, p. 2.

نیز بنگرید به:

http://portal.Unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=35262&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

۱۴. برای مثال بنگرید به:

Steve Fuller, "Can Universities Solve Problem of Knowledge in Society Without Succumbing to the Knowledge Society?" *Policy Futures in Education* 1, no. 1 (2003), pp. 106-24.

۱۵. بنگرید به:

Ibrahim El-Issawy, "Assessing Index," *Al-Ahram Weekly*, January 9-15, 2003.

۱۶. بنگرید به:

Galal Amin, "Colonial Echoes."

17. UNDP, *Arab Human Development Report*, vol.3, p. 50.

18. Ibid., p.8.

۱۹. مجلد ۳ این گزارش نیز این هویت را تصدیق می‌کند: «در این معنای وسیع، آزادی هم غایت نهایی توسعه انسانی در نظر گرفته می‌شود و هم اساس آن.» ص ۶۳.

20. Sylvia Chan, *Liberalism, Democracy and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), especially chapter 2, "Decomposing Liberal Democracy."

۲۱. بنگرید به:

Massoud Karshenas and Valentine Moghadam, eds., *Social Policy in the Middle East* (London: Palgrave, 2006).

22. UNDP, *Arab Human Development Report*, vol. 3, p. 164.

23. Ibid., pp. 164,165.

۲۴. برای «دموکراسی شدن قرار دادی» بنگرید به:

Jorge Cadena-Roa, "State Pacts, Elites, and Social Movement in Mexico's Transition to Democracy," in *States, Parties, and Social Movements*, ed. Jack Goldstone (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

۲۵. گزارش تقریباً هیچ منبعی ارائه نمی‌کند، چه برسد به اینکه به بسیاری از کارهای علمی‌ای بپردازد که بیشتر به بحث تغییرات دموکراتیک در دولت‌های اقتدارگرا پرداخته‌اند. برای مثال مباحث متعدد در:

Journal of Democracy; Ghassan Salamé, *Democracy without Democrats* (London: Palgrave/Macmillan, 1994); Rex Brynen, Baghat Korany, and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1995); Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: N.J.: Princeton University Press, 2004); Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991).

فصل ۳

۱. برای انتقاد در مورد تز اغراق‌شده جهانی‌شدن بنگرید به:

Chris Harman, "Globalization: A Critique of a New Orthodoxy," *International Socialism*, no. 73 (1997), pp. 3-33; *Marxism Today*, special issue, November/December 1998; David Gordon, "The Global Economy," *New Left Review*, no.168 (March/ April 1988), pp. 24-64.

۲. بنگرید به:

Ankie Hoovelt, *Globalization and the Postcolonial World* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), pp. 121-31.

3. World Bank, *World Development Report* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p.108.

4. Vandemoortele, "The African Employment Crisis of the 1990s," in *The Economic Crisis in Africa*, ed. C. Grey-Johnson (Harare: African Association for Public Administration and Management, 1990), pp.34-36.

۵. بنگرید به:

Central Intelligence Agency, *The 1992 CIA World Factbook* (1992).

۶. برای این ارقام بنگرید به:

International Labour Office, *World Development Report, 1998-99* (Geneva: ILO, 1999); David McNally, "Globalization on Trial: Crisis and Class Struggle in East Asia," *Monthly Review* 50, no.4 (September 1998), p.7.

7. Neil Webster, "The Role of NGOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka," *European Journal of Development Research* 7, no. 2 (December 1995), pp. 407-33.

8. Hal Draper, *Karl Marx' Theory of Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1978), vol. 2, p.453.

9. Ibid., chapter 15.

10. Peter Worsley, *The Three Worlds* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1984).

11. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (London: Penguin, 1967).

12. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968); Joel Nelson, "The Urban Poor: Disruption or Political Integration in Third World Cities," *World Politics* 22 (April 1970), pp. 393-414; Samuel P. Huntington and J. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

13. Nelson, "Urban Poor."

۱۴. بنگرید به:

Oscar Lewis, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: Basic Books, 1959); *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family* (New York: Random House, 1961); *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House, 1966).

15. Worsley, *Three Worlds*, pp. 190-94.

۱۶. بنگرید به:

Anthony Leeds, "The Concept of the 'Culture of Poverty': Conceptual, Logical and Empirical Problems with Perspectives from Brazil and Peru," in *The Culture of Poverty: A Critique*, ed. E.B. Leacock (New York: Simon and Schuster, 1971); Charles Valentine, *Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

17. Janice Perlman, *Myth of Marginality* (Berkeley: University of California Press, 1976); Manuel Castells, *The City and Grassroots* (Berkeley: University of California Press, 1983).

۱۸. فهم من از مفهوم استراتژی بقا بر اساس این کار جیمز اسکات است:

"Everyday Form of Peasant Resistance," *Journal of Peasant Studies* 13, no. 2 (1986).

19. Ernesto Escobar, *Encountering Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

۲۰. بنگرید به:

John Friedmann, *Empowerment: The Politics of Alternative Development* (London: Blackwell, 1992); John Friedmann, "Rethinking Poverty: Empowerment and Citizen Rights," *International Social Science Journal* 48, no. 2 (June 1996), pp. 161-72.

21. Perlman, *Myth of Marginality*; Castells, *City and the Grassroots*.

22. Castells, *City and the Grassroots*; Frans Shuurman and Ton van Naerssen, eds., *Urban Social Movements in the Third World* (London: Groom Halem, 1989); John Friedman, "The Dialectic of Reason," *International Journal of Urban and regional Research* 13, no. 2 (1989), pp. 217-36.

۲۳. این اصطلاح از آن برنارد اورکد است در:

"Conseillisme, class sociale et space urbain: les squatteurs du sud de Tehran, 1978-1981," in *Urban Crises and Social Movements in the Middle East*, ed. Kenneth Brown et al. (Paris: Editions L'Harmattan, 1989).

۲۴. برای مثال بنگرید به:

Mattias Stiefel and Marshall Wolfe, *A Voice for the Excluded: Popular Participation in Development* (London: Zed Books, 1994).

این کتاب که به سفارش مؤسسه تحقیقاتی توسعه سازمان ملل متحد نوشته شده است، حاوی بخشی در مورد جنبش‌های اجتماعی شهری است که منحصراً کشورهای آمریکای لاتین را پوشش می‌دهد.

25. Asef Bayat, "Islamism And Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti Imperialism," in *Socialist Register* 2008, ed. Colin Leys and Leo Panitch (London: Merlin Press, 2008).

26. Anthony Leeds and Elizabeth Leeds, "Accounting for the Behavioral Differences: Three Political Systems and the Response of Squatters in Brazil, Peru, and Chile," in *The City in Comparative Perspective*, ed. J. Walton and L. Magoti (London: John Wiley, 1976), p. 211.

27. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of peasant resistance* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

۲۸. بنگرید به:

Steve Pile, "Opposition, Political Identities and Spaces of Resistance," in *Geographies of Resistance*, ed. S. Pile and M. Keith (London: Routledge, 1997), p. 2.

۲۹. بنگرید به:

Reeves, "Power, resistance and the Cult of Muslim Saints in a Northern Egyptian Town," *American Ethnologist* 22, no. 2 (1995), pp. 306-22.

۳۰. بنگرید به:

Leila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17, no. 1 (February 1990), pp. 41-55.

31. Diane Singerman, *Avenues of participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton: N.J.: Princeton University Press, 1995).

32. Pile, "Opposition, Political Identities, and Spaces of resistance."

۳۳. بنگرید به:

Arlene Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991).

۳۴. چیزی که پایون و کوووارد دوست داشتند جنبش مردمان فقیر آمریکا از آن برخوردار می‌بود. بنگرید به:

Frances Piven and Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail* (New York: Vintage, 1979).

۳۵. برای مثال بنگرید به:

Mike Cole and Dave Hall, "Games of Despair and Rhetorics of Resistance: Postmodernism, Education and Reaction," *British Journal of Sociology of Education* 16, no.2 (1995), pp. 165-82.

36. Scott, *Weapons of the Weak*, p. 290.

37. Ibid., p. 292.

38. Nathan Brown, *Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggle Against the State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).

39. See Anthony Giddens, *Sociology of the Weak*, p. 350.

41. Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980).

۴۲. به تعبیر داج مک آدام، سیدنی تارو و چالز تیلی:

"Towards an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution," in *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, ed. M.I. Lichtbach and A.Zuckerman (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 150-151.

۴۳. بنگرید به:

Diane Singerman, *Avenues of Participation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985); Homa Hoodfar, *From Marriage to the Market* (Berkeley: University of California Press, 1986).

دایان سینگرمن در تحقق جالبی در مورد رفتارهای سیاسی خانواده‌های طبقات پایین در قاهره، این هدف را دارد که راه‌های خاص مشارکت در فرایندهای سیاسی و حتی تغییر سیاست‌های ملی را که مردم عادی مصر به آنها روی می‌آورند، نشان دهد. بدین منظور او نشان می‌دهد که چطور خانواده‌های فقیر قاهره‌ای تلاش می‌کنند تا مناسبات خانوادگی‌شان را از طریق ازدواج با مجموعه‌هایی که می‌توانند از آنها حمایت کنند، بسط دهند. آنها شبکه‌هایی از کمک متقابل و انجمن‌های اعتباری ایجاد می‌کنند و استراتژی‌های مختلفی برای تحقق نیازشان به یارانه‌ها و اعانه‌های دولتی و نظایر آن به هم‌جا سر می‌کشند. به نظر سینگرمن، حاصل، انفعال و تقدیرگرایی نیست، بلکه مشارکت فعال در زندگی عمومی و چالش با دولت است.

44. Michael Brown, "On Resisting Resistance," *American Anthropologist* 98, no. 4 (1996), p. 730.

۴۵. در جای دیگری به این دیدگاه با جزئیات بیشتر، به تفصیل پرداخته‌ام. (بنگرید به:

Asef bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* [New York: Columbia University Press, 1997]).

در اینجا تنها برخی از نکات اصلی را به صورت خلاصه مطرح می‌کنم.

۴۶. بنگرید به:

Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," in *Middle East Report*, no. 202 (winter 1996), special issue on "Cairo: Power, Poverty and Urban Survival."

در مورد پیشروی‌های داخلی بنگرید به:

Farha Ghannam, "Relocation and the Use of Urban Space," *Middle East Report*, no. 202 (winter 1996), pp. 17-20.

۴۷. به ویژه بنگرید به:

Petra Kuppinger, "Giza Spaces," in *Middle East Report*, no. 202 (winter 1996), pp. 14-16.

۴۸. بنگرید به:

Bayat, *Street Politics*.

۴۹. گزارش شده از سوی کمیته آموزشی مجلس الشعب به نقل از *الوفد*. ۲۱ ژانویه ۲۰۰۲، ص ۶.

۵۰. بنگرید به گزارش در:

Egyptian Gazette, January 29, 2002, p. 7.

۵۱. برای تفصیل بیشتر در مورد مفهوم «سیاست‌های خیابانی» بنگرید به:

Street Politics, chap.1.

۵۲. مثال‌های عدیده‌ای وجود دارند. بنگرید به:

Bayat, *Street Politics*.

۵۳. برای نمونه‌ای از این اتحاد وسیع‌تر در پرو بنگرید به:

Pedro Arevalo, "Huaycan Self- Managing Urban Community: May Hope Be Realized," in *Environment and Urbanization* 9, no. 1 (April 1997), pp. 59-80.

فصل ۴

۱. نرخ رشد تولید ناخالص ملی برای کشورهای برگزیدهٔ خاورمیانه طی سال‌های ۱۹۷۰-۷۹ بدین قرار است: مصر، ۷٫۶ درصد، ایران، ۲۲٫۲ درصد، عربستان سعودی، ۳۷٫۲ درصد، ترکیه، ۱۵٫۱ درصد، کویت، ۲۲٫۶ درصد، سوریه، ۱۵٫۴ درصد، عراق، ۲۸٫۸ درصد، اردن، ۱۹٫۶ درصد:

(*"World Tables 1991," IMF International Financial Statistics Yearbook, 1994, 1996* [Washington, D.C.: IMF Publications, 1996]).

۲. بنگرید به:

Hazem Beblawi, "Rentier States in the Arab World," in *The Arab State*, ed. G. Luchiani (London: Routledge, 1990).

۳. برای گونه‌شناسی دولت‌ها در خاورمیانه بنگرید به:

Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990).

4. USAID/ Cairo/ EAS, *Report on Economic Conditions in Egypt, 1991-1992* (Cairo: USAID, 1993), p.2.

۵. بنگرید به:

John Westley, "Change in Egyptian Economy, 1977-1997," and Galal Amin, "Major Determinants of Economic Development in Egypt: 1977-1997," both in *Cairo Papers in Social Sciences* 21 (1998), pp. 18-49.

نیز بنگرید به:

Ragui Assaad and Malak Rouchdy, *Poverty Alleviation Strategies in Egypt* (Cairo: Ford Foundation, 1998).

برای یک ارزیابی متأخر از فرایند توسعه مصر بنگرید به:

Richard Adams, "Evaluating the Process of Development in Egypt, 1980-97," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), pp. 255-75.

۶. بنگرید به:

Roula Majdalani, "Bridging the Gap between the Development Agendas and The Needs of the Grassroots: The Experience of Jordanian NGOs," unpublished ms., Beirut, 1999.

۷. بنگرید به:

Raymond Hinnebusch, "Democratization in the Middle east: The Evidence from the Syrian Case," in *Political and Economic Liberalization*, ed. Gred Honneman (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1996).

8. Saad Eddin Ibrahim, "The Troubled Triangle: Populism, Islam, and Civil Society in the Arab World," *International Political Science Review* 19 (1998), pp. 373-85.

۹. بنگرید به :

Augustus R.Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (Leiden, NY.: E.J Brill, 1995).

10. Richards and Waterbury, *Political Economy*, p. 268.

برای یک تحلیل جامع تر، بنگرید به:

John Walton and David Seddon, *Free markets and Food Riots* (London: Blackwell, 1994).

۱۱. بنگرید به:

Walton and Seddon, *Free Markets*, pp. 205-14.

۱۲. برای نمونه بنگرید به:

Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 107.

۱۳. بنگرید به: *الآهالی*، ۳ نوامبر ۱۹۹۹، ص ۳.

۱۴. برای جزئیات بنگرید به:

Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (London: Zed Books, 1987).

در مورد جنبش بیکاران در ایران بنگرید به مقاله من با عنوان:

“Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in revolutionary Iran,” *International Review of Social History* 42, no. 2 (1997), pp. 159-85.

۱۵. بنگرید به:

Joel Beinin and Zachary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).

16. Land Center for Human Rights, “Egypt’s Labor’s Conditions During 1998: The Year of Strikes and Protests,” (Cairo, 1998).

۱۷. بنگرید به: الوفد، ۵ فوریه ۱۹۹۹، ص ۱.

۱۸. بنگرید به:

Walton and Seddons, *Free Markets*, p. 210.

19. *Middle East Economic Digest*, February 21, 1991, special report of Iran.

20. Posusney, *Labor and the State*, p.10.

۲۱. برای مثال بنگرید به:

Richards and Waterbury, *Political Economy*, p. 267.

22. Posusney, *Labor and the State*, p.10.

۲۳. به نقل از:

Walton and Seddon, *Free Markets*, p. 185.

۲۴. برای ارقام تفصیلی بنگرید به:

Richards and Waturbury, *Political Economy*, p. 140.

۲۵. در این مورد من بر مقالاتی اتکا کردم که در کارگاهی در مورد تحول در نیروی کار و تجدید ساختار اتحادیه‌های کارگری در نخستین گردهمایی اجتماعی و سیاسی مدیترانه‌ای در ۲۲ تا ۲۶ ماه مارس سال ۲۰۰۰ در فلورانس ارئه شدند. بنگرید به:

Myriam Catusse, “Les metamorphoses de la question syndicate au Maroc”; Dar Kawthar, “Labor Market in Lebobon: Evolution, Constraints, and the Role of Unionism”; Fathi Rekik, “Mobilite sociale et flexibilitie de l’emploi [Tunisia]”; and Françoise Clement, “Changing labour and Restructuring in Egypt”

در مورد مصر همچنین بنگرید به:

Fatemeh Farag, “Labour on the fence,” *Al-Ahram weekly*, May 11-17 2000, p. 7. Deena A. Gamile, “The Working Class of Shubra al-Kheima,” master’s thesis, American University of Cairo, 2000.

۲۶. در مورد مصر بنگرید به به گزارشات متعدد از جمله:

Farag, “Labour on the fence,” p. 7.

در ایران مجلس محافظه کار در سال ۲۰۰۰ قانونی را تصویب کرد که کارگاه‌های زیر پنج نفر را از شمول قانون کار خارج کرد تا تولید و سرمایه‌گذاری را افزایش دهد.

۲۷- بنگرید به:

Community Development Journal, special Issue no 32. (1997), esp. pp.101-98 (Keith Popple and Mae Shaw, "Social Movements: Re-Assessing 'Community'").

۲۸. بنگرید به:

Inaz Tawfiq, "Community Participation and Environmental Change: Mobilization in a Cairo Neighborhood," master's thesis, American University in Cairo, 1995.

29. Jailan Halawi, "Mosque Stairs Spark Shubra Riots," *Al-Ahram Weekly*, August 18-24, 1994.

۳۰. بنگرید به:

Shafeeq Ghabra, "Voluntary Associations in Kuwait," *Middle East Journal* 45 (1991), 199-215.

۳۱. بنگرید به:

Joost Hiltermann, *Behind the Intifada* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

۳۲. برای یک تحلیل خوب در مورد انجمن‌های توسعه محلی بنگرید به:

Maha Mahfouz, "Community Development in Egypt: The Case of CDAs," master's thesis, American University in Cairo, 1992.

33. Samer El-Karanshawy, "Governance, Local Communities and International Development in Urban Egypt," *unpublished report*, Cairo, 1998.

۳۴. بنگرید به: رحمت‌الله صدقی سروستانی، بررسی جامعه‌شناختی روابط روابط همسایگی در تهران (تهران: دانشگاه تهران، انجمن مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۹۹۷).

۳۵. در سال ۱۹۹۰، ۸۳۳ تا از این انجمن‌ها وجود داشتند که ۸۰ درصد آنها در مناطق وسیع‌تر قاهره متمرکز بودند: بنگرید به:

Hirofumi Tanada, "Survey of Migrant Associations in Cairo Metropolitan Society (Egypt), 1955-1990: Quantitative and Qualitative Data," *In Social Science Review* 42, no. 1 (1996).

۳۶. بنگرید به:

Nickolas Hopkins et al., *Social Response to Environment Change and Pollution in Egypt* (Cairo: American University in Cairo, Social Research Center, 1998).

37. Alan Durning, "People Power and Development," *Foreign Policy* 76 (1989), p. 71.

۳۸. این بخش عمدتاً بر مقاله پیشنهادی در مورد مصر متکی است:

Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," *Middle East Report* (winter 1996), 2-6.

۳۹. برای گزارشی در مورد کفر سیف بنگرید به:

Abdel Taher, "Social Identity and Class in a Cairo Neighborhood," *Cairo Papers in Social Science* 9 (1986);

و در مورد خاک سفید بنگرید به:

F. Khosrowkhavar, "Nouvelle banlieue et marginalite: La cite Taleghani a Khak-e Sefid," in *Teheran: capital bicentenaire*, ed. C. Adle and B. Houbade (Tehran: Institut francaise de recherche en Iran, 1992).

۴۰. بنگرید به:

El-Karanshawy, "Governance, Local Communities," p.11.

۴۱. در این مورد بنگرید به یک مقاله هوشمندانه به قلم:

Mustapha El-Sayyid, "Is There a Civil Society in the Arab World?" in Norton, *Civil Society in the Middle East*.

۴۲. به نقل از:

Manal M. Eid, "Informal Community in Madinat al-Nahda: Resistance and Accommodation among the Urban Pooors," master's thesis, American University in Cairo, 1998, p.88.

43. Abdel Moula Ismail, *The Liberalization of Egypt's Agriculture Sector and Peasants Movement* (Cairo: Land Center for Human Rights, 1998), p. 136, pp.7.

۴۴. بنگرید به:

John Cross, *Informal Politics: Street Vendors and the State in Mexico City* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1998).

۴۵. برای مثال بنگرید به:

Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1986); Nazih Ayubi, *Political Islam* (London: Routledge, 1991); Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism," *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000): 363-93; Paul Lubeck and Bryana Britts, *Future Perspectives*, ed. J. Eade and C.Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

۴۶. بنگرید به:

R. Margulies and E.Yildizoglu, "The Resurgence of Islam and Welfare Party in Turkey," in *Political Islam*, ed. J. Bein and J. Stork (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 149.

47. Ugur Akinci, "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey," *Middle East Journal* 53 (1999), pp. 77-79.

48. Meriem Verges, "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamist Salvation Front," in Bein and Stork, *Political Islam*, pp. 292-305.

49. Assaf Kfoury, "Hizb Allah and the Lebanese State," in Bein and Stork, *Political Islam*, pp. 136-43.

50 Roul Majdalani, "Governance and NGOs in Lebanon," *Unpublished paper*, Beirut, 1999, p. 13.

این ادبیات در مورد فعالیت‌های رفاهی حزب‌الله در سال‌های اخیر به طور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته است. برای مثال بنگرید به:

Lara Deeb, *Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton: N.J.: Princeton University Press, 2007); Joseph Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

۵۱. رقم‌های اخیر آنچنانکه از سوی وزارت کنونی امور اجتماعی منتشر شده‌اند: مرده طلاوی، در عقیدتی (۲۸ اکتبر، ۱۹۹۷)، ص ۱۷.

۵۲. بنگرید به:

Amani Gandil, "The nonprofit Sector in Egypt," in *The Nonprofit Sector in the Developing World*, ed. H.K. Anheier and L.M. Salamon (Manchester: Manchester University Press, 1998), pp. 145-46.

53. Manal Badawy, *Islamic Associations in Cairo* (master's thesis, American University in Cairo, 1999), p. 110.

نیز بنگرید به:

Denis Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt* (Gainesville: University Press of Florida, 1994), pp. 65-68.

۵۴. بنگرید به: هشام مبارک، *الأرهابيون قادمون!* (قاهره: دار المحروسه، ۱۹۹۵).

۵۵. به نقل از:

Qandil, "Nonprofit Sector in Egypt," p. 146.

۵۶. بنگرید به:

Saad Eddin Ibrahim, *Egyptian Law 32 on Egypt's Private Sector Organizations* (Cairo: Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies), Working Paper no. 3; Amani Qandil, "The Role of Islamic PVOs in Social Welfare Policy: The Case of Egypt," paper presented at the conference on The Role of NGOs in National Development Strategy, Cairo, March 28-31, 1993.

57. Margulies and Yildizoglu, "Resurgence of Islam," p. 149.

۵۸. بنگرید به:

See Ibrahim, *Egyptian Law 32*, p. 34.

۵۹. تعجیبی ندارد که نسبت به منیره و امبابه غربی که پایگاه اسلامگرایان اند، بودجه‌های عمرانی بیشتری نسبت به دیگر محلات جیزه شمالی در شرق قاهره اختصاص داده شده است. بین سال‌های ۱۹۹۲ و ۹۳ و نیز ۱۹۹۵ و ۹۶، حدود ۳۷۲,۵ میلیون پوند مصری برای ساخت و ساز، ارتقا، و جلادادن به این منطقه صرف شد:

Al-Ahram Weekly (October 24- 30, 1996) p. 12.

60. Kfoury, "Hizb Allah," p. 142.

۶۱. بنگرید به:

Mona Harb el-Kak, "Participation Practices in Beirut's Suburb Municipalities: A Comparison Between Islamic and 'Developmentalist' Approaches," paper presented at the 4th International Other Connections Conference, Sited of recovery, Beirut, October 25-28, 1999.

برای تحولات اخیر بنگرید به:

Deeb, *Enchanted Modern*.

62. Akinci, "Welfare Party's Municipal Track Record."

۶۳. بنگرید به: امانی قندیل، «تقديم الأداء الإسلاميه في نقبة الميمنية» (قاهره: CEDEJ، دانشگاه قاهره، ۱۹۹۳) و:

Carrie Rosefsky Wickham, "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations," in Bein and Stork, *Political Islam*, p. 120-35.

۶۴. بنگرید به:

Badawy, *Islamic Associations in Cairo*.

۶۵. بنگرید به:

Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988).

۶۶. اسلامگرایان به شیوه‌های مختلفی این را بیان می‌کنند. بنگرید به:

Toussef al-Qaradawi, *The Problem of Poverty, and How Can Islam Resolve It* (in Arabic)(Beirut: Al-Risala, 1985).

۶۷. بنگرید به مصاحبه با سعید حجاریان، رئیس شورای شهر تهران و مشاور رئیس جمهور خاتمی در:

Middle East Report 212 (1999).

برای داده‌ها در مورد آن جی اوها بنگرید به:

Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt," p. 139; Roula Majdalani, "NGOs as Power-Brokers in the Rebuilding of a Fragmented State: The Case of Lebanon," Unpublished paper, Beirut, August 1999. P. 14; Majdalani, "Bridging the Gap," p. 2; Khalil Nakhleh, Indigenous Organizations in Palestine (Jerusalem: Srab Thought Forum, 1991); "A Little Neighborly Advice," Cairo Times (September 2-15, 1999), p.21; Masoumeh Ebtekar, "Women's NGOs and Poverty Alleviation: The Iranian Experience" [in English], *Farzaneh* 4 (1998), p. 10.

گزارش باقر نمازی اطلاعات اولیه مفیدی ارائه می‌کند:

"Iranian NGOs Situational Analysis" (Tehran, January 2000),

نیز بنگرید به: نوروز، ۴ تیر ۱۳۸۰، ص ۹.

۶۸. هر دو بیانیه در کنفرانس پیگیری منطقه ای آن جی اوهای عربی که در ۱۷-۱۹ می ۱۹۹۷ در قاهره برگزار شدند، شکل گرفت.

۶۹. بنگرید به:

Daoud Istanbuli, "The Future Role of Palestinian NGOs in an Emerging Palestinian Self-Government," Middle East Working Groups Seminar, Jerusalem, June 21-22, 1993, p.12.

۷۰. از میان بسیاری از گزارش‌های دارای این دیدگاه، برای نمونه بنگرید به:

Robert La Towsky, "Financial Profile of Egypt's PVO Sector," *Report, World Bank*, June 1994.

71. Special report, *Cairo Times* (September 2-15, 1999), p. 21.

۷۲. به نقل از:

Ibrahim, *Egyptian Law* 32.

73. Federation of Community Development Associations, "Fact Sheet," Cairo, March 14, 1990.

۷۴. برای مثال، آن جی اوهای مصری تنها سه میلیون پوند مصری (کمتر از ۱ میلیون دلار) از عواید محلی در سال ۱۹۹۱ درآمد داشتند. و وزارت امور اجتماعی از بیش از ۳۵ درصد از همه پی وی اوها و غالباً هم به صورت نابرابر حمایت نمی‌کند. بر طبق یک مطالعه متفاوت کل کمک‌های دولتی به پی وی اوها کمتر از ۱۰ درصد درآمدهای این بخش و کمک‌های خارجی تنها ۵ درصد بوده است. به تعبیر دیگر این پی وی اوها می‌بایست برای بقا به خود متکی باشند. در جایی که منابع داخلی کمیاب‌اند، همچون عراق و فلسطین و لبنان در طی جنگ. وابستگی به درآمدهای خارجی حیاتی است. بنگرید به:

Ibrahim, *Egyptian Law* 32.

75. Anisur Rahman, *People's Self-Development* (London: Zed Books, 1993), pp. 67-73.

76. Majdalani, "Bridging the Gap."

۷۷. بنگرید به مصاحبه کورتیس رودز از بنیاد شرق نزدیک در اردن با:

Economic Perspectives 11 (1993), p.7.

۷۸. بنگرید به:

Ghassan Sayyah, "Potential Constraints upon NGOs in Lebanon," paper presented at the workshop Reconstruction, rehabilitation, and Reconciliation in the Middle East" A View from Civil Society, Ottawa, June 21, 1993.

79. Majdalani, "NGOs as Power-Brokers," p. 14.

80. Nakhleh, *Indigenous Organizations*, p. 50.

۸۱. بنگرید به:

Saad Eddin Ibrahim, "Grassroots participation in Egyptian Development," *Cairo Papers in Social Science* 19, no. 3 (1996); Delta Business Service International: Khatib and Associates, "Analysis of Registered Private Voluntary Associations in Cairo and Alexandria," report, Agency for International Development, Cairo, June 21, 1981; El-Karanshawy, "Governance, Local Communities"; Fatma Khafagy, "Needs Assessments Survey of NGOs in Egypt," report, African Women's Development and Communications Networks, Cairo, August 1992; Bertrand Laurent and Salma Gamal, "PVOs Development Project Evaluation Report," report, USAID/Egypt, Cairo, December 1995.

در مورد اردن و لبنان به ترتیب بنگرید به:

Majdalani, "Governance and NGOs in Lebanon" and "Bridging the Gap,"

۸۲. بنگرید به:

Susan Shaefer Davis, "Advocacy-Oriented non-Governmental Organizations in Egypt: Structure, Activities, Constraints, and Needs," Report, USAID/Egypt, Cairo, May 1995.

83. Rema Hammami, "NGOs: The Professionalization of Politics," *Race and Class* 37 (1995), pp. 51-83.

84. Homa Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental "Non-Governmental Organizations Be Agents of Democratization?"* Women Living under Muslim Laws occasional paper no. 19 (Paris: WLUML, 1998).

۸۵. مصاحبه با حسن البنا. مقامی که در وزارت امور اجتماعی متخصص در امور ان جی اوها است. ۱۹۹۶.

۸۶. برای جزئیات بیشتر بنگرید به:

Staphan Lindberg and A. Sverisson, eds., *Globalization, Democratization, and Social Movements in the Third World*, research report, no. 35 (Lund: Sweden: University of Lund, 1995), pp. 57-58.

۸۷. بنگرید به نظرات محمود ممدانی در پیشین، ص ۶۱.

88. Neil Webster, "The Role of NGOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka," *European Journal of Development Research* 7 (1995), pp. 407-33.

۸۹. برای این بخش‌های نظری در کتابم توضیح داده‌ام:

Street Politics (New York: Columbia University Press, 1997), chap. 1.

۹۰. برای توصیف مبسوط تر بنگرید به:

Wikan, *Tomorrow, God Willing*.

۹۱. بنگرید به: *رؤیا* (قاهره)، شماره ۸، ص ۲۰.

۹۲. *الوفد*، (۱۸ اکتبر ۱۹۹۷)، ص ۳.

۹۳. گزارش شده توسط:

Eid, *Informal Economy*, p. 105.

۹۴. به نقل از:

Al-Ahram Weekly (November 27- December 3, 1997), p. 12.

۹۵. رئیس اداره امنیتی قاهره به گسترش دستفروشان خیابانی در قاهره اشاره می‌کند. بنگرید به پیشین.

۹۶. گزارش شده در *الوفد*. (۳ مارس ۱۹۹۸). ص ۳. در مورد ایران بنگرید به:

Bayat, *Street Politics*.

اطلاعات در مورد مصر بر اساس تحقیق من است در مقاله چاپ نشده زیر:

“Grassroots Participation in Iran: NGOs or Social Movements” (Cairo: American University in Cairo, 1998).

۹۷. لذا در سال ۱۹۹۷ یکسال پس از واقعه امبابه در مصر، رئیس جمهور مبارک «اجرای سریع برنامه ملی برای نوسازی مهمترین خدمات و امکانات در مناطق دارای ساخت‌وسازهای اتفاقی در همه فرمانداری‌ها را تفویض کرد». کارزار برنامه پنج ساله ملی اعلام شد که دوره ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۸ را پوشش می‌داد و ۳٫۸ میلیارد پوند مصری هزینه در برداشت. در سال ۱۹۹۶، ۱۲۷ منطقه از ۵۲۷ منطقه مورد نظر «به طور کامل نوسازی» شده بودند:

Al-Ahram Weekly 17-23 [1996], p. 12.

۹۸. بنگرید به:

Joan Nelson, “The Politics of Pro-Poor Adjustment Policies,” report, World Bank, Country Economics Department, 1998.

فصل ۵

۱. برای مثال بنگرید به:

Paula M. Cooley, William R. Eakin, and Jay B. McDaniel, eds., *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (Maryknoll, N.J.: Orbis Books, 1991),

به ویژه فصل زیر به قلم رفعت حسن:

Riffat Hassan, “Muslim Women and Post-Patriarchal Islam,” pp. 39-64.

۲. این بخش به میزان زیادی بر بخشی از فصل ۳ کتابم با مشخصات زیر متکی است:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2007).

۳. بنگرید به بحث بسیار جالب کاوه احسانی در این مورد:

“The Nation and Its Periphery: revolution, War and Provincial Urban Change in Iran,” unpublished paper, presented at the conference on Iran on the Move: Social Transformation in the Islamic Republic, Leiden, April 27-28, 2005;

نیز بنگرید به:

Sohrab Behdad, “Winners and Losers if the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution,” *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989), pp. 327-58.

۴. بنگرید به:

Parvin Paidar, *Women and Political Process in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

۵. بنگرید به: زهرا کریمی، «سهم زنان در بازار کار ایران»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره های ۱۷۰-۸۰ (مرداد و شهریور ۱۳۸۱)، صص ۲۰۸-۹.

۶. برای اطلاع از موضوع گروه‌های چپ درباره مسائل زنان بنگرید به:

Hamed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79," *International Journal of Middle Eastern Studies* 26 (1994), pp. 223-47.

نیز بنگرید به:

نیره توحیدی، «مسئله زنان و روشنفکران طی تحولات دهه اخیر»، نیمه دیگر، شماره ۱۰ (۱۳۶۳)، صص ۵۱-۹۵.

۷. برای مثال بنگرید به:

Golnar Dastgeheib, "An Islamist Female Parliamentarian's Speech at the Havana Inter-Parliamentary Union," in *Under the Shadow of Islam*, ed. A.Tabari and N.Yeganeh (London: Zed Books, 1982).

نیز بنگرید به:

Azar Tabari, "Islam and the Struggle for the Emancipation of Iranian Women," *Under the Shadow of Islam*, ed. Tabari and Yeganeh, p. 17.

۸. بنگرید به: پیام هاجر، شماره ۱ (۱۹ شهریور ۱۳۵۹)، ص ۲.

کتاب لارا دیب بحث خوبی در این باره دارد که چگونه زینب به عنوان نماد فعالیت زنانه در لبنان به خدمت گرفته می شود:

Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

۹. بنگرید به بیانیه نمایندگان زن ایران به دهه کنفرانس زنان سازمان ملل در لبنان.

۱۰. برای نمونه بنگرید به بیانیه‌هایی که از سوی دو تن از اعضای زن اسلامگرا و محافظه کار مجلس پنجم، منیره نوبخت و مرضیه وحید دستجردی منتشر شد: به نقل از *زنان*، شماره ۴۲ (فروردین- اردیبهشت ۱۳۷۷).

۱۱. به نقل از *زنان*، شماره ۲۶، ص ۳.

۱۲. مریم بهروزی، نقل در *اطلاعات*، ۳ اسفند ۱۳۶۱، ص ۶.

13. Shahin Tabatabaai, "Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women's Role," in *Under the Shadow of Islam*, ed. Tabari and Yeganeh, p. 174.

۱۴. به نقل از *رسالت*، ۲۶ فروردین ۱۳۷۵.

۱۵. رئیس جمهور رفسنجانی، به نقل از *زنان*، شماره ۲۶، ص ۵.

۱۶. به نظر مریم بهروزی، نماینده مجلس در دوره چهارم، به نقل از:

Kian, "Women and Politics in Post-Islamist Iran," *Women Living under Muslim Laws*, dossier 21 (September 1998), p. 44.

17. Cited in *Ibid.*, p. 39.

۱۸. بنگرید به: *ایران فردا*، شماره ۳۶ (شهریور ۱۳۷۶)، ص ۱۲؛ *زنان*، شماره ۲۷ (آذر-دی ۱۳۷۴)، ص ۶.

19. Val Moghadam, "Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 1990s," *Iranian Studies* 28 (1995), pp. 175-200.

۲۰. بنگرید به: اعظم خاتم، «ساختار اشتغال زنان شهری: قبل و بعد از انقلاب»، گفتگو، شماره ۲۸ (تابستان ۱۳۷۹)، صص ۱۲۹-۳۹. نیز بنگرید به زهرا کریمی، «سهم زنان در بازار کار ایران»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی (مرداد-شهریور ۱۳۸۱)*، صص ۲۰۸-۱۹.

۲۱. *زنان*، شماره ۲۷، ص ۴۲.

۲۲. مشاهدات مسرت امیر ابراهیمی، بنگرید به مصاحبه او با:

Badjens, 16th ed., December 2002, online.

۲۳. تحقیقی توسط:

Mina Saidi-Sharouz, "Women's Mobility in Tehran," a presentation in the seminar "Women and the City", Tehran, College of Social Sciences, University of Tehran, December 31, 2003.

۲۴. برای یک گزارش عالی بنگرید به:

Homa Hoodfar, *Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental NGOs Be Agents of Democratization? Women Living Under Muslim Laws occasional paper no. 10* (Paris: WOLUML, 1998).

۲۵. بین سال‌های ۱۹۹۰ و ۱۹۹۵ نرخ رشد جمعیت به متوسط سالانه ۲ درصد نزول کرد. برای اطلاع از ارقام نرخ رشد جمعیت بنگرید به گزارش‌های سالانه بخش جمعیت سازمان ملل متحد.

۲۶. این کشورها عبارتند از پاکستان، سوریه، لیبی، و کامرون. در مورد فعالیت‌های ورزشی زنان بنگرید به شماره ویژه مجله *زنان*، شماره ۳۰ و نیز *زنان*، شماره ۹، بهمن ۱۳۷۱.

۲۷. بنگرید به:

(آخرین مراجعه، ۶ ژوئن ۲۰۰۳) www.womeniniran.com

۲۸. برای اطلاع از این گزارشات بنگرید به: *زنان*، شماره ۴۲، اردیبهشت ۱۹۹۸، ص ۶ و برای گزارشات مربوط به تیم‌های فوتبال زنان نیز بنگرید به سایت زیر:

www.womeniniran.com, June 2003.

۲۹. برای یک بحث بسیار عالی در مورد مراکز فرهنگی جدید در جنوب تهران که به مکان‌های «امن» برای فعالیت‌های عمومی زنان طبقات پایین تبدیل شده‌اند، بنگرید به مسرت امیر ابراهیمی، «تأثیر فرهنگسرای بهمن بر زندگی اجتماعی و فرهنگی زنان و جوانان تهران»، گفتگو، شماره ۹، (پاییز ۱۹۹۵)، صص ۱۷-۲۵.

۳۰. *اطلاعات*، ۱۵ آبان ۱۳۶۹.

۳۱. در پیمایشی به سال ۱۳۷۳، از زنان ایرانی سؤال شده بود که اگر می‌توانستند نوع پوشش خود را انتخاب کنند و به داشتن حجاب مجبور نبودند، چه پوششی را انتخاب می‌کردند. حدود ۱۰ درصد آنها پاسخ داده بودند ترجیح می‌دادند حجاب نداشته باشند، ۱۰ درصد حجاب سبک را انتخاب کرده بودند، ۴۰ درصد روسری و مانتو و ۲۵ درصد چادر را. بنگرید به عباس عبدی و محسن گودرزی، *تحولات فرهنگی در ایران (تهران: انتشارات روش، ۱۹۹۹)*، ص ۱۴۸.

۳۲. نامه یک زن به مجله *زنان*، شماره ۳۵ (تیر ۱۳۷۶)، ص ۲۶.

۳۳. رجایی نماینده مجلس، به نقل از *اطلاعات*، ۱۵ بهمن ۱۳۶۷.

۳۴. فعالان زن پسا-اسلامگرا به ویژه با رویکرد مساعد برخی از فمینیست‌های سکولار تشویق می‌شوند. برای بحث از تلاش برای ایجاد اتحاد میان فمینیست‌های پسا-اسلامگرا و سکولار بنگرید به نیره توحیدی، *فمینیسم، دموکراسی، و اسلامگرایی در ایران* (لس آنجلس: کتابسرا، ۱۹۹۶)، نیز بنگرید به مقاله او:

"Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran," in the *Blackwell Companion of Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abou-Rabi (Oxford: Blackwell, 2006).

۳۵. برای تحلیل خوبی در مورد نظرات و دیدگاه‌های زنان بنگرید به:

Afsaneh Najmabadi, "Feminism in an Islamic republic: Years of Hardships, Years of Growth," in *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 59-84.

۳۶. بنگرید به پیمایش خود مجله زنان درباره خوانندگان: *زنان*. شماره ۵۲ (مرداد-شهریور ۱۳۷۴)، صص ۵۴-۵۸.

37. Nayereh Tohidi, "The International Connections of the Women's Movements in Iran: 1979-2000" in *Iran and the Surrounding World*, ed. Nikkie Keddie and Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002), pp. 205-31.

38. Azar Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women," in *Under the Shadow of Islam*, ed. Tabari and Yeganeh, p. 17.

۳۹. فمینیست‌ها استدلال می‌کردند که اگر حوا «ضعیف‌تر» است، او نسبت به آدم در هبوط هم سهم کمتری دارد. آنها اینطور ادامه می‌دادند که زن (حوا) اصیل‌تر از مرد است، زیرا مرد از خاک آفریده شده است، در حالی که زن از یک انسان دیگر آفریده شده است. در واقع زن برتر است، زیرا تنها او به دیگر انسانها زندگی می‌بخشد یا «بر جهان می‌افزاید.» بنگرید به:

Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness* (Oxford: Oxford University press, 1993), pp. 138-66.

برای نمونه‌هایی از الهیات فمینیستی در مسیحیت و یهودیت بنگرید به:

Jane Bayes and Nayereh Tohidi, eds., *Globalization, Gender and religion: The politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts* (New York: Palgrave, 2001), especially, chapter 2, "Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context."

۴۰. *زنان*، شماره ۹، ص ۳۴.

۴۱. توجه به کودکان در آیه ۴۵ سوره کهف و نیز حدیث «کودکان فرشتگان بهشت‌اند» و «هیچ گناهی زرگتر از نادیده گرفتن کودکان نیست» نمودار اهمیت مراقبت از کودکان‌اند. بنگرید به: *زنان*، شماره ۳۸ (آبان ۱۳۷۶)، صص ۲-۵.

۴۲. بنگرید به سید محسن سعید زاده، «کالبد شکافی طرح انطباق امور اداری»، *زنان*، شماره ۴۳، ص ۱۵.

۴۳. مصاحبه با مصطفی ملکیان، در *زنان*، شماره ۶۴، صص ۳۲-۳۵.

۴۴. شکوفه شکری و ساحره لبریز، «مرد: شریک یا رئیس؟»، *زنان*، شماره ۲ (مارس ۱۹۹۲)، صص ۲۶-۳۲.

۴۵. *زنان*، شماره ۲۳ (فروردین-اردیبهشت ۱۳۷۴)، صص ۴۶-۵۷.

۴۶. برای نمونه بنگرید به مهرانگیز کار، «مشارکت سیاسی زنان: واقعیت یا خیال»، *زنان*، شماره ۴۷، صص ۱۲-۱۳.

۴۷. *زنان*، شماره ۳۵ (تیر ۱۳۷۶)، ص ۶.

۴۸. روحانیونی همچون آیت‌الله بجنوردی در حوزه علمیه قم معتقداند: «فقه تبعیض‌هایی در خود دارد که بیش از ادراک خاص فقها نیست و می‌تواند تغییر کند.» به نقل از فرزانه، شماره ۸.

۴۹. به نقل از ماهنامه *گزارش*، شماره ۱۴۸ (تیر ۱۳۸۲).

۵۰. *جمهوری اسلامی*، ۱۲ مهر ۱۳۷۶.

۵۱. *زنان*، شماره ۴۳ (خرداد ۱۳۷۷).

۵۲. به نقل از *زنان*، شماره ۳۸ (آبان ۱۳۷۹)، ص ۵۹.

۵۳. گزارش شده در *زنان*، شماره ۴۲ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۷)، ص ۳.

۵۴. هفته نامه صبح، شماره ۳۲ (آبان ۱۳۷۵) و ۲۸ (فروردین ۱۳۷۵).

۵۵. بنگرید به گزارش دادگاه نشریه در *زنان*، شماره ۴۳ (خرداد ۱۳۷۷).

۵۶. برای یک تحلیل خوب در مورد منازعات جنسیتی در میان روحانیون شیعه بنگرید به:

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999).

۵۷. این در قیاس با ۲۸۳،۲۵۳ ازدواج دائم یا موقت در همین دوره است. بنگرید به: *حیات نو*، ۱۱ آبان ۱۳۸۱، ص ۱۱. لازم به ذکر است که متعه همیشه ثبت نمی-شود. بنابراین رقم واقعی آن باید بالاتر از این باشد.

۵۸. برای این فهرست بنگرید به: *زنان*، شماره ۲۸ (فروردین ۱۳۷۵)، ص ۳.

۵۹. *زنان*، شماره ۳۸ (آبان ۱۳۷۶).

۶۰. این ۶ درصد از سهم زنان در مجلس هنوز هم به مراتب کمتر از معدل جهانی است که ۱۱،۶ درصد است، اما از کشورهای عربی (۴،۳ درصد) بیشتر است. بنگرید به: *زنان*، شماره ۳۳، ص ۷۶.

۱. به نقل از:

Ramin Mostaghimi, "Tights- Iran: Women Carve out Spaces within Islamic Society," *Interpress News Agency*, June 25, 2003.

برای گزارش در مورد آمار طلاق بنگرید به بحث شادی صدر در *یاس نو*، به نقل از:

Womeniniran.com (آخرین مراجعه در ۴ می ۲۰۰۳)

۶۲. به نقل از *زنان*، شماره ۳۴ (اردیبهشت ۱۳۷۶)، ص ۴ و شماره ۳۷ (شهریور - مهر ۱۳۷۶)، ص ۸. تحقیق عذرا شالیباف مؤید این است که زنان (همسران) با تحصیلات بالاتر از قدرت تصمیم‌گیری به مراتب بیشتری در خانواده‌ها برخوردارند. هرچند مسئولیت‌های خانگی آنها تا حدی تغییر کرده است. در پایان‌نامه فوق لیسانس، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، ۲۰۰۱؛ به نقل از: womeniniran.com (آخرین مراجعه به تاریخ ۲۱ می ۲۰۰۳).

۶۳. بنگرید به *زنان*، شماره ۴۱.

۶۴. محمد رفیع محمودیان، «جنبش زنان ایران: ضعف فمینیسم و فقدان آرمانگرایی»، *زنان*، ژانویه ۲۰۰۳.

۶۵. برای مثال بنگرید به حمید رضا جلالی‌پور، «حاملان بی‌نشان»، *زنان*، ژانویه ۲۰۰۴.

۶۶. حمیدرضا جلالی‌پور، «مسأله اجتماعی، نه جنبش اجتماعی»، *یاس نو*، ۱۰ آبان ۲۰۰۳؛ نیز بنگرید به مقاله دیگر او با عنوان «تحلیلی از پوشش زنان ایران»، iran-emrooz.com، ۱۲ آبان ۱۳۸۲.

۶۷. بنگرید به نسرين آزاده، «جنبش اجتماعی زنانه»، zananeiran.com، ۱۱ دسامبر ۲۰۰۳.

68. Ali Akbar Mahdi, on iran-emrooz.com, July 2002; Valinetine Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights," *Journal of Iranian Research and Analysis* 19 (April 2003), pp. 18-31; Homa Hoodfar, "The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization," *Women Living Under Muslim Laws*, no. 1, winter 1999;

نسرين آزاده، «جنبش اجتماعی زنانه»، در www.womeniniran.org

زانت آفاری، «جنبش زنان ایران: غیرمتمرکز و گسترده»، *زنان*، آوریل ۲۰۰۳؛ محبوبه عباسقلی‌زاده، «در ایران جنبش زنان بی‌سر است»، *زنان*، سپتامبر ۲۰۰۳.

۷۰. بنگرید به فریده فرحی، «جنبش زنان و مردان اصلاح‌طلب»، *زنان*، سپتامبر ۲۰۰۳.

71. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

۷۲. گزارش شده در *زنان*، شماره ۲۶، ص ۵.

۷۳. بین سال‌های ۱۹۹۰ و ۱۹۹۷، حدود سیزده مجله زنان جدید منتشر می‌شد (ندا، رهروان سمیه، برش، پگاه، معراج، جلوه، پیام زن، زنان، تکاپو، فرزانه، ریحانه، طوبی و بانو). از زمان انتخاب خاتمی در سال ۱۹۹۷ تا سال ۲۰۰۰ بیست و سه نشریه زنان جدید منتشر شدند: زن و پژوهش، زن (روزنامه)، ارشاد نسوان، همسر، مهتاب، کتاب زنان، پوشش، قرن ۲۱، زن جنوب، زن امروز، الزهرا، بانو، نور باران، شمیم نرجس، سروش بانوان، طرح مد، یاس، ایران‌دخت، مطالعات زنان، ملینا، عروس، زنان فردا، زن شرقی، و کوکب. در سال ۲۰۰۰، از این تعداد حدود پنج نشریه از سوی مقامات توقیف شدند. بنگرید به: یاس نو، ۲۳ می ۲۰۰۳.

۷۴. برای بررسی انتقادی در مورد برنامه‌های مطالعات زنان بنگرید به: زیبا جلالی نائینی، «تأسیس مطالعات زنان در ایران؟» گفتگو، شماره ۳۸ (آذر ۱۳۸۲)، صص ۷-۲۳.

۷۵. برای تفصیل بیشتر در مورد مفهوم «شبکه انفعالی» بنگرید به:

Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), chapter 1.

۷۶. به یک معنا این فرایند بازتاب استراتژی «پیشروی آرام» است (بنگرید به فصل ۳). (نا)جنبش زنان در ایران نیز همچون جنبش محرومان هم نماینده یک جنبش مشخص، بادوام، و روزافزون برای به‌دست‌آوردن است؛ فرایندی که با رویه‌های زندگی هرروزه کاملاً مربوط است. اما درحالی‌که پیشروی آرام محرومان نمایانگر یک ناجنبش است که در آن فعالان به ندرت درگیر مبارزات گفتاری با استراتژی جمعی می‌شوند، زنان مسلمان در نوعی جنبش اجتماعی درگیراند؛ «جنبشی هدفمند» که در برگیرنده حدی از مبارزه ایدئولوژیک درباره روابط جنسیتی، پدرسالاری و فعالیت‌های روزمره زنان است. لایبی کردن و کارزارهای سیاسی و حقوقی نیز تا حدی انجام می‌شود. دوم اینکه، درحالی‌که پیشروی آرام اساساً یک استراتژی غیررسمی و عمدتاً غیرحقوقی است، جنبش به طور اجتناب‌ناپذیری درگیر مبارزات حقوقی می‌شود. بنابراین درحالی‌که محرومان شهری بر حواشی ساختارهای هنجاری و حقوقی (مدرن) عمل می‌کنند و بنابراین می‌توانند آنها را دور بزنند، فعالان زن مسلمان می‌بایست در درون قوانین محدودکننده این ساختارها عمل کنند و آنها را به چالش بگیرند. اما در هر دو نوع این فعالیت‌ها، کنش و دستاورد عمیقاً یکی هستند؛ هم در تصرف زمین‌ها و هم پیگیری مهندسی مکانیک توسط زنان. اما درحالی‌که کنش‌های جمعی پرسروصدا مطلوب پیشروی آرام مردمان محروم نیست، برای مبارزات زنان مفید است.

۷۷. نکته‌ای که آیت‌الله جوادی آملی به آن ارجاع داد تا استدلال کند که زنان نمی‌توانند قاضی یا فقیه شوند. بنگرید به *زنان*، شماره ۹، ص ۳۰.

۷۸. همانطور که زهرا شجاعی، مشاور خاتمی در امور زنان مطرح کرد، «اکنون که زنان نان‌آور شده‌اند، آیا نباید الرجال قوامون علی النساء را با دید دیگری خواند؟» به نقل از *زنان*، شماره ۳۷ (شهریور - مهر ۱۳۷۶).

۷۹. به نقل از علی دوانی، *نهضت روحانیون ایران*، ج ۳ (تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا)، ص ۶۷.

۸۰. *گزیده‌هایی از مقالات پیام‌هاجر*، شماره ۱ (تهران: سازمان زنان انقلاب اسلامی، ۱۲ جولای ۱۹۸۰).

۸۱. به نقل از *زنان*، شماره ۹، ص ۳۰.

۸۲. تحقیقی درباره «جنسیت و نگارش اجتماعی»، با حمایت وزارت فرهنگ ناسازواری بزرگی را میان دیدگاه‌های مردان و زنان در مورد «رضایت از زندگی» کشف کرد. زنان بسیار بیش از مردان از زندگی رضایت داشتند. گزارش شده در *خبرگزاری ایرنا*، ۱۱ خرداد ۱۳۸۳. به نقل از iran-emrooz.com

فصل ۶

۱. برای نمونه بنگرید به:

Timothy Gordon Ash, "Soldiers of Hidden Imam," *New York Review of Books* 52, no. 17 (November 3, 2005).

نیز بنگرید به:

Bill Samii, "Iran Youth Movements had Untapped Potential," in Radio Free Europe, April 13, 2005, in:

www.rferl.org/features/features_Article.aspx?m=04&y=2005&id=3D5DCD40-3EBC-4343-A1C9-5BF29FFE7BB.

نیز بنگرید به:

Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-style," *New York Times*, January 25, 2009.

۲. برای فهرستی از این سازمان‌ها و جنبش‌های جوانان بنگرید به:

"A Snapshot of the Global Youth Movement," at

www.youtubemovements.org/guide/glibalguide.htm.

برای مائوتسه تونگ «جنبش جوانان» به معنای مشارکت سیاسی دانشجویان در مبارزات ضد استعماری علیه ژاپن بود. بنگرید به:

Mao Tse-Tung, "The Orientation of the Youth Movement," in *Selected Works of Mao-Tse-Tung* (Peking: Foreign languages Press, 1967), vol. 2, pp. 241-49.

۳. بنگرید به:

Herbert Marcuse, "On Revolution," in *Student Power: Problems, Diagnoses, Action*, ed. Alexander Cockburn and Robin Blackburn (London: Penguin Books, 1969), 367-72.

۴. برای مثال بنگرید به:

Colin Bundy, "Street Sociology and Pavement Politics: Aspects of Youth and Student Resistance in Cape Town, 1985," *Journal of Southern African Studies* 13, no. 3 (April 1987), pp. 303-30.

۵. برای آلمانی بنگرید به:

Walter Laqueur, *Young Germany; A History of the German Youth Movement* (New York: Transaction, 1962, 1984).

۶. برای بحث از جنبش‌های دانشجویی بنگرید به:

Alexander Cockburn and Robin Blackburn, eds., *Student Power: Problem, Diagnoses, Action* (London: Penguin Books, 1969).

7. Pierre Bourdieu, "Youth Is just a Word," in Bourdieu, *Sociology in Question* (London: SAGE, 1993).

۸. برای بحث مفصل در مورد «شبکه‌های انفعالی» بنگرید به:

Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), chapter 1 and chapter 3.

۹. بنگرید به:

Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution," *State, Culture and Society*, vol. 1, no. 3 (spring 1985).

در یک مورد ۶۴۶ نفر در درگیری‌های خیابانی در تهران در دوران انقلاب (از ۲۳ آگوست ۱۹۷۷ تا ۱۹ فوریه ۱۹۷۸) کشته شدند. بزرگترین گروه پس از صنعتگران و مغازه‌داران (۱۸۹ نفر) دانشجویان (۱۴۹) بودند. بنگرید به:

Bayat, Street Politics, p. 39.

۱۰. این مطابق پیمایش ملی‌ای است که گزارش آن در منبع زیر آمده است: *آفتاب*، ۳۰ جولای ۲۰۰۱، ص ۹.

۱۱. به نقل از *نوروز*، ۲۴ شهریور ۱۳۸۰.

۱۲. زهرا رهنورد در بهار، ۲۹ خرداد ۱۳۷۹، ص ۲. یک سمینار یک روزه برای بحث در این مورد که چرا جوانان چنین به دروس دینی بی‌علاقه‌اند، ترتیب داده شد.

۱۳. به نقل از:

<http://dailynews.yahoo.com>, July 25, 2000.

۱۴. بنگرید به:

Mansour Qotbi, "Causeless Rebellion in the Land of Iran," *Iran Javan*, no. 166. Mehr 1379 (2000).

۱۵. بر اساس یک گزارش در جولای ۲۰۰۰ از سوی محمدعلی زم، مدیر امور فرهنگی و هنری تهران. این گزارش به شدت بحث‌انگیز شد، چون محافظه‌کاران اصالت و تأثیر منفی آن را بر تصورشان زیر سؤال بردند.

۱۶. بر اساس مصاحبه‌های رسمی با جوانان به نقل از بهزاد یغمائیان در:

Social Change in Iran, pp. 65071.

۱۷. بنگرید به: *آفتاب*، ۱۶ ژانویه ۲۰۰۳، ص ۹؛ و گزارشی از سوی *ایرنا*، ۵ آگوست ۲۰۰۱.

۱۸. بنا به گزارش *خبرگزاری ایسنا* در ۱۷ جولای ۲۰۰۴ در: <http://iran-emrooz.net>

۱۹. تحقیق انجام شده توسط داوود جِسْهان بر روی ۱۲۰ دختر فراری در تهران، به نقل از *خبرگزاری ایسنا* در: <http://iran-emrooz.net> (آخرین مراجعه به تاریخ ۱۷ جولای ۲۰۰۴).

۲۰. به نقل از مقالهٔ پروفسور محمود گلزاری در کارگاه «دختران جوان و چالش‌های زندگی»، می ۲۰۰۴، به نقل از *خبرگزاری ایسنا*، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۳، در: www.womeniniran.com. در مورد رابطهٔ جنسی پیش از ازدواج در ایران بنگرید به:

Pardis Mahdavi, *Passionate Uprising: Sexual Revolution in Iran* (Palo Alto, Calif.: Stanford University press, 2008).

۲۱. در مصاحبه‌ای با *سیاست روز*، نقل شده در:

Moshgan Farahi, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation," in *Gozareh*, no. 148, Tir 1382 (2003).

۲۲. مصاحبه با یک انسان‌شناس پزشکی که بر روی این موضوع کار می‌کند، بهار ۲۰۰۱.

۲۳. پیشین.

۲۴. پیشین.

۲۵. بنگرید به *سلام*، ۲۷ شهریور ۱۳۷۵.

۲۶. بنگرید به *جلیل عرفان منش*، *ایران*، ۱۹ آبان ۱۳۷۵.

۲۷. محمد هادی تسخیری از سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی در دومین سمینار حجاب، ۲۸ آبان ۱۳۷۶، گزارش شده در *زنان*، شماره ۲۶، مهر / آبان ۱۳۷۶، صص

۸-۹.

۲۸. پیمایشی از سوی شورای عالی جوانان، به نقل از گلزاری در پیشین.

۲۹. این یافته در صدا و سیمای ملی، سازمان تبلیغات اسلامی و ستاد نماز گزارش شده. به نقل از عمادالدین باقی، *پیام/امروز*، شماره ۳۹، اردیبهشت ۱۳۷۹، ص ۱۴.

۳۰. از گزارشی توسط رئیس امور فرهنگی و هنری تهران، ۵ جولای ۲۰۰۰، ساعت ۵:۴۶ بعد از ظهر (دسترسی به این سایت زیر که مطلب در آن نقل شده دیگر امکانپذیر نیست).

www.nandotimes.com

۳۱. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، «مقدمه‌ای بر رفتارشناسی جوانان»، تهران، ۱۹۹۴، به نقل از تحولات فرهنگی در ایران، توسط عباس عبدی و محسن گودرزی (تهران: انتشارات روش، ۱۹۹۹)، صص ۱۳۸-۳۹.

32. Seyed Hossein Serajzadeh, "Non-attending believers: religiosity of Iranian Youth and Its Implication for Seculariation Theory," a paper presented at the World Congress of Sociology, Montreal, 1999.

۳۳. پیمایشی توسط سازمان ملی جوانان، گزارش شده در *آفتاب*، شماره ۸، اردیبهشت ۱۳۸۰.

۳۴. برای بهترین تحلیل از این وقایع بنگرید به صفحات ۶۱ تا ۶۵ منبع زیر:

Behzad Yaghmayian, *Social Change in Iran* (Stony Brooks: State University of New York Press, 2002).

۳۵. مصاحبه با اعظم یک شرکت‌کننده ناشناس، جولای ۲۰۰۲.

۳۶. *الحیاه*، ۲۲ ژانویه ۱۹۹۵.

37. Scott Peterson, "Ecstasy in Iran, Agony for Its Clerics," in *Christian Science Monitor*, December 5, 1997.

۳۸. بنگرید به: *نوروز*، ۱ آبان ۱۳۸۰، ص ۳.

۳۹. برای اطلاع از برخی از گزارش‌ها در مورد درگیری میان جوانان و پاسداران، بنگرید به *دوران/امروز*، ۲۵ اسفند ۱۳۷۹، ص ۴.

۴۰. این به خوبی در یک روزنامه اصلاح‌طلب به تصویر کشیده شده است. بنگرید به: «راز ترقه‌ها»، *آفتاب*، ۲۵ اسفند ۱۳۷۹، ص ۲.

۴۱. *نوروز*، ۲۹ مهر ۱۳۸۰؛ نیز بنگرید به «اوقات فراغت و سرگرمی»، *آفتاب یزد*، ۳ آوریل ۲۰۰۱، ص ۹؛ «شادزیستن زنان»، *دوران/امروز*، ۲۰ بهمن ۱۳۷۹، ص ۲؛ گزارشی از سمینار «دیدگاه‌ها نیست به مفهوم زندگی»، به نقل از *آفتاب یزد*، ۹ ژانویه ۲۰۰۱، ص ۷ و ۱۱ ژانویه ۲۰۰۱، ص ۷.

۴۲. بنگرید به *حیات نو*، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۰، ص ۱۱ و *نوروز*، ۱۵ مرداد ۱۳۸۰، ص ۹.

۴۳. *ایران/امروز*، ۱۱ آگوست ۲۰۰۳.

۴۴. بنگرید به *حیات نو*، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۰، ص ۱۱؛ *نوروز*، ۱۵ مرداد ۱۳۸۰، ص ۹.

۴۵. بنگرید به مرتضی نبوی در *رسالت*، ۲۷ اکتبر ۲۰۰۱، ص ۲.

۴۶. بنگرید به:

Jean Michel Cadiot, *Ap Report*, August 20, 2001, at IranMania. Com, August 20, 2001; Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies," *Christian science Monitor*, August 21, 2001;

نوروز، ۲۰ و ۲۱ مرداد ۱۳۸۰.

۴۷. به نظر می‌رسد که این نظر با تحقیقات پیمایشی کلان تأیید می‌شود. بنگرید به:

Azadeh Kian Thiebault, "Political Impacts of Iranian Youth's Individuation: How Family Matters," paper presented at MESA, Washington, D.C., November 24, 2002.

48. Central Agency for Public Mobilization and Statistics, *The Statistical Year Book* (Cairo: CANPAS, 1996).

49. Central Agency for Public Mobilization and Statistics, *The Statistical Year Book* (Cairo: CANPAS, 1999).

50. Eric Denis and Asef Bayat, "Egypt: Twenty Years of Urban Transformation, 1980-2000," report for the International Institute of Development and Urbanization London, 2001.

51. Ayman Khalifa, "The Withering Youths of Egypt," *Ru'ya*, no. 7 (spring 1995), pp. 6-10.

۵۲. نقل شده در:

Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study," term paper, American University in Cairo, spring 2002.

۵۳. سن رهبران سیاسی مصر از روی تاریخ تولد آنها: پرزیدنت مبارک در ۱۹۲۸؛ ضیاء الدین داوود (از حزب نصر) در ۱۹۲۶؛ خالد محی الدین (رهبر حزب تجمع) در ۱۹۲۲؛ مصطفی مشهور (رهبر اخوان المسلمین) در ۱۹۲۱؛ ابراهیم شکری (رهبر حزب کارگر) در ۱۹۱۶؛ نعمان جمعه، جوان‌ترین رهبر اپوزیسیون وفد، در ۱۹۳۴.

۵۴. در یک پیمایش تنها ۱۶ درصد از دانشجویان دانشگاه قاهره به احزاب سیاسی علاقه داشتند. به علاوه حدود ۸۷ درصد از بزرگسالان نیز به جوانان برای پرداختن سیاست اعتماد نداشتند. بنگرید به تهامی عبدالجی، «التوجهات السياسية للأجيال الجديدة»، *الدموکراتیه*، شماره ۶ (بهار ۲۰۰۲)، صص ۱۱۷-۱۸.

55. Shapiro, "Revolution, Facebook-Style."

۵۶. بنگرید به:

Andrew Hammond, "Campuses Stay Clear of Politics," *Cairo Times*, October 15-28, 1998, p.7.

57. Reported in Khalifa, "Withering the Youth of Egypt."

۵۸. بر اساس نتیجهٔ مناظره‌ای در مجلس شورا، گزارش شده در *الاهرام*، ۱۴ جولای ۲۰۰۰، ص ۷.

۵۹. این اطلاعات بر اساس مصاحبهٔ من با وزیر جوانان و ورزش، دکتر علی‌الدین هلال است، ۳ نوامبر ۲۰۰۱، قاهره.

۶۰. وزارت امور اجتماعی گزارش داد که بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۰ حدود ۳۰ میلیون لیترهٔ مصری اضافه کرده است. بنگرید به *الاهرام*، ۱۴ جولای ۲۰۰۰.

۶۱. وزارت توسعهٔ محلی برخی از این وام‌ها را توسعه داده است. بنگرید به *الاهرام*، ۱۴ جولای ۲۰۰۰، ص ۷.

۶۲. بنگرید به:

Midhat Fuad, "Youth Centers without Youths," *Sawt ul-Azhar*, September 14, 2001, p.2.

من به ویژه بر کار زیر متکی بودم:

Muhammad Shalabi, "Egypt's Youth Centers: Between Ideals and Reality," paper for urbanization class, American University in Cairo, spring 2003.

۶۳. آنها غالباً نمایش‌هایی نامناسب و از پیش طراحی شده‌اند که در آن جوانان حاضر با کمال مراقبت دستچین شده‌اند، سؤالات تمرین‌شده، و تمجید و تحسین‌هایی که دانشجویان با آن رئیس‌جمهور را خطاب قرار می‌دهند، جای زیادی برای تعامل ناب باقی نمی‌گذارد.

۶۴. پاسخ هدی به پرسش من در این مورد که «در جامعهٔ امروز مصر جوان بودن به چه معناست؟»، بهار ۲۰۰۳، قاهره، مصر.

۶۵. قیمت بلیطها از ۷۵ تا ۱۵۰ لیره مصری است به همراه نوشیدنی‌های الکلی که ۲۰ لیره و آب که ۱۰ لیره است. بنگرید به:

Nadia Matar, "Glowsticks and Grooves," *Cairo Times*, March 14-20, 2002, p. 16.

66. Ibid., p. 19.

۶۷. این رقم برای کل کشور ۲۲ درصد بود. بر اساس پیمایشی از ۱۴,۶۵۶ دانش آموز مرد دبیرستان در سال ۱۹۹۹؛ بنگرید به:

M. I.Souief et al., "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample," *Drug and Alcohol Dependence* 26 (1990), pp. 71-72.

۶۸. بر اساس گزارش‌ها، تعداد نفرات پلیس از ۲,۲۷۶ در سال ۲۰۰۰ به ۷,۰۰۸ در سال ۲۰۰۱ افزایش یافته است. بنگرید به:

Cairo Times, March 14-20, 2000, p. 16.

۶۹. بنگرید به:

Population Council, *Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents* (Cairo, 1999).

۷۰. بنگرید به:

Khalifa, "Withering Youth of Egypt."

۷۱. بنگرید به:

Fatma El-Zanaty, "Behavioral Research among Egyptian University Students," MEDTEC, FHI, Behavioral Research Unit, Cairo, 1996; reported in Barbar Ibrahim and Hind Wassef, "Caught Between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland," in *Alienation or Integration of Arab Youth*, ed. Roel Meijer (London: Curzon Press, 2000), p. 163.

۷۲. بنگرید به:

Cairo Times, May 15-28, 1997, p.12.

وجود روابط جنسی در میان جوانان نیز به اثبات رسیده است:

Mona al-Dabagh, "Addiction among Egyptian Upper Class," master's thesis, American University in Cairo, 1996,

در این پایان نامه، او با تعدادی از بزرگسالان «منحرف» در بیمارستانی در قاهره مصاحبه کرده است.

۷۳. مصاحبه با جوانان توسط ریما نقیب، دانشجوی جامعه‌شناسی در دانشگاه آمریکایی قاهره، بهار ۲۰۰۲.

۷۴. بنگرید به:

Khalifa, "Withering Youth of Egypt."

75. Shahida El. Baz, cited in *Cairo Times*, May 15-28, 1997, p. 12.

۷۶. طنز قضیه اینجا است که قطارهای نیمه‌تفکیک‌شده زنان جوان سنتی را متحرک‌تر کرده است. برای والدین مهم نیست دختران‌شان سوار قطار شوند (که پس از آن سوار تاکسی و اتوبوس خواهند شد)، زیرا تصور بر این است که قطارهای تفکیک‌شده دختران‌شان را از آزار مردان باز می‌دارد.

Seif Nasrawi, "An Anthropology of Cairo's Metro," term paper for Urban Sociology class, fall 2002, American University in Cairo.

۷۷. نقل شده در:

Mustafa Abdul-Rahman, "Sex, Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab," term paper, fall 2001, p. 18.

۷۸. به نقل از:

Rime Naghuib, "Egyptian Youth: A Tentative Study," term paper, spring 2002.

79. Cited in *ibid*.

۸۰. یوسف پطرس غالی این را «تکنیک تطابق» می‌داند و آن را به روان مصری‌ها در کل نسبت می‌دهد. «مصری نبوغ دارد و مسأله را حل می‌کند، تار خود را حول مسأله می‌تند و بی آنکه موقعیت درگیری ایجاد کند، آن را جذب می‌کند» به نقل از:

Cairo Times, May 4, 2000.

82. *Ibid*.

83. *Ibid*; *Al-Ahram*, May 6, 2000, p.13.

۸۴. گزارش CAPMAS از بیش از ۵ میلیون پسر و ۳٫۴ میلیون دختر لیسانسه. در مورد پیامدهای اخلاقی وضعیت بزرگسالان ازدواج نکرده جنجالی را در رسانه‌ها به دنبال داشت. در واقع، سن ازدواج برای مردان به سی یا چهل سال و بیست یا سی‌سال برای دختران رسید. بنگرید به: *الوفد*، ۱ ژانویه ۲۰۰۲، ص ۱۳.

۸۵. برای تحلیلی در مورد «پدیده» عمرو خالد بنگرید به منبع زیر که این پاراگراف از آن استخراج شده است:

Asef Bayat, "Piety, Privilege and Egyptian Youth," *ISIM Newsletter*, no. 19 (July 2002), p. 23.

۸۶. برای بحث مفصل در مورد عمرو خالد بنگرید به:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, pp. 151-55.

87. Shapiro, "Revolution, Facebook-Style."

فصل ۷

1. Linda Herrera, "A Song for Humanistic Education: Pedagogy and Politics in the Middle East," *Teachers College Record* 10, no.2 (2008), pp. 352-76.

۲. بنگرید به: محمد عبدالقدوس، «المواجهه الساخته مع قيادة التلفزيون و الإذاعة»، *لواء الإسلام* ۴۳ (۱۹۸۸). صص ۴۳-۴۴. برای تفصیل بیشتر بحث از نحوه جدال جشنواره‌های قدیسین در مصر، بنگرید به:

Samuli Schielke, "Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt," *Critiques: Critical Middle Eastern Studies* 12 (2003), pp. 155-72.

۳. به نقل از:

Cairo Times, August 30-September 5, 2001.

۴. به نقل از *ایران امروز*، ۱ آوریل ۲۰۰۲.

۵. بحث شده در هفته‌نامه محافظه‌کار پرتو سخن، به نقل از *نوروز*، ۶ آبان ۱۳۸۰.

۶. هفته‌نامه صبح، ۲۲ بهمن ۱۳۷۹، تأکید از من است.

7. Max Weber, *The Sociology of religion* (Boston: Beacon, 1963), pp. 236-39.

۸. بنگرید به هفته‌نامه محافظه‌کار پرتو سخن، ۱۰ و ۱۷ اسفند ۱۳۷۹.

۹. در مورد این نهادها بنگرید به: پرتو سخن، ۲۴ اسفند ۱۳۷۹. نقل قول از امام صادق در پرتو سخن، منقول از نوروز، ۶ آبان ۱۳۸۰، ص ۱۱.

۱۰. بنگرید به: جبهه، ۲۲ اسفند ۱۳۷۷، ص ۸.

۱۱. واژه فارسی «سنگین» دقیقاً بر این وقار دلالت می‌کند، در تقابل با سبک که دال بر ابتذال و سبکی است. جالب اینکه کلمه «ثقیل» در عربی دلالت منفی دارد.

۱۲. در مورد «سوگواران شادی» بنگرید به نوروز، ۲۹ جولای ۲۰۰۱. اظهار نظر درباره روزهای جنگ از سوی نهاد فرهنگی جنات فکه، که یک سازمان اسلامگرای افراطی است در نوروز ۱۳۷۷ بیان و در هفته‌نامه جبهه، ۲۲ اسفند ۱۳۷۷، ص ۸ چاپ شد.

۱۳. بنابراین برای مثال به جای «زننده باد ولایت فقیه»، «مرگ بر ضد ولایت فقیه».

۱۴. جبهه، ۲۲ اسفند ۱۳۷۷، ص ۳.

۱۵. پیشین.

۱۶. شملجه، شماره ۴۰، مهر ۱۳۷۷، ص ۶.

۱۷. پیشین.

۱۸. برای یک اظهار نظر همدلانه بنگرید به فریبا خانی، «کوچه‌پس‌کوچه‌های عشق ممنوع»، زنان، خرداد ۱۳۷۷، ص ۶.

۱۹. این جباریت بر حیات روزمره از دید بزرگترین شاعر ملی، احمد شاملو پنهان‌نمانده و در شعر معروفش «در این بن بست» به شعر در آمده است:

دهانت را می‌پویند مبادا گفته باشی دوستت دارم

دلت را می‌پویند

روزگار غریبی است نازنین...

و تبسم را بر لب‌ها جراحی می‌کنند

و ترانه را بر دهان

شوق را در پستوی خانه نهان باید کرد...

۲۰. بنگرید به:

Pardis Mahdavi, *Passionate Uprising: Iran's Sexual Revolution* (Palo Alto, Calif.: Stanford University press, 2009).

۲۱. برای جزئیات بیشتر بنگرید به فصل ۶ همین کتاب.

22. Awad al-Otaibi and Pascal Menoret, "Rebels Without a Cause: Politics of Deviance in Saudi Society," in *Being Young and Muslim Cultural Politics in the Global South and North*, ed. Linda Herrera and Asef bayat (New York and Oxford: Oxford University Press, 2010).

۲۳. بنگرید به:

Oskar Verkaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan* (Princeton: N.J.: Princeton University Press, 2005).

۲۴. نوروز، ۲۹ مهر ۱۳۸۰.

۲۵. بنگرید به: «زمان فراغت و تفریح»، *آفتاب یزد*، ۳ آوریل ۲۰۰۱؛ «شادزیستن زنان»، *دوران امروز*، ۲۰ بهمن ۱۳۷۹.

۲۶. گزارش سمینار «دیدگاه‌ها نسبت به مفهوم زندگی»، به نقل از *آفتاب یزد*، ۹ ژانویه ۲۰۰۱ و *آفتاب یزد*، ۱۱ ژانویه ۲۰۰۱.

۲۷. بنگرید به: «خندیدن اصلاً زشت نیست»، *ایران*، ۱۸ مارس ۲۰۰۱.

۲۸. بنگرید به: مرتضی نبوی، *رسالت*، ۲۷ اکتبر ۲۰۰۱.

29. Jean Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies," *Christian Science Monitor*, August 21, 2001.

31. Charles Recknagel and Azam Gorgin, "Iran: New Morality Police," *Radio Free Europe*, July 26, 2000.

۳۲. بنگرید به *نوروز*، ۲۰ و ۲۱ مرداد ۱۳۸۰.

۳۳. بنگرید به *قرآن*، سوره ۳، آیه ۱۰۴، سوره ۳، آیه ۱۱۰، و سوره ۹، آیه ۷۱.

۳۴. برای یک بررسی عالی در مورد این مباحث و مجادلات پیرامون این موضوع بنگرید به:

Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

35. Ibid., p. 3.

36. Ibid., pp. 98,102.

حافظ شیرازی سرکوب منزله طلبانه لذت را در روزگار خود اینگونه تفسیر می کند:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می کنند

ناموس عشق و رونق عشاق می برند

عیب جوان و سرزنش پیر می کنند

گویند رمز عشق مگوئید و مشنویید

مشکل حکایتی است که تقریر می کنند

۳۷. بنگرید به:

Frantz Rosenthal, *Humor in Early Islam* (Leiden, NY.: EL, Brill, 1965), p.4.

38. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, p.100.

۳۹. به نظر روزنتال، بسیاری از داستان های طنز از ادبیات عرب توسط رنه باسه در اثر حجیم هزار و یکشب جمع شده است:

Millet et un contes, recite et legends arabes (Paris, 1924); see Rosenthal, *Humor in Early Islam*.

۴۰. بنگرید به:

Samili Shielke, "Snacks and Saints: Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety, and Modernity in Contemporary Egypt," PhD diss., University of Amsterdam, 2006.

۴۱. انشاد (سرودهای دینی) بر «ستایش خدا، تجلیل و عشق به پیامبر، بیان تجارب دینی و شادی معنوی» متمرکز است. آغانی آوازهایی‌اند که مطرب معمولی آنها را می‌خواند، اما اشعار دینی دارند. ممکن است توسط آوازخوانان عرفی یا یک شیخ یا شیخه خوانده شوند. آغانی دینیه با انشاد در «طنین صدا، سبک‌های آهنگ، بدیهه-نوازی، و زمینه‌ها و نیت‌های دینی» متفاوت‌اند. انشاد را مُنشدین می‌خوانند؛ نه آوازخوانان عرفی. بنگرید به:

Michael Frishkopf, "Inshad and Aghani Diniyya in Twentieth century Egypt: A Review of Styles, Genres, and Available Recordings," *Middle East Studies association Bulletin* 34 (2000), pp. 167-79.

۴۲. در مورد دوران مدرن بنگرید به:

Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, p.101.

43. Ibid., p. 125.

نیز بنگرید به:

Hamed Algar, *Wahhabism: A Critical Essay* (New York: Islamic Publications International, 2002).

44. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, pp. 126-27; Algar, *Wahhabism*.

45. Ahmad Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in central Asia* (New Haven, Conn., Yale University Press, 2001), pp. 105-7, 217-19.

نیز بنگرید به:

Amy Waldman, "No T.V., No Chess, No Kites: Taliban Codes from A to Z," *New York Times*, November 22, 2001.

46. United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), *Statistical Yearbook* (Paris: UNESCO), pp. 1960-75.

۴۷. به نقل از:

Hamid Nafici, "The Iranian Cinema under the Islamic Republic," *American Anthropologist* 97 (1995), p. 548.

۴۸. به بیان بنی موریس، «تجدید نظر طلب‌ترین مورخ» اسرائیل؛ به نقل از:

Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism," *Middle East Report*, no. 230 (2004), p. 40.

۴۹. بنگرید به: م. محسن خان، *البخاری (صحیح)* (بیروت: دارالعربیة، ۱۹۵۸)، ج ۸، حدیث شماره ۱۳۸.

۵۰. پیشین، حدیث شماره ۵۶.

۵۱. پیشین، حدیث شماره ۱۱۴.

۵۲. پیشین، حدیث شماره ۱۷۵ و ۱۷۶.

۵۳. البخاری، *کتاب الصلوة*، شماره ۴۳۵؛ *کتاب الجمعة*، شماره ۸۹۷؛ *کتاب الجهاد*، شماره ۲۶۸۶؛ به نقل از:

Muhammad Khalid Masud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence," Unpublished manuscripts, Leiden, 2003.

۵۴. بنگرید به:

Maribel Fierro, "The Treatises Against Innovations (کتاب البدعه)," *Islam* 69 (1002), pp. 204-46.

نیز بنگرید به:

Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggles Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).

۵۵. بنگرید به ابو جعفر کلینی، *اصول کافی*، ج ۴ (تهران: وفا، ۱۳۸۲ / ۲۰۰۳)، ج ۳، صص ۴۸۵-۸۷.

۵۶. پیشین، صص ۱۷۵-۷۸، ۱۹۳.

۵۷. خان، *البخاری*، ج ۸، حدیث شماره ۱۰۸.

۵۸. پیشین، حدیث شماره ۵۲، ۵۳، و ۶۴.

۵۹. کلینی، *اصول کافی*، ج ۳، صص ۴۸۵-۸۷.

۶۰. پیشین، صص ۲۷۱-۷۶.

۶۱. پیشین، صص ۱۶۱-۶۲.

62. Masud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence."

۶۳. خان، *بخاری*، ج ۸، حدیث شماره ۹۵.

۶۴. پیشین، ج ۱، حدیث شماره ۳۸.

۶۵. پیشین، ج ۸، حدیث شماره ۴۷۲.

۶۶. پیشین، حدیث شماره ۷۳.

67. Muhammad Khalid Masud, Personal communication with author, Leiden, 2003.

۶۸. بنگرید به: سید حجت مهدوی، «جوانان و اوقات فراغت»، *نوروز*، ۹ تیر ۱۳۸۰.

۶۹. به نقل از *نوروز*، ۲۳ تیر ۱۳۸۰.

۷۰. *نوروز*، ۱۶ تیر ۱۳۸۰.

۷۱. بنگرید به: گیو نمازی، «شلوار جین، آستین کوتاه، رنگ روشن: هرگز!»، *نوروز*، ۱۷ تیر ۱۳۸۰، ص ۸.

۷۲. بنگرید به:

Lacey B. Smith, *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World* (New York: Knopf, 1997).

۷۳. بنگرید به:

Weber, *Sociology of Religion*, pp. 236-40.

۷۴. بنگرید به:

John Kent, "Christianity: Protestantism," in *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, ed. R.C. Zaehner (Boston: Beacon, 1959), p. 121.

۷۵. در مورد تأثیر عقل بر رفتار انسانی بنگرید به:

Weber, *Sociology of Religion*, p. 242.

۷۶. بنگرید به:

Barbara Ehrenreich, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy* (New York: Metropolitan Books/ Henry Holt, 2006), pp. 97-102.

77. Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, pp. 190-91; Crane Brinton, *Anatomy of Revolution* (New York: Vintage Books, 1965), p. 180.

نیز بنگرید به:

Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 66-67.

۷۸. Brinton, *Anatomy of Revolution*, pp. 218-23.

79. E.P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," in his *Customs in Common* (London: Penguin, 1991), p. 401.

نیز بنگرید به:

Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York: St. Martine's Press, 1997).

80. Brinton, *Anatomy of Revolution*, pp. 188- 89.

برای مطالعه مفصل‌تر در باب سیاست فرهنگی در دورهٔ بلشویکی، بنگرید به:

Sheila Fitzpatrick, *The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992).

81. Brinton, *Anatomy of Revolution*, pp. 180, 220.

۸۲. بنگرید به: ویدا حاجی تبریزی، *داد بی داد: زندان زنان سیاسی (خاطرات زنان چریک‌های فدایی)* (تهران: انتشارات بازتاب نگار، ۱۳۸۳)، صص ۳۸، ۳۹، ۶۷، ۷۵، ۱۲۷-۲۸.

83. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University press, 1993).

84. Bakhtin, *Rabelais and His World*, p. 92.

85. Umberto Eco, *The Name of the Rose*, trans. William Weaver (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983).

86. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969).

۸۷. به طور تاریخی کارناوال‌های قرن‌های چهاردهم و پانزدهم نمودار نوع نهادینه‌شدهٔ یک جنون رقص بودند که در آن طبقات فقیر دست‌درست هم حلقه می‌زدند و برای ساعت‌ها در شور و هیجان به رقصیدن ادامه می‌دادند تا اینکه از شدت خستگی به زمین می‌افتادند. شرکت‌کنندگان روزها به جشن، نوشیدن، بازی و رقص و نیز قربانی کردن حیوانات ادامه می‌دادند. در قرن شانزدهم دهقانان فرانسه سه ماه تمام از سال را به جشن‌های کارناوالی می‌گذراندند. بنگرید به:

Ehrenreich, *Dancing in the Streets*, p. 92.

۸۸. به نقل از جبهه، ۲۲ اسفند ۱۳۷۷، ص ۸.

۸۹. به نظر محمد تقی مصباح یزدی، روحانی سرشناس محافظه‌کار «خطرناکترین چیزی که انسان را تهدید می‌کند، فراموش کردن خداست، بناکردن مراکز فرهنگی به جای مسجد و عبادتگاه، و رفتن به سراغ فیلم و هنر به جای نماز و دعاست»، به نقل از *ایران/امروز*، ۱ آوریل ۲۰۰۲، www.iran-emrooz.com.

۹۰. به قول یک خواننده، «ما مبارزه‌ای خلاق را بر علیه آنها راه خواهیم انداخت، با اشعار بیشتر، هنر بیشتر، و خواندن بیشتر.» به نقل از :

Mohammad Daraghmeh, "Militants Trying to Restrict Arts, as battle over Character of Future Palestinian State Starts," *Arabic Media Internet Network*, July 12, 2005.

۹۱. بنگرید به:

Theodor Roszak, *The making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (London: Faber and Faber, 1969).

۹۲. برخی با ارجاع به «نوازندگان مسلمان» که سبک موسیقی رپ یا هیپ‌هاپ را برای انتقال اشعار دینی برای دعوت استفاده می‌کنند، از «شادی پرهیزگاران» سخن می‌گویند. هدف اصلی در این اجراها شادی صرف نیست، بلکه مأموریت دینی است. از آنجایی که فوران و جوشش در کار نیست یا اینکه سرکوب می‌شود (برای مثال زنان خواننده به منظور تضمین «رفتار طبیعی» به ویژه به صورت محافظه‌کارانه لباس می‌پوشند و از حرکت دادن بدنشان خودداری می‌کنند) حاصل، نوعی «شادی کنترل‌شده» خواهد بود. برای اطلاع از این نوازندگان مسلمان بنگرید به:

www.muslimhiphop.com ; www.pearlsofislam.com, www.dawamedia.com

۹۳. برای مثال بنگرید به سخنرانی آیت‌الله خامنه‌ای دربارهٔ جوانان: *جوان از منظر رهبری* (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰).

۹۴. به نظر آیت‌الله مصباح یزدی، به نقل از *سلمچه*، مهر ۱۳۷۷، ص ۱۱.

۹۵. بنگرید به:

Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, p. 56.

در مورد روسیهٔ کمونیستی بنگرید به:

Fitzpatrick, *Cultural Front*;

نیز بنگرید به:

Sheila Fitzpatrick, Alexander Rabinowitch, and Richard Stites, eds., *Russia in the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

۹۶. بنگرید به:

Algar, *Wahhabism*.

97. Ibid, pp. 48-49.

فصل ۸

1. "Iran smog 'kills 3,600 in month'", *bbc News website*, 9 January 2007; Economist Intelligence Unit, *The Global Liveability Report*, August 2010.

2. John Gurney, "The Transformation of Tehran in the Later 19th Century", in Chahryar Adle and Bernard Hourcade, eds, *Teheran Capitale Bicentenaire*, Tehran 1992.

3. Data from the Association of the Iranian Engineering Consultants, and *Middle East Economic Digest*, April 1, 1093, p. 14. [*]

۴. بنگرید به:

Kaveh Ehsani, "Survival through Dispossession: Privatization of Public Goods in the Islamic Republic", *Middle East Report*, no. 250, Spring 2009.

۵. *اطلاعات*، ۱۱ اسفند ۱۳۶۳.

6. Ehsani, "Survival through Dispossession".

7. Data from Association of the Iranian Engineering Consultants.

8. Masserat Amir Ebrahimi, "Public and Private", *Pages*, no. 1, February 2004.

۹. برای یک تحقیق خوب بنگرید به: اعظم خاتم، «حوزه همگانی و فضاهاى عمومى در ایران»، *اندیشه ایران*، شماره ۳، بهار ۲۰۰۵، صص ۵-۱۰. نیز بنگرید به:

Kaveh Ehsani, "Municipality Matters: The Urbanization of Consciousness and Political Change in Tehran", *Middle East Report* 212, Fall 1999, p. 26.

۱۰. زهرا عربشاهی، «بررسی درآمد سرانه شهرداری‌های کلان‌شهرهای کشور ۱۹۹۶-۲۰۰۲»، فصلنامه مدیریت شهری، شماره ۱۷، بهار ۲۰۰۴، ص ۷۱.

۱۱. مسرت امیرابراهیمی، «تأثیر فرهنگسرای بهمن بر زندگی اجتماعى و فرهنگى زنان و جوانان تهران»، گفتگو، شماره ۹، پاییز ۱۹۹۵، صص ۱۷-۲۵.

12. Ehsani, "Municipal Matters", p. 24.

13. Sohrab Behdad, "From Populism to Economic Liberalism: The Iranian Predicament", in Parvin Alizadeh, ed., *The Economy of Iran: The Dilemma of an Islamic Republic* (London, 2000).

۱۴. به نقل از کار، شماره ۴۵، ۲۲ مهر ۱۳۷۱، ص ۵.

15. Ehsani, "Survival through Dispossession".

16. Sohrab Behdad and Farhad Nomani, "What a Revolution! Thirty Years of Social Class Reshuffling in Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 29, no. 1, 2009.

17. Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran* (Cambridge, 2007).

۱۸. ناشناس «چشم‌اندازهای جنبش سبز»، تهران، ۲۰۱۰.

سپس امامی به دلیل هماهنگی قتل ده‌ها روشنفکر و سیاستمدار سکولار در اواخر دهه ۱۹۹۰ زندانی شد و در شرایط مشکوکى در سال ۱۹۹۹ در زندان درگذشت.

۱۹. بنگرید به:

Kasra Naji, *Ahmadinejad* (London: 2008), pp. 49-51.

۲۰. محمود علیزاده طباطبایی، «وصول بدهی دولت به شهر تهران» شهر فردا، ۵ آذر ۱۳۸۵.

۲۱. بنگرید به:

Naji, *Ahmadinejad*, pp. 54-5.

۲۲. مصاحبه با شهردار تهران، محمد باقر قالیباف توسط محمد رضا اسدزاده، «سال سخت»، در شهر، شماره ویژه نوروز ۱۳۸۷. نیز بنگرید به: سایت بازتاب، ۱۳ می ۲۰۰۵. گزارش شد که قالیباف ۱۰۰۰ مورد بی‌نظمی را که در دوران تصدی احمد نژاد بر شهرداری انجام شده، به رهبری گزارش داده است.

۲۳. د. جلالی، «بررسی روندهای عمده در بودجه شهرداری تهران: ۱۳۸۳-۸۶»، *اقتصاد شهر*، شماره ۲، ۲۰۰۹، ص ۱۰۵.

24. Ehsani, "Survival through Dispossession", p. 6.

۲۵. اینها به نقل از خود احمدی‌نژاد است. به نقل از بهار، ۲۳ فروردین ۱۳۸۹. در سال ۲۰۰۸، بیش از ۲۵ درصد از بیکاران (۳۷۳ هزار نفر) فارغ‌التحصیل دانشگاه بودند. بنگرید به وبسایت جرس، ۱۲ تیر، ۱۳۸۹.

۲۶. بنگرید به قطعنامه‌های شورای شهر تهران از ۱ اسفند ۱۳۸۸، قابل دسترسی در این وبسایت:

www.shora-tehran.ir.

۲۷. طباطبایی، «وصول بدهی دولت».

۲۸. به نظر سردار فضلی از فرماندهان سپاه، نقل از سایت پیک/ایران، ۷ سپتامبر ۲۰۱۰.

۲۹. آزاده اسدی، «دزدی سریالی مجسمه‌های تهران»، رادیو فردا.

۳۰. بهار، ۲۳ فروردین ۱۳۸۹.

۳۱. به نظر آیت‌الله مصباح یزدی، استاد احمدی‌نژاد، نقل از مردم‌سالاری، ۵ تیر ۱۳۸۹.

۳۲. تهران/امروز، ۲۲ فروردین ۱۳۸۹.

۳۳. جملات کامران دانشجو، وزیر علوم، برای جزئیات بنگرید به: پیک/ایران.

۳۴. در جریان خشونت‌های پس از انتخابات ۱۳۸۸، گزارش شد که برخی از بسیجیان موتور سیکلت و نیز حدود ۴۰۰ هزار تومان برای هر عملیات دریافت کرده‌اند.

۳۵. شهرزاد نیوز.

36. Azam Khatam, "Struggles over Defining the Moral City: The Problem Called 'Youth' in Urban Iran", in Linda Herrera and Asef Bayat, eds., *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North* (Oxford University Press, 2010), pp. 220-1.

اصطلاح «ناگوی فرهنگی» را پیام فضلی‌نژاد در کتابی که به جنبش اصلاح‌طلبی به عنوان بخشی از توطئه غربی حمله می‌کرد، به کار گرفت.

۳۷. رادیو فردا، ۲۳ جولای ۲۰۱۰.

۳۸. نازنین کامدار، «آمارهای تکان دهنده از پایتخت کشور»، روزآنلاین، شماره ۱۲۰۲، ۷ تیر ۱۳۸۹.

فصل ۹

۱. این بخش‌ها با اتکای بسیار بر مقاله من با مشخصات زیر متکی است:

"Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 1 (January 1998), pp. 136-69.

۲. بنگرید به:

Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (New York: Vintage, 1995); Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); Charles Tilly, "Spaces of Contestation," *Mobilization: An International Quarterly* 5, no. 2 (fall 2000), pp. 135-59; Eric Hobsbawm, "Cities and Insurrections," in his *Revolutionaries* (London: Quartet Books, 1977), pp. 220-33.

۳. بنگرید به:

Ervand Abrahamian, *Iran Between Two revolutions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983); Nikkie Keddie, *Roots of revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New haven, Conn.: Yale University Press, 1981); Mohsen Milani, *The Making*

of the Islamic Revolution in Iran (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986); Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (London: Penguin Books, 1979).

۴. در مورد ماهیت ضد دموکراتیک رژیم شاه و پیامدهای سیاسی آن بنگرید به:

Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, Habib Lajevardi, *Labor Unions and Autocracy in Iran* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985); Homa Katouzaian, *The Political Economy of Modern Iran* (London: Macmillan Press, 1982).

۵. در مورد فعالیتهای چریکی در ایران بنگرید به:

Halliday, *Iran*; Abrahamian, *Iran Between two Revolutions*.

۶. بنگرید به:

Asef Bayat, *Street politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

۷. برای یک بحث عالی بنگرید به:

Manuel Castells, *The City and the Grassroots* (Berkeley: University of California Press, 1983).

۸. بنگرید به:

Asef bayat, *Street politics*, pp. 25-26.

۹. برای توصیفی در این مورد بنگرید به: پیشین، صص ۱۰۵-۶.

فصل ۱۰

۱. برای مثال بنگرید به:

Phil Marfleet, "Globalisation and Religious Activism," in *Globalisation and the Third World*, ed., R. Kiely and P. Marfleet (London: Routledge, 1998); Jeffery Haynes, *Religion in Third World Politics* (Buckingham: Open University Press, 1993); and John Esposito, "Religion and Global Affairs: Political Challenges," *SAIS Review: Journal of International Affairs* 18, no. 2 (1998), pp. 19-24.

2. Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006), p. 54; Mike Davis, "Planet of Slums," *New Left Review* 26 (March/ April 2004), pp. 5-34.

3. Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 2007), chapter 1.

4. Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005);

نیز بنگرید به فصل ۱۲ منبع پیشین. در اینجا من واژه تهی‌دستان، محرومان و فقرای شهری را به جای یکدیگر به کار می‌برم که اشاره آن به آن دسته از افراد کارگری است که درآمد کمی دارند، مهارت‌های پایینی دارند، موقعیت نازلی دارند و از امنیت شغلی برخوردار نیستند و به زندگی در محلات زاغه‌نشین حاشیه‌ای و تصرف-نشین‌ها رانده شده‌اند. بنگرید به:

Peter Worsley, *The Three Worlds* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1984), p. 195.

۵. در مورد نقایص نظری تز «فرهنگ فقر» بنگرید به:

Eleanor B. Leacock, ed. *The Culture of Poverty: A Critique* (New York: Simon and Schuster, 1971).

۶. م. الوالی، *سكان العَشَّش و العشوائیات*، (قاهره: النشر الروض الیوسف، ۱۹۹۲)؛

Cairo Institute of National Planning, *Egypt Human Development Report* (Cairo: Cairo Institute of national Planning, 1996); Ministry of Planning, *Towards Modernizing Urban Upgrading Policies: Executive Report* (Cairo: Ministry of Planning and German Technical Cooperation, 1999);

آ. م. عمر، *العشوائيات السكانية في المدن المصرية* (قاهرة: وزارة الاوقاف الدينية، ۲۰۰۰).

عشوائيات جمع اشوعيه به معنای اتفاقی وازه‌ای است که در افواه برای اشاره به محلات غیررسمی در مصر استفاده می‌شود که در سال ۲۰۰۰ حدود صد مورد از آنها در منطقه قاهره بزرگ وجود داشتند. برآوردهای رسمی عدد این سکونت‌گاه‌ها را حدود ۱،۰۳۴ می‌دانند که حدود ۱۲ میلیون نفر یا ۴۵ درصد از جمعیت شهری مصر را در بر می‌گیرد. تصرف زمین‌ها بخش کوچکی از این سکونت‌گاه‌ها است و بخش اعظمی از آنها شامل خانه‌هایی با مالکیت خصوصی است که بر روی زمین‌های کشاورزی، اما بدون طرح و نقشه ساخته شده و فاقد جواز ساخت، و خدمات متعارف شهری است. بنگرید به بخشی از این منبع که این فصل بسیار بر آن متکی است:

Asef Bayat and Eric Denis, "Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt," *Environment and Urbanization* 12, no. 2 (2000), pp. 185-99.

7. Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy* (Cairo: American University in Cairo Press, 1996);

عادل القرداصی، ص ۲۸۵، «قاهره العشوائيات و الثقافة العُنف»، مقالة ارائه شده در کنفرانس خشونت سیاسی و دینی در مصر، قاهره، ۱۹-۲۰ می ۱۹۹۸.

۸. بر اساس مقاله ارائه شده ایفر بارتو در کنفرانس بین‌المللی در مورد جریان‌ات جهانی / شکاف‌های محلی: تجدید نظر در تضادهای شهری، استانبول، ۲۷-۲۸ می ۱۹۹۹.

۹. بنگرید به:

Asghar Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling, 1990), p. 17; Eric Hoogland, *Land and Revolution in Iran* (Austin: Texas University Press, 1982); Mohammad Amjad, "Rural Migrants, Islam, and Revolution in Iran," *Social Movements, Conflicts, and Change* 16 (1993), pp. 35-51.

10. Ali Rahnema and Farhad Nomani, *Secular Miracle: Religion, Politics, and Economic Policy in Iran* (London: Zed Books, 1990).

11. Amjad, "Rural Migrants," p. 35; Rahnema and Nomani, *Secular Miracle*.

12. Farhad Kazemin, *Poverty and Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1980); Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1986); S.A. Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Rahnema and Nomani, *Secular Miracle*; G. Denooux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993);

القرداصی، «قاهره العشوائيات و الثقافة العُنف»؛ آ. عبدالهادی، «قیام العشوائيات في المصر»، *احوال مصریه* ۷، شماره ۲۱، ۲۰۰۳.

Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*; Hoogland, *Land and Revolution in Iran*; Rahnema and Nomani, *Secular Miracle*, Amjad, "Rural Migrants."

14. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*; Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy*; Paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces," in *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives*, ed., J. Eade and C. Mele (Oxford: Blackwell, 2000).

15. *Muslim Extremism in Egypt*, p. 217.

16. Nazih Ayubi, *Political Islam* (London: Routledge, 1993); Hamid Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics," *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 3 (1984), pp. 123-44; Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting," *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000), pp. 63-93.

۱۷. هلا مصطفی، *الدوله و الحركة الأسلامیه المعارضه* (قاهره: المحروسه، ۱۹۹۵)، ص ۳۶۲.

۱۸. یعنی جمعیت الشریعة للتعاون العاملين بالكتاب و السنة المحمدية.

۱۹. مرکز مطالعات سیاسی و استراتژیک الأهرام، *تقرير حالة الدينية في مصر* (قاهرة: مركز الأهرام، ۱۹۹۵).

20. Bayat, *Street Politics*; ibid.

۲۱. من این مبارزات را به تفصیل در منبع پیشین، فصل ۳ بررسی کرده‌ام.

۲۲. من مفهوم پردازی پیتر ورسلی در مورد «فقرا» را از منبع زیر اقتباس کرده‌ام:

Worsley, *Three Worlds*.

۲۳. هشام مبارک، *الأرهابيون قادمون!* (قاهرة: كتاب المحروسة، ۱۹۹۵).

۲۴. مرکز الأهرام، *تقرير حالة الدينية*.

25. I.R. hammady, "Religious Medical Centers in Cairo," master's thesis, American University in Cairo, Department of Sociology and Anthropology, 1990.

۲۶. برای مجموعه‌ای از بیانی‌های جماعت اسلامی مصر بنگرید به رفاعه السعید، *تقیب المسلح*.

۲۷. می‌دانم که جنبش الهیات رهایی‌بخش به مراتب پیچیده‌تر و پراکنده‌تر از آن چیزی بوده است که در اینجا ارائه شده است. اما فکر می‌کنم یادآوری مقایسه آن با اسلامگرایی ستیزه‌جو هم مهم و هم ضروری است.

28. Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988).

29. Asef Bayat, "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-imperialism," *Socialist Register* 2008 (London: Merlin Press, 2008).

۳۰. بنگرید به:

Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1988); Christian Smith, ed., *Distributive Religion: The Force of faith in Social Movement Activism* (London: Routledge, 1996); Sharon Erickson Nepstad, "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 1960s-1980s," in *Disruptive religion*, ed. Smith; Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London: Verso Press, 1996).

31. Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

32. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 2007).

33. Bayat, *Street Politics*.

34. *Al-Ahram Weely*, October 17-23, 1996, p. 12.

۳۵. مرکز ابن خلدون برای مطالعات توسعه در قاهره برنامه‌ای را برای ارتقای اسلامگرایان در مصر در پیش گرفت.

36. Paul A. Jargowsky, *Poverty and Place: Ghettos, Barrios, and the American City* (New York: Russell Sage, 1997); Kevin Fox Gotham, "Towards an Understanding of the Spatiality of Urban Poverty: The Urban Poor as Spatial Actors," *International Journal of Urban and Regional Research* 27, no. 3 (2003), pp. 723-37.

۳۷. بنگرید به: مؤسسه قاهره برای برنامه‌ریزی ملی، ص ۵۶: القرداصی، ۱۹۹۸؛ *الوفد*، «العشوائيات اعانة الحكومة»، ۵ مارس ۱۹۹۹؛ آ. ف. نصیر، «العشوائيات في حياتنا»، *الوفد*، ۹ مارس ۱۹۹۹.

38. Evelyn Early, *Baladi Women of Cairo* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993); Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996); Tresa P.R. Caldeira, *The City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in Sao Paulo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Homa Hoodfar,

Between Marriage and the Market (Berkeley: University of California Press, 2002); Farha Ghannam, *Remaking the Modern: Space, Relocation and the Politics of Identity in a Global Cairo* (Berkeley: University of California Press, 2002).

۳۹. بنگرید به:

Bayat and Denis, "Who Is Afraid of the Ashwayyat?" maps 5 and 6.

نمونه تصادفی از ساکنان دارالسلام، یک محله غیررسمی در قاهره نشانگر حد بالای تنوع در ساختار اشتغال است. پس از «زنان خانه‌دار» که ۳۷ درصد در صداند، کارمندان یقه سفید با ۱۴ درصد بزرگ‌ترین گروه را تشکیل می‌دهند. بنگرید به:

Nicholas Hopkins, *Social Response to Environmental Change and Pollution in Egypt* (Cairo: IDRC Report, 1998).

40. Bayat, *Street Politics*.

فصل ۱۱

۱. بنگرید به:

Clifford Geertz, "Primordial Ties," in *Ethnicity*, ed. John Hutchinson and Anthony Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996).

۲. برای بررسی خوب این دیدگاه‌ها بنگرید به:

Hutchinson and Smith, eds., *Ethnicity*, especially pp. 3-16.

۳. برای بررسی جامع مفهوم جامعه بنگرید به:

Gerard Delanty, *Community* (London: Routledge, 2003).

۴. برای یک تحلیل مفید دربارهٔ دویی بنگرید به:

Muhammad Masad, "Dubai: What Cosmopolitan City?" *ISIM Review*, no. 22 (autumn 2008), 10-11.

برای یک بررسی انتقادی‌تر بنگرید به:

Mike Davis, "Fear and Money in Dubai," *New Left Review* no. 41 (September- October 2006), pp. 47-68.

۵. یک استثنا عبارت است از:

Shail Mayaram, ed., *The Other Global City* (London: Routledge, 2009).

۶. بنگرید به:

Sami Zubaida, "Jews and Others in Iraq," *ISIM Review*, no. 22 (autumn 2008), pp. 6-7;

برای آگاهی از یک تلقی تاریخی از جهان‌وطنی در جهان عثمانی بنگرید به:

Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman World: The Roots of Secterianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Salim Tamari, "Wasif Jawhariyyeh, Popular Music and early Modernity in Jerusalem," in *Palestine and Politics of Popular Culture*, eds., Rebecca Stein and Ted Swendenberg (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).

۷. تعداد دقیق مسیحیان قبطی، محل مناقشه است. طبق منابع دولتی، قبطی‌ها ۶ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، درحالی‌که منابع قبطی آن را حدود ۱۸ درصد می‌دانند. بنگرید به:

Ibn Khaldoun Center, *The Copts of Egypt* (London: Minority Group International, 1996), p. 6;

نیز بنگرید به: س. ابراهیم، *الملل و النحل و العرق* (قاهره: مرکز ابن خلدون، ۱۹۹۴)، ص ۳۸۱.

8. Susan J. Staffa, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, AD 642-1850* (Leiden, N.Y.: E.J.Brill, 1977), p.3.

9. Afaf L.A. Marsot, *A Short History of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 1-3.

10. E.J. Chitham, *The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change*, Occasional Paper series no. 32 (Durham, NC.: University of Durham, Center for Middle Eastern and Islamic Studies, 1988), p. 8.

11. Ibn Khaldoun Center, *Copts of Egypt*, p. 16.

۱۲. بنگرید به: هانی لیبب، *المواطنة و اولامه: الأقباط فی المجتمع المتغيره* (قاهره: دار الشروق، ۲۰۰۴)، صص ۱۴-۱۴۱.

۱۳. بنگرید به:

Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968);

نیز بنگرید به اکثر نشریات مسیحیان ستیزه‌جو در ایالات متحده و کانادا.

۱۴. نقل قول از میلاد حنا، روشنفکر و سیاستمدار برجسته قبطی، به نقل از:

Mark Purcell, "A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt," *Ecumene* 5, no. 4 (1998), pp. 432-52.

در مورد موضع دیگر نویسندگان بنگرید به: جمال بداوی، *مسلمون و اقباط، من المهد الى المجد* (قاهره: دار الشروق، ۲۰۰۰)، لیبب، *المواطنة و اولامه*؛ طارق البشیری، *المسلمون و الأقباط* (قاهره: دار الشروق، ۲۰۰۴).

۱۵. جمال حمدان، به نقل از بداوی، *مسلمون و اقباط*، ص ۱۵.

۱۶. لیبب، *المواطنة و اولامه*، صص ۱۲۱-۲۲.

۱۷. واقعیت این است که برداشت‌ها از روابط مسلمان و مسیحی از واقعیت آنها جدانشدنی است. آنها بخشی از این روابطند. از اینرو اگر «قومیت» بیشتر بر اساس اسطوره خاستگاه خویشاوندی مبتنی بر جد مشترک تصور شود، در این صورت ممکن است ستیز کنونی در مصر بر سر «واقعیت» روابط مسلمان و مسیحی، به این واقعیت شکل دهد. به تعبیر دیگر پیشبرد یک استدلال در این مورد که قبطی‌ها یک «اقلیت» نیستند، بلکه «شهروند»‌اند، در واقع می‌تواند به اجماعی منتهی شود که تغییری واقعی در موقعیت‌شان ایجاد کند.

۱۸. بنگرید به: جمال بداوی، *الفتنه الطائفیه فی مصر* (قاهره: مرکز انتشارات عربی، ۱۹۷۷)، صص ۱۳-۱۵.

۱۹. گزارش مناظرات مذکور در اینجا مربوط به منبع زیر است:

Ibn Khaldoun Center, *Copts of Egypt*.

۲۰. با اتکا بر گزارش مرکز ابن خلدون، پیشین، ص ۲.

۲۱. بنگرید به: لیبب، *المواطنة و اولامه*، صص ۱۷۸-۸۰؛ نیز بنگرید به:

African Research Bulletin 37, no. 1 (January 2000), p. 13839.

۲۲. بنگرید به:

D. Zeidan, "The Copts: Equal, Protected or Persecuted?" *The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 1 (1999), pp. 53-67.

23. Daily papers.

24. Gerard Viand, "Short History of Shubra," unpublished paper, submitted by the author, Cairo, August 2004.

۲۵. بر اساس منبع پیشین.

۲۶. مفهوم «آثار به جا مانده شهری» در منبع زیر مورد بحث واقع شده است:

Ash Amin and Nigel Thrift, *Cities: Reimagining the Urban* (Oxford: Polity, 2002).

۲۷. به نقل از بداوی، *مسلمون و اقباط*، ص ۱۶۶.

۲۸. مصاحبه، جولای ۲۰۰۴، قاهره.

۲۹. مصاحبه با ماجد، در شبرا، ۱۰ جولای ۲۰۰۴.

30. Edward Lane, *Manners and Customs*, 1836, pp. 554-57.

۳۱. مصاحبه با هر دو در آگوست ۲۰۰۴، شبرا، قاهره.

32. Nicholas Hopkins and Reem Saad, eds., *Upper Egypt: Identity and Change* (Cairo: American University in Cairo Press, 2005), pp. 13-15.

۳۳. مصاحبه با محب زکی، قاهره، ۳۱ ژانویه ۲۰۰۵.

۳۴. گزارش شده در :

Cairo Times, November 23-29, 2000, vol. 4, no. 37.

۳۵. در اینجا من بر تعریفی از قومیت که توسط هاجینسون و آنتونی اسمیت به عنوان «یک جمعیت انسانی نامگذاری شده به همراه اساطیر اجداد مشترک و حافظه تاریخی مشترک، یک عنصر فرهنگی مشترک یا بیشتر، پیوند با سرزمین مادری، و حس همبستگی در میان درستکم برخی از اعضای آن» ایجاد شده، تکیه کرده‌ام. بنگرید به:

Hutchinson and Smith, *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p.6.

۳۶. بنگرید به:

Janet Abu-Lughod, *Cairo: One Thousand Years of a City Victorious* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), p. 60.

37. *Ibid.*, p. 59.

38. *Ibid.*, pp. 59-60.

39. Chitham, *Coptic Community in Egypt*, pp. 78-79.

40. *Ibid.*, pp. 82-86.

41. *Ibid.*, p. 30.

42. Abu-Lughod, *Cairo*, p. 211.

43. *Ibid.*, p. 210.

۴۴. محب زکی، مصاحبه، ۳۱ ژانویه ۲۰۰۵، قاهره.

45. Stanley Tambiah, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 275.

46. Lila Abu-Lughod, "Local Contexts of Islamism in Popular Media," ISIM Papers series, no. 6 (Leiden: ISIM).

نیز بنگرید به:

Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

۴۷. برخی مطالعات مؤید این تأثیر تفرقه افکنانه «پلورالیسم رفاهی» اند. برای مثال، تز دکتری ماریز تدرُس؛

Paul Sadra, "Class Cleavage and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics," *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. 2 (1999), pp. 219-35.

۴۸. مصاحبه با ماجد، شیرا، ۱۰ جولای ۲۰۰۴.

۴۹. برای نمونه بنگرید به داستانی در مورد شور های بمبئی در:

Suketa Mehta, *Maximum City: Bombay Lost and Found* (New York: Knopf, 2004).

50. برای اطلاع از تجارب جنوب آسیا بنگرید به:

Tambiah, *Leveling Crowds*;

و برای داشتن یک تصویر کلی بنگرید به:

Donald Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot* (Berkeley: University of California Press, 2001).

۵۱. برای اطلاع از یک ماجرای کامل بنگرید به:

Essandr El-Amrani, "The Emergence of the 'Coptic Question' in Egypt," *Middle East Report Online*, April 28, 2006.

52. George Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press, 1955), pp. 43-45.

53. Tambiah, *Leveling Crowds*, p. 276.

۵۴. گزارش شده در:

Robin Moger and Ho Ehab, "All Over a Play," *Cairo Magazine*, October 27, 2006.

۵۵. مطالعه کلی دونالد هورویتز درباره شورهای قومی مؤید این نتیجه گیری است: «... وقتی این باورها [ی تبعیض آمیز و انتزاعی] تغییر می کند، شورهای مرگبار فروکش می کند.» بنگرید به:

Horowitz, *Deadly Ethnic Riot*, p. 544.

فصل ۱۲

1. Robert Bartley, "Resolution, Not Compromise, Builds Coalition," *Wall Street Journal*, November 12, 2001.

۲. به نقل از:

Robert Satloff, "The Arab 'Street' Poses No Real Threat to US," *Newsday*, September 27, 2002.

3. Ibid.

4. John Kifner, "Street Brawl," *New York Times*, November 11, 2001.

۵. برای نمونه بنگرید به:

Reuel Marc Gerecht, "Better to Be Feared than Loved," *The Weekly Standard*, April 29, 2002 and "The Myth of the Arab Street", *Jerusalem Post*, April 11, 2002.

همدلی نویسنده با اعتراضات عربی از همین تحلیل حکایت دارد. برای نمونه بنگرید به:

Ashraf Khalil, "The Arab Couch", *Cairo Times*, December 26, 2002 and Robert Fisk, "A Million March in London, but Faced with Disaster, the Arabs Are Like Mice", *Independent*, February 18, 2003.

6. *Wall Street Journal*, November 12, 2001.

7. *Al-Hayat*, November 6, 2002.

8. Raphael Patai, *The Arab Mind* (London: MacMillan, 1983).

۹. بنگرید به:

Edmund Burke and Ira Lapidus, eds. *Islam, Politics and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1990); and Zachary Lockman, ed. *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies* (Albany: State University of New York Press, 1994).

۱۰. در مورد مبارزات کارگری بنگرید به:

Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder: Westview Press, 1990) and Marsha Pripstein Posusney, *Labor and the State in Egypt* (New York: Columbia University Press, 1997).

11. Lamis Andoni and Jillian Schwedler, "Bread Riots in Jordan," *Middle East Report* 201, Fall 1996.

12. Ahmed Abdalla, *The Student Movement and National Politics in Egypt* (London: Saqi Books, 1985).

13. UNDP, *Arab Human Development Report 2002* (New York: United Nations Development Program, 2002) p. 90.

۱۴. بنگرید به:

Reda Hilal, "Blowback: Islamization from Below", *al-Ahram Weekly*, November 21-27, 2002. See also 'Ali Abu al-Khayr, "al-Islam al-Siyasi wa al-Dimuqratiyya", *al-Wafd*, February 15, 2003.

۱۵. بنگرید به:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Palo Alto: Stanford University Press, 2007).

16. *Al-Hayat*, January 28, 2003.

17. *Al-Hayat*, February 15, 2003.

18. *Al-Hayat*, January 20, 2002.

۱۹. در سایر کشورهای عربی غیر از مصر، شواهد زیادی که به تظاهراتی اشاره کنند که سیاست‌های خود رژیم را هدف گرفته باشد، در دست نیست.

20. As reported by Human Rights Watch, in Egypt some 11 activists had been detained by security agents in February 2003. *Cairo Times*, February 6-19, 2003.

۲۱. مصاحبه با فاتح اعظم، هماهنگ‌کننده برنامه حقوق بشر، بنیاد فورد، قاهره، فوریه ۲۰۰۳.

2۲. Hossam el-Hamalawy, "Closer to the Street", *Cairo Times*, February 6-19 2003.

۲۳. برای تحلیل کفایه و جنبش‌های نوین دموکراسی‌خواه در مصر بنگرید به:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, ibid, pp. 181-186.

2۴. *Payvand Iran News*, October 14, 2002; *Asia Times*, January 24, 2003; *al-Qahira*, January 7, 2003.

۲۵. بنگرید به:

Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style", *New York Times*, January 29, 2009.

فصل ۱۳

۱. بنگرید به:

Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

2. Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, eds., *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1995).

3. Sydney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels* (New York: Norton, 1959).

4. Charels Tilley, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison Wesley, 1978).

5. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

۶. برای مثال بنگرید به:

Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics* (Austin: University of Texas Press, 1994); and Isam Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East* (London: I.B. Tauris, 2005)

که حاکی از این است که تفاوت اندکی میان فرم‌اسیون‌های اجتماعی در خاورمیانه و اروپا وجود دارد.

7. Albert Hourani, "Introduction," in *The Modern Middle East*, ed. Albert Hourani, Philip Khoury, and Mary Wilson (Berkeley: University of California Press, 1993).

8. Hisham Cherabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1998).

9. Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

10. Ghassan Salamé, "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Maqaddimah," in *The Arab State*, ed. Giacomo Luciani (Berkeley: University of California Press, 1990).

۱۱. بنگرید به:

Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran* (London: Macmillan, 1981).

برای بحث در این مورد بنگرید به:

Asef Bayat, "Class, Historiography, and Iranian Workers," in *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, ed. Z. Lockman (Albany: State University of New York Press, 1994).

12. Khafaji, *Tormented Births*.

۱۳. سه پاراگراف بعدی بسیار بر مقاله‌ام با مشخصات زیر متکی است:

"Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, no. 6 (2005), pp. 891-908.

14. Smauel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Basic Books, 1996); Bernard Lewis, *What Went Wrong* (London: Phoenix, 2002).

15. Alberto Melucci, *Challenging Codes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 104; Alain Touraine, *The Return of the Actor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 64; Alain Touraine, "Do Social Movements Exits?" paper presented at the 14th World Congress of Sociology, Montreal, July 26-August 1, 1998.

16. Michel Foucault, "An Interview with Michel Foucault," *Akhtar*, no. 4 (spring 1987), p. 43; Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Society* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1987).

17. Emad Eldin Shahin, "Secularism and Nationalism: The Political Discourse of 'Abd al-Salam Yassin," in John Ruedy, *Islamism and Secularism in North Africa* (New York: St. Martine's Press, 1994), p. 173.

۱۸. در اینجا تنها منابعی را ذکر کرده‌ام که به انگلیسی برای خواننده غیربومی در دسترس‌اند. بنگرید به:

Ali Shariati, "Return to Self," in *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John Donohue and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 305-7; Abu- al- Ala Mawdudi, "Nationalism and Islam," in *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John Donohue and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 94-97; Abdudaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," in *Voices of resurgent Islam*, ed., John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 192-214; and Y.Hadad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in *Voices of Resurgent Islam*, ed., John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983).

19. United nations Development Program, Arab Human Development Report (Washington, D.C.: UNDP, 2002).

۲۰. شواهد دال بر این استدلال زیاداند. برای شروع پیمایش منتشر نشده خودم را در مورد حدود ۱۹۹ متخصص طبقه‌متوسطی عمدتاً مذهبی در قاهره در فاصله ۱۹۹۰-۹۴ مورد استفاده قرار داده‌ام. نیز یک مصاحبه عمیق متمرکز با یک گروه متشکل از پانزده متخصص توسط دانا سجاد. تحقیقات منتشره در رابطه با مصر عبارتند از:

Anouk de Koning, "Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle Class Cairo," PhD Thesis, Amsterdam University, 2005; Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," *Middle East Report*, no. 202 (January-February 1997), pp. 2-6, 12; Mona Abaza, "Shopping malls, Consumer Culture and Reshaping of Public Space in Egypt," *Theory, Culture and Society* 18, no. 5 (2001), pp. 97-122; Galal Amin, *Whatever Happened to the Egyptians?* (Cairo: American University in Cairo Press, 2000).

در مورد اردن بنگرید به:

E. Anne Beal, "Real Jordanians Don't Decorate Like That! *The Politics of Taste among Amman's Elites*," *City and Society* 12, no. 2 (2000), pp. 65-94.

در مورد ایران:

Sohrab Behdad and Farhad Nomani, "Workers, Peasants and Peddlers: A Study of Labor Stratification in the Post-Revolutionary Iran," *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 4 (2002), pp. 667-90; Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

21. Barington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience & Revolt* (New York: Random House, 1978).

22. Asef Bayat, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History* 44, no. 1 (1998), 136-69.

23. Bayat, "Cairo's Poor."

۲۴. برای مثال بنگرید به:

Guilain Denooux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993).

۲۵. بنگرید به:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the post-Islamist Turn* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 155-61.

26. Khafaji, *Tormented Births*, p. 184.
27. Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (London: Penguin, 1978).
28. Nazih Ayubi, "Rethinking the Public/ Private Dichotomy: Radical Islamism and Civil Society in the Middle East," *Contention* 4, no. 3 (1995), pp. 79-105.
۲۹. علی شریعتی، جهت‌گیری طبقاتی اسلام (تهران: بی. نا. ۱۹۸۰)؛ علی شریعتی، شیعه علوی و شیعه صفوی (تهران: بی. نا. بی. تا).
30. Ervand Abrahamian, *Radical Islam: Iran's Mujahedin* (London: I.B. Tauris, 1989).
۳۱. در واقع در اوایل ۱۹۵۴، برنارد لوئیس در مقاله‌ای تلویحاً اخلاق اسلام را با روحیه کمونیسم مقایسه کرد. بنگرید به:
- Bernard Lewis, "Communism and Islam," *International Affairs* 30, no. 1 (1954), pp. 1-12.
32. Bayat, *Making Islam Democratic*.
۳۳. در مورد مفهوم «همبستگی‌های خیالی» بنگرید به:
- Bayat, "Islamism and Social Movement Theory."
34. Hourani, *Modern Middle East*.
35. Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World* (Baltimore: Johns Hopkins University press, 1987); Manuel Castells, *Power of Identity* (London: Blackwell, 1997).
36. paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts and Social Movements," in *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives*, ed. J. Fade and C. Mele (Oxford: Blackwell, 2002).
37. Castells, *Power of Identity*.
38. Tarrow, *Power of Movements*; Margaret Keck and Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998).
39. Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin, 1990), pp. 17-18; Eric Hobsbawm, *Forward March of Labour Halted?* (London: Verso Press, 1981); Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth Century Life* (London: Allen lane, 2002); David Harvey, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000).
40. Hobsbawm, *Interesting Times*; Harvey, *Spaces of Hope*.
۴۱. برای بحث از این فضاها در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته بنگرید به:
- Ash Amin and Nigel Thrift, *Cities: Reimagining the Urban* (Oxford: Polity Press, 2002).
42. Arturo Escobar, *Encountering Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001).
43. Bruce Lawrence, ed., *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden* (London: Verso, 2006); Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad* (London: Hurst Books, 2006).

فصل ۱۴

۱. برای مثال بنگرید به:

Robert Spencer, *Religion of Peace? Why Christianity and Islam Isn't* (Washington, D.C.: Regency 2007).

برخی از افراد منتقد در ایالات متحده از جمله الیوت کوهن در دانشگاه جان هابکینز و کیت آدلتمن در بورد مشاوره سیاسی وزارت دفاع بر این باوراند که اسلام اساساً نامتساهل و خشونت‌پسند است. برخی از مسیحیان پروتستان اسلام را دینی «شیطانی» اعلام کرده‌اند (به نقل از: William Pfaff, *International Herald Tribune*, December 5, 2002). این فرافکنی‌ها نوعی الهیات خودویرانگر است، زیرا اگر اینطور باشد، دیگر کاری نمی‌شود کرد. به نظر می‌رسد راه حل معطوف به دموکراتیک-شدن (ارائه‌شده از سوی دانیل پایپس و برنارد لوئیس به عنوان انتخابات آزاد، قوه قضائیه مستقل، آزادی بیان، حکومت قانون، و حقوق اقلیت‌ها) یا مسلمانان را عرفی کند یا آنها را به یک دین «دموکراتیک» متفاوت سوق دهد. چه کسی قادر به انجام این کار است؟

۲. به نقل از بنی موریس، «تجدیدنظرطلب‌ترین مورخ» اسرائیل، به نقل از:

Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism," *Middle East Report* 230 (spring, 2004), p.40.

۳. برای شاهد مبسوط بنگرید به:

Bayat, *Making Islam Democratic*, pp. 71-97.

4. James Beckford, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 2.

۵. به علاوه، متفکران منتقد، جدلهای جهانی را به خاطر دارند که برای مدتی به این نتیجه رسیدند که کاتولیسیسم و دموکراسی به راحتی نمی‌توانند با یکدیگر سازگار شوند. بنگرید به:

Seymour Martin Lipset, Kyoung-Ryung Seong, and John Charles Torres, "Social Requisites of Democracy," *International Social Science Journal* 13, no.6 (May 1993), p. 29.

6. Asef Bayat, "The Coming of Post-Islamist Society," *Critique: Critical Middle East Studies*, no. 9 (fall 1996).

۷. برای بحث مفصل در مورد جدل‌ها پیرامون این مفهوم بنگرید به:

Asef Bayat, *Making Islam Democratic*, p. 10.

۸. بنگرید به:

Saadat Olimova, "Social Protests and Islamic Movement in Central Eurasia"; Pinar Ackali, "Secularism under Threat: Radical Islam in Central Asia," Papers presented in workshop "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to regional Security," Leiden, The Netherlands, September 8-11, 2004.

۹. بنگرید به:

Irfan Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of Jama'at-e- Islami in North India" (PhD thesis, University of Amsterdam, November 2005).

۱۰. بر اساس بحث‌هایی که با دو تن از رهبران جوان جنبش در رباط، مراکش، ۳۰ ژانویه ۲۰۰۶ داشته‌ام.

۱۱. بنگرید به:

Stephane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New 'Islam-Liberal' Reformists," *Middle East Journal* 58, no. 3 (summer 2004), pp. 345-65.

12. Sydney Tarrow, *Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

13. Alberto Melucci, *Nomads of the present* (Cambridge: Cambridge University press, 1989), p. 60.

«تولید فرهنگی» آلبرتو ملوچی تقریباً همان واژه «تغییرات نهفته» سزومکا است. بنگرید به:

Piotr Axtompka, *The Sociology of Social Change* (Oxford: Blackwell, 1990).

