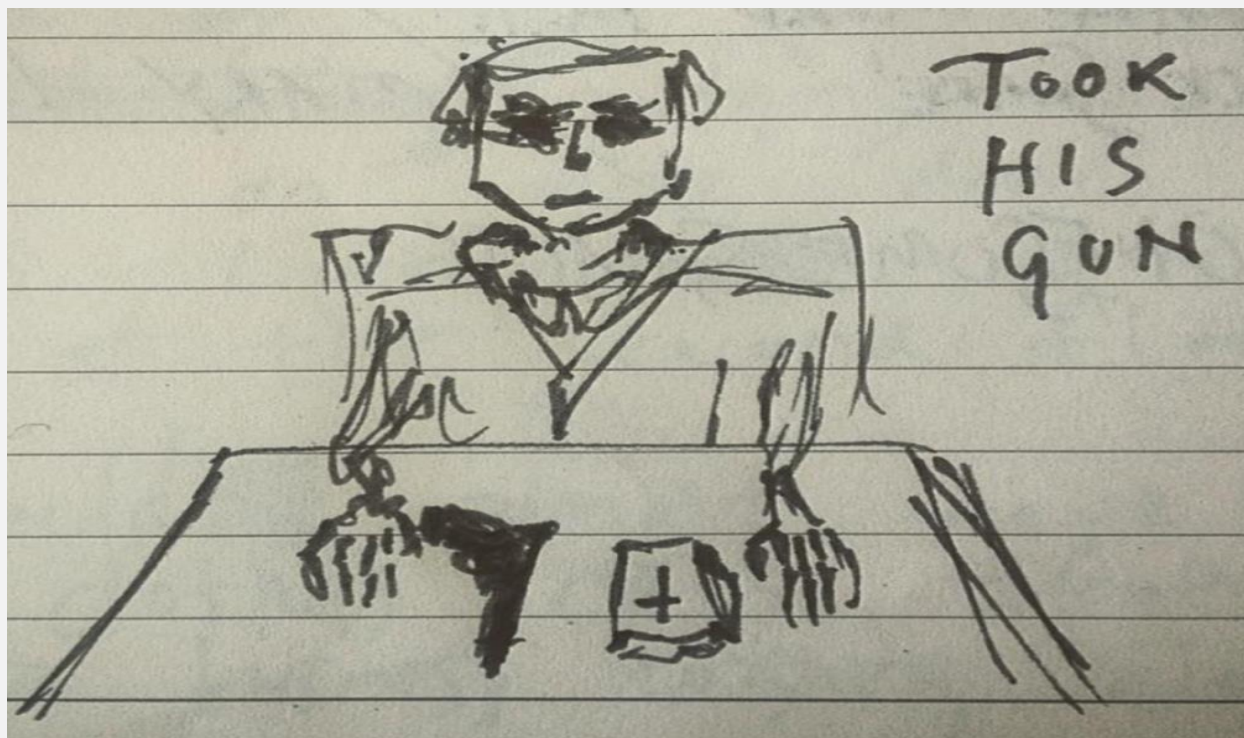


## ابتدالِ رادیکال

شرحی انتقادی بر آخرین مصاحبهٔ صالح نجفی

پارسا زنگنه



مارکس و انگلس: از این لحظه به بعد، آگاهی می‌تواند به راستی به این خیالِ خام افتد که چیزی غیر از آگاهی از زندگی مادی و عملی است. به راستی چیزی را بازمی‌نماید بی‌آنکه بازنمای چیزی واقعی و ملموس باشد؛ از این زمان به بعد، آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان مادی برهاند و در پی برساختنِ نظریهٔ «ناب» باشد (رامین، ۱۳۸۷).<sup>۱</sup>

تصدیقِ رخدادبودنِ یک رخداد، خود یک تصمیم سیاسی است (بدیو، ۱۹۹۸ [۱۴۰۰]).

مارکس و انگلس [۱۹۳۲]، *ایدئولوژی آلمانی*.<sup>۱</sup>

انتزاع برای انتزاع: تبدیل افراطیِ تفلسف به آرت، بسی بیش از تمامِ گفتارها و نوشتارهای صالح نجفی، در مصاحبه‌ای خود را به‌ظهور می‌رساند که *انکار*<sup>۲</sup> با او انجام داده است: به‌انتزاع‌رساندنِ وضعیت، و رستگارسازیِ سوژهٔ طبقه‌متوسطی. خلاقیتِ او تحسین‌برانگیز است، به وجد می‌آورد، اما تا آخرین سنگر انتزاع می‌آفریند: او زندگی می‌خواهد، تجربهٔ بلاواسطهٔ در-جهان-بودن<sup>۳</sup> و بودن-در-کنار-دیگری/دیگری‌ها<sup>۴</sup> را طلب می‌کند؛ حق اوست، حق همهٔ ماست، اما این واقعیتِ کذایی را، از آنجایی که به محلِ انباشتِ بنیادهای عقلی صُلب تبدیل شده، و ما را با تجربهٔ بلاواسطهٔ بودن-در-زیست‌جهان<sup>۵</sup> بیگانه کرده، نمی‌توان با بلاواسطگی و حذف میانجی‌ها صورت‌بندی کرد؛ زیرا «اندیشه‌ای که [بی میانجی و] در بلاواسطگی آغاز شده باشد»، همانطور که لوکاچ هم در *جُستارِ رئالیسم در ابهام* صورت‌بندی‌اش کرده، «فقط می‌تواند به انتزاع بیانجامد» (۱۱). بلاواسطگی با انتزاع، در اولین جملاتِ صالح نجفی با حذفِ هستی‌شناختی خود از وضعیت، تا آخرین جمله‌اش که نتیجهٔ منطقی «رخداد» ژینا را به تخیلِ زندگی طلب «ایرانیان» برش می‌زند، قابل رویت است.

نجفی صورت‌وضعیت<sup>۶</sup> خود را مبتنی بر یک تاکتیک‌شناسی گسترده تعیین، و «فروتانه» خود را از ساحت امر سیاسی، از منظر هستی‌شناسانه حذف می‌کند:

«داخل پراتنز بگویم که من از جایگاه یک مترجم سخن می‌گویم. منظورم این است که من نه فعال سیاسی‌ام و نه توان و حتی فهم درستی از سازماندهی دارم که بخواهم بگویم الان باید این کار را کرد یا این نام را باید گذاشت» (نجفی).

با این وجود، او همه‌چیز را نام‌گذاری می‌کند<sup>۷</sup>، و در ثلثِ پایانی گفتارش بواسطهٔ همین عملِ «نام‌گذاری»، جایگاه خود را از یک مترجم به یک فیلسوف-روشنفکر جابه‌جا می‌کند و «فروتنی» آغازینِ خود را پس می‌گیرد:

<sup>۲</sup> رهایی، انقیاد و مساله‌ی تعقل عمومی در گفتگو با صالح نجفی

<sup>۳</sup> being-in-the world

<sup>۴</sup> being-with-other(s)

<sup>۵</sup> life-world

<sup>۶</sup> statement of account

<sup>۷</sup> بعدتر به هریک اشاره می‌شود.

«تعقل عمومی در گیر و دار خیزش انقلابی مثل هوایی است که همگان در آن تنفس می‌کنند، هرچند نمی‌توانند آن را به طور مشخص ببینند یا بنامند. کار فیلسوف-روشنفکر شاید همین نامیدن باشد، کاری که مارکس است که در نیمه دوم قرن ۱۹ می‌کند» (نجفی).

هرچند که مارکس هم دقیقاً کسی را سازماندهی نکرد؛ سازماندهی در معنایی که نجفی مدنظر دارد.

با این همه، چگونه عقل سلیم مجاب شود که اگر فردی مانند صالح نجفی، شارح کیرکگارد، آدورنو، شیلر، بنیامین، بدیو، رانسیر و آگمن، و یکی از مهمترین فیگورهای فرهنگی امروز، با ایمانی سکولار، در آخرین مصاحبه‌اش درباره براندازی نمادین یک نظام ایدئولوژیک نظروزی کند، کارش دخلی به سیاست نداشته باشد؛ آن هم نظامی که اراده حاکم بر آن، هیچگاه مفهوم سکولاریسم را چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی به رسمیت نشناخته است.

با این حال، حذف هستی‌شناسانه، در «روش» نجفی، به اصلی محوری تبدیل می‌شود: جایی که تلاش می‌کند با قرائت نشانه‌هایی صرفاً از دل خیابان، و با حذف تمام رویدادهای پیشین، شروع واقعه ژینا را منتزع جلوه دهد تا از این طریق دست به حذفی دیگر برد: اولویت‌نهادن بر زندگی طلبی و مسئله زن (حجاب اجباری) در برابر سایر حقوق، و تعریف امر کلی بر اساس تخیل زندگی طلبانه عمومی؛ و در آخر هم حذف تمام ایدئولوژی‌هایی که برای خود رویایی دارند، و پیوندزدن تخیل زندگی طلب به رویای ایرانیان.

با تمام این اوصاف، نجفی با انجام چنین حذف‌های معینی، خصوصاً جداسازی مسئله زن از فمینیسم و اولویت‌دادن زندگی خواهی بر مطالبه سایر حقوق که توسط فعالان کارگری، فعالان معلمین، فعالان حوزه زنان و ... در حال انجام بوده، سعی می‌کند آگاهی را از حیطة فعالیت مادی خارج کند؛ درست همانطور که سعی کرد کنش فیلسوفانه-روشنفکرانه خود را از کار سیاسی «منتزع» سازد.

**مقدمه؛ نظریه ایدئولوژی: مسئله ایدئولوژی مسلط**

روش مبتنی بر حذف و منتزع‌سازی، فرمی از «نظریه مستقل» را معرفی می‌کند که بر اساس آن گویی اندیشه از کنش مادی جداست. حقیقت این است که وقتی می‌گوییم ما «ایرانیان» ... این امر، همان روش مبتنی بر حذف (میانجی‌ها) و بلاواسطه‌بودگی را به‌روایت می‌رساند که، در پی‌اش، یک «چیز» به‌طور بلاواسطه و بی‌هیچ میانجی‌ای، تحت عنوان یک «تکینگی» جعل می‌شود، و نام «ایرانیان» بر آن نهاده می‌شود؛ این دقیقاً منتزع‌نمایی است.

در توضیح این امر بهتر است به لوکاچ اشاره کرد. او در جستار *رئالیسم در ابهام* چنین مطرح می‌کند که بلاواسطگی و انتزاع وابستگی نزدیکی با هم دارند و به‌طور خاص اندیشه‌ای و [امری] که در بی‌واسطگی می‌آغازد، فقط می‌تواند به انتزاع بیانجامد (جیمسون، ۱۹۹۷). لوکاچ می‌گوید: مارکس نشان داد که مناسبات بین گردش پول و عامل آن (سرمایه تجاری) مستلزم امحاء تمامی واسطه‌هاست و در نتیجه افراطی‌ترین شکل انتزاع را در کل فرآیند سرمایه‌داری بازنمایی می‌کند: اگر آنگونه که خود را بروز می‌دهند، یعنی در استقلال ظاهری از کل فرآیند موردنظر قرار گیرند، شکلی که می‌پذیرند شکل انتزاع کاملاً خودکار و بت‌انگاره‌شده است: پول برای پول (همان).

با این همه، وقتی با حذف‌های متمادی به شیئی تحت عنوان ایرانیان می‌رسیم، این شیء از یک انتزاع فراتر نمی‌نماید. شکلی از توافق میان امر جزئی و امر کلی با وساطت شیئی متافیزیکی که در سطح اجتماعی شدیداً انتزاعی و نابیانمند است. گویی با نوعی جامعه‌شناسی متافیزیکی روبه‌رو هستیم. به‌رغم اینکه اصطلاح جامعه، برای نمونه جامعه «ایرانیان»، آن زمان پذیرفتنی‌ست که در اساس، همانطور که جنت ولف هم در جستار *هنر و ایدئولوژی* گفته، در تقسیم به گروه‌هایی از مردم تلقی می‌گردد که به انواع کاملاً متفاوتی از کار و فعالیت اشتغال دارند. نتیجه طبیعی این امر، برآمدن تنوعی از «ایدئولوژی‌ها» است که هر یک مقتضی نوع خاصی از کار و فعالیت اند (□□). بدین اعتبار، فرهنگ نیز، بر ساخته مردم، یا گروه‌هایی از مردم در موقعیت‌های خاص اجتماعی و تاریخی است که مانند تمام جنبه‌های «آگاهی»، از اوضاع و احوال مادی تأثیر می‌پذیرد. این واقعیت که چنین وضعی عموماً شدنی نیست، نتیجه مستقیم رشد «نظریه مستقل» و انتزاع اندیشه از فعالیت مادی است (همان). نظریه «آگاهی کاذب» به این فرآیند تاریخی دوگانه تقسیم کار تکیه دارد. فرم بالنسبه یکسان اندیشه و ایدئولوژی در یک جامعه، این توهم را به وجود می‌آورد که، آنچه به اصطلاح ایدئولوژی مسلط یک جامعه خوانده می‌شود، کاملاً یک‌پارچه و فراگیر است (همان). در واقع آنچه

دیدگاه بخشی از جامعه یعنی دیدگاه رسانه‌ها، روشنفکران و ایدئولوگ‌هاست، دیدگاه کل جامعه نیز به‌شمار آید. اینجا درست جایی است که نجفی در کنار تلویزیون ایران اینترنشنال می‌ایستد:

«انکار: چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که حجاب مصداق آن حد<sup>۱</sup> است؟»

«البته باید تاکید کنم من حجاب را تنها حد نمی‌دانم اما مهم‌ترین، مشروع‌ترین و سیاسی‌ترین نمود آن حد می‌دانم. حد درونی رابطه قانون و شرع است. اگر حکومت را با سایر کشورهای کاپیتالیستی مقایسه کنیم کجاست که می‌توانیم بگوییم در وضعیت جهان امروز جمهوری اسلامی نظامی تکین یا سینگولار است؟ آن جایی که در بازی قانون و شرع تعریف شده است، آن حد درونی گفتارش است.»

بسیار خوب؛ به فرض «ایرانیان» از شر تناقض جمهوری/اسلامیت هم خلاص شدند، حال چگونه از تناقضات موجود در جامعه سرمایه‌داری رستگار شوند؟ برای نمونه رستگاری از تناقض فرهنگ و اندیشه مدرن با راسیونالیسم (خردباوری مدرنیته)؟ چیزی که آدورنو بارها روی آن دست گذاشته است: اگر ایدئولوژی مدرن در تضاد با باورها، خرافه‌ها و نهادهای سنتی است، و با خردباوری و آرمان‌های مدرنیته و اومانیسیم و انسان‌باوری همراه است، آنگاه چگونه است که در روزگار مدرن خردباوری مدرنیته در شکلی از ایمان به خرد ابزاری، همچنان دیدگاه‌های اسطوره‌ای و سنتی را برای و در راستای آرمان‌های سودطلبانه سرمایه‌داری بازتولید می‌کند؟ (□□□). یا به نوعی دیگر لوکاچ می‌گوید: مسئله زیست مدرن این است که سوژه‌های انسانی به طرز فزاینده دچار چندپارگی و از یکدیگر مهجور<sup>۹</sup> می‌شوند. این سوژه‌ها حس بینایی خود را کامل از دست داده‌اند: اینکه ببینند [خود] چه کسی هستند؟ و اینکه ببینند اصالتاً در رابطه با سایر انسان‌ها چه کسی؟ مناسبات مدرن، مناسباتی است که با قراردادها و نهادها درآمیخته است. این قراردادها و نهادها ساختارمندی‌شان را از سوی [ایدئولوژی] مدرنیته یافته‌اند (□□). بنابراین آنچه از سوی نجفی «رخداد» خوانده شده و توانسته دوگانه شرع/قانون را به‌طور نمادین «حل کند»، با فرض اینکه روند استدلال او سراسر هم درست باشد، برای تناقض سنت/مدرنیته که در قلب جامعه سرمایه‌داری توسط خرد ابزاری مدام بازتولید

<sup>۱</sup> منظور حد درونی جمهوری اسلامی: دوگانه شرع/قانون

<sup>۹</sup> separated

می‌شود و آدورنو نیز بارها بر آن انگشت گذاشته و لوکاچ هم آن را تقبیح کرده، امری پروبلماتیک به شمار نمی‌آید. منظوم این است که نمی‌توان جمهوری اسلامی را از یک سو کاپیتالیستی خواند، و از سوی دیگر مفروضات مربوط به ایدئولوژی سرمایه‌داری را هم از چگونگی مستحکم‌تر شدنِ دوگانهٔ شرع/قانون منتزع ساخت. همین فکت تاریخی کفایت می‌کند: دوگانهٔ شرع/قانون در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ توسط محمد مصدق تا آستانهٔ براندازی رفت؛ درست جایی که مصدق، همانطور که پرواند آبراهامیان در *تاریخ ایران مدرن* هم گفته، تا آستانهٔ تأسیس یک جمهوری دموکراتیک پیش رفت (۱). آبراهامیان: مصدق چون شمشیر دولبه‌ای بود که نه تنها شرکت نفت و امپراتوری بریتانیا را تهدید می‌کرد، بلکه شاه و کنترل مستمر وی بر نیروهای نظامی را هم در معرض خطر قرار داده بود (همان). با این وجود، دولت‌های کاپیتالیستی مانند آمریکا، و انگلیس به منظور حفظ کارتل بین‌المللی نفت، و با کمک شاه ایران، آیت‌الله بهبهانی و آیت‌الله کاشانی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ را صورت دادند که در اثر آن به گفتهٔ آبراهامیان نه تنها حزب توده و جبههٔ ملی نابود شدند، بلکه راه را برای یک جنبش دینی در هیئتی از «بنیادگرایی» اسلامی نیز هموار ساخت که جایگزین سوسیالیسم، ناسیونالیسم و لیبرالیسم شد، و این امر، بنا به گفتهٔ خود آبراهامیان نشأت‌دهندهٔ انقلاب ۱۳۵۷ ایران نیز بود (همان). به هر حال چندان فهمیدنی و پذیرفتنی نیست که اقدامات سرمایه‌داری جهانی از مفروضات تاریخی دوگانهٔ شرع/قانون منتزع گردند.

درست جایی که نجفی حد درونی جمهوری اسلامی را مطرح می‌کند، پیوندهای باریک خود از بدیو را مجزا و دیگر تمام‌قد در کنار نمایندهٔ گفتمان ایدئولوژی مسلط، مثلاً سیاست‌های ایران اینترنشنال، می‌ایستد.

با این همه، شیئی انتزاعی تحت عنوان ایرانیان، تنوع برآمده از ایدئولوژی‌ها را در پی مواجهه‌ای بلاواسطه با جامعه نادیده می‌گیرد. در این شکل از مواجهه، «مردم به مثابه گروه‌بندی‌های اجتماعی (طبقات اجتماعی)» دیگر فهمیدنی نیست. اما در اینجا ذکر نکته‌ای بسیار مهم است، و آن هم این است که منشأ به افراط انتزاعیدن توسط نجفی از کجا آمده است؟ دو پاسخ روشن وجود دارد، یکی آنکه روش‌شناسی موجهی در تبیین وضعیت در کار نیست و دیگری آنکه تفلسف نزد نجفی فرمی از بت‌وارگی را کسب کرده است. اولی به این دلیل است که همه‌چیز در تبیین بر اساس حذف‌ها و جای‌گزینی‌های متمادی صورت می‌گیرد، و دومی نیز در پی اولی می‌آید: حذف‌ها و جای‌گزینی‌ها موجب این شاخه به آن شاخه‌شدن‌هایی می‌شود که بسی بیش از آنکه توجیه‌کنندهٔ یک روش



مشخص در امر تبیین باشد، به نوعی مونتاژ می‌نماید؛ در واقع فرمی از سناریونویسی یا تابلو کشی که با خلق تصاویری محض و وررفتن با آنها همراه است؛ برای نمونه مونتاژ فلان ایده فلسفی (برای نمونه در اینجا ایده حد نهایی کانت در دیباچه نقد عقل محض) به فلان نظریه فلسفی-روانکاوانه (برای نمونه نظریه خواب‌های فروید) و «پذیرفتنی کردن» آنها با مصداق‌آوری‌های واقعی ولی منتزع (نمونه‌اش منهای کردن قیام ژینا از ماجرای شلیپر رسولی).

فی الواقع، با فرمی از متن ادبی روبه‌رو هستیم که بیشتر نتیجه خلاقیت یک ذهن پویاست. و یا نوعی فیلم سینمایی (مثلاً از همین فیلم‌های ایرانی که از آنها تلقی اجتماعی می‌شود و در فستیوال‌های خارجی هم به عنوان منظره‌ای<sup>۱۰</sup> وسیع از امر اجتماعی و واقعیت سیاسی در ایران مورد خطاب قرار می‌گیرند) که خلاقیت‌های ذهن سناریست و کارگردان با تصاویر منتزع جامعه همراه می‌شود. با این همه، به افراط انتزاعیدن از سوی نجفی، در بردارنده جهت نیز هست، همانطور که لوکاج می‌گوید انتزاع جهتی دارد و همه چیز (بازنمایی) به این جهت حرکت وابسته است (جیمسون، ۱۹۹۷). اما انتزاع از واقعیت یعنی چه؟ وقتی بلاواسطه و بی‌هیچ میانجی‌ای وارد ظاهر واقعیت می‌شویم، مبهم، چندپاره، مغشوش و غیرقابل فهم می‌ماند؛ زیرا نادیده گرفتن میانجی‌های عینی، آن‌هم کم‌وبیش به صورت آگاهانه [و عامدانه] موجب می‌شوند تا آنچه در سطح است منجمد نماید. اما ورود به واقعیت با میانجی‌های عینی این انجماد را می‌شکند (جیمسون، ۱۹۹۷). به بیان ساده، وقتی بلاواسطه (بدون تیشه و چکش) با سطح یخ‌زده یک رودخانه مواجه می‌شویم، بی‌شک این شانس را نخواهیم داشت که به حالات هیدرواستاتیکی، تکانه‌ها و هیدرودینامیکی زیر لایه منجمد دست پیدا کنیم؛ تنها به یخ خیره می‌مانیم، و این کل درک ما از حقیقت خواهد بود. یک نمونه از این خیره‌گی به یخ را می‌توان در جایی از گفتار نجفی یافت که مختصراً به تاریخ پیدایش دوگانه شرع/قانون می‌پردازد، و مواردی را منتزع می‌کند: اولاً، چگونگی نمادین شدن دوگانه شرع/قانون در انقلاب مشروطه؛ دوماً، چطور این دوگانه در اوایل دهه ۱۳۳۰ بنا به ضرورت، و خواست ملی (در همان معنای «خواست تعقل عمومی» که مدنظر نجفی است) در آستانه براندازی بود، آن‌هم به دست محمد مصدق و از طریق تشکیل یک دولت دموکراتیک؛ سوماً، محقق‌نشدن براندازی این دوگانه بخاطر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲؛ چهارماً ظهور بنیادگرایی اسلامی و اندام‌وارشدن پیوند روحانیت و شاه و در نتیجه بیشتر ضرورت پیدا کردن براندازی دوگانه شرع/قانون.

<sup>۱۰</sup> spectacle

چراکه در چنین شرایطی اگر رویای انقلاب ۵۷ رویای رهایی ایرانیان بود (همانطور که نجفی ادعا کرده)، اما با دستور آقای خمینی (مبنی بر لغو قانون حمایت خانواده و اجباری شدن حجاب اسلامی) سرکوب شد، و حال اگر قیام ژینا آمده تا از طریق براندازی حجاب اجباری آن دوگانه‌ای را براندازد که در دهه ۱۳۳۰ تا آستانه مرتفع شدن رفت، و در ۵۷ دوباره قرص و محکم‌تر شد، آنگاه قیام ژینا به همین اعتبار ضرورت تاریخی دارد، پس امری بالضروره هست، و در نتیجه رخداد نیست.

نجفی در تمام گفتارش سعی می‌کند مخاطب را در همین خارجیت محض، به سطح یخ‌زده رودخانه خیره نگه دارد: با جداکردن اعتراض به قتل ژینا از لحظات پیشین‌اش، نیمه-رخدادخواندن جنبش سبز، برش‌زدن امر کلی به تعقل و تخیل زندگی طلب عمومی، منهایکردن حقوق زنان از مقوله جزئی‌تر فمینیسم، کلی‌تر خواندن مطالبه حجاب اختیاری از سایر مطالبات، پیش‌کشیدن حد درونی جمهوری اسلامی و «ربط» دادن آن به «نظریه خواب‌های فروید»، و همه‌وهمه، شواهدی برای این منظورند.

در این جستار قصد دارم بر روی تمام حذف‌ها و جایگزین‌هایی دست بگذارم که صالح نجفی به وسیله آنها استدلال خود را از مرحله‌ای به مرحله تازه‌تر رسانده است. و نیز تمام مواردی را که برشمردم یکی‌یکی مورد بررسی قرار دهم.

## ۱- سال ۸۸ و نصفه-رخداد!

«مشکل آنجا بود که جنبش سبز چندانکه باید کلی نشده بود، مطالبه‌اش مشخص نبود و در قاب رفرمیسم قرار گرفته بود و قاب رفرمیسم هیچ‌گاه یونیورسال نمی‌شود.» (نجفی).

وقتی نجفی می‌خواهد برقراری شرط سلبی (صفت پیش‌بینی‌ناپذیری) واقعه ژینا را بررسی کند، می‌گوید واقعه با یک اتفاق استثنایی شروع شد، و نشانه‌های واقعه را در دقیقه‌ای شناسایی می‌کند که عده‌ای در اعتراض به قتل ژینا خشم خود را در **در خیابان** به نمایش گذاشتند، اما با این وجود در مورد ۸۸ این طرز نگاه را فراموش و نگاه دیگری را اتخاذ می‌کند.



«[...]، مطالبه‌اش مشخص نبود و در قاب رفرمیسم قرار گرفته بود و قاب رفرمیسم هیچ‌گاه یونیورسال نمی‌شود» (نجفی).

سوال: نجفی از کدام دقایق به **مطالبه** جنبش سبز نگریسته؟ دقایقی ماقبل انتخابات که بخش گسترده‌ای از مردم در خیابان با پرچم‌ها و بنرهای بزرگ و سبز-رنگ در گردهمایی حمایتی از میرحسین موسوی شرکت کردند، یا از دقیقه‌ای که همان مردم تبدیل شده به معترضین به‌اضافه بخشی از حامیان سایر کاندیداها، اعتراضاتی گسترده را در تهران و سایر نقاط مهم ایران برپا کردند؟ اعتراضاتی که علیرغم پس کشیدن میرحسین موسوی از ماجرا و حتی باوجود به‌حصر بردن او (کسی که مورد حمایت نیروهای اصطلاحاً رفورمیست مانند خاتمی و هاشمی بود) و به رغم سرکوب گسترده خیابانی کمابیش تا مدت‌ها ادامه داشت. اینجا دو سوال مطرح است که شدیداً گیر نظری ایجاد می‌کنند. [۱] آیا حضور مردم در دقیقه‌ای که موجب شد فرم حضورشان از گردهمایی (با شعارهای مثبتی نظیر «یا حسین میرحسین») به اعتراضات گسترده (با شعارهایی منفی نظیر «مرگ بر دیکتاتور») تبدیل شود، هنوز رفورمیستی بود؟ آیا خیابان از منظر پدیدارشناختی که نجفی در گفتارش بدان قائل هست، همان مکان دقایق قبل بود؟ او توضیح نمی‌دهند! حتی اصطلاح رفورمیسم و مطالبه یونیورسال را هم در دل یک صورت‌بندی نظری دقیق نمی‌کند. تنها پرتاش می‌کند. [۲] او چطور درباره واقعه ژینا از دیدگاه پدیدارشناسانه وارد می‌شود، و دقایق ما قبل واقعه را نمی‌بینید، یعنی دقایقی مانند ماجرای شلیر در کوردستان، کشیده شدن مادری روی زمین که دخترش را گشت ارشاد دستگیر کرد، زیرگرفتن زنی دیگر توسط ماشین گشت ارشاد، تا سپیده رشنو، همه‌وهمه، اما در مورد ۸۸ فرم و مقصود گردهمایی حضور مردم (قبل از اعلام نتایج انتخابات) را با فرم و مطالبه اعتراضی آنها (پس از نتایج انتخابات) خلط می‌کند؟ یعنی فرم و مطالبه پیش و پس از دقیقه نتایج صندوق رأی همچنان رفورمیستی تشخیص داده می‌شود؟ اما در مورد قیام ژینا پیش و پس و وجود ندارد، و هرچه هست با یک اتفاق استثنایی می‌آغازد.

ممکن است کسانی که این متن را می‌خوانند و با نظر نجفی هم موافقند، بگویند که در سال ۸۸ مردم از قبل و در هیئتی از گردهمایی‌ها و کارناوال‌های انتخاباتی که برای حمایت از کاندیداها صورت می‌گرفت، در خیابان حضور داشته‌اند. اما باید در پاسخ به این پرسش احتمالی گفت: در نگاه پدیدارشناسانه مکان‌مندی شرط نیست، بلکه زمان‌مندی شرط است. و اساساً زمان‌مندی،

حس و حال<sup>۱۱</sup> مکان را در هر زمان تغییر می‌دهد. در واقع خیابان در سال ۸۸ پیش از آن دقایقی که به مکانی برای اعتراضات گسترده میلیونی تبدیل شد، باید مطابق با نگاه پدیدارشناسانه نجفی در مفارقت با مکانی قرار گیرد که حامل گردهمایی‌ها و کارناوال‌های میلیونی مردم بود. در واقع مردم در مکان حضور داشتند؛ اما خیابان از دیدگاه پدیدارشناسانه (دیدگاهی که نجفی مطابق با آنچه در گفتارش آورده، بدان قائل است) مسلماً باید میان این دو دقایق، دو مکان مختلف نیز بوده باشد. در نتیجه یک بررسی پدیدارشناسانه برای اینکه تناقض در روش نجفی را در باب واقعه ۸۸ و واقعه ژینا، برای موافق خوانان ایشان عیان کند، کافی‌ست: از دیدگاه پدیدارشناسانه، همانطور که برگسون (۲۰۱۵) هم می‌گوید، وضعیت‌های آگاهی وضعیت‌هایی کیفیتی و زمان‌مند هستند، تا اینکه کمیّتی و فضا‌مند باشند. پس به معنای واقعی کلمه، آنها «فشرده، متمرکز، تشدید و متراکم» هستند، و نه «وسیع، پهن‌آور، گسترده و دارای امتداد» (□□). بنا به همین تعریف، و همچنین با در نظر گرفتن دقایق پیش و پس از نتیجه انتخابات ۸۸، دو وضعیت زمان‌مند وجود دارد که نجفی با خلط این دو دقیقه، مطالبات مردم معترض در خیابان را همچنان معادل با مطالبات مردمی می‌داند که برای گردهمایی در خیابان جمع می‌شدند. اما ممکن است مخاطبان این متن، چه موافق خوانان نجفی و چه مخالف خوانان ایشان بگویند همانطور که او گفته دلیلش نیمه-رخداد بودن واقعه ۸۸ است. ولی اصطلاح «نیمه-رخداد» دیگر چیست؟ گویی چک‌لیستی در کار هست که آیتم‌هایی دارد و باید جلوی آنها تیک یا ضرب‌در زد. و اگر نصف آیتم‌ها تیک نخورد آنگاه واقعه نصفه-رخداد تشخیص داده می‌شود! اصلاً نیمه-رخداد به لحاظ نظری چیست؟ نجفی تدقیق این عبارت را هم از گفتارش حذف کرده‌است.

## ۲- شلیک رسولی؛ کدام سرآغاز استثنایی!

نجفی شروع قیام ژینا را حول کم‌ترین زمان‌های ممکن به قتل ژینا/مهسا چیده‌مان کرده، تا شروع آنچه رخداد خوانده را استثنایی جلوه دهد و از این طریق «اسم رمز» را پیش بکشد. این در حالی است که ماجرای شلیک رسولی در کوردستان، کشیده‌شدن مادری روی زمین که دخترش را گشت ارشاد دستگیر کرد، زیرگرفتن زنی دیگر توسط ماشین گشت ارشاد، و سپیده رشنو همگی لحظات

<sup>۱۱</sup> atmosphere (in German: Stimmung)

پیشین قیام ژینا هستند. اما ماجرای شلیر رسولی در کوردستان، از همه مهمتر است: بامداد شنبه ۱۲ شهریور ۱۴۰۱، درست ۱۰ روز قبل از بازداشت مهسا امینی توسط گشت پلیس اخلاق، زنی به نام شلیر رسولی در مریوان (شهری از خطه کوردستان) برای فرار از تجاوز جنسی، خود را از پنجره خانه متجاوز به پایین پرت می‌کند. «او همان شب به بیمارستان کوثر سنندج منتقل می‌شود و به کما می‌رود. پس از شش روز سرانجام در تاریخ ۱۷ شهریور در بیمارستان جان می‌سپارد. [...] شنبه ۱۹ شهریور ۱۴۰۱ [۳ روز قبل از بازداشت مهسا]، جمعی از فعالان حقوق زنان در سنندج در اعتراض به مرگ شلیر رسولی مقابل دادگستری این شهر تجمع کرده و با قرائت بیانیه‌ای نسبت به این اتفاق واکنش نشان دادند. زنان [معارض] در سنندج، سیستماتیک بودن خشونت علیه زنان را امری آشکار خواندند و با اشاره به این که سازوکاری برای بازداشتن فرد صاحب قدرت از ارتکاب خشونت وجود ندارد، اعلام کردند [گویی] در یک توافق نانوشته اعمال خشونت بر زنان «عادی‌سازی» شده و [هیچگاه] عواقبی جدی متوجه خشونت‌گران نیست» (۱۱).

شلیر و مهسا، دو زن گرد (یکی اهل مریوان و دیگری اهل سقز)، یکی ۱۷ شهریور و دیگری هشت روز پس از آن در ۲۵ شهریور جان می‌سپارند. در این سو ۱۹ شهریور فعالان حقوق زنان بخاطر شلیر دست به تجمع اعتراضی می‌زنند و شدیدالحن روند نامرئی «عادی‌سازی» خشونت علیه زنان [توسط دستگاه قضا (فیگور مرکزی دولت به معنای هابزی کلمه)] را تقبیح می‌کنند، و در آن سو هم، با اعلام خبر قتل مهسا، اولین تجمع‌ها اطراف بیمارستان کسری<sup>۱۲</sup> برگزار و زن‌کشی پلیس اخلاق، خشمگینانه مورد تقبیح قرار می‌گیرد.

با تمام این اوصاف، نجفی از کدام سرآغاز استثنایی صحبت می‌کند؟ او در بهترین حالت از ماجرای شلیر رسولی بی‌خبر است که سرآغاز قیام ژینا را استثنایی می‌خواند، یا در بدترین حالت قصد دستکاری کردن وقایع را دارد. باری، تجمع اعتراضی شدیدالحن زنان فعال نسبت به روند نامرئی «عادی‌سازی» خشونت نظام مردسالار علیه زنان در پی ماجرای شلیر رسولی، و هم تجمع‌های خشمگینانه اطراف بیمارستان کسری در اعتراض به قتل حکومتی مهسا (ژینا) امینی بدست نظام مردسالار، هر دو لحظاتی پی‌درپی هستند.

بیمارستانی که مهسا امینی در آن جان سپرد.<sup>۱۲</sup>

### ۳- نه سلبی و نه ایجابی؛ کارخانه منتزع‌سازی

نجفی در پاسخ به رخداد بودن/نبودن «قیام ژینا/مهسا» بحثی نظری از بدیو را پیش می‌کشد و در طی آن اذعان می‌دارد که برای رخداد تشخیص دادنِ واقعه‌ای شرطی ایجابی و شرطی سلبی وجود دارد:

«یک واقعه قطعاً باید چهار صفت مترقی بودن و نبودن (شرط ایجابی) و محاسبه‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری (شرط سلبی) را داشته‌باشد [...] هر اتفاق یا واقعه‌ای را نمی‌توان «رخداد» نامید. حقیقتش این است که رخداد نقطهٔ مقابل فاکت است. هرگاه بتوانیم مجموعهٔ رویدادهایی را که در یک وضعیت با آنها مواجه می‌شویم در زمرهٔ فاکت‌های آن وضعیت قرار دهیم، نمی‌توان هیچ یک از آنها را «رخداد» به مفهوم اخص آن به حساب آورد.» (نجفی).

البته او برای برشماری این چهار صفت هیچ ارجاع مشخصی به بدیو نمی‌دهد. طوری که نمی‌توان تشخیص داد اینها نتایج شرحی بر آراء نظریه‌پرداز رخداد هستند، یا آراء مستقیم او. و همینطور نمی‌توان تشخیص داد که خود بدیو چگونه با این دوشروط (ایجابی و سلبی) کار کرده و کدام واقعه‌ها را بدین‌وسیله رخداد تشخیص داده و چه نتیجه‌ای بدست آورده است. صرف اینکه نجفی «مترجم» اثر «بنیاد کل‌گرایی» بدیو و بسیاری از آثار دیگر بوده و یا اینکه ما با یک نام نسبتاً دهن‌پرکن (صالح نجفی) طرفیم، مسلماً کفایت نمی‌کند که گزاره‌هایی را بدون ارجاع‌دهی مشخص به یک سند مشخص، مورد پذیرش قرار دهیم. البته در این باره مصاحبه‌کننده علی‌رغم آنکه سوالات درستی را مطرح می‌کند و در لحظاتی بسیار طولانی نجفی را سرسختانه به چالش می‌کشد، اما فراموش می‌کند که از نجفی منابع مشخص بخواهد. پس نجفی دربارهٔ قیام ژینا هم بحث را با حذف عمل ارجاع‌دهی مشخص آغاز می‌کند. با این همه در معیت بحث پیش می‌رویم.

نجفی برای امکان رخدادبودنِ واقعهٔ ژینا، ابتدا در موردِ برقراریِ شرط سلبی بحث می‌کند. او می‌گوید که واقعه

«سرآغازی استثنایی داشت: از یک اتفاق پیش‌بینی‌ناپذیر آغاز شد کار اساسی را کسانی کردند که همان ابتدا در مورد شخص گمنامی که جان خود را (به شکلی پیش‌بینی‌ناپذیر) از دست داد، گفتند اسمش رمز خواهد شد و نخواهد مرد. من نمی‌دانم چه کسی اولین بار این را اعلام کرد و راستش به نظرم چندان مهم هم نیست»

### (گزاره شماره ۱)

در اینجا یک نکته به درستی مشخص نیست: طبق آنچه نجفی در پرائتز آورده، صفت پیش‌بینی‌ناپذیری را به این واقعه برش داده یا به نحوه به‌قتل‌رسیدن مهسا/ژینا؟ مع‌الوصف می‌پذیریم به واقعه پیوند داده است. با این حال، او گویی نشانه‌های واقعه را در دقیقه‌ای شناسایی می‌کند که عده‌ای در اعتراض به قتل ژینا خشم خود را در خیابان به نمایش گذاشتند؛ و این در حالی است که همانطور که در بخش ۱ اشاره شد، نجفی به واقعه‌های ماقبل که موجب انباشت خشم شدند، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ زیرا می‌خواهد زمینه تاریخی این واقعه را مخفی کند تا در نهایت به صفت محاسبه/پیش‌بینی‌ناپذیری رویداد برسد. او می‌گوید:

«پیش‌بینی‌پذیر می‌بود اگر به طور مثال این اتفاق برای فلان فعال زن می‌افتاد که برای حقوق زنان پیکار می‌کند یا برای فلان فعال دانشجویی، عضو فلان جمعیت یا حزب سیاسی، فلان عضو اپوزیسیون».

### (گزاره شماره ۲)

حتی اگر پذیرفتنی باشد که همه چیز از لحظه‌ای غیرقابل پیش‌بینی مانند مرگ ژینا آغاز می‌شود، باز هم پاسخی مبنی بر اینکه چرا قتل یک دختر سقزی جرقه این واقعه بود، بدست نمی‌آوریم؛ زیرا نجفی بجای اینکه تمرکز خود را بگذارد بر این پرسش، تمرکز خود را گذاشته بر دقایقی مابعد این پرسش: یک فرار تاکتیکی تمام‌عیار، زیرا پرداختن به اسباب و علل این پرسش خواستار پیشینه و به‌طبع زمینه است. او هوشمندانه دقایق بعد را باز می‌کند: درواقع نقطه ثقل تأکید را بر این قرار

می‌دهد که از سوی معترضین خواهشی در کار بوده که نام این دختر (مهسا/ژینا) را که هیچ وزنی سیاسی ندارد اسم رمز تلقی کنند؛ چنانچه می‌گوید:

«[...] کسانی منتظر چنین اتفاقی بودند و [گویی] هر کس دیگری هم که بود، می‌گفتند که اسم او اسم رمز است. ولی نکته مهمی درون این اتفاق هست: انگار خواهشی وجود داشت که اسمی را اسم رمز بنامیم، یعنی اسمی را که به لحاظ سیاسی (به مفهوم متعارف کلمه) وزنی نداشته است دارای وزن کنیم، تا به حدی که بدل به اسم رمز شود.»

### گزاره شماره ۳

حال آنکه از همین طریق، نبودگی را هم که شرط ایجابی این قیام است برقرار می‌داند.

نجفی جرقة واقعه را از منظر پیش‌بینی‌پذیری/ناپذیری بررسی نمی‌کند، بلکه پدیده‌ای از درون واقعه را به پیش‌زمینه می‌آورد و با گل‌درشت کردن آن، زمینه یا عمق‌میدان را در پس آن نمای درشت مخفی می‌کند؛ زیرا شدیداً علاقه‌مند است که روی «نام» و «اسم رمز» تأکیدگذاری کند. و از این طریق یک دوگانه مهسا/ژینا بسازد و هر گان را به اسم رمز قیام در مناطق غیرکوردنشین (مهسا) و کوردنشین (ژینا) تسری دهد. خودش اینگونه توجیه می‌آورد:

«[...] اسم رمزی که برای نامیدن اتفاقی که از اواخر شهریور ۱۴۰۱ شروع شد دوتا است، یکی گردی و دیگری فارسی، به گمان من خیلی مهم است. از طرفی، نامی که ما را به تاریخ قومیتی یا به مختصات زمانی که ریتم‌های خودش را داشته است پیوند می‌دهد. از طرف دیگر، اتفاق‌هایی که در کردستان رخ داده است ضرب‌آهنگی شبیه آن‌چه که در خوزستان، تهران، آذربایجان، سیستان و بلوچستان رخ داده، است ندارد. اسمی که اسم رمز شده است در مختصات زمانی منطقه کردستان جریان خاصی با ضرب‌آهنگ‌ها یا ریتم‌های خود به وجود آورده است و همین نام در خارج از کردستان ریتم‌های مختص به خود ایجاد کرده است. به طور کلی این نام شانی کلی پیدا کرده است که در هر جا ضرب‌آهنگ خاص خود را طلب می‌کند.»



## (گزاره شماره ۴)

ضمن اینکه مجدداً باید اشاره کنم که قیام بوسیلهٔ پدیده‌ای مانند اسم رمز آغاز نشده، (بلکه اسم رمز لحظه‌ای غیرمنتزع از دل واقعه بوده)، باید بگویم که توجیه فوق‌الذکرِ نجفی حمل بر یک عبارت مبهم و دقیق نشده است: عبارت شأن کلی (گزاره شماره ۴) / کلی‌ترین (گزاره شماره ۵) / شمول عام (گزاره شماره ۷). در هر صورت مخاطب در گفتار نجفی با الفاظی سروکار دارد که شناخته‌شده و معنادارند؛ مانند رخداد، فاکت و ... که با توضیحاتی هرچند بدون ارجاع‌دهی مشخص توصیف‌شان کرده‌است. و توصیف‌شان نیز واحد است. از این رو، مخاطب وقتی به عبارتی مانند «شأن کلی» برخورد می‌کند، هر لحظه منتظر است که این عبارت هم مانند سایر عبارات در گفتار او به لحاظ نظری توصیف شود.

اما این عبارت، در دل «گفتار فلسفی» نجفی حقیقتاً عبارت دقیقی نیست و هر بار که توسط مصاحبه‌کننده به چالش کشیده می‌شود، توصیف دیگری برای آن به کار می‌برد که با قبلی چندان همسان نیست: یک بار شأن کلی را به نام دوپارهٔ مهسا/ژینا امینی متصل می‌کند و می‌گوید این اسم شأنی کلی در هر منطقه پیدا کرده، بطوریکه در هر منطقه ریتم و ضرب‌آهنگ مبارزه‌ای و اعتراضی خاص خود را طالب است. (بنگرید به گزاره شماره ۴). بار دیگر کلی‌بودن را در حالی به خواست زندگی (زندگی‌طلبی) متصل می‌کند که معتقد است این امر در قیاس با افزایش حقوق و دستمزدِ کارگران و معلمان و سایر حقوق‌نه‌تنها کلی‌تر است، بلکه کلی‌ترین خواست ممکن در وضعیت تاریخی ماست، که در همین حال به یک باره، و در قسمت آخر جملهٔ دوم در گزاره شماره ۵، می‌گوید این امر مسئله زن است؛ مسئلهٔ زن را هم از فمینیسم جدا می‌کند (بنگرید به گزاره شماره ۵)، و بعد دوباره با یک حذف ناگهانی دیگر مسئلهٔ زن را هم در حجاب اجباری معنا می‌کند (بنگرید به گزاره شماره ۶).

«[...] «زندگی» نام تمام چیزهایی است که ما به انحای مختلف و به دلایل گوناگون هیچ‌گاه برای آن‌ها اولویت قائل نبوده‌ایم، به طوری که اگر پیش از این کسی عنوان می‌کرد که من به

خاطر خواست «زندگی» می‌خواهم به خیابان بیایم با حمله یا تمسخر مواجه می‌شد. پیشفرض بسیاری از فعالان عموماً این بود که افزایش حقوق و دستمزد کارگران و معلمان و سایر حقوق در قیاس با خواست زندگی که کلی‌ترین خواست ممکن در وضعیت تاریخی ماست اولویت دارد کمتر می‌شنیدیم کسی با صراحت بگوید، مسئله زن در ایران اولویت دارد، و یادمان باشد اولویت قائل شدن برای مسئله زن مساوی با فمینیسم نیست. اما امروز شعار «زن-زندگی-آزادی» بی‌شک گسترده‌ترین صورت تحقق در تاریخ بعد از انقلاب را دارد و می‌دانیم بسیاری از کسانی که درگیر این خیزش انقلابی شده‌اند فمینیست نیستند».

#### گزاره شماره ۵

«نو بودن این واقعه از منظری که من به رخدادهای اخیر می‌نگرم به موضوع «حجاب اجباری» مربوط می‌شود - دقیقاً حجاب اجباری نه حقوق زنان و نه حتی به طور کلی «آزادی پوشش»».

#### گزاره شماره ۶

سپس کلی‌بودن (مشمولیت/یونیورسالیته) را به تعقل عمومی برش می‌زند که در این باره می‌گوید اتصاف کمی و کیفی آن مشکل است (بنگرید به گزاره شماره ۷).

«در مورد خیزش چهارصد و یک، قیلم ژینا-مهسا، می‌توان از کلی بودن /یعنی یونیورسال یا شمول عام<sup>۱۳</sup> و نیز ساختاری بودن سخن گفت. به این اعتبار می‌توان از نقش پررنگ تعقل عمومی در این قیام حرف زد. بله، اثبات و حتی توصیف کم و کیف حضور تعقل عمومی در این مورد کار دشواری است».

#### گزاره شماره ۷

---

آقای نجفی در چند خط بالاتر از این پاراگراف در مورد ۸۸ و ۹۶ مطرحش می‌کند.<sup>۱۳</sup>

و در نهایت هم تعقل عمومی را به رویای رهایی ایرانیان برش می‌زند (بنگرید به گزاره شماره ۸).

«من ۱۷ اسفند ۵۷ را رؤیای رهایی ایرانیان می‌دانم. این رویا میل واپس‌زده انقلاب ۵۷ است که با لباس مبدل تحقق یافته است. بایستی یک زمانی این رویا را بیاوریم در لباس واقعیت. تصویرهایی که در ۱۴۰۱ دیده‌ایم تصویرهای آینده است. آینده کامل است چون این تصویرها فقط مال آینده نیستند. این تصویرها در ضمن به آرشیوهای گذشته تعلق دارند: یعنی در زمان حال تصویرهایی می‌بینیم که توامان به گذشته - یعنی، اگر تعبیر فروید را به کار ببریم، به آرشیوهای واپس‌زده - و به آینده تعلق دارند، چون جهانی که با این تصویرها ساخته می‌شود جهانی است که ما می‌خواهیم.»

#### گزاره شماره ۸

شرحی را که بر قطعات ۴ تا ۸ به‌طور منطقی دست می‌دهد می‌توان با این سوال اصلی آغاز کرد که نجفی، کجا و چگونه به این نتیجه رسید که واقعه ژینا حائز صفت ایجابی عام (مشمول) است؟ به نظر می‌رسد که او با حذف‌های معینی که در روند استدلال دست به آن می‌برد، مدام خود را به یک مرحله بعدتر می‌رساند! (مراحلی که همگی به لحاظ منطقی باید از طریق استدلال به آنها دست یافت). درست مانند مراحل ابتدایی استدلالش که یک نظریه را به گفته خودش از بدیو، نظریه پرداز رخداد، مطرح کرده، آن‌هم بی‌آنکه حتی یک خط به‌طور مشخص به بدیو ارجاع دهد! و بعد خود را به مرحله بررسی برقراری شروط سلبی رساند و در آن مرحله شرط سلبی (ویژگی پیش‌بینی ناپذیری) را بررسی کرد، و در آنجا هم با حذف دقایق ماقبل، نشانه‌های واقعه را یک‌سره از خیابان و در لحظه‌ای شناسایی کرد که عده‌ای در اعتراض به قتل ژینا خشم خود را به نمایش گذاشتند؛ آن‌هم با حذف ماجرای شلیر رسولی. سپس شروع واقعه را استثنایی خواند. باری، شواهد پیداست که تمام این حذف‌ها و ابهامات زنجیره استدلال متن را از هم فرو پاشانده است. حتی ساختار غیر خطی استدلال هم بیانگر همین است که در خلال جابه‌جایی‌ها حذف‌های معینی صورت پذیرد تا در نتیجه‌اش روایتی یکتا بدست آید.

به هر حال، اگر طبق گفته نجفی نام دوپاره مهسا/ژینا امینی شأنی کلی در هر منطقه پیدا کرده، آن هم بطوریکه در هر منطقه ریتم و ضرب‌آهنگ مبارزه‌ای و اعتراضی خاص خود را طالب است، آنگاه ضرب‌آهنگ‌ها و ریتم‌های خاصی وجود دارند که هر کدام متعلق به منطقه‌ای هستند. یعنی از شمال شهر تهران و شیراز گرفته تا پرت‌ترین نقطه در بلوچستان و خوزستان و کوردستان و به‌طور کل هر جایی که درگیر اعتراض بوده است.

بنا به آنچه کانت در نقد عقل محض، در بخش تحلیل استعلایی، درباره شاکله‌سازی مقوله کمیت مطرح می‌کند: مقوله «کثرت» از دل قضیه «جزئی» بیرون می‌آید؛ حال آنکه، آن مقوله «وحدت» است که از دل قضیه «مشمول» بیرون می‌زند (□□□□). حال بنا به آنچه نجفی می‌گوید، منطقی‌ما با کثرت خاص‌ها روبه‌رو هستیم، پس در چنین شرایطی «نام» باید علی‌القاعده «شأنی جزئی» یافته باشد و نه «شأن کلی».

اما اگر منظور نجفی این است که میان کثرت خاص‌ها، وحدت وجود دارد (طبق پروژه هگل در هستی‌شناسی، علم منطوق و پدیدارشناسی روح)، در این صورت نجفی باید سطحی تمام‌عیار از استدلال را انجام دهد؛ آن هم در این باب که چگونه نام مهسا/ژینا به عنوان آنتی‌تز و به روشی دیالکتیکی میان شاکله مقولات کثرت و وحدت و به تناظرش قضایای جزئی و کلی وساطت کرده و توانسته امر کثیر را به هیئت امر متحد و به تناظرش امر جزئی را به هیئت امر کلی درآورد و یا موافق سازد.

اما او صراحتاً در گفتارش دست به چنین استدلالی نمی‌زند. هرچند که تفسیر از گفتارش (طبق آنچه در بالا گفته شد) از وجود ضمنی و ناقص این استدلال خبر می‌دهد.

اگر این استدلال تمام‌عیار صورت پذیرد، آنگاه اساساً در سطح ایران پروبلماتیک براندازی (یعنی اینکه چرا در ایران همه متحد نمی‌شوند که جمهوری اسلامی را براندازند) و در سطح جهانی پروبلماتیک براندازی سرمایه‌داری مسلط حل شده است!

گذشته از این، تغییرات پی‌درپی اسم رمز مهسا/ژینا هم خود جالب توجه است: این را می‌توان در هربار که با عبارات شأن کلی، کلی‌ترین، شمول عام، تعقل عمومی و رویای ایرانیان روبه‌رو می‌شویم یافت (بنگرید به گزاره‌های ۴ تا ۸): طالب ضرب‌آهنگ اعتراضی؛ زندگی‌طلبی؛ مسئله زن [صرفاً مسئله حجاب اجباری و نه حقوق زنان]؛ [خواست] تعقل عمومی؛ و در آخر رویای رهایی ایرانیان.

که منطقاً باید همگی به ازاء هم باشند! یعنی: طالبِ ضرب‌آهنگِ اعتراضی [۱] به ازاءِ زندگی‌طلبی (که اولویت دارد بر افزایش حقوق و دستمزدِ کارگران و معلمان و سایر حقوق) [۲] به ازاءِ مسئلهٔ زن [۳] به ازاءِ مسئلهٔ حجاب اجباری (صرفاً و نه حقوق زنان) [۴] به ازاءِ [خواست] تعقل عمومی [۵] به ازاءِ رویای رهایی ایرانیان [۶]. این امر، بدین معناست که نجفی برای نام مهسا/ژینا جایگزین‌ها گرفته که این جایگزین‌ها متناسب با یکدیگر نیستند؛ نه بدین معنا که تعقل عمومی و رویای رهایی ایرانیان ترادف لغوی ندارند، بلکه از این منظر که زنجیرهٔ استدلالِ نجفی، با کدام انسجامِ روش‌شناسانه، تعقل عمومی را با رویای ایرانیان، و یا زندگی‌طلبی را با اعتراض به حجاب اجباری جایگزین می‌کند؟

گذشته از اینکه، عدم‌حل پروبلماتیک بالا (توافق امر کلی با جزئی) به قوت خود باقی است: این عبارات هرکدام باید نتیجهٔ منطقی رخداد ژینا باشند تا شرط ایجابی برقرار شود، و غیر از این هرچه باشد کل استدلال از هم می‌پاشد.

هرکدام از عبارات، باید به عنوان میانجی در رابطهٔ فوق‌الذکر جایگزین نام مهسا/ژینا قرار بگیرند، و از طریق سطحی/سطوحی از استدلال نشان‌دهند که چگونه می‌توانند میان خاص‌های کثیر وحدت ایجاد کنند؛ و در یک کلام نشان دهند چگونه میان امر جزئی و امر کلی وساطت می‌کنند تا این دو را به توافق برسانند.

در همین نقطه می‌توان گفت غیاب این سطح/سطوح از استدلال در گفتار نجفی، باعث شده تا زنجیرهٔ استدلال او ناقص شود. زیرا تنها حضور این استدلال است که به عنوان مثال این گزاره را منطقی می‌کند: مسئلهٔ حجاب اجباری از میان تمام مطالبات در خوزستان و بلوچستان کلی‌ترین مطالبه است. اما نجفی با حذف شرایطِ برقراربودگی این رابطهٔ دیالکتیکی، و با فراری تاکتیکی و غیرروش‌شناختی، بررسیِ شمولیتِ عام رخداد را در «حد درونی» یا «حد نهایی» ایدئولوژی جمهوری اسلامی جابه‌جا می‌کند؛ و در عین حال، این حد درونی را هم، همان تضادِ شرع/قانون مطرح می‌کند، و حجاب اجباری را مهم‌ترین، مشروع‌ترین و سیاسی‌ترین نمود این حد معرفی می‌کند. و دوباره با تاکتیکِ غیرروش‌شناختیِ دیگری رتوریک مهسا را هم از مقولهٔ جزئی‌تر فمینیسم جدا می‌کند تا آن را به نماد تضادِ شرع/قانون برکشد. و در آخر هم با تاکتیکِ دیگری که تحت عنوان نظریه رویاهای فروید مطرح می‌کند و خود نیز بر آن اغان می‌دارد که شاید رمانتیک باشد، یک باره اعتراض به

توجه: اعدادی که از ۱ تا ۶ هرکدام در قلابی آمده‌اند، ارتباطی به ترتیب گزاره‌های ۴ تا ۷ ندارند.<sup>۱۴</sup>

حجاب اجباری در اسفند ۱۳۵۷ را به رویای رهایی ایرانیان برش می‌زند و اقدام زنان ایرانی در تابستان ۱۴۰۱ را تحقق آن رویا، تا از این طریق بتواند تخیل زندگی طلب را به عقیده عمومی و درنهایت به نتیجه منطقی رخداده وصل کند. (بنگرید به گزاره شماره ۸).

زندگی طلبی علی‌القاعده باید در رابطه «دیالکتیک» میان امر جزئی و امر کلی نقش میانجی را داشته باشد، تا امر کلی را بسازد. اما با این همه، نجفی تمام این فرارهای تاکتیکی و غیرروش‌شناختیک را اتخاذ می‌کند تا بلکه با برش‌زدن تخیل زندگی طلبی (که از رویای ایرانیان می‌آید) به عقیده عمومی، امر کلی را جعل کند.

در نتیجه می‌توان چنین گفت: هم حذف مشهود برقراری شرایط رابطه دیالکتیکی فوق‌الذکر (چگونگی توافق امر کلی و جزئی)، هم فرارهای تاکتیکی و غیرروش‌شناختی بعدی، و همه‌وهمه به این خاطرند که فضایی برای جابه‌جایی‌ها باز شود تا بتواند حذف‌هایی صورت دهد و در آخر هم «روایت»ی «بسازد».

اما با تمام این اوصاف، می‌خواهم موارد ۱ تا ۶ را که در قلاب آورده‌ام «منطقی» فرض کنم، تا ببینم امکان چه شرحی دست می‌دهد (برای این که دقیق‌تر شوید به گزاره‌های ۴ تا ۸ نیز بنگرید): خواهشی در کار است تا نامی اسم رمز شود، اسم رمز در هر منطقه طالب ایجاد یک ضرب‌آهنگ خاص برای حرکت است، حرکت در جهت زندگی طلبی است. اولویت این حرکت زندگی طلب افزایش حقوق و دستمزد کارگران و معلمان و سایر حقوق نیست، بلکه اولویت مسئله زن است، آن هم در هیئت حجاب اجباری، و نه حقوق زن که معنای فمینیستی دارد؛ این را تعداد آدم‌ها در خیابان مشخص می‌کند، چراکه بسیار کسانی که در خیابانند فمینیست نیستند. حجاب اجباری مهمترین نمود حد درونی (ایدئولوژی) جمهوری اسلامی است. محقق‌شدن براندازی حجاب اجباری به عنوان مهمترین ایدئولوژی جمهوری اسلامی، یعنی براندازی جمهوری اسلامی به لحاظ نمادین. چنانچه نجفی گفته:

«[...] از این جا به بعد هر چند سال هم که این نظام به حیات خودش ادامه دهد به لحاظ نمادین مرده است».

(گزاره شماره ۹)



ادامه: براندازی حجاب اجباری خواست تعقل عمومی است. خواست تعقل عمومی براندازی جمهوری اسلامی است. پس براندازی ایدئولوژی جمهوری اسلامی رویای رهایی ایرانیان است. که این امر را زنان در تابستان ۱۴۰۱ به واقعیت رساندند. چنانچه گفته:

«این روایت من شاید رمانتیک باشد ولی به گمان من می‌توان از آن دفاع کرد. من ۱۷ اسفند ۵۷ را رؤیای رهایی ایرانیان می‌دانم. این رویا میل واپس‌زده انقلاب ۵۷ است که با لباس مبدل تحقق یافته است. بایستی یک زمانی این رویا را بیاوریم در لباس واقعیت. من فکر می‌کنم در انتهای تابستان ۱۴۰۱ این رویا به واقعیت آمده است. شاهد؟ تصویرهایی که شما از پایان تابستان ۱۴۰۱ تا همین الان دیده‌ایم و تا اطلاع ثانوی هم خواهید دید».

(گزاره شماره ۱۰)

ادامه: پس نظام جمهوری اسلامی به رغم آنکه به حیات خود ادامه می‌دهد، به لحاظ نمادین براندازی شده است.

اینجا درست جایی است که یک لحظه، و فقط برای یک لحظه، دست کم برای من، دو سوال سوال پیش می‌آید:

[۱] آیا تمام کسانی که در ۱۴۰۱ خواستار لغو حجاب اجباری بودند، خواستار براندازی جمهوری اسلامی هم بودند؟

طبق توصیفات بالا، پاسخ به‌طور منطقی باید این باشد که خواستار براندازی جمهوری اسلامی هم هستند: براندازی حجاب اجباری خواست تعقل عمومی است. خواست تعقل عمومی براندازی جمهوری اسلامی است. براندازی جمهوری اسلامی رویای رهایی ایرانیان است.

[۲] آیا تمام زنانی که در ۱۷ اسفند ۵۷ خواستار لغو حجاب اجباری شدند، خواستار براندازی انقلاب ۵۷ هم بودند؟

«بله» یا «خیر»؟

**اگر پاسخ «خیر» باشد:** در این صورت مطالبات در اسفند ۵۷ جنسیتی بوده، و به براندازی دوگانه شرع/قانون ارتباطی پیدا نمی‌کرده: امری که برانداختنش رویای رهایی ایرانیان را محقق می‌کند. در این صورت می‌توان فمینیستی هم خواندش. پس شرط ایجابی هم برقرار نیست. الیور هریسون: «از نظر بدیو هر شکلی از جامعه آن‌چه را که اعضایش فرض شده‌اند، به شیوه‌های مختلف می‌شمارد. یک شیوه می‌تواند شیوه صرفاً عددی باشد. برای مثال ۶۳,۷ میلیون نفر در بریتانیای کبیر زندگی می‌کنند و غیره. ویژگی‌های خاصی که این جوامع هر فرد یا گروهی را طبقه‌بندی می‌کنند مهم‌تر است، یعنی با دادن نام یا هویت مشخص مانند «کارگران»، «دانشجویان»، «مهاجران»، «بازنشستگان» و غیره. اما در استدلال بدیو این واقعیت دارای اهمیت است که هر شمارش این چینی مبتنی بر طردی بنیادی یا به قول بدیو مبتنی بر یک «خلاً» است. به همین خاطر امر نامنسجم همواره از پیش در انسجام شمارش اجتماعی رخنه کرده است» (۱۱).

**اگر پاسخ «بله» باشد:** در این صورت یونیورسال نیست، و رویای رهایی ایرانیان (به زعم آقای نجفی) محسوب نمی‌شود، بلکه رویای رهایی تنها بخشی از ایرانیان مانند زنان طبقه متوسط یا گروهی از قشر متوسط بوده است. زنان معترض در ۱۷ اسفند ۵۷، همه زنان کارمند طبقه متوسط یا خرده‌بورژوا بودند. حتی اگر عبارت «همه» ای که من استفاده می‌کنم نادرست هم باشد، باز هم فرقی نمی‌کند، زیرا تصمیم آقای خمینی در آن زمان، و در عمل متوجه زنان کارمند بود، پس مفهوم این مطالبه، هم از منظر مقوله کمی و هم از منظر مقوله کیفی متوجه قشر متوسط است. پس باز هم یونیورسال نیست. در نتیجه شرط ایجابی مجدداً برقرار نمی‌شود. امر مبتنی بر یونیورسالیته که امری طبقه‌متوسطی نیست که.

گذشته از تمام اینها، آیا براندازی حجاب اجباری که حد درونی جمهوری اسلامی را مرتفع می‌کند، می‌تواند سایر مطالبات، مانند مطالبات معلمان، کارگران و ... را هم محقق کند؟ نجفی گفته که خواست زندگی و مسئله زن (حجاب اجباری) که کلی‌ترین خواسته هست (بنگرید به گزاره شماره ۵)، بر سایر حقوق اولویت دارد. اینجا عبارت «کلی‌ترین» با عبارت «اولویت» همساز نیست. خیلی ساده است: اولویت، اولویت است و کلی نیست. وقتی گفته می‌شود اولویت با رنگ سیاه است، یعنی سفید و زرد اولویتی ندارند و از طرفی رنگ سیاه هم، سفید و زرد را شامل نمی‌شود: امر «کلی» با منهاکردن دیگری جعل شده‌است.

#### ۴- گودو آمده است؛ زندگی‌طلبی به مثابه یک دالِ توخالی و همان متافیزیک‌خواهی است.

همانطور که پیشتر نیز اشاره کردم، نجفی برخلاف ژست فروتنانه اولیه‌اش که می‌گوید من تنها یک مترجم هستم و نه بیشتر، فوراً مطابق با سنت فیلسوفانه-روشنفکرانه دست به نام‌گذاری می‌برند و زندگی را هم نام‌گذاری می‌کند. او زندگی را امری نام‌گذاری می‌کند که مطالبه آن کلی‌ترین مطالبه‌ای است که تا پیش از واقعه ژینا/مهسا مطرح شده است. یعنی وراي «افزایش حقوق و دستمزد کارگران و معلمان و سایر حقوق». باشد، ولی در این صورت زندگی چیست؟ از بیاناتش شرح‌های زیادی می‌توان داشت. از یک سو: گویی میل و نیرو است؛ گویی زندگی غایتی بدون غایت است؛ دالی توخالی است؛ گویی یک متافیزیک است که از منفی بی‌نهایت تا مثبت بی‌نهایت را شامل می‌شود؛ گویی یک فرم دوسر باز است که هرچه می‌خواهی در آن بریز و هرچه می‌خواهی از درون آن بردار؛ اصلاً گویی زندگی معادل گایست<sup>۱۵</sup> یا روح<sup>۱۶</sup> است که ساحتی کاملاً متافیزیکی دارد. و از سوی دیگر: گویی یک امر فروکاست‌گرایانه است؛ در واقع قائل‌شدن یک وزن سراسری برای حرکت زن زندگی آزادی است که، همه‌چیز را دیوانه‌وار به حرکتی مکانیکی فرو می‌کاهد. و این تلقی که برای حرکت قائل به وزنی سراسری است، باعث محوشدن خصلت اخص سایر فرم‌های حرکت زن زندگی آزادی می‌گردد. به‌همین ترتیب، تمرکز عام بر حرکت مکانیکی، این نکته را که فرم‌های حرکت برتر با برخی از حرکت‌های مکانیکی واقعی مرتبط هستند، مخفی خواهد کرد؛ درحالی که به‌طور کلی فرم‌های برتر حرکت همزمان فرم‌های دیگری (جدیدی) نیز تولید می‌کنند. این نادیده‌گرفتن در نهایت منجر به ناآگاهی از تنوع و انواع حرکت می‌شود و پیوندهای فی ما بین در ماهیت حرکت نیز ناشناس باقی می‌مانند. و در توالی‌های بعدی به‌طور دیالکتیکی حتی شرط نوظهوری و نبودگی هم زیر سوال می‌رود؛ زیرا عناصر سطح اخص حرکت زن زندگی آزادی را نادیده می‌گیرد، یعنی عناصری (اجزا و مؤلفه‌ها) که اجزاء سازنده تاریخی متعلق به چیز نو هستند.

<sup>۱۵</sup> geist

<sup>۱۶</sup> spirit

بنا به آنچه کانت در نقد عقل محض، در بخش تحلیل استعلایی، مطرح می‌کند، که در بخش قبل توضیح دادم، توافق میان کثرت و وحدت، و به تناظرش جزئی و مشمول در گفتار نجفی حذف گردیده‌است. بدین‌سان عبارت شأن کلی نیز که به‌ناگهان رو می‌شود، و بعداً نیز تحت عنوان مشمول عام می‌آید، عبارتی سراسر مبهم است.

پس ناگزیرم که برش‌خوردن میان جزئی و شأن کلی/مشمول عام را مطابق با توضیحات بالا، در یک صورت‌بندی تشریح کنم. صورت‌بندی: هرکدام از منطقه‌ها و جغرافیایها ریتم مبارزه‌ای و اعتراضی خاص خود را دارند. حال کثرت ناشی از ریتم‌ها و ضرب‌آهنگ‌های خاص اگر می‌خواهند به توافقی مشمول برسند، قطعاً نیازمند یک میانجی یا وساطت‌کننده نیز هستند. پس این صورت‌بندی بدین منظور است که عبارت شأن کلی/مشمول عام را قضیه مشمول در نظر بگیرم و بنا به امکانات شرح دهم که توافق میان امر جزئی و امر مشمول با وساطت مطالبه زندگی به مثابه متافیزیک‌خواهی بیانگر چه وضعیتی است. (شایان ذکر است که اگر بدیو نظر دیگری درباره امر کلی دارد، نجفی به نمایندگی از نظریه‌پرداز رخداد باید آن را مطرح می‌کرد).

پس با این همه، با «خاص‌ها»یی روبه‌رو هستیم (ریتم‌های خاص مبارزه) که «کثرت» را به‌وجود می‌آورند، و به تبع این، این «نام» باید قاعدتاً و منطقی «شأنی جزئی» یافته باشد و نه «شأن کلی» که نجفی بعداً آن را تحت عنوان مشمول عام جعل می‌کند. پس شرط ایجابی هم که وی مطرح می‌کند ناقض است. برقرار بود اگر شرح می‌داد که مطالبه زندگی (متافیزیک‌خواهی) تحت عنوان آنتی‌تز چگونه میان خاص‌ها یا همان ریتم‌های خاص مبارزه وساطت می‌کرد و کثرت خاص‌ها را با وحدت مشمول موافق می‌ساخت. پس ضمن آنکه شرط موافقانه و ایجابی ناقض است، شرح می‌دهم که چگونه مطالبه زندگی به مثابه متافیزیک‌خواهی نه‌تنها مترقی نیست، بیانگر وضعیتی ابزورد و حتی غم‌انگیز است. با این وجود، با تمسک‌جویی به نمایشنامه در انتظار گودو اثر ساموئل بکت شرح را آغاز می‌کنم.

وضعیت نمایشنامه در انتظار گودو را در نظر بگیرید: دو شخصیت ولادیمیر و استراگون از سر استیصال ناشی از هرچه کرده‌اند به در بسته خورده‌اند، منتظرند که متافیزیکی مانند گودو از راه برسد. درست مانند معترضین واقعه ژینا که تا پیش از این (واقعه) مطالباتی مانند افزایش حقوق و دستمزد کارگران و معلمان و سایر حقوق را داشته‌اند، حتی خواستار مطالبات رفورمیستی بوده‌اند،

حتی دغدغه صندوق رأی و مشکلات اقتصادی داشته اند، اما به حل هیچ کدام از این دغدغه‌ها نرسیده‌اند. و به هیچ کدام از مطالباتشان دست پیدا نکرده‌اند. استراگون و ولادیمیر اکنون منتظر گودو هستند به این دلیل که (بنا به خزانه متن نمایشنامه) خود گودو به آنها گفته منتظر من باشید، من می‌آیم (۱۶). این انتظار را می‌توان در خواهشی دید که نجفی مطرح می‌کند: خواهشی که از سوی مردم در کار بود تا مهسا بیاید و نام او اسم رمز شود و تحت عنوان زندگی خواهی کثرت مبارزات خاص را متحد و به آنها شانی کلی بخشد. گویی در ناکشمنندیِ اکنونی ولادیمیر و استراگون خواهشی از گودو در کار است مبنی بر اینکه بیا و به ما نیرو و رانه و هرچه که بتوان متافیزیک نامید، بده: روح، جان<sup>۱۷</sup>، زندگی و ... عطا بفرما. و به تناظر این امر، گویی اکنون واقعه ژینا قسمت دوم نمایش در انتظار گودو است: گودو/ژینا به مثابه امر نوظهور در چشمان آن مردمان خیره شده و گفته است: زندگی را طالب باشید. زندگی... زندگی... زندگی...! بخوانید: متافیزیک... متافیزیک...! اما همچنان این پرسش که «زندگی چیست؟» به قوت خود باقی است. اینکه واقعه ژینا قسمت دوم نمایش در انتظار گودو باشد (گودو آمده)، یک وضعیت به‌غایت ابزورد و غم‌انگیز است که جان‌های برهنه و جان‌های از کف رفته را به عوالم رمانتیک سوق می‌دهد. هرچند که گودوی استراگون و ولادیمیر لباس مبدل بر نمی‌کند و نمی‌آید؛ چراکه بکت آدم رمانتیکی نیست. اما آمدن مهسا و تبدیل شدن نام او به اسم رمزی که ادغام‌کننده کثرت مبارزات خاص در هیئتی از زندگی طلبی و متافیزیک خواهی باشد، بی‌شک رمانتیک است؛ در واقع رویایی است از جنس همان روایت رمانتیک آقای نجفی، تحت عنوان خواب‌های فرویدی؛ چنانکه تحقق میل واپس‌زده متعلق به گذشته (مطالباتی که بدست نیامده)، اکنون با آمدن ژینا چون آمدن لحظه‌ای که تا پیش از این در دوردست آینده بوده (لباس مبدل بر تن داشته)، در واقعیت صورت پذیرفته، و نتیجه‌اش هم نجات (رستگارسازی) گذشته است.

مؤخره؛ ابتذال رادیکال و دست‌مایه‌ای به نام «رخداد»

<sup>۱۷</sup> soul

با این همه، تبدیل افراطیِ تفلسف به آرت که با حذف روش‌شناسی همراه است و فرمِ نظرورزی را - در اثر به افراط انتزاعیدن از سوی نجفی - به چیزی مانند مونتاژ سینمایی بدل ساخته، همانطور که در بخش مقدمه هم بحث شد، بی‌گمان باید دربردارندهٔ جهتی نیز باشد، چنانچه لوکاچ می‌گوید انتزاع جهتی دارد و همه‌چیز (بازنمایی) به این جهت حرکت وابسته است (جیمسون، ۱۹۹۷). اما این جهت در اینجا عیناً به سوی چه چیزی هست؟ علامتِ سوال اصلی اینجاست: کسی که خود را از کار سیاسی در مفهوم سازمان‌بندی و نهادسازی منتزع ساخته، و -به‌گفتهٔ خود- ایمان سکولار دارد، چرا باید در وضعیت ورود کند و دربارهٔ مفهومی تحت عنوان «رخداد» که یک رتوریک چپ‌گرایانه است صحبت کند؟ اصلاً به فرض که واقعهٔ ژینا «رخداد» است، به حال وضعیتِ انضمامی ما چه توفیری دارد؟ و به حال کسی که قرار نیست کار سیاسی را در مفهوم سازمان‌بندی و نهادسازی پی بگیرد، چه توفیری؟

حقیقت این است که برای بدیو سازمان‌دهی در درجهٔ بالایی از اهمیت قرار دارد. برای بدیو «فرآیند سازماندهی همان فرآیند رخداد است» (□□) برای آنکه: «فردا به شکلی حقیقی از امروز متفاوت باشد» (□□□) نیازمند وفاداری عملی سوژه به آن رخداد است، وفاداری‌ای که به «پیکر یا چهرهٔ جدیدی از سازماندهی و در نتیجه سیاست دامن بزند» (همان)، بدون دست‌زدن به سازماندهی رخداد/امکان تغییر هم از دست خواهد رفت و گویی «چیزی رخ نداده، الا خود رخ دادن». آلن بدیو (۲۰۲۳) [۱۴۰۱]: «سیاست مبتنی است بر وضعیت‌دهی در سطح محل، و نیز مبتنی است بر بحث گسترده و شعاری که وجود دو راه سرمایه‌داری و کمونیستی را در وضعیت کنونی متبلور می‌سازد. [...] سیاست به ما این مهم را می‌آموزد: آنچه باعث می‌شود که مبارزهٔ مؤثر برای راه کمونیستی شکل بگیرد، هر آن ابزاری است که در سطح محل موجود است. از این منظر، سرچشمهٔ سیاست، تقابلِ آنتاگونیستی نیست، بلکه بررسی مستمر اندیشه‌ها، شعارها و ابتکاراتی است که می‌تواند وجود دو راه را در سطح محل، زیست بخشد؛ دو راهی که یکی‌شان حفظ آنچه موجود هست، می‌باشد و دیگری دگرگونی کامل آن بر اساس اصول مساوات‌خواهی است؛ امری که خود نیازمند تبلور شعار



جدیدی نیز هست. این عملکرد با عنوان «کار توده<sup>۱۸</sup>» نام‌گذاری شده است. ذات سیاست، به جز جنبش، کار توده‌ای نیز هست» (□□□□).

اکنون مسئله اینجاست که اندیشه‌های صالح نجفی کدام راه را در محل سرپا می‌دارد؟ باید گفت مسئله صرفاً رخ‌دادن یک رخداد نیست، مسئله تداوم‌بخشیدن به آن از طریق سازماندهی است و اهمیت‌دادن به نقدکردن نیروهایی که با سازماندهی‌شان، ایده‌های خودشان را هژمونیک کرده‌اند؛ یعنی نیروهایی که در کمال ناباوری نجفی کاملاً ایده‌های‌شان را نه تنها به رسمیت شناخته بلکه پذیرفته است. همانطور که دربارهٔ تحریم‌ها می‌گوید:

«[...] در این باره نه فقط به عنوان یک مترجم بلکه اصلاً از جایگاه یک فرد خرده‌بورژوا سخن می‌گویم که از طریق تدریس پول در می‌آورد و هنوز کتاب هم تولید می‌کند و فرزندى چهارساله دارد که مدام با نگرانی‌های مربوط به کمبود دارو و هزینه‌های درمان و نظایر اینها دست به گریبان است. [...] من فکر می‌کنم وقتی از زاویه دید کسی که به پیروزی فکر می‌کند به موضوع تحریم‌ها بنگریم، تحریم هدف‌مند امری ناگزیر است. بله، این مسئله هست که چگونه می‌توان میان تحریم هدف‌مند و غیرهدف‌مند مرز کشید. بله، این مسئله هست که که تحریم به هر شکل زندگی شهروندان را سخت می‌کند. اما شاید بتوان گفت، این قیمتی است که جامعه باید بپردازد برای اینکه یک دنیای بهتر داشته باشد. ما درگیر مبارزه‌ای نابرابریم...»

اینجا مجدداً، و البته در نوع دیگری، شاهدیم که نجفی به کلی از بدیو جدا شده و تمام‌قد در کنار ایدئولوژی مسلط ایستاده است (بنگرید به استدلالی که در بخش مقدمه مطرح کردم). اکنون میان رضا پهلوی و مسیح علی‌نژاد که از لابی صهیونیسم، حزب جمهوری خواه و حزب دموکرات آمریکا خواستار تحریم ایران هستند و صالح نجفی که می‌گوید «تحریم هدف‌مند امری ناگزیر است» چه تفاوتی وجود دارد؟

<sup>۱۸</sup> mass work

آیا تفاوت در این است که صالح نجفی‌ای که این حرف را می‌زند کودکی چهارساله دارد که با بحران دارو در اثر تحریم‌ها مواجه است اما در مقابل پهلوی و علی‌نژاد در نیویورک و لس‌آنجلس در رفاه هستند؟ یا به فرض اگر از پهلوی و علی‌نژاد بپرسیم که «شما هیچ می‌دانید که تحریم بر زیست اقتصادی و اجتماعی مردم چه اثرات مخربی گذاشته؟»، آنها در پاسخ خواهند گفت: «به درک!»؟ نه! واقعاً نه! آنها هم ابراز تأسف خواهند کرد؛ آنها هم تحریم هدفمند را امری ناگزیر معرفی می‌کنند. ابتذالِ رادیکال در اینجا خودش را صریح‌تر از هر جای دیگری به‌ظهور می‌رساند: راستش را بخواهید تفاوت در این است که آن‌دو (پهلوی و علی‌نژاد) صراحتاً انزجارشان را از چپ ابراز می‌کنند<sup>۱۹</sup>، اما نجفی تا دل‌مان بخواهد اندیشه‌های چپ و علی‌الخصوص کتب بدیو را ترجمه و اشاعه کرده است؛ با این وجود یا بدیو را نفهمیده یا آگاهانه و عمدانه با اندیشه بدیو گزینشی برخورد کرده تا به‌طریقی قیام‌ژینا را رخداد اعلام کند و این در حالی است که مسئله‌اش هم رخداد نیست! در واقع رخداد صرفاً یک رتوریک چپ‌گرایانه را در اختیار نجفی قرار داده تا «راست‌گرایی مترقیانه» اش را اعلام کند.

با تمام این اوصاف، بدیو معتقد است که «تصدیقِ رخدادبودنِ یک رخداد، خود یک تصمیم سیاسی است» (۲۰۰۰). هرچند که نجفی در اینجا مسئله‌اش رخداد نیست، و تصمیم به تقلیبی تکان‌دهنده گرفته تا اندیشه یک دیگریِ مخرب را نمایندگی کند. در حالی که بدیو می‌گوید: «به هر سیاستی فقط از منظر بازیگران فعال آن و نه تماشاگرانش می‌توان فکر کرد - منطقی که امکان می‌دهد، حقیقت آن سیاست را، حتی پس از وقوع فراچنگ آوریم. به یاری سن ژوست و روبسپیر است که می‌توانیم پای در ساحت آن حقیقت تکینی بگذاریم که انقلاب فرانسه فرایندش را به راه انداخت و بر این اساس می‌توانیم به معرفتی درباره آن شکل دهیم، نه از طریق فلسفه کانت یا گزارش تاریخی فرانسوا فوره» (همان).

بنگرید به مناظره مسیح‌علینژاد و عبدی کلانتری در برنامه چشم‌انداز در ایران‌اینترنشنال؛ بنگرید به مواضع اعضای حزب ایران<sup>۱۹</sup> نوین (شبکه فرشگرد سابق) و همسر پهلوی (یاسمین) در اینستاگرام و توئیتر درباره چپ‌ها.

## یادداشت

از حسین عسگری بابت خواندن این جُستار و مطرح کردن ایده‌هایش بسیار ممنوم.

[<sup>□</sup>] جیمسون، فردریک. (۱۹۹۷) [۱۳۹۰]. *زیبایی‌شناسی و سیاست؛ گفتارهایی دربارهٔ زیبایی‌شناسی انتقادی: ارنست بلوخ، گئورگ لوکاچ، برتولت برشت، والتر بنیامین و تئودور آدورنو*. ترجمه: حسن مرتضوی. تهران: نشر ژرف.

[<sup>□□</sup>] رامین، علی. (۱۳۸۷). *مبانی جامعه‌شناسی هنر*. تهران: نشر نی.

[<sup>□□□</sup>] احمدی، بابک (۱۳۹۲). *حقیقت و زیبایی*. تهران: نشر مرکز

[<sup>□□</sup>] Márkus, György (۱۹۸۳), 'Life and Soul: The Young Lukács and the Problem of Culture', in Heller, Agnes (ed.), *Lukács Reappraised*, Oxford: Basil Blackwell.

[<sup>□□</sup>] آبراهامیان، یرواند. (۲۰۰۸) [۱۳۸۹]. *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه: محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.

[<sup>□□</sup>] Bergson, Henri (۲۰۱۵) [۱۸۸۹], *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Eastford, CT: Martino.

[<sup>□□□□</sup>] صیفی‌کاران، فرزاد. (۲۲ شهریور [۱۴۰۱]). *جزئیات جدیدی از مرگ شلیر رسولی؛ متجاوز دو زن دیگر را هم مجروح کرده بود*. رادیو زمانه.

<https://www.radiozamaneh.com/۷۳۰۵۷۷/>

[□□□] کانت، ایمانوئل. (۱۷۸۱) [۱۳۸۹]. نقد عقل محض. ترجمه: بهروز نظری. کرمانشاه: باغ نی.

[□□] هریسون، الیور. (بدون تاریخ) [۱۳۹۸]. آئن بدیو: رخداد، حقیقت و «فرضیه‌ی کمونیسم».

ترجمه: پریسا شکورزاده. وبسایت نقد اقتصادسیاسی.

[https://pecritique.com/۲۰۲۰/۰۱/۱۷/%D%A7%D9%84%D9%86-%D%A8%D8%AF%DB%8C%D9%88-%D%B1%D8%AE%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D8%8C-%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%D8%AA-%D9%88-%D9%81%D8%B1%D8%B7%DB%8C%D9%87%E2%80%8C%DB%8C-%DA%A9%D9%85%D9%88%D9%86/#\\_ftnref15](https://pecritique.com/۲۰۲۰/۰۱/۱۷/%D%A7%D9%84%D9%86-%D%A8%D8%AF%DB%8C%D9%88-%D%B1%D8%AE%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D8%8C-%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%D8%AA-%D9%88-%D9%81%D8%B1%D8%B7%DB%8C%D9%87%E2%80%8C%DB%8C-%DA%A9%D9%85%D9%88%D9%86/#_ftnref15)

[□] باش، علی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار نمایشی بکت. مشهد: مهردادامون.

[□□] بدیو، آئن. (۲۰۱۲) [بدون تاریخ]. رخداد و سازماندهی سیاسی؛ فصل هفتم کتاب تولد دوباره

تاریخ: دوران شورش‌ها و قیام‌ها. ترجمه: تز یازدهم

<http://www.thesis۱۱.com/Images/Pdf/۵۴۱۳/ArticleFile.pdf>

[□□□] بدیو، آئن. (۲۰۱۲) [بدون تاریخ]. شورش تاریخی؛ فصل چهارم کتاب تولد دوباره تاریخ: دوران

شورش‌ها و قیام‌ها. ترجمه: تز یازدهم

<http://www.thesis۱۱.com/Images/Pdf/۵۴۰۱/ArticleFile.pdf>

[□□□□] بدیو، آئن. (۲۰۲۳ [۱۴۰۱]). سیزده تز و چند تفسیر درباره سیاست امروز. ترجمه: آزالیا

شاه‌نظری و پارسا زنگنه. وبسایت حلقه تجریش. <https://www.tajrishcircle.org/pol۱۲/>

[□□□] بدیو، آئن. (۱۹۹۸ [۱۴۰۰]). فراسیاست. مترجم: صالح نجفی و مهدی امیرخانلو. تهران: نی.