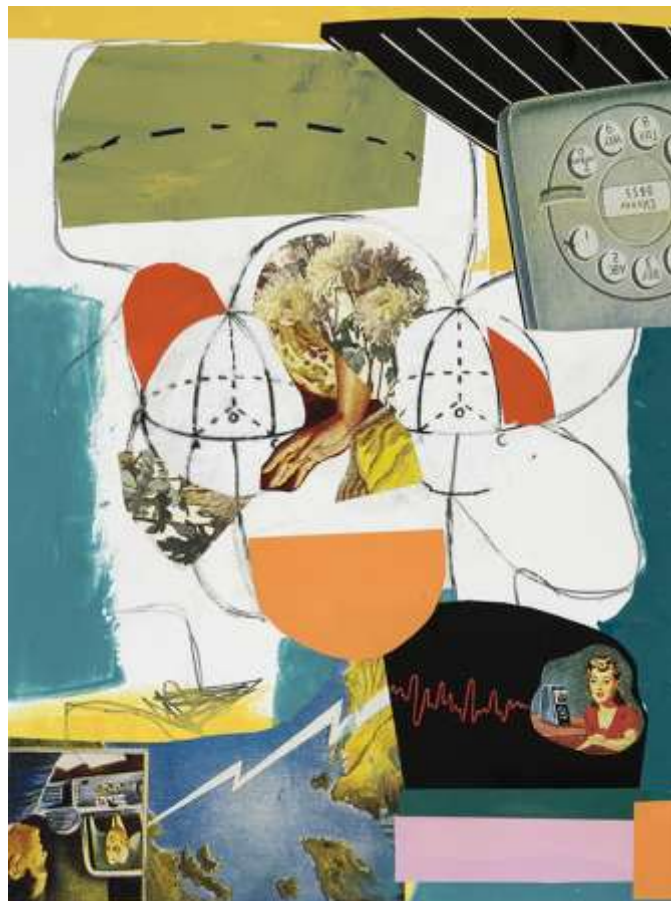


غلبه بر اضطراب بی مصرفی

قطعاتی دور و بر مواجهه‌ی روشنفکران با افکار عمومی در زمانه‌ی راست‌گرایی

تهمورث امیران*



* تصویر متن از Erica Feininger

تلقیِ این نارضایتیِ خشونت‌آمیز ... صرفاً به منزله‌ی طغیان
نیهایسم ... نادیده گرفتن این امر است که نفرت و بیزاری
تاچه حد می‌تواند در چنین جامعه‌ای ... موجه باشد. با این حال،
این هم درست است که آن «نسل پیشگام» ... کاملاً در این میل
مستحیل شده بود که ویرانیِ کل این جهانِ امنیتِ دروغین،
فرهنگِ دروغین و زندگیِ دروغین را به چشم خود ببیند. ...
تخریب بدون اغماض، آشوب و ویرانیِ فی‌نفسه به شأن
والا ترین ارزش‌ها برکشیده شدند.

... اتحاد موقت میان نخبگان با جمع‌های تهییج‌شده بیشتر ناشی
از این بود که آن‌ها شادمانه مشغول تماشای نابودیِ تشخص
توسط آن جمع‌های تهییج‌شده بودند.

- هانا آرنت، توتالیتاریسم^۱

هنوز اعتراضات «زن، زندگی، آزادی» جریان داشت که قطعه‌ای از صحبت‌های غلام‌حسین ساعدی با پس‌زمینه‌ای از
تصاویر انقلاب ۵۷ در میان صفحات مجازی عده‌ای دست‌به‌دست شد. گویی میل یا خواهشی وجود داشت که زبان
پیدا نمی‌کرد و تنها شیوه‌ی بروز خود را به گونه‌ای غیرمستقیم و از طریق احضار قطعه‌ای از گذشته ممکن می‌دید.
بازی تداعی‌ها هنوز این امکان را می‌داد که آنچه از طریق کلمات و گزاره‌ها و استدلال‌ها مجال بروز نمی‌یافت، چونان
مویه‌ای بی‌تعیین، در حاشیه‌ای از فضای نمادین جامعه سخت‌جانی کند. ساعدی از روزهای انقلاب می‌گفت، از رواج
انگ‌زنی و برچسب‌زنی به‌عوض مباحثه‌ی عقلانی؛ از متهم شدن آنانی که تنها تلاش داشتند قوه‌ی تحلیلی و انتقادی‌شان
را حفظ کنند. ظاهراً تصویری از خفقان، انزوا و ناهم‌زمانی که با پرشی چهل و چندساله خود را به اکنون رسانده بود،
برای عده‌ای، کمتر از تمام مناظرات و مباحثات باب‌روز درباره‌ی رهایی بدن‌ها، معاصر جلوه نمی‌کرد. آن صحبت‌ها
حدیثِ نفسِ کسانی بود که دست‌کم بخشی از وجودشان به سکوت کشانده شده بود، بخشی از حرف‌هایشان ناگفته
باقی می‌ماند. از این جمله، یکی هم مجید اخگر که می‌گوید:

^۱ Hannah Arendt. ۱۹۷۳. "The Origins of Totalitarianism", Harcourt Brace Jovanovich, P. ۳۲۸ and ۳۳۳

به عینه مشاهده می شد کسی صبر و طاقت آن را ندارد که بگذارد دو جمله به هم وصل شوند و معلوم شود که چه می خواهی بگویی - اگر که بلافاصله نتوانند دو کساها یا باورهای رایج در فضا را (که به سرعت هم در حال تغییر و تحول اند) در کلامت ردیابی کنند. ... نوعی «هوچی گری جمعی» بر بسیاری از مردم - دست کم قاطبه ی آنها که در شبکه های اجتماعی و فضاهای مرتبط با آنها به اشکال مختلف مشارکت دارند... - چیره شده، که توان شنیدن و قضاوت عقلانی کردن یا اساساً به کار گرفتن قوه ای به نام عقل تحلیل گر و نقاد را از آنها ستانده است.^۲

در این کلمات شکایتی هست که به طرز دردآوری آشناست. آنچه غالباً خود را در قالب آرمان حوزه ی عمومی عقلانی نشان می دهد، ظاهراً هنوز هم قوی ترین و تحریک آمیزترین آرزو را در پاسخ به معضل سرگردانی و بی جایی روشنفکران - که شاید یگانه حقیقت روشنفکری است - برمی انگیزد. از همان انقلابی که به منزله ی فرآیند راستین سیاست، چونان تحقق آنی و بالفعل «شرایط آرمانی گفتار»، فضایی گشوده و همگانی برای جریان تبادل افکار و محک ایده ها مهیا می ساخت،^۳ اکنون خاطره ی لحظاتی هم احضار می شود که در آنها، برعکس، شدت و جهت جریان افکار عمومی از پیشروی آزاد افکار ممانعت می کرد، توان افراد زاویه دار و ناهم سو را مستهلک می کرد و خود قوای انتقادی ذهن را فرسوده می ساخت. دست آخر، همین معضل تا به امروز همواره در قالب یک دوقطبی برقرار مانده که یک سر آن «نخبه گرایی ضد توده» است و طرف دیگر آن «توده پرستی ضد نخبگان». نخوت کم نظیر بیژن عبدالکریمی نسبت به توده های «سیاهی لشکر» و «دنباله رو»^۴ تنها روی دیگر سکه ای است که در قطب مخالف، در مقابل هر گونه تردید و تأمل انتقادی، یک سلاح حاضر و آماده دارد: «مردم از این حرف ها عبور کرده اند؛» «بررسی کنید آیا

^۲ مجید اخگر (۱۴۰۲)، «زن، زندگی، آزادی» در بازنگری، وبسایت نقد اقتصاد سیاسی

^۳ از جمله مراد فرهادپور فضای چندسال اول انقلاب را چنین توصیف کرده است:

در آن زمان نه نیازی به بلندگو و تریبون و مجوز و حراست و ... بود و نه نشانی از اساتید فاضل و شخصیت های برجسته و شعارهای قالبی یا کف زدن و تکبیر. در واقع وضع چنان بود که گویی «شرایط آرمانی گفتار» که هابرماس آن را صرفاً اصلی تنظیمی می داند، عملاً و عیناً تحقق یافته بود. عدالت، برابری، دوستی، آزادی، تفکر، و سیاست همانقدر موجود، همگانی، یکدست، و بدیهی بودند که خود هوا.

بنگرید به:

مراد فرهادپور (۱۳۸۷)، «سخنرانی در دانشگاه»، مجله ی اینترنتی رخداد

^۴ گفتگوی بیژن عبدالکریمی با رسانه ی آزاد»

مردم با حرف‌های شما موافقند؟^۵. گویی وظیفه‌ی فرد پیش‌بینی و تشخیص اراده‌ی عمومی چونان عرصه‌ی برملاشدن حقیقت است، پژواک اضطراب‌آور آن ایده‌ای که در نگاهش حضور مردم در عرصه‌ی سیاسی «یوم‌الله» است، صدای‌شان صدای خداست، سخن‌شان حقیقت و اراده‌شان الهی.

متن پیش‌رو بناست منظومه‌ای از قطعاتی باشد که به نقد و سنجش نحوه‌ی مواجهه‌ی روشنفکران با افکار عمومی در زمانه‌ی فعلی - که بی‌تردید روح آن به راست افراطی میل می‌کند - می‌پردازد. مسئله‌ی متن آسیب‌شناسی این نیست که چرا مثلاً خیزشی که دعوی تغییر بنیادین وضعیت را داشت از دربرگیری کسانی که می‌خواستند حمایت انتقادی کنند تن می‌زد، صداها‌ی متفاوت را نمی‌شنید و دیگری را نمی‌پذیرفت، بلکه مسئله به نفس مواجهه با موج‌های نیرومند افکار عمومی بازمی‌گردد. متن می‌خواهد با این مسئله درگیر شود که چگونه روشنفکران، خواسته یا ناخواسته، می‌توانند دست‌اندرکار تقویت نیرویی شوند که دست‌آخر علیه دگراندیشی به کار گرفته می‌شود. متن می‌خواهد کمی درباره‌ی خود/افکار عمومی تأمل کند تا منشاء نیروی آن را دریابد، راز اغواگری‌اش را جست‌جو کند و بفهمد قدرت اخلاقی آن چگونه در وضعیت عمل می‌کند.

منظومه‌ی پیش‌رو مرکزی ندارد و از مجموع قطعات پراکنده‌ای تشکیل شده که دائماً به یکدیگر سرک می‌کشند، به هم ارجاع می‌دهند و رابطه‌ای درونی با یکدیگر برقرار می‌سازند. با نگاهی روبه‌پس، شاید بتوان گفت چهار قطعه‌ی ابتدایی به گونه‌ای فرمال چارچوبی برای مواجهه با مسئله فراهم می‌آورند و قطعات بعدی، به نوعی با به‌درون کشیدن بیشتر محتوای وضعیت، بحث را به تدریج مشخص‌تر و انضمامی‌تر می‌سازند تا آن‌که نهایتاً به نقطه‌ی اول بازگشته و پرسش از نو طرح شود. با این همه، واضح است که ایده‌های طرح‌شده در این جا تحقیقات و بررسی‌های جدی‌تری را در آینده به‌انتظار می‌کشند.

^۵ البته این جمله و جملاتی با مضمون مشابه در بسیاری از بحث‌های سیاسی شنیده می‌شوند، اما از جمله حسن محدثی نیز در گفتگوی خود با بیژن عبدالکریمی در رسانه‌ی «آزاد»، در چند نوبت چنین جمله‌ای را به‌زبان آورد.

(I)

مردم به مثابه‌ی افکار عمومی؛ افکار عمومی به مثابه‌ی هوراکشی

تنها پنج سال پیش از پیوستن به حزب نازی، کارل اشمیت، این خصم آشتی‌ناپذیر لیبرال‌دموکراسی، به بعضی از تحریک‌آمیزترین بصیرت‌های پیش‌گویانه‌اش دست یافته بود:

کاملاً قابل‌تصور است که روزی، از خلال کشفیات نوآورانه، هرکس بتواند بدون اینکه حتی از منزل خود خارج شود، پیوسته افکار خود درباره‌ی مسائل سیاسی را از طریق یک دستگاه^۶ بیان کند...^۷

آدمی از خود می‌پرسد آیا اشمیت از یک قرن قبل‌تر، روزی را دیده بود که ما به‌صرف داشتن یک تلفن هوشمند و دسترسی به اینترنت، از طریق مشارکت در فضای مجازی می‌توانیم از هر کجا در طیف وسیعی از مسائل جهانی و ملی و محلی اظهار نظر کنیم؟ و چی بهتر از این. آیا این همان وعده‌ی فضای آزاد و برابر مشارکت سیاسی همگانی نیست؟ همان حوزه‌ی عمومی^۸ وعده‌داده‌شده که بنا بود تحقق دموکراسی گفتگویی باشد؟ البته، چنان که می‌توان انتظار داشت، اشمیت این روند را خوشحال‌کننده نمی‌داند، اما به دلایلی خاص. نزد او، کل مسئله بر سر تجلی اراده‌ی مردمی‌ست و چنین فضایی نسبتی با آن نخواهد داشت:

این به معنای یک دموکراسی به شدت تمرکز یافته نخواهد بود، بلکه مدرکی فراهم می‌آورد دال بر آن که دولت و امر عمومی تمام و کمال خصوصی‌سازی شده‌اند. این به معنای افکار عمومی نخواهد بود، چرا که حتی افکار هم‌رسان‌شده‌ی میلیون‌ها فرد خصوصی^۹ مولد هیچ نوع افکار عمومی نیست. محصول آن تنها حاصل جمع افکار خصوصی‌ست. از این منظر هیچ نوع اراده‌ی عمومی یا مشترک بر نخواهد آمد، بلکه تنها حاصل جمع اراده‌های فردی‌ست.^۹

این جملات به وضوح طنین انداز ایده‌هایی اند که پنج سال قبل تر هم در بحران دموکراسی پارلمانی بیان شده بود:

^۶ Apparatus

^۷ Carl Schmitt, ۲۰۰۸, Constitutional Theory, Duke University Press, P. ۲۷۴

^۸ Public Sphere

^۹ Ibid

مردم تنها در سپهر توجه عمومی^{۱۰} وجود دارند. عقاید ناشناس یک میلیون شخص خصوصی نه اراده‌ی مردم است و نه افکار و عقاید عمومی. اراده‌ی عمومی ... حتی بهتر از تمام دم‌ودستگاه آماری ...، از طریق هوراکشی^{۱۱} متجلی شده و به بیان درمی آید، از خلال چیزی مفروض، حضوری بی چالش و بدیهی^{۱۲}.

پس معلوم نیست اگر کارل اشمیت امروز در میان ما بود، چیزی از جنس «دموکراسی» در فضای رسانه‌ای و مجازی امروزی می‌یافت یا خیر، چراکه نزد او اراده‌ی عمومی به کلیتی ورای مجموعه‌ای از اجزا اشاره دارد، کلیتی واجد نیرو و درعین حال نیروبخش که بیشتر در قالب هوراکشی متجلی می‌شود: هیچ اجتماع سیاسی^{۱۳} بدون مردم، و هیچ مردمی بدون هوراکشی وجود ندارد.^{۱۴} آیا واقعا چیزی از جنس افکار عمومی در فضاهای «خصوصی شده»ی شبکه‌های اجتماعی نیست؟ اراده‌ی عمومی مردم، اراده‌ی سیاسی در جهان ما در کجا محقق شده و تجلی می‌یابد؟

به‌رغم اشارات تامل‌برانگیز اشمیت درباره‌ی روند سکولاریزاسیون و سیاست‌زدایی در عصر مدرن، از دیدگاه الاهیاتی-سیاسی خاص او، وجود سیاست دست‌آخر ضروری‌ست، دقیقا همان‌طور که وجود خداوند ضروری‌ست.^{۱۵} بی‌اعتنایی او نسبت به اهمیت سیاسی آن‌چه امروز می‌توانیم فضای مجازی بدانیم، دقیقا هم‌بسته با این ایده‌ی بنیادین اوست که لیبرال دموکراسی پارلمان‌تاریستی^{۱۶} خنثی‌کننده‌ی جوهر امر سیاسی، یعنی تصمیم درباره‌ی استثناء است. اما او استثناء را تنها در خدمت قاعده می‌خواهد و مردم را تابع حاکمیت. «حضور بی چالش و بدیهی» اراده‌ی عمومی نیز تنها

^{۱۰} Publicity

^{۱۱} Acclamation؛ ترجمه‌ی این واژه به فارسی چندان راضی‌کننده نخواهد بود چراکه در هر صورت بخشی از دلالت‌های آن از دست می‌رود. به‌طور خاص هوراکشی، تحسین و ستایش‌گری زمینه‌ای الاهیاتی-سیاسی دارد. ریشه‌ی آن از یک سو به اجتماع‌های سیاسی یونانی می‌رسد و از سوی دیگر به نیایش‌های مسیحی. در هر صورت، سازنده‌ی امر عمومی و شکل‌دهنده به عواطف و مودهاست. به‌علاوه، جنبه‌ی منفی هم می‌تواند داشته باشد و شکل نه‌گویی و مخالفت به‌خود بگیرد.

^{۱۲} Carl Schmitt. ۱۹۸۵. "The Crisis of Parliamentary Democracy", translated by Ellen Kennedy, MIT Press, P. ۱۶.
^{۱۳} Political Community؛ البته اشمیت مشخصا به دولت اشاره می‌کند چراکه او چندان اجتماع سیاسی دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد.

^{۱۴} Carl Schmitt. ۱۹۲۷. "Volksentscheid und Volksbegehren", P. ۳۲. cited and translated in: Montserrat Herrero. ۲۰۱۹. "Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt", History of European Ideas.

^{۱۵} Carl Schmitt. ۲۰۰۷. "The concept of the political", The University of Chicago Press

در قالب یگانگی و وحدت یک مردم متجلی می‌شود که خود از طریق هویت‌یابی و همسان‌سازی^{۱۶} مطلق میان رهبر و پیروان^{۱۷} جریان می‌یابد.

بدین‌سان، به‌رغم بعضی اشارات درخشان اشمیت به وجه تاسیسی مردم‌حاکم که همچون برق درمی‌گذرند،^{۱۸} نقش مردم‌هوراکش عملاً به آری یا نه‌گویی صرف به تصمیم‌های حاکم محدود می‌شود. حاکم سخن می‌گوید و مردم تبعیت یا بیعت‌شان را از طریق تکبیرگویی اعلام می‌کنند، حاکم تصمیم می‌گیرد و مردم با تحسین و ستایش بدان مشروعیت می‌بخشند. «افکار عمومی^{۱۹} نوع مدرن هوراکشی‌ست»^{۲۰}، نوعی از هوراکشی که به موازات هوراکشی جمعیت‌های عمومی به حیات خود ادامه می‌دهد. این هوراکشی‌ها ضروری‌ست چراکه «حاملان افکار عمومی ... همواره حاوی چیزی رازآلود^{۲۱} هستند»^{۲۲}، عنصری مرموز و سمج که جنبه‌های تشریفاتی، نیایشی و تشویقی دستگاه جلال‌جویی حاکمیت را برپا نگاه می‌دارد.

(II)

جلال حاکم، شکوه مردم

حاتم قادری، که این روزها بعد از حدود دو دهه دوباره در رسانه‌ها به‌عنوان آن شخصیت دانشگاهی ظاهر شده که «حرف مردم را می‌زند»، تشخیص دقیقی دارد از اهمیت بنیادین جلال‌جویی حاکمیت:

شکوه فرمان‌روایی چیز کمی نیست. ... سلطه یعنی این که احساس کنند مردم ایشان را می‌خواهند، لذت خیلی زیادی دارد. فوق‌العاده جذاب است که حاکمی ... احساس کند مردم می‌خواهندش. ...

^{۱۶} Identify

^{۱۷} Carl Schmitt. ۲۰۰۱. "State. Movement. People", trans. Simona Draghici. Plutarch Press, pp. ۴۷-۴۸

^{۱۸} مهسا اسدالله‌نژاد در جستاری تلاش کرده که همین دقیقه‌ی تاسیسی اشمیت را از زیر بار دولت تام کیفی موردعلاقه‌ی او نجات دهد. بنگرید به:

مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۱)، «از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می‌ماند؟»، وب‌سایت نقد اقتصاد سیاسی

^{۱۹} Public Opinion

^{۲۰} Constitutional Theory... ۲۷۵

^{۲۱} Mystical

^{۲۲} Ibid. ۲۷۷

دوست دارد از آن بالا برای مردم آن پایین دست تکان دهد ... این فوق‌العاده برایش هاله‌ی سحر

است.^{۲۳}

شکوه، عظمت، شوکت و جلال در روزگاری که موج فزاینده‌ی «اول/فقط خودمان» می‌رود تا تمام کشورها را تحت شعار «بازگرداندن عظمت» درنوردد، پیشاپیش ضرورت شیوه‌ی دیگری از اندیشیدن به امر سیاسی را گوشزد می‌کند؛ شیوه‌ای که دست کم به همان اندازه به هاله‌های سحرآمیز، تاثرات عاطفی و غلیان‌های جمعی نظر داشته باشد که به فرآیندهای عقلانی، افسون‌زدوده و منافع فردی و گروهی. قادری نیز در این جا به چیزی اشاره کرده که ورای منافع مادی و نیات ایدئولوژیک اهمیت می‌یابد، چیزی از جنس بقایای سلطنتی^{۲۴}، از جنس بدن مجازی^{۲۵} حاکم که، مطابق پژوهش‌های ارنست کانتروویچ، مجزا از بدن فانی و زمینی شخص حاکم ولی در پیوند با آن- حیات دارد.^{۲۶} اما آیا دو انقلاب مشروطه و ۵۷، هر دو در بریدن سر پادشاه یک سر شکست خورده و هیچ بهره‌ای از قدسیت‌زدایی از تن حاکم نداشته‌اند؟

در گفتگویی دیگر، حاتم قادری و سعید زیباکلام، ظاهراً هر دو به‌رغم تفاوت‌هایشان در این نکته‌ی کم‌وبیش کانتی اشتراک داشتند که مسئله‌ای اصلی انسان ایرانی به‌درآمدن از صغارتی ست که ناشی از خود اوست. گویی انسان ایرانی هنوز مدرن نشده، فرآیند روشنگری را طی نکرده و در دنیای رازآمیز سنتی باقی مانده است. ظاهراً این مردمان همچنان اسیر نوع منحطی از «ولایت‌مداری» یا «صغارت» اند^{۲۷} که نقش آن‌ها را صرفاً به تکبیرگویی و هوراکشی آری‌گویانه به نظم و حاکمیت تقلیل می‌دهد. می‌توان نتیجه گرفت که بسی دوریم از آرمان حوزه‌ی عمومی عقلانی؛ آن‌جایی که مردم حاکم بر سرنوشت خویش بتوانند طبق عقل عرفی، و فارغ از شور، عواطف، هیجانات، هوراکشی‌ها، افسون‌ها و تعصبات مقدس‌شان استدلال کرده و حقیقت موقت را به‌دست آورند. قادری به‌رغم اعلام باور به این مسئولیت

^{۲۳} گفتگوی حاتم قادری و علیرضا شجاعی‌زند، رسانه‌ی «آزاد»

^{۲۴} Eric Santner. ۲۰۱۱. "The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty", University of Chicago Press.

^{۲۵} Virtual

^{۲۶} Ernst Kantorowicz. ۱۹۹۷. "The King's Two Bodies", Princeton University Press

^{۲۷} در گفتگوی میان قادری و زیباکلام، تعبیر ولایت‌مداری نزد اولی و صغارت‌پذیری نزد دومی به امری کم‌وبیش یکسان اشاره داشته‌اند. بنگرید به:

گفتگوی حاتم قادری و سعید زیباکلام، رسانه‌ی «آزاد»

هنجارین متاثر از ادوارد سعید که نقد باید روبه قدرت باشد و نزد قادری، قدرت عمدتاً همان دولت حاکم تلقی می‌شود. در لحظاتی گذرا ناچار از تصدیق همراه با شرم این واقعیت می‌شود که مردم نیز قابل نقدند، آن‌ها هم بعد از دو انقلاب و انواع خیزش‌ها و جنبش‌ها، هنوز بحث‌هایشان در فضای مجازی بر سر این است که شاهزاده باید چه کسی باشد.^{۲۸} با این حال اما، او نسبتی میان آن تقدسی که در جلال‌جویی‌های حاکمیت درمی‌یابد با این افکار عمومی برقرار نمی‌سازد.

به‌واقع او نیز مانند بسیاری دیگر از گذشته تا کنون، ترجیح می‌دهد این نقدها را با تقلیل به بُعد حقوقی و تعیین مسئولیت آن بر عهده‌ی قدرت حاکم، نادیده گرفته و به‌عوض آن بی‌وقفه حاکمیت موجود را نشانه رود، تمام توانش را صرف مشروعیت‌زدایی از حاکم و تابوشکنی از نقد او کند تا هاله‌ی قدسی آن دریده شود و در این راه چنان دره‌ی عمیقی میان حاکمیت و «مردم» متصور می‌شود که حتی می‌تواند به‌طرز تناقض‌آمیزی تمام مباحثات انتقادی‌اش درباره‌ی تبعات تداوم وضع موجود را فراموش کرده و با خونسردی بگوید «جنگی هم اگر در بگیرد، جنگ مردم نیست».^{۲۹}

بدین‌سان، آن مردمی که مسئولیتی بر گردنشان نیست، نه تنها تحرکات و خواسته‌هایشان از دایره‌ی تحلیل کنار می‌رود بلکه همان رویه‌های قابل نقدشان نیز به‌نوعی توجیه و تشدید می‌شود. به‌علاوه، این غفلتِ روش‌شناختی بر بسیاری از پرسش‌های دیگر نیز سرپوش می‌گذارد: آیا هیچ باقی‌مانده‌ای از امر قدسی در طرف «مردم» نیست؟ آیا شکوه مردم چیز کمی‌ست؟ چه می‌توان گفت درباره‌ی آن مردمانی که از جمعیتِ صرفاً تکبیرگو در سخنرانی‌های حاکمین نیستند؟ آیا افکار عمومی مخالف حاکم نیز واجد هوراکشی‌ها و تحسین‌گویی‌های مخصوص به خود نیست؟ اگر حاکم به‌واقع «دچار مرگ سیاسی شده»^{۳۰}، اصلاً کنش خستگی‌ناپذیر مشروعیت‌زدایی از حاکم بناست چه چیزی را و با چه چشم‌اندازی تحقق ببخشد؟ آیا باطل‌السحر او می‌تواند ضرورتاً به‌معنای پایانِ شکوه و جلالِ آن‌چه او امر ولایی می‌خواند باشد و یا اشکالی از تقدس در جاهای دیگر جلوه‌گر می‌شوند؟

(III)

^{۲۸} گفتگوی حاتم قادری و قیس قریشی، رسانه‌ی «آزاد»

^{۲۹} گفتگوی حاتم قادری، صدیقه وسمقی و مصطفی مهرآیین، استودیو «پات»

سیاستِ رازآمیز، مردمِ مقدس

بصیرتِ کلیفورد گرتس به اینکه «جهانی که کاملاً راز آمیختگی اش زدوده شده باشد، جهانی یک سر سیاست زدوده است»^{۳۱}، هنوز هم در برابر انبوه گفتارهای «عقلانی» حاکم بر فضای علمی و سیاسی، و درون آن‌ها، سخت جانی می‌کند. اگر قدرتِ حاکم ذاتاً واجد عنصری قدسی است، آن گاه حتی بعد از افول حاکمیت‌های سلطنتی و تولد حاکمیت‌های مردمی نیز، تا آن جاکه اساساً سیاستی در کار است، چیزی رازآمیز و قدسی به گونه‌ای لجوجانه در عرصه باقی می‌ماند. اما اگر سوییهِ قدسیِ اقتدارِ مشروع به واقع جاوید است، چه می‌شود وقتی در نظر یا عمل، عینی یا استعاری، سر پادشاه قطع شده و مشروعیت آن زایل می‌گردد؟ تنِ شبیح‌گونِ حاکمیت به کجا حلول می‌کند؟

مصطفی مهرآیین، جامعه‌شناس محبوب این روزهای رسانه‌ها و «افکار عمومی»، چندماه پیش از اعلام حمایت تلویحی از «رهبری گذار» توسط «شاهزاده رضا پهلوی» - به رغم تاکید بر آن که خودش سلطنت طلب نیست - لب کلام را گفته بود:

به زبان ادوارد تریاکیان که تحلیلی دور کیمی دارد... در / انقلاب‌ها ما با یک مقدس و نامقدس روبه‌رو ایم، نظام سیاسی نامقدس است، اما ملت مقدس است، وطن مقدس است، سرزمین مقدس است، در واقع خاک مقدس است، میهن مقدس است، زندگی - به معنای همین زندگی روزمره در خاک و سرزمین مان - مقدس است.^{۳۲}

از صورت‌بندی مهرآیین چنین برمی‌آید که در آن لحظه‌ی انقلابی که ظاهراً اکنون در درونش قرار داریم، تنِ^{۳۳} حاکم که تجلی قدسی نظم اجتماعی است، با تمام جلال و جبروتش به بدنه‌ی اجتماعی منتقل می‌شود. پس شاید در این جا با مردمی طرف هستیم که هوراکشی‌هایشان تاسیس^{۳۴} می‌کند. شاید این مردم مقدس سوییهِ رادیکال و مرموز اندیشه‌های کارل اشمیت را، و رای خواسته‌ها و تمایلات خود او، فعلیت می‌بخشند. آن‌ها به عوض آن که صرفاً

^{۳۱} Clifford Geertz. ۱۹۸۳. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power" in *Local knowledge*, Fontana Press: ۱۲۳.

^{۳۲} گفتگوی مصطفی مهرآیین با «دیدارنیوز»

^{۳۳} Flesh

^{۳۴} Constitute

اندیشه‌های فردی و خصوصی‌شان را تبادل کنند، یا به تحسین و ستایش حاکمیت مشغول باشند، کلیتی نیرومند برمی‌سازند که می‌رود تا یک دولت/وضعیت^{۳۵} را به کلی ویران کرده و جایگزین سازند. جای تعجب نیست که تجلی نیرومند امر قدسی، نزد بسیاری هم‌چون مهرآیین با چنین شیفتگی ساده‌دلانه‌ای همراه شود:

جنبش جدید حاصل چیست؟ این نسل عاشقِ عاشقی‌ست، این جوان خام نیست، احساساتی نیست، پرخاشگر هم نیست. این جوانان عاشق رابطه است، این جوان عاشق صداقت است، ... این نسل نسلی‌ست که درواقع دوست دارد سخن بگوید، این نسل نسلی‌ست که حرف دارد، این نسل نسلی‌ست که می‌خواهد در جهان همراه با صلح و آشتی زندگی کند، این نسل نسلی‌ست که می‌خواهد تمدن‌های دیگر را تجربه کند، این نسل نسلی‌ست که عاشق سفر است، این نسل نسلی‌ست که می‌خواهد زنان و مردان جنوامع دیگر را بشناسد، درواقع جوامع دیگر را بشناسد، این نسل از اسلحه‌دست گرفتن بیزار است، این نسل نسلی‌ست که می‌خواهد قلم بزند، می‌خواهد ترجمه کند، بنویسد، نیکوکاری کند، خیرخواهی کند، جامعه‌ی اخلاق را ممکن کند.

حیرت‌انگیز است که چگونه چنین تصویری، درست چند دقیقه بعد از آن ارائه می‌شود که جامعه‌شناس انتقادی‌ترین دعاوی خود را در قبال جامعه‌ی ایران_البته آن‌جا که می‌خواهد تبعات بقای «نظام نامقدس» را روشن سازد_ ارائه داده است:

ما با جامعه‌ای روبه‌رو هستیم که نه فقط نظام سیاسی‌اش درواقع به یک معنا صداقت و راستگویی ندارد، از حقایق سخن نمی‌گوید، فهم‌پذیر سخن نمی‌گوید و مشروع نیست، ما در جامعه هم با انسان‌هایی روبه‌رو هستیم که اصولاً صداقت و راست‌گویی ندارند، فهم‌پذیر نیستند، از حقایق سخن نمی‌گویند و مشروعیت سخن گفتن ندارند. ... دگرخواهی، انسان‌خواهی، اخلاق، روابط انسانی، همبستگی، انسجام، دستگیری از انسان‌های دیگر، همه‌ی این‌ها در آن از بین رفته، عشق در آن از بین رفته، چی به جای آن نشسته؟ سکس به جای آن نشسته، فریب به جای آن نشسته، دروغ‌گویی به جای آن نشسته، بی‌اخلاقی به جای آن نشسته، فساد به جای آن نشسته.

