

Research Paper

The Subaltern Citizen and the Meaning of Voting: An Analysis of the Lived Experiences of Women in the Javadieh Neighborhood of Bojnourd during Iran's 2024 Presidential Election

Alireza Ghadimi¹, Hamidreza Jalaeipour², Gholamreza Ghaffary³

Received: Oct, 10. 2025 ; Accepted: April, 10. 2026

Abstract

This study explores the lived experiences of subaltern women in relation to their participation in Iran's 2024 presidential election, using Max van Manen's hermeneutic phenomenological approach. The research was conducted in the Javadieh neighborhood of Bojnourd, a social context where women occupy intersecting positions of gendered, class-based, cultural, and spatial subalternity. The central question guiding the study asks how electoral participation is experienced and what meanings it holds for these women within their lived horizons. The study is informed by a theoretical perspective that brings together Subaltern Studies—particularly Gayatri Spivak's notion of the “subaltern”—and Patricia Hill Collins's “matrix of domination.” Data were generated through thirteen semi-structured interviews and analyzed using thematic analysis.

Findings reveal that electoral participation among the women studied is largely shaped within dominant power structures, with limited reliance on conscious political agency or critical choice. Participation often reproduces unequal relations of power rather than challenging them.

By engaging the concept of the “subaltern citizen,” the study highlights the gap between formal models of political participation and the lived experiences of marginalized groups. It shows how notions such as “political participation” and “democracy” acquire situated, context-dependent meanings in subaltern settings, underscoring the need to rethink dominant democratic paradigms through the lens of marginalized lifeworlds.

Keywords: Electoral Participation·Subaltern Women·Hermeneutic Phenomenology·Subaltern Citizen ·2024 Presidential Election

1 M.A. in Sociology, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Corresponding Author; alireza.ghadimi@ut.ac.ir

2 Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. jalaeipour@ut.ac.ir

3 Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. ghaffary@ut.ac.ir

Introduction

Political participation is widely considered one of the central indicators of democratic life and one of the primary mechanisms through which citizens establish a relationship with political institutions. Among different forms of participation, elections represent the most institutionalized and visible form of political engagement in modern political systems. Dominant approaches to voting behavior, particularly within liberal democratic traditions, have generally conceptualized electoral participation through assumptions of individual rationality, informed choice, political autonomy, and voluntary decision-making. Classical approaches such as the Columbia School, the Michigan School, and rational choice theories have attempted to explain voting through variables such as social affiliation, political attitudes, ideological preferences, and individual calculations of interest.

However, these approaches face significant limitations when applied to contexts characterized by deep social inequalities, unequal access to political resources, cultural constraints, and complex relations of power. In such contexts, electoral participation cannot be understood merely as the outcome of autonomous individual preferences; rather, it must be examined as an experience embedded within historical, social, cultural, religious, and economic structures.

This issue becomes particularly significant when studying marginalized groups whose political experiences are shaped by multiple forms of disadvantage. Women living in marginalized urban neighborhoods often experience intersecting forms of inequality related to gender, class, ethnicity, education, religion, and spatial exclusion. Therefore, their participation in elections raises fundamental questions about the relationship between formal citizenship rights and actual political agency.

The 2024 Iranian presidential election took place within a context marked by declining electoral participation, economic difficulties, social dissatisfaction, and widespread debates about political trust. While macro-level explanations have emphasized factors such as inflation, unemployment, economic hardship, and institutional distrust, these explanations provide limited insight into a crucial question: why do some marginalized groups continue to participate in elections despite experiencing poverty, social exclusion, and limited access to political resources?

This question is particularly important regarding subaltern women. Their electoral participation cannot be reduced to a simple act of voting; rather, it represents a socially situated experience shaped by everyday relations of power, belonging, obligation, fear, and adaptation. Accordingly, this study explores how disadvantaged

women themselves understand voting and how electoral participation acquires meaning within their lived social worlds.

The central research question guiding this study is:

How do subaltern women in the Javadieh neighborhood of Bojnourd experience and interpret electoral participation, and within what social and political horizons does the act of voting acquire meaning?

To address this question, the study introduces the concept of the “subaltern citizen” to describe the paradoxical condition in which individuals formally possess citizenship rights, including the right to vote, while simultaneously remaining marginalized in terms of political representation, social influence, and effective agency.

The analysis is informed by the complementary insights of Gayatri Chakravorty Spivak's concept of the subaltern, Patricia Hill Collins's Matrix of Domination, and Antonio Gramsci's theory of hegemony. Together, these perspectives make it possible to examine how domination operates through intersecting institutional and everyday mechanisms while simultaneously identifying the limited yet meaningful spaces through which agency may emerge.

Methodology

This study employs Max van Manen's hermeneutic phenomenological approach. Unlike descriptive phenomenology, which seeks the essential structure of experience by bracketing the researcher's assumptions, hermeneutic phenomenology emphasizes that meaning emerges through interpretation and through the interaction of participants' experiences, social contexts, and researchers' pre-understandings.

The research was conducted in the Javadieh neighborhood of Bojnourd, located in North Khorasan Province, Iran. The study population consisted of disadvantaged women who had participated in the 2024 presidential election. Criterion-based purposive sampling was combined with maximum variation sampling in order to include women of different ages, ethnic backgrounds, educational levels, occupations, and marital statuses. The inclusion criteria were being female, being at least eighteen years old, residing in Javadieh, self-identifying as marginalized or disadvantaged, and having participated in the election.

A total of twenty-one interviews were conducted initially. After applying the inclusion criteria and excluding cases that did not meet the requirements, the final analysis was based on the narratives of thirteen women. Participants represented diverse ethnic backgrounds, including Kurmanj, Turkmen, Tat, and Turk communities, and varied considerably in terms of education, occupation, and family circumstances.

Data were generated through semi-structured interviews lasting approximately thirty to forty-five minutes. Interviews began with questions about everyday life, family responsibilities, work, and economic conditions and gradually moved toward politics, government, elections, and the meaning of voting. This conversational structure helped build trust and enabled participants to connect their political experiences with broader aspects of their lives. All interviews were conducted in safe settings, recorded with participants' consent, transcribed verbatim, and supplemented with field notes and reflexive observations.

The data were analyzed through thematic analysis informed by van Manen's phenomenological method. The analysis involved holistic reading, selective reading, and detailed line-by-line interpretation. Coding was conducted both inductively and with attention to the research questions in order to identify patterns related to voting, agency, domination, and belonging. Interpretation proceeded through the hermeneutic circle, moving repeatedly between individual statements, complete narratives, and the broader social context.

To enhance trustworthiness, the study followed Lincoln and Guba's criteria of credibility, transferability, dependability, and confirmability. Credibility was strengthened through prolonged engagement, participant checking, and peer review. Thick description was used to support transferability, while an audit trail and continuous reflexivity contributed to dependability and confirmability. Ethical principles, including informed consent, confidentiality, anonymity, and sensitivity to participants' cultural and educational circumstances, were carefully maintained throughout the research process.

Research Context: Javadieh Neighborhood

Understanding the political experiences of the participants requires attention to the social and spatial context in which their lives unfold. Javadieh is located on the northern edge of Bojnourd and represents a prominent example of an inner-urban marginalized settlement shaped by migration, uneven urban development, and institutional neglect. Originally emerging around agricultural lands and a brick kiln during the 1960s, the area gradually expanded through the settlement of poor rural migrants and eventually became incorporated into the urban periphery.

Today, the neighborhood is characterized by deteriorated infrastructure, inadequate public services, unstable employment, and widespread economic vulnerability. Many residents rely on informal and precarious occupations such as seasonal labor, domestic work, street vending, waste collection, and home-based employment.

Dependence on welfare institutions and charitable organizations is common, and poverty is often reproduced across generations.

Javadieh is also ethnically diverse, with substantial populations of Kurmanj, Turkmen, and Turk residents. Religious gatherings, Qur'anic circles, kinship networks, and local ceremonies constitute important channels for the circulation of information and the reinforcement of collective belonging. For many women, these networks provide emotional support and social recognition in a context where formal cultural and media institutions are relatively absent.

At the same time, participants frequently described experiences of insecurity associated with drug-related problems, poor lighting, inadequate public spaces, and restrictions on women's mobility, especially at night. Consequently, their political experiences are inseparable from the broader realities of poverty, gender relations, religious authority, ethnic identity, and spatial marginalization.

Against this background, electoral participation emerges not as an isolated political act but as a practice embedded within everyday struggles for security, dignity, belonging, and survival.

Findings

The analysis revealed four interrelated themes that illuminate how subaltern women in Javadieh make sense of electoral participation. Rather than understanding voting primarily as an expression of political preference or democratic choice, participants described it as a practice embedded within religious beliefs, everyday insecurity, social expectations, and unequal power relations. Although analytically presented as distinct themes, these meanings frequently overlapped within individual narratives, illustrating that electoral participation emerged through multiple and intersecting forms of influence rather than a single motivation.

1. Voting as a Religious Duty

For many participants, voting was experienced primarily as a religious and moral obligation rather than as an autonomous political choice. Elections were rarely discussed in terms of competing political programs, ideological preferences, or democratic representation. Instead, participants described voting through a vocabulary of religious commitment, spiritual accountability, loyalty, and collective responsibility. Within their lived experience, voting occupied a moral universe much closer to prayer, fasting, or fulfilling religious obligations than to deliberative political participation.

One participant explained:

"I belong to them. I am one of the Shi'a. I have to vote—it's my duty. Just like we pray for ourselves, voting is also something we do for ourselves." (Participant 1)

Another participant clearly distinguished economic dissatisfaction from electoral participation:

"Economic problems are one thing, but voting is different. We are responsible for every drop of the martyrs' blood." (Participant 5)

Religious authority likewise emerged as an important source of legitimacy.

A sixty-seven-year-old participant stated:

"The Leader makes voting obligatory. If people do not vote, they become accountable before God." (Participant 6)

Similarly, another woman admitted:

"We don't really understand politics, but the cleric's wife told us to vote. After all, it is sinful not to vote." (Participant 10)

These narratives suggest that elections had been incorporated into participants' moral lifeworld long before they became occasions for political judgment. Rather than evaluating candidates through policy preferences or ideological debate, participants frequently approached voting as a practice through which they affirmed religious identity and moral belonging. The distinction between religious obligation and political participation had become increasingly blurred. Consequently, abstention from voting was interpreted not simply as political nonparticipation but as a failure of religious responsibility.

From a phenomenological perspective, voting appeared as an embodied moral practice rather than an abstract political decision. Participants did not merely believe that voting was important; they experienced themselves as people for whom voting constituted part of what it meant to be a faithful Muslim and a respectable member of the community. The election therefore entered everyday life through familiar religious meanings instead of through explicitly political reasoning.

This finding resonates with Gramsci's concept of hegemony, which emphasizes that domination is sustained not only through coercion but also through the internalization of cultural meanings that come to appear natural and self-evident. Here, participation was experienced as morally necessary rather than politically imposed. The obligation to vote no longer required continuous justification because it had already been incorporated into participants' understanding of themselves.

The narratives also illustrate Spivak's insight regarding the subaltern condition. Participants clearly articulated reasons for voting, yet these reasons were frequently

expressed through vocabularies produced by dominant religious and political institutions. Their voices were present, but the language through which political experience became intelligible had already been shaped by broader ideological structures. In this sense, participants did not merely repeat official discourse; rather, that discourse had become intertwined with the moral categories through which they interpreted everyday life itself.

Ultimately, voting emerged less as an act of political deliberation than as a ritual of religious belonging through which both personal morality and collective legitimacy were continuously reaffirmed.

2. Fear-Driven Voting: Political Participation Under Conditions of Everyday Anxiety

A second major theme revealed that electoral participation was frequently experienced through fear rather than political conviction. For many participants, voting represented a practical response to uncertainty and perceived vulnerability rather than an attempt to influence political outcomes. Fear was not experienced as a single emotion but as an everyday condition that permeated different aspects of social life. Three interrelated forms of fear were identified: concerns about security, economic survival, and social exclusion.

Importantly, participants rarely described these fears as extraordinary. Instead, they formed part of the ordinary background against which political decisions acquired meaning. Voting therefore emerged as a strategy for minimizing perceived risks within an already precarious lifeworld.

Security-Oriented Fear

Several participants associated electoral participation with national security and the prevention of war or foreign intervention.

One woman remarked:

"We have to participate so that the enemy doesn't come." (Participant 2)

Another explained:

"I don't want foreigners to dominate my country." (Participant 5)

Campaign narratives themselves often intensified these concerns.

As one participant recalled:

"People said that if Jalili became president, war would begin. Honestly, we became frightened." (Participant 1)

Another emphasized:

"I voted because of security. Compared with many other countries, Iran is still safe."
(Participant 10)

These accounts suggest that participants rarely separated electoral participation from broader concerns about national stability. Rather than viewing elections primarily as opportunities for democratic choice, many interpreted them as mechanisms through which peace, order, and collective security might be preserved. Official narratives emphasizing foreign threats and geopolitical instability appeared to provide an interpretive framework through which voting became morally associated with protecting the nation.

From a phenomenological perspective, the significance of these narratives lies less in whether such threats were objectively imminent than in how they were lived. Fear became part of participants' horizon of experience, shaping the very way elections appeared to them. The ballot box was encountered not simply as a political institution but as a symbolic site where anxieties about war, instability, and national survival were negotiated.

Survival-Oriented Fear

Economic vulnerability constituted a second dimension of fear. Participants frequently described concerns that failing to vote might jeopardize employment, welfare benefits, or access to essential state resources.

One participant explained:

"I didn't want to vote, but my husband said that if they found out we hadn't voted, he might lose his job. So I agreed." (Participant 13)

Another participant expressed uncertainty while simultaneously acknowledging her fear:

"Maybe someday they'll issue an order and punish us if we don't vote." (Participant 4)

Others worried about losing financial assistance.

As one woman stated:

"If you don't vote, maybe tomorrow they'll stop your subsidy. We depend on that money." (Participant 8)

Another participant referred to practical concerns regarding official documentation:

"Maybe the election stamp will be needed for something later." (Participant 2)

Whether these expectations reflected actual governmental practices is analytically less significant than the fact that participants experienced them as plausible possibilities. Under conditions of poverty and dependence, uncertainty itself became politically

consequential. Voting thus emerged as a pragmatic strategy for reducing perceived socioeconomic vulnerability rather than expressing political endorsement.

Seen through Collins' matrix of domination, these narratives demonstrate how economic precarity intersects with gendered dependence and institutional power. Women whose livelihoods were already fragile frequently perceived participation as a means of protecting their families from potential hardship. Political participation therefore became embedded within broader struggles for everyday survival.

Conformity-Oriented Fear

The third dimension of fear concerned social acceptance and moral reputation.

One participant described her experience in the following way:

"There's always this fear inside me—that someday they'll say if you didn't vote, your future will be affected. Not voting means indifference. It means losing your reputation."
(Participant 4)

Another woman explained:

"We thought people might say we're not Muslims if we didn't vote. It would be sinful."
(Participant 7)

These narratives reveal that voting functioned not only as a political act but also as a visible marker of social belonging. Within participants' communities, electoral participation symbolized respectability, religious commitment, and loyalty to shared collective values. Abstaining from voting therefore risked exposing individuals to moral suspicion, gossip, or symbolic exclusion.

Across these three dimensions, fear appeared not as an exceptional psychological state but as an enduring feature of participants' everyday existence. Security concerns, economic vulnerability, and the desire for social acceptance became intertwined, shaping electoral participation as a practical means of navigating uncertainty. Rather than expressing political enthusiasm or ideological commitment, voting frequently represented an adaptive response to life within unequal structures of power.

3. Habitual Voting: Electoral Participation as an Ordinary Social Routine

The third theme conceptualizes voting as a habitual social practice rather than a consciously deliberative political act. For several participants, electoral participation had become an unquestioned routine reproduced across successive elections. Voting was described as "something we have always done," embedded in the rhythm of everyday life and detached from careful political reflection or expectations of

meaningful political change. Rather than evaluating candidates or competing political platforms, participants frequently portrayed voting as an ordinary social behavior performed because it had become part of the normal order of life.

One participant explained:

"Since childhood I've been used to voting whenever there is an election. It's just become a habit." (Participant 4)

Another participant similarly emphasized the absence of independent political motivation:

"Everyone said we should vote, so we voted too." (Participant 3)

Perhaps the clearest illustration of routinized participation came from a participant who admitted:

"Honestly, I can't even remember who I voted for." (Participant 13)

Such narratives suggest that the significance of voting often resided not in political choice itself but in the repetition of a familiar social practice. The act of voting was experienced less as a deliberate intervention in political affairs than as one event among many recurring community rituals.

This routinization also appeared in participants' descriptions of election day itself. Rather than emphasizing political debate or civic responsibility, one woman remembered the occasion primarily as a family outing:

"We went together with my daughter and my husband. We voted, put the ballot in the box, and afterward they served us tea." (Participant 3)

Here, the election resembles a familiar communal gathering rather than a moment of political deliberation. The social atmosphere surrounding participation appears more salient than the electoral decision itself.

The narratives further indicate that habitual participation was reinforced by collective expectations within the neighborhood. One participant remarked:

"Everyone in our neighborhood voted. It wasn't really possible not to." (Participant 2)

Such statements suggest that repeated participation gradually became normalized through observation, imitation, and community expectations. Voting acquired the character of an inherited social custom that required little explicit justification.

The absence of diverse political information further strengthened this process. Many participants described limited access to alternative interpretations of politics, relying instead on familiar narratives circulating within family networks, neighborhood conversations, religious institutions, and state media. Under these conditions, habitual participation reduced the need for continuous political evaluation. Once

voting had become incorporated into everyday practice, it no longer required renewed justification at each election.

From a theoretical perspective, this pattern closely reflects Gramsci's concept of cultural hegemony. Hegemony operates not only through ideological persuasion or coercion but also through ordinary habits that gradually become accepted as natural features of social life. Electoral participation, in this sense, is reproduced through routine practices rather than through explicit political commitment.

Collins' matrix of domination similarly helps explain why habits are socially distributed rather than individually produced. Repetition emerges within intersecting institutions—including family, religion, neighborhood, and media—that collectively organize everyday life for marginalized women. Voting therefore becomes one component of a broader social routine shaped by structural inequalities rather than solely by individual preference.

Phenomenologically, these accounts reveal that participants rarely experienced voting as a distinct political event requiring active interpretation. Instead, elections blended into the ordinary flow of everyday existence, where participation became almost self-evident. Political agency was therefore not necessarily absent, but it was largely displaced by the familiarity of repeated practice.

Overall, habitual voting illustrates how political participation may be sustained through normalized social routines instead of continuous political engagement. Elections become part of the expected rhythm of community life, allowing existing political arrangements to be reproduced through repetition rather than conscious endorsement.

4. Voting as Obedience to Others: Delegated Political Agency

The fourth theme reveals that electoral participation was frequently mediated through the authority of others rather than grounded in participants' own political evaluation. Many women described relying on religious leaders, family members, respected acquaintances, or official media when making electoral decisions. Rather than presenting themselves as independent political actors, they often positioned themselves as followers of individuals whom they regarded as more knowledgeable, trustworthy, or socially legitimate.

Religious authority emerged as one of the most influential sources of guidance. One participant explained:

"The cleric's wife at our mosque told us to vote for Jalili, so we voted for him."
(Participant 11)

A participant from the Sunni community expressed a similar experience:

"The Mawlawi told everyone to vote, so we did." (Participant 12)

These statements suggest that electoral decisions were frequently embedded within existing religious relationships. Voting was interpreted less as an autonomous political judgment than as compliance with trusted moral authorities whose recommendations carried considerable legitimacy.

Official media represented another important channel through which political authority was communicated. One participant recalled:

"On television they kept saying you must vote so that a good president will come. That's mainly why we went." (Participant 7)

Rather than providing competing political perspectives, television appeared in participants' narratives primarily as a source of repeated normative messages emphasizing the importance of electoral participation. For women with limited access to alternative sources of information, such messages often became the dominant framework through which elections were interpreted.

Several participants openly acknowledged their own perceived lack of political expertise. One woman stated:

"We don't understand politics. They told us this candidate was good, so we voted." (Participant 6)

This expression of uncertainty illustrates that delegated decision-making was not always experienced as coercion. Instead, many participants regarded reliance on trusted authorities as a practical response to limited political knowledge and restricted informational resources.

Authority also operated through everyday interpersonal relationships beyond formal religious institutions. One participant explained:

"Two people told me to vote for Pezeshkian. I thought they were more involved in society, so they probably knew better than I did." (Participant 4)

This narrative demonstrates that political guidance often flowed through ordinary social networks. Family members, neighbors, respected acquaintances, and community figures functioned as interpreters of politics for individuals who perceived themselves as lacking sufficient information to evaluate candidates independently.

These accounts suggest that political agency was frequently delegated rather than exercised directly. Participants retained the formal right to vote, yet the content of political choice was often shaped by socially legitimate authorities operating within everyday life.

Collins' matrix of domination provides a useful framework for interpreting these findings. Family, religion, media, and community networks simultaneously offer support and reproduce unequal relations of authority. Political behavior emerges through the interaction of these institutions rather than through isolated individual decision-making.

Likewise, Gramsci's concept of hegemony helps explain why participants rarely experienced these influences as external coercion. Recommendations from clerics, relatives, or television were generally interpreted as trustworthy guidance rather than political pressure. Hegemonic power therefore operates most effectively when domination becomes internalized as common sense rather than imposed through force.

Spivak's theory of the subaltern adds a further layer of interpretation. Although participants clearly articulated their experiences, the language through which political decisions were explained frequently originated from dominant religious and institutional discourses. Their voices were audible, yet the conceptual vocabulary available for interpreting political participation remained largely structured by hegemonic narratives.

Taken together, these findings indicate that electoral participation among subaltern women often occurred through mediated political agency. Participation remained formally voluntary, but independent political judgment was frequently displaced by reliance on socially authorized intermediaries.

Discussion and Conclusion

The findings of this study demonstrate that the electoral participation of subaltern women in the Javadih neighborhood of Bojnourd cannot be adequately understood through conventional models of democratic choice, individual rationality, or voluntary political engagement. Rather, voting emerges as a socially situated practice that is deeply embedded in the intersection of gender, class, religion, ethnicity, family relations, and spatial marginalization. The women who participated in this study occupy a contradictory position: they are formally recognized as citizens with the right to vote, yet their opportunities for autonomous political agency remain significantly constrained by everyday structures of domination.

Through the combined lens of Spivak's theory of subalternity, Collins's matrix of domination, and Gramsci's concept of hegemony, the study reveals that power operates simultaneously at structural, disciplinary, hegemonic, and interpersonal levels. Poverty, limited education, dependence on welfare institutions, patriarchal

family relations, religious authority, restricted access to independent information, and the experience of living in a marginalized urban space collectively shape how political participation is understood and practiced.

The analysis suggests that the women are frequently represented within official political discourse without being fully represented as political subjects. Their participation is often narrated through the language of duty, loyalty, morality, and security rather than through a language of rights, deliberation, or political efficacy. In this sense, the study supports Spivak's argument that the subaltern's voice is often filtered through dominant structures of representation. The women speak, but the available vocabulary for speaking about politics is largely produced by institutions such as the family, the mosque, the media, and the state.

At the same time, the findings do not support a simplistic image of complete passivity. Although the dominant pattern is one of adaptation and consent, the narratives occasionally contain small fractures in the hegemonic order: white ballots, uncertainty about candidates, ironic remarks, silences, hesitation, and contradictory statements. These moments suggest that political subjectivity is not entirely erased. However, unlike theories that emphasize pervasive everyday resistance, the evidence in this study indicates that such acts remain fragmented, muted, and limited in their capacity to challenge the dominant order.

A central contribution of the study is the demonstration that electoral participation does not necessarily signify political empowerment. For many participants, voting functions simultaneously as a religious obligation, a strategy of economic and social protection, a habitual social practice, and an act mediated by the authority of others. Participation therefore occupies a gray zone between agency and domination. It is neither purely coerced nor fully autonomous; neither entirely resistant nor wholly submissive. Instead, it reflects the complex ways in which marginalized citizens navigate vulnerability, belonging, morality, and survival.

Methodologically, the use of hermeneutic phenomenology made it possible to move beyond explicit political statements and attend to the deeper layers of meaning embedded in participants' narratives. Repetitions, pauses, emotional expressions, metaphors, and hesitations revealed how domination becomes internalized and normalized in everyday life. Difficulties encountered during fieldwork—including initial distrust of the researcher, limited familiarity with formal political language, and cultural and linguistic differences—were themselves part of the phenomenon under investigation and reflected the distance between marginalized lifeworlds and official political discourse.

Ultimately, this study argues that in subaltern contexts, political participation should not automatically be interpreted as evidence of democratic consciousness or effective political agency. Voting may simultaneously operate as a mechanism of adaptation, social conformity, moral obligation, risk avoidance, and the reproduction of hegemonic order. Understanding the political lives of marginalized citizens therefore requires attention not only to formal rights and electoral statistics but also to the lived conditions under which those rights are experienced and enacted.

By introducing the concept of the subaltern citizen, the study highlights the gap between the formal language of citizenship and the lived realities of marginalized women. It shows that concepts such as political participation, citizenship, and democracy acquire situated and context-dependent meanings when viewed from the perspective of those who inhabit the social margins. Consequently, any adequate understanding of democracy in contemporary Iran must take seriously the lifeworlds, vulnerabilities, and voices of groups whose participation has often been counted statistically while remaining insufficiently heard politically.

References

- Abdollah, A. (2012). *Tahlil-e raftar-e ra'y-dahi dar Iran: Motale'eh-ye moredi-ye shahrvandan-e Tehrani dar entekhabat-e sal-ha-ye 1387–1388* [Analysis of voting behavior in Iran: A case study of Tehran citizens in the 2008–2009 elections] (in Persian). Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Aftab News. (2024, July 2). *Dalayel-e kahesh-e mosharekat dar entekhabat az negah-e Jomhuri-ye Eslami* [Reasons for the decline in electoral participation from the perspective of the Islamic Republic] (in Persian). <https://aftabnews.ir/003qtK>
- Beck, C. T. (2024). *Moqaddameh-i bar padidarshenasi ba tamarkoz bar ravesh-shenasi* [An introduction to phenomenology with a focus on methodology] (E. Ebrahimi & S. M. Alipour, Trans.) (in Persian). Tehran: University Publishing Center.
- Betik, B. (2020, Spring). *Subaltern studies. Postcolonial Studies*. <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2020/02/17/subaltern-studies/>
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3–10. <https://doi.org/10.2307/2088165>
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.

- Daghagheleh, A. (2018). Ambivalent voting behavior: Ideology, efficacy, and the socioeconomic dynamic of voter turnout in Iran, 1997–2005. *Sociological Forum*, 33(4), 1023–1044. <https://doi.org/10.1111/socf.12459>
- Dehmiri, S. P., Parizad, R., & Shirkhani, A. (2020). *Barrasi-ye avamel-e siyasi-e eqtesadi-ye ta'sirgozar bar mosharekat-e zanan dar Jomhuri-ye Eslami-ye Iran* [Political and economic factors affecting women's political participation in the Islamic Republic of Iran] (in Persian). *Iranian Journal of Political Sociology*, 3(3), 1510–1527.
- Emna News Agency. (2024, August 3). *Javadiyeh-ye Bojnord; mahalleh-i nazdik-e shahr va be dur az emkanat* [Javadiyeh of Bojnord: A neighborhood close to the city yet deprived of facilities] (in Persian). <https://imna.ir/x8Bnx>
- Farda-ye Eghtesad. (2023, January 9). *Mahroom-tarin ostan-ha-ye Iran kodam-and?* [Which provinces are the most deprived in Iran?] (in Persian). <https://fardayeeghtesad.com/x6WB>
- Farhikhtegan. (2024, August 29). *Tim-e eqtesadi-ye Pezeshkian che arqami ra tahvil migirand?* [What economic indicators will Pezeshkian's economic team inherit?] (in Persian). <http://fdn.ir/194577>
- Flick, U. (2020). *Daramadi bar tahqiq-e keyfi* [An introduction to qualitative research] (H. Jalili, Trans.) (in Persian). Tehran: Ney Publishing. (Original work published 2018)
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Harris, K., & Tavana, D. (2018). *Voter behavior and political mobilization in Iran: Findings from the Iran Social Survey*. European Middle East Research Group. <https://doi.org/10.26369/RE.2018.001>
- Hashemi, S. A. (2015). *Barrasi-ye avamel-e ejtema'i-ye mo'asser bar mosharekat-e siyasi-ye zanan (Motale'eh-ye moredi: Zanan-e 18 ta 39 sal-e shahrestan-e Lamerd)* [Social factors affecting women's political participation: A case study of women aged 18–39 in Lamerd County] (in Persian). *Woman and Society*, 6(21), 87–102.
- Havasi, A. A., Derakhsheh, J., & Khosto, R. (2022). *Mavane'-e mosharekat-e siyasi-ye zanan dar Jomhuri-ye Eslami-ye Iran (Doreh-ha-ye haftom, hashtom va nohom)* [Obstacles to women's political participation in the Islamic Republic of Iran (the seventh, eighth, and ninth parliamentary terms)] (in Persian). *Contemporary Political Essays*, 13(2), 33–58.
- Imam-Jomehzadeh, S. J., Ali-Hosseini, A., Naderi, M., & Pourranjbar, M. (2014). *Barrasi-ye rabateh-ye jame'epaziri va mosharekat-e siyasi-ye zanan* [The relationship between socialization and women's political participation] (in Persian). *Pazhuheshnameh-ye Zanan (Women's Research Journal)*, 5(1), 161–185.
- Jenidi, M., & Sangi, L. (2018). *Mavane' va cheshm-andazha-ye mosharekat-e suzheh-ye zanan dar amr-e siyasi-ye Iran (Nemuneh-ye motale'ati: Dahomin dowreh-ye entekhabat-e Majles-e Shoraye Eslami)* [Obstacles and prospects of women's participation as political subjects in Iran: The case of the tenth parliamentary elections] (in Persian). *Woman and Society*, 9(35), 59–84.

- Karimifard, H. (2023). Entekhabat-e Esfandmah-e 1402 (1): Barrasi-ye tatbiqi-ye elzamat-e afzayesh-e mosharekat dar entekhabat [The March 2024 elections (1): A comparative analysis of the requirements for increasing electoral participation] (in Persian). Research Reports, Iranian Parliament Research Center, 1–34.
- Khosravi, H. (2016). Hoqouq-e entekhabat-e demokratik [The law of democratic elections] (in Persian). Tehran: Majd Publications.
- Kilburn, M. (2017, July). Spivak, Gayatri Chakravorty (Original work published Spring 1996). Postcolonial Studies. <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2014/06/19/spivak-gayatri-chakravorty/>
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). Naturalistic inquiry. Sage.
- Lopez, K. A., & Willis, D. G. (2004). Descriptive versus interpretive phenomenology: Their contributions to nursing knowledge. *Qualitative Health Research*, 14(5), 726–735. <https://doi.org/10.1177/1049732304263638>
- Mehran, G. (1989). Socialization of schoolchildren in the Islamic Republic of Iran: A study of revolution and values in education. *Iranian Studies*, 22(1), 35–50. <https://doi.org/10.1080/00210868908701739>
- Ministry of Interior. (2024, June 29). Natayej-e nahayi-ye chahardahomin dowreh-ye entekhabat-e riyasat-jomhuri [Final results of the fourteenth presidential election] (in Persian). <https://www.moi.ir/news/234763>
- Moustakas, C. (1994). Phenomenological research methods. Sage.
- Naderi, M., & Pirani, S. (2022). Electoral behavior of Iranians and the factors of the reduction of electoral participation during the Corona pandemic (2020–2021). *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*, 16(3), 1–16. <https://doi.org/10.1080/25765949.2022.2135496>
- Orb, A., Eisenhauer, L., & Wynaden, D. (2001). Ethics in qualitative research. *Journal of Nursing Scholarship*, 33(1), 93–96. <https://doi.org/10.1111/j.1547-5069.2001.00093.x>
- Patton, M. Q. (2015). Qualitative research & evaluation methods: Integrating theory and practice (4th ed.). Sage.
- Raisi, A. (2016). The paradox of participation: Institutions, social status, and the provincial divide in Iran's electoral politics (Doctoral dissertation, Kent State University). OhioLINK Electronic Theses & Dissertations.
- Rathi-Tehrani, H. (2009). Nazariyeh-ye hegemoni [Hegemony theory] (in Persian). *Ketab-e Mah-e Olum-e Ejtema'i*, 16(16), 99–108.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Subrahmanyam, S. (2023, May 10). Grey eminence. *New Left Review*: Sidecar. <https://newleftreview.org/sidecar/posts/grey-eminence>
- Tajali, M. (2024, May 7). To boycott or participate? Explaining women in Iran's and Turkey's recent elections. Wilson Center, Middle East Program. <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/boycott-or-participate-explaining-women-irans-and-turkeys-recent-elections>

- Taqizadeh-Doghikola, J. (2003). Ta'ammoli bar haqq-e ra'y dar Iran ba negahi be hoquq-e Faranseh [A reflection on the right to vote in Iran with reference to French law] (in Persian). *Journal of Constitutional Law*, 1(1), 27–56.
- Thapan, M. (2022). Introduction: Learning to learn from below—Understanding subalternity. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 28. <https://doi.org/10.4000/samaj.7965>
- van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. The Althouse Press.
- van Manen, M. (2014). *Phenomenology of practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing*. Left Coast Press.
- Yates-Richard, M. (2020, May). Hearing what Black women have been telling us all along: On Patricia Hill Collins's Black Feminist Thought. *Post45*. <https://post45.org/2020/05/hearing-what-black-women-have-been-telling-us-all-along-on-patricia-hill-collinss-black-feminist-thought>

مقاله پژوهشی

شهروند-فرو دست و معنای رأی دادن:

تحلیل تجربه‌ی زیسته‌ی زنان محله‌ی جوادیه بجنورد در انتخابات ۱۴۰۳

علیرضا قدیمی^۱، حمیدرضا جلالی پور^۲، غلامرضا غفاری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۷/۰۴؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۰۱/۰۵

چکیده

این پژوهش با هدف کاوش تجربه‌ی زیسته‌ی زنان فرو دست از مشارکت در انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۳ ایران، بر اساس روش پدیدارشناسی تفسیری مکس ون منن انجام شده است. میدان پژوهش محله‌ی جوادیه‌ی شهر بجنورد است؛ فضایی اجتماعی که زنان ساکن آن در موقعیتی چندوجهی از فرودستی جنسیتی، طبقاتی، فرهنگی و مکانی قرار دارند. پرسش محوری پژوهش این است که «مشارکت انتخاباتی برای این زنان چه معنا و تجربه‌ای دارد و در چه افق زیسته‌ای شکل می‌گیرد؟» پژوهش با اتکا به چشم‌اندازی نظری تلفیقی از مطالعات فرودستان (با تأکید بر مفهوم «فرو دست» در اندیشه‌ی گایاتری اسپیواک) و نظریه‌ی «ماتریس سلطه» پاتریشیا هیل کالینز صورت گرفته است. داده‌ها از طریق ۱۳ مصاحبه‌ی نیمه‌ساختاریافته گردآوری و با روش تحلیل مضمون مورد تحلیل قرار گرفتند.

یافته‌ها نشان می‌دهد که تجربه‌ی مشارکت انتخاباتی در میان زنان مورد مطالعه، اغلب درون ساختارهای سلطه و نظم مسلط معنا می‌یابد و کمتر بر عاملیت سیاسی خودآگاه یا انتخاب انتقادی استوار است. مشارکت در این سطح، بیشتر تداوم‌بخش روابط نابرابر قدرت است تا ابزاری برای دگرگونی آن.

در نهایت، با اتکا به مفهوم «شهروند-فرو دست»، پژوهش به شکاف میان صورت‌بندی رسمی مشارکت سیاسی و تجربه‌ی زیسته‌ی گروه‌های حاشیه‌نشین می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «مشارکت سیاسی» و «دموکراسی» در بسترهای فرودستی، واجد معانی متفاوت و زمینه‌مند هستند. این یافته‌ها ضرورت بازاندیشی در مفاهیم متعارف دموکراسی و توجه به زیست‌جهان گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده را برجسته می‌کند.

واژگان کلیدی: مشارکت انتخاباتی، زنان فرو دست، پدیدارشناسی تفسیری، شهروند فرو دست، انتخابات ریاست جمهوری

^۱ کارشناسی ارشد، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول؛ alireza.ghadimi@ut.ac.ir

^۲ استاد، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ jalaeipour@ut.ac.ir

^۳ استاد، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ ghaffary@ut.ac.ir

مقدمه

این کار در کلیت آن با در نظر داشتن اصول و پایه تئوری گفتمان (دیسکورس) که توسط ارنستو لاکلائو (Ernesto Laclau) و چانتال موف (Chantal Mouffe) بسط و توسعه یافته است، تنظیم شده است. تئوری گفتمان اکنون در فضای علمی و دانشگاهی (آکادمیک) تئوری مورد احترام و بسیار کاربردی می‌باشد و در مباحث روش‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه سیاسی، تحلیل‌های جامعه‌شناختی و سیاسی روزمره (Ontic Level) و رفتارشناسی و معنی‌شناسی و بررسی‌های ادبی پدیده‌های انسانی و بسیاری موضوعات دیگر به کار می‌رود.

مقصود از این مقدمه نظری البته شرح و بسط این متدولوژی و نظریه نیست. منظور این است که خطوط کلی این نظریه ذکر شود و بعد در بدنه کار و در ساختار مقاله به طور مداوم مد نظر قرار داده شود. مسئله این است که احمد شاملو به عنوان یک موضوع جامعه‌شناختی و در عین حال ادبی در نظر گرفته شود. در این مسیر سعی شده است که به طور مداوم او در زمینه (Context) تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران لحاظ شود و او به عنوان یک پدیده‌ای که مولد متن بوده است، توضیح داده شود. مسئله در این مقاله این است که رابطه زمینه و متن (Text) با در نظر گرفتن تاریخ سیاسی و اجتماعی معاصر ایران و بر محوریت مفهوم آزادی، هم شاملو و هم تاریخ معاصر سیاسی فهمیده شود. هدف این است که شاملو و آنچه که او تولید کرده است صرفاً بر اساس حساسیت شخصی، احساسات فردی یا اتفاق و تصادف نبوده است. اگر شاملو بر مفهوم آزادی و عشق تأکید دارد، اگر کتاب و شعر شاملو را کتاب آزادی و عشق می‌توان نامید، به این دلیل و یا حداقل یکی از دلایل آن - و مهم‌ترین آن - این است که اساساً تاریخ معاصر سیاسی ایران تاریخ، تاریخ تقاضا و تقلا برای آزادی است. به نظر چنین می‌رسد که هر تاریخی بر اساس محور مفهومی حرکت می‌کند. تاریخ قرن هفده و هجدهم فرانسه را بر اساس مفهوم آزادی می‌توان فهمید که به انقلاب بزرگ فرانسه در اواخر قرن هجده میلادی منجر شد؛ تاریخ معاصر غرب را بر اساس مفهوم سلطه، تاریخ معاصر آمریکا را بر اساس مفهوم سلطه، و تاریخ معاصر ایران را بر اساس مفهوم آزادی می‌توان فهمید و این مقوله، موضوع بسیار اساسی می‌باشد. ماکس وبر (Max Weber) جامعه‌شناس آلمانی، تاریخ تحولات سرمایه‌داری را بر اساس ارزش‌ها و مفاهیم موجود در پروتستانیزم تفسیر می‌کند که حاصل آن در کتاب اخلاق پروتستانیزم و روح سرمایه‌داری (The Protestant ethic and the spirit of capitalism) آمده است. مفاهیم مهم هستند. مفاهیم، روح تاریخ و منبع حرکت تاریخی‌اند. بر محور مفاهیم است که ملتی و مردمی را و

فرهنگ و روح جمعی آنان و حرکت و مسیر تاریخی آن‌ها را می‌شود فهمید. درست از همین جهت است که استخراج مفهوم یا مفاهیم اصلی کارهای شاملو و نیز تاریخ معاصر ایران برای این مقاله اهمیت اساسی داشته است. اگر شاملو تا این درجه مهم است، اگر ادبیات معاصر ایران، بدون او معنی ندارد، اگر شاملو ادبیات معاصر و نیز وضعی از تاریخ سیاسی معاصر را رهبری می‌کند، برای این است که او روح تحولات و "خواست" (Will) جمعی ایرانی معاصر است. آثار شاملو تبلور مفاهیم اصلی‌اند که تاریخ معاصر ایران را به تحرک درآورده‌اند.

۱. معرفی تئوری گفتمان و پیوند آن به اندیشه‌های شاملو

در مورد تئوری گفتمان و اینکه چگونه در نوشتن این مقاله آن را مد نظر داشته‌است توضیحات زیر اساسی می‌باشد که آن را در دو بخش ارائه می‌شود. اول اینکه در این مقاله، بر مبنای برداشت از کلیت تئوری گفتمان، شاملو را کاملاً سیاسی در نظر گرفته است. تئوری گفتمان به ما این ایده را داده است که پدیده‌ها، حتی پدیده‌های روان‌شناختی صرف، سیاسی‌اند. از این نظر شاملو یک موضوع سیاسی است. شاملو حتی در عاشقانه‌ترین آثارش، سیاسی است و این موضوع را خوانندگان آثار او درک می‌کنند. موضوع دوم نیز برداشتی از تئوری گفتمان است. پدیده‌های سیاسی - اجتماعی و به‌طور کلی پدیده‌های انسانی، پیچیده و منحصر به فرد هستند. این منحصر به فرد بودن به این معنی است که برای درک پدیده‌های انسانی، چه در سطح فردی و چه در سطح ساختارهای سیاسی و اجتماعی باید همان پدیده را با توجه به وضع تاریخی و درونی آن فهمید و درک کرد. صرف اخذ یک نظریه و کاربرد آن (Adaptation) کافی نیست و از جهت نظری خطاست. نه شاملو بر اساس نظریه‌ای که در یک جامعه دیگر و توسط متفکری که هرگز شاملو را نداشته است، زندگی کرده، نوشته، شعر گفته و سخنرانی کرده است و نه آن متفکر خاص نظریه‌اش را بر اساس شعر و سخن و شخصیت شاملو نوشته است. نظریه صرفاً یک واسطه منطقی است و واسطه منطقی باید در حد همان واسطه باقی بماند. در این مقاله حتی‌الامکان سعی شده است از این ضعف - تحمیل یک نظریه جزء به جزء بر یک پدیده یا اثر - خودداری شود. در این مقاله همچنانکه گفته شد. خطوط کلی نظریه را از آراء لاکلاو و موف برداشت شده است و از آن‌ها به‌عنوان یک منبع مطلق استفاده نشده است. سعی شده است به‌واسطه تحلیل نظری گفتمان تاریخ سیاسی معاصر، شخصیت شاملو و مفاهیمی مثل آزادی که به نظر می‌رسد جان‌مایه آراء شاملو است بازبینی و تحلیل شود.

این موضوع ما را به یک موضوع دیگر متدولوژیک هدایت می‌کند، و آن این که به طور کلی دو گونه کاربرد (Application) یک نظریه در جامعه‌شناسی وجود دارد. این کاربرد یا در سطح ساختاری و کلان است (Macro-level) و یا در سطح خرد (Micro-level) است. در سطح خرد، یک نظریه به جزئیات و مفاهیم متعدد، شعبه‌بندی و طبقه‌بندی می‌شود و تمام جزئیات یک نظریه در تحلیل موضوع جزء به جزء اعمال می‌شود. این شیوه تحلیل مد نظر این مقاله نیست به دلائلی که پیشتر توضیح داده شد. در اینجا به اصول و بنیادها و مفاهیم اصلی یک نظریه نیاز داریم که پدیده فراری مثل شاملو را تحقیق و بررسی کنیم. وارد شدن به جزئیات بسیار تکنیکی تئوری گفتمان که در نظریات دریدا، لکان، گرامشی، سوسور، آلتوسر، لاکلاو و موف آمده است، برای تحلیل زمینه تاریخی و اجتماعی معاصر ایران که متنی بسیار پیچیده و متفاوت از آنچه که تئوری گفتمان گفته است، راه‌گشا نمی‌باشد. در عوض در این مقاله، کلیات نظریه گفتمان در نظر داشته شده است. این کلیات در تحلیل شاملو بسیار مفید بوده‌اند و امید است در متن این مقاله این منظور چنان که باید تحلیل شده باشد.

در این مقاله که به شاملو به عنوان یک پدیده سیاسی نگریسته شده است و سعی شده آثار او به تاریخ معاصر ایران بر محوریت مفهوم آزادی پیوند داده شود. جوهر نظریه گفتمان چنانکه بیان شد، این است که موضوعات اجتماعی و تاریخی، سیاسی هستند. آنچه در اجتماع وجود دارد، سیاسی است و این درواقع فرض وجودشناختی (Ontologic) تئوری گفتمان است. از نظر شناخت‌شناسی (Epistemology) هم روابطشناختی درواقع سیاسی است، به این معنی که شناخت از پدیده‌ها حاصل نمی‌شود جز آن که روابط آن‌ها در ماهیت سیاسی آن‌ها فهمیده شود. بنابراین وقتی در تئوری گفتمان گفته می‌شود که موضوعات (Object and Subject) همه سیاسی‌اند، (Political) این هم به جنبه آنتولوژیک و هم اپیستمولوژیک اشاره دارد.^۱

کار و زندگی شاملو، شعر و قلمش، همه سیاسی است. غم و درد او سیاسی است. عشق او به کسانش و به آیدا سیاسی است، چون چیزی به نام سیاست وجود دارد که این عشق، غم و خواستن او را محدود می‌کند و آزادی او را به زندان می‌کشد. همه شاعرانه‌ها و عاشقانه‌های او را باید در مسیر آزادی درونی او از بندهای بیرونی دید. درست همینجا است که تحلیل سیاسی به غایت مفید و روشنگر است. از آنجا که مفهوم آزادی خواست سیاسی جمعی ایرانیان در یک صد سال اخیر است، به نظر می‌رسد شاملو یکی از بهترین نمایندگان (Representative) این خواست جمعی تاریخی است.

۲. گفتمان آزادی در شعر و تفکر شاملو

تئوری گفتمان در واقع منطق زبانی را برای کشف حقیقت درونی یک گفتمان فراهم می‌کند. باید توجه داشت که یک گفتمان، سیستم معنایی برای کشف حقیقت بیرونی نیست. گفتمان‌ها، حقیقتی را که خود مدعی آن هستند ارائه و نمایندگی می‌کنند و این حقیقت، سیستم‌های معنایی بیرونی موجود در گفتمان‌های دیگر را قضاوت می‌کند، توضیح می‌دهد و یا با آن‌ها درگیر می‌شود. به محض این‌که ایده‌ای در قالب یک گفتمان درآمد و به یک سیستم معنایی (چه در فلسفه، چه در مجموعه‌های ادبی همچون شعر، داستان و نقد و چه در قالب ایدئولوژی و غیره) تبدیل شد، مکان و جایگاه خودش را در جامعه و تاریخ پیدا می‌کند. این نکته بسیار دقیق و با اهمیتی است. گفتمان‌های پایدارتر، گفتمان‌هایی‌اند که با ساختارهای تاریخی و اجتماعی و با عناصر (المنتهای) سیاسی، اخلاقی، معنوی و فرهنگی و اقتصادی یک جامعه پیوند جدی‌تری برقرار کرده‌اند. تفکرات شاملو چنین مسیری را پیموده است و در فضای سیاسی به وجود آمده، به ویژه در فضای باز نشریات ادبی همگام با دیگر روشنفکران توانست با مطرح کردن ادبیات متعهد در برابر ادبیات غیرمتعهد و بی‌طرف، ادبیات را وارد کارزار زورآزمایی با رژیم و پرورش آگاهی مردم بکند و در زمینه گفتمان آزادی به عنوان عنصر سیاسی، پیوند جدی و عمیقی با بدنه جامعه خودش برقرار کند. در فاصله ۱۳۴۰ تا انقلاب ۱۳۵۷، که برگزینان مجله‌های ادبی و هنری بعد از خانه‌های امن و محوطه دانشگاه، سومین جایی بود که روشنفکران و مخصوصاً روشنفکران غیرمذهبی می‌توانستند مخالفت و اعتراض خود را نسبت به دولت نشان دهند و در فاصله فضای باز سیاسی به وجود آمده، شاملو، دست پرورده نیما یوشیج و برجسته‌ترین شاعر ایران از سال‌های دهه ۱۳۴۰ به بعد و یکی بزرگترین شاعران متعهد، کسی که همواره «شعر را همچون سلاح بشریت» می‌دانست و به عنوان یکی از سردمداران آزادی و آزادی‌خواهی در ایران مطرح بود، کسی که بزرگترین دغدغه‌اش آزادی بود، کسی که باید او را بی‌تردید شاعر آزادی و عشق معرفی کرد، بیشترین نقش را در این تعهد ادبی داشته است. او تعهد را اژدهایی می‌داند که گرانبهاترین گنج عالم را پاس می‌دارد، گنجی که نامش آزادی و حق حیات ملت‌هاست! حرف‌ها و نوشته‌ها و شعرهای او همه برآمده از روح تعهد و آزادگی می‌باشد که تار و پود آن با موضوعات آزادی و آزادی‌خواهی و عشق تنیده شده است. به ندرت می‌توان در شعر شاملو موضوعی را یافت که خارج از این مفاهیم باشد. شعر و حرف او یا خود آزادی است یا پیرامون آزادی. او مقام آزادی را برتر از مسلک‌ها و عقاید می‌داند و سازندگان حقیقی تبار انسان را متفکران و نویسندگان می‌-



داند که آفتاب از میان سیاهی‌های مرکب قلم آن‌ها طلوع می‌کند و نه از جرقه‌های تفنگ و برق صاعقه و شمشیرهای صیقل خورده. در نگاه او «آزادی هرگز شایعه‌ای نیست که تکذیب شود. آزادی هدف والایی است که برای آن می‌جنگیم و به دستش می‌آوریم.» (شاملو ۱۳۴۶، ۴۸) از نظر او آنکه به دفاع از آزادی برنخیزد، برده‌وار به کار گل می‌نشیند. آزادی چنان در ذهن و دل او نقش بسته است که حتی شرط شاعری را آزادی می‌داند. «برای شاعر شدن، اول باید آزاد بود. اگر تو فی‌المثل مقید به مذهبی باشی که در آن بوییدن گل، کفر به حساب آید، هرگز از بوییدن گل تصور و احساس شاعرانه‌یی نخواهی داشت.»^۱ (دیوانوش ۱۳۹۳، ۲۶) او راز کامیابی آدمی را در آزادی می‌داند. در عصری که آدمی اسیر تعلقات و مطامع و شهوات دیگران است، بهره جستن از آزادی ممکن نیست. «به نظر من برای انسان کامیابی میسر نیست. انسان هنگامی می‌تواند کامیاب شود که مطلقاً آزاد باشد، اما آزادی نه به صورت مطلق بلکه حتی به‌طور نسبی نیز نصیب انسان نمی‌شود و به عبارت دیگر خوشبختی به زندان انسان راه نمی‌یابد. از آن گذشته، انسانی که در اسارت قوانین، در اسارت وجدان، در اسارت وظایف، در اسارت تعلقات، در اسارت مطامع و شهوات دیگران دست و پا می‌زند، لاجرم همهٔ خلاقیت‌های خود را از دست می‌دهد و پیشرفت‌های ماشین را به حساب پیشرفت‌های خود می‌گذارد، حال آنکه وقتی خود او جز پیچ و مهره‌ای از ماشین نیست، از آزادی چگونه می‌تواند سود بجوید؟» (شاملو ۱۳۴۵، ۷۵۹)

در راستای همین نگرش است که شاملو از هر آن چیزی که موجودیت آزادی و مخصوصاً آزادی بیان را برهم بزند برمی‌آشوبد و انتقاد و اعتراض خود را بیان می‌دارد. او به تمامیت آزادی باور دارد که در صورت خدشه‌دار شدن گوشه‌ای از ساحت آن، اعتبار آن از بین می‌رود. «آزادی سکه‌بی است که اگر نامرئی‌ترین گوشه‌اش ساییده شد، از رواج می‌افتد.» (بهنود ۱۳۵۸، ۱۷) او شدیداً مخالف هر نوع سانسور در راستای آزادی بیان است. از نظر او سانسور حصری است تا توده‌های مردم از عمق فساد گروه حاکمه، از کشف ارقام نجومی غارت و چپاول ثروت‌های ملی و از درک اسراری که در پس پرده‌های فرو افکنده و درهای بسته می‌گذرد، بی‌خبر بمانند. وقتی یک عده‌ای نتوانند عقیده و اندیشهٔ خود را بیان کنند، دیگر آزادی کل ملت بی‌مفهوم خواهد بود. او این مسئله را موضوعی خنده‌دار می‌داند که دولت‌ها خود را طرفدار آزادی نشان می‌دهند و ملت‌ها را دشمن آزادی می‌پندارند. «از آنجا که حکومت‌های فردی، معمولاً قشری از فاسدترین و سودجوترین افراد جامعه را به گرد خود متبلور می‌کند که جز سوء استفاده از قدرت هدفی ندارند، سانسور حصری می‌شود که توده‌های مردم را از عمق فساد گروه حاکمه، از کشف ارقام

نجومی غارت و چپاول ثروت‌های ملی و از درک اسراری که در پس پرده‌های فرو افکنده و درهای بسته می‌گذرد بی‌خبر نگه می‌دارد. این توجیه که پاره‌یی از لب‌ها را برای آن که دکۀ آزادی جامعه باز بماند می‌دوزیم، توجیه خر رنگ‌کنی بیش نیست. زیرا وقتی که «جزئی از یک ملت» نتواند آن چه را که در فکر و اندیشهٔ جست‌وجوگر یا سازنده‌اش گذشته است به آزادی بیان کند، دیگر «آزادی کل آن ملت» حرف مفتی بیش نخواهد بود؛ و این موضوعی خنده‌آور است که معمولاً «دولت‌ها»، همه میهن‌پرست و طرفدار آزادی هستند و «ملت‌ها» همه دشمن آزادی و میهن خویش.» (شاملو ۱۳۴۶، ۴۸) سانسور بزرگترین مانع آزادی و آزادی‌خواهی است که در زیر سلطۀ ابلیس سانسور هر نوع حق‌طلبی و ندای آزادی بی‌معنی و بی‌مفهوم و تمسخرآمیز است و فریاد روشنفکران به جایی نخواهد رسید و نتیجه‌ای جز فقر فرهنگی عمیق نخواهد داشت و نهایتاً مردم را تسلیم ترس خواهد کرد. «زیر سلطۀ ابلیسی سانسور، ندای حق و حق‌طلبی انعکاسی ریشخندآمیز پیدا می‌کند. انسانی‌ترین تلاش‌های رهایی و آزادی توده همچون دزدان و قاچاقچیان به خون کشیده می‌شوند تا سرانجام مردم لیزی ترس را در شلوار خود حس کنند. فریادهای روشنگرانه به جایی نمی‌رسد. روشنفکر که سازندهٔ حیات معنوی جامعه است، بی‌مخاطب می‌ماند و در خود می‌گردد و نابود می‌شود و جامعه گرفتار چنان فقر فرهنگی عمیقی می‌شود که گفت‌وگو در باب معاشقۀ هنرپیشگان چاق و لاغر سینما و سقط جنین این یا آن خوانندهٔ کاباره، مهم‌ترین نشخوار فکری افراد آن را تشکیل می‌دهد.» (شاملو ۱۳۵۷، پیش شماره) او ادعای هر مسلک و عقیده‌ای را در باب پاسداری از آزادی انسان‌ها درحالی که از کتاب و مرکب چاپ وحشت کند، پوچ و واهی می‌داند. اگر برداشت از آزادی در این باشد که جامعه آزاد است سخن بگوید اما به شرطی که آنچه را حکومت و دولت و نظام می‌پسندد بر زبان بیاورد، این آزادی نیست و معتقدات جامعه را به چیزی متحجر و کهنه بدل خواهد کرد و جامعه بیش از پیش در بی‌فرهنگی و جهل و خام‌اندیشی فرو خواهد رفت و انسان از رسالت‌هایش دورتر خواهد شد. این چنین جامعه‌ای با این اوصاف و احوال، «هر از چندی به بن‌بست‌های اقتصادی، کشت و کشتاری تازه برمی‌انگیزد و شورش کور و بی‌هدف تازه‌یی به راه می‌اندازد که میوه‌چینان البته اسمش را انقلاب می‌گذارند اما در عمل مفهومی بیش از کودتا ندارد. سورخوران قدیمی سرنگون می‌شوند و سورخوران تازه‌یی جای آن‌ها را می‌گیرند، و فاشیسمی جانشین فاشیسم دیگر می‌شود که قالبش یکی‌ست، شکلش یکی‌ست، عملکردش یکی‌ست، چماق و تپانچه و زندانش همان است، فقط بهانه‌هایش فرق می‌کند.» (بهنود، ۱۳۵۸: ۱۷)

در شعر و ادبیات مدرن، شاملو وجود خودش را هژمونیک (Hegemonic) کرده است. شاملو یک وجود ضروری در ادبیات مدرن ایران است. مفاهیم او مفاهیمی هستند که بند و ملات شعر مدرن را شکل می‌دهد. چگونه این حد از نفوذ، چگونه این حجم از بودن را شاملو خلق کرده است؟ این سوالی است که باید نه تنها از دل ادبیات شاملو، شعر، داستان، ترجمه و گفتار او درآورد و درک کرد، بلکه باید این را از تاریخ سیاسی و اجتماعی مدرن ایران فهمید و پاسخ داد. بنابراین ترکیبی از موضوع شخصیت، گفتار و ساختار اجتماعی و سیاسی برای فهم موضوع ما کمک خواهد کرد. تئوری گفتمان دقیقاً از نظر تئوریک چنین درک و تفهیمی را فراهم می‌کند و چون پیچیدگی موضوعات روانشناختی و فلسفی و سیاسی را در نظر می‌گیرد، برای فهم موضوع ما راه-گشاست. بر این اساس شاملو با درکی جامعه‌شناختی، عصر جدید را عصر «توحش متمدن» می-نامد که جز جنایت و وحشی‌گری و جنگ و خون‌ریزی حاصلی نداشته است. عصری که در طول چندین هزار سال به ظاهر متمدن آن، پنجاه سال پیاپی نمی‌شود پیدا کرد که جهان در صلح و آرامش و امنیت و آزادی سر کرده باشد. آنچه که است تماماً حاکمیت حکومت‌هایی می‌باشد که از مردم خود، تافته جدا بافته بوده‌اند و عملاً از دموکراسی و آزادی خبری نبوده است؛ و دقیقاً به همین دلیل در این چندین هزار سال متمدن، تمام خلاقیت‌های بشری که تمدن‌ها را پدید آورده اند، نه بر مبنای خلاقیت ناشی از آزادی و دموکراسی، بلکه اساساً معلول ترس‌ها و وحشت‌هایی بوده که طبقه حاکم بر جان و دل مردم افکنده بود. پیشرفت‌های گسترده بشری را زرادخانه‌های جنگ به ارمغان آورده‌اند نه خلاقیت آزادانه و به دور از حاکمیت حاکمان افزون‌خواه که همواره دشمن مردم بوده‌اند! «چندین هزار سال از به اصطلاح «آغاز تمدن انسان» گذشته است: از پایان دوره‌ای که «قانون جنگل» بر جوامع بشری حکومت می‌کرده، (و انگار که حالا دیگر نمی‌کند!) از پایان دوره‌ای که حق با قوی بوده، (و انگار که حالا دیگر نیست!) از پایان دوره‌ای که جانورانی چون چنگیز معتقد بوده‌اند کسی از فاتح نمی‌پرسد چرا! (و انگار که حالا دیگر می‌پرسند!) چندین هزار سال از طلوع آفتاب تمدن گذشته، اما هنوز حق با کسی است که قدرت آتش توپخانه‌اش بیشتر است؛ در حالی که توپچی، بی‌حق‌تر کس است! چندین هزار سال از تدوین «تاریخ تمدن اعجاب‌انگیز بشر» می‌گذرد، کتابی که جلدی چنین زیبا و مذهب و کاغذی چنین گرانبها دارد، اما لایش را که باز کنی تعفنش همه منظومه شمسی را به گند می‌کشد. در این چندین هزار سال «تمدن» هنوز جامعه‌ای به هم نرسیده است که افتخارش به هنروران و سازندگان موزه‌ها و فرهنگ‌ها باشد، و نوابغ جنگ را بجای آنکه در باغ‌های وحش به زنجیر بکشد،

بر سرنوشت «گوسفندان خدای مهربان» حاکم نکند! ... چندین هزار سال است که گله‌چرانان و چوپداران جوامع بشری به انسان دروغ گفته در باغ سبز نشانش داده‌اند. مفاهیمی ساخته‌اند و پرداخته‌اند و به انسان حقنه کرده‌اند تا او را در راه منافع خویش به رضا و رغبت راهی کشتارگاه-ها کنند: تابوهایی که ایمان و اخلاق قلبی در رأس فهرست آن‌ها جای داشته است و سرانجام یک روز می‌بایست بشکنند و سرنگون شوند!» (شاملو، ۱۳۵۴: ۳۶)

در نظر شاملو، روشنفکران جایگاه بسیار بالایی دارند. او آن‌ها را صادق‌ترین پیغمبران می‌شناسد که هیچ امیدی به خلق ندارند و بی‌نیاز از نام و نان، سر در کار خود دارند. آنان می‌دانند که خلق اگر پاره‌سنگی بر سر ایشان نکوبند، باری روی خوش بدیشان نمی‌نمایند. نه امید به جایزه‌یی بسته‌اند، نه مقامی. لاجرم بنده کسی نیستند. در خلأیی فریاد می‌کشند که می‌دانند گوش دلی به فریاد ایشان نیست، لاجرم صمیمانه «از برای خویش» می‌نالند. هرچه‌اند و هرکه‌اند، صادقند و آن‌چه مغتنم است، همین است. یک چنین فردی تنها و تنها هدفش آزادی و رستگاری انسان‌هاست؛ و «آن که هدفش تنها و تنها رستگاری انسان نباشد و درد و درمان توده‌ها را نداند و نشناسد و یا بر آن باشد که توده‌ها را برای ربودن کلاهی از نمد قدرت، گزک دست خود کند، روشنفکر نیست؛ دزدی‌ست که با چراغ آمده.» (شاملو، ۱۳۵۹: ۳۱) شاملو روشنفکر را منادی آن آزادی می‌داند که مشروط به هیچ‌گونه اما و اگر نیست و عمیقاً به یکپارچگی و غیرقابل تفکیک و تجزیه بودن آن معتقد است. برای روشنفکر آزادی بیان، آزادی عقیده، آزادی مذهب، آزادی زبان و هر آزادی اجتماعی و انسانی دیگری، فقط در یک کل استثنانپذیر شکل می‌گیرد. به-خصوص وقتی که موضوع این آزادی‌ها، فریبکارانه در تقسیم به اقلیت و اکثریت و در چارچوب-های مذهبی یا قومی مطرح شود. بر این اساس وقتی به عنوان یک روشنفکر از او سؤال می‌شود که با مسئله ملیت و قومیت چگونه کنار می‌آیید، پاسخ می‌دهد: «من خوشاوند نزدیک هر انسانی هستم که خنجری در آستین پنهان نمی‌کند، نه ابرو به هم می‌کشد نه لبخندش ترفند تجاوز به حق و نان و سایبان دیگران است. نه ایرانی را به انیرانی ترجیح می‌دهم نه انیرانی را به ایران. من یک لُر بلوچ کرد فارسم، یک فارسی زبان ترک، یک آفریقایی اروپایی استرالیایی آمریکایی آسیایی‌ام، یک سیاه‌پوست زردپوست سرخ‌پوست سفیدم که نه‌تنها با خودم و دیگران کم‌ترین مشکلی ندارم، بلکه بدون حضور دیگران، وحشت تنهایی و مرگ را زیر پوستم احساس می‌کنم. من انسانی هستم در جمع انسان‌های دیگر بر سیاره مقدس زمین، که بدون دیگران معنایی ندارم.» (حریری، ۱۳۸۵: ۱۳۸)

۳. جریان هژمونیک شعر و تفکر شاملو در زمینه گفتمان

یک ایدئولوژی آنگاه به یک گفتمان (دیسکورس) هژمونیک تبدیل می‌شود که بتواند یک دوره تاریخی (Historical Epoch) در زبان هایدگر را نمایندگی کند؛ به این معنی که با فرهنگ و تاریخ یک جامعه پیوند اساسی‌تری برقرار کند. همین‌گونه است گفتمان‌های ادبی که برای این‌که معنی فرهنگی یک جامعه و یا روح کلی تاریخ یک مردم را نمایندگی کند، باید با بنیادی‌ترین عناصر (المنت‌های) مفهومی فرهنگ، رابطه برقرار کند. شعر شاملو این‌گونه است. اگر شعر او و بنیادها و مفاهیم شعری او، به شکل وسیعی در جامعه روشنفکری ایران پذیرفته شده است و شاملو هنوز در این جامعه مؤثر است، برای این است که او عناصر (المان‌هایی) را در ادبیات خودش خلق کرده و در تار و پود فرهنگ روشنفکری ایرانی جا داده است که همچنان پایدار مانده‌اند و حتی در آفرینندگی تصاویر «ملی» ایرانی، نقش بازی می‌کنند. این عناصر (المان‌ها) که با عناصر تاریخی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه پیوند می‌خورند، لزوماً تکرار آن عناصر (المان) نیستند.

برای تسخیر جایگاه هژمونیک، همانند آن‌چه که شاملو در ادبیات داشته است، او باید بتواند اولاً این عناصر (المان‌ها) را شناسایی کند و بنابراین درجه بالایی از درک فرهنگی را نیازمند است، ثانیاً او باید بتواند این عناصر (المان‌ها) را اصلاح کند و تغییر معنایی درست در جهت خاصی که منظور اوست را بر آن‌ها اعمال کند و ثالثاً آن‌ها را حول مفهوم مرکزی - عمدتاً یک مفهوم یا مفاهیم معدودی - جمع کند. این مفهوم مرکزی در اصطلاح تئوری لاکلائو و موف، مرکز تجمیع یا نقطه مفهومی مرکزی (Nodal Point) نامیده می‌شود. وقتی چنین امری صورت گرفت، یک گفتمان (دیسکورس) شکل گرفته است. عمده‌ترین مفهوم مرکزی (نودال پوینت) در شعر شاملو آزادی می‌باشد.

دقیقاً همین‌جا تعریف تئوری گفتمان از جامعه به شکل رادیکالی با همه تعاریف پیشین از جامعه متفاوت می‌شود. تعریف تئوری گفتمان از جامعه، بر همین مفهوم گفتمان (دیسکورس) و بر اساس این مفهوم یا مفاهیم بنا نهاده شده است. جامعه یعنی گفتمان. جامعه مفهومی ذهنی است. جامعه تجمیع افراد در یک منطقه جغرافیایی خاص نیست. در تئوری گفتمان لاکلائو و موف، جامعه برابر با گفتمان (دیسکورس) است. درست لحظه‌ای که یک نویسنده، روشنفکر یا متفکر بر مبنای یک ایده مرکزی که او گمان می‌کند ایده مورد نیاز دوره تاریخی خود است، گفتمانی را می‌سازد، او «جامعه‌ای» را خلق کرده است.

شاملو را در اینجا باید یک گفتمان (دیسکورس) در نظر گرفت. شاملو را باید در فرایند تحولات ادبی، سیاسی و فرهنگی یک گفتمان موفق دانست. شاملو یک جامعه است. شاملو یک گفتمان بر مبنای مفهوم آزادی و عشق است که همه مفاهیم مرتبط با این دو مفهوم مرکزی را اصلاح کرده و دوباره معنا و ساختار داده است. شاملو یک طبقه، یک گروه، یا ایدئولوژی خاص را نمایندگی نمی‌کند. شاملو یک جامعه است و شعر او، بیان این جامعه است که در برابر استبداد مقاومت می‌کند و پیروز می‌شود. شاملو پیروز شده است.

قلم تیز و برنده شاملو و مرزهای شفاف اخلاقی و مفهومی که او در مجموعه ادبیاتش فراهم کرده است را نباید صرفاً یک خصلت شخصی و یا صرفاً توانایی قلمی و ادبی در نظر گرفت. او با فراهم آوردن مفاهیمی که برای خواننده‌اش - جامعه‌ای که او رهبری‌اش را به عهده دارد، و بستر گفتاری تاریخی و سیاسی که مجموعه کار او و گفتمان شاملو را حمایت می‌کند - آشنا است، در واقع مرزبندی (بر این مفهوم تأکید بسیاری دارم) قاطع و شفافی را با گفتمان‌های رقیب منفی و متخاصم فراهم می‌کند. این فرایند مفهوم‌سازی همان است که در تئوری گفتمان، فرایند تخصیصی کردن گفتمان (دیسکورس) نامیده می‌شود. شاملو با تبدیل، اصلاح و جرح و بازتعریف و تفسیر عناصر گفتاری موجود و ارزش‌هایی که این عناصر به آنچه که او باور دارد، درواقع جبهه‌ای می‌سازد که این جبهه نبرد به‌غایت تخصصی شده با گفتمان‌های رقیب و متخاصم را شفاف‌تر و آشکارتر می‌کند. این فرایند را درست با فراهم کردن مفاهیم مرکزی، مفاهیم اخلاقی مرتبط با مفاهیم مرکزی و عناصر (المان‌های) دیگر مرتبط با آن‌ها انجام می‌دهد. درواقع شاملو با این کار «دو جبهه متخاصم، صریح، صحیح و اخلاقی و (و ضد اخلاقی) می‌سازد که جامعه خودش را از تردید و توهم درآورد و در نبرد علیه آنچه که ضد آزادی و ضد عشق نامیده می‌شود»، وادار به عمل اخلاقی، فکری، سیاسی و جمعی بکند. در یک جبهه کسانی قرار دارند که به عشق و آزادی باور دارند و در سمت دیگر آن‌ها که به این بنیادهای اخلاقی و مفهومی خیانت می‌کنند و بر علیه آن‌ها هستند. در سمت شاملو کسانی قرار دارند که همه تعاریف اخلاقی متعالی گفتمان شاملو را حمل می‌کنند و در جبهه روبه‌رو آن‌هایی هستند که آزادی و عشق، چون دشنامی است بر روح و وجود آن‌ها:

«دهانت را می‌بویند

مبادا که گفته باشی دوست می‌دارم». (مجموعه آثار. ترانه‌های کوچک غربت، ۸۲۵)

شاملو در راستای تسخیر جایگاه گفتمان هژمونیک با قرار دادن آزادی در مرکز تجمیع یا نقطه مفهومی مرکزی (نودال پوینت)، اولین انقلاب و عصیان را بر علیه خویشتن خویش می‌کند و خنجر بر گلولی آن شخصیت اجنبی و بیگانه با خویش که خالی از درد مشترک انسانی بود و «به زبان دشمن سخن می‌گفت»، می‌نهد و در احتضاری طولانی او را می‌کشد. همو که او را هم-نام خود می‌دید و هیچ‌کس را همچونو به خویشتن نزدیک نمی‌دید، همو که او را با مردم خود که در حسرت نان بودند، بیگانه کرد، همو که او را با خویشتن خویش بیگانه کرده بود، اما او مجالش نداد و خنجر بر گلویش نهاد و خونس را ریخت و در تابوت «آهنگ‌های فراموش شده» اش به خاک سپرد. وقتی مجموعه آهنگ‌های فراموش شده توسط ابراهیم دیلمقانیان و با مقدمه ایشان به چاپ رسد، شاملو این اثر را در شمار مجموعه‌های شعرش نمی‌آورد و معتقد بود که قطعات جمع‌آوری شده این کتاب باید سوزانده و دور ریخته میشد و یا حتی بهتر بود اصلاً نوشته نمی‌شد. او در مقدمه‌ای که بر این کتاب می‌نویسد می‌گوید: «نوشته‌های این کتاب آهنگ‌هایی است که خیلی زود از یاد می‌رود. جرقه‌هایی است که گذشت زمان زود پیرشان می‌کند، - گمشان می‌کند، - نابودشان می‌کند... باری، ای خواننده، تو با خواندن این کتاب چیز تازه‌یی نمی‌خوانی و لذت نیافته‌یی نمی‌بری، و من از این که وقت تو را بدین گونه ضایع می‌کنم چه بگویم که چقدر متأسفم...» (پاشایی، ۱۳۸۸: ۳۲) شاملو در کتاب قطع‌نامه به شکلی دراماتیک، با کشتن گوینده مجموعه قطعات سست آهنگ‌های فراموش شده و با اعتراف به قتل «در سرود مردی که خودش را کشته است»، و بعد کشیدن حبسی بریده شده در شعر «شکوفه سرخ یک پیراهن» می‌خواهد که پرونده آن کتاب بسته و مشمول مرور زمان شود.

«نه آتش دادم/ نه دعای خواندم،/ خنجر به گلویش نهادم/ و در احتضاری طولانی/ او را گشتم. به او گفتم: «- به زبان دشمن سخن می‌گویی!»، و او را کشتم. نام مرا داشت/ و هیچکس همچونو به من نزدیک نبود،/ ... و خواست در خلوت خود به چارمیخ‌ام بکشد.

من اما مجالش ندادم/ و خنجر به گلولی‌اش نهادم./ آهنگی فراموش شده را در تنبوشه گلولی-اش قرقره کرد

و در احتضاری طولانی/ شد سرد/ و خونی از گلولی‌اش چکید/ به زمین،/ یک قطره/ همین! ... او را گشتم/ - خودم را - /و در آهنگ فراموش شده‌اش/ کفن‌اش کردم،/ در زیرزمین خاطره-ام/ دفن‌اش کردم.

او مُرد / مُرد / مُرد...» (مجموعه آثار، قطعنامه، ۱۳۳۰)

در فاصله سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۰ فضای باز سیاسی عملاً جای خود را به یک فضای خفقانی و اختناق آور داد و این فضا عیناً در نوشته‌ها و اشعار و آثار آن دوره منعکس گردید. عمده اشعار شاملو نیز در فاصله سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۰ با درون‌مایه یأس و ناامیدی، فضای تیره و خفقانی و نابسامانی آن دوره را منعکس می‌کند. همچنین بسیاری از سروده‌های شاعر در این سال‌ها، به مثابه ابزاری برای چالش او با اندیشه‌های متخاصم، بیدردان جامعه و چهره استبداد به کار گرفته شده است. یکی از شعرهای او در این دوره که این تصویر و فضا را به روشنی تمام بیان می‌کند، شعر بهار خاموش می‌باشد. «این شعر که با لحنی غمگین سروده شده، نمایانگر فضایی تاریک، سنگین، خالی از امید و سرشار از یأس است که می‌تواند بیانگر روحیه شاعر در سال ۱۳۲۸ باشد و یأس کلی روشنفکران زمانه در این دوره. به نظر می‌رسد که لحن پرخاشگر، تند و تیز، پرشور، انقلابی و صریح شاعر که در مجموعه‌های قلبی با آن روبه‌رو بودیم، در این جا فروکش کرده و به لحنی محزون، مأیوس و غیرصریح تبدیل شده است. درونمایه این شعر روایت آمدن بهار به شهری است که در آن کسی پذیرای آن نیست؛ زیرا این شهر خاموش، ماتم‌زده و افسرده است و از زندگی در آن خبری نیست. این چهارپاره که در یازده بند پیوسته سروده شده است، در تقریر و بیان مکان راکدی است که زندگی در آن فراموش شده است. بدون تردید نگرش شاعر و مقتضای حال زمان و مکان، مخاطب را بر آن برمی‌دارد تا به دنبال تفسیر و تأویل اجتماعی آن باشد؛ و این وضعیت را معادلی برای فضای حاکم بر اجتماع بداند؛ اجتماع نابسامانی که «بی-تفاوتی» و «یأس» بر آن سایه گسترده است و «غم و شادی» برای افراد آن یکسان است.» (سلاجقه، ۱۳۹۵: ۱۵۳)

«بر آن حلقه که کس بر در نکوبید/ بر آن در که‌ش کسی نگشود دیگر
بر آن پله که بر جا مانده خاموش/ کس‌اش ننهاده دیری پای بر سر
بهار منتظر بی‌مصرف افتاد!/ به هر بامی درنگی کرد و بگذشت
به هر کویی صدایی کرد و استاد/ ولی نامد جواب از قریه، نز دشت.
نه دود از کومه‌یی برخاست در ده/ نه چوپانی به صحرا دم به نی داد
نه گل رویید، نه زنبور پر زد/ نه مرغ کدخدا برداشت فریاد...
به صد امید آمد، رفت نومید/ بهار - آری بر او نگشود کس در.
درین ویران به روی‌اش کس نخندید/ کس‌اش تاجی ز گل ننهاد بر سر.

کسی پیدا نشد غمناک و خوشحال/ که پا بر جاده خلوت گذارد
کسی پیدا نشد در مقدم سال/ که شادان یا غمین آهی برآرد...» (مجموعه آثار، هوای تازه، ۱۳۲۸)

سروده‌های شاملو، مخصوصاً سروده‌های اجتماعی، در فاصله سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۳۲ به دلیل مداخله آشکار شاه در سیاست و فضای خفقانی که همراه با سرکوبی مخالفان و تعطیلی روزنامه‌ها و مجلات بود و عملاً تبدیل به یک کودتای سلطنتی شده بود،ⁱⁱ از آن فضای تیره و تاریک حاکم بر ذهن شاعر تاحدودی خارج می‌شود و کورسویی از امید در آن به چشم می‌خورد. شعر «مه» که یکی از موفق‌ترین اشعار نیمایی این سالهاست، با توجه به شرایط و فضای سیاسی آن زمان، یکی از امیدوارانه‌ترین اشعار او محسوب می‌شود که امیدواری او را به موفقیت و پیروزی حرکتها و نهضتهای انقلابی آن دوره نشان می‌دهد. فضای مه گرفته بیابان، با خستگی و نفس بشکسته و لبان بسته و عرق‌ریزان از هذیان گرم مه، فضای تنگ و تاریک و پر از ابهام و رازآلود عصر را به تصویر می‌کشد که مجال هرگونه حرکت و جنبشی را بر گرفته است؛ اما با وجود همه اینها امیدی هست: چراغ قریه! که پنهان است و نه خاموش؛ هنوز حرکت و جنبشی وجود دارد اگرچه پنهان و در خفا. موج گرم حرکت و جنبش انقلابی در خون بیابان جاری است و هنوز سرد و راکد نگشته است.

«بیابان را سراسر مه گرفته‌ست./ چراغ قریه پنهان است /موجی گرم در خون بیابان است/
بیابان، خسته/ لب بسته/ نفس بشکسته/ در هذیان گرم مه، عرق می‌ریزد آهسته از هر بند...»
(مجموعه آثار، هوای تازه، ۱۳۳۲)

او خویشتن را وامدار آزادی می‌داند و رسالت شعر را آزادی و آزادی‌خواهی می‌داند و شاعران را «شاخه‌یی از جنگل خلق»ⁱ می‌شناسد که آشنا با دردهای مشترک مردم هستند و با لبان خلق لب‌خند می‌زنند و درد و امید مردم را با استخوان خویش پیوند می‌زنند. او شعر می‌نویسد تا با سرود خویش روان‌های خسته خلق را آباد کند و قلب‌های سرد و تهی مانده از شوق را سرشار کند. او شعر می‌نویسد تا چشمان خفته را بیدار کند و انسان عصر امروز را تفسیر کند. شعر در دیدگاه او «حربه خلق»^v است؛ «رهایی است و نجات و آزادی»^{vi}؛ «تردیدی است که سرانجام به یقین می‌گراید»^{vii}. «او هرگز شب را باور نکرده و در فراسوی دهلیزش دل به امید دریاچه‌ای بسته است»^{viii} و با «چراغی در دست و چراغی در برابرش به جنگ سیاهی می‌رود»^{ix} و بر این باور

است که روزی افق روشنی گشوده خواهد شد و این آرزو و خواسته‌اش تحقق پیدا خواهد کرد و آزادی به بار خواهد نشست. هیچ دری بسته نخواهد ماند و قفل تبدیل به افسانه خواهد شد. «روزی ما دوباره کبوترهایمان را پیدا خواهیم کرد/ و مهربانی دست زیبایی را خواهد گرفت. روزی که کمترین سرود/ بوسه است /و هر انسان /برای هر انسان /برادری ست. روزی که دیگر درهای خانه‌شان را نمی‌بندند/ قفل/ افسانه‌یی ست/ و قلب/ برای زندگی بس است.

روزی که معنای هر سخن دوست داشتن است/ تا تو به خاطر آخرین حرف دنبال سخن نگردی.

روزی که آهنگ هر حرف، زندگی ست/ تا من به خاطر آخرین شعر رنج جستجوی قافیه نبرم. روزی که هر لب ترانه‌یی ست/ تا کم‌ترین سرود، بوسه باشد./ روزی که تو بیایی، برای همیشه بیایی/

و مهربانی با زیبایی یکسان شود./ روزی که ما دوباره برای کبوترهایمان دانه بریزیم../ و من آن روز را انتظار می‌کشم/ حتی روزی/ که دیگر/ نباشم». (هوای تازه، افق روشن، ۲۰۷) او «هرگز از مرگ هراسی نداشته است اگرچه دستانش از ابتذال شکننده‌تر بود، هراس او همه از مردن در سرزمینی ست که مزد گورکن از بهای آزادی آدمی افزون باشد.»^x در عصری که «دهان‌ها را می‌بویند، مبدا از دوست داشتن سخن گفته باشی و عشق را در کنار تیرک راه‌بند تازیانه می‌زنند و تبسم را برلب‌ها جراحی می‌کنند و ترانه را بر دهان»، او آزادی را ترانه بزرگ-ترین آرزو می‌داند که غیابش، سرگذشت ویرانه‌هاست. «شاهراه او از منظر تمامی آزادی‌ها می-گذرد.»^{xi}

«هرگز از مرگ نه‌راسیده‌ام/ اگرچه دستانش از ابتذال شکننده‌تر بود. هراس من - باری - همه از مردن در سرزمینی ست/ که مزد گورکن/ از بهای آزادی آدمی/ افزون باشد.

جُستن/ یافتن/ و آنگاه/ به اختیار برگزیدن/ و از خویشتن خویشبارویی پی افکندن - اگر مرگ را از این همه ارزشی بیشتر باشد/ حاشا حاشا که هرگز از مرگ هراسیده باشم». (مجموعه آثار، آیدا در آینه، ۱۳۴۱)

در شعر و ادبیات مدرن، شاملو وجود خودش را هژمونیک کرده است. شاملو یک وجود ضروری در ادبیات مدرن ایران است. مفاهیم او مفاهیمی هستند که بند و ملات شعر مدرن را

شکل می‌دهد. چگونه این حد از نفوذ، چگونه این حجم از بودن را شاملو خلق کرده است؟ این سوالی است که باید نه تنها از دل ادبیات شاملو، شعر، داستان، ترجمه و گفتار او درآورد و درک کرد، بلکه باید این را از تاریخ سیاسی و اجتماعی مدرن ایران فهمید و پاسخ داد. بنابراین ترکیبی از موضوع شخصیت، گفتار و ساختار اجتماعی و سیاسی برای فهم موضوع ما کمک خواهد کرد. تئوری گفتمان دقیقاً از نظر تئوریک چنین درک و تفهیمی را فراهم می‌کند و چون پیچیدگی موضوعات روانشناختی و فلسفی و سیاسی را در نظر می‌گیرد، برای فهم موضوع ما راه‌گشاست.

نتیجه‌گیری

۱. جوهر نظریه گفتمان این است که موضوعات تاریخی و اجتماعی، سیاسی هستند. موضوعات، آنچه که در اجتماع وجود دارد، سیاسی است. این درواقع، فرض وجودشناختی تئوری گفتمان است. از نظر شناخت‌شناسی؛ هم، روابط شناختی، روابطی سیاسی است؛ به این معنی که شناخت از پدیده‌ها حاصل نمی‌شود جز آن که رابطه آن‌ها با مفهوم قدرت سیاسی و روابطی که به قدرت سیاسی معطوف است (چه له و چه علیه آن) فهمیده شود. بنابراین وقتی در نظریه گفتمان گفته می‌شود موضوع، سیاسی است، این هم به جنبه وجودشناختی و هم شناخت‌شناسی اشاره دارد.

۲. بر این اساس، کار و زندگی شاملو، شعر و قلمش، همه سیاسی است. حتی در شاعرانه‌ترین و به یک معنی معنوی‌ترین و عاشقانه‌ترین اشعارش، شاملو سیاسی است. از رنجی که می‌برد و غمی که بر روح و قلمش حمل می‌کند، غم و درد سیاسی است. عشق او به کسانش و به آیدا، سیاسی است. چون چیزی وجود دارد بنام سیاست که این عشق، غم و خواستن او را محدود می‌کند و آزادی او را به زندان می‌کشد. همه شاعرانه‌ها و عاشقانه‌های او را باید در مسیر آزادی درونی او از بندهای بیرونی دید.

۳. هدف اصلی تئوری گفتمان این موضوع است که ایده‌ها را به متن سیاسی و اجتماعی آن‌ها ربط دهد. از نظر لاکلاو و موف «هرگونه گفتمانی در زمینه گفتاری (Discursivity) شکل می‌گیرد که قصد سلطه دارد، قصد تصاحب مفاهیمی که در زمینه گفتاری در سیلان و جریان هستند. همه این موضوع تصاحب مفاهیم سیال زبانی حول یک مرکز که به آن نودال پوینت گفته می‌شود صورت می‌گیرد». (Laclau and Moufe, 1985 : 112)

نودال پوینت دقیقاً جایی است در مرکز یک گفتمان که همه مفاهیم دیگر به آن مربوط هستند و از آن ناشی می‌شوند و یا در ارتباط با آن معنی می‌گیرند. این ارتباط، منطقی و نسبی است. ارتباط بین نودال پوینت و مفاهیم دیگر مرتبط با آن، معنی حتمی و ضروری و مطلق به مفاهیم نمی‌دهد. این ارتباطات و معنی‌دهی، نسبی و به لحاظ تاریخی، گذرا و موقت است. درست از همین نظر است که هر نظریه یا ایده‌ای و به طور کل هر گفتمان، موقت و تاریخی و نسبی است. نقش نودال پوینت این است که این مفاهیم را به لحاظ منطقی معنی می‌دهد و یا معنای آن‌ها را اصلاح و ترمیم و به طور موقت (به لحاظ تاریخی) تمام می‌کند. از آنجا که این معنای تاریخی که نودال پوینت یا مفهوم مرکزی گفتمان به مفاهیم می‌دهد کاملاً مرتبط با زمینه زبانی یا گفتاری جامعه خاص این گفتمان است، همان جامعه را نمایندگی می‌کند و در تحولات آن مؤثر است و نیز، مسئله اساسی این است که: کاملاً تاریخی است. این موضوع همان رابطه بین متن و زمینه و بستر اجتماعی است. در نگاه و آثار شاملو این نکته مرکزی (نودال پوینت) آزادی می‌باشد.

منابع

- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۹۳، *ایران بین دو انقلاب*، نشر نی، چاپ بیست‌ودوم
- اخوان لنگرودی، مهدی، ۱۳۷۳، *یک هفته با احمد شاملو در اتریش*، انتشارات مروارید
- بهنود، مسعود، ۱۳۵۸، *گفت و شنود مسعود بهنود با احمد شاملو*، تهران مصور، شماره ۱۷
- حریری، ناصر، ۱۳۸۵، *درباره هنر و ادبیات: گفتگوی ناصر حریری با احمد شاملو*، چاپ پنجم، انتشارات نگاه
- دیانوش ایلپا، ۱۳۹۳، *لالایی با شیپور گزین‌گویه‌ها و ناگفته‌های احمد شاملو*، چاپ پنجم، انتشارات مروارید
- سرکوهی، فرج، ۱۳۷۱، *گفت و شنود فرج سرکوهی با احمد شاملو*، آدینه، شماره ۷۲
- سلاجقه پروین، ۱۳۹۵، *امیرزاده کاشی‌ها*، انتشارات مروارید، چاپ چهارم
- شاملو، احمد، ۱۳۴۶، *با دوستان*، هفته نامه خوشه، سال دوازدهم، شماره ۴۸
- شاملو، احمد، ۱۳۴۵، *گفتگوی احمد شاملو با علی اصغر ضرابی*، مجله فردوسی، شماره ۷۵۹
- شاملو، احمد، ۱۳۴۶، *با دوستان*، هفته نامه خوشه، سال دوازدهم، شماره ۴۸
- شاملو، احمد، ۱۳۵۷، *سخن سردبیر*، هفته نامه ایرانشهر، پیش شماره
- شاملو، احمد، ۱۳۵۴، *از مہتابی به کوجه (مجموعه مقالات)*، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۵۴

شاملو، احمد، ۱۳۵۹، *گفت و شنود دانشجویان دانشکده علوم و ارتباطات با احمد شاملو*، کتاب

جمعه، شماره ۳۱

شاملو، احمد، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار احمد شاملو*، چاپ پنجم، انتشارات نگاه

ع. پاشایی، ۱۳۸۸، *نام همه شعرهای تو (زندگی و شعر احمد شاملو)*، چاپ سوم، نشر ثالث،

- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso
- Torring, Jacob. 1999, *New Theories of Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Abdollah, A. (2012). *Tahlil-e raftar-e ra'y-dahi dar Iran: Motale'eh-ye moredi-ye shahrivandan-e Tehrani dar entekhabat-e sal-ha-ye 1387-1388* [Analysis of voting behavior in Iran: A case study of Tehran citizens in the 2008-2009 elections] (in Persian). Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Aftab News. (2024, July 2). *Dalayel-e kahesh-e mosharekat dar entekhabat az negah-e Jomhuri-ye Eslami* [Reasons for the decline in electoral participation from the perspective of the Islamic Republic] (in Persian). <https://aftabnews.ir/003qtK>
- Beck, C. T. (2024). *Moqaddameh-i bar padidarshenasi ba tamarkoz bar ravesh-shenasi* [An introduction to phenomenology with a focus on methodology] (E. Ebrahimi & S. M. Alipour, Trans.) (in Persian). Tehran: University Publishing Center.
- Betik, B. (2020, Spring). *Subaltern studies*. *Postcolonial Studies*. <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2020/02/17/subaltern-studies/>
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3-10. <https://doi.org/10.2307/2088165>
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- Daghagheleh, A. (2018). Ambivalent voting behavior: Ideology, efficacy, and the socioeconomic dynamic of voter turnout in Iran, 1997-2005. *Sociological Forum*, 33(4), 1023-1044. <https://doi.org/10.1111/socf.12459>
- Dehmiri, S. P., Parizad, R., & Shirkhani, A. (2020). *Barrasi-ye avamel-e siyasi-e eqtesadi-ye ta'sirgozar bar mosharekat-e zanan dar Jomhuri-ye Eslami-ye Iran* [Political and economic factors affecting women's political participation in the Islamic Republic of Iran] (in Persian). *Iranian Journal of Political Sociology*, 3(3), 1510-1527.
- Emna News Agency. (2024, August 3). *Javadiyeh-ye Bojnord; mahalleh-i nazdik-e shahr va be dur az emkanat* [Javadieh of Bojnord: A neighborhood close to the city yet deprived of facilities] (in Persian). <https://imna.ir/x8Bnx>
- Farda-ye Eghtesad. (2023, January 9). *Mahroom-tarin ostan-ha-ye Iran kodam-and?* [Which provinces are the most deprived in Iran?] (in Persian). <https://fardayeeghtesad.com/x6WB>
- Farhikhtegan. (2024, August 29). *Tim-e eqtesadi-ye Pezeshkian che arqami ra tahvil migirand?* [What economic indicators will Pezeshkian's economic team inherit?] (in Persian). <http://fdn.ir/194577>
- Flick, U. (2020). *Daramadi bar tahqiq-e keyfi* [An introduction to qualitative research] (H. Jalili, Trans.) (in Persian). Tehran: Ney Publishing. (Original work published 2018)
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.



فصلنامه انجمن ایرانی
مطالعات فرهنگی و ارتباطات

۷۸

سال ۲۳، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پیاپی ۸۲



- Harris, K., & Tavana, D. (2018). *Voter behavior and political mobilization in Iran: Findings from the Iran Social Survey*. European Middle East Research Group. <https://doi.org/10.26369/RE.2018.001>
- Hashemi, S. A. (2015). *Barrasi-ye avamel-e ejtema'i-ye mo'asser bar mosharekat-e siyasi-ye zanan (Motale'eh-ye moredi: Zanan-e 18 ta 39 sal-e shahrestan-e Lamerd)* [Social factors affecting women's political participation: A case study of women aged 18–39 in Lamerd County] (in Persian). *Woman and Society*, 6(21), 87–102.
- Havasi, A. A., Derakhshesh, J., & Khosto, R. (2022). *Mavane'-e mosharekat-e siyasi-ye zanan dar Jomhuri-ye Eslami-ye Iran (Doreh-ha-ye haftom, hashtom va nohom)* [Obstacles to women's political participation in the Islamic Republic of Iran (the seventh, eighth, and ninth parliamentary terms)] (in Persian). *Contemporary Political Essays*, 13(2), 33–58.
- Imam-Jomehzadeh, S. J., Ali-Hosseini, A., Naderi, M., & Pourranjbar, M. (2014). *Barrasi-ye rabeteh-ye jame'epaziri va mosharekat-e siyasi-ye zanan* [The relationship between socialization and women's political participation] (in Persian). *Pazhuheshnameh-ye Zanan (Women's Research Journal)*, 5(1), 161–185.
- Jenidi, M., & Sangi, L. (2018). *Mavane' va cheshm-andazha-ye mosharekat-e suzheh-ye zanan dar amr-e siyasi-ye Iran (Nemuneh-ye motale'ati: Dahomin dowreh-ye entekhabat-e Majles-e Shoraye Eslami)* [Obstacles and prospects of women's participation as political subjects in Iran: The case of the tenth parliamentary elections] (in Persian). *Woman and Society*, 9(35), 59–84.
- Karimifard, H. (2023). *Entekhabat-e Esfandmah-e 1402 (1): Barrasi-ye tatbiqi-ye elzamat-e afzayesh-e mosharekat dar entekhabat* [The March 2024 elections (1): A comparative analysis of the requirements for increasing electoral participation] (in Persian). *Research Reports, Iranian Parliament Research Center*, 1–34.
- Khosravi, H. (2016). *Hoqouq-e entekhabat-e demokratik* [The law of democratic elections] (in Persian). Tehran: Majd Publications.
- Kilburn, M. (2017, July). *Spivak, Gayatri Chakravorty* (Original work published Spring 1996). *Postcolonial Studies*. <https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2014/06/19/spivak-gayatri-chakravorty/>
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage.
- Lopez, K. A., & Willis, D. G. (2004). Descriptive versus interpretive phenomenology: Their contributions to nursing knowledge. *Qualitative Health Research*, 14(5), 726–735. <https://doi.org/10.1177/1049732304263638>
- Mehran, G. (1989). Socialization of schoolchildren in the Islamic Republic of Iran: A study of revolution and values in education. *Iranian Studies*, 22(1), 35–50. <https://doi.org/10.1080/00210868908701739>
- Ministry of Interior. (2024, June 29). *Natayej-e nahayi-ye chahardahomin dowreh-ye entekhabat-e riyasat-jomhuri* [Final results of the fourteenth presidential election] (in Persian). <https://www.moi.ir/news/234763>
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage.
- Naderi, M., & Pirani, S. (2022). Electoral behavior of Iranians and the factors of the reduction of electoral participation during the Corona pandemic (2020–2021). *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*, 16(3), 1–16. <https://doi.org/10.1080/25765949.2022.2135496>
- Orb, A., Eisenhauer, L., & Wynaden, D. (2001). Ethics in qualitative research. *Journal of Nursing Scholarship*, 33(1), 93–96. <https://doi.org/10.1111/j.1547-5069.2001.00093.x>

- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: Integrating theory and practice* (4th ed.). Sage.
- Raisi, A. (2016). *The paradox of participation: Institutions, social status, and the provincial divide in Iran's electoral politics* (Doctoral dissertation, Kent State University). OhioLINK Electronic Theses & Dissertations.
- Rathi-Tehrani, H. (2009). *Nazariyeh-ye hegemoni* [Hegemony theory] (in Persian). *Ketab-e Mah-e Olum-e Ejtema'i*, 16(16), 99–108.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Subrahmanyam, S. (2023, May 10). *Grey eminence*. *New Left Review: Sidecar*.
<https://newleftreview.org/sidecar/posts/grey-eminence>
- Tajali, M. (2024, May 7). *To boycott or participate? Explaining women in Iran's and Turkey's recent elections*. Wilson Center, Middle East Program. <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/boycott-or-participate-explaining-women-irans-and-turkeys-recent-elections>
- Taqizadeh-Doghikola, J. (2003). *Ta'ammoli bar haqq-e ra'y dar Iran ba negahi be hoqouq-e Faranseh* [A reflection on the right to vote in Iran with reference to French law] (in Persian). *Journal of Constitutional Law*, 1(1), 27–56.
- Thapan, M. (2022). Introduction: Learning to learn from below—Understanding subalternity. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 28. <https://doi.org/10.4000/samaj.7965>
- van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. The Althouse Press.
- van Manen, M. (2014). *Phenomenology of practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing*. Left Coast Press.
- Yates-Richard, M. (2020, May). *Hearing what Black women have been telling us all along: On Patricia Hill Collins's Black Feminist Thought*. *Post45*.
<https://post45.org/2020/05/hearing-what-black-women-have-been-telling-us-all-along-on-patricia-hill-collins-black-feminist-thought>

پی‌نوشت‌ها:

- i. ر.ک. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- Torring, Jacob. *New Theories of Discourse*. Oxford: Blackwell, 1999.
- ii. ر.ک. اخوان لنگرودی، مهدی، یک هفته با احمد شاملو در اتریش، انتشارات مروارید، ۱۳۷۳.
- iii. ر.ک. ایران بین دو انقلاب، آبراهامیان، ۱۳۹۴.
- iv. از مجموعه هوای تازه، «شعری که زندگی‌ست»، صفحه ۱۴۰.
- v. از مجموعه هوای تازه، «شعری که زندگی‌ست»، صفحه ۱۴۰.
- vi. از مجموعه مرثیه‌های خاک، «شعر رهایی‌ست...»، صفحه ۶۴۷.
- vii. از مجموعه مرثیه‌های خاک، «شعر رهایی‌ست...»، صفحه ۶۴۷.
- viii. از مجموعه لحظه‌ها و همیشه، «وصل»، صفحه ۴۴۴.
- ix. از مجموعه باغ آینه، «باغ آینه»، صفحه ۳۸۸.
- x. از مجموعه آیدا در آینه، «از مرگ...»، صفحه ۴۶۰.
- xi. از مجموعه دشنه در دیس، «از منظر»، صفحه ۷۹۳.