

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

تیرماه ۱۴۰۲

«زن، زندگی، آزادی» در بازنگری:

سوژه‌ی انقلاب کیست، موضوع انقلاب چیست،

برخی حدود و شروط و امکان‌ها کدامند؟

مجید اخگر



مقدمه: «عقلای قوم» با جنبش ژینا چه کردند؟

یکی از مسائلی که در ماه‌های اخیر ذهن نگارنده را به خود مشغول کرده آن است که چگونه است که از میان جماعت چندین ده‌میلیون نفری ایرانی، در مورد مسئله‌ای که زندگی کشورشان را تحت تأثیر قرار داده و آینده‌ی آن، و چه بسا آینده‌ی خودشان، در گرو آن است، به‌سختی به اندازه‌ی انگلستان یک دست نویسندگانی پیدا شدند که در مورد آن، و در مورد آن (خود مسئله) و نه ایده‌های موردعلاقه‌شان یا فرض‌هایشان یا مفاهیم هضم‌شده و نشده‌ی فلسفی و چیزهای دیگر، چند صفحه مطلب مفید و مربوط به زبان فارسی بنویسند؟ البته انواع و اقسام متونی که در قالب‌ها و مجاری مختلف در این مورد نوشته و منتشر شدند گسترده‌تر از آن‌اند که کسی دعوی مرور تمامی آن‌ها را داشته باشد، و نگارنده نیز چنین ادعایی ندارد. اما با توجه به نمونه‌های دیده‌شده و جوّ فکری غالب (که در مورد آن خواهیم گفت)، به نظر نمی‌رسد یافتن چند متن یا نویسندگی قابل‌تکای دیگر، تفاوت چشم‌گیری در این برآورد کلی ایجاد کند.

اگر بخواهیم از لاپوشانی‌گری رایج دست برداریم و با ذکر نام و علت سخن بگوییم، باید گفت که در درجه‌ی نخست، و با فاصله، محمدرضا نیکفر بوده است که در سلسله‌متونی تلاش کرده اتفاقات را مشاهده کند، نوسانات ریز و درشتی که در طی هفته‌ها و روزها پیش می‌آید را دنبال کند، و بکوشد با ابزار زبان عقلانی و استدلالی حتی‌الامکان شفاف و قانع‌کننده، آن‌ها را بفهمد، برای خواننده‌ها به حوزه‌ی فهم‌پذیری وارد کند، زمینه‌ها و خاستگاه‌های هر کدام را تبیین کند، و بر این اساس به اقتضائات و ضرورت‌های عملی برای پیشبرد جنبش بردازد و آن‌ها را به روشنی از دید خود پیش ببرد، و در چند مورد نیز به سیر آتی ممکن/احتمالی رویدادها بر اساس توان‌سنجی و خصیصه‌های دو طرف، ظرفیت‌ها و امکانات آن‌ها، و در مجموع برخی از سناریوهای احتمالی پیش‌رو و تأملات/اقدامات پیش‌نگرانه و گمان‌ورزانه‌ی ممکن برای واکنش مناسب به هر کدام، اقدام کند.

متون و نویسندگان دیگری نیز بودند که به‌درجات مختلف خوب، مفید یا دست‌کم معقول بودند. یکی‌دو نمونه از این متن‌ها نوشته‌ی سعید رهنما بود، که او نیز، از جمله، ضمن برآوردی واقع‌بینانه و در عین حال نه بی‌طرف یا خنثی/بی‌خاصیت از موقعیت و

ظرفیت‌های عملی جنبش، ملاحظات را در مورد امکان گسترش آن طرح می‌کرد (در رأس آن‌ها، امکان و احتمال کشیده شدن سیر رخدادها به فاز اعتصاب، و اهمیت آن، با توجه به آن‌چه در ماه‌های پایانی انقلاب ۱۳۵۷ پیش آمد). در ادامه به گفت‌وگویی از او اشاره خواهیم کرد. همین‌طور، پرویز صداقت نیز از کسانی بود که، چون دیگر متن‌هایی که در این سال‌ها در مورد تحولات اجتماعی و سیاسی نوشته است، در مورد جنبش ژینا نیز به تأمل پرداخت و در قالب نوشتاری یا گفتاری تحلیل‌های مفیدی از برخی ابعاد، خاستگاه‌ها، و چشم‌اندازهای ممکن آن طرح کرد.^۱

اما نوشته‌های مربوط به جنبش زن-زندگی-آزادی، برخلاف جنبش‌ها و اعتراضات سال‌های اخیر، بسیار زیاد بوده‌اند، و اکثر آن‌ها، به‌ویژه در ماه‌های نخست، کاری نمی‌کردند جز اعلام همدلی نویسنده با جنبش، و افزودن به زرادخانه‌ی عاطفی و نمادین آن. اما مهم‌ترین مشکلی که در «ادبیات زن-زندگی-آزادی» دیده می‌شود، **فرافکنی مسائل و علائق نویسنده یا نویسندگان بر جنبش، و نوشتن در مورد آن‌ها با زبانی مغلق یا شاعرانه/گزافه‌آمیز** (بسته به مشرب و منش نویسنده) بود، که تلاش چندانی برای **مشاهده‌ی اتفاقات، فهمیدن آن‌ها، زمینه‌مند کردن و در تاریخ قرار دادن آن‌ها**، و کوشش برای متقاعد کردن خواننده با استفاده از استدلال و زبان عقلانی، در آن‌ها دیده نمی‌شد. اجازه بدهید به یکی دو نمونه از این متون اشاره کنیم. ابراهیم توفیق و مهدی یوسفی متنی نوشتند که هدف آن عمدتاً نقد نوشته‌ی بلند سیدجواد طباطبایی در همین مورد بود، که در آن طباطبایی به سیاق خود جنبش را «ملّی» نامیده بود، و بازگشت به ملیتی که گویا در انقلاب ۵۷ به محاق رفته است. اما جدای از نقد سخن طباطبایی (که در جای خود کار محترم و لازمی است)، نوشته‌ی توفیق-یوسفی چیزی ایجابی، محتوایی قابل‌دفاع، در مورد ویژگی‌های این جنبش ارائه نمی‌داد، و به سیاق بسیاری از نوشته‌های این ماه‌ها ایده‌های «خوب» یا موردعلاقه‌ی نویسنده را بدون واریسی یا تلاش برای دفاع از قابلیت اطلاق آن‌ها به جنبش عملاً موجود، طرح می‌کرد و آن‌ها را به عنوان خصیصه‌های جنبش «زن زندگی آزادی» جا

^۱ نمونه‌ی خوبی از مشارکت و مداخله‌ی نوشتاری صداقت را در [این جا](#) می‌توان سراغ گرفت.

می‌زد. به‌عنوان نمونه، قیاس جنبش با سویهی مردمی جنبش مشروطه و مشخصاً «انجمن‌ها»ی ایالتی و ولایتی مشروطه، به‌رغم جذابیتِ خودِ موضوع و اهمیتِ تأکید بر نقش آن‌ها در سال‌های آغازین جنبش مشروطه، در قیاس با وجه رسمی‌ترِ مجلس و دولت و بازیگرانِ رسمیِ سیاسیِ آن زمان، — باری، به‌رغم اهمیت آن‌ها، در متن به‌هیچ‌وجه روشن نمی‌شود که جوانان فعلی و دیگرانی که در این مدت در خیابان‌ها بودند چه نوع مشابهت و اشتراکی با انجمن‌ها و مجاهدانِ شهرهای کوچک و بزرگِ ایرانِ صدویست سال پیش می‌توانند داشته باشند. آیا توفیق-یوسفی استدلالی در جهت استوار کردنِ ادعای خود کردند؟ دریغ از یک جمله!

متن دیگری که به خاطر نویسنده‌گانش می‌توان بدان اشاره کرد، نوشته‌ی سه‌نفره‌ای بود که مراد فرهادپور، صالح نجفی، و جواد گنجی منتشر کردند. جدای از یک‌سوم متن که به نوشته‌ای دیگر از امید مهرگان و همین‌طور اشاراتی به موجودی چون علی‌علیزاده اختصاص داشت، عمده‌ی متن وقفِ مدیحه‌سرایی‌ای با زبان شبه‌فلسفی در مورد «مردم»، «واحد» شدن آن‌ها، و طعنه زدن به هر کسی اختصاص داشت که احیاناً مایل است عقل نقاد خود را در مورد موضوع به کار بگیرد و در مورد آینده‌ی جنبش و احتمالات و امکان‌ها یا مخاطرات آن فکر کند. در مواجهه با چنین برخوردی، با این پرسش مواجه می‌شویم که، احیاناً ایرانیان همین چهار دهه پیش انقلاب موفقی (یعنی «پیروزشده») را از سر نگذرانده‌اند که — اما — از ماه‌های آخرِ منتهی به پیروزی و از همان روزهای آغازین پس از پیروزی به سمت‌وسویی خاص متمایل شد که بسیاری از نیروهای اجتماعی و بازیگرانِ سیاسیِ غیراسلامی (جز روشنفکران و نویسندگان مستقل و برخی از گروه‌ها و احزاب سیاسی) نیز در تشخیص آن یا در مقابله با آن درست یا به موقع ایفای نقش نکردند — و این لازم است «اندکی» ما را حساس کند و متأمل، نسبت به آینده و حالِ جنبش، و نسبت آن با ظرفیت‌های شکوفایی و انحراف آن؟ ظاهراً از

نظر نویسندگان اصلاً چنین نیست! از قرار معلوم «مردم» و بازی «واحد» و «کثیر» به خودی خود کفایت می‌کند و تاریخ را به سرانجام مطلوب خواهند رساند.^۲

بسیاری از این نوشته‌ها چنان‌اند که می‌شود آن‌ها را نوشته‌شده در مورد جنبشی اجتماعی یا انقلابی، مثلاً، مربوط به امریکای جنوبی چنددهه پیش، یا بهار عربی سال‌های پیش، یا هر جنبش دیگری علیه استبداد فرض کرد؛ چرا که به‌ندرت محتوایی انضمامی آن‌ها را به این رخداد خاص پیوند می‌دهد، و اکثراً به‌شیوه‌ای نابالغانه از مفاهیم و مقولات «موردعلاقه»ی خود حرف می‌زنند و در مورد این‌که ما چقدر «زیبا» و «شجاع» و آزادی‌طلبیم به مدیحه‌سرایی می‌پردازند. آیا نمی‌شود، فارغ از زمان و مکان و مختصات ای‌تفاقی، از «مردم» و دیگر اصطلاحات گرایش‌هایی از چپ نو برای تجلیل از جنبشی «مردمی» بهره گرفت؟ یا، چنان‌که در نوشته‌های طیفی دیگر می‌بینیم، از انقلاب یا رنسانس «تن‌ها» با مایه‌های پساساختارگرایانه یا فمینیستی در مورد جنبش‌هایی دیگر با حداقلی از مشابهت (مثلاً حضور پررنگ زن‌ها) سخن گفت؟ نقش یک «مفهوم» یا دستگاه فکری چیست؟ آیا قرار است به عنوان پوششی برای امر واقع ایفای نقش کند تا آن را به هیئتی که نظریه‌مان اقتضا می‌کند درآوریم و اتفاقاً خاصه‌ها و تناقضاتش را نبینیم؟ آیا روند تفکر تعهدی در قبال امر واقع و شکل‌پذیری و پاسخ‌گویی در برابر آن ندارد؟ نکته‌ی مهمی در این موقعیت هست که خوب است به آن توجه کنیم: اندیشیدن به یک انقلاب یا خیزش اجتماعی از هر سنخ، به واسطه‌ی

^۲ باید اشاره کنم که مراد فرهادپور چند ماه پس از این متن، در گفت‌وگویی با مجله‌ی اینترنتی «انکار» مواضع بسیار ملموس‌تر، عینی‌تر، و سنجیده‌تری نسبت به جنبش اتخاذ کرد؛ چنان‌که حتی می‌شود این گفت‌وگو را به عنوان واکنشی خودنقادانه بر نوشته و موضع‌گیری پیشین او قرائت کرد. به‌عکس، نجفی در نوشته‌های بعدی خود بر موضع احساساتی و بدون‌مبنای خود پای فشرده و به‌ویژه در گفت‌وگویی که او نیز با «انکار» انجام داد، به‌رغم تردیدها و اشارات انتقادی گفت‌وگوکننده، تفسیری دل‌به‌خواهی و غیرقانع‌کننده از ابعاد مختلف مسئله ارائه داد. گفتنی است که گفت‌وگوی بلند اخیر محمد مالجو با همین سایت پس از نوشتن متن حاضر انتشار یافت و مجالی برای پرداختن به آن نبود.

لینک گفتگو با مراد فرهادپور: [این‌جا](#)

لینک گفتگو با صالح نجفی: [این‌جا](#)

ضرورت و فوریتی که واقعیتِ جمعی^۱ پیش روی ما می‌گذارد و ما را به «پاسخ‌گویی» در قبال خود و ظرفیت‌ها و شدن‌های بالقوه‌ی خود دعوت می‌کند، فرصتی استثنایی است برای آن که نسبت میان فکر و واقعیت را بار دیگر به بخشی از فرایند فکر بدل کنیم، مفاهیم و مقولات اندیشه و نظام اندیشه‌ی خود را صیقل دهیم، و به یاد آوریم که بزرگ‌ترین «جاه‌طلبی»های فکر از تواضع مشاهده‌ی موضوع مشاهده عبور می‌کنند. مفاهیم ما، گفتار ما، هرچند که ماهیتی سراپا بر ساخته و انتزاعی داشته باشند، نهایتاً قرار است به کار نفوذ در وجود خودمان و در وجود جهان بیایند — اگر که قرار نیست «فلسفه» صرفاً به عنوان «هابی» جالب و پیچیده‌نمایی برای پر کردن اوقات فراغت یا زدودن ملالِ زندگی روزانه برای آن‌ها که استطاعت برخوردار از سرگرمی‌ای ویژه‌تر را دارند ایفای نقش کند.

برانگیختگی مجازی و مضراتِ واقعی آن

چندی پیش یکی از صفحات اینستاگرام قطعه‌ای از گفتگوی غلام‌حسین ساعدی در مجموعه‌ی «تاریخ شفاهی ایران» دانشگاه هاروارد را که در آن در مورد روزهای انقلاب حرف می‌زند روی تصاویری از انقلاب ۵۷ گذاشته بود. ساعدی در آن جا در این مورد سخن می‌گوید که چطور مردم در آن روزها به تدریج دستخوش نوعی «هیستری جمعی» شده بودند؛ و خواستِ برآمده از نوعی احساس تحقیر و خدشه‌دار شدنِ حس کرامت انسانی‌شان به این که رژیم پهلوی باید برود، در جریان انقلاب به چیزی دیگر بدل شد. بعد ساعدی به نکته‌ای اشاره می‌کند که در طول ماه‌های اخیر به‌شکلی کاملاً ملموس در فضاهای مجازی مربوط به اخبار و اتفاقات جنبش ژینا حس می‌شد. ساعدی از رواج شدید انگ زدن و ترس از انگ خوردن حرف می‌زند؛ از این که اگر می‌خواستی چیزی را *تحلیل کنی*، متهم می‌شدی به این که انقلابی نیستی، یعنی با جوّی که پیش‌آمده هماهنگ نیستی. در ماه‌های اخیر هم به‌رغم آن که هنوز با مراحل نهایی «انقلاب» که در آن احساسات مختلف اوج می‌گیرد و مرزبندی‌ها و موضع‌ها شدت بیشتری پیدا می‌کنند فاصله داشتیم، به‌عینه مشاهده می‌شد که کسی صبر و طاق آن را ندارد که بگذارد دو جمله به هم وصل شوند و معلوم شود که چه می‌خواهی بگویی

— اگر که بلافاصله نتوانند دوکساها یا باورهای رایج در فضا را (که به سرعت هم در حال تغییر و تحول‌اند) در کلامت ردیابی کنند. با صراحت بیشتری اگر بگوییم، نوعی «هوچی‌گریِ جمعی» بر بسیاری از مردم — دست‌کم قاطبه‌ی آن‌ها که در شبکه‌های اجتماعی و فضاهای مرتبط با آن‌ها به اشکال مختلف مشارکت دارند و به اظهارنظر و تصریح و تکثیر دیدگاه‌هایشان در مورد مسائلِ پیش‌آمده می‌پردازند — چیره شده، که توان شنیدن و قضاوت عقلانی کردن یا اساساً به کار گرفتن قوه‌ای به نام عقلِ تحلیل‌گر و نقاد را از آن‌ها ستانده است، و هرچه احساس تحقیر و رنجش و کین‌توزی و حرمان و حسرت در این سال‌ها در آن‌ها جمع شده است در زیر انگشتان لرزان‌شان روی دکمه‌های کی‌بورد غیرمادی‌ای که با آن کلمات را روی صفحه‌ی گوشی تایپ می‌کنند فشرده شده و به پریدن به این و آن هدف مجازی بدل شده است — و در مورد اغلب آن‌ها، به‌قیمت روگردانی از اصلِ کاری که قاعداً باید به‌شکلی سراپا غیرمجازی و جسمانی در خیابان و محل کار و روابط میان آدم‌های واقعی شکل بگیرد.

اما آن دوکساهای مُتَنِّف و غیرقابل‌سنجش از چه جنس‌اند؟ چیزهایی بسیار ساده و گاه پیش‌پاافتاده که کارکرد آن‌ها عمدتاً مشغول نگه داشتن آدم‌ها و ایجاد حسی از فعالیت سیاسی و مشارکت در «انقلاب» بدون کم‌ترین صرف وقت و هزینه بود، و حتی باعث انصراف توجه از مسائل واقعی‌تر و مبرم‌تر می‌شدند؛ یا دعای و احکامی که تاب ساده‌ترین بررسی را نمی‌آورند، و به پرسش کشیدن یا نقض آن‌ها بر اساس فکت‌های ساده به همان سهولتِ تایپ و صدور آن‌هاست. نمونه در این مورد زیاد است، و تنها برای روشن شدن مطلب به چند تا از آن‌ها اشاره می‌کنیم: این‌که، به‌مجرد آن‌که در میزانِ فایده یا درستی تعطیلیِ فلان فضای فرهنگی یا هنری به نشان شکلی از اعتراض یا «اعتصاب» کوچک‌ترین تردیدی روا بداری (فضاهایی که مخاطب آن‌ها بخشی از جامعه‌ی ادبی یا تجسمی کوچک پایتخت‌اند، و کسانی که قرار است به هر شکل تحت تأثیر تعطیلی این فضاها قرار بگیرند اساساً از بود و نبود آن‌ها بی‌خبرند)، به «عادی‌سازی» شرایط کمک کرده‌ای و در نتیجه خائن و چه و چه‌ای؛ این‌که «ائتلاف» اولیه‌ای که میان کسانی چون حامد اسماعیلیون، علی کریمی، مسیح علی‌نژاد، رضا پهلوی، یا نازنین بنیادی (که شخصاً پیش‌تر نام او را نشنیده بودم، و فکر نمی‌کنم اکثر قریب به‌اتفاق مدافعانِ ائتلاف نیز شنیده بودند) شکل گرفته بود، کارآمد و ضروری بود،

و کوچک‌ترین تشکیک در آن با موج بدویبیراه روبرو می‌شد؛ این که انقلاب سال ۵۷ آشکارا «اشتباه»ی ابلهانه بوده که چون مردم ایران قدرنشناس بودند و «خوشی زیر دلشان زده بود» یا اسیر ایدئولوژی «چپ‌ها» و «روشنفکران» یا آخوندها بوده‌اند، بدان تن دادند (شخصاً تئوریسین انقلابی سراغ ندارم که در میان علل انقلاب‌ها به «قدرنشناسی» مردمان از «خوشی بیش از حد»شان اشاره‌ای کرده باشد؛ آدم تصور می‌کند وقتی هزارها هزار نفر آن قدر در دسر و صرف هزینه‌های عینی و ذهنی را بر خود هموار می‌کنند و کشته و مجروح می‌شوند تا شرایطی را تغییر دهند، لابد برای این کار دلیل محکمی دارند)، و ما معاصران که از قیدوبند «ایدئولوژی» رها گشته‌ایم به راحتی بلاهت آن‌ها را می‌بینیم، و حالا هم بناست این چهل‌پنجاه سال را از تاریخ معاصر کشور فاکتور بگیریم و به پیش از این اشتباه فلاش‌بک بزنیم. در این بستر، ظاهراً کسی نباید بپرسد که اساساً باز بودن یا نبودن چند گالری و سخنرانی و نمایش در تهران، از کی، در کدام انقلاب یا تجربه‌ی سیاسی، و به کدام علت‌ها و پیامدهای بالفعل و بالقوه‌شان، چنین جایگاه بی‌بدیلی در پیشبرد جنبش‌های انقلابی پیدا کرده‌اند؟ و این که جمعی صبح تا شب مدام در مورد این نوع چیزها حرف می‌زنند و معدود کسانی که اشتیاق کمتری به آن‌ها نشان می‌دهند را به عنوان مانع اصلی انقلاب معرفی می‌کنند، احیاناً خود نشان از چه کاستی‌های واقعی یا دردمون‌چه مشکلات عینی‌ای در امکان پیشبرد جنبش است؟ یا از این بپرسد — از این مسئله‌ی ساده و به‌نظر بدیهی — که مگر کسی که از قرار معلوم بناست در قالب ائتلاف یا رهبری شخصی یا هر شکل دیگر، در هدایت یا نمایندگی یک جنبش یا انقلاب نقش ایفا کند نباید، خیلی ساده، حداقل کمی تجربه‌ی سیاسی، مبارزاتی، مطالعات و تحصیلات مرتبط، یا حتی کوچک‌ترین نشانه‌ای از تعلق قبلی به آن عرصه، داشته باشد؟ ویژگی‌های به‌نظر حیاتی‌ای چون شناخت جامعه‌ی ایران، قابلیت‌های مدیریتی و بسیج مردمی، فراست سیاسی و هوش عملی و اثرگذاری شخصیتی، اعتبار مردمی/بین‌المللی، و جز آن چه؟ آیا کوچک‌ترین محلی از اعراب ندارند؟ یا بررسی که برمبنای کدام متن و مقاله و کتاب و کلام مستند، یا در کدام سند و مدرک از هر نوع، «چپ‌ها» و «روشنفکران» را بانی انقلاب ۵۷ می‌دانید، و نقش آن‌ها دقیقاً قبل و بعد از انقلاب چه بوده، گروه‌های متعدد و مختلف

آن‌ها هر کدام در سال‌ها و ماه‌های منتهی به انقلاب چه گفته یا چه کرده‌اند، و اصلاً این چپ‌ها و روشنفکرانی که متهم می‌کنید چه طیف‌هایی هستند، چگونه آن‌ها را تعریف می‌کنید، یا — در سطحی دیگر — کسانی که «روشنفکر» (اعم از چپ و راست و جز آن) نامیده می‌شوند، تا آن‌جا که صرفاً فعالیت‌های روشنفکرانه‌ای از قبیل نوشتن و انتشار و ساخت اثر هنری می‌کنند (و مثلاً وارد بدنه‌ی دولت و کار سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری‌های کلان نشده‌اند)، اصولاً تا چه حد می‌توانند بر پدید آمدن یا جهت‌دهی به تحول اجتماعی کلانی در سطح یک انقلاب اثر بگذارند؟ (جدای از تصویری که خودشان ممکن است در مورد دامنه‌ی اثرگذاری‌شان داشته باشند).