^{۳۵} State

روشن است که چنین تصویری که نه تنها نسبتی با شرایط ایده آل هابرماسی ندارد، بلکه هیچ دست کمی از «عصر ظلمت» آرننتی هم ندارد که ویژگی اساسی اش تهی شدن سپهر عمومی از معنا و حقیقت و رواج یافتن «حرافی»^{۳۶} و «وراجی»^{۳۷} است، اساسا در تضاد با تصویر قبلی قرار می گیرد. تردیدی نیست که نوسان ها و گذارهای ناگهانی میان این دو تصویر _ که بسیاری از «متفکران انتقادی» دیگر نیز بدان دچارند _ نیازمند توضیح و استدلال بسی بیشتر از آن است که مهر آیین ارائه داده:

این نسل در گفتگوهای خودشان با همدیگر، در تنهایی های خودشان، در خلوت شان، با فرهنگ پذیری که از طریق رسانه ها و فضای مجازی پیدا کرده اند و با فرهنگ پذیری انتقادی که بالاخره در این سال ها جامعه خودش علیه خودش ممکن کرده {بدین جا رسیده}.

ظاهرا جامعه شناس انتقادی در مقام روشنفکر حوزه ی عمومی، تا آن جا که به تحلیل حکومت و تاثیر آن بر جامعه مشغول است، مسلح به تیزبین ترین چشم ها و اخلاقی ترین حساسیت هاست، اما در آن لحظه ای که با حضور سیاسی «مردم مقدس» مواجه می شود، آن جا که اراده ی عمومی «حضور بی چالش و بدیهی» خود را آشکار کرده باشد، ناگهان آن حساسیت ها رنگ باخته و زبان تحسین و تمجید به جای آن می نشیند. دست آخر، با فراموشی عواقب شوم پُر کردن خلاء معنایی و آغشته کردن جهان به معنا از طریق ماموریت و وظیفه و هدف و غایت^{۳۸}، حتی رسانه ها و فضای مجازی هم به عنوان محمل فرهنگ پذیری انتقادی معرفی می شوند.

^{۳۶} Mere Talk

^{۳۷} Hannah Arendt. ۱۹۶۸. "Men in Dark Times", New York: Harcourt, Brace & Jovanovich

^{۳۸} تشخیص وراجی به منزله ی امری فراتر از عادت روانی نزد هایدگر چنان الهام بخش بود که آرننت نیز در «عصر ظلمت» بدان ارجاع داد و تایید کرد که بی معنایی زندگی هرروزه نه فقط با فقدان تفکر، که با نابودسازی آن نشان خورده است. با این حال اما هایدگر راه دیگری به جز کنار کشی از آن به فلسفه هم پیمود، پیوستن به جنبش نازی که بنا بود خلاء معنا را با درگیری شدید به هدف تحقق یک ماموریت پُر کند.

(IV)

هرآنچه مقدس است...

تقدس مردم را بعضا به تاثیر حزب توده در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ برگردانده‌اند.^{۳۹} اما «مردم حاکم بر سرنوشت خویش» که از پی آمده‌های انقلاب مشروطه است، از همان ابتدا سویه‌های قدسی را در خود ذخیره داشته است. آن زمان که برای نخستین بار شعار «زنده باد ملت ایران!»^{۴۰} شنیده شد، این مفهوم هنوز وجهی شناور داشت و از شیخ فضل الله نوری تا روشنفکران رادیکال را خشنود می ساخت، درست همان طور که هنوز شکاف‌های درونی خود نهضت مشروطه نیز عیان نشده بود. ملت اساسا به معنای «دین و شریعت و آیین» بود، پیروان یک مذهب، اعضای یک اجتماع دینی.^{۴۱} بدین سان، تقابل ملت و دولت به سادگی می توانست چونان تقابل یک جماعت تحت زعامت علماء دینی با حاکمان سلطنتی باشد.

اما انقلاب مشروطه، القاب قدسی را به تدریج از بدن شاه برگرفت^{۴۲} و به مردم یا نمادها و نماینده‌های آن‌ها چسباند. «مجلس مقدس»، «قلبهی جهان»، «کعبه‌ی آمال ملت» و...^{۴۳} اگر در پس زمینه‌ای متفاوت به کار گرفته می شدند، اساسا چیزی جز هذیان‌های کفرآمیز چند مجنون نبود که گرچه احتمالا واکنش‌های متعصبانه در پی داشت، اما پدیده‌ای جدی تلقی نمی شد. اکنون اما این حرمت گذاری‌ها جدی می نمود. در مشروطه، حتی القابی نظیر *ظل الله* نیز که پیشتر به شاه منتسب می شد، به نمایندگان مردم اعطا شد: *آیت الله* برای نخستین بار در مشروطه، و در اشاره به روحانیون

^{۳۹} برای نمونه:

یوسف اباذری (۱۳۸۵)، «پوپولیسیم نفتی یا دولت آنست که بی خون دل آید به کنار»، آینده، شماره ۱۰۷

^{۴۰} حسن اعظام قدسی (۱۳۴۲)، «کتاب خاطرات من»، به نقل از پرواند آبراهامیان، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، نشر چشمه، ص ۱۷

^{۴۱} صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم چیست؟ از آلن بدیو ... {و دیگران}، نشر بان، ص ۱۵

^{۴۲} صفاتی نظیر «ظل الله فی الارض»، «قلبهی عالم» و... اشاره به وجه قدسی بدن پادشاه داشتند که دارای فره ایزدی بود.

^{۴۳} جالب توجه است که در این دوران نه فقط مجلس، که انجمن‌ها نیز صفت مقدس می یابند. برای نمونه‌ای از به کارگیری این القاب و صفات در اشاره به مجلس، بنگرید به:

ناظم الاسلام کرمانی، (۱۳۵۷)، «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش دوم، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ

ایران با همکاری انتشارات آگاه و انتشارات لوح، صص ۳۳۳ و ۴۰۸

مشروطه‌خواه به کار گرفته شد^{۴۴} و خود نیز رفته‌رفته، با استقلال یافتن مردم افزون‌تر «ملت» از روحانیت به‌مثابه‌ی رئیس ملت، زیرسایه‌ی یدالله‌ای قرار گرفت که همواره همراه و یاور جماعت است.^{۴۵} و این درحالی‌ست که در مقابل، روحانیون مشروطه‌خواه، مخالف اعطای القاب قدسی شاه به مردم بودند. شیخ فضل‌الله شاکی بود که نمی‌شود در یک مملکت همه سلطان باشند.^{۴۶} او تا آن‌جا نماینده‌ی مردم بود، که مفهوم ملت هنوز در چارچوب تنگ مذهبی، به‌مثابه‌ی پیروان آیین و مذهبی خاص اسیر باقی مانده بود. مشروطه‌خواهان اما «ملت» را بسط دادند و آن را از طرفی به مفهوم ناسیون^{۴۷}، همچون شهروندان ساکن یک حیطه‌ی جغرافیایی^{۴۸} و از طرف دیگر به مفهوم مردم به‌مثابه‌ی تاسیس‌گران نظم جدید^{۴۹} بسط دادند. بدین سان، عنصر قدسی، نه (فقط) به‌دلیل سخت‌جانی دلالت مذهبی «ملت» در تاسیس دولت-ملت، بلکه تجسم‌یافته‌ی تن^{۵۰} تخلیه‌شده‌ی پادشاه در بدنه‌ی اجتماع مردمی بود. آن شوکتی که دیگر در پادشاه نبود، به مردم اعطا شد؛ چه در قالب «ملت ایران» و چه به‌منزله‌ی سوژه‌های سیاسی.

مشروطه حاکمیت را از آن ملت خواست، اراده‌ی مردم را در راس نشانند و تجلی آن را از جمله در افکار عمومی جست. «خیابان» که این روزها نزد فعالین سیاسی به‌جای «صندوق رای» قداست یافته و به مکان^{۵۱} جلوه‌گری اراده‌ی عمومی بدل شده، در سراسر تاریخ ایران مدرن، مهم‌ترین، و بعضاً یگانه سلاح مردم در برابر استبداد بوده است.^{۵۲} آن

^{۴۴} Mohamad Tavakoli-Targhi. ۱۹۹۰. "Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution", Iranian Studies, vol. ۲۳, No. ۱/۴

^{۴۵} یدالله مع الجماعه

^{۴۶} تاریخ بیداری ...، صص ۳۴۳-۳۴۴

^{۴۷} ناسیون از ماده‌ی ناتوس می‌آید که در زبان لاتین از nasci گرفته شده و معنای زاده‌شدن می‌دهد. چنین است که مفهوم ملت به‌معنای ناسیون با «زادبودم» و مقولات مرتبط با آن نسبت دارد. بنگرید به:

صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم چیست؟ از آلن بدیو ... {و دیگران}، نشر بان، ص ۱۵

^{۴۸} رضا ضیاء‌ابراهیمی، (۱۳۹۶)، «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی»، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، ص ۲۵۲

^{۴۹} رساله‌ی حقوق اساسی، نوشته‌ی محمدعلی فروغی

^{۵۰} Flesh

^{۵۱} Locus

^{۵۲} یرواند آبراهامیان شرح جذابی دارد از نقش جماعت‌های مردمی در سیاست ایران، در قالب کشمکش‌هایی که بر سر تصاحب خیابان بروز می‌کند:

مطبوعات و رسانه‌هایی که از حول و حوش مشروطه سربرآوردند هم، از همان ابتدا، نه فقط عرصه‌ای برای نقد و تحلیل ایده‌ها، بلکه عرصه‌ی بازنمایی اراده‌ی مردم بوده‌اند. همگان از خواست مردم سخن می‌گویند و دسترسی به افکار عمومی را فرض می‌گیرند. «حضور بی‌چالش و بدیهی» افکار عمومی، چه با حضور مستقیم و «بی‌واسطه»ی جماعت‌ها در خیابان و چه به‌میانجی رسانه‌های توده‌ای^{۵۳}، به سرعت به شکل همان «دوکساها یا باورهای رایجی» درمی‌آید که اخگر بدان اشاره داشته است.

جامعه‌شناسان به طرز مطلوبی نشان داده‌اند که میدان‌های درون جامعه، هر کدام میانجی‌گر مجموعه‌ای از باورهای بنیادین و ادراکات پیشابازاندیشانه^{۵۴} تحت عنوان دوکسا هستند که آگاهی عملی افراد را تشکیل می‌دهند.^{۵۵} اما به لحاظ ریشه‌شناسی واژگان، چنان که اریک سانتئر نشان داده، خود واژه‌ی یونانی doxa در عین حال هم به معنای افکار و عقاید مشترک و عمومی^{۵۶} است و هم خاستگاه خود مفهوم جلال و شوکت glory. این واژه در ترجمه‌ی یونانی انجیل به جای کلمه‌ی ابری kavod نشست که به معنای جلال خداوند بود، و بدین سان، معنایی مذهبی به خود گرفت و حتی با بازگشت به حوزه‌ی سکولار و روزمره نیز هاله‌ی^{۵۷} قدسی خود را به طرز مرموز و حتی تشدیدشده‌ای حفظ کرد.^{۵۸}

تا آن جا که خواست گذار از حاکمیت سلطنتی به حاکمیت ملی، بُعد جلالی نظم اجتماعی را به منافذ جامعه‌ی مدرن رسوخ داد، خود فعالیت دوکسولوژیک روحانی و ستایشی^{۵۹}، آن چه پیشتر در تشریفات سلطنتی و مذهبی دیده می‌شد نیز به عرصه‌های مولد یا بازنمای افکار عمومی سرریز کرد.^{۶۰} و این یعنی سخت جانی آن چه بنا بود جای خود را به

یرواند آبراهامیان (۱۳۹۴)، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، ترجمه‌ی بهرننگ رجبی، نشر چشمه

^{۵۳} Mass Media

^{۵۴} Pre-Reflexive

^{۵۵} Pierre Bourdieu, "Pascalian Meditations", Translation by R. Nice, Cambridge: Polity

^{۵۶} Public/Common opinion

^{۵۷} Aura

^{۵۸} Eric Santner. ۲۰۲۰. "The Rebranding of Sovereignty in The Age of Trump: Toward a Critique of Manatheism". In *Sovereignty: Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, University of Chicago Press. pp ۳۸-۲۹

^{۵۹} Liturgical

^{۶۰} Giorgio Agamben. ۲۰۱۱. "The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government", translated by Lorenzo Chiesa, Leland Stanford Junior University

فرآیند آرام عرفی سازی دهد، آن هم در مرکز همان مکانی که تمام امیدها بر آن متمرکز بود: مکان مردم، مکان خالی قدرت.

با این حال، روشنفکران عصر مشروطه، شاید به دلیل نزدیکی بیشترشان به فرآیند گذار و کم زوری جامعه در هیئت افکار عمومی، صرفاً ستایش گر مردم در صحنه نبودند، در عین حال حساسیت انتقادی شان را حفظ می کردند.^{۶۱} اخگر هم در آرزوی عرصه ای بوده است که افراد در آن با «به کار گرفتن قوه ای به نام عقل تحلیل گر و نقاد» ایده ها را بسنجند، گفتگو کنند و راه های برون رفت از وضعیت را دریابند. اما آن دو کسایه ای که بدان اشاره داشته، صرفاً مجموعه باورهای نیستند که روشنفکر بتواند با بداهت زدایی از آن ها و ارائه ی تفسیرهای جایگزین با آن ها مقابله کند. آن ها در عین حال منشاء نیروی اجتماعی اند، تجسم نیرو اند، به باورمندان خود نیرو می بخشند و در این جهان بی بنیاد تکیه گاهی امن فراهم می آورند. به واقع آن ها همان نیروهای اند که:

اگر من خود را بی هیچ مقاومتی به دست این جریان ها بسپارم ممکن است فشاری را که بر من وارد می شود احساس نکنم. اما همین که خواستم در برابر آن ها ایستادگی کنم، این فشار پدیدار می گردد. کافی ست کسی بخواهد و بکوشد با این گونه تظاهرات جمعی بستیزد، آن وقت است که احساساتی که مورد انکار اوست، بر ضد او به کار می افتد.^{۶۲}

بدین سان افکار عمومی به همان نیرویی بدل می شود که فرمانروایی آن، «حتی آن معدود کسانی را هم که دارای قدرت تن زدن از همرسانی اش هستند، به خطر می اندازد».^{۶۳} آیا افکار عمومی همان بت واره ای ست که خود ما می سازیم و سپس با بیگانه شدن^{۶۴} از ما به میدان مشددی بدل می شود که بر ما نیرو اعمال می کند؟ آیا افکار عمومی جامعه ی مدرن امروزی، تمرکز یافته و تراکم یافته ی همان نیروهایی ست که در نشانه های توتمی تجلی می یافتند؟ بنابراین، آیا غلبه ی

^{۶۱} یوسف اباذری به کتاب فاروق خرابی، «سیاست و اجتماع در شعر عصر مشروطه» ارجاع می دهد که فصل ۱۳ آن تحت عنوان «نکوهش مردم» قطعاتی از انتقادات شاعران مشروطه به جامعه را جمع آوری کرده است. بنگرید به:

یوسف اباذری (۱۳۸۵)، «پوپولیسم نفتی یا دولت آن است که بی خون دل آید به کنار»، آینده، شماره ۱۰۷

^{۶۲} امیل دورکیم، «صور بنیانی حیات دینی»، ترجمه ی باقر پرهام، نشر مرکز، ص ۳۰

^{۶۳} Hannah Arendt. ۱۹۶۳. "On Revolution", P.۲۲۵

^{۶۴} Alienation

فضای دوکسولوژیک بر مباحثات عقلانی به دلیل ناکامی در فرآیند روشنگری است؟ شکست در به در آمدن از صغارت و اسیر ماندن در سازوکارهای برده ساز بیرونی و درونی؟

(V)

زخم پیمان‌های خدشه دار شده

جواد کاشی پرسشی دارد که به نوعی ترجیع بند گفته یا ناگفته‌ی اکثر نوشته‌هایش است: چه می‌شود وقتی سقف سنت فروریخته و خداوند از قلمرو رابطه‌های انسانی کوچ کرده باشد؟ سوال را می‌توان این گونه هم بازنویسی کرد: در عصر سقوط منزلت خدایان و شاهان، چه چیزی پیوندهای اجتماعی را سرپا نگاه می‌دارد؟

چیزی مرموز و جادویی در مرکز نظریه‌ی اجتماعی مدرن وجود دارد^{۶۵} که غالباً به طریقی غیرمستقیم به بیان درمی‌آید.^{۶۶} دورکیم برای فهم ماهیت اخلاقی جامعه در کل و فی‌نفسه^{۶۷}، به سراغ نیروی مانایی جامعه در صور بنیانی حیات دینی رفت و این به هیچ وجه تصادفی نبود. یک باور رایج خود واژه‌ی دین^{۶۸} را ریشه گرفته از واژه‌ی لاتین religare می‌داند که به معنای پیوند زدن است.^{۶۹} همان‌طور که دین آسمان و زمین را پیوند می‌دهد، جامعه‌ی مدرن را هم مجموعه‌ای از پیوندهایی سرپا نگاه داشته که همچنان واجد خصلت‌های اروتیک و جادویی‌اند. فرآیندی که بسی دور از آن تلقی ساده‌انگارانه‌ی یک‌سویه از عرفی شدن^{۷۰} و افسون‌زدایی^{۷۱} به منزله‌ی فرآیند اضمحلال امر مقدس، با تفکیک‌ناپذیر شدن و درهم‌فرو رفتگی لاهوتی^{۷۲} و ناسوتی^{۷۳} مشخص می‌شود.

^{۶۵} Mick Taussig. ۱۹۹۲. "The Nervous System", Routledge, P.۱۱۱

^{۶۶} این دقیقه از حیات اجتماعی، بنا به ذات فرآرش، غالباً به یاری استعاره‌ها، یا با ارجاع به جوامع بدوی و شرقی به بیان درآمده است. پرداختن به این موضوع خود نیازمند فضایی مجزا بود و به همین دلیل از آن صرف نظر شده است.

^{۶۷} As Such

^{۶۸} Religion

^{۶۹} William Mazzarella. ۲۰۱۸. "The Magic of Mass Publicity: Reading Ioan Couliano", In: Moeran, B., de Waal Malefyt, T. (eds) Magical Capitalism. Palgrave Macmillan, Cham.

^{۷۰} Secularization

^{۷۱} Disenchantment

^{۷۲} Profane

^{۷۳} Sacred

دورکیم به مناسک و کنش‌های آیینی علاقه داشت، دقیقاً بدین خاطر که پیوندهای اجتماعی برای آن‌که موثر باشند و برقرار بمانند نیازمند بُعدی عاطفی^{۷۴} و تأثیری‌اند. چیزی از جنس انرژی که در جمع‌ها حرکت می‌کند، افراد را متأثر می‌سازد، به آن‌ها نیرو می‌بخشد و بر آن‌ها نیرو وارد می‌کند، چیزی که در وهله‌ی اول واکنشی حسی و بدنی برمی‌انگیزد تا فکری.^{۷۵} دورکیم البته بیشتر به عرصه‌های میانجی‌گری میان نظم اجتماعی و انرژی، فرم و حیات، درون‌ماندگاری و استعلا علاقه داشت و به‌همین جهت برانگیختن و روال‌مندسازی و دربرگیریِ تأثرات جمعی و تجلیات کاریزماتیک را توأمان مطرح می‌کرد، اما چنان‌که خود او متذکر شده، بارزهی امر دینی آن است که همواره امکان طغیان و سرریز کردن دارد.^{۷۶}

پرسش کاشی بی‌تاریخ نیست، مربوط به وضعیت مشخصی‌ست، وضعیتی که تمام منابع جامعه ناکارا جلوه می‌کنند؛ دین و دولت، سنت و قانون، خانواده و بازار جُمَلگی در پاسخ‌دادن به معضلات جامعه ناکام بوده‌اند.^{۷۷} سقف سنت فرو ریخته، خدا جهان ما را ترک کرده، دولت دینی شکست خورده، انقلاب و سازندگی و اصلاحات حاصلی برای مردم نداشته و کلیت از هم گسیخته است. سیمای ماخلویایی پرسش‌گر - که بی‌تردید نه وضعیتی فردی بلکه همگانی‌ست - چاره‌ای ندارد جز آن‌که بارها و بارها، سلبا و ایجابا، به لحظه‌ای تاسیس بازگشته و امرازدست‌رفته را جست‌وجو کند. کاشی دست‌کم یک‌بار^{۷۸} به پیمان پُرحرارتی اشاره می‌کند که از لحظه‌ی ۵۷ به بعد، به‌ویژه از بعد

^{۷۴} Affection

^{۷۵} این خوانش از دورکیم برگرفته از اثر درخشان ویلیام مازارلا، مانای جوامع توده‌ای است. بنگرید به:

William Mazzarella. ۲۰۱۷. “The mana of mass society”, University of Chicago Press

^{۷۶} صور بنیانی ...، ۴۳

^{۷۷} جنبش ۸۸ با بحرانی نشان‌خورده که خود را در خلاء در نظم نمادین جامعه متجلی می‌کند. از همان زمانی که نه مردم و نه حاکمان نتوانستند بر یکدیگر غلبه یابند، بیگانگی میان آن‌ها هر دم افزون‌تر تشدید شد و جامعه را در مواجهه با مشکلاتش مستاصل ساخت تا سال‌های پایانی دهه‌ی نود، جامعه به اشکال مختلف نشان داده که فاقد زبان بیان پاسخ مشکلات بوده است. یکی از عرصه‌های تجلی این بی‌زبانی را می‌توان سینما دانست. در این مورد تحلیل امید مهرگان از پایان باز فیلم‌های دهه‌ی نود خواندنی‌ست. بنگرید به:

امید مهرگان (۱۴۰۰)، «تصاویر باز یک فروبستگی: یادداشت‌هایی درباره‌ی سینمای دهه‌ی اخیر ایران»، در در میانه، در حاشیه

به کوشش نازلی کاموری، زمانه مدیا

^{۷۸} محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۳۹۹)، «همبستگی و گسیختگی در ساحت حاکمیت سیاسی»، سخنرانی در موسسه‌ی رحمان

جنگ، یک سره نقض گشته و خدشه دار شده. پیمان چیزی بیشتر از قرارداد عقلانی ست، تعهدی اخلاقی می‌طلبد، مملو از حس و عاطفه‌ی مشترک است و بدین ترتیب، لگدمال شدنش چیزی را در درون افراد می‌گشاید، زندگی را بی‌رمق می‌سازد اما در عین حال، و به تدریج، مولدِ عواطف و تخیلات و سوداهای بسیار نیرومند جایگزینی می‌شود که می‌تواند نطفه‌ی همبستگی‌های بعدی باشد. کاشی اما نمی‌داند که همبستگی حول تجربه‌ی حسی مشترک ناشی از تحقیرشدگی^{۷۹} مولد چه چیزی می‌تواند باشد، به این بسنده می‌کند که بگوید هم خطر است و هم فرصت؛ هم تاسیس جهانی دیگر را ممکن می‌کند و هم می‌تواند همه‌چیز را خراب کند. دست‌آخر ترکیب غریبی از تاسیس «جامعه در پایین‌ترین لایه‌ی هرم اجتماعی با هزاران روایت و رنگ و با تکاپوی پرمایه‌ی هر فرد»^{۸۰} از یک سو و انتظار ظهور نیروهای کاریزماتیکی همچون گاندی و ماندلا^{۸۱} از سوی دیگر، آخرین سنگر تمام آن کسانی ست که فروبستگی وضعیت را پذیرفته‌اند ولی سودایی به جز «دیکتاتور کوتوله‌ها» را در سر می‌پرورانند.

غالباً و به‌ویژه در زندگی روزمره چنین تصور می‌شود که کاریزما ویژگی ذاتی فرد یا ابژه‌ای خاص است. اما تمنای نیروی کاریزماتیک، که این روزها به امری همگانی بدل شده است، از خنسی وضعیتی برمی‌آید که انباشته از مسائل حل‌نشده و حل‌ناشدنی ست، تشویش توزیع‌شده‌ای که تجمیع خود را در قالب نیرویی استثنایی می‌طلبد.^{۸۱} کاریزما در تنش میان استعلای ابژه‌ی هاله‌مند و درون‌ماندگاری جوهر توزیع‌شده در بدنه‌ی اجتماعی ماوا دارد و به‌میانجی‌گری افکار عمومی نیاز دارد. این افکار عمومی ست که بالقوگی‌های درون جامعه را در قالب نیرویی کاریزماتیک متجلی می‌سازد و انرژی‌های عاطفی و حسی و دینی جمع را مفصل‌بندی می‌کند.^{۸۲} قدرت جادویی کاریزما، به‌قول وبر، از طریق هورا کشی روال‌مند می‌شود.^{۸۳}

^{۷۹} _ (۱۴۰۳)، «در انتهای شب»، کانال تلگرامی نویسنده

^{۸۰} _ (۱۳۹۸)، «بازاری شدن سیاست، پایان قدرت و استیلا»، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی

^{۸۱} وبر که در جامعه‌شناسی سیاسی‌اش تمرکز یافتن کاریزما را برجسته ساخته، در جامعه‌شناسی دینش، برعکس، بر توزیع آن تأکید نهاده است. بنگرید به:

Martin Riesebrodt. ۱۹۹۹. "Charisma in Max Weber's Sociology of Religion", Religion ۲۹

^{۸۲} Marcel Mauss and Henri Hubert. ۲۰۰۱. "A General Theory of Magic", Routledge. pp. ۴۱-۵۰

^{۸۳} ماکس وبر (۱۳۹۴)، «قتصاد و جامعه»، ترجمه‌ی عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، نشر سمت، ص ۴۶۰

(VI)

احتضار کهنه، نازایی نو

تعبیر فشرده‌ای از وضعیت فعلی ایران را می‌توان این‌گونه به‌بیان آورد: آن‌کس که قدرت دارد، مشروعیت ندارد و آن‌که مشروعیت دارد، قدرت ندارد. آن‌چه غالباً با تاسی از گرامشی تحت‌عنوان بحران ارگانیک بدان اشاره می‌شود در وهله‌ی اول بدین معناست که کهنه‌ای مُرده است، چارچوب نمادینش از هم پاشیده، هرچند به‌لحاظ طبیعی هنوز زنده است و زامبی‌وار به حیات خود ادامه می‌دهد. در این فضای نامرده، هم امکان تغییر و دگرگونی نهفته است و هم رانه‌ی مرگ؛ هم والایش و هم همان دهشتی که «هیولاها از آن سربرمی‌آورند».

حاکم که بنا بود چونان خداوند قادر مطلق، از جایگاهی متعالی تصمیم بگیرد، توانایی تصمیمش را از دست داده^{۸۴} و به‌وضوح فاقد پشتیبانی / اراده‌ی عمومی مردم شده است. دستگاه شکوه‌مندی و جلالی حاکمیت کار نمی‌کند، «مردم» در و از خلال دولت بازنمایی نمی‌شوند، نماینده‌ای در آن ندارند و نسبت به آن بیگانه شده‌اند. در این شرایط / اراده‌ی عمومی «مردم مقدس» چگونه شکل گرفته و بازنمایی می‌شود؟ آن «خدایان فانی، یعنی آنانی که می‌باید شکاف‌های ناشی از غیبت خدا بر روی زمین را پُر کنند»^{۸۵} چگونه شبیح حاکمیت را تنانه می‌سازند؟

اغلب چنان بحث می‌شود که گویی تصمیمی جمعی، از خلال گفتگوهای عقلانی در پایین گرفته می‌شود، افکار عمومی شکل می‌گیرد، اراده‌ی عمومی ساخته می‌شود و از طریق فرآیندی شفاف به‌صورت کامل به نمایندگانی در بالا منتقل می‌شود. اما امروزه شاید بر سر هیچ‌چیز به‌اندازه‌ی این ایده وفاق شکل نگرفته باشد که بحرانی در فضای نمادین جامعه‌ی ایرانی سربرآورده که کارکرد خودکار آن را مختل کرده، تاثرات حسی و عاطفی را بر موازین خرد^{۸۶} غلبه داده و حتی امکان گفتگو را از بین برده است:

بحث و گفتگو فراوان است. همه‌جا میزهای گفتگو چیده‌اند. از تلویزیون جمهوری اسلامی تا بسترهای پرطرفدار در کلاب‌هاوس و یوتیوب، تا بی‌بی‌سی و ایران اینترنشنال. اما طرفین گفتگو

^{۸۴} پدram امیریان (۱۴۰۰)، «بلا تصمیمی حاکمیت؛ مشاهده پندیر کردن سیاست»، وب‌سایت انکار

^{۸۵} ارنستو لاکلاو (۱۳۸۹)، «واسازی، عملگرایی، هژمونی»، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، نشر گام‌نو، ص

نمی‌کنند، به سوالات مشخص پاسخ نمی‌دهند. از ابتدا تا انتهای یک بحث چندساعته می‌نشینند جز رجز خوانی و تحقیر یکدیگر نمی‌شنوی. ... یک مورد نیز نمی‌بینی که در انتهای بحث هر دو از جایی که ایستاده بودند حرکتی کرده باشند.^{۸۷}

(VII)

رخداد در زمانه‌ی شکل‌گیری افکار عمومی دست‌راستی

عباس کاظمی اخیراً هشدار داده که افکار عمومی ایرانیان، پس از «زن، زندگی، آزادی» به سرعت به سوی راست‌گرایی افراطی میل می‌کند:

جنبش ۱۴۰۱ یک جنبش پیشرو، دموکراتیک، سکولار، متکثر ... و عمیقاً پیشرو تعبیر شده و ما هم اعتقاد داریم. اما به سرعت پس از این که جنبش شکل گرفت، بعد از کمتر یک سال، یک تمنیات جدید، یک خواست‌های جدید ... دارد شکل می‌گیرد که کاملاً در ضدیت با آن جنبش است. ... کاملاً مردانه است، کاملاً اقتدار‌گرایانه است، اسطوره‌های بازگشت به گذشته بر آن سوار می‌شود، برخلاف ۱۴۰۱ که آینده‌نگر بوده. و بعد این خطر که جنبش‌های آینده‌ی نزدیک ما کاملاً جنبش‌های راست‌گرا و اقتدار‌گرایانه و غیردموکراتیک خواهند بود.^{۸۸}

از کلام کاظمی چنین برمی‌آید که وضعیت مآخولیایی دارد پاسخ خود را در قالب نوستالژی گذشته می‌گیرد. تصویری از گذشته‌ی شکوهمند و با عظمت از دست‌رفته، جایگزین آن خسران ناشناخته‌ای^{۸۹} شده که دست‌کم فرصتی را برای تأمل بر وضعیت فراهم می‌آورد. اما از فرصت تأمل و برساخت تصویری از آینده‌ی دموکراتیک چنان که باید استفاده نشده؛ مردم به کمک رسانه‌ها، رفته‌رفته تاریخ شکست‌شان را به تصویری دروغین از تاریخ پیروزی بدل ساخته‌اند:

تصاویر دروغینی به کمک رسانه‌ها دارد شکل می‌گیرد و افکار عمومی دارد ساخته می‌شود. یک نظام احساسی جدیدی شکل گرفته که اصلاً بر ضد همان نظام احساسی‌ست که در سال ۵۷ شکل

^{۸۷} محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۴۰۳)، «پاسخ‌های بی‌پرسش»، کانال تلگرامی نویسنده

^{۸۸} گفتگوی عباس کاظمی و شروین و کیلی، رسانه «آزاد»

^{۸۹} Sigmund Freud. ۱۹۶۰. "Mourning and Melancholia", in the *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey, Hogarth, P. ۲۴۵.

