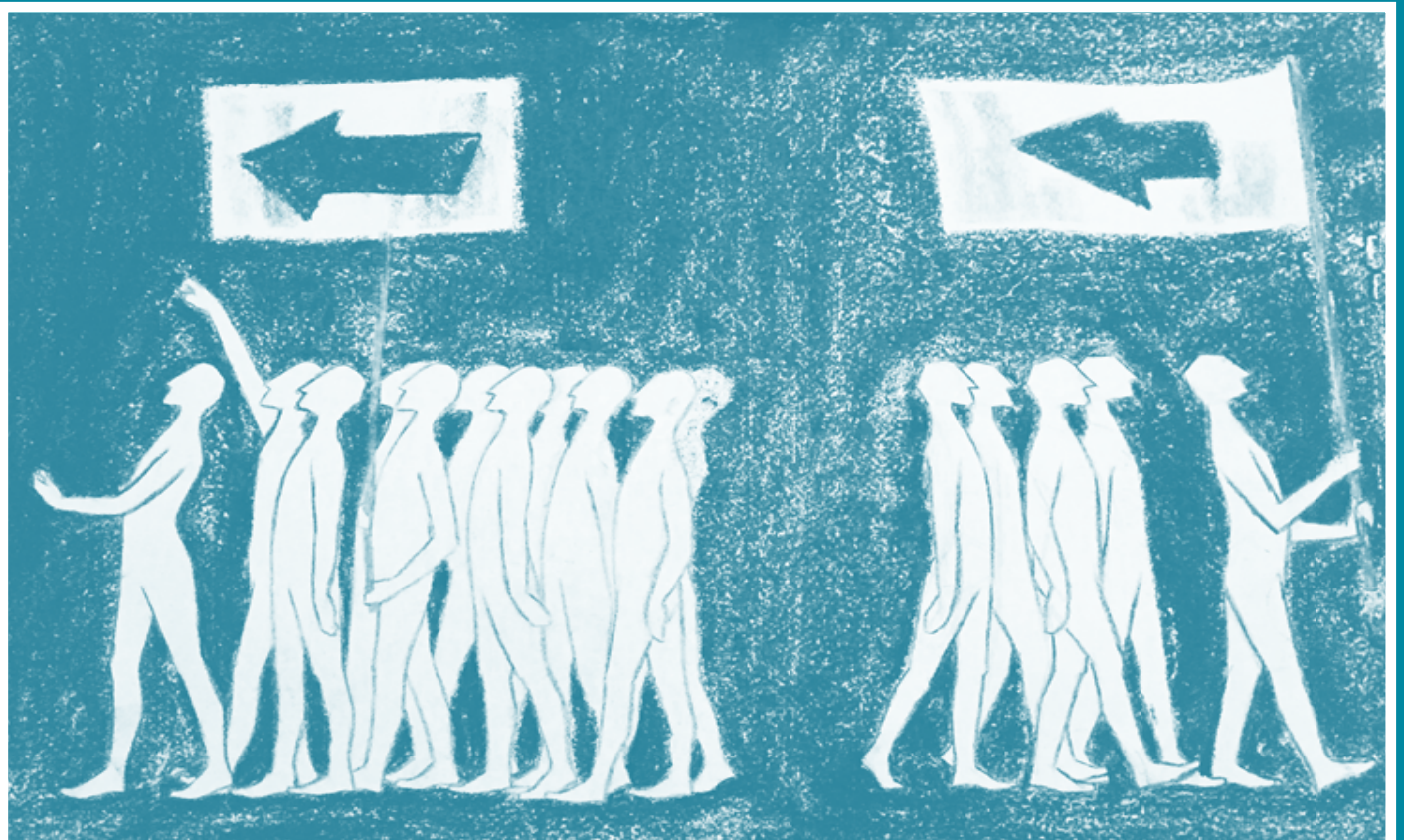


پرونده‌ای درباره‌ی شرپوشی

- سیاست مجازی
- هزارتوی مناسبات ارباب-بندگی
- شر چگونه سوژه را به خدمت می‌گیرد؟
- ما، وضع موجود و مسئله‌ی تغییر
- «مردم شدن»
- حقیقت: مطلق یا زنده و دگرگون‌شونده؟
- درباره‌ی پروژه‌ی «شر و شرم»
- شر و ایدئولوژی براندازی
- درباره‌ی مفهوم «ابتدال شر» و برداشت ناصواب از آن



فهرست

سر مقاله:	
۳	سیاست مجازی
پرونده ویژه:	
۱۳	شر چگونه سوژه را به خدمت می‌گیرد؟
۱۹	«مردم شدن»
۲۵	درباره‌ی پروژه‌ی «شر و شرم»
۲۹	درباره‌ی مفهوم «ابتدال شر» و برداشت‌های ناصواب از آن
۳۵	هزارتوی مناسبات ارباب-بندگی
۴۸	ما، وضع موجود و مسئله‌ی تغییر
۵۳	حقیقت: مطلق یا زنده و دگرگون‌شونده؟
۵۷	شر و ایدئولوژی براندازی

نامیده‌ها - فردیناند هادلر



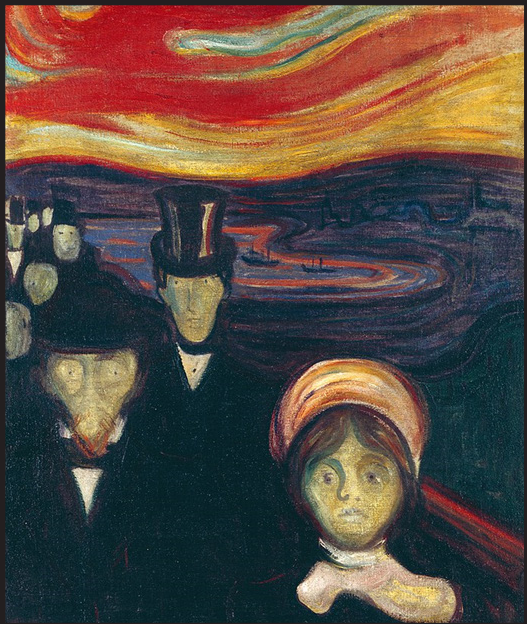
سیاست مجازی

امیرحسین علی‌بخشی

با غریو خشونت الهی یا ضرورت رسواسازی شر، هستی نمادین فرد مورد حمله را ساقط کرده و البته خود دسته‌دسته لایک در خورجینشان می‌ریزند. همینجا باید تاکید کنم که من در مواجهه با این پدیده بنا ندارم در سطح اخلاقی باقی بمانم و در نهایت به سان همان پیامبران دروغین پیش‌گفته با صدور گزاره‌هایی همچون «خشونت محکوم است» خیال خودم را از پاک بودنم راحت کنم بلکه هدف اصلی من آن است که بتوانم به واسطه ارائه نوعی صورتبندی سیاسی از این مسأله و درک مازاد سیاسی این اخلاق نوظهور، اتفاقاً شان اخلاقی آن را نیز دقت بخشم. حال دیگر زمان آن رسیده که از خود پرسیم این ذهنیت توده‌ای-توییتری نوظهور چیست، چگونه می‌اندیشد و عمل می‌کند و چرا چنین می‌کند؟^۲ البته نباید فراموش کرد که این ذهنیت توده‌ای-توییتری، ذهنیتی به شدت چندپاره، چندلایه و حتی متناقض است و به همین دلیل تلاش برای درک و فهم یکپارچه و منسجم آن کاری دشوار و شاید حتی بیهوده باشد. از اینرو من نیز عطای ارائه‌ی تحلیلی یکپارچه از این ذهنیت را به لقاییش بخشیده‌ام و تلاش کرده‌ام این مطلب را به شکل یک منظومه در فرمی چندپاره گرد آورم. مطلبی که شاید بخش‌هایی از آن حتی بی‌ارتباط با بخش‌های دیگر به نظر آیند اما امیدوارم از درون همین پاره‌نوشت‌های پراکنده - که از قضا فرم آن به نحوی آبرونیک باز نمود دقیقی از واقعیت سیاست مجازی نیز هست - حقیقتی بیرون بزنند.

۱- فضای مجازی در سال‌های اخیر پیوسته سهمی هر چه بیشتر از زندگی ما و مشخصاً حیات سیاسی انسان ایرانی را به خود اختصاص داده است. انگار هرچه امکان سیاست در فضای حقیقی کم و کمتر می‌شود تقلای ما در فضای مجازی بیشتر و بیشتر می‌شود تا جاییکه شاید اصلاً بتوان ادعا کرد که فضای مجازی نشانه‌ای اضمحلال سیاست حقیقی‌ست به این معنا که بیشتر شدن سیاست‌زدگی در فضای مجازی خود در اصل گواهی‌ست بر اختگی و ناتوانی سیاسی فردی و جمعی ما. بی‌تردید فضای مجازی دارای ظرفیت‌ها و امکان‌های مرفقی متفاوتی‌ست اما به نظر می‌رسد در سال‌های اخیر آسیب‌ها و سیاست‌زدایی ناشی از سیاست مجازی چنان دامن‌گیر شده‌اند که دیگر نمی‌توان به راحتی آنها را نادیده گرفت. در صدر این بحران‌ها باید از خشونت افسارگسیخته و عریان سیاست مجازی سخن گفت. امروز دیگر همه ما با این خشونت کاملاً آشنا هستیم و چه بسا بسیاری از ما نیز در لحظاتی کم یا زیاد، آگاهانه یا ناآگاهانه، در خدمت بازتولید گفتمان شکل‌دهنده به آن نیز بوده‌ایم. جالب‌تر، متناقض‌تر و مبتذل‌تر از همه، انبوه افرادی هستند که اگر ابژه خشونت دوستان یا آشنایانشان باشند هر کدام به سان پیامبران، داد اخلاق و مدارا سر می‌دهند اما اگر خدای‌ناکرده، بنا باشد غریبه‌ای آماج حملات قرار گیرد آنها ردای پیامبری را از تن به درآورده و در قامت منجی

البته نباید فراموش کرد که این ذهنیت توده‌ای-توییتری، ذهنیتی به شدت چندپاره، چندلایه و حتی متناقض است و به همین دلیل تلاش برای درک و فهم یکپارچه و منسجم آن کاری دشوار و شاید حتی بیهوده باشد. از اینرو من نیز عطای ارائه‌ی تحلیلی یکپارچه از این ذهنیت را به لقاییش بخشیده‌ام و تلاش کرده‌ام این مطلب را به شکل یک منظومه در فرمی چندپاره گرد آورم. مطلبی که شاید بخش‌هایی از آن حتی بی‌ارتباط با بخش‌های دیگر به نظر آیند اما امیدوارم از درون همین پاره‌نوشت‌های پراکنده - که از قضا فرم آن به نحوی آبرونیک باز نمود دقیقی از واقعیت سیاست مجازی نیز هست - حقیقتی بیرون بزنند.



اضطراب - مونک

مکان‌ها و جغرافیای مختلف تکرار می‌شود. بگذارید از همین مورد آخر شروع کنیم یعنی آن شعار ما از شما بیزاریم. در اینجا مساله این نیست که آیا فرد باید از کسی که به او ظلم می‌کند بیزار باشد یا نه و همچنین مساله نوعی لفاظی ادبی-عارفانه در باب آن دستور اخلاقی «دشمن خود را دوست بدار» هم نیست. به نظر می‌رسد طبیعی‌ست که هر مظلومی از ظالم کینه یا نفرتی در دل داشته باشد اما مساله آنجاست که این کینه و بیزاری به یگانه محرک عمل فرد تبدیل شود و در نمودی الهیاتی تنها پاسخ مطلوب به آن هم در شکل انتقام بروز یابد. لحظه‌ای به ناتوانی و انفعال پنهان شده در بطن این شعار توجه کنید. همین شعار خود به تنهایی آشکارکننده ناخودآگاه الکن و ناتوان سیاست مجازی در این روزهاست. شعار می‌خواهد به صدای بلند بگوید که من توان هیچ کنشی در جهت تغییر را ندارم و از اینرو به آخرین پناهگاه آدم ناتوان یعنی نفرت ورزیدن پناه می‌برم. به قول پیر ماسری ناخودآگاه متن بیشتر نه در آنچه بیان شده بلکه در وجوه بیان نشدنی آن آشکار می‌شود و امر سرکوب شده تنها با غیاب، خود را نمایان می‌کند.^۴ ناخودآگاه شعار «ما از شما بیزاریم» در اصل فاش می‌کند که همه هستی سوژه تنها و تنها بیزار بودن از دیگری و بدین واسطه در گرو همان دیگری‌ست. این شعار بیش از هر چیز ناتوانی سوژه را از آنچه به تعبیر نیچه نوعی «آری گویی به جهان» است نشان می‌دهد. سوژه هیچ توانی برای آری گویی یا به بیانی تغییر جهان ندارد و در کنشی منفعل بیزار بودن را به‌سان یگانه هویت خود می‌بیند. بی‌دلیل نیست که اتفاقا همان انجمنی که برای اولین بار در متنی پرطمطراق، بارها و بارها از این عبارت استفاده کرد اتفاقا به نحوی آبرونیک یکی

سیاست مجازی نیز هست- حقیقتی بیرون بزند. ۲-قبل از هر چیز لازم است حواسمان باشد که این اخلاق و الگوی سیاست‌ورزی، نوعی اخلاق جمعی‌ست که خود را در کنش‌های فردی افراد نشان می‌دهد و به همین دلیل تلاش برای درک و شناخت مکانیزم‌های روانی آن به میانجی مطالعه یک فرد تکین اگر به بیراه نرود دست‌کم فهمی ناقص و ابتر به ما می‌دهد. در این معنا یکی از مشخصه‌های ذهنیت توده‌ای-توییتتری را می‌توان لشکرکشی دانست. اگر شما شانس آورده باشید و تاکنون بخشی از پیاده‌نظام لشکر فحاش توییتتری نشده باشید احتمالاً دیگر این شانس را نیاورده‌اید که مورد هجوم و حمله آنها هم قرار نگرفته باشید؛ به هر حال در زمانه حقیقت یا باید فحش بدهید یا فحش بخورید! گویی این لشکرکشی مداوم و پیوسته، از جبهه‌ای به جبهه دیگر، کاریکاتوری از همان پدیداری‌ست که آرنت مهمترین ویژگی‌های آن را چنین بیان می‌کند:

«قهرمان نامیدن گنگسترها از جانب نخبگان [در مورد مثال ایران بارزترین جلوه‌اش مشروع جلوه دادن عمل گنگسترهای توییتتری با عباراتی همچون ضرورت زبان پژوراتیو در دوران گذار]، ستایش هر نوع بی‌رحمی [در ایران به نام و بهانه رسواسازی شر] و سرانجام همپیمانی همه بی‌طبقه شدگان بر پایه کینه یا درماندگی [در ایران بارزترین جلوه‌اش را می‌توان شعار ما از شما بیزاریم دانست]»^۳

عبارات آرنت چنان با واقعیت سیاست مجازی این روزهای ایران همخوان است که آدم را به صرافت می‌اندازد که نکند اصلاً او در حال توصیف همین پدیده بوده است. به نظر می‌رسد تاریخ نه یک یا دو بار بلکه بارها و بارها در



از منفعل‌ترین انجمن‌های دانشگاه در سال‌های اخیر بوده است.

۳- آدورنو در مقاله «نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی» که در اصل شرحی بر کتاب «روانشناسی توده‌ای و تحلیل آگو» فروید است تمایزگذاری دقیق میان درون‌گروه محبوب و برون‌گروه مطرود را به عنوان یکی از ارکان سیاست فاشیستی بازشناسی می‌کند. فروید روند شکل‌گیری برادری در درون‌گروه و دشمنی با بیرون‌گروه را دقیقاً همان سازوکاری می‌داند که در رابطه فرزند بزرگتر با فرزند کوچکتر درون یک خانواده نیز دیده می‌شود. به باور فروید پس از به دنیا آمدن فرزندهای بعدی، فرزند اول جایگاه خود را کم‌کم متزلزل می‌یابد چراکه بخشی از توجه والدینش دیگر نه معطوف به او بلکه در خدمت فرزندان دیگر است. به همین دلیل او بی‌تردید می‌خواهد فرزند کوچکتر را کنار بگذارد و او را از والدینش دور نگه دارد و همه امتیازات را از او سلب کند ولی در مواجهه با این واقعیت که والدین، این فرزند کوچکتر را به اندازه خود او دوست دارند و در نتیجه غیرممکن شدن ادامه خصومتش با فرزند کوچکتر بدون صدمه زدن به خودش، او ناگزیر می‌شود خود را با سایر فرزندان یکی کند. یعنی آن حسادت اولیه به میانجی سرکوب میل، به نوعی عشق و هویت مشترک میان فرزندان تبدیل می‌شود که آنها را از افراد بیرون از خودشان متمایز می‌کند. در اصل فرزندان که هیچ‌کدام نمی‌توانند توجه والدین را تماماً از آن خود کنند با خودیکی‌پنداری، حال می‌توانند هر کدام حداقل بهره‌ای از توجه والدین ببرند و حدی از ارضای تجربه کنند.

در جماعت‌های توده‌ای^۵ هم جمعی از افراد به کمک سازوکار خودیکی‌انگاری به هویتی مشترک و عشقی صمیمانه می‌رسند اما به قیمت به برون‌افکندن آن حسادت اولیه. آنها حسادت و تنفر اولیه را به یک ابژه، فرد یا گروه خارجی فرافکنی می‌کنند و به این طریق یکپارچگی و انسجام درون‌گروه حفظ می‌شود:

«این شگرد به منزله نوعی نیروی سلبی انسجام‌بخش عمل می‌کند»^۶

پس وجود یک دیگری متخاصم برای هر گروه توده‌ای نه امری امکانی بلکه امری ضروری و ناگزیر است و بدون این دیگری، گروه اصلاً نمی‌تواند سرپا باقی بماند. این رابطه رفته‌رفته به فرد این حس را القا می‌کند که او صرفاً به خاطر تعلق داشتن به گروه، بهتر، بالاتر و پاکتر از کسانی است که در بیرون‌گروه هستند. می‌بینیم که برخلاف ظاهر امر، اینجا مساله اصلاً آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی یا رهایی‌بخشی نیست بلکه فرد با عضویت در گروه در اصل به دنبال ارضای غریزه خودشیفته‌ی خود یا به بیانی ساده همان تحقق کیف خود است. اگر بحران‌ها و مشکلات امروز سراسر جامعه را فراگرفته‌اند این مساله فرد توده‌ای نیست، او بیش از این‌ها درگیر خودش است. او می‌خواهد پاک باشد و به خودش هم اثبات کند که پاک است پس چه چیز بهتر از اینکه نشان دهد همه مزدور و خائن هستند. چنین است که او به مدد فاصله‌گذاری با همه‌ی آنها می‌تواند خود را از این منجلا بکنار کشد و خیالش آسوده شود که پاک است. در ظاهر او با مزدور خواندن دیگری در حال مبارزه با شر است اما در واقع او در حال ارضای میل خود به سر می‌برد. مساله همان مساله قدیمی‌ست؛ مساله الهیاتی‌گناه و پاکی نه رهایی و فراروی.

۴- اگر فروید توان و نیروی خود را در جهت شناختن و فهم امیال و خواسته‌های درونی شکل‌دهنده به توده بکار گرفت آرنست بیشتر با فرم کنش‌ورزی سیاسی آنچه جنبش‌های توتالیتار می‌نامیدش درگیر بود. او این جنبش‌ها را «جوامع سری استقرار یافته در روز روشن» می‌نامید یعنی جوامعی که اصول جماعت‌های سری را بدون رعایت خصلت مخفی بودنشان می‌پذیرند. شاید بتوان مهم‌ترین اصل حاکم بر جماعت‌های سری-گنگستری را وجود یک دشمن دائمی دانست. دشمنی که همواره ماهیت

اگر بحران‌ها و مشکلات

امروز سراسر جامعه را فراگرفته‌اند این مساله فرد توده‌ای نیست، او بیش از اینها درگیر خودش است. او می‌خواهد پاک باشد و به خودش هم اثبات کند که پاک است پس چه چیز بهتر از اینکه نشان دهد همه مزدور و واداده و خائن هستند. چنین است که او به مدد فاصله‌گذاری با همه‌ی آنها می‌تواند خود را از این منجلا بکنار کشد و خیالش آسوده شود که پاک است.

نیست جز همین تمایل ذهنیت توده‌ای-تویتری برای نگرستن به جهان از دریچه تنگ دوگانه «یا با مایی یا بر ما». جالب آنکه اگر شما حتی در مورد یکی از این مسائل سکوت کنی و تن به دوگانه‌های کاذب پیوسته در حال تولید ندهی خودت احتمالاً بی‌بصیرتی و با سکوتت در جهت شر ایستاده‌ای و متأسفانه حتی از کارگزار شر بودن هم خبر نداری. آنجاست که انبوه اکانت‌های فحاش، همان پاکان از گناه تعمید شده، با هجوم به صفحه شما دلاورانه راه را بر ابتذال شر می‌بندند.

با وجود این جهان آنقدر سرشار از تنوعات، پیچیدگی‌ها و تناقضات است که به راحتی در این دوگانه‌های از پیش موجود جا نمی‌گیرد. اینجاست که یکی دیگر از اصول جماعت‌های سری یعنی تئوری توطئه به کمک ایدئولوگ‌های جنبش توتالیتر می‌آید. این ایدئولوگ‌ها پیوسته در حال تولید کلان‌روایت‌هایی بدون فکت یا استنادی مشخص هستند که به کمک آنها هر روزه مشیت گروهی از مزدوران، وابستگان و ماله‌کشان را برای پیروان باز می‌کنند. امروز ما دیگر با انبوهی از خبرنگاران، نهادها، فعالین سیاسی و زندانیان سابقی روبرو هستیم که وابسته بودن آنها پیشاپیش اثبات شده است. اما اگر شما لحظه‌ای در این وابستگی شک کنید و به دنبال سند و مدرکی علیه آنها باشید هیچ چیز گیرتان نمی‌آید. سند یا مدرکی وجود ندارد و اصلاً قرار هم نبوده که وجود داشته باشد. مساله سند یا مدرک نیست مساله تکرار است. وقتی می‌شود مزدور بودن این افراد و نهادها را با «تکرار کردن» دائمی هرچند بی‌پایه‌ی یک ادعا اثبات کرد دیگر چه نیازی به سند و مدرک هست. فروید می‌گوید:

«کسی که می‌خواهد توده را به حرکت درآورد در استدلال‌های خود به هیچ دسته‌بندی منطقی نیاز ندارد، اما باید آنها را با نیرومندترین تصاویر بیازاید، مبالغه کند و یک چیز را بارها و بارها تکرار کند»^۹

۵- حال شاید راحت‌تر بتوانیم ادعا کنیم که آنچه ما در سال‌های اخیر به نام براندازی تجربه کردیم نه یک جنبش بلکه بیشتر نمودی از یک فرقه بوده و هست. البته درباره خود مفهوم براندازی

و هستی جامعه سری را تهدید می‌کند. وجود این دشمن دائمی را می‌توان مهم‌ترین وجه اشتراک جماعات توده‌ای و جوامع سری در نظر آرنت دانست. بی‌دلیل نیست که برخی از منتقدان سینما نزدیکی زیادی را میان بسیاری از فیلم‌های اسکورسیزی^۷ و تصویر کردن روحیه و حال و هوای فاشیستی دیده‌اند. همانقدر که یک جماعت سری بر پایه نبرد با دشمنی بیرونی بنا شده همه هستی جماعت توده‌ای نیز در گرو دیگری متخاصم‌اش است:

«جنبش‌های توتالیتر نیز مانند جوامع سری، جهان را به دویبخش برادران قسم خورده و توده نامشخص و درهم برهمی از دشمنان قسم خورده تقسیم می‌کنند ... احزاب و جوامع دیگر عموماً تنها کسانی را که با آنها آشکارا مخالفت می‌کنند دشمن می‌دانند، حال آنکه اصل بنیادی جوامع سری این است که هر فردی که درون جامعه سری نیست مطرود است»^۸

اگر در نظر گروه‌ها و جنبش‌های مترقی، تنها اقلیتی به‌عنوان دشمن یا مخالف شناخته می‌شوند و طیف گسترده‌ای از مردم، گروه‌ها و جماعات دیگر در اصل افراد میانه‌ای به شمار می‌آیند که جنبش‌ها به دنبال جذب کردن و پیوند با آنها هستند در مورد جنبش‌های توتالیتر این سه وجهی از بین می‌رود و دوگانه‌ی «یا با مایی یا بر ما» به تنها اصل وجودی جنبش تبدیل می‌شود. در نظر جنبش توتالیتر تمامی پیچیدگی‌ها و تنوعات جهان رنگ می‌بازد و جهان به دو اردوگاه متخاصم برادران قسم‌خورده و دشمنان قسم‌خورده تقسیم می‌شود یعنی اگر خودت اعتراف کنی که جزو دارودسته ما هستی دلیلی وجود ندارد که فکر نکنیم از دشمنان مایی. ریشه شکل‌گیری هر روزه و دائمی دوگانه‌های کاذب در فضای مجازی را نیز باید در همینجا جستجو کرد. امروز شاهدیم که در تویتر همه مسائل از یک مسابقه تکواندو در المپیک گرفته تا جایزه کن، تنها و تنها از دریچه دوگانه قهرمان-خائن دیده می‌شود. گویی قالبی از پیش تهیه شده که هر محتوایی درونش ریخته شود شکل آن را می‌گیرد و شما حق ندارید منظرگاه سومی برای قضاوت یا داوری درباره موضوعی برگزینید. بی‌تردید دلیل این امر چیزی

در نظر جنبش توتالیتر تمامی پیچیدگی‌ها و تنوعات جهان رنگ می‌بازد و جهان به دو اردوگاه متخاصم برادران قسم‌خورده و دشمنان قسم‌خورده تقسیم می‌شود یعنی اگر خودت اعتراف کنی که جزو دارودسته ما هستی دلیلی وجود ندارد که فکر نکنیم از دشمنان مایی.

جالب آنکه اگر شما حتی در مورد یکی از این مسائل سکوت کنی و تن به دوگانه‌های کاذب پیوسته در حال تولید ندهی خودت احتمالاً بی‌بصیرتی و با سکوتت در جهت شر ایستاده‌ای و متأسفانه حتی از کارگزار شر بودن هم خبر نداری. آنجاست که انبوه اکانت‌های فحاش، همان پاکان از گناه تعمید شده، با هجوم به صفحه شما دلاورانه راه را بر ابتذال شر می‌بندند.



جذب هر چه بیشتر پیروان و همراهان هستند فرقه اما از آغاز خود را درخود می‌بندد و بیشتر در پی فاصله‌گذاری با دیگران است تا پیوند با آنها. فرقه نه تمایلی به جذب دیگران دارد و نه حتی به آن فکر می‌کند. همین خصلت فرقه‌بودن است که پیوندی گسترده با نوعی از الهیات پیدا می‌کند و دست آخر خود را در قالب گناه نمایان می‌کند.

• هر کس که با ما نیست دشمن ما و گناه‌کار است

این فرقه نوظهور واجد الهیاتی مختص به خود است و طبیعتاً مناسک و آیین‌های خود را نیز تولید کرده است. مفهوم گناه در کانون باورهای آنها بلافاصله مفهوم توبه را نیز ضرورت می‌بخشد. هر جا که گناهی هست باید امکانی برای ترک آن یعنی برای توبه نیز باشد. پیش از این اندیشمندان متعددی از جمله آدورنو، آرنست و بسیاری دیگر فهرستی بلندبالا از مراسم، مناسک و آیین‌های فاشیستی برای ما مهیا کرده‌اند. از تست‌های ژنتیکی گرفته تا انتخاب از روی رنگ پوست یا چهره فرد همگی معیارهایی بودند که گرد آنها مناسک تشخیص پاک از ناپاک برگزار می‌شد. اما اگر در آنجا تاریخ نژادی فرد، معیار تمیز سلامت او بود در توییتر فارسی معیار پاک بودن، تاریخ سیاسی فرد است. بر این اساس لشکر مبارزین برانداز هر روزه، مزورانه و تاریخ‌پریشانه، **حافظه تاریخی** ما را درمی‌نورندند که مبدا فراموش کنیم فلانی در لحظه‌ای یا روزگاری کارگزار شر بوده است. اصلاً هم اهمیتی ندارد گفته یا کنش او معطوف به کدامین بستر، زمینه و وضعیت تاریخی بوده است. به بیانی تاریخی دیگر محملی برای بررسی انتقادی، درک علل شکست‌ها یا فهم کژی‌ها و ناکاستی‌ها نیست بلکه تاریخ فقط و فقط اسباب

نیز می‌توان سوال‌ها و پرسش‌های مهمی را به میان آورد؛ مثلاً می‌توان پرسید چرا این افراد خود را برانداز می‌نامند و نه انقلابی؟ آیا دلیل این تمایز این نیست که اگر واژه انقلاب به سبب غنای تاریخی‌اش یادآور اراده‌ای جمعی در جهت درانداختن طرحی نو در جهان است و به همین دلیل همسایه دیوار به دیوار آری گویی نیچه‌ای است مفهوم برانداز اما دلالت دارد بر آنکه هویت فرد یکسره در منفیتی محض حل شده است و از قضا او هیچ توانی برای تغییری مثبت در جهان ندارد؟ و آیا ریشه‌ی هم‌نشینی گفتار براندازی با راست‌ترین و محافظه‌کارترین گفتارهای جهانی را نباید در همین تناقض جستجو کرد؟ وضعیت رقت انگیز و مضحکی که در آن غرب و تاریخ خونبار سیاست‌ها و مداخلاتش اعم از جنگ‌افروزی و کودتا در جهان و خصوصاً در منطقه ما به نام «نظم نرمال جهانی» لاپوشانی که چه عرض کنم به کل پاک می‌شود و اقتصاد سیاسی طردوحذف سرمایه‌دارانه نیز خام‌دلانه نادیده گرفته می‌شود. جهان یکسره پاک‌ی و زیبایی‌ست الی لکه‌ای که باید برانداخته شود تا نظم نرمال همه جا را بگیرد. همیقدر مضحک، همیقدر رقت انگیز! به‌رغم همه این پرسش‌ها باید تاکید کنم که به دلیل محدودیت صفحات این نوشته من در اینجا بنا ندارم درباره مفهوم براندازی سخن بگویم و نفس این مفهوم را مورد قضاوت قرار دهم. کانون نقد این نوشته سیاست مجازی واقعاً موجود در فضای این سال‌های ایران است. حال پس از این گریز کوتاه مایلیم به مسیر اصلی بحث بازگردم.

شاید بتوان مهم‌ترین خصلت یک فرقه را فروبستگی آن نسبت به جهان دانست. اگر جنبش‌ها در پیوند با جهان همواره رویکردی گشوده و پذیرا دارند و به همین دلیل به دنبال

وضعیت رقت انگیز و مضحکی که در آن غرب و تاریخ خونبار سیاست‌ها و مداخلاتش اعم از جنگ‌افروزی و کودتا در جهان و خصوصاً در منطقه ما به نام «نظم نرمال جهانی» لاپوشانی که چه عرض کنم به کل پاک می‌شود و اقتصاد سیاسی طردوحذف سرمایه‌دارانه نیز خام‌دلانه نادیده گرفته می‌شود.



خواب‌زدگی خرد هیولا را بیدار می‌کند - گویا

چنین است که در این

مراسم پرشور هفتگی همه احساس رضایت می‌کنند. لشکر پیروان با فحاشی به کارگزاران شر خیالشان از پاک بودن خودشان راحت می‌شود و قهرمانِ پشیمان دوباره تعمیم یافته نیز از برکت قدردانی‌ها سرشار می‌شود. در این فانتزی جمعی همه غرق در لذتی سادومازوخیستی‌اند و نیازی هم نیست کسی به ضرورت کنش‌هایی‌بخش بیاندیشد.

به‌خوبی آگاهم که برخی از براندازان امروزی خود در سال‌های دور یا نزدیک طعم تلخ سرکوب را چشیده‌اند و بنا ندارم رنج آنان را نادیده بگیرم اما این دلیلی نمی‌شود که فراموش کنیم چنانکه شلر می‌گوید «میل به انتقام، که خود معلول سرکوب است، گرایش‌های سرکوبگر نیرومندی دارد.»

کوبریک در پرتقال کوکی نشان می‌دهد که چگونه اتفاقاً یک فرد سرکوبگر می‌تواند به سادگی به فردی سرکوب شده و حتی پذیرنده هر سطحی از سرکوب تبدیل شود. بحث پرتقال کوکی را به میان آوردم تا تاکید کنم به‌خوبی آگاهم که برخی از براندازان امروزی خود در سال‌های دور یا نزدیک طعم تلخ سرکوب را چشیده‌اند و بنا ندارم رنج آنان را نادیده بگیرم اما این دلیلی نمی‌شود که فراموش کنیم چنانکه شلر می‌گوید «میل به انتقام، که خود معلول سرکوب است، گرایش‌های سرکوبگر نیرومندی دارد.»^۱

تویتر فارسی این روزها چنان است که گویی در حال تماشای فیلم کوبریک از ته به سر هستیم. اگر در آنجا فرد سرکوبگر با مداخلات دولت، خود سرکوب می‌شود در تویتر فارسی ما خیل افرادی را می‌بینیم که گویا فکر می‌کنند چون دیروز سرکوب شده‌اند امروز حق دارند به هر کس یا هر چیز حمله کنند. وجود این تناقض درون بسیاری از افراد امری غیرمنطقی نیست و تاریخ نیز بر صدق این ادعا شهادت می‌دهد چراکه تمامی جنبش‌های ارتجاعی در طول تاریخ هم پس از فتح و پیروزی، خود به ظالمانی تمام قد تبدیل شده‌اند. بی‌تردید حق دادخواهی و اجرای عدالت از حقوق اساسی هر مظلومی است اما باید توجه کنیم که نفس مورد ظلم قرار گرفتن نه امکانی اخلاقی و نه حقی سیاسی به فرد نمی‌دهد که بتواند به هر آن دیگری که خواست ظلم کند. از قضا بدیل‌های‌بخش آنجایی پیدا می‌شود که ما بتوانیم از این دوگانه سرکوب‌گر-سرکوب‌کننده فرا رویم تا در پی استقرار مناسباتی عادلانه و برابر باشیم.

۷- شاید بد نباشد در اینجا به یکی دیگر از خصلت‌های ذهنیت توده‌ای-تویتری اشاره‌ای

دست ارضای میل به پاک بودن کین‌توزان به‌وسیله گناه‌کار ساختن دیگری است. تاریخ وجود ندارد مگر برای تسویه حساب با دیگری. به محض تشخیص گناه‌کار بودن هم تنها یک راه پیش روی شما وجود دارد؛ مداوم و هرچه بیشتر و بیشتر از آنچه روزگاری بوده‌اید یا به آن فکر کرده‌اید توبه کنید. توبه کنید والی برانداخته می‌شوید. برای درک این واقعیت کافی ست سری به صفحه آن توبه‌کنندگان معروف امروزی بزنید. آنها حتی به یک بار ابراز پشیمانی از گذشته‌شان هم راضی نمی‌شوند. گویی ابراز پشیمانی مناسکی ست که باید بارها و بارها، پیوسته تکرار شود. البته لشکر پیروان هم توبه فرد پشیمان را بی‌اجر نمی‌گذارند و به شکرانه شهادت او فوج «تو قهرمان مایی» و «درود بر شهادتت» روانه او می‌کنند. چنین است که در این مراسم پرشور هفتگی همه احساس رضایت می‌کنند. لشکر پیروان با فحاشی به کارگزاران شر خیالشان از پاک بودن خودشان راحت می‌شود و قهرمانِ پشیمان دوباره تعمیم یافته نیز از برکت قدردانی‌ها سرشار می‌شود. در این فانتزی جمعی همه غرق در لذتی سادومازوخیستی‌اند و نیازی هم نیست کسی به ضرورت کنش‌هایی‌بخش بیاندیشد.

۶- فیلم تحسین‌شده پرتقال کوکی کوبریک را می‌توان تصویر درخشان یکی از دوگانگی‌های روان‌شناختی موجود در بسیاری از افراد دانست. فیلم دو بخش متفاوت دارد. در بخش اول الکس قهرمان نوجوان داستان در اصل شخصیتی جامعه‌ستیز است که از هیچ بزه و جنایتی ترس ندارد. در بخش دوم و پس از دستگیری، او که تا پیش از این ظالمی تمام عیار بوده است طی شرطی شدن روان‌شناختی به فردی مظلوم که در برابر هر ظلمی سر فرود می‌آورد تبدیل می‌شود.

گذرا کنیم. به گزاره‌هایی مانند عبارات زیر دقت کنید:

- با فلانی صحبت کردم، چقدر تحلیل و مواضعش دقیق و منسجم بود نمی‌دانم چرا در توئیتر به یکباره حرف‌هایی صد و هشتاد درجه مخالف با اینها می‌زند؟
- حرف‌های بهمانی را در کلاب‌هاوس گوش کردم. آرام، متین و یکدست بود. اما به صفحه توئیترش که می‌روی انگار اصلا با یک فرد دیگر روبرو هستی!

گزاره‌هایی از این دست امروز برای ما بسیار آشنا هستند به طوریکه احتمالا یا خودمان آن‌ها را گفته‌ایم یا آن‌ها را از دوست یا آشنایی در گفتگویی شنیده‌ایم. قاعدتا برای فهم این تناقضات رفتاری در افراد هم اشاره‌ای به موج‌های توئیتری که همه را با خود می‌برند یا مُدهای اجتماعی دائمی رنگ‌به‌رنگ فضای مجازی می‌کنیم. البته که این تبیین‌ها به نظر اشتباه نمی‌آیند اما شاید بتوان مساله را از دریچه دیگری هم دید که اتفاقا همین تحلیل‌ها را نیز نه تنها رد نمی‌کند بلکه تایید هم می‌کند.

گوستاو لوبون بیش از یک قرن پیش این دوگانگی و تناقض را در ذهنیت و رفتار توده‌ای باشناسی کرده بود. برای او هم به شدت مایه تعجب بود که درون توده، از افراد رفتارهایی سرمی‌زند که امکان ندارد در موقعیتی بیرونی آن‌ها را تکرار کنند: «واقعیت تبدیل شدنشان به توده، به آن‌ها نوعی ذهن جمعی می‌بخشد که سبب می‌شود به گونه‌ای احساس کنند، بیاندیشند و دست به کنش زنند که کاملا متفاوت است از زمانی که هر یک از آن‌ها در انزوا احساس می‌کند، می‌اندیشد و دست به کنش می‌زند»

لوبون تجربه عضویت در توده را شبیه به تجربه هیپنوتیزم برای یک فرد می‌داند البته با این تفاوت که به قول فروید اینجا یک هیپنوتیزم جمعی در کار است. ذکر این نکته راهگشاست که لوبون به هیچ وجه به دنبال آن نیست که از هیپنوتیزم به عنوان یک مثال برای شرح بهتر تجربه توده‌ای استفاده کند بلکه او معتقد است تجربه توده دقیقا تجربه یک هیپنوتیزم جمعی است و همان سازوکارهای درگیر در هیپنوتیزم در

اینجا نیز فعال هستند:

«به نظر می‌آید که دقیق‌ترین مشاهدات این نکته را اثبات می‌کند که فردی که مدتی طولانی را در یک جماعت به سر کرده به سرعت خود را در وضعیت ویژه‌ای می‌یابد که مشابه وضعیت شیفتگی‌ای است که فرد هیپنوتیزم شده در برابر هیپنوتیزم‌کننده دارد ... وضعیتی که در آن خودآگاه کاملا ناپدید می‌شود و اراده و قوه تشخیص از بین می‌روند»^{۱۲}

توئیتر امروز به عرصه یک هیپنوتیزم جمعی تبدیل شده است. بسیاری از افرادی که در خلوت متشخص و عقلانی به نظر می‌آیند در توئیتر به بخشی از پیاده‌نظام لشکرکشی‌های فرقه‌ای تبدیل شده‌اند. اینجا دیگر هیپنوتیزم‌کننده نه یک فرد بلکه یک فضا، موقعیت یا راحت‌تر بگوییم خود مناسبات درونی شبکه‌های مجازی است. می‌دانیم در فرد هیپنوتیزم شده در عین حال که بخشی از قوای ذهنی‌اش مانند قوه قضاوت و داوری از دست می‌رود ممکن است بخش‌های دیگر مانند قدرت جسمانی و زور فرد به بیشترین حد توانمندی و تعالی برسند. در توئیتر نیز سازوکاری اینچنینی به نظر در کار است. همراه با کمرنگ و ناتوان شدن قوه قضاوت و داوری فرد، میل به خشونت در توئیتری هیپنوتیزم شده بیشتر و بیشتر می‌شود و چنین است که ما از او ادبیات، جملات یا کارهایی را می‌بینیم که برایمان قابل باور نیست به قول لوبون:

«او دیگر خودش نیست بلکه تبدیل به ماشینی شده که دیگر از راه‌برش نیست»^{۱۳} ویژگی‌های دیگر توئیتر مانند فقدان صدا یا تصویر در آن، امکان ناشناس بودن و دیدن بسیاری افراد پرخاشگر دیگر مانند خودمان (که لوبون از آن به نام سازوکار سرایت یاد می‌کند) همگی کمک می‌کنند تا فرد راحت‌تر بتواند از سرکوب آگاهانه خود دست بکشد و غرایز و امیال ناخودآگاه خود را متجلی سازد ناخودآگاهی که به قول فروید «حاوی همه گرایش‌های شرورانه ذهن آدمی است».

۸- تا اینجا تمرکز ما بیشتر بر توصیف ذهنیت توده‌ای-توئیتری و فهم چگونگی عملکرد آن بوده است اما بد نیست کمی هم درباره پیامدهای



کابوس - فوسلی

را نیز بازشناسی کرد که در آن فرد اتفاقا میلی مهارناپذیر دارد که خود را بدبخت‌تر و قربانی‌تر از همگان بداند. در هر دوی این صورت‌ها منطقی واحد نهفته است؛ فرد چنان درگیر خودش است که نمی‌تواند دیگری، حضورش و رنج‌هایش را درک کند. او سرتاپا درگیر خودش است و اگر جایی هم به دیگری می‌اندیشد یا از دیگری سخن می‌گوید برای این است که نشان دهد خودش از دیگری خوشبخت‌تر/ قربانی‌تر است. گویی رقابتی بر سر اینکه چه کسی بیچاره‌تر است در جریان است و سوژه مجازی تا ثابت نکند ما ستم‌دیده‌ترین ملت جهانیم آرام نمی‌گیرد. او سوژه‌ای خودشیفته است چرا که دقیقا به این معنا تنها و تنها درگیر خودش است. هدف و غایت تمامی افکار و اعمالش آن است که نشان دهد ملت ایران ملتی قربانی هستند و چنین است که کین‌توزی در همه افکار و اعمال او خانه می‌کند. فرقی ندارد موضوع چه باشد، او از هر چه که سخن بگوید چه درباره مردم رنج‌کشیده فلسطین چه در مورد سوریه او فقط و فقط به دنبال آن است که ثابت کند خودش قربانی‌تر از همگان است. یکی از جلوه‌های مشمئزکننده این خودشیفتگی را در پیشروی‌های اخیر طالبان در افغانستان شاهد هستیم. درحالی‌که ملتی در آستانه فروپاشی ست و طالبان هر روز دختران را به عقد نکاح، زنان را به خانه‌نشینی و جامعه را به عقب‌نشینی مجبور می‌کند تمام هم و غم سیاست مجازی آن است که به افغانستانی‌ها اثبات کند اگر ما از شما بدبخت‌تر نباشیم اوضاع بهتری هم نداریم. او حتی نمی‌تواند برای لحظه‌ای خودش را فراموش کند و به دیگری و رنجش توجه کند. او توان همدلی و همدردی را از دست داده است. به هر حال فقدان توان همدلی با دیگری نیز از خصلت‌های فرقه‌هاست.

۹- به هر حال باید تصدیق کرد که پروژه انضمامی

سیاسی هژمونیک شدن سیاست مجازی در سال‌های اخیر سخن بگوییم. بی‌تردید اولین و مهم‌ترین پیامد سیاسی لشکرکشی‌های توییتتری از دست رفتن مرجعیت تمامی نهادها و شخصیت‌های ملی در سال‌های اخیر بوده است. لشکرکشان توییتتری آگاهانه یا ناآگاهانه نیروی خود را کمتر به سوی سازوکارهای طرد و حذف روانه می‌کنند و بیشتر به دنبال آن هستند تا اتفاقا با علم کردن هر روزه یک ماجرا توان خود را در جهت حمله به افرادی که تا پیش از این وجاهتی داشته‌اند بکار اندازند. اینچنین است که امروز تمامی افرادی که روزگاری به منزله میانجی‌های اجتماعی امکان نوعی مقاومت را درون ایران فراهم می‌کردند زیر فشار حملات، برچسب‌زنی‌ها و انگ‌های این جماعت توده‌ای-توییتتری یا به حاشیه رانده شده‌اند یا خودشان داوطلبانه عزلت گزیده‌اند. این به حاشیه راندن افراد البته مازاد سیاسی مشخصی را نیز با خود دارد. اگر بتوانیم نشان دهیم که در ایران هیچ نیرویی توان نوعی از مرجعیت سیاسی در جهت مقاومت یا تغییر را ندارد آنگاه به سادگی می‌توان مداخله نیروی خارجی را از تحریم گرفته تا جنگ توجیه کرد. به بیانی اگر تصویر ملت ایران، تصویر ملتی صغیر و قربانی باشد آنگاه به راحتی می‌توان نیاز به یک بزرگتر خارجی در راستای کمک به ملت برای خروج از صغارت را نیز اثبات کرد. میل ناخودآگاه سیاست مجازی آن است که تصویر ملت ایران همین تصویر ناتوان و قربانی باشد و اتفاقا هر کس که بخواهد با گونه‌ای از مقاومت در درون مرزها خدشه‌ای بر این تصویر وارد کند با حملات پیاپی، هستی‌نمایشش را از دست خواهد داد.

سوژه‌ی سیاست مجازی سوژه‌ای عمیقا خودشیفته است. خودشیفتگی را معمولا به عنوان ستایش بی‌امان و پایان‌ناپذیر فرد از خود و اعمالش می‌شناسیم اما می‌توان صورتی دیگر از خودشیفتگی

فرم اندیشیدن، عمل کردن و ادبیات براندازان در ایران به قول فوکو به فرم حقیقت تبدیل شده است یعنی حتی اگر کسی مخالف آنها هم باشد با همان فرم ذهنیت آنها البته با محتوای مخالف می‌اندیشد و عمل می‌کند.

به این پرسش‌ها چیست. فرم اندیشیدن، عمل کردن و ادبیات براندازان در ایران به قول فوکو به فرم حقیقت تبدیل شده است یعنی حتی اگر کسی مخالف آنها هم باشد با همان فرم ذهنیت آنها البته با محتوای مخالف می‌اندیشد و عمل می‌کند. مثلاً امروز دیگر کسی در مورد معنای مقولاتی مانند ابتذال شر، کارگزار شر یا ماله‌کش سوالی ندارد و تنها هر گروهی می‌خواهد بگوید من کارگزار شر یا ماله‌کش نیستم بلکه گروه دیگر و معارض من متصف به این صفت است. اصلاً بر سر خود این مقولات و فرم آنها بحثی وجود ندارد جدل تنها و تنها حول آن است که چه کسی مصداق و محتوای مطلوب این مقولات به حساب می‌آید. براندازان کم‌وبیش تمامی فعالین سیاسی داخل ایران را کارگزار شر می‌دانند درحالی‌که بخشی از فعالین داخلی اصلاح‌طلبان را کارگزار شر می‌نامند و جالب‌تر آنکه در میان اصلاح‌طلبان نیز آن بخشی که در انتخابات کاندیدای مطلوبشان ردصلاحیت شد حامیان همتی را ماله‌کش می‌دانستند یعنی به نحوی آبرونیک آنها برای توصیف همتی و دوستانش دقیقاً از همان مقولاتی استفاده می‌کردند که اگر جهانگیری ردصلاحیت نمی‌شد احتمالاً خودشان از سوی دیگران مهمترین مصداق آن صفات به شمار می‌آمدند.

واضح است که براندازی حتی اگر در آگاهی بسیاری از نیروها پس‌زده شده در ناخودآگاه آنها تاثیراتی به‌شدت ماندگار داشته است و این خطرناک‌ترین وجه این جریان در سال‌های اخیر بوده است. امروز دیگر نیروهای سیاسی اعم از براندازان یا مخالفان آنها به هیچ‌وجه پروژه یا برنامه انضمامی و مشخص ندارند. در روزهایی که جریان‌هایی مانند فقدان واکسیناسیون عمومی در برابر کرونا، دست‌اندازی دائمی به قانون کار، نابودی محیط‌زیست ایران، سلب مالکیت از مردم با عنوان خصوصی‌سازی دارایی‌های عمومی و بسته شدن فضای مجازی به‌نام صیانت از حقوق کاربران هر روز زندگی مردم را بیشتر و بیشتر تهدید می‌کنند می‌بینیم که تقریباً بیشتر نیروی سیاسی، مدنی، صنفی یا اجتماعی تاثیرگذاری نه تنها برنامه‌ای برای مقاومت در برابر پیشروی‌های هر روزه ندارند بلکه حتی به فکرشان هم خورده

براندازان دست‌کم در کوتاه‌مدت شکست خورده است و به نظر می‌رسد توانی برای تحقق ندارد. در آمریکا، ترامپ که امید بزرگ آنها بود خوشبختانه کنار رفت و در ایران با پایان یافتن دولت روحانی، اصلاح‌طلبان که دیگری هويت‌بخش آنها به شمار می‌آمدند هم حداقل در کوتاه‌مدت دیگر نه نیروی اجتماعی و نه نیروی سیاسی اثرگذاری به حساب نمی‌آیند. با وجود این نمی‌توان تاثیر بنیادین، عمیق و دیرپاتر سیاست مجازی در ذهنیت سیاسی ایرانیان را نادیده گرفت که اگر نبود این تاثیر شاید نوشتن این مطلب هم دیگر ضرورت چندانی نداشت. اصل کلام این است که سیاست مجازی در سال‌های اخیر توانسته است به گفتار هژمونیک در فضای سیاسی ایران تبدیل شود. وقتی از هژمونیک شدن صحبت می‌کنیم منظور آن است که ادبیات، نحوه مواجهه با جهان و شیوه تفکر براندازانه به الگوی مسلط سیاسی در میان بیشتر فعالین تبدیل شده است. چندی پیش یکی از تحلیل‌گرانی که در فضای رسانه‌ای منتسب به میرحسین موسوی است در مصاحبه‌ای عنوان کرد که میرحسین امروز بیشتر برانداز است تا اصلاح‌طلب. گویی هیچ راه یا صورت‌بندی دیگری برای درک وضعیت وجود ندارد و او ناگزیر است از بین دو گزینه اصلاح‌طلب و برانداز یکی را انتخاب کند و در این بین چاره‌ای هم ندارد جز آنکه برای راضی نگه داشتن همه در تمثیلی گروتسک میرحسین را مثلاً سی درصد اصلاح‌طلب و هفتاد درصد برانداز معرفی کند!

به‌واقع یک گفتار را زمانی می‌توان هژمونیک دانست که حتی مخالفان آن هم از مقولات همان گفتار برای فهم وضعیت استفاده کنند و برای تغییر وضعیت نیز جز درون تجویزات همان گفتار عمل نکنند و این اتفاقی است که درباره سیاست مجازی رخ داده است. هژمونیک شدن گفتار الزاماً به معنای این نیست که تمامی نیروهای سیاسی پاسخ‌های آن گفتار علیه وضع موجود را بپذیرند بلکه بیشتر در گروهی آن است که اتفاقاً همه، پرسش‌های آن گفتار را به مثابه پرسش‌های بنیانی به رسمیت بشناسند و تنها راه ادامه‌ی حیات سیاسی خود را سروکله زدن با این پرسش‌ها بدانند مستقل از آنکه پاسخ هر گروه

دوران ترامپ آروزی بعضی از آنها بود. هژمونیک شدن سیاست مجازی به ما گوشزد می‌کند که علی‌رغم وجود هزینه زیاد از قبیل لشکرکشی و هجوم انبوه اکانت‌های فحاش و به خطر افتادن هستی نمادین منتقدان، دیگر سکوت در برابر این ذهنیت توده‌ای-توییتی چندان جایز نیست. حال دیگر باید در کنار نقد سیاست‌های طرد و حذف موجود، نقد سیاست مجازی را نیز فراموش نکنیم چراکه اگر اولی زندگی واقعی امروز ما را نشانه رفته است دومی نیز آینده و تخیل سیاسی ما را سرکوب می‌کند. این شماره انکار در اصل تلاشی است در راستای فهم انتقادی سیاست مجازی. امیدواریم تا با کاویدن سویه‌های آشکار و پنهان این گفتار هژمونیک شده در سال‌های اخیر، بتوانیم گامی در جهت رسیدن به بدیلی مترقی برداریم.

نمی‌کند که این موارد را در حوزه عمومی به مساله تبدیل کنند. بی‌تردید هژمونیک شدن گفتار سیاست مجازی در پدیداری چنین وضعیتی نیز بی‌تاثیر نبوده است. به بیانی هنگامی که همگان در این توهم غوطه‌ورند که به‌زودی همه چیز زیر و رو خواهد شد دیگر نیازی نیست که کسی سعی کند یک یا چندى از این بحران‌ها را به مساله تبدیل کند. در این میان حتی اگر کسی تلاش کند تا با پروژه‌ای انضمامی در طلب تغییری ولو جزئی در جهت کاستن از رنج‌های مردم باشد با انبوه برجسب‌هایی اعم از اصلاح‌طلب و ماله‌کش طرد می‌شود. خوشمان بیاد یا نه باید این واقعیت را بپذیریم که امروز براندازی گفتار هژمونیک در فضای سیاسی ایران است و این خطرناک‌ترین پیامد سیاست مجازی در سال‌های اخیر بوده است؛ پیامدی شاید به هولناکی همان جنگی که در

منابع

symptom.۱

۲. لازم است همینجا و در آغاز نکته‌ای را روشن سازیم. باید به آن‌انکه در سال‌های اخیر عادت کرده‌اند خود را زیرکانه با مردم یکی کنند و هر نقد معطوف به خود را نقد مردم بنامند یادآور شوم همانطور که از عنوان نوشته برمی‌آید تمام توجه این مطلب به سیاست مجازی است و من اصلاً بنا ندارم تحلیلی کلان از وضعیت اجتماعی ارائه دهم هرچند که امیدوارم این مهم را نیز در فرصت دیگری به انجام رسانم. پس توصیه می‌کنم این دوستان نیز از سنگری که با رنج‌های ملت برای خود ساخته‌اند بیرون بیایند و این مطلب را به سان مواجهه‌ای انتقادی با سیاست‌ورزی هژمونیک‌شده در فضای مجازی بخوانند. اتفاقاً این سیاست‌ورزی مجازی‌ست نه فقط برای آنکه در فضای مجازی رخ می‌دهد بلکه بیشتر به‌خاطر آنکه به نظر می‌رسد هیچ پیوندی با واقعیت جامعه و مطالبات موجود در جامعه ندارد و چون امری بریده از واقعیت، خود در فضای مجازی خود را بازتولید می‌کند.

۳. آرنت، ۱۳۹۹، ۲۸۵

۴. داستان‌های عامه‌پسند، جان استوری

۵. فروید در کتاب روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل آگو بر تمایز دقیق و مهم میان توده‌های ارتجاعی با توده‌های مترقی تأکید می‌کند. او بنا ندارد با رویکردی محافظه‌کارانه ارتجاع را خصلت هر توده‌ای بداند و اتفاقاً در فصل سوم کتاب تلاش می‌کند تا نقاط تمایز توده/گروه مترقی از توده/گروه ارتجاعی را بازشناسی کند. برای مثال او برخی ویژگی‌های توده مترقی را وجود آرمان‌ها، باورها و اهداف عینی و مشخص، پیوند و ارتباط با سایر گروه‌ها و توده‌ها، دارا بودن نهادهای میانجی و عرف و قواعد پیونددهنده و وجود یک ساختار تمیزدهنده می‌داند. این بحث اگرچه در کار فروید نیمه‌کاره باقی می‌ماند اما بعدها در مباحثی مانند پوپولیسم چپ بارور می‌شود. به هر حال مراد ما از توده در این مطلب همان توده ارتجاعی‌ست که به تعبیر فرویدی چیز جز پایین رفتن از پله‌های نردبان تمدن نیست نه آن توده‌ای که بار تاریخ را به دوش می‌کشد و نوید رهایی می‌دهد.

۶. آدورنو، ۱۳۸۲، ۷۲

۷. کارگردانی که به ساختن فیلم‌های گنگستری شهره است

۸. آرنت، ۱۳۸۷، ۱۶۱

۹. فروید، ۱۳۹۳، ۲۳

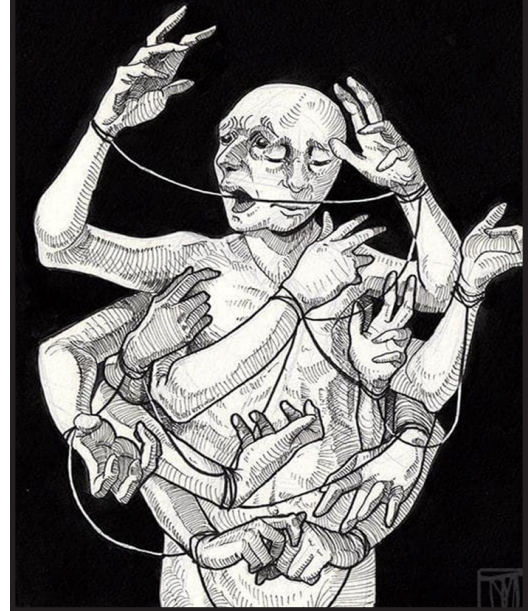
۱۰. شلر، ۱۳۹۲، ۴۴

۱۱. لویون، ۱۳۸۴

۱۲. همان

۱۳. همان

خوشمان بیاد یا نه باید این واقعیت را بپذیریم که امروز براندازی گفتار هژمونیک در فضای سیاسی ایران است و این خطرناک‌ترین پیامد سیاست مجازی در سال‌های اخیر بوده است؛ پیامدی شاید به هولناکی همان جنگی که در دوران ترامپ آروزی بعضی از آنها بود.



شر چگونه سوژه را به خدمت می‌گیرد؟

فرشته طوسی

دست آورد چرا که به سرعت همه چیز در حال دگرگونی است و توصیف این متن هم درباره‌ی وضعیت در وابستگی با همین زمان و مکان است و نه هیچ لحظه‌ی دیگری.

اکنون به نظر می‌رسد افق ناگشوده است. احساس ترس از خود واقعیت هراسناک پیشی گرفته است. از سوی دیگر واقعیت هم نادیده گرفته می‌شود. جنبش، شورش، کنش، معنای دیگری یافته‌اند. واقعیت به صورت مداوم ساخته می‌شود، نه توسط اراده‌ی جمعی، بلکه توسط اقلیتی که توانایی بازنمایی هر آنچه که می‌خواهند را دارند. رانت، ثروت، ایدئولوژی، دسترسی به امکانات، موقعیت جغرافیایی، ابزار سرکوب همه به کمک این اقلیت آمده‌اند تا هر آن چیزی را که می‌خواهند به تصویر بکشند؛ حتی اگر هیچ نسبتی با آن نداشته باشند، حقیقت هم که مورد پرسش قرار نمی‌گیرد و با یک توافق جمعی به کناری گذاشته شده است.

احساس ترس و توهم به صورت توامان در بین بسیاری از نیروهای سیاسی همگانی شده است، فاجعه به گونه‌ای در اذهان آنها مورد پذیرش قرار گرفته است که جایی برای تخیل کردن باقی نمانده است. امکان تخیل هم در یک همدستی بین کنشگران طرفداران حاکمیت و آنهایی که مدام تحریم و جنگ را تجویز می‌کنند، تبدیل به یک امر دور از دسترس شده است. وقتی امکانی متصور نباشد، فراروی از واقعیت ممکن

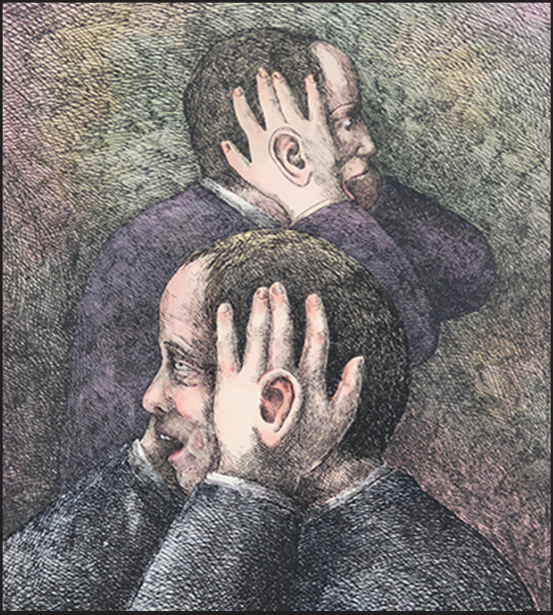
«توای انسان منزوی که امروز دور افتاده‌ای، روزی یک مردم خواهی بود، کسانی که خود را برگزیده و مجهز ساخته‌اند، روزی مردم برگزیده را شکل خواهند داد و از همین مردم، روزی وجودی زاده خواهد شد که از انسان گذر می‌کند».

فردریش نیچه

توصیف وضعیت، در موقعیت‌هایی بیش از خود وضعیت، اهمیت پیدا می‌کند. موقعیت امروز ما هم، چنین است. در حال حاضر به صورت مستمر با تصویرسازی‌های متفاوتی از واقعیت روبه‌رو می‌شویم و باید تلاش کنیم تا بتوانیم در ابتدای امر، آنچه که هست را توصیف کنیم. باید امر واقعی را برای یک بار هم که شده، بازشناسی کنیم. این بدین معنا نیست که تسلیم واقعیت شویم، این شناسایی بدین معناست که بتوانیم پیوند دوباره با هر آنچه که باید باشد را برقرار کنیم و تعلق دوباره‌ای را بازسازی کنیم. انسانی که تعلق به خودش و دیگر انسان‌ها نداشته باشد، نمی‌تواند انسان بماند. «نقطه‌ای هست که در آن انسان‌ها، در حالی که ظاهراً انسان می‌مانند، از انسان بودن باز می‌ایستند، نقطه «تسلیم‌شده». آیا نوعی از انسانیت هست که بتوان آن را از انسانیت زیست‌شناختی متمایز و تفکیک کرد؟»^۱

میدان سیاست‌ورزی در ایران، اکنون مختصات خاص خودش را پیدا کرده است. باید این میدان را فهم کرد. باید شناخت دوباره‌ای از تغییرات به

احساس ترس و توهم به صورت توامان در بین بسیاری از نیروهای سیاسی همگانی شده است، فاجعه به گونه‌ای در اذهان آنها مورد پذیرش قرار گرفته است که جایی برای تخیل کردن باقی نمانده است. امکان تخیل هم در یک همدستی بین کنشگران طرفداران حاکمیت و آنهایی که مدام تحریم و جنگ را تجویز می‌کنند، تبدیل به یک امر دور از دسترس شده است.



شری که اجتماعی شده است، هرگونه بدیل برای تغییر از درون را به صلیب می‌کشد. مرگی که در آن، رهایی ممکن نیست. از این تصلب تنها چیزی که قرار است به دست آورده شود، فروبستگی جمعی بیشتر، درماندگی و شکست است. شکستی که می‌خواهند پیروزی‌ای از پی آن پدید نیاید.

افتاده‌اند و ما تحت تاثیر ایدئولوژی‌های نو قرار گرفته‌ایم؛ نگاهی که می‌خواهد ناتوانی و انفعال را با ذهن مردم عجین کند، عاملیت را درون آن‌ها بکشد و سیاست حقیقی را پست جلوه دهد. این خود همان فرآیند شکل‌گیری شر است. شر سلطه‌ی هر گونه امر ناگزیر، بر امر مرفعی است. شر ساخته شدن یک چارچوب ذهنی از پیش تعیین شده است که اجازه‌ی شکل گرفتن بدیل مرفعی را سلب کرده است.

«آنچه که انسان‌ها در ایدئولوژی برای خود بازنمایی می‌کنند، شرایط واقعی هستی‌شان و جهان واقعی‌شان نیست. بلکه فراتر از آن، رابطه‌ی آنها با این شرایط هستی‌شان است که در ایدئولوژی بازنمایی می‌شود.»^۴

اکنون این گفتمان و میدان، چه سوژه‌های سیاسی‌ای تولید می‌کند؟ و یا در حال بازتولید چه نوع کنشگرانی است؟ برای شناخت بهتر، باید این سوژه‌ها را نامگذاری و مضامین را از دل این میدان بیرون کشید:

- **سوژه بیگانه**؛ این سوژه مرتب دچار گسست از خود و تاریخ می‌شود. یک روند نامتناهی درونش شکل می‌گیرد، هر کنش آن معطوف به یک لحظه‌ی خاص، فارغ از زمان و مکان است. مدام از گذشته فرار می‌کند یا پشیمان است. بستر تاریخی و زمینه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در اینجا موجودیت ندارد. همه چیز با لحظه‌ی اکنون و با وضعیت موجود سنجیده می‌شود. سنجشی از قبل وجود ندارد. معیاری هم ساخته نشده است. به همین خاطر هم در این موقعیت، اصول به صورت مرتب تغییر می‌کند چون اصولی وجود ندارد. منطق درونی این سوژه در واکنش با آنچه که با آن

هم، تبدیل به امر غیرممکن می‌شود یا توهم می‌آفریند، چه رسد به اینکه واقعیت موجود هم دستکاری شده باشد. از اینجا شر متولد می‌شود. خیر و شر مطلق بر هر موصوفی نسبت داده نمی‌شود، هر چیزی با توجه به غایت و نوع کاربردی که بر آن مترتب است، می‌تواند خیر یا شر باشد.^۲ شر تمام آن چیزی است که بازاندیشی را مسدود کرده است. شری که اجتماعی شده است، هرگونه بدیل برای تغییر از درون را به صلیب می‌کشد. مرگی که در آن، رهایی ممکن نیست. از این تصلب تنها چیزی که قرار است به دست آورده شود، فروبستگی جمعی بیشتر، درماندگی و شکست است. شکستی که می‌خواهند پیروزی‌ای از پی آن پدید نیاید.

ساخت جمعی جامعه توسط هراسی سیستماتیک سامان داده می‌شود. شبکه‌های اجتماعی و ماهواره‌ای، ابزارهای ساخت آن را در فقدان هرگونه جمعی به عهده گرفته‌اند. شکل و تشکل‌یابی، از دو طرف مورد حمله گرفته است؛ سرکوب گسترده از سویی و از سوی دیگر سیاستی هدفمند برای توده‌ای شدن جامعه. سیاستی که نه اقتصاد سیاسی و نه ساختارهای پنهان فرادستی و فرودستی برایش اهمیتی ندارد.

برخی مخالفان وضع موجود در همدستی آگاهانه یا ناآگاهانه با موافقان وضع موجود، به صورت روزمره میدان کنشی را خلق می‌کنند که گفتمان‌ش تنها بازتولید استبداد است. چرا که «آزادی‌های دموکراتیک، تنها در جایی معنا و کارکرد ارگانیک پیدا می‌کند که شهروندان آنجا در گروه‌هایی عضویت داشته و از جانب خود در این گروه‌ها نماینده داشته باشند.»^۳

قدر مسلم آن که ایدئولوژی‌های جدیدی در حال ساخته شدن است، ایدئولوژی‌های گذشته از کار

ماجرای عاشقانه انجام داده و آبرویش رفته بود، خودش را مثله کرد و برای معشوقه‌اش فرستاد تا آزار و اذیت‌هایش را جبران کند،^۹ در حال حاضر سوژه‌ی سیاسی بیگانه، به صورت مداوم خودش را در جلوی افکار عمومی تکفیر می‌کند تا بتواند دوباره معصومیت از دست رفته‌اش را باز یابد. اینجا شرم هم حتی به امری قدسی تبدیل می‌شود، رهایی از آن ممکن نیست؛ یا گناهکاری و یا معصوم. یا توانسته‌ای خودت را نجات دهی یا موجب مرگ افراد دیگری شده‌ای. این تو را مستحق شکنجه می‌کند. به همین خاطر دچار «شیدایی شکنجه» یا خود ستم بینی می‌شوی. آنکه قربانی می‌کند، آزاد است. آزاد برای قی کردن وجود خودش، درست همانطور که جزیی از خود یا گاو نری را بیرون ریخته است، به عبارت دیگر آزاد برای انداختن خویش به شکلی ناگهان، خارج از خویشتن.^{۱۰} و به تعبیر دیگر، سوژه‌ی بیگانه، خودش را انگار جا می‌گذارد و کسی دیگر را به جای خود می‌نشاند.

سوژه‌ی ممتنع: این سوژه به نوعی عاملیت خود را به صورت ناخودآگاه واگذار کرده است. اراده‌ی فردی را در درون خود از بین برده و به صورت پیشینی کشته است. همه چیز را تنها به یک نقطه ارجاع می‌دهد: حاکمیت مقتدر. تا زمانی که این حاکمیت دچار تغییر و تحول نشود، هیچ‌گونه کنشی برایش ممکن نیست. همه چیز برایش در یک نقطه خلاصه می‌شود. هویتش را با «دیگری» اقتدارطلب گره زده است و حاضر نیست جهان را با زاویه دید تازه‌ای هم مشاهده کند. انواع تبعیض و ستم و نابرابری‌ها را نمی‌تواند مشاهده کند، چرا که وجود یا عدم وجود هر گونه ستمی را، در دو قطبی‌ای قرار داده است که خارج از آن کسی نمی‌تواند حرکت کند. به سرعت این قابلیت را دارد که کسی را قهرمان یا خیانتکار معرفی کند. مهم نیست که واقعیت چیست، مهم این است که چه کسی در راستای هدفی که او تصور می‌کند تنها راه نجات‌بخش است، گام بر می‌دارد. ناجی اینجا نقش پررنگی را بازی می‌کند. سوژه ممتنع به انتظار تغییری نشسته است که خود از خصوصیات آن بی‌خبر است. اما ماهیت وجودی‌اش را در یک واکنش

مواجه می‌شود متحول می‌شود. اینجا هیچ چیز بازخوانی یا بازبینی نمی‌شود، چرا که بازبینی متصل به تاریخی است که پشت سر گذاشته شده است. اینجا باید نسبت به گذشته، به صورت عجولانه‌ای جایگاه خود را مشخص کرد. ترس از دست دادن جایگاه جدید، فرد را در خود فرو می‌برد و در جایگاه منفیت^{۱۱} قرار می‌دهد و محکوم می‌شود که از هستی دور بماند. نسبت به خود و جهان اطرافش احساس از خود بیگانگی می‌کند. چرا که زبان آنها به عنوان یک دیگری جدا از آنها عمل می‌کند. آنچه را که معمولاً در تویتر می‌توان به صورت آشکار مشاهده کرد. «دیدگاه‌ها و امیال دیگران، از طریق گفتمان در ما جریان می‌یابد. ناخودآگاه گفتمان دیگری است. آکنده از سخنان افراد دیگر، مکالمات افراد دیگر، الهامات و فانتزی‌های افراد دیگر است (تا جایی که در قالب واژه‌ها بیان شوند).»^{۱۲}

این سوژه، فهم خود را نسبت به خود از دست می‌دهد. دچار تشکیک مدام در خود می‌شود. مورد استیضاح خودش هم قرار می‌گیرد. زمانی در انتخابات رای داده است و اکنون تصور می‌کند باید کار متفاوتی انجام می‌داده. زمانی تصمیم به تحریم انتخابات گرفته و در حال حاضر خودش را سرزنش می‌کند.

به همین خاطر ممکن است دائم دست به موضع‌گیری‌های عجیب‌تری بزند. «اما هیچ‌کس از او نمی‌خواهد که تا این حد خودش را به آب و آتش بزند، بلکه فقط کافی است، تسکین و آرامش ناشی از فرار خویشتن را کشف کند. فقط باید برای آنچه که هست، در درون خود مایه‌ی تسکینی پیدا کند، بی‌آنکه تبدیل شدنش به آنچه هست تقصیر خودش بوده باشد»^{۱۳}

اما آنقدر گفتمان موجود را درونی می‌کند که گویی آن سخنان از نوعی وجود مستقل برخوردار می‌شود، «نمونه‌های آشکار درونی کردن گفتمان دیگری-سخن افراد دیگر- در آنچه معمولاً وجدان یا وجدان گناهکار می‌نامند، آشکار است.»^{۱۴}

این منطق در انتهای خود به قربانی کردن خود می‌رسد، سوژه شرمگین است. حتی به حدی که خودش را در قتل انسان‌هایی هم که کشته می‌شوند، شریک می‌داند. اگر روزی نجیب‌زاده‌ای وجود داشت که به خاطر رفتار احمقانه‌ای که در

در حال حاضر سوژه‌ی

سیاسی بیگانه، به صورت

مداوم خودش را در جلوی

افکار عمومی تکفیر می‌کند

تا بتواند دوباره معصومیت

از دست رفته‌اش را باز

یابد. اینجا شرم هم حتی به

امری قدسی تبدیل می‌شود،

رهایی از آن ممکن نیست؛

یا گناهکاری و یا معصوم. یا

توانسته‌ای خودت را نجات

دهی یا موجب مرگ افراد

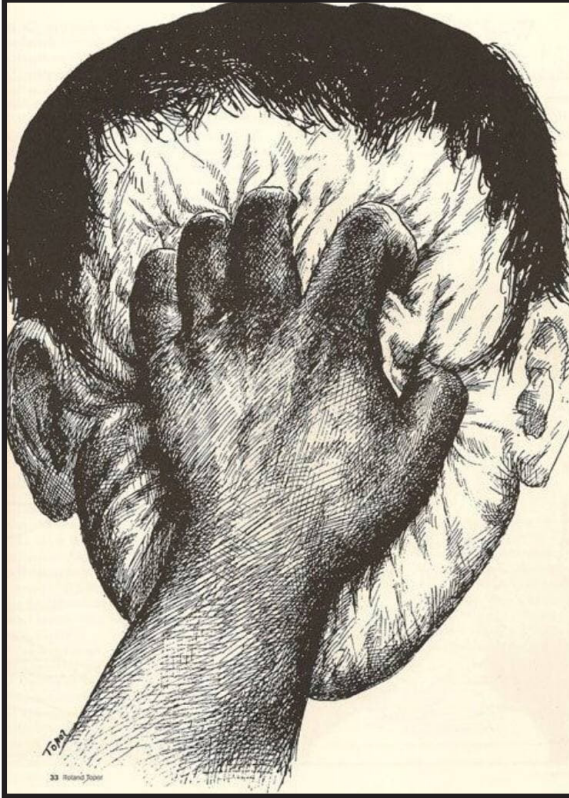
دیگری شده‌ای. این تو را

مستحق شکنجه می‌کند. به

همین خاطر دچار «شیدایی

شکنجه» یا خود ستم بینی

می‌شوی.



کناری بگذارد و دستان خود را از منظر خودش پاک کند.

- سوژه‌ی منفصل؛ این سوژه بر اساس منافع فردی شکل گرفته است. سکونتگاه آن، ارضای تمایلات فردی خودش است. مهم نیست در بیرون چه اتفاقی افتاده، مهم اینجاست که سهم او از آنچه رخ می‌دهد، چیست. تا زمانی که خودش در جایگاهی که می‌خواهد حضور داشته باشد، از مواضع گروه مورد نظر دفاع می‌کند، اما کافی است که قلمرو او دچار تزلزل شود. کلیت آن قلمرو را نفی می‌کند. می‌تواند مردی باشد که تا چند وقت پیش در وزارتخانه‌ای پست مهمی داشته و بعد از اخراجش، مبدل به نقاد حرفه‌ای دولت موجود شده باشد. می‌تواند فردی باشد که تا دیروز به عنوان یک تاجر اقتصادی منافعش از وام‌های حاکمیتی تامین شده است اما امروز به عنوان اختلاس‌گر، به یک منتقد حرفه‌ای تغییر شکل بدهد. یا شاید سوژه‌ی سیاسی ساده‌ای که تلاشش را کرده است با نزدیکی به جایگاه‌های قدرت پوزسیون و اپوزسیون، بتواند خودش را به نمایش بگذارد، اما در نهایت دستش به جایی نرسیده، تنها مانده و بر اساس توجهاتی که می‌گیرد، در این طیف جای خودش را تغییر می‌دهد. موقعیت و وضعیت، زمانی برای این سوژه مهم تلقی می‌شود که وجود خودش را تحت آسیب ببیند. به همین خاطر از همه چیز منفصل است. ادعایش این است که نسبت حقیقی با جهان پیرامون دارد و برای تغییر

سلبی خلاصه کرده است. خودش را قربانی می‌داند. قربانی‌کنندگان در بیرونند و او هر روز انگشت اتهام را به سمت یک نفر تازه می‌گیرد. برای محاکمه‌ی جمعی هر روز فرصت دارد. مسائل ساختاری و یا زیربنایی به چشم سوژه‌ی ممتنع، امری فرعی است. این سوژه چیزی را نمی‌خواهد ممکن کند. بلکه می‌خواهد آنچه که باید بشود، بیرون از او اتفاق بیفتد و آن وقت، رستگاری آغاز شود. سوژه‌ی ممتنع در هنگام رخداد، همان‌طور که چشم انتظار کنشی از دیگران است، صحنه را نظاره می‌کند، به همین خاطر زاویه دیدش معطوف به تماشاگران است و خود صحنه، اهمیتی به صورت پیشینی برایش ندارد. نسبت به اراده و مسئولیت خود ممتنع است. در واقع سوژه، سوژگی خودش را از دست داده و عدم، جزء ضروری آن محسوب می‌شود. سلبی خالصه کرده است. خودش را قربانی می‌داند. قربانی‌کنندگان در بیرونند و او هر روز انگشت اتهام را به سمت یک نفر تازه می‌گیرد. برای محاکمه‌ی جمعی هر روز فرصت دارد. مسائل ساختاری و یا زیربنایی به چشم سوژه‌ی ممتنع، امری فرعی است. این سوژه چیزی را نمی‌خواهد ممکن کند. بلکه می‌خواهد آنچه که باید بشود، بیرون از او اتفاق بیفتد و آن وقت، رستگاری آغاز شود. سوژه‌ی ممتنع در هنگام رخداد، همان‌طور که چشم انتظار کنشی از دیگران است، صحنه را نظاره می‌کند، به همین خاطر زاویه دیدش معطوف به تماشاگران است و خود صحنه، اهمیتی به صورت پیشینی برایش ندارد. نسبت به اراده و مسئولیت خود ممتنع است. در واقع سوژگی خودش را از دست داده و عدم، جزء ضروری آن محسوب می‌شود. مهم نیست چه می‌کند، همه چیز خارج از عاملیت او رقم می‌خورد و برایش مهم این است که یک تغییر ناگهانی به صورت فوری محقق شود. چگونگی آن چه اهمیتی دارد؟ چگونگی زمانی مورد پرسش قرار می‌گیرد که فرآیندها و سازوکارهای تغییر در یک اراده‌ی جمعی محقق شود. سوژه ممتنع درون جمعی شکل نمی‌گیرد که بخواهد این امر را تبدیل به مساله کند. مساله تنها یک عنصر بنیادین است؛ به هر قیمتی این وضعیت باید دگرگون شود. دگرگونی‌ای که سوژه به انتظار آن نشسته است. این سوژه، هر کنشگری را هم قربانی تصور می‌کند، اینگونه با آنچه که پیش می‌آید، فاصله‌گذاری می‌کند. می‌تواند وجدان معذب را

سوژه‌ی ممتنع در هنگام رخداد، همان‌طور که چشم انتظار کنشی از دیگران است، صحنه را نظاره می‌کند، به همین خاطر زاویه دیدش معطوف به تماشاگران است و خود صحنه، اهمیتی به صورت پیشینی برایش ندارد. نسبت به اراده و مسئولیت خود ممتنع است. در واقع سوژه، سوژگی خودش را از دست داده و عدم، جزء ضروری آن محسوب می‌شود.

خود شده است. تصور می‌کند باید هر کاری کرد و این «هر» را به یک واکنش سلبی محدود می‌کند. انفعال به گونه‌ی پیچیده‌تری در حال شکل‌گیری است. تحول ساختاری متریکی تبدیل می‌شود به یک منازعه‌ی شخصی. کینه، میل به تخریب و ویرانی، جای ساخت و تخیل برای بدیل‌سازی و کنش را می‌گیرد و خیر عمومی حتی در تیررس سوژه‌ی منفعل هم نیست.

این سوژه‌ها در ظاهر گاهی ممکن است، در تضاد با هم قرار بگیرند، اما ایدئولوژی نو می‌تواند قربانی و قربانی کننده را همزمان درون خود جای دهد و یا انسان منفعل بیگانه با خود بسازد که همزمان به دگرگونی انقلابی هم اعتقاد قلبی دارد. به همین خاطر باید در ابتدا قبول کنیم که در حال مثله کردنیم، نه تنها این گونه پیکر واحدی شکل نمی‌گیرد که هر بخشی در حال کوک کردن ساز خود است. این تن دارد خودش را ذبح می‌کند. برای امکان رهایی و شکل‌گیری آن، باید در ابتدا بپذیریم که تصویری از پیوند ارگانیک بین اقشار جامعه، هنوز یک تصور کاذب است. با توهم نمی‌شود پیوند واقعی شکل داد چرا که بدیل‌های مرتجعانه بازتولید می‌کند.

از طرفی احساس هراس مستمر، ما را بیشتر به انقیاد در می‌آورد. بدنمان را تحت سلطه‌اش قرار می‌دهد و در بهترین حالت از ما یک نیروی مطیع یا قربانی می‌سازد. رهایی اما از طریق یک سوژه منقاد ممکن نیست. رهایی پیش فرض‌هایی می‌خواهد، پیش فرض‌هایی که بتواند راه‌هایی برای آفرینش خلق کند. ذهن‌های قربانی نمی‌توانند دیگر هیچ امر نامحسوسی را آشکار کنند. بیش از پیش به آنچه که هست خو گرفته‌اند.

مواجهه دوباره و اندیشیده شده با آنچه که موجود است، می‌تواند راه را برای کنش فردی و جمعی باز کند. مواجهه‌ای با خود که ممکن است زمانی مکفی را هم طلب کند، تا بتواند امر سیاسی را محقق کند. این مواجهه به صورت فردی بسیار دشوار است. به همین خاطر برای ساخت رویه‌های جدید باید به جمع‌سازی، اولویت داد. جمع‌های رسمی و غیر رسمی که بیش از هر چیز دیگری، می‌تواند یک آگاهی جمعی را در زمان مناسب فعلیت ببخشد و

اطرافش دست به هر کنشی می‌زند. اما در عمل، او چیزی جز خودش را نمی‌بیند. جدا از جهان است. این انفصال روز به روز بیشتر می‌شود، به همین خاطر هم مواضعش می‌تواند از یک موافق اقتدارگرایی تا یک مخالف سفت و سخت وضعیت موجود، به سادگی تغییر کند. غایت و افق سوژه منفصل این است بتواند توسط قدرت بالاتری به رسمیت شناخته شود تا شیفتگی‌اش را نسبت به خود، احیا کند. هر جا که این محقق شود، جایگاه مورد نظر هم اشغال می‌شود. به همین خاطر گذشته از حال به صورت دائم منفک می‌شود و این رشته به صورت مستمر خودش را پاره می‌کند. گذشته‌ای که در بهترین حالت یک آگاهی انفعالی را برای سوژه رقم می‌زند. آگاهی‌ای که نه با گذشته و نه با آینده ارتباطی ندارد. اما سوژه درون خود، یک امر منسجمی را سامان می‌دهد؛ چه چیزی می‌تواند بیش از هر چیز به من امکان نمایش و قدرت عمومی بدهد؟ به سراغ آن می‌روم.

تلاقی سوژه‌ها؛ انفعال یا پراکتیس؟

تلاقی این سوژه‌ها، انفعال در ذهنیت و عینیت را به صورت توامان شکل می‌دهد. انسان سیاسی تبدیل به یک امر انتزاعی می‌شود. شر چه چیزی بیش از این می‌تواند باشد؟ شر چه کار بیشتری می‌تواند انجام دهد جز اینکه تهی کننده‌ی انسان از «شدن» باشد. شری که دو جهان را دو قطبی می‌خواهد؛ از اینکه تنها «خیر» در برابرش باشد سود می‌برد، چون می‌داند تا زمانی که جهان می‌تواند به خیر و شر تقسیم شود، جای این گفتار همیشه محفوظ است و هم با فاشیسم ارتباط دو سویه‌ای دارد و هم با استبداد و تمامیت‌خواهی.

انفعال آیا تنها به معنای ایستایی است؟ تصور عموم شاید این است، کسی که تنها نظاره‌گر است را می‌توان منفعل خواند یا کسی که به انتظار نشسته و کاری برای تغییر وضعیت خود نمی‌کند. اما واکنش‌گری هم یک نوع انفعال است. میدانی که اطرافمان را گرفته، پر شده از واکنش‌گری به وضع موجود. این مساله توهمی از کنشگری ایجاد کرده است که ما را به تعریف جدیدی از انفعال می‌رساند. سوژه تبدیل به ضد

غایت و افق سوژه منفصل

این است بتواند توسط

قدرت بالاتری به رسمیت

شناخته شود تا شیفتگی‌اش

را نسبت به خود، احیا کند.

هر جا که این محقق شود،

جایگاه مورد نظر هم اشغال

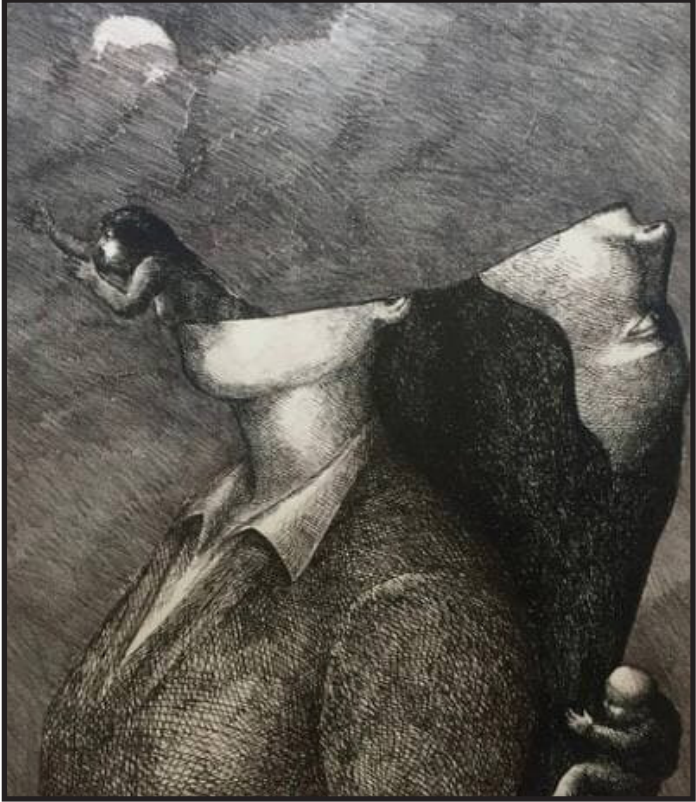
می‌شود. به همین خاطر

گذشته از حال به صورت

دائم منفک می‌شود و این

رشته به صورت مستمر

خودش را پاره می‌کند.



Ciel ouvert by Roland Topor, 1970

درون انسداد، یک گشودگی رادیکال ایجاد کند. اینگونه است که می‌شود آنچه که غایب است را احضار کرد. بازاندیشی ناگزیر است و از طریق شناختی حاصل می‌شود که با پراتیک اجتماعی مربوط باشد و به عمل و تمایل برای دگرگونی پیوند خورده باشد. «هر آن‌کس که بزرگ‌ترین ناواقعیت را درک کند، بزرگ‌ترین واقعیت را شکل خواهد داد»^{۱۱} و تنها

بازاندیشی ناگزیر است و از طریق شناختی حاصل می‌شود که با پراتیک اجتماعی مربوط باشد و به عمل و تمایل برای دگرگونی پیوند خورده باشد. «هر آن‌کس که بزرگ‌ترین ناواقعیت را درک کند، بزرگ‌ترین واقعیت را شکل خواهد داد» و تنها اینگونه است که می‌شود آنچه که غایب است را احضار کرد.

منابع

۱. نشر بیدگل، ۱۳۹۵ باقی مانده های آشوبتس، شاهد و بایگانی. جورجو آگامبن، مجتبا گل محمدی.
۲. شر از نگاه جان هیک. مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶- بهار و تابستان ۱۳۹۵
۳. توتالیتاریسم، هانا آرنهت، ترجمه ی محسن ثلاثی، نشر ثالث.
۴. ایدئولوژی و ساز و برگ های ایدئولوژیک دولت، لویی آلتوسر، ترجمه ی روزبه صدرآرا، نشر چشمه
۵. از زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت نوشته ی جورجو آگامبن این کلمه را وام گرفته ام.
۶. سوژه ی لکانی (بین زبان و ژوئیسانس) بروس فینک، ترجمه ی محمد علی جعفری، نشر ققنوس
۷. ساموئل بکت، نام ناپذیر، ترجمه ی سهیل سمی، نشر ثالث.
۸. سوژه ی لکانی، صفحه ۴۰
۹. نشانه های شر، ژرژ باتای، فرد باتینگ، استیون اشنايدر و ...، ترجمه ی شهریار وقفی پور، نشر چشمه
۱۰. بخش دیگر از مقاله ی ژرژ باتای به نام بریده ی شده ی ونسان ون گوگ
۱۱. قدرت زندگی، آگامبن و سیاست آینده، دیوید کیشیک، مجتبا گل محمدی، نشر بیدگل



«مردم شدن»

الهام زاگری

سی سال بعد محسن گودرزی در سال ۸۳ دقیقاً همان پیمایش را تکرار نمود. در هر دوی این پیمایش‌ها از افراد پرسیده شده بود که «آیا مردم قابل اعتماد هستند؟» در سال ۵۳، ۴۵ درصد از پاسخ‌دهندگان به این سوال پاسخ «خیر» داده‌اند، اما در سال ۸۳ این میزان به ۷۶ درصد رسیده است. [۱] در طی سی سال، اعتماد اجتماعی در جامعه ایران به میزان چشمگیری کاهش پیدا کرده است. می‌توان انتظار داشت که در سال‌های پس از ۸۳ این وضعیت بدتر هم شده است. گویه‌هایی که در پیمایش‌های مختلف به منظور سنجش اعتماد اجتماعی لحاظ شده‌اند، این مسئله را تأیید می‌کنند. به عنوان مثال در موج سوم سنجش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان که در سال ۱۳۹۴ انجام شده است، ۶۳ درصد مردم در تشخیص آدم خوب از آدم بد دچار سردرگمی می‌شوند، [۲] این عدد در برخی پیمایش‌های بعدی به ۷۰ درصد هم رسیده است. این اعداد نه تنها نشان‌دهنده پایین بودن سطح اعتماد اجتماعی در میان مردم است بلکه نشان‌دهنده نبود چهارچوب اخلاقی مشترکی است که بتواند با قابل پیش‌بینی ساختن رفتار افراد در جامعه، به تولید اعتماد بی‌انجامد.

از طرفی، وضعیتی که همبستگی‌های قدیم در آن متزلزل می‌شوند و قراردادهای اجتماعی اعتبار خود را از دست می‌دهند، می‌تواند

«زیر تأثیر شور و شوق عمومی، بی‌آزارترین شهروند عادی را می‌بینی که یا به قهرمان و یا به جلاّد تبدیل می‌شود.»

امیل دورکیم

به نام «مردم»

جامعه ایران، جامعه‌ای است چندپاره، با حداقل اعتماد اجتماعی. نه تنها اعتماد به نهادهای حاکمیتی در سطح پایینی قرار دارد، بلکه اعتماد و همبستگی اجتماعی میان خود مردم نیز به شدت پایین است. افزایش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی از یک سو و از سوی دیگر، رواج گسترده اخلاقیات فردگرای موفقیت که کسب حداکثر منفعت شخصی را به عنوان اولین و مهمترین هدف افراد در جامعه معرفی می‌کند، در کنار عوامل دیگر، به وخامت این بی‌اعتمادی و گسیختگی اجتماعی انجامیده است. توجه به مسئله سیاست و مطالبه به حق آزادی‌های سیاسی، نباید ما را از توجه به این واقعیت دور کند که بدون وجود حدی از اعتماد اجتماعی میان خود مردم، تداوم کنش‌های جمعی رهایی‌بخش ناممکن است. با این وصف، درحالی‌که به گواه آمار، مردم خودشان هم به یکدیگر اعتمادی ندارند، سخن گفتن به نام «مردم»، چه معنایی دارد و دقیقاً به چه کسانی ارجاع می‌دهد؟

نزدیک به پنج دهه پیش، علی اسدی و مجید تهرانیان برای نخستین بار در پیمایشی به سنجش میزان اعتماد اجتماعی در جامعه ایران پرداختند.

همبستگی مکانیکی را می‌گیرد و به رهایی فرد منجر می‌شود. همبستگی مکانیکی که مبتنی بر شباهت انسان‌ها به یکدیگر است و فردیت آن‌ها را نقض می‌کند، جای خود را به همبستگی ارگانیک می‌دهد که محصول شکلی از تقسیم کار اجتماعی است که در آن هر فردی کارکرد منحصر به فرد خویش را برای جامعه ایفا می‌کند و از این طریق برای جامعه ارزشمند می‌شود. چنین نظامی با صورت‌بندی سه‌گانه دورکیم شامل گروه‌های اولین و دومین و دولت تکمیل می‌شود که هر یک قرار است جلوی اعمال سلطه آن دیگری بر فرد را بگیرد و از خلال این روابط سه‌گانه هم امکان اعمال سلطه خانواده و گروه‌های نزدیک به فرد گرفته می‌شود، هم جلوی برخورد بی‌میانجی افراد با نهاد قدرت و اعمال سلطه قاهرانه دولت بر آن‌ها. [۳] این آرمان اما هنوز محقق نشده است. در مقابل ما با چیزی مواجه هستیم که میشل مافزولی آن را «عصر قبایلی شدن» می‌نامد. او معتقد است که در شرایط فعلی باید بر گزاره‌هایی که بیش از حد بر تحقق فردیت انسان‌ها تأکید می‌کنند، با دیده شک و تردید نگریم. چرا که در جوامعی که پیوندهای گروهی و همبستگی‌های اجتماعی سست می‌شوند و جامعه به سمت توده‌ای شدن پیش می‌رود، امکاناتی برای قبایلی شدن نیز ایجاد می‌شود. [۴]

فشار ساز و کار اقتصاد سیاسی حاکم که بر مبنای عقلانیت ابزاری و انتخاب بهینه‌ترین وسیله برای دستیابی به اهداف استوار است، و افراد را وامی‌دارد تا با مرجعیت قرار دادن عقل ابزاری و سرکوب سایر وجوه شخصیت خود، همواره به دنبال موفقیت فردی و برآوردن هدفی در آینده باشند، فضا را برای ایجاد جماعت‌هایی فراهم می‌کند که به عنوان واکنشی به هژمونی عقل ابزاری، به دنبال برآوردن هیچ هدف خاصی نیستند و در واکنش به فشار فردگرایی خودخواهانه، تنها غایت آن‌ها اشباع شدن از لحظه جمعی حاضر است. در اینجا با قسمی بازتولید همبستگی مکانیکی مواجهیم که برخلاف گروه‌هایی که بر مبنای همبستگی ارگانیک تشکیل

آبستن شکل‌گیری همبستگی‌های جدید و ایجاد قراردادهای اجتماعی تازه باشد. آنچنان که گروه‌هایی از مردم در این سال‌ها، کوشیده‌اند با کنش‌های جمعی خود امکاناتی برای ترمیم اعتماد اجتماعی و شکل‌دهی به همبستگی‌های تازه و رهایی‌بخش فراهم آورند، یا لاقلاً امید به شکل‌گیری چنین همبستگی‌هایی را زنده کنند. کنش‌هایی که حمایت اقشار مختلف از اعتصابات کارگران یا حمایت از مطالبات مردم خوزستان را می‌توان نمونه‌های اخیر آن دانست که در امتداد فعالیت‌هایی نظیر فعالیت صنفی معلمان، بازنشستگان و مزد و حقوق‌بگیران در سال‌های گذشته قرار گرفته است.

در میانه این دوسویگی‌ها، کسانی که به شکل مداوم دم از «مردم» می‌زنند، در چه جایگاهی قرار دارند؟ کنش‌های آن‌ها معطوف به یافتن راه‌حلی برای چندپارگی جامعه ایران، در عین ارج نهادن به تفاوت‌ها بوده است، یا آن‌ها خود ضرورتاً محصول همین جامعه ازهم‌گسیخته‌اند که بی‌توجه به ضرورت‌های کنش رهایی‌بخش، به وخامت اوضاع دامن می‌زنند؟ در جامعه‌ای که حداقل ۷۶ درصد افراد آن، به «مردم» اعتماد ندارند، و هنجارهای اخلاقی مورد توافق عموم نیز دستخوش تزلزل شده‌اند، به شکلی متناقض‌گونه شاهد ظهور مداوم گزاره‌هایی اخلاقی از جانب گروه‌های وابسته به نهاد قدرت و گروه‌هایی بیرون از نهاد قدرت هستیم، که همه ادعای حمایت از حقوق «مردم» دارند. بررسی نقش نهاد قدرت سیاسی و دینی در چندپاره شدن جامعه ایران و کاهش قابل توجه اعتماد اجتماعی در طی سی و چهل سال گذشته، مسئله مهمی است که باید به صورت جداگانه بدان پرداخت، اما آنچه در اینجا می‌خواهم به آن پردازم این است که چرا باید به این گزاره‌های اخلاقی با مدعای حمایت از حقوق مردم، آن هم «مردم» به مثابه کلیتی یکپارچه، به دیده شک و تردید نگریم.

وقتی آرمان‌ها محقق نمی‌شوند

آرمان امیل دورکیم به عنوان جامعه‌شناس، جامعه‌ای بود که در آن همبستگی ارگانیک جای

در جامعه‌ای که حداقل ۷۶ درصد افراد آن، به «مردم» اعتماد ندارند، و هنجارهای اخلاقی مورد توافق عموم نیز دستخوش تزلزل شده‌اند، به شکلی متناقض‌گونه شاهد ظهور مداوم گزاره‌هایی اخلاقی از جانب گروه‌های وابسته به نهاد قدرت و گروه‌هایی بیرون از نهاد قدرت هستیم، که همه ادعای حمایت از حقوق «مردم» دارند.

ابزارهای تولید گفتار در جامعه، بویژه در فضای مجازی را در اختیار دارد و دارای هویت سیاسی هم هست. در این بخش، شاهد قبیله‌هایی هستیم که به بساختن و از آن‌خودسازی کلیتی به نام «مردم» مشغولند. آن‌ها مدعیات خود را به نام همین مردم تا سرحد امر مطلق برمی‌کشند، اما از آنجا که مردم نه کلیتی یکپارچه بلکه واجد تنوع و تکثر است، همیشه می‌توان به گروه‌هایی از مردم اشاره کرد که بیرون از مردم ادعایی هر یک از این قبیله‌ها قرار می‌گیرند. قبیله‌هایی که در رقابت با یکدیگر، برای اینکه خود را نماینده مردم معرفی کنند، به جنگ و ستیز خشونت‌باری مشغولند، جنگ و ستیزی که نمونه آن را به راحتی می‌توان در فضای مجازی، بویژه در توئیتر مشاهده کرد. هر یک از این گروه‌ها درست مشابه قبیله‌های بدوی، توتم خاص خود را نیز دارا است. توتمی که مقدس، و غیرقابل نقد است. به این معنا، کلماتی نظیر «مردم» و «طبقه»، خود می‌توانند به قسمی توتم بدل شوند که از واقعیت خود فاصله می‌گیرند و نسبت آن‌ها با آنچه به آن ارجاع می‌دهند، در هاله‌ای از ابهام و رازواری باقی می‌ماند.

اما چگونه می‌توان «قبایلی شدن» را در جامعه‌ای نظیر جامعه ایران توضیح داد که در آن آزادی‌های فردی سرکوب می‌شود، و افراد در موارد بسیاری از امکان اعمال اراده خود مبتنی بر همان عقلانیت ابزاری هم محروم می‌مانند؟

وابستگی‌های زخم‌خورده [5]

مشاهده هر روزه نابرابری‌ها، سرکوب آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و نداشتن چشم‌انداز روشنی برای آینده، بخش بزرگی از شهروندان جامعه ما را به افرادی خسته و مستأصل مبدل کرده است. کسانی که از زیستن در شرایطی سرشار از ابهام، با اضطراب دائمی فرو افتادن به طبقات پایین‌تر، از مشاهده هر روزه ظلمی که بر شهروندان اعمال می‌شود خسته‌اند. آن‌ها «شهروندان عاصی» هستند. «شهروند عاصی کسی است که از وضعیت زندگی خود خسته شده، از شیوه اداره کشور و جامعه ناراضی است و چشم‌اندازی برای زندگی

می‌شوند، نه تنها مبتنی بر تحقق آزادی، فردیت و عقلانیت نیست، بلکه مبتنی بر احساسات و نوعی گرایش سیری‌ناپذیر به موافقت با گروه است. [۴] افرادی که همواره تشویق شده‌اند تا تنها عقلانیت ابزاری را مرجع اعمال خویش قرار دهند، این عقلانیت را وا می‌نهند و در مقابل به کنش‌های احساسی روی می‌آورند و به بخش‌های سرکوب‌شده شخصیت خویش مجال بروز و ظهور افراطی می‌دهند. کسانی که همواره تشویق شده‌اند تا بی‌توجه به دیگران، به بساختن خود مستقل خویش مشغول باشند و موفقیت فردی را پیگیری کنند، استقلال و اراده آزاد خود را وامی‌نهند و به گروه‌گرایی و هم‌رنگی با جماعت گرایش پیدا می‌کنند. این شکل از گرایش به همبستگی قبیله‌وار بصورت مشخص در دو بخش از جامعه ایران قابل رویت است. نخست در آن بخشی که عمدتاً به طبقات بالای اجتماع تعلق دارند و به نوعی غنیمت شمردن دم، کلی مسلکی و خوش‌باشی روی می‌آورند. کسانی که «همواره در جستجوی چیزی بودن» در چهارچوب عقلانیت ابزاری، توانسته معنای خاصی به زندگیشان ببخشند و فرهنگ مصرفی هویت‌هایشان را چندپاره کرده، و این هویت و معنا را در همبستگی‌های گذرای قبیله‌وار با دیگران جستجو می‌کنند. کسانی که از مجالس شبانه و علاقه به مصرف کالا و مدهای مشترک، اما منحصر به فرد در میان قبیله خود لذت می‌برند. شکلی از عضویت قبیله‌ای که برخلاف عضویت در قبایل بدوی، دارای قسمی انعطاف است و به افراد این امکان را می‌دهد تا دست به تغییر قبیله خود بزنند. این بخش از جامعه، اگرچه دارای هویت سیاسی نیست و سیاست‌زدودگی و رویگردانی از عالم سیاست وجه مشخصه آن است، دقیقاً به همین دلیل دارای ویژگی‌هایی است که آن را مستعد تبدیل شدن به شخصیت اقتدارطلب یا درافتادن به ورطه انواع ایدئولوژی‌های ارتجاعی، گذشته‌پرستی و امثال آن می‌کند.

بخش دیگری از جامعه ایران که قبیله‌گرایی و «گرایش سیری‌ناپذیر به موافقت با گروه» ویژگی بارز آن است، همان بخشی است که برخی

بخش دیگری از جامعه ایران که قبیله‌گرایی و «گرایش سیری‌ناپذیر به موافقت با گروه» ویژگی بارز آن است، همان بخشی است که برخی ابزارهای تولید گفتار در جامعه، بویژه در فضای مجازی را در اختیار دارد و دارای هویت سیاسی هم هست. در این بخش، شاهد قبیله‌هایی هستیم که به بساختن و از آن‌خودسازی کلیتی به نام «مردم» مشغولند. آن‌ها مدعیات خود را به نام همین مردم تا سرحد امر مطلق برمی‌کشند، اما از آنجا که مردم نه کلیتی یکپارچه بلکه واجد تنوع و تکثر است، همیشه می‌توان به گروه‌هایی از مردم اشاره کرد که بیرون از مردم ادعایی هر یک از این قبیله‌ها قرار می‌گیرند.

خود نمی‌بیند. نه وضعیت برای او قابل تحمل است، نه قدرتی برای تغییر وضعیت زندگی خود دارد و نه امیدی که نهادها و سیاست‌های رسمی بتوانند کاری برای بهبود وضعیت او کنند.» [۶] اینکه شهروند عاصی، خشم خود را چگونه ابراز می‌کند و چگونه نسبت به وضعیت موجود واکنش نشان می‌دهد، پرسشی گشوده است. پاسخ گروه‌های مختلف جامعه ما به این مسئله متفاوت بوده است و احتمالاً در آینده نیز بسته به شرایط مختلف، متفاوت خواهد بود. در عین حال شهروند عاصی، اگرچه در برابر قدرت حاکم احساس عجز می‌کند، اما این امکان را دارد که خشم خود را با اعمال خشونت به افراد نزدیک‌تر تخلیه کند. او بر پایه مدعاهای اخلاقی، اقدام به بساختن هویت‌های سفت و سخت گروهی می‌کند که نه مداراگر اند و نه قابل گفتگو. مدارا نه با نهاد قدرت حاکم و گفتگو نه با نهاد سرکوب، بلکه مدارا و گفتگو با سایر مردمی که آن‌ها نیز به همین اندازه قربانی سرکوب و سلطه‌اند. پدیده‌ای که این روزها، بویژه در فضای مجازی به راحتی قابل رویت است.

مادامی که سیاست هویت، صرفاً واکنشی است به «قدرت»، به بی‌قدرتی خودش وابسته است و در نهایت به بازتولید وضع موجود می‌انجامد، چرا که هویت‌ها با ارجاع به ادعاهای اخلاقی و بر مبنای «آنچه که هستند» و با هدف انتقام گرفتن بخاطر آنچه که هستند، ساخته می‌شوند. اصل اساسی موجودیت این هویت‌ها «بودن» است و نه «شدن». به همین دلیل است که آن‌ها نمی‌توانند خود را از بار سنگین گذشته رها سازند و در نهایت از وضعیت موجود فرا بگذرند. [۵] وندی براون توضیح می‌دهد که در لیبرالیسم، وضعیت موقعیت‌محور افراد و مناسبات اجتماعی بر سازنده وضعیت فعلی آن‌ها که لزوماً در ید قدرت و اراده آن‌ها قرار ندارد، نادیده گرفته می‌شود و در عین حال فشار زیادی بر افراد برای موفقیت و برای ساختن خودی مستقل وارد می‌آید. این تناقض در نهایت به شکست و ناکامی افراد و فوران خشم می‌انجامد. خشمی که از طریق دیگری‌سازی و فرافکنی آن به دیگری،

تخلیه می‌شود. [۵]

می‌توان گفت وضعیتی که وندی براون درباره لیبرالیسم تشریح می‌کند، در نولیبرالیسم و در شرایط جامعه‌ای فاقد دموکراسی نهادینه‌شده که هر اعتراضی به نهاد قدرت با سرکوب و خشونت پاسخ داده می‌شود، به میزان قابل توجهی شدت می‌یابد. در عین حال که بخش بزرگی از حمایت‌های اجتماعی و ثبات کاری عصر سرمایه‌داری اجتماعی از بین رفته‌اند؛ موقتی‌سازی، خصوصی‌سازی و آزادسازی، ضمانت‌های زندگی مردم را از آن‌ها گرفته و آن‌ها را در دریایی از تنش و بی‌ثباتی رها کرده است، ادبیات انگیزشی موفقیت و ادبیاتی که مروج فردگرایی خودخواهانه است، به میزان چشمگیری افزایش پیدا کرده. نتیجه سوژه‌های تنها و بی‌قدرت‌شده‌ای است که نمی‌توانند انتظاراتی را که از خود دارند و جامعه به آن‌ها تحمیل می‌کند، برآورده سازند. آن‌ها تبدیل به سوژه‌های خشمگین مد نظر براون می‌شوند. آن‌ها رهاشدگی خود را در جامعه برای طی کردن مسیر موفقیت و بساختن خودهایی مستقل، با عطش سیری‌ناپذیر برای همرنگی با گروه جبران می‌کنند. این همرنگی و همراهی بیش از آنکه تابع قسمی عقلانیت برای مبارزه با نهاد سلطه و دستیابی به رهایی معطوف به آینده باشد، تابع قسمی از پاس‌داشت زمان حال، زیر بار سنگین گذشته است. به همین دلیل است که ما، با شکلی از نوقبیله‌گرایی مواجهیم که بیش از آنکه دلمشغول فراروی از وضع موجود و بساختن جهانی جدید باشد، دلمشغول «بودن» خویش است. بودنی زخم‌خورده و ناتوان در نسبت با نهاد قدرت سیاسی و اقتصادی، که می‌خواهد بخاطر آنچه که هست، از دیگران انتقام بگیرد. هر یک از این قبیله‌ها، بویژه در فضای مجازی و توییتر فارسی، تلاش می‌کند تا اخلاقیات خاص خود را به کل جامعه نسبت دهد و به نام «مردم» این اخلاقیات را تا سرحد امر مطلق برکشد. خلأ نهاد‌های واسطه، باعث می‌شود، امکان قابل توجهی برای گفتگو و ایجاد افق‌های مشترک میان آن‌ها، به رسمیت‌شناسی دیگری و شکل‌گیری قراردادهای اجتماعی جدید فراهم نشود. به همین

زخم‌خورده و به نفع اعمال خشونت به افراد نزدیک، به جای اعمال اراده در برابر نهاد سلطه، «مصرف» نشوند؛ به میزانی که بتوان این روزه‌های امید را شناسایی کرد و با گسترش آن‌ها امکاناتی برای عمل خودمختار خویش در برابر نهاد سلطه یافت، امکانات برای گفتگو با یکدیگر و ایجاد قراردادهای اجتماعی جدید نیز بیشتر می‌شود و متعاقباً روزه‌های امید نیز گسترش می‌یابند.

تفاوت یا شباهت، مسئله این است!

برای اینکه افراد با عقاید، گرایش‌ها و سبک زندگی‌های متفاوت بتوانند آزادانه در جامعه زندگی کنند، نه فقط نهاد قدرت باید این تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسد، بلکه اعضای جامعه نیز باید آن را به رسمیت بشناسند. اما چگونه می‌توان دست به مبارزه‌ای برای به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌ها زد، بی‌آنکه به ورطه هویت‌گرایی و غیریت‌ستیزی افتاد؟

مطالبه به رسمیت‌شناسی، صرفاً مطالبه‌ای برای به رسمیت‌شناخته شدنِ منِ متفاوت نیست و هر زمان که این مطالبه منحصر به بازشناسی یک هویت خاص شود، جنبه‌ای فرقه‌ای و خاص‌گرا پیدا خواهد کرد. در حالیکه مطالبه بازشناسی باید حول محور آزادی همه افراد برای پیگیری شکل مطلوب خود برای زندگی قرار گیرد، به شکلی که آزادی دیگران مورد تهدید واقع نشود. در این نگاه، هویت‌ها جهان‌شمول نیستند و این باید به خود افراد بستگی داشته باشد که چه درکی از خود را تعقیب می‌کنند. اما این افراد باید بتوانند در مناسبات اجتماعی به شکل عادلانه‌ای مشارکت کنند. از این رو به رسمیت شناخته شدن، مسئله‌ای است مربوط به موانع اجتماعی که در برابر مشارکت کامل و برابر اقشار مختلف در فرآیندهای اجتماعی قرار دارد و دقیقاً به همین دلیل است که مطالبه به رسمیت‌شناسی با نحوه توزیع منابع مادی در جامعه نیز پیوند می‌خورد. مطالبه برای به رسمیت‌شناسی و مطالبه برای بازتوزیع منابع، اگرچه قابل تقلیل به یکدیگر نیستند، اما هر شکلی از مطالبه برای بازتوزیع

دلیل تنها نسبتی که این گروه‌ها می‌توانند با یکدیگر برقرار کنند، خشم و نفرت است، خشم و نفرتی نه ناشی از خیزش در برابر نهاد سلطه و اقتدار، بلکه از سر استیصال و ناتوانی در برابر آن. در چنین شرایطی، هرآنچه بیرون از گروه و بیرون از دایره اخلاقیات منسوب به گروه باشد، به نام «شر» طرد می‌شود. تمایزها از میان می‌روند و در نگاه سوژه‌ها، «شر» همه چیز را فرا می‌گیرد. آن‌ها جز خود و گروه خود، «شر» را در همه چیز و همه کس می‌بینند، غافل از اینکه در جایی که تمایزها از میان می‌رود و در جایی که همه چیز شر است، هیچ چیز شر نیست و «شر بزرگ» دقیقاً از بطن چنین فضایی زاده می‌شود.

روزنه‌های امید

آنچه در بالا شرح داده شد، صرفاً توصیف روندی است که نه متصلب است، نه یکپارچه و غیرقابل مقاومت، اما بخشی از جامعه ما را فراگرفته است. اما در بخش دیگری از جامعه، با شکل‌گیری همبستگی‌هایی جدید در میان گروه‌هایی از مردم مواجهیم؛ شکلی از کنشگری ایجابی که با پیوند مطالبات گروه‌های مختلف به یکدیگر، سعی در فراروی از قبیله‌گرایی دارد. این تلاش‌ها اگرچه در فرآیند شدن قرار دارد و همواره می‌تواند به منظور بهبود یافتن، مورد بازاندیشی قرار گیرد، اما روزه امید است برای غلبه بر بی‌اعتمادی و فراروی از وضعیت موجود. در سطحی دیگر اما، حذف و طرد دیگران با مدعیات اخلاقی به نام همین مردمی که در عمل، به فراخور موقعیت‌های مختلف با یکدیگر اعلام همبستگی می‌کنند، خود مانعی است برای غلبه بر بی‌اعتمادی در میان مردم و در نتیجه مانعی است در برابر ایجاد همبستگی‌های جدید و کنشگری‌های بخش.

جامعه ما به بسط و گسترش روزه‌های امید نیازمند است، روزه‌هایی که بیانگر توانایی مردم در اعمال قدرت در برابر نهاد سلطه باشد. چیزی که افراد را از استیصال خود برهاند و امید به امکان کنشگری و مقاومت را به آن‌ها بازگرداند. این روزه‌های امید، همین حالا هم در جامعه ما وجود دارند، به شرط آن‌که به نفع وابستگی‌های

در چنین شرایطی، هرآنچه بیرون از گروه و بیرون از دایره اخلاقیات منسوب به گروه باشد، به نام «شر» طرد می‌شود. تمایزها از میان می‌روند و در نگاه سوژه‌ها، «شر» همه چیز را فرا می‌گیرد. آن‌ها جز خود و گروه خود، «شر» را در همه چیز و همه کس می‌بینند، غافل از اینکه در جایی که تمایزها از میان می‌رود و در جایی که همه چیز شر است، هیچ چیز شر نیست و «شر بزرگ» دقیقاً از بطن چنین فضایی زاده می‌شود.

شناختن تفاوت‌هاست. مبارزه با نهاد قدرت، مستلزم وجود حدی از اعتماد و همبستگی میان خود مردم است که با قبیله‌گرایی، دیگری‌سازی و طرد و نفی دائمی دیگران، در تناقض است. در جامعه‌ای با حداقل میزان اعتماد و همبستگی اجتماعی، هیچ‌کس نماینده مردم نیست، و به ادعاهای اخلاقی به نام مردم، باید به دیده تردید نگریست. آنچه جامعه ما امروز در مواجهه با نهاد قدرت به آن نیاز دارد، نه دیگری‌سازی و حذف و طرد یکدیگر که ایجاد فضایی برای گفتگو و ساختن افق‌های مشترکی است میان همه افرادی که فارغ از تمایزهایشان، در برابر نهاد قدرت سیاسی و اقتصادی هم‌سرنوشت هستند، فضایی که امکان «مردم شدن» در برابر نهاد قدرت را فراهم کند. بخش مهمی از مردمی که در مرکز تحولات این روزهای جامعه ما قرار داشته‌اند، در ساحت عمل، با اعلام همبستگی با یکدیگر، در راستای تحقق این آرمان گام برداشته‌اند، «گرچه منزل بس خطرناک است و مقصد بس بعید».

منابع:

- ۱) گودرزی، محسن (۱۳۸۳)، گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران.
- ۲) گزارش کشوری موج سوم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۳۹۵)، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، دفتر طرح‌های ملی، با همکاری مرکز ملی رصد اجتماعی.
- ۳) دورکیم امیل (۱۳۹۶)، درس‌های جامعه‌شناسی، فیزیک اخلاقیات و حقوق، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، تهران، نی.
- ۴) Maffesoli, M., 1995. The time of the tribes: The decline of individualism in mass society. Sage.
- ۵) Brown, W., 1993. Wounded attachments. Political Theory, 3(21), pp.410-390.
- ۶) گودرزی، محسن (۱۳۹۸)، شهروند عاصی و احتمالات آینده، اندیشه پویا (۶۳).
- ۷) Fraser, N., 2009. Social justice in the age of identity politics. Geographic thought: A praxis perspective, pp.91-72.

منابع در جامعه، خواه نا خواه دارای تبعاتی در عرصه به‌رسمیت‌شناسی گروه‌های مختلف است و به‌رسمیت‌شناسی گروه‌های مختلف اجتماعی و حق آزادی آن‌ها نیز دارای اثراتی در زمینه بازتوزیع منابع مادی موجود در جامعه است. بنابراین مطالبه به‌رسمیت‌شناسی و مطالبه بازتوزیع منابع مادی باید در پیوند با یکدیگر قرار گیرند تا در نهایت به گرایش‌های خاص گرایانه و قبیله‌گرایانه دامن نزنند و به کنشی رهایی‌بخش منجر شوند. [۷]

نانسی فریزر این پرسش را مطرح می‌کند که مطالبه عدالت در زمینه بازشناسی، باید با تأکید بر تفاوت‌ها و به‌رسمیت‌شناسی آن‌ها انجام شود، یا اینکه نقطه عزیمت در مطالبه به‌رسمیت‌شناسی را باید علیرغم تفاوت‌ها، بر شباهت‌ها و شئون انسانی مشترک میان همه انسان‌ها، قرار داد و به اعتبار این وجوه مشترک خواهان به‌رسمیت‌شناسی تفاوت‌ها شد؟ اگرچه نانسی فریزر معتقد است که این پرسش دارای پاسخی همواره درست نیست و پاسخ دادن به آن مستلزم بررسی انتقادی وضعیت جامعه و مشاهده پیچیدگی‌های آن است [۷]، اما در جامعه‌ای نظیر جامعه ایران که اعتماد و همبستگی اجتماعی در آن به شدت کاهش یافته، فضاهای اندکی برای گفتگو و ایجاد افق‌های مشترک میان خود مردم وجود دارد، مطالبه به‌رسمیت‌شناسی و مبارزه با نهاد قدرت در وهله اول باید مبتنی بر حقوق مشترک انسانی باشد و با مطالبه بازتوزیع عادلانه منابع مادی در جامعه گره بخورد، چرا که بی‌عدالتی اقتصادی و ترویج عقلانیت مبتنی بر بازار، یکی از مهمترین عوامل از بین رفتن همبستگی و اعتماد اجتماعی است. این راهبرد، نه به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌ها و سرکوب آن‌ها، بلکه به معنای آن است که وجوه مشترک را نقطه اتکایی برای به‌رسمیت‌شناخته شدن تفاوت‌ها قرار دهیم. البته پرسش فریزر، پرسشی است که فرآیند پاسخ دادن به آن هرگز تمام نمی‌شود. ما در هر وضعیت اجتماعی باید به موشکافی دقیق و انتقادی شرایط پردازیم و نقطه عزیمت خود را بر شباهت یا تفاوت قرار دهیم. آنچه مسلم است، هدف غایی، فراهم آوردن فضایی برای زیست عادلانه و آزاد در کنار یکدیگر، در عین به‌رسمیت

مبارزه با نهاد قدرت، مستلزم وجود حدی از اعتماد و همبستگی میان خود مردم است که با قبیله‌گرایی، دیگری‌سازی و طرد و نفی دائمی دیگران، در تناقض است. در جامعه‌ای با حداقل میزان اعتماد و همبستگی اجتماعی، هیچ‌کس نماینده مردم نیست، و به ادعاهای اخلاقی به نام مردم، باید به دیده تردید نگریست. آنچه جامعه ما امروز در مواجهه با نهاد قدرت به آن نیاز دارد، نه دیگری‌سازی و حذف و طرد یکدیگر که ایجاد فضایی برای گفتگو و ساختن افق‌های مشترکی است میان همه افرادی که فارغ از تمایزهایشان، در برابر نهاد قدرت سیاسی و اقتصادی هم‌سرنوشت هستند، فضایی که امکان «مردم شدن» در برابر نهاد قدرت را فراهم کند.



گفتار قدرت، اثر ساندرلا دل پیلار

درباره‌ی پروژه‌ی «شر و شرم»

علی سرمندی

یکم. شر

«حامی شر»، «عادی‌ساز شر»، «ابتذال شر» و یک دوجین ترکیب وصفی و اضافی دیگر، همگی شامل واژه‌ی «شر» ظرف دو سال اخیر قدرت قاهری در گفتار عمومی به دست آورده‌اند. استعمال‌کنندگان این ترکیبات تصور می‌کنند با این مقولات کل عالم را می‌توان توضیح داد و فهم‌پذیر کرد و حاق واقع را در آغوش کشید. این انگاره‌ی یکی شدن با امر واقع، همان چیزی است که احتمالاً می‌توان به کمک آن سبب سکری که این محتسبان به هنگام استعمال این الفاظ حس می‌کنند را درک کرد. فارغ از این نشئه، که احتمالاً به تنهایی انگیزه‌ی مهمی است، به نظر می‌رسد که نزد آن‌هایی که انگشت در جهان کرده و «وسط‌باز» و «عادی‌ساز شر» می‌جویند کارکرد دیگری هم دارد و آن کشیدن مرزی است میان قربانیان و مسببان وضعیت موجود، البته به مرتجعانه‌ترین شیوه‌ی ممکن.

اسلاوی ژیتک، در تحلیلی که از فیلم «آرواره‌های کوسه» (۱۹۷۵) ساخته‌ی استیون اسپیلبرگ ارائه می‌دهد، به نکته‌ی جالب‌خاطری درباره‌ی معنای فیگور کوسه در این فیلم اشاره می‌کند که در این مقام، به نظر می‌رسد به نوعی وصف حال فیگور «حامی شر» در گفتار محتسبان مورد بحث ما نیز باشد. او استدلال می‌کند که در جوامع بحران‌زده، یک مشکل اساسی که

امنیت روانی و انسجام ذهنی افراد را به مخاطره می‌افکند، «بس‌علتی» بودن وضعیت و زیاد بودن عوامل هراس‌آور است. هیچ چیز دردناک‌تر از این نیست که در هنگامه‌ی هول و ترس و خشم نیاز به اندیشیدن به وضعیت داشته باشیم. چرا که در چنین شرایطی همه‌ی اجزای وجود-امان و نیز همه‌ی مولفه‌های وضعیت در نظر-امان ما را به کنش (گریز یا هجوم) بجای تامل دعوت می‌کنند. «کوسه» در این وضعیت به ما هدفی برای تنفر ورزیدن و ضربه زدن می‌دهد. کارکرد کوسه دقیقاً در همین است که تمام ترس‌های ما را با یک‌دیگر متحد کرده و در کالبد خود متجسد می‌کند. به دیگر سخن، کوسه همان فیگور «دیگری» در گفتارهای فاشیستی است. در واقع، گفتارهایی این‌چنین، معامله‌ی فریبده‌ای را پیش روی سوژه‌ها می‌نهند: «به جای تامل در وضعیت که مطمئناً کار دل‌پذیری نیست و همین طور به میان آوردن نام مسببان اصلی وضع مطمئناً تمایلی بدان ندارید، فقط از فلان سلبریتی یا بهمان فعال سیاسی حاشیه‌ای بترسید و بر

«کوسه» در این وضعیت به ما هدفی برای تنفر ورزیدن و ضربه زدن می‌دهد. کارکرد کوسه دقیقاً در همین است که تمام ترس‌های ما را با یک‌دیگر متحد کرده و در کالبد خود متجسد می‌کند. به دیگر سخن، کوسه همان فیگور «دیگری» در گفتارهای فاشیستی است. در واقع، گفتارهایی این‌چنین، معامله‌ی فریبده‌ای را پیش روی سوژه‌ها می‌نهند: «به جای تامل در وضعیت که مطمئناً کار دل‌پذیری نیست و همین طور به میان آوردن نام مسببان اصلی وضع مطمئناً تمایلی بدان ندارید، فقط از فلان سلبریتی یا بهمان فعال سیاسی حاشیه‌ای بترسید و بر او بتازید.»

بشری بیرون می‌گذاریم، تنها می‌توان از مفهوم «گناه» سخن گفت؛ یعنی حوزه‌ی حاکمیت نماد استعلایی‌الاهیاتی و البته که موازین و هنجارهایی که جویندگان شر تبلیغ می‌کنند دقیقاً در همین حوزه است. بنابراین «شرمسار سازی» ای که اینان در پیش‌اند فقط می‌تواند بر پایه‌ی مفهوم «گناه» فهمیده شود. لذا به وضوح در این جا ما با نوعی گفتار الاهیاتی سروکار داریم؛ گفتاری که در پی کنترل و هدایت میل سوژه‌ها است.

این که چرا چنین شیوه‌ای به کام‌یابی قابل توجهی دست یافته است مسئله‌ای است که قصد بررسی آن را در سطور بعدی دارم؛ بررسی‌ای که احتمالاً از خلال می‌توان در خصوص اثرات و پیامدهای چنین شیوه‌ای مطالبی استنتاج کرد. پرسشی که کمی پیش‌تر طرح کردم، در سطحی کلی‌تر به مسئله‌ی «فرمان‌برداری» مربوط است. مسئله‌ی مذکور را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی نمود: چرا سوژه‌ها از ضوابط و قوانین موضوعه در گفتارهای مسلط اطاعت می‌کنند؟ اهمیت این پرسش زمانی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم که گفتاری نظیر گفتار جویندگان شر در ظاهر امر خود را ضد هر گونه «مرجعیت»^۴ نشان می‌دهد. در مدتی که از ظهور این گفتار می‌گذرد، هیچ شخصیت واجد محبوبیتی باقی نمانده که قربانی اینان نشده باشد. اصحاب این گفتار به هر ایده، جریان و فردی که علائمی دال بر قوت و قدرت گفتمانی بروز دهد، حمله‌ور می‌شوند و با بافتن و آمیختن راست و دروغ جاذبه‌اش را خرد و متلاشی می‌کنند؛ و باید اذعان کرد که در این سعی خود موفق بوده‌اند. جایگاه‌های نمادینی که پیش‌تر در خلائق احترام و تحسین برمی‌انگیختند، امروز به کلی از دست رفته‌اند.

در پرتو سخن اخیر، می‌توان پرسش فرمان‌برداری را از نو صورت‌بندی کرد: با این که گفتارهای مسلط با حدت تمام با هر نوع مرجعیت می‌ستیزند، چگونه است که محصول عمل‌اشان سوژه‌هایی بیش از پیش مقید و در بند مرجعیت است؟ این که سوژه‌ها هنوز در جستجوی مرجعیت‌اند را به سادگی می‌توان در این واقعیت دید که گفتار جویندگان شر، به مرور موفق شده

سنگ بلا و مصیبت و فتنه می‌بارد، از دست رفتن «امر واقعی»، بیماری شایع عصر است.^۳

دوم. شرم و بندگی

اما طرح جویندگان شر در ملاحظه‌ی با «شر» و مشتقات‌اش محصور نمی‌شود. آن‌ها نقشه‌ای هم برای مصادیق شر مورد ادعای خویش کشیده‌اند و با عنوان «شرمسار سازی» طرح خود را تعقیب می‌کنند. محتوای مشخص این «شرمسار سازی»، حمله، هتاک‌ی و ننگین کردن کسانی است که مخالفتی با مشهورات گفتار «ستاد مبارزه با شر» ورزیده‌اند. می‌توان به همین جمله اکتفا کرد، اما برای نزدیک‌تر کردن موضوع به فهم، مفید است که به بعضی از موخرترین این مشهورات اشاره کنیم: تقبیح شرکت کردن در انتخابات و هر نوع دفاعی از آن، تبلیغ کردن بخش ارتجاعی نیروهای مخالف نظام حاکم بر ایران حتی محافظه‌کاران و ثنوکان‌های آمریکایی و دست‌راستی‌های اسرائیلی، ستیزه با گفتمان‌های منتقدی که تن به حذف ادغامی در پروژه‌ی «شر و شرم» نمی‌دهند و الخ. نزدیک‌ترین مفهومی که برای مصطلح شرمسار سازی (در گفتار مذکور) می‌توان یافت، مفهوم Name and Shame در مطالعات حقوقی است که ناظر بر نظریه‌ای در خصوص عدالت ترمیمی است. مطابق این تئوری، یکی از راه‌کارهای پیشگیری از تکرار جرم توسط مجرمان، آن است که مجرمان مزبور در ملا عام رسوا شده، به همه‌ی مردم معرفی شوند. حسب این نظریه، شرمی که در اثر این فرآیند در فرد نهادینه می‌شود، جلوی تکرار جرم را خواهد گرفت.

نقدهای وارد بر نظریه‌ی معهود مورد بحث این نوشتار نیستند. اما با کاوش در مفاد و مبانی آن می‌توان چیزهایی زیادی در باب پیش‌فرض‌های هواداران داخلی این سلاح آموخت. نخستین امر برجسته در این باب، توجه به مفاهیم «جرم» و «مجرم» است. اگر جرم را به معنای تخطی از قوانین موضوعه در نظر بگیریم، اولین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که فقط در نظامی از مقررات بشر است که می‌توان برای جرم معنایی متصور بود. وقتی پا را از حیطه‌ی قوانین

مبهمی دارد. او در محدوده‌ی روان، موضع قانون‌گذار را دارد، اما (و در واقع به این علت) می‌تواند از مرزهای قانونی‌ای که برای خودش معین کرده، دست‌کم در سطح فانتزی، تخطی کند. به عنوان مثال، او زنای با محارم را گناهی نابخشودنی توصیف می‌کند و به همین سبب آن را امری ممنوع و تجاوزکارانه به شمار می‌آورد، اما از آن جا که این عمل رخ نمی‌دهد، زنای با محارم امری فقط خیالی است.^۶ با این حال چون دقیقاً از رهگذر رقابت بر سر این امر ممنوع با پدر است که سوژه پا به عرصه‌ی هستی می‌نهد، او ناگزیر است که در این خصوص اتخاذ موضع کند و موضع او همین میل در عین بیزاری است. به بیان دیگر، رای دلوز و گتاری این است که این قهر گفتمان است که سوژه‌ها را وادار به موضع‌گیری درباره‌ی و هستی‌یابی از طریق زنای با محارم می‌کند نه ضرورتی نهفته در نفس‌الامر زنای با محارم. با درنگ‌داشت این ضابطه، اکنون قابل فهم است که چگونه موضع‌گیری در باب یک موضوع خاص، در فضایی که در آن گفتاری خاص حکم‌فرما است شرط پذیرفته شدن و حتی سوژگی می‌شود. به عنوان مثال، این موضع شما در قبال انقلاب بهمن است که موقعیت شما را در نظم نمادین معین می‌سازد. هر نوع موضعی که از آن بوی هم‌دلی به مشام برسد، هم‌دستی با وضع موجود به شمار می‌آید. در واقع قطبیتی که گفتار بر فضا حاکم می‌کند، هر نوع موضع‌گیری‌ای را، با هر درجه‌ای از پیچیدگی و تبصره‌های نظری، کاملاً مثله کرده و در نهایت ابتذال از آن موافقت یا مخالفت سوژه را با امر محوری گفتار (در اینجا انقلاب بهمن) جعل می‌کند. این نکته به خوبی آشکار می‌کند که چرا فاشیست‌های پیرو گفتار ابتذال شر به شدت با هر پروژه‌ی نظری انتقادی می‌ستیزند؛ این ستیز در واقع انعکاسی از واکنش گفتار به مقاومت گفتار بدیل انتقادی در برابر تجزیه شدن به عناصر مالوف گفتار مسلط است.

بنابراین سوژه‌ی ادیبی کسی است که نسبت به گناه خیالی خود در ترس همیشگی به سر می‌برد. به خاطر همین ترس است که

است که مفرداتی را در میان خلق جا بیندازد. به عنوان مثال، اتفاق نظر نسبی در فضای عمومی نسبت به انقلاب بهمن ۵۷، هر نوع اصلاح‌طلبی، جایگاه دین و ... از همین سنخ کوشش‌های موفق است. در واقع، سوال مذکور این نکته را نشانه گرفته است که چرا طناب منطق پروژه‌های ضد مرجعیت به گردن خود پروژه نمی‌پیچد و آن را نیست نمی‌کند؟ چرا مرجعیت جدید مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؟ نظر کردن به محتوای مرجعیت یکی از شیوه‌های پرداختن به این پرسش است که من اکنون سر اشتغال بدان را ندارم و قصد دارم به پرسش فوق در سطح صوری بپردازم.

سوم. ادیب: سوژه‌ی عصر نو

چارچوب نظری بحثی که در این بند می‌آورم را دلوز و گتاری در کتاب «ضد ادیب» فراهم آورده‌اند. اگر از منظر دلوز و گتاری به مسئله بنگریم، پاسخ پرسشی که در بند قبل مطرح شد چنین خواهد بود:

زیرا سوژه‌ی گفتار مذکور کسی است که آموخته است که میل‌اش را انکار کند.

چنین سوژه‌ای در ظاهر خودآیین و ضد مرجعیت است، اما درباره‌ی خودش و تمایلات‌اش، یاد گرفته است که کنترل شدیدی اعمال کند. بگذارید داستان را از سطحی انتزاعی‌تر روایت کنیم.

مطابق بحث دلوز و گتاری درباره‌ی سوژکتیویته‌ی جدید، هر سوژه‌ای از طریق ادیبی‌سازی انرژوی جنسی است که پدید می‌آید. انرژوی جنسی فی‌نفسه بی‌سمت‌وسو و سرگردان است. فرآیند ادیبی‌سازی این انرژوی را از بی‌صورتی به یک نظام بازنمودی مشخص متصل می‌کند که همان فضای اجتماعی است و سوژه در آن می‌تواند افراد مختلف با هویت‌های معینی را تشخیص دهد. نیز، در سطح روان، سوژه‌ای متولد می‌شود که خود را در مقام فرد بازمی‌شناسد. دو موقعیت مذکور (یعنی پیش و پس از ادیبی‌سازی) همان دو جایگاه بیرون و درون گفتمان‌اند. این سوژه‌ی جدید، نسبت به میل خود، موضع

این سوژه‌ی جدید، نسبت به میل خود، موضع مبهمی دارد. او در محدوده‌ی روان، موضع قانون‌گذار را دارد، اما (و در واقع به این علت) می‌تواند از مرزهای قانونی‌ای که برای خودش معین کرده، دست‌کم در سطح فانتزی، تخطی کند. به عنوان مثال، او زنای با محارم را گناهی نابخشودنی توصیف می‌کند و به همین سبب آن را امری ممنوع و تجاوزکارانه به شمار می‌آورد، اما از آن جا که این عمل رخ نمی‌دهد، زنای با محارم امری فقط خیالی است. با این حال چون دقیقاً از رهگذر رقابت بر سر این امر ممنوع با پدر است که سوژه پا به عرصه‌ی هستی می‌نهد، او ناگزیر است که در این خصوص اتخاذ موضع کند و موضع او همین میل در عین بیزاری است.

کارکرد مرکزی

«شرمسازسازی» ایجاد همان گناهی در ضمیر سوژه است که باید دائما از آن در خجلت باشد و از ارتکاب آن احساس ترس کند. اگر در گذشته میل داشته‌اید که به سهولت و نرمی در ایران گذاری به وضعیتی قابل تحمل تر صورت بگیرد، و به همین سبب در انتخابات شرکت کرده‌اید، اگر به اثربخشی فعالیت انتخاباتی امید داشته‌اید و در آن راستا کوشیده‌اید، این همان گناه نابخشودنی شماست که مدام باید به رخ‌اتان کشیده شده و در نهان‌خانه‌ی اتان ثبت و ضبط شود و مهار میل‌اتان به دست «کارشناسان شر» که بهتر می‌فهمند، سپرده شود

او گرایش به سانسور و نظارت بر خود را دارد. این گرایش به خویش‌تن‌داری، همان چیزی است که به گفتارهای مرجعیت‌ستیز اجازه می‌دهد تا مرجعیت مد نظر خود را پیش روی سوژه‌ها قرار دهند، بی آن که از سوی سوژه‌ها مورد نقدی قرار بگیرند. در اینجا است که «شرمسازسازی» وارد ماتریس مفهومی ما می‌شود. کارکرد مرکزی «شرمسازسازی» ایجاد همان گناهی در ضمیر سوژه است که باید دائما از آن در خجلت باشد و از ارتکاب آن احساس ترس کند. اگر در گذشته میل داشته‌اید که به سهولت و نرمی در ایران گذاری به وضعیتی قابل تحمل تر صورت بگیرد، و به همین سبب در انتخابات شرکت کرده‌اید، اگر به اثربخشی فعالیت انتخاباتی امید داشته‌اید و در آن راستا کوشیده‌اید، این همان گناه نابخشودنی شماست که مدام باید به رخ‌اتان کشیده شده و در نهان‌خانه‌ی اتان ثبت و ضبط شود و مهار میل‌اتان به دست «کارشناسان شر» که بهتر می‌فهمند، سپرده شود.^۱ چنین گفتاری بر نوعی از هم‌ارزی صوری مبتنی است: هم‌ارزی میان آزادی و رهایی، مدرنیسم و مدرنیزاسیون^۲، آزادی فردی و

منابع

۱. مستند The Pervert's Guide to Ideology (۲۰۱۲) ساخته‌ی سوفی فینز که نویسنده و ارائه‌دهنده‌ی آن ژنیزک است.
۲. تازه‌ترین نمونه‌ی این قبیل کنش‌گری، مورد محمد رسول‌اف، کارگردان سینما است که در اظهار نظری یکی از بازیگران فیلم جدید اصغر فرهادی را با نازی‌ها قیاس کرده است.
۳. حال که پای «آرواره‌ها» به میان آمد، بد نیست اشاره کنیم که پایان فیلم مذکور نیز در خصوص وضعیت فعلی ما حاوی اشارتی است. در پایان فیلم، کلانتر شهر ساحلی‌ای که مورد حمله‌ی کوسه قرار گرفته (نماینده‌ی دولت که مسبب اصلی اوضاع بحرانی اقتصاد شهر ساحلی است که صرفا مبتنی است بر جذب گردشگرانی که به قصد استفاده از ساحل و تفریح به شهر می‌آیند) کوسه را می‌کشد و ردای قهرمان را به تن می‌کند. بدین ترتیب فانتزی به کمک نظام مولد ستم می‌آید و تهدید را از جایگاه‌اش دفع می‌کند. لذا محتسبان در پی شر، کمک بی‌بدیلی به آن چیزی که سودای مبارزه با آن را دارند، می‌کنند.
۴. Authority
۵. نمونه‌ی بسیار خوب این موضوع، جایگاه «زندانی سیاسی» است. قیاس موقعیت این جایگاه از مثلا ده سال پیش تا کنون به خوبی نشان‌دهنده‌ی موفقیت پروژه‌ی «شر و شرم» در این زمینه است. همین که امروز عموما افراد قائل به معتبر بودن حرف و عمل زندانیان سیاسی نیستند، نشان‌گر تغییرات شدیدی است که در سطح گفتمان عمومی رخ داده است. البته بی‌اعتباری نسبی این جایگاه به تمامی محصول عمل اصحاب گفتار شر نیست.
۶. نظام دلوزی هر چند با روان‌کاوی لکانی شباهت‌هایی دارد، یکی نیست و لذا استفاده از مفاهیم یکی در توضیح دیگری خطای نظری خواهد بود. اما در توضیح محال بودن زنای با محارم، می‌توان از لکان این گونه کمک گرفت که منظور محال بودن این همان شدن با امر زبانی‌نشده است و مقصود این نیست که زنای با مادر در عمل رخ نمی‌دهد.
۷. این بخشی از نقد رادیکال دلوز و گتاری به سنت روان‌کاوی فروید - لکان است.
۸. در این زمینه شعار «رضاشاه شرمنده‌ایم» نیز که در یکی از تجمعات اعتراضی‌ای که اخیرا برگزار شد، سر داده شد، قابل تأمل است.
۹. اصحاب شر جملگی مدرنیزاسیون، یعنی آن چه که مربوط به نوسازی سخت‌افزاری (تاسیس کارخانه، راه‌سازی، احداث خطوط راه‌آهن، احداث صنایع مختلف و ...) را معادل مدرنیسم در نظر می‌گیرند. حال آن که مدرنیسم بیش از این است و شامل تحولات فرهنگی و اندیشگی عصر مدرن و برجسته شدن آرمان‌هایی نظیر عدالت و آزادی و... است.
۱۰. مقاله‌ی «روشن‌گری چیست؟»

اثر گلاره محسنی پور



درباره مفهوم «ابتدال شر» و برداشت های ناصواب از آن

بهزاد طالبی

مقدمه:

بر نوشته‌ها و ایده‌های آرنت آشنایی دارند دعوت کردیم تا شرحی کلی بر بعضی از مفاهیم آرنت ارائه دهند.

هانا آرنت از جمله اندیشمندانی است که در سال‌های اخیر مورد اقبال گسترده‌ی بسیاری از فعالین سیاسی و دانشجویان ایرانی قرار گرفته است. پررنگ شدن یک فیلسوف ضدفاشیست در جامعه ایران در نگاه اول امیدوارکننده به نظر می‌رسد اما متأسفانه می‌بینیم که در بسیاری از لحظات، گفتار و نوشته‌های آرنت بیشتر در خدمت همان جریان‌اتی قرار گرفته‌اند که در اصل موضوع نقد او بوده‌اند. حال دیگر گزین‌گویی‌های عموماً جعلی آرنت را می‌توان در سردر بسیاری از اکانت‌های مجازی پیدا کرد چنانکه گویی این روزها در بازار مکاره‌ی توییتر، آرنت به کالایی لوکس تبدیل شده که توسط مخاطبان برای مقهور ساختن رقیب دم به دم مصرف می‌شود و طبیعتاً منطقی‌ست که در این بازاری شدن بسیاری از مفاهیم او مغشوش و مبهم شده و به ابتدال کشیده شوند؛ بیش از همه خود مفهوم ابتدال شر. بنابراین به نظر می‌رسد هر نوع مواجهه با آرنت اعم از توصیفی یا انتقادی پیش از هر چیز نیاز به نوعی آشنایی‌زدایی از آرنت در جهت کنار گذاشتن بدفهمی‌ها دارد. از آنجاکه تحریریه انکار به هر روی در برخی جنبه‌ها اختلاف‌نظرهای پارادایمی با آرنت داشت در این شماره از یکی از پژوهشگرانی که

در سال‌های گذشته، فلسفه سیاسی هانا آرنت مورد توجه گسترده محافل دانشجویی و سیاسی در ایران قرار گرفته است. علل متفاوتی را برای اقبال به دیدگاه‌های آرنت می‌توان برشمرد، که از آن جمله پرداختن وی به مفاهیمی همچون انقلاب و خشونت و واکاوی ریشه‌ها و ساختار نظام‌های توتالیتر است. لیکن همانگونه که در مورد سایر متفکران در سنت غربی هم مشاهده می‌شود؛ در مورد آرنت هم اختلاف در بسترهای نظریه‌پردازی وی با شرایط کنونی جامعه ایران منجر به پاره‌ای کج‌فهمی‌ها در خصوص مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی وی شده است. نمونه چنین کج‌فهمی‌ها در مورد متفکران نامدار دیگری همچون نیچه و مارکس هم در جامعه ایران مسبوق به سابقه است. محتوای افکار و نظریات این بزرگان، بخشی از یک گفتگوی طولانی است که با خارج نمودن بخشی از این گفتگو از بستر کلی خود، معمولاً مفاهیم موجود در این افکار، ارتباط و تعامل خود را با سایر مفاهیم از دست می‌دهند و قابلیت بالایی برای تفسیر خودسرانه می‌یابند. سپس بر مبنای این مفاهیم تغییر شکل

سخن پیش پافتاده در اینجا، کنایه از سخنی است که بیان‌کننده، در هنگام ادا کردن، چندان به محتوای آن فکر نمی‌کند. کلیشه‌هایی که عرفاً به کار گرفته می‌شود بدون آنکه قوه تعقل انسان را درگیر خود کند.

یافته، نتیجه‌گیری‌هایی صورت می‌پذیرد و اعتبار این نتیجه‌گیری‌ها به نام و آوازه آن متفکر بزرگ پیوند داده می‌شود. همه این اتفاقات در کنار فقدان یک سنت ریشه‌دار انتقادی در جامعه ایران، باعث می‌شود که بعضاً این مفاهیم تغییر شکل یافته و نتایج اتخاذ شده از آنها، به منزله اصل مسلم تلقی گردند و مشکلات بعدی را بوجود آورند.

به عنوان مثال، بسیاری از اندیشمندان معاصر سیاسی، نظریه‌پردازی خود را بر بستری از نظم لیبرال صورت بندی می‌کنند. اگر از ساختارهای تبعیض‌آمیز اجتماعی سخن می‌گویند، اگر درباره ملیت و چند فرهنگی و دموکراسی و ... بحث می‌کنند، پیش فرض آنها این است که نظم لیبرال-دموکراتیک سیاسی پیشاپیش وجود دارد. همین مفاهیم در بستر جامعه‌ای که نظم سیاسی لیبرال در آن مستقر نیست، اعوجاج محتوایی می‌یابند و در بعضی از موارد به ضد محتوای اصلی تعبیر می‌شوند.

آنچه گفتیم ابدأً به این معنا نیست که ما، اعتبار نظریه‌پردازی سیاسی را محدود به فرهنگ یا جامعه‌ای خاص می‌دانیم و یا معتقدیم که جامعه ایران نمی‌تواند هیچگونه بهره‌ای از نظریه‌پردازی متفکران غربی ببرد. اعتبار نظریه‌پردازی عقلانی عام و جهانشمول است و تابع خصوصیات فرهنگی یک جامعه نیست لیکن برای درک درست یک نظریه‌پردازی عقلانی، لازم است که شرایط زمینه‌ای آن لحاظ گردد تا در فهم آن راه خطا پیموده نشود.

آرنت، در دوران پربار حیات فکری خود، مفاهیم متعددی را به عالم اندیشه سیاسی معرفی نمود. یکی از این مفاهیم، که مورد بحث ما در این نوشتار است، مفهوم "ابتدال شر" است که ترجمه نه چندان دقیق فارسی از کلمه "Banality of Evil" می‌باشد. همه مشکلاتی که در استفاده از مفاهیم فلسفه غربی در جامعه ایران در بالا اشاره نمودیم، در خصوص این مفهوم دو چندان خواهد شد چراکه این مفهوم در بستر خود اندیشه غربی

هم پس از تولد، به مفهومی مناقشه برانگیز تبدیل شد. آرنت، این مفهوم را در حین گزارشاتی که از دادگاه آدولف آیشمن، برای نشریه نیویورکر ارسال می‌کند، ارائه می‌دهد. مجموعه این گزارشات بعدها در کتابی با نام "آیشمن در اورشلیم" چاپ و منتشر شد که عنوان فرعی "گزارشی در مورد ابتدال شر" را بر روی جلد خود داشت و بلافاصله پس از انتشار، منجر به بحث‌های دامنه‌داری از سوی مخالفان و موافقان گردید. آدولف آیشمن که از دست‌اندرکاران پروژه امحای یهودیان در آلمان نازی بوده است، پس از شکست آلمان در جنگ دوم جهانی به صورت ناشناس در آرژانتین زندگی می‌کرد که توسط سازمان اطلاعات اسرائیل در سال ۱۹۶۰ ربوده و در سال ۱۹۶۱ در اورشلیم به محاکمه کشیده شد. گزارش‌های آرنت از جریان محاکمه آیشمن شامل موارد متنوعی از جمله ابعاد حقوقی ربایش آیشمن از آرژانتین، انتقادات شکلی و محتوایی از جنبه‌های نمایشی برگزاری دادگاه و محاکمه، روایت نسبتاً مختصری از مراحل مواجهه آلمان نازی با یهودیان و همکاری سازمان‌ها و شوراها یهودی در اروپا با "راه حل نهایی" است. همه محورهای گزارش آرنت مورد نقد و ارزیابی گسترده تاریخی و حقوقی و اجتماعی قرار گرفته است که موضوع بحث ما در نوشتار حاضر نیست.

روایت آرنت از مفهوم "ابتدال شر"، روایت نسبتاً ساده‌ای است. شاید ترجمه درست کلمه Banality، پیش پا افتادگی باشد و کلمه ابتدال، نتواند معنای مورد نظر آرنت را به درستی به خواننده فارسی زبان منتقل کند. شاید یادآوری کاربردهای دیگر کلمه Banality در زبان انگلیسی بتواند در رساندن مقصود آرنت به ما کمک کند. مثلاً زمانی که با دوست یا همسایه‌ای مواجه می‌شویم از روی ادب، چند کلمه‌ای با وی سخن می‌گوییم، وقتی کسی از ما بپرسد که با آن همسایه چه گفتیم، یکی از پاسخ‌های محتمل ما به زبان انگلیسی می‌تواند به صورت We exchanged some banalities ارائه شود. بدین معنا که

بعدها توسط تاریخ‌نگاران نقض گردیده است و شواهد بعدی نشان داده اند که آیشمن، به آن اندازه‌ای که آرنت از او تصویر می‌کند، نسبت به اعمال خود ناآگاه نبوده است اما در این نوشتار، هدف ما پی بردن به آن چیزی است که آرنت در قالب مفهوم ابتذال شر بیان می‌کند. از این جملات آرنت و آنچه در توضیح کلمه **Banality** اشاره نمودیم، چنین به نظر می‌رسد که ابتذال شر در نظر آرنت بیشتر ناظر به نوعی وضعیت روانی است که او در مورد آیشمن شناسائی می‌کند. در این وضعیت روانی، فرد، **قوة مستقل قضاوت اخلاقی خود** را که معمولاً در ادبیات آرنت با **قوة تفکر و تخیل** ملازم است از دست می‌دهد و قضاوت‌های خود را بر مبنای چند کلیشه ابتدائی بنیان می‌کند. گاهی در بیان تفاوت انسان نسبت به سایر موجودات زنده، چنین بیان می‌شود که انسان در نسبت با خود دارای دو شأن است. یکی شأن عاملیت و دیگری شأن ناظریت. انسان به واسطه قوای ذهنی خود می‌تواند **Introspection** یا درون‌نگری داشته باشد. نسبت به اعمال خود قضاوت کند و ... اما ظاهراً، این **قوة مستقل قضاوت اخلاقی** از دیدگاه آرنت ممکن است در بعضی از افراد شکل نگرفته باشد یا پس از شکل‌گیری به نحوی مختل شده باشد. مفاهیمی مانند **قوة مستقل قضاوت اخلاقی**، **قوة تعقل**، **قوة تخیل** یا توان درون‌نگری که اینجا به صورت تقریباً معادل مورد استفاده قرار گرفته است، به بیان فنی در روان‌شناسی یا علوم شناختی یا فلسفه اخلاق ممکن است دلالت بر قوای متفاوتی در وجود آدمی داشته باشد، لذا از این پس می‌کوشیم تا از همان عنوان **قوة مستقل قضاوت اخلاقی** بهره ببریم که در مباحث مربوط به فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست، مفهوم آشناتری است.

البته پرواضح است که این دیدگاه، محدود به دایره روانشناسی نمی‌ماند و نتایجی در فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه ذهن و سایر حوزه‌ها به بار خواهد آورد. مثلاً می‌شود سوال

سخنان معمول و پیش‌پافتاده ای میان ما رد و بدل گردید. سخن پیش‌پافتاده در اینجا، کنایه از سخنی است که بیان‌کننده، در هنگام ادا کردن، چندان به محتوای آن فکر نمی‌کند. کلیشه‌هایی که عرفاً به کارگرفته می‌شود بدون آنکه **قوة تعقل** انسان را درگیر خود کند. انسان در طول یک روز، اعمال متفاوتی انجام می‌دهد و سخنان متفاوتی بر زبان می‌راند اما بخش بزرگی از این افعال و سخنان، از روی عرف و عادت انجام می‌شود و به هنگام انجام آنها، هربار، فرد به آنها فکر نمی‌کند و **قوة تعقل** خود را درگیر آن نمی‌سازد.

بر اساس این توضیحی که ارائه شد، روایت آرنت از ابتذال شر را می‌توان بهتر درک کرد. آرنت مشاهدات خود از وضعیت آیشمن را با دقت قابل ملاحظه‌ای توضیح می‌دهد. آرنت توصیف می‌کند که:

"ذهن آیشمن تا خرخره با کلیشه‌های و تکیه کلام‌هایی پرشده بود که مرتباً می‌کوشید با استفاده از آنها در برابر دادگاه از خود دفاع کند..... حافظه به شدت ضعیف و غیر قابل اتکایی داشت به نحوی که در رخدادی نادر، کاسه صبر قاضی لاندائو را پر کرد و از متهم پرسید: پس شما چه چیزی را می‌توانی به یاد بیاوری؟.....اما نکته اینجاست که آیشمن حتی یک جمله از جملاتی را که اینجا یا آنجا به دردش خورده بود تا احساس شعف کند فراموش نکرده بود..... هربار که در بازجویی‌ها، قضاوت تلاش می‌کردند تا به وجدان آیشمن متوسل شوند، با شعف مواجه می‌شدند..... برای هر دوره‌ای از زندگی خود، یک کلیشه مشعوف کننده در آستین داشت..... به رغم همه تلاش‌های دادستانی، همه می‌توانستند ببینند که این مرد هیولا نیست بلکه صرفاً یک دل‌تک است....."^۱

شایان ذکر است که بعضی از جملات فوق

ذاتی است:

"همین هم‌رنگی با جماعت" این فرض که انسان‌ها رفتار می‌کنند و نه عمل - اساس علم مدرن اقتصاد است که شکل‌گیری آن مقارن افتاد با پیدایش جامعه و همراه با ابزار تکنیکی‌اش یعنی علم آمار، به صورت سرآمد علوم اجتماعی درآمد.^۲

یا در جای دیگری می‌گوید:

"و این نکته‌ای تعیین‌کننده است که جامعه، در همه سطوحش، پردازنده و مانع امکان عمل است که پیش‌تر از خانه طرد و منع شده بود. به جای آن جامعه، با وضع قواعد بی‌شمار و گوناگون، که جملگی اعضای آن را بهنجار می‌سازند، به رفتار و امی‌دارند و عمل خودانگیخته یا دستاورد خارق‌عادت را طرد و منع می‌کنند."^۳

آنچه آرنت در این قسمت از "رفتارگرایی" مراد می‌کند، ارتباط و وثیقه‌ی با سلب‌قوة قضاوت اخلاقی از انسان‌ها دارد. تقریباً روشن است که نقد آرنت به چیست. بنیان نظریه مدرن حکمرانی بر آنست که ساختار حکمرانی را مستقل از ظرفیت‌های اخلاقی شهروندان و تنها بر مبنای تعدادی نهادهای به دقت طراحی شده و رابطه میان این نهادها، تعریف نماید. جمله معروفی از کانت وجود دارد که می‌گوید: "حکمرانی خوب می‌تواند برای نسلی از شیاطین هم حل بشود." آرنت، همین دیدگاه را مانع "عمل" و مشوق "رفتار" در جوامع مدرن می‌داند. این "رفتارگرایی" است که می‌تواند دستگاه لاقضای نهادی را در خدمت "شر" قرار دهد. همین "رفتارگرایی" است که در چنین وضعیتی، "ابتدال شر" را موجب می‌شود چراکه قوة مستقل قضاوت اخلاقی افراد را نه تنها بارور نمی‌کند که در راستای سرکوبی آن به مثابه امر ناهنجار حرکت می‌کند. لذا بر این اساس، می‌توان گفت که ارزیابی آرنت از "رفتارگرایی" و "ابتدال شر" می‌تواند به مثابه بحران نظام‌های لیبرال هم تلقی گردد.

متفکران لیبرال، در سال‌های گذشته و تحت تأثیر

کرد که با این اوصاف، مسوولیت اخلاقی فرد در نظام‌های دیکتاتوری یا تمامیت‌خواه از نظر آرنت به چه معناست؟ آیا مفهوم ابتدال شر، می‌تواند به معنای تخفیف مسوولیت اخلاقی فرد در نظام‌های این‌چنینی باشد؟ این برداشتی است که پاره‌ای از متفکران منجمله گرهارد شلوم و مارک لیلا از دیدگاه آرنت داشته‌اند. آنها معتقدند که پذیرش ابتدال شر بدان معنا که مدنظر آرنت است، معنای مسوولیت فردی را در شرایط وجود شر سیستمی از بین می‌برد. در چنین شرایطی دیگر نمی‌توان آئشمن را به دلیل همدستی در پروژه امحای یهودیان، محاکمه کرد چراکه این جنایت، جنایت یک دولت بوده است و نه فرد.

سوال دیگر اینکه، وجود یا عدم وجود قوه مستقل قضاوت اخلاقی در میان افراد، یک پدیده طبیعی است یا یک پدیده اجتماعی؟ اینکه افراد از نظر طبیعی، دارای اختلاف در زمینه قوه قضاوت اخلاقی باشند، تا حدی نزدیک به دیدگاه ارسطویی فرودستی طبیعی (Natural Subordination) است. می‌دانیم که از دیدگاه ارسطو، زنان و بردگان فاقد قوه تعقل یا به تعبیر ما، قوه مستقل قضاوت اخلاقی هستند. اگرچه از علاقه آرنت به فلسفه سیاسی ارسطو و معنای سیاست‌ورزی در آن فلسفه مطلعیم، لیکن با قطعیت قابل قبولی می‌توان باور داشت که آرنت، اختلاف در قوه قضاوت اخلاقی را امر طبیعی نمی‌داند. جستجوی پاسخ آرنت به این پرسش، ما را به وجه دیگری از فلسفه سیاسی وی می‌کشاند که عمدتاً در کتاب وضع بشر (Human Condition) عنوان گردیده است. در این کتاب، آرنت به نقد تفکیک میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی و تعلق مفهوم آزادی به حوزه خصوصی، در عصر مدرن و نظریه سیاسی لیبرال می‌پردازد. او با تفکیک میان آنچه "رفتار" می‌نامد و آنچه "عمل" می‌نامد، معتقد است که در دوران مدرن، عمل، که والاترین صورت رابطه بشری است جای خود را به رفتار داده است که عمدتاً مبتنی بر هم‌رنگی خواهی

انتقاداتی از این دست، اقدام به اعمال اصلاحاتی در نظریه اولیه نموده‌اند و مباحثی تحت عنوان Civic Virtue یا فضیلت مدنی، امروزه جای خود را در اینگونه نظریات باز کرده است که در همین راستا بحث از **نافرمانی مدنی یا تمرد وجدانمندان** در شرایط تضاد میان تشخیص اخلاقی فرد و وظایف محول شده از طرف دستگاه حکمرانی یا جامعه، هم به رسمیت شناخته می‌شوند؛ لیکن در نوشتار حاضر، به این دست مباحث نمی‌پردازیم و بر هدف خود مبنی بر فهم درست دیدگاه "ابتدال شر" متمرکز می‌مانیم.

در ابتدای متن حاضر شماره نمودیم که در سال‌های اخیر، مفهوم "ابتدال شر"، به معنایی کاملاً متفاوت از آنچه مدنظر آرنت بوده است از طرف برخی از فعالان سیاسی مورد استفاده گسترده قرار گرفته است. معنایی که نه تنها با معنای مدنظر آرنت متفاوت است که حتی بعضاً در پاره‌ای از کاربردهای خود به ضد معنای اصلی تبدیل می‌شود. **به نظر می‌رسد آنچه از "ابتدال شر" مدنظر این فعالان سیاسی است، نوعاً شامل اقدامات یا سخنانی است که با هدف عادی و طبیعی نشان دادن یک شر یا رذیلت اخلاقی انجام می‌پذیرد.** به عبارت دیگر، نوعی انتقاد از عملکرد یا بیانات افراد مختلف است مبنی بر اینکه مسوولیت فردی و اخلاقی خود را در برابر شر سیستمی به فراموشی سپرده‌اند. البته یادآوری مسوولیت فردی و اخلاقی افراد در برابر یک سیستم، می‌تواند درست و اصولی باشد و نوشته حاضر، بنای مخالفت با این عمل را ندارد. همچنین طبیعی و عادی جلوه دادن رذیلت‌های سیستمی هم از طرف هرکس که صورت بگیرد، ناشایست و غیراخلاقی و مستوجب نقد بی‌رحمانه است؛ لیکن بر اساس آنچه از "ابتدال شر"، تشریح نمودیم، هیچیک از این موارد ربطی به ابتدال شر ندارند. علاوه بر این، پیشتر تشریح نمودیم که بخش عمده‌ای از انتقادات نسبت به "ابتدال شر"، اتفاقاً از این زاویه است که آرنت،

کوشیده است مسوولیت فردی و اخلاقی افراد را در برابر نظام‌های دیکتاتوری یا تمامیت‌خواه، کوچک و کم اهمیت کند. لذا استناد به دیدگاه "ابتدال شر" آرنت برای یادآوری مسوولیت فردی در برابر سیستم دیکتاتوری، به نظر انتخاب چندان درست و دقیقی به نظر نمی‌رسد.

تا اینجا، ممکن است این مطلب، از سوی خواننده این متن یک اشتباه نه چندان مهم و سرنوشت ساز جلوه کند. اصل نادرستی اخلاقی در خصوص عادی و طبیعی جلوه دادن شر، امری مذموم است و اینکه ما چه عنوانی را برای آن انتخاب می‌کنیم، اهمیتی فرعی و ثانوی دارد اما قضیه زمانی صورت جدی‌تر به خود می‌گیرد که این مفهوم در خدمت ایجاد یک "چوب تکفیر" قرار می‌گیرد و برای اعتبار دادن به این "چوب تکفیر"، آگاهانه یا ناآگاهانه از عنوانی استفاده می‌شود که متعلق به یک متفکر سیاسی معتبر و نامدار به آزادی خواهی است و از اعتبار دیدگاه‌های این متفکر در جهتی دقیقاً عکس محتوای مدنظر وی بهره‌برداری می‌شود. به بیانی تلاش می‌شود تا روشی فاشیستی، بواسطه دیدگاه‌های یکی از برجسته‌ترین منتقدان فاشیسم اعتبار یابد. متفکران بسیاری در مورد فاشیسم، مطالعه و تحقیق نموده‌اند و این پدیده از منظر اقتصاد و فرهنگ و سیاست و قدرت و ... مورد ریشه‌یابی و موشکافی قرار گرفته است. در بسیاری از موارد، فاشیسم را یک پدیده سراسر اروپایی دانسته‌اند و اینکه این پدیده تنها در بستری از نظم لیبرال امکان وقوع دارد و اطلاق آن را به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی دیگر با دیده شک و تردید نگریسته‌اند. در این متن، قصد ورود به این مباحث در مورد فاشیسم را نداریم یا ابداً قصد نداریم که فرد یا جریانی را متهم به فاشیسم کنیم. چنین قضاوتی لاجرم نادقیق خواهد بود و به سادگی امکان‌پذیر نیست و ما را به همان ورطه‌ای می‌افکند که قصد انتقاد از آن را داریم؛ لیکن به نظر می‌رسد، آنچه به نام فاشیسم شناخته می‌شود، درون‌مایه‌ای از رفتارهای خاص سیاسی دارد که می‌شود در

بخش عمده‌ای از انتقادات نسبت به "ابتدال شر"، اتفاقاً از این زاویه است که آرنت کوشیده است مسوولیت فردی و اخلاقی افراد را در برابر نظام‌های دیکتاتوری یا تمامیت‌خواه، کوچک و کم اهمیت کند. لذا استناد به دیدگاه "ابتدال شر" آرنت برای یادآوری مسوولیت فردی در برابر سیستم دیکتاتوری، به نظر انتخاب چندان درست و دقیقی به نظر نمی‌رسد.

یا در جای دیگری در بیان خصوصیات اخلاقی
آی‌شمن می‌گوید:

"آی‌شمن قبل از اینکه پا به حزب نازی و
اس.اس. بگذارد، نشان داده بود که هر جا
راهش بدهند عضو می‌شود و به همین
دلیل، تاریخ رسمی شکست آلمان برای او
اهمیت داشت چون بالاخره فهمید از این
به بعد باید بدون عضویت در اینجا یا آنجا
زندگی خود را بگذراند."^۱

فاشیسم پژوهان دیگری هم به این خصوصیت
در رفتار سیاسی جنبش‌های فاشیستی اشاره
داشته‌اند. نولته که از او به عنوان نظریه پرداز
فاشیسم عام یاد می‌شود، فاشیسم را نوعی مقاومت
در برابر تعالی عملی و مبارزه در برابر تعالی عملی
فرد می‌داند.^۲ انسان‌ها در طریق سعی و خطا،
از طریق قضاوت و تجربه، تعالی می‌یابند. آنچه
نولته به عنوان تعالی می‌داند، چیزی مشابه رشد
قوه مستقل قضاوت فردی است که در این متن
فراوان به آن پرداخته شد. مانسیا، وظیفه اصلی
فاشیسم را "دشمنی در برابر کردار آزادی جویانه"^۳
می‌داند یا در جای دیگری آن را حد مطلق بیگانه
سازی معرفی می‌کند و در همه این اصلاحات،
آنچه مدنظر دارد تقریباً معادل همان چیزی است
که ما، تلاش در جهت سلب قوه مستقل قضاوت
اخلاقی فرد دانستیم.

پدیده‌های اجتماعی دیگر هم آن را شناسایی کرد
و از آنها احتراز نمود. آنچه از درون‌مایه سیاسی
یا فکری جنبش‌های فاشیستی در نوشته حاضر
به کار می‌آید، آنست که این جنبش‌ها به باور
بسیاری از متفکران، عمل سیاسی خود را با حمله
ویرانگر به قوه مستقل قضاوت فردی و اخلاقی
انسان‌ها آغاز می‌کنند؛ با هدف اینکه یک
افراد جامعه را نسبت به قوه قضاوت فردی
خود بی‌اعتماد کنند. بی‌اعتمادی فرد به قوه
قضاوت اخلاقی خودش، لاجرم منجر به نوعی از
بی‌هویتی و بی‌تفاوتی می‌شود. جنبش فاشیستی
در چنین خلأ بی‌هویتی است که با ارائه هویت
جایگزین به فرد، خود را به جای قوه قضاوت
اخلاقی او می‌نشانند و به عبارت دیگر کنترل
قضاوت‌های او را در دست می‌گیرد. این حمله
ویرانگر به قوه قضاوت اخلاقی افراد، همان است
که اندکی پیشتر از آن به عنوان "چوب تکفیر" یاد
کردیم. آرن‌ت می‌گوید:

"عامل تکان دهنده در پیروزی توتالیتاریسم،
همان بی‌خویشختنی هواداران این جنبش
است در هر کجا توده‌هایی وجود داشته
باشند، شکل‌گیری جنبش توتالیتار امکان‌پذیر
است. اصطلاح توده‌ها در اینجا تنها به
مردمی اطلاق می‌شود که ماهیتاً چیزی
بیش‌تر از مجموعه‌ای از انسان‌های بی‌هویت
و بی‌تفاوت نیستند"^۴

آنچه از درون‌مایه سیاسی
یا فکری جنبش‌های
فاشیستی در نوشته حاضر
به کار می‌آید، آنست که این
جنبش‌ها به باور بسیاری
از متفکران، عمل سیاسی
خود را با حمله ویرانگر به
قوه مستقل قضاوت فردی
و اخلاقی انسان‌ها آغاز
می‌کنند؛ با هدف اینکه یک
یک افراد جامعه را نسبت
به قوه قضاوت فردی خود
بی‌اعتماد کنند.

منابع

۱. هانا آرن‌ت، آی‌شمن در اورشلیم، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج، ۱۳۹۸، ۸۵ و ۸۶
۲. هانا آرن‌ت، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۹۰، ۸۵۲
۳. همان، ۸۳۳
4. W.Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, ۲۰۰۲، ۲۸۵
۵. هانا آرن‌ت، توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۹۷، ۴۱ و ۴۵
۶. هانا آرن‌ت، آی‌شمن در اورشلیم، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج، ۱۳۹۸، ۶۰۶
۷. ولفگانگ ویرمان، نظریه‌های فاشیسم، ترجمه مهدی تدینی، تهران، ثالث، ۱۳۹۷، ۱۱۹
۸. همان، ۷۳

نبرد اهرام، آنتونی ژان گروس، ۱۸۱۰



هزارتوی مناسبات ارباب-بندگی

گفت‌وگو با دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی

مقدمه:

بدل به مسئله کنیم و به آن مناسبات ارباب و برده‌ای بپردازیم که ویژگی اصلی آن، تحمیل زور عریان و مستقیم است. به نظر می‌رسد که این طرح هنوز کلی‌ست و بسیاری از وجوه مسئله را ناروشن باقی می‌گذارد. چنان‌که می‌دانیم بسیاری همچون دکتر کاتوزیان نیز صورت‌بندی خاص و یک‌دستی از کل تاریخ ایران ارائه می‌دهند که بر اساس آن، ما با چرخه‌های دائمی تکرار شونده‌ی استبداد و هرج‌ومرج مواجه بوده و هستیم. بدین‌سان، استدلالی دوری ارائه می‌دهند بدین‌شکل که: استبداد داریم به‌سبب وضعیت آشفتگی و دچار هرج‌ومرج، و آشفتگی داریم به‌سبب وضعیت استبدادزده. آن‌چه در این طرح مغفول باقی می‌ماند این است که کدامین سازوکارها موجب می‌شود در لحظه‌هایی این مناسبات بیانند و در لحظه‌هایی واپس‌رانده شوند. پس شاید باید این بحث را ادامه داد و آن را با پرسش‌هایی مواجه کرد. اگر لطف کنید برای شروع بحث، به منظور اینکه مقداری این نقاط ابهام مشخص‌تر شود، کمی بیش‌تر درباره‌ی رابطه ارباب و بندگی و صورت‌های کلی آن صحبت کنیم. فکر می‌کنم نقطه شروع بدی نباشد.

ج: چند سوال کردید اجازه بدهید ابتدا به سوال اول پاسخ دهم و تفاوت نظر خودم را با بحث متداول در باره استبداد ایرانی روشن کنم. گفته

دکتر کاشی یکی از اساتید و پژوهش‌گران به‌نام جامعه‌شناسی سیاسی ایران هستند که در سال‌های اخیر با انتشار مقالات، یادداشت‌ها و سخنرانی‌هایی در تحلیل وضعیت اجتماعی و سیاسی ایران، به بحث‌های پرمناقشه و قابل تاملی پرداخته‌اند. ایشان در تازه‌ترین سخنرانی خود پیش‌نهاد داده‌اند که به‌جای طرح پرسش «چه باید کرد؟»، باید مفهوم «استبداد» را به مسئله تبدیل کرده و به آن مناسبات ارباب و بردگانی‌ای بپردازیم که ویژگی اصلی آن، تحمیل زور عریان و مستقیم است. دکتر کاشی معتقد است که بدیل فرآیند به بن‌بست رسیده‌ی اصلاحات از بالا، لزوماً پناه‌بردن به هر جنبشی در پایین نیست و باید به تاسیس امکانی جدید برای کنش‌ورزی پرداخت که این جایگاه، هنوز در جامعه ایران واقعاً وجود ندارد. «انکار»، به بهانه‌ی همین طرح کلی و برای روشن‌شدن زوایای این ایده، گفت‌وگویی را با ایشان ترتیب داده‌است که شما را دعوت به مطالعه آن می‌کنیم.

س: دکتر کاشی شما پیش‌تر در یکی از سخنرانی‌های خود پیشنهاد داده‌اید که به‌جای طرح پرسش «چه باید کرد؟»، باید «استبداد» را

می‌شود تاریخ ایران مشحون از استبداد است و استبداد بخت و سرنوشت ماست. استبداد را به خلق و خوی ما نسبت می‌دهد و برون رفت از آن را محال می‌کند. من اول مایل‌ام با این بحث مرزبندی کنم. بعد می‌توانیم به سوالات دیگر هم برسیم.

س: بله بسیار خوب.

ج: متفکرینی مثل دکتر کاتوزیان بحث استبداد تاریخی در ایران را بیان کرده‌اند. ایشان بر مبنای خصوصیات اقلیم و آب‌وهوا و متغیرهای دیگر نشان می‌دهند چرا همیشه ساختار سیاسی در ایران استبدادی بوده. ایشان نظریه‌ای دارند و مطابق با آن تاریخ ایران را توضیح می‌دهند. ولی بحث من اصلاً از جنس تئوری و نظریه نیست. نه فقط از جنس تئوری و نظریه نیست، بلکه ناظر به یک نگاه انتقادی به خود تئوری‌پردازی و نظرورزی در حوزه‌ی سیاست هم هست. ما دو نوع ارتباط با امور سیاسی برقرار می‌کنیم. یکی زمانی است که با امور درگیریم و یک رابطه‌ی توأمان تماشاگر-بازیگر داریم. مثلاً شما وقتی می‌خواهید میوه‌ای بخورید، هم تماشاگر این میوه‌اید و هم به شدت بازیگر. پر از حس و هوس‌اید برای اینکه این میوه را بخورید. یا من وقتی که در خیابان کتک می‌خورم، هم ناظرم و هم بازیگر. بررسی می‌کنم چه کسی من را زده، حالا چرا من را می‌زند، من می‌توانم چکار کنم که از زیر دست و پای این آقا دربیایم. ناظر هستم اما ناظری که بازیگر است و به دنبال این است که بالاخره یا خودش را از زیر دست و پای این طرف رها کند و یا یک ضربه‌ی متقابلی بزند. ما یک موقعی به این صورت با امور درگیریم. ایده‌ای هم داریم، نظری هم می‌دهیم اما نظریه‌پرداز نیستیم. نظریه‌پرداز چه کسی است؟ نظریه‌پرداز کسی است که صرفاً در موضع تماشاگری ایستاده است. اگر موضع و اهداف بازیگرانه هم وجود داشته باشد، به تعویق می‌افتد. فعلاً در موضع ارائه نظریه‌ای پیرامون چیستی یک امر است و بس. مثلاً وقتی من می‌خواهم در مورد بافت پرتقال، اندام‌های پرتقال و سلول‌های پرتقال و ویتامین‌های پرتقال، ارزش غذایی پرتقال حرف

بزنم، ناچارم لحظه‌ای حرص و هوس و اشتها را برای خوردن آن پرتقال به تعویق اندازم و صرفاً آن را به مثابه یک ابژه پیش چشم خودم بگذارم تا راجع به آن نظریه‌پردازی کنم. آن نظریه استبداد ایرانی هم یک‌جور نظریه‌پردازی کردن در باب ساخت دولت از همین جنسی است که من می‌گویم.

س: خوب به نظر می‌رسد رسیدیم به سوال اصلی، نقد شما به این شیوه نظریه‌پردازی چیست؟

ج: روشنفکری قبل از انقلاب هزار جور ایراد دارد اما این یک ایرادی که من می‌گویم را ندارند، یعنی واقعیت سیاسی صرفاً ابژه‌ی پیش‌رویشان نیست. آن‌ها نمی‌خواهند در موضع نظریه‌پرداز صرف یا تماشاگر باشند و بازیگری‌شان را به تعویق بیاندازند، بلکه برعکس، پر از میل و کینه و عشق و خواست و ... هستند، در حوزه سیاست، رنج مردم آن‌ها را عذاب می‌دهد، آملی دارند، آرزوهایی دارند و در جهت تحقق این آمل و آرزوهایشان البته کسب شناخت هم می‌کنند. ولی با رشد علوم انسانی در ایران بعد از انقلاب، ما اصلاً یک نظام آگاهی دیگری را جانشین کردیم، آن هم نظریه‌پردازی کردن در باب امور سیاسی است که دارد سرنوشت ما را تعیین می‌کند. یعنی درافتادن در موضع نظری صرف. خوب ما مرتباً می‌بینیم که در این چهل سال رنگ به رنگ آدم‌ها یکی از زاویه‌ها برماس، یکی از زاویه فوکو، یکی از زاویه آرنت، یکی از زاویه مارکس، هر روز یکی می‌آید و وضعیت سیاسی ما را تحلیل می‌کند، ما هم به به و چه‌چه می‌کنیم و لذت می‌بریم. اما نمی‌دانیم در این فرایند دارد یک تعلیق مستمراً اتفاق می‌افتد. تعلیق تغییر چیزی در مناسبات عینی، کاستن از رنجی از مردم. بنابراین اخلاقاً این نظام دانش محکوم است. برای اینکه شما در میدان عمل قرار است هم خودتان و هم دیگران، هم مردم و هم حکومت را به واکنش معقول در برابر شرایط عسرت بار برانگیزید. ما قرار است هوش‌مندانه در شرایط خودمان، در جهت خیر عموم، در جهت منافع عمومی عمل بورزیم. ما این را تعلیق می‌کنیم، من استاد راهنما هم

کار من اصلا از جنس آن نظریه‌پردازی، آن‌گونه که انگار من یک نظریه ساخته باشم، نیست. من دارم نزدیک به آدم‌های توی تاکسی، تجربه‌ی زیسته حیات سیاسی را در اینجا و اکنون، بیان می‌کنم، همین و بس.

می‌گویم به جای سنجش شاخص‌های دموکراتیک شدن، شاخص‌های استبداد را اندازه‌گیری کنیم. استبداد از این نظر برای من حائز اهمیت است که از مناسبات قدرت زنده میان فاعلان اجتماعی سخن می‌گوید و به آن‌ها اشاره می‌کند. می‌گوید که چگونه کسی بر اعمال استیلا و سلطه می‌کند، اراده خود را بر او اعمال می‌کند، اراده او را از او می‌ستاند.

بنابراین بعضی کشورها تا ته خط رفته‌اند، و بعضی کشورهای دیگر هم در حال حرکت به سمت آن هستند. این نگرش کاملا از جنس همان نظریه‌پردازی‌هاست. بعد هم بر اساس شاخص‌هایی تعیین می‌کنیم که مثلا کشور ما در منزل‌گاه پنجم است یا کشور پاکستان در منزل‌گاه چهارم است و همین‌طوری حس خوش‌بینی در موضع یک ناظر بی‌طرف ارضا می‌شود چراکه به هر حال ما داریم به سمت دموکراسی حرکت می‌کنیم. اگر هم در جایی مظاهری می‌بینی که نافی دموکراسی هستند، صبور باش، روند، ما را به آن سمت نزدیک می‌کند. بیاییم رابطه را برعکس کنیم، فقط هم درمورد ایران نمی‌گویم، درمورد آمریکا هم می‌گویم، درمورد انگلیس و فرانسه هم می‌گویم، می‌گویم به جای سنجش شاخص‌های دموکراتیک شدن، شاخص‌های استبداد را اندازه‌گیری کنیم. استبداد از این نظر برای من حائز اهمیت است که از مناسبات قدرت زنده میان فاعلان اجتماعی سخن می‌گوید و به آن‌ها اشاره می‌کند. می‌گوید که چگونه کسی بر کسی اعمال استیلا و سلطه می‌کند، اراده خود را بر او اعمال می‌کند، اراده او را از او می‌ستاند. ببینید من می‌گویم آن چیزی که در جوامع انسانی عینی‌تر است، حد وجود دموکراسی نیست. حد وجود مناسبات استبدادی است. باید ببینیم مردان بر زنان، طبقات اجتماعی، نژادها و گروه‌ها و نهایتا ساختارهای سیاسی چگونه اراده خود را اعمال می‌کنند. چطور یک اقلیت، اراده خود را بر اراده یک اکثریت تحمیل می‌کنند و از فرد یا یک طبقه و یا یک گروه و یا یک ملت این فرصت را می‌گیرد تا زندگی را آن‌طور که می‌خواهند برپا کنند. گمان من این است که سنجش شاخص استداد مهم‌تر، عینی‌تر و واقعی‌تر است. چرا می‌گویم باید به استبداد فکر کرد، برای اینکه هر کس یا هر گروه در هر شرایطی، باید به مناسبات واقعی و عینی و ملموس اینجا و اکنونی خود بیاندیشد که چگونه اراده‌ی به زندگی کردنش مقهور شده است. ببینید این در اصل نوعی هوشیاری‌ست به آن‌چه مانع تداوم زندگی آزاد من می‌شود، نوعی هوشیاری که از جنس همان

حتی اگر دانشجو در متن پایان‌نامه‌اش یا تکلیف کلاسی‌اش ارزش‌گذاری‌هایی کند، می‌گویم که بین اینجا دانشگاه است و تو حق ارزش‌گذاری نداری. یعنی بین از واقعیت موجود بکن، واقعیت را بگذار جلوت و آن را فقط توصیف و تحلیل کن. حاصل این است که با نسلی از متخصصان و اساتید و روشنفکران مواجهیم که در مردم و وضعیت آنها هیچ ریشه‌ای ندارند. آنها چیزی را به جای عمل برگزیدند به نام «نظریه‌پردازی» و انگار نظریه‌پردازی درمان دردی است. با نظریه پردازی خیال می‌کنند از رنجی کاسته‌اند و اینطور وجدان خود را آسوده می‌کنند.

راجع به همین بحث استبداد، با دوستی صحبت می‌کردم، به من می‌گفت این حرف‌ها که خیلی ساده است، گفتم بله ساده است. گفت این را توی تاکسی هم می‌گویند، تو به عنوان مثلا استاد علوم سیاسی خجالت نمی‌کشی حرف‌هایی را می‌زنی که توی تاکسی هم می‌گویند. من به او گفتم دوست عزیز، من به این نتیجه رسیده‌ام که ما نباید به عنوان استاد علوم سیاسی عینا حرف آدم‌های توی تاکسی را بزنیم، اما اگر حرف‌هایمان خیلی هم از حرف آدم‌های توی تاکسی متمایز باشد، حتما یک جای کارمان ایراد دارد. چون همین آدم‌های معمولی متعارف توی تاکسی، دارند واقعیت سیاسی را روز به روز تجربه می‌کنند نه من و شما. من اگر نظام آگاهی‌ام، نوع نظریه‌پردازی‌ام، از این تجربه‌ی زیسته فاصله بگیرد، در واقع یک‌جای کار ایراد دارد، فقط به درد تکلیف کلاسی می‌خورد و همین. بنابراین کار من اصلا از جنس آن نظریه‌پردازی، آن‌گونه که انگار من یک نظریه ساخته باشم نیست. دارم نزدیک به آدم‌های توی تاکسی تجربه‌ی زیسته حیات سیاسی را در اینجا و اکنون، بیان می‌کنم، همین و بس.

نکته‌ی دوم که تبیین می‌کند چرا من امروز دوباره فکر می‌کنم باید به استبداد بیاندیشیم، اساسا راجع به خود دموکراسی یا آزادی است. ببینید ما الان تحت تأثیر تئوری‌های دموکراتیزاسیون عادت کرده‌ایم بگوییم یک فرآیند جبری و محتوم به سمت دموکراسی در دنیا وجود دارد.

مثل هانتینگتون باور داشتند که ما در مسیر دموکراسی هستیم و آنچه در حال وقوع است یک نوع حرکت آرام، حالا با بیان‌های مختلف، به سمت دموکراسی است. منتها به نظر می‌رسد آن ایده و گفتار به‌واسطه تجربه احمدی‌نژاد در ۸۴ و بعد سرکوب جنبش سبز تا حدودی به حاشیه رفت. اما سپس با آمدن دولت روحانی آن گفتار گویی کمی احیا شد. مثلاً تپیی مثل حجاریان از نرمالیزاسیون صحبت کرد. حالا امروز که در پس دولت هشت ساله‌ی روحانی نشسته‌ایم به‌نظر می‌آید آن روند خطی که انتظار می‌رفت، محقق نشده است و چه بسا استیلا بیش‌تر هم به پیش آمد. منتها دوست دارم اگر امکانش هست شما درک و دریافت خودتان را از این روند تاریخی بیان کنید. به این معنا که آیا می‌شود درکی خطی از این فرآیند داشت؟ حالا چه رو به صعود و چه رو به افول، یا نه ما دوره‌ها و چرخه‌هایی را از سر گذرانده‌ایم. از نظرتان در این چند دهه اخیر در چه دوره‌هایی این استیلا توسط جامعه پس زده شده است و در کدامین دوره‌ها توانسته پیش‌روی کند؟

ج: ماجرای ما مثل بیماری است که برای درمان چشمش می‌رود متوجه مشکل قلب می‌شود، ضمن درمان قلب متوجه مشکل سرطان روده می‌شود؛ چنین کسی که با چرخه بیماری‌هایش مواجه می‌شود و می‌بیند که خروج ممکن نیست از ذهنیت سلامت عبور می‌کند و بیماری را یک وضعیت طبیعی قلمداد می‌کند. به جای سلامت در حد مقتضی به کاهش آلامش توجه می‌کند. وقتی در اندیشه سیاسی، خشنودی در کانون نظر شماست و حرکت به سمت آن را طبیعی می‌انگارید جامعه را به سمت بهتر شدن تحلیل می‌کنید. حالا مهم نیست حرکت آرام است یا تند. اما وقتی که به قول پوپر شما ثقل اندیشه سیاسی را از خشنودی به آلام و رنج‌ها تغییر می‌دهید مرتباً دردی را از جایی به جای دیگر پی می‌گیرید. سلطه و نشانگان استبداد در تاریخ معاصر ایران مرتباً از شکلی به شکلی، از صورتی به صورتی منتقل شده طوری که من احساس می‌کنم شاید ناظر بیرونی با شاخص‌های خیلی عینی بتواند

فرد و پرتقال است. آنچه مانع حرص و هوس و کینه و عشق من شده است و اینکه چطور یک نظام آگاهی با زندگی دشمنی می‌کند. نظام آگاهی نباید یک نظام فارغ‌بال گسسته از واقعیت باشد. اگر من هوشیار باشم به آن‌که چگونه آن دیگری روزی روزگاری ادامه‌ی زندگی آزاد را از من گرفت، دست کم حاصل‌اش این است که تلاش می‌کنم جایگاه خودم را در این بازی بشناسم و این بازی استیلاجویانه را نرمال، عادی و طبیعی قلمداد نکنم. حداقل این فایده رهایی‌بخش را دارد که من هم حالا که زورم نرسیده و یک روزی روزگاری پذیرفته‌ام که زورم نمی‌رسد و باید تسلیم شوم، به وضعیتم تفاخر نکنم و بردگی را به منزله یک زندگی مطلوب عادی انسانی به رسمیت نشناسم. فکر می‌کنم این اشاره به استبداد، میلی را در فرد بر می‌انگیزد که دست‌کم برده بودن را طبیعی قلمداد نکند، من فکر می‌کنم که این در واقع یک گام اساسی است که ما معمولاً در این نگاه‌های نظورزانه از دست می‌دهیم. این‌ها دو نکته‌ای بودند که من می‌خواستم به آن اشاره کنم و اختلافات بحث خودم از استبداد را با آن نظریه استبداد ایرانی مشخص کنم.

س: خب خیلی ممنون. این‌طور که من متوجه شدم یکی از نقاط اختلاف اصلی بحثی که شما مطرح می‌کنید با بحث افرادی مثل دکتر کاتوزیان این است که شما به دنبال نظریه‌پردازی صرف نیستید بلکه بنا دارید با وضعیت درگیر شوید. ولی حالا می‌خواهم اگر اجازه دهید کمی بحث را انضمامی کنم. می‌خواهم از شما بپرسم که از یک منظرگاه تاریخی آیا می‌توان ادعا کرد که در سال‌های اخیر مکانیزم‌های سلطه و استیلا دائماً و هرچه بیشتر غالب شده است؟ یا می‌توان گفت برعکس، اتفاقاً استیلا کمتر شده، یا اینکه اصلاً از نظرگاه سومی ادعا کنیم که ما دوره‌های فراز و فرودی را تجربه کرده‌ایم که بدان یک چرخه از پی یکدیگر آمده‌اند؟ اگر بخواهیم کمی مشخصاً درباره تاریخ معاصر کشور خودمان صحبت کنیم به نظرتان این روند را در ایران چطور می‌شود درک کرد. برای مثال خب بعد از دو خرداد در ایران، اکثر روشنفکران با ارجاع به تیپ‌هایی

اما نظام تحقیر بود و مردم حق دارند تحقیر شدگی را نپذیرند.

س: میان کلامتان یک سوال کنم چون مرتبط با بحث بود. این را هم لطفا توضیح دهید، چون بحث به انقلاب رسید. این بحث که نظام رفاهی بهتری داشتیم و یا نظام کارشناسی بهتری، چقدر اسطوره‌ای است که امروزه از دل بحران‌های جاری بالا آمده است؟ اگر بخواهیم به قول شما از بیرون فکر کنیم، آیا واقعا این طوری بوده یا این اسطوره‌ای است مثل همان روند تاریخی که قبلا هم داشته‌ایم، مثل ناصرالدین شاه که در دوره احمدشاه تبدیل به «شاه شهید» می‌شود. پهلوی ۱۳۲۰ رضا خان منفور است و در ۲۷ بخشی از مردم این آدم را دوست داشتند. آیا بخشی از این جریان همان بازتولید اسطوره و کلیشه نیست؟

ج: همان است. دقیقا همان‌طور است. من هم می‌خواهم همین را بگویم. بگویم نظام پهلوی یک نظام استبدادی است. دست کم در سال ۳۲ شاه با قدرت متکی بر عوامل خارجی اراده خودش را بر اکثریت تحمیل و اعمال سلطه می‌کند. آن‌ها را تحقیر می‌کند. به واقع خلق و خوی شاه بعد از سال ۳۲ یک‌دفعه تغییر کرد. توده تحقیر شده، حق مقاومت دارد. تو حق نداری به او بگویی شکم‌ات که سیر است غلط می‌کنی فریاد می‌زنی، حتی اگر شکم‌اش سیر باشد. آن موقع هم همین‌طور بود، همه شکم‌شان سیر نبود. راجع به شکاف‌های طبقاتی آن موقع هم می‌شود سخن گفت. ولی حتی آن‌هایی که آن موقع شکم‌شان سیر بود، حق داشتند از خود دفاع کنند. کسی که شکم‌اش سیر است ولی تحقیر می‌شود، به گوسفند و گاو تقلیل پیدا کرده است. چنین آدمی حق دارد از حق انسان بودن خودش دفاع کند و فریاد بزند. من می‌خواهم بگویم من انقلاب را این‌جوری می‌فهمم. بالاخره یک عرصه‌ای گشوده می‌شود. نیروهای مختلف با صداهاى مختلف به صحنه می‌آیند. ولی دوستان عزیز، با قوت به شما بگویم همه آن کسانی که در میدان ۵۷ و ۵۸ حاضر شدند تک صداهایی بودند که هیچ کدام حاضر نبودند دیگری را به رسمیت بشناسند. بنابراین

اندازه‌گیری بکنند و بگویند این آلام کم شده و حد خشنودی‌ها بیشتر شده است. اما از منظر شرکت‌کننده‌های جویای خوشنودی، این چرخه، این رنج، این صورتهای رنج مدام، از جایی به جایی و از صورتی به صورتی منتقل شده است. بنابراین من ترجیح می‌دهم بگویم تداوم، چرخه، بازتولید به صور گوناگون. کسی که دنبال رفع آلام است خیلی دلش را خوش نمی‌کند اگر بگویی شمارگان مطبوعات اندکی بیشتر شده یا بگویی ارتباطات و اطلاعات گسترش پیدا کرده. من که رنج مردم، رنج گرسنگی، رنج تشنگی و رنج بی‌پناهی مردم را می‌بینم احساس می‌کنم برای کسی که به اینها فکر می‌کند لوس است که با آن شاخص‌ها اندازه‌گیری کند. بنابراین من اگر بخواهم از دوره رضاشاه و از دوره انقلاب و هر دوره دیگری که شما بگویید بحث کنم فقط می‌توانم رویدادهای تاریخی در هر دوره را بررسی کنم و بگویم چگونه استبداد صورتی از خودش را دوباره پدیدار می‌کند. بنابراین من تحلیل خطی نمی‌توانم بکنم. اگر بخواهم چنین کاری بکنم ترجیح می‌دهم انقلاب سال ۵۷ را انتخاب کنم چراکه اکثر آنچه امروز می‌بینیم پیامد انقلاب سال ۵۷ است. مردمی انقلاب می‌کنند. الان نسل شما نمی‌فهمد ما چرا انقلاب کردیم. می‌گوید حالتان که خوب بود. رفاه هم که داشتید. شکم‌تان هم که سیر بود. ولی این نسل نمی‌فهمد که من تحقیر می‌شدم. من آن موقع‌ها که انقلاب شد، ۱۸ سالم بود بچه نبودم، در سنی بودم که تشخیص دهم تحقیر می‌شوم نادیده گرفته می‌شوم. سرکوب می‌شوم. آدم سرکوب شده حق دارد قطع نظر از هر پیامدی که می‌خواهد حادث شود در مقابل وضعیت تحقیر شده‌اش مقاومت کند. این کاری بود که ما با انقلاب کردیم. قطع نظر از هر پیامدی که داشت شما نمی‌توانید حق آن مردم را برای مقاومت در مقابل نظام سیاسی تحقیر کننده نادیده بگیرید. حالا جای بحثش نیست که من بخواهم باز کنم چگونه نظام پهلوی یک نظام تحقیر و سرکوب و نادیده گرفتن بود. اگرچه رفاه‌اش شاید بد نبود، نظام کارشناسی‌اش بیشتر قابل دفاع بود.

هر کدام‌شان غلبه می‌کردند با بازتولید و احیای مجدد یک استبداد مواجه بودیم و این اتفاق افتاد. بالاخره گروهی آمدند و به صراحت بیان کردند اسلام است و اسلام همین قرائتی است که ما می‌کنیم و همه لازم است که تسلیم این روایت شوند. این عملاً یک نبرد قدرت بود که با عوامل قدرتی که بالاخره یک طرف داشت، توانست استخوان دیگران را بشکند و صداهای دیگر را از صحنه بیرون کند و آن‌ها را بیرون بریزد. بنابراین مایی که سال ۵۷ انقلاب کردیم، در اوج شکوفایی، اوج خلاقیت و اوج احساس سوژگی و انتخاب بودیم. جلوی ما روی میز گذاشتند: یا بمیرید یا یک زندگی حقارت‌بار در حاشیه را تجربه کنید یا اگر می‌خواهی درس بخوانی، زن بگیر، خانه داشته باشی و دانشگاه بروی باید سربسپاری. ما پس از انقلاب شاهد دو نوع نظام یادگیری در دو جهت معکوس هستیم. یک سو اربابی کردن را یاد می‌گیرد و یک سو بردگی کردن را. نرمال همین است. یعنی این بردگان علیه اربابان‌شان نشورند. من خیلی در این بحث به ادبیات منتسکیو علاقه‌مند هستم. منتسکیو می‌گوید تنها نظامی که خود، خود را ویران می‌کند و هر فضیلتی و هر ارزشی را نابود می‌کند استبداد است. استبداد مطلقاً هیچ فضیلتی را تولید نمی‌کند و خودش خودش را تهی می‌کند. نه بردگان ارزش و قابلیت این را دارند که فضیلتی در زندگی خود انباشت کنند و نه اربابان به صلاح‌شان است که فضیلتی رشد کند. برای اینکه هر فضیلتی ضد این سازمانی است که استوار شده است. شرایطی که ما امروز با آن مواجه هستیم دنیای خالی شده از هر فضیلت و ارزش اخلاقی است و این مکانیزم طبیعی خودویرانگر یک مناسبات استبدادی است. عین همین اتفاق در دوران پهلوی هم افتاد. یعنی شما اگر انقلاب مشروطه را مینا بگیرید. انقلاب مشروطه پشت‌ش هزار عزم و اراده و ایده و میراث فکری ارزش‌مند و فضیلت‌مند وجود داشت. ولی مضحکه‌ای که اواخر در ایران حادث شده بود حاصل یک وضعیت واقعا خالی شده از فضیلت بود.

س: اگر اجازه بدهید برای اینکه کمی پیش برویم من مداخله‌ای در بحث کنم. عجالتاً نقطه ورود را بگذاریم به اصطلاح همان بدبینی شما، وقتی می‌گوییم بدبینی یعنی به‌جای اینکه به دنبال شاخص‌های ایجابی بگردیم برویم و ببینیم چگونه اتفاقاً همیشه ما با اشکالی از سلطه مواجه می‌شویم. ولی فکر می‌کنم اگر ما مثلاً همین توصیف شما از وضعیت تحقیرشدگی را که در انقلاب بود، مینا بگذاریم، این بحث دو شاخه مهم پیدا می‌کند. یک شعبه این است که چگونه می‌توان آن میانجی‌هایی را که این وضعیت تحقیر شده را می‌سازند، فهمید میانجی‌هایی که قطعاً در هر دوره تاریخی تفاوت‌هایی دارند. بنظر اینکه آن شکل از نظریه‌پردازی که می‌خواهد از جایگاه یک ناظر بی‌طرف بیرونی موضوع تحقیق را به یک ابژه تبدیل کند مفاهیم خاص خودش را نیز شکل داده است، حال شما دارید از شیوهی نظریه‌پردازی‌ای صحبت می‌کنید که اتفاقاً میل به مداخله دارد و طبیعتاً این هم نوعی مفهوم‌پردازی خاص خود را طلب می‌کند. به دلیل آنکه نوع مفهوم‌پردازی ما از این وضعیت تحقیر شده، از این مکانیزم‌های سلطه در وضعیت‌های تاریخی متفاوت تجویزهای مختلفی هم به ما می‌دهد. نمی‌خواهم حاشیه بروم اما به هر حال توصیف مختلف در بردارنده تجویزهای مختلف هم هست. مثلاً امروز می‌بینیم که عده‌ای با همین خوانش از استبداد به تجویزی می‌رسند و عده‌ای دیگر با توصیف وضعیت توتالیتیر، تجویز دیگری دارند. وضعیت توتالیتیری که همه انگار در تداوم آن دخیل هستند؛ حالا به گفتار امروزی‌اش که شکل مبتدلی هم پیدا کرده: دست همه آلوده به گناه است و در آن اشتراک دارند. اگر این‌ها را بگذاریم کنار، می‌خواهم بگویم علی‌رغم آن وضعیت تحقیرشده را همه حس می‌کنند، انگار این تمایزها وجود دارد. همین امروز، خوزستان به طور روشن این وضعیت را نشان می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد برای اینکه ما این تداوم رنج و بازتولید آن را شناسایی و اتفاقاً امکانی برای مداخله درون آن را ممکن کنیم، نیازمندیم که این میانجی‌ها را بشناسیم. به خصوص در وضعیت اکنون. این یک سطح بحث است که باز یک جور مفهوم‌پردازی

سوال شما را دادم؟ چون مطمئن نیستم منظورتان از میانجی‌ها را درست فهمیده باشم.

س: بله منظور من هم همین بود. در واقع با این میانجی‌ها، سوال بعدی که پیش می‌آید این است که خب روندهای همین میانجی‌ها را چطور می‌توانیم بشناسیم؟ مثلاً در مورد ایدئولوژی صحبت کردید یا همان بحث میانجی‌های ذهنی که در چارچوب ایدئولوژی با همه‌ی وجوه الهیاتی و غیره شکل گرفته است، این‌جا این مسأله پیش می‌آید که این ایدئولوژی چقدر کار می‌کند؟ کجا پس‌روی دارد؟ کجا دارد پیش می‌آید؟ مثلاً اگر کسی بخواهد از منظر خوش‌بینی نگاه کند (که من هم موافقش نیستم فقط می‌خواهم مطلب را باز کنم) می‌گوید که خب این ایدئولوژی اگر کار می‌کرد که این وضعیت مملکت نبود که از هر گوشه یک اعتراض بزند بیرون و این را یک چیز خوش‌بینانه در نظر بگیرد و بگوید خب پس ایدئولوژی و در واقع آن میانجی دارد تضعیف می‌شود، پس روندی دارد آشکار می‌شود که می‌تواند اتفاقاً جلو برود و این وضعیت را تغییر بدهد و دگرگون کند. متوجه بحث شما هستم، حالا مسأله دومی که پیش می‌آید در ارتباط با این است که روندهای این میانجی‌ها رادر این مدت چگونه می‌شود شناسایی کرد؟

ج: اگر این ایدئولوژی‌ها را به عنوان میانجی‌هایی که مناسبات ارباب بردگی را موجه می‌کنند لحاظ کنیم (که این ارباب و برده اصطلاح هگلی است) باید توجه داشته باشیم که مناسبات ارباب و بردگی هیچ‌وقت پایدار نیست، چون ارباب، بردگان‌ش را گوسفند و گله طلب می‌کند. جماعت‌های انسانی تحقیر می‌شوند، از مقام شریف انسانی تخفیف پیدا می‌کنند اما دیگر امکان ندارد این قدر نازل بشوند که تبدیل به گله بشوند. حقیقتاً آدم گوسفند نمی‌شود. هرکاری‌اش بکنی آدمیزاد، گوسفند نمی‌شود. بنابراین در همان لحظه که این رابطه ارباب بردگی آغاز می‌شود مقاومت در مقابلش شکل می‌گیرد.

در خاطرات اشرف آمده است که رضاشاه وقتی از ایران می‌رفت، اول در اصفهان منزل کرد، بعد به جنوب رفت. دو سه شبی در اصفهان بود.

را برای ما ضروری می‌کند. سطح دوم بحث هم بر می‌گردد به خود فرد سرکوب‌شده. علی‌رغم اینکه هر فرد سرکوب‌شده حق دارد برای زندگی بهتر اقدام کند و در این تردیدی نیست، اما چنان که در بحث شما هم بود باز امروز با همه این تحقیر مثلاً مردم اصفهان با مردم خوزستان درگیر می‌شوند و مردم خوزستان با جای دیگر. یعنی انگار در این وضعیت، مکانیزم‌هایی درون فرد سرکوب‌شده وجود دارد که می‌تواند به بازتولید همین وضعیت برسد. به نظرم ما ناگزیریم با این دو سطح بحث درگیر شویم.

ج: میانجی‌ها را باید به دو دسته میانجی‌های آبجکتیو (عینی) و سبجکتیو تقسیم کنیم. آن میانجی خیلی عینی و ملموس که به نظر من از همه مهم‌تر است، بقا و تداوم زندگی است. یعنی ما متأسفانه در وضعیتی به سر می‌بریم که بالاخره حکومتی و دولتی وجود دارد، با قدرت اقتصادی‌ای که هیچ رقیبی در جامعه ندارد. بنابراین شرط بقا و زندگی مردم (تا حد زیادی «همه مردم»، واقعاً به ندرت کسانی هستند که تابع قاعده‌ای که می‌گویم نباشند) وابسته به حکومت است. معاش و تداوم حیات و زندگی، واقعاً مشکل اصلی ماست که ما را وابسته می‌کند. حکومت می‌گوید تا هر حدی که نانات به من وابسته است، موظفی بردگی من را هم بکنی. این‌ها بحث‌ش جای دیگری است که ما برای آن عوامل و منابع اقتصادی که این همه حکومت را قدرت‌مند می‌کند و مردم را ضعیف، چه فکری باید بکنیم؟ در سال‌های اخیر بحث‌هایی در این زمینه شده است که من خیلی واردش نمی‌شوم. اما به لحاظ ذهنی باید به دنبال «ایدئولوژی‌ها» بگردیم، یعنی دستگاه‌های فکری و ایدئولوژیکی که این رابطه توأم با ارباب و بردگی را مشروع و پذیرفتنی می‌کنند. در دوره‌ی پهلوی، ناسیونالیسم ایرانی است که این نقش را بازی می‌کند و در دوره‌ی جمهوری اسلامی، دین است. دین با همه‌ی مکانیزم‌ها و ذخایر قدرت‌مند الهیاتی، تاریخی و فرهنگی‌اش، می‌تواند این رابطه‌ی ارباب و بندگی را توجیه قدسی بکند، روی‌اش کلاه شرعی بگذارد و بدان و جاهت قدسی بدهد. نمی‌دانم جواب

مطرح می‌کنم؛ من اگر بخواهم بحث را یک گام به پیش ببرم یعنی از همین انتهای حرف شما شروع کنم، فکر می‌کنم که ما باز نمی‌توانیم یک رابطه‌ی منحصر به فرد و فراتاریخی برای مثلا نسبت ارباب و برده در نظر بگیریم. یعنی حالا خصوصا در همان بحث‌های دیالکتیک ارباب و برده هم لحظاتی وجود دارد که اتفاقا بنده کاملا اراده ارباب را می‌پذیرد و به دست و پای ارباب تبدیل می‌شود، ادامه اراده‌ی ارباب می‌شود و می‌خواهد او را استمرار بدهد. مثلا شاید بارزترین مثالی که در این بحث‌ها استفاده می‌شود، آلمان در زمان هیتلر باشد. لحظاتی هم هست که اتفاقا اراده ارباب را کاملا پس می‌زند. مثلا لحظه‌ی شکوهمند انقلاب که حالا شما هم انقلاب خودمان را به عنوان مثال آوردید. در عین حال می‌دانم که وضعیت واقعی هیچ وقت آنقدر هم ناب و خالص نیست و یعنی دائما در وضعیت‌های بینابینی است و لحظاتی هم هست که برده می‌خواهد این مناسبات را پس بزند و اتفاقا می‌خواهد یک صورت برابتری را از استیلا (با همان معیاری که شما اول بحث آوردید) ایجاد کند. حال به این وجه توجه کنیم که اصلا چقدر خواست کمتر شدن استیلا و سلطه وجود دارد و چقدر میل به این هست که حداقل این استیلا را تا حد ممکن در جهت ایجاد یک وضعیت برابتر به عقب برانیم. مثلا من فکر می‌کنم یکی از بهترین مثال‌ها برای خواست به عقب راندن آن استیلا و برآوردن یک رابطه‌ی تا حدودی برابتر میل و خواستی است که در جنبش سبز دیده می‌شود که به هردلیلی دست‌کم به لحاظ عینی کامیاب نمی‌شود. این را گفتم که برسیم به وضعیت اکنون. شما فکر می‌کنید در وضعیت ما این نسبت را چطور می‌شود فهمید؟ شما در مورد ایدئولوژی حرف زدید و فکر می‌کنم تا حدودی توافق وجود داشته باشد که اگر به بیان آلتوسری بخواهم بگویم، آن ایدئولوژی دیگر نمی‌تواند کارکرد استیلا را، دست‌کم به این معنی که سوژه‌ها را درون خودش حل کند، داشته‌باشد. حداقل در سطح و ظاهر، بسیاری از توده‌ها در حال حاضر خودشان را در نقطه مقابل ایدئولوژی مسلط

اشرف نقل می‌کند که در همین مدت رضاشاه بی‌بی‌سی را می‌شنید و گریه می‌کرد. بی‌بی‌سی مرتب می‌گفت که این [رضاشاه] جیبش پر از پول هست، کیفش پر از پول و طلاست و دارد آن‌ها را از مرز خارج می‌کند و نمایندگان مجلس هم که همگی تا پیش از این جیره‌خوار رضاشاه بودند، در مجلس علیه رضاشاه نطق‌های غرا می‌کنند. رضا شاه گریه می‌کند، اشرف از او می‌پرسد که چرا گریه می‌کنی؟ گفت: «یک نفر نیست در این کشور از من دفاع کند! من این همه خدمت کردم، هیچکس نیست از من دفاع کند». واقعا هم آدم نباید چشم روی تاریخ ببندد، ۱۶ سال آخر دوره رضاشاه تحولات زیادی در این مملکت پیش آمد ولی یک نفر از او دفاع نکرد، چرا؟ همان‌جا که تو رابطه ارباب و بردگی را آغاز می‌کنی، بردگان به گله‌ای گوسفندنا تبدیل می‌شوند. یعنی ظاهرشان گوسفند است و به قربان‌گو هستند ولی هر فرصتی دست بدهد خانمان‌ات را به باد می‌دهند. حالا هرچه هم در تاریخ جلوتر بیایم و به شهری شدن و مناسبات و بسترهای مدرن برسیم این ماجرا تشدید هم می‌شود. ارباب یواش یواش می‌فهمد که دارند به او دروغ می‌گویند، ولی ترجیح می‌دهد به او دروغ بگویند اما مناسبات خودش را سالم و همه‌جا برقرار ببیند. پس ببینید از همان روز اولی که این مناسبات شروع می‌شود، درمقابل آن مقاومت می‌شود و بعد این مناسبات تا جایی با دروغ توأم است. این گرگ‌های گوسفندنا تا جایی گوسفندی می‌کنند که حداقل معاش‌شان را بدهی، امنیت حداقلی‌شان را تأمین کنی، آب و نان‌شان را بدهی. خوب اگر قرار باشد گوسفند باشند اما علوفه هم بهشان ندهی، آب هم بهشان ندهی، دست‌گرگ‌ها را هم باز بگذاری که هروقت خواستند بروند گلوی این‌ها را بدرند، دیگر معلوم است که بازی از دست می‌رود. بنابراین بازی، واقعا یک بازی خطرناک است که هیچ‌وقت خوب منعقد نمی‌شود، به همین خاطر هم به قول موتسکیو هیچ فضیلتی در آن بارور نمی‌شود.

س: پیرو سوال قبل با اجازه من یک نکته را

چیزی که پیداست، راهکارهای اصلاح طلبانه که ما حالا برویم به نحوی چانه بزیم شاید در انتخابات بعد دل‌شان به رحم بیاید و... دیگر شدنی نیست و جواب نمی‌دهد. 6

یعنی بدیلی که سعی کند کمی استیلا را به عقب براند نه این‌که آن را چه بسا در صورت‌های وحشتناک‌تر و ترسناک‌تری بازتولید کند. امروز این خطر چقدر در جامعه ما وجود دارد؟ من فکر می‌کنم یک مقدار شانس تاریخی داشتیم در این لحظه که هنوز کسی نیامده‌است که آن اقتدار را داشته‌باشد.

ج: خیلی زیاد. در واقع پاسخ شما در سوال‌تان وجود دارد و من کاملاً با شما موافقم. ببینید اگر ما این اصل مونتسکیویی رو بپذیریم که در تجربه‌ی استبداد، فضیلتی بارور نمی‌شود بلکه فضایل موجود هم مصرف می‌شوند و نابود می‌شوند، شما واقعا باید به کنش‌های خشمگین و جنبش‌های کف، خیلی به دیده‌ی تردید نگاه کنید. بعضی وقت‌ها جنبش‌ها از این حیث شکل نمی‌گیرند که اربابی را انکار کنند بلکه از این بابت شکل می‌گیرند که ارباب چرا ارباب خوب و موثری نیست، تماماً ارباب نیست، دنبال یک تماماً ارباب هستند. همین امروز وقتی مردمی از رضاشاه سخن می‌گویند و او را طلب می‌کنند چه می‌گویند؟ یعنی طالب اربابی هستند که درست بزند توی سر ما و همه چیز را با ضرب و زور پیش ببرد. این‌ها چوب و چماقشان موثر نیست ما به دنبال اربابی هستیم که چوب و چماقش موثر باشد. همین الان درباره اتفاقاتی که در خوزستان در حال رخ دادن است، آدم واقعا نمی‌تواند متأثر نباشد، نمی‌تواند به این مردم حق ندهد، معلوم است که باید به این‌ها حق داد، معلوم است که این‌ها مردمان ستم‌کشیده‌ی مظلومی‌اند که همه‌ی داروندارشان را مرکز نشین‌ها، از نفت و آب و خاک، غارت می‌کنند و چیزی به خودشان نمی‌دهند. معلوم است حق دارند اعتراض کنند، اما این را تبدیل به خاستگاه یک جنبش کلان کردن، بحث دیگری است. در حال حاضر مراجع قدرت سعی می‌کنند این کار را بکنند، از به قول شما پهلوی بگیر که سعی می‌کند رهبر این‌ها بشود تا احمدی‌نژاد، همه‌شان می‌خواهند صدای این‌ها بشوند. البته آن قابلیت هم به اندازه‌ی کافی وجود دارد که این جنبش‌ها که واقعا از سر نان است،

می‌دانند. منتها از طرف دیگر وقتی که فضا را می‌بینیم احساس می‌کنیم که دست‌کم می‌شود به این خطر هم فکر کرد که این توده باتوجه به عوامل مادی و شرایط امکانی موجود، اگر در پی نفی ارباب فعلی هم هست در عین حال در جستجوی برآمدن ارباب دیگرگونه باشد. اربابی که شاید وقتی در متن تاریخیت ببینیم اتفاقاً ترسناک‌تر هم باشد. طبیعتاً نمی‌خواهم بگویم این تنها افق پیش‌روی ماست اما فقط می‌خواهم با مذاقه بر این شر محتمل، ببینیم که چگونه می‌شود از امکان آن در امان ماند. مثلاً این چیزی که ما در این سه چهارسال به نام «براندازی» دیدیم که سمبلیک‌ترین سطح اربابی که می‌خواست جایگزین کند «ترامپ» بود (در این مورد به کف و بخشی از جامعه اصلاً کاری ندارم، بلکه دارم در مورد فعالین سیاسی و اجتماعی و یا آن چیزی که به این نام شناخته می‌شود حرف می‌زنم). یک بخش زیادی از این گروه واقعا حتی حمله نظامی به ایران را هم در این سال‌ها توجیه می‌کردند. برعکس این هم هست که راحت نمی‌شود گفت. اگر بخواهم راحت بگویم به نظر می‌رسد سردرگمی‌ای وجود دارد که اتفاقاً همه در جستجوی نوعی دیکتاتور کوتوله هستند. و حالا اتفاقاً جناح‌های مختلف هم این را فهمیده‌اند؛ یعنی اگر میرحسین موسوی را در این بحث کنار بگذاریم که هیچ‌وقت نخواسته‌است در این نقش باشد، ولی از احمدی‌نژاد گرفته تا پروژه‌ای که مثلاً پهلویست‌ها داشته‌اند، انگار تلاش در جهت ساختن یک نوع دیکتاتور مقتدر در جریان است. مثلاً در همین تبلیغات انتخاباتی شما ببینید چقدر بر روی وجه اقتدار تأکید می‌شود. مثلاً در مورد برج‌های گفتم می‌شد که برج‌ها را کسی می‌تواند با اقتدار مستقر کند که در درون هم اقتدار داشته باشد. از آن طرف هم بازی‌هایی که پهلویست‌ها و ترامپیست‌ها و همه‌ی این‌ها داشتند. چقدر می‌شود این وضعیت را امروز بازنمایی کرد که اگر چه شاید آن ایدئولوژی دیگر نمی‌تواند استیلا را به طور کامل اعمال کند ولی در عین حال یک بدیل مرفعی هم وجود ندارد؟ مرفعی هم به همان معنایی که شما در اول بحث گفتید،

شما الان می‌بینید که برخی از این دوستان اصلاح طلب ما تا کف خیابان خبری می‌شود می‌گویند فاشیسم! متهم‌شان میکنند به فاشیسم. نه! این‌ها حق‌شان است که احقاق حقوق کنند. در فرایند این احقاق حقوق، ارزش‌هایی تولید می‌شود، رویش‌هایی صورت می‌گیرد، ریزش‌هایی از بالا اتفاق می‌افتد، به نظر من ترکیب این‌ها می‌تواند چشم‌انداز مثبتی ایجاد کند. البته پاسخ من خیلی مبهم است به این دلیل که واقعا شرایط هم مبهم است. واقعا حرف صریح و روشنی نمی‌شود گفت.

بسا این اتفاق بیافتد. شما ببینید در فرایندهای سرکوب این جنبش‌ها گروه‌هایی از ساختار همراهی نمی‌کنند، گسیخته می‌شوند، بنابراین من فکر می‌کنم در نتیجه ریزش از ساختار سرکوب و میدان‌ها و اخلاقیاتی که از کف رویش می‌کند، یک بدیل می‌تواند برای چشم‌انداز آینده ایران ساخته شود. من فکر می‌کنم روشنفکر مسئول کسی است که تلاش کند بین این دو ارتباط برقرار کند؛ نه برود بچسبد به کف جامعه و سینه بزند و هرچه مردم می‌گویند بگوید درست است و نه این‌که از هر جنبش کفی هراس داشته باشد. شما الان می‌بینید که برخی از این دوستان اصلاح طلب ما تا کف خیابان خبری می‌شود می‌گویند فاشیسم! متهم‌شان میکنند به فاشیسم. نه! این‌ها که حق‌شان است که احقاق حقوق کنند. در فرایند این احقاق حقوق، ارزش‌هایی تولید می‌شود، رویش‌هایی صورت می‌گیرد، ریزش‌هایی از بالا اتفاق می‌افتد، به نظر من ترکیب این‌ها می‌تواند چشم‌انداز مثبتی ایجاد کند. البته پاسخ من خیلی مبهم است به این دلیل که واقعا شرایط هم مبهم است. واقعا حرف صریح و روشنی نمی‌شود گفت.

س: اگر بخواهیم به حرف اولیه شما پایبند بمانیم، حال پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌شود در وضعیت مداخله کرد. آنچه من از گفته‌های شما درک می‌کنم این است که به نظر می‌آید کسی که خودش را روشنفکر می‌داند باید در عین حفظ فاصله انتقادی‌اش از جنبش‌ها، یا به قول شما جنبش‌های کف خیابان به آنها وفادار بماند. منتها شما فکر می‌کنید که واقعا با توجه به این که امروز عملا امکان هیچ نوعی از سازماندهی وجود ندارد و با هر نوعی از سازماندهی به شدت برخورد می‌شود، افق ما می‌تواند کمی روشن باشد یا ما در این چرخه گرفتار خواهیم بود؟ عملا دو سوال دارم، آیا می‌شود امیدی داشت که در افق پیش‌رو از این چرخه خارج بشویم؟ اجازه دهید صریح و بی‌تعارف بگویم، در حال حاضر، خصوصا بعد از انتخابات که عملا دیگر هیچ امیدی به پروژه‌های انتخاباتی

تبدیل به مطالبه‌ی یک ارباب قدرتمند بشود و همین فضاها تنفسی هم از ما گرفته شود. شما اسم «بدیل» را آوردید. پیداست راهکارهای اصلاح طلبانه دیگر شدنی نیست. اینکه ما حالا برویم به نحوی چانه بزنییم شاید در انتخابات بعد دل‌شان به رحم بیاید و... جواب نمی‌دهد. ولی لزوماً بدیل یک فرآیند به بن‌بست رسیده‌ی اصلاحات از بالا، پناه‌بردن به هر جنبشی در این پایین نیست. همان‌طور که در تعابیر شما هم بود، خیلی از این جنبش‌ها، بردگانی‌اند که منتظر یک ارباب مهربان‌ترند. من گمان می‌کنم بین این دو فضا یعنی فضای ساختار و فضای این جنبش، جایی است برای حرکت و عمل هست. باید آن را ساخت. مثال می‌زنم، خود این پرکتیس‌های اعتصاب، شورش و ... یک جوانب امیدبخش دارد که می‌شود روی آن حساب کرد. تا همین چند وقت پیش کارگران وقتی منافع خودشان تأمین می‌شد، می‌گفتند دستتان درد نکند و توجه چندانی به مشکلات دیگر گروه‌ها نمی‌کردند. اما امروز می‌بینید این‌ها با هم متصل می‌شوند. این اتصال از نظر رضا پهلوی، یعنی بستر جنبشی که این آقا هم بیاید و بر رأسش قرار گیرد و جمهوری اسلامی را بردارد و خودش به جای آن بنشیند. این همان خطر بزرگ است. ولی در پیوند طبیعی یعنی اینکه در میدان مقاومت یک ارزش‌های اخلاقی همبسته‌سازی هم در حال شکل‌گیری است (البته هیچ وقت طبیعی معنای کاملاً محصلی ندارد، معلوم است که میانجی‌های سیاسی بازی راه می‌اندازند ولی واقعا تا هر حدی که طبیعی است). روند طبیعی حاصل کنش و تجربه عینی و ملموس کنشگران جنبش‌های اجتماعی است. این روند طبیعی به خودی خود از سرسپاری تن می‌زند. اگر به زور نخواهیم از این ظرفیت پروژه‌های بزرگ و بسازیم این میدان‌های همبسته‌ساز وجود دارند. همبستگی یعنی چی؟ یعنی فراتر رفتن از منافع خاص فردی و گروهی. به این معنا من می‌خواهم بگویم که این فرآیندهای جنبشی دارد فضیلت‌هایی را تولید می‌کند و این فضیلت‌ها سرمایه‌های ماست. گمان من این است که از طرف ساختار هم چه

وجود ندارد، این عبارت «جنبش‌های اجتماعی» یا «بازگشت به جنبش‌ها» را زیاد می‌شنویم. دوستانی مثل دکتر مدنی یا تیپ‌هایی که نزدیک به مهندس موسوی هستند به کرات از بازگشت به جنبش‌های اجتماعی سخن می‌گویند، ولی واقعا شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی چقدر دارای امکان عینی است؟ آیا همین تکرار مکرر واژه جنبش اجتماعی در حالی که به سختی می‌توان مابه‌ازای اجتماعی برای آن پیدا کرد، خود از علائم و نشانه‌های تلاش برای مواجهه نشدن با مشکل اصلی نیست؟ یا به تعبیری دیگر آیا صرفا این امید به جنبش‌های اجتماعی، بدون ارائه هیچ راهکار یا سازوکاری برای تحقق آن‌ها خود نشانی از تلاش روشنفکران برای رهایی فانتزیک از بن‌بست موجود نیست؟

ج: سوال شما در اصل چند سوال بود. مطمئن نیستم بتوانم به همه این سوالات جواب بدهم. درباره مسأله سازماندهی، فکر می‌کنم این مسأله نه تنها نقطه ضعف شرایط امروز نیست، بلکه نقطه قوتش هم هست. چرا؟ درست است که روشنفکران و احزاب، نمی‌توانند سازماندهی کنند و با آن‌ها برخورد می‌شود، ولی این اتفاقا نقطه ضعف نیست. چون آن روشنفکران و میانجی‌هایی که توده‌ها را سازماندهی می‌کنند، در تاریخ ایران، اتفاقا خودشان در بسیاری لحظات خانه‌های سرکوب و قدرت و استیلا و استبداد بوده‌اند. من فکر می‌کنم با حذف آن‌ها، دیگر ما خودمان از سر اراده و تسلیم نگفتیم که به ما ربطی ندارد چون مردم را به جنبش برانگیختن، کار ما نیست، کار خود مردم است. به‌نظرم روشنفکری باید زودتر به این می‌رسید که ما وظیفه بسیج مردم برای جنبش‌ها را نداریم. راستش اگر هم یک روزی موفق بشویم و مردم را بسیج کنیم، مشخص نیست اتفاق خوبی در پیش باشد. اتفاقی که الان در حال وقوع است اتفاقا کنار رفتن همین میانجی‌هاست. الحمدلله حکومت خودش این بساط انتخابات و رأی و بسیج و همه و همه را جمع کرد و گفت همه بروید پی کارهایتان. مارا عملا در زباله‌دان تاریخ انداختند که شما کاره‌ای نیستید. اتفاق بدی نیافتاده اتفاقا. ساختار، حالا

با خود مردم مواجه است و مردم خودشان دارند تصمیم می‌گیرند که چگونه راه رهایی خودشان را پیدا کنند. مردم دارند با هوش و تدبیر و عقلانیت خودشان عمل می‌کنند. مثلا فرض کنید اگر الان فشارهای از پایین، حکومت را مجبور به مذاکره کند این‌بار ماهیتا مذاکرات متفاوتی است. مسأله دیگر کشاکش دو جناح در ساختار نیست که یکی برود و مذاکره کند. نه عزیزم! سر فشار از پایین است و ترس ساختار از اینکه نمی‌تواند مطالبات را تأمین کند. اگر این‌بار مذاکراتی صورت بگیرد به واسطه فشار از پایین است و من فکر می‌کنم راهگشااست. دفعه قبل نبود، این دفعه هست. راستش من گمان می‌کنم در دراز مدت همیشه مردم خانه قدرت هستند. منابع اصلی قدرت مردم هستند. هیچ‌کس در هیچ‌جای دنیا نمی‌تواند انکار کند و نیند. تردید نکنید که مردم راه خودشان را پیدا می‌کنند. مگر اینکه میانجی‌های سیاسی مسیر را مختل کنند. منظورم از میانجی‌های سیاسی، همان رهبرانی هستند که از قضا مردم را تبدیل می‌کنند به انرژی‌های بازتولید یک نظم فاشیستی یا مناسبات استبدادی دیگر. بزرگ‌ترین خطری که ما را تهدید می‌کند همین است. ولی اگر خدا به ما رحم و مدد کند و به یک‌باره کسی بلند نشود و مردم را به خط نکند و دوباره یک گله دیگر نسازد، یک نظام استبدادی دیگر نسازد، من واقعا فکر می‌کنم به همین جنبش‌های پراکنده، می‌شود امیدوار بود. شما حتما تصدیق می‌کنید که مثلا اگر همین‌طور از سال ۹۷ و ۹۸ به جلو بیایم تا برسیم به ۱۴۰۰، آدم احساس می‌کند که فضا پخته‌تر، پیچیده‌تر و مهارناپذیرتر می‌شود و چه بسا یک جاهایی دست قدرت سرکوب را می‌بندد. بنابراین من احساس می‌کنم اگر میانجی‌ها و رهبران خودخوانده، چه از درون نظام مثلا به تعبیر شما مثل تجربه احمدی‌نژاد، یا از بیرون نظام نیابند و نخواهند یک رابطه آن‌چنانی ایجاد کنند، اصل این جنبش‌ها، راه خودشان را پیدا می‌کنند. حالا کاری که روشنفکری باید بکند، این است که تا جایی که امکان دارد از تبدیل شدن این جنبش‌ها به یک مناسبات گله‌وار، جلوگیری کند. روشنفکر

راستش اگر هم یک روزی موفق بشویم و مردم را بسیج کنیم، مشخص نیست اتفاق خوبی در پیش باشد. اتفاقی که الان در حال وقوع است اتفاقا کنار رفتن همین میانجی‌هاست.

روشنفکر باید مانع از عمل آن میانجی‌های خطرناکی بشود که سودای رهبری گله‌وار را در سر می‌پرورانند نه این‌که به محض آنکه دید دیگر در سیستم بازی نیست و به بازی راهش نمی‌دهند، ببیند چه کسی پرچمش دارد باد می‌خورد و سریع او هم برود زیر پرچمش سینه بزند.

نمی‌دانم نظر شما در این مورد چیست؟ شاید بد نباشد برگردیم به مفهوم‌پردازی این رابطه. **ج:** اولاً من توضیح دادم این بردگان به تعبیر شما بی‌میانجی شده، در بستر پرتکلیس مقاومت دارند میانجی خلق می‌کنند. اگر شما تطور و تحولات این جنبش‌ها را پیش ببرید، یک سویه‌های پیش‌رونده درونشان وجود دارد. یعنی این‌ها دارند سازماندهی می‌کنند. همین امروز دیدم که کارگران کجا با کارگران کجا متحد شده‌اند. یعنی به صورت ملموس دارند میانجی‌هایی خلق می‌کنند که خودشان در خلق آن موثرند. نجات‌بخشی از بیرون نیست که بیاید دست‌شان را بگیرد. بنابراین چنین فضایی دارد رشد می‌کند. اما درباره آن سوال مهم‌تر شما؛ ببینید اگر شما دوگانه ارباب بندگی می‌سازید، پس چطور می‌خواهید نقش متفاوتی را از روشنفکر انتظار داشته باشید. همه عرض من همین است که آگاهی به آن‌چه که در آنیم، این فرصت را ایجاد کند که از میدان بازی پا پس بکشیم. یعنی اگر من دانشگاهی، که برای حفظ سمت دانشگاهی برای گرفتن حقوق دانشگاه که اخراج نشوم به هزار رذیلتی تن می‌دهم، کافی‌ست به خودم نهیب بزنم که قربان شکلت بروم، تو الان داری بردگی می‌کنی و بردگی خودت را در قوالب تئوریک می‌پوشانی. من روشنفکر که دنبال این هستم که سلبریتی بشوم، فالوور آن‌چنانی پیدا کنم، و مسأله‌ام این است، باید زود به خودم یادآور شوم که این خصایل بردگان است. جامعه تهی‌شده از فضیلت و اخلاق، دامن همه را گرفته است، دامن روشنفکر و تحصیل‌کرده‌اش را هم گرفته. دست کم نشان دادن این که بین با این حرف‌های پیچیده پسا‌ساختارگرا و دلوز و اینها هم مشکلی را حل نمی‌کند. تو تنها در جستجوی قاب ساختن برای بردگی کردن خویشتانی. آگاهی نسبت به آن‌چه که در آن پرتاب شده‌ایم، فرصت فاصله گرفتن را ایجاد می‌کند. من فکر می‌کنم، روشنفکر واقعی کسی است که در آن شرایط می‌تواند فاصله بگیرد. من دوستانی را می‌بینم که از طرفی روشنفکر هستند و از طرف دیگر می‌روند در جلسات خصوصی،

باید مانع از عمل آن میانجی‌های خطرناکی بشود که سودای رهبری گله‌وار را در سر می‌پرورانند نه این‌که به محض آنکه دید دیگر در سیستم بازی نیست و به بازی راهش نمی‌دهند، ببیند چه کسی پرچمش دارد باد می‌خورد و سریع او هم برود زیر پرچمش سینه بزند. در واقع هستند کسانی از دوستان ما که این کارها را می‌کنند. می‌روند زیر پرچم فلانی سینه می‌زنند. نه بابا جان، تو کارت این است که اجازه ندهی کس دیگری علم بشود. باید این رابطه را تصحیح کنی و خوراک فکری ایجاد کنی، یعنی کمک بکنی به این جنبش‌ها برای این‌که این‌ها راه خودشان را روشن‌تر پیدا کنند نه اینکه اسیر مد روز بشوی. آن وقت می‌شود امید اندکی داشت. فکر می‌کنم اصلاً پاسخ ندادم به سوال شما.

س: اتفاقاً من در همان مسیر جوابم را گرفتم. من با اجازه در ارتباط با همین بحث نقش روشنفکر در این وضعیت، یک سوال دیگر بکنم. شاید هم چندان مرتبط نباشد. خود این نوع مفهوم‌پردازی که شما کردید، همین مفهوم‌پردازی ارباب بندگی. خود این بحث چقدر به این امکان کمک می‌کند که آن روشنفکر، همین نقشی را که الان می‌گویید بازی کند. انگار پیش‌فرضی در این رابطه هست که خب آنچه می‌بینیم قیام بردگان است، یک رابطه ارباب بندگی هست و طبعاً در این رابطه بنده هم قیام‌ش، قیام بردگان است. در این رابطه دیالکتیکی که درونش از همان لحظه اول مقاومت هم هست، خود این مقاومت، تبدیل شدنش به سیاست، به نظر می‌آید نیازمند نوعی گذر از این رابطه است. این را چگونه می‌شود مفهوم‌پردازی کرد؟ اجازه دهید کمی مشخص‌تر بگویم. در این بحث شما امکانی را درون این به اصطلاح بی‌میانجی شدن مردم بازشناسی می‌کنید، از طرف دیگر هم عده‌ای می‌گویند که اتفاقاً با از بین رفتن میانجی‌ها، فارغ از میانجی‌های موجود در این لحظه، جامعه ذره‌ای می‌شود و از قضا امکان این که مردم ذره‌ای شده، بتوانند یک «ما»ی جمعی خلق کنند بسیار کم است. یعنی آن جامعه‌ی ذره‌ای در نهایت به یک کلیت کاذب می‌رسد نه کلیتی انضمامی. حالا



س: خب آقای دکتر ممنونم از وقتی که به ما دادید. به نظرم این بحث هنوز سویه‌های پنهان و مبهم دیگری هم دارد اما در این جا بیشتر وقت شما را نمی‌گیریم، امیدوارم در آینده فرصت‌های دیگری برای ادامه بحث دست دهد. ممنون

تئوری سرکوب می‌دهند یا کسانی که از ایران می‌روند و به یکباره سلطنت طلب می‌شوند. اینها کی هستند؟ اینها که روشنفکر نیستند، اینها بردگان مجسم‌اند و من فکر می‌کنم این هشدار به این که می‌توان از دوگانه ارباب بندگی بیرون ایستاد، یک ایستگاهی است که کسب فضیلت سیاسی را ممکن می‌کند و من فکر می‌کنم روشنفکر با این حربه می‌تواند بیرون از این رابطه قرار گیرد.

س: من جواب سوالم را گرفتم. حالا که در اواخر بحث هم هستیم می‌خواستم نکته‌ای را عرض کنم. من می‌خواهم بپرسم پس ما می‌توانیم یک پروژه یا بهتر است بگویم تجویز انضمامی برای تیپ روشنفکران و فعالین دانشجویی هم داشته باشیم دیگر. منظورم آغازیدن با همین تلنگر اخلاقی است که اتفاقا در اصل، تلنگری سیاسی هم محسوب می‌شود. راستش حین صحبت‌های شما من مدام به یاد ایده‌های هاول در قدرت بی‌قدرتان افتادم. می‌خواستم ببینم می‌توانیم هم‌چنین تجویزی از دل این بحث هم داشته باشیم دیگر، نظر شما چیست؟

ج: بله همین‌طور است، دقیقا همین‌طور است. چون واقعا مفهوم استبداد در ادبیات سیاسی یک مفهوم کاملا منسوخ است. از یک بعد دیگر مفهوم بسیار کلیشه‌ای شده و عوام گرایانه‌ای است، ولی با همه این خسارت‌هایی که دارد، من فکر می‌کنم فضیلت‌هایش بیش‌تر از معایبش است، از جمله اینکه همین تجویزی که از درونش به دست می‌آید و تجویز مهمی هم هست.

واقعا مفهوم استبداد در ادبیات سیاسی یک مفهوم کاملا منسوخ است. از یک بعد دیگر مفهوم بسیار کلیشه‌ای شده و عوام گرایانه‌ای است، ولی با همه این خسارت‌هایی که دارد، من فکر می‌کنم فضیلت‌هایش بیش‌تر از معایبش است.



ما، وضع موجود و مسئله‌ی تغییر

آرمان اسعد سامانی

رادی‌کال؟ هنگامی که از نقد یک پدیدار صحبت می‌کنیم، منظورمان مواجهه با آن پدیدار در چهار لایه‌ی فهم، تفسیر، ارزیابی و نظریه‌پردازی است. لایه‌ی اول، بیان بی‌طرفانه (و گاهی همدلانه) پدیدار، بدون جهت‌گیری و اعمال سلیقه است. در اینجا ما تلاش می‌کنیم که پدیدار را آنگونه که بر ما نمایان شده است، توضیح دهیم. در لایه تفسیر، روابط، اتصالات و چفت‌وست‌های پدیدار و سازی می‌شود. در این لایه اگرچه دیدگاه منتقد دخیل است، اما همچنان محوریت ندارد. اگر پدیدار را به مثابه یک متن در نظر بگیریم، در تفسیر آن تلاش اصلی خواندن بین خطوط پدیدار است. در لایه سوم، منتقد با تشریح پرسپکتیو خود، به پدیدار می‌نگرد و مشخص می‌کند در چه فاصله‌ای از پدیدار قرار دارد و آن را درک می‌کند. در این سطح از نقد، منتقد در نسبت با پدیدار اعلام موضع می‌کند. در نهایت، منتقد تلاش می‌کند با مشخص ساختن عناصر درون‌ماندگار پدیدار و پرداختن به ضرورت‌های آن، پیرامون پدیدار نظریه‌ای را سامان دهد. بنابراین هنگامی که از نقد یک پدیدار صحبت می‌کنیم از چهار لایه‌ی بیان‌شده در بالا، با حفظ ترتیب سخن می‌گوییم. بدیهی‌ست که نظریه‌پردازی بدون ارزیابی و ارزیابی بدون تفسیر و تفسیر بدون فهم، از انسجام حداقلی برخوردار نیست. اما مفهوم رادی‌کال که به شکل اسفناکی معادل

به صورت کلی، هر «وضع موجود»ی محصول توازن قدرت میان عناصر حاضر در وضعیت است. در این توازن قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای، نهادهای حکومتی و محلی، الیت سیاسی، فعالان اقتصادی و رسانه‌ای، سلب‌ریتی‌ها، زنان، کارگران، فرودستان و به حاشیه رانده‌شدگان و... به میزان سهم و امکان دخالت خود در وضعیت، در آن سهم و دخیل هستند. به این معنا که در یک وضعیت تثبیت‌شده، آن کس که بر مسند قدرت نشسته و آن کس که در موقعیت فرودست نشاند شده، عناصر برساننده‌ی وضع موجودند؛ اگرچه مسئولیت، قدرت و تاثیرگذاری متفاوتی دارند. در واقع هیچ نیرویی خارج از وضع موجود، وجود ندارد. حتی تخیلات، آرمان‌ها و رویاهای ما، خود، برساخته‌ی وضع موجود هستند. با این وجود، آیا خروج از این وضع و «تغییر» آن و ورود به وضعیت‌های «هنوز نیامده است»، امکان‌پذیر است؟ اگر امکان‌پذیر است، چگونه؟ در این یادداشت تلاش خواهیم کرد در حد توان و امکان، به این پرسش پردازم و ذهنیت خود از حدود و ثغور پاسخ را به اشتراک و در نتیجه به گفتگو بگذارم.

شاه‌کلید بحث من به‌عنوان یک ضرورت در پاسخ به پرسش بالا، «نقد رادی‌کال وضعیت» است. زیرا فکر می‌کنم که از دریچه تامل در این مفهوم، می‌توان مسیر کم‌خطایی برای پرداختن به این بحث پیدا کرد. حال چرا نقد و چرا

به شکلی آبرونیک، تغییر درون وضعیت از منطق محافظه کارانه‌ای تبعیت می‌کند. زیرا به میزانی که فرد دانسته یا نادانسته خود را با الزامات و رویه‌های حاکم بر وضعیت همسازتر کند، امکان دستیابی به موقعیت فرادست‌تر بیشتر محیا می‌شود و بهتر می‌تواند موقعیت خود در درون وضعیت را ارتقا دهد. این در حالی است که تغییر وضعیت، مستلزم تنش با الزامات و رویه‌های حاکم بر وضعیت و گشودن امکان برای ورود به وضعیت‌های «هنوز نیامده» است. از همین منظر است که خوانش‌های راست از سیاست (اعم از لیبرال و محافظه‌کار) معمولاً از صورت‌بندی تغییر رادیکال عاجزند. زیرا در نگاه راست، جهان و تاریخ نه یک متن باز و بسط‌یابنده، که یک چارچوب بسته و منقبض است؛ چارچوبی که می‌گوید هرچه هست «همین است که هست» و هیچ «آنچه هنوز نیامده است»ی در کار نیست. مثلاً اصلاح‌طلبان وضع موجود را در چارچوب نظام حکومتی مستقر درک می‌کنند و تغییر را در تغییر جایگاه خود درون ساختار قدرت جستجو می‌کنند؛ بدون آنکه پیرامون خود وضعیت پرسشی طرح کنند. زیرا پرسش از وضعیت با منطق محافظه کارانه‌ی حضور در ساختار قدرت در تعارض است. اصلاح‌طلبان برای صورت‌بندی رویکرد خود، هر شکلی از تغییرخواهی را جهنمی دهشتناک (با مثال‌هایی نظیر سوریه‌ای شدن ایران) توصیف می‌کنند و مخاطب خود را از آن بر حذر می‌دارند. یا اپوزسیون راست هوادار نظم موجود جهانی، تغییر را در تغییر حاکمان با افرادی همسو با غرب معنا می‌کند و می‌کوشد ذیل هشتگ «زندگی نرمال» این تغییر را، تغییری به سمت وضعیت مطلوب نشان دهد. درحالی‌که به نقد نظم موجود جهانی توجهی ندارد (آن را بدیهی، طبیعی و غیرقابل تغییر می‌داند) و از پرداختن به سازوکار اقتصاد سیاسی جنگ‌های نیابتی، مسلح شدن گروه‌های تندرو مذهبی و تروریسم علیه جنبش‌ها (و همسویی قدرت‌های جهانی و دیکتاتورهای منطقه‌ای با این گروه‌ها)، ریشه‌های سیاسی و تاریخی بحران‌های زیست‌محیطی، بنیادگرایی بازار و... شانه خالی

تندروی و پرخاشگری به کار گرفته شده است نیز نیاز به تامل بیشتر دارد. رادیکال در لغت به معنای ریشه و بنیاد است و خوانش رادیکال از یک پدیدار به معنای مواجهه‌ی بنیادین با ریشه‌ها و آغازهای آن است که تلاش می‌کند از سطح پدیدار به متافیزیک آن وارد شود و علت‌ها را در پیوند با آن درک کند. به میزانی که ورود به ساحت متافیزیک پدیدار، عمیق‌تر و وسیع‌تر باشد، مواجهه‌ی رادیکال، رادیکال‌تر خواهد بود. در ادبیات سیاسی، مواجهه‌ی رادیکال با یک پدیدار سیاسی با پرسش از بنیان‌های قدرت و آغازهای ایدئولوژیک آن آغاز می‌شود. اینکه کدام نیرو، در چه نسبتی با سایر نیروها به پدیدار شکل داده است و کدام گفتار ایدئولوژیک به پایداری آن کمک کرده است. به این اعتبار، مراد از نقد رادیکال وضع موجود «فهم، تفسیر، ارزیابی و نظریه‌پردازی پیرامون آغازهای سیاسی و بنیان‌های ایدئولوژیک است که وضع موجود را سر پایا و در تعادل نگه داشته‌اند».

«ما»، همانگونه که در بند اول اشاره شد، فارغ از جهت‌گیری فکری، فرهنگی و سیاسی‌مان، به صورت پیش‌فرض، بخشی از وضع موجود هستیم. این توهم که برخی نیروها تصور می‌کنند ماهیتاً بر مدار «تغییر» حرکت می‌کنند، ناشی از نوع محدود نگاه‌شان به تغییر درون وضعیت است. دقت شود که در اینجا سخن از تغییر موقعیت فرد یا گروه درون وضعیت نیست؛ مسئله تغییر وضعیت است. هنگامی که حرف از تغییر درون وضعیت است، وضعیت و الزامات آن، به عنوان پیش‌فرض‌های ثابت و پذیرفته شده در نظر گرفته می‌شوند. مثلاً در یک وضعیت فقرزا، تغییر درون وضعیت به معنای تغییر موقعیت فقیر به غنی است درحالی‌که تغییر وضعیت به معنای حرکت به سمت کم‌رنگ شدن فقر در دل وضعیت است. یا در نظام مبتنی بر سلطه و سرکوب، تغییر درون وضعیت به معنای تغییر موقعیت فرودست (نیروی سرکوب‌شده)، فرادست (نیروی سرکوبگر) است، ولی تغییر وضعیت به معنای برهم زدن نظم مبتنی بر دوگانه‌ی فرادست/فرودست، و حرکت به سوی نظامی مبتنی بر برابری است.

در ادبیات سیاسی،

مواجهه‌ی رادیکال با یک پدیدار سیاسی با پرسش از بنیان‌های قدرت و آغازهای ایدئولوژیک آن آغاز می‌شود؛ اینکه کدام نیرو، در چه نسبتی با سایر نیروها به پدیدار شکل داده است و کدام گفتار ایدئولوژیک به پایداری آن کمک کرده است.

ما نمی‌توانیم به‌شکلی ذات‌انگارانه از کنشگر تغییر سخن بگوییم؛ کنشگری که سرفقلمی تغییر را به نام خود سند می‌زند و هر شکلی از تغییرخواهی را با متر و معیار خود می‌سنجد. بلکه ما می‌توانیم به کنش معطوف به تغییر فکر کنیم. کنشی که ممکن است از هر نیرویی درون وضعیت سر بزند.

کنش شمایل‌ی نوعی تشبیه است. اما کنش نمایه‌ای، تجربه‌ای تکین و بی‌واسطه است؛ محصول مواجهه‌ی مستقیم سوژه با وضعیت. در این تجربه، سوژه برای دقیقه‌ای خود را از ضرورت‌های سیاسی و ایدئولوژیک حاکم بر وضعیت رها می‌کند و به‌تمامی «خودبیان‌گری» می‌کند. چنین کنشی، نمایه‌ای از جهان درون سوژه است؛ از آنچه بر او گذشته و اینجا اکنون او را بر ساخته

«نمایه» که از طریق ردّ و اثر به چیزی که مرجع آن است، دلالت دارد. مانند زخمی که به جسم برنده دلالت دارد. با این توضیح، می‌توان از سه نوع کنش (تجربه) سخن گفت؛ کنش نمادین، شمایل‌ی و نمایه‌ای. کنش نمادین شکلی از کنش است که عصاره تجربه جمعی در طول تاریخ و پهنه جغرافیا است. آئین‌ها و مناسک سنتی‌ترین شکل کنش نمادین و رعایت پروتکل‌ها، دستورالعمل‌ها، قوانین و رویه‌ها رایج‌ترین شکل کنش نمادین در عصر حاضر هستند. کنش نمادین محصول تکرار، توافق همگانی و عرف است و معمولاً فاقد خلاقیت و نوآوری است. کنش شمایل‌ی، از جنس مشق کردن شبیه‌سازی است؛ مشق و شبیه‌سازی از کنش دیگران. مانند کودکی که از روی دست والدینش مشق می‌کند و در آن رفتار خاص، خود را به شمایل‌ی از آنها تبدیل می‌کند، یا فردی که رفتار و گفتار الگوهای زندگی‌اش را تکرار می‌کند و تلاش می‌کند زیست خود را به آنان نزدیک کند. کنش شمایل‌ی نوعی تشبیه است. اما کنش نمایه‌ای تجربه‌ای تکین و بی‌واسطه است؛ محصول مواجهه‌ی مستقیم سوژه با وضعیت. در این تجربه، سوژه برای دقیقه‌ای خود را از ضرورت‌های سیاسی و ایدئولوژیک حاکم بر وضعیت رها می‌کند و به‌تمامی «خودبیان‌گری» می‌کند. چنین کنشی، نمایه‌ای از جهان درون سوژه است؛ از آنچه بر او گذشته و اینجا اکنون او را بر ساخته. برخلاف کنش نمادین که در آن فرد، به‌میزان زیادی خالی از عاملیت است و در انقیاد عوامل بیرونی است که به رفتار او جهت می‌دهند، کنش نمایه‌ای، کنشی شجاعانه، آگاهانه و سرشار از اراده است. در چنین منظومه‌ای، مدل‌ول کنش، طیف خاکستری و گسترده‌ای میان «تطبیق» یا «تغییر» وضع موجود است و مفسر کنش، مخاطبان کنش هستند.

اجازه بدهید با یک مثال تاریخی بحث را شفاف‌تر کنم. در دیماه ۹۶، ویدا موحد که بعدها به دختر خیابان انقلاب معروف شد، به‌شکلی پرفورماتیو در خیابان انقلاب روسری خود را به نشانه اعتراض به چوب زد و تکان داد. این کنش که تا پیش از

می‌کند. از تحریم دفاع می‌کند و حمله نظامی به ایران را «رهایی‌بخش» می‌داند. در تحلیل جایگاه حکومت ایران در نظام بین‌الملل با چشم‌پوشی بر پیچیدگی روابط و در یک نگاه تقلیل‌گرایانه آن را یک «زائده» در این نظم می‌داند. از طرفی برخی از شرکت‌کنندگان مسابقات سالانه‌ی حقوق بشر که علی‌رغم مواجهه‌ای تند (رادیکال به مفهوم مستعمل و رایج) با حاکمان و تحمل هزینه‌های فراوان، از پرداختن به مناسبات اقتصادی، سیاسی و رسانه‌ای گرداننده نهادهای جایزه‌بده، و خودی-غیرخودی شدن نقض حقوق بشر خودداری می‌کنند و به‌شکلی محافظه‌کارانه رفتارشان در اعتصاب غذا و تحصن را با میل داوران صلح نوبل یا جوایز مشابه تطبیق می‌دهند و... بر این سیاهه می‌توان موارد متعددی افزود، اما منظور از توجه دادن به آن، تخطئه کنشگران اعم از اصلاح‌طلب، اپوزسیون، حقوق بشری و... نیست، زیرا انگیزه‌ی آنها در اینجا موضوعیت چندانی ندارد. بلکه مسئله، توجه به این نکته اساسی است که ما نمی‌توانیم به‌شکلی ذات‌انگارانه از کنشگر تغییر سخن بگوییم؛ کنشگری که سرفقلمی تغییر را به نام خود سند می‌زند و هر شکلی از تغییرخواهی را با متر و معیار خود می‌سنجد. بلکه ما می‌توانیم به کنش معطوف به تغییر فکر کنیم. کنشی که ممکن است از هر نیرویی درون وضعیت سر بزند. اما کنش معطوف به تغییر چه ویژگی‌هایی دارد؟ برای تشریح این موضوع از مفاهیم نشانه‌شناسی پیرس (*) کمک خواهم گرفت.

در نشانه‌شناسی پیرس هر نشانه در یک نسبت سه‌گانه، مشتمل بر نشانه، مدل‌ول نشانه (آنچه نشانه به آن ارجاع می‌دهد) و مفسر است. که خود نشانه به سه دسته تقسیم می‌شود: نخست، «نماد» به عنوان نشانه‌ای که مورد توافق همگان است و برای همگان معنای مشابهی از مرجع نماد تولید می‌کند. مانند برگ زیتون که برای همگان نشانه صلح است. دوم «شمایل» به‌عنوان نشانه‌ای که از طریق تشابه به چیزی که مرجع آن است، آن را بازنمایی می‌کند. مانند مجسمه مشاهیر که با شبیه‌سازی عناصر بدن، مخاطب را به فرد مشهور ارجاع می‌دهد. سوم

(به معنای بیان‌شده در بالا) و رادیکال‌تر (به معنای مستعمل و رایج) شده است. زیرا از سویی، خشم برآمده از فشارها و بحران‌ها، آگاهی نسبت به منشا سیاسی بحران‌ها، و روابط قدرت برساننده‌ی وضع موجود را تقویت کرده است و از سوی دیگر به تندروی و پرخاشگری در سطح وسیعی دامن زده است. رادیکال اول شتاب‌دهنده‌ی جنبش مترقی و پیشرو و رادیکال دوم بسترساز حرکت‌های فاشیستی و واپسگرا است و نکته‌ی حائز اهمیت اینکه این دو اگرچه قابل تشخیص، اما به شدت درهم تنیده و غیرقابل تفکیک هستند. بنابراین فکر می‌کنم نقد رادیکال این دو نوع کنش (که هر دو ادعای رادیکال بودن، و در نتیجه نمایه‌ای بودن دارند)، نیاز امروز ما باشد و به ما کمک کند و فهم عمیق‌تری از کنش‌ورزی خود، وضع موجود و مسئله‌ی تغییر داشته باشیم.

کنش نمایه‌ای محصول سست شدن چسبندگی سوژه به وضعیت است و این سست شدن از دریچه‌ی نقد رادیکال وضعیت (به معنایی که در بالا توضیح داده شد) میسر است. نقد رادیکال وضعیت به سوژه این امکان را می‌دهد تا به‌شکلی دیالکتیکی نسبت میان خود و سایر نیروها، و وضع موجود را بسنجد و تشخیص دهد که در لحظه کنشگری‌اش از کدام الگوی نمایه‌ای، شمایی یا نمادین تبعیت می‌کند؟ آیا کنشی تکینه برآمده از تجربه را سامان می‌دهد؟ یا از روی دست سایرین مشق می‌کند؟ یا بر اساس آئین‌ها، مناسک و رویه‌ها، در همراهی با جمع مجموعه‌ای از کنش‌ها را به‌زعم خود ادا می‌کند؟ از منظری می‌توان مدعی شد که کنش نمایه‌ای شکلی از «تألیف» است و به همین خاطر، عموماً در سه ساحت هنر، ادبیات و اندیشه خود را بروز می‌دهد. البته بدیهی است که هر اثر هنری، ادبی یا اندیشگی الزاماً از جنس نمایه/تالیف نیست. اما به‌عنوان یک سنجه می‌توان به نسبت کنشگران و این سه ساحت توجه کرد؛ اینکه کنشگری که برای تغییر وضعیت تلاش می‌کند چه درکی از هنرهای نمایشی دارد؟ آثار نقاشان، عکاسان، مجسمه‌سازان و سینماگران را دنبال می‌کند؟ شاعران و نویسندگان نسل خود را

آن سابقه نداشت، دلالت بر تجربه‌ی مستقیم ویدا موحد از فشاری بود که قانون حجاب اجباری بر بدن او وارد کرده بود و او گامی خلاقانه و اراده‌مند برای تغییر آن برداشته بود. در فاصله‌ی کوتاهی کنش نمایه‌ای ویدا موحد، در خیابان انقلاب و سایر خیابان‌ها و میدانی کشور تکرار شد. زنان در پوششی که به دختران خیابان انقلاب معروف شد، از خود شمایی از ویدا موحد ساختند و در یک هم‌تجربگی با او کنشش را تکرار کردند. کنش آنان دلالت بر کنش ویدا موحد داشت و بنابراین شمایی از آن بود. رفته‌رفته طرح‌هایی از کنش ویدا موحد منتشر شد و آن زنی که روسری‌اش را به چوب آویزان می‌کند، به نمادی از اعتراض به قانون حجاب اجباری تبدیل شد. در مثالی دیگر، هنگامی که جمعی از زندانیان سابق سیاسی با حضور در یکی از شعب قضایی دادخواستی علیه ماموران امنیتی ثبت کردند و از سلول انفرادی به‌مثابه شکنجه شکایت کردند، دست به کنشی نمایه‌ای زدند. این شکایت ارجاع مستقیم به تجربه‌ای بود که در زندان بر سر آنها گذشت. اما هنگامی که همین جمع از کنشگران، برای خالی نماندن عریضه ۸ مارس ۲۰۲۱ در پارکی جمع می‌شوند و به‌شکلی آیینی و مناسک‌وار روز جهانی زن را گرامی می‌دارند، دست به کنشی نمادین زده‌اند. درحالی‌که می‌توان کنش‌های نمادین را به سطح نمایه ارتقا داد. دقت شود که در این یادداشت غرض خفیف شمردن کنش نمادین یا شمایی نیست، مسئله تشکیک در معطوف به تغییر بودن اینگونه کنش‌هاست. نمادها و کنش‌های برآمده از آن، از عناصر برساننده وضع موجودند و بدیهی است که نمی‌توان روی آنها به‌عنوان کنش معطوف به تغییر حساب کرد. کنش‌های شمایی نیز تا آنجا که بازتولید کنش نمایه‌ای هستند، توان امکان خلق نیروی تغییر دارند، اما به‌زودی در نظم نمادین مستحیل می‌شوند و کارکردشان برای تغییر را از دست می‌دهند.

در چند سال اخیر، با افزایش فشارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به بدنه جامعه و پیچیده‌تر شدن بحران‌ها، فضای عمومی جامعه رادیکال‌تر

نقد رادیکال وضعیت به

سوژه این امکان را می‌دهد تا به‌شکلی دیالکتیکی نسبت میان خود و سایر نیروها، و وضع موجود را بسنجد و تشخیص دهد که در لحظه کنشگری‌اش از کدام الگوی نمایه‌ای، شمایی یا نمادین تبعیت می‌کند؟ آیا کنشی تکینه برآمده از تجربه را سامان می‌دهد؟ یا از روی دست سایرین مشق می‌کند؟ یا بر اساس آئین‌ها، مناسک و رویه‌ها، در همراهی با جمع مجموعه‌ای از کنش‌ها را به‌زعم خود ادا می‌کند؟



می‌شناسد؟ چه نسبت فرهنگی و اندیشگی با آنها دارد؟ در فضای اندیشه، چه جاگیری‌هایی دارد؟ منابع مطالعاتی‌اش چیست؟ تالیفات و تولیداتش کجاست؟ چندی پیش کاربرانی در فضای مجازی گفته بودند که می‌خواهند سلطنت طلب شوند و از سلطنت‌طلبان تقاضای منابع مطالعاتی کرده بودند. در چنین تقاضای طنزآمیزی واقعیتی نهفته است: دست جناح راست اپوزسیون خالی‌تر از آنست که بخواهد تغییر رقم بزند؛ مگر آنکه روی سویه‌های فاشیستی و واپسگرا که در بالا اشاره شد، سوار شود. از همین روست که گزینه جنگ و تحریم را برجسته می‌کند و با فحاشی، پلیس‌بازی و پرونده‌سازی تلاش می‌کند سایرین را مرعوب و خاموش کند. چند سال پیش، با یک کنشگر شناخته‌شده از نسل خود (از همان راست‌های هوادار نظم موجود جهانی که از قضا خود را به‌شدت رادیکال می‌داند) هم‌کلام بودم. رفتن به سینما و تئاتر را وقت تلف کردن می‌دانست، هیچ درکی از هنرهای تجسمی نداشت، مواجهه‌اش با شعر و ادبیات از روخوانی نادقیق از اشعار مولانا فراتر نرفته بود. در تمام این سالها به این موضوع فکر کرده‌ام که چنین رویکردی تا این حد بیگانه با هنر و ادبیات (به‌عنوان دو مرجع مهم کنش‌نمایه‌ای در طول تاریخ تغییر) با کنش‌نمایه‌ای چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟

*پاورقی: چالرز سندرز پیرس فیلسوف و منطق‌دان امریکایی اواخر قرن نوزدهم، و همزمان با فردینان دو سوسور زبان‌شناس سوئیسی علم نشانه‌شناسی را پایه‌گذاری کرد. نکته جالب اینکه پیرس و سوسور از پروژه‌های یکدیگر بی‌اطلاع بودند و دو مسیر کاملاً متفاوت را پیمودند. نشانه‌شناسی پیرس، همانگونه که در متن توضیح داده شده، بر مبنای سه نشانه‌نمایه، شمایل و نماد است و برای مفسر جایگاه ویژه‌ای قائل است درحالی‌که نشانه‌شناسی سوسور مبتنی بر یک نوع نشانه (دال) است، و برای مفسر جایگاهی قائل نیست. نشانه‌شناسی پیرس در خوانش آثار هنری، به‌خصوص در نسبت اثر هنری، و فرایند تولید آن (تجربه هنرمندانه) کارکرد بسیار دارد.



اثری از خوان مونوز، مجسمه‌ساز اسپانیایی

حقیقت: مطلق یا زنده و دگرگون شونده؟

اشکان فیاض‌بخش

حقیقت و امر سیاسی

«شما اذعان کردید که جنایت انجام شده علیه مردم یهود در دوران جنگ، بزرگ‌ترین جنایت در تاریخ ثبت‌شده‌ی بشر است، و به نقش خود در این جنایت هم اعتراف کردید. اما گفتید که هیچ‌گاه از سر انگیزه‌های پست عمل نکردید، هرگز تمایل به کشتن هیچ انسانی نداشتید، هرگز از یهودیان متنفر نبودید و...»

این بخشی از فرازهای پایانی کتاب آئشمن در اورشلیم نوشته هانا آرنست است که به مکالمه قضات با آئشمن در دادگاه اشاره دارد. آرنست در توصیف آئشمن، از او نه سیمای شرور یک هیولا بلکه انسانی معمولی را تصویر می‌کند و برای توجیه این پارادوکس ظاهری، به ارتباط میان بی‌فکری و مسئله شر می‌پردازد. او سعی می‌کند آنگونه که خود اذعان دارد، بفهمد که «آیا فعالیت تفکر بما هو تفکر، یعنی عادت بررسی هر آنچه پیش می‌آید یا جلب توجه می‌کند، قطع نظر از نتایج و محتوای خاص آن، می‌تواند در زمره شرایطی باشد که موجب می‌شوند انسان‌ها از بدکاری بپرهیزند یا حتی عملاً آنها را در برابر بدکاری شرطی می‌کنند؟»

سعی آرنست در تاکید او بر نفس اندیشیدن، به نظر ریشه در تلاش او دارد برای عمومیت بخشیدن به فعل تفکر در مقابل «دانش» که در چنبره نخبگان

بگذار هر انسانی بگوید آنچه را حقیقت می‌انگارد و بگذار حقیقت، خود، خدا را حمد خواند!

گوتهولد افرایم لسینگ (۱۷۲۹-۱۷۸۱)

به‌نظر می‌رسد در فضای سیاسی امروز ایران، یافتن «شر» و رسوایی آن به مسئله‌ای رایج و محوری در ایده‌های بسیاری از کنش‌گران تبدیل شده است. آنچه که در این گفتارها و ایده‌ها بیش از همه به چشم می‌خورد، تلاش برای تعیین امر درست در مقابل نادرست یا شر است. اندیشیدن، یافتن حقیقت، تعیین بخشی به آن در قالب امر درست و در چارچوب رفتارهای انسانی، داوری و تعیین کنش بر علیه شر؛ به نظر می‌رسد این خلاصه‌ای باشد از ایده‌ای تجویزی، دایر بر مدار حقیقت یا ستیز با شر. بگذارید همین‌جا کمی درنگ کنیم و بپرسیم: آیا یافتن حقیقت غایت اندیشیدن است؟ آیا حقیقت همان امر درست است؟ آیا امر درست همان امر خیر است؟ آیا اساساً یافتن حقیقت مسئله‌ی سیاست است؟ چه تفاوتی میان مالکیت حقیقت، بر حق بودن و حق داشتن وجود دارد؟

در این متن تلاش می‌کنم به قدر وسع خویش به روشن شدن ابهامات مذکور بکوشم. همچنین از دریافت نقدها و نظرات در قبال آن و شکل‌گیری گفت‌وگویی انتقادی استقبال می‌کنم.

آرنت در نقد حقیقت،

همین جا متوقف نمی‌شود. در نظر او حقیقت سلطه‌جوست، هم‌نوایی می‌طلبد، خطا را نمی‌پذیرد و این همه در رد فهم او از آزادی است چرا که آزادی متضمن امکان خطاست. او از این هم پیش‌تر می‌رود و حقایق مطلق علمی، مذهبی و فلسفی را در تضاد با شروط آزادی یعنی تکثر و تنوع می‌داند.

مرز میان تفکر و حقیقت در جای دیگری نیز اهمیت خود را بروز می‌دهد. آنجا که آزادی، که امر ذاتی انسان اندیشنده است با دانش به معنای یک حقیقت منطقی و پذیرفته شده، به یوغ بندگی گرفته شود؛ «اگر ما مالک حقیقت باشیم، دیگر نمی‌توانیم آزاد باشیم»^۴ چرا که از نظر او غایت اندیشه و عمل سیاسی، آزادی و نه حقیقت است.

آرنت در نقد حقیقت، همین‌جا متوقف نمی‌شود. در نظر او حقیقت سلطه‌جوست، هم‌نوایی می‌طلبد، خطا را نمی‌پذیرد و این همه در رد فهم او از آزادی است چرا که آزادی متضمن امکان خطاست. او از این هم پیش‌تر می‌رود و حقایق مطلق علمی، مذهبی و فلسفی را در تضاد با شروط آزادی یعنی تکثر و تنوع می‌داند. این حقایق غالباً در انزوا شکل می‌گیرند؛ در مذهب امکانی برای تضارب آرا درباره آنچه که حقیقت الهی است وجود ندارد. فلسفه‌ورزی تک‌ساحتی که به صورت تک‌ذهنی و در غار افلاطونی زیست می‌کند نیز به همین سان انزواجویانه است و از آنجایی که فرآیند جستجوی حقیقت فرآیندی غیر عمومی است، با سیاست که عرصه تکثر، تنوع و آزادی است و در عرصه عمومی پدیدار می‌شود، نسبتی ندارد و حتی ضد سیاسی است: «عقل انسان هم مانند خود او وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است و به همان نسبت که با شمار بیشتری از مردم پیوند بیابد، محکم‌تر و مطمئن‌تر می‌شود»^۵.

قدرت گفت‌وگو در شکست قداست حقیقت آنجا روشن‌تر می‌شود که می‌بینیم حقیقت به محض آنکه به زبان در می‌آید به دیدگاهی در میان دیدگاه‌ها تبدیل می‌شود که می‌توان با آن در پیچید، از نو صورت‌بندی کرد و با دیگران در میان گذاشت. آرنت برای دیدگاه و عقیده در برابر حقیقت اعتباری اساسی قائل است: «پارمندیس و سپس افلاطون سنگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار عقیده وارد کردند به طوری که از آن روزگار تا کنون عقیده ضد حقیقت تلقی شده است»^۶.

بدین ترتیب، بنظر می‌رسد آنگونه که لسینگ

است. از نظر او دلیل کارایی تفکر در بازسازی عموم انسان‌ها از کردار شر، باید همین باشد. پیش‌تر کانت تمایز اساسی میان اندیشیدن و دانش را با تمایز میان عقل و قوه فاهمه نشان داد. قوه فاهمه در پی دانش و واقعیات تحقیقی است اما تفکر در جستجوی معناست و از این حیث همواره فراسوی دانش، در پی در انداختن پرسش‌هایی است که پاسخ روشن علمی یا ایدئولوژیک ندارند؛ «برای کانت، فلسفه‌ورزی یا اندیشه‌ورزی عقل، که از مرزهای آن‌چه می‌توان دانست و حدود شناخت آدمی فراتر می‌رود، «نیاز» عمومی انسانی است، نیاز عقل به مثابه‌ی قوه‌ی انسانی عده‌ای لیلی را در برابر جمعی کثیر قرار نمی‌دهد»^۱.

تفکر از نظر آرنت درست در نقطه مقابل ایدئولوژی قرار می‌گیرد. از این رو در حیات ذهن به نقل از هایدگر می‌نویسد: «تفکر، به مانند علوم مایه‌ی شناخت نمی‌شود. تفکر، حکمت عملی قابل استفاده پدید نمی‌آورد. تفکر معماهای عالم را حل نمی‌کند. تفکر مستقیماً قدرت عمل به ما نمی‌بخشد».

این تاکید بر ذات اندیشیدن دلیل ساده‌ای دارد؛ «هر حقیقتی که حاصل اندیشه‌ای است، ضرورتاً حرکت آن اندیشه را متوقف می‌کند»^۲. از این رو نفس برانگیخته شدن انسان به تفکر مستقل، فارغ از آنکه در جست‌وجوی حقیقت باشد، اهمیت دارد. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که از نظر آرنت اساساً مسئله تفکر یافتن حقیقت نیست. آن‌چنان که خود او حکایت تفکر را همچون «حکایت پنلوپه و کفن اودیسه»^۳ می‌داند؛ که هر صبح آنچه را که شب قبل بافته، پنبه می‌کند. اندیشیدن در نظر او همانند همین تکرار هر روزه و هر روزه‌گردش زمین به دور خورشید و بافتن و پنبه کردن مدام است. البته نه تکراری پوچ و بیهوده، بلکه در جستجوی معنا. (آرنت در درس‌گفتارهای فلسفه سیاسی کانت بر اصالت فلسفه سیاسی بر فلسفه نظرورزانه‌ای که قرن‌ها پرسش‌های بی‌پاسخی همچون چیستی جهان به پیش کشید، تاکید دارد. همچنین در وضع بشر، از همین منظر به نقد جدی معرفت‌شناسی افلاطونی، سنت و حتی عصر مدرن می‌پردازد).

تا پیش از رنسانس و رواج عقلانیت سکولار، احتمالاً رایج‌ترین گفتمان‌ها در تمامی جوامع، آن‌هایی بودند که تکلیف حقیقت را یکسره مشخص کرده و با تعاریف پیشاپیش معین، تنها دستگاه فکری و عملی زندگی جوامع بشری را ترسیم می‌کردند.

راه حق از باطل است. تا پیش از رنسانس و رواج عقلانیت سکولار، احتمالاً رایج‌ترین گفتمان‌ها در تمامی جوامع، آن‌هایی بودند که تکلیف حقیقت را یکسره مشخص کرده و با تعاریف پیشاپیش معین، تنها دستگاه فکری و عملی زندگی جوامع بشری را ترسیم می‌کردند.

احتمالاً امروزه کم‌تر با انسان‌هایی مواجه می‌شویم که ادعای مالکیت حقیقت داشته باشند، در عوض بسیاری کسانی که مدعی‌اند حق با آن‌هاست و بر حق‌اند. گزاره نخست بیشتر معطوف به پرسش از حقیقت در حوزه فلسفه و مذهب است و گزاره دوم بیشتر از سبک اندیشه معطوف به علم مایه می‌گیرد. هرچند که دانشمندان علوم تجربی مادام که با علم سروکار دارند، به خوبی از مطلق نبودن حقایق علمی آگاه‌اند و با پژوهش‌های مدام به بازنگری آن‌ها می‌پردازند. اما این از شیفتگی انسان نسبت به «بر حق بودن» نمی‌کاهد.

پیش از رنسانس تلقی و مابه‌ازای حق، همان درست بود. بدین معنا که امر حق و امر درست معادل و برابر یکدیگر در نظر گرفته می‌شدند و تنها تلقی از حق، با فعل ربطی بودن و در مفهوم «بر حق بودن» معنا می‌یافت. حال آنکه امروزه، بر مبنای عقلانیت سکولار، مفهوم «حق بودن» از مفهوم «حق داشتن» متمایز گشته و امر درست و امر خطا هر دو در حوزه حق، که معادل «حق داشتن» است، قرار می‌گیرند. این نکته ضمن توجه به تمایز میان حق با امر خوب یا خیر، که در حوزه اخلاق قرار دارد، اهمیت می‌یابد؛ چراکه تفکیک میان همین دو مفهوم، یکی از محوری‌ترین مبانی حقوق مدرن است که ایده «حق بر خطا بودن» را پایه‌گذاری می‌کند:

«شاید مهم‌ترین نکته در تاریخ پیدایش مفهوم و پدیده حق، تفکیکی باشد که میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» پدیدار گشته است. حق به معنای اول که در مقابل «باطل» قرار می‌گیرد، همیشه در عرصه فکر به ویژه فکر سیاسی و اخلاقی حضور داشته است. اما حق به معنای دوم، که می‌تواند در مقابل تکلیف قرار بگیرد، محصول فکر جدیدی است که در

معتقد بود، حقیقت تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که با گفت‌وگو انسانی شود، آن‌هم نه گفت‌وگویی درباره امور عادی و روزمره، بلکه گفت‌وگویی در میان انسان‌ها با صداهای گوناگون، درست درباره آنچه که حقیقت پنداشته می‌شود. این حقیقت با «فروتنی» همراه است و آن‌گونه که کافکا معتقد بود، «زنده است و در نتیجه، چهره‌ای زنده و دگرگون‌شونده دارد». این حقیقت نمی‌تواند تضادی هم با دریافت آرنت از سیاست داشته باشد. آن‌چنان که خود او معتقد است «هر حقیقتی بیرون از ساحت این گفتگوها، فارغ از آنکه به آدمیان خیر برساند یا شر، غیر انسانی است... به سبب آنکه ممکن است بدانجا بی‌انجامد که همه آدمیان ناگهان با دیدگاهی واحد با یکدیگر متحد شوند و از میان دیدگاه‌های گوناگون، دیدگاه واحدی سر برآرد، چنانکه گویی نه همه انسان‌ها در تکتیر بی‌کرانشان که انسانی واحد، به مثابه نوع و نمون‌های برتر، می‌بایست بر روی زمین سکونت کنند»^۷

مفهوم حق و سیر تطور آن

پیش از این به نسبت میان حقیقت و سیاست و اینکه تصور مالکیت بر حقیقت چگونه می‌تواند علیه امر سیاسی برخیزد، پرداخته شد. اکنون به اعتبار بحث از روند تطور گفتمان‌های حق‌مدار، به بخش دیگری از پرسش‌های نخستین پرداخته می‌شود که اساساً چه رابطه‌ای میان حق، امر درست و امر خیر وجود دارد. چرا که چنانچه در مقدمه یادداشت گفته شد، تعیین بخشی به حقیقت مطلوب در قالب امر درست، موجب داوری‌ها و کنش‌های تنش‌زایی میان نیروهای سیاسی موجود شده است.

به موازات ایده‌های فلسفی راجع به حقیقت، که پیش‌تر مورد اشاره واقع شدند، مذاهب یکی از عوامل اساسی بر سازنده گفتمان‌هایی حول دوگانه حق-باطل می‌باشند. در آیین‌ها و یا کتب مقدس تقریباً تمامی مذاهب می‌توان نمونه‌های بسیاری از تلاش برای ارائه تعاریفی از حقیقت و انسان حق‌مدار در برابر انسان خاطی یافت. اساساً یکی از مهم‌ترین داعیه‌های مذهب همین نشان دادن

این رو کاربست چنین ایده‌هایی در عرصه عمومی نیازمند تدقیق هرچه بیشتر مفاهیم و جدل‌های فکری بیشتری است تا مانند تجربیات عدیده تاریخی‌مان، ایده‌ها در مسلخ دوقطبی‌ها قربانی نشوند. همانگونه که آرنست معتقد بود: «تا زمانی که معتقدیم در حیطه سیاسی سروکارمان با غایبات و وسائل است، قادر نخواهیم بود هیچ‌کس را از به کار بردن هر وسیله‌ای برای رسیدن به غایباتی که تصدیق شده‌اند بازداریم»^۹

پانوشته‌ها:

- ۱- درس‌گفتارهای فلسفه سیاسی کانت: از نقد فلسفی به نقد سیاسی، هانا آرنست، ترجمه مهدی خلجی - از دید کانت اگر خط فاصلی میان عده‌ای قلیل و جمعی کثیر وجود داشته باشد بیشتر در اخلاق است. در اینجا تمایز میان امر اخلاقی با عمل یا اندیشه سیاسی اهمیت می‌یابد.
- ۲- انسان‌ها در عصر ظلمت، هانا آرنست، ترجمه مهدی خلجی
- ۳- حیات ذهن، هانا آرنست، ترجمه مسعود علیا
- ۴- انسان‌ها در عصر ظلمت
- ۵- انقلاب، هانا آرنست، ترجمه عزت‌الله فولادوند
- ۶- همان
- ۷- انسان‌ها در عصر ظلمت
- ۸- مفهوم حق: درآمدی تاریخی، مارتین پی. گلدینگ، ترجمه محمد راسخ
- ۹- وضع بشر، هانا آرنست، ترجمه مسعود علیا

پی کوشش‌های نظری و عملی آزادی‌خواهانه و برابری‌خواهانه انسان در دوران مدرن تولد یافته است.»

این ایده به نوعی بنیادین با مفهوم اخلاقی رواداری و تسامح در ارتباط است و از سویی هم نظام‌های اخلاقی نسبت‌گرا و پست‌مدرن بر همین شاکله، با رد مفهوم «حق بودن» و امر مطلق، بنا شده‌اند. بدین ترتیب در دوران مدرن با تمایز میان امر خیر از حق و تعیین شمولیت عام برای حق که در بردارنده هر دو امر درست و خطاست، به نوعی تلاش شده است تا از آزادی اندیشه و اختیار عمل انسان در برابر تحمیل یک نظام ارزشی خیر به وسیله یک دستگاه تمامیت‌خواه، محافظت شود و مفاهیم متاخری چون «آزادی از ترس» نیز حکایت از همین اصول دارند.

بنابراین به نظر می‌رسد در ارائه ایده‌های سیاسی برای کنش‌گری دائر بر مدار حقیقت در دستگاه دوگانه خیر-شر، نیاز به ظرافت بیشتری است تا مفاهیم از چهارچوب گفتمانی خود خارج نشده و همچنین بدل به ایدئولوژی نشوند. چراکه برخلاف آنچه در این ایده‌ها به صورت عمومی رواج یافته، به زعم نگارنده یافتن حقیقت را نمی‌توان غایت اندیشیدن دانست و اساساً حقیقت هم امر مطلق یا یکتایی نیست، مگر در نظام‌های ارزشی و اخلاقی که این تمایز با امر سیاسی حائز اهمیت است. چرا که سیاست عرصه ظهور و بروز ایده‌ها و گفتگو میان انسان‌هاست در حالی که یک نظام ارزشی حقیقت‌مدار، راه بر گفتگو می‌بندد. درست به همین دلیل هم قضاوت از مهم‌ترین کارویژه‌های یک نظام اخلاقی مدرن است که از این حیث تفکیک میان امر سیاسی با امر قضایی اهمیت می‌یابد. در این متن تلاش بر این نیست که نقش‌نگرش اخلاقی در سیاست کمرنگ و یا ضرورت پایبندی به حقیقت، آنجا که به معنای خروج از چنبره «دروغ» و «تظاهر»، در مبارزه با سازوکارهای برسازنده وضعیت و ایستادن در برابر جنایت است، انکار شود؛ بلکه تلاش می‌شود بر تمایز میان حقیقت، آنجا که در مقابل دروغ و جنایت قرار می‌گیرد، و حقیقت، آنجا که به مثابه ایده، غایت یک اندیشه است، تاکید شود. از

نظام‌های اخلاقی

نسبیت‌گرا و پست‌مدرن بر همین شاکله، با رد مفهوم «حق بودن» و امر مطلق، بنا شده‌اند. بدین ترتیب در دوران مدرن با تمایز میان امر خیر از حق و تعیین شمولیت عام برای حق که در بردارنده هر دو امر درست و خطاست، به نوعی تلاش شده است تا از آزادی اندیشه و اختیار عمل انسان در برابر تحمیل یک نظام ارزشی خیر به وسیله یک دستگاه تمامیت‌خواه، محافظت شود و مفاهیم متاخری چون «آزادی از ترس» نیز حکایت از همین اصول دارند.



شر و ایدئولوژی براندازی

علی غلامی

مرجعیت‌های عمومی، رسانه‌ها و دولت هم تسری می‌یابد (گرامشی، ۱۳۷۷). بحران‌های ارگانیک همواره متضمن از دست رفتن هژمونی طبقه حاکمه و احزاب سیاسی اند. این بحران‌ها معمولاً زمانی پیش می‌آیند که شکست احزاب سیاسی پس از یک بسیج توده‌ای گسترده در یک کارزار سیاسی نظیر جنگ، انتخابات و... به وقوع می‌پیوندد و نتیجه‌ی آن سرخوردگی عمومی منجر می‌شود.

در ایران، خیزش دی‌ماه ۹۶ یکی از نشانگان این بحران بود که آن را به طرزی علنی نمایان کرد. بحرانی که به بیان گرامشی بحران عمومی دولت است و به تمامی ارگانیک‌سم دولت سرایت میکند. شدت تاثیر بحران‌های ارگانیک بر تمامی بخش‌های طبقه‌ی حاکمه یکسان نیست. معمولاً فراکسیون‌های فرادست‌تر طبقه حاکمه به مدد کادرهای تشکیلاتی منسجم‌تر و یا دسترسی بهتر به منابع توان بیشتری در بازسازی قدرت از دست‌رفته‌ی خود دارند و می‌توانند برنامه‌ها و مهره‌های خود را تغییر داده و روند اضمحلال موقعیت فرادست خود را کند یا متوقف کنند و از طرفی رقبای خود را از میدان خارج کنند. امروز نیز اصلاح‌طلبان تقریباً تمامی صندلی‌های قدرت را به جناح رسمی رقیب و فرادست‌تر خود باخته‌اند. گفتمان اصلاح‌طلبی پسا ۹۲ که توانسته بود بسیج عمومی گسترده‌ای را در انتخابات‌های ۹۴ و ۹۶ برای اصلاح‌طلبان در ائتلاف با دولت اعتدالی

صفر: تا همین چند سال پیش اصلاح‌طلبان یکی از نیروی‌های مهم سیاسی در ایران به شمار می‌آمدند. امکان نسبی ورود به مناصب قدرت، برخورداری از رسانه، زاویه داشتن با جناح مسلط در نظم سیاسی ایران و از همه مهم‌تر قدرت بسیج سیاسی آن‌ها، نیروهای خارج از ساختار موجود را خواه ناخواه ناچار می‌ساخت تا اصلاح‌طلبان را به عنوان یک عامل مهم در محاسبات خود در نظر بگیرند. نحوه‌ی مرزبندی با آن‌ها و شرکت یا عدم شرکت در برخی ائتلاف‌های مقطعی و استفاده از برخی امکانات آن‌ها، همواره بخشی از مسائل مورد بحث بخشی از نیروهای سیاسی و خارج ساختار رسمی در مواجهه‌شان با اصلاح‌طلبان بوده است. اما اصلاح‌طلبان که خود را نمایندگان طبقه متوسط می‌دانستند و به دلالی از جمله تعارضاتی که با جناح مسلط نظم موجود سیاسی داشتند توانسته بودند نمایندگی سیاسی بسیاری از توده‌های ناراضی و منتقد وضع موجود را سال‌ها در اختیار داشته باشند پس از مجموعه‌ی تحولات چند سال گذشته، با بحرانی ارگانیک مواجه شده‌اند. به بیان گرامشی چنین بحرانی وضعیتی است که در آن طبقه یا بخشی از یک طبقه اجتماعی، دیگر حزب خود یا نیروی سیاسی دارای وکالت طبقه مذکور، را به عنوان سخنگو و نماینده‌ی خود نمی‌شناسد این تضاد میان وکیل و موکل تنها به حوزه احزاب محدود نمی‌ماند و به سایر نهادهای حزب، انتخابات،

«عبارت «ابتدال شر» چندی است که در رتوریک طیف راست اپوزیسیون جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. آن‌ها برای تفسیر و تغییر وضعیت موجود، به مدد این مفهوم دست به صورت‌بندی خاصی از وضعیت می‌زنند که در آن، نظام حاکم جایگاهی چون شر مطلق درهستی دارد و هر نوع عملی که مماشات با آن تلقی شود معادل تایید و تقویت این شر و همراهی با صفوف آن است. می‌توان مهم‌ترین نقد وارده بر این دستگاه تحلیلی را این دانست که نظام حاکم بر ایران را به عنوان یک موجودیت مادی که طی فرآیندهایی تاریخی و تحت تاثیر ساختارها و عاملیت‌های متنوع تا به امروز تکوین یافته بررسی نمی‌کند بلکه با دیدی شبه‌مذهبی با آن همچون یک منبع صلب شر برخورد می‌کند

سازمان دهد همزمان به دلیل عملکرد مجموعه اصلاح‌طلبان و دولت اعتدالی و شکست‌های آن‌ها، هژمونی خود را در میان توده‌ها از دست داد. در واقع بحران ارگانیک یا همان بحران سلطه‌ی مشروع طبقه حاکمه، موقعیت اصلاح‌طلبان را بیش از سایر نیروهای سیاسی متزلزل کرده است و خلایبی هژمونیک در پی آن به وجود آورده است. از این رو اکنون می‌توان بخشی از تعارضات میان نیروهای سیاسی مختلف را به نوعی تلاش برای پر کردن این خلا هژمونیک فهم کرد. گفتاری که امروز تحت نام براندازی شناخته می‌شود به همراه معنای غالبی که متضمن آن است؛ حاصل پر شدن بخشی از این خلا توسط طیف اپوزیسیون راست جمهوری اسلامی است. اما چرا اپوزیسیون راست توانسته است دست کم تا الان توفیق به مراتب بیشتری نسبت به سایر گروه‌ها و طیف‌های سیاسی موجود در هژمون ساختن ایده، گفتار و صورت‌بندی خاص خود از وضعیت داشته باشد؟

۱: عبارت «ابتدال شر» چندی است که در رتوریک طیف راست اپوزیسیون جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. آن‌ها برای تفسیر و تغییر وضعیت موجود، به مدد این مفهوم دست به صورت‌بندی خاصی از وضعیت می‌زنند که در آن، نظام حاکم جایگاهی چون شر مطلق درهستی دارد و هر نوع عملی که مماشات با آن تلقی شود معادل تایید و تقویت این شر و همراهی با صفوف آن است. می‌توان مهم‌ترین نقد وارده بر این دستگاه تحلیلی را این دانست که نظام حاکم بر ایران را به عنوان یک موجودیت مادی که طی فرآیندهایی تاریخی و تحت تاثیر ساختارها و عاملیت‌های متنوع تا به امروز تکوین یافته بررسی نمی‌کند بلکه با دیدی شبه‌مذهبی با آن همچون یک منبع صلب شر برخورد می‌کند. اما جدای از این امر و سایر اشکالات وارده به این نگاه تحلیلی، قرار دادن این منطق به عنوان پایه‌ی عمل سیاسی هم راه به تناقضاتی می‌برد. این تناقض‌ها را می‌توان به شکل تشابهاتی در استراتژی‌ها، پیامد عملکردها، پایه‌های تحلیلی و... میان نیروهایی که خود را به عنوان برانداز هویت‌یابی می‌کنند و نیروهایی که نقطه مقابل آن‌ها شناخته می‌شوند، از جمله اصلاح‌طلبان، نشان داد. نیروهای برانداز برای پنهان ساختن این تناقضات باید دست به دامان ایدئولوژی شوند ایدئولوژی‌ای که در اینجا

برخورداری از منابع مالی، امکانات گسترده پروپاگاندا بخصوص در یک دهه اخیر و حمایت‌های دولت‌های مختلف و از همه مهمتر همزمانی این بحران با عروج راست جهانی در اروپا و ایالات متحده صدای این طیف را به صدای مسلط میان نیروهایی که خود را آترناتیوی برای وضعیت فعلی می‌دانند؛ تبدیل کرده است. دقیقاً برخلاف نیروهای چپ که با دو ضربه‌ی تاریخی حذف‌های گسترده در دهه‌ی اول انقلاب و سقوط شوروی مواجه شده بودند و چندی بعد نیز با از سرگذراندن قتل‌های زنجیره‌ای و سرکوب‌های مداوم دیگر، امکان‌هایی نازل برای سازماندهی در درون کشور داشتند.

این یادداشت تلاش دارد تا با نگاهی انتقادی به گفتار موسوم به براندازی به عنوان گفتار مسلط در شرایط فعلی بپردازد و نشان دهد برخلاف ظاهر انقلابی آن و برخلاف آن‌گونه که ادعا میشود در تضاد با جریان اصلاح‌طلبی است؛ از جهاتی تفاوت چندانی با اصلاح‌طلبی بخصوص شکل پس‌ا ۹۲ یی آن ندارد و مشابه آن سدی بر سر راه سیاست رادیکال است. واژه برانداز در این نوشتار فاقد دلالتی عام است و ارتباطی با مردم

اصلاح‌طلبان، به دنبال حل تضادهایی روبنایی هستند و در این امر با براندازان اشتراک دارند اما تفاوت آن‌ها با براندازان در اینجاست که قائل به حل این تضادها در ساختار نظام حاکم هستند از این رو باید گفت که از این منظر براندازی دنباله‌ی منطقی اصلاح‌طلبی است و صرفاً تفاوت‌هایی تاکتیکی با آن دارد ۶

به عنوان نوعی اتحاد موقت نام برد اما مسئله آنجاست که چنین اتحادهایی عموماً به نفع طرف غالب‌تر تمام میشوند یا دست کم کفه‌ی ترازوی آن به سمت نیروی غالب سنگینی میکند. فارغ از پرداختن به عملکرد اصلاح‌طلبان که به نوعی انحصارطلبی و حذف صداهای متفاوت و در نتیجه عدم توازن بیشتری را در این اتحاد، به سود خودشان به همراه داشت؛ باید بر این مسئله تاکید کرد که اساساً آن‌ها با دیدی تقلیل‌گرایانه با استبداد مواجهه می‌شدند و چشم بر طرد اقتصادی و استبداد سرمایه که به نحوی ریشه در سیاست‌های مورد وثوق آنان نیز داشت، می‌بستند. دقیقاً مشابه چنین استراتژی و رویکردی را در نیروهایی که خود را با هویت برانداز می‌شناسند؛ مشاهده می‌کنیم. آن‌ها با بیش‌ساده‌سازی پیچیدگی‌ها و درهم‌تندگی‌های سیاسی-اقتصادی حل تمامی تضادها را به پس از زمان نامعلوم دگرگونی ظاهری نظام حاکم موکول می‌کنند و از این رو دیگران به اتحاد دعوت می‌کنند. اتحادی که طرف غالب آن همان اپوزیسیون راست است و توان این را دارد تا سایر صداها را در صدای خود ادغام کند. و از طرفی با فروکاست مسئله تاریخی استبداد به برخی از وجوه مذهبی نظام حاکم و حتی استبداد فردی، عملاً در جهت پوشاندن کلیت و چفت و بست عوامل و مکانیزم‌هایی گام بر می‌دارد که جلوی تحقق اراده‌های آزادانه‌ی افراد را می‌گیرد. اصلاح‌طلبان، به دنبال حل تضادهایی روبنایی هستند و در این امر با براندازان اشتراک دارند اما تفاوت آن‌ها با براندازان در اینجاست که قائل به حل این تضادها در ساختار نظام حاکم هستند از این رو باید گفت که از این منظر براندازی دنباله‌ی منطقی اصلاح‌طلبی است و صرفاً تفاوت‌هایی تاکتیکی با آن دارد. اگر از یک طرف روشنفکران اصلاح‌طلب روزگاری از «تقدم توسعه سیاسی بر اقتصادی» و بعدها «نرمالیزاسیون مقدمه دموکراتیزاسیون» می‌گفتند، امروز در گفتمان براندازی نیز مبتنی بر همان درک مشابه از دموکراسی، سیاست و رابطه‌ی بین اقتصاد و سیاست، وجود یک حکومت به اصطلاح نرمال مقدمه‌ای برای سیاست شناخته می‌شود. حتی درک

بتواند تضاد آن‌ها و نیروهای متخاصم‌شان را به شکل اشد به تصویر کشد. یکی از کارکردهای ایدئولوژی براندازی دقیقاً این است تا این دست تشابهات و تناقضات را بپوشاند و این نیروها را عناصری غیرقابل‌امتزاج تصویر کند و تضاد میان آن‌ها را بنیادی جلوه دهد. اما این امر تنها محدود به نسبت براندازان با اصلاح‌طلبان نمی‌شود. در کل این ایدئولوژی به دنبال آن است تا آلترناتیو مورد ارائه‌ی اپوزیسیون راست را به عنوان گسستی از وضع موجود به تصویر کشد و به توده‌ها بقبولاند.

۲: آن بخشی از نیروهای سیاسی که خود را با عنوان اصلاح‌طلب هویت‌یابی می‌کردند، عموماً از حیث برنامه‌های اقتصادی تضادی آنتاگونیستی با رقیبان تشکیلاتی خود نداشتند و اتفاق نظری حول کلیت سیاست‌های آزادسازی اقتصادی میان آن‌ها وجود داشته است. بخشی از بدنه‌ی پیشین اصلاح‌طلبان نیز در عین عدم توافق با این موضع با علم محدودیت‌های موجود ساختار سیاسی با آن‌ها همراه شده بودند به عبارت دیگر نوعی ائتلاف میان اصلاح‌طلبان به مثابه نیروهایی که از امکان ورود و تأثیرگذاری در برخی سطوح حکومتی برخوردارند با ناراضیانی که لزوماً با تمام مواضع آن‌ها همدلی نداشتند شکل گرفت. برخی استراتژی‌های اصلاح‌طلبان نیز مبتنی بر چنین ائتلاف‌هایی بود. اصولاً تغییرات سیاسی توسط طیف متنوع و بعضاً متضاد از نیروهای مختلف به وقع می‌پیوندد. روشنفکران ارگانیک اصلاح‌طلب نیز در این باب استدلال‌هایی را بیان می‌کردند با این مضمون که در شرایط فعلی به دلیل ویژگی‌های ساخت قدرت در ایران امکان شکل‌گیری احزاب و بروز جدال‌ها حول تفاوت‌ها در رویکردهای اقتصادی همچون لیبرال دموکراسی‌های مرسوم غربی وجود ندارد از این رو ابتدا باید سویه‌های استبدادی وضعیت را تضعیف کرد تا حداقل امکان فعالیت سیاسی برای گروه‌های مختلف فراهم شود و هم کاسته شدن از میزان بحرانی بودن شکاف آزادی و استبداد، مجالی برای پرداختن به سایر جدال‌ها فراهم شود. از این استراتژی می‌توان

اگر شری وجود داشته باشد عملکرد و کنش نیروهای برانداز، ذره‌ای به سمت گسست از آن راه نمی‌برد بلکه به اشکال دیگر آن را بازتولید می‌کند

رادیکال‌ترین عناصر و روشنفکران اصلاح‌طلب از آزادی نیز تا حد زیادی با درک براندازانه از آزادی (دست‌کم در مقام شعارها و ادعاهای منتسب به نیروهای برانداز) مطابقت دارد. آن‌ها آزادی را در معنا و تفسیر رایج سیاسی آن می‌بینند. این که انتخابات آزاد برگزار شود؛ مطبوعات سانسور نشوند و قضات دارای استقلال رای باشند و مسائلی از این دست. هرچند این‌ها آزادی‌های اساسی و مهمی هستند اما کلید آزادی واقعی را باید در دل مناسبی به ظاهر غیرسیاسی جستجو کرد؛ به عنوان مثال مناسبات نهاد بازار؛ یا مناسبات اجتماعی تولید و مالکیت. تجدید سازمان بانک‌ها یا قواعد جاری درون کارخانه‌ها؛ این دست مسائل حتی در یک افق لیبرال دموکراتیک (علی‌رغم داشتن تاثیرات مثبت) قابل حل و فصل شدن نیستند.

۳: از ویژگی‌های گفتمان اصلاح‌طلبی پسا۹۲، تمایل به حل کردن جنبش سبز در خود بود. در دوران اعتدال، اصلاح‌طلبان، جنبش سبز و المان‌های آن را به عنوان یکی از عوامل مهم بسیج‌کننده‌ی اجتماعی، به معنای واقعی کلمه مصرف کردند و سعی کردند تا با تفسیر و بازنمایی خاص آن، جنبش سبز را در اصلاح‌طلبی غالب ادغام کنند، آن‌ها چنین رفتاری را با کشته‌شدگان آن جنبش نیز پیش گرفتند. در دستگاه اصلاح‌طلبان کشته‌شدگان جنبش سبز هم به گونه‌ای بازنمایی می‌شدند که به روایت کلان تصویرشده توسط ایدئولوژی اصلاح‌طلبی کمترین خدشه را وارد کنند. حال آن که جنبش سبز بستر نویی برای سیاست رادیکال را هم فراهم کرد که اساساً با رویکردهای اصلاح‌طلبانه‌ای از این جنس در تضاد بود. فعالان، تشکیلات و فیگورهای رسانه‌ای برانداز نیز رویکرد مشابهی را در مواجهه با خیزش‌هایی مردمی سال‌های اخیر بخصوص خیزش آبان پیش گرفته‌اند. آن‌ها این خیزش‌ها و کشته‌شدگان آن را به سوخت موتور پروژه‌ها و عامل پیشبرد اجندای سیاسی خود تبدیل کرده‌اند و با ولع بسیار آن را مصرف می‌کنند. گرچه می‌گویند که آبان امروز مهم‌ترین مسئله کشور است اما هرگز به سیاست‌هایی که هزینه و خروجی منطقی‌شان این خیزش‌ها بوده اشاره‌ای

نمی‌کنند. سیاست‌هایی که بخش انکارناپذیری از آن‌ها در هماهنگی و با توصیه‌ی نهادهای مالی بین‌المللی اعمال شده‌اند و از طرفی بخشی از آن‌ها نیز تحریم‌های بین‌المللی اند که در بهترین حالت در گفتمان براندازی جایگاه شری لازم برای مقابله با نظم حاکم را دارد. یا هرگز به این اشاره نمی‌کنند که تصمیم حذف سوبسید بنزین در آبان ۹۸ در هماهنگی با صندوق بین‌المللی پول گرفته شده بود. به عبارت دیگر فرودستانی که عاملان خیزش‌های سال‌های اخیر بوده‌اند در دستگاه گفتمانی براندازان به طور کامل بازنمایی نمی‌شوند و بخشی از داستان آن‌ها عامدانه با هدف ادغام و هضم شدنشان در تصویری که ایدئولوژی براندازی تصویر می‌کند؛ حذف می‌شود. در واقع آن‌ها بیشتر به واسطه‌ی کشته شدن، در دستگاه براندازی اعتبار یافته و بازنمایی می‌شوند. می‌توان پا را فراتر گذاشت و به جرئت گفت که حتی اگر نیروهای سیاسی موسوم به برانداز نیز امروز زمام امور را به دست داشته باشند، چه بسا باز هم وقوع اتفاقاتی چون خیزش آبان ناگزیر باشد.

۴: همانطور که گفته شد ایدئولوژی براندازی با پوشاندن برخی واقعیت‌ها و تضادها عملاً از آشکار شدن همان شر مورد ادعای باورمندانش در خود آنان جلوگیری می‌کند. به واقع اگر شری وجود داشته باشد عملکرد و کنش نیروهای برانداز، ذره‌ای به سمت گسست از آن راه نمی‌برد بلکه به اشکال دیگر آن را بازتولید می‌کند. نباید فراموش کرد که صهیونیسم که در برابر نسل‌کشی یهودیان توسط نازی‌ها، ادعای رهایی یهودیان را داشت بعدها خود نظم جدیدی را از تبعیض و مرتکب نسل‌کشی پدید آورد. فقدان پیشفرض آزادی و برابری در هر ایده و کنشی راه به سمت ارتجاع می‌برد.

منابع

۱. دولت و جامعه مدنی، آنتونیو گرامشی، ترجمه عباس میلانی



ابلهامردعدوی تونستم من توام

نشریهی دانشجویی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی انکار
شماره پنجم، شهریور ۱۴۰۰
مدیرمسئول، صاحب امتیاز و سردبیر: مهدی پرنیانچی

t.me/enkarmag

twitter.com/enkarmag

instagram.com/enkarmag