

دستگاری در خیابان



وقایع نگاری جامعه‌شناختی جنبش سبز
| ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۸ |

امین بزرگیان

دستگاری در خیابان

وقایع نگاری جامعه‌شناختی جنبش سبز

۱۳۸۸ تا ۱۳۹۸

امین بزرگیان







انتشاربی واسطه‌ی کتاب

[instagram.com/nashr.mashr](https://www.instagram.com/nashr.mashr)

رستگاری در خیابان

وقایع نگاری جامعه شناختی جنبش سبز
۱۳۸۸ تا ۱۳۹۸

امین بزرگیان



برای هدی صابر

فهرست

- پیش گفتار

- سال اول

خیابان-سیاست

- سال دوم

تورگنیف خوانی
امید

- سال سوم

دانشگاه
نهیلیسم

- سال چهارم

تهیه کننده بزرگ

- سال پنجم

قانون اساسی
خنده

- سال ششم

بیست و پنجم خرداد

- سال هفتم
رستگاری با چشمان بسته

- سال هشتم
پدر و پسران

- سال نهم
پایان جنبش؟

- سال دهم
در مغناطیس یک بیانیه چند خطی

- خلاصه و نتیجه گیری:
ده سال پس از واقعه

- یک گفت و گو:
خسونت/رامین جهاننگلو و امین بزرگیان

- پیوستها

پیش‌گفتار

در تاریخ معاصر ایران، جنبشی که از آن تحت عنوان جنبش سبز یاد می‌شود، از دیدگاه جامعه‌شناسانه جایگاه مهمی دارد. اهمیت جنبش سبز نه فقط از حیث بروز اعتراض‌های عمومی و خیابانی جامعه که از حیث دیدگاه‌های مدرنیستی درخور توجهی است که در این خیزش می‌توان مشاهده کرد. سال ۸۸ لحظه بروز نارضایتی‌های طبقه متوسط بود؛ نارضایتی‌هایی که طی سالیان طولانی بعد از انقلاب ۵۷ انباشته شده و سپس زبان بیان پیدا کرده بودند. هرچند جامعه ایران تجربه اعتراض‌هایی همچون خیزش دانشجویی ۱۸ تیر و شورش‌های محدود تهری‌دستان در اسلام‌شهر و مشهد را در دهه هفتاد داشت، جنبش سبز نخستین جنبش اجتماعی بزرگ شهری و خیابانی پس از انقلاب بود که سرآغاز تحولاتی جدید در معنای سیاست و خیابان و رابطه این دو شد. احیای خیابان به مثابه فضایی سیاسی و نیز احیای سیاست به معنای مردمی آن به جنبش سبز پیوند خورده است.

جنبش سبز طغیان آنتاگونیستی جامعه‌ای بود که از دل شکست پروژه اصلاحات پارلمنتاریستی بیرون آمده بود؛ ولی در عین حال نمی‌توانست تداوم حکومت یکپارچه و دولت پوپولیستی دوران احمدی‌نژاد را نیز تحمل کند. از سوی دیگر

جنبش سبز که در ابتدا جریان بازگشت اپوزیسیون قانونی و اسلام‌گرایان تجددگرا به حکومت تصور می‌شد، با گذشت زمان، کم‌کم در درون خود فراگذشتن از همه اسلام‌گرایان را به‌عنوان پروژه‌ای سیاسی تولید کرد، اصلاح‌طلبان را دوشقه کرد و بدین طریق به وقایع بعدی پیوند خورد.

جنبش سبز در منطقه خاورمیانه نیز - چه از حیث زمانی و چه از حیث صورت‌بندی - سرآغاز جنبش‌های متعدد و گسترده‌ای در کشورهای عربی بود که «بهار عربی» نامیده شدند. جامعه‌شناسان نخستین بار، آن هم در خلال جنبش سبز، از چیزی به نام «جنبش شبکه‌ای» (جنبشی عینی در پیوند با رسانه‌های اجتماعی مجازی و موبایل‌های شخصی) نام بردند^۱ که در بهار عربی شکلی فراگیرتر و کامل‌تر یافت و تا تغییر حکومت‌ها در برخی کشورها ادامه پیدا کرد.

این کتاب از درون مشغولیت ذهنی و تنانه نگارنده آن با جنبش سبز بیرون آمده است. حال پس از گذشت یک دهه از آغاز این رویداد جمعی، امید است بتوان برای شناخت ابعاد مختلف و متعدد آن تحقیقاتی سامانمند به دست داد و از آن با دقتی بیشتر از این کتاب سخن گفت. وقایع در این ده سال چنان پرشتاب و تغییرات در بافت اجتماعی و سیاسی چنان گسترده بوده که به نظر می‌رسد مطالعه و تحلیل رویدادهای مهم و اثرگذار جامعه به‌کل از سیر حوادث عقب مانده است. متأسفانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران، هم به سبب ضعف‌های نهادی آن و هم به‌سبب قلع‌وقمع‌های گسترده و خطرات احتمالی، از بازخوانی رویدادهای اجتماعی کاملاً جا مانده است و این رویدادها جز خاطراتی رو به زوال و تجربیات زیسته، علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده‌شان، نااندیشیده باقی مانده‌اند.

نوشته‌های این کتاب در حین وقایع نوشته شده‌اند. وقایع و تأثیراتی که بر ذهن می‌گذاشتند، ضرورت اندیشیدن را در آن لحظات پیش می‌کشیدند. اضطراب موجود در خود وقایع بود که نوشتن درباره آن‌ها را نه به‌عنوان کاری حرفه‌ای که به‌مثابه کنشی اضطرابی برای خلاص شدن از سنگینی و فریبی زمان احضار می‌کردند.

۱. مثلاً بنگرید به:

نگارنده سعی داشت در خلال توصیف و تحلیل آنچه از سر می‌گذشت، احساسات پرتنش شخصی خود را با دیگران به اشتراک بگذارد. ذهن و بدن ایستایی اجباری در جایی دور از خانه را در آن وضعیت ویژه نمی‌توانست تاب بیاورد. پس نوشتن تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست من را به آن جمعیت متصل سازد و رنج سکونت را تحمل پذیر کند. کتاب به این معنا یکسره متنی شخصی است. در انتشار آن تا حد امکان سعی کردم به آن زمان و اندیشه‌ها وفادار باشم و تغییری در متن ندهم. در واقع نوشتارها را تغییر ندادم تا خصلت وقایع‌نگاری را از دست ندهند. نوشتارها را منطبق با سال نگارش آن‌ها در کتاب گنجاندم و به همین دلیل به جای فصل‌های کتاب، نام سال را برای تقسیم‌بندی بامسماثر یافتیم. کتاب تغییرات زبانی، احساسی و فکری نویسنده‌اش را به‌عنوان عضوی از آن جنبش مدنی نیز طی ده سال انعکاس می‌دهد. هرچند شرایط موجود حکم می‌کرد که منطبق با گفتمان امروز متن‌ها را بازنویسی کنم؛ اما به نظر من رسید این کار قدم اول در منحرف کردن گذشته به نفع زمان حال است. چگونه می‌توانیم از چیزی سخن بگوییم، وقتی آن‌چه را به‌گونه‌ای شخصی ساخته‌ایم، پنهان می‌کنیم؟

در سال ۲۰۱۸ کتابی از آصف بیات، استاد دانشگاه ایلینویز آمریکا، دیدم^۱ که من را به انتشار کتاب حاضر تشویق کرد. با اینکه در زمان نوشتن قطعات مختلف این کتاب، دستگاه نظری واحدی برای اندیشیدن به موضوع جنبش سبز نداشتیم، و آنچه نوشته بودم، قطعاتی از سر اضطرار بودند که چون آذرخش‌هایی نابهنگام سر رسیده بودند، مطالعه کتاب آصف بیات به من امکان داد که به نظم نظری واحدی در نوشته‌ها پی ببرم که خود وضعیت تحمیل کرده بود. در واقع کتاب رستگاری در خیابان مجموعه‌ای است در گفت‌وگو با دستگاه تحلیلی آصف بیات درباره جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه، پیش از آنکه آن را بخوانم و حتی پیش از نوشته شدن توسط نویسنده‌اش، آصف بیات.

آصف بیات کتاب زندگی به‌مثابه سیاست را در تحلیل جنبش‌ها و ناجنبش‌های خاورمیانه معاصر نوشته است. مسأله اصلی نویسنده این کتاب پیدا کردن یک

۱. Asef Bayat (۲۰۱۰), *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, Stanford University press, Second edition.

نگاه غیرشرق‌شناسانه و درعین حال واقعی به جنبش‌های سیاسی و مدنی در کشورهای مسلمان منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا است. نظریات جامعه‌شناسانه درباره جنبش‌های اجتماعی، به دلیل خاستگاه غربی‌شان، در توصیف و تحلیل مناطقی بیرون از مرزهای فرهنگی و جغرافیایی غرب، معمولاً دچار کاستی‌ها و نارسایی‌هایی می‌شوند. هرچند آنچه در خاورمیانه رخ می‌دهد، چیزی کاملاً جدا از بقیه موارد و استثنایی نیست، اما لازمه شناخت دقیق‌تر هر رویدادی، برقراری انطباقی پویاتر بین نظریه و ابژه شناخت است. استفاده مکانیکی از نظریاتی که معمولاً در توضیح جنبش‌های اجتماعی در اروپا و آمریکا بوده‌اند، در تحلیل و شناخت مناطق دیگر، موجد نارسایی‌های شناختی می‌شود. بیات در این کتاب و در مجموع در پروژه چندین ساله خود در کارهای مختلف سعی دارد به نوعی هماهنگی میان نظریه و ابژه شناخت در موضوع جنبش‌های اجتماعی دست پیدا کند. او این کار را بر خلاف بسیاری از اندیشمندان اروپایی و آمریکایی نه از طریق نقد خصلت شرق‌شناسانه نظریات غربی که در نهایت به نوعی وادادگی و نسبی‌گرایی نسبت به مناطق پیرامونی دچار می‌شود، بلکه از طریق مطالعه جزئی و دقیق رویدادهای انسانی در خاورمیانه پی می‌گیرد.

وقایع پس از سال ۲۰۰۹ در خاورمیانه، توجهات جامعه‌شناسانه را در غرب بیش از پیش به کشورهای مسلمان جلب کرد؛ تحولاتی که می‌توان ریشه‌هایشان را در رکود شدید اقتصادی غرب در سال ۲۰۰۸ و تغییر قیمت نفت و افت کیفیت زندگی عمومی ساکنان منطقه خاورمیانه یافت. جنبش سبز، انقلاب‌های عربی و سپس برآمدن داعش، این باور عمومی در غرب را که خاورمیانه منطقه‌ای بدون تغییر است، به چالش کشید. به دلیل سال‌های طولانی حکمرانی استبدادی در این مناطق که طی نیم قرن اخیر با تزریق منابع مالی نفتی باثبات‌تر هم به نظر می‌رسد، این ایده که تحولی جدی در کشورهای مسلمان رخ نمی‌دهد، به روایت غالب میان دانشگاهیان و سیاستمداران در غرب تبدیل شد. حتی انقلاب ۵۷ ایران نیز در نهایت نتوانسته بود تغییراتی عمده در شیوه‌های حکمرانی ایجاد کند و آن چیزی که در ابتدا تصور می‌شد برآمدن جنبه‌هایی بخشی دین است، به آشکال قدیمی‌تر استبداد

بیوند خورد. آنچه بعد از گذشت چند سال به وضوح مشاهده شد، این بود که عملاً تفاوت چندانی میان حکومت سکولار اسدها در سوریه و حکومت دینی در ایران وجود ندارد. گویی فارغ از حکمرانان، خاورمیانه منطقه‌ای حاصل خیز و پول ساز از نظر اقتصادی و به‌غایت نفرین شده از حیث سیاسی است که تنها نفت و گاز و غذاهای خوبی دارد. اما رویدادهای سال‌های اخیر ورق را برگرداند و این جوهرگرایی را تضعیف کرد. جنبش‌های اجتماعی به همه دنیا نشان داد که خاورمیانه نیز می‌تواند هم جایی بهتر از تصورات آنها و هم جایی وحشتناک‌تر باشد. جنبش‌ها و انقلاب‌های مختلف از یک سو و داعش از سوی دیگر به همان اندازه که کلیشه‌های سیاستمداران غربی را مورد پرسش جدی قرار دادند، لزوم بازنگری نظری نسبت به خاورمیانه را نیز به دانشگاه‌ها گوشزد کردند.

بهار عربی و جنبش سبز البته فقط به دلایل اقتصادی متکی نبودند و به سترهای اجتماعی آن نیز باید توجه کرد. به‌طور خاص پس از انقلاب ۵۷ و شکست پروژه دموکراتیک‌سازی، برخی انقلابیون سابق، با همراهی افکار عمومی، این نظریه را در پیش گرفتند که انقلاب راه مطمئنی برای نیل به سعادت جمعی نیست. آنها هم با اتکا بر تجربه انقلاب و هم به سبب افول نظریات مارکسیستی و گرایش جهانی به سمت لیبرالیسم پس از فروپاشی بلوک شرق، اصلاحات پارلمان‌تاریستی را به‌عنوان راهی مطمئن‌تر برای جامعه پیش کشیدند. این ایده کم‌کم در خاورمیانه اهمیت یافت. محمد خاتمی به‌عنوان سمبل این دیدگاه - که در منطقه خاورمیانه برای نخستین بار در ایران بروز یافت - گروهی از انقلابیون سابق را راهبری می‌کرد که هرچند در سال‌های ابتدایی بعد از انقلاب بخشی از هیأت حاکمه بودند، به‌مرور توسط نیروهای محافظه‌کار به حاشیه رانده شدند. آصف بیات نام این جبهه را «پسا-اسلام‌گراها» می‌نهد. پسا-اسلام‌گراها با وجود علقه‌های دینی قوی، به دموکراسی غربی نیز علاقه‌مندند و سعی می‌کنند با ارائه تفاسیری ویژه از دین، تضاد میان سنت و مدرنیته را حل کنند. اصلاح‌طلبان در ایران، حزب عدالت و توسعه در ترکیه، حزب الوسط مصر و حزب‌الله لبنان گروه‌هایی بودند که با این ایده‌ها به‌نوعی در ساختار حکومت نفوذ پیدا کردند، هرچند تنها در ترکیه و تا حدودی لبنان بود که

توانستند دست بالا را در ساختار سیاسی کشورهایشان پیدا کنند. بیات می‌نویسد:

«دیدگاه جایگزین [اصلاح‌طلبان] معتقد است که به جای انتظار برای یک انقلاب نامطمئن، تغییر باید توسط دولت‌های متعهدی صورت پذیرد که اصلاحات اجتماعی و سیاسی پایدار را بر عهده می‌گیرند. این استراتژی اصلاحی غیرخسونت‌بار نیازمند نیروهای اجتماعی قدرتمند- یعنی جنبش‌های اجتماعی (کارگران، محرومان، زنان، جوانان، دانشجویان و جنبش‌های دموکراسی‌خواهی وسیع‌تر) یا احزاب سیاسی حقیقی- برای چالش با اقتدارهای سیاسی و تحمیل مطالباتشان است. در واقع بسیاری از فعالان و ان‌جی‌اوها در خاورمیانه پیش‌تر درگیر ایجاد این جنبش‌ها برای ایجاد تغییر در وضعیت فعلی امور شده‌اند. با اینکه این استراتژی ممکن است یک استراتژی کاملاً بومی برای تغییر باشد؛ اما جنبش‌های تأثیرگذار برای رشد و عمل‌نیازمند فرصت‌های سیاسی‌اند. وقتی رژیم‌های خودکامه هیچ نوع فعالیت سازماندهی‌شده را بر نمی‌تابند، و زمانی که سرکوب سازمان‌های جامعه مدنی ویژگی بیشتر دولت‌های خاورمیانه بوده است، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی چگونه می‌توانند دوام بیاورند؟ لذا جای شگفتی نیست اگر بخش‌های رو به رشد جامعه، خسته از رکود سیاسی، زبان به شکوه بکشایند. با اینکه بیشتر مردم در خاورمیانه از وضع کنونی خسته‌اند؛ اما در عین حال سرکوب‌شده، متمیزه و منفعل‌اند. فعالیت عمومی، حتی اگر هم وجود داشته باشد، به‌سختی می‌تواند از اعتراضات مقطعی، حتی اگر آتشین باشند، فراتر برود.»^۱

بیات ادامه می‌دهد:

«از آنجایی که عاملیت برای چالش با نظم کنونی سفت و سخت، ناچیز است یا وجود ندارد، استدلالی که مطرح می‌شود، این است که پس تغییر باید از بیرون بیاید؛ از رهگذر فشار اقتصادی، سیاسی، و حتی نظامی. حتی گزارش توسعه انسانی در جهان عرب که مسلماً مهم‌ترین بیانیه برای ایجاد تغییر در خاورمیانه عربی است، متمایل به جست‌وجوی یک راه‌حل واقع‌گرایانه برای یک پروژه مورد حمایت غرب

به‌منظور ایجاد اصلاحات تدریجی و معتدل با هدف لیبرال کردن است.^۱ روشن است که چگونه بخشی از افراد جامعه که با شیوه‌های اصلاحی همراهی داشتند، پس از شکل گرفتن موانع واقعی از سوی دولت‌های خودکامه، ایده‌های اصلاحی را کنار می‌گذارند و به سمت راه‌های بدیل و مداخله خارجی گرایش پیدا می‌کنند. در این راه، حتی بسیاری از سران و کنشگران اصلی آن جنبش اصلاحی نیز می‌توانند به جریانات جدید بپیوندند.

جنبش سبز جنبشی بود که نمادها و شرکت‌کنندگان غالباً به طبقه متوسط شهری وابسته بودند. این جنبش که در ابتدا برای حمایت از کاندیدای خاصی در انتخابات ۱۳۸۸ ایران شکل گرفته بود، با اتفاقات شبه‌کودتایی حکومت و شائبه تقلب در انتخابات، مداخله دستگاه‌های حکومتی به نفع محمود احمدی‌نژاد، قطع شدن شبکه ارتباطی و اینترنت، حمله گروه‌های فشار به ستادهای انتخاباتی، بازداشت بسیاری از فعالان سیاسی و روزنامه‌نگاران اصلاح‌طلب پیش از اعلام نتایج، تعطیلی روزنامه‌ها و سایت‌ها و غیره به فوران انرژی‌ها و خشم‌هایی بدل شد که هم محصول ناامیدی جامعه از تغییرات اصلاحی و پارلمان‌تاریستی بود و هم می‌خواست شکلی جایگزین را در سیاست پیش رو قرار دهد که با مداخله خارجی یا فشار اقتصادی و نظامی بیرونی نیز منطبق نیست.

کاندیداهای اصلاح‌طلب منتقد در فرایند این اتفاقات به رهبران جنبش اعتراضی تبدیل شدند و در بیانیه‌ها، گفتارها و اقداماتشان کم‌کم زبان انتقادی جدیدی پیدا کردند که هیچ‌چیز مثل سابق نبود. با آغاز کشتارها بعد از ۲۹ خرداد و به‌طور خاص پخش تصویر کشته شدن ندا آقاسلطان از تلویزیون بی‌بی‌سی فارسی، شکل و زبان اعتراضات عمومی هم تغییر کرد و رادیکال‌تر شد. کشته‌ها بیشتر شدند، تعداد بیشتری از افراد زندانی شدند و گفتار رهبران جنبش هم بی‌پروا تر گردید. اما حکومت در ایران بر خلاف تونس، مصر و لیبی انسجام خود را حفظ کرد و با خشونت اجازه نداد که سررشته کار از دستش در رود. هیأت حاکمه با حصر و زندانی کردن میرحسین موسوی و مهدی کروبی، دو تن از باسابقه‌ترین نیروهای انقلابی و نزدیکان آیت‌الله

۱. بیات، همان، ص ۱۷.

خمینی، پیغام اصلی را به مردم مخابره کرد که برای حفظ حکومت هر کاری لازم باشد، انجام می‌دهد. ضربه نهایی زده شد. به‌وضوح آنچه برای همگان روشن شد، این بود که حکومت دیگر نه بر ایدئولوژی که بر نوعی تام از پلیس و زور استوار شده است.

خیابان‌ها کم‌کم از جمعیت خالی شدند و تسویه‌حساب‌ها با منتقدین در دادگاه‌ها و محاکم قضایی شروع شد. سؤال اصلی این است که آیا اتفاقات پس از انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۸۸ در ایران، جنبش اجتماعی بود؟ چارلز تیلی معتقد است جنبش اجتماعی ترکیبی از سه عنصر است: اول، مطالبه‌سازماندهی شده و بادوام در برابر اقتدارهای مورد نظر؛ دوم، منابع کنش شامل انجمن‌ها، میتینگ‌های عمومی، بیان رسانه‌ای و تظاهرات خیابانی، و نهایتاً نمودهای عمومی ارزشمند بودن آرمان، اتحاد، جمعیت، و تعهد.^۱ با این معیارها بی‌شک می‌توان نام جنبش اجتماعی را برای رویدادهای پس از انتخابات ۸۸ برگزید؛ چیزی که از بعد از انقلاب ۵۷ برای نخستین بار اتفاق می‌افتاد. در این کتاب، نگارنده سعی کرده است با روش پدیدارشناسانه، معانی انضمامی این جنبش اجتماعی را با اتکا به رویدادهای عینی نشان دهد: خیابان، تحول در معنای سیاست، کنش سیاسی مردمی، دانشگاه، ویژگی‌های حاکم، نقش زنان، خشونت، آرمان‌ها و رؤیاها، حواس و غیره.

جنبش‌هایی مثل جنبش سبز در ایران و جنبش کفایه در مصر به تعبیر آصف بیات، عکس‌العمل به سال‌ها حکمرانی حکومت‌های اسلام‌گرا و سکولار غیردموکراتیکی بودند که در کل منطقه شیوه‌هایی از زیست را تحمیل می‌کردند. به همین دلیل در همه این جنبش‌ها مسأله فقط محدود به کیستی حکمرانان نبوده، بلکه در ابعادی وسیع‌تر، شیوه‌های حکمرانی را به‌صورت کلی مورد خطاب قرار می‌دهند. جنبش سبز و برخی انقلاب‌های عربی هرچند ریشه در احزاب و گروه‌های پسا-اسلام‌گرا داشتند، با تغییرات مهم در نوع نگرش و ابزار کنش، مقدمات تحولی چشمگیر را در منطقه فراهم کردند. به‌طور مشخص در ایران، جنبش سبز لحظه جدا شدن نیروهای تحول‌خواه از پسا-اسلام‌گرایی بود. در خلال جنبش سبز و با

1. Tilly (2004)

زنده شدن ویژگی‌های سیاسی خیابان و اهمیت یافتن رؤیاهای جمعی برای دستیابی به یک جامعه سکولار و دموکراتیک در میان طبقه متوسط، مقدمات تغییرات مهم گفتمانی و عملی در میان جنبش‌های مختلف اجتماعی، صنفی و طبقاتی ایجاد شد که در سال‌های بعد از ۸۸ در ایران مشاهده کرده‌ایم. جنبش‌های کارگران، معلمان، بازنشستگان و تهیدستان در سال‌های ۹۶ و ۹۸ را می‌باید در درون امکانات و پتانسیل‌های نظری و عینی‌ای ارزیابی کرد که در سال ۸۸ گشوده شد. میر حسین موسوی، یکی از رهبران نمادین جنبش سبز، در متنی تحت عنوان منشور پیشنهادی جنبش سبز که در سال ۸۹ نوشته شده است، به پیوند میان این جنبش و مسائلی که جنبش‌های بعدی را در ایران به وجود آورد اشاره می‌کند:

«امروز بیت‌المال در معرض یغمای یغماگران قدیس مآب است و هنوز ملت علی‌رغم ادعاها و دستورهای شدید از شناسایی و معرفی و محاکمه این مفسدان چیزی ندیده است. کجا رفت آن پرونده بزرگی که در مجلس باز شد و یک شبه در یک معامله پایاپای بسته شد؟ چه کسی جرأت دارد پرونده واگذاری‌های بزرگ را به بهانه اجرای اصل ۴۴ به مراکز قدرت و نفوذ باز کند و پرده از این غارت بزرگ ملی که منجر به ایجاد انحصارهای بزرگ اقتصادی شده است، برکشد؟ چه کسی آن شجاعت را دارد که از فاجعه نبود کمترین نظارت مالی بر دستگاه‌های نظامی و امنیتی و نهادهای شبه دولتی که سراسر فضای اقتصادی کشور را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند دم برآورد؟ و باز ملت ما سوال می‌کند که آیا این بود آن نظام اسلامی و عادلانه که در پی آن بودیم. شفافیت در مقابل ملت چه مشکلی ایجاد می‌کرد که به پنهان‌کاری از ملت پناه بردیم؟»^۱

پیش از ۸۸، تهیدستان و طبقات پایین جامعه بهبود وضعیتشان را در پیوستگی و همکاری با حکومتی می‌دانستند که خود را حامی مستضعفان معرفی می‌کرد. اساساً پدیده احمدی‌نژاد از دل آرای طبقه‌ای بیرون آمد که می‌خواست از زیر بار پروژه‌های اقتصادی حاکم بر دولت‌های هاشمی رفسنجانی و خاتمی (همچون خصوصی‌سازی و سیاست‌های تعدیل اقتصادی) با نزدیک شدن به همان حکومت نجات پیدا

۱. میرحسین موسوی، منشور پیشنهادی جنبش سبز، بنگرید به:

کند. جنبش سبز و سرکوب شدید آن گشایش مجراهایی تازه در فکر سیاسی را در پی داشت. پس از جنبش سبز کم‌کم پیوستگی میان طبقات پایین جامعه و حکومت نیز تضعیف شد و زبان جدیدی برای اعتراض به وضعیت احیا گردید. پس از جنبش سبز حتی ایده‌های اصلاح‌طلبانه جدیدی از میان خود اصلاح‌طلبان صدا یافت که سابقه نداشت؛ گفتارهایی که تا پیش از ۸۸ کمتر کسی از درون جبههٔ اصلاح‌طلبان از آنها سخن می‌گفت؛ ایده‌هایی چون تغییر اصول مهم قانون اساسی و نیز تحریم انتخابات.

از سوی دیگر، آنچه آصف بیات تعبیر به «ناجنبش‌های اجتماعی»^۱ می‌کند، پس از جنبش سبز تقویت شد. ناجنبش‌های اجتماعی به مجموعه جنبش‌های پراکنده‌ای گفته می‌شود که بدون رهبری واحد و به‌گونه‌ای چریکی، توزیع شده و متنوع در بین گروه‌ها و طبقات گوناگون اجتماعی برای تضعیف نیروهای مسلط بر زندگی روزمره در جریان است. این ناجنبش‌ها با اینکه با هم پیوستگی مکانیکی ندارند، به‌گونه‌ای ارگانیک همگی هدف یکسانی را در کاستن از فشار و تضعیف حکمرانی پی می‌گیرند. ناجنبش‌ها محصول شرایطی‌اند که سرکوب دولتی اجازه بروز و ظهور جنبش‌ها را نمی‌دهد. ناجنبش‌ها دیگر صرفاً به دنبال تغییر حکمرانان از طریق انتخابات نیستند، بلکه خود دست‌به‌کار تغییر با انواع و اقسام نافرمانی‌های خرد می‌شوند. زنان، کارگران، کارمندان، اعضای متنوع طبقه متوسط، تهی‌دستان شهری، دستفروش‌ها، دانشجویان و دانش‌آموزان، روزنامه‌نگاران و انتشاراتی‌ها، کاربران فضای مجازی، هنرمندان و تقریباً همه گروه‌های اجتماعی ناجنبش‌های خود را دارند؛ کنش‌هایی سیال در مرز میان اصلاح و انقلاب که سوژگی را به رأی دادن تقلیل نمی‌دهند.

این کتاب در سالگرد جنبش سبز و در میانه جنبش اجتماعی مردم آمریکا در اعتراض به نژادپرستی نسبت به سیاه‌پوستان تهیه شد؛ درحالی‌که خیابان‌ها در اعتراض به وضعیت اقتصادی در لبنان و عراق و فرانسه همچنان پرالتهاب است. آنچه در آبان ۹۸، و سپس سقوط هواپیمای مسافربری و بیماری کرونا در ایران روی داد،

۱.. Social non-movements.

چنان سهمگین و دهشتناک بوده است که نوشتن و سخن گفتن نه فقط به‌عنوان کنشی دانشگاهی یا علمی که در مقام ضرورتی روحی و روانی برای ساختن منافذی برای تنفس و تاب‌آوری وضعیت یک ضرورت است. مدت زمان زیادی از جنبش آبان ۹۸ در ایران و راهپیمایی‌ها در شیلی و بسیاری کشورهای دیگر در اعتراض به سیاست‌های فقیرسازی نمی‌گذرد. جهان امروزه به‌گونه‌ای همگانی جنبشی را ضد شیوه‌های حکمرانی و سیاست‌های حاکم بر جهان از سر می‌گذراند. آنچه برای ما، فارغ از مطالبات گوناگون و متنوع در هر منطقه‌ای روشن است، تأکید بر زنده نگاه داشتن سیاست مردمی به‌عنوان راه‌حلی اساسی در کنار دیگر شیوه‌ها برای مواجهه با توتالیتاریسم و بی‌عدالتی‌های گسترده است. در تاریخ درازدامنه جنبش‌های مدرن در ایران، از انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ تا آبان ۱۳۹۸، بی‌شک جنبش سبز جایگاهی یگانه و مهم دارد.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که برخی مضامین و جملات در این کتاب تکرار شده‌اند. این موضوع ناشی از خصلت خود این کار است. فصول مختلف در سال‌های طولانی نوشته شده‌اند و نگارنده به‌دفعات به نظرات اصلی خود در متن‌ها بازمی‌گشته است. کتاب شامل نوشته‌هایی در بخش پیوست است که علاوه بر متن اصلی در هر سال نوشته شده‌اند و به‌باور نگارنده، می‌توانند در توصیف آن فضا یاری رسانند

از دوستان محترم در نشر مشر که امکان انتشار این کتاب را فراهم کردند صمیمانه سپاسگزارم.

سال اول

خیابان - سیاست

استیفن گفت: تاریخ کابوسی است که من می‌کوشم از آن بیدار شوم. پسرها در زمین بازی فریادی سر دادند. صدای سوتی هووی‌کنان: گل. چی می‌شد اگر آن کابوس، تپایی نثار ماتحتت می‌کرد؟ آقای دی‌یزی گفت: «راه‌های خالق هستی راه‌های ما نیست. کل تاریخ به سمت یک هدف (گل) حرکت می‌کند: تجلی خداوند...». استیفن انگشت شستش را به سمت پنجره چرخاند و گفت: «خدا این است». هورا! یوهوو! آقای دی‌یزی پرسید: «چی؟» استیفن پاسخ داد: «فریادی در خیابان.»

جیمز جویس، اولیس.^۱

۱.

فضاهای مدرن بخش مهمی از قلمرو زندگی روزمره محسوب می‌شوند. هنگامی که یکی از مهم‌ترین این فضاها (خیابان) به تسخیر سیاست درمی‌آید، سیاست به قلمرو زندگی پا نهاده است. در واقع خیابان تجلی سیاست - زندگی است؛ همان‌گونه که می‌تواند تجلی سیاست‌زدایی باشد. این نقش دوگانه خیابان را در مواجهه حاکمیت

سیاسی با تظاهرکنندگان به خوبی می‌توان مشاهده کرد: زمانی که تظاهرات اقتصادی - کالایی به هدف خرید یا پرسه‌زنی عامیانه، خیابان‌ها را حتی تا پاسی از شب به اشغال درمی‌آورد، همه چیز امن و آمان است؛ اما هنگامی که جمعیت به هدف کنش سیاسی به خیابان‌ها می‌آید، دستگاه‌های سرکوبگر دولت دست‌به‌کار می‌شوند.

خیابان برای جنبش سبز اهمیتی فوق‌العاده دارد. این اهمیت بیش از آنکه ناشی از قدرت‌نمایی «مردم» یا امکاناتی باشد که این قدرت‌نمایی برای عقب‌راندن امر مسلط ایفا می‌کند، ناشی از نقش «خیابان» در تداوم سیاست است.

اهمیت خیابان و راهپیمایی‌های خیابانی در جنبش سبز در دو جریان متضاد به‌روشنی انعکاس یافته است: یکی پافشاری بدنه و سران نمادین جنبش سبز بر حق تجمعات آزاد که چیزی نیست جز حق تسخیر سیاسی خیابان، و دیگری مخالفت شدید و سرسختانه حکومت با این تسخیر بعد از راهپیمایی ۲۵ خرداد. حاکمیت سیاسی به‌گونه‌ای عملی همواره تذکر داده است که یا خیابان برای سیاست حاکم وطنی است (راهپیمایی طرفداران حکومت آزاد است!) یا برای سیاست اقتصاد جهانی (دروود بر عرضه و تقاضا!) و یا هر آنچه غیرسیاسی باشد.

پیش از آنکه به رابطه «سیاست - زندگی» و خیابان در جنبش سبز بپردازیم، این نکته را باید مد نظر قرار دهیم که حضور در خیابان واجد چه معنایی است؟ خیابان‌ها را بی‌شک می‌توان مهم‌ترین عناصر شهر مدرن دانست. فضایی که صرفاً واقعیت فیزیکی نیست، بلکه واقعیتی اجتماعی و انتزاعی نیز هست. وقتی می‌گوییم واقعیتی اجتماعی و انتزاعی، بدین معناست که این فضای فیزیکی در هر دوره‌ای از حیات یک جامعه و در هر اپیزود تاریخی به‌گونه‌ای مادی و معنوی ساخته می‌شود و هر زمان خیابان ویژه‌ی خود را دارد که با دوره پیش متفاوت است. در واقع، به تعبیر هانری لوفور، ریتم مدرنیته هر جامعه‌ای را در خیابان آن می‌توان درک کرد.^۱

خیابان با عناصر مادی‌اش همچون جمعیت انبوه، مغازه‌ها و پاساژها، تابلوهای تبلیغاتی، ترافیک و اتومبیل‌ها، علایم راهنمایی و رانندگی، پلیس و بسیاری عناصر

دیگر خالق صداها، ایماژها و موندادهایی است که سازنده درک یک شهر برای خود شهروندانش و دیگری (دیگرانی چون تاریخ) است. به تعبیر شارل بودلر «...جمعیت جان‌مایه او [نقاش زندگی مدرن] است، همان‌طور که هوا جان‌مایه پرنده است و آب جان‌مایه ماهی. برای یک پرسه‌زن و دیدزنده تمام‌عیار، برای تماشاگر پُرشور، لذتی بالاتر از این نیست که در مرکز انبوه مردمان خانه کند، در میانه اوج و خیز جنبش، در دل آن گذرا و متناهی»^۱.

فضاهای شهری همچون خیابان، فضاهایی را شامل می‌شوند که اجازه ورود و خروج یا به عبارتی رفت‌وآمد عامه مردم در آن امکان‌پذیر باشد. این رفت‌وآمد همواره به «مصرف فضا» می‌انجامد. در واقع عابران در خلال رفت‌وآمدشان در شهر، فضاهای آن را مصرف می‌کنند؛ اما لوفور از سوبه دیگری نیز در مواجهه با فضاهای شهری نام می‌برد که تنها مختص فضاهای مدرن است: «تولید فضا». اگر فضاهای شهری در جهت کارکرد معین و تعریف‌شده‌شان مصرف نشوند، ما با تولید فضا روبه‌رو می‌شویم. در واقع بروز کارکردهایی متمایز به فضاهای شهری توسط شهروندان به بازتولید ذهنی و عینی چیزی می‌انجامد که فضا را به‌گونه‌ای جدید نمایان می‌سازد. به‌عنوان مثال خیابان‌های تهران در ماه‌های اخیر، لحظاتی از تولید فضا را تجربه کرده است. خیابان‌هایی که کارکردش حمل‌ونقل بوده است، ابتدا از حمل‌ونقل خالی شده، سپس پر از فریاد و سیاست شده و در نتیجه برای امر مسلط، «وضعیت اضطراری» ساخته است. در واقع در تهران، فضاهای جدیدی تولید شده است. بودلر، نخستین مفسر شهر مدرن به تعبیر بنیامین، از این موقعیت تحت عنوان «نقاشی مدرن در خیابان» نام می‌برد. از نظر بودلر، قرائت آزاد از مکان‌های شهری و یافتن معناهای متفاوت از یک مکان توسط افراد مختلف همان قرائت شهر به‌مثابه یک اثر هنری است.^۲ قرائت خلاقانه از خیابان محصول پرسه‌زنی است که ماری گلاک از آن تحت عنوان «پرسه‌زن آوانگارد» نام می‌برد. گلاک می‌نویسد:

«تمایز پرسه‌زن عامیانه و پرسه‌زن آوانگارد و پذیرفتن این دو به مثابه نوع‌های تاریخی رایج، پیامدهای اساسی به دنبال دارد. درحقیقت این تقسیم‌بندی،

۱. بودلر، (۱۳۹۳)، ص ۳۹

۲. بنگرید به: بنیامین، (۱۳۷۷)

مفروضات بدیهی درباره مدرنیته به‌عنوان تجربه فرهنگی و مدرنیسم به‌عنوان پروژه زیبایی‌شناختی را به مبارزه فرامی‌خواند. در تقابل با تلقی رایج و پذیرفته‌شده از فرهنگ شهری کالایی شده و پاره‌پاره که آدمی را از خودبیگانه و بیش از حد فردی می‌کند، ایماژهای معاصر پرسه‌زنی بر توان‌های عمومی و قهرمانانه‌ی شهر تأکید می‌کند.^۱ پرسه‌زن عامیانه‌ای که بودلر از پاریس سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ تصویر می‌کند، فردی است که در خیابان به مشاهده دیگران می‌پردازد و نیز مشاهده می‌شود. به همه جا می‌نگرد و با پاهایی خستگی‌ناپذیر به هر سو سر می‌چرخاند. درواقع با چشمانش پرسه‌زنی می‌کند. میدان حرکتی او محدوده کوتاهی است که می‌بیند و دیده می‌شود؛ او هیچ‌گاه دوردست‌ها را انتخاب نمی‌کند. درحقیقت او فضای شهری را مصرف می‌کند. اما پرسه‌زن آوانگارد کیست؟ پرسه‌زن آوانگارد دقیقاً همچون نویسنده یا نقاشی است که به خیابان می‌رود. در این وضعیت، خیابان و مناظرش برای او ابژه‌های الهام‌بخشی‌اند که باعث می‌شوند نه‌تنها در مقام یک فرد خصوصی که به شکل عمومی خود را بازشناسد. تفر، سرمستی و امیدی که ایماژهای خیابانی به او می‌دهند، او را از فردی منزوی یا تماشاگر ساکت شهری به شهروندی تبدیل می‌کنند که در کار تولید فضاست.

اهمیت خیابان به‌مثابه فضایی سیاسی در همین جاست. خیابان‌ها درواقع بستر ظهور و گشایش انسان‌های منزوی‌اند. انسان زیرزمینی (به تعبیر داستایفسکی) در خیابان، به درون آفتاب و جمعیت، بیرون کشیده می‌شود. این خروج تنانه، مولد انسان سیاسی است. بهتر است این موقعیت را با الهام از رمان یادداشت‌های زیرزمینی^۲ داستایفسکی نشان دهیم. انسان زیرزمینی، ضدقهرمانی است در سن پترزبورگ، از طبقه فرودست که مناسبات اجتماعی- طبقاتی جامعه، خشمی طوفانی در او ایجاد می‌کند. داستان درواقع شرح فرایند ظهور این «خشم» است:

«به چنان درد و اندوهی رسیده بودم که نزدیک بود خفقان بگیرم. یک‌باره خاموش شدم. با ترس از جا برخاستم و با سری که از وحشت فرود آمده بود به ضربان قلبم

1. Gluck (2003), p:78

۲. داستایفسکی، (۱۳۶۸)

که به شدت می‌کوفت گوش می‌دادم. من برای این ترس دلیل داشتم.»^۱

داستایفسکی نشان می‌دهد که این عصیان هم محصول مدرنیته، شهر و خیابان است و هم خیابان، اسباب تجلی آن را فراهم می‌سازد. انسان زیرزمینی داستان داستایفسکی، فرودستی خود را در خلال مناسبات روزمره شهری ادراک می‌کند؛ هنگامی که در بولوار نوسکی سن‌پترزبورگ همواره نادیده گرفته می‌شود. برمن در فصل چهارم کتابش به شرح دقیقی از داستان داستایفسکی می‌پردازد: «قهرمان داستان پس از پشت سر گذاشتن رنجی ظاهراً بی‌پایان و درون‌نگری‌ای هملتوار، سرانجام دست به عمل می‌زند و در برابر مافوق و ارباب اجتماعی خویش قد علم می‌کند و در خیابان برای دفاع از حقوق خویش می‌جنگد.»^۲ فریاد می‌زند و این شهامت را پیدا می‌کند که با فرادستان گلاویز شود: مبارزه‌ای نمادین در بولوار نوسکی؛ جایی که این امکان را به او می‌بخشد. عصیان انسان زیرزمینی در موقعیت خاصی از زندگی او متجلی می‌شود. لحظه‌ای که به گفته داستایفسکی، قهرمان داستان به شدت از اینکه دیده شود یا با کسی ملاقات داشته باشد، در هراس است؛ هراس از نادیده گرفته شدن. «زیرزمین از قبل در جان او رسوخ کرده بود»^۳ و در خلال قدم زدن‌های متحیرانه‌اش در بولوار، فردی بود که انزوایش را از کنج اتاقش به خیابان می‌آورد. فضای خیابان برای او جایی است که تمایزاتش با فرادستان او را تا اعماق وجودش می‌آزارد.

نکته مهم اینجاست که انسان زیرزمینی در درون همین خیابان است که از «انزوا» خارج می‌شود. عصیان او ناشی از حادثه‌ای نه در فضای ذهنی کنج اتاقش که در فضای واقعی خیابان است؛ حادثه‌ای که تمام وجودش را به لرزه می‌افکند و انزوایش را درهم می‌شکند. دورنمای دفاع از «حقیقت» او را به هیجان می‌آورد. در واقع این لحظه‌ای است که زندگی انسان زیرزمینی با «سیاست» پیوند می‌خورد. اینجا ما با کنش سیاسی برخاسته از وضعیت زندگی شخصی فرد روبه‌رو هستیم. فضای بولوار پس از این گشایش ذهنی به‌گونه‌ای دیگر بازتولید می‌شود و شکل متفاوتی

۱. داستایفسکی، همان، ص ۱۶۴
 ۲. برمن، همان، ص ۲۷۰
 ۳. همان

می‌گیرد (تولید فضا) و خیابان جایی می‌شود برای بازپس‌گیری حیثیت از دست‌رفته. داستایفسکی نشان می‌دهد که حیثیت از دست‌رفته‌ی انسان زیرزمینی و انحطاط و تباهی او بیش از آنکه از وجوه غیرعادی او نشأت گرفته باشد، ناشی از عملکرد و ساختار عادی زندگی در سن پترزبورگ است. اما بولوار درست همان زمان که بر جسم و جان او زخم می‌زند، به‌منزله رسانه‌ای عمل می‌کند که از طریق آن می‌توان زخم‌ها را درمان کرد. به تعبیر مارشال برمن، درست هم‌زمان با احیای انسانیت او، منابعی در اختیارش می‌گذارد تا خود را به یک انسان بدل کند؛ انسانی مدرن و بهره‌مند از آزادی و برابری.^۱

این وضعیت دوگانه‌ی خیابان، فصل مشترک تمام پدیده‌های مدرن است. پدیده‌های مدرن اساساً واجد خصلتی دوگانه‌اند. آن‌ها در آن واحد هم در حکم تجلیات فرایند مدرنی‌اسیون‌اند و هم مبین صور گوناگون اعتراض علیه آن: هم تنفر برانگیزند و هم رهایی‌بخش.

۲.

خیابان‌های تهران در هفت‌ماههٔ اخیر پذیرای انسان‌های زیرزمینی‌ای بودند که «عصیان» خود را برای اعاده حیثیت از دست‌رفته‌شان بروز دادند. آن‌ها همان کسانی هستند که پیش از این هرروزه خیابان‌ها را در جست‌وجوی کار، غذا، مسکن یا مد، بی‌وقفه اشغال و به‌واسطه مجموعه‌ای از تناقضات و پارادوکس‌ها زندگی می‌کردند. آنان در نظم سیستماتیک دولتی و نیز در زندگی روزمره‌شان گرفتار شده بودند. هرروزه از دفترها، کلاس‌ها، شرکت‌ها و مغازه‌ها به اتاق‌های تنگ یا فراخ تنهایی خویش بازمی‌گشتند و «بیگانگی» از دیگران و محیط خویش را هم در میانه‌ی انبوه جمعیتی که هر روز می‌دیدند و هم در خلوت خویش بازتولید می‌کردند؛ بیگانگانی که درحقیقت در انتظار بهبود زندگی‌های شخصی‌شان (فرصت)، تمرین‌گرنش و خدمت‌گزاری می‌کردند. برای آن‌ها خیابان، مغاک تنفربرانگیزی بود از ترافیک و آلودگی بی‌پایان، فخرفروشی‌های بی‌وقفه‌ی مدها و لباس‌ها و ماشین‌ها و بسیاری دیگر

از پیچیدگی‌های مادی و ذهنی که عذابشان می‌داد و آن‌ها را هرروزه در اسطوره‌ی «پول» فرومی‌برد. انسان‌های زیرزمینی تهران مردمانی منفعل و امتیزه از طبقات و اقلشار گوناگون و اکثریت جمعیت عظیم شهری بودند؛ آنان با اضطرابی بی‌پایان در خیابان‌های شهر راه می‌افتادند، به همه چیز (و درواقع هیچ چیز) بدوبیره می‌گفتند و با هراس، دودستی کلاه خویش را می‌چسبیدند و شب‌هنگام در حسرت نداشته‌های روزانه‌شان تحقیر می‌شدند. درواقع، فضاهاى شهری، برای انسان زیرزمینی تهران، حفره‌هایی بودند که تحقیرشان می‌کردند: خیابان و اتومبیل‌های شیک سوارنشده، دانشگاه و کنکور قبول نشده، مغازه‌ها و اشیای نخريده، برج‌ها و خانه‌ی نداشته و غیره و غیره.

با این همه، اعضای طبقه متوسط که مدام فقیرتر می‌شدند در حساس‌ترین لحظات از زیرزمین‌های متنوع خود سر برآوردند تا حق خود به زندگی در شهر^۱ خویش را فریاد بزنند و درواقع حفره‌ها را از سیاست پر کنند. کارمندی که به دنبال بازپس گرفتن شهر و ساختن آن به‌عنوان جایی برای تجمع و زندگی دریغ‌شده و جویای هم‌بستگی با دیگر انسان‌های تنها و منزوی‌اند تا شهرشان را این بار مال خود کنند. آن‌ها تلاش کردند زخم‌های درونی جامعه خود را در خیابان بگشایند و نشان دهند که این زخم‌ها وجود دارند؛ زخم‌هایی سر بسته که هرگز درمان نشده‌اند. آن‌ها می‌خواستند نشان دهند که این زخم‌ها گسترش می‌یابند و چرک می‌کنند و اگر به‌سرعت به درمانشان برنیاییم، وضع بدتر خواهد شد. به تعبیر برمن، آن‌ها با بستن راه‌ها، درواقع راه خود را می‌بندند؛ راه و مسیری که آنان را تبدیل به انسان زیرزمینی کرده است. همه ما در مسیری آشنا اما فاجعه‌آمیز پیش می‌رفتیم. می‌بایست به لحاظ فردی و جمعی از خود می‌پرسیدیم: ما که هستیم و می‌خواهیم چه باشیم، با این سرعت به کجا می‌رویم و به چه قیمتی؟ این سؤال‌ها و تأملات اساسی تحت فشار ترافیکی که همه ما را ناخودآگاه به پیش می‌راند، هیچ‌گاه پاسخی پیدا نمی‌کرد. پس می‌باید در لحظه‌ای، ترافیک متوقف می‌شد. جامعه‌ای که می‌رفت تا اعماق فرورود و به تعبیر نیچه آن را می‌توان «طوایف بیابانگرد دولتی»^۲

1..Lefebvre (1968).

2. Nietzsche (1968) p: 40

نامید، با وساطت خیابان از فریادها پر شد و تحقیر و فرودستی را این بار نه در نجوای پنهان شبانه و جنون مصرف که زیر آفتاب جمعیت علنی ساخت. آن‌ها از فضاها انتقام گرفتند (فضاهایی که آن‌ها را به زیرزمین‌ها رهنمون کرده بود) و موقعیت‌های مکانی را به‌گونه‌ای دیگر خواندند.

قیام علنی برای اعاده حیثیت از دست‌رفته که خود را در فرم تظاهرات خیابانی و شعار «رأی من کجاست؟» نشان داد، شکل بیانی کاملاً مناسبی برای آن شهری بود که الگوهای مدرن مصرف را مازوخیستی رواج می‌داد و در همان حال به‌گونه‌ای سادیستی و جوه مدرن تولید و کنش را همواره سرکوب می‌کرد؛ جامعه‌ای که بدون تأیید حقوق فردی، زمینه رشد خلق و خوی فردی را فراهم می‌آورد؛ حکومتی که میل و نیاز به ارتباطات انسانی را به واسطه رسانه و تبلیغات در درون آدم‌هایش برمی‌انگیخت؛ اما در همان حال هیچ امکانی برای ارتباط جمعی و اجتماعی نمی‌گشود. جامعه‌ای که آدم‌هایش هر روزه بیش از گذشته به واقعیت عینی حاکم بر جامعه‌شان می‌چسبیدند؛ اما در ذهنشان خیال و رمانس فرار از واقعیت را می‌پروراندند. در چنین شهری، خیابان وزن و اعتبار خاصی پیدا می‌کند. خیابان برای انسان‌های زیرزمینی این جامعه یگانه جایی است که آنان را از انزوا خارج می‌کند و بستری فراهم می‌سازد که علیه مناسبات حاکم بر خود خیابان عصیان کنند.

تجربه درخشان راه‌پیمایی ۲۵ خرداد برای مردمان این شهر فراموش نشدنی است؛ حتی اگر آن‌ها هم فراموش کنند، شهرشان آن را از یاد نخواهد برد و برای تکرارش بی‌تاب است. آن‌ها پس از سالیانی دور، دوست داشتن دیگران (هم‌بستگی اجتماعی) و شهرشان را تجربه کردند. در میانه انبوه جمعیت - برای نخستین بار بعد از سال‌ها - تهران را به خانه خویش بدل ساختند و شهروند شدند. شاید دادخواست ولادیمیر درملیوگا کارگر برق کار راه‌آهن که در اوت ۱۹۶۸ همراه با شش تن دیگر به علت شرکت در تظاهرات اعتراضی به اشغال چکسلواکی توسط شوروی در میدان سرخ مسکو بازداشت شد، زبان‌گویای مردمی باشد که از زیرزمین‌ها به بیرون سرک کشیدند: «من در طول عمر آگاهم و از روزی که خود را شناختم، آرزو داشته‌ام یک شهروند باشم (یعنی شخصی که با غرور و به‌آرامی اندیشه خویش را بیان می‌کند).

من برای ده دقیقه، در طول تظاهرات، یک شهروند بودم.^۱

طغیان پرورته‌ای که از درون روح و جان انسان عادی کوچه و خیابان فوران کرد، اقدامی عمومی برای تولید فضا بود. آن‌ها به فضاهای عمومی فاقد حیات عمومی‌شان زندگی و حیات بخشیدند. تهران شهری است که تجربه زندگی شهری در آن به‌ندرت یافت می‌شود. در واقع ما جایی برای گردهمایی شهری نداریم. از ترس معتادها و موادفروش‌ها و طرح‌های پاک‌سازی به پارک و به خاطر تماشاگرنماها به ورزشگاه نمی‌رویم. سینما رفتن هم با وجود سی‌دی‌های ارزان دست‌فروش‌ها کاری احمقانه به نظر می‌رسد. بلیت تئاتر هم که یا آن‌قدر گران است یا نایاب که اساساً به ما نمی‌رسد. پس حیات عمومی را ما کجاها تجربه می‌کنیم؟ در ترافیک رعب‌آور ماشین‌ها و مترو، و آن زیرزمین خانه‌های در بسته و اقوام و دوستانی که آرام می‌آیند و آرام می‌روند. **آگورا**^۲ی ما در تهران در مهمانی‌های شبانه چند نفره خلاصه می‌شود. در این وضعیت، تظاهرات خیابانی در واقع نوعی بازگشت به آگورای نداشته بود. انسان‌های زیرزمینی تهران برای نخستین بار حیات عمومی را در خلال راهپیمایی‌هایشان در شهر تجربه کردند. وقتی به خیابان‌های تهران پا می‌گذاشتند و بی‌اعتنا به هر آنچه تا پیش از این می‌ترساندشان (از جمله منزلت اجتماعی، ثروت، مناصب کاری و پلیس) پیش می‌رفتند، درحقیقت به تولید اثر هنری مشغول بودند. آن‌ها برای بازپس‌گیری خیابان و بازگرداندن شادی و امید فوران کردند؛ فورانی برای احیای حیثیت از دست‌رفته و شهرشان. آن‌ها وقتی فریاد می‌زدند «رای من کجاست؟» در واقع می‌گفتند: **حیثیت من کجاست؟** و مخاطب شعارشان هم کناردستی‌شان بود، هم خیابان و هم امر مسلط؛ فریادی که از درون زندگی‌شان برمی‌خاست: سیاست - زندگی.

۳.

سیاست به تعبیر هانا آرنت در دو معنا به کار رفته است: یکی «حکومت کردن و

۱. برمن، همان، ص ۳۴۷
 ۲. به یونانی **Αγορά**، به میدان‌های عمومی مهم در شهرهای یونان باستان گفته می‌شد، که نقش مرکزیت شهر را ایفا می‌کردند.

تحت حکومت قرار گرفتن» و «مشارکت عموم در امر خود».^۱ این تعریف دوگانه ریشه در فلسفه یونان دارد. افلاطون، سیاست را «امر شبان» یا فیلسوف-پادشاه می‌داند. او در جمهور از زبان سقراط می‌گوید: «گفتم: برای اینکه این‌گونه کسانی نیز مانند آزادمردان تابع خرد شوند، راهی نیست جز اینکه آنان را مجبور کنیم زیردست مردان خردمند قرار گیرند و از آنان فرمان برداری کنند، ولی مراد ما این نیست که پیروی از دیگران، چنان که تراسیم‌اخوس ادعا کرد، به زیان زیردستان تمام شود؛ بلکه اصلی که ما را وادار می‌کند چنین تصمیمی بگیریم این است که معتقدیم سعادت هر انسانی در این است که از روح الهی و خردمند پیروی نماید (فیلسوف-پادشاه). اگر چنین روحیه‌ای در درون خود او باشد چه بهتر، در غیر این صورت باید چنین روحیه‌ای از بیرون بر او گماشت تا همه آدمیان تابع اصلی الهی باشند و تا آنجا که میسر است، همانند و دوست یکدیگر شوند.»^۲ ولی پروتاگوراس، فیلسوف سوفسطایی سده پنجم پیش از میلاد، سیاست را امر همگان یا جوانان-شهروند می‌دانست. او می‌گوید: «... اما جوانی که نزد من می‌آید تنها هنری را می‌آموزد که برای آموختن آن آمده است، هنری که به او می‌آموزم این است که در زندگی خصوصی خانه خود را چگونه سامان دهد و در امور شهر چگونه از راه گفتار و کردار در اداره آن سهیم شود».^۳ جورجو آگامبن بر پایه همین تمایز استدلال می‌کند که سیاست در طول تاریخ همواره به معنای صورت‌های متعالی و نیک حیات پنداشته شده است. به همین سبب، حیات برهنه که مشترک بین انسان و دیگر موجودات است، به‌مثابه امری بیرونی از حوزه سیاست طرد شده و در حاشیه آن قرار گرفته است. از این رو از «پولیس» ارسطو گرفته تا قوانین مدنی روم باستان و دولت‌های مدرن امروزی همه حاصل این برخورد دوگانه با زندگی اند و این سرشت متناقض حیات سیاسی است؛ بدین معنا که آدمی برای سیاسی شدن باید از زندگی حیوانی خویش دست بردارد تا جامه شهروندی بر قامتش متناسب باشد و شایسته دریافت عنوان «حیوان سیاسی» شود.^۴

آگامبن ریشه‌های این تلقی را به یونان باستان برمی‌گرداند که در زندگی مصرفی

۱. .. آرنهت، (۱۳۹۰)

۲. افلاطون (۱۳۵۳)، ص ۴۹۵

۳. افلاطون (۱۳۸۴)، ص ۸۰

۴. آگامبن (۱۳۸۷)

مدرن نیز تجلی یافته است. او می‌نویسد که یونانیان برای بیان زندگی از دو واژه متفاوت از لحاظ معناشناسی و ریخت‌شناسی - اگرچه از يك تبار مشترك ریشه‌شناختی - بهره می‌بردند: **Zoe** که دلالت می‌کند بر واقعیت صرف زیستن در اشتراك با همه موجودات زنده (حیات ناب یا برهنه به تعبیر آگامبن) و **Bios** که اشاره به صورت یا شیوه‌ای از زیستن دارد که خاص يك فرد یا گروه است. به همین دلیل، هم افلاطون که در فیلبوس از سه نوع حیات سخن می‌گوید و هم ارسطو که در اخلاق نیکوماخوس حیات متفکرانه فیلسوف را از حیات لذت‌جویانه و حیات سیاسی جدا می‌انگارد، هیچ‌کدام هرگز از واژه **Zoe** استفاده نکرده‌اند. به نظر آگامبن، این مسأله از این واقعیت ساده حکایت می‌کند که آنچه برای این دو فیلسوف اهمیت داشت، ابدأ زندگی شخصی و طبیعی نبود، بلکه يك شیوه خاص حیات مد نظر بود.^۱ به همین دلیل ارسطو در کتاب سیاست، غایت سیاست را زندگی منطبق با خیر می‌داند. ارسطو می‌نویسد: «بدین سبب انگیزه [ای غریزی] در همه آدمیان نهفته است تا بدین گونه باهم اجتماع کنند؛ اما نخستین کسی که جامعه را بنیاد کرد، بزرگترین سود را به آدمیان رساند، زیرا همچنان که آدمی، چون از کمال بهره‌مند باشد، بهترین جانداران است آنکس که نه قانون را گردن می‌نهد و نه داد می‌شناسد، بدترین آنهاست... انسان از زمان زادن برای کاربندی خرد و فضیلت به سلاح‌هایی چون زبان مجهز است که می‌تواند از آنها برای مقاصد متضاد بهره‌گیرد. از این رو آدمیزادی که از فضیلت بی‌بهره باشد، گجسته‌ترین و درنده‌خوترین جانداران، و در شهوت‌رانی و آزمندی، بدترین آنهاست»^۲. از دیدگاه آگامبن، از دنیای کلاسیک تا به امروز، زندگی عادی و طبیعی از سیاست رانده و طرد، و در محدوده‌ی خانه حبس شده است. هدف جامعه‌ی کامل یا سعادت‌مند از دیدگاه ارسطو عبارت است از تضاد واقعیت صرف زیستن با سیاست. به همین سبب ارسطو در کتاب سیاست سازوکاری از سیاست عرضه می‌کند که بر سنت سیاسی حاکم می‌شود. شکل جدید این روایت را در دوره مدرن می‌توان در سیاست‌زدایی شدن جوامع جدید و حاکم شدن نوعی دموکراسی نمایندگی مشاهده کرد که مردم کنش سیاسی را تماماً به نمایندگانشان

۱. آگامبن و دیگران (۱۳۸۸)، صص ۳۱-۸۷.
 ۲. ارسطو (۱۳۳۷)، ص ۶.

می‌سپارند و به خانه می‌روند. در واقع سیاست به کاری تخصصی و جدا از زندگی طبیعی تقلیل پیدا می‌کند (حکومت کردن به تعبیر آرنست) که می‌باید توسط گروه و طبقه‌ای خاص پیگیری شود. این تجربه را ما در دوره خاتمی و حاکمیت اصلاح‌طلبان به وضوح داشتیم؛ کنش سیاسی نابی (رای اکثر جامعه به تعبیر وضعیتشان) که ادامه نیافت و همه را به زندگی شخصی‌شان بازگرداند.

مسئله زیست - سیاست درک استحاله‌ی معنای سیاست است. کنش‌رهای بدین معنا تلاش برای کاستن شکاف تاریخی بین این دو نوع زندگی است. آرنست به ما یادآوری می‌کند که هر نوع سرکوبی نتیجه تقلیل سیاست به معنای حکومت کردن است. در واقع تنها با ورود Zoe به مفهوم سیاست است که مقاومت در برابر بازتولید سرکوب در زندگی شهروندان ممکن می‌شود. این فرایند مکانیزمی است که با فروکاستن سیاست به نهادهای سیاسی در مقام یک تخصص مقابله می‌کند. فریاد در خیابان - جایی که تا پیش از این مکانی تنها برای زندگی ناب بود - بهترین و ناب‌ترین تجلی پیوند سیاست و زندگی با خلق فضایی تازه است؛ سیاستی که ناشی از رنج‌های زندگی است و زندگی‌ای که همواره مملو از مشارکت در بهبود وضعیت است. این حضور عینی (تئانه) مردم در عرصه عمومی برای رسیدن به خیری عمومی و جهان‌شمول، بر خلاف تصویری است که حضور مردم در خیابان را وسیله یا ابزار هدفی تقلیل‌گرا مثل حمایت از یک فرد خاص یا ایدئولوژی خاص می‌داند. به موجب شکاف انداختن بین سیاست و زندگی به بهانه هر دستاوردی، نخستین چیزی که نابود می‌شود، خود همین دستاورد است.

سیاست چیزی است که در صفوف به هم فشرده و هم‌دوشی مدام شهروندان در خیابان تجربه می‌شود؛ شانه‌هایی که از «برابری» خبر می‌دهند.

سال دوم

تورگنیف خوانی

نامه‌ای در اینترنت پخش شده از پدری زخم‌دیده خطاب به فرزند در بندش. پدر در دوران جنگ ایران و عراق اسیر شده و پسرش در جریان فاش ساختن لیبیدوی نامتمدنانه معاون فرهنگی دانشگاه زنجان به زندان افتاده است.^۱

رنج اصلی این پدر چیست؟ به زندان افتادن فرزندش؟ نامه از چیزی مازاد بر رابطه پدری-پسری سخن می‌گوید. «رنج» در اینجا از یک رابطه شخصی و خانوادگی فرارفته و زبانی تاریخی-اجتماعی گرفته است (به تعبیر بنیامین، تجربه زیسته‌ای که تبدیل به تجربه‌ای اندیشیده شده است^۲). گویی رنج نوشته‌ی نگارنده، راوی دغدغه‌های یک جامعه است. برای همین است که همچون زلزله‌ای، سهمگین و دربرگیرنده است.

ویژگی بارز این نامه بینانسی بودنش است که دو نسل از هم جدا افتاده را به هم پیوند می‌دهد. یکی از مسائل مهمی که در این سال‌ها در محافل جامعه‌شناختی

۱. اعتصاب دانشجویان دانشگاه زنجان در خرداد ۱۳۸۷ به دلیل ادعایی مبنی بر تلاش دکتر حسن مددی، معاون دانشجویی و رئیس کمیته انضباطی این دانشگاه، در سوءاستفاده جنسی از یکی از دانشجویان دختر دانشگاه آغاز شد. دانشجوی دختر به همراه دوستان دانشجوی خود و طی اقدامی هماهنگ، مسئول دانشگاه را غافلگیر کردند و به فیلمبرداری و افشای سوءاستفاده این مسئول دانشگاه از موقعیت خود دست زدند (ویکی‌پدیا).

۲. بنگرید به: بنیامین (۱۳۷۷)

ایران مطرح بوده، مسأله «شکاف نسلی» است؛ اختلاف دو نسل با زبان و گفتمان متفاوت. هر انقلاب یا جنگی خانواده را سست و تضعیف می‌کند. در واقع انقلاب عصیان فراگیر فرزندان علیه پدران است. انقلاب ایران هم از این واقعیت مستثنی نبود. انقلاب به‌مثابه یک کنش مدرن، محصول سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری انسان‌های جدید و تحکیم‌کننده فردگرایی مدرن است. یکی از مهم‌ترین نتایج فردگرایی، خارج شدن فرد از سیطره خانواده و برقراری حداقل روابط با آن است. با تضعیف شدن جایگاه خانواده، دولت در دنیای مدرن اهمیت فراوانی پیدا می‌کند و به عبارت دیگر جایگاه «پدر» را اشغال می‌کند. این پدر جدید در کشورهای پیشرفته سرپرستی فرزندان را بالاخص پس از گذراندن سال‌های کودکی بر عهده می‌گیرد. این فرایند شبیه چیزی است که در جامعه‌شناسی «جامعه‌پذیری» و در روانکاوی ادغام فرد در «دیگری بزرگ» (جامعه) می‌گویند. تاریخ تضعیف نهاد خانواده در ایران نیز همچون تمامی جوامع دیگر همان تاریخ مدزنیته ماست و انقلاب ۵۷ نیز همچون همه انقلاب‌ها متضمن تضعیف خانواده است. آن‌گونه که مارکوزه در کتاب خرد و انقلاب به تفصیل بحث کرده، بر خلاف تصور رایج، مسأله مارکس آزادسازی فرد است و هر انقلاب فردفرد جامعه را مخاطب قرار می‌دهد.^۱ وقتی شعله یک تغییر بنیادین افروخته می‌شود، آرمان‌ها همچون پیام‌های الهی فرد را به طرد تمامی تعلقات شخصی و خانوادگی به سمت خیریه عمومی رهنمون می‌سازند. بی‌جهت نیست که مسیح به پیروان خود می‌گفت هر کس می‌خواهد با من باشد، خانواده خود را فراموش کند. دولت بعد از انقلاب هم کوشید همین نقش را به عهده گیرد. ایجاد نهادهای فرهنگی، تربیتی و اخلاقی گسترده برای جوانان در واقع تلاش دولتی بود که می‌خواست پدر شود. اما به تعبیر یوسف ابادری، رابطه انقلاب ایران و خانواده از همان ابتدا رابطه‌ای پارادوکسیکال بود.^۲

از یک‌سو، انقلاب متضمن سست شدن خانواده بود و از سوی دیگر در آرمان‌های همین انقلاب، خانواده و روابط خانوادگی ستایش می‌شد. ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب افراد را از تعلقات خانوادگی جدا می‌ساخت و استیضاح می‌کرد

۱. بنگرید به: مارکوزه (۱۳۸۸)

۲. بنگرید به گفت‌وگو با یوسف ابادری در مجله آفتاب، ش ۱۹، مهرماه ۱۳۸۱.

و هم‌زمان کانون گرم خانواده تقدیس می‌شد. جنگ نیز به تضعیف خانواده شدت بخشید. منطق جنگ‌ها همواره این بوده که برای دفاع از میهن و مذهب و مانند آن می‌باید خانواده را فراموش کرد. به همین سبب گسیختگی خانواده یا آنچه به شکاف نسل‌ها تعبیر می‌شود، محصول انقلاب و جنگ است. این تجربه‌ی جمعی ما را می‌توان در روسیه و پس از جنگ پیروزمندانه روس‌ها بر ناپلئون به‌روشنی نشان داد. اگر دیدگاه مارشال برمن را بپذیریم که روسیه قرن نوزدهم - با ملحوظ داشتن تفاوت‌ها و تمایزها - نمونه یا سرمشق ازلی کشورهای جهان سوم در قرن بیستم است^۱، می‌توانیم به تجربه قرن نوزدهمی روس‌ها به‌مثابه بازگویی وضعیت خودمان نگاه دقیق‌تری ببندازیم. رمان پدران و پسران ایوان تورگنیف در واقع روایت گسسته‌هایی است که پس از جنگ در خانواده‌های روسی رخ داد. بازاروف در این رمان نماینده نسل جوانی است که با رویکردی انقلابی در فکر حاکم ساختن ارزش‌های علمی و تخریب همه آن چیزهایی است که بر جامعه مسلط است. او در چالشی مدام با ارزش‌های خانوادگی به دنبال یک‌شکلی و یک‌رنگی جامعه است؛ جامعه‌ای که به تعبیر او ارزش‌های پوسیده را همچون بیماری با خود حمل می‌کند. شخصیت بازاروف برای تورگنیف نماد ماتریالیسم در حال رشد سال‌های بعد از جنگ روسیه بود. تورگنیف در پدران و پسران به دنبال نقد ویرانگری دیوانه‌وار نسل جدید است. بسیاری تحلیلگران رمان تورگنیف را پیش‌بینی هوشمندانه او از قدرت یافتن بلشویک‌ها در روسیه می‌دانند. در واقع رمان داستان رویارویی دو نسل است: نسل مردان قدیمی و محافظه‌کار و جوانان تندخو و پوزیتیویست که ارزش‌ها را به باد انتقاد می‌گرفتند. بحث و جدل‌های بازاروف با دو پیرمرد زمین‌دار، موضوع اصلی رمان است. بازاروف در این مجادله «نفی» می‌کند و در جایی به‌صراحت می‌گوید: «بد نیست گاهی انسان همچنان که مثلاً ترب را از زمین بیرون می‌کشد، خوبستن را هم از محلی که به آن انس گرفته است، دور سازد. من چند روز پیش چنین کردم...»^۲. تورگنیف نشان می‌دهد که این نزاع چگونه بنیان‌های خانواده را در جامعه روسی تضعیف می‌کند و در پایان منجر به نابودی افراد می‌شود. یکی از خصایص بازاروف

۱. برمن، همان
 ۲. تورگنیف (۱۳۸۸)، ص ۲۵۶

نوع نگاه او به مسأله زن است: «اگر از زنی خوشت می‌آید، سعی کن به نتیجه برسی. اگر دیدی که نمی‌شود مهم نیست، روی بگردان که برو، بحر فراخ است.»^۱ اما بازاروف درست همین جاست که به اضمحلال کشیده می‌شود. بازاروف پس از مجادله با دو پیرمرد، در یک مجلس رقص، با آنا اودینتسوا آشنا و عاشقش می‌شود؛ اما نمی‌تواند او را به دست آورد. بیهوده با عواطف خود درمی‌آویزد و می‌کوشد آنها را به حال اعتدال بازگرداند. عشق او درست از همان ارزش‌هایی است که خود تمسخرشان می‌کرد. از آن پس، زندگی او تهی می‌شود؛ گویی در این جهان خاکی هیچ‌کاره است. سرانجام به نزد پدر و مادرش (ارزش‌های خانوادگی) بازمی‌گردد و می‌کوشد تجربیات علمی پیشین خود را ازسرگیرد و از این راه خود را باز یابد؛ لیکن یک روز که طی عمل جراحی یکی از بیمارانش انگشتش زخمی می‌شود، از سرب‌بی‌قیدی، در درمان آن کوتاهی می‌کند و چندی بعد می‌میرد. تورگنیف با توصیف شخصیت بازاروف برای نخستین بار در ادبیات روس واژه «نهیلیسم» را به عموم مردم معرفی کرد.^۲ از نظر او، بازاروف یک نهیلیست تمام‌عیار است.

فارغ از رویکرد محافظه‌کارانه‌ی تورگنیف به نسل جدید، نکته محوری در رمان وی جدال گفتمانی دو نسل برآمده از یک رویداد تاریخی‌اند. جنگ ناپلئون سرآغاز آشنایی جامعه روس با دنیای جدید از یک‌سو و برانگیزاننده‌ی روحیات ملی‌گرایانه و محافظ‌کارانه در این جامعه بود. تورگنیف شکاف نسلی جامعه روس را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بازگشت پسران به سمت پدران را بیهوده‌ی جامعه روس می‌داند که در رمانش محقق می‌شود. از نظر وی، نهیلیسم حاکم بر نسل جدید، بنیان ارزش‌های خانوادگی را تحت تأثیر قرار داده است.

رمان آناکارینینا^۳ تولستوی^۳ نیز روایتگر سست شدن خانواده در روسیه‌ی پس از جنگ است، هرچند نه با رویکرد محافظه‌کارانه تورگنیف. خیانت زناشویی آنا، یکی از دو شخصیت محوری رمان، گرانیگاه چیزی است که تولستوی در تضعیف خانواده روسی می‌خواهد نشان دهد. آنا زن جوانی از طبقه اشراف است که بدون

۱. تورگنیف، همان، ص ۱۴۲

۲. فرهنگ لغات بریتانیکا، واژه Nihilism در:

www.britannica.com/topic/nihilism

۳. تولستوی (۱۳۹۶)

عشق و علاقه با یکی از بلندپایگان دولتی ازدواج کرده؛ اما عاشق ورونسکی، پسرک شیک‌پوش ولی خام، شده است. رمان مراحل گوناگون این عشق را نشان می‌دهد: توصیف جزئی و دقیق مبارزه بی‌نتیجه‌ی آن با نفس خود برای آنکه تسلیم عواطف خود نشود، خیانت به شوهرش، ترک گفتن فرزندش و رفتن در پی معشوقش به خارج از کشور و سرانجام پریشانی و عذاب وجدانش. آن‌که در باطن نفسی شریف و صادقانه دارد و بر خطای خود آگاه است، با ورونسکی به عدم تفاهمی خشم‌آگین می‌رسد و رفته‌رفته همدلی آنان تیره و کدر می‌شود. آن‌ا در پایان داستان سرنوشت تراژیک بازاروف را پیدا می‌کند و رمان با گزارش خودکشی زن پایان می‌یابد: او خود را به زیر قطار می‌اندازد.

اما تولستوی در کنار این ضدقهرمان یک قهرمان نیز می‌سازد. کیتی و لوین زوج خوش‌بختی هستند که بنیان‌های خانواده را ارج می‌نهند و داستان‌شان هم‌راستای داستان آن‌ا و ورونسکی پیش می‌رود. در واقع قهرمان داستان تولستوی، خانواده روسی است.

رویکرد مضطربانه تورگنیف و تولستوی به بحران خانواده، فارغ از نتیجه‌گیری‌هایشان، روایت روسی وضعیتی است که در گفتمان علوم اجتماعی سال‌های اخیر در ایران نام شکاف نسلی به آن داده‌ایم. جامعه‌ی بعد از جنگ ما، تجربه‌ای را از سر گذرانده است که بحران خانواده یکی از مهم‌ترین نشانه‌های آن بوده است. یکی از نکات جالب در شباهت ما و تجربه روسی این بحران اهمیت یافتن مسائل جنسی است که در موضوع دانشگاه زنان و هزاران اتفاق از این دست قابل مشاهده است و البته مجال دیگری برای بحث می‌طلبید.

در سال‌های پس از جنگ ایران و عراق، پسران و دخترانی بوده‌اند که خواهان تغییر نظم مسلط شده‌اند و پدران و مادرانی که سعی داشتند از اصولی محافظت کنند. این شکاف خود را در فرم‌های مختلف همواره بازتولید کرده است. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دستاوردهای سیاسی شدن جامعه به واسطه جنبش سبز قدر مشترک پیدا کردن نسل‌ها در ایران بوده است. پس از جنگ، جنبش سبز لحظه‌ای یگانه بود که این شکاف به سمت بهبود میل پیدا کرد. این اتفاق را در راهپیمایی‌های

اخیر خیابانی به‌وضوح می‌شد دید. راهپیمایی‌ها نه‌تنها قومی، صنفی، جنسی و غیره نبودند که نسلی هم نبودند. پیر و جوان در خیابان‌ها زبان مشترک پیدا کردند. این نامه نیز چون راهپیمایی ای کاغذی - به همان اندازه مؤثر - به‌واقع پیوند دو نسل را بر سر آرمانی تازه روایت می‌کند: آرمانی که هم از گذشته و نسل جنگ و انقلاب می‌آید و هم به نوگرایی نسل جدید وابسته است. خود جنبش سبز به‌مثابه یک جنبش احتمالاً شکاف نسلی تازه‌ای را در آینده سازمان دهد؛ اما خود واقعه محصول لحظه‌ای ویژه از ساخته شدن یک نوع یگانگی نسلی و اضمحلال شکاف نسلی سابق بود؛ همچون هر انقلاب دیگری.

از سوی دیگر بعد از سالیانی دور جنبش سبز، برخلاف تبلیغات امر مسلط، فرصتی یگانه برای همین نسل انقلاب و جنگ (البته آن بخشی که بعد از جنگ اسلحه‌هایش را زمین گذاشت) بوده تا «سخن» بگوید؛ سخن گفتن به‌مثابه امکانی که در دوران تغییرات شدید فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران بعد از جنگ از او اساساً سلب شده بود. این بی‌زبانی نسل جنگ در شخصیت حاج کاظم فیلم آژانس شیشه‌ای به‌خوبی تجلی یافته است؛ رزمنده‌ای که هیچ‌کس، از بازاری و دانشجو و زن خانه‌دار و مأمور حکومتی گرفته تا حزب‌اللهی، نمی‌تواند حرف او را بفهمد و به‌تعبیری با او هم‌افق شود. صحبت‌هایش برای دیگران ژارگون عجیبی می‌شود که بازخورد عملی‌اش چیزی است که خود حاج کاظم بر آن شوریده است؛ یعنی خشونت جامعه. فیلم درواقع روایت‌جدایی فرهنگ مشروع طبقه متوسط از آرمان‌ها و آرزوهای نسل جنگ است. اهمیت این فیلم درواقع انگشت گذاشتن بر همین واقعیت اجتماعی جامعه ایران بود. جنبش سبز به سبب برخورداری از وجوه رسانسی به آرمان‌های از دست‌رفته، امکان بیان رنج‌ها و دغدغه‌ها را به ایدئولوژیک‌ها یا ایدئولوژیک‌های سابق داده است؛ کاری که هیچ‌یک از نهادهای رنگارنگ نظام برای حفظ ارزش‌ها و حاملان آن نتوانسته بودند انجام دهند؛ حتی خود این فیلم. جنبش سبز به همان میزان که به سبک‌های زندگی مدرن اما محذوف در گفتمان رسمی «زبان» بخشید، به آرمان‌گرایان محذوف در سبک زندگی ایرانی نیز زبان داد. آن‌ها فرصتی تاریخی یافتند که بگویند ما به دنبال چه نوع جامعه‌ای بودیم و در عین حال سازوکار

حاکم بر این نظام رانیز قبول نداریم؛ ما را از تصویر رسمی و تلویزیونی از رزمنده تمیز بدهید.

داستان دانشگاه زنجان روایتی است که می‌تواند بخشی از رنجی را به تصویر کشد که در نامه‌ی پدر به پسرش آمده است. معاون فرهنگی دانشگاه زنجان کسی است از نسل جنگ و شاید هم‌رزم پدر. او، با تطمیع، دانشجوی دختر دانشکده‌اش را برای برقراری رابطه جنسی به اتاقش می‌برد؛^۱ اما دانشجویان سر می‌رسند و او را **لوم** می‌دهند. یکی از آن‌ها، پسر رزمنده سابق است. پدر او نه از هم‌رزم سابق (که نماینده حاکم است) که از فرزندش حمایت می‌کند. نکته‌ی به‌نظر مهم این است که پسر، به جرم اعطای امکان «تمایز» بین پدرش و معاون دانشکده‌اش به ما (همه ما: جامعه) اکنون در زندان است. تمایزی که آن هنگام که برای پدرش فاش می‌شود، رنجی مملو از شرمندگی به ارمان می‌آورد و وقتی برای جامعه فاش می‌شود، احترامی عمیق و غیرایدئولوژیک به رزمنده‌ی سابق.

شاید یوتویپای تورگنیف در رابطه پدران و پسران (فرزندان)، به‌گونه‌ای مدرن در جنبش سبز محقق شده باشد؛ در نامه پدر رزمنده به پسر زندانی‌اش و یا طغیان آسیه باکری (فرزند حمید باکری، از سرداران جنگ) علیه نیروهای سرکوب.^۲ از دیگر سو واقعیت جنبش سبز، برچسب نهیلیسمی را که تورگنیف برای پدران به ارث گذاشته بود تا بر پیشانی نسل جدید بکوبند، از آن‌ها گرفت. مردمی که امروز نمایه جنبش سبزند، بیش از هر دوره‌ای در تاریخ بعد از جنگ به دنبال «معنا» هستند و برای «پدرها» احترام قائل‌اند: احترام آن‌ها خالص، صمیمانه و غیرایدئولوژیک است. آن‌ها می‌توانند به‌روشنی بین پدر و معاون دانشگاه زنجان (هم‌رزمان سابق) تمایز بگذارند و این برای امر مسلطی که از **نان** شهید و جانباز و اسیر در این همه سال خورده، دردناک است؛ چون دیگر نمی‌تواند با این همان کردن خویش با رزمندگان سابق هژمونی خود را بازتولید کند و گذشته مردمان یک جامعه را به راحتی به «ابزار» تبدیل کند.

۱. این جمله بازاروف را به یاد بیاوریم که: «اگر از زنی خوشت می‌آید، سعی کن به نتیجه برسی. اگر دیدی که نمی‌شود مهم نیست، روی بگردان که برو، بحر فراخ است.»
 ۲. بنگرید به به مصاحبه آسیه باکری در ۱۴ مهرماه سال ۸۸ با روزنامه اعتماد تحت عنوان: «پدر من شهید نشد که نیروهای ویژه اقدام به ضرب‌وشتم من با باتوم کنند.»

امید

- «یادتان باشد که به شعر، به آواز، به لیلاهایتان، به رؤیاهایتان پشت نکنید. به فرزندانتان یاد بدهید برای سرزمینشان، برای امروز و فرداها، فرزندى از جنس شعر و باران باشند. به دست باد و آفتاب می سپارمتان تا فردایی نه چندان دور درس عشق و صداقت را برای سرزمینمان مترنم شوید».

فرزاد کمانگر^۱، نامه به دانش آموزانش

- «واقع بین باشید؛ ناممکن را بخواهید».

از شعارهای جنبش می ۶۸ فرانسه

یک: پس از راهپیمایی ۲۲ بهمن و مراسم چهارشنبه سوری، جنبش سبز با مسأله «امید» روبه رو شده است. بسیاری پس از کمرمقی اعتراضات در این دوروز، از ناامیدی مردم برای بهبود وضعیت موجود سخن می گویند. هرچند صدق این گزاره پوشیده است، چشم پوشی از امکان آن درافتادن به نوع نابی از توهم است. درطول تاریخ، شیخ ناامیدی آن چنان در میان ما لولیده و یوتوپیاهاى ما را به سخره گرفته است که

۱. فرزاد کمانگر معلم زندانی که به اتهام عضویت در گروه پژاک ۱۹ اردیبهشت سال ۱۳۸۹ اعدام شد

بیراه نیست اگر بگوییم گرانیگاه کارکرد دستگاه سرکوب، بطن افراد و تبدیل امیدهای آنان به یأس است. این دستگاه سرکوب یا پلیس است (هر آن چیزی که از تغییر وضعیت موجود می‌ترساند) یا ساختار مصرفی‌ای است که یوتویپاهای زندگی را به خریدن این لباس و آن خانه و رفتن به شمال و خارج برای تعطیلات فرومی‌کاهد و درواقع **کیچ**^۱ می‌کند.

نکته اینجاست که هرچند جنبش سبز از درون طبقه متوسط شهری بیرون آمد و داشته‌های فرهنگی و اقتصادی این طبقه بود که به آن صدا داد؛ اما سوبه‌های دیگری از خصلت‌های همین طبقه که در سبک زندگی‌اش تبلور یافته، هر لحظه ممکن است با بازسازی «این مملکت درست‌بشو نیست»، به رقابت دهشتناک موجود در جامعه بازگردد و خیابان‌ها را دوباره به‌گونه‌ای تام به منطق کالا و پلیس تقدیم کند. درواقع جنبش سبز می‌تواند به دست خالقانش نابود شود. ساختار دوگانه طبقه متوسط به‌گونه‌ای است که از یک سو به سبب برخورداری از سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی امکان کنش در میدان سیاسی را به‌مثابه سوژه‌ای معترض می‌گشاید و از سوی دیگر همین سرمایه‌ها سوژه‌ها را به درون سبک زندگی‌ای راهنمایی می‌کنند که سیاست به‌عنوان کنشی برای تغییرات بنیادین، مخاطره‌آمیز می‌شود.

برای بازگشت سیاست به کما، پلیس و آرمان رفاه شخصی همکارند. پلیس با همه ساختار، ابزار و تکنیک‌های هژمونیک و عریانش از سیستم محافظت کرده، در این راه به متعرضانش آسیب می‌زند، تهدید می‌کند و می‌ترساند. از سوی دیگر سبک زندگی فتی‌شیستی به‌عنوان مأوایی که از بدن در برابر آسیب‌ها مراقبت می‌کند، با آغوشی گشوده نشسته و منتظر بازگشت سوژه‌های خود است. این بازگشت (تبدیل تن سیاسی به تن رام) تنها با «ناامیدی» او ممکن است. هر قدر هم نظام سرکوب منظم، دقیق و مؤثر باشد، لازمه نابود ساختن سوژه‌ی سیاسی نابودی امید اوست. درواقع پلیس محلی، سوژه‌ها را از امکان سیاست در حوزه عمومی ناامید می‌سازد،

۱. به آلمانی: (Kitsch) واژه‌ای آلمانی به معنی پرزرق و برق، چشم‌پرکن، باسماه‌ای و پرطمطراق است. این واژه به آثار هنری اطلاق می‌شود که در مقیاس انبوه تولید می‌شوند و تقلید ناموفقی از استانداردهای زیباشناسی فرهنگ نخیه هستند. میلان کوندرا از این واژه در رمان بارهستی استفاده کرد. از نظر او «کیچ» هر اثر یا کنش ساده‌انگارانه و بدسلیقه است.

سپس سرمایه‌داری جهانی، چاله امید را با کالاهای و منزلت‌های نمادین پر می‌کند.

دو: امید اجتماعی توانایی جامعه برای اعتراض به نظم موجود و انتقاد از واقعیت است. همواره واقعیت چیزی است ناامیدکننده و یأس لحظه‌ای است مهیب که سوژه‌ها درمی‌یابند واقعیت تغییرناپذیر است. آن شور نخستین که بر جان‌ها افکنده شد، جای خود را به خمودگی می‌دهد. منطق حاکم بر واقعیت، عقلانیت سرکوبگری است که فرمان می‌دهد و اطاعت طلب می‌کند. بازیگران این صحنه افرادی‌اند همچون ژوزف کا در رمان محاکمه کافکا؛ محکومینی همیشگی که از دلایل محکومیت خویش بی‌خبرند و نمی‌توانند خود را از واقعیت رها کنند. آن‌ها به سبب جایگاهی که در سیستم اشغال کرده‌اند، تعریف می‌شوند و بودن در این جایگاه مستلزم پذیرش محکومیتشان است؛ هم از تغییر واقعیت مأیوس‌اند و هم از دست دادن جایگاهشان آنان را می‌ترساند. مأیوس‌اند چون می‌ترسند و می‌ترسند چون مأیوس‌اند. البته می‌دانیم یکی از مهم‌ترین مکانیزم‌های ساختن ناامیدی، پروژه دولتی امیدواری دادن یا همان پروژه «سراب‌سازی» است؛ نوعی امید دروغین. امیدی که از دل دولت، هیأت حاکمه و طبقه مسلط بیرون می‌آید و تبلیغ می‌شود؛ ابزاری است در خدمت یک ناامیدی بنیادین.

امید چیزی نیست جز مجال بخشی به رؤیاهای و تخیل‌هایی در برابر عقلانیتی که محکوم می‌کند، ترس می‌آفریند و یأس می‌آورد. رؤیای برخوردار از زندگی بهتر تمام‌داری محکومین است. در واقع محکومین با آزاد ساختن تخیلاتشان است که به تغییر وضعیت موجود امیدوار می‌شوند. یوتوپیاها با گسترش رؤیاهای به جایی بیرون از واقعیت، امکان کنش ضد وضعیت موجود را فراهم می‌سازند و نشان‌دهنده تمام پتانسیل‌هایی‌اند که خود را به وسیله نظم موجود، سرکوب‌شده می‌یابند. در حقیقت مجموعه رؤیاهای ما برای داشتن جامعه‌ای متفاوت است که یوتوپیاها را از درون تاریخ بیرون می‌کشد. امید اجتماعی لحظه‌ی رؤیایی هم‌بستگی انسان‌هایی است که خودشان را اعضای آزاد و برابر می‌بینند که از یکدیگر و همه‌ای در دل ندارند. به همین دلیل است که به تعبیر رورتی، در سیاست، امیدوار بودن بیش از هر نوع معرفتی به

کار می‌آید.^۱ امیدها پنجره‌هایی اندرو به سیاست. آزاد ساختن تخیل‌ها و گشودن امکان سیاست به معنای گریز از واقعیت نیست، بلکه نقد واقعیت در جهت تغییر آن است. نظم مسلط همواره با تبعید تخیل‌ها و امیدها به عرصه‌های بی‌خطر شخصی، واقعیت را دست‌نخورده نگه داشته است. به پشتوانه‌ی علم و دانش تجربی، آن‌چنان ساحت تخیل از زیست واقعی جدا شده که هر نوع آرمان‌گرایی و یوتوپیایی به‌مثابه اموری تزئینی و غیرجدی بازنمایی می‌شوند. در این وضعیت، امید اجتماعی تنها در پیوند با واقعیت می‌تواند در برابر فانتزی شدن مقاومت کند. امیدها هنگامی می‌توانند به کنش‌های رهایی‌بخش منجر شوند که از درون امکانات و شرایط واقعیت انضمامی بیرون آمده و درون‌ماندگار باشند؛ وگرنه سوژه‌ها را به دون کیشوت‌های سیاسی تبدیل می‌کنند. سخن مهم آنتونیو گرامشی آنجا که به مخالفان فاشیسم می‌گوید باید در نظر آرمان‌گرا و در عمل واقع‌گرا بود^۲، خلاصه‌ای است از این نوع مواجهه.

سه: جنبش سبز بیش از هر چیز به حفظ امیدواری ما برای تغییر واقعیت نیازمند است؛ حفظ آن حلاوت بی‌بدیل راه‌پیمایی ۲۵ خرداد، آن صفوف به‌هم فشرده و هم‌بستگی. در واقع امید چیزی نیست جز مجال دادن به رؤیاپردازی عمومی. نگه داشتن امید در واقع نگه داشتن سیاست است. هجمه پلیس و پول به یوتوپیاهای ماست، مقاومت، حفظ خواب دیدن در بیداری است: رؤیاپردازی در درون مناسبات واقعیت. این توانایی به‌واسطه ساختن «زبان» برای جنبش‌های اجتماعی ممکن است. حفظ نمادهای جنبش و فرجه ساختن سرمایه‌ی فرهنگی مهم‌ترین اقدام است. به متن‌ها، موزیک‌ها و گفتارها باید اهمیت داد. این‌ها نقاط اتصال اعضای جامعه به یکدیگر و به رؤیاباشان است. به کاریکاتورهای مانا نیستانی نگاه کنید. این کاریکاتورها چیزی نیستند جز تلاش برای از یاد بردن خیال‌ها.

۱. روزتی (۱۳۹۴)

۲. بنگرید به: گرامشی (۱۳۶۲)

سال سوم

دانشگاه

یک: چندی است که مسئولان دانشگاه در ایران از جمله وزیر علوم و معاونانش از تغییر در دروس علوم انسانی و بهره‌گیری از اساتید متعهد صحبت می‌کنند. کامران دانشجو، وزیر علوم، با تأکید بر اینکه به‌هیچ‌عنوان اجازه نمی‌دهیم سکولاریسم و ضدیت با نظام جمهوری اسلامی در دانشگاه‌ها ترویج شود، گفته است:

«اگر رؤسای دانشگاه اجازه ترویج این مسائل را در دانشگاه‌ها بدهند، برخورد می‌کنیم. من از طرف نظام جمهوری اسلامی مأموریت دارم. بنابراین به‌هیچ‌عنوان اجازه ضدیت با نظام را در داخل دانشگاه‌ها نخواهم داد و در این راستا عنوان کرده‌ام که از این پس استادی که دغدغه دین نداشته باشد، جذب نمی‌کنیم. دانشجویان نیز باید در این فرایند به ما کمک کنند. اگر دیدند استادی حرفی می‌زند که با اصول دینی تطابق ندارد، به گوش مسئولان برسانند»^۱.

وی با بیان اینکه دانشگاه‌های ما حلقه جدا از جامعه نیستند، ادامه داد: «وقتی جامعه در تقابل با تفکرات غربی است، دانشگاه نیز که یکی از حلقه‌های جامعه است، باید در تقابل با تفکرات غرب باشد».

۱. به نقل از خبرگزاری مهر، ۲۱ اسفند ۱۳۸۸.

کامران دانشجو در گردهمایی رؤسای دانشگاه‌های شمال کشور در دانشگاه علم و صنعت بهشهر، با طرح سؤالی خطاب به رؤسای دانشگاه‌ها گفت:

«آیا اساتید آنچه را به‌عنوان مدرس باید ایفای نقش کنند، دارند و نیروی انسانی متعهد و دین‌داری را تحویل جامعه می‌دهند؟ گسترش دانشگاه‌ها، رشته‌ها، واحدها، آموزش‌کده‌ها، مجتمع‌ها و غیره محصول بیرونی دانشگاه‌ها نبوده است... شفاف و واضح می‌گوییم افرادی مورد نیاز ما در دانشگاه‌ها هستند که التزام عملی به اسلام و ولایت فقیه داشته باشند. دانشگاه‌های کشور به اساتیدی نیاز دارند که با جان و دل و از صمیم قلب دانشجویان خود را دوست داشته باشند و این اساتید در دانشگاه کادرسازی کنند تا جمهوری اسلامی ایران پابرجا و پیروز بماند... رؤسای دانشگاه‌ها حق ندارند کسی را در دانشگاه‌ها جذب کنند که در مسیر التزام عملی به ولایت فقیه و قانون اساسی حرکت نمی‌کند. وزارت علوم هیچ مماشات‌هایی با حزب و گروهی در این زمینه نخواهد داشت و با مبلغین فرهنگ غربی و سلطنت‌طلبانه در دانشگاه‌ها برخورد می‌کند»^۱.

دانشگاه در مقاطع متعددی از تاریخ صدساله‌اش تبدیل به امر پروپلماتیک (مسأله‌برانگیز) حاکمیت در ایران شده است؛ همان‌گونه که دانشگاه رفتن امر پروپلماتیک خانواده‌ها در ایران بوده است و والدین برای فرستادن فرزندانشان به دانشگاه دچار مسائل گوناگون شده‌اند. گویا خانواده‌ها و جوانانی که با مشقت از خوان کنکور گذشته‌اند، در جایی دیگر، از بانی مشقتشان انتقام می‌گیرند.

دانشگاه، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای ایدئولوژیک در هر دولتی، در ایران دچار تناقض کارکردی شده است. البته این تناقض در دانشگاه‌های علوم انسانی به اوج می‌رسد. دولت بخش اعظمی از سرمایه خود را در جایی مصرف می‌کند که تولیداتش چندان به دردش نمی‌خورند؛ مثل کارخانه‌ای که محصول تولیدی‌اش در بازار نفروشد.^۲ در این موقعیت، کارخانه‌دار چه حالی دارد؟ مطمئناً مغبون است و خسارت‌دیده و در فکر چاره. اما دولت نمی‌تواند نهاد دانشگاه را تعطیل کند. بالاخره

۱. خبرگزاری مهر، همان.

۲. روح‌الله خمینی جمله‌ای درباره دانشگاه دارد که در آغاز هر سال تحصیلی بر روی پاچه‌نوشته‌ای بر سر در دانشکده‌مان نوشته شده بود: «دانشگاه کارخانه آدم‌سازی است».

با وجود تمام نارسایی‌ها، چرخ سیستم را فارغ‌التحصیلانی می‌چرخانند که در حوزه‌های مهندسی و پزشکی و حتی علوم انسانی نیازهای دولت را برآورده می‌کنند. دلیل دیگر این است که دولت ایران از ابتدای انقلاب تا به امروز این وسوسه را داشته که کل جهان را بر اساس ارزش‌های خود اصلاح کند؛ ادعایی که اکنون به اوج خود رسیده است. این خواست در ابتدای انقلاب با شعار صدور عملی انقلاب و در دوره متأخر به‌گونه‌ای نظری در سخنان احمدی‌نژاد یون انعکاس یافته است. اصلاح و تغییر جهان نیازمند ابزار و وسایلی است که علم و فناوری را طلب می‌کند. شیفتگی قدرت مسلط به توسعه و تکنولوژی، ارائه‌دهنده‌ی چهره‌فاوستی^۱ از نظامی است که هر روز در رؤیای پرتاب ماهواره و فضاپیما و موشک است و روز با شادی افتتاح کارخانه‌ای از خواب برمی‌خیزد و شب با تمنای تکثیر سلول‌های بنیادین به بستر می‌رود و نشست و برخاست با نخبگان علمی را به هم‌صحبتی با روحانیون ترجیح می‌دهد. بی‌شک ابزار این میل سادیستی به مدرنیزاسیون برای فتح جهان را دانشگاه فراهم می‌سازد. به همین دلایل دولت نمی‌تواند دانشگاه را تعطیل کند و نیازمند آن است.

اما مسأله آنجا شروع می‌شود که قرار است دانشگاه وظیفه بازتولیدی خود را در حوزه «فرهنگ» ایفا کند. دقیقاً همین جاست که خصلت دوگانه و متناقض‌نمای دانشگاه در ایران نمایان می‌شود: هم نهادی است درون دولت و در خدمت او و هم در تضاد با آن؛ به‌گونه‌ای که در بازتولید هژمونی فرهنگی دولت چندان خوب عمل نمی‌کند و هسته‌های مقاومت ضدکارفرما را مدام تکثیر می‌کند. این بحران برای دولت بسیار مخاطره‌آمیز است؛ زیرا امکان تضعیف خود را در درون نهادهای خودساخته‌اش فراهم می‌سازد. این تناقض را شاید هیچ‌کسی به‌خوبی خود کامران دانشجو بازگو نکرده باشد: «تقابل ما با غرب تقابل اقتصادی و صنعتی نیست. تقابل ما عقیدتی است».

دو: نهاد دانشگاه در ایران از بدو تأسیس همواره میانجی رابطه جامعه با مدرنیته

۱. فاوست نمایشنامه‌ای است از گوته، شاعر بلندآوازه آلمانی قرن نوزدهم، که شخصیت اصلی آن روحش را در معامله‌ای با شیطان در قبال دانشی محدود و لذاتی دنیوی معاوضه می‌کند.

بوده است. دانشگاه سازنده‌ی تصاویر و الفاکننده‌ی مفاهیمی بوده است که از درون عقلانیت مدرن برخاسته است. نوع نگاه به دانشگاه نیز همواره ناشی از این نقش ویژه بوده است. دانشگاه در دستگاه فکری اسلام سیاسی تحفه‌ای از نظام فاسد غربی است (امتناع از دانشگاه) که نمی‌توان از آن چشم پوشید (میل به دانشگاه). برقراری رابطه «میل و امتناع» با دانشگاه و علم غربی بود که ریشه‌های تفکری را بنیان نهاد که «بومی‌گرایی» نام گرفت. بومی‌گرایی در واقع آمیختن محتوای هماهنگ با هویت اسلامی- ایرانی با فرم غربی علم و دانشگاه است. اساساً نهاد دانشگاه بعد از انقلاب با این هدف به رسمیت شناخته شد که جایی باشد برای ترویج و تبلیغ فرهنگ بومی به جای فرهنگ فاسد غربی. کارکرد دانشگاه در نگاه دولت، به غیر از فراهم ساختن ابزار توسعه علمی و فنی، بازتولید و ترویج فرهنگ بومی است؛ فرهنگی که همه جامعه را به‌گونه‌ای رضایت‌مندانه به ساختار حاکم متصل می‌سازد. مسأله دانشگاه برای دولت دقیقاً از جایی برخاست که دانشگاه این کار را نکرد و محصولاتی متفاوت با خواست حاکم تولید کرد یا بازتولید نکرد.

در این شرایط، دولت چند روش برای حل مسأله پیش روی خود دیده است: یکی دستکاری در دروس و منابع درسی. همان آرمان ساختن علوم انسانی اسلامی با بومی؛ دوم دستکاری در گزینش اساتید با اخراج برخی و استخدام برخی دیگر تحت عنوان مائوئیستی «تعهدگرایی»^۱ و سوم مراقبت تام از دانشجویان با گسترش مکانیزم‌های پلیسی از طریق نهادهایی امنیتی در داخل دانشگاه‌ها. این سه راه پیش روی دولت برای احیای نظام بازتولیدی دانشگاه است. پروژه‌هایی که معاون وزیر آن را تحت عنوان «سند اسلامی شدن دانشگاه‌ها» معرفی می‌کند: «در سند اسلامی شدن دانشگاه‌ها، مؤلفه‌های دانشجوی، استاد و متون در نظر گرفته شده است... هم‌وغم ما عملی کردن این سند است؛ زیرا که اکثر دانش‌آموختگان علوم انسانی نمی‌توانند با جامعه و اشتغال ارتباط مناسبی برقرار کنند»^۲.

اما نکته مهم اینجاست که دانشگاه به‌مثابه یک «فضا» عمل می‌کند؛ یعنی اگر -برفرض- تمامی متونش اصلاح شده باشند، اساتیدش متعهد شوند و دانشجویان

1. Commitment

۲. به نقل از سایت دبیرخانه شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی: <http://iuec.ir>

در دستگاه مراقبت تام کنترل شوند، دانشگاه چیزی مازاد بر این‌ها برای بازتولیدی نبودن به همراه دارد و آن «زیست‌دانشگاهی» است. دانشگاه معرّف فضایی است با مجموعه‌ای از کلاس و بوفه و نهارخوری و انجمن‌های دانشجویی و اتاق اساتید و خوابگاه و پاتوق‌های شکل‌گرفته‌ی متعدد در گوشه و کنارش که مجموعاً سازنده نوع زیست خاصی است که نمی‌توان آن را از نهاد دانشگاه جدا ساخت. ماهیت این زیست بر «گفت‌وگو» استوار است؛ گفت‌وگوهای مداوم میان دانشجویان و اساتید و متون و فضا. فضاهای عمومی به تعبیر یورگن هابرماس، فارغ از محتوای تعیین‌شده برایشان، موجب گفت‌وگو می‌شوند و همین فضای ارتباطی است که عناصرش را به «مقاومت» سوق می‌دهد.^۱ در واقع دانشگاه با ساختن یک «فضا - گفت‌وگو» است که بازتولید نمی‌کند.

دانشگاه به همان میزان که در درون دولت است، به‌مثابه یک فضا در امتداد خیابان نیز هست. جایی است در شهر و بین خیابان‌ها و متعلق به «مردم». فرق دانشگاه و پادگان همین جاست. پادگان با اینکه همچون دانشگاه پذیرای جوانان مختلف از گوشه‌وکنار جامعه است، جایی است منفصل از خیابان. در پادگان، بدن تعلقاتش را به مردم و حوزه عمومی از دست می‌دهد و کاملاً درون حوزه دولت است؛ اما دانشگاه به هر دو سو وصل است. مصرف فضا در پادگان بر خلاف دانشگاه صرفاً فردی است و در واقع کاربرد فضاها جمعی نیست. برای همین است که دانشگاه را نمادی از جامعه و دانشجویان را نمادی از مردم می‌دانند. این تعلق دانشگاه به خیابان امکان انقیاد و کنترل ساده و دم‌دستی او را از جانب دولت سلب می‌کند.^۲ در واقع شاید بتوان عناصر عینی برسازنده دانشگاه را دستکاری و کنترل کرد؛ اما خالی ساختن دانشگاه از «فضا» غیرممکن است. این واقعیت مازاد (دانشگاه به‌مثابه فضا) نهاد دانشگاه را همواره در وضعیت پروبلماتیک برای دولت نگه خواهد داشت.

دانشگاه‌های فنی و مهندسی در ایران نمونه کاملی از اهمیت فضای دانشگاه و زیست‌دانشگاهی است. در این دانشگاه‌ها نه از متون انتقادی خبری هست و نه از

۱. هابرماس (۱۳۸۴)

۲. در ساختارهای سرمایه‌داری، ویژگی بازتولیدی دانشگاه و دیگر دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، بسیار پیچیده و پنهان عمل می‌کنند.

اساتیدی که بخواهند در خلال تدریسشان فرهنگ سکولار را ترویج کنند. دانشجویان در دانشگاه‌های فنی با علم و تکنیک سروکار دارند و بالطبع نمی‌توانند با میانجی متون درسی و گرایش اساتیدشان با فرهنگ حاکم مخالفت کنند؛ اما واقعیت از چیزی دیگر خبر می‌دهد: آن‌ها همواره پیش‌قراولان مزاحمت برای دولت بوده‌اند. چرا؟ آنها به میانجی فضا ایجاد مزاحمت می‌کنند. آن‌ها در زیست دانشگاهی روزمره‌شان فضایی را مصرف می‌کنند که در ماهیت خود، مقاومت را در برابر سیستم ممکن می‌سازد و ترویج می‌کند. درست همین جاست که وضعیت متناقض‌نمای دانشگاه برای دولت، حاکم را کلافه می‌کند. از یک‌سو دانشگاه و عناصرش راستاپش می‌کند و به حضور فرامی‌خواند و به آن محتاج است و از سوی دیگر دستگاه کنترل و مراقبت را در دانشگاه تقویت می‌کند: نهاد هژمونیک خودش را سرکوب می‌کند و پولش را جایی خرج می‌کند که با آن در ستیز است.

سه: وقتی حدود ده سال پیش وارد دانشگاه شدم، اعتقاداتی داشتم که امروزه بخشی از آن را تغییر یافته می‌بینم؛ حتی این تغییر در سبک زندگی، علایق هنری و لباس پوشیدنم خود را نمایانده است. تجربه شخصی ام طی این سال‌ها گویاست که این تغییرات اساسی سرشت تمامی کسانی بود که آن سال‌ها را با هم گذراندیم. این تغییرات چنان قابل توجه بوده است که شکاف بین بودنِ امروزمان را با بودنِ دیروزمان تنها به هنگام تماشای عکسی از گذشته یا تجدید خاطره‌ای گنگ می‌توانیم پر کنیم. چه چیز ما را تغییر داد؟ دقیقاً تجربه شخصی دانشجویی است که حرف‌های «دانشجو» را به گروتسک تبدیل می‌سازد. تمام آن چیزی که باعث واکنش دولت به مسأله دانشگاه شده است، برخاسته از امکانی است که فضای دانشگاه همین دولت فراهم کرده است. اساتیدی که پس از رویدادهای سال ۸۸ اخراج و یا به اجبار بازنشسته شدند، روزگاری نه‌چندان دور، اساتید متعهدی بودند که از دل پروژه انقلاب فرهنگی دولت سر برآورده بودند. اتفاقاً آن‌ها نیز در خلال زیست دانشگاهی، بازتولید نکردن را آموختند. بعید نیست اگر باز جایگزین کنید، روزی جایگزین‌ها را نیز جایگزین کنید.

نهیلیسم

- کسانی که از یک رژیم (هر چه باشد) حمایت می‌کنند، آن را رژیم دموکراتیک می‌خوانند.

جرج اربول^۱

- احمدی‌نژاد با اشاره به انتخابات اخیر ایران با بیان اینکه تشخیص اکثریت مردم در انتخابات اخیر این بود که به من رأی بدهند، گفت: نباید مردم را به این دلیل مجازات کرد. وی افزود: انتخابات در ایران بسیار بزرگ و صددرصد آزاد است. وی ادامه داد: مشکل اینجاست که آنان فکر می‌کردند مردم باید آنان را انتخاب کنند؛ درحالی که انتخابات برگزار می‌شود تا اکثریت و اقلیت معلوم شود. از نظر وی، انتخابات ایران تراز جدیدی از دموکراسی را نشان داد.^۲

- غلام‌حسین الهام اظهار کرد: این افراد قطعاً همان کاری را که بدون رأی مردم و با زور به دنبالش بودند، در صورت پیروزی نیز انجام می‌دادند و دموکراسی در کشور تعطیل می‌شد؛ اما این کودتا را خدا خنثی کرد.^۳

1. Orwell (1954), p:162

۲. خبرگزاری ایرنا، سوم مهرماه ۱۳۸۸.
۳. همان / سی‌ام بهمن‌ماه ۱۳۸۸

- محمدجواد لاریجانی: امروز جمهوری اسلامی به بزرگ‌ترین نمونه دموکراسی غیرسکولار تبدیل شده است.^۱

- احمدی‌نژاد گفت: در پاسخ به معترضان ما یک حرف داریم: مردم به ما رأی داده‌اند. احمدی‌نژاد ادامه داد: برخلاف دموکراسی‌های غربی، در جامعه ما، تک‌تک مردم عزیز هستند و از حق مساوی در حکومت برخوردارند.^۲

الحاق برچسب دموکراتیک به حکومت‌هایی که اکنون و در زمان حال ترجیح می‌دهیم نام خودکامه و استبدادی بر آنها بگذاریم، بحث دموکراسی را دچار سرگستگی و پیچیدگی کرده است. این سرگستگی زاینده جدا کردن دموکراسی از استناد به تجربه تاریخی و بالطبع آرمان‌های اولیه آن است. دموکراسی امروزه به نوعی شکل یا فرم تقلیل پیدا کرده است: رجوع به آرای عمومی.

در طول تاریخ، انواع حکومت‌های خودکامه و غیردموکراتیک خود را دموکراتیک نام نهاده‌اند. در روسیه، انقلاب بلشویکی در برابر نهادهای نمایندگی به اصطلاح بورژوازی که آنها را جزئی از طبقه حاکم می‌دانست، ادعای دموکراسی کامل داشت. نازی‌ها با رأی اکثریت مردم بر سر کار آمدند و رهبران آنان همواره از «مردم» در گفتارهایشان استفاده می‌کردند. دولت فرانکو، پینوشه، صدام، چاوز و بسیاری دیگر از دولت‌های مستبد برای حکومت خود صفت دموکراتیک را برگزیده‌اند. سؤال اینجاست که چه امکانی در دموکراسی وجود دارد که سیستم‌های غیردموکراتیک نیز می‌توانند خود را دموکرات معرفی کنند؟

امروزه هیبت و تقدس دموکراسی تا حدی است که هیچ جریانی جرأت ندارد خود را دموکراتیک نامد؛ اما همه اذعان دارند آنچه در واقعیت وجود دارد، این است که همه‌ی مدعیان دموکراسی دموکراتیک نیستند، هرچند ادعا کنند. حتی می‌توان گفت که هیچ‌یک از مدعیان دموکراسی کاملاً دموکرات نیستند. جدا کردن دموکراسی از واقعیت تجربی و آرمان‌های اولیه‌ی آن منجر به حاکمیت اراده مردم صرف‌نظر از موضوع این اراده می‌شود. در این حال شکل حقوقی دموکراسی، آرمان و «بنیان» می‌شود؛ یعنی رجوع به آرای عمومی مشروعیت حاکمیت سیاسی را تأمین می‌کند.

۱. همان ۱۴/ اسفندماه ۱۳۸۸
 ۲. ۲۶ خرداد ۱۳۸۸، سخنرانی محمود احمدی‌نژاد در میدان ولیعصر

به نظر می‌رسد امروزه به جایی رسیده‌ایم که می‌باید با ارجاع دوباره به چرایی دموکراسی، از دموکراسی راستین در برابر دموکراسی‌های کاذب صحبت کنیم. نهادهای مدنی، قانون حقوق فردی یا جمعی، شیوه‌های انتخاباتی و نمایندگی مجلس، تفکیک قوا و آن سه شرط ریچارد رورتی برای تحقق دموکراسی (مطبوعات آزاد، دستگاه قضایی آزاد و انتخابات آزاد) در بهترین حالت و در تحقق کامل خود ابزارهایی‌اند در خدمت هدفی که فراتر از آنهاست. دموکراسی را می‌باید از چگونگی هدف آن که مبتنی بر تضمین آزادی و برابری است، شناسایی کرد.^۱ به تعبیر دیگر دموکراسی باید به پیشرفت در بهره‌گیری از آزادی بینجامد و به تلقی آمارتیا سن این امکان را فراهم سازد که فرد انسانی بتواند به شیوه و سیاقی زندگی کند که برای آن ارزش قائل است.^۲ بر اساس این منطق، ماهیت دموکراتیک یک حاکمیت نه از لحاظ قواعد کارکردی آن، بلکه از نظر نتایج تجربی‌ای که از آن حکومت حاصل می‌شود، علاوه بر روش‌هایی که برای وصول به این هدف‌ها انتخاب شده است، باید مورد سنجش و داوری قرار گیرد. دموکراسی از این بابت مورد تقدیس خرد مدرن قرار گرفته که بهترین وسیله برای تحقق آرمان‌های روشنگری بوده است. بی‌شک هر کجا دستگاه دموکراسی تبدیل به «جوهر» شود، ضد خودش را می‌سازد و راه را بر پوپولیسم می‌گشاید.

آنچه پارادایم احمدی‌نژاد درباره دموکراسی در نظام اسلامی می‌گوید، شکل ناب تلقی رایج و فرم‌گرایانه از دموکراسی در جهان امروز (از جمله تلقی اصلاح‌طلبان مخالف احمدی‌نژاد) به گونه‌ای مستبدانه است. این سخنان نشان می‌دهد که برخلاف ادعای موافقان دولت و نیز مخالفان آن^۳ تا چه حد تلقی حاکمان در ایران از پدیده‌ای همچون دموکراسی بازتولید نظم جهانی و هم‌راستای تصویر حاکم است؛ تصویری که بسیاری از منتقدان نظام نیز با آن همسو هستند.

ژان بودریار در تئوری مشهورش، «بازنمایی»، معتقد است عصر جدید عصر رواج ظاهر و نموده‌است که معنی و آرزوهای متعالی بشری را در چنبره‌ی سیستم‌های

۱. رورتی (۱۳۷۶)

۲. سن (۱۳۸۳)

۳. هم مخالفان و هم موافقان نظام در این نظر اشتراک دارند که گفتمان حاکم بر نظام سیاسی ایران با دنیای پیشرفته در تعارض است.

سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زندانی کرده است. در چنین عصری (عصر حکومت مجاز و شبیه‌سازی) نهیلیسم یعنی سیطره کمیت و ظاهر امور و غیبت هر گونه معنی و مرجع. در دوران جدید، تصاویر وانمودسازی شده کل واقعیت را احاطه کرده (حاد واقعیت یا فراواقعیت) که تنها به خودش دلالت می‌کند، نسخه اصل ندارد و همواره بدلی است؛ مانند تصاویر مجازی و دیجیتالی که ساختگی و ترکیبی‌اند و نگاتیو (مرجع) ندارند. بودریار در ابتدای فصل «درباره نهیلیسم» در کتاب بازنموده و بازنمایی می‌نویسد:

«در عصر ما، نهیلیسم دیگر آن چهره کدر پایان قرن بیستم، آن چهره گرفته واگنری و اشیپنگلری را ندارد. نهیلیسم در روزگار ما نه در جهان بینی زوال و نیستی ریشه دارد، نه ناشی از رادیکالیسم متافیزیک زده‌ای است که از مرگ خدا زاده شد و نه ناشی از آثار و پیامدهای مرگ خداست. نهیلیسم در عصر ما نهیلیسم ناشی از اصالت یافتن ظواهر و آشکارگی است که از یک نظر بسی رادیکال تر و مهم‌تر از شکل‌های تاریخی پیش از آن است؛ زیرا این ظاهرنمایی پدیده‌ها، اشیا و مفاهیم و ناستواری آن به شیوه‌ای حل‌ناشدنی ناظر بر خود سیستم است. فراتر از این، ظاهرنمایی حتی نظریه را نیز در برمی‌گیرد که قرار بود به تحلیل وضعیت بپردازد.»^۱

از نظر وی، همه ما به هاویه‌ی فریب مجازها، شبیه‌سازی‌ها و وانمودها وارد شده‌ایم؛ قلمروی بی‌تفاوتی‌ها، امتناع و نهیلیسم. دیگر نهیلیسم معنای قرن نوزدهمی خود را که بر نابودی، زوال و رازآلودگی متکی بود، از دست داده و به واسطه همین به‌مثابه امتناع از معنی و تمرکز بر ظاهر اشیا شناخته می‌شود. از نظر بودریار، امروزه نهیلیسم که معطوف به ظاهر و آشکارگی اشیاست، نه زیباشناختی است نه سیاسی. نهیلیسم در دوران جدید نوعی نابود کردن بی‌هدف همه معناهاست. معناها و واقعیت توسط رسانه‌ها شبیه‌سازی و در واقع ساخته می‌شوند و تماماً مجازی‌اند، و رای واقعیت. «خدا نمرده است به حاد واقعیت تبدیل شده است»^۲. در این میان تنها چیزی که باقی می‌ماند، مجموعه‌ای از فرم‌ها و اشکال ساختگی است که رابطه خود را با واقعیت گسیخته‌اند: «تنها آنچه باقی مانده است، شیفتگی به شکل‌های

1. Baudrillard (1994), p.104

2. Baudrillard, Ibid

مختلف بی‌اثر شدن و خنثی‌شدگی (بی‌تفاوتی) و نیز مسحور شدن در مقابل چرخش آن سیستمی است که ما را کاملاً نابود می‌سازد (برخلاف شکل‌های پیشین نهیلیسم یعنی اغوای نموده‌ها و ظاهرها، و نیز در برابر آن فریب منطق دیالکتیکی^۱ که در معنی نهفته بود). امروزه تنها همین احساس شیفتگی و فریفتگی در برابر ظاهر (نمودسازی) است که شور تمام‌عیار نهیلیستی ما را به تمام معنی رقم می‌زند؛ شور و اشتیاقی متناسب با شرایط ناپیدایی و غیبت. امروزه همین شکل‌ها و شیوه‌های غیبت و ناپیدا شدن است که ما را شیفته و مسحور کرده است.^۲

تئوری بودریار به ما کمک می‌کند که تقلیل دموکراسی به «رجوع به آرای عمومی» را دریابیم. دموکراسی نیز همچون دیگر پدیده‌ها در عصر جدید دچار نوعی نهیلیسم شده است؛ یعنی کپی‌ای است بدون هیچ اصلی. دموکراسی در معنای فرمال و مرسوم خود ابزار یا حربه‌ای است برای کسب قدرت دولتی، و خود این قدرت نیز ابزاری است برای کنترل و مدیریت جامعه. حاصل این فرایند چیزی نیست، مگر تسلسلی نهیلیستی و بی‌پایان، و در واقع بازتولید مشروع وضعیت.^۳ اگر نهیلیسم مصرف با حق «آزادی مبادله» مشروع می‌شود، نهیلیسم دموکراسی با رجوع به آرای عمومی مشروعیت می‌یابد. اصالت آن چیزی است که مردم با روشی خاص و از میان گزینه‌های مشخص انتخاب کرده‌اند و از صندوق‌ها خارج شده است، فارغ از چیستی دموکراسی. با این تلقی است که گواتنامو و کهریزک و آرای ۹۸ درصدی مردم عراق به صدام موجه می‌شود و دموکراسی ابزاری می‌شود ضد آرمان‌های خودش و هر پلیدی و زشتی‌ای با تقدس بخشیدن به این فرم توجیه می‌شود.

پیش‌تر گفتیم دموکراسی در عصر جدید، ظاهر و نمود بدل‌ی چیزی است که یونانیان از دموکراسی اراده می‌کردند؛ یعنی مشارکت عموم مردم در سرنوشتشان، و خواستی که روشنگری در پی‌اش بود، یعنی آزادی و برابری. دموکراسی فرمال مکانیزمی است که معنی و آرزوهای متعالی بشری را در چنبره‌ی سیستم قربانی می‌کند. افراد گمان می‌کنند با رعایت اصول حقوقی دموکراسی، دموکراسی حقیقی محقق شده

1. *Dialectical reason*

2. *Baudrillard, Ibid: p. 108*

۳. رمان‌های کافکا بی‌شک درخشان‌ترین تصاویر را از تسلسل نهیلیستی نهادهای مدرن ارائه می‌دهند. کافکا فاشیسم را ندید که چگونه این اشکال نهیلیستی با نوعی ترازدی در هم می‌آمیزد.

است. در همین وضعیت است که دموکراسی - به معنای مداخله در وضعیت عمومی - تخصصی حرفه‌ای و مخصوص کار بلدان می‌شود که در نهادهایی ویژه همچون حزب و پارلمان می‌باید پیگیری شود و هر بی‌سروپایی در آن راه ندارد؛ درحالی‌که اتفاقاً دموکراسی در معنای اولیه‌اش چیزی نبود جز دخالت مردم عادی در سیاست.^۱ دخالت (همان مداخله در سیاست = دموکراسی) یعنی حضور برابر و همیشگی همه افراد در ساختن جهان و جامعه‌شان؛ به‌گونه‌ای که بتوانند زیستی آزادانه را تجربه کنند. شبیه‌سازی دموکراسی به حکومت نجبای جدید و سیطره کمیت (رأی) و ظاهر امور و غیبت هر گونه معنی و مرجع موقعیتی است که این امکان را سلب می‌کند.

تصور اصلاح‌طلبان از دموکراسی تصویری محدود به شکل دموکراسی بود. آن‌ها گمان می‌کردند هر بار از مردم نظرخواهی شود، آن‌ها از صندوق‌ها بیرون می‌آیند. این توهم ناشی از عدم درک معنای دموکراسی نزد آن‌ها بود. تصورشان از مردم شهروندانی بود که به آن‌ها برای قدرت، مشروعیت می‌بخشند. در طول دوران اصلاحات، کم‌کم بازگشتی صورت گرفت به آن معنایی از دموکراسی که مردم در آن نقش ماشین مشروعیت‌بخش به اقدامات طبقه حاکم را دارند؛ بازسازی رابطه کلیسا با مؤمنان که در آن کلیسا واسطه فیض است؛ این ایده که یگانه راه مداخله سیاسی انتخابات است و اگر مشکلی نیز برای رسیدن به دموکراسی وجود دارد، فقدان انتخابات آزاد و رد صلاحیت‌هاست. محصول این ادغام و سیاست‌زدایی چیزی نبود جز بیرون آمدن ضددموکراتیک‌ترین بلوک قدرت در ایران از دل صندوق‌های رأی پس از هشت سال. انتخاب احمدی‌نژاد در ۸۴ تجلی ظهور نهیلیسم سیاسی یا به بیان دیگر نابودی دموکراسی با ابزار دموکراسی در جامعه‌ای بود که سالیانی طولانی سیاست را به متخصصان واگذار کرده بود؛ شکلی که به هیچ اصلی ارجاع نمی‌یابد. به نظر می‌رسد پیوند عمیق جمعیت و دموکراسی در جنبش سبز و تأکید مداوم موسوی در بیانیه‌ها و گفته‌هایش بر پیوند سیاست و زندگی تالشی است بی‌سابقه برای بازگرداندن دموکراسی به معنی‌اش؛ چیزی که در انقلاب ۵۷ و دوم خرداد آن را

۱. حمید عنایت در مقدمه کتاب سیاست ارسطو می‌نویسد که در سال ۵۰۹ ق.م بر اثر اصلاحات کلاسیستنس، قانون‌گذار آتنی، اداره جامعه آتن به دست روستاییان افتاد و از آن پس حکومت آتن را «دموکراسیا» نامیدند؛ یعنی حکومت روستاییان. این معنا نیز اندک‌اندک گسترش یافت تا آنکه «دموکراسی» اسمی عام شد برای حکومت‌هایی که به دست همه مردان گردانده می‌شود.

تجربه کرده و سپس همگی از دست داده و به گونه‌ای عمومی نهیلیسم را بازسازی کرده بودیم. بودریار معتقد است که در عصر جدید اگر امید نجاتی باقی مانده باشد، تنها با رجوع به «معنی» ممکن است. از نظر وی، رجوع به معنی با نوعی قهر تئوریک با تفکر حاکم ممکن است: «واژگونی است که می‌تواند بر آنچه باقی مانده، اثر بگذارد؛ همچون یک لبخند طعنه‌آمیز که می‌تواند یک گفتمان را به کلی بی‌اهمیت سازد یا همچون یک تمرد و انکار کوچک بنده^۱ که تمام اقتدار ارباب^۲ را می‌شکند و لذت قدرت را از او می‌گیرد. تنها همین است که قدرت خیال و آرزوی ما را تحریک می‌کند»^۳.

رجوع به معنای دموکراسی و واژگونی معنای رایج بی‌شک مهم‌ترین راه برای مقابله با تقلیل یافتن آن به فرم و نیشخند به شبیه‌سازی سیستم‌های غیردموکراتی است که خود را دموکراتیک **جا** می‌زنند. زشتی گوانتانامو و کهریزک با ارجاع به معنای دموکراسی است که آشکار می‌شود، هرچند که تمامی قانون‌ها و رأی‌ها و حقوق‌های توخالی آن را تأیید کنند.^۴

با این نگاه، جنبش سبز را می‌توان نزاع نهیلیسم فرم‌گرا و احیای معنی بر سر موضوع دموکراسی دانست. در این میان، آنچه بسیار مخاطره‌آمیز است، ارائه تفسیرهای فرم‌گرایانه از دموکراسی میان نیروهای مؤثر در جنبش سبز است. تقلیل جنبش سبز به خواست مردم برای انتخابات آزاد و شمارش دقیق آرا یا فروکاستن همه رنج‌ها و فقدان‌های جامعه به نبودن یک ساختار حقوقی، بی‌شک ندیدن ریشه‌های عمیق‌تر دموکراسی و جنبش سبز، بستن منقذهای سیاست و دادن مجال دوباره به نهیلیسم و خنثی‌شدگی است.

1. slave

2. master

3. Baudrillard, *Ibid*: p.110

۴. این دیدگاه به معنای نفی فرم حقوقی دموکراسی نیست. بی‌هیچ‌شکی آرمان‌های دموکراسی در درون فرم حقوقی آن متجلی می‌شوند. بحث ما بر سر تقلیل معنی به فرم است.

سال چہارم

تهیه کننده بزرگ

رخداد‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به گونه‌ای کاملاً متفاوت و گاهی متضاد «روایت» می‌شوند. بسیار پیش آمده که از دیدن یا خواندن روایت مخالفانمان از یک اتفاق با عصبانیت گفته‌ایم: «چه وقیح»، وقاحت در اینجا اشاره‌ای است به گسست روایت از حقیقت، در نظر گوینده. داستان مرگ **ندا آقاسلطان** و نوع بازنمایی آن در تلویزیون، مطبوعات و سایت‌های رسمی در قالب برنامه‌های مستند و مقالات تحلیلی نمونه‌ای بارز از این موقعیت است. تلویزیون در ایران، مرگ ندا را به گونه‌ای روایت کرد که در تضاد با روایت‌های رقیب (حامیان جنبش سبز) قرار گرفت.

یک: حکومت برای ارتقای «طرح» خود از قتل ندا به یک روایت تاریخی، تلاش‌های زیادی کرد. بازگویی بخشی از تلاش‌های او در مستندی به نام «تقاطع»^۱ که از تلویزیون ایران و در پربیننده‌ترین ساعات پخش شد. به عنوان نمونه - در واقع نشان دادن اهمیت جنبه ایقانی یک روایت در منازعه سیاسی است. «تهیه کننده بزرگ» در روایتش با معلم موسیقی و یکی از دوستان ندا گفت‌وگو کرد. فارغ از اینکه سال گذشته در مستندی دیگر، همین معلم موسیقی

۱. بنگرید به: مستند تقاطع، سایت آپارات

یکی از قاتلین ندا معرفی شده بود. گفت‌وگو با او زمانی جالب به نظر می‌رسد که نگرش رسمی به موسیقی را در تمام این سال‌ها به یاد بیاوریم و دوباره مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی را که تقریباً هم‌زمان با پخش این مستند صادر شد، مرور کنیم: «تدریس موسیقی در کلیه مدارس ممنوع است».

تهیه‌کننده بزرگ برای نشان دادن حقیقت به مخاطبان‌ش، با پیرمردی همراه شده که حرفه‌اش تقریباً ممنوع است و تصویر ابزار تولیدش سال‌هاست که در تلویزیون پشت‌گلدان‌ها پنهان و سانسور می‌شود. در واقع راوی برای اقناع‌پذیری روایتش سراغ کسی رفته که در میدان فرهنگ رسمی، پایین‌ترین جایگاه را داشته و چیزی شبیه به مجرم فرهنگی است (به‌خصوص که او موسیقی غربی و پیانو تدریس می‌کند).

جالب‌تر، بخش گفت‌وگو با دوست ندا بود. او در آن مستند چیزی از بقیه صیدهای گشت ارشاد کم نداشت. در واقع با نوع پوشش و آرایشش، از نظر دستان آهنی دولت در خیابان‌های شهر، یک مجرم اجتماعی بود. او در تلویزیون رسمی - جایی که هیچ تصویری امثال او را نمایندگی نمی‌کند - با هیأتی ظاهر شده بود که نظام مسلط، حاملانش را در انواع تربیون‌های رسمی «مجرم» معرفی می‌کند. او سراپا نماینده همه آن بی‌حجاب‌ها و قرتی‌هایی بود که ننگ «آسیب اجتماعی دختران» را بر پیشانی دارند؛ حالا در این مستند، تهیه‌کننده بزرگ از او خواسته با تمام نشانه‌های آسیبی‌اش که مردان را تحریک و جامعه را نابود می‌کند، به کشف حقیقت کمک کند. دلیل رفتار شیزوفرنیک تهیه‌کننده بزرگ چیست؟

عناصر تهیه‌کننده بزرگ در مستند قتل ندا برای ساختن روایتش کسانی بودند که او خود سال‌هاست آن‌ها را مجرمین اجتماعی و فرهنگی می‌نامد؛ مجرمینی که در وضعیت اضطرابی به کمک حاکم می‌آیند. در یکی از محبوب‌ترین ژانرهای سینمای عامه‌پسند (ژانر آکشن) از مجرم زندانی خواسته می‌شود در ازای بازپس‌گیری آزادی‌اش، در دستگیری مجرمان به پلیس کمک کند. پلیس در اینجا به دنبال اهداف و مجرمان بزرگ‌تری است. او با نقض قانون (آزادی مجرم) خود نیز به مجرم تبدیل می‌شود و این «برابری» با مجرم است که امکان همکاری مجرم را با او فراهم می‌آورد. نمایش مجرمان فرهنگی و اجتماعی در تلویزیون و برابری با آن‌ها به واسطه گفت‌وگویی دوستانه روایتگر تلاش حاکمی است که در منازعه روایت‌ها خود را در مضيقه می‌بیند. اینجا نکته‌ای که بسیار مهم به نظر می‌رسد، تعلیق

خودخواسته برخی از مهم‌ترین عناصر ایدئولوژیک نظام توسط تهیه‌کننده‌ی بزرگ به هدف بازپس‌گیری «حقیقت» از دستان رقباست؛ حقیقتی که دهه شصت و تا حدودی هفتاد هیچ روایت رقیبی نمی‌توانست آن را از دستان حاکم خارج کند. در واقع تک‌تک عناصر به کار رفته در مستند قتل ندا مونا‌دهایی بودند بر پایان سروری روایت معظم، و به عبارت دیگر تشدید منازعه روایت‌ها.

شاید بتوان تمامی منازعات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را نزاع روایت‌ها دانست. روایت‌ها همه جا حاضرند. هیچ‌گاه مردم بی‌روایت نزیسته‌اند و همه طبقات و گروه‌های انسانی، روایت‌هایی منحصر به خود دارند. در میان روایت‌های گوناگون و مختلف، روایت‌های سیاسی نشانه منازعات سیاسی‌اند. اگر روایت را باز‌نمایی رخدادها بدانیم، روایت سیاسی چیزی نیست جز باز‌نمایی رخدادهای سیاسی. هدف این باز‌نمایی، کسب قدرت سیاسی است. هر روایت سیاسی در رابطه با قدرت سازمان‌دهی می‌شود؛ روایتی در تحکیم قدرت یا نقد قدرت. ما به سبب انتخاب روایتی خاص از رخدادی سیاسی، جایگاهمان را در حوزه سیاست مشخص می‌کنیم. هنگامی که روایت تهیه‌کننده بزرگ از قتل ندا را می‌خوانیم، فرصتی فراهم می‌شود که به جایگاهمان در منازعه سیاسی برگردیم، روایت خود را بسازیم و با روایت‌های دیگر مخالفت کنیم. این انتخاب و نفی چندی است که شدت گرفته است.

جنبش سبز با تئانه شدن روایت‌های ناراضی در خیابان آغاز شد. روایت‌هایی که در برابر فرار روایت رسمی، هم‌بسته و در خیابان‌ها متجلی شدند. در واقع اعتراض دیگر نه فقط محدود به کلام و در خانه یا تاکسی، که به تمامی بدن و تمامی شهر سرایت کرد. بی‌شک تا پیش از ظهور این جنبش نیز روایت‌های رقیب وجود داشت؛ اما لحظه‌ای یگانه سر برآورد، هم‌بسته شد و صدا یافت؛ لحظه‌ای که تن با ذهن این همان شد. اینجا بود که سیاست به معنای نایش متجلی گردید: پرکسیس. آنچه اعضای تن در خیابان می‌کردند (زبانی که شعار می‌داد، دستی که علامت پیروزی نشان می‌داد، چشمانی که در اضطراب حمله پلیس دود می‌زد و پاهایی که بی‌اختیار به دنبال جمعیت کشیده می‌شد)، در حقیقت اجرای نمایش نامه‌ی روایت سیاسی بازبزرگان آن بودند.

اجرا در درس‌ساز شد. پلیس حمله کرد. وقتی پلیس با قدرت سرکوبگرش صحنه نمایش را جمع کرد و تن‌ها را از خیابان زدود، باز روایت‌ها پستویی، مخفی و در تجربه‌ای جدید، مجازی

شدند. تصویر مردم قطع شد؛ اما صدا هنوز می آمد. صداها روایت‌ها بودند. پلیس با وجود قدرتی که داشت، نتوانست بی تن‌ها - نداها و نمادها - را از خیابان فراری دهد. عناصر جنبش سبز روایت شدند و همه جارفتند. محکومین نوشتند و کلیپ‌ها و فیلم‌های خود را ساختند، و پلیس وقتی دید که با باتوم و گلوله نمی‌تواند ندا را فراری دهد، پیراهنش را عوض کرد و در هیبت تهیه‌کننده، پشت دوربین رفت.

دو: همواره یک یا چند رخداد، عناصر سازنده روایت‌اند که بازنمایی می‌شوند. به عبارت دیگر آنچه روایت را می‌سازد، بازنمایی رخدادهاست. رخداد‌های درون یک روایت به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: **عناصر سازه‌ای و عناصر مکمل**.^۱ عناصر سازه‌ای، مجموعه عناصری‌اند که وجودشان در روایت ضروری است و رخداد‌هایی‌اند که در واقع پیش‌برنده داستان‌اند. به‌عنوان مثال در روایت تهیه‌کننده بزرگ از قتل ندا، چگونگی کشته شدن وی و کیستی قاتل، عناصر سازه‌ای بودند. نکته مهم این است که پیام روایت یا خواست راوی در درون این عناصر جای داده می‌شوند. راوی با انتخاب و چینش خاص عناصر سازه‌ای، سعی در القای معنای مورد نظر خویش می‌کند. راوی مستند تقاطع، برای القای پیامش که همان دست داشتن یک زن (عضو سازمان مجاهدین خلق) در قتل نداست، رخداد‌های اصلی روایت خود را به‌گونه‌ای سامان‌دهی می‌کند که این پیام حاصل شود.

اما عناصر مکمل، مجموعه عناصری‌اند که بدون آن‌ها داستان هیچ‌تغییر اساسی نمی‌کند. در واقع بدون این رخدادها در روایت نیز داستان منتقل می‌شود. مثلاً معلم موسیقی و دوست ندا یا پزشکان و دست‌اندرکاران بیمارستان عناصری در مستند بودند که نقشی تعیین‌کننده در روایت نداشتند. بدون آن‌ها نیز تهیه‌کننده بزرگ می‌توانست قاتل ندا را معرفی کند. اما این بدان معنا نیست که عناصر مکمل در روایت بی‌اهمیت‌اند. عناصر مکمل در هر روایتی این پرسش را پیش می‌کشند که چرا این عناصر در روایت گنجانده شده‌اند؛ در حالی که ضروری نیستند؟ در واقع بررسی چپستی عناصر مکمل در هر روایت نشانگر موقعیت راوی و خواننده، و گویای نوع مکانیزم ارتباطی راوی و خواننده (یا تماشاگر) برای اقناع‌پذیر ساختن روایت است. عناصر مکمل در هر روایت با افشای موقعیت راوی، وضعیت مخاطب و نیز جنس رابطه‌ی

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: رابرت اسکولز، عناصر داستان، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۳

این دو، عناصری اند که معنا و معانی عمیق‌تر روایت را نشان می‌دهند. پل ریکور در کتاب *زمان و روایت* تفسیر ارسطویی از میمیسیس (تقلید) را به تمامی شکل‌های روایی بسط می‌دهد و آن را کنش یا نمایاندن مجموعه رویدادهایی می‌داند که سازنده یک داستان هستند. از نظر ریکور در روایت تقلیدهایی از واقعیت وجود دارد اما این تقلید نه فقط بازنمایی صرف که کنشی خلاقانه برای ساختن داستان است و در لحظاتی گسست از واقعیت را نشان می‌دهد.^۲ عناصر مکمل به نظر می‌رسد موقعیت‌هایی هستند که داستان خود را از واقعیت متمایز می‌کند. روایتی را در نظر بگیرید که هدف آن، که در عناصر سازه‌ای تجلی می‌یابد، ستایش و ترویج یک آموزه اخلاقی است. چنانچه این روایت با وعده بهشت یا ترس از جهنم تکمیل شود (روایت‌های دینی در متون مقدس) - با اینکه وعده و ترس عناصری غیر ضروری اند - نشانگر لایه‌های عمیق‌تری از روایت‌اند. می‌توان از این عناصر مکمل، وضعیت خرد و نوع عقلانیت عصری را دریافت که روایت در آن عرضه شده است. روایت دینی از اخلاق گویای عصری است که اخلاق، فارغ از خودبستگی و نیازمند وعده‌ای یا هشدار برای مخاطبان است تا عملی شود. این ایده لوکاج که رمان‌ها بازتابنده چپستی هر عصر و دوره تاریخی‌اند^۳، در واقع چیزی نیست جز محصول بررسی عناصر مکمل یک رمان. به تعبیر ریکور، روایت رابطه انسان با زمان است.

سه: عناصر مکمل در روایت تهیه‌کننده بزرگ به خوبی وضعیت را نشان می‌دهند. بهره‌گیری سیستم از مجرمانش گویای تمامی بحران هژمونیک است که او را در مضیقه قرار می‌دهد. او مجبور شده است دست به دامان مجرمانش شود تا روایتش را برای مخاطبان معنادار کند. در واقع عناصر مکمل مستند قتل‌نما نشان دادند که بی‌رنگی حنای راوی نزد طیف قابل توجهی از مخاطبان برای خود راوی هم روشن است. راوی اعظم می‌داند چنانچه عناصر مکمل ارگانیک را که سال‌هاست از آن‌ها در روایت‌های سیاسی استفاده کرده، جلو دوربین بگذارد، معناداری روایت و اقناع مخاطبانش را به کل از دست می‌دهد. برای همین به جای اینکه از مجرمان استفاده کند، مجرمان فرهنگی و اجتماعی را فرامی‌خواند. کافی

1. *Temps et Récit*

۲. بنگرید به: ریکور (۱۳۸۳)

۳. بنگرید به مفهوم «توپوگرافی‌های استعلایی» در کتاب: لوکاج (۱۳۹۷)

است یکی از روایت‌های رسمی دهه شصت یا هفتاد را با این مستند مقایسه کنید. حقیقتی که آن سال‌ها از زبان روحانیون و حامیان نظام بیان می‌شد، امروزه برای ارائه نیازمند معلم پیانو و دختری بدحجاب شده است.

درواقع وقتی اجزای روایتی باز می‌شود، معانی پنهان و عمیق‌تر خود را نشان می‌دهند. عناصر مکمل مستند تهیه‌کننده بزرگ، به غیر از وضعیت راوی، موقعیت خوانندگان یا مخاطبان روایت را نیز نشان می‌دهد. نوع پوشش دختر، تلاش‌های هیستریک بسیجی متهم به جنایت برای اتهام‌زدایی، بهره‌گیری از تکنیک‌های پیشرفته و مدرن فیلمبرداری، مراجعه راوی کوچک به پزشکان و متخصصان و گفت‌وگو با آن‌ها، حتی نوع حجاب خود راوی کوچک و بسیاری دیگر از عناصر ضمنی در مستند ندا، نشانه‌هایی هستند بر فرهنگ مشروع پذیرفته‌شده‌ی مخاطبان در این دوره تاریخی در ایران یا دست کم در میان طبقه متوسط شهری.

مستند تقاطع به ما می‌گوید که وضعیت پوشش در میان خانم‌های متعلق به این فرهنگ چگونه است. به ما می‌گوید وابستگان سیستم - که با نام بسیجی کدگذاری می‌شوند - جایگاه متعالی پیشین خود را از دست داده و نقش متهم را نیز پیدا می‌کنند. به ما می‌گوید که متخصصان و تحصیل‌کردگان تبدیل به گروه‌های مرجع جامعه شده و حجیت سخن پیدا کرده‌اند؛ نقشی که در سال‌های قبل‌تر روحانیون عهده‌دارش بودند. به ما می‌گوید که انتقال یک پیام، دیگر به‌سادگی و تنها با اتکا به ماهیت راوی ممکن نیست؛ مخاطبان به سبب آشنایی با رسانه‌های جدید و تصاویر سینمای مدرن غربی پای هر برنامه تلویزیونی نمی‌نشینند و باید از حیث تصویری، استانداردهای مدرنیزه را رعایت کرد و این طبقه بدیل‌های بسیاری برای رسانه رسمی دارد و یکی از راه‌های متقاعد ساختنش برای تماشای روایت‌های رسمی، بهره‌گیری از تکنیک‌های مدرن فیلمسازی است. حتی اینکه راوی کوچک چادر به سر ندارد (نوع حجابی که سیستم به‌شدت از آن حمایت می‌کند) گویای تلاش راوی بزرگ است برای شبیه ساختن عناصر روایت سیاسی‌اش به فرهنگ مشروع در جهت اقناع‌پذیر ساختن آن. درواقع عناصر مکمل روایت رسمی از قتل ندا آینه‌ای است برای درک چگونگی مخاطبان و فرهنگ حاکم بر آن‌ها که به‌گونه‌ای بارز در خیابان‌ها و خانه‌ها حضور دارد؛ اما در زبان رسمی نفی می‌شود. اینکه چگونه این فرهنگ در روایت رسمی سیاسی از قتل ندا خود را بروز داده،

مسأله‌ای است که می‌باید آن را درون منازعات سیاسی ناشی از جنبش سبز دریافت. سومین جنبه‌ای که عناصر مکمل لو می‌دهند، نوع ارتباط تهیه‌کننده بزرگ و مخاطبان است. ارتباط این دو از چه جنسی است: اعتماد یا سوءظن؟ نشانه‌ای در این مستند به درک جنس ارتباط کمک می‌کند. راوی یا تهیه‌کننده بزرگ برای مستندش، راوی کوچکی را برگزیده است که به زبان انگلیسی سخن می‌گوید و آمریکایی الاصل است.^۱ برنامه‌ای صرفاً برای مخاطبان فارسی‌زبان که در خود کشور تولید شده است، چرا باید به زبان انگلیسی روایت شود؟ چرا تهیه‌کننده بزرگ، راوی کوچک را - که در مقام پژوهشگری است که به دنبال واقعیت قتل ندا می‌گردد - از میان دیگری‌ها، خارجی‌ها و ناشناس‌ها برگزیده است؟ چرا اصرار دارد نشان دهد پژوهشگر واقعیت از جنس من و ما نیست؟ پاسخ روشن است: او به دنبال جلب اعتماد تماشاگران روایتش است. صدا و تصویری شبیه مجریان و گزارشگران دیگر به درد او نمی‌خورد. راوی بزرگ می‌داند که آشنایایی برای اعتمادسازی با مخاطبانش ضروری است. برای همین راویان آشنای خودی را حذف کرده و داستانش را با صدای یک ناشناس غربی ارائه می‌کند. در واقع او به دنبال اعتمادسازی با سانسور خود است. او با باتومش به سر خود کوبیده تا بتواند با ابژه‌های سرکوبش گفت‌وگو کند؛ ترحم برانگیز است.

۱. ملانی ایوت فرانکلین (مرضیه) هاشمی، خبرنگار تلویزیون ایران.

سال پنجم

قانون اساسی

بسیار گفته شده است که چون میرحسین موسوی و مهدی کروبی در ایام منتهی به انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۸۸ از خواست «اجرای بی‌تنازل قانون اساسی»^۱ گفته‌اند، پس نمی‌توانند دموکراسی خواه باشند و صلاحیت رهبری جنبش مردمی را ندارند.

یک: خواست اجرای بی‌تنازل قانون اساسی^۱ در واقع بستر تلاش برای «تغییر» است. باید جایی ایستاد و مقاومت کرد. بدون این جایگاه،^۲ رئالیسم سیاست مخدوش می‌شود. روشن و واضح است که قانون اساسی فعلی و در صدر آن، قانون ولایت فقیه، مانعی بزرگ بر سر راه دموکراسی است و باید عوض شود؛ اما نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، این است که آیا فعال سیاسی، حتی فعال سیاسی‌ای که می‌داند این قانون اساسی نه قانون است و نه اساسی، می‌تواند بدون تأیید قانون فوق و اعلام وفاداری بدان در میدان سیاسی، برای کسب جایگاهی در ساختار قدرت تلاش کند؟ آیا خواست اجرای بندهای مغفول مانده‌ی قانون، تنها راه ورود به دستگاهی نیست که به او قدرت تغییر خود قانون را بدهد؟

جایگاه واقعی کنش سیاسی پوزسیونی، قانون اساسی و در محدوده دولت-ملت است. بیرون از این، جایی نیست. در واقع، نقطه‌ی صفر تاریخی وجود ندارد. بدون قبول قانون، تغییر

۱... از تفاوت جنبش سبز با اصلاحات دوم‌خردادی می‌توان فهمید که پروژه اجرای قانون اساسی در دوره اصلاحات اول با دوره اصلاحات متأخر (جنبش سبز) سرشت و ماهیتی متفاوت دارد.

آن ممکن نیست؛ زیرا سوژه سیاسی به محض نفی کلیت قانون، از درون دولت-ملت و بالطبع از درون میدان سیاست به بیرون پرتاب و مجرم می‌شود. نخبگان، منتقدان و روشنفکران می‌توانند و شایسته است که این مواجهه (نفی قانون) را داشته باشند؛ اما نامزد ریاست جمهوری و مجلس به محض بیان چنین دیدگاهی، به‌طور خودکار خود را از آن میدان به بیرون پرت خواهد کرد. سیاست از درون قانون آغاز می‌شود (تأکید بر اجرای قانون) و در ادامه، خود آن را نیز در بر می‌گیرد (تلاش برای تغییر قانون). تغییر قانون اساسی دستاورد پایانی است. آن شیوه‌ای که بازرگان و طالبانی برگزیدند، همین بود. آن‌ها از همان ابتدا قانون اساسی مشروطیت را که سلطنت را ایفا، اما محدود می‌کرد، پذیرفته بودند. آن‌ها حقیقت دهشتناک را نوع قانون نمی‌دانستند، بلکه چگونگی سلطنت برایشان اولویت داشت: آیا این بدان معناست که آن‌ها طرفدار سلطنت بودند؟

لازمه تغییر قانون اساسی خواست اجرای آن است.

دو: قانون همواره به دست حاکم نقض می‌شود. به قول کارل اشمیت، حاکمیت حاکم منوط به نقض قانون از سوی اوست.^۱ این نقض، برخلاف نقضی که مردم می‌کنند، او (حاکم) راهیچ‌گاه مجرم نمی‌کند. تنها لحظه‌ای که می‌توان مجرم نشد و حاکم را در مضیقه قرار داد، لحظه‌ای است که بتوان نقض قانون از سوی حاکم را نشان داد و در واقع او را مجرم ساخت. کاری که حامیان حقوق بشر در مسأله گواتانامو با جرج بوش کردند. لازمه این کار آن است که مردم قانون را در لحظه‌ای ویژه از آن خود کنند. موسوی با قانون اساسی می‌خواست چنین کاری کند. تا قانون از آن مردم نشود، نمی‌توان روح دموکراسی (مردم) را در آن دمید.

دموکراسی لحظه‌ای است که قانون متعلق به مردم می‌شود.

سه: گئورگ گادامر به ما می‌آموزد که «فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند... دیگر نمی‌توان پذیرفت که مفاهیم خاص تأویل به فهم افزوده می‌شوند، انگار که گویی این مفاهیم، به صورت حاضر و آماده در یک انباره زبانی قرار دارند که در صورت لزوم، یعنی زمانی که بدون آن‌ها فهم امکان‌پذیر نیست، بیرون کشیده می‌شوند. بلکه زبان میانجی عامی است که در آن

۱.. بنگرید به: اشمیت، قانون و خشونت (۱۳۸۸)

فهم تحقق می‌یابد. تأویل وجه تحقق فهم است... هر فهمی تأویل است». ^۱ متن، ساکت است. چیزی که بدان صدا می‌دهد، همان تفسیر است. هنگامی ما متنی را می‌فهمیم که آن را تفسیر کنیم. این تفسیر از کجا می‌آید؟ هر تفسیری ریشه در «سنت» دارد. نگاه ما به هر متنی برخاسته از سنت ماست. اهمیت سنت برای گادامر همین جاست. بدون سنت اساساً هیچ متنی خوانده نمی‌شود. پس این توهم را باید دور ریخت که می‌توان سنت را کنار گذاشت و به یک باره تغییر کرد. نوع مدرنیت ما منوط به نوع سنت ماست. در واقع جایی که ایستاده‌ایم و می‌خواهیم در آن تغییری بدهیم، سنت است. بدون این **جا** تغییر ناممکن است. به تعبیری سنت شبیه مادری است که فرزندان گوناگونی می‌زاید: آستن مدرنیت، سنت است. قانون اساسی چیزی نیست جز متنی که سنت سیاسی هر جامعه و دولتی را در خود منعکس کرده است. هر سنتی خود را در متنی منعکس می‌کند. در واقع به واسطه متن هاست که امکان تشخیص سنت‌ها فراهم می‌شود؛ مثلاً سنت دینی در متون مقدس نشسته‌اند و سنت فرهنگی در متون فرهنگی و ادبی. نکته اینجاست که تلقی‌های جدید از دین، فرهنگ و نیز سیاست از خلال تفاسیر جدید از متون و هر یک از این سنت‌ها برخاسته‌اند. به همان میزان که جدیدند، قدیمی‌اند و به همان میزان که منطبق با شرایط زیست اکنون‌اند، انعکاسی از گذشته‌اند. شکی نیست که فهم‌های گوناگونی از قانون اساسی به مثابه یک متن وجود دارد؛ اما مسأله اینجاست که منتقدان این متن، بدون میانجی تفسیر خود این متن (زیست ذهنی در مکان قانون اساسی - همان **جا**) نمی‌توانند آن را تغییر دهند. توهمی مبنی بر اینکه می‌توان این متن را دور انداخت و چیز کاملاً جدیدی بی‌افکند، برخاسته از علوم مهندسی و آزمایشگاهی است. شبیه این توهم را برخی دیگر در ابتدای تأسیس نظام جمهوری اسلامی و درباره قانون نظام شاهنشاهی داشتند. آیا خالقان جهان جدید متون مقدس دینی و کهن ادبی و تنظیمات سیاسی پیشین را دور بدو امر دور انداختند؟

آن چیزی که قانون اساسی را تغییر می‌دهد، خواست سوپرکتیو (اراده‌گرایانه) دموکراسی خواهان نیست، بلکه در ابتدا ارائه تفاسیر دیگر از آن است؛ سپس ادامه دادن این تفاسیر تا لحظه پیدا کردن توانی برای تغییر آن. گادامر می‌نویسد: «هر نوشته‌ای در واقع، موضوع خاص هر منوتیک است» ^۲. در دیدگاه گادامر، یک متن تنها به این دلیل به صدادر می‌آید

۱. گادامر (۱۳۷۷): ص ۲۱۰

۲. گادامر، همان، ص ۲۲۰

که پرسش‌های امروزی پیش روی آن گذاشته شود. گادامر اسم این موقعیت را «انضمامی کردن خود معنا» می‌نامد.^۱ درحقیقت تفسیر درون پیش‌تصورات (سنت) آغاز می‌شود و در یک فراشد حلقوی و رفت‌وبرگشت میان مفسر و متن (اثر)، پیش‌داوری مناسب‌تر، جانشین پیش‌داوری قبلی می‌شود. گادامر نتیجه این بازی، گفت‌وگو یا فراشد پرسش و پاسخ را «به زبان در آمدن اثر»^۲ می‌نامد. این بدین معناست که برای به صدا در آوردن و نشان دادن سوبه‌های غیردموکراتیک قانون اساسی راهی نیست جز شکست فراروایت حاکم بر قانون، مناظره با خود متن و تضعیف هژمونی مفسران غیردموکراتیک آن. در واقع لازمه‌ی تغییر قانون، سامان‌دهی «دیگری-مفسر» و تضعیف روایت «مفسر-حاکم» از آن است.

وقتی قانون اساسی را به سبب مفاد غیردموکراتیکش دور می‌اندازیم، این کار را تنها در ذهن انجام داده‌ایم و نه در میدان سیاست. با این کار، متن از بین نمی‌رود بلکه تنها تفسیر غیردموکراتیک از آن را تقویت نموده، مکان کنش سیاسی را رها کرده و سیاست را به نوعی رومانس تغییر (تخیل دموکراسی) تقلیل داده‌ایم، و چه چیزی بهتر و کم‌خطرتر از این برای حاکم تا مخالفانش سخنورانِ رگ‌گردن‌ورم کرده‌ای باشند که به جای تغییر قانون و هماهنگ کردن آن با خواست «دموس/مردم»، زلف توهم را شانه می‌کنند. استراتژی باید دوشادوش تخیل گام بردارد.

در این موقعیت، بیان خواست اجرای بدون تنازل قانون اساسی از سوی برخی اعضای هیأت حاکمه یا داوطلبان عضویت در آن، سیاستی عمیقاً رادیکال است. نه فقط در ایران که در هر جایی از جهان عمل‌گرایانه‌ترین شکل سیاست‌ورزی برای کسی که می‌خواهد کاندیدای حضور در ساختار قدرت شود، این است که خواهان اجرای قانون اساسی و در واقع احیا کردن تنش موجود در خود متن از طریق تأویل مجدد آن باشد.

چهار: تجربه دوران اصلاحات و انتخابات ۱۳۸۸ به همگان نشان داد که به‌جز اجرای گزینشی قانون، مشکل بزرگ‌تر، خودقانون‌اساسی و نهادهای غیردموکراتیک اما قدرتمند آن است. نگرش تأویلی نباید این توهم را به وجود آورد که موضوع را فقط به فهم سوژه‌فرو کاهیم. به‌جز فهم سوژه‌ها (تفسیر)، واقعیتی آیزکتیو نیز وجود دارد. آنچه در باب نگرش تأویل‌گرایان

۱. گادامر، همان، ص ۲۲۵

۲. گادامر، همان، ص ۲۰۶

گفته شد، به جز توضیح مکانیسم‌های تغییرات معرفتی، درباره سوژه‌های سیاسی ای بود که برای کسب قدرت و ورود به ساختار حکمرانی تلاش می‌کنند؛ و گرنه شرط عقل سلیم است که حامیان بهبود وضعیت موجود، خواهان تغییر قانون اساسی باشند و این خواسته را به نیروهای سیاسی گوشزد کنند^۱. قانون اساسی موجود به صدا درآمده است. تأویل‌های اصلاح‌طلبانه از آن خود مشمول تفسیر شده‌اند. خواست تغییر قانون اساسی برای روشنفکران و افراد جامعه خواستی منطقی و برآمده از تجربه سالیان طولانی شکست سیاسی است.

۱. میر حسین موسوی در قطعه‌ای از منشور جنبش سبز می‌نویسد: «قوانین کشوری و از جمله قانون اساسی متونی همیشگی و تغییرناپذیر نیستند. هر ملتی این حق را داراست که با تصحیح سیر حرکتی خویش، به اصلاح در قوانین جاری اقدام کند. اما باید توجه داشت که تنها تغییر و اصلاحی در قانون اساسی مورد پذیرش است که در فرایند مذاکره و گفتگوی اجتماعی و با مشارکت همه اقشار و گروه‌های اجتماعی و با پرهیز از نصلب و انحصارگرایی و زورگویی صورت پذیرد.» برای مطالعه بیشتر بنگرید به: متن کامل منشور جنبش سبز، همان.

خنده

یک: کمدی بخشی جدایی ناپذیر از نظام سلطه است. حاکم ما را می خنداند. همچون بازیگری که نقش شاه و ملیچک را با هم بازی می کند. می دانیم که کتاب های تاریخی و بیوگرافی شاهان و سلاطین از جمله کتاب هایی اند که مورد استقبال عامه مردم قرار می گیرند. یکی از دلایل جذابیت عمومی برای مطالعه تاریخ شاهان و درباریان لطایفی است که از درون گفتار و کردار آنان بیرون می زند. این ویژگی به عصر دولت - ملت ها نیز سرایت کرده است.

با وجود عمق تراژیک نظام سلطه و رنجی که حاکم می سازد، کمدی بخشی عمده و جدایی ناپذیر از سیستم و تن حاکم است. کمیک بودن یکی از عناصر تمامیت خواهی است. حاکم همواره چیزی از «دلچک» در خود دارد؛ کسی که با تغییراتی اندک در چهره و صدا و حرکت، خنده می آفریند. دلچکی که نیز می گُشد. در واقع پیوند کمدی و تراژدی در حاکم به اوج می رسد. حاکم یا فرمان سرکوب می دهد یا ناخواسته محکومینش را می خنداند. نکته اینجاست که فرمان سرکوب و خنداندن کنش هایی به ظاهر متضادند که از خاستگاه مشترکی پدید می آیند. حاکم برای خوشایند محکومین نمی خنداند. او در خلال سلطه و جدی ترین کارهایش دلچک می شود. همان جا و همان موقعی که گردن می زند، سیرکی به پا می کند.

میخاییل باختین در کتاب *تخیل مکالمه‌ای* می‌نویسد که سه شخصیت ولگرد، دلک و ابله از قدیمی‌ترین شخصیت‌های تاریخ قصه‌اند و به اعماق فرهنگ عامه برمی‌گردند. هر سه شخصیت در ارتباطی عمیق با میدان‌های شهری‌اند و جایی حاضر می‌شوند که مردم گرد آمده‌اند. آن‌ها همچنین پرسوناژی استعاری دارند و نمی‌توان مفهوم ظاهری رفتار آن‌ها را پذیرفت. آن‌ها را همگان - و حتی خودشان - مسخره می‌کنند و از طریق خندانند دیگران است که موجودیت می‌یابند. از نظر باختین حضور آن‌ها در رمان نیز در ارتباط با شخصیت واقعی‌شان در شهر است. در واقع نقاب دلک راهی بود برای بیان حرف‌ها و گفتارهایی که بیان‌ش برای دیگران عواقبی به همراه داشت. دلک و ابله با «دیگری بودن» این توان را یافتند که از عواقب گفتار و رفتار در امان بمانند و به سبب همین ویژگی بتوانند آسوده‌تر سخن گفته و در حقیقت انتقاد کنند. انتقاد از شاه، افکار عمومی و باورهای رایج فقط از دیوانگان قابل پذیرش بود تا حدی که صراحت بیان در انتقاد بی‌پروا نیز به دیوانگی تعبیر می‌شود. ریاکاری‌ها، سالوس‌بازی‌ها و فریبکاری‌های شاه و مردم را دلک می‌تواند به سبب حقی که به او اعطا شده، یعنی حق احمق بودن و استهزا کردن، در میدان شهر و در میان خنده حاضران بیان کند. او در مقام نیای یک روان‌شناس یا جامعه‌شناس عمل می‌کرد؛ یک جامعه‌شناس یا روان‌شناسی که این اجازه را یافته بود روان فرد و جامعه را بررسی کرده و نقد کند. رابطه دلک و ابله با امر سیاسی از همان ابتدا برقرار بوده و در رمان مدرن نیز تداوم یافته است با این تفاوت که در رمان مدرن، بیش از شخصیت دلک یا ابله، ساختار یا فرمی ابلهانه و دلک‌وار مورد توجه نویسنده است که در عین حالی که می‌خندانند، وضعیت تراژیک موجود را نیز به تصویر می‌کشند.^۱

رمان محاکمه^۲ فرانتس کافکا بهترین تصویر را از کم‌دی - تراژدی ارائه می‌دهد. رمان داستان محاکمه مردی است به نام ژوزف کا که کسی جرم او را نمی‌داند. او سرنوشتی تراژیک پیدا می‌کند؛ اما در عین فضای فاجعه‌بار و هولناک رمان و سرنوشت کا، داستان آکنده از لحظات فوق‌العاده کمیک است. کیفرخواست دادستان، گفت‌وگوهای ژوزف کا با قاضی و عکس‌العمل‌های او در مواجهه با دفاعیات و کیلش، سازنده فضاهایی به‌غایت

۱.. بنگرید به: باختین (۱۳۸۷)، صص ۲۲۲ تا ۲۳۲
 ۲.. کافکا (۱۳۹۰)

سوررئال و خنده‌آورند.

درواقع کافکا ماهیت پوچ حاکم را به تصویر می‌کشد؛ ماهیتی که به‌گونه‌ای ژانوس‌وار^۱ هم موجد تراژدی و سرکوب و هم آفریننده گفتار و کرداری کمیک می‌شود. نویسندگان و مترجمان در ایران معاصر این موقعیت را بسیار زیاد تجربه کرده‌اند. پیغام‌های اداره ممیزی برای آنان خصلتی کافکایی پیدا می‌کند. گاهی موارد سانسور چنان خنده‌دار و کمیک است که حتی قربانی نمی‌تواند از خندیدن خودداری کند. نهیلیسم خاستگاه مشترک شخصیت تراژیک و شخصیت کمیک حاکم است. همان‌گونه که هانری برگسون در پژوهش مهمش درباره خنده می‌گوید، هر تأثیری که امر کمیک می‌گذارد، متضمن تناقض و پوچی است.^۲ آنچه ما را می‌خنداند، امر پوچی است که به شکلی واقعی تحقق می‌یابد؛ یعنی یک پوچی ملموس است. حاکم زمانی تصویر دلچک خود را فاش می‌سازد و محکومین را می‌خنداند که تناقض میان حقیقت و واقعیت سیستمش عیان می‌شود. ژوزف کا در فضا و موقعیتی قربانی بی‌عدالتی می‌شود که برای عدالت سامان‌دهی شده است. درواقع پوچی ملموس همین جاست: دادگاهی که دادگاه نیست.

رمان محاکمه مجموعه‌ای است از پیشامدهای دردناک و خنده‌آوری که برای ژوزف کا اتفاق افتاده است. کافی است به تضاد سخنان کا در دفاعیه‌اش با وضعیت و فضای دادگاه دقت کنیم. کا نمی‌داند جرمش چیست. تنها جملاتی به‌غایت بی‌معنی سر هم می‌کند. جملاتی که کمترین ارتباطی به فضای دادگاه و حتی متنی که وکیلش برای دفاع به او داده، ندارد. تنها لازم است به سرهم‌سازی جملات تودرتوی و کیل که پیوسته جای امید و نومیدی را با هم عوض می‌کند، گوش بسپاریم: خنده و افسوس به هم می‌آمیزد. محاکمه چیزی نیست جز هیاهوی بسیار برای هیچ. جالب اینجاست که همین سیستم لبالب از هیچ، که خوانندگانش را گاهی از خنده روده‌بر می‌کند، چنان بی‌رحمانه تراژدی می‌سازد.

داستان خود را بگوییم. در کیفرخواست سارا توسلی (یکی از بازداشت‌شدگان عاشورای

۸۸) آمده است: «متهم در نظم عمومی با دادن شعار الله‌اکبر اختلال ایجاد کرده است».^۳

۱. ژانوس از کهن‌ترین خدایان رومی بود که غالباً او را با دو چهره، یکی چهره‌ی متمایل به روبه‌رو و دیگری چهره‌ی متمایل به پشت سر، تصویر می‌کردند.

۲. برگسون (۱۳۷۹)

۳. بنا بر رای شعبه ۲۶ دادگاه انقلاب اسلامی، به ریاست قاضی عباس پیربابایی، خانم دکتر سارا توسلی به اتهام اجتماع و تبانی به قصد ارتکاب جرایم علیه امنیت کشور و اختلال در نظم عمومی به ۶ سال زندان و ۷۴ ضربه شلاق محکوم شد. سارا توسلی در پی حوادث انتخابات در ۱۳ دی‌ماه بازداشت شد و مدت پنجاه

سیرک از خط نخست برپا شده است: در حکومت اسلامی، گفتن الله اکبر کنشی مجرمانه است. برای اینکه چیزی را از دست ندهیم، متن «کیفرخواست - شوخی» سارا توسلی که در شعبه ۲۶ دادگاه انقلاب اسلامی ارائه شده است را به طور کامل نقل می‌کنیم:

«نامبرده در تاریخ ۱۳۸۸/۱۰/۶ مصادف با عاشورای حسینی در تجمع غیرقانونی منجر به اغتشاش و تخریب اموال مردم و دولت شرکت کرده و خواهرش زهرا توسلی که همراه وی بوده است، اذعان داشته که ما در این تجمع شعار الله اکبر هم سر داده‌ایم؛ اما متهم موضوع پرونده، منکر هر گونه سر دادن شعار شده و پس از سپری شدن روز، در شب به دیدار خانواده خواهر آقای میرحسین موسوی که ظاهراً فرزندشان در آن روز دچار حادثه شده و کشته شده، جهت تسلیت رفته‌اند. متهم می‌گوید من خانواده خواهر میرحسین موسوی را نمی‌شناسم. خواهرم، زهرا، آن‌ها را می‌شناسد؛ آن‌ها هم نه مستقیم، بلکه با رابطه آن‌ها را می‌شناسد. ما شب حدود نه رفتیم. حدود ده دقیقه حضور داشتیم و پس از تسلیت برگشتیم. مأمورین در پرونده گزارش کرده‌اند که متهم در آنجا از طرف خود و به نمایندگی از نهضت آزادی تسلیت گفته است؛ ولی متهم منکر این موضوع شد. دادگاه با ملاحظه پرونده خانم زهرا توسلی در حضور متهم و وکیل مدافع وی ملاحظه نمود که مأمورین چنین گزارشی در مورد خانم زهرا توسلی ارائه نکرده‌اند و فقط در مورد خانم سارا توسلی چنین گزارشی نموده‌اند و خانم سارا توسلی در دادگاه در دفاع از این عمل اظهار داشته است که صادقانه بگویم که نهضت آزادی خبر نداشت و در جریان نبود که من رفته‌ام آنجا. دادگاه با ملاحظه این که اولاً خانم سارا توسلی، حسب‌الاقرار، خانواده خواهر آقای موسوی را نمی‌شناسد، ثانیاً خواهرش خانم زهرا توسلی هم مستقیم این خانواده را نمی‌شناسد، بلکه با واسطه می‌شناسد، ثالثاً ساعت حضور آن‌ها در منزل خواهر آقای موسوی نه شب زمستان بوده که حدود چهار ساعت از شب سپری شده، رابعاً ادعای همسایگی و رودربایستی ننموده، خامساً دوزن در چنین ساعت شب برای تسلیت از کشته‌ای که صرفاً ارتباط با موضوعات سیاسی و جریان فتنه داشته، با توصیف [این واقعیت که این اتفاق] در شهر تهران [رخ داده] که عموماً اعضای یک مجتمع مسکونی یکدیگر را نمی‌شناسند و ارتباطی با هم ندارند، حضور پیدا کنند، سادساً مأمورین موضوع

روز در بند ۲۰۹ زندانی بود. سارا توسلی استاد دانشگاه و عضو هیئت‌علمی و فرزند مهندس محمد توسلی رئیس دفتر سیاسی و عضو شورای مرکزی نهضت آزادی ایران است (به نقل از: آفتاب‌نیوز. <https://bit.ly/31h3uoZ>).

تسلیمت گفتن از طرف نهضت آزادی را فقط به خانم سارا توسلی نسبت می‌دهند، سابقاً خانم سارا توسلی مدعی شده چنان سرگرم کار و زندگی است که اصلاً فعالیت سیاسی ندارد، ثامناً قاضی دادگاه وقتی به وی اطلاع داد خواهرش که همراه وی در تجمعات بوده، اذعان داشته شعار الله اکبر داده، ایشان در جواب می‌گوید: مگر شعار الله اکبر چه اشکالی دارد؟ این‌ها همه حکایت از مخفی‌کاری متهم و انجام فعالیت مؤثر در راستای اهداف فتنه سبز، لیکن با پوشش و هوشیاری کامل دارد»^۱.

کمدی حاکم در کیفرخواست ژوزف کای وطنی به روشنی نمایان است. کمدی‌ای که تراژدی را نیز با خود به همراه دارد: «دادگاه با توجه به مطالب مطروحه فوق و غیرموجه دانستن دفاعیات متهم و وکیل مدافع وی هر دو اتهام را وارد دانسته و با استناد به ماده ۶۱۰ و ۶۱۸ قانون مجازات اسلامی، حکم بر محکومیت متهم به تحمل پنج سال حبس به جهت اجتماع و تبانی با احتساب ایام بازداشت قبلی و یک سال حبس تعزیری و تحمل ۷۴ ضربه شلاق تعزیری به جهت اخلال در نظم عمومی صادر و اعلام می‌نماید»^۲.

خنده‌ای که حاکم می‌آفریند، با اعلام محکومیت ژوزف کای بر لبان محکومان خشک می‌شود. این خنده برخلاف خنده‌ای که میخائیل باختین در کارناوال‌های عمومی از آن سخن می‌گوید، به مردم تعلق ندارد؛^۳ به حاکم هم تعلق ندارد (او از کار و حرف خودش نمی‌خندد) و خصلتی سراسر پوچ دارد. زهر خنده‌ای است که در خلال حذف مردم تولید شده و مالمال از رنج و تأثر است. داستان ژوزف کاهای وطنی، تراژدی - کمدی‌های بومی‌ای هستند که پوچی حاکم را روایت می‌کنند.

دو: چرا حاکم می‌خنداند؟ شاید بهتر است برای یافتن پاسخ، به سنتی قدیمی در «جوک» اشاره کنیم. بسیاری از جوک‌ها تصویرسازی گفت‌وگوی تعدادی متوهم است. در این نوع جوک‌ها که در فولکلور تمامی ملت‌ها به گونه‌ای وجود دارد، ادعاهای عجیب و غریب شخصیت‌ها ما را به خنده وامی‌دارد. کاراکترهای جوک افرادی‌اند در اوج خودشیفتگی که مدعی کنش‌هایی خارق‌العاده‌اند. این دسته از جوک‌ها دقیقاً همان خصلتی را دارند که هربرت

۱. کیفرخواست دادگاه سارا توسلی به نقل از:

<http://www.lajvar.se/1389/05/29/3013/>

۲. آفتاب نیوز، همان.

3. Bakhtin (1984)

اسپنسر آن را سازنده وضعیت کمیک می‌داند. از نظر او، کمدی ریشه در «عدم تجانس» دارد. آنچه ما را در داستان گفت‌وگوی تعدادی متوهم می‌داند، عدم تجانس (یا به تعبیری که قبل‌تر بدان اشاره شد تناقض) میان گفتار و واقعیت است. او می‌نویسد: «خنده‌نشان کوششی است که ناگاه به خلأ می‌انجامد».^۱ هنگامی که این تناقض و عدم تجانس به حد اعلا می‌رسد، گفتار تبدیل به واژگانی پوچ و بی‌معنا می‌شود. این پوچی یا به عبارتی سخن گفتن از هیچ، خنده‌آور است.

آنچه سران عالی‌رتبه حکومت می‌گویند، همچون «ممه‌را لولو برد»، «انگلستان جزیره‌ای کوچک در غرب آفریقا است»، «ایران، آزادترین کشور دنیاست»، «دانش‌آموزی در زیرزمین خانه‌اش اورانیوم غنی کرده است»، «ندا آقا سلطان با همکاری خودش کشته شده است» و غیره عباراتی‌اند کفکایی از هیچ، که صبح‌ها تیتراژ روزنامه‌ها و رسانه‌ها می‌شوند. پشت این هیچستان، توهم اداره جهان خوابیده است و عدم تجانس گفتار با عقل سلیم و گوینده با توانش، سازنده موقعیتی طنزآمیز است.^۲ خنده مردم واکنشی است به خودشیفتگی حاکم. او نمی‌گوید که مردم بخندند. او می‌خواهد حاکم‌تر شود؛ اما به محض قطع رابطه‌اش با واقعیت، آن را فاش می‌کند و دل‌تک می‌شود. او سعی می‌کند قطع ارتباطش با واقعیت را از طریق اعمال درد (واقعی‌ترین شکل اثرگذاری) جبران کند. تصویری که چارلی چاپلین از این موقعیت ارائه می‌دهد، درخشان است. رقص چاپلین با بادکنکی به شکل کره زمین در فیلم دیکتاتور بزرگ نشانگر خودشیفتگی و توهم حاکمی (هیتلر) است که اندیشه مدیریت بر جهان را در سر می‌پروراند. سکانس با ترکیدن بادکنک خاتمه می‌یابد. آنچه باقی است، تراژدی آشوبتس است.

۱. برگسون، همان، ص ۶۷

۲. نباید تصور کرد که این خصلت مختص حاکم است. محکومین نیز در معرض توهم‌اند و شاید توهم آن‌ها خنده‌دارتر باشد.

سال ششم

بیست و پنجم خرداد

یک: آن رویدادی که می‌خواهد فراموش شود، به یاد آورده می‌شود.^۱ شش سال از خرداد ۸۸ گذشته است و همچنان آن «شور» به یاد آورده می‌شود، هرچند خودش کم‌سو شده است. خانه‌ها و شب‌نشینی‌ها و فضاهای مجازی بیش از هر زمانی پر است از خاطرات آن روزها. به یاد آوردن همواره عکس‌العملی است در برابر نیروهایی که فراموشی را طلب می‌کنند. به نوعی، هم در دوران احمدی‌نژاد و هم در دوران روحانی، نیروهای سیاسی مستقر در دولت، البته به دلایل متفاوت، خواستار فراموشی ۸۸ بوده‌اند. هشتاد و هشت یادآور آرمان‌های انقلاب ۵۷ بود؛ یادآوری‌ای دردناک و سخت. حال پس از دوره‌ای، بخشی از حاملان آن یادآوری، خود ۸۸ را به سرنوشت ۵۷ بدل کرده‌اند؛ فراموشی‌ای دردناک. این میل به فراموشی حتی شکل حزبی نیز پیدا کرده است. **حزب ندای ایرانیان**^۲ چیزی نیست جز حزب سرکوب یادآوری ۸۸. در واقع نسبت بین حافظه و فراموشی، نسبت بین نیروهای واقعی و نزاع‌های سیاسی موجود است.

۱. بنگرید به: والتر بنیامین، «تازه‌ای درباره فلسفه تاریخ»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲.
۲. حزبی که پس از سال ۸۸ از جمعی نیروهای اصلاح‌طلب مخالف جنبش سبز، به هدف جایگزین شدن با احزاب اصلاح‌طلب غیرقانونی اعلام‌شده، تشکیل شد.

بعد از ۱۹۶۸، جوانان آلمانی و حتی فرانسوی شروع به یادآوری دوران نازیسم و مقابله با فراموشی برنامه‌ریزی شده دولت‌های اروپایی کردند و تلاش کردند سکوت در قبال آن را بشکنند. دولت‌ها می‌گفتند ما برای ساختن و پیشرفت (برای آینده) نیازمند فراموشی نازیسم هستیم. عکس‌العمل جوان‌ترها اما نقل روایت‌های متعدد از آن دوران و پیش کشیدن این موضوع بود که برای بازنگشتن مجدد نازیسم باید از آن سخن بگوییم و مسئولیت‌مان را در آن فاجعه روشن کنیم.

توانایی یادآوری یک رویداد جمعی - یعنی مقاومت در برابر فراموشی - نیز پدیده‌ای جمعی است. این توانایی محصول فاصله‌گیری و البته مهیا شدن شرایط یادآوری است. امیدواری اندکی که با پایان دوران احمدی‌نژاد در بین افراد ایجاد شده را می‌توان در خاطره‌نویسی‌های فراوان امسال در باره ۸۸ مشاهده کرد. نکته جالب این است که اکثر روایت‌هایی که ما دیدیم و شنیدیم، نه از جنس «بادش به‌خیر» بلکه همراه با نوعی تحلیل و خشم بوده و یعنی آن رویداد هنوز «یادمان» نشده و فعال است.

دو: حقیقت به‌مثابه نه کلیتی منسجم و نهایی، که به‌عنوان بهترین توصیف از وضعیت در افق‌های بلندتری از زمان پرتو می‌افکند. تنها با فاصله‌گیری زمانی و عاطفی می‌توان به حقیقت نزدیک شد. شش سال از حرف‌های موسوی درباره ساختار فاسد اقتصادی و سیاسی می‌گذرد. هرچه زمان بیشتر گذشته و هرچه بیشتر و بیشتر او حذف و ساکت شده، بیشتر «سخن» گفته است. در این سال‌ها کمتر جایی در رسانه‌های رسمی از او متنی یا حرفی منتشر شده؛ اما بیش از هر کسی ارتباطش را با حقیقت نگه داشته است. در واقع، در این سال‌های سکوت، حقیقت است که به او کمک کرده تا فراموش نشود. اگر او ابتدائاً از حقیقت گفت و آن را با دلیری به یاد ما آورد و سپس به زندان رفت، این روزها حقیقت از او می‌گوید. رویدادهای سیاسی، واقعیت‌های روزمره و نزاع‌های داخل بلوک قدرت، او را به‌خاطر می‌آورند. کسی که برای حقیقت استقامت کند، این توانایی را می‌یابد که با وجود سکوت، همچنان «سخن‌گو» باشد. موسوی از معدود شخصیت‌های سیاسی تاریخ

معاصر ایران است که با تعلق به حقیقت (با وجود سابقه‌اش در دولت) این چنین توانست شمالی‌مردمی بیابد. نه او حقیقت را فراموش کرد و نه حقیقت او را. این شاید مهم‌ترین دلیل شکست پروژه دولتی فراموشی ۸۸ است. قدرت حقیقت‌گو در هر آن چیزی است که حقیقت رخ بنماید؛ مثلاً در همین اخبار هرروزه‌ی فاش شدن فساد نزدیکان احمدی‌نژاد و قضات حامی‌اش؛ در همین اخبار و رسانه‌هایی که محصوران و زندانیان در آن‌ها ممنوع‌التصویر و بیان شده‌اند.

سه: وجودی‌ترین و درونی‌ترین دانش‌ها، شناخت‌مان از خودمان است. در واقع، ما بیش از هر چیز بر چیستی خودمان آگاهی داریم. سایر شناخت‌ها و علوم در مقایسه با این شناخت ذاتی، اجمالی است.

فیلسوف برجسته فرانسوی، هانری برگسون را می‌توان فیلسوف حواس نامید. او در کتاب تحول خلاقانه می‌نویسد: «بیش از هر چیزی آن منم که می‌فهمم از حالی به حالی دیگر می‌روم. سردم است یا گرمم. خوشحالم یا غمگینم. فعال یا منفعلم. احساسات، عواطف، اراده‌ها و اندیشه‌ها احوالات گوناگونی هستند که وجود من را می‌سازند. هر یک از این قسمت‌ها جلوه‌ای خاص به آن می‌دهند. بنابراین من همواره در حرکتی بی‌توقف هستم».^۲

آنچه در این حرکت به‌دوش کشیده می‌شود، تمامی عواطف و امیالی است که از گذشته تا امروز با انسان همراه است. این حرکت، توفقی ندارد. هرچند ما هر لحظه زندگی را مجزا از گذشته می‌بینیم، لیکن مهم است یادآوری کنیم که باورهای ما اکنون در پیوند با این حرکت و در واقع در ارتباط با عمیق‌ترین و شدیدترین امیال، خاطرات، حواس و عواطف ماست؛ به‌گونه‌ای که حتی دیدگاه‌های ما همسو و در پاسخ به این عناصر وجودی ساخته با انتخاب می‌شوند. برگسون نام این حافظه را «حافظه محض»^۳ می‌گذارد که در ادراک ما نقشی اساسی دارد. در واقع خودآگاه که محل ساختن دیدگاه‌های ماست، ارتباط تنگاتنگی با ناخودآگاه دارد که انباشته از

1. *Existence*

2. *Bergson (1911) p: 3*

3. *Bergson, Ibid*

حافظه و امیال ما از کودکی تا امروز است.

درک این نکته به ظاهر ساده در شناخت ما از پدیده‌ها به‌غایت کلیدی است. ما هر روزه و بالاخص در مواقعی ویژه از زندگی‌مان در معرض انتخاب‌ها و باورهایی هستیم که جایگاه فکری و عملی‌مان را تعیین می‌کند. این باورها و انتخاب‌ها از کجا می‌آیند؟ آیا می‌توانیم انتخاب‌های نظری و عملی‌مان را محدود و منوط به قوت استدلالی یا هرآن چیزی بدانیم که در خودآگاهمان رخ می‌دهد؟

در سال ۱۳۸۴ و در جریان دور دوم انتخابات ریاست جمهوری، در گفت‌وگوهایی طولانی مدت با پدرم نمی‌توانستم او را برای رأی دادن به هاشمی رفسنجانی متقاعد کنم. هرچند که با امتناع او همدل بودم، اما به اعتراف خودش، قوت مستندات و استدلال‌های عقلی‌ام درباره مخاطرات رأی آوردن احمدی‌نژاد در او کارگر نمی‌افتاد. او استدلال‌ها را می‌پذیرفت، اما عملاً حاضر نبود به هاشمی رفسنجانی رأی بدهد. در انتهای یک بحث طولانی به من گفت که هاشمی رفسنجانی با جوانی‌اش بازی کرده است. او حامل خاطرات بدی از دوران جنگ با مدیریت هاشمی رفسنجانی بود و آن خاطرات مانع بزرگی برای کنش معقول سیاسی‌اش بودند. هرچند در نهایت رأی داد، اما آنچه او را به رأی دادن واداشت، نه استدلال‌های من، که عاطفه‌ای دیگر بود؛ عاطفه پدری‌اش در مواجهه با خواست من. ما حتی در عقلانی‌ترین موقعیت‌ها به تعبیر برگسون در درون حواس خویش حاضریم. علوم، مثلاً علوم سیاسی و اجتماعی همواره در مقایسه با این عواطف، چیزهایی ثانوی و جانبی‌اند. ما شاید از آنها برای پیش بردن افکار و بیانمان بهره بگیریم، لیکن این حواس، حافظه و امیال ماست که در میان نظریات دست به‌گزینش و انتخاب می‌زنند.

جنبش سبز و به‌طور خاص راه‌پیمایی ۲۵ خرداد به‌دلیل اتصال‌اش به عواطف و حواس بخش عمده‌ای از طبقه متوسط شهری، نه تنها فراموشی را برایشان ناممکن کرده، که در نگرش‌های سیاسی بعدی‌شان نیز عمیقاً مؤثر بوده است. در این میان، رهبران جنبش نیز برای بسیاری به‌سبب خاطرات شخصی و جمعی آن‌روزها و البته مقاومت‌شان حیثیتی عاطفی پیدا کرده‌اند؛ در حالی که آن رویداد و رهبران نمادین‌اش برای افرادی دیگر به سبب درگیری‌های عاطفی متفاوت‌شان، این حیثیت را ندارند و

برعکس، شاید از آن‌ها منزجر باشند. چگونه کسی که عزیزانش را در دهه ۶۰ از دست داده است می‌تواند نسبت به نخست‌وزیر و مسوولان سابق نظام علاقه‌ای پیدا کند؟ مهم اینجاست که تأثیرگذاری حواس در نگرش‌های سیاسی را در فهم و درک نهایی خود از مواضع سیاسی افراد لحاظ کنیم.

با این صورت‌بندی، می‌توانیم شناخت‌های دیگری را نیز پیش کشیم. مثلاً بپرسیم اصلاح‌طلبان کیستند؟ چرا آنها به اصلاح معتقدند و نه فروپاشی؟ براندازها کیستند؟ یا حتی نیروی مؤثر برای شرکت مردم در شبه‌انتخابات گذشته (ریاست‌جمهوری ۱۳۹۲) چه چیز بود؟ اگر بپذیریم عاطفه و حواس نقش اساسی را در رفتار و منش سیاسی ایفا می‌کنند و ایده‌ها هرچند بسیار عقلانی و منطقی، ریشه در انتخاب‌های عاطفی افراد دارند، تجربه کنش جمعی سیاسی (انقلابی) و مسأله «خون» از جمله مهمترین نیروهای برانگیزاننده عاطفه سیاسی جمعی اند که در انتخاب مواضع سیاسی بسیار مؤثر می‌باشند. با مثال‌هایی تلاش می‌کنیم این دو موقعیت را نشان دهیم.

اصلاح‌طلبان کلاسیک، با وجود حذف علنی از بازی سیاسی و مجازات‌های طولیل‌المدت زندان بعد از رویدادهای ۸۸، همچنان حامی حفظ جمهوری اسلامی و اصلاح وضعیت‌اند. برخی از آنها حتی در تاریک‌ترین چشم‌اندازها مایل به تغییر نظام نیستند. استدلالاتی را هم برای توجیه مشی خود پیش می‌کشند که از قوّت و ضعف آنها آگاهیم. آن چیزی که مهم است یادآوری کنیم، حواس اصلاح‌طلبان است. آنها غالباً از انقلابیون سابق اند که شور پیروزی و تغییر یک نظام سیاسی را در حافظه دارند. بسیاری از آنها در استقرار ساختار جدید نقش آفرینی کرده‌اند. همچنین در سال‌های جنگ در جبهه‌ها بوده‌اند و دوستان و آشنایان‌شان را از دست داده‌اند. در کل، عواطف و حافظه آنها با اصل این نظام پیوند دارد. آنها نمی‌توانند گذشته و دوستانشان را فراموش کنند. این عاطفه قدرتمند وجودی در ترکیب با آرمان‌های محقق‌نشده و وضعیت به واقع ناگوار، از آنها اصلاح‌طلب ساخته‌است. آنها به دنبال ترکیبی هستند که در آن عواطف و عقلشان به هماهنگی برسد. از اینجا به بعد است که راه برای نظریه‌ها و استدلال‌های اصلاح‌طلبانه‌شان گشوده می‌شود. پس می‌بینیم

که به جز روابط قدرت و منافع سیاسی، حداقل برای بخشی از آنها، خاطره انقلاب و جنگ و مشارکت تنانه‌شان (حافظه محض) هم آن‌ها را به نظام پایبند ساخته و هم باعث فاصله‌گیری‌شان از نظام به‌عنوان منتقد و اصلاح‌طلب شده است.

فرد وقتی کشته می‌دهد، عواطفش چنان با موضوع پیوند می‌خورد که عقل تاوان تحمل ندارد. من و بسیاری از افراد نسل من به هیچ‌عنوان حاضر نیستیم بپذیریم که جنبش سبز بی‌حاصل بوده و بایستی فراموش شود. فارغ از استدلال‌ات و شواهد بسیار، یاد کشته‌ها و عواطفی که حول وحوش اجساد آنها شکل گرفته است، هر نوع مسامحه فراموش‌کارانه را در ذهن ما پس می‌زنند. درک عقلی‌مان را از سیاست به‌گونه‌ای سامان می‌دهیم که عواطفمان یا زخم‌هایمان سرباز نکند. خانواده‌های اعدامیان ۶۷ هم دقیقاً به‌همین دلیل است که همدلی با اصلاح‌طلبان (یعنی بخشی از طبقه حاکم در دهه ۶۰) را به‌طور کلی پس می‌زنند. خون‌ها سازنده عواطف و در واقع موضع‌گیری‌های سیاسی هستند، هرچند که در نگاه اول پنهان و پوشیده به نظر می‌رسند. تفاهم جمعی و آشتی ملی در معنای آرمانی آن از مسیر در نظر گرفتن عواطف «دیگری» ممکن است. بیراه نیست اگر بگوییم مردگان، زنده‌ترین آشنایان مايند.

انتخابات در ایران را نباید به مکانیزم انتخاب رییس‌جمهور یا نمایندگان فروکاست. در مواقعی خاص از تاریخ سیاسی، انتخابات به بخشی از حیات وجودی و ساحت عاطفی زندگی شهروندان نفوذ پیدا کرده است. برای توضیح این موقعیت ویژه لازم است به مقدماتی توجه کنیم؛ انسان همواره راه‌هایی را در ذهنش می‌گشاید تا بر رنج‌ها و تنهایی‌ها و اضطراب‌هایش فائق شود. لحظه‌ای که خرید می‌رود، کار می‌کند، رابطه جنسی برقرار می‌کند، نارو می‌زند و غیره؛ اینها همگی عناصری هستند برای فراخواندن زندگی، که همواره از سوی غریزه مرگ در ناخودآگاه تهدید می‌شود. آدمی اینها را برای زیستن‌اش تدارک می‌بیند تا «زندگی» زیر چکمه‌های واقعیت مرگ و رنج حیات خُرد نشود. آدمی نیاز به امید دارد. نیاز به نیرویی که غریزه مرگش را عقب براند و رنج‌ها را تحمل‌پذیر سازد. او این امید را در حوزه سیاسی در جاهای متفاوتی، بسته به شرایط و تجربیات و حواس‌اش، جست‌وجو می‌کند:

جنبش، اعتراض، انتخابات و حتی حمله نظامی. اگر انتخابات و به‌طور خاص انتخابات ۸۸ را در این مجموعه‌ی حیاتی بینیم، برای ایرانیان این مشارکت هنوز در پیوند با «امید» و خود اصل حیات بود. فارغ از تحلیل‌ها و مجادلات ملال‌آوری که بیشتر در چشم‌انداز علم، حقوق بشر، روابط خارجی و غیره از انتخابات و سیاست صورت می‌گیرند، بازگرداندن سیاست به سرمنشأهای دولت-شهر یونانی‌اش که تنیده با حیات بود، به آنچه اشاره شد، نزدیک است. در یونان باستان، سیاست، نفی مرگ خود بود به‌گونه‌ای که با حواس تک‌تک افراد پیوند داشت. برای روشن‌تر شدن موضوع، توجه به عواطف سیاسی براندازان خارج از ایران روشن‌گر است. در خلال تلاش برای درک و فهم آن‌ها می‌بینیم که موضع سیاسی‌شان تنها به چستی نظام سیاسی حاکم بر ایران که از آن دورند، بازمی‌گردد. هر انسانی می‌خواهد راه برگشت به سرزمین مادری‌اش بسته نباشد. او حق دارد به سرزمینش بازگردد. غریزه مرگ، پیوسته او را به سمت خانه می‌کشاند، اما راه بسته است. مرزها و سیاست واقعی‌اند. راه زیادی پیش روی او گشوده نیست. این جاست که نیروی قاهری که بتواند مرز را برای او باز کند و او را به دامن مادرش یا شهرش برساند و غریزه مرگ را تسکین دهد، و در عین حال او را همچنان ضدحکومت مستقر نگه دارد، طلب می‌شود. حواس و عاطفه او شاید تا آنجایی پیش رود یا کور شود- که از دولت دیگری خواستار جنگ و تحریم همان‌جایی شود که در رؤیای بازگشت به آن است. نکته اینجاست که در واقع نظریه سقوط رژیم نیز تا حد زیادی در ارتباط با عاطفه‌ای ملموس و کاملاً شخصی همچون «دلتنگی» است.

شهروندان از طریق انتخابات می‌خواستند بر ترس‌شان از آینده غلبه کنند. آدمی دنبال چیزهایی است که احساس کند در آینده از رنج‌هایش می‌کاهد. هرچند می‌دانیم که آینده مبهم و همواره خراب‌کننده‌ی رؤیای ماست، لیکن این نیرو، این کشش به زندگی و امید به آینده است که در هر لحظه و موقعیت سیاسی، برای شهروندان بسیار اهمیت دارد. آن چیزهایی که در علوم سیاسی درباره انتخابات و مشروعیت و کیفیاتش مطرح می‌شوند، همواره معارفی‌اند برای خواص، دانشجویان و برگزیدگان. انسان از آن حیث که انسان است و مرگش رانمی‌خواهد، طبیعتاً اندیشه

سیاسی‌اش را در افق حیات روزمره خود می‌بیند. در فقدان بسیاری چیزها می‌خواهد با آن، احساس زنده بودن کند. در واقع انتخابات هم برای او چیزی است مثل بقیه اجزای عادی زندگی‌اش. بنابراین همان نیرویی که باعث می‌شود فردی انتخابات را برگزیند، دیگری را به سمت انقلاب سوق می‌دهد. در واقع، هر دوی آن‌ها را «غریزه زندگی» هدایت می‌کند. مشکل نظام سیاسی حاکم بر ایران همین است که با غریزه زندگی شهروندانش در حال رقابت است. نمی‌داند که نیروهای سیاسی تنها حاملان بیان این میل‌اند. آن‌ها را حذف، حصر، اعدام و رد صلاحیت می‌کند اما میل، راه خود را می‌گشاید؛ با انقلاب یا جنبش یا رأی یا رقص یا خنده یا گریه یا همه این‌ها با هم؛ یعنی ۲۵ خرداد ۸۸

سال هفتم

رستگاری با چشمان بسته

مجسمه‌ای باقی مانده از قرون وسطی در موزه کلیسای کاتدرال شهر استراسبورگ فرانسه نگهداری می‌شود که پیش‌تر یکی از دو مجسمه اصلی درگاه کلیسای شهر بوده است. نام مجسمه «سینگوگا»^۱ برگرفته از کلمه‌ای لاتین و به معنای کنیسه یهودیان است. سینگوگا در کنار جفتش، «اکلسیا»^۲، نمادهای مهم کاتدرال استراسبورگ در طول تاریخ مسیحیت‌اند. سینگوگا زنی است با چشمانی بسته و سری رو به پایین که نیزه شکسته‌ای بر دوش دارد و در دست چپش لوحی از تورات است. آنچه در نمای ابتدایی به ذهن می‌رسد، خستگی و غمگینی بارز در فیگور مجسمه است. از حیث مسیحیت‌شناسی، چنین اثری از یک زن یهودی با چشمانی که با پارچه‌ای سفید بسته شده، در بین مجسمه‌های قرون وسطا، جذاب و بدیع است. در تفاسیر متعدد از مجسمه، آنچه بیش از هر چیز مورد توجه قرار گرفته، چشمان بسته سینگوگا است. در شرح کوتاهی از ژاک دریدا، کلیسا برای تنبیه یا نشان دادن گمراهی یهودیانی که در پذیرفتن مسیحیت سرسختی نشان داده‌اند، دست روی

1. Synagoga

2. Ecclesia

چشمان مجسمه می‌گذارد.^۱ چشم از حیث نشانه‌شناختی، در چپه دریافت معنا و جنبه مادی «بصیرت» است. سنت کور کردن مخالفان، کافران و سرکشان نه فقط در مسیحیت که در بسیاری از ممالک و آیین‌ها چون ایران و اسلام سابقه‌ای طولانی دارد. با گرفتن چشم‌ها رابطه فرد با جهان خارج قطع شده و در واقع فرد مرگ را در زندگی تجربه می‌کند. اما سؤال این است که چرا حاکم، کافر را نمی‌کشد و کور می‌کند؟ چرا همان‌طور که در مجسمه سینگوگا می‌بینیم، چشمان او را می‌گیرد، نه جانش را؟ کلیسا و در معنایی کلی‌تر حاکم می‌خواهد او را به «عبرت» تبدیل کند؛ کسی که نمی‌بیند، اما دیده می‌شود؛ یعنی علاوه بر اعمال مجازاتی طولانی، به خاطر نداشتن بصیرت و سرسختی در کافری و سرکشی، می‌خواهد وی عبرتی پایدار برای بقیه باشد. در واقع هدف باز شدن چشم‌ها در قبال یک ناپیایی است. «و اگر توبه نکند، او را به عبرتی باید گشت که جهانیان را بدان اعتبار باشد».^۲

در سینگوگا نیزه‌ی شکسته و لوح تورات هم جایز اهمیت بسیار است؛ نمادهایی از بی‌توانی در مبارزه و نیز سرسختی. کلیسا می‌خواهد با این دو شیء نشان دهد که سینگوگا ابزاری برای مقاومت و مبارزه ندارد (نیزه شکسته)؛ اما همچنان سرسختانه در گمراهی است؛ با لوح توراتش در دست چپ که نمادی از غفلت است؛ مجسمه‌ای که احتمالاً برای مسیحی یادآور یهودا^۳ است. «عبری» که هم معادلی است برای قوم بنی‌اسرائیل و هم زبان تورات، در زبان عربی یعنی زنی که چشمانی پر از اشک دارد (با عبرت نیز هم‌ریشه است).

آنچه مرا بعد از دیدن عکسی از **علیرضا رجایی** و صورت به‌هم‌ریخته و بی‌چشمش بار دیگر به سمت سینگوگا در موزه کاتادارال شهر کشاند، به جز خلوت و صفای محوطه‌ی خالی کلیسا با شمع‌های نیمه‌جانش، نگرستن دوباره به مجسمه‌ای بود که گویی به احترام او آنجا گذاشته‌اند. در فواصل تأمل دوباره در تندیس آن زنی که قرار بود نماد عبرت باشد، اما به چیزی دیگر بعدها بدل شد و چه بسا مهم‌تر و باارزش‌تر از اکلسیا، دریافتم که رجایی با همان یک چشم

1.. Derrida (2014) p:2-6

۲.. ابن‌بلخی (۱۳۷۴) ص ۱۳۳.
۳.. از حواریون مسیح که به او خیانت کرد.

باقی مانده‌ی خنداناش - از مجازات دستگاه کلیسا - فیگور غمگین و مستأصل سینگوگا را به گونه‌ای جذاب برای ما وسازی کرده است. «کلیساها» در طول تاریخ و در اشکال سنتی و مدرنشان، با نمادها و نیروها و حتی مجازات‌هایشان، از راه‌های «نجات» و «رستگاری» رونمایی کرده‌اند؛ آنها کوشیدند پاسخی به پرسش همیشگی انسان‌ها از خودشان بدهند: چه چیز مرا نجات خواهد داد؟ چه چیز رستگارم خواهد کرد؟ چه چیز موفقیت را نصیبم می‌کند و باعث شادمانی‌ام خواهد شد؟ همه اینها جلوه‌های متعدد یک نیاز در آدمی در دوره‌های گوناگون تاریخی است. دستگاه‌های متعدد و متنوع مادی و معنوی برای پاسخ به این درخواست و سؤال چیده و فراهم شده‌اند؛ از باشکوه‌ترین مخلوقات آدمی چون هنر و ادبیات تا شنیع‌ترین دستگاه‌های شکنجه و انگیزاسیون. داستایفسکی برای این سؤال تاریخی پاسخی در مان‌هایش می‌دهد: خرابه‌ها، رنج‌ها، دردها و همه آن چیزهایی که ما را تا دم‌دمان مردن می‌برد؛ اما مجهزتر به نیرویی ناشناس به زندگی پرتابمان می‌کند.

لبخند آن که دهانی برای خنده نداشت و نگاه‌آشنایی که چشمی را از دست داده بود؛ اوست که با تمام رنجش کل ساختار مجازات و عبرت و شکنجه را از هم می‌گسلد و برخلاف پیغامی که به بدن او الصاق شده است، یادآور زندگی و آزادی به رغم تمامی مصائب و رنج‌هایش می‌شود. او قرار بود عبرتی برای معترضان ۸۸ باشد؛ اما با دریچه‌ی چشم باقی مانده‌اش اتفاقاً ادامه زیستن و تلاش برای رهایی را نوید می‌دهد. آن که قرار بود عبرت باشد، به عبرتی برای ستم بدل می‌شود. همین لبخندهای طعنه‌آمیز جمعی به دستگاه‌های ستم است که سرانجام رستگارمان خواهد کرد.

سال هشتم

پدر و پسران

پس از شکست سیاسی یک انقلاب یا جنبش و توفیق نیافتن نیروهای متضاد در تغییر هیأت حاکمه یا سازوکارهای آن، چپ‌نش تازه‌ای از نیروهای سیاسی سر بر می‌آورند. بدنه جنبش، در واکنش به رویداد از سر گذشته، پس از سپری کردن مراحل اولیه شکست که غالباً در اشکالی روانی همچون خشم و انزوا بروز می‌یابد، به بازبانی جایگاهی تازه اقدام می‌کند. این موضوع را که سرفصلی مهم در جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی است، می‌توان درباره اتفاقات پس از انتخابات ۸۸ مورد ملاحظه قرار داد؛ ملاحظه‌ای که می‌تواند به شناخت نیروهای تازه در فرایندهای سیاسی جامعه مدنی امروز ایران کمک کند و وضعیت امروز را تا حدی روشن سازد.

پس از انتخابات ۸۸، تضادهای سیاسی-اجتماعی پنهان در جامعه، با مشارکت خیابانی نیروهای متضاد، بروز عینی یافت؛ به طوری که در بخش عمده‌ای از نظم سابق حکمرانی اختلال ایجاد کرد. جایگاه نیروهای سیاسی تغییر یافت و بازتعریف شد. در میان مردم و خانواده‌ها نیز این شکاف‌ها و تغییرات انعکاس یافت؛ تا جایی که تحولات چشمگیری در موضع‌گیری‌های سیاسی ایجاد شد. در این بین، سیاست‌های کنترل هیأت حاکمه بر اوضاع در چند مرحله پیش رفت و در نهایت با موفقیتی نسبی، نظم قبلی بازگشت. حاکم احیا شد.

هر چند این احیاء مراحل اولیه، به دلیل استفاده از نیروی پلیس و زور، احیایی هژمونیک نبود. اصلاح طلبان و راهبران جنبشی که از سال ۷۶ شروع شده بود، جایگاه‌های نهادی و اجرایی‌شان را از دست دادند. حزب‌ها و رسانه‌هایشان تعطیل شد و بخش عمده‌ای از نیروهایشان زندانی و برکنار شدند. جایی خالی پدید آمد؛ هیأت‌دولت سایه، به ریاست هاشمی رفسنجانی، در جای خالی پرید. هیأت حاکمه سعی کرد خلاً موجود در نظم جدید سیاسی را با نیروهایی تازه‌پُر کند: اعتدالیون.

همین جایگزینی در سال ۹۲، بر خلاف انتظار سیستم، به احیای بخشی از نیروهای سیاسی حذف‌شده که محافظه‌کارتر بودند، منجر شد. در اتحادی غیرمنتظره بین اعتدالیون و برخی اصلاح طلبان، روحانی رئیس‌جمهور شد. دیگر به روشنی تغییراتی تازه در جبهه‌های سیاسی ایجاد شده بود. این تغییرات در نیروهای سکولار منتقد که بخشی از جنبش مدنی ۸۸ هم بودند، دو مسیر تازه یافت. این دو جبهه‌ی سیاسی تازه و غالباً متشکل از جوانان را در نسبتی روان‌کاوانه با مفهوم «پدر»^۱ بهتر می‌توان درک کرد.

پیش از آن لازم است به اختصار این نسبت‌ها را یادآوری کنیم. در نظریه فروید، ما با دو نوع پدر روبه‌رویم: اول پدری که در عقده اودیپ و در کتاب تفسیر خواب^۲ می‌بینیم. عقده اودیپ در نظریه روان‌کاوی فروید میل پسر بچه به رابطه جنسی با مادرش است که توسط پدر سرکوب می‌شود و حس تخالف و رقابت او با پدرش را می‌سازد. در اینجا پدر کسی است که رابطه کودک و مادر را از هم می‌گسلد و از کامیابی کودک از مادر جلوگیری می‌کند. این پدر، میانجی انتقال قانون و فرهنگ به کودک است؛ قانونی که کودک و میلش را تابع خود می‌کند. پدر در معنای دومش در کتاب توتم و تابوی^۳ فروید تعریف می‌شود: موجودی بیرون از قانون و محاط بر آن که در واقع همان پدر نخستین و تمثال قدرت مطلق است. او کودکان را از چیزی نهی می‌کند که خود انجامش می‌دهد و پیوسته از آن تخطی می‌کند. در واقع قانون‌گذاری است که خود را از قانون مستثنا می‌سازد.

تفسیر فروید کمک می‌کند تا به واسطه دو معنا از مفهوم «پدر» به درک بهتری از دو جبهه سیاسی برآمده پس از جنبش سبز بپردازیم. این دو جبهه را به‌طور کل می‌توان این‌گونه

1.. Patrimonialism.

۲. فروید (۱۳۸۲)
۳. فروید (۱۳۶۲)

دسته‌بندی کرد:

- ثنوبراندازان: از بطن شکست هر جنبش سیاسی، دسته‌ای از براندازان سر برمی‌آورند که چندی پیش بخشی از اصلاحگران بودند، در انتخابات شرکت می‌جستند و ذیل قانون اساسی موجود فعالیت می‌کردند. از حیث روانی آنها شبیه بیمارانی‌اند که امید بهبود را از دست‌رفته می‌بینند. عکس‌العمل اولیه بیماران به شرایط جدید گونه‌ای خشم و جنون است. بعد از ۸۸ طیف جدیدی از اپوزیسیون ظهور یافت؛ سکولارهایی که غالباً در خارج از کشور و خواهان سرنگونی هیأت حاکمه موجود در ایران‌اند. این خواست تنها در محدوده‌های یک ایدئولوژی سیاسی لزوماً باقی نمی‌ماند. برخی اعضای این جبهه‌ی تازه، به سبب مناسبات جدید اقتصادی و فرهنگی زندگی در خارج از کشور، برای پدر از دست‌رفته‌شان پدری نو طلب می‌کنند. بیراه نیست که بسیاری از مخالفان حاکم در مدت زمانی کوتاه پس از خروج از کشور به نهادهای قدرت و بدسابقه‌ترین حاکمان غربی نزدیک می‌شوند. مسأله اصلی پُر کردن جای پدر کشته‌شده و از دست‌رفته است. روشن است که ما اینجا از براندازانی سخن می‌گوییم که به دولت‌های خارجی و از همه مهم‌تر ترامپ وابسته‌اند، نه انقلابیون.

لذا ما شاهد جایگزینی اقتداری تازه با اقتدار قبلی هستیم؛ اما این بار به گونه‌ای که فرد بتواند خود را در قامتی پوزیسیونی، کامیاب و برنده ببیند. او می‌خواهد از دست مال‌یک شکست بزرگ خلاصی یابد و پیروزی و موفقیت را تجربه کند. راهکار ساده است: به دولت و سازمان‌های دولتی خارجی قدرتمند (پدران جدید) نزدیک می‌شود. باورهای پیشین او کم‌کم با موقعیت جدید تحول می‌یابند و به یاخته‌ای در بدنه پدر جدیدش تبدیل می‌شود. حتی شاید بر تمام گذشته خود بشورد و با بدنام‌ترین نهادها و دولت‌های غربی که با اصول دموکراسی خواهی او در تضادند، همکاری کند.

او فقدان پدری را که طردش کرده، با پدری تازه جبران می‌کند. در این وضعیت، هیچ عجیب نیست که مدافع تحریم همشهری‌های خود باشد و گاهی هم به جنگ و مرگ پدر قبلی بیاندیشد. قطع شدن رابطه بیمار با آینده و امید به کامیابی و بدتر از همه شنیدن خبر مرگ قریب‌الوقوع خود خشونت را خلق می‌کند که حتی می‌تواند نزدیک‌ترین اعضای خانواده او را در بر گیرد. رابطه ثنوبراندازان با حاکم یادآور رابطه با پدر اودیسی فروید است.

نئومحافظه‌کاران: گروه دیگری از سکولارها بعد از شکست جنبش سبز سر بر آوردند که می‌توان آنها را نئومحافظه‌کاران نامید. جنبش مدنی ۸۸ هم همچون بسیاری از جنبش‌های اجتماعی سرکوب شده در تاریخ سیاسی مدرن نسل جدیدی از محافظه‌کاران را پدید آورد که قبل‌تر و در جریان جنبش از مخالفان وضعیت موجود بودند. مواجهه این دسته - در مقایسه با براندازان - با شکست جنبش و افسردگی‌های بعد از آن، البته وضعیت پیچیده‌تری دارد. آنها که از فعالان جنبش بودند، به تدریج به حاکمی نزدیک شدند که او و سیاست‌هایش را تا چندی قبل به شدت نقد می‌کردند. فرایند تبدیل آنها از منتقد حاکم به ستایشگر او در فُرمی تازه از بیان عرضه شد که بیش از هر چیز حول وحوش ملی‌گرایی و امنیت ملی خود را تعریف می‌کند. محافظه‌کاران همیشه و همه جا با میانجی منافع ملی یا امنیت داخلی با وضعیت حاکم و حاکمان پیوند می‌خورند. تمام جریان‌ات دست راستی در غرب که امروزه یکی پس از دیگری انتخابات پیروز می‌شوند، با شعار امنیت و ناسیونالیسم سر کار آمده‌اند.

اما این چرخش چرا در گرفته است؟ با اینکه آنها از جایگاه قبلی نمادین هم می‌توانستند حامی منافع ملی باشند، چرا این پروژه را در اتحاد با هیأت حاکمه می‌بینند؟

ریشه روانی این داستان به ترس ابتدایی کودک از پدر بازمی‌گردد که در مراحل بعد، شکل تبعیت خودخواسته می‌گیرد. کودک پس از ارزیابی توان خود و مقایسه با زور پدر، راه در امان ماندن را نزدیکی هر چه بیشتر به او می‌بیند؛ پیوندی محصول شکست. نئومحافظه‌کاران به پدری بازمی‌گردند که پیش‌تر سعی کرده بودند آن را از میان ببرند؛ اما از او شکست خوردند؛ پدری که قدرت مطلق است؛ قانون‌گذاری که خود از قانون می‌تواند سرپیچی کند؛ مثلاً آمریکا و بوش را به سبب مداخله در خاورمیانه و نظامی‌گری در عراق و افغانستان محکوم کند و هم‌زمان خود را از این قانون اخلاقی و سیاسی با مداخله در کشورهای دیگر مستثنا کند. پدر توتمی متناقض‌نما عمل می‌کند. او هم‌زمان عامل مرجعیت و مثالی برای خروج فعالانه از قانونی است که خود بر دیگران اعمال می‌کند. اینجا کودک یا سوژه، با تبعیت از اقتدار وی و تنظیم امیال و خواسته‌هایش با او، این توهم را در خود می‌پروراند که او هم می‌تواند ورای قانون (همان چیزی که او را پیش‌تر آزرده بود) عمل کند. اگر براندازان قتل پدر و انتخاب پدری جدید را برای جبران شکست خود انتخاب می‌کنند، نئومحافظه‌کاران به سبب خاستگاه‌های متفاوت، بازگشت به خانه و آشتی با پدر را ترجیح می‌دهند.

با وجود تفاوت‌ها، خاستگاه‌های مشترکی در دو جبهه وجود دارد. آنها سردمداران مواجهه‌ای غیرسیاسی با سیاست‌اند. حمایت از تحریم ایران و حمایت از مداخله نظامی ایران در منطقه، هر دو، به میان کشیدن هر چه بیشتر پای دولت اقتدار جو در سیاست و کم‌رنگ کردن جامعه مدنی است.

در واقع ما با دو شکل متنوع «پدرسالاری» روبه‌رویم؛ پدرسالاری‌ای که در سوپراگو^۱ (فراخود) و در نسبت با پدر (حاکم) شکل می‌گیرد و بروز سیاسی می‌یابد.

سال نهم

پایان جنبش؟

در کنار جمیع خاطرات و گفته‌ها و خبرها، ایده‌ای به‌وضوح و به‌صراحت و با مستندات و دلایل تحلیلی و تجربی سهل‌گیرانه تبلیغ می‌شود که خلاصه‌اش را می‌توان «پایان جنبش سبز» نامید. گروهی معتقدند جنبش سبز دیگر مصداق بیرونی ندارد و از کار افتاده و تمام شده است. از دو دسته بزرگ مبلغان ایده مرگ جنبش سبز (نئومحافظه‌کاران و نئوبراندازان) و قدرت و ضعف گفتارهایشان در این باره درمی‌گذریم و تنها با بهره از این رویکرد سیاسی به اختصار به ایده «پایان»^۱ می‌پردازیم.

یکی از محبوب‌ترین تئوری‌های فعالان اجتماعی و سیاسی ایران در دوران مدرن تئوری پایان بوده است. پس از گذشتن زمان کوتاهی از یک جنبش، انقلاب یا دستاورد جمعی و فاش شدن شکاف بین امر مطلوب و واقعیت (آنچه فیلسوفان جدایی ذهن و عین یا سوژه و ابژه می‌نامند)، برخی مشارکت‌کنندگان در آن رویداد از پایان چیزی سخن می‌گویند که چندی پیش بدان امید بسته بودند و آن را از دست‌رفته می‌بینند. این مواجهه با وقایع تاریخی هرچه از مشروطه به روزگار معاصر نزدیک‌تر شده‌ایم - و در واقع مدرن‌تر شده‌ایم - با شدت و حدت بیشتری بیان و صورت‌بندی شده است. نکته اصلی اینجا زوال یا شکست کنش‌های جمعی نیست، بلکه فراتر از برآورد نتایج، یعنی اعلام پایان و انقطاع است.

انقلاب مشروطه، جنبش ملی شدن صنعت نفت، انقلاب ۵۷، دوم خرداد ۷۶ و جنبش سبز هر یک به نوعی در تحقق رؤیاهای جمعی شکست خوردند. همواره در پس تمام این جنبش‌های ضدسلطنت و توتالیترایسم، سلطان بازگشته است. ایده‌ی پایان نه ارجاع به نتایج سیاسی شکست‌آمیز رویدادها که نوعی ارجاع به ماهیت اجتماعی آنهاست. ایده‌ی پایان می‌خواهد ارتباط رویدادها را قطع و تاریخ را ناخواسته از منظر نوعی معرفت اقتصادی بخواند. در اقتصاد سرمایه‌داری حاکم بر جهان عینی و ذهنی ما، همه‌ی چیزها رو به زوال است. «زوال» مشخصه اصلی پویایی اقتصاد مصرفی است. اگر اعضای جامعه باور نداشته باشند کالاهایی که دارند، مدام رو به زوال، زشتی و بی مصرفی است، چرخه عظیم خرید و تولید کالاها یعنی اقتصاد متوقف می‌شود. در سرمایه‌داری متأخر، میزان رشد و قدرت در واقع چیزی نیست جز پیش انداختن اندیشه‌ی زوال تا نزدیکی‌های خرید. امروزه فرد تنها چند ساعت پس از خریدن کیف و کفش و لباس و لپ‌تاپ و زیرهجمه‌ی عظیم و پرتکاپوی بازار و صنعت مد، کالایی را که تنها چندی قبل به او احساس رضایت و شادی داده بود، بی‌شکوه می‌یابد، کالای محبوبش که نه به نظر می‌آید و طلب خرید باز زبان‌ه می‌کشد. در این منطق سهمگین فرهنگی است که محرومیت در عصر جدید به مراتب بیش از گذشته، موقعیتی رنج‌آور و دردافزا شده است. فرد، به جز ناتوانی در برآوردن نیازهایش، شکاف عمیق‌تری از ذهن و عین تجربه می‌کند که قطعاً در گذشته، به سبب نزدیکی بیشتر این دو، کمتر تجربه می‌شده است.

این دستگاه عظیم فرهنگی برآمده از مناسبات اقتصادی، بلوک‌های دیگر حیات اجتماعی مثل امر سیاسی را نیز به گونه‌ای دیالکتیکی تحت تأثیر قرار می‌دهد. نوافاداری موجود در رابطه جدید انسان و اشیا که لازمه سرزندگی چرخه تولید و فروش است، به ساحت انسانی و بشری نیز سرایت یافته است. تمایل روزافزون به تنوع در روابط انسانی و جنسی که با عناوین دیگری معمولاً در تحقیقات اجتماعی ظهور می‌یابد، واقعه‌ای هماهنگ با رابطه ما با اشیاست. نوافاداری در فراروایت حیات اقتصادی ما به روابط انسانی مان با دیگری و دیگران نیز سرایت کرده و نوعی شی‌زدگی فراگیر ساخته است. به تعبیر ژرژ باتای، «تولید شالوده همسانی اجتماعی است؛ یعنی همان جامعه سودمند. هر عنصر به دردنخور نه از کل جامعه که از بخش همسان آن بیرون رانده می‌شود. در این بخش، هر عنصری باید در قبال عنصر دیگر سودمند باشد، بی‌آنکه فعالیت همسان هرگز قادر باشد به شکل فعالیتی فی‌نفسه معتبر

درآید. این مقیاس مشترک، مبنای همسانی اجتماعی و فعالیت‌های برخاسته از آن پول است؛ یعنی هم‌ارز قابل محاسبه‌ی تولیدات گوناگون فعالیت جمعی. پول به ارزش‌گذاری همه‌کاری می‌پردازد و انسان را به تابعی از تولیدات قابل ارزش‌گذاری تبدیل می‌کند.^۱ این شی‌زدگی ساحت اندیشه سیاسی را نیز در امان نگه نداشته است. ایده پایان چیزی نیست جز سرایت منطق اقتصادی به ساحت تحلیل سیاسی. کمدهای پر از لباس و کفش در اتاق‌هایمان شاید به تعبیری روشن و قابل لمس نشانه‌ای از آن چیزی باشند که در ذهن اجتماعی و سیاسی ما می‌گذرد؛ میل روزافزون و جنون‌آمیز به نوشدن و نوعی تازگی به‌غایت فرمال.

هیچ رویدادی از بین نمی‌رود. در واقع، رویداد هیچ نقطه آغاز روشن یا قطعی و هیچ پایان مشخص و قطعی‌ای ندارد. تاریخ در عین حال که گسست‌هایی را تجربه می‌کند، به هم پیوسته است. تلاش‌ها، شادی‌ها، رنج‌ها و در مجموع کنش‌های گذشته، چه در ساحت حیات فردی و چه در ساحت حیات جمعی، مدام به ما می‌نگرند و در گفت‌وگو با وضعیت اکنون‌اند. با الهام از والتر بنیامین می‌توان گفت که گذشته هیچ‌گاه نمی‌گذرد و تنها آنها که در وسوسه ساختن جهنمی جدید از فاجعه‌اند، از شما می‌خواهند که رابطه‌تان را با گذشته قطع کنید و خام‌دستانه نوب شوید.^۲ بیراه نیست که تمامی نظام‌های فاشیستی نوعی وعده «نوشدن» با خود دارند. در فراسوی ایده‌ی پایان، امید به تغییر از میان می‌رود. سؤالی که القا می‌شود، این است که چنانچه آن شور بی‌ظنیر و اراده قوی و هم‌بستگی‌های فراموش‌ناشدنی ما نتوانست هیچ‌گشایشی در وضعیت ایجاد کند، دیگر به چه چیزی می‌توان امید بست؟ بیراه نیست که امروزه امیدهای جمعی ضعیف، ناتوان و به اندیشه‌هایی خُرد درباره‌ی بهبود کمیت زندگی فردی تبدیل شده‌اند. این در حالی است که بیش از هر زمانی با بازگو کردن تجربیات از سر گذشته و نشان دادن دستاوردهای جمعی و نیز پیوستگی‌های وضعیت حال و آینده‌مان با گذشته، در برابر هر ایده‌مرگی می‌باید مقاومت کرد. دستاوردهای امروز انسان ماحصل اتفاقاتی است که از سر گذشته و این دستاوردها یا حرکت‌ها را هیچ‌گاه نمی‌توان متوقف کرد.

دستاوردهای جنبش سبز که بر دوش حافظه تاریخی پیشین شکل یافته، تغییراتی جدی و بنیادین از حیث جامعه‌شناختی در نگرش‌های عمومی به جهان اطراف ایجاد کرده و حتی بر نوع و شکل دولت و نهادهای قدرت اثر گذاشته است. این آثار چیزهایی از بین رونده و

۱. باتای (۱۳۹۱) ص: ۱۶
۲. بنیامین، همان

محوشدنی نیستند. گیوتین‌ها و میدان‌های اعدام بی‌شمار در دولت ترور بعد از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، به تعبیر کارل مارکس، نه نشانگر شکست انقلاب که نشان‌دهنده آخرین تلاش‌های دولت قدیم در برابر جدا شدن دولت سیاسی جدید از جامعه مدنی و اتفاقاً مقدمه‌ای بر برآمدن جامعه مدنی در اروپا شد. مارکس می‌نویسد: «آنچه در این شکست‌ها از یاد آمد، انقلاب نبود. جریان‌های فرعی مرسوم پیش-انقلابی بود که نتیجه شرایط معینی بودند که حدت آن‌ها هنوز به حدی نرسیده بود که به تعارض‌های طبقاتی بیانجامد»^۱.

از سوی دیگر شکست سیاسی جنبش سبز (رئیس‌جمهور نشدن موسوی و دستگیری بسیاری از فعالان و بسته‌تر شدن فضای سیاسی)، همچون هر شکست جمعی دیگری، خالق توانی در ذهنیت اجتماعی شده که جامعه را به تحقق رؤیاهایش مشتاق نگه می‌دارد. در واقع، آن چیزی که پایان‌یافته به نظر می‌رسد، همان نیرویی است که مترصد بازگشتی جاویدان است. ترس عمومی پس از سرکوب جنبش‌های اجتماعی نشان‌دهنده پایان یک جنبش نیست، بلکه زمانی می‌توان یک حرکت جمعی را مرده دانست که افراد جامعه ترس خود از حاکم را به ستایش از او تبدیل کنند. به تعبیری، پایان یک جنبش بی‌عملی ناشی از ترس نیست، ستایشگری ناشی از بردگی است.

چیزی پایان نمی‌یابد. آنچه میل ما را برای اعلان پایان پیش می‌کشد، موقعیت‌ها و ذهنیت‌های ما در برابر غول تاریخ است؛ ذهنیت‌هایی که تحت تأثیر فراروایت اقتصادی مدام می‌خواهند دور بریزند تا بر ترس‌ها و ضعف‌هایشان در قبال مرگ و عقب‌افتادگی جهان‌سومی فائق آیند. آن سوی سکه‌ی مرگ‌خواهی و پایان‌بندی جدانشدن کودکانی فرد از خاطراتش است؛ کسی که نمی‌تواند رشدش را باور کند و از ترس مرگ به دنبال متوقف کردن زمان برای خود و سپس دیگران است؛ آن که نتوانسته از واقعه کمی فاصله گیرد و به شناخت دست یابد. جنبش سبز و هر حرکت اجتماعی دیگری، برای تبدیل شدن به نیرویی مؤثر در جهت سیاست و بهبود زندگی، هم‌زمان دو چیز طلب می‌کنند: وفاداری به آرمان‌ها و جدا شدن از رمانتیسیسم کور (احساسات‌گرایی افراطی).

آن ایده‌ای که بیش از هر تفکری زیستن را ممکن می‌کند، رمانتیک بودن است؛ اما رمانتیک بودن در قبال آینده. اگر رمانتیسیزم را حسرت انسان در آنچه از دست داده یا از

دست رفته است، بدانیم، رمانتیک بودن نسبت به آنچه پیش روست، چیزی نیست جز حسرت خوردن بر آنچه از دست خواهد رفت. جوانی، سلامتی، دوستی و خودزندگی چیزهایی اند که از دست خواهند رفت. حسرت آینده را باید با لولایی به بهره‌مندی بیشتر از آنچه اکنون موجود است، متصل کرد. خواست بی پایان همین زندگی ناامیدکننده به امید تحقق آن چیزی که در آن غایب است، و پس زدن مدام و سوسه‌ی پایان دادن، مرگ و مرگ‌خواهی، رمانتیسیم نسبت به آینده است. به تعبیر بنیامین، رهایی در نسبت با گذشته است. رنج از سرگذشته از نظر او تکمیل شده ولی شادکامی از سرگذشته ناکامل است. پروژه رستگاری این است که رنج از سرگذشته را ناکامل دانسته و شادی را کامل کرد.^۱ رمانتیسیم نسبت به آینده یعنی مواجهه با زندگی بر اساس همین پروژه رهایی و رستگاری: کامل کردن شادی و توجه دقیق به این هشدار که رنج و فاجعه هنوز کامل نشده است.

در سطح جمعی، رمانتیسیم آینده یعنی حواله نکردن انقلاب یا تغییر یا بهبود به آینده. درک این حقیقت که فعال نکردن هر آنچه به خیر عمومی می‌انجامد و به تعویق انداختن آن، چیزی نیست جز از میان بردن تدریجی سعادت جمعی. ایده فاؤستی رایج در جهان جدید که سعادت را با آنچه پیش روست (آینده) هم‌نشین می‌کند، مخدري کم‌اثرتر از نگاه رمانتیک و گذشته‌جوی مرسوم نیست. یوتوپیا را باید **اکنون** محقق ساخت.

سال نهم | ۱۰۷

سال دهم

در مغناطیس یک بیانیه چندخطی

بیانیه میرحسین موسوی به مناسبت رویدادهای آبان ماه ۹۸ عکس العمل‌هایی برانگیخته است.^۱ تا پیش از بیانیه، برخی، با اشاره به سکوتش، بی‌واکنشی او را هم‌دستی با کشتار نامیدند. اما پس از صدور و انتشار بیانیه، برخی افراد همان دسته، با یادآوری رویدادهای دهه شصت و به‌طور خاص اعدام‌های سال ۶۷ در دوران نخست‌وزیری وی، این بیانیه‌ها را با وجود انتقاد بنیادین از وضعیت حاضر ناکافی دانسته و خواستار محاکمه موسوی شده‌اند.

۱. مواجهه استراتژیک با بیانیه

از نظر استراتژیک، فارغ از داوری مادر باره موسوی و گذشته‌اش، بیانیه او را کردن نیروی

۱. متن بیانیه: «بسم‌تعالی. برخورد خشن و خونین با مردمی خشمگین و فرودستانی جان‌به‌لب‌رسیده که در اعتراض به یک تصمیم غیرمعمول کاسبکارانه و مخالف منافع اقشار مستضعف و زخم‌خورده از سیاست‌های خانمان‌برانداز به خیابان‌ها آمده بودند و نامل در گسترده‌گی اعتراض‌ها در تهران و سایر نقاط کشور که نشان‌دهنده سرخوردگی همگانی در میان اقشار جان‌به‌لب‌رسیده از اوضاع کشور دارد، شباهت تام و تمام با کشتار بی‌رحمانه مردم در ۱۷ شهریور خونین ۵۷ دارد. آدمکشان سال ۵۷ نمایندگان یک رژیم غیردینی بودند و مأموران و تیراندازان آبان ۹۸ نمایندگان یک حکومت دینی. انجا فرمانده کل قوا شاه بود و امروز اینجا ولی فقیه با اختیارات مطلقه، بنده به همه خانواده‌های شهیدان بی‌گناه تسلیت می‌گویم و عرض می‌کنم زخم واردشده بر جان و تن ملت التیام نخواهد یافت، مگر با معرفی امرین و مباحثین این کشتار و محاکمه علنی آنها و توضیح بدون لکنت دلایل این جنایت آشکار؛ وگرنه صدا کلفت کردن و دم از میان یک جنگ جهانی بودن پاسخی قانع‌کننده به مردم نیست و این فراق‌کنی‌ها نمی‌تواند زخم عمیق و خطرناک واردشده را التیام بخشد. کافی است نظام به عواقب کشتار میدان زاله توجه کند. میرحسین موسوی.

ترس خورده‌ای از فعالان سیاسی، مدنی و هنری داخلی است که از ترس اینکه مبادا نظرشان به همراهی با دشمن خارجی تعبیر شود، سکوت کرده بودند.

قدرت و خطر موسوی و منتظری و... برای حکومت اتفاقاً به سبب سابقه‌شان در حکومت است؛ یعنی چیزی که آنها را مورد انتقاد و پرسش قرار می‌دهد، قدرت عینی سابق‌شان در ساختار سیاسی است. اساساً در تغییرات سیاسی، یکی از منابع قدرت فرد گذشته‌اش است؛ زیرا وی در جامعه به‌عنوان **چهره‌ی** مشروعیت‌بخش به اعلام نارضایتی شناخته می‌شود. خطرناک‌ترین اپوزیسیون نظام و مردمی‌ترین منتقد وضعیت موجود پوزیسیون‌ترین فرد همین ساختار است. این واقعیت شاید همچون تروتسکی برای انقلاب روسیه این نکته را یادآوری کند که بانیان تغییر و مؤثرترین منتقدان از ناکجاها سر نمی‌رسند. چهره قدیس و بی‌خطا و مادرزاد دموکراتیک توهمی بیش نیست و بیشتر از هر چیزی منزه‌طلبی شبه‌دینی مخالفان حکومت دینی را نشان می‌دهد.

در کتاب دموکراسی در آمریکا^۱ توکویل می‌گوید اگر فقدان و فقر برانگیزاننده‌ی مردم عادی برای نارضایتی است، بسیاری از افراد در طبقات متوسط، مقامات میانی، آرتیست‌ها، مدیران متوسط، کارمندان، اهالی بازار، خرده‌مالکان، روشن‌فکران و غیره، برای اعلام نارضایتی، احتیاج به میانجی‌هایی دارند که به آنها در پیوستن به معترضان و اعلام اعتراض و دست‌از‌کار کشیدن اطمینان دهد. دین و فرهنگ انگلو-آمریکن یکی از این میانجی‌هاست که از ابتدا و توسط توماس جفرسون، از بنیان‌گذاران آمریکا، رواج یافت و پیوندی درونی میان دین و آزادی برقرار کرد. آن‌ها، برخلاف اروپاییان، از ابتدا آزادی‌خواهی را آموزه‌ای دینی می‌دیدند، که طی این فرایند قرار نبوده همه چیز را از دست بدهند. انقلاب آمریکا محصول همین میانجی‌ها بود. بیانیه موسوی و مشروعیت‌دهی به برخی کلمات که تا پیش از آن رادیکال و براندازانه تعبیر می‌شد، گشودن امکان مشارکت بسیاری از افراد در گروه‌های میانی به نظام گفتاری و عملی اعتراض است. همین اکنون بسیاری از گفتارها و بیان‌های ما محصول گفتار و عملکرد این میانجی‌ها در گذشته است. جنبش‌های اجتماعی پایان نمی‌یابند؛ اگر به تغییرات بنیادین و انقلاب منجر نشوند، به درون لایه‌های پنهان جامعه بازمی‌گردند و به موقعیت‌ها و توان‌های تازه‌ای سرایت می‌کنند و بازمی‌گردند. چیزی پایان نمی‌یابد. هیچ‌گاه ۸۸ پایان نگرفت. ۹۸ هم

تمام نخواهد شد؛ زیرا خواست «زندگی بهتر» از بین رفتنی نیست. برای همین است که بیانیه موسوی بسیاری از اصلاح‌طلبان را آزرده و به سکوت برده است؛ زیرا که گفتمان را به کل در داخل هم تغییر می‌دهد و این باید برای همه منتقدان و مخالفان وضعیت موجود خوشنودکننده باشد.

۲. مواجهه اخلاقی با نویسنده بیانیه

الف) روان‌کاوی شکست: میرحسین موسوی نخست‌وزیر بوده است. او در دهه‌ای مسئولیت داشته که جنایات بزرگی همچون اعدام‌های سال ۶۷ رخ داده است. بسیاری او را به سبب این گذشته و عدم براءت او از آن رویداد مورد انتقاد قرار می‌دهند و به او بدبین‌اند. دغدغه‌ی دهه شصت، اگرچه جدید نیست، طی این ده سال که موسوی در حصر خانگی بوده است، بسی بیشتر به ساحت افکار عمومی آمده و «مسأله» شده است. این فرایند بازخوانی تاریخ اتفاق مبارکی برای جامعه و از محصولات جنبش‌های اجتماعی است. جنبش سبز در سال ۸۸ یکی از مهم‌ترین میانجی‌های بازخوانی انتقادی گذشته شد. افراد وقتی در «حال» شکست می‌خورند، در تخیل، بیان و اندیشه به گذشته و آینده می‌روند. در واقع، بازخوانی گذشته و رؤیایپردازی برای آینده از دل شکست در زمانه‌ی حال بیرون می‌آید. شکست سیاسی جنبش سال ۸۸ دستاوردهای بزرگی از حیث اجتماعی به همراه داشت که یکی از آنها بحرانی شدن گذشته بود. گذشته بازگشت و شروع به سخن گفتن کرد. در این میان، خود موسوی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین بانیان جنبش سبز مورد پرسش قرار گرفت؛ نه تنها از این حیث که بخشی از تاریخ دهه‌ی شصت و گذشته بود، بلکه از آن لحاظ که قهرمان شکست‌خورده‌ای به نظر رسید. اکنون بسیاری از حامیان سابق او به میانجی تاریخ و گذشته، و گاهی حتی آینده، از او بابت شکست و محصور شدنش انتقام می‌گیرند. تحلیل‌های روان‌کاوانه‌ی اجتماعی همواره در خود به مسأله‌ی شورش فرزندان علیه پدر شکست‌خورده یا ناتوان توجه دارند که اینجا فرصتی برای پرداختن بدانها نیست.

ب) تاریخ‌مندی: فارغ از روان‌کاوی شکست، خود موضوع مواجهه با تاریخ بسیار حیاتی است. یکی از مهم‌ترین بلایای دوران ما مواجهه با تاریخ است. باب شده که با بردن بحث به دامنه‌های تاریخ و یافتن چیزهایی از دل وقایع گذشته پروژه‌ای سیاسی یا فرهنگی را پیش برند؛

یکی را بالا ببرند و دیگری را بر زمین زنند. البته نام این کار را تاریخ‌گرایی می‌گذارند که سراسر سوءتفاهم است.

تاریخ‌گرایی چیست؟ فیلسوفان آلمانی از قرن نوزدهم بدین سو از فریدریش اشگل گرفته تا کارل مارکس و در صدر آنها هگل دریافتند که ادراک ما در درون مختصات زمانی و مکانی شکل می‌گیرد. بیرون از زمان و مکان، ادراک مجردی وجود ندارد. حتی پدیده‌های یگانه‌ای در طول تاریخ (مثلاً «خدا») در هر زمان و مکان به گونه‌ی خاص خود درک شده‌اند. پس راه فهمیدن هر نظریه و کنشی، کاوش در زمان و مکان آن نظریه و عمل است. خلاصه آن که بدون شناختن «موقعیت»، (زمان و مکان / صور ادراکی) شناخت ناممکن است. تاریخ‌گرایی خروج عقل از صلیبیت و قطعیت درک گزاره‌ها و اعمال است. درحقیقت، تاریخ‌گرایی پیش کشیدن اهمیت تاریخ یک پدیده برای شناخت آن پدیده است. این سخن بدین معناست که ما در خلال بررسی‌هایمان از یک پدیده باید مدام بیرسیم: سخن و کنش در چه موقعیت تاریخی‌ای گفته یا انجام شده است؟ اکنون ما نام این روش و منش ادراکی را برداشت‌ایم و روی کنشی نهاده‌ایم که حقیقتاً هیچ نامی شایسته‌اش نیست، جز «آلودگی به تاریخ». یک برنامه و پروژه فکری و سیاسی و اقتصادی داریم، دست در کیسه تاریخ می‌کنیم، قصه‌ای را به سبک داستان‌های هزارویک‌شب بیرون می‌آوریم و فارغ از «موقعیت» رویداد، کنار فرمان می‌گذاریم تا حرف و پروژه‌مان را موجه سازیم. نام این کار آلودگی به تاریخ است، نه تاریخ‌گرایی. خود همین سبک از ارجاع به تاریخ موقعیت شلخته‌ی روانی جامعه در عصر ما را نشان می‌دهد؛ عصری که در آن اطلاعات جای آگاهی را گرفته، هر کسی چیز آس‌تری از کیسه‌ی اطلاعات درآورد، بر صدر حوزه عمومی می‌نشیند و ارج می‌بیند، نه کسی که بتواند وضعیت را تحلیل کند.

ما آلوده به تاریخ شده‌ایم. فضای غالب روزنامه‌نگاری و ظاهر شبه‌علمی و اقناع‌کننده‌ی کتاب‌قصه‌های تاریخی با تکنیک‌های پیدا کردن عکس و متن در حال تبدیل تاریخ به شیئی تجملاتی و ابزاری است. عکس‌های پسر شاه سابق ایران را رسانه‌های حکومتی بر سر جنازه‌گوزنی منتشر کرده‌اند تا نتیجه بگیرند پنجاه سال پیش که اساساً چنین دغدغه‌ها و مخاطراتی وجود نداشته، وی ضد محیط‌زیست بوده است یا قطعاتی از مصاحبه‌ی چهل سال پیش زهرا رهنورد را نتوبراندازها برجسته کرده و گفته‌اند که او در اوج بلبشوی شکل گرفتن

حکومت جدید و آغاز جنگ، هر چند از حجاب اجباری انتقاد کرده، حامی حجاب بوده است و غیره. مثال‌ها از این آلودگی به تاریخ همه‌جا حتی در نظریات روشن‌فکرانه هست. آنچه آرامش دوستدار درباره‌ی اسلام و دین‌خویی مثلاً در کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی تقریر کرده و سنگ بنای تفکر خود گذاشته است، مالا مال از این آلودگی است. قضیه حتی گاهی عجیب‌تر هم شده است. کسی که قریب به ده سال است بر سر ایمان و وفای به عهد خود با مردم و ارزش‌های جمعی ایستاده و حصر و حبس را تحمل کرده و طلب عفو نداده، با قصه‌ای گنگ (مداخله‌وی در اعدام‌ها) نمی‌توان کم‌ارزش کرد. هل دادن جعلی او برای نشان‌دنش کنار جانین و مقصران حقوقی جنایت‌های ضدمردمی با استناد به آن تاریخی که کمترین ملاک‌های مستند بودن را دارد (و در واقع آلودگی به تاریخ)، چیزی نیست جز تبرئه کردن مجرمان واقعی و عادی‌سازی شر. اجتماعی که تمایز‌گذاری را از دست داده و کروی و علم‌الهدی نزدش یکی می‌شود و به زمان‌پریشی و آلودگی به تاریخ دچار است (به قول نیچه، گوساله سامری تاریخ^۲)، این خطر را دارد که از هر گونه تاریخی دیدن و نیز ادراک جمعی یک موضوع ناتوان شود که نتیجه‌اش می‌شود توحش مکتوب، مجازی و حقیقی بر سر نیاندیشیده‌ها.

ج) اعلام براثت: به‌ترتیب، همچنان این پرسش از موسوی قابل طرح است: تو درباره‌ی اعدام‌های سال ۶۷ چه فکر می‌کنی؟ هر اندازه او هزینه داده و مقاومت کرده باشد، این سؤال‌ها منتفی نمی‌شود. هر فردی در تاریخ می‌باید استیضاح شود و گریزی از آن نیست. هر چند او باید در آینده درباره گذشته توضیح کامل بدهد، رسانه‌های جریان اصلی و -طنز تاریخ اینجاست که -سلطنت‌طلبان (بزرگ‌ترین حامیان بازگشت به گذشته) کاملاً به آنچه وی تا به حال در این مورد گفته است، بی‌توجه بوده‌اند و جوری نشان می‌دهند که او از اساس در این باره سکوت کرده است.

میرحسین موسوی در خردادماه ۸۹ و در دیدار با گروهی از روزنامه‌نگاران و فعالان سیاسی جوان در خصوص اعدام‌های تابستان سال ۶۷ گفته بود:

«حقیقت این است که بسیاری از کسانی که اعدام شدند، مجرم نبودند و اگر هم کاری

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محمدرضا نیکفر، ایدئولوژی ایرانی، روناک، هلند، ۱۳۹۹.
 ۲. اشاره‌ای است به داستان قوم یهود که گوساله‌ی سامری را به جای خدا می‌پرستیدند. از نظر نیچه این زندگی است که اصل است و نه تاریخ. بنگرید به: نیچه (۱۳۷۲)

کرده بودند، پیش از این حکمشان صادر شده بود و در حال طی کردن محکومیت بودند. برخی‌ها را ما حتی می‌شناختیم، از پیش از انقلاب و پس از انقلاب. کسانی بودند که تنها کار فرهنگی می‌کردند؛ کتاب می‌نوشتند؛ شاعر بودند؛ نویسنده بودند. حالا مخالف هم اگر بودند، نهایت فعالیتشان فعالیت قلمی و فرهنگی بود. اقدام مسلحانه نکرده بودند. اصلاً در قالب سازمان منافقین قرار نمی‌گرفتند. یکی از آن‌ها از بستگان محبوبه متحدین بود که مرحوم شریعتی پیش از انقلاب متنی را درباره آن‌ها نوشت که به محبوبه و حسن معروف بود. با همین آقای احسان نراقی جزو کسانی بود که در لیست اعدام‌ها بود و ما پس از اطلاع تلاش‌های زیادی کردیم که مانع شویم و در مورد خیلی‌های دیگر هم پیگیر بودیم که البته متأسفانه کار از کار گذشته بود. آن‌ها حکم امام را دست‌آویز قرار دادند و به جای مجازات مجرمان واقعی دست به یک تسویه حساب گسترده زدند که بسیاری از آنها مشمول حکم امام نمی‌شدند»^۱.

او در این دیدار که فایل صوتی آن هم موجود است، می‌گوید:

«بنده می‌خواهم بگویم حکم امام تنها بهانه بود برای برخی از این آقایان. آقایانی که در آن هیأت بود و من اسم نمی‌برم، اصلاً خطامشی‌شان همین بود که مخالف را باید حذف کرد. آن زمان با همین خطامشی و تفکر عمل کرد و پس از آن هم در جاهای دیگر همین را پی گرفت. تفکر آن‌ها بر حذف مخالف است. به هر صورت این‌ها با فردی که در آن زمان مسئول زندان اوین بود، شروع به تسویه حساب و اعدام‌هایی کردند که اصلاً در جهت منافع نظام نبود و وقتی مسئولان باخبر شدند، سریع جلو آن را گرفتند»^۲.

او در مورد نقش خودش در اعدام‌های دهه شصت ادامه داد: «نه بنده، نه هیچ‌کدام از سران وقت قوا از این ماجرا خبر نداشتند. در جلسه‌ای که با سران سه قوه در همان زمان داشتم، کسی نبود در آن جلسه که با این کار موافق باشد. خاطر من هست حتی آقای خامنه‌ای در همان جلسه ابراز کردند که این اعدام‌ها مثل قبری است که بر سر نظام می‌ریزد و همه را سیاه می‌کند» و «به هیچ وجه نه نقشی داشتم، نه اطلاعی. حتی با این که یکی از اعضای هیأت سه نفره منصوب نماینده وزارت اطلاعات بود و قاعدتاً وزیر اطلاعات می‌بایست من و دولت را در جریان می‌گذاشت، آقای ری شهری حتی کلمه‌ای را هم راجع به این موضوع نگفت، نه در

۱. بنگرید به: سخنان موسوی درباره اعدام‌های دهه شصت،

<http://www.iranian.de/Main/sokhanan-mousavi-drbare-eedamhayesale-60.htm>

۲. موسوی، همان.

هیئت دولت، نه به‌طور خصوصی به شخص بنده، و ما در بی‌اطلاعی محض بودیم و وقتی هم خبردار شدیم، سعی در جلوگیری داشتیم».

احمد منتظری، فرزند آیت‌الله منتظری، در گفت‌وگویی با سایت کلمه حرف موسوی را تأیید می‌کند:

«مهندس موسوی چند ماه پیش از حصر در نشستی به‌صراحت اعلام کرده بود که این اعدام‌ها جنایت بود و دولت وقت از آن بی‌اطلاع بود.... سند ادعایی عفو بین‌الملل [برای این اتهام که او خبر داشته] مصاحبه تلویزیون اتریش با میرحسین به‌عنوان نخست‌وزیر بوده است؛ در حالی که در متن موجود آن به‌هیچ‌عنوان اشاره‌ای به اعدام‌های ۶۷ نشده و تنها درباره‌ی برخورد با عملیات مرصاد صحبت شده است».^۱

زهرارهنورد در سال ۸۹ و در گفت‌وگویی با وب‌سایت خودنویس نیز گفته بود:

«جنایات و عملیات تروریستی آن گروه کذایی (سازمان مجاهدین خلق) بر کسی پوشیده نیست؛ اما انتقام‌جویی طرف مقابل هم خطای بزرگی بوده است و هیچ کج‌روی قابل قبول یا اغماض نیست.... البته سکوت و توجیهی هم در کار نیست و آن اقدامات خارج از چارچوب‌های حقوقی و ملاحظات اخلاقی بوده که بارها در نشست‌ها و در پاسخ به سؤال کنندگان درباره آن تقیب شده است. آن اتفاق لکه سیاهی است که به آب زمزم و کوثر هم سفید نتوان کرد».^۲

این گفتارها و اعلام نظرها را رقبای محصورین مدام پنهان نگه داشته‌اند. از دلایل این پنهان‌کاری به‌طور خاص درمی‌گذرم و فقط به این نکته اشاره می‌کنم که پنهان‌کاری سیاسی - آن‌گونه که درباره خود اعدام‌ها هم به‌ممارست در گرفت - همواره فاش‌کننده‌ی یک برنامه سیاسی است. پنهان‌سازی فاش‌کننده یک پروژه است؛ پروژه‌ای که تنها از طریق حذف رقبا ممکن است.

اگر آقای منتظری قائم‌مقام رهبری بود و از اعدام‌ها خبر نداشت، هیچ دلیل متقنی وجود ندارد که نخست‌وزیر از تعداد و شکل آن باخبر بوده باشد. یکی از مهم‌ترین دلایل بحران دولت - ملت معاصر ایران عدم توازن میان مقام فرد و مسئولیت‌های اوست. دیپلمات یا وزیر ی به

۱. احمد منتظری، میرحسین موسوی اطلاعی از اعدام‌ها نداشت:

[/https://www.kalame.com/1397/09/17/kim-269888](https://www.kalame.com/1397/09/17/kim-269888)

۲. زهرارهنورد، گفتگوی اختصاصی با زهرارهنورد:

<https://news.gooya.com/politics/archives/2016/09/217191.php>

ایران می‌آید، بدون اینکه وزیر خارجه (ظریف) خبردار شود و یا تصمیماتی اتخاذ می‌شود که نخست‌وزیر در جریان آن نیست. میرحسین موسوی در بند چهارم و پنجم نامه‌ی استعفای خود در سال ۶۷ و بعد از خبردار شدن از اعدام‌ها درباره دلایل استعفای خود می‌نویسد: «۴. تجزیه اقتدار مشروع و قانونی دولت و مسئولیت دولت و وزرا توسط شوراهای گوناگون؛ ۵. عدم قدرت اینجانب به پاسخ‌گویی در مقابل اعضای هیئت‌دولت و نمایندگان محترم مجلس در مورد کارهایی که بدون اطلاع دولت، ولی به نام دولت صورت می‌گیرد»^۱. نزدیکان موسوی این دو بند را ناظر به اتفاقاتی می‌دانند که در تابستان ۶۷ و در زندان‌ها رخ داد. همچنین او در بندهای دیگر، دلایل استعفای خود را این‌گونه خطاب به رئیس‌جمهور وقت بیان می‌کند:

«۱. مسلوب‌الاختیار شدن دولت در سیاست خارجی: امروز امور افغانستان و عراق و لبنان در دست جناب‌عالی است. نامه‌هایی به‌عنوان کشورهای مختلف نوشته می‌شود، بی‌آنکه دولت از آنها خبری داشته باشد. (اینجانب به‌عنوان نخست‌وزیر از این نامه‌ها جز در موارد استثنائی و آن هم به‌طور اتفاقی بی‌خبرم)؛... ۲. عملیات برون‌مرزی که بدون اطلاع و دستور دولت صورت می‌گیرد: شما بهتر می‌دانید که تاکنون فاجعه‌آفرینی و اثر نامطلوب آنها برای کشور چه قدر بوده است. بعد از آنکه هواپیمایی ربنده می‌شود، از آن باخبر می‌شویم. وقتی مسلسل‌ی در یکی از خیابان‌های لبنان گشوده می‌شود و صدای آن در همه‌جا می‌پیچد، متوجه قضیه می‌شویم. پس از کشف مواد منفجره از حجاج ما در جده، این جانب از این امر آگاه می‌شوم. متأسفانه و علی‌رغم همه ضرر و زیانی که این حرکت متوجه کشور کرده است، هنوز نظیر این عملیات می‌تواند هر لحظه و هر ساعت به نام دولت صورت گیرد...»^۲

تاریخ این استعفا به ۱۴ شهریور ۱۳۶۷ یعنی زمان تقریبی باخبر شدن دولت و قائم‌مقام رهبری از گستردگی اعدام‌ها بازمی‌گردد.

۳. سرمایه اجتماعی

چه مواجهه‌ی استراتژیک با بیانیه و چه مواجهه‌ی اخلاقی با نویسنده‌ی این بیانیه را منبع داوری خود قرار دهیم، به استقبال از آن رهنمون می‌شویم. از نظر نگارنده، موسوی دستاورد

۱. نامه استعفای میرحسین موسوی از نخست‌وزیری:

<https://bit.ly/3g4FJ7U>

۲. موسوی، همان

جامعه است. دموکراسی خواهان - از هر طیفی - باید بدین نکته توجه کنند که در چند روز گذشته بیانیه‌ای را از «نخست‌وزیر دولت دهه شصت» خوانده‌اند که متن آن در کمال نزدیکی به سرکوب‌شدگان و دوری از میراث‌داران آن سال‌های سیاه است. این دستاورد اندکی نیست که رهبر نمادین یکی از بزرگ‌ترین جنبش‌های سیاسی و اجتماعی معاصر به خاطر وفاداری بر سر آرمان مردمی آزادی و عدالت ده سال است در حصر مانده و تن به معامله با ارکان قدرت نداده است. حذف و نادیده‌گیری این سرمایه‌های جمعی از سوی مخالفان و رقبا سیاسی موسوی قابل فهم است؛ اما از سوی بخشی از جامعه تنها نشانی از عدم بلوغ سیاسی است. یکبار جامعه ایران فرصت شاپور بختیار را به بهانه «نخست‌وزیر شاه بودن» از دست داده است. ضرورت اندیشیدن به این موضوعات نه مسائل صرفاً سیاسی - جناحی و دفاع از یک شخصیت که اشاره‌ای گذرا به یکی از دستاوردهای جمعی جنبش اجتماعی مردمی است. درباره کسی صحبت می‌کنیم که همچنان مردمی است و ضعیفان جامعه برایش در درجه اول اهمیت‌اند.^۱

۱. این فصل تکمله‌ای دارد که در بخش پیوست‌ها می‌توانید ببینید.

خلاصه‌ای از مباحث

ده سال پس از واقعه

ده سال پس از آغاز جنبش سبز، در تلاطم بسیار رویدادهای داخلی و بین‌المللی، آنچه از سر گذشته است، می‌رود که گم و فراموش شود. این فراموشی از دل اغتشاش در معانی و ماهیت نخستین آن پدیدار شده است. تغییر در دسته‌بندی‌های سیاسی، شکاف‌ها و جدایی‌ها و صورت‌بندی‌های تازه از چگونگی درک پدیدارهای سیاسی حاصل شده است که طبیعی می‌نماید. افراد و گروه‌هایی که ده سال پیش در کنار هم بودند، در مقابل هم‌اند و گاه دشمنان دیروز به هم‌پیمانان امروز تبدیل شده‌اند. این تغییرات دسترسی به آن واقعه را بیش از گذشته مشکل ساخته است. هرچند بازسازی واقعی آن اتحادها در دوره تازه خیالی خام است، معنا و ماهیت آن رویداد، همچنان و رای مجادلات، راه‌هایی برای آینده و درک اجتماعی واقعیت سیاسی باز نگه می‌دارد. بعد از سپری کردن یک دهه از آن رویداد و برآمدن جنبش‌های جدید (۹۶ و ۹۸) و بسیار اتفاقات سیاسی و اجتماعی دیگر، سؤال این است که آنچه جنبش سبز نامیده می‌شود، چه تأثیراتی در بینش سیاسی و اجتماعی جامعه داشته و چه امکاناتی را گشوده است؟ رویدادهای سال‌های اخیر به خصوص جنبش‌های تهیدستان در چه ارتباط و نسبتی با جنبش طبقه متوسط در سال ۸۸ است؟^۱

۱. در کتابی به موضوع جنبش متأخر تهی‌دستان پرداخته‌ام: بزرگیان، امین؛ جنبش خستگان، نشر شخصی، ۱۳۹۶

دهمین سال جنبش سبز، علاوه بر یادآوری رویدادی که زندگی بسیاری از نسل ما را به دو قسم کرد، یعنی خردادماه ۸۸، واجد یک اهمیت هستی‌شناختی نیز هست که آن را پررنگ‌تر از هر سالی می‌سازد. این «دهمین» بودن حقیقتی را بیش و پیش از آن رویداد سیاسی و اجتماعی پیش می‌کشد و ذهن را درگیر می‌کند: ده سال گذشت؛ چطور می‌توان باور کرد که ده سال از اتفاقی گذشته که چنین نزدیک و قریب به نظر می‌آید؟ کوتاهی حیات، گذر سنگ‌دلانه‌ی زمان و حرکت شتاب‌ناک به سمت نیستی (موضوعی وجودی) چیزی است که حتی می‌تواند به واسطه‌ی یک جنبش اجتماعی به یاد آورده شود و چه بسا خاطره‌ی جمعی بیشتر از هر چیز دیگری پتانسیل این نوع یادآوری را داشته باشد؛ زیرا که امروز ما همان آینده‌ای است که ده سال پیش برای ساختنش رؤیایرادی کرده بودیم. همان اندازه که واقعیت موجود یأس‌آور است، امیدبخش نیز هست. هرچند شکافی عمیق و پرنشدنی هست، میان آنچه تخیل می‌کردیم و آنچه تحقق یافته، در همین تصویر معوج، قطعاتی نیز هستند که همچون ستاره‌های مسیر یاب، پرتلؤلومی درخشند.

سیاسی شدن جامعه و گسترش یافتن آن معنایی از سیاست که پیش از جنبش سبز از دست رفته بود، برای یک جامعه به‌سادگی به دست نمی‌آید. در نتیجه‌گیری بحثمان در این کتاب سعی داریم با ارائه خلاصه‌ای از موضوعات اصلی کتاب به این سؤال پاسخ دهیم که میراث جنبش سبز برای تاریخ سیاسی بعد از خود چه بوده است؟

- امر سیاسی، معنای از دست رفته: در سیاست حاکم بر جهان لیبرال - دموکراسی،

رابطه حزب با مردم از جنس رابطه با میانجی و سلسله‌مراتبی دولت با مردم است. حزب «سیاست» را با «مدیریت» این همان می‌سازد و دست به کار مهندسی کردن امور عمومی و اداره کارشناسانه همه چیز می‌زند. نتیجه این کارشناسی چیزی نیست جز غیرسیاسی شدن توده‌ها و تبدیل آن‌ها به ابزارهایی صرف برای رأی دادن. در این میان آنچه از دست می‌رود، جان‌مایه سیاست و آنتاگونیسم موجود در جامعه است؛ واقعیتی که هم در پارلمان‌تاریسم غربی و هم در حکومت‌های اقتدارگرا و بویولیستی جهان سوم به چشم می‌خورد. سرشت مشترک اینجاست که در همه این مدل‌ها، سیاست به یک رشته تخصصی بدل شده که فقط کارشناسان قادرند از آن سر درآورند. فرمان «خیابان‌ها را رها کنید» در واقع طنین صدای

مشترک پلیس و سیاست منفعل است؛ در حالی که سیاست به‌واقع کنشی مخالفت‌جویانه است؛ مخالفت‌جویی با پلیس یا همان مکانیزم «توزیع امر محسوس»^۱ توزیع امر محسوس نظامی است که حدود کنش سیاسی را - به‌گونه‌ای که وضعیت کلی آحاد مردم را بر اساس محول کردن جایگاه و نقش هر یک در ساختار اجتماعی تعیین می‌کند - مشخص می‌سازد: مردم باید در انتخابات شرکت کنند و سپس کنش سیاسی را به نمایندگان محول سازند (به خانه بروند و اگر حرفی دارند، از مجرای قانونی‌اش یعنی سیاست‌مداران پیگیری کنند). به‌واقع حزب در اینجا چیزی جز نوعی پلیس نقاب‌دار نیست.

«سیاست» به تعبیر هانا آرنت در دو معنا به کار رفته است: یکی حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن و دیگری مشارکت عموم در امور خود. این دوگانگی ریشه در فلسفه یونان دارد. افلاطون سیاست را «امر شبان» یا فیلسوف - پادشاه و پروتاگوراس آن را امر همگان یا جوانان - شهروند می‌دانند. با وجود این، جورجو آگامبن استدلال می‌کند که سیاست در طول تاریخ همواره به معنای صورت‌های متعالی و نیک حیات پنداشته شده است. به همین سبب، حیات برهنه که فصل مشترک انسان و دیگر موجودات است، به‌مثابه امری بیرونی از حوزه سیاست طرد شده و در حاشیه قرار گرفته است. از این‌رو، از «پولیس» (ارسطو گرفته تا قوانین مدنی روم باستان و دولت‌های مدرن امروزی، همه حاصل این برخورد دوگانه با زندگی‌اند و این سرشت متناقض حیات سیاسی است؛ بدین معنا که آدمی برای سیاسی شدن باید از زندگی حیوانی خویش دست بشوید تا جامه‌ی شهروندی بر قامتش متناسب و استوار شود و شایسته دریافت عنوان «حیوان سیاسی» شود.

آگامبن ریشه‌های این تلقی را به یونان باستان برمی‌گرداند که در زندگی مصرفی مدرن نیز تجلی یافته است. آگامبن می‌نویسد یونانیان برای بیان زندگی از دو واژه متفاوت از لحاظ معناشناسی و ریخت‌شناسی - اگرچه از یک تبار مشترک ریشه‌شناختی - بهره‌می‌بردند: Zoe که دلالت می‌کند بر واقعیت صرف زیستن در اشتراک با همه موجودات زنده (حیات ناب یا برهنه به تعبیر آگامبن) و Bios که اشاره به صورت یا شیوه‌ای از زیستن می‌کند که خاص یک فرد یا گروه است. به همین دلیل، هم افلاطون که در فیلیوس از سه نوع حیات سخن می‌گوید و هم ارسطو که در اخلاق نیکوماخوس حیات متفکرانه‌ی فیلسوف را از حیات لذت‌جویانه و

حیات سیاسی جدا می‌انگارد، هیچ‌کدام هرگز از واژه Zoe استفاده نکرده‌اند. به نظر آگامبن، این مسأله از واقعیت ساده‌ای حکایت می‌کند: آنچه برای این دو فیلسوف اهمیت داشت، ابداً زندگی شخصی و طبیعی نبود، بلکه یک شیوه خاص حیات مد نظر بود. به همین دلیل، ارسطو در کتاب سیاست غایت سیاست را زندگی منطبق با خیر می‌داند. از دیدگاه آگامبن، از دنیای کلاسیک تا به امروز، زندگی عادی و طبیعی از سیاست رانده و طرد و در محدوده خانه حبس شده است. هدف جامعه‌ی کامل یا سعادت‌مند از دیدگاه ارسطو عبارت است از تضاد واقعیت صرف زیستن با سیاست. به همین سبب، ارسطو در کتاب سیاست سازوکاری از سیاست عرضه می‌کند که بر سنت سیاسی حاکم می‌شود. شکل جدید این روایت حاکم را در دوره مدرن می‌توان در سیاست‌زدایی جوامع جدید و حاکم شدن نوعی «دموکراسی نمایندگی» مشاهده کرد که مردم کنش سیاسی را تماماً به نمایندگان‌شان می‌سپارند و به خانه می‌روند. این تجربه را ما در دوره خاتمی و حاکمیت اصلاح‌طلبان به‌وضوح داشتیم؛ کنش سیاسی نابی (رای اکثریت جامعه به تغییر وضعیت‌شان) که ادامه نیافت و همه را به زندگی شخصی‌شان بازگرداند.

مسأله سیاست - زندگی این است که برای رهایی می‌باید این شکاف تاریخی بین زندگی برهنه و سیاست از میان برود. آرتت به ما یادآوری می‌کند که هر نوع سرکوبی نتیجه تقلیل سیاست به معنای «حکومت کردن» است. در واقع تنها با ورود Zoe به مفهوم سیاست است که مقاومت در برابر بازتولید سرکوب در زندگی شهروندان ممکن می‌شود. این فرایند مکانیزمی است که از فروکاستن سیاست به نهادهای سیاسی در مقام یک تخصص مقابله می‌کند.

آنچه تحت عنوان سیاست در جهان لیبرال امروز اتفاق می‌افتد، مجموعه‌ای از رویه‌هاست که از طریق آنها رضایت مردم حاصل می‌شود.^۱ قدرت‌ها سازمان می‌یابند، جایگاه‌ها و نقش‌ها توزیع می‌شوند و نظام‌های مشروع‌سازی استقرار می‌یابند. در این حال، حاکمان در کوشش برای صیانت از وضع موجود تمام راه‌کارهای دفاعی را پیش می‌آورند و در تلاشی اساسی سیاست را امری دور از دسترس و در لایه‌های نهان هرم قدرت پنهان می‌کنند. ژاک رانسییر این سیاست لیبرال و رایج را «سیاست منفعل» می‌نامد. انتخابات، پارلمان‌سازی و تفکیک قوا در بسیاری از جوامع به اجرا درمی‌آید؛ اما «سیاست فعال» سیاستی است که بر برابری همگان

۱. البته در شکل نئولیبرال آن، حتی دیگر رضایت عمومی چندان اهمیتی ندارد و مهم رضایت طبقه‌ای خاص از نخبگان اقتصادی و رضایت خاطر بازار است.

و همه کس توجه دارد. به باور رانسیر، برابری منفعل که مبتنی بر عدالت توزیعی است، نه سیاست، که انتظامی‌گری است.

تأکید رانسیر بر برابری در آغاز جنبش سیاسی است. او سیاست مرسوم را متهم می‌کند که وعده برابری را در انتهای کنش سیاسی می‌گذارد و مانع بروز تمایلات فعالانه و برابری خواهانه‌ی مردمی می‌شود که در تصمیم‌گیری نقشی ندارند. هدف «سیاست‌مدیریتی» آن است که با توسل به انتظامی‌گری یا همان «پلیس» این واحد را از بین ببرد و بخشی از آن را بر بخش‌های دیگر مسلط گرداند؛ مثلاً در تلقی پارلمانتاریستی، نخبگان سیاسی را به جای مردم جا بزند. دقیقاً به همین دلیل است که رانسیر می‌گوید سیاست در معنای رایجش در واقع امتداد همان پلیس است. منطلق پلیس مدیریت مدنی است: تقسیم فضا-زمان‌ها و شیوه‌های بودن و انجام امور که به‌طور تحت‌اللفظی یعنی تفکیک آنها به مجاز/ممنوع، گفتنی/نگفتنی و درعین حال سهیم کردن شهروندان در این فضا-زمان‌ها و شیوه‌های تفکیک‌شده‌ی بروز و ظهور در جامعه. پلیس از یک سو در کار متفرق ساختن مردم در خیابان است (تصویری آشنا در خیابان‌ها هنگام اعتراضات) و از سوی دیگر با تخصصی کردن فضای سیاسی، آنها را از سیاست جدا می‌سازد. پلیس می‌خواهد در نظم سیاسی موجود، همه اجزای جامعه شمرده شده، مورد حسابرسی قرار گرفته و به آنها جایگاه مناسبشان اختصاص داده شود. خلاف‌آمد این داستان، ظهور مردمی است تقسیم‌ناپذیر که با استانداردهای توزیع و تقسیم امور محسوس اختلاف‌نظر دارند. در این صورت قابل درک است که چگونه سیاست غیرمردمی و نخبه‌گرا می‌تواند نقش پلیس را ادامه دهد، هر چند در تضاد با پلیس واقعاً موجود باشد.

سیاست، به معنی راستینش، کنش مردم‌طردشده‌ای است که می‌خواهند برابری خود را به انتظامی‌گری و منطق پلیس اعلام کنند. سیاست قلمرو طبقه‌ای خاص و مباحثه پارلمانی نیست، بلکه در مقام کنشی سوپراکتیو خطابش به تمامی بی‌صدایان و مطرودان است. مداخله‌ای است که برابری را از همان آغاز اعلام می‌کند و منتظر نمی‌ماند که عدالت توزیعی در آخر برابری را به او هدیه کند. مردم واحدند و سیاست دموکراتیک بدین معناست که مردم از همان ابتدا در مداخله‌ای که همگان در آن برابرنند، سیاست دموکراتیک را خلق کنند. از این حیث، تأکید صرف بر رویه‌های مرسوم سیاست از قبیل رأی دادن و شرکت در جلسات حزبی و جز آن کامل نیست و امر سیاسی را مخدوش می‌کند.

- اصلاح‌طلبی مرسوم یا همان بروکراسی سیاسی: شاید اینجا مناسب باشد برای درک بهتر موضوع به اتفاقات سال‌های پایانی دوره اصلاحات و تحصن نمایندگان مجلس ششم بازگردیم. اقدام شجاعانه نمایندگان معترض مجلس در آن روزها راوی شکست سیاست پارلمانی برای «دموکراسی» بود. داستان تبدیل سیاست مردم در دوم خرداد به بروکراسی سیاسی از نگاه سیاسی خود متحصنین برخاست. دوم خرداد لحظه‌ای بود که دموکراسی به معنای راستین آن رخ داد. مردم سیاست را به‌گونه‌ای رهایی‌بخش تجربه کردند و برای بهبود وضعیتشان دست به کنشی عمومی زدند. به زبان رانسیری، دوم خرداد اگرچه رأی‌گیری و انتخابات بود، در کلیت انضمامی‌اش، مداخله و کنشی بود غیرمرسوم که مردم از همان آغاز، به‌عنوان انسان‌های برابر، در آن دست به کنش سیاسی زدند. آنها در کنشی سیاسی که برابری پیش فرض‌اش بود، به خاتمی رأی دادند. اما بعدها این برابری در جریان اندیشیدن به برقراری نوع پلیس سیاسی فراموش شد. بی‌معنا شدن سیاست درست از فردای انتخابات آغاز شد؛ جایی که سیاست در سیستم بروکراتیک دولت اصلاح‌طلب ادغام شد. از مردم بابت رأیشان تشکر شد و از آن‌ها خواسته شد به خانه‌هایشان بازگردند و سیاست را به نمایندگانشان و نخبگان و روزنامه‌نگاران واگذارند؛ بی‌توجه به اینکه هیچ رهایی‌ای توسط «نمایندگان» به‌تنهایی ممکن نمی‌شود و رهایی متضمن حضور عینی همگان در سیاست است؛ به‌گونه‌ای که پلیس را مدام به عکس‌العمل وادارد. نگاه لیبرال - اصلاح‌طلب به این مسأله توجه نداشت که تمامی پروژه اصلاحی زاینده کنش مردمان طردشده‌ای بود که در مداخله‌ای همگانی و برابر سیاست را به میان کشیدند. سال ۷۶ انتخابات این فرصت را بر آنان گشود و سال ۸۸ این فرصت را از آنان گرفت و به خیابان‌ها سرازیر کرد. نگاه پارلمنتاریستی به سیاست، با مبتذل کردن معنای دموکراسی وضعیتی را شکل می‌بخشد که مردم در آن نه‌تنها فاعلان اصلی سیاست نیستند که با به حاشیه رفتن از صحنه سیاست، روند امور مشخصاً در دست نخبگانی قرار می‌گیرد که به واسطه همین ویژگی‌شان، یعنی نخبه بودن، خود را کارآمدتر از آحاد مردم می‌دانند و لذا در باب سازوکار مدیریت کلان

واقع‌های که خود مردم خلق کرده‌اند، پشت دیوارها تصمیم‌گیری می‌کنند. تصاویر گفت‌وگوی نمایندگان متحصن (بعدها بسیاری از خود آن‌ها در جریان جنبش سبز به زندان افتادند) در پشت درهای مجلس، با هم و با نمایندگان دولت و اعتراض بدون مفصل‌بندی با مردم، تنها مقدمات حذف خود آنها را فراهم ساخت. در برابر ساختاری که حتی سیاست‌تقلیل‌یافته به نمایندگی (لیبرال) را تحمل نمی‌کند، حذف کردن مردم از سیاست از سوی دموکراسی‌خواهان در واقع تنها خود آنها را قربانی می‌کند. فروکاستن دموکراسی یا سیاست به نمایندگی حاوی این پارادوکس است که در هر دولتی اصل «حفظ دولت» از بنیادی‌ترین اصول است که در نتیجه آن نخبگانی که در مقام نمایندگان خواست و اراده مردم معرفی می‌شوند، تحقق چنین خواستی را فرع بر اصل فوق می‌دانند. در واقع گرچه دموکراسی پارلمانتاریستی داعیه نمایندگی کلیت جامعه را دارد، آنچه همواره در عمل اتفاق می‌افتد، حذف بخش‌هایی از این کلیت از عرصه شهروندی است. این حذف و ادغام سرشت سیاست مرسوم است. افراد در مکانیسمی ادغام می‌شوند که پیشاپیش از آن حذف شده‌اند. طی این تقسیم، کار بورژوازی بین نخبگان سیاسی و مردم که در هم‌نظری با رانسیر می‌توان آن را تابعی از منطق توزیع امر محسوس قلمروی پلیس دانست، عملاً منافع نخبگان سیاسی و اقتصادی به‌مثابه منافع «مردم» بازنمایی می‌شود. این داستان سرشت مشترک تمامی کنش‌های بی‌چیزان بوده است. پس از طغیان و بروز صدای مطرودان در برابر حاکم، سروکله نمایندگان پیدا می‌شود. «نماینده‌گی» در واقع چیزی نیست، جز بر هم خوردن «هم‌ارزی» و برابری مردم. گروهی از مردم از بدنه جدا می‌شوند و سعی می‌کنند راهبری مردم را به عهده گیرند. اینجاست که سیاست رسمی، کارشناسی، علمی و تجملاتی شکل می‌گیرد. در واقع سیاست از دسترس عموم خارج شده (سیاست‌زدایی) و به نمایندگان سپرده می‌شود. در این وضعیت، دستگاه‌های مختلف فرهنگ‌سازی و اقتصادی سعی می‌کنند شکاف ایجادشده به سبب فقدان سیاست را با چیزهای دیگری پر کنند.

سیاست، در معنای رهایی‌بخش، عرصه‌ی اعتراض و حضور مردم در جامعه است که صدای خود را هم‌دیف صدای قدرتمندان جامعه برمی‌سازند؛ جایی است

که حذف‌شدگان جامعه به نمایندگی از کل جامعه به میان می‌آیند. به تعبیر ژاک رانسیر، سیاست راستین جایی است که اجحاف وجود دارد؛ نقطه‌ای که توده‌های اجحاف‌دیده را به صحنه می‌آورد و بساط حاکمان را به هم می‌ریزد. سیاست در درون دولت‌شهر یونانی در نقطه‌ای شروع می‌شود که مردم، با زور و فشار بر الیگارشسی حاکم، خواسته‌های خود را به او تحمیل می‌کنند. به این ترتیب برای رانسیر، سیاست مقابله‌ی محکومان با حاکمان است، برای مطالبه‌ی چیزی که از آن بازداشته شده‌اند.

از این منظر، بدون وجود تفاوت میان حاکمان و محکومان، سیاست ممکن نیست. از این طریق است که محکومان، آن‌ها که هیچ‌اند، خود را به عنوان «کلیت» جامعه مطرح می‌کنند. سیاست راستین، مذاکره صاحبان قدرت که در مورد تعیین مسائل با هم مذاکره می‌کنند، نیست؛ حتی اعمال قدرت هم نیست، بلکه لحظه‌ای است که حذف‌شدگان و مطرودان جامعه صدا پیدا می‌کنند. رانسیر در این مدل با ترسیم demos (مردم عامه) در برابر polis، سیاست راستین را پیکار صدای مطرودان یا همان طبقه‌ی فرودست در برابر حاکمان می‌داند. لحظه نمایش مردمانی که در نظام پلیس سهمی ندارند و به سهولت مجرم، اوباش یا تروریست خوانده می‌شوند و از عدالت در نظام اجتماعی و سیاسی بهره‌ای نمی‌برند؛ مردمی که آرمانشان چیزی نیست جز برابر شدن و تعلق داشتن.

- جنبش سبز و فراخوانی سیاست راستین: جنبش سبز در این صورت‌بندی

لحظه‌ای بود که سیاست در ایران دست به نوزایی زد و نمایندگان دیروز باور کردند که حذف مردم در سیاست برای سیاست و آزادی مخاطره‌آمیز است، هر چند همواره میل به نمایندگی و مدیریت کردن سیاست در شرایط جدید نیز قابل ردیابی است. جنبش سبز گشودن معنایی دیگر به سیاست شد؛ معنایی که با تعاریف لیبرالیستی رایج همسو نبود و به جای تکیه بر نمایندگی، بر مردم تأکید می‌کرد؛ سیاستی که آگورای یونانی را معنای اصلی سیاست و خیابان را متعلق به عموم می‌دانست. جنبش سبز همان اندازه که ضد نظم حاکم بود، ضد تعریف رایج از سیاست بود که اصلاح‌طلبان تبلیغش می‌کردند. همین ویژگی بود که به مثابه یک مفصل نارضایتی مردم از وضعیت را به اتفاقات سال ۹۶ و ۹۸ پیوند زد. جنبش سبز یادآوری خیابان و

حق اعتراض به همگان از جمله طبقات تهی دست جامعه بود که در سال ۸۸ همراهی چندانی با جنبش سبز نداشتند.

جنبش سبز نه یک جنبش اصلاحی بود و نه یک جنبش انقلابی، بلکه بیش از هر چیز شیوه بیانی بود در قبال ناامیدی و یأس عمومی از خود جامعه و تمامی مکانیسم‌های مادی و معنوی حاکم بر آن که خود را به عنوان راه حل‌هایی نهایی عرضه می‌کردند. در این میان برای افراد نه فقط نتایج انتخابات که تمامی آن سازوکاری مورد پرسش و اعتراض بود که انتخاب‌ها را در سیاست، زندگی اجتماعی و عاطفی و به‌طور کل «حیات» محدود و معین می‌کردند. بی‌راه نیست که سمبل جنبش دختر جوانی شد که فعالیت سیاسی نداشت و حتی در انتخابات شرکت نکرده بود اما در پی‌گیری تازه جنبش، مشارکت کرد و تا ابد به سوژه‌ای سیاسی تبدیل شد. بنابراین، شاید گزاف‌ترین مواجهه با جنبش سبز که از دل نوعی غفلت از سوژه‌های اساسی‌تر آن واقعه تاریخ‌ساز ناشی می‌شود، اثبات یا رد تقلب در انتخابات آن سال باشد.

رهبران جنبش سبز در برابر جریان تقلیل‌دهنده سیاست‌بُروز یافته در جامعه ایران به نهادهای نمایندگی مقاومت کردند. آن‌ها سعی نکردند خود را به عنوان نمایندگان مردم معرفی کنند و به‌گونه‌ای تکین برای آینده تصمیم بگیرند. اصرار آن‌ها بر بخشی از بدنه مردم بودن - بدنه‌ای هم‌ارز - و تن ندادن به نقش تصمیم‌گیرنده بزرگ (نخبة سیاسی) به جای همه مردم، جنبش سبز را برای پلیس مخاطره‌آمیز نگه داشت. موسوی با برقراری پیوند میان سیاست و زندگی (جنبش سبز را زندگی کنیم^۱) و تأکید بر سیاست مردم (جنبش سبز را به درون خانواده‌ها ببریم^۲) بار دیگر توانست تجربه زیست سیاسی فعال را برای مردم زنده کند. در واقع موسوی «وفاداری» خود به روح مردمی انقلاب و دوم خرداد را با اتکا بر دموس در جنبش سبز بروز داد. مردم و او این کار را با نفعی شکل‌های تحقق یافته حکومت پس از انقلاب و پس از دوم خرداد انجام دادند، در حالی که هر دوی آنها خود پیشتر بخشی تنیده با آن بودند. موسوی با حمایت از مردمی که به تسخیر سیاسی خیابان‌های شهرشان آمده بودند، به آنها برابری‌شان را یادآوری کرد و عملاً با تقلید از آن‌ها و حضور در بین جمعیت، به تک‌تک تن‌های طغیان کرده نشان داد که با آن‌ها برابر است. او بدن‌ها را پشت هیچ در بسته‌ای به «پلیس» تحویل نداد و

۱. از بیانیه شماره ۱۳ میرحسین موسوی

۲. از متن منشور پیشنهادی میرحسین موسوی برای جنبش سبز، همان

بی‌شک این راز آگاهی سیاسی‌ای است که همچنان کنشگران را شبح‌وار در صحنه سیاست راستین نگه می‌دارد. رهبران نمادین جنبش حتی پس از گذشت یک دهه از آغاز جنبش، بر سرفاداری خود با مردم باقی مانده و خودشان سردمدار «استقامت» به‌عنوان مهم‌ترین وسیله تغییر شرایط بوده‌اند.

بافروکش کردن خیابان و سرکوب جنبش سبز، ایده اصلاح‌طلبی در شکل تخفیف‌یافته‌ی آن یعنی میانه‌روی بازگشت. معادلات بین‌المللی نیز گفتمان «امنیت ملی» را به این شکل تخفیف و تحقیر یافته تزریق کرد. هرچند نیروهای جنبش سبز در این فرایند به اشکال دیگر تقسیم شدند و منازعاتی تازه شکل گرفت، همچنان در ناخودآگاه سیاسی جامعه، به میانجی جنبش سبز، ارتباط سیاست و مطرودان حفظ شد و همچون نیرویی ذخیره‌شده و بالقوه به حیات خود ادامه داد. اعتراضات و جنبش‌های فرودستان و بی‌چیزان تجلی‌های آن بالقوگی‌اند که ادامه یافتند. جنبش سبز پیش کشیدن معنایی از یادرفته و سرکوب‌شده از سیاست بود که خود را از تمامی اعضا و حامیانش جدا می‌کند. دیگر مهم نیست چه کسی امروز به آن واقعه چگونه می‌نگرد و چه نسبتی با آن دارد. آنچه مهم است، معنایی است که با جنبش سبز در سیاست مرسوم شکاف انداخت و آلترناتیوی را عرضه کرد.

یک گفت‌وگو: خشونت

رامین جهاننگلو - امین بزرگیان

یک گفت‌وگو: خشونت رامین جهانگللو - امین بزرگیان

- سیامک دهقان‌پور - رادیو آمریکا (۱۳۸۹): آقای جهانگللو، می‌دانم صحبت‌های آقایان خاتمی و موسوی را در این یکی دو روز گذشته، شنیدید. فکر می‌کنید ادامه سرکوب با چه هدفی صورت می‌گیرد و آیا رابطه‌ای بین حکومت و فضای ترور در ایران می‌بینید؟

رامین جهانگللو: در پاسخ به سؤال شما فکر می‌کنم که همیشه ارتباط مستقیمی بین سرکوب‌های حکومت و خشونت‌هایی که در آن جامعه ممکن است، وجود داشته باشد، هست. هر چه قدر در جامعه‌ای اقتدار طلبی و قدرت طلبی بیشتر باشد، شما می‌بینید که هم خشونت‌ها در سطح مدنی میان مردم بیشتر می‌شود و فرهنگ خشونت رشد پیدا می‌کند و هم جست‌وجو برای پیدا کردن راه‌حل‌هایی خشونت‌آمیز برای مناقشات مدنی و سیاسی توسط گروه‌های سیاسی رشد پیدا می‌کند. رهبران مدنی در ایران همان طور که در این چند سال اخیر هم نشان داده‌اند، بیشتر و بیشتر به سمت خشونت‌پریزی حرکت کرده‌اند. شما جواب قتل را با قتل نمی‌توانید بدهید، بخصوص که به دنبال دموکراسی و عدالت و تعامل مدنی باشید و بخواهید که وحشت و ترس را در جامعه‌تان از بین ببرید.

- آقای جهاننگلو اشاره کردید به اینکه رهبران جامعه‌ی مدنی به سمت رویکرد خشونت‌پرهیز حرکت می‌کنند ولی در فضای فعلی تا چه حد می‌تواند این رویکرد در مقابل این فشارها دوام بیاورد؟

جهاننگلو: فکر می‌کنم که این رویکرد یک آزمون تاریخی خیلی مهمی، نه تنها برای فعالان مدنی بلکه برای ملت ایران است که یک بار برای همیشه تکلیف خودش را با فرهنگ و با تاریخ خودش روشن کند. به هر حال ما هم مثل ملت‌های دیگر در تاریخ‌مان هم خشونت داشتیم و هم عدم خشونت و اکنون که در یکی از سخت‌ترین و تاریک‌ترین دوره‌های تاریخ‌مان داریم زندگی می‌کنیم، فکر می‌کنم تک‌تک ما ایرانیان نمی‌خواهیم که دو مرتبه برگردیم و جواب خشونت را با خشونت بدهیم. این یک بحث ایده‌آلیستی اصلاً نیست، آرمانی هم نیست، بلکه این مسأله‌ای بسیار عملی و پراتیک است. به دنبال چه چیزی در آینده هستیم؟ ببینید، هیچ آینده‌ای و هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بر مبنای خشونت باشد. ما متوجه شدیم به ویژه در سی سال گذشته، اگر نگوئیم در صد سال گذشته، از مشروطیت تا کنون که تمام راه‌های خشونت‌آمیزی که از طرف گروه‌های سیاسی طی شده، منجر به این شده که ما به دموکراسی نرسیم و نتوانیم عدالت اجتماعی را در جامعه‌مان پیاده کنیم.

- آقای جهاننگلو شما به تازه از سفر هند به کانادا به تورنتو بازگشتید و می‌دانم که مرتب به آنجا سفر می‌کنید و بخش عمده‌ای از تحقیقات‌تان آنجا شکل می‌گیرد. قبلاً صحبت از این کردید که رویکرد خشونت‌پرهیز یک وجه فلسفی دارد و یک وجه استراتژیک، چه قدر امکان دارد که ایران به لحاظ استراتژیک بدون خشونت به دموکراسی دست پیدا کند؟

جهاننگلو: به شخصه بسیار خوشبین هستم و این خوشبینی هم از دو چیز می‌آید: یک، از جوانان ایرانی و دوم، از فعالان زن ایرانی که چه قدر به طرف خشونت‌پرهیزی رفته‌اند. شما در آثارشان، در رفتارشان این را می‌بینید. خستگی‌ای که جامعه ایران از خشونت، امروزه دارد با وجود تمامی اتفاقاتی که می‌افتد، خستگی از فرهنگ خشونت است. انتقاداتی که جامعه دارد به خودش وارد می‌کند، تماماً می‌تواند موجب خرسندی باشد و من فکر می‌کنم که ما اگر به

فرهنگ ایران وریشه‌های فرهنگی مان در عدم خشونت برگردیم، می‌بینیم که ملتی هستیم که فقط نادرشاه و محمود غزنوی را به وجود نیاوردیم بلکه وقتی به متون مان برمی‌گردیم، می‌بینیم که ما یک ملت خشونت‌پرهیز هم هستیم و می‌توانیم آن آثار را در بیاوریم و زنده کنیم و با آن‌ها کار کنیم و از درونش یک تعامل مدنی جدید بسازیم.

- اشاره خواهیم کرد به این ریشه‌های فرهنگی و ادبی که شما به آن اشاره کردید. فکر می‌کنید انتخاب رویکرد خشونت‌پرهیز از سوی جنبش اعتراضی در ایران از روی ناچاری است یا کاملاً آگاهانه انتخاب شده است؟

جهانگلو: کاملاً آگاهانه انتخاب شده و یک سیر و سلوک سیاسی و اجتماعی و فرهنگی داشته است. همراه با شکست ایدئولوژی‌ها - چه ایدئولوژی چپ، چه ایدئولوژی راست - تمام آن مشی مسلحانه‌ای که ما چه در دوره‌ی پهلوی دوم و چه در اوایل انقلاب داشتیم پیش‌روی ماست. شما نگاه کنید در این جنبشی که در این دو سال اخیر (اگر نگوییم در این ده سال اخیر) در ایران داشته‌ایم، تمام آن جنبش‌های مسلحانه و گروه‌های سیاسی که به طرف خشونت می‌رفتند، حاشیه‌نشین شده‌اند. بیشتر کسانی که با رهبران جنبش‌های اخیر بوده‌اند و یا از بدنه جنبش بوده‌اند، بیشتر در مورد فعالیت مدنی خشونت‌پرهیز صحبت کرده‌اند. خیلی جالب است که بسیاری از کسانی که خودشان اصلاً جز دستگاه حکومتی بودند، الان در مورد خشونت‌پرهیزی صحبت می‌کنند. بسیاری از گروه‌های سیاسی هم دارند به طرف خشونت‌پرهیزی می‌روند، چرا؟ چون جوانان مان دیگر تاب و تحمل این‌که شما بیاید و بگویید که ما آینده‌ی ایران را می‌خواهیم با یک خشونت جدید بسازیم، ندارند.

- آقای دکتر جهانگلو! در مقدمه‌ی قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است که قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب، زمینه‌ی تداوم انقلاب در داخل و خارج کشور را فراهم می‌کند. در چهارچوب این قانون اساسی که خودش را در ستیز با دیگران می‌بیند، تا چه حد تغییرات مسالمت‌آمیز ممکن است؟

جهانگلو: ببینید این نوع حکومت‌ها را همه جا دیده‌ایم، در رژیم آپارتاید هم بوده و امروزه در برمه هم شما می‌بینید، در آمریکای لاتین بوده است. هر جا که شما جنبش‌های مسالمت‌آمیز

دارید به هر حال حکومت‌های اقتدار طلب از خودشان دفاع می‌کنند و برای این کار همیشه دست به تئوری توطئه می‌زنند و این تئوری توطئه انقدر حالت مسخره‌آمیز پیدا می‌کند که حتی عواملی از خود نظام هم به نوعی درون این تئوری توطئه قرار می‌گیرند و حذف می‌شوند. خود جنبش مسالمت‌آمیز یک تمرین فرهنگی و دموکراتیک است. در حقیقت تاریخش را با خودش تمرین می‌کند، فرهنگ اجتماعی و مدنی‌اش را با خودش تمرین می‌کند. حال این که عده‌ای می‌گویند که این جنبش در واشنگتن یا در جایی دیگر درست شده، حرف بی‌خودی است. ما اصلاً احتیاجی نداریم که فقط آقای جین شارب یا دیگران را بخوانیم. درست است که ما می‌توانیم از فرهنگ‌های دیگر، از مبارزات دیگران هم یاد بگیریم، ولی فرهنگ خودمان هم نشان می‌دهد که به هر حال در این فرهنگ، بردباری و شکیبایی و تسامح و تساهل بوده است. این‌ها همگی مضامینی است که در عرفان و ادبیات و اندزنامه‌هایمان وجود دارد. ما ایرانیان ملتی وحشی نیستیم، ملتی هستیم که دارای سرمایه‌ای اخلاقی هستیم. نسبت به این سرمایه‌های اخلاقی باید آگاه باشیم و در راه فعالیت مدنی استفاده کنیم.

- آقای بزرگیان، پرسشی که دقایقی پیش با آقای جهانگلورا مطرح کردم دوست دارم با شما در میان بگذارم که آیا ایران بی‌خشونت می‌تواند به دموکراسی دست پیدا کند؟

امین بزرگیان: باید یک مقدار درباره‌ی مفهوم خشونت بیشتر دقت بکنیم. چنانچه خشونت را به معنای «مدارا» بگیریم، منجر به بحثی می‌شود که آقای دکتر فرمودند، اما خشونت معنای دیگری هم می‌تواند داشته باشد. در واقع خشونت از منظری دیگر در مواجهه با «ترس» معنا شده و راهی است برای رهایی از ترس. کسی که دست به خشونت می‌زند، کسی است که ترسیده و ضعیف شده یا به ضعف برده شده و می‌خواهد در برابر دیگری و در برابر آنکه او را ترسانده و ضعیف کرده، عکس‌العمل نشان دهد. مثلاً خشونت دولت علیه مردم و پاسخ مردم به آن ناشی از این است که دولت مردم را یا فرد را ترسانده و فرد در برابر این ترس، عکس‌العمل نشان می‌دهد. پس می‌بینیم که خشونت فقط به معنای عدم مدارا نیست و معنی دیگری هم دارد. مثال نظری‌اش اینکه، نیچه تکنولوژی را مکانیزمی می‌داند که فرد برای رفع ترسش از طبیعت و رهایی از ضعفش نسبت به اسطوره‌ی طبیعت، محیا کرده که بتواند

طبیعت را تحت تسلط خودش بگیرد. پس یکی از راه‌های مهم ترویج عدم خشونت، از بین بردن ترس و ضعف در مقابل هر نوع دیگری است. مثلاً اگر بخواهیم خشونت افراد جامعه را نسبت به هم کم کنیم و از بین ببریم یا حتی نسبت به حکومت و دولت، لازمه‌اش این است که بفهمیم که نسبت به طبیعت یا جامعه یا دولت، دیگری مطلق نیستیم و جزئی از آنها هستیم و دیگر بودگی را از بین ببریم.

- آقای بزرگیان فکر می‌کنید چالش اصلی با آن چیزی که آقای دکتر جهانگللو به عنوان استراتژی و یک نگاه فلسفی مطرح می‌کنند با آن چه در ایران مواجه می‌بینیم، در چیست؟

بزرگیان: به نظرم بحث‌های آقای دکتر، تماماً خشونت را به معنای مدارا می‌گیرد. من بحثم این است که برخی از خشونت‌هایی که از جانب لایه‌های مختلف اجتماعی و حتی از سوی دولت بروز می‌یابد، به نوعی رابطه‌ی نامتوازن و روابط قدرت مربوط است. ترسی وجود دارد که نتیجه‌اش این عکس‌العمل را به همراه دارد. برای کم کردن خشونت در مناسبات اجتماعی تنها راه، هم‌بستگی اجتماعی است و اگر بخواهیم انواع خشونت از جامعه‌ی خشن ما کم بشود راهی نداریم جز اینکه برویم به سمت هم‌بستگی اجتماعی، اینکه افراد خودشان را نسبت به جامعه‌ی دیگری ندانند و دیگری نکنند. مثل همان اتفاقی که در داستان‌های کودکان یا داستان‌های پریان اتفاق می‌افتد. در داستان‌های کودکان، فرد با درخت، با طبیعت، با خورشید خانم، با آقا شیره صحبت می‌کند. این صحبت کردن و دیالوگ برقرار کردن با طبیعت در واقع پر کردن فاصله با طبیعت است. این است که خشونت کودک نسبت به طبیعت را از بین می‌برد و به ازای‌اش از خود خشونت هم در سطحی کلی کاسته می‌شود. پس یکی از موارد مهم برای پروژه‌ی عدم خشونت این است که ترس دولت از جامعه و ترس جامعه از دولت به یک معنایی از بین برود یا کمتر شود.

- آقای دکتر چه طوری می‌شود این ترس را از بین برد؟
جهانگللو: اتفاقاً با ایشان کاملاً موافقم و خودم هم به این موضوع اشاره کردم. در صحبت‌های ایشان دو مضمون خیلی مهم است: مضمون ترس و دیگری مفهوم هم‌بستگی

اجتماعی. موافقم که ترس عدم امنیت ایجاد می‌کند و عدم امنیت همیشه خشونت می‌سازد. به نوعی ما این را در تمامی جوامع می‌بینیم. اگر دست‌اندرکاران سیاسی این ترس را از بین نبرند، لاقلاً فعالان مدنی، همشهریان و کسانی که با هم زندگی می‌کنند، باید بتوانند این ترس را از میان بردارند و بتوانند به جایش یک تعامل اجتماعی داشته باشند، ولی نکته‌ای که من همیشه رویش تأکید کردم این است که بدون داشتن یک اخلاق مدنی این کار امکان‌پذیر نیست. در جریان مشروطیت، صد سال پیش، یکی از بحث‌هایی که مطرح می‌شد مسأله‌ی قانون‌مندی بود، ایجاد عدالت؛ و دیگری مسأله‌ی اخلاق مدنی بود. این اخلاق مدنی به ما کمک می‌کند که بتوانیم با هم‌دیگر زندگی کنیم. اگر قرار باشد که ما بر اساس یک سری اصول تخیلی که به نامش می‌خواهیم آدم بکشیم و افراد را زندان کنیم، جامعه‌مان را بسازیم نوعی بی‌اعتمادی میان همشهریان و دولت می‌سازیم که باعث بی‌اعتمادی افراد جامعه به یکدیگر هم می‌شود.

- آقای بزرگیان شما رابطه‌ای می‌بینید میان محدود کردن علوم انسانی و درک جامعه‌ی دانشگاهی و روشنفکری از رویکردهای خشونت‌آمیز، آن اتفاقی که در چند ماه گذشته در ایران شاهدش بودیم؟

بزرگیان: بله مطمئناً رابطه‌ی خیلی مهمی وجود دارد بین این دو. تأکید اصلی باید در جامعه‌ی ایران بر عدم خشونت باشد، بر این مسأله شکی نیست و علوم انسانی (در واقع ترویج علوم انسانی) راهی است برای اینکه ایذه‌های خشونت و کسانی که خشونت به آنها تحمیل می‌شود، مناسبات خشونت‌آمیز را درک کنند و آن را نپذیرند. یعنی علوم انسانی ابزار فکری و تأملاتی دست افراد می‌دهد که روی مناسبات خشونت‌آمیز خود با دیگران و دولت فکر کنند و مکانیزم‌های خشونت را طبیعی ندانند و آن را به‌عنوان پدیدارهای تاریخی و مصنوعی بفهمند. برای همین است که علوم انسانی تبدیل به موجود خطرناکی برای حکومت شده چون مکانیزم‌های سلطه و مکانیزم‌های پنهان خشونت را افشای می‌کند و افراد را مجهز می‌کند که خشونت را نپذیرند.

- آقای بزرگیان حکومت خشونت‌پرهیز در واقعیت چه قدر ممکن است؟

بزرگیان: مسأله همین است. تأکید بر قانون و این که این «قانون» می تواند خشونت را از بین ببرد به نظر من جای مذاقه و نقد دارد. قانون نافی خشونت نیست بلکه همان طور که خودتان می دانید، سازنده یا برسازنده ی خشونت است. اساساً حافظ هر قانونی، خشونت است. خشونت است که از قانونی حمایت می کند. قانون تنها کاری که می کند خشونت را از مردم می گیرد و در یک جا به نام دولت جمع می کند. با قانون خشونت از بین نمی رود، بلکه خشونت قانونی می شود. نکته ی مهم دیگری که وجود دارد این است که ما باید بین انواع خشونت نیز تمایز قائل شویم. خشونتی که فرد در برابر نظام سلطه ای که بر او حاکم شده، اعمال می کند با خشونت برنامه ریزی شده و از پیش تنظیم شده ی پلیس فرق می کند. مثال می زنم، فردی فلسطینی که در برابر اینکه خانه اش توسط صهیونیست ها خراب می شود و با بیل به تراکتور اسرائیلی حمله می کند، این خشونت با خشونت سازمانده ی شده و از پیش تعیین شده ی اسرائیل به طور کل فرق می کند.

- آقای دکتر، حکومت خشونت پرهیز در واقعیت ممکن است؟

جهاننگلو: من جواب سؤال شما را این طور می دهم که عشق به قدرت، در حقیقت قدرت عشق را همیشه نابود می کند و شما خشونت پرهیزی را هیچ وقت بدون عشق و دوستی نمی توانید داشته باشید. مسأله اینجاست که شما می توانید قوانینی داشته باشید که عادلانه باشند و عدالت اجتماعی را بیشتر کنند و به مردم یاد بدهند حتی به نیروهای پلیس خشونت اعمال نکنند. این یک مسأله ی مهمی است که می تواند وجود داشته باشد.

- آقای جهاننگلو، با وجود آنچه که در ایران و منطقه رخ می دهد، امیدی

هست که رویکرد خشونت پرهیز کارآمد باشد؟

جهاننگلو: بله. اتفاقی که در خاورمیانه افتاده یکی از وقایع بسیار مهمی است که در ادامه اتفاقاتی است که در این پنج دهه ی اخیر در جهان روی داده است. ما در حقیقت یک تغییر حتی می شود گفت پارادایمی در سیاست خاورمیانه می بینیم که در آن بیشتر کشورهای خاورمیانه و جنبش های مدنی مسأله ی دموکراسی و حقوق بشر را مد نظرشان قرار داده اند تا مسأله ی امنیت که مسأله ی بیشتر حکومت هایی بوده که در این منطقه بوده و حالا دارند

جایگاه خودشان را از دست می‌دهند. نگرش‌های جدید مثل یک سونامی همان‌طور که می‌بینیم، تأثیر می‌گذارد و به اعتقاد من این اتفاق‌ها به مراکش، به اردن و شاید حتی به امرای خلیج فارس و جاهای دیگر هم خواهد کشید.

- آقای دکتر در مقالاتی که از شما این روزها چاپ شده به این نکته اشاره می‌کنید که تأکید در این جنبش‌ها بر مسأله‌ی آزادی و حکومت خوب است، بر خورداری از آزادی و حکومت مناسب. این دو ویژگی از چه جهت اهمیت دارد؟ تأکیدی که در واقع معترضان و رهبران این اعتراضات نیز بر آن انگشت می‌گذارند.

جهانبگلو: تا کنون به ویژه بعد از یازده سپتامبر، یکی از بحث‌های خیلی کلیشه‌ای حتی در رسانه‌های خبری دنیا این بود که ما با یک نوع اسلام‌گرایی افراطی در کشورهای خاورمیانه، یک نوع طالبانیسم و بن‌لادن و القاعده طرفیم که به محض این که در این کشورها تغییری صورت بگیرد، آنها هستند که بر سر کار می‌آیند. اما الان همه می‌بینیم که کاملاً برعکس بوده و جنبش‌هایی که در تونس و در مصر به ویژه وجود داشتند به ما نشان دادند که اولاً خشونت‌پرهیزند و مسأله‌ی کثرت‌گرایی مدنی برای مردم به مراتب مهم‌تر است، و دوم نشان دادند که گروه‌های اسلامی نمی‌توانند آنجا قدرت کامل را به دست گرفته و اکثریت را داشته باشند. برای مردم بیش از هر چیزی مسأله‌ی آزادی‌های مدنی و مسأله‌ی انتخابات آزاد مهم است.

- آقای بزرگیان، دکتر جهانبگلو بر تونس و مصر انگشت می‌گذارند، ولی خب ما الان در شرایطی که در منطقه می‌بینیم نمونه‌هایی مثل لیبی و ایران هستند که به نوعی در تضاد با چیزی که در دو کشور دیگر رخ داده قرار دارند. شما چه گونه به مسأله نگاه می‌کنید؟

بزرگیان: قبل از اینکه به این سؤال پاسخ دهم، نکته‌ای مهم وجود دارد که دوباره بر رویش تأکید می‌کنم. تمایزگذاری‌ای باید صورت بگیرد که ما بعد بتوانیم در مورد مبحث خشونت در کی بهتر داشته باشیم. تمایزی وجود دارد بین ماهیت خشونت و فرم خشونت. این دو یکی نیستند. منظور از فرم خشونت، اشکال خشن است، مثلاً خشم بروز یافته و یا خشم تبلور یافته

یک فرد. در واقع تفاوت عمده وجود دارد بین خشونت مردم و خشونت دولت، یعنی خشونت واکنشی مردم و خشونت کنشی و از پیش برنامه‌ریزی شده‌ی دولت، همان طور که پیش‌تر هم گفتیم. این دو کاملاً از هم متفاوت است و ما باید این تمایز را قائل شویم. من سعی می‌کنم با دو مثال این تمایز را نشان بدهم. زنی که در خلال کتک خوردن‌های مداوم از شوهرش، او را به قتل رسانده با یک گروه مافیایی که برای پول و چیزهای دیگر دست به آدم‌کشی می‌زند، کاملاً متفاوت است. این قتل با آن قتل کاملاً متفاوت است. لگد زدن چهار نفر به ماشین پلیس یا سوزاندن سطل آشغال و حمله به مغازه‌ها یا گرفتن باتوم از دست‌گاردی‌ها، اگر اسم این را ما خشونت بگذاریم و اسم رد شدن ماشین پلیس از روی مردم را هم خشونت بگذاریم، در واقع با این کار، ما خشونت را بی‌معنی کرده‌ایم، خشونت را از معنای خودش تهی کرده‌ایم. هنگامی که خشونت را از معنای خودش تهی کنیم، دیگر امکان این‌که خشونت‌پرهیزی را توصیه کرده و برایش فعالیت کنیم را از دست می‌دهیم. مسأله‌ی مهمی که وجود دارد این است که لحاظ نکردن این تفاوت‌ها و تمایزها و یک کاسه کردن آنها در واقع یک نگاه حقوقی است، نه حقیقی. این نگاه حقوقی، بحث خشونت‌پرهیزی و بحث عدم خشونت را به یک سری از فرامین و دستورات اخلاقی و شبه‌دینی فرو می‌کاهد که در موقعیت‌های انضمامی و عینی - که افراد با خشونت در زندگی هرروزه‌شان و یا در خیابان و یا هر جای دیگری مواجه می‌شوند - آن‌را فراموش می‌کنند. در بررسی‌های امروزان درباره‌ی اتفاقاتی که در خاورمیانه و در ایران می‌افتد، مسأله‌ی مهمی که می‌توانیم ببینیم این است که بعد از این دوسالی که مردم در خیابان‌ها آمده و کتک خورده و نتوانسته‌اند اعتراضات مدنی داشته باشند، این قضیه دارد تقویت می‌شود که باید خشونت پلیس را با خشونت جواب داد. این واقعاً خطرناک است. راه‌حل مواجهه با این رویکرد در قدم اول این است که مفهوم خشونت را دوباره به‌گونه‌ای ماتریالیستی و واقعی سعی کنیم بشناسیم و بررسی کنیم. نکته‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم و فکر می‌کنم به خشونت‌پرهیزی ماتریالیستی کمک می‌کند، رابطه‌ی بین خشونت و قدرت است. ماهیت خشونت همواره با قدرت پیوند خورده است. خشونت هیچ چیز نیست جز یکی از ابزارهای قدرت. منظورم از قدرت همان نظام و ساختار اعمال سلطه است. نقدی که دارم این است که ما نباید بحثمان را از خشونت شروع کنیم بلکه بحثمان را باید همواره از نظام سلطه و قدرت شروع کنیم. به‌عنوان مثال، خشونت علیه زنان وجود دارد

و این خشونت در نظام سلطه‌ای به نام مردسالاری ریشه دارد. راه‌حل زدودن خشونت علیه زنان، اقدام علیه مردسالاری است. اگر تا ابد به مردان توصیه کنیم که علیه زنان خشونت نکنید، هیچ اتفاقی نمی‌افتد. موقعی اتفاق اصلی می‌افتد که نظام مردسالاری تضعیف شود. هر سخنی درباره عدم خشونت بدون اینکه به راه‌های تضعیف سلطه بپردازد، ناکارآمد است و از خشونت نمی‌کاهد.

- آقای بزرگیان اجازه بدید واکنش آقای جهانگلو را بشنویم به صحبت‌های شما. چندین نکته را آقای بزرگیان مطرح کردند. اگر دوست دارید پاسخ بدهید و بعد من یک سؤالی را در پی آن با شما در میان خواهیم گذاشت آقای دکتر.

جهانگلو: بله من فکر می‌کنم که ایشان روی یک موضوع مهمی انگشت گذاشتند و آن این بود که خشونت به‌طور کلی ابزار سلطه است و ارزش‌های خودش را دارد. من در حقیقت بحثم اینجاست که ما در جنبش‌های مدنی مختلف از جمله در ایران مسأله‌ی مهم این است که فعالین مدنی باید دستور زبانی خودشان را داشته باشند، گفتار خودشان را در مقابل زبان خشونت تولید کنند و از زبان خشونت استفاده نکنند. اگر حکومت می‌آید و می‌گوید که ما می‌خواهیم تظاهرات نفرت بگذاریم، ما باید بیابیم تظاهرات عشق بگذاریم، اگر می‌گوید ما می‌خواهیم سابتی به نام محاکمه دات‌کام ایجاد کنیم، به نظر من ما باید بیابیم سابتی به نام عشق دات‌کام بسازیم. موضوع اینجاست که شما چه‌گونه با ارزش‌های خودتان این کار را می‌کنید. خوشبختانه می‌بینم که جنبش سبز در فعالیت‌هایی که می‌کند و حرفه‌هایی که می‌زند به این مسأله واقف است.

- آقای دکتر این نکته‌ای که به هر شکل... آقای بزرگیان، بله.. بفرمایید..
بزرگیان: مسأله‌ی اصلی این است که بین خشونت مردم، خشونتی که واکنشی است، و خشونت دولت باید تمایز بگذاریم. این دورا چنانچه یکی بینگاریم و اسم هر دوی این‌ها را با یک مدلول، خشونت بگذاریم، در مرور زمان مردم وقتی می‌بینند که عکس‌العمل طبیعی‌شان به کسی که دارد آنها را کتک می‌زند، با اوبی که حرفه‌ای کتک می‌زند، یک معنا و نام دارد، پروژه‌ی عدم خشونت را رها می‌کند و بدنبال انتقام گرفتن می‌رود. نکته‌ی اصلی به نظر من این

است که باید این تمایز را بین خشونت مردم، یعنی خشونت بر خواسته از آنتاگونیسم‌های جامعه که ریشه در وضعیت انضمامی افراد جامعه دارد، با خشونت از پیش بر نامه‌ریزی شده دولتی جدا کنیم تا بعد بتوانیم، خشونت را به واقع نقد کنیم. به واقع نقد کنیم هم به این معنا که ریشه‌های خشونت را در قدرت بکاویم و با نقد قدرت و تخریب ساختارهای مسلط، خشونت را کم کنیم.

- آقای جهانگللو اگر باز نکته‌ای دارید در ارتباط با تمایز قائل شدن بین انواع خشونت، نکته‌ای که آقای بزرگیان به آن اشاره می‌کند، می‌شنویم. نکته‌ای که من می‌خواهم سؤال بکنم در مورد ویراست دوم منشور جنبش سبز هست. یک فراز خیلی مهمی در کنار مسائلی که به حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی، و زنان و کارگران بهش پرداخته شده دارد که در واقع بنظر می‌رسد که نویسندگان این را تلاش کرده‌اند که آن را روزآمد کنند، در جایی که اشاره شده: «توسل به روش‌های غیر خشونت‌آمیز به معنای تسلیم یا کرنش در برابر ظلم و یا سکوت در برابر آن نیست بلکه به معنای توانایی مبارزه و اعتراض بر مبنای حرمت انسان و شخصیت والای اوست.» فکر می‌کنید این نشانه‌ای است که در واقع دست معترضان را برای انتخاب راه‌های مقابله با ماشین سرکوب باز می‌گذارد؟

جهانگللو: نخیر، فکر می‌کنم که اتفاقاً این منشور خیلی دقیق است، به خاطر اینکه این منشور به چند نکته‌ی خیلی مهم توجه می‌کند که به نوعی پاسخی به صحبت‌های آقای بزرگیان هم هست. اولاً در مورد احترام به کرامت انسانی صحبت می‌کند، در مورد قانون‌گرایی و احترام به قانون صحبت می‌کند، ولی ضمناً در مورد این صحبت می‌کند که چگونه می‌شود با قانونی که سازنده ستم است، مبارزه کرد؟ و آن مبارزه چگونه باید خشونت‌پرهیز باشد؟ ضمناً روی این موضوع تأکید می‌کند که این خشونت‌پرهیزی به معنای این نیست که ما سرمان را در مقابل هر ظلمی فرود بیاوریم و وحشت داشته باشیم از اینکه مبارزه کنیم، بلکه باید به مبارزه‌مان ادامه دهیم. من فکر می‌کنم که این نکات خیلی مهم است. ما باید متوجه این موضوع باشیم وقتی که در مورد یک جنبش مدنی در هر جای دنیا به ویژه در کشور خودمان، صحبت می‌کنیم، ما هم‌زمان درباره‌ی آینده‌ی مملکت‌مان هم فکر می‌کنیم. اگر یک جنبشی عادت به خشونت کند و بگوید که خیلی خب من از راه خشونت می‌خواهم وارد مسأله شوم،

و این عادت را به صورت دستور زبان خودش در بیاورد، آینده‌اش به سمت آشتی ملی و دموکراسی نمی‌تواند برود. همین طور که ما این را در انقلاب ۵۷ دیدیم. ابتدا آن جنبش، خشونت‌پرهیز بود ولی کم‌کم زبان خشونت را برای خودش ایجاد کرد و بالاخره تبدیل به یک حکومت خشونت‌شد. این در همه جا هست. جنبش‌های دموکراتیک خیلی سریع می‌توانند به جنبش‌های خشونت‌تبدیل شوند. باید روی این موضوع کار کرد. فکر می‌کنم که فعالان مدنی احتیاج دارند که در آن واحد که در حال مبارزه‌اند و با یک استراتژی خشونت‌پرهیز کار می‌کنند، با فکر خشونت‌پرهیزی هم آشنا بشوند و مرتب استفاده کنند. اگر چنین نباشد در حقیقت زبان و کلام و گفتمان حاکمان را تکرار خواهند کرد. شبیه آن که می‌خواهد با شمشیرهای بلندتر به مبارزه با شمشیرهای بلند سلطان برود.

- یعنی شما فکر می‌کنید که اصلاحی که در این منشور انجام شده در نقد بدنه‌ی جنبش است؟

جهانبگلو: من فکر می‌کنم این اصلاحی که انجام شده نمی‌گوید که ما باید از خشونت استفاده کنیم. در حقیقت می‌گوید که اگر خشونت هم بر ما اعمال می‌شود ما باید به این توجه داشته باشیم که چگونه در ضمن این که با ظلم مبارزه می‌کنیم، ضمناً برای خودمان یک مشروعیت اخلاقی هم ایجاد کنیم. موضوعی را دوست دارم اینجا بگویم که آقای بزرگیان هم نگفتند و آن این است حکومت‌هایی که از خشونت استفاده می‌کنند به خاطر عدم مشروعیت‌شان است. اصولاً هر فردی، هر دستگاهی، هر سازمانی، هر حکومتی اگر مشروعیت اخلاقی، مدنی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشد، احتیاجی ندارد خشونت اعمال کند. زمانی که شما دیگر نمی‌توانید در یک برهان و منطق گفت‌وگویی قرار بگیرید و حرفتان دیگر بردی ندارد، آنجاست که دست به خشونت می‌زنید و حتی دروغ‌گویی می‌کنید، یعنی به مردمان می‌آیید علناً دروغ می‌گویید که ما طرفدار شما هستیم، یا حتی به خودتان اجازه می‌دهید که برای کشورهای دیگر مثل لیبی و مصر و تونس تعیین تکلیف کنید. من می‌گویم جنبش مدنی ایران مشروعیت خودش را از نظر اخلاقی و از نظر سیاسی در این برهان خشونت‌پرهیزش باید پیدا کند که الان مهم‌ترین چیز است.

- آقای بزرگیان بشنویم صحبت شما را اگر نکته‌ای دارید، به ویژه در مورد ویراست دوم منشور جنبش سبز.

بزرگیان: بله کاملاً با آقای دکتر موافقم. بحث سر این است که هر کسی از جانب مردم این جمله را بگوید و این را تبلیغ کند که باید از خشونت استفاده کنیم، در واقع می‌خواهد جنبش اجتماعی را نابود کند. در این شکی نیست. خشونت برنامه‌ریزی شده، خشونت کنشی یا خشونت دولتی کاری است که دولت انجام می‌دهد. این دولت است که مدام برای خشونت بیشتر برنامه‌ریزی می‌کند. مردم در جوامع جدید به دولت چسبیده‌اند و با دولت در هم تنیده شده‌اند؛ حتی همین مردمی که در خیابان‌ها به دولت معترض هستند. این در هم تنیدگی مردم و دولت چنان است که لحظات خیلی کمی پیش می‌آید که مردم بتوانند خودشان را به عنوان کلی مجزا از دولت بشناسند و تعریف کنند. این لحظات، لحظات جنبش اجتماعی است. تنها جایی که مردم می‌توانند خودشان را از دولت مجزا بدانند، همین مفهوم خشونت است. دولت کسی است یا جایی است، یا چیزی است که ابزار خشونت را دارد و برای اینکه زنده بماند، نیازمند استفاده از آن است. اما مردم چه کسانی هستند؟ مردم کسانی هستند که ابزار خشونت ندارند و نیازی هم به آن ندارند. کسانی که تبلیغ می‌کنند که مردم از خشونت از پیش برنامه‌ریزی شده باید استفاده کنند، در واقع می‌خواهند مردم را شبیه به دولت کنند، و مردم را به یک معنا از بین ببرند. در واقع نتیجه‌ی ناخواسته این کار این است که مردم را با استفاده از ابزار دولت، هرچه بیشتر شبیه دولت کنند، در واقع نیروی رهایی‌بخش مردم را از بین ببرند. نکته‌ی اساسی این راه‌پیمایی‌ها و اعتراضات خیابانی این است که جنبش سبز در میدانی که ساخته، دست‌آورد و موفقیت داشته و نه در میدان خشونت؛ میدان اعتراضات مدنی میدان نمادها، سمبل‌ها، میدان شعرها، سرودها، تو این میدان است که ما دست‌آورد داشته‌ایم. اگر میدان عوض شود و تبدیل به چیزی دیگر شود، یعنی میدانی بشود که پیروزی در آن به میزان قربانی گرفتن از دیگری و طرف مقابل باشد، شک نکنید که جنبش سبز در این میدان بازنده است، چون ابزار خشونت دست حاکم است. او دست بالا را در خشونت دارد. حفاظت از جنبش سبز هیچ معنایی ندارد غیر از بازتولید نکردن خشونت از پیش برنامه‌ریزی شده و کنشی دولت. ما با خشونت از پیش برنامه‌ریزی شده باید به جد مخالفت بکنیم در عین حال اینکه خشونت واکنشی و خشوتی که از حیوانیت انسان در می‌آید را باید دقیقاً بشناسیم و به آن فکر کنیم.

- آقای دکتر وقتی که به روند جنبش‌های خشونت‌پرهیز طی حدود شصت، هفتاد سال گذشته نگاه می‌کنیم، میزان موفقیت در طول یک دهه گذشته یا دو دهه‌ی گذشته نسبت به حداقل دهه‌ی پنجاه یا شصت بیشتر شده است. علت چیست و آیا فکر می‌کنید با توجه به روش‌های مقابله‌ای که حکومت‌ها در دست دارند، این روند قابل تداوم است؟

جهانبگلو: بله، فکر می‌کنم که قابل تداوم است و علت اصلی‌اش افول ایدئولوژی‌هاست. ایدئولوژی‌هایی که ما در قرن بیستم داشتیم که می‌شود گفت مبنای انقلاب‌های قرن بیستم و نظام‌های توتالیتر قرار گرفتند، از بین رفته و چیزی که برای جنبش‌های مدرن باقی مانده - می‌شود گفت - راه‌ها و منش‌هایی است که آزمون خودشان را پس داده‌اند. در پنج دهه‌ی اخیر ما جنبش‌لوترکینگ را داشتیم، در فیلیپین، لهستان، اکنون در برمه، آبنسنگ‌سوچی و در چین، دالایی لاما، را داریم. ماندلا را در آفریقای جنوبی داشتیم. در تمامی این کشورها، جنبش‌های مدنی به جای اینکه به طرف همان خشونت‌ی که دولت اعمال می‌کند بروند، به طرف استراتژی عدم خشونت رفتند تا بتوانند برای خودشان روش و منش جدیدی را مستقر کنند. آن روش و منشی که من می‌خواهم درباره‌اش اینجا این نکته را بگویم که به خاطر ترس و به خاطر اینکه نمی‌توانند ابزار خشونت را استفاده کنند نبوده، بلکه انتخابی اخلاقی و سیاسی بوده است. این منش خشونت‌پرهیز را انتخاب می‌کنید که شعارهای «مرگ بر» ندید و سعی می‌کنید که «می‌کشم می‌کشم آنکه برادرم کشت» را نگویید، بلکه تلاش دارید در زبان و عمل به طرف یک روش سازنده‌تر حرکت کنید.

پیوست‌ها

سال اول احیای امر سیاسی

- رادیو زمانه: روز گذشته یادداشت کوتاهی در مورد حمله انصار حزب الله به حسینیه جماران^۱ را از شما خواندیم. لطفا کمی در مورد فروپاشی هسته مرکزی هژمونی نظام توضیح بدهید.

شاید در ابتدا لازم باشد مختصری درباره برداشتم از واژه «هژمونی» توضیح بدهم. هژمونی در دیدگاه آنتونیو گرامشی به موقعیتی اطلاق می شود که در آن يك بلك تاريخی متشکل از جناح های طبقه حاکم، رهبری فکری - اخلاقی طبقات فرودست را به دست می گیرد و نوعی اقتدار اجتماعی پیدا می کند. فرایند دستیابی به هژمونی و حفظ آن معمولاً از طریق ترکیبی از ایدئولوژی و کسب رضایت مردم میسر می شود. در واقع در نظریه گرامشی، هژمونی قدرتی است اخلاقی - فکری که یک سیستم منسجم، بر متعلقاتش بدون بهره گیری عیان از ابزارهای سرکوب - همچون پلیس - اعمال می کند بگونه ای که عموم افراد آن را پذیرفته، بازتولید کرده و «رضایت» دارند. میزان قدرت یک «بلوک» رابطه مستقیمی با توانایی هژمونیک

۱. در تاریخ ششم دی ماه ۱۳۸۸ در حالیکه دقیقی از سخنرانی محمد خاتمی در حسینیه جماران می گذشت، «گروهک فشار» با سر دادن «حیدر حیدر»، «ابوالفضل علمدار خامنه ای نگهدار» به بیت آیت الله خمینی حمله کردند که باعث شد سخنرانی محمد خاتمی ناتمام بماند. / پارلمان نیوز

آن دارد. به‌عنوان مثال جمهوری اسلامی در دهه ۶۰ به دلیل توانایی هژمونیکش، قدرت فوق‌العاده‌ای از خود بروز داد و همچنین امروزه در دنیای پیشرفته، ارزش‌های سرمایه‌داری و دموکراتیک از این توانایی برخوردارند. سلطه‌ای که در دهه ۶۰ اعمال می‌شد و نیز سلطه‌ای که در نظام سرمایه‌داری حاکم است، با وجود تفاوت‌های بنیادین با یکدیگر، از این نظر که با رضایت و همراهی عموم شهروندان اعمال می‌شوند، به یکدیگر شبیه‌اند.

یکی از نشانه‌های اینکه یک بلوک سیاسی، اجتماعی یا فرهنگی توانایی هژمونیک خود را از دست داده است، این است که نظام حاکم از ابزارهای سرکوب و زور به‌گونه‌ای مستمر بهره‌گیرد و با خشونت «بازتولید» کند. استفاده منظم یک نظام از دستگاه‌های سرکوبگر دولت همچون ارتش، پلیس، زندان، دادگاه‌ها و غیره به تعبیر لویی آلتوسر، زمانی بروز می‌یابد که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت همچون مدرسه، دانشگاه، احزاب، تلویزیون و غیره در بازتولید امر مسلط دچار اختلال شده‌اند؛ در این وضعیت است که حفظ نظام، متضمن بهره‌گیری هرچه بهتر و دقیق‌تر از ابزارهای سرکوب است.

به سوال شما بر می‌گردم. آیت‌الله خمینی را شاید بتوان هسته مرکزی هژمونی جمهوری اسلامی نامید. شخصیت سیاسی و مذهبی وی توانایی این را یافت که نظام، در دهه ۶۰ هژمونی خویش را در بین لایه‌های اجتماعی گسترش دهد. این هژمونی در دهه‌های بعدی توانایی اش کم‌رنگ شد اما شخصیت آقای خمینی حداقل در بین اصلاح‌طلبان همچنان مورد احترام بود. اما با این وجود یکی از قدیمی‌ترین تاکتیک‌های جریان مسلط برای حذف مخالفین، متهم ساختن آنان به مخالفت با آیت‌الله خمینی بوده است. معنی این اتهام این بود که برخی از عناصر هژمونیک، همچنان توانایی اقماعی خود را برای سرکوب دارند. اما مسئله هژمونی در اتفاقات اخیر ایران، تغییرات اساسی کرده است. به نظر من حمله طرفداران احمدی‌نژاد به بیت آقای خمینی در خلال سخنرانی محمد خاتمی، در واقع حمله به حاملان هژمونی نظام است اما این بار نه از سوی منتقدین و مخالفان سیستم که از سوی حاکمان. این اتفاق ناشی از چیست؟

جریان احمدی‌نژاد مایل است نشان دهد - به کی؟ به جریان‌ات متعادل‌تر جریان حاکم و ایدئولوژیک‌ها - که دیگر هیچ اصل هژمونیک باقی نمانده است تا با استفاده از آن بتوان نظام سیاسی را بازتولید کرد. این ادعا دقیقاً متضاد با جریانی است که به اصلاح نظام معتقد است و

یاد درون جریان راست، با احمدی نژاد مخالف است. یکی از مشکلات جدی جریان تندروی حاکم با اصلاح طلبان این بوده است که به سبب پیوندهای جریان اصلاح طلب با عناصری از هژمونی نظام (غیر اپوزیسیونی بودن آنها) امکان سرکوب حداکثری آنها هیچ‌گاه مهیا نشده است. وضعیت بغرنجی که اکنون موسوی و کروبی برای حاکمیت ایجاد کرده‌اند ناشی از همین مسئله است. آنها جریان‌ات کاملاً اپوزیسیونی نیستند که بتوان آنها و طرفداران‌شان را به راحتی سرکوب کرد. اقدام به حذف کامل آنها کاری است مخاطره‌آمیز. این مخاطره اتفاقاً ناشی از پیوندهای آنان با هژمونی نظام است نه شکاف‌هایشان.

احمدی نژادیون ابتدا تلاش کردند این تصویر را بازنمایی کنند که سبزه‌ها به هیچ‌یک از عناصر هژمونیک نظام باور ندارند (مثلاً در رسانه‌هایشان نشان می‌دهند که عکس آقای خمینی را سبزه‌ها پاره کرده‌اند یا به مناسک عاشورایی احترامی کرده‌اند) اضافه بر این به‌گونه‌ای سادیستی تلاش کردند که مخالفین خود را اپوزیسیون نظام نشان دهند و پیوندهای مخالفین را با عناصر هژمونیک نظام قطع کنند (تلاشی که از سوی اقتدارگرایان مسبوق به سابقه است)؛ اما پس از عدم موفقیت در ایجاد شکاف بین هژمونی و حاملان اصلاح طلب آن‌ها در این مرحله سعی می‌کنند نشان دهند که هیچ اصل هژمونیک دیگری وجود ندارد - چرا؟ تا بتوانند دستگاه‌های سرکوب‌گر را به‌گونه‌ای تام به راه بیندازند. زیرا ماشین سرکوب زمانی می‌تواند به‌گونه‌ای تام به حرکت در آید که هیچ اصلی به غیر از «حفظ سیستم» در میان نباشد. در یک وضعیت دیالکتیکی، تلاش جریان احمدی نژاد برای به کار انداختن تام ماشین سرکوب در واقع تلاشی است برای اینکه بگوید مخالفین، سقوط سیستم را می‌خواهند و بالعکس. چیزی که تا به حال مخالفین نخواستند. احمدی نژادیون می‌دانند زمانی می‌توان با این جنبش مقابله کرد که نشان داد عناصر این جنبش، بر انداز و خواستار سقوط سیستم هستند. آنها برای مقابله واقعی با این جنبش راهی ندارند غیر از اینکه همه مخالفین (هر کس حتی بیت خمینی) را اپوزیسیون کنند تا امکان سرکوب تام فراهم شود. یعنی بیش از آنکه مخالفین خواستار سقوط سیستم باشند، حافظان سیستم، خواستار این اند که مخالفین، سقوط سیستم را بخواهند.

نکته مهم در این است که اصرار احمدی نژادیون بر به کار انداختن ماشین سرکوب برای حفظ ساختار در واقع اعتراف به پایان دوره سلطه هژمونیک نظام است. این تفکر برای نظام جمهوری اسلامی بسیار خطرناک است. حمایت بسیاری از ایدئولوژیک‌ها (کسانی که به نوعی

اصالت برای جمهوری اسلامی معتقدند) از موسوی و کربویی، چون هاشمی رفسنجانی، در واقع تأییدی است بر این نکته که اصرار احمدی‌نژاد بر ورود به فاز سرکوب‌تام، در واقع چیزی اپوزیسیونی در برابر توانایی‌های هژمونیک نظام است.

- جمهوری اسلامی یک نظام ایدئولوژیک با آرمان‌ها و یک تاریخچه مشخص است. طیف نزدیک به احمدی‌نژاد چطور می‌تواند طرفداران سنتی نظام را اقناع کند؟ ده‌ها تن از مدیران میانی و طبقه‌ای که در عرف عمومی حزب اللهی قلمداد می‌شدند در طول بیست و چهار سال با دولت‌های میرحسین، هاشمی و خاتمی همکاری کردند. آیا نظام با ریزش نیروهای وفادار و به اصطلاح خودی روبه‌رو خواهد شد؟

اتفاقاً یکی از مقدماتی که سازمان احمدی‌نژاد را به اینجا رساند که در مواجهه با مخالفان می‌باید دست به دامان بخش سخت‌افزاری حکومت شد، همین مسئله نارضایتی مدیران میانی از سیاست‌های دولتی در این چند سال اخیر است. مدیران میانی اولین گروهی بودند که به مخالفت با سیاست‌های دولت احمدی‌نژاد پرداختند. حجم مدیرانی که با سر کار آمدن احمدی‌نژاد از چرخه قدرت بیرون انداخته شدند آنقدر زیاد بودند که عملاً دولت احمدی‌نژاد شکلی شبیه دولت انقلابی را پیدا کرد. مدیران اخراج شده تبدیل به منتقدانی شدند که هر یک از سوابق زیادی در مناصب حکومتی برخوردار بودند. این بیرون‌افتادگان بروکراتیک، زبانی پیدا کردند و به دیگر منتقدین نزدیک شدند. نزدیک شدن کارگزاران سازندگی و احزاب اصلاح‌طلب در چهار سال اخیر ناشی از همین بیرون‌افتادگی بود.

اگر یکی از تفاوت‌های جنبش سبز را با جنبش‌های اعتراضی قبلی در ایران، قدرت و عمومیت این جنبش بدانیم بی‌شک یکی از دلایل مهم این قدرت، همراهی بخش بزرگی از بروکرات‌ها و مدیران میانی با این جنبش است. همان چیزی که از آن به «یارگیری جنبش» تعبیر می‌شود. اعتراضات هاشمی رفسنجانی (به‌عنوان چهره سمبولیک بروکرات‌های نظام) به دولت نیز در تحکیم و گسترده‌گی انتقادات در میان مدیران، کمک‌شایان توجهی کرده است. دولت احمدی‌نژاد به سبب فقدان مدیران با نفوذ در بین لایه‌های اداری جامعه عملاً از توانایی ضربه‌گیری آنها برخوردار نبوده است. مدیران میانی در هر نظام سیاسی و اقتصادی، مدیریت خرد را بر عهده گرفته و از سرازیر شدن مسائل، مشکلات و انتقادات به ارکان

بالاتر دولت جلوگیری می‌کنند، در واقع ضربه‌گیر دولت هستند. دولت احمدی‌نژاد عملاً با سیاست‌هایش این امکان را کمتر داشت، هر چند که همین انفصال از مدیران سابق بود که برای احمدی‌نژاد محبوبیتی در میان فرودستان ایجاد کرد.

- در شش ماه گذشته معترضان نشان دادند که به‌رغم واکنش‌های تند نیروهای امنیتی و لباس شخصی‌ها هراسی از احتمال دستگیری و سرکوب ندارند. شدت گرفتن درگیری‌های معترضان با نیروهای امنیتی در روز عاشورا نمایانگر این واقعیت است که خشم آنان شدت گرفته. برخی از نیروهای اپوزیسیون درگیری‌های خیابانی را به‌عنوان رادیکال شدن جنبش تعبیر می‌کنند. نظر شما درباره امکان تداوم جنبش سبز در خیابان چیست؟

اگر بخواهم خلاصه به این سوال پاسخ بدهم که لازمه تداوم جنبش چیست؟ بنظر من تداوم امکان سیاست است. ابتدا لازم است منظور خودم را از «سیاست» مشخص کنم. حضور عینی (تثانه) مردم در عرصه عمومی برای رسیدن به خیری عمومی و جهانشمول، به‌گونه‌ای که پلیس را به عکس‌العمل وادارد. سیاست در این معنا، در تقابل با سیاست رسمی یا عرصه مدیریت و چرخش نخبگان، کنترل و کارشناسی و سنجش و برنامه‌ریزی امور است. سیاست در اینجا در واقع به معنای کنش‌های خلاقانه «مردم» و در تقابل با سیاست پشت‌درهای بسته است. البته این به معنای نفی سیاست‌ورزی نیست - که البته کار یک سیاستمدار است - بلکه مسئله اصلی من در استفاده از سیاست در این معنا معطوف به این است که جنبش سبز تا زمانی تداوم می‌یابد که ما بتوانیم این معنا از سیاست را زنده نگهداریم. اگر ما به سیاست در این معنا نگاه کنیم، مهم چیزهایی است که در این فرآیند سیاسی شدن جامعه بدست آورده‌ایم، فارغ از اینکه بخواهیم پایانش را بدانیم و مدام بپرسیم: آخرش چی میشه؟ البته باید گفت، سیاست به این معنا دغدغه بسیاری از منتقدین نظام سرمایه‌داری است تا جایی که هابرماس مدام می‌پرسد: جوامع امروز را چگونه می‌توان دوباره سیاسی کرد؟

بی‌شک یکی از مهم‌ترین سرنخ‌هایی که می‌تواند به ما بگوید که چگونه می‌توان امکان سیاست که در این شش ماهه اخیر در ایران ایجاد شده است را تداوم داد، بازنگری در خود جنبش و دلایل موفقیتش تا این زمان است. به نظر من یکی از مهم‌ترین دلایل موفقیت

جنبش سبز تا الان غیر براندازانه بودن آن بوده است. در جواب سوال اول گفتیم که سازمان احمدی‌نژاد برای کنترل و سرکوب تام جنبش نیازمند این است که به همه نشان دهد که جنبش سبز خواستار سرنگونی نظام است. بی‌شک یکی از مهم‌ترین اهداف برای سرکوب تام، گرفتن امکان سیاست از جنبش است. موتور اقماعی سازمان احمدی‌نژاد برای سرکوب تام جا انداختن این است که جنبش سبز می‌خواهد سیستم را سرنگون کند. اگر این سازمان بتواند این کار را بکند، اولین نتیجه عینی آن متوقف شدن یکی از مهم‌ترین امکانات جنبش سبز از ابتدای آن است؛ یعنی یارگیری. حتی برای سرنگونی نظام هم باید غیر براندازانه رفتار کرد. در جواب سوال دوم به اختصار گفتیم که جنبش سبز چگونه یارگیری کرد و در صفوف مخالفان اصلاحات شکاف انداخت تا جایی که بسیاری از حامیان جنبش کسانی شدند که چندی پیش به مرکز دولت چسبیده بودند. حال اگر سازمان احمدی‌نژاد بتواند قانع کند که سبزه‌دنبال سقوط نظام‌اند، نه تنها می‌تواند ماشین سرکوب تام را به کار اندازد - که طبیعتاً هزینه فعالیت سیاسی بالا می‌رود و شکاف تاریخی سیاست و زندگی سر باز می‌کند و سر خوردگی می‌سازد - و بالطبع فضا را دوباره غیر سیاسی کند که در دیگر سو باعث می‌شود بسیاری از حامیان جنبش سبز، بار خود را زمین گذاشته و به جایگاه امن خود در حکومت باز گردند.

دوباره تأکید می‌کنم که اهمیت جنبش تا به حال به این بوده است که شکل براندازانه نداشته است. این وضعیت احمدی‌نژادپون را خلع سلاح می‌کند. آنها برای مقابله واقعی با این جنبش راهی ندارند غیر از اینکه همه مخالفین را برانداز نظام جا بزنند تا هم امکان سرکوب تام فراهم شود و هم در فرایند یارگیری جنبش خلل وارد کنند. جنبش براندازانه باز نمایی می‌شود و سرکوب توجیه. نتیجه‌ای که رخ می‌دهد این است که با بالا رفتن هزینه برای مداخله سیاسی، رابطه بین سیاست و زندگی قطع می‌شود و باز همه می‌گویند: این‌ها همه سر و ته یک کرباسند، یا سیاست پدر و مادر ندارد. تجربه‌ای که در تاریخ ایران بسیار و در اشکال متفاوت تکرار شده است که شاید از دردناکترین این تجربه‌ها اتفاقات ابتدای انقلاب و از دست رفتن آن امکان تاریخی فوق‌العاده بود. اگر این اتفاق بیفتد شک نکنید که باز همه به خانه باز خواهیم گشت. من اینجا لازم است به دو نکته اشاره کنم:

اول اینکه توهمی وجود دارد و به گونه‌ای تاریخی (تحت آموزه‌های ماتریالیسم تاریخی) همواره وجود داشته که این جنبش در نهایت منجر به پیروزی خواهد شد. سوال اینست که چه

کسی همچین تضمینی داده است؟ مگر کنشگران در جنبش‌های قبلی هم چنین فکری نمی‌کردند؟ همه ما همواره فکر می‌کنیم که ایندفعه دیگر کار تمام است؛ و جالب اینجاست که حداقل صد سال است که در حسرت یک روزنامه‌آزاد یا محکمه عادل می‌سوزیم. هیچ تضمینی برای موفقیت جنبش سبز وجود ندارد به جز اینکه پاهایمان را بر زمین بگذاریم و کاری کنیم که فضای سیاسی به دست آمده را از دست ندهیم. برای حفظ سیاست و استمرار حضور ذهنی یا بدنی در خیابان سیاست، ما نیازمند اینیم که سیاست را زندگی کنیم نه اینکه یکی را به نفع دیگری تعطیل کنیم. راز حضور «شبح‌گونه» مردم در سیاست همینجاست. تعطیلی زندگی به نفع سیاست، تجربه‌های تلخ عده‌ای معدود چریک رازنده می‌کند که در میان چشمانی که دیروز دست یاری به آن‌ها داده بودند، در گوشه‌ای تیرباران شدند و زندگی بدون سیاست، داستانی می‌شود که بعد از هر سرخوردگی تجربه کرده‌ایم؛ زیستی انباشته از امیال فردی. به نظر من تأکید مجدد سبزه‌های مخالف، بر رابطه سیاست و زندگی، ماشین سرکوب را متوقف کرده، منجر به ریزش نیروهای آن‌ها شده و قدرت اقتاعی سازمان احمدی‌نژاد را برای ایدئولوژیست‌ها ناممکن می‌سازد؛ در واقع امکان سیاستی متکی بر زندگی را تداوم بخشیده و قدرت گرفتن جنبش را هرچه بیشتر فراهم می‌سازد.

دوم اینکه این استدلال من اصلاً نافی تغییر نظام نیست. نتیجه‌ی سیاست مردمی ممکن است به تغییر نظام بینجامد همانگونه که ممکن است به اصلاح نظام. تغییر یا اصلاح نظام همانگونه که موسوی در بیانیه‌هایش به امر مسلط هشدار داده است بیش از هر چیز بستگی به دماسنج «خریت» حاکم دارد. به گفته چارلز تیلی پاشنه‌ی آشیل هر انقلابی اشتباهات حاکم است. حاکم در خردادماه ۱۳۸۸ یک اشتباه کرد و فرصتی ایجاد شد برای سیاست مردمی؛ این رخداد ممکن است با تداوم اشتباهات حاکم، طومار نظام را درهم بپیچد، اما ما به‌مثابه کنشگران تغییر نباید، امکان سیاست به وجود آمده را پای چیزی که بالذات ارزشمند نیست (نام حکومت) قربانی کنیم. سیاست امکانی است برای حصول به حقیقتی کلی، برابری که در ابتدا و در صفوف به هم فشرده تجربه می‌شود و شکاف‌هایی که عیان می‌شود؛ در این میان چیزی که مهم نیست پایان داستان است.

سال دوم بی‌گمان، اتوس

علی هنری - سایت جرس: جنبش سبز پس از دو سال حضور پررنگ در سپهر سیاسی - اجتماعی ایران بیش از پیش نیاز به مراقبت و توجه دارد چرا که به گفته امین بزرگیان « دستاوردها و پیشرفت‌ها چنانچه مراقبت نشوند از دست می‌روند. » این فراچنگ نمی‌آید جز با ارزیابی همه‌جانبه تجربه این دو سال با اتکا به گفت‌وگوی فراگیر میان نخبگان؛ چه نخبگان سیاسی، چه نخبگان آکادمیک. برای این منظور درباره چిستی جنبش سبز با امین بزرگیان نویسنده و پژوهشگر اجتماعی و فلسفی به گفت‌وگویی دوستانه نشستیم. وی توصیفی از یک «وضعیت طاعون زده» از نظر اجتماعی را در پیش از تبلور جنبش سبز ارائه می‌دهد که جنبش مردمی و آن هم‌بستگی اجتماعی فوق‌العاده را شورشی بر آن وضعیت می‌داند. او جنبش سبز را «محصول یادآوری دغدغه و بازسازی خود» می‌داند و تأکید می‌کند که این شکل فعال ساخته شدن دوباره سوژه، در کنش‌های عمومی و جمعی ممکن می‌شود. بدین ترتیب وی تداوم جنبش سبز را وابسته به آن می‌داند که تا چه حد افراد به زیرزمین‌های خود باز نگردند، دغدغه نسبت به ساختن خود را رها نکنند و شهروند بمانند. او بر این باور است «شهروند ماندن یا همان هم‌بستگی اجتماعی از طریق ساختن خود، طنین قوی زیستی سیاسی است که خطر

«مردم» را همیشه برای حاکم نگه می‌دارد.»

- چگونه می‌توان جنبش سبز را توضیح داد و تفسیر کرد؟ در واقع می‌خواهم
بپرسم جنبش سبز از نظر شما چیست؟

درباره چیستی جنبش سبز مثل هر پدیده دیگری زوایای مختلف و متعددی را می‌باید مورد توجه قرار داد. در این یکسال و چندی هم که از جنبش سبز گذشته است، صورت بندی‌های گوناگونی درباره جنبش بیان شده است. این تنوع برخاسته از پیچیدگی‌ها و تناقضات واقعاً موجود در ساختارهای اجتماعی در جوامع مدرن است. جامعه ما هم از این پیچیدگی‌ها به دور نیست. اکنون که چندی است از این رخداد فاصله گرفته‌ایم شاید بهتر بتوان درباره آن صحبت کنیم هر چند که دوری درباره چیستی و نتایج پدیده‌های اجتماعی نیازمند برقراری فاصله ایمن و غیر جانبدارانه هر چه بیشتر با آن است.

اولین حسی که در مواجهه با جنبش سبز به‌عنوان یک تجربه شخصی داشتم، حس شگفتی بود. در آن لحظات که راهپیمایی‌ها و حضورهای میلیونی در خیابان‌های تهران بالاخص بیست و پنجم خرداد را می‌دیدم از خودم می‌پرسیدم این همان مردمی‌اند که می‌شناختیم؟ شاید لازم است به چندی قبل از جنبش سبز برگردیم تا بتوانیم از چرایی این شگفتی بیشتر صحبت کنیم. تجربه زیسته و انضمامی ما از زندگی در تهران - به‌عنوان تجسد مدرنیته ایرانی - چه تجربه‌ای بود؟ بخش مهمی از این تجربه به معنای واقعی کلمه نوعی مسخ و منجلاب بود. جامعه‌ای با بحران‌های اجتماعی و اخلاقی متعدد که زیست انسانی را مشکل می‌ساخت، و به‌گونه‌ای ساختاری، فرد را به سمت زیر پا گذاشتن ارزش‌های اجتماعی سوق می‌داد.

جامعه‌ای با منش اقتصادی دلال مسلک، انباشته از ایدئولوژی نفع شخصی محور و مصرف‌زده که به معنا و تصویری کامل، شهروندان آن نمایانگر گرگ‌هایی بودند که هر لحظه برای زنده ماندن در کار پاره کردن تن و روح دیگری بودند. جامعه‌ای که افراد و نهادهای آن در اوج بی‌اعتمادی به هم، در کار تولید مکانیسم‌هایی تقلبی برای اعتماد کردن بودند؛ جامعه‌ای مالا مال از چک و سفته تضمینی. کافی بود در مانده و مستاصل از کسی یا بانکی بخواهید پولی را قرض بگیرید تا به درکی عمیق از این بی‌اعتمادی برسید. لحن تهدیدآمیز متصدی بانک،

بعد از تأخیر چندروزه از پرداخت قسط، صدای استیصال سیستم فشلی بود که نه مکانیزم‌های دقیق قانونی را برای اعاده‌ی سرمایه‌اش داشت و نه می‌توانست به شهروندان اعتماد کند و در این بین اصلاً جای تعجب نداشت که افراد پول‌ها و سرمایه‌شان را به جای فعالیت اقتصادی مفید، در بانک‌ها بخوابانند تا سود دریافت کنند؛ زیرا که تنها و تنها این شیوه افزودن به سرمایه، برای آنها خالی از حس ترس و اضطراب کلاهبرداری بود. این فقدان اعتماد مهم‌ترین دلیل روییدن موسسات مالی و اعتباری بود که هر روزه مثل قارچ سر بر می‌آوردند و با وسوسه سود بیشتر، پول‌ها را جمع می‌کردند. جامعه‌ای که در تمامی ادارات و نهادهایش از اداره مالیات گرفته تا دانشگاه، موتور پیش برنده سازمان، پارتی‌بازی و از زیر کار در رفتن و چپلوسی و زیر آب زدن بود. کار تا جایی پیش رفته بود که اساتید دانشگاه علوم انسانی‌اش به تنها چیزی که فکر می‌کردند گرفتن طرح‌های تحقیقاتی آیکی اما میلیونی از این وزارتخانه و آن نهاد بود. جامعه‌ای که تنها ایدئولوژی حاکم بر آن این بود که «کلاهی را سفت بچسب».

خیابان‌ها نمایانگر منش اجتماعی بحران زده این جامعه بود. کافی بود تصادفی کوچک رخ دهد تا تمام عرف‌های اخلاقی که سرمایه اجتماعی این جامعه بود به طرفه‌العینی بر باد رود و ناسزاهای منجرکننده و مشت و لگدها چهره شهر را انباشته از کثافت کند. خیابانی که کناره‌هایش روایتگر بوق‌های مکرر و متعدد اتومبیل‌هایی بود که برای ارضای میل جنسی نابالغ صاحبانش به صدا در می‌آمد، با پیاده‌روهایی پر از آزار جنسی و فقر اقتصادی و فرهنگی. گدایان اقتصادی و فرهنگی در هم می‌لولیدند و خرده‌بورژواهای بی‌اعتنا به زندگی دیگران به دنبال لباس و کفش و میل و کتاب فاخرانه، مغازه‌ها را طواف می‌کردند که نکند جلوی فامیل و همسایه کم بیاورند. جامعه‌ای که صفحه حوادث روزنامه‌اش کولاژی بود از اسلحه و دشنه و ساطور و بازیگرانش پدر و مادر و همسر و همسایه. به چشم خود بارها دیدم که مسوولان صفحات حوادث برای گرفتن صفحات بیشتر در روزنامه با سردبیر و مدیرمسوول چانه می‌زدند. جالب اینجاست که بیشترین خواننده را همین صفحه حوادث داشت و پادمی افتد این جمله تاریخی تمام کارآگاهان فیلم‌های پلیسی را که «قاتل به صحنه جرم باز می‌گردد.»

برای نشان دادن منش سیاسی این جامعه تنها به یک مورد اشاره می‌کنم. جامعه‌ای دمدمی مزاج که پس از چهار دوره انتخاب مدل سیاسی دموکراتیک‌تر و متعادل‌تر به ناگهان زیر همه باورهایش می‌زند و از صندوق رأی کسی در می‌آید که تمام قد خلاف راهی است

که جامعه تا به حال برگزیده و پیموده است. آیا در بین مقصر دانستن رییس و وکیل و حزب و آسمان و زمین نباید به رفتار پارانوئیدی مردم و جامعه هم کمی شک کرد. از سوی دیگر سیاستمداران و نمایندگان که با رأی مردم سرکار آمدند و آنقدر بی عرضگی و مماشات به خرج دادند که نتیجه اش شد ایده فراگیر «رأی به هر کسی جز اصلاح طلبان و دوستان رفسنجانی».

- این همه احساس منفی تنها به تجربیات شخصی تو و شاید دیگران
بازمی گردد یا یافته های آکادمیک هم پشتیبانش است؟

اینها و صدها چیز ناگفته اما حس کرده دیگر، تنها تجربیات شخصی من و ما نبود. رشته تحصیلی ام اقتضا می کرد که این واقعیات را از خلال تحقیقات دانشگاهی هم کلاسی ها و همان به ظاهر تحقیقات آکادمیک با وضوح بیشتری ببینم. چیزی که مشخص و واضح بود مسائل و بحران های اجتماعی ای بود که به هیولایی تبدیل شده بودند و جامعه شناسی نوری کم رمق به زوایای آن می تاباند. در اینجا فرصت بازگویی این تحقیقات و نتایجش نیست، تنها به عنوان نمونه به تحقیقی که پیش از سفرم به خارج از کشور دیدم، اشاره می کنم. پژوهش درباره دلایل جامعه شناختی «عدم گرایش مردم به بیمه های اختیاری» بود. مسائل مختلفی درباره این عدم گرایش مطرح شده بود از آن جمله اینکه در بین جامعه آماری، میزان اعتماد به دیگر شهروندان و نهادهای دولتی چیزی در حدود ۱۰ درصد بود و تنها جایی که افراد مقداری به آن اعتماد داشتند، خانواده و بستگان نزدیک خودشان بود. این یعنی ۹۰ درصد بی اعتمادی به جامعه. شاید اگر بخواهیم در توصیف جامعه شهری مان به یک عبارت اکتفا کنیم، فقدان همبستگی اجتماعی باشد. جامعه ای که با مدرن شدن و از دست دادن بخش عمده ای از اشکال همبستگی های مکانیکی، شکل نوین همبستگی اجتماعی، یعنی همبستگی ارگانیکی را به اندازه لازم در خود نیافته است؛ همبستگی ای که در روابط اجتماعی گسترده و با میانجی هایی همچون اخلاق اجتماعی، قانون و نظم قابل تحقق است. آن چیزی که افراد را در جامعه به هم پیوند می دهد و نسبت به وضعیت دیگری مسوول و دغدغه مند می سازد همبستگی اجتماعی است. همبستگی اجتماعی است که مسوولیت اجتماعی می آفریند؛ مسوولیتی که برای انجام دادن آن نیاز به چماق دولت و تیک زدن ساعت کاری نیست و برخاسته از وجدانیات جمعی فرد و احساس تعلق گروهی است. وقتی سال ها هزینه و تبلیغ،

فرد را متقاعد نمی‌سازد که برای حفظ پاکیزگی شهرش، زباله‌هایش را در کیسه‌های در بسته ریخته و راس ساعت نه بیرون بگذارد، همین مورد به ظاهر کوچک، هشدار می‌است تا میزان پیوند خوردن فرد با جامعه‌اش را درک کنیم.

چیستی جامعه پیش از جنبش سبز این باور را تقویت می‌کرد که در کنار نقد ساختارهای سیاسی حاکم، نقد بی‌پروای مناسبات دست‌ساخته‌ی اجتماعی و وظیفه‌ای مهم و حیاتی است. مناسباتی که تک‌تک افراد جامعه در ایجاد و گسترش آن مسوول بودند. در این میان، ناگهان همان جامعه نفرین شده یا به تعبیری «طاعون‌زده» دست به کاری سترگ می‌زند. خیابانی که تا دیروز لبالب از فاجعه بود پر از انسان‌هایی می‌شود که در کنار هم صمیمانه و بی‌پروا از آزادی و حقوق انسانی دم می‌زنند. پیاده‌روها و تنه‌ها معنای دیگری می‌یابند. مغازه‌دارها که تا دیروز از ترس دزد، درهایشان را سه قفله می‌کردند و با چشمانشان تورا می‌بایند که نکند کالایشان را دستمالی کنی، در فرایند تعقیب و گریزها کره‌هایشان را نیمه‌باز نگه می‌گذاشتند که فراری‌ها را در دل خود پنهان کنند. دست‌هایی که تا دیروز برای سیلی بلند می‌شدند و دهان‌هایی که برای تملق و ناسزا باز می‌شدند امروز برای محبت به هم‌گروه می‌خوردند و نوایی مشترک را فریاد می‌زدند. لحظاتی می‌شد که به جمعیت خیره می‌شدم: این‌ها همان‌ها نیستند؟

خیابان‌ها پذیرای انسان‌های زیرزمینی شد که «عصیان» خود را برای اعاده حیثیت از دست‌رفته‌شان بروز دادند. آن‌ها همان کسانی بودند که پیش از این هر روزه خیابان‌ها را در جست‌وجوی پیشرفت اشغال و به واسطه مجموعه‌ای از تناقضات و پارادوکس‌ها زندگی می‌کردند. آنان اسیر افکار خودخواهانه و عاداتی روزمره شده بودند. هر روزه از محل کارشان به خانه‌های خویش باز می‌گشتند و «بیگانگی» از دیگران و محیط خویش را در میانه‌ی انبوه جمعیتی که هر روز می‌دیدند باز تولید می‌کردند. بیگانگی که در حقیقت در انتظار پیشرفت‌های شخصی‌شان، تمرین بردگی مدرن می‌کردند. برای آن‌ها خیابان، جایی زشت بود؛ جایی مملو از ترافیک و آلودگی بی‌پایان، فخر فروشی‌های بی‌وقفه و بسیاری دیگر از پیچیدگی‌های مادی و ذهنی که عذابشان می‌داد و هر روزه در اسطوره‌ی پول غرق‌شان می‌کرد. انسان‌های زیرزمینی، مردمانی منفعل و متمیزه از طبقات و اقشار گوناگونی بودند که اکثریت جمعیت عظیم شهری را به خود اختصاص داده بودند؛ آنان با اضطرابی بی‌پایان در خیابان‌های شهر راه می‌افتادند، به همه چیز (و در واقع هیچ چیز) بدویبراه می‌گفتند و با هراس، دو دستی کلاه

خوبش را می‌چسبیدند و شب هنگام در حسرت نداشته‌هایشان، تحقیرهای روزانه‌شان را از سر می‌گذراندند. در واقع فضاهای شهری برای انسان زیرزمینی تهران، حفره‌هایی بودند که تحقیرشان می‌کرد: خیابان و اتومبیل‌های سوار نشده، دانشگاه و کنکور قبول نشده، مغازه‌ها و لباس نخریده، برج‌ها و خانه نداشته و...

- ولی بلافاصله بعد از انتخابات چهره دیگری از روابط اجتماعی را شاهد شدیم

حس شگفتی که ابتدا گفتیم دقیقاً همین جا بود. با دو چیز روبه‌رو شدیم: یک، جامعه‌ای که پیش از جنبش سبز برای هیولا شدن دست به هر کاری می‌زد و دو، همان جامعه که پس از انتخابات (یا بهتر بگوییم پس از مناظره‌های تلویزیونی) چهره‌ای دیگر و کاملاً متفاوت از خود نشان داد. جامعه‌ای همبسته و طغیان کرده با محوریت آزادی و حق خواهی. جامعه‌ای که شهروندان در لحظه‌ای تاریخی از زیرزمین‌های متفاوت خود سر برآوردند تا حق خود به زندگی در شهر خوبش را فریاد بزنند و در واقع فقدان‌هایشان را از سیاست پر کنند. آدم‌های تا دیروزی اعتماد به هم، به یکباره جویای هم‌بستگی با دیگر انسان‌های تنها و منزوی شدند تا شهر را اینبار مال خود کنند. آن‌ها تلاش کردند تا زخم‌های درونی جامعه خود را در خیابان بگشایند و نشان دهند که این زخم‌ها وجود دارند؛ زخم‌هایی سر بسته که هرگز درمان نشده‌اند. چگونه می‌توان این وضعیت دوگانه را به‌طور هم‌زمان فهمید و تحلیل کرد. نگاه مجزا به هر دو سوی این مناسبات (پیش از جنبش / پس از جنبش) گمراه کننده است. اگر فقط به وضعیت طاعون زده چشم بدوزیم مطمئناً دچار بدبینی شده و پتانسیل‌های آنتاگونیستی جامعه را ندیده‌ایم و اگر بر روی معضلات اجتماعی و اخلاقی جامعه‌مان به خاطر جنبش مردمی و آن هم‌بستگی اجتماعی فوق‌العاده ماله بکشیم، دچار خوش‌بینی و یوپولیسم خواهیم شد.

اگر بپذیریم هر جنبش اجتماعی برای اعتراض به چیزی شکل گرفته است، تلقی رایج از جنبش سبز که آن را به مقولاتی هم‌چون آزادی خواهی تاریخی جامعه ایران یا فساد و غیردموکراتیک بودن حکومت محدود می‌کند، به نظر من غیرواقع‌بینانه و ارائه‌گر تصویری یوپولیستی از واقعیت جامعه ماست. واقعیتی که هر روزه با آن دست به گریبانیم این دست حرف‌ها را پس می‌زند و سرخوردگی و ناامیدی می‌سازد. شکی نیست که جنبش سبز هم

اعتراض به چیزی بود اما واقعیت انضمامی جامعه متقاعد می‌سازد که بگویم بیش از هر چیز دیگر، جنبش سبز اعتراض جامعه علیه جامعه بود.

به نظر من جنبش سبز لحظه‌ای تاریخی بود برای قیام مردم علیه مناسباتی که خود ساخته بودند. دولت هم یکی از این دست ساخته‌ها است، هر چند مهم‌ترین آن. اما فاجعه‌ای که ساخته بودیم چیزی بزرگتر از دولت متقلب بود. جنبش سبز قیامی علنی برای اعاده حیثیت از دست‌رفته‌ای بود که خود را در فرم دموکراسی خواهی و شعار «رای من کجاست؟» نشان داد. قیامی بود بر ضد تقلب، همه تقلب‌ها، دروغ‌ها و چاپلوسی‌های خودمان و حکومت با شرکت تمامی متقلبین و دروغ‌گویان خسته از خود. شکل بیانی کاملاً مناسب شهری بود که از آلودگی‌های خودش احساس خفگی می‌کرد، شهری که می‌خواست برای یک‌بار هم که شده لحظه‌ای به ساکنان‌اش تعلق داشته باشد و حتی برای مدت کوتاهی آرزوهای آن‌ها را انعکاس دهد. در چنین شهری بود که خیابان وزن و اعتبار خاصی پیدا کرد. خیابان برای انسان‌های زیرزمینی این جامعه، یگانه جایی شد که آنان را از انزوا خارج می‌کند و بستری را فراهم می‌سازد که بر علیه مناسباتی که خود ساخته بودند عصیان کنند. تجربه درخشان راهپیمایی بیست و پنجم خرداد برای مردمان این شهر فراموش نشدنی است. آن‌ها پس از سالیانی دور، دوست داشتن دیگران (هم‌بستگی اجتماعی) و شهرشان را تجربه کردند. در میانه انبوه جمعیت - برای اولین بار - شهرشان را به خانه خویش مبدل ساختند و شهروند شدند. وقتی فریاد می‌زدند: رای من کجاست؟ در واقع به خودشان، به بغل دستی‌شان و البته به حکومت‌شان می‌گفتند: حیثیت من کجاست؟

- در توصیف وضعیت طاعون زده به قول خودت، مدام از افعال گذشته استفاده کردی. گویی الان وارد بهشت شده‌ایم.

به هیچ عنوان وارد بهشت نشده‌ایم. دستاوردها و پیشرفت‌ها چنانچه مراقبت نشوند از دست می‌روند. شواهد زیادی داریم تا توهم تکامل تاریخ را به دور اندازیم. جامعه همواره برگشت‌پذیر است. اما به این خاطر از شکل گذشته‌ی فعل استفاده کردم تا تفاوت میان تصور خودم از جامعه و مردم را پیش و پس از انتخابات نشان دهم. تفاوتی که به نظر من اهمیت خاص جنبش سبز را نشان می‌دهد. شور مردمی در جنبش سبز نه شور انتخاباتی بود و نه شور پیروزی

انقلابی. اتفاقاً تماماً شوری بود محصول «شکست». ساده‌انگارانه است این شور را به ساحت انتزاعی تقلب دولت در انتخابات یا شکست کاندیدایی خاص محدود کنیم. این شور ریشه‌هایی عمیقاً مادی و عینی داشت. ریشه‌هایی در سال‌ها شکست در زندگی‌های فردی و جمعی.

- حال که آن شورش به قول تو بر خود پدید آمد چگونه ادامه می‌یابد و چگونه با گفتار سیاسی و مطالبه سیاسی خود را پیوند می‌زند. انتظارمان از جنبش سبز به معنایی که گفتی چه باید باشد؟

برای پاسخ به این سوال باید توضیحی بدهم. معمولاً بعد از فروکش کردن جنبش‌های سیاسی - اجتماعی و بازگشتن ظاهری اوضاع به پیش از جنبش (وضعیتی که شاید ما اکنون با آن مواجه هستیم) این صدا بلند می‌شود که: باید کار فرهنگی کرد و اخلاق و مدنیت را فارغ از چپستی دولت تقویت کرد. مدام می‌شنویم که برخی می‌گویند تا وقتی جامعه و مردم این اند حقیقتان همین دولت است. شاید شرح و نقد من از وضعیت خود ساخته اجتماعی‌مان نیز در این دسته از گفتارها گذاشته شود. اما می‌خواهم با تأکید بر نگاه پسو، منفعلانه و غیرسیاسی اینگونه تلقی‌ها را بچ شبه روشنفکرانه، تفاوت بین منظور خودم را با «سیاست‌زدایی تحلیلی» بیان کنم. برای توضیح از مفهوم «اتوس»^۱ میشل فوکو بهره می‌گیرم. مفهوم اتوس یا به عبارتی «دغدغه خود داشتن» را فوکو در جلد سوم تاریخ جنسیت می‌کاود. در هر دو سنت اصلی فرهنگ غربی (رواقی و افلاطونی) که ملهم از یونان باستان می‌باشند، به بر ساختن خود و دغدغه خود را داشتن توجه شده است. این توجه البته تفاوت‌های جدی و مهمی با هم دارند. در افلاطون‌گرایی که مسیحیت ریشه در آن دارد مسئله اصلی سوژه و روان فرد است. مثلاً وقتی در این سنت از چشم‌ناظر بر خویشتن سخن به میان می‌آید، منظور شناخت خود و یادآوری حقایق وجودی پنهان است. بازگشت‌های مداوم در الهیات مسیحی به خویشتن و فرمان «خودت را بشناس» به‌عنوان یکی از آموزه‌های مهم مسیحیت، ریشه در همین اخلاق افلاطونی دارد که به تعبیر فوکو، سوژه‌گرایی دکارت هم محصول و هم تداوم دهنده آن بوده است. در این نوع خودشناسی، خود، مداوماً به نوعی رستگاری متافیزیکی که فراسوی زندگی است، ارجاع پیدا می‌کند. انقلاب و آشوب درونی در فرد برای نیل به سعادت، دغدغه این

۱. Ethos

سنت است. سنتی که نجات را فراسوی زندگی می‌جوید. بیراه نیست که نیچه، مسیحیت را «افلاطون‌گرایی عامه» می‌نامد. در دیدگاه رواقیون اما «خود» از طریق آموزش، هدایت می‌شود. نوعی ساختن خود. یونانی‌ها و رومیان در پارادایم رواقیون، خودشان را ادراک می‌کردند. اتوس در واقع اشاره‌ای است به این نوع نگاه از خود. اصولاً یونانیان مسئله آزادی را بر اساس همین نوع اخلاق، پروبلماتیزه می‌کردند و آزادی در نزد آنها مفهومی اخلاقی داشت و نه سیاسی. اتوس یاددغه خود در دیدگاه یونانیان، شیوه‌ی بودن و هدایت خود و پدیدار شدن در برابر دیگران بود؛ ساختن سوژه. این مفهوم به تعبیر فوکو در واقع شکل انضمامی آزادی است که در اجزای عادی زندگی انعکاس پیدا می‌کند و شهروند می‌سازد.

نکته مهمی که وجود دارد این است که در اتوس با تئوری سوژه به شکل پیشینی‌اش چنانچه در فنومنولوژی و آگزیستانسیالیسم وجود دارد، مواجه نیستیم. بحث فوکو در اهمیت دادن به اتوس در واقع توجه به سوژه‌ای است که در درون مناسبات تاریخی شکل گرفته و هیچوقت با خودش اینهمان نیست. سوژه‌ای که از طریق کار مستمر بر روی خود، ساخته می‌شود. این مفهوم از خودشناسی، شباهت‌های بسیاری دارد به کلمه «بیلدنگ»^۱ در زبان آلمانی. عبارتی که در معنای فلسفی‌اش آن را به تکوین یا تحول شخصیت ترجمه کرده‌اند. آفریدن خود و خودسازی خداگونه. تولید سوژه در اینجا بر ساخته‌ی قدرت نیست بلکه ریختن بنیاد جدید برای خود است. کاری که می‌تواند به‌مثابه فرایند رهاسازی و آزادی فهمیده شود. برعکس خودشناسی افلاطونی و سوژه‌گرایی دکارتی که در پارادایمی متافیزیک به «غلبه» می‌اندیشد: غلبه بر نفس یا طبیعت، مسئله‌ای که در اتوس اهمیت دارد، جنبه سیاسی و رها سازی آن است. رها سازی خود از مناسبات حاکم بر روان و بدن جامعه.

تفاوت اتوس با خودشناسی رایج چیست؟ خود شناسی که از دل استراتژی محافظه کارانه سیاست‌زدایی بیرون می‌آید و ابزار تئوریکش کار فرهنگی است در واقع مدعی این است که ریشه عمیق مسائل و رنج‌های بشر در روان افراد است: چیزی متافیزیک و شبیه مثل افلاطونی. مسئله اتوس اتفاقاً این است که مواجه با آبار اتوس و مسائل اجتماعی - سیاسی از طریق نوعی «پراتیک زاهدانه» در عرصه عمومی، قابل حل هستند. رنج‌ها را چیزهای موجود می‌سازند، چیزهایی که خودمان عمیقاً در ساختن‌شان مشارکت داشته‌ایم.

جنبش سبز به نظرم محصول یادآوری اتوس بود: دغدغه و بازسازی خود. نکته مهم اینجاست که این شکل فعال ساختن دوباره‌ی سوژه، به تعبیر فوکو تنها در کنش‌های عمومی و جمعی ممکن می‌شود. تنه به تنه دیگری. در خلال نمایش تن‌هاست که اتوس به خاطر آورده می‌شود. جایی مثل انقلاب، جنبش. اتوس به این معنی نیست که فرد خودش را اختراع کند و به تنهایی بسازد، بلکه این ساختن در درون جامعه، گروه‌های اجتماعی و در مواجهه با دیگری ممکن می‌شود. اتوس در واقع همانگونه که گفتیم شیوه پدیدار شدن در برابر دیگران از طریق نوع لباس پوشیدن، فیگور، راه رفتن، صحبت کردن، شهروند بودن، احترام به دیگران و در مجموع خلق و خوی است؛ در واقع زندگی اخلاقی جمعی. جنبش سبز قیام جامعه‌ای بود ضد مناسبات دست‌ساخته‌ی خودش برای احیای اتوس از دست رفته. این امکان را الحظه تاریخی انتخابات و اتوس بروز یافته‌ی موسوی در برابر بی‌اتوسی رقیبش، فراهم ساخت. تداوم این جنبش هم بی‌شک به تداوم اتوس بروز یافته و رها شده در آن باز می‌گردد. اینکه تا چه حد افراد به زیر زمین‌های خود باز نگردند، دغدغه‌ی ساختن خود را رها نکنند و شهروند بمانند. شهروند ماندن یا همان هم‌بستگی اجتماعی از طریق ساختن خود، طنین قوی زیستی سیاسی است که خطر «مردم» را همیشه برای حاکم نگه می‌دارد.

- اما در پایان بد نیست با این نظرگاهی که معرفی کردی به یکی از وجوه جنبش سبز بپردازیم. مثلاً مشارکت چشمگیر زنان. آیا زنان هم خود را در ساختن این مناسبات متقلبانه مسئول می‌دانستند که این بار حضور راهمپای مردان جدی گرفتند و اصولاً چه ویژگی‌ای به آنها اجازه داد اینبار جامعه مردسالار را پس بزنند و در یک برابری و هم‌ارزی وارد پیکار شوند؟

بی‌شک زن‌ها هم در بر ساخته شدن این جامعه مسوول بوده‌اند. هیچ‌گاه دسته و گروهی را در ساخته شدن قاعده‌ی فاجعه‌آمیز نمی‌توان استثنا کرد. اما خوب باید به مسئله زنان در جنبش سبز دقت کرد. زنان بی‌شک در خط مقدم بودند. اساساً اعتراضات اشکال کاملاً زنانه داشت: صلح‌آمیز، مواظب، منظم و غیره. چرا زنان در خط مقدم اعتراضات بودند؟ چون آنها در خط مقدم سرکوب شدن و ستم بودند. زنان بیشتر از هر مرد سرکوب شده‌ای، توسط نهادهای جامعه سرکوب شده‌اند. آنها فرودستی را به گونه‌ای مازاد بر دیگران مرد تجربه می‌کنند. زنی که

- با چشمان خودم دیدم - مسیر خیابان را برعکس همه مردم در حال فرار، به سمت گاردی‌ها می‌رود و رخ به رخ با پلیس (نماینده حاکم) بر سر او فریاد می‌زند، فریادش، نوای دردمندان‌های است بر علیه تمام مناسبات ستم، و شجاعت مازادش نسبت به مردان، به ستم مازادی که من و ما و دولت بر او کرده‌ایم، برمی‌گردد. او فریاد سال‌ها مزاحمت‌های خیابانی، تحقیرهای جنسی، تبعیض‌های حقوقی، آزارهای خانوادگی، زورگویی همسر و بچه‌هایش را بر سر پلیس می‌کشد. شجاعت بروز یافته زنان در جنبش سبز محصول روانی وضعیتی است که ما همگی برای زنان ساخته‌ایم. در این وضعیت بی‌شک خود زنان هم مشارکت داشته‌اند. وضعیت زن در هر جامعه‌ای، بنظرم وضعیت اتوس در آن جامعه را نشان می‌دهد. زن، معیار مهمی برای اندازه‌گیری است.

سال سوم اجرائی در چهل‌ونه پرده

شاید اکنون فرصت خوبی باشد تا کمی به یک مسئله مهم فردی و اجتماعی توجه کنیم: «استقامت». این فرصت را مدیون اجرای بی‌نظیر نسرین ستوده^۱ هستیم. پرفورمنس چهل‌ونه‌روزه وی با میانجی بدن - آن هم بدن زنانه‌ی تحت انقیاد - اثر هنری‌ای بود درباره استقامت، واژه استقامت، ذهن را به سمت نوعی کنش قهرمانانه و اسطوره‌ای و درعین حال دور از دسترس همگان می‌برد. مسئله همین جاست که چگونه می‌توان استقامت را از موزه‌ها درآورد و محقق کرد.

اندیشه سیاسی حاکم بر جهان مروج نوعی عقلانیت سیاسی است که هر کنش سیاسی شجاعانه و قهرمانانه را به اسم کنشی غیرعقلانی و بی‌نتیجه نفی می‌کند. اندیشه‌ای که

۱. نسرین ستوده از روز چهارشنبه ۲۶ مهر ماه سال ۱۳۹۱ دست به اعتصاب غذای نامحدود زد که تا ۴۹ روز ادامه یافت. او در حالی که پانزدهمین روز اعتصاب غذای خود را سپری می‌کرد، در سکوت خبری به انفرادی بند فوق امنیتی ۲۰۹ اطلاعات منتقل شد. در روز ۱۲ آذر ۱۳۹۱ پس از ۴۷ روز از شروع این اعتصاب غذا، رضا خندان، همسر نسرین ستوده، وضعیت او را این‌گونه شرح می‌دهد: «اکنون وضع جسمی‌اش به حدی رسیده است که بعید می‌دانم تا ملاقات بعدی بتواند سر پا باشد. سرگیجه، اختلال بینایی، عدم تعادل در راه رفتن و فشار پایین‌عالیم هشداردهنده وخامت حال اوست، در کنار لاغری مفرط». این اعتصاب غذا پس از ۴۹ روز در شامگاه سه‌شنبه ۱۴ آذر ۱۳۹۱ پس از بازدید برخی نمایندگان مجلس در زندان اوین و موافقت حکومت با کلیه خواسته‌های او مبنی بر لغو ممنوع‌الخروجی دخترش با موفقیت پایان یافت (به نقل از: ویکی‌پدیا).

«در هیچ چیزی ارزش آن را ندارد که زندگی مان را به خطر اندازیم»، مرسوم و حاکم است. کنش‌های قهرمانانه در دنیای امروز و فردگرایی لجام‌گسیخته‌ی حاکم بر آن سخت و بعید شده است. در این وضعیت، کنش‌های قهرمانانه با انتقال به تصاویر سینمایی، به فانتزی نوجوانی و جوانی تبدیل شده‌اند. سینما بالاخص هالیوود با تولید انبوه قهرمان‌های مجهز به توانایی‌های غیربشری، قهرمان را تبدیل به چیزی اساساً مجازی و در واقع اخته کرده‌اند. بیراه نیست که هر چند طبقه متوسط کنش سیاسی شجاعانه دیگران را ممکن است ستایش کند، اما هم‌زمان کوچک‌ترین حرکت شجاعانه و رادیکال را، به خصوص توسط نزدیکان، «بروس لی بازی» می‌نامد. در واقع به گفته آگامبن در مقاله‌ای در کتاب وسایل بی‌هدف جامعه‌ای که ژست‌های خود را از دست داده، در سینما می‌کوشد در آن واحد آنچه را از کف داده، باز یابد و از کف دادن آن را ثبت و ضبط کند.

مقاومت و استقامت با هر شکلی از قدرت متولد می‌شوند. هر اعمال قدرتی، تولید مقاومتی به همراه دارد. اما مسئله اصلی در نامتوازی بین شدت قدرت و آشکال استقامت است. به میزانی که نیروهای قدرت، سمبه‌شان پرزورتر است، استقامت‌ها خردتر، جزئی‌تر و یا به تعبیری شرمگینانه‌تر می‌شوند. قوی‌ترین و قدرتمندترین ساختارها استقامت‌ها را نیز پیش‌بینی کرده و درون ساختار پذیرفته و تا حد ممکن به جزئی از خود تبدیل کرده‌اند. این پیش‌بینی‌پذیری مقاومت در واقع مسیری بوده برای خنثی‌سازی استقامت و تسلط پر دامنه‌تر. در این وضعیت، خود آشکال استقامت و قهرمانانش در فرایندی نامحسوس کالا شده، فروخته می‌شوند. امروزه با کمی فاصله‌گذاری می‌بینیم که حتی رادیکال‌ترین ایده‌ها و چهره‌ها در درون ساختار مسلط بر جهان، پذیرفته، بلعیده و تصاویرشان بر روی اجناس رفته و در فروشگاه‌ها فروخته می‌شوند. این گردن‌زنی نوین مخالفان، یعنی بی‌خطر سازی، از جمله مهم‌ترین دستاوردهای بشری خوانده می‌شود.

از سوی دیگر کلیه مسلکی، به‌مثابه نایدئولوژی فراگیر حاکم بر زندگی مصرفی، هر نوع مقاومتی را به اشکال فانتزی‌ای همچون خرده‌تخریب‌های شهری، مواد مخدر، سکسیسم و نژادپرستی تقلیل داده است. ساختار سرمایه با نشان دادن کالا در محوریت زیست انسانی، هر پدیده‌ای را موقت، قابل تعویض و فرمال کرده تا جایی که اساساً استقامت را - به معنای پافشاری بر خواسته‌ای جمعی - به چیزی استثنایی و غیر عقلانی تبدیل کرده است. این پرتاب

شدن استقامت و مقاومت از زندگی روزمره یا به تعبیر دقیق‌تر تصعید استقامت به بی‌خطرترین اشکال مقاومت، نظام قدرت را در هر نقطه‌ای از اجتماعات بشری که توانسته این توازن را با رضایت سوژه‌ها و یا ترسشان بر هم بزند، مسلط‌تر و قوی‌تر ساخته است.

اجرای ستوده را اگر بخواهیم در سیاسی‌ترین شکل خود ارزیابی کنیم، کنشی نبود، جز یادآوری استقامت. خاستگاه این کنش او زندگی واقعی خودش بود: اجازه سفر مهرآه دخترش به خارج از کشور و حق ملاقات حضوری؛ چیزهایی در پذیرش و خواست زندگی. و مخاطب اصلی اش بی‌شک جمعیت به هم‌فشرده‌ی کلیبی مسلمان.

کلیبی مسلکی لزوماً به معنای کاری نکردن نیست، بلکه زیستن متوسط در مرز زندگی و مرگ است؛ و کلیبی فردی است در خودفرورفته، به شدت انفرادی، غیرسیاسی و نه به آن اندازه تباه‌شده و به مرگ نزدیک‌شده که بتوان امید‌آغازی برای آن داشت. اگر حس کنیم که تا چه حد زیست همگانی‌مان - حتی بسیاری از آن‌ها که به گونه‌ای حرفه‌ای در کار برچیدن حکومت مستقرند - کلیبی مسلمانانه است، شاید به اهمیت اجرای ستوده بی‌بیریم.

استقامت بدین معناست که فرد از دیگری و خدایگان (حاملان قدرت) می‌خواهد که ارزش‌های زندگی او را بشناسند. برابری در واقع به تعبیر ژاک رانسیر چیزی نیست، جز «شناسایی دیگری». جامعه نابرابر جامعه‌ای است که افراد در آن، زندگی دیگری را نمی‌شناسند. به همین طریق دولت نابرابر و توتالیتر دولتی است که تنها شناسایی بندگان از ساختارها و قوانین خدایگان را به رسمیت می‌شناسد و از هر گونه شناسایی اتباع خویش ناتوان است. استقامت در این معنایان حق شناخته شدن است. فرد با تمام امکاناتی که دارد، دیگری بزرگ را به شناختنش فرامی‌خواند. ستوده در زندان این کار را با بدن خود انجام داد، و زنی دیگر در خانه شاید.

کلیبی مسلکی در حقیقت کنار گذاشتن هر گونه شناسایی دیگری و اصل «برابری» است. جامعه‌ای که افرادش همواره مترصد این‌اند که خود را با دیگری نابرابر کنند، جامعه‌ای است به‌واقع کلیبی مسلک که به یک زندگی ضداجتماعی فروغلطیده است. جامعه نابرابر در واقع جامعه‌ای است که افراد توانایی شناسایی همدیگر را از دست داده‌اند و به همین سبب کمترین اعتماد بین آنها وجود دارد.

این ویژگی دامنه‌های خود را حتی تا مبارزان مخالف خدایگان مستقر می‌گستراند. کنش

سیاسی در این جامعه به سهم‌خواهی و چانه‌زنی از قدرت و برگرد هویت‌های ساختگی است، نه اصل برابری. برای همین است که در بین این کنشگران نیز اعتماد وضعیت وخیمی دارد. این کنشگران هم در هر میدانی - از فرهنگ گرفته تا سیاست - از مکانیزم‌های خدایگان در نفی شناسایی بهره می‌برند: تخریب و شکنجه.

به ستوده برگردیم. او با صدای بدنش مخاطبین را به شناسایی فراخواند. یادآوری کرد که به‌عنوان یک انسان حق دارد در مراسم خاکسپاری عزیزترین کسانش شرکت کند، فرزندش را از نزدیک ببیند و تنها خودش مجازات شود و نه بستگانش. تعهد به این رنج خودخواسته و همراهی اخلاقی با آن، در محدوده‌های فرمال کنش سیاسی نیست، بلکه دقت بر جنبه‌های بزرگ‌تر سیاسی آن (تلاش برای دستیابی به یک زندگی برابر) باید مدنظر قرار گیرد.

خطاب ستوده جامعه‌ای است که با کلی‌مسلمی، استقامت را برای بهبود زندگی‌اش - از آلودگی هوا و مقاومت‌سازی خانه‌ها و احترام متقابل و هزار درد به‌نظر بی‌درمان دیگر - از دست داده؛ جامعه‌ای که افرادش همدیگر را می‌درند و از ایجاد کامیونیتی‌های پایدار ناتوان است، شکنجه می‌دهد، و زیستن دیگری را نمی‌شناسد. همین جامعه است که از توانایی استقامت برای شناخته شدن در برابر قدرت توتالیتر و خدایگان هم‌اخته و ناتوان شده است؛ نه می‌شناسد و نه شناخته می‌شود.

در اینجا باید برای باج ندادن به موسیلمینی‌ها و هیتلرها که در دوره‌ای قهرمانان جماعتی بشری معرفی شدند و همچنان برای نفی قهرمان، در گفتارها به کار برده می‌شوند، به تفاوت مهمی اشاره کرد. تفاوت عمیقی است بین «پدر» یک جامعه و «قهرمان». قهرمان کسی است که داستان و جامعه را پیش می‌برد. او این کار را با مستثنا کردن خودش از دیگران انجام نمی‌دهد؛ اما به سبب همین مستثنا نکردن و در عین حال شجاعت پیش بردن و امید دادن سخاوتمندانه، مستثنای می‌شود. پدر اما چیزی نیست، جز نماینده‌ی سلطه و خودشیفتگی خدایان. او اربابی است که با ترس بی‌پایانش از مرگ و تاریخ، در کار فرزندسازی است؛ فرزندانی علیل، وحشت‌زده و برده، با امیدهای واهی.

در حالی که هنوز سه سال از یک دستاورد و تلاش جمعی نگذشته و هنوز زندان‌ها و قبرستان‌ها و حافظه‌ها از آن رویداد انباشته است، افراد و گروه‌ها به‌گونه‌ای با آن برخورد می‌کنند که گویا از رویدادی در دوره سلجوقیان حرف می‌زنند. آنها گفت‌وگو و کارشناسی درباره

نطق یک نماینده دم‌دستی مجلس درباره انتخابات بعدی را به اندیشیدن درباره آن ترجیح می‌دهند. این جامعه‌ی تا این حد کلبی‌مسلك، جامعه‌ای است که حتی شناسایی خود را از دست داده (فاصله‌گیری افراطی از تجربه‌ی خود) و به شیوه‌ای پلیسی و دولتی، کنش و آرزوهای خود را پراکنده و حذف می‌کند. حالایی که از همان چند زندانی دوران سلجوقی، آن‌ها را با چهل‌ونه روز پرفورمنس اعتصاب تن، فرامی‌خواند.

سال چهارم خاتمی و خصلت‌های متناقض

- سراج‌الدین میردامادی - رادیو زمانه: خبر دیدار هفته‌ی قبل سیدمحمد خاتمی، رئیس‌جمهور پیشین ایران با نمایندگان فراکسیون اقلیت مجلس و هوادار جبهه‌ی اصلاحات و اظهارات او در خصوص شرط‌های اصلاح‌طلبان برای ورود به انتخابات، رسانه‌های داخل و خارج از ایران را تحت‌الشعاع قرار داد. از امین بزرگیان، پژوهشگر اجتماعی مقیم فرانسه ابتدا پرسیده‌ام: ارزیابی کلی شما از این دیدار چیست؟ به نظر من ما باید بین صحبت‌های خاتمی و عکس‌العمل‌هایی که در مورد صحبت‌های او شد، تفاوت بگذاریم و به‌گونه‌ای این دو حوزه را از هم جدا کنیم، تا بعد بتوانیم از طریق گفت‌وگو در مورد صحبت‌های ایشان تا حدودی فضای سیاسی-اجتماعی مان را آسیب‌شناسی کنیم و حرف‌های او را تحلیل کنیم.

- تحلیل شما در مورد عکس‌العمل‌های صورت گرفته نسبت به صحبت‌های آقای خاتمی چیست، هم عکس‌العمل‌هایی که بخشی از نیروهای اپوزیسیون و مخالف

حاکمیت در خارج از ایران داشته‌اند و همچنین عکس‌العمل‌هایی که روزنامه‌ی کیهان و دادستان تهران و از سوی حاکمیت در ایران صورت گرفت؟

اصولاً آقای خاتمی بر انگیزاننده‌ی حس‌های متفاوت در وجود ماست. خاتمی مدرن‌ترین چهره سیاسی حال حاضر است به این معنا که مثل هر پدیده‌ی مدرنی برای ما واجد خصلت «میل و امتناع» است. یعنی از یکطرف به او میل داریم و از طرف دیگر از او امتناع می‌کنیم و می‌خواهیم جدا شویم و دوری کنیم. هیچ شخصیت سیاسی به اندازه‌ی خاتمی تا این میزان در درون ما وضعیتی پارادوکسیکال ندارد. تقریباً تکلیف ما با چهره‌های سیاسی مشخص و روشن است، اما نقد خاتمی و ستایش از او همواره در خود، نگفتن و پوشاندن چیزی را به همراه دارد. درباره خاتمی هر چه بگوییم چیزی نگفته‌ایم. از یک سو او سمبل موفقیت در حوزه‌ی سیاسی است و در خاطره‌مان همیشه حامل شادی و شیرینی‌ای است که زیر زبان جمعی حس می‌کنیم؛ چیزی که به نام «دوم خرداد» می‌شناسیم، اما از سویی دیگر سمبل شکست و ناکامی‌ایی نیز هست. پروژه سیاسی اصلاحات در واقع شکست خورد و از دل آن مهم‌ترین مخالفان دموکراسی بیرون آمدند و رییس دولت شدند.

این وضعیت متناقض همراه خاتمی است. حتی اگر شما هم در صحبت‌های من در مورد او تناقض‌هایی را می‌بینید و می‌شنوید، این امر به خود شخصیت خاتمی برمی‌گردد. درباره‌ی خاتمی گفتن، در هر حال، تناقض‌گویی است. این را برای این گفتیم تا به شما بگوییم که خصلت متناقضی که خاتمی می‌سازد به داوری درباره او سرایت کرده است. هروقت او صحبتی می‌کند یا حرفی می‌زند، مجموعه‌ای از خاطرات و تصاویر تلخ و شیرین تداعی می‌شود. این تداعی کردن‌های تا حدی احساسی وقتی به زبان عاقلانه‌ی سیاسی در می‌آیند، به صورت رادیکال مثبت و رادیکال منفی خودشان را بروز می‌دهند (عشق و نفرت). چون خاتمی به قول جامعه‌شناس‌ها دو داغ را روی پیشانی‌اش دارد: یکی داغ موفقیت و پیروزی است (که حالا شاید اسمش داغ نباشد، اما واجد این می‌شود که ستایش رادیکال شود) و دیگری داغ شکست و ناکامی‌ایی است که موجب بعضی عکس‌العمل‌های منفی در مورد خاتمی می‌شود.

اگر ما از خودمان بپرسیم خاتمی کیست؟ می‌توانیم پاسخ دهیم که او نماینده‌ی اصلاحات پارلمنتاریستی است. یعنی اصلاح سیستم از طریق سیاستِ رأس، یعنی اصلاح نظام از طریق حداقل‌ها و با مکانیزم انتخابات. این نقش مربوط به الان خاتمی نیست. حدود ۱۲ سال

است که خاتمی این فکر را نمایندگی می‌کند. همان زمانی که ۲۰ میلیون رأی آورد، در دو مقطع، همین طوری بود و بعد نیز در طی هشت سالی که رئیس‌جمهور بود و حتی بعد از آن هم همین بود. این رویکرد را همه‌ی ما معترفیم که برای ما گشایشی به ارمان آورد و واجد گشایش سیاسی، فکری و روحی در ما شد و جامعه را شاد کرد.

اگر جایگاه ذهنی و عینی خاتمی اینجاست، پس سخنان اخیرش نه تنها قدمی به پس نبوده، که نسبت به گذشته بسیار هم رادیکال بوده است. من این را خطاب به دوستان طرفدار جنبش سبز و طرفدار دموکراسی می‌گویم که خاتمی را نقد رادیکال شخصی می‌کنند. حمله‌های شدید به خاتمی محصول انتزاع کردن جایگاه و هستی و چیستی خاتمی است. یعنی خاتمی را از جایگاهی که هست، در جایگاهی که بوده و در جایگاهی که فکر می‌کرده، خارج کرده و از او انتظار داشته باشیم که جور دیگری حرف بزند و جور دیگری فکر کند. بگذاریم او در جایگاهی که هست و فکر می‌کند، باشد و با او بحث کنیم. دقیقاً مثل این می‌ماند که ما از پاپ انتظار داشته باشیم که مثلاً باکره‌گی مریم مقدس را منکر شود یا از موسوی بخواهیم نقش رضا پهلوی را برای ما بازی کند. خوب این غیرممکن است و برای همین باید هر کسی را در موقعیت خودش ببینیم و با او صحبت کنیم. به نظر من بسیاری از واکنش‌هایی که به صحبت‌های خاتمی می‌شود، در واقع خارج کردن خاتمی از جایگاهش و از گفتمانی است که درونش قرار دارد. انتظار نابجا از خاتمی یا از هر پدیده دیگری در عالم است که مقدمات عکس‌العمل‌های هیستریک را فراهم می‌کند.

- ین که ما از خاتمی چه انتظاری باید داشته باشیم و این که اصولاً در فضای سیاسی کنونی جامعه‌ی ما اصلاح‌طلبی پارلمانتاریستی، به گفته‌ی شما، با اصلاح‌طلبی در چارچوب نظام چه قدر امکان ادامه‌ی حیات داشته باشد، مسئله‌ی دیگری است. می‌خواستم در پی این تحلیل شما به‌طور مشخص از شما بپرسم که آیا اندیشه‌ی آقای خاتمی و اصلاح‌طلبی در چارچوب نظام، با توجه به خشونت‌های گسترده‌ای که برای سرکوب اصلاح‌طلبان در طول این یکسال و نیم اخیر صورت گرفت، آیا عملاً امکان ادامه‌ی حیات دارد یا نه؟

به نظرم اصلاح‌طلبی رسمی یعنی اصلاحاتی که خواستار تغییر از درون است و تعبیرهای

مختلفی از آن می‌شود، مثلاً اصلاحات حکومتی یا اصلاحات داخل سیستم، امکانات مهمی توانسته به جنبش دموکراسی‌خواهی بدهد. آن‌ها از این که تبدیل به یک جریان اپوزیسیونی شوند، جلوگیری کرده‌اند و نگذاشته‌اند که به راحتی بشود آن‌ها و طرفداران‌شان را سرکوب کرد. آنها آلت‌رناتیو باقی مانده‌اند. پتانسیل‌های یارگیری‌شان را تا اعماق حاکمیت گسترانده‌اند و به همین دلیل حریف را در برابر خود جاهایی مستاصل کرده‌اند. کاری که با اپوزیسیون شدن نمی‌توانستند انجام دهند.

حالا شاید شما بپرسید که مگر سرکوب‌بیش‌تر از این هم ممکن است؟ به نظر من بیش‌تر از این هم ممکن بود، اگر اصلاح‌طلبان از ابتدا خودشان را برانداز نظام معرفی می‌کردند. همین واقعیت است که اقدام به حذف کامل آن‌ها را برای نظام مخاطره‌آمیز کرده و هزینه‌ها را بالا برده است. در چنین وضعیتی که اصلاح‌طلب‌ها خودشان را اپوزیسیون نکرده‌اند، توانسته‌اند این امکان را پیدا کنند تا همچنان سیاست‌بورزند و همچنان حرف بزنند و همچنان در صحنه حضور داشته باشند. این «همچنان حضور داشتن» به خاطر این است که پتانسیل‌ها و امکانات و حفره‌هایی را برای حرف زدن و تأثیر گذاشتن و برای مؤثر بودن در حوزه‌ی سیاسی همچنان دارند و در خودشان نگه داشته‌اند.

نکته‌ی قبلی که من گفتم، نباید باعث این شود که ما فکر کنیم تنها راه پروژه‌ی سیاسی و اصلاح‌طلبی، راهی است که آقای خاتمی می‌رود. تمام آنچه پیش‌تر گفتم از منظر یک مخالف خاتمی بود. من به هیچ‌عنوان با نوع سیاست‌ورزی او موافق نیستم. آنچه گفتم نباید ما را نسبت به پروژه‌ی «پوچ» خاتمیون بی‌تفاوت کند. مسئله این است که تنها راه سیاست، تداوم منطق فیریزشده‌ی اصلاحات نیست. مهم‌ترین مشکل به نظر من در پروژه‌ی خاتمی اینجاست که او بین دوران پیش از جنبش سبز و دوران پس از جنبش سبز تمایزی قائل نمی‌شود و نمی‌تواند تفاوت‌هایی را ببیند که مردم و فعالین سیاسی و حتی دوروبری‌های خود خاتمی نسبت به دوره‌ی اصلاحات و نسبت به دوره‌ی جدید پیدا کرده‌اند. هر چند جنبش سبز از درون جنبش اصلاحات زاده شده، اما منطق و ماهیت مستقلی دارد و خاتمی نسبت به این ماهیت کوررنگی دارد.

سیاست در عصر جنبش سبز یک قدم به پیش آمده است. مهم‌ترین تغییر سیاست در این عصر این بوده است که مطرودان یا محکومان صدا پیدا کرده‌اند. هر چند فرم دموکراسی

برای تحقق آن بسیار مهم است، اما خواسته‌ها از تغییر در فرم‌ها فراتر رفته است. انتخابات یا پارلمان یا تفکیک قوا برای دموکراسی‌ها بسیار مهم و حیاتی است، اما سیاست در دوران جنبش سبز که نوعی سیاست فعال است، ورای این اشکال ضروری، از محتوای ضروری حرف می‌زند. چیزی که در بیانیه‌های موسوی به وضوح بر آن تأکید می‌شود. در عصر جنبش سبز دموکراسی به معنای واقعی خودش یعنی خواست برابری همگان بازگشته است. این برابری عمیق‌تر از آن است که در پارادیم انتخابات بگنجد. دیگر کسی کمتر به نفوذ صرف به جایگاه واقعی قدرت چشم دارد (که ناممکن و بالطبع تجملاتی است) بحث بر سر ساخته شدن جامعه‌ای جدید است. این مسئله‌ای است که آقای خاتمی باید به آن توجه کند. حرف‌ها و کنش‌هایی که در این چند سال اخیر در میدان سیاسی و اجتماعی انجام شده و گفته شده است، واجدمعناها و برداشت‌هایی شده که امکان مواجهه سابق را با مسائل سیاسی منتفی کرده است. اگر همچنان خاتمی به تغییرات سیاسی و بازی سیاسی به همان گونه‌ی قبلی نگاه کند، به نظر من مشکلاتی عمده در نقش سیاسی او ایجاد می‌شود و کم‌کم از افکار عمومی هم حذف خواهد شد.

سال پنجم

سیاست لیبرال یا ممنون به خانه‌هایتان باز گردید

نقدی بر مصاحبه سعید شریعتی با پارلمان نیوز

مصاحبه سعید شریعتی، عضو حزب جبهه مشارکت، با سایت خبری پارلمان نیوز از اهمیت زیادی برخوردار است. به غیر از اهمیت ادعاهای شریعتی در این مصاحبه، هزینه سیاسی و زندانی که او در این مدت متحمل شده است به اهمیت حرف‌هایش می‌افزاید. اما چنان این پارادایم فکری (که این گفت‌وگو آن را نمایندگی می‌کند) برای فضای سیاسی احیا شده‌ی امروز ایران مخاطره‌آمیز است که شرم انتقاد از یک زندانی سیاسی و یک دوست را به جان می‌خرم. سعی می‌کنم دو ادعای محوری وی را مورد نقد قرار دهم (حمایت از اصلاحات پارلمانتاریستی / نقد حضور مردم در خیابان) و از دو ادعای دیگر می‌گذرم.

سعید شریعتی در این مصاحبه از دو نوع نگرش اصلاحی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «یکی اصلاحاتی که نماد و سخنگوی آن خاتمی بوده است که من از آن به عنوان اصلاحات پارلمانتاریستی یاد می‌کنم: یعنی استفاده از ظرفیت رقابت‌های سیاسی درون قانون اساسی و چارچوب‌هایی که در ذیل انتخابات می‌گنجد و مدل دیگر اصلاحات از طریق شیوه‌های مقاومت مدنی. دعوا بین طرفداران اصلاحات پارلمانتاریستی و اصلاحات طرفدار مقاومت

مدنی هم همیشه بوده و شما می‌توانید تبارشناسی کنید. طرفداران مقاومت مدنی شامل طیفی متنوع از اکبر گنجی (که اساسا با اصل موجودیت سیاسی نظام به تعارض رسیده‌اند) تا کسانی است که در جریان‌ات اخیر صحبت از اجرای بدون تنازل قانون اساسی می‌کنند و می‌گویند روش‌های آن‌ها اصلاحی است اما عملا شیوه‌های مقاومت مدنی را پیشه کرده‌اند.» شریعتی در نقد روش سیاسی موسوی و کروبی، به اعتراضات خیابانی مردم اشاره کرده و کشاندن مردم به خیابان را تاکتیک اشتباه جنبش سبز معرفی می‌کند. او می‌گوید: «منظور از فشار از پایین، راه انداختن مردم در خیابان‌ها نیست. آقای حجابیان می‌گویند مکر اسی را از پایین‌ترین سطوح اجتماعی، سازماندهی کنیم و شبکه‌های اجتماعی بسازیم که این شبکه‌های اجتماعی خود به خود به بدنه دولت تحمیل شده و مطالبات مردم را سازمان یافته می‌کند. لذا خود آقای حجابیان به عنوان اولین کار در شورای شهر علی‌رغم وجود کارهای فراوان، دنبال راه انداختن شورایی‌ها بود... البته بگویم که از نظر عملیاتی هم برای فشار از پایین و هم چانه‌زنی در بالا ما دچار مشکل بودیم. در حالی که ادبیات فربه‌ای از ستیز داشتیم، هیچ ادبیات جاف‌فاده و روش‌های مورد اتفاق برای سازش نداشتیم. هنوز هم که هنوز است نمی‌توانیم جایندازیم که سیاست ترکیبی از ستیز و سازش است. مردم ایران ستیزش را خوب می‌فهمند اما با سازش کنار نمی‌آیند. اما برای تطبیق فشار از پایین با شرایط کنونی، باید گفت شرایط کنونی به هیچ عنوان فشار از پایین نیست. این تحمیل هزینه‌های سیاست‌ورزی به توده مردم است، یعنی مقاومت مدنی، کشیدن مردم به خیابان و خیابانی کردن سیاست.»

سخنان شریعتی انعکاس دهنده تام‌نگاه بورژوازی لیبرالیستی به سیاست است. برای توضیح این نگاه رایج از سیاست بهتر است با نگاه بدیلش آغاز کنیم. سیاست در معنای غیر لیبرالیستی، عرصه‌ی اعتراض و حضور مردم در جامعه است که صدای خود را هم‌پای صدای قدرتمندان جامعه برمی‌سازند. جایی است که حذف‌شدگان جامعه به نمایندگی از کل جامعه به میان می‌آیند. به تعبیر «ژاک رانسیر» سیاست راستین، آن جایی است که اجحاف وجود دارد؛ نقطه‌ای که توده‌های مورد اجحاف قرار گرفته را به صحنه می‌آورد و بساط حاکمان را بر هم می‌ریزد. سیاست در درون دولت شهر یونانی، در نقطه‌ای شروع می‌شود که مردم با زور و فشار بر الیگارشی حاکم، خواسته‌های خود را به او تحمیل می‌کنند. به این ترتیب برای رانسیر، سیاست مقابله‌ی محکومان با حاکمان برای مطالبه‌ی آن چه از آن باز داشته شده‌اند،

است. از این منظر بدون وجود تفاوت میان حاکمان و محکومان، سیاست ممکن نیست. از این طریق است که محکومان، آن‌ها که هیچ‌اند، خود را به‌عنوان «کلیت» جامعه مطرح می‌کنند. سیاست راستین، مذاکره بین صاحبان قدرت که در مورد تعیین مسائل با هم مذاکره می‌کنند نیست، حتی اعمال قدرت نیز نیست بلکه سیاست، لحظه‌ای است که حذف‌شدگان و مطرودان جامعه، صدا پیدا می‌کنند. رانسیر در این مدل با ترسیم demos (مردم عامه) در برابر polis، سیاست راستین را پیکار صدای مطرودان - یا همان طبقه‌ی فرودست - در برابر حاکمان می‌داند. لحظه نمایش مردمانی که در نظام پلیس سهمی ندارند و به سهولت مجرم، اوباش یا تروریست خوانده می‌شوند و از عدالت در نظام اجتماعی و سیاسی بهره‌ای نمی‌برند؛ مردمی که آرمان‌شان چیزی نیست جز برابر شمرده شدن و تعلق داشتن.

اما مسئله اینجاست که آنچه تحت عنوان سیاست در جهان امروز لیبرال اتفاق می‌افتد، مجموعه‌ای از رویه‌هاست که از طریق آن‌ها رضایت مردم حاصل می‌شود، قدرت‌ها سازمان می‌یابند، جایگاه‌ها و نقش‌ها توزیع می‌شوند و نظام‌های مشروع‌سازی استقرار می‌یابند. در این حال حاکمان در کوشش برای صیانت از وضع موجود تمام راه‌کارهای دفاعی را به کار می‌بندند و در تلاشی اساسی، سیاست را امری دور از دسترس و در لایه‌های نهم قدرت پنهان می‌کنند. رانسیر این سیاست لیبرال و رایج را، «سیاست منفعل» می‌نامد. انتخابات، پارلمان‌سازی و تفکیک قوا در بسیاری از جوامع به اجرا در می‌آید اما سیاست فعال، سیاستی است که بر برابری همگان و همه‌کس توجه دارد. رانسیر معتقد است برابری منفعل که مبتنی بر عدالت توزیعی است، سیاست نیست، انتظامی‌گری است.

تأکید رانسیر، بر برابری در آغاز جنبش سیاسی است. او سیاست لیبرالیستی را متهم می‌کند که وعده برابری را در انتهای کنش سیاسی می‌گذارد و مانع بروز تمایلات فعالانه و برابری خواهانه مردمی می‌شود که در تصمیم‌گیری نقشی ندارند. هدف سیاست لیبرال آن است که با توسل به انتظامی‌گری یا همان پلیس، این واحد را از بین ببرد و بخشی از آن را بر بخش‌های دیگر مسلط گرداند، مثلاً در تعلق پارلمان‌تاریستی، نخبگان سیاسی را به جای مردم جا بزند. دقیقاً به همین دلیل است که رانسیر می‌گوید، سیاست در معنای لیبرال‌ش در واقع امتداد همان پلیس است. وی در ده‌ت‌ز درباره سیاست می‌نویسد: «فرمان ابدی و ازلی پلیس

این است: متفرق شوید!« منطق پلیس مدیریت مدنی است: تقسیم فضا-زمان‌ها و شیوه‌های بودن و انجام امور که به‌طور تحت‌اللفظی یعنی تفکیک آنها به مجاز/ممنوع، گفتنی/نگفتنی و در عین حال سهیم کردن شهروندان در این فضا-زمان‌ها و شیوه‌های تفکیک شده بروز و ظهور در جامعه. پلیس از سویی در کار متفرق ساختن مردم در خیابان است (تصویر آشنای گاردی‌ها) و از سویی دیگر با تخصصی کردن فضای سیاسی، آنها را از سیاست جدا می‌سازد. پلیس می‌خواهد در نظم سیاسی موجود، همه اجزای جامعه شمرده شده، به حساب آمده و به آنها جایگاه مناسب‌شان اختصاص داده شود. خلاف آمد این داستان ظهور مردمی است غیرقابل تقسیم که با استانداردهای توزیع و تقسیم امور محسوس، اختلاف نظر دارند.

در سیاست لیبرال رابطه حزب با مردم از جنس رابطه‌ی بامیانجی و سلسله‌مراتبی دولت با مردم است. به‌واقع حزب، در این جا، چیزی جز نوعی پلیس نقاب‌دار نیست. حزب، سیاست را با مدیریت اینهمان ساخته و دست‌به‌کار مهندسی کردن امور عمومی و اداره‌ی کارشناسانه همه‌چیز می‌زند. نتیجه این کارشناسی چیزی نیست جز غیرسیاسی شدن توده‌ها و تبدیل آنها به ابزارهایی صرف برای رأی دادن. در این میان آنچه از دست می‌رود جان‌مایه‌ی سیاست و آنتاگونیسم موجود در جامعه است. واقعیتی که هم در پارلمان‌تاریسم غربی و هم در حکومت‌های اقتدارگرا و پوپولیستی جهان سوم به چشم می‌خورد. سرشت مشترک اینجاست که در همه این مدل‌ها، سیاست به یک رشته تخصصی بدل شده که فقط کارشناسان قادرند از آن سر در آورند. فرمان «خیابان‌ها را رها کنید» در واقع طنین صدای مشترک پلیس و سیاست منفعل است. در حالی که سیاست به‌واقع کنشی مخالفت‌جویانه است؛ مخالفت‌جویی با پلیس یا همان مکانیزم «توزیع امر محسوس». توزیع امر محسوس نظامی است که حدود کنش سیاسی را به‌گونه‌ای که وضعیت کلی احاد مردم را بر اساس محول ساختن جایگاه و نقش هر یک در ساختار اجتماعی تعیین می‌کند، مشخص می‌سازد: مردم باید در انتخابات شرکت کنند و سپس کنش سیاسی را به نمایندگانشان محول سازند (یعنی اینکه بچپند در خانه و اگر حرفی دارند از مجرای قانونی اش! که سیاستمداران هستند پیگیری کنند). سیاست به معنی راستین اش، کنش مردم طرد شده‌ای است که می‌خواهند برابری خود را به انتظامی‌گری و منطق پلیس اعلام کنند. سیاست قلمرو طبقه‌ای خاص و مباحثه پارلمانی نیست، بلکه در مقام کنشی سوبژکتیو خطابش به تمامی بی‌صدایان و مطرودان است. مداخله‌ای است که

برابری را از همان آغاز اعلام می‌کند و منتظر باقی نمی‌ماند که عدالت توزیعی، برابری را در آخر به او هدیه کند. مردم واحدند و سیاست دموکراتیک آن است که آنان از همان ابتدا در مداخله‌ای که همگان در آن برابری دارند، سیاست دموکراتیک را خلق کنند. از این حیث تأکید صرف بر رویه‌های مرسوم سیاست پلیسی از قبیل رأی دادن و شرکت در جلسات حزبی و جز آن، امر سیاسی را مخدوش می‌کند.

حال شاید بتوانیم واضح‌تر دریابیم که به چه دلیل تحلیل سیاسی شریعتی، تحلیلی بورژوا لیبرال و به‌گونه‌ای ناخواسته در امتداد منطق پلیس است. بدون اینکه او بخواهد (چون خود نیز از مطرودان بوده است) اما منطق حاکم را بازتولید می‌کند. دفاع شریعتی از پارلمانتاریسم به‌واقع دفاع از مدیریت کردن سیاست است؛ بالاخص اینکه بانفی اعتراض‌های خیابانی همراه می‌شود. شریعتی در جایی از مصاحبه می‌گوید: «در تحصن مجلس هفتم تقریباً تمام تشکیلات ما در سراسر کشور با توجه به اینکه دولت و مجلس در دست ما بود، به راحتی بسیج میشد. از اردبیل و آذربایجان شرقی گرفته تا هر مزرگان همه به ما که در حزب بودیم، می‌گفتند با ۵ تا ۱۰ اتوبوس آماده‌ایم که بیاییم جلوی در مجلس و تحصن کنیم. من این ایده را بردم در جلسه هیات اجرایی تحصن که آقای بهزاد نبوی و صفایی فراهانی هم بودند. هم آقای نبوی و هم آقای صفایی به شدت به من توپیدند که بی‌خود می‌کنی که مردم را به خیابان بیاوری، مگر الکی است که مردم را به خیابان بیاوریم. اصلاً ما مگر می‌توانیم جوابگو باشیم؟ هر کس که می‌خواهد بیاید، هماهنگ کند ما او را به داخل می‌آوریم بیانیه‌اش را بخواند و برود. پشت نرده یک نفر هم حق تجمع ندارد. یعنی این ظرفیت بود که ما این کار را بکنیم و حیطه تحصن را به خیابان بکشانیم، اما هیات اجرایی تحصن با این اقدام مخالفت می‌کردند چون با آوردن مردم به خیابان وارد یک فاز جدیدی می‌شدیم، یعنی از شیوه‌های پارلمانتاریستی عبور می‌کردیم و وارد فاز مقاومت مدنی می‌شدیم.»

سیاست انعکاس یافته در این دیدگاه در واقع چیزی نیست جز تکنیک مهار مردم به نفع پلیس. در واقع در اینجا منتقدان وضعیت حاضر از این بابت مورد ستایش قرار می‌گیرند که اجازه نداده‌اند مطرودان و فرودستان صدایی در جامعه داشته باشند. حتماً چون آن‌ها نخبگانی کارگشته‌اند که سیاست را درک می‌کنند. اتفاقاً داستان تبدیل سیاست مردم در دوم خرداد به بروکراسی سیاسی از همین نگاه برخاست. به زبان رانسیری، دوم خرداد اگرچه رأی‌گیری و

انتخابات بود، اما در کلیت انضمامی خود مداخله و کنشی بود غیر مرسوم که مردم از همان آغاز به‌عنوان انسان‌های برابر دست به کنش سیاسی زدند. آنها در کنشی سیاسی که برابری پیش فرض آن بود، به خاتمی رای دادند. اما بعدها این برابری در جریان اندیشیدن به برقراری یک پلیس فراموش شد. درست بی‌معنا شدن سیاست از فردای انتخابات آغاز شد، جایی که سیاست در سیستم بروکراتیک دولت اصلاح طلب ادغام شد. از مردم بابت رأی‌شان تشکر به عمل آمد و از آن‌ها خواسته شد به خانه‌هایشان بازگردند و سیاست‌های رهایی‌بخش را به نمایندگان‌شان واگذارند؛ بی‌توجه به اینکه هیچ رهایی‌ای توسط «نمایندگان» به‌تنهایی ممکن نمی‌شود و رهایی متضمن حضور عینی و تنانه همگان در سیاست است، به‌گونه‌ای که پلیس را به عکس‌العمل وادارد. نگاه لیبرال - اصلاح طلب به این مسئله توجه ندارد که تمامی پروژه اصلاحی زاینده کنش مردمان طردشده‌ای بود که در مداخله‌ای همگانی و برابر، سیاست را به میان کشیدند. سال ۷۶، انتخابات، این فرصت را برای آنان گشود و سال ۸۸ این فرصت را از آنان گرفت و به خیابان‌ها سرازیر کرد.

اتاکید شریعتی بر پارلمان‌تاریسم نیز بی‌راه نیست، زیرا که پارلمان‌تاریسم در واقع تنها روش تحقق‌یابی سیاست به معنای لیبرال است. نگاه پارلمان‌تاریستی به سیاست، وضعیتی را شکل می‌بخشد که مردم در آن نه تنها فاعلان اصلی سیاست نیستند که با به حاشیه رفتن از صحنه سیاست، روند امور مشخصاً در دست نخبگانی قرار می‌گیرد که به واسطه همین ویژگی‌شان، یعنی نخبه‌بودن، خود را کارآمدتر از آحاد مردم می‌دانند، و لذا در باب سازوکار مدیریت کلان واقعه‌ای که خود مردم خلق کرده‌اند، پشت دیوارها - یا به قول شریعتی زرده‌های پارلمان - تصمیم‌گیری می‌کنند. کارل اشمیت در مقاله‌ای در نقد پارلمان در دوره وایمار می‌نویسد: «جلسات عام مجمع عمومی (پارلمان‌ها) دیگر محلی نیستند که در آن بر مبنای مباحثات عام تصمیم گرفته شود. پارلمان به یک نوع اداره‌ای می‌ماند که طی مذاکرات پنهانی تصمیم می‌گیرد و در نتیجه فیصله‌ها را در یک نشست عام به شکل رای‌گیری اعلام می‌دارد. رأی‌گیری‌ها یکی پس از دیگری مطابق با تعامل زمانی و سخنرانی‌های احزاب مختلف پیش می‌روند. کمیته‌های محدودی که در آنها واقعاً تصمیم‌گیری‌ها صورت می‌گیرند، صرفاً کمیسیون‌های خودپارلمان نیستند، بلکه اجلاس رهبران احزاب و مذاکرات با موکلان احزاب و گروه‌های ذی‌نفع می‌باشند.» فارغ از هدف اشمیت در نقد پارلمان، نقد او

گویای این است که فروکاستن دموکراسی یا سیاست به نمایندگی حاوی این پارادوکس است که در هر دولتی اصل «حفظ دولت» از بنیادی‌ترین اصول است که در نتیجه آن نخبگانی که در مقام نمایندگان خواست و اراده مردم معرفی می‌شوند، تحقق چنین خواستی را فرع بر اصل فوق می‌دانند. در واقع گرچه دموکراسی پارلمانتاریستی داعیه نمایندگی کلیت جامعه را دارد، لیکن آنچه همواره در عمل اتفاق می‌افتد حذف بخش‌هایی از این کلیت از عرصه شهروندی است. این حذف و ادغام سرشت سیاست لیبرال است. افراد در مکانیزمی ادغام می‌شوند که پیشاپیش از آن حذف شده‌اند. نکته‌ای که نباید از آن چشم‌پوشید اینست که تأکید شرعی بر سیاست پارلمانتاریستی در سیستم سیاسی‌ای که حتی لیبرال هم نیست، در واقع دفاع از هیچ است و شکل نهیلیستی پیدامی‌کند.

در طی این تقسیم‌کار بورژوازی بین نخبگان سیاسی و مردم، که در هم‌نظری با رانسبر می‌توان آن را تابعی از منطق توزیع امر محسوس قلمروی پلیس دانست، عملاً منافع نخبگان سیاسی و اقتصادی به‌مثابه منافع «مردم» بازنمایی می‌شود. این داستان سرشت مشترک تمامی کنش‌های بی‌چیزان بوده است. پس از طغیان و بروز صدای مطرودان در برابر حاکم، سر و کله نمایندگان پیدا می‌شود. تأکید اصلی بر «نمایندگی» در واقع چیزی نیست جز بر هم خوردن «هم‌ارزی» و برابری مردم. گروهی از مردم از بدنه جدا می‌شوند و سعی می‌کنند راهبری مردم را به عهده بگیرند. در اینجا است که سیاست رسمی، کارشناسانه، علمی و تجملاتی شکل می‌گیرد. در واقع سیاست از دسترس عموم خارج شده (سیاست‌زدایی) و به نمایندگان سپرده می‌شود. در این وضعیت، دستگاه‌های مختلف فرهنگ‌سازی و اقتصادی سعی می‌کنند شکاف ایجاد شده به سبب فقدان سیاست را با چیزهای دیگری پر کنند. تمامی داستان استحاله سیاست مردم‌رامی توان در این تعبیر درخشان «کورنلیوس کاستوریا دیس» درباره انقلاب فرانسه خلاصه کرد که: «در فاز اول انقلاب فرانسه، انقلابیون هیچ می‌بودند اگر مردم در صحنه نمی‌بودند. در فاز دوم، انقلابیون هیچ می‌بودند اگر مردم در صحنه می‌بودند.» هنگامی که تکیه از «مردم» برداشته می‌شود، سیاست از مردم جدا می‌شود. در این صورت است که سیاست شکل رسمی به خود می‌گیرد و سیاست منحل می‌شود.^۱

۱. قطعاً هر گروهی به نمایندگانی برای اجرا و پیشبرد پروژه احتیاج دارند، اما اینکه این نمایندگان راهبران آن جمع هستند یا فقط پیام‌بران، تفاوت وجود دارد. آیا نمایندگان در سیاست مرسوم واقعاً نماینده مردم هستند یا فقط منتخبان اکثریت آن‌ها؟

مسئله خیابان هم در این وضعیت واجد اهمیتی فوق العاده است. آیا از خود پرسیده‌ایم که چرا برای حضور سیاسی مردم در خیابان - در هر جایی از دنیا - تا این اندازه سرکوب، علنی می‌شود؟ حضور سیاسی در خیابان، تجلی لحظه‌ی نمایش مردمانی است که در نظام پلیس سهمی ندارند؛ اما تسخیر کنندگان اش فقط بدین سبب کتک نمی‌خورند و پراکنده نمی‌شوند، بلکه دلیل اصلی اینست که آنان در نظم توزیع امر محسوس اختلال کرده‌اند و به نقش محول شده‌شان در سیاست بی‌توجهی نشان داده‌اند. بی‌راه نیست که فرمان‌پیش از حمله پلیس در می‌۶۸ همواره این بود: «به خانه‌هایتان بازگردید، ما بانمایندگان صحبت خواهیم کرد.» شبیه به آنچه‌ی که سیاست لیبرال می‌گوید.

رهبان جنبش سبز تا به امروز در برابر تقلیل سیاست بروز یافته در جامعه ایران به نهادهای نمایندگی مقاومت کرده‌اند. آن‌ها سعی نکرده‌اند در مقام نمایندگان مردم خود را جاذبه و به‌گونه‌ای تکین برای آینده جنبش تصمیم بگیرند. اصرار آن‌ها بر بخشی از بدنه مردم بودن، بدنه‌ای هم‌ارز و تن ندادن به نقش تصمیم‌گیرنده‌ی بزرگ (نخبه سیاسی) به جای همه مردم (چیزی که حتی سیاستمداران لیبرال برانداز از آن‌ها انتظار دارند) جنبش سبز را همچنان برای پلیس مخاطره‌آمیز نگه داشته است. موسوی با برقراری پیوند میان سیاست و زندگی (جنبش سبز از زندگی کنیم) و تأکید بر سیاست مردم (جنبش سبز را به درون خانواده‌ها ببرید) بار دیگر توانسته است تجربه زیست سیاسی فعال را برای مردم زنده کند. در واقع موسوی «وفاداری» خود به روح انقلاب و دوم خرداد را با اتکا بر دموکراسی، در جنبش سبز نشان داده است. او با حمایت از مردمی که به تسخیر سیاسی خیابان‌های شهرشان آمده بودند به آنها برابری‌شان را یادآوری کرد و عملاً با حضور در بین جمعیت، به تک‌تک تن‌های طغیان کرده نشان داد که با آن‌ها برابر است. او بدن‌ها را پشت هیچ در بسته‌ای به «پلیس» تحویل نداد و بی‌شک این راز آگاهی سیاسی‌ای است که همچنان کنشگران را در صحنه سیاست راستین نگه داشته است. مسئله مهم اینجاست که اگر چنانچه روزی موسوی یا کوبی بخواهند به‌عنوان نمایندگان مردم مذاکره‌ای با پلیس داشته باشند آنچه‌ی که باعث می‌شود، بتوانند امتیازی به نفع زندگی مردم بگیرند، تنها طنین صدای کنشگران در خیابان سیاست است.

سال نهم آماري از جنبش

- آيدا فجر- ايران واير: با گذشت شش سال از «جنبش سبز» و تحولات پس از انتخابات سال ۸۸، «ايران واير» نظرسنجي «آي‌پز» را در مورد «ميراث» اين جنبش منتشر کرد که با واکنش‌هاي متفاوتي روبه‌رو شد. بسياري آن را غيرواقعي خوانده و برخي از انجام گفت‌وگو در اين خصوص سرباز زدند. طبق نتايج به دست آمده در اين نظرسنجي، ۵۹ درصد اين جامعه آماري معتقدند که محمود احمدي نژاد به درستي، انتخاب مردم براي پست رياست‌جمهوري بوده است. ۲۱ درصد از ابراز نظر واقعي خود امتناع کرده و ۱۹ درصد نيز تقرب در نتيجه انتخابات را باور دارند. از سوي ديگر، عواملی چون جنسيت، تحصيلات، توسعه انساني و نيز شهرنشيني مورد توجه اين نظرسنجي قرار داشته است. براي بررسي دقيق‌تر اين نظرسنجي و نتايج آن، با امين بزرگان صحبت کرديم که در ادامه متن کامل آن را مي‌خوانيد: نظرتان درباره نظرسنجي اخير آي‌پز، «شش سال پس از جنبش سبز» چيست؟

در ابتدا بگويم اتفاق جالبي که در پي انتشار اين نظرسنجي افتاد، اعتراض‌هايي بود که به همراه داشت. من که به خاطر حوزه کاري با اين مسائل خيلي سر و کار دارم، تا به حال نديده

بودم که نتایج تحقیقات یا پژوهشی آماری باعث برانگیخته شدن اعتراض شود. معمولاً آدم‌ها در برابر دانش، علم یا مثلاً چیزی مثل نتایج آماری سکوت می‌کنند، سر تعظیم فرود می‌آورند و یا تحت تأثیر قرار می‌گیرند اما این که نتیجه یک تحقیق آماری باعث اعتراض شود، اتفاق جالبی است و خودش یک واقعیت اجتماعی است.

- از چه نظر جالب است؟

این امر نشان‌دهنده حداقل این نکته است که هم‌چنان حساسیت‌های عمومی نسبت به مسائل سال ۸۸ بالا است. وقتی می‌گوییم عمومی، منظورم این نیست که همه افراد جامعه و تمام گروه‌ها یا تمام مناطق، بلکه منظور کسانی است که نسبت به امر سیاسی حساس هستند. آن چه پس از انتشار این پیمایش در عکس‌العمل‌ها دیدیم - تا جایی که همین گفت‌وگورا لازم شده است - این معنا را دارد که هیچ جنبش اجتماعی نمی‌میرد. پس زدن نتایج یک نظرسنجی و عصبانی شدن از آن، راوی یک پتانسیلی در بدنه اجتماعی حول وحوش مسائل ۸۸ است. اما به نظر می‌رسد نتایج این نظرسنجی مسئله دیگری را نیز نشان می‌دهد؛ این که حساسیت نسبت به مسائل سال ۸۸ کم‌تر شده و در اولویت نیست. خیلی از افراد اعتراض داشتند که مگر می‌شود این همه آدم نظرشان نسبت به تخلف انتخاباتی سال ۸۸ این‌طور باشد. پیش از پرداختن به این موضوع، لازم است اشاره کنم که البته ایراداتی نیز به این‌گونه نظرسنجی‌ها وارد است که حتماً مورد توجه خود مجریان و به ویژه آی‌پز بوده است.

- چه ایرادات یا نواقصی نظر شما را به خود جلب کرده است؟

در نظرسنجی تلفنی، مشخص نیست فرد در چه شرایط روحی و روانی قرار دارد و از همه مهم‌تر، ترس حاکم بر تمام ارکان زندگی ما که به خاطر اتفاقاً هم سرکوب سیاسی و هم وضعیت اقتصادی حاصل شده، زندگی افراد را به مویی وصل کرده و معلوم است که در این وضعیت، حکومت و سیستم خودش را خیلی بزرگ‌تر و ترسناک‌تر از چیزی که هست در ذهن افراد فرو می‌کند. وقتی جامعه‌ای داریم که محدودیت‌های سیاسی وضع می‌کند و افراد مشکلات معیشتی فراوانی دارند، به عبارتی دیگر، افراد و نیروهای اجتماعی به نوعی به دولت وصل هستند و نان خود را از دولت می‌گیرند، در این وضعیت، ترس از حکومت

و دولت بیش‌تر از واقعیت و قدرت نیروهای امنیتی ایجاد می‌شود. همیشه در طول تاریخ، انقلاب‌ها، جنبش‌های اجتماعی و اعتراض‌ها از دو حالت خارج نبوده‌اند: یا یک وضعیت اقتصادی نسبتاً خوبی در جامعه ایجاد شده که افراد توانسته‌اند ذخیره‌سازی مالی انجام داده و از دولت تا حدودی مستقل شوند که بتوانند اعتراض کنند یا در شرایط خاصی، شهامت و شجاعتی ناشی از یک اتفاق خاص رخ داده است. در حالت عادی، جامعه‌ای مثل ایران، آدم‌هایی تولید نمی‌کند که پشت تلفنی که مشخص نیست با چه کسی دارند حرف می‌زنند، حقیقت‌گویی کنند. تمام ارکان زندگی واقعی و ذهنی، آن‌ها را به این سمت سوق داده که حقیقت‌راپوشانند.

- یعنی نتایج این نظرسنجی به نظر شما معتبر نیست؟

غیر از ایراداتی که در این قبیل نظرسنجی‌ها هست، این که ما فکر کنیم نتایج این نظرسنجی جعلی، دروغ و با غلط است، درست نیست. واقعیت این است که آشنایی با آمار در تحقیقات اجتماعی به ما می‌گوید که نتایج آماری همین است. نتایج آماری به همان اندازه که بازتاب‌دهنده وضعیت هستند، به همان اندازه هم می‌توانند گمراه‌کننده باشند.

- به چه معنا؟ یعنی این آمار در نهایت، حقیقت یا بخشی از آن را بیان می‌کند

یا خیر؟

وقتی یک جامعه‌شناس با نتایج آماری رو به رو شده یا کار آماری می‌کند، نگاهش به جداول و آمار این نیست که داده‌ها مشغول گفتن حقیقت هستند و می‌تواند با آن‌ها به تنهایی چیزی را تحلیل کند و بفهمد بلکه آمارها تنها یکی از ابزار شناخت هستند. کسی که می‌خواهد موضوعی را بشناسد، باید ابزارهای شناخت متعددی را کنار هم بگذارد و در تقابل با هم قرار داده و بعد بگوید که فلان مسئله اجتماعی فلان معنا را دارد.

- درباره رویدادهای سال ۸۸ از چه ابزارهایی می‌توان برای شناخت دقیق‌تر یا

درست‌تر استفاده کرد؟

یکی از کارهای مهمی که انجام می‌شود، این است که جامعه‌شناس نتایج تحقیقات آماری

متعدد را کنار هم قرار داده و آن‌ها را ارزیابی می‌کند؛ برای نمونه، در این تحقیق نشان داده شده که اکثر افراد معتقد هستند در انتخابات ۸۸ تقلب نشده است. مادر این میان واقعیت‌های دیگری نیز داریم؛ شما در جامعه‌ای زندگی می‌کنید که تقریباً سی میلیون بی‌سواد یا کم‌سواد در آن وجود دارد. جامعه ایران جمعیت روستایی بالایی هم دارد. از ابتدای امر نیز به شکل کلی، جنبش سبز مثل بسیاری جنبش‌های سیاسی مدرن، شهرستان‌ها یا جاهای کوچک ایران را درگیر خود نکرد. پس عجیب نیست که هم‌چنان هم درگیر خود نکند. به این موضوع باید توجه کرد که در همه جای دنیا جنبش‌های اجتماعی، سیاسی و مدنی نزدیک به بیست درصد مردم یا حتی کم‌تر از این رقم را درگیر خود می‌کنند؛ یعنی طبقه متوسط شهرنشین. حتی بر خلاف تبلیغات، در سال ۵۷ هم طبقه متوسط شهرنشین بیش‌تر درگیر انقلاب بود. همه جا به همین شکل است؛ بار سیاسی و تحولات کلان جامعه بر دوش تمام افراد جامعه نیست. افراد درگیر چیزهای دیگری هستند که در رأس آن‌ها مسائل معیشتی و به تعبیری، زنده‌مانی است. مسائل و موضوعات فکری و سیاسی، گروه و طبقه یا بخش خاصی از جامعه را درگیر می‌کند که یا از مسائل و مشکلات اقتصادی عبور کرده یا ارتباط مسائل سیاسی با معیشت خود را می‌فهمند. به همین دلیل، در همان میانه جنبش سبز نیز اگر پژوهشی آماری تهیه می‌شد، نتیجه‌ای خیلی متفاوت از تحقیق حاضر به دست نمی‌آمد چه برسد به اکنون که شش سال گذشته است. اگر آن زمان از افراد در مورد جنبش سبز سؤال می‌شد، شاید تنها بیست درصد می‌دانستند که این جنبش چیست؛ مثلاً شما فکر می‌کنید چند درصد امریکایی‌ها از «جنبش وال استریت» در نیویورک خبر داشتند؟ نگاه کنید، به نتایج بامزه‌ای می‌رسید.

- با توجه به مسئله انتخابات، نوع نگاه به دولت، انتظار از آن و مسائل دیگر، بحث تقلب و اعتراض‌های پس از آن را چه گونه می‌توان دید؟

در هر حال، تعداد کمی و درصد حداقلی از حواس افراد جامعه درگیر مسائل سیاسی و اجتماعی است. اتفاقاً نتایج آمار برخلاف نظر کسانی که اعتراض داشتند، خیلی برای من جالب بود که تنها شش درصد افراد شرکت‌کننده در نظرسنجی معتقد هستند که رهبران جنبش سبز باید در حصر بمانند. نکته جالب این است که درصد بالایی گفته‌اند تقلب نشده اما فقط شش درصد گفتند که رهبران باید در حصر بمانند که این نشان می‌دهد حتی فرد

روستایی و یا شهری که ذهن و روانش درگیر مناسبات جنبش سبز نبوده و حتی کسی که نمی‌داند تقلب شده نیز با اتکا به یک اخلاق دینی یا عرفی، معتقد است که آدم‌ها را نباید در حصر نگاه داشت.

- اما این نتایج لزوماً به معنای مخالفت با برخورد با موسوی، کروی و رهنورد نیست؟

نکته مهم این است که تبلیغات خیلی قوی سیستم در این زمینه ظرف سال‌های اخیر نیز مؤثر نبوده و جامعه آماری معتقد نیست که رهبران جنبش سبز شیطان یا اهریمن هستند. اتفاقاً این داستان به نظر من قدرت معرفتی و نیروی تحول‌خواهی یک جامعه و ضعف تبلیغات سیستم را نشان می‌دهد. از یک جهت دیگر نیز این جور نتایج خیلی می‌توانند روشن‌گر باشند. این که ما در این تحقیق با چیز عجیبی روبه‌رو نشدیم، به ما کمک می‌کند تا از یک توهم رایج در بین افراد طبقه متوسط رها شویم. همه مثل ما فکر نمی‌کنند و همه ایران آن طوری نیست که در ذهن ما می‌گذرد. باید معنای «ما بی‌شماریم» را بفهمیم و متوجه شویم که با جامعه‌ای رنگارنگ با مسائل مختلف در ارتباط هستیم.

- این متوجه شدن چه تغییری در نوع کنش‌های ما به وجود خواهد آورد؟
این سؤال باید ایجاد شود که اگر مسئله این جامعه تقلب در انتخابات نیست، پس چه چیزی موضوع اصلی را تشکیل می‌دهد. این جا است که باید به سمت کشف مسئله اصلی جامعه حرکت کنیم. اگر آدمی مثل من در تهران فکر کند که همه جامعه مثل او فکر می‌کنند، هیچ کاری برای بهبود وضعیت نمی‌تواند انجام دهد. از این زاویه می‌توان به آمار نگاه کرد و فهمید که آدم‌ها طرز فکر و دغدغه‌های متفاوتی داشته و همه مثل من و شما نیستند و این اولین گام برای شناخت مسائل اجتماعی است.

- بی‌توجهی به این مسئله یا بی‌تفاوتی نسبت به آن، نشان‌دهنده موفقیت تبلیغات حکومت نیست؟

من فکر می‌کنم تبلیغات حکومت مؤثر نبوده زیرا اگر مؤثر بود، می‌توانست جا بیاندازد که

حصر کار درستی است. به خاطر دارم در سال ۷۸ در دانشکده علوم اجتماعی نتایج تحقیقی را می‌خواندم که در آن نزدیک به ۳۸ درصد افراد شرکت‌کننده فکر می‌کردند هاشمی‌رفسنجانی هنوز رئیس‌جمهور است در حالی که دو سال از دوم خرداد و ریاست‌جمهوری محمد خاتمی می‌گذشت.

- با این شرایط، آمار و نظرسنجی‌ها چه قدر تصویر درستی از جامعه و وضعیت کنونی ارایه می‌کنند؟

در همین امریکا، برخی تحقیقات آماری نتایج خارق‌العاده‌ای به دست می‌دهند. بعضی وقت‌ها نتیجه تحقیقات خنده‌دار هستند. برخی افراد حتی محل جغرافیایی برخی ایالت‌های امریکارا نمی‌دانند. ویدیویی را نگاه می‌کردم که بسیاری از ایرانیان ساکن امریکا حتی نمی‌دانند که ایران در کجای کره زمین واقع شده است. این هم یک جامعه آماری است که نشان می‌دهد افراد یک کشور از محل کشور خود در کره زمین اطلاعی ندارند! این اصلاً عجیب نیست چرا که حیات و زندگی روزمره آن فرد در موقعیت دیگری می‌گذرد و به همین دلیل، من به‌عنوان کسی که با این قبیل آمارها سر و کار دارم، می‌دانم که اتکای صرف این آمارها تا چه حد می‌تواند گمراه‌کننده باشد و چه قدر در عین حال می‌تواند به مادر کشف حقیقت کمک کند. آمارها «معرفت» نیستند بلکه در دقیق‌ترین وضعیت، یکی از ابزار کسب معرفت به شمار می‌روند. اگر تصویر ما این باشد که یک جامعه آماری در حال نشان دادن کل یک جامعه است، برداشتی اشتباه داریم. اگر فکر کنیم نتایج یک آمار در حال گفتن کل حقیقت است، اشتباه می‌کنیم و در عین حال، اگر فکر کنیم این نتایج به کلی غلط است نیز اشتباه کرده‌ایم. آمار در تحقیقات آماری در کنار یک نظریه یا تئوری یا در کنار آمارها و تحقیقات دیگر معنا و مفهوم پیدا می‌کند. نظریه به من کمک می‌کند که بفهمم مثلاً نتیجه آمار آی‌پز به هیچ وجه نشان‌دهنده این نیست که به باور جامعه ایرانی در انتخابات ۸۸ تقلب نشده چون اساساً بخش عمده‌ای از افراد به موضوع تقلب در انتخابات فکر نمی‌کنند و دغدغه آن‌ها نبوده است. اتفاقاً اطلاع از منطقی آمار کمک می‌کند بفهمم که بعد از دو دوره انتخابات ریاست‌جمهوری، بخش عمده‌ای از نیروهای فعال در جنبش سبز هم‌چنان حواس‌شان درگیر این موضوع است؛ بگذریم از این که بسیاری به خاطر ترس موجود نظرشان را نگفته‌اند.

- آمار چه گونه می‌تواند گمراه کننده باشد؟

برای نمونه، چندی پیش نوشته‌هایی را دیدم که روی یک تحقیقات آماری زوم کرده بودند و نشان می‌دادند بیشتر رأی‌هایی که به آقای روحانی داده شده، در شهرهای حاشیه‌ای مثل زاهدان بوده است. پس در نتیجه، پایگاه آقای روحانی در شهرهایی به جز تهران، مشهد، اصفهان و شیراز بوده و نتیجه‌گیری عجیب این که گفته می‌شد آقای روحانی با توجه به نتیجه به دست آمده، نیازی به توجه نسبت به خواسته‌های شیک طبقه متوسط مثل رفع حصر و مسئله حجاب و غیره ندارد. آقای روحانی به جای پرداختن به این جور حرف‌ها، باید به قضیه انرژی هسته‌ای و معیشت مردم زاهدان و ایلام و... توجه کند و همین کفایت می‌کند.

- این استدلال خیلی از نیروهای سیاسی است و البته تازگی هم ندارد.

با اتکا به آمار و در پشت علمی بودن، یک تحلیل کاملاً غلط ارایه می‌شود. کسی که چنین نتیجه‌ای از آمار به دست می‌آورد، نشان می‌دهد که چیزی از علوم اجتماعی نفهمیده است. زیرا آمار می‌تواند بسیار گمراه کننده باشد و این قبیل افراد متوجه نمی‌شوند که به عنوان مثال دلیل رای آوردن آقای روحانی همین مرکز نشینان و طبقه متوسط بودند که تحریم کردند و به رقیب او رأی ندادند. آن‌ها بودند که با رای ندادن به رقبای روحانی، امکان این را فراهم کردند که رای آن‌ها بالا نرفته و آرای روحانی بالا برود. آدم‌های مرتبط با نهادهای مرکزی و فکری یک جامعه مثل دانشجویان در شهرهای بزرگ هستند که ایده‌ها را به شهرها و روستاهای خود می‌پرند و باعث گسترش یک تفکر می‌شوند.

- با همه این صحبت‌ها، نتایج نظرسنجی آی‌پز را چه گونه می‌توان تحلیل

کرد؟

استفاده و درک نادرست از آمار می‌تواند خیلی خطرناک و گمراه کننده باشد. کسانی می‌توانند از نتایج آماری استفاده کنند و آن را بفهمند که به ابزارهای پژوهشی دیگری مجهز باشند. در شکل کلی، به نظر من نتایج آماری آی‌پز نشان‌دهنده مسئله عجیبی نیست؛ اگر درصد بایاس و انحراف و ایرادات این گونه تحقیقات را در نظر بگیریم، اتفاقاً می‌توانیم بفهمیم

که دموکراسی در جامعه ایران هم‌چنان مسئله است و چیزی نمرده است.

- در این نظرسنجی به نگاه زنان و مردان به جنبش سبز اشاره و گفته شده درصد زنانی که معتقدند جنبش سبز یک میراث و قابل تکرار است، از مردان بیش تر است. شاخص جنسیت را در این آمار چه گونه ارزیابی می‌کنید؟

برای خود من نیز جالب بود. یک مرد وقتی پشت تلفن با این سؤال روبه رو می‌شود، چون طبق فرهنگ و سنت ایرانی خود را سرپرست خانواده فرض می‌کند، سعی دارد تا با مراقبت بیش تری صحبت کند و حرف‌ها و اندیشه‌هایش را بیش تر کنترل کرده و کم تر ابراز نظر کند. نکته دوم این که مرد مزبور به خاطر درگیری بیش ترش با وضعیت لخت و عریان دولت، بازار اقتصادی و بازار کار، مقداری خودش را محدود می‌بیند. اما زنان همان طور که در جنبش سبز نیز نمود پیدا کرد؛ محدودیت‌های کم تری در حقیقت‌گویی داشته و راحت تر و رهاتر می‌توانند افکارشان را بروز دهند. زن می‌تواند فارغ از مسوولیت‌های عرفی، حکومتی و پدرسالانه فکر کند و در واقع، با خود موضوع ارتباط بگیرد. به دلایل متعدد، نوعی توانایی برای زنان ایجاد شده که آن‌ها راحت تر می‌توانند حقیقت را بیان کنند و به شکل کلی، حقیقت‌گوتر از مردان هستند. شاید این نظرات از واقعیت زندگی آن‌ها خارج می‌شود. در هر حال، در تحقیقات مختلف، این نکته ظرف سال‌های اخیر بروز یافته که زنان (به شکل خاص، زنان طبقه متوسط) توانایی بیش تری برای صراحت‌گویی و بیان روایت پیدا کرده‌اند. این موضوعی است که در دیگر ارکان جامعه نیز خود را نشان می‌دهد؛ کما این که در خود جنبش سبز نیز دیدیم که زنان پیشگام اعتراض‌ها بودند.

- یک نکته جالب توجه در این نظرسنجی هم تعداد افرادی بود که از ابراز نظر خود امتناع کرده بودند. چه طور می‌توان این شکل از موضع‌گیری یا نظر دادن را تحلیل کرد؟

در جامعه‌ای که اظهار نظر درباره همه چیز بخشی از فرهنگ عمومی است، کسی که نظرش را نمی‌گوید و می‌گوید نمی‌دانم، کسی است که حرف دارد اما به خاطر شرایطی صلاح می‌داند که با بهره‌گیری از عقلانیتی خاص، نظر خود را نگوید. جامعه‌ای داریم که

افراد آن از حاکم و آینده خود می‌ترسند. آینده جامعه نامعلوم است و دخل و خرج افراد به آن‌ها هیچ اطمینانی نمی‌دهد. پول هم که دست صاحب کار اعظم، یعنی دولت است. سکوت طبیعی‌ترین نتیجه این وضعیت است. چرا در انتخابات همواره غافل‌گیری رخ می‌دهد؟ چون فرد بدون این که کسی بفهمد، می‌رود کاغذی را به صندوق می‌اندازد و بدون هزینه‌ای می‌رود به دنبال کارش. این جامعه ترجیح می‌دهد کاری را انجام دهد که برایش خطر کم‌تری داشته باشد و زندگی‌اش را کم‌تر تحت تأثیر قرار دهد. بخش عمده‌ای از کسانی که جواب می‌دهند «نمی‌دانیم»، کسانی هستند که با عقلانیت حداقلی و سنجیدن جوانب مختلف سعی می‌کنند پاسخ ندهند. می‌توان گفت جواب آن‌ها از سوی خودشان «خطرناک» ارزیابی می‌شود که آن را نمی‌گویند. در تمام سیستم‌های امنیتی، این مشترک است که تصور افراد از سیستم امنیتی کشور به نوعی وهم‌آلود می‌شود. خیلی وقت‌ها فکر می‌کنند که وزارت اطلاعات در خانه‌شان دوربین گذاشته یا مشغول کنترل و شنود آن‌هاست. با بسیاری از دوستان در تهران که صحبت می‌کنم، توصیه می‌کنند که مراقب حرف زدن باش و فکر می‌کنند که همه چیز تحت کنترل است. خوب می‌دانیم که امکان ندارد یک نهاد امنیتی مشغول کنترل همه ارتباطات و مسائل افراد باشد. چنین نهادی اصلاً وجود خارجی ندارد.

- به هر حال، شنود مسئله‌ای واقعی در جامعه ایران است. این مسئله روی نتایج نظرسنجی‌های این چنینی تأثیر نمی‌گذارد؟

سیستم امنیتی در بسیاری از کشورها به گولی در ذهن مردم تبدیل می‌شود و این توهم به مراتب از واقعیت بزرگ‌تر است. وقتی چنین تصویری وجود دارد، ما نمی‌توانیم فرد را پشت تلفن قانع کنیم که این یک عمل و سؤال امنیتی نیست. در عین حال، باید دقت کنیم که افراد در تلفن‌های خود پیام‌هایی را مثلاً از نهاد رهبری، بسیج و وزارت خانه‌های فلان و نماز جمعه به‌طور مرتب دریافت می‌کنند. این موضوع برای افراد جامعه این تصور را ایجاد می‌کند که حکومت در حال دستور دادن روزمره به آن‌هاست؛ مثلاً ستاد نماز جمعه هر هفته نام سخنران را برای مردم به صورت پیامک ارسال کرده یا ولادت یکی از ائمه را به رهبری تبریک می‌گوید. در این وضعیت، تلفن برای مردم معنای دیگری هم دارد؛ انتقال فرامین دولتی و در واقع، بخشی از حاکمیت. فرد می‌فهمد که گوشی فقط برای خودش نیست. وقتی دوستی مشغول جوک

فرستادن یا حرف زدن نیست، ممکن است فرد پشت خط جزو سیستم باشد. این یک مکانیزم روانی در جامعه‌های استبدادزده است که می‌تواند برای فهم این ترس و آن توهم مورد توجه قرار بگیرد.

سال هفتم عاشورا

نوشتن درباره عاشورا کار به‌غایت بغرنجی است؛ نه از بابت احترام به مقدسات که چنین چیزی تنها برای معتقدین معنادار است، بلکه به این معنا که نوشتن درباره آن تنها در یک نزاع سیاسی معنابخش است و هر نوشته‌ای در محدوده الهیات سیاسی بغرنج است. نزاع حسین و یزید، چه برای عدالت و آزادی بدانیمش و چه بر سر قدرت، نزاعی سیاسی بود. جدا کردن عاشورا از امر سیاسیِ خوابیده در آن مثل جدا کردن درخت از زمین است؛ الوار می‌شود و هر آن چیزی می‌تواند باشد، جز درخت.

علت اصلی آنچه از آن به «زنده ماندن عاشورا» تعبیر می‌شود، ماندگاری همیشگی وضعیت دوگانه‌ی حاکمان و محکومان است. حسین بن علی و یزید بن معاویه، فارغ از تفاوت‌های موجود در روایات تاریخی، نمایندگان محکومین و حاکمان‌اند. این تراژدی - اسطوره شیعیان خالق توانی در درون مردمی‌ترین لایه‌های جامعه جهت «نه» گفتن به وضعیت است. این توان از اولین عاشورای پس از انقلاب ۵۷ تا عاشورای ۸۸ به همه جای تاریخ و جهان، از بنی عباس گرفته تا صدام و بوش، برده شد تا از سیل اصلی خود، یعنی حاکم وقت، منحرف شود. این فرایند اخته کردن عاشورا با مکانیزم‌هایی بسیار پیچیده‌تر از تمامی مکانیزم‌های سرکوب،

صورت‌بندی شد. کانون نویسندگان و بهایی‌ها و سکولارها و مخالفین و حتی مراجع تقلید را می‌شد با دستگاه زور، سرکوب کرد؛ اما حذف عاشورا ممکن نبود. یادمان باشد که هر آنچه را دولت نتواند حذف کند، از آن «وسایل» خواهد ساخت. حذف‌نشده‌ها به وسایل سرکوب هدف‌دار تبدیل می‌شوند؛ مثل اتفاقی که بر سر «حقوق بشر» افتاده و خودش تبدیل به ابزاری برای غیربشری‌ترین کنش‌ها مثل جنگ شده است. پس نیاز به دستگاه‌های هم‌مونیك و تبلیغاتی بود که آنتاگونیسم موجود در عاشورا را به اشکال فانتزی، بی‌خطر و نهیلیستی تبدیل کند. یکی از مهم‌ترین مکانیزم‌ها پیوند زدن عاشورا به يك نوع مناسك آیینی فرمال و تجملاتی بود.

سیستم نمی‌توانست تعبیری را که از عاشورا پیش از بهمن ۵۷ وجود داشت، ادامه دهد. بعد از انقلاب، «حسین زمان» پیروز شده بود و هر نوع تصویر سیاسی از واقعیت داستان حسین بن علی، حسین زمان را در معرض یزیدبودگی قرار می‌داد. پارادوکسی به وجود آمده بود و حسین پیروز و حاکم شده بود. در سال‌های اولیه بعد از انقلاب، بسیاری از هنرمندان انقلابی در گروه‌های مختلف هنری دست‌به‌کار شدند و فرهنگ عاشورایی را هم‌ردیف وضع جدید تولید کردند. جنگ هم به آنها در ارائه تصویری انضمامی از حسین و یزید زمان کمک کرد. حوزه هنری دفتر تبلیغات اسلامی با مجموعه هنرمندان مسلمانی که گرد آورده بود را می‌توان نهادی دانست که وظیفه منطبق کردن شیعه و حکومت تازه و پیدا کردن راه‌حلی هنری و فرهنگی برای پارادوکس سربرآورده را داشت. هرچه زمان گذشت و ماشین سرکوب پیش‌تر آمد، دست و بال سیستم از متفکرین و هنرمندان خالی شد. حتی کار به حذف همان هنرمندان رسمی حوزه هنری رسید. طبیعی است در نظامی که رحیم پور از غدی جای سرورش و سلحشور جای مخملباف را گرفته باشد، مناسك و فرهنگ عاشورا به هیئت دیسکوها تقلیل پیدامی‌کند.

برخی معتقدند این شکل جدید از برگزاری مراسم عاشورا محصول تغییرات اجتماعی و نسلی است، نه برنامه‌ای سیاسی. معنای دولتی بودن هیئت دیسکوها این نیست که آنها برای ایجاد شدن از کسی به نام سلطان فرمان می‌برند، بلکه بدان معنی است که آنها از بحرانی شدن عاشورا برای سلطان جلوگیری می‌کنند. محتوای مراسم‌ها و فرم آنها به عنوان شاخصی تعیین‌کننده در صیوروت يك پدیده راوی کارکرد سرگرم‌کننده و غیرسیاسی آنهاست.

مسئله داوری درباره هیئت - دیسکوها نیست (اگر بنا به داوری شخصی باشد، کاملاً در بود و نبودشان خنثی هستیم)، بلکه موضوع اصلی شناخت آنهاست. در این میان، استفاده‌ی یک‌باره از نسبی‌گرایی و پست‌مدرن‌ترین ایده‌ها در تفسیر و گاه دفاع از یکی از مکانیزم‌های هژمونیک حاکم یعنی عقیم‌سازی عاشورا به اسم تغییرات اجتماعی چیز عجیب و غریبی است. آنها به این معنا پدیده‌های اجتماعی‌اند که محصول جامعه‌ای هستند که توأمان الگوی تخلیه انرژی در آن، مثل همه جای دنیای جدید، در جایی مثل دیسکوست و از سوی دیگر در فرآیندی سیاسی از خلال حذف بخش عمده‌ای از جامعه یعنی دیسکو برای سکولارها سر برآورده است.

امروز اسطوره‌ی حسین، در مقام کنشگری ضدظلم با جادوی سیستم، به مرد خوش‌چهره‌ای تبدیل شده که بهانه‌ای است برای دوپس دوپس کردن تا صبح، و در این میان هم حاکم از خطرات حسین در امان مانده و هم پیاده‌نظامش شبی را تا صبح با بالا و پایین پریدن کیف کرده‌اند؛ همان‌هایی که سال ۸۸، عاشورا را به خاک و خون کشیدند.

روزی علی شریعتی با همان خوش‌خیالی رمانتیک و توپُر از شیعه نوشت: «حسین: وارث آدم»؛ گفتاری که تقویت‌کننده‌ی اسلام سیاسی شد. امروز و در نظامی که میراث‌دار اوست، به گونه‌ای واقع‌بینانه، حسین بیشتر شبیه وارث دوناسامر^۱ است؛ اسلام سیاسی نهیلیستی و توخالی.

عاشورای ۸۸ در این بین استثنا و لحظه‌ای ویژه در درون تمامی مکانیزم‌های سیاست‌زدایی از عاشورا بود. حسین موقتاً به جایگاه اصلی اش بازگشت و یزید را به خیابان کشاند. چهره‌ی انتزاعی یزید، انضمامی شد و حسین در تمامی چهره آدم‌ها، از مذهبی تا بی‌دین، منتشر شد. از عاشورای ۸۸ به بعد، روز عاشورا، سالگرد عاشورای ۸۸ هم هست؛ عاشورای همه.

۱.. دوناسامر (Donna Summer)) خواننده آمریکایی و معروف به ملکه موسیقی دیسکو.

سال هشتم مردم نهم دی‌ماه^۱

دشمن اصلی و هم‌اورد استراتژیک، فاشیسم است. نه تنها فاشیسم تاریخی هیتلر و موسیلینی، بلکه فاشیسمی که می‌تواند میل توده‌ها را به زشت‌ترین چیزها بسیج کند؛ فاشیسمی که در همه ماست، در ذهن و رفتارهای روزمره‌مان. اتفاقاً برای مایی که آرزوی بهبود جامعه‌مان را داریم، زشت‌تر است. مسئله درباره مایی است که قدرت را دوست داریم. ژیل دلوز و فلیکس گاتاری، مقدمه کتاب ضد ادیپ

بسیاری از دیدن جمعیت مردم در حمایت از حاکم (اجتماع فاشیستی) با بی‌توجهی‌ای غیرمسئولانه می‌گذرند. معمولاً در برابر تصاویر جمعیت حامیان ایدئولوژی رسمی در تلویزیون و تصاویر، علاقه داریم بشنویم و تکرار کنیم که چگونه به دروغ و فریب و ساندیس، جمعیتی دروغین در خیابان‌ها جمع شده‌اند. این دقیقاً کار مشترک ما با حاکم است. این مستثنا کردن مردم از «مردم»، مکانیزم مشترک ما و حاکم در مواجهه با مردم است. بیراه نیست که آنت هسدار می‌داد مبارزان و انقلابیون چگونه به ضد انقلابیون و دشمنان‌شان شبیه می‌شوند.

۱. اشاره به راهپیمایی دولتی مخالفان جنبش سبز در نهم دی‌ماه ۱۳۸۸.

چگونه می‌توان مردم را به داخل مردم کشاند؟ نهم دی ماه و ۲۵ خرداد ۸۸ را هیچ‌گاه نمی‌توان به دیگری فروکاست. هیچ‌یک به تنهایی مردم نیستند. مکانیزم حذف مردم از مردم یا امر جزئی از کلیت، کلیت یا همان قدرت نهفته در مردم رالق می‌کند. ساختارها برای تضعیف قدرت مردم همواره در کار تقسیم‌بندی مردم‌اند. ساختارها این کار را با بیماران، سالخوردگان، معلولان، دیوانه‌ها و غیره انجام می‌دهند. تکه‌تکه کردن مردم، تقلیل نیروی رهایی‌بخش به اجزایی بی‌قدرت است. این خطر همواره وجود دارد که آزادی‌خواهان به‌گونه‌ای دیگر دست به حذف مردم بزنند. آنها معمولاً این اشتباه را با نادیده گرفتن و دروغین خواندن جمعیت حامیان وضعیت موجود مرتکب می‌شوند. بهتر نیست این کار (حذف مردم از مردم) را به سیاست‌مداران حرفه‌ای واگذاریم؟

چگونه می‌توان کارمندانِ شخص حاکم را مردم نامید؟ چگونه می‌توان نگهبانان قلعه را جزئی از جمعیت زیر آفتاب شهر دانست؟ آنها که در نهم دی ماه به خیابان‌ها آمدند، ماییم. آنها تصویری‌اند از واقعیت زیستن ما مردم. تصویری‌اند از هم‌بستگی ما در تولید مدام کثافت. از همکاری‌های ما در کلاهبرداری و باد کردن شکم‌های پر از منافع شخصی. مردم نه دی تصویر شفاف‌تری‌اند از لحظاتی واقعی و تعفن‌برانگیز از مردم؛ همان مردم ۲۵ خرداد. مردم را از مردم نمی‌توان زدود، جدا کرد. این نوعی فرافکنی جمعی است. تنها باید صادقانه به چشمان واقعیت «مردم» خیره شد.

مردم نه دی که هستند؟ خوب نگاه کنید. ماییم وقتی از کوچک‌ترین کارها برای حذف دیگری فروگذار نیستیم؛ مای بی‌باتوم‌ها. این لحظه، لحظه نه‌دی‌بودگی ماست.

سال نهم فرمان عفو

چرا همواره احکام آزادی زندانیان را منوط به بخشش حاکم اعظم (عفو) و مقارن با یک جشن دینی اعلان می‌کنند؟ بی‌شک این نشانه‌ها بی‌جهت نیست. عفو هر چند در ظاهر بخشایشی است برای آزادی زندانیان، در واقع فرمانی است برای کشاندن مطرودان به زیر ساحت قدرت مسلط و نشان دادن قدرت مضاعف شخص حاکم. قدرت پادشاه در دو موقعیت نمایش داده می‌شود: اول، دستور «بزن» که خطاب به جلاد و در میدان‌های شهر ابلاغ می‌شود و دومی فرمان شنیع‌تر و پرسروصداتر «بخشیدم؛ رهایش کنید».

در مکانیزم‌های بازجویی، معمولاً زندانی با دو بازجو روبه‌روست: یکی خشن و سخت‌گیر که همواره از پاسخ‌ها ناراضی و در کار تهدید کردن زندانی است و دیگری فردی آرام و دل‌رحم و مهربان. وظیفه دومی این است که با نمایش خیرخواهی برای متهم اعتماد او را جلب کند و او را برای حرف زدن و لو دادن و استغاثه در پای بازجوی اول آماده کند. در واقع بازجوی دومی است که مقاومت زندانی را می‌شکند. او این کار را با مکانیزم «سرکوب-مهربانی» انجام می‌دهد. مکانیزمی که هدف مشترک تمام بازجویی‌ها را در میان «خیر» جست‌وجو می‌کند.

این خیر، ابزار شری است که در سرشت قدرت سرکوب، خوابیده است. یادمان نرود که تمامی کنش‌های انسانی و خیرخواهانه می‌توانند توسط دولت به ابزاری برای سلطه بیشتر تبدیل شوند. این از خصوصیات دولت است که همه مفاهیم و کنش‌ها را به درون دستگاه پیچیده خود می‌کشاند و پس از هضم، محصول جدیدی تولید می‌کند. بخش عمده‌ای از بار بازجویی به عهده بازجوی مهربان است. او نماینده چهره مهربان سلطان است. نکته اینجاست که هر دو بازجو در درون حاکم جمع می‌شوند. فرمان عفو چهره‌ی دیگری است از فرمان مرگ. در واقع حاکم با توانایی ابلاغ فرمان مرگ است که توانسته فرمان زندگی دادن را به نام خود ثبت کند. عفو کردن بر روی تلی از فرمان شکنجه، امکان وجود می‌یابد. وقتی تعیین مصداق «الاشداء علی الکفار و رحماء بینهم» در اختیار حاکم است، این پیام به مکانیزمی برای تأیید تصمیم حاکم تبدیل می‌شود.

فرمان عفو می‌خواهد به ما بگوید که حتی همین زندانیان نیز مشمول توجه حاکم‌اند. او یک بار قدرتش را با حبس کردن نشان داده و حال این کار را به گونه‌ای هژمونیک‌تر با فرمان بخشایش و عفو انجام می‌دهد. لحظه‌ای که حاکم به صورت «فرشته خیر» درمی‌آید و از شکنجه آزاد می‌کند، می‌خواهد بگوید: اتباع من، تنها اپوزیسیون واقعی این وضعیت نیز خود منم. «قانون» منم. نیز این منم که می‌توانم قانون را ملغی کنم. برای آزادی نیازی به شکستن قفل زندان‌ها ندارید. کسی یا چیزی جز من نمی‌تواند شما را نجات دهد.

این فیگور نیازمند نوعی «خداگونگی» است. حاکم به دنبال کنش مؤمنانه، خنثی و انفرادی در مادی‌ترین پدیده انسانی یعنی قدرت سیاسی است که سلامتی را از خدایی می‌خواهد که جان او را در نهایت می‌گیرد. شبیه شدن به خدایی که می‌میراند و در عین حال دوست داشته می‌شود. بیراه نیست که تا این حد فرمان‌های عفو مقارن با نشانه‌ها و ایام مذهبی و دینی اعلان می‌شوند.

سال دهم تکمله‌ای به مقاله «در مغناطیس یک بیانیه چند خطی»

یک: هیچ نجات‌بخشی جز «مردم» وجود ندارد. هیچ‌کسی نمی‌تواند خود را به‌عنوان فرشته نجات یا سردمدار جنبشی عظیم و پراکنده از مردم ایران معرفی کند. این نکته اهمیت دارد، زیرا که هر نوع تقلیل مسأله‌ی امروز ایران به فرد یا گروه خاصی می‌تواند چه بسا معضلات و مشکلاتی تولید کند که امروز با آن دست‌به‌گریبانیم. تمامی نیروهای سیاسی، از میرحسین موسوی گرفته تا دیگران، تنها و تنها ذیل مجموعه‌ی خواست مردم است که می‌توانند به جامعه ایران در راه تحقق آرمان‌ها و رؤیاهایشان کمک کنند.

دو: آلترناتیو وضعیت امروز فرد خاصی نیست؛ حتی جریان خاصی هم نیست. آلترناتیو وضعیت موجود احقاق حقوق عمومی جامعه و آن چیزی است که بر ایند افکار عمومی است. به‌هیچ‌عنوان قائل به این نیستیم که کسی از امروز برای آینده قرار است رهبری یا سردمداری کند. اساساً یکی از مهم‌ترین دلایل احترام نگارنده به موسوی در سال ۸۸ این بود که هیچ‌گاه نپذیرفت رهبر جنبش است. او خود را همواره ذیل و ادامه‌دهنده حرکت مردم می‌دانست.

سه: از بر ایند افکار عمومی آنچه در بیان و اعمال آنها می‌توان تشخیص داد، چند نکته را باید مد نظر قرار داد: تمامی کسانی که به‌نوعی در ساخته شدن این وضعیت مسئولیتی

داشته‌اند، درباره آن باید سخن بگویند. تمایزی وجود دارد بین مسئولیت حقوقی و مسئولیت حقیقی. آنچه درباره دوران نخست‌وزیری موسوی گفته شد، درباره مسئولیت حقوقی موسوی در دهه ۶۰ بود؛ لیکن این مسأله نافی مسئولیت حقیقی وی نیست؛ همان‌گونه که حتی آیت‌الله منتظری هم در قبال آنچه در جامعه و حکومت تحقق یافت، تا آخر عمر مسئولیت حقیقی داشت و در معرض پرسش بود. هیچ‌کس مبرا از پاسخ‌گویی نسبت به ساخته شدن وضعیت حاضر نیست. همان‌گونه که بازماندگان سلطنت و شاه‌دوستان نیز باید درباره دوران سیاه پهلوی سخن بگویند. تلاش‌ها و کنش‌ها و مقاومت‌های افراد تأثیری در این پاسخ‌گویی نخواهد داشت. مهندس موسوی، کروب‌ی و دیگران باید درباره مسائلی در آینده بیشتر سخن گویند. جامعه‌ی ما، بعد از سالیان طولانی تجربه، دیگر به هیچ‌کسی باج نخواهد داد و این چیزی است که باید به‌عنوان دستاوردی کنار دستاوردهای دیگر مدنظر قرار داد.

کتابنامه

بیات، آصف؛ زندگی همچون سیاست، ترجمه فاطمه صادقی، سایت. ۱۳۹۷www
engare.net/life-as-politics

برمن، مارشال؛ تجربه مدرنیته، ترجمهٔ مراد فرهادپور، طرح‌نو، تهران، ۱۳۸۱
بودلر، شارل؛ نقاش زندگی مدرن، ترجمه روبرت صافیان، انتشارات حرفه نویسنده،
تهران، ۱۳۹۳

بنیامین، والتر؛ «درباره برخی از مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر»، ترجمه مراد فرهادپور
مجله ارغنون، شماره ۱۴، تهران، ۱۳۷۷

داستایفسکی، فنودور؛ یادداشت‌های زیرزمینی، ترجمه رحمت الهی، انتشارات علمی
فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸

آرنت، هانا؛ وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، ققنوس، تهران، ۱۳۹۰
افلاطون؛ جمهور، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، کتاب نهم، انتشارات ابن
سینا، تهران، ۱۳۵۳

افلاطون؛ دوره آثار (جلد اول)، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات
خوارزمی، تهران، ۱۳۸۴

آگامبن، جورجو؛ وسایل بی‌هدف، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، نشر چشمه،
تهران، ۱۳۸۷

آگامبن، جورجو؛ اشمیت، کارل؛ و دیگران؛ قانون و خشونت، ترجمه مراد فرهادپور و
دیگران، انتشارات رخداد نو، تهران، ۱۳۸۸

- ارسطو؛ سیاست، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۳۷
- مارکوزه، هربرت؛ خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۸
- اباذری، یوسف؛ گفت‌وگو: «فروپاشی اجتماعی»، مجله آفتاب، ش ۱۹، تهران، مهرماه ۱۳۸۱
- تورگنیف، ایوان؛ پدران و پسران، ترجمه مهری آهی، نشر ناهید، تهران، ۱۳۸۸
- لئو، تولستوی؛ آنا کارنینا، ترجمه مشفق همدانی، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۶
- ریچارد، رورتی؛ فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی، تهران، ۱۳۹۴
- گرامشی، آنتونیو؛ نامه‌های زندان، ترجمه مریم علوی نیا، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲
- هابرماس، یورگن؛ دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، نشر افکار، تهران، ۱۳۸۴
- رورتی، ریچارد؛ «تقدم دموکراسی بر فلسفه»، ترجمه علی محمد کاردان، مجله نامه فرهنگ، ش ۲۸، تهران، ۱۳۷۶
- سن، آمارتیا؛ توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۳
- اسکولز، رابرت؛ عناصر داستان، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۳
- ریکور، پل؛ زمان و حکایت، پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهالی، انتشارات نگاه نو، تهران، ۱۳۸۳
- لوکاج، گئورگ؛ نظریه رمان، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، تهران، ۱۳۹۷
- گادامر، گئورگ؛ «زبان به مثابه میانجی تجربه‌ی هرمنوتیکی» در هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷
- کافکا، فرانز؛ محاکمه، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، نشر نیلوفر، تهران، ۱۳۹۰
- هانری، برگسون؛ خنده، ترجمه عباس باقری، نشر شبانویز، تهران، ۱۳۷۹
- باختین، میخائیل؛ تخیل مکالمه‌ای، ترجمه رویا پورآذر، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷
- بنیامین، والتر؛ «تزهایی درباره فلسفه تاریخ»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲، تهران، ۱۳۷۵
- ابن بلخی؛ فارسنامه، تهران، انتشارات بنیاد فارس‌شناسی، تهران، ۱۳۷۴
- فروید، زیگموند؛ تفسیر خواب، ترجمه شیوا روبگریان، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۲
- فروید، زیگموند؛ توتنم و تابو، ترجمه ایرج پورباقر، نشر آسیا، تهران، ۱۳۶۲
- ژرژ، باتای؛ ساختار روان‌شناختی فاشیسم، ترجمه سمانه مرادیانی، انتشارات رخداده نو،

تهران، ۱۳۹۱

مارکس، کارل؛ نبردهای طبقاتی در فرانسه، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱
دوتوکویل، الکسی؛ دموکراسی در آمریکا، ترجمه رحمت‌الله مراغه‌ای، انتشارات علمی و
فرهنگی، تهران، ۱۳۹۶
نیچه، فردریش؛ «در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی»، ترجمه مراد فرهادپور، مجله
ارغنون، شماره ۳، تهران، ۱۳۷۳
رانسیر، ژاک؛ ده‌تیز درباره سیاست، ترجمه امید مهرگان، رخداد نو، تهران، ۱۳۹۲

Asef Bayat (2010), *Life as politics : How ordinary people change the Middle East*,
Stanford University press, Second edition.

Charles Tilly (2004), *Social Movements, 1768-2004*, Boulder, Colo : Paradigm.

Henri Lefebvr (1991) *The Production Of Space*, Oxford, Blackwell.

Mary Gluck (2003) *The Flaneur and the Aesthetic Appropriation of Urban Cul-
ture in Mid-19th- Century Paris*, Theory, Culture & Society, SAGE, London.

Henri Lefebvre (1968) *Le droit a la ville*, 3iè me é dition, Massey, Doreen.

friedrich Nietzsche (1968) *The will to power*, Random House, New York.

George Orwell (1954), *A Collection of Essays*, Gaden City New York.

Jean Baudrillard (1994) *Simulacra and Simulation*, The University of Michigan
press.

Mikhail Bakhtin (1984) *Rabelais and his world*, Cambridge press.

Henri Bergson (1911) *Creative Evolution*, The Modern Library, New York.

Jacques Derrida(2014) *For Strasbourg*, Fordham University Press



ده سال پس از آغاز جنبش سبز در تلاطم بسیار رویدادهای داخلی و بین‌المللی آنچه از سر گذشته است می‌رود که گم و فراموش شود. این فراموشی از دل اغتشاش در معانی و ماهیت نخستین آن، پدیدار شده است... معنا و ماهیت آن رویداد هم‌چنان در ویرای مجادلات، راه‌هایی برای آینده و درک اجتماعی از واقعیت سیاسی را باز نگه می‌دارد. بعد از سیری کردن یک دهه از آن رویداد و برآمدن جنبش‌های جدید (۹۶ و ۹۸) و بسیار اتفاقات سیاسی و اجتماعی دیگر، سؤال این است که آنچه جنبش سبز نامیده می‌شود، چه تأثیراتی در بینش سیاسی و اجتماعی جامعه داشته و چه امکاناتی را گشوده است؟