گرفت. درواقع آمده و بدیل خود را شکل داده و توبه‌نامه‌ی جدیدی می‌نویسد که ما چه اشتباهاتی کردیم که انقلاب شد.^{۹۰}

کاظمی ادعای خود را به مجموعه‌ای از داده‌هایی مستند می‌کند که نشان‌دهنده‌ی عناصری‌اند که، گرچه به‌خودی‌خود ممکن است واجد سویه‌ای خطرناک نباشند، اما در مفصل‌بندی با یکدیگر موضع راست‌گرایی را تقویت می‌کنند. اما از میان عناصری که کاظمی بر آن‌ها دست می‌گذارد، هیچ کدام مخصوص این یکی دو سال نیست، بلکه روندهای حتی چنددهه‌ای‌ست. چگونه است که تازه اکنون این شکل از مفصل‌بندی میان این روندها برقرار شده؟ در گفتگوی پیشین خود کاظمی در همان پلتفرم، که در بحبوحه‌ی خیزش انجام می‌شد، خبر چندانی از نگاه نگران و هشداردهنده نبود.^{۹۱}

به‌واقع حین واقعه کمتر صدای مزاحم و آزارنده‌ای شنیده می‌شد، کمتر کسی حاضر بود دست کم نوعی دوقطبی را در میان «مردم» تصدیق کند. در نتیجه، آن نگاه‌های انتقادی که امروز مشاهده می‌کنیم، غافلگیرانه به‌نظر می‌رسند. حسام سلامت _ که امروز با شهادت در مقابل موج اخیر افغان‌ستیزی ایستاده _ متعجب می‌شود که چطور همان جامعه‌ای که در تخیلاتش «برای کودکان افغانی» هم جا بود، چنین پتانسیلی از دیگری‌ستیزی و بی‌رحمی از خود بروز می‌دهد.^{۹۲} پرسش البته بی‌پاسخ نیست، شکست در سیاست _ که فرآیند گشودگی نسبت به دیگری و امر کلی^{۹۳} _ فضا را به‌روی هویت‌سازی‌های دیگری‌ستیز می‌گشاید. اما اشاره به شکست و ناتوانی^{۹۴} جامعه که بی‌تردید بعد از سرکوب خیزش تقویت شده، پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که این تمایلات اساسا از کجا سربرآورده‌اند؟ چه بالقوگی‌هایی درون «فرهنگ» جامعه بوده که بدین شکل فعلیت یافته؟ چه شده که این بالقوگی‌ها «بدین گونه، نه به گونه‌ای دیگر»^{۹۵} محقق شده‌اند؟

^{۹۰} گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»

^{۹۱} گفتگوی عباس کاظمی با محمدرضا جوادی یگانه، رسانه‌ی «آزاد»

^{۹۲} تقریبا در تمام گفتارهایی از او که به مسئله‌ی افغانستان‌ستیزی در ایران پرداخته می‌شود، این اظهار تعجب به‌نوعی به‌بیان درآمده است.

^{۹۳} Universal

^{۹۴} مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۳)، «از اسرائیل دوستی تا افغانستانی‌ستیزی؛ نفرت از ضعف»، اینستاگرام نویسنده

^{۹۵} ماکس وبر (۱۳۸۴)، «عنیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، نشر مرکز، صص ۱۷۱-۸۵

نوعی ادراک گسست‌محور از رخداد نزد روشنفکران ایرانی وجود دارد که آن را به کلی نسبت به گذشته و آینده‌اش در پراتز قرار می‌دهد. مازیار اسلامی که می‌خواست حتی از دل هتاک‌ها و فحاشی‌های رکیک دانشجویان هم چیزی ستایش‌برانگیز استخراج کند، قضیه را به فکتوری ریست موبایل تشبیه کرده است.^{۹۶} بدین سان، اگر رخداد گسستی‌ست از یک وضعیت داده‌شده، تاکید تماماً بر گسست قرار می‌گیرد، قسمت دوم گزاره یک وضعیت داده‌شده فراموش می‌شود. مورد مهرآیین تنها نمونه نیست، متن بعضی از نمایندگان گفتار چپ رادیکال نیز پیوند قابل فهمی میان این دو سطح برقرار نمی‌سازد:

کافی است به مکان‌های نمادین‌شده‌ی جنبش ژینا/مهسا نگاهی بیندازیم ... این‌ها همه همان مکان‌هایی‌اند که، به‌ویژه از دوران سازندگی به بعد، قربانی مقتضیات سرمایه‌داری رانتی و هار جهان سومی شده بودند. حیات جمعی و زندگی مبتنی بر همبستگی فسرده و درهم شکست و جای خود را به اتمیزه‌شدن و پیوندزدایی‌های گسترده داد؛ بدین سان، شهروندان و هم‌محلی‌ها و همسایه‌ها و همشهری‌ها به سوژه‌های تنها و خودشیفته و مصرف‌گرا و ترسان از آینده بدل شدند. به همین ترتیب، جایگاه‌های اجتماعی ظاهراً بی‌ارتباط با هم بر اثر بحران ارگانیسم واجد نقش روشنفکری شده‌اند و مفهوم روشنفکر پیش‌تاز («ونگارد») را بلاموضوع کرده‌اند: وکیل، پزشک، معلم، کارگر، دانشجوی، روزنامه‌نگار، عکاس، ورزشکار، خواننده و... همگی می‌توانند واجد پتانسیل یک روشنفکر تمام‌عیار شوند و جایگاه ازپیش موجود «سوژه‌ای که لابد می‌داند» را زیر سؤال برند.^{۹۷}

بار دیگر، ظاهراً «حضور بی‌چالش و بدیهی» مردم در لحظه‌ی استثنایی تجلی اراده‌ی عمومی چنان عنصری از شکوهمندی را دربردارد که همگان را شیفته‌ی خود می‌سازد. این شیفتگی دست‌آخر به آن جایی می‌رسد که صالح نجفی در مصاحبه‌ای حیرت‌آور بیان کرده است:

^{۹۶} مازیار اسلامی (۱۴۰۱)، «یده‌های درباره‌ی یک جنبش»، وب‌سایت تز یازدهم

^{۹۷} مراد فرهادپور، جواد گنجی و صالح نجفی (۱۴۰۱)، «سه نگاه به خیزش انقلابی مردم ایران: خطاها، نام‌ها، تصویرها»، وب‌سایت تز

تعقل عمومی می تواند اشتباه کند، ولی / اشتباهش هم متریقی است. می تواند گرایش به راست پیدا کند، بله، این قطعاً اشتباه است، اما گرایش به راست در وضعیت فعلی تاریخ ما اشتباهی متریقی است.^{۹۸}

آیا نسبت مشخصی میان این «اشتباهات متریقی» با آن روشنفکرستیزی و اسرائیل دوستی که خود نجفی بعدها علیه شان بیانیه امضا کرد وجود نداشت؟

البته کاظمی تعبیر اولیه اش را به نوعی در ادامه ی بحث اصلاح می کند و تضاد را در درون خود جنبش نیز بازشناسی می کند:

خود ۱۴۰۱ ... جنبش پیشرو و دموکراتیکی بوده اما در درونش ناسازدهای عمیقی وجود دارد که اگر ما جامعه شناسان آن را نبینیم ... اگر یک مقدار فاصله بگیریم از آن جنبش می بینیم چه شکاف های عمیقی وجود دارد. آن یک تلاشی بوده که هنوز قوام پیدا نکرده. آن طرف آشوبی در نهاد جامعه بوده که همدیگر را دارند می بلعند حالا در شکل پان ها یا اشکال دیگر شما در توییتر یا شبکه های اجتماعی ببینید همین مردم رسانه ها را بگذاریم کنار چگونه علیه همدیگر دارند موضع می گیرند و به هم اتهام می زنند. حالا گروه های سیاسی تا مردم عادی.^{۹۹}

تاکید کاظمی بر شبکه های اجتماعی به محتوای بحث با شروین و کیلی بازمی گردد. و کیلی در آن جا مدعی بود که آن چه موجب نگرانی شده، تنها بازنمایی های ایدئولوژی های مدرن چپ و راست از خواست مردم ایران در رسانه هاست، حال آن که مردم ایران در درون زندگی روزمره شان، در واقعیت اعتراضات شان و در شبکه های اجتماعی خواست «ایران شهری» خود را متجلی می سازند که نسبتی با آن ایدئولوژی ها و بازنمایی های رسانه ای ندارد. کاظمی اما در مقابل، بحث را به ورای بازنمایی بد اراده ی عمومی در رسانه ها می برد، تاکید دارد بحث بر سر ساخته شدن خود

^{۹۸} گفتگو با صالح نجفی (۱۴۰۱)، «رهایی، انقیاد و مساله ی تعقل عمومی»، وبسایت انکار

^{۹۹} گفتگوی عباس کاظمی و شروین و کیلی، رسانه «آزاد»

این اراده است. در این جا نه فقط رصد انتقادی شکل‌گیری افکار عمومی، بلکه نحوه‌ی مشارکت بازیگران مختلف در آن بازنمایی نیز اهمیت می‌یابد:

امروز می‌بینیم روشنفکران درون این کشور که غالبا لیبرال و راست بودند {این جریان را تقویت می‌کنند} و حالا به سمت روشنفکران مستقل هم کشیده شده و می‌بینیم روزنامه‌نگارها و فیلمسازها دارند می‌روند به این سمت که مثل این که دوره‌ی گذشته‌ی قبل از ۵۷ دوره‌ی خیلی وخیمی هم نبوده. خیلی هم مسیر خوبی داشته. ... دائم تقابل بین ۵۷ و قبل ۵۷ {به وجود می‌آید}. حتی قبل از ۱۴۰۱ در ذهنیت اجتماعی در سریال‌ها و فیلم‌ها می‌توانستی ببینی.

اما آیا مشارکت روشنفکران مستقل در افکار عمومی دست‌راستی فقط به تقویت محتوای ضد ۵۷/محدود می‌شود و یا می‌توان نوعی مشارکتی غیرمستقیم‌تر را هم در تقویت آن موثر دانست؟ چه می‌توان گفت درباره‌ی آن «توبه‌نامه‌ها» و تغییر موضع‌هایی که گویی بعضی افراد را به جنگ با گذشته‌ی خودشان مشغول کرده است؟ چیست آن‌چه افراد را به سمت تقویت مواضعی مشخص «می‌کشاند»؟

(VIII)

تویتری شدن افکار عمومی

شبکه‌های اجتماعی دوران ما، در تقابل با رسانه‌های توده‌ای، با وعده‌ی^{۱۰۰} بی‌واسطگی می‌آغازند، آن‌ها بحران بازنمایی/نماینده‌گی را دور زده^{۱۰۱} و شکل دیگری از مناسبات ارتباطاتی را دنبال می‌کنند که متقارن‌تر، غیرسلسله‌مراتبی‌تر و مرکززدوده‌تر باشد. اگر رسانه‌های ارتباط جمعی، همواره با این اتهام مواجه بوده‌اند که رابطه‌ای یک‌طرفه و عمودی با مخاطبین برقرار می‌سازند و از منافع گروه‌های قدرت‌مند حمایت می‌کنند، در مقابل، شبکه‌های

^{۱۰۰} Premise

^{۱۰۱} بازنمایی و نمایندگی ضرورتا نیازمند وساطت است و ذاتا به بحرانی شدن گرایش دارد. با فرض وجود نوعی اراده‌ی عمومی، هیچ تضمینی برای انتقال شفاف و کامل آن به نماینده وجود ندارد. بازنمایی، تا آن‌جا که اساسا باز-نمایی‌ست، همواره نسبت به امر بازنمایی شونده چیزهایی کم و زیاد دارد. نماینده نیز ضرورتا با نوعی اراده‌ی عمومی متعین‌بری از ابهام روبه‌رو نیست، گاهی خود آن را می‌سازد. بدین‌سان تمنای بی‌واسطگی و مشارکت می‌خواهد در واکنش به بحران بازنمایی، «آن‌چه در بازنمایی، بیش از آن است» را مستقیما به‌چنگ آورد. بنگرید به:

ویلیام مازارلا (۱۴۰۰)، «پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی»، ترجمه‌ی تهمورث امیران، وب‌سایت انکار

اجتماعی بناست تا انحصارها را درهم شکنند، به گونه‌ای که همگان بتوانند در آن‌ها داده‌ها را منتقل کنند، و بدین ترتیب، نه صرفاً مصرف‌کننده‌ی منفعل اطلاعات احزاب، دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ، بلکه درعین حال تولیدکننده‌ی فعال آن باشند.^{۱۰۲}

بدین سان راز جذابیت شبکه‌های اجتماعی چندان پنهان نیست. آن‌ها همگان را صدادار می‌سازند، حال آن‌که توانایی انحصاری حاکمیت در تصمیم‌گیری درباره‌ی استثناء، از نظر آوایی به معنای توانایی انحصاری در حذف کردن صداها و اجبار همگان به سکوت در مواقع لازم است.^{۱۰۳} شبکه‌های اجتماعی، برعکس، وعده‌ی شکستن سکوت می‌دهند،^{۱۰۴} به‌ویژه در شرایط استثنایی که می‌خواهند صداها را مزاحم را خفه کنند. بدین سان، ظاهراً شبکه‌های اجتماعی جهان‌هایی بدون حاکمیت می‌سازند، آن‌جا که از قدرت متعالی خداگون خبری نیست، جنبه‌ی جلالی رخت بسته و فضایی شفاف برای تبادل افکار فراهم شده. آیا پیشینی «مایوسانه»ی اشمیت محقق شده و افکار عمومی از هوراکشی خلاصی یافته؟ آیا سکولارهای متأثر از روشنگری در اعطای خودآیینی^{۱۰۵} به افراد پیروز شده‌اند؟

در عجلولانه‌بودن این برداشت تردیدی نیست. در دورانی که حتی اشاره به نسل‌کشی فلسطینی‌ها در دسرساز شده، روشن است که تاثیرگذاری بر افکار عمومی چیزی نیست که دولت‌ها، احزاب و شرکت‌های بزرگ از آن چشم‌پوشی کنند. بسیج‌های سایبری در شبکه‌های اجتماعی امروزه در سراسر جهان به معضل بدل شده، هرازگاهی اخبار مرادوات صاحبان این پلتفرم‌ها با قدرت‌های بزرگ به گوش می‌رسد، سانسور عمدی، در اختیار قرار دادن اطلاعات کاربران و

^{۱۰۲} نمونه‌ای از چنین نگاه خوشبینانه‌ای را می‌توان در اثر زیر سراغ گرفت. هرچند نویسنده بعدها دعاوی شتاب‌زده‌ی خود را تعدیل کرد.

مانوئل کاستلز (۱۳۹۴)، «شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت»، ترجمه‌ی مجتبی قلی‌پور، نشر مرکز

^{۱۰۳} بیونگ چون‌هال (۱۴۰۱)، «در میان جمع و طرد دیگری»، ترجمه‌ی محمد راسخ‌مهند و مهدی پری‌زاده، نشر بان، ص ۱۹

^{۱۰۴} جریان روایت‌گری آزار جنسی در ایران و کمپین می‌تو در آمریکا، هر دو در شبکه‌های اجتماعی ممکن شدند و با بلند کردن صدای آزاردیدگان به سکوت کشانده‌شده، وعده‌ی جهانی امن‌تر می‌دادند که موانع حقوقی و هنجارین مقابله با خشونت را از راه برمی‌دارند. باین حال بعضی مخاطراتی که در عمل به وجود آمد، نقد و سنجش سازوکارهای درونی همین جنبش‌ها را نیز ضروری ساخت. برای نمونه بنگرید به

«بیانیه‌ای جمعی؛ نگاهی به دو سال جریان روایت‌گری خشونت جنسی»، وب‌سایت دیدبان آزار

برجسته‌ساختنِ بعضی مسائل نیز آشناست.^{۱۰۶} به‌علاوه آدمی حیران می‌شود از قدرت اتهام‌زنی و شایعات و انتشار گسترده‌ی آن‌ها در این شبکه‌ها که به مضمون بسیاری از فیلم‌های معاصر هم بدل شده. چه می‌شود که مودها چنین قدرت می‌گیرند؟ حاکمیت مودها چه بر سر وعده‌ی شبکه‌های اجتماعی می‌آورد؟

لغزش مشهور فوکو به‌سوی نئولیبرالیسم، که دست‌مایه‌ی بسیاری از نقدها به او شده،^{۱۰۷} در این باور شتاب‌زده‌ی او ریشه داشت که «در اقتصاد حاکمی وجود ندارد»^{۱۰۸}. فوکو در شناسایی گذار از قدرتِ حاکمیتی به قدرتِ انضباطی و قدرتِ زیستی درخشان عمل کرده، اما حاکم را زیادی متصل به دولت^{۱۰۹} جست‌جو می‌کند.^{۱۱۰} آن قدرتی که بر و از خلال بدن عمل می‌کند با جنبه‌ی جلالی تن شیخ‌وار حاکمیت چه می‌کند؟

فوکویی‌هایی نظیر ون‌دی براون ایده‌ی فراگیریِ انسان اقتصادی^{۱۱۱} در عصر حاضر را بسط داده‌اند: برساخته‌شدنِ سوژه‌هایی که به منزله‌ی کمیت‌هایی از سرمایه‌ی انسانی^{۱۱۲}، در هر کجا و هر زمان، مشغول نوعی سرمایه‌گذاری بر خودشان^{۱۱۳} هستند، حتی در آن لحظاتی که در شبکه‌های اجتماعی محتوا تولید و بازتولید می‌کنند.^{۱۱۴} چیست آن‌چه این فعالیت خستگی‌ناپذیر را تحریک می‌کند؟ وبر در رساله‌ی *کلاسیک اخلاق پروستان و روح سرمایه‌داری* نقداً سرنخ‌هایی به‌دست داده که چگونه کار به‌منزله‌ی تکلیف دینی^{۱۱۵}، فعالیت جنون‌آمیز دنیوی را به‌عنوان عملی در

^{۱۰۶} یک نمونه‌ی شرکت متا (Meta) با درآمد چندده میلیارد دلاری و بیش از ۵۰ هزار کارمند و کارگر که امروزه حتی بالاتر از بسیاری از شرکت‌های نفتی قرار گرفته برای اثبات رابطه‌ی این شبکه‌ها با سرمایه کافی‌ست. از آن طرف، افشاگری‌های متعدد درخصوص همکاری‌های این شبکه‌ها با دولت‌ها در «غرب» و «شرق» نیز به‌قدر کافی گویاست.

^{۱۰۷} Michael Behrent and Daniel Zamora. ۲۰۱۵. “Foucault and Neoliberalism”, Polity

^{۱۰۸} میشل فوکو (۱۳۹۴)، «تولد زیست سیاست: درس‌گفتارهای کلوزدوفرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹»، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، نشر نی، ص ۱۷۹

^{۱۰۹} State

^{۱۱۰} Wendy Brown. ۲۰۱۵. “Undoing the Demos”, Zone Books. P. ۸۶.

^{۱۱۱} Homo-Oeconomicus

^{۱۱۲} Human Capital

^{۱۱۳} Self-Investment

^{۱۱۴} Ibid. ۳۰

^{۱۱۵} Beruf

راستای عظمت‌بخشی و جلال‌افزایی خداوند در زمین برقرار ساخت.^{۱۱۶} نوعی فشار دائمی برای فعال‌بودن، رانه‌ای^{۱۱۷} که افراد را دائما به کار و مشغولیت بیشتر تحریک می‌کند^{۱۱۸} و در دوران ما با تکرارِ هر دم‌افزون‌ترِ اعتباربخشی بر برند خود متجلی می‌شود. سوژه‌ها دائما با مسئله‌ی تولید ارزش از طریق اعتبار مواجه هستند و به‌همین خاطر به‌نوعی وسواس/اعتبار پیدا کرده‌اند.

شبکه‌های اجتماعی مجازی دوران ما اساسا نه تنها محصول این دوران‌اند بلکه با اصلی‌ترین گرایش‌ات آن در پیوندند. وسواس اعتبارِ افراد که به‌مثابه‌ی سرمایه‌های انسانی در خدمت ارزش‌افزایی مستمر از خود قرار گرفته‌اند، در شبکه‌های اجتماعی از طریق منطق نهفته در مبالغات لایک‌ها، فالوئرها و ریتوییت‌ها خود را نشان می‌دهد. هر کنش، هر فعالیت، هر بازتاب، هر نظر و هر موضع‌گیری همچون شکلی از سرمایه‌گذاری، در خدمت برندسازی از کاربر قرار می‌گیرد که مکان‌نمایی ارزش در بازار رقابتی شبکه‌های اجتماعی است. آدمی باید دائما خود را بیاید مبادا فعالیت‌هایی علیه برند خود انجام دهد، همواره باید خواستِ مخاطب را در نظر گرفت، چراکه معیار قضاوت دست‌آخر همان اخم‌ها و لبخندهای دیگری بزرگ است که در اعتبار اکانت متجلی می‌شود. فرقی نمی‌کند اکانت کاربر، یک اکانت سیاسی ست یا شغلی و یا حتی زندگی روزمره، آن برندی موفق می‌شود که بتواند به‌خوبی تنش مولد میان اقتصاد نمادین و کیف‌تنانه را فعلیت بخشد.^{۱۱۹} بدین‌سان، تاثیرپذیریِ فرم شبکه‌های اجتماعی از محتوای وضعیت، در نهایت خودِ گفتار را توییتری کرده است^{۱۲۰}؛ خود افکار عمومی را همبسته با موده‌های گذرای شبکه‌های اجتماعی کرده که با فعالیت‌های دوکسولوژیک جلال‌افزایی و عظمت‌بخشی نشان خورده است:

رهیدن از عقلانیت نئولیبرال خیلی سخت است، حتی برای آنانی که تصور می‌کنند به‌طور رادیکالی منتقد آن‌اند. مثلا در نظر بگیرید چه تعداد روشنفکر چپ از پروفایل‌های شبکه‌های اجتماعی‌شان در

^{۱۱۶} ماکس وبر (۱۳۹۵)، «اخلاق پروستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی

^{۱۱۷} Drive

^{۱۱۸} Sigmund Freud. ۲۰۰۰. "Three Essays on the Theory of Sexuality", Trans. James Strachey, Basic Books. P. ۳۴

^{۱۱۹} William Mazzarella. ۲۰۲۰. "Brand(ish)ing the name. or why is Trump so enjoyable?" in *Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, The University of Chicago Press, P. ۱۴۳.

^{۱۲۰} *Undoing the Demos...* p. ۳۴

فیسبوک و توییتر و امثالهم نه برای ساختن انقلاب، بلکه برای پرموت کردن کتاب‌ها، سخنرانی‌ها

و ایده‌هایشان به‌منظور بالابردن ارزش بازاری‌شان استفاده می‌کنند.^{۱۲۱}

بدین‌سان، شبکه‌های اجتماعی، به‌واسطه‌ی مشارکت فعال افراد در آن‌ها واجد همان نیروهایی می‌شوند که افراد ناهمسو را درست به‌همان‌شکلی به‌منزله‌ی کفرگویان طرد می‌کند که فعالین اقتصادی ناموفق در تبلیغات و برندسازی از صحنه‌ی رقابت حذف می‌شوند. آن تعجبی که گاه در قبال کنش‌های غیرمنتظره و تاثیرگذار مشاهده می‌شود و در هیئت واهمه‌ای تجلی می‌یابد که دال‌های «مخفی» و «خجالتی» (اصلاح‌طلب‌ها/مقاومتی‌های مخفی و خجالتی امروز؛ سلطنت‌طلب‌های مخفی و خجالتی دیروز) برمی‌انگیزند، بیش‌ازهمه نشان‌دهنده‌ی زوری‌ست که بعضی‌ها را از عرصه‌ی عمومی پنهان می‌سازد. برخلاف وعده‌ی شبکه‌های اجتماعی به رویت‌پذیر ساختن و صدا دار کردن همگان، بعضی افراد ترجیح می‌دهند اساساً مشاهده‌پذیر نباشند و این بی‌تردید به ابهام و عدم‌شفافیت وضعیت تیره‌ی عرصه‌ی عمومی می‌افزاید. بااین‌حال اما این حرف‌ها هنوز نیروی روان‌شناختی مشارکت افراد در افکار عمومی را چندان روشن نمی‌سازند، حتی ممکن است کل مسئله‌ی زور جامعه در هیئت افکار عمومی را به‌نوعی فراگیری فرصت‌طلبی سودجویانه تقلیل دهند. چیست آن‌چه این فعالیت دوکسولوژیک مومنانه را تشویق و تحریک می‌کند؟

(IX)

... حرمت‌شکنی می‌شود

در عصر فراگیری فیک‌نیوزها دیگر نقد ریشه‌ای رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی جذابیت سابق را ندارد. گفتار انتقادی در این خصوص تاحدی خلع سلاح شده. همگان، حتی راست‌های افراطی هم از فضا سازی رسانه‌ها و بمباران اطلاعات گمراه‌کننده به مخاطبین شکایت دارند. سلطنت‌طلبان و براندازان ایرانی هم، به‌طرزی اعجاب‌آور، رسانه‌ها را تحت هژمونی چپ‌ها معرفی می‌کنند. اعتماد نه فقط به رسانه‌های حکومتی و داخلی، بلکه اساساً به نفس رسانه مخدوش شده و بی‌باوری عمومی و بحران ارتباطی به‌جای آن نشسته است.^{۱۲۲} ظاهراً همه قبول دارند رسانه‌ها به‌گونه‌ای نظام‌مند

^{۱۲۱} Interview with Wendy Brown. ۲۰۱۸. "Who is not a neoliberal today?". tocqueville21.com

^{۱۲۲} موج چهارم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۴۰۲) نشان می‌دهد که وضعیت بی‌اعتمادی به ماهواره‌ها حتی بدتر از بی‌اعتمادی به صداوسیماست. وضع شبکه‌های اجتماعی هم تعریفی ندارد. بدین‌سان، می‌توان نتیجه گرفت که نوعی بحران در قبال خود دریافت داده‌ها وجود دارد، نوعی بی‌اعتمادی عمومی که خود حوزه‌ی عمومی را دربر گرفته و باور به معانی دریافتی را خدشه‌دار کرده است.

واقعیت را تحریف می‌کنند. نتیجه آن که فرض می‌گیرند افکار عمومی به شدت در معرض خطاست، امکان بازیچه شدن و فریب خوردن دارد.

درمیانه‌ی «زن، زندگی، آزادی» بودند صداهای مزاحمی که، البته به شکلی احتیاط‌آمیز، شکل‌دهی افکار عمومی از طریق رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی مجازی را به نقد کشیدند. متنی در وب‌سایت انکار_که پس از صد روز از آغاز خیزش منتشر شد و احتمالاً از همان روزهای ابتدایی به تدریج نوشته شده بود_ در بیشتر دقایقش تلاش داشته که دوسویگی نهفته در جنبش را در قالب مجموعه‌ای از دوگانگی‌های برساختی نظیر داخل و خارج، مترقی و مرتجع، اعتراض واقعی و مصادره‌ی رسانه‌ای، واقعیت جامعه و فضای مجازی و... رو آورد. تابه‌اینجا _دست کم از منظر امروز_ حرف جدیدی نیست.^{۱۲۳} اما متن در بعضی دقایقش، قدمی به پیش گذاشته و دوسویگی را به درون هر کدام از طرفین دوقطبی بسط داده است. در این نقطه به‌وضوح با چیزی بیشتر از مصادره‌ی رسانه‌ای دستگاه‌هایی که از بیرون و به‌صورت یک‌سویه واقعیت را تحریف می‌کنند از یک طرف، و اعلان وجود نوعی دوقطبی در درون خود واقعیت از طرف دیگر مواجه می‌شویم:

قواعد صنعت متن‌سازی امروز چنان بر اذهان بیشتر نویسندگان حاکم شده و ناخودآگاه آن‌ها را فتح کرده است که حال دیگر همگان دریافته‌اند چگونه بنویسند تا متن آن‌ها به ذائقه‌ی همه کس خوش آید، هیچ شکلی از اقتدار اجتماعی را نرنجاند، در آن شکافی نیندازد و از چپ تا راست و حتی گفتارهای فاشیستی را نیز از خود راضی نگه دارد.^{۱۲۴}

امیرحسین علی‌بخشی در این متن به شکلی از درونی‌سازی قواعد مشارکت در افکار عمومی اشاره می‌کند که فرد به‌واسطه‌ی آن، بی‌آن که اقتداری را برنجانند، اعتبار کسب می‌کند. هم‌اکنون به‌طور سردستی می‌توانیم بعضی از قواعد فرمی و محتوایی کسب اعتبار روشنفکرانه در فضای مجازی را مجسم کنیم. هر واقعه فرصتی است؛ اولین تحلیل‌ها _که اکثراً دم‌دستی‌ترین تحلیل‌ها هم هستند_ همواره موثرترند و مخاطب تشنه را بهتر سیراب می‌کنند؛ متن‌ها باید طوری

^{۱۲۳} از این جمله می‌توان به مواردی اشاره کرد: نوعی دوقطبی در قالب «زن، زندگی، آزادی» در برابر «مرد، میهن، آبادی» نزد فمینیست‌ها؛ یا بلوک رادیکال در مقابل بلوک ناسیونالیست محافظه کار که به جای «زن، زندگی، آزادی» از «انقلاب ملی» سخن می‌گوید توسط امیر کیان‌پور؛ یا نوشته‌های محمدرضا نیکفر تحت عنوان «در ایران چه می‌گذرد؟»؛ و غیره.

^{۱۲۴} امیرحسین علی‌بخشی (۱۴۰۱)، «زن، زندگی، آزادی»، وب‌سایت انکار

باشند که مخاطب خود را با آن همسان‌سازی کند، نوعی جمع همگن فرضی بر ساخته شود که فرد خود را در درون آن جایابی کند؛ البته که مازاد تأثیری هر وحدت شورانگیز همواره نیازمند بزهای طلیعه‌ای است که کیف ما را برده‌اند، اما دوگانه‌سازی‌های هویتی در قبال آن‌هایی مفیدتر است که شأن افکار عمومی نیافته و اقتداری نداشته باشند؛ از موضع متری، تحلیل‌ها باید مبتنی باشند بر مفاهیم بسیطی نظیر مردم در حال مقاومت بی‌اشاره به شکاف‌ها و تضادهای واقعی، یا حاکمیت به‌منزله‌ی دشمن بدون اشاره به نحوه‌ی میانجی‌گری ساختارهای تاریخی در وضعیت؛ تصاویر شکوهمند تضمین‌کننده‌ی «پیروزی»، عاری از هر گونه شک و تردید انتقادی ارائه شوند؛ و غیره. اما تردیدی هم نیست که مسئله را نمی‌توان به ویژگی‌های روان‌شناختی نظیر فرصت‌طلبی یا ترس تقلیل داد. نویسنده هم برای بیان منظور خود پای نظریه‌ی ارزش مارکس را به‌میان می‌کشد:

متن‌های تولیدشده در صنعت متن‌سازی مانند هر کالای دیگری واجد دوگانگی درونی ارزش یعنی ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای هستند. ارزش مصرفی این آثار در کارکرد روان‌شناختی‌شان، یعنی تسکین و آرامش‌بخشی به افراد، گنجانیده شده است. ... ارزش مبادله‌ای این کالاها اما مانند هر کالای دیگر در بازار و در اینجا درون بازار مکاره‌ی لایک و توییت و ریتوییت تعیین می‌شود. ... موتور محرک این دادوستد نوعی کیف فانتزیک است و پرواضح است رانه‌ی آن، چه برای نویسنده و چه برای خواننده، نه آرمان‌هایی چون رهایی و عدالت و آزادی بلکه ارضای میل نارسیسیستیک تسکین خود و کسب اعتبار است.

اما مگر انتظار دیگری از جهان کالایی‌شده‌ی ما می‌رود؟ سده‌ها سنت نقد فetišیسم کالایی و ادبیات مفصلی که از جهانی‌شدن کالاها و کالایی‌شدن جهان تولید شده، دیگر جای بحث نمی‌گذارد که بیرون از دم‌دستگاه تولید و مبادله چیزی جز بربریت محض نیست، مگر آن که خود اثر بتواند چنان مخاطب را متأثر سازد که فراروی از مناسبات کالایی محقق گردد. اما چیست آن‌چه از مقاومت اثر در برابر شرایط امکان خودش جلوگیری می‌کند؟ «فتح قواعد متن‌سازی در ناخودآگاه» و «کیف فانتزیک» چگونه به فرآیندهای تکرارشونده‌ی خودارزش‌بخشی و کسب اعتبار مرتبط می‌شود؟ چیست آن‌چه از دست‌رفتن فرصت‌ها را، نه به‌لحاظ عقل سودجو، بلکه به‌لحاظ اخلاقی قابل‌نکوهش می‌سازد؟

مارکس، بنا به قرائت درخشان اریک سانتنر از نظریه‌ی ارزش او^{۱۲۵}، تولید ارزش مازاد را وابسته به تبدیل افراد به خادمان نوعی ماشین دوکسولوژیک خودکار می‌داند، ماشینی که بی‌وقفه به جلال‌افزایی، ارزش‌بخشی و تحسین خود مشغول است. تصادفی نیست که مارکس برای بیان فرمول عام سرمایه به تمثیل تثلیث مسیحی رجوع می‌کند. به‌واقع کار مولد ارزش نزد مارکس، رانه‌ی درون‌ماندگار ارزش به افزودن دائمی به ارزش خود را فعال می‌سازد، دقیقاً همان‌طور که اجرای کیشی و آیینی ستایش و نیایش مومنان در خدمت جلال‌افزایی و عظمت‌بخشی به خداوند درمی‌آید. بدین‌سان آنچه در صورت‌بندی مذکور از قلم افتاده، حد سومی از ارزش است که والتر بنیامین تحت‌عنوان ارزش‌نمایشی بدان اشاره داشته است^{۱۲۶} آن دم‌ودستگاه تولید متنی که «حضور بی‌چالش و بدیهی» افکار عمومی را سرپا نگاه می‌دارد، صرفاً برپایه‌ی ارزش مصرف و مبادله برقرار نیست، بلکه واجد هاله‌ای شبه‌دینی است که آن را از حوزه‌ی استفاده‌ی همگانی و بدون ادغام‌شدن در غایت جلالی طرد می‌کند. بدین‌سان مقاومت اثر در برابر این دم‌ودستگاه نیز نه از طریق به‌کلی بیرون‌رفتن از مناسبات کالایی رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی – که اساساً ممکن نیست – بلکه با ازکارانداختن^{۱۲۷} آن ممکن می‌شود.

حدود هشت دهه پس از آن که اشمیت از دستگاهی صحبت کرد که عقاید افراد را، بی‌آن که کلتی نیرومند تشکیل دهند، جمع‌آوری می‌کرد، جورجو آگامبن با اشاره به تلفن‌های همراه، به دستگاه نفرت‌انگیزی اشاره کرد که به‌عنوان سامانه‌ی^{۱۲۸} آینده، تمامی افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد، بر نحوه‌ی ادارک و رفتارشان تاثیر می‌گذارد و دست‌آخر آن‌ها را به واسطه‌ی مشارکت‌شان در مناسک‌ها و کنش‌های آیینی مربوط به آن دستگاه، تابع خود می‌سازد.^{۱۲۹}

^{۱۲۵} Eric Santner. ۲۰۲۰. "Rebranding of sovereignty in the age of Trump", in in *Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, The University of Chicago Press

^{۱۲۶} والتر بنیامین (۱۴۰۱)، «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن»، در *زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه‌ی امید مهرگان، رخداد نو،

^{۱۲۷} Inoperative

^{۱۲۸} Dispositif

^{۱۲۹} نقل از سخنرانی صالح نجفی (۱۳۹۶) با عنوان «اندیشه‌ورزی و کنشگری» در همایش تاملاتی درباره‌ی اندیشه، سیاست، اقتصاد،

امروزه تردیدی نیست که آن «دستگاه نفرت‌انگیز» کاملاً کارا بوده، چراکه توانسته همزمان هم سوژه‌سازی کرده و هم رفتار افراد را به نفع خود مصادره سازد.^{۱۳۰} دستگاه توانسته با ممکن کردن چیزی از جنس هوراکشی، مشارکت افراد در افکار عمومی را به گونه‌ای هدایت کند تا در خدمت شوکت آن قرار گیرند و در این راه نه تنها وسایل را به خدمت اهداف خاص خود درآورده، بلکه به شکلی موثرتر و موذیان‌تری، وسایل بی‌هدف را هم مصادره و قدرت حرمت‌شکنی‌شان را خنثی ساخته است. این دستگاه از چنان قوتی برخوردار است که می‌تواند حتی مخالفت را هم به درون خود بکشد. آن دوقطبی‌هایی که این روزها خود را در درون آن‌ها گرفتار می‌یابیم، البته کاذبند، اما نه چون واقعی نیستند و صرفاً جنگِ زرگری‌اند، بلکه بدین دلیل که چارچوب منحرفانه‌ی بازی را حفظ می‌کنند. چه آن‌ها که به گونه‌ای سادیستی، از موضعی نخبه‌گرایانه به هر اقدام توده‌های ناآگاه و غیرعقلانی حمله می‌کنند، و چه آن‌هایی که عقب‌نشسته و به گونه‌ای منحرفانه از شکست خوردن در برابر فریب‌خوردگان لذت می‌برند، هیچ کدام راهی به فراسوی این چارچوب نخواهند گشود. اما آیا می‌توان فعال بود، بی‌آن‌که در آن فعالیت‌های دوکسولوژیکی مشارکت داشت که دم‌ودستگاه را برپا نگه می‌دارند؟

یک چیز روشن است. طوفانی وزیدن گرفته که چارچوب نمادین جامعه را مخدوش ساخته، شکافی در روایت‌های باثبات و پایدار پیشین ایجاد کرده و تاثرات عاطفی را بر موازین خرد و عقلانیت غلبه داده است.^{۱۳۱} آن قواعدی که ناخودآگاه جمعی را فتح کرده و افراد را دائماً به مشغولیت و مشارکت دوکسولوژیک در افکار عمومی تحریک می‌کنند، به‌هر ترتیب، واکنشی‌اند به اضطرار بی‌کفایتی منابع جامعه برای پاسخ به بحرانی که آن را فراگرفته است. دهشت و اضطراب اخلاقی بی‌مصرف‌بودن و ترس از منزوی‌شدن، هر دو، مولد فعالیت جنون‌آمیز و بی‌وقفه‌ای شده که نوعی فشار نیرومند اخلاقی دائماً آن را تحریک می‌کند. در برابر آن/جبار به تکراری که کیف^{۱۳۲} را به وظیفه بدل کرده اما موضع سکولار متأثر از روشنگری، چه دست‌چپی و چه دست‌راستی، همچنان علاقه‌مند است خود را به نفی فضای تأثری به منزله‌ی نمود دگرآیینی و ازدست‌رفتن عقل مشغول ساخته و آرزوی یک حوزه‌ی عمومی عقلانی افسون‌زدوده را در سر پیوراند.

^{۱۳۰} Giorgio Agamben. ۲۰۰۹. "What Is an Apparatus?", translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford University Press

^{۱۳۱} ارنستو لاکلائو (۱۴۰۰)، «پوپولیسم؛ درباره‌ی عقل پوپولیستی»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی، نشر مرکز، ص ۲۸۷

^{۱۳۲} Enjoyment

اما آن غلیان جمعی که امروزه بار دیگر به‌وضوح در جامعه برپا شده، منتظر تحقق این آرزوها نخواهند ماند. به‌همین خاطر، فوریت و اضطراب وضعیت کسانی را به فکر برانگیختن، دربرگیری و هدایت تاثرات عاطفی از موضع چپ انداخته^{۱۳۳} و کسانی دیگر هم با اشاره به مخاطرات این دست تلاش‌ها، راه‌های دیگری را جست‌وجو می‌کنند. این بحثی گشوده است اما در کنار تأمل بر این راه‌حل‌ها، آدمی نمی‌تواند کنش آن کسانی را از نظر اندازد، که نحوه‌ی مواجهه‌شان با شبکه‌های اجتماعی چونان ناشی نابلدی است که انگار هر بار برای اولین بار آن را به کار می‌گیرند. آن‌ها که طوری می‌نویسند و می‌گویند که گویی به قواعد تولیدی گفتار ناآشنا، یا نسبت به آن بی‌مبالات‌اند. امیل بنونیست به‌نوعی فعالیتِ بازیگوشانه اشاره می‌کند که در پیوند میان اسطوره و مناسکِ بازآفرینی آن شکافی می‌اندازد، وسیله را از هدفِ پیشینش جدا می‌کند، قصه‌های اسطوره‌ای را به کلماتی فاقد هاله‌ی مقدس، و مناسکِ آیینی را به اعمالی صرف بدل می‌سازد.^{۱۳۴} شاید آن روشنفکرانی هم که می‌خواهند از مشارکت در پیوند زدنِ تاثراتِ برانگیخته‌شده به دوکسولوژیِ افکار عمومی تن بزنند، باید کنش گفتاریِ خود را از اهدافِ جلالی جدا ساخته، به کلی بیخیال پیامدها و ایرادگیری‌های و تشویق‌های احتمالی شده و صرفاً مشغول انسجام منطق درونی گفتار خویش باشند. در یک کلام، قید کنترل افکار عمومی را بزنند. شاید تنها بدین طریق باشد که بتوان جنبه‌ی /جباریِ فعالیتِ تکرارشونده در درون دستگاه را نفی کرد.

بعد از تحریر

فرشته طوسی که متن را پیش از انتشارش خوانده بود، از سر حساسیتی فمینیستی بر این واقعیت دست گذاشت که در سراسر این متن فقط به مردان پرداخته شده. آیا متن ساحتِ مردانه‌ی روشنفکری را هدف گرفته؟ آیا اساساً چنان‌که فاطمه صادقی می‌گوید، روشنفکری در ایران هیچ‌گاه خانه‌ی زنان نبوده؟ متن مشخصاً از این موضع نوشته نشده. باین حال، سنجشِ نحوه‌ی مشارکت ادبیات فمینیستی در افکار عمومی، که در اکثر موارد نوعی شکاف را به بدنه‌ی

^{۱۳۳} برای نمونه بنگرید به:

شاننال موف (۱۳۹۸)، «در دفاع از پوپولیسم چپ»، ترجمه‌ی حسین رحمتی، نشر اختران

^{۱۳۴} نقل از: جورجو آگامبن (۱۳۹۹)، «حرمت‌شکنی‌ها»، ترجمه‌ی صالح نجفی و مراد فرهادپور، نشر مرکز، ص ۸۸

آن وارد می‌سازد، متن را به ساحت‌های دیگری هدایت می‌کرد که نتیجه‌ی آن حتی پراکندگی بیشتری از متنِ کنونی بود. پرداختن نه تنها به گفتارهای فمینیستی بلکه اساساً به دیگر جریانات به اصطلاح مترقی وظیفه‌ای است که باید مجزا پیگیری شود.

* تصویر متن از Erica Feininger

۱. Hannah Arendt. ۱۹۷۳. "The Origins of Totalitarianism", Harcourt Brace Jovanovich, P. ۳۲۸ □□□ ۳۳۳

۲. مجید اخگر (۱۴۰۲)، «زن، زندگی، آزادی» در بازنگری، وب‌سایت نقد اقتصاد سیاسی

** تا پایان این متن، تمام تأکیدات از نگارنده است.

۳. از جمله مراد فرهادپور فضای چندسال اول انقلاب را چنین توصیف کرده است:

در آن زمان نه نیازی به بلندگو و تریبون و مجوز و حراست و ... بود و نه نشانی از اساتید فاضل و شخصیت‌های برجسته و شعارهای قالبی یا کف‌زدن و تکبیر. درواقع وضع چنان بود که گویی «شرایط آرمانی گفتار» که هابرماس آن را صرفاً اصلی تنظیمی می‌داند، عملاً و عیناً تحقق یافته بود. عدالت، برابری، دوستی، آزادی، تفکر، و سیاست همانقدر موجود، همگانی، یکدست، و بدیهی بودند که خودِ هوا.

بنگرید به:

• مراد فرهادپور (۱۳۸۷)، «سخنرانی در دانشگاه»، مجله‌ی اینترنتی رخداد

۴. گفتگوی بیژن عبدالکریمی با رسانه‌ی آزاد»

۵. البته این جمله و جملاتی با مضمون مشابه در بسیاری از بحث‌های سیاسی شنیده می‌شوند، اما از جمله حسن محدثی نیز در گفتگوی خود با بیژن عبدالکریمی در رسانه‌ی «آزاد»، در چند نوبت چنین جمله‌ای را به‌زبان آورد.

۶. Carl Schmitt. ۲۰۰۸. *Constitutional Theory*, Duke University Press, P. ۲۷۴

۷. Ibid

۸. Acclamation؛ ترجمه‌ی این واژه به فارسی چندان راضی‌کننده نخواهد بود چراکه در هر صورت بخشی از دلالت‌های آن از دست می‌رود. به‌طور خاص هوراکشی، تحسین و ستایش‌گری زمینه‌ای الاهیاتی-سیاسی دارد. ریشه‌ی آن از یک سو به اجتماع‌های سیاسی یونانی می‌رسد و از سوی دیگر به نیایش‌های مسیحی. در هر صورت، سازنده‌ی امر عمومی و شکل‌دهنده به عواطف و مودهاست. به‌علاوه، جنبه‌ی منفی هم می‌تواند داشته باشد و شکل نه‌گویی و مخالفت به‌خود بگیرد.

۹. Carl Schmitt. ۱۹۸۵. "The Crisis of Parliamentary Democracy", translated by Ellen Kennedy, MIT Press, P. ۱۶.

۱۰. Political Community؛ البته اشمیت مشخصاً به دولت اشاره می‌کند چراکه او چندان اجتماع سیاسی دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد.

۱۱. Carl Schmitt. ۱۹۲۷. "Volksentscheid und Volksbegehren", P. ۳۲. cited and translated in:

- Montserrat Herrero. ۲۰۱۹. "Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt", History of European Ideas.

۱۲. Carl Schmitt. ۲۰۰۷. "The concept of the political", The University of Chicago Press

۱۳. Carl Schmitt. ۲۰۰۱. "State. Movement. People", trans. Simona Draghici. Plutarch Press, pp. ۴۷-۴۸

۱۴. مهسا اسدالله‌نژاد در جستاری تلاش کرده که همین دقیقه‌ی تأسیسی اشمیت را از زیر بار دولت تام کیفی موردعلاقه‌ی او نجات دهد. بنگرید به:

- مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۱)، «از دموکراسی در دولت تام‌کیفی چه می‌ماند؟»، وب‌سایت نقداقتصادسیاسی
- ۱۵. *Constitutional Theory...* ۲۷۵
- ۱۶. Ibid. ۲۷۷
- ۱۷. گفتگوی حاتم قادری و علیرضا شجاعی‌زند، رسانه‌ی «آزاد»
- ۱۸. Eric Santner. ۲۰۱۱. *"The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty"*, University of Chicago Press.
- ۱۹. Ernst Kantorowicz. ۱۹۹۷. *"The King's Two Bodies"*, Princeton University Press
- ۲۰. در گفتگوی میان قادری و زیباکلام، تعبیر ولایت‌مداری نزد اولی و صغارت‌پذیری نزد دومی به امری کم‌وبیش یکسان اشاره داشته‌اند. بنگرید به:
- گفتگوی حاتم قادری و سعید زیباکلام، رسانه‌ی «آزاد»
- ۲۱. گفتگوی حاتم قادری و قیس قریشی، رسانه‌ی «آزاد»
- ۲۲. گفتگوی حاتم قادری، صدیقه وسمقی و مصطفی مهرآیین، استودیو «پات»
- ۲۳. همان
- ۲۴. Clifford Geertz. ۱۹۸۳. *"Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power" in Local knowledge*, Fontana Press: ۱۲۳.
- ۲۵. گفتگوی مصطفی مهرآیین با «دیدارنیوز»
- ۲۶. Hannah Arendt. ۱۹۶۸. *"Men in Dark Times"*, New York: Harcourt, Brace & Jovanovich
- ۲۷. تشخیص وراجی به‌منزله‌ی امری فراتر از عادت روانی نزد هایدگر چنان الهام‌بخش بود که آرنت نیز در «عصر ظلمت» بدان ارجاع داد و تایید کرد که بی‌معنایی زندگی هرروزه نه‌فقط با فقدان تفکر، که با نابودسازی آن نشان خورده است. باین‌حال اما هایدگر راه دیگری به‌جز کنارکشی از آن به فلسفه هم پیمود، پیوستن به جنبش نازی که بنا بود خلاء معنا را با درگیری شدید به‌هدف تحقق یک ماموریت پُر کند.
- ۲۸. برای نمونه:
- یوسف اباذری (۱۳۸۵)، «پوپولیسم نفتی یا دولت آنست که بی‌خون دل آید به‌کنار»، آینده، شماره ۱۰۷
- ۲۹. حسن اعظام قدسی (۱۳۴۲)، «کتاب خاطرات من»، به نقل از پروانه آبراهامیان، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، نشر چشمه، ص ۱۷
- ۳۰. صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم چیست؟ از آلن بدیو ... {و دیگران}، نشر بان، ص ۱۵
- ۳۱. صفاتی نظیر «ظل‌الله فی الارض»، «قبله‌ی عالم» و... اشاره به وجه قدسی بدن پادشاه داشتند که دارای فره ایزدی بود.
- ۳۲. جالب‌توجه است که در این دوران نه‌فقط مجلس، که انجمن‌ها نیز صفت مقدس می‌یابند. برای نمونه‌ای از به‌کارگیری این القاب و صفات در اشاره به مجلس، بنگرید به:
- ناظم‌الاسلام کرمانی، (۱۳۵۷)، «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش دوم، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران با همکاری انتشارات آگاه و انتشارات لوح، صص ۳۳۳ و ۴۰۸
- ۳۳. Mohamad Tavakoli-Targhi. ۱۹۹۰. *"Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution"*, Iranian Studies, vol. ۲۳, No. ۱/۴

۳۴. تاریخ بیداری ...، صص ۳۴۳-۳۴۴

۳۵. ناسیون از ماده‌ی ناتوس می‌آید که در زبان لاتین از nasci گرفته شده و معنای زاده شدن می‌دهد. چنین است که مفهوم ملت به معنای ناسیون با «زادبودم» و مقولات مرتبط با آن نسبت دارد. بنگرید به:

- صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم چیست؟ از آلن بدیو ... {و دیگران}، نشر بان، ص ۱۵

۳۶. رضا ضیاء ابراهیمی، (۱۳۹۶)، «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی»، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، ص ۲۵۲

۳۷. رساله‌ی حقوق اساسی، نوشته‌ی محمدعلی فروغی

۳۸. یرواند آبراهامیان شرح جذابی دارد از نقش جماعت‌های مردمی در سیاست ایران، در قالب کشمکش‌هایی که بر سر تصاحب خیابان بروز می‌کند:

- یرواند آبراهامیان (۱۳۹۴)، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، ترجمه‌ی بهرننگ رجبی، نشر چشمه

۳۹. Pierre Bourdieu, "Pascalian Meditations", Translation by R. Nice, Cambridge: Polity

۴۰. Eric Santner. ۲۰۲۰. "The Rebranding of Sovereignty in The Age of Trump: Toward a Critique of Manatheism". In *Sovereignty: Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, University of Chicago Press. pp ۳۸-۳۹

۴۱. Giorgio Agamben. ۲۰۱۱. "The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government", translated by Lorenzo Chiesa, Leland Stanford Junior University

۴۲. یوسف ابادری به کتاب فاروق خارا، «سیاست و اجتماع در شعر عصر مشروطه» ارجاع می‌دهد که فصل ۱۳ آن تحت عنوان «نکوهش مردم» قطعاتی از انتقادات شاعران مشروطه به جامعه را جمع‌آوری کرده است. بنگرید به:

- یوسف ابادری (۱۳۸۵)، «پوپولیسم نفتی یا دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار»، آینده، شماره ۱۰۷

۴۳. امیل دورکیم، «صور بنیانی حیات دینی»، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز، ص ۳۰

۴۴. Hannah Arendt. ۱۹۶۳. "On Revolution", P.۲۲۵

۴۵. Mick Taussig. ۱۹۹۲. "The Nervous System", Routledge, P.۱۱۱

۴۶. این دقیقه از حیات اجتماعی، بنا به ذات فرآرش، غالباً به یاری استعاره‌ها، یا با ارجاع به جوامع بدوی و شرقی به بیان درآمده است. پرداختن به این موضوع خود نیازمند فضایی مجزا بود و به همین دلیل از آن صرف نظر شده است.

۴۷. William Mazzarella. ۲۰۱۸. "The Magic of Mass Publicity: Reading Ioan Couliano", In: Moeran, B., de Waal Malefyt, T. (eds) *Magical Capitalism*. Palgrave Macmillan, Cham.

۴۸. این خوانش از دورکیم برگرفته از اثر درخشان ویلیام مازارلا، مانای جوامع توده‌ای است. بنگرید به:

- William Mazzarella. ۲۰۱۷. "The mana of mass society", University of Chicago Press

۴۹. صور بنیانی ...، ۴۳

۵۰. جنبش ۸۸ با بحرانی نشان خورده که خود را در خلاء در نظم نمادین جامعه متجلی می‌کند. از همان زمانی که نه مردم و نه حاکمان نتوانستند بر یکدیگر غلبه یابند، بیگانگی میان آن‌ها هر دم افزون تر تشدید شد و جامعه را در مواجهه با مشکلاتش مستاصل ساخت تا سال‌های پایانی دهه‌ی نود، جامعه به اشکال مختلف نشان داده که فاقد زبان بیان پاسخ مشکلات بوده است.

یکی از عرصه‌های تجلی این بی‌زبانی را می‌توان سینما دانست. در این مورد تحلیل امید مهرگان از پایان باز فیلم‌های دهه‌ی نود خواندنی‌ست. بنگرید به:

- امید مهرگان (۱۴۰۰)، «تصاویر باز یک فروپسندگی: یادداشت‌هایی درباره‌ی سینمای دهه‌ی اخیر ایران»، در در میانه، در حاشیه به کوشش نازلی کاموری، زمانه مدیا

۵۱. محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۳۹۹)، «همپسندگی و گسیختگی در ساحت حاکمیت سیاسی»، سخنرانی در موسسه‌ی رحمان
۵۲. (۱۴۰۳)، «در انتهای شب»، کانال تلگرامی نویسنده
۵۳. (۱۳۹۸)، «بازاری‌شدن سیاست، پایان قدرت و استیلا»، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی
۵۴. ویر که در جامعه‌شناسی سیاسی‌اش تمرکز یافتنِ کاریزما را برجسته ساخته، در جامعه‌شناسی دینش، برعکس، بر توزیع آن تاکید نهاده است. بنگرید به:

- Martin Riesebrodt. ۱۹۹۹. "Charisma in Max Weber's Sociology of Religion", *Religion* ۲۹
- ۵۵. Marcel Mauss and Henri Hubert. ۲۰۰۱. "A General Theory of Magic", Routledge. pp. ۴۱-۵۰
- ۵۶. ماکس وبر (۱۳۹۴)، «اقتصاد و جامعه»، ترجمه‌ی عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، نشر سمت، ص ۴۶۰
- ۵۷. پدram امیریان (۱۴۰۰)، «بلا‌تصمیمی حاکمیت؛ مشاهده پذیر کردن سیاست»، وب‌سایت انکار
- ۵۸. ارنستو لاکلائو (۱۳۸۹)، «اوسازی، عملگرایی، هژمونی»، در دیکانستر اکشن و پراگماتیسم، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، نشر گام‌نو، ص ۱۲۸

- ۵۹. محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۴۰۳)، «پاسخ‌های بی‌پرسش»، کانال تلگرامی نویسنده
- ۶۰. گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»
- ۶۱. Sigmund Freud. ۱۹۶۰. "Mourning and Melancholia", in the *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey, Hogarth, P. ۲۴۵.
- ۶۲. گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»
- ۶۳. گفتگوی عباس کاظمی با محمدرضا جوادی یگانه، رسانه‌ی «آزاد»
- ۶۴. تقریباً در تمام گفتارهایی از او که به مسئله‌ی افغانستان‌ستیزی در ایران پرداخته می‌شود، این اظهار تعجب به‌نوعی به‌بیان درآمده است.

- ۶۵. مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۳)، «از اسرائیل دوستی تا افغانستانی‌ستیزی؛ نفرت از ضعف»، اینستاگرام نویسنده
- ۶۶. ماکس وبر (۱۳۸۴)، «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، نشر مرکز، صص ۱۷۱-۸۵
- ۶۷. مازیار اسلامی (۱۴۰۱)، «بده‌های درباره‌ی یک جنبش»، وب‌سایت تر یازدهم
- ۶۸. مراد فرهادپور، جواد گنجی و صالح نجفی (۱۴۰۱)، «سه نگاه به خیزش انقلابی مردم ایران: خطاها، نام‌ها، تصویرها»، وب‌سایت تر یازدهم

- ۶۹. گفتگو با صالح نجفی (۱۴۰۱)، «رهایی، انقیاد و مساله‌ی تعلل عمومی»، وب‌سایت انکار
- ۷۰. گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»
- ۷۱. بازنمایی و نمایندگی ضرورتاً نیازمند وساطت است و ذاتاً به بحرانی‌شدن گرایش دارد. با فرض وجود نوعی اراده‌ی عمومی، هیچ تضمینی برای انتقال شفاف و کامل آن به نماینده وجود ندارد. بازنمایی، تا آن‌جا که اساساً باز-نمایی‌ست، همواره نسبت

به امر بازنمایی شونده چیزهایی کم و زیاد دارد. نماینده نیز ضرورتاً با نوعی اراده‌ی عمومی متعین بری از ابهام روبه‌رو نیست، گاهی خود آن را می‌سازد. بدین‌سان تمنای بی‌واسطگی و مشارکت می‌خواهد در واکنش به بحران بازنمایی، «آن‌چه در بازنمایی، بیش از آن است» را مستقیماً به‌چنگ آورد. بنگرید به:

• ویلیام مازارلا (۱۴۰۰)، «پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی»، ترجمه‌ی تهمورث امیران، وب‌سایت انکار
۷۲. نمونه‌ای از چنین نگاه خوشبینانه‌ای را می‌توان در اثر زیر سراغ گرفت. هرچند نویسنده بعدها دعاوی شتاب‌زده‌ی خود را تعدیل کرد.

• مانوئل کاستلز (۱۳۹۴)، «شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت»، ترجمه‌ی مجتبی قلی‌پور، نشر مرکز

۷۳. بیونگ چون‌هال (۱۴۰۱)، «در میان جمع و طرد دیگری»، ترجمه‌ی محمد راسخ مهند و مهدی پری‌زاده، نشر بان، ص ۱۹
۷۴. جریان روایت‌گری آزار جنسی در ایران و کمپین می‌تو در آمریکا، هر دو در شبکه‌های اجتماعی ممکن شدند و با بلند کردن صدای آزاردیدگان به سکوت کشانده‌شده، وعده‌ی جهانی امن‌تر می‌دادند که موانع حقوقی و هنجارین مقابله با خشونت را از راه برمی‌دارند. بااین حال بعضی مخاطراتی که در عمل به‌وجود آمد، نقد و سنجش سازوکارهای درونی همین جنبش‌ها را نیز ضروری ساخت. برای نمونه بنگرید به

• «بیانیه‌ای جمعی؛ نگاهی به دو سال جریان روایت‌گری خشونت جنسی»، وب‌سایت دیدبان آزار
۷۵. یک نمونه‌ی شرکت متا (Meta) با درآمد چندده میلیارد دلاری و بیش از ۵۰ هزار کارمند و کارگر که امروزه حتی بالاتر از بسیاری از شرکت‌های نفتی قرار گرفته برای اثبات رابطه‌ی این شبکه‌ها با سرمایه کافی‌ست. از آن طرف، افشاگری‌های متعدد درخصوص همکاری‌های این شبکه‌ها با دولت‌ها در «غرب» و «شرق» نیز به‌قدر کافی گویاست.

۷۶. Michael Behrent and Daniel Zamora. ۲۰۱۵. “Foucault and Neoliberalism”, Polity
۷۷. میشل فوکو (۱۳۹۴)، «تولد زیست سیاست: درس‌گفتارهای کلوژدوفرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹»، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، نشر نی، ص ۱۷۹

۷۸. Wendy Brown. ۲۰۱۵. “Undoing the Demos”, Zone Books. P. ۸۶.

۷۹. Ibid. ۳۰

۸۰. ماکس وبر (۱۳۹۵)، «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی

۸۱. Sigmund Freud. ۲۰۰۰. “Three Essays on the Theory of Sexuality”, Trans. James Strachey, Basic Books. P. ۳۴

۸۲. William Mazzarella. ۲۰۲۰. “Brand(ish)ing the name. or why is Trump so enjoyable?” in *Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, The University of Chicago Press, P. ۱۴۳.

۸۳. *Undoing the Demos...* p. ۳۴

۸۴. Interview with Wendy Brown. ۲۰۱۸. “Who is not a neoliberal today?”. tocqueville21.com

۸۵. موج چهارم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۴۰۲) نشان می‌دهد که وضعیت بی‌اعتمادی به ماهواره‌ها حتی بدتر از بی‌اعتمادی به صداوسیماست. وضع شبکه‌های اجتماعی هم تعریفی ندارد. بدین‌سان، می‌توان نتیجه گرفت که نوعی بحران در قبال خود دریافت داده‌ها وجود دارد، نوعی بی‌اعتمادی عمومی که خود حوزه‌ی عمومی را دربرگرفته و باور به معانی دریافتی را خدشه‌دار کرده است.

۸۶. از این جمله می‌توان به مواردی اشاره کرد: نوعی دو قطبی در قالب «زن، زندگی، آزادی» در برابر «مرد، میهن، آبادی» نزد فمینیست‌ها؛ یا بلوک رادیکال در مقابل بلوک ناسیونالیست محافظه‌کار که به‌جای «زن، زندگی، آزادی» از «انقلاب ملی» سخن می‌گوید توسط امیر کیان‌پور؛ یا نوشته‌های محمدرضا نیکفر تحت عنوان «در ایران چه می‌گذرد؟»؛ و غیره.

۸۷. امیر حسین علی‌بخشی (۱۴۰۱)، «زن، زندگی، آزادی»، وبسایت انکار

۸۸. Eric Santner. ۲۰۲۰. "Rebranding of sovereignty in the age of Trump", in in *Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, The University of Chicago Press

۸۹. والتر بنیامین (۱۴۰۱)، «آر هنری در عصر بازتولید پذیری تکنیکی آن»، در *زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه‌ی امید مهرگان، رخداد نو، ص ۲۸

۹۰. نقل از سخنرانی صالح نجفی (۱۳۹۶) با عنوان «اندیشه‌ورزی و کنشگری» در همایش تاملاتی درباره‌ی اندیشه، سیاست، اقتصاد، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی

۹۱. Giorgio Agamben. ۲۰۰۹. "What Is an Apparatus?", translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford University Press

۹۲. ارنستو لاکلائو (۱۴۰۰)، «پوپولیسیم؛ درباره‌ی عقل پوپولیستی»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی، نشر مرکز، ص ۲۸۷

۹۳. برای نمونه بنگرید به:

• شانتال موف (۱۳۹۸)، «در دفاع از پوپولیسیم چپ»، ترجمه‌ی حسین رحمتی، نشر اختران

۹۴. نقل از: جورجو آگامبن (۱۳۹۹)، «حرمت‌شکنی‌ها»، ترجمه‌ی صالح نجفی و مراد فرهادپور، نشر مرکز، ص ۸۸