زمانی که مطلع می‌شویم منبع اصلی آن‌ها در باورها و احساساتی که دارند، گذشته از کشف و شهود شخصی، یکی دو شبکه‌ی فارسی‌زبان ماهواره‌ای یا — در بهترین حالت — چند متن ژورنالیستی در مجله‌هایی است که از ده‌پانزده سال پیش به هزینه‌ی «شخصی» چهره‌های نستوهی چون کرباسچی چاپ می‌شوند، و اکثر این نظردهندگان تقریباً چیزی در مورد تاریخ ایران نمی‌دانند و حتی تصور روشنی از تحولات منتهی به انقلاب ۵۷ ندارند، پرسشی که از آن‌ها می‌توان کرد آن است که: چطور و بر مبنای چه نوع احساس مسئولیت اخلاقی و مدنی، چنین سهل و ساده «باورمند» می‌شوید، عقاید و احساسات راسخی در مورد چیزهایی که بیرون از شما قرار دارند پیدا می‌کنید، و باورهای خود را با چنین تأکید و شدت و حدتی در عرصه‌ی عمومی مجازی بیان می‌کنید؟ این احساس اعتمادبه‌نفس، بی‌پروایی، و لاقیدی را از کجا آورده‌اید که چنین راحت به خود اجازه‌ی اظهارنظر در مورد چیزهایی می‌دهید که — خیلی ساده — در مورد آن‌ها چیز چندانی نمی‌دانید، گفته‌ها و شنیده‌هایی را که «در فضا» پراکنده است تکرار می‌کنید، و کوششی در جهت درستی‌سنجی و تعمیق باورها و نظراتی که صادر می‌کنید انجام ن داده‌اید؟ آیا حرف زدن، کلام انسانی، هیچ انباشته و اندوخته‌ای از حس مسئولیت و حقیقت‌طلبی و اخلاق به عنوان پشتوانه‌ی خود ندارد یا نباید داشته باشد؟ آیا «گفتن» در محضر عموم، در حوزه‌ای عمومی هرچند «مجازی»، با خود اقتضانات، شروط، و مسئولیت‌هایی نمی‌آورد که این‌گونه راحت حرف‌هایتان را در فضای تاریک و گمنام صفحه‌ی گوشی و مانیتور رها می‌کنید؟ می‌خواهم سیل اتهامات را به سوی خود جاری کنم و بپرسم، اساساً چرا باید همه بدون اتکا به هیچ مبنا و مرجع معرفتی

«زن، زندگی، آزادی» در بازنگری

مشخصی، در مورد همه‌ی مسائل (احتمالاً جز حوزه‌ی «علم» که همه در مواجهه با آن ماست‌ها را کیسه می‌کنند) از خود حرف و «نظر»ی شخصی داشته باشند، و کلامشان را مستظهر به هیچ واقعیت و نقطه‌ی اتکایی بیرون از فضای باورها و تمایلات درونی خود نکنند؟ این سخنان را نباید با دفاع از خاموشی و دنباله‌روی توده‌ی مردم از «کارشناسان» و «مراجع ذی‌صلاح» و عدم استقلال فکر و شخصیت خلط کرد – مطلقاً چنین نیست! اما دقیقاً مسئله آن است که لازمه‌ی شکل دادن به استقلال رأی و شخصیت، حداقلی از خوددار بودن، کوشش شخصی، و کنجکاوای نسبت به مسائلی است که در مورد آن‌ها سخن می‌گوییم. برای آن که **شهروند** یک جامعه‌ی جدید با حقوق و مسئولیت‌های متناسب با آن باشیم، برای آن که جزئی از یک «عموم مردم» (public) به معنای امروزی کلمه باشیم و جدای از پیشه و کار عملی‌مان با گفتار و ایده‌ها و «رأی» خود نیز در حوزه‌ی آرا و نظرات مربوط به مسائل عمومی جامعه‌مان مشارکت کنیم، باید که فرایند پرورشی شخصی را در خود دنبال کنیم و عضوی از جامعه‌ی سیاسی و حوزه‌ی عمومی **بشویم**. (به همین خاطر است که مشارکت سیاسی شهروندان نمی‌تواند منحصر به رفتن و رأی دادن در دوره‌هایی مشخص باشد – چیزی که اتفاقاً قاطبه‌ی طبقه‌ی متوسط جدید جامعه‌ی ما تا همین هشت ماه پیش آن را تنها راه مشارکت سیاسی می‌دانست و به‌طور مشخص از ایده‌ی دگرگونی ریشه‌ای وضعیت یا «انقلاب» وحشت داشتند!) در یک کلام: آیا همان انگاره‌ی مدرن «فرد» و «حق» او به بیان آزادانه‌ی نظرش، در عین حال او را ملتزم به واقعیت و اخلاق مسئولیت نمی‌کند؟

چنان که اشاره کردم، می‌توان تصور کرد که برخی از خوانندگان، بر مبنای واکنش سردستی‌ای مشابه با چیزی که موضوع نقد ماست، با خواندن این سخنان نویسنده را به «استبداد» گرایبی و طرفداری از «تک‌صدایی» و عناوینی از این دست متهم می‌کند؛ یا از موضعی سطح‌بالا تر، چه بسا این سخنان را مصداق همان چیزی بدانند که «زن، زندگی، آزادی» قرار است با آن مبارزه کند: این که من مخالف آزادی هستم و می‌خواهم «کثرت‌گرایی» را خفه کنم. اما این فضای جنجال و تعصب و منکوب کردن کوچک‌ترین صدایی که در این میانه به اندکی مکث در روند سیال و خودبه‌خودی کلام و تداعی

آزاد نظرها و تکه‌پرانی و نیت‌خوانی دعوت کند، هر چه باشد «کثرت‌گرایی» سالم و قابل‌دفاعی نیست. در واقع مسئله صرفاً وارد آوردن اتهامی «شخصی» و اخلاقی بر نوع مشارکت عملی و نحوه‌ی حضور مجازی - عمدتاً - طبقات میانی شهری ایران در تحولات چندماهه‌ی اخیر نیست. و دشوار نیست نشان دادن این که این وضعیت از چه جهاتی خود از جمله نتایج و پیامدهای چند دهه فروبستگی فرهنگی و غیرسیاسی نگه داشتن سازمان‌یافته‌ی مردم است. زیرا شکل گرفتن یک حوزه‌ی عمومی آرا و عقاید چیزی است که با ایجاد فضایی میانجی میان مردم و حاکمیت، و با مداومت و ممارست عملی، پدید می‌آید. افزون بر آن، مسئله‌ی مهم دیگری که در این‌جا صرفاً بدان اشاره می‌کنم، تأثیر بنیانی نوع روند توسعه‌ی اقتصادی جامعه‌ی ایران بر توسعه‌ی اجتماعی-سیاسی و فرهنگی آن است: آن‌جا که توسعه‌ی اقتصادی به شکلی منقطع و بدون زمینه، غیرمولد، وابسته، و در بهترین حالت با نگاهی منحصرأ «مهندسانه» صورت پذیرد، نتیجه‌ی نوعی عدم تناظر و تناسب میان فرهنگ و اجتماعیات با سویه‌های اقتصادی و صنعتی کشور است، که در فرهنگ سیاسی نیز جلوه‌گر می‌شود. آن‌جا که محور اصلی توسعه اقتصادی مبتنی بر سرمایه‌داری وابسته، بازی کردن با مفاهیمی چون «اقتصاد اسلامی»، و تقویت بورژوازی‌ای کمپرادور و دلال‌منش باشد، طبیعتاً فرهنگ طبقاتی نیز متناسب با این مسیر کژدیسه و از شکل افتاده رشد می‌کند. یکی از مسیرهای روشنگر مطالعه‌ی تاریخ و جامعه‌ی ایران در صد سال گذشته، سنجش همین پویش‌های ناهمخوان حوزه‌های اقتصادی-صنعتی و اجتماعی-فرهنگی-سیاسی خواهد بود، که به نمونه‌های بسیاری از آن می‌توان اشاره کرد. در مورد توسعه‌ی اقتصادی و عدم توسعه‌ی سیاسی متناسب با آن در دوره‌ی محمدرضا شاه و نقش آن در سرنوشت نهایی این رژیم بسیار گفته شده است. مورد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد تأثیر نوع سیاست‌های تعدیل اقتصادی از دوره‌ی رفسنجانی به این سو در ویژگی‌های نسلی از طبقه‌ی «بورژوازی مسلمان» و طبقات متوسط‌به‌بالای شهرنشین در ایران است که در پی تحولات آن سال‌ها به‌نحوی جهشی و یک‌سویه رشد کردند.

از تغییر ساختار، به سوژه‌ی تغییر ساختار

باید توجه داشت که مسئلهٔ دامن کشیدن از کل وضعیت از موضعی استعلایی و خواست غیرواقعی فضای سیاسی‌ای سراپا متفاوت (و ناموجود) در شرایط حاضر نیست؛ بلکه دعوت به گشودگی و پذیرفتاری نسبت به صدای عقل نقاد، و توافق در مورد عقل به عنوان میانجی مشترک بحث در فضای عمومی است — و طرح این نوع درخوندنگری و خودنقادی به‌عنوان یک حرکتِ بازتابی/بازاندیشانه‌ی همواره حاضر و همواره ضروری در سرتاسر روندی که انقلاب‌اش می‌نامیم و می‌خواهیم. هدف فراتر رفتن از دوگانه‌ی «تغییر ساختار»/«تغییر سوژه‌کتیو خودِ سوژه‌های (عاملان) تغییر ساختار» است؛ یعنی این پرسش که آیا اولویت با تغییر ساختار، با تأکید بر دگرگونی انقلابی ساختار حاکمیت، است، یا با دگرگونی سوژه‌کتیوی که باید در ایرانیان و هیتوس‌های غالب آن‌ها رخ دهد، که نتیجه‌ی آن دگرگونی ژرفی باشد که «ایران»ی دیگر بسازد و حاکمیتی دیگر (که این گزینه‌ی دوم، در قالب گزاره‌هایی از این قبیل ظاهر می‌شود که «تا مردم تغییر نکنند چیزی تغییر نخواهد کرد»؛ «حکومت نتیجه‌ی همین مردم است»؛ و انواع تحلیل‌ها در مورد روحیه‌ی تبعیت، استبدادپذیری، خودمحوری، گرایش به فساد و دروغ، و... در خلق‌وخوی ایرانیان، دست‌کم ایرانیان معاصر).

به نظر می‌رسد در هر یک از این دو موضع سوپه‌ی حقیقتی وجود دارد؛ در عین آن که هیچ‌یک از آن‌ها در شکل قطبی خود نمی‌تواند تصویر درستی از موقعیت، و برنامه‌ی مشخصی برای عمل اجتماعی و سیاسی در مقطع کنونی، ارائه دهد. گزینه‌ی نخست که در تأکید بی قیدوشرط بر «براندازی» ظاهر می‌شود، از این نظر اهمیت دارد که خواسته و ناخواسته بر ضرورتی سیاسی و اخلاقی پامی فشارد که به هیچ عنوان یا تحت هیچ تبیین و توجیهی نمی‌توان و نباید آن را کنار گذاشت — امر مطلق که باید بر آن تأکید کرد و بر ناممکن بودن هر شکل «تازه»‌ای از مصالحه و اصلاح و استحاله‌ی درون‌سیستمی پای فشرد. در واقع این روشن‌ترین و ملموس‌ترین دستاورد خیزش ژینا تا بدین جا بوده است؛ یعنی وقوف و وفاق جمعی اکثریت جامعه‌ی ایران، از اقشار و طبقات و اقوام و نقاط مختلف، بر سر این که هیچ امکان بازبایی و اعاده و رفرمی از هر قبیل برای حاکمیت فعلی متصور نیست — و بیان صریح این امر. البته بررسی دقیق و

بدون لاپوشانی و خودفریبی موضع و رفتارهای حاکمیت و امکان‌های موجود در موقعیت، دست کم از جنبش سبز بدین سو، روشن می‌کرد که امکان هر نوع میانجی‌گری و تغییر غیرقهری در حاکمیت وجود ندارد: بیان و برخورد حاکمیت در خوش‌بینانه‌ترین حالت از ۸۸ به این سو به قدر کفایت صریح و مشخص بوده است. منتها ظاهراً جامعه‌ی ایران، به‌ویژه طبقات میانی آن، که از تجربه‌ی جنبش سبز سرخورده شده بودند و در عین حال در قیاس با طبقات پایین‌تر و حاشیه‌ای‌تر هنوز اندک‌مجاله‌ی برای تنفس داشتند، آمادگی بیش از آن را نداشتند، و ترجیح دادند هشت سال دیگر واقعیت‌کریه‌ی موقعیت را به‌اصطلاح «زیر فرش» کنند و با دل سپردن به تقلید مضحکی از انتخابات ۸۸ و دوم خرداد، به خود بقبولانند که کماکان بازی واقعی‌ای در جریان است و با انتخاب حسن روحانی دارند کاری می‌کنند (به‌ویژه که ایده‌ی «انقلاب» تحت تأثیر جوّ ایدئولوژیکِ داخل و خارج هنوز برای طبقه‌ی متوسط بسیار کراحت داشت و دور از ذهن می‌نمود؛ و بدیهی فرض می‌شد که هر انسان عاقلی باید بداند که تنها مسیر کنش‌گری سیاسی — ظاهراً تحت هر شرایطی — از صندوق رأی می‌گذرد!). در واقع می‌توان گفت که برای بخش عمده‌ی امیدواران و باورمندان به امکان تغییر زمانی کار از نظر ذهنی یک‌سره شد که حاکمیت در طول سال‌های اخیر توان اداره‌ی امور معمول و اجرایی کشور، به‌ویژه در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست خارجی، را نیز به‌نحو بارز و بی‌سابقه‌ای از دست داد. البته این که طبقات میانی شهرنشین شهرهای بزرگ، به‌ویژه تهران، در طول شش ماه گذشته تا چه حد به این باور رسیده‌اند که راه دیگری پیش رو نیست و در عمل حاضرند در این کار مشارکت کنند و برای آن هزینه بپردازند، مسئله‌ی مهمی است که خود از جمله پرسش‌های متن حاضر است، و در ادامه به آن بازخواهیم گشت.

اما در بازگشت به دوگانه‌ی ساختار/سوز، اهمیت‌گزینه‌ی اول آن است که به ما یادآوری می‌کند که، جدای از هر آن چه در مورد خاستگاه‌های نظام جمهوری اسلامی در منش و ویژگی‌های نمونه‌وار مردم ایران بتوان گفت، و جدای از پایگاه مردمی رژیم به‌ویژه در دهه‌ی نخست پس از انقلاب، در حال حاضر جمهوری اسلامی را به‌هیچ وجه نمی‌توان برآیند طبیعی متوسط هستی و آگاهی حتی بخش‌های به‌اصطلاح «سنتی» جامعه قلمداد کرد (هرچند که قاعدتاً حاکمیت باید نمایانگر بیشینه‌ی ممکن متوسط

آگاهی و ظرفیت‌های اتباع جامعه باشد و نه بازتاب گرایش‌های بازمانده یا راکد آن!). به واقع با افزودن وجه تاریخی‌نظوررزانه‌تری به موقعیت، می‌توان گفت جایگاه جمهوری اسلامی از سال‌های ۱۳۸۰ به این سو بیش‌وکم نمودگار جایگاه و نسبت سنتی حاکمیت با مردم در ایران بوده است: رابطه‌ی قهری قوم یا نژادی داخلی یا بیگانه که بر حاکمیت قبلی غلبه کرده و برای مدتی نامعلوم (تا زمانی که مغلوب نیروی تازه‌نفس ایل و عشیره‌ای دیگر شود) کشور را به یک معنا «به گروگان» گرفته و حداکثر بهره‌کشی ممکن را در دوره‌ی سروری خود از مردم و منابع مملکت انجام می‌دهد.

اما شق دوم نیز حقیقتی در خود دارد، که در اشکال یک‌سویه‌ی دیدگاه نخست به‌تمامی مغفول می‌ماند، و تجربه‌ی زیست روزمره در ایران معاصر، به‌ویژه آن‌جا که با نمودهای زیست جمعی و مشارکت نهادی مردم روبرو می‌شویم، آن را به‌روشنی در برابر دیدگان ناظری با حساسیت نه چندان فوق‌العاده نیز قرار می‌دهد. حقیقت آن است که — تا آن‌جا که مجاز باشیم با مسامحه و به اقتضای بحث، در همین سطح کلی سخن بگوییم و مرزبندی‌ها و تمایزهای مختلف جغرافیایی، قشری و طبقاتی، و حتی جنسیتی را به تعلیق درآوریم — در جامعه‌ی کنونی ایران، مردم مستعد فساد؛ تبعیض؛ فرصت‌طلبی و سودجویی؛ خودمحوری و استفاده از معیارهای دوگانه و چندگانه در رابطه با خود و دیگران، درون و بیرون، و دیگر ساحت‌های حضور شخصی و اجتماعی؛ اهمال‌کاری و پشت‌گوش‌اندازی و سرهم‌بندی؛ و عدم مسئولیت‌پذیری نسبت به هر چیزی غیر از خود، به‌ویژه به‌عنوان عضوی از یک جامعه و مردم؛ و بسیاری از ویژگی‌های دیگری که با صرف «براندازی» حاکمیت تغییر‌چندانی نمی‌کنند. البته این نکته‌ی درستی است که ظرفیت‌های گوناگون اعضای جامعه با توجه به شرایط عینی و ذهنی حاکم بر جامعه، به‌ویژه نوع مدیریت و سیاست حاکم بر آن، بروز می‌کنند و دست بالا را می‌یابند — چنان‌که این مسئله را به‌روشنی در تشدید برخی از ویژگی‌های ذکرشده همپای وخامت فزاینده‌ی شرایط اقتصادی، سیاسی، و کل چشم‌انداز امید اجتماعی و آینده‌نگری در سال‌های اخیر، می‌توان مشاهده کرد. اما این همه‌ی ماجرا نیست. حداقل چیزی که در این مورد می‌توان گفت آن است که این چرخه‌ی اثرگذاری/اثرپذیری دوسویه است. با در نظر گرفتن این دو سویه است که دفاع از ایده‌ی «انقلاب» — در

تمایز از «براندازی» — ضرورت می‌یابد: ضرورت قلب شدن انسان ایرانی همپای منقلب کردن صورت سیاسی حاکم بر آن.

حال، مسئله آن است که در واقعیت هیچ یک از این دو قطب قرار نیست معطل و متوقف و موکول به تغییر دیگری بمانند: این حرکتی دوسویه و از دوسو سازنده و برسازنده است؛ و اگر قرار است «انقلاب» معنایی روندمحور، کل‌نگر، عمیق، و در عین حال هم‌زمان عینی-ذهنی و بیرونی-درونی داشته باشد، مسیر آن از حرکت هم‌زمان در این دو سطح ساختار عینی-اجتماعی-سیاسی و عاملیت فردی-درونی-سویژکتیو ممکن می‌شود. اما برخلاف آن چه ممکن است در بادی امر به نظر برسد، این تنها گونه‌ای خیال‌اندیشی یا برخورد هنجاری انتزاعی («باید این‌گونه باشد») و در مقام «تجویز برای واقعیت» نیست: هر کس که از دور یا نزدیک — به‌ویژه با اتکا به تجربه‌ی دست‌اول — در تجارب حرکت‌های انقلابی دقت کرده باشد، درمی‌یابد که تغییر مناسبات میان افراد با خود و با دیگران که در قالب نوعی استحاله‌ی سرتاسری فضای عمومی و «به اهتزاز درآمدن» آن تجربه می‌شود، یکی از خصیصه‌های اکثر حرکت‌های جمعی بزرگ از این دست است — چیزی که تجربه‌ی انقلاب را به بسط نوعی لحظه‌ی خلسه یا سرمستی عمومی بدل می‌کند؛ نوعی تجربه‌ی همبستگی، آزادی، و برابری انسانی که البته عموماً دیری نمی‌پاید، و از پی آن تجربه‌ی خماری و کساد و افسون‌زدودگی فرا می‌رسد.

«عاقلان» با مرجع قرار دادن این تجربه‌ی افسون‌زدودگی «صبح واقعیت» (فردای انقلاب)، آن سرمستی نخستین را به‌تمامی زیر سؤال می‌برند و از جنس توهم و ایدئولوژی می‌شمارند. اما شاید ناگزیر از درغلتیدن به دو قطب بی‌میانگی سرمستی افسون‌زده‌ی جوانی یا عقلانیت افسون‌زوده و ملال‌آور میان‌سال‌ی نباشیم. نکته‌ی مهم یا کار دشوار در این میان امکان و پایش و پرورش عقلانیتی وفادار به تجربه‌ی درونی و بیرونی انقلاب است که با درنگ پیشینی و پسینی بر آن تجربه‌ی سرمستی جمعی و مؤلفه‌های سازنده‌ی آن، ظرفیت‌های آن را به کارمایه‌ای برای **برنامه‌ای** بدل کند که در عین مشاهده‌ی اقتضات بامداد رخ‌نمایی واقعیت‌ها و سویه‌های ناخوشایند آن، یکسره به افسون‌زدودگی و «واقع‌گرایی سیاسی» درنگ‌تند، و اگر بتوان چنین گفت، اندیشیدن — و تجربه‌ی مقطعی — «امر ناممکن» را به «برنامه‌ای برای امر ممکن» بدل کند. این البته به‌هیچ‌وجه کار ساده‌ای نیست؛ چنان‌که تجربه‌ی آماري انقلاب‌ها و

اقدام به انقلاب‌ها، دست کم در دهه‌های نزدیک به ما، حاکی از آن است که در بسیاری از مواد اقدام به انقلاب‌ها به انقلابی تحقق یافته نمی‌انجامند، و انقلاب‌های موفق نیز در بیشتر موارد در ادامه قلب می‌شوند و به ایده‌ها و انگاره‌های آغازین خود وفادار نمی‌مانند. اما هیچ کس زندگی خود را با باور به شکست آغاز نمی‌کند — ما همیشه با امید پیروزی به میدان می‌رویم. این ملاحظات «بدبینانه» به جای آن که به روحیه‌ی شکست‌پذیری و ناامیدی و بی‌عملی بدل شوند، باید کارمایه‌ی اتکا به عقلانیت انتقادی، خودنقادی، دوری از خوش‌باوری و ساده‌لوحی و احساساتی‌گری، وفاداری به اقتضائات و روند عینی و درون‌ماندگار انقلاب (در برابر مرجعیت و رهبری خودخوانده یا «کار تخصصی» کسانی که تماس نزدیکی با روند انقلاب ندارند و روی سخن‌شان بیشتر به «بیرون» و مجامع بین‌المللی است)، و تبدیل تمامی این‌ها به پیش‌دستی بر وقایع، برنامه‌ریزی گام‌به‌گام، و مراقبت از جنبش و رها نکردن خود و جنبش به «جریان طبیعی امور» و حرکت‌های کور و موج‌های رسانه‌ای. یک انقلاب یا جنبش اجتماعی، مانند فضیلتی اخلاقی در سطح شخصی، به مشاهده و مراقبت و کار پیوسته نیازمند است، و چیزی نیست که یک بار برای همیشه «انجام شود» و در ادامه در مسیر فرخنده‌ی خویش پیش برود. این را نیز اضافه کنیم که منظور از احتمال «شکست» در مورد حاضر، ماندگاری نظم سیاسی موجود به‌رغم همه‌چیز نیست: دیرتر یا زودتر، سقوط این نظم حتمی است. اما احتمال شکست را نباید با ماندگاری وضع کنونی یکی گرفت. ناکامی در رسیدن به آرمان‌ها به «سقف انتظارات» مان بستگی مستقیم دارد، و می‌تواند در قالب دگردیسی‌های ممکن بخش‌هایی از حاکمیت کنونی، هم‌سویی بخش‌هایی از طرف شکست‌خورده با انقلاب برای حفظ قدرت و استحاله‌ی یک‌شبه به «نیروی انقلابی» (سرنوشت مشروطه پس از فتح تهران و تشکیل مجلس دوم را به خاطر بیاوریم)، و یا حاکمیتی در ظاهر سراپا تازه («سکولار»، «دموکرات»، و «غیرایدئولوژیک») اما بر گرتنه‌ی نظام‌های قبلی مبتنی بر قدرت — و چپاول حلقه‌های بسته‌ی صاحبان امتیاز است.

در یک کلام: **انقلاب نام یک روند است، نه یک رخداد.**

به این اشاره کردیم که فضای بی‌شکل و هیستریکی که گاه در فضای مجازی — از جمله به‌خاطر مسدود بودن فضای واقعی — به چشم می‌خورد، عارضه‌ای از تجربه‌ی سال‌ها انسداد است. منظور از این حرف آن است که وضعیت بی‌شکلی و دوری از اخلاق مسئولیت در «افکار عمومی»، نتیجه‌ی سال‌ها سرکوب نهادسازی و کار جمعی مستقل است، که مجرای اصلی مشق اخلاق مسئولیت و شکل بخشیدن به دیدگاه‌ها و صیقل یافتن آن‌ها در روند متداوم گفت‌وگو و نقد و خواندن و شنیدن و گفتن است. این روندی است که هم، در سویه‌های عمیق‌تر فرهنگی و هویتی خود، به تکوین بدنه‌ای از معانی و تصاویر و دلالت‌های جمعی مبتنی بر خودشناسی و خودنقادی جمعی راه می‌برد؛ و هم، در سویه‌های عینی‌تر و تاریخی‌تر خود، به پختگی و بلوغ اجتماعی و سیاسی یک ملت می‌انجامد. و در حالی که محمل‌لایه‌های نخست شکل‌گیری فرهنگ کتاب‌خوانی و نشریات آزاد و محافل بحث و تبادل نظر است، محمل‌لایه‌های دوم شکل‌گیری سندیکاها، تشکل‌ها، نهادها، و احزاب سیاسی است. این دو سطح البته در پیوند با یکدیگر شکل می‌گیرند و پیش می‌روند، و برآمد یا غایت اصلی هر دو آن‌ها همان چیزی است که پیش‌تر، به تأسی از هابرماس، با عنوان «حوزه‌ی عمومی انتقادی» یا نقاد بدان اشاره کردیم — حوزه‌ای که «رسانه»ی اصلی یا سکه‌ی رایج آن مفاهمه‌ی عقلانی میان افراد برابر است.

نکته‌ی مرتبط دیگر آن است که این نوع «افکار عمومی» بی‌شکل و تندمزاج که بحث را با آن آغاز کردیم، خود در چنین شرایطی مخرب‌تر و لطمه‌زننده‌تر می‌شود. زیرا که در این شرایط در جامعه لایه‌های فکری و معانی جمعی‌ای که می‌توانند در حکم عایق احساسات لحظه‌ای یا جهت‌یابی‌ها و نوسانات مختلف تحت تأثیر هر خبر و شعار و واکنش عمل کنند وجود ندارند؛ فرصت شکل‌یابی پیدا نکرده‌اند، «تشکل» نیافته‌اند در نتیجه‌ی مسدود شدن هرگونه امکان تشکل‌عینی (زیرا که، در سطح عمومی و اجتماعی، میان تشکل‌یابی عینی و نهادی با تشکل‌یابی گفتمانی و فکری نسبت مستقیمی وجود دارد). در چنین شرایطی است که، به عنوان یک نمونه‌ی واقعی در شرایط ما، کسانی ممکن است یک‌شبه، چه به صورتی «طبیعی» (در اثر جزر و مد احساسات عمومی و موج‌های رسانه‌ای) و چه به شکلی هدف‌مند و برنامه‌ریزی‌شده (از

جانب مراکز قدرت بالقوه و بالفعل، آنان که دارای منافع‌اند از برکشیدن کسی و ایده‌ای، به «برنامه‌ریز» و «سیاست‌ورز» و «روشنفکر» و «رهبر» جنبش بدل شوند. در صورتی که اگر در سال‌های گذشته روزنامه و حزب و نهادهای مدنی ناظر و نقادی وجود می‌داشت و در کار پخته کردن اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی کار کرده بود، یا حتی اگر در موقعیت حال نیز روزنامه و حزب و نهادهای مستقل و نقاد و دموکراتیکی در میان می‌بودند، چنین موج‌های رسانه‌ای و مجازی‌ای خطر کمتری می‌داشتند – و اساساً می‌توان پیش‌تر رفت و گفت اگر چنان نهادهایی وجود می‌داشتند محتملاً نوع و سطح تأثیرپذیری و ابراز عقاید عموم مردم نیز این گونه فرار و سیال و ژلاتینی نمی‌بود و از بلوغ جمعی بیشتری حکایت داشت. (این جملات را البته باید به‌طور نسبی در نظر گرفت، چرا که به‌رغم سانسور و سرکوب، و از جمله به لطف همان فضای مجازی، حداقلی از پلت‌فرم‌ها و اشخاص در تمام این سال‌ها در این جهت عمل کرده‌اند.)

در بازگشت به دوگانه‌ی سوژه و ساختار، در پایان می‌توانیم به متن گفت‌وگویی اشاره کنیم که مدتی پیش با سعید رهنما صورت گرفته بود؛ کسی که جز این گفت‌وگو یکی دو متن قابل‌تأمل دیگر نیز در مورد جنبش نوشته است.^۳ در این گفت‌وگو، او از جمله در مورد دو جفت فاکتورهای مختلفی سخن می‌گوید که «ماتریس» هر انقلاب را می‌سازند: عینی/ذهنی، و داخلی/خارجی. مقوله‌ی سوژه‌ی انقلاب^۴ ذیل جفت اول طرح می‌شود – و البته با هر سه شق دیگر تناظراتی پیدا می‌کند – و بامعناست که در برابر فاکتور «عینیت» قرار می‌گیرد، که از یک نظر همان شرایط امکانی است که سوژه (ی انقلاب) را پدید آورده و حدود و شروط آن را تعیین کرده است؛ و از جهتی دیگر چیزی است که سوژه‌ی انقلاب بر آن و در مورد آن بازاندیشی می‌کند، و به‌طور مشخص

۳. گفتگوی سعید رهنما را در [این‌جا](#) می‌توان یافت؛ و برای یافتن مقاله‌ای دیگر از او، ر.ک. به [این‌جا](#).

۴. مفهوم سوژه‌ی انقلاب یا عاملی که ظرفیت دگرگونی ریشه‌ای را دارد، از بحث‌های قدیمی نظریه‌ی انقلاب است و از جمله، در گفت‌وگو، در پی تحولاتی که به افسون‌زدایی در مورد ظرفیت انقلابی مفروض طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی تغییر انجامید، به اندیشیدن در مورد عامل یا عوامل بالقوه‌ی انقلاب انجامیده است، و تحولات دیدگاه برخی گرایش‌های چپ نو از جمله مددگیری آن از الاهیات را نیز می‌توان تا حدودی در این بستر درک کرد.

با توجه به آن (و تغییراتی که در روند انقلاب می‌پذیرد) تاکتیک‌ها و امکان‌های خود و شرایط را می‌سنجد و برمی‌گزیند.

از سوی دیگر، در نسبت با دوگانه‌ی داخلی/خارجی، توجه ما به تفاوت‌های موضعی-تاریخی معطوف می‌شود، و در نتیجه به تفاوت‌هایی که در آگاهی یا «موضع آگاهی»^۵ داخلی و خارجی جنبش وجود دارد؛ و تبیین تفاوت‌هایشان، و ضرورت نزدیک کردن آن‌ها و برقراری مفاهمه میان آن‌ها، یا به‌عکس، حدگذاری و تمایز یابی و مرز بندی میان آن‌ها و مسائل هر کدام‌شان، و ایجاد آگاهی از هر کدام در دیگری، و دیگر مسائلی که می‌توانند در این زمینه مطرح باشند.

تاریخ از امروز آغاز شده است: توهم بی‌تاریخی و مخاطرات آن

در این چارچوب، بسیار اهمیت دارد که فهمی تاریخی از انقلاب ۵۷ و زمینه‌ها و روند به بار نشستن و نتایج و پیامدهای آن داشته باشیم، و از نفی صاف و ساده‌ی آن تحت تأثیر نفرت موجه از شرایط فعلی و دوقطبی‌های ساده‌ی خوب-بد و ما-آن‌ها که رسانه‌های فارسی‌زبان خارجی نیز در آن می‌دمند اجتناب کنیم. نفی بی‌واسطه‌ی انقلاب ۵۷ در حکم نفی و نادیده گرفتن بخش‌هایی از نیروها و انگیزه‌ها و تیرگی‌ها و روشنی‌های وجود ما به‌عنوان جزئی از جامعه‌ی ایرانی است — این که خود ما در آن رخداد شرکت نداشته و چه بسا در آن زمان اساساً به دنیا نیامده بودیم ما را خارج از دایره‌ی دسترسی آن قرار نمی‌دهد. شرایط تاریخی و جامعه‌ی ایران در طول نیم‌قرن اخیر طبیعتاً تغییرات بسیاری کرده است؛ اما نه آن‌چنان که بتوانیم رخدادی با این دامنه‌ی اثرگذاری، و مشارکت نیروها و انگیزه‌های بخش بزرگی از جامعه‌ی ایران در آن را به‌سادگی «کنار بگذاریم» و آن را مربوط به «دیگران» تلقی کنیم. از هر چه گذشته، ما عموماً بیش از آن‌چه تصور می‌کنیم با پدران و مادران خود اشتراک داریم — اعم از این که از این مسئله چندان خوشحال نباشیم! راه فهمیدن رخدادی در تاریخ شخصی یا عمومی‌مان در مقام یک فرد یا یک جامعه، نادیده گرفتن یا نفی مطلق آن به‌عنوان دیگری مطلق نیست؛ اتفاقاً باید آن را به‌عنوان بخشی از خود گسترده‌ترمان بفهمیم و

⁵ subject-position

به جزئی از حیات درونی‌مان تبدیل کنیم تا از تکرار اجباری-سواسی یا جبران مضاعف^۶ آن (و نفی صاف و ساده‌ی نفی گذشته) اجتناب کنیم.

بنابراین، اگر از ضرورت افزودن حساسیتی تاریخی به جنبش ژینا، و به‌طور مشخص توجه به جنبش‌ها و انقلاب‌های آزادی‌خواه تاریخ یک‌ونیم سده‌ی اخیر ایران — به‌ویژه نزدیک‌ترین آن‌ها، یعنی انقلاب ۵۷ — سخن می‌گوییم، مسئله بر سر گذشته‌گرایی و ضدیت یا همسویی جانبدارانه با این یا آن رژیم نیست. به‌واقع اتخاذ موضعی جز این باید باعث شگفتی شود: مگر نه آن‌که ما ادامه‌ی همان تاریخ و همان جامعه‌ای هستیم که در پی وضعیت منحط و به‌بن‌بست‌رسیده‌ی دهه‌های پایانی حاکمیت قاجارها، در مورد امکان‌ها و راه‌های مختلف پیش‌رو تأمل کردیم، به انقلاب مشروطه دست زدیم و طی آن رشادت‌ها و ازجان‌گذشتگی‌های بسیار از خود نشان دادیم، با کامیابی‌ها و ناکامی‌هایی مواجه شدیم، کودتای برخی از قدرتمندترین کشورهای زمان^۷ علیه مصدق فرصت تاریخی حاکمیتی ملی و ایرانی را از ما گرفت، دو دهه و نیم بعد به انقلاب ۵۷ دست زدیم که وعده‌ها و آرمان‌های آن بلافاصله از کم‌تر از یک سال پس از انقلاب، از سوی حاکمیت تازه‌ای که نهایت استفاده را از عدم بلوغ سیاسی ما برد، با سرکوب و سانسور و کشتار تمامی طرفین و صداها^۸ی دیگری که در انقلاب مشارکت کرده بودند روبرو شد و به تدریج به استبدادی بدتر از پیش انجامید؟ مگر نه این‌که مخالفان بسیاری بودند که از همان اوان انقلاب — زمانی که بخش بزرگی از توده‌ی مردم ایران با حاکمیت همدل بودند — جان خود را بر سر مخالفت با آن گذاشتند و در غربت و سکوت دهه‌ی شصت حتی نشانی از مزارشان بر جا نماند؟ و از پی گذشت دو دهه از انقلاب، نسلی دیگر و بخش‌های بیشتری از جامعه ضرورت تغییر را حس کردند و آن را در خرداد دوم خرداد به نمایش گذاشتند (که همان خلاء درک تاریخی حالا به بخشی از هوچی‌گران فضای مجازی امکان می‌دهد که نفس مشارکت در جنبش دوم خرداد را نیز جزو گناهان برخی از هواداران انقلاب فعلی جا بزنند!)؛ و بعد هم ماجرای ۸۸ که بخشی از جوانان آن زمان و میان‌سالان فعلی امیدهای خود را در آن یافتند و جانشان را بر سر آن گذاشتند... — حال باید پرسید چه چیزی ما را مجاز می‌کند که موقعیت

⁶ overcompensation

خود و جنبش ژینا را از تمامی این مبارزات و جان‌هایی که چه بسا بسیار پیش از ما ضرورت تغییر ریشه‌ای را حس کردند جدا کنیم، خود را از آنان و از این تاریخ به تمامی متمایز و ممتاز بدانیم و حس کنیم تاریخ با ما آغاز شده است؟ چه چیزی ما را مجاز می‌کند که آگاهی خود را بفرز آن گذشتگان و به تمامی عبور کرده از خطاها و مخاطرات آن‌ها بدانیم؟ این ملاحظات نافی تفاوت‌های موقعیت حاضر و گذشته نیست و آن را فرض خود می‌داند. اما حتی اگر از جهاتی در موضع آگاهی بهتری نسبت به گذشتگان قرار داشته باشیم، مگر جز این است که پیش‌شرط رسیدن به این نقطه کل آن تاریخچه و جان‌های فداشده در آن بوده است؟ از ملتی که تاریخ خود را (نه به‌عنوان زنجیره‌ی خطی وقایع و سلاطین گذشته و رفته، بلکه به عنوان پدیدآیی فعلیت‌یابی‌ها و انسدادهای حال‌های گذشته) در لحظه‌ی حال به جا آورد، می‌توان انتظار داشت که در پی دهه‌ها و دوره‌های مختلف مبارزه به آگاهی روشن‌تری از خود و خواست خود و موقعیت تاریخی تازه‌اش دست یابد؛ در غیر این صورت دقیقاً همان دعوی فراگذشتن از گذشته او را اسیر چرخه‌ی آن می‌کند، و موجب می‌شود که چرخه‌ی گذشته را به شکالی دیگر تکرار کند و از شکلی از سرکوب و محنت به اشکال تازه‌ای از آن گذر کند. به این ترتیب، به یاد آوردن گذشته و گذشتگان‌مان در موقعیت‌هایی همزمان مشابه/متفاوت با گذشته، به یاد آوردن انقلاب ۵۷، به معنای عطف توجه به امکان‌ها/ظرفیت‌ها/محدودیت‌ها/خطاهای سوژه‌ی انقلاب ۵۷ در پیوند با محدوده‌ها/شرایط/شروط عینی آن زمان، برای انباشت تجربه‌ی آن زمان، خطا نکردن به شیوه‌ی گذشتگان، و درس آموختن از ظرفیت‌های آن‌ها در زمینه‌هایی است که شاید دست ما در آن‌ها خالی‌تر یا حساسیت ما کمتر از گذشته است. چه بسا در رأس این تجارب و درس‌های ۵۷ برای ما، پرهیز از «انقلاب منفی» (به سیاق «آزادی منفی») و مخاطرات آن است: انقلابی که در آن صرفاً، یا «فعلاً»، بر آن چه نمی‌خواهیم واقف‌ایم، آن‌چه در حال بی‌واسطه نمی‌خواهیم باشد، یا می‌خواهیم نباشد، آسوده از مخاطرات و خطرات آینده، و امیدوار به این که پس از انقلاب عصای جادویی «همه‌پرسی» به طرز معجزه‌آسا امواج حوادث را کنار می‌زند و شاه‌راه «یک زندگی معمولی» را پیش رویمان می‌گشاید. «زندگی معمولی» دقیقاً همان انگاره‌ی سلبی‌ای است که قرار است زمانی که شرایط «غیرمعمولی» کنونی رفع شود، به‌طور طبیعی پیش بیاید، چنان‌که در هر

جای دیگر دنیا می‌توان دید. اما اگر «زندگی معمولی» بیشتر در مقام تصویری از راه دور ممکن باشد چه؟ به بیان دیگر، آیا لازم نیست هر جامعه و ملتی به شیوه‌های تاریخاً خاص و «غیرمعمول» خود «زندگی معمولی»‌اش را تعریف و محقق کند؟ در ادامه به این پرسش‌ها بازخواهم گشت.

قضیه‌ی «نسل زد»

تأکید اغراق‌آمیز بر نقش و اهمیت انحصاری نسل نوجوان و جوان کنونی و تفاوت‌های مطلق آن‌ها با گذشتگان، و این‌که این نسل انقلاب، آینده، یا آزادی را «تضمین» می‌کند، از همین نوع نادیده گرفتن پیوندهای درزمانی یک جامعه و تاریخ — از نوعی بی‌تاریخی یا در واقع ناآگاهی به کردوکار تاریخ — حکایت دارد که در مورد آن سخن گفتیم. پیش از هر چیز، لازم است به یکی دو نکته‌ی ابتدایی در این زمینه اشاره کرد.

نکته‌ی اول آن است که با تأکیدی که بر این نسل صورت می‌گیرد، حضور افرادی از گروه‌های سنی مختلف در این جنبش نادیده گرفته می‌شود. تا آن‌جا که خبر داریم، مطالعه یا کار آماری‌ای در این مورد انجام نشده که نشان دهد در عمل چند درصد از مشارکت‌کنندگان در حضور و درگیری‌های خیابانی از این نسل بوده‌اند؛ سهمی که قاعدتاً در شهرها و مناطق گوناگون نیز متغیر است. مطابق تعاریفی که از نسل زد ارائه شده است، این نسل متولدین نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۹۰ میلادی تا یکی-دو سال آغازین دهه‌ی ۲۰۱۰ را شامل می‌شود — که به تقریب متولدین از نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد خورشیدی تا آخر دهه‌ی ۸۰ را در بر می‌گیرد. بنابراین، از هر چه گذشته نباید فراموش کرد که تمامی افراد بالای ۲۵ سال خارج از این محدوده‌ی زمانی جای می‌گیرند. نکته‌ی بدیهی دیگر آن است که در تمامی انقلاب‌ها و خیزش‌های سیاسی قشر جوان هستند که بدنه‌ی اصلی حاضران در فعالیت‌های خیابانی (تظاهرات، درگیری‌ها، و...) را تشکیل می‌دهند، و این مختص جنبش ژینا نیست. مسئله آن است که در این جنبش متعلقین به این نسل هستند که جمعیت تازه‌بزرگسال‌شده‌ی ایران را تشکیل می‌دهند، که طبق تعریف بخش زیادی از مشارکت‌کنندگان در فعالیت‌های انقلابی و اعتراض‌های خیابانی

در هر نقطه‌ای از جهان را تشکیل می‌دهند. به این معنا، این نسل حالا برای اولین بار فرصت سیاسی شدن را یافته است، نه این‌که بنا به طبیعت خود سیاسی‌تر یا «شجاع‌تر» از نسل‌های قبل باشند (چنان‌که می‌شنویم چنین می‌گویند).

اما از تردیدها در مورد ابعاد و اغراق در حضور نسل زد در جنبش ژینا که بگذریم، باید گفت که نوجوانان و جوانان نسل زد در واقع بخشی از جنبش‌اند، و وجهی از آن و ارزش‌ها و آرمان‌های آن را نمایندگی می‌کنند. منظور از نکته‌ی اخیر اشاره‌ی کلی و باری‌به‌هرجهت بر این سیاق نیست که بگوییم «در جامعه قشرهای مختلفی وجود دارند، و هر کدام ارزش‌های خاص خود را دارند!» نه؛ مسئله آن است که قیام ژینا دقیقاً از این نظر با جنبش‌ها و خیزش‌های گذشته (۸۸، ۹۶، ۹۸) تفاوت پیدا کرد که اولاً ماهیتی گسترده یافت که اقشار، طبقات، و نقاط مختلف و متفاوتی از ایران را با خود همراه کرد، به نحوی که به‌رغم تلاش برخی از کسانی که در مورد آن نوشته‌اند و کوشیده‌اند، بدون آن‌که به لطمه‌ی چنین کاری بیندیشند، آن را در درجه‌ی اول به گروه و قشری خاص منتسب یا منحصر کنند و با آن بازشناسند (عمدتاً نسل زد یا زنان). جنبش ژینا را نمی‌توان به قشر، نسل، یا طبقه‌ی خاصی محدود کرد — و این احتمالاً مهم‌ترین نقطه‌ی قوت آن بر جنبش‌های قبل است. زیرا اگر وجه ممیزه‌ی مهم دوم این جنبش را رادیکالیسم آن و تأکید یکپارچه و هم‌صدا بر ضرورت بازگشت‌ناپذیر دگرگونی نظم سیاسی موجود، این مسئله تا حد زیادی برآمده از جامعیت جنبش و بیرون رفتن آن از محدوده‌های مسائل و دغدغه‌های محدود و موضعی اقشار، طبقات، و مناطق خاصی از کشور بوده است. به همین علت نهایت اهمیت را دارد که از تقلیل دادن آماج جنبش به مسائلی خاص و موضعی — مسائل زنان، حقوق بشر، «سبک زندگی» و تعارض «حاکمیت اسلامی» با آن، «حسرت یک زندگی معمولی»، و جز آن — جلوگیری کنیم. محدود کردن گفتمانی/واقعی جنبش به قشر و طبقه‌ای خاص ظرفیت و قدرت خاص آن را تضعیف می‌کند و به‌عنوان پیامد خود آن را به ارزش‌ها و مسائلی که آن قشر/طبقه میرم‌تر می‌شمارند محدود می‌سازد. انقلاب «زن، زندگی، آزادی» انقلابی است متشکل از طبقات، گروه‌ها، و مسائل مختلفی که هم قابل تقلیل به یکدیگر یا به یک کل صرفاً انتزاعی نیستند (و در نتیجه، مثلاً نمی‌توان در آن مسئله‌ی آزادی زنان و حجاب را، چنان‌که در واکنش به اعتراضات اسفند ۵۷ گفته می‌شد، فرع

بر «مسائل اساسی‌تر» دانست و به آینده موکول کرد، و هم در عین حال در حد این مسائل و حوزه‌های خاص نمی‌ماند و با هم‌افزایی نیروها و رشته‌های خود می‌داند این «کل» است که استقلال اجزا را حفظ می‌کند، و کل همان دگرگونی بی‌بازگشتی است که نمی‌توان آن را با ترمیم و بازسازی و اصلاحی موضعی برطرف کرد. اجازه بدهید این مسئله را با تمرکز بر نسبت نسل زد با جنبش به شکل انضمامی‌تری بررسی کنیم.

شاید برجسته‌ترین وجه یا ویژگی جوانان «نسل زد» که در رابطه با بحث ما اهمیت پیدا می‌کند، پیوند کم‌وبیش مطلق، بی‌واسطه، و به نسبت غیرانتقادی آن‌ها با لحظه‌ی حال تاریخ جهانی باشد؛ با صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی-فرهنگی مبتنی بر سرمایه‌داری جهانی شده و لیبرال‌دموکراسی و فرهنگ اطلاعات‌محور مبتنی بر «تفاوت‌های فرهنگی». این بحث درازدامن و آشنایی است با ادبیاتی بسیار وسیع، حتی در محدوده‌ی آثار ترجمه‌شده به فارسی، که در این‌جا نه سر وارد شدن بدان داریم و نه مجال این کار هست. بنابراین، من تنها می‌خواهم وجه مهمی از مسئله را به نحوی که به بحث من در این‌جا مربوط می‌شود، برحسب قرائتی کم‌وبیش شخصی، طرح کنم.

موقعیت تاریخی کنونی از نظر اقتصادی نتیجه‌ی روند مرززدایی و قاعده‌زدایی از پویای سرمایه به شیوه‌ای نولیبرالیستی است که از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ در آمریکا با تغییراتی در خزانه‌داری آن کشور آغاز و در طول دهه‌ی ۸۰ در آمریکا و انگلستان اثرات خود را نشان داد، و تا زمان ما در قالب سرمایه‌داری مالی شبکه‌ای جهانی شده بسط و گسترش یافته است.^۷ پویای مکمل این تحول اقتصادی، در عرصه‌ی سیاسی در انتهای دهه‌ی ۸۰ میلادی و با فروپاشی شوروی و در پی آن دیگر کشورهای بلوک به‌اصطلاح

^۷ در مورد روند تاریخی دست بالا یافتن اقتصاد نولیبرال و علت‌ها و پیامدهای آن، ر.ک. به کتاب موجز و مفید دیوید هاروی:

David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, 2007.

این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است.

کمونستی شکل یافت.^۸ نتیجه‌ی این تحولات سیاسی، به بیان بسیار ساده و سراسر است، تصویر قوت‌گرفته‌ی ایدئولوژی بازار آزاد و فرم سیاسی لیبرال‌دموکراسی متناظر با آن بود. در همین بستر باید ایده‌های رایجی را فهمید که در آن دهه‌ها از جانب ناظران متمایل به راست یا متفکران پسامدرنیست با شور و شدتی پیروزمندانه یا آخرالزمانی بیان می‌شد؛ ایده‌هایی که فصل مشترک آن‌ها تأکید بر «پایان تاریخ»، «پایان ایدئولوژی»، و مضامینی از این دست در پی فروپاشی یکی از دو قطب ایدئولوژیک جهانی دهه‌های پیش از آن (دوره‌ی «جنگ سرد») و فرض سرآمدی و کارایی ابدی اقتصاد نولیبرالیستی و سیاست لیبرال‌دموکراتیک بود. چرا که ظاهراً تنها بدیل ایدئولوژیک ممکن از میدان به‌در شده بود، و پس از آن نبرد ایدئولوژیک بر سر نحوه‌ی تمشیت سیاست و اقتصاد و دیگر عرصه‌های عمومی حیات اجتماعی حل‌وفصل شده و به پایان رسیده بود.

از سوی دیگر، انقلاب اطلاعاتی‌ای که از دهه‌ی ۱۹۷۰ در سیلیکون ولی و نقاط دیگر در جریان بود، از یک سو با ترجمه‌پذیر کردن واحدهای پولی به واحدهای اطلاعاتی بستر مناسب اقتصاد مالی **مجازی**‌ای را فراهم آورد که مانند سحابی‌ای دیجیتال بر فراز کره در اهتزاز است و نوسانات و الگوریتم‌های آن (که برحسب الگوهای نویافته‌ی «پیچیدگی» و «نظریه‌ی پیچیدگی» عمل می‌کنند و تحلیل می‌شوند)، تأثیرات لحظه‌ای بسیار **واقعی**‌ای بر زندگی ساکنان نقاط گوناگون جغرافیای اقتصادی دارد؛ چنان‌که ممکن است در آنی زندگی گروه بزرگی از حاشیه‌نشانان جهان جنوب را به تباهی بکشاند، یا میلیون‌ها دلار نصیب سهام‌دار اصلی شرکتی چندملیتی کند که آخر هفته‌اش را در واحه‌ای بکر در دل طبیعت حفاظت‌شده می‌گذراند. از سوی دیگر، این «چرخش اطلاعاتی» علاوه بر تأثیرات انقلابی‌ای که در عرصه‌ی فناوری‌های دیجیتال و اقتصاد مالی جهانی شده داشت، از طریق امکان‌گردش و مبادله‌ی حجم عظیمی از

^۸. باید توجه داشت که سیاست شوروی و دیگر کشورهای بلوک شرق عملاً و نظراً پیوند چندانی با اندیشه‌ی چپ اروپایی و امریکایی در دهه‌های پیش و پس از فروپاشی نداشت، و بنابراین این تحول سیاسی برخلاف بازتاب‌ها و توریکی که در این زمینه شکل گرفت، پیوند مستقیمی با فروپاشی مفروض تفکر یا حتی پروژه‌ی کلی چپ نداشت.

اطلاعات صوتی و بصری و نوشتاری با سرعتی بسیار بالا در دورافتاده‌ترین گوشه‌های جهان، پایه‌های فرهنگ عمومی جهانی شده‌ای را ایجاد کرد که تا زمان ما به «فضای ذهنی» و فرهنگ غالبِ مردمانی از فرهنگ‌های مختلف از چهارگوشه‌ی دنیا، به‌ویژه نسل‌های جوان‌تر، بدل گشته است. باید اضافه کرد که منظور از «جهانی» بودن این فرهنگ تازه که در شبکه‌های اجتماعی و اپلیکیشن‌های مختلف جلوه‌گر می‌شود، ضرورتاً یکسان بودن این فرهنگ نیست، بلکه ترکیبی از همسانی و تفاوت، همانی و دیگربودگی، یا **همزمانیِ ناهمزمان** است که، به ترتیب، از لایه‌ی «سخت» پروتکل‌های جهانی اقتصادی-سیاسی (همزمانی) و لایه‌ی «نرم» رمزگان و نشانه‌های منطقه‌ای-بومی مکانی، موقعیتی، و «فرهنگی» (به معنای آن‌چه از فرهنگ‌های قدیم قابل رمزگذاری، بازیافت، و گردش اطلاعاتی است) تشکیل شده است (ناهمزمانی). در یک کلام، به بیان مصرح و ساده‌شده، جهان جهانی‌شده‌ای که از آن سخن می‌گوییم از نظر اقتصادی-سیاسی با فیگور همسانی یا تشابه کار می‌کند (اقتصاد نولیبرال جهان‌روا و فراگیر؛ دموکراسی پارلمانی جهان‌روا و فراگیر)، یا دست‌کم چشم‌انداز و سرمشق آن چنین است؛ و از نظر فرهنگی، ذیل فیگور «تفاوت»های فرهنگ‌های «انسانی»ی غیرارتدوکس، و قابل‌معاوضه، قابل‌بازشناسی، و قابل‌گردش (چه گردش اطلاعاتی بر روی اینترنت و چه گردش مالی استحال‌های فرهنگ به پول و پول به فرهنگ). بخش عمده‌ی تولیدات فرهنگی دهه‌های اخیر در سطح دنیا بدون توجه به این ماتریس فرهنگی و بازی‌همانی-تفاوت آن به‌درستی قابل فهم نخواهد بود.

رشد یافتن بر این زمینه‌ی تاریخی خاص که خود را نه به‌عنوان **یک شکل تاریخی بودن و زیستن خاص** که بیشتر به‌عنوان شکل «طبیعی» و نامرئی و فراتاریخی زیست انسان در ایستگاه پایانی پس از کشمکش‌های تاریخی و ایدئولوژیک عرضه می‌کند، به انسان سنخ‌نمای هزاره‌ی جدید آگاهی‌ای بی‌تاریخ یا تاریخ‌زدوده می‌بخشد، که ما سعی کردیم بخشی از آن را برای ترسیم پس‌زمینه‌ی ذهنی و عینی جوانان ایرانی نسل زد به کار گیریم. در عین حال، دقیقاً همین ویژگی غرقه‌درزمان-حال، بی‌تاریخ، و متمرکزبر-خود نسل جوان، همین تاریخ‌زدودگی و سبکی ناشی از آن، است که (به شیوه‌ای نیچه‌ای) می‌تواند مایه‌ی توانایی و وجه سازنده

و درخورتحسین این نسل در ایران تلقی شود. این ظرفیت قابل فهم است: نیروی برهم‌زننده‌ی نسلی از راه‌رسیده که با «بی‌ملاحظگی» خود، با خودمحوری و عقل‌زمینی خود، با حس حق‌به‌جانبی خود برای یافتن و ساختن و برخورداری از زندگی و پاداش‌ها و لذات آن همین‌جا و همین‌حالا، امکان برهم زدن مناسبات گذشته‌گرا و ملاحظات بی‌معنا و تاریخ‌گذشته و پیچیدگی‌های کاذبی که ذهن ایرانی پیرامون چیزها — از جمله مسائل عملی و به‌خودی‌خود ساده — می‌تند را به آن‌ها می‌بخشد. اما این خصوصیات برای آن که **در زندگی عمومی** یک ملت نقشی سازنده و پیشرو ایفا کنند، باید به جزئی از زنجیره‌ی زیست تاریخی آن کشور بدل شوند؛ در آن جاگیر شوند و لانه بگزینند؛ و به‌عنوان جزئی از گذشته و آینده‌ی آن بازشناسی و به کار گرفته شوند. باید «این‌همانی» خود با این تاریخ را بازشناسند تا «تفاوت» آن‌ها در بستر زیست‌جهان ایرانی معنا شود و نقشی بر عهده گیرد — نه آن‌که معلق بر فراز تاریخ بماند، به عنوان فرزند همه‌جا و هیچ‌کجا، به‌عنوان شهروند بی‌واسطه و بی‌فاصله‌ی جهانی جهانی‌شده و حکم لازم‌الاجرای آن به ارضای بی‌واسطه‌ی خواست‌ها و امیال.

این نسل از بسیاری از ملاحظات یا ایدئولوژی‌های نسل‌های پیشین، و از محیط شکل‌گیری سخت، نامهربان و غیردوستانه، و سخت‌گیر، قناعت‌پیشه، زاهدانه، و تمرکزگرا، ادیبی، و پدرسالار دهه‌های پیشین رها شده است — این درست؛^۹ اما با این رها شدن همزمان از کل بنیان‌ها و بنیه‌های فرایند ادیبی و فرایند نمادین‌سازی و گذار به قلمرو امر نمادین — گذری توأم با اصطکاک، محدودیت، سرکوب، و مبارزه و تلاش

^۹ . باید در نظر داشت که ما برای پرهیز از پیچ‌وخم بیشتر بحث، از «نسل‌زد» و خصایص آن به شکل پوششی فراگیر و جامع حرف می‌زنیم؛ وگرنه تردیدی نیست که این فاکتور نسلی در عمل همواره در اختلاط با فاکتورهای ژئوپلیتیک-منطقه‌ای، قومی-فرهنگی، و طبقاتی، جنسیتی، و... قرار می‌گیرد و در نتیجه با اشکال و وارسیون‌های مختلفی ظاهر می‌شود. در گستره‌ی بحث فعلی ما در ایران نیز، شکی نیست که یک جوان نسل‌زدی شهری، روستایی، تهرانی، اهوازی، کرد یا بلوچ، دارا و ندار یا دختر و پسر و جز آن، یا برآمده از فرهنگ‌های خانوادگی و دینی متفاوت، دامنه‌ای از تفاوت‌ها و روندهای هویت‌یابی متفاوت را از سر گذرانده‌اند و به‌عنوان نمونه همگی به یکسان و به یک اندازه فرایند مورد اشاره‌ی دگردیسی ارزش‌ها و معیارهای دو دهه‌ی نخست انقلاب یا شرایط اقتصادی و ایدئولوژیک آن را در فرایند رشد و جامعه‌پذیری خود طی نکرده‌اند.

برای خودبیان‌گری — نیز محروم شده است. آن‌ها گره‌ها و عقده‌ها و سرکوب‌های کمتری برای درونی‌کردن داشته‌اند؛ اما از «هسته‌ی سخت» یا هم‌تافته‌ای که به این ترتیب از هم‌جوشی‌ها و رسیدن‌های چندباره و چندباره به نقطه‌ی ذوب و دوباره و دوباره امتزاج و درآمیزی لایه‌ها و ماده‌های مختلف درون‌شان و سخت شدن دوباره‌ی این هم‌تافته‌ی درونی که در شرایط گذار از امر واقعی به امر نمادین و از کودکی به بلوغ پیش می‌آید نیز چه‌بسا محروم مانده‌اند. و اگر بخواهیم این زبان روان‌کاوانه را تا نهایت خود بسط دهیم، شاید بتوان گفت که بسیاری از آن‌ها مستقیم از ساحت آینه‌ای به ساحت خیالین گذر کرده‌اند.

نتیجه‌ی این همه را به بیان ساده می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: آن‌ها، به‌ویژه قشری از آن‌ها که در شهرهای بزرگ و شرایط متوسط‌به‌بالا پرورش یافته‌اند، از منظر نسلی خودمحور و خودرأی‌اند؛ خود را و مسائل‌شان را مرکز عالم و مهم‌ترین چیز می‌شمارند، و میان میل/خواست و کامیابی/برآوردن خواست به‌سختی مانع، فاصله، و فرایندی می‌شناسند یا می‌پذیرند. به ظرفیت‌های براندازنده‌ای که این ویژگی‌ها در وضعیت کنونی در ایران می‌توانند به خود بگیرند اشاره کردیم. اما می‌توان افزود که این خصیصه‌ها هم‌زمان ممکن است به موانعی بر سر راه نوعی از تحول یا «انقلاب اجتماعی» بدل شوند که ارتباط یافتن، با دیگر آحاد و کرانه‌های جامعه در پیوند و هم‌دلی قرار گرفتن، و هم‌سانی کردن و فهمی تاریخی از جایگاه خود و جایگاه آن دیگران و آینده‌ی درحال‌شکل‌گیری خود و آن‌ها داشتن و ساختن، جزء عناصر حیاتی و مقوم آن است. به بیان روشن‌تر، مشارکت نه صرفاً در انقلابی دولت‌محور (براندازی رژیم «بد» و جایگزینی رژیم «خوب» به جای آن)، که در انقلابی اجتماعی، به معنای تکاپو در جهت شکل بخشیدن به جامعه‌ای (به بیان محمدرضا نیکفر) «انتگره‌شده»، «جامع‌شده»، یا جمعیت‌یافته: هم از نظر رفع تمامی سویه‌های تبعیض و نظام‌ها و سازوکارهای امتیازبری، و بازشناسی دیگری‌های دور قومی/طبقه‌ای/جنسیتی و بازتوزیع ثروت و ظرفیت و امکانات به سوی و به سود آن‌ها؛ و هم (در سطحی کلان‌تر و ژرف‌تر) از نظر دست‌وپنجه نرم کردن با جامعه‌ای که «مخیله‌ی اجتماعی»^{۱۰} قدیم آن گسسته

¹⁰social imaginary

شده و با جامعه‌ای نو سازگاری ندارد، و حالا با منظومه‌ی تکه‌پاره و گاه به صورت سرطانی رشد یافته‌ای از ارزش‌ها و معانی و انگاره‌های قدیمی و الگوها و ارزش‌ها و مدل‌های جدید تحمیل شده بر اثر «زور تاریخ»، با چنین سپهری برای معنابخشی جمعی و در-کنار-هم بودن و باهم-زیستن بر جا مانده است. جامعه‌ای که باید پوست بیندازد و تعریف تازه‌ای از خود ارائه دهد، و بنیان‌ها، ارزش‌ها/دلالت‌ها و «بوطیقا»ی تازه‌ای برای مشروعیت بخشیدن به وجود تاریخی خود و شیوه‌ی بودن و زیستن و بیان کردن خود شکل دهد. ضرورت دارد که این نسل جوان خود را به‌عنوان جزئی از زنجیره‌های «سوژه‌های ایرانی» ای‌بازشناسند که در طول چندین نسل از صدوپنجاه سال پیش تا زمان ما بر صحنه‌ی تاریخ ایران ظاهر شده و در جهت تحقق یک «زندگی نو» کوشیده‌اند.

گفتیم که «نسل زد» در فضایی جهانی بالیده است و با آن پیوندی خودکار، بی‌واسطه، و غیرانتقادی دارد. چنان‌که دیگران نیز اشاره کرده‌اند، این نخستین نسلی است که وارد فرهنگ اطلاعاتی و جهان مجازی شده است، به جای آن‌که مانند نسل‌های پیش از خود (نسل «وای» و «ایکس»؛ کم‌وبیش منطبق با نسل دهه‌های، به ترتیب، ۶۰ و ۵۰)، در فضای پیشادیدجیتال رشد کرده و سپس شکل زندگی اطلاعاتی-دijیتال وارد جهان آن‌ها شده باشد. این رابطه منجر به آن شده است که آن‌ها رابطه‌ی بدیهی‌تر و «بدون مسئله» ای با جهان دیدجیتال و نوع کاربست‌ها، ارتباط‌ها، خودبیان‌گری‌ها، و کل شبکه‌ی عادت‌واره یا هبیتوس هم‌تنیده با آن داشته باشند. این نسل به یک معنا دریافتی از جهان پیشادیدجیتال ندارد، و این واقعیت، به‌رغم آن‌که عموماً بر امتیازات و محاسن آن تأکید شده است، کاستی‌های بالفعل و بالقوه‌ای نیز به دنبال دارد. این مسأله‌ی دامنه‌داری است که ابعاد گوناگونی به خود می‌گیرد. به عنوان نمونه، می‌توان به خصیصه‌های عمومی فرایند پرورش فرزند در فضای احاطه‌شده در فرهنگ دیدجیتال — از جمله فقر شدید دوره‌ی کودکی از جهت تجربه‌ی فضای واقعی و تماس و دادوستد با اشیا و عناصر واقعی — اشاره کرد. اما جدای از این وجوه گسترده‌تر، عمده‌ترین پیامد این فضای نسلی را در رابطه با بحث ما می‌توان، به بیان ساده، در بدیهی و بی‌بدیل پنداشتن صورت‌های زیست سیاسی-اجتماعی، ارزش‌ها و معیارها، سبک‌های زندگی و

پردازشِ نفس، و در یک کلام شکل زندگی و زیست‌جهانِ فرافرهنگی و جهان‌روایی سراغ گرفت که، هرکجا که باشید، از مجرای این سحابی اطلاعاتی — همچون جهانی موازی با واقعیت، و واقعی‌تر و تعیین‌کننده‌تر از خود واقعیت — بر شما سایه می‌افکند. به این ترتیب، اگر «سنخ آرمانی» ای برای یک جوان «نسل زد» در ایران یا کشورهای مشابه جهان جنوب متصور شویم (که بدان معناست که پیشاپیش حدودی از تفاوت و فاصله و موارد واگرا از این سنخ آرمانی را پذیرفته‌ایم)، قابل‌قبول به نظر می‌رسد اگر فرض کنیم که اکثریت این نسل شکل زندگی «معیار»ی که از شبکه‌های مجازی، اپلیکیشن‌های بین‌المللی، کانال‌های تلویزیونی ماهواره‌ای، و دیگر مجاری هم‌خانواده با آن‌ها دریافت می‌کند را به‌شکلی خودکار مدل مطلوب و، فراتر از آن، تنها مدل ممکن زندگی در جهان معاصر بداند؛ شکل زندگی‌ای که البته منحصر به سبک‌های شخصی زیستن و پردازشِ نفس (پوشاک، موسیقی، تصویر شخصی و تصویر از بدن، گرایش جنسی، ارزش‌ها و معیارهای شخصی و عمومی، و بسیاری موارد دیگر) — در یک کلام عرصه‌ی «فرهنگ» معاصر — نیست، بلکه مدل سیاسی و اقتصادی جهانی‌شده‌ی حاکم بر آن و ممکن‌کننده‌ی آن را نیز به شکلی بطئی دربر می‌گیرد. جوان فرضی آرمانی ما، به این ترتیب سرمشقی درونی‌شده از یک «زندگی نرمال» در اختیار دارد و میزان موفقیت و ناکامی شخصی و ملی خود و کشور خود را بر حسب میزان فاصله از یا انطباق با آن ارزیابی می‌کند. به بیان دیگر، او از تجربه‌ی دست‌اول زندگی خود دریافتی سلبی دارد، و آن را بر حسب فاصله با چیزی که نیست یا «هنوز نیست» می‌سنجد. به نظر می‌رسد که این انگاره به‌واسطه‌ی مفهوم «زندگی معمولی» که از طریق ترانه‌ی «برای...» به بخشی از تعین‌نمادین جنبش انقلابی ایران بدل شد، به شکلی بی‌کم‌وکاست به نسل‌های نوجوان و جوان ایران و آن‌چه در بالا گفتیم پیوند می‌خورد. جوان ایرانی نمونه‌وار ما تصویری از «جهان» پیدا می‌کند، و به‌درستی حس می‌کند که چرا هیچ چیزی از آن‌چه پیرامون خود می‌بیند و به‌عنوان زندگی بی‌واسطه‌ی خود تجربه می‌کند شباهتی با آن الگوی نرمال ندارد، یا به بیان ساده‌تر، می‌پرسد که چرا

«هیچ چیز ما مثل آدم نیست»^{۱۱} این جوان زمانی که رتوریک ایدئولوژیکِ سیاسیون را می‌شنود، احتمالاً به این نتیجه می‌رسد که: پس همین مسئله مسبب این وضعیت است. به این ترتیب، صورت مسئله یا «مشکل اصلی» به مجموعه‌ای از باید و نبایدها و انتخاب‌های شخصی با محوریت «سبک زندگی» بدل می‌شود، که حکومت ایران مانع یا سدراه اصلی در دستیابی به آن‌هاست، و راه‌حل نیز به‌سادگی به «نبودن» یا ساقط کردن آن‌ها احاله می‌شود. چیزی و کسانی سدراه‌اند، و با برداشتن آن‌ها «زندگی معمولی» می‌تواند در مملکت ما نیز مانند جاهای دیگر دنیا جریان پیدا کند. پس مسئله ماهیتی سلبی دارد؛ یعنی شرط امکان آن در گرو نبودن «این‌ها»ست، نه «بودن» یا وجود شروط و حدودی دیگر که باید برای ساختن و یافتن آن‌ها مبارزه کرد. مبارزه‌ای اگر هست، برای کنار زدن این‌هاست؛ از پی آن راه به طور خودکار هموار می‌شود. در پاسخ باید تأکید کرد که، اسقاط وضع موجود البته شرط لازم و بی‌قیدوشرط گذر به شرایطی دیگرگونه است؛ اما به‌هیچ‌وجه شرط کافی آن نیست. امکان برخورداری از یک

^{۱۱} بد نیست اشاره کنیم که همین فشار را به شکلی دیگر دست‌کم بخش‌هایی از حاکمیت ایران به درجات مختلف حس می‌کند. این البته امتیازی برای آن‌ها محسوب نمی‌شود؛ بلکه «زور تاریخ» یا به بیان دیگر هژمونی آن سرمشق جهانی در ذهن خود آن‌هاست که به این جهت سوق‌شان می‌دهد. اما در هر صورت همین امر علت بسیاری از کوشش‌ها و تناقض‌های کلامی و رفتاری آن‌ها، توضیحات ضدونقیض و ناهماهنگ، ماست‌مالی‌ها و پرده‌پوشی‌ها و دروغ‌های زنجیره‌ای، و اعمال و دعاوی گروتسک و گاه غیرقابل‌باورشان را توضیح می‌دهد. به بیان دیگر، تا آن‌جا که می‌توان از داده‌های موجود و رفتارشناسی و شیوه‌ی عمل آن‌ها به گمانه‌ی مقرون به حقیقتی دست یافت، آن‌ها غالباً — جز معدودی از چهره‌های ارتدوکس یا به تعبیری «هارد کور» نظام — خود به سرمشق‌ها و دعاوی ایدئولوژیکی که طرح می‌کنند **باور ندارند**. این نکته‌ی مهمی است که در ادامه در متن بدان خواهیم گشت. اما ممکن است بپرسید اگر این گونه است پس آن‌ها بر چه پافشاری می‌کنند؟ به بیان روشن‌تر: چرا وانمی‌دهند و خودشان و یک ملت را راحت نمی‌کنند؟ پاسخ به این سؤال هم ساده است و هم ظاهراً دشوار (از آن‌جا که کم‌تر می‌بینیم در تحلیل‌ها بحث مستدل و روشنی در این مورد طرح شود): این مدل «زندگی غیرمعمولی» بر ساختاری از توزیع امتیازات، فرصت‌ها، و رانت‌ها استوار است که منافع قشر حاکم، و البته بخش‌های برخوردارتری از «مردم معمولی»، در گرو آن است. به بیان روشن‌تر، مسئله، دست‌کم در سطحی از تحلیل، بر سر هیچ ایده و ایدئولوژی و «باور»ی نیست، بلکه بر سر سهم‌بری و سهم‌خواهی و انحصاریست که در قالب، و به‌همین‌جی، نظامی از باورها عمل می‌کند.

«زندگی نرمال» برای همگان در ایران صرفاً در گرو «آزادی» سبک زندگی یا شیوه‌های زیستن و بودن نیست — آن هم در شرایطی که بخش زیادی از جمعیت کشور اصولاً هنوز به مرحله‌ی گزینش سبک زندگی نرسیده‌اند، و کل کارمایه‌ی زندگی‌شان صرف تلاش برای رسیدن به حداقلی از نیازهای ضروری زندگی می‌شود.

باید تأکید کرد که منظور از این سخنان به‌هیچ‌وجه این نیست که به شیوه‌ای مألوف مسائلی در سطح آزادی سبک زندگی را مسائل کاذب یا سخیف اقلاری «بی‌درد» و شکم‌سیر تلقی کنیم و در مقابل بر نیازهای اولیه تأکید گذاریم؛ اتفاقاً بحث بر سر آن است که برای ایجاد وضعیتی باثبات و محترمانه برای اکثریت جمعیت کشور باید امکان آن را فراهم سازیم که — دست کم به عنوان ایده‌ای تنظیم‌کننده — تمامی شهروندان از سطح نیازهای ضروری به سطح اختیارات شخصی و گزینش شیوه‌ی زیستن و بودن (و نه محض بودن و ماندن) گذر کنند. اگر بناست دگرگونی‌ای واقعی و همه‌جانبه را در زیست ایران و ایرانیان شاهد باشیم مطلقاً ضروری است که مسئله را از آزادی شیوه‌ی زیست و مصرف متنوع‌تر و آزادانه‌ی بخشی از جمعیت کشور و نادیده گرفتن یا «زیر فرش کردن» مسائل دیگران ارتقا دهیم و توزیع فرصت‌های برابر برای همگان را در پیشانی چشم‌انداز خود قرار دهیم. وگرنه، صرف ایجاد «جابجایی» ای در هرم قدرت و جمع امتیازبران که از طریق براندازی حاکمیت کنونی و جایگزین کردن آن‌ها با چهره‌هایی امروزی‌تر و تروتمیزتر که ظاهراً «تعصب» دینی یا غیردینی‌ای هم بر چیز خاصی ندارند، به‌سادگی ممکن است ساختار سیاسی مبتنی بر اقلیت-اکثریت، و انحصار امتیاز و انتخاب و اعمال قدرت به حلقه‌ای بسته از افراد، را دست‌نخورده باقی گذارد. در این صورت «انقلاب»ی در چیزی ایجاد نکرده‌ایم و نمی‌توانیم وضعیت سالم و باثباتی را انتظار داشته باشیم: تنها امکان گشایش تاریخی جامعه‌ی ایران و تأسیس «جمهور»ی ایرانی را برای چندسال یا چند دهه‌ی دیگر به تعویق انداخته‌ایم؛ تا زمانی که جمع بیرون‌ماندگان دیر یا زود دریابند که بازی همان بازی سابق است و تنها شمایل حلقه‌ی بسته‌ی برخورداران و سوءاستفاده‌چیان تغییر کرده است.

به این ترتیب، مشکل انتظام سیاسی موجود ایران در درجه‌ی اول آن چیزی نیست که از مقدمات بالا به شکلی کم‌وبیش خودکار می‌توان به آن رسید، و جو غالب

شکل گرفته با مداخله‌ی پهلوی‌طلبان، رسانه‌هایی چون «ایران اینترنشنال» و «من‌وتو» و تا حدودی «بی‌بی‌سی»، و رگه‌ی «زندگی معمولی» جنبش — به تعریفی که در بالا از آن ارائه کردیم — در هژمونیک شدن آن دست بالا را داشته‌اند. در چارچوبی که به این ترتیب تعریف می‌شود، جمهوری اسلامی به‌عنوان اکیپ ملایان و تهریش‌داران عقب‌مانده و اُمَل، چرک و بی‌شخصیت، و متعصب و دینداری تصویر می‌شود که همه‌ی مسئله‌شان چند تار موی زنان و معاشرت دختر و پسرها و شعارهای ضدآمریکایی و نمازجمعه و گلاب و چادر سیاه است — و در نتیجه دشمن هر چیز قشنگ و هر چیز زیبا و امروزی و مؤیدِ زندگی هستند. البته نظم سیاسی موجود، به‌ویژه از نظر حسّانی و زیبایی‌شناسانه، این‌ها نیز هست؛ اما بسیار بیش و پیش از این‌ها ساختار امتیازبری و چپاولی است که بر بسترِ به‌وخامت‌کشاندنِ برخی گرایش‌های عمومی جامعه‌ی ایرانی و مردم ایران به خودمحوری، فرصت‌طلبی، دورویی، بی‌مسئولیتی، و فساد و تبعیض بالیده، و با اتکا به هم‌تافتگی سازمانی‌ای صنعتی-نظامی-مالی-الاهیاتی نهادین شده و با ساخت جامعه‌ی ایران و روندهای مدرنیزاسیون و صنعتی‌کردن و سرمایه‌داری خاص آن درهم تنیده است.



اگر بر اهمیت حیاتی **آگاهی تاریخی** برای سرانجام جنبش انقلابی تأکید می‌کنیم، به این دلیل است که برخورداری از یک چشم‌انداز زمانی گسترده‌تر و دیدن خود به‌عنوان جزئی از فرایندی پیوسته که از حدود یک‌سده‌ونیم پیش در جریان است (به‌رغم فرازوفرودهای خود و به‌رغم این‌که ممکن است با بخش‌هایی از این فرایند یا آرمان‌ها و بازیگرانِ آن به‌تمامی همسو نباشیم)، به انقلاب‌کنندگان و به جامعه در کلیت خود، قدرتی ایجابی در تعریف اهداف و چشم‌اندازهای جنبش می‌بخشد و از شکل‌پذیری و حالت «ژلاتینی»‌ای که در دوره‌ی تحولات بزرگ می‌تواند بسیار ضربه‌زننده باشد جلوگیری می‌کند. انباشتِ تاریخیِ تجاربِ مبارزات و کوشش‌های این گستره‌ی زمانی و دیدن و «مکان‌یابی» خود در دل یک سنت تاریخی باعث شکل‌گیری نوعی پختگی و فراست در واکنش‌ها و تصمیم‌گیری‌های مردم می‌شود که در نتیجه‌ی آن نمی‌توان به‌راحتی هر برنامه یا چهره‌ی سیاسی و غیرسیاسی‌ای را که از دل جریان زنده و فعالِ جنبش بیرون نیامده است و به شعبده‌های گوناگون از کلاه اغراض و منافع سیاسی

«بیرونی» بیرون کشده شده است به آن‌ها فروخت (از جمله، «ائتلاف»های سست بیرونی و فاقد محتوای ایجابی، بازگشت به دوره‌های پیشین و اشکال تازه‌ای از سرسپردگی، و غیره).^{۱۲} دیگر آن‌که، در همین راستا، آگاهی تاریخی منجر به آن می‌شود که غایت و هدف تحول، علاوه بر رانه‌ها و انگیزه‌های معاصر، از انباشت تجارب جمعی تاریخی نیز تغذیه و استوار شود، و از حالتی «فرمال» و توخالی به امری انضمامی و جوهری با محتوایی ایجابی بدل شود. در این صورت، سودای ما خلق امری نو، بر ساختن جامعه و جمهوری نو، است که در عین حال آگاهی به گذشته‌ی تاریخی‌اش مانند لنگری آن را بر زمین واقعیت نگه می‌دارد و از سودای مهندسی ازبالا به پایین اجتماع و مخاطرات سیاسی تمامیت‌طلبانه‌ی آن دور می‌کند.

ژینای واقعی و نام رمز شده‌ی او

یکی دیگر از ویژگی‌های جنبش ژینا، وجه «فرهنگی» یا به اصطلاح «نمادین» قوی آن است؛ چیزی که کل اشعار و ترانه‌ها، اجراها و رقص‌ها، تصاویر گرافیکی هنری یا شعارنویسی‌های روی دیوارها، طنزها و کنایه‌ها و طعنه‌های نوشتاری یا دیداری، و انواع و اقسام تظاهرات و رفتارهایی را شامل می‌شود که قصد دارند با میانجی‌های گوناگون (تصویر، کلام، صوت) حس، معنا، یا عاطفه‌ای را نسبت به جنبش و رخدادها و فراز و فرودهای آن ایجاد یا منتقل کنند. این خصیصه سویی‌گریزناپذیر و سازنده‌ای از هر جنبش اجتماعی است و می‌تواند بسته به موقعیت کارویژه‌ها و نقش‌های گوناگونی ایفا کند: خوردن و فرسودن مشروعیت، ضرورت، یا عقلانیت نظام حاکم یا مشکل اجتماعی مورد نظر (در جنبش‌های مدنی)؛ نقد اثرگذار رفتارها، جلوه‌ها، و عکس‌العمل‌های جبهه‌ی مخالف؛ تقویت روحیه‌ی نیروهای مبارز و دامن زدن به حس وحدت، هویت، مشارکت، و فداکاری آن‌ها با بازسازی و بازنمایی آئات و سویه‌های

۱۲. لازم است اشاره کنیم که منظور از «بیرونی» در این جملات و در طول متن، هر آن کسی که به معنای تحت‌اللفظی کلمه خارج از مرزهای کشور ساکن باشد نیست. مرز میان «بیرون» یا «درون» جنبش و فرایند تاریخی آن به‌سادگی به‌واسطی مرز جغرافیایی تعیین نمی‌شود. سابقه‌ی افراد، پیوندهای سازمانی و نهادی، و البته عملکرد عینی آن‌ها در حال حاضر است که جایگاه فرد را روشن می‌کند.

الهام‌بخش جنبش؛ پرورش حس در دسترس بودن، حتمیت، و بازگشت‌ناپذیر بودن پیروزی؛ و موارد دیگر. در عین حال به نظر می‌رسد که در خیزش‌های انقلابی هزاره‌ی جدید میلادی، به دلیل مدل غیرسنتی آن‌ها در قیاس با انقلاب‌های کلاسیک، و سرشت غیرسلسله‌مراتبی و غیرایدئولوژیک‌شان، این سویه‌ی فرهنگی یا نمادین اهمیت بیشتری یافته است، که محمل اصلی و تقویت‌کننده‌ی آن نیز وجود شبکه‌ی جهانی اینترنت و انواع و اقسام پیوندها، گروه‌ها، کارزارها، و فعالیت‌های شبکه‌ای مجازی‌ای است که از آن طریق ممکن می‌شود. در عین حال، چنان‌که نظریه‌پردازان انقلاب بحث کرده‌اند، گاه همین ویژگی شبکه‌ای، بدون «سر» یا رهبری مشخص، و غیرایدئولوژیک — یا فارغ از باورهای ایجابی سازمان‌بخش و انسجام‌دهنده بودن —، به صورت مانعی در به ثمر نشستن این انقلاب‌ها و جنبش‌های دهه‌های اخیر عمل کرده است. در مورد جنبش ژینا، چنین ظرفیتی از همان آغاز در خود رخداد آغازگر آن به‌طور خاص وجود داشت: کشته شدن زنی جوان و زیبا، از اقلیتی فرهنگی-زبانی، آن هم به بهانه‌ی بیرون بودن موهایش، توسط ایدئولوژیک‌ترین و به‌اصطلاح «توی چشم»ترین بخش نیروهای انتظامی در ایران، یعنی «گشت ارشاد». اگر خیزش ژینا را با خیزش‌های ۹۶ و آبان ۹۸ مقایسه کنیم، تفاوت آن‌ها از این نظر کاملاً روشن است، و یکی از عوامل توضیح‌دهنده‌ی فراگیر نشدن آن‌ها و به‌ویژه بازتاب نیافتن‌شان در فضای بین‌المللی نیز احتمالاً همین بوده است. اگر منحنی تحولات جنبش ژینا را مرور کنیم، می‌بینیم که در طول ماه‌های پس از شروع ناآرامی‌ها که به تدریج از حضور واقعی مردم در خیابان‌ها و دانشگاه‌ها کم می‌شود، هم‌زمان بازتاب‌های نمادین و «فرهنگی» جنبش از جهات و در اشکال مختلف گسترش می‌یابد و پژواک بیشتری پیدا می‌کند. از خوانندگان این سطرها صمیمانه می‌خواهم پیش از آن‌که توضیحات این بخش را مبنای انواع اتهامات به نویسنده مبنی بر سرکوب جنبش و همراهی با رژیم و تخریب وحدت نیروها یا اتصاف به این یا آن گروه منفور و معلوم‌الحال قرار دهند، نهایت کوشش خود را به عمل آورند تا آن‌ها را با آرامش به عنوان داده‌هایی بازتاب‌دهنده‌ی واقعیات بسنجد و بر حسب معیار انسجام، زنجیره‌ی استدلال، دقت، و ظرفیت اقناع‌شان داوری کند. زیرا، از هر چه گذشته، من نیز کوشش کرده‌ام بحث‌ام را بر فکت‌ها و داده‌های واقعی استوار کنم، و صرفاً تمایلات و خواسته‌های خود را به عنوان وضع موجود جا نزنم.

اگر بخواهیم صورتِ وضعیتِ موجود را با گذشتِ بیش از هشت ماه از آغاز جنبش زینا، به شکلی صریح و روشن و بدون هرگونه لاپوشانی، امید و ناامیدیِ احساسی، و آرزواندیشی بیان کنیم، باید بگوییم در سرتاسر این مدت، تا آنجا که بتوان بر مبنای مشاهدات و ویدئوها و اخبار و آمارهای منتشره قضاوت کرد، کسانی که عملاً در اعتراضات خیابانی و دانشگاهی یا فعالیت هدفمند و بابرنامه‌ی مجازی (در سطحی متمایز از اظهارنظر در کامنت‌ها یا توئیته‌ها و ری‌توییت‌های دراماتیک و تگ کردنِ «زن زندگی آزادی» و از این دست فعالیت‌ها) شرکت کردند، عمدتاً بخشی از جوانان و نوجوانان خانواده‌های رده‌های پایین و میانی طبقه‌ی متوسط، خرده‌بورژوازی شهری، و طبقه‌ی کارگر بودند. بخش اعظم مردم، به‌ویژه طبقات متوسطِ میانی و بالایی بخش خصوصی و دولتی، در عین داشتن نارضایتی کلی از حاکمیت یا حتی حس همدلی با معترضان جوان، به هیچ شکل عملی‌ای با جنبش همراهی نکردند: یا به‌سادگی زندگی خود را ادامه دادند، یا شب‌ها از طریق شبکه‌های ماهواره‌ای «در جریان» اتفاقات جدید قرار گرفتند، و یا نهایتاً، به‌موازات فراز و فرودها و اتفاقات این ماه‌ها، از طریق فعالیت‌های گه‌گاهی در شبکه‌های اجتماعی با موج‌های رسانه‌ای و مجازی حامی جنبش همراهی کردند. در این که اکثریت جامعه‌ی ایران در مقطع کنونی مخالف نظم سیاسی حاکم بر ایران هستند کمتر می‌توان تردید داشت؛ اما به همان اندازه نیز مشهود است که اکثریتِ همین اکثریتِ ناراضی صرفاً ناظرِ وقایع هستند، و گویی امیدوارند که گردش ایام خود به نحوی امور را به احسنِ احوال تغییر دهد و آن‌ها و فرزندانشان نیز به آن چه که ظاهراً استحقاقش را دارند برسند. حال مسئله آن است که، خواست یا آرزوی ما هر چه باشد، با اتکا به عقل سلیم و مطالعه‌ی تاریخ و رخدادهای مشابه می‌توان گفت که این شکل از توزیع مواضع و نیروهای اجتماعی و این سطح از مشارکت/عدم‌مشارکت، — فارغ از دیگر فاکتورهای مؤثر بر وضعیت که در هر مقطع ممکن است روند امور و کم‌وکیف مشارکت مردم را نیز تحت تأثیر قرار دهند — به دگرگونی کلانی در سطح حاکمیت و یا آگاهی سیاسی موجود نمی‌انجامد. به همین علت است که در این ماه‌ها نظر بیشترِ ناظران و تحلیل‌گران سیاسی آن بوده است که در ایران هنوز در «وضعیت انقلابی» به معنای خاص کلمه قرار نداریم. در عین حال، در سال‌های اخیر و لابلای

خیزش‌های ۹۶، ۹۸، و حالا ۱۴۰۱، تشکل‌های صنفی و کارگری (کانون‌های صنفی معلمان، سندیکای شرکت واحد، بازنشستگان، کارگران هفت‌تپه، ذوب آهن و...) یکی از فعال‌ترین جبهه‌ها را در طرح مبارزات و مطالبات صنفی، اقتصادی، و نهایتاً سیاسی تشکیل داده‌اند. (مبارزات آن‌ها، در قطب مقابل طیف، از حداقل جنبه‌ی نمادین و حداکثر جنبه‌ی واقعی و «میدانی» برخوردار بوده است — هرچند که موقعیت را نباید به دوقطبی‌ای ساده و ترجیح‌یکی بر دیگری تقلیل داد.) نکته‌ی قابل‌توجه آن است که این تشکل‌های کارگری و کارمندی و صنفی، در طول دوره‌ی اوج قیام ژینا به دلایل مختلف چندان بدان نپیوستند، که البته یک علت ساده‌ی آن نیز بدون شک امکان‌ردیابی و مجازات مستقیم‌تر اعضای تشکل‌ها و اتحادیه‌ها در پیوند با فعالیت‌های مشخصاً سیاسی (و نه صنفی و سندیکایی) بوده است.

علت‌ها و انگیزه‌های اقشار مختلف هرچه باشد، در این تردیدی نیست که ایجاد دگرگونی عینی در وضعیت سیاسی تنها با حضور عینی و عملی بخش بسیار بزرگ‌تری از مردم، به‌ویژه بخش‌هایی از آن دست که گردش چرخ اقتصادی و بوروکراتیک کشور منوط به آنهاست، ممکن می‌شود. فعالیت‌های فرهنگی و نمادین مرتبط با جنبش بدون شک در جای خود اثرگذارند و به‌ویژه قادرند در بازنمایی، روایت، و بازسازی و نقدِ گفتمانی جنبش نقش مؤثری بر عهده داشته باشند (به‌ویژه در صورتی که وارد فضای نوشتار استدلالی شوند). اما این دو دست‌کم در موقعیت ما نمی‌توانند جای یکدیگر را بگیرند — و این چیزی است که به نظر می‌رسد در طول ماه‌های گذشته در جنبش زن-زندگی-آزادی رخ داده است: یعنی این دو وجه نه رابطه‌ای مکمل و متقابلاً پیش‌برنده، بلکه رابطه‌ای **جبرانی** با یکدیگر داشته‌اند، و به بیان ساده‌تر گویی قرار است کاستی نیروی واقعی و آستانه‌ی بالای تحریک‌پذیری و همراهی اقشار میانی جامعه با حضور نمادین و مجازی آن‌ها جبران شود.

اگر در این زمینه بر نقش طبقات میانی و به‌ویژه طبقه‌ی متوسط مدرن جامعه تأکید می‌گذاریم، از جمله به این علت است که در طول این سال‌ها، به‌خاطر مسدود شدن امکان عمل واقعی و نمادین جمعی و بازنمایدگی گفتمانی و خودتبیین‌گری در حوزه‌های نشریات و کتاب و بازنمایی‌های هنری، اینترنت به‌طور خاص به عرصه‌ای برای بیانگری، مشروعیت‌سازی، و به‌طور کلی «تعریف» خود و شیوه‌ی زیست و ارزش‌های

طبقه‌ی متوسط ایران بدل شده است. به این ترتیب، این طبقه در عین مشارکت خیابانی به نسبت محدود خود در جنبش ژینا (همین‌طور در رخداد‌های سال‌های ۹۶ و ۹۸)، سازنده‌ی «صدای اصلی و رسای جنبش در داخل و — با میانجی‌هایی — در سطح بین‌المللی بوده است. اما مشکل تنها سازوکار جبرانی سویه‌های نمادین جنبش نیست. نکته‌ی مهم‌تر آن است که برخی شیوه‌ها، تمهیدات و حساسیت‌هایی که در سطح فرهنگی پرورش پیدا می‌کنند به شکل‌گیری تصویری سانتی‌مانتال، فانتزی، و نهایتاً کژتاب و غیرواقعی از جنبش و آماج و اهداف و مسائل آن می‌انجامد که چه‌بسا روند و ظرفیت‌های عملی و اجرایی آن را محدود یا منحرف کند یا به مشوّب شدن دیدگاه‌ها دامن زند؛ به‌ویژه که رسانه‌های فارسی‌زبان تلویزیونی خارج از کشور — به عنوان اصلی‌ترین رسانه‌ی میانجی‌گر و شکل‌دهنده به تصویر طبقات میانی کشور از حاکمیت ایران، از خودشان و مطالبات‌شان، و از مشکلات و موانع اصلی تحول کشور — خود به‌طور مشخص در همین چارچوب و با همین تصویر کار می‌کنند؛ و اگر روایت‌های مطلق و توطئه‌وار از نقش آن‌ها و ارتباط‌شان با برخی کانون‌های ذی‌نفع ثروت و قدرت را نیز عجالتاً به حال تعلیق درآوریم، به هر حال تردیدی نیست که این رسانه‌ها این تصویر را شکل می‌دهند یا بدان دامن می‌زنند، و به نوبه‌ی خود از منظر مخاطب‌شناسانه از درک و دریافت مردم تأثیر می‌پذیرند، به نحوی که نهایتاً باید گفت ابزار مؤثری در ایجاد تصویری خاص از جنبش زن‌زندگی-آزادی‌اند که در این‌جا از آن به غلبه‌ی وجه «فرهنگی» و احساساتی مسئله تعبیر می‌کنیم. این انگاره از جنبش که دو ضلع طبقات میانی ایران و رسانه‌های فارسی‌زبانی چون «ایران اینترنشنال»، «من و تو»، و تا حد کم‌تری «بی‌بی‌سی» در آن درگیر هستند، با دریافتی از امکان، معنا و دامنه‌ی واژگونی سیاسی رادیکال در ایران تناظر دارد که مجرای عمل را بیشتر «کار سیاسی‌مدیریتی» معدودی «نمایندگان» واقعی یا خودفرموده‌ی ملت ایران در خارج از کشور در صحبت و «رایزنی» با مراکز و مقام‌های سیاسی و امنیتی ذی‌نفع و ذی‌نفوذ در سطح جهان می‌داند. و اتفاقاً باید گفت تنها احتمال بالقوه‌ی هرچند اندک برای تغییر سیاسی در ایران در شرایط عدم مشارکت بخش‌های وسیع‌تری از مردم نیز همین روش است؛ هرچند که شرایط فعلی حاکمیت ایران و مواضع رهبرهای کشورهای قدرتمند

جهان (جدای از اسرائیل) چنین سناریویی را چندان محتمل جلوه نمی‌دهد. تصمیم‌گیران و رهبران سیاسی این کشورها برخورد خود درباره‌ی شرایط کشوری چون ایران را طبیعتاً نه بر مبنای خواست یا صلاح مردم ایران که بر مبنای منافع و مصالح خارجی کلی خود، و به طور مشخص بر این مبنای اتخاذ می‌کنند که حتی‌الامکان با کم‌ترین تغییر و هزینه‌ی ممکن بیشترین منافع خود را در ارتباط با آن کشور تأمین کنند. به عبارت دیگر، تنها در شرایطی حاضر به سطوح مختلف همراهی عملی با وضعیت انقلابی یک کشور در برابر حاکمیت آن کشور می‌شوند که ادامه‌ی تأمین منافع‌شان در وضعیت موجود عملاً ناممکن و در نتیجه گزینه‌ی تغییر سیاسی برای آن‌ها کم‌هزینه‌تر از حفظ وضع موجود باشد. با توجه به انعطاف‌پذیری عملی (ولو پنهان) سیاست ایران در سطح بین‌المللی و گزینه‌ی بقای قدرتمند آن، دست‌کم در وضعیت فعلی به نظر نمی‌رسد که آمریکا و متحدان بین‌المللی‌اش تمایلی به مداخله‌ی مستقیم در ایران برای اجرای سناریوی «تغییر رژیم» داشته باشند (هرچند که از آن به‌عنوان ابزار تهدید و چانه‌زنی بهره می‌گیرند). اما نکته‌ی مهم‌تر برای ما (مردم ایران) آن است که نباید مداخله‌ی کشورها و مراجع ذی‌نفوذ بین‌المللی را محدود به مداخله‌ی نظامی مستقیم (که برای آن‌ها از همه هزینه‌برتر و در نتیجه نامحتمل‌تر است) دانست. این نکته به خودی خود بدیهی یا حتی پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسد؛ اما به‌واقع چنین نیست. زیرا افکار عمومی در ایران به‌رغم آن‌که ید طولایی در «توطئه‌اندیشی» و تعیین‌کننده‌پنداشتن مستقیم و گاه ساده‌لوحانه‌ی قدرتهای خارجی در تغییر و تثبیت حاکمیت‌های مختلف در ایران دارند — چنان‌که کمتر رهبر یا حاکمیت سیاسی در ایران سده‌ی بیستم از انواع سناریوهای این‌چنینی معاف مانده است — در عین حال به نظر نمی‌رسد که چندان در این زمینه هوشیار یا حساس باشند — به‌گواه ماه‌های گذشته و واکنش‌های پذیرا یا دست‌کم بی‌تفاوت بسیاری از مردم نسبت به فعل‌وانفعالات مبهم بیرون از ایران و سفرها و «مذاکرات» رضا پهلوی و مسیح علی‌نژاد یا برخی دیگر برای «مذاکره» با سیاستمداران مختلف و سخن گفتن در این یا آن کنگره و نشست.

اجازه دهید به موضوع اصلی سخن‌مان یعنی جوی بازگردیم که در آن مبارزه و مشارکت در جنبش عمدتاً اشکالی فرهنگی و نمادین به خود می‌گیرد؛ جوی که به نظر می‌رسد شیوهی مشارکت و رویکرد طبقات میانی شهری نقش عمده‌ای در شکل‌دهی بدان داشته باشد. باید پرسید که این فضا مستعد چه انگاره‌ای از «انقلاب» است، آن را به کدام جهت سوق می‌دهد، و به بیان ساده ایراد یا مشکل این تصویر چیست؟ چنان‌که اشاره کردیم، دریافت غالبی که به این ترتیب از جنبش زن‌زندگی-آزادی شکل گرفته دریافتی سانتی‌مانتال است. منظور از این اصطلاح فراتر از زبان و بیان و لحن غالب بر فضای مجازی، دریافتی است که سوژه‌ها و ناظران انقلاب در این چارچوب از خود و از جبهه‌ی مقابل‌شان به دست می‌دهند. در این تصویر مردم «زیبا»یند، پر از ظرافت و عطف‌اند، در طلب «آزادی»‌اند، و مظلوم و ناتوان و آسیب‌پذیرند چرا که زیر یوغ کسانی قرار گرفته‌اند که دشمن آزادی و زیبایی و زندگی هستند و نمی‌گذارند آن‌ها به حال خودشان باشند و آزادانه هر طور که می‌خواهند زندگی کنند. این تصویر به‌طور ضمنی این فرض را در خود نهفته دارد که، اولاً، برای تغییر وضعیت مردم به اصطلاح همین‌طور که هستند خوب‌اند و نیازی به تغییر ندارند؛ ثانیاً، آن‌ها در برابر دشمن سب و غیرقابل‌درکی که تا بن دندان مسلح است بی‌دفاع‌اند و به‌رغم آن‌که شجاعانه دل به خطر می‌زنند نهایتاً کار چندانی نمی‌توانند بکنند و طبیعی است که مهم‌ترین کار آن‌ها حفظ جان و مال و امنیت‌شان از مخاطرات ناشناخته‌ای باشد که با بیرون رفتن از محدوده‌ی شخصی‌شان از همان پشت درِ خانه تهدیدشان می‌کند؛ و ثالثاً این‌که، گره ماجرا یا مشکل تنها بر سر جمعِ عقب‌مانده‌ی متعصب غیرامروزی‌ای است که بر آن‌ها حکومت می‌کنند، و برای تغییر کافی است که آن‌ها کنار زده شوند و جای آن‌ها را حکمرانانی معمولی و امروزی و منصف و خوش‌برخورد و تروتمیز بگیرند که بگذارند مردم در آزادی و خوشی زندگی کنند. و از آن‌جا که قدرت دو طرف (مردم و حکومت) به‌هیچ وجه قابل‌مقایسه نیست و اصلاً نمی‌توان تصور کرد که این مردم زیبا و مؤدب و آسیب‌پذیر در برابر قلچمق‌های زبان‌نفهم و زمخت حکومت قرار گیرند، در صورت امکان چه بهتر که متخصصان امر سیاست که کاربلدند و با حسن‌نیت، مسئله را به شکلی

«تروتمیز» و بدون درد و خونریزی — ترجیحاً از راهی دور و بدون بگیروبند و زیادی کش دادن قضیه — حل و فصل و کار را تمام کنند.

چنان که گفتیم، مشکل رهیافت «فرهنگی» به جنبش تنها ویژگی جبرانی آن نیست، بلکه تداوم این وضعیت در زمانی که حضور خیابانی و دانشگاهی به مرور کم‌رنگ شده است، و به‌ویژه در شرایط نبود هرگونه امکان سازمان‌دهی و رهبری که خود در گرو تداوم مبارزه‌ی میدانی است، منجر به سرگردانی و دلسردی، و گم شدن اولویت‌ها و غلبه‌ی انواع و اقسام جاروجنجال‌های بی‌په‌وده بر سر موضوعات و اتفاقاتی می‌شود که نسبت چندان‌ی با پیشبرد ابزارها و اهداف جنبش ندارند و بیشتر به کارِ مشغولیتِ جمعی و ایجاد حسی از «مشارکت» و احساس تعلق به دسته‌ی «ضدحکومتی‌ها» می‌آید. در این چارچوب است که هر چندروز مسئله‌ای، اتفاقی، یا شخصیتی به موضوع بحث داغ روز تبدیل می‌شود و به نظر می‌رسد پرداختن به آن فوری‌ترین کاری است که در آن مقطع می‌توان در پیشبرد جنبش به انجام رساند: ویدئوها از جوانانی که می‌رقصدند یا کنار خیابان‌های تهران ساز می‌زنند؛ حضور یا عدم حضور تیم فوتبال ایران در جام جهانی و — بعد از آن که لاجرم حضور پیدا کرد — این که کدام فوتبالیست با سرود جمهوری اسلامی لب‌خوانی کرد و کدام با استقامت لب‌هایش را به هم فشرد، و بحث‌های طولانیِ گروتسک در شبکه‌های تلویزیونی در این باره که آیا مجازیم از برد تیم ملی خوشحال باشیم، یا خوب است در عین شادمانی از خود کف نفس نشان دهیم، یا اگر از گل خوردن تیم احساس شادمانی پنهانی داریم این احساس در چه نسبتی با حس ناسیونالیستی ما قرار می‌گیرد و آیا باید از آن معذب باشیم یا خیر؛ یا زمانی دیگر که هر جا رو می‌کنیم و هر صفحه و کامنتی که می‌خوانیم در این مورد بحث می‌کنند که حالا که ایرج طهماسب شوخی لوس و لوئی با دستگیری‌ها و کشتارها کرد (تا چشمکی هم به بینندگان طبقه‌ی متوسط خود زده باشد)، حکم او — که معلوم نیست به کدام دلیل جزو سپاه مجازی «ضدحکومتی‌ها» قلمداد می‌شده — چیست؛ و الی آخر و الی ماشاالله.

طبیعتاً کسی انتظار ندارد مردم عادی و فرزندان خانواده‌هایی که تا به حال مشغول تحصیل و زندگی بوده و تحت توجهات پدر و مادر بزرگ شده‌اند یک‌شبه مبارز حرفه‌ای شوند یا گروه‌های چریکی مخفیانه تشکیل دهند. مسئله بر سر نوع «آگاهی»

هدایت‌گر رفتارها و انتخاب‌های شهروندانی است که حاکمیت موجود را از جهات مناسب ناکارآمد می‌دانند و پس از صبر کردن و آزمودن راه‌های مسالمت‌آمیزتر به این نتیجه رسیده‌اند که تغییری بنیادی در وضعیت ناگزیر است. صحبت بر سر روحیه‌ی شهروندی مدرن و پویایی‌شناسی دوسویه‌ای است که در آن باید میان جزء و کل، میان شهروندان و حاکمیت، برقرار باشد: ایماژ و اراده‌ای عمومی که از دل حس مسئولیت‌پذیری و مداخله‌گری شهروندان سر بر کرده و در قالب حاکمیتی بازنماینده‌ی آن‌ها ظاهر می‌شود. اگر مسئله‌ی تغییر وضعیت ما در کنه خود مسئله‌ی بیرون آمدن از وضعیت صغارت — نیاز به قیّم و «بزرگ‌تر» — و احراز تشخّص و خودآیینی باشد، این دگرگونی با «دیگر شدن» و اقامه‌ی برسازنده و ایجابی حق خویش از طریق پذیرش عملی مسئولیت خود و مسئولیت کلیتی (دولتی) که با عمل و انتخاب این خودها برپاداشته می‌شود، با شجاعت و آگاهی، ایجاد می‌شود. کورنلیوس کاستوریادیس، فیلسوف یونانی، ضمن بحثی در مورد دموکراسی آتنی در یونان باستان، در مورد تکوین یک «فضای عمومی» سخن می‌گوید، و ضمن بحث در مورد آسیب‌شناسی و تضمّنات آن برای جامعه‌ی معاصر، به این امر اشاره می‌کند که این فضای عمومی اگر با پرورش شهروندان در به‌کارگیری این فضا و برخورداری از سه عامل شجاعت، مسئولیت، و شرم همراه نباشد، به‌راحتی ممکن است به مجموعه‌ای از حقوق صوری تبدیل شود و فضای عمومی را با مخاطره روبرو سازد. کاستوریادیس به شیوه‌ای مشابه با هابرماس در کتاب دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی، به امکان انباشته شدن فضای عمومی^{۱۳} با نوعی عمومیت کاذب در قالب تبلیغات^{۱۴} اشاره می‌کند و می‌نویسد:

در فقدان این عوامل [شجاعت، مسئولیت، و شرم]، «فضای عمومی» صرفاً به فضای بازی برای تبلیغات، رازآمیخته‌سازی، و پورنوگرافی بدل می‌شود — چنان‌که در جامعه‌ی امروز به‌نحوی فزاینده مشاهده می‌کنیم.^{۱۵}

13 the public

14 publicity

15 Cornelius Castoriadis, "The Greek Polis and the Creation of Democracy", in *The Castoriadis Reader*, edited by David Ames Curtis, Blackwell, 1997.

این سخنان را کاستوریادیس در ۱۹۸۳ به زبان می‌آورد؛ اما به نظر می‌رسد که اتفاقاً امروز و پس از انقلاب رسانه‌ها و شبکه‌های دیجیتال طنین روشن‌تر و مصداق بارزتری یافته باشد. در بحث ما نیز، این ویژگی‌ها — مسئولیت، شجاعت، به همراه شرم — نقش ارزش‌ها و فضایی علی‌حده که می‌توان و بهتر است کسب شوند را ایفا نمی‌کنند؛ بلکه ویژگی‌های درون‌ماندگاری هستند که شهروندی در مقام احراز رابطه‌ای دوسویه میان جزء-کل و مردم-حاکمیت در گرو ساخته‌شدنِ آن‌ها در فرایند تحولی انقلاب است. «انقلاب» جمعی که در صحنه‌ی تاریخ رخ می‌دهد در واقع نه یک رخداد بیرونی محض که **فرایندی** با نظیره یا همتایی درونی است که همان انقلابی است که در نفس رخ می‌دهد.

بلافاصله باید متذکر شد که منظور از این سخنان خواستی غیرواقع‌نگرانه و آرمان‌شهری نیست که تحقق انقلاب بیرونی را موقوف و موقوف به تحقق «انقلاب» سوپژکتیو و اراده‌گرایانه‌ی تک‌تک اعضای اجتماع بداند. در عوض، چنان‌که انقلاب پژوهان نیز گفته‌اند، چنین تحولی می‌تواند جزء سازنده و درونی یک انقلاب باشد؛ به این معنا که رخدادی بزرگ‌تر به نام انقلاب صحنه‌ای باشد که شرایط امکان استحاله‌ی سوژه‌ای جمعی (یا جمع‌به‌مثابه‌ی-سوژه) به ترازوی دیگر را فراهم می‌کند. افراد با تعلیق خودمحوری و «خودمشغولی» خود در نتیجه‌ی نیروی رخداد جمعی — و به‌هیچ‌وجه نه تعلیق عقلانیت و خرد نقاد خود —، از طریق پیوند یافتن با چیزی بزرگ‌تر و بیرون از محدوده‌های نفس خویش (که کار اصلی آن دقیقاً صیانت از همین مرزها و محدوده‌هاست)، امکان دیگرشدن و فرارفتن-از-خودی را پیدا می‌کنند که به‌نوبه‌ی خود شرط دیگرگون‌شدن و فرارفتن وضعیت، یعنی «انقلاب» بیرونی، است. به این ترتیب، انقلاب روند و شؤندی دوسویه است که هر یک از دو حد آن شرط امکان حد دیگر است.

عباس میلانی، مورخ و پژوهش‌گر، در ویدئویی در پاسخ به نقدی مبنی بر کمبود حس مسئولیت لازم برای تحول در میان شهروندان ایرانی، اشاره کرد که اتفاقاً همین خودخواهی نشان بلوغ مردم ایران و آمادگی آن‌ها برای، به بیان مکرر او، «گذار»

است. ۱۶ به نظر می‌رسد که این سخن میلانی مبتنی بر این پیش‌فرض نولیبرالی است که جامعه‌ی سالم و زاینده را جامعه‌ای می‌داند که در آن امکان پیگیری مجموع

۱۶. مفهوم رایج و ظاهراً خنثای «گذار» در واقع پیش‌فرض عمده‌ای در خود دارد که می‌توان از جهات مختلف بدان نقد داشت. «گذار» در خنثی‌ترین، ساده‌ترین، و مثبت‌ترین تقریر، ناظر به حرکت تاریخی (به نظر محتوم و یک‌سویه‌ای) است که جوامع «سنتی» را به جوامع «مدرن» یا در وجه سیاسی‌تر جوامع «استبدادی» را به جوامع «دموکراتیک» می‌رساند یا استحاله می‌بخشد. اما در همین قرائت بی‌طرف و کم‌وبیش توصیفی نیز مسائلی چند خودنمایی می‌کنند: اول آن‌که، این مفهوم از فرط سادگی فرمال فاقد هرگونه محتوای تاریخی و انضمامی است و به بیان روشن‌تر محتوای ایجابی چندانی در اختیار خواننده یا پژوهش‌گر قرار نمی‌دهد — در عین این‌که تخیل تاریخی او را با محتوم و غیرقابل‌بحث نمودن این روند محدود و یک‌سویه می‌کند؛ دوم آن‌که، مفهوم گذار کم‌وبیش صراحتاً نقطه‌ی الف و ب یا آغاز و پایان فرایند «گذار» را روشن و ازپیش تعیین‌شده تلقی می‌کند. یعنی دو سنخ آرمانی که به نحوی فرمول‌وار در قلمرو علوم اجتماعی با مقولاتی چون نظریه‌ی توسعه، جهان‌سوم‌جهان اول، مدرنیزاسیون، و جز آن تعریف شده‌اند به عنوان نقطه‌ی آغاز و نقطه‌ی پایان متعین و ازپیش‌مفروض روند گذار یا «توسعه» در نظر گرفته می‌شوند؛ و آن‌چه باقی می‌ماند «سیاست‌گذاری» و برنامه‌ی «صحیح» توسعه برای طی این مسیر به منطقی‌ترین و بی‌دردسرت‌ترین شکل ممکن است. بنابراین «مسیر» یا ابزار فرایند گذار نیز تقریباً روشن است. در جهت بطلان این چارچوب برای فهم پویای تاریخی جوامعی در موقعیت ایران، برای طولانی‌تر نشدن این یادداشت، همین بس که به آن‌چه در عمل چه در کشورهای دیگر و چه در خود ایران در طول ۱۵۰ سال اخیر رخ داده است توجه کنیم: این مسیر هر چیزی بوده است جز روشن، سراسر، خطی، و مطیع عقل ابزاری فرمال. و این ما را به نکته‌ی سوم می‌رساند؛ که نادیده گرفته شدن هستی‌شناسی تاریخی جوامع و رابطه‌ی تفکیک‌ناپذیر میان ماده‌ی مذاب تاریخ و صورت‌های بازاندیشی، مداخله، و جهت‌دهی به این ماده است. به بیان روشن‌تر، نمی‌توان محتوای تاریخی یک جامعه و زیست‌جهان تاریخی را عجلتاً تا «مدرن کردن» آن یا پیاده کردن فرایند گذار به حال تعلیق درآورد، یا آن را کاملاً شکل‌پذیر و منقاد برنامه‌های توسعه‌ی بیرونی ما — که به‌سادگی از الگوهای آرمانی «توسعه» در نقاط دیگر دنیا یا مخیله‌ی نظریه‌پردازان توسعه‌آخذ شده و بناست بر واقعیت تاریخی خاصی «اعمال شود» — به شمار آورد. در این گونه شرایط چه بسا که ماده‌ی موجود از شکاف‌ها و خلل و فرج صورت تحمیل‌شده بیرون می‌زند، آن را دفرمه می‌کند، و نهایتاً شکل خاصی به آن می‌بخشد که نه منطبق بر الگوی ایده‌آل تصور شده است و نه منطبق بر آن‌چه پیش‌تر وجود داشته و امتداد «طبیعی» آن. آن‌چه در پهلوی دوم رخ داد و به انقلاب ۵۷ منجر شد را، در عین تمام وجوه رخ‌داده و غیرمحتوم خود، از این منظر می‌توان نمونه‌ی کلاسیکی از فرایندی که توصیف کردیم تلقی کرد: پیاده کردن فرایند «توسعه»‌ای با کم‌ترین حساسیت نسبت به محتوای تاریخی و وجوه گوناگون زیست‌جهان ایرانی، که در

خودخواهی‌های فردی اعضای جامعه به نفع همگانی و ارتقای کیفی سطح زندگی تمامی اعضای جامعه می‌انجامد. از تردید و تدقیق در این فرض کلی که بگذریم، به نظر می‌رسد چیزی که این‌جا نادیده می‌ماند آن است که این «خودخواهی» — اگر مجاز باشیم این وجوه را از منظر تحلیلی از یکدیگر جدا کنیم — متأخر بر آن نوع حس مسئولیت،

ترکیب با سهل‌انگاری‌ها و فساد گسترده و دریافت خودبزرگ‌بینانه و — به گفته‌ی نزدیکان و همدانش — ظاهری و سطحی‌نگر شاه، به وضعیتی فاجعه‌بار با پایانی خودتخریب‌گر منتهی شد. نکته‌ی آخر و چهارمی که می‌توان در مورد الگوهای توسعه‌ی بیرونی و مبتنی بر تفکر مهندسی اجتماعی بیان کرد آن است که، با بی‌توجهی تاریخی و نگاه اراده‌باورانه‌ی این گونه رویکردها، درک ناچیزی از لحظه‌ی حال تاریخی و منحصربه‌فرد بودن آن، و ظرفیت‌ها و آینده‌های ممکن و قابلیت‌های امر «نو»، غلبه دارد. به بیان دیگر، آن‌چه در لحظه‌ی حال تاریخی وجود دارد و توجه به آن برای فهم پویایی‌شناسی آن تاریخ خاص و آینده‌های ممکن آن حیاتی است، ذیل مقولات و مفاهیم سلبی‌ای چون «جوامع درحال توسعه» یا «عقب‌مانده» نادیده می‌ماند و به شبیحی از آن‌چه قرار است «بشود» و آن‌چه «بوده است» استحاله می‌یابد: وضعیت فعلی جوامعی چون ایران به‌نحوی همان‌گویانه و فاقد محتوا «در حال گذار» یا «در حال توسعه» نامیده می‌شود، که بار دیگر ما را به دو نقطه‌ی آغاز و انجام سراپا انتزاعی این فرایند مفروض ارجاع می‌دهد (از سنت یا استبداد به مدرنیته یا دموکراسی). در چنین چارچوبی، طبیعی است اگر که نتیجه‌ی کار به نسخه‌ی ثانویه‌ی گروتسکی از الگوی آغازینی که وجود نداشته بدل شود؛ جامعه‌ای که محل سرریز بدترین تفاله‌ها و الگوهای معیوب مدرنیزاسیون جهانی است، و پیش از هر چیز بهترین و باظرفیت‌ترین سویه‌ها و ویژگی‌های فرهنگ قدیم خود را از دست می‌دهد یا آن‌ها را به استحاله‌ی سرطانی دچار می‌کند.

لازم است اشاره کنیم که این نقدها نافی کارآمدی و ضرورت برنامه‌ریزی برای توسعه و بنیان‌گذاشتن حوزه‌های مربوط به زیرساخت‌های اقتصادی و صنعتی و دیگر حوزه‌های سخت اجتماعی نیست. مسئله‌ی اصلی بر سر استفاده‌ی موضعی و محدود از چنین نگاهی ذیل یک نگاه کلان‌تر است که درک بایسته‌ای از استقلال عرصه‌ی تاریخ و علوم تاریخی، و دیالکتیک میان صورت‌های شکل‌یابی تاریخی و مواد و مصالح منحصربه‌فرد هر تاریخ است.

بد نیست اضافه کنیم که پروژه‌ای که ابراهیم توفیق و همکارانش در سال‌های اخیر به انتشار و طرح آن دست زده‌اند از جهات زیادی روی نکته‌ی چهارم، یعنی نادیده ماندن لحظه‌ی حال تاریخی زیر سایه‌ی نظریه‌های اجتماعی و دیدگاه‌های سیاست‌گذارانه‌ی رایج مبتنی بر «توسعه» و «گذار»، تأکید می‌کند. به عنوان نمونه، ر. ک. به:

ابراهیم توفیق و همکاران، نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران، نشر مانی‌ا هنر، ۱۳۹۸.

شجاعت، و احساس هم‌هویتی با کل بزرگ‌تری باشد که جامعه‌ی متبوع فرد را به وجود می‌آورد. به بیان ساده، تا چیزی از جنس مشارکت و تعهد و شرم از نابرابری‌ها به جامعه نداده باشیم جامعه نیز چیزی به ما پس نمی‌دهد و «حق خودخواهی» ما را به رسمیت نمی‌شناسد. نباید فراموش کرد که جامعه‌ی نولیبرال و متمیزه‌ی جهانی کنونی وارث جامعه‌ی بورژوازی آغازینی است که در آن تک‌تک شهروندان مبارزه‌ی درازمدتی را برای تعریف جایگاه خود، مشروعیت‌یابی شیوه‌ی جدید زیستن و بودن خود، و احقاق حق «خودخواهی» خود در برابر کانون‌های قدرت نظم پیشین (اشرافیت، دربار، کلیسا) صورت داده‌اند. در جامعه‌ای که در آن خودخواهی‌های افراد مبتنی بر حسی از هم‌هویتی و مسئولیت و سرنوشت مشترک و شجاعت ابراز نفس در جهت تحقق شکل زندگی مطلوب نباشند، دنبال کردن خواست و منفعت خود عمدتاً به قیمت کاستن از خواست و منفعت دیگران ممکن می‌شود.

انقلاب صوری، انقلاب جوهری

اگر دریافتی که ما اندکی بالاتر برخی مشخصات آن را تحلیل کردیم ناظر به یک فهم از انقلاب باشد، می‌توان آن را در کنار انگاره‌ی دیگری از انقلاب قرار داد که البته با آن چه در تاریخ انقلاب‌ها و زمین واقعیت با آن روبرو می‌شویم اشتراک بیشتری دارد، و عموماً چندان روان و بی‌کشمکش و «بدون درد و خونریزی» اتفاق نمی‌افتد. دریافتی را که تا این‌جا در مورد آن سخن گفتیم می‌توان دریافت صوری یا «فرمال» از انقلاب نامید، به خاطر آن‌که تغییر متصور در آن عمدتاً خصلتی بیرونی، ازبالاتر-پایین، و روشن و بدون دست خوردن سایر روابط و مناسبات ساری در خود جامعه میان مردم، و میان حاکمیت و مردم، دارد؛ و دومی را می‌توان دریافت «جوهری» از انقلاب نامید، که تغییر متصور در آن تغییری از درون-به-بیرون و از پایین-به-بالاست، یعنی ناظر به تحولی درونی در کالبد خود جامعه و دگرسان شدن آن به هیئتی تازه و از جمله فرم حاکمیتی تازه است. برای اشاره به این دو انگاره می‌توان به ترتیب از اصطلاحات رایج‌تر «براندازی» و «انقلاب» نیز استفاده کرد؛ هر چند که این واژه‌ها در کاربرد فعلی خود در ماه‌های اخیر تمایز روشنی ندارند و گاه به صورت مترادف به کار می‌روند. در هر صورت،

منظور از «انقلاب» (جوهری)، **فرایندی** است که طی آن مردم طیف‌ها و نقاط مخلف کشور مسیری را با هم طی می‌کنند و گام‌به‌گام دشمن را عقب می‌نشانند، و درس می‌آموزند، و خود را و خواسته‌های خود و دیگران را طی این مسیر بازمی‌شناسند، و نقطه‌ی پایان (پیروزی) این فرایند نیز **تمامی این تجارب و فراز و فرودها را در خود حفظ خواهد کرد**، بازتاب خواهد داد، و نقش‌های مدیریتی و رهبری جریان انقلاب نیز در طی این فرایند به‌شکلی رشدیابنده **شکل خواهند گرفت** — و به این ترتیب انقلاب معنای نوعی کنش‌گری و بلوغ و خودآیینی جمعی را خواهد گرفت که در صورت سیاسی جدید و روابط جدید و باهم‌بودن جدید انباشته و متعین خواهد شد. در مقابل، انقلاب صوری یا براندازی چیزی است که از بیرون (به پویش انقلاب) و پشت میز بحث چند «نماینده» از ایران و نمایندگانی از نهادها و قدرت‌های خارجی طرح‌ریزی می‌شود، و بازیگران واقعی ماجرا نیز در خیابان و جاهای دیگر نقش خود را در به صحنه آوردن این درام طراحی‌شده، به‌عنوان سیاهی لشکر، ایفا خواهند کرد — و نظم جدید نهایی نیز طبیعتاً عمدتاً بازتاب منافع و سودهای آن «هیئت مؤتلفه»ی خارجی-ایرانی اولیه خواهد بود (که بازهم «طبیعتاً» قدرت طرف‌های خارجی در آن بیشتر خواهد بود — کافی است مقایسه یا تحلیل کنیم قدرت چانه‌زنی و پیش‌بینی و تجربه‌ی، به عنوان مثال، کسی چون نازنین بنیادی را با مقامی از وزارت خارجه یا دستگاه امنیتی یکی از کشورهای قدرتمند طرف مذاکره!) در براندازی یا انقلابی که صرفاً به صورت جابجایی‌ای در قشر حاکمان و یا حتی در قالب دموکراسی پارلمانی‌ای پیش‌رس و بدون پشتوانه‌ی تحولی جمعی به هدف بینجامد، مردم و کشور و نهادها و صورت‌های نهادی و بیانی آن‌ها حداقل فرصت و امکان را خواهند داشت که عملاً فرایندی «انقلابی» را از سر بگذرانند و **ماده‌ی** نظام اجتماعی پیشین را به **صورتی** تعیین‌یافته و تاریخی استحاله بخشد/بدل کنند.

در رابطه با موقعیت کنونی در جنبش زن-زندگی-آزادی، می‌توان به شکلی انضمامی‌تر به شرایط پرداخت و نشانه‌ها و ظرفیت‌ها و جهت‌گیری‌های معطوف به هر یک از این دو مسیر را ردیابی کرد. و البته که مرز میان این دو رهیافت به انقلاب را نمی‌توان به‌شکلی بیرونی و یک‌باربرای همیشه تعیین کرد؛ بلکه آن‌ها را باید به‌عنوان دو

ظرفیت و امکان‌ها/انسدادهای فرایندی عملی و بسیار پیچیده (= چندعاملی یا بس‌عاملی) در نظر گرفت که پویایی‌شناسی‌ای از آن خود دارند، در هر مقطع در نتیجه‌ی تعادل میان عوامل عینی و ذهنی مختلف اثرگذار هویت می‌یابند، و مطلقاً نمی‌توان آن‌ها را بر حسب منطقی خطی، از نظر علت‌ومعلولی یک‌سویه، و اراده‌باورانه — بر گرت‌هی مدل کنش فردی — تعریف یا پیش‌بینی کرد.

یکی از مسائل حیاتی برای سمت‌وسو و سرنوشتی که زنجیره‌ی خیزش‌ها و اعتراضات سال‌های اخیر و آخرین و عمده‌ترین نمونه‌ی آن‌ها می‌تواند به خود بگیرد، مسائل مربوط به خصیصه‌های اقتصادی حاکمیت، نارضایتی مردم، و چشم‌اندازهای ممکن برای آینده در این زمینه است. مسئله آن است که به نظر می‌رسد آن‌چه در بالا در مورد غلبه‌ی الگوی «فرهنگی» و سویه‌های نمادین خیزش ژینا گفتیم، پیوند مستقیمی با مغفول ماندن وجوه «سخت» قدرت حاکم از جمله نظام اقتصادی موجود، نحوه‌ی توزیع ارزش‌ها و امتیازهای آن، و اثرات این موقعیت بر طبقات مختلف مردم و نگاه آن‌ها به مسائل دارد. واقعیت آن است که سرمشق غالب بر کلیه‌ی اخبار و اطلاعات و داده‌ها و تحلیل‌ها و احساس‌ها و باورهایی که در ماه‌های گذشته پیرامون جنبش شکل گرفته است، به بیان دیگر، سرمشق غالب در چیزی که می‌توان آن را با مسامحه «گفتمان زن-زندگی-آزادی» نام داد، مسئله را عمدتاً به نزاعی ایدئولوژیک و حتی «عقیدتی»، و مجموعه‌تقابل‌هایی میان خارج و داخل، سکولاریسم و مذهب، و نهایتاً آزادی و ایدئولوژی تقلیل می‌دهد که در چارچوب آن عده‌ای «خشکاندیش» و «قرون وسطایی» که حاضر نیستند ارزش‌های دنیای جدید مانند آزادی و دموکراسی را بپذیرند عرصه را بر مردم ایران تنگ کرده‌اند؛ و مشکلات دیگری که بر حاکمیت وارد است احتمالاً ناشی از آن است که بسیاری از آن‌ها در دینداری خود نیز صادق نیستند و در نتیجه فاسد و تبعیض‌گر و دروغ‌گویند. در این فضای گفتمانی غالب که نمود تمام‌عیار آن را همان‌طور که اشاره کردیم در بحث‌های فضای مجازی و شبکه‌های تلویزیونی می‌یابیم، به‌ندرت اشاره‌ای به این مسئله می‌بینیم که این نظام در وهله‌ی اول یک کمپلکس اقتصادی-نظامی-بوروکراتیک چنددهه‌ای است که ایدئولوژی نقش روان‌کننده‌ی چرخ‌های «سخت» و دندان‌های تیز آن را دارد — و مسئله صرفاً حاکمیت

«متعصبین» یا بنیادگرایان خشک‌مغز در برابر آزادی و زندگی نیست. منظور از «روان‌کننده» خواندن ایدئولوژی آن نیست که وجه ایدئولوژیک موقعیت صرفاً بهانه یا «سرپوشی» برای «دزدی» و چپاول است، و رده‌های بالای حاکمیت در محافل خصوصی خود در حالی که چشم‌هایشان برق شرورانه‌ای می‌زند دست‌ها را به هم می‌مالند و به این می‌خندند که چطور توانسته‌اند مردم را با دین و دینداری فریب دهند و در عوض حساب‌های بانکی خود را پرپول کنند. آن‌چه به‌عنوان الگوی غالب حکمرانی و «زندگی خوب» در این نظام به مردم ارائه می‌شود صرفاً یک فریب و کلک نیست. اما فاکتور تعیین‌کننده در این نظام وجه عقیدتی آن نیست، و در موقعیتی فرضی ایدئولوژی دیگری نیز می‌توانست نقش آن را در کلیتی کم‌وبیش هم‌سنخ ایفا کند. به این ترتیب، اگر بناست که حقیقتاً «انقلاب»ی در زیست جمعی مردم ایران و مدل سیاست‌ورزی و حکومت‌داری آن‌ها رخ دهد، فهم و تحلیل ماهیت اقتصادی نظام کنونی لازم است، و ترسیم چشم‌اندازهای بدیل ممکن برای آن، و منش و روش متفاوتی که باید در این مسیر پیش گرفت و بدان آگاه بود، و **هزینه‌هایی** که به معنای واقعی و مجازی کلمه باید برای آن پرداخت. اگر قرار است کردستان و بلوچستان متفاوتی داشته باشیم این تحول صرفاً در گرو «چشم و چراغ» نامیدن آن‌ها و اجرای رقص به شیوهی خدانور لجه‌ای نیست، بلکه منوط به پذیرش شکل دیگری از توزیع بودجه و امکانات است که باید به هزینه‌ی استان‌ها و مناطق دارای امتیازات ویژه صورت گیرد — به بیان روشن‌تر، یعنی تهران و اصفهان و مشهد و غیره باید «بدهی» خود را به بلوچستان و کردستان و ایلام و غیره بپردازند؛ باید شایق باشند (و البته، نظام حقوقی و قضایی آن‌ها را ملزم کند) که در صورت لزوم از بودجه و امتیازات سالانه‌ی آن‌ها کاسته شود و به مناطقی که دهه‌ها با آن‌ها همچون «مناطق محروم» (به عنوان نوعی تقسیمات کشوری نیمه‌رسمی) و با مردمانش همچون شهروندان درجه‌ی دو^{۱۷} رفتار شده است افزوده

۱۷. در واقع در ایران پیش و پس از انقلاب با بخش‌های زیادی از اتباع کشور به عنوان ناشهرودن برخورد شده است؛ کسی که حقی و سهمی از تابعیت یک کشور ندارد. «ملت شدن» ایران که رضاشاه ظاهراً در پی آن بود تنها در گرو سجل صادر کردن و به سربازی گرفتن و مالیات گرفتن و فرمان‌هایی برای تنظیم شیوه‌ی زیست آن‌ها (پوشاک متحدالشکل، اسکان خشن و بی‌برنامه‌ی عشایر، و غیره) نیست،

شود. و درک این مسئله که سرنوشت جنبش، سرنوشت زنجیره‌ی ناآرامی‌ها و جنبش‌های مردمی سال‌های اخیر و جنبش‌های رسمی‌تر اسلاف آن‌ها، دقیقاً در گرو کاستن از خود و «هزینه کردن» برای انقلاب است؛ این‌که متوقف نشدن جنبش در این مرحله و شکستن چرخه‌ی تکراری خیزش-سرکوب-خیزش سال‌های اخیر در گرو مشی و منشی متفاوت و مداخله‌ی عملی گستره‌ی بسیار بیشتری از مردم است؛ در گرو حساسیت شایسته به مطالبات و مشارکت در حوزه‌های «واقعی» و سختی چون اقتصاد است، که به نوبه‌ی خود مواجهه‌ای مستقیم و بی‌پرده با خود و امتیازات و ترجیحات خود، و دریدن پیلای لطیف «همدلی» و «مبارزه‌ی نمادین» را ضروری می‌سازد. با بهترین نیات و با گل و شعار و موی پریشان **به تنهایی**، هیچ تغییر بزرگ و واقعی‌ای صورت نمی‌گیرد؛ دست‌کم در مواجهه با رژیم‌ی که اراده به بقا و لجاجت و سبعیت بسیاری دارد و نشان داده است که به انتخاب خود حتی قدمی پا پس نمی‌کشد. اجازه بدهید مثالی بزینم تا نحوه‌ی درهم‌تنیدگی سطوح مختلف مادی و معنوی، و فاکتورهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی در مسئله‌ی نابرابری روشن‌تر شود. نمونه‌ی مورد بحث متکی به داده‌های آماری و سرشماری سال ۱۳۶۵ است؛ اما به علت ماهیت خود و با کنار هم گذاشتن فاکتورهای مختلف تحول اجتماعی تا زمان ما، می‌تواند برای فهم وضعیت فعلی در ایران نیز کاملاً قابل استفاده باشد. مسئله‌ی تنوع قومیتی و در نتیجه تنوع زبان‌ها و گویش‌ها در ایران، عمدتاً به عنوان مسئله‌ای «فرهنگی» نگریسته

بلکه همزمان منوط به بازشناسی اتباع به عنوان سوژه‌ی حقوق شخصی و «حق بر کشور» است. این درک مثله‌شده از ملیت و شهروندی در سرتاسر دوره‌ی پهلوی و دوره‌ی جمهوری اسلامی تداوم داشته است. به این معناست که در مورد وضعیت نالشهروندی بسیاری از مردم ایران در حال حاضر سخن می‌گوییم: کسانی که قیود و حدود و تکالیف تبعیت از یک کشور بر آن‌ها اعمال می‌شود؛ بدون آن‌که کوچک‌ترین حقی، سهمی، و امکان مشارکتی در منابع و فرصت‌ها و سیاستی که شکل زندگی آن‌ها را تعیین می‌کند داشته باشند. تازه ما در مورد اتباع رسمی کشور سخن می‌گوییم و نه کسانی که اساساً این عنوان نیز از آن‌ها سلب می‌شود: فرزندان «نامشروع»، فرزندان اتباع بیگانه، و بسیاری دیگر که «این‌جا» به دنیا آمده و زندگی می‌کنند، این‌جا «هستند» از منظر زیست‌شناختی و هستی‌شناختی کلمه؛ اما با سلب امکان صدور مدارک هویتی به‌عنوان شهروند ایران، تا آن‌جا که به قانون و حقوق انسانی مربوط می‌شود «نیستند» — به معنای دقیق کلمه «به شمار نمی‌آیند».

می‌شود؛ و البته به‌عنوان مسئله‌ای که از منظر وحدت ملی، ابعاد سیاسی و امنیتی به خود می‌گیرد، که گاه و بی‌گاه در واکنش به مسائلی چون حق آموزش به زبان مادری بالا می‌گیرد و منجر به مناقشات میان ناسیونالیست‌ها و مخالفان آن‌ها می‌شود. اما در عمده‌ی این مباحثات، سخنان طرفین عمدتاً در چارچوب مسائل هویتی و فرهنگی و — از سوی دیگر — امنیتی و سیاسی باقی می‌ماند. حال اجازه دهید نگاه دقیق‌تری به مسئله بیندازیم. در سال ۱۳۶۵، ۷ درصد از جمعیت شهری و ۲۳ درصد از جمعیت روستایی ایران اساساً فارس‌زبان نبودند، یعنی نه زبان فارسی را می‌فهمیدند و نه به آن تکلم می‌کردند؛ که اگر تعداد کسانی که «فقط زبان فارسی را می‌فهمیدند» را به آن بیفزاییم، به ترتیب به رقم ۹ و ۲۶ درصد می‌رسیم. به بیان دیگر، در آن سال از ۴۹ میلیون نفر جمعیت ایران در حدود ۸/۵ میلیون نفر یا ۱۷ درصد جمعیت اصلاً زبان فارسی نمی‌دانستند یا بدان تسلط نداشتند.^{۱۸} این به‌خودی‌خود رقم حیرت‌انگیزی است که چه بسا تا به حال به این شکل عینی و ملموس به آن نیندیشیده باشیم. اما مسئله آن است که در ایران، چنان‌که می‌دانیم، زبان رسمی دولت، آموزش، و کسب‌وکار، فارسی است. ادغام این دو فاکتور، ما را به این نتیجه خواهد رساند که در آن زمان در حدود ۸/۵ میلیون ایرانی — یعنی بیش از یک نفر از هر شش ایرانی — به واسطه‌ی همین عامل «فرهنگی» نمی‌توانستند وارد بدنه‌ی اداری دولت شوند و (طبیعتاً) در آن به مدارج مدیریتی برسند؛ نمی‌توانستند وارد کسب‌وکاری بالاتر از سطح محلی شوند؛ نمی‌توانستند وارد عرصه‌ی آموزش، از سطوح ابتدایی تا آموزش عالی، و حوزه‌ی تولید فرهنگی رسمی یا ملی شوند (و در نتیجه در آن‌چه «فرهنگ ایرانی» نامیده می‌شود مداخله و مشارکت کنند). در یک کلام، شمار عظیم ۸/۵ میلیون یا ۱۷ درصد اتباع ایرانی امکان تحرک طبقاتی و پویایی اجتماعی نداشتند، مجاری حرکت صعودی در سلسله‌مراتب اجتماعی به روی آن‌ها بسته بود، و محدوده‌ی عمل کوچک و کم‌اثرشان پیشاپیش تعیین شده بود. در استان‌هایی چون آذربایجان شرقی و غربی (و اردبیل فعلی) و کردستان، بیش از ۵۰ درصد مردم در چنین شرایطی قرار داشتند؛ و در

۱۸. سهراب بهداد و فرهاد نعمانی، طبقه و کار در ایران، ترجمه‌ی محمود متحد، نشر آگاه، ۱۳۸۷، ص

استان‌های دیگری چون ایلام، سیستان و بلوچستان، زنجان، و کرمانشاه، در حدود یک‌چهارم یا ۲۵ درصد جمعیت. جدای از شیب تاریخی ملایمی که به‌طور کلی و در همه‌ی نقاط جهان در جهت ارتقای فاکتورهایی چون سوادآموزی و آشنایی به زبان‌های رسمی و ملی وجود دارد، می‌توان انتظار داشت که این وضعیت در شرایط فعلی نیز تغییر عمده‌ای نکرده باشد.

با در نظر داشتن وجوه و پیامدهای مختلف مسئله‌ای چون زبان‌ها و اقوام در ایران که گوشه‌ای از آن را طرح کردیم، درمی‌یابیم که تقلیل و ساده‌سازی آن به امری صرفاً «فرهنگی» یا نوعی میل ظاهراً بی‌معنا به استقلال یا «تجزیه‌طلبی»، تا چه حد ابعاد و پیامدهای مسئله را پنهان می‌کند. زمانی که درهم‌تنیدگی عوامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را درک می‌کنیم، از جمله این نکته را که بخش بزرگ‌تر این نافرمانی‌زبانان ایرانی در عین حال از نظر دینی نیز در اقلیت و تحت فشارند (اهل سنت، و پیرو برخی مذاهب و ادیان دیگر)، مسئله به آن صورت که در واقع هست، یعنی نوعی تبعیض نظام‌یافته و سابقه‌دار، بر ما روشن می‌شود. در این صورت شاید دیگر بزرگ‌ترین حساسیت و «خط قرمز» ما — که ظاهراً تمامی طرفین باید بدون کم‌ترین تردید آن را بدیهی بشمارند — مسئله‌ی میل به استقلال و جدایی‌خواهی مردمانی نباشد که می‌خواهیم تحت بدترین شرایط مشتاقانه تحت قیمومیت ما باقی بمانند.

مشارکت، «قشر خاکستری»، و مسائل دیگر

در بحث در مورد نیروهای موجود یا ممکن انقلابی، و در تلاش برای فهم و امکان تغییر رفتار بخشی که با عنوان «قشر خاکستری» به آن اشاره می‌شود، باید — چنان که محمدرضا نیکفر به‌درستی اشاره کرده است — این واقعیت را در نظر داشت که نسبت یا رابطه‌ی میان طبقه‌ی متوسط و حاکمیت کنونی ایران را نمی‌توان به‌سادگی در سه‌گانه‌ی همدستی-مخالفت-بی‌طرفی فهمید و از نظر تاریخی تبیین کرد. این رابطه عموماً خصلتی بامیانجی، غیرمستقیم، و پیچیده (یا پیچیده‌نما) دارد، و عامل تعیین‌کننده در آن منافع و معادله‌ی سود و زیان‌های موضعی افراد/اقشار/گروه‌ها در سیستم موجود است، که البته این منافع خود را در نه در هیئت زمخت و غیرقابل‌پذیرش

امتیازات اقتصادی-منزلی، بلکه، با از سر گذراندن یک فرایند ذهنی مشروعیت‌بخشی و عقلانی‌سازی، در قالب «نظر» و «دیدگاه»ی والا‌ییش‌یافته و از نظر اجتماعی قابل‌پذیرش (در وهله‌ی اول، برای خود فرد/گروه) ارائه می‌دهند. چنین است که به‌عنوان مثال در مورد موقعیت ایران معاصر، ممکن است قاطبه‌ی افراد جامعه در سطح حرافی سیاسی مخالف نظام باشند، اما بخش زیادی از آن‌ها در عمل و در سطح منافع عینی با آن همسو یا شریک باشند، یا به هر حال حفظ منافع و موقعیت کنونی‌شان در گرو حفظ و دوام وضع وجود باشد.

طبقات «مدرن» در ایران معاصر (= دست‌کم از اوایل پهلوی اول به این سو)، به خاطر ماهیت وابسته‌ی فرایند توسعه در ایران، و به‌طور مشخص‌تر به خاطر سرمایه‌داری وابسته‌ای که به اشکال گوناگون از اواسط سده‌ی نوزدهم تا زمان ما ادامه داشته است (جز دهه‌ی اول پس از انقلاب، و البته فارغ از تفاوت‌های آن به‌ویژه از دوره‌ی پس از جنگ تا به حال)، جایگاه و نقشی را که طبق یک «سنخ آرمانی» کارکردهای طبقاتی در جامعه‌ی مدرن از آن‌ها انتظار می‌رود برآورده نساخته‌اند. آن‌ها نتیجه‌ی یک فرایند توسعه‌ی سرمایه‌دارانه و بورژوازی‌شدن جامعه نبوده‌اند و همواره زیر سایه‌ی حاکمیت معنا و کارکرد یافته‌اند؛ حاکمیتی که به نوبه‌ی خود زیر سایه‌ی روندهای استعماری-جهان‌سومی-جهانی‌شونده‌ی حاکم بر مناسبات بین‌المللی از سده‌ی نوزدهم به بعد معنا می‌یافته و ایفای نقش می‌کرده است. (و به همین خاطر خطاست اگر پرنگ بودن نقش دولت در فرایند مدرنیزاسیون چنین کشوری را به معنای نبود سرمایه‌داری یا «توسعه»، یا عاملیت ایده‌های چپ در حاکمیت و مسائلی از این دست درک کنیم.) نمود روشن و ساده‌ی این واقعیت آن است که بخش بزرگی از نیروی کار، به‌ویژه طبقه‌ی متوسط متخص و تحصیل‌کرده، چه پیش و چه پس از انقلاب، در استخدام دولت بوده‌اند؛ و بخشی که چنین نبوده‌اند نیز برای ارتقا یا گاه حتی بقای خود چشم به پیوندها و ارتباطات گه‌گاهی یا مداوم با بخشی از بازوها و مجاری دولتی داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، در سال ۱۳۵۵، به‌رغم گسترش و قدرت‌یابی نظام‌مند اقشار متخص و بوروکرات‌ها در کشور از اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، تنها ۴/۵ درصد شاغلان از طبقه‌ی متوسط

بودند، که از آن میان نیز ۷۸/۷ درصد کارکنان دولت بوده‌اند.^{۱۹} در همان مقطع، کارگزاران سیاسی شاغل در دولت (جمع نیروهای دولتی مقننه، مجریه، قضائیه، و نیروهای نظامی) نیز ۸/۳ درصد نیروی کار را تشکیل می‌دادند.^{۲۰} پس از انقلاب، بخش خصوصی طبقه‌ی متوسط کاهش یافت، و کارکنان دولت به شدت افزایش یافتند. کارگزاران سیاسی نیز تا سال ۱۳۶۵، ۱۵۳ درصد رشد کردند (که بخشی از آن به خاطر شرایط جنگ بود) و به حدود ۱۶/۸ درصد نیروی کار شاغل رسیدند!^{۲۱} گسترش کمی چشم‌گیر دانشگاه‌ها و دانشجویان از اواخر دهه‌ی ۶۰ و دهه‌ی ۷۰، در واقع بیشتر بنا بود جوانان به سن کاررسیده را در جایی مشغول کند و فرصتی چندساله برای اشتغال آن‌ها بخرد. در سال‌های بعد، به‌ویژه در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ خورشیدی، روشن شد که بازار کار غیرمولد موجود به‌هیچ‌وجه ظرفیت جذب این حد از فارغ‌التحصیلان دانشگاهی را ندارد؛ و آن بخشی که بخت یا رانت پیوستن به بازار کار را یافتند نیز عمدتاً در بخش دولتی مشغول به کار شدند. «در واقع، ۸۰/۷ درصد از تمام تحصیل کرده‌های دانشگاهی و شاغلان نیروی کار [در سال ۱۳۷۵]، در استخدام دولت بودند.»^{۲۲} (که این رقم مربوط به تحصیل کردگانی است که شغلی یافته بودند). نقش دانشگاه‌های گسترش یافته در این مقطع بیش از آن که تربیت نیروی متخصص آینده باشد ایجاد قشر فزاینده‌ای از طبقه‌ی متوسط پایین و میانی بود؛ جوانانی که به طور ذهنی، بنا به تخصص و مهارت و انتظارات و تجربه‌ی پویایی اجتماعی‌شان (چرا که بخش بزرگی از آن‌ها از شهرها و بخش‌های کوچک به مراکز استان و به پایتخت آمده بودند و نوعی فرایند آشنایی‌یابی را از سر گذرانده بودند)، جزو «طبقه‌ی متوسط» آینده بودند، اما از نظر عینی، از منظر فرصت‌های نادر اشتغال و امکان حرکت صعودی در سلسله‌مراتب اجتماعی، به‌هیچ‌وجه شرایط احراز هویت‌شان را نداشتند و عملاً در عداد اقشار حاشیه‌ای، نیروهای بیکار، یا

۱۹. همان، ص ۱۵۶.

