



## ساخت حقیقت در سیاست جمهوری اسلامی

مهران رضایی

۱۳۹۲



## ساخت حقیقت در سیاست جمهوری اسلامی

۳	سیاست هویت و ساخت حقیقت
۳	مقدمه
۳	مسئله و روش
۴	سابقه بحث از سیاست حقیقت
۶	بازنمود حقیقت در سیاست هویت «جمهوری اسلامی»
۱۰	نتیجه گیری
۱۱	سیاست به مثابه صحنه و زمینه جنسی آن
۱۱	مقدمه
۱۱	سیاست اختفا
۱۲	امر جنسی به عنوان راز
۱۴	استعارات جنسی در زمینه سیاسی
۱۵	استعاره «خانواده جمهوری اسلامی»
۱۵	«وهن نظام» و دلالت‌های جنسی آن
۱۷	سیاست رسواسازی
۱۸	نتیجه گیری
۲۰	سیاست حقیقت، اپوزیسیون و مفروضات خشونت پرهیزی
۲۰	نیروی حقیقت
۲۲	مسئله پردازی
۲۲	«نیروی حقیقت» در سیاست حقیقت اپوزیسیون
۲۳	سیاست حقیقت جمهوری اسلامی و نیروی حقیقت جامعه مدنی
۲۴	خنثی سازی حقیقت اثربخش
۲۵	نتیجه گیری
۲۶	منابع

## سیاست هویت و ساخت حقیقت

### مقدمه

نظام‌های سیاسی که از افکار عموم داخلی یا خارجی اثرپذیر هستند معمولاً نسبت به بازنمایی حقایق سیاسی کشور حساسیت دارند. اما چرا جمهوری اسلامی نسبت به این بازنمایی بسیار حساس است و بازنمایی موضوع عمده‌ای برای گروه‌های موافق و مخالف اوست؟ عرصه بازنمایی حقیقت چه اهمیتی برای نظام سیاسی‌ای دارد که از جهت رعایت شاخصه‌های دموکراسی مورد نقد و اعتراض گسترده است؟ از سوی دیگر در مورد جبهه اپوزیسیون چه می‌توان گفت: آیا جنبش‌های غیر خشونت‌آمیز تصاحب ابزارهای مادی قدرت (از طریق تکنیک‌هایی مانند اعتصاب یا حتی جنگ مسلحانه) را با تصاحب موقعیت‌های نمادین حقیقت (از طریق تکنیک‌هایی مانند تظاهرات) جایگزین می‌کنند؟ چنین تاکتیک‌های مبارزاتی مبتنی بر چه پیش فرض‌ها یا تضمین‌های نظری می‌تواند باشد؟ بنابراین، این بحث یک آزمون نظری برای مفهوم مبارزه بدون خشونت نیز هست. از سوی دیگر به جهت گستردگی نقشی که امر جنسی در ایران دارد آیا می‌توان رابطه‌ای معنی دار میان این دو عرصه و مسئله سیاست حقیقت یافت؟ آیا می‌توان بر اساس این نظریه درک دقیق‌تری از کنش دستگاه سیاسی در ایران به دست آورد؟

### مسئله و روش

مطابق با مقدمه فوق سه گروه پرسش را برای تحلیل انتخاب می‌کنیم: سیاست حقیقت در نظام جمهوری اسلامی چگونه ممارست می‌شود؟ چه نسبتی میان این سیاست حقیقت و سیاست جنسی در ایران می‌توان در نظر گرفت؟ چه نسبتی میان سیاست حقیقت در جمهوری اسلامی و جنبش‌های خشونت پرهیز که متوسل به «نیروی حقیقت» می‌شوند می‌توان در نظر گرفت؟

سوال نخست اهمیت یافتن این سیاست حقیقت در ساختار مبارزات مدنی مسالمت‌آمیز در ایران را پی می‌گیرد. سوال دوم این مسئله را به پس زمینه جنسی، که سیاست در ایران با آن درگیر است، می‌برد. سوال سوم مسئله را در جانب معارضان حاکمیت بررسی می‌کند.

برای بررسی این پرسش‌ها ما گفتارهای سیاسی را به مثابه آنچه در زبان‌شناسی «کنش گفتاری» نامیده می‌شود در نظر می‌گیریم. با الهام از روش‌شناسی مکتب کمبریج، آنگونه که کوننن اسکینر در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی به کار برده است، متن سیاسی به مثابه یک کنش در زمینه‌ای از مناسبات قدرت تولید می‌شود و برای اثر گذاری بر این زمینه خاص بیان می‌گردد بنابراین همیشه خصلت اقناعی و رتوریک دارد (رضایی، ۱۳۹۱). در این برداشت گفتارها، نوشتارها و همه آثاری که خصلت زبانی دارند صرفاً برای باز نمود امر واقع چیزی را بیان نمی‌کنند بلکه مناسباتی از قدرت، خواست و میل و مقاصد عملی کاربرد آن‌ها را معنی دار می‌سازد. بنابراین زبان به ویژه در این حوزه خاص ابزارهایی برای اثرگذاری بر مناسبات قدرت است. این برداشت موجب می‌شود که به جای برداشت سمانتیکی از زبان که به آکت بیرونی و مناسبات اجتماعی نظر ندارد، برداشت پراگماتیکی از زبان را دنبال کنیم که به خصلت کاربردی زبان در زمینه اجتماعی متمرکز است. برای این امر ما به کنش‌های گفتاری خاصی که در زبان سیاسی فارسی به کار رفته است توجه می‌کنیم. کارکرد اصلاحاتی مانند «حضور در صحنه»، «دشمن» و غیره در زمینه سیاسی-اجتماعی در اینجا موضوع تحلیل ماست. این تکنیک تفسیری برای ما داده‌هایی فراهم می‌سازد که می‌توان آن‌ها را در یک چارچوب نظری برای تبیین وضع موجود به کار گرفت.

## سابقه بحث از سیاست حقیقت

می توان گفت نخستین اندیشه مهم دوران ما در مورد رابطه حقیقت/سیاست در مفهوم ایدئولوژی مارکس قابل یافتن است. اگرچه در اندیشه او سخن از رابطه سیاست و حقیقت تصریحاً مطرح نیست. حتی در مورد نظریه حقیقت نیز نوشته مستقلی در آثار مارکس وجود ندارد. از آنچه که در آثار او به صورت پراکنده در مورد حقیقت و شناخت آمده است دو تفسیر عمده وجود دارد: فرمول «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم» از لنین و نقد کولاکوفسکی بر او که بر حسب آن دیدگاه مارکس بیشتر به رویکرد ویلیام جیمز نزدیک است تا لنین. اما آنچه در این تفاسیر مشترک است تأکید بر نقش اجتماع و زیربنای اقتصادی در تعیین آن چیزی است که به صورت واقعیت باز نمود می شود (Myer 1977, p.315). این باز نمود حول مفهوم ایدئولوژی در مارکس قابل تقریر است. هر چند از مفهوم ایدئولوژی نزد مارکس نیز تفاسیر متعددی وجود دارد، اما این وجه عام در میان ایشان وجود دارد که بر حسب آن نسبت ویژه‌ای می توان یافت میان منافع هر طبقه و آنچه به عنوان واقعیت باز نمود می کند، امری که در «ایدئولوژی آلمانی» و «مسئله یهود» بیشتر موضوع تحلیل بوده است. اگر هر طبقه بر حسب منافع خود جهان را باز نمود کند، ما با اشکال طبقاتی از باز نمایی حقیقت روبرو هستیم که زیربنای جهان بینی هر یک از طبقات است. جنگ طبقات در قالب نزاع سیاسی نزاع میان ایدئولوژی‌هایی است که هر یک حقیقت را بر حسب نسبتی که با منافع طبقاتی شان دارد باز نمایی می کنند. بر اساس این دیدگاه هر کس آنچه می زید را باز نمود می کند و ساختارهای اقتصادی مقدم بر شیوه باز نمود از امور نقش ایفا می کنند. بنابراین می توان نتیجه گرفت که حقیقتی که ما باز نمود می کنیم از جمله در حوزه سیاسی تنها بیانی از مناسبات اقتصادی است که به آن تعلق داریم.

دومین فیلسوفی که می توان در این زمینه نام برد، هانا آرننت است. دیدگاه او در فلسفه سیاسی بر مبنای تعریف حکومت‌های تمامیت خواه شناخته می شود. می توان گفت نظام تمامیت خواه در اندیشه او بر حسب فروبستگی نسبت به حقیقت قابل تعریف است. فریبکاری در مورد رفتار حکومت تحت عنوان «دروغ مبتنی بر اصول» یا «دروغ برای حفظ حیات» توجیه می شود (Nelson, 1978, p. 274). چیزی شبیه به «دروغ مصلحت آمیز» یا برداشت متعارف از «تقیه» و آنچه در ایران «کلاه شرعی» نامیده می شود. در چنین حکومت‌هایی فرد با وجود موضع یا میلی که دارد ناچار از خودفریبی است و این امر موجب تولید چیزی می شود که جورج اورول آن را «اندیشه دوگانه» می نامد (ibid, p.275). این نکته موضوع تحلیلی از او در مقاله‌ای تحت عنوان «سیاست و حقیقت» است. مردم اغلب از تضاد میان امر سیاسی و حقیقت سخن می گویند، آرننت این مسئله متداول و روزمره را تحلیل فلسفی می کند. او از این عبارت لاتین کمک می گیرد که: "*Fiat iustitia, et pereat mundus*" یعنی «بگذار عدالت بر پا گردد اگرچه جهان زیرو رو شود». با تغییری در این جمله می توان گفت «بگذار حقیقت برپاگردد، اگرچه جهان زیرو رو شود» (Arendt, 2002, p. 546). به نظر آرننت تضادی در اندیشه غربی میان کسانی که چنین برداشت فرمالیستی از حقیقت و عدالت دارند و رویکرد معارضی که «زندگی» را بر آن ارجح می شمارند وجود دارد. تضادی که میان افلاطون و کانت از یکسو و هابز و دیگران یافتنی است. این تضاد در اثر آرننت بسیار برجسته می شود. آرننت، به مانند فوکو، این تردید را که شاید در سوژه‌های «حقیقت گو» نیز قدرت حضور داشته باشد، یکسره کنار گذاشته است و شکافی نمونه وار میان «حقیقت گویان» و «سیاستمداران» برقرار می کند. می توان رویکردی اخلاقی را به تحلیل آرننت نسبت داد که در آن الگوی محض «حقیقت گویی» ملاکی برای بیرون ایستادن از عرصه «کنش» است عرصه‌ای که «ناحقیقت» بخش اجتناب ناپذیر آن تلقی می شود.

به نظر آرننت سیاست عرصه «نمایندگی» است (ibid p.556؛ نمایندگی یک گروه از «باور» بخشی از جامعه. از این جهت سیاست به عنوان «باور» [doxa] در برابر «حقیقت» افلاطونی قرار دارد. در سیاست علایق و حوائج به جای حقیقت منهای منافع مبنای باز نمود حقیقت است. این امر از «کنش» سیاسی جدایی ناپذیر است چراکه همیشه کنش همراه با شیوه‌های «اقناع» است و در این شیوه‌ها «حقیقت» افلاطونی وجود ندارد. اما به طور مشخص در حکومت‌های تمامیت خواه است که

وجه بحرانی این تضاد جلوه می‌کند. اینکه چه چیزی حقیقت باید خوانده شود و چه چیزی نا-حقیقت در این نظام سیاسی از قبل توسط یک گروه مشخص می‌شود. نمونه بارز آن برای آرنت حکومت شوروی است که در آن حتی آنچه لنین گفته، آنچه در جامعه روی می‌دهد و همه آنچه «امر واقع» خوانده می‌شود توسط یک گروه مشخص می‌گردد (ibid p.568).

می‌توان گفت رویکرد آرنت حامل موضعی اخلاقی برای حفظ جایگاه روشنفکر-فیلسوف بیرون از عرصه کنش و باز نمود منافع است. اما دیدگاه بدبین تری که در حال حاضر جریان اصلی نظریه قدرت را تشکیل می‌دهد توسط میشل فوکو بیان می‌شود که بر مبنای آن چنین تضاد نمونه واری مورد دفاع نیست.

عنوان «سیاست حقیقت» مجموعه‌ای از آثار پراکنده فوکو نیز هست. هرچند او تنها یکبار این تعبیر را به کار می‌برد و قصد از آن اشاره به سیاستی است که در جنبش روشنگری از «نقد» مد نظر است؛ قصد از این اصطلاح اشاره به تلاش روشنگری است که از طریق ابزار نقد امکان یک بازی آزاد میان اتوریته و حقیقت را برای سوژه حفظ می‌کند. به تعبیر فوکو جایگاه نقد در روشنگری میان دو عنصر حقیقت و قدرت فرض می‌شود. نقد می‌تواند راهیابی به حقیقت را تضمین کند و این کار در گروه پرهیز از تقلید روی می‌دهد: «من نقد را حرکتی می‌شمارم که در آن سوژه خود را دارای حق پرسش از حقیقت بر مبنای قدرت و حق پرسش از قدرت بر مبنای حقیقت می‌شمارد... نقد اساساً ضامن عدم سرسپردگی سوژه در زمینه‌ای است که ما می‌توانیم آن را در یک کلمه سیاست حقیقت بنامیم» (Foucault, 1997, p. 32). چنین مناسباتی به نظر فوکو تحت یک رژیم دانش و حقیقت شکل می‌گیرد. در روش تحلیل فوکو اشکال مشروع دانش مورد بررسی نیستند بلکه محقق مشغول بررسی شیوه‌های «تحقق» دانش در فرآیند تاریخی آن است و نسبت میان فرم‌های آن با یکدیگر را می‌سنجد (ibid, 49). علاوه بر این تعبیر خاص از سیاست حقیقت، فوکو عموماً از یک رژیم و مناسبات قدرت برای اشاره به اشکال باز نمود حقیقت استفاده می‌کند.

می‌توان اصطلاح سیاست حقیقت را به این معنی به کلیت این زمینه مورد اشاره (میان سوژه، قدرت و دانش) نسبت داد که از شیوه‌های باز نمود حقیقت به عنوان صحنه‌ای که در آن قدرت و دانش هر دو بازیگر هستند یاد می‌کند. حقیقت در این مناسبت فاکت خنثی و بیطرفی نیست که مورد اشاره قرار گیرد، بلکه در ضمن مناسبات اجتماعی بنابر اراده‌ای که وجود دارد «باز نمود» می‌شود. نیروهای سیاسی از طریق این باز نمود صحنه‌ای از نمایش را به تصاحب خود در می‌آورند که گمان می‌رود اثر ویژه‌ای برای تصاحب ابزارهای قدرت می‌تواند باشد. این امر به طور خاص در بازی نیروهای سیاسی با یکدیگر قابل مشاهده است؛ سیاستمداران، فعالان، ژورنالیست‌ها و غیره. به تعبیر فوکو در اینجا کار ما این نیست که شکل درست یا غلط، واقعی یا توهمی، علمی یا ایدئولوژیک، مشروع یا مشروع را مورد دآوری قرار دهیم (ibid, 50) در عوض وظیفه تحلیل گر این است که بداند چگونه بازیگران حوزه سیاست صحنه‌ای را به مثابه صحنه حقیقت باز نمود می‌کنند.

نویسنده‌ای که به طور گسترده‌ای این عنوان را استفاده کرده است ریچارد ویلسون است؛ اصطلاحی که آشکارا آن را مدیون فوکو است. او در کتاب «سیاست حقیقت و مصالحه در آفریقای جنوبی: مشروعیت بخشی به دولت پسا-آپارتاید»، بر اساس برداشتی فوکویی از سیاست حقیقت به فرآیند بازسازی مشروعیت در نظام سیاسی پس از آپارتاید در آفریقای جنوبی می‌پردازد (Wilson, 2001). نویسنده بر اساس این بینش که حقیقت و بازگویی حقیقت کنش سیاسی و برای ایجاد مشروعیت به شکل دیگری از هژمونی سیاسی است در قالب مصاحبه عمیق با قربانیان خشونت آپارتاید و عواقب سیاست مصالحه دولت جدید در این کشور همسخنی می‌کند. «کمیت حقیقت و مصالحه» پس از رژیم آپارتاید مسئول توسعه این سیاست حقیقت است که آب رفته به جوی را از طریق بازگو کردن حقایق، بازگرداند. چنین برداشت شکاکانه‌ای به کنش اعتراف برای جبران خسارت ریشه در اندیشه فوکو دارد که حقیقت را به شکل یک رژیم و تلاش برای هژمونیک شدن تلقی می‌کند.

**تحلیل:** در همه این دیدگاه‌ها تا آنجا که ما به «سیاست واقعی» می‌پردازیم امر واقع به صورتی باز نمود می‌شود که در مسیر اراده سیاسی قرار دارد. هرچند به ویژه مارکس به دلیل رویکرد انقلابی اش

خوشبین به تغییر مناسبات موجود است و آرنهت به دلیل جهت یافتگی اخلاقی اش کلان روایت حقیقت را به صورت یک اصل تنظیمی از نظر دور نمی‌کند.

اما کاربرد این عنوان در مورد سیاست حقیقت سازی در نظام جمهوری اسلامی می‌تواند محتاطانه باشد. نه تنها به این جهت که مدل مربوط به حقیقت سازی در سیاست در این اندیشه‌ها جوامع غربی بوده است، بلکه علاوه بر این به دلیل آنکه سیاست در ایران وجوهی از دنیای مدرن و اصول حقوقی مربوط به گذشته را همراه با ویژگی‌های فرهنگی متفاوتی به کار می‌برد که با زمینه مشابه در غرب یکسان نیست. ملغمه بنیادگرایی و تجدد در سیاست موجود در ایران موجب می‌شود که نتوان به درستی آن را به یک الگوی از قبل موجود فروکاست. اما در واقع می‌توان اشکالی از حقیقت سازی پیشامدرن، مدرن و آنچه به صورت پست مدرن شناخته می‌شود را به شکل پراکنده در آن مشاهده کرد. بنابراین اعمال یک روش قیاسی که در آن مدل نظری از قبل موجود (خواه از مارکس باشد خواه از فوکو) با دشواری‌هایی همراه است. در اینجا تلاش می‌کنیم این ملغمه را تک نگاری کنیم و از طریق بررسی اجزاء معنا بخشی که از آن می‌توان سراغ گرفت به یک تحلیل کلی تر نزدیک شویم. البته این به معنی رها کردن بخش روش نیست. برای تفسیر داده‌های مذکور از این برداشت روشی بهره می‌بریم که در گفتمان‌های سیاسی زبان به صورت یک کنش گفتاری برای اثر گذاری و تغییر به کار می‌رود و لزوماً باز نمود امر واقع و ارجاع به آن را قصد نمی‌کنند. این پیش فرض در تضاد با تجربه زیسته و پیش فهمی که می‌توان از زمینه سیاست در ایران داشت نیست. به ویژه در جمهوری اسلامی کاربرد زبان برای باز نمود امور چنان که به «مصلحت» باشد امری آشناست. بنابراین می‌توان زمینه مناسبات قدرت و امکان معنا بخشی را مورد بررسی قرار دهیم و زبان ساخته شده را از جهت تولید این عرصه نمایش از امر واقع بررسی کنیم. با این پیش فرض روشی زبان در حوزه سیاسی به مثابه عرصه‌ای برای اثر گذاری بر نیروهاست. آنچه توسط زبان سیاسی خلق می‌شود از سوی گروه مقابل می‌تواند با کنش گفتاری دیگری خنثی گردد. در واقع زبان صحنه نزاعی برای باز نمایی امر واقع می‌شود و کار تحلیل گفتمان سیاسی می‌تواند در سطح تحلیل این عرصه از تضاد کنش‌های گفتاری رقیب کاسته شود.

### باز نمود حقیقت در سیاست هویت «جمهوری اسلامی»

با وجود چندگانگی نیروهای فعال در انقلاب سال ۱۳۵۷ قدرت سیاسی حاکم همیشه خود را در چالش باز نمود نظر عمومی احساس کرده است. آنچه گروه‌های سیاسی مانند مجاهدین، ملی-مذهبی‌ها و بعدها اصلاح طلب‌ها آن را به خطر می‌انداختند. کنشگران سیاسی حاکم این نیاز را در ضمن یک ادبیات سیاسی ویژه بیان کرده‌اند. بررسی این زبان سیاسی می‌تواند به ما نشان دهد که چه دستور زبانی برای ساخت حقیقت در این ادبیات سیاسی خاص وجود دارد. نخست برخی از کنش‌های گفتاری مربوط به تولید حقیقت را بر حسب کنشی که در زمینه سیاسی داشته‌اند ملاحظه می‌کنیم.

**مفهوم صحنه:** «صحنه» عنوانی است که در زبان سیاسی نظام سیاسی موجود به جهت کاربرد آن توسط آیه الله خمینی باقی مانده است. این کلیدواژه ربط معناداری با مفهوم سیاست حقیقت دارد. «صحنه» به طور معمول عرصه نمایش و باز نمود چیزهاست. اصطلاحی که اولاً «نمایش» را در زبان فارسی فراخوان می‌کند. اما در ادبیاتی که خمینی مکرراً به کار برده است صحنه عرصه نمایشی سیاسی است که در آن مردم به عنوان ضمیمه‌ای از کنش و تصمیمات سیاستمداران عمل می‌کنند. عنوان «صحنه» اکثراً به عرصه‌هایی اطلاق شده است که «حضور» مردم در آن‌ها به معنای موافقت با جمهوری اسلامی و به ویژه مخالفت با مخالفان نظام (داخلی یا خارجی) تلقی می‌شود. بنابراین صحنه اغلب همراه با «حضور» مردم به کار می‌رود. بر اساس اظهارات خمینی و خامنه‌ای و مسئولین جمهوری اسلامی چند ویژگی برای این مفهوم می‌توان در نظر گرفت:

۱) **کمیت حضور در صحنه:** «حداکثری بودن» همیشه وصفی برای «حضور در صحنه» است. هرچه کمیت حاضرین در صحنه بیشتر باشد این حضور بیشتر تأییدگر است. انتخابات که یکی از عرصه‌های حضور در صحنه تلقی می‌شود فراتر از یک موقعیت برای اعمال اراده فردی، ارزشی افزوده برای

«نظام» دارد و مکرراً مورد توصیه مسئولان «جمهوری اسلامی» بوده است. مسئولان و مراجع ساکن در قم به طور متدوال در هر انتخاباتی خواستار «حضور حداکثری» مردم در انتخابات می‌شوند (جعفری، ۱۳۹۲) و این امر موجب تلاش گسترده رسانه‌های دولتی برای «پرشور» کردن انتخابات و حتی در صورتی که چنین مشارکتی در کار نباشد (چنانکه در انتخابات مجلس و ریاست جمهوری اخیر چنین بود) همراه است با تلاش برای بالاتر بردن آن توسط رسانه‌های حکومتی و استفاده از آن به عنوان یک مؤید قوی برای مشروعیت نظام. این سخن‌ها برای مردمی که در ایران به سر می‌برند مسئله جدیدی نیست. این امر به قدری آشناست که در قالب ادبیات سیاسی زیرزمینی در اینترنت میان مردم در قالب طنز بیان می‌گردد. بیان طنز آلود یک واژه می‌تواند حکایت از کاهش مطلوبیت و تقاضا برای یک ارزش تولید شده توسط رسانه‌های رسمی یا سنن و عرف باشد. در این مورد خاص گستردگی کاربرد آن و آیینی شدن این کاربرد با این طنزپردازی‌ها همبستگی معناداری یافته است. به همین جهت عناوینی مانند «مردم همیشه در صحنه» در زبان سیاسی غیر رسمی اغلب به صورت طنز مورد اشاره است.

۳) **سراسربینی «صحنه»:** یک نکته مبنايي در فهم سياست حقيقت جمهوری اسلامی توسعه دامنه صحنه از مناسبات سیاسی خاص به زندگی اجتماعی است. هر موقعیت رقابتی از جمله ورزش و یا فعالیت‌های دانشگاهی و علمی نیز «صحنه» تلقی می‌شود. به عبارت دیگر هر جا که فعالیت‌های اجتماعی منجر به تأییدی برای جمهوری اسلامی و دشمنی با آمریکا یا اروپا را نشان دهد یا به این رقابت و ستیزه مرتبط باشد حتی اگر از طریق رقابت ورزشکاران یا موفقیت دانشمندان باشد می‌تواند «صحنه» خوانده شود. به این جهت در برخی موارد خامنه‌ای از چنین فعالیت‌هایی که منجر به رشد برخی شاخص‌های توسعه شده باشد از «حضور در صحنه» یاد می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۷). این امر تنها به اشکال بارز رقابت نیز ختم نمی‌شود و به هر آنچه او تصور می‌کند «دشمن» برای آن برنامه ریزی کرده است گسترش می‌یابد حتی اگر شامل شیوه زندگی جوانان باشد (خامنه‌ای ع.، ۱۳۸۱).

۳) **«صحنه» و ناظران آن:** به جهت سمانتیکی صحنه جایی است که نمایش در آن اجرا می‌شود، اما همانطور که از ارجاعات فوق ملاحظه می‌شود و در این زمینه خاص «صحنه» عرصه نمایشی است که در آن ناظر یک غیر خودی یا حتی دشمن تصور می‌شود. این تأثیر ویژه‌ای در بازتاب حقیقت در حوزه سیاست دارد. وقتی جهت‌گیری اجرا در نمایش متمرکز بر اثر گذاری بر نظر دشمن باشد شیوه اجرا گشودگی و آزادی لازم را ندارد و مدیریت اجرا در جهت باز نمودی برای «شناخت» به طور معمول نیست، بلکه اجرایی برای «اقناع» یا «اسکات خصم» است. طبیعی است که در این شرایط باز نمود حقیقت آشکارا خصلتی اقناعی دارد. هرچند این امر ویژگی عام بازسازی حقیقت در سیاست است. اما خصلتی که بر این رتوریک حقیقت در ایران افزوده می‌شود ایجاد رتوریک حقیقت در قالب یک نزاع هویتی میان خودی و دشمن است.

۴) **صحنه عرصه تولید مشروعیت:** جمهوری اسلامی از دو جهت به سیاست ساخت حقیقت در قالب «صحنه» مرتبط بوده است: نخست از این جهت که جریان برپاکننده آن به عنوان یکی از گروه‌های معارض رژیم پهلوی فعالیت سیاسی خود را از طریق تولید یک حقیقت معارض در برابر سیاست حقیقت پیشین کسب کرده است. آکت‌های سیاسی که مبتنی بر تصاحب قدرت به صورت خشونت آمیز نیستند (از قبیل تظاهرات، پخش بیانیه و شعارنویسی و غیره) اغلب دست به تولید یک حقیقت معارض می‌زنند. (نسبت میان مبارزات بدون خشونت و سیاست حقیقت را در بخش سوم بررسی خواهیم کرد.) اما مهمتر از آن اینکه به عنوان نظامی که از طریق هژمونیک شدن بر نیروهای انقلابی رقیب قدرت را کسب کرده است همیشه خود را در معرض خطر از دست دادن مشروعیت دیده است. برخلاف یک نظام سلطنتی که خود را جزو فرهنگ و تاریخ یک کشور می‌داند و یا نظام دموکراتیک که حاکمیت را قابل تجدید می‌شمارد، نظام ولایی همیشه نگرانی خود را در قالب نمایش مشروعیت نشان داده است. از این جهت خامنه‌ای به خوبی ادامه سنتی را که آیه الله خمینی بناگذارده بود دنبال می‌کند و در یکی از نخستین سخنرانی‌هایش پس از مرگ خمینی و مطابق با دیدگاه او، نقش ویژه‌ای به «حضور در صحنه» به عنوان پایه‌ای برای جمهوری اسلامی می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۶۸). چنانکه از گفتار خود

خمینی نیز اهمیت این مفهوم روشن است (خمینی، ۱۳۶۸). خمینی اهمیت «حضور در صحنه» را ناشی از این می‌داند که مخالفان یا «دشمنان» را «رسوا» و «مأیوس» سازد. وی معتقد است که این حضور مخالفان وی را مجاب می‌کند که «این ما بودیم که انقلاب کردیم و این ما هستیم که سرنوشت خود را تعیین می‌کنیم» (خمینی آ. ا.، ۱۳۶۸). بنابراین این حضور مشروعیت نیروی سیاسی حاکم را تأیید می‌کند و نقش مهمی در رقابت داخلی و پاسخ به مخالفان خارجی دارد.

**دشمن:** خمینی مبدع ادبیات دشمن شناسانه در جمهوری اسلامی است اما خامنه‌ای بیشترین سهم بیشتری را در گسترش این جهت گیری سیاسی در جمهوری اسلامی داشته است. در سخنان این دو چند خصلت عمده در مورد دشمن قابل استخراج است:

۱. **سراسر بینی دشمن:** در مجموعه سخنان خامنه‌ای نوعی هراس و به تبع آن وسواس در ردیابی دشمن در همه چیز و همه جا دیده می‌شود. دشمن در هر نقطه‌ای از حیات اجتماعی مردم قابل شناسایی و ردیابی است (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۵). دشمن در هر شکلی و در هر کلمه‌ای می‌تواند پنهان شده باشد (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۷ الف). دشمن ترجمه سیاسی مفهوم الاهیاتی «شیطان» است که همه جا در حال وسوسه همگان است و شیوه هایش بسیار ظریف و پنهان است (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۷ ب). عنوانی که خمینی نیز از آن برای بیان همین منظور بهره برده است. بنابراین دشمن امری خارجی و در برابر ما نیست بلکه به مثابه یک روح شریر در بستر زندگی اجتماعی ممکن است رخنه کرده باشد هرچند تجسم آن کشورهای مانند آمریکا و اسرائیل و گاه کشورهای اروپایی است. این سراسربینی همچون سراسربینی نظام جنسی در روایت فوکو وسواس گونه بر حضور «دشمن» (به جای میل در تاریخ جنسیت) تأکید می‌کند. خامنه گمان دارد همانطور که خمینی گفته است «گاه دشمن با ده واسطه عمل می‌کند» بنابراین به هیچ وجه در بادی امر روشن نیست که دشمن حضور دارد (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۶). در ادامه گسترش «صحنه» به همه حوزه‌های حیات اشخاص در اینجا نیز دشمن به مثابه «شیطان» در همه جا می‌تواند ردیابی شود و بنابراین طبیعی است که مدیریت حکومت بر همه چیز ضرورت می‌یابد.

۲. **استعاره‌های نظامی:** چنین استعاره‌ای به ویژه در گفتارهای خامنه‌ای به وفور یافتنی است. البته تلقی از سیاست به مثابه جنگ تلقی آشنایی در ایران است. به ویژه اصطلاحاتی مانند «خاکریز فرهنگی»، «تهاجم فرهنگی»، «شبیخون فرهنگی» و غیره عمدتاً توسط نیروهای سیاسی با سابقه نظامی در جمهوری اسلامی به کار می‌رود. پیرو رویکرد پروسواس برای شناخت دشمن در همه چیز وی معتقد است که حتی نمی‌شود به نشانه‌هایی که از دشمن می‌رسد اطمینان کرد چون گاه در یک صحنه نبرد دشمن از ما می‌خواهد نقطه خاصی را مورد حمله قرار دهیم (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۷ ج). بر اساس این مدل پیچیده خامنه‌ای دائماً توصیه به ذهن‌خوانی دشمن می‌کند تا بدانیم چه چیز برایش اهمیت دارد. به نظر او هر جا که دشمن بر روی آن حساس است باید همانجا را مورد بازرسی قرار داد (خامنه‌ای ع.، ۱۳۶۹). نتیجه اینکه هر بازنمودی از جامعه ایران در رسانه‌های موسوم به «بیگانه» می‌تواند حساسیت برانگیز باشد چرا که حاکی از یک نقشه است. این موجب می‌شود که فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی پیشدستانه باشد. چنین برداشتی از فضای سیاسی موجب شکل خاصی از بیان امر واقع می‌شود. بر اساس تعبیر خامنه‌ای به جهت نظامی بودن عرصه سیاسی گاه حتی «حرف حق» را نباید به زبان آورد (خامنه‌ای ع.، ۱۳۸۶)<sup>۱</sup> چون در مسیر حساسیت‌های جنگ سیاسی تصور شده است. مجموعه این توصیه‌ها بازنمودی نظامی از همه امور را موجب می‌شود.

۳. **ثنویت محض:** مدل بازنمودی که از امور وجود دارد در قالب یک قالب ثنویت مطلق بیان می‌گردد. هیچ واسطی میان ما/دشمن یا خودی/غیر خودی وجود ندارد. حد واسط تنها «دوستان نادان» و «خودی‌های غافل» اند (خامنه‌ای ع.، ۱۳۷۷ ج). عناوینی که پس از جنبش مدنی سال ۱۳۸۸ با اصطلاح «خواص بی بصیرت» بیان شد. همه این عناوین دال بر گریزناپذیری دوتایی خود/غیر

<sup>۱</sup> می‌گوید: «همان طور که گفتیم گاهی يك حرف حق را نباید زد؛ چون گفتن این حرف، پازل دشمن را تکمیل می‌کند. مواظب باشید در هیچ مرحله‌ای، شما تکمیل‌کننده‌ی پازل دشمن نباشید».



خودی و ما/دشمنان است. این ثنویت نتیجه کاربرد مدل نظامی در سیاست نیز می‌باشد. در یک صحنه نظامی که طرفین تهدیدی برای جان یکدیگر هستند، خطوط میان دوست و دشمن را نمی‌توان خاکستری ملاحظه کرد.

**الهیات شیعه یک زمینه نظری معنی بخش:** تصویر دشمن شناسانه و اثر آن در بازنمود حقیقت می‌تواند در زمینه گفتمان روشنفکری دهه ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ در ایران ملاحظه کرد. روشنفکری که از فخر الدین شادمان و کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» مفهوم غرب زدگی و روشنفکر «فُکلی» را برگرفت و با رویکرد فردید به مفهوم «غرب زدگی» یا رویکرد مارکسیستی جلال آل احمد این مضمون را توسعه داد. این گرایش به هویت گرایی و غرب ستیزی ویژگی عمده‌ای در میان روشنفکری این دهه هاست. انقلاب اسلامی نیز در چنین بستری از نظریه‌های توطئه گرا و هویت گرا سخن از دشمن شناسی اش را طرح کرده است. هرچند تدریجاً با تحول گفتمان روشنفکری دوره اخیر در تضاد با آگاهی طبقه متوسط قرار گرفته است. اما خصلت منفی این سیاست هویت را می‌توان در بستر گفتمان فقهی و الهیاتی شیعه نیز معنا دار قلمداد کرد. ذیلاً این تلقی را بررسی می‌کنیم.

مجموعه ویژگی‌هایی که یاد کردیم زمینه اجرای حقیقت در «صحنه» را مشخص می‌سازد. می‌توان این خصایل را به هم مرتبط دانست. ویژگی مشترکی که از این عناوین به دست می‌آید تضاد محضی است که به شکل سلبی کیستی ما به عنوان «خودی» را شکل می‌دهد. در تعبیر خامنه‌ای از هرگونه همشکلی با آن «دیگری» باید به شکاکانه‌ترین شکلی فاصله گرفت (خامنه‌ای ع. ، ۱۳۶۹)، دشمنی که اگر از ما تعریف کند باید به خود شک کنیم و کاری کنیم که مورد تنفر و پرهیز او باشیم نه مورد ستایشش، چنین دیگری مطلقاً باید نگاتیوی باشد از آنچه ما هستیم.

لارنس کهون برای بیان بخشی از اندیشه‌های فیلسوفان پست مدرن از عنوان «غیریت سازنده»<sup>۲</sup> استفاده می‌کند؛ مفهومی که بر اساس آن متن و اندیشه‌ها در قالب تضادی که با زمینه و «دیگری» برقرار می‌کنند ساخته می‌شوند (Cahoone, 1996, p. 16). هویتی که ما به یک اندیشه یا یک متن نسبت می‌دهیم چیزی نیست که وجه ایجابی داشته باشد بلکه حالتی از «نفی» دیگری است به صورت «غیر». وجه «سازنده» منسوب به «دیگری» از این جهت است که به مدد وجود اوست که هویت «ما» یا «من» ساخته می‌شود. شکلی از این مفهوم در این گفته راهبردی خمینی منعکس شده است: «اگر دشمن از شما تعریف کرد باید به خود شک کنید». در اینجا دیگری ملاکی است برای اصلیتی که می‌توان به هویت سیاسی اطلاق کرد. این مفهومی اساسی در سنجش زاویه دار شدن مسئولین در جمهوری اسلامی بوده است و در دسری برای سیاسیون میانه رو جمهوری اسلامی<sup>۳</sup>. چنین رویکرد خصومت طلبی برای شکل دادن به هویت در الهیات شیعه می‌تواند یافته شود.

عموماً در شیعه این جهت‌یافتگی وجود دارد که خود را در برابر رأی «عامه» که اهل تسنن هستند تعریف کند. به طور خاص نسبت معنی‌داری میان این اصل منفی و یک اصل فقهی مربوط به تشخیص اصالت روایت وجود دارد. مطابق این اصل اگر خبری از ائمه شیعه وجود داشت که با خبر دیگری از ایشان تضاد داشت نخست آن را که مطابق با کتاب قرآن باشد باید برگرفت و دیگری را فرو نهاد اما اگر این راهگشا نبود آن خبری را باید صحیح دانست که با رأی «عامه» یعنی اهل سنت در تضاد باشد.<sup>۴</sup> مطابق این اصل اهمیتی ندارد که محتوای نظر اهل سنت چیست، بلکه صرف تغایر و نفی

<sup>۲</sup> . Constitutive Otherness

<sup>۳</sup> . برای مثال بنگرید به [مصاحبه‌ای با علی مطهری](#) در تفسیر این گفته خمینی که «اگر دشمن از شما تعریف کرد باید به خودتان شک کنید». مطهری به گفته خمینی "تبصره" می‌زند.

<sup>۴</sup> . اخبار مختلفی برای تأیید این اصل در میان روایات شیعه وجود دارد. برای مثال در تهذیب الأحكام تحقیق خراسان، ج ۶، ص: ۳۰۲ و همچنین همین روایت در الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، ج ۱، ص: ۵۴۱:

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ فَذَرَاهُمَا النَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ أَنَّ الْمُفْتِيِّنَ غَيَّبُوا

«دیگری» برای آنکه مشخص شود حقیقت چیست، کافی است. البته بر اساس این روایت ترجیح روایتی که بر خلاف نظر «عامه» باشد مایه «رشد» است (فیه الرشد). از این عنوان چنین برداشت می‌شود که ضرورت ندارد برخلاف «عامه» عمل کرد، اما ترجیح و «رشد» در این است که مخالف نظر ایشان عمل کنیم. در هر صورت باز هم اصل تغایر بر جای خود محفوظ و پسندیده تلقی می‌گردد. این اصل کاربرد قابل توجهی در تشخیص احکام و اجتهاد در منابع شیعه دارد و تنها یک اصل انتزاعی نبوده است.

حتی بدون در نظر گرفتن اصل تخالف با حدیث عامه، چنین غیریت پردازی نخست در تغایر با کافران، سپس اهل کتاب و در نهایت اهل سنت وجود دارد؛ تضادگونه‌های بسیاری در متون فقهی شیعه در مورد نفی معامله با بهائیان<sup>۵</sup> یا حتی دوستی با ایشان<sup>۶</sup> یا حد و مرز گذاردن در ازدواج با اهل کتاب یا اهل سنت<sup>۷</sup> پرهیز از سلام کردن به اهل کتاب و مشرکین<sup>۸</sup> حتی سلام دادن به اهل ذمه<sup>۹</sup> و بسیاری نمونه‌های مشابه یافتنی است. این روح غیریت‌خواهی عموماً و «اصل تخالف» به طور خاص منفی‌گرایی شیعه در سیاست هویتی‌اش را می‌تواند متذکر شود.

اینکه آیا الهیات خاستگاه سیاست حقیقت جمهوری اسلامی است موضوع بحثی دیگر است. در اینجا قصد ما اشاره به یک زمینه جانبی برای معنی دار ساختن رویکرد هویت‌گرایی جمهوری اسلامی بود. اما تعیین چنین خاستگاه مسلماً نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن منابع زمینه‌ای مانند الهیات شیعه باشد.

## نتیجه‌گیری

در رتوریک خاص جمهوری اسلامی زبان هویتی نقش عمده‌ای در بازتاب امور دارد؛ خواه مربوط به شرایط داخلی باشد و خواه مربوط به وقایع خارج از ایران. هراس از «تشبه به بیگانگان» «تماس با بیگانگان»، «خشنودی بیگانگان» و آنچه حول عنوان «بیگانه» نفی می‌شود همگی شرط هرگونه باز نمودی از امر واقع است. امر واقع آنچیزی است که این سیاست هویتی و مرزهای هنجارین آن را رعایت کند. خامنه‌ای نسبت میان این سیاست هویتی و باز نمود حقیقت در سیاست جمهوری اسلامی را اینگونه بیان می‌کند: «گاهی يك حرف حق را نباید زد؛ چون گفتن این حرف، پازل دشمن را تکمیل می‌کند». این مضمون در سخنرانی برای دانشجویان نیز بیان می‌شود و به آنها تذکر می‌دهد که می‌توانند وارد سیاست شوند اما نباید هر حرفی را بزنند: «دشمن نباید بتواند از هیچ حرکت و اظهار و موضع‌گیری شما استفاده کند». در این سیاست هویتی مانند هر سیاست هویتی باز نمود حقیقت موکول به ارزش داورهای اخلاقی است که ضامن تقابل هویتی ما/دیگری باشد. به عبارت دیگر حقیقت در این سیاست هویتی فرع بر وحدت هویتی ما در برابر «دیگری-دشمن» است.

---

عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةٌ حُكْمُهُ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفتَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ.

<sup>۵</sup> بنگرید به: "حکم معامله با بهایی" در سایت تبیان

<sup>۶</sup> بنگرید به: "معاشرت و معامله با بهایی" در سایت "پاسخگوی احکام"

<sup>۷</sup> عموم مراجع به ویژه در صورتی که منجر به تغییر دیدگاه شیعیان گردد از آن نهی می‌کنند بنگرید به این منبع.

<sup>۸</sup> «به اهل کتاب سلام ندهید و هر گاه به شما سلام دادند در جواب آنها بگوئید: و علیک» (أصول الکافی / ترجمه

کمره‌ای، ج ۶، ص: ۵۲۳)

<sup>۹</sup> بنابر روایت امام ششم شیعیان نباید به او سلام داد چنانکه روش محمد در نامه نویسی به «کسری» چنین بوده است و بر او سلام نداده است (أصول الکافی / ترجمه کمره‌ای، ج ۶، ص: ۵).

## سیاست به مثابه صحنه و زمینه جنسی آن

### مقدمه

جمهوری اسلامی حاکمیتی مبتنی بر فقه شیعه است. در این فقه اراده گسترده‌ای به اختفا و پوشیده داشتن امور جنسی وجود دارد که شکل عامی از مفهوم حجاب در گفتمان جنسی شیعه است و حجاب شکل مادی همین سیاست پوشش می‌تواند تلقی گردد. با بررسی متون فقهی و عملکرد قضایی که فقه شیعه توصیه می‌کند به نظر می‌رسد که نوعی «اراده به ندانستن» در این فرقه دینی وجود دارد. این امری است که تحت عنوان «سیاست حجاب» می‌توان آن را تعریف کرد (رضایی، ۱۳۹۲)؛ در بررسی مفهوم اعتراف و منع از آن در شرع اسلام و به ویژه در برخورد با جرم‌های جنسی در ایران می‌توان گونه‌ای از اراده به اختفا و انکار در مورد امر جنسی را ملاحظه کنیم. اصل بر این است که از آنچه «تشییع فاحشه» می‌کند پیشگیری شود. فاحشه که در این جا رخداد جنسی است از طریق بازگو کردن شایع می‌شود و به عبارتی «قبیح» اش را از دست می‌دهد. این امر حتی موجب می‌شود که گناهان جنسی از طریق بازگو نکردن بخشیده شود. پس چگونه است که از سوی دیگر چنین سیاست رسوا سازی مورد اهتمام جدی سیاست رسانه‌ای از طرف یک حکومت دینی است؟ پخش صحنه‌هایی از کنفرانس برلین در سال ۱۳۷۹ تنها نمونه از چنین غافلگیری در مورد سیاست جنسی در جمهوری اسلامی نبوده است. یک تم آشنا در رسانه‌های دولتی در ایران پخش رسواگرانه اخبار «معاندان» و «دشمنان» بوده است. برجسته سازی اخباری در مورد روابط جنسی دولتمردان «بیگانه»، باز نمود جوامع غربی به عنوان جوامعی که در آن فساد و فحشا بیداد می‌کند، انتساب مخالفان به جرم لواط که به ندرت موارد واقعی آن را قوه قضاییه فاش می‌سازد اما با سهولت بیشتری آن را به مخالفان نسبت می‌دهد، توجه دادن مخاطبان به مسایل خصوصی به ویژه جنسی مجریان شبکه‌های ماهواره‌ای و درست کردن شناسنامه‌ای از رسوایی این افراد به محض شهرت یافتن آنها در ایران؛ به ویژه فعالیت رسواگرانه‌ای که رسانه‌هایی مانند کیهان و برنامه ۲۰:۳۰ در تلویزیون دنبال می‌کنند اشکال مختلفی از این سیاست جنسی است. آیا این به جهت این است که رسانه‌ها در ایران مطابق با سیاست جنسی شریعت اسلام عمل نمی‌کنند یا وجهی قابل فهمی برای این سیاست دوگانه حجاب/رسوا سازی وجود دارد؟

برای بررسی این دوگانگی در سیاست حقیقت جمهوری اسلامی با بررسی کنش‌های گفتاری مرتبط با این سیاست دوگانه موضوع را بیشتر بررسی می‌کنیم. نخست سیاستی را که امر به اختفاء مسایل خود می‌کند تحت عنوان «سیاست اختفاء» معرفی می‌کنیم و سپس سیاست رسانه‌ای که تلاش برای رسوا سازی «بیگانگان» می‌کند را تحت عنوان «سیاست رسوا سازی» مورد اشاره قرار می‌دهیم. در بخش سوم نسبت این دو را می‌سنجیم.

### سیاست اختفا

از اضطراب‌های دائمی جمهوری اسلامی نداشتن وجه اخلاقی در «صحنه» عمومی است. باز نمود وحدت و مشروعیت هر چند باز نمودی کاذب بوده باشد در تلقی حاکمیت بهتر از «فاش» شدن وضعیت بالفعل موجود است. هیچکس بهتر از احمدی نژاد پارادوکس عملی میان باز نمود حقیقت و مصلحت اندیشی جمهوری اسلامی را فاش نساخته است. در نزاع میان احمدی نژاد و قوه قضاییه و مجریه خامنه‌ای به صراحت این امر را تذکر می‌دهد که دعوای هر چه باشد نباید در برابر نظاره عمومی قرار گیرد. در برداشتی که خامنه‌ای از این امر می‌دهد نگرانی او این است که «نوع ادبیات، نوع حرف و

کاری که مردم را نسبت به مسایل مفسدانه جری و گستاخ کند-چه فساد مالی، چه فساد امور جنسی و امثال اینها-کند کردن حرکت کشور است، و اینها گناهان ماست»<sup>10</sup>. در این سخن خامنه‌ای مانند بسیاری موارد مشابه ادبیات یک فقیه شیعه با نگرانی‌های یک حاکم ترکیب شده است. او از سوی مشروعیت عمومی «نظام» را مورد اشاره قرار می‌دهد و از سوی دیگر تشخیصی فقهی را داخل می‌کند که مربوط به «بیان» و «اشاعه» فساد و اعتراف به وجود آن است. بر اساس نگاه فقه شیعه چنین امری موجب جری شدن مردم بر ارتکاب فساد می‌شود. مطابق برداشت فقه شیعه و سخنان خامنه انجام جرم بد است اما «بدتر» از آن بیان جرم است. چه چیزی «بیان» جرم را در نظر حاکمیت «بدتر» از اصل وقوع جرم می‌کند؟ شاید بر اساس همین برداشت است که در یک استفتاء فقهی خامنه‌ای بیان «ظلم» مسئولان به مردم را نهی می‌کند و در صورت تضعیف چهره «نظام» آن را حرام می‌شمارد<sup>11</sup>. نخست نگاهی به این تشخیص فقه شیعه در مورد «اعتراف» و «اشاعه» جرم جنسی می‌اندازیم و سپس به ادبیاتی که این نگرانی را در قالب سیاست اختفا بیان می‌کند باز می‌گردیم.

### امر جنسی به عنوان راز

در صورت مقایسه تاریخ جنسیت در غرب و فرهنگ جنسی کنونی در غرب و مقایسه آن با آنچه در جوامعی مانند ایران می‌توان یافت، متوجه تفاوت بنیادی در برخورد با امور جنسی می‌شویم: همان قدر که در غرب نوعی تمایل به تحریک به گفتار در مورد حقیقت امر جنسی وجود دارد و انواع شیوه‌های تحریک به گفتار در این تاریخ ملاحظه می‌شود، در ایران تاریخی از تشویق به عدم گفتار در مورد امر جنسی از سوی نهادهای قدرت و نظارت بر امر جنسی وجود داشته است. این به خوبی در تاریخ جنسیت فوکو نمایش داده شده است که تاریخ جنسیت در جوامع اروپایی به طور خاص به تاریخ متافیزیک غربی پیوند خورده است که در آن تمایل به آشکار کردن و فاش کردن و راززدایی از امور وجود دارد. به جهت وجود این تمایل نهادهای نظارتی مانند کلیسا از طریق اعتراف‌گیری و علم جنسی مدرن (روانشناسی و روانپزشکی و سکسولوژی) از طریق معاینه و درمان و تربیت تشویق می‌کنند به اینکه «هر کس باید حقیقت را در مورد خودش آشکار کند» (Foucault, 2008, p. 4). این میل به بازگویی حقیقت موضوعی است که فوکو در درسگفتارهای مربوط به مفهوم «پارسیا» [parrhesia] نیز به تفصیل در موردش سخن می‌گوید. اصطلاح پارسیا در یونانی به معنی «حقیقت-گویی» است. در این تاریخ که او از یونان باستان تا دوره قرون وسطی آن را روایت می‌کند اشکال حقیقت-گویی در اندیشه غربی بازنمایانده شده است (ibid, p.1). موضوعی که فوکو در این تاریخ اندیشه دنبال می‌کند نحوه شکل‌گیری سوژه در تاریخ اندیشه غربی و نسبت اش با این حقیقت-گویی است؛ فوکو نام این مطالعه را آلتورژی<sup>12</sup> می‌گذارد<sup>13</sup>. این تاریخ بازگویی حقیقت در مورد امر جنسی نیز وجود دارد. تاریخ جنسی فوکو مجلداتی است که در مجموع شیوه بازگو کردن حقیقت و تشکیل علم جنسی را بازنمایی می‌کند. همانطور که در آلتورژی انسان غربی از طریق بیان حقیقت خویش هویت کسب می‌کند در این تاریخ نیز با بیان همه جزئیات زندگی جنسی مبدل به سوژه جنسی می‌شود و همزمان «علم» جنسی نیز شکل می‌گیرد. اینهمه تأکید تاریخ اندیشه غربی به حقیقت-گویی و به تعبیر فوکو «تحریک به گفتار»<sup>14</sup> در مورد امور، شاخص عمده‌ای است که به تعبیر او ویژه تاریخ غرب است. در برابر این اراده به «دانستن» و کشف امور و بازگویی حقیقت ما در شرق «علم جنسیت»

<sup>10</sup>. در این نشانی.

<sup>11</sup>. در این نشانی.

<sup>12</sup>. Alethurgy

<sup>13</sup>. در قیاس با اپیستومولوژی. اولی به شیوه بازنمایی حقیقت و حقیقت‌گویی سوژه در تاریخ نظر دارد و دومی به مفهوم محض شناخت.

<sup>14</sup>. Incitement to discourse

نداشته ایم. فوکو این تفکیک را مورد توجه قرار داده است و بین آنچه در کشورهایمانند چین و هندوستان به صورت آموزش جنسی وجود دارد و آنچه در غرب در مورد دانش جنسی وجود دارد تمایز مهمی می‌گذارد: تاریخ جنسیت غربی دائماً از طریق تکنیک‌های اعتراف‌گیری و بازگویی مداوم امر جنسی نگران تولید «حقیقت» امر جنسی است و چیزی را تولید می‌کند که فوکو آن را «علم جنسیت» [Scientia sexualis] می‌نامد. در این دانش ما با سکسوالیته نه به عنوان موضوع لذت بلکه اولاً به مثابه موضوع شناخت حقیقت مشغولیم. اما در جوامع «عربی-اسلامی»، چنانکه فوکو می‌نامد، ما با «هنر اروتیک» [ars erotica] سروکار داریم که به مسایل جنسی به عنوان موضوع لذت و مهمتر از آن به عنوان «راز» می‌پردازد (Foucault, 1978, pp. 57-8). فوکو در این تفکیک نگاه اجمالی به این مفهوم دارد و این موضوع بیش از این بسط داده نمی‌شود. مسئله این است که ما در مورد کشورهای اسلامی-عربی با نوعی خودداری ویژه در «تحریک به گفتار در مورد حقیقت امور جنسی» نیز سروکار داریم که از تعالیم دینی و فرهنگ شرمگین شرقی مایه می‌گیرد. این موضوعی است که به نظر می‌رسد زمینه مهمی برای ساخت حقیقت در زمینه‌های فرهنگی این کشورها از جمله ایران است.

برخلاف تاریخی که فوکو برای جنسیت در غرب روایت می‌کند یکی از مهمترین تکنیک‌های تولید حقیقت پیرامون امر جنسی یعنی اعتراف نه تنها در مرکز گفتمان جنسی ایرانی-اسلامی نیست بلکه تلاش و افری می‌شود که اصل اعتراف و هرگونه «اظهار» یا «اشاعه» سخن از حقایق جنسی در مورد فرد پوشیده بماند و نامرئی گردد. در تمامی تعالیم اخلاقی اسلام برای آمرزش گناهان چیزی تحت عنوان بیان گناه نزد دیگران توصیه نشده است، بلکه به عکس از چنین کاری منع گردیده. این امر تحت عنوان «تشییع فاحشه» در اسلام شناخته می‌شود. این آیه که «إِنَّ الَّذِينَ يَحْبُونَ أَنْ يُشَيِّعَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» اغلب به این صورت تفسیر شده است که بازگو کردن عمل دیگران و تشییع عمل زشت (جنسی) دیگران موجب خشم خداست و عذابی سخت در پی دارد، چه دیگران چنین کنند چه خودمان این عمل را به شکل اجتماعی بازگو کنیم<sup>15</sup>. در این گونه موارد از بازگو کردن «عورت» سخن به میان می‌آید که اصطلاح مهمی در زمینه گفتمان جنسی اسلامی است. «عورت» به معنی آن چیزی است که مایه شرم و خجالت است به صورت اجتماعی و به شکل آنچه برهنه کردن آن یا بازگو کردن اش موجب شرم می‌شود درک شده است. «عورت» علاوه بر این راز مگو شامل بدن نیز می‌شود که بر اساس آن مفهوم حجاب زنان و مردان در اسلام فهمیده می‌شود. می‌توان گفت همه این اصطلاحات به نحوی به هم پیوند می‌خورند. مفهوم اعتراف نیز در قوانین مربوط به حدود بسیار سخت گیرانه است و تا حد ممکن دشوار شده است. شاید در نظر نخست این امر برای بازداشتن قانون از اجرای حدود است، اما یک کارکرد مهم این دشوارسازی این است که اصل «بازگو کردن حقیقت امر جنسی» به شکل اجتماعی منع می‌گردد. هرگونه بازگویی چه از سوی خود فرد باشد و چه شاهدان عمل جنسی با مشکلاتی همراه است. در احادیثی که مربوط به اجرای حدود در دوره شخص محمد و امام اول شیعیان علی وجود دارد اغلب این دو از پذیرش اعتراف فرد سر باز می‌زنند و او را در مورد آنچه می‌گوید به تردید وامی‌داشته‌اند. اما پس از اصرار او که در واقع همراه با تشییع خبر مربوط به عمل جنسی او بوده است حکم نهایی حد اجرا شده است<sup>16</sup>. این تلاش برای عدم اجرای حدود با استتکاف شارع از تشییع خبر عمل جنسی موجب شده است که برخی این خوشبینی را طرح کنند که فقه اسلامی طالب اجرای حدود نیست. مهدی خلجی در مقاله‌ای علاوه بر این استتکاف وارد شده در احادیث از پرهیز برخی جوامع برای «بیان» عمل جنسی یاد می‌کند. برای مثال در مصر و تونس روابط جنسی نامشروع وجود داشته است اما اغلب تلاش شده است که با پنهان کردن از اشاعه این خبر پیشگیری کنند (خلجی، 2006). در

<sup>15</sup>. گزیده کافی ج ۱ ص ۲۵۷.

<sup>16</sup>. محمد رضا کنجدایی مواردی از این دشواری را در مقاله‌ای مربوط به اجرای حد سنگسار گرد آورده است.

بنگرید به [اینجا](#).

بررسی مطالعات همجنس گرایی در جوامع اسلامی نیز این مسئله مورد اقرار اغلب محققان است که لواط و روابط همجنس گرایانه با تسامح برخورد می‌شود، مادامی که دست به آشکارسازی و در واقع «تشییع» آن نزنیم<sup>17</sup>. این موضوع در نقد جوزف مسعد بر جنبش همجنس گرایی وجود دارد که در جوامع مسلمان نوعی اراده به پوشش وجود دارد و آشکار کردن تمایزهای هویتی دشواری‌هایی را برای میل جنسی فراهم ساخته است بدون آنکه تضمینی برای زندگی این افراد وجود داشته باشد. این تحلیل انتقادی نیز در این راستاست که اراده به اختفاء و پوشش عمل جنسی خود زمینه‌ای برای رضای میل در جوامع مسلمان بوده است (Massad, 2002).

همه این تحلیل‌ها در زمینه کنش جنسی در اسلام و جوامع اسلامی نشان از نوعی «اراده به ندانستن» دارد که در تاریخ جنسیت کشورهای شرقی به ویژه ایران مشاهده می‌شود. آنچه در غرب منجر به تشکیل علم جنسی می‌شود پیش از آنکه تلاشی معرفتی باشد، ناشی از تاریخ تکنولوژیکی است که همه چیز را ناپوشیده و راز زدایی شده می‌خواهد. این خصلت همانقدر متعلق به تاریخ متافیزیک در غرب است (آنگونه که هیدگر روایت می‌کند) که ویژه تاریخ جنسیت جوامع غربی است (آنگونه که فوکو روایت می‌کند). برخلاف این تاریخ ما در شرق عمل جنسی را به مثابه راز بررسی می‌کنیم و اراده به ندانستن در برابر اراده به دانستن شیوه دیگری از نظارت بر امر جنسی را ایجاد می‌کند. شیوه‌ای که در آن جرم بر مبنای «تشییع فاحشه» سنجیده می‌شود. بنابراین در جرم جنسی میان اقرار به گناه و اقرار نکردن و توبه مرز سختی وجود دارد که در این سو فرد جان اش را ممکن است از دست بدهد و در سوی دیگر بخشیده می‌شود<sup>18</sup>.

### استعارات جنسی در زمینه سیاسی

علاوه بر فضای حقوقی سیاست پوشیدگی، در رفتارهای فردی نیز سخن از امر جنسی پوشیده می‌شود. پوشش برای محارم به صورت یک حجاب مادی مقوم پوششی است که حاکم بر گفتار از محارم است. محارم به مثابه اوبژه‌های جنسی موضوع اختفاء و پوشیدگی‌اند. اشاره مستقیم به وابستگان زن در زبان فارسی مدت‌ها یک تابو بوده است و به تازگی نسل جدید عناوین مستقیمی را در زبان به کار می‌گیرند و در برابر «اغیار» نام وابستگان زن خود را به راحتی بر زبان می‌آورند. این یک شکل سنتی از کاربرد زبان بوده است که این وابستگان تحت عنوان «خانه»، «منزل»، «بچه‌ها» مورد اشاره بوده‌اند. چنین شرمی در مورد سایر اموری که به نحوی جنسی تلقی شده‌اند نیز وجود دارد و موضوع ادبیات زیر زمینی فارسی است. برای مثال اشاره مستقیم به آلت جنسی و کنش جنسی نمونه دیگری از شرمی است که در گفتار رسمی و مسلط وجود دارد.

این منع گفتار از امر جنسی در قالب تفکیک «محرم» و «نامحرم» شکل دیگری از تفکیک میان خودی و «اغیار» در زمینه سیاسی است. اما می‌توان گفت قدرت اقناعی چنان تفکیکی نخست در زمینه زندگی جنسی ایرانیان فراهم شده است. گفتار در مورد «خانواده» یکی از نهادهایی اساسی است که این رازگونگی را نمایندگی می‌کند. «خانواده» در تلقی جامعه مردسالار ایران مهمترین رکن شرافت و حیثیت مردانگی است که باید از «اغیار» پوشیده باشد. در واقع «غیرت» احساس اخلاقی برای حفظ حریمی است که بر این تفکیک استوار است. نه تنها از طریق حجاب و پوشش بلکه حتی در گفتار و اشاره به آن نیز این پوشیدگی باید حفظ شود تا «مرد» شرافت اش را حفظ کند. در این برداشت هویتی از گفتار در مورد امور، «حریم» و مرزهای نظارت بر گفتار جنسی به صورت استعاره‌ای در سیاست نیز شنیده می‌شود. با وجود چنین زمینه معنا بخشی که در زمینه جنسی وجود دارد می‌توان گفت بخشی از بار اقناعی ادبیات سیاسی هویت گرا فراهم شده است.

<sup>17</sup> برای مقال بنگرید به تحقیقی از مورای (Murray, 1997) که اصل تسامح در صورت پوشیده نگاه داشتن روابط را در مقاله ای شرح داده است.

<sup>18</sup> برای مطالعه بیشتر این دیدگاه از همین نگارنده بنگرید به [این نشانی](#).



## استعاره «خانواده جمهوری اسلامی»

همانطور که ذکر شد سیاست به عنوان کنشی روی «صحنه»، اضطراب‌های مربوط به نگاه «دیگران» را به همراه دارد. این تلقی از صحنه مستقیماً دلالت جنسی ندارد، اما نوعی سیاست اختفا را نمایندگی می‌کند که در عمل سیاسی حاکمان جمهوری اسلامی وجود دارد. این امر هرچند ممکن است مستقیماً به برداشت دینی شیعه از مسئله شرم از دیده شدن و کشف عورت مربوط نشود و نتوان رابطه علی میان سیاست جنسی مربوط به کشف و ستر عورت و سیاست اختفاء مذکور برقرار ساخت، اما به معنای دیگری «صحنه» را برداشت جنسی فقه شیعه احاطه کرده است. به عبارت دیگر شاید همان دلالت جنسی مربوط به سیاست حجاب «صحنه» را در بر نگرفته باشد، اما سیاست جنسی حجاب و پوشش زمینه معنای مهمی است که در قالب آن برخی استعاره‌های اقتناعی برای تقویت عمل سیاسی حاکمان جمهوری اسلامی ساخته می‌شود. استعاره‌هایی مانند تلقی از سیاست داخلی به مثابه «خانواده» ای که نباید راز ایشان نزد بیگانگان ابلاغ گردد.

این عنوان کمتر در سخنان خامنه‌ای تصریح شده است، اما در تلقی او از اختلافات داخلی گاه چنین برداشتی قابل تشخیص است. در اظهارات سایر مسئولین در حاکمیت می‌توان چنین استعاره‌ای را به تصریح شنید. در این سخنان از «خانواده نظام» یا «خانواده جمهوری اسلامی» یاد می‌شود که اغلب شامل مسئولان آن است. این واژه در زمینه‌هایی کاربرد دارد که رازی از اختلاف یا نواقص موجود در «نظام» به شکل علنی فاش شده باشد؛ به ویژه طرح نزاع‌های داخلی در رسانه‌های «بیگانه». برای مثال شجونی عضو جامعه روحانیت مبارز در مورد مجلس نهم به «مردم» و «مسئولین» تذکر می‌دهد که انتخابات مجلس نهم یک مسئله «داخلی در خانواده جمهوری اسلامی است» و نباید به «بیگانگان» اجازه حضور در این مسایل را بدهند.<sup>19</sup> همچنین مدیر مسئول خبرگزاری تسنیم پس از دستگیری به دلیل شکایت دولت نیز این عنوان را به کار می‌برد تا تذکر دهد این اختلافات در «خانواده جمهوری اسلامی» رخ داده است و ربطی به «بیگانگان» ندارد.<sup>20</sup> پس از طرح برخی اختلافات میان شهردای تهران و دولت در مصاحبه‌ای که شهردار تهران با یک خبرگزاری فرانسوی نیز این اتهام به او طرح شد که مسایل داخلی «خانواده جمهوری اسلامی» را با بیگانگان طرح می‌کند.<sup>21</sup>

## «وهن نظام» و دلالت‌های جنسی آن

در برداشت عمومی که می‌توان به خمینی و خامنه‌ای و به تبع ایشان به سایر مسئولین این نظام نسبت داد عرصه فعالیت سیاسی به طور خاص و همه فعالیت‌های اجتماعی در «صحنه» روی می‌دهد و در معرض دید بیگانگان است. بنابراین نوعی شرم از دیده شدن و به همین جهت احتیاط در فعالیت‌ها و بیان امور واقع مبدل به نگرانی عمده سیاسیون شده است. این اضطراب در قالب یک اصطلاح فقهی ظاهر می‌شود؛ یعنی آنچه وهن نظام خوانده می‌شود در تقارن با وهن اسلام که بیشتر در ادبیات دینی سابقه داشته است.

«وهن» در زبان فقهی به معنی رفتار ناشی از سستی و عدم صلابت و قدرت است که حاصل آن استخفاف و سبک شدن فرد و رفتن آبروی اوست در برابر دیگران. روایاتی که این اصطلاح در آن به کار می‌رود گاه از وهن دین و گاه از وهن فرد یاد شده است. در مورد وهن دین موضوعاتی مانند «تفرق و تحزب» نشانه «وهن» تلقی می‌شود.<sup>22</sup> در برابر اتحاد و ظاهر کردن این اتحاد در برابر دشمنان که با عنوان «عزّ» بیان می‌شود که حاکی از نشان دادن قدرت خود به عنوان یک کل منسجم و

<sup>19</sup> در اینجا.

<sup>20</sup> در اینجا.

<sup>21</sup> در اینجا.

<sup>22</sup> شرح اصول کافی- الاصول و الروضه از صالح مازندرانی ج ۱۱ ص ۲۱۹.

متحد است به دشمنان<sup>23</sup>. در مورد وهن شخص در بسیاری از موارد در کتب روایی شیعه وهن به عنوان صفتی موازی با «ضعف» و نوعی سستی و خصلت زنانه محسوب می‌شود که قدرت و بزرگی و مجد و سالاری را از ما می‌گیرد و به دشمن می‌بخشد یا آن را نصیب دشمن می‌سازد. چنانکه در مورد فرار از جبهه نبرد و ترس از مرگ داشتن آن را موجب «وهن» می‌شمارند<sup>24</sup>. وهن نسبت دیگری نیز با سلب مردانگی از فرد دارد. در حدیثی که بسیار نقل می‌شود، علی، امام اول شیعیان، از مشورت با زنان برحذر می‌دارد چراکه مشورت ایشان مرد را دچار وهن و سبکی می‌سازد. آنچه در مشورت با زنان ظاهر می‌شود پیامد اش تصمیمی یا رفتاری است که ناشی از ترس و احتیاط زنانه است و مرد را در برابر دیگران ترسو نشان می‌دهد<sup>25</sup>. «وهن» در زبان فقهی جدید بیشتر برای مواردی استفاده می‌شود که موجب تمسخر و تحقیر دین اسلام برای غیر مسلمانان می‌گردد. از جمله در دو مورد این عنوان به کار رفته است: در مورد مناسک محرم و به ویژه قمه زنی و دوم در مورد حدودی مانند سنگسار، شلاق و اعدام.

اما در ادبیات سیاسی دولتمردان وهن به معنایی مشابه ادبیات سنتی اسلامی به کار می‌رود. برای مثال افشای جاسوسی در دفتر کار علی مطهری<sup>26</sup> و سخنان حسن روحانی در مورد عملکرد احمدی نژاد و شرایط اقتصادی که ایجاد کرده است<sup>27</sup> به عنوان «وهن نظام» مورد شماتت بوده‌اند. در بسیاری موارد نیز عناوین مشابهی مانند آبرو ریزی در مورد برخی اقدامات مانند تظاهرات سال 88 و 89 استفاده شده است<sup>28</sup>. همه اشکال «وهن» از سوی محافظه کاران علیه برخی افشاگری‌های اصلاح طلبان نبوده است و گاه نیز این عنوان برای توجیه مواضع و خواسته‌های اصطلاح طلبان علیه محافظه کاران و اصول گرایان استفاده شده است، البته کمتر به جهت بیان یا افشای یک واقعیت بلکه به جهت رخداد آن؛ مانند رخداد کهریزک<sup>29</sup>. در این اشکال مختلف از کاربرد وهن همیشه نگرانی از نظر بیگانگان و کاهش ارزش ما در برابر دشمن مورد استناد قرار داشته است.

<sup>23</sup> در یک حدیث نبوی: قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ص أَبْشِرْ يَا عَلِيُّ فَلَوْ وُزِنَ الْيَوْمَ عَمَلُكَ بِعَمَلِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ لَرَجَحَ عَمَلُكَ بِعَمَلِهِمْ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بَيْتٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِلَّا وَ دَخَلَهُ وَ هُنَّ وَ لَا بَيْتٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا دَخَلَ عَلَيْهِمْ عِزٌّ. تأویل الایات ظاهره فی فی فضائل العتره الطاهره ص 444 سوره احزاب آیه 25

<sup>24</sup> بنگرید به: عیون اخبار الرضا علیه السلام ج ۲ ص ۹۲ باب ۳۳ فی ذکر ما کتب به الرضا الی محمد بن سنان فی جواب مسئله فی العدل. این معنی از وهن همچنین در جای دیگری مورد اشاره است که محمد از فرار عده ای در جنگ خیبر چنین وهنی را برداشت کرده است: وَاِمَّا فِرَارَ عَلِيٍّ عَلَى الْعَقَبِ، وَ اِسْلَامَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، كِيَوْمِ خَيْبَرَ، وَ رَدَّهُمَا فِيهِ رَايَةَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، مَصْرَحِينَ بِالْجَبَنِ، مِتْلَاوِمِينَ عَلَى الْفِرَارِ، وَ ظُهُورَ الْوَهْنِ لِهَزِيمَتِهِمَا فِي الْاِسْلَامِ، وَ غَضَبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ ذَلِكَ، وَ ذَمَّهُمَا عَلَيْهِ، وَ وَصَفَهُمَا بِالْفِرَارِ، وَ نَفَى مَحَبَّةَ اللهِ وَ رَسُولِهِ لِهَمَا وَ مَحَبَّتَهُمَا لَهُ تَعَالَى وَ لِرَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

<sup>25</sup> «إِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنْ رَأَيْتَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وَ عَزْمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ». این حدیثی است که از اباعبدالله هم نقل می‌شود که بنابر روایت کافی او نیز مشاورت زنان را موجب عجز و سبکی می‌شمارد. «عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْجَامُورِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ صَنْدَلٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع يَقُولُ إِيَّاكُمْ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ فِيهِنَّ الضَّعْفَ وَ الْوَهْنَ وَ الْعَجْزَ». ط-اسلامیه ج ۵ ص ۵۱۷ باب فی ترک طاعتن ص ۵۱۶. همچنین از علی نیز این حدیث نقل شده است: ««قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رِسَالَتِهِ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ؛ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى الْأَفْنِ، وَ عَزْمَهُنَّ إِلَى الْوَهْنِ». مافی-طدارلحدیث ج ۱۰ ص ۶۰۶ باب ما يستحب من تزويج النساء عند بلوغهن و تحصينهن بالازواج.

<sup>26</sup> در اینجا.

<sup>27</sup> در اینجا.

<sup>28</sup> در اینجا.

<sup>29</sup> در سخنان محمد رضا عارف در اینجا.



## سیاست رسواسازی

در برابر میل به اختفاء و رازگونه سازی امور مربوط به محارم و خانواده نظام، جمهوری اسلامی سعی بلیغی نیز برای رسواسازی راز «غیر» نشان می‌دهد. اگر به اصل فقهی مربوط به اختفا باز گردیم به نظر می‌رسد که اراده به ندانستن، چنانکه در قرآن ذکر شده است در جهت عدم «تشبیح فاحشه» باشد. اما از سوی دیگر «فاحشه» ای که به خودی‌ها مربوط نیست و همینطور مردم عادی که تحت قیمومت نظام هستند، عملاً منعی ندارد. چنانکه ذکر شد ساختن حقیقتی از جهان فحشاء برای «دشمنان» امری است که نمونه‌های بسیاری از آن در رسانه‌های رسمی منتشر می‌شود و گاه حتی به شکلی سنت شکنانه بیان می‌گردد. چه مخالفان داخلی نظام که دیگر به خانواده نظام باز نمی‌گردند و چه مخالفان خارجی هر دو موضوع یک حقیقت سازی جنسی بوده‌اند.

به نظر می‌رسد برای معنادار ساختن نسبت میان سیاست اختفا و سیاست رسواسازی در جمهوری اسلامی باید به مفهوم سیاست هویتی توجه کنیم که پیشتر ذکر کردیم. در این سیاست هویتی سنجه اصلی نسبت داشتن به ماست؛ مسئله سنجیدن «زاویه داری» افراد است. اعمال خارق العاده در سیاست رسانه‌ای در سایه سیاست هویتی ممکن شده است که شکاف مطلق میان جهان خودی و غیر خودی یا دشمن می‌بیند. آنچه برای خودی و افراد ذیل حاکمیت ممنوع است می‌تواند در مورد «دشمن» نقض شود. برای مثال در ماجرای کنفرانس موسوم به کنفرانس برلین، لاریجانی مدیر وقت صدا سیما برخلاف رسم متداول رسانه‌های جمهوری اسلامی دستور پخش و بازپخش چندین باره رقص یک زن و صحنه‌هایی لخت شدن مردی را در این مراسم داد. او در دفاع از این اقدام در مصاحبه‌ای ذکر می‌کند که «برخی از آقایان حتی در نزد اجانب، حرمت منافع ملی را حفظ نکردند لذا در معاونت سیاسی، برنامه‌ای تدوین شد که حدود نیم ساعت بود و اجمالاً ماجرای زشت آن جلسه را روشن می‌کرد»<sup>30</sup>. چنین نسبی گرایی در مورد مخالفان داخلی در اتهام زنی‌های جنسی که به ایشان وجود دارد تکرار شده است. یعنی کسانی که امیدی به خودی بودن ایشان نیست. برای مثال اتهام جرم لواط که دستگاه قضایی حتی موارد معمول آن را اعلام نمی‌کند و در راستای سیاست اختفاء آن را نمی‌توان شنید در مورد برخی فعالان سیاسی مانند سعیدی سیرجانی به سهولت به کار رفته است<sup>31</sup>.

ویژگی دیگر باز نمود مطلق «شر» در این رسواسازی است. «دشمن» یا «غیر» به آن ردایی منسوب می‌گردد که وجه اخلاقی او را کاملاً بستاند و لوث کند. کنفرانس برلین صحه‌ای است که در آن این جلوه غیر اخلاقی باز نمود می‌شود. شرکت کنندگان به دور از ایران در سرزمینی که بخش بزرگی از مردم ایران آن را نماد آزادی میل سرکوب شده خود تصور می‌کنند، در کنار مجلس لهو و لعب باز نمود می‌شوند. در جرم‌های کنش گران مدنی نیز گاه این باز نمود شر از طریق انتساب به جرم‌های جنسی انجام می‌شود. این باز نمود شر از «دیگری» در غالب اجرایی اتفاق می‌افتد که به شدیدترین وجهی می‌تواند وجهه او را در نزد مردم تخریب کند. برای مثال زمان پخش کنفرانس برلین ماه محرم است و زمان اجرای برنامه‌ی دیگری موسوم به «کارناوال عاشورا» که برای تخریب اصلاح طلبان و محمد خاتمی با همکاری وزارت اطلاعات و صدا سیما ایجاد شده بود<sup>32</sup> نیز ماه محرم و دقیقاً روز عاشورا است. این باز نمود شر در مورد «دشمن» خارجی می‌تواند شدیدتر باشد.

یکی از اخباری که به تازگی این رسانه‌ها به آن علاقه زیادی نشان داده‌اند مصاحبه‌ای از زیپی لیونی وزیر امور خارجه پیشین اسرائیل است در دوره‌ای که در قالب همکاری با موساد با سیاستمداران و افراد مرتبط روابط جنسی برقرار می‌کرده است. این رسانه‌ها اغلب داستان سرایی در مورد اعترافات او به داشتن رابطه با افراد مشخصی است که جمهوری اسلامی با ایشان مشکل داشته است از جمله امیر قطر، یاسر عبد ربه و صائب عریقات<sup>33</sup>. در رسانه‌هایی که این مصاحبه لیونی را منعکس کرده‌اند

<sup>30</sup> در این نشانی.

<sup>31</sup> بنگرید به این منبع.

<sup>32</sup> در این مورد بنگرید به این منبع.

<sup>33</sup> در این نشانی.

هیچ اسم مشخصی ذکر نشده است. اما رسانه‌هایی مانند «الدیار» که اعتبار خبری ندارند نام مذاکره کنندگان صلح دولت خودگردان را به نیابت از لیونی ذکر کرده اند.<sup>34</sup> علاوه بر این حقیقت سازی این رسانه‌ها علاقه به روابط دیگری نشان داده‌اند که تأیید نشده است از جمله رابطه لیونی و کاندولیزا رایس وزیر امور خارجه سابق آمریکا و توسعه این حقیقت سازی به این که خود رایس نیز روابط جنسی با نزدیکان سران عرب داشته است.<sup>35</sup> مثال‌های بسیاری را می‌توان در این زمینه مطرح کرد مانند پوشش خبری وسیع در مورد روابط جنسی در شبکه‌های ماهواره‌ای و ادعای تجاوز و سوء استفاده جنسی مدیران و بازنمود این شبکه‌ها به مثابه خانه‌های فحشاء و تجاوز به کارمندان جوان. در همه این مثال‌ها دیگری-دشمن در فاصله‌ای هویتی از ما قرار دارد و به سهولت سیاست رسواسازی در مورد آن اجرا می‌شود.

## نتیجه گیری

سیاست جنسی که امر به اختفاء می‌کند زمینه‌ای از نظارت بر گفتار و بیان امور واقع است که سیاست حقیقت جمهوری اسلامی را می‌تواند تقویت کند. سیاستی که اختفاء در مورد بیان امور آنگونه که رخ می‌دهد را در برابر چشم «اغیار» و بیگانگان نفی می‌کند. آمارها و رخدادهایی مانند رشد بیماری‌های جنسی مخفی می‌شود و اطلاعات دقیقی در مورد روابط جنسی تابو مانند روابط خارج از زناشویی و همجنس گرایی نمی‌توان به درستی به دست آورد. این سیاست اختفاء یک زمینه معنا بخش به مخفی سازی اطلاعات می‌تواند تلقی گردد. به ویژه به مدد استعاراتی که از این حوزه به سیاست منتقل می‌شود مانند مفهوم «خانواده» و «غیریت» در مورد آن.

اما از سوی دیگر سیاست رسواسازی غیر همچنان بر جای خود باقی است. به نظر می‌رسد شکاف میان این سیاست اختفاء در مورد مسائل جنسی و سیاست رسواسازی را سیاست هویتی جمهوری اسلامی می‌تواند پُر کند. آنچه دوگانگی به نظر می‌رسد نسبی گرایی است که شکاف میان خودی و دیگری-دشمن ایجاد می‌کند. این نسبی گرایی در قالب فقه شیعه قابل فهم است. تمایز شدید میان کسانی که به ایمان متصل‌اند و کسانی که نیستند تابع اخلاقی با ملاک‌هایی جهان وطن نیست. فقه شیعه و اسلام به طور کلی انسان به مثابه انسان را ملاک داورای اخلاقی خود قرار نمی‌دهد و قید ایمان داری و دست کم اسلام داشتن فرد چنانکه در بخش نخست اشاره شد اغلب مشاهده پذیر است. این تمایز انسان شناختی به ویژه راه به روایت رادیکال تری می‌دهد که در جمهوری اسلامی حاکمیت دارد و بر اساس آن «دیگری» به مثابه دشمن مطلقاً از قلمرو داورای اخلاقی ما فاصله دارد و بنابراین برخلاف اصل اخلاقی آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران می‌پسند، در اینجا این دیگری-دشمن چنان از ما فاصله دارد که این اصل اخلاقی در موردش راست نمی‌افتد.

نکته پایانی سوالی است که می‌تواند ما را وارد بحث دیگری کند. این سیاست هویت گرایانه بازنمودی از حقیقت می‌دهد و بر مبنای آن رژیم خاصی از حقیقت بر پا می‌دارد که در زندگی همه شهروندان ایرانی اثر می‌گذارد. عرصه بازنمایی حقیقت در جمهوری اسلامی شامل همه حیطه‌های زندگی شخصی می‌شود چراکه که «صحنه» محل دستبرد «دشمن-شیطان» است. به همین جهت به مثابه یک سیاست حقیقت هویت گرایانه هیچ مجالی برای میل «فرد» باقی نمی‌گذارد. چراکه بازنمایی حقیقت برای حاکمیت در همه آنچه او «آحاد» ملت می‌خواند روی می‌دهد و همه این «آحاد» (که جایگزین تعبیر «شهروند» است)، فضاهایی از بازنمود حقیقت تلقی می‌شوند و به همین جهت نیاز به نظارت دارند. چنین نظام حقیقتی از پیش همه امکان‌های سیاسی مانند برابری، آزادی و خودشکوفایی را از جامعه مدنی سلب می‌کند، چراکه از قبل همه این تعبیر را در چارچوب تلقی دشمن شناسانه اش تعریف می‌کند؛ تلقی که وجه نگاتیو دارد و دائماً نگران نگاه دشمن است.

<sup>34</sup> در این نشانی.

<sup>35</sup> در این نشانی.

سوال این است که در برابر این باز نمود از حقیقت چه موضع رهایی بخشی می‌توان اتخاذ کرد؟ در گزارش کوتاه از دیدگاه آرنت دیدیم در سیاست‌های تمامیت خواه حفظ امنیت نظام بر بیان حقیقت تقدم دارد و بنابراین حقیقت عرصه فرو بسته‌ای است که از قبل در مورد چگونگی آن تصمیم می‌گیریم. در این مورد خاص تمامیت خواهی بر ملاک هویت گرایی توجیه می‌شود. همانطور که در مورد نقد نظام تمامیت خواه می‌توان گفت رویکرد انتقادی به تمامیت خواهی می‌تواند استراتژی خود را دفاع از گشودگی به حقیقت در برابر نظام سیاسی تمامیت خواه بداند، در اینجا نیز تضاد آشکاری میان باز نمود گشوده از حقیقت و سیاست هویتی جمهوری اسلامی می‌توان ملاحظه کرد. بنابراین طبیعی است که یک رویکرد انتقادی نسبت به جمهوری اسلامی خود را موظف به اتخاذ یک سیاست حقیقت می‌شمارد. این امر در کنش سیاسی اپوزیسیون جمهوری اسلامی در این سال‌ها قابل مشاهده است که سیاست حقیقت دیگری در برابر این سیاست حقیقت هویت گرا اتخاذ شد است. در ادامه اهمیت سیاست حقیقت برای اپوزیسیون را بررسی می‌کنیم.

## سیاست حقیقت، اپوزیسیون و مفروضات خشونت پرهیزی

در یکی از شب‌های تابستان ۱۳۸۸ که جنبش مدنی در ایران آغاز شده بود، در یک جلسه از دوستان این ایده را مطرح کردم که عموماً کنش‌های سیاسی این جنبش معطوف به یک سیاست حقیقت است. تاکتیک‌های تظاهرات، همگی با شعارهای برنماینده تقابل «حقیقت/نا-حقیقت»، عرصه فعالیت سیاسی را به عرصه تلاش برای هژمونیک شدن یک حقیقت بر دیگری تبدیل کرده بود. این مسئله مبدل به جدالی میان رسانه‌های حکومتی و رسانه‌هایی که معترضین از آن برخوردار بودند شد.

تقریباً در همه تکنیک‌های اعتراضی و واکنش‌های حکومتی این تلاش مشهود بود: شعار نویسی/محو کردن شعارها یا تبدیل کردن آن‌ها به چیزی دیگر، تصویر برداری از همه آکت‌های سیاسی خیابانی و انتشار آن در اینترنت و ماهواره/تلاش برای انکار آن یا مضحکه ساختن آن توسط رسانه‌های حکومتی، قرار برای شعار سردادن در یک زمان سر بام‌ها/تهدید و دستگیری شعار دهندگان، و البته اعتراف‌گیری‌های تلویزیونی برای ساخت یک حقیقت ویژه، همگی معطوف به یک عرصه نمادین از ساخت و هژمونیک کردن یک حقیقت بر دیگری بود. به نظر می‌رسید که جنبش موسوم به جنبش طبقه متوسط که خاستگاه رفورمیستی دارد تمام تلاش‌اش هژمونیک شدن «حقیقت» اش است. اعتراضات مدنی مانند اعتصابات اثر بخش یا فلج کننده یا اقدامات اثر بخش و یا خشونت آمیز جای خود را به یک رقابت بر سر تصاحب عرصه‌ی نمادین حقیقت داده بود. البته چنین شیوه‌ای مورد استفاده بسیاری از جنبش‌های خشونت پرهیز بوده است. اما به نظر می‌رسد که در بخشی از جنبش‌های مدنی در ایران تصاحب عرصه بازنمایی حقیقت مهمترین اشتغال مبارزه سیاسی است. این وظیفه مبارزاتی چه نسبتی با تصاحب قدرت مادی می‌تواند داشته باشد؟ این مسئله به طور نقادانه‌ای در آکت‌های سیاسی و تاکتیک‌های مبارزاتی بررسی نمی‌شود و مبنای نظری نیز برای تضمین چنین نسبتی میان هژمونیک شدن حقیقت و تصاحب قدرت طرح نمی‌گردد. برای بررسی این پرسش نخست مفروضات متافیزیکی مبارزه خشونت پرهیز را مرور می‌کنیم و سپس تضاد میان سیاست حقیقت جمهوری اسلامی و اپوزیسیون آن را در چارچوب این تحلیل قرار می‌دهیم.

### نیروی حقیقت

در جنبش‌های خشونت پرهیز اغلب عنوانی افناعتی برای توسل به روش‌های مسالمت آمیز استفاده می‌شود تحت عنوان «نیروی حقیقت». منشأ این عنوان مفهوم «ساتیاگراها» در هندوئیسم است. برداشتی که در جنبش خشونت پرهیز گاندی مورد بازخوانی قرار گرفت و به مثابه مبنای اندیشه خشونت پرهیز مورد ارجاع است. ساتیاگراها (सत्याग्रह: satyāgraha) متشکل از ساتیا:حقیقت و آگراها:پایداری و اصرار ترجمه شده است. می‌توان گفت روی هم می‌تواند به معنی استقامت و پایداری در مورد حقیقت ترجمه شود، اما اغلب به معنی «نیروی حقیقت» نیز ترجمه و درک شده است. توسل به حقیقت به مثابه یک قدرت بدون در نظر داشتن ابزارهای مادی کسب و تصاحب قدرت چیزی است که در ساتیاگراها مطرح است. اما ساتیاگراها مبتنی بر خوشبینی به این اصل اخلاقی است که کسی که بر حق باشد پیروز است. اما تضمین این خوشبینی اخلاقی به صورتی که توده‌ها را بتوان در مخاطره مبارزه سیاسی شریک خود ساخت چیست؟ در این مورد مبارزه خشونت پرهیز از باورهای مذهبی تغذیه می‌کند که نظم جهان را بر مدار پیروزی حق ترسیم می‌کند. در ساتیاگراها این تضمین به شکل رادیکال اش تنها عمل به وظیفه است. به زبانی شهادت طلبانه وظیفه ما پیروزی نیست بلکه انجام تکلیف است. گاندی در تفسیر مفهوم حقیقت تذکر می‌دهد که راه حقیقت راه دشواری است که

ارزش پیمودن دارد هرچند به رنج و مرگ ختم شود، زیرا راهی به سمت «خدا» است و «حیات جاودان» در آن قرار دارد؛ راهی که «هاریشچاندرا، پراهلاد، رامچاندرا، امام حسین و مقدسین مسیحیت و غیره» دنبال کرده بودند (Gandhi, 2014). حرکت در این راه در جهت تغییر دادن طرف مقابل است به صورتی که او نیز از حقیقتی که ما از آن سخن می‌گوییم اثر بپذیرد. این امر می‌تواند با توسل به زور انجام شود؛ گاندی این را «دوراگراها» می‌نامد، همچنین می‌توان با دگرگون سازی دیگری از درون این کار را به انجام رساند که راه ساتیاگراهاست.

ساتیاگراها در تئوری نوعی الهیات شهادت طلبانه بدون خشونت یا اخلاق وظیفه گرا به نظر می‌رسد. اعم از اینکه موفقیتی کسب شود یا نه اصل حقیقت مندی می‌تواند مطلوبیت داشته باشد. اما در عمل سیاسی ساتیاگراها یک استراتژی برای کسب اهدافی مشخص است. شرط پیشین پذیرش ساتیاگراها و عمل به آن این است که نظمی وجودشناختی در جهان برقرار است که در آن حقیقت نیروی قاهر است و طرفداری از نیروی قاهر در جهان یعنی «خدا» می‌تواند ضامن موفقیت مسیر باشد. به همین جهت عنوان اقتاعی «نیرو» یا «قدرت» برای «حقیقت» استفاده می‌شود.

مفروضات الهیاتی مشابهی در نظریه پردازی‌های خشونت پرهیز وجود دارد که به متافیزیکی مشابه در مورد حقیقت و جهان هستی متکی است. یک چنین طنین اقتاعی در کاربرد عنوان «نیروی حقیقت» توسط مارتین لوتر کینگ نیز شنیده می‌شود. در سخنان او این وجه رتوریک در تلقی اش از مفهوم شرّ برای نظام ناعادلانه موجود است که باید برای تغییر آن از طریق «نیروی حقیقت» وارد عمل شد (Sheldon, 2001, p. 173). برای چنین کاری نیاز به تصاحب خشونت آمیز ابزارهای قدرت نیست چراکه حقیقت نیروی غالب بر شرّ است. به همین جهت او تقابل موجود را تقابل افراد نمی‌داند بلکه تقابل میان خیر و شرّ یا روشنایی و تاریکی می‌شمارد و وقتی ما با روشنایی باشیم روشن است که از پیش پیروزی مفروض است<sup>۱</sup>. این امید در سخنان او به امیدی مذهبی گره می‌خورد که از مسیحیت و وعده پیروزی نشأت می‌گیرد. نیروی قاهری که این راه مبهم را امید بخش می‌سازد خدای مسیحی است. خدایی که «برخلاف خدای ارسطویی تنها محرک غیر متحرک نیست که صرفاً در خود تأمل می‌کند؛ خدایی که تنها خود را می‌شناسد، بلکه خدایی است که دوستدار دیگری است و خدایی است که در تاریخ برای استقرار پادشاهی اش اقدام می‌کند». با فرض چنین خدایی می‌توان امید داشت که تمایز نژادی مورد تأیید این نیروی خیر جهانی نیست و می‌توان به اثربخشی آن امیدوار بود<sup>۲</sup>. در همین سخنرانی او نشان می‌دهد که کنش خشونت پرهیز که او با الهام از ساتیاگراها آن را «نیروی حقیقت» نامیده است، چگونه در «عشق مسیحی» قابل بازخوانی است. خوانش مسیحی از کنش خشونت پرهیز به خوبی در این مفهوم از «عشق» یافتنی است که بدون غرض و جهانی است و تضمین آن اتکاء به نیروی قاهر عالمگیری است که منشأ همه چیز تلقی می‌شود.

اما گاندی، مارتین لوتر کینگ و سایر نظریه پردازان و اکتیویست‌های خشونت پرهیز صرفاً از متافیزیک عرف استفاده نمی‌کردند. در کنار این نیروی مهم برای بسیج توده‌ها آن‌ها ایمان به ساختار دیگری نیز داشتند که جامعه بازار در اختیارشان قرار داده بود. هنری دیوید تورو بیشتر مفهوم «نافرمانی مدنی» را که در تاکتیک‌های مبارزاتی خشونت پرهیز وجود دارد نظریه پردازی کرده بود. این نافرمانی متکی بر ساختار مبادلاتی جامعه بازار است که در آن هر کس در تقسیم کار اجتماعی می‌تواند بر جریان تولید و توزیع منابع اثر بگذارد، مادامیکه بخشی از تقسیم کار اجتماعی است. تورو به اقلیت اخلاقی جامعه که تحت فشار اکثریت غیر اخلاقی ناچار از زندگی غیر اخلاقی هستند توصیه می‌کند که رنج زندان را بپذیرند زیرا «در جامعه‌ای که هرکس را ناعادلانه به زندان می‌فرستند، جای حقیقی انسان عادل همان زندان است» (Thoreau, 1879, p. 16). اما این به معنی پذیرش منفعل وضعیت نیست چراکه اگر «هزار نفر امسال به دولت مالیات ندهند... اقدامی خشونت آمیز و خونبار نیست اما دولت را مجبور به خشونت و ریختن خون بی گناهان می‌کند... این تعریف یک انقلاب صلح

۱. سخنرانی در ۷ فوریه ۱۹۵۷ در کالج اوپرلین. بنابر گزارشی در [این نشانی](#).

۲. سخنرانی ۱۷ می ۱۹۵۷ در [این نشانی](#).

آمیز است» (ibid p.17). تضمین اینکه چنین کاری تغییر ایجاد کند جامعه‌ای دموکراتیکی است که نمی‌تواند یکسره تن به چنین برخوردی با شهروندان خود بدهد چراکه دولت تنها صاحب قدرت فیزیکی است و مردم دارای قدرت اخلاقی‌اند (ibid p.21). بنابراین تورو امید دارد که این تفاوت تضمینی برای پایداری یک جنبش اثر گذار برای تغییر «قوانین» باشد. او بر مبنای این سازوکار اجتماعی تاکتیک‌هایی مانند اعتصاب و نافرمانی را به صورت تاکتیک‌های مبارزاتی توصیه می‌کند. نه گاندی نه کینگ و نه پیش از ایشان تورو متأله یا واعظ اخلاقی بوده اند، بلکه در کنار قدرت اقناعی سخن از «نیروی حقیقت»، ساختارهای جامعه مدرن ابزار لازم را برای اثر گذاری «حقیقت» به ایشان داده‌اند. برای مثال گاندی همچون تورو خوشبین است که اگر بدون خشونت قانون ظالمانه را بشکنیم و در نتیجه به زندان بیافتیم این چرخه زندانی سازی در جایی منجر به بحران برای نظام سیاسی می‌شود. ما هزینه زندان را می‌پذیریم و سپس جنبش مدنی برای زندانیان سیاسی تشکیل می‌شود و این چرخه زندانی سازی در جایی مستلزم رفع بحران سیاسی برای نظام سیاسی است و آن چانه زنی با رهبران زندانی است. این فرآیند خوشبینانه می‌تواند منجر به دگرگونی در سیستم گردد. از سوی دیگر تاکتیک‌هایی مانند اعتصاب و «عدم همکاری» نیز چاشنی این مبارزه مسالمت آمیز است تا بحران موجود منجر به چانه زنی سیستم گردد (Shepard, 2014). بنابراین دو سازوکار برای اثر بخشی «نیروی حقیقت» در این ادبیات وجود دارد. نخست جهان شناسی و متافیزیکی که «نیروی حقیقت» به آن چنگ می‌زند و استعارات اقناعی خود را از آن می‌سازد؛ یعنی متافیزیک هندوئیستی یا مسیحی که اثربخشی کنش خشونت پرهیز را در بین توده‌ها ضمانت می‌کنند. از سوی دیگر ساختار قدرتی که اثربخشی نیروی اجتماعی را ممکن ساخته است.

## مسئله پردازی

نکته‌ای که این ادبیات را برای ما مهم می‌سازد مفهوم حقیقت و کنش بدون خشونت در جنبش‌های اپوزیسیون ایرانی است. دو سوال در این زمینه قابل طرح است:

۱. تا چه حد دو نیروی اثربخش فوق ابزار لازم را برای چنین اپوزیونی که اغلب بر محور سیاست حقیقت فعالیت کرده‌اند فراهم می‌سازد؟ و
۲. در نزاع حقیقت سازی میان این گروه و حاکمیت دینی در ایران، آن «حقیقت»ی که قرار است نیروی اثربخش داشته باشد و چنین ابزار مبارزاتی فراهم کند چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ در دوبرخش بعدی به این دو پرسش می‌پردازیم.

## «نیروی حقیقت» در سیاست حقیقت اپوزیسیون

پس از دهه شخصیت و کاهش مبارزات مسلحانه مهمترین فعالیت‌های سیاسی اپوزیسیون اقداماتی مانند تظاهرات یا کمپین‌های اجتماعی بوده که خود نوعی رویکرد خشونت پرهیز برای باز نمود «حقیقت» وارونه حاکم است. اعتراض به قوانین مردسالار به صورت کمپین یک میلیون امضاء، جنبش‌های خیابانی پس از ۱۸ تیر و پس از انتخابات سال ۱۳۸۸، آکت‌های دانشجویی در ۱۶ آذر، و سایر رویدادهایی که شکلی از کنش سیاسی معارض حاکمیت بوده، نمونه‌هایی از این اقدامات بوده‌اند. سرسختی نظام جمهوری اسلامی بر مسئله باز نمود دیدگاه عمومی نیز این آکت‌ها را حساس تر ساخته و به همین جهت انتخابات به یکی از مهمترین صحنه‌های باز نمود حقیقت در میان این دو نیرو تبدیل شده است. در برابر این برساخته که ما «بیشماریم» و «آحاد ملت» با «نظام اسلامی» موافق‌اند بخشی از آکت‌های سیاسی معارض نشان دادن آنتی تزی برای این مدعا بوده است و مسئله «پرشماری» مبدل به موضوعی محل نزاع شده.

برخلاف جنبش‌های خشونت پرهیز در آفریقای جنوبی، هندوستان، آمریکا و سایر کشورهایی که جنبش‌های مسالمت آمیز تئوری پردازی شده اند، در ایران کنش بدون خشونت که بازنمایی حقیقت

معارض را پی می‌گیرد از چنان «نیروی حقیقت»ی که از زمینه باورهای مردم تغذیه شده باشد برخوردار نبوده است. باوجود الهیات مشابهی که «خدا» را به مثابه «حق» در نظر می‌گیرد، ترجمه الهیاتی برای تقویت «نیروی حقیقت» تجربه نشده است. واگر رویکرد شریعتی به انقلابی گری شیعه را کنار بگذاریم (که در زمان خود او نیز لزوماً خوانش خشونت پرهیز نداشته است) پس از انقلاب چنین زمینه‌ای از باور توده‌ها برای تحریک به «پایداری در حقیقت» طرح نگردیده است. در حال حاضر تنها حاکمیت از این نیروی باور بهره می‌گیرد. هرچند گاه به مدد اسلام سنتی تضادهایی میان باور مردم و روایت بنیادگرایانه حاکم که مانند هر روایت بنیادگرایانه‌ای سویه‌های مدرن دارد<sup>۲</sup>، برقرار می‌شود، اما عملاً چنین تضادهایی منجر به تیز شدن یک نقد سیاسی خشونت پرهیز نشده است. از این سرچشمه افق‌هایی که بگذریم، خاستگاه سکولاری که نیروی حقیقت را شارژ می‌کند در ساختار قدرت در ایران دچار مشکلاتی است. دولت پاسخگویی که نسبت به مطالبات مدنی مسئولانه پاسخ دهد وجود ندارد و نظام اصلاحی که برخی مانند تورو برای جامعه سیاسی در نظر می‌گرفتند وجود ندارد. زیربنای مادی مبادله اجتماعی که در آن مالیت دهندگان نفوذ پنهانی بر جامعه سیاسی داشته باشند وجود ندارد و انتخابات تنها شکل ممکن اثر بخشی نیز تا حد زیادی نظارت شده است. و در نهایت توزیع قدرت را به طور اساسی دگرگون نمی‌سازد. در اینجا با یک اقتصاد رانتی روبرویم که در آن دولت خود را کمتر مدیون انباشت ارزش افزوده ناشی از کار شهروندان، و بیشتر بر مبنای مالکیت دولتی بر سرزمین به دست می‌آورد؛ یعنی پول نفت و معادن. بنابراین «آحاد ملت» و نه «شهروندان» ابزار اثربخشی مهمی را که اساس مبارزات خشونت پرهیز بوده است را ندارند. تنها شکل اثربخشی بر این قدرت رانتی مقابله با سیاست حقیقتی است که حاکمیت برای آن ارزش ویژه‌ای قابل است. این نقطه‌ای است که سیاست حقیقت حاکم و سیاست حقیقتی که در کنش خشونت پرهیز سیاسی اپوزیسیون وجود دارد با یکدیگر مواجه می‌شوند. اما دشواری دیگری نیز برای چنین مبارزاتی به نحو ساختاری در حاکمیت موجود وجود دارد؛ یعنی مخدوش بودن صحنه‌ای که ساخت حقیقت بر روی آن رخ می‌دهد؛ رسانه‌ها و تولید حقیقت در فضای عمومی. در این نقطه سیاست حقیقت حاکمیت و «نیروی حقیقت» که قرار است بر سیاست اثر بگذارد تلاقی می‌کند.

### سیاست حقیقت جمهوری اسلامی و نیروی حقیقت جامعه مدنی

در دو اصطلاح «سیاست حقیقت» در حاکمیت نظام حاکم و «نیروی حقیقت» در جنبش‌های خشونت پرهیز واژه «حقیقت» دو کاربرد متفاوت دارد. در اصطلاح نخست حقیقت محصولی سیاسی است که در آن تلاش برای نظارت بر چیزها از طریق بازنمودی خاص مد نظر است. این امر به خوبی در ساخت حقیقت در جمهوری اسلامی مشهود است که آنچه «مصلحت» خوانده می‌شود بر بازنمود صرفاً منصفانه اولویت دارد. این موضوعی است که در دو مقاله پیشین ملاحظه کردیم. عناوینی مانند «تقیه» و «مصلحت اندیشی» برای «حفظ نظام» کلید واژه‌های مهمی است که خاصیت فوق را آشکار می‌سازد. اما در جنبش‌های بدون خشونت چنانکه از آثار کسانی مانند گاندی و کینگ می‌توان برداشت کرد «حقیقت» امری استعلایی است و به مثابه امری تابع مصالح تلقی نمی‌شود. این انعطاف مستلزم اخلاقی بودن جنبش‌های خشونت پرهیز برای مقابله با نظم حاکم است. در تقابل با چنین سیاست حقیقتی دشواری مبارزات بدون خشونت پیچیدگی رسانه‌ای است که بازنمود حقیقت حاکم ایجاد می‌کند. تلاش جنبش‌های مدنی خشونت پرهیز برای تعهد اخلاقی به حقیقت به جهت

<sup>۲</sup>. جنبش‌های بنیادگرا عموماً خوانشی متفاوت از دین نسبت به سنت گرایان دارند. استفاده از تکنولوژی مدرن به

ویژه مورد استقبال اشکال مختلف بنیادگرایان است؛ از القاعده تا جمهوری اسلامی تکنیک مدرن به مثابه ابزاری خنثی که می‌تواند در جهت مصالح اسلام استفاده شود پذیرفته شده. این البته غیر از ارزش‌های مدرنی مانند دموکراسی، تسامح، آزادی و برابری بوده است. برای مطالعه نسبت دوگانه بنیادگرایی و مدرنیته به ویژه بنگرید به

Schaefer, H. (2005). Religious fundamentalism and reflexive modernity. In J. De Santa Ana, *Religions Today; Their Challenge to the Ecumenical Movement* (pp. 271-291). Geneva: WCC.

تسلط حاکمیت بر ابزارهای تولید حقیقت و مخدوش کردن مسیرهای انتشار اطلاعات می‌تواند کار را دشوارتر از آنی که کند که یک جنبش خشونت‌پرهیز کلاسیک با آن روبروست. نمونه‌هایی بسیاری از چنین بازنمودهای کژتابی از رویدادهای سیاسی وجود دارد که با وجود تلاش اپوزیسیون همچنان به سختی باور مقابل جایگزین شده بود. وقایعی مانند نسل‌کشی تابستان ۶۷، حمله به خوابگاه‌ها در مقاطع مختلف، کشتار مردم در خیابان‌ها و بسیاری رویدادهای دیگر از طریق کژتاب‌سازی وقایع هنوز تصویر روشنی در افکار عمومی ایرانیان ندارد تا بتوان فوراً بر مبنای «نیروی حقیقت» ناشی از افشای آن‌ها اثرگذار بود. حتی هنوز رویدادی مانند عاشورای سال ۸۸ نزد برخی از اصلاح‌طلبان با حقیقت‌سازی رسانه جمهوری اسلامی آغشته است و با ادعای ضد دین بودن تظاهرات کنندگان بازنمود می‌شود. هرچند این دشواری تجربی به معنی عدم امکان منطقی در مورد تحقق یک «نیروی حقیقت» نیست اما چنین پیچیدگی‌هایی حاکی از دشواری ترجمه یک جنبش خشونت‌پرهیز بر حسب مدل‌های بالفعل موجود آن است.

### خنثی‌سازی حقیقت‌اثربخش

تداخل دو رویکرد به حقیقت‌انگونه که گفته شد مستلزم اشاره به برخی دیگر از تکنیک‌های حقیقت‌سازی سیاست‌حاکم جمهوری اسلامی است. یکی از مهمترین آنها استفاده از حمله به عنوان بهترین دفاع است. در این مورد نیز هیچ‌کس بهتر از احمدی‌نژاد این تکنیک را برجسته نساخته. در یکی از مصاحبه‌ها با خبرنگاری از سی‌بی‌اس در پاسخ به این سوال که پاسختان به قتل ندا آقا سلطان چیست و نشان دادن عکس کشته شدن ندا، احمدی‌نژاد متقابلاً عکسی از زنی به نام مره شروینی را نشان می‌دهد که بنا بر ادعای او به خاطر حجاب در آلمان کشته شده است.<sup>۴</sup> صرف نظر از درستی این ادعا و تطبیق آن در زمینه این مصاحبه، نکته این است که این شیوه رایجی در میان مسئولین عالیرتبه نظام است که مکرراً به عنوان یک تکنیک جدلی برای خنثی‌سازی حقایق انتقادی به کار می‌رود. تلاش برای بازنمود مسایل حقوق بشری ایران و بسیاری از بازنمودهای انتقادی در مورد استبداد حاکم با تکنیکی جدلی پاسخ داده می‌شود. «حمله بهترین دفاع» اساس این تکنیک است. تشکیل «سازمان حقوق بشر اسلامی»، ادعای «مردم سالاری دینی»، نقد حقوق بشر غربی و دفاع از حقوق مردم آمریکا در برابر دولت‌اش کارهایی است که بازنمود وضع موجود را مخدوش می‌سازد. شاید مسئولین جمهوری اسلامی به صورتی غریزی این تکنیک را به کار می‌برند؛ آنها مانند هر مسئول مسئولیت‌ناپذیری خود را مجاز به مغالطه می‌دانند، اما مبنایی منطقی برای این مغالطه وجود دارد. انتقاد یا پرسش مبتنی بر این فرض است که جایگاه میان منتقد/مسئول به شکل یک دوتایی با مسیر یکطرفه توزیع شده باشد؛ تا زمانی که نقد در جریان است این مسیر یکطرفه است. البته می‌توان فرض کرد که در زمانی دیگر این جایگاه‌ها معاوضه گردد. اما حرکت همزمان دو عامل در این مسیر به معنی خنثی شدن بازی نقد است و مخدوش کردن مرز تعریف شده. آنچه احمدی‌نژاد و مسئولان جمهوری اسلامی انجام می‌دهند اجرای همزمان حرکت در میان این دوتایی است و نه بازی دوجانبه‌ای که در آن زمانی در جایگاه پاسخگو قرار گیرند و زمانی برای مثال از حقوق بشر در غرب انتقاد کنند. این روند جابجایی امری است که همه کشورهای جهان انجام می‌دهند. اما جمهوری اسلامی بر مبنای این اصل مغالطی اساساً اجازه استقرار این دوتایی را نمی‌دهد و همزمان برای خنثی شدن این دوتایی حرکت‌اش را شروع می‌کند. چنین منطق جدلی امکان‌اثربخشی را از افشاکنندگان حقایق می‌گیرد.

اهمیت این مسئله در استفاده از فشار بین‌المللی در یک مبارزه خشونت‌پرهیز است. هرچند جدلی بودن این رویکرد روشن است و در فرآیند کشف حقیقت برای نهادهای بین‌المللی اثر عمده‌ای ندارد اما روند اثرگذاری بر یک نظام سیاسی را می‌تواند کاهش دهد. بعلاوه این شیوه‌ای نیست که تنها برای کاهش اثرگذاری فشار بین‌المللی به کار رود حتی در نزاع‌های داخلی برای کاهش اثر بخشی حقیقت

۴. مصاحبه را در اینجا ببینید.



در فضای عمومی در اذهان نیز ممکن است آنچه مدعای «حقیقت» توسط یک جنبش است علیه ایشان استفاده شود. این فضای مخدوش شده به سختی مجال برای اثر گذاری یک جنبش خشونت پرهیز که متوسل به شیوه بازگویی «حقایق» می‌شود، می‌گذارد.

مجموعه بزرگی از دیگر تکنیک‌های رسانه‌ای در این مورد وجود دارد که جمهوری اسلامی به کار می‌گیرد مانند ارباب از سخن گفتن قربانیان، معترف سازی قربانیان، مخدوش کردن اطلاعات در مورد حوادث از طریق شایعه پراکنی رسانه‌های مختلفی که دارد، و البته تکنیک‌هایی که نمی‌توان به روشنی به سیستم اطلاعاتی موجود نسبت داد ولی ظن استفاده از آن می‌رود؛ مانند انتشار شایعاتی که اعتماد مخاطبان رسانه‌ها را به افشاکنندگان «حقایق» سلب می‌کند. علاوه بر اینها جمهوری اسلامی یکی از بزرگترین دشمنان آزادی رسانه‌ها است که امکان نشر آنچه «حقایق» اثر بخش خوانده می‌شود را سلب می‌کند. با وجود این دشواری‌ها سازوکار سکولاری که قرار است حقایق را به «نیروی حقیقت» مبدل سازد، با دشواری اساسی روبرو است؛ اینکه خود نظام سیاسی حاکم حرفه اش حقیقت سازی است.

## نتیجه گیری

جمهوری اسلامی نظامی مبتنی بر ساخت «حقیقت» در جهت یک تقابل هویتی است و در همه اشکال زندگی اجتماعی مردم را عرصه تولید و نظارت بر تولید حقیقت می‌شمارد. بر اساس نظرات رهبران آن از جمله خامنه‌ای و تصویر سراسربینی که از مفهوم «دشمن» و «صحنه» دارند، عنوان یک حکومت تمامیت خواه کاملاً برانزده وضع موجود است. از سوی دیگر با توجه به تکنیک‌های نظارت بر «حقیقت» در این نظام و فقدان زمینه فرهنگی متناسبی که خشونت پرهیزی را توجیه کند (مانند یک زمینه مذهبی خشونت پرهیز)، در قیاس با جنبش‌های خشونت پرهیز پیشین در جهان، اعمال نظریات خشونت پرهیز موجود کاری انتزاعی و خارج از زمینه تاریخی-سیاسی است. خشونت پرهیزی ابزار مادی تصاحب قدرت را با ابزار معنوی «نیروی حقیقت» جابجا می‌کند. اما این جابجایی به صورت محض کافی نیست به ویژه آنکه نظام سیاسی حاکم خود را بر اساس نظارت بر حقیقت تعریف کرده باشد و فضای تولید حقیقت معارض را دائماً نظارت کند. هرگونه نظریه پردازی در این زمینه مستلزم نظر داشتن به سیاست حقیقت ای است که چنین نظامی آن را ممارست می‌کند. بررسی تکنیک‌های آن و امکان سنجی چنین زمینه‌ای برای یک نظریه پردازی جدید به نظر ضروری می‌رسد.

## منابع

- جعفری، م. (۱۳۹۲، مهر ۲۸). دعوت مراجع عظام تقلید از مردم برای حضور حداکثری در انتخابات. بازیابی در آبان ۱، ۱۳۹۲، از [rohollah.ir](http://rohollah.ir)  
 خامنه ای، س. (۱۳۶۸، ۱۴). بیانات در مراسم بیعت اقشار مختلف مردم. بازیابی در مهر ۱۳، ۱۳۹۲، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خامنه ای، س. (۱۳۷۷، ۱۴۷). پیام به پنجمین گردهمایی بسیج دانشجویی. بازیابی در ۱۲ ۱۳۹۲، مهر، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خامنه ای، ع. (۱۳۶۹، ۷۹). در دیدار با جمع کثیری از نیروهای مقاومت بسیج، گروهی از پرستاران و جمعی از پرسنل نیروی دریایی ارتش. بازیابی در ۱۲ ۲۶، ۲۰۱۳، از خامنه ای :  
 خامنه ای، ع. (۱۳۷۵، ۹۸). در دیدار جمعی از دانشجویان و دانش آموزان. بازیابی در ۱۲ ۲۶، ۲۰۱۳، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خامنه ای، ع. (۱۳۷۶، ۵۹). در دیدار جمعی از بسیجیان. بازیابی در ۱۲ ۲۶، ۲۰۱۳، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خامنه ای، ع. (۱۳۸۱، ۶۱۲). بیانات در دیدار جوانان و دانشجویان سیستان و بلوچستان. بازیابی در ۱۲ ۲۵، ۲۰۱۳، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خامنه ای، ع. (۱۳۸۶، ۳۱۲). در دیدار اعضای بسیج دانشجویی دانشگاهها. بازیابی در ۱۲ ۲۶، ۲۰۱۳، از [khamenehi.ir](http://khamenehi.ir)  
 خلجی، م. سنگسار پشت پنجره تاریخ، بی بی سی، ۲۱ نوامبر ۲۰۰۶.  
 خمینی، آ. ا. (۱۳۶۸). صحیفه امام خمینی. بازیابی در آبان ۱، ۱۳۶۸، از [Rohollah.ir](http://Rohollah.ir)  
 خمینی، ر. ا. (۱۳۶۸، ۱۵۳). متن کامل وصیتنامه آیه الله خمینی. بازیابی در ۱ ۱۳۹۲، آبان، از ستاد انتخابات کشور  
 رضایی، م. (1392). سیاست حجاب. بازیابی در ۲ تیر ۱۳۹۲، از رادیو زمانه.  
 رضایی، م. (۱۳۹۱، بهمن). روش شناسی تفسیری در متون تاریخ اندیشه: دیدگاه کوینتین اسکینر. بازیابی در مهر ۳۰، ۱۳۹۲، از رادیو زمانه.

Arendt, H. (2002). *The Portable Hannah Arendt*. New York: pinguin Books.

Cahoone, L. E. (1996). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality (Vol. I)*. (R. Hurley, Trans.) New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1997). *The Politics of Truth*. (S. Lotringer, & L. Hochroth, Trans.) New York: Semiotext (e.)

Foucault, M. (2008). *The Courage of the Truth*. (g. Burchell, Trans.) Hampshire: Palgrave Macmillan.

Gandhi, M. (2014). *Truth (Meaning of Truth)*. Retrieved 1 6, 2014, from Mahatma Gandhi: <http://www.mk Gandhi.org/truth/article3.htm>

Massad, J. (2002). *Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World*. *Public Culture* , 14 (2), 361–385.

Nelson, J. S. (1978). Politics and Truth: Arendt's Problematic. *American Journal of Political Science* , 22 (2), 270-301.

Sheldon, G. W. (2001). *Encyclopedia of political thought*. New York: Fact on File INC.

Shepard, M. (2014). What Is Satyagraha? Retrieved 1 6, 2014, from Mahatma Gnadhi: <http://www.mkgandhi.org/faq/q17.htm>

Thoreau, H. D. (1879). *Civil Disobedience*. mozambook.

Wilson, R. A. (2001). *The politics of truth and reconciliation in South Africa: legitimizing the post-apartheid state*. London: Cambridge University Press.