

مواجهه با رخداد

بازنشر مجموعه گفتگوهای پیرامون
زن، زندگی، آزادی



مصاحبه با:

ابراهیم توفیق



اعظم خاتم



صالح نجفی



فاطمه صادقی



محمدحسین زارعی



محمد مالجو



مراد فرهادپور



نوشین احمدی خراسانی



فهرست

۲	مقدمه
	پرونده ویژه:
۷	گفتگو با فاطمه صادقی: افق‌های زن زندگی آزادی
۱۷	گفتگو با ابراهیم توفیق: در جست‌وجوی لحظات مدفون
۳۹	گفتگو با صالح نجفی: رهایی، انقیاد و مسئله تعقل عمومی
۶۳	گفتگو با مراد فرهاد پور: جبهه‌ی واحد و دموکراسی‌خواهی
۹۰	گفتگو با محمد مالجو: بسیج عاملیت داخلی، علیه زمین سوخته
۱۲۶	گفتگو با محمد حسین زارعی: پرش نابه‌نگام، از اصول به شکل حکمرانی
۱۵۲	گفتگو با اعظم خاتم: بحران جوانی و خلق فضایی برای خودمختاری
۱۷۱	گفتگو با نوشین احمدی خراسانی: نقش پدر و پدرسالاری در بدیل‌های نظم سیاسی

نشریه انکار

به چالش گرفته شده است؟ دیاسپورا و نسبت داخل و خارج چرا مورد تردید قرار گرفت و این که چگونه این خیزش از یک اعتراض حول مسئله‌ی حجاب و مسئله‌ی زن به خواستی مبنی بر دگرگونی ساختار رسیده است؟ به همین خاطر زمانی که از «زن، زندگی، آزادی» صحبت می‌کنیم، باید مدام از خودمان پرسیم، از کدام «زن، زندگی، آزادی» حرف می‌زنیم؟ چرا که پاسخ به این پرسش‌ها، ما را به معناهای متمایزی از این خیزش می‌رساند

به نظر می‌رسد که پاسخ به این سوالات را نمی‌توان به آسانی داد. در میانه‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی» بود که مجله‌ی انکار با یک فقدان بزرگ در وضعیت روبه‌رو شد. این که، چه کسی یا چه کسانی قرار است نشانه‌های موجود در وضعیت را واکاوی کرده و بتوانند نسبت ما را با آنچه که روی داده است، شفاف‌تر کنند؟ چگونه باید در میدانی کنش عملی و عینی کرد، در حالی که نمی‌توانیم نسبت خود را با آنچه که روی می‌دهد،

خیزش «زن، زندگی، آزادی»، یکی از مهم‌ترین رخدادها در چند دهه‌ی اخیر بود. بعد از اعتراضات گسترده در جنبش سبز، «زن، زندگی، آزادی» هم در بخش وسیعی از جامعه پدیدار شد و بخش‌های مختلفی از کشور را دربر گرفت. اما، آیا اعتراضات ۱۴۰۱ یکپارچه بود؟ آیا تمام کسانی که در این خیزش حضور داشتند، تصویری یکسان از وضعیت در سر می‌پروراندند؟ به نظر می‌رسد که معناهای متفاوتی از آن تا کنون (بعد از گذشت حدود دو سال و نیم) تفسیر شده است. در این میان می‌توان گزاره‌ها و پرسش‌های مختلفی را بیان کرد: چقدر این خیزش پیروز شده یا شکست خورده است؟ چگونه ایده‌ی «مرد، میهن، آبادی» در دقایق و وضعیت‌هایی کاملاً غلبه پیدا کرده است، مسئله‌ی زن و نحوه‌ی کنشگری او، به چه میزان مورد بحث و جدال قرار گرفته و عمومیت پیدا کرده است؟ شکل نمایندگی و بازنمایی به چه نحوی در این خیزش واکاوی شده است؟ سازماندهی افقی و عمودی چگونه و از طرف چه کسانی

مشخص کنیم؟ «زن، زندگی، آزادی»، خیزش مهمی بود که بسیاری از مناسبات اجتماعی را تغییر داد. توانست در ذهنیت‌ها شکافی ایجاد کند که تا قبل از آن، وجود آن غیرقابل تصور بود. در سازوکارهای خانوادگی و عرف اجتماعی نسبت به مسئله‌ی زن، به شکل تازه‌ای موجودیت داد. تمامی این سویه‌ها غیرقابل انکار است و در این شکی نیست که تحولات و دگرگونی اجتماعی مهمی را رقم زد

اما از سویی، میدانی که بسیاری از ایده‌هایش؛ توسط کنشگران و افرادی در حال نمایندگی و صادره است که هیچ پیوندی با آن نمی‌توان برقرار کرد، به چه شکلی قرار است امتداد پیدا کند؟ اگر امکان‌ها و انسدادها را در طول مسیر نتوان شناسایی کرد و کسی نباشد که بتواند اندکی عریان‌تر، شکاف‌ها، تردیدها و شورمندی‌ها را در هم بیامیزد و بتواند از آنچه که می‌گذرد، صحبت کند، چگونه می‌توان رخدادهای را فهم کرده و در صورت تکرار آن، به مداخله در آن پرداخت؟ در نهایت، پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان با فقدان که بسیاری از سوژه‌های سیاسی را متاثر کرده‌است، مواجه شد و آن را توصیف کرد؟ چراکه به نظر می‌رسید پژوهشگرانی که تعداد آن‌ها به کمتر از انگشتان دست می‌رسید، تحلیل‌هایی از وضعیتی که در آن قرار گرفته بودیم، ارائه داده‌اند.

این عدم توصیف دقیق شرایط موجود، چگونه در آینده می‌تواند ما را در وضعیتی قرار دهد که هیچ‌گاه

تصورش را هم نکرده‌ایم؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگر ما را بر آن داشت تا تلاش کنیم در میانه‌ی رخداد، در هنگامی که نسبت میان نظر و عمل، بیش از پیش از هم گسسته شده بود، به سراغ کسانی برویم که تا قبل از این خیزش، در معنای بین‌الذنهانی، شاید نام روشنفکر و پژوهشگر را به دوش می‌کشیدند و در آن وضعیت، هنوز نسبت دقیق خود را با آنچه می‌گذشت، به صورت صریح آشکار نکرده بودند. البته این به معنای سکوت این افراد ضرورتاً نبود، به نظر می‌رسید این فیگورها، هنوز امکان، توان یا قصد مواجهه‌ای انتقادی را تا کنون نداشته‌اند و در متن‌هایی که پیش از این صحبت‌ها منتشر کرده بودند، تنها به توصیفی امیدبخش از وضعیت در وهله‌ی اول بسنده کرده بودند

به همین خاطر هم بود که گفت‌وگوهای انکار فراتر از گفت‌وگوهایی بود که شاید به صورت کلیشه‌ای، رایج است. مجله انکار تلاش داشت که ایده‌های منطقی هر کس را، تا آنجایی که در توانش است، در نسبت با انتهای منطق خود فرد مصاحبه‌شونده، به صورت منسجم بشکافد و بتواند زوایای مختلف تحلیل او را شناسایی کند. به همین خاطر هم مواضع مصاحبه‌گراها، پنهان نیست و این مجموعه‌ی پیش رو را به پرسش و پاسخ‌هایی مبدل کرده‌است که به معنای واقعی می‌توان گفت، «گفت‌وگو» در این میان رخ داده‌است.

در لحظه خواهان آن است، ضرورتاً حقیقت نیست. آنچه که منجر به یک اعتراض جمعی شده‌است، رانه‌هایی را طلب می‌کند که مختص به خویش است. هر رانه‌ای که به صورت خودآگاه و ناخودآگاه، منجر به توقف در اعتراض و شورمندی جمعی شود، شاید از منظر اجتماعی و سیاسی باید هم پس زده شود. اما مسئله‌ی اصلی اینجاست که چگونه می‌توان هنگامی که یک رخداد، خیزش، اعتراض یا جنبش در حال وقوع است، نسبت به ابعاد آن هوشیار بود و در نسبت با شرایط، کنش‌های دیگری را اتخاذ کرد. به همین دلیل است که شاید با هراس‌نداشتن از به پرسش کشیدن وضعیت، بتوانیم هاله‌های تقدس را کنار زده و به صورت مشخص راجع به آنچه که هست و فکر می‌کنیم بهتر است باشد، به صورت جمعی صحبت کنیم. این جمعی صحبت کردن تا آنجایی که امکان دارد باید بی‌پروا رخ دهد تا بتواند مازاد سیاسی و اجتماعی را در نسبت با آینده ممکن کند

مسئولیت روشنفکری و اکنون بسیاری از مسئولیت روشنفکری صحبت کرده‌اند، از اینکه در جهان امروز، روشنفکران دیگر نمی‌توانند مرجعیتی برای پیوند بین مردم و جامعه باشند. این موضوع را بسط داده‌اند که روشنفکران کلاسیک از بین رفته‌اند و رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی جای آن را گرفته‌اند. این مسئله به نظر می‌رسد غیرقابل انکار است که جهان جدید مختصات خاص خودش

چرا که پرسش‌هایی مطرح نشده‌است که در خلا رها شده و نسبتی میان آن‌ها نتوان پیدا کرد. پرسش‌ها در نسبت با پروژ و مواضع هر روشنفکر-تحلیلگر و پژوهشگر متفاوت است و نحوه‌ی به چالش کشیدن آن‌ها هم، به همان نسبت، مسیری متمایز را در پیش گرفته است

شاید اولین چالشی که در رابطه با این مجموعه ایجاد شود، این باشد که هیچ‌کس انتظار ندارد که بتوان در میانه‌ی رخداد، تحلیل‌ها و واکاوی‌های عمیقی در نسبت با وضعیت، انجام داد، اما آیا این بدین معناست که در مواجهه با لحظه‌ی رخداد، می‌توان منفعل بود؟ به نظر می‌رسد در ارتباط با این تردیدها، از چند مفهوم مشخص در این رابطه باید صحبت کرد

قدسی شدن خیزش

هر اعتراضی که رخ می‌دهد، هاله‌ای از تقدس حول آن شکل می‌گیرد و امکان هرگونه مواجهه‌ای را از تحلیلگر سلب می‌کند، تنها پژوهشگر و روشنفکر زمانی می‌تواند به سخن دربیاید که بتواند چشم‌اندازی پیروزمندانه از وضعیت فعلی ارائه کند، هرگونه نفی و نقد آنچه که در آن به سر می‌بریم، منجر به طرد روشنفکر شده و او را کنار می‌زند. این شاید خود مبدل به یک مکانیسم شود که در درون خود تناقض‌آمیز است اما به نظر می‌رسد که این مکانیسم کار می‌کند. (چرا که کار روشنفکر گفتن واقعیت است.) ذهنیت همگانی به این سمت حرکت می‌کند که آن چیزی که

همچنان به نوعی مشروعیت می‌دهد و در ایده‌های بدلیش، روابط سلطه را بازتولید می‌کند و ارباب جدیدی را جست و جو می‌کند. به همین خاطر، روشنفکران و تحلیلگرانی که به نوعی بر علیه این وضعیت واپسگرایانه تلاش می‌کنند، بیش از پیش هم، به حاشیه رانده می‌شوند.

تلاشی برای پیوند نظر و عمل «تلاش ما در انکار بر آن بوده است تا ضرورت پیوند درونی نظریه و کنش را راهنمای مسیرمان قرار دهیم چراکه معتقدیم نظریه بدون پیوند با واقعیت موجود چیزی بیش از لفاظی پایان‌ناپذیر لذت‌آلود بی‌حاصل نیست و از سوی دیگر فعالیت نیز بدون نظریه گم‌شدن در راهی ست تاریک و کور»

پاراگراف بالا، بخشی از متنی است که نشریه انکار در بخش «درباره‌ی ما» منتشر کرده است. فقدان این شکل از اندیشیدن چیزی نیست که به آسانی بتوان آن را پر کرد. در زمانه‌ای که میانجی‌های موجود برای فهم بهتر وضعیت روزبه‌روز از بین می‌رود، نیاز به پاسخ‌دادن به این پرسش هم بیشتر می‌شود که چگونه می‌توانیم به توصیف و تبیین وضعیت خود بیندیشیم؟ و آیا این اندیشیدن می‌تواند منفک از عمل باشد؟ مسلم است که نمی‌تواند منفک باشد. در میانه‌ی انبوهی از مطالبی که به صورت انتزاعی یا تنها در صورت بسیار خرد و انضمامی (که قابلیت تبدیل به امر کلی را ندارد) به تحلیل شرایط موجود

را دارد، با جهان‌های گذشته ماهیت متفاوتی دارد و دیگر نمی‌توان از آن فرمی صحبت کرد که در ارتباط با روشنفکران می‌توانستیم فهم کنیم. اما آیا روشنفکران به واقع مرده‌اند؟ یا عده‌ای خواهان مرگ آن‌ها هستند؟ جایگاه روشنفکران و نظریه‌پردازان هم، بیش از پیش مورد هجوم قرار گرفته است، بسیاری در این دهه‌ی اخیر تلاش کرده‌اند تا عمادانه، هر گونه جایگاه روشنفکری را از بین ببرند. به روشنفکران انگ و اتهام بزنند، تلاش کنند که ایده‌های آنان را کم‌اهمیت بشمارند و هر گونه موجودیت آنان را بیهوده قلمداد کنند. فضایی که به دنبال این است که هر چه بیشتر مردمی توده‌ای، منفرد و جدا افتاده را تولید کند و از شکل‌گیری مردمانی که تحت تأثیر فضای رسانه‌های غالب قرار نگیرند، هراس دارد. این شکل از آنچه که در دهه‌ی اخیر رخ داده است، به دنباله‌ی وضعیتی است که بازگشت به گذشته‌ی پرشکوه را طلب می‌کند و از هر آنچه رنگ برابری و آزادی‌خواهی بدهد، گریزان است. اما از سوی دیگر، به نظر می‌رسد آن به اصطلاح روشنفکرانی همچنان در بین بخشی از مردم، به رسمیت شناخته می‌شوند که هم‌نوا با آنان، گرایشاتی دارند که وضع موجود را به همین شکل و تنها با رنگی دیگر، بازشناسی کرده و مخاطبان‌شان آن را مصرف می‌کنند. گرایشاتی که در آن، «مرد، میهن، آبادی» هر چه بیشتر موجودیت دارد. پدرسالاری را

انتشار در این مجموعه را هم، به ترتیب زمان گفت‌وگو مرتب کرده‌ایم که در فهرست مطالب می‌توان تمامی آن‌ها را مشاهده کرد. امیدواریم از پس گذشته‌ای که پر بوده‌است از آرزوهایی که در نیمه‌ی راه مانده‌اند، آینده‌ای گشوده شود که فروبستگی‌های اکنون را کنار زده و بتواند تمامی ما را در مسیری قرار دهد که امتداد آن را نه فقط تخیل که محقق کنیم

می‌پردازند، این شکل از کنش و رفت و برگشت بین نظریه و کنش، بسیار سخت و طاقت‌فرساست. انکار هم تصور نمی‌کند که توانسته‌است به این نوع از مواجهه، دست پیدا کند، اما تلاش دارد که در این مسیر خود را امتداد دهد. چرا که هیچ غایتی در نهایت وجود ندارد و همین راه است که خود به عنوان غایت می‌تواند متصور شود

به همین خاطر هم در ادامه‌ی مطالب، ترجمه و پرونده‌هایی که تا آن زمان انکار منتشر کرده بود، سعی شد که با این شکل از گفت‌وگوهای به نسبت چالش‌برانگیز، خلا و فقدان موجود در فضای تحلیلی را اندکی پر کنند. در همین راستا است که هر کدام از این گفت‌وگوها منتشر شد و حالا بر آن شدیم در یک مجموعه‌ای جدا، بار دیگر تمامی این مصاحبه‌ها را منتشر کنیم. البته که می‌توانستیم این مجموعه را هرچه بیشتر گسترش دهیم و قطعاً افرادی در این میان جا مانده‌اند، اما تصور کردیم که به این میزان می‌توان بسنده کرد و شاید با خواندن تمامی این گفت‌وگوها و بررسی وضعیت اکنون، به تحلیلی حداقلی از آنچه که پشت سر گذاشتیم رسید؛ بخشی از اشتباهات و پیروزی‌ها را عمیق‌تر فهم کرد و در مسیر، تفکر انتقادی را پررنگ‌تر دنبال کرد

اولین گفت‌وگوی این مجموعه حدود چهار ماه بعد از خیزش «زن، زندگی، آزادی» منتشر شده‌است و آخرین آن نوزده ماه بعد. به همین خاطر ترتیب

چه شجاعتی
 در این سرزمین پنهان بود



افق‌های زن، زندگی، آزادی

۱۴۰۱/۱۰/۲۸

گفتگو با فاطمه صادقی

مداخله در فضا را، به نحو مکتوب یا غیره، داشته‌باشند، اساسا از چه موضع و جایگاهی به وضعیت ورود می‌کنند؟ آیا می‌توان از جایگاه روشن-فکر سخن گفت؟ اگر می‌شود، اساسا روشن‌فکر کیست؟ نسبت‌اش با وضعیت کنونی چیست؟ آیا در زمانه اکنون هنوز می‌توان به سراغ آن سوال کلاسیک درباره «رسالت روشن‌فکر» رفت؟

صادقی: دو چیز را می‌توان از هم سوا کرد. اول مداخله‌ای که من می‌کنم که اساسا از چه جنسی است و دوم آن که مداخله‌ی روشن‌فکرانه در این جنبش چطور بوده و آیا اهمیتی دارد یا خیر. در مورد خودم بگویم که من روشن‌فکری را هرگز خانه‌ی خودم ندانسته‌ام و نسبت به آن بیگانه بوده‌ام. دلیلش این است که روشن‌فکری در ایران به شدت مردانه و مردمحور است و خود

فاطمه صادقی از جمله چهره‌های فضای تحلیلی ایران بود که در دوران «زن، زندگی، آزادی» با نوشتن چند متن تلاش کرده تا از درون به وضعیت بیاندهد. از این رو ما در این مصاحبه تلاش داریم با نگاهی انتقادی به نوشته‌های پیشین او بپردازیم
 او در این گفت‌وگو به مسائلی نظیر «جایگاه و رسالت روشن‌فکر»، «ایده خیابان» و «غیاب سازماندهی» می‌پردازد

انکار: شما در مدت اخیر با نوشتن چند متن تلاش کردید تا به‌نوعی در وضعیت مداخله داشته باشید. اگر موافق باشید مایلم بحث را از همین شکل مداخله بیاغازم. پرسشم این است که به‌هر حال تیپ‌هایی مثل شما، که همواره تلاش کرده‌اند تا نوعی از

نیازی به روشنفکر ندارند. کار روشنفکر را خیلی اوقات شبکه‌های اجتماعی دارند به انجام می‌رسانند.

دلیل دیگرش این است که روشنفکری مردانه غالباً درک درستی از تحولات اجتماعی ندارد. برای مثال در همین جنبش تمرکزشان روی «زن، زندگی، آزادی» نیست و سریع از آن می‌پروند و می‌روند سراغ آرزوها و آمال یا حرف‌های معمول و مالوف خودشان. در نتیجه یک همه‌مه و غوغایی از حرف‌های بی‌سروته شکل گرفته که رگه‌های اصیل در بین آنها گم است. البته ما پیشتر هم این وضعیت را شاهد بوده‌ایم. من وقتی در مورد کشف حجاب در دوره‌ی پهلوی تحقیق می‌کردم می‌دیدم که در این واقعه اساساً زنان به حساب نمی‌آیند، در حالی که اصل مساله بر سر زنان و بدن آنها بود. حتی بعدها هم همینطور است. یعنی تا همین امروز هم وقتی در مورد کشف حجاب صحبت می‌شود، تنها چیزی که در وسط این دعوا اهمیت ندارد زنان و نظرات آنها و وضعیت آنهاست. در غالب نوشته‌هایی که خواه در دفاع یا در مخالفت با این واقعه نوشته شده، رویکردها مردانه است و حامل ارزش‌های نظم مذکر. من از این موضوع خیلی متعجب شده بودم. اما در این جنبش متوجه شدم که آن زمان چه اتفاقی افتاده. چون اینجا هم دقیقاً وضع همین است. کانون این جنبش زن و بدن اوست. البته همدلی‌هایی با وضعیت زنان وجود دارد، اما در اینجا هم می‌بینیم که اساساً جنبش بهانه‌ای

مشوق مناسبات نابرابر به خصوص در جنسیت. روشنفکری نه تنها به اشغال مردان در آمده است بلکه رویکردهایش هم مردانه است. من مدت‌هاست با این فضای روشنفکری ارتباطی برقرار نمی‌کنم و از آن دلزده‌ام. به ندرت در بحث‌های روشنفکری شرکت می‌کنم چون برایم ملال‌آور است. اگر هم چیزی می‌نویسم یا می‌گویم ربطی به روشنفکری ندارد. بلکه بیشتر از جنس همان مداخله است که اشاره کردید و از جایگاه یک انسان ایرانی. دوست دارم با آنها در مورد دغدغه‌های مشترک صحبت کنم. نوشتن برای من حکم فکر کردن و دیالوگ را دارد. اما این مداخله از جنس روشنفکرانه نیست. حالا اینکه اهمیت دارد یا ندارد، بحث دیگری است. این نکته را تاکید کنم که من حضور و مداخله‌ی مردان در این جنبش را اصلاً بد نمی‌دانم. حضور پررنگ مردان در این جنبش از نقاط مثبت و مهم این جنبش است. منظور من ذهنیت و ایگوی روشنفکری مردانه و مردانه‌نگر است

اما در مورد رسالت روشنفکران، باید بگویم نه، من تصور نمی‌کنم دیگر رسالتی در کار باشد. چون به نظر من روشنفکری به اندازه‌ی قبل اهمیت ندارد. روشنفکران مرجعیت اجتماعی گذشته را از دست داده‌اند. کما اینکه در این جنبش شاهد بودیم که سلبریتی‌ها و هنرمندان و ورزشکاران جلودارند. یک دلیلش این است که روشنفکران انحصار دانش و آگاهی را از دست داده‌اند. امروز دیگر آدم‌ها برای آگاهی

است برای اینکه روشنفکران مرد همان چیزهایی را تکرار کنند که همیشه در این چند سال می‌گفتند. روشنفکران ایرانی غالباً از منظر عقل مردانه و تاریخ مذکر تحولات را تحلیل می‌کنند که طبعاً برای آنها کاملاً عادی است. طوری صحبت می‌کنند که انگار زنان و وضعیت‌شان را بهتر از خود آنها می‌فهمند، در حالیکه به هیچ وجه اینطور نیست. ما امروز شاهد یک گسست در تاریخ و طرز فکر و طرز تلقی از انتظام اجتماعی هستیم که این جنبش علامت بارز آن است. در چند سال اخیر در زیر پوست این جامعه اتفاقات اساسی زیادی افتاده. اما من تصور نمی‌کنم غالب روشنفکران اهمیت و عمق این تحولات را درک کرده باشند.

یک دلیل دیگر برای بی‌اعتباری روشنفکران هم این است که در چند سال اخیر نزد عامه‌ی مردم این تلقی - به درست یا نادرست - بوجود آمده که روشنفکران در ایجاد این وضعیت سهم زیادی داشتند. روشنفکر برای عموم مردم چیزی از جنس علی شریعتی است، یعنی ایدئولوگ انقلاب ۵۷ که در سال‌های اخیر جوک‌های زیادی در موردش ساخته شد. در نتیجه پشت کردن مردم به روشنفکران به معنای روگردانی از انقلاب ۵۷ و تسویه حساب با آن هم هست. روشنفکران عموماً افرادی جا مانده از اجتماع و جنبش و منقطع از فضا تصور می‌شوند. به نظر من این تصور تا حد زیادی صحیح است. دلیل دیگری هم که باعث می‌شود

روشنفکران در این جنبش دست بالا را نداشته باشند این است که این جنبش به شدت عملگرا است. در نتیجه روشنفکران بر خلاف گذشته جلودار نیستند.

انکار: در ابتدا بنا نداشتم وارد این موضوع بشوم اما چون خودتان بحثش را پیش کشیدید، دوست دارم درباره‌ی نکته‌ی اولی که گفتید کمی بیشتر صحبت کنیم و بعد به ادامه بحث بپردازیم چون به نظرم سویه‌های رهایی‌بخشی «زن»، زندگی، آزادی» دقیقاً در ایستادن بر سر این نکته‌ها نهفته است و به نظرم باید در اینجا کمی تأمل کنیم. دوست دارم کمی درباره‌ی فضای روشنفکری مردانه، یا فضای مردانه‌ی روشنفکری ایران حرف بزنیم. می‌توانیم بحثی تبارشناسانه کنیم که چگونه و چه سازوکارهایی به شکلی از مردانه شدن فضای روشنفکری ایران منجر شده‌است که خود می‌تواند موضوع یک مصاحبه‌ی مجزای مفصل باشد ولی دست‌کم چیزی که در این لحظه می‌تواند راهگشا و کمک‌کننده باشد، این است که به نظر شما چه نیروها و کدامین سازوکارها، فضای مردانه‌ی روشنفکری را باز تولید می‌کنند؟

صادقی: سوال خوبی است. شاید یکی از دلایل آن این باشد که عادت‌واره‌ی روشنفکری در ایران غالباً بر اساس دوگانه‌ای شکل گرفته که در آن کنج خلوت مرد اهل کتاب و فکر از فضای کوچه و بازار مجزاست و اولی بر دومی ترجیح دارد. روشنفکر به طور اعم

و به حاکمیت ارائه کنند. به نظر من این هم یک سوء تفاهم بزرگ دیگر است. چون نشان‌دهنده همان ذهنیت پیشین در مورد جامعه و سیاست و حکومت است. به نظر من مجموع این عوامل است که باعث می‌شود فضای روشنفکری مردانه باز تولید شود

انکار: شما در متن دوم (از انقلاب زنان تا دموکراسی زنانه‌نگر) به این مسئله اشاره می‌کنید که زن، زندگی، آزادی را «نباید» صرفاً به مسئله حجاب پیوند زد و باید همه‌ی اشکال سلطه مردسالار یا پدرسالار را نشانه رفت. شما چه شواهد یا مستنداتی دال بر محدود یا محصور نشدن این مسئله به حجاب در این جنبش را دیده‌اید؟ آیا در واقعیت ما با شکلی از محدود نشدن مسئله به حجاب مواجه هستیم؟ نکته دیگر در مورد طبقه است. من حس می‌کنم این فهم از محدود نشدن مسئله به حجاب را اتفاقاً در افراد غیر از طبقه متوسط بیشتر می‌بینیم و اگر جلوه‌هایی از فرا رفتن از مسئله حجاب را می‌بینیم بیشتر در کردستان و مناطق این‌چنینی است. البته نمی‌خواهم بگویم این مسئله در طبقه متوسط وجود ندارد. بلکه در تهران بسیاری از این جلوه‌ها را شاهد بودیم. ولی زمانی که به مثلاً دیاسپورا نگاه می‌کنیم (که شاید بخش گسترده‌ای از آن از طبقه متوسط آمده‌اند) نکته‌ی پیشینم بیشتر بر ما آشکار می‌شود. در آنجاست که اتفاقاً شعار مرد مهین‌آبادی به زن زندگی آزادی اضافه می‌شود و بعد در داخل هم تاحدودی فراگیر می‌شود. شعاری

مردی بوده که با کتاب سروکار دارد و جامعه را از منظر بالا به پایین نقد می‌کند. مردی که برای دستیابی به حقیقت از فضای عوام و نیز فضای زنانه- حرمسرا- باید فاصله می‌گرفت تا با غور در آن بالاها به حقیقت دست پیدا کند و آن حقیقت را در اختیار عوام «فهم» بگذارد. اما تحولات اجتماعی از جمله بالا رفتن سواد عمومی و رشد بی‌سابقه‌ی زنان باعث شد این جایگاه خدشه‌دار شود. می‌شود گفت امروز نقش روشنفکر بیشتر به مترجم به معنای حقیقی و مجازی، یعنی میانجی استحاله پیدا کرده و احتمالاً در سال‌های آتی این نقش هم متحول خواهد شد. لذا در بهترین حالت از یک طرف افکار دیگران را به زبان فارسی برای جامعه ترجمه می‌کند و از سوی دیگر حرف‌های مردم را به زبان حاکمان که نوعاً برای مردم عادی غیرقابل فهم شده برگرداند. بسیاری از روشنفکران و سیاسیون هنوز هم تصورشان این است که توده‌ی مردم در تحلیل نهایی الکن و از بیان خواسته‌های خود عاجزند و آنها هستند که باید کنش‌های مردم را برای خودشان معنا کنند. برای مثال اوایل این جنبش از برخی از مردان دعوت کردند به تلویزیون بروند تا از آنها پرسند که معترضان چه می‌خواهند. آنها هم پذیرفتند. این دقیقاً نشان‌دهنده‌ی درک رایج روشنفکران از خودشان است.

یک تلتقی رایج دیگر این است که خب، مردم در خیابان اعتراضشان را بیان کرده‌اند. حال باید نخبان دست به کار شوند و برنامه‌ی جامعی را تدوین

که نیازی نیست در مورد ارتجاعی بودن آن صحبت کرد. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که به چه میزان واقعیت به ما تاییدی می‌دهد که مسئله محدود به حجاب نمی‌ماند؟ دوم اینکه به نظر می‌رسد تحلیل صرفاً طبقاتی اقتصادی نیز راهگشا نیست. شاید بهتر باشد به سنت فکر کنیم. در دانشگاه‌ها نیز این مسئله دیده می‌شود. در جاهایی مثل چند دانشگاه یا کردستان که حدی از سنت مبارزاتی، نهادمندی و میانجی-های اجتماعی باقی مانده است، رانه‌ای مترقی‌تر دیده می‌شود و در مقابل جاهایی که در این سالیان عرصه تاخت و تاز سیاست زدایی بوده با خلا نیروی مترقی مواجه می‌شویم. بنابراین به‌عنوان سوال دوم، به نظر شما چقدر می‌توان این مسئله را در فضا بازشناسی کرد؟

صادقی: در مورد بخش اول سوال، باید بگویم این جنبش یک افق سیاسی جدید را باز کرده است و به نظر من به همین دلیل جا دارد بر روی آن مکث کنیم و در آن دقیق شویم. یکی از آنها این است که دارد نحوه‌ی تلقی از سیاست را که در جامعه‌ی ما نوعاً با قدرت تعریف می‌شود و با حکومت و حکمرانی یکسان است، زیرسوال می‌برد. حتی درک ما از سیاست مخالفت را هم زیر سوال برده. یعنی این درک که تغییر سیاسی تنها از رهگذر یک کنش انقلابی بنیان‌کن ایجاد می‌شود و تنها این کنش است که می‌تواند ما را به آزادی برساند. به نظر من سه‌گانه‌ی زن، زندگی، آزادی صرفاً یک اعتراض نیست و فقط یک اعتراض به

حجاب اجباری هم نیست. به نظر من یک نوع سیاست آلترناتیو و یک افق سیاسی جدید است که به ما اجازه می‌دهد پرسش‌های جدیدی را طرح کنیم. از جمله اینکه: دختران و زنان شجاعت خود را از کجا می‌آورند؟ بدن مردانه در کجای این جنبش قرار دارد؟ چرا مردان با این جنبش همراه شدند؟ حاکمیت در چهل سال گذشته در تلاش بوده که با امتیاز دادن به مردان، نوعی تقسیم کار اجتماعی به وجود بیاورد که در آن جای زن خانه است و جای مرد بیرون از خانه. اما اکنون مردان به خیابان آمده‌اند و می‌گویند ما حاضر نیستیم همراه شما شویم. دیگر اینکه کنش سیاسی چگونه دارد تغییر می‌کند؟ این جنبش چطور دارد فضاهای آزادی را می‌سازد و نگاه ما را به آزادی تغییر می‌دهد؟ چطور دارد نگاه ما را به کنش سیاسی تغییر می‌دهد؟ و ... به نظر من اینها تحولات بسیار جالبی هستند، اما کمتر کسی در مورد آن صحبت می‌کند. با اینکه حجاب اجباری و گشت ارشاد مهم است، اما این مسائل همه‌ی ماجرا نیست.

هر جنبش سیاسی و اجتماعی از زمینه‌های موجود بهره می‌گیرد، اما خودش به طرح فضای جدید، مطالبات جدید و اندیشه‌های جدید کمک می‌کند. برای مثال پیشتر ما صرفاً از اعدام در بلوچستان می‌شنیدیم. اما حال یک بسیج همگانی علیه اعدام به وجود آمده که نسبت به گرفتن جان آدمی حساس شده و اعدام را به هر شکلی و برای هر هدفی تقبیح می‌کند. این را ما

اما قطعا در این جنبش یک سویی‌ی ارتجاعی هم می‌شود دید که به صورت نمادین در «مرد، میهن، آبادی» نمود می‌یابد. اتفاقا همین سویی‌ی است که می‌خواهد مساله‌ی این جنبش را در حجاب خلاصه کند، چون اگر سایر مناسبات دستخوش تغییر بشوند، شانسی قدرت‌گیری و غلبه‌ی آن کم می‌شود. مثال دیگرش نظرسنجی توثیقی است که چند تا اسم را گذاشته‌اند آنجا و از آدم‌ها می‌خواهند بگویند که از بین آنها چه کسانی را برای شورای گذار یا ائتلاف مناسب می‌دانند. اساسا معلوم نیست ربط این نظرسنجی و اسامی آن با وضعیت چیست. زن، زندگی، آزادی در کجای آن است؟ اصلا این شورا از کجا آمده و مشروعیتش را از کجا آورده؟ و ... بنابراین جنبه‌ی ارتجاعی قطعا مهم است و نمودهای بارزی به خصوص در فعالیت‌های اپوزیسیونی خارج از کشور دارد. اما حضور در خیابان صرفا برای این نیست که یک حاکمیت دیگر به جای حکومت فعلی بنشیند. اصلا حضور خیابانی خودش غایت است نه اینکه به غایت دیگری اشاره کند. انکار: این یعنی خیابان به مثابه‌ی غایت؟

صادقی: بهتر است بگویم حضور به مثابه‌ی غایت

انکار: خب اجازه بدهید برای شفافیت بیشتر مسئله بپرسم که منظور شما از حضور به مثابه‌ی غایت چیست؟ آیا اکنون که حضور در خیابان محقق شده، ما به غایت رسیده‌ایم؟ شما در یکی از متونی که اخیرا نوشته‌اید هم به این

مدیون این جنبش هستیم. زندگی یکی از سه‌گانه‌های این جنبش در اینجا نمود بارز دارد. اینجا از این تقسیم‌بندی طبقاتی پیشین که بر اساس آن اعدام مال محرومان و حاشیه‌نشینان بود و به «ما»ی مرکز نشین ربطی نداشت، عبور کردیم.

در مورد بخش دوم سوال، به نظر من در این جنبش یک سویی‌ی کاملا مترقی وجود دارد که برخی از جنبه‌های آن را پیشتر توضیح دادم. اما در آن یک گرایش ارتجاعی هم وجود دارد. می‌شود گفت در داخل ایران هنوز غلبه با سویی‌ی مترقی است که به خصوص در همین شعار زن، زندگی، آزادی برجسته است و کلیه‌ی کنش‌هایی که در آن راستا قرار دارند. مراد از سویی‌ی مترقی این است که این جنبش سلطه و ستم را در تمامی اشکال و ابعادش اعم از جنسیتی، قومیتی، دینی، و طبقاتی مساله کرده. شما به کردستان اشاره کردید که دقیقا به نظرم نمود همین به چالش کشیدن است. در آنجا یک وضعیت استثنایی دائمی برقرار بوده که برای دهه‌ها تبعیض سیاسی و اقتصادی و جنسیتی و قومیتی و مذهبی را توجیه کرده است. اما امروز کردستان دیگر مثل قبل دیده نمی‌شود. مردم در این جنبش دیدند که در خیابان‌های جوانرود و مهاباد و سقز و سنندج چه گذشت. کردستان خودی شد. مساله‌ی مناطق کردنشین دیگر مال کردها نیست. مساله‌ی کردستان، امروز مساله‌ی ایران است. اینجا است که می‌گویم در این جنبش مساله صرفا بر سر حجاب اجباری نیست

مساله حضور در خیابان به مثابه غایت اشاره کردید. در آنجا به نظر می‌رسد این درک از خیابان را در برابر درک سال ۸۸ قرار می‌دهید و معتقدید درحالی‌که جنبش سبز خیابان را همچون ابزار در خدمت اهداف خودش می‌دانست در جنبش اخیر خیابان خود به هدف تبدیل شده است. پرسش در مورد همین هدف‌شدن خیابان است. این هدف‌شدن اساساً به چه معناست و مهم‌تر از آن چه کیفیت سیاسی را با خود پدید می‌آورد؟ این سوال را می‌پرسم چرا که به نظر می‌رسد اگر منظور آن باشد که تنها هدف ما حضور در خیابان و فتح آن است انگار از طرف دیگر مسائلی مانند سازمان‌دهی و مبارزه بلندمدت کلاً به کنار می‌روند و از طرف دیگر حتی در صورت پذیرش چنین تعریفی ما باید بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که نتیجه و دستاورد چنین درکی از خیابان چیست؟ آیا همین‌که به خیابان آمدم پیروز شده‌ایم و مساله مطالبات و خواسته‌ها چندان الویتی ندارد؟

صادقی: خیر، منظور من این نیست که پیروز شدیم. برعکس، تازه اول راهیم. منظور من این است که برداشتن روسری از سر یعنی تقابل با قاعده‌ی عمومی و هژمونی مناسبات اجتماعی جاری در جامعه‌ی ما که با تعارف و دورویی و دروغ به شدت درهم تنیده است. مثال جالب دیگر دخترانی هستند که بالای سطل زباله‌ی در حال اشتعال می‌روند. این حرکت به شدت وجه نمادین دارد. در واقع انگار نشان

می‌دهد که زندگی تجربه شده مثل آشغال است. بنابراین بالا رفتن از سطل و روسری از سر برداشتن و در هوا تکان دادن خواست یک زندگی دیگر است.

انگار: با این توضیحات به نظر من هنوز خطراتی در اینجا وجود دارد؛ خصوصاً آنکه شما در متن دموکراسی زنانه‌نگر ایده خیابان به مثابه غایت را با ایده «مطالبه مشخص نداشتن» جنبش اخیر پیوند می‌زنید و گویا این فقدان مطالبه انضمامی را از نقاط قوت این جنبش می‌دانید. اولاً از یک منظر نظرورزان، این نوع نگاه خطر درافتادن در نوعی موضع رمانتیک را در خودش دارد. منظورم درافتادن در شکلی از «جان زیبای» هگلی است که به واسطه انبوهی تصاویر و فیگورهای که شما هم اشاره کردید غرق در امری زیباشناختی است اما به دلیل تاکید صرف بر این امور و نادیده گرفتن نیروی مادی و مطالبات و خواسته‌های اجتماعی خطر دورافتادن از مناسبات مادی را پیش می‌آورد. منظورم این است که فقدان مطالبه اتفاقاً خود ممکن است موجب مستهلک شدن نیروی همان کنش‌های فیگوراتیو بشود. و ثانیاً، این شکل از تاکید بر فقدان مطالبه‌ی مشخص می‌تواند به بازتولید یک گنتار واپسگرایانه منجر شود. می‌دانیم که یکی از گفتارهای مسلط در فضای فعلی گفتاری است که تمامی تناقض‌ها و شکاف‌ها و بحران‌ها را ناشی از حاکمیت فعلی می‌داند و در نتیجه مدعی است تنها هدف باید تغییر حاکمیت باشد و با تغییر آن تمامی

پیش از این جنبش زنان عمدتاً متشکل بود از فعالان زن اکنون جنبش زنان به وسعت ایران است.

اما اگر قرار باشد به یک آینده‌ی سیاسی ایران به نحو دیگری فکر کنیم، باید ببینیم امکاناتی که این جنبش و افق آن در اختیار ما می‌گذارد چیست و به صورت انضمامی چه معنایی می‌دهد. من در دموکراسی زنانه‌نگر سعی کردم به زعم خودم یکی از این امکانات را توضیح بدهم. کنش زنانه‌نگر در این جنبش می‌تواند به سایر موارد نیز تعمیم یابد. برای مثال رویکرد برابری‌طلبانه در آموزش، رویکرد پروامحور در محیط زیست به جای مناسبات کالایی، و ... اما مسائل دیگری هم وجود دارند که دقیقاً به دلیل وضعیتی که پیش آمده باید در آنها دقیق شد.

انکار: خب به‌نظرم می‌آید بحث در اینجا کمی شفاف شد. در ادامه حال سوال دشوار دیگری را می‌توان مطرح کرد. سوالی که به‌نظرم کاملاً منطقی است که هر کسی بگوید الان پاسخ مشخصی برای آن ندارم. پرسش این است که در این لحظه و با وجود همه این تنش‌ها و تناقض‌ها در فضا نیروهای مترقی چه می‌توانند بکنند؟ آن‌ها باید در چه جایگاهی بایستند و به چه کاری مشغول شوند؟

صادقی: راستش من نمی‌توانم چیزی را تجویز کنم. اما فکر می‌کنم یکی از دستاوردهای این جنبش این است که زمینه‌ای را برای تامل و گفتگو در مورد مسائلی ایجاد کرده که شاید

موانع و مشکلات برطرف می‌گردد. به همین علت است که بسیاری معتقدند فقدان اصلی جنبش زن، زندگی، آزادی عدم وجود مطالبه انضمامی مشخص است که از طرفی باعث فرسایش و مستهلک شدن جنبش می‌گردد و از طرف دیگر تمایز میان انقلاب و فروپاشی را از میان می‌برد و راه را برای آن گفتار واپس‌گرایانه باز می‌کند و حتی می‌تواند آشخور ایده‌های خطرناکی مانند «مداخله نظامی» باشد

صادقی: حضور خیابانی همچون غایت به معنای مطالبه‌نداشتن نیست. منظور من این است که در اینجا مطالبه شکل سنتی را ندارد. حضور به مطالبه گره خورده و آن زندگی آزادانه است. زندگی‌ای که در آن بدن زن تابو نباشد و فضاهای عمومی صرفاً مردانه نباشد. نفس حضور زنان و قراردادن خودشان در متن زندگی روزمره بسیار مهم است. وقتی سلطه کلیه‌ی مناسبات اجتماعی را درنوردیده، حضور پرقدردن زنان نقد جدی این سلطه است.

چیز دیگری که وجود دارد گستره‌ی تاریخی این جنبش است. جنبش زنان طولانی‌ترین جنبش تاریخ ایران از پیش از مشروطه تا به حال است. در تمامی این سالها، شکوه و شکایت زنان نادیده گرفته می‌شد. همیشه تعیین تکلیفی برای آنها صورت می‌گرفت. یکی می‌آمد به آنها امر می‌کرد که روسری را بردارند، و یکی دیگر امر می‌کرد که روسری بگذارند. اما نخستین بار است که می‌بینیم چیزی عوض شده است. گویی دیواری فرو ریخته است. اگر

پیشتر اینقدر اهمیت نداشت. پیشتر به بعضی از آنها اشاره کردم. بگذارید برگردیم به سرآغاز این جنبش. یعنی زندان و خشونت بازداشتگاه که اصلاً جنبش با آن شروع شد و به مرگ مهسا منجر شد. به نظرم باید بر روی این نقطه مکث کنیم. ما هر روز اخبار ناگوار زیادی از دستگیری‌ها و وضعیت زندان‌ها می‌شنویم. نامه‌های زیادی را از زندانیان به خصوص زنان می‌خوانیم که از شرایط غیرانسانی و جهنمی زندان‌ها می‌گویند. برای مثال در سال‌های اخیر نرگس محمدی چند نامه‌ی مهم داده و در آن از آزارهای جنسی در موقع بازداشت و حبس خبر داده است. مثال دیگرش نامه‌های سپیده قلیان و لیلا حسین‌زاده است. اینها و زندانیان دیگر از شرایط اهریمنی درون زندان خبر می‌دهند. با اینکه این وقایع در متن زندگی ما قرار دارند اما واقعیت این است که به نظر می‌رسد جامعه کمتر مایل است به این مسائل بپردازد. این در حالی است که هزاران نفر زندان و خشونت بازداشتگاه را به صورت مختلف تجربه کرده‌اند. وسعت دامنه‌ی این تجربه به حدی است که می‌شود گفت زندان امروز بخش مهم و ماندگاری از زیست-جهان ما ایرانی‌ها را تشکیل می‌دهد. زندان صرفاً تجربه‌ی اسارت نیست. زندان جایی است که در آن انجام هر کاری با یک انسان جایز است. رابطه‌ای که امروز میان حکومت و شهروندان وجود دارد، ادامه‌ی همان وضعیت استثنایی زندان است. اما در اذهان، زندان کماکان تجربه‌ای گذرا

دیده می‌شود که انگار اهمیتی ندارد. این یکی از همان چیزهایی است که باید بر رویش مکث کرد و ایستاد. باید پرسید این خشونت و سبقت از کجا می‌آید. چطور تولید و بازتولید می‌شود؟ چطور می‌شود با آن مقابله کرد؟ و ... خیلی‌ها مایل به پرسیدن این سوالات نیستند و فکر می‌کنند به محض اینکه سیستم عوض شود، اینها همه ناپدید خواهد شد. اما اینطور نیست. از نظر من جا دارد که ما بر روی این موارد بایستیم و پرسش‌های سهمگین را وسط بگذاریم. متاسفانه چنین تمایلی در بخش اعظم روشنفکران و فعالان سیاسی پررنگ نیست.

انکار: اگر در این انتهای بحث کمی بازگردم به نقطه آغاز معتقدم روشنفکری فضایی مردانه دارد. فکر می‌کنم که زنان تنها زمانی می‌توانند حرف بزنند که موضوع درباره‌ی خودشان باشد. این مشکل عمده‌ی من در تمام دوران‌ها بوده؛ که تنها زمانی مشروعیت داری که درباره خودت صحبت کنی، در غیر این صورت مشروعیتی نداری. چیزی که شما هم به آن اشاره کردید؛ بحث بر سر آن است که فضای روشنفکری نیز این را مدام طلب می‌کند. به نظرم الان هم شرایط تغییری نکرده و فقط احساس می‌کند از آنجا که این جزء به آن کلیتی که خودش می‌خواهد، کمک می‌کند، به میان می‌آید و همراه می‌شود. اگر این جنبش بر فرض محال، فقط درباره حقوق زنان می‌بود، اگر بخواهیم کمی بدبینانه ببینیم این همراهی نیز صورت نمی‌گرفت. یعنی

خواهد بود. یعنی آنجا که بخش زیادی از نیروهای مترقی زندان هستند یا بخاطر شرایط سکوت کرده‌اند، یک خلاً قدرت شکل بگیرد که با نیروی ارتجاعی پر شود و اساساً شرایط به سمت دیگری بچرخد. من نام این چرخش را ضد انقلاب می‌گذارم. اما این امید هم هست که چنین نشود. من شواهدی می‌بینم دال بر اینکه در این جامعه پتانسیل خیلی زیادی وجود دارد و این فقط رمانتیسیم نیست. البته ارتجاع در هر دو طرف بلندگو و پول فراوان دارد و پر سر و صدا هم هست. اما فکر می‌کنم ما هم یک کارهایی میتوانیم بکنیم. آنچه که به نظرم بسیار حیاتی است، مداخله است که شاید بتواند ارتجاع را به عقب براند. اما معلوم هم نیست. ممکن است ورق برگردد و همه چیز عوض شود. به عنوان نکته پایانی، باید بگویم من این جامعه را اصلاً شبیه ۵۷ نمی‌بینم. این حجم از تأمل جمعی و فردی که ما در تمام این دهه‌ها درباره مسائل سیاسی و اجتماعی‌مان داشتیم، این حجم از کتابی که خوانده شده، این حجم از گفت‌وگوی اجتماعی که در جمع‌های خصوصی، عمومی، دانشگاه، فضای مجازی صورت گرفته. چیزهایی نیست که به راحتی بشود با دستگیری و سانسور از بین برود.

فکر می‌کنم که اگر فقط در حوزه برابری زن و مرد می‌بود، نمی‌توانست اینگونه همراهی جمعی بگیرد. یعنی باز هم فقط خود زنان بودند که راجع به این قضیه حرف می‌زدند و مردسالاری، عاشقانه تریبون را به آنان تقدیم می‌کرد. از طرفی دیگر می‌گوییم که سلبریتی‌ها فضا را گرفتند، یعنی جامعه به سلبریتی‌ها گوش می‌دهد. از سویی دیگر شعاری مانند مرد، میهن، آبادی تلاش می‌کند خود را کنار شعار زن، زندگی، آزادی جا بیندازد. کم‌کم نیز با مرور زمان، اتفاقی که می‌افتد این است که خیلی از فعالین زنان نیز بازداشت می‌شوند، و یا از نگرانی بابت بازداشت، مجبور به سکوت می‌شوند. می‌توان به گذشته نیز نیم‌نگاهی انداخت. در انقلاب ۵۷ هم همانطور که شما خودتان توصیف کردید؛ وقتی فضا توده‌ای می‌شود، دیگر صدایی نمی‌تواند مسلط شود که از فضای خلاً قدرت، بتواند ایده‌ای ایجاد بسازد. با این عناصر و متغیرهایی که بیان کردیم، سلبریتی، روشنفکری مردانه، سرکوب و کسانی که ادعای رهبری در خارج از کشور دارند سؤال اصلی اینجاست که امکان ساخت یک بدیل مترقی وجود دارد؟ یا اساساً شبیه یک رؤیاست و فقط با این تخیل می‌خواهیم زندگی کنیم؟ یعنی امکانی برای تحقق وجود داد؟

صادقی: سوال سختی است. پاسخ مشخصی ندارم. ممکن است در کوتاه‌مدت همین چیزی که می‌گویید اتفاق بیفتد که سرنوشت غم‌انگیزی



در جست‌وجوی لحظات مدفون

۱۴۰۱/۱۰/۱۹



گفتگو با ابراهیم توفیق

پروژه‌ی مشخصی شناخته می‌شوید. گرچه قبلا هم می‌شد ردپای همین دغدغه‌ها را در کارهای شما دنبال کرد؛ یک برنامه‌ی پژوهشی مشخص که چند جلد کتاب هم ذیل آن چاپ شده و در فضای فکری هم محل بحث بوده است. نکته‌ی محوری این برنامه نقدی‌ست که به نظام دانش ما، یا به آن فضایی وارد می‌کند که درون آن تولید محتوا می‌شود. اکنون می‌توان ظرفیت همین مقدمات را برای تحلیل وضعیت و وقایع مختلف به کار بست تا همان‌طور که از عنوان کار هم برمی‌آید، به تدریج ما را وارد فرآیندی کند که به عوض تعلیق لحظه‌ی حال، واقعا بتوانیم این لحظه را بررسی کنیم، این‌که چه اتفاقی دارد رخ می‌دهد و چه امکان‌هایی درون آن وجود دارد. اکنون ما مشخصا با رویدادی مواجه

ابراهیم توفیق پیش از این با نوشتن متون، در همان ماه‌های ابتدایی، سعی در مداخله نظری در وضعیت داشت؛ در این مصاحبه، در مورد رویداد مذکور، سه لایه‌ی تاریخی متفاوت تشخیص می‌دهد و تلاش می‌کند که با روآوردن لحظات مدفون این سه زمان‌مندی، بر امکان‌هایی برای فراروی از وضعیت انگشت بگذارد. او در این راه به ناچار از بسیاری بحث‌های مفهومی و نظری که هم به غنای بحث می‌افزاید و هم امکان بیشتری برای مواجهه‌ی انتقادی فراهم می‌کند، استفاده می‌کند. این مباحث را می‌توان، و باید در پیوند با آثار موجود از او فهمید

انکار: شما چندسالی است که با

یک پارچه نیست و متکثر است، و همچنین شکل ساخته شدن و فرم متجلی شدن آن وابسته به مناسبات قدرت و نیروها است؛ آن‌گاه با این سوال مواجه می‌شویم که اساسا این مناسبات قدرت چه هستند و در جنبش اخیر آیا با دیسکورسیوشدنِ نیروهای جامعه‌ی مدنی و امر اجتماعی مواجه هستیم؟ شاید بتوانیم حتی دقیق‌تر بگوییم که در این وضعیت چه نیروهایی در خدمت این امر هستند و چه نیروهایی مانع از آن‌اند. آیا اساسا این جنبش تن به دیسکورسیوشدن می‌دهد؟

توفیق: سوالاتان زیاد شد. بگذارید از دو اصطلاح شروع کنم که در صحبت‌های شما بود، ولی من با آن‌ها مسئله دارم. یکی امر اجتماعی و یکی جامعه‌ی مدنی. البته زمانی که از این دو اصطلاح با ارجاع به بحث‌های من صحبت می‌کنید، منظور شما را می‌فهمم اما شاید بد نباشد که از همین‌جا وارد شوم تا موضوع روشن شود و بعد از آن بتوانم به سوالات بپردازم. چون این اصطلاحات به‌نظر من گنگ‌اند و لاقبل در وضعیتی که ما در آن قرار داریم رسا نیستند. این اصطلاحات چنان به‌کار می‌روند که گویی امر اجتماعی بلافاصله در مقابل امر سیاسی مطرح می‌شود، و من با این فهم متعارف از وجود یک تقابل، بسیار مشکل دارم. اصطلاح «جامعه‌ی مدنی» نیز مشکل مشابهی دارد. یعنی اصولا در تاریخ این اصطلاح، جامعه‌ی مدنی همواره به‌عنوان چیزی در مقابل

هستیم؛ اعتراضاتی تحت نام جنبش «زن، زندگی، آزادی»، خیزش مهسا/ژینا و یا نام‌های دیگر به‌وقوع پیوسته‌است، که البته بسیاری از بعضی ویژگی‌های آن غافل‌گیر شده‌اند. مسئله در این‌جا مشخصا این است که این اتفاقات را چگونه می‌توان فهمید و تحلیل کرد. به‌لحاظ سیاسی اهمیت پروژه‌ی شما در این است که ما بالاخره بفهمیم چه امکان‌هایی درون این رویداد وجود دارد، تا به صرف وقایعی فروکاسته نشوند که قرار باشد آن را از جهات مختلف آسیب‌شناسی کنیم. و حتی برعکس، چگونه نباید سراغ آن رفت. چراکه از وجه سلبی هم می‌توانیم بگوییم در مواجهه با این رویداد و رویدادهای مشابه، چه نباید کرد.

اگر بخواهیم مشخص‌تر صحبت کنیم، شما نوعی از تاریخ‌نگاری را نقد می‌کنید که در آن ذیل تاریخ استبداد، وقایع را به‌نحوی تقلیل می‌دهد که گویی یک نیرو در بالا تحت‌عنوان استبداد وجود دارد و یک نیروی هم در مقابل آن، در پایین، تحت‌عنوان اصلاح‌طلب یا انقلابی. آن‌چه در این‌جا پنهان مانده و دیده نمی‌شود، امر اجتماعی، یا نیروهای درون جامعه‌ی مدنی است که اساسا به‌تعبیر شما دیسکورسیو نمی‌شوند. به‌نظر می‌رسد ما در لحظه‌ی حاضر نیز در تحلیل‌های بسیاری همین را می‌بینیم که همه‌چیز به دو نیروی استبدادی و انقلابی برمی‌گردند و پیچیدگی‌های هیچ‌کدام‌شان نیز مشخص نمی‌شود. اگر مردم، یک کلیت انتزاعی

عادت‌واره‌هایی به وجود می‌آیند و ما در زندگی روزمره، یک نوع نظم را تجربه می‌کنیم؛ هنگامی که آن نظم به هر دلیل دچار گسست می‌شود، ما با برآمدهای مردمی روبه‌رو می‌شویم که این امکان را به وجود می‌آورد که از خود جامعه‌ی مدنی فراروی کند؛ فرم انتگراسیون جامعه در دولت را به چالش بکشد. علاوه‌براین، من مفهوم بسیار گسترده‌ای را از جامعه‌ی مدنی مدنظر دارم و مطلقاً آن را نرماتیو نمی‌کنم. جامعه‌ی مدنی می‌تواند شامل روابط مافیایی، روابط خانوادگی و خویشاوندی، ان‌جی‌اوها، احزاب و اتحادیه‌ها و غیره باشد. در واقع اگر بخواهم با گرامشی توضیح بدهم، جامعه‌ی مدنی، اقتصاد نیست و دولت یا به عبارت دقیق‌تر، قدرت سیاسی هم نیست. در نتیجه خیلی چیزها را دربرمی‌گیرد. در این بستر گاهی، امکانی بوجود می‌آید که فراروی‌هایی صورت گیرد و از دل آن‌ها، با جنبش‌های سیاسی روبه‌رو می‌شویم.

من همین فراروی از مناسبات جامعه‌ی مدنی را «بازگشت سیاست»، «احیای سیاست»، یا بهتر بگویم «بازپس‌گیری سیاست» می‌نامم. یعنی آن جایی که انحصار دولت بر سیاست، پروبلماتیک می‌شود. همین‌جا هم بگویم که هر جا از دولت صحبت می‌کنم، منظورم state به معنای مدرن کلمه است. وبر تعریف بسیار روشنی از «دولت» دارد که به‌نظرم همچنان معتبر است: جامعه‌ای سیاسی که در یک قلمروی جغرافیایی معین، اعمال زور مشروع را به انحصار خود

و همراه، و به هر حال در نسبت با دولت مطرح می‌شود. اما اصلاً برای من قابل فهم نیست که مثلاً بگویم در حال حاضر با خیزش جامعه‌ی مدنی علیه دولت روبه‌رو هستیم.

من مدت‌ها است که از اینگونه اصطلاحات فاصله گرفته‌ام. منظور من این نیست که ما «جامعه‌ی مدنی» نداریم؛ حتماً ما جامعه‌ی مدنی‌ای داریم که دگردیسی‌های زیادی را پشت سر گذارده و می‌گذارد. ولی تصور من این است که در لحظاتی، یک نوع فراروی از درون خود جامعه‌ی مدنی اتفاق می‌افتد که امر سیاسی را ممکن می‌کند. در یک نگاه کلاسیک به روابط قدرت، جامعه‌ی مدنی با دولت دارای نسبت و فرمی از انتگراسیون جامعه در دولت است. انتگراسیون، نه به این شکل که همه‌ی بخش‌های جامعه به معنای نرماتیو و مثبت کلمه انتگره شده‌اند، بلکه به این معنی که در یک مناسبات قدرت مشخص، هر بخش در نسبتی با ساختار کلی جامعه قرار می‌گیرد که در نتیجه‌ی آن رابطه‌ی خاص و پیچیده‌ای بین دولت و جامعه‌ی مدنی برقرار می‌شود. من اما در توضیحات تاریخی که در رابطه با تحولات انقلاب مشروطه و بعد از آن داده‌ام، گفته‌ام که اتفاقاً سیاست جایی بروز پیدا کرده است که گروه‌هایی از مردم، با اتکا به سازوکارهای جامعه‌ی مدنی از آن فراتر رفته‌اند، یعنی از مناسباتی که به نوعی آن‌ها را در یک رابطه‌ی قدرت قرار می‌دهد فراتر رفته‌اند. چراکه طی این روابط قدرت

آرنت، رانسیر و افرادی از این دست ارجاع می‌دهم که اتفاقاً سیاست را به معنای سیاست برابری خواهانه می‌فهمند. در این بیان، سیاست آن‌جایی اتفاق می‌افتد که آدم‌ها در موقعیتی قرار بگیرند و نوعی از مناسبات را با یکدیگر برقرار کنند که با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند، بتوانند برابری را برقرار کنند. بنظر من ما از حداقل دی‌ماه ۹۶، و بویژه در حال حاضر با «خیزش‌های بازپس‌گیری برابری خواهانه‌ی سیاست» مواجه هستیم. ملاحظه می‌کنید که در این معنا دیگر تقابل امر اجتماعی و امر سیاسی، و تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی، چندان توانایی توضیح ندارند **انکار**: مسئله‌ای که همچنان به جای خود باقی است، این است که ما برای این خیزش‌ها، قائل به ذات نیستیم. نیروهایی در فضا وجود دارند که همان‌طور که خودتان هم گفته‌اید، فرمی را خلق می‌کند که ما امروز به آن فرم برابری خواهانه بازپس‌گیری سیاست می‌گوییم. آیا شما در درون این نیروها تکثری می‌بینید؟ به‌هرحال، ما در حال حاضر فقط تحلیل تاریخی نمی‌کنیم، بلکه در حال تجربه‌ی یک لحظه‌ی کاملاً سیاسی هستیم. به همین دلیل مهم است که در تحلیل این لحظه مشخص کنیم که چه موانع و چه امکان‌هایی برای فراروی از وضع موجود، یا به‌تعبیر شما فراروی از مناسبات جامعه‌ی مدنی می‌بینیم. بنابراین سوال این است که شما در درون این نیروها، چه امکان‌ها و چه موانعی برای تحقق سیاست برابری خواهانه

در می‌آورد. و فقط اعمال زور نیست، شرط اعمال زور مشروع نیز این است که سیاست را هم به انحصار خودش درآورد. به نظر من کارل اشمیت در بیان محافظه‌کارانه و ارتجاعی ولی دقیق خودش، این را مصرح می‌کند که امر سیاسی چیزی نیست جز تعیین دوست و دشمن از طریق ساختار یک دولت، که خود سازمان‌یافتگی یک «مردم» است، مردم به آن معنایی که در آلمانی می‌گویند: «Volk»؛ یعنی خلق یا ملت. در واقع یک دولت-ملت که اعمال زور مشروع را به انحصار خودش درآورده است، صاحب سیاست هم می‌شود. چون می‌تواند تعیین کند که چه کسی دوست و چه کسی دشمن است. به نظر من لحظه‌ی «بازپس‌گیری سیاست»، لحظه‌ای است که این مناسبات را به خطر می‌اندازد. یعنی انحصار دولت بر سیاست را مسئله‌دار می‌کند، گویی می‌خواهد که آن را از دست او خارج کند. با این مقدمات، به نظر من آن چیزی که ما از مدت‌ها پیش با آن مواجه هستیم، خیزش‌های بازپس‌گیری سیاست است. و این بازپس‌گیری‌ها ضرورتاً تعریفی متفاوت از آن چیزی که از قول اشمیت مطرح کردم، ارائه می‌کنند. در نظر او تعیین دوست و دشمن است که سیاست را تعیین می‌کند. چراکه اشمیت می‌گوید که بدون تعیین دوست و دشمن توسط دولت، دیگر سیاستی باقی نمی‌ماند، و ما وارد حوزه‌ی اخلاق می‌شویم. من اما در مقابل این مفهوم از سیاست، به

مشاهده می کنید؟

توفیق: ابتدا بگذارید پیش فرضی را روشن کنم. من برابری خواهی را به این معنا مطرح می کنم که ما راجع به نیروهای بسیار متفاوت، یا به قول شما نیروهای متکثری صحبت می کنیم که در جایگاه های مختلفی قرار دارند و خواسته ها و ایده آل های متفاوتی نیز دارند. برابری خواهی در جایی معنا دارد که این تفاوت ها بتوانند وارد نوعی گفتگو و تبادل با یکدیگر شوند، درباره ی این که چگونه می توان این جغرافیای مشترک را سازمان داد. در واقع پیش فرض سیاست برابری، پذیرش تفاوت است. این متفاوت ها هستند که قرار است به شکلی برابر، به نتیجه ای با یکدیگر برسند.

حال اگر بخواهم به این موضوع به صورت تاریخی پردازم و از این تعریف انتزاعی فراتر روم، باید بگویم که آن چیزی که اکنون در حال رخ دادن است را شاید بتوانیم در بستر تاریخی ایران معاصر، با تشخیص سه لایه ی تاریخی مختلف، یا به عبارتی سه زمان مندی متفاوت به بحث بگذاریم. یعنی وقتی درباره ی وقایع اخیر صحبت می کنیم، ضمن اینکه در درون خود کاملاً نو است، اما در سه زمان مندی و بستر تاریخی در حال رخ دادن است.

زمان مندی کوتاه تر را که شاید حداکثر بتوانیم تا سال ۸۸ به عقب ببریم. یعنی ما از سال ۸۸ به بعد وارد یک فضا یا یک منظومه ی سیاسی جدید و یک تناسب قوای جدید شدیم که

این خیزش ها در این بستر شاید معنادار بشوند. یک زمان مندی میانه هم داریم که احتمالاً بتوان تا انقلاب ۵۷ آن را پیش برد. یعنی لحظه ای که رژیم پیشین فروپاشیده است و در یک وضعیت گذار قرار می گیریم که هنوز رژیم جدید مستقر نشده است و ما در این بزنگاه با گزینه های متفاوتی برای رقم خوردن آینده روبه رو هستیم. نهایتاً من یک زمان مندی بلندتر هم در نظر می گیرم که تا مشروطه به عقب برمی گردد. در آنجا هم ما بار دیگر با دو لحظه ی بسیار متفاوت، و دو نوع سازمان یابی بسیار متفاوت «اجتماع سیاسی» - از این اصطلاح استفاده می کنم تا برجسته کنم که «دولت» تنها شکل سازمان یابی اجتماعی سیاسی نیست - روبه رو هستیم. ما در آنجا با مجادله بر سر این روبه رو هستیم که اجتماع سیاسی چگونه باید سامان و انتظام یابد؟ دو گزینه ی تعیین کننده در مقابل هم قرار می گیرند.

می خواهم با این زمان مندی ها بگویم که اتفاقاتی که می بینیم، نه آن که ادامه ی علی همان وقایع پیشین باشند، ولی در یک بستر تاریخی اتفاق می افتند. در این سه لایه ی تاریخی با زمان مندی های متفاوت، امکان فهم بهتری از این چیزی که در پاییز ۱۴۰۱ روی می دهد، برای ما به وجود می آید. البته بر سر این می توان جدل کرد که کدام یک از این تاریخ ها معنادارتر است. مثلاً در ارتباط با زمان مندی کوتاه تر، می شود ۸۸ را مبدا گرفت و یا دی ۹۶ به بعد را. به هر حال می توان از زمان مندی

است که «جامعه‌ی مدنی» یا آنچه در گفتارهای حاکم «سنت» خوانده می‌شود، به‌خودی‌خود نمی‌تواند برابری طلبی بروز کرده را تداوم دهند، به‌نظر می‌رسد که نزد شما هم یک میانجی لازم است تا برابری طلبی را ممکن کند. منظورم همان نهادهایی مثل انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، و شوراهای هستند، که به آن لحظه امکان تداوم می‌دهند؛ هرچند شاید شکست بخورد یا اصلاً به‌لحاظ تاریخی امکان تداوم طولانی هم نداشته باشد.

با این توضیحات به‌نظر می‌رسد که باید دست بگذاریم بر روی میانجی‌هایی که تداوم این برابری طلبی را در لحظه‌ی فعلی ممکن می‌کند. چراکه طبق تعریفی که از سیاست ارائه می‌دهید، که مشابهتی با دیدگاه رانسیر دارد، معیاری در درون این تعریف از سیاست نهفته است که آن معیار، حرکت کردن از منافع جزئی به امر کلی است. اما همان‌طور که در یکی از نقدهایی که از سوی لاکلائو به رانسیر مطرح می‌شود، این نظریه در جایی دقیق نیست و آن هم غفلت از طرق مختلف است که شمارش نشده‌ها، می‌توانند شمارش‌ناپذیری‌شان را بازنمایی کنند. مثلاً حتی فاشیسم را نیز نمی‌توان تماماً در قلمرو امر شمارش‌پذیر جا داد. بدین معنا نمی‌توان امکان سیاست، یا آنچه شما بازپیگیری سیاست می‌نامید را ضرورتاً رهایی‌بخش یا پیشرو و مترقی دانست. این امکان منوط است به آن‌که بتوان به طریقی برابری طلبی که در این لحظه بروز

نزدیک‌تر شروع کرد، کمی به عقب رفت و سپس به لحظه‌ی حال برگشت تا از آن تعلیق زمان، از آن نظم دانشی که امکان دسترسی به زمان حال، و فهم زمان حال را از ما می‌گیرد فاصله بگیریم و به شکلی ایجابی، فهمی در مقابل آن قرار دهیم که کاملاً متفاوت از آن دوگانه‌های همیشگی باشد.

انکار: اگر اجازه دهید، پیش از آن‌که این زمان‌مندی‌ها را باز کنید، دریچه‌ی دیگری هم به بحث وارد کنیم که آن را شاید به‌نوعی بتوان با عنوان «از تکرار متفاوت تا تفاوت در تکرار» صورت‌بندی کرد. گویا دو حرکت است که باید هم‌زمان اتفاق بیفتد. یک حرکت همان‌طور که در بحث شما هم بود این است که برمی‌گردیم به تاریخ یک رویداد و نشان می‌دهیم که آن‌چه برآمده است، تکراری از رویدادهای پیشین است؛ چنان‌که در زمان‌بندی شما هم دیدیم که جنبش ۸۸ و انقلاب ۵۷ و مشروطه از این منظر به هم پیوند می‌خورند. اما در عین حال حرکتی که هم‌زمان باید اتفاق بیفتد نیز این است که هرکدام از این‌ها هم تفاوت‌هایی با تکرار قبلی دارند. در این رفت‌وبرگشت، مسئله‌ای که اهمیت می‌یابد، این است که شما در کارهای مختلف‌تان وقتی به سراغ عصر مشروطه می‌روید، سازمان‌یابی اجتماعی بدیل را در انجمن‌ها جستجو می‌کنید؛ یا در دهه‌ی ۲۰ تا ۳۰ سراغ اتحادیه‌ها می‌روید؛ و به‌همین ترتیب در انقلاب ۵۷ سراغ شوراهای می‌روید. نکته‌ای که در این‌جا وجود دارد، این

کرده است را تداوم بخشید.

بنابراین شاید بهتر باشد که ضمن توضیح آن سه زمان‌مندی که پیشتر به صورت مختصر به آن‌ها اشاره کردید، از منظری که الان مطرح شد نیز به بحث امکان‌ها و امتناع‌ها صراحت بیشتری دهید. مشخصاً این‌که در همین اعتراضات اخیر، میانجی‌های لازم برای تداوم لحظه‌ی برابری خواهانه‌ی آن کدام‌اند؟ شاید باید ساخته شوند و یا شاید هم پیشاپیش موجود باشند و بشود بر آن دست گذاشت و آن‌ها را رؤیت‌پذیر کرد

توفیق: اجازه دهید ضمن بحث درباره‌ی زمان‌مندی‌ها به این نکته‌ی اخیر شما هم پردازم. هرچند پیشاپیش باید بگویم بنظر من معیار تشخیص و داوری سیاست برابری تداوم آن نیست. اگر با زمان‌مندی کوتاه‌تر آغاز کنیم، به نظر می‌آید که از سال ۸۸، سیاستی که مبتنی بر تقابل اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی، یا تقابل ساخت انتخابی و غیرانتخابی جمهوری اسلامی بود، به پایان خود می‌رسد. به بیان مشخص‌تر، اینکه در آن بستر، سیاست از پیش امکان‌پذیر است و مردم می‌توانند در آن شرکت کنند و جامعه به شکلی مدنی در آن انتگره می‌شود، یا از نگاه اصلاح‌طلبان تازه باید جامعه‌ی مدنی ساخته شود، به پایان خود می‌رسد. یعنی ظرفیت اصلاح‌طلبان برای تعیین سیاست، و اینکه بخواهند سیاست را در انحصار خود نگاه دارند، درهم می‌شکند. از آنجا به بعد، در دی ۹۶، آبان ۹۸ و امروز، با در نظر گرفتن تمام

تفاوت‌های مهمی که با هم دارند و با اجتناب از آن‌که بخواهیم همه‌ی آن‌ها را یکی کنیم، آنچه بروز می‌یابد این است که سیاست دیگر در چارچوب از پیش تعیین‌شده‌ی تقابل سامان‌بخش اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی قابل کنترل نیست، و این انحصار به شکل دائمی دارد می‌شکند و دیگر عمل نمی‌کند. از دل این وضعیت است که خیزش‌هایی شکل می‌گیرد که من نام‌شان را «خیزش‌های بازپس‌گیری سیاست» می‌گذارم. اما معمولاً وقتی به ۹۶ یا ۹۸ پرداخته می‌شود، این بستر تاریخی نادیده گرفته می‌شود. و چیزهایی بر این خیزش‌ها حمل می‌شود که شاید سر جای خود عالمانه و منطقی بنظر بیایند، اما آگاهانه یا ناآگاهانه در خدمت بازتولید خوانشی از تاریخ معاصر ایران قرار می‌گیرند که آن را با تقابل بین اصلاح‌طلبی و اقتدارگرایی/ استبداد - یا تقابل سنت و تجدد که صورت دیگری از همین تقابل است - می‌خوانند و همه‌چیز را درون این تقابل توضیح می‌دهند یا بهتر است بگویم منحل می‌کنند.

اگر بی‌توجه به این متن بلند و زمان‌بندی‌ها، بلاواسطه سراغ ۹۶ یا ۹۸ برویم، آن‌ها را صرفاً شورش مثلاً فرودستان یا حاشیه‌نشینان یا با ژارگون مارکسیستی، شورش لمپن‌پرولتاریا می‌خوانیم. که در واقع منظور آن گروه‌هایی هستند که در مناسبات رسمی انتگره نیستند؛ به عنوان طبقه نمی‌شود نام‌گذاری‌شان کرد؛ سازوکارهای NGOئی، طبقاتی یا

هم در برابر اتفاقات اخیر با همین واکنش‌ها روبرو هستیم، گرچه این بار گفتن این حرف‌ها خیلی سخت‌تر از دی ۹۶ و آبان ۹۸ شده است.

بنابراین گرچه بدین معنا این رویداد «تکرار متفاوت» رویدادهای قبلی است، می‌توانیم درباره‌ی تفاوت‌ها هم صحبت کنیم تا تفاوت‌های میان این خیزش‌ها نیز نادیده گرفته نشود. اما من صرفاً می‌توانم در ذهن خودم توضیح اولیه‌ای بدهم، چراکه دیتاهای تجربی که بتواند تحلیل دقیقی را ممکن کند نداریم و حتی با وجود این‌که درباره‌ی ۹۶ و ۹۸ هم مطالعاتی صورت گرفته است، از نظر تجربی بسیار ضعیف ایم.

به‌رحال معلوم است که در حرکت‌های اخیر با جابجایی‌های جغرافیایی مهمی در قیاس با ۹۶ و ۹۸ روبرو هستیم، و این تفاوت هم نسبتی دارد با گروه‌های اجتماعی که در آن حضور دارند. آن تکثری که به آن اشاره کردید در اینجا بازتاب پیدا می‌کند، و دورخیزهای متفاوت، توان‌های متفاوت و بردهای متفاوتی را مشهود می‌سازد. به‌نظرم این حرکت‌ها به اشکال مختلف خود را دیسکورسیو می‌کنند. یعنی تلاش‌هایی جهت دیسکورسیوشدن رخ می‌دهد که شاید اوج آن در سه‌گانه‌ی «زن، زندگی، آزادی» رخ می‌دهد. به‌رحال این نوعی دیسکورسیوکردن است، فارغ از آن‌که چقدر مفاهیم فلسفی و علوم اجتماعی برای آن پیدا می‌شود و آن‌ها چقدر بتوانند این پدیده را توضیح

صنفی مشخصی ندارند که بتوانند درون مناسبات رسمی سیاست وارد مطالبه‌گری بشوند؛ و از این قبیل. گویی همین‌طور به خیابان می‌آیند و تنها چیزی که در پیش روی ما می‌گذارند، منفجرکردن همه‌چیز است، آشوب است. نقطه‌ی مقابل آن هم این است که برگردید به بالا و هشدار دهید که اگر این‌ها به خیابان بیایند همه‌چیز به هم می‌ریزد و باید به سیاست اصلاحات بازگشت: «فشار از پایین، چانه‌زنی از بالا». درواقع این خیزش‌ها به ابژه‌ای تبدیل می‌شود که شما از آن استفاده می‌کنید تا به بالا فشار بیاورید که دوباره شما را راه بدهد. و از همین منظر برمی‌گردید و طبقه‌ی متوسط مفروض خودتان را، همان که قرار است جامعه‌ی مدنی را بسازد، مخاطب قرار می‌دهید که: «بترسید! اگر این‌ها به خیابان بیایند خشونت و آشوب می‌شود، پس به رهبری ما تن بدهید». به‌این معنا، روی گرده‌ی این حرکت‌ها تلاشی صورت می‌گیرد که همان منظومه‌ی قدیمی که ترکیده بود دوباره احیا شود. به‌همین خاطر هم مخالفت من با اصطلاح جامعه‌ی مدنی در درجه‌ی اول برمی‌گردد به نحوه‌ی کاربرد آن و در درجه‌ی دوم به اینکه با توجه به وضعیت تاریخی که در آن قرار داریم این مفهوم دیگر اصلاً توضیح‌گر نیست، نه اینکه صرفاً معنادار نباشد. در علوم اجتماعی یا انسانی ما هم این ایده کاملاً غالب است، و دائماً خود را بازتولید می‌کند. حتی امروز

فعلی را بهتر توضیح بدهد که نقطه‌ی آغازین‌اش بیش‌تر تهران و کردستان بوده‌است. چراکه به‌رحال پیشینه‌ی جنبش زنان عمدتاً در شهرهای بزرگ بوده‌است و به‌طور خاص در تهران سابقه‌ای طولانی دارد که شاید آخرین موج آن را بتوان جنبش «می‌تو» دانست. اما همان‌طور که در تعریف سیاست گفتم، در این‌جا سازوکارهایی در دل جامعه‌ی مدنی شکل گرفته‌اند و بعد در جاهایی توانسته‌اند از محدوده‌های گروهی و کورپوراتیو خود فراتر بروند و به‌خواست خود کلیت ببخشند و در این کلیت‌بخشی به‌امر سیاسی و به‌این معنی به‌امر همگانی تبدیل کنند. در این‌جا از یک طرف مسئله‌ی زنان در جغرافیایی مثل تهران کلیت پیدا می‌کند و از طرف دیگر مسئله‌ی برابری‌خواهی قومی یا ملی در مکان معین دیگر کلیت پیدا می‌کند. این کلیت‌ها با یکدیگر هم‌نشین می‌شوند و چنین برآمدی را ممکن می‌کنند

اما باید منطبق سرایت این حرکت‌ها را پیدا کرد که چطور در جغرافیاهای مختلف به‌هم می‌رسد یا نمی‌رسد. این‌ها نیازمند بررسی و تأمل است و درواقع من هم درست نمی‌دانم چطور این سرایت اتفاق می‌افتد. مثلاً ما با بروز اعتراضات در جغرافیای ۹۶ و ۹۸ روبرو هستیم، اما بعید می‌دانم بتوان از سرایت جنبش زن، زندگی، آزادی به معنای دقیق کلمه حرف زد. این خودش قابل تأمل است. برای تحلیل این‌ها باید ویژگی هر جغرافیای مشخص را

بدهند. ولی نمی‌توان آن‌قدرها هم این پدیده را بی‌زبان دانست. مقایسه‌ی این حرکت هم با حرکت‌های قبلی، تفاوت‌های مهمی را نشان می‌دهد که قابل تأمل است. معلوم است که در ۹۶ و ۹۸ با وضعیتی روبرو هستیم که آن منظومه‌ی سیاسی کار نمی‌کند و این خود را در شعارها هم نشان می‌دهد. اما از طرفی با یک وضعیت اقتصادی نیز روبرو هستیم که ما با اصطلاح «نئولیبرالیزه کردن ساخت اقتصاد و سیاست» سعی کرده‌ایم آن را توضیح دهیم. به‌رحال بلاهایی که در این وضعیت بر سر نیروی کار، طبیعت، مدیریت آب، خشکسالی و غیره می‌آید، پدیده‌های مختلفی را کنار هم می‌نشانند و سپس مقاومت‌هایی را فراهم می‌کند که پیش‌تر در جغرافیاهای معینی جلوه‌گر می‌شدند. به‌نظرم این جغرافیا که در ۹۶ و ۹۸ مشاهده کردیم، الان کمتر حضور دارد. درحال حاضر با جغرافیایی روبرو هستیم که لحظات متفاوتی را در کنار یکدیگر نشانده است، یعنی لحظه‌ی کشته‌شدن ژینا امینی (مهسا)، همان‌طور که خیلی‌ها به‌درستی توضیح داده‌اند، انگار به صورت نمادین دو جریان را به‌هم متصل می‌کند. یکی مسئله‌ی زنان است با تاریخ بلند خودش: تاریخ تحقیر، سرکوب و مقاومت‌های خودش. از طرف دیگر مسئله‌ی حاشیه‌سازی و پیرامونی‌سازی است که درواقع با گروه‌های معین قومی، دینی، ملی و زبانی مرتبط می‌شود. به‌هم‌پیوند خوردن این دو، شاید جغرافیای اعتراضات

است که در این جا نباید سیاست را به معنای کسب و حفظ قدرت سیاسی در نظر گرفت، بلکه سیاست دارد در معنای گسترده تر و در واقع به معنای برابری خواهی فهمیده می شود که چگونه می توان زندگی را سازمان داد. دعوی برابر خواهی فقط در سطح تقابل ملت و دولت اتفاق نمی افتد، بلکه در همه جا دارد اتفاق می افتد. در همه جا و همه ی نهادها، از خانواده گرفته تا مدرسه و دانشگاه و خیابان و محله و کوچه و... این دعوا پیش برده می شود. هر چند می بینیم که میلی وجود دارد تا بر این نزاع، به این بهانه که دعوی سیاسی (وقتی سیاست فروکاهیده می شود به کسب/تسخیر قدرت سیاسی/دولت) مهم تر است و بنابراین باید باقی دعاها را فعلاً مسکوت نگه داریم، سرپوش بگذارد. به نظر من در میان بسیاری، انرژی ای وجود دارد که به این مسکوت گذاشتن ها تن ندهند. چون به یک معنا قدرت پخش و منتشر است و به همان نسبت مقاومت هم پخش و منتشر است. به نظر من این ویژگی خاصی است که به گفتار موجود امکان هژمونیک شدن می دهد اما درباره ی امکان تداوم این لحظه، فقط می شود حدس هایی زد. مثلاً اگر من زمان این حرکت را فقط در پاییز ۱۴۰۱ نبینم و به زمان بلندمدت تر ارجاع دهم، ما با حرکت هایی مواجه بوده ایم که به صورت موجی، اشکال مختلفی به خودش می گرفت. من حدس می زنم که در سال های گذشته، چیزهایی وجود داشته که

فهمید: این که این جغرافیاهای مختلف در ساخت قدرت چقدر انگره بوده اند یا نبوده اند، و یا به چه شکل انگره بوده اند. فرضاً در مورد خوزستان و اعراب این سوال مطرح است که چرا ما تحرک خاصی نمی بینیم؟ شاید این برمی گردد به روابط به شدت پدرسالارانه ای که در آن جا بین رؤسای قبایل و در خود قبایل وجود دارد، و نسبتی که این سلسله مراتب قبیله ای-احیاناً با ساخت قدرت سیاسی دارد. در نتیجه، جنبشی با نام «زن، زندگی، آزادی» چنان چالش برانگیز است که در مقابلش مقاومت شکل می گیرد. مناطق دیگری را هم می توان تصور کرد که این گونه هستند.

با این اشارات می خواهم بگویم که چطور سعی می کنم به فهم آنچه در حال رخ دادن است نزدیک بشوم، بدون آنکه ادعای تحلیل آنرا داشته باشم. ارائه ی توضیح در رابطه با آینده و ظرفیت آنچه در اقصی نقاط کشور در حال اتفاق افتادن است، بسیار سخت است. اما یک چیز به نظر من مشخص است که خیلی ها به درستی گفته اند: ما با هژمونیک شدن یک گفتار و یک میل مواجه ایم که در «زن، زندگی، آزادی» بازتاب پیدا کرده است و از ظرفیت بالای دیسکورسیو شدن برخوردار است، یعنی یک نوع برابری خواهی به صحنه آمده که دارد خودش را تولید و باز تولید می کند. این در رابطه با برابری خواهی متفاوت یا متفاوت های برابری خواه، پتانسیل بسیار قوی ای برای بازپس گیری سیاست دارد. روشن

علاقه‌ای به این وجود دارد که صرفاً مسائل جامعه، یعنی وضعیت فرمال و وضعیت روابط طبقاتی که رویت‌پذیر و قابل تشخیص هستند را ببیند. در حالی که زندگی اجتماعی در کشوری مثل ایران از خیلی وقت پیش، و به صورت روزافزون در بیست سی سال گذشته، در مناسباتی رقم می‌خورد که به معنای طبقاتی خیلی شفاف نیست. بقای بسیاری از آدم‌ها در مناسبات به اصطلاح غیررسمی اتفاق می‌افتد؛ در به اصطلاح هیبریدی شدن منابع تولید و کسب درآمد. خیلی از این تلاش‌ها برای بقا، در شبکه‌ای از روابط خانوادگی، خویشاوندی، هم‌محله‌ای، و پدیده‌هایی از این دست اتفاق می‌افتند که کاملاً غیررسمی هستند. تازه اصلاً بحث اینترنت را در این جا بدیهی فرض کردم که خیلی گسترده است و من هم تخصصی در آن ندارم. به هر حال ما با اشکال مختلف شکل‌گیری جامعه مدنی، یا مدنیت، یا هر اسمی که شما می‌خواهید بگذارید، روبرو هستیم، که با استلزامات بقا و ضرورت بقا نسبت دارد، و شبکه‌های اجتماعی را در وضعیت‌های مختلف می‌سازد. احتمالاً آنچه اکنون شاهدش هستیم، هم بر همین پدیده‌ها و روابط و شبکه‌ها تکیه دارد که شاید زیربنای یک چنین اتفاق سیاسی‌ای باشند که در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است. این البته چیزی است که باید در مورد آن مطالعه‌ی تجربی شود. به زمان‌مندی بلندتر برگردم؛ زمان‌مندی میانه. در بستر تاریخی-

ما در دقایقی با آن‌ها مواجه بودیم، هرچند که به این معنا سیاسی نبودند. به طور مشخص مثلاً هنگام سیل، زلزله و یا وضعیت کرونا با سازوکارهایی در انواعی از همیاری‌ها، همبستگی‌ها و کمک‌کردن‌ها در عرصه‌های مختلف از بهداشت گرفته تا آموزش، روبه‌رو بوده‌ایم. قاعده‌تاً نوعی از شبکه‌ی اجتماعی در این جا عمل می‌کرده که توانسته کمکی را برای مدت زمانی معین سازمان بدهد. حال این شبکه‌های اجتماعی یا در همان لحظه شکل گرفتند و یا از پیش موجود بودند و بعدتر نسبت به این موضوعات خاص فعال شدند. من شکل‌گیری این شبکه‌های مدنی را به این نسبت می‌دهم که ما با نوعی پس‌روی دولت از مناسبات اجتماعی و رفاهی روبرو بوده‌ایم. در واقع در فرایند نئولیبرالیزه شدن سیاست، با پایان اشکال مختلف سیاست اجتماعی، روبرو بوده‌ایم. و جامعه، جز در مسائل انتظامی و امنیتی، در خیلی از جاها به حال خودش رها شده است. این جامعه‌ای که به خودش واگذار شده، به هر حال توانسته که به اشکال مختلفی خود را انتظام داده و بقای خود را تنظیم کند. علوم اجتماعی ما در توضیح چنین پدیده‌هایی به شدت ضعیف است و حرفی برای گفتن ندارند. یعنی فقط درباره‌ی جاهایی مثل کانون صنفی معلمان، یا اعتصابات هفت‌تپه، یا اتحادیه‌هایی که در آن سندیکای کارگری شکل می‌گیرد حرف می‌زند. یعنی اصولاً یک

و آن فرایندی که بالاخره به اصلاحات دوم خرداد انجامید، ما با بازگشت‌های همین حیوان سیاسی روبرو هستیم که در جایی، در تناسب قوای سیاسی، درون نظم نهادین اصلاح‌طلبی و نقطه‌ی مقابل آن، بازتاب پیدا می‌کند. مشکل اصلاح‌طلب‌ها این است که فکر کردند آن‌ها این را آوردند، درحالی‌که به‌نظرم اگر واقعا برگردیم به عقب، با جمعیت یا مردمی روبرو هستیم که دائما تلاش می‌کنند از فرصت‌ها استفاده کنند، تا بتوانند دوباره برگردند و در تعیین سرنوشت‌شان نقش ایفا کنند. منتها اصلاح‌طلبان دچار این توهم شدند که مردم عاشق چشم و ابروی آن‌ها شده‌اند. برای همین هم وقتی بعد از ۸۸ از آن‌ها درمی‌گذرند باورش‌شان نمی‌شود. هنوز هم باورش‌شان نمی‌شود که مردم عبور کرده‌اند. به یک معنا می‌خواهم بگویم که ما از ۵۷ به بعد به تدریج در وضعیتی قرار گرفتیم که دائم عمیق‌تر شد، به‌خصوص بعد از پایان جنگ. هارت و نگری در جلد چهارم امپراتوری «اسمبلی»، درباره این بحث می‌کنند که در وضعیت امپراتوری، ما با کله‌پاشدن نسبت تاکتیک و استراتژی در جنبش‌های اجتماعی روبه‌رو هستیم. یعنی تا مدت‌های مدید، تا قبل از امپراتوری، ما احزاب انقلابی داریم که می‌آیند رهبری را به‌عهده می‌گیرند. مردمانی که در انقلاب‌ها و جنبش‌ها شرکت می‌کنند، ابزار تاکتیکی رهبران هستند. اما از یک‌زمان به بعد، مردم آن‌هایی را که قبلاً استراتژی بودند،

زمانی بلندتری که به انقلاب ۵۷ بازمی‌گردد، یک دوره‌ی دو‌سه‌ساله‌ی قبل از استقرار جمهوری اسلامی وجود دارد که طی آن با گسترش شگفت‌آور شوراهای، به‌عنوان فرمی از حیات اجتماعی و فرمی از اجتماع سیاسی روبرو هستیم. به‌نظرم بعد از مشروطه، برای اولین بار در گستره‌ی جغرافیایی ملی، با چیزی که ارسطو می‌گوید، یعنی با شکل‌گیری حیوان سیاسی روبرو می‌شویم. به‌نظرم شوراهای بروز روشن و نهادین همین قضیه است، چراکه در هیچ عرصه‌ی ساخت اجتماعی نیست که این شوراهای حضور نداشته باشند. البته این هم باز چیزی است که صرفا در حد کلیات آن را می‌شناسیم و مطالعات جدی کافی درباره‌ی آن نشده است. به‌هرحال می‌خواهم بگویم در آن‌جا از دل خود این مناسبات ما با سیاسی‌شدن، با تأسیس یا با میل به تأسیس امر نو در شوراهای روبرو هستیم. و پس‌زدن این آدم‌ها از دل سیاست، فرایند پیچیده‌ای است که با وجود همه‌ی تلاش‌های حکومتی در ۴۰ سال گذشته نتوانست هیچ‌وقت تا انتها جلو برود. یعنی در دهه‌ی شصت با این روبرو هستیم که سازوکار شوراهای یا از بین می‌روند، یا خنثی می‌شوند و یا در مناسبات قدرت در حال استقرار جمهوری اسلامی انتگره می‌شوند. هرچند استقلال‌اش از بین می‌رود، اما در خواسته‌های خودش به‌سادگی قابل‌دفع نیست. به‌این‌معنا به‌سادگی قابل‌ازبین‌بردن نیست. تصور من بر این است که بعد از پایان جنگ

و آن سازوکارهای سیاسی که نقش استراتژیک بازی می‌کردند را به تاکتیک تبدیل می‌کنند. به‌نظرم ما هم در همین فاز تاریخی قرار داریم و همین اتفاق را تجربه می‌کنیم که دارد ابعاد گسترده‌تری پیدا می‌کند. برای همین به انقلاب ۵۷ بازمی‌گردم، نه صرفاً به‌خاطر این‌که شوراها در آن‌جا شکل گرفتند، بلکه به‌علاوه به این خاطر که وارد یک فاز تاریخی می‌شویم که با توجه به تحولات بستر جهانی که بیش از یک سده است در آن قرار داریم قابل توضیح می‌شود

انکار: اجازه دهید قبل از آن‌که بحث زمان‌مندی را ادامه دهید، در همین‌جا به همین سیاست‌های بقا که توضیح دادید پردازیم. به‌درستی اشاره کردید که به‌رحال جامعه در خلاء حمایت‌های اجتماعی دولت سعی می‌کند که خودش شبکه‌های اجتماعی خودش را بسازد. اما یک طرف قضیه هم این است که به‌رحال آدم‌ها در آن خلاء شاید بیشتر به درون همان مناسبات قبیله‌ای و مناسبات پدرسالار خانوادگی رانده می‌شوند، چون در خلاء آن میانجی‌های اجتماعی که بتوانند از افراد حمایت کنند، پشتیبان و حامی دیگری جز خانواده و قبیله باقی نمی‌ماند. بعضی پژوهش‌ها به این موضوع پرداخته‌اند. شاید حتی بتوانیم مسئله‌ی خوزستان را که شما به آن اشاره کردید، با کمک همین مفاهیم توضیح دهیم. شاید فقدان این حمایت‌ها در استان‌هایی مانند خوزستان افراد را ناگزیر به‌سوی

مناسبات قبیله‌ای براند که لزوماً مناسبات رهایی‌بخشی به‌حساب نمی‌آیند. شما این دوگانگی را چطور می‌بینید؟

توفیق: ببینید در یک نگاه کلی جامعه‌شناختی این اتفاق ممکن است رخ دهد که ما با فرم مجدد قبیله‌ای‌سازی مواجه شویم. آن‌چه در بسیاری از اشکال نظام سرمایه‌داری، از جمله در ایران اتفاق می‌افتد گویی نوعی از احیای مناسبات سنتی است و جامعه‌شناسی هم در تبلی و محافظه‌کاری خودش، سریع و به‌سادگی می‌گوید که این‌ها همان بازتولید و احیای سنت است و با این کار، امکان فهم پیچیدگی‌ها را از بین می‌برد. ولی وقتی این اتفاقات را در بستر زمانی و مکانی و تاریخی و جغرافیایی خودشان قرار می‌دهیم، با تفاوت‌ها روبرو می‌شویم. قطعاً این چنین است که وقتی چنین بازگشت‌هایی برای بقا ضروری می‌شود، شما با مناسباتی طرف هستید که پدرسالارانه و سرکوب‌گرانه هستند. مثلاً آن‌چه امروز درباره‌ی زنان بلوچستان می‌خوانیم بسیار گویاست، ولی هم‌زمان یک نکته جالب را نیز نشان می‌دهد. نشان می‌دهد که دعوی در جریان است. یا مثلاً اگر به کردستان نگاه کنیم آن‌وقت شما با پیچیدگی روبرو می‌شوید. در آن‌جا هم روابط قبیله‌ای وجود دارد، در آن‌جا هم اجبار روابط خویشاوندی و پدرسالاری را می‌بینیم. ولی در کنار این‌ها شما می‌توانید یک تاریخ دیگر را هم ببینید. یک

شانه‌های آن‌ها ایستاده‌اند. ما دائم با وضعیت‌هایی روبرو هستیم که ارتجاعی و پدرسالارانه و خفقان‌آور هستند، اما درون‌اشان گسل‌هایی ظهور می‌کند که می‌توان از درون آن‌ها علیه مناسبات موجود دست به کنش زد و آن‌ها را به چالش کشید. می‌خواهم بگویم که اگر از منظر این پیچیدگی‌ها به مسائل بنگریم، آن‌وقت می‌توانیم بفهمیم که با وجود آن‌که این مناسبات، وجهی قبیله‌ای و بازستی‌سازی دارند، اما در جاهایی به گسست‌هایی امکان می‌بخشند که مثلاً مسئله‌ی حقوق زن را پروبلماتیزه می‌کند. خاطر من نیست کجا خواندم که یک دختر دانشجوی اصفهانی گفته بود که تا پیش از این وقایع پدرم اجازه نمی‌داد جایی بروم یا برادرم مدام به من گیر می‌داد، اما بعد از حضور در این تظاهرات دیدم که آن‌ها با چه نگاه خجولانه‌ای به من نگاه می‌کنند. «شدن»هایی در حال رخ دادن است که از دل گسست‌هایی ممکن شده‌اند که خود از دل یک بستر ممکن شده و روی بسترهایی اجتماعی سوار است. آن بسترها توضیح این واقعه نیستند، بلکه واقعه در آن‌ها، و با فراروی از آن‌ها رخ می‌دهد.

نکته‌ی دیگر این است که باید توجه کنیم که مناسبات اجتماعی جدیدی شکل گرفته‌اند که دیگر با قبیله و خویشاوندی و حتی شهروندی توضیح‌پذیر نیستند. مثلاً برای من اشاره به نسل دهه‌ی هشتادی‌ها یا گیم‌بازی کردن آن‌ها جالب توجه است. کسی به من می‌گفت که درصد بالایی

تاریخ سیاسی که تاریخ‌اش از انقلاب ۵۷ هم بلندتر است. آن تاریخ سیاسی می‌آید و روی آن تاریخ قبیله‌ای قرار می‌گیرد و آن‌گاه درهم‌تنیدگی این‌ها وضعیت جدیدی را پدید می‌آورد که رابطه‌ی قبیله‌ای به‌تنهایی نمی‌تواند آن را توضیح دهد. بنابراین باید حتی در مورد بلوچستان و خوزستان هم محتاط باشیم و همین‌طور از مفاهیم کلی استفاده نکنیم. مثلاً ما در خوزستان، در ۱۴۰۰ با «قیام تشنگان» مواجه بودیم، با وجود ساختار و سلسه‌مراتب قبیله‌ای حاکم. تا آن‌جا که من می‌بینم، در لحظه‌ای ما با گسترش نظام دانشگاهی روبرو هستیم، با ورود بسیاری از اقوام به دانشگاه و مناسبات آکادمیک طرف هستیم، یا مثلاً از دوره‌ی خاتمی به بعد با احیای شوراهای شهر و روستا روبرو ایم که در مناسبات سیاسی آن منطقه تفاوت‌هایی پدید می‌آورد. دقت کنید که من از خوبی و بدی این فرآیندها صحبت نمی‌کنم و عامدانه از دسته‌بندی «رهای‌بخش» و «ارتجاعی» پرهیز می‌کنم. در واقع می‌خواهم بگویم که درون خود روابط سیاسی و فرهنگی و تعارضات بین نمایندگان، همیشه گسل‌هایی ظهور می‌کند که امکان فرارفتن را پدید می‌آورند.

این حتی در مورد تجربه‌ی شوراهای ۵۷ هم صادق است. آن‌ها شوراهایی نیستند که صرفاً از دل مناسبات اجتماعی برآمده باشند بلکه آن‌ها حاصل یک گسست هم هستند. شوراهای ۵۷ در گسست با تمام جامعه‌ی مدنی ماقبل پدید می‌آیند، ضمن این‌که بر

از این مشاغل اینترنتی هم مرتبط با همین دهه‌ی هشتادی‌ها است. وقتی مسئله را در کنار این فرم‌اسیون قرار می‌دهیم، به یک‌باره مسئله اساساً تغییر می‌کند.

انکار: برگردیم به زمان‌بندی سوم...

توفیق: من در جاهای مختلف اشاره کرده‌ام که ما در لحظه‌ی انقلاب مشروطه با وضعیت دوگانه‌ای سروکار داریم که در آن انجمن‌های مشروطه، به‌طور خاص انجمن‌های ایالتی و ولایتی، در صورت تداوم امکان تاریخی متفاوتی را در ارتباط با نحوه‌ی انتظام نظم سیاسی به‌وجود می‌آوردند. همچنین اشاره کرده‌ام که ما در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۲۰ با نوعی بازگشت یا «تکرار متفاوت» همین لحظه روبه‌رو هستیم. منظورم از دیسکورسیون‌شدن این لحظات هم که شما چندبار به آن اشاره کردید، همین بود که گفتار سیاسی که روی نظم دولت مدرن سوار می‌شود، این گفتارهای بدیل را ناممکن می‌کند، البته اگر بتوان گفت چنین گفتارهایی وجود داشته‌اند. به‌رحال در آن لحظه‌ی تاریخی، انجمن‌ها فرمی از استقرار نظم را ممکن می‌کنند که بعد زیربار ایده‌ی ترقی و پیشرفت، ایده‌ی تشکیل دولت مقتدری که بتواند عقب‌ماندگی تاریخی ایرانیان را رفع کند، مدفون می‌شود. شما به نقدهایی که به رانسیر شده اشاره کردید و من هم بیشتر علاقه‌مند هستم که به آرنت رجوع کنم، به‌خصوص کتاب انقلاب او. من شباهت زیادی می‌بینم بین لحظه‌ی

انجمنی انقلاب مشروطه و آنچه که آرنت توصیف می‌کند. ادعای آرنت این است که این لحظه، یعنی لحظه‌ی اسمبلی‌ها، شوراها و انجمن‌ها در تمام انقلاب‌ها وجود دارد، هرچند که هر بار به شکلی خاص و تکین ظهور می‌کند. به یک معنا دو مفهوم در مقابل هم قرار می‌گیرند: اسمبلی‌ها حرکتی را نمایندگی می‌کنند که فرم متفاوتی از سامان‌یابی سیاسی جامعه را ممکن می‌کنند. این همان فرآیندی است که در ابتدای این گفتگو، تحت‌عنوان بازپس‌گیری سیاست به آن اشاره کردم، هرچند که در عمل تحت به‌انحصار‌دراوردن دولت، این حرکت‌ها نیز ناممکن و مدفون می‌شوند. در مشروطه نیز ما در انجمن‌ها با فرمی از حکومت مواجه می‌شویم که آرنت نام آن را «جمهوری‌های اولیه» می‌گذارد. در این‌جا با دعوایی مواجه هستیم که گرچه محلی‌اند، اما در ضمن، در پیوند با یکدیگر یک کلیت سرزمینی می‌سازند. انجمن ایالتی-ولایتی اصفهان و آذربایجان یا تبریز، دعوای متفاوتی دارند و در جغرافیاهای متفاوتی عمل می‌کنند، اما در ضمن اتفاق واحدی هستند. به این معنا که هر دو دارند حکام (شاهان) محلی را گردن می‌زنند. اگر کل انقلاب مشروطه می‌خواهد شاه را گردن بزند، یا بهتر بگویم شاه را رام کند، در این انجمن‌ها نیز همین اتفاق در سطح محلی می‌افتد، یعنی نزاعی با والی‌ها، حکام و گروه‌های صاحب‌امتیاز محلی، از زمین‌داران و تیول‌داران تا روحانیون و غیره را ممکن

که دولت دچار شکاف می‌شود، دوباره بیرون می‌زند و خود را نشان می‌دهد. در واقع، من با این سه زمان‌مندی می‌خواهم نشان دهم که همان دعوا الان هم وجود دارد، هرچند که هیچ رابطه‌ی علی با آن نداشته باشد.

انکار: در ارتباط با رویداد اخیر، می‌بینیم که بسیاری از گفتارها دیگر مثل سابق آن را آشوبی مزاحم تلقی نمی‌کنند، و از قضا ارجاع به لحظه‌ی انقلاب مشروطه نیز بسیار پرتکرار است. آن‌گاه این پرسش به وجود می‌آید که چه نسبتی میان این گفتارها با آن‌چه شما «ایدئولوژی گذار» می‌خوانید، وجود دارد؟ صرفاً به‌عنوان یک مثال، یکی از کسانی که ما او را با «ایدئولوژی گذار» می‌شناسیم، جواد طباطبایی است که اخیراً این خیزش را «انقلاب ملی» نامیده است که از قضا قرار است آن گذار مطلوب را ممکن کند. آیا در این‌جا شاهد فراروی از آن گفتار ایدئولوژیک تکرار شونده هستیم؟ **توفیق:** من چیز جدیدی در بحث طباطبایی نمی‌بینم. او همین بحث را راجع به مشروطه نیز داشته است. به یک معنا طباطبایی می‌گوید که جمهوری اسلامی، عدول از «دولت ملی» است و این «انقلاب ملی» هم قرار است آن خطا را تصحیح کرده و دولت ملی را احیا کند. مشکل در این‌جا این است که آن دو لحظه‌ای را که من تلاش می‌کنم از یکدیگر جدا سازم، یعنی «اجتماع سیاسی» - متشکل از جمهوری‌های اولیه یا همان انجمن‌های مشروطه - و «دولت» را او یکی می‌کند.

می‌کنند تا بتوانند نظام جدیدی بسازند که ایالت، ولایت و شهر را ورای روابط فرماندهی-فرمانبری تاکنونی به‌کنترل خود درآورند. بدین معناست که فرمی غیرمتمرکز و فدرال -البته خودشان چنین اسم‌هایی روی آن نمی‌گذاشتند- ممکن می‌شد؛ شاید بتوان گفت نوعی نوسازی جمهوری خواهانه‌ی ممالک محروسه. مواجهه‌ی «جمهوری‌های اولیه» با «مجلس ملی» هم از همین جنس است که انتظار دیگری از آن داشتند، چراکه آن را چیزی نمی‌دانستند مگر مظهر و تجسد خودشان در مرکز. این دعوها اما زیر سیطره‌ی نگاه «تنظیماتی» ما دیده نمی‌شوند. نگاه تنظیماتی در آن دوران به‌دنبال ساخت دولت متمرکزی است که باید این بی‌تربیت‌ها را به‌نوعی تربیت کند که امکان سازماندهی پیشرفت به‌وجود بیاید. به‌همین خاطر نزاع بین این دو، نهایتاً تحت شکل‌گیری دولت در هیئت سلطنت پلهوی گم می‌شود. شما از همان مجلس اول نیز دعوایی را با این انجمن‌ها می‌بینید که به‌نظرشان «غوغایی» و «موی دماغ» اند. و حرف من این است که ما همچنان در همین دعوا قرار داریم. من عقب‌تر از این تاریخ نمی‌روم، چراکه موضوعیت ندارد، به‌این‌خاطر که این لحظه، آغاز وضعیتی است که ما هنوز در آن قرار داریم: آغاز شکل‌گیری نوعی از سازمان‌یابی اجتماع سیاسی که بعدتر دولت ملت واحد بر آن سوار می‌شود و می‌خواهد کثرت آن را ذیل خود منحل کند، هرچند که این کثرت هر جا

عجیب آن‌که این کار را دقیقاً با ارجاع به آرنست انجام می‌دهد، چراکه آرنست کاملاً در تفکیک این دو صراحت دارد. در واقع شوراها از یک طرف و آن نخبگان حاکمی که می‌خواهند دولت بسازند از طرف دیگر، نیروهایی هستند که در وضعیت مدرن شکل گرفته‌اند و انقلاب به معنای مدرن کلمه را ممکن می‌کنند و به دو چیز متفاوت می‌رسند: شوراها به نوعی از حکومت می‌رسند که بر جمهوری‌های اولیه سوار اند. دولت‌ها از طرف دیگر به دنبال نوعی وحدت‌بخشی هستند که به شوراها نه به عنوان فضای تولید و اجرای سیاست، بلکه، در بهترین حالت، به عنوان ابزار مدیریت نگاه می‌کنند. به نظر م طباطبایی هم همین‌گونه، از زاویه‌ی دولت به قضیه نگاه می‌کند. او به مفهومی از انقلاب معتقد است که یک وضعیتی را از بین ببرد و وضعیتی جدید شبیه دولت یا حکومتی جدید را ممکن کند. جوانان و زنانی هم که به آن‌ها ارجاع می‌دهد، ابزاری بیش نیستند. آن‌ها دوباره بیدار شده‌اند، همان‌طور که در دوره‌ی مشروطه نیز مردم توسط نخبگان بیدار شده بودند و دولت را ساختند. اتفاقاً من خواستم با به پیش کشیدن بحث آرنست، این دو نیرو را از هم تفکیک کنم که هر دو اسم انقلاب را با خود همراه دارند. آرنست آن لحظه‌ی حکومت بر خود را می‌خواهد، ساختن نظمی را می‌خواهد که نیروی تفاوت‌ها را ناممکن نمی‌کند. نمی‌خواهد یکپارچگی به وجود بیاورد. بلکه بر اساس

تفاوت‌ها، می‌خواهد، متفاوت‌ها را با هم در یک وضعیت برابر قرار دهد. او بحث حکومتی که از دل شوراها بیرون می‌آید را با ارجاع به انقلاب آمریکا، کمون پاریس، شوراهای مجارستان در ۱۹۵۶ مطرح می‌کند و از لحظه‌ای حرف می‌زند که به یک معنا در همه‌ی انقلاب‌ها وجود دارد و این اصلاً ویژگی عصر مدرن است. او به لحظاتی اشاره دارد که زیر آن گرایشی که حکومت را به دولت تبدیل می‌کند، مدفون می‌شوند؛ دولتی متکی به مردمانی که باید همگون شوند، یکپارچه شوند، تفاوت‌های درون‌شان از بین برود تا بتوانند به مردم آن دولت، یا به ملت آن دولت تبدیل شوند. در تاریخ ما، از مشروطه به بعد، این دو لحظه به خوبی قابل‌نشان دادن است. آرنست، به عنوان فیلسوف سیاسی وظیفه‌ی خود را یادآوری این خاطره‌ی مدفون شده می‌داند. یعنی همان لحظاتی را که در هر انقلابی هست و به صورت تکین اتفاق می‌افتد. برای همین هم می‌گوید که روح انقلاب این است، چون دائم اتفاق می‌افتد، اما گم می‌شود؛ با دیسکوریسیون شدن به فراموشی سپرده می‌شود.

انکار: اجازه دهید نکته‌ی دیگری را هم برجسته کنیم که البته به نظر با این بحث مرتبط است. شما در زمان‌مندی که به انقلاب ۵۷ برمی‌گشت، به یک بستر جهانی هم اشاره کردید. در چارچوبی که شما با مسئله مواجه می‌شوید، از آن‌جاکه

را کنیم. احتمالاً متوجه شده‌اید که من اصولاً با رشته‌ای که درون‌اش تخصص دارم، یعنی جامعه‌شناسی زاویه دارم. به‌طور خاص جامعه‌شناسی انقلاب در کلیت‌اش به‌نظرم خیلی مسئله‌دار است. در واقع توضیح جامعه‌شناختی انقلاب همیشه امکانی جز بدفهمی به‌وجود نیاورده است. چون این لحظه‌ای را که آرنت دارد به‌عنوان روح اصلی انقلاب برجسته می‌کند، همواره نادیده می‌گیرد. همیشه از مسیر کسب قدرت سیاسی نگاه کرده‌است و تفاوت «اصلاح» و «انقلاب» را از دل این نگاه بیرون آورده‌است: آیا ما قرار است نظام سیاسی را بگیریم و تسخیر بکنیم و تصرف انقلابی بکنیم، یا می‌خواهیم از پایین، فشاری بیاوریم که تسخیر اصلاحی کنیم. در هر دو می‌خواهیم دولت را تسخیر کنیم. در واقع نه انقلاب، بلکه این دولت است که در مرکز تأمل جامعه‌شناسی انقلاب قرار دارد. چون این نوع نگاه تنها فرم تغییر اجتماعی را در تغییر دولت می‌داند. انقلاب، برای این نگاه معنایی جز این ندارد، چون در واقع انحصار دولت بر سیاست را پیش‌فرض می‌گیرد. از دل این بحث، چنان‌که ابتدای این گفتگو هم اشاره کردم، بحث دولت و جامعه‌ی مدنی به‌صورت ازپیش‌متعین بیرون می‌آید. جامعه‌ی مدنی چیزی فرض می‌شود که در تقابل رادیکال با دولت ناصالح و دولت نامشروع قرار می‌گیرد و از دل خودش به‌عنوان یک مرجع اخلاقی، یوتوپایی برای یک وضعیت جدید می‌سازد، یا دولت

مدرنیت، و به‌همین ترتیب سرمایه‌داری و فرم سیاسی دولت-ملت را یک تکین کلی می‌دانید، دیگر با وضعیتی مواجه هستیم که بیرونی ندارد و ما هم در درون آن قرار می‌گیریم. از حیث توجه به هم‌زمانی ما با جهان، که به‌طریق مختلفی هم به آن ارجاع داده می‌شود، مثل امپراتوری و یا نئولیبرالیسم و... که البته نسبت مشخصی با یکدیگر دارند، ما دیگر نمی‌توانیم به‌سادگی به منطق استثنائگرایی و ناهم‌زمانی تکیه کنیم. در این وضعیت، خواست تداوم و بقا که شما چندباری به آن اشاره کردید، با آن وضعیت جهانی تلاقی می‌کند که دولت‌ها در آن مردم‌افزون‌تر از مسئولیت‌های خود در مناسبات اجتماعی عقب‌نشینی می‌کنند. در این‌جا وضعیت تنش‌آمیزی شکل می‌گیرد که تجلی آن درخصوص جنبش‌ها و خیزش‌های مردمی مسئله‌ساز می‌شود. در واقع اگر به بحث خود برگردیم، شما در جایی با اشاره به وضعیت امپراتوری، می‌گویید که دیگر نمی‌توان مسئله را با ارجاع به دوگانه‌ی اصلاح و انقلاب قرائت کرد، یا مثلاً آصف بیات به‌شکلی دیگر در اشاره به بهار عربی از ترم اصطلاح استفاده می‌کند. در این صورت مسئله‌ای که پیش می‌آید این است که رویداد اخیر را چگونه می‌توان خواند؟ نسبت آن با مسئله‌ی دولت در چیست؟ توفیق: حرف من این است که ما باید آن دو لحظه را که گفتم از هم جدا کنیم و اصلاً شرایط جهانی و تاریخی به ما حکم می‌کند که این کار

را در نظر بگیرید. جنبش در جامعه‌ی مدنی، دولت را اصلاح/انقلاب می‌کند و تغییرش می‌دهد، دوباره دولت نهاد می‌شود و همان فاجعه‌ی قبلی رخ می‌دهد. دوباره جامعه‌ی مدنی باید همان بازی قبلی را تکرار کند. نظریه‌ی جامعه‌شناسختی انقلاب از این زاویه بحث می‌کند. درحالی‌که اگر یک لحظه برگردیم به عقب و از آن‌جایی که آرنت دارد بحث می‌کند، به قضیه نگاه کنیم، صورت مسئله به کلی تغییر می‌کند. متأسفانه جامعه‌شناسی به این نوع طرح مسئله تن نمی‌دهد.

اگر به نکته‌ی شما، یعنی وضعیت جهانی برگردم، فکر می‌کنم ما در وضعیتی هستیم که بحث دولت و جامعه‌ی مدنی به معنایی که ما می‌شناختیم، دیگر معنا ندارد نیست و چیز زیادی را توضیح نمی‌دهد. این بحث در زمان گرامشی و تا مدت‌ها پس از او قدرت توضیح‌دهندگی داشت. چرا؟ چون گرامشی در وضعیتی است که از سرمایه‌داری قرن ۱۹، وارد سرمایه‌داری قرن ۲۰ می‌شویم. او می‌بیند که جامعه‌ی مدنی به‌رحال شکل گرفته و می‌تواند دولت را وادار کند که اجتماعی شود. گرامشی دارد به ایده‌ی «دولت اجتماعی» فکر می‌کند، اصلاً به یک معنا گویی دارد وضعیت جامعه‌ی فوردیستی را تخیل می‌کند. منطق تحول در وضعیت فوردیستی چیزی جز این نیست و برای همین هم اصلاح‌طلبی سوسیال‌دمکراتیک هژمونیک می‌شود. قبل از ادامه اجازه بدهید در حاشیه نکته‌ای تکمیلی در

را پس می‌زند و دولتی را که بتواند این یوتوپیا را محقق کند بر سر کار می‌آورد، و یا همین کار را به‌صورت اصلاح حکومت موجود انجام می‌دهد. گرامشی نیز در همین کانتکست بحث می‌کند. مثلاً گرامشی در جایی برای آن‌که جامعه‌ی مدنی را به‌عنوان فضایی برجسته کند که هژمونی در درون آن شکل می‌گیرد، یک تقابل شرقی- غربی درست می‌کند و می‌گوید در «غرب» ما در وضعیتی قرار داریم که جامعه‌ی مدنی شکل گرفته و می‌تواند جنگ را سنگربه‌سنگر پیش ببرد، مواضع را به‌تدریج بگیرد و زمانی‌که هژمونیک شد، خود دولت را هم دچار دگردیسی بکند. در صورتی‌که از طرف دیگر مثال روسیه تزاری را می‌زند تا بگوید آن‌ها هنوز در وضعیت «جنگ موضعی» قرار ندارند، پس امکانی جز جنگ جبهه‌ای و تسخیر قهرآمیز دولت وجود ندارد. چون جامعه‌ی مدنی نیست و جامعه تازه باید دولت را تسخیر بکند. یک طرف جامعه‌ی مدنی هست که می‌خواهید از آن هژمونی کسب کنید، و یک طرف جامعه‌ی مدنی نیست و می‌خواهید بسازید. اینجا هم اصلاح‌طلبان می‌خواستند جامعه‌ی مدنی بسازند. این درهم‌تنیدگی‌ها جالب است. مشکل این‌جاست که شما همیشه یک نسبتی بین این دو برقرار می‌کنید که فراروی از آن ممکن نیست. چون دوباره این جامعه‌ی مدنی حتی وقتی که اصلاح/انقلاب کرد، در وضعیتی قرار می‌گیرد که دولت را می‌سازد. دوگانه‌ی قدیمی نهاد و جنبش

قیدوبندهای دولت‌های سرزمینی باعث می‌شود که سرمایه‌ی مالی بر سرمایه‌ی صنعتی یا ملی غلبه کند. با این حال ما شاهد منحل‌شدن دولت در منطق سرمایه نیستیم. این خطای بنیادینی است که در بحث جهانی‌شدن و نئولیبرالیسم به‌طور عمده اتفاق می‌افتد و چپ‌های ما نیز گرفتار آن شده‌اند و وقتی به وضعیت فکر می‌کنند در پس ذهنشان این است که دولت باید رام و اجتماعی شود، یا به‌بیان دیگر از زیر سلطه‌ی سرمایه خارج شود. به‌نظرم این نگاهی نوستالژیک به سرمایه‌داری فوردیستی است و ضرورتاً دولت‌محور که پا روی زمین واقعیت ندارد.

ما با وضعیتی مواجه هستیم که به‌خصوص درخاورمیانه‌ی ما، نه به‌عنوان یک استثنا بلکه در بستر دگرذیسی بنیادی رابطه‌ی سرمایه و دولت در سطح جهانی، دولت دیگر مسئله‌اش این نیست که مثل سابق بر سرزمین و جمعیت حکومت کند، به‌این‌دلیل که دیگر بقای خود را در نسبت با آن نمی‌بینند. به روایتی دیگر، سرزمین و جمعیت مثل قبل ابژه‌ی دولت و حکمرانی نیستند. بنابراین در این‌جا وضعیت پیچیده‌ای رخ می‌دهد که با بحث دولت و جامعه مدنی قابل توضیح نیست. به این علت که در این مباحث، دولت-ملت و دولت سرزمینی به‌صورت پیش‌فرض وجود دارد. درحالی‌که فراوی‌هایی از دولت-ملت رخ داده تا دولت بتواند خود را حفظ کند. به‌بیان‌دیگر، دولت برای آن‌که بخواهد در بازی‌های سرمایه‌داری

رابطه با گرامشی بگویم. به‌نظرم مفهوم هژمونی گرامشی همچنان از قدرت تحلیلی بسیاری بالایی برخوردار است، مشروط بر آنکه آن را از زیر بار دوگانه‌ی دولت-جامعه‌ی مدنی بیرون بیاوریم.

اما در وضعیت تاریخی که ما در آن قرار داریم (پسافوردیستی، جهانی‌شدن، نئولیبرالیستی و غیره) رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی در سطح جهانی ترکیده است. دموکراسی به‌معنایی که می‌شناختیم دیگر وجود ندارد. جامعه‌ی مدنی و رابطه‌ی آن با دولت، به‌معنایی که می‌شناختیم دیگر وجود ندارد. به‌یک‌معنا، دولت هست، اما دولت یک جامعه‌ی معین ملی نیست. دولت ملت نیست. بی‌تردید ما با تداوم دولت رو به رو هستیم، طباطبایی در این مورد درست می‌گوید. اما اشتباه بنیادینی که می‌کند این است که تصور می‌کند ما هنوز در عصر دولت ملی هستیم. این به‌غایت غلط است. ما مدت زمان زیادی است که در هیچ‌جای جهان در عصر دولت ملی نیستیم.

به‌نظر من بر اثر فرایند نئولیبرال‌شدن یا جهانی‌شدن، سرمایه توانسته که به‌صورت افراطی خودش را از قید نظم‌های ملی رها کند و بالاتر از دولت‌های ملی و سرزمینی قرار بگیرد. درواقع رابطه‌ی تنش‌آمیز میان دولت و سرمایه به آن‌جا رسیده که دولت‌ها در وضعیت فرودستی نسبت به بازی استراتژیک سرمایه، به‌ویژه سرمایه‌ی مالی، قرار گرفته‌اند. درواقع رهاشدن از

ما همواره در بزنگاه‌ها با نوعی از کنش مواجه می‌شویم که در قالب نظام‌های مفهومی موجود نمی‌گنجد و ظرفیت متزلزل کردن و ترکاندن آن نظام‌ها را دارند. اما ضرورتاً در این کار موفق نیستند؛ یعنی دوباره در همان نظام مفهومی زهرشان گرفته می‌شود و به ساخت مفاهیم گشوده‌تر نسبت به واقعیت میدانی نمی‌انجامند. وقتی می‌گوییم خیزش‌های برابری‌خواه در تاریخ معاصر ما دیسکورسیو نشده‌اند، اشاره به چنین وضعیتی دارم. پراکسیس فرارونده دوباره در همان نظام‌های مفهومی مدفون می‌شود. از این مسئله اما نمی‌خواهم نتیجه بگیرم که نیاز به نخبگان/تحلیل‌گرانی داریم که جانشین نخبگان موجود شوند و این‌بار مفاهیمی متناظر با پراکسیس‌های فرارونده ارائه بدهند. مشکل همان تفکیک بنیادی مفهوم و واقعیت و تقسیم‌کار ناشی از آن است: تحلیل‌گران در یک سو و کنشگران در سوی دیگر. به‌نظرم این حرف گرامشی که همه‌ی انسان‌ها فیلسوف هستند می‌تواند در تدقیق مسئله‌ای که می‌گویید خیلی راهگشا باشد. اما این فلسفه‌ی آدم‌های روزمره فاقد انسجام است؛ از بخش‌های مختلفی تشکیل شده که گاه به‌شدت با هم در تناقض‌اند؛ توامان حاوی دقایق ارتجاعی و رهایی‌بخش است. فکر می‌کنم در بزنگاه‌های تاریخی مثل لحظه‌ای که در آن قرار داریم، این فیلسوف‌ها در پراکسیسی قرار می‌گیرند که امکان مواجهه با این تناقض‌ها را به‌وجود می‌آورد؛ مثلاً مردی که شروع

و رقابت با دیگر دولت‌ها و بلوک‌های قدرت جهانی و منطقه‌ای خود را حفظ کند، باید خود را در وضعیتی استعلایی از جمعیت و سرزمین ملی قرار دهد، وگرنه بقا و تداوم خود را به خطر می‌اندازد.

انکار: شما در یک جای بحث دو لحظه‌ی تاریخی و تحلیلی را بیان کردید و آن نگاهی را نقد کردید که مردم به دنبال آن هستند که دولت مستقر را به‌نوعی رام یا جایگزین کنند. اما سوالی در این بین به‌وجود می‌آید. شما این مسئله را در وادی تحلیل بیان کردید ولی به‌نظر می‌آید که علاوه بر وادی تحلیل، کنش‌گران عینی فضا نیز این نگاه را دارند. بنابراین سوال من این است که نظر شما در این مورد چیست. به‌عنوان مثال، در این سال‌ها در مقابل آن گفتارهایی که می‌گویند مردم وحشی و نامتمدنی داریم و باید به تمدن برسند، ما با یک شکل از تاریخ فرودستان مواجه هستیم که در نقطه‌ی مقابل قرار دارد و اتفاقاً آن‌ها هم بعضاً تکثرها و آنچه مردم هستند را نمی‌بینند. بنابراین اگر دوباره به پرسش‌ام برگردم، به‌نظرم در بحث‌مان کنش‌گران و جایگاه‌شان گم شد. ما به نقد تحلیل‌گران پرداختیم و به بیانی آن‌چه در میدان واقعی رخ می‌دهد از دست رفت.

توفیق: نکته‌ی مهمی را مطرح می‌کنید. ضمن اینکه متوجه انگیزه‌ی پرسش شما هستم، اما تفکیک این دو ساحت، یعنی مفهوم و واقعیت، تحلیل و کنش، به‌نظرم چندان راهگشا و ممکن نیست.

به اعتراض علیه ستم قومی یا ملی می‌کند ممکن است در فرایند اعتراض متوجه شود که خود رابطه‌ای ستمگرانه با همسر و دخترش دارد. یا مثلاً توجه کنیم به نقدی که از زنان بلوچ به مناسبات پدرسالارانه حاکم می‌کنند، ضمن کنش اعتراضی مشترکی که با همان پدرسالاران دارند. فکر کنم هر ناظر بی‌طرفی بتواند شاهد مثال‌هایی از چنین تجاربی بی‌آورد. منظورم این است که خود کنش فرارونده داری ظرفیت انتقادی مفهومی است. مثلاً شعار-کنش «زن، زندگی، آزادی» در بسیاری موارد باعث پس‌راندن شعار «مرد، میهن، آبادی» شد؛ یعنی در کنش ادراکی (شاید به درجاتی مفهومی شده) از ناهمگونی این دو شعار شکل گرفت، از اینکه «مرد، میهن، آبادی» گذشته‌ای را دوباره برمی‌کشد که «زن، زندگی، آزادی» می‌خواهد پشت سر بگذارد. اگر من زیادی خوش‌بین نباشم، ویژگی این حرکت این است که بسیاری در پراکسیس دائماً با تناقضات فلسفه/جهان‌بینی التقاتی خود روبه‌رو می‌شوند و در این مواجهه، شدن‌های برابری خواهانه‌ی زیادی اتفاق می‌افتند که چه بسا ظرفیت تأسیس یک فلسفه پراکسیس به‌معنایی که مدنظر گرامشی است را داشته باشد و بتواند هژمون شود.



رهایی، انقیاد و مسئله تعقل عمومی

۱۴۰۱/۰۶/۲۶



گفتگو با صالح نجفی

به چالش پردازیم

انکار: آقای نجفی شما در ماه‌های اخیر چندین متن در نسبت با خیزش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌اید و تلاش کرده‌اید تا به‌قدر توان در وضعیت مداخله داشته باشید. در مصاحبه پیش‌رو، تلاش ما این است تا مواضع و تحلیل شما درباره اتفاقات اخیر را هر چه بیشتر بکاویم و طبیعتاً برای چنین امری سعی بر آن است که تاحدامکان، خصوصاً با متون شما، شکلی از مواجهه انتقادی را داشته باشیم تا زوایای پنهان این متون هر چه بیش‌تر آشکار شود. در واقع خواهیم‌کوشید تا به‌قدر

ما در «انکار» به اعتبار تعمق، بانگری و نگاه انتقادی، به گفتگو با چهره‌های مختلف حول جنبش زن زندگی آزادی پرداختیم. از این رو اینک با «صالح نجفی»، به گفتگو نشستیم. گفتگویی که البته به بهانه‌ی یادداشت‌ها و مداخلات نظری او در متن خیزش اخیر ترتیب داده‌شده‌است. یادداشت‌ها و نوشته‌هایی که مطالعه‌ی پیشاپیش آن‌ها، پازل مصاحبه‌ی حاضر را نیز تکمیل‌تر خواهد کرد. با او به استقبال کلنجاری نظری رفته‌ایم تا به زوایا و خفایای آرایش سرک بکشیم و با دعاوی ناگفته‌ی آن‌ها،

براندازی یا پروژه‌ی رژیم چنج. سوال اول من همین جاست: آیا بناست که پیشاپیش به استقبال هر نامیدنی یا هر رخدادی برویم؟

صالح نجفی: اولاً خیلی ممنون که این فرصت را به من دادید. فکر می‌کنم بهتر است کار را با تأمل بر مفهوم رخداد شروع کنیم. به‌رحال، دستگاه نظری بزرگ و پیچیده‌ای در غرب و شمعاً در کشور فرانسه شکل گرفته و نام رخداد از آن دستگاه نظری وام گرفته شده‌است. کسانی که چیزی را از دستگاهی نظری وام می‌گیرند هم در قبال آن دستگاه نظری و خاستگاهش مسئولند هم در قبال کاربردش در وضعیت‌های متفاوت. من از طرف خودم می‌توانم صحبت کنم، چون به هر حال این یک پروژه‌ی جمعی بوده که با نام رخداد شناخته شده و پیشنهادی بوده که در نسبت با وضعیت تاریخی خاصی از این مفهوم کمک بگیریم و این پیشنهاد به‌خاطر جذابیت‌های آن و بن‌بست‌های نظری‌ای که در گفتارهای دیگر بوده‌است مورد استقبال قرار گرفت و گروهی که این نام را مطرح کردند گمان می‌کردند می‌توانند از گرفتاری‌های نظری‌ای، گاهی اوقات، گرفتاری‌های سیاسی وضعیتی که در آن هستیم گرهی باز کنند

اما، اگر از طرف خودم بخواهم حرف بزنم، راستش من گاهی اوقات احتیاط می‌کنم که واقعه‌ای را هرچند چشمگیر رخداد بنامم و البته گاهی هم با مخاطره چنین می‌کنم. داخل پراتز بگویم که من از جایگاه یک مترجم سخن می‌گویم. منظورم این

وسع‌مان شکاف‌ها و تنش‌هایی را در مباحث شما پدید آوریم و با پیگیری آن‌ها، منتهای منطقی استدلال‌ها و برهان‌های مختلف را بررسی کنیم. اگر بخواهیم از چشم‌اندازی نظری بی‌آغازیم؛ شاید بتوانیم آنچه را که در مقاله‌ی شما با عنوان «سه نگاه به خیزش انقلابی مردم ایران: خطاها، نام‌ها، تصویرها» به‌نحوی در کانون بود، مسأله‌ی «نامیدن» بدانیم و اگر اشتباه نکنم، در بخش سوم مقاله، بحث «نام‌های جدید»، و به نوعی، گسستی که ما از فضای پیشین در طول صد و چند روز اخیر تجربه کردیم، مطرح شده‌بود. منتهای بحثی که درباره‌ی مسئله‌ی نامیدن وجود دارد، این است که آیا ما می‌توانیم درباره‌ی نامیدن، ملاک، معیار یا تمیزی داشته باشیم؟ آیا می‌توان معیاری برای تمایزگذاشتن میان نامیدن مترقی و نامیدن واپس‌گرایانه به‌دست داد؟ آیا بناست بگوییم که هر نامیدنی (در گفتار رخداد، متناظر منطقی‌اش می‌شود هر رخدادی) پیشاپیش مترقی است؟ یا این که نه، معیار، ملاک یا ایده‌ای برای تمایزگذاری وجود دارد؟ دنباله‌ی این بحث را می‌توان تا مسئله‌ی رخداد و آینده‌ی کامل پی گرفت و امیدوارم در ادامه به آن‌ها نیز بپردازیم. منتهای برای آغاز اگر بخواهم کمی انضمامی‌تر بحث کنم، مسأله آن است که شما در متون‌تان نام‌ها را مطرح کردید، ولی بخشی از نام‌ها در متن نیستند. طرف مقابل هم در حال نامیدن است مثلاً، سید جواد طباطبایی هم می‌نامد: «انقلاب ملی ۱۴۰۱». دیگری هم گره‌اش می‌زند به

است برای نظریه‌پرداز رخداد، واقعه را توضیح دهیم و او بگوید که از نظر من رخداد نیست. او محق است، و منی که این اصطلاح را از او وام گرفته‌ام و به کار می‌برم هم در قبال او مسئولم و هم در قبال افرادی که در این سو درگیر واقعه‌اند، اعم از کسانی که فعالیت می‌کنند و امنیت و گاهی جان‌شان را به خطر می‌اندازند و کسانی که تماشاگر مشتاق و امیدوارند یا با بدگمانی یا بدبینی وقایع را دنبال می‌کنند. من باید بتوانم آن‌ها را قانع کنم که از این واژه استفاده کنیم. بنابراین واقعه‌ای که در اواخر شهریور روی داد به شرطی رخداد است که این چهار ویژگی را داشته‌باشد. هر اتفاق یا واقعه‌ای را نمی‌توان «رخداد» نامید. حقیقتش این است که رخداد نقطه‌ی مقابل فاکت است. هرگاه بتوانیم مجموعه‌ی رویدادهایی را که در یک وضعیت با آن‌ها مواجه می‌شویم در زمره‌ی فاکت‌های آن وضعیت قرار دهیم، نمی‌توان هیچ یک از آنها را «رخداد» به مفهوم اخص آن به حساب آورد. پس هرگاه واقعه‌ای را که در موردش ابهام داریم درون وضعیت درج کردیم، حتی فقط به‌عنوان یک دال، و بعد از درج‌ش در آن وضعیت به این نتیجه برسیم که اکنون باید طور دیگری درباره‌ی کل وضعیت حرف بزنیم، به‌قسمی که حتی زبان ما برای حرف زدن درباره‌ی آن وضعیت، به‌خاطر گنجاندن این دال، تغییر کند، یا اینکه گنجاندن آن فاکت (امر واقع) در آن وضعیت در کنار دیگر فاکت‌ها باعث تغییر مختصات وضعیت برای

است که من نه فعال سیاسی‌ام و نه توان و حتی فهم درستی از سازماندهی دارم که بخواهم بگویم الآن باید این کار را کرد یا این نام را باید گذاشت. دوست دارم تأکید کنم من در سرتاسر این مصاحبه به‌عنوان یک مترجم که در معرض اتفاقی قرار گرفته و مانند هر فرد دیگری فکر می‌کند که در قبال آن اتفاق مسئول است، یعنی نمی‌تواند بگوید که من به کار خودم کفایتی ندارم، صحت می‌کنم. بنابراین، وقتی دارم درباره‌ی رخداد حرف می‌زنم، این دو مسأله‌ی پیشینی را لحاظ می‌کنم؛ یعنی هم با احتیاط درباره‌اش حرف می‌زنم هم با مخاطره. نخستین سؤال این است که آیا اتفاقی را که از اواخر شهریور ۱۴۰۱ آغاز شده می‌توان رخداد دانست. پس از آن می‌توانیم برسیم که این رخداد را چه باید نامید. مسأله‌ای که از همان اول من را درگیر خود کرد -- و باز تأکید می‌کنم که این شخص که می‌گویم، همان مترجم حساس به مسائل نظری است، نه آکادمیسین، نه نظریه‌پرداز و نه فعال سیاسی -- خود این واقعه بود، حال چه رخدادش بنامیم و چه نامیم. فرض را بر این بگذاریم که این واقعه یک رخداد است از نظر من برای رخداد نامیدن یک واقعه، شرطی ایجابی و شرطی سلبی وجود دارد. یک واقعه قطعاً باید چهار صفت مترقی بودن و نو بودن (شرط ایجابی) و محاسبه‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری (شرط سلبی) را داشته‌باشد تا بتوانیم آن را رخداد بنامیم و البته با احتیاط، چون ممکن

تا حرکت به نتیجه نرسیده‌است، مگر می‌توان آن را انقلاب دانست؟ چون انقلاب به هر حال یک تعریف سنتی دارد، و باید نظامی را سرنگون کند و سرنگونی‌اش هم باید مادی باشد و نه فقط نمادین. تا وقتی این اتفاق نیفتاده، تو چرا می‌گویی انقلاب؟ جوابش احتمالاً این است که این یک خیزش انقلابی است. یعنی اگر موفق بشود یا با همین منطقی ادامه دهد و ضرب‌آهنگ خودش را پیدا کند، می‌توان گفت که یک یا دو سال بعد، به انقلاب منجر می‌شود. یعنی پتانسیل انقلاب شدن یا تبدیل به انقلاب شدن را دارد. بنابراین می‌توان بحث را سه مرحله کرد: اول این که آیا این واقعه رخداد است یا نه، که با آن چهار معیار درباره‌اش حرف می‌زنم؛ دوم این که رخداد را قیام بخوانیم یا جنبش یا انقلاب، به‌عنوان سه گزینه‌ای که فعلاً به ذهنم می‌رسد؛ و در مرحله‌ی سوم می‌خواهیم بدانیم حتی اگر بتوانیم رخداد بخوانیمش، و اگر دال‌هایی که در چنته داریم، با هر سبقه‌ی گفتاری، سیاسی یا فرهنگی یا هر چیزی، کفایت نامیدن آن را نمی‌کنند، یعنی پذیرفتیم که با پدیده‌ی نویی سروکار داریم و نیز این که دال‌های آماده‌مان برای نامیدن‌اش تکافو نمی‌کند، باید دنبال نامی نو باشیم. آیا برویم دنبال یک نام نو یا نه؟

اجازه دهید یادآوری کنم پدیده‌ای که ما با آن مواجه هستیم و هنوز تردید داریم که رخداد است یا نه، انقلاب است یا قیام یا جنبش، سرآغازی استثنایی داشت: از یک اتفاق

ما شود - باری، اگر چنین شرطی احراز شود، بدان رخداد می‌گوییم و اگر نه، نه. پس اگر آن چهار شرط را احراز کرد، و اگر پس از آنکه به کمک تخیل در وضعیت گنجانده‌ایم، و مختصات وضعیت را عوض کرد، می‌توانیم بدان رخداد بگوییم.

گام بعدی نامیدن رخداد است. برای نامیدن‌اش، یک سری دال‌های آماده داریم، مانند انقلاب، جنبش، یا دال «خیزش» که به تازگی رواج یافته، و تمایل خود من این است که بگویم قیام (در معنای برخاستن) که در خیزش هم مندرج است. مهم این است که کلمه «خیزش» در رسانه‌ها و میان کسانی که با وقایع هم‌دلی دارند، از چپ تا راست، همه را مُجاب کرد. حتی رسانه‌ای که ما گمان می‌کردیم دست‌راستی‌ترین است، از سعودی پول می‌گیرد و دنبال سلطنت است، از «خیزش انقلابی» صحبت می‌کند. یعنی، به هر علتی، آن‌ها دارند دال‌های «انقلاب» را به مثابه‌ی صفت استفاده می‌کنند، و اولین بار هم، کارشناسانی که با آن صحبت کردند، از این وقایع با عنوان انقلاب زنانه یا انقلاب فمینیستی، به صورت محتمل نه قطعی، یاد کردند. من شخصاً از خودم می‌پرسم که چه مسئولیتی دارم در قبال هر یک از این دال‌های آماده یا نام‌های از پیش موجود که می‌خواهم به کار بگیرم، اعم از انقلاب، قیام، جنبش یا حتی شورش و طغیان، یا هر چیز دیگری که می‌خواهید اضافه کنید. ممکن است مثلاً در گفتار جامعه‌شناسی، کسی پرسد که

می‌کنیم. اما اینکه اسم رمزی که برای نامیدن اتفاقی که از اواخر شهریور ۱۴۰۱ شروع شد دوتاست، یکی کُردی و دیگری فارسی، به گمان من خیلی مهم است. از طرفی، نامی که مارا 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 شأنی کلی پیدا کرده است که در هر جا ضرب‌آهنگ خاص خود را طلب می‌کند. دوپارگی این نام برای من مسئله‌ای نو و ارزنده است و به ماهیت پدیده‌ای که درباره آن حرف می‌زنیم و با آن مواجهیم ربط دارد. از این جهت، پرسیدن درباره نامیدن و رخداد را می‌خواهم به این شکل خلاصه کنم که، به نظر من، ما با رخدادی مواجهیم که دال‌های قبلی برای نامیدن و اشاره به آن کفایت نمی‌کنند و نام‌گذاری آن بسته به یک تصادفی است که به دلیل سیاسی بودن‌اش با ضرورتی گره می‌خورد. یعنی کاملاً تصادفی است که دختری بیست و دوساله که نه سیاسی است و نه معترض نه تصویری از جهان آینده به عنوان یک پیکارجو دارد، به یک‌باره حذف می‌شود و با

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 اسم رمز خواهد شد و نخواهد مرد. من نمی‌دانم چه کسی اولین بار این را اعلام کرد و راستش به نظرم چندان مهم هم نیست. اصلاً به بدترین حالت فکر کنیم، چیزی نظیر تئوری توطئه و بگوئیم کسانی منتظر چنین اتفاقی بودند و 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 تعارف کلمه) وزنی نداشته است دارای وزن کنیم، تا به حدی که بدل به اسم رمز شود. قطعاً در این کار مخاطراتی وجود دارد ولی من از این مخاطره استقبال خواهم کرد. به این اعتبار می‌توانم بگویم کوششی برای آفریدن نامی نو برای پدیده‌ای نو صورت بسته است. این نام نو نام خاصی است که دلالت کلی پیدا می‌کند. بحث فلسفی مفصلی می‌توان درباره چگونگی نامیدن پدیده‌ها باز کرد که این نام‌ها را از کجا می‌آوریم. فرض می‌کنیم مخاطب رخداد بودن این پدیده را پذیرفته است و پذیرفته است که هیچ‌کدام از این سه نام کفایت نمی‌کند یا تناسب کاملی وجود ندارد که این پدیده یا رخداد را انقلاب، قیام یا جنبش نامید، گو اینکه از هر سه تایی این نام‌ها با تردیدها و مخاطره‌هاشان استفاده

از مطالب تز یازده، ضرورت نادیده گرفتن جریانی واپس‌گرا که اتفاقاً تلاش دارد این رخداد را درخود متصلب کند را می‌بینم. تصورم براین است که این نادیده‌گرفتن اندیشیده شده است و حاصل بی‌توجهی اتفاقی نیست. گویا این نادیده‌گرفتن و چشم‌پوشی از تمنیات واپس‌گرایانه موجود در فضا، یک استراتژی سیاسی است و برای آن استدلالی وجود دارد. مثلاً شاید بگویید این‌ها جدی نیستند یا خطری ندارند. اما از چشم‌اندازی نظری، نسبت رخداد با هژمونی چیست؟ آیا ما با نوعی نبرد هژمونیک بر سر نامیدن مواجه نیستیم؟ اگر هستیم این نزاع هژمونیک در کجای تحلیل شما قرار می‌گیرد؟

صالح نجفی: به نظر می‌رسد به بسط نظری بیشتری نیاز داریم. سؤال شما را دو قسمت می‌کنم. اول، انفجار کوشش‌های متنوعی برای نامیدن مسئله‌ای که همه به طور صریح یا ضمنی به رخداد بودن آن اذعان دارند و در پی نبرد هژمونیک هستند. راست‌ها، چپ‌ها، اصلاح‌طلب‌ها یا هر نیروی فعالی ممکن است آن را به نوعی بنامند. من موضع خودم را می‌گویم. برای اینکه یادم نرود کجا ایستاده‌ام، مجدد تاکید می‌کنم که من فعال سیاسی نیستم و یک‌نفر را هم سازمان‌دهی نکرده‌ام که بگویم ایده من را هژمونیک کنید. درواقع تلاش ما رسیدن به نوعی توصیف پدیدارشناختی است از آن‌چه جریان دارد تا شاید با میانجی‌هایی به دست کسانی که فعال هستند برسد و اگر نرسید به عنوان سندی مکتوب برای آینده بماند. مسئله

جان‌باختن‌اش تبدیل به یک نام سیاسی می‌شود. دوپارگی که در هستی آن دختر ۲۲ساله است، در نام‌اش نیز هست و گویی این دوپارگی به همه اتفاق‌های بعدی سرایت می‌کند

انکار: به نظر می‌آید حال به یک چهارچوب نظری کلی رسیده‌ایم که می‌توان بر مبنای آن پیش رفت. منتها سوالی که دو یا سه سوال درهم آمیخته درخود دارد دقیقاً همین‌جا پیش می‌آید. من حرفام این است که پیشاپیش می‌دانیم که رخداد، سرشار از بالقوگی‌های گوناگون و چه بسا متعارض است. ما به عنوان سوژه‌هایی که در متن این رخداد قرار گرفته‌ایم در عین حال در معرض انبوهی از نامیدن‌ها نیز هستیم. به بیان دیگر ما از طرفی با سویه‌ای مواجهیم که با نامیدن آن سعی بر پیوند دادن دال‌هایی دارد که در کنار یکدیگر، افقی از رهایی را پیش چشم‌مان می‌گشاید. اما اگر بخواهیم با صراحت سخن بگوییم سویه دیگری نیز وجود دارد که انبوهی از گرایش‌ات در آن تلاش دارند شکل دیگری از سلطه را از دل همین رخداد متولد کنند. می‌خواهم بگویم در عین حال که کاملاً قابل درک است که هیچ‌کس نمی‌تواند تضمینی نهایی درقبال رهایی یا بازتولید سرکوب دهد، اما به نظر می‌رسد می‌توان این سویه‌ها را در وضعیت دید. در گرماگرم رخداد نسبت ما با انبوهی از نامیدن‌هایی که قصد دارند تعیینی به این رخداد ببخشند چیست؟ اگر بخواهم صریح‌تر بگویم، من چه در مطالبی که شما نوشتید چه اساساً در بخش زیادی

هژمونی و سؤال از آن بسیار مهم است اما من نمی‌دانم درباره آن چه بگویم **انکار:** اجازه دهید کمی بر همان توصیف پدیدارشناختی متمرکز بشویم. در سطح پدیدارشناختی جای‌گاه این نیروهای واپس‌گرا کجاست؟ آیا اصلاً باید این نیروها را وارد تحلیل کرد؟ ممکن است تحلیلی باشد مبنی بر آن‌که اساساً باید هر تخصص و تنشی را به لحظه‌ای پسینی حواله دهیم یا آن‌که برعکس، این حواله دادن به آینده‌ای نامعین، از قضا باعث تکرار تاریخ می‌شود. می‌خواهم بدانم نسبت ما در سطح توصیف پدیدارشناختی از منظر مترجمی که تلاش می‌کند وضعیت را فهم کند چیست؟ آیا باید به سمت بازشناسی این نیروها و سهم آن‌ها رفت یا خیر؟

صالح نجفی: آن چهار ویژگی که برای رخداد خواندن مسئله نام بردم، به گمانم، محقق شده است: منظوم به مدت زمانی است که آن دختر بی‌گناه با مرگ دست و پنجه نرم می‌کرد و دو روزنامه نگاری که این اتفاق را مخابره کردند، در آن بیست و چهارساعتی که هنوز بین مرگ و زندگی بود یا بین مرگ فیزیکی و ابدیت نمادین خود به سر می‌برد، تا اینکه اولین جرقه اعتراضی در سقز پیدا شد و سپس مردان و زنان شریفی که در خیابان «حجاب» راهپیمایی کردند و وفاداری‌شان را به آن واقعه نشان دادند. رخداد پیش‌بینی‌ناپذیر و محاسبه‌ناپذیر است. در حقیقت فکر می‌کنم این واقعه هر چهار ویژگی را داشته است که آن را رخداد بنامیم.

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. از سوی دیگر، بحث محاسبه‌پذیری و محاسبه‌ناپذیری هست. موقعیتی را در نظر بگیرید که دستگاه مستقر دوباره گشت ارشاد راه انداخته، بودجه کلان برای‌اش در نظر گرفته، کلی سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی برای‌اش کرده‌است، و خوب همه اینها برای محاسبه‌پذیر و کنترل کردن پدیده موسوم به «بدحجابی» بوده است. بدحجابی هم الان واژه‌ای است که موقعیت‌اش عوض شده‌است ولی به هر حال اصطلاحی است که جاافتاده. اعتراض به مرگ مهسا-ژینا امینی اگر به قالب مبارزه فراگیری که شاهدیم درنیامده بود، بخشی از جنبش زنان یا جنبش طبقه متوسط می‌شد. در این میان باید به اتفاقی اشاره کنیم که برای سپیده رشنو پیش آمد: بعد از آن واقعه، نظام مجبور شد با حساسیت بیشتری به مسئله محاسبه‌پذیر بودن یا نبودن اتفاقاتی می‌اندیشید که ممکن بود پیش بیایند و ممکن بود تبدیل شوند به فاکت‌هایی که در هر وضعیت پیش می‌آیند. حاکمیت با خود می‌گوید ما این همه سازمان‌دهی کردیم و نیرو بسیج کردیم و حالا نمی‌توانیم آن را جمع کنیم و چون قضیه سپیده رشنو اتفاق افتاده است، آن را با مجازات یا تهدید جمع می‌کنیم

محاسبه‌ناپذیری به این معناست که اتفاقی در وضعیت می‌افتد که در

تعیین نشده (بر خلاف جنبش‌های گوناگونی که برای نمونه سال‌ها در روز ۸ مارس به صورت محدود برگزار می‌شده‌است اما هیچ‌گاه به‌عنوان جنبشی عمومی و سراسری از دامنه فعالین فمینیستی یا گروهی از فعالان مترقی فراتر نمی‌رفته‌است) عده‌ای به خیابان می‌آیند، این از نظر من دارای نوعی نوبودگی است.

در نهایت به گمانم در مورد ویژگی مترقی بودن هیچ شک و شبهه‌ای وارد نیست. خواست زن-زندگی-آزادی تماماً مترقی است. همه‌ی اجزای آن هم مترقی‌اند و هم حیاتی. حرف اصلی شهروندان = و نه فقط مبارزان سیاسی -- در سال‌های اخیر این بوده است که مهم‌ترین مسائل ما هیچ‌گاه در اولویت نبوده‌اند. برای نمونه، انواع و اقسام دستگاه‌های نظری بوده‌اند که اقتصاد را در اولویت قرار داده‌اند یا انتخابات، جامعه مدنی یا دموکراسی را. بله، همهٔ اینها شاید در جای خود درست بوده‌است. اما در مورد «زن-زندگی-آزادی»، مسئله در واقع تعیین‌بخشیدن به دال‌هایی است که هر سه مترقی و حیاتی‌اند، اما پیش از هر نوع تعیین نظری در ارتباط با این شعار و مشخص کردن معنا و مفهوم آن باید این را بدانیم که اجزای این شعار کلی‌ترین دال‌های سیاسی وضعیت تاریخی ایران بعد از انقلاب‌اند، زیرا به واقع آن‌چه در طول این چهار دهه به محاق رفته بلکه از بین رفته است «زندگی» بوده است: «زندگی» نام تمام چیزهایی است که ما به انحای مختلف و به دلایل گوناگون هیچ‌گاه برای آن‌ها

مجموعهٔ محاسبات مربوط به آن وضعیت پیش‌بینی نشده‌است؛ محاسبه‌ناپذیری از این نظر مکمل پیش‌بینی‌ناپذیری سرنوشت شخصی است که وقتی جان می‌بازد بدل به سوژه می‌شود. می‌دانیم آن‌چه در فلان واحد گشت ارشاد رخ داد، در هر جای دیگری نیز امکان بروز داشت و شاید حتی به شکل و شمایل بدتر و خشن‌تر. این‌که دختری سقزی، بی‌آنکه نامی داشته باشد، بی‌آنکه فعال سیاسی یا کنش‌گر جنبش زنان باشد، به یک‌باره و حتی در اولین حضورش در تهران، این اتفاق برایش می‌افتد و این شروع وقایعی می‌شود که رخداد می‌نامیم = این به محاسبه/پیش‌بینی‌ناپذیری رخداد برمی‌گردد. 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». حجاب اجباری، به زعم من، من حلقه‌ی مفقوده‌ی اعتراض‌ها و خیزش‌های سال‌های اخیر بوده است، حلقه‌ی مفقوده‌ای که طی فرآیندی از پیکارها و جنبش‌ها و شکست‌ها رفته‌رفته شکل گرفته و عیان گشته است. نو بودن این رخداد به چشم من از این جهت بود که تا پیش از آن، هر کنشی در راستای حقوق زنان با عناصر مشخصی از جمله اقدامات فمینیستی و پیوستن به جنبش زنان (برای مثال کمپین یک میلیون امضا) همراه بوده است، اما این‌که به خاطر دختری که به لحاظ سیاسی دارای هیچ نامی نبود و در تاریخی که از پیش

اولویت قائل نبوده‌ایم، به‌طوری 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. نمی‌دانیم چه تعداد از کسانی که که فردا و پس‌فردای اعلام خبر درگذشت مهسا در خیابان حجاب حاضر می‌شوند فمینیست بودند؟ تصور می‌کنم بر اساس این چهار ویژگی - ویژگی سلبی پیش‌بینی‌ناپذیری و محاسبه‌ناپذیری، ویژگی ایجابی نبودن و مترقی بودن - می‌توانیم بگوییم با یک رخداد مواجه‌ایم. در گفتار بدیو هم اصل بر این است که وقتی رخدادی را به عنوان یک رخداد می‌پذیرید که ابتدا ویژگی‌های سلبی آن برایتان محرز شود و سپس به سراغ ویژگی‌های ایجابی آن می‌روید. آنگاه پای وفاداری به آن رخداد به میان می‌آید. وفاداری به رخداد از نظر بدیو یعنی پیگیری پیامدهای منطقی رخداد

و نه پیامدهای عینی آن. چون رخداد در گفتار نظری بدیو یعنی انفجار امکان‌ها و انفجار امکان‌ها شامل انواع و اقسام بالقوگی‌هاست و به‌همین دلیل سویه‌های منفی و مثبت را هم‌زمان دارد. برای نمونه «خیانت»، جزوی از امکان‌ها و بالقوگی‌های رخداد است و در واقع پیش از رخداد، خیانت معنی ندارد. البته اگر یک رخداد به نوعی رخدادهای پیشین را نیز فراخواند آنگاه در قبال رخدادهای قبلی نیز می‌توان واژه خیانت را به‌کار برد. من فکر می‌کنم بعد از انتخابات سال ۸۸ و رخداد ۲۵ خرداد و پا گرفتن جنبش سبز، بازگشت به «بازی» انتخابات در حکم خیانت به رخداد ۲۵ خرداد و جنبش سبز بوده است. در واقع این هیچ توجیهی ندارد که وقتی سازوکار انتخابات و مشروع‌بودن آن از دید میلیون‌ها ایرانی زیر سؤال رفته است، باز بر همان طبل پی‌گیری مطالباتی از قبیل جامعه مدنی و امکان‌های دموکراتیک برای اعتراض کردن بگوییم که تقریباً از سال ۷۶ تا ۸۸ وجود داشته است. گمان می‌کنم، از یک جا به بعد در مواجهه با هر موضع‌گیری و اتفاق و شعاری که به آن برمی‌خوریم، اعم از شعارهای مدنی یا حتی شعارهای رکیک، باید از منظر رخداد نگریسته شود تا مشخص شود آیا این پدیده جزو پیامدهای منطقی آن رخداد است یا خیر. چرا که وفاداری یعنی با حساسیت تمام بکشیم پیامدهای منطقی واقعه‌ای را که «رخداد» خوانده‌ایم از پیامدهای عینی آن جدا کنیم. خیلی از مواقع پیامدهای عینی در تناقض کامل

آنجا که من می‌دانم در تاریخ موسیقی و ترانه‌سازی ایران بی‌سابقه بوده است. من اگرچه هیچ‌گاه شنونده‌ی آن شکل از موسیقی نبوده‌ام اما فکر می‌کنم چقدر پتانسیل در این شکل از اجرا و خواندن وجود دارد که به آن امکان بسط بی‌نهایت درخواست‌های مردمی برای ساخته‌شدن ترانه‌ی «برای...» را می‌دهد. درخواست‌های مردمی که فعالان سیاسی معمولاً آن‌ها را نادیده می‌گیرند. به این درخواست‌های مردمی باید فرم داد، فرمی که از جانب فعالان سیاسی دقیقاً به خاطر هویت‌گرایی خاص خودشان و به خاطر نگرانی‌شان از اینکه اتفاق‌های پیش‌آمده با سناریوها و فانتزی‌های نظری مطلوب‌شان هم‌خوانی نداشته باشد، بی‌ارزش تلقی می‌شود. از این جهت باید بگوییم ترانه‌ی «برای...» من بسیار مهم است و عبارت «مرد-میهن-آبادی» هم در آن ترانه جا افتاده است. این عبارت وقتی در متن جنبش «زن-زندگی-آزادی» قرار می‌گیرد معنای متفاوتی می‌یابد. مسئله‌ی زن در تاریخ ما بیش از آن‌که مسئله‌ی زنان باشد در واقع مسئله‌ی مردان است. یعنی در اینجا منطق میل مردانه یا فضاهای عمومی و روابط اجتماعی و پدیده‌های هنری مهم از جمله تئاتر و موسیقی با حذف زن تعریف شده‌است. برای نمونه، در گفتار رسمی حاکم رقص هنر محسوب نمی‌شود درحالی‌که رقص یکی از مهم‌ترین هنرها در مجموعه هنرهای هفت‌گانه است و بسیاری از اتفاقات در تاریخ هنر و حتی در تاریخ ادیان بر مدار رقص می‌گشته

با پیامدهای منطقی قرار دارند انکار: در ارتباط با این رخداد اخیر آیا می‌توانید مثالی مطرح کنید تا بحث را انضمامی‌تر ادامه دهیم؟ برای نمونه در این رخداد می‌بینیم که دست‌کم از سویی و در برخی اعتراضات یا آثار هنری شعار «مرد-میهن-آبادی» به‌عنوان دنباله‌ای برای «زن-زندگی-آزادی» -که در رابطه با مترقی بودن آن صحبت کردید- مطرح می‌شود. آیا این سویه را نیز باید به‌قول شما به‌مثابه یکی از بالقوگی‌های رخداد در نظر بگیریم؟ پرسش من این است که نسبت ما با این عبارت چیست؟ آیا بر اساس مفهوم‌پردازی شما در رابطه با رخداد و وفاداری به آن باید برای مثال، این شعار را پیامد منطقی رخداد دانست یا پیامد عینی آن؟

صالح نجفی: در مورد «مرد-میهن-آبادی»، با واکنش‌های متنوعی طرفیم، تا آنجا که می‌بینیم حتی در یکی از عکس‌هایی که از طرفداران حکومت منتشر شده هم از این عبارت استفاده شده است. البته که نباید فراموش کنیم هرگامی که برمی‌داریم با مخاطره همراه است اما در مورد «مرد-میهن-آبادی»، به نظر من مساله شامل دو بخش است: اول اینکه شکل‌گیری آن را باید به منزله نوعی قافیه‌پردازی در نظر گرفت که از همان ترانه‌ی «برای...» شروین سر زبان‌ها می‌افتد. ترانه‌ای که به نظر من ترانه‌ی بسیاری مهمی است که نمی‌توان آن را از وقایع اخیر جدا کرد. ترانه‌ای که نحوه‌ی شکل‌گیری شعر و متن آن به گونه‌ای کاملاً بدیع و مردمی ساخته می‌شود و تا

رتوریکش به شعار «شاه-میهن-آبادی»، خصوصاً در زمانی که می‌توان رد یک بدیل شبه‌فاشیستی را نیز در اپوزیسیون خارج از کشور بازشناسی کرد؛ بی‌تردید امری حادث و اتفاقی و تنها از سر قافیه نیست و معنا و پیام‌های مشخصی دارد. به‌هر حال این شعار را باید در نسبت با کلیت فضا دید و باید پرسید جریاناتی که حامی این شعار هستند، کجای تحلیل ما قرار می‌گیرند؟ در واقع ما اینجا با دو مسئله مواجه هستیم؛ یکی اینکه اساساً «مرد-میهن-آبادی» چرا پدید می‌آید و دیگر آن‌که چرا مورد استقبال قرار می‌گیرد و کدامین گروه‌های سیاسی از آن حمایت می‌کنند.

صالح نجفی: تا جایی که من می‌دانم «مرد-میهن-آبادی» هژمونیک نشده است و نخواهد شد. به‌نظرم هژمونیک دانستن آن به این معنی هنوز خیلی سخت است. مثلاً من تا به‌حال یک‌بار هم نشنیدم کسی بگوید این جنبش «زن-زندگی،-آزادی» و «مرد-میهن-آبادی» است.

انکار: راستش من بیشتر تلاش کردم تا «مرد-میهن-آبادی» را بیش‌تر به‌عنوان نماد یک جریان کلی‌تر استفاده کنم. منظورم این است که به‌هر حال همه اتفاق نظر داریم که در اواخر شهریور ماه خیزشی مترقی با شعار «زن-زندگی-آزادی» در ایران متولد شد که هیچ‌کس نمی‌توانست مدعی پیوند با آن باشد مگر اینکه پیشاپیش وفاداری خود به این سه دال را نشان دهد. بگذریم که خود این شعار هم امری خلق‌الساعه نیست و اتفاقاً تاریخی

است، ولی از آن‌جاکه حاکمیت از زن و بدن زنان و حرکتهای جسمانی زن واهمه دارد آن‌ها را حذف کرده است و این حذف در تمام اتفاقاتی که در تئاتر یا دیگر عرصه‌ها روی داده است تأثیر داشته: مردها می‌رقصند، چون زن‌ها نمی‌توانند برقصند. مردها اجازه‌ی بیان هر حرفی را دارند چون زن‌ها این اجازه را ندارند و به‌طور کلی مردها، همه‌جا و در همه‌ی فضاها هستند چون زن‌ها از آن حیث که زن‌اند از بسیاری از این فضاها حذف شده‌اند. از این رو، رفتار مردها وخیال‌های آن‌ها و منطق میل‌شان بر اساس این حذف شکل گرفته است. بنابراین از موضع خوش‌بینانه می‌توانم بگویم که شعار «مرد-میهن-آبادی» از این جهت ساخته شده است که می‌خواهد بگوید این دعوا فقط برای زن‌ها نیست یعنی این دعوی «زن-زندگی-آزادی»، برای مردها هم وجود دارد. همین‌طور میهن را در برابر زندگی قرار می‌دهد تا معنای زندگی در این میهن را نیز مشخص کند و آبادی را هم چون هم‌قافیه با آزادی است می‌آورد ..

انکار: اما «مرد-میهن-آبادی»، به معنایی، کاملاً نماد سلطه نیست؟
صالح نجفی: من در این شعار نشانی از سلطه نمی‌بینیم. حداقل اگر به من بگویند کجایش نماد سلطه است، قبول می‌کنم اما برای من این شعار بیشتر حاصل قافیه‌پردازی است. آبادی چه بدی دارد؟

انکار: به‌نظرم کنار هم قرار گرفتن سه دال مرد و میهن و آبادی با تمامی دلالت‌های تاریخی‌اش و حتی شباهت

داخل یا خارج، می‌گفت «مرد-میهن-آبادی» هم‌سنگِ «زن-زندگی-آزادی» است، من می‌گفتم ارتجاعی است اما این‌که فکر کنیم درخودِ «مرد-میهن-آبادی»، یعنی در ذات‌اش، چیزی ارتجاعی هست=فکر نکنم

انکار: برای این‌که هم مساله را به‌طریقی دیگر بیان کنم و هم بازگشتی به بحث پیشین داشته باشیم، اجازه دهید این پرسش را از منظر رخداد و وفاداری به آن مطرح کنم. وفاداری به رخداد چه اقتضایی دارد؟ آیا وفاداری به رخداد ژینا یا مهسا ایجاب می‌کند که ما دائما در توصیف و تحلیل مان این سویه‌ها و گرایش‌ها را هم ببینیم یا نه؟ می‌خواهم بدانم از نظر شما در فضایی که بخش زیادی از نیروهای مترقی عملا ابزاری برای بازنمایی مطالبات‌شان و همچنین بازسازی پیوند خود با جامعه ندارند و به دلیل همین فقدان، حجم گسترده‌ای از بازنمایی اتفاقات اخیر، به‌دست چند سلبریتی که اصلا تجربه سیاسی به آن معنا ندارند افتاده است آیا وفاداری به رخداد، رسالت مواجهه انتقادی با این سلبریتیزه‌شدن فضا یا مواردی این‌چنینی را بر دوش ما نمی‌گذارد؟ مساله دیگر در باب پیروزی است. این روزها بسیاری گفتند و نوشتند که ما نگرانیم از آن‌که پیروزی جنبش اخیر موجب تولد شکل جدیدی از سلطه شود. این بحث‌ها بد نیست اما من می‌خواهم نگرانی عمیق‌تری را بیان کنم. مساله صرفا بعد از پیروزی نیست مساله بر سر «امکان پیروزی» است. حقیقت آن است که

مشخص از پیوند با همان فعالان سیاسی که شما گفتید؛ درخودش دارد. منتها رفته‌رفته شاهد مرئی‌شدن نیروهایی دیگر نیز بودیم که از قضا گرایش‌ها و سپس گرایانه‌ای داشتند و هنوز هم در فضا هستند و شاید بتوان ادعا کرد «مرد-میهن-آبادی»، نماد چنین جریانی است. اتفاقا از آن‌جا که بخش زیادی از رسانه و شبکه‌های اجتماعی فارسی هم در اختیار همین گروه دوم است، به‌نظر می‌آید هر چه فضای جنبشی بیشتر تضعیف شود، صدای این افراد بلندتر هم می‌شود. به‌رحال تا وقتی جنبش پویاست و در خیابان حضور دارد مصادره آن سخت است اما به‌محض تضعیف جنبش، این افراد با قدرت رسانه‌ای‌شان تمام فضا را اشغال می‌کنند.

نجفی: اجازه دهید صریح‌تر بگویم. هیچ رسانه‌ای الآن به اندازه ایران‌اینترنشنال برنامه نگذاشته است درباره این خیزش، کاری ندارم که پول این رسانه از کجا می‌آید، سلطنت‌طلب است یا جمهوری‌خواه، از رضا پهلوی یا هر «چهره» دیگر حمایت می‌کند و چه و چه. این‌ها همه سوال است. من این‌ها را فاکت نمی‌گیرم. آنچه نمی‌توان انکار کرد این است که کمتر رسانه‌ای به اندازه این رسانه درباره جنبش و خیزش اخیر حرف زده است. فرض کنیم چنین باشد. حال بیایید ببینید در این رسانه چند درصد «زن-زندگی-آزادی» شنیده‌ام و چند درصد «مرد-میهن-آبادی». می‌خواهم بگویم که اگر یک گروه فعال سیاسی یا به معنی وسیع‌اش اپوزیسیون در

به‌نظر من گرایش‌ها و افسوس‌گرایانه، با مستهلک‌کردن و فرسودن جامعه امکان پیروزی را از بین می‌برند. مثلاً ببینید الان این میزان انتظار که از دولت‌های غربی پیش آمده است. راستش من اصلاً معنای آن را درک نمی‌کنم. آیا جز این است که این میزان توجه به دولت‌های غربی در نهایت ممکن است تمام سرمایه جنبش عظیم مهسا را به سوخت امتیازگیری بیشتر غربی‌ها در مذاکرات با حکومت تبدیل کند. حالا از مخاطرات و بران‌گری مانند «مداخله نظامی هدفمند» که به‌نظر می‌رسد این روزها حداقل برای بعضی افراد قبح آن ریخته و به‌راحتی بیان‌اش می‌کنند، بگذریم

نجفی: بهتر است تأمل درباره‌ی این قضیه را با چشم‌اندازی تاریخی شروع کنیم. ما کشوری هستیم که فرایند مدرن‌شدن آن بدون استعمار تحقق یافته است. این تجربه و ویژه هم امتیازاتی دارد و هم معایبی. اجازه دهید با معایب آن آغاز کنیم. ببینید، مدرن‌شدن نیاز به جنگ‌افزارهای مدرن دارد و متأسفانه در تاریخ استعمار، یکی از راه‌ها و شاید مستعدترین راه برای دست‌یافتن جوامع به ابزارهای مدرن بوده است. قضیه معمولاً از این قرار بوده است که یک کشور استعمار می‌شود و نهادهای مدرن درون آن تأسیس می‌شوند یا به‌عبارت بهتر به آن تحمیل می‌شوند. جامعه‌ای که استعمار می‌شود به‌واسطه استعمار شدن دوزبانه می‌شود، یعنی برای این‌که بتواند زندگی کند و در آن نهادها حضور داشته باشد زبان استعمارگرها را می‌آموزد و وقتی زبان

آن‌ها را می‌آموزد و زیستن با نهادهای مدرن را تمرین می‌کند، ناخودآگاه و به مرور زمان به وجهی خودآگاه، برای مبارزه با استعمارگر آماده می‌شود. به این سان، خود مبارزه با استعمارگر و تلاش برای کسب استقلال ملی با همه محدودیت‌هایش بخشی از فرایند مدرن‌شدن آن کشور را شامل می‌شود. این‌طور نیست که از فردای آن‌که مردم استعمارگر را بیرون انداختند همه چیز بر وفق مراد شود. مثال‌های تاریخی اصلاً یک‌دست نیستند: برخی تراژیک و دردناک و برخی به‌طور نسبی نویدبخش، و برخی نیز دچار بعضی دوبارگی‌های اجتماعی شده‌اند که گویا هیچ وقت قرار نیست درست بشود. گاهی ترکیبی که از هویت طلبی و مبارزه با استعمار پدید می‌آید به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. البته استعمار در کشورهای استعمارگر هم نتایج نامطلوب کم نداشته است؛ گاهی این کشورها درگیر عذاب وجدانی تاریخی شده‌اند که گویا قرار نیست هیچ وقت رفع بشود.

ما در این بین ما نمونه‌ای عجیب و شاید منحصر بفرد باشیم، چرا که هرگز به معنای کلاسیک کلمه استعمار نشده‌ایم = هرچند می‌دانیم که استعمارشدن شکل‌های پیچیده‌تری هم دارد که در جای خود باید درباره‌شان بحث کرد. استعمار نشدن باعث شده که، مثلاً، ما هرگز دوزبانه نشویم. می‌خواهم بگویم که آن زبان دوم با تمام چیزهایی که زبان دوم به زندگی آدم می‌آورد، نهادهایی که با آن زبان ترویج می‌شوند و نحوه تجربه و ادراکی که

یا سبک زندگی خاصی که مطلوب می‌داند کل کشور را استعمار می‌کند، به این اعتبار ما به تغییری در حال استعمار سیستان و بلوچستان هستیم. «ما» یعنی ما مرکز نشین‌ها که هر کدام به شکل سلسله‌مراتبی از این استعمار منتفع هستیم. مایی که به شناسنامه شیعه‌ایم، فارسی‌زبانیم، با یک شکل زندگی و مصرف خاص خو گرفته‌ایم و ... می‌خواهم بگویم که مثلاً اصفهانی‌ها و یزدی‌ها هم یک جوری به مرکز وصل‌اند؛ یعنی آن‌ها مستعمره نیستند اما می‌توانیم بگوییم که خوزستان مستعمره است، حتی به معنای کلاسیک کلمه، به واسطهٔ تمرکز منابع نفتی در آن منطقه. در نتیجه، مرکز به لحاظ اقتصادی وابسته به آن‌جاست ولی به لحاظ شکل زندگی یا زندگی مطلوب، امکان‌ها، زبان عربی و ... همه این‌ها حاکی از آن است که خوزستان مستعمره‌ی ماست. در مورد کردستان هم می‌توانیم این را بگوییم. بنابراین در سطح اول ما با یک مرکزی سروکار داریم که نسبت آن با حاشیه‌ها و استان‌های دیگر یادآور نسبت استعمارگر با استعمار شده است در سطح دوم که شاید قدری استعاری باشد اما از جهتی وسیع‌تر و شامل‌تر از سطح اول است با دولتی مرکزی سر و کار داریم که «فضای عمومی» را استعمار کرده‌است، یعنی حتی من مرکز نشین هم به نوعی استعمار می‌شوم، من به جهت علایق و سلیق‌ام، به لحاظ شکل زندگی مطلوبم و بسیاری چیزهای دیگر محکوم به زیستن در فضایی هستم

با آن زبان ممکن می‌شوند در این‌جا غایب بوده است. در تاریخ ما زبان دومی حضور داشته است: عربی. این زبان در اغلب موارد نه به‌عنوان زبان دوم بلکه به عنوان زبانی که با زبان فارسی، یعنی زبان مادری ما، درآمیخته است در تاریخ حیات فکری و مادی ما حضور داشته است و خب طبیعتاً ما آن چیزی را که برای مدرن‌شدن لازم است از طریق مواجهه با زبان عربی هیچ‌گاه به‌دست نیاوردیم. می‌توان گفت این فقدان تا امروز هم به‌طور کامل حل نشده‌است. اما جنبه مثبت این‌که از آن‌جاکه ما با استعمارگر مبارزه نکرده‌ایم، ناچار انقلاب کردیم تا مدرن شویم. دربارهٔ چند و چون این انقلاب و مختصات و محدودیت‌های آن و تأثیر آن در روند مدرن شدن و تأسیس نهادهای مدرن بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند اما این‌ها مسائلی دیگر است. مثلاً می‌توانیم پرسیم چرا انقلاب در ایران باید در دوره مظفرالدین شاه روی دهد؟ وقتی ما در تاریخ خود به انقلاب فکر می‌کنیم قبل از هر چیز به مشروطه برمی‌گردیم، همان‌طور که همه دنیا وقتی می‌خواهند به انقلاب فکر کنند به انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه و تفاوت‌های‌شان و انتخاب بین آن‌ها برمی‌گردند...

مسئله بعدی این است که به‌نظرم الان ما در وضعیتی هستیم که گویی از درون استعمار می‌شویم. و این استعمار دو سطح دارد. در یک سطح، گروهی یا بخشی از جامعه با غالب کردن مذهب‌اش یا زبان‌اش یا عادت‌های‌اش

که از آن من نیست. من این فضای عمومی را به عنوان فضای عمومی خودم بازمی‌شناسم. جای خالی‌اش را باید با فضای خصوصی یا نیمه خصوصی یا نیمه عمومی پرکنم و این فاجعه‌بار است. یکی از ارزشمندترین دستاوردهای این خیزش این بود که در مقاطعی فضای عمومی را پس گرفت یا حداقل امکان پس گرفتنش را فراهم کرده است. ببینید از دید من ما با جنبشی سروکار داریم که افق آن «بازپس‌گیری فضای عمومی» است. این که اسم رمزش نام یک دختر بی نام و نشان است و این که به نظرم مهم‌ترین مسأله‌اش حجاب اجباری است خود نشان می‌دهد که مسأله بازپس‌گیری فضای عمومی چه قدر در کانون آن بوده است.

به نظرم می‌رسد هنگامی که از منظر بحث استعمار به مفهومی که مطرح کردم به قضایا بنگریم، آن‌گاه نگاه ما به نیروهای سیاسی مرتجع یا آن‌هایی که می‌توانند با هژمونی‌شان جنبش را سازماندهی کنند عوض خواهد شد. به نظرم به آن‌ها باید به چشم نیرو نگاه کرد، چه مسیح علی‌نژاد باشد چه رضا پهلوی چه حامد اسماعیلیون و کلی اسم دیگر که هنوز پررنگ نشده‌اند و شک نیست که پررنگ شدن هر یک از این نام‌ها دلایلی بعضاً تصادفی و بعضاً تاریخی دارد. مثلاً اگر کمپین چهارشنبه‌های سفید نبود شاید خیلی از چیزهایی را که امروز در خیابان‌های ایران می‌بینیم، نداشتیم. قبول که علی‌نژاد خودش از بسیاری جهات آدم مرتجعی است، با

پمپشو دیدار کرده است، دنبال شهرت است، یا تابع منطق مشاهیر رسانه‌ای و چه و چه است، این‌ها قبول. اما اگر «خود» این فرد یا شخص را کنار یا در پراتز بگذاریم، باید گفت آن تجربه‌ای که در چهارشنبه‌های سفید داشته است وقتی در میدان نیروهای جنبش «زن-زندگی-آزادی» قرار می‌گیرد، قضیه عوض می‌شود. این بدان معنی نیست که کامل تیره می‌شود یا دارای اندیشه مترقی است یا این که می‌توان فردا او را رییس امور زنان در یک جهان تخیلی کرد، نه. من می‌دانم که همه این‌ها غلط است ولی یک چیز دیگر را هم می‌دانم و آن این که کمپینی وجود داشته است به اسم «چهارشنبه‌های سفید» و آن کمپین ربط دارد به جنبش «زن-زندگی-آزادی» و آن را نمی‌توانید از جنبش جدا کنید، حداقل من فکر نمی‌کنم بتوان جدا کرد. هرچقدر بگوییم مترقی و ارتجاعی، آن کمپین، دیگر از فردی که آن را تعریف کرده بوده، مستقل شده است. چه زمانی مستقل شد؟ وقتی که جنبش پا گرفت و فرایند خیزش انقلابی به جریان افتاد. این را می‌توان درباره‌ی سایر چهره‌ها نیز گفت و نشان داد.

برای ادامه بحث اجازه دهید، هرچند بی‌دقت و با مسامحه، از یک مفهوم مارکسی یعنی **general intellect** استفاده کنیم. **general intellect** یا تعقل عمومی به صورت تاریخی عینیت‌های مختلف پیدا می‌کند. به گمان من، «تعقل عمومی» از راه مقابله و تنش با آنچه «افکار/عقاید عمومی» نام گرفته است تعیین می‌یابد. دومی

هژمونیک شدن برخوردار است؟ اجازه بدهید کمی صریح‌تر صحبت کنیم. من به‌صورت کلی افراد را به دو دسته تقسیم می‌کنم. یکی گروهی که درباره هژمونیک شدن این قبیل افراد و جریان‌ات ابراز نگرانی می‌کنند و دیگر کسانی که نگران این موضوع نیستند. به‌نظرم کسانی که نسبت به هژمونیک شدن این افراد و جریان‌هایی که آن‌ها نمایندگی می‌کنند، نگران هستند، در چارچوب گفتار ماقبل تعقل عمومی قرار می‌گیرند. آن‌ها کسانی هستند که نسبت به چیزی ابراز نگرانی می‌کنند که در نظرشان تعقل عمومی نسبت به آن جاهل است. آن‌ها در اصل می‌گویند که ما یک قوه تعقل و تمیز و تشخیص داریم که خطری را می‌بیند که تعقل عمومی آن را نمی‌بیند. من آن‌ها را به این اعتبار نقد می‌کنم که تعقل عمومی و افکار عمومی را یکی می‌گیرند. ممکن است خیلی‌هایشان انسان‌های مترقی و فعالی باشند، اما نگاه‌شان به نسبت روشنفکر و جامعه از جهاتی منسوخ است. افکار عمومی را می‌توان هدایت/منحرف کرد، تعقل عمومی را نه. اگر چیزی به اسم «پیروزی» وجود داشته باشد، این قبل نگرانی‌ها آن را به تعویق می‌اندازند، اگر نگوئیم آن را ناممکن می‌کنند. به زعم من گفتار کسانی که نسبت به این جریان‌های ولو ارتجاعی ابراز نگرانی می‌کنند، اگر هژمونیک بشود، انقلاب را به تعویق می‌اندازد، یا بگوئیم «پیروزی» را. چرا؟ به گمانم این قضیه علت فلسفی دارد. فکر می‌کنم پیروزی خیزش کنونی وابسته

به‌تعمیری «تجسد» ایدئولوژی است و گفتار مسلط از طریق تولید یا هدایت و دستکاری آن بقای خود را تضمین می‌کند. دومی از راه شکاف‌خوردن اولی نمود می‌یابد. فکر کنید الان کسی به ما بگوید باید به خیابان برویم، سلاح به دست بگیریم و فلان پاسگاه یا مرکز نظامی را تسخیر کنیم و ادعای رادیکال بودن کند و این ایده را در فضای عمومی مثلاً به واسطه شبکه‌های اجتماعی به اشتراک بگذارد و بگوید مردم بیایید نظر بدهید. من تردیدی ندارم که یک درصد هم به این گزینه رای نمی‌دهند. الان می‌خواهید بپرسید که دوره‌ها این است که حجاب را برداریم یا پاسگاه پلیس آتش بزنیم، پیش بینی نمی‌خواهم بکنم اما برداشت من این است که تعقل عمومی برداشتن حجاب را برمی‌گزیند نه کوکتل مولوتوف و شیوه‌های باصطلاح «خشونت‌آمیز» را.

انکار: راستش باوجود این توضیحات من هنوز به پاسخ سوال خود نرسیدم. بگذارید بیشتر توضیح بدهم. من هم کاملاً موافقم که در حال حاضر اگر جامعه بخواهد به آن دوگانه‌ای که شما مطرح کردید پاسخ دهد، قاعدتاً تعقل عمومی برداشتن حجاب را انتخاب می‌کند. اما در اینجا مفهوم هژمونی اهمیت پیدا می‌کند. می‌دانیم که هژمونی الزاماً به‌معنای برتری کمی نیست. گروهی می‌تواند در اقلیت باشد، اما با استفاده از قدرت و رسانه هژمونی پیدا کند. مسئله این است که در حال حاضر گروهی که از گزینه دوم دفاع می‌کند، تا چه حد از ابزار

به وجود تعقل عمومی است. کسی که تعقل عمومی را باور داشته باشد، ابراز نگرانی نمی‌کند. تعقل عمومی می‌تواند اشتباه کند، ولی اشتباهش هم مترقی است. می‌تواند گرایش به راست پیدا کند، بلکه، این قطعاً اشتباه است، اما گرایش به راست در وضعیت فعلی تاریخ ما اشتباهی مترقی است. مطالبه آزادی پوشش زنان یا به بیان دقیق‌تر برداشتن حجاب اجباری و نه برهنگی -- این هم به وقت خود حتماً مطالبه می‌شود، اما همه چیز تاریخی است و تاریخی دارد -- در متن‌های دیگر، در کانتکست‌های دیگر، در تاریخ‌های دیگر، مطالبه‌ای خردبورژوازی است اما در وضعیت انضمامی ما ... اول انقلاب بارها از افراد یا گروه‌های مترقی می‌شنیدیم که می‌گویند: «اول نان شب مردم را تأمین کنید، مسئله فقر را حل کنید، بی‌عدالتی اقتصادی را رفع کنید، بعد نوبت به حجاب و پوشش زنان می‌رسد.» ما چهار دهه است که درگیر آدم‌های مترقی‌ای هستیم که دلسوز مردم بوده‌اند اما به نحوی سخن می‌گفته‌اند که گویا عقل کامل‌تری هم نسبت به تعقل عمومی داشته‌اند و چه بسا اعتماد به تعقل عمومی را مساوی با پوپولیسم می‌دانسته‌اند

انکار: حال که بحث به اپوزیسیون خارج از کشور رسید اگر موافقید کمی هم درباره تحریم صحبت کنیم. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد تحریم امروز یکی از راهبردهای اصلی همین جریان‌اتی است که در مورد آن‌ها صحبت کردیم. به نظر شما تحریم

باعث تحکیم این جنبش می‌شود؟ یا اتفاقاً جامعه را بیشتر له می‌کند؟ آیا جامعه له‌شده امکانی معطوف به تغییر دارد، یا اینکه اتفاقاً وقتی جامعه هرچه بیشتر له می‌شود، ما با یک وضعیت فروپاشی مواجه می‌شویم که در آن خواست منجی تقویت می‌شود؟ یک منجی که بیاید و نظمی دوباره را مستقر کند

خیلی خوب شد که این‌ها را گفتید، اینجا قوه تخیل منفی نیاز است. برای من همه این‌ها مصداق بی‌اعتمادی به تعقل عمومی است. یعنی انگارانه‌انگار ما کشوری هستیم که دست‌کم دو انقلاب، و دست‌کم چهار جنبش اجتماعی وسیع از سر گذرانده‌ایم. این همه نیروی مترقی سیاسی داریم و از یک قشر جوان برخورداریم که می‌داند حکومت مطلوب‌اش به چه شکلی است، مجموعه‌ای پرتوان که به برقراری یک «جمهوری مردمی سکولار» می‌اندیشد. هستند دلواپسانی که به دلایل گوناگون وضعیت ما را با سوریه، لیبی، مصر و افغانستان مقایسه می‌کنند یا قبله‌آمال ایران را کشوری چون ترکیه معرفی می‌کنند. انگارانه‌انگار که این کشور برای خودش تاریخی دارد.

درباره تحریم هم از این زاویه باید سخن گفت. باز بگویم در این باره نه فقط به عنوان یک مترجم بلکه اصلاً از جایگاه یک فرد خردبورژوازی سخن می‌گویم که از طریق تدریس پول در می‌آورد و هنوز کتاب هم تولید می‌کند و فرزندی چهارساله دارد که مدام با نگرانی‌های مربوط به کمبود

از فروپاشی اجتماعی برسد که وضعی مشابه افغانستان یا سوریه پیدا کند -- این تصور ناشی از ترس هویتی یا ساختاری است، ترس از اینکه با تغییر واقعی اوضاع جایگاه من یا ما زیر سؤال برود یا ...

انکار: شما درباره بدبینی به تعقل عمومی و کسانی که به آن اعتماد ندارند صحبت کردید اما خوب در مقابل می‌توانیم از مخاطرات خوش‌بینی به تعقل عمومی هم صحبت کنیم. به نظر می‌رسد که آن لحظه رخدادی که شما تعریف کردید، از روند سال‌های قبل‌اش به کلی جدا شده و مجموعه امکانات تازه‌ای را خلق کرده است. فکر می‌کنم تا اینجا اختلاف‌نظری وجود ندارد. منتها مایلیم در این نقطه دو نکته را مطرح کنم. نخست اینکه می‌خواهم ببرسم این مفهوم تعقل عمومی که شما به واسطه وجود مثبت و مترقی رخداد، بر آن تاکید می‌کنید، مثلاً در دوم خرداد ۷۶ کجا بوده است یا در سال ۸۸؟ یا مهم‌تر از همه تعقل عمومی در سال ۹۲ که به نظر می‌رسد شما نسبت به مداخله انتخاباتی در آن سال به شدت منتقد هستید کجا بود و مشغول چه کار بود؟ مساله هنگامی جالب‌تر می‌شود که به یاد آوریم اتفاقاً بسیاری از مدافعان مشارکت انتخاباتی در سال‌های ۹۲ و ۹۶ هم در توجیه ضرورت مشارکت‌شان اگرچه با ادبیاتی متفاوت به همین تعقل عمومی اشاره می‌کردند. یعنی می‌گفتند تعقل عمومی چنین تجویزی دارد پس ما هم با آن همراه می‌شویم. آیا این شکل از به‌کار بردن تعقل عمومی وجهی فردی

دارو و هزینه‌های درمان و نظایر اینها دست به گریبان است ... اصلاً من این سوال را به‌عنوان یک شهروند جواب می‌دهم. 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 به 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..

انکار: سوال دقیقاً همین‌جاست. آیا واقعا تحریم ما را به سمت یک دنیای بهتر می‌برد یا آن‌که با استمرار این شکل از تحریم پی‌درپی اتفاقاً این جامعه است که با از دست دادن قدرت خود دچار شکلی از فروپاشی می‌شود؟

البته این تاکید را هم اضافه کنم که من آگاهم که تحریم تابع عوامل پیچیده‌ای مانند منافع دولت‌های غربی، عملکرد حکومت و مناسبات بین‌المللی است و در این بین اپوزیسیون عامل تکین اثرگذار نیست اما در اینجا صحبت از این شکل از سیاست‌ورزی است

صالح نجفی: از دید من این یک تحلیل انتزاعی است. شاید من اشتباه می‌کنم و اطلاعات من محدود باشد، اما گمان می‌کنم این آخرین حربه‌ی کسانی است که آگاه یا ناخودآگاه فکر می‌کنند وضع موجود قابل اصلاح و بهبود است. ترس از این‌که مبادا بر اثر تحریم‌ها جامعه ایران به حدی

و سلیقه‌ای و ایمانی پیدا نمی‌کند که هر کس از ظن خود یار آن شود و تصویر مطلوب‌اش از تعقل عمومی را بسازد و با آن تجویزهای سیاسی‌اش را توجیه کند؟

نکته دیگر و طبیعتاً در ادامه بحث قبل اینکه اگر از افق نظری بالاتری به مساله نگاه کنیم آیا این صورت از بحث درباره تعقل عمومی کمی محافظه‌کارانه و علیه اندیشه انتقادی نیست. منظورم این است که انگار داریم کلی به‌نام تعقل عمومی می‌سازیم که خیال ما را از مخاطرات اجتماعی آسوده می‌کند و در پاسخ به هر خطری می‌گوییم تا تعقل عمومی هست جای نگرانی وجود ندارد و همین موجب می‌شود که ما دیگر از اندیشیدن به تعارضات و بحران‌های موجود در فضا بی‌نیاز شویم

صالح نجفی: سؤال دقیقی پرسیدید، انکار نمی‌کنم که به نوعی ایمان سیاسی سکولار پایبندم. همیشه هم معیار سلبی برای آن دارم. درون آن اضطراب هست، مخاطره هست، امکان اشتباه‌کردن هست و هیچ یک از این‌ها را انکار نمی‌کنم. پیش‌تر به ویژگی‌های سلبی رخداد اشاره کردیم و همچنین یکی از ویژگی‌های ایجابی آن را هم گفتیم اما ویژگی اصلی ایجابی آرخداد یونیورسال بودن یعنی کلی بودن و شمول عام آن است. در سال ۸۸ سه میلیون نفر در خیابان بودند، که اصلاً یکی از رکورد های تاریخ مدرن است. اما به لحاظ نمادین، آب از آب تکان نمی‌خورد. چرا نمی‌خورد؟ شاید بتوان رویدادهای ۸۸ را نیمه-رخداد

دانست. بی‌تردید هر کس که ۲۵ خرداد را می‌دید، احساس می‌کرد با رخدادی بی‌سابقه در تاریخ سی‌ساله ایران مواجه است اما در سال ۹۲ وقتی شمار زیادی از کسانی که در چهار سال گذشته فعال و معترض بودند رای دادند، کل فرایند پیچ «اعتدالی» خورد و وضعیتی پیش آمد که می‌شد درباره‌اش پرسید، پس تعقل عمومی کجا بود؟ مشکل آنجا بود که جنبش سبز هنوز چندانکه باید کلی نشده بود، مطالبه‌اش مشخص نبود و در قاب رفرمیسم قرار گرفته بود و قباب رفرمیسم هیچ‌گاه یونیورسال نمی‌شود. در ۹۸ هم شمول عام نداریم. اسم‌اش را نمی‌دانم چه باید گذاشت، می‌توانیم بگوییم شورش اقتصادی یا خیزش اقتصادی. مثبت و منفی با هم، چون از یک طرف حق مردمی است که جان‌شان به لب‌شان رسیده‌است و باید شورش کنند. اما به لحاظ ساختاری شمول عام ندارد. چون معطوف به بحران اقتصادی است و بحران اقتصادی بحران ویژه جمهوری اسلامی نیست، بحرانی است که در هر کشوری که به شکل‌های مختلف و به درجات گوناگون در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده باشد روی می‌دهد و از آن حیث که یونیورسال نیست، ارتباط وثیقی با تعقل عمومی نمی‌یابد. در مورد خیزش چهارصد و یک، قیلم ژینا-مهسا، می‌توان از کلی بودن 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

برای مواجهه با حقیقت خود باید چندان پیش رود که به حد درونی خود برسد و به این سان لحظه مواجهه با حقیقت در همه حال خصلت ترومیایی دارد، آسیب‌زا و گاه شوک‌آور. در این لحظه گفتار از درون شکاف می‌خورد و رخداد هم از همین جنس است. این نظریه رخداد زوپانچیج است و به‌نوعی بسط نظریه‌ی بدیو است. البته که اختلاف‌هایی هم دارند و معمولا بدیو از نیچه استفاده نمی‌کند و این را زوپانچیج اضافه کرده است. حال با این نکات می‌توان گفت هر سیستمی، مادام که بتوان آن را دستگاه یا نظام خواند، و در نتیجه هر دستگاه سیاسی، لاجرم، متکی به گفتاری ایدئولوژیکی است که برایش انسجام می‌آورد: میان این دو رابطه لازم و ملزوم هست. جمهوری اسلامی دارای گفتار سیاسی مشخصی است و مانند هر گفتار سیاسی و دستگاه ایدئولوژیک دیگر، سوالی را مطرح می‌کند که نمی‌تواند از آن طفره رود و نمی‌تواند هم به آن جوابی دهد. جواب دادن به آن سوال از حد قوای به قول آلتوسر ایدئولوژیکی آن، فراتر می‌رود. این قضیه را می‌توان به زبان سیاست ترجمه کرد: جمهوری اسلامی مطالبه‌ای را مطرح می‌کند که نمی‌تواند به آن پاسخ دهد. من فکر می‌کنم در مورد ایران این حد، حجاب اجباری است. از لحظه‌ای که صفت «اسلامی» به انقلاب و نظام جمهوری برآمده از آن اضافه شد، یعنی به تعبیری از فردای پیروزی انقلاب، از همان ۱۷ اسفند ۵۷، مسئله‌ای مطرح شد که در قالب مطالبه آزادی پوشش تعیین یافت اما

این مورد کار دشواری است. مورد به مورد باید پیش رفت و اشتباه‌ها و لغزش‌ها را برشمرد. مسئله این است که تعقل عمومی مایملک روشنفکران نیست. در اینجا روشنفکر معلم جامعه نیست. در ارتفاعی نایستاده است که اوضاع جامعه را بهتر از دیگران ببیند. 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.

در مورد خیزش انقلابی اخیر باید گفت با جریانی سر و کار داریم که از همان ابتدا کلی و شامل بوده است. بگذارید این مطلب را کمی به زبان فلسفی بازگو کنیم. در دیباچه مشهور نقد عقل محض کانت، جمله‌ای هست که بسیار شهرت دارد. به گفته کانت، عقل بشر در یکی از حوزه‌های شناخت‌اش، یعنی متافیزیک، دعوت می‌شود به بررسی سؤالی که نمی‌تواند از آن‌ها طفره رود. چرا؟ چون سوال‌ها از ماهیت خود عقل نشات گرفته است، یعنی خود عقل سوال‌هایی مطرح می‌کند که نمی‌تواند به آن‌ها جواب بدهد. چون این سوال‌ها از حد توان ذهن فراتر است. با اندکی مخاطره، می‌خواهم از صورت‌بندی متافیزیکی کانت تعبیری سیاسی کنم. به این منظور از ایده‌ی عالی آلتوسر زوپانچیج درباره‌ی نظریه حقیقت نیچه کمک می‌گیرم. به اعتقاد زوپانچیج، حقیقت یعنی حد درونی هر گفتاری و به همین جهت هر گفتاری

تعقل عمومیدر آن مقطع نمی‌توانست آن را به‌صورت یونیورسال در نظر گیرد. چه قدر طول می‌کشد؟ خوب ما جنگ هشت ساله داشتیم. بحران گروگان‌گیری و وضعیت اضطراری که تحمیل شده بود، موجب شد تا تعقل عمومی اصلاً شکل نگیرد و مطرح شدن بسیاری از مطالبات مرتبط با وجه مترقی انقلاب ۵۷ به تعویق بیفتد. ده سال بعد، دوران سازندگی و ادغام در بازار جهانی است؛ تعقل عمومی مجدداً در وضعیت اضطراری کاذب دیگری قرار می‌گیرد چون فعلاً اولویت با سازندگی است. توسعه اقتصادی می‌خواهیم. ده سال بعد، از آن‌جاکه تازه گفتار اصلاح‌طلبی راه افتاده است، جریانی که می‌خواهد سیستم را از درون اصلاح کند، آن مطالبه باز به تعویق می‌افتد. می‌رسیم به سال ۸۸ و پس از آن هم حدود ده سال با سیطرهٔ گفتار اعتدال و بازسازی و تعدیل جریان اصلاحات و اولویت مذاکره و معامله با جهان در چارچوب همین نظام رویاروییم. تا وقتی مسئلهٔ فرجامِ برجام مطرح است، آن مطالبه به وجهی کلی مطرح نمی‌شود. نیاز به رخداد دارد تا مطالبه‌ی اول بشود ولی لحظه‌ای که مطالبه مطرح می‌شود به دلیل آن‌که آن مطالبه دیگر حد درونی این گفتار است، از این جا به بعد هر چند سال هم که این نظام به حیات خودش ادامه دهد به لحاظ نمادین مرده است چون مطالبه‌ای که نمی‌تواند برآورده کند مطرح شده است و تعقل عمومی به آن مطالبه وصل است. حال با امکان خلق سوژه سیاسی رودروسیم. او

می‌تواند سوژه سیاسی بشود یا نشود. این جزو امکان‌های رخداد است. او می‌تواند مطالبه را مطالبه اصلی در نظر بگیرد. می‌تواند بگوید مثلاً من چند مطالبه دیگر هم دارم و دوباره آن را به تعویق بیندازد اما به‌هر حال مطالبه دیگر مطرح شده است

اما می‌توانیم بپرسیم چرا این مطالبه، حد درونی حکومت است؟ برای من جوابش روشن است. علت‌اش این است که از مشروطه تا الان دعوا در ایران بر سر حکومت قانون بوده است؛ این یعنی خواست مدرن‌شدن. یعنی گفتار سکولاری بتواند قانون وضع کند و مردم شکل بگیرد و بعد هم حدود آزادی تعیین شود و نهاد برای‌اش بسازیم. بعد از انقلاب ۵۷، قانون از طریق ترجمه متن شریعت شکل گرفته است. یعنی شرعی و متکی بر واجب‌های شرعی، منع‌های شرعی و حدود شرعی. بعداً مثلاً در دوره اصلاح‌طلبی گفتند مردم‌سالاری دینی تا بتوانند تنش میان شرع و جمهوری را هنوز نگه دارند و آن مطالبه را به تعویق بیندازند. می‌خواهم بگویم بازی شرع و قانون از همان اول تا الان هست. بازی شرع و قانون یک جاهایی بامزه هم می‌شود مثلاً می‌گوید عبور نکردن از چراغ قرمز صرفاً ضرورتی قانونی است یا بنیانی شرعی هم دارد؟ اولش به شما می‌گویند این درهم‌تنیدگی شرع و قانون موجب تحکیم قانون نیز می‌شود چون شما وقتی می‌خواهید قانون را زیر پا بگذارید گویی شریعت را یعنی فرمان خدا را هم زیر پا گذاشته‌اید و همین باعث

که قانون شد شما دیگر نمی‌توانید بگویید که قضیه صرفاً شخصی و دینی است. بله در هیچ جامعه قانون‌مند و قانون‌سالار و سکولاری شهروندان قانون‌ها را کامل رعایت نمی‌کنند. نوربرت الیاس می‌گفت که تمدن در حقیقت فرایند متمدن‌شدن است. یعنی آدم‌ها آرام آرام قانون‌مند می‌شود. حکومت با این قضیه بازی کرد

انکار: چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که حجاب مصداق آن حد 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؟ آنجایی که در بازی قانون و شرع تعریف شده است، آن حد درونی گفتارش است. معلوم است که بسیاری از مسائل به آن حد مربوط هستند. بانک‌داری اسلامی یعنی چه؟ دانشگاه اسلامی یعنی چه؟ وحدت حوزه و دانشگاه چه معنایی دارد؟ علوم انسانی اسلامی یعنی چه؟ این تنش در تمام این موارد هست اما مساله حجاب به‌نظرم مهم‌ترین نمود است، و سندش این است که آخرین واکنش سیستم به خیرش انقلابی «زن-زندگی-آزادی» این بود که کم‌حجاب‌ها، شل‌حجاب‌ها، ضعیف‌حجاب‌ها، بدحجاب‌ها و تمام «چیز-حجاب‌ها» -- این‌ها همه‌شان مال خود ما هستند. زنان و دختران ما

می‌شود پرهیز بیشتری از زیرپا گذاشتن قانون داشته باشید. این تنش به‌راستی در تمام شئون زندگی اجتماعی ما جریان دارد اما کجا بیشتر برجسته می‌شود؟ حجاب. چه زمانی ما این را می‌فهمیم؟ از همان اول. آن زنان شریفی که رفتند اعتراض کردند و فریاد زدند، ما انقلاب نکردیم که به عقب برگردیم، عملاً اعلام کردند همین‌که صحبت از رعایت حجاب اسلامی به منزله یکی از شروط مشارکت و حضور زنان در فضاهای عمومی و نهادهای دولتی مطرح شود یعنی می‌خواهند ما را به عقب برگردانند. (این قضیه در مورد موسیقی هم مصداق دارد. سخنان رهبر انقلاب: «موسیقی مثل تریاک مخدر مغز جوان‌هاست. حذفش کنید به کلی. جوان‌ها را از این عادت خبیث برگردانید. موسیقی را از رادیو تلویزیون حذف کنید. نرسید از اینکه بگویند کهنه‌پرست شدیم، باشد ما کهنه‌پرستیم...» با همه این اوصاف، موسیقی به نحوی پیچیده در دستگاه ایدئولوژی نظام توأمان حذف و ادغام شد و در نهایت به ظهور پدیده‌هایی چون «پاپ اسلامی» منجر شد (...)

بقیه نیروهای مترقی گفتند که شما طاغوتی‌اید؛ الان وقتش نیست ما الان دنبال نابرابری‌های اقتصادی هستیم؛ در حال مبارزه با استکبار جهانی هستیم و شما به این یک تکه پارچه‌ای که روی سرتان است دارید گیر می‌دهید؟ و ... این چنین شد که مطالبه به تعویق افتاد. چقدر به تعویق افتاد؟ تا جایی که حجاب اسلامی که واجب شرعی است تبدیل به قانون شد. از فردایی

هستند و در موقعیت‌های لازم همه‌شان می‌آیند. برای تیم ملی می‌آیند برای انتخابات همه‌شان می‌آیند کنسرت موسیقی بگذاریم همه‌شان می‌آیند. اما بی‌حجاب‌ها از ما نیستند.

اگر صیغهٔ زمانی رخدادها را «آیندهٔ کامل» در نظر بگیریم می‌توان اقدام زیبای زنان ایرانی را در چند ماه اخیر در نوری تازه باز دید. من «آیندهٔ کامل» را در پیوند با نظریهٔ رویاهای فروید می‌فهمم. نظریه رویاهای فروید به‌صورت خیلی خلاصه این بود: رویا محقق شدن یک میل واپس‌زده در لباس مبدل است. این یعنی آیندهٔ کامل. چرا؟ چون میل واپس‌زده مال گذشته است و تحقیقش

مال آینده است. این که چرا الان در خواب می‌بینیدش، چون لباس مبدل به تنش است. بهترین تمرین برای آشنایی با صیغهٔ آیندهٔ کامل، رویا و فضای رویاست. این روایت من شاید رماتیک باشد ولی به گمان من می‌توان از آن دفاع کرد. من ۱۷ اسفند ۵۷ را رویای رهایی ایرانیان می‌دانم. این رویا میل واپس‌زدهٔ انقلاب ۵۷ است که با لباس مبدل نحقق 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. اگر فرض کنیم زمانی برسد که شمار زیادی از «مردم» معترض و آزادی‌خواه بترسند و مأیوس شوند و مثلاً بگویند که دیگر تمام است و باختیم و انقلاب‌مان مصادره

شد یا هر چیزی از این قبیل، باز هم باید تأکید کرد که این رویا هنوز در واقعیت حضور دارد. تصویرهایی که در ۱۴۰۱ دیده‌ایم تصویرهای آینده است. آیندهٔ 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 تغییر فروید را به کار بریم، به آرشیوهای واپس‌زده = و به آینده تعلق دارند، چون جهانی که با این تصویرها ساخته می‌شود جهانی است که ما می‌خواهیم

انکار: اجازه دهید در پایان خیلی کوتاه دربارهٔ این مفهوم آیندهٔ کامل نیز صحبت کنیم. با شناختی که من از شما دارم وقتی شما از این مفهوم استفاده می‌کنید قاعدتاً یک فهم پوزیتیویستی از آینده به‌معنای آن‌که مستقل از مداخله ما ضرورتاً رخ خواهد داد که ندارید. در مقابل به فهم دترمینیستی یا جبرگرایانه‌ی تاریخ هم که قائل نیستید. تحقق این آیندهٔ کامل حتی در آن مثال فرویدی هم اتفاقاً بنا بر عمل ماست یعنی اگر من صبحی که آن رویا را دیدم خودم را بکشم آن آینده هیچ‌وقت نمی‌رسد. پرسش آخر این است که این آیندهٔ کامل چه فراخوانی برای امروز ما دارد. آیا قرار است این خواب، این رویا، صرفاً یک کیف سرخوشانه‌ای به ما دهد از این که آینده در بر است و نگرانی‌ای بابتش نیست یا اتفاقاً نوعی از وفاداری، وفاداری که حدی از رسالت و وظیفه را

می‌تواند سرنوشت‌ساز باشد، برای همین است که حجاب برداشتن با برهنگی فرق می‌کند، با دفاع از حقوق اقلیت‌های جنسی فرق می‌کند. اگر الان کسی بیاید در خیابان بگوید من خواهان آزادی همجنس‌خواهان مؤنث و مذکر ام به آن کار خطیر لطمه خواهد زد، آنگاه هیچ بعید نیست «گنجی» که «در ظرفی سالین» حمل می‌کنیم از کف برود، ساده بگوییم، ممکن است پیروزی را به تعویق بیندازد، ممکن است آن جهان اصلا شکل نگیرد، ممکن است رؤیای رهایی جمعی مان از دست برود، جهانی که اگر تحقق نیابد طرح مطالبه‌های بی‌شماری که پس از پیروزی باید مطرح شوند ناممکن خواهد شد ... الان اگر کسی بیاید در خیابان و بگوید زنده باد سوسیالیسم، زنده باد دیکتاتوری پرولتاریا، مشخص است که چنین حرفی نسبتی با جهان امروز ما ندارد. خلاصه آن‌که همه این‌ها مسئولیت دارد و بر تک تک ماست که دم به دم، در هر گامی که برمی‌داریم، به این مسئولیت‌ها بیندیشیم

بر دوش ما می‌گذارد از دلش در می‌آید. این کجاست؟

نجفی: ببینید صد درصد نگه داشتن یک رؤیا در واقعیت سنگین‌ترین مسئولیتی است که می‌توان تصور کرد چون با چیزی از جنس ریا سر و کار داریم. رؤیا جسم دارد ولی جسمش به تعییری «مثالی» است، واقعیتی «مجازی» است اما خیالی یا موهوم نیست. بله، مثل آب خوردن می‌توان آن را از کف داد. هر آن ممکن است دود شود و به هوا برود. به بار شیشه می‌ماند. حاملان رؤیا بار شیشه بر دوش می‌کشند. پولس رسول از «به دوش کشیدن گنج در ظرفی سفالین» سخن می‌گوید. وقتی این ظرف سفالین را حمل می‌کنید، این بار شیشه را، باید مراقب تک تک حرکت‌ها و قدم‌هاتان باشد. در این حالت، هر جمله‌ای که انسان به زبان می‌آورد، هر حرکتی که از او سر می‌زند، با معیار زنده نگه داشتن رؤیا سنجیده می‌شود. جایی که ابراز نگرانی می‌کنیم، جایی که موضع‌گیری می‌کنیم، جایی که جمله‌ای به زبان می‌آوریم، همه‌اش برای زنده نگه داشتن آن رؤیاست. والترو بنیامین می‌گفت کارهای هنری بزرگ کارهایی‌اند که مطالبه‌هایی ایجاد می‌کنند که هنوز زمان برآوردنشان نرسیده است. این یک تعریف دیگر از آینده کامل است. یعنی این تصویرها ما را موظف می‌کنند به قدم به قدم ساختن جهانی که این تصویرها در آن جای می‌گیرند، تصویرهایی که در این جهان جای نمی‌گیرند یا جا نمی‌افتند. هر قدم که برمی‌داریم



جبهه‌ی واحد و دموکراسی خواهی

۱۴۰۱/۱۲/۲۴



گفتگو با مراد فرهادپور

کلیت و انواع «ما» و «آنها» در زمین سیاست؛ اهمیت پذیرابودن نسبت به امکان تغییر در فرآیند سیاست؛ مسئله‌ی مخاطب؛ گفتار «زندگی نرمال»؛ و ضرورت دموکراسی خواهی برای جریانات چپ از مهم ترین رئوس این گفتگو هستند

انکار: اجازه دهید گفت و گو را از جایی شروع کنیم که بحث‌ها آغاز می شوند. چراکه به نظر می رسد که کم و بیش همگان، دست کم احتمالاً کسانی که این گفت و گو را خواهند خواند، خیزش «زن، زندگی، آزادی» را به منزله‌ی یک گسست جدی از وضعیت عادی امور بازشناسی کرده اند، هر چند با صورت بندی های متفاوتی که البته

بی شک، مراد فرهادپور یکی از مهم ترین چهره های نظری سنوات گذشته بوده، که در جنبش «زن، زندگی، آزادی»، متون متعددی را منتشر کرده است. ما نیز به مانند گفت و گوهای پیشین، در مصاحبه‌ی پیش رو، پای بسیاری از مسائل و ایده های مهم را به میان آوردیم و بنا بر ماهیت باز و گشوده‌ی این گفتگوها تلاش کرده ایم تا حد امکان آنها را بسط داده و محدوده های شان را بسنجیم. امر منفی؛ درون ماندگاری جنبش؛ تفکیک سطوح تاکتیکی و استراتژیک جنبش؛ ایده‌ی «مجلس موسسان»؛ ایده‌ی «جبهه‌ی واحد» فاقد شروط ایدئولوژیک به عنوان پیش شرط سیاست؛ «منشور» تشکل های صنفی؛ «مردم» در مقام

چگونه؟

منفیت، تفکیک سطوح تاکتیکی و

استراتژیک و اهمیت ابزار

فرهادپور: اگر بخواهیم از به قول

شما ورود به محتوای منفیت در

عمل آغاز کنیم و در صورتی که

بخواهیم آن را به صورت نظری

نام‌گذاری کنیم، با مفاهیمی مثل

«می ۶۸»، «بدن» و گره خوردن آن به

بدن زنان و مسائل فمینیستی، تاکید

بیش از اندازه روی جوانان و زنان

و بدن‌ها به صورت ایدئولوژیک و

بعضا گسسته از امر سیاسی مواجه

می‌شویم که خود تبدیل به مانعی بر

سر راه واسطه‌های سیاسی همچون

رهبران، احزاب و بیانیه‌ها می‌شود.

اساسا این نوع از سیاست شهودی، از

ابتدا با آن وساطت‌ها مشکل دارد و

به‌عوض مدام روی مفاهیمی همچون

بدن و خیابان تاکید می‌کند. البته

موافقم که حفظ خیابان مرکزیت

دارد، اما حفظ خیابانی که قرار است

به چیزی فراتر از خیابان منجر شود.

نه آن‌که صرفا مداوم روی شباهت

تظاهراتی که انسان‌ها در آن کشته

می‌شوند با پرفورمنس تاکید شود که

«در خیابان جمع می‌شویم و از خلال آن

قدرت زیرسوال می‌رود و بدن‌ها آزاد

می‌شوند» و دیگر گفتارهایی شبیه آن.

به‌طور مثال یکی از خطرات سیاسی

این گفتارها، عدم توجه به بیرون

از ایران است. درست است که ما

دعوی فراتر از سرمایه‌داری در ایران

داریم، اما در عین حال ایران استثنایی

درون نظام سرمایه‌داری است. بنابراین

ممکن است پیامدهای متفاوتی داشته

باشند. باین حال، به نظر می‌رسد که

در نفس همراهی با این خیزش و

همچنین ضرورت تلاش برای بسط و

توسعه‌ی سویه‌های مترقی آن به‌قدر

کافی بحث در گرفته است. اما نکته‌ای

که در این جنبش وجود داشته این

است که برای بسیاری همزمان با

این همراهی، نوعی تلاش برای حفظ

حساسیت انتقادی نسبت به فضا

نیز وجود دارد و این را می‌شود در

بسیاری از بحث‌ها دید. گویی این

همراهی و حساسیت انتقادی توامان،

حتی شاید به صورت ناخودآگاه و

بدون آن‌که صورت‌بندی مشخصی

از آن شده باشد باعث شده که

افراد در لحظاتی طوری عمل کنند

که گویی هیچ حساسیت انتقادی

ندارد و در لحظاتی دیگر چنان عمل

کنند که گویی اصلا همراهی وجود

ندارد. به نظر می‌رسد در راستای

صورت‌بندی همین امر باشد که

شما نیز در بحث اخیرتان، از قضا

از حیث تداوم‌دادن به این خیزش،

به ضرورت بسط و توسعه‌ی منفیت

به تمام سویه‌های واقعیت بیرونی

و همچنین به‌درون‌کشاندن آن اشاره

داشته‌اید. بنابراین اگر بخواهیم از

همین جا آغاز کنیم، این پرسش

مطرح می‌شود که در شرایط فعلی،

«سرکردن با امر منفی» چه محتوایی

به‌خود می‌گیرد و آیا می‌توان آن را

به «ما»ی جمعی در حال‌ساخته شدن

در کلیتی به نام «مردم» به‌مثابه‌ی

سوژه‌ی سیاسی نیز تسری داد؟ و

را می‌بینید که به او می‌گویند «زن، زندگی، آزادی» نوعی غربی‌سازی و به‌روایتی، واردشدن ایران به پارتی بزرگ رویای آمریکایی است، اهمیت مسئله روشن‌تر می‌شود. این دو وجه کاملاً یکدیگر را به‌شکلی تایید می‌کنند. وقتی چپ اروپایی چنین قرائتی از قضیه دارد ما باید بسیار بیشتر از پیش حواس‌مان جمع باشد که جزئی از جریان ضدسرمایه‌داری و کل نظام سلطه هستیم و نسبت به بیرون از خود نیز حساس باشیم. خاص‌بودگی را داریم، اما افق کلی هم داریم.

همه‌ی این‌ها جزئی از همان بحث منفیت است، چراکه منفیت برای هر سوژه‌ای یعنی داشتن نوعی تَرک و دیدگاه منفی نسبت به وضعیت و تاریخ خودش. این بحث را می‌شود به دیگر سویه‌ها نیز تسری داد و در ارتباط با ابزار و وسایل نیز آن را مطرح کرد. در این‌جا با توجه به انزوای وضعیت و سیاست‌های دولت، فضای مجازی تبدیل به پناهگاه افراد می‌شود. البته همین فضا ممکن است به‌صورت تاکتیکی بهترین و یا حتی تنها ابزار ممکن باشد ولی از قضا همین مسئله باعث می‌شود که این پناهگاه را بزرگ‌تر و مقدس‌تر کنی و هیچ نوع نگاه انتقادی نسبت به آن نداشته باشی. همین را در بحث‌هایی مثل این‌که «ما رهبری نداریم و یا رهبری نمی‌خواهیم» نیز می‌بینیم که به تجربه‌های شکست‌خورده‌ی قبلی برمی‌گردد که فکر می‌کردند

نقد سرمایه‌داری مهم است، نه فقط از منظر مارکسیستی بلکه بدین دلیل که با ادامه‌ی این وضعیت اساساً دنیا تا چنددهه‌ی دیگر به فنا می‌رود. گویی جوانان این مسائل را نمی‌دانند و فکر می‌کنند مسئله «تنها» در ایران است که با رهاشدن از این وضعیت می‌توانیم مثل بقیه خوش بگذرانیم. نکته این‌جاست که اساساً بیرون هم چندان خوش نمی‌گذرانند. گذشته از آنکه موارد مشابه ایران هم در دنیا وجود دارد، در همان جایی که بیرون تلقی می‌شود نیز چهل سال است که نه بیمه دارند و نه قرارداد کاری درست و حسابی.

بنابراین فقدان دیدی کلی و حل‌شدن در نظم سرمایه‌داری به‌عنوان امری خوب در این‌جا وجود دارد. از طرف دیگر بی‌توجهی به مبارزات کشورهای دیگر و غرق‌شدن در نوعی از خاص‌بودگی نیز دیده می‌شود که با ناپختگی و نداشتن تجربه‌ی سیاسی و جوانی گره می‌خورد. البته که خود این مسئله شاخه‌ها و ابعاد مختلفی پیدا می‌کند. مسئله تنها بر سر این نیست که جوان ایرانی فکر و نگرشی درباره‌ی سرمایه‌داری و پست‌مدرنیسم ندارد و نمی‌داند این‌ها چگونه می‌توانند جنبش‌ها را در درون خود حل کنند. مگر اصلاً خود می‌۶۸ به چه چیزی تبدیل شد که اکنون ما در کشوری جهان‌سومی می‌خواهیم ژست آن را بیاییم. وقتی شما گفت‌وگوی النکا زوپانچیچ با بخشی از چپ‌های اروپا

و مارکسیسم کلاسیک، دارای شکلی از رادیکالیسم و سیاست رهایی‌بخش مردمی است که توانایی‌های جدیدی در خود دارد. از جمله در همین مسئله‌ی زنان و بازتولید زندگی اجتماعی، گره‌خوردن زندگی با زن، مسئله‌ی سوژه‌ی انقلابی، بحث ماتریالیسم در زندگی و مسئله‌ی سیاست در آزادی که تمام این موارد پتانسیل آن را دارد که تعین پیدا کند و به بسیاری از مشکلات و مبارزات حتی در جهان اول نیز جواب دهد.

اما طرف دیگر ماجرا نیز وجود دارد که در فضای نئولیبرال، مسئله‌ی حقوق بشر و بحث زنان به شکل سلبریتی‌سازی و تکیه بر بازی‌های بصری و فیگوراتیو مطرح می‌شود. به‌عنوان مثال مقایسه‌ی همین تجربه با «می‌تو» معنادار است که از سوی چپ‌های آن‌طرف مورد نقد است و به‌عنوان نوعی استفاده از زنان مطرح می‌شود که در آن همه چیز تبدیل به قصه می‌شود و حالت اینستاگرامی پیدا می‌کند و حتی با حقوق زنانی هم مرتبط نمی‌شود که شاید مورد آزار جنسی قرار نگرفته باشند اما سده‌هاست دستمزد کمتری از مردان دارند. اینکه این مسائل به مسائل وسیع‌تری چون دستمزد و اقتصاد گره نمی‌خورد باید مورد توجه باشد - چه رسد به نقد ریشه‌ای سرمایه‌داری و یا بحث‌های امثال سیلویا فدریچی که چگونه نقش زنان در قرن ۱۷، اساساً به‌عنوان راه دیگری غیر از آنچه جهان طی کرد،

وسایل و ابزارشان صرفاً ابزار هستند. به‌عنوان مثال این ایده که «ما فعلاً این کار را انجام می‌دهیم، زنان خفه شوند تا بعد ببینیم چی می‌شود» و یا این‌که بخشی از چپ‌های آن موقع فکر می‌کردند روحانیون صرفاً ابزار هستند و می‌توان از آن‌ها برای اهداف خود استفاده کرد، و یا هر دید غیرانتقادی دیگری که فکر می‌کرد وسیله صرفاً ابزاری است که ما فعلاً از آن استفاده می‌کنیم. اگر در نقد گذشته می‌توان مثلاً حزب را زیرسوال برد و گفت که «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند»، همین امر درباره‌ی اکنون نیز صادق است. بنابراین نقد نسبت به گذشته را باید جلوتر بیاوریم و نسبت به وسیله و هدف خودمان نیز دارای تنش باشیم. این وسیله فقط در دست شما نیست و دیگران نیز از آن استفاده می‌کنند و این‌گونه هم نیست که هدفی از پیش در آن تعبیه شده باشد. به انواع مختلف می‌توانید ادغام شوید و آن تصور کاذبی که فرد در «غرب» دارد، واقعاً در عمل رخ دهد.

البته «غرب» نیز چنین یک‌دست نیست و فضا چنان آشفته است که از آن طرف هم می‌شنویم که جریان‌هایی ورای پارلمان اروپا و امثال مکرون وجود دارند که نسبت به تجربه‌ی «زن، زندگی، آزادی» حساس شده‌اند. چراکه اتفاقاً می‌گویند که این یک پارادایم جدید است و این تجربه در گذر از تمام بحث‌های قرن ۱۹ و ۲۰ و مفاهیمی مثل حزب و طبقه

صورت‌بندی می‌شود و مباحثی که مسئله‌ی زنان را بیرون از بحث‌های مارکس در نظریه‌ی بازتولید اجتماعی بسیار رادیکالیزه می‌کنند. هیچ‌کدام از این وجوهی که گفتم در رسانه‌ها و تلویزیون‌های غربی وجود ندارد. در مصاحبه‌ی قبلی هم ذکر کردم که فیلم‌گرفتن از درآوردن روسری و آتش‌زدن آن در سطح تاکتیکی و به‌لحاظ زیبایی‌شناسی رادیکال است و می‌تواند با انواع چیزهای دیگر نیز گره بخورد مثلاً با موسیقی و رقص که خودشان به‌نوعی سلاح هستند. اما سوال این است که آیا این‌ها را قرار است تبدیل به سبک‌زندگی کنیم، و یا این‌ها سوبه‌های مختلف جنبشی‌اند که می‌خواهد با دولت، سرمایه، تمرکزگرایی، قضیه‌ی ملیت‌ها و اقوام و مسئله‌ی خودگردانی درگیر شود و به آن‌ها پاسخ دهد. یکی از مسائل این گفتار این است که اصلاً به فکر این نیست که موتور اصلی این جنبش زنان خیابان‌های تهران نبودند، بلکه زنان کردستان و بلوچستان بودند. انگار نه انگار که این دو باید به یکدیگر پیوند زده شوند. نتیجه‌اش هم همین می‌شود که آن فرد کُرد می‌رود کنار رضا پهلوی در واشنگتن. چون آن‌ها همین آمادگی را دارند. ما در یک فضای چندبعدی، با ده‌ها هزار نیرو و حزب و دسته و جوانان ناپخته، در طوفانی هستیم که در آن حتی به تجربه‌ی ۲۰ سال پیش هم نمی‌شود تکیه کرد.

بنابراین بحث منفیت برای من تاحدی واکنش به ابعاد مختلف همین قضیه بوده است. از خود بحث جوانی، تاکید روی بدن، مسئله‌ی زنان به‌صورت یک هویت فیزیکی و نداشتن درک از تاریخ جهانی و تاریخ خودمان و همه‌ی این مسائل که با یکدیگر گره هم می‌خورند. **انگار:** می‌شود این بحث را جلوتر هم برد که بخشی از آن می‌تواند نظری باشد و بخشی دیگر انضمامی است. مثلاً در ارتباط با نحوه‌ی نمایندگی و بازنمایی خیزش که به‌نوعی در بحث‌های شما هم به آن اشاره شد می‌توانیم بیشتر صحبت کنیم. به‌نظر می‌رسد هر زمان خیابان‌ها خالی می‌شود، رسانه می‌آید و فضا را پُر می‌کند و بعد هم مثلاً کسانی ائتلاف می‌کنند و گویی همه‌چیز گم می‌شود. درحالی‌که در همین بحث، به‌ویژه در ابتدای خیزش، متن‌های بسیاری تولید می‌شد که با برجسته‌ساختن جنبه‌های ضداقتداری که واقعا در این خیزش وجود داشته و دارد، می‌گفتند که این جنبش بی‌رهبر است و همین هم نقطه‌قوت آن است. اما چگونه می‌توان به همین مسئله‌ی نمایندگی و بازنمایی شدن - که البته صرفاً در قضیه‌ی رهبری خلاصه نمی‌شود و می‌تواند ایده‌ها و تصاویر و رسانه را نیز شامل شود- وارد شد و نوعی صورت‌بندی از آن به‌دست داد؟ به‌نظر می‌رسد که این گفتارها با تاکید بر افقی‌بودن مصداق بارز «تبدیل ناتوانی به فضیلت» باشند

همین مسئله‌ی کین‌توزی و تبدیل ناتوانی به فضیلت است؛ به‌عنوان اوجی از شیفتگی به بدن‌ها و بحث‌های شبه‌دلوزی و غیره. اما اگر کلیت آن را نگاه کنیم، به‌قول شما با نوعی آشفتگی بین همراهی و حساسیت در سطوح مختلف مواجه هستیم و این موضوع بحث‌ها را از طرفی به‌هم پیوند می‌دهد و از طرفی متشنج می‌کند. چراکه معلوم نیست در این‌جا چه چیزی بحث عملی است و چه چیزی بحث نظری؛ کجا بحث تاکتیکی است و کجا استراتژیک؛ و یا نوعی به‌هم‌ریختگی در سطوح و درجه‌ی خاص‌بودگی یا کلی‌بودن وجود دارد؛ و همچنین به‌هم‌ریختگی در نداشتن میانجی‌های تاریخی، تجربی، سازمانی و ابزارهای بازنمایی. این به‌هم‌ریختگی آن‌قدر آشفتگی به‌بار می‌آورد که نتیجه‌ی آن می‌شود هتاکی و فحش در فضای نمادین و به احتمال قوی حضور نیروهای خود حاکمیت که جنگ به راه بیندازند و فضا را متشنج‌تر کنند. در این فضا وارد شدن به هر بحثی دشوار می‌شود، مدام نکات دیگری از جناحین می‌آیند و آن جهتی که می‌خواستی به پیش ببری را کج و معوج می‌کنند و به آن آشوب دامن می‌زنند.

اما آن‌جایی که به‌لحاظ نظری و با همه‌ی دستاوردهای تاریخی می‌شود بر آن تأکید کرد، در درجه‌ی اول خودسازی جریان‌های سیاسی است. این‌که اساسا سیاست یعنی امکان

که مثلا نیچه در بحث کین‌توزی می‌گوید. گویی ما ناتوانی در سازماندهی را به فضیلت تبدیل می‌کنیم و البته از سوی دیگر نیز جهان هم بر مدار ما نمی‌چرخد و می‌بینیم که همان ائتلاف‌های رسانه‌ای خارج‌کشور چندان قائل به جنبش افقی باقی نمی‌مانند. بدین‌سان تئوریزه کردن جنبش افقی و بی‌سر به‌نوعی مسیر را برای آن‌ها مهیا می‌کند. شاید به‌لحاظ مادی ناممکن بودن این افقی‌بودگی بری از هر شکل از سازوکار نمایندگی در جایی آشکار می‌شود که حتی یک فوتبالیست هم در آن جایگاه قرار می‌گیرد. واقعیت آن است که حدود دو ماه در خیابان‌ها اثری از شعار «رضا شاه روح شاه» نبود که در رسانه‌هایشان بیاورند و اتفاقا وقتی خیابان خلوت‌تر می‌شود، آن‌ها قدرتمندتر پا به‌میدان می‌گذارند. و البته این فضا پیوند می‌خورد با همان بی‌تاریخی که شما هم اشاره کردید که در آن انقلاب ۵۷ می‌شود فتنه و جنبش ۸۸ می‌شود دعوای قدرت و وادادگی، و ما اساسا نمی‌توانیم حتی تاریخ را درست روایت کنیم. بنابراین سوال این‌جاست که چگونه باید با مسئله‌ی بازنمایی، چه در قامت نمایندگی و رهبری سیاسی و چه در قامت رسانه، درگیر شویم. آیا می‌توانیم به امکان‌هایی در وضعیت فکر کنیم؟

درون‌ماندگاری جنبش

فرهادپور: یکی از نکات من هم

ایجاد تغییر؛ هم تغییر بیرون و هم تغییر درون؛ هم تغییری که بر شما رخ می‌دهد و هم تغییری که شما نسبت به چیز دیگری ایجاد می‌کنید. اگر بخواهیم فلسفی نگاه کنیم، این که جنبشی بتواند بقا پیدا کند و سزاوار آن باشد که بقا پیدا کند و این که در نهایت بقا پیدا می‌کند یا خیر، جملگی به یکدیگر گره خورده است. جنبش باید بتواند از درون خود چهره‌ها و میانجی‌ها را بسازد، بین مسئله‌ی کردها و مسئله‌ی زنان پیوند برقرار کند، محتوای معینی به ایده‌ها و شعارها بدهد. همچنین باید بتواند هم نسبت به افق‌های کلی‌تر درگیری در سطح جهانی حساس باشد و هم نسبت به وضعیت خاص خودش. در دام هیچ‌یک از این دو و همچنین در دام یک انتزاع صرفاً تئوریک نیفتد. سوژه‌ی انقلابی خودش محصول یک حرکت سیاسی است. در رخداد بدیویی، آن چه که رخ داده یک امر محال است که پیشاپیش در وضعیت گم شده است. باقی قضیه، وفاداری سوژه‌هایی است که روی آن اسم می‌گذارند و پیامدهای آن را بیرون می‌کشند و سعی می‌کنند آن را دنبال کنند. این بُعد را نباید گم کنیم و به صورت کلی باید در نظر داشته باشیم که نسخه‌نویسی از بیرون، یا اسم‌گذاری به هرشکلی بر اساس ترم‌های انتزاعی، مانند انقلاب فمینیستی یا انقلاب کمونیستی یا انقلاب دموکراتیک، مسئله را حل نمی‌کند.

باید ببینیم خود این واقعیت که ما هم جزئی از آن هستیم و در بیرون آن قرار نداریم، قادر به تولید این حلقه‌ها و محوکردن ابهامات و گردهم‌آوردن نیروها هست یا خیر. ما نیز می‌توانیم که نتیجه‌ی آن را در بحث‌های کلی‌تر ببینیم. مثلاً تأکید بر بحث استقلال، تأکید بر اینکه ما نزد مکرون یا بایدن نمی‌رویم یا خود را مشغول به پارلمان اروپا نمی‌کنیم. مسئله‌ی ما معامله‌کردن در اتاق‌های دربسته نیست، چه وکیل باشی و چه وکیل نباشی. برای ما، رابطه با بیرون هم رابطه با مردم بیرون است. این افکار عمومی و جنبش‌های اجتماعی جهانی هستند که باید از ما حمایت کنند، همان‌طور که ما نیز در مقاطع مختلف از جاهای دیگر حمایت کرده و می‌کنیم. بازتاب «اعتماد به درون‌ماندگاری جنبش» همین تأکید بر واردنشدن به بازی قدرت است. اینکه با تأکید بر حق تعیین سرنوشت مردم، اجازه ندهیم که نیروهایی خارجی بخواهند بیایند اینجا و مسئله را حل کنند. بسیاری از این جواب‌ها را باید خود جنبش بدهد. بسیاری از پرسش‌ها اصلاً پرسش‌هایی عملی است؛ اینکه ما جلوی تلویزیون بنشینیم یا بر اساس دانش نظری مان به عنوان کارشناس بسیاری از حرف‌ها را بزنیم فایده‌ای ندارد. رهبری نیز اگر بخواهد پیدا شود باید خودش در واقعیت ساخته شود و در عمل خودش را نشان دهد و نیازی به نسخه‌نویسی از

بیرون ندارد. این حد از اعتماد به درون‌ماندگاری جنبش را باید به‌عنوان یک استراتژی یا دید کلی در نظر داشت، چه در جاهایی که باید بزند و ویران کند، و چه در جاهایی که باید یک‌سری چیزها تأسیس کند و میانجی‌ها و حلقه‌های واسطی بین خودش بسازد و پیدا کند. سپس در متن این سیاست درون‌ماندگار مردم، بحث‌های مختلف تاکتیکی یا نیمه‌استراتژیک می‌تواند مطرح شود. از جمله مسئله‌ی اینکه چگونه نمایندگی کنیم؛ این‌که رابطه‌ی درون و بیرون چه باشد؛ مسئله‌ی رسانه‌ها؛ مسائل سازمان‌هایی که پیشاپیش وجود دارند یا اشکال جدید سازمان‌دهی که دارد شکل می‌گیرد و نزدیک به کف خیابان و زندگی است.

به‌نظر من جدا کردن این سطوح از هم اهمیت دارد. پس از این، اعطای یک فرم به‌صورت اول که حالت استراتژیک دارد، باعث می‌شود دست‌کم هرچه جلو می‌رویم باز با بحث‌های حاشیه‌ای روبرو نشویم و مدام به‌عقب برنگردیم و از نو با شک کردن به چیزهای قبلی روبرو نشویم.

براساس همین اصل است که به‌نظر من باید یک خواسته‌ی سیاسی مطرح شود و به مسائل روزمره‌ای که با آن طرف هستیم با خواسته‌های سیاسی‌مان شکل ببخشیم. پرسش این است که آیا ما در میان بیانیه‌های مختلفی که

این روزها داده می‌شود، چه آن‌ها که نیرویی واقعا پشت‌سرشان موجود است و چه نه، می‌توانیم به خواسته سیاسی مشخصی برسیم که حالتی استراتژیک داشته باشد، و یا نه هنوز در مسیر حرکت به سمت نوعی قدرت دوگانه هستیم که همچنان درگیر سویی سلبی و ایجاد ترک و شکاف هستیم. یعنی به‌طور مشخص‌تر مثلاً آیا می‌شود در اینجا «خواست مجلس مؤسسان» را به پیش کشید و وسط گذاشت و یا نه، این سویی کلی استراتژیک که من از آن حرف می‌زنم، هنوز حتی به آن مرحله هم نرسیده است و مسئله‌اش همچنان این است که در درجه‌ی اول، به یک‌سری سوالات حادث روز پاسخ دهد. مثلاً باید چه جوابی به خیابان داد؛ راه جلوگیری از سوءاستفاده‌ی سیاسی نیروهای دست‌راستی چیست؛ چقدر باید نیروی خود را صرف سروکله‌زدن با پهلوی و ایران‌ایتزنشنال و مسائل آن‌ها بکنیم؛ و غیره. مشخص کردن این سوالات مهم است. اما خصلت استراتژیک وابسته به این است که ما یک حداقلی از شرایط همکاری بین نیروها را بتوانیم تعریف کنیم و بعد این را به پاسخ‌گویی به تاکتیک‌ها و مسائل خاص مبارزه‌ی روزبه‌روز وصل کنیم، از جمله مسائلی مثل آزادی زندانیان سیاسی؛ بالابردن هزینه‌ی سرکوب اعتراض در خیابان؛ مسئله‌ی سانسور و رسانه‌ها و منعکس کردن وقایع در سطح جهانی.

بیرون ندارد. این حد از اعتماد به درون‌ماندگاری جنبش را باید به‌عنوان یک استراتژی یا دید کلی در نظر داشت، چه در جاهایی که باید بزند و ویران کند، و چه در جاهایی که باید یک‌سری چیزها تأسیس کند و میانجی‌ها و حلقه‌های واسطی بین خودش بسازد و پیدا کند. سپس در متن این سیاست درون‌ماندگار مردم، بحث‌های مختلف تاکتیکی یا نیمه‌استراتژیک می‌تواند مطرح شود. از جمله مسئله‌ی اینکه چگونه نمایندگی کنیم؛ این‌که رابطه‌ی درون و بیرون چه باشد؛ مسئله‌ی رسانه‌ها؛ مسائل سازمان‌هایی که پیشاپیش وجود دارند یا اشکال جدید سازمان‌دهی که دارد شکل می‌گیرد و نزدیک به کف خیابان و زندگی است.

به‌نظر من جدا کردن این سطوح از هم اهمیت دارد. پس از این، اعطای یک فرم به‌صورت اول که حالت استراتژیک دارد، باعث می‌شود دست‌کم هرچه جلو می‌رویم باز با بحث‌های حاشیه‌ای روبرو نشویم و مدام به‌عقب برنگردیم و از نو با شک کردن به چیزهای قبلی روبرو نشویم.

براساس همین اصل است که به‌نظر من باید یک خواسته‌ی سیاسی مطرح شود و به مسائل روزمره‌ای که با آن طرف هستیم با خواسته‌های سیاسی‌مان شکل ببخشیم. پرسش این است که آیا ما در میان بیانیه‌های مختلفی که

ایده‌ی مجلس موسسان

به فرض تظاهرات برلین به ما نشان داد که می‌شود بر افکار عمومی تأثیر گذاشت و می‌شود لایه‌های مختلف و جمعیت‌های مختلف را از این فضاهای فرقه‌گرا و دنیاهای مآخولیایی درونی و نفرت‌ها و کینه‌توزی‌های شخصی بیرون کشید و یک دینامیسم سیاسی شروع کرد. ما به قیمت دهه‌ها سرکوب و مبارزه و مقاومت، از آن شرایط قدرت دوگانه این «نه» مردمی را داریم، که مردم دیگر حاضر نیستند تبعیت کنند و فرمانروایی را نمی‌پذیرند، ولی شرط دوم که حاکمان دیگر نتوانند حکمرانی کنند را نداریم. در چنین وضعیتی، سوال استراتژیک این است که چگونه می‌توان این «نه» همگانی را حفظ کرد و تشنجات و سوءاستفاده‌ها و نپختگی‌های سیاسی آن را به حداقل رساند. و از آن طرف، چگونه آن سویه‌ی اصلی، یعنی ترک‌انداختن در بین حاکمان را دنبال کرد. بیانیه‌ی موسوی از این نظر هوشمندانه است، مانند تاکتیکی که در ۸۸ به کار می‌برد. اینکه یک ایده‌ی کلی را به میان بیندازی، که تن به یک قاعده‌ی معین و هویت خاص امروزی‌ن نمی‌دهد، ولی در عین حال خاصیت ایجاد شکاف را دارد. مجلس مؤسسان از این نظر همان ایده‌ی کلی است که به میان مردم پرتاب شده و معلوم هم نیست شرایط تحقق آن چیست. از چه کسی این را می‌خواهیم؟ اگر این پرسش است،

قرار است چه کسی به آن پاسخ دهد؟ در وهله‌ی اول آگاهی به این‌ها مهم نیست، بلکه مهم ایجاد تنشی در طرف مقابل است که بتواند به شکل‌های مختلفی شکاف و ترکی در آن ایجاد کند که ما بتوانیم از آن استفاده کنیم تا در مرحله‌ی بعدی برسیم به آن‌که یک خواست سیاسی معین‌تر و مشخص‌تر مطرح کنیم. به‌نظر ما هنوز در مرحله‌ای هستیم که بتوانیم ایجاد تزلزل کنیم. البته که خود این نیز با پیچیدگی و ابهامات زیادی مواجه است. آیا منظور از این ایجاد تزلزل این است که با قسمت‌های زیرینی از سیستم مشغول شویم؟ آیا مسئله، شبیه به اتفاقاتی که در ۵۷ افتاد، ساخت‌وپاخت‌کردن با ارتش و نیروهای نظامی است؟ آیا مسئله این است که مثل آقای چلبی واسطه‌ای شویم با آمریکا و قدرتمندان اصلی در اینجا؟

چیزهای مختلفی از دل آن می‌تواند بیرون بیاید. به‌نظر من این‌ها تلاشی برای این است که بتوانیم با یک انسجامی بحث‌های مان را جلو ببریم. اساساً پس از تعیین کردن چیزهایی که اهمیت استراتژیک دارند و به توافق رسیدن بر سر آن‌هاست که ادامه‌ی بحث ممکن می‌شود، وگرنه با وضعیت نداشتن تاریخ، نداشتن تجربه و نداشتن پختگی، ممکن نیست. پختگی یک چیز روانی و شخصی نیست، یک امر ایژکتیو است، اگر در بیرون حاضر نباشد پس من هم آن را ندارم. این‌گونه

متمرکز شویم؟ شروط این «جبهه‌ی واحد» چیست و ارتباطش با داخل و خارج به چه صورت است؟ مثلاً کیوان صمیمی نیز در مصاحبه‌ای گفته بود که حتی در نیروهای سلطنت‌طلب هم کسانی هستند که می‌توان با آن‌ها ائتلاف کرد. نظر شما درباره‌ی این ائتلاف و ارتباطش

با آن «جبهه‌ی واحد» چیست؟ تشکیل جبهه‌ی واحد بدون شروط ایدئولوژیک، به‌منزله‌ی پیش‌شرط سیاست

فرهادپور: «جبهه‌ی واحد» در ادبیات مارکسیستی معنای مختلفی دارد. از دعوای گوناگون و انشعاب بلشویک‌ها و منشویک‌ها بر سر این قضایا بوده تا بحث سانترالیسم دموکراتیک و رابطه‌ی جنبش کارگری با دهقانان و انقلاب دموکراتیک و چیزهای دیگر. برای من اما مسئله این بود که در این شرایط سرکوب و سانسور و انزوا، در شرایط فقدان تجربه‌ی تاریخی و نبود سازمان‌دهی، در شرایط کشیده‌شدن به‌سمت اینترنت و فضای مجازی -که یک‌جایی به‌شکل تاکتیکی- سلاح‌هایی برای مبارزه هستند اما از آن سو فضاها هستند که در آن انواع ایدئولوژی‌ها و اسامی و حرف‌ها در دیگی با هم در حال جوشیدن‌اند و وضعیت را مغشوش می‌کند- در چنین محشری باید چه کرد و قدم اولیه چیست؟ حرف من این بود که همه نیروهای سیاسی که دست‌کم یک تعهد اولیه به مردم دارند، یعنی

نیست که من پختگی داشته باشم، چون مانند پیر فرزانه‌ای خودم آن را تجربه کرده‌ام. پختگی یعنی یک چیز بیرونی، یعنی من بر چیزی غیر از خودم می‌توانم تکیه کنم. برای همین اگر نتوانیم چیزهایی را مشخص کنیم که بتوان بر آن‌ها تکیه کرد، بحث‌های ما نیز حالت‌های شخصی پیدا می‌کند. یکی به هر دلیلی از یک شعر خوشش نمی‌آید و درباره‌ی یک شعار چیزهایی می‌گوید، یکی علاقه‌ی ادبی‌اش بیشتر است و سویه‌ی رمانتیک قضیه را برجسته می‌کند. و بعد به تفاوت‌هایی وارد می‌شویم که جز تنش و بدبینی و دامن‌زدن به سؤالات بیشتر آورده‌ای ندارد. به‌فرض نتیجه‌ی مصاحبه پیشین شما ایجاد یک‌سری تنش و ابهام و سؤال برای ما بود. حرف من این است که باید این ابهام را به حداقل رساند، برای همین بحث‌های استراتژیک اهمیت دارد.

انکار: شما در مصاحبه‌ای بعد از آبان ۹۸ از «جبهه‌ی واحد» حرف زدید، حالا در شرایط امروز، به‌نظر می‌رسد ائتلاف خارج‌کشور هم یک چنین ادعایی دارد. شاید بد نباشد درباره‌ی این توضیح دهید که این «جبهه‌ی واحد» چه کسانی هستند؟ آیا هرکسی می‌تواند ادعا کند که «جبهه‌ی واحد» تشکیل داده است؟ آیا نیروهای دست‌راستی نیز می‌توانند جزئی از آن باشند یا ما باید بر مفهومی به اسم دموکراسی

سرنخ‌شان به سی‌آی‌ای یا آقای پوتین وصل نیست، مثل حزب توده‌ی قبل نیستند که دستورات از مسکو صادر شود، همه‌ی این‌ها برای حداقلی از فضای سیاسی باید ارزش قائل باشند. چه شما بخواهید کارگران را سازمان دهید و چه بخواهید در جهت حقوق نویسندگان و سانسور مبارزه کنید، برای همه‌ی این موارد شما نیاز به نیرو و فضای سیاسی دارید که سانسور نباشد تا بتوانید روزنامه‌ی خود را منتشر کنید، جلسه‌ی خود را برگزار کنید و بقیه را متقاعد کنید که نظرات‌تان درست است. بنابراین به‌نظرم در یک چنین حداقلی همه‌ی ما نسبت به ساختن یک فضای سیاسی اشتراک داریم. این آش‌درهم‌جوش ایدئولوژیک تا حد زیادی ناشی از این است که یک فضای سیاسی وجود ندارد و در نتیجه تمام اندیشه‌ها و تجربه‌های سیاسی مردم در خانه‌ی آن‌ها در قالب فضایی بسته ریخته خواهد شد و دنیاهای درون و برون با یکدیگر قاطی می‌شود و معلوم نیست چه چیزی از آن خارج می‌شود. پس خود نبود فضای سیاسی منجر به عدم‌شکل‌گیری و عدم‌تشخیص ایدئولوژی‌ها از هم می‌شود و تجربه‌های تاریخی آن‌ها روشن نخواهد شد. تمام نیروهای اجتماعی و سیاسی و افرادی که اندیشه‌هایی در سر دارند باید منطقی بخواهند که فضایی ایجاد شود تا بتوانند حرف خود را بزنند و دیگران را نسبت به

درستی آن متقاعد بسازند. این حداقلی است که نشان می‌دهد ما می‌توانیم چه در داخل و چه در خارج بر سر خواسته‌های مشخص عملی، تجمع نیرو کنیم. مسئله خیلی ساده است و منطق روشنی دارد. هشتاد هزار نفر در برلین تأثیرگذارتر است تا مثل هشت هزارتا در اسلو و پنج هزارتا در جاهای دیگر. به‌همین ترتیب این‌که نیروهای مختلف اجتماعی سیاسی بتوانند بر سر حفظ فضای سیاسی و گسترش آن، با یکدیگر وحدت کنند امری منطقی است.

دو شرط تشکیل جبهه‌ی واحد و گشودگی به امکان تغییر حالا به این پرسش می‌رسیم که دعواهای ایدئولوژیک این وسط چه می‌شود؟ شکی نیست که من هم شروطی برای این همکاری دارم. متهمی این شروط، شروط ایدئولوژیک نیست و از قبل براساس چندتا اسم مثل سلطنت، جمهوری یا حتی دموکراسی به پیش نمی‌روم. این اسامی حتی معنای مشخصی ندارند و همه‌ی این‌ها واژه‌های توخالی هستند که حتی اگر تعریف شوند هم تعهدی برای عملی شدن آن‌ها وجود ندارد. به‌نظر من شرط همکاری با افراد، شرط ایدئولوژیک نیست. سلطنت‌طلب‌های خوبی هم ممکن است وجود داشته باشند و جمهوری‌خواهان نیمه‌فاشیست هم هستند. به‌نظر من در این‌جا دو شرط فقط مطرح است. شرط اولیه استقلال است، یعنی تعهد به این‌که

که نسبت به گذشته‌ی خود دید انتقادی داشته باشد و با این کار خواه‌ناخواه یک‌سری از نیروهایش را از دست بدهد. فرایند دموکراسی، فرایندی است که باید طی آن بخشی از نیروهای خود را از دست بدهی تا طی آن خط‌کشی‌ها مشخص شود. همه‌ی نیروهای موجود باید چنین کنند، از خود آقای موسوی که باید نسبت به گذشته‌اش و «دوران طلایی» پاسخ‌گو باشد تا آقای پهلوی که باید موضع خود را نسبت به پدر و پدربزرگش مشخص کند که آیا سلطنت آن‌ها، مشروطه‌ی سلطنتی بوده است و صرفاً یک‌سری اشتباهاتی شده یا یک دستگاه جنایتکار و ساواک وجود داشته

انکار: به نظر می‌رسد که در عمل از قضا رضا پهلوی و تیپ‌هایی که آن طرف هستند در ۶ ماه اخیر دائماً از مسئله‌ای که شما می‌گویند دورتر شده‌اند. پهلوی شاید ۶ ماه پیش بیشتر پاسخ‌گویی نسبت به این مسائل داشت اما الان اساساً نیازی به این پاسخ‌گویی‌ها نمی‌بیند

فرهادپور: مسئله‌ی اصلی کلی‌گویی‌ست که ایشان همواره داشته است و یک پایش داخل و یک پایش بیرون است. از سمتی می‌گویند من فقط یک ایرانی هستم و از طرف دیگر می‌گویند من نخبه‌ی نمادین هویت ایرانیان هستم. بعد از آن هم، گفتارش هیچ‌ی سر هیچی نگفتن است. یعنی همه‌ی چیزهای خوب، خوب هستند و همه‌ی

ما حق تعیین سرنوشت را به مردم می‌دهیم و تاکید هم بر «مردم» است و نه ملت ایران به‌عنوان واحد نمادینی که برای آن تاریخ جعل کنند و در یک دولت و امپراتوری چپانده شود، و نه حق حاکمیت «تمامیت ارضی» که ایدئولوژی ناسیونالیسم را به‌بار می‌آورد. دوم اینکه در این مسئله هم شکی نیست که مردمی که برای آن‌ها حق تعیین سرنوشت قائل می‌شویم متکثر هستند. چیزی در آن بالا به اسم «مردم» یا «اکثریت» وجود ندارد. بنابراین یک سازوکار دموکراتیکی باید وجود داشته باشد که در آن ادامه‌ی «مردم بودن» برای همه امکان داشته باشد و به‌سمت درکی از دیکتاتوری اکثریت نرویم

این دو شرط -تعهد به عدم‌وابستگی به جریان خارجی و تعهد به دموکراسی از زوایای تکرر مردم- باید در عمل سنجیده شود. به‌صرف گفتن اگر باشد که همه دموکرات هستند. این مسئله باید خودش را از طریق پرداخت یک هزینه نشان دهد. این هزینه به دآوری نسبت به گذشته برمی‌گردد. بنابراین هر نیروی سیاسی باید بتواند اولاً استقلال خودش را از دولت‌های خارجی، به‌ویژه دولت‌هایی که سابقه‌ی دخالت در شرایط ما را دارند، نشان دهد و آمادگی پاسخ به سوالاتی در این زمینه را داشته باشد و موضعش را روشن کند و ثانیاً تعهدش به دموکراسی را در عمل نشان دهد و بابت آن هزینه دهد. به‌این‌صورت

چیزهای بد، بد هستند و من هم جزو خوب‌ها هستم. این سطح از کلی‌گویی به او اجازه داده است که بازی‌های ایدئولوژیکی در فضای مجازی ایجاد کند که البته تأثیری در واقعیت ایران ندارد

انکار: پس تکلیف پیشنهاد شما چیست؟ در شرایطی که بسیاری از نیروهای موجود نمی‌توانند از این صافی رد شوند، آیا چیزی به اسم «جبهه‌ی واحد» می‌توان تأسیس کرد؟ فرهاد پور: بله، مثلاً پهلوی درباره‌ی پدر و پدربزرگش این شروط را ندارد. یا مجاهدین باید توضیح دهند که چرا با همراهی فردی دیوانه همچون صدام به ایران حمله کردند. در همین سه موردی که مطرح شد ما تفاوت‌هایی داریم. تفاوتش در این است که حداقل اطرافیان آقای میرحسین از همان ۸۸ این سوال را مطرح کردند و پای پرسیدن آن هم ایستاده‌اند، درحالی‌که برای اطرافیان مجاهدین این سوال مطرح نیست. درمورد آقای پهلوی هم انگار فقط مسئله‌ی خانوادگی و ارثی است که ایشان انگار از یک سمت صرفاً یک ایرانی است و از سمت دیگر تمام هویت نمادین خود را از ژنتیکش می‌گیرد و درعین حال جمهوری‌خواه نیز است. در نتیجه حرف من بر سر این است که بحث شروط استراتژیک و تعهد به درون‌ماندگاری در اینجا شکل می‌گیرد. همین الان ما نمی‌دانیم چه کسانی این ویژگی‌ها را دارند و چند درصد هستند یا

حتی معلوم نیست اکثر آن‌هایی که بیرون از کشور هستند به این صورت هستند یا نه. این را تجربه به منی می‌گوید که با پنجاه‌نفر حزب تشکیل دادم و روزنامه پخش می‌کردم و و کسی هم نفهمید چند نفر در این حزب هستند. این‌جا هم فکر می‌کنم تکنولوژی خیلی راحت به این افراد اجازه داده که تلویزیون بزنند و معلوم نباشد چه خبر است. ممکن است تمامی این افراد فرقه‌گرا شوند، اما همچنین این افراد ممکن است تغییر کنند. همان‌طور که آقای موسوی ممکن است و باید تغییر کند. سرعت و میزان تغییرکردن برای این گروه‌ها اهمیت دارد. روشن است که تا این‌جا پهلوی از تغییرکردن و کلی‌گویی و ابهام‌تغذیه می‌کند

بنابراین تکلیف «جبهه‌ی واحد» به درون ماندگاری جنبش برمی‌گردد. شاید به هیچ‌جایی هم نرسد، شاید هم نیروهایی بتوانند بر سر مواردی به توافق برسند، شاید از ۵۷ تجربه‌ای باقی مانده و یا شاید هیچ‌چیز باقی نمانده باشد، شاید اصلاً کل ایران به هوا برود و هیچ‌چیزی بهتر نشود. ما نمی‌دانیم چه می‌شود. خود جنبش باید نشان دهد که این کارها را می‌کند یا نه و جواب این مسئله که اصلاً مستحق پیروزی است یا نه در خودش است. مانند سال ۵۷ ابهامات و کمبودهای این جنبش هم از مریخ نمی‌آید، بلکه در خودش است -اصلاً در نحوه‌ی پیروزشدنش است که بعد

که به خیلی از شرایط عجیب و غریبی برمی‌گردد که وضعیت‌ها را از هم جدا می‌کند. اما بحث ما این است که خود نیروهایی که در حال حاضر درگیرند، نیاز به حفظ و تسخیر فضا دارند، چراکه برای انجام هرکار دیگری، چه جنبش افقی باشد یا عمودی یا کج‌کجی، با بدن‌ها باشد یا هر چیز دیگر، نیازمند آن فضا هستیم. این معیاری برای سنجش تعهد واقعی و در عمل به حداقل دموکراسی در نیروهای مختلف است، ولی در عین حال «جبهه‌ی واحد» فقط به خواسته‌های عملی و تاکتیکی جنبش ناهمگونی یاری می‌رساند که از قضا دستش به جایی بند نیست و زیر حمله‌ی یکی از قوی‌ترین دولت‌ها با دستگاه‌های امنیتی همراه با قدرت ایدئولوژیک و توانایی سازمان‌دهی در کل منطقه قرار دارد. برای حفظ این حداقل فضا، من حاضرم با کسانی که این دو شرط را دارند «جبهه‌ی واحد» بسازم. هرچند که در کنار آن باید تمام بحث‌های ایدئولوژیک هم ادامه پیدا کند. نکته‌ی مهم سنجش بین این دو است. در این‌جا بار دیگر همان بحث حساسیت و همراهی به‌میان می‌آید، این‌که چقدر وقت برای واکنش به پهلوی و ایران‌اینترنشنال صرف شود و چقدر برای تقویت هویت اجتماعی و سیاسی جنبش‌ها. ایران‌اینترنشنال نشان‌دهنده‌ی جو سیاسی جامعه‌ای است که در درون خود دارد می‌گنجد، نشان‌دهنده‌ی

مصادره‌کردنش امکان‌پذیر می‌شود. البته که در همان لحظه هم می‌شد در برابر مصادره‌شدنش ایستاد و تغییری ایجاد کرد ولی این پرسش که با آن تغییرات نتیجه چه می‌شد ما را وارد حیطه‌ی تخیل می‌کند. اکنون همه‌ی گروه‌ها منشور می‌دهند و هرکسی مدعی می‌شود. دقیقا شبیه جای خشکی است که وقتی باران می‌آید و سیل به راه می‌افتد، جلویش سگ مرده و خس‌وخاشاک در حال حرکت است. وقتی جریان سیاسی نیز راه می‌افتد، عده‌ی زیادی از سوءاستفاده‌چیان را همراه خود می‌کند. این‌که آیا پشت سرش چیزی می‌آید یا نه، آیا می‌توان خس‌وخاشاک را به کنار راند و راه را برای خود جریان آب باز کرد، آیا جریان آب به‌قدر کفایت برای کنار زدن این موارد قوی است تا راه را بازکند، همه‌ی این موارد تابع امر حادث است. در مواجهه با سیاست به‌عنوان امری که اساسا با امکان تغییر گره خورده، باید در هر لحظه آماده‌ی تغییر بود و نباید با هویت‌های ثابت به‌سراغ آن رفت. تردیدی نیست که همواره خطرهایی هم وجود دارد که آدمی ممکن است رودست بخورد و بیش‌ازحد به امکان تغییر خوش‌بین باشد. بر روی همین اصل است که امکان «جبهه‌ی واحد» را در این می‌بینم که نیروهای درون ایران به حداقلی از حفظ فضای سیاسی دست یابند. این بحث، مسئله‌ی تاکتیکی نیز است

یک خدای مرده است که ما صرفاً کرم‌های جسد آن هستیم. چیزی که اروپا در قرن نوزده تجربه کرده است را ما اکنون داریم تجربه می‌کنیم. در چنین شرایطی ست که بحث ما به تعیین آن حداقل‌ها و شروطی که گفتم گره می‌خورد. باید انواع تشکیلات کارگری، تشکیلات زنان، شوراهای جوانان محلات و خودگردانی‌های مسائل صنفی مثل بازنشستگان و مال‌باختگان را تقویت کرد. تردیدی نیست که تقویت جامعه‌ی مدنی بسیار مهم است.

محتوای ایجابی جنبش و منشور

تشکل‌های صنفی

انکار: اجازه دهید ناظر به بحث شما که ابتدا باید وجه استراتژیک را مشخص کنیم و با توجه به اشاره‌ای که به کیوان صمیمی هم شد، بحث را کمی بیشتر ادامه دهیم. چراکه این روزها خیلی‌ها به انحاء گوناگون از اتحاد فراگیر و گسترده صحبت می‌کنند اما به‌رغم اشتراکات لفظی، به‌نظر می‌رسد که «اتحاد فارغ از علایق سیاسی»، «نجات ایران» و «جبهه‌ی واحد» هرکدام پروژه‌های متفاوتی باشند. بگذریم از آن پروژه‌ای که می‌خواهد بر منافع عینی و ایدئولوژیک گروه‌ها سرپوش بگذارد و همگان را به ضرب‌وزور در کلیتی کاذب دربر بگیرد. اما به‌واقع به‌نظر می‌رسد که نزد کیوان صمیمی نیز مسئله‌ای که محوریت دارد گفت‌وگو است. اما مسئله در این‌جا این است که به‌نظر می‌آید خود همین

گفت‌وگو تنها بعد از آن‌که یک فضای سیاسی شکل بگیرد معنا پیدا می‌کند، چراکه گفت‌وگو، به‌خودی‌خود نمی‌تواند فضایی سیاسی شکل دهد. بنابراین مسئله به‌نوعی به پیش از آن برمی‌گردد، به‌همان وجه استراتژیک که شما می‌گویید و سازوکارهایی که برای آن وجود دارد. در اینجا می‌توانیم به‌صورت مشخص‌تر راجع به همین مسئله بحث کنیم که مثلاً در حال حاضر، منشورهای متعددی در حال منتشر شدن است و انگار که در عین «نه» فرمالی که همگان به وضعیت گفته‌اند، دارد سعی می‌شود که یک محتوای ایجابی هم به این قضیه اضافه شود. شما در این مقطع انتشار این منشورها را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ فرهادپور: من تاکید را اتفاقاً بر یک جور وحدت در عمل، در یک فضای تاکتیکی گذاشتم. این واحد بودن بدین معناست که نیروهای سیاسی موجودی که هنوز هم معلوم نیست وزن‌شان چقدر است، بتوانند در عمل بر سر یک‌سری خواسته‌های کاملاً مشخصی که به‌نفع همگان است (مثل آزادکردن زندانیان سیاسی، لغو سانسور و حفظ یک فضاهای سیاسی) تحت شرایطی برای حفظ و گسترش فضای سیاسی با هم همکاری‌هایی کنند. این چیزی که من می‌گویم اصلاً به معنی این نیست که واحدی وجود دارد حتی به‌معنای مردم. بلکه مردم متکثر است و به‌همین علت هم من از

جامعه‌ی مدنی ایران، و از طرف دیگر آن بحث مقابله با سواستفاده‌چی‌ها و فرصت‌طلبانی که فضا را پُر کرده‌اند، می‌توان گفت که این یک بحث تاکتیکی است. در این میان آن‌هایی که خارج از کشورند و نمی‌توانند در داخل ایران سازماندهی کنند، باید از نیروهای داخلی ایران حمایت کنند و سعی کنند در بحث‌های نظری‌شان، آن سویه‌ی سوسیالیستی و کارگری و مردمی انواع اعتراضات را برجسته کنند و تعیین به آن ببخشند، وگرنه باقی آن می‌شود دعوای فرقه‌ای و دادوهوارهای آن‌وری‌ها میان خودشان. البته اگر بتوانند در آن‌جا یک‌بار دیگر تجربه‌ی برلین را تکرار کنند که خیلی هم عالی‌ست. اما من خودم با صحبت‌هایی که با دوستانم در آن‌جا داشتم فکر می‌کنم اوضاع بدتر از قبل شده و محال است که دوباره بتوانند یک فضایی را ایجاد کنند. من فکر می‌کردم که این وضعیت اخیر بتواند فرقه‌گرایی و خرده‌بورژوازی‌بازی‌های مهاجرین را کم کند، اما نکرد.

باقی بحث این است که ما در اینجا باید چه کاری انجام دهیم. من هنوز خودم گیج‌ام که آدم چه مقدار از وقت و انرژی‌اش را باید بگذارد تا بادکنک پهلوی و ایران‌پرست‌ها را سوراخ کند و چه مقدار وقتش را بگذارد و سعی کند به مفهوم سوژه‌ی سیاسی یا انقلابی، که زنان نمونه‌اش هستند، تعیین ببخشند و آن را از حالت هویتی خارج کرده با

حق تعیین سرنوشت مردم حرف زدم و نه مثلاً ملت. به‌علاوه این دیگر ربطی به گفت‌وگو هم ندارد. گفت‌وگو یک بحث هرمنوتیکی و فلسفی است که آقای ایکس و خانم ایگرگ، با هم گفت‌وگو بکنند یا نکنند و منافع طبقاتی و شخصی و مسائل دیگرشان در هم گره بخورد یا نخورد. اما در این وضعیت بعید می‌دانم اصلاً کسی بتواند دیگری را متقاعد کند. درواقع به‌نظر من دعوای ایدئولوژیک همواره وجود دارد و ادامه دارد و تابع شرایط آدم‌هاست. اما این را نمی‌شود با بحث منشورها یکی کرد. اول اینکه باید منظور را از منشورها مشخص کرد. چون در سوال شما منشورها جمع بسته شدند، در حالی که در ایران ما همین یک مورد بیست گروه صنفی-مدنی را داشتیم ولی در خارج از ایران، تا به حال چندین منشور داده شده است که باید این‌ها را از هم جدا کنیم.

بحث من به این برمی‌گشت که آیا ما باید نیروهای مان را صرف درگیری با فضاهای راست و تمام این شبه‌فاشیست‌های ایران‌پرست بکنیم - که البته آن‌ها هم طیف گسترده‌ای‌اند، از طیفی که هایدگر و کوروش کبیر را می‌خواهد قاطی کند تا مرحوم طباطبایی که عشق دولت و ایران و این حرف‌ها بود-، یا نه. اگر انتخاب را میان از یک‌طرف منشور به‌معنای واقعی‌اش در نظر بگیریم، یعنی نیروهای صنفی و

بحث‌های ضدسرمایه‌داری، یعنی جنبش کارگری و اقلیت‌ها، ترکیبش کند و همچنین این‌ها را از حالت لیبرال و صرفاً حقوق‌بشری که با ژست‌های سازمان‌مللی آمیخته شده، خارج کرده و رادیکال‌ترش کند. به اعتقاد من بار دیگر این جزئی از ساخته‌شدن خود جنبش است. من بیرونش نیستم که بتوانم بگویم باید چه کاری برای آن انجام بدهم. همه داخل این دیگ هستیم. منظور من از این «جبهه‌ی واحد» این است که مثلاً در سطح عادی همین خبرها، مثلاً اخبار زندانی‌ها را انتقال دهیم، ولی درعین‌حال به‌خاطر همین تغییرپذیری سیاست، به‌هزار شکل هم ممکن است از درون آن امکان‌هایی بیرون بیاید. مثلاً چگونه بتوانیم از دانشجویانی که یک‌جایی رفتند و فضایی را اشغال کردند حمایت کنیم، یا انجمن محله مثلاً از دانشجویان دانشگاه هنر چگونه می‌تواند پشتیبانی کند، یا کارگران و بازنشستگانی که در گوشه‌ای در حال اعتراضند، چگونه ممکن است که در جایی یکدیگر را پیدا کنند. در حال حاضر ما جایگاهی نداریم که بتوانیم ژست گفت‌وگو بگیریم. اما آمادگی ذهنی لازم است که اگر در سر راه شمای دانشجوی فعلی و سابق و من روشنفکر، چیزهایی پیش آمد، حداقل این آمادگی را داشته باشیم. من این آمادگی را دارم. به‌صرف اینکه در جایی اسم سلطنت باشد، با این تصور که گویی فرد جذام

دارد، در را نمی‌بندم. اما آنگه بخواهد کلی‌گویی کند و معیارها را مشخص نکند، معلوم است که با آن مرزبندی می‌کنم. تعهد به دموکراسی و عدالت در عمل باید مشخص شود. باید بگویند که در گذشته کدام قسمت آن خراب و ناعادلانه بوده است، بگویند ساواک چه کرده است. در واقع تمامی گروه‌ها، چه چپ و چه حتی احزابی مثل حزب جمهوری اسلامی، باید راجع به گذشته‌ی خود اعلام موضع بکنند. انگار که در حال حاضر، بازگشت به گذشته و مواجهه‌ی این گروه‌ها با آن تنها معیاریست که می‌توان با آن فهمید که کسی تعهد دارد یا نه. این جور مواقع می‌توان فهمید که آن فرد یا گروهی که برگشته و حرفی زده که باعث شده ایکس و ایگرگ و زد از او جدا شوند، حداقل قابل اعتماد است. ما به‌خاطر نداشتن تجربه‌ی سیاسی، بچه‌های روشنفکرمان یک اعلامیه پخش نکردند، یک روزنامه‌ی سیاسی در نیاوردند، اصلاً نمی‌دانند که چقدر سخت است که ۵ نفر آدم را یک‌جا جمع کرد که بیشتر از دو هفته بتوانند با هم کار کنند. اگر برسد به ده سال، تازه می‌شود ادعا کرد که گروه و دسته و حزب هستیم. تازه ما دیده‌ایم که چگونه احزابی با سابقه‌ی ۵۰ سال، مثل حزب کمونیست ایتالیا که ۳۹ درصد رای داشت، ظرف دو سال تمام سرمایه‌ی اجتماعی خود را هوا کرد و همه‌ی آن مردم رفتند سراغ امثال برلوسکونی!

بحثی که داریم سر هویت بخشیدن و تعیین بخشیدن به حرکت‌های اجتماعی هم خیلی خوب است. اما فراتر از تحلیل یک مقاله یا بیانیه از ما چه کاری برمی‌آید؟ به نظر من حداقل آدم‌هایی که با آن گروه‌های صنفی و مدنی در ارتباط‌اند، می‌توانند بیشتر تاثیرگذار باشند. ما هم از بیرون باید بتوانیم کارهای آن‌ها را موردنقد قرار بدهیم. مثلا محتوای منشور تشکل‌های داخلی هم قابل نقد است

انگار: بله دقیقا محتوای متن منشور در چندین جا قابل نقد است و اشاره به آن صرفا از جنبه‌ی خود نفس همین عمل انتشار منشور توسط تشکل‌های صنفی و مدنی داخلی بود. به علاوه، این منشور به متنی بدل شد که بعضی استادان دانشگاه و روشنفکران نیز از آن حمایت کرده‌اند. اما شاید بتوان در این جا به وضعیت همین تشکل‌های داخلی نیز وارد شد. علاوه بر تجربیات دانشجویی، ما مثلا تجربه‌ی هفت‌تپه و جنبش معلمان را نیز داشته‌ایم که تحت فشار نیز هم قرار دارند ولی بعضا با ابتکاراتی مثل تشکیل صندوق اعتصاب، فارغ از آن که چقدر موفق بوده است، تلاش داشته‌اند خود را حفظ کنند.

فرهادپور: ما در وضعیتی هستیم که به لطف گنبدگی فکری و ایدئولوژیک کسانی هستند که می‌گویند اصلا آمریکا نباید این جا را بزند و ما را نجات دهد. من در این برخوردها این حس را می‌گیرم

انگار: به نظر می‌رسد که وقتی شما روی «مردم» تاکید می‌کنید و در تعریفش نیز آن را نه به‌عنوان یک چیز توپر و یک پارچه، بلکه بر آن به‌عنوان وجودی متکثر اصرار می‌ورزید که امکان تداوم به‌عنوان مردم داشته باشد، پس به‌نوعی دارید روی مفهوم دموکراسی خواهی می‌ایستید. در واقع آن حداقل‌های فرمی که به آن اشاره کردید، بار دیگر با نوعی محتوا ترکیب می‌شود که آن نیز دموکراسی خواهی است. به یک معنا شما دارید از یک «جبهه‌ی واحد دموکراسی خواهی» صحبت می‌کنید. اما کمی پیشتر شما دموکراسی را در کنار دیگر ایدئولوژی‌ها و هویت‌هایی قرار دادید که فارغ از آن‌ها باید «جبهه‌ی واحد» را تشکیل داد

فرهادپور: آن جا من به انواع استفاده‌های ایدئولوژیک از واژه‌ی دموکراسی اشاره کردم که می‌تواند ذیل این ایدئولوژی‌ها و هویت‌ها قرار بگیرد. من قصدم این است که ته ذهن روشنفکرهای سی و چهل ساله مثل شما و بچه‌های بیست‌ساله این ایده جا بیفتد که می‌شود یک کارهایی کرد و یا دست‌کم جوان‌ترها آن قدر وصل به چارتر اسم نباشند. منظورم این است که آن قدر فقر تاریخی و سیاسی وجود دارد که ذره‌ای ایجاد آمادگی در پس ذهن آدم‌ها خودش کمک‌کننده است تا اگر فضاهایی باز شد، بشود درون آن کاری کرد. غیر از آن،

ما صحبت کرده است. به‌نوعی نگاه خیره‌ی «غرب» در آن بالاست و یک بلوکی از این خیزش هم دارد اصلاً جنبش را مصرف می‌کند تا به «غرب» بگوید ما جنبش پیشرفته‌ای مثل «زن، زندگی، آزادی» داریم و تنها می‌خواهد از طرف «غرب» بازشناسی شود. آیا نباید یک توان انتقادی معطوف به این پروژه جلب شود؟ تجربه‌ی شهودی می‌گوید که خیلی از کسانی که در مهرماه این گفتار را جدی نمی‌گرفتند الان می‌گویند بیایند بزنند تا راحت شویم. به‌واقع به‌قول امیر کیان‌پور، دو بلوک آشتی‌ناپذیر در این‌جا وجود دارد که از قضا در گفتار یکی از آن‌ها همین مسائل محوریت دارد. اما گویی افراد چندان نمی‌خواهند آن وجه دیگر را بازشناسی کرده و از آن صحبت کند، که البته شما با شرط اول به‌نوعی به آن اشاره کرده‌اید. اما یک پیچیدگی هم در این‌جا به‌وجود می‌آید. اگر دموکراسی‌خواهی را به‌عنوان محور بگیریم و آن را فراتر از شکل حکومت و انواع استفاده‌های ایدئولوژیک، به‌عنوان سنت مبارزاتی در تجربه‌ی تاریخی خود در نظر بگیریم، به‌نظر می‌رسد که در تجربه‌ی ما، به‌خصوص بعد از ۸۸ و شکست آن در دهه‌ی ۹۰ عرصه‌ی تضاد به بیرون منتقل شد. یعنی تضادهای ساختاری داخلی (طبقاتی، قومی، جنسی و جنسیتی و...) به سطح تضاد بین‌المللی کشیده و جابه‌جا شد. در این‌جا دو قطب

که گویی کسانی بیرون نشسته‌اند و به ما می‌گویند لنگش کن. این مردم اول باید زنده بمانند بعد مقاومت کنند! بنابراین باید فکر این باشید که در صورت اعتصاب برای برق و آب و غذا چه باید کرد. این‌جاست که این موارد مهم می‌شود اما انگار که نیروهای سیاسی موجود هیچ به فکر این‌ها نیستند. یکی از دلایلی این است که تصور می‌کنند الان هم مثل انقلاب ۵۷ کار راحت است. اما الان قضیه فرق می‌کند. ممکن است حتی وارد فضاهای جنگی عجیب و غریب شویم. ما دیده‌ایم که این‌ها در سوریه و کوزوو چه کرده‌اند **انکار:** اجازه دهید در این‌جا کمی مکث کنیم. اگر بخواهیم در سطح نیروهای روشنفکری بحث کنیم؛ آیا نباید این خطرها بازشناسی شود که یک سویه‌ی این‌شکلی هم در این خیزش وجود دارد که تحت این گفتار «غرب» کار را به آن‌جا رساند که کسی در فرانسه خودکشی کرد تا «غرب» به ما توجه کند. در این‌جاست که شاید نقد پروژه‌ی آن طرف مهم می‌شود، از این حیث که دارد گفتاری را جا می‌اندازد که محوریت آن «غرب» است، به‌عوض آن‌که معطوف به همین فضاهای واقعی و مادی مربوط به تداوم جنبش باشد. به‌ویژه در فضای مجازی از همان روزهای اول جنبش شاهد هستیم که به چه میزان توجه‌ها را به این جلب می‌کنند که مثلاً کیم کارداشیان از

کنار این‌ها در این‌جا آن حداقل کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم، به‌عنوان روشنفکر یا محفل یا یک شاخه‌ی کوچکی از دانشجویی و یا فضای روزنامه‌نگاری، این است که بتوانیم ایده‌ها را به بحث بگذاریم و بسیاری از بحث‌ها و پرسش‌ها از نقد خود مارکسیسم گرفته تا تجربه‌ی فروپاشی و بعد ریگان و تاجر و نئولیبرالیسم و غیره را مطرح کرده و بر سر آن‌ها کار کنیم. این هم می‌تواند تاکتیکی و هم استراتژیک باشد. چون به‌لحاظ تاکتیکی هم الان شعار «زن، زندگی، آزادی» دارد با هزار سویه‌ی تاریک ایدئولوژیک مثل «مرد، میهن، آبادی» و «رضاشاه روح‌شادا!» زیرسوال می‌رود. اتفاقاً خوابیدن جنبش را اگر فرویدی نگاه کنیم به‌معنای پس‌روی‌ست و این پس‌روی به‌شکل ایدئولوژیک خود را در روآمدن هزارویک کین‌توزی و ناتوانی‌ای که خود را به‌عنوان فضیلت جا می‌زند نشان می‌دهد. چه در بعد نظری و ایدئولوژیک و چه در بعد تاکتیکی، خیلی جا برای سروکله‌زدن وجود دارد. به نظرم می‌آید چون جنبه‌ی ایجابی قضیه هنوز خیلی نامعین است، اتفاقاً این امکان را که بتوانیم با یک‌سری خواسته‌های سیاسی ایجابی حداقلی از هماهنگی ایجاد کنیم نداریم. حتی هنوز نزدیک شرایط قدرت دوگانه هم نیستیم. بر همین اصل، یک‌دوره استراتژیک‌تر می‌توانیم با خواسته‌های سلبی جلو

عمده شکل گرفت. از یک‌سو گفتار چپ محور مقاومتی و راست جزیره‌ی ثباتی و جریان اسلامی هلال شیعی، و از سوی دیگر جریان‌های خواهان مداخله‌ی غرب. در این فضا گفتن این حرف‌ها سخت‌تر شده است. گویی هر حرف ما را به یکی از این دو قطب می‌کشاند. به‌نوعی یاد همان دوگانه‌ای می‌افتیم که پیش‌تر شما تحت‌عنوان انتخاب بین بوش و بن‌لادن به آن اشاره کرده بودید که اتفاقاً به‌صورت نمادین در تجمع چندهفته‌ی گذشته بوش هم پیام داده بود و دیدارهایی که با جریان‌ات دست‌راستی فاشیستی اتفاق می‌افتد نیز آن را بیشتر یادآوری می‌کنند. به‌هرحال مسئله در این‌جا ساختن جایگاهی و اندیشیدن به سازوکارهایی‌ست که حرف آدم را به یکی از این دو قطب نکشاند

«ما» و «آن‌ها» در زمین سیاست

فرهادپور: بله. یک بخشی از این بحث به همان مقوله‌ی انزوا و استثناء ایران و مسائل ژئوپولیتیک برمی‌گردد که خودش سرفصل مفصلی‌ست. اما در این قسمت، حرف من این است که ادامه‌ی بحث نظری‌سنجش بین این دو بستگی به کلی از موقعیت‌ها و تغییر شرایط داخل و خارج دارد و این‌که هرکدام از این بالاوپایین‌رفتن‌ها چه می‌شود. این قضایا آن‌قدر ابعاد مختلف دارد که آدم باید تاحدی اجازه دهد که خود واقعیت جلو برود تا ببینیم چطور می‌شود. در

که دانش تاریخی وجود ندارد. این به واقع یک عصیان شهودیست که اصلا امکان تماس یا گره خوردن با دیگری و دیگران را پیدا نکرده است. این موضوع به من نشان داد چقدر ما احتیاج داریم نوعی آمادگی ذهنی ایجاد کنیم هرچند در عمل در این لحظه امکانی برای آن نباشد. اما به هر حال این جا و آن جا ممکن است بسیاری اتفاقات رخ بدهد. دیدید که چگونه جامعه ظرف یک ماه، یک راه صدساله رفت و بسیاری دعوای کرد و ترک و فارس و مرکز و پیرامون در آن گم شد و مردسالاری سنتی شکست و پدران از بی حجابی دخترانشان دفاع کردند و هزار چیز دیگر. تغییراتی که سیاست می تواند ایجاد کند اصلا تابع زمان و مکان نیست و قواعد آن فیزیک زمان و مکان را می شکند. ناگهان یک تکه از صدسال گذشته می آید و با مسئله ای در امروز گره خورده و منفجر می شود و امکان هایی را می گشاید که تا پریروز اصلا علمی-تخیلی محسوب می شد. این به آدم اجازه می دهد شکل هایی از آماده سازی را دنبال کند آنهم بدون هرگونه تصور بیهوده از نسخه نویسی.

اهمیت مخاطب و لحن

بد نیست نکته ای دیگری هم بگویم. یک مقدار قضیه به این برمی گردد که اصلا بینیم مخاطب ما کیست؟ آن زمان فکر می کردم احتمالا مخاطبان من فقط بدیو و لاکان نخوانده اند و شاید قدری مارکس هم خوانده

برویم که مسئله ایجاد کرده و ترک می اندازند. در کنار آن، آن حداقلی که آدم می تواند به آن آویزان شود همین است که شما با هر نظری که داری، اگر فرض کنیم جاسوس خارجی و یا سادیست فاشیست با فانتزی های عجیب و غریب نیستی، اگر بخواهی حرفی بزنی و جلسه ای برقرار کنی و بنویسی و بخوانی و... نیازمند یک فضای سیاسیست. مجموعه ای شرایط فعلی شامل چیزی بیش از صرف دعوای «ما» و «آنها» است. چراکه اگر کمی جلوتر برویم ترکها بیرون خواهد زد و این «ما»ی کلی تجزیه می شود. آن یکی می گوید او چپ است پس اگر بگیرندش به درک، و آن دیگری می گوید این سلطنت طلب پهلوی چیست پس بگذار خانه اش را هم آتش بزنند. بنابراین سواکردن این دومی مسئله مهم است. «جبهه ای واحدی» که من گفتم هم بیشتر برخاسته از تاریخچه و بحث های کلاسیک مارکسیستی بود ولی در عمل معلوم است که اصلا اجزاء این جبهه هنوز وجود ندارند. این را گفتم تا نوعی هوشیاری و آمادگی ذهنی ایجاد شود که از قبل هم فکر می کردم لازم باشد. بعد در عمل هم اثبات شد در این خیزش بعضا با کسانی طرف هستیم که غیر از خودشان و آن پنجاه نفر رفیق مثل خودشان، اصلا حاضر نیستند با یک آدم دیگر یا مسن تر حرف بزنند و یا اصلا واژگان حرف زدند را هم ندارند. مسئله صرفا این نیست

دهم که اصلا مفهوم «شاه خوب» وجود خارجی هم ندارد و اگر هم دارد، در خود شاهنامه تبدیل می‌شود به خسروپرویزی که اصلا سلطنت را ول می‌کند چون عین شاه‌لیر می‌فهمد که اصلا ایراد در خود پادشاهی‌ست و نه خوبی یا بدی پادشاه. از طریق قصه و شعر گرفته تا طرق دیگر الان باید بتوانم تأثیری روی آن فرد بگذارم. وگرنه چه فایده‌ای دارد که برای چند نفر مثل خودم حرف بزنم. بنابراین مخاطب و لحن نیز مهم است. این که از تجربه‌ی سیاسی حرف می‌زنم یکی از مصادیقش همین است. باید باز بود نسبت به فضایی که پر از ابهام و پیش‌داوری‌های ایدئولوژیک است و کثافتی که اینترنت به آن دامن می‌زند و کلی فحش به آدم می‌دهند. فضایی که پر از به‌قول شما شرایط بین بوش و بن‌لادن است که آدم باید آماده باشد تا از هر دو طرف کتک بخورد. این برای من مهم است که آدم بتواند به‌روشنی، چه در تاکتیک و چه در مسائل کلی‌تر روی مخاطب وسیع‌تر تأثیر بگذارد. گفت‌وگو و بحث‌های تئوریک باید در کنار این ادامه پیدا کند

اما به‌نظر من ما فاقد حداقلی از میانجی‌هایی هستیم که مثلا بحث من و تجربه‌ی من از جنبش کارگری و شوراها را به جریان صنفی معلم‌ها و کارگرها وصل کند. هنوز در ذهن ما سلبریتی‌سازی‌ست. کدام یک از ما تا الان توانسته‌ایم در یک

باشند و تاریخ جنبش چپ را بلدند و صرفا تحلیل‌های سوپرشیک از کمون پاريس ندارند. بنابراین فکر می‌کردم حرف‌های من برای آن‌هایی‌ست که تاحدی «جبهه‌ی واحد» را می‌شناسند. اما بعد که تعداد مخاطبان زیاد شد فکر کردم که شاید نباید این‌طور می‌گفتم. چراکه مخاطبانم فرق کرده‌اند. انگلیسی‌ها اصطلاحی دارند تحت‌عنوان «موعظه برای مومن». وقتی طرف پیشاپیش مسیحی‌ست لازم نیست دائم بگویی مسیح پسر خداست. برخی از بیانیه‌های ما هم این‌طور است. یک‌جور وجدان معذب که من کاری نکرده‌ام پس حرفی بزنم و آن را هم به کسانی بزنیم که آن را می‌دانند و بگوییم که خوبی خوب است، بدی هم بد است. «ما» هم خوبیم و «آن‌ها» بدند. این به درد نمی‌خورد. هدف اتفاقا باید آن جماعت گیج وسط و خاکستری باشد. نباید موعظه برای مومن کرد. و بعد هم اتفاقا نباید دال‌هایی بروز داد برای تعیین هویت‌ها. وقتی از همان ابتدا آن بالا داس و چکش قرمز می‌زنی، معلوم است که برای کی نوشته‌ای. آن کسان دیگر اصلا نمی‌خوانند.

این‌جا من می‌خواهم با همان مشروطه‌خواهی که تصویری کلی از مشروطه و ایران و شاه خوب دارد حرف بزنم و نشان بدهم که در درجه‌ی اول اصلا شاه خوب باید خوبی خود را نشان بدهد و من می‌توانم در تاریخ خودمان نشان

نشست کارگری شرکت کنیم یا اصلاً از وجود آن خبر داشته باشیم. البته معلوم است که از همین الان من به عنوان یک چپ خواست بیمه‌ی همگانی یا آموزش رایگان را به رای نمی‌گذارم. آن هم بعد از انقلابی که بسیاری از کشتگان‌ش همین کارگران و حاشیه‌نشینان‌اند. امروزه این خواسته اصلاً جزو انسان‌بودن است. اگر منظورشان از دموکراسی این است که این حداقل‌ها هم نباشد، که اصلاً دموکراسی به درد خودشان می‌خورد. لابد پس فردا آب و هوا را هم باید خصوصی کنیم و بسپاریم به سرمایه‌دارها تا برای مان تامین کنند و بفروشند.

گفتار «زندگی نرمال»

انکار: عطف به همین مسئله‌ای که گفتید، این موضوع به نبرد هژمونیک‌ی که الان در جریان است وصل می‌شود، چراکه به نظر می‌رسد مطابق آنچه به آن زمینه‌های فرهنگی سرمایه‌داری متاخر می‌گویند، در جنبش اخیر ضد خیلی از توریته‌ها شعار داده شد اما ضد این وجه نه تنها شعاری داده نشد بلکه به نظر می‌رسد که آن فانتزی که قبلاً ساخته و پرداخته شده بود با اسم رمز «وضعیت نرمال» توصیف می‌شود؛ وضعیتی که بهترین بیان آن هم شاید همین ترانه‌ی «برای...» باشد. این زمینه‌ی فرهنگی را اگر در نظر بگیریم و با در نظر داشتن این نکته که نیروهای سیاسی با توجه همین زمینه می‌توانند طرح و برنامه‌هایشان

را پیش ببرند و این‌که به هر حال، از نظر گرایش چپ، حداقلی از خدمات اجتماعی برای زندگی مفروض است، کسانی می‌گویند اگر قرار باشد این چپ‌ها با اپوزیسیون دست‌راستی، وارد هر نوع «جبهه‌ی واحدی» بشوند و از جامعه نیروگیری بکنند، فضا پیشاپیش به قدری به‌ضرر خواسته‌های عدالت‌طلبانه و رفاه‌طلبانه است که این پیش‌شرط‌ها به نظر زائد می‌رسند و نیروهای راست احتمالاً پاسخ خواهند که اصلاً به وجود گفتار چپ در اتحاد نیازی ندارند. همچنین، به نظر نمی‌آید که وجود حداقل فضای سیاسی، دغدغه‌ی هیچ نیروی راستی باشد، چراکه عملاً از وضعیت فعلی سود می‌برند. گفتاری که مثلاً در همان ترانه‌ی «برای» تبلیغ می‌شود، این است که راه حل مشکلات ما، در علم، مشخصاً «علم اقتصاد» یافت می‌شود و ما کافی است تا حاکمان فعلی را کنار بزنیم و «علم» را حاکم کنیم. سوال من این است که هر نوع گفتار چپ یا رهایی‌بخش، چگونه می‌تواند به نحوی عضوی از «جبهه‌ی واحد» باشد، که حضورش تزئینی نباشد؟

شاید بتوان این سوال را به نحوی به مطلب دیگری هم مرتبط کرد که مربوط به تجربه‌ی ۵۷ است و آن را از درون بحث‌های خود شما به‌خاطر دارم. در خود ۵۷، دوسویگی‌ای نهفته بود. یک سویه‌ی سیاسی، و یک سویه‌ی مربوط به دولت‌سازی که

که نهایتاً هم آورد. منتها به نظر من علی‌رغم این که ممکن است که بین هر دو فضا بشود مقایسه‌هایی کرد و شباهت‌هایی یافت، الان بحث دیگری است و خود این حرف بیشتر برجسته کردن فضای مجازی و مباحث مربوط به آن است. چراکه به شکل عینی اگر نگاه کنیم، به نظر می‌آید درست برعکس، مملکت چنان درب‌وداغون است که در دوره‌ی بعدی بازسازی‌اش به شکل بازار آزادی و «علمی» اصلاً امکان‌ناپذیر است. من بیشتر نگران یک سرمایه‌داری بعثی هستم که اصلاً از دل آشوب بخواهد با شکل‌هایی از استالینسم و مصادره‌ی اموال و کار اجباری و نظایر این‌ها جلو برود، نه از ژست‌های پست‌مدرن که می‌گویند ما هم مثل بقیه باید بانک مرکزی‌مان مستقل شود و اقتصاد علمی باشد. این حرف‌ها در عمل چنان به دیوار می‌خورد که مطمئن باشید اگر نرویم در خط یک اقتصاد شبیه کره‌شمالی خیلی شانس آورده‌ایم. این‌ها ژست‌های افرادی است که آن‌جا نشسته‌اند و مدام هایک هایک می‌کنند درحالی‌که اصلاً هیچ چیزی از اقتصاد ایران نمی‌دانند. بنابراین من درباره‌ی قسمت اقتصادِ دغدغه‌ی شما تردید دارم.

در سطح سیاسی هم به نظر من اتفاقاً بحث سر این است که خود تجربه‌ی سیاسی روی همه اثر می‌گذارد. اگر قرار است که مثل کودتای ۳۲ باشد و کار از پشت پرده

بعداً غالب شد. آن جا شما به این اشاره می‌کنید که راه حل چپ، دفاع از دموکراسی بورژوازی در عمل در عین حفظ هویت خود است. به نظر می‌رسد که به‌رغم تمام تفاوت‌ها به‌ویژه در ارتباط با پیشرفت خود دولت‌سازی، آن وضعیت به‌نوعی در این جا هم در حال تکرار است. بدین معنا که در این جا هم یک جریان چپی وجود دارد که با توجه به زمینه‌ی وضعیت، شاید راه حل دفاع از دموکراسی بورژوازی در عین حفظ هویت انتقادی برای آن معقول به نظر برسد.

فرهادپور: بحث دولت‌سازی البته مربوط به بعد از انقلاب، ماجرای تسخیر سفارت و جنگ و این‌ها بود. در وهله‌ی اول، ما با یک جریان کور تهی‌دستی که از دل همین ابهام و شکل‌نیافتگی طبقاتی درمی‌آمد روبرو بودیم که فضا را مبهم‌تر می‌کرد و امکان همین تمایز طبقاتی را کمتر می‌کرد و نتیجه‌اش این می‌شد که هر دولتی که ساخته می‌شد به شکل استبدادی گره می‌خورد با همین ایدئولوژی دینی که داخل این تهی‌دستان خیلی رواج داشت و اصلاً درواقع فحش به سرمایه‌داری برایش فقط فحش به دزدی بود. آن موقع بحث ما این بود که جریان تهیدستی ممکن است حرف‌های خیلی رادیکال بزند ولی درواقع نوعی شبه‌فاشیسم است که بدترین شکل ادغام در سرمایه‌داری را در قالب نوعی حکومت دینی می‌آورد

و با دخالت خارجی و جنگ انجام شود که اصلاً داستان دیگری است. ولی اگر قرار است در قالب یک حرکت سیاسی باشد که آن‌ها هم خواهانش هستند و به‌همین خاطر هم شعار می‌دهند، به‌رغم اینکه خرده‌بورژواهایی هستند که دنبال یک زندگی معمولی‌اند، اتفاقاً امروزه خودِ زندگی معمولی را باید به‌میانجی مبارزه پیدا کنند. برای همین خیلی‌هایشان نسبت به ۵۷ هم نظرشان عوض شده، خصوصاً جوان‌ها. چراکه فهمیدند نمی‌توان در آن واحد هم گفت که انقلاب خیلی بد است و هیچ‌وقت انقلاب نکنید و بعد خودتان به‌دنبال انقلاب کردن باشید. چون تنها شق دیگر این است که بخواهیم با بمب این‌جا را بزنند تا ما «آزاد» شویم. ولی دخالت نظامی هم در این جا بی‌معنی است، چراکه این‌جا کویت یا یمن نیست که ظرف دو هفته سقوط کند و فوراً تصرف شود. این‌جا صدبرابر جنگ عراق مسئله خواهد داشت.

گذشته از این، حتی در همان بحث بیمه و آموزش، در عین اینکه خودم به‌عنوان چپ گفتم دنبال آن‌ها هستم، کشورهایی مثل نروژ و سوئد پنجاه سال است که بهترین‌اش را دارند. در واقع جز آمریکا که اصلاً خودش قصه‌ی دیگری است، در همه‌جای دنیا وجود دارد و در نتیجه این دیگر حتی حداقل هم محسوب نمی‌شود و خود سرمایه‌داری در مواجهه با اعتراضات مردمی، نزدیک

به یک قرن است که متکفل این موضوع شده است. اکثریت مردم ایران با همه‌ی وجود خودشان به‌طور روزمره لمس می‌کنند و می‌فهمند و فرق مدارس خصوصی و با دولتی را می‌بینند. همین‌طور هزینه‌ی درمان و ویزیت دکتر و دارو را تجربه کرده‌اند. در نتیجه مردم پشت این خواسته‌ها خواهند ایستاد ولی غیر از این، معلوم است که من هم یک زندگی نرمال را ترجیح می‌دهم. یعنی این مسلم است که سرمایه‌داری هم انواع حالت‌ها دارد و می‌تواند با هزارویک‌جور روینای مختلف گره بخورد و می‌تواند شرایط مختلف دموکراتیک داشته باشد. من البته درباره‌ی فرهنگ توده‌ای و صنعت‌فرهنگ‌سازی و هنر عامه‌پسند هزارویک‌جور بحث دارم و می‌توانم حتی شکل آواز آن ترانه را هم زیرسوال ببرم. ولی از طرف دیگر برایم روشن است که حتماً از یک‌سری خواسته‌های دموکراتیک و یک‌سری عقلانیت اقتصادی در مقابل بلاهتی که با آن مواجه هستیم، دفاع می‌کنم. لازم به قیام ژینا نبود که من مثلاً از آزادی پوشش فردی و آزادی روابط افراد با هم دفاع کنم. یا مثلاً از این مطالبه که ترافیک تهران و آلودگی هوای آن این‌گونه نباید باشد و یا نباید مازوت بسوزانند و یا یک رئیس‌جمهور دیوانه‌ای به‌خاطر ژست ضدآمریکایی عوامفریبانه‌اش نباید همه‌ی اقتصاد ما را نابود کند. مشخصاً من در برابر

می‌رسد این گفتار، به‌ویژه بیشتر در دیاسپورا تا داخل کشور، در وضعیت مشخص ما و با توجه به نیروهای واقعا موجود آن، دارد با نوعی تایید غیرانتقادی «غرب» و نفی انتزاعی وضعیت ما به‌عنوان چیزی مجزا از جهان، به‌نحوی به مفصل‌بندی آن فضای شبه‌فاشیستی و همچنین تایید مداخلات «غرب» کمک می‌کنند.

فرهادپور: این امر در همان نبرد سیاسی و ایدئولوژیک به‌شکلی درون‌ماندگار تعیین می‌شود. مثلاً اینکه که الان ما راست افراطی‌ای داریم که هایدگر را به‌علاوه‌ی کوروش کبیر و زرتشتی‌گری با هم قاطی می‌کند و اتفاقاً آن‌قدر روآمده که الان صحبت از شیعه‌ی زرتشتی و یا تایید «شیعه‌ی صفوی» در مقابل «شیعه‌ی علوی» شریعتی هم می‌کند. من در دعوای ایدئولوژیک می‌آیم و مثلاً به زن‌ها می‌گویم که این حجاب شما اصلاً مال دوران ساسانی و دربار ساسانی است. اصلاً خلافت عباسی روی دولت دینی ساسانی ساخته شده و شمایی که داری بحث جدایی دین از دولت می‌کنی، نمی‌توانی هم‌زمان این بحث‌ها را مطرح کنی. در همین راستا از این امر استفاده می‌کنم برای واسازی و نفی هر شکلی از پیوند دین و دولت. می‌توان نشان داد که برخی اساساً همین وضع موجود را با قدری ناسیونالیسم بیشتر می‌خواهند، نوعی شیعه‌ی شاه‌عباسی که خواسته‌اش هم نهایتاً این است که سپاه با

ارتجاع عقب‌افتاده‌ی فعلی، از یک عقل بورژوایی دفاع می‌کنم. روشن است که وضعیت نرمال، از وضعی که این‌ها ساخته‌اند بهتر است و من از این دفاع می‌کنم و اگر نکنیم اساساً قافیه را باخته‌ایم.

درباره‌ی اشاره‌ی شما به گفتار کارشناسی و به‌اصطلاح علمی نیز درست است که جنبه‌های خطرناکی دارد اما پیش‌فرض اصلی آن هم اختگی سیاسی است. این را ما در این‌جا هم تجربه کرده‌ایم که تقدس احمقانه‌ای از کارشناس ساخته می‌شود و بعد بین «تعهد» و «تخصص» گیر می‌افتند. چنین چیزی مسلماً وجود دارد و خطر هم هست. اما دعوای ایدئولوژیک است و اگر می‌توانیم باید نظر مردم را تغییر دهیم. این نبرد ایدئولوژیک ماست. اتفاقاً در این نبرد اگر از همان اول زندگی نرمال را بزنی، نتیجه‌ای ندارد. تنها متهم می‌شوی به اتهاماتی نظیر هپروتی‌بودن، دیوانه‌بودن، مرفه‌بی‌دردبودن و این‌که تنها دغدغه‌ی شما رفیق‌لین است نه مثلاً قیمت مرغ. این‌گونه نهایتاً بازنده می‌شوی.

انکار: با نقد گفتار «زندگی نرمال» به‌عنوان بدیل این وضعیت، بحث در این نیست اگر این جایگزینی روی بدهد، اتفاق بدی افتاده است. به‌واقع اصل حرف شما، یعنی دفاع از عقل بورژوایی در برابر بلاهت اصلاً جای تردید چندانی ندارد. مسئله در این‌جا این است که به‌نظر

نهایی‌اش برسانند و گسترش دهند و بالعکس، آن را به‌عنوان چیزی در مقابل قدرت پرولتاریا و سوسیالیسم قرار دادند، شکست خورده‌اند. منطق قضیه به‌نظرم خیلی ساده است. اگر چپ به نیروی مردمی و سیاست وصل است، پس هر شرایطی که سیاست را ممکن و ماندگار می‌کند باید برایش معنادار باشد. اگر وصل نیست و چیزی از بالا دارد و خداوند به لنین وحی کرده است که اقتصاد دولتی بسازد، که خب بحث دیگری است. در آن صورت نباید پای مردم و پرولتاریا را وسط کشید. قضیه خیلی ساده است. اگر سیاست با مردم است، پس دموکراسی حتماً لازم است، هرچند که کافی نیست.

نوعی جناح آمریکایی مصالحه کند. در بحث‌های ایدئولوژیک این مسائل کاملاً رو می‌شود. همه‌چیز در همان درون‌ماندگاری است. لذا من نمی‌توانم تضمینی در این خصوص بدهم. بله، این‌ها همه هستند. آیا امکان پیروزی دارند؟ معلوم است که دارند!

انکار: بی‌تردید نمی‌توان هیچ تضمینی برای پیروزی گرفت. منظور از این بحث بیشتر این بود که از نظر شما، نیروهای چپی که در این شرایط به‌سبب وضعیت مادی احتمالاً تعیینی بیشتر از دموکراسی خواهی هم ندارند، چه باید بکنند و رابطه‌شان با دیگر نیروها به چه صورت باید باشد و با چه شروطی.

ضرورت دموکراسی خواهی برای

جریان‌ات چپ

فرهادپور: اگر با همه‌ی شکست‌ها، به سابقه‌ی چپ نگاه کنیم می‌بینیم که فقط یک مورد داریم که از نظر عملی این امکان وجود داشته که چپ برای حفظ قدرت سیاسی، دموکراسی را زیر پا بگذارد که آنهم یکی دو سال بعد از انقلاب اکتبر بوده است. و اتفاقاً همین مورد نشان می‌دهد که وقتی در ۱۹۲۱ بلشویک‌ها حاضر نشدند قدرت را به شوراها پس بدهند و حزب بلشویک تنها حزب حاکم بر شورا شد، اشتباه مهلکی رخ داد. بعد از آن هم، همه‌ی تجارب نشان می‌دهد هرکجا چپ‌ها از دموکراسی بورژوازی دفاع نکرده‌اند و سعی نکرده‌اند که آن را به حد



گفتگو با محمد مالجو

بسیج عاملیت‌های داخلی، علیه زمین سوخته

۱۴۰۲/۰۳/۲۱

سیاسی در وضعیت امروز» و «جایگاه روشنفکران» بخشی از محورهایی است که با این پژوهشگر در میان گذاشته‌ام

انکار: از خیزش «زن زندگی آزادی» شروع کنیم. شما در یکی از آخرین سخنرانی‌های خود، که در روز کارگر بود، تأکید زیادی داشتید بر اینکه وضعیت فعلی جامعه ایران و خیزش «زن زندگی آزادی» را می‌توان با تحلیل طبقاتی تبیین کرد. پرسشی که می‌خواهم مطرح کنیم از قضا همین است؛ که چطور می‌توان به کمک تحلیل طبقاتی، دست به تبیین خیزش اخیر، نیروهایی که در آن وجود

مالجو که در سالیان گذشته، همواره نام‌اش با اقتصاد-سیاسی پیوند خورده، مخاطب مصاحبه پیش‌رو است. او که به واسطه انتشار متون تحلیلی به وضعیت «زن، زندگی، آزادی» پرداخته، در گفت‌وگوی ذیل بیش از گذشته، به صورت شفاف، در رابطه با آنچه در ماه‌های جنبش «زن، زندگی، آزادی» روی داد، صحبت می‌کند و توصیف و تحلیلی از وضعیت نیروهای سیاسی و اجتماعی موجود ارائه می‌کند؛ تحلیلی که با نگرانی از برجای ماندن «زمین سوخته» به پایان می‌رسد. «تحلیل طبقاتی اعتراضات اخیر»، «مساله تحریم»، «بن‌بست

اعتراضات سال ۱۴۰۱ هم بود و این گزاره را نه از نگاه خودتان بلکه از منظری که به‌وفور طرح می‌شود مطرح کردید. یعنی این نگاه که عده‌ی زیادی گمان می‌کنند که حجاب دغدغه طبقات فرودست‌تر اجتماعی نیست. واقعیت این است که ما داده‌های تجربی گسترده و منتظم و پردازش‌شده‌ای در اختیار نداریم که مبتنی بر آن بگوییم طبقات فرودست دغدغه حجاب دارند یا ندارند، و اگر دارند به چه میزان. بنابراین هر که در این زمینه سخن می‌گوید، ناگزیر از تکیه بر مشاهدات خود، شنیده‌ها، یا شواهد ادبی است. بنابراین چون داده‌های مستحکمی برای «مای بیرون از حاکمیت وجود ندارد، نمی‌توان بحث شایسته‌ی تجربی کرد. در دل حاکمیت قطعاً امکان نظرسنجی‌هایی وجود دارد و چه‌بسا داده‌های موثقی در اختیار داشته باشند. اما مایی که از نظام قدرت بیرون هستیم فاقد آنیم. باینحال، نه به عنوان یک منبع آماری محکم، بلکه فقط به عنوان یک قرینه، و نه امروز، بلکه در سال ۱۳۹۶، من تحلیل ثانویه‌ای بر داده‌های طرح ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان داشتم که در آنجا، صرف نظر از استدلال، به این نتیجه رسیده بودم که ۷۸ درصد جمعیت کشور موافق حجاب اختیاری هستند. فرض کنیم این ارزیابی، ارزیابی درستی باشد که البته من کاملاً از آن دفاع می‌کنم. اگر رقم ۷۸ درصد موافقت با حجاب اختیاری را مبنا قرار دهیم و در نظر داشته باشیم که طبقات فرودست جامعه، شامل طبقه

داشتند و سمت‌وسویی که می‌رود، زد. همواره از جانب عده‌ای این نکته مطرح می‌شود که به شکل نمادین مسأله حجاب، دغدغه طبقات فرودست نیست. آیا چنین چیزی واقعیت دارد؟ و اگر واقعیت دارد، به نظر شما چطور می‌توان آن را به دغدغه‌های طبقه فرودست پیوند داد؟ اصلاً موضع شما در این مسأله چیست؟ حجاب مطالبه کدام طبقه است؟

مالجو: ابتدا در پرائتز عرض کنم که من در سخنرانی روز کارگر تأکید داشتم که تحلیل طبقاتی اهمیت دارد، اما نه به شیوه‌ای افراطی. اگر کسانی مدعی باشند که جنبش زن زندگی آزادی را می‌توان به‌تمامی فقط با تحلیل طبقاتی توضیح داد، به گمان من مبادرت به تحلیل طبقاتی نکرده‌اند، بلکه در دام تقلیل طبقاتی افتاده‌اند. به این معنا که، طبقه به عنوان یک مفهوم، حجاب دیدگان آنها شده و امکان شناخت بخش قابل توجهی از واقعیت را از دست داده‌اند. روی دیگر سکه را بگویم. اگر کسانی مدعی باشند که تحلیل طبقاتی مطلقاً پرتویی بر هیچ جزئی از جنبش اعتراضی سال ۱۴۰۱ نمی‌اندازد، آنها نیز به واسطه کنارگذاشتن تحلیل طبقاتی عملاً خود را از فهم بخشی از واقعیت محروم می‌کنند. بنابراین من فکر می‌کنم که هم تحلیل طبقاتی و هم سایر انواع تحلیل‌ها به فهم این اعتراضات کمک می‌کنند.

شما به طور مشخص روی حجاب دست گذاشتید که مسأله مرکزی

چطور می‌توان توضیح داد که نگرش بخش اعظمی از طبقات فرودست‌تر اجتماعی ناهمسو با حجاب اجباری باشد اما رفتارشان نه؟ مثلاً اینجاست که می‌خواهم استنتاج کنم تحلیل طبقاتی به ما نشان می‌دهد که چگونه در سطح نگرش‌ها، حجاب اجباری دغدغه بخش وسیعی از اقشار فرودست‌تر هم هست، اما در سطح بروز آن نگرش در زندگی روزمره به شکل رفتار در طبقات اجتماعی پایین‌تر، در قیاس با طبقات فرادست‌تر، کمتر شاهد کشف حجاب هستیم

من فکر می‌کنم که مبتنی بر تحلیل طبقاتی، امکانات مادی مبادرت به کشف حجاب، در طبقات فرادست‌تر اجتماعی، بیشتر از طبقات فرودست است. بگذارید چند مثال واضح‌تر را شرح دهم. اتومبیل شخصی برای زنان، گرچه کماکان جزئی از فضای عمومی‌ست، اما حدی از مصونیت را ایجاد می‌کند. به هر حال چه در مقام راننده اتومبیل، چه در مقام سایر سرنشین‌ها، قرار گرفتن درون خودرو شخصی یک امکان مادی است که به سهم خود شرایط امکان کشف حجاب را مهیاتر می‌کند. آمار میزان برخورداری از اتومبیل شخصی، در این زمینه، اطلاعات خوبی به ما می‌دهد. من نقشه‌ای جغرافیایی را دیده‌ام که با خطی در حد فاصل میدان آزادی و میدان امام حسین، تهران را به دو نیمه بالایی و پایینی تقسیم می‌کند و آمار برخورداری از اتومبیل شخصی را با نقاط پررنگ نشان می‌دهد.

کارگر و تهیدستان شهری بخش اعظم جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در آن صورت ضرورتاً باید نتیجه بگیریم که بخش اعظم جمعیت کشور شامل طبقه کارگر، فرودستان شهری و اقشار پایینی آنچه طبقه متوسط نامیده می‌شود، دست‌کم در سطح نگرش‌ها محال است موافق حجاب اختیاری نباشند. تازه از آن زمان چند سال هم گذشته و ابتکار درخشان دختران خیابان انقلاب و جنبش «زن زندگی آزادی» نیز تغییرات متری عمیق‌تری را در روح و روان جمعیت پدید آورده‌اند. بنابراین نه شواهد تجربی بسیار متقن، بلکه این قرینه آماری که به آن تکیه کردم، حجم انبوهی از مشاهدات شخصی‌ام و آرای افرادی که با آنها در ارتباط هستم، گواهی می‌دهند که در سطح نگرش (و نه لزوماً رفتار) بخش وسیعی از طبقات فرودست اجتماعی هم به احتمال قوی مخالف حجاب اجباری‌اند. اما در عین حال مشاهدات شخصی‌ام و مشاهدات کسانی که با آنها گفت‌وگو کرده‌ام، و نیز خواننده‌هایم در این رابطه، می‌گویند که مثلاً در سطح شهر تهران، هرچه به مناطق مرفه‌تری برویم که جایگاه طبقاتی بالاتری در سلسله‌مراتب طبقات اجتماعی دارند، شاهد میزان بیشتری از نافرمانی مدنی معطوف به حجاب اجباری هستیم. برعکس، هرچه به مناطق حاشیه‌ای‌تر و نابرخوردارتر می‌رویم، در مقیاس کمتری دختران یا زنانی را که حجاب نداشته باشند می‌بینیم. چطور می‌شود تناقض بین این دو فاکت را توضیح داد؟ یعنی

قسمت بالای خیابان انقلاب بسیار بسیار پررنگ‌تر از قسمت پایینی آن است. طبقات فرودست‌تر، به علت برخورداری کمتر از اتومبیل شخصی، چه برای خود و چه برای خانواده‌شان، از این امکان مادی برای کشف حجاب نیز کمتر برخوردارند. مثالی دیگر را شرح دهم. به ویژه از ۲۶ فروردین سال جدید، حکومت تلاش‌هایی برای مقابله با کشف حجاب می‌کند. از جمله تعبیه نظامی از انواع جریمه‌های نقدی و غیرنقدی. توانایی اعضای طبقات فرودست‌تر اجتماعی برای دادن این جریمه (هرقدر هم که این جریمه کم باشد) در قیاس با طبقات اجتماعی بالاتر کمتر است. به عنوان نمونه، چند هفته پیش در دادگاه، دو تن از هنرپیشه‌های زن به دلیل کشف حجاب به پرداخت جریمه نقدی یک میلیون و پانصد هزار تومانی محکوم شدند، البته سوای اتهامات دیگری که گویا قرار است بعداً به آنها رسیدگی شود. من در گفت‌وگوهای شخصی با آدم‌ها، با توجه به جایگاه طبقاتی آن دو بازیگر خانم، لبخند و تبسم خاصی را می‌دیدم درباره این که این افراد فقط به یک‌ونیم میلیون تومان جریمه نقدی محکوم شده‌اند! این مبلغ برای آنها اصلاً سنگین نیست. اما اگر از تهی‌دستان شهری صحبت کنیم، در نسبت با جریمه یک و نیم میلیونی شاهد چنین تبسمی نخواهیم بود. گرچه با شرایط امروز، یک و نیم میلیون تومان واقعاً رقم سنگینی نیست، اما بسته به اینکه جایگاه طبقاتی فرد چه باشد، به سهم

خود می‌تواند هزینه ممانعت‌کننده‌ای باشد. یک مثال دیگر از کاربرد تحلیل طبقاتی در جنبش اخیر بزنم. در طبقات فرودست‌تر اجتماعی، زنان که پیشگام نافرمانی مدنی کشف حجاب در این لحظه مهم از تاریخ معاصر ما هستند، به لحاظ مادی، امکان حضور کمتری در فضاهای عمومی مثل کافی‌شاپ‌ها را دارند، چرا که حضورشان مستلزم خرج هزینه‌هایی است. بنابراین امکان حضورشان در آن نوع از فضاهای عمومی که مکانی مساعدتر برای کشف حجاب هستند، به علت هزینه‌های مترتب بر آن حضور، کمتر است. بر این مبنای، تحلیل طبقاتی در اینجا می‌تواند ابعادی از جغرافیای حضور و بروز نافرمانی مدنی به شکل کشف حجاب در سطح شهر را برای ما روشن کند. تحلیل‌هایی از نوع دیگر، با تکیه بر جنسیت، ایدئولوژی، قومیت یا قس‌علی‌هذا، نه اینکه مطلقاً ناتوان باشند، اما این ابعاد را کمتر به ما نشان می‌دهند. اینکه دسترسی افراد به منابع قدرت در معنای وسیع کلمه، یعنی سرمایه‌ی مادی، سرمایه‌ی انسانی واجد ارزش مبادله در بازار یا اقتدار سازمانی، که همه قابل ترجمه به پول و امکانات مادی است، چیست، جایگاه طبقاتی فرد را روشن می‌کنند. اینها به سهم خود، صرف‌نظر از نگرش فرد درباره حجاب اجباری، در بروز رفتاری همخوان با آن نگرش، یعنی کشف حجاب، تأثیر می‌گذارد. بنابراین اگر احیاناً در طبقات فرودست‌تر اجتماعی شاهد کشف حجاب کمتری هستیم،

فرودست امکانات کمتری دارند برای بازنمایی رفتاری که معطوف به کشف حجاب انجام داده‌اند. یعنی همان حد از نافرمانی مدنی نیز که از خود نشان می‌دهند کمتر در فضای مجازی و رسانه‌ها امکان بازنمایی می‌یابد. بنابراین می‌خواهم بگویم این مسأله‌ی دغدغه‌ی کمتر طبقات کارگری و تهیدستان شهری برای حجاب اجباری احتمالاً یک بر ساخت اجتماعی است و بیش از آنکه توضیح‌دهنده مسأله باشد، مخفی‌کننده آن است. تحلیل طبقاتی این استتار را کم‌رنگ‌تر می‌کند اگر باز هم بخواهیم از امکانات تحلیل طبقاتی بگوییم، تحلیل طبقاتی عدم وقوع برخی پدیده‌ها را که انتظار می‌رفت یا بسیاری آرزومند بودند که به وقوع بپیوندد، برای ما فهم‌پذیر می‌کند. مثلاً در طول اعتراضات جنبش «زن زندگی آزادی»، بسیاری از مخالفان نظام سیاسی، خواهان شکل‌گیری اعتصابات سراسری کارگران در محل کار، از جمله در مخابرات، نفت، پتروشیمی، یا جاهای گوناگون دیگر بودند. اعتراضات پراکنده و اعتصاباتی به وقوع پیوست، اما نه به شکلی سراسری به آن صورتی که مثلاً در خاطره جمعی ما با اعتصابات نفتگران در آخرین ماه‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ وجود دارد. چرا اعتصابات سراسری شکل نگرفت؟ تحلیل طبقاتی می‌تواند بهتر از هر نوع تحلیل دیگری این مسئله را توضیح بدهد که چرا اعتصابات سراسری شکل نگرفت. پاسخ را باید در توان ناچیز چانه‌زنی فردی و

نمی‌توان ضرورتاً از آن نتیجه گرفت که طبقات فرودست‌تر پایگاه اجتماعی مطمئن‌تری برای آن نوع نگاهی هستند که حجاب اجباری را می‌خواهد از بالا و با زور به جامعه تحمیل کند. بنابراین تحلیل طبقاتی در اینجا یک ابزار کمکی برای فهم دینامیسمی است که با آن مواجه هستیم از وجه دیگر تحلیل طبقاتی در ارتباط با حجاب بگوییم؛ علاوه بر امکانات مادی برای مبادرت به عمل کشف حجاب، در قیاس با طبقات فرادست‌تر، اعضای طبقات فرودست‌تر اجتماعی، امکانات مادی کمتری دارند برای بازنمایی آن حد از نافرمانی مدنی‌شان که در زمینه‌ی کشف حجاب انجام می‌دهند. این مسئله جنبه‌های گوناگونی دارد، اما من به سه عامل اشاره می‌کنم؛ در شرایط فعلی هرچه بیشتر هزینه کنیم، اینترنت پر سرعت‌تری داریم. ابزاری که قرار است با آن از اینترنت استفاده کنیم، مانند موبایل، تبلت و لپ‌تاپ، هرچه کیفیت بهتری داشته باشد، با وجود انواع موانعی که مثل طرح گویا در حال اجرای صیانت وجود دارند، امکان بازنمایی بیشتری را از رفتار معطوف به کشف حجاب به ما می‌دهند. به همین قیاس، استفاده از فیلترشکن کارآمدتر هزینه دارد. نه اینکه طبقات فرودست‌تر نتوان از برخورداری از این امکانات باشند، اما اگر مقایسه‌ای بین آن‌ها و طبقات فرادست از حیث سرعت اینترنت و ابزار هوشمند و فیلترشکن مورد استفاده‌شان به عمل بیاوریم، متوجه می‌شویم که طبقات

جمعی کارگران در محل کار و بازار کار طی سال‌های پس از جنگ که مستمر هم کم و کمتر شده است، جست. موقتی‌سازی‌های قراردادهای کاری، حضور شرکت‌های پیمانکاری تأمین نیروی انسانی، تضعیف قانون کار و تمام مولفه‌هایی که، سرجمع، توان چانه‌زنی فردی و جمعی نیروهای کار را کاهش داده از اصلی‌ترین عوامل مهم عدم شکل‌گیری اعتصابات سراسری بوده است. اگر در اعتراضات ۱۴۰۱ این اعتصابات سراسری شکل می‌گرفت، اعتراضات خیابانی نیز صورت دیگری به خود می‌گرفت. بنابراین تحلیل طبقاتی از بسیاری از جنبه‌ها فقدان‌هایی را به ما نشان می‌دهد که بخشی از واقعیت‌های جنبش اعتراضی هستند.

سومین مقوله‌ای که از طریق تحلیل طبقاتی به معنای خاص و اقتصاد سیاسی به معنای عام، پرتویی بر اعتراضات ۱۴۰۱ می‌افکند، تبیین ضعف‌های جنبش اعتراضی است نه فقدان‌ها در آن جنبش. زمانی که از اعتصابات سراسری کارگران سخن می‌گوییم از فقدان آن سخن می‌گوییم. اما اگر از اعتصابات کسبه صحبت می‌کنیم از فقدانش نمی‌گوییم چرا که این اعتصابات شکل گرفت اما نه در مقیاسی بسیار بزرگ. اگر کردستان را کنار بگذاریم و به سایر نقاط ایران نگاه کنیم، اینجا از ضعف نوعی از کنش‌ها و شکل‌های اعتراضی که در فضاهای تجاری خرده‌بورژوازی به شکل اعتصاب کسبه خودش را نشان

می‌دهد سخن می‌گوییم. چرا اعتصابات کسبه بسیار گسترده نشد و وزنی را که مخالفان نظام می‌خواستند پیدا نکرد؟ من پاسخ را نمی‌دانم، یعنی پاسخ جامعی ندارم. اما ذیل آن پاسخ جامعی که شخصاً نمی‌دانم چیست، یک عنصر مهم را در صحبت با کسبه متوجه شدم و آن عبارت است از نرخ بالای استیجار. در واقع درصد بالایی از کسبه‌ای که محل کسب‌شان را اجاره کرده‌اند و مالک نیستند. البته من نمی‌دانم در سطح شهر تهران درصد کسبه‌ی مستأجر چقدر است. در چنین شرایطی آن کاسب، آن مغازه‌دار، سر ماه چه اعتصاب بکند، چه نکند، چه انقلاب بشود، چه نشود، در هر حالت باید مبلغی را، بسته به متراژ و جایگاه مغازه در سطح شهر، به عنوان اجاره به مالک بپردازد، مبلغی که علی‌القاعده کم نیست و رقم قابل توجهی است. بنابراین صرف‌نظر از اینکه سطح مالی این کاسب چه باشد، اعتصاب یک اختلال در زندگی معیشتی کاسبان است. نرخ مستأجر یا مالک بودن یک مولفه در حوزه اقتصاد سیاسی است که به سهم خودش، نه تمام و کمال، می‌تواند شرح بدهد که چرا اعتصابات کسبه آن انتظاری را که مخالفان نظام داشتند، برآورده نکرد. من قرار نیست اینجا جنبش «زن، زندگی آزادی» را با تحلیل طبقاتی تبیین کنم و چنین پژوهشی در سطح گسترده نداشته‌ام. اما این مثال‌ها به ما می‌گویند که تحلیل طبقاتی می‌تواند به سهم خودش در کنار

که در سال ۱۴۰۱ شکل گرفت، در دوران بعد از انقلاب بی‌سابقه بود. اما این موارد فقط در عملکرد نظام سیاسی اختلال‌زا بودند و به هیچ وجه به تراز انحلال‌زایی عروج نکردند. چرا؟ بخشی از این چرایی را تحلیل طبقاتی می‌تواند نشان دهد. به همین قیاس، تنوع اعتراضات در چند سال گذشته را اگر در نظر بگیریم، یعنی اعتراضات سال ۹۶ و سال ۹۸ و اعتراض آب در خوزستان و اعتراضات محیط زیستی در اصفهان و اعتراضات سال ۱۴۰۱ و اعتصابات کارگری پتروشیمی‌ها در یکی دو سال گذشته، خواهیم دید که ویژگی جامعه معترض همین تنوع است که انواع جنبش‌های اعتراضی را در خود دارد. اما در مقام تشبیه، این اعتراضات دیگرهای جدا جدایی از یکدیگر هستند که در زمان‌ها و مکان‌های گوناگونی مجزا از یکدیگر روشن و داغ و به تدریج خاموش می‌شوند. این ناهم‌زمانی وقوع تحرکات گوناگون اعتراضی یکی از عواملی بوده است که باعث شده این جنبش‌ها نتوانند به تراز انحلال‌زایی و به تراز تغییر بنیادین سیاسی عروج کنند. تحلیل طبقاتی می‌تواند این مسئله را از جنبه‌های عدیده‌ای توضیح بدهد. در نظر نگرفتن اقتصاد سیاسی در تحلیل‌ها، در ماه‌های گذشته، به سهم خودش ما را در فهم این ماجرا ناتوان کرده است. بازگشت به اقتصاد سیاسی و بازگشت به تحلیل طبقاتی می‌تواند تغییر در دنیای واقعی را، تا حدی که تحلیل می‌تواند کمک کند، رقم بزند. **انکار:** به همان بحث حجاب

سایر انواع تحلیل‌ها نوری بیفکنند بر موضوع مطالعه. اگر تحلیل طبقاتی را کنار بگذاریم، در مقام فهم، چیزی را از دست خواهیم داد. در عین حال اگر تحلیل طبقاتی را کنار نگذارید و چنان به آن نزدیک شوید که مانع از دیدن سایر انواع تحلیل‌های غیر طبقاتی شود، در حقیقت فهم غلطی از دنیای بیرون به دست خواهد آمد.

به عنوان جمع‌بندی این بحث بگذارید بگویم ضعف‌مان در استفاده از تحلیل طبقاتی به طور خاص و عدم تکیه بر اقتصاد سیاسی در تبیین اعتراضات «زن زندگی آزادی» به طور عام، فضایی را پدید آورده است به نفع پررنگ کردن صرفاً بخشی از فاعلیت‌ها و عاملیت‌هایی که در جنبش «زن زندگی آزادی» شاهد بودیم، یعنی پررنگ‌سازی غیرواقعی بینانه‌ی فاعلیت اصطلاحاً «طبقه متوسط». به شکلی که گویی یگانه بازیگر یا بازیگر اصلی جنبش «زن زندگی آزادی» طبقه‌ی متوسط بوده است و اگر به نقطه عزم بحث شما برگردیم، گویی مرکز ثقل مطالبات در جنبش اعتراضی نیز مقوله‌ی حجاب بوده که آن‌هم فقط خواسته‌ی طبقه متوسط است. این یک درک غلط است، که به نظر من، در بدفهمی کلیت این جنبش سهم بسیار زیادی داشته است. از جمله این که ما در فهم جغرافیای بروز اعتراضات در واحد شهری، نه کشوری، دچار ضعف بودیم و از توضیح برخی از ویژگی‌های این جنبش ناتوان هستیم چون اقتصاد سیاسی را به نحوی کنار گذاشتیم. انواع اعتراضاتی

دارد و چه بسا در اقشار فرودست قدرتمندتر هم عمل می‌کند. چرا که مثلا هرچه استقلال اقتصادی فرد بیشتر شود امکان خروج از سیطره پدرسالاری هم برای او بیشتر خواهد شد. این امکانات و امکانات مشابه در طبقه فرودست کمتر است. ولی گویی این موارد در تحلیلی که شما ارائه دادید مغفول ماند و افرادی که به دلیل نداشتن امکانات مادی یا به دلیل ناآگاهی یا به هر دلیل دیگری به این خیزش نپیوستند نادیده گرفته شدند. از طرفی این شائبه هم هست که در بطن این شکل از تحلیل، معیار مشروعیت جنبش‌ها، طبقات فرودست، دغدغه و ذهنیت آن‌ها است و ما اگر بتوانیم نشان دهیم که طبقات فرودست به این جنبش یا هر جنبش دیگری پیوسته‌اند، تازه آن جنبش مشروعیت پیدا می‌کند. گویی پرسش در دو سطح مطرح می‌شود. یک سطح اینکه آیا اساسا ما به چین تحلیلی قائل هستیم و تنها معیار مشروعیت یک جنبش حضور طبقات فرودست است؟ و سطح دیگر این است که بطور انضمامی، آیا فرودستان به این جنبش پیوستند یا نه؟

مالجو: چندین و چند نکته در بحث شما بود، من نیز پراکنده به آن‌ها می‌پردازم. درباره نکته‌ی اول، من آمار ندارم اما در تأیید صحبت شما، مشاهدات و البته عقل سلیم این علامت را به ما می‌دهند که بخشی از طبقات فرودست‌تر اجتماعی به این جنبش نپیوستند. اما این ویژگی

برمی‌گردیم، آنچه شما مطرح کردید این ایده را به درستی زیر سوال می‌برد که طبقه متوسط کنشگر اصلی این جنبش بوده و حجاب دغدغه طبقه فرودست نیست. شواهدی که ذکر کردید کاملا قابل اعتناست. ولی در این تحلیل مسئله‌ای نادیده گرفته شد و آن نپیوستن بخشی از فرودستان به این خیزش بود. شما استناد کردید که بالای هفتاد درصد از مردم با حجاب اختیاری موافق و با حجاب اجباری مخالف‌اند. از این آمار می‌توان اینگونه استنباط کرد که درصدی از مردم فقط با برخورد قهری با بی‌حجابی مشکل دارند، اما به طور کلی موافق حجاب هستند. یعنی صرف اینکه فرد با برخورد قهری با حجاب مخالف باشد، شاید او را به عاملیت‌ورزی و کنشگری در فضای جنبشی مثل این خیزش اخیر وادار نکند. خواسته یا ناخواسته، تحلیل شما این ذهنیت را به مخاطب القا می‌کند که اساسا فرودستان با این جنبش همراه بودند و حالا ما دلایل همراه بودنشان را ذکر می‌کنیم. اما من می‌خواهم بگویم آن بخشی که همراه نیست چه می‌شود و آیا اصلا بخشی داریم که همراه نباشد؟ و مسئله مهم دیگری که شاید در توضیحات شما مهم بود، این است که اساسا پیوند تحلیل جنسیتی و تحلیل طبقاتی را چگونه می‌توان برقرار کرد؟ منظورم شکلی از پیوند درونی است نه اینکه این موارد را جدا از هم ببینیم، به شکلی که صرفا باید در کنار هم قرار گیرند. به هر حال پدرسالاری وجود

از انجا در اعتصابات کسبه خودش را نشان می‌دهد، یاد ر سایر مکان‌هایی که ظرف جغرافیایی اعتراضات بودند. در اینصورت می‌بینیم که به هیچ‌وجه حضور طبقات فرودست اجتماعی کم نبوده است. من آماری ندارم و فکر نکنم کسی مسابقه‌ی مشارکت یا بالعکس عدم مشارکت بین طبقات فرودست و فرادست گذاشته باشد. از سهم عینی هریک از این طبقات در اعتراضات یا برعکس در پایگاه اجتماعی نظام سیاسی مستقر متأسفانه اطلاع تجربی موثقی ندارم. اما شواهد، در جنبش اخیر، حاکی از حضور طبقات فرودست‌تر اجتماعی هم بوده است. در سطح حجاب که شما اشاره کردید، تردیدی نیست که دشواری‌های رها شدن از بند حجاب در طبقات فرودست اجتماعی بیشتر است، از جمله امکانات مادی این رهایی که شما به آن اشاره کردید و به نحوی من نیز در بحث قبلی به آن ارجاع داده بودم. بحث اول من نیز همین بود که تحلیل طبقاتی باید در کنار سایر تحلیل‌ها باشد. دقیقاً برای اینکه بخواهیم این پدرسالاری را وارد بحثمان کنیم، تحلیل طبقاتی به خودی خود و به تنهایی کفایت نمی‌کند و تحلیل جنسیتی و ساخت خانواده را باید وارد بحث کنیم. بنابراین من نه اینکه این بحث را ندیدم. بلکه متناسب با هدفی که در بحث آغازین مان داشتیم، یعنی برجسته کردن اهمیت تحلیل طبقاتی، آن را نادیده گرفتیم. هرچند به محض اینکه بخواهیم آن را ببینیم که می‌بینیم،

در مورد سایر طبقات هم صادق است. اشاره من به بخش خاکستری که هم‌دل هستند اما کنش ندارند، نیست، یعنی منظوم افرادی نیست که در سطح نگرش با جنبش اخیر همسویی داشتند اما در سطح کنش به آن نپیوستند. اشاره من به بخش‌هایی از پایگاه نظام سیاسی مستقر است که قطعاً در طبقه فرودست اجتماعی و طبقه کارگر شهری هم هستند، اما این قبیل افراد در طبقات دیگر نیز حضور دارند. این قضیه البته یک روی دیگر هم دارد. در عین علم به اینکه آماری در سطح گسترده وجود ندارد و صرفاً آمار در سطح محدود وجود دارد و بنده نیز روی آن کار تحقیقی نکرده‌ام و فقط فرضیات خودم و دیگران را در اینجا تکرار می‌کنم، باید بگویم که اگر به دستگیرشدگان و کورشدگان و آسیب‌دیدگان در وقایع خیابانی و محروم از تحصیل‌شدگان نگاه کنیم، یعنی به آن بخش از جراحاتی که به کلیت تن و روان معترضان وارد شد، اعضای طبقه کارگر یا تهی‌دستان شهری را در بین‌شان به وفور می‌یابیم، نه در نقش‌شان در محل کار که مثلاً به شکل اعتصاب جلوه می‌کند بلکه در نقش شهروندی‌شان که در خیابان‌ها به شکل اعتراضات خیابانی ظاهر می‌شود و در دانشگاه به شکل تحرکات دانشجویی تبلور می‌یابد و حتی در مدرسه به شکل شلوغی‌های محصلانی بروز می‌یابد که فرزندان خانواده‌های کارگری یا تهی‌دستان شهری هستند، یا در نقش شاگردمغازه که به نحوی

جنسیتی را کنار بگذاریم و بعد تحلیل طبقاتی کنیم؟

مالجوب: بنده اگر چنین ادعایی کردم، ادعای خبطی بود. حق با شماست. فاکتور طبقه هم بر فاکتور جنسیت تأثیر می‌گذارد و هم از آن تأثیر می‌پذیرد. هر دوی این فاکتورها روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌پذیرند. این که چقدر تأثیر می‌گذارند و چقدر تأثیر می‌پذیرند، بر حسب موضوعی که آماج مطالعه‌مان است، می‌تواند متفاوت باشد. نظریه جهانی‌شمولی در این زمینه وجود ندارد. بی‌تردید باید تقاطع بین آن‌ها را دید، در آن تردیدی ندارم. اما یادمان باشد که در بحث آغازین‌مان، قرار نبود من تحلیل طبقاتی عرضه کنم. من فقط درباره‌ی اهمیت تحلیل طبقاتی حرف زدم. بنابراین اینگونه نبود که بنده تحلیل طبقاتی را مجزا انجام داده باشم، بعد بگویم که کس دیگری یا خود من در مقطعی مجزا باید تحلیل جنسیتی انجام بدهیم و سپس یافته‌های هر دو مرحله را کنار هم‌دیگر بگذاریم. چنین چیزی نمی‌شود. هر دو درهم‌تنیده هستند و با شما کاملاً موافقم و اگر من چنین چیزی گفتم، که البته نگفتم، حرف خبطی بود

انکار: پس در همین مورد یک سوال تکمیلی کوچک هم بپرسم. می‌دانیم که گفتید قرار نیست تحلیل کلی‌ای از خیزش «زن، زندگی، آزادی» ارائه بدهید. به نظرم باید این نکته تصریح شود که طبقه کارگر یک طبقه یکپارچه و کلیت‌ساز و همگن نیست که بگوییم

اگر بخواهم یک گام جلوتر بروم و تحلیل کنم، به خودم می‌گویم که صبر کن و دست نگهدار، بگذار کسانی که کارشان این است، آن را انجام بدهند. ما به وفور در زمینه مطالعات زنان، تحلیلگرانی داریم که این‌کار را به مراتب جدی‌تر از سطحی انجام می‌دهند که من بتوانم شرح بدهم. اتفاقاً این نقدی که شما به درستی به کلیاتی از بحث من وارد کردید، نشان می‌دهد که ما نیاز به مجموعه‌ای از شیوه‌های تحلیلی داریم تا پازل فهم‌مان از جنبش «زن زندگی آزادی» را راحت‌تر جور کنیم

انکار: همچنان به نظر می‌رسد که در سطح نظری با یکدیگر مخالفت داریم. چرا که از منظر ما، طبقه و جنسیت با یکدیگر پیوند درونی دارند، یعنی نمی‌توان یکی را بدون دیگری تحلیل کرد. نمی‌شود بدون در نظر گرفتن جنسیت، تحلیل طبقاتی کرد، و یا برعکس. در حالی که شما مسئله را طوری مطرح می‌کنید که گویی می‌شود به صورت مجزا تحلیل طبقاتی کرد و به صورت مجزا تحلیل جنسیتی هم انجام داد و بعد این موارد را کنار هم گذاشت. در صورتی که در حال حاضر در سطح جهانی هم نظریاتی نظیر نظریه بازتولید اجتماعی داریم که در صدد پیوند دادن فمینیسم و مارکسیسم هستند، نوعی از برقراری پیوند درونی، که یکی صرفاً حاشیه‌ای بر دیگری نباشد، وارد جزئیات آن نمی‌شوم، ولی می‌خواهم بگویم که اساساً ممکن است که ما در این وضعیت تحلیل

صوتی و غیره چقدر بوده است اصلا یک پرسش تجربی است. جواب این سوال را من نمی دانم. اما یقین دارم، این حضور در طبقات گوناگون، به شکل های گوناگون محسوس بوده است و نمی توان گفت که فلان طبقه ی خاص در اعتراضات حضور نداشته است. به همین معنا هم هست که می بینیم امروز اکثریتی نامتشکل از مجموع ناهمگن مردم، در مقابل اقلیتی متشکل و صاحب سلاح و پول و قدرت سیاسی و زور قرار گرفته اند

انکار: ما از فرودستان، طبقه کارگر، تهیدستان و درکل درباره این طبقه اجتماعی صحبت می کنیم (من از الفاظ مختلف استفاده می کنم به این دلیل که شما با انتخاب کلمه و مفهوم دلخواه بتوانید بحثان را درون این جنبش های کارگری و غیره نمی پردازیم؛ مثلا در حذف و طردهای درونی این جنبش دقیق نمی شویم، به عنوان مثال، به صورت ناخودآگاه به خاطر فقدان های مادی، حذف و طرد جنسیتی ای درون این جنبش وجود دارد. چرا ما وارد این مواجهه انتقادی رادیکال نمی شویم؟ درست است که اقلیتی تحت سلطه، به خاطر پول و سلاح و ابزار های مختلف، این طبقه و گروه را سرکوب می کند، به نظر هم نمی رسد که این روند متوقف شود. در این وضعیت چه کاری باید انجام داد؟ تا زمانی که این سرکوب ادامه دارد، می توان مواجهه ی انتقادی را متوقف کرد؟ این طبقه ی تحت ستم،

این طبقه از جنبش جدا بوده است، و درواقع از تمام اقشار و طبقات مختلف به نوعی از طریق دانشگاه، مدارس و... وارد این خیزش شدند. حال، با توجه به این موارد اگر بخواهیم سوژه معترض این خیزش را تحلیل کنیم، چه می گویند؟ یا به صورت صریحی باید پرسید سوژه معترض این جنبش کیست؟ راجع به آن چگونه می توانیم حرف بزنیم؟

مالجو: جواب کاملی ندارم اما مطمئن هستم نکاتی که می گویم اجزایی از یک پاسخ کاملی هستند که نمی دانم چیست. گمان می کنم سوژه معترض در این اعتراضات اصولا فراطبقاتی بود. نمی توانیم بگوییم یا دست کم من نمی توانم بگویم سهم هر طبقه چقدر بود. پژوهشی هم سراغ ندارم که، ولو سطحی، به این سوال پاسخ داده باشد. ولی مشاهدات و خوانده هایم به معنای وسیع کلمه از این می گوید که جنبش اخیر، یک جنبش فراطبقاتی بود. حاکمیت در برابر بخشی از مردم ناهمگن به مثابه مجموعه ای از طبقات گوناگون قرار گرفته است و این رویارویی محدود به این یا آن طبقه خاص نیست. در نظر داشته باشیم که این پرسش اصلا یک پرسش تجربی است. این که سهم طبقه متوسط یا بورژوازی یا تهیدستان شهری یا طبقه کارگر یا اقشار روستایی و غیره در این اعتراضات و در فضاهای مختلفی چون خیابان و مدرسه و دانشگاه و شبکه های اجتماعی و در فعالیت هایی چون انواع تولید محتوای متنی و تصویری و

یا به نوعی، مردم تحت ستم اگر خواهند بدیلی انتخاب کنند، خودشان حداقل باید به طی این مسیر آگاهی داشته باشند که چگونه این مسیر را بروند

مالجو: با شما موافقم ولی ببینید این منحصر به طبقه‌ی کارگر نیست، در طبقات دیگر هم هست. یک کله‌قند کامل را در نظر بگیرید؛ نوک بالایش باریک است هرچه به بخش تحتانی نزدیک بشوید پهن‌تر می‌شود؛ کل جامعه را اینطور در نظر بگیرید، از نوک سیاسی‌اش تا سطح تحتانی اجتماعی‌اش که پایین‌ترین سلسله‌مراتب باشد. اگر این کله‌قند را نصف کنید می‌بینید در نیمه چپ‌اش از آن نوک (یعنی بالاترین طبقه) تا آن قسمت تحتانی وجود دارد. اگر این نیمه‌ی چپ را جناح اعتراضی و مجموعه‌ی معترضان در نظر بگیریم از آن بالا هستند تا آن پایین. حال اگر نیمه‌ی راست این کله‌قند را پایگاه اجتماعی و سیاسی نظام سیاسی مستقر در نظر بگیریم، این نیمه‌ی راست توی آب افتاده و آب رفته‌است. این نیمه‌ی راست به شدت منقبض شده است، آب رفته است، اما کماکان شکل خودش را حفظ کرده و در واقع از بالاترین طبقه تا سطح تحتانی، کماکان در نیمه‌ی راست هم هستند. همین منطقی که درباره‌ی طبقه‌ی کارگر گفتید، با تکیه بر جنسیت یا قومیت یا هر چیز دیگری، همین را درباره‌ی سایر طبقات هم می‌توان گفت. بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط ما نیز هستند که مخالف حجاب اختیاری و خواهان

حجاب اجباری هستند و از اعدام‌ها و سرکوب‌ها دفاع می‌کنند. مسأله‌ای که می‌گویید درباره‌ی همه‌ی طبقات صادق است. بنابراین به هیچ‌وجه منحصر به طبقه‌ی کارگر نیست. همه‌ی طبقات را در بر می‌گیرد و به ما این نکته را می‌گوید که اگر از طبقه‌ی کارگر، طبقه‌ی متوسط و هر طبقه‌ی دیگری صحبت می‌کنیم و فقط فاکتور طبقه را می‌بینیم، اشتباه می‌کنیم. این طبقه‌ی کارگر با هزار شقاق دیگر نظیر جنسیت، قومیت، مذهب، سبک زندگی از هم منفک می‌شوند؛ بر حسب اینکه تخیل‌مان یا مشاهدات‌مان چقدر قوی باشد شقاق‌های به مراتب پرشماتری را نیز می‌توانیم ذکر کنیم. به طور مثال می‌بینیم در طبقه‌ی کارگر، بخشی از اعضا درست است که از طبقه‌ی کارگر هستند و دست‌کم مصالح و منافع طبقاتی‌شان حکم می‌کند که در اعتراضات «زن، زندگی، آزادی» فلان موضع را بگیرند اما به خاطر تأثیر ایدئولوژی (در این مورد به طور مثال ایدئولوژی اسلامی) موضعی خلاف آنچه که فکر می‌کنیم می‌گیرند؛ آمر به معروف می‌شوند و نه کشف حجاب‌کننده. آنچه درباره‌ی طبقه‌ی کارگر گفتم درباره‌ی تمام طبقات دیگر هم مصداق دارد. بنابراین حرف‌تان درست است، منتهی عیبش این است که زیادی درست است؛ نه فقط در مورد طبقه‌ی کارگر بلکه در مورد همه‌ی طبقات باید آن را معتبر دانست. حال از این لنز برهم‌کنش سایر فاکتورهای غیرطبقاتی را هم در

اقلیتی بیش نیستند. اما هرچقدر هم کوچک باشند، نگاهشان نگاه بیمارگونه‌ای است؛ طبقه کارگر به خودی خود هیچ تقدسی ندارد. اتفاقاً تلاش‌های همه اعضای آگاه طبقه کارگر و سایر کسانی که خواهان تحول هستند، برای این است که طبقه کارگر در سطح زندگی روزمره‌اش اینی نباشد که الان هست. ضرورتاً هیچ چیز مقدس و جذابی به خودی خود در آن نیست. آن بخش از چپ که چنین نگاهی داشته است، در قیاس با گذشته، بسیار منقبض شده است. تقدس‌بخشی به طبقه کارگر ایراد بزرگی است که همتای فکری‌اش برخلاف کوچک شدن این نوع تفکر در چپ، در گرایش‌های راست‌گرا به شدت منبسط شده است؛ آن هم در قالب تقدس‌بخشی به طبقه متوسط. همان چیزی که درباره طبقه کارگر گفتیم در طبقه متوسط هم هست. بخش‌هایی که من نمی‌دانم از لحاظ تجربی اندازه و وزنشان چه هست، در طبقه‌ی متوسط هستند که نه تنها به جنبش‌های پیشرو نمی‌پیوندند که در مقابلشان می‌ایستند. اما گفتمان غالب در ایران امروز عمدتاً گفتمان‌های دست راستی است؛ چنان تقدسی به طبقه‌ی متوسط بخشیده‌اند که این موضوع را پنهان کرده که بخشی از طبقه متوسط در واقع خالق و حافظ سازوکارهای سرکوب و ایدئولوژیک هستند. کارهای فنی فیلترینگ اینترنت ما را چه کسانی انجام می‌دهند؟ چه کسانی کارهای فنی دوربین‌های مجهز

نظر بگیرید

انکار: فقط یک تکمله بگوییم که شاید اهمیت این سوال در این باشه که به نوعی نقدی است به برخی گروه‌های روشنفکر عدالت‌محور یا گروه‌های چپ که طبقه کارگر را به عنوان ناجی وضعیت در نظر می‌گیرند، به طوری که شما هیچ نقدی را نمی‌توانید به این طبقه وارد کنید و همانطور که در سوال اول گفتیم، گویی که این طبقه کارگر است که به هر جنبشی مشروعیت می‌بخشد، فارغ از اینکه مناسبات درونی خود طبقه کارگر به چه شکلی است. با چنین رویکردی، نمی‌توانیم آن بخشی از طبقه کارگر و تهیدستان را ببینیم که اتفاقاً به این جنبش‌های پیشرو نمی‌پیوندند. و چه‌بسا بخشی از آن‌ها، بعدها حتی به سمت تبدیل شدن به پدیده‌هایی نظیر شخصیت اقتدارطلب و مواردی مثل این حرکت کنند. می‌خواهم بگویم که این جنبه از قضیه و این بخشی از طبقه کارگر که در این جنبش‌های پیشرو شرکت نمی‌کنند هم به اندازه بخش مشارکت‌کننده اهمیت دارد، ولی آن بخشی از روشنفکران که انتظار می‌رود این قشر را هم تحلیل کنند از تحلیلیش غافل‌اند

مالجو: با شما موافقم. ببینید بخشی از چپ‌ها هستند، که به طبقه کارگر تقدس می‌بخشند. البته این بخش از چپ هرچه به امروز نزدیک می‌شویم کوچک و کوچک و کوچک‌تر شده است. این گروه، امروز بخش اعظمی از چپ را نمایندگی نمی‌کنند، بلکه

به هوش مصنوعی را برای حاکمیت انجام می‌دهند که در خیابان‌ها چنین و چنان کنند؟ این قبیله افراد فنی و ماهر آیا از جمع تهیدستان شهری هستند؟ نه! اینان نیروهای ورزیده و ماهر طبقه متوسط هستند. آن خطایی که چپ در آن بازنگری گسترده کرده است و امروز فقط در جمع‌های خیلی کوچکی تکرار می‌شود، خطایی است که در رقبای فکری چپ از قضا در مسیری معکوس بس پرتکرارتر شده است؛ به طوری که عاملیت و فاعلیت تغییر و اصولا هرچیز خوبی را فقط به طبقه متوسط منتسب می‌کنند. آنچه می‌گویم مطلقا نفی نقش مهم طبقه متوسط و جوه مثبتش نیست.

بگذارید سطح دیگری از بحث را نیز باز کنم. در ایران معاصر از مشروطه تا امروز، ما (اعم از لیبرال و چپ و مشروطه‌خواه و غیره) در سه جبهه به طور همزمان جنگیده‌ایم: اول جبهه‌ی کسب حقوق سیاسی شهروندی که حق رأی و دموکراسی سیاسی و غیره مهمترین نمادش هستند. دوم حقوق مدنی شهروندی که آزادی بیان و آزادی پوشش و انواع آزادی‌های فردی و غیره مهمترین نمادش هستند. سوم نیز کسب حقوق اجتماعی و اقتصادی که دستیابی به حداقل‌هایی از سلامت و بهداشت و فراغت و مسکن شایسته و غیره مستقل از توان خرید مهمترین نمادش هستند. ما از مشروطه به بعد همزمان به دنبال دستیابی به این سه نوع حقوق بوده‌ایم. در فرایند عمل‌مان اما به یک باصطلاح گنجه‌ی فکری

در بیرون از ایران (چه چپ چه راست که البته الان محل بحث من چپ هست) نگاه می‌کرده‌ایم که جیمز و جرج و جک آن گنجه‌ها را تهیه کرده بوده‌اند. جیمز و جرج و جکی که اگر اجازه بدهید ساده بکنم، در سده‌ی هجدهم برای حقوق مدنی شهروندی جنگیدند و انقلاب فرانسه را شکل دادند و به درجات متناسب با دوره‌ی تاریخی خودشان موفقیت کسب کردند و مدتی بعد در سده‌ی نوزدهم برای حقوق سیاسی شهروندی و دموکراسی جنگیدند و باز متناسب با دوره‌ی تاریخی خودشان به درجاتی از این حقوق رسیدند و در سده‌ی بیستم نیز به ویژه بعد از جنگ جهانی دوم برای حقوق اجتماعی و اقتصادی جنگیدند و، باز به درجاتی متناسب با دوره‌ی تاریخی خودشان، توفیقاتی یافتند. چندان چنین نبود که همزمان برای این سه نوع حقوق بجنگند. بنابراین در تئوری‌ها، در نظریه‌ها، در دستگاه‌های تحلیلی خودشان، جنگ برای این هر سه را ممزوج نکردند. مثلا در کاپیتال مارکس، این سه با هم جمع نیستند. در اندیشه بسیاری از متفکران دیگر هم به همین صورت است. ما اما (به ویژه گرایش‌های چپ‌مان را می‌گویم) در این مبارزه‌ی همزمان برای این سه مسأله در یک جبهه‌ی واحد، می‌رویم. به جیمز و جرج و جک نگاه می‌کنیم. اینجا است که وقتی من نوعی روشنفکر، من نوعی طرفدار طبقه کارگر، من نوعی چپ، می‌خواهم از طبقه کارگر دفاع کنم اول از همه دستمزد برایم

معلم‌ها، می‌بینیم در درخواست‌هایی که مطرح می‌کنند، در عین حال که به فکر خود و منافع صنفی‌شان هستند، منافع جامعه را هم نمایندگی می‌کنند. وقتی به اسناد مکتوبی نگاه می‌کنید که از نیشکر هفت‌تپه و شورا یا نمایندگان واقعی‌شان بر جای مانده است، می‌بینید به فکر محیط زیست در خوزستان نیز هستند؛ نه فقط به فکر سایر هم‌طبقه‌های خودشان، بلکه به مراتب بیشتر به فکر آنچه هستند که درست یا غلط به عنوان منافع عام و منافع ملی تعریف می‌شود. یعنی بین آنچه طبقه کارگر است از سویی و آنچه که در بخشی از چپ از طبقه کارگر بازنمایی می‌شود، نمی‌گویم هیچ پیوندی وجود ندارد، اما تفاوت‌ها قابل توجه است. این ضعف بخشی از چپ فکری ماست که در بازنمایی کردن عمدتاً به مسایل باصطلاح صنفی-اقتصادی و مطالبات اقتصادی طبقه کارگر می‌پردازد، در حالی که آزادی برای همه‌ی اعضای جامعه مهم است. من فکر می‌کنم آزادی، به دلایل شرایط بدی که طبقه کارگر دارد، برای کارگران به مراتب مهم‌تر است. کارگران از دستمزد ناکافی رنج می‌برند، از ایمنی پایین در محل کار رنج می‌برند، از انواع منابع رنج، رنج می‌برند. چاره‌شان در این است که تشکل یابند و یک اراده جمعی شکل بدهند. برای این منظور آزادی تشکل می‌خواهند. آزادی تشکل مسیر اصلی‌شان است. کارگران چه‌بسا بیش از دیگران به آزادی نیاز دارند. من

اهمیت دارد. بیشترین تمرکز کلامم بر دستمزد کارگران است. در قیاس با دستمزد، کمتر به سایر مولفه‌های تعیین‌کننده‌ی شرایط زیستی و کارشان (مثل امنیت شغلی یا ضرب‌آهنگ کار، فراغت و غیره) می‌پردازم. به همین قیاس به کل این مجموعه بیشتر توجه می‌کنم تا حقوق سیاسی و مدنی شهروندی کارگران و دموکراسی و آزادی‌های فردی‌شان و غیره. من نوعی که می‌خواهم منافع طبقه کارگر را صورتبندی کنم، به واسطه‌ی تکیه‌ی نامتناسب روی ذخایری دانشگاهی از تجربه‌ی جیمز و جرج و جک که البته خیلی هم ارزش دارد، با ذهنیت ترجمه‌ای، به دلیل اینکه ابزار کلام دارم، ابزار نوشتن دارم، امکان مفهوم‌پردازی کردن دارم، تبدیل به نماینده‌ی کاذبی می‌شوم مدافع این ایده‌ی کاذب‌تر که دستمزد از هر مولفه‌ی کاری دیگری مهمتر است و مولفه‌های کاری از مولفه‌های زیستی طبقه کارگر مهم‌تر است و همه‌ی این‌ها از حقوق سیاسی شهروندی مهم‌تر است. این نحوه‌ی نمایندگی کردن من نوعی است. دیگران هم در سطح جامعه، به‌ویژه اگر راست باشند، به‌ویژه اگر اسلامی باشند، به ویژه اگر پای در این میدان نداشته باشند، کلام و بازنمایی من نوعی را مطالبه و خواست طبقه کارگر می‌انگارند و مثلاً به این نتیجه می‌رسند که حجاب دغدغه‌ی طبقه کارگر نیست و طبقه کارگر فقط به فکر خود و به دنبال دستمزدش است. در حالی که اگر به خود کارگران رجوع کنیم، از جمله

نمی‌گویم آن بخش از چپ آزادی‌ستیز است؛ به هیچ وجه. نمی‌گویم کور است و مطالبات سیاسی و مدنی را نمی‌بیند؛ می‌گویم به لحاظ نظری و تحلیلی نمی‌تواند این همه را با هم در یک قاب واحد قرار بدهد. و گرنه شما اگر به تاریخچه‌ی آن بخش از چپ ما نگاه کنید، به شدت آزادی‌خواه است، از آزادی‌های فردی بگیریم تا دموکراسی و غیره. اما به لحاظ نظری نتوانسته است همه‌ی مطالبات طبقه‌ی کارگر را در یک چارچوب تحلیلی واحد قرار دهد و در نتیجه تصویری را شکل داده‌است که بقیه گمان می‌کنند، خود طبقه کارگر هم تک‌بعدی است. گمانم مشکل را باید بیشتر در نوع بازنمایی منافع طبقه‌ی کارگر جست تا در خود واقعیت طبقه‌ی کارگر.

انکار: اکنون دوباره باز می‌گردیم به خیزش اخیر. شما در یکی از سخنرانی‌هایتان تفکیک روشنگرانه‌ای میان بحران و دگرگونی سیاسی قائل شدید و گفتید بحران نه‌تنها لزوماً به دگرگونی سیاسی منجر نمی‌شود، بلکه حتی شرط لازم آن هم نیست. حال اهمیت این بحث در این است که در این سال‌ها ما با اپوزیسیون خارج‌نشین براندازی مواجه بوده‌ایم که مدام در تلاش برای هژمون‌کردن این گفتمان بوده که تعدد و تعمیق بحران‌ها برابر با دگرگونی سیاسی است. این گفتمان در مقطعی، در حوزه عمل، کارکردهایی هم داشته است؛ از جمله تحریم‌ها و گفتمان تحریم‌خواهی. اما شما در وادی نظر تبیین کرده‌اید که بحران و

دگرگونی سیاسی لزوماً نسبتی با هم ندارند. حال که به-هرروی، گفتمان فوق چندین سال است که وجود دارد و هژمون است و خصوصاً با تجربه پنج-شش سال گذشته که ترامپ بر سر کار آمد، برجام شکست خورد، تحریم‌ها تشدید شدند و الخ، شاید بتوانیم نتیجه این گفتمان را به‌صورت انضمامی تری بررسی کنیم و دریابیم که واقعاً چه اتفاقی افتاده‌است. ما از یک‌سو با تحریم‌های خارجی و بحران‌هایی که با نظام بین‌المللی داریم مواجهیم و از سوی دیگر، با بحران‌هایی که خود حاکمیت دست‌اندرکار ایجاد و تعمیق‌شان بوده‌است؛ حال از آنجا که شما قائل به وجود یک میانجی بین بحران و دگرگونی سیاسی هستید و از آن به‌عنوان «عاملیت» نام می‌برید، پرسش این است که مجموعه این بحران‌ها، در طی سال‌ها، چه بر سر عاملیت ما آورده‌است؟ (در واقع منظور ما عاملیت نیروهای اجتماعی- سیاسی داخل کشور است.) و دیگر اینکه چه نسبتی با دگرگونی سیاسی دارد؟

مالجسو: ابتدا تصویری کلی از نگاه خودم ارائه می‌دهم و سپس، در گام بعد، مشخصاً به سراغ مسئله تحریم می‌روم. به-اعتباری از سال ۹۶ به این سو، خصوصاً در چند ماه گذشته، افرادی که می‌خواهند اوضاع را پیش‌بینی کنند، در فرایند پیش‌بینی خود عمدتاً بر فاکتور بحران تکیه می‌کنند، که از جهاتی حق هم دارند. امروز ما، یعنی جامعه و نظام سیاسی، با بحران‌هایی مواجه هستیم که اگر نه بی‌سابقه، دست‌کم

ها را بسیار پررنگ می‌بینم. منظورم از عاملیت عبارت است از توان بالفعل یک جمع اجتماعی یا سیاسی برای زدن مهر منافع خودشان بر تحولات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی در جامعه. به‌ویژه پس از تجربه جنبش «زن، زندگی، آزادی»، سه خانواده از عاملیت‌ها را از هم متمایز می‌کنم. اولین نوع از عاملیت‌ها، «عاملیت‌های اجتماعی ضدسیستمی» هستند که گرچه ممکن است کارکرد سیاسی داشته باشند اما از دل نیروهای سیاسی زاده نشده‌اند و البته به درجات گوناگون نیز ضدسیستمی‌اند. اعتراضات گوناگون در خیابان‌ها و محلات و میداين شهرها، تحرکات دانشجویی در دانشگاه‌ها، اعتصابات یا تحرکات گوناگون کسبه در فضاهای تجاری خرده‌بورژوازی، کش‌های کارگری خصوصاً اعتصابات کارگری در محل کار و نیز نافرمانی مدنی که امروز مهمترین شکل آن مسئله کشف حجاب در فضای عمومی شهر است، به‌گمان من پنج مقوله اصلی از عاملیت‌های اجتماعی ضدسیستمی هستند که البته عاملیت سیاسی نیستند؛ چراکه از رهبری فردی یا جمعی علامت نمی‌گیرند و زیر نفوذ هیچ رهبری‌ای در داخل یا خارج کشور نیستند، گرچه ممکن است از آن تأثیر بپذیرند. با صحنه کنونی، یک نیروی سیاسی باید بسیار احمق باشد که ادعای رهبری کند و، تا آنجا که من اطلاع دارم، فقط یک نفر تا این اندازه بلاهت داشته است. یعنی همان خانمی که گفت

کم‌سابقه‌اند. به‌نظر من، سه خوشه اصلی از بحران‌ها، یعنی بحران‌های متنوع اقتصادی، بحران‌های دیپلماسی خارجی و بحران‌های ناهمناوبی فرهنگی حکومت با بخش وسیعی از جامعه (اما نه با همه آن)، به مرزهای بحرانی رسیده و بسیار شدید شده است. به لحاظ تحلیلی، از این ژرفا و گسترده‌ی وسیع بحران‌ها، مستقیماً به سقوط قریب‌الوقوع یا میان‌مدت حاکمیت مستقر پل زده می‌شود. اما این نوع پیش‌بینی از نظر تحلیلی دارای ایراد است. سخن من این بود که بحران‌ها نه شرط لازم دگرگونی سیاسی‌اند و نه شرط کافی آن. می‌توان شرایطی را تصور کرد که جامعه با بحران‌های سنگینی روبرو است، اما تغییر سیاسی در آن به وقوع نمی‌پیوندد. همچنین می‌توان شرایطی را تصور کرد که جامعه با بحران‌هایی مواجه نیست چنان سنگین و طاقت‌فرسا که از مرز تحمل‌پذیری جامعه عبور کرده باشند، اما نظام سیاسی‌اش خیلی زود سرنگون می‌شود. بنابراین، بحران نه شرط لازم است و نه شرط کافی؛ چیزی که چه برای استمرار نظام سیاسی، چه برای دگرگونی درون نظام سیاسی و چه دگرگونی خود نظام سیاسی کلیدی است، عاملیت‌هایی است که می‌توانند از دل بحران‌ها زاده شوند یا نشوند. هیچ تناظر یک‌به‌یکی هم میان بحران‌ها و عاملیت‌هایی که ممکن است از دل آن‌ها زاده شوند وجود ندارد در چنین چارچوبی، من فاکتور عاملیت

شد. پس این عاملیت‌ها تأثیراتی بر هم می‌گذارند. گسترش، کاهش یا مهار بحران‌ها، به‌خودی‌خود به این عاملیت‌ها تعیین نمی‌بخشند و آن‌ها را تعیین نمی‌کنند، بلکه شکل‌گیری این عاملیت‌ها، چه در محل کار، چه در سطح شهر، چه فضاهای عمومی شهر، چه فضاهای تجاری خرده‌بورژوازی و چه در دانشگاه، از دینامیسم‌های دیگری تبعیت می‌کند که متأسفانه ما شناخت عمیقی از این دینامیسم‌ها نداریم؛ تنها پس از وقوع است که می‌توانیم تحلیل کنیم. جامعه ما، به‌رغم اینکه در آن حرف‌های مفید هم بسیار گفته‌شده، فاقد دستگاهی برای توضیح دینامیسم‌های چنین عاملیت‌هایی است

آنچه گفتیم، عاملیت‌های ضدسیستمی در داخل کشور بودند. نوع دیگری از عاملیت‌های ضدسیستمی وجود دارد که در خارج از مرزها شکل می‌گیرند. آن‌ها هم عاملیت به‌شمار می‌آیند و آن‌ها نیز از دل بحران‌ها پدید آمده‌اند، خصوصاً از دل بحران‌های مرتبط با دیپلماسی خارجی‌مان در چند سال اخیر. به چند فقره اصلی از این «عاملیت‌های بین‌المللی ضدسیستمی» که به‌گمان من مهمترین فقرات هستند، اشاره می‌کنم. عجالتاً کلیدی‌ترین آن‌ها، مسئله تحریم‌های اقتصادی بین‌المللی است. مقوله دیگر، مسئله تلاش برای انزوای سیاسی نظام جمهوری اسلامی است. نوع دیگری از این عاملیت‌ها، تلاش‌های متنوع دیاسپورای متنوع ایرانی است که نقش‌های گوناگونی

من رهبر فلانم و بعد هم حرفش را تا حدی پس گرفت. باز به همین قیاس، این دسته از عاملیت‌ها، آنقدر سیاسی نیستند چون سازماندهی گسترده‌ای ندارند. شاید سازماندهی‌های هسته‌ای پراکنده‌ای در مقیاس کوچک وجود داشته باشند ولی سازماندهی سراسری در واحد شهر، منطقه یا ملی وجود ندارد. بنابراین، این‌ها در واقع مجموعه کنش‌های اعتراضی متنوع در مکان‌های متنوعی هستند که بخش اعظم آن‌ها محصول معترضان اتمیزه، جدا از هم و بدون شکل است. به همین دلیل هم هست که عاملیت‌شان، شکل ظهورش، شدت و گستره جغرافیایی‌اش پیشاپیش قابلیت پیش‌بینی ندارد و تنها هنگامی که به وقوع می‌پیوندد، ما می‌توانیم به عقب نگاه کنیم و تحلیل‌شان کنیم. اما وقتی هنوز به وقوع نپیوسته‌اند، نمی‌توانیم تعیین کنیم که چه موقع، با چه شدت و در چه گستره‌ای ظاهر می‌شوند. در واقع، به‌نوعی قضاقدری هستند، اما از دینامیسم قضاقدری‌شان شناختی نداریم. این دسته اول از عاملیت‌ها بود که به درجات مختلف، ضدسیستمی است. خود فقره‌های گوناگون این نوع از عاملیت اجتماعی ضدسیستمی، تأثیراتی بر هم دارند. برای مثال، ارزیابی من، ولو برخلاف ظاهر، چنین است که تحرکات دانشجویی در فضای دانشگاه، به غیر از نقطه عزیمتش، دنباله‌ای فضای عمومی اعتراضی در سطح شهر بود و هنگامی که فضای اعتراضات شهری خوابید، با اینرسی‌ای تحرکات دانشجویی نیز کمتر

سیاسی حاکم پدید می‌آیند و طرفدار سیستم هستند. این سومین دسته از عاملیت‌ها در واقع «عاملیت‌های سیاسی پروسیستی» هستند. به گمان من، این عاملیت‌ها نیز به چند مقوله قابل تقسیم‌اند. اولین‌شان عبارت است از احیای انتخابات که عجلتاً به هیچ‌وجه واقعیت پیدا نکرده‌است و، اگر هم بکنند، به‌نظر نمی‌آید که دست‌کم در اشکال تاکنون تجربه‌شده‌اش موفق باشد، که البته فعلاً وجود خارجی ندارد، اما امکان تخیل آن وجود دارد. دوم، ابزار سرکوب به‌معنای وسیع کلمه است؛ نه تنها برخورد فیزیکی بلکه انواع و اقسام اشکال سرکوب. سوم، نگاه به شرق است. صرف نظر از میزان یا احتمال توفیقش که به‌نظر من بسیار بسیار ناچیز است. چهارم، انواع تلاش‌های دیپلماتیک است؛ از جمله بازکردن حداقل روزنه‌هایی برای گفتگو با دولت‌های غربی یا تکنیک دیگری که در این چند ماه اخیر نیز شاهد نوعی از آن هستیم، یعنی ایجاد یک کمربند منطقه‌ای به دور ایران از لحاظ دیپلماسی و بهود روابط و ارتباط مناسب با امارات و عربستان که در مورد آذربایجان البته عجلتاً می‌نگیم. حکومت از این رهگذر در تلاش است تا شانس برای مهار این بحران‌ها پدید بیاورد. و آخرین مقوله که من حقیقتاً درکی از آن ندارم اما قابل تخیل و تصور است، دستیابی نهایی نظام سیاسی به سلاح هسته‌ای است که ممکن است نه در سطح داخلی، بلکه در سطح بین‌المللی به نوع دیگری از

دارد (اکنون نمی‌خواهیم وارد نوع نقش‌هایشان شویم و نیز متوجه هستیم که دیاسپورا هم به‌شدت ناهمگن است). تهدید عجلتاً بسیار بسیار کم‌رنج جنگ که چه‌بسا در آینده، برحسب شرایط، بدل به خود واقعیت جنگ، یعنی مداخله خارجی شود، نوع دیگری از عاملیت است که این نیز از دل مجموعه بحران‌های دیپلماسی خارجی ما بیرون می‌آید؛ یعنی از رابطه مسئله‌دار دیپلماسی خارجی ایران با انواع کشورها، به‌خصوص اسرائیل، آمریکا و اروپا. دیپلماسی خارجی ایران، به‌ویژه پس از جنبش «زن، زندگی، آزادی» که دولت‌های خارجی شاهد گسترش ناهمنوایی بخش‌های وسیعی از مردم و حکومت بودند، در کنار تعمیق روزافزون بحران‌های اقتصادی، چه‌بسا سبب تشدید تحریم و نهایتاً نیز وقوع جنگ شود، که این‌ها نیز خود به‌هرحال عاملیت‌های ضدسیستی هستند

آنچه که در لابه‌لای تحلیل‌ها وجود داشت اما دست‌کم به‌لحاظ مفهومی چندان تشخیص نیافت و هویت مجزایی پیدا نکرد، این است که اگر بحران‌ها عاملیت‌های ضدسیستی را، چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی، می‌سازند، عاملیت‌های طرفدار سیستم را نیز تولید می‌کنند. یعنی نظام سیاسی مستقر با این حجم عظیم از مشکلات به این فکر می‌افتد که برای صیانت از امنیت سیاسی خود این عاملیت‌های سیاسی را تولید کند، که اجتماعی نیستند و از سوی نیروهای

آرایش قوا در ارتباط با ایران بینجامد. آن آرایش قوا می‌تواند در ادامه بر آرایش داخلی تأثیر بگذارد اما من فاقد هرگونه تحلیلی درباره چگونگی آن هستم

نکته این است که نحوه توازن بین این سه خانواده از «عاملیت‌های اجتماعی ضدسیستمی» و «عاملیت‌های بین‌المللی ضدسیستمی» و «عاملیت‌های سیاسی پروسیستمی» است که شانس استمرار، دگرگونی درون نظام سیاسی یا دگرگونی کل نظام سیاسی را تا حد زیادی، نمی‌گوییم متأثر می‌کند، بلکه تعیین می‌بخشد. بدین معنا که میان چشم‌انداز نظام جمهوری اسلامی از یک‌سو و نوع توازن قوا بین این عاملیت‌ها در سوی دیگر، تناظر تقریباً یک‌به‌یک وجود دارد اما نمی‌گوییم «تماماً»، چراکه فاکتورهای حادث هم می‌توانند به وقوع بپیوندند. برای مثال، ممکن است عاملیت‌های سیاسی پروسیستمی بر انواع دیگر عاملیت‌های ضدسیستمی بچربند اما یک حادثه مانند زلزله‌ای بزرگ در پایتخت (که آرزومندم هرگز اتفاق نیفتد) قصه را عوض کند. عوامل حادث و غیرقابل‌پیش‌بینی را اگر کنار بگذاریم، بین توازن انواع عاملیت‌ها و چشم‌انداز نظام جمهوری اسلامی، تا حد زیادی تناظر یک‌به‌یک برقرار است. اما نکته کلیدی این است که تحلیل‌ها درخصوص آینده نظام جمهوری اسلامی عمدتاً بر عمق بحران‌ها استوار است که البته قابل‌فهم است. من نوعی با خود می‌گویم که خدایا این حکومت با این بحران‌ها

چه می‌خواهد بکند؟! شاید هیچ کاری نمی‌تواند بکند و در نتیجه ممکن است دگرگونی رخ دهد. این که نظام سیاسی دگرگون می‌شود یا نمی‌شود و کیفیت آن دگرگونی چیست، به بحران‌ها ربط مستقیمی ندارد بلکه عاملیت‌ها هستند که در این‌جا کلیدی‌اند. مسأله این است که در اینجا تأثیر بازیگران گوناگون بر بازی دیگر بازیگران، کلیدی می‌شود. نظام موجود که عاملیت‌های پروسیستمی، از جمله سرکوب، را تقویت می‌کند، چه تأثیری روی نتیجه‌ی بازی معترضان خیابانی، تحركات دانشجویی یا اعتصابات کسبه می‌گذارد؟ جمهوری اسلامی که در زمینه‌ی دیپلماسی خارجی، صرف‌نظر از میزان موفقیت یا شکست‌اش، استراتژی نگاه به شرق یا گفتگو با غرب یا کشیدن یک نوار منطقه‌ای به دور خودش را جلو می‌برد، چه تأثیری روی عاملیت‌های بین‌المللی ضدسیستمی، از جمله مخاطره‌ی جنگ یا تحریم‌ها یا عملکرد دیاسپورای ایرانی می‌گذارد؟ این عاملیت‌ها هر کدام، سوای دینامیسم درونی خودشان، از سایر عاملیت‌ها هم تأثیر می‌پذیرند. معادله‌ی بسیار بسیار پیچیده‌ای است. نه مسیر استمرار و تقویت نظم موجود و نه مسیر تضعیف و دگرگونی آن به‌هیچ‌وجه مسیر صاف و ساده‌ای نیست، مسیری که بتوان آن را به آسانی پیش‌بینی کرد، بلکه مسیری بسیار دشوار و سنگلاخ است و سناریوهای بسیار متنوعی را پیش‌ساروی ما می‌گذارد. به گمان من، سطح

جامع از این تنوع ام. ولی از راست برانداز و اثرگذاری اش تصویر روشن تر و مفهوم تری دارم. مهمترین کانال تأثیرگذاری عاملیت های بین المللی ضدسیستمی روی عاملیت های داخلی از مجرای تحریم شکل گرفته است. البته فراموش نکنیم که بخش اعظم این که ایران تحریم اقتصادی بشود یا نشود یا این که تحریم ها تشدید شوند یا تضعیف، بر اساس اراده ی دولت های خارجی صورت می گیرد و جریان راست برانداز و به طور کلی دیاسپورا، در آن فاقد تعیین کنندگی است؛ شاید مختصر تأثیری داشته باشند، ولی تعیین کنندگی ندارند. تأثیرگذاری آن عمدتاً از طریق انواع لابی ها با مقام های مسئول در بدنه ی تکنوکراسی کشورهای تصمیم گیر در این زمینه و نیز آماده سازی افکار عمومی در سطح جهانی و از جمله در داخل کشور است. بنابراین اگر از تحریم صحبت می کنیم، در تحلیل نهایی نباید آن را به پای عاملیت دیاسپورا بگذاریم و من نیز به همین سبب موقع صحبت درباره ی تحریم به عنوان نوعی از عاملیت، آن را از انواع کنش های دیاسپورا جدا کردم. دیاسپورا در این زمینه تعیین کنندگی ندارد، ممکن است فقط تأثیرگذاری های محدودی داشته باشد. اما، به ویژه جریان راست برانداز، از تحریم های اقتصادی بین المللی دفاع می کند و خواهان تشدید تحریم هایی است که در حال حاضر هم شدید است. به این اعتبار، از این به بعد، درباره جریان راست برانداز صحبت

تحلیل ها درباره ی شرایط کنونی، ما را از تخیل بخش اعظم این سناریوها ناتوان می کند. تأثیرگذاری تحریم ها روی انواع عاملیت ها، سرفصل بحثی است که ذیل این چارچوب تحلیلی می توانم بدان بپردازم.

انکار - قبل از اینکه به سراغ تحریم برویم، بگذارید این سوال را مطرح کنیم که آیا می توان از عاملیت زدایی اپوزیسیون برانداز خارج نشین هم سخن گفت؟ آیا می توان به نحو انضمامی، نشان داد که گفتار اپوزیسیون خارج نشین که داعیه ی نمایندگی جنبش های داخل را دارد، چطور از گروه های داخلی عاملیت زدایی کرد؟ در این جا مقصود طرح شکاف میان داخل و خارج نیست، آن هم با این مضمون که داخلی ها همه مترقی اند و همه ی خارج نشین ها مرتجع هستند. منظور این است که گروه های خارج نشین، هر روز تکرار می کنند که بحران ها منجر به سقوط می شوند و بحران و سقوط را با هم این همان کرده اند. منظور از گروه های داخلی هم فقط کارگران نیست، بلکه این گروه ها شامل زنان، دانشجویان و حتی فعالان مستقلی می شود که تصور می کردند امکان عاملیت ورزی برای ایجاد تغییر از داخل کشور را دارند. مالجو: چند رگه برای من قابل تخیل، ترسیم و صورت بندی است. به نظرم بحث را باید معطوف به گفتار و عملکرد جریان راست برانداز کرد و نه کلیت دیاسپورای ایرانی. چون دیاسپورا تنوع بسیار زیادی دارد و من فاقد شناختی

می‌کنم نه کل دیاسپورای ایرانی من شخصاً درباره تحریم‌ها علیه ایران پژوهشی نکرده‌ام، اما مطالعاتی در این زمینه داریم که هرچند ارزشمندند، اما نتوانسته‌اند تأثیر تحریم‌ها بر کلیت جامعه ایرانی را در مقیاس وسیع شرح بدهند. برای پاسخ به این سوال که تحریم‌ها به عنوان یک عاملیت ضدسیستمی بین‌المللی روی انواع عاملیت‌های داخلی چه تأثیری داشتند و چگونه بر جنبش‌ها و فاعلیت‌ها تأثیر گذاشتند، مطالعاتی نیاز است، که تقریباً می‌توان گفت، مطلقاً وجود ندارد. ممکن است چیزهایی در حد اظهارنظر یا عقیده یا فرضیه یا گمان‌زنی وجود داشته باشد، اما پژوهش مستحکمی نداریم. موضوع پژوهش‌های موجود، تأثیر تحریم‌ها بر زندگی اقتصادی، بخش‌های گوناگون اقتصاد و غیره است. این را گفتم برای این که در نظر داشته باشیم که اگر من فرضیه‌ها و گمان‌های خودم را مطرح می‌کنم، این فرضیه‌ها در کویر تحقیقاتی مطرح می‌شود و بر پژوهش تجربی ابتننا ندارد و لابد خیلی ناقص است. ارزیابی نهایی من که عمدتاً بر مشاهدات و ارزیابی‌های قیاسی متکی است، دو قسمت دارد. اولاً تحریم‌های اقتصادی علیه ایران رابطه‌ی قدرت میان نظام جمهوری اسلامی، به منزله‌ی یک واحد ملی، و انواع نظام‌های سیاسی و قدرت‌های خارجی در سطح منطقه و جهان را، به زیان نظام جمهوری اسلامی تغییر داده‌است و نظام جمهوری اسلامی را در سطح

روابط بین‌الملل تضعیف کرده‌است. ثانیاً تحریم‌ها این نظام جمهوری اسلامی تضعیف‌شده را در واحد ملی و در برابر نیروهای مردمی معترض که البته واجد تنوع بسیارند، تقویت کرده است. تحریم‌ها نظام جمهوری اسلامی را در برابر دنیا تضعیف و در برابر معترضان داخلی تقویت کرده است. چون از قوت و ضعف صحبت می‌کنیم، باید گوشزد کنیم که این قوت و ضعف، امری رابطه‌ای است. همان نظامی که در صحنه‌ی بین‌المللی ضعیف شده، در برابر مردم قوی شده‌است کسانی ممکن است در رد این استدلال به یک شاهد تجربی موثق اشاره کنند. علیرغم اینکه تحریم‌ها از ابتدای دهه‌ی ۱۳۹۰، با فراز و نشیب، اعمال شدند، ما در همین دهه بود که شاهد شدیدترین اعتراضات مردمی بودیم. ظاهر امر به ما می‌گوید که رابطه‌ی همبستگی مثبتی میان اعتراضات داخلی و تحریم‌ها وجود دارد. اما به نظر من این فقط نوعی تقارن زمانی است که صرفاً به علت نادیده‌انگاری بسیاری از پویایی‌های درونی کشور است که به شکل یک رابطه‌ی همبسته جلوه می‌کند. ما در دهه‌ی ۱۳۹۰، وقایع مهیب دیگری هم داشتیم که، به گمان من، آن‌ها بیشتر روی تکوین اعتراضات تأثیر داشته‌اند. فقط به دو نمونه از این وقایع و عوامل مهیب اشاره می‌کنم. یکم. انتخابات به عنوان زمینی برای حل منازعات، که پیشتر هم طی کل سال‌های پس از انقلاب (به جز تا حدی انتخابات مجلس اول) ضعیف و

نبودند، ما شاهد اعتراضات شدیدتر، ژرف‌تر و گسترده‌تری می‌بودیم. این موضوع، همان‌طور که گفتیم، قابل آزمون نیست ولی به عنوان یک فرضیه قابل مطرح کردن است. تحریم‌ها شرایط امکان برای شکل‌گیری اشکال گوناگون اعتراض را، چه به هدف تغییر درون‌سیستمی و چه به هدف تغییر کل سیستم، تضعیف می‌کند. البته تحریم‌ها نارضایتی‌ها را شدیداً بالا می‌برد، چرا که تحریم‌ها بحران‌ها را تشدید می‌کند، خصوصاً و به شکل بلافصل و مستقیم در حوزه‌ی اقتصادی، کم‌این‌که تشدید هم کرده‌است. بحران‌های اقتصادی که تشدید شوند، نارضایتی‌ها به طرز تصاعدی بالا می‌روند. اما بین رشد نارضایتی‌ها از یک سو، و رشد کنش‌های اعتراضی از سوی دیگر، تناظر یک به یک (و نه رابطه) وجود ندارد. شکل‌گیری و تکوین نارضایتی‌ها مکانیسم‌هایی دارند و شکل‌گیری و تکوین و برآمدن کنش‌های اعتراضی اصلاً مکانیسم‌هایی کاملاً متفاوت. نگرش‌ها (که نارضایتی هم نوعی نگرش است) یک مسیر را برای تکوین و شکل‌گیری طی می‌کنند و کنش‌ها (من جمله کنش‌های اعتراضی که از نگرش‌ها مجزا هستند)، مسیر کاملاً متفاوت دیگری را. شرایط امکان افزایش نارضایتی‌ها، در حالتی که بحران‌ها افزایش پیدا می‌کنند، قوی‌تر می‌شود. شرایط امکان کنش‌های اعتراضی اما از بحران‌ها به شکلی دترمینستی تبعیت نمی‌کنند. برای تکوین کنش‌های اعتراضی و

محدود بود، به طور کلی از حیز انتفاع ساقط شد. در جایی که انتخابات به طور کامل منتفی می‌شود، قابل فهم است که منازعه از درون صندوق رای، به بیرون از آن، یعنی به خیابان‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها، محل کار و غیره جاری می‌شود. نمی‌توان تأثیر این واقعه‌ی مهیب را بر میزان، شدت و گستره‌ی اعتراضات نادیده گرفت. دوم، این ایده بیش از پیش تضعیف شد که تغییر در درون نظام سیاسی توسط پیشگامانی که متعلق به خود نظام سیاسی هستند، امکان‌پذیر است (اصطلاحاً همان ایده‌ی اصلاحات). امید به اصلاحات به یأس تبدیل شد و اصطلاحاً به صخره‌ی ستربر برخورد کرد و حتی مهم‌ترین چهره‌ی اصلاحات یعنی سید محمد خاتمی هم به آن اعتراف کرد. خود این، یعنی عدم امکان تغییر درون‌سیستمی، یا شانس کمتر برای آن در قیاس با گذشته، می‌تواند علامتی باشد برای ظهور انواع دیگری از تلاش‌های دسته‌جمعی در راستای تغییر کل سیستم یا نوع دیگری از عمل برای تغییر درون‌سیستمی. من به همین دو مورد اکتفا می‌کنم ولی وقایع دیگری هم بوده‌است. این دو عامل، به گمان من، تأثیرات سوپزکتیو و ایزکتیو به مراتب بیشتر و کلیدی‌تری بر برآمدن اعتراضات گسترده در دهه‌ی ۹۰ داشته‌است. به طور کانتروفکچوال {شرط خلاف واقع} و به عنوان فرضیه‌ای که راهی برای آزمودن آن به نظر نمی‌رسد، اگر تحریم‌ها در دهه‌ی ۹۰ برقرار

رشد آن‌ها انواع مؤلفه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی نیاز است. تحریم‌ها شرایط امکان شکل‌گیری اعتراض در طبقات مختلف را، در اشکال و فرم‌هایی که چندان درکی از آن‌ها نداریم، تضعیف می‌کند. مدعای من این نیست که تحریم‌ها ضرورتاً امکان وقوع اعتراضات را تضعیف می‌کنند، بلکه ادعای می‌کنم که تحریم‌ها شرایط امکان اعتراضات را تضعیف می‌کنند. البته انتظار این است که وقتی شرایط امکان تضعیف شود، خود رخداد یا کنش هم تضعیف شود

اگر به طور مشخص، به راست برانداز برگردیم، من این را نمی‌دانم که راست برانداز با چه تحریمی موافق یا مخالف است، یا اینکه آیا اطلاع دارد که با طرفداری از تحریم‌ها مرغ تخم طلای خودش را سر می‌برد یا خیر؟ البته این بدان معنی نیست که راست برانداز، از منظر منافع خودش، غیرعقلانی عمل می‌کند. راست برانداز شکل خاصی از تغییر را با تحریم اقتصادی و انزوای سیاسی جمهوری اسلامی تعریف می‌کند که ضرر آن متناسباً به مردمی می‌رسد که در این جغرافیا زیست می‌کنند. در نتیجه، هم جمهوری اسلامی در برابر دولت‌های دیگر تضعیف می‌شود و هم طبقات مردمی در برابر جمهوری اسلامی. تضعیف عاملیت داخلی به قیمت تقویت عاملیت خارجی تمام خواهد شد. این درواقع راه‌سازی برای نوع خاصی از تغییر سیاسی است؛ تغییر به پیشگامی مداخله خارجی که یا

از مسیر مداخله‌ی نهایی خارجی یعنی جنگ می‌گذرد که در خلال آن عملاً نیروهای نظامی خارجی بر نیروهای نظامی داخلی چیره می‌شوند و امثال چلبی‌ها جایگزین قدرت سیاسی فعلی می‌شوند، یا نوع دیگر تغییر سیاسی از این طریق که پیش از آنکه کار به جنگ و مداخله نظامی مستقیم برسد، نه شهروندان سازمان‌یافته‌ی آگاه همسته‌ی هدفمند، که می‌دانند چه چیزی را برخواهند انداخت و چه چیزی را جایگزین خواهند کرد، بلکه شهروندان عاصی و شورشی به هر قیمت و با ابزار تخریب در برابر نظامی که آفندرها جایی برای رفتن ندارد، دست در دست هم‌دیگر، زمین سوخته‌ای در داخل، بدون وقوع جنگ خارجی فراهم می‌آورند. بنابراین راست برانداز ضرورتاً از سر جهل نیست که بر تحریم اصرار می‌ورزد، بلکه یک مسیر تغییر سیاسی را تعریف کرده است و بسیار هم هوشمندانه آن را جلو می‌برد. هم خصم نزدیک خودش یعنی نظام جمهوری اسلامی را در کوتاه‌مدت می‌زند و هم خصم نهایی و دور خودش یعنی طبقات مردمی را در درازمدت. یک تیر و دو نشان. این بر عهده‌ی نیروهای داخلی یا خارجی و بازیگران دیگر است که ملاحظه کنند آیا این نوع تغییر سیاسی را می‌پسندند؟ اگر می‌پسندند باید پشت تحریم‌ها بایستند و به سهم خودشان از این مسیر دفاع کنند و، در غیر اینصورت، اگر این مسیر را برای تغییر سیاسی نمی‌پسندند، باید در

نیروهای اپوزیسیون در خارج از کشور، به شکل عربان و صریح در مقابل آن چندان توان ایستادگی نداشت. رسانه‌های جریان اصلی خارج از کشور نیز به بازنمایی این تصویر از اپوزیسیون یاری می‌رسانند. رسانه‌هایی که می‌دانیم اتفاقاً در جریان‌ات اخیر عاملیت بسیار زیادی پیدا کرده‌اند، به نوعی که سرریز سوگیری‌های آن‌ها در بین مردم، به ایجاد نوعی همنوایی در میان مردم با گفتمان تحریم منجر شده است، ولو به این شکل که بگویند: «چاره و گریزی جز این نیست». نگرانی اینجاست که آن دیاسپورای تحریم‌خواه به همراه رسانه‌هایش واجد چنان عاملیتی است که قابل اغماض و کتمان نیست و باید به تأثیر آن فکر کرد. اینجاست که ضعف نیروهای داخلی نیز در برابر آن گفتمان عیان می‌شود، به طوری که گویی نمی‌توانند در برابر این تحریم‌خواهی به وضوح صحبت کنند و یا به اثرگذاری بر آن در قالب خلق یک نیروی اجتماعی بیندیشند

مالجسو: با بخشی از صحبت‌های شما موافق هستم درباره اینکه گرایش به دفاع آشکار یا تلویحی از تحریم‌ها، در بخش‌های گوناگون دیاسپورا (جمهوری‌خواه، چپ، به ویژه سلطنت‌طلب و مشروطه‌خواه) وجود دارد. در عین حال می‌خواهم بگویم در میان جمهوری‌خواهان و چپ‌ها، که دست‌کم من بهتر توانسته‌ام آن‌ها را رصد کنم، به همان اندازه نیروهایی نیز هستند که به شدت ضد تحریم

برابر تحریم‌ها قرار بگیرند. من راست برانداز را احمق نمی‌دانم بلکه آن را از جهات عدیده‌ای - که تنها یک مورد آن اینجا محل بحث است - نیروی سیاسی خوش‌فکری می‌دانم که هدف اصلی یک نیروی سیاسی یعنی اشغال مسند قدرت را به بهترین نحو برای خودش دنبال می‌کند، مجزا از پیامدهایی که این مسیر برای یک واحد زیستی بزرگ به نام ایران و مردمش دارد

انکار: اجازه بدهید به یک نگرانی در همین راستا اشاره کنم. در خیزش اخیر به نظر می‌رسد که این تنها راست برانداز نبود که بر هیزم تحریم می‌افزود، بلکه حتی نیروهای به اصطلاح جمهوری‌خواه هم، یا بهتر است اینطور بگوییم، نیروهایی که ادعای جمهوری‌خواهی داشتند هم، خصوصاً در خارج از کشور، همگی گویی در یک همدستی پنهان بر ضرورت تحریم اتفاق نظر داشتند. ممکن بود الفاظ دچار تغییر شوند و یا در مفاهیم و شدت دفاع از تحریم در انحراف گوناگون آن تفاوت وجود داشته باشد، اما نهایتاً گفتمان تحریم یا تحریم‌خواهی در عمل به صورت کمپین‌های مختلف از گوشه و کنار سربرمی‌آورد. به نظر می‌رسد دیاسپورایی که تحریم‌خواهی بخش مرکزی گفتمان آن است، از راست برانداز تا نیروهای جمهوری‌خواه تا حتی بخشی از نیروهای به اصطلاح چپ یا چپ برانداز، به نوعی به عنوان نماینده‌ی تامی از کل نیروهای اپوزیسیون شناخته و پذیرفته شده است. آنچنان که کسی یا نیرویی، در بین

خصوصاً بواسطه‌ی تجربه‌ی چند سال اخیر، برای خودم به یک جمع‌بندی رسیدم، آن‌هم این‌که مسئله دفاع از تحریم یا مخالفت با تحریم، مسئله دفاع از مداخله‌ی خارجی به شکل جنگ یا مخالفت با آن، به دلایلی که بدان خواهیم پرداخت، یکی از معیارهای سوپزکتیو و خطکش‌ها برای تعیین چپ بودن یک نیرو است. چپ در تحلیل نهایی برای من نیرویی است که در پی تقویت شرایط امکان سازماندهی و تشکل‌یابی طبقات مردمی باشد. اگر این ارزیابی درست باشد که تحریم‌ها امکان سازماندهی طبقات مردمی را تضعیف می‌کنند، پس تحریم همانا تضعیف طبقات مردمی است، ولو به قیمت وعده‌ی بهبود وضعیت این طبقات مردمی در آینده، هرچند این وعده‌ی بهبود نیز فقط امری تخیلی و موهوم است. برای من در سال‌های اخیر، دفاع یا مخالفت با تحریم سوای خطکش‌های متعارفی که چپ را از راست جدا می‌کند، یک معیار تازه است؛ البته با این توضیح که به لحاظ هویتی من اساساً با داشتن خطکش مخالفم. اما اگر بنا بر خطکشی باشد، این معیاری است که من بنا بر تجربه‌ی زیسته به آن رسیده‌ام. یک نیروی چپ نمی‌تواند توأمان هم مدافع تحریم‌ها باشد و هم مدافع تشکل‌یابی طبقات مردمی. اگر مدافع تحریم باشد یعنی از اصلی‌ترین هدف‌گذاری در اندیشه‌ی چپ، یعنی سازمان‌یابی طبقات مردمی، منحرف شده است. ولی آن اجماع نظری که

و ضد مداخله خارجی و ضد انزوای سیاسی هستند. به عبارت دیگر، اگر از دیاسپورای خارج از کشور صحبت کنیم، یک اتفاق نظر میان جمهوری‌خواهان و چپ‌ها نسبت به مسئله تحریم و مداخله خارجی وجود ندارد. در واقع با شما موافقم، با این شرط که کلمه‌ی «اتفاق‌نظر» را کنار بگذاریم. در بین مشروطه‌خواهان، مونارکیست‌ها و سلطنت‌طلب‌ها این موضع تحریم‌خواهی تا حد زیادی وجود دارد اما حتی در میان آن‌ها نیز بعضی از افراد هوشمند فهمیده‌اند که باید با بخشی از تحریم‌ها مخالفت کنند. مثلاً شه‌ریار آ‌هی به عنوان یک مشروطه‌خواه که من از منظر سیاسی از جهات عدیده‌ای با او اختلاف‌نظر دارم، جزو معدود هوشمندان این عرصه سیاسی است که با اضافه شدن اسم سپاه پاسداران به لیست گروه‌های تروریستی مخالفت می‌کند. در واقع متوجه است که تروریستی اعلام کردن سپاه، باعث تقویت و انسجام فزاینده‌تر ماشین سرکوب در داخل کشور می‌شود. این هوشمندی که از این فرد در مخالفت با تروریستی اعلام کردن سپاه مشاهده می‌کنیم، در بخش اعظمی از مشروطه‌خواهان و سلطنت‌طلبان چه در رابطه با سپاه و چه در رابطه با کلیت تحریم‌ها، وجود ندارد و در میان آن‌ها اتفاق‌نظری در دفاع از تحریم‌ها وجود دارد. اما بین نیروهای ملی‌گرا، جمهوری‌خواه و چپ، اتفاق‌نظری در بین نیست. در مقام یک شه‌روند در داخل کشور، من

جمهوری اسلامی ایران که نشان می‌دهد پرشمار کسانی وجود دارند که به دلیل نوع قواعد بازی که این نظام تعریف کرده‌است، مادامی که این نظم دچار تحول بنیادی نشود، امکان حیات در این جغرافیا را ندارند، و این نیروها بخشی از نیروهای موثر دیاسپورا هستند که به دولت‌ها و بدنه‌ی تکنوکراسی کشورهای اروپایی، آمریکا، کانادا و غیره متصل‌اند. بخشی از افکار عمومی دنیا را تحت‌تأثیر خود قرار می‌دهند و توانایی‌های مالی و ارتباطات با کشورهای کلیدی و ابرقدرت دارند. رابطه‌ی جمهوری اسلامی با سایر کشورها چه بخواهد و چه نخواهد، نمی‌تواند یک رابطه‌ی نرمال با دنیا شود مادامی که رابطه‌ی نرمالی با ایرانیان، همه‌ی ایرانیان، برقرار نکند. البته من امید می‌دارم برقراری چنین رابطه‌ی نرمالی ندارم و فقط در پهنه‌ی تخیل است که الان دارم سخن می‌گویم. از این بحث چنین نتیجه خواهیم گرفت که هسته اصلی معضل بحران دیپلماسی خارجی ما، در رابطه با آمریکا و اسرائیل و حتی این نوع ارتباط با چین و روسیه در سیاست داخلی رقم می‌خورد. مادامی که ایران صرف‌نظر از نام نظام سیاسی مسلط بر آن (جمهوری اسلامی یا هرچه) یک سیستم دموکراتیک نشود، ایرانیانی قوی و ذی‌نفوذ در خارج از ایران هستند که به دلیل آنچه از زاویه نگاه آنها کاملاً قابل درک است، نمی‌خواهند بگذارند روابط دیپلماتیک به شکلی نرمال دربیاید

شما اشاره کردید در بین مثلاً چپ‌ها وجود دارد، خوشبختانه شکل نگرفته است. خوب است که صداهای تحلیلی و روایت‌های بازگوکننده‌ی تجربه‌ی زیسته مردم و معترضان در رابطه با تحریم بیشتر و بیشتر شود. بخشی از نیروها، به ویژه نیروهای چپ، جمهوری خواه و نیروهای ملی، به گمان من به واسطه فقدان شناخت کافی از آثار تحریم بر جنبش‌های اعتراضی است که حامی تحریم می‌شوند. البته حمایت یک بخش دیگر از دیاسپورا از تحریم‌ها، اگر مسئله‌ی فقدان شناخت را کنار بگذاریم، یک پایه‌ی مادی نیز دارد؛ واقعیت تأسّف‌بار زندگی و حیات سیاسی چنددهه‌ی گذشته‌ی ما از جمله حالا این است که مشروطه‌خواهان و سلطنت‌طلبان و انواع گروه‌های سیاسی اپوزیسیون مادامی که وضع موجود از اساس دگرگون نشود، کوچکترین شانس برای حیات اقتصادی و فرهنگی و سیاسی در داخل کشور ندارند. یعنی ما با این واقعیت هولناک مواجهیم که مادامی که دگرگونی ساختاری بنیادینی اتفاق نیفتد، بخشی از ایرانیان که من ارزیابی کمی از تعدادشان ندارم نمی‌توانند هیچ نوع حیاتی در ایران داشته باشند. اگر از عینک آن بخش نگاه کنیم، تغییر بنیادی سیاسی، به هر قیمتی، ولو به قیمت بر جای ماندن زمین سوخته، قابل درک می‌شود، البته این به معنای تأیید مواضع آنها نزد من نیست. این علامتی است به همه‌ی ما که در ایران زندگی می‌کنیم و علامتی است به خود نظام سیاسی

از منافع عینی مردم در داخل که در مقابل تحریم قرار می‌گیرد، فعالیت‌های رسانه‌ای این گروه‌ها، به هژمونی تحریم‌خواهی در میان مردم منتهی شود، یعنی بسیاری از مردم برخلاف منافع عینی‌شان و تنها به دلیل وجود این هژمونی خواهان تحریم باشند. شاید تحریم‌خواهی مردم در داخل، تأثیری روی تصمیم کشورهای خارجی نداشته باشد، اما تأثیر آن این است که افق تخیل سیاسی ما را محدود می‌کند و چه بسا ما و مردم را به جای آنکه حول عاملیت خودمان منسجم و جمع کند تا بواسطه آن به امکان تغییر بیاندیشیم، حواس ما را، برای تغییر و دگرگونی سیاسی، به بیرون از خود و تحریم و نیروی خارجی معطوف کند. اساساً به نظر شما آیا ما باید نگران هژمونی این گروه‌های حامی تحریم در داخل کشور باشیم؟ اگر پاسخ مثبت است، برای رفع این نگرانی چه می‌شود کرد؟ نگرانی از اینکه به جای تخیل کردن درباره امکانات تغییر آینده و اندیشیدن به عاملیت‌های پویای درونی، همه امید و انتظارات برای تغییر خلاصه شود در اینکه تحریم اتفاق بیفتد یا نیرویی از بیرون بیاید و تمامی مناسبات را برهم بزند و دگرگونی سیاسی را ممکن کند.

مالجسو: به نظر من باید نامی غیر از نگرانی روی آن بگذاریم. فقط نگرانی نیست. اگر به تاریخ دراز ایران معاصر و نقش‌های متنوعی که عاملیت‌های خارجی در تقدیر سیاسی ایران داشته‌اند نگاهی بیاندازیم، می‌بینیم

که منظور از آن اتفاق نظر، بین گروه‌های صدادار خارج از کشور بود، یعنی آن‌هایی که ادعای نمایندگی بخشی را دارند **مالجسو:** میان صداداران البته این ماجرای تحریم خیلی خیلی پرنرنگ است. در حدی که حتی الان و خصوصاً طی چند ماه گذشته اگر کسی با تحریم مخالفت می‌کرد گویی پشتیبان نظام جمهوری اسلامی است. من پشتیبان وضع موجود نیستم و خواهان تغییر بنیادی هستم، اما در مقام یک شهروند به شدت با تحریم‌ها مخالفم، هم از حیث صدمات رنج‌باری که بر زندگی ما ایرانیان داخل کشور وارد می‌کند، هم از این زاویه که عاملیت پیشاپیش ضعیف‌مان برای تغییر احتمالی را هر چه ضعیف‌تر می‌کند و هم نهایتاً از این جهت که شانس تغییر را عمدتاً موقوف به مداخله‌ی نیروی خارجی می‌کند. من خواهان تغییر بنیادی با اتکا بر آن نوع عاملیت‌های اجتماعی و سیاسی ضدسیستمی هستم که از درون مرزهای ملی سربرمی‌آورند

انکار: نگرانی که در رابطه با تحریم‌ها وجود دارد، صرفاً ازین منظر نیست که گروه‌های خارج از کشور چه تأثیری روی کشورهای دیگر می‌گذارند. می‌شود بحث هژمونی را مطرح کرد؛ چون این گروه‌ها، در خارج از کشور رسانه و صدای بلندی دارند، به هر حال روی افکار عمومی در داخل هم تأثیر می‌گذارند. نگرانی که اینجا وجود دارد در واقع نگرانی از هژمونی این گروه‌ها در داخل است، به اینصورت که فارغ

فقط ضعیف‌تر شدن عاملیت‌های ضدسیستمی داخلی را تجربه کنیم. یا در سناریویی بدتر چه‌بسا چشم‌انداز آتی ما پدید آمدن وضعیتی اردوگاهی باشد، البته اگر اجازه بدهید از این تمثیل استفاده کنم. اردوگاه کجاست؟ جایی است که ساکنان آن وضع بسیار بدی دارند، چشم‌اندازی برای بهبود ندارند و اوضاع به صورت مستمر بدتر می‌شود، اما چاره‌ای ندارند جز جرح و تعدیل مستمر خودشان و کنار آمدن با فضا و البته همراه با اینکه گاهی هم زیر درد، زیر شکنجه یا در اتاق گاز فریادی بزنند، گاه دست به شورش‌های ناموفق بزنند و گاهی برای پیدا کردن راه‌های فرار فردی تلاش کنند. استمرار وضع موجود و فقدان عاملیت داخلی، چنین چشم‌اندازی را، به عنوان یکی از سناریوهای ممکن برای ما، به نظر می‌آورد. اگر می‌خواهیم به این وضعیت نرسیم، مداخله خارجی را هم (اصلاً بحث ناسیونالیستی و این‌ها نیست)، به‌ویژه به دلیل برخورداری نظام موجود از حداقل‌هایی محسوس از توان مقاومت، به دلیل برجا ماندن زمین سوخته در اثر مداخله خارجی، نمی‌پسندیم؛ آن‌گاه چاره‌ای نداریم جز تقویت عاملیت‌های داخلی. البته این پاسخ را همه می‌دانیم، اما برای اینکه چگونه آن را عملی کنیم، در هیچ کتابی برای آن راه حلی وجود ندارد. از قضا مسأله‌ی نافرمانی مدنی به‌ویژه نافرمانی دختران جوان بر سر مسأله حجاب اجباری در مقیاس خُرد (البته خُرد نه به این معنا که بی‌اهمیت است بلکه

که در زمان‌های گوناگون، این مسأله بیش از نگرانی بوده است و یک «واقعیت» نامیمون است. البته در مقام پاسخ به سوال کلیدی شما، یعنی اینکه در برابر این واقعیت نامیمون چه کار می‌توانیم بکنیم، من پاسخ روشن و واضحی ندارم. چنان نیروی مقتدری است که به هر حال پدران و مادران ما، نسل در نسل به دفعات در برابرش زمین خوردند و توازن قوای ما در درون کشور با نیروهای خارجی به معنای وسیع کلمه، تغییری پیدا نکرده است و ما هنوز هم به همین اندازه، زمین‌خورده و ابله هستیم. خیلی تأسف‌بار است. بنابراین پاسخ سوال را نمی‌دانم اما نه «چه باید کرد؟» بلکه رگه‌هایی از «چه می‌توان کرد؟» را، صرف‌نظر از میزان موفقیت آن، در ساختن راه تغییری از نوع دیگر می‌دانم؛ تغییر نه با مداخله خارجی و نه با تحریم که خود نوع دیگری از مداخله خارجی است. پاسخ را همه می‌دانیم. مسأله اجرای آن است. همه گرفتار اجرای آن هستند. پاسخ عبارت است از تلاش برای تقویت جنبش‌های داخلی و عاملیت‌های داخلی، چه برای فشار آوردن به حکومت، در جهت تغییرات درونی، و چه نهایتاً برای تغییر بنیادین حکومت، یعنی نه تغییرات درون‌سیستمی که تغییرات فراسیستمی. پاسخ را همه می‌دانیم. می‌دانیم که با استمرار وضع موجود، ما قطعاً تعمیق بحران‌ها را خواهیم داشت. همه روی این مسئله اتفاق نظر دارند. با تعمیق بحران‌ها، چه‌بسا به صورتی مستمر

خیلی گسترده و رنج آن زیاد است، دچار این تردید می‌شویم که انگار توان این‌که بگوییم باید چگونه پیش برویم را نداریم و وضعیت تبدیل به انسداد سیاسی می‌شود و همان‌طور که می‌دانیم انسداد سیاسی نیز همیشه با انبوهی از پیامدها مانند سرخوردگی و انفعال سیاسی همراه بوده است.

مالجسو: بگذارید نکاتی پراکنده را در چند سطح مطرح کنم. اول اینکه، با توجه به حرف‌هایی که الان گفتید، مشخص شد شمایی که مرا تئورسین بن‌بست سیاسی می‌نامیدید اصلاً خودتان تئورسین بن‌بست سیاسی هستید! من از بن‌بست سیاسی صحبت می‌کنم و نکته اصلی این است که ما اولین بار نیست که در طول تاریخ با بن‌بست سیاسی مواجه شده‌ایم. مثلاً سال‌های جنگ جهانی اول و سال‌های بعدی‌اش طی دهه ۱۲۹۰ حقیقتاً در ایران دچار بن‌بست سیاسی بودیم. منتها بن‌بست سیاسی به این معنا نیست که حرکت تاریخ هم متوقف می‌شود. بن‌بست سیاسی به این معناست که با توجه به آرایش کنونی انواع عملیات‌های موجود، ذهن من و شما نمی‌تواند به راه برون‌رفت دست یابد. اما شما در بحثتان گفتید که نه فقط با توجه به عملیات‌های کنونی بلکه در چشم‌انداز پیشارو نیز دچار بن‌بست هستیم. من هم مثل شما ناتوان از دیدن چشم‌انداز تغییر عملیات‌ها هستم، اما به گذشته که نگاه می‌کنم رودخانه‌ی مستمر در حال تغییری از عملیات‌ها را می‌بینم. من و شما امروز

به این معنا که یکی از هزاران هزار تغییری است که باید صورت گیرد) به ما نشان می‌دهد که هر قدر مسیر پیشارو دشوار باشد، همچنان روزنه‌هایی وجود دارد و جز همین هزینه دادن‌ها و تقویت مسیرهایی از این دست، راه میانبر عجیب و غریب دیگری پیشارو نداریم.

انکار: بحث این جاست که به‌نظر می‌رسد در این لحظه ما حتی از تخیل و ترسیم خیالی این مسیر هم ناتوانیم. مثلاً وقتی از تشکیل یابی حرف می‌زنیم، تصورمان این است که می‌دانیم راهی که باید اتفاق بیفتد، تشکیل یابی است، می‌دانیم که سازمان‌دهی باید اتفاق بیفتد، می‌دانیم که عاملیت داخلی باید تقویت شود، اما از آن طرف آنقدر هزینه‌ها بالا رفته، آن قدر هزینه‌هایی که افراد می‌پردازند، زیاد است که آدم با خودش می‌گوید که آیا من اصلاً می‌توانم به دیگران تجویزی بکنم؟ آن‌هم در شرایطی که افراد در این مسیر باید رنج بسیار زیادی را متحمل بشوند. در چنین شرایطی، هر فرد در مواجهه با خودش هم دچار تردید می‌شود. برگردم به آن نقطه مورد سوال، نمی‌گویم که باید بتوان به «چه باید کرد» و یا حتی «چه می‌توان کرد» پاسخ داد، اما بالاخره هرکدام از ما، در این موقعیت، علاوه بر توصیف، باید بتوانیم تجویزی هم برای خودمان و دیگران داشته باشیم، تجویزی که به ما کمک کند تا مسیر را ادامه بدهیم. وقتی از تشکیل یابی، سازمان‌دهی و مقاومت‌های جمعی حرف می‌زنیم، چون سرکوب

و عمل شکل بگیرد و شرایطش فراهم شود، ما می‌خواهیم انقلابی باشیم. شرایطی که برخلاف نظرات رایج در دوره «زن، زندگی، آزادی»، به‌نظر من هنوز با آن فاصله داریم

انکار: با توجه به این مسائلی که طرح کردید آیا بیش از پیش ضرورت پیوند میان روشنفکری ایران با کنش‌گری، پروبلماتیک و مسأله‌مند نمی‌شود؟ اگر به تاریخ هم نگاه کنیم، این پیوند همواره میان روشنفکران بزرگ و میدان کنشگری برقرار بوده است. مثلاً از خود مارکس تا مارسل موس، رزا لوکزامبورگ و بوردیو، ما می‌بینیم که هر کدام لااقل در دوره‌هایی از حیاتشان وارد میدان عمل شدند و پیوندی جدی با میدان کنش‌گری پیدا کردند. نمی‌دانم، اما به‌نظرم می‌رسد که مهم است درباره بازسازی رابطه روشنفکران و کنش‌گران فکر کنیم

مالجو: من هم از نمی‌دانم‌هایم بگویم. من هم نمی‌دانم که در تاریخ معاصر ما در ایران آیا چنین رابطه‌ای در مقیاس وسیع از اساس وجود داشته است که حالا ما در پی بازسازی‌اش باشیم یا نه

انکار: یا شاید اصلاً نیاز هست که چنین رابطه‌ای را اگر هم قبلاً نبوده، ایجاد کنیم

مالجو: صرف‌نظر از اینکه نیاز هست یا نه اصلاً چنین ارتباطی وجود داشته یا خیر؟ مثلاً برخی‌ها دائم بر سر روشنفکران می‌کوبند که این روشنفکران بودند که انقلاب کردند. درحالی‌که مگر روشنفکران انقلاب

عین حال گرچه نمی‌دانیم «چه باید کرد» اما برخی از «چه نباید کردها» را به تجربه دریافته‌ایم. به‌گمان من سازماندهی زیرزمینی و مخفی یا مثلاً مبارزه مسلحانه و مسائلی از این دست را با استناد به تجربه تاریخی‌مان باید قاطعانه رد کنیم. فراموش نکنیم که پیشینیان ما با حکومت‌هایی مبارزه می‌کردند که امکانات تکنولوژیکی در حد امروز نبود و شانس موفقیت به مراتب بیشتری در قیاس با امروز داشتند و همان حداقل شانس‌های ناچیز هم امروز وجود ندارد. این نوع از کنشگری مخفی و مسلحانه را باید قاطعانه رد کنیم. در این مسیر قطعاً پیشاپیش بازنده‌ایم. به‌همین قیاس، گرچه دست‌من و شما نیست، اما تا حد ممکن باید از شورش کور، دوری کرد. البته آگاهم که شورش کور اسمش را با خودش دارد و کور است و رخ‌دادنش دست‌من و شما نیست، ولی دست‌کم می‌توانیم در سطح نظر تصریح کنیم که ما دیگر نمی‌خواهیم شورشی باشیم، ما اگر تغییری می‌خواهیم، آن تغییر از نوع تغییر انقلابی است. با براندازی هم فاصله‌مان مشخص است. براندازی مال متعلقان به منتهی‌الیه انواع جناح‌های راست است. براندازی یعنی من با تغییر نظم سیاسی موافقم اما با تغییرات اجتماعی پشت‌بند آن موافق نیستم و برای همین هم از لفظ انقلاب استفاده نمی‌کنم. ما نه شورشی هستیم و نه برانداز. اگر توان و سهامتش را داشته باشیم و اگر حدی از اجماع نظر

تأثیرگذاری فکری رخ می‌دهد که البته بی‌اهمیت نیز نیست. مثلاً درباره‌ی «سازماندهی کارگری»، روشنفکران چپ ما روی هم چه حرف عملیاتی مشخصی می‌توانند بگویند که کارگران آگاه خودشان نمی‌دانند؟ کارگری که، هرچقدر هم ضعیف، دائماً تلاش کرده که تعاونی یا شورا یا سندیکا بسازد و دائماً هم سختی کشیده است. یک کارهای کلی می‌توان کرد، حرف‌های کلی هم می‌توان زد، اما این‌ها بازی را به‌طرزی تعیین‌کننده تغییر نمی‌دهند. مهم است که تجارب جهانی را بدانیم. بدانیم که در پرو چه شد، در شیلی چه شد و روشنفکر باید این‌ها را بگوید. مهم است. اما بسیاری از این چیزهای مهم باید اتفاق بیفتند، تا در کنار هم، در پس‌شان اندکی تغییر تحقق یابد.

به‌علاوه، اگر از این پیوند صحبت می‌کنیم، آن طرف قضیه هم هست که من دیگر در آن حوزه هیچ نظری ندارم. آن توده‌ی مردم، کارگران و غیره چرا تلاشی برای برقراری پیوند نمی‌کنند؟ برای نمونه می‌گویم، شما فرض کنید در فلان موضوع کارگری مدت‌های مدید پژوهش کرده باشید و نکته‌ای برای گفتن داشته باشید، در داخل یا خارج از ایران، فضایی فراهم شود و شما حرف‌های خود را عرضه کنید. اما شنونده‌ها چه کسانی هستند؟ همان شاعر، همان مترجم، همان ویراستار، همان هنرمند، یا فلان رهگذر و بهمان علاقه‌مند، مخاطب حرف هستند. همان روشنفکران و

کردند؟ بله، آن‌ها هم در کنار انقلاب بودند. اما انقلاب جور دیگری شکل گرفت و روشنفکران هم جزئی از آن مجموعه بودند. این پیوند کجا بوده است؟ اصلاً روشنفکران به‌طور کلی چه کار بزرگی می‌توانند بکنند؟ به نظر من قبلاً هم کار بزرگ خاصی نمی‌توانستند بکنند و الان هم کار عجیب‌وغریبی نمی‌توانند بکنند. منجی‌گرایی اشکال گوناگونی دارد. اینجا در بحث‌مان جوری است که نه یک فرد، بلکه یک تیپ، یعنی روشنفکران، باید منجی شوند و کاری بکنند. اما واقعیت دنیای بیرون اصلاً سهمگین‌تر از آن است که چه یک فرد و چه مجموعه‌ی خاصی از افراد ذیل یک عنوان به‌مثابه‌ی یک ناجی بیایند و تغییر بزرگ را رقم بزنند. تغییرات اجتماعی پیچیده‌تر از این حرف‌هاست. مگر از حیث تأثیرگذاری، در یک تغییر بزرگ اجتماعی، کاری که یک روشنفکر می‌تواند بکند چیست؟ روشنفکر کتابی می‌خواند و تحلیل‌های عام‌تری ارائه می‌دهد. در جایی حرفی می‌زند، که آن حرف بر فرض اگر صد نفر مخاطب دارد، نود نفر با آن حرف مخالفانند و باقی هم بعدها به او ناسزا خواهند گفت. بنابراین ابزار خاصی در اختیار روشنفکران نیست. البته من با چنین اتحادی موافق‌ام. یعنی باید با زندگی روزمره درآمیختگی بیشتری پدید آید، و از سطح انتزاع مباحث کاسته شود و تغییراتی از این قبیل رخ بدهد. اما بعد از همه‌ی این‌ها هم باز چیز عجیب‌وغریبی اتفاق نمی‌افتد. در بهترین حالت

شاید چند رفیق دیگر. پس آن توده‌ی مردم و کارگران کجا هستند؟ از این توده به‌معنای عام حرف نمی‌زنم، همان قشر آگاه هم نیست که حاضر باشد و به سهم خود این پیوند را برقرار سازد. می‌خواهم بگویم نباید بار این گسیختگی را تماماً بر دوش آن روشنفکری گذاشت که حتی دقیق نمی‌دانیم کیست و چیست.

انکار: مخصوصاً در این فضای روشنفکرستیزی که به‌خصوص از سوی آن جریان راست برانداز بسیار ترویج می‌شود..

مالجو: نه آن‌که روشنفکران و اهل فکر ما حرفی برای گفتن نداشته باشند، اما حرف‌های آن‌ها که ارزشمند هم هستند، تناسبی با عظمت بحران‌ها و دشواری‌های ما ندارد. اما همین چیزهای ناچیز و ناکافی همین مجموعه که چراغ یا نورافکن بزرگی هم نیست، پرتو روشن‌تری روی مسائل ما می‌اندازند در قیاس با جمله‌ی قصار یا شعار یا توییت آن سلبریتی و هنرپیشه و طنزپرداز و از این قبیل که از روشنفکران خیلی جدی‌تر محسوب می‌شوند. البته این‌ها هم نقش‌های اجتماعی دارند و اهمیت خودشان را دارند. ولی نه فقط آن راست‌گرایان که شما گفتید، بلکه مجموعه‌ای از عواملی که من هم درک روشنی از آن‌ها ندارم، دست‌به‌دست هم می‌دهند تا به‌وفور بگویند روشنفکران باید خفه شوند. این‌ها خفه شوند تا چند نفری که تجربه‌ی سیاسی ناکافی دارند و مهارت‌شان در زمینه‌های دیگری است

(که در جای خود خیلی هم ارزشمند است) بیایند و ایده‌های ساده‌لوحانه‌ای از این قبیل را القا کنند که خیلی ساده با تحریم یا با مداخله‌ی خارجی یا با آمدن یک منجی می‌توان تمام چیزهای خوبی را که دوست داریم به دست آوریم.

انکار: همان‌طور که گفتید نه فقط راست برانداز، بلکه به‌طور کلی‌تر راست اقتصادی تلاش دارند که وزن بیش از حدی بار روشنفکران کنند و بدین‌واسطه، آن مکانیسم‌های اجتماعی و اقتصادی-سیاسی را پنهان کنند که تحولات را رقم می‌زنند. موضعی که از آن روشنفکران را نقد کردیم، این موضع نیست، بلکه بیشتر تلاشی ست در جهت نوعی رفع و ارتقاء در شکل دیالکتیک هگلی

بگذارید برای باز کردن این نقد، به سخنان خودتان برگردیم. از دل بخش اول تحلیل‌های شما نوعی قضاو قدرگرایی هم درمی‌آید. گویی هیچ امکان ایجابی وجود ندارد و ما باید بنشینیم و ببینیم که خود این نیروها به چه سمت و سویی می‌روند. البته به‌رحال یک واقعیت موجودی هم هست که اراده ما را محدود می‌کند و این را نمی‌شود نفی کرد. اما می‌خواهم به بخشی از صحبت‌هایتان اشاره کنم که گفتید مثلاً سازمان‌یابی چم‌وخم‌هایی دارد که شما از آن‌ها آگاهی ندارید. الزاماً هم قرار نیست که شما در مقام روشنفکر آن‌ها را بدانید. اما شاید بد نباشد که محقق‌ها، پژوهشگرها و روشنفکران برای خودشان چنین رسالتی قائل

که روشنفکر دقیقاً کیست و دقیقاً به چه معناست، اما خودم نقدهای بسیاری به این فضا دارم. می‌خواهم بگویم این کمبودها، در عین حال برایم قابل فهم نیز هست. قابل فهم است که چرا این که می‌گویید باید به خود میدان رفت، در این جا خیلی اتفاق نمی‌افتد. اصولاً، به‌ویژه هر چه به سال‌های اخیر نزدیک می‌شویم، عدم تناسب بین عظمت بحران‌های بزرگ‌مان و قلت نسبی تحقیقات‌مان خیلی بیشتر شده است. بچه‌هایی داریم که تز فوق‌لیسانس یا رساله‌ی دکترایی می‌نویسند که عالی‌ست و حتی کارهایشان به‌صورت کتاب هم منتشر می‌شود. اما این اولین تحقیق جدی آن‌ها، به آخرین تحقیق جدی‌شان هم تبدیل می‌شود. البته من درک‌شان می‌کنم اما بعد باز پرسش اسن است که چه کسی قرار است این تحقیقات را انجام دهد؟ اصلاً محقق به این تعداد نداریم. پروژه‌بگیر زیاد داریم. البته بعضاً پروژه‌های باارزشی هم هستند اما، به‌طور کل، میزان اندیشه‌ورزی ما گرچه به‌طور مطلق کم نیست و قابل توجه است، اما اگر به‌صورت نسبی نگاه کنیم، نسبت به ابعاد مشکلاتی که داریم و گردنه‌ای که در آن گیر کرده‌ایم کافی نیست. چه کسی باید این کار را بکند؟ چطور باید انجامش داد؟

به‌ویژه آن‌که شما دست روی کلمه‌ی «روشنفکر» می‌گذارید، روشنفکری که در عین حال سازمان ندارد، در دانشگاه نیست، در هیچ‌کجا نیست، به هیچ‌کجا

باشند که در کنار این تحلیل‌ها که ضروری است، گاهی هم مستقیم به سراغ میدان بروند، به جاهایی نظیر سندیکای اتوبوس‌رانی یا کارخانه‌ی فولاد مبارکه، یا صنعت نفت و از دل آن‌ها تحلیل بیرون بکشند، تا اتفاقاً به آن‌چم‌وخم‌های سازمان‌یابی پی ببرند و نوری بیافکنند بر مسائل سازمان‌یابی در این میدان‌ها و به‌طور کلی مسائل آدم‌ها در این میدان‌ها. چون کارگران در این میدان‌ها تجربه‌ی زیسته‌ای دارند که شاید محقق یا پژوهشگر بتواند آن تجربه‌های منفصل و جدا از هم را کلیتی ببخشد و آن تجربه‌های زیسته بی‌میانجی را به میانجی مفاهیم، به کلیت وضعیت موجود پیوند بزند. تقریباً همان چیزی را در نظر دارم که گرامشی هم به نوعی درباره روشنفکر ارگانیک می‌گوید، یعنی آن کارگر بدون این روشنفکر و این روشنفکر بدون آن کارگر نمی‌توانند واقعیت را در شکل کلی آن ببینند. شاید چیزی که ما به آن نیاز داریم از جنس همان روشنفکر ارگانیک باشد که از دل خود میدان نظریه‌پردازی کند. هرچند قرار نیست خودمان را گول بزنیم و وزن تمام تحولات را بر دوش چنین روشنفکری بگذاریم و فکر کنیم که با داشتن چنین روشنفکرانی همه مسائل حل می‌شود. اما شاید بشود به‌عنوان یکی از هزاران امکان‌های موجود از چنین چیزی هم صحبت کرد

مالجو: با شما کاملاً موافق‌ام. بحث من این نبود که نقدی به روشنفکر وارد نیست. البته من درست نمی‌دانم

راهی ندارد. یعنی فرد است و امتیزه. می‌خواهم بگویم، بله، این وضعیت قابل‌تحسین نیست اما قابل‌فهم است. معلوم است که کارهایی که شما اشاره کردید باید انجام بشود. ولی وقتی به نامزدهای اجرای چنین کارهایی فکر می‌کنم، یکی کمتر و یکی بیشتر، به مسیرهایی افتاده‌اند که مفید است ولی نه آن‌قدر که باید و شاید. خیلی‌ها مستمر فقط مشغول ترجمه هستند، خیلی‌ها به دنبال رفتن از ایران‌اند که البته آن هم بخشی از زندگی است، برخی هم مشغول تحقیق برای پاسخ به این یا آن پرسش اما برای شغل یا پایان‌نامه یا رساله. ما به شدت به لحاظ مطالعاتی در ایران فقیر هستیم. این میزان از فقر در دیاسپورای آکادمیک ایرانی تا این حد نیست اما آن‌ها هم، گرچه شاید گاهی وقت‌ها روش‌مندتر هم هستند، اما از جغرافیای ایران دورند و به میدان دسترسی ندارند و چندان قابل‌تکیه نیستند. موافقم که در تمام این موارد ناگزیر باید بازاندیشی کرد



پرش نابهنگام: از اصول به شکل حکمرانی

۱۴۰۲/۰۶/۲۶



محمد حسین زارعی

و نوشتاری خود، حول مسأله‌ی تاسیس و فرآیندهای نگارش قانون اساسی، به کوشش‌های نظری پرداخته‌است. جهت‌ارایه‌ی تصویری روشن به خواننده، مصاحبه‌ی پیش رو، در ابتدا و به‌طور نسبتاً مفصلاً از سطح و ارتقاعی نظری و بنیادین بر سر روشن کردن برخی مفاهیم پایه‌ای آغاز کرده و رفته‌رفته، به سطوح انضمامی‌تر و چالشی در ادامه گفتگو می‌رسد

انکار: در یک سال اخیر، بخشی از مباحثی که در سپهر عمومی میان روشنفکران درگرفته، در ارتباط با مسئله حاکمیت، دولت، تأسیس و امر حقوقی بوده است. اکنون بنا داریم

با بالاگرفتن مباحث پیرامون تاسیس پس از رویدادهای اعتراضی «زن، زندگی، آزادی» در سپهر سیاسی ایران، بار دیگر، ضرورت پرداختن به آن، بیش و پیش از هر چیز احساس شده‌است. در این میان به نظر می‌رسد، تا به این‌جا، عمده‌ی استدلال‌ها پیرامون مسأله‌ی تاسیس، از نظرگاهی کم و بیش غیرحقوقی، طرح و به بحث گذاشته شده‌است. «انکار» از سر چنین دغدغه‌ای، این بار به سراغ یک حقوق‌دان عمومی آمده تا زوایای حقوقی دقیقه‌ی تاسیس را به بررسی بنشیند. «محمدحسین زارعی»، استاد حقوق عمومی دانش‌گاه شهید بهشتی، مدت‌هاست که در مواضع شفاهی

بررسی کنیم که چه نسبتی میان امر حقوقی، مسئله تأسیس و مسئله حقوق اساسی با وضعیت فعلی برقرار است و چه تنش‌هایی میان این مباحث درکار است. به عنوان نخستین پرسش، بفرمایید که اساساً فهم شما از رابطه میان امر سیاسی و امر حقوقی چیست؟ اگر سیاستی با محتوای اجتماعی مدنظرمان باشد، جایگاه امر حقوقی و حقوق اساسی در آن چیست و چه طور می‌شود میان این دو نسبتی برقرار کرد؟

زارعی: من ادیباتی را که شما در «انکار» تولید می‌کنید بسیار می‌پسندم؛ خصوصاً عنوان‌تان را که به‌گمانم شروع مناسبی است برای اینکه آنچه را که موجود و در اختیارمان است، نقد کنیم؛ لذا ابتدای هر گفتگو و کنشی می‌تواند همان نقطه انکار و نفی باشد. منتها فکر می‌کنم از جهت اجتماعی ما به جایی رسیده‌ایم که باید اساسی‌تر بیندیشیم. در مسائلی که از بعد از انقلاب ۵۷ در کشورمان مطرح شد تا به امروز، ما موج‌های مختلف رویکردهای سیاسی و اندیشه‌ای داشته‌ایم و اینجا این مسئله مطرح می‌شود که حقوق اساسی، قانون اساسی، در این میان چه نقشی ایفا می‌کنند و اساساً ارتباطش را با سیاست و امر سیاسی چگونه باید تعریف کرد؟ من مطلبی در رابطه با تفکیک ناموجه در مجله مشق فردا منتشر کرده‌ام و آنجا کوشیده‌ام بگویم که وضعیت موجود ناشی از همین قانون اساسی موجود است و گرچه خوانش دیگری از آن امکان‌پذیر است ولی این قانون اساسی، امکان‌هایی را

در اختیار حاکمیت قرار می‌دهد که می‌تواند وضعیت را بحرانی کند و یا بحرانی نگه دارد و اساساً حاکمیت را به سمت اقتدار بیش‌ازحد و وضعیت‌های استثنایی دائم ببرد. بنابراین اگر اینطور به قضیه بنگریم، قانون اساسی ما، قانون اساسی ای است که از ابتدا به تصرف درآمده است. در ارتباط با نسبت حقوق و سیاست، و منظورم از حقوق در اینجا حقوق اساسی است، مائورو زامبونی قضیه‌ای از پرونده‌های قضایی را نقل می‌کند که در دیوان عالی کشور ایالات متحده آمریکا مطرح شده‌است؛ در این پرونده، ایالت ویرجینیا، آموزشگاهی نظامی تأسیس می‌کند که صرفاً مردها را به عضویت می‌پذیرد و از این قضیه براساس متمم ۱۴ قانون اساسی ایالات متحده به دیوان عالی شکایت می‌برند. دیوان عالی رأی به ابطال این مصوبه ایالتی می‌دهد. یکی از قضات اقلیت دیوان‌عالی بیان می‌کند که تصمیم دیوان عالی، یک تصمیم حقوقی نیست بلکه یک تصمیم سیاسی است. براساس سنت ما، مردها وظیفه دفاع از کشور را به عهده داشته‌اند و از اینرو، تأسیس آموزشگاه نظامی صرفاً برای مردان هیچ منافاتی با سنت تاریخی آمریکایی ندارد. او عبارتی را بکار می‌برد که گویای نسبت سیاست و حقوق است. وی می‌گوید که دیوان عالی، با چنین حکمی سیاست را به درون حقوق قاچاق کرده است. ما هم وقتی در باره قانون اساسی خود و نسبت آن با سیاست و فقه صحبت می‌کنیم به تعبیر آن قاضی دیوان‌عالی به نوعی فقه به درون حقوق

گوناگون الهیاتی داریم که می‌توانند امر سیاسی و حاکمیت متفاوتی را عرضه کنند. این را مقدمتا عرض کردم همانطور که می‌دانید اشمیت تشخیص امر سیاسی را مانند امر اقتصادی و اخلاق و عدالت و زیبایی‌شناسی بر مبنای دوگانه‌های رادیکال تعریف می‌کند و اشمیت معتقد است که امر سیاسی اساسا مربوط به تعیین و تصمیم درباره دوست و دشمن است، اما اینکه دوست و دشمن کیست، جای دیگری تعریف کرده است اما تا جایی که من می‌فهمم دلایل اینکه چرا باید سیاست را بر پایه دوگانه دوست و دشمن تعریف کرد توضیح واضحی نمی‌دهد. این نگاه به سیاست ریشه در رویکرد مخاصمه و آنتاگونیسم و نقش واقعی سیاست در اجتماع و در میان ملت‌ها دارد. اما می‌توان به بدیل دیگری برای امر سیاسی فکر کرد مانند اینکه سیاست را امری مرتبط با رقابت یا مخالفت یا تکثرگرایی نیروهای اجتماعی و سیاسی تعریف کرد که امکان رقابت و یا مصالحه میان آن‌ها وجود داشته باشد و یا امر سیاسی را امر مردم تفسیر کرد، همان‌گونه که رانسیر و بدیو چنین می‌اندیشند. اشمیت معتقد است که رویکرد رقابت یا جایگزینی مخالفت با دشمنی و خصومت درک واقع‌بینانه‌ای از سیاست نیست و درواقع نادیده‌گرفتن کنه سیاست است تا مسائل بنیادی‌تری را پنهان نگه‌دارند. یا اینکه سیاست را می‌توان به امر عمومی تحلیل کرد که الزاما دولت و حاکمیت در مرکزیت

و به درون قانون اساسی، قاجاق شده است. منظور آن قاضی این است که در لوای قانون و قانون اساسی سیاست (یا فقه) را بی‌سروصدا وارد قلمرو نظام حقوقی کرده و از ظاهر بی‌طرفی و استقلال و خودبسندگی قانون موضوعه یا پوزیتیو بهره‌برداری می‌کنند و به اقدام خود مشروعیت و اعتبار حقوقی می‌بخشند

اکنون برگردیم و بنیادی‌تر به ارتباط میان امر سیاسی و امر حقوقی بیندیشیم. باید ببینیم که امر سیاسی و امر حقوقی را چه تعریف می‌کنیم. همان‌طور که می‌دانید، در میان ادبیاتی که در ایران ترجمه و منتشر شده است و در حلقه‌های فکری حقوقی و سیاسی بحث می‌شود، ادبیات کارل اشمیت است که بسیار هم رواج پیدا کرده و مورد استقبال و مطالعه قرار گرفته است. و البته من دلیل جذابیت طرح ایده اشمیت را متوجه نمی‌شوم، مخصوصا اگر به نظریه وی با دقت بیشتری توجه کنیم. برداشت من از صورت‌بندی او این است که مفروض دولت، حاکمیت است، مفروض حاکمیت امر سیاسی است و پیش‌فرض امر سیاسی، موضوع الهیات سیاسی است. لذا اگر شما نظریه الهیات سیاسی خود را غیر از آنچه اشمیت معرفی می‌کند صورت‌بندی کنید، مانند آنچه بنیامین در باره جمهوری بت انجام داده است، باید تاثیر آن‌را بر مفهوم امر سیاسی و حاکمیت هم ارزیابی کنیم. اما از سوی دیگر ما یک الهیات سیاسی نداریم، بلکه الهیات‌های سیاسی و خوانش‌های

آن قرار نداشته باشد. بنا به فهم من اشمیت امر سیاسی را با دولت و حاکمیت گره زده است و نتیجه آن برای حقوق و حقوق عمومی این است که مسائل و موضوعات و مرزبندی‌ها در حقوق عمومی دائما پیرامون دولت و حاکمیت دور می‌زند و دغدغه‌های حقوق عمومی را بر همین اساس تعریف می‌کند و حال آن‌که می‌توان حقوق عمومی را بر مرکز‌زدایی یا کاهش حاکمیت و گسترش امکان‌های مشارکت و حضور مردم تعریف کرد. نتیجه آنکه نوع برداشت ما از امر سیاسی تاثیر زیادی بر فهم ما از حقوق، قانون، نظم قانونی و حاکمیت دارد. پس به‌طور ضمنی عرض می‌کنم که مادامی‌که حقوق (حقوق عمومی) امر مربوط به دولت و حاکمیت باشد، دولت و حاکمیت در مفهوم سازمان کلان سیاسی که در مقابل مردم قرار دارد، ناچاراً باید در دامن امر سیاسی اشمیتی مفهوم پیدا کند.

لذا باید تبیین کنیم که چه مفهوم بنیادینی را از سیاست، می‌خواهیم مراد کنیم تا امر حقوقی را در نسبت به آن قرار دهیم. می‌دانیم که اشمیت سه گرایش را مورد هدف قرار می‌دهد: آنارشیزم؛ پوزیتیویسم حقوقی؛ و لیبرالیسم. آنارشیزم را بعداً صحبت می‌کنیم، اما در مورد پوزیتیویسم حقوقی و سنت لیبرالی حقوق عمومی، آن چیزی که رواج جهانی یافته، ما حقوق عمومی را این‌گونه می‌فهمیم که متشکل از هنجارها، قواعد و اصولی است که می‌خواهد دولت و حاکمیت

را محدود کند و به بند بکشد. این همان تفکر مشروطه‌گرایی است. سازوکارهای مشروطیت و محدودیت نیز قاعدتاً باید در قانون اساسی وجود داشته باشد و علی‌القاعده باید تضمین شوند. اشکالی که اشمیت می‌گیرد این است که اساساً این امکان‌پذیر نیست که حاکم در چهارچوب هنجار، قانون و قاعده در بیاید. اما در مقابلش زمانی که سنت لیبرالی حقوق عمومی را می‌بینیم، اولاً تاکید بر حق‌ها و آزادی‌ها از یک طرف، و ثانیاً محدودیت و سازوکارهای مشروطیت و محدودیت قدرت مانند تفکیک و موازنه قوا از طرف دیگر را با خود دارد. این رویکرد، نگاهی بدبینانه و از روی شکاکیت به دولت است که در آن دولت را در عین آنکه شر ضروری می‌داند، اما از آن انتظارات بزرگی مانند امنیت، نظم، رفاه همگانی، مالکیت خصوصی، خدمات عمومی و حفظ محیط زیست و منابع طبیعی و نظارت بر رقابت و اقتصاد و ... هم دارد

اما در رابطه با امر حقوقی، به ویژه حقوق عمومی، ما با این برداشت مواجه هستیم که حاکم باید محدود بشود و به دنبال سازوکارهایی که این امر را برآورده می‌کنند، هستیم. پس در عین آنکه وجودش ضرورت دارد، ولی در عین حال نفی هم باید بشود. به اعتقاد من این امر باعث می‌شود که حقوق عمومی و مطالعات حقوق اساسی با تعارض‌های پنهان جدی مواجه شود. می‌خواهیم دولت باشد که امنیت، نظم، حقوق و آزادی‌ها و

هست که ما نمی‌توانیم از حاکمیت فرار کنیم، وضعیت‌های استثنایی و بحرانی تداوم می‌یابند و لذا به طور رسمی و غیررسمی قانون اساسی تعلیق می‌شود. بعضا در وضعیت‌های تروریستی، حملات انتحاری، جنگ‌های داخلی و خارجی و بحران‌های اقتصادی، دست دولت‌ها بازگذاشته می‌شوند تا این وضعیت‌ها را سامان دهند، مشکل را حل کنند. اما وضعیت‌های استثنایی ادامه پیدا می‌کنند تا جایی که خود تبدیل به قاعده می‌شوند. امری که قرار بود استثنا باشد، خود تبدیل به قاعده و اصل شده است.

حال قانون اساسی ما که در مرکز حقوق عمومی قرار دارد، در چه وضعیتی است؟ اساسا این‌گونه نیست. قانون اساسی ما از یک سو، امکان تصمیم حاکم در وضعیت استثنایی و اضطراری را می‌دهد، و از سوی دیگر ضرورت قاعده‌مند کردن وضعیت استثنایی را هم منتفی می‌کند. اینکه چارچوب نمی‌زند و محدود نمی‌کند، بلکه ابزارها و آپاراتوس‌های متنوعی را در اختیار حاکم قرار می‌دهد. از سوی دیگر به‌نظر می‌رسد که با وجود اصل ۷۹ قانون اساسی، ولی مادر قانون اساسی اصولا نیازی به وضعیت استثنایی برای مداخله حاکم نداریم. یعنی خود قانون اساسی، برای حاکم به اندازه کافی امکانات ایجاد کرده است که ضرورتی برای توسل به وضعیت استثنایی برای تعلیق امور نداشته باشد. این وضعیت ناشی از پوزیتیو دیدن قانون اساسی است. یعنی حقوق را

منافع ملی را حفظ کند؛ اما از طرفی آن‌قدر به آن بدبینیم و از آن هراس داریم (مانند یک هیولا و یا یک لویاتان) که چاره‌ای نداریم تا با هنجار و قاعده و قانون، آن را محدود کنیم. لذا از یک طرف قانون اساسی هم باید تسهیل‌کننده باشد و از سوی دیگر هم باید بازدارنده باشد، هم قدرت و خشونت و زور اعطا کند و هم مسئولیت و پاسخگویی تعیین کند. بنابراین، قانون اساسی تبدیل به جمع کارکردهای دوگانه شده است

توضیحی در باره واژه‌های دولت و حاکمیت هم بدهم. منظورم از دولت، قوه اجرایی حکومت نیست، بلکه هیات عالی‌ه حاکمه است. معادل گرفتن حاکم و حاکمیت و دولت در این بحث تناقض نیست. از نظر اشمیت حاکم همان کسی است که نهایتا در نظام حقوقی و سیاسی در وضعیت استثنایی یا اضطراری تصمیم قاطع و نهایی می‌گیرد. اشمیت در جایی می‌گوید وضعیت استثنایی در حقوق، همانند معجزه در الهیات است. همانگونه که خدا با معجزه در وضعیت عادی خلا ایجاد می‌کند، حاکم نیز در وضعیت استثنایی با تصمیم خود وضعیت عادی و قانون را معلق می‌کند، اما این تعلیق برای بقاء و استمرار همان قانونی است که اگر استثنا و تصمیم حاکم نبود، قانون و نظم قانونی هم در کار نبود اما ما با یک مشکل جدی مواجه می‌شویم. به نظر می‌رسد اگر نگاه‌مان صرفا حقوقی و موضوعه باشد، اشمیت درست می‌گوید. مثال‌های زیادی

می‌توان هر گونه که خواستی تنظیم کنی و هر وقت لازم بود به آن استناد کنی و به آن ارجاع بدهی. می‌توانی با قانون و حقوق لویاتان خلق کنی، که در واقع امر، برعکس است یعنی این لویاتان است که حقوق و قاعد و قانون را می‌آفریند. حقوق پوزیتیو سیاست، قدرت و حاکمیت را پنهان می‌کند. از این لحاظ اشمیت پنهانکاری پوزیتیویسم لیبرال را درست تشخیص داده است. و البته این پنهانکاری فقط در مورد سیاست حاکم و حاکمیت نیست، بلکه مناسبات سیاست در اقتصادی و سرمایه و مالکیت‌های بزرگ را هم پنهان می‌کند. به همین خاطر باید نگاهمان به سیاست را از دولت و حاکمیت به سمت و سوی مردم بگردانیم. در اینجاست که دموکراسی‌های واقعی و مفهوم خاصی از آنارشیسم را باید جدی‌تر بگیریم. شاید بتوان گفت که نوک حمله اشمیت بیشتر از آن‌که به لیبرالیسم و پوزیتیویسم باشد، به سوی آنارشیسمی است که مفهوم حاکمیت وی را یا منحل می‌کند و یا از کار می‌اندازد و با کمی شوخی می‌توانم بگویم که این فقط باکوئین است که صدای اشمیت را به هوا می‌برد و او را عصبانی می‌کند

اضافه کنم که آنچه اشمیت از وضعیت استثنایی و امر سیاسی می‌گوید ناشی از نوع الهیات سیاسی‌ای است که به آن باور دارد. همین وضعیت در قانون اساسی و حقوق عمومی ما نیز تا حدود زیادی مصداق دارد. نوع الهیات سیاسی و فقه سیاسی حاکم بر قانون

اساسی، به ایجاد قانون اساسی فعلی منجر شده است. لذا هر گونه تحول در حقوق عمومی و البته در قانون اساسی مستلزم تحول در برداشت ما از امر سیاسی، سیاست و تغییر در الهیات سیاسی‌ای است که پشتوانه آن است

انکار: در واقع اینجا تفکیک بین امر حقوقی و امر سیاسی به همان تفکیکی که از دو مفهوم سیاست (سیاست مبتنی بر دوگانه دوست و دشمن در برابر سیاست مردمی) داشتیم، پهلوی می‌زند؟

زارعی: بله، همانطور که توضیح دادم امر سیاسی و امر حقوقی (حقوق عمومی) درهم تنیده شده‌اند. برداشت ما از سیاست و امر سیاسی نگاه ما به امر حقوقی و حقوق عمومی را شکل می‌دهد. اگر به بحث سیاست و امر سیاسی برگردیم می‌بینیم که چگونه دوگانه دوست/دشمن می‌تواند نظام حقوقی‌ای را خلق کند که از درون آن توتالیترالیسم و نازیسم سربرآورد و به نام قانون جنایت مرتکب شد. از سوی دیگر، ادعای بی‌طرفی و استقلال حقوقی که همان حقوق و حقوق عمومی موضوعه و پوزیتیو است صرفاً پنهان‌کردن و طفره‌رفتن نه فقط از امر سیاسی است، بلکه از امر اخلاقی و امر درست و امر انسانی است. لذا تعریف امر حقوقی به دوگانه قانونی بودن/قانونی نبودن یا باید/نباید قانونی در غیاب امر سیاسی یا امر انسانی نه اینکه هیچ کارکرد موثری را برای نظام حقوق عمومی ارائه نمی‌دهد، بلکه آن را زمینه‌ای برای هرگونه برداشت سیاسی توتالیتر نیز قرار می‌دهد

در حقوق عمومی هم بازنگری کنیم. از نظر من، سنت موجود حقوق عمومی، اقتباسی از سنت لیبرال است. حتی تحصیلکرده‌های حقوق عمومی، چه خارج رفته‌اش و چه در داخل درس خوانده‌اش که در دانشکده‌های حقوق آموزش دیده‌اند، همان مفروضاتی را دارند که در ابتدا توضیح دادم؛ یعنی اینکه حقوق عمومی یک آوردگاهی است بین حاکمیت و هنجار. به همین خاطر حقوق عمومی به نظر من با یک تعارض مواجه است که حل ناشدنی باقی بماند، اگر از مفروضات لیبرالی تبعیت کند.

یک دولت مقتدر ملی یا دولت-ملت وجود دارد که این دولت ملی و حاکمیت درون‌اش، آن‌قدر بزرگ است که باید با هنجارهای حقوقی، نظارت قضایی، تفکیک قوا و با سازوکارهای نوعا نهادی، در چارچوب قانون اساسی حل‌اش کنیم. لذا من در یادداشت‌هایی که در جای دیگری منتشر کردم، می‌خواستم بگویم که اگر می‌خواهیم وارد تبیین قانون اساسی بشویم، حتما باید به مفروضاتی توجه کنیم. اساسا قانون اساسی پیش از اینکه حقوقی باشد، سیاسی است و اگر این مفهوم را، ما سیاسی می‌فهمیم، باید تکلیف خود را با امر سیاسی معلوم کنیم و امر سیاسی را اگر به آن اعتقاد داریم و به معنی حکمرانی مردم است، باید از ابتدا ببینیم که می‌خواهیم این قانون اساسی را چگونه تنظیم و تدوین طراحی کنیم. آیا امکان دارد که در یک قانون اساسی، اگر به قول والتر بنیامین

به همین دلیل است که نقطه آغاز پوزیتیویسم حقوقی پس از تاسیس دولت و آفرینش حاکمیت است نه قبل از آن. به همین جهت است که مفاهیمی مانند دموکراسی و عدالت در مبانی این اندیشه و در مقام منابع قاعده و نرم حقوقی راهی ندارد. لذا اینکه حاکمیت چگونه شکل می‌گیرد و لحظه تاسیس چگونه است و حاکمیت چگونه باید مشروط یا محدود شود از نگرانی‌های پوزیتیویسم حقوقی نیست. خواسته باشم به سوال شما برگردم، باید به فکر امر سیاسی از گونه‌ای باشیم که مردم و اراده آن‌ها هدف حقوق عمومی باشد و یا گونه‌ای از حاکمیت را تضمین کند که دموکراسی واقعی و سازوکارهای حکمرانی آنان اساس و بنیان آن را شکل و فرم دهد **انکار:** برگردیم به آن مفهوم دومی که از سیاست باقی ماند. چگونه می‌شود حقوق عمومی را به این تعبیری که به کار بردید، در پیوند با سیاست به آن مفهومی فهمید که متاثر از بدیو و رانسیر و دیگران، سیاست را مردمی و اجتماعی می‌فهمد؟ به نظر می‌رسد از این دریچه، به تعبیر شما، مسائل دیگری مانند دموکراسی، لحظه‌ی تولید قاعده، تاسیس و پیشاتاسیس، اهمیت پیدا می‌کنند. تنش از این سمت چگونه است؟ نگاه پوزیتیویستی، فارغ از کارآمدی و ناکارآمدی‌اش، از یک جایی شروع می‌کند و ادامه می‌دهد. اما در این نگاه دوم به سیاست، چه نسبتی با حقوق عمومی می‌شود ایجاد کرد؟ **زارعی:** قبل از این، ضرورت دارد که ما

نمی‌توانیم از حاکمیت رها شویم، فرار کنیم، اما می‌توانیم خوانشی از حاکمیت ارائه کنیم که مرکز زوده است و در عین حال نقش مردم هم در آن پررنگ باشد، ایجاد شود؟ تلاش‌های لیبرال‌ها این است که هر جوری که شده است، این حاکمیت را هم نگه دارند و هم آن را به دام بیندازند. آرنست معتقد است که لیبرال‌ها برای بقای ایده‌ها و ارزش‌های خود اساساً به دولت نیاز دارند و به آن تکیه می‌کنند. به ظاهر می‌گویند که دولت شر ضروری است، اما برای تثبیت، استقلال و امنیت سرمایه و مالکیت و اقتصاد نیاز به حکومت قانون دارند.

ما نیز باید تکلیف خودمان را از نظر اندیشه‌ای روشن کنیم که حقوق عمومی را چگونه باید تعریف کنیم، آیا باید حاکمیت را مطلق، یکپارچه، بسیط و تاریخی و الهیاتی ببینیم، یا گونه‌ی دیگری هم می‌توان به سیاست و قانون اساسی نظر داشت. در موضوع رابطه سیاست-مردم و نه سیاست-دولت با قانون اساسی و مشروطه‌گرایی در ادبیات سیاسی و حقوقی در یکی دو دهه گذشته کارهایی انجام شده است. این ادبیات از نسبت دموکراسی و قانون اساسی یا مشروطه‌گرایی سخن می‌گویند. اما کدام مفهوم دموکراسی مورد نظر است، حرف دیگری است. به سخن دیگر، سعی می‌کنند تا به نوعی دموکراسی را حقوقی‌سازی کنند. این حقوقی‌سازی دموکراسی را می‌توانیم در ادبیات کسانانی مانند هابرماس، مارتین لاگلین، رابرت دال

و ریچارد بلامی ببینیم. لاگلین در آثار اخیرش و همچنین سال‌ها قبل از وی ریچارد بلامی در نقد مشروطه‌گرایی حقوقی حاکی از این قضیه است که ابتدا باید تکلیف مشروطه‌گرایی حقوقی را تعیین کنیم که بر روی مفاهیمی مانند تفکیک و موازنه قدرت و حکومت قانون و قضات دیوان‌عالی بنا شده است و به تاسیس مشروطه‌گرایی سیاسی اقدام کنیم، مفهومی که بر حضور و مشارکت بیشتر مردم در تصمیم‌گیری تأکید شده است. هر چند مفهومی که این اندیشمندان از دموکراسی بکار می‌برند با آنچه در ادبیات کسانانی مانند رانسیر و بدیو مطرح است، تفاوت زیادی دارد و همین موضوع دشواری نظریه‌پردازی درباره سازش میان سیاست رهایی‌بخش با نظم حقوقی را بیشتر می‌سازد. شاید یکی از دلایل آن این باشد که از آنجا که نظام‌های حقوقی و حقوق مدرن با ظهور دولت-ملت‌ها شکل گرفته است که از اوصاف آن تمرکز شدید، بسیط‌بودن، سلسله‌مراتبی بودن می‌باشد و با زور-قانون همراه است، به سختی می‌توان از آن مرکز‌زدایی کرد. به هر حال، از نظر من نظم‌های حقوقی، بخشی از نظم سیاسی مدرن است و تحول آن باید از تغییر نگاه ما به سیاست و امر سیاسی آغاز شود.

یکی دیگر از راهکارها می‌تواند تکثرگرایی حقوقی و سیاسی باشد، به این مفهوم که بجای یک مرکزیت واحد وضع قانون و قاعده مانند پارلمان یا مجلس، مراکز وضع

و قانون و قاعده تاسیس شود که در حوزه‌های مختلف شهروندی و اجتماعی دست به قاعده‌گذاری بزنند. به عبارت دیگر، در راستای مرکززدایی از حاکمیت بسیط، دولت را از ساحت‌های تنظیم‌گری اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی دور کنیم تا امکان‌های بیشتری برای حضور مردم و مشارکت آنان ایجاد شود. این ایده در ادبیات حقوقی و سیاسی با نام‌های فدرالیسم، منطقه‌گرایی و اداره شورایی و تمرکززدایی سیاسی وجود دارد اما این ادبیات دهه‌هاست که نسبت خود را با دموکراسی واقعی قطع کرده‌اند و تبدیل به فرم‌های خشک حقوقی شده‌اند. در هر حال اسامی و نام‌ها مهم نیستند، آنچه مهم است، تحقق مراکز متکثر تصمیم‌گیری است که امکان مشارکت و حضور مستقیم مردم، نهادهای غیردولتی، جامعه مدنی و جنبش‌های اجتماعی در سطوح پایین‌تری از سیاست کلان، حرفه‌ای و حزبی را فراهم نماید.

اما در باره فرایند شکل‌گیری قدرت برساننده برخی از مطالعات نشان می‌دهند که چگونه فرایندهای مشارکت و دموکراسی می‌توانند در لحظه‌های پیشاتاسیس مهم و حیاتی باشند. ما اساساً باید پیدایش قانون اساسی را دموکراتیک و فرآیندی بینیم: قبل از لحظه‌ی تاسیس، در جریان ایجاد قانون اساسی، لحظه‌ی تاسیس و پساتاسیس. برخی از محققین علوم سیاسی مانند آیزنشتاد، لوان و معبودی مطالعاتی را در رابطه با مردم پیش از تشکیل موسسان

و تاسیس قانون اساسی در کشورهایی که درگیر بهار عربی بودند، انجام دادند. مثل تونس و مصر و لیبی. او و همکارانش می‌گویند موفق‌ترین مورد از نظر دموکراتیک بودن فرایند تاسیس، تونس است. بر اساس بررسی‌های میدانی و آماری می‌گویند که در ۲۰۱۲ و ۲۰۱۴ مصر دو تجربه‌ی شکست داشته است، چون مردم در فرایند تدوین قانون اساسی، نقش موثر و مفیدی نداشتند و از فرایند تقریباً کنار گذاشته شدند. به نظر آنان قانون اساسی را نخبگان نوشتند. به اعتقاد این‌ها نخبه‌گرایی حقوقی همیشه می‌خواهد این پروسه شکل‌گیری قانون اساسی را تصرف کند و اصرار به نگاه حقوقی به تدوین قانون اساسی دارد؛ اینکه حقوقدانان تجربه‌ی بیشتری دارند، دانش و مهارت بیشتری دارند، و الیتی هستند که می‌توانند قانون اساسی خوب و مطلوب و شایسته بنویسند و به فراندوم بگذارند. بر عکس، این پژوهش‌گران می‌گویند چیزی که مهم است، فرآیندهای درگیرشدن مردم در مشارکت، نگارش و گفتگوهای قانون اساسی و حلقه‌های مذاکراتی بین مردم است. مثالی که می‌زند، این است که فضای مجازی و پلتفرم‌ها، خیلی کمک کردند به اینکه در نمونه مصر، از مردم در ارتباط با نسخه‌ی پیش نویس قانون اساسی، چیزی نزدیک به ۱۰۵ هزار بازخورد بگیرند. اما تقریباً هیچ‌کدام از این‌ها، در پروسه تدوین قانون اساسی مورد توجه قرار نگرفت. ولی در تونس، متنی را که گروه کوچکی از نخبگان

سازوکارهای عادی امور دور زده شده و سران سه قوه، مخصوصا در مسئله اقتصاد تصمیم گیری می‌کنند. این هم درحالی است که خیلی‌ها این روند را غیرقانونی دانسته‌اند. اما ما باید ببینیم که چرا عملا دارد این اتفاق می‌افتد؟ آیا این مسئله درون حقوق است (مثلا قانون اساسی‌ها بد نوشته شده) یا مسئله سیاسی است یا سیاستی است که درون حقوق ترجمه شده.

زارعی: قبل از آن من نکته‌ای را برای تکمیل بحث قبلی مطرح کنم که به این سوال شما هم مربوط است و آن این است که در فرایند شکل‌گیری قانون اساسی یک متن داریم و یک زمینه. متن یا همان سند قانون اساسی است که حقوقدانان ادعای تخصص آن را دارند. این رویکرد نخبه‌گی در فرایند تاسیس است. این نگاه که قانون اساسی را اینها باید بفهمند و بنویسند و مردم از آن سر در نمی‌آورند. در سوی دیگر، زمینه را داریم که همان نیروهای اجتماعی و سیاسی‌اند که در ایجاد و تغییر قانون اساسی سهم و نقش موثر دارند. آیزنشتاد و همکاران وی، مشارکت و همکاری نزدیک نیروهای متن و نیروهای زمینه را با هم به عنوان تجربه موفق گذارهای قانون اساسی می‌داند. سخن دیگر این است که مسیر شکل‌بخشی بر محتوا صرفا در تشکیل قوه موسس مطرح نیست، بلکه در فرایند مذاکره و مشارکت و رایزنی در همان لحظات گذار نیز مطرح می‌شود. ما باید دموکراسی را در مفهوم سیاست مردمی آن جدی‌تر

تهیه کرده بودند، برای مردم منتشر کردند و از مردم حدود ۵ هزار بازخورد دریافت کردند که نزدیک به دو هزار بازخورد آن در پروسه تدوین قانون اساسی لحاظ شد و به این دلیل نمونه موفق‌تری بود. ما نیاز داریم به اینکه مطالعات‌مان را هم تجربی کنیم و هم تطبیقی. تجربه‌های زیستی سیاسی مردمان دیگر را هم ببینیم که چطور به مدل‌های موفق و مطلوب می‌رسند. اما اصل بحث این افراد این است که پروسه قانون اساسی یک پروسه مشارکتی است و باید این ایده را کنار گذاشت که نخبه‌ها می‌توانند یک سند مطلوب و ایده‌آل ازلی و ابدی بنویسند. **انکار:** قبل از آنکه بر روی قانون اساسی تمرکز بیشتری کنیم، اگر بخواهیم به تجربه انضمامی خودمان برگردیم، ما چندین بار در لحظه تاسیس یا در شرف آن قرار گرفتیم، مثل انقلاب ۵۷، مشروطه یا حتی نهضت ملی. پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه این تجربه‌ها را می‌توان بازخوانی کرد؟ مثلا شما در بحث اول با ارجاع به مطلب‌تان در نشریه‌ی مشق فردا، اشاره کردید در حال حاضر خود قانون اساسی باعث می‌شود که قوانین معلق شود. بنابراین به نظر می‌رسد که می‌گویید مشکل در خود حقوق و قانون است که این باعث می‌شود که قانون تعلیق شود، آن هم در شرایطی که حتی مثل کشورهای غربی این تعلیق قانون رسما اعلام هم نمی‌شود. نمونه‌ها فراوان‌اند. به عنوان مثال، چند سالی است که مجلس و دیگر

و عدم مشارکت مردم و نیروهای متکثر اجتماعی و سیاسی در خلق متن باشد. محدودیت قدرت، آزادی، حق تصمیم‌گیری، مجلس شورا، نمایندگی، حکومت قانون و عدلیه، همه از مطالبات تاریخی ما بوده است که باید در انقلاب ۵۷ مورد توجه قرار می‌گرفت. اما به جای آنکه مشروطیت مورد توجه قرار بگیرد، مشروعیت از متن ۵۷ برخاست. شاید بخشی از مسئله اتفاقاً به نقش روشنفکران، اِلت‌ها و نمایندگان نیروهای اجتماعی و سیاسی بازگردد که بر تاثیر خود در فرایند باور نداشتند و همه‌چیز را به تفویض واگذار کردند. واضح است که بین زمینه و متن شکاف زیادی وجود دارد، اما دلیل این شکاف چیست؟ با وجود آنکه زمینه برای گذار به نقش واقعی و حاکمیت مردم و عدالت و آزادی می‌توانست وجود داشته باشد، اما متن در خلاف جهت آن تدوین شد. کافی است به ترکیب مجلس موسسان (خبرگان) توجه کنیم و ببینیم چه نیروهای اجتماعی و سیاسی واقعی را نمایندگی کرده‌اند. این اعضا عمدتاً به‌غیر از چند استثنا از قشر روحانیتی بودند که با گرایش و گزینش خاص گرد هم آمده بودند و تبعاً چنین متنی نیز باید محصول تصویب آنان باشد. به تعبیر آن قاضی دیوانعالی ایالات متحده، متن محصول قاچاق فقه (سیاسی) به درون قانون اساسی شد. به خاطر اینکه تاملاتی که باید در لحظه تاسیس اتفاق می‌افتاد و فرایند حضور نیروهای متکثر اجتماعی و سیاسی و نمایندگان آنان و

بگیریم، و هر آن‌چه لازمه تحقق آن است را در متن قانون اساسی پیش‌بینی کنیم، هر چند حقوق و قانون نتواند سیاست مردمی را کاملاً دربرگیرد. این امکانی حقوقی است که می‌تواند سهم واقعی مردم را تا حد امکان در درون خود جذب و هضم کند. اما اگر برگردیم به سوالی که پرسیدید، به نظرم هر سه لحظه گذار مشروطه و نهضت ملی و انقلاب ۵۷ را باید از نظر متن و زمینه در خاستگاه‌های خودش مورد بررسی قرار گیرد و البته بنده در همه موارد دانش آن را ندارم و سایر محققین و کارشناسان باید نظر بدهند. فرض کنیم که متن قانون اساسی مشروطه در مقایسه با متن ۵۷ نقش مردم از یک سو و محدودساختن قدرت حاکم از سوی دیگر را بالنسبه کارآمدتر در نظر گرفته باشد. اما آیا متن فی‌نفسه توانست به این هدف برسد؟ بعید بتوان به آن جواب مثبت داد، و لذا از متن کارزبانی برنیامد چون قدرت حاکم توانست متن را تعلیق کند. در مقایسه با آن، متن ۵۷ از نظر من بر مبنای تعلیق شکل گرفته است، یعنی خودش خودش را معلق ساخته است. در ابتدا تصور می‌کردیم متن با عناصری از جمهوریت می‌تواند مانع تعلیق شود، اما تجارب مستمر و تفاسیر رسمی از متن که خود متن تلقی می‌شوند به نوعی موجب تعلیق و وضعیت استثناء دائم و پیوسته شده است. شاید یکی از مهمترین دلایل آن همانطور که قبلاً توضیح دادم ناشی از زمینه و تعاملات لحظه گذار و تاسیس

تنوع فکری و اعتقادی و سیاسی آنان در لحظه تاسیس بحساب می‌آمدند، کنار گذاشته شدند

ما اکنون اصول ۴ و ۵ و ۵۷ و ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۷۷ را در متن داریم که اساس متن قانون اساسی را به تعلیق درآورده‌اند، بدون آنکه الزاما در وضعیت استثنایی قرار داشته باشیم و لذا بنظر می‌رسد متن از ابتدا با تعلیق و استثناء متولد شده است. برای نمونه عرض کنم که اصل ۵۶ حق تعیین سرنوشت را امری طبیعی و خدادادی معرفی کرده است، اما در ادامه اصل می‌گوید که این حق مطابق اصولی که در قانون اساسی آمده است از جمله اصل بعدی آن یعنی اصل ۵۷، اعمال می‌گردد که به ایجاد حاکمیت مطلق پرداخته است. در همین رابطه مردم با قانون اساسی سوالی مطرح می‌شود و آن این است که مردمی که مطابق اصل اول قانون اساسی با اکثریت مطلق آراء قانون اساسی را تایید کرده‌اند، در فرایند تغییر و دگرگونی آن، یعنی اصل ۱۷۷، چه نقشی دارند؟

بنابراین اگر بخواهم به بحث بپردازم، من نه آنکه نسبت به محتوا ملاحظه‌ای نداشته باشم که در برخی نوشته‌هایم به آن‌ها با عنوان بنیان‌های پیشینی قانون اساسی پرداخته‌ام ولی ترجیح می‌دهم که به جای آنکه بر اصل موضوع تمرکز کنم (یعنی چه چیزی باید در قانون اساسی به عنوان اصل در نظر گرفته شود) بر فرایند پیشاتاسیس تاکید کنم. این پروسه یک پروسه‌ی مشارکتی و مستقیم است میان مردم، نیروهای اجتماعی و سیاسی و نخبه‌های

سیاسی، اقتصادی، حقوقی. این تعامل در پروسه می‌تواند محتوا را تعیین کند. بنابراین نباید پیشاتاسیس یا لحظه‌ی تاسیس، به تصرف گروه، گرایش، قشر یا نیروی سیاسی یا حزبی خاصی درآید

انکار: اگر بخواهیم کمی بدبینانه و سختگیرانه‌تر به مسئله نگاه کنیم، در این اولویت فرآیند بر محتوا در تدوین قانون اساسی، می‌توان پرسید: چه تضمینی وجود دارد که مشارکت مردم در پروسه و فرآیند، الزاما بتواند به محتوایی دموکراتیک و مترقی منجر شود؟ در واقع آیا نمی‌توان ردپای «شر» را در خود مشارکت مردمی هم سراغ گرفت؟ شر به معنای رویه‌های غیردموکراتیک. آیا می‌توان این رویه‌ها را درون اجتماع هم سراغ گرفت؟ می‌خواهم بگویم دموکراتیک‌کردن قانون اساسی، آیا به متغیرهای دیگری در بیرون از خود نیز ارجاع می‌دهد؟ به تعبیری، مقصودم این است که این مشارکت مردم در امر تاسیس ممکن است معجزه هم نکند و لزوما محتوای دموکراتیکی خلق نکند. چون ممکن است این‌طور تلقی شود که به صرف درگیر شدن مردمی در پروسه، به‌رغم آن مثالی که در رابطه با نمونه‌های مصر و تونس زدید، الزاما از دل این مشارکت‌پذیری مردم هم قرار نیست محتوای دموکراتیک دربیاید و انگار باید از متغیرهای دیگری هم استفاده کرد **زارعی:** شاید ذکر چند نکته برای توضیح مطلب لازم باشد. یکی اینکه منظور از دموکراسی در پیشاتاسیس

و نخبگان سیاسی و حقوقی و اجتماعی و نمایندگان اجتماعات مدنی است که اهمیت دارد

تضمین نتایج، به میزان تعهد به پروسه‌ی کثرت‌گرایی و مشارکتی است، یعنی نقش و سهم گروه‌ها و جماعتی است که به جهت تاریخی و سیاسی و اجتماعی نمایندگی نشده‌اند و به حساب نیامده‌اند مانند زنان، اقلیت‌های قومی، اقلیت‌های زبانی، اقلیت‌های اجتماعی، نیروهای سیاسی از هر دو طیف چپ و راست، نیروهای جنبش مدنی، اِلت‌های حقوقی و اقتصادی و جامعه‌شناسی همه و همه بخشی از فرایندی هستند که در واقع پروسه‌ی توافق و اجماع‌سازی را رقم می‌زنند. اما در این مورد که چه تضمینی وجود دارد که فرایند گذار منجر به متن و قانون اساسی کارآمد و دموکراتیک شود، به‌نظر من پاسخ این است که قانون اساسی دموکراتیک، خود محصول فرایند دموکراتیک است؛ و البته دموکراسی به مفهومی که در بالا عرض کردم.

اما وجه دیگری از حقوق هم هست که می‌تواند در سیاست مردم مورد توجه قرار گیرد و آن کارکرد حقوق در ایجاد امکان‌هایی است که می‌تواند به حمایت از کنش‌های جمعی و اجتماعی موثر واقع شود. منظورم این است که قانون اساسی از طریق ایجاد و شناسایی حق‌ها و آزادی‌های فردی و جمعی و هنجارسازی آن‌ها به عنوان منشا ارجاع و اسناد در خلق کنش‌های جمعی به‌کار آید. قانون اساسی فعلی در فصل

مفهوم اکثریت نیست. به همین دلیل تکرر بیشتر از تجمع و اکثریت اهمیت دارد و اینکه نیروهای گذار متعهد به رعایت اصل تکرر در فرایند باشند. به این ترتیب، حداقل از دل‌مشغولی‌ها درباره اکثریت‌گرایی کاسته می‌شود. تجربه‌های گذشته باید عبرتی برای آینده باشند. فرایند تاسیس پروسه معاملات نیست، هرچند در برخی از قوانین اساسی چنین اتفاق افتاده است، بلکه پروسه اجماع‌سازی است. دوم اینکه قطعاً رد پای شر در هر فرایندی از جمله مرحله پیش از تاسیس و در جریان مشارکت مردم نیز وجود دارد. اگر منظور از شر انحصار و حذف و مخاصمه باشد بله جای نگرانی دارد، کما اینکه در ۵۷ این اتفاق افتاد. لذا چنین فرایندی خود قسمی از امر سیاسی است که می‌تواند با مخالفت و رقابت و مصالحه همراه باشد، یا با مخاصمه و حذف و انحصار. بستگی دارد ما امر سیاسی را چه بدانیم. سوم اینکه، به نظر می‌رسد تضمینی هم برای حذف رد پای شر وجود ندارد. البته متخصصین گذارهای سیاسی و دموکراتیک باید در این زمینه کمک کنند. اما در هر صورت در مرحله پیشاتاسیس که به نوعی مرحله پیشا حقوقی نیز هست، وضعیتی که قانون و حقوق معلق است و نظم حقوقی و قانونی جدیدی هم مستقر نشده است، نباید انتظار تضمین حقوقی و قانونی داشت بلکه از نظر من ضرورت مشارکت و حضور و نمایندگی گسترده جماعات و نیروهای سیاسی و اجتماعی

حقوق ملت، تمام حق‌ها و آزادی‌های فردی و جمعی را با مشروط‌ساختن آن‌ها معلق ساخته و امکان حقوقی جنبش‌های جمعی را مسدود می‌کند. لذا متن که متأثر از زمینه‌های دموکراتیک و مشارکت بوده باشد، می‌تواند چنین فرصت‌ها و امکان‌هایی را حمایت کند. به اعتقاد من مهمترین کارکرد حقوق در این رابطه این است که به دلیل آتوریته متن، امکان استناد و ارجاع ایجاد می‌گردد، همانطور که حاکمیت دایما از مفهوم استناد و ارجاع قانونی برای اقدامات و تصمیم‌های خود بهره می‌برد

انگار: به نظر می‌رسد همچنان می‌توان روی بحث تأسیس مکتب و تأمل کرد. شما به نمایندگی نشده‌ها، اقلیت‌ها و آن‌ها که صدا نداشته‌اند اشاره کردید و گفتید که باید در شکل‌بخشی به قانون حضور داشته باشند. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این چگونه محقق می‌شود؟ درواقع سازوکار حضور بازنمایی نشده‌ها و نمایندگی نشده‌ها در آینده چیست؟ به نظر می‌رسد شما سیاست را وارد بحث می‌کنید تا بار دیگر از حیث امر حقوقی اثرگذار باشد. اما نکته‌ای که از سوی دیگر می‌توان بدان پرداخت، این است که به فرض، در همین بحث **constitution** که به مشروطه ترجمه شده است، نوعی دوگانگی وجود دارد. از یک‌سو مشروطه اصولی است برای مشروط‌کردن حاکمیت است. همان بحثی که پیشتر با اشاره به پوزیتیسم حقوقی و لیبرالیسم مفصل توضیح

دادید. درعین حال اما **constitution** نوعی از ساختن و تأسیس کردن و برساخت‌کردن هم معنی می‌دهد. یعنی درواقع کنش شهروندان آزاد و برابر است، برای آنکه خودشان شهر را بسازند. بنابراین در تجربه‌ی مشروطه خودمان هم این تناقض یا دوگانگی وجود دارد که از یک سو می‌توان آن را «فرمان حاکم» قلمداد کرد، ولی از سوی دیگر نیز می‌توان به سوژه‌هایی که آن را در آن لحظه تأسیس کردند توجه کرد.

می‌خواهم به این برسم که مسأله سوژه‌هایی که تأسیس می‌کنند، می‌سازند و ساختن را تداوم می‌دهند و حتی بعدتر قرار است نافرمانی کنند، در تحلیل شما انگار بار دیگر به سرعت به فرایندهای حقوقی بازگشت می‌کنند. تصور می‌کنم این بازگشت ما را درگیر مسائلی می‌کند. ما هیچ سازوکاری نمی‌توانیم بسازیم که طی آن بازنمایی نشده‌ها و نمایندگی نشده‌ها لزوماً در فرایند شکل‌بخشی حضور داشته باشند. در بهار عربی نیز که اشاره کردید، دو هزار فیدبک مردمی در نگارش قانون اساسی مورد استناد قرار گرفته است. نمی‌خواهم اهمیت آن را نفی کنم، اما آیا در این دو هزارتا، بازنمایی‌نشده‌گان نیز حاضرند؟ مسأله این است که چه کسی می‌تواند آن را تعیین کند. یا اگر به تجربه‌ی خودمان نگاه کنیم، در همین فرایند بازنگری قانون اساسی می‌توان بر این مسأله دست گذاشت که اکثریت از روحانیت و معمم بودند. پس سریع

وضعیت استثنایی قانون و حقوق همه را تعلیق و تعطیل می‌کند و بیشتر از همه‌ی گروه‌های نمایندگی‌نشده‌ها را موافق نیستم که قانون اساسی فی‌نفسه فرمان حاکم است. قانون اساسی می‌تواند منشور مردم باشد. شاید منظورشان همین بحثی بود که مطرح کردم. یعنی قانون اساسی مبتنی بر این پیش‌فرض است که ابتدا به تاسیس حاکمیت اقدام می‌کند و دولت مقتدر و مطلقه را خلق می‌کند (اگر این برداشت از خلق حقوقی حاکمیت درست باشد)، اما در عین حال قصد مشروط‌کردن و محدودکردن آن را هم دارد. بلکه این موضوع پارادوکسیکال به‌نظر می‌رسد. لذا مفهوم **to constitute**

از تاسیس‌کردن، همان امر تاسیسی بودن حاکمیت است و در این تاسیس، موسس و برساننده است که آن را ایجاد می‌کند. اما موسس و برساننده کیست؟ این موسس همان مردم هستند که در پیشاتاسیس نظم حقوقی و سیاسی قدیم را برانداخته‌اند و قصد تاسیس نظم حقوقی و سیاسی جدیدی را دارد. حال نکته این است که این فرایند تاسیس می‌تواند خود از ارزش‌های دموکراتیک نه در معنای اکثریتی آن پیروی کند. این بحث هم از من نیست، از کسانی مانند آیزنشتاد و همکاران وی و کسان دیگر است که دغدغه‌مندی‌های جدی دموکراتیک دارند.

بازگشت از امر سیاسی در معنای سیاست مردم به امر حقوقی که در سوال شما مطرح است، بنا به یک دغدغه است و آن مسئله شناسایی،

می‌توان پرسید نماینده فلان بخش جامعه کجاست؟ زنان کجا هستند؟ این البته قابل حل است، ممکن است طی سازوکاری نیز بخشی از آن‌ها را وارد این فرایند بشوند. مثلاً همین روزها که بحث قانون اساسی مطرح است و انگار هرکس در حال نگارش یک قانون اساسی است، در منشور جرج تاون نیز تلاش کرده‌اند که مثلاً یک کُرد و چند زن هم حضور داشته باشند. اما آیا تمام قضیه همین است؟ یا مسأله این است که سوژه‌های تأسیس را باید بتوانیم خارج از آن‌هایی که بناست نمایندگی کنند، یا اتفاقات را به رویه‌های حقوقی ترجمه کنند، برجسته کنیم؟ آیا با ملاحظات حقوقی می‌توان تضمین کرد که همه بتوانند همیشه امکان «مردم» شدن داشته باشند؟

زارعی: در مورد چگونگی حضور و مشارکت نمایندگی‌نشده‌ها و تضمین حقوق‌شان در قانون اساسی باید گفت که سوال از جنس تحقق و اجراست و از این لحاظ باید تجربه‌های موفق را مطالعه کرد. شاید بتوان سوال را با سوال پاسخ گفت که کدام قانون اساسی موفق توانسته است حقوق آن‌ها را در عمل بطور کامل نمایندگی و حفظ کند. به عنوان مثال آنچه آگامبن در تحلیل وضعیت‌های استثنایی در قوانین اساسی معاصر ذکر می‌کند نه فقط در مورد نظام‌های سیاسی اقتدارگرا که در مورد نظام‌های حقوقی و سیاسی غربی هم مصداق دارد. در قوانین اساسی که حق‌ها و آزادی‌ها هم شناسایی و تضمین شده‌اند، حاکم در

اعتبار و تضمین حقوقی آن است تا حد امکان چنین حقهایی را تداوم بخشید و از تعدی به آن‌ها جلوگیری کرد. این فهم و برداشت حقوقی را می‌توان گفت لیبرال‌ها هم با آن همراهی دارند. اما مسئله این است که اگر امر حقوقی در رابطه با سیاست مردم بتواند امکان‌هایی را برای پیشبرد آن و برای عدالت و برابری و آزادی در اختیار همین مردم، شهروندان و یا گروه‌های اجتماعی مورد انکار و تبعیض فراهم کند تا مطالبات و خواسته‌ها و اعتراضات خود را سامان دهند، نباید از چنین امکانات و فرصت‌هایی استفاده کرد؟ حداقل اینکه من معتقدم که امر حقوقی که خود محصول تاسیس مردم است، می‌تواند چنین امکان‌ها و توانمندی‌هایی را ایجاد کند تا به خواسته‌ها و اعتراضات و مطالباتشان سامان دهند. مثلاً حق اعتصاب یا تجمع یا تشکیل گروه‌ها و یا آزادی‌های فردی و اجتماعی و ... جدای از مبانی اخلاقی‌شان، کارکردهای اعتراضی و شورشی دارند

نکته دیگر که در این رابطه می‌توان گفت این است که یکی از سنت‌های لیبرالی در مورد حق‌ها این است که به‌گونه‌ای در مورد آن‌ها سخن می‌گویند که حق‌ها از امر قدسی نشأت گرفته‌اند و احترام به آن‌ها ناشی از ریشه‌های قدسی، طبیعی و فطری آن‌هاست. لذا حق‌ها در این ادبیات مقدس‌اند و حقوقی شدن آن‌ها ناشی از مقدس بودن آن‌هاست. برای همین قانون اساسی‌ای که مبتنی بر

این حق‌ها باشد، مانند متون دینی و عهد عتیق و عهد جدید امر مقدسی است و باید از سوی دولت، حاکمیت و شهروندان محترم شمرده شود و نقض آن‌ها نقض متون دینی و امر الهی است. به این ترتیب این فقط حاکمیت نیست که دارای منشا و ریشه‌های الهیاتی است، بلکه حق‌ها هم ریشه در الهیات داشته و اکنون قوانین اساسی مدرن آوردگاه دو قطب متضاد الهیات سیاسی حاکمیت و الهیات سیاسی مردم شده‌اند و هریک امر حقوقی را به سمت و سوی خود می‌کشانند. در هر صورت، امر تاسیسی بودن قانون اساسی به این مفهوم است که نظم حقوقی و سیاسی، حاکمیت و حق با اراده برسازنده مردم بنا شده‌اند.

درباره سازوکارهای مشارکت و حضور سلب‌حق‌شده‌گان و بازنمایی‌نشده‌گان در مرحله پیشاتاسیس، تصور می‌کنم نمی‌توان با قاطعیت گفت هیچ سازوکاری وجود ندارد. طبیعتاً این سازوکارها حقوقی نیستند، اما سخن در این است که چگونه می‌توان فرایند تاسیس را دموکراتیک کرد به این مفهوم که حداکثر مشارکت گروه‌های مختلف و از جمله بحساب‌نیامده‌ها، به حساب بیایند. شاید در مورد این سازوکارها کارشناسان جنبش‌های اجتماعی و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی بهتر بتوانند کمک کنند و احتمالاً نیاز به مطالعات میان‌رشته‌ای و علوم سیاسی و اجتماعی هم دارد.

درباره بیانیه‌های سیاسی که از سوی نیروها و فعالان سیاسی داخل و خارج

به آن اشاره کردید، در حال حاضر در وضعیت اجتماعی ما شکل گرفته است؟ چقدر از این توافق دوریم یا چقدر به آن نزدیک شده‌ایم؟ توافقی که پیش از واردشدن به لحظه‌ی تأسیس، و به عنوان پیش‌شرط آن و بیرون از عرصه حقوق، این اجماع را از نظر اجتماعی به وجود بیاورد که مشارکت اعضای جامعه بر مبنای عدم تبعیض و حفظ حقوق اقلیت‌ها و مسائلی از این قبیل باشد.

زارعی: خوب من با دانشجویها و برخی مردم عادی و با فضای مجازی سروکار دارم و نمی‌توانم حکم قاطع صادر کنم که البته کار من هم نیست. اما از نظر من ظهور جنبش اعتراضی اخیر تفاوت کیفی با جنبش‌های دیگر دارد که کمابیش شما هم از آن اطلاع دارید. این جنبش هم سیاسی است هم اجتماعی و هم فرهنگی و فکر می‌کنم این جنبش ریشه‌های عمیق فکری و اجتماعی دارد. وقتی می‌گوییم فرهنگی است یعنی منشا تحول فکری در همه‌ی ما شده است و ما را عمیقاً به تفکر و تأمل واداشته است، گویا خود جنبش درس‌گفتارهای زیادی برای ما داشته است و به ما آموزش و تعلیم می‌دهد. این موضوع فارغ از نتایج سیاسی آن به نظر من نقطه آغاز یک تحول عمیق فکری است که شاید در تاریخ ایران سابقه نداشته است و البته باید از آن نگه‌داری کرد تا با مصادره‌های سیاسی آلوده نشود

اما در مورد توافق به نظرم توافقات بنیادین و اساسی و کلی تا حدی بوجود

صادر شده است، از نظر من نیاز به آسیب‌شناسی دارند، به‌خصوص بیانیه جورج تاون را هم می‌توان از زوایای متفاوتی به آن نگاه کرد، اما من اعتقاد دارم که چنین حرکت‌هایی لحظه‌ای، احساسی، با هدف ساده‌سازی و بیشتر به قصد تصرف فضای عمومی از طریق پروپاگاندا و رسانه و اعمال فشار بر دیگر نیروهای فعال سیاسی و جعل گفتمان‌های غیر واقعی و کاذب است. ضمن آنکه از نظر من بنیان‌های قوی معرفتی و تجربی هم در پشت چنین حرکتی وجود ندارد. تعجب آنجاست که تجربه‌های اقتدارگرایی پس از مشروطیت تاکنون در چنین جریان‌های بازخوانی نمی‌شود. اگر بنیان‌های مشروطیت مانند دموکراسی‌خواهی، حکومت قانون، محدودیت قدرت، حقوق مردم، آزادی و برابری به‌عنوان مهمترین اهداف سیاسی و حقوقی در تاریخ معاصر این کشور وجود دارد، پس باید به اصول حکمرانی هم‌جنس با آن‌را فکر کنیم و به آن‌ها وفادار باشیم و نه به شکل‌ها و فرم‌های حکومت‌های اقتدارگرا. با استفاده از رساله‌ی ایتین دولا بونسی می‌توان گفت که برده‌گی و بنده‌گی مستمر تاریخی و سنتی و مذهبی ما شاید جلوی تعقل و تفکر درست ما را گرفته‌اند و نمی‌توانیم در چنین شرایطی خوب فکر کنیم

انکار: به‌نظر می‌رسد از نظر شما پیش‌شرط تأسیس را باید در جایی بیرون از عرصه حقوق جستجو کرد. شما فکر می‌کنید این توافق نسبی که

آمده است، اما در این‌گونه موارد توافق دو جنبه دارد، جنبه انکار و جنبه ایجاب. در بعد انکار توافق تا حد زیادی حاصل است، اما در بعد ایجاب شکاف سیاسی و فکری و حتا حقوقی زیاد است. لحظه تاریخی موضوع و اهمیت آن نیز همین‌جاست. در سال ۵۷ نیز جنبه انکار بسیار پررنگ بود، اما متأسفانه بعد ایجابی آن به وکالت تام بلاعزل و حتا توکیل در وکالت واگذار شد. درسی که از سال ۵۷ باید گرفت در میان خیلی درس‌های دیگر این است که بعد ایجاب یا همان لحظه‌های ناب تاسیس را باید آگاهانه برای مردم و به‌صورت دموکراتیک ساخت و از اعطای نمایندگی تام و تمام پرهیز کرد. آنچه که ما می‌خواهیم هنوز مشخص نیست. این مسئله فقط مرتبط با شکل حکومت نیست. اتفاقاً مشکل هم همین‌جاست که همه بدون تفکر درباره فرآیند پیشاتاسیس، یک پرش بزرگ می‌کنند و به شکل حکمرانی می‌رسند. در حالی که از نظر من اصلاً مسئله شکل حکمرانی نیست. به نظر من، مسئله مهم اصول حکمرانی است. اینکه این اصول حکمرانی چه اصولی باید باشند و شامل چه چیزهایی است، مهم‌تر است از این که شکل حکومت و شکل دولت چگونه باید باشد. نمی‌گویم شکل حکومت مهم نیست، حرف من این است که بین اصول حکمرانی، تجربه‌های زیسته و پیشینی سیاسی و اجتماعی ما از مشروطیت تاکنون مهم‌تر اند. مشکل ما همین است که وقتی صحبت از قانون اساسی

می‌کنیم بلافاصله شکل و ساختار حکومت به ذهن‌مان می‌آید، اینکه جمهوری باشد، پارلمانی یا ریاستی و ... باشد. این سوال، یعنی شکل و ساختار حکومت یک سوال کهنه در اندیشه سیاسی است. سوال مدرن در اندیشه سیاسی شیوه حکمرانی است. اینکه حکمرانی براساس چه اصولی شکل می‌گیرد و نقش مردم در آن چیست؟ این از شکل حکمرانی مهم‌تر است. ممکن است شما به ظاهر بگویید که این مدل از نوع مشروطه است یا جمهوری است یا دموکراسی مشروطه است یا جمهوری سکولار است. این‌ها کمتر مهم‌اند. اما به نظر من باید روی اصول حکمرانی حرکت کرد. اصول حکمرانی خودش چارچوب‌های شکل حکومت را برمی‌سازد. خودش به حکومت شکل و فرم می‌دهد. ذهن جامعه به مقدار زیادی به مرحله پساتاسیس معطوف است، درحالی که به نظر من از فرآیند پیشاتاسیس و حتی از لحظه تاسیس غفلت کرده‌ایم. این‌ها به نظر من مراحل مهم‌تری از مرحله پساتاسیس هستند و از موضوع شکل حکومت اهمیت بیشتری دارند. به همین خاطر معتقدم فرآیند پیشاتاسیس برای وضعیت کنونی ما از اهمیت بیشتری برخوردار است. به‌نظرم می‌رسد که در این مرحله نقش نخبگان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی از طریق طرح مباحث سازنده اما کاربردی به‌گونه‌ای که توجه مردم را به اهمیت این مسائل جلب کند و اذهان عمومی

هراس دارند؟

زارعی: ابتدا نکتته‌ای را عرض کنم. این سوال شما در باره هراس از خلا قدرت و اساساً این‌گونه نگرانی‌ها نشان می‌دهد که دغدغه پیشاتاسیس تبدیل به یک نگرانی سازنده شده است. وقتی به انقلاب ۵۷ نگاه می‌کنید، تصور نمی‌کنم چنین نگرانی وجود داشت. حداقل استنباط بنده این است. انقلاب شکل گرفت و همه خواهان تغییر رژیم شدند و اینگونه هم شد. کسی دغدغه خلا قدرت نداشت، هر چند شرایط داخلی و خارجی و منطقه‌ای هم با الان تفاوت داشت. نتیجه آن شد که از فضای آشفته و مبهم آن‌زمان جریانی رشد کرد و اقتدار را در دست گرفت و نظم حقوقی و سیاسی خود را بر ساخت. اما باید بدانیم دغدغه خلا قدرت در ذات هر جنبش و انقلابی نهفته است و اینکه تبدیل به یکی از سوالاتی شده است که سزاوار توجه است، حاکی از تفاوت ۵۷ با وضع کنونی ماست این پروژه و کالت که شما مطرح کردید بر فرض که مبتنی بر هراس از خلا قدرت در لحظه تاسیس باشد، از اساس با فرضیه‌های من در مورد پیشاتاسیس مغایرت دارد که مبتنی بر مشارکت و عناصر دموکراسی مستقیم بود. این طرحی که شما اشاره کردید، خیلی سوال‌برانگیز است، چون قرار است و کالت چه چیزی را درست کند؟ چگونه خلا قدرت را پُر می‌کند؟ چه امکاناتی برای برقراری نظم و امنیت سریع و فوری در اختیار دارد؟ موضوع

را درگیر کند زیاد است. همین‌کاری که شما و دوستان‌تان و سایرین از امکانات گفتگویی برای ایجاد یک گفتمان موثر، سازنده و آگاهی‌بخش استفاده می‌کنید

انکار: بد نیست یک ابهام دیگر را هم پیش بکشیم. در مقابل این طرح رادیکال مبتنی بر فرآیند شکل‌بخشی دموکراتیک با مشارکت متنوع و گسترده مردم در تاسیس، احتمالاً طرح دیگری با منطق خودش قرار می‌گیرد که از ترس خلا قدرت در لحظه تاسیس ناشی می‌شود. مثلاً پیشنهادی که در دوره اخیر تحت عنوان «پروژه وکالت» مطرح شد، گویی اساساً بر گفتمانی استوار شده که معتقد است ما دچار یک خلا قدرت هستیم که امر ترسناکی است و کسی باید باشد که این خلا قدرت را پر کند و فوراً از فروپاشی و کشور در آن لحظه‌ی هراس‌آور جلوگیری کند. طرح شما، چگونه می‌تواند به هراس از خلا قدرت در لحظه تاسیس غلبه کند؟ من احساس می‌کنم که بخشی از اجتماع درگیر آن هراس است. پیشنهادات شما نظیر مشارکت آرام، آهسته، متکثر و از سر صبر که قرار است اصول حکمرانی آرام آرام از دل آن زاده بشود، شاید به زعم آن‌ها، نه تنها این حس ترس را از بین نبرده که از قضا به آن اضافه کند. چون به هر حال اگر قرار باشد مشارکت‌های مردم متکثر باشد، فراهم آوردن امکانات لازم برای این مشارکت، دوره گذار را از نظر زمانی هم طولانی‌تر خواهد کرد. این پیشنهادات چه پاسخی برای این

وکالت چیست و یا اینکه گستره و شمول آن تا کجاست؟ چه زمانی می‌شود وکیل را عزل کرد؟ موارد خیانت در امانت حکمرانی یا نمایندگی چه مواردی‌اند و از این قبیل سوالات و ابهامات

دیگر آنکه موضوع دموکراتیک‌بودن فرایند پیشاتاسیس طرح بنده نیست، بلکه مبتنی بر مطالعات کسانی است که قبلاً نام‌شان را بردم و توصیف شما مانند اینکه آرام و بطئی و از سرحوصله است بیشتر ترسیم کاریکاتورگونه از چیزی است که این محققین مطرح کرده‌اند. دیگر اینکه فرض شما این است که گویا همین الان در لحظه حساس انتقال قرار داریم و بلا تکلیف مانده‌ایم و چاره‌ای نداریم جز پذیرش پروژه وکالت. این اتفاقاً به نظر من همان تصویری است که پروژه وکالت در حال ساختن آن در اذهان و افکار عمومی است. از طرف دیگر، ترس و هراس بزرگ و عمومی از خلا اقتدار خود بازدارنده است و مانع از شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی و سرکوب شجاعت مدنی و کنش اجتماعی مردم می‌شود و به همین دلیل نباید زیاد به آن دامن زد. مسئله دیگر این است که به چه میزان و با چه سرعتی قدرت موسس یا برسانده می‌تواند خودش را سازماندهی کند و خودش را شکل دهد و براساس اعتماد عمومی و شبه‌اجماع بتواند اشخاص و فیگورهایی را به‌صورت متکثر فراهم کند تا هیأت اولیه برای برقراری نظم را تاسیس کند. نکته دیگر

که می‌تواند مطرح باشد، از نظر من نقش نخبگان، نیروهای سیاسی موجود، جنبش‌های اجتماعی و البته نیروهای نظامی، جایگاه آنان در سیاست و وفاداری‌شان به مردم و امنیت کشور است. اینکه نیروهای نظامی در این میان چه نقشی دارند و چه موضعی باید اتخاذ کنند؟ این‌ها بحث‌های بسیار تخصصی و فنی است که از صلاحیت بنده هم خارج است.

انکار: تا همین جای بحث که درباره لحظه تاسیس صحبت کرده‌ایم، شکلی از شکاف میان گفتار نظم و امنیت و هراس از خلأ قدرت از یک سو و گفتار دموکراسی خواهانه از سوی دیگر مشخص شد. اما در فضای روشنفکری بخش‌هایی از گروه‌های چپ، گفتاری هم وجود دارد که شاید با بی‌پروایی زیاد از عبور از دولت و حاکمیت صحبت می‌کند و به تخیل ایده‌های بدیل می‌پردازد و گزینه‌های جایگزین را پیشنهاد می‌دهد. یا ایده‌های دیگری که برای مشارکت‌پذیری حداکثری توسط شوراهای یا تمرکززدایی مطرح می‌شود، تا جایی که بشود دولت را در فرآیندهای تصمیم‌گیری تا حد ممکن محدود کرد. بحث‌ها از لحاظ نظری به نوعی آنارشیزم پهلو می‌زنند. اکنون می‌خواهیم در این خصوص صحبت کنیم و از شما بپرسیم که نظر شما درباره‌ی این تخیل‌ها و ایده‌های عبور از دولت چیست؟ خاصه این که در افکار عمومی، آنارشیزم معمولاً با بی‌نظمی و هرج‌ومرج یکی گرفته می‌شود. ایده‌های عبور از دولت،

باید تامل کنیم. همین جا عرض کنم که در اندیشه‌های آنارشیستی دوگانه و مسئله تقابل حاکمیت و هنجار ایجاد نمی‌شود، چون همانطور که گفتم قانون امر حاکمیت است و محصول سلسله‌مراتبی از اتوریته و طبعا از آن جدا نیست

به اعتقاد من مسئله حقوق عمومی در ایران مختصات خودش را دارد و جایگاه دولت و حکومت از نظر تاریخی و اجتماعی و سیاسی در مقایسه با جایگاه آن در غرب تفاوت‌های زیادی دارد. دولت و حاکمیت برای ما بنیادی‌تر و عمیق‌تر است و اینکه با چنین پیشینه تاریخی و اجتماعی چگونه آنارشیسم و بی‌دولتی امکان‌پذیر است، جای علامت سوال بزرگی دارد. اما از نظر من اولین قدم در خصوص آنارشیسم برای ما تخیل ذهنی آن است. منظورم از تخیل ذهنی، انتقال به تصور انتقادی از آن نیست که بلافاصله سوالاتی از قبیل اینکه امنیت چه می‌شود، تکلیف نظم و قانون چه می‌شود، و یا اینکه طرح‌ها و برنامه‌های توسعه و رفاه و اقتصاد و محیط زیست در سطح کلان و با جمعیت‌های زیاد چگونه محقق می‌شود، به ذهن متبادر می‌شود. همه این موارد به عنوان چالش‌های آنارشیسم مطرح شده‌اند. اما من منظورم تصور وضعیتی است که در آن انسان‌های آزاد و برابر با همکاری و تعاون اجتماعی بدون سلطه و اقتدار بیرون از آن اجتماع برابر و خودآیین، می‌توانند امور عمومی و جمعی خود را مدیریت کنند. لذا بلاواسطه‌گی و

تنش‌شان را با مقولات نظم و امنیت چگونه می‌توانند برقرار کنند؟

زارعی: ایده‌ی آنارشی و بی‌دولتی، جذابیت‌ها و مسائل خودش را دارد. اما پرسش مهم در خصوص آن، امکان‌پذیری آن است. فعلا اولین سوالی که به ذهن مخاطب می‌رسد این است که پس مسأله‌ی نظم و امنیت چه می‌شود؟ در ادامه به این پرسش بازمی‌گردم اما چند کلمه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی حقوق و حقوق عمومی با آنارشیسم بگویم. اگر به بحث اول‌مان بازگردیم، حقوق عمومی مدرن با ایده‌ی حاکمیت از نوع هابزی آن، شکل گرفته است. شما چطور انتظار دارید که حقوق عمومی‌ای که بر اساس حاکمیت بُدنی، حاکمیت هابزی، و حاکمیت در وضعیت استثنایی اشمیتی مواجه است، بدون حاکمیت و دولت فرض شود؟ همانطور که قبلا گفتم مسئله مرکزی حقوق عمومی و احتمالا سیاست هنجاری، دوگانه حاکمیت و هنجار است. حاکمیت امنیت و نظم را همراه دارد و کارکرد هنجار هم در اندیشه‌های اخلاقی حقوقی قید و بند زدن به حاکمیت است. اینکه هنجار می‌تواند حاکمیت را محدود کند، به نظر می‌رسد با یک موضوع مغفول مواجه‌ایم و آن این است که هنجار خود محصول حاکمیت است، و لذا انتظار بی‌جایی از هنجار داریم. در چارچوب حقوق عمومی مدرن تصور آنارشی به دلیلی که گفتم شدنی نیست. اما اینکه هیچ امکان نظری برای خوانشی آنارشیستیک از حقوق عمومی وجود ندارد، شاید کمی

فقدان نمایندگی در امر سیاسی و جمعی از مختصات آنارشیسم است. این‌ها آرمان‌های آنارشیسم‌اند. چنین تصویری در وهله اول اندیشه‌ای انقلابی به‌نظر می‌رسد از این جهت که سازمان‌های اجتماعی و سیاسی و حقوقی موجود و مستقر در هر جامعه‌ای را انکار می‌کند. پس از این تخیل متوجه می‌شویم که آنارشیسم مانند هر اندیشه سیاسی و فلسفی دیگری تحقق آن نسبی است مانند هر اندیشه فلسفی در باب عدالت و برابری و آزادی. آنارشی را باید خارج از چارچوب مکتب سیاسی فهم کرد. مکاتب، اندیشه‌ها و آرمان‌های ناب را مصادره به مطلوب می‌کنند. فهم من این است که هسته اصلی اندیشه‌ای آنارشیسم همین است که گفتم. حالا اینکه آنارشیسم را هرج و مرج طلبی می‌دانند، قطعاً با برداشت‌های متاخر و تنوع تفسیری آن سازگار نیست. برگردیم به وضع خودمان. مثلاً این که ما بگوییم که از پدیده دولت می‌خواهیم عبور کنیم، گام خیلی بزرگی است. اگر در فرهنگ غرب باشید، امکان تخیل آن بیشتر است، اما با وضع حقوقی‌ای که گریبان‌گیر ما است، تخیل آن آسان نیست. مثلاً همین قانون اساسی را در نظر بگیرید که درون خودش لویاتانی بزرگ‌تر از لویاتان‌ها باز ایجاد کرده است. حالا چطور می‌توان تصور کرد که یک همچین پدیده‌ای نباشد؟ در همین رابطه، تصورات و تخیلات و انتظارات‌مان در اینجا از دولت با تصور غربی‌ها از دولت هم فرق دارد. ما خودمان در اندیشه تاریخی

و اجتماعی‌مان حاکم و دولت را جای خدا گذاشته‌ایم و از او مطالبه‌ی همه‌چیز را داریم: امنیت، نظم، رفاه، سعادت، رستگاری، آسایش، پیشرفت علمی و اقتصادی و آیا این همان خدایی نیست که همه‌کار از او برمی‌آید و توان همه‌چیز را دارد، در همه‌جا حاضر است، توانای مطلق است و برآورنده همه‌ی نیازهای‌مان؟ ولی آیا در عمل هم می‌تواند همه‌ی این‌آمال و آرزوها را برآورده سازد؟ این تصور خدای‌گونه از دولت و حاکمیت به تعبیری که من گفتم، امکان تخیل آنارشی را منحل می‌کند. اما همین ناامیدی از دولت و حاکمیت و استیصال از توانمندی‌های آن شاید ما را به سطحی از خودآگاهی برساند که به‌جای تکیه همیشگی و پیوسته به دولت بر توان فردی و جمعی خود اتکا کنیم و در هر عرصه کوچک و بزرگ جمعی به عاملیت‌ها و کنش‌های خود اعتماد کنیم.

هر چه انتظار ما از دولت بیشتر و بالاتر باشد، باید قدرت بیشتری به آن بدهیم و هر اندازه که دولت قدرت‌مندتر می‌شود محدود‌کردن و محصورکردن آن دشوارتر و سخت‌تر خواهد شد، تا جایی‌که به سد بزرگی برای هرگونه تحول و تغییر اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌گردد. چاره کار را باید از ابتدا کرد. به همین جهت است که از نظر من فرایند پیشاتاسیس و دموکراتیک‌بودن آن حیاتی است. این‌گونه مسائل را باید در گفتگوهای اجتماعی و سیاسی‌مان طرح و ادامه دهیم. برداشت من این

و جامعه قوی می‌خواهیم. می‌خواهم ببینم که شما این دوگانگی را چگونه می‌بینید. برداشت من این است که به هر حال به همان معنایی که نمی‌شود از قانون اساسی عبور کرد و به هر حال به چنین چیزی نیاز داریم تا به آن استناد کنیم، خواست دولتی کارآمد هم وجود دارد. البته نکته اول شما جالب بود چون ما همیشه از آن سو می‌نگریم که حاکم خدا شده است و باید مشروطش کرد، ولی این سو هم هست انتظار مردم هم از حاکم انتظاری خداگونه است. اما به نظر می‌آید که این بخش قضیه به آن وجه حاکمیتی دولت اشاره دارد که باید مشروط و محدود شود، ولی وجوه دیگری هم هست که اتفاقاً باید قوی بشود چراکه هنوز نیروی دیگری برای محافظت از خود نداریم، آن هم در جهان چنین جهانی شده‌ای که مخاطرات‌اش هم جهانی شده‌اند.

زارعی: من نمی‌دانم تا چه حد تنش‌ی که شما مطرح می‌کنید را گرفته باشم. ببینید، حاکمیت هسته اصلی یا هسته مرکزی دولت (نه مفهوم مجریه) است. وقتی اشمیت حاکمیت را مطرح می‌کند الزاما منظورش غیردموکراتیک در مفهوم غیراکثریتی آن نیست. حاکمیت می‌تواند اتفاقاً اکثریتی باشد اما در لحظه اضطرار و استثناء این شخص حاکم با اراده شخصی و واقعی آن است که تصمیم می‌گیرد. این شخص حاکم است که تصمیم می‌گیرد و نه نهاد و یا سازمان حاکمیت

زمان‌های بحرانی مانند آنچه شما

است که مشارکتی و مستقیم‌بودن چنین فرایندهایی با حضور مردم و جماعات در عرصه‌های عمومی همان خودآیینی جمعی و آفرینش و خلق لحظات دموکراتیک و آنارشیک است. به این ترتیب دموکراسی‌های واقعی نزدیکترین جماعات با آرمان‌ها و ایده‌های آنارشیسیم‌اند. البته آنارشیسیت‌ها نمونه‌های متعددی از شکل‌گیری چنین جوامع آنارشیک را آدرس می‌دهند مانند آنچه در کاتالونیا یا کمون پاریس یا روژاوا شکل گرفت یا برخی از جوامع آسیای شرقی که در کتاب جیمز اسکات با عنوان «هنر حکومت‌نشدن» توصیف شده است. **انکار:** به نظر می‌رسد در بحث شما دولت و حاکمیت خیلی دارند یکی می‌شوند. یعنی باز اگر بخواهم از تجربه مشروطه مثال بزنم، این که مشروطه در عین حال خواست مشخصاً قانون بود که به هر حال حاکمیت مشروط بشود و از آن خودسرانگی خارج شود، اما در همان لحظه می‌بینیم که خواست دولت کارآمد هم هست، به خصوص بعد از بحران‌هایی که در قحطی و شرایط بعد از جنگ و بیماری و با تا لحظه مشروطه اتفاق می‌افتد. بنابراین این خواست نیز وجود دارد که در بحران‌ها دخالت کند و به هر حال دولتی قوی وجود داشته باشد. ما در تجربه خودمان از کرونا هم کاملاً این را حس کردیم که رها شده‌ایم. حتی در گفتارهای اپوزیسیون هم می‌بینیم که خیلی تأکید می‌شود که اینجا بی‌دولت است. شما گفتید ما دولت ضعیف

مثال زدید از کرونا و یا حوادث طبیعی سیل و زلزله و یا فجایع زیست محیطی و ... درست است ما به دولت‌های کارآمد و اثربخش برای مقابله با چنین بحران‌هایی نیاز داریم. اما کدام دولت‌ها موثرتر با چنین بحران‌هایی برخورد کرده‌اند؟ دولت‌های دموکراتیک یا رژیم‌های غیردموکراتیک؟ ثانیاً بسیاری از عوامل بحران‌های طبیعی اخیر که بنا به گزارشات سازمان ملل ناشی از عملکرد همین دولت‌های صنعتی و سرمایه‌داری نیست که به اندازه سهم‌اشان در چنین وضعیتی مسئولیت اقدامات خسارت‌بار خود را هم نمی‌پذیرند؟ اتفاقاً احترام به محیط زیست و طبیعت و جغرافیای طبیعی و عدم برتری انسان بر طبیعت و ساده‌گی زیستی از اصول بنیادین آنارشیست‌هاست. در اندیشه کسانی مانند باکونین به وضوح چنین ارزش‌ها و ایده‌هایی دیده می‌شود. شاید تصور ما از الگوی توسعه که آن را با رفاه اقتصادی و تولید بیشتر ثروت و مصرف بیشتر مادی می‌فهمیم و یا با آمارهای توسعه‌یافتگی و شاخصه‌های مالی و اقتصادی می‌سنجیم انحرافی است که از اصول اولیه حیات شرافتمندانه انسانی رخ داده است که مسئله‌ی بی‌دولتی در بنیادهای فکری و اندیشه‌ای آن نیست، بلکه در امکان‌پذیری یکپارچه و کلی آن است. در این جهت می‌توان استراتژی‌های تدریجی را برای گذار پیشنهاد داد. یکی از این پیشنهادها که در اندیشه برخی از آنارشیست‌ها بنا به برداشت من مطرح شده است،

گسترش دموکراسی‌های واقعی و مستقیم است که جای گفتگوی زیادی دارد

اداره شورایی را هم به نظرم در راستای همین دموکراسی واقعی و مستقیم باید بدانیم. مرحوم طالقانی در همان ابتدای انقلاب مسئله حکمرانی شورایی را مطرح کرد اما نهایتاً در قانون اساسی ۵۸ تبدیل شد به اصل ۱۰۰ قانون اساسی که چیزی جز ابزار دولت و حکومت مرکزی در محل نیست، چون شوراها به واقع تصمیم‌گیرنده واقعی امور محلی و یا ملی نیستند. اما این ترتیب چیزی نبود که مرحوم طالقانی می‌خواست. مرحوم طالقانی می‌خواست شوراها در همه‌ی سطوح تصمیم‌گیرنده باشند. این حکمرانی شورایی همان ایده دموکراسی مشارکتی واقعی است که به حضور مستقیم و بیشتر مردم می‌انجامد.

انکار: همچنان ابهامی باقی مانده است. اگر این‌گونه صورت‌بندی کنیم که از دهه ۷۰ و ۸۰ میلادی به بعد که ردپایش را می‌توان در دهه ۹۰ ایران خودمان هم دید، حاکمیت بزرگ‌تر می‌شود ولی دولت (دولت به معنای بدنه اجرایی) کوچک‌تر می‌شود (مثلاً در برنامه‌های برون‌سپاری)، این گفتاری که تشویق به عبور از دولت حتی در سطح قدرتمند کردن مردم و مشارکت بیشتر مردم می‌کند، شاید به نوعی پهلو بزنند به همان منطقی که دارد به برون‌سپاری و کوچک کردن دولت تشویق می‌کند. یعنی می‌خواهم بگویم گاهی شاید ایده نمایندگی یا اصلاً خود

اقتصاد اتفاقی موفق و موثر و کارآمد بوده است؟ من تصور نمی‌کنم چنین باشد. البته من اقتصاددان نیستم و از اقتصاد هم سردر نمی‌آورم، اما کمی با مباحث تنظیم‌گری اقتصادی آشنایی دارم. تحقیقات و پژوهش‌هایی که از سوی اقتصاددانان انجام شده نشان می‌دهد که هر چند سهم مجریه در اقتصاد کم شده اما نقش حاکمیت و نیروهای وابسته به آن در اقتصاد بیشتر شده است. در عین آنکه به افزایش سهم مردم در اقتصاد و منافع عمومی هم منجر نشده است. برای همین تفکیک مجریه و حاکمیت و تلقی از مجریه به عنوان حاکمیت یک اشتباه فاحش است. این موضوع را می‌توان از تصمیم‌های نهادهای حاکمیت مانند شورای اقتصادی سران قوا که ریشه‌ای در قانون اساسی ندارد، مشاهده کرد. من در مقاله‌ای که در روزنامه اعتماد چاپ شده، با عنوان اقتصاد سیاسی شورای هماهنگی اقتصادی سران قوا، با برخی مثال‌ها مداخلات آن در تصمیم‌های شورای رقابت و صنعت و اقتصاد را توضیح داده‌ام. مصوبه اخیر شورای هماهنگی اقتصادی سران قوا در باره مولدسازی اموال و دارایی‌های ملی و دولتی هم نمونه دیگری از همین قسم تصمیمات حاکمیت است که برای اعضای هیات مولدسازی در مدت اجرای مصوبه مصونیت قضایی قائل شده است و به این ترتیب موجب تعلیق و تعطیل برخی از اصول مهم قانون اساسی شده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که آزادسازی و خصوصی‌سازی پروژه

دولت جلوی هجوم سرمایه را بگیرد و خدمات عمومی را محافظت کند. اینجا یک مرزی وجود دارد که این گفتار تشویق به مشارکت بیشتر مردم به نفع کاهش حضور دولت می‌شود. ممکن است نزدیک به یک گفتارهایی دست‌راستی نئولیبرال هم بشود که اتفاقاً از همین امر دفاع می‌کنند که دولت کوچک‌تر بشود و حاکمیت بزرگ‌تر بشود

زارعی: همانطور که قبلاً توضیح دادم منظورم از حاکمیت همان مفهومی است که اشمیت از آن استفاده کرده است، یعنی تصمیم‌گیرنده قاطع و نهایی در درون دستگاه سیاسی و حقوقی و دولت نیز قوه مجریه نیست، منظورم دولت-ملت یا state است که هسته اصلی آن حاکمیت می‌باشد. لذا وقتی می‌گویید حاکمیت بزرگتر شده احتمالاً منظورتان نیروهای وابسته به حاکمیت است و وقتی می‌گویید دولت کوچکتر شده یعنی قوه مجریه سهمش از حکومت در اقتصاد کمتر شده است و یا مداخلات اقتصادی آن محدودتر شده است. در هر صورت، حتا اگر مفروضاً قبول کنیم که مجریه کوچکتر شده است، الزاماً به معنی کوچکتر شدن نقش حاکمیت در اقتصاد و بزرگتر شدن سهم حکمرانی مردم نیست

اما در رابطه با سوال شما دو موضوع را باید از هم تفکیک کنیم، یکی اینکه آیا تحولاتی که از دهه ۷۰ به بعد در اقتصاد ایران افتاده، واقعا به کوچک شدن سهم حاکمیت در اقتصاد انجامیده است و به این مفهوم آزادسازی و خصوصی‌سازی

موفقی نبوده است. ادبیات انتقادی در نقد چنین خصوصی‌سازی زیاد است. به این ترتیب، حتا نسبت دادن چنین رهاسازی و ولنگاری اقتصادیِ مستهجنی به نئولیبرالیسم هم روا نیست.

نکته دیگر اینکه، آزادسازی و خصوصی‌سازی اقتصاد به معنای مردمی‌شدن نیست. در آزادسازی‌ها و خصوصی‌سازی‌ها، منابع تولید و صنعت و کارخانجات و املاک و دارایی‌های ملی و دولتی به بنگاه‌های اقتصادی واگذار می‌گردد، تا بسیاری از کالاها و خدماتی را که دولت سابقا تولید و عرضه می‌کرده، بخش غیردولتی و خصوصی آن‌ها را عرضه کنند تا نهایتا به منافع عمومی بیشتری منجر شود. مردمی‌سازی در فرایند خصوصی‌سازی می‌توانست در قالب واگذاری مالکیت، مدیریت و کنترل بنگاه‌های اقتصادی بطور کامل به کارگران و معلمان و اقشار ضعیف اما با نظارت دولت (مجریه) انجام گیرد. اما می‌بینید در همین فرایند خصوصی‌سازی و واگذاری‌ها کارگران اخراج یا تعدیل شده و یا ثبات شغلی خود را از دست داده‌اند و مشمول قراردادهای موقت کار شده‌اند که نمونه‌های آن زیاد است مانند واگذاری شرکت نیشکر هفت تپه و شرکت هیپکو. حال سوال این است که کجای چنین فرایندی مردمی‌سازی اقتصادی است؟



بحران جوانی و خلق فضایی برای خودمختاری

۱۴۰۲/۱۱/۲۵



گفتگو با اعظم خاتم

جغرافیایی معترضین داشتید. مثلاً خاطریم هست که در یکی از مقالات برآورد کرده‌اید که بالغ بر دو میلیون نفر در شهرهای مختلف طی دو ماه اول این اعتراضات به خیابان آمدند. حال فارغ از بحث‌های روش‌شناختی و بحث درباره اعتبارسنجی این آمارها به‌نظر می‌رسد که به‌رحال طبق داده‌های خود شما هم می‌شود ادعا کرد، علی‌رغم حضور گسترده مردم در خیابان، در نهایت شکلی از بسیج سیاسی در قالب سازمان‌دهی رسمی یا غیررسمی در فضای داخلی شکل نگرفت. از طرف دیگر به‌نظر می‌رسد بخشی از حاضرین هم بیشتر ناظر بودند تا معترض. شما در یکی از مقالاتتان ضمن اشاره به این مساله ادعا می‌کنید که گویی شکاف

اعظم خاتم، جامعه‌شناس، دانش‌آموخته دانشگاه یورک در زمینه‌ی مطالعات شهری است و در سال‌های گذشته پژوهش‌هایی نیز در ارتباط با وضعیت ایران نگارش کرده و در آن دغدغه‌ی میدان را دارد، میدانی که به قول او مبدل به فضایی برای خودمختاری زنان شده است. همین امر آغازگر گفت‌وگویمان. با نگاه به نوشته‌های پیشینش حول جنبش «زن، زندگی، آزادی» بوده است

انکار: حدود ۱۶ ماه از آغاز جنبش زن، زندگی، آزادی می‌گذرد. در این مدت شما مقالاتی توصیفی و تحلیلی درباره این جنبش منتشر کرده‌اید و برآوردهایی هم، از جمعیت و پراکندگی

میان صندوق رای و خیابان هنوز پر نشده است. با این توضیحات سوال مشخص این است که از نظر شما آیا می‌توان ادعا کرد که فقدان سازمان‌دهی و رهبری موجب این خلا شده است؟ یا در نگاه کلی‌تر اینکه آیا اساساً در غیاب سازمان‌دهی و رهبری و مسائلی از این دست امکان حیات بلندمدت جنبش‌ها وجود دارد؟ به بیان دیگر اگر بپذیریم «زن، زندگی، آزادی» در ساحت اجتماعی به موفقیت‌هایی مانند ایجاد شکاف در نظم خانوادگی یا روابط جنسیتی سستی نائل آمده، چرا هیچ مازاد سیاسی متعینی نداشته است؟ به نظر می‌رسد حال که حدی از فاصله زمانی حداقلی از این رخداد هم پیدا کرده‌ایم بهتر می‌توانیم به این مسائل از دریچه‌ای انتقادی بپانددیشیم.

خاتم: کاملاً با بحث شما موافقم که به نوعی بازاندیشی انتقادی درباره جنبش نیاز داریم، حالا که از فضای جاری آن که به ناگزیر حرف‌های ستایش‌آمیز زیادی درباره آن زده شد عبور کرده‌ایم. البته آن ستایش‌ها هم ناگزیر بود، هم حیرت و شگفتی را نسبت به ساخته‌شدن آن فضا نشان می‌داد هم در فضای جنبشی، حرف‌زدن گویی خود نوعی مداخله در جنبش بود. حالا که به نوعی انقطاع رسیده‌ایم می‌شود با صراحت و دقت بیشتر درباره آن صحبت کنیم. به نظر من در پرسش شما سه سوال مطرح می‌شود: پرسش اول به عاملان این جنبش برمی‌گردد، اینکه کنشگران این جنبش چه کسانی بودند و از کجا آمدند. دوم فرهنگ

سیاسی و خواسته‌های آنهاست و نهادهایی که در قالب رویه‌ها و فرم و اجراگری خلق کردند که به جنبش حرکت می‌دهد. و سوم مساله بحران نمایندگی و رهبری آن و تأثیری که در ناکامی‌های جنبش گذاشت. این سه سوال به هم مربوطند و به‌ویژه برای تحلیل‌سومی ناگزیریم برگردیم به مسأله فاعلان و فرهنگ سیاسی آنها. همگان به نوعی درباره نقش زنان، جوانان و قومیت‌ها در این جنبش حرف زده‌اند اما بحث از ویژگی‌های نسلی جوانان و تفاوت آموخته‌ها و توانایی آنها با نسل‌های قبلی با آنچه من بحران جوانی می‌نامم و این جنبش را در قالب آن تحلیل می‌کنم تفاوت دارد. در شکل‌گیری بحران جوانی عوامل سیاسی و فرهنگی که مانع خودمختاری جوانان است همانقدر نقش دارند که اقتصادسیاسی جوانی در ایران امروز. وقتی از اقتصادسیاسی جوانی حرف می‌زنیم، قصد داریم علاوه بر زنان جوان به حضور پسران و مردان جوانی در این جنبش اشاره کنیم که علاوه بر حمایت از زنان، کنشگران فعال و مستقلمی بودند. به نظر من چون شعارهای جنبش بیشتر به حجاب و آزادی پوشش که دالی زنانه است ارجاع می‌داد، علل حضور این مردان جوان و همبستگی آنها با جنبش در سایه مانده است. البته کنشگری آنها را می‌توان در پرتو شعار زن، زندگی، آزادی فهم کرد اما برای آن باید از تفسیرهای جاری این شعار فزاتر رفت و بر تلاقی بحران‌های ناشی از

که کشور در بحران اقتصادی دیگری قرار داشت. جمعیت جوان کنونی، ۱۰ میلیون جوان بین ۱۵ تا ۳۰ سال، از نظر عدد و رقم کوچک‌تر از همسالان خود در آن زمان است چون درفاصله ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵ جمعیت جوان از شش و نیم میلیون به بیش از ۱۴ میلیون افزایش یافته بود و فقدان امکانات آموزشی و فرصت‌های شغلی در انبوهه مشکلات برآمده از جنگ، بحران اقتصادی و بحران سیاسی ناشی از اختلافات جناحی به خوبی خودنمایی می‌کرد. اما میزان بیکاری در میان جوانان کنونی سه برابر آن زمان است، شانس خانه‌دار شدن آنها به یک دهم کاهش یافته و اجاره‌نشینی به نماد و عامل فقر و نابرابری شدید تبدیل شده است. دولت وقت در دهه هفتاد برای غلبه بر بحران‌های اجتماعی، از جمله مطالبه‌گری و اعتراضات جوانان، راه عادی سازی روابط با دنیا را در پیش گرفته بود و برای بحران‌های داخلی راه‌حل‌های سیاسی و تکنوکراتیک داشت. مثلاً سازمان ملی جوانان تشکیل شد که به شناسایی عوامل بحران در میان جوانان و چاره‌جویی برای آن پرداخت. مفهوم برگشت به «نرمال» در آن زمان، که به معنی غلبه پراگماتیسم بر ناکامی‌های انقلاب و جنگ بود، بیش از همه در کام جوانان شیرین شد چون چشم‌اندازهای تازه‌ای در فضای سیاسی و اجتماعی را بروی آنها گشود. اینکه در آن زمان وضعیت «نرمال» در اقتصاد ایران مترادف شد با غلبه بازارگرایی بر اقتصاد زیاد مورد بحث

اقتصاد سیاسی جوانی و انضباط بخشی به بدن زنانه تاکید کرد. دومی عنصر وحدت‌بخش جنبش بود و چون این خشونت همه زنان را در بر می‌گرفت به این جنبش خصلتی زنانه و زنانه نگر داد، اما لایه کمتر عیان این بحران، تجربه مشترک جوانان این دوره، اعم از مرد و زن، طبقه متوسط و کم‌درآمد، شهروند شهر بزرگ یا کوچک، تغییر رابطه آنها با دولت، در نتیجه بحران در عبور به بزرگسالی است. دولتی که از آن توقع می‌رود زیرساخت‌ها و امکانات آموزشی رفاهی، شغلی و تامین مسکن برای گذار این جمعیت از نوجوانی و جوانی به بزرگسالی و تشکیل یک زندگی مستقل را فراهم کند به دولت مداخله‌گری تقلیل یافته که به عکس این فرصت‌ها را از میان می‌برد. جوانان بدون شغل و ثبات درآمدی محکوم به صغارت‌اند و نمی‌توانند زندگی مستقل خود را تشکیل دهند. زنان و مردان جوان عمیقاً در این «تله صغارت» و بی‌آینده‌گی گیر افتاده‌اند و به هم پیوند خورده‌اند. خشم ناشی از این صغارت طولانی شده و نبود چشم‌اندازی برای تغییر آن، مایه و ملاط خشمی است که از اعتراضات ۱۳۹۶ به اینسو به اشکال مختلف شاهد آنیم

برای اینکه مفهوم «بحران جوانی» در بستر دهه نود ایران روشن شود و خط پیوند اعتراضات این دهه را به وضوح ببینیم کافی است وضعیت جوانان امروز را با جوانان دهه هفتاد و سالهای بعد از جنگ مقایسه کنید

قرار گرفته ولی نرمال شدن سیاسی و اجتماعی در شرایط آن دوران، در وهله اول به معنای رعایت حریم شخصی و به رسمیت شناختن تنوع در سبک زندگی افراد بود. بعدها با جنبش اصلاحات این به آزادی‌های اجتماعی هم گسترش یافت و به ورود جوانان به میدان کنشگری سیاسی منجر شد که نوعی فرهنگ سیاسی به بار آورد. اخیراً یکی از اعضای حزب مشارکت در مصاحبه‌ای گفت که ما در فلان سال حدود صدهزار نیروی حزبی داشتیم. من شخصاً درباره حزب مشارکت کار تحقیقی نکرده‌ام ولی می‌پذیرم که بخش زیادی از جوانان آن دوره این میدان را برای کنشگری خود برگزیده بودند. عده‌ای هم در دانشگاه‌ها و فضاها، مدنی، به اشکال دیگری از کنشگری روی آوردند، اما اکثریت جوانان معنای وضعیت «نرمال» را در مقابل وضعیت جنگی یا انقلابی و در سپهر مفهومی نقش دولت در تضمین آزادی‌های فردی و امکانات بهبود زندگی اقتصادی درک می‌کردند.

بر مبنای چنین برداشتی از دولت، گروه‌های مختلف جوانان، اعم از محصل، دانشجو، یا شاغل، حتی جوانان بیکار و خانه‌دار در طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی عملیاتی در بهبود وضعیت سیاسی و اجتماعی یافتند. دانشجویان البته سرکوب را هم در این دوره تجربه کردند، مثلاً در کوی دانشگاه، اما این فرهنگ کنشگری در ساحت رسمی طی دهه هشتاد هم ادامه یافت و در جنبش سبز خودش

را در روحیه عدم خشونت نشان داد که یکی از عناصر نمادین آن جنبش و فرهنگ سیاسی جوانان آن دوره شد. توجه کنیم که عدم خشونت بیش از آنکه یک استراتژی آموخته باشد در امیدواری و اطمینان به ثمربخشی ریشه دارد

اگر از این منظر به وضعیت نسل جوان فعلی و تجربه مشترک آنها نگاه کنیم، متوجه تفاوت قابل توجه فرصت‌های نسلی و بحران بازتولید اجتماعی در ایران می‌شویم. طی دهه گذشته همه جامعه درگیر پیامدهای تحریم، رشد اقتصادی منفی و فقر فزاینده بوده اما آثار این بحران بر جوانان خردکننده است چون آنها دست خالی وارد میدان زندگی می‌شوند و با ته کشیدن منابع و امکانات خانواده‌ها، حتی از انتقال اندوخته‌های خانواده هم بهره‌ای نمی‌برند. مثالی درباره شانس خانه‌دار شدن جوانان می‌زنم. حرفه من مطالعات شهری است و آثار اجتماعی فروش تراکم ساختمانی را در تهران بررسی کرده‌ام. گرچه فروش تراکم مازاد ساختمانی سرآغاز یک فساد عظیم در شهرداری و خسارت مهمی به شهر بود ولی مالکین طبقه متوسط و پایین جامعه، شرکای مهم این تراکم‌فروشی شدند. جوانان دهه هفتاد و هشتاد، نه با کمک دولت که با کمک خانواده‌هایشان و خرید تراکم مازاد توانستند خانه‌دار شوند! هر خانواده‌ای که زمین و خانه‌ای صدمتری داشت آنرا کویید و سه چهار طبقه ساخت و فرزندان را در آنها ساکن

نداشتند راهی جز اعتراض مکرر در موقعیت‌های مقتضی باقی نماند. اعتراض دختران انقلاب، با اعلام آرام خودمختار شدن بدن‌های منفرد، اولین اعتراضی بود که ورود زنان جوان را از حاشیه به قلمرو عمومی آشکار ساخت. بعدتر در اعتراضات اقتصادی سال‌های ۹۶ و ۹۸، جوانان دیگری در اعتراض به فروپاشی اقتصادی و کاهش یارانه‌ها و خدماتی که در تامين حداقل‌های زندگی ضروری بود به خیابان آمدند. تفکیک این اعتراضات بر اساس خواسته‌های معترضان یا پایگاه طبقاتی کنشگران آنها، مثلاً به اعتراضات اقتصادی و سیاسی، پیوستگی آنها را از نظر می‌اندازد. اشکال مختلف اعتراض زنان و مردان جوان در این سالها نشانه تغییر کیفی رابطه دولت و جوانان است. جوانانی که به مدد رسانه‌ها و افراد مهاجر در خانواده و فامیل تجربه‌ای از تفاوت امکانات هم‌سن و سال‌های خود در کشورهای دیگر یافته‌اند دولت را عامل افول فرصت‌های یک «زندگی معمولی» در ایران می‌دانند. آنها در مقایسه «اینجا» و «آنجا» تفاوت اصلی را در کرد و کار دولت در روابط جهانی و منطقه‌ایش می‌یابند، که بخشی از حقیقت است اما سیاست اقتصادی در داخل و داستان‌های ژئوپلیتیک جایی در آن ندارد.

اگر کنشگری جوانان طبقات و گروه‌های مختلف را بستر مشترک اعتراضات سال‌های اخیر بدانیم، و موقتاً موضوع اعتراض را نادیده بگیریم، آنوقت حضور مردان جوان تهیدست در

کرد. این رانت شامل طبقات کارگری صاحب ملک هم می‌شد. اما در دهه نود معنای مالکیت خانه در اکثر خانواده‌ها یک آپارتمان بود، نه زمین و خانه چهاردیواری که به مدد آن بتوان وارد بازار مستغلات شد. همین اتفاق در حوزه کسب و کار خانوادگی افتاد و این واحدها با بکارگیری فزون از حد جوانهای خود دچار تورم نیروی کار شدند. پس این نسل، علاوه بر افول میانگین انباشت خانواده در طول دهه هفتاد و هشتاد در دهه نود با تحریم و انزوای جهانی و رشد منفی اقتصاد مواجه شد که فرصت‌های شغلی و منابع مالی و وام و غیره را محدودتر و توزیع آنها را انحصاری و انحصاری‌تر کرد

درباره ویژگی‌های فرهنگی این نسل و اهتمام والدین آنها در پرورش آزاد و خلاق آنها زیاد گفته و نوشته شده و بدیهی است خواسته‌های آنها با افول امکانات و فرصت‌های زندگی در ایران دهه نود و حذف و حصر ساختاری و روزمره عاملیت آنها برای بهبود زندگی فردی و جمعی تناقض حادی دارد. از منظر آنها تلاقی این عوامل با هم، یعنی بحران اقتصادی با بسته شدن ساختار سیاسی وضعیتی «غیرنرمال» و تله‌وار است. مهاجرت، همواره راهی برای خروج از وضعیت غیرعادی بوده، اما خوب است توجه کنیم که نیمی از جمعیت مهاجران ایرانی که بین ۷ تا ۸ میلیون برآورد می‌شوند طی دهه گذشته رخت مهاجرت بسته‌اند. برای آنها که راهی برای خروج از وضعیت

جنبش اخیر قالب تحلیلی مناسب خود را خواهد یافت. آنها همان معترضان به ناتوانی دولت در تامین حداقل‌های رفاهی و خدماتی درسالهای ۹۶ و ۹۸ هستند که این بار علیه خشونت و اعمال قدرت دولت بر بدن زنانه به میدان آمده‌اند. این امتزاج جنسیتی، طبقاتی و قومی کنشگران جوان، تفاوتها و تضادهای فرهنگی سیاسی آنها را آشکار کرد اما درعین حال آنها را از خواسته‌ها و توان کنشگری هم باخبر کرد. ترانه شروین موزیک نمادین جنبش، بسیاری از برای‌های زندگی معمولی و «نرمال» را برجسته می‌کند اما گاه ویدئویی از توماج، و بدعت حرکت او در پس‌زمینه صنعتی و کارگری حضور این بخش‌های کم‌صدای جنبش و خواسته‌های آنها برای فراتر رفتن از تبعیضات جاری در زندگی «نرمال» را یادآوری می‌کند

تلاقی این جنبش با شرایط بین‌المللی پس‌برجامی، مدعیان زیادی برای رهبری و حمایت آن تراشید که مسیر آنها را تاحدی تغییر داد. با فعال شدن این حامیان، جنبشی که فاقد حداقل تشکل برای حفظ ارتباط روزمره کنشگران در صحنه بود، بیشتر به هدایت فعالان شبکه‌های اجتماعی، سلبریتی‌ها و رسانه‌ها که دربدترین وضعیت ارتباطی، کانال‌های تلویزیونی‌شان در دسترس بود سپرده شد. بررسی خوب و بد عملکرد کنشگران دیاسپورا به بررسی مستقلی نیاز دارد، اما براساس مشاهدات شخصی هم می‌توان به آثار مخرب تلاش هواداران سلطنت

در مصادره نمایندگی معترضان اشاره کرد. تلاشی که سرانجام بی ثمر ماند اما فعالان را برای مدتی از مسیر ساختن ائتلاف‌های واقعی و موثر دور کرد. بحران نمایندگی و رهبری در بسیاری از جنبش‌هایی که ساختار محلی و غیرمتمرکز دارند، که جنبش‌های جوانان از آن زمره است، دیده شده است. آنها عموماً از شبکه‌های اجتماعی به عنوان ابزار هدایت جنبش کمک می‌گیرند، ابزاری که اکانت‌های هویت‌دار در آن به طور فردی یا نهادی با هم کار می‌کنند و اشکال تازه‌ای از هدایت کنشگری جمعی را در فرایند کار مستمر می‌سازند. این ابزار در خدمت اشاعه آثار هنری جنبش در قالب قطعات موسیقی، ویدئوهای مستند، نمایش و دیوارنویسی‌ها و غیره هستند که به جنبش تداوم می‌بخشند. همانطور که اعتصاب بازار درسالگردآبان، نشانه کوچکی از تداوم خاطره اعتراضات گذشته در جنبش جدید بود.

می‌پرسید یک جنبش بدون رهبر و سازمان تا چه حد امکان حیات بلندمدت و تولید مازاد سیاسی دارد. متخصصان جنبش‌های اجتماعی بهتر می‌توانند به این سوال جواب دهند، اما شاید باید به خود روند ساخته شدن رهبری در جنبش‌هایی که تحت نظام‌های اقتدارگرا شکل می‌گیرند توجه کنیم. شاید همین که اکثر کنشگران این بار به ائتلافی مشابه با انقلاب ۵۷، نه گفتند نشانه درس‌هایی باشند که از گذشته آموخته‌ایم. شاید دیگر ائتلاف بدون برنامه روشن زیر

سابقه نداشتند و خود را دربرآمدن چهره‌های فعال از دهها شهر کوچک و بزرگ در برابر تهران نشان می‌دهد. یکی دختر کُردستان است، آن دیگری دختر خرم‌آباد است، آن خواننده از شاهین‌شهر می‌آید، دختر شجاع اتوبوس بی‌آرتی اهل یک روستاست. در تهران، محلات برای خود چهره دارند، محله‌ای به نام ستارخان، هفت‌حوض و یا اکباتان داریم که شخصیت‌های خودشان را دارند. این همترازی سیاسی مناطق، فارغ از نقش ویژه کردها و بلوچ‌ها در این جنبش، فضا‌مندی آنرا دگرگون کرده. آنها که به گره ترفافیکی این جنبش رسیده‌اند از مسیرهای متفاوتی آمده‌اند و در چهارراه به علائم مختلفی که از منابع اقتدار متفاوت صادر شده برخوردند. رهبران آتی نمی‌توانند همترازی این گروه‌ها و تنوع مراجع آنها را نادیده بگیرند. من این دستاوردها را نمی‌توانم در دوگانه سلبی و ایجابی که برای توصیف این جنبش بکار می‌رود تحلیل کنم

انکار: شما تلاش کردید که یک صورت‌بندی ارائه دهید که در واقع تفاوت فرمی سوژه‌ی سیاسی برآمده از دل جنبش سبز با جنبش «زن، زندگی، آزادی» را نشان می‌داد. ولی به نظرم یک نقطه‌ای بسیار پرسش‌برانگیز است؛ آن‌جایی که بحث می‌رسد به آن‌چه شما فرهنگ سیاسی می‌گویید و من به آن می‌گویم گفتاری که حاکم است. پرسش این است که این گروه‌های پراکنده و مجزایی که از دل این جنبش سربرآورده‌اند، حامل چه

یک شعار واحد را نپذیریم. آیا این گامی در مسیر ساختن ائتلاف‌های بهتری در آینده نیست؟ باید دید در این فضای سیاسی پس‌اصلاح‌طلبی و پس‌اخیابان و در درون فضای سیاسی خودمختاری که از آن حرف می‌زنیم چه نوع کنشگری‌هایی زاده می‌شود. دستاوردهای این انقلاب فرهنگی و کامیابی‌هایش شناخته است. باید دید شکستش را در جهش یکباره به انقلاب سیاسی چگونه جبران می‌کند. کنشگران جوان امروز می‌دانند برای انقلاب فرهنگی به بسیج توده‌ای نیاز نداشتند اما برای دگرگونی سیاسی نیاز خواهند داشت.

من نمی‌گویم خودمختار شدن جامعه بنابه ماهیت خود دموکراتیک است، تجارب زیادی هست که محلی‌گرایی به برآمدن محافظه‌کاران و نیروهای ارتجاعی منجر شده است. اما خودمختاری جامعه در وضعیت‌های اقتدارگرا نشانه توانمندی گروه‌های اجتماعی در ساختن «ما» مستقل از دولت است. در جنبش کنونی نهادهایی چون دانشگاه، خانواده‌های دادخواه، فعالان سیاسی و قومی، سلبریتی‌ها، فعالان زنان، کانونی‌های صنفی - مدنی، و سندیکا‌های کار به طور موازی اقتدار خود را بر قلمروها و حیطه‌های مرتبط اعمال کردند. شبکه ارتباطی آنها، اگر ارتباطی باشد مرکززدوده است. نه در انقلاب ۵۷ و نه جنبش سبز با چنین ساختاری مواجه نبودیم. جلوه دیگر این خودمختاری همترازی سیاسی مناطق است که در صد سال گذشته

گفتاری اند؟ احتمالاً شما می‌گویید که یک گفتار مشکل و منسجم وجود ندارد. اما بحث اصلاً همین جاست که اولاً که چه گفتارهایی حاکم هستند؟ محتوایی که درون این سوژه‌های سیاسی شکل گرفته و آن‌ها حامل آن‌اند دقیقاً چیست؟ و دوم این‌که اگر این سوژه‌ها حامل گفتارهای متعددی باشند، برچه اساس اصلاً می‌توان از رسیدن به تقاطع استقبال کرد؟ ما وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که خیلی از گفتارهای احتمالاً راست‌گرایانه (مثلاً ضد‌مهاجرین)، که تصور می‌شد در «زن، زندگی، آزادی» وجود نداشته، کم‌کم خود را نشان می‌دهند و حتی می‌تواند هژمونی پیدا کند. بحث این جاست که مگر می‌شود که این «ما» هیچ وجه ایجابی نداشته باشد و صرفاً به صورت سلبی خود را نشان دهد؟

خاتم: من از فرهنگ سیاسی به‌عنوان مجموعه‌ای از نگرش‌ها و مفروضات درباره سیاست حرف زدم که در یک وضعیت تاریخی یا طی یک تجربه مشترک ساخته شده است. فرهنگ سیاسی مولف ندارد، اما گفتار سیاسی معمولاً مولفانی دارد. هرچند بین انواع اظهارات، مفاهیم و گزاره‌های آن قاعده‌مندی و نظم و ارتباط لازم برقرار نشده باشد تا آنرا به یک صورت‌بندی گفتمانی بدل کند. درباره گفتارهای سیاسی این جنبش، حداقل باید سه گفتار اصلی و یک گفتار حاشیه‌ای را تحلیل کرد. البته این‌ها حدسیات من است و تحقیقی نکرده‌ام. از میان سه گفتار اصلی که جماعت زیادی

آن‌ها را پذیرفته و درونی کردند یکی شعارش برگشت به زندگی «نرمال» بود. در این گفتار، که ظاهراً یک گفتار غیر سیاسی است، اما بدیهی است که با سیاست آمیخته است، طیفی از برداشتها از زندگی معمولی جاری است. همانطور که پیشتر اشاره کردم ما در ایران پس از جنگ هم شاهد برآمدن گفتار بازگشت به وضعیت «نرمال» بوده‌ایم، گفتاری که خواهان چرخش از اسلام سیاسی انقلابی به اسلام نرمالیزه بود. الان اسلام در میان گزینه‌ها نیست. دوگرایشی که در مولفان این گفتار هست یکی گرایش به ادغام در «فرهنگ جهانی» است که لایه نازکی از ارزش‌های فرهنگی، مصرفی، و اجتماعی غرب را که استاندارد و رسانه‌ای شده جذب کرده، مثل علاقه به طبیعت و حیوانات خانگی، میل به جهانگردی، مصرف ارگانیک، توجه به مد و برند، و به ویژه علاقه با یادگیری و داشتن تکنولوژی‌های جدید. اینها مجموعه نمادهایی است که مدرنیته این عصر را معرفی می‌کند. در برابر این مدرنیته همه سبک‌های دیگر زندگی «خرز» است. این واژه از دهه هشتاد رایج شد که پارتی‌هایی برای مسخره کردن لباس‌های قدیمی، از مدافعه یا عادات، ژست‌ها و رفتارهای روستایی و شهرستانی در تهران برگزار شد. محتوای این هویت‌یابی و غیرسازی یک برداشت سطحی متجددانه بود که به مرور زمان از حالت فانتزی و خام گذشته به برداشتی پخته‌تر از آزادی فردی ارتقا یافت. اما گرایش دومی

محافظة کار و افراطی چرخید، که دفاع از ساواک و دیدار با تنیاهو گوشه‌هایی از آن بود. این مدافعان آزادسازی با چتربازی، همیشه در بن‌بست‌هایی که اقتدارگرایی می‌سازد به مثابه آلترناتیو به میدان می‌آیند، اما پراتیک جنبشی اتفاقاً یکی از کردو کارهایش هضم و پاکسازی رویاهای جعلی در هاضمه مردم است

گفتار سوم از دل نقد ناکامی‌های اصلاح‌طلبی درآمد و سیاست انفعال و انتظار برای موعده جانشینی و احتمال تغییر موازنه قوا در آن دوره را به چالش کشید. این گفتار که در فضاهای مدنی و غیررسمی پرورده شد به مدد جنبش توانست گفتار انتقادی و مرزبندی رادیکال با گذشته را به سیاست عملی تبدیل کند و خاموشان را به خود جلب کند. آرمانگرایی دموکراتیک این گفتار در تولیدات هنری جنبش، از موزیک تا دیوان‌نویسی، دمیده شده و به آنها روحی مهیج و درخشان بخشیده اما همین آرمانگرایی در وضعیت‌های کشادار انقطاع به پاشنه آشیل آن مبدل شده است و تنوع و تکثر آنرا به پراکندگی تبدیل می‌کند. نشریات، سایت‌ها و جمع‌هایی که هر یک گوشه‌ای از کار تولید محتوا را در این دوره به عهده داشتند در تولید محتوای پساجنبشی درنگ می‌کنند. مجادلات نظری درباره انقلاب و آینده، یادآوری مستمر سرکوب و قربانیان آن، مباحث امیدبخش درباره عاملیت سوژه‌های جدید، یا نقد جنبش و مسیر طی شده، کدام مهم و راهگشاست؟ کدام می‌تواند صحنه را

که در این گفتار است و شروین یکی از مولفان آنست در خیال آزادی‌های اجتماعی هم هست: خواست آزادانه درک‌چه رقصیدن در ترانه «برای» کنار تصویر کودک زباله‌گرد، هوای آلوده، و نخبگان زندانی قرار می‌گیرد. این «برای‌ها» کنایه به حکومتی ایدئولوژیک است که حقی برای جامعه و اختیارش بر حوزه فردی و جمعی قائل نیست. آنچه از مفهوم «نرمال» در این زمینه و بستر درک می‌شود عبور از سرشت تمامی خواه سیاست است. از رساله یک کلمه در قبل مشروطه موضوع «حریت شخصی» مطرح بوده و طی بیش از صد سال اکثریت جامعه به این حق دست نیافته‌اند، پس سرشت لیبرال این گفتار مترقی است، هرچند ناتمام است و همانطور که خواهیم دید پایش در عمل می‌لنگد

گفتار دوم خیلی روشن و درقالبی سیاسی نوستالژی دوران پهلوی را می‌پرورد. نوستالژی دوران شکوهمند پیش از انقلاب را. در این گفتار شهرک اکباتان ساخته و نماد آن دوران طلایی است و زندگی در آن مایه مباحثات و تمایز اجتماعی. بقایای خاندان در خارج، مثل میراث شهری آن، یا صنایع ساخته شده در آن دوران، حتی جشن‌های دوهزاروپانصدمین سال سلطنت، همگی نشانه عظمت آن دوران و بازگشت ناگزیر به آن محسوب می‌شوند. این گفتار در ابتدا طیفی از گرایش‌ها را به همراه داشت اما در جریان جنبش حتی تنوع درونیش را تاب نیاورد و به گفتاری کاملاً

بازتعریف کند؟ هنوز از دل پاسخ‌های متفاوت به این پرسش‌ها گفتار بدیلی که به پراکندگی جاری غلبه کند برنیامده است

البته گفتار چهارمی هم توسط روشنفکرانی که دغدغه گفتگو و تقویت توان فکری جنبش را داشتند و به قول نیکفر می‌دیدند که «توان فکری جنبش از توان کنش‌گری آن بسی عقب‌افتاده‌تر است» شکل گرفت. این گفتار با نقد و بازخوانی سیاست چپ در گذشته توجه خود را بر عنصر دمکراتیک و تاسیس‌گری جنبش متمرکز کرد و کاستی‌های و مخاطرات آنرا از همین منظر، افول یا افزایش توان تاسیس‌گری دموکراتیک، بازخوانی کرد. توفیق این گفتار برای انسجام‌بخشی به نظرات مخاطبان، و توجه به انقطاع‌های پیش‌رو و گفتگو درباره آن بی‌سابقه بود. باین‌حال از توان میدانی لازم برای تبدیل منشور نویسی (تمرینی در تاسیس‌گری) به فرایندی اجتماعی بازماند. جریان اجتماعی از خلال برقراری ارتباط با گروه‌های وسیع‌تر بوجود می‌آید و فراتر رفتن از جمع‌های ۴۰ تا ۵۰ نفره دوستان همفکر همان توان سازماندهی است که این گفتار هم فاقد آن بود. درباره قسمت دوم سوال که می‌پرسید «اگر این سوژه‌ها حامل گفتارهای متعددی باشند، برچه اساس اصلا می‌توان از رسیدن به تقاطع استقبال کرد؟» اگر منظورتان از تقاطع لحظه جنبش است فکر نمی‌کنم رسیدن به تقاطع آنقدرها انتخابی باشد و استقبال

ما در آن تأثیری بگذارد. اگر چهار حرکت پشت هم در این سالها را نه منفرد بلکه به صورت مجموعه‌ای ببینیم؛ دختران انقلاب، دی ۹۶، ۹۸ و رویداد ۱۴۰۱، بهتر تأثیر فقر و فروپاشی اقتصادی دهه نود را که با تحریم‌های اولیه سازمان ملل شروع شد و موجب بحران فزاینده اقتصادی و بین‌المللی شد، در پس و پشت بروز بحران جوانی در ایران خواهیم دید. جوانها بیش از همه از این بحرانها آسیب دیدند و بیش از همه مستعد حرکت بودند. کسی از اعتراضات اولیه خبر نداشت و حمایتی هم درکار نبود. وقتی جمعیت جوان خودانگیخته در خیابان‌های اعتراضی براه افتاد دیگر نمی‌توان به او در لحظه تقاطع و رسیدن به چهارراه «فرمان ایست داد!». این بدیهی است که از دل آن تعلیق چندساله ممکن نبود رویدادی فراگیر برآید که جریانی آن را رهبری کند و اکثریت را بسیج کند. فراموش نکنیم که چندماه قبل از این وقایع خیلی‌ها از «تعلیق سیاست» و «جامعه سیاست زوده» در ایران حرف می‌زدند. حرکتی به این وسعت و شدت حتی در میخله نمی‌گنجید. اگر این کنشگری تنها بخشی از جامعه را از وضعیت بن‌بست و تعلیق خارج کند و آنها چراغ‌هایی، هرچند کوچک، در مسیر کنشگری فراگیر بعدی نصب کنند قدم مهمی در اتصال اعتراضات پراکنده برداشته شده است. آیا شدت عمل دستگاه قهر و غضب از پیداشدن همین علائم و نشانه‌ها در مسیر حرکت‌های آتی نیست؟ نمی‌دانیم.

فعال سیاسی و اجتماعی آشکار است. بدون این نمادها و کنشگری آنها، رهبران خودخوانده امروز میراث‌دار این جنبش بودند. منظورم این نیست که آنها نیرو ندارند یا در آینده مدعی نخواهند شد. اما به لطف این جنبش و کنشگری نمادهای آن در میان زنان، خانواده‌های دادخواه، فعالان مدنی، و هنرمندان، بتدریج خواسته‌های انسجام بیشتری یافت. در بحران‌های اقتصادی گسترده و عمیق نظیر ایران نیروی کار که بخش مهمی از آن در استخدام دولت است محتاط می‌شوند و در موضع دفاعی قرار می‌گیرند. اما خیل عظیم بیکاران، بازنشستگان و شاغلان غیررسمی بالقوه مستعد حرکتند. اما بین فقر و دغدغه معاش و پتانسیل اعتراض عوامل زیادی دخیل است مثل محیط شهری و محلی، قومیت و گرایش سیاسی که به خوبی تحلیل نشده‌اند. این عوامل می‌توانند نیروی بالقوه‌ای را در جایی بالفعل کنند و در جای دیگری از حرکت بیاندازند. مثلاً حاشیه‌نشین‌ها با این جنبش ارتباط وثیقی نیافتند، روحیه سنتی و مذهبی، دغدغه معاش، بی‌خبری و عدم دسترسی به شهر و حضور بیشتر نیروهای وفادار به یک اندازه ممکن است این غیبت را توضیح دهد. خانواده‌های طبقه متوسط که ضمن همدلی تماشاچی باقی ماندند به «ناجنبش» یا پیشروی گام به گام در زندگی روزمره بیشتر از اعتراضات جمعی که شانس «پیروزی» کمتری دارد باور دارند اما منکر اثربخشی اعتراضات هم نیستند. حتی آنها که

این حرف‌ها محتاج تحقیق میدانی و مشاهده دقیق است. اما قبل از آن باید از سد مفاهیمی چون «جنبش سلبی و ایجابی»، انقلاب ناکام و «سرکوب ناشی از انقلاب نیامده» گذشت و رها شد. فراموش نکنیم که تضادهای بین‌المللی و سیاست تحریم در خیلی از مواقع رژیم‌های تحت تحریم را نظامی‌تر کرده و علیه جنبش‌ها عمل کرده، اما این رابطه یکسویه نیست. ممکن است جنبش در کاهش تخصصات موثر باشد و بعدتر خود از آن متفع شود

انکار: شما گفتید که این گفتارها نتوانستند از توده‌هایی که در خیابان‌ها بودند نیرو بگیرند و نهایتاً هم به جمع‌های خیلی کوچک محدود ماندند. این‌جا در این مورد بحث کنیم که شرایطی که یک گفتار می‌تواند از آن طریق از توده نیرو بگیرد چیست؟ در واقع یک نکته در صحبت‌های شما مهم است، اینکه درباره شرایط امکان این موضوع بحثی نمی‌کنید.

خاتم: بحث از شرایط امکان یک گفتمان تخصص و علاقه خودش را می‌طلبد. کار من بررسی گرایش‌ها و رفتار سیاسی جوانان است و به بحث گفتارهای فعال در این جنبش از این منظر وارد شدم. من می‌خواهم بدانم نرمالیزتها و نوستالژیست‌ها از میان کدام گروه‌های اجتماعی نیرو جذب می‌کنند و جریان جذب و دفع در میان آنها چه مبنایی دارد. گمانه‌هایی درباره تاثیر تحصیلات و تجربه طبقاتی‌شان داریم و تاثیر روشنگری جوان‌های گُرد و زنان روشنفکر و

ممکن است نقش میانجی را ایفا کنند از این جنبش متأثر شده اند. مردم به روشنی علاقه‌شان را به همکاری جمعی چهره‌ها و فعالان داخل که در جریان جنبش اعتباری کسب کردند نشان داده‌اند.

انکار: اکنون سالگرد وقایع ۱۴۰۱ راهم چند ماهی است که رد کردیم. در این یک سال هرچه که گذشت، همبستگی‌ای پیرامون جنبش کم و کمتر شد، و هرچه جلوتر رفتیم، می‌توان گفت که شاهد ظهور اشکالی از ضد همبستگی در بعضی نقاط بودیم. دست‌کم به نظر می‌رسید که بعد از «زن زندگی آزادی»، انرژی چنین اشکالی از ضد همبستگی در بخشی از گفتار مترقی این جنبش حل شود، ولی مثلاً اگر این روزها اخباری را که مربوط به تقابل جمعیت ساکن در ایران و مهاجران افغان صورت گرفته است را دنبال کنیم؛ موارد چندی از حمله به سکونت‌گاه‌های مهاجران افغان را شاهد هستیم. البته که شاید بتوان گفت این مسأله افغان‌ستیزی همیشه بوده است، اما این حملات اخیر، در سطح بالاتری است. گویی که بعد از زن زندگی آزادی، امیدوار به ظهور مواجهات مترقیانه‌ای با پدیده‌های اجتماعی بودیم، ولی اکنون چیز دیگری را گاهی می‌بینیم. چرا از خود شعار «زن زندگی آزادی»، اثر چندانی نمی‌بینیم. چرا رفته رفته خود این شعار در دل خود جنبش نیز کم‌رنگ شد؟ از سوی حکومت نیز؛ مثلاً شما در آن مصاحبه با رسانه «آزاد» گفتید که حکومت

مایل است که این مطالبه حجاب را یک جواری در خودش **Assimilation** کند. یعنی مثلاً با تعیین جریمه نقدی یا مجازات قضایی و کیفری، از این طریق مثلاً قبح این تبدیل شود به رد کردن چراغ قرمز و نهایتاً از این مساله بحران‌زدایی کند. ولی اگر این اراده واحد حکومت تلقی شود، دست کم حوادث یک سال اخیر نشان می‌دهد که به هیچ‌وجه حکومت قصد این را نداشته است. من الان می‌توانم بگویم که نیروهایی که در حال برخورد با بی‌حجابی هستند، مدام از آن چتر قانون خارج شدند و رفتند به لایه‌هایی که می‌توان گفت در مرزهای قانون ایستادند. یعنی یک سری نیروهایی هستند که نه غیرقانونی هستند و نه قانونی. یعنی شما نمی‌توانید با آن‌ها برخورد قانونی کنید اما اگر آن‌ها با شما برخورد کنند، هیچ قانونی از شما حمایت نمی‌کند. یعنی مساله گاهی حادث‌تر شده است.

خاتم: وقتی از تکثر و تنوع نیروها و گفتارهای جاری در جنبش حرف می‌زنیم باید این تعارضات را در آن قالب تحلیل کنیم. من تردیدی ندارم که اگر مهسا گُرد نبود و اگر پای جنبش کردستان و مردمی که نهادها و تشکل‌های سیاسی بیشتری دارند و سابقه مقاومت آنها علیه خشونت دولتی طولانی، در میان نبود، شانس شکل‌گیری روح اولیه مقاومت در میان خانواده و اقوام اندک بود. در نتیجه آن مقاومت اولیه بود که بعد شاهد همراهی شهر و منطقه بودیم و بقیه

بالاخره در ریتم مقاومت روزمره و کنشگری فعالانی که صدای اعتراضشان بلندتر شنیده خواهد شد راه تازه‌ای برای کنشگری خواهد یافت

انکار: یک مسأله بسیار مهم، امکان مانور برای نیروگیری از میان نرمالیست‌هاست که گفتارشان نیز در فضا وجود دارد. در اینجا نمی‌خواهم چنین ادعا کنم که زندگی نرمال بالذات دارای ویژگی‌های ضد دموکراتیک است، اما این مدل زندگی نرمال که این روزها در ایران شاهدش هستیم، چندان مبتنی بر زیست دموکراتیک نیست. بلکه در وهله‌ی اول ابتدایی بر یک تصویر کاریکاتوری از زندگی نرمالی است که رسانه‌های بیرون ساخته‌اند و تصویر کاریکاتوری دیگری که از دوران پهلوی ساخته شده که رسماً جعل تاریخ است. در واقع بین تاکید بر زندگی نرمال از یک سو، و سرکوب همه‌ی اشکال سازماندهی توسط وضع موجود، از سوی دیگر، یک هماهنگی پنهانی هست. اگر تالی‌های منطقی دستاوردهای جنبش زن زندگی آزادی را که اشاره کردید در جامعه دنبال کنیم همان گفتمان زندگی نرمال را گسترش می‌دهند. حال می‌خواهم پرسم خود مفهوم هژمونی در نتیجه‌گیری‌های شما کجا قرار می‌گیرد؟ در شرایط فعلی به نظر می‌رسد که تنها آن گفتارها هستند که امکان کل شدن را دارند. یعنی فقط این گفتارها امکان ادغام و انهدام بقیه بخش‌های جمعیت در خودشان را دارند. به این خاطر که سرکوب در داخل اجازه نمی‌دهد هیچ

جامعه آمد خواسته‌هایی را حول این جنبش طرح کرد. امکان تهیه خبر و تبدیل خبر به یک واقعه در حوزه عمومی، دعوت مردم به سوگواری مشترک و شعاری که بر سنگ مزار حک می‌شود، همه نشانه تعامل موفق خانواده با جامعه برای تبدیل واقعه به یک نماد وحدت بخش دربروز نارضایتی بود. این جرقه یک شعار مترقی را اشاعه داد که از دل یک محله سنتی تهران بیرون نیامده بود. از جغرافیایی با سابقه‌ی مبارزه برای حقوق زن و آشنا با مبارزه با داعش برآمده بود. در این بستر سطحی از مفهوم‌سازی حول زنانه‌نگری و حجاب ممکن شد. اولین شعارها در سقز که بعدتر تکرار شد به «مردن برای روسری» اعتراض میکرد؛ در منطقه‌ای که یک عده برای کولبری می‌میرند، به ده‌ها دلیل دیگر می‌میرند، حالا برای روسری هم می‌میرند.

اما در پهنه‌ها و عرصه‌های مهمی از جنبش، نرمالیست‌ها غلبه داشتند که باورهای لیبرالی آنها انسجام کافی ندارد و به سادگی می‌توانند به حیطه محافظه‌کاری بغلطند. این اتفاق در وضعیت انقطاع و ناامیدی از ناکامی‌ها تشدید می‌شود. فراموش نکنیم که بعد از شکست جنبش سبز، جامعه برای یک دوره‌ی سه چهار ساله کاملاً در بحران ناامیدی به سر برد. شما در لحظه تلخ استادیوم شیلی در سال ۱۹۷۳ همه چیز را از دست رفته می‌بینید ولی این برای پشیمانی از انتخاب آلوده کفایت نمی‌کند. این ناامیدی در ایران

بدیلی در برابر این افراد شکل بگیرد و رسانه نیز به نظر می‌رسد کاملاً در خدمت این‌هاست. یعنی این چیزهایی که شما به عنوان محاسن جنبش زن زندگی آزادی شناسایی می‌کنید، به نظر می‌رسد که کاملاً این قابلیت را دارند تا تغییر فرم بدهند و به قامت یک پروژه‌ای درآیند که از ابتدا اصلاً به نظر نمی‌رسیده. منظور این است که این سوژه‌های سیاسی‌ای که ساخته می‌شود، در انتظار یک نیروی خارجی یا در انتظار یک تغییر بیرونی زندگی می‌کنند. یعنی کنشگری‌شان معطوف به اراده‌ی داخلی برای کنشگری نمی‌گردد. بحث اینجاست، هنگامی که سوژه‌ای اینطور ساخته می‌شود، تغییرش به سمتی که اراده و عاملیت داخلی از خود نشان بدهد، کار بسیار سختی‌ست. من با شما موافقم که باید منتظر ماند و چنین چیزی را نمی‌توان از حالا تصمیم گرفت. اما نگاه انتقادی داشتن، می‌تواند به ما ابزارهایی را بدهد که طی آن وقایع پیش‌رو غافلگیرمان نکند. به همین علت ساخته شدن و برساخته شدن چنین سوژه‌ای که منتظر عامل بیرونی باقی بماند نگران‌کننده است.

خاتم: برای تحلیل این نگرانی‌ها و زمینه هژمونیک شدن گفتار راست افراطی که خواهان مداخله خارج‌جست به چارچوبی برای بحث در باره بیرون و درون، جامعه و دیاسپورا نیاز داریم. به نظرم رویکرد ما به رابطه مخاطب با رسانه خارجی یکی از پایه‌های این چارچوب است. من این رابطه را انفعالی نمی‌بینم. محتوای رسانه در

ذهن افراد فیلتر می‌شود و آنچه سازگار است جذب می‌شود. جامعه ایران چهل سال است مخاطب رسانه‌های بیرون مرزی است و همواره شاهد توجه زیاد جامعه جهانی به تحولات کشور بوده است، با اینحال درنهایت اقتدار مراجع داخلی برمسیر آنها سایه انداخته است. منظورم از مراجع داخلی رسانه‌های رسمی نیست. آنها سرانجام باید به کنشگران داخلی، اعم از فعالان، چهره‌ها، نهادها و غیره ارجاع دهند. در این جنبش هم در اوج کنشگری آنها باز موازنه در راستای قدرت مراجع داخلی برقرار شد. گروه‌های مختلف اجتماعی خبر و اطلاعات را دریافت می‌کند و آنرا آنطور که با سایر اجزای پارادایم فکریش همساز است جذب می‌کند. گرایش به کمک و مداخله بیرونی حداقل دو دهه است که مطرح می‌شود ولی در این مدت جامعه مدام کنشگری خودش را داشته و درک عمومی از این کمک تغییر و تحول یافته است. اگر اینطور نبود طرح وکالت به آن شکل جمع نمی‌شد و قدرت نوستالژیست‌ها فزاینده بود در حالی که شواهد زیادی برای اُفت آن وجود دارد. از جمله درمیان چهره‌ها و هنرمندان حامی آنها. عامل دیگری که رابطه درون و بیرون را فراتر از رسانه شکل می‌دهد همین چهره‌ها و دلبستگی آنها به سنت روشنفکری پرسابقه کشور است. این دلبستگی به‌رغم روشنفکرستیزی راست مدرن در ایران و بیرون از ایران در جامعه هنری و حتی ورزشی از میان نرفته

فشارهای حداکثری واقع‌بینانه است و این چه تاثیری بر تداوم جنبش دارد. در واقع باید بینیم که ریزش نیروها و تغییرات درون حکومت به سمت کجاست.

انکار: آیا ریزش آن به سمت راست افراطی نیست؟ ما در زمانی هستیم که نتایج انتخابات آرژانتین، هلند و قدرت‌گیری حزب آترناتیو فودیچلن در آلمان را می‌بینیم. یعنی این موارد، پروژه سیاسی در افق پدیدار شده است را نشان نمی‌دهد؟

خاتم: بله احزاب دمکرات سنتی در همه جا افول کرده‌اند چون سیاست‌های رفاهی گذشته را رها کرده و صرفاً به ارزش لیبرال پایبند مانده‌اند و این ارزشها تنها بخشی از طبقه متوسط را بسیج می‌کند. راست افراطی هم با سیاست ضدمهاجرت و وعده رشد اقتصادی طبقات پایین را بسیج می‌کند. البته درمقابل آرژانتین که به راست افراطی چرخید، برزیل به سمت لولا و حزب کارگر برگشت و در شیلی هم دمکراتها قدرت را بدست دارند. در ایران هم فقدان سیاست اجتماعی عدالت‌خواهانه نقش مهمی در بیگانگی طبقات کارگر و تهیدست با پروژه اصلاحات داشت.

در کشورهای جنوب، برآمدن چهره‌های راست پوپولیست به ارتباط آنها با نظامیان یا نهادهای قدرت دیگر وابسته است چون رقابت سیاسی در انتخابات تعیین کننده نیست. در مصر و پاکستان ارتش در برابر قدرت‌گیری چهره‌های پوپولیست از طریق صندوق رای ایستاد.

است. ورزشکار جوانی مثل الناز رکابی، یا آتش شاه‌کرمی و دیگران به زبان فروغ و شاملو با مردم حرف میزنند. این سابقه بازمه وزنه را به نفع داخل سنگین می‌کند.

عامل سومی که این رابطه را می‌سازد مفهوم هزینه دادن برای جنبش و امتیاز منفی دیاسپورا در این موازنه است. در ۵۷ به فعالان سیاسی که در روزهای انقلاب به کشور برگشتند و می‌خواستند سهمی از قدرت بگیرند «میوه‌چین انقلاب» می‌گفتند. چشم‌انداز چنان پیروزی، احساسات بهتر مطرح نیست اما به هر حال جامعه به سادگی به کسی نمایندگی نمی‌دهد. عامل دیگری که در این موازنه علیه اقتدار بیرونی‌هاست استراتژی جنگ‌طلبانه بخشی از این اپوزیسیون است که با گریز جامعه ایران از وضعیت جنگی در این منطقه پرآشوب مغایرت دارد. امروز در جامعه ایران کسی نمی‌خواهد درباره غزه بحث کند و با حکومت درباره فلسطین و اسرائیل همدلی نشان بدهد، حتی شعار «نه غزه نه لبنان» هم سر می‌دهد، اما تصاویر کشتار و ویرانی این جنگ جایی در گوشه اذهان ثبت و ضبط می‌شود و خواست مداخله خارجی را به حاشیه می‌راند، مگر آنکه حکومت خودش مستقیم‌تر وارد درگیری‌های منطقه‌ای شود. این نکته ما را به تاثیر تحولات منطقه‌ای بر جنبش و بر ساختار دولت بر می‌گرداند. اینکه فرضیات جاری درباره نظام چندقطبی و ادغام کشور در ائتلاف بلوک شرق برای دوردزدن تحریم‌ها و

در اولی ژنرال سی سی خودش قدرت را به دست گرفت و در پاکستان مانع انتخاب دوباره عمران خان شد. در ایران چهره‌های پوپولیست نظامیان شانس خود را درپانزده سال گذشته مکرر آزموده‌اند. نه نظام شانس به آنها داده نه مردم اقبالی نشان داده‌اند. ما یکبار بعد از مشروطه ایجاد دولت قوی که قانون را اجرا کند بر قانونی که دولت قوی را مشروط کند ارجحیت دادیم و دیدیم که دولتهای قوی هم به می‌توانند توسط مردم ساقط شوند. دوران ناصر و رژیم‌های بعثی و سادات هم گذشته که بلوک‌های قدرت جهانی خواهان سنگر گرفتن پشت چهره‌های نظامی باشند. درکشورهای مصر و پاکستان و ترکیه قدرت ارتش بیشتر متکی برائتلاف با خانواده‌های پرنفوذ سیاسی و طبقه حاکمه است. آنها از وضعیت ژئوپلیتیک منطقه و نقش گذرگاهی آن که مشوق نظامی‌گری است سود برده‌اند، و برخلاف بسیاری از کشورها که ارتش از نظر نیرو و بودجه روبه کوچک شدن رفته، بزرگتر و ثروتمندتر شده‌اند. درایران چندعامل تحرک مستقل سیاسی آنها را در آینده محدود می‌کند: میراث انقلاب ۵۷، قدرت فائقه روحانیت، و خشم برآمده از نقشی که آنها در خاموش کردن جنبش‌های اخیر ایفا کرده‌اند. البته آنها مثل قبل تکیه‌گاه و شریک قدرت جناح‌ها و جریان‌های محافظه‌کار باقی می‌مانند و حتی می‌توانند در موارد مقتضی «میدان» را فراتر از «دیپلماسی» نشانند، ازجمله در واقعه درگیری

مرزی با پاکستان به موضوع رابطه دولت و جوانان برگردیم و تاثیر تحولات آینده را از منظر تاثیرات آن بر بحران جوانی و جنبش جوانان نگاه کنیم. کارکردهای دولت درزمینه بازتولید اجتماعی، به‌ویژه در تسهیل عبور جوانان به بزرگسالی درتلاقی سه فرایند جدا از هم گسیخته شده است. این سه فرایند شامل یکدستی حاکمیت و بی‌نیازی آن به مشارکت سیاسی، بازارگرایی، و فقر و فساد ناشی از تحریم اقتصادی و فشار حداکثری از بیرون بود. برخی از این بحرانها مثل بحران ناشی از بازارگرایی درکشورهای همسایه و جوامع مشابه ما فراگیر است. اقتدارگرایی هم به درجات در آنها دیده می‌شود اما جز افغانستان هیچکدام با بحران مشروعیت گسترده مواجه نیستند. آنها حتی قادرند بحران‌های اجتماعی را باره‌انداختن جنگ‌های داخلی و منطقه‌ای و تبدیل جوانان به سرباز مزدبگیر برای مدتی به تاخیر بیاندازند، مثل وضعی که در آذربایجان، ترکیه، ارمنستان، حتی هند شاهد هستیم. درایران تلاقی تغییر ساختاری اقتصاد و سیاست با تحریم‌ها وضعیت جوانان را بغرنج و آنها را بکلی از دولت ناامید کرده است. مسیر جنگ و پرتاب موقت جوانان به جبهه و اقتصاد جنگی به دلایل مختلف ناممکن است و نمی‌تواند از اقدامات کنونی که شامل اعزام گروهی به سوریه و استخدام گروهی دیگر در دستگاه عریض و طویل امر به معروف است فراتر رود. سیاست کناره‌گیری

فکر می‌کردند که با وجود حکومتی دینی به احیای حسبت نیازی نیست و کافی است امر به معروفی در کار باشد که مردم را به بعضی از موارد تشویق کند.

اما از نظر اجتماعی این پروژه مدام با مشکلات جدی مواجه شد، چون در دهه ۶۰، مخالفان آن اقلیتی از جامعه بودند و خود را به ناگزیر با اکثریت هم‌رنگ کردند و پوشش جدید را پذیرفتند. البته در همان زمان هم در فضای خصوصی، مثلاً مهمانی‌ها، همه زنان بی‌حجاب که بیرون حجاب داشتند در مهمانی هم رعایت کنند. خلاصه برای این عده داشتن یک زندگانی دوگانه در فضای عمومی و خصوصی کاملاً عادی بود و آثار آن گاهی به فضاهای نیمه خصوصی یا نیمه عمومی مثل کوچه‌ها، باشگاه‌ها و کلاس‌های خصوصی کشیده می‌شد فضای عمومی، از خیابان تا مدرسه و اداره، در آن سالها چنان تحت سیطره بود که اصولاً تصویری از گفتار و رفتاری تقابلی با این هژمونی وجود نداشت. وقتی که در سال ۹۶ ویدا موحد بالای سکویی در خیابان انقلاب با پوشش عادی، اما بدون روسری و مانتو ایستاد، مفهوم فضای عمومی، نمادهای آن و قدرت انطباق‌بخش این قلمرو را عوض کرد. او در واقع حق آزادی حضور و حرکت در عمومی‌ترین فضای عمومی، یعنی خیابان را مطالبه کرد. این هوشمندانه بود چون شکافی بین خیابان و اداره و مدرسه انداخت، بین فضایی که زنان به هیچیک از

دروضعیت‌هایی نظیر جنگ غزه نشان می‌دهد که بخشی از حاکمیت حاضر است رتوریک پیشین را فدای مصالح امروز کند و با اینکه شعار «فلسطین خودش تصمیم می‌گیرد» در سالهای گذشته بکلی فراموش شده بود، دوباره در این جنگ احیا شد

انکار: در آخر اینکه در مورد سیر تطور نهاد امر به معروف نیز توضیح دهید. چرا که ما الان با یک سازوکاری مواجه هستیم که با ساز و کار پیش از جنبش مهسا متفاوت است و شبیه گشت ارشاد قبل نیست. شما در مقاله‌ای که درباره سیاست‌های خیابانی و حجاب نوشته بودید، نوشته بودید زمانی که امکان خرید مجازات هست، نشان دهنده این مسأله است که شاید قصدی برای تغییر وجود دارد. دید شما نسبت به آینده این نهاد چیست؟

خاتم: من بیشتر مفصلاً درباره مابه‌ازای سیاسی و سیر تحولات امر به معروف نوشته‌ام، هم در مجله «گفت‌وگو» هم اخیراً در کتابی به نام بازخوانی شهر که چند ماه قبل از جنبش منتشر شد. طی این مقالات سرنوشت این پروژه را از دوره انقلاب که هدفش مقابله با میراث فرهنگی غرب و رژیم سابق بود تا تحویل به پروژه سیاسی محافظه‌کاران علیه اصلاح‌طلبان و بعدتر به نماد قدرنمایی رژیم بررسی کرده‌ام و اینکه چرا از نظر ساختاری هرگز به وزارتخانه تبدیل نشد که با ایده اولیه درباره آن به عنوان یک نهاد مردمی مغایر بود و خلاصه بازگشت به نهاد «حسبت» به سادگی ممکن نبود. آنها

کم درآمدنشین و سنتی شهرها و با نام «طرح امنیت اجتماعی» آغاز شد که مضمون آن دستگیری و تنبیه «اراذل و اوباش» و گرداندن آنها در شهر بود و بعد که جامعه به حضور دوباره آنها عادت کرد با فرم و نشان تازه به محلات دیگر رسیدند. با پیروزی ۱۴۰۰، این جریان دوباره در سودای احیاء تشدید این طرح بود اما مجریان به کلی با زنان جوانی مواجه شدند که حجاب را به عنوان یک هنجار نمی‌دید. دیگر از عکس‌العمل مردان هم محله، کاسب و راننده نمی‌ترسد، که گاهی تشویق هم می‌شود. دوران این ترس‌ها گذشته، حتی اگر دوره محاسبه سود و زیان آن نگذاشته باشد.

آنها که در پی حفظ حجاب‌اند ممکن است به فضاهای دولتی و قلمرو خدمت‌دهی دولت، مثل مدرسه و اداره و دانشگاه اکتفا کنند. در آن حالت محصلی که به مدرسه می‌رود مقنعه را تا پشت در مدرسه دور گردنش می‌اندازد و از در مدرسه که بیرون می‌آید، دوباره برش می‌دارد. یعنی مداوم فضاهای آزادیش را بازیابی می‌کند. اما دولت اگر در پی پس گرفتن همه فضاهای خودمختاری جامعه باشد، خودش را در کشمکش دائمی قرار می‌دهد که در هر لحظه اهمیت این جنبش و ضرورت تداوم آن یادآوری می‌شود. به این دلایل پروژه امر به معروف از نظر من پایان گرفته است. زمانی دورکیم گفته بود «جرم امروز نُرَم فرداست» و نمی‌توان چیزی را که به نُرَم بدل شده به جرم مبدل کرد. تلاش در این مسیر،

هویت‌های رسمی خود وصل نیستند و فضاهایی که ممکن بود مورد بازخواست قرار گیرند. فضایی برای خودمختاری خلق شد که همین حالا هم فضای اصلی تداوم و مقاومت است و رها شده باقی خواهد ماند. این کشمکش بر سر بازگرداندن نمادهای قدرت و کنترل بر خیابان از یکسو و گسترش فضاها و نمادهای خودمختاری از سوی دیگر ادامه خواهد یافت و کنشگران اصلی آن هم زنان جوانی هستند که نه کارمنداند، نه دانشجو، نه محصل. حتی ماشینی هم ندارند که به‌عنوان مالک ماشین تحت بازخواست قرار گیرند. این خودمختاری ممکن است امروز رنگ و بوی طبقاتی و فرهنگی خاصی داشته باشد، کسانی می‌توانند جریمه را بدهند، کسانی مجازات بی‌حجابی را به جان می‌خرند و آنرا چنان محکم و روشن در یک متن کوتاه تقبیح می‌کنند که به کلی مشروعیت مجازات رایج چند دهه گذشته زایل می‌شود

حجاب چنددهه است که به سیاستی جناحی بدل شده و برای برآمدن یک جناح و حفظ پایگاه اجتماعی آن به کار گرفته می‌شود. حتی پوپولیستی مثل احمدی‌نژاد که ابتدا ادعا کرد سراغ مسأله حجاب نمی‌رود مجبور شد دوباره گشت‌ها را احیا کند، برای اینکه پایگاه رای چنین می‌خواست و برای بازسازی نیروهای حامی لازم بود. نیروهای بسیج در محلات با اجرای این پروژه احیا شدند و سلطه خود را بازیافتند. البته ابتدا در محلات

تقلای «ایذایی» است. مفهوم «ایذایی» عمیقاً ماهیت غیرموثر مجازات را نشان می‌دهد. اعتمادی که زنان طی این حرکت به فضای پیرامون‌شان پیدا کرده‌اند در ارتقا زندگی‌شان در شهرها و فضاهای عمومی موثر است چون دیگر می‌دانند که کاسب، همسایه، و پسران محله برای زندگی با آنها در پوشش جدید تمرین کرده‌اند و بی‌حجابی را نه نماد خودنمایی که نشانه شجاعت آنها می‌دانند. حجابی که طی سه نسل در روح و روان زنان ایران ریشه دواند و دوگانه‌خانه و بیرون ازخانه و رعایت‌های ملازم با آنها به عادت ثانوی و ناخودآگاه آنها مبدل کرد از میان برخاسته است. این گذار با ویدا موحد آغاز شد و اینجا به پایان رسید

درایران عادات دیگری هم هست، مثل نوشیدن مشروبات الکلی، که جرم است و مجازات دارد، ولی نه مردم آن را به عنوان جرم پذیرفته‌اند نه حکومت بر اجرای آن پافشاری می‌کند؛ اما حجاب برخلاف مشروب، و برخلاف ویدیو، به یک گفتگوی بین‌نسلی و بین‌جنسیتی نیاز داشت، چون هم در خانواده حامیان قدرتمندی داشت، هم در ساختار محلات و فضاهای عمومی تنیده شده بود. این جنبش این گفتگو را امکانپذیر کرد. بعد از فضای «مردن برای روسری» و «هیز تویی، هرزه تویی، زن آزاده منم»، دیگر گفتمان «بی‌حجابی اساس خانواده را به خطر می‌اندازد» خریداری ندارد.



نقش پدر، ویدرسالاری، در بدیل‌های نظم سیاسی

۱۴۰۳/۰۲/۱۰

گفتگو با نوشین احمدی خراسانی



کرد؛ اما اکنون که از جنبش فاصله گرفته‌ایم، امکان تحلیل و واکاوی بیشتر جنبش را داریم. در ابتدا، می‌توان مبدأ تحلیل جنبش را بر گزاره زن، به‌مثابه سوژه قرار دهیم؟ آیا اصلاً می‌توان گفت که زن، سوژه تغییر این جنبش بوده و آن را امتداد می‌دهد؟ چگونه می‌توان نیروهای مؤثر در زن زندگی آزادی را شناسایی کرد و زنان در چه نسبتی با گروه‌های اجتماعی دیگر در فضای جنبش حضور داشتند؟ و در این میان، کدام گفتمان‌ها بیشتر از بقیه، در این خیزش بازشناسی می‌شوند و می‌توان آن‌ها را به رسمیت شناخت؟

احمدی خراسانی: به نظرم برای این که ببینیم آیا در جنبش مهسا، «زن» به سوژه تغییر تبدیل شده یا نه، ابتدا

نوشین احمدی خراسانی، نویسنده، پژوهشگر و فعال در حوزه‌ی حقوق زنان آخرین فرد در سلسله گفت‌وگوهای ما حول جنبش «زن، زندگی، آزادی» و البته پایان بخش آن بوده است. ما در این گفت و گو، تلاش کردیم که این بار از نظرگاه او، آنچه که گذشته است را واکاوی کرده و برای آینده، افقی را گشوده کنیم. مفهوم «پدر و پدرسالاری»، «سوژگی و عدم سوژگی زن در جنبش زن، زندگی، آزادی» و «گفتارهای حاکم بر این خیزش» از جمله مسائلی است که در متن پیش‌رو، مورد بررسی قرار گرفته است

انکار: خیزش «زن، زندگی، آزادی»، تأثیر و تأثرات زیادی در جامعه ایجاد

با ورود به جامعه و عرصه آموزش به تدریج شروع به تغییر پوشششان کردند. به این ترتیب، چادرها کوتاه شد، روبنده‌ها برداشته شد و در نهایت چادر تبدیل به لباس شد. در این گفتمانِ فردمحور، «زن» سوژه تغییر است و خودمختاری زن بر پوششش، نماد و مصداقی برای بروز و ظهور این خودمختاری فردی در برابر جامعه است. جامعه‌ای که در آن «قیمومیت پدر» بر همه ارکان جامعه از زندگی خصوصی تا ساختار سیاسی جاری و ساری است و «دست‌کاری پوشش زن» به طور تاریخی، نمادی از اعمال قیمومیت همه «پدران» - یعنی پدر خانواده / پدر قوم و قبیله/پدر مذهبی / پدر امت/پدر ملت - تلقی می‌شود. برای توضیح بهتر این موضوع باید به نقش محوری «پدر» و مسئله «ولایت» و «قیمومیت» در جامعه خودمان بازگردیم. در جامعه ایران نه «فرد» که عمده‌تاً «خانواده» محور اصلی کلیه مناسبات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی افراد را شکل داده است؛ و در واقع این «خانواده» است که کوچک‌ترین واحد کلیه مناسبات همه افراد تلقی می‌شود. خانواده نه یک نهاد در کنار دیگر نهادها، بلکه ورای دیگر نهادها قرار گرفته است. از این زاویه، نقش پدر که همواره قیمومیت کل خانواده چه زنان و چه مردان جوان درون خانواده (فرزند پسر) را دارد، نقش اساسی و محور جامعه «خانواده محور» را شکل داده است. در چنین مناسباتی حتی مرد هم نه به عنوان فرد که به عنوان پدر

باید ببینیم در این جنبش جامعه و خود زنان به «مسئله زن» و «پوشش زن» چگونه می‌نگرند؟ به نظر ما با دو یا حتی سه نوع گفتمان و رویکرد متفاوت به مسئله زن و پوشش زنان در این جنبش روبرو هستیم که به موازات یکدیگر در جریان هستند. هر دو این گفتمان‌ها در جامعه ایران ریشه‌های تاریخی دارد. اولین رویکرد، گفتمان «پدر محور» است که در آن نه صرفاً خود «زن» بلکه «پوشش زن»، «ابژه» و ابزاری برای «تغییر یا تثبیت قدرت سیاسی» تلقی می‌شود. این رویکرد، ریشه در نحوه مواجه اولیه «پدران ایرانی» با جهان مدرن دارد. در یک دهه گذشته با بازتولید «پدر ملت در برابر پدر امت» یا «پدر قومی در برابر پدر مرکزی»، دوباره زنده شده است. در این گفتمان اساساً «قیمومیت و ولایت پدر» دست‌نخورده باقی می‌ماند و «زن» همچنان «ابژه» این تغییرات باقی می‌ماند. دومین رویکرد، گفتمان «فردمحور» است - که هر چند رویکرد جدیدی است - ولی از جنبه‌ای که زن خود سوژه تغییر تلقی می‌شود ریشه در عملکرد زنان فعال مشروطه‌خواه در مواجهه‌شان با جهان مدرن در دوره مشروطیت دارد. در واقع زنان در انقلاب مشروطه با ورود تدریجی به جامعه، مانند هم‌تایان غربی‌شان عمل کردند. هم‌تایان غربی، برای ورود به عرصه‌های گوناگون دامن‌های بلندشان را کوتاه کرده و شلووارهای مردانه استفاده کردند. زنان ایرانی هم

یا رئیس خانواده محور قرار داده شده است. منظور این است که هنوز «پدر» برای جامعه جایگاه اساسی دارد تا جایی که نه تنها نظام سیاسی کنونی ما نیز گرداگرد آن شکل گرفته، بلکه حتی در ذهنیت بخش‌هایی از جامعه، «پدر» هنوز نقش اساسی در «بدیل‌ها و آلترناتیوهای نظام سیاسی کنونی» دارد. می‌خواهم بگویم که رویکرد و گفتمان دومی که در جنبش مهسا، حول مسئله زن شکل گرفت، در برابر نظم «پدر محور» نهادینه شده و بعد ظهور و بروز یافته است. در این گفتمان، زن به‌عنوان سوژه تغییر اجتماعی، فرهنگی و ارزشی تلقی می‌شود. زن یک میانجی برای دستیابی به «خودمختاری فردی» برای تمام کسانی که تحت ولایت و قیمومیت پدر (پدر امت، پدر ملت، پدر قوم و قبیله، پدر مذهبی و...) قرار دارند، است. از این زاویه، دستیابی به خودمختاری فردی، هم برای زن به طور عام و هم برای مرد جوان، و هم به‌نوعی برای مردان تحت قیمومیت «پدر قوم» یا «پدر مذهبی و یا پدر بزرگتر» دیده می‌شود و همین روند می‌تواند آن‌ها را به هم پیوند بزند؛ چرا که «زن بودن» و «مرد جوان بودن» (به معنای مردی که خانواده‌ای تشکیل نداده و در نتیجه نابالغ است) هر دو در جامعه‌ای که حول محور «خانواده» و نه «فرد» شکل گرفته، مسئله ساز تلقی می‌شوند. در نتیجه باید تحت کنترل پدر و در نهایت پدر بزرگتر (حکومت) باشند

در واقع، همان طور که زن همیشه

صغیر و به نوعی همواره جوان و نابالغ تلقی می‌شود- حتی اگر خانواده تشکیل دهد و بچه‌دار شود- مرد هم تا وقتی رئیس خانواده نشده، جوان و نابالغ به حساب می‌آید. در نتیجه هم زن به طور کل و هم مرد تا وقتی خانواده تشکیل نداده، جایگاه فرودستی در جامعه دارند. این درحالی است که گسترش تعداد زنان و مردان مجرد که بخشی از آن‌ها، هیچگاه از تجرد خارج نمی‌شوند و رشد خانواده‌های تک والد که زنان سرپرست آن هستند، یا رشد پدیده ازدواج‌های سفید و روابط خارج از ازدواج، و... همگی باعث گسترش جمعیتی شده که در قوانین رسمی جایگاهی ندارند و فرودست و تحت تکلیف قلمداد می‌شوند. این افراد، از دید حاکمیت و حتا در نگاه بخشی از جامعه، دارای جایگاه و منزلتی نیستند. جامعه به آنان با ظن و گمان می‌نگرد. به همین سبب هم در ساختار اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه نیز منزلت و جایگاه باثبات و قابل اتکایی ندارند. به این معنا جنبش زن، زندگی، آزادی، اعتراض و شورش «جامعه بزرگی از نابالغان» یا «صغیر انگاشته شدگان» در کلیت بود. به طور خاص هم نسل جوان با محوریت زنان علیه «در قیمومیت بودن» و عدم برخورداری از «خودمختاری فردی» در نظام «پدرسالار» یا «پدرمحور» موجود بود. تیغ اعتراض این جنبش و جامعه در این جنبش هم نه تنها سلطه پدرسالار و قیمومیت حکومت، بلکه نظام ارزشی حاکم بر کل جامعه را نیز

فعالانه در این رویکرد مشارکت می‌کنند. از این زاویه می‌توان گفت بخشی از زنان در روند «ابژه‌سازی» از خود مشارکت کرده و از ابژه‌هایی منفعل به ابژه‌هایی فعال تبدیل شده‌اند. به این معنا مسئله «حجاب/ کشف حجاب» و یا نوع پوشش‌های قومی در ایران از زمانی که ما با مدرنیسم مواجه شدیم، حداقل از سوی اکثریت مردان، چالشی بر محور «خودمختاری فردی زن» نبوده است، بلکه عمدتاً حول موضوع «مدرنیسم یا اسلام‌گرایی یا قوم‌گرایی» چرخیده است. در حال حاضر این گفتمان و رویکرد حتی در میان بخشی از زنان همچنان جاری است؛ به طوری که همین امروز هم در جنبش مهسا علیّه «حجاب اجباری» گزاره‌های تکرارشونده را در نفی حجاب اجباری می‌شنویم که نشان‌دهنده چنین رویکرد و گفتمانی است، گزاره‌هایی همچون «حجاب، فرهنگ ما نیست!» گویی اگر ثابت شود که «حجاب فرهنگ ما بوده» دیگر نمی‌توان یا نباید در مقابل «حجاب اجباری» چون و چرا کرد! یا صدها ویدئو از مردان می‌بینیم که با نشان دادن «زنان بی حجاب» روایت می‌کنند این زنان توانسته‌اند «چهره شهر» را زیبا کنند، انگار ما زنان مسئول زیباسازی شهری و یا «گلدان‌های تزیینی شهری» هستیم و به این خاطر که قبلاً روسری داشتیم «زشت» بودیم و حالا «زیبا» شده‌ایم! یا می‌شنویم که می‌گویند «حجاب دیوار برلین است!» یعنی انگار قرار است با کشف حجاب، دنیای غرب و

نشانه رفته بود در این میان، وجه قیم ستیز این جنبش، بروز عملی خودش را در «پوشش اختیاری» به عنوان سمبلی از خودمختاری فردی و یکی از مصادیق سخت جان این قیومیت نشان داد و «زن» نمادی از همه «صغیر پنداشته شدگان» شد اما رویکرد و گفتمان اول به مسئله زن که در این جنبش خود را نمایان کرد گفتمانی بود که طی صد و پنجاه سال گذشته همواره بر تحولات کلان جامعه ما تفوق داشته است و «زن» در واقع «ابژه» ای برای تغییرات کلان سیاسی تلقی شده است. اگر به سیر تحولات جامعه ایران از زمانی که «مرد مسلمان ایرانی» با غرب و مدرنیسم مواجه شد نگاهی بیندازیم می‌بینیم از همان ابتدا، مدرنیسم و غرب برای مرد ایرانی با «پوشش زنان» گره خورد و به نوعی پوشش زنان راهی به دروازه مدرنیسم بوده است. به همین سبب هم مردانی که موافق مدرنیسم و هم مردانی که مخالف آن بوده‌اند، همواره تلاش کرده‌اند پوشش زنان را دست‌کاری کنند. در واقع ما زنان از همان ابتدای مواجهه جهان اسلام با جهان مدرن یا جهان غرب، به «ابژه‌هایی منفعل» برای دعوها و درگیری‌های «پدران مدرن‌گرا»، «پدران اسلام‌گرا»، «پدران قوم‌گرا» و.. تبدیل شده‌ایم. ولی امروز شاید بتوان گفت فرق آن است که نه تنها مانند همیشه مردان (و به قولی پدران) بلکه بخشی از خود زنان هم

شرق را پیوند دهیم یا فاصله‌مان را با جهان مدرن از بین ببریم؛ یا با کشف حجاب می‌خواهیم صرفاً حکومت را فروپاشیم، نه این که سرنوشتان را به دست بگیریم و انتخاب کنیم!

منظورم این است که مسئله «حجاب» در این رویکرد نه موضوع خودمختاری زن بر سرنوشت و تن اش، بلکه «ابزاری» برای دستیابی به اهداف دیگر است. یا می‌بینیم که زنان محجبه به صرف «حجاب» شان از سوی بخشی از مردم جامعه مورد خشونت کلامی قرار می‌گیرند یا می‌بینیم که حتی بخشی از کنشگران حقوق زن هم «زنان محجبه» را هر چند مدافع حقوق زنان باشند جزئی از پیکره جنبش مهسا تلقی نمی‌کنند؛ و یا شعار داده می‌شود که «کشف حجاب بهانه است / اصل نظام نشانه است!» وقتی می‌بینیم که از راننده تاکسی تا برخی از «مردان جامعه‌شناس»، در برابر حرکت زنان در این جنبش می‌گویند که «ما که «خا... ه» نداشتیم در برابر حکومت بایستیم، حالا شما ما را از دست اینها نجات بدهید» و یا امروز مردان «مدرن» خانواده که تا دیروز زنانشان را برای آن که منافع خانواده به خطر نیفتد به «جلو کشیدن روسری» فرامی‌خواندند، ولی امروز به زنانشان می‌گویند که «روسری‌ات را بردار»، همه اینها نشان می‌دهد که رویکردی در جنبش مهسا وجود دارد که بحث «حجاب» را در حوزه «خودمختاری فردی زنان» نمی‌بیند و مانند پدران مدرنیست‌شان از آن به عنوان «ابزاری» برای هدف‌های

دیگر، مانند «پیوند ما با غرب و جهان مدرن» یا ابزاری «برای نجات و رهایی از دست حکومت» «یا زیباسازی شهری» و... تلقی می‌کنند. یعنی همچون گذشته، گویی حکومت «اصل» است و انتخاب زنان «فرع آن»، و چون «حکومت اساس بازدارندگی علیه دستیابی به حقوق زنان است» پس رهایی زنان به جابه‌جایی قدرت سیاسی یعنی دست‌به‌دست شدن قدرت توسط «پدران» موقوف می‌شود. اگر نگاهی به کمپین‌هایی که در یک دهه اخیر حول وحوش حجاب به راه افتاده، بیندازیم، می‌بینیم این کمپین‌ها آن زمان مورد اقبال مردان قرار گرفت که بحث حجاب با «دگرگونی بنیادین حکومت» از سوی گردانندگان و حامیان این کمپین‌ها گره‌زده شد و نه با «خودمختاری فردی زنان». می‌خواهم بگویم درست همان دلایلی که حکومت برای اثبات «حجاب اجباری» استفاده می‌کند، مانند «حجاب سیاسی است»، «حجاب فرهنگ ماست»، «حجاب دیواری است برای ما در برابر فرهنگ غرب»، «حجاب زیبایی است» و...، تبدیل شده‌اند به دلایلی برای «بی‌حجابی» اما به شکل کاملاً معکوس آن. در این میان حقوق زنان و خودمختاری فردی زنان خواهی‌نخواهی به موضوعی فرعی در حد یک وسیله و ابزار تنزل داده می‌شود.

همه اینها نشان می‌دهد که نه «زن» بلکه صرفاً «پوشش زن» است که سوژه تغییر است، و به این معنا در این رویکرد «زن» همچنان «ابژه»

برسند. گویا مسئله این نیست که همواره زنان زیر «سایه پدر» یا «پدر بزرگ‌تر» و تحت «قیمومیت» آنان، نتوانسته‌اند «خودمختاری فردی» شان را محقق کنند و این «سایه پدر» و ولایت اوست که در تاروپود جامعه و ساختارهای گوناگون بر زندگی زنان و حتی حداقل بخش‌هایی از مردان اعمال می‌شود

البته تجربه تاریخی به زنان می‌گوید زیر سایه «قیمومیت و ولایت پدر مدرن گرا» می‌توانند در حوزه‌هایی وضعیتشان را بهبود بخشند ولی مسئله آن است که در هر صورت مشکل تاریخی و مزمّن زنان (و البته مردان) همین باقی‌ماندن تحت «ولایت پدر» و نرسیدن به بلوغ کامل شهروندی خردمدار و خودمختار، در یک دموکراسی سیستم مدار و نه وابسته به یک سالار پدر حتی «دموکرات» است

زنان تا وقتی «قیمومیت پدر» را از زندگی‌شان حذف نکنند نمی‌توانند به «سوژگی» و «خودمختاری فردی» دست یابند. در واقع برای زنان و نیز مردان، «مرگ قیم» راه رهایی محسوب می‌شود و نه لزوماً انتخاب «قیم‌های بهتر». چرا که حتی در زمینه پوشش هم اگر قرار باشد دستیابی به «حجاب اختیاری» با جایگزین کردن یک «پدر/قیم بهتر» (و نه با «مرگ قیم/پدر در ذهنیت جامعه») و تحقق آن فارغ از هر «پدری» پیوند بخورد، ممکن است این مسئله موقتاً حل و فصل شود ولی احتمال دارد باز هم دعوای تاریخی «پدران» هیچگاه بر سر این موضوع خاتمه نیابد و در

باقی‌مانده است ولی ابژه‌ای که این بار قرار است از انفعال خارج شده و خود در ابژه سازی خود مشارکت کند؛ همان‌طور که در اوایل انقلاب برخی از زنان با «اختیار کردن حجاب» به بهانه «مبارزه با حکومتی که اصل بدبختی‌ها تلقی می‌شد» خود را به «ابژه‌ی تغییرات سیاسی تبدیل کردند. طی ده سال اخیر نیز با حرکتی مواجه شده‌ایم که از «پوشش زن» بهره می‌برد تا راه نجات را در جایگزینی «پدر خوب» به جای «پدر بد»، برای فرار از دست «حجاب اجباری» (که مترادف شده است با «حکومت»)، بجوید، و وقتی «حجاب می‌شود دیوار برلین»، چه کسی بهتر از «پدر مدرن‌گرا» می‌تواند این دیوار را با «قدرت و هیبتش» فروپاشد؛ همان‌طور که در گذشته هم با زور و اقتدار «کشف حجاب» را عملی کرد و «دیوار» را فروریخت. در واقع وقتی می‌بینیم زنان جوانی با چشمان آسیب‌دیده در جنبش مهسا، به دنبال پدر تاج‌دار می‌روند تا «زن، زندگی، آزادی» را تحقق بخشند و یا فعالانی از جنبش زنان دست‌به‌دامن «پدر موبور» یعنی ترامپ (پدر/ قیمی از خود جهان مدرن - «اصل جنس» در پس و پشت دیوار برلین) خواستار بمباران مناطقی در ایران برای سرنگونی «پدر امت» می‌شوند تا زنان به حقوقشان برسند، آنگاه این که بگوییم «زن»، سوژه تغییر شده، بسیار سخت است. در واقع باز هم مثل همیشه «زنان» باید ابتدا «دشمن اصلی» را مهار کنند تا بعد از آن به «مدینه فاضله‌شان»

دوره‌ای دیگر باز هم امکان بازتولید این دعوا برای به‌قدرت‌رسیدن این یا آن پدر در آینده و برای نسل‌های آتی زنان و نیز مردان وجود خواهد داشت. اما چرا می‌گوییم «پدران مدرن‌گرا» و نه «مردان مدرن‌گرا»؟ چون همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم مهم‌ترین مفهوم در کل مناسبات اجتماعی، سیاسی و نظام قانون‌گذاری ما، «پدر» یا «رئیس خانواده» بوده است و نه «مرد». در واقع این «مرد» نبوده که «فردی داری حقوق شناخته شده» است بلکه همواره این «پدر و رئیس خانواده» بوده که دارای حقوق (به‌ویژه حق ولایت) شناخته شده است. از این زاویه است که زنان نیز به‌جای پیگیری خودمختاری فردی‌شان، همواره برای بهبود وضعیت خود عمدتاً به دنبال «پدر بزرگ‌تر خوب» گشته‌اند؛ چون در سلسله‌مراتب «پدران» (و نه «مردان») اتفاقاً «پدر بزرگ‌تر» (چه در لباس «رئیس قوم و قبیله»، یا «پدر مذهبی» یا «پدر تاج‌دار») می‌توانسته «پدر خانواده» را کنترل کند! در واقع بحث در این گفتمان آن نیست که سایه «قیمومیت پدر» از سرزندگی زنان و حتی مردان برداشته شود بلکه به دنبال «پدر بهتری» برای بهبود شرایطمان هستیم. شاید همین مسئله است که چالش «خودمختاری فردی» زنان را در جامعه ما حتی در جنبش «زن، زندگی، آزادی» به‌نوعی دچار ابهام می‌کند.

البته این ابهام با توجه به حضور گفتمان «پدر محور» در جنبش مهسا، سویه دیگری هم داشت و آن، سایه

«پدر قومی» بود. در واقع گفتمان «فردمحور» با محوریت «خودمختاری فردی» به‌ویژه در ابتدای جنبش مهسا توانست در میان زنان و جوانان به‌ویژه در کردستان و... گسترش یابد و غلبه کند؛ یعنی خودمختاری فردی برای این زنان و جوانان هم‌زمان در برابر قیمومیت پدر قومی و قیمومیت پدر مرکزی معنا می‌یافت. چرا که اساساً خودمختاری فردی در چارچوب «شهروندی برابر» معنا می‌یابد. به همین سبب این گفتمان توانست فراتر از دعوا میان «پدر قومی و مذهبی» با «پدر مرکزی» حرکت کرده و خودمختاری فردی را محوری در برابر کلیت «قیمومیت پدر» قرار دهد و از این زاویه علاوه بر «پدر مرکزی»، به‌طور نسبی موفق شد که «پدران قومی» و «پدران مذهبی» را نیز به چالش بکشد و یا آنان را تا اطلاع ثانوی ناگزیر به همراهی کند. هرچند پس از سرکوب جنبش مهسا سایه سنگین حضور پدر قومی، که مانند پدر مرکزی، جایگاهی برای خودمختاری فردی قایل نیست و به‌نوعی «قوم» و «راه‌حل قومی» را بر «حق خودمختاری فرد» برتری می‌دهد، برای گفتمان «فردمحور» در جنبش مهسا به موضوعی چالش‌برانگیز تبدیل شد.

در این میان شاید بتوان گفتمان سومی را هم در جنبش مهسا بازشناسی کرد که بخشی از کنشگران جنبش زنان حامل آن هستند. در این گفتمان «زن» سوژه تغییر قلمداد می‌شود ولی «زن» نمادی از تمام ستم‌های جنسی، جنسیتی،

و با رهبری زنان باز هم می‌بینیم که حتی در بخشی از نسل جوان، هرچند علیه «پدر» در خانواده و در سطح حاکمیت شوریده است، اما در سطح بزرگ‌تر باز هم رهایی را در وجود «پدری بهتر» جستجو می‌کند! و در واقع به نظر می‌آید «شورش علیه پدر» به دلیل ناتوانی پدری است که از برآورده ساختن نیازهایش عاجز مانده و نه لزوماً به دلیل درکی از شیوه عملکرد قیومیت و ولایتی که در سطوح مختلف در زندگی‌شان جاری است. پس باید از خودمان پرسیم واقعاً این گفتمان «هویت محور» حول «رهایی بخشی تمام گروه‌های تحت ستم» آیا می‌تواند باتوجه‌به واقعیت‌های موجود جامعه و گفتمان‌هایی که در این جنبش نیز خود را بروز داد، عملی و کارآمد باشد؟ و به نیروی سیاسی با «قدرت عمل‌کننده» تبدیل شود و یا صرفاً «آرزویی» است دست‌نیافتنی؟ انکار - توضیحی که شما در اینجا درباره گفتمان هویت محور ارائه کردید، به نظر می‌رسد که با برداشت رایج از گفتمان‌های هویت محور متفاوت است، گفتمان‌های هویت محوری که هرکدام به‌نوعی تحلیل طبقاتی یا تحلیل کلیت را کنار می‌گذارند و صرفاً به مطالبه برای به‌رسمیت‌شناسی شکل خاصی از هویت می‌پردازند. اما گویا گفتمان هویت محور مدنظر شما هم کلی‌گرا است و هم می‌تواند مدافع حقوق طبقاتی باشد. آیا ممکن است درباره آن بیشتر توضیح دهید و نقد خودتان را

قومیتی، طبقاتی، مذهبی و... دانسته می‌شود و می‌پندارد که با گرد هم آوردن همه «گروه‌های حاشیه‌ای» تحت سوژه «زن» امکان «انقلابی رهایی‌بخش» برای رهایی همه گروه‌های تحت ستم و حاشیه‌ای فراهم می‌شود. این گفتمان را می‌توان گفتمان «هویت محور» در برابر گفتمان «فردمحور» تلقی کرد. بخشی از چپ آرمان‌گرا در ایران همواره به دنبال «گروهی» است که بتواند پشت‌تاز و عامل رهایی‌بخش کل جامعه تلقی شود؛ یک زمانی «طبقه کارگر» این پیش‌تازی و رسالت را برعهده داشت، زمان دیگری «دانشجویان» و حالا هم «زنان» هستند که می‌توانند «رهایی کل جامعه» را رقم بزنند. در واقع به نظر می‌رسد فمینیست‌های آرمان‌گرا نیز در همین چارچوب ذهنی، «زن» را نمادی از همه «گروه‌های تحت ستم» در این جنبش تلقی می‌کنند و بافاصله گرفتن از آنچه در درون جامعه می‌گذرد نگاه خود را به کل جامعه تعمیم می‌دهند و احتمالاً فکر می‌کنند یا آرزو دارند که صرفاً با تبیین چنین گفتمانی، بتوانند حرکت یک جنبش را در مسیر دلخواه خود بکشانند. در واقع در این رویکرد آرمان‌گرایانه به‌جای آن که تلاش شود تا ذهنیت و آرمان‌های خود را با واقعیت درون جامعه منطبق سازند، می‌کوشند واقعیت‌های جامعه را با ذهنیت و آرمان‌های خود منطبق کنند. این که «زنان» بتوانند عامل رهایی‌بخش تمامی گروه‌های تحت ستم جامعه شوند خیلی هم عالی است ولی در جنبش زن، زندگی، آزادی

به این گفتمان‌ها واضح‌تر بیان کنید؟ قرارداد کردم عنوان‌هایی که برای تقسیم‌بندی و شناختِ رویکردهای گوناگون که در جنبش ژینا مطرح‌اند، صرفاً برای تفکیک و تمایز قایل شدن این رویکردهاست که هر کدام به نظرم به اقل‌های متفاوتی راه می‌برند. برای همین می‌توان رویکرد سوم را به‌جای «هویت محور»، «آرمان‌گرا»، یا هر عنوانی که فکر می‌کنید بهتر است، بگذارید.

به‌رحال گفتمان «هویت محور» (یا «آرمان‌گرا») در جنبش زنان عمدتاً با اتکا به «جدیدترین» تئوری‌های فمینیستی هم مطرح می‌شود و از این زاویه فکر می‌کند هرچه نظریه‌ای جدیدتر باشد لابد کاربردی‌تر و بهتر و پیشروتر است. بدون شک نظریه‌های فمینیستی می‌تواند به شناخت بهتر ما از پیچیدگی‌ها و تحولات آینده جامعه یاری‌مان دهد ولی لزوماً نمی‌تواند جواب سرراستی به شناسایی «چالش‌های اصلی» جامعه برای پیشروی به سمت دموکراسی و برابری در هر مقطع زمانی و مکانی خاص در اختیارمان بگذارد. در واقع برای ساختن پلتفرمی سیاسی در هر مقطع زمانی، مهم‌ترین مسئله، شناسایی «چالش‌های اصلی» درون جامعه با همه پیچیدگی‌های آن است؛ که آن چالش‌ها را بسیاری از مردم «مسئله» خود می‌دانند و در نتیجه می‌توانند حول آن حرکت کنند و در نهایت بتوان نیروهای سیاسی گوناگون را به قدرت همین نگرش مردمی گرد هم آورد و «قدرت عملی» برای

تغییرات موردنظر را کسب کرد. اگر ما بخواهیم نظریه‌های امروز جامعه‌ای دیگر را که در زمان و مکان خاص خودشان شکل گرفته‌اند و نظریه‌پردازان آن جامعه برای پاسخ‌گویی به چالش‌های جامعه خودشان آن نظریات را شکل داده‌اند، صرفاً کپی کنیم و به جامعه خود بیاوریم و بعد هم بخواهیم بر اساس آن یک پلتفرم سیاسی برای «انقلابی سیاسی و رهایی‌بخش» بسازیم، عملاً گفتمانی آرمان‌گرایانه می‌سازیم که نمی‌تواند با بخش بزرگی از جامعه ارتباط برقرار کند و نیرو جذب کند و از این‌رو جامعه با آن همراه نمی‌شود و در نبود بدیل‌هایی واقع‌بینانه که بتواند چالش‌های اصلی جامعه را همراه با راهکارهای پیش‌برنده برابری و دموکراسی به آن ارائه کند، در نهایت گفتمان‌هایی با جهت‌گیری‌های غیردموکراتیک و غیر برابری‌خواه‌اند که معمولاً هم پوپولیستی هستند و قدرت جذب مردمی دارند (مانند گفتمان «پدر محور») هرچه بیشتر با اقبال روبرو می‌شوند. به‌این ترتیب در نهایت نمی‌توانیم کمکی به برابری و دموکراسی در کشور خود بکنیم انکار: آیا می‌توان گفت که سیاست جدیدی در زن، زندگی، آزادی شکل گرفته که زنانه است؟ اگر می‌توان از سیاست جدیدی صحبت کرد، چه مختصاتی دارد و چگونه می‌تواند خود را عینیت ببخشد؟ در واقع اگر سیاست زنانه‌ای خلق شده است، اکنون چه نمودهایی دارد؟

احمدی خراسانی: ببینید، من آنچه

بر افقی بودن، خشونت پرهیزی هم است. چرا که باز هم تجربه زنان نشان می‌دهد که اولاً کنش زنان از آن جایی که تنها معطوف به حاکمیت نیست بلکه معطوف به خانواده و هم‌وطنانشان هم است، بنابراین ابزار کنششان نمی‌تواند مانند «مردان»، «اسلحه» باشد؛ آن‌هم وقتی با «مردم و خانواده خودت» مواجهی، حالا چه «اسلحه کلامی» و چه «تیر و تفنگ». در ثانی باز هم بنا به تجربه زیسته زنان می‌توان گفت که یکی از اساسی‌ترین مانع سد راهشان همین خشونت است، بنابراین احتمالاً برای زنان بیش از مردان ملموس باشد که با اسلحه «خشونت» نمی‌توانند به جنگ «خشونت» بروند. همان‌طور که سپیده رشنو بدون آن که به کنش‌های تقابلی و خشونت‌گرا متوسل شود، آرام و باصلابت پیشروی می‌کند. اما اگر به کنش برخی از هم‌تایان مرد او یعنی نمادهای به قولی «مردانه» ی این جنبش نگاه کنیم، می‌بینیم که نوع کنش آنها غالباً حول تقابلی‌های عمودی و افزایش قطبی شدن هرچه بیشتر جامعه حول دوگانه‌های خیر/شر شکل می‌گیرد؛ که چنین کنش‌هایی خشونت‌گرا است احتمالاً سپیده رشنو همچون برخی دیگر از کنشگران زن به تجربه می‌داند که آن چه «پدر بزرگ‌تر» او را به تبعیت از آن وامی‌دارد فقط قدرت سیاسی نیست، که پس باید «سرنگوش» کرد. بلکه در خانه هم «پدری» هست یا در محله‌اش «پدرانی» هستند که از

از سیاست زنانه می‌فهمم این است که زنان بنا به تجربه زیسته‌شان، همواره برای ایجاد تغییر در موقعیت خود، نه تنها در مقابل قدرت سیاسی که حقوقشان را نقض می‌ایستند بلکه با ارزش‌های پدرسالارانه جامعه‌ای هم که در آن زندگی می‌کنند به طور مدام و خستگی‌ناپذیر مبارزه کرده‌اند. زیرا ساختار نظام مرد/پدرسالار، از صدر تا ذیل جامعه گسترده است؛ به این معنا کنش سیاسی‌شان افقی است و نه لزوماً خطی و عمودی (و صرفاً معطوف به رأس هرم قدرت)؛ در واقع زنان با شل کردن تدریجی چفت‌وبست نظام مرد/پدرسالاری درون جامعه می‌توانند پایه‌های مردسالارانه در بالای هرم جامعه را نیز متزلزل کنند. درحالی‌که سیاست مردانه، حداقل آنچه در ایران همواره وجود داشته عمدتاً خطی و رو به قدرت سیاسی دارد یعنی کنش عمودی است. برای مثال اگر شما به نحوه «کنش» برخی از نمادهای جنبش مهسا مثلاً «سپیده رشنو» نگاه کنید می‌بینید که او نه تنها برای دستیابی به حق پوشش با حکومت مواجه می‌شود بلکه در زندگی شخصی‌اش با خانواده و مردم روستایش هم مواجه است. یعنی او برای به دست گرفتن سرنوشتش یا خودمختاری فردی‌اش در این حوزه باید در دو جهت کنش داشته باشد، و از قضا متوجه می‌شود اگر در خانواده و جامعه مورد حمایت قرار نگیرد نمی‌تواند در مواجهه با حکومت هم قدر راست کند.

اما وجه دیگر سیاست زنانه علاوه

او همان تبعیت را می‌خواهند، برای همین نمی‌تواند کنشش را عمودی و صرفاً به «رأس قدرت» نشانه برود و ناگزیر است یک جا مصالحه کند و یک جا صدای اش را بلند کند و در جای دیگر «برادر» را همراه کند هرچند خیلی مطمئن نیست که این همراهی‌ها تا کجا ادامه خواهد یافت. می‌خواهم بگویم که سیاست زنانه از تجربه زندگی زنان نشأت می‌گیرد و گرنه مسئله‌ای «ذات‌گرایانه» نیست. کما این که مثلاً تجربه زیسته زنان ایرانی که در کشورهای غربی زندگی می‌کنند متفاوت است زیرا آنها با جامعه‌ای مواجه‌اند که نه خودشان بلکه خواهران فمینیستشان طی دو سده تلاش و مبارزه آن را تغییر داده‌اند. از این‌رو گاه رویکردهای متفاوتی نسبت به هم‌تایانشان در داخل کشور دارند. در هر حال منظورم این است که زنان نیز می‌توانند حامل «سیاست‌های خشونت‌گرا» باشند کما این که در جنبش مهسا برخی از کنشگران زن را می‌بینیم که به قولی «عین هم‌تایان مردشان» عمل می‌کنند و کنششان را به همان شیوه کهن پیش می‌برند. اما اگر منظور شما آن است که آیا زنان می‌توانند با نوع کنشگری متفاوت یا همان سیاست زنانه، نظم بهتری را پی‌بریزند و جلودار کنش‌های افقی و خشونت‌پرهیز باشند، می‌توان پاسخ داد که این بالقوگی و ظرفیت در کنش زنانه وجود دارد. حداقل به لحاظ نظری می‌توان چنین تصویری داشت، چون همان‌طور که گفتیم، زنان باتوجه‌به

«رنج مشترکی» که بیش از مردان از خشونت روزمره در زندگی خصوصی و اجتماعی و سیاسی‌شان می‌بینند، می‌توانند سیاستی همراه با شفقت بیشتر و خشونت پرهیزتر پیش بگیرند ولی این که بتوانند آن را از بالقوگی به عمل درآورند نیازمند سازمان‌یابی و گفتمانی مشترک دارند و لزوماً با تکیه به «رنج مشترک» نمی‌توان به چنین سیاستی دست یافت. کما اینکه از «رنج» هم می‌توان ابزاری برای اعمال خشونتی غیرقابل‌توصیف ساخت. یعنی «رنج» لزوماً نقطه اصلی حرکت نیست، ولی وقتی «رنج و درد مشترک» سبب‌ساز درک عمیق‌تر از «خشونت به‌عنوان شر مشترک میان انسان‌ها» باشد، که در درون همه ما وجود دارد و طبعاً می‌تواند به نقطه اتکایی برای «مهار شر و خشونت» تبدیل شود، آنگاه می‌توان امیدوار بود که به سیاستی انسانی/اخلاقی همراه با خشونت پرهیزی و کنش‌هایی افقی که نقطه اتکایش شل کردن پیچ‌ومهره‌های ساختار پدرانانه و قیومیت مدار است دست پیدا کرد و آن را سیاستی زنانه برآمده از تجربه رنج مشترک زنان دانست.

انکار: در این یک و سال و نیم اخیر، نوشته‌هایی انتشار یافت که «زن، زندگی، آزادی» را یک «انقلاب زنانه» نام‌گذاری می‌کنند. و اعتقاد دارند این سیاست بیش‌ازپیش هم با بدن گره‌خورده است. می‌توان این‌گونه بحث را مطرح کرد که آیا «زن زندگی آزادی» به نظر شما انقلابی زنانه بود؟

«انقلاب سیاسی» مدنظر این گفتمان را پیش‌بردار بلکه قادر نشد پرتوهای آن «تحول ارزشی» را که آغاز کرده بود بافکر و تأمل و خرد جمعی و ایجاد بحث‌های عمومی گسترده‌تر تبدیل به اندیشه و گفتمان تثبیت شده درآورد؛ یا حداقل می‌توان گفت تا حالا نتوانسته است. در واقع اتفاقات مهم و اثرگذار این جنبش، در سایه همین واژه «انقلاب» به‌نوعی کم‌رنگ شد و از توان اولیه‌اش برای ایجاد تغییرات عمیق‌تر بازماند.

البته برخی در این حوزه به شکل اغراق‌آمیزی، جنبش مهسا را «اولین انقلاب زنانه» در جهان می‌نامند که متأسفانه باید بگوئیم چنین گزاره‌ای به‌نظرم پایه‌ای در واقعیت ندارد. البته این که بگوئیم این جنبش در سطح خاورمیانه و یا جهان اسلام بی‌نظیر یا کم‌نظیر بوده است ریشه در واقعیت دارد ولی اگر منظور از «انقلاب زنانه» انقلابی اجتماعی و ارزشی باشد که توسط زنان در حوزه جنسیت انجام شده و ادعا کنیم «اولین انقلاب زنانه جهان!» به‌راستی غیرواقعی است.

شما ببینید زنان در غرب فقط طی یک قرن انقلاب‌هایی از این دست در کل فلسفه و دانش و نگرش موجود بشر ایجاد کرده‌اند، که نه تنها بر خودشان که بر کل زنان جهان اثر گذاشته است، آن وقت ما بیایم ادعا کنیم که ما زنان ایرانی اولین انقلاب زنانه را کرده‌ایم! خوب بیان این مدعا فقط از ما ایرانیان برمی‌آید که در همه چیز غلو می‌کنیم و خود را استثنایی در

عده‌ای معتقدند که این عنوانی بود که بار بیشتری را بر روی زنان حمل کرد و عده‌ای دیگر، بر روی نام «انقلاب اجتماعی» بر روی آن بیشتر تأکید می‌کنند. فارغ از این، اصلاً انقلاب زنانه چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا در تاریخ ما از مشروطه به این‌سو، مشابه چنین نام‌گذاری‌ای می‌توان بر رخدادی صورت داد؟

احمدی خراسانی: نمی‌دانم منظور از «انقلاب زنانه» دقیقاً چیست چون به نظر می‌رسد هر کسی آن را به معنای ویژه خودش به کار می‌برد و گویی زبان مشترکی برای فهم آن وجود ندارد. اگر منظور از انقلاب زنانه، تحولی ارزشی از زاویه جنسیتی درون جامعه در پی جنبش زن، زندگی آزادی باشد، خوب می‌توان گفت که جنبش مهسا به‌راستی توانست در خانواده‌ها، در محفل‌ها، در فضای عمومی و در پهنه عمومی جامعه گفتگوهای عمیقی حول موضوع جنسیت و زنان را دامن بزند و از این زاویه یک گام بزرگ در راه احقاق حقوق زنان برداشت. هرچند به نظر می‌رسد به دلایل گوناگون هنوز آن‌چنان که باید درباره این گفتگوها کار فکری نشده تا بتوان از آن پله‌ای برای جلو رفتن ساخت. چرا که به نظر می‌رسد تفوق نسبی همان گفتمان «پدر محور» در این جنبش سبب شد تا «انقلاب» به معنای «انقلابی سیاسی» صرفاً برای جابه‌جایی قدرت سیاسی بر این جنبش تحمیل شود که اتفاقاً این جنبش ظرفیت سیاسی چنین کاری را نداشت. از این‌رو نه تنها نتوانست آن

کل تاریخ بشر می‌دانیم. البته شنیدهام که می‌گویند برخی ناظران خارجی هم تأکید کرده‌اند که این اولین انقلاب زنانه است؛ که به نظر می‌رسد چنین اظهارنظرهایی از سوی غربی‌ها، شاید ناشی از آن باشد که ذوق‌زده شده‌اند و در واقع از ما زنان به‌اصطلاح «بدبخت» خاورمیانه انتظاری در این حد نداشتند و تاریخمان را هم دنبال نکرده‌اند برای همین برایشان جنبش مهسا تعجب‌برانگیز بوده و احتمالاً مثل کسی که «کودکی» را تشویق می‌کند، کلمات غلوآمیز برای تشویقمان به کار می‌برند. برای همین نباید این جملات را از سوی آنها خیلی جدی بگیریم و ذوق‌زده شویم. به‌هرحال چنین تحلیل‌های غلوآمیزی بیشتر از آن که به نفع ما زنان باشد می‌تواند به ما ضربه بزند زیرا کنشگران جنبش زنان را از واقعیت‌های موجود و موانعی که در برابرمان قرار گرفته دور می‌کند و می‌تواند به ضررمان تمام شود.

از زاویه دیگر اگر منظور از انقلاب زنانه، «انقلابی سیاسی» برای جابه‌جایی قدرت سیاسی باشد، که به اعتقاد من بارکردن چنین مفهومی بر این جنبش، خیلی نمی‌تواند با واقعیت منطبق باشد؛ چرا که اگر منظور آن باشد که زنان انقلابی سیاسی علیه نظم فعلی انجام داده‌اند که می‌توان گفت اولاً بسیار بعید است انقلابی به دست «یک جنس» صورت گیرد، در ثانی اگر منظور آن باشد که انقلابی با رهبری زنان برای جابه‌جایی قدرت سیاسی انجام گرفته که البته هنوز «انقلابی»

به این معنا در مملکت صورت نگرفته که بتوان این اصطلاح را در موردش به کار برد. در واقع همه جای دنیا اول انقلاب می‌گویند، البته پیشاپیش می‌شود «جنبش یا خیزش انقلابی» یا چنین واژه‌هایی را به کار برد ولی «انقلاب» به معنای انقلاب سیاسی چون رخدادی کم‌نظیر است فقط هر موقع واقعاً رخ دهد آن را «انقلاب» می‌نامند و نه قبل از واقعه. وانگهی تبعات هر انقلابی را هم طی دوره‌ای بعد از انقلاب می‌سنجند. با این وضعیتی که فعلاً در آن قرار گرفته‌ایم طبعاً هیچ تضمینی وجود ندارد که زنان و حتی کل مردم باز هم اگر انقلابی به وقوع بپیوندد چه نصیبشان خواهد شد. چون تحولات انقلابی واقعاً پریسک هستند، آن هم در کشور ما و در کل خاورمیانه که هنوز مکانیزم‌های بازدارندگی از خشونت شکل نگرفته و پایه‌های محکمی ندارد. زیرا «ارزش‌های اخلاقی» در آن بی‌بنیاد شده و به‌نوعی از سرچشمه‌های دینی‌اش فاصله گرفته؛ اما به سرچشمه‌های جدیدی که حاصل ارزش‌های مشترک جمعی باشد دست نیافته، بنابراین در چنین تحول پریسکی بعید است بتوان به ضرس قاطع گفت که مثلاً این جنبش انقلابی، با مکانیزم‌های نهادینه شده در برابر خشونت به نفع جامعه تمام می‌شود چه برسد به نفع حقوق زنان. در واقع «انقلاب‌ها» و جابه‌جایی‌های کلان‌مقیاس در کشورهایی مانند ما و آن هم در خاورمیانه‌ای خشونت خیز

در انقلاب روسیه (شوروی) که آن را «انقلاب کبیر اکبر» می‌نامند، زنان روسی توانستند برخی از حقوقی که آن زمان هم‌تایانشان در غرب برای آن می‌جنگیدند؛ مانند حق رأی و حق سقط‌جنین را پس از انقلاب به دست بیاورند، ولی بعد از مدتی برخی از آن حقوق عملاً از زنان گرفته شد؛ در ثانی چون آن انقلاب در مجموع به استقرار یک نظام سیاسی ایدئولوژیک و دیکتاتوری انجامید، در نهایت نه به نفع زنان تمام شد و نه مردان. چرا که انقلاب‌هایی از نوع کلاسیک که غالباً خشونت‌آمیزند به ندرت به دموکراسی انجامیده، چه برسد به آن که به نفع زنان تمام شده باشد. زیرا حقوق زنان با دموکراسی رابطه تنگاتنگ دارد، یعنی حقوق زنان از مسیر دموکراسی می‌گذرد و گرنه تحقق حقوق زنان بدون ایجاد یا تقویت مسیر دموکراسی که سبب مشارکت گسترده دموکراتیک مردمی شود، می‌تواند به واکنش انفجاری نظام مردسالاری علیه زنان تبدیل شود همان‌طور که در انقلاب ۵۷ اتفاق افتاد. مسیر دموکراسی هم معمولاً رابطه معکوسی با مسیر خشونت برای تغییر دارد. این در حالی است که در انقلاب‌های کلاسیک، «خشونت» اساس تغییر شمرده می‌شود و معمولاً هم پس از پیروزی انقلاب «خشونت» تداوم می‌یابد، بنابراین چنین انقلاب‌هایی نه به نفع دموکراسی و نه به نفع حقوق زنان‌اند. درحالی که در تحولات غیرخشونت‌آمیز، احتمال آن که جامعه بتواند مسیرهای دموکراتیک را در

اساساً بدون «خشونت» قابل‌تصور نیست و خشونت هم اولین گروهی را که حذف می‌کند زنان است. چون در این جابه‌جایی‌های کلان‌مقیاس، در نهایت آن که «زور» و «خشونت» بیشتری می‌تواند اعمال کند، در نهایت جایگزین همه نیروهای موجود می‌شود بنابراین مهم نیست زنان عامل اولیه گشودن «مسیر انقلاب» باشند. چون در نهایت می‌توانند با بروز خشونت، حذف شوند و عاملیتشان نیز در مواجهه با «خشونت» از میان برود. این تجربه زندگی شخصی زنان است که هرچقدر هم زنان عاملیت داشته‌اند؛ اما در برابر خشونت خانگی، بدون مکانیزم‌های حمایتی گسترده نمی‌توانند جان سالم به در ببرند. منظورم این است که اگر نگوییم در سراسر جهان اما حداقل در خاورمیانه و قاره آسیا ما تجربه انقلابی پیروزمند نداریم که «به نفع زنان» بوده باشد و «تغییر وضعیت زنان» را هدف گرفته باشد؛ اگر هم زنان حق و حقوقی گرفته‌اند همه آنها از دل جنبش‌های اجتماعی خود زنان بوده که در آنها مسیرهای دموکراتیک پی‌ریزی شده است. مشخصاً اگر به خاورمیانه نگاه کنیم می‌بینیم که هیچ‌کدام از این انقلاب‌ها حداقل به طور «قصد شده» و هدف‌گذاری شده جایگاه زنان را به شکل اساسی تغییر نداده‌اند، هرچند به طور «قصدناشده» برخی از آنها به زنان عاملیتی بخشیده‌اند تا پس از آن انقلاب برای حقوق خود مبارزه کنند. فراتر از خاورمیانه یعنی

فرآیند مبارزات اش نهاده‌یینه کند و این فرایندها و مسیرها جاباهایی باشند برای گروه‌های اجتماعی از جمله زنان که بتوانند از آن برای دستیابی به حقوق خود بهره ببرند، بیشتر است.

انکار: در واقع به نظر می‌رسد که شما معتقدید، روشی که زنان یا گروه‌های دیگر برای پیگیری مطالباتشان انتخاب می‌کنند، می‌تواند مبتنی بر روشی دموکراتیک باشد که به گسترش دموکراسی و احقاق حقوق سایر گروه‌ها هم منجر شود، درحالی‌که مطالبه برای حقوق زنان از بالا یا از طریق خواست پدر بهتر، یعنی ابزار قراردادن مطالبات زنان یا سایر اقلیت‌ها برای تغییر قدرت سیاسی که بعد از آن قدرت سیاسی بیاید و از موضع پدران‌ه حقوق ما را به ما اعطا کند نه تنها لزوماً به افزایش سوژگی زنان و سایر گروه‌ها منجر نمی‌شود، بلکه صرفاً پدری را با پدر دیگر جایگزین می‌کند. فکر می‌کنم نمونه‌های تاریخی هم برای اثبات این ادعا وجود داشته باشد

احمدی خراسانی: منظورم آن نیست که اگر از بالا چند تا قانون مثلاً به نفع زنان عوض شود بد است، اتفاقاً هر تغییر حتی کوچک به نفع زنان در هر شرایطی خوب است و ما زنان از آن استقبال می‌کنیم؛ اما وقتی در جامعه‌ای راه‌های تغییر دموکراتیک به روی مردم بسته است، اگر ما کنشگران زن سعی نکنیم مثلاً برای تغییر قوانین به نفع زنان، از روشی استفاده کنیم که در عین دستیابی به آن چند قانون، مسیر دموکراتیکی هم به روی جامعه باز

شود، آن وقت این کار شاید آن‌چنان که می‌پنداریم تأثیرگذاری ندارد

برای همین اگر زنان یا هر گروه اجتماعی دیگر بتوانند با جنبش‌ها و کنش‌های خشونت پرهیز مسیرهای دموکراتیک را طی مبارزاتشان ایجاد کنند آن وقت در عین حالی که به تغییر به نفع زنان کمک می‌کنند، عملاً در حال ساختن دموکراسی هم هستند. درحالی‌که وقتی بخشی از حقوق زنان از طریق «قدرت سیاسی» و از بالا تفویض می‌شود، لزوماً مسیر دموکراتیکی ساخته نمی‌شود که تضمینی باشد برای تداوم حرکت زنان و دیگر گروه‌های اجتماعی برای ایجاد تغییرات بنیادی و ماندگار.

در واقع این روش است که می‌تواند به احقاق حقوق زنان به طور خاص و به تحقق دموکراسی در شکل عام کمک کند و نه لزوماً جابه‌جایی قدرت سیاسی، که مثلاً بتواند چند قانون در جهت حقوق زنان تصویب کند و در عوض، مسیرهای دموکراتیک تغییر را بر روی جامعه ببندد. برای نمونه در یکصد و پنجاه سال گذشته جامعه ما با چند تحول و تغییر مواجه بود: «انقلاب مشروطه»، «جنبش ملی‌شدن صنعت نفت»، «انقلاب سفید» و «انقلاب ۵۷»، که اگر فقط از زاویه «حق رأی زنان» و نسبتش با مشارکت زنان در جامعه نگاه کنیم، می‌بینیم که لزوماً به‌دست‌آوردن «حق رأی زنان» بدون «گشایشی در مسیر دموکراتیک»، نه خیلی به نفع زنان تمام شده و نه به نفع کل جامعه. در انقلاب مشروطه

بدون مشارکت سیاسی واقعی برایشان «ارزشی» تلقی نمی‌شد، به احزاب سیاسی خشونت‌گرا و مخفی روی آوردند که در نهایت در انقلاب ۵۷ هم، چنین مشارکت سیاسی به ضررشان تمام شد. چرا که این احزاب هم نتوانستند مسیرهای دموکراتیک را در جامعه ایجاد کنند چون هدفشان نه ایجاد دموکراسی بلکه جابه‌جایی قدرت سیاسی بود. در واقع زنانِ البت و محدودی که به‌واسطه آن حق رأی در سیاست رسمی وارد شده بودند، از پشتوانه توده زنان برخوردار نشدند و از این رو نمی‌توانستند با مشارکتشان مسیرهای دموکراتیک را درون جامعه بگشایند. بخش بزرگ‌تری از زنان طبقه متوسط مدرن که در احزاب سیاسی غیررسمی و خشونت‌گرا مشارکت کردند آنها هم نتوانستند مسیرهای دموکراتیک را درون جامعه بگشایند و به همین سبب روبه روی هم قرار گرفتند و در نهایت هم هر دو ضربه خوردند

انکار: بالاخره هر جنبش و حرکت اجتماعی در یک زمینه اجتماعی و با اتکا به یک تاریخ اجتماعی روی می‌دهد. به نظر شما می‌توان میان این جنبش و جنبش‌های پیش از آن، از جنبش سبز گرفته یا کش‌های خود زنان و سایر گروه‌ها در دوره‌های مختلف مثلاً در دوران اصلاحات و یا حتی خود انقلاب ۵۷ ارتباطی برقرار کرد؟

احمدی خراسانی: ببینید پس از سرکوب جنبش سبز که برآمده از یک دوره تلاش و سازمان‌یابی عمدتاً طبقه

با این که به زنان مثلاً «حق رأی» داده نشد ولی ایجاد پارلمان و قانون و... خود «مسیرهایی» بودند که می‌توانست به زنان برای ایجاد تغییر به نفع خود کمک کند، کما این که آموزش زنان از دستاوردهای آن بود و پایه و اساسی شد برای حضور زنان در اجتماع.

در «جنبش ملی شدن صنعت نفت» هم به‌رغم آن که دکتر مصدق نتوانست یا به‌طور جدی نخواست به زنان حق رأی بدهد، اما ما در این دوره شاهد جاافتادن گفتمان «مشارکت سیاسی زنان» و فوران مشارکت زنان شهرنشین در عرصه سیاسی بودیم، چرا که آن جنبش توانست یکی از مسیرهای مهم دموکراتیک تغییر یعنی «حضور احزاب سیاسی» را در جامعه بگشاید و این مسیر به زنان هم کمک کرد؛ تا هم گفتمان مشارکت سیاسی زنان را در جامعه بگسترانند و هم از این مسیر دموکراتیک برای افزایش حضورشان در جامعه بهره ببرند.

ولی در «انقلاب سفید» شاه علی‌رغم آنکه به زنان حق رأی اعطا شد، اما چون مسیرهای دموکراتیک را برای ایجاد تغییر بر روی جامعه نگشود، نه‌تنها عموم زنان از «حق رأی‌شان» نتوانستند بهره‌ای ببرند، چون اساساً «حق رأی» برای مردان هم بی‌معنا بود، و مشارکت زنان در عرصه سیاست رسمی در حد گروه کوچکی باقی ماند، بلکه در عوض بخش بزرگی از زنان به‌ویژه زنان طبقه متوسط، که با آن تجربه غنی مشارکت سیاسی در زمان جنبش ملی شدن صنعت نفت، «حق رأی»

متوسط برای ایجاد مسیرهای دموکراتیک بود، جامعه برای ایجاد تغییر، با موانع شدید امنیتی و بن‌بست سیاسی مواجه شد. چرا که مسیرهای قبلی برای ایجاد تغییر به بن‌بست خورده بود. و «افق جدیدی» هم گشوده نشده بود. تا این که با عمومی شدن گوشی‌های هوشمند و گسترش سریع شبکه‌های اجتماعی، زیرساخت‌هایی ایجاد شد که جامعه بتواند از طریق این شبکه‌ها، برای عقب نشان دادن نظم سیاسی فعلی در برخی عرصه‌ها، کسب قدرت کند و با ایجاد شبکه‌های افقی به تقویت خود بپردازد. برخی از «ناجنبش‌های موجود در جامعه» نیز از جمله «ناجنبش» علیه حجاب اجباری که در اعماق و زیر پوست جامعه حرکت می‌کردند توانستند به کمک شبکه‌های اجتماعی، نمود و ظهور بیرونی پیدا کنند و با این کار گسترش بیشتری هم کسب کنند. البته بخشی از قدرت این ناجنبش‌ها در همین زیرپوستی بودن و تعداد انبوه آن نهفته است، چرا که معمولاً وقتی نمود بیرونی پیدا می‌کنند که دیگر به قول معروف «کار از کار گذشته است» در نتیجه، قدرت‌های سیاسی ناگزیر می‌شوند با اغماض برخورد کنند و چشم‌شان را بر روی آن ببندند. هر چند در صورتی که اگر جنبش‌ها و نهادهای مدنی قوی درون جامعه وجود داشته باشد برای آن که تغییرات متناسب با خواسته‌های پیشبرنده این ناجنبش‌ها به صورت رسمی هم نهادینه شوند یا موانع پیشروی شان کاهش یابد، نهادهای جامعه مدنی

با اتکاء به قدرت این ناجنبش‌ها می‌توانند خواسته‌های این ناجنبش‌ها را گفتمان‌سازی و سازماندهی کنند تا از این رهگذر، «حرکت‌های غیرسازماندهی شده» را به «حرکت‌هایی سازماندهی شده» ارتقا دهند. با این امید که حرکت‌های سازماندهی شده به «اهرم سیاسی» برای ایجاد تغییرات متناسب با آن خواسته‌ها تبدیل شوند و در نهایت از طریق تغییرات قانونی آن را نهادینه کنند، یعنی نظام حاکم هم آن را به‌عنوان «یک واقعیت تلخ» بپذیرد و درونی کند.

در واقع در صورت وجود جامعه مدنی قوی، بخش سازماندهی شده‌ی جامعه مدنی معمولاً خود را به این ناجنبش‌ها متصل می‌کند و می‌کوشد تا موانع قانونی یا عملی پیشروی این ناجنبش‌های اجتماعی را با ایجاد جنبش‌های سازماندهی شده و با روش‌های گوناگون (از لابی گرفته تا تجمع‌های خیابانی) مرتفع سازد. برای نمونه اتفاقاتی که در حوزه تحصیل زنان و یا ورزش زنان — چه ورزش عمومی و چه ورزش قهرمانی — رخ داد و یا تغییراتی که در نقش زنان و فرزندان در خانواده طی سال‌ها و زیرپوستی اتفاق افتاد، و کلاً تمامی حرکت‌هایی که مبتنی بر تلاش‌های فردی گسترده درون جامعه و خانواده بود، به نوعی در یک دورانی به حرکت‌های جمعی و سازماندهی شده برای برداشتن موانع پیش روی این خواسته‌ها تبدیل شد. البته برخی از این حرکت‌ها نتوانست به اهداف اش برسد، اما در برخی از حوزه‌ها،

مردم در سرنوشتشان هم تلقی می‌شد. چرا که به نظر می‌رسد «انقلاب ۵۷» بر پایه همین نیاز مردم به مشارکت سیاسی در به دست گرفتن سرنوشتشان استوار بود. که نمودش نیز در «حق رأی» تبلور می‌یافت. احتمالاً برای همین هم بود که اساساً حکومت پس از انقلاب توانست «حق رأی» زنان را از آنان بگیرد. در واقع در زمان شاه مردم عملاً امکان مشارکت سیاسی در سرنوشتشان نداشتند، یعنی «حق رأی» وجود داشت ولی این حق عملاً پایه‌ای برای مشارکت سیاسی مردم نبود. از این رو شاید بتوان گفت که در انقلاب ۵۷ جامعه «حق پوشش» و «حقوق فردی» اش را به‌خاطر دستیابی به «حق مشارکت سیاسی» یعنی همان «حق رأی واقعی» نادیده گرفت، اما با سرکوب جنبش سبز که مبتنی بر «رأی من کو» بود این پایه‌ی اساسی انقلاب یعنی حق مشارکت سیاسی هم دود شد و به هوا رفت. چرا که هنوز جامعه امیدوار بود با همین حق مشارکت سیاسی می‌تواند به تدریج به «حقوق فردی» اش هم برسد کما اینکه در انتخابات سال ۸۸ که زمینه ظهور جنبش سبز بود، یکی از شعارهای میرحسین موسوی در کمپین انتخاباتی‌اش، خاتمه‌دادن به حضور گشت‌های ارشاد بود. اما سرکوب جنبش سبز با شعار کلیدی «رأی من کو» که نشانه‌ای از نگرانی جامعه در مورد «حق مشارکت سیاسی» اش بود، این امید به مشارکت سیاسی را حداقل در میان طبقه متوسط بر باد داد. دیگر جامعه با این مسئله روبرو شد

مانع‌هایی از سر راه کنار رفت و دستاوردهایی حاصل شد. در این میان ناجنبش علیه حجاب اجباری به‌نوعی از همان اوایل انقلاب در زیر پوست جامعه به تدریج شکل گرفت و همان‌طور که زنان در حوزه عمومی چه در عرصه‌های هنری، ورزشی، تحصیلی و شغلی و... در فضای عمومی پیشروی می‌کردند و موانع را از سر راه برمی‌داشتند، زوائد هرچه بیشتری از پوشش اجباری را به‌منظور امکان حرکت بیشتر در حوزه عمومی می‌زدودند. از سوی دیگر با گسترش نفوذ نواندیشی دینی، در حوزه دین هم تغییراتی به سمت دین عرفی و «فردی شده» اتفاق می‌افتاد، و به همین میزان در حوزه حجاب اجباری هم تغییرات گسترده‌تری را رقم می‌زد؛ در نتیجه زنان بیشتری را به این ناجنبش علیه حجاب اجباری جذب می‌کرد. از طرف دیگر تربیت نسل جدیدی که در پی تغییراتی در درون خانواده و همچنین افزایش تحصیلات و گسترش اشتغال زنان و نیز گسترش مذهب فردی در برابر ایدئولوژی اسلام سیاسی رشد کرده بود، این ناجنبش را در سطح وسیع‌تری با گسترش توان بیشتری پیش بردند. تا این که در سال ۸۸ با برآمدن جنبش سبز و سپس برخورد قهری حکومت با این جنبش که در نهایت به خاموشی این جنبش ختم شد، نه‌تنها حاکی از بسته‌شدن راه اصلاحات بر روی مردم بود بلکه شکست «آرمان انقلاب ۵۷» در برآورده‌ساختن نیاز مشارکت سیاسی

که نه حق مشارکت سیاسی دارد و نه حقوق فردی‌اش! این ضربه‌ای نهایی به خودگفتمان «حجاب اجباری» هم بود. از آن پس به تدریج ناجنبش علیه حجاب اجباری با قدرت بیشتری پیشروی کرد.

در این میان گروه‌های باقی‌مانده و پراکنده جنبش زنان که پس از سرکوب جنبش سبز مانند دیگر جنبش‌های اجتماعی قلع و قمع شده بود، تلاش کرد روی پای خود بایستد و شبکه‌های ازهم‌پاشیده‌اش را به تدریج بازسازی کند ولی مهاجرت گسترده کنشگران زن باعث می‌شد جایگزین کردن سریع این افراد، به‌سادگی امکان‌پذیر نباشد. با این حال زنان تلاش کردند همچنان به ایجاد نهادها و سازمان‌های غیررسمی روی بیاورند تا با اتکا به ناجنبش‌های موجود در جامعه بتوانند حرکت‌های خود را دوباره پیش ببرند. اما سازماندهی و نهادسازی درون جامعه آن هم با گسترش سرکوب‌ها کار سخت و زمان‌بری بود. گرچه با همان توان اندک در این دوره شاهد گسترش گفتمان‌سازی حول موضوع حجاب اجباری به شکل گفتگوهای عمومی در سطح سایت‌های موجود، گسترش انتشار مقالات و کتاب‌ها و بیانیه‌هایی علیه برخوردهای خشن گشت‌های ارشاد و سخنرانی‌های نیمه‌رسمی و... و یا سازماندهی‌های اندکی در نهادهای غیررسمی زنان در این حوزه بودیم؛ در واقع این مسئله به تدریج داشت به موضوعی تحت لوای «حقوق شهروندی» برای سازماندهی در میان

نهادهای غیررسمی زنان تبدیل می‌شد. در این حیطه و بیص بود که عمومی شدن گوشی‌های هوشمند و شبکه‌های اجتماعی، نه تنها به ظهور «فردیتی همراه با توجه روزافزون به بدن و حقوق تن» کمک بسیار کرد بلکه این شبکه‌ها توانستند ناجنبش علیه حجاب اجباری را در سطح مجازی نمود بیرونی مشخص‌تری بدهند. ما در این دوره به تدریج شاهد افزایش «پروفایل‌های بسیاری از زنان» در شبکه‌های اجتماعی با ظاهری متفاوت و بدون حجاب و عکس‌های بدون حجاب زنان در حوزه‌های خصوصی و نیمه عمومی‌شان در این شبکه‌های اجتماعی بودیم که به ناجنبش علیه حجاب اجباری از این طریق نمود و ظهور بیشتری بخشید. اما هنوز «افق روشنی به سمت تغییر» وجود نداشت که امید به آن به گسترش جامعه مدنی کمک کند، به جز همان افق تکیه بر جنبش‌های اجتماعی، ولی هنوز گفتمان و جهت حرکت این جنبش‌ها با شرایط جدید متناسب‌سازی نشده بود و طبقه متوسط هم که مکان اصلی پارگیری جنبش‌های اجتماعی زنان بود هر روز ضعیف‌تر و فقیرتر می‌شد. در نتیجه راه سازماندهی را سخت می‌نمود، آن هم در زمانه‌ای که تفوق و درخشندگی اولیه شبکه‌های اجتماعی که مبتنی بر «کنش فردی» بودند و در شرایط سرکوب هم می‌توانستند به راحتی حرکت کنند، به‌نوعی برای کنش‌های جمعی سازماندهی شده، دشواری ایجاد می‌کرد

که در حبس و شکنجه و بدبختی می توانستند به کار گسترش تحریم ها بیایند تلقی می شدند تا این که بالاخره انتظار به پایان برسد و روزی تنش های بین المللی به جایی برسد که «براندازی» توسط عواملان اصلی آن یعنی مداخله نظامی تحقق یابد

البته این گفتمان و افق گشوده شده، در درون جامعه هم امیدهایی ایجاد کرد، ولی «امیدهایی منفعلانه» و ازاین رو استقبال از تحریم ها و انتظار برای مداخله های بیشتر در بخشی از افکار عمومی داخل کشور (به رغم آن که با واقعیت زندگی روزمره شان متضاد بود) رشد کرد. در واقع این گفتمان «براندازی» تا حدودی توانایی افق گشایی داشت ولی سمت و سوی افق گشایی آن به جامعه، عاملیت آن و در نهایت تقویت آن نبود.

در این میان فعالان زن مهاجر در خارج از کشور که پیش تر در طول سه چهار دهه گذشته، با ایجاد کمپین هایی علیه حجاب اجباری و گفتمان سازی روی این موضوع، همواره گفتمان «ضد حجاب اجباری» را زنده نگاه داشته بودند، به دلیل نبود ارتباطات گسترده و انداموار با داخل و نداشتن ابزارهای لازم همچون شبکه های اجتماعی و ماهواره ها، و نیز نبود زمینه مساعد آن در فضای درون جامعه، طبعاً با سختی بسیار و ابزارهای محدود ارتباطی که با دست خود خلق می کردند، گفتمان سازی هایشان علیه حجاب اجباری به آهستگی پیشروی می کرد. اما با گسترش شبکه های

همچنان که ناچنبش علیه حجاب اجباری توسط شبکه های اجتماعی از زیر پوست جامعه تاحدودی نمود بیرونی یافته بود، حاکمیت را هم به دلیل سیاست های تنش زایش با دنیا و افزایش تحریم ها، ضعیف تر شده بود و هر روز نیروهای امنیتی و نظامی بیشتری بر تخت سیاستمداران می نشستند. در این وضعیت، سیاستمداران مانند همه نیروهای امنیتی و نظامی دنیا فکر می کردند با به کارگیری خشونت می توانند در برابر این ناچنبش ایستادگی کنند. از سوی دیگر در نبود افق روشنی برای تغییر، نسل جدید مهاجران ۸۸، عمدتاً از سوی بخشی از کسانی که پیشتر به «اصلاح طلبان» در قدرت» تکیه زده بودند (و نه به نهادهای مدنی مستقل و جنبش های اجتماعی که در زمان اصلاحات شکل گرفته بود)، تلاش کردند در نبود افق روشن برای تغییر در درون کشور، با شکل دادن به گفتمان «براندازی» که اساساً قدرت عملی اش «مداخله خارجی» تلقی می شد، افق تازه ای برای ایجاد تغییر بر روی جامعه بکشایند. با این وجود اما در عمل، از آن جایی که «نیروی پیشبرنده» افق براندازی نیروهای خارج از کشور تلقی می شد و قدرت عملی اش هم مبتنی بر «قدرت خارجی» بود، طبیعتاً نمی توانست به گشایشی درون جامعه بیانجامد. چراکه اساساً «قدرت عملی اصلی پیشبرنده این افق» کشورهای خارجی بودند و نه مردم و جامعه. از این رو مردم عمدتاً در نقش «قربانیانی»

اجتماعی ارتباطات زیادی میان داخل و خارج ایجاد شد و فعالان زن نسل جدید مهاجران توانستند با ابزارهای الکترونیک و رسانه‌ای حاضر و آماده موجود (ماهواره‌ها و شبکه‌های اجتماعی) در این حوزه پیشروی بسیاری داشته باشند و کمپین‌های کوچک و کم‌رمق نسل قبل را به کمپین‌های گسترده‌تر تبدیل کنند. **انکار:** اگر بخواهیم با تحلیل دقیق وقایع گذشته و با اندیشه درس گرفتن از رویدادها صحبت کنیم، شما نقش گفتمان براندازی را در جنبش «زن، زندگی، آزادی» چگونه ارزیابی می‌کنید؟ چون به نظر می‌رسد، بخشی از همین مهاجران در خارج از کشور بیش از همه مدافع گفتمان براندازی و پیوند زدن جنبش زن، زندگی، آزادی با براندازی سیاسی بودند. شما پیش‌ازاین درباره رابطه مطالبات زنان با مطالبات سیاسی و ابژه شدن زنان در راه دستیابی به مطالبات سیاسی صحبت کردید، اما به‌صورت دقیق این رابطه در جنبش زن، زندگی، آزادی، میان مطالبات مشخص زنان و گفتمان براندازی چگونه شکل گرفت و چه نتایجی به بار آورد؟

احمدی خراسانی: گفتمان‌سازی علیه حجاب در خارج از کشور توسط نسل قبل، عمدتاً یا با گفتمان «انقلابی» پیوند می‌خورد و یا مانند کنشگران داخل، سرخورده از «انقلاب»، رو به جنبش مستقل زنان داشت. درحالی‌که نسل جدید مهاجران کمپین‌های علیه حجاب اجباری خود را با گفتمان

«براندازی» گره زدند. در میان زنان و البته مردان نسل اول مهاجران هم که همیشه «شرم همراهی باحجاب اجباری در انقلاب ۵۷» را به پیشانی خود احساس می‌کردند، بی‌درنگ حتی شده برای «جبران گذشته» با این کمپین‌های جدید همراه شدند و به آن مشروعیت بخشیدند. بدون آن که تلاش کنند بر گفتمان‌سازی‌هایی که حول آن در مورد حجاب اجباری مطرح می‌شد و گاه اساساً ربطی به «منافع زنان» نداشت، تأثیر بگذارند

به این ترتیب، با اتکا به ناجنبش علیه حجاب اجباری و با گسترش و نمود بیرونی آن در شبکه‌های اجتماعی، گفتمان «براندازی» توانست «قربانیان» تأثیرگذاری در سطح بین‌المللی برای پیشبرد هدفش پیدا کند. در این میان بخشی از زنان در داخل کشور به‌ویژه زنان از طبقات مرفه و نیز طبقه فرودست و طبقه متوسط فرودست شده، که افقی برای تغییر نمی‌دیدند به این «افق» گشوده شده روی خوش‌نشان دادند. به این ترتیب «صدای ما در خارج باشید» و یا «صدای شما در خارج هستیم» به اصطلاحی رایج و به منبعی برای «جمع‌آوری قربانی» برای تأثیرگذاری در سطح بین‌المللی تبدیل شد. به این ترتیب کمپین‌هایی مبتنی بر شبکه‌های «عمودی» که با وصل شدن افراد به «یک مرکز» بدون ارتباط مستقیم با یکدیگر شکل می‌گرفت، در حوزه نقد حجاب اجباری رشد کردند و بحث حجاب اجباری را در جامعه به طور گسترده‌تری مطرح

شبکه‌های اجتماعی مسلط شده بود و می‌توانست در آن مانور دهد و «کنش‌های فردی» را که مبتنی بر گفتمان و خرد جمعی نبودند به راحتی سمت‌وسو دهد؛ از سوی دیگر گفتمان «براندازی» هم برای پیشروی‌اش نیازمند گسترش «بی‌اعتمادی مردم از نیروها و پتانسیل‌های درون جامعه» بود. در واقع شبکه‌های اجتماعی به تدریج تبدیل می‌شدند به مردابی که «افراد» را در خود فرومی‌برد.

اما پس از جنبش مهسا، با به میدان آمدن نیروی تازه‌نفس جوانان و به پیشتازی دختران جوان، امید به گشایش برای تغییر در افکار عمومی ایجاد شد که «افق براندازی» را تا حدی کم‌رنگ کرد. زیرا جنبش مهسا بر پایه «شبکه‌های اجتماعی افقی موجود» شکل گرفت و پیش رفت، در نتیجه «شبکه‌های اجتماعی عمودی» را کم‌رنگ و بی‌رمتق کرد؛ در ثانی حداقل در خارج از کشور شکاف ظریفی که میان «انقلاب/ براندازی» وجود داشت را با شدت و حدت آشکار نمود و باعث شد گفتمان هژمونیک براندازی را به طور قابل ملاحظه‌ای از مشروعیت ببندازد. چرا که گزینه «انقلابی» قدرت گرفت. از این زاویه «گفتمان انقلابی» در برابر «گفتمان براندازی» دست بالا پیدا کرد

اما در این میان جنبش زنان در درون کشور، بلا تکلیف میان «انقلاب / براندازی» باقی ماند و نتوانست گفتمان مستقلی مبتنی بر «جنبش‌های خشونت پرهیز» را که هم بتواند با شرایط

کردند. ولی این شبکه‌ها عمدتاً می‌توانست به کار «جمع‌آوری مستند» برای مجامع بین‌المللی و دولت‌ها بیاید و به گفتمان براندازی قدرت بدهد و نه لزوماً به «قدرت‌یابی و سازماندهی جمعی زنان». درحالی‌که اساس کمپین‌های جنبش زنان همواره باهدف «قدرت‌یابی جمعی» درون جامعه شکل می‌گیرند.

در این میان ظهور «دختران خیابان انقلاب» شکاف کوچکی میان دو رویکرد «انقلابی» و «براندازی» را نمودار ساخت که در جنبش مهسا این شکاف کاملاً خود را بروز و ظهور داد. در درون کشور جامعه مدنی ضعیف زنان طبقه متوسط، به‌ویژه طبقه متوسط فرهنگی، به پشتوانه حرکت دختران خیابان انقلاب، تلاش کردند تا «افقی جدیدی» را به روی جنبش زنان بکشایند. چرا که راهکار نوظهور «نافرمانی مدنی» در حرکت دختران خیابان انقلاب، گشایشی برای جنبش زنان بود تا حول آن بتوانند «افق تازه‌ای» مبتنی بر این راهکار را شکل دهند. اما افزایش تنش‌های بین‌المللی و سیاست‌های تنش‌زای حکومت با جهان و سرکوب در داخل باعث می‌شد که گفتمان «براندازی» هرچه بیشتر در داخل و خارج از کشور تقویت شود.

در این میان شبکه‌های اجتماعی به تدریج تغییر ماهیت دادند و به جای آن که به گسترش قدرت جامعه کمک کنند، به تضعیف نیروهای اجتماعی کمک می‌کردند. زیرا از یک سو حکومت تا حدود زیادی بر این

کنونی متناسب باشد و هم مبتنی بر منافع زنان باشد شکل دهد. زیرا هنوز که هنوز است در ماهیت جنبش مهسا توافقی میان کنشگران زن وجود ندارد. برخی این گشایش ناشی از جنبش مهسا را «انقلابی باهدف جابه‌جایی قدرت سیاسی» تلقی می‌کنند، بدون آن که درون جامعه اساساً ابزارهای لازم برای چنین انقلابی در وجود داشته باشد، یعنی وجود یک نیروی سیاسی مشخص با قدرت عملی پیش‌برنده این انقلاب. از این رو به نظر می‌رسد این «گفتمان انقلابی» بیشتر می‌تواند به تقویت مجدد گفتمان «براندازی» کمک کرده تا بدیلی برای آن باشد. در ثانی این گفتمان انقلابی از آن جایی که متناسب با توان و شرایط موجود نیست، به جای آن که به این گشایش تازه قدرت ببخشد، آن را تضعیف و دچار ابهام کرد. در واقع وقتی می‌توان از «افق انقلابی» یا حتی «مسیر انقلابی» صحبت کرد که در طی یک جنبش یا یک حرکت اعتراضی، یک نیروی سیاسی پیش‌برنده با راهکار سیاسی و عملی مشخص شکل بگیرد که بقیه نیروهای موجود درون جامعه خودشان را با آن تنظیم کنند. درحالی‌که تنها نیروی مشخص و «پا به کار»ی که با راهکار عملی از درون جنبش مهسا زاده شده نافرمانی مدنی زنان علیه حجاب اجباری است، یعنی همان ناجنبش زنان علیه حجاب اجباری که مانند گذشته اما این بار با توان و قدرت بیشتر و در یک فاز بالاتر در پهنه جامعه جاری شده است. ابهامش

هم از این جهت است که این ناجنبش با کنشگران پراکنده و نامشخص، نه به لحاظ ماهیتی و نه به لحاظ ساختاری، نه به لحاظ سازماندهی، «قدرت عملی» برای پیشبرد یک برنامه سیاسی مشخص ندارد که بتواند عملاً به‌عنوان نیروی پیش‌برنده «انقلاب» شناخته شود تا دیگر نیروهای سیاسی درون جامعه، خود را با آن تنظیم کنند و از این رهگذر میان نیروهای مختلف، همبستگی به وجود آورد. به همین دلیل به شکلی برعکس، همه نیروهای سیاسی با اتکا به این نیروی عملی بدون برنامه سیاسی خاص یعنی ناجنبش زنان علیه حجاب اجباری، می‌خواهند برنامه سیاسی خاص خود را پیش ببرند و در واقع از آن ابزاری برای اهداف خود بسازند. از این رو به نظر می‌رسد به جای آن که این افق گشوده شده، به سکویی برای همبستگی تبدیل شود، سبب درگیری‌های سیاسی بیشتر شده است.

به هر حال به نظر می‌رسد که هنوز گفتمان مشترکی که بتواند «افق جدیدی» با راهکار عملی برای ایجاد تغییر بر روی جامعه بگشاید به وجود نیامده است. در این میان شاید اگر جنبش زنان بتواند با گفتمانی متناسب، این ناجنبش را در مسیری سازماندهی شده برای تحقق خواسته پوشش اختیاری پیش ببرد و آن را به ثمر برساند، آنگاه می‌تواند افقی امیدوارکننده و دموکراتیک به روی کل جامعه بگشاید و در واقع «نافرمانی مدنی» را به‌عنوان راهکاری موفق پیش روی کل جامعه و

برسد که لزوماً با جابه‌جایی پدران نمی‌تواند مشکلاتش را حل کند بلکه باید یاد بگیرد که به‌جای گشتن به دنبال «پدری دموکرات»، بر «قراردادی اجتماعی بین خود» که توسط نهادهای مستحکم درون جامعه انتخاب حاکمان را به رأی و نظر مردم مشروط و مقید می‌کند. بنابراین حتی مسئله امروز ما به نظر من این نیست که نکند پدرسالاری دیگری شکل بگیرد بلکه موضوع اصلی و مخاطره‌برانگیز آن است که این تغییر کلان یعنی جابه‌جایی قدرت قرار است چگونه صورت گیرد؟

باتوجه‌به شرایط بحرانی و مبهم داخلی و باتوجه‌به اوضاع نابسامان منطقه‌ای و جهانی، و وجود دو جنگ اوکراین و غزه که در هر دوی این جنگ‌ها متأسفانه پای ما هم به قولی گیر است، امروز مشکل اساسی ما خطر گسترش خشونت است. زیرا افزایش خشونت در سطح منطقه‌ای و جهانی، باعث می‌شود حرکت‌ها و خیزش‌های اعتراضی به سمت‌وسوی خشونت بیشتر گرایش پیدا کنند که در این صورت ممکن است نه‌تنها جلو نرویم بلکه به‌گردابی سقوط کنیم که دیگر جامعه نتواند به‌راحتی از آن سربلند کند. از این زاویه به نظر من مخاطره اصلی آن است که گفتمان‌های خشونت‌گرا هرچه بیشتر درون جامعه و درون حکومت رشد کنند و تنش‌های بین‌المللی هم‌افزایش پیدا کند. طبعاً هر نوع گفتمانی که مبتنی بر خشونت باشد و راه‌حشش برای رفع بحران‌ها

نیروهای مختلف اجتماعی قرار داده و از این طریق، هم منافع زنان را پیش می‌راند و هم به ساختن «مسیری دموکراتیک» برای گذار جامعه به دموکراسی کمک می‌کند.

انکار: اساساً چگونه می‌توان میان نیروهای سیاسی و اجتماعی مختلفی که در جامعه وجود دارند، حدی از اتحاد یا پیوستگی ایجاد کرد؟ آیا می‌توان گفت که میان نیروی اجتماعی که حول گفتمان زن، زندگی، آزادی شکل گرفت با سایر نیروهای بالقوه یا بالفعل جامعه نسبتی وجود داشت و اصلاً چگونه می‌توان در عرصه عمل چنین نسبتی را ایجاد کرد؟ چگونه می‌توان به‌جای تمرکز بر تغییر پدر و قیومیت جدید، به ایجاد یک قرارداد اجتماعی جدید درون خود جامعه رسید؟

احمدی خراسانی: همان‌طور که پیش‌تر هم گفتم باتوجه‌به وجود گفتمان «پدر/قیم محور» که در جنبش مهسا هم خود را نشان داد، مخاطره جابه‌جایی شکلی از پدرسالاری با نوع جدیدی از پدرسالاری وجود دارد ولی آنچه بیش از همه زندگی اجتماعی زنان و کل جامعه را تهدید می‌کند مسئله گسترش گفتمان خشونت‌گراست که می‌تواند منجر به فاجعه شود.

فرض بگیریم که در پی یک جابه‌جایی سیاسی، نوع دیگری از پدرسالاری هم غالب شود، آن وقت در نهایت زنان مانند همین امروز ناچارند دوباره مبارزه‌شان را برای خودمختاری و تعیین سرنوشتشان آغاز کنند و امیدوار باشند جامعه بالاخره روزی به این نتیجه

چه در سطح بین‌المللی و چه در سطح جامعه و چه در خود حکومت را در خشونت و جنگ و مسلح شدن جامعه می‌بیند، در منطقۀ خشونت خیز ما می‌تواند به فاجعه‌ای انسانی منجر شود و شاید تنها راهی که می‌تواند جلوی گسترش گفتمان‌های خشونت‌گرا را بگیرد، تقویت گفتمان‌های خشونت‌پرهیز و عقل‌گرا ست و نیز تلاش مستمر برای سازماندهی جنبش‌های مدنی و خشونت‌پرهیز در درون جامعه به تجربه دریافته‌ایم که برای سازماندهی درون جامعه می‌بایست گروه‌های مختلف اجتماعی حول موضوعاتی بسیج شوند که بتواند هرچه کمتر باعث بروز تعارض‌ها و تضاد منافع گروه‌های اجتماعی اقتصادی، سیاسی و قومی مختلف شود. طبعاً میان گروه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و همین‌طور میان نسل‌های مختلف، تعارض منافع وجود دارد، حتی در سطح حقوق زنان و حقوق کودکان، گاه می‌توان بروز تعارض‌ها و «تفاوت منافع» را مشاهده کرد. بنابراین اگر بخواهیم جنبش‌ها، حرکت‌ها و کمپین‌ها را بر روی گسل‌ها و شکاف‌های موجود در جامعه و بر مبنای هویت‌های سیاسی، قومی و ایدئولوژیک و... شکل دهیم این تعارض‌ها می‌تواند جامعه را هرچه بیشتر تضعیف کند که سر آخر زمینه‌ساز بروز خشونت می‌شود.

ما امروز می‌بینیم که متأسفانه این هویت‌گرایی سیاسی، هویت‌گرایی قومی، هویت‌گرایی مذهبی،

هویت‌گرایی فمینیستی و... به منشأ و انگیزۀ گفتمان‌سازی و ایجاد حرکت‌ها و یاریگری‌ها تبدیل شده‌اند. یعنی «منافع انتزاعی گروهی» بر مبنای هویت‌های انتزاعی تعریف می‌شود و بر این اساس گروه‌هایی شکل می‌گیرند و معمولاً هم حرکت‌هایشان را بر لبه‌های باریکی که این تفکیک هویت‌ها را مشخص می‌کند قرار می‌دهند. برای نمونه یک نفر فراخوان می‌دهد که لیبرالیسم تنها راه رهایی مردم است و برای همین آن را مبنای گرد هم آمدن نیروها تلقی می‌کند؛ آن دیگری فراخوان می‌دهد که چپ‌های جهان متحد شوید چون «راه سعادت مردم» در آن است؛ و آن دیگری مشروطه‌خواهان را علیه دیگر گروه‌ها می‌شوراند؛ و یکی دیگر «هویت فمینیستی» را منشأ «سعادت زنان» و آن یکی «هویت قومی» را منشأ «سعادت قومش» می‌داند و... در صورتی که پایه و نقطه عزیمت گرد هم آمدن احتمالاً می‌بایست «حق شهروندی با مصداقی مشخص» باشد، چرا که اساساً هر فرد بنا به نیازهای زندگی خود باید سعادت و رهایی خود را تعریف و تجربه کند، چه این سعادت و رهایی را مثلاً در «حجاب» ببیند و چه در «بی‌حجابی».

به همین ترتیب در جنبش زنان هم اگر ما حرکت‌های خود را بر مبنای هویت‌گرایی فمینیستی با دنباله‌روی از «آخرین استانداردهای جهانی فمینیستی» (نه باتوجه‌به «ناخودآگاه و خودآگاه جنسیتی متوسط جامعه» و بر اساس

رادیکالیزه و به سمت خشونت کشیده شوند. چراکه اولاً حکومت‌ها به راحتی می‌توانند افراد را باهدف سرکوب بیشتر در جهت خشونت «هدایت کنند» و در ثانی بدون خردِ جمعی برآمده از سازماندهی نمی‌توان در این شرایط نابسامان اساساً از رادیکال شدن افراد جلوگیری کرد. در واقع همان‌طور که طی این سال‌های اخیر شاهد بودیم «نارضایتی» منجر به «خیزش‌ها و شورش‌های ناگهانی» شده، ولی همان‌طور که دیدیم در نبودِ سازماندهی و با توجه به فرهنگ سیاسی جاافتاده که اساساً در آن «توافق و سازش» - چه با نیروهای هم‌هدف و چه با حکومت - به‌منظور پیشبرد خواسته‌ها معنا ندارد، این خیزش‌ها و شورش‌ها و اعتراض‌های خیابانی نتوانسته‌اند به «اهرم و قدرت سیاسی» برای ایجاد تغییر تبدیل شوند. در واقع طی این سال‌ها گروه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و... که هر بار به ناگهان برای رخدادی خاص به خیابان آمده‌اند، چون سازماندهی نداشته‌اند و در نتیجه رهبرانی هم از درون خود نیورده‌اند در نهایت نتوانسته‌اند قدرت و پتانسیل خیابانی را به اهرم سیاسی برای تغییر تبدیل کنند و سر آخر نیز سرکوب و پراکنده شده‌اند. **انکار:** با این اوصاف و با در نظر گرفتن مخاطره شکل‌گیری نوعی پدرسالاری جدید و نیز مخاطره گسترش خشونت از نظر شما، تصور می‌کنید، راهکار عملی در وضعیت فعلی که امکان سازماندهی چندانی هم درون جامعه

استانداردهای داخلی) بر لبه‌های باریک تعارض‌ها با جامعه قرار دهیم طبعاً می‌تواند به تضعیف جنبش زنان بی‌انجامد و در نهایت به تضعیف کل جامعه منجر شود. برای نمونه امروز یکی از معضلات اساسی زنان باتوجه به شرایط نابسامان اقتصادی ناشی از نداشتن شغل و درآمد است؛ و اتفاقاً نداشتن شغل و درآمد یکی از معضلات اساسی است که ما با بخش اعظم جوانان و مردمانی که در حاشیه کشور زندگی می‌کنند و البته بسیاری از «مردانِ مردسالار» نیز نقطه اشتراک داریم، ولی مثلاً مطابق با استانداردهای فمینیستی امروز جهانی، اگر ما کنشگری‌مان را بر پایه «دستمزد نابرابر زنان» بگذاریم، آن وقت حرکت‌مان بر لبه «تعارض» منافع میان گروه‌ها بنا کرده‌ایم و این به تقویت و رشد جنبش زنان ایران کمکی نمی‌کند. یا مثلاً اگر از جنبش مهسا، هویت فمینیستی خاص گروهی بسازیم و علیه زنانی که «حجاب» را به‌عنوان عقیده شخصی قبول دارند و یا برخی از زنان ورزشکار یا برخی از دیگر گروه‌های زنان که به دلایل مختلف همچنان «حجاب»شان را سر می‌کنند، کمپین و حرکت گروهی تشکیل دهیم، در واقع به‌نوعی داریم به‌جای قیومیت پدر، قیومیت فمینیستی را جایگزین می‌کنیم و به تعارض‌ها دامن می‌زنیم. از سوی دیگر جامعه‌ای که سازماندهی نشده اساساً مستعد خشونت است و حرکت‌های اعتراضی سازماندهی نشده و توده‌وار، به راحتی می‌تواند

وجود ندارد چیست؟ چرا که بسیاری منفعل شده و راه سرخوردگی را در پیش گرفته‌اند و کسانی که همچنان به امتداد مسیر هم باور دارند، امکان‌های متعین و مشخصی را برای برون‌رفت از این شرایط نمی‌توانند ترسیم کنند

احمدی خراسانی: به نظرم فقط با تبیین واقع‌بینانه و نه آرمان‌گرایانه از چالش‌های مهم درون جامعه در هر مقطعی و شناخت گفتمان‌های موجود و مسیر پیش روی هر یک از این گفتمان‌ها می‌توان دید که کجا قرار داریم و ممکن است به چه جاهایی برسیم و باتوجه به امکانات ذهنی و عملی درون جامعه، می‌توان کدام گفتمان واقعاً موجود در درون جامعه را تقویت کرد که حداقل به وضعیت بدتری نرسیم و بتوانیم گامی به جلو برداریم

حال برای این که ببینیم رویکردهای متفاوت نسبت به سوژه زن در جنبش مهسا که من آن را به سه رویکرد «فردمحور»، «پدر محور» و «هویت محور» تقسیم کرده‌ام، می‌تواند چه پیامدهای سیاسی متفاوتی داشته باشد، می‌بایست ببینیم که در دل این سه رویکرد چه پلنفرم‌های سیاسی و با چه روش‌هایی می‌تواند شکل بگیرد و هر یک از این گفتمان‌ها ممکن است جامعه را به چه سمت‌وسویی بکشاند. همان‌طور که پیش‌تر هم گفتم، رویکرد «پدر محور» اساساً حول گفتمان «براندازی» سازمان داده شده و «نیروی سیاسی پیش‌برنده» اش هم در تحلیل نهایی، امید به «مداخله خارجی»

است و چون اساس قدرت عملی‌اش بر «پدر موبور و قیم بین‌المللی» است و در واقع متکی بر خشونت و گسترش نظامی‌گری است، به نظرم در مجموع پیامدهای مخاطره‌آمیزی نه‌تنها برای زنان که برای کل جامعه دارد.

اما در رویکرد «هویت محور» که روشش مبتنی بر «انقلاب برای جابه‌جایی قدرت» است، اساساً در ایجاد همبستگی میان گروه‌های مردم و دستیابی به نیروی سیاسی گسترده‌ای برای تحقق «انقلاب» مد نظرش، ناتوان است. زیرا تمرکز بر هویت‌ها (به قول خودشان «گروه‌های حاشیه»)، بی‌وقفه در جهت انفکاک حرکت می‌کنند و نه همبستگی! برای روشن‌تر شدن موضوع، مثالی بزنم؛ ببینید اگر در جامعه‌ای، گروه‌هایی «حاشیه‌ای» تلقی می‌شوند برای آن است که «متن بزرگی» از اکثریت مخالف آنها در جامعه وجود دارد که سبب شده این گروه‌ها حاشیه‌ای تلقی شوند. اگر قرار باشد گروه‌های حاشیه به متن وارد شوند معمولاً چنین کاری به یاری جنبش‌های خاص خود آنان و در مسیری طولانی رخ می‌دهد و نه لزوماً با «انقلابی سیاسی برای جابه‌جایی قدرت» مگر آن که از انقلاب، انقلابی ارزشی و فرهنگی مدنظر باشد. اما وقتی صحبت از «انقلابی سیاسی برای جابه‌جایی قدرت» است در واقع یعنی قرار است همان اکثریت مخالف این گروه‌های حاشیه‌ای نیز با این انقلاب همراه شوند تا انقلاب بتواند موفق شود؛ و پرواضح است که آن اکثریت

به همین دلایل است که این رویکرد آرمان‌گرایانه به‌رغم انگیزه و تمایل خیرخواهانهٔ مدافعانش فاقد امکان و ظرفیت ایجاد نیروی سیاسی پیش‌برنده یک «انقلاب سیاسی» است که «همهٔ ستم‌های عالم» را بتواند حل‌وفصل کند.

اما در گفتمان «فردمحور» همان‌طور که گفتم از آن جایی که «زن» جایگاه حقوقی و عرفی‌شان در جامعه فارغ از آن که جوان باشند یا پیر، مجرد باشند یا متأهل، و متعلق به «این قوم» یا «آن قوم» باشند، همواره «نابالغ» و «تحت قیمومیت» تلقی می‌شوند، از این‌رو به لحاظ نظری می‌توانند نقطه وصلی باشند برای تحقق «خودمختاری فردی» برای تمامی کسانی که تحت قیمومیت قرار دارند. یعنی این ظرفیت را دارد که علیه هرگونه «قیمومیت و ولایت» چه از نوع ولایت قومی و قبیله‌ای، چه از نوع ولایت عرفانی و دینی و مسلکی، چه از نوع ولایت عرفی، و چه از جنس «قیم‌های بین‌المللی» فعال شود، که این به نظرم حلقه مفقوده مدرنیته در ایران است.

زنان که همواره تحت قیمومیت بوده‌اند حداقل در اندیشه و نظر می‌توانند درک کنند که جابه‌جایی قیم‌ها (مثلاً از پدر به شوهر، یا از شوهر بد به شوهر بهتر و یا حتی گاه فرزندِ پسر) هرچند توانسته وضعیتشان را دچار تغییراتی بکند ولی در نهایت قرار نیست تغییر اساسی در موقعیتشان ایجاد کند. از این‌رو به نظر می‌رسد «خودمختاری فردی» که چالش اصلی

مخالف با چنین گفتمانی (گفتمان مبتنی بر ستم گروه‌های حاشیه‌ای) همراه نمی‌شوند؛ در نتیجه چنین گفتمانی اساساً نیروی مردمی که لازمهٔ انقلاب است را نمی‌تواند گرد هم آورد.

از سوی دیگر وقتی بخواهیم صرفاً بر اساس رنج و ستم، نیرویی سیاسی شکل دهیم، آنگاه «رقابت بر سر رنج بیشتر» اغلب به تشدید هویت‌گرایی و تفرقه بیشتر می‌انجامد و همبستگی نیز دست‌نیافتنی‌تر می‌شود. وانگهی از هویت‌های غالباً انتزاعی گروه‌های تحت ستم نمی‌توان یک راهکار سیاسی واحد و مشترک به دست آورد. چرا که هم این گروه‌ها و هم افرادِ درون این گروه‌ها برای مواجهه با رنجشان می‌توانند به راهکارها و پلتفرم‌های سیاسی مختلف متوسل شوند. مثلاً «گروه تحت ستم قومی» در ایران اگر به آنها به‌عنوان «گروهی با منافع و هویت خاص» نگریسته شود چه‌بسا از دلش پلتفرم سیاسی بیرون بیاید که به بازتولید یک «پدر قومی» جدید به‌جای «پدر مرکزی» بینجامد و نه همگامی با دیگر گروه‌های تحت ستم از جمله گروه‌های جنسی و جنسیتی. شما ببینید که حتی در میان خود زنان هم نمی‌توان به یک پلتفرم سیاسی مشترک رسید چون اساساً زنان هم دارای رویکردهای سیاسی متفاوت‌اند و فقط روی موضوعی مشخص می‌توان همبستگی میان زنان ایجاد کرد که آن موضوع چالش اصلی زنان در آن دوره زمانی تلقی شود. بنا

جامعه را بر فرد «تحت قیمومیت» قرار داده است این ظرفیت را دارد که باتکیه بر جنبشی عمومی و خشونت پرهیز از پلتفرم‌های سیاسی قوم مدارانه، هویت گرایانه، ایدئولوژی محور و... که همگی حامل «منافع گروهی» و در نتیجه حامل «تعارض‌های گروهی» اند (منظورم تعارض‌هایی بر مبنای شکاف‌ها و گسل‌های میان گروه‌های مختلف جامعه است) عبور کند و به همبستگی و همکاری نیروهای مختلف جان ببخشد و در نهایت هم پلتفرمی سیاسی را شکل دهد که هرگونه قیمومیت را چه در سطح اجتماعی و چه سیاسی هدف خود قرار دهد.

البته به طور واقع‌بینانه می‌توان گفت در جنبش مهسا دستیابی به «خودمختاری فردی» هم، عمدتاً در معنای خودمختاری فرد برای داشتن یک «زندگی نرمال» مفهوم‌پردازی شده است. هر چند این مفهوم‌پردازی از سوی بسیاری از کنشگران این جنبش غالباً ناظر بر به‌رسمیت‌شناختن سبک‌های مختلف زندگی همچون «همه مردم جهان» مدنظر است ولی در بخش‌هایی از جامعه این به‌رسمیت‌شناختن سبک‌های مختلف زندگی با رویکردی نوستالژیک نسبت به گذشته هم عجین شده، یعنی در مفهوم «سبک زندگی مدرن گذشته» محدود می‌ماند که در نتیجه می‌تواند بدیل خود را در حوزه سیاسی، در «گفتمان پدر محور» هم پیدا کند که لزوماً به ایجاد «برابری و دموکراسی» نینجامد.

در این میان شاید در جنبش زنان به پشتوانه قدرتی که زنان از دل جنبش مهسا کسب کرده‌اند، بتوان با گفتمان‌سازی، «خودمختاری فردی» را سمت‌وسویی داد که بتواند از دل آن بدیل مناسبی در حوزه سیاسی هم پیدا کند، بدیلی که چه بسا تضمین‌کننده برابری و دموکراسی هم باشد.

تجربه جوامع دموکراتیک نشان داده که «خودمختاری فردی» با حق مشارکت سیاسی فرد (حق رأی) تضمین شده است. در واقع بدون مشارکت سیاسی، همواره خودمختاری فرد بر سرنوشتش می‌تواند محدود یا از بین برود.

از این رو در گفتمان «فردمحور» می‌توانیم خودمختاری فردی را به‌جای آن که در چهارچوب مبهم «زندگی نرمال» که حامل هیچ رویکرد مشخصی در حوزه سیاسی نیست گرفتار کنیم، آن را با «حق مشارکت سیاسی»، که حق رأی و انتخابات آزاد ابزار ظهور آن است، پیوند دهیم تا در نهایت بدیل سیاسی مشخص‌تری در افق تحولات جامعه‌مان ترسیم نماییم. این همبستگی میان «خودمختاری فردی» و «حق مشارکت سیاسی» می‌تواند به پلتفرم سیاسی آینده هم شکل و معنا ببخشد. در واقع ما می‌توانیم چالش مهم و اصلی که واقعاً در جامعه وجود دارد و با جنبش مهسا نمود پیدا کرد را با رویکردی که به سمت «آینده‌ای بهتر» نظر دارد به پلتفرم سیاسی تبدیل کنیم و نه آن که بخواهیم ورای جامعه یک پلتفرم سیاسی نوستالژیک یا آرمان‌شهری تئوریزه کنیم که معلوم

سرنوشتش را تضمین کند. در واقع شاید بتوان گفت آنچه باید در عرصه سیاسی محور قرار بگیرد «بازیابی» حق مشارکت سیاسی و حق رأی است، حقی که جامعه برایش چهار دهه پیش انقلاب کرد و پس از سه دهه در «جنبش سبز» برای بازپس‌گیری دوباره آن تلاش کرد. از این روست که شاید بتوان گفت تلفیق خواستهٔ محورِ «جنبش سبز» مبنی بر بازپس‌گیری حق رأی، با خواستهٔ مرکزی «جنبش مهسا» یعنی خودمختاری فردی، می‌تواند راهی به سمت پلنفرمی واقع‌بینانه بگشاید. از این زاویه به نظر می‌رسد «رفراندوم خواهی» که ادامهٔ منطقی جنبش سبز برای بازپس‌گیری حق رأی است، می‌تواند در تلفیق با راهکار جنبش مهسا که مبتنی بر «نافرمانی مدنی» است - که البته این بار «نافرمانی مدنی در حوزه سیاسی» ست - پلنفرمی راهگشا برای جامعه به‌سوی گذار به دموکراسی باشد. در واقع اگر با گفتمان «رفراندوم خواهی»، نیروهای مختلف درون جامعه، از گروه‌های سیاسی منتقد درون حکومت و نیز گروه‌های بیرون‌افتاده از حکومت، تا نیروهای سیاسی خارج از گفتمان حکومت در کنار جنبش‌های مدنی مختلف بتوانند برای بازیابی حق مشارکت سیاسی همه ایرانیان در سرنوشتشان گرد هم آیند و حرکتی مسالمت‌آمیز و خشونت‌پرهیز را شکل دهند می‌توان امیدوار بود که پلنفرم سیاسی شکل خواهد گرفت که شاید جامعه را حداقل یک گام به‌سوی گذار

نیست با چه نیروهای سیاسی می‌تواند پیش برود
 ما زنان، یک زمانی تحت قیمومیت «پدر مدرن‌گرا» از حق رأی یعنی از خودمختاری بر زندگی و سرنوشت سیاسی‌مان محروم بودیم و این سبب شد که جامعه به انقلابی دست بزند که تصور می‌کرد با جابه‌جایی «پدر بزرگ‌تر» می‌تواند به این خودمختاری و مشارکت سیاسی برسد. در نهایت نیز «حق رأی» را که در انقلاب ۵۷ به نظر می‌آمد به‌دست‌آمده اما پس از سه دهه کشمکش میان مردم و حکومت باتوجه‌به ساختار «پدر محور» موجود در قانون اساسی، بی‌معنایی‌اش را به ظهور رساند. این نشان از آن دارد که مسئله خودمختاری فردی نیز در نبود «حق رأی» در مقابل «پدر و پدران بزرگ‌تر» می‌تواند بی‌معنا می‌شود. اکنون پس از این دو تجربهٔ بزرگ و پرهزینه، امروز دیگر باید بتوان پاسخ‌های درست به چالش‌های اصلی جامعه‌مان بدهیم، پاسخ‌هایی که نه از «سر استیصال و اضطراب» که از تجربه‌های گوناگون جمعی‌مان نشات گرفته باشد تا حداقل گامی هرچند کوچک به جلو برداریم.
 از این زاویه می‌توان گفت که به لحاظ سیاسی، افق تغییری که پیش روی خواسته «خودمختاری فردی» قرار گرفته و می‌تواند به پلنفرمی سیاسی برای گروه‌های مختلف تبدیل شود، به‌دست‌آوردن حق رأی در مقابل «قیمومیت پدر» در ساختار سیاسی است تا بتواند خودمختاری فرد بر

به دموکراسی پیش ببرد

اگر ما همین امروز، هم برای مقید و مشروط کردن پدر بزرگ‌تر تلاش نکنیم و مکانیزم‌های آن را در جامعه نهادینه نسازیم قطعاً در آینده هم نمی‌توانیم هیچ پدر دیگری را به‌صرف وجود چند برگ کاغذ قانونی، «مشروطه» و ملزم و مقید کنیم. چرا که اساساً «پدر» خود به معنی «قانون برتر» است، قانون برترِ نانوشته بالای سرمان و برتر از تمامی قوانین نوشته شده! واقعیت این است که جنبش مهسا توانست قدرت «پدران» را در خانواده‌ها کاهش دهد و تا حدود زیادی آنان را به پذیرش «حق انتخاب زنان برای پوشششان» در خانواده ملزم کند، و از این رهگذر، پنجه‌های اصلی پدران در قدرت، برای تعیین و تکلیف بر «پوشش زنان»، یعنی «پدران خانواده» را به حدی تضعیف و خنثی سازد که در نهایت تنها اتکایش به زور و ضرب پلیس شود. در سطح سیاسی هم شاید اگر تمامی گروه‌های سیاسی منتقد سیاست‌های خارجی و داخلی کنونی، نافرمانی مدنی در برابر انتخابات را در پیش بگیرند (آن‌چنان که در شکلی محدود در انتخابات اخیر انجام شد) و به‌جای آن درخواستِ رفراندوم را چنان گسترده پیش ببرند که بتواند رفراندوم را از یک‌بند بی‌روح و فاقد امکان عملی در قانون اساسی به قدرتی عملی با پشتوانه مردمی تبدیل کنند، شاید بتوان امیدوار بود که در این پروسه راه‌های تازه و امکان‌های جدیدی به سمت تغییر و گذار به دموکراسی بر روی

جامعه گشوده شود.

البته بی شک کسانی که به راهکار «انقلاب سیاسی» چشم دوخته‌اند، قطعاً چنین رویکردی را راهگشا نمی‌دانند، درحالی‌که به نظر می‌رسد چنین حرکتی که تلاش مسالمت‌آمیز را پیشه کرده، بتواند از ظرفیت‌های درونی جامعه برای سازمان‌یابی بهره ببرد. ولی گفتمان «انقلاب» از آن جایی که از ابتدا تکلیفش را با حاکمیت مشخص کرده و به‌طور مستقیم تیغ حمله‌اش را به سمت تغییر بنیادین، گشوده است، امکان سازماندهی و حرکت در پهنه جامعه، برای ایجاد نیروی سیاسی پیش‌برنده چنین انقلابی را از ابتدا از خود سلب کرده است و نیروی سیاسی پیش‌برنده از قبل موجود هم «لابد» در داخل کشور ندارد، بنابراین چنین گفتمانی جامعه را به‌جای حرکت و سازمان‌یابی، به تعلیق و انفعال بیشتر می‌کشانند و به‌طور قصدناشده زمینه خشونت بیشتر را فراهم می‌سازد؛ در نهایت هم از پی این خشونت‌ها صرفاً می‌تواند جامعه را به سمت‌وسوی «براندازی» یعنی به سمت نیرویی هُل بدهد که «مداخله خارجی» را به‌عنوان «راهکار عملی و شدنی» برای تغییر حکومت سرلوحه کارش قرار داده است.