۲۰. همان، ص ۱۶۸-۹.

۲۱. همان.

۲۲. همان، ص ۱۸۰.

«کارگران» به شمار می‌آمدند. چنان‌که آصف بیات و برخی دیگر استدلال کرده‌اند، همین جوانان و حالا روبه‌میان‌سالانی (در صدر آن‌ها متولدین دوره‌ی پُرزایی دهه‌ی ۱۳۶۰) که تجربه‌ی اجتماعی عمده‌ی آن‌ها تجربه‌ی ناکامی، انسداد، و توقف بوده است را باید جزو اصلی‌ترین نیروهای اجتماعی‌ای دانست که خیزش‌های اجتماعی سال‌های ۹۶، ۹۸، و حالا ۱۴۰۱ را به وجود آورده‌اند. ۲۳ (در پایان مطلب به وضعیت این جوانان/میان‌سالان بازخواهیم گشت).

در بازگشت به چشم‌انداز طبقاتی کلان‌تر ایران از اواخر سده‌ی نوزدهم به بعد، باید گفت که این موقعیت ویژه (وابستگی بخش عمده‌ی اشتغال به حاکمیت) که شاید از همه بیشتر در مورد طبقه‌ی متوسط و اقشار مختلف آن صادق باشد، ویژگی‌های هم‌عینی‌ساختاری و هم‌ذهنی‌ایدئولوژیکی در جامعه‌ی ایران و به‌طور خاص طبقات میانی آن ایجاد کرده است. از نظر عینی‌ساختاری، وابستگی آن به معیشتی که «از بالا»، از جانب حاکمیت، به او می‌رسیده (و به‌خوبی با ساختار روان‌شناختی قدیم ایران همخوان بوده و با ورود ایران به دوره‌ی جدید به اصطلاح «روی آن نشسته» و هم‌زمان خود در پدیدآیی آن موثر بوده است)، وابستگی و قید طبقات مدرن جامعه به حاکمیت را افزایش داده و، دانسته یا نادانسته، آن‌ها را در بزنگاه‌های ناآرامی/جنبش‌های اجتماعی مقید و محدود کرده است. از نظر ذهنی‌ایدئولوژیک نیز، موقعیت ساختاری اقشار میانی جامعه باعث گشته که مجموعه‌ارزش‌های مدرن هم‌بسته‌ی آزادی-حق‌فردی-مسئولیت‌پذیری-دموکراسی، نتیجه و امتداد طبیعی جایگاه ساختاری آن‌ها در نظام تولید و بازتولید نباشد، بلکه با تأخیر، به شکلی بیرونی و سیاسی، و به عنوان مجموعه‌ای از «یافته‌ها»، خبرها، خواسته‌ها، مطلوب‌ها، یا در مقام

۲۳ به‌طور خاص، نگاه کنید به یادداشت کوتاه آصف بیات با عنوان «خیزش طبقه‌ی خشمگین» که در پی ناآرامی‌های سال ۹۶ منتشر کرد، و در گفت‌وگوها و یادداشت‌های اخیر خود نیز عمدتاً در همان چارچوب به تحولات ایران، و کل منطقه‌ی خاورمیانه، می‌نگرد:

هم‌بسته‌ی سبک‌زندگی-مصرف-تسهیلاتِ زندگی بر این طبقات ظاهر شوند و نه جزئی از عناصر «سخت» و ضروری جایگاه عینی-مادی آن‌ها در جامعه‌ای مدرن. به این ترتیب، به تعبیری می‌توان گفت که طبقه‌ی متوسط ایران بنا به خاستگاه تکوینی خود طبقه‌ای از نظر وجودی دوپاره بوده است: بدن او، واقعیت او، ضروریات زندگی و شیوه‌ی بودوباش او، در ساحتی به سر می‌برد (که کماکان از آبخشور کهن‌الگوهای منش و ساختار اجتماعی قدیم ایران تغذیه می‌کند)، و «سر» او، قلمرو ذهنیات و ارزش‌ها و آرمان‌های اکتسابی او، در بهترین حالت، به‌شکلی بیرونی از ساحتی دیگر تغذیه می‌شود. او موجودی است با آگاهی ناشادِ دوپاره میان نحوه‌ی زندگی‌اش (= شیوه‌ی معیشت، شیوه‌ی تولید) و قلمرو آگاهی‌اش (= ارزش‌ها، معیارها، و انگاره‌های هدایت‌کننده‌ی زندگی‌اش)؛ موجودی با تن بزرگ‌گند و رخوتناک و تصوّراتی — آگاهی‌ای — سبک و سیّال و خیالی.

به این ترتیب، از ابتدای تکوین دولت مدرن در ایران از اوایل سده‌ی چهاردهم هجری تا زمان ما، «شغل دولتی» گزینه‌ی جذاب و مطمئنی برای طبقه‌ی متوسط مدرن، کارگران، و فرزندان خرده‌بورژوازی شهری بوده است. یعنی بورژوازی ایران از سرآغازهای خود در نیمه‌ی دوم سده‌ی سیزده هجری/نوزدهم میلادی در دوره‌ی قاجار، به دلیل نوع مفصل‌بندی میان قدرت سیاسی و عاملیت اقتصادی، نتوانست به شکلی مستقل و به‌عنوان نیرویی متمایز از ساخت قدرت قدیم شکل بگیرد، که بعد درصدد تأسیس ساختار سیاسی متناسب با خود برآید. به‌عکس، این طبقه به‌خاطر بقای اقتصادی خود ناگزیر بود به اشکال مختلف و با صرف هزینه در قالب رشوه و پیش‌کش و جز آن، به قدرت سیاسی نزدیک شود یا دست‌کم با آن کنار بیاید؛ و در دوره‌ی قاجار، در بسیاری از موارد برای مصون ماندن از دست‌اندازی‌های قدرت‌های داخلی و حاکمان محلی و مرکزی، خود را به قدرت‌های خارجی پرنفوذ در کشور نزدیک کند — با پذیرش نمایندگی فروش کالاهای آن‌ها، برقراری روابط حسنه با آن‌ها، و نهایتاً کسب تابعیت یکی از این کشورها (عمدتاً روسیه و انگلیس، که چنان‌که می‌دانیم بسیاری از تجار ایرانی سده‌ی نوزدهم در عین زندگی و کار در ایران تابعیت آن‌ها را کسب کرده بودند).

به این ترتیب، زمانی که قدرت حاکم در ایران به تدریج در سده‌ی جدید (قرن چهاردهم) ساختی مدرن به خود گرفت و حاکمیت قانون تا حدودی جای امیال شخصی فرادستان را گرفت و در نتیجه امکان دست‌اندازی آشکار و بی‌عذروپنهانه به جان و مال اتباع خود را از دست داد (البته جز شخص اول مملکت و نزدیکان به او)، نزدیک شدن به بدنه‌ی حاکمیت و ایفای نقش در دستگاه اداری، سیاسی، اقتصادی آن به گزینه‌ی مغتنمی برای افشاری بدل شد که موقعیت طبقاتی و تمکن خانوادگی آن‌ها به‌طور طبیعی مجال چندانی برای پیشرفت در سلسله‌مراتب اجتماعی در اختیارشان نمی‌گذاشت. بسیاری از مردم «کارمند دولت» شدن را گزینه‌ی مطمئن‌تر و بی‌دردسرت‌تری برای تضمین آینده‌ی فرزندان خود دیدند تا اتکا به ابتکار عمل شخصی و مخاطرات احتمالی آن که با دنبال کردن کسب‌وکاری فردی در سطوح مختلف همراه بود. به‌واقع این فرایند نمونه‌ی جالبی از انطباق ساختارهای تاریخی و عادت‌واره‌های^{۲۴} نهادینه‌شده‌ی فرهنگی (که در طول سده‌های متمادی در دادوستد با آن ساختارهای عینی شکل یافته‌اند)، با ساختارهای اقتصادی-سیاسی-اجتماعی برآمده از فرایند توسعه در هر کشور است. در این مورد نیز می‌بینیم که انگاره‌ی فرهنگی قدیمی که از «شاه» یا قدرت حاکم در ایران وجود داشت، و ویژگی همه‌توان، پرمهابت، مطلق، و فرازمینی/فراروزمره‌ی آن (= علی‌حده بودن قدرت و اختیار و مرجعیت او نسبت به قواعد و عرف‌های معمول حاکم بر زندگی مردمان معمولی)، با استحاله‌ای بطئی درون مفهوم جدید «دولت» یا شاه مشروطه — که بنا به تعریف می‌بایست هاله‌ی مطلق و فرامعمول خود را از دست داده باشد، اما در عمل چنین نبود — تداوم پیدا می‌کند، و انتظارات، رفتارها، و کل انگاره‌ی مردم نسبت به «قدرت» را تنظیم و تنسیق می‌کند. بر این مبناست که می‌توان برخورد غریزی دوگانه‌ی ایرانیان نسبت به قدرت حکومتی، یا «دولت» در گفتار روزمره، را دریافت: از یک‌سو به عنوان مرجع و مسئول مطلق که تمامی امور از جزئی‌ترین کاستی‌های روزمره تا تصمیم‌گیری‌های کلان مملکتی را می‌توان باید از او انتظار داشت و به آن احاله کرد؛ و از سوی دیگر به‌عنوان خزانه‌ی بی‌قیدوشرط و بی‌حساب و کتابی («بی‌صاحب» به معنای دقیق کلمه: گنجینه‌ای که

مالک مشخصی ندارد، و در عین حال هر کس را که بر آن اختیار افتد امکان بهره‌گیری بی‌حدوحصر از آن هست) از قدرت و ثروت و اختیار، که مردمان معمولی در وهله‌ی اول باید تا جای ممکن از آن و دامنه‌ی مخاطراتی که به آنی ممکن است کل جان و مال و زندگی فرد را بر باد دهد حذر کنند، و در وهله‌ی بعد در صورتی که امکان نزدیکی و دسترسی به شریان لایزال قدرت-ثروت آن وجود داشت، حداکثر بهره‌ی ممکن را در کوتاه‌ترین فرصت از آن بر گیرند، چرا که دولت و منابع آن چیزی فوق قواعد و محاسبات روزمره است که در هر لحظه‌ی تاریخی تنها معدودی از بخت‌یاران مناسبات و موقعیت بهره‌گیری از آن را دارند، و با چرخش بعدی تاس سرنوشت اوضاع دیگر می‌شود و دیگران بر سفره می‌نشینند. حال این سفره بسته به موقعیت و توان و جاه‌طلبی فرد می‌تواند در حد بهره‌برداری‌های مالی گسترده و فراقانونی باشد یا جور کردن آشنایانی برای پیشی گرفتن از رقیبان برای کسب یک پست اداری کاملاً معمولی که در عین حال در «شرایط عسرت»ی که در چنین سرزمین‌هایی قاعده‌ی غالب است می‌تواند آینده‌ی فرد را با «آب‌باریکه»ای تضمین شده که مسئول آن هیچ فرد خاصی نیست و از «ناکجا» («دولت») به ما می‌رسد تأمین کند. حکومت یا دولت همان خرسی است که باید با استفاده از انواع تاکتیک‌های پنهان‌کاری و تقیه و عدم مواجهه و «توی چشم» نبودن و غیره از سرپنجه‌ی آن در امان بود، و در عین حال در موقعیت مقتضی مویی به غنیمت از آن کند — و آن‌کس که چنین کند زرنگ‌ترین و کاربلدترین افراد در مبارزه برای بقاست.

آن‌چه را گفتیم مرور کنیم: نبودن هر گونه پیوند بازنمایانه میان حاکمیت و مردم در ایران — که در تاریخ مدرن ایران نیز به‌درجات زیادی تداوم یافته — منجر به بازتولید وضعیتی ذهنی در بخش‌های گسترده‌ای از مردم می‌شود که بر مبنای آن، جز در برخی مقاطع برانگیختگی جمعی مانند انقلاب‌ها و شورهای جمعی، احساس تعلق چندانی به کشور، به‌ویژه به حاکمیت (که منابع ثروت و قدرت در اختیار آن است)، و حتی به مردم هم‌سرنوشت‌شان وجود ندارد. به این ترتیب، در عین وجود کشش علی‌حده و فراروزمره‌ای قهرمانانه-اسطوره‌ای-شعبی به فیگور «فرد یا گروهی که تن به ظلم نمی‌دهد»، قیام می‌کند، و در راه آن کشته/شهید می‌شود، مردم، در بازگشت به

سطح زندگی واقعی و روزمره، از حکمتی عملی پیروی می‌کنند که بر طبق آن اگر کسی بتواند سرش به کار خودش باشد، با قدرت کنار بیاید و از مخاطرات آن مصون بماند، و در صورت امکان از مواهب آن بهره‌مند شود، بالاترین «زرنگی» و موفقیت را کسب کرده است.

مطابق این چارچوب، در دوره‌ی مدرن نیز استخدام در دولت یعنی وضعیتی که در آن بدون آن که مسئول چیزی باشیم (= پاسخ‌گوی سود و زیان و کژکاری سیستم، یا اساساً علت وجود آن باشیم)، آخر ماه پولی شبه‌بادآورده به حساب‌مان ریخته می‌شود، بدون آن که به عنوان قاعده در قبال آن کاری کرده باشیم. در این شرایط، کار شخصی کردن با ابتکار عمل و تلاش لازم برای آن به امری پرمخاطره و موردی ویژه بدل می‌شود؛ و مستلزم مجموعه تاکتیک‌ها و مانورهای پیچیده برای عدم مواجهه و تماس بی‌حائل و واسطه با حاکمیت، یا «از کنار آن به سلامت عبور کردن» با حداقل رشوه و صدمه و هزینه بدل می‌شود. به یاد بیاوریم که در دوره‌ی قاجار عمده‌ی مردم، از تاجران و توانگران تا کسانی که حداقل چیزی داشتند، حتی‌الامکان خود را بی‌چیز وانمود می‌کردند؛ کشاورزان زمین‌های بر جاده و به اصطلاح «توی چشم» را که احتمال غصب محصول یا خود زمین در آن‌ها بالا بود کشت نمی‌کردند؛^{۲۵} و به‌طور کلی از نوعی راهبرد پنهان‌کاری و تفکیک سلسله‌مراتب لایه‌های درونی/خودی/محرم تا بیرونی/غیرنامحرم پیروی می‌کردند، که به‌روشنی در این گفته‌ی ناظری اروپایی در عصر ناصری به بیان در آمده است: «یک ایرانی برای حفظ قدرت و ثروت باید هردو را کتمان کند.»^{۲۶} دشوار نیست فهم این نکته که این منش «نالیدن» و اوضاع (به‌ویژه مالی) را خراب جلوه دادن، و به‌طور کلی روحیه‌ی پنهان‌کاری و تقیه و درون‌و-بیرون کردن چیزها، تا همین حالا یکی از خصیصه‌های غالب عادت‌واره‌ی ایرانی باقی مانده است — هرچند که موجبات عینی آن تا حدودی تغییر کرده یا از میان رفته باشد.

✱

^{۲۵} به نقل از احمد سیف، نگاهی با دوربین به اقتصاد ایران (از مشروطه تاکنون)، نشر کرگدن، ۱۴۰۱ (۱۳۹۶)، ص. ۳۰.

^{۲۶} به نقل از سیف، همان، ص. ۳۱.

در زمینه‌ی ملاحظات‌ی که در مورد زمینه‌های تاریخی و فرهنگی فرهنگ سیاسی ایران ارائه شد لازم است بر نکته‌ای تأکید کرد. منظور از این سخنان آن نیست که به شیوه‌ای محافظه‌کارانه، با علت‌یابی «فرهنگی» و در نتیجه «عمیق» تر برای تحولات تاریخی، جلوه‌ای محتوم، مقدر، و سیاست‌زدایی شده بدان‌ها ببخشیم و هر کثافت و ادب‌ار حادث تاریخی را جلوه‌ای از ضروریات «فرهنگ ایرانی» در جریان «گذار» از قدیم به جدید قلمداد کنیم. نه؛ حاکمیت‌های سیاسی صد سال اخیر ایران نتیجه‌ی حادث و رخ داده (و نه محتوم و تعیین شده) ی مجموع شرایط عینی و ذهنی زمان خود بوده‌اند، و با تمام رخدادگی خود تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر محدوده‌ها و امکان‌های سیاست‌ورزی در ایران معاصر و خلق صورت‌های تازه‌ی زیستن و سیاست ورزیدن در آن بر جا گذاشته‌اند — صورت‌ها و امکان‌های نوی که صرفاً زاده‌ی خیال و آرزواندیشی نیستند و می‌توان جلوه‌های ناکام آن‌ها را در تاریخ معاصر ایران برشمرد. به بیان روشن‌تر، اشاره به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی فرهنگ سیاسی ایرانیان به این معنا نیست که وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران از مشروطه بدین سو را نتیجه‌ی محتوم «منطق» حاکم بر تاریخ ایران، منش استبدادی، و پیشینه‌های «فرهنگی» آن بدانیم، و به عنوان نمونه — چنان‌که می‌شنویم — «جمهوری اسلامی» را نتیجه‌ی طبیعی شرایط تاریخی ایران و برآیند متوسط باورها، ارزش‌ها، و بنا به اصطلاح دست‌مالی‌شده‌ای که در این گونه موارد به کار می‌رود، نتیجه‌ی «فرهنگ دینی» مردم ایران تلقی کنیم. قول به وجود «منطقی» برای تاریخ — چه تاریخ جهانی و چه تاریخ‌های موضعی فرهنگ‌ها و دولت‌ملت‌های مختلف — اساساً نتیجه‌ی سوء تفاهمی با ظاهر عمیق (علمی یا فلسفی، بنا به مشرب و جریان) است که در ایران معاصر نیز سابقه‌ی زیادی دارد؛ از گفتار سیاسی چپ پیش از انقلاب که دغدغه‌ی همیشگی‌اش مکان‌یابی برای کشوری چون ایران در سیر «تحول تاریخی» جوامع بر حسب روایت‌های ساده‌شده‌ای از ماتریالیسم تاریخی بود، تا روایت‌های ایده‌آلیستی تر ناسیونالیستی سال‌های اخیر که به تاریخ‌ها صبغه‌ای تمدنی می‌بخشند و در هر حرکت ریز و درشت ملت‌های کنونی جوهر اساطیر کهن آن ملت را دست‌اندرکار می‌بینند.

هدف روان‌شناسانه کردن یا فرهنگی دیدن کل مسئله و نادیده گرفتن واقعیت‌های عینی ناشی از برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی در پیش و پس از انقلاب نیست، که در چارچوب آن، به عنوان مثال، دولت نقش محوری را داشته است. اتفاقاً مسئله، در کلی‌ترین سطح، بر سر تعیین‌گری‌های دوسویه‌ی ساختارهای سیاسی و اقتصادی از یک‌سو و ساختارها و الگوهای فرهنگی و سنخ‌ها و عادت‌واره‌های اجتماعی از سوی دیگر است. با حساسیت فکری و نظری نسبت به تناظرات و مشروط‌شدگی‌های این دو سطح، همزمان، از تقلیل دادن ویژگی‌های فرهنگی به تعیین‌گرهای مستقیم اقتصادی-سیاسی، و — در نقطه‌ی مقابل — از انحلال ساختارهای عینی تاریخی در کهن‌الگوهای مفروض یک «روح فرهنگی ایرانی»، «جهان‌نگری ایرانی»، «روح زمانه»، و مقولات مشابه جلوگیری می‌کنیم؛ و بستر آن را فراهم می‌سازیم که میانجی‌ها و گذرراه‌های میان لایه‌های عینی و ذهنی یا «سخت» و «نرم» یک جامعه‌ی تاریخی خاص فهمیده شوند و به عنوان مفاهیم و مقولاتی مستقل و همزمان متریال و ایده‌آل (ایده‌گون، از جنس ایده)، برای فهمی تاریخی از جلوه‌های فرهنگی و صورت‌های انسانی آن جامعه به کار گرفته شوند.

منظور از این ملاحظات بازسازیِ موجز زمینه‌های تاریخیِ «فرهنگ سیاسی» غالبِ حاکم بر ایران است که رفتارها و نگرش‌های جمعی ایرانیان معاصر را بر بستر آن می‌توان فهمید — و این عاملی است که به‌طور خاص در کشورهایی با سابقه‌ی کم‌تر در سیاست دموکراتیک، تعیین‌کننده‌تر از فرم سیاسی موجود یا دلخواه آن جامعه و صورت‌های قانونی آن است.^{۲۷} البته پیش از ادامه دو نکته را باید در رابطه با این مفهوم در نظر داشت. نکته‌ی اول آن است که فرهنگ سیاسی یک جامعه در میان افشار و

^{۲۷}. در رابطه با این نکته، و به طور کلی برای یافتن بحثی متمایز و مستقل در مورد «فرهنگ سیاسی»

به تمایز از «سیاست» در ایران، ر. ک. به «پیش‌گفتار» منصور فرهنگ در کتاب زیر:

Mansour Farhang, "Foreword", in *IRAN, Political Culture in the Islamic Republic*, edited by Samih K. Farsoun and Mehrdad Mashayekhi, Routledge, 1992.

فرسون و مشایخی نیز در مقدمه‌ی همین کتاب (Introduction: Iran's Political Culture) رگه‌های مختلف فرهنگ سیاسی تشکیل‌دهنده‌ی نیروی مذهبی هژمونیک‌شده در انقلاب ۵۷ و سال‌های پس از آن را تحلیل می‌کنند.

طبقات مختلف آن جامعه یکسان نیست، اما تمامی اشکال و تفاوت‌های آن را می‌توان در حکم طیف‌ها یا «مواضع» ممکن درون چارچوبی مشترک — یعنی فرهنگ سیاسی جامعه — به شمار آورد. مسئله‌ی دوم و مرتبط آن است که فرهنگ سیاسی یک جامعه را نباید در طول زمان نیز کلیتی یکپارچه و تغییرناپذیر دانست، یا اساساً آن را مجموعه‌ای از «محتواها»ی فراتاریخی ناظر به چندوچون و معیارهای عرصه‌ی سیاست قلمداد کرد. فرهنگ سیاسی بیشتر در نوع رابطه‌ی میان عناصر و نحوه‌ی عمل کردن آن‌ها، یعنی نوعی سازوکار یا فرم پویا، قابل درک است که در دوره‌ها و برآمدهای تاریخی مختلف می‌توانند با محتواهای تاریخی یا مسائل مختلف (اما البته نه هر محتوایی، چرا که برخی از آن‌ها را پس می‌زنند و تحقق‌شان را درون این فرم ناممکن می‌سازند) به‌اصطلاح پُر شوند. چنان‌که، به عنوان مثالی فرضی، در واکنش اقصای مختلف ایرانیان به قحطی بزرگ سال‌های ۵۱-۱۲۵۰ و بحران مشابهی در سال‌های پایانی سده‌ی چهاردهم هجری، در عین مشاهده‌ی تفاوت‌های عمده‌ی تاریخی ناشی از فاصله‌ای صدوپنجاه ساله و تجاربی که در این میان بر ایرانیان گذشته است، چه‌بسا بتوان برخی مشابهت‌های ساختاری احتمالی را نیز در نحوه‌ی برخورد و عمل آنان در مواجهه با موقعیت‌های مشابه ردیابی کرد. یا به عنوان نمونه‌ای واقعی، بتوان واