

دفترهای بنیاد

دوره جدید/ سال سوم/ شماره ۷/ اردیبهشت ۱۴۰۲

مراقبت از نهال امید



علی قاسمی • فرید خاتمی • آرمان ذاکری
مسلم زمانی • احسان شریعتی
محمد جواد غلامرضا کاشی • عباس منوچهری
هاشم آقاجری • فاطمه گوارایی • سوسن شریعتی
فواد آرام راد • حسین مصباحیان • امیر رضایی

دفترهای بنیاد

دوره جدید/ سال سوم/ شماره ۷/ اردیبهشت ۱۴۰۲

زیر نظر بنیاد فرهنگی شریعتی

طراحی و صفحه‌آرایی: فواد آرام راد

آثار رو و پشت جلد: Jeusun Hahn

www.drshariati.org

@ [instagram.com/drshariati](https://www.instagram.com/drshariati)

t.me/shariatifoundation

❖ بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی

بنیاد فرهنگی شریعتی بر آن است که طی سلسله دفترهایی، پرونده‌های ویژه‌ای را پیرامون نسبت اندیشه شریعتی و حوزه‌های مختلف تفکر و مسائل دوران انتشار دهد. هدف از انتشار این دفاتر عبارت است از:

۱. بازنشر مهم‌ترین مقالات، نشست‌ها و تولیدات فکری که در طی دو دهه اخیر انتشار یافته‌اند و مراجعه دوباره به آنها نشان دهنده تداوم ایده‌هایی است که چهل سال پس از شریعتی همچنان مطرح و مناقشه برانگیز است. ۲. ضرورت تجمیع و دسته‌بندی موضوعی مقالات آرشیوی به قصد انسجام بخشی و طرح افکنی مباحث در جامعه فکری ما. ۳. طرح مباحث جدید با انجام مصاحبه‌ها و برگزاری نشست‌های حول مباحث فکری و اجتماعی روز.

تاکنون سه جلد از دفاتر بنیاد تحت عنوان، در حاشیه متن (۱۳۷۹)، خودکامی ملی در عصر جهانی شدن (۱۳۸۱) و دین و ایدئولوژی (۱۳۸۵) انتشار یافته‌اند. انتشار دفترهای بنیاد در دوره جدید به شکل منظم و الکترونیک پی گرفته خواهد شد.



دفترهای بنیاد

مراقبت از نهال امید

- جنبش یا انقلاب؟ / ۶
علی قاسمی
- در تداوم انقلاب‌های ایرانی / ۱۲
فرید خاتمی
- جنبش «زن، زندگی، آزادی» و انقلاب ۵۷:
گسست یا تداوم؟ / ۱۸
آرمان ذاکری
- گسست یا تداوم؟ / ۲۵
مسلم زمانی
- نسبت آرمان‌ها، گفتمان عصر ما
و خیزش نسل نو / ۳۱
احسان شریعتی
- وعده ما با جنبش مهسا فرداست / ۳۸
محمد جواد غلامرضا کاشی
- تاملات و پرسش‌هایی درباره پاییز ۱۴۰۱
و «بدیل» در «آینده» آن / ۴۶
عباس منوچهری
- نه یک آغاز، نه یک پایان / ۵۲
هاشم آقاجری
- مسئله زنان و جنبش «زن، زندگی، آزادی» / ۶۸
فاطمه گوارایی
- ضد سیاست و جنبش برای زندگی / ۷۷
سوسن شریعتی
- گفت‌وگو برای خلق گفتمان / ۸۶
فواد آرام راد
- جنبشی برای به شمار آمدن / ۹۰
حسین مصباحیان
- دلایل و ریشه‌های تاریخی - اجتماعی
غیبت گفتمان دینی در جنبش کنونی / ۱۰۷
امیررضایی
- مراقبت از نهال امید / ۱۱۸
برآمدگفتارها

در پاییز ۱۴۰۱ جامعه ایران در واکنش به مرگ نابهنگام و تکان دهنده مهسای جوان در بازداشتگاه «گشت ارشاد»، با یک «آری» گویی وسیع و گسترده به «زندگی» به پاخواست تا بتواند صدای یک «نه» بزرگ را به گوش متولیان قانون و قدرت برساند. واکنش قدرت به این «نه» بزرگ مکرر بود و علی رغم ابداعات شگفت انگیز بسیار تکرار کلیشه‌های تاریخی سرکوب اما آن «آری» گویی وسیع و گسترده به زندگی پرسش‌های بسیاری را در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی برانگیخت و فعالان حوزه اندیشه، سیاست و اجتماع را در برابر موقعیت‌هایی پر ابتلاء قرار داد؛ موقعیت‌های دوگانه‌ای که ارائه تحلیل، تعیین موضع و گرفتن تصمیم بر همان اساس را ضروری و الزامی می‌ساخت. تردیدی نیست که نزدیک شدن به این موقعیت چند پهلو، ریشه دار و البته بدیع، نیازمند یک نگاه جمعی و چند بعدی به موضوع است و علی‌رغم ضرورت داشتن نگاه میدانی و تخصصی داشتن رویکرد کلان و منظرهای درهم تنیده پیش شرط فهم این موقعیت است. جمعی از اهالی علوم اجتماعی، علوم انسانی و پژوهشگرانی که سال‌ها است در نسبت اندیشه‌های شریعتی و مسائل اجتماعی و فرهنگی روز می‌اندیشند و می‌نویسند و تولید می‌کنند و خود را از خانواده بزرگ روشنفکر دینی می‌دانند پایه پای جنبش اعتراضی زندگی خواه تلاش کرده‌اند در این باره به گونه‌ای جمعی بیندیشند.

این جلسات از روزهای آغازین جنبش «زن، زندگی، آزادی» برگزار شد و تا بهمن ادامه پیدا کرد. تحلیل‌هایی که خود نیز در تبعیت از سیالیت امر واقع - حوادث - خصلتی سیال دارند و دستخوش قبض و بسط. این نشست‌ها نوعی تمرین برای اندیشیدن جمعی به اتفاقات تکان دهنده، تجربیات مکرر برای برخی، اولین بار برای برخی دیگر و در عین حال بسیار غریب و بدیع از منظر تاریخچه انسداد در ایران برای همگان بوده است.

این تلاش برای هم‌اندیشی همپای واقعیت برافروخته و داغ کاری خطیر بوده و هست. پرداختن به امری سیال و ناشناخته، بدون فاصله ضروری، تحلیل را در معرض شکنندگی قرار می‌دهد. بی‌تردید نزدیک بودن به میدان شرط داشتن درکی دقیق و انضمامی است در عین حال که خطر نزدیک بینی را با خود دارد. نداشتن اطلاعات وسیع کافی، داده‌های گزینشی و متأثر از فضای ملتهد همگی تحلیل‌ها را می‌تواند تحت شعاع قرار دهد. داده‌هایی داغ که به راحتی نمی‌توان در دست گرفت، بر آن نظاره کرد و ارزیابی نمود. نه می‌توان صبر کرد و نه می‌شود تند و سریع همه ابعاد آن را در نظر گرفت. در تاریخ معاصر ما این اولین بار نیست که ضرورت تحلیل از یک سو و ضرورت گرفتن موضع از سوی دیگر دوشادوش هم در حرکتند و هر کدام متهم به غیبت این یا آن: نداشتن نظریه و تحلیل از یک سو و نگرفتن موضع اخلاقی از سوی دیگر. شریعتی در چنین موقعیتی بود که می‌گفت: «حرف‌هایی هست که خود عمل است».



جنبش یا انقلاب؟

علی قاسمی

۱۸ آبان ۱۴۰۱



۱ ماهیت جنبش و تفاوت آن با انقلاب

در ابتدا باید درک روشنی از جنبش و انقلاب و تفاوت آنها با یکدیگر داشت. جنبش، اقدامی اصلاحی یا رادیکال از جانب گروه یا گروه‌هایی از جامعه با هدف طرح و به دست آوردن مطالبات (جنسیتی، نسلی، طبقاتی، صنفی و...)، و یا تغییری در ساختارهای قانونی و حقوقی و اجتماعی و... محدود به حد مشخصی از مطالبات، خواست‌های خاص و انگیزه‌های خاص گروه‌های اجتماعی است.

اما در انقلاب، کل نظام اجتماعی هدف ناراضیان قرار می‌گیرد و معطوف است به تغییرات زیرساختی و روستا، و از حیث حضور نیروهای دخیل در آن دربرگیرنده‌ی طیف وسیعی از قشرها و طبقاتی مشخص است که بر سر اهداف کلی وحدت نظر دارند و راه حل تمام مسائل و معضلات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را جز از رهگذر سرنگونی نظام حاکم میسر نمی‌دانند.

با توجه به دو تعریف ارائه شده، من ماهیت این جنبش را (در چهل و پنجاه روز اخیر) اجتماعی ارزیابی می‌کنم. با این توضیح که این جنبش - مشابه جنبش‌های قبلی - در مرحله‌ی اول آن (از ۶ شهریور تا نیمه‌ی مهرماه) با انتقاد به بخشی از عملکرد حاکمیت و مخالفت با گشت ارشاد و اعتراض بر نادیده‌گرفتن حق بر بدن از جانب زنان شروع شد و در ابتدا جنبه‌ی «اعتراضی-مطالبانی-حقوقی» داشت. در مرحله‌ی دوم از نیمه‌ی مهرماه به بعد با بی‌توجهی حاکمیت به اعتراضات و عدم پاسخگویی به مطالبات زنان، رادیکال‌تر و تقریباً معطوف به کل نظام شد که البته رادیکال شدن و طرح شعارهای ساختارشکنانه در آن به معنای انقلابی بودن آن نیست. شعارهایی که در دستور کار کنشگران جنبش قرار گرفت و به شکل رادیکال مطرح شد این شائبه را در اذهان ایجاد کرد که ماهیت جنبش به سبب طرح شعارهای ساختارشکنانه انقلابی است. بیش‌ترین سهم را در انقلابی قلمداد کردن جنبش ژورنالیست‌های داخلی و خارجی و تحلیل‌گران برون مرزی بر عهده داشتند. اما به گمان من صرف به کارگیری شعارهای تند و ساختارشکنانه، معزف انقلابی قلمداد کردن یک جنبش اجتماعی نیست. با نگاه و مرور کلی بر جنبش‌های اجتماعی سال‌های قبل منظور من روشن‌تر می‌شود: قبل از سال ۸۸، جنبش‌های اعتراضی - مطالباتی معطوف به بخشی از عملکرد نظام با ماهیت مدنی بود (اعتراض به تقلب انتخاباتی). در سال ۹۶ هم شاهد جنبشی اجتماعی از جانب مال‌باختگان بودیم و این بار معطوف به عملکرد بخشی از نظام سیاسی (قوه‌ی قضائیه) بود و هدف اعتراض کنندگان کل نظام سیاسی نبود؛ بلکه بخشی از نهاد حاکمیت بود که به دلیل عدم دریافت پاسخ و رسیدن به مطالباتشان، بعضاً سوبه‌های ساختارشکنانه نیز پیدا کرد اما ماهیتاً از نظر انگیزه، اهداف و سبک کار و غیره، ماهیت انقلابی نداشت و در چارچوب جنبش‌های اجتماعی ارزیابی می‌شد. در سال ۹۸ هم که مسئله‌ی گران شدن بنزین به دلیل تصمیم نادرست قوای سه‌گانه و حاکمیت، سبب خیزش طیف‌های وسیع‌تری در اعتراض به گرانی بنزین و رادیکال شدن جنبش، و حتی سبب به میدان آمدن لایه‌های پایینی جامعه و فرودستان شد، در عین حال جنبشی

اعتراضی علیه گرانی بنزین بود و نه حرکتی انقلابی علیه نظام سیاسی و حاکمیت مستقر. در همه‌ی گونه‌های اعتراضی-مطالباتی مذکور، بخش‌هایی از جامعه (بخش‌هایی از یک صنف یا گروه یا قشرهای وابسته به طبقات اجتماعی) بودند که بر ضد سیاست‌ها و شیوه‌های بخش‌هایی از نهادهای حاکمیتی به خیابان‌ها آمدند و نه همه‌ی قشرها و طبقات اجتماعی. از این‌رو و بنابر گونه‌شناسی جنبش‌های رخ داده، خیزش اخیر نیز که دربرگیرنده‌ی لایه‌های جنسیتی و نسلی، و برخاسته از طبقه‌ی متوسط است و بخشی از مطالبات زنان طبقه‌ی متوسط، و نه اکثر آنان را نمایندگی می‌کند در ذیل جنبش اجتماعی و محدود به سطح مشخصی از مطالبات جنسیتی و نه اجتماعی ارزیابی می‌شود. و نه در ذیل حرکت‌های انقلابی.

۲ | خاستگاه جنبش

جنبش اخیر را از حیث خاستگاه فضایی و اجتماعی و جنسیتی و نسلی می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد:

الف | خاستگاه جنبش از حیث فضایی و اجتماعی، شهری است و عمدتاً در استان‌های بزرگ (به سبب انکشاف یافتگی ساختاری: تولیدی و اجتماعی و اداری و تغییر نگرش فرهنگی و...) تبلور دارد و با بخشی از ناراضی‌تبی مردمان و اقوام سرحدات سرزمینی نیز آمیخته شده؛ (ب) از نظر طبقاتی شامل لایه‌هایی از طبقه‌ی متوسط است نه شامل نهاد طبقه‌ی متوسط؛ (ج) از حیث جنسیتی شامل لایه‌هایی از زنان جامعه به ویژه طبقه‌ی متوسط باگرایش‌ات فمینیستی و سبک زندگی و اعاده‌ی بر حق بر بدن است؛ (د) از حیث نسلی شامل نسل‌هایی از دهه‌ی هشتادی‌ها و بخش‌هایی از طیف‌های دانشجویی است که به سبب جنسیت و جوان و عاطفی بودن، واکنش‌هایش به مرگ مظلومان‌ه‌ی مهسا رادیکال‌تر است.

به نظر من با توجه به چهار مؤلفه‌ی فوق و بعضاً تغییرات نسلی است که در بیش‌تر جنبش‌های اجتماعی رخ داده در دو دهه‌ی اخیر در کشورمان (دوم خرداد، جنبش سبز، و...) شاهد حضور کمی و کیفی نیروهای برخاسته از وضعیت توصیف شده در واکنش به نظام مستقر و سیاست‌های آن هستیم که تجلی خواسته‌ها و مطالباتشان به صورت شعارها و بیانیه‌های گروه‌های سیاسی و پلتفرم‌های تبلیغاتی جریان‌ات سیاسی با اهداف ایجاد تغییراتی در ساختارهای حقوقی و سیاسی و فرهنگی و... بازتاب می‌یابد. در جنبش اخیر هم در خط مقدم واکنش‌ها به مرگ مظلومان‌ه‌ی مهسا، شاهد حضور

همین بخش‌ها با تفاوتی در جابجایی نسلی هستیم.

۳ انگیزه‌ها و اهداف کنشگران

جنبش اخیر در آغاز، واکنشی عاطفی به مرگ مظلومانه‌ی مهسا بود که با عدم پاسخگویی حاکمیت در خصوص چگونگی مرگ مهسا و فقدان شفافیت از مرحله‌ی بازداشت او تا مرگ پر ابهام او فرایندی گام به گام را طی کرد و از سطح جنبشی مطالباتی - حقوقی به سطح رادیکال‌تر یا نهاد و به شکلی گسترده، بسیاری از استان‌های بزرگ و مراکز استان‌ها و شهرها را درنوردید و با اعتراض به ظلم و بی‌عدالتی اعمال شده، وارد مرحله‌ی بعدی شد و کل حاکمیت و شیوه‌هایش را به چالش کشید و از سطح مطالبات حقوقی معطوف حق بر بدن، فراتر رفت. جنبش اعتراضی در سال ۸۸ نیز واکنش به بی‌قانونی بود و نیروهای دخیل در آن خواهان احقاق حق مسلم خود و اعاده‌ی حیثیت رأیشان بودند. در خیزش سال ۹۶ فقدان مدیریت در خصوص نظارت بر اموال مردم و باز فقدان پاسخگویی از سوی حاکمیت در به تاراج رفتن سرمایه‌های مردم، سبب شعله‌ور شدن خشم آنان شد و فوج زیادی از مردم در اعتراض به حقوق پایمال شده به خیابان‌ها سرازیر شدند.

در سال ۹۸ هم گرانی بنزین سبب واکنش لایه‌های میانی و پایینی طبقه‌ی متوسط و قشرهایی از طبقات پایین و فرودستان جامعه شد که سرکوب شد و هزینه‌های فراوانی در پی داشت.

۴ مشی و سبک کار جنبش اعتراضی اخیر

جنبش اعتراضی اخیر در گام اول جنبه‌ی اعتراضی در شکل مدنی داشت و در گام دوم با طرح مخالفت با حجاب اجباری و طرح حق بر بدن و برچیدن گشت ارشاد، شکل ایجابی‌تری به خود گرفت و رادیکال‌تر شد و در مرحله‌ی سوم از سطح مطالباتی به سطح ساختارشکنانه معطوف شد که با هزینه‌های بسیاری همراه بود.

خصلت این جنبش را حداقل از مقطع ۶ شهریور به بعد (پنجاه روزه) می‌توان از نظر فضایی پراکنده، و از حیث انگیزشی خودجوش، و از لحاظ سبک کار پست مدرن ارزیابی کرد که با شعارنویسی بر درودیوار و معابر عمومی و سیستم‌های حمل و نقل عمومی و شعارها از پشت بام‌ها و پنجره‌ها و استفاده از شبکه‌های مجازی... گسترش یافت و در ادامه با توجه به سطح تعمیق یافتگی مسیر و روش‌های خود-ویژه‌اش

کنشگران آن به ابداع و خلق ترانه‌ها و سرودها و انواع موسیقی‌ها و تصاویر و نمادهای خاصی درباره‌ی آن پرداختند. حضور محور نسلی (دهه‌ی هشتادی‌ها)، از مختصات این جنبش است که از سطح دانشگاه تا دبیرستان‌ها و ... حتی مقاطع سال‌های آخر ابتدایی رافراگرفت. تفاوت جنبش اخیر با جنبش‌های مدنی قبل (به ویژه دوم خرداد و جنبش سبز) را می‌توان در فقدان رهبری و خوجوشی و نبود سازماندهی در مقایسه با جنبش‌های پیش از سال‌های ۹۶ و ۹۸ دانست درحالی‌که جنبش‌های مدنی سال‌های قبل از ۹۶ و ۹۸، عمدتاً هدایت شده با تکیه بر مبانی نظری مشخص و شکلی از سازماندهی مدنی و مشی کارناوالی همراه بود و به دلیل نفوذ نیروهای مرجع تأثیرگذار و نیز حاکمیت منطق اصلاحی بر ذهن و زبان کنشگران آن به سمت خشونت کشانیده نشد. شاید حضور دو نسل معترض در آن جنبش‌ها که یکی از نظر سنی بزرگ‌تر و با تجربه‌تر، و از حیث تئوریک و عملی واجد پشتوانه‌های تاریخی و مبارزاتی بودند در چگونگی نظارت بر کنشگران جوان‌تر و بی‌تجربه‌تر در شیوه‌های پیش بردن اعتراضات و طرح مطالبات متناسب با وزن و ظرفیت آنان بسیار مؤثر بودند در صورتی که نسل معترض در جنبش اخیر فاقد شروط کافی برای تحقق خواست‌ها و مطالبات خود است.

۵ ضعف‌ها و قوت‌های جنبش اخیر

این جنبش با توجه به خصیصه‌های نسلی و جنسیتی دچار گسست‌ها و شکاف‌هایی جدی با نسل‌های قبل از خود شده؛ شکاف‌هایی از جمله فقدان زبان و گفتمان مشترک؛ نبود روابط عاطفی و اجتماعی بین نسل فعلی و والدین و نیروهای مرجع فکری و سیاسی.

به نظر می‌آید این نسل با توجه به فراگیری ساختار شبکه‌های مجازی و سرعت انتقال اطلاعات در زیست فردی و نسلی آنان، که با تولید بهمین‌وار اطلاعات، امکان بازاندیشی و تأمل آنان را در چگونگی مواجهه با معضلات و بحران‌ها از بین برده و با تسخیر خودآگاه و ناخودآگاه آنان، زمینه را برای الگوپذیری از نیروها و مراجع گسسته با میراث ملی و فرهنگی و معنوی و سنت مبارزاتی یکصدواندی سال از مشروطه تا اکنون که در صورت‌های استقلال‌خواهی و آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی تبارز داشت فراهم کرده با عزل نظر از الگوها و پارادایم‌های یادشده، راه نجات را در سامان دیگری می‌جوید. شاید با توجه به گرایشات و هنجارها و امیال این نسل در عدم ارجاع به گذشته و میراث

سرزمینی و فرهنگی و مذهبی، توان گفت که این نسل فاقد حافظه‌ی تاریخی در نسبت برقرارکردن با گذشته است و نیز فاقد قدرت تخیل در ارزیابی از امکانات برای تحقق خواست‌هایش؛ نگاهش به سیاست و قدرت ساده‌انگارانه و توهمی است و ارزیابی چندانی از شرایط عینی و ذهنی و لازم و کافی برای ایجاد تغییرات ندارد. نه به پارادایم انقلاب ارجاع می‌دهد که وقوع آن را عامل بدبختی خودش می‌داند و نه به پارادایم اصلاح. در پی ترکیب و سنتزی از دو پارادایم انقلاب و اصلاح هم نیست و هیچ الگوی جایگزین هم ندارد. این نسل در زمان حال و در ساختار شبکه اسیر شده و راه برونشویی در پیش رویش نیست. از این رو جنبش اخیر نمی‌تواند سرریزی انقلابی پیدا کند؛ چراکه فاقد شروط و لوازم کافی برای تعمیق بخشی اجتماعی و سیاسی است. از این رو به نظر می‌رسد که چنانچه عامل یا عواملی در صحنه‌ی حیات اجتماعی و سیاسی ایران عمل نکند با توجه به فروکش کردن منحنی اعتراضات، جنبش اجتماعی در همان الگوهای سبک زندگی استحاله و سرکوب شود و ما باز با دور دیگری از گسست‌ها و نومیدی‌ها و تهدیدها و در عین حال فرصت‌ها روبه‌رو خواهیم شد.

در تداوم انقلاب‌های ایرانی

فرید خاتمی

۱۸ آبان ۱۴۰۱



این جنبش را شاید از زاویه تئوریک بتوان در سه سطح نظری، (سطح هستی‌شناسانه) حادثی، (میان مدت) و سطح رویدادی و کوتاه مدت دنبال کرد و مباحث مربوط به آن را باید در سه وجه بین‌المللی، منطقه‌ای و ملی مورد توجه قرار داد.

بحث من ناظر بر زمان بلند تاریخی (تاریخ معاصر) است. دو نکته اصلی محل اختلاف است:

- * این جنبش جنبشی است اجتماعی و نه انقلابی.
- * این جنبش دچار گسست است و در تداوم نیست.

نظر سوم با این دو گزاره اختلاف دارد. من بر این نظرم که ویژگی‌های یک انقلاب از نوع انقلاب‌های ایرانی در این جنبش وجود دارد بنابراین حتی اگر دچار نقص‌های جدی و اساسی باشد اما ویژگی‌های یک انقلاب معاصر ایرانی را از خود بروز داده و توانسته است کارکردهای خود را داشته باشد. جنبش جاری، جنبشی است انقلابی؛ عمده‌ترین دلیلش هم تولید گفتمان یا گفتار جدید اجتماعی است؛ گفتمانی که قادر به بستن راه‌های قبلی و گشودن راهی جدید بوده است. اما نباید گمان کرد که این گسست‌های گفتمانی نشانه‌ی گسست‌های هستی‌شناسانه هم هست. بر خلاف نگاهی که بر این نظر است که نسل جدید دچار پیش‌افتادگی است و در گسست از نسل قبلی حرکت می‌کند (حتی اگر این گزاره از منظر نسلی هم درست باشد) گمان من این است که با رویکردی هستی‌شناسانه به هستی اجتماعی معاصر ایرانی، این گسست در پیوند با تداومی وجودی یا هستی‌شناسانه است که خود را معنی می‌کند.

اجازه بدهید از مقایسه میان مفصل‌بندی‌های گفتمانی این جنبش با جنبش‌های دیگر تاریخ معاصر ایرانی آغاز کنیم: «زن، زندگی، آزادی» در جنبش اخیر؛ «اسلام، استقلال، آزادی» در انقلاب ۵۷ و «قانون، عدالت، استقلال و تجدد» در انقلاب مشروطیت. این مفصل‌بندی‌های مترادف را در تاریخ معاصر و در انقلاب‌های ایرانی می‌توانیم ببینیم و مقایسه کنیم و پی به راهی ببریم که طی شده است.

در ادامه، این رویکرد تلاش می‌کند علاوه بر تأمل بر رویدادهای کوتاه مدت به وقایع و یا گسل‌های جامعه‌شناسانه در میان مدت نیز توجه کند و در برآیند تاریخ معاصر از مفهومی تئوریک به نام «انقلاب‌های معاصر ایرانی» صحبت کند. اینکه تمدنی و یا جامعه‌ای در گذارهای متعدد خود، تلاش‌های مکرر انقلابی نشان می‌دهد (از این نظر می‌توان جامعه ایران را همچون کشور فرانسه و انقلاب‌های متعدد در آن کشور دانست)؛ در اینجا اصلاح (رفرم) و انقلاب راه‌های مختلفی هستند که با به بن بست رسیدن یکی، نوبت به دیگری می‌رسد تا موانع گذار را رفع کند. در این نگاه، آن رویکرد ارزشی‌ای که در دهه پنجاه نسبت به تجربه «انقلاب» شکل گرفته بود و انقلاب در آن وجه متافیزیکی پیدا کرده بود (مفهوم انقلاب در برابر مفهوم رفرم) دیگر مطرح نیست هم چنانکه با نگاهی که در دهه هفتاد و هشتاد شمسی نسبت به

اصلاحات شکل گرفته بود و می‌توان از آن با عنوان متافیزیک اصلاح طلبی یاد کرد نیز متفاوت است. نکته‌ای که در این سطح از بحث مورد توجه قرار می‌گیرد این است که همانطور که گزاره "اصلاح بهتر از انقلاب است" ساده لوحانه به نظر می‌رسد تصور این که "این سوزهای انقلابی هستند که انقلاب را اراده می‌کنند" نیز به همان میزان ساده انگارانه است باید توجه داشت که در این جوامع و شرایط "انقلاب‌ها سر می‌رسند" و سوزهای انقلابی به همان میزان که انقلاب را انتخاب می‌کنند در مسیر انقلاب نیز ساخته و بر ساخته می‌شوند و در کوره‌های انقلابی قالب‌گیری می‌شوند، تغییر می‌کنند و پیش می‌روند.

نگاه دراز مدت تلاش می‌کند که این ویژگی‌های انقلابات ایرانی را ببیند. مشروطه با گفتمان قانون، تجدد و گاه در میانه با مفاهیمی چون عدالت و آزادی و... شکل گرفت اما در عمل بعد از ده - پانزده سال به مدرنیزاسیون پهلوی تن داد یا فروکاسته شد. یعنی انقلابیون مشروطه خواه به این نتیجه رسیدند بحث تجدد را در دستور کار و اولویت قرار بدهند و نهایتاً نتیجه آن مدرنیزاسیون پهلوی است؛ در دهه بیست نیز پس از دوره فترتی که پیش می‌آید بحث احیای مشروطه را داریم و جنبش ملی شدن نفت را می‌توان در پیوند با همان گفتمان یا گفتار مشروطه دانست. به دهه پنجاه که می‌رسیم علی‌رغم گسستی که در تداوم انقلاب قبلی پیش آمده است، شعارهایی چون «اسلام، عدالت، استقلال» و استعمار ستیزی و استقلال خواهی را می‌توان در ادامه نهضت ملی شدن نفت دید؛ به عبارت دیگر نهضت ملی شدن نفت را از جهاتی می‌توان پیوند میان دو گفتار یا گفتمان انقلابی مشروطه و ۵۷ دانست. در انقلاب ۵۷ ما نهایتاً با انقلابی روبرو هستیم که آزادی خواهی و دموکراسی خواهی از محورهای اساسی آن است (چنانچه در مشروطیت نیز بود) اما می‌توان گفت که علی‌رغم این تداوم، گمشده این هر دو انقلاب، آزادی است. به گمان من نقطه قوت جنبش فعلی که گفتمان، گفتار یا مفصل بندی جدیدی در تاریخ گذار معاصر ماست، گفتاری که گفتمان‌های قبلی را ذیل مفاهیم اصلی خود تعریف می‌کند و نقش و موقعیتی که برای آزادی قائل شده را می‌توان در آن محوری دانست؛ به همین دلیل در همین مدت کوتاه با آثار درخشان هنری ای روبرو هستیم که مفاهیم اصلی این جنبش را در مفصل بندی و تعریف می‌کنند، تا حدود زیادی می‌توان مانیفست این جنبش را در ترانه و آهنگی چون «برای» شروین حاجی پور دید.

می‌توان گفت، تمدن ایرانی بار دیگر برای احیای امید با مفصل بندی «زن، زندگی،

آزادی» به میدان آمده است (شعار "ژن، ژیان، نژادی" اگرچه اولین بار از کردستان و بیرو تلاش‌های نظری یکی از رهبران کرد ترکیه مطرح شده است، اما نباید فراموش کرد که کردستان نیز یکی از مهمترین زیرمجموعه‌های تمدن ایران را به معنی دقیق و موسع آن تشکیل می‌دهد). این جنبش با قرار دادن مفهوم زن در ابتدای این مفصل بندی اولویت معنوی آن را برای هرگونه زندگی به رسمیت شناخته و نهایتاً آزادی را به عنوان گمشده دو انقلاب قبلی مطرح ساخته است (شرح مبسوط و تئوریک این مفصل بندی نیاز به فرصت دیگری دارد که در اینجا جهت جلوگیری از اطاله کلام از شرح آن خودداری شده است). این اولویت زنان مهمترین وجه این مفصل بندی است. این شروع جنبش با محوریت مسئله زن به نظر می‌رسد با موضوع فمینیسم غربی تفاوت جدی ای دارد (موضوعی که ژنرک هم در گفتگوی کوتاهی به آن اشاره کرده و بر این نظر است که فمینیست‌های غربی باید از آنچه که در ایران در جریان است بیاموزند). همانطور که جهان در انقلاب ۵۷ نیز با گفتمان یا گفتار جدیدی در ایران آشنا شد که تحت عنوان "بازگشت معنویت به سیاست" مطرح شد؛ گفتمانی که در عمل به تلفیق میان دین و سیاست تقلیل یافت. اینکه در عمل چه اتفاقی بر سر این گفتمان‌ها می‌آید، موفقیت و یا عدم توفیق عملی آنها موضوعی است که بررسی‌های دیگری می‌خواهد. نتیجه این که از نظر هستی‌شناسی بایک انقلاب روبرو هستیم؛ انقلابی که گفتمان خود را مفصل بندی کرده است. به عقب باز نخواهد گشت؛ خودش را تقویت خواهد کرد. تمامی موارد و نقدهایی که از منظر جامعه‌شناختی مطرح می‌شود را هم می‌توان در ذیل چنین نگاه تئوریکی قرار داد.

از همین رو رد پای «گسست یا تداوم» در جنبش جاری را باید در هم تنیده دید و البته این ضرورت که نقطه اتکای تئوریک خود را بر کدام وجه قرار دهیم؟ به رویدادها اشاره کنیم، به تفاوت‌ها و گسست‌های گفتمانی و یا اینکه نقطه اتکا را بر تداوم بگذاریم؟ اگر بخواهیم از وجه هستی‌شناسانه در تاریخ معاصر بررسی کنیم درست این است که نقطه اتکا بر تداوم قرار بگیرد. مفهوم گذار به ما این اجازه را می‌دهد که ما انقلاب مشروطه، انقلاب ۵۷ و جنبش فعلی را تحت عنوان «گذار معاصر» در امتداد هم بفهمیم؛ خواست آزادی که خود را در گذاری دموکراتیک هر بار نشان می‌دهد و این بار گمشده سال ۳۲، ۵۷ و سال ۸۸ به عنوان دال مرکزی سر بر داشته است.

باید در نظر گرفت که رویکرد نظری ما تداوم و گسست را با هم می‌بیند؛ تداوم را در اولویت قرار می‌دهد و خواهان گذار دموکراتیک است.

مذهب | در مورد نسبت این جنبش و مذهب:

نسل فعلی به ما می‌گوید اجازه دهید بر مذهب شما کافر شویم و موقتا گسست ظاهری را با مذهب نشان می‌دهد. اما آیا این به این معنا است که ماهیتا با انقلاب جدیدی روبرو هستیم که بر خلاف انقلابات قبلی از دین گسسته است. (در قیاس با انقلاب‌هایی که با محوریت دین اتفاق افتاد و یا اقل بی‌اعتنا به دین نبود)

به نظر می‌رسد با توجه به تمدن ایرانی چه در دوره جدید و چه در دوره قدیم این گسست از دین، موقت خواهد بود. به دلیل فرسوده شدن مفاهیم دینی موقتا و بلحاظ تاکتیکی - آگاهانه و یا ناآگاهانه - نوعی جسارت برای کفاری کردن و کفر ورزیدن نسبت به دین شنیده می‌شود و این به عنوان پایان نقش اجتماعی دین در این تمدن نیست بلکه به نظر می‌رسد بتوان آن را به معنای شروع مرحله جدیدی از اصلاح دینی در نظر گرفت. یعنی اگر امید می‌رفت و یا تصور می‌شد که با اصلاح دینی منجر به انقلاب ۵۷ و تداوم آن این انقلاب در بن بست جدیدی قرار گرفت است، حال فرصتی فراهم گردیده تا اصلاح دینی از این بن بست خارج شده و بعد از عبوری موقت و بعد از مقطعی کفر ورزی جدید نسبت به مذهب حکومتی، نقش جدیدی و منطقی تری بر عهده گیرد. اما این جنبش بدون شک جنبشی سکولار است و البته نه لائیک به معنی ضد مذهبی. شاید جلوه‌های ضد مذهبی در لایه‌ها و اقشاری ایدئولوژیک - مانند باستان‌گرایان - دیده شود اما نباید فراموش کرد که این جنبش تنها از لایه‌های باستان‌گرایی ارتزاق نمی‌کند و لایه‌های مدنی و مذهبی نیز به نوبه خود سهم جدیدی در این جنبش دارند. اگرچه در حال حاضر به نظر می‌رسد جنبش شعارهای ایدئولوژیک ایجابی را موقتا" تعلیق کرده و صرفاً از جنبه‌های سلبی ضد ایدئولوژیک بهره می‌برد؛ به عبارت دیگر اگرچه بیشتر هیاهوی باستان‌گرایی و سلطنت طلبی را بویژه در فضای مجازی می‌توان شنید اما این وضعیت کوتاه مدت و در سطح جنگ روایت‌های ایدئولوژیک است.

انقلاب | به صراحت گفته شد که جنبش اخیر جنبشی است انقلابی و در طرح‌گفتمان یا گفتار جدید خود واجد ویژگی‌های مشترک با دیگر انقلاب‌های معاصر ایرانی است.

ملیت | موقعیت ملیت در این جنبش را می‌توان با تعبیر «ناسیونالیسم هستی‌شناسانه» و یا هستی‌شناسی ملیت خواهانه توضیح داد. براین نظرم که این نوع ملیت خواهی تفاوت‌های جدی با ملیت خواهی ایدئولوژیک دارد. ملیت خواهی هستی

شناسانه عمدتاً رویکردی مدنی و دموکراتیک است و بر خلاف رویکردهای ایدئولوژیک
بیش از اینکه بر هویت‌های غیریت ساز مبتنی باشد بر ضرورت احساس تعلق داشتن
و ظرف وجودی وطن و پذیرش و به رسمیت شناسی هویت‌های متکثر تاکید می‌کند
چنین رویکردی به نظر می‌رسد در بلند مدت مسیر خوبی را در جهت گذار دموکراتیک
بتواند باز می‌کند. این جنس از ملیت خواهی هستی شناسانه با رویکرد باستان‌گرایانه و
سلطنت خواهانه متفاوت است اگر چه این جریانات ایدئولوژیک به موقع تلاش می‌کنند
رهبری این حرکت را به دست بگیرند و بخش‌هایی را به نفع خودشان پیش ببرند.
آنچه در این جنبش خود ویژه است گذار هستی شناسانه، فرارفتن از لایه‌های هویتی
است و محوریت یافتن زندگی به جای مرگ در سطح ساختارها است.



جنبش «زن، زندگی، آزادی» و انقلاب ۵۷: گسست یا تداوم؟

آرمان ذاکری

۱۸ آبان ۱۴۰۱



سخن من معطوف به جنبش «زن، زندگی، آزادی» است و مقایسه آن با ایام انقلاب در سه حوزه مذهب، انقلاب و ملیت.

قبل از ورود به مقایسه ارائه این توضیح ضروری است که این جنبش با مشارکت طیف‌های متنوعی شکل گرفته است؛ اما از حیث بازنمایی، قشر معینی از جامعه با مطالبات معینی در آن بازنمایی شده‌اند که ضرورتاً در امتداد جنبش‌های پیشینی جامعه (اعتراضات ۹۶ و ۹۸) نیست. هسته‌ی مرکزی بازنمایی مطالبات در آن

اعتراضات اقتصادی بوده است و در این اعتراضات فرهنگی. این شیوه بازنمایی نباید ما را در مورد مشارکت‌کنندگان در اعتراضات و مطالبات آنها دچار تقلیل‌گرایی کند. اما از سوی دیگر این راهم نباید نادیده بگیریم که محوریت مطالبه آزادی‌های اجتماعی نظیر آزادی پوشش، در طبقه متوسط محوریت بیشتری دارد تا طبقه پایین. با این توضیح مقدماتی به سراغ سه حوزه مذهب، انقلاب و ملیت می‌روم تا جایگاه آن‌ها را در انقلاب ۵۷ و جنبش فعلی با هم مقایسه کنم.

نخست مذهب

مذهب در خوانش سیاسی آن در انقلاب ۵۷ در موضعی تهاجمی - انقلابی قرار دارد. حمله می‌کند، نوعی ائتلاف میان روحانیت مبارز و جریان روشنفکری وجود دارد. مرزبندی شفاف میان این دو طیف تا پیروزی انقلاب صورت نمی‌گیرد. در یک کلام دین ایدئولوژیک و معترض به وضع موجود در انقلاب ۵۷ در میانه میدان است. در حالی که بر خلاف سال ۵۷، در شرایط فعلی تشیع اعتراضی چندان جایگاهی ندارد. تنها جایی که دین معترض دیده می‌شود در میان اهل سنت است. در کردستان و در سیستان و بلوچستان. مهمترین چهره آن هم مولوی عبدالحمید است که از موضع نمایندگی‌کننده اقلیت سنی مطرود سخن می‌گوید و به تدریج از آن هم فراتر رفته و مطالباتی کلی‌تر را نمایندگی می‌کند.

در شرایط فعلی همچنان بخش مهمی از جامعه ایران دین‌دار است، هر چند جامعه در مقایسه با سال ۵۷ از حیث دینداری بسیار متکثرتر است. بخش‌های غیردیندار اهمیت بیشتری یافته‌اند و تکثر درونی دینداران نیز افزایش یافته است. اما به نظر می‌رسد همه این بخش‌ها از گفتارهای دین سیاسی خسته‌اند. در حوادث اخیر تشیع به مثابه‌ی هویت، آستن نزاع می‌شود. بر خلاف سال ۵۷ که تشیع به مثابه‌ی یک ایدئولوژی اجتماعی و بسیج‌کننده عمل می‌کرد. از همین رو، روشنفکران دینی در آغاز انقلاب مرجعیت داشتند، اما در جریان اعتراضات فعلی نه محوریت دارند و نه مرکزیت. بنابراین، اگرچه تشیع در زندگی بخش بزرگی از مردم همچنان حاضر است، اما در اعتراضات، تشیع حضور ندارد. البته معترضان هم تلاش می‌کنند دین‌داران را تحریک نکنند. همچنین دین‌دارانی هم بوده‌اند که خودشان را با این جنبش همبسته نشان داده‌اند اما گفتار غالب جنبش متعلق به آنها نیست.

بنابراین در مجموع از حیث مقایسه جایگاه مذهب در انقلاب ۵۷ و جنبش فعلی باید به

دو نکته اشاره کرد. نخست اینکه اگر در انقلاب ۵۷، تشیع در مرکز میدان بود و بسیج‌کننده و ایدئولوژی‌ساز، امروز این نقش را ندارد و به همین دلیل از حیث مذهبی می‌توانیم بگوییم گسستی اتفاق افتاده است. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید به دو بنی بودن سرشت انقلاب ایران توجه کنیم، یعنی مشارکت دو قشر متمایز در انقلاب ایران: یکی لایه سنتی به وحشت افتاده از مدرنیزاسیون که اکثریت بودند و دیگری اقلیت متأثر از گفتارهای روشنفکری که آزادی و عدالت را مطالبه می‌کردند. جنبش فعلی بارو حانیت سنتی که به هراس افتادگان از مدرنیزاسیون را نمایندگی می‌کرد و مسئله بدن زن برای آنها محوریت داشته و دارد، گسستی رادیکال دارد. در حالی که از حیث بعضی محتواها نظیر دال آزادی می‌توان قرابتی با بخش‌های روشنفکری انقلاب ۵۷ مشاهده کرد. هر چند از همین حیث هم مطالبه آزادی‌های اجتماعی و به ویژه آزادی زنان و پوشش در انقلاب ۵۷ بسیار ضعیف است. از سویی مطالبه آزادی در جنبش زن، زندگی، آزادی را جز در حاشیه در نسبت با ارجاعات شیعی نمی‌توان دید و از این حیث نیز با گفتارهای روشنفکری اول انقلاب گسست وجود دارد.

نکته دوم اهمیت یافتن گفتارهای مذهبی اهل سنت در جنبش زن، زندگی آزادی است که در انقلاب ۵۷ چندان دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد این گفتارها در زمینه حاصل از چهار دهه حکومت شیعی و پیامدهای آن برای اهل سنت در ایران متولد شده‌اند.

| دوم ملیت

در دوره انقلاب، گفتارهای ملی‌گرایانه تا حد زیادی به حاشیه رفت و مغلوب گفتارهای اسلام‌گرایانه شدند. اما در جنبش فعلی تکلیف مقوله ملی‌گرایی چندان روشن نیست. گفتارهای متعددی درباره مقوله ملیت درون این جنبش با هم در حال جنگند و نمی‌شود قاطعانه پیش‌بینی کرد که کدام یک دست‌بالا را خواهد گرفت. درون جنبش زن، زندگی آزادی، درکی انسانی از هم‌سرنوشتی ساکنان سرزمین ایران شکل گرفته است. کرد، نگران سرنوشت بلوچ شده است و ترک، نگران سرنوشت کرد و فارس نگران سرنوشت کرد و بلوچ. در این درک اثری از ارجاعات باستان‌گرایانه و غیر دموکراتیک نیست. مرزبندی‌هایی هم با گفتارهای سلطنت‌طلبانه صورت گرفته است. برای نمونه وقتی شعار «مرد، میهن، آبادی» کنار «زن، زندگی آزادی» قرار گرفت، نقد شد، هم از منظر مردانه بودن آن شعار و هم از منظر نسبت مبهمش با نوعی ملیت یک‌دست‌کننده و ناگشوده به روی تکرر. حتی تلاش شد به جای آن شعار «صلح، امید، شادی» گذاشته

شود. برخی هم مواضع رادیکال تری داشته‌اند که با هرگونه ایده‌ی ناسیونالیسم سر ناسازگاری دارد. اما گفتارهای سلطنت‌طلبانه و ناسیونالیسم باستان‌گرا هم حضور دارند. بنابراین از حیث نسبت با مسئله‌ی ملیت هم نمی‌توان این جنبش را در امتداد انقلاب ۵۷ دانست.

| سوم انقلاب

از حیث پدیده‌ی انقلاب هم به نظرم گسستگی خیلی مهم میان انقلاب ۵۷ و جنبش زن، زندگی، آزادی وجود دارد و آن تفاوت نگاه به هدف انقلاب و تغییر است. در انقلاب ۵۷ به صورت مشخص ما شاهد ایدئولوژی‌های بسیج‌کننده و وحدت‌بخش بودیم. دوران غلبه‌ی آرمان‌هایی که به کمک انقلاب، آن آرمان‌ها باید محقق شوند و مبارزین باید همه‌ی زندگی از جمله جان خود را فدای تحقق آن آرمان‌ها کنند. در این دوره مفاهیمی مثل شهادت و فدا بسیار مهم‌اند، زندگی بسیار تحقیر می‌شود و شعار اصلی این است که زندگی یعنی عقیده و جهاد. زندگی باید فدای عقیده و جهاد شود. در واقع ایدئولوژی است که بر زندگی حکومت می‌کند. بنا بر گفته‌ی یان ریشار کسانانی مثل شریعتی که نوشته‌هایی از جنس کویریات و گفت‌وگوهای تنهایی داشتند، این بخش از نوشته‌هاشان حتی از سوی خود طرف‌دارانشان هم اهمیت نداشت و به آن ارجاع داده نمی‌شد. در برابر وجوه زندگی‌گرا تر شریعتی (اگرچه در خود اندیشه‌ی شریعتی هم بحث است که کویریات شریعتی چه قدر زندگی‌گراست)، در آن دوره مفهوم شهادت بسیار مهم است. شعار عقیده و جهاد جهت تعیین می‌کند. اما الان خبری از این همه نیست. با ورود به دهه‌ی ۸۰، اگر بخشی از آثار شریعتی مورد استقبال نسل‌های جوان‌تر قرار گرفته باشد بیشتر همان‌هایی است که یان ریشار پیش‌تر گفته بود هواداران شریعتی در ایام انقلاب به آن چندان توجهی نداشتند، یعنی کویریات.

نسلی که اکنون در خیابان است هیچ چیزی را نمی‌خواهد به قیمت از دست دادن زندگی به دست بیاورد. این نسل خود زندگی کردن را انتخاب کرده است و نمی‌خواهد زندگی را فدای هیچ چیزی کند. این ویژگی نقاط ضعف و قوت خودش را دارد.

کانشگران دوره‌ی انقلاب ۵۷، به واسطه‌ی ایدئولوژیک بودن و قائل بودن به فداکاری برای رسیدن به آرمان‌ها در میدان می‌ایستادند، چریک تمام وقت می‌شدند، غسل شهادت می‌کردند و می‌ایستادند تا نتیجه بگیرند. اگرچه گفتارهای آنها مستعد متصلب شدن بود و خشونت آفریدن بود. گفتارهایشان مستعد دگم شدن بود و این‌ها خطرانی بود که ما

با آن‌ها در واقعیت روبه‌رو شدیم. اما جنبشی که الآن در خیابان با آن روبه‌رو هستیم از آن‌جا که زندگی محور است برخلاف آن‌چه گاه گفته می‌شود، پتانسیلش برای رفتن به سمت خشونت فراگیر و سازمان‌دهی شده زیاد نیست. چرا که اصلاً سازمان‌پذیر نیست، اصلاً ایدئولوژیک نیست که بخواهد پای عقیده‌اش بایستد و از دل آن خشونت بیرون بیاید، اما نکته‌ای که هست این‌که به دلیل همین ساختار شبکه‌ای و سیال بودن که با زندگی هم‌نسبتی دارد و به دلیل همین زندگی‌گرایی، این جنبش و جهی محافظه‌کار دارد. مقاومت و ایستادنش در خیابان و همچنین عمومیت یافتنش دشوار است. جریان‌ی که زندگی را انتخاب کرده است نمی‌خواهد زندگی‌اش را به خطر بیندازد. غریزه بقا و صیانت نفس در آن بسیار قوی است. از این‌رو وقتی خشونت و سرکوب زیاد شود میدان را ترک می‌کند. از جمله به این دلیل است که عده زیادی به جنبش نمی‌پیوندند چرا که به سادگی می‌ترسند. زندگی دو سویه است. معترضین همین قدر که به حاکمیت می‌گویند پایت را از میان زندگی ما کنار بکش، به همان اندازه وقتی خشونت زیاد می‌شود مبارزه را هم رها می‌کنند تا زندگی کنند. در نتیجه تا زمانی که دم و دستگاه امنیتی حکومت، مستقر است، بخش اعظمی از افراد جامعه به‌رغم این‌که با اعتراضات هم‌دل‌اند به آن نمی‌پیوندند، چرا که زندگی برای‌شان مهم‌تر از مبارزه است. از این‌رو امکان این‌که این جنبش بتواند از طبقه خودش یارگیری کند، به‌ویژه با خشن‌تر شدن اوضاع، شاید زیاد نباشد اما از طبقات دیگر می‌تواند یارگیری کند و آن موقع شاید بتواند انرژی بیش‌تری بگیرد و جنبش فراگیرتری درست شود. اهمیت نکته‌ای که در ابتدای بحث اشاره کردم یعنی توجه به تکرر کنشگران و مطالبات در جنبش از همین حیث است.

بنابراین به میزانی که زندگی خواهی درون جنبش افزایش می‌یابد، ایستادگی‌اش در خیابان و مطالبه‌گری‌اش برای رسیدن به اهداف در شرایط افزایش سرکوب کم‌تر خواهد شد. به‌رغم این‌که جمهوری اسلامی در ذهن برخی معترضان فرو ریخته است، اما در واقعیت همچنان نظام مستقر است. به همین دلیل شکاف میان ذهنیت و واقعیت برای جنبش فعلی تهدیدی است که می‌تواند موجب سرخوردگی و نارضایتی بیشتر شود. بنابراین، اگر بخواهم با دوره‌ی انقلاب ۵۷ مقایسه کنم، آن جنبش به دلیل سرشت آرمان‌خواهانه‌اش در خیابان می‌ماند و اعتراض را ادامه می‌داد و به‌رغم سرکوب‌هایی سنگین و خشونت‌هایی که علیه گروه‌های چریکی انجام شد، تازه بعد از آن‌ها حرکت‌های توده‌ای شروع شد که منجر به انقلاب شد. اما جنبش فعلی شاید بیش‌تر موفقیتش در حوزه‌ی امتیازگیری از حکومت باشد و عقب‌راندن آن در حوزه‌های مختلف، درحالی‌که

کلیتش بر سر جای خود می ماند. مگر اینکه این جنبش با بخش های دیگر جامعه مفصل بندی شود، به ویژه با معترضینی که مسئله اقتصاد و معیشت برای آنها اولویت دارد.

درباره توانایی این جنبش در امتیازگرفتن از حکومت باید به این نکته اشاره کنم که در همین روزها، برخلاف این دیدگاه که گفته می شود حاکمیت گفت و گو نمی کند، حاکمیت مشغول گفت و گو با جامعه است. این مسئله به این دلیل فهم نمی شود که برخی درک ها از گفت و گو در عرصه سیاست در جامعه نادرست است. گفت و گو در عرصه سیاست حاصل تعادل قوا است. نیازی به پشت میز نشستن و حرف زدن هم ندارد. قدرت بخش های مختلف جامعه و دست آخر موازنه قواست که جایگاه بخش های مختلف را تعیین می کند. به این معنا در همین شرایط حاکمیت دست کم تا حدی در مورد همین وضعیت حجاب گفت و گو کرده و حجاب را تا حدودی رها کرده است. خیلی هم بعید می دانم که حاکمیت بتواند حجاب را به موقعیت قبلی برگرداند. البته تغییراتی که حاکمیت آنها را می پذیرد، کند و کم اثر است و برای جریاناتی که در خیابان هستند به هیچ وجه معنادار و کافی نیست. اساساً در حوزه های اقتصادی هم حاکمیت قادر به پاسخ گویی نیست و بنابراین حکومت با حجمی قابل توجه از اعتراضات با منشأهای مختلف فرهنگی و اقتصادی و زیست محیطی روبه رو است و به رغم عقب نشینی هایی که می کند و امتیازاتی که می دهد، اعتراضات تداوم پیدا می کنند چون مسائل راه حل بنیادی و پایدار پیدا نمی کنند. امتیازات داده شده نه پایدارند و نه کافی. بنابراین اعتراضات به وضع اقتصادی، به اجبار حجاب، به بی آبی، به فقدان آزادی و عدالت و مسائلی دیگر ادامه پیدا خواهد کرد. اما از حیث زمانی اگر بخواهیم خودمان را با انقلاب ۵۷ مقایسه کنیم اصلاً فکر نمی کنم ما در حوالی سال ۵۶ باشیم. برای نزدیک شدن به آن شرایط چند عامل باید کنار هم قرار گیرد:

یکی این که اعتراضات مختلف از منشأهای مختلف به ویژه منشأ اقتصادی با منشأ اجتماعی و فرهنگی مفصل بندی شوند. دوم اینکه شکاف هایی از بالا سر باز بکند. سوم اینکه صورت هایی از رهبری سیاسی شکل بگیرد. این همه هیچ کدامش در شرایط فعلی موجود نیست و به همین دلیل چشم انداز وقوع چیزی به نام انقلاب موجود نیست، به رغم این که مطالبات سویه های رادیکال پیدا کرده است. بنابراین بحران ها ادامه پیدا خواهند کرد، بخش بزرگی از جامعه کیفیت زندگی خود را بیش از پیش از دست می دهد، اعتراضات هم با منشأهای مختلف تداوم خواهند یافت، تغییراتی که حاکمیت می دهد

هم نه قادر به حل مسائل است و نه برای معترضین معنادار. از حیث فراگیر بودن هم اگر منظورمان از جنبش این باشد که بخش‌های مختلف جامعه را با خودش درگیر کند و عمومی شود، جنبش کنونی اگرچه از حیث ذهنی بسیاری را با خود همراه کرده اما از حیث خیابانی چنین نیست، اما پتانسیل گسترده‌تر شدن را دارد. جنبش فعلی فراگیر نیست؛ جنبشی است محدود و پراکنده، عمومی نخواهد شد مگر آنکه کسانی را هم که هم‌دل اند، با خود همراه کند و در آن وجه مبارزه جویانه زندگی بر وجه محافظه‌کارانه آن غلبه کند. علاوه بر این، جنبش در جذب بخش‌های دچار تردید جامعه هم چندان موفق عمل نکرده است. لذا به نظر می‌رسد تا نزدیک شدن به انقلاب به معنایی که در سال ۱۳۵۷ رخ داد، فاصله زیادی دارد.

در مورد مسئله حجاب

گسست یا تداوم؟

ما می خواهیم شخصیت مقصود از حجاب تنها زنیابمان حفظ شود چادر نیست

بگفته ۳۰ اسفندماه ۱۳۵۷ - شماره ۱۵۸۰ - شماره ۱۵ رمال

در مورد حجاب اجبار در کار نیست

حجاب در عین حال حفظ سنت
هست

فرهنگ‌سازان نهاد میان‌رشته‌ای پژوهش‌های اسلامی دانشگاه های انقلابی

مسلم زمانی

۱۸ آبان ۱۴۰۱



پیش از شروع بحث باید مقدمه‌ای را بیان کنم و این فرمی است از نظریه‌ای که قرار است بحث در آن چارچوب طرح شود. براساس بحث‌های جدیدتر اقتصاد سیاسی از دو ترم اقتدار غیرمتمرکز و ساختار سیاسی زیاد استفاده می‌شود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اقتصاد سیاسی شامل سه لایه است و البته نه به شکل هندسی آن، بلکه شامل سه لایه است که در هم تنیده‌اند و با هم عمل می‌کنند. این سه لایه عبارت‌اند از:

۱ اقتدار غیرمتمرکز

۲ فرماسیون‌های سیاسی - اجتماعی

۳ لایه‌ای که میان این دو قرار دارد و این دو را به هم مربوط می‌کند.

از در هم تنیدن و با هم عمل کردن این سه لایه ساختاری درست می‌شود که نامش ساختار اقتصاد سیاسی است. هر لایه سازمان‌ها و نهادهای خاص خود را داراست و هر لایه زمانی می‌تواند از این سازمان‌ها و نهادها استفاده کند که در راستای آن دولایه‌ی دیگر هم باشد. این اقتصاد سیاسی می‌تواند یکپارچه باشد و در راستایی مشخص می‌تواند به هم ریخته نیز باشد و شامل مفصل‌بندی‌هایی که این‌ها را به هم متصل می‌کند و تعادلی ایجاد می‌شود.

از منظر این‌که جنبش‌ها چگونه با اقتصاد سیاسی و با این سه لایه مقابله می‌کنند باید گفت که جنبش‌ها در سه سطح با این سه لایه مقابله می‌کنند: جنبش‌هایی که با فرماسیون‌های سیاسی - اجتماعی درمی‌افتند و از این نقطه آغاز می‌کنند و منطبق با زمینه‌اند و از این‌جا شروع به پیش‌روی می‌کنند و بعد به لایه‌ی رابط و بعد به حوزه‌ی اقتدار سیاسی می‌رسند. این جنبش‌ها جنبش‌هایی هستند که از نظر کلاسیک جنبش انقلابی نامیده می‌شوند. هر جنبش انقلابی تمایل دارد یا این را لازم می‌داند که ابتدا باید فرماسیون اقتصادی - سیاسی و اجتماعی تعیین شود، زمینه تعیین شود؛ یعنی مشخص شود که نقطه‌ی شروع کجاست و مقابل آن کجاست و بعد به لایه‌های بالاتر اقتدار سیاسی و... راه پیدا کند. منظور از اقتدار غیرمتمرکز هر سیستمی است که ادعا کند به صورتی فراگیر در حال اداره‌ی جامعه است (دولت، استیت، گاورنمنت...). جنبش‌های انقلابی در نگاه کلاسیک این‌گونه بودند که باید از آن‌جا آغاز می‌کردند و بعد به لایه‌های بالاتر یا به لایه‌های دیگر تعمیم پیدا می‌کردند. هر جنبشی که توان و امکان تعمیم یافتن به لایه‌های دیگر را داشت امکان این را نیز داشت که انقلاب را رقم زند که این بستگی به روابط بین‌المللی، رسانه، اقناع، بسیج و پایگاه طبقاتی و... بسیاری از این موارد دارد.

اما جنبش‌ها به شکل مستقل نیز می‌توانستند اتفاق بیفتند؛ جنبشی که در سطح اقتدار بروز می‌کند و اصطلاحاً جنبشی صرفاً سیاسی جدا از زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی است که با اقتدار درگیر است یا جنبش‌هایی که فقط با لایه‌های ربط‌دهنده‌ی میان این دو بخش دیگر درگیر می‌شوند و با آن مقابله می‌کنند. جنبش‌های اصلاحی از این‌سخت هستند و الزاماً جنبش‌های اصلاحی جنبش‌هایی (اصلاحاتی که در سال ۷۶ اتفاق افتاد

بسیار فراگیر بود) جزئی نیستند، بلکه می‌توانند بسیار فراگیر باشند. مثلاً جنبش ۱۳۷۶ (اصلاحات) جنبشی فراگیر بود اما نوع مقابله‌اش با لایه‌های رابط بود و تلاش می‌کرد از طریق اصلاح این لایه‌ها عمل کند و فرماسیون‌های اقتصادی - اجتماعی که خیلی رادیکال‌تر و بنیادی‌تر به دنبال تغییرند. بنابراین، جنبش‌های دیگری هم هستند که از حوزه‌های دیگری آغاز می‌کنند و ممکن است به انقلاب هم کشیده شود. ممکن است معطوف به انقلاب باشند و نیز انقلابی خطاب شوند، چرا که قابلیت و توان تعمیم یافتن به لایه‌های دیگر را هم دارند.

با این مقدمه و تعاریف، من مخالف خوانش کلاسیک از جنبش ژینا هستم؛ یعنی با نگرشی که معتقد است جنبش‌ها حتماً باید از زیربنا شروع کنند و بعد بالا بیایند. تجربه‌ی ۵۷ نشان داده است که همه‌ی گروه‌های پیش از ۵۷ هم استراتژی داشتند، هم مبنای معرفتی داشتند، هم سازمان داشتند و هم از فرماسیون سیاسی - اقتصادی شروع کرده بودند و هم تلاش کرده بودند تا این سه لایه را از فرماسیون اقتصادی - اجتماعی آغاز کنند و بعد بالا بیایند. اما هیچ‌کدام در مرحله‌ی انقلابی موفق نبودند، چرا که بلافاصله نیروی غالب در انقلاب محصول جنبش را از زمینه خودش فک کرد و این جداسدگی باعث شد که برخورد با نیروهای انقلابی را (که به لحاظ کلاسیک این‌گونه نامیده می‌شوند) راحت‌تر سرکوب کند. پس نیروهای مسلط با جدا کردن انقلاب از زمینه‌ی سیاسی - اقتصادی‌اش توانستند راحت‌تر سرکوب کنند، حکومت بعد از انقلاب را به راحتی تغییر شکل دهند و آن در اختیار بگیرند. یکی از دلایل اساسی‌اش این است که نیروهای غالب با زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی مشکلی نداشتند و به همین دلیل هم بازتولید همان نظم پیش از انقلاب دوباره ایجاد شد.

گسست، تداوم، گذار

از منظر این جنبش و تجربه‌ی تاریخی، من با سه شاخص مذهب، ملیت و انقلاب از نظر محتوا تداوم می‌بینم، از لحاظ ساختار این جنبش گسست می‌بینم و از منظر هدف گذار می‌بینم.

مذهب: تمام مذهبی که در انقلاب ۵۷ و حتی در جنبش ۸۸ دیده می‌شد (و حتی در جنبش‌های اصلاحی) نگرش‌رهایی‌بخش مذهب بود. نگرشی که در آثار شریعتی یا طالقانی به عنوان شاخص اصلی دیده می‌شد. نگاهی که معطوف به رهایی و زندگی

بود و این نگاه‌رهایی‌بخش تلاش می‌کرد تا تحلیل را از زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی آغاز کند و در این زمینه سعی می‌کرد خوانشی از مذهب به دست بدهد تا دست‌و‌پا‌ی جامعه برای تحول باز شود. و برای همین و از این‌رو محتوای آن جنبش‌ها زندگی بود و آزادی. منتها گرایش‌های مذهبی می‌آمدند و آن‌ها را توضیح می‌دادند. در جنبش‌های بعدی نیز زندگی و آزادی مطرح بود، اما این بار نه از جنبه‌ی مذهب در جایگاه محور و کانون قضیه بلکه به شکلی دیگر که نیروهای نواندیش دینی یا متمایل به‌رهایی‌بخشی دین هم در آن مشارکت می‌کردند، اما محتوا همچنان زندگی و آزادی بود و مطالبه‌ی زنان در کنار این جنبش‌ها مطرح می‌شد. همچنان زنان تلاش می‌کردند خود را همچون سوژه‌های مستقل طرح کنند. در جنبش ژینا از نظر محتوایی همچنان آزادی و زندگی وجود دارد (که در جنبش‌های پیشین نیز وجود داشت). مثلاً در ماجرای گران شدن بنزین در ۹۸ فقط گران شدن بنزین به مثابه‌ی یک کالای منفرد و مجزا نیست که طبقه‌ی فرودست نیازمند به آن هستند و اعتراض از همین‌روست. در اقتصاد وقتی به کالاهای حامل انرژی و بنزین می‌رسیم آن را کالایی در نظر می‌گیرند که اثرات القایی آن بر زندگی بسیار زیاد است و فقط اثرات بنزین به شکل مجزا و ایزوله نباید دیده شود. از همین‌رو بنزین کالایی بود که حالت القایی داشت و زندگی و معیشت را تحت تأثیر قرار می‌داد؛ پیش از انقلاب هم همین بود؛ در ۸۸ هم همین: همه‌ی تلاش این بود که جامعه خواهان زندگی و آزادی بود، اما فکر می‌کرد با رأی دادن می‌تواند به آن مطالبات برسد و نرسید. در جنبش‌های دیگر هم همین بود و امروزه هم همین است.

اما از نظر ساختار، اگر بخواهیم شاخص مذهب را بررسی کنیم مشاهده می‌کنیم که در این جنبش یک گسست اتفاق افتاده است: عدم حضور نهادهای مذهبی. ساختارهای مذهبی، سازمان‌های مذهبی، مساجد، هیئت‌ها و بسیاری از ساختارهای مذهبی که به شکل سنتی در ایران وجود داشته‌اند در این جنبش حضور ندارند و این یک گسست است. مذهبیون، چه نوگرا و چه سنتی، خیلی کم تعداد و در حاشیه‌اند. از نظر ترکیب جمعیتی نیز این ساختار مذهبی دچار گسست شده است.

از منظر هدف، این‌گذار از مذهب سازمان‌یافته است. برخلاف کسانی که فکر می‌کنند این جنبش در مقابل مذهب بی‌اعتناست، من گمان می‌کنم این جنبش بی‌اعتنا نیست، بلکه علیه سازمان‌های مذهبی و تنها شکلی که از مذهب شناخته می‌شود و مذهب سازمان‌یافته است که بی‌اعتنا نیست. همچنین آشنایی با مذهب‌رهایی‌بخش

و نواندیشی دینی نیز ندارد (آن بخشی که معتقد است مذهب هنوز کارکردهایی دارد)، اگر هم آشنایی داشته باشد از حضور چنین نیرویی می‌ترسد و از طریق مقابله با نمادهای این مذهب سازمان یافته خود را بیان می‌کند. از این رو این جنبش را به مذهب بی‌اعتنا نمی‌بینم و فکر می‌کنم علیه مذهب سازمان یافته است که موضع دارد.

انقلاب: کل پروژه‌ی انقلاب سال ۵۷ آزادی و زندگی بود. همه‌ی آن سازمان‌ها از زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی آغاز می‌کنند؛ جامعه را طبقه‌بندی می‌کنند و طبقه موضوع رهایی می‌شود، مذهب می‌آید در خدمت این طبقه قرار می‌گیرد، یعنی از نظر محتوا زندگی و آزادی مدنظر است. این جنبش همچنان همان خواسته‌هایی را که در انقلاب ۵۷ هست نمایندگی می‌کند، اما از نظر ساختار فرق دارد. چرا که سازمان‌های انقلابی وجود ندارند. این ائتلافات صورت گرفته ائتلافات سازمانی نیست بلکه بیش تر محله‌ای است، بیش تر جامعه است؛ نماینده پذیر نیست. جامعه خود را نیازمند جامعه نمی‌بیند و از این حیث یک گسست اتفاق افتاده است. خود را ملزم به تعیین استراتژی و طبقه‌ی مورد تکیه‌اش نمی‌بیند؛ شکل دیگری است.

از منظر هدف هم گذار کرده است. در دوران انقلاب ۵۷، هدف مبارزه با استعمار خارجی بود، رهبرگرایی بود، امت‌گرایی اسلامی بود (نه با تعریف شرعی بلکه با تعریف روحانیت)، یک حکومت مذهبی بود و با این گمان که عدل علی وجود دارد. اما این جنبش از منظر هدف گذار کرده و این جنبش معطوف به انقلاب است و اما از این اهداف گذر کرده است.

ملیت: این جنبش جنبشی ملی‌گراست. اهمیت ایران به شکل چشم‌گیری در این جنبش مطرح است. از شعارها، از ائتلاف‌ها، از صحبت با نیروهای میدان می‌توان فهمید؛ اما این ائتلاف شکننده است، چون در ساختار هنوز این مسئله‌ی قومیتی و تنوع قوم‌ها درست مفصل بندی نشده است و از نظر ساختاری با جنبش‌های پیشین، حتی با انقلاب ۵۷، گسست دارد. در آن زمان، یک ایران تام و تمام تعریف می‌شد که ایران در ذیل آن در نظر گرفته می‌شد، بدون تنوع و تکثر و فقط اتحاد بود و این نگاه به ملیت در این جنبش از نظر ساختار متفاوت است.

از نظر هدف هم گمان می‌کنم این جنبش به دنبال یک تعریف جدید از ایران خواهد بود و در آینده معلوم خواهد شد که چگونه مفصل بندی می‌شود.

نکته‌ی پایانی |

چه موقع می‌گوییم یک جنبش آغاز شده و چه موقع می‌گوییم یک جنبش تمام شده؟ بیش‌تر این تقسیم‌بندی‌ها براساس ساختار و هدف تعیین می‌شوند. من معتقدم که جنبش‌ها از نظر محتوا می‌توانند یک جنبش گسسته از تاریخ باشند و دوباره بروز خواهند کرد. چرا که مواجهه در سطوح اقتدار، در لایه‌ی فرم‌اسیون اقتصادی - اجتماعی یا لایه‌های میانی جنبش می‌تواند در هر یک از این لایه‌ها شکل گیرد و چون در مواجهه با هر یک از این‌ها شکل می‌گیرد، می‌تواند ساختار دیگری نشان داده شود، می‌تواند اهداف دیگری طرح شود، ولی از نظر محتوایی همچنان وابسته به جنبش‌های قبلی باشد.

سیستم‌های نازگودیک سیستم‌هایی ارگانیک هستند. اگر جامعه را سیستمی نازگودیک در نظر بگیریم، جامعه سیستمی است که نقطه‌ی آغاز خود را فراموش نمی‌کند. من جامعه را سیستمی نازگودیک می‌دانم؛ سیستمی که مسیر خودش را فراموش نمی‌کند و بالغ می‌شود و آرام‌آرام اهداف خود را تعیین می‌کند، تغییر می‌دهد، گسست می‌کند، حتی گذار می‌کند و این شکلی از بلوغ است. به نظر من مادامی که محتوای این جنبش‌ها یکی است، این جنبش‌ها ادامه پیدا می‌کنند و تفاوت‌های میان این‌ها از لحاظ ساختاری، هدفی یا کارکردی نمی‌تواند این جنبش را از دیروز جدا کند.



نسبت آرمان‌ها، گفتمان عصر ما و خیزش نسل نو

احسان شریعتی

۲۵ آبان ۱۴۰۱



موضوع سخن ما شرایط ویژه‌ای است که امروز در آن به سر می‌بریم. شرایط ملت‌پهی که ناشی از برخورد نابخردانه و شیوه مواجهه حاکمیت با این جنبش است که با به صحنه آوردن نیروهای لباس شخصی و ضربت لمپنی و سرکوب خشن و تیراندازی (ولو کاجویی) به سوی مرد و زن و جوان؛ به این التهاب ابعاد گسترده‌تری بخشیده است. در این ایام، در ادامه و در واکنش به مرگ مظلومانه‌ی دختری غریب در تهران، ما شاهد کشته شدن ده‌ها و صدها هموطن هستیم. اگر این خشونت

گسترش پیدا کند متأسفانه ما در شرایط و موقعیت‌های جدید نامطلوبی برای همگان قرار خواهیم گرفت و وظیفه ما شهروندان، نیروهای سیاسی و روشنفکران و نیز طیف فکری موسوم به ملی‌مذهبی و نوشریعتی در این دوران و در این مرحله و این جنبش، این است که با این شرایط مسئولانه برخورد کنند و از در حاشیه قرار گرفتن و یا دنباله روی بپرهیزند.

سخنم را با عرض تسلیت و همدردی با خانواده‌های همه‌ی جان‌باختگان این ایام، آغاز می‌کنم. موضوع صحبت من عبارت است از نقاط افتراق و اشتراک‌گفتمانی «جنبش اعتراضی مه‌سای» با گفتمان نوشریعتی. جنبشی که علاوه بر ویژگی‌های متعدد، جنبشی است نسلی (جوانان)، با پیش‌قراولی زنان، حضور گسترده اقشار و مناطق مورد تبعیض واقع شده.

متمرکز و فرمول‌وار مطرح می‌کنم تا در حواشی غرق نشویم. برای این‌که بتوانیم درست نتیجه بگیریم در کلیات می‌مانم و به طرح سرخط‌ها بسنده می‌کنم.

اشتراکات

۱ **آزادی خواهی**؛ اتصال و استمراری بین این جنبش و سایر نهضت‌ها و جنبش‌های پیشین از صدر مشروطه تا کنون وجود داشته که مطالبه‌ی ملت ما و ملت‌های تا کنون منطقه و جهان اسلام را شامل می‌شود. شرق و جهان سوم، وارد عصر تجدد و آزادی خواهی و رشد و توسعه‌طلبی شده‌اند. محور و جوهر این جنبش‌ها در همه‌ی دوران‌ها، آزادی خواهی و عدالت‌طلبی بوده است. محور آزادی در همین شعار «زن، زندگی، آزادی» محوری‌ترین و جدی‌ترین شعار بوده است. این آزادی خواهی همچون مطالبه در جنبش مشروطه، نهضت ملی، انقلاب بهمن، جنبش‌های اخیر پس از انقلاب-جنبش سبز، شورش‌های آبان ۹۶ و ۹۸- حضور داشته است. آزادی یکی از آرمان‌هایی بوده که ما هنوز به آن نرسیده‌ایم. همه‌ی این جنبش‌ها و خیزش‌های بر سر مسئله‌ی آزادی خواهی مشترک بوده‌اند و می‌دانیم که در کلام شریعتی آن‌چه ما را با میراث شریعتی پیوند می‌دهد همان آزادی خواهی است. این شعار و کلام رسمی و مرکزی راه شریعتی است: «آزادی، برابری، عرفان». پس از انقلاب و با چرخش تئوکراتیک و تبدیل «نهضت به نظام» و گردش دموکراسی خواهی به روحانی‌سالاری، این آزادی خواهی موجود در کلام شریعتی، این بار در گفتمان نوشریعتی تداوم یافته

و در خواسته‌هایی مانند حقوق بشر، حق شهروندی و آزادی‌های مدنی تبلور یافته و محور مطالبات و اعتراضات جامعه و جنبش سیاسی ای بوده که خود را قربانی استبداد دینی و اختناق و سرکوب سیاسی می‌دانسته‌اند. در اندیشه‌ی شریعتی، آزادی جوهر انسان تعریف می‌شد که برجسته‌ترین ویژگی‌اش حق اختیار و انتخاب و «آزادی آزادی مخالف» بوده است و به طور کلی آزادی‌ها و حقوق بشر به خصوص در فاز آخر زندگی او که مصادف شده است با آستانه‌ی انقلاب (پس از آزادی از زندان و به‌ویژه در یادداشتی که در واکنش به نامه‌ی سرگشاده‌ی به دکتر علی اصغر حاج سیدجوادی نوشت و سپس تلاش‌هایی که صورت گرفت برای شکل دادن به «جمعیت دفاع از آزادی و حقوق بشر» که ابتکار پیشگامانه‌ی او بود و در همان زمان پیش از انقلاب آغاز به کار کرد و نشان می‌داد که مطالبه‌ی آزادی‌ها و حقوق بشر و شهروند موضوع اصلی است و به‌ویژه در نظام بعدی اهمیتش بیش‌تر روشن شد. امروز نیز این موضوع از اشتراکات ما و این نسل است که مکرر و مستمر می‌شود.

۲ توجه به **زندگی** دومین وجه اشتراک است. زندگی چیست؟ به تعبیر شریعتی زندگی نیست مگر «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن» و یا اینکه: «دینی که به درد دنیا نخورد، به درد آخرت هم نمی‌خورد.» و دیگر تأکیدات بر زندگی، چگونه زیستن و کیفیت زندگی که موضوع و تمی است که در پویش فعلی هم استمرار دارد با این تفاوت که در دوران ما و در آستانه‌ی انقلاب درک انقلابی و عقیدتی از زندگی حاکم بود و در شعارهای «زندگی عقیده است و جهاد» جلوه می‌کرد. در میان مبارزان البته معنای منفی از زندگی نیز بود که کسی که دنبال زندگی می‌رود گویی از مبارزه دور می‌شود. در این چند دهه حاکمیت دینی که طبقه‌ی متوسط شهری و به طور کلی جامعه در معرض تبعیض‌ها و محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های بسیاری بوده‌اند (مانند آزادی پوشش و مداخلات در زندگی خصوصی و...)، مفهوم زندگی به معنای خیلی ساده‌تری جلوه می‌کند؛ زندگی یعنی حق انتخاب سبک، کیفیت و آینده‌ی زندگی. به خصوص برای جوانانی که از نظر آینده‌ی اشتغال و اقتصادی خود نیز به نوعی یأس و سرخوردگی دچار شده‌اند و از همین‌رو دفاع از زندگی، دفاع از زندگی عادی و معیشت با کرامت است. این تفاوتی است که با آن مبارزه‌جویی و فاصله با زندگی در ادبیات گذشته و حال وجود دارد.

۳ مسئله‌ی دفاع از منزلت و حقوق **زنان** سومین اشتراک میان جنبش امروز و

مطالبات دیروز است. تأکید بر نقش (و سوژه گی) زنان و نقد تبعیض جنسیتی و مضامین مشابهی که در رویکرد سنتی و بنیادگرایانه حذف شد و به ضد خود انجامید و امروزه این واکنش‌ها را برانگیخته است از مسلمات اندیشه فرم دینی است و در آثار شریعتی نیز وجود دارد (اشاره به جهت دهندگی هجر هاجر در بی جهتی کعبه، خود- فاطمه بودن فاطمه، توحیدی که در جهت یک زن برده و سیاه پوست در حج معنا می یابد و غیره).

و محورهای دیگری که کم تر مطرح است، اما مطرح است :

۱ **ملی گرایی** مردمی. تأکید بر ایرانی‌تبی که در آثار شریعتی متناسب با سمت گرایی‌های بخش توحیدی فهمیده می شود. مذهب‌هایی از ملی گرایی دفاع می کند، به خصوص هنگامی که هویت ملی نفی می شود. برخلاف گرایش‌های ایران باستانی و ادبیات رسمی رژیم گذشته در زمینه‌ی پارس گرایی و شوینیسیم راست‌گرا، در این جنبش ما با ملی گرایی نه از نوع شوینیسیتی بلکه غیرژئادپرستانه و غیر خودمحورانه آن روبرو هستیم. در این جا ملی گرایی مردمی از نوع دموکراتیک (مصدقی) کلمه مطرح است.

۲ **عدالت طلبی**؛ این جنبش از عدالت طلبی حقوقی شروع می شود (از اعدام‌های دهه‌ی نخست پس از انقلاب تا ترورهای زنجیره‌ای و .. تا پرونده‌ی هواپیمایی اوکراین و ...)؛ تمامی پرونده‌هایی که بر روی هم جمع شده و به آن‌ها رسیدگی نشده است. جامعه‌ی مدنی خواستار احقاق حق و اجرای عدالت حقوقی است و نیز عدالت اجتماعی و اقتصادی که در ادبیات و اندیشه و راهکار شریعتی و نواندیشی دینی نیز همواره مطرح بوده است.

۳ رشد و توسعه گرایی پایدار که می بایست سه معیار «محیط زیست، تنوع فرهنگی و عدالت» را رعایت کرده باشد و متأسفانه در پروژه‌های توسعه‌ی نظام‌های گذشته و کنونی این سه جنبه رعایت نشده و در حرکت فعلی می بینیم و در نقدی که از هر دو نظام می کند و نفی انواع سلطه‌های سنتی و اقتدارگرایی‌ها.

۴ **نقد روحانی سالاری و بنیادگرایی** تئوکراتیک که در اندیشه و ادبیات شریعتی بسیار پُررنگ بود. نقد نهادین ساختار رسمی دین و علوم و معارف دینی و نهاد طبقاتی روحانیت که دارای مصالح و موسسه‌ی خاص است و ادعای انحصار تفسیر دینی را دارد؛ گرایشی که در این جنبش نیز پُررنگ است.

این‌ها اشتراکات بود و اما تفاوت‌ها:

- ۱ به طور کلی از آنجا که در دوران و وضعیت‌های پارادیمی «پساها و پایان‌ها» هستیم (پسامتافیزیک، پسانسنتی، پساایدئولوژی‌ها، پایان تاریخ و پایان انسان و...) و نیز میل به معاصر بودن و گرایش به جهانی شدن علایق و سلیق که در نسل جوان و در وضعیت سانسور و فیلترینگ و پارازیت و... در اوج دیده می‌شود، مهمترین تفاوت با دیروز در گرایش نسل قبلی به هویت‌گرایی بارز می‌شود. اگرچه معنا و جهت‌تاز «بارگشت به خویش» شریعتی این بود که چگونه در عین معاصر بودن به خود بیندیشیم و این‌تاز به‌طور کاملاً معکوس فهمیده شد اما در هر صورت هویت‌گرایی در آن زمان و در برابر غرب‌زدگی و تجددآمرانه واکنشی عمومی بود. اما امروز ما می‌خواهیم جهانی بیندیشیم و از انزوا بیرون بیاییم و در شبکه زیست‌کنیم و بیشتر از همیشه در ستایش پلورالیسم فرهنگی می‌شنویم.
- ۲ دومین تفاوت جوان بودن پیش‌قراولان این جنبش است که بنا به تعریف نوجویی دارند و می‌خواهند همه چیز را از نو بیندیشند و هیچ پیش‌تعریفی از مقولاتی چون ملیت، مذهب و... را نمی‌پذیرند و همین جوان بودن نوعی ضعف تبیینی و نظری در جهان‌بینی و چشم‌اندازها را به وجود آورده است.
- ۳ واکنش عصری-عرفی‌ای که به شکل سکولار-لائیک روحانی‌ستیز و اسلام‌گریز در خیزش فعلی محسوس و طبیعی است، واکنشی علیه بنیادگرایی دینی است. برای نخستین بار با خیزشی روبه‌روییم که در زبان و اعتراض خود، مفاهیم و معیارهای مذهبی به کار نمی‌برد و از همین رو و در قیاس با خیزش‌های گذشته پدیده‌ای تازه است. بر خلاف گذشته که همیشه در اعتراضات نوعی بیان مذهبی حضور داشت و نوعی جنگ «مذهب علیه مذهب» به کار می‌رفت، این بار نمادهای ادبیات دنیوی و به شکل صوری، ضدروحانی را داریم.
- ۴ خودانگیختگی و فقدان رهبری متمرکز و سازمان‌دهی شبکه‌ای که جنبه‌ی آموختنی دارد و آسیب‌پذیری آن را کم‌تر کرده و باعث امکان استمرار و گستردگی‌اش می‌شود برخلاف گذشته که این رهبری‌ها و خطوط بوده‌اند که جنبش‌ها را تصاحب و منحرف می‌کرده‌اند! این بار هیچ نوع رهبری‌پذیری‌ای در کار نبود. اما نفس این فقدان رهبری و تمرکز و تشکل موجب نوعی ابهام و ضعف در شناسایی کنشگر و سوژگی خیزش می‌شود و این پرسش که با کی روبه‌روییم و این حرکت چه چشم‌اندازی

۵ دارد؟ در این نوع موقعیت تیره‌گری‌ها و سردرگمی‌هایی می‌تواند ایجاد شود. تمایل به خشونت و رادیکالیسم؛ که امروز به شکل احساس ضرورت مقابله به‌مثل بیان می‌شود (خشونت مشروع در برابر خشونت / لومپنیسم و اکنشی در برابر لومپنیسم سرکوبگر) که به شکل پرخاشگری‌های کلامی و فحاشی‌های جنسی دیده و شنیده می‌شود و می‌تواند موجب نوعی نقض غرض باشد برای جنبشی که از منزلت زنان سخن می‌گوید نباید از خشونت کلامی استفاده کند. این همه نشان‌دهنده‌ی نوعی هیجان پوپولیستی است. به خصوص از زمانی که افشاری از مردم همراه و آمیخته می‌شوند (گفته شد که یه کاربردن این زبان از حواشی بازار به بالا شروع شد و به دانشگاه‌ها کشید و تکرار شد و باید به آن توجه و آسیب‌شناسی کرد).

۶ نوعی فاصله‌گیری نسبی با توده‌ی مردم (نسبت به گذشته) و قشر موسوم به «خاکستری» و ضعف در بسیج توده‌ی مردم. بی‌تردید دلیل آغازین این همدلی و نه همگامی، ترس از تنش است و مقابله با سرکوب اما شاید دلیل دیگرش را باید در فاصله‌ی دانست که میان فعالیت‌های جوانان (که موتور اصلی این جنبش‌اند) و مردم وجود دارد. (البته حضور مردم در برخی مناطق مرزی گاه جدی می‌شد و متفاوت با مشارکت با حضور افشار متوسط).

۷ نقش آفرینی پُررنگ جهان مجازی نسبت به جهان واقعی، به‌ویژه نقش رسانه‌های فرامرزی. اگرچه جنبش کنونی سعی می‌کند از رسانه‌های خارجی و رسانه‌های وابسته به قدرت‌های خارجی، مستقل بماند و در غیبت یک قطب خبری و اختلال اینترنت از این رسانه‌ها فقط برای انعکاس خبرها استفاده کند اما رسانه‌های خارجی سعی می‌کنند خط و خطوط و مسیر را هدایت کنند. در این مسیر باید از انحرافات احتمالی اجتناب کرد. این امکان همیشه وجود دارد که سرنوشت جنبش‌هایی مثل بهار عربی در اشکال مختلف تکرار شود و پویش دموکراتیک در ایران به انحراف کشیده شود. امری که گاه قدرت‌های حاکم نیز از رسیدن به وضعیت خشونت و هرج و مرج استقبال می‌کنند تا اثبات کنند که میان این و آن شما محکوم به انتخاب هستید و گر فروپاشی و هرج و مرج و تجزیه و کشت و کشتار و... پیش می‌آید.

* * *

جمع‌بندی

از دوکفه‌ی اشتراکات و افتراقات این نتیجه را می‌گیریم که برای فراهم آوردن شرایط انتقال حافظه‌ی تاریخی و برای این‌که عزم با حزم هم‌دوش شود، گفت‌وگویی بینا-ادواری و بینا-نسلی ضرورت دارد و می‌بایست بر این هفت محور مشترک بتوانیم پیامی که داریم را بازتیین و عرضه کنیم.

برای پرهیز از سردرگمی و تکرار و به قصد قدم گذاشتن در راه‌های جدید ما نیازمند مفاهیمی نو هستیم تا بدانیم کجا پا می‌گذاریم و خواهان چه بدیلی با چه تضمینی هستیم؟ آیا این ویژگی که جنبش کنونی فرم مذهبی ندارد و فاقد فرانس به مذهب است به معنای غیرمذهبی بودن آن است؟ مطالبه‌ی عدالت و آزادی و توسعه و طرد بیداد و استبداد و انحطاط و خرافه، خواست‌هایی غیرمذهبی نیستند و می‌توانند و می‌بایست در نسبت با میراث پیشین نسل ما فهمیده و بازگو شوند. در نگاه ما آزادی و عدالت (حریت و قسط) توجیه دینی، توحیدی و عقلی دارند. عصری و عرفی شدن امور اجتماعی و ملی و مردمی شدن امور حکومتی مطالبه‌ی مشروعی است که نباید به حساب دین هراسی‌های افراطی گذاشت. از دیگر سواصل اخلاقی و معنوی «همبستگی» مکمل تعالی بخش درخواست توسعه و رشد است و بیان نوپیرایانه و رهایی بخش دینی راهگشا و پشتیبان این همه است و در قوام بخشی و ارتقای حرکت ضرورت می‌یابد.

وعده ما با جنبش مهسافر دا ست



محمد جواد غلامرضا کاشی

۲۵ آبان ۱۴۰۱



دکتر احسان شریعتی نقاط اشتراک و افتراق ما و فضای جنبش مهسا را نشان دادند. من خیال نمی‌کنم با تکیه بر نقاط اشتراک مان بتوانیم نقطه تلاقی خود را با این جنبش معین کنیم و با آن به گفتگو بنشینیم. ایشان در ذکر نقطه افتراق گفتند که این جنبش با جنبش‌های ایران پس از مشروطه یک تفاوت اساسی دارد. همه جنبش‌های ایرانی پس از مشروطه با جهان زیست مذهبی مردم نسبت داشت و از دین نیرو و قدرت می‌گرفت. اما این جنبش اولین جنبش مهم

تاریخ ایران است که در مقابله با یک دیکتاتوری مذهبی، ظهور کرده است. به واسطه رویارویی اش با این نظام نمادها و مفاهیم دینی به کارش نمی‌آیند. این جنبش لزوماً یک جنبش ضد دینی نیست. اما می‌بینیم هیچ از عناصر زیست جهان مذهبی مردم کسب انرژی و نیرو نمی‌کند. این گسست رادیکال از جنبش‌های گذشته، موضوع مهمی است. آنقدر مهم که میان ما و آنها در حال حاضر ورطه عمیقی وجود دارد. به واسطه چند نقطه اشتراک نمی‌توانیم تصور کنیم می‌توانیم آنها را فهم کنیم و آن‌ها با ما به گفتگو بنشینند. اما مدعای من این است که این وضعیت به همین شکل فعلی دوام نخواهد آورد و تلاقی‌گاهی تاریخی میان ما و این جنبش ظهور خواهد کرد. باید پیشاپیش خود را برای آن دوران آماده کنیم. اجازه بدهید یک مقدمه نظری عرضه کنم.

۱ زبان و وضعیت‌های سیاسی

سامان‌های سیاسی مثل همه صورت‌بندی‌های حیات اجتماعی سرشتی زبانی دارند و به اعتبار یک ساختار زبانی قوام پیدا می‌کنند. خانواده، بوروکراسی، فرهنگ، جشن، عزاداری، جنبش‌های اجتماعی، و سرانجام ساماندهی قدرت سیاسی، بدون میانجی‌گری یک ساختار زبانی امکان وجود پیدا نمی‌کنند. اگر این امکان زبان شناختی امکان وجود پیدا نمی‌کرد که مرد و زنی ذیل نام زن و شوهر و نسبت‌شان ذیل مفهوم خانواده و فرزندان‌شان ذیل مفهوم فرزندی نام نهاده شوند، خانواده در عالم خارج وجود نداشت. اگر نبود که بتوان به یک تکه کاغذ نام پول نهاد، ساختار اقتصادی اجتماعی بر اساس نقش آفرینی پول معنا پیدا نمی‌کرد و سرانجام اگر این امکان زبان‌شناختی وجود نداشت که به کسی رئیس بگویند و به کسی مرئوس، رابطه‌های متعدد قدرت وجود پیدا نمی‌کرد.

با این همه نباید در موضع فلسفی کسانی نشست که خیال می‌کنند زبان همه چیز است و اصولاً ساحتی بیرون زبان وجود ندارد. این درست همان نقطه تنازع فکری میان ساختارگرایان فرانسوی و پسا ساختارگرایان است. از منظر پسا ساختارگرایان تن و وجهی از هستی آدمی است که از تصرف تام زبان می‌گریزد. درست است که رفتارهای تنانه نام می‌گیرند و فهمی اجتماعی از تکان دادن سر و چرخش چشم و بلند کردن دست شکل می‌گیرد. اما مفاهیم زبانی چندان نیرومند نیستند که همه اطوار تن را به اشغال خود درآورند. تن هنگامی که می‌رقصد، از حصار مفاهیم تعریف شده زبان می‌گریزد و رقص حرکاتی به تن خود می‌دهد که نام نمی‌گیرند. اگر هم نامی به خود اختصاص دهند

از سنخ استعاری اند. هر کس می‌تواند به آن نامی عطا کند بی‌آنکه مدعی پیدا کردن سرشت حرکات تن باشد.

نسبت ساختارهای قدرت با زبان، با تمثیل رقص بیان‌پذیر است. هر سامانی از قدرت با یک ساختار زبان شناختی پیوند دارد. جنبش‌های اجتماعی هم ممکن است در همان یاد ساختار رقیبی از زبان به ستیز با نظم مستقر برخیزند. مثلاً وقتی جنبش اسلام‌گرا در دهه‌های چهل و پنجاه شکل گرفت، این جنبش تحت سیطره گفتمان اسلام سیاسی قرار داشت. این جنبش در مقابل ساختار مسلطی قد برافراشت که آن هم مقیم ساختار زبانی یا گفتمان ناسیونالیسم ایرانی بود. حتی گاه ساختار مسلط و جنبشی که علم ستیز علیه آن برافراشته، هر دو در یک ساختار گفتمانی مقیم اند. مثلاً جنبش ملی شدن صنعت نفت در ایران با همه ستیزی که با نظام مستقر پهلوی داشت، از حیث گفتمانی تفاوت چندانی با آن نداشت. جنبشی بر خاسته بود که با نظم مستقر از حیث ساختار گفتمانی تا حد قابل توجهی مشترک بود.

اما می‌توان به جنبشی هم اندیشید که فعلا شناختنی نیست. با نام و ساختارهای زبانی نمی‌توان چند و چون آن را به کلی مشخص کرد. هنگامی که ساختار تعریف شده‌ای از مفاهیم وجود ندارند و گزاره‌ها و آموزه‌های ایدئولوژیکی در میان نیست، ارزش‌های معینی در کار نیافتاده‌اند تا کلام و عمل و رفتار جمعی را ساماندهی کند، سلسله مراتبی از قدرت در درون جنبش وجود ندارد، می‌توان به همان کنش رقاصی اندیشید که از سامان تعریف شده فراتر می‌رود. اما برای تولید قدرت جمعی، نیازمند تکیه بر ساختارهای زبانی خواهند بود. آنجاست که رقاص از بداهه‌های خلاقانه خود کوتاه می‌آید و در یک سامان تازه و قابل تعریف خود را جای می‌دهد. بداهه‌ها خود به یک قاعده تعریف شده تبدیل می‌شوند. آنگاه رقاص وارد ساختارهای زبانی شده است. آنکه به نحو بداهه، تنانگی خود را از فرم‌های تعریف شده پیشین رها نکرده بود، اینک خود به موسس ساختار زبانی تازه می‌شود. قاعده گذار می‌شود و از آن پس آنچه بداهه بود، به یک قاعده تبدیل می‌شود. جنبش مهسا، جنبشی است که از فرم‌های زبانی تعریف شده بیرون نشسته است، اما خواهی نخواهی باید پای به درون ساخت زبان بگذارد و خود بنیان‌گذار یک وضعیت تازه اما تعریف شده بشود. والا قدرت ایجابی تولید نخواهد کرد و در حالت انکار صرف باقی خواهد ماند.

نشانیان یک وضعیت تازه

اتفاق تازه‌ای روی داده است: امپراتوری دین و زبان و موارث دینی در قلمرو حیات

عمومی پایان یافته است. از این عبارت نباید نتیجه گرفت که دین همه قدرت و هیمنه خود را از دست داده است. دین همچنان قدرتمند است و شاید وزن آن از رقبای دیگرش در عرصه عمومی بیشتر باشد. اما موقعیت ورودی به عرصه عمومی را از دست داده است. ناگزیر شده است عقب نشینی کند. قلمروهایی را به رقیبانش بسپارد. تعبیر دقیق تر این است که دین و جاهت کانونی خود را در عرصه عمومی ما از دست داده است. آن روزگار گذشته است که آنکه لیبرال است برای قدم گذاشتن در قلمرو حیات عمومی، نیازمند باشد مدعاهای خود را با مستندات دینی موجه کند. آنکه سوسیالیست است برای گسترش مفاهیم خود، نیازمند بسته بندی های دینی کلام خود باشد. جنبش مهسا، از ساختارهای شناخته شده گفتمانی تبعیت نمی کند. مثل یک شیخ سرگردان میان شاخه های گفتمانی گوناگون می گردد و همه را بی قرار می کند. همه از خود می پرسند این پدیده سرانجام کجا خانه خواهد گزید. جنبش مهساروزی باید به زمین بنشیند و موقعیت خود را معین کند. اما زمین هنوز مستعد نشستن جنبش نیست. اگر همینطور از سر ناچاری و خستگی به زمین موجود بنشیند، باید نامی برای خود اختیار کند. اسلام گرا، ناسیونالیست، سوسیالیست شود و به واسطه این نام ها به کلی صرف شود. نام هایی که تاکنون برای تولید قدرت، کم یا بیش وامدار گفتمان دینی بوده اند. اما جنبش مهسا یک جنبش زنانه است. در جستجوی تاسیس تازه است. متوجه بیرون رفتن گفتار دینی از کانون عرصه عمومی هست. متوجه هست که می تواند بنای تازه ای تاسیس کند. اما برای این بنای تازه هنوز آمادگی کافی ندارد. کسب آمادگی به معنای خلق گفتمان تازه است. گفتمان یک نظم کلامی همبسته با منازعات قدرت است که تولید سوژه رام می کند. مسئله گفتمان همین آخری است: تولید سوژه رام و یک سلسله مراتب اقتدار ایجاد می کند خلق مرجعیت می کند. یک سازمان ارزش گذار و اخلاقی خلق می کند. هدف گذاری می کند. امکان سازمان دهی را فراهم می کند. این همه در شرایط امروز وجود ندارد. چون هنوز اتفاق تازه ای است. اولین باری است که در برابر اقتداری که ارزش های دینی و تاریخی و شاخه های آگاهی های جمعی ما بر آنها تکیه داشت، جنبشی وجود پیدا کرده که بیرون ایستاده است و بداعت دارد. از بیرون ایستی قدرت می گیرد و این یک اتفاق حقیقتاً تازه است. از بیرون ایستی قدرت می گیرد و از نظام های سرکوب می گریزد. اما جنبش اگر بخواهد فعلیت سیاسی پیدا کند، باید درون را دچار تحول کند و برای خود جایی دست و پا کند و اساس تازه خود را بنا کند. والا در دراز مدت، به خاطر ناتوانی از فعلیت یابی، توسط نظام های گفتمانی

پیشینی مصادره خواهد شد.

با جنبش مهساگویی مدرنیته ایرانی بی واسطه ذخائر دینی در میان عوام مردم قد برافراشته و مقبول افتاده است. این اتفاق بزرگ را مدیون نقش آفرینی کانونی زنان هستیم. حال مدرن بودن به مثابه یک نوع نگاه و فهم و سنخ تازه زندگی بیرون قلمرو حیات دینی، ایستاده است و نشان می دهد سخت جان تر از آن است که به سادگی مصادره شود. گویا مدرنیته ایرانی، در بدو ورودش به جهان زیست ما، کودکی بود در کنار سنت قدرتمند و پیر و مجرب ایرانی. این کودک حالا بزرگ شده است. برای خود خانه و مسکنی جستجو می کند. صدایش بلند است و نادیده گرفتنی نیست.

دین و جنبش مهسا

جنبش مهسا بیانگر یک وضعیت تازه است. اما نباید از تازه‌گی آن نتیجه بگیریم که همه چیز از نو آغاز شده است. وضعیت تازه، ترتیبات تازه‌ای در وضعیت پیشین است. اگر بخواهیم در تازه‌گی یک وضعیت بیش از حد گرافه گویی کنیم، تداوم تاریخی را نادیده گرفته‌ایم. جنبش مهسا پیچی در تداوم وضعیت قدیم است. نسل هشتاد و نودی امروز هم مثل نسل سال‌های سی و چهل و پنجاه، با پرسش‌های قدیمی مواجه است. همچنانکه نسل ما به اقتضاء موقعیت خود پاسخ‌هایی به آن پرسش‌ها داد، اینک این نسل نیز باید به همان پرسش‌ها پاسخ‌های مقتضی خود را بدهد. اینجاست که گفتیم، تلاقی‌گاهی میان ما و این نسل در پیش خواهد بود.

پرسشی که با ورودمان به دوران مدرن ظهور کرد و هر از چندی دوباره ظهور می‌کند و پاسخ‌های تازه طلب می‌کند، نسبت میان زیست مدرن و زیست دینی است. چه نسبتی میان مدرن بودن و متدین بودن وجود دارد؟ پیشترها پاسخ به این پرسش مثل اسم شب، شرط ورود بود. اگر معلوم نمی‌کردی این نسبت چیست، اصلا راهی به درون نداشتی. امروز مدرن بودن به خودی خود رسمیت یافته، و در درون جایگاه خود را مستقل از حیات دینی تثبیت می‌کند. در چنین شرایطی پرسش از نسبت میان مدرن بودن و متدین بودن، قبل از هر چیز برای برقراری ارتباط میان دو گروه و جریانی است که هر دو در درون زندگی می‌کنند و قرار است مناسبات میان خود را ساماندهی عادلانه و صلح‌آمیز کنند.

ما از فهم تک ذهنی جامعه به یک وضعیت پلورال نقل مکان کرده‌ایم. پهلوی می‌خواست جامعه ایرانی را به تاسی از روشنفکران دوران مشروطه، سکولار و غربی

استوار کند. بعدها جمهوری اسلامی آمد تا جامعه اسلامی بسازد. هر دو از این حیث که درکی تک ذهنی از چند و چون جامعه داشتند مثل هم بودند. اینک نوبت به فهم پلورال یا فهم پساسکولاریستی از جامعه سیاسی رسیده است. در فهم پساسکولار، فرض بر این است که جامعه یک کثرت و چندگانه است. سیاست‌ورزی به معنای زندگی در چندگانه‌هاست. در چنین شرایطی است که مواریت فکری قدیم باید ذخائر خود را به کاوند و برای زندگی در یک جامعه پلورال خود را آماده کند.

میراث شریعتی

من در ذخائر فکری شریعتی، سه سنخ پاسخ به پرسش نسبت میان مدرنیته و سنت پیدا می‌کنم و یک سنخ آن را مستعد تقویت و به صحنه آوری می‌دانم. دو سنخ اول به همان فهم تک ذهنی از چند و چون جامعه سیاسی تعلق دارند و امروز منسوخ‌اند. اما سنخ سوم، نه تنها منسوخ نیست بلکه دقیقاً مقتضی دوران و شرایط ماست. نکته جالب توجه آن است که این سنخ سوم، محوری است که در میان روشنفکران دینی پس از انقلاب پی گرفته نشده است.

سنخ اول درک از اسلام به مثابه دین برتر است. دینی که حقانیت تام دارد و می‌تواند بشریت را نجات دهد. پاسخی به همه بحران‌های معنوی و روحی بشر امروز دارد و باید به ذخائر اسلام و به نقطه آغاز اسلام بازگردیم و به همه پرسش‌های جهان امروز پاسخ دهیم. بخشی از آثار شریعتی، چنین مدعاهایی را پرورده‌اند. شریعتی در این بخش از آثارش، هم به مدرنیته نظر دارد هم به سنت دینی. اما با اصالت بخشی به سنت دینی، تلاش می‌کند پرسش‌های مدرن را پاسخ دهد. اسلام در سطح بالاتری ایستاده و مدرنیته گرسنه و سردرگریان را سیراب می‌کند. این جنبش با این بخش از میراث شریعتی نسبتی ندارد و نخواهد داشت. سنخ دوم، بخش دیگری از آثار شریعتی موضعی معکوس دارد. بر ارزش‌ها و مفاهیم مدرنیته می‌ایستد و تلاش می‌کند اسلام را مقتضی آن بخواند. مثلاً دمکراسی غربی و آزادی و سوسیالیسم را مبنا می‌گیرد و تلاش می‌کند اسلام را چنان بخواند که با این ارزش‌ها متلائم شود.

این هر دو سنخ از مواریت فکری شریعتی، با افق امروز بیگانه است. چرا که در هر دو حال، نگارنده تلاش می‌کند یک جامعه هم بسته مبتنی بر ارزش‌های واحد بسازد. مهم نیست که نام این نظام هم‌بسته ارزشی اسلام است یا مدرنیته. در هر دو حال مرزهای درونی و ما بودگی، چنان ترسیم می‌شود که غیر بودگی ممتنع می‌شود. بنابراین به سنخ

سوم از ذخائر فکری شریعتی باید تکیه کرد.

سنخ سومی که در ذخائر فکری شریعتی وجود دارد و آن قدرت نقد دو جانبه شریعتی از سنت و مدرنیته است. در فرایند این نقد دو جانبه گاهی به سمت سنت و گاهی به سمت مدرنیته در می‌غلند اما در موارد بسیاری هم پرونده باز می‌ماند. نقد دو جانبه به خودی خود یک فضا خلاء ایجاد می‌کند و این فضای میانی، بستر گفتگوی میان سنت دینی و مدرنیته است. فقط در فضایی که بتوان نشان داد هر دو سوی ماجرا نقائصی دارند و هیچ کدام پر و بی‌نقص و بی‌نیاز نیستند، گفتگو معنا دار می‌شود. شریعتی با قدرت انتقاد دو جانبه خود، امکان ایستادن این دورویاری هم و گفتگو با یکدیگر را ایجاد می‌کند.

تمایز میان این سه سنخ در آثار شریعتی اغلب کار دشواری است. شاید سه گانه فوق را بتوان سه افق خوانش آثار شریعتی هم تلقی کرد. در هر افق، امکانی برای فهم شریعتی به وجود می‌آید و در هر کدام، بخش‌هایی از آثار شریعتی را باید منسوخ اعلام کرد تا خوانش سازگاری فراهم شود. به نظرم خوانش شریعتی از منظرگاه سوم، بخش‌های قابل توجهی از متن‌های شریعتی را به کانون می‌آورد و بخش‌های مهمی را به حاشیه می‌راند. این سنخ سوم، حقیقتاً منحصر به شریعتی است. روشنفکران دینی پس از انقلاب همه منتقد گفتمان دینی بوده‌اند و تلاش داشتند اسلام سیاسی را نقد کنند. در این نقدها، آنچه مبنا قرار گرفته است میراث مدرنیته است. از درون میراث آنها، سیطره مدرنیته و حاشیه نشینی دین بیرون آمده است. آنها سکولاریسم و خصوصی شدن دین را در کانون فکر خود جا داده بودند. خواستی که عمرش در خود غرب هم به پایان رسیده است. در حالیکه شریعتی در کنار نقد سنت هیچ‌گاه دست از نقد مدرنیته هم برنداشته است.

| سخن آخر

ما در یک نقطه عطف تاریخی به سر می‌بریم. آنچه بود از زمین گسیخته شده اما به زودی نوبت به بازنشستن روی زمین با مختصات تازه می‌رسد. سنت روشنفکری دینی، اینک باید خود را آماده گفتگو با مدرنیته ریشه کرده در جهان زیست مدرن ایرانی بکند. چسبیدن به سنت و باورهای پیشین ما را از موقعیت زمانی فعلی بیگانه می‌کند. یکسره خود را تسلیم شرایط موجود کردن نیز، ما را بی‌معنا خواهد کرد. تسلیم شرایط موجود شدن، تنها از این حیث مشکل دار نیست که خودمان را بی‌معنا می‌کند مهم‌تر از دست

رفتن نقشی است که می‌توانیم در این شرایط خطیر داشته باشیم. نسل جدید سرانجام خیمه خود را برخواهد افراشت. اما خیمه جدید هم مشکلات خود را همراه می‌آورد. مدرن زیستن، در هر کجای جهان عوارض خود را به بار آورده است. در چنین شرایطی است که متدینان می‌توانند داشته‌های خود را به صحنه بیاورند و از طریق گفتگو و تبادل میان دوافق سنت و مدرن، غنای هستی اجتماعی خود را افزون کنیم. این کاری است که در عهده روشنفکری دینی است. دین در روزگاری که سروری خود را از دست داده، نیازمند روشنفکرانی است که بتوانند همزیستی میان دین و مدرنیته را فراهم کنند و امکان تبادل میان این دوافق را ممکن کنند.

تاملات و پرسش‌هایی دربارهٔ پائیز ۱۴۰۱ و «بدیل» در «آینده» آن

عباس منوچهری

۲ آذر ۱۴۰۱



۱. آینده‌اعتراضات

مباحث با قوامی درباره اعتراضات پائیز و جنبش «زن، زندگی، آزادی» در جلسات سمپوزیوم نو- شریعتی ارائه شده است. این نوشتار، با بهره گرفتن از آن مباحث به ملاحظاتی در باره آینده اعتراضات و نسبت آن با اندیشه شریعتی می‌پردازد. اگر با متد پدیدارشناسانی، یعنی با رجوع به خود چیزها، حتی الامکان بدون پیشفرض‌های «ناظر» (ابژه‌کننده‌گی) بلکه از موضع مخاطب، با پدیده‌ها مواجه

شویم، می‌توان از انتزاع و جدائی آنها از زمینه و زمانه و در نتیجه خطا در هستی و چیستی‌شناسی اجتناب کرد. چنین تجربه‌ای آنگاه ممکن می‌شود که «عالم زیست» را، متشکل از افقها و ساختارها بدانیم. در اینصورت است که پدیده‌های انسانی اجتماعی چونان آنچه خود هستند بر ما نمود می‌یابند. در این چنین رویکردی پدیده‌ها را می‌توان نتیجه سه مولفه انسانی انگیزه - دلیل و کنش دید؛ نه آنگونه که نگاه ایزه - انگار پوزیتیویستی و «رفتارگرا» آنها را مشابه با پدیده‌های طبیعی می‌بیند. انگیزه‌ها در عالم زیست آدمی را بر می‌انگیزند تا او در پی هدف معینی (دلیل) دست به عمل بزند. بدین ترتیب از نگاه نادرست علت‌گرا (پوزیتیویستی) که عمل‌کنشگران را معلول علتها می‌انگارد و هرگز به فهم درست از امور و پدیده‌ها نمی‌رسد، اجتناب می‌شود.

در اینجا منظور از زمینه، همان «وضعیت جامعه» است که ابعادی سیال و ابعادی ثابت که در تاثیرگذاری متقابل هستند، دارد. وجه ثابت (هستی‌شناسانه) بنیادین ترین وجه است که اکنون مشحون از شکافهاست: شکاف اجتماعی - طبقاتی حاصل از سرمایه‌داری رانتی (نفی - حاشیه‌ای - لوکال) که نتیجه آن پدیده‌هایی چون کارتون خوابی و گور خوابی و بام خوابی و ماشین خوابی، از یکسو و زندگی‌های لاکچری با درجات گوناگون، از سوی دیگر، بوده است. همچنین وجود شکاف تاریخی مستمر میان سنت و مدرنیته، شکاف نسلی... و میان کانون اقتدار و عرصه عمومی. از طرف دیگر، وجه سیال این وضعیت بطور فزاینده در حال پیچیده شدن است: این وضعیت مشتمل بر تعاطی سه مولفه، یعنی اعتراضات، حاکمیت و کانونهای قدرت بیرونی است. هر یک از این مولفه‌ها از یکسو در درون خود متکثر هستند، و از سوی دیگر در تعاطی با دو مولفه دیگر.

آینده نزدیک ایران برآیند تعاملات در این مثلث سیال است. یک احتمال، تداوم فرآیند خطرناک واگرایی میان دو مولفه معترضین و حکومت است. کردستان و زاهدان به پیچیده شدن وضعیت افزوده است. یکی هم میان کنشگران که بروز بیرونی دارد (نوع شعارها و کنشها). این جریان بسیار متکثر است اما اشتراکات جدی هم دارد. اشتراک عمده ظهور از دل شکافی است که از ۶۸ بتدریج در جامعه شکل گرفت و دهه ۸۰ها در عالم زیست دوگانه یعنی شکاف میان سیاست و زندگی از یک سو و ارتباط با کثیری از عالم‌ها و افق‌ها در عالم مجازی بوده است. این نسل در این عالم زیست خویش آینده قابل قبولی برای خود متصور نیست و از حال هم راضی نیست. بدیلی هم در افق مشاهده نمی‌کند.

۲. بدیلی برای اندیشه و زندگی در سه اپیزود

حرکت‌های اعتراضی پائیز امسال بیش از آنکه اندیشه شریعتی را به چالش کشیده باشد نوشریعتی را با چالش مضاعفی مواجه کرده که آن را به یک درون کاوی جدی فرامی‌خواند. چالش اول اینکه آیا فهم نو-شریعتی از اندیشه شریعتی به یک «توانش گفتاری» (Discursive Competence) منجر شده است؟ در این رابطه می‌توان پرسید که آیا رنگین‌کمانی بودن نو شریعتی می‌تواند ظرفیت (پتانسیل در نظر و عمل) برای این توانش گفتاری باشد؟ دوم اینکه آیا نوشریعتی یک توانش گفتاری است یا فقط در سایه شریعتی ایستاده و دیگران را دعوت به شنیدن سخن شریعتی می‌نماید؟

اپیزود ۱: چرا «زندگی؟». «بحران در زندگی / زندگی در بحران»

آیا زندگی می‌تواند امری «خصوصی» باشد یا لزوماً امری مدنی است. آیا «زندگی» پدیده‌ای ماتریال است یا تخیلی؟ امری ساختاری است یا انتخابی؟ ساختار موجود (ثابت‌های جامعه ایران حال حاضر) با شیوه زیست (سبک زندگی) چه نسبتی دارد. آیا در زمانه استیلای «زر و زور و تزویر» در سطح گلوکال می‌توان «زندگی بنا به خواست» داشت. آیا میتوان با چشم انداز گلوبال در سطح لوکال اعتراض کرد و در سطح گلوکال زندگی کرد؟ یا بالعکس. آیا نسبتی معنادار میان خواست «باری به هر حال» و اعتراض وجود دارد؟

اپیزود ۲: چرا اندیشه؟

آیا «زندگی» نسبتی با «نظری» دارد یا صرفاً پدیده‌های پراکتیکال است؟ آیا در ایران امروز فراموشی یا استغنائی از پیشینه‌های فکر مدنی - اعتراضی در ایران معاصر یک «در جا زدن» یا یک «پسروی تاریخی» نیست؟ آیا این پدیده به «خود زنی تاریخی» و تبعات آن منجر نمی‌شود؟

آیا «زندگی مطلوب» به اندیشه نیاز دارد یا یک خواست مستغنی از فکر است. آیا استغنائی فکری و ستایش «بی نظری» (عملگرایی صرف) یک جریان را به خطر مصادره شدن توسط فاشیسم یا پوپولیزم نمی‌اندازد؟ آیا برای «جنش مهسا»، «چگونه زیستن؟» یک پرسش وجودی است یا امری بدیهی و دم دستی، یا چیزی در میان این دو. آیا نسل معترض امروز «زندگی» را ذیل «آزادی» تفسیر می‌کند یا «آزادی» را در «زندگی» مورد نظر خود می‌خواهد. اگر پاسخ متکثر است ریشه این تکثر در تکثر «خواست» است یا تکثر «فکر»؟

اپیزود ۳: چرا شریعتی؟

آیا امروزه با دهه ۴۰ و ۵۰ از این جهت متفاوت است که در آن دوران راه‌های بدیل محدود بودند و شفاف، یا «تفاوت» در جای دیگری است؟ تفاوت در راه‌های بدیل جغرافیایی گفتاری (دیسکورسها) در ایران امروز است؟ بدیل‌هایی چون:

شیفت پارادایمی - تحول در دالها - پوچ‌گرایی - آرمانخواهی‌های نوین - اصالت روایت‌های کوچک - زندگی روزمره (روزمرگی) - مرگ سوژه - مجادله‌گری (agonistics) بودیسم اجتماعی - پوپولیسم - لیبرترینیسم -

سوال این است که امروزه نو-شریعتی کجای این جغرافیای گفتارها (دیسکورس‌ها) در ایران قرار دارد؟ به عبارت دیگر، پرسش زمینه‌مند اکنون این است که جای تفکر شریعتی در این میدان و عرصه گفتاری چیست وقتی می‌گویید:

• «فاجعه انسان امروز قبل از همه يك فاجعه انسانی است. انسان به عنوان يك نوع دارد تباه می‌شود، نفی می‌شود، مسخ می‌شود.» (ص. ۶۰. م. آ. ۲۴)

• «انسان موجودی است دارای ارزش‌های خدایی» آگاه، دارای اراده، انتخاب‌کننده، آفریننده، تغییر دهنده، عصیان‌کننده، تسخیرکننده تمام نظام طبیعت و بر هم زنده تقدیر تاریخش، جامعه‌اش، و حتی ذاتش. یک چنین موجودی دنبال «زندگی» روزمره می‌افتد. و این، قاتل هر انسان زنده‌ای است، منجلاپی که در آن عزیزترین ارزش‌های انسان، هر روز فرو می‌رود!

• زندگی، زندگی روزمره، زندگی تکراری، زندگی دوری، همان زندگی دوری که بر «همه زندگی» ها، از آمیب‌ها و میکروب‌ها گرفته تا جانوران و نباتات حاکم است، آدم در همان دور احمقانه می‌افتد. دوری که در آن، هی بخورد، هی بخوابد، هی پا شود، کار کند، برای اینکه بخورد، بخورد برای اینکه کار کند، کار کند برای اینکه بخورد، بخورد، بخورد، برای اینکه کار کند، کار کند برای فراغت، فراغت برای کار، تولید برای مصرف، مصرف برای تولید، بطوریکه هر کجایش را نگاه کنی همه دور است. درست مثل خر «خراس» صبح راهش می‌اندازند، با کوشش و تلاش حرکت میکنند، می‌روند و می‌روند، غروب می‌بیند که سر جای صبحش است. دور، دور، دور. این دایره معیوب، این سیر کل و سرگذشت آدم است در گذشته و حال، متمدن یا وحشی، شرقی یا غربی.»

• «چرا فقط چیزهای مخالف با قوانین علمی و جبر تاریخ و اقتصاد و منطق را باید از خدا بدانیم..... مگر خداوند در آخرت بیش از دنیا وجود دارد و در زمین، کمتر از آسمان، و در روح، بیشتر از جسم، و در نان، کمتر از نماز؟»

(ص ۱۵۲. م. آثار ۷)

«تنها چیزی که به انسان ارزش وجودی داده، به زندگی واقعاً لطف و معنی داده و از همه عالم یک تفسیر روحانی بامعنی و بامحتوا و هدف‌دار کرده، احساس عرفانی در انسان بوده است.»
(ص ۴۵. م. ۲۰)

• «احساس عرفانی که در طول تاریخ شدیدترین و قوی‌ترین عامل حرکت و زاینده‌گی و ارزش آفرینی بود، بعد از رشد سرمایه‌داری و شروع بورژوازی در قرن هفدهم، هجدهم، اروپا، رو به ضعف رفت. سرمایه‌داری و زندگی کاسب‌کارانه و زندگی پول، معنویت و ارزش و عشق نمی‌شناسد. از قرن هفدهم، هجدهم که طبقه بورژوا روی کار آمد، همه آن ارزش‌های معنوی و حقیقت‌پرستی و ارزش‌گرایی انسان و آن گداختگی و درونی بشر فراموش شد. آدم‌ها به صورت یا خریدار یا مشتری یا دلال در آمدند و زندگی به عنوان مصرف، شکل گرفت و هدف، پیشرفت شد.»
(ص ۵۰. م. ۲۰)

• «اسلام برای نخستین بار به افسانه‌ست‌مکاران غارتگر که شعار «یا خدا یا خرما» را ایمان مردم کرده بودند تا خدا را برای مردم و خرما را برای خود تقسیم کنند و فقر را تقدس الهی بخشند، پایان داد و در این بینش ضد انسانی، انقلابی راستین پدید آورد و گفت: فقر کفر است، هر که معاش ندارد، معاد ندارد، فضل خدا، مغانم‌کننده، خیر و معروف زندگی مادی است و «نان زیربنای خداپرستی» و فقر و ذلت و ضعف و با این همه دین و معنویت و تقوی، در یک جامعه، دروغ است!»
(ص ۳۰۷. م. ۲۰)

• «در حالات عادی که انسان روزمره زندگی میکند و تنها در برابر پدیده‌ها و رویدادهای محیطش عکس‌العمل نشان میدهد و بنا به مقتضیات اقلیمی، وراثتی، اجتماعی و طبقاتی و شغلی اش شکل می‌گیرد و از این من، که خویش‌انسانی متعالی وی است، غافل است. عشق، مرگ و شکست، سه ضربه نیرومندانند که او را از این غرقاب به در می‌برند و به خود می‌آورند. در زیر این ضربات است که انسان گاه برای نخستین بار نگاه‌هایش که همواره در غیر خود و بیرون از خود مشغول است به خود باز می‌گردد. آدمی چشم به درون خویش می‌گشاید و به تماشا و تأمل خویش مینشیند، در این تغییر وی «حالات وجودی» خویش را دریافت میکند. و این عمیق‌ترین، متعالی‌ترین و

صادقترین احساسات و دریافته‌ها و آزمایش‌های انسانی است و از این طریق به نوعی آگاهی بیواسطه دست می‌یابد که به تعبیر متفکران ما علم حضوری نام دارد، که در آن: علم، عالم و معلوم هر سه یکی است و تجربه این وحدت، در «خودآگاهی»، تغییر ذاتی و انقلاب وجودی نقشی اساسی دارد و از این طریق است که انسان، در هر قالب اجتماعی، چارچوب طبقاتی و حتی با هر خصیصه وراثتی که زاده و پرورده شده باشد، قدرت اعجاز‌آمیز آن را دارد که خود را رها کند، دگرگون سازد و مسیر حرکت ایدئولوژیک و سرنوشت طبقاتی دیگری را انتخاب نماید»
(م. آ. ۲۰ ص ۱۵۵)

• «... و بعد این آدمی که سرافراز است، سرش از مجموعه‌ی این گنبد وجود بیرون آمده و تا خدا سرکشیده، این آدم، می‌بینیم برای احتمال یک رتبه، یک نمره، یک درجه، و حتی "یک خیال"، به حدی دلیل می‌شود که سگ، استعداد "ذلت" او را ندارد. که در پیش‌روی و بدبختی نیز، انسان ماوراء همه موجودات است.»

• «گاه آدمی را می‌بیند که می‌خواهد از خوشحالی سگته کند، درون خانه اش می‌چرخد و به قول معروف با خودش "می‌شنگد". چرا؟ بخاطر اینکه صبح توی اداره از پله‌ها می‌گذشته، آقای رئیس به او نگاهی کرده و در نگاهش یک کمی "رضایت" خوانده میشده، یک "تیم لبخندی" داشته، درست مثل نگاه یک "ارباب مهربان به سگش بوده».

• «و این است که آدم، در زندگی روزمره، همه اش متوجه بیرون است، متوجه این چیزهایی است که به او لذت می‌دهد، و به طرف آنها کشیده می‌شود، بعد می‌بینیم که خود "من" این "من" که از جنس خداست، از آن بالاها آمده پائین، در سطح لجن، مثل کرم، از لاشه‌ای به شعف آمده! و بعد این "من" که یک وجود پیوسته است، تکه تکه شده، هر تکه‌ای در چنگالی، دامی، لذت کثیفی، هوس پوچی، ایده‌ال مبتدلی! و سر جمع اینها: همه چیز را فدا کردن (زمان را، آدم را، آگاهی را، استعداد را، غرور خدائی انسان را، امکان عصیان را، استعداد انتخاب آزاد را، استعداد و قدرت نفی را، قدرت خلاقیت را، قدرت تغییر را، قدرت تبدیل سرنوشت را، قدرت فرو ریختن هر چه که به ما تحمیل شده و بعد جان‌نشین کردن هر چه که خودمان می‌خواهیم)، عزیزترین چیزها را برای بدست آوردن پلیدترین و کثیف‌ترین چیزها!»
(خودآگاهی، استعمار صفحه ۱۵ تا ۱۹)

نه یک آغاز، نه یک پایان

نگاهی به جنبش «زن، زندگی، آزادی»

هاشم آقاجری

۱۶ آذر ۱۴۰۱



جنبش جاری کنونی که طی سه ماه گذشته با شعار «زن، زندگی، آزادی» و نیز مرگ بر دیکتاتور (پر تکرار ترین شعارهای این جنبش) بروز و ظهور پیدا کرده خودویژگی‌های بسیاری دارد:

- * جنبش جوانان است. ترکیب شرکت‌کنندگان - عمدتاً جوانان زیر سی سال - این را نشان می‌دهد.
- * جنبشی سراسری است. با عمق اجتماعی محدود، بیشتر در مرکز کشور و

با شرایط متفاوتی در بیرامون. به خصوص استان‌هایی با مشکلات قومی مانند سیستان بلوچستان و کردستان.

* جنبشی اعتراضی ست. علیه «سبک زندگی» تحمیل شده و قالب‌ریزی سیستم جمهوری اسلامی؛ قالب‌ریزی‌ای که با نوعی تحقیر و طرد اجتماعی همراه است و در نتیجه ماهیتاً باید آن را ذیل جنبش‌های مدنی و مطالبه‌گری حقوق شهروندی تعریف کرد؛ جنبشی با عناصر فرهنگی و آزادی خواهی معطوف به آزادی‌های فردی و انتخاب سبک زندگی (به خصوص در مناطق مرکزی کشور). البته از آنجا که این سبک زندگی تحمیلی و الگوی قالب‌گیری آمرانه از بالا نتیجه‌ی نوعی سیستم تک‌صداست خود به خود زندگی خواهی این جنبش با شعار «مرگ بر دیکتاتور» گره می‌خورد.

علیرغم این خود-ویژگی‌ها، این جنبش باید به عنوان حلقه‌ای از یک زنجیره و در یک فرآیند دیده شود و نه جدا از حلقه‌های دیگر. از همین رو نه یک آغاز است و نه یک پایان. این جنبش مانند جنبش‌های دو سه دهه‌ی اخیر برآمد بحران‌هایی تو در توست که این بار در ارتباط با بخشی از جامعه موسوم به جوانان نسل Z پدیدار شده است. من این جنبش را در چارچوب ویژگی‌های سیستم تحلیل می‌کنم؛ از منظر بحران‌ها و شکاف‌هایی که خود موجبش بوده و در این پروسه‌ی بیست-سی ساله به آنها دامن زده است.

سیستم حاکم به دلیل تناقضاتی که از آغاز تکوین و نطفه‌بندی‌اش در سال ۵۸ حامل آن بوده و در قانون اساسی‌اش نهادینه شده و نیز در اثر اتخاذ استراتژی‌ها و سیاست‌های دهه‌های گذشته، سیستمی بحران‌زاست. بحران به تعبیر من عبارت است از رسیدن به نقطه‌ای که حل مسئله یا معضلی جزئی در گروه حل امر کلی باشد؛ به عبارتی امر جزئی آنچنان با کلیت سیستم به هم تافته می‌شود که حل آن ناگزیر نیازمند یک تغییر اساسی ساختاری است. به این معناست که می‌گویم سیستمی بحران‌زاست. نه تنها مسائلی که در جامعه‌ی ما وجود داشت و یا به وجود می‌آمد توسط سیستم حل نمی‌شد بلکه نوع برخورد او نیز با این مسائل خود خالق بحران بوده است. این سیستم در تمام دوران حیات خویش به لحاظ گفتمانی و نیز از نظر ساختاری و استراتژیک با جامعه‌ی ایران یا زیست-جهان ایرانی نسبتی معکوس و متخالف برقرار کرده است؛ نه تنها به دلیل وجود عناصر آنارکرونیک در بطن تکوین خود، بلکه به دلیل تشدید فرآیند قهقرایی گفتمانش در طی چهل و چند سال اخیر. این سیستم از همان آغاز انقلاب

می خواست تحت عنوان «مردمسالاری دینی» در قانون اساسی، سوبیه‌های سنت‌گرایانه و مدرن را با هم تلفیق کند. به عنوان مثال در بخش حقوقی این دو پایگی رامی شود دید: از یک سو تکیه بر حقوق سنتی فقه و از طرف دیگر نگاهی به حقوق مدرن و عناصری از حقوق بشر، دموکراسی و مفاهیمی دیگر... بارها گفته‌ام که انقلاب در سال ۵۷ باگفتمان نوگرایی دینی و نمایندگانی از قبیل دکتر شریعتی به پیروزی رسید و خودش را در بیان پاریس آقای خمینی آشکار ساخت اما بعد از پیروزی انقلاب و در دوره استقرارتأسیس نظام از ۱۳۵۸ و نیز شهادت آقای مطهری به بعد ما شاهد شیفت گفتمانی از شریعتی به سوی آقای مطهری - با حمایت آیت‌الله خمینی - به عنوان ایدئولوگ نظام جمهوری اسلامی هستیم (هرچند که آقای مطهری در مقایسه باگفتمان دهه‌های بعد، حاوی عناصر به روزتری بود - مثلاً درباره‌ی مردمسالاری، آزادی، جمهوریت، نظریه‌ی نظارت فقیه - اما در مقایسه با شریعتی عناصر سنت‌گرایانه و محافظه‌کارانه‌ی خیلی بیشتری داشت). اما در دهه‌ی هفتاد و به خصوص هشتاد دوباره شیفت گفتمانی قهقرایی از سنت‌گرایی مطهری به بنیادگرایی مصباح یزدی را داشتیم. از اصلاح‌طلبی سنت‌گرایانه به بنیادگرایی‌ای که در برابر مفاهیم مدرن و بیان پاریس می‌ایستاد و حتی درباره‌ی بیان پاریس توجیهاتی داشت (از این جمله که می‌گفتند آیت‌الله خمینی به شکل تاکتیکی در پاریس تقیه کرده و به دلیل شرایطی که در آن سال‌ها وجود داشته حرف‌هایی درباره‌ی زنان، دموکراسی و جمهوریت دگراندیشان زده است). مصباح یزدی در موضع‌گیری‌هایش صریحاً در برابر لائیسیتته، حقوق بشر، دموکراسی و مفاهیم مدرن می‌ایستاد و به طریزی بنیادگرایانه (از نوع سید قطب و جریاناتی مانند فدائیان اسلام) نفی‌شان می‌کرد. این سخنان در حقیقت تکامل یافته‌ی نظریه‌ی شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت بود. با این تفاوت که شیخ فضل‌الله نوری یک سنت‌گرای کاملاً اصیل بود اما مصباح یزدی، سنت‌گرایی را به بنیادگرایی شیعی ارتقا داد.

از دهه‌ی هفتاد و هشتاد به بعد تا امروز در ۱۴۰۱ این شیفت قهقرایی بیش از پیش ادامه پیدا کرده و در دهه‌ی اخیر این گفتمان مذهبی سیستم توسط سخنگویان مذهب رسمی رو به انحطاط گذاشته است. به لحاظ ساختاری نیز شاهد دور شدن نظام جمهوری اسلامی از آرمان‌های ۵۷ و آن نهضت انقلابی بوده‌ایم. اگرچه بر سر شعارهایی چون عدالت، بحث حقوق کارگران و دهقانان، مستضعف‌گرایی و... از همان آغاز انقلاب چالش‌های زیادی وجود داشت و ما بر سر آنها با جناح راست مذهبی درگیر بودیم اما این اختلافات به دلیل نهضت انقلابی و شرایط جنگی در دهه‌ی اول انقلاب چندان

فرصت بروز و ظهور پیدا نکرد. موقعیت جنگی در کشور باعث شد که نوعی اقتصاد دولتی برای توزیع عادلانه‌ی کالاها برقرار شود و جهت‌گیری‌های دولت مهندس موسوی نشان از این داشت. هرچند که از همان ایام هم ما شاهد نطفه‌بندی و شکل‌گیری نوعی بورژوازی جدید بودیم که می‌خواست جانشین بورژوازی صنعتی زمان شاه در دهه پنجاه باشد؛ همان بورژوازی صنعتی‌ای که در دهه‌ی پنجاه متحد دولت شاه بود و بورژوازی سنتی با مرکزیت بازار و با نمایندگان سیاسی‌اش مثل مؤتلفه، خود را رقیب آن‌ها می‌دانست. سیاست‌های حمایت‌گرایانه‌ی شاه از طبقه‌ی بورژوازی صنعتی مدرن و نادیده گرفتن بورژوازی سنتی موجب شد که با پیروزی انقلاب و سقوط رژیم گذشته و خلئی که به وجود آمد، این بورژوازی سنتی دوباره خیز بردارد و تلاش‌هایی برای پر کردن این خلاء انجام دهد. شکل دادن به سازمان اقتصاد اسلامی و جریان‌های مذهبی مؤتلفه‌ی اسلامی از همین رو بود. این جریان‌ات نفوذ زیادی در این سازمان داشتند. اما باز هم در آن دوره علی‌رغم این که در همان سازمان اقتصاد اسلامی و بنیادهای دیگر نفوذ داشتند اما به دلیل فضای جنگی و حضور نیروهای چپ در دولت موسوی نتوانستند چندان قدرت بگیرند. با وجود اینکه مثلاً بنیاد مستضعفان در دست آنها بود (در دست عسگر اولادی) ولی این بازتوزیع ناعادلانه‌ی ثروت در دست الیگارشی مذهبی جدید محدود بود. بعد از جنگ این گرایش بسیار آشکار و عیان حتی ادبیات حاکمیت را تغییر داد (واژه‌ی مستضعف معادل سازی شد و تبدیل به قشر آسیب پذیر شد) و سیاست‌های نولیبرالی تحت عنوان تعدیل اقتصادی شروع شد و خیلی سریع شکاف طبقاتی را افزایش داد و تورم را بالا برد.

در همان دهه‌ی هفتاد ما شاهد جنبش‌های تهیدستان بودیم (در اسلامشهر، مشهد و...) ولی به دلیل نبود رسانه‌ها انعکاس لازم را نداشت ضمن اینکه خود این شورش‌ها و تضادها به تدریج در جناح‌بندی‌های سیاسی در طیف راست تاثیر گذاشت و جناح‌بندی‌های جدیدی شکل گرفت. راست تکنوکرات‌هاش را از راست سنتی جدا کرد: راست بوروکرات و بورژوازی بوروکرات (رفسنجانی - کرباسچی و کارگزاران) در برابر راست بازار و سنتی که از دهه‌ی قبل وجود داشت ایستاد. ضمن اینکه آقای رفسنجانی در دوره‌ی دوم تا حدودی ترمز تاخت و تاز به سمت اقتصاد نولیبرال دیکته شده توسط بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در دور اول را کشید. اما فرارسیدن دوم خرداد و برانگیخته شدن امیدهایی برای اصلاح باعث شد جمهوری اسلامی برای یک دهه از شورش‌ها و جنبش‌های اعتراضی محفوظ بماند. (به تعبیر رجوی «فتنه‌ی خاتمی»)

ده سال عمر جمهوری را بیشتر کرد) مردم امید داشتند که جناح اصلاح طلب بتواند گشایشی ایجاد کند و رژیم را از درون رفرمیزه کند. در طول این یک ربع قرن (طی بیست و پنج سال) از ۷۶ تا امروز تلاش‌های زیادی توسط اعتدالیون، اصلاح‌طلبان و رفرمیست‌های درون سیستم برای ایجاد رفرم ساختاری، تقویت عناصر نوگرایانه‌ی آن در برابر عناصر بنیادگرایانه و نیز کاستن از بار ولایت فردی انجام شد (به دلیل موقعیت دوکانونی‌ای که در قانون اساسی وجود داشت). اساساً انقلاب ۵۷ برای این بود که حاکمیت از دست سلطنت به مردم منتقل شود ولی در قانون اساسی نهاد دیگری بر پا شد به نام ولایت و به جای اینکه سلطنت به مردم منتقل شود به ولایت منتقل شد و به تدریج ساختار فردگرایانه و ولایتی که همان سلطنت بود به علاوه‌ی عناصر الهی و مذهبی بازسازی شد.

در طول این یک ربع قرن گذشته تجربه نشان داد که سیستم رفرم را بر نمی‌تابد. همان سال‌های نخست اصلاحات، اولین جنبش‌ها که جنبش‌های دانشجویی بود نُدید آمدند. دانشگاه و دانشجویان اولین اعتراضات را شکل دادند و در تیر ۷۸ سرکوب شدند. چهار سال اول احمدی‌نژاد با سرخوردگی مردم از عملکرد اصلاح‌طلبان و تحت تاثیر شعارهای احمدی‌نژاد گذشت تا به ۸۸ رسیدیم. در واقع جنبش سبز ۸۸ اولین جنبش مردمی و فراگیر علیه سیستمی اقتدارگرا بود؛ جنبش عمده‌تاً طبقه‌ی متوسط شهری که در چهارچوبی رفرمیستی می‌خواست با شعار «رای مرا پس بده» مطالباتش را پی‌گیرد و سرکوب شد.

از سال ۸۸ تا ۱۴۰۱ ایران یک دوره‌ی بسیار پر تب و تاب و داغ جنبش‌های مطالبه‌محور را به خود دید. مطالباتی حول شکاف‌هایی که سیستم خود آفریده و موجبش بود. ما در طول ده دوازده سال گذشته سالی را نداشتیم که طبقه یا قشری، دست به اعتراض نزده باشد. بحران‌هایی که طی سی سال گذشته پدید آمده‌اند، نه تنها حل نشده که روی هم انباشته شده‌اند و لذا ما در سیستمی قرار گرفته‌ایم که در محاصره‌ی مجموعه‌ای از بحران‌ها قرار داشته بوده و تا کنون نشان داده که قادر به حل آنها نیست: بحران اقتصادی (تورم - بیکاری - فقر - حاشیه‌نشینی)، بحران‌های سیاسی (خارجی - داخلی)، بحران‌های فرهنگی، فاصله‌ی طبقاتی و... ده - دوازده سال است که سیستم می‌خواهد با مهندسی فرهنگی بر این بحران فرهنگی غلبه کند و گویی طی این سال‌ها هیچ درسی نگرفته است و دوباره این روزها بر این موضوع دارد تکیه می‌شود. این جنبش‌ها به تدریج از طبقات متوسط شهری به طبقات دیگر گسترش پیدا کرده

است. ضمن اینکه طبقه‌ی متوسط هم کوچک و کوچک‌تر شده و از جهات مختلف به حجم دهک‌های فروغلتیده به طبقات پایین‌تر اقتصادی افزوده شده؛ حتی از لحاظ سکونت‌گاه. (مثلا در همین تهران: از مرکز، به حاشیه و از حاشیه به اطراف و... حاشیه‌نشینی را به بحرانی سراسری بدل ساخته است. به عنوان مثال جمعیت حاشیه‌نشینان زاهدان با ساکنین زاهدان برابر است)

این بحران‌ها و شکاف‌ها در طول این دهه به جنبش‌های مطالبه‌محور- جنبش‌های کارگری، جنبش‌های دهقانی بر سر حق‌آبه به خصوص در اصفهان، جنبش‌های مربوط به فساد ساختاری (مال باختگان) و فسادى که در بانک‌ها بود و سهامداران بورس، معلمین، جنبش زنان و... دامن زده است. البته جنبش زنان را از قبل داشتیم. اولین جنبش مطالبه‌محور مربوط به زنان بود و از همان اسفند سال ۵۷ هم شکل گرفت و سرکوب شد. در آن زمان هیچ یک از نیروهای مترقی و روشنفکری ائمه از مذهبی و غیر مذهبی با آن همراهی نکردند و با سوءظن برخورد کردند. این مطالبات در چهارچوب تحلیلی آنها نابهنگام بود چرا که گمان می‌کردند این خواسته‌ها بورژوازی است. اما ما همیشه و به خصوص از ۷۵ به بعد با جنبش زنان و مطالبات آنها به صورت مستدام و متناوب روبرو بوده‌ایم. جنبش دختران خیابان انقلاب، جنبش دخترآبی و جنبش می‌تو. البته که این جنبش‌های مطالبه‌محور و اعتراضاتی که بر تبعیض‌های سیستماتیک وجود داشته همه در معرض سرکوب قرار گرفته‌اند. من فکر می‌کنم ما می‌توانیم شرایط ایران و افق آینده را از هم‌اکنون در بافت و ترکیب زندانیان جمهوری اسلامی رصد کنیم. چرا که زندان‌ها از تمام جوانب، آیینی تمام‌نمای سیستم‌ها هستند. از این نظر زندان جمهوری اسلامی شاید بی‌نظیر باشد چرا که در این زندان‌ها از تمام اقشار و گروه‌ها و گرایشات، زندانی وجود دارد. نظام حقوقی و فقهی این نوع سیستم‌ها، جرم‌زایی گسترده و پرزاد و ولدی دارد. سال‌هاست (جز همان دهه‌ی اول) زندانی‌ها بر دو نوعند: یا زندانی سیاسی و یا زندانی عادی (آدم کشته‌اند، سرقت کرده‌اند) در رژیم‌های دموکراتیک زندانی سیاسی نداریم (مگر مبارزات مسلحانه کنند). البته هم رژیم شاه و هم رژیم کنونی می‌گویند ما زندانی سیاسی نداریم، اما بافت و ترکیب زندانیان زندان‌ها مرتب از دهه‌ی هشتاد تا امروز متنوع می‌شود. در این زندان‌ها شما زنانی را دارید که برای بی‌حجابی یا حجاب دستگیر شده‌اند، درویش دارید، روزنامه نگار دارید، کشاورز دارید، دهقان دارید. در کل بافت متنوعی است که نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که سیستم جمهوری اسلامی با زیست-جهان ایرانی در نسبت معکوس و دور شونده قرار دارد. این سیستم

ناتوان از حل بحران است و در نتیجه روز به روز واگرایی در این زیست-جهان بیشتر و بیشتر می‌شود.

جدیدترین شکاف، شکاف نسل دهه‌ی هشتاد و نود، موسوم به نسل زی است. این نسل در عصر جهانی شده، عصر اینترنت و جهان ارتباطات بزرگ شده است (بر خلاف دهه شصتی‌ها که در سیستم آموزشی بسته، انحصاری و کانالیزه از طریق نظام آموزشی و تلویزیون دو کانالی بزرگ شدند). با آمدن اینترنت، تلفن همراه، کامپیوتر و ارتباطات گسترده و غیر قابل‌مهری که وجود دارد این نسل سبک زندگی دیگری را تجربه می‌کند و از جهان پیرامونش تأثیر می‌پذیرد و برخلاف نسل‌های گذشته، آزادی فردی، هویت فردی و خودیت‌اش بسیار قوی شده و می‌خواهد خود سبک زندگی‌اش را انتخاب کند. این در حالی است که جمهوری اسلامی به دنبال حذف اصلاح‌طلبی درون حکومتی طی دهه‌ی هشتاد، نود و ۱۴۰۰ بیشتر و بیشتر متصلب می‌شود و به انحاء مختلف سعی می‌کند آن نظام قالب‌گیری را به طریقی خشن‌تر و سازمان‌یافته‌تر اعمال کند. گشت ارشاد تبدیل می‌شود به پلیس امنیت. چنین می‌شود که خشم و نفرت فرو خورده‌ی هزاران دختر و پسری که سر و کارشان به خیابان وزرا افتاده و تجربه‌ی بازداشت و سرکوب و تنبیه و ترس و تحقیر روحی و روانی را از سر گذرانده‌اند با جرقه‌ای (مرگ مهسا امینی) سر باز می‌کند و منفجر می‌شود.

از آنجا که این جنبش، جنبشی مطالبه‌محور است از لحاظ دامنه و برد نسلی، طبقاتی-قشری محدود است و همراهی مناطقی چون سیستان بلوچستان و کردستان را با توجه به شکاف‌های مذهبی و قومی دارد. همه می‌دانند که همین شعار «زن، زندگی، آزادی» اولین بار در جنبش کردستان سوریه و ترکیه (پژاک) در جنگ با داعش مطرح شد و به کردستان ایران منتقل شد و بعد از مرگ مهسا در سراسر ایران فراگیر شد.

جنبش جوانانی است که می‌خواهند شیوه‌ی زیست خود را انتخاب کنند و در برابر سیستم ایدئولوژیک و فرهنگی تحمیلی مقاومت می‌کنند. آنها خواهان زندگی‌ای مبتنی بر آزادی هستند. مسئله‌ی زنان یکی از مهمترین نمادهاست چرا که یکی از تبعیض‌های نهادینه و ساختاری (سیاسی و اجتماعی و اقتصادی) سیستم بنیادگرایانه، شرعی و فقه‌ای جمهوری اسلامی تبعیض علیه زن است. نگاه و چهارچوب مرجع این سیستم، فقه سنتی است و بر همین اساس پشت به جهان مدرن و گفتمان نو دارد، نه بر برابری که بر تبعیض و نه بر آزادی که بر بندگی تکیه دارد. همان دعوایی که در مشروطیت در سطح مقدماتی وجود داشت (میان نائینی و شیخ فضل‌الله)، حال این تبعیض

در حقوق، قانون اساسی و مناسبات جمهوری اسلامی به بحث بالاتری ارتقاء یافته و نهادینه شده است. به این تبعیض‌های دینی، قومی، جنسیتی و... باید شکاف‌های طبقاتی ناشی از الیگارشی جدید که با شکل‌گیری یک بورژوازی دینی بعد از انقلاب شکل گرفت را هم افزود (به خصوص از زمان آقای رفسنجانی در سال‌های هفتاد به بعد). از نیمه‌ی دوم دهه‌ی هفتاد با پیوند خوردن اقتصاد و نظامی‌گری و وارد شدن بنیادهای نظامی به این طبقه و در رأس آنها بنیادهای نظامی و سپاه، نوعی بورژوازی نظامی هم پیدا می‌کنیم که به نوعی رقیب بورژوازی تجاری و بوروکرات صنعتی است. یعنی ما در واقع سه ضلع بورژوازی داریم: یک ضلع آن بورژوازی سنتی - تجاری با مرکزیت بازار و نمایندگی گفتمان سنتی مؤلفه است؛ بورژوازی شبه لیبرال بوروکرات (کارگزاران و تکنوکرات‌های رفسنجانی که بقایاشان هنوز در سیستم اقتصادی - اداری ما هستند) و ضلع سوم هم بورژوازی نظامی است (قرارگاه خاتم الانبیاء و ستاد فرمان اجرایی امام و سایر بنیادهایی که در اختیار الیگارشی نظامی در ایران است) که با هم رقابت دارند. اگر در زمان رفسنجانی هنوز بورژوازی نظامی نداشتیم و فقط رقابت بورژوازی تجاری - سنتی بازار و بورژوازی شبه لیبرال تکنوکرات بود حال این بورژوازی نظامی دست قوی‌تری دارد و در دو دهه‌ی گذشته در سیستم رشد بیشتری داشته است. (به عنوان مثال تصرف فرودگاه امام در زمان خاتمی). تضادهای طبقاتی و فقر و تورم بی‌سابقه و بی‌نظیر اخیر را هم باید به این همه افزود. شاید ایران تنها کشوری باشد که طی چهل و چند سال از تورم‌های ده - دوازده درصدی سال‌های ۵۴ - ۵۷ آغاز کرده و طی این مدت دستخوش چنین جهش تورمی شده باشد (به جز دهه‌ی شصت که به یمن اقتصاد جنگی و توزیع کوپنی تورم کنترل شد). لذا امروز در ایران هیچ نیروی اجتماعی، قشر، گروه و گرایش و طبقه‌ای نیست که از این سیستم آسیب ندیده باشد (جز همان الیگارشی‌ای که گفته شد) و جمهوری اسلامی آنها را قربانی تبعیض ایدئولوژیک و ساختاری خود نکرده باشد. از مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و بهائیان تا پیروان ادیان اسلامی و فرق گوناگون غیر شیعی (گنابادی‌ها و درویش)، روزنامه نگاران، روشنفکران، نویسندگان، اقوام گوناگون در استان‌های مختلف، عرب و کرد و بلوچ و ترک، معلمان و قشرهای مطالبه‌محوری که در سال‌های گذشته اعتراض کردند، همه سرکوب و مجازات شدند.

به دنبال پدید آمدن این بحران‌های انباشته و مرکب، از طرفی مشخص شد که سیستم قادر به حلشان نیست و از طرف دیگر امید به راه حلی که در دوران خاتمی بود و نیز کورسویی که در دوره‌ی آقای حسن روحانی (که خود توانست صبر و انتظار ایجاد کند)

وجود داشت نیز از بین رفت؛ دولت اعتدال هم در سال ۹۶ و ۹۸ سرکوب کرد (به خصوص در ماهشهر و خوزستان).

انتخابات ۱۴۰۰ نشان داد که علاوه بر این همه، سیستم با بحران مشارکت هم روبروست. مشارکت حداقلی (کمترین مشارکت) هم در انتخابات مجلس و هم در انتخابات جمهوری، نشان می‌دهد که در حال حاضر ۸۰ درصد مردم از سیستم رویگردان هستند و در صورت امکان به عبور از سیستم می‌اندیشند (این واقعیتی است که نظرسنجی‌ها نشان می‌دهند و رسانه‌های رسمی نیز به آن اعتراف کرده‌اند).

این سیستم امروز نه تنها گرفتار بحران اتمی، اقتصادی و بحران‌های گوناگون اجتماعی بلکه دچار بحران مشروعیت هم شده است؛ بحرانی که از ده دوازده سال اخیر سیستم را به مقابله‌ی مردم در خیابان کشاند. البته در دهه‌ی شصت هم سرکوب و وسیع بود و بعد از آن و تا کنون کشتاری که در تابستان ۶۷ در زندان‌ها صورت گرفت (لا اقل ۴-۵ هزار نفر) تکرار نشده است. اما از آنجا که نظام در آن سال‌ها با اپوزیسیونی سازمان یافته روبرو بود و درگیر یک جنگ مسلحانه‌ی داخلی شد (و کشتن و انتقام از دو سو...) به لحاظ مشروعیت جز در میان اعضای آن سازمان‌ها چندان دچار بحران نبود. سرکوب‌ها در دهه‌ی هفتاد (البته به شکل محدود) انعکاس مطبوعاتی و رسانه‌ای نیافت. اما سیستم از دهه‌ی هشتاد به بعد به خصوص در چند سال اخیر ۹۶، ۹۸ و بعد ۱۴۰۱ که مردم عادی را در خیابان هدف گلوله قرار داد و کشت به سرعت دچار بحران مشروعیت شروع شده است. بحران ایدئولوژیک که از قبل شروع شده و امروز به اوج خود رسیده است؛ اصرار به مهندسی فرهنگی و بحث‌هایی در حوزه‌ی بسیج نیروهای فرهنگی وفادار به رژیم برای ارتش سایبری و بودجه‌های عظیمی که در این باره خرج می‌شود و انواع و اقسام نهاد‌های فرهنگی و موازی‌ای که بیرون دانشگاه‌ها به راه افتاده خود نشان از بحران فرهنگی دارند. این سیستم در بحرانی فراگیر فرو رفته و چون اراده‌اش بر این است که در مقابل مطالبات داخلی یک قدم عقب ننشیند عملاً هیچ راهی برای حل آن‌ها باقی نگذاشته است.

اما موجودیت سیستم جمهوری اسلامی تا زمانی که با یک جنبش متحد سراسری و همبسته مواجه نشود با خطر جدی روبرو نیست. برخلاف توهماتی که در سه ماه گذشته به خصوص توسط تلویزیون‌های فارسی زبان خارج کشور و یا شبکه‌های اجتماعی مرتب دامن زده می‌شد. اخبار این شبکه‌ها پیش از آنکه تحلیل و پیش‌بینی باشد بیشتر نوعی آژیتاسیون از منظر نیرویی بود که می‌خواهد بازی‌گردانی کند و به دنبال بسیج کردن و

تولید امیدی ولو کاذب است. این رفتار حتی اگر بتواند در لحظه آژیتاسیون ایجاد کند اما در ادامه به ضد خودش تبدیل خواهد شد و از آنجا که واقع بینانه نیست می تواند تبدیل به یأس شود.

ارزیابی من این است که این حلقه‌ی اخیر، جنبش جوانان برای سبک زندگی و ماهیتاً جنبش حقوق شهروندی و حقوق مدنی است، اما این سیستم‌ها به دلیل انسداد داخلی، خود به خود تحقق اقلی‌ترین مطالبات را که همین حقوق فردی باشد بدل به امری ناممکن کرده و تحولات اساسی و برون سیستمی را الزامی می‌کنند. این امر، تاریخی و تجربی است؛ هم در ایران و هم در خارج. این منطق را هم در اول قرن بیستم و هم در آخر قرن بیستم دیدیم. سیستم‌هایی که قادر نشوند خود را اصلاح کنند و رفرم از درون سیستم به بن بست برسد ناگزیر راه را برای دگرگونی‌های بیرون سیستمی باز می‌کنند. اینکه چه شکل و شمایلی داشته باشد تابع شرایط خاص تاریخی و اجتماعی است اما امروزه در ایران ایده‌ی فکر کردن به نظم نو وجود دارد. تمام قشرها و طبقات دیگر امیدی به تأمین مطالبات صنفی و قشری خود از طریق مکانیزم‌های رفرم درون سیستمی ندارند و این ایده را در سر می‌پرورانند که مطالباتشان باید در نظمی نو و بیرونی تحقق پیدا کند. اما شرایط عینی این گذار در واقعیت بیرونی باید اتفاق بیفتد که در حال حاضر در حلقه‌ی کنونی این جنبش زمان آن نرسیده است. لذا به نظر من یک توهم است اگر کسانی تصور کنند که جنبش «زن، زندگی، آزادی» آخرین جنبش گورکن سیستم است. من فکر می‌کنم اگرچه این جنبش تحول خواه، جنبشی سراسری است که در پهنای کشور و جغرافیای ایران بروز و ظهور پیدا کرده است (حتی روستاها) اما از آنجا که هنوز عمق اجتماعی ندارد نمی‌تواند به فراسوی سیستم مستقر راه ببرد و آن را به سقوط بکشاند. هنوز بسیاری از جنبش‌های مطالبه‌محوری که در سالها قبل بروز پیدا کردند به این جنبش نپیوسته‌اند و هنوز محدود به جنبش جوانان و نسل زیر سی سال مانده است؛ هنوز فرودستان و کارگران نپیوسته‌اند؛ طبقه متوسط به شکل فراگیر و جدی نپیوسته است، دهقانان نپیوسته‌اند و حتی معلمان که در سالهای گذشته به عنوان یک جنبش صنفی، پیگیر و فعال بوده‌اند به شکل جدی نپیوسته‌اند و این از آن کاستی‌ها و کمبودهایی است که داشتن انتظار زود رس از این جنبش را ناممکن می‌سازد. تمامی جنبش‌های انقلابی و گذاری از نظم کهنه به نظم نو در تاریخ معاصر ایران نه جنبش طبقه و قشری خاص بلکه جنبش‌هایی تمام-طبقه‌ای و انبوه-خلقی و ائتلافی مرکب از همه‌ی طبقات و قشرها بوده‌اند؛ در جنبش مشروطیت، نهضت ملی،

انقلاب ۵۷، ما شاهد این وضعیت بودیم. هیچ یک از این جنبش‌ها، جنبش‌های یک طبقه معین نبوده (دقیقه ۱:۰۶) نه بورژوازی و نه طبقه‌ی کارگر، بلکه یک جنبش تمام طبقاتی و فراگیر ملی در برابر سیستم حاکم بوده است. این جنبش هنوز به آن وضعیت ارتقا پیدا نکرده است. لذا تا آن زمان این کشمکش به شکل برزخی ادامه پیدا خواهد کرد. نمی‌شود پیش بینی کرد که در ماه‌های آینده طی چه مدتی به شکل سینوسی و تناوبی ادامه پیدا کند اما تا زمانی که تعادل قوا بین نیروی موجود در جامعه و سیستم به هم نخورد این وضعیت سینوسی-برزخی ادامه پیدا خواهد کرد. سیستم را هم باید نگاه کرد. از طرفی روشن است که سیستم جمهوری اسلامی اقتدارش را از دست داده است؛ اقتداری که قاعدتاً باید متکی بر مشروعیت باشد و از همین رو ناچار شده از زور عریان استفاده کند (در خیابان‌ها و تمام کشور) و این امر نشان می‌دهد که دستگاه اقتدار دیگر کار نمی‌کند و مجبور است از زور عریان با تمام قوای پلیس شهری و سرکوبگر استفاده کند. هنوز ارتش را وارد کار نکرده فعلاً هم لازم نیست (البته در برخی مناطق برخی از نیروهای ارتش را هم وارد کرده) اما شنیده شد که برخی از نیروهای زینبیون و فاطمیون را که برای مقابله با داعش برده بودند وارد ایران کرده‌اند و امروز بعضاً از آنها برای مقابله با مردم ایران استفاده می‌شود. این زور عریان در همه جا به کار می‌رود و به دلیل شرایط خاصی که در کردستان و بلوچستان وجود دارد بیش از هر جایی اعمال می‌شود. سیستم، به کاربری زور را به دلیل شائبه‌ی تجزیه‌طلبی و سوریه‌ای شدن کشور و شکاف‌های عمیقاً مذهبی و قومی در این مناطق موجه‌تر می‌داند.

واضح است که شعار «زن، زندگی، آزادی» در بلوچستان شعار محوری نیست. در آنجا تضاد اصلی، مبتنی بر تبعیض مذهبی سیستماتیک است که تشیع حکومتی علیه مردم بلوچستان و هموطنان سنی مذهب ما اعمال می‌کند. به یاد می‌آورم سال‌ها پیش که قحطی و گرسنگی و خشکسالی و فقر مردم بلوچ را گرفتار کرده بود و ناچار شده بودند برای رفع نیازهای مادی خود و خانواده‌شان به طرف خراسان مهاجرت کنند، آیت‌الله مکارم ندای «هشدار-هشدار» سر داد که توطئه است و اینکه وهابی‌ها می‌خواهند مشهد و خراسان را سنی کنند. این سخنان هم‌زمان بود با سخنان پاپ درباره‌ی مهاجران مسلمان عرب و آفریقایی و سوریه‌ای که به دلیل جنگ‌های داخلی و بهار عربی در خاورمیانه به طرف اروپا سرازیر شده بودند. پاپ خطاب به اروپایی‌ها می‌گفت که اینها خواهران و برادران شما هستند و باید از آنها پذیرایی کنید و من بعد از اینکه سخنان مکارم شیرازی را شنیدم و با سخنان پاپ مقایسه کردم از شیعه بودن خود شرم‌منده

شدم. در کردستان باز وضعیت خاص تر است و از همین رو کنش ها و جنبش در آنجا پیگیر است، اعتصابات در آنجا پیگیرتر و جدی تر است و دلیل آن سنت مبارزاتی تاریخی و حضور سه چهار سازمان ریشه دار و پرباقه و بانفوذ تاریخی بیش از چهل و چند سال اخیر است. قاسملو در میان مردم کرد کاریزمای بسیاری داشت. حزب دموکرات و کومله و پژاک و دیگر سازمان ها، از نوعی سازمان یافتگی برخوردار هستند و سازمان های محلی و داخلی خود را در شهرهای مختلف کردستان دارند و در نتیجه اعتصابات که در همین یکی دو ماه اخیر شاهدش بودیم در کردستان خیلی جدی تر بود (اعتصاب پیشه‌وران).

| جمع بندی:

در شرایط کنونی علیرغم اینکه سیستم مشروعیت خود را نزد بیش از ۸۰ درصد مردم از دست داده و دیگر آن اقتدار سابق را ندارد، با وجود بروز و ظهور تنش ها و ترک های اولیه در حاکمیت خود هنوز شرایط پایانش به شکل جدی فراهم نشده است. به هر حال بالایی ها و حکومت کنندگان وقتی سقوط می کنند که نتوانند حکومت کنند. برای حکومت کردن باید اقتدار، مشروعیت و قدرت اقتصادی داشت و البته انسجام و وحدت در هیئت حاکمه و نیروهای حکومت. در حال حاضر حتی اگر اقتدار و مشروعیت این سیستم زیر سوال رفته باشد هنوز این انسجام در میان جناح ها وجود دارد. علیرغم اینکه نشانه های ابتدایی نارضایتی در میان جناح های موجود وجود دارد (گفته می شد در میان دستگیرشدگان، تعدادی نیروهای نظامی و افراد ناراضی و هم صدا با مردم بودند) اما شکاف جدی هنوز در این زمینه وجود ندارد ضمن اینکه نتوانستن یک بعد اقتصادی هم دارد و در کشوری مثل ایران مسئله نفت، مسئله ی حیات و ممت است. اگر کارگر صنعتی و نفتی به طور جدی به این جنبش نپیوندند و حکومت بتواند همچنان منابع درآمدی خود را حفظ کند می تواند همچنان نیروی سرکوبگر را تغذیه کرده و بوروکراسی خود را اداره کند.

یکی از ضربات سختی که در انقلاب ۵۷ به رژیم وارد شد از طرف کارگران صنعتی و نفتی بود و ستون فقرات رژیم را شکست. لذا در بخش بالایی ها و حکومت کنندگان به نظر می رسد امکان و اراده ی سرکوب همچنان وجود دارد، رژیم به عنوان رژیم خاص هنوز تا حدودی قدرت بسیج دارد (کمتر از قبل) و می تواند صد هزار نفر را به میدان آزادی بیاورد در حالی که ما هنوز در این جنبش تظاهرات صد هزار نفره نداریم. تظاهرات چه در تهران و چه در شهرهای دیگر نسبت آماری کمی دارد.

من اینجا تفاوت می‌گذارم بین جنبش‌های انقلابی مسلحانه که کاملاً مبتنی بر رهبری سازمانی متمرکز است و با استراتژی جنگ مسلحانه پیش می‌رود و قصد دارد رژیم را با زور سرنگون کند (مثل مائو در چین و یا کاسترو در کوبا) با انقلابات مردمی از نوع ۵۷ که در گرو بسیج مردمی میلیونی در کف خیابان است و این اتفاق هنوز نیفتاده. اینکه چگونه قرار است این اتفاق بیفتد و ساز و کارهایش چیست قابل بحث است. یکی از اشتباهات بزرگی که برخی از اپوزیسیون بدان دچارند خلط میان این دو نوع استراتژی است (البته که بخشی از این اپوزیسیون که در تلویزیون ایران - انترنشنال نشسته و سعی می‌کنند از خارج اثر بگذارند و از نظر من قطعاً خیرخواه مردم ایران نیستند و بخشی از آنها ریشه در محافل سعودی و اسرائیلی دارند). اپوزیسیون خارج از کشور اگر یک اپوزیسیون ملی، آزادی‌خواه و مستقل باشد باید از برخی از این تاکتیک‌هایی که در دو ماه اخیر به جوانان توصیه می‌کند پرهیزد که پرهیز نکرده است (حساب مجاهدین را جدا می‌کنم چرا که می‌دانیم آنها تاکتیکشان از اساس جنگ خشونت‌آمیز، جنگ صد برابر، جنگ مسلحانه و تخریب و نابودی به هر قیمتی است که این را در تبلیغاتشان می‌توان دید) و متأسفانه ما شاهد گفتار بسیار بنیادگرایانه و خشونت‌آمیز برخی کانال‌های خارج از کشور و سلطنت‌طلب و جناح فاشیست - سلطنت‌طلبان و نیز خشونت‌های هستیم که در شبکه‌های اجتماعی و در برخی تظاهرات خارج از کشور به آن دامن زده می‌شود. در شرایط فعلی اگر کسی تصور کند (به خصوص جوانان و گاه آدم‌های بی‌تجربه اما پا به سن چنین تصویری دارند) که این رژیم طی روزها و یا هفته‌های آینده ساقط خواهد شد برآوردی بسیار غیر واقع‌بینانه دارد. پریروز معاون ارتش اسرائیل صریح گفته بود (البته ارزیابی بسیاری از سازمان‌های امنیتی - اطلاعاتی منطقه و حتی جهان این است) که جمهوری اسلامی با یک موقعیت انقلابی که موجودیت او را تهدید کند و خطر سرنگونی روبرو نیست. برای اینکه شرایطی انقلابی به وجود بیاید و ما در آستانه‌ی عبور از نظم کهنه و موجود به نظم نو قرار بگیریم علاوه بر شاخص‌هایی که درباره‌ی موقعیت قدرت گفته شد و نیز وضعیت جامعه (از جهت نیروی سرکوبگر، انسجام طبقه حکومت‌کننده، منابع مالی و اقتصادی و مؤلفه‌های مختلفی که حکومت‌کننده باید داشته باشد و...) ضرورتی به نام آلترناتیو با صلاحیت و مشروع نیز وجود دارد. بدون آلترناتیوی که بتواند پروژه‌ی گذار را هدایت کند، گذاری اتفاق نمی‌افتد، حتی اگر نظم کهنه فرو بریزد. بدون جانشین شدن نظم نو در موقعیتی بسیار خطرناک قرار خواهیم گرفت (وضعیت هابزی).

یکی از عللی که طبقات گوناگون مردم به طور فراگیر و جدی (همان‌هایی که برای

مطالبات صنفی و گروهی و یا برای مطالبه‌ی رأی خود به خیابان می‌آمدند) هنوز به اعصاب‌ناپایوستند (بدون بزرگ‌نمایی گزارشات تلویزیون‌های خارج از کشور) روشن نبودن و غیبت امید اطمینان‌بخش به چشم‌انداز آینده است. علی‌رغم همدلی هشتاد درصدی، همگامی وسیع نیست. روشن نبودن چشم‌انداز آینده عامل مهمی در این روانشناسی جمعی است. در تمام انقلابات وجود یک چشم‌انداز برتر و امیدوی ولو کاذب برای قیام و جنبش عمومی ضروری بوده است. غیبت حضور وسیع مردم به این دلیل است. آنها نسبت به آینده دچار ابهام و نگرانی هستند. فقط ترس از سرکوب نیست بلکه ترس از آینده مهم‌تر از آن است. البته خطر سوریه‌ای شدن و القای چشم‌انداز خطرناک توسط تلویزیون هم پمپاژ می‌شود. (سریال‌ها و مستندها و...)

از طرف دیگر این جنبش در سطوح پایینی خود، جنبشی خودانگیخته و بی‌مرکز است. جنبشی شبکه‌ای که به صورت خود جوش و خلاقانه در تاکتیک‌ها و نمادها خود را نشان می‌دهد و بسیار خودویژه است (دانشجویان، هنرمندان، اهالی هنر و تئاتر و...) و به دلیل همین خودانگیختگی که از متن جوانان می‌جوشد و غیبت رهبری متمرکز خلاقیت بسیاری دارد. اما از خارج تلاش می‌شود از طریق این رسانه‌های پر قدرت برایش رهبری ایجاد شود. حال آنکه امروزه با توجه به زیست-جهان ایرانی کسی نمی‌تواند ادعای رهبری واحد کند. به دلیل تنوع این زیست-جهان هیچ حزب و سازمانی نمی‌تواند ادعای نمایندگی داشته باشد. باید یک رهبری تمام خلقی واحد به وجود بیاید که البته رهبری خطی، حزبی، سازمانی و کاریزماتیک نیست.

اینجاست که ما شاهد یک ضرورت و یک خلاء هستیم. در کنار مؤلفه‌های دیگری که باید در کنار هم قرار بگیرند، تا زمانی که این جنبش، کانون رهبری واحد سراسری خود را پیدا نکند و تمام اقشار و گرایش‌های دینی، طبقاتی، قومی جامعه‌ی ایران نتوانند نمایندگی خود را در آن کانون ببینند، اتفاق جدی‌ای نمی‌افتد و اپوزیسیون هنوز در چنین وضعیتی نیست. همان نقشی که آیت‌الله خمینی در انقلاب ۵۷ بازی کرد. علیرغم اینکه تنوع آراء مثل اکنون نبود اما بالاخره در خارج و داخل کشور تفرق نیروهای سیاسی و مذهبی وجود داشت (مائوئیست‌ها، تروتسکیست‌ها، سازمان انقلابی، کنفدراسیون و چریک‌ها و...). تنوع و تفرقه‌ای که روز به روز بیشتر می‌شد. از ۵۴ به بعد مسیر به سوی تفرقه بود و نه به سوی وحدت و در آن تفرق اگر یک رهبری واحد پدید نمی‌آمد قطعاً یک جنبش ملی علیه رژیم گذشته شکل نمی‌گرفت و انقلاب ممکن نمی‌شد. آیت‌الله خمینی توانست خلأ را پر کند و تمام نیروها و توده‌ی مردم را زیر چتر رهبری کاریزماتیک

خود ببرد. در حال حاضر این خلأ وجود دارد و من فکر می‌کنم برای یک جنبش مطالبه‌محور، برای جنبشی که می‌خواهد مبارزه‌ی فرسایشی کند و به خواسته‌های محدود برسد (جمع کردن گشت ارشاد) بی‌سر بودن خوب است؛ اما برای سرنگون کردن یک سیستم وضعیت بی‌سر نمی‌تواند واقع بینانه باشد. القای امید به جوانان - که متاسفانه تحت تأثیر این تبلیغات قرار گرفته‌اند - و وعده‌ی قریب الوقوع بودن سقوط و دامن زدن به امیدهای کاذب در این شرایط سرخوردگی و یأسی شدید را در پی می‌آورد و باور کاذب به ابدی بودن عمر سیستم در وجود مردم نهادینه می‌شود. (اهورا)

ارزیابی من این نیست که سیاست خارجی آمریکا و اروپا (منظورم از اروپا فرانسه و آلمان و انگلیس است) تا این لحظه در موقعیتی باشد که در دی ۵۷ قرار گرفته و به جمع‌بندی کنفرانس گوادلوپ درباره‌ی رژیم سلطنتی محمد رضاشاه رسیده بود. البته گوادلوپ معلول انقلاب بود و نه علت انقلاب؛ بر خلاف تحلیل‌های وارونه‌ای که در فضای عوامانه می‌چرخد. وقتی شاه قابل ماندن نبود آنها هم با ارزیابی‌ای واقع‌گرایانه، گزینشی عقلانی کردند و به این نتیجه رسیدند که بهتر است خود را با جنبش همسو کنند و شاه را قربانی کرده و وادار به ترک کشور کنند. من نشانه‌ای جدی نمی‌بینم که اروپا و آمریکا پروژه‌ی تغییر رژیم را داشته باشند بلکه بیشتر نشانه‌هایی می‌بینم برای فشار آوردن بر رژیم تا در یک بازی بزرگ‌تری که آمریکا و غربی‌ها با چین و روسیه دارند تغییر رفتار دهد. با روسیه در باره‌ی اوکراین و با چین درباره‌ی رابطه‌اش با ایران و پروژه‌ی گاز و نفت. در آخرین خبری که شنیدم چینی‌ها قصد دارند به دلیل قراردادهای جدید با قطر قرارداد ۲۵ ساله‌شان با ایران را به حالت تعلیق در آورند زیرا تأمین گاز از قطر تناقضی با روابطشان با آمریکا ندارد و چینی‌ها هرگز حاضر نمی‌شوند منافع خود را فدای رابطه‌ی اقتصادی و تجاری با ایران بکنند. البته وزیر امور خارجه‌ی آمریکا گفته برای ما دیگر بحران هسته‌ای مهم نیست و فقط دو مسئله مهم است: یکی حقوق بشر در داخل و دیگری اوکراین و روسیه. مسئله‌ی اول را دروغ می‌گویند و حقوق بشر اصلاً مهم نیست و آنها تحت فشار افکار عمومی مجبورند حرف‌هایی بزنند اما من در سیاست اصلی‌شان تغییر جدی‌ای نمی‌بینم. من نمی‌بینم که غرب و آمریکا تغییر رژیم را در دستور جدی خود گذاشته باشند و ارزیابی اینها هم این نیست که این جنبش «زن، زندگی، آزادی» بتواند سیستم را ساقط کند.

* مرجعیت‌های سنتی در این جنبش دیده نمی‌شود.

* روشنفکران هیچ‌گونه مرجعیتی ندارند.

* سلب‌بیتی‌ها (بازیگران، ورزشکاران، خوانندگان پاپ) به سهم خود در شبکه‌های مجازی مورد توجه هستند اگرچه رهبر نیستند.

* اگر رهبری به معنای رهبری میدانی، استراتژیکی و تاکتیکی باشد این جنبش مطالبه‌محور رهبر ندارد (به جز خط و خطوط و تحلیل‌هایی که سه قلوئی لندنی - شبکه «من و تو»، ایران انترناشنال، بی بی سی - می‌دهند) و این موقعیت نقطه‌ی قوت اوست زیرا آسیب‌پذیری‌اش را کمتر می‌کند. اما در صورتی که بخواهد بدل به جنبشی تمام خلقی شود و گذار از سیستم موجود به سیستم بدیل را تدارک ببیند قطعاً دارای نقطه ضعف است و تا وقتی این نقطه ضعف برطرف نشود امکان گذار از نظم کهن به نظم نو وجود ندارد. من همیشه گفته‌ام که تمام انقلابات و حتی جنگ‌ها که خونین‌ترین کشمکش‌های تاریخی است در دقیقه‌ی نود با گفتگو و مذاکره حل و فصل می‌شود و پایان می‌یابد (جنگ جهانی اول و دوم، جنگ ایران و روس، جنگ ایران و عراق و... و انقلابات ایران، چین، ویتنام) و در نهایت میان انقلابیون و نمایندگان قدرت مذاکره صورت می‌گیرد. در میان این انقلابات موج سومی دموکراسی در اروپای شرقی که دیگر خیلی بارز بود. برای یک گذار دموکراتیک مسالمت‌آمیز به سوی نظم جدید هر جنبشی نیازمند آن است که بتواند نمایندگان خود را پشت میز مذاکره با نمایندگان سیستم بنشاند. در صورت فقدان یک کانون رهبری متمرکز و سراسری در ایران، فروپاشی جمهوری اسلامی خیلی ممکن‌تر است تا عبور به یک نظم جدید بدیل. رژیم جمهوری اسلامی در وضعیت فروپاشی است و ممکن است در سال‌های آینده این اتفاق بیفتد، اما اگر قرار است همراه با گذار به نظمی نو باشد ما نیازمند یک نوع نمایندگی هستیم و نه یک نوع رهبری کاریزماتیک و یا رهبری سازمانی. به نظرم مدل مطلوب رهبری، مدل مشروطیت خواهد بود. رهبری مشروطیت نه مدل رهبری کاریزماتیک بود و نه جبهه‌ای و حزبی که تا حدودی در نهضت ملی داشتیم (مصدق). من فکر می‌کنم مدلی که ممکن است در این جنبش اتفاق بیفتد و نیاز هم هست اتفاق بیفتد چیزی است شبیه رهبری در انقلاب مشروطه که بتواند تنوع را نمایندگی کند (مذهبی خود را ببیند، سکولار ببیند، کرد و بلوچ و پیروان ادیان غیر اسلام خود را در آن ببینند) و آینده‌ی زیست-محیط متنوع ایرانی باشد.

مسئله زنان و جنبش «زن، زندگی، آزادی»

فاطمه گوارایی

۷ دی ۱۴۰۱



من نه از منظر یک آکادمیسین بلکه از منظر یک کنشگر سیاسی و اجتماعی ناظر، به مسئله زنان در جنبش «زن، زندگی، آزادی» پرداخته ام. بحث من دغدغه‌های فردی است که سال‌ها در این سپهر و این فضا اندیشیده، زندگانی کرده و قاعدتا نمی‌تواند در برابر چنین رویدادهایی رویه‌ی بی تفاوت داشته باشد. موضع من از ابتدای این رویداد موضع همدلی - انتقادی بوده. و البته جنبه‌ی انتقادی آن نیز معطوف به انتقال تجربه به نسلی است که عملاً فرزندان ماده

پنجاه و شصتی‌ها محسوب می‌شوند.

این جنبش از منظرهای مختلف قابل بحث است:

نسبت دانشگاه و دانشجویان با جنبش زن، زندگی و آزادی؛ نسبت طبقات اجتماعی و این جنبش؛ نسبت نسل‌ها با این جنبش؛ و نیز زنان و جنبش زن، زندگی و آزادی و بحث من ناظر به مسئله و موقعیت زنان در این جنبش می‌باشد.

شمایی کلی از روند رویدادها از آغاز تا این مقطع:

۲۷ شهریور ۱۴۰۱ مهسا امینی دختر کرد جوانی که به تهران سفر کرده و در ۲۲ شهریور مقابل چشمان خانواده‌اش مورد بازداشت گشت ارشاد و ضرب و شتم قرار گرفته و به کما رفته بود، دچار مرگ مغزی گردید و به طرز دلخراشی چشم از جهان فرو بست. از همان ابتدای پخش خبر، سقز و کردستان نسبت به مرگ جانسوز وی واکنش نشان داد. هسته‌ی اولین اعتراضات در سقز محل اقامت مهسا و خانواده‌اش شکل گرفت. این رویداد بلافاصله با واکنش محافل معترض و منتقد داخلی مانند دانشگاه‌ها، هنرمندان و ورزشکاران مواجه شد و حتی بخشهای وسیعی از درون حکومت نیز بدان واکنش منفی نشان دادند.

شورای سازمان ملل خواستار صدور قطعنامه علیه ایران به واسطه این قتل فجیع گردید در سنج، مهاباد، کرج تظاهراتی روی داد و آرام آرام این اعتراضات از کردستان به سایر نقاط کشور گسترش پیدا کرد.

یکی از شعارهایی که در این ایام به طور وسیع شنیده شد شعار «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان» بود. در ویدئوهایی که ارسال می‌شد ما شاهد از سر برداشتن وسیع روسری‌ها بودیم. در ۲۸ شهریور فراخوان‌هایی از سوی دانشجویان در سراسر کشور انجام شد که واکنش‌های بسیاری را نسبت به چگونگی مرگ مهسا در پی داشت. آتش زدن روسری‌ها و برداشتن آن از سوی زنان به نشانه اعتراض در اقصی نقاط کشور اقدام نمادینی بود که در شکل گسترده صورت گرفت. و زنان بسیاری از جمله زنان هنرمند به نشانه همبستگی با معترضین همین اقدام را تکرار کردند.

کمیساریای عالی سازمان ملل خواستار تحقیق مستقل در مورد مرگ مهسا شد. هشتک ژینا و مهسا امینی در توئیتر رکورد جهانی را شکست. خشم عمومی گسترش پیدا کرد و تظاهرات به سایر نقاط ایران کشیده شد. شعاری که در همان ایام بر سر زبان‌ها افتاد: «کشتن برای روسری / تاکی خاک بر سری» یادآور شعارهای زنان در دوران مشروطه

بود. شعار «زن، زندگی، آزادی» که از همان ابتدا با زغال بر چوب روی مزار مهسا نوشته شده بود، به مثابه نماد و رمزی شد که این جنبش با آن شکل گرفت، گسترش یافت و ابعاد بین‌المللی پیدا کرد.

بازداشت‌های وسیع زنان اعم از زنان دانشجویی، فعالان مدنی، زنان ورزشکار و هنرمندان زن و کشته‌هایی از زنان که در این جنبش به لحاظ تعداد و شکل مرگ (مرگ‌های بسیار دردناک) قابل توجه بود و مادران، همسران، خواهران و زنانی که از این کشته شده‌ها بر جای ماند و شعار «می‌کشم، می‌کشم هر آنکه خواهرم کشت» که در دانشگاه‌ها یا خیابانها طنین انداز شد، یادآور فضای خوفناک دهه ۶۰ بود.

تکرار نمادین رسم گیسو بریدن در همبستگی با زنانی که مخالف حجاب اجباری بودند، یکی از پدیده‌هایی بود که در خیلی جاها- در منطقه و در خارج از کشور- روی داد. اعتراضات نه تنها فضای دانشگاه‌ها را تسخیر کرده که پای نوجوانان و کودکان هم به خیابان کشیده شد. اعتراضات دختران به تحمیل سبک زندگی به مدارس بسط یافت و آنها با تعطیلی مدارس و برداشتن حجاب به این اعتراضات پاسخ مثبت دادند. به همین ترتیب جنبش از هفته اول به دوم و تا به امروز که صدروزه گی آن است، رسید (اخراج ایران از کمیسیون مقام زن سازمان ملل؛ دستگیری ترانه علیدوستی و...) این همه فقط شمایی کلی بود از آنچه که طی این ایام روی داد.

به نظر من جنبش اعتراضی ای که رخ داد- هم در شکل عام و هم در شکل خاصش در رابطه با زنان- یک باره پدید نیامده است. در مورد زنان چهار دهه نادیده گرفتن حقوق آنها و اعمال نگاه جنسیتی به آنان از ورای قوانین و مقررات و مصوبات و اقدامات زن ستیرانه شدیدی بوده که صورت گرفته است قاعدتا بستر لازم را برای رویداد این اعتراضات فراهم کرده بود. حدودا یک سالی هم می‌شد که ما وارد یک دوره از بحران‌های سیاسی-اجتماعی ای شده بودیم که حکومت عملا هیچ راهی برای مواجهه با آنها نداشت. پیش بینی می‌شد که ظرف ماه‌های آینده با اعتراضات وسیعی مواجه خواهیم شد. از همین رو یکی از اقدامات حکومت خشن تر کردن اعمال محدودیت‌ها و رفتار با مقوله بدحجابی با فعال تر کردن گشت ارشاد در خیابان‌ها بود. بسیاری از آگاهان سیاسی همان موقع معتقد بودند که اعمال این سطح از خشونت‌های سیستماتیک که در حوزه زنان دارد اتفاق می‌افتد عملا عکس‌العمل و تلاشی است از سوی حکومت برای مواجهه با بحران‌های محتمل پیش رو. و خود نشانه آن است که اتفاقات خوبی رقم نخواهد خورد. و همه چیز به یک جرقه بستگی دارد مرگ مهسا همان جرقه بود.

میدانیم که در دوره اصلاحات به دلیل فضای آزادانه تری که برای فعالیتهای اجتماعی وجود داشت، فعالان و نهادهای زنان یک دوره فعالیت پربار هشت ساله ای را رقم زدند. دورانی که با حکومت احمدی نژاد سرآمد و بعد از آن تا به همین امروز جنبش زنان با سرکوب شدید مواجه شده است این سرکوب علی الخصوص بعد از به محاق بردن جنبش سبز آنچنان پرفشار و با محدودیت همراه بود که ما شاهد مهاجرت فزاینده فعالان این گروه به خارج از کشور شدیم. فعالان برجسته این حوزه به خارج از کشور رفتند و چهره‌هایی کمتر شناخته شده در داخل باقی ماندند به همین دلیل هم بعد از آن فعالیت زیادی در این حوزه به شکل عمومی از سوی چهره‌های شناخته شده صورت نگرفت. به طوری که وقتی که حرکت دختران خیابان انقلاب در سال ۹۶ پیش آمد سکوت فعالان زن در نسبت با این حرکت خودجوش دختران به دلیل بی اطلاعی از آن بسیار تعجب آور بود.

بعد از حضور چشمگیر زنان در جنبش سبز در سال ۸۸ شاهد سرکوب و رکود فعالیتهای جنبش زنان هستیم. از ۹۶ به بعد در جنبش اعتراضی ۹۶ و ۹۸ و نیز جنبش سه‌م-آب در ۱۴۰۰ شاهد حضور زنان به شکل عمومی در کنار مردان معترض هستیم. اما به جرات می‌توان گفت جنبش ۱۴۰۱، زنانه‌ترین جنبشی است که در سال‌های اخیر در ایران روی داده و وجه تمایز آن با سایر جنبشهای اعتراضی در همین است که عنصر زنانه در جنبش ۱۴۰۱ از برجستگی خاصی برخوردار بوده و در برخی حوزه‌ها نیز توانسته بر سایر وجوه غلبه پیدا کند.

۱ | برخی نقاط قابل توجه و برجسته جنبش «زن، زندگی و آزادی»

۱ جنبش زن، زندگی و آزادی با مرگ فجیع یک زن آغاز شد ولی به آن محدود نشد. ما با اسامی ای چون سارینا، نیکا شاکرمی، حدیث نجفی، شیرین علیزاد، حنا، کیما، حقی، فرشته احمدی و... مواجه هستیم. افرادی که بر اثر ضربات ساچمه و گلوله و یا باطوم در بازداشتگاه‌ها کشته شده و برخی نیز به شکل فاجعه بار از بلندی به پایین پرتاب شده‌اند. این مرگ‌ها و اعمال خشونت‌ها تنها به خاطر دفاع از سبک پوشش و سبک زندگی رخ داده است. اقداماتی که برای ایجاد ترس صورت گرفت نتیجه عکس داشته و به ضد خودش تبدیل شد. دیوار ترس و وحشت ترک برداشت و شکست. عملکرد حکومت و خشونت اعمال شده علی الخصوص عملکرد گشت ارشاد زیرسوال رفته و واکنش‌های بین‌المللی و داخلی بسیاری را برانگیخت.

۲ نگرش و بینش ایدئولوژیک حکومت با پرسش بسیاری حتی از سوی محافل درونی روبرو شد و خیلی‌ها حتی از درون سیستم خواستار روشن شدن تکلیف گشت ارشاد شدند.

۳ همراهی وسیع از سوی زنان و چهره‌های بین‌المللی. مادر این جنبش شاهد یک حمایت و همراهی وسیع از سوی اقشار مختلف زنان و... هستیم. لایه‌های مختلف جامعه از همراهی و همدلی تا مشارکت در این صحنه وادار به واکنش شد. چهره‌های بین‌المللی زن در قالب رسمی و غیر رسمی از این جنبش حمایت کردند. چهره‌های رسمی سیاسی مثل میشل اوباما، جیل بایدن، هیلاری کلینتون، نانسی پلوسی و چهره‌های غیر رسمی و محافل مدنی مانند آنجلینا جولی، ژولیت بینوش، زنان برنده جایزه نوبل؛ زنان هنرمند جهانی؛ چهره‌های شاخص روشنفکری چون آصف بیات، مایکل هارت، ژبژک، نوام چامسکی در باره این جنبش نوشته و از آن تجلیل کردند. روزنامه‌هایی چون لیبراسیون و تایم نسبت به این نهضت واکنش نشان دادند و لیبراسیون در صفحه نخست خود برای اولین بار به فارسی شعار «زن، زندگی، آزادی» را منتشر کرد. مجله تایم چهره‌های زن ایران را جزء چهره‌های برتر سال خود مورد توجه قرار داد. همچنین در کشورهای منطقه - ترکیه، سوریه و افغانستان - شاهد تظاهرات حمایت آمیز زنان بودیم که نسبت به این جنبش اعلام موضع کردند. همچنین در داخل شاهد حمایت وسیع هنرمندان و ورزشکاران اعم از زن و مرد به اشکال مختلف از جنبش مهسا بودیم.

۴ برجسته شدن نقش زنان. وقتی صداها و عکس‌های مربوط به این جنبش را از ورای فیلم‌ها و تصاویری شنوی و می‌بینی صدای غالب در آنها صدای زنان است. حتی در دانشگاه‌ها، صدایی که دارد شعاری می‌دهد، دعوت و تهییج می‌کند صدای زنانه است و نشان می‌دهد که زنان در صف اول این جنبش هستند. سوزاندن روسری، حضور در میانه میدان، مواجهه تن به تن و مقابل نیروهای نظامی ایستادن و نترسیدن نشان می‌دهد که زنان در این جنبش عاملیت پیدا کرده‌اند. تا جایی که توانست بر افکار بین‌المللی تأثیر بگذارد و آن را با خود همراه نماید. برای اولین بار یک جنبش در ایران توانسته در این حد حمایت‌های بین‌المللی و حمایت ایرانیان خارج از کشور را به خود جلب کند. یک ادبیات حمایتی در داخل و بیرون نسبت به این جنبش شکل گرفت. نسل نوینی از زنان آسیب دیده به

وجود آمدند که با جان و تن خود هزینه دادند. کسانی که در درگیری‌ها آسیب جسمی دیدند، بازداشت شدند، حکم گرفتند و یا در لیست اعدامی‌ها قرار گرفتند. گاه می‌گویند چهل و چند نفر، گاه می‌گویند هشتاد و خرده‌ای، گاه می‌گویند صد و بیست و خرده‌ای. زنانی وجود دارند که در پرونده‌شان حکم اعدام وجود دارد. دختران و زنان دانشجویی وجود دارند که تعلیق گرفتند، اخراج شده‌اند و یا حکم خواهند گرفت. انگار که دهه شصت به شکل و سیمای دیگری در جامعه ایران در حال تکرار شدن است.

۵ از نکات قابل توجه دیگر شکسته شدن تابوی حجاب اسلامی بود. تا به امروز برغم اینکه بسیاری از نیروها، افراد و زنان به مسئله حجاب اعتراض داشتند اما هیچ وقت تا به امروز دیده نمی‌شد که به این صراحت و در این سطح عمومی بنیادهای ایدئولوژیک آن نادیده گرفته شده باشد. گزارشاتی که از نقاط مختلف در باره برداشتن حجاب منتشر می‌شود نشان از عدم رعایت پوشش اجباری توسط زنان دارد. مهمترین مزیه و مولفه حکومت دینی (ولایت و حجاب) با زبان خیلی ساده توسط عامه جامعه و نه روشنفکران زیر سوال رفته است. در شرایط کنونی حکومت ناگزیر از سکوت شده است آینده نشان خواهد داد که سمت و سوی این زورآزمایی چگونه خواهد شد

۶ بوجود آمدن اجماعی کلی بر سر شعارهای حداقلی • برای اولین بار پیوندی حداقلی میان خواسته‌های جنبش دموکراسی خواهی، مسئله قومیت‌ها و زنان که از آن به عنوان تقاطع و یا درهم تنیدگی جنبش‌های اجتماعی نام برده می‌شود برقرار شد و این وضعیت طی این سه ماه موجد نوعی همبستگی ملی شده است.

۷ تسخیر خیابان • تا قبل از این جنبش یک نوع ترس از آمدن به خیابان وجود داشت. زیرا این تصور وجود داشت که آمدن به خیابان، صحنه تصادم حکومت و مردم را خونین کند. ولی در این جنبش این اتفاق روی داد. در جنبش سبز هم معترضین به خیابان آمدند ولی نه به این وسعت و نه به این شکل. یعنی معترضان با سکوت خیابان را در اختیار گرفته بودند.

۸ نکته مهم دیگر کلید خوردن عبور از جمهوری اسلامی و عبور از دیسکورس اصلاحات بود. خیلی‌ها با این فضای روحی - روانی‌ای که برای جامعه به وجود آمده معتقدند دیگر نمی‌توان به عقب بازگشت. شاید همین بن بست است که الان ایجاد شده به خاطر همین است. چرا که طبقه معترضی که به خیابان آمده دیگر

حاضر نیست این حکومت را حتی در صورت پذیرش و انجام برخی اصلاحات بپذیرد.

۹ تلاش برای بازپس گیری خود زندگی • از وجوه ممیزه این جنبش تلاشی بود که برای بازپس گیری زندگی به عمل آورد. چهار دهه هست که بنیاد فلسفی جمهوری اسلامی بر روی مرگ استوار بوده و اکنون به نظر می رسد این نسل پس از نومیادی از راه‌ها و نیروهای موجود تلاش دارد تنها به خودش متکی باشد و آنچه را که برایش باقی مانده یعنی زندگی اش را بازپس بگیرد.

۱۰ منحصر به فرد بودن این جنبش در سطح منطقه • هیچکدام از کشورهای منطقه از منظر موقعیت زنان در این جنبش با این جنبش شباهت نداشته و مایل هم نیستند که مشابهت و همراهی ایی داشته باشند. خواسته‌های زنان در منطقه دارای شباهت بسیاری به یکدیگر هست اما کشورهای منطقه با این جنبش سر همراهی نداشته و از آن حمایت نکردند آنها نمی خواستند به این نوع مطالبات میدان بدهند چرا که می دانستند که از درون با مشکلات زیادی مواجه خواهند شد. از این منظر این جنبش به لحاظ نقش آفرینی نخست زنان در آن در منطقه منحصر به فرد بوده است.

۱۱ سرزدن جوانه امید به تغییر • اگر یادمان باشد همه تحلیل‌ها تا قبل از جنبش "زن، زندگی، آزادی" بر عمومیت یافتن انفعال و نومیادی در جامعه امکان ناممکن تغییر تاکید داشتند. اما در این مرحله از حیات اجتماعی نومیادی در نهایت خودش به خشم و اعتراض تبدیل و از درون آن امید به تغییر متولد شد. در واقع نسل جوان این کشور که بالاترین سطح قاعده هرم سنی جامعه را تشکیل می دهند در انتهای نومیادی به این نتیجه رسیدند که تنها خودشان با ناامیدی از همه امکانه‌های ایجاد تغییر است که می توانند تغییر در جامعه را ایجاد کنند.

۱۲ برجسته بودن موقعیت زن ایرانی در جنبش "زن، زندگی، آزادی" • موقعیت زنان در این جنبش چنان برجسته بوده که بسیاری از شخصیت‌های مهم جهان و تحلیل‌گران ایران نسبت به آن واکنش نشان داده اند. آصف بیات می گوید این وضعیت «معرف خیر عمومی فراگیر» است که همه اقشار حول و حوش آن به وحدت رسیده اند. محمد فاضلی می گوید: «زنان وجه نمادین دارند و معرف نفرت از خشونت هستند». مهرداد درویش پور می گوید این وضعیت جدید زنان چالشگر مردسالاری است. خسرو خاور می گوید: «پلان تازه ای است در

سكانس های ایرانیان»، تقی ارمکی می‌گوید: «یکی از ریشه دارترین خواسته‌های طبقه متوسط است.» مایکل هارت می‌گوید: شعار «زن، زندگی، آزادی» را باید با شعار انقلاب فرانسه «آزادی، برابری و برادری» مقایسه کرد. لیبراسیون شعار این جنبش را در صفحه نخست خود چاپ می‌کند و فرزان دلجو که نماد نسل جوان خودش در قبل از انقلاب بود از این حرکت تحت عنوان «رنسانس زن ایرانی» نام می‌برد.

با همه اینها این جنبش سوالات بسیاری را نیز ایجاد کرده است:

آیا این جنبش، جنبشی است فقط برای زنان؟ آیا یک جنبش زنانه می‌تواند نماد جنبشی فراگیر و ملی باشد؟ آیا جنبشی است بی سر که با جنبش‌های زنانه قبل از خودش در ارتباط است؟ اینکه بی چهره است و هیچ چهره برجسته‌ای در این جنبش مطرح نیست به این معنا است که چهره دیگری در این جنبش مطرح است؟ این وضعیت را می‌توانیم انقطاع جنبش‌های قبلی بنامیم و یا تداوم آن. شعار زن، زندگی آزادی آیا می‌تواند تولیدکننده یک گفتمان بشود؟ شعارهای قومی- مذهبی در این شعار چه جایگاهی پیدا می‌کنند؟ خطوط کلی این جنبش چیست؟ آیا این جنبش در میان مدت و یا کوتاه مدت می‌تواند به اهداف خود نائل شود؟ رویکردش انقلابی است یا اجتماعی؟

واقعیت این است که برای بسیاری از این سوالات ما هنوز جوابی نداریم. ممکن است بسیاری از جوه این جنبش اجتماعی با سایر تئوری‌های جنبش‌های اجتماعی همسان نباشد. ممکن است این جنبش ویژگی‌های خاص خودش را داشته باشد. و حتی بعدترها تحلیل‌گران ویژگی‌های خاص آن را در ذیل جنبش‌های نوین اجتماعی قرار داده و دسته‌بندی کنند.

اما آنچه که مشخص است این که بازگشت به وضعیت قبل از این جنبش تقریباً ناممکن است. به یک معنا گذار از این جمهوری اسلامی را کلید زده است. حال از طریق انقلاب سیاسی باشد یا انقلاب اجتماعی و یا فرهنگی؛ هنوز مشخص نیست. هدف اصلی آن آزادی عمومی، سبک زندگی و کسب حقوق شهروندی است به همین دلیل از جنبش‌های قبل از خودش شمولیت بیشتری دارد. با حیات نسل‌های جوان پیوند خورده و دیگر قابل چشم‌پوشی نیست. این جنبش برغم توقف، با فراز و نشیب ادامه

خواهد یافت و متناسب با وضعیت خود و سرکوب حاکمیت، اشکال جدیدی را با فاصله زمانی کمتر و دور شدیدتر تجربه می‌کند.

اگرما انقلاب را صرفاً در تغییر سیاسی معنا کنیم این دستور کار اکنون جنبش اعتراضی کنونی نیست. زیرا این جنبش فاقد بسیاری از زیر ساخت‌های اساسی لازم هست. اما تولید گفتمان اجتماعی و شکل دادن به یک رویداد فرهنگی به قصد تغییر جامعه از تبعات و اثرات آن است.

این جنبش برغم چهار دهه سرکوب و نابودی زیرساخت‌های تحول اجتماعی در ایران توسط حکومت ساز و کارهای مناسب تغییر و تحو را برای تجویر ندارد اما تا همین الان هم دستاوردهای بسیاری داشته است. در این راستا علاوه بر حکومت روشنفکران نیز به سهم خود مقصرند. جامعه ما به جز انقلاب یا غیر انقلاب هیچ گزینه دیگری را نمی‌شناسد ما هیچ وقت فکر نکرده ایم که به جز انقلاب ممکن است بتوان به مدل‌های دیگری برای اندیشیدن به سرنوشت جامعه ایران فکر کرد و خود را برای آن آماده کرد. روشنفکران ما از دستاورد ساختن از امواج اعتراضی و تثبیت دستاورد ناتوانند و این کم‌ضعفی نیست.

| و سخن آخر «نسبت نواندیشی دینی و جنبش زن، زندگی و آزادی»:

مایلم بحثم را به عنوان یک نواندیش دینی با این پرسش به پایان ببرم که جایگاه ما به عنوان بخشی از نواندیشان دینی چیست و ما چه نسبتی با این جنبش اعتراضی و این زنانه ورزی برقرار می‌کنیم؟ و اینکه وظایف ما در بزنگاه‌هایی که پیش می‌آید و برای رساندن دستاوردها به نتیجه و برای گذار از این وضعیت چیست؟ آیا توانسته ایم به این وظایف عمل کنیم و آیا پوست اندازی لازم برای انجام وظیفه بهتر را صورت داده ایم یا خیر؟ و اگر نه چه باید بکنیم که در شان ناممان عمل کرده باشیم؟

ضد سیاست و جنبش برای زندگی



سوسن شریعتی

۱۴ دی



من در اینجا نه به عنوان متخصص علوم سیاسی، جنبش‌های اجتماعی و یا فعال میدان بلکه به نمایندگی از نوعی جوانی که به سیاست نگاهی پارتیزانی داشت و تحت تاثیر اندیشه‌های شریعتی از میان الگوهای متعدد سیاست‌ورزی نظر به سیاست‌ورزی غیر متمرکز، مبارزات مردم‌گرا، متکی بر نیروهای غیر حرفه‌ای، خودانگیختگی و خویش‌فرمایی و... داشت ملاحظاتی را در میان می‌گذارم؛ مشخصاتی که برای جنبش جاری نیز بر شمرده می‌شود: خودجوش و

خودانگیزگیتخته، غیر متمرکز، بدون سر و... از این رو صحبت‌های من با تکیه بر حافظه و تجربیات نسلی است و البته رویکردی مقایسه‌ای (با جنبش دانشجویی ۶۸) بر اساس مطالعات تاریخی در این حوزه.

بر سر نامگذاری جنبش جاری هنوز اجماع نیست و تعابیر زیادی به کار گرفته شده: «ناجنبش» (آصف بیات)، «جنبش فرهنگی» (ماشاءالله آجودانی) یک جنبش ناسیونالیستی (طباطبایی)، شاید شروع از این موضوع زود و غیر ضروری باشد. اما آنچه که بر سرش اجماع است قائل بودن به وجوه سمبلیک و انرژی انکار ناپذیر آن در گشودن افق‌های جدید و میدان‌های متعدد است. این حضور گسترده جوانان را در خیابان، حتی اگر نشود نامگذاری کرد تردیدی نیست که قبل و بعدی را رقم زده و به تعبیر سارتر در گفتگو با کوهن بندیت درباره جنبش ۶۸، پدیده‌ای است «شگفت آور، تحریک کننده و زیر سوال برنده» که توانسته است پراتیک‌های جدیدی را در حوزه سیاست عرضه کند و از همین رو علی‌رغم اجماع عمومی بر سر مرگ تخیل در گذشته، امروزه از به میدان آمدن دوباره آن صحبت می‌شود.

پرسش این است: چگونه حاملان تغییر جوانی که خود را با هیچ برجستگی کاتگوریزه نمی‌کنند موفق به خلق نوعی دینامیک اجتماعی - اگر نگوئیم انقلابی - شده اند با وجود اینکه گفته می‌شود همچنان در اقلیت اند. بر اساس چه الگویی از سیاست ورزی به تغییر می‌اندیشند؟ آنها توانسته اند از امورات جزء و معمولی امری اجتماعی و جهانشمول بسازند و ای بسا نوعی از همبستگی اجتماعی را دامن بزنند.

از میان تعابیر بسیاری که در باره این جنبش می‌توان به کار برد «ضد نهاد» بودن آن است، جنبشی ضد نهاد و امر مستقر: در تنش با فرهنگ مستقر، با نهاد مذهب، با نهاد‌های رسمی سیاست ورزی در دو-سه دهه اخیر، دولت و... زبان مستقر، در یک کلام مولد نوعی «ضد فرهنگ». از این رو باید ببینیم با چه تعریفی از سیاست به امر سیاسی می‌پردازد و با قدرت درآویخته و آن را به زیر سوال می‌برد.^۱

بخش اول: ضد سیاست

تعبیر «ضد سیاست» برگرفته از کتابی است با همین عنوان نوشته ژوزف کنراد از چهره‌های ادبی و در عین حال جامعه شناس مجاری به نام که در دهه ۸۰ میلادی

۱ در باره مه ۶۸ از نوعی آنتروپومورفیسم (entropomorfisme) جدید سیاسی سخن گفته می‌شود.

نوشته شده و در آن از رفتار سومی در حوزه سیاست نام می‌برد که در برابر سیاست ورزی‌های کلاسیک دوران جنگ سرد و نیز در برابر بی‌اعتنایی و سرسپردگی به تقدیر از سوی شهروندان، خود را تعریف می‌کند. این کتاب که مانیفست ضد جنگ نیز هست در باره نسلی گرفتار در جنگ سرد سخن می‌گوید که حیات و ممات خود را در گرو میل و اراده دو سردمدار غرب و شرق (آمریکا و روسیه) در فشار دادن دگمه می‌بیند؛ مرگ و زندگی‌ای که تا دیروز موضوع فلسفی بوده و امروز موضوع سیاسی است.

کتاب «ضد سیاست» (با نام دوم «خود-درمانی یک افسردگی») از سه نوع برقراری رابطه با سیاست صحبت می‌کند:

سیاست سیاستمداران: همه کسانی که درگیر مسئله کسب قدرت هستند. به نام اکثریت باشد یا بی‌اعتنا به آن. سکان قدرت را به دست می‌گیرند و سرنوشت عمومی را رقم می‌زنند.

غیر سیاسی: که معتقدند سیاست بد است و کثیف و از همین رو پاکدامنی و پرهیز از سیاست را انتخاب می‌کنند.

ضدسیاسی: آنهایی که خود را در اعتراض به آن سیاستی تعریف می‌کنند که همه ساحت‌های زندگی را تصاحب کرده و سرنوشت جامعه و آحادش را رقم می‌زند و نبود شهروندان را تعیین می‌کند. به این معنا «ضد سیاست» نوعی بازگشت به سیاست است برای اعتراض به آن. ضد سیاسی نیست بلکه ضد قدرت است. «ضد سیاست ایده‌کسانی است که نمی‌خواهند قدرت را به دست بگیرند و اساساً از مشارکت در سیاست سر باز می‌زنند». هدفشان بر سر جای خود نشانیدن سیاست است. واکلاوهاول - یکی از چهره‌های برجسته این نوع نگاه به سیاست - می‌گوید: ضد سیاست برخاسته از یک ضرورت اخلاقی، شخصی و وجودی است: «واکنشی از جنس اخلاق و وجودی است که قبل از هرچیز به خاطر دل خودمان انجام می‌دهیم. فقط پس از این انگیزه اگرستانسیل و در ربط تنگاتنگ با آن است که ملاحظات سیاسی به دنبال می‌آید یعنی امید به اینکه در سطح عمومی تر مفید واقع شود.» در چنین الگوی سیاست ورزی‌ای تجربه درونی بیشتر از تئوری محل اتکا است: «تلاشی مداوم برای به وحدت رساندن فرد و شهروند؛ فردی که شهروند نیز هست و از همین رو خواهان مقابله یا تهدیدهای زمانه خود است. خواهان آن است که فعالیت سیاسی‌اش را از زندگی خصوصی و بیولوژیک خود، خود جدا نکند. موجود انسانی را از محیط طبیعی یا مصنوعی‌اش جدا نکند. در

حقیقت «ضد سیاست» نوعی اکولوژی سیاسی است. سیاست در این نگاه در ربط با زندگی متداول و روزانه فرد تعریف می‌شود و نه یک حرفه و بریده از امر درونی و شخصی و زندگی. کنراد می‌گوید ضد سیاست نه اتوپیک است و نه دستخوش کلی‌گری رالیستی. نوعی انتخاب اخلاقی است بیشتر از آنکه استراتژی جمعی تعریف شده داشته باشد. پروژه اش کسب قدرت نیست بلکه چوب لای چرخ قدرت گذاشتن است. قدرتی که بنا بر ذات میل به بزرگ شدن دارد و بدل ساختن شهروند به رعیت؛ به نام یک اکثریت باشد و یا به نام مردم.»

ضد سیاست در یک کلام قوی کردن سوژه است در برابر اتوریتته و نقطه نظر قربانی است؛ قربانی ای که همیشه موضوع اکسیون‌های تاریخی بوده است و باید سوژه سرنوشت خود شود. ضد سیاست، توطئه یک سری دوست است «انترناسیونال معترضین، شبکه ای از سمپاتی‌ها، بی اعتنا به چپ و راست، در تلاش برای آشتی میان اتویی و امر واقع، بسط عادت‌هایی چون روح تساهل، گوش سپردن به دیگری، پرهیز از محدود شدن به دیسکورهای ایدئولوژیک، تقابل با تمرکز قدرت: «ضد سیاست قبل از هر چیز حفظ یک روحیه است. وضعیت روحیه ای که مرکز ثقل اش حفظ کرامت بشری و نیز آن دموکراسی ای است که ما در میان خود برقرار می‌کنیم.»

بر اساس این تعریف از «ضد سیاست» که شاید کمی شاعرانه باشد می‌توان مشخصاتی را استخراج کرد: شبکه ای از دوستی، کسب قدرت نه بلکه چوب لای چرخ قدرت گذاشتن، معطوف به امر شخصی. جنبش دانشجویی مه ۶۸ که در مدل‌های مختلفی در کشورهای اروپای غربی و شرقی و آمریکا سرزد یک نوع رفتار است در برابر قدرت با جلوه‌های گوناگون. اگر مثلا در فرانسه با دانشگاه شروع می‌شود و با همدلی و همراهی کارخانه‌ها و مسئله زنان و روزنامه نگاران و... به هم پیوند می‌خورد و در یک ماه منجر به سقوط پومپیدو می‌شود، در انگلستان بیشتر یک جنبش موسیقیایی است، در اسپانیا با سرکوب فرانکو روبرو می‌شود، در یونان علیه سرهنگ‌ها، در آمریکا ضد امپریالیستی و علیه جنگ ویتنام و البته چند مشخصه مشترک دارد:

* بدبینی به اشکال سیاست و رزی کلاسیک. در الگوی فرانسوی هیچ کدام از جوانان سر دمدمار با احزاب سیاسی کلاسیک سر و کاری ندارند و کاملا خودجوش و خودانگیخته بی اعتنا به احزاب ظهور پیدا می‌کنند. با یک اعتراض دانشجویی کوچک به جنگ ویتنام در دانشکده نانتز شروع می‌شود و مرحله به مرحله از مسئله سلف‌های دانشجویی می‌رسد و به سیستم آموزشی؛ از سیستم آموزشی

- می‌رود به بیرون از دانشگاه و کل سیستم را به پرسش می‌گیرد.
- * نفی سلسله مراتب و ایده نمایندگی است. نماینده ندارند. جمع می‌شوند و برای فردا تصمیم می‌گیرند با مشارکت فعال دانشکده‌های هنر نقش دارد در شعار نویسی، پوستر سازی و ساختن سرود.
 - * اهمیت ایده «خودگردانی - خودانگیختگی» است. علی‌رغم حضور گروه‌های کوچک غیر رسمی مانند مائوئیست و تروتسکیست و... هیچ کدام رهبری را به عهده نمی‌گیرند و فقط مشارکت موثر دارند.
 - * قائل بودن به اقلیت فعال به جای پیشگام انقلابی که قادر به شناسایی شکاف‌های متعدد اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی است و بر همین اساس می‌تواند سوژه‌های جدید فعال و نه متکی بر رهبریت متمرکز آزاد کند.
 - * غیبت دیسکور و ایدئولوژی مسلط. مه ۶۸ از یک جنبش بی‌نظم دفاع می‌کند (کوهن بندیت در گفتگو با سارتر) با این ادعا که این بی‌نظمی خود می‌تواند به نوعی خود-گردانی منجر شود و به اینکه از خواسته‌هایی عادی، محتوایی انقلابی بیرون بکشد مباحثات می‌کند. (بحث رستوران‌های دانشجویی و این که چرا باید فقط برای دانشجویان باشد؟ می‌تواند بشود رستوران برای جوانان. از جمله جوانان کارگر. شهرک دانشجویی چرا؟ می‌تواند شهرک جوانان باشد و غیره) خواسته‌هایی پیش پا افتاده، معمولی و بدون بار ایدئولوژیک در این جنبش بدل شده بود به ابزار اعتراض و مطالبه‌ای برای تغییر. چنانچه از مسئله عشق سوژه انقلابی بسازد و از داشتن حق مالکیت بر تن خود دفاع می‌کند. به عبارتی این همه، مشخصات آن ضد سیاستی است که به ساختن فرهنگی موازی منجر می‌شود.

بخش دوم: ایران و جنبش برای زندگی

اگر جنبش جاری را بتوان جنبشی ضد نهاد نامید (ضد فرهنگ) این فرهنگ سازی موازی در حوزه‌های مختلف قابل تعقیب است: حوزه فرهنگ، حوزه سیاست، حوزه دین.

حوزه فرهنگی | می‌توان فرهنگ سازی موازی را با نگاهی به میدان‌های مختلف

حوزه‌ی فرهنگ (زبان^۲، پوشش، موسیقی، هنرهای تجسمی، سبک زندگی جوانان) ردیابی کرد. استفاده از کلماتی که ما را شگفت زده می‌کند زخمی می‌کند و حتی بر می‌آشوباند (شعارهایی که گاه حتی جنسیتی است و ضد زن)، انفجار موسیقیایی (رپ، پاپ و...) در پوسترسازی‌ها، در فیلم‌های کوتاهی که از زندگی جوانان، از خلال شبکه‌های مجازی دوستی نشر می‌یابد و از طریق پرده برداشتن از وجوه انضمامی زندگی جوانان موجی از همدلی را برمی‌انگیزانند (به عنوان خواهر، به عنوان مادر، برادر، دختر، پسر، انسان ایرانی، انسان جهانی) و به ما مربوط می‌سازند و بدینگونه پتانسیل‌یافته‌ی خلق می‌شود متحد ساز و شکل دهنده به یک «ما». این رفتار در مقایسه با گذشته امر نویی است. ما دیگر با اعداد و آمار روبرو نیستیم، با انسان انضمامی مواجهیم.

حوزه دین | نقد و اعتراض به دین ورزی مقتدرانه و نهادگرا در عرصه عمومی نیز در جنبش «زن، زندگی، آزادی» روشن است و به آن اشاره شده.

حوزه سیاست | بی‌اعتنایی به نهادهای رسمی و مجاز سیاست ورزی.

تغییر روش‌ها

آنچه که جنبش برای زندگی را خود ویژه ساخته است روش‌هایی است که به شکل طبیعی و خودجوش برای به گوش‌ها رساندن صدای خود به کار گرفته شده:

- * از امر خرد و انضمامی، امر جهانشمول ساختن.
- * از مطالبات عادی و روزمره، پتانسیل تغییر استخراج کردن.
- * دموکراتیزه کردن پرداختن به امر سیاسی و وسیع‌تر کردن دایره امکانات دخالت در امر عمومی.
- * خلق یک «ما»ی جدید. بازتعریف نوعی همبستگی جدید. ایجاد حساسیت نسبت به ایران در میان نسل جدید مهاجر و بازسازی یک هویت زخم خورده.

۲ در دهه هشتاد و نود در فرانسه درباره نقش موسیقی رپ در میان جوانان حاشیه نشین شهری و زبان به کار رفته در این سبک موسیقی از نوعی مقاومت و عکس‌العمل در برابر سیستم آموزشی فرانسه - محور و سفید پوست - محور سخن گفته می‌شد که با خلق زبانی آلترناتیو می‌خواهد از بورژوازی شهری سفید فرانسوی، یک دیگری غریبه بسازد و او را به بیرون از دایره زبانی خود براند و این همه واکنشی دانسته می‌شد در برابر رفتار غریبه ساز فرهنگ و قدرت مسلط در این کشورها: «تواز من غریبه می‌سازی و من با خلق زبان آلترناتیو از تو غریبه می‌سازم». جوانان مناطق حاشیه نشین به عبارتی از این وضعیت ارزش و امکان مقاومت می‌ساختند.

بخش سوم: گفتگوی حافظه و تخیل

بی تردید یک سری از کجا معلوم‌ها وجود دارد و این جنبش را نیز مانند هر جنبشی خطرآفرینی تهدید می‌کند: (بی نظمی، سیستم شکنی، سیالیت و در معرض خطر مصادره شدن قرار داشتن) در حال حاضر سخن از ضرورت فهم موقعیت هم‌اکنونی این جنبش است و نه پرداختن به پس از آن؛ سخن از «آنان»ی خالق و خلاق و مبدع است اگرچه غیبت گفتمان نظری می‌تواند موقعیت هم‌اکنونی آن را به مخاطره بیندازد.

در مه ۶۸ بسیاری از روشنفکران قبل از سر زدن جنبش - نه در مقام پیش بینی کننده - به جامعه پس از جنگ، به گرایش نسلی، به موقعیت نهاد خانواده، دین، عشق، زندگی و... اندیشیده بودند (پست مدرن‌ها، فرانکفورتی‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها) تئوریزه کرده بودند و تأثیر گذاری داشتند. جنبش ۶۸ اگرچه ایدئولوژی مسلط ندارد اما دستش خالی نیست: دولوز را دارد، مارکوزه را دارد، به کمک اسپینوزا رفتار اخلاقی اش را تئوریزه می‌کند، به کمک پست مدرن‌ها سیستم را زیر سوال می‌برد. تردیدی نیست که داشتن تکیه گاه‌های نظری الزاماً مانع از آسیب پذیری و شکنندگی او نشد و به تعبیر لوک فری، به دلیل همین «من - محوری» به مرور زمان، جذب نظام و سیستم سرمایه داری شد و متهم به اینکه در ستایش زندگی و غریزه سخن گفتن، سوژه ای می‌سازد مستعد ذوب شدن در سیستم. با این همه توانست یک «پس و قبل» بسازد و نقش خود را در حوره فرهنگ و اخلاق و اجتماع بزند.

چنین در هم تنیدگی نظری و ذهنی ای میان جنبش «زن، زندگی، آزادی» دیده نمی‌شود و از همین رو باید درباره اش صحبت کرد. «پس از آن ما»، متاسفانه دستش خالی است و «پدران، مادران، روشنفکران و نیروهای مرجع را متهم می‌سازد...» رد پای مه ۶۸ را در آثار دولوز و مارکوزه می‌بینیم اما رد پای امروز در آثار متفکران ما کمتر دیده می‌شود. درسینما و ادبیات شاید، در شبکه‌های اجتماعی شاید ولی در نظریه پردازی‌ها خیر؛ به مثابه اخطار شاید (هراس از نیهیلیزم) اما این ترس‌ها و تذکرات آخرالزمانی با اندیشیدن به آن‌ها به مثابه فرصت تفاوت‌ها دارد.

غیبت این نسبت آینه وار میان نیروهای مرجع از یک سو و جنبش «زن، زندگی، آزادی» از سوی دیگر امکان مصادره شدن را فراهم می‌کند.

و اما چگونه می‌شود از موضع انفعالی، ترس خورده، معلمی اخلاق خارج شد و با نسلی که گرایش جدیدی را رقم می‌زند گفتگو کرد؟ به عنوان مثال:

* اعاده حیثیت از دیروز متکثر و نه یکپارچه سازی آن. از طریق اعاده حیثیت از

دیروز متکثر است که می‌توان این نوع سیاست ورزی پراز ابداع، معطوف به زندگی و در بسیاری از حوزه‌ها خلاق را به یک تاریخچه و دانشی از جنس تجربه متکی کرد؛ کاری که طی این دهه‌ها کمتر انجام گرفته. بر دانش افزوده شد ولی این من اول شخص مفرد مجرب خود را در میان نگذاشته؛ در سایه ایده‌ها و تخصص‌ها (ایدئولوژی، جامعه‌شناسی، فلسفه و عرفان) قرار گرفت و البته حذف شد. تغییرات بسیاری در حوزه فرهنگ و سیاست و جامعه صورت گرفت اما صدای امر زیست شده در نیامد و بی‌توجه به حاملین این همه عمدتاً از ایده‌ها انتقام گرفته شد) از انقلابی‌گری، از ایدئولوژی‌ها، از رادیکالیسم). در باره این دگرذیبی سخن مکتوب و بلند زده نشد و کسی ارجاع به دیروز را به جز در سطح کلیشه‌ای ضروری ندانست. از همین رو امروز سخن از غیبت حافظه تاریخی است و یا غیبت ارجاع به دیروز. نقطه آشیل است و او را شکننده ساخته اگرچه می‌تواند نقطه قوتش نیز باشد: داشتن تخیل فعال و ابداع مدام.

معنای این سخن این نیست که روشنفکر در مقام انذاردهنده و یا معلم اخلاق احضار شود بلکه پرده برداشتن از دیروز متکثر به قصد مصون کردن، مستحکم ساختن و بالا بردن قدرت دفاعی آنتروپومورفیسم جدید سیاسی انجام می‌گیرد بی‌آنکه بخواهیم به دیروز تعصب داشته باشیم و بی‌اعتنا به ابداعات این جنبش باشیم. بیوند زدن میان امرانتزاعی نظری با امر انضمامی زیست شده متکثر دیروزی، گفتگوی ضروری و انتقادی میان دیروز و امروز و امروز را ممکن می‌گرداند و نمایش مینیاتوری از دیروز را (بی‌حجم و بی‌بعد و بی‌پرسپکتیو) از سکه می‌اندازد. باید گوش به زنگ دوره‌ها و پیچ‌ها بود در عین حال که از مسیرها و راه‌های طی شده غفلت نکرد. بازخوانی تاریخ در ذیل وجه انضمامی آن (حافظه محور) می‌تواند سیاست یکپارچه ساز و پنهان کننده را خنثی کند. غیبت حافظه و فرانس به گذشته از سوی نسل جدید دلایل بسیاری به جز سیاست سرکوب یکپارچه ساز دارد. از خانواده‌ها گرفته تا نخبگان، از موقعیت تاریخ‌نگاری معاصر ما تا میل به فراموشی در نزد تاریخ‌سازان فعال دهه‌های قبل، همگی می‌توانند از دلایل و مسببین این فراموشی باشند.

نگاه انضمامی‌تر به دیروز شاید نشان دهد که نسل جدید در موقعیت کنونی خود در بسیاری از پرونده‌ها شباهت‌هایی به دیروز یافته است: داشتن ذهنیت کوتاه مدت؛ تعلیق زمان و استخراج یک زمان انقلابی تا قبل و بعدی خلق شود؛ ائتلافات بی‌شرط؛ ناامیدی و احساس بن‌بست... با این شباهت‌ها و در این ذهنیت‌های مشترک است که

همزبانی شکل می‌گیرد. متحدالشکل سازی از امر متکثری به نام زندگی در دیروز است که نوعی صف آراییی میان دیروز و امروز را به وجود می‌آورد؛ امروز، زندگی یعنی نگاهی بی فیلتر ایدئولوژی، بی فیلتر امر انتزاعی، بی واسطه و نزدیک به غریزه، حال آنکه به عنوان مثال زندگی در نگاه نسل قبلی عبارت بوده است از تشبیه به یک ایده آل، یک اسطوره، تمثال‌ها و در یک کلام درک فیلتر شده از حیات. تردیدی نیست که هر نوع روایت از زندگی، شکنندگی‌های خاص خودش را دارد و ترکیبی است از سوء تفاهات، خطاها و حسن نیت‌ها اما این صف آراییی بین دو درک از زندگی محصول کلیشه سازی و بکپارچه سازی از دیروز است.

متولیان حافظه و مدعیان تخیل باید فراخوانده شوند تا سهم هر کدام در خلق امر جدید روشن شود: سهم حافظه چیست؟ سهم تخیل کدام؟ از کجا معلوم که انسان حافظه محور زندانی دیروز نشود؛ زندانی لایبرنتی به نام واقعیت پیچیده، بی امکان‌گریز. همین است که علی رغم میل و تلاش برای مهار و فهم امر پیچیده‌ای به نام واقعیت، سورپریز می‌شود و رو دست می‌خورد.

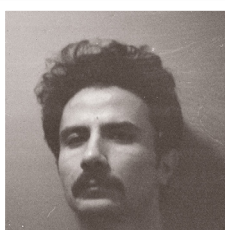
جنبش «زن، زندگی، آزادی» نیازمند فراخوان پر وسواس و دقیق دیروز است تا برایش هم تکیه‌گاه باشد، هم زمین محکم و هم نقطه عزیمتی برای ابداع و تجربیات افق‌گشا.

گفت‌وگو برای خلق گفتمان



فواد آرام راد

۱۴ دی ۱۴۰۱



ممنونم از فرصتی که دوستان در اختیار من گذاشتند. طبعاً من از موضع یک علاقمند و پی‌گیر آماطور علوم انسانی صحبت می‌کنم و از اساتید و بزرگواران خواهش می‌کنم با دیده‌ی خطاپوش به این گفته‌ها توجه کنند. با خاطره‌ای از دانشگاه شروع می‌کنم؛ حدود یک سال پیش وقتی در کلاس از دانشجویان خواستم تاریخ امتحانی را به من یادآوری کنند، در جواب آنها که گفتند ۱۸ تیر، به شکلی ناخودآگاه عبارت «چه جالب» به زبانم آمد. بچه‌ها کنجکاو شدند

که این روز چه مناسبتی دارد که باعث چنین واکنشی شد و در نهایت از بین افراد حاضر در کلاس، هیچ‌کدام ایده‌ای در این باره نداشت. این واقعه‌ای تاریخی متعلق به دور دست نیست و بیست و چند سال پیش رخ داده است. آن خاطره‌ی شخصی به عنوان لحظه‌ای ثبت شد از مواجهه با نسلی که به نظر می‌رسید که و ما آنها دیگر نمی‌توانیم هیچ زبان مشترکی داشته باشیم. پرسش‌ها، نگرانی‌ها و دغدغه‌هایی ایجاد شد از این بابت که این نسل در آینده در موقعیت‌های مختلفی قرار خواهد گرفت و در مقام مجری همه‌ی آنچه جریان دارد ایفای نقش خواهد کرد و چگونه با وجود این گسست با گذشته، می‌تواند بی‌خطا از سنگلاخ‌های پیش رویش عبور کند. وقتی اتفاقات اخیر شروع شد آن خاطره برایم زنده شد اما این بار به شکلی دیگر. چیزی که تا دیروز به صورت یک برخورد فردی برایم مطرح بود حالا در مقیاسی کلان‌تر خودش را نشان می‌داد. همان نسل که باز دچار همان مشکل هست و فاقد تجربه‌های ذهنی ست و البته تجربه‌ی زیسته‌ی بسیار غنی‌ای دارد. این‌که به تجربه‌ی زیسته‌ی غنی اشاره می‌کنم و در ادامه آن را در تقابل با تجربه‌ی زیسته‌ی روشنفکران و نخبگان قرار خواهیم داد به این معنی نیست که روشنفکران و نخبگان تجربه‌ی زیسته‌ای را از سر نگذرانده‌اند زیرا چه بسا در خود انقلاب ۵۷، ایشان با تجربه‌ای بسیار غنی مواجه شده‌اند اما منظورم از این عبارت نوعی قیام روزمره بر علیه تمام اخلاقیات موجود است که نسل جدید با آن درگیر است و بعضاً آن را در قالب جملاتی چون «قوانین برای این وجود دارند که آن‌ها را بشکنیم» از زبان آن‌ها می‌شنویم. حتماً می‌کنم که از نظر سنی فاصله‌ی چندانی به آن‌ها ندارم گاهی احساس فاصله‌ی زیادی می‌کنم در مورد نحوه‌ی برخورد آن‌ها با تمام اخلاقیات موجود. اخلاقیات شکل دهنده‌ی تمام مناسبات پیرامون که از گذشته به جا مانده‌اند. علت این‌که در بین تمام نکات مطرح در جنبش اخیر، سراغ این خاطره رفتیم و این نسل را برجسته می‌کنم این است که حاملان واکنشی هستند به تمام آن‌چه نه تنها خودشان بلکه تمام نسل‌های پیشین از سر گذرانده‌اند و در قالب واکنشی که اخیراً مشاهده شد، تمام مطالبات و نیازهای انباشته‌شده‌ی سالیان را به فعلیت درآورده‌اند. اینکه نسل‌های گذشته چرا از این رخدادها کناره می‌گیرد دلایل زیادی دارد از جمله سوءظن نسبت به رویکردهای رادیکال که پیش‌تر تجربه‌ی آن را داشته و یا آنچه برای از دست دادن دارد و حفظ موقعیت طبقاتی. نسل جدید در مقایسه با نسل‌های پیش، در مواجهه با وضعیت پیرامون خود و اتفاقاً از منظر زیرساخت‌ها و نه در راستای سبک زندگی دست به چنین واکنشی می‌زند. منظورم از زیرساخت‌ها به معنی مشاهده‌ی وضعیت معیشت است و تأثیر آن بر زیست

روزمره و آینده‌اش. جنبش ۹۸ راروزنامه‌نگاری به نام جنبش محذوفین نام‌گذاری کرد چرا که فعالان‌اش بخش‌های حذف‌شده‌ی اجتماع بودند که زیرساخت‌های زندگی آنان به جد دچار مشکل شده بود و چیزی برای از دست دادن نداشتند. آن‌ها که در وقایع اخیر فعال هستند و مطالبات انباشت‌شده‌ی تمام این سال‌ها را به فعلیت درآورده‌اند، کسانی هستند که در آستانه‌ی حذف شدن می‌خواهند از این اتفاق پیش‌گیری کنند و اجازه ندهند که آن‌ها را نیز به قلمرو حذف‌شدگان پیشین برانند. از این جنبه است که مسئله‌ی نسل را مطرح می‌کنم و نه برای تقلیل این اتفاقات به مطالبات سبک زندگی. این نسل چه آگاه باشد و چه نه واکنشی نشان می‌دهد در امتداد مجموعه‌ای از مطالبات تاریخی و اتفاقاً این ناآگاهی که بعضاً نسبت به این مسئله وجود دارد ناشی از همان فقدان تجربه‌ی ذهنی‌ست.

این ناآگاهی بروز خطراتی را موجب می‌شود که اینک می‌بینیم بازی‌های رسانه‌ای و امواجی که به راه می‌افتد چطور ذهن‌ها را در مورد دیروز شکل می‌دهد و همان‌طور که خانم شریعتی هم اشاره کردند نوعی نوستالژی را به گذشته پدید می‌آورد و به این علت که خودش با این مفاهیم کلنجار نرفته، ممکن است به راحتی پذیرای این نگرش باشد. از سویی با نخبگان و روشنفکرانی روبه‌رو هستیم که در پی کلنجار بیش از حد با مفاهیم، هر نوع تغییری را به تحلیل و مفهوم‌پردازی ماکول می‌کنند و در پی آن هستند که حتماً در ابتدا گفتمانی شکل بگیرد و هر نوع تغییری حول آن صورت پذیرد.

در این بین گویی این دو در دو سویی قرار می‌گیرند که گفت‌وگوی میان ایشان را مشکل می‌کند. از سویی، آخرین گفتمان فراگیر در ایران که در اواسط دهه‌ی ۷۰ آغاز شد و در سال‌های اخیر دچار افول انرژی شد و امروزه واکنش منفی عموم را نیز در پی دارد، دیگر توان آشتی‌دادن این دو نسل را از دست داده و باید راهی فراتر یافت برای بر سر میز نشاندن این دو به قصد گفت‌وگو، حتا فارغ از آنکه نتیجه‌ای حاصل بشود یا خیر. همان‌طور که در مورد ۶۸ اشاره کردند در آن مقطع گفتمان‌هایی وجود داشت و یا نسل ما متولدین دهه ۶۰ زمانی به عرصه‌ی اجتماعی پا گذاشت که گفتمان اصلاح‌طلبی در ایران مطرح بود اما نسل جدید نه تنها چنین چیزی پیدا نمی‌کند یعنی گفتمانی وجود ندارد که به آن بیاویزد که به مخالفت با تمام مراجع برخاسته و تمام مرجعیت‌ها را زیر سوال می‌برد زیرا گاه آن‌ها را مسببین وضع موجود و مخالف پویایی و مولد بود خود می‌داند. اولین تصویر آن‌ها از دین، دین حکومتی‌ست که برای او تنگناهایی ایجاد کرده و به این دلیل با دین زاویه پیدا می‌کند. با رخدادهای گذشته مشکل دارد زیرا آن‌ها را رفتارهای

غلط تاریخی می‌داند که مسبب وضع موجود هستند اما توانایی تحلیل این را ندارد که آن رفتارها در چه بسترهای تاریخی رخ دادند.

این گفت‌وگوی دو طرفه که کمی وضعیت فعلی را پیچیده کرده چطور می‌تواند اتفاق بیافتد؟ با حفظ پرنسیپ‌ها. در حال حاضر افرادی را مشاهده می‌کنیم که بدون حفظ پرنسیپ‌های فردی، گروهی و گفتمانی‌شان در حال ستایش حاملان این واکنش هستند. شاید برای شکل‌گیری این گفت‌وگو باید در جستجوی نوعی توازن بود. توازنی که فاعلان امروز را با تجربه‌های ذهنی درگیر کند و شاید به رفتار آن‌ها کمی شکل داده و رادیکالیزم کوری را که به وجود آمده کنترل کند. البته اگر عبارت رادیکالیزم کور را در حضور یکی از این نسل تکرار کنیم احتمالاً متهم به ارتجاعی بودن، سازشکار بودن یا اصلاح طلب بودن شویم ولی واقعیت این است که بخشی از این رادیکالیزم کور ناشی از نداشتن تجربه‌های ذهنی و عدم توانایی مشاهده‌ی تصویر بزرگ است و اینکه آنان صرفاً جزئیات را می‌بینند. از سوی دیگر روشنفکر نسبت به تصویر کلان اشراف بیشتری دارد. آنچه شاید بتواند کمک کند این است که روشنفکران و نخبگان کمی از تصویر کلان دور شوند و بر نمونه‌های جزئی متمرکز شوند و روی آن‌ها زوم کنند و به این توجه کنند که چه اجزائی کلیت این توده را شکل می‌دهد - که نامش هم محل نزاع است و نمی‌دانیم نام خیزش، جنبش یا انقلاب بر آن بگذاریم. این توده‌ی بی‌شکل شاید از طریق کنار هم گذاشتن اجزای آن معنا پیدا کند. مانند متصل کردن ستاره‌ها برای ساختن صورت فلکی، شاید بتوانیم از کنار هم گذاشتن داستان این افراد به تصویری دست پیدا کنیم برای رسیدن به کلیدواژه‌هایی برای بر سر میز نشستن با این فاعلان که متهورانه دست به عمل زده‌اند. هم‌نشینی این دو گروه و تبادل میان آن‌ها شاید در این مقطع از زندگی چندان به کار روشنفکران و نخبگان نیاید اما کمک می‌کند به تحلیل دقیق‌تر و ساختن تصویری دقیق‌تر از تصویر بزرگ در ذهن نسل جدید. از دل این هم‌نشینی شاید بتوان به گفتمانی فراگیر با توجه به تمام مسائل انضمامی پیرامون دست یافت و شکل دادن به همسویی‌ای واقعی در برابر همسویی‌های نمایشی و مبتذلی که این روزها در خارج از مرزها شاهد هستیم و دست زدن به تغییری که شاید رادیکال نباشد اما مبتنی باشد بر تمام واقعیت‌های موجود.

جنبشی برای به شمار آمدن



حسین مصباحیان

۲۱ دی ماه ۱۴۰۱



با سلام خدمت دوستان، من سعی می‌کنم با سه پرسشی که در آغاز این دور از جلسات طرح شد، مواجهاتی داشته باشم. پرسش اول اینکه آیا جنبشی که امروزه جریان دارد علیه دیروز یا پریروز یا پس پریروز و در نتیجه گسست یا گذار از گذشته است یا تداوم آن گذشته است؟ منظور از دیروز، انقلاب است، پریروز تمدن دینی است و پس پریروز، تمدن باستان، کلاسیک یا قبل از اسلام است. پس پرسش اول را می‌شود اینگونه صورت بندی کرد که با سه شاخص انقلاب ۵۷، دین و ملیت،

نسبت جنبش اعتراضی حاضر با گذشته، گسست است، گذار است یا تداوم؟ پرسش دوم این است که نسبت این نسل در صحنه با نسل‌های پیشین و به ویژه با ما جوانان سابق نسل انقلاب چیست؟ آیا هیچ پیوندی، گفتار و زبان مشترکی بین این نسل‌ها وجود دارد یا نسل در صحنه به کلی از آرمان‌های نسل پیشین گسسته است و خود آرمان‌های جدیدی در افکنده است؟ پرسش سوم اینکه آیا این جنبش بی سر و بی رهبر است و این آیا حسن آن است؟ آیا هدایتگران داخلی دارد؟ آیا هدایتگران خارجی دارد؟ و علاوه بر این قدرتهای خارجی در آن چه نقشی دارند؟ قبل از فراهم آوردن پاسخ‌هایی برای این سه پرسش ولی باید تاکید کنم که دوران سیستم سازی و صورت بندی‌های کلی و فراگیر گذشته است و آنچه ارائه می‌شود را در بهترین حالت باید پرتوافکنی ای بر چیستی این جنبش دانست و آن را در کنار پرتوافکنی‌های دیگر قرار داد و امیدوار بود با در نظر داشتن همه آنها راهی به سوی فهم این جنبش گشوده شود.

برگردیم به پرسش اول. من پاسخ به این پرسش را از طریق نقد تحلیل جواد طباطبایی پیش می‌برم چرا که او به هر سه مولفه این پرسش یعنی انقلاب و دین و ملیت پرداخته است و علاوه بر آن به درست عنصر چهارمی را هم به آن افزوده است و آن میراث سنت چپ ما است. طباطبایی این جنبش را «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» خوانده است و ایران را با ارجاع به دوگوبینو «سنگ خرابی» دانسته است که «از باد و باران گزند بر آن نخواهد آمد.» این انقلاب ملی که در مقابل «انقلاب در انقلاب» رئیس دبره، روشنفکر فرانسوی و یار و همراه چه گوارا در بولیوی (که کتابی به همین نام به فرانسه نوشته بود و بلافاصله به زبان‌های دیگر ترجمه شد) و انقلاب امت محور اسلامی کسانی مانند آل احمد و شریعتی قرار می‌گیرد، از نظر طباطبایی ریشه‌ای تاریخی و ذاتی درونی دارد و در دوران مدرن با انقلاب مشروطیت وارد مرحله جدیدی می‌شود. ملیت ایرانی، مانند «امر ملی»، که شالوده آن است، به خلاف آن چه دربارهٔ امت می‌توان گفت، امری تاریخی است، یعنی به طور تاریخی و در تاریخ تکوین پیدا کرده و ایرانیان توانسته‌اند نهال آن را با «خاطره‌ای» که از آن پیدا کرده‌اند آبیاری کنند. آن چه نه طیف گروه‌های چپ، نه طیف گروه‌های مذهبی نمی‌دانستند این بود که «انقلاب» در انقلاب آنان در کشوری اتفاق افتاده است که یک دولت ملی درازآهنگ دارد و این امکان وجود دارد که روزی انقلابی دیگر در «انقلاب» آنان رخ دهد. چنین انقلابی، اگر اتفاق می‌افتد، یا اگر بیفتد، می‌تواند به معنای شکست نهایی این هر دو طیف باشد. از دهه‌ها پیش، این اتفاق به صورت زیرزمینی در حال افتادن بود، اما دو نوع چشم‌بندی - چشم‌بندی خدا و

ایدئولوژی چریکی، که سیاه‌زخم ذهن و شعور آدمی است - اجازه نمی‌داد که دیده شود. به نظر من، حتی خداوند هم در جایی «وارثان خود بر روی زمین» را به حال خود رها می‌کند. آن انقلابی که می‌بایست در «انقلاب» می‌افتاد، این روزها، در ایران، در حال افتادن است. در رخداد‌های سال‌های اخیر، برای کسی که چشمی داشت معلوم بود که «جمع کردن از کف خیابان» بدترین راه حل ممکن است. کوشش برای تبدیل یکی از کهن‌ترین ملت‌ها به اُمت. خلق‌ها بزرگ‌ترین اشتباهی بود که دو طیف مذهبی و ضد مذهبی انقلاب ۵۷ مرتکب شدند. انقلاب ملی کنونی همان «امر ملی» تاریخی ایران است که ناگهان از زیر خاکستر انقلاب اسلامی سر برآورده است. ما هنوز نتوانسته‌ایم توضیح دهیم که کوخ‌نشینان چه بر سر ملیت ایرانی آوردند، اما آیا این خیزش ملی همان توضیح در عمل نیست؟ من فکر می‌کنم هست. این اجماع شگفت‌انگیز همه افراد یک ملت کهن نشان از این دارد که در عصر ملیت‌ها می‌توان برای مدتی منطق امر ملی را مسکوت گذاشت، اما فائق آمدن بر آن ممکن نیست.

آقای دکتر کاشی هم در یادداشتی در کانال تلگرامی خود با عنوان ملت شدن؟ نوشته‌اند که ملیت‌گرایی از راه می‌رسد و هر روز قوت بیشتری پیدا می‌کند. اما آنچه از راه می‌رسد با سنخ‌های پیشین ناسیونالیسم ایرانی دست کم سه تفاوت اساسی دارد: اول: به جای آنکه ناسیونالیسمی معطوف به راس باشد، دست به کار ساختن یک ملیت‌گرایی از پایین و قاعده هرم اجتماع سیاسی است. ذهنیت و روان جامعه در انتظار یک قهرمان ملی نیست تا اسطوره‌های باستانی را نمایندگی کند. به جای آنکه به شکوه و عظمت ملی بیاندیشد و خواهان خلق حماسه‌های ملی باشد، به دوستی می‌اندیشد... دوم: نقطه طلایی این سنخ تازه فرداست نه دیروز. به جای آنکه خیال کند، ایرانی وجودی تاریخی در گذشته دارد، تصور می‌کند در حال ملت شدن است. ملت شدن یک خواست است نه یک میراث حاضر و آماده. باید برای ملت شدن بکوشد، نه اینکه به میراثی که پیشاپیش هست افتخار کند... سوم: ملیتی که در راه است، جان و انرژی و قدرت خود را از خون زندگی می‌گیرد. نه از شعارهای پرطمطراق هویت خواهانه. به همین جهت گرم و حماسی نیست. اردوگاه نمی‌سازد. در صدد تولید پشتوانه‌ای است برای هر جوان که آرزوی ویژه و خاص خود را طلب کند. به هر کس توشه راه می‌دهد و نیرو و قدرت عطا می‌کند تا زندگی خود را همانطور که طبع‌اش طلب می‌کند پیش ببرد. ملت شدنی در مخیله جمعی است که بیشتر از سنخ خاک و زمین و آب است، نه از سنخ آسمان و سقف و آفاق.

تحلیل آقای دکتر کاشی البته عمیقاً متفاوت با تحلیل جواد طباطبایی است و عناصر و مولفه‌هایی که در آن به کار گرفته شده‌اند اصولاً ناظر بر امر ملت شدن است و نه تأکید بر عناصر ملیت‌گرایی به معنای رایج کلمه. ولی این تأکید ایشان که «ملیت‌گرایی از راه می‌رسد و هر روز قوت بیشتری پیدا می‌کند»، به نظر کمی مساله برانگیز می‌رسد. ایده ایدئولوژیکی ایران‌شهری (در مورد طباطبایی) نه با واقعیت متکثر، متنوع و به جنگ نیامدنی این روزهای ایران قابل انطباق است و نه با موقعیت و ادعاهای علم و فلسفه در زمانه‌ای که در آن به سر می‌بریم. فلسفه معاصر که نشان داده است به جای تحمیل نظریه کلان بر واقعیت باید به شیوه‌ای پراگماتیستی در هر مورد متناسب با اوضاع و احوال از «روایت‌های کوچک» استفاده کنیم و خصلت موقتی، محتمل و نسبی آنها را به رسمیت بشناسیم. گو اینکه این گزاره طباطبایی که «در عصر ملیت‌ها می‌توان برای مدتی منطق امر ملی را مسکوت گذاشت، اما فائق آمدن بر آن ممکن نیست»، یا نشان از بی‌خبری طباطبایی از عصری دارد که در آن به سر می‌بریم یا نشانی دیگر از تلاش او برای تحمیل یک ایده قرن نوزدهمی بر عصر جهان‌شهروندی قرن بیست و یکم با چهار مشخصه اصلی اش: نسبی شدن هویت/ به رسمیت شناختن ایجابی دیگری/ ارزشگذاری و احترام نهادن متقابل به فرهنگها و/ مشارکت همه ملل برای خلق هنجارین فرهنگ همه شمول.

برگردیم به چیستی این جنبش و احتمالاً به آن مجال دهیم که از سوی خود، خود را بیان کند. آنچه که پدیدار است این است که شعار اصلی جنبش اعتراضی، زن، زندگی، آزادی است. شعاری که نخستین بار توسط زنان مبارز کرد در کردستان ترکیه و سپس در جنگ علیه داعش به کار گرفته شد. عبدالله اوجالان (زاده ۴ آوریل ۱۹۴۸) سیاست‌مدار، نظریه‌پرداز و زندانی سیاسی چپ‌گرای گُرد اهل کشور ترکیه، و نیز رهبر و بنیان‌گذار حزب کارگران کردستان سابق و «کنگره آزادی و دموکراسی کردستان» فعلی که از ۱۵ فوریه ۱۹۹۹ تاکنون در ترکیه در زندان به سر می‌برد، در اواخر دهه نود نظریه «زن آزاد» را مطرح کرد و آن را در این جمله خلاصه کرد که تا زن آزاد نشود، جامعه آزاد نمی‌شود. از نظر او «زن، زندگی، آزادی یعنی زن آزاد، سرزمین آزاد و حتی مرد آزاد. این شعار که در آن زمان شعاری سیاسی محسوب می‌شد، گرچه به محافل و جنبش‌های سیاسی جهان هم تا حدی راه یافت، ولی ماندگار و تعمیق نشد.

در ایران، در پی کشته شدن مهسا (ژینا) امینی، که علیرغم همه ابهامات نهاد دستگیر کننده و سیاست‌های پشت آن را باید در آن مقصر درجه اول دانست، این شعار در

میان‌ه تشییع پیکر او در سقر سر داده شد و در کمتر از چند روز به خیابان‌ها و صحن دانشگاه‌های ایران کشیده شد و به سرعت به شعار اصلی جنبشی تبدیل شد که اکنون در جریان است. این شعار در تجمعات اعتراضی زنان افغانستان در حمایت از اعتراضات ایران نیز مورد استفاده قرار گرفت و در اعتراضات ایرانیان از کشور هم به کار گرفته شد. در ۲۵ سپتامبر ۲۰۲۲، روزنامه لیبراسیون فرانسه هم این شعار را به زبان فارسی در صفحه اول خود چاپ کرد. این شعار تاکنون از سوی بسیاری از متفکران ایرانی و غیر ایرانی هم مورد تحلیل قرار گرفته است. تا اینجا کار ما با وجه پیدای پدیدار جنبش حاضر سروکار داشتیم و هر چه از این دست بگوییم که می‌شود گفت، وجوه پیدای دیگری از این پدیدار را به صحنه آورده ایم. وجوه ناپیدا یا کمتر دیده شده این جنبش را ولی می‌توان بخشا با دو مفهوم چهره و مفهوم به رسمیت شناسی توضیح داد.

جنبش کنونی با یک چهره آغاز شد. چهره دختری معصوم که فرا می‌خواند. من قصد بحث فنی و تخصصی در مورد چهره نزد فیلسوفانی مانند لوی‌ناس را ندارم، ولی نمی‌توانم همراه با لوی‌ناس بر فرمان چهره که قتل مکن، بر رابطه آدمی با چهره که به طور بی‌واسطه اخلاقی است، بر خصلت ماندگار چهره به مثابه چیزی که آدمی قادر به کشتنش نیست و بر مسئولیت پاسخگویی در مقابل چهره تاکید نکنم. چهره تجلی «دیگری» بر من است. چهره به گونه‌ای بر من ظاهر می‌شود که من حتی فرصت و امکان آن را نداشته باشم که عناصر مستقل آن از ترکیب گونه تا رنگ چشم و تا خط صورت را ببینم. چهره چیزی است که نمی‌توان آن را به موضوع ادراک تقلیل داد. فرمان قتل مکن چهره، گرچه کشتن انسان را ناممکن نمی‌کند، ولی حداقل این پیام را دارد که «بهتر» است نکشیم، درست به همان معنا که «اخلاق مقدم و والاتر از هستی‌شناسی» است. نگاه مستقیم به چهره شرمی را به وجود می‌آورد و بنابراین نمی‌توان کسی را که مستقیماً به چهره شما نگاه می‌کند، کشت. چهره بدون دفاع است و صاف در معرض حمله ایستاده است. چهره بیش از همه عریان است، اما با برهنگی‌ای عقیف و باوقار. دیگری، با توجه به راستی و صداقت چهره‌اش، شخصیتی متکی بر زمینه یا متنی خاص نیست. چهره تماماً به خودی خود واجد معناست. چهره آن چیزی است که نمی‌تواند به محتوا بدل شود. چهره حرف می‌زند و از همین طریق است که وجود هر نوع گفتاری را ممکن می‌سازد و آن را آغاز می‌کند. من صرفاً در مقابل چهره دیگری نمی‌ایستم و بدان خیره نمی‌شوم، بلکه پاسخ یا واکنشی بدان نشان می‌دهم. من از قبل پاسخگوی او هستم. دیگری زمانی ظهور می‌کند که من با او وارد رابطه چهره به چهره، شخصی و مسئولانه

می‌شوم. اخلاق رخدادی است که در رابطه‌ی چهره به چهره با دیگری روی می‌دهد. حضور دیگری من را فرامی‌خواند، "چهره‌ی دیگری در عریانی و آسیب‌پذیری‌اش به من رو می‌کند و به پذیرش مسئولیت فرمان می‌دهد. به نظر من عاملیت چهره مهسا و چهره به چهره شدن با او، گرچه در فضایی تصویری و غیر حضوری، را باید رخدادی (event) دانست که به تعبیر فوکو نه تنها در چهارچوب ساختارهای شناخته شده قابل تحلیل نیست، بلکه از آنجا که در ساحت تصادف پدید می‌آید، در مقابل ساختارها قرار می‌گیرد و نقش آفرینی متفاوت آن هم از همین رو است.

غیر از نماد چهره مهسا که عمیقاً با ذات جنبش در آمیخته است، جنبش نماد پرنفوذ دیگری هم پیدا کرد و آن ترانه برای شروین بود. جوانی معمولی که عناصر محتوایی شعار زن زندگی آزادی را از زبان آدم‌های معمولی دیگر چنان در کنار هم چیده بود که همگان خود و خواسته‌های به رسمیت شناخته نشده خود را در آن بینند. ما در این ترانه نه دین می‌بینیم، نه ملیت می‌بینیم، نه چپ می‌بینیم و نه حتی انقلاب، درخواست‌هایی می‌بینیم همراه با بغض برای به رسمیت شناخته شدن نه حق قانونی که حق اخلاقی زندگی کردن. حقی که سرتاسر نادیده گرفته شده است. ترانه به ما می‌گوید از شعارهای تو خالی و اقتصاد دستوری و بهشت اجباری و مغزهایی که بوسیدن به ستوه آمده است و به نحوی غیر تکراری در حسرت احساس آرامش و یک زندگی معمولی است، زندگی‌ای معمولی که در آن نترسیم به وقت بوسیدن، زندگی‌ای که دختری که آرزو داشت پسر بود بتواند به آرزویش برسد. زندگی‌ای که در آن نخبه‌ای در زندان نباشد، کودکی در زیاله‌ها دنبال آرزوهایش نگردد، زندگی‌ای که در آن شرمندگی برای بی پولی وجود نداشته باشد، زندگی‌ای که در آن مجبور نباشیم پس از گریه‌های بی وقفه به قرص‌های اعصاب و بی خوابی پناه ببریم. و امید می‌بندد که خورشید پس از شبای طولانی طلوع کند و زن و زندگی را به آزادی برساند. ترانه همچنانکه می‌دانیم با شعار برای زن-زندگی-آزادی/ برای آزادی/ برای آزادی پایان می‌یابد.

شعار زن، زندگی، آزادی و جنبشی که این شعار معرف آن است، همچنانکه عرض کردم وسیعاً در سطح جهانی مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است. من به دلایلی که در ادامه بحث روشن خواهد شد ترجیح می‌دهم از طریق تحلیل مایکل هارت (Michael Hardt)، فیلسوف آمریکایی و نویسنده کتاب امپراتوری به همراه آنتونیو نگری، وارد تحلیل جنبش حاضر شوم. هارت شعار زن زندگی آزادی را با شعار انقلاب فرانسه، «آزادی، برابری، برادری» مقایسه می‌کند. او می‌گوید که مبارزه امری متحرک و پویا است و با

جابه‌جایی و ترجمه مداوم خویش به وضعیت‌های مختلف‌گسترش می‌یابد. به نظر او، شعارها یکی از راه‌های تحرک، ترجمه و گسترش مبارزه هستند. هارت تصریح می‌کند که مجذوب شعار «زن، زندگی، آزادی» شده است. شعار «زن، زندگی، آزادی» می‌تواند ترجمه یا مکمل شعار انقلاب فرانسه، «آزادی، برابری، برادری» باشد، درست به همان معنایی که انقلاب بردگان در هائیتی ترجمه یا مکمل انقلاب فرانسه بود. انقلاب فرانسه (۱۷۸۹-۱۷۹۰) به سرنگونی نظام سلطنتی در این کشور منجر شد، اما آزادی و برابری‌ای که فرانسوی‌ها در پی آن بودند نهایتاً در هائیتی و پس از انقلاب بردگان (۱۷۹۱-۱۸۰۴) در این مستعمره فرانسه بود که به معنای حقیقی محقق شد. به همین تریب، حقیقت یا تفسیر به‌روز شعار «آزادی، برابری، برادری» را باید در شعار «زن، زندگی، آزادی» جست‌وجو کرد. هارت می‌گوید تفاوتی که در شعار بزرگ و جذاب «زن، زندگی، آزادی» در مقایسه با شعار «آزادی، برابری، برادری» بلافاصله خود را آشکار می‌سازد این است که در واژه «برادری» نوعی قدرت ضمنی مردسالارانه مفروض است. در واقع مایلم شعار «زن، زندگی، آزادی» را نوعی معادله پخوانم زن + زندگی = آزادی. این شعار نفی شعار انقلاب فرانسه نیست بلکه تکمیل و یا تفسیر دوباره آن است. آزادی‌ای که آنها حتی هنوز نمی‌توانستند تصور کنند، واقعاً به چه معناست. این چیزی است که من در شعار «زن، زندگی، آزادی» می‌بینم می‌خواهم بگویم: نه فقط آرزو دارم در مبارزاتتان در ایران موفق شوید بلکه همچنین آرزو دارم رویاها و امیال شما انقلابیون در نقاط دیگر دنیا را تحت تاثیر قرار دهد که آنها آنچه را که شما دارید انجام می‌دهید، دریابند و به انقلابی برای خودشان ترجمه کنند این درنهایت، راهی است که به پیروزی ما می‌انجامد.

تحلیل هارت مرا به طرح این پرسش می‌کشد که انقلاب کبیر فرانسه در پی چه بود؟ بردگان هائیتی در پی چه بودند؟ جنبش فعلی ایران در پی چیست؟ مشهور است که انقلاب کبیر فرانسه که از مقابله با دو طبقه روحانیت و اشراف شکل گرفته بود، در مراحل اولیه به‌سادگی خواهان این بود که طبقه سوم - پس از روحانیت (طبقه اول) و نجبا (طبقه دوم) - نیز چیزی محسوب شود. در سال ۱۷۸۹، سال فتح باستیل و تشکیل مجلس ملی، کشیشی به نام امانوئل ژوزف سیس Emmanuel Joseph Sieyès، جزوای انتشار داد با عنوان «طبقه سوم چیست؟» که در آن سه سؤال اساسی را مطرح و خود به آن‌ها پاسخ داده بود. اول اینکه طبقه سوم چیست؟ همه چیز. دوم اینکه تاکنون چه بوده است؟ هیچ چیز. سوم اینکه حال چه می‌خواهد باشد؟ اینکه او هم چیزی محسوب شود. این خواسته در چهارم ماه مه همان سال متحقق شد و ۶۲۱ نماینده

طبقه سوم مشتمل بر بورژوازی یا طبقه متوسط، بانکداران، بازرگانان، دانشمندان، آموزگاران، ارباب مطبوعات، کارگران، پیشه‌وران و کشاورزان به همراه ۲۵۸ تن از نجبا و ۳۰۸ تن از روحانیون در حضور لویی شانزدهم نخستین مجلس ملی فرانسه را که ترکیبی از همه طبقات بود تشکیل دادند. این پیروزی به همراه فتح باستیل که در ۱۲ ژوئیه اتفاق افتاد سبب باز شدن بیشتر فضای سیاسی و انتشار وسیع روزنامه‌های جدیدی مانند انقلابات پاریس، انقلاب فرانسه، دوست مردم، میهن پرست فرانسوی و غیره شد و به تعمیق خواست‌های انقلابی مردم و ایجاد اصلاحات اساسی دامن زد. فرایندی که به اعلامیه حقوق بشر و شهروندان (در ۲۷ اوت ۱۷۸۹)، یورش به ورسای در ۵ اکتبر ۱۷۸۹، تدوین قانون اساسی انقلابی ۱۷۹۰، الغای تقریباً کامل سانسور مطبوعات در همین سال (پاریس به تنهایی در ۱۷۹۰ یک صد و سی روزنامه داشت)، تأسیس یک مجلس قانون‌گذاری جدید برای تغییر قانون اساسی در فاصله سال‌های ۱۷۹۱ و ۱۷۹۲، تشکیل جمهوری جدید در ۲۱ سپتامبر ۱۷۹۲ و اعدام لویی شانزدهم در ۲۱ ژوئیه ۱۷۹۳ انجامید. بنابر این آنچه انقلاب کبیر فرانسه در پی آن بود، به رسمیت شناختن مردمی بود که طبقه سوم نامیده شده بود و توسط دو طبقه روحانی و اشراف غیر شمار به حساب آمده بود. گویی اصلا نیستند. بنابر این آنچه انقلاب کبیر فرانسه در پی آن بود، به رسمیت شناختن مردمی بود که طبقه سوم نامیده شده بود و توسط دو طبقه روحانی و اشراف غیر شمار به حساب آمده بود. گویی اصلا نیستند. به درست گفته‌اند که صورت بندی جدید هگل از مفهوم به رسمیت شناسی عمیقاً متأثر از واقعیت‌های انقلاب فرانسه است. حتی گفته‌اند که فلسفه هگل نتیجه انقلاب فرانسه است. اگر اغراق‌آمیز نباشد می‌توان گفت که اگر انقلاب فرانسه نبود نظام فلسفی هگل هم به این شکل نبود. صرف نظر از آن تجربه تاریخی، به لحاظ مفهومی هم یکی از مفاهیمی که به عصر ما و جنبش کنونی ما پیوند یافته است، مفهوم «به رسمیت شناخته شدن» است. مفهومی که بر پایه یک تحقیق جهانی در دو دهه گذشته بیشترین آثار فلسفی در مورد آن خلق شده است. نقیض این مفهوم را می‌توان در مفهوم غرشماری یا شمرده نشدن جستجو کرد. پرداختن به کلیات این نظریه هم از حوصله و هم حتی از دستور کار این نشست خارج است. فقط به اشاره بگویم که نزاع در میان سوژه‌ها برای به رسمیت شناخته شدن متقابل هویتشان، فشار اجتماعی - درونی را برای تأسیس نهادهایی که پشتوانه‌ی آزادی هستند را به وجود می‌آورد. به این معنا هستی انسانی، به خاطر آزادی‌اش باید دارای حقوقی باشد. کسب این حقوق فقط در صورتی ممکن است که افراد به رسمیت

شناخته شوند. از اینرو، به رسمیت شناسی، در مرحله اول بنیاد حق و در مرحله دوم بنیاد اخلاق است. هدف جدال برای به رسمیت شناخته شدن نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. برای اینکه به رسمیت شناخته شوید ولی باید مبارزه کنید. لحظه پراتیک آنجا اتفاق می‌افتد که سوژه‌های اجتماعی احساس غرشماری می‌کنند و این احساس غرشماری زمانی بروز می‌کند که انتظارات افراد در به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران، در محیط زندگی، کار و اجتماع نفی یا جریحه‌دار می‌شود؛ پس برای به رسمیت شناخته شدن مبارزه می‌کنند. اگر حقوق سیاسی و مدنی فرد از سوی حاکمیت نادیده انگاشته شود و او از سوی نیروهای اجتماعی به حاشیه رانده شود، احساس خواهد کرد که در جامعه به عنوان یک انسان احترامی ندارد و برای جبران این نقص راه حل‌های ممکن گوناگونی را در پیش می‌گیرد. از مبارزه حقوقی و سیاسی تا دست زدن به بزه‌کاری برای انتقام گرفتن از جامعه‌ای که او را به رسمیت نشناخته است. در این سطح هونت بیان می‌کند که سوژه با به رسمیت شناخته شدن در یک سیستم قانونی مشخص، به حقوقی دست می‌یابد که باعث می‌شوند او خود را عضوی کامل و برابر از یک جامعه بداند، عضوی که قادر است مسئولیت تمامی اعمال و تصمیم‌هایش را عهده‌دار شود. هنگامی که فرد به مثابه سوژه‌ای دارای حقوق برابر با دیگر افراد به رسمیت شناخته شود نحوی از احترام به نفس کسب می‌کند که بر طبق آن خود را آزاد و برابر با دیگر سوژه‌ها می‌داند. آن چه در بررسی سطح دوم به رسمیت شناخته شدن نزد هونت مهم است، عنصر تاریخی نهفته در آن است. این شکل از به رسمیت شناخته شدن تنها در سیستم‌های قانونی مدرن قابل اعمال است که در آن‌ها از قانون انتظار می‌رود به طور برابر با هر سوژه‌ای برخورد کند. بنا به مطالعات هونت، در سیستم‌های قانونی پیشامدرن، افراد متفاوت بنا به جایگاه اجتماعی خاص خود از حقوق متفاوتی بهره‌مند بودند. در واقع از نظر هونت، سطح دوم به رسمیت شناخته شدن و برابری همه‌ی افراد در برابر قانون مهم‌ترین دستاورد مدرنیته و نشان‌گر پیشرفت‌ی اخلاقی است.

گو اینکه عداتخواهی سوسیالیستی هم بخشی از این ایده به رسمیت شناسی در سطح کلی است. در گفتگویی پیرامون کتاب ایده سوسیالیسم هونت بر پیوند درونی بین آزادی و سوسیالیسم تاکید می‌ورزد و می‌نویسد: «نگاهی به گذشته‌ی سوسیالیسم نشان می‌دهد که در ابتدا جنبشی بود که خود را آزادی خواه معرفی می‌کرد، و برابری طلبی، برداشتی بورژوازی از آنست که می‌خواهد چهره‌ای مساوات طلب به آن بدهد. در

این راستا من خواسته ام نشان دهم که تفکر اصلی سوسیالیست‌های فرانسوی و حتی تا مارکس مبتنی بر این بود که مفهوم تازه‌ای از آزادی را تدارک ببینند. دادن فرصت‌های برابر به همه، آنچه را که امروزه به سوسیالیسم می‌چسبانند میتواند به عنوان وسیله‌ای در بیان آن بکار برده شود، ولی در اساس هدف نهائی آن به حساب نمی‌آید. زیرا انگیزه سوسیالیسم بر قراری جامعه‌ای بود که در آن افراد بتوانند با هم و برای هم، به همکاری و مشارکت بپردازند. این خواسته به روشنی نزد پرودون، اقتصاد دان و فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه و مارکس جوان دیده میشود.»

هونت در فصل سوم و چهارم کتاب ایده سوسیالیسم، با عنوان راههای نوسازی سوسیالیسم تلاش می‌کند موانعی که امروزه بر سر نوسازی سوسیالیسم وجود دارد را مورد ارزیابی قرار دهد. از نظر او مهمترین مانع، چارچوب نظری‌ای است که ریشه در انقلاب صنعتی دارد، مانعی که سبب می‌شود پتانسیل حقیقی نیروی هنجارین ایده آزادی اجتماعی آشکار نشود. مسیری که هونت برای ساخت گشایی سوسیالیسم پی می‌گیرد، بی‌گیری آرمان اصلی سوسیالیسم یعنی برخورداری همگان از مضامین و مصادیق شعارهای انقلاب فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری است. کاری که از طریق تعمیق و توسعه مفهوم آزادی اجتماعی امکان پذیر است. شرط برخورداری از آزادی اجتماعی برخورداری فرد از آزادی سیاسی و برعکس است. سوسیالیسم از نظر هونت نه با رویکردی مارکسیستی که منحصر با رویکردی پسامارکسیستی می‌تواند نقشی در تحولات جهان معاصر ایفا کند و احیا شود. یکی از این رویکردها همچنانکه گفته شد، انتقال مفهوم فقر از سطح منحصر مادی به سطح وسیع تر اخلاقی است که خود در چارچوب مفهوم اخلاقی به رسمیت شناخته شدن قابل بی‌گیری است.

با در نظر داشتن مقایسه جنبش زن، زندگی، آزادی با تجربه تاریخی انقلاب کبیر فرانسه توسط مایکل هارت و پایگاه نظری / فلسفی مفهوم به رسمیت شناسی، با پدیده‌ای در سطح ملی رو به رو می‌شویم که من آن را نهضت یا جنبشی (Movement) اخلاقی و تاریخی برای به رسمیت شناسی راستین و نفی تحقیرها و طردها می‌دانم. سه مولفه نهضت، تاریخی و جدال اخلاقی برای به رسمیت شناسی راستین را هم برای توصیف جنبشی که در درون آن به سر می‌بریم، آگاهانه به کار گرفته‌ام. اصطلاح نهضت را آگاهانه به کار گرفته‌ام تا فصل تمایز آن را هم با شورش، طغیان یا اغتشاش (Revolt or Rebellion) و هم با انقلاب روشن کرده باشم. در حالیکه شورش حرکتی واکنشی و مقطعی، غالباً بدون آرمان و اغلب توأم با خشونت است که می‌تواند در مدت کوتاهی

سرکوب شود و فرو نشینند، و در حالیکه انقلاب تلاشی جمعی و موفق برای برافکندن نظامی سیاسی و درافکندن نظم سیاسی جدید است، نهضت حرکتی است دراز مدت که معمولاً با کوشش‌های فکری/فرهنگی شروع می‌شود و در پی گسترش و تعمیق اندیشه‌های جدید و نگاهی متفاوت به عالم و آدم است. نهضت می‌تواند سویه سیاسی پیدا کند و به انقلاب منجر شود یا نشود. یا حتی نهضتی می‌تواند به انقلاب منجر شود بی آنکه بتواند آرمانهای خود را تحقق بخشد. انقلاب مشروطه به طور مثال نتوانست آرمانهای نهضت مشروطه را تحقق بخشد و یک کلمه‌ای که کسانی مانند مشیرالدوله تبریزی به دنبال آن بودند نتوانست در خاک واقعیت غرس شود. همچنانکه در ادامه، انقلاب ۵۷ نتوانست آرمانهای نهضت آزادی خواهی و جمهوری خواهی را تحقق بخشد. این هر دو انقلاب گرچه به صورت سیاسی پیروز شدند، ولی نهضتی که پشت سر هر دوی آنها بود شکست خورد.

جنبش زن، زندگی، آزادی به نظر من جنبشی اخلاقی برای به رسمیت شناسی است. زن در این شعار نماد طرد، سرکوب، تحقیر، تعیین تکلیف و نادیده گرفته شدن است. همچنانکه زندگی نیز همین است. زندگی و کیفیت آن در این شعار توصیف نمی‌شود، فقط این معنا را انتقال می‌دهد که بگذارید زندگی کنیم، نحوه آن را بر ما دیکته نکنید و همین است که هارت می‌گوید زن بعلاوه زندگی یعنی آزادی. به این ترتیب اگر بخواهم پاسخ کوتاهی به پرسش اول بدهم که با سه شاخص انقلاب ۵۷، دین و ملیت، نسبت جنبش اعتراضی حاضر با گذشته، گسست است، گذار است یا تداوم؟ همان پاسخ دوست عزیزمان مسلم زمانی را می‌دهم که از نظر محتوا تداوم است، از نظر شکل و فرم گسست است و از نظر هدف گذار: گذار از گفتارهای خاک خورده و در انداختن طرح‌های جدید برای پیگیری محتوای پیام بنیادین انقلاب و دین و ملیت و گفتارهای عدالتخواهانه چپ. به این معنا که هم هدف جوهری دین به رسمیت شناختن انسانیت هر انسانی بوده است، هم جوهره نهضت‌های ملی مدرن به رسمیت شناختن حق ملت بوده است و هم پیام انقلاب ۵۷ و گفتارهای مشارکت‌کننده در آن چیزی جز این نبوده است. این جنبش، از اینرو، به نظر من اولاً تاریخی است و ردیاهای مدرن آن از نهضت مشروطه به این سو و حتی در نهضت مدلی شدن صنعت نفت قابل پیگیری است. و دوم اینکه گرچه این جنبش را می‌توان مدنی و سیاسی هم خواند ولی آنچه سبب گسترش و تعمیق آن شده است وجه اخلاقی آن است. امکان به رسمیت شناختن نیازها و مطالبات فرد به عنوان انسانی خودمختار، به طور قطع وابسته به توسعه‌ی اعتماد به نفس، احترام به

نفس و کرامت نفس است. توسعه‌هایی از این دست از طریق مبارزات اجتماعی است که پی‌گیری شود. مبارزات اجتماعی ای که نمی‌تواند منحصرأ به مثابه منازعاتی بر سر منافع فروکاسته شود. قاعده‌ی چنین مبارزاتی «اخلاقی» است، «اخلاقی» بدین معنی که حس طرد شدگی و هتک حرمت، پیش برنده‌ی این مبارزات است.

پرسش دوم این است که نسبت این نسل در صحنه با نسل‌های پیشین و به ویژه با ما جوانان سابق نسل انقلاب چیست؟ آیا هیچ پیوندی، گفتار و زبان مشترکی بین این نسل‌ها وجود دارد یا نسل در صحنه به کلی از آرمان‌های نسل پیشین گسسته است؟ به نظر من هم از نظر نظر نقش و جایگاه روشنفکران و هم از نظر گفتار و رفتار پیگیری مطالبات بین دو نسل گسستی جدی رخ داده است: تا آن حد که ممکن است زبان همدیگر را و حتی‌ها فحش‌های هم را نفهمند. من صادقانه عرض می‌کنم که وقتی شعار دانشجویان را می‌شنیدم که یک عده می‌گفتند فردا نهار چی داریم و یک عده دیگر جواب می‌دادند سبزی پلو با ماهی. فکر می‌کردم اینها خل شدند. سبزی پلو مگه اعتراض داره. خوبه که. بعد فهمیدم که قسمت زشت سومی هم داره. بد البته مطلبی از عبدالعلی بازرگان دیدم با عنوان وقتی فریاد فحش بر «سکوت» شرف دارد! که تلویحا خالی کردن دل پیر و دشنام‌گویی به ستمگران را با ارجاع به آیه‌ای از قرآن غیر مجاز ندانسته بود. بازرگان جمله‌ای از صادق هدایت نقل کرده بود که «زبان فارسی اگر هیچ نداشته باشد فحش آبدار زیاد دارد... فحش یکی از اصول ایجاد تعادل در آدمیزاد است، اگر فحش نباشد آدم دق می‌کند... ما که سر این ثروت عظیم نشستیم چرا ولخرجی نکنیم؟» بازرگان ادامه داده بود که «راستش در این یکی دو هفته، در اخلاقی بودن یا نبودن فحش‌های آنچنانی! در شرایط این چنینی، و آثار کوتاه و بلند مدت آن فکر می‌کردم، هرچه باشد بالاخره در تعالیم دینی، عرفانی و ادبی ما جای تردیدی برای مذمت فحش نیست، ولی باید فکری هم برای دل خنکی مردم هم کرده باشند. یاد آیه‌ای از قرآن افتادم و دیدم انگار خدا هم تبصره‌ای در این مورد گذاشته است؛ عجباً، آیا خدا هم کاربردی برای فحش تعیین کرده است؟ خودتان بخوانید: «خدا سخن زشت با صدای بلند (فریاد- شعار) را دوست ندارد، مگر کسی که مورد ستم قرار گرفته باشد و خدا همواره شنوای داناست». (نساء ۱۴۸). در نهایت البته بازرگان پر ادب، بر حذر می‌دارد جوانان را از فحش دادن و در کنار آن سکوت را به شدت سرزنش می‌کند.

علاوه بر زبان اعتراض که صرف نظر از فحش آلود بودن آن زبانی معطوف به خواست‌هایی مشخص و غیر کلی است، نقش و جایگاه روشنفکران در بین دو نسل هم تغییر کرده

است؛ تغییری که در پیوند با فهم فوکویی قدرت و تمایزی که او بین روشنفکران عام و روشنفکران خاص برقرار می‌سازد، قابل تحلیل است. میراث فوکویی قدرت به ما می‌گوید که قدرت دو رویه دارد، رویه ای که سرکوب می‌کند و رویه ای که می‌تواند رهایی بخش باشد. او با در نظر داشتن و تحلیل فضای فرهنگی-اجتماعی ای که در آن زندگی می‌کند، می‌گوید قدرت اگر فقط سرکوبگر و فرمانده و دستور دهنده بود، هیچ کس از آن اطاعت نمی‌کرد. فوکو برداشت حقوقی- فلسفی از قدرت (به‌عنوان امری سرکوبگر) را برداشتی متعلق به دوران روشنگری می‌داند و می‌گوید امروزه قدرت در سراسر جامعه پراکنده است و در تصرف هیچ‌کس نیست و این مثبت است. او این ایده را که قدرت پدیده‌ای است عظیم و هولناک و ساختاری است یکپارچه و در انحصار دولت یا حکومت، انکار می‌کند و می‌گوید در دنیای معاصر ما تنها با سیاست‌های خرد قدرت (Micropolitics of Power) سروکار داریم: اجرای قدرت در نهادهای مختلف محلی و بومی؛ زندان‌ها، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، حتی منزل. قدرت تمام ارکان جامعه و شئون زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار داده است و چون چنین است حتی خانواده نیز از دادوستدهای مناسبات قدرت برکنار نیست. قدرت حتی تعیین‌کننده نوع دوستی، نوع مناسبات زن و مرد و نوع رابطه فرزندان با والدین است و چون چنین است، متکثر است. هر جا که قدرت وجود دارد و اعمال می‌گردد، در آنجا مقاومت نیز صورت می‌گیرد و تنها راه مقاومت در برابر قدرت، مقاومت‌های خرد، محلی و پراکنده است. به همین خاطر به نظر فوکو بهترین شکل مقاومت‌ها و مبارزات محلی را می‌توان در شکل مبارزات گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، مشاهده نمود و همین تلقی است که فمینیست‌ها را با فوکو همسو می‌کند. قدرت وقتی به شکل نظام‌های پراکنده‌ی و سیاست‌های خرد فهمیده شود، علاوه بر سویه بازدارنده و سرکوبگر، می‌تواند نقشی مثبت هم باشد و به خلق ساختارهای جدید کمک کند.

به نظر من آنچه در جنبش ایران در ربط با قدرت در حال وقوع است، بر خلاف تحلیل فوکویی اعمال قدرت توسط سیاست‌های خرد قدرت جهت مقبول کردن و اطاعت پذیر کردن قدرت مرکزی نیست، بلکه تقابل قدرت عریان مرکزی با سیاست‌های خرد قدرت در بخش مقاومت جامعه است. این البته به معنای نادیده گرفتن نظام‌های خردی که از سوی قدرت مرکزی اعمال قدرت می‌کنند نیست، بلکه به معنای حضور پرنگ تر قدرت مرکزی با همان سویه عریان سرکوبگری است. چیزی که فوکو به درست آن را در جوامع غربی سپری شده می‌داند ولی در جوامعی مثل جامعه ما همان برداشت حقوقی-

فلسفی از قدرت (به عنوان امری سرکوبگر) است که در حال انجام وظیفه است. در قطب مقابل اما این سیاست‌های خرد قدرت است که در حال اعمال قدرت است و همین امر است که می‌تواند نقش اندک، به تعبیر فوکو، روشنفکران عام (The General/ Universal Intellectual) و نقش پررنگ و برجسته روشنفکران خاص (The Specific Intellectual) را توضیح دهد. روشنفکر عام کسی است که مرجع تغییرات کلی و رادیکال است و عموماً به او اقتدا می‌شود. روشنفکر عام که معمولاً نویسنده‌ی بزرگ است خود را به وجدان کلی جامعه آگاه می‌داند و در صدد نقش آفرینی برای تغییر قدرت است. اما به محض اینکه قدرت مقاومت در سیاست‌های خرد قدرت جستجو شود، معیار تاثیرگذاری عام از طریق نویسندگی به عنوان شاخصه‌ی مقدس روشنفکری ناپدید می‌شود و هر فردی بنا به اقتضای کار و فعالیت خود بر نقطه‌ها و جنبه‌های سیاسی مختلفی تمرکز پیدا می‌کند. در چنین شرایطی پزشکان و روانپزشکان، هنرمندان و مهندسان، ورزشکاران و تمام طبقات آگاه جامعه به مثابه روشنفکران خاص وارد عرصه‌ی سیاسی می‌شوند و مقاومت در مقابل قدرت مرکزی را به نحوی طبیعی و از پایین شکل می‌دهند. به نظر من آنچه اکنون در جنبش جاری در جریان است، بر خلاف تجربیات و دوره‌های سابق همین قدرت پراکنده و اعمال آن توسط روشنفکران خاص است. و از این جهت نباید روشنفکران را به این دلیل که نمی‌توانند روشنفکر عام باشند و برخلاف نسل انقلاب نقشی کلی و تاثیرگذار ایفا کنند، ملامت کرد.

پرسش سوم این است که آیا این جنبش بی‌سر و بی‌رهبر است و این آیا حسن آن است؟ آیا هدایتگران داخلی دارد؟ آیا هدایتگران خارجی دارد؟ و علاوه بر این قدرتهای خارجی در آن چه نقشی دارند؟ من در پاسخ به این پرسش فقط روی یک رهبر بی‌جان تاکید می‌کنم و آن تکنولوژی است. امروزه رباتها و ارتش سایبری نقشی فراتر از یک حزب فراگیر را دارند. اندازه رشد تکنولوژی امروزه به حدی است که از آن به عنوان چهارمین انقلاب صنعتی نام برده می‌شود. گاه حتی ادعا شده است که بشریت با ظهور تکنولوژی‌ها وارد دوره پسانسانگرایی شده است. متفکری می‌نویسد: اگر ما ندانیم که پیچیدگی‌های تکنولوژیک چگونه کار می‌کنند، نظام‌های تکنولوژیک چگونه از درون به هم وابسته‌اند و چگونه سیستم‌ها در هم تأثیر می‌گذارند، به موجوداتی فاقد توان در درون آن تبدیل می‌شویم و به سادگی توسط نخبگان خود خواه و مؤسسات غیرانسانی تکنولوژیک بلعیده خواهیم شد. چرا که تکنولوژی‌ها مصرف‌کنندگان خود را عمدتاً با روشی عجیب به برده خود تبدیل می‌کنند. آنچه از این رو مورد نیاز است فهم کلی تکنولوژی نیست سواد راه

یافتن به سازوکارهای پیچیده آن است.

سال‌ها پیش فیلسوف فرانسوی، لوئی آلتوسر، بحث کرده بود که حتی یک دانشجوی تاریخ فلسفه هم می‌داند که همه انقلاب‌ها در تفکر فلسفی غرب در پی کشفیات علمی رخ داده است. افلاطونی‌گری به‌طورمثال پس از کشفیات در ریاضیات بود که رخ داد. همچنان که فلسفه دکارتی پس از کشفیات در فیزیک اتفاق افتاد. اگر چنین باشد، پرسش این است که در پی تکنولوژی‌های ارتباطی - اطلاعاتی و هوش مصنوعی ما باید منتظر چه نوع انقلابی در فلسفه باشیم؟ شاید بی‌جهت نباشد که یونسکو موضوع یا تم اصلی روز جهانی امسال فلسفه را نه آینده انسان که انسان آینده (The Human of the Future) اعلام کرده است و در توضیح آن افزوده است که در جهان بیش از حد تکنولوژی زده، خود مفهوم انسان در حال فرگشت و دگردیسی است و این پرسش را به میان آورده است که آیا ما شاهد آن اندازه دگردیسی رادیکال در مفهوم انسان هستیم که میراث عصر انسان‌گرایی را از رده خارج، منسوخ و قدیمی قلمداد کنیم؟ اگر چنین باشد چهره انسان آینده چگونه خواهد بود؟ ممکن است دوستان بگویند این مسائل چه ربطی به ما در سطح ملی دارد؟ اینجا است که پای مفهوم گلوبالیزاسیون (Glocalization) (مفهومی که توسط آر. روبرتسون R. Robertson معرفی شد) به میان می‌آید. «به این معنا که ما یک فرایند دیالکتیکی هم‌کنشی بین تغییرات محلی و جهانی را تجربه می‌کنیم.» مکان‌هایی که ما در آنها ساکن شده‌ایم، به دلیل تنوعی از نیروهای فرا-ملّی (Transnational) شامل شبکه‌ها، بنگاه‌ها، جنبش‌ها و غیره، بی‌مکان (displace) شده‌اند. گرچه این مفهوم، مسائل ما را تغییر نمیدهد ولی نحوه مواجهه ما با مسائل و مشروعیت راهکارهایمان را عمیقاً به چالش می‌کشد.

بحثم را با سه ملاحظه به پایان می‌رسانم. اول اینکه، اگر این تحلیل سایر تحلیل‌های دین محور، ملت محور و... را متهم به تحمیل نظریه بر واقعیت می‌کند، آیا خود به روشی مشابه در پی وام گرفتن مفهوم و تجربه‌ای غربی و تحمیل آنها بر واقعیت چند سویه و متکثر جنبش فعلی ایران نیست؟ واقعیت این است که اگر این تحلیل نیز همچون تحلیل ملی‌گرایانه ادعای فراگیری و سیستم سازی داشته باشد، تحمیل نظریه بر واقعیت است. اما اگر ادعایش فقط این باشد که از نگاه کردن به واقعیت صورت بندی شده است، ادعای فراگیری ندارد و کل تحلیل را پرتوی در کنار پرتو افکنی‌های دیگر می‌داند، شاید کمتر بتوان تحمیل نظریه بر واقعیت را در مورد آن به کار برد. گو اینکه علاوه بر آن این مفهوم توسط فیلسوفان اصولاً در تحلیل انتقادی وضع جهانی که در

آن زندگی می‌کنیم به کار گرفته شده است و با واقعیت این جهان انطباق بیشتری دارد. تفاوتی اگر در وضع ملی و جهانی هست که هست، آن تفاوت در سطح حقوقی است که مورد انکار قرار می‌گیرد، در یک جا انکار کل زندگی و در جایی دیگر بخشی از کیفیات آن. در یک جا سوژه هنوز خلق نشده است و چون چنین است مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن به شکل تجربه انقلاب کبیر فرانسه در جریان است و در جایی دیگر چون سوژه خلق شده است، مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن ناظر بر مبارزه برای برخورداری از حقوق برابر است. در یک جا وجه اخلاقی مبارزه برای به رسمیت شناسی پررنگ تر است و در جایی دیگر وجه حقوقی آن.

دوم اینکه، حالا که چی؟ چه فرقی می‌کند که این جنبش را با مفهوم به رسمیت شناسی توضیح بدهیم یا با هر مفهوم کلی فراگیر دیگر؟ واقعیت این است که اگر این مفهوم اگر همچون مفاهیم دیگر کلی تلقی شود، هیچ فرقی نمی‌کند، اما اگر مادی شدن، مشخص شدن و بنیادین و اخلاقی شدن یک خواست تلقی گردد هم از نظر منطق و هم از نظر نتیجه تفاوت بنیادین پیدا خواهد کرد. به لحاظ منطق از این جهت که که حس طرد شدگی و هتک حرمت، پیش برنده‌ی این مبارزات است و به همین جهت تا دست یافتن به حق اخلاقی به رسمیت شناسی متوقف نمی‌شود. از نظر نتیجه از این جهت که تکلیف از همان آغاز با همه چیز روشن است و فریبکاری‌های سیاسی خود را با مانع بزرگی مواجه می‌بیند و آن حق به رسمیت شناسی است که مبنا و بنیاد هر حقی قرار گرفته است. هر جریان‌ی و هر فکری که بخواهد با ارجاع به مفاهیم کلانی مانند آزادی و عدالت، این دورا قربانی کند احتمالاً خود را در مقابل سوژه‌هایی آگاه و مردمانی به رسمیت شناخته شده می‌بیند و نمی‌تواند از سد آنان رد شود. به نظر من آنچه امروزه در جریان است، بر خلاف آنچه که در حوادث انقلاب ۵۷ در جریان بود، برخورداری مردم از همان سطح از آگاهی است که روشنفکران آن زمان از آن برخوردار بودند.

سوم اینکه نسبت این تحلیل با میراث ما در سطح سیاسی (مصدق) و فکری (شریعتی) چیست؟ مصدق در جلسه ۲۹ شهریور ۱۳۰۵، به بزرگترین خیانتی که وثوق الدوله مرتکب شده است، یعنی قرارداد ۱۹۱۹ اشاره می‌کند و آن را سبب انحطاط اخلاقی و عقیدتی ایرانیان می‌شمارد و می‌گوید: "آقای وثوق الدوله در تمام ادوار زمامداری خود، ضربه مهلکی به اخلاق مملکت وارد نمودند. اخلاق حافظ نظام اجتماعی است. چنانکه جاذبه حافظ نظام عالم است." یا در جای دیگر می‌گوید "چه امری نامشروع تر از اینکه قرارداد، ملتی را تحت اسارت دولتی دیگر قرار دهد؟ چه خلاف اخلاقی از این واضح تر که

ملتی با داشتن ثروت سرشار، از گرسنگی جان بدهد؟" یا این جمله او که عمق بصیرت او را نشان می‌دهد و کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه "اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه اخلاقی آن، بیش از جنبه اقتصادی آن معتقدم." چرا که "کار تدنی اخلاقی به جایی رسیده که باعث ننگ هر ایرانی شده است." منظور او از اخلاق در اینجا سرفرازی، استقلال، شمرده شدن و به حساب آمدن یک ملت است. همچنانکه می‌بینیم مصدق کل نهضت ملی شدن صنعت نفت را نهضتی اخلاقی می‌داند و اخلاق در فهم مصدق دقیقاً یعنی حق به رسمیت شناسی.

به روشی مشابه در شریعتی، من فکر می‌کنم اگر کل دستگاه فکری شریعتی را ذیل مبارزه برای به رسمیت شناسی صورت بندی کنیم، بیراهه نرفته‌ایم. مبارزه برای به رسمیت شناسی در شریعتی ذیل مفهوم سه وجهی استضعاف یا «ضعیف نگاه داشتن» پیش می‌رود. سطح اول استضعاف، استبداد است که در نتیجه آن کرامت انسان که به آزادی او است مورد نفی و تحقیر قرار می‌گیرد. سطح دوم استضعاف، استعمار است که در نتیجه آن ملتی توسط قدرتی خارجی به گروگان گرفته می‌شود و شخصیت و کرامت ملی او تحقیر می‌شود. نوع سوم و پیچیده تر استضعاف، استعمار است که در نتیجه آن آگاهی آدمی هدف گرفته می‌شود و تلاش می‌شود تا از طریق تحمیق بشر اصولاً موجودیت انسانی او مورد انکار قرار گیرد. «آنچه انسان را مسخ می‌کند و می‌شکند، همه‌ی امکانات انسانی و همه‌ی قدرت‌های مادی و معنوی آدمی را نابود می‌کند، می‌ریاید. استضعاف! کلمه‌ای است که همه‌ی نظام‌های ضد انسانی را و همه‌ی عوامل فلج‌کننده‌ی بشری را در خود دارد: استبداد، استعمار، استعباد، استثمار، استعمار... و هرچه از این پس دشمنان مردم اختراع کنند!» (شریعتی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۵) در شریعتی، تنها از طریق مبارزه بنیادین با این سه صورت استضعاف است که می‌توان از امکان تاسیس به رسمیت شناسی بر پایه سه اصل آرمانی عرفان، برابری و آزادی سخن گفت. عرفان که نوعی معنویت اخلاقی است، مسئولیت اجتماعی به بار می‌آورد و پشتوانه آزادی انسان و به رسمیت شناختن برابری او با هر انسانی فارغ از جنسیت، نژاد، شرقی/ غربی و... می‌شود. شاید به همین دلیل است که فرد دالمایر می‌گوید شریعتی در مقابل مذهب سلطه چشم انداز رهایی بخشی مذهبی را در افکنده است و اضافه می‌کند که اولی (مذهب سلطه) میراث قابیل است و دومی (رهایی بخشی) میراث هابیل. با تکیه بر سلاح هابیل، نزاع رهایی بخش مذهبی نمی‌تواند مروج تروریسم و خشونت باشد چرا که هابیل نماد ملایمت و صلح است. (Dallmayr, 1998, p. 1)

دلایل وریشه‌های تاریخی - اجتماعی غیبت گفتمان دینی در جنبش کنونی

امیر رضایی

۲۸ دی ۱۴۰۱



دوستان پیش از این از دیدگاه‌ها و زوایای مختلف این جنبش جوانان شجاع و معترض را توصیف و تحلیل کردند که بسیار روشنگر و آموزنده بود. بنده در این بحث به دنبال دلایل فکری-نظری و علل اجتماعی‌ای هستم تا نشان بدهم که چرا در این جنبش گفتمان دینی یا به طور دقیق‌تر گفتمان دین‌پیرایی غایب است. بنابراین سراسر صحبت بنده مربوط به غیبت این گفتمان است؛ نه فقط در جنبش کنونی بلکه در جنبش‌های تاریخ معاصر از مشروطه به این سو.

مقدمتا باید بگویم که بنده به دلیل جهت گیری این جنبش که اقتدار تمام خواه و سلطه یکه سالاری را نقد می کند، اگر با این روش های خشونت پرهیز همچنان ادامه دهد مانند همه همدلی کامل دارم و کاملاً از آن دفاع و حمایت می کنم. می دانید که روش های خشونت گرا به طور طبیعی ما را به یک چرخه بی پایان و غیر قابل پیش بینی کشتار دوسویه خواهد کشاند. به نظر من جنبش کنونی جوانان معترض گفتمان دین پیرایی، ادبیات و به طور کلی فرهنگ دینی و همه دستاوردهای پربار و غنی روشنفکران دینی و دین پیرای پیش و پس از انقلاب را تا این لحظه به حالت تعلیق درآورده و یا در عمل به گونه ای زیرسوال برده است. دست کم برای جوانان حاضر در این جنبش یا مدافعان جوان این جنبش چنین بوده و هست. با تداوم سرکوب و فشار دین بیشتر هم زیرسوال خواهد رفت. بنابراین این زیرسوال بردن یا به حالت تعلیق درآوردن، تا آنجایی که تجربه کرده و دیده و خوانده و شنیده ام هم شامل گفتمان دین حکومتی می شود، هم گفتمان دین غیر حکومتی. جوانان معترض این جنبش بین این دین و آن دین، بین گفتمان دین مترقی و ارتجاعی، دین روشنفکری و سنتی، تفکیکی قائل نمی شوند. آنها هیچ ارجاعی به تبار دینی از هر نوع که باشد نمی دهند و این خود نشانه مخالفت یا بی اعتنایی یا بی اعتقادی آن ها نسبت به قرائت های مختلف دینی است. البته روشن است که این مخالفت و اکنشی، ناگاهانه و تا حدود زیادی احساسی و هیجانی و فاقد بینش تاریخی است. مخالفتشان ریشه در نفرت از باعث و بانی آن دارد و در نتیجه از فرهنگ و ارزش های دینی آن هم نفرت دارد. اگر برای طیف نیروهای لائیک یا غیردینی، این بی اعتنایی یا بی اعتقادی به دین موجود و ناموجود، دین بدلی و اصلی، دین کاذب و حقیقی، یا هر دوگانه دیگری که نام ببریم، یک دستاورد بزرگ باشد (چنان که طیف نیروهای سکولار معرفتی چه در خارج و چه در داخل از این موضوع شاد و مسرور شدند) طبیعتاً برای روشنفکر دینی به ویژه برای روشنفکران قائل به دین مدنی و قائل به حضور دین در سپهر یا عرصه عمومی باید یک شکست بزرگ و شاید هم تلخ به حساب بیاید. شکستی که باید این طیف از روشنفکران را به تامل در خویش، واکاوی فکر و رفتار و کنش خود و احتمالاً نقد و تجدید نظر در ساحت ذهن و زبان خودشان بکشاند. من برای توضیح و تبیین دلایل و ریشه های عدم گرایش جوانان این جنبش به دین، لازم است از منظر فکری- فرهنگی مروری گذرا به تاریخ معاصر ایران در نسبت با سه چهره شاخص اصلاحگر دینی داشته باشم که عبارتند از سید جمال و اقبال و شریعتی. چون تصور می کنم قطب بندی گفتمانی در جامعه امروز ایران، در ادامه قطب بندی گفتمانی

مشروطه به این سوست. همه می‌دانیم که سید جمال پیشگام و طراح ایده اصلاح دینی در دنیای اسلام بوده یا آن‌گونه که خودش می‌گفت: بیداری اسلامی یا پالایش دین از خرافات. در واقع ایده بازگشت به سلف صالح که همان بازگشت به سرچشمه‌های اصلی یا نخستین دین است که شریعتی هم می‌گفت زمانی برای سید اهمیت و اولویت پیدا می‌کند که متوجه می‌شود: «ضعف و ذلت مسلمانان به دلیل سوءفهم از دینشان و انحراف از آن و بدعت‌گذاری در آن است. آن‌ها هیچگاه سربلندی نمی‌یابند مگر اینکه دین را درست بفهمند و به وسیله آن زندگی خود را بنا کنند.» به همین دلیل است که سید ایده بازگشت به منابع اولیه دین و بازگشت به تاریخ صدر اسلام را مطرح می‌کند برای درک دقیق‌تر و فهم روشن‌تر از دین تا همان طور که خودش می‌گفت: مسلمان‌ها دین را درست بفهمند و سوءفهمشان برطرف شود.

از آنجاکه در ایران دوره ناصری انسداد کامل سیاسی وجود داشت، سید بذر اصلاح دینی را در مصر می‌کارد. این بذر در همانجا سبز می‌شود و به بار می‌نشیند. نه در ایران و نه حتی در عثمانی که مدتی بیشتر در آنجا اقامت داشته است. سید به مدت ۸ سال از سال ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۹ میلادی، یعنی از ۱۲۵۰ تا ۱۲۵۸ خورشیدی، یعنی حدود ۳۰ تا ۳۵ سال پیش از انقلاب مشروطه، بانی یک جنبش فکری-فرهنگی و سیاسی گسترده‌ای در مصر می‌شود. طبق گفته عبده و دیگر شاگردهای برجسته سید که تعدادشان هم بسیار زیاد است و اغلب‌شان هم بعداً در حوزه‌های مختلف تبدیل به شخصیت‌های مهم و اثرگذار می‌شوند، وقتی سید آمد فضای راکد و فسرده روشنفکران و طبقه تحصیل کرده مصر، جان و روح و تحرک تازه‌ای می‌گیرد. خود روشنفکران مصری می‌گویند حضور سید در مصر بسیار اثرگذار بوده و اساساً نقطه عطفی در تاریخ تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آنجا بوده است. درست است که تاثیر سید در حوزه اندیشه دینی یا اصلاح فکر دینی یا در حوزه سیاست بسیار درخشان بوده اما گویا حتی در حوزه ادبیات هم سید اثرگذاری زیادی داشته است. تاثیر سید در حوزه سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای بوده که گفته شده در بسیاری از جنبش‌ها و انقلابات مصر همیشه ردپای او دیده می‌شود از جمله در انقلاب عربی پاشا که البته به شکست انجامید.

می‌دانید که سید در جنبش تنباکو هم نقش داشت و نقشش هم بسیار پررنگ بود. به گفته شاگردان سید، او جهت ادبیات مجیزگو و وابسته به دربار خدیوها و پاشاها را به سمت ادبیات مردمی تغییر داد. همان طور که اشاره کردم او شاگردان زیادی تربیت می‌کند و برخی از آن‌ها به مقامات بالای حکومتی می‌رسند، از جمله سعد زغلول که یکی

از برجسته‌ترین رهبران مصر در طول تاریخ این کشور است. من اینجا اشاره کنم که بین سید و شریعتی در جذب بسیاری از جوانان تحصیل کرده و باسواد زمان خودشان که به دنبال گمشده خودشان بودند و به دنبال هویت می‌گشتند (شخصیت مشخص و مستقل از مکاتب و فلسفه‌های مختلف غربی)، شباهت بسیار زیادی وجود دارد: کاریزمای معنوی، دانش وسیع، زبان پرشور، کنش مستمر و برخورداری از رنج مردم، جوانان آن زمان را شیفته و مجذوب این دو کرده بود. تاثیر سید در حوزه اصلاح اندیشه و فرهنگ دینی روی شاگرد برجسته‌اش محمد عبده انکارناپذیر است. عبده پس از سید فعالیت خودش را کاملاً وقف اصلاح دینی می‌کند. شاید بتوانیم بگوییم که عبده بیش از استاد خودش «سید»، به امر اصلاح دین موجود می‌پردازد. پس از مرگ سید یا به روایتی شهادتش عبده از سیاست کناره می‌گیرد و حتی علناً نسبت به آن ابراز نفرت می‌کند. فعالیت فرهنگی‌اش را روی تفسیر قرآن با روشی نو و غیرکلاسیک متمرکز می‌کند. تفاسیرش را در نشریه المنار رشید رضا که او نیز یکی از متاثران از سید و بهتر است بگوییم یکی از شیفتگان او بود به تدریج منتشر می‌کند. در تاریخ آمده که در کلاس‌های تفسیر قرآن عبده ۱۰۰۰ نفر شرکت می‌کردند و تا دو نسل پس از مرگ او هم، بیشتر اساتید الازهر متأثر از آرا و افکار دینی روشنگرانه عبده بوده و با واسطه یا بی‌واسطه جزو شاگردان عبده بوده‌اند.

شناخت شخصیت سید جمال آنقدر اهمیت دارد که شریعتی درباره اش گفته: «شناخت سید جمال و اقبال لاهوری، شناختن خود ما، زمان حال و آینده ماست. با تحلیل آنها سرگذشت مان را مرور می‌کنیم و سرنوشت مان را رقم می‌زنیم.» این شرح موجز و خلاصه‌واری بود از شخصیت پرنفوذ و اثرگذار سید در مصر که جریان نوین دینی را در آنجا پایه‌گذاری کرد و گشاینده راه سوم بود.

طرح این موضوع برای این بود که اگر پروژه سید در ایران آن زمان بازتاب پیدا می‌کرد یا اگر امکان پیدا می‌کرد که به فعالیت فکری دینپاش در ایران بپردازد، به احتمال زیاد جامعه ما مانند جامعه مصر در مشروطه و پس از آن، صورت بندی فکری و دینی یا گفتمانی دیگری پیدا می‌کرد. متأسفانه خوی استبدادی ناصرالدین شاه و احساس حقارت و کوچکی که در برابر سید داشت، نمی‌توانست یک رقیب سالم و بزرگ سیاسی را ببیند. در نتیجه هر بار که سید به ایران آمد، او دستور اخراجش را داد. البته اسماعیل پاشا هم که در زمان سید شاه یا خدیو مصر بود، برای سهم خواهی بیشتر از انگلیس و فرانسه به سید میدان فعالیت می‌داد و جلوی فعالیت‌هایی که سید علیه این دو کشور

داشت را نمی‌گرفت تا به آن‌ها بگوید به من سهم بیشتری بدهید تا من سید را کنترل کنم. پس از اسماعیل پاشا، فرزند او توفیق پاشا، زیر فشار انگلیس و همچنین احساس خطری که خود او از سمت سید می‌کرد، او را از مصر اخراج کرد.

اگر سید که ۳۰ تا ۳۵ سال پیش از انقلاب مشروطه فعالیت جدی اصلاحگری دینی یا پالایش دین از خرافات را به جای مصر از ایران شروع می‌کرد، مسلماً بسیاری از روشنفکران زمان مشروطه را متأثر از گفتمان خود می‌کرد. چون این روشنفکران در سی سال پیش از مشروطه جوان بودند و احتمال تأثیر پذیری از سید را داشتند، چنانکه در مصر سید چنین کرد و روی بخش زیادی از روشنفکران و جوانان تحصیل کرده مصری اثر گذاشت. در نتیجه انقلاب مشروطه و جامعه ایران در آن زمان می‌توانست به جای دو گفتمان رقیب یعنی سنتی و مدرن، صاحب سه گفتمان یعنی گفتمان دینی، سنتی و مدرن شود این نکته را هم بگویم که در مشروطه روشنفکرانی بوده‌اند که از اصلاح دینی یا پروتستانتیسم اسلامی سخن می‌گفتند و از آن دفاع می‌کردند ولی پروتستانتیسم آن‌ها، از آنچه سید و بعدها اقبال و شریعتی می‌گفتند بسیار متفاوت و حتی شاید بتوان گفت متضاد بود. می‌توانیم از ملکم خان و به ویژه آخوندزاده نام ببریم. برخی از مولفه‌های پروتستانتیسم اسلامی آخوند زاده، از نگاه امروز می‌تواند قابل تأمل باشد ولی در نهایت او دین و حیانی را به یک دین بشری تبدیل می‌کند. همان طور که امروز برخی از روشنفکران دینی ما چنین می‌کنند. می‌گویند این پیامبر اسلام بود که خدا را و در نتیجه محتوای وحی را انتخاب کرد و نه برعکس. این نگاه ناظر به بشری بودن دین است. چنانکه آخوندزاده هم همین نگاه را داشت. به همین دلیل، ایده‌های آخوندزاده اساساً چندان مورد توجه قرار نگرفت و در بستر فرهنگی ایران جا نیفتاد. او می‌گوید: پروتستانتیسم خدامحور نیست، بلکه انسان محور است. پروتستان‌ها به ظاهر مذهبی هستند ولی به واقع تمام امور زندگی آن‌ها تابع عقل است. پروتستانتیسم مذهبی عرفی است و در آن عناصر الهی و قدسی اش زدوده شده. به هر حال به نظر می‌آید که او می‌خواسته یک آیین و مکتب جدیدی را بنیان بگذارد که مبتنی بر اخلاقیات باشد. چنانکه امروز هم برخی روشنفکران چنین می‌کنند. در این آیین، سرچشمه اصول اخلاقی دیگر خدا و سنت و قرآن نیست، بلکه عقل و خرد انسان است. او می‌خواست مثل آگوست کنت که یک دین انسانیت درست کرد، یک دین بشری ایجاد کند. همان طور که گفتیم، عدم انعکاس گفتمان پالایشگری دینی سید در ایران پیش از مشروطه که ناشی از عدم حضور و فعالیت او در ایران بود، موجب شد مشروطه دو قطب و دو جریان

فکری و فرهنگی تحت عنوان مشروعه و مشروطه یا به زبان امروز سنت و مدرنیته پیدا کند. در یک سو مشروعه خواهان بودند به رهبری شیخ فضل الله نوری شریعت محور بودند و در سوی دیگر روشنفکران متأثر از غرب مدرن که قانون محور بودند و بر مقید کردن قدرت پای می فشردند.

می بینیم که پروژه اصلاح دینی در انقلاب مشروطه غایب است. البته طبیعی بود که نیروهای تحول خواه و مترقی از آنجا که سرمشق فکری مترقی دیگری وجود نداشت، از قطب فکری مدرن که در سمت درست تری ایستاده بود در برابر قطب فکری سنتی دفاع کنند. این وضعیت دو قطبی پس از انقلاب مشروطه تا ظهور شریعتی ادامه پیدا می کند. شریعتی خود در نقد مشروطه می گوید: «ای کاش به جای تغییر رژیم به تغییر خویش می پرداختیم.» به نظر من مراد شریعتی از تغییر خویش، تغییر و تحول در فکر و فرهنگ سنتی است که در پرتو آن، هر تغییری نتیجه بخش است و می تواند با دستاوردهای مثبت همراه باشد

در نهضت ملی هم دو قطب فکری یا دو گفتمان وجود داشتند که در برابر یکدیگر صف آرایی کردند. رهبر قطب سنتی کاشانی بود که باز هم شریعت محور بود. قطب دیگر به رهبری مصدق که قانون محور و متأثر از گفتمان مدرن بودند، هر چند که بسیاری از اعضای جبهه ملی گرایش و احساس دینی داشتند ولی می توانیم بگوییم که در آن مقطع تاریخی هنوز خبری از راه سوم، راهی میان سنت و مدرنیته به لحاظ گفتمانی نیست. بدیهی است در این جنبش هم مانند جنبش مشروطه دفاع سیاسی از قطب مدرن که از قضا ضد استبداد و ضد استعمار انگلیس هم بود در برابر قطب سنتی از ضرورت های اخلاقی و تاریخی بوده و هست. شریعتی این جنبش نهضت ملی را هم با همان استدلالی که انقلاب مشروطه را نقد می کند، نقد می کند. می گوید «کاش به جای شعار نفت، شعار فکر می دادیم.» شاید مراد او از شعار فکر، تحول فکری و رنسانس دینی باشد که می توانیم از سپهر فکری او آن را استنباط کنیم.

اقبال لاهوری یکی دیگر از پیشگامان برجسته جریان اصلاح دینی بود. او راه خود را در ادامه راه سید جمال به شمار می آورد و مانند او بر پروتستانتیسیم اسلامی تاکید داشت. کتاب مهم او احیای فکر دینی در اسلام با ترجمه احمد آرام و همچنین دیوان شعر او به فارسی در دهه ۴۰ در ایران منتشر می شود. این کتاب حدود ۳۵ سال پس از انتشار به زبان اصلی در سال ۱۹۳۰ میلادی به فارسی ترجمه و منتشر می شود. فلسفه خودی اقبال که ایده محوری او در این کتاب است، فلسفه ای است که بیشتر به

مدد تجربه عرفانی یا اشراقی - که تجربه‌ای کمیاب و نادر است - قابل فهم و درک است. اقبال با تجربه عرفانی خودی یا به تعبیر شریعتی دانه قدسی - که هر دو به نظر من یکی است - را در ژرفای جان و روانش کشف می‌کند (کشف می‌کند، نه می‌شناسد، خودی از مقوله کشف عرفانی است و نه فهم و شناخت عقلانی) و چون رشته اقبال در واقع فلسفه بود، بین خودی که در خود کشف کرده، با پدیده‌هایی همچون خدا، طبیعت، انسان، زمان، مکان، نیایش، عبادت و... نسبت اشراقی - فلسفی برقرار می‌کند و در نهایت دستگاه فکری سازمندی می‌سازد که نقطه عزیمت آن را تجربه عرفانی قرار می‌دهد. طبیعی است که چنین فلسفه‌ای که بسیار درونگرایانه و اساسا مبنای آن باطنی است، به شدت نخبه‌گرا است و امکان درک حقیقت و جوهر آن و در نتیجه اثرگذاری اش بر ذهنیت مردم و حتی ذهن فرد فرهیخته بسیار ضعیف یا نادر است. به همین دلیل فلسفه خودی اقبال بر خلاف فلسفه توحیدی شریعتی نتوانست و نمی‌تواند با حوزه عمومی ارتباط برقرار کند، عمومی شود و در تغییر ذهن‌ها و عقل‌ها به طور عمومی نقش ایفا نماید. هرچند که ساحت‌های مختلف این فلسفه خودویژه می‌تواند به شدت الهام بخش، آموزنده و راهگشا باشد.

اگر سیدجمال و شریعتی دین را اصلاح یا پالایش کردند، اقبال آن را چنان بازسازی کرد که تا حد زیادی دور از قدرت فاهمه عقل خودبنیاد است و فقط با نیروی عقل اشراقی یا به تعبیر سهروردی عقل سرخ، یا به تعبیر زرتشت عقل روشن یا سفید می‌توان آن را به درستی و مطابق با حقیقتاش درک کرد.

سیدجمال و به ویژه شریعتی تمامی فرم‌های دینی را نگه داشتند و محتوای نو و تازه‌های در آن‌ها دیدند. اما اقبال فرم و محتوا را توأمان دگرگون کرد و چیزی به کلی دیگر از معرفت دینی بر ساخت و در این برساختن قرآن اصلی‌ترین منبع ارجاع اوست. خود او این کار را تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی می‌نامید.

شریعتی وقتی در فرانسه دستخوش یک انقلاب درونی می‌شود و تجربه عرفانی پیدا می‌کند، صاحب سیر و سلوک عارفانه می‌شود و در مقام عارف عملی وقتی می‌ایستد و به تعبیری از عقل تاریک به عقل روشن درمی‌آید، می‌تواند از اندیشه‌های دینی اقبال به ویژه در فلسفه خلقت در اسلام و قرآن که با عقل تنها قابل فهم نیست، بهره‌های فراوان برد. هر کس دیگر چنین جایگاهی پیدا کند هم می‌تواند این تجربه‌های قدسی، اشراقی، فلسفی برآمده از خودی اقبال را درک کند.

و اما شریعتی. شریعتی در نیمه دوم دهه چهل و نیمه اول دهه ۵۰ سعی وافری کرد که

پروژه اصلاح دینی را که سید جمال آغازگر آن در مصر بود به طور جدی از سر بگیرد. او با نقد توأمان سنت و مدرنیته و همزمان با بازتعریف همه مفاهیم و مناسک و سنت‌ها و درک‌ها و برداشت‌های دینی سنتی توانست راه سوم را تبیین و برجسته سازی کند. این تبیین به سرعت مورد توجه قرار گرفت، او موفق شد مقدمات و بهتر است بگوییم پایه‌های یک بدیل نظری نیرومند را برای سنت و مدرنیته فراهم بیاورد که به زبان خودش مبتنی بر دین حقیقی یا دین راستین است. او در این بدیل سازی از روش‌های مدرن هم به طور گسترده الهام گرفته است.

بذر گفتمان دینی که حدود ۱۰۰ سال پیش از حیات فکری و اجتماعی شریعتی باید توسط سید جمال در این سرزمین پاشیده می‌شد و شکوفه می‌داد و به برگ و بار می‌نشست و امروز میوه‌اش را می‌چیدیم، با جد و جهد طاقت‌سوز و حیرت‌انگیز شریعتی تبدیل به یک نهال شد اما متأسفانه توفان انقلاب زودرس سال ۱۳۵۷ امکان رشد و ماندگاری این نهال را که می‌رفت تا تبدیل به یک درخت ستبر و تنومندی شود که از باد و باران نیابد گزند، از آن گرفت.

دلایل و علل چندی موجب شد تا جامعه و مردم ما پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ از تداوم و استمرار گفتمان سوم یا راه سوم که همان دین پالایش یافته یا در حال پالایش است، محروم بمانند و متأسفانه همچون گذشته در بر همان پاشنه بگردد و جامعه در حالت دوقطبی، که در مشروطه و نهضت ملی بود، تا امروز به حیات فکری خود از نظر گفتمانی ادامه دهد. در واقع جنبش کنونی هم به دلیل ناآشنایی نسل معترض با راه سوم در این فضای دوقطبی قرار دارد، البته در قطب مدرن.

اما دلایل تاریخی - اجتماعی غیبت گفتمان دینی در این جنبش چیست؟ اولین دلیل: پروژه اصلاح دینی در جامعه ما که تنها چهره شاخص آن شریعتی است، فقط ۱۰ سال طول کشید (از ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵) و با مرگ شریعتی دچار گسست و توقف شد. این در حالی است که این پروژه در غرب که موفق می‌شود اولاً دو قرن به طور مستمر طول کشیده (قرون ۱۵ و ۱۶) و ثانیاً حدود ۱۴ چهره شاخص داشته که نامشان در تاریخ آمده است. بدیهی است استمرار این جنبش در غرب، ضامن موفقیتش هم بوده است.

دلیل دوم این است که شریعتی مانند سید جمال متأسفانه محمد عبده‌ای نداشت که پس از او این پروژه را متمرکز و پر قدرت ادامه دهد و شاگردانی را در این زمینه تربیت کند. در آغاز انقلاب شاگردان وفادار به شریعتی که پتانسیل انقلاب استعداد‌های آنان را

آزاد کرده بود، پس از انقلاب به جای تداوم این پروژه ضروری و حیاتی، متأثر از فضای باز سیاسی عمدتاً به فعالیت سیاسی و حزبی و بعضاً علمی و آکادمیک و عده‌ای هم به فعالیت هنری پرداختند که در جای خود همه شان ارزشمندند اما این فعالیت‌ها ربط وثیقی با پروژه اصلاح دینی نداشتند.

دلیل سوم: اساساً خود انقلاب که در ظاهر صبغه دینی داشت، برای برخی از شاگردان شریعتی این شبهه را به وجود آورد که این انقلاب در تداوم خط فکری و اصلاحگری دینی شریعتی است. این تلقی انحرافی و نادرست خود یکی از عوامل این توقف بود که البته بعداً نادرستی آن کاملاً روشن شد.

دلیل چهارم: به مرور زمان که چهره خشن این نظام شبه دینی روشن‌تر و نمایان‌تر می‌شد عده‌ای از روشنفکران دینی سعی کردند و همچنان سعی می‌کنند دینی را که همیشه در حوزه عمومی بوده و اساساً ماهیتش اجتماعی است و خطابش همه جا به مردم است، به ضرب کلام و فلسفه و عرفان و تفاسیر غیرمنطقی و غیرواقع‌بینانه از منابع دینی و به ویژه قرآن، به حوزه خصوصی برانند و در آنجا بنیان مرصوص آن را بر خواب و رویا بنا کنند. این رویکرد به دین خودبه‌خود نافی رویکرد اصلاح دینی شریعتی بوده و هست. شاید بتوان گفت این رویکرد در تقابل و تعارض با رویکرد اصلاح دینی است.

دلیل پنجم: در میان طیف دوستان ما کسانی هستند که می‌گفتند و می‌گویند که اگر ما بر دین تکیه کنیم، برای مخاطبانمان شبهه همسویی و هم‌داستانی با حکومت به وجود می‌آید. به همین دلیل هم به دین ارجاع نداده و نمی‌دهند. خود شریعتی در زمانی که فعالیت می‌کرد و تماماً بر دین تکیه داشت این شبهه هیچوقت برای دیگران به وجود نیامد که شریعتی همسو با ارتجاع مذهبی است. اساساً شبهه همسویی وجود نداشت.

دلیل ششم: برخی از دوستان در پاسخ به این که «چرا پس از شریعتی و انقلاب راه اصلاحگری دینی ادامه پیدا نکرد؟» می‌گویند: حکومت نگذاشت و انسداد ایجاد کرد و ما را ایزوله و سرکوب کرد. به نظر من هیچ‌یک از این دلایل قانع‌کننده نیست زیرا بسیاری از همین دوستان، سال‌ها از بسیاری از تریبون‌های غیر حکومتی نهایت استفاده را کردند اما متأسفانه این استفاده در جهت تبیین راه سوم نبود.

خلاصه، نتیجه همه این دلایل و علل که باز هم می‌توانیم برشماریم، موجب شد که راه سوم پس از انقلاب به حاشیه پرتاب شود و همه دستاوردهای دینی این سه چهره شاخص (البته چهره‌های دیگری هم بودند که وجوه مشترکی داشتند) از جمله مرحوم

بازرگان و طالقانی و... برای نسل جوان کنونی بی اهمیت و فاقد معنا و ارزش شد. در واقع جریان منسوب به شریعتی که من خودم را جزو آن می دانم، علی الاغلب، نه علی الاطلاق با در پرتانتز گذاشتن دغدغه‌ها و توصیه‌های شریعتی راه سوم را به محاق فراموشی سپرد و در عمل و نظر مقوم و مکمل قطب دوم یعنی قطب مدرن شد. شریعتی در اواخر عمر پربارش خود را حلقه‌ای از زنجیره نهضت اصلاح دینی که از سیدجمال شروع شده بود می دانست و در وصیتی ابراز امیدواری می کند که پس از او دیگران حلقه‌های دیگر این زنجیره را به هم متصل کرده و ادامه دهند اما متاسفانه این زنجیره قطع شد و هیچ حلقه و صلی از منظر این گفتمان به وجود نیامد.

او توصیه می کرد که اسلام را از چنگ آخوندیسم درآورد و آزادش کنید اما متاسفانه اسلام نه تنها از چنگ آن بیرون نیامد و تلاش فکری در این مسیر صورت نگرفت بلکه با نوعی سکوت در برابر این چنگ اندازی تمام عیار در عمل و نظر، اسلام بیشتر و بیشتر به چنگ ارتجاع مذهبی درآمد.

او توصیه می کرد که فلسفه بخوانید و پایه‌های تفکر فلسفی اسلام را تقویت کنید تا ضعف و نقصان در این زمینه جبران شود اما متاسفانه در این زمینه هم کار جدی‌ای صورت نگرفت. این خطاب به همه فرزندان معنوی او بوده و هست که فلسفه خوانده‌اند و به این گفتمان علاقه‌مندند.

او می گفت مسئولیت روشنفکر ابلاغ پیام است و این پیام قطعاً ریشه در فرهنگ و اندیشه بومی دارد اما بسیاری از نواندیشان دینی به جای ابلاغ چنین پیامی مفسر اندیشه‌های مدرن یا پست مدرن غربی شدند.

او توصیه می کرد که با عینک متفکران و اندیشه‌ورزان غربی جامعه، فرهنگ و تاریخ خود را تحلیل و تبیین نکنید. از غرب باید فقط الهام گرفت و نه مبانی. یعنی با عینک هایدگر و فوکو و هابرماس و لوییناس و دریدا جامعه و فرهنگ ایران را تحلیل نکنید. اما متاسفانه هنوز این عینک از برابر چشمان ما برداشته نشده است.

البته می دانم که اصلاح دینی کار سخت و دشواری است. تلاش فراوان و خستگی ناپذیری می خواهد. سه پیشگامی که نامشان را آوردم، هر سه تربیت دینی قوی‌ای داشتند و به‌ویژه احساس عرفانی آنها (سید جمال به نحله نقشبندی تمایل داشت) که بر اثر ضربه یک امر تصادفی به دست آمده بود، وجودشان را یکپارچه معنوی کرده بود. دل، ذهن و زبانشان هر سه با هارمونی عجیب و شگفتی نغمه‌های وحیانی را می سرود. در نتیجه آن‌ها نمی توانستند بین خود و امر دینی، بین خود و اندیشه و

زبان دینی فاصله‌ای ببینند. همه تراوشات فکری شان از جنس دین بود که یک وجه وجودی داشت به مفهوم عرفانی اش.

اگر اصلاح دینی کار سختی است و نیازمند تربیت عمیق دینی و هماهنگی دل و ذهن و زبان است و به احتمال قوی نیازمند تجربه عرفانی هم هست، تبیین اندیشه شریعتی که دیگر کار چندان دشواری نبوده است. اگر این نسل جوان معترض یا عده‌ای از آن‌ها این اندیشه دینی را از زبان ما می‌شناختند دست کم دیگر امروز آن را همانند دین حکومتی نمی‌دانستند. متأسفانه نه تنها چنین تبیینی صورت نگرفت، بلکه حتی در مواردی تلاش شد تا از این معرفت دینی - توحیدی رهایی بخشی دین‌زدایی شود و از منظر معرفتی سکولار معرفی شود، که موجب انتقاد برخی از روشنفکران شد، یا در مواردی به عرفان که حقیقت دین است، تقلیل پیدا کند و واقعیت راستین آن کمرنگ شود و یادار مواردی هدف این اندیشه به شمار آمدن سوژه قلمداد شود که این هدف اولیه شریعتی بود و نه هدف غایی. هدف غایی او رهایی از جبرها بود و رستگاری این دنیایی سوژه ایرانی - مسلمان. نسلی که امروز در برابر ما قرار دارد، صرف‌نظر از تفاوت‌های اساسی‌ای که شرایط آن زمان با این زمان دارد به‌ویژه تفاوت در ساختار سیاسی، از حیث دینی کاملاً شباهت با نسلی که شریعتی در نیمه دوم دهه چهل به بعد با آن روبرو بود نیست؛ نسلی گریزان از دین و دینداری، هم در آن زمان و هم در این زمان. با این تفاوت که او سخت مضطرب و دل‌نگران از دست رفتن نسل زمان خود بود، اما این دل‌نگرانی امروز مشاهده نمی‌شود. او می‌گفت اگر این نسل از دست برود و جذب تفکر راستین و حقیقی دین نشود، دیگر برای همیشه از دست رفته است، شبه‌مدرنیسم و مکتب‌های مغرب‌زمین او را جذب خواهند کرد. از اینرو شتابناک و بی‌تاب و پر درد، پیام‌های دینی - معنوی اثرگذار و دگرگون‌کننده‌اش را مانند گلوله‌های آتشین به سوی مخاطب رها می‌کرد. او با قدرت ایمانی که از درونش می‌جوشید، و با نفس مسیحایی‌اش که پرورده رنج و عشق بود، آن نسل را مدت‌ها در جاذبه معنوی خود نگه داشت و هنوز هم عده‌ای، هر چند اندک نسبت به آن زمان از آن جاذبه دور نشده‌اند، اما امروز این نسل جوان رهاست، جاذبه‌ای که او را به سوی خود فرامی‌خواند، جاذبه غرب است، شاید روزی، روزگاری، بنا بر سنت تبدیل و تغییرناپذیر الهی، مسیحاگونه یا گونه‌های دیگری سربردارند و راه را از همان جا که شریعتی باز مانده بود، ادامه دهند. و این وصیت شریعتی بوده و هست. و البته آرزویی است که ما نیز باید داشته داشته باشیم.



مراقبت از نهال امید

برآمدگفتارها

زمستان ۱۴۰۱

در پاییز ۱۴۰۱ جامعه ایران در واکنش به مرگ نابهنگام و تکان دهنده مهسای جوان در بازداشتگاه «گشت ارشاد»، با یک «آری» گویی وسیع و گسترده به «زندگی» به پا خواست تا بتواند صدای یک «نه» بزرگ را به گوش متولیان قانون و قدرت برساند. واکنش قدرت به این «نه» بزرگ مکرر بود و علی رغم ابداعات شگفت انگیز بسیار تکرار کلیشه‌های تاریخی سرکوب اما آن «آری» گویی وسیع و گسترده به زندگی پرسش‌های بسیاری را در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی برانگیخت و فعالان حوزه اندیشه، سیاست و اجتماع را در برابر موقعیت‌هایی پراستعداد قرار داد؛ موقعیت‌های دوگانه‌ای که ارائه تحلیل، تعیین موضع و گرفتن تصمیم بر همان اساس را ضروری و الزامی می‌ساخت. تردیدی نیست که نزدیک

شدن به این موقعیت چند پهلو، ریشه دار و البته بدیع، نیازمند یک نگاه جمعی و چند بعدی به موضوع است و علی رغم ضرورت داشتن نگاه میدانی و تخصصی داشتن رویکرد کلان و منظرهای درهم تنیده بیش شرط فهم این موقعیت است. جمعی از اهالی علوم اجتماعی، علوم انسانی و پژوهشگرانی که سال‌ها است در نسبت اندیشه‌های شریعتی و مسائل اجتماعی و فرهنگی روز می‌اندیشند و می‌نویسند و تولید می‌کنند و خود را از خانواده بزرگ روشنفکری دینی می‌دانند پا به پای جنبش اعتراضی زندگی خواه تلاش کرده‌اند در این باره به گونه‌ای جمعی بیندیشند.

این جلسات از روزهای آغازین جنبش «زن، زندگی، آزادی» برگزار شد و تا بهمن ادامه پیدا کرد. تحلیل‌هایی که خود نیز در تبعیت از سیالیت امر واقع - حوادث - خصلتی سیال دارند و دستخوش قبض و بسط. این نشست‌ها نوعی تمرین برای اندیشیدن جمعی به اتفاقات تکان دهنده، تجربیات مکرر برای برخی، اولین بار برای برخی دیگر و در عین حال بسیار غریب و بدیع از منظر تاریخچه انسداد در ایران برای همگان بوده است.

این تلاش برای هم‌اندیشی همپای واقعیت برافروخته و داغ کاری خطیر بوده و هست. پرداختن به امری سیال و ناشناخته، بدون فاصله ضروری، تحلیل را در معرض شکنندگی قرار می‌دهد. بی تردید نزدیک بودن به میدان شرط داشتن درکی دقیق و انضمامی است در عین حال که خطر نزدیک بینی را با خود دارد. نداشتن اطلاعات وسیع کافی، داده‌های گزینشی و متأثر از فضای ملتهب بی تردید همگی تحلیل‌ها را می‌تواند تحت شعاع قرار دهد. داده‌هایی داغ که به راحتی نمی‌توان در دست گرفت، بر آن نظاره کرد و ارزیابی نمود. نه می‌توان صبر کرد و نه می‌شود تند و سریع همه ابعاد آن را در نظر گرفت. در تاریخ معاصر ما این اولین بار نیست که ضرورت تحلیل از یک سو و ضرورت گرفتن موضع از سوی دیگر دوشادوش هم در حرکتند و هر کدام متهم به غیبت این یا آن: نداشتن نظریه و تحلیل از یک سو و نگرفتن موضع اخلاقی از سوی دیگر. شریعتی در چنین موقعیتی بود که می‌گفت: «حرف‌هایی هست که خود عمل است».

این جمع بندی در سه بخش ارائه می‌شود: بخش اول ارزیابی ما از جنبش «زن، زندگی، آزادی»/ بخش دوم شناسایی سه بزنگاه‌ها (حوزه‌های تنش) / نسبت ما و این جنبش؟

بخش اول ارزیابی

پرسش اول: جنبشی برای زندگی؛ گسست یا تداوم؟

تحلیل‌ها بر اساس سه شاخص مذهب، انقلاب و ملیت ارائه شده است تا پرسش گسست و یا تداوم سرگردان میان میادین متنوع و پر اختلاف فرهنگ و سیاست و اجتماع نچرخد. شاخص‌ها عبارتند از:

- * مذهب (آیا دین کانونیت خود را از دست داده است و این جنبش پایان اصلاح دینی به مثابه پروژه اجتماعی است؟ آیا جنبشی است سکولار؟)
- * انقلاب (آیا جنبشی است انقلابی و معطوف به تغییرات رادیکال سیاسی؟ عبور از گفتمان اصلاحات است و یا به طور خاص عبور از گفتمان انقلاب اسلامی سال ۵۷ است؟)
- * ملیت (جنبشی است ملی‌گرایا مدنی؟)

آیا این جنبش (علی‌رغم تنوع تعابیر: جنبش، ناجنبش و...) در سه حوزه مذهب، کنش سیاسی و ملیت دستخوش نوعی گسست نسبت به دیروز کوتاه مدت است (آبان ۹۸ / ۸۸ / ۹۶ خرداد ۷۶ و...) و یا با نگاهی بلند مدت تاریخی این گسست را باید از دور تر آغاز کرد (انقلاب ایران / نهضت ملی / مشروطیت و...) و از سر زدن سوژه جدید اجتماعی و یا فرهنگی سخن گفت؟ بر اساس همین دو اشل زمانی کوتاه مدت و درازمدت، تحلیل‌ها شکل گرفته اند و گسست یا تداوم نام گرفته اند. در این میان از دو گرایش کلی در تحلیل‌ها می‌توان سخن گفت: گرایشی که ترجیح می‌داد این جنبش را در کلان‌ترین مطالبات، (علی‌رغم خود-ویژگی‌هایش) در تداوم دیروز-دیروز کوتاه مدت اجتماعی و نیز دیروز درازمدت تاریخی- تحلیل کند و دوم گرایشی که بدون انکار ربط با دیروز مفیدتر می‌دانست که بر تفاوت‌ها، گسل‌ها، شکاف‌های متعدد تکیه کند (در نگاه به زندگی، در نگاه به دین، در نگاه به تغییر) با این تحلیل که توجه به این گسست‌ها و به رسمیت شناختن این همه است - نه الزاما تکیه بر نقاط اشتراک و تشابهات میان دیروز و امروز - که می‌توان امکان گفتگورا فراهم کرد:

شاخص دین:

در خصوص موقعیت دین در این میان برسر چند وضعیت اجماع وجود داشت اگرچه تحلیل‌ها و ارزیابی مثبت یا منفی از این وضعیت‌ها متفاوت بود. آنچه که در نگاه جمعی

این جنبش را خود-ویژه کرده است عبارت است از:

- * گسست با دینداری نهادمند و دین دولتی نیز. جنبشی است که حتی اگر ضد مذهبی نیست اما با نهاد دین و دین دولتی مرکزشی دارد و از همین رواز تعبیر «سکولار» و یا «لایتیک» برای نامگذاری این جنبش استفاده شده است.
- * غیبت رفرانس به تاریخ دین و یا بحث های کلامی دینی برای مشروعیت بخشی به اعتراضات.

| شاخص انقلاب:

پرسش اصلی در خصوص نسبت انقلاب و جنبش اعتراضی این بود: آیا جنبشی است انقلابی و معطوف به تغییرات رادیکال سیاسی و عبور از گفتمان اصلاحات و یا به طور خاص عبور از گفتمان انقلاب اسلامی سال ۵۷ است؟ انفاقی سیاسی است و یا فرهنگی. در نگاه جمعی خود-ویژه گی این جنبش و آنچه او را دستخوش گسست با دیروز کرده است عبارتند از:

- * غیبت ایدئولوژی، غیبت مرجعیت نظری، نگاهش به مرگ و زندگی، پرسش از اتوریتته های سنتی (در سه حوزه دین، سیاست و جامعه)

| شاخص ملیت:

نسبت ملیت و گرایش عام گفتمانی این جنبش در این جنبش بر خلاف انقلاب ایران که ملی گرایی و یا ملیت گرایی در زیرسایه دیسکور هویت گرای دینی به حاشیه رانده می شد درک جدیدی از ملی گرایی در این جنبش شکل گرفته است؛ ملی گرایی ای که نافی تکثر و تشخص نیست، درک یکپارچه ساز ملی ندارد و تنوع و تکثر قومیت ها را می پذیرد و به رسمیت می شناسد و هیچ گونه نوستالژی ای برای ملی گرایی شوینیستی تمامیت گرای یکپارچه ساز وجود ندارد. این جنبش موفق شده به دلیل داشتن همین نگاه تکثر گرا با اقلیت های قومی، با جنبش جوانان، با مسئله زنان و به طور کلی جامعه ایران در نسبت قرار بگیرد. در شعارهایی مثل «از کردستان تا تهران جانم فدای ایران» می توان این اراده معطوف به ساخت وساز امر کلانی به نام ملیت را از طریق اعاده حیثیت از امر جزء دید. از این رو حتی اگر در نسبت این جنبش و مسئله ملیت، در مقایسه با دیروز نتوان تعبیر گسست رابه کار گرفت اما خود-ویژگی آن همانا، رویکرد جدید (تکثرگرا) و تعریفی متفاوت از ملی گرایی است.

پرسش دوم: جنبشی تام یا خرده جنبش؟

بر سر نامگذاری این جنبش دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: جنبشی است «تام»، با سرچشمه‌های مختلف و مطالبات متعدد و اینکه آیا توانایی نمایندگی کردن بحران‌های تو در توی جامعه معاصر ایرانی را دارد؟ جنبشی که با حرکت از امر «خرده» ره به ره به امر کلان می‌برد. یا اینکه ما با یک «خرده جنبش» و یا جنبشی اجتماعی روبرو هستیم؛ با مطالباتی خرد؛ در ربط با نسل جوان، در ربط با مسئله زنان، با طبقه متوسط شهری و سبک زندگی؛ «نا جنبشی» برای نیازهایی مشترک توسط مردم عادی غیر متشکل. (تعبیر آصف بیات)

* جنبشی است فرهنگی (مبارزه برای سبک زندگی)، جنبشی اجتماعی (جوانان، زنان، اقلیت‌های قومی) سراسری و البته نه تام.

* جنبش «زن، زندگی، آزادی» علی‌رغم «همدلی» بسیار مردم به دلیل غیبت «همگامی» همه طبقات اجتماعی، در وضعیت کنونی شرایط امکان بدل شدن به جنبش رادیکال سیاسی و تغییرات ساختاری در قدرت سیاسی را ندارد. غیبت همگامی وسیع مردم می‌تواند دلایل متعددی چون ترس، غیبت چشم انداز، غیبت گفتمان واحد بسیج‌کننده داشته باشد اگرچه این جنبش به دلیل ابداعات، دینامیک درونی و تخیل فعال توانایی نمایندگی مطالبات سراسری و بدل شدن به جنبشی تام را دارد.

پرسش سوم: نسبت جنبش «زن، زندگی، آزادی» با سیاست (کدام سیاست؟)

تحلیل‌ها عمدتاً حول و حوش چهار محور ارائه شده است: جنبشی خودانگیخته و بی‌سر (پوپولیسیم)، ابزارهای جدید سیاست ورزی، موقعیت نیروهای مرجع سیاسی، نقش قدرت‌های خارجی.

در نگاهی کلان، جنبش «زن، زندگی، آزادی» علاوه بر خود-ویژگی‌هایی که در بالا برشمرده شد؛ در مقایسه با سیاست ورزی‌های کلاسیک ایرانی جنبشی علیه نهادها (دین، دولت، احزاب و ...) نیز بوده است و از همین رو هم در روش‌ها و هم از منظر مطالبات در مرکزکشی با سیاست ورزی‌های متداول تاکنونی تعریف می‌شود. تعبیر «نا جنبش» به تعبیر آصف بیات از همین رو استفاده می‌شود. جنبشی است خود انگیخته و بدون سر که با درک جدیدی از سیاست ورزی به میدان آمده است. با

ابداعات مبارزاتی و خلق ابزارهای جدید سیاست ورزی (پرفورمانس، حضور چند جانبه هنرهای تجسمی، شعر، موسیقی، سرود، کاریکاتور و...) فراخواندن سوژه‌های جدید اجتماعی (از زنان خانه دار تا نوجوانان دبیرستانی)، استفاده وسیع از شبکه‌های اجتماعی، موفق شده است پرداختن به امر سیاسی را دموکراتیزه کند و همگان را به میدان کشیده و به موقعیت اجتماعی جدید مربوط سازد. همین ابداع و ذهنیت و تخیل فعال در به کارگیری ابزارهای غیر کلیشه‌ای و خشونت پرهیز برای اعتراض خود، زمینه ساز سر زدن امکاناتی جدید برای پرداختن به امر عمومی توسط همگان است و از این منظر جنبش «زن، زندگی، آزادی» را فراتر از جنبشی صرفاً فرهنگی برده است. غیبت ارجاع به نیروهای مرجع شناخته شده سیاسی (جریان‌های سیاسی قانونی و غیر قانونی؛ احزاب کلاسیک و...) و یا پرهیز از برقراری ربط با این نیروها، از وجوه ممیزه این جنبش است. اگرچه این غیبت رفرانس گاه به حساب غیبت حافظه تاریخی در میان جوانان گذاشته می‌شود و گاه در این غیبت اراده‌ای آگاه و انتخابی داوطلبانه دیده می‌شود.

* پرسش از نقش قدرت‌های خارجی و امکان بهره برداری از اعتراضات مردمی در تاریخ معاصر ما امری بدیهی و عمومی دانسته می‌شود و علاوه بر قدرت‌های سیاسی، مردم نیز - به خصوص پس از انقلاب ایران - درباره این نقش می‌پرسند و هوشیاری به خرج می‌دهند. در تحلیل‌های ارائه شده خطر مانپولاسیون جنبش توسط قدرت‌های خارجی به قصد فشار آوردن بر سران قدرت جمهوری اسلامی به کرات تذکر داده شد؛ خطری که علاوه بر قدمت تاریخی در باره جنبشی خودانگیخته و اصطلاحاً «بی‌سر» بیشتر از همه وقت تهدید آمیز دانسته شده است. برانگیختن امیدهای بی‌پشتوانه و متکی به «غیر» و قربانی کردن آن در پای مصالح دیپلماتیک از کمترین تهدیدها است.

پرسش چهارم: نسبت سنت روشنفکری دینی و جنبش کنونی

پرسش نهایی ارزیابی نسبت سنت‌های دیرین تاریخی روشنفکری و استراتژی‌های آگاهی بخشی - بالاخص روشنفکری دینی - با جنبش «زن، زندگی، آزادی» بوده است. به عبارتی در میانه جنبشی ضد استابیلشمنت، (جنبشی فرهنگی سیاسی) و بی ارجاع به نحله‌های فکری شاخص، جایگاه پروژه تاریخی رفرم دینی که خود را پروژه‌ای اجتماعی نیز می‌داند و نیز اندیشه‌های شریعتی به عنوان تأثیر گذارترین متفکر معاصر در این حوزه کجاست؟ آیا می‌توان از تعبیر «بحران هویت» نام برد؟ بحران زبان

مشترک، غیبت افق مشترک؟ نقاط اشتراک و افتراق میان این دو چیست تا بتواند نقطه عزیمتی برای برقراری نسبت و گفتگو باشد؟ در اینجا نیز محل نزاع همین بود: تکیه بر تفاوت‌ها و یا حرکت از نقاط اشتراک. نقاط اشتراکی که میان این جنبش و پروژه رفرم دینی و جریان روشنفکری دینی برشمرده شد و می‌توانند موضوع گفتگو قرار بگیرند عبارت بودند از: نقد سنت، نقد نهاد رسمی دینی و نگاه متولیان گرایانه به دین، باور بر جدایی نهاد دین از نهاد دولت، پلورالیسم فرهنگی، نگاه متکثر به جامعه. علی‌رغم این اشتراکات که برای برخی از تحلیل‌گرایان امکانات مناسبی را برای برقراری نسبت با این جنبش فراهم می‌کرد، برخی از تحلیل‌ها بر این باور بود که غیبت تکیه بر دین و بلا موضوع بودن آن در این جنبش (حتی اگر ضد دینی نباشد) و همینکه دین دیگر کلیت را نمایندگی نمی‌کند موجب ناهم‌زمانی میان روشنفکری دینی و مخاطبان جوان این جنبش می‌شود و گفتگو را به تاخیر می‌اندازد و اگر هم دیداری سر بگیرد ملاقاتی خواهد بود با تاخیر. جنبش «زن، زندگی، آزادی» حتی اگر اتفاق رادیکال سیاسی نباشد، اتفاق مهم فرهنگی است و همین خصلت وضعیتی ناهم‌زمان میان روشنفکری دینی و این جنبش ایجاد کرده است.

بخش دوم: میدان‌های پر تنش

پس از ارزیابی کلی خود ویژگی‌های این جنبش و امکان گفتگو با آن چند بزنگاه موضوع پرسش و نقد قرار گرفت:

الف: آیا باید برگسست‌ها تکیه کرد و یا نقاط اشتراک را برجسته کرد؟ تفاوت‌ها را عقیم، تهدید و آسیب می‌بینیم و یا آن‌ها را فرصت می‌دانیم؟ جنبشی است که حافظه تاریخی ندارد و یا برآمدی است از خیزش‌ها و جنبش‌های گذشته؟

ب: جنبشی است فرهنگی یا سیاسی؟ این جنبش گفتمان و باگرایش‌گفتمانی‌ای دارد و یا فاقد آن است. هر دو آهنگ شنیده می‌شود: یک اتفاق جدید ساختاری در حوزه فرهنگ است (ایستادن در برابر جهان سنت) و دارای شأنی فلسفی - نظری و فرهنگی و نیز اینکه جنبشی است غریزی بی‌فرانس نظری. گفته می‌شود گفتمانی دارد موزائیکی، پازلی، آشفته و پست مدرن و همین وضعیت باید محل بحث و نقد قرار گیرد.

ج: جنبش بی‌سر و پر ابداع و یا ضعیف و در معرض مانپولاسیون این جنبش خود-ویژه و پر ابداع بلحاظ سیاسی، بدون تکیه بر ایدئولوژی واحد و بدون تکیه بر سازمان‌های سیاسی کلاسیک و با بافت شبکه‌ای اش و... با چه ساز و کاری

می‌تواند در برابر این پنجه‌های تیز شده و خطرهای در کمین (گذارهای نوستالژیک و یا مانیپولاسیون‌های غربی) در برابر دیگری نامحرم مقابله کند. بیشتر تکیه کنیم بر زیبایی، ابداعات و تخیل این جنبش و افق‌هایی که گشوده و یا تکیه کنیم بر نقاط تاریک آن.

بخش سوم: نسبت ما و این جنبش

در نگاهی کلی پس از ارزیابی و شناسایی بزنگاه‌های پر نزاع جمع بر سر چند ضرورت اجماع داشت:

- * **ضرورت گفتگوی انتقادی** در سه سطح نظری (گفتمان پارلی و غیبت ارجاعات نظری)، سیاسی (غیبت رفتارهای تاریخی) عملی (راهکارها)
- * **ضرورت ابداع زبان چندمنبعی، غیر کلیشه‌ای، غیر تخصصی و دموکراتیک** (هنر، علوم اجتماعی، فلسفی)
- * **ضرورت بازنگری دعوت پیش‌رو** (کدام زندگی، کدام دین؟)



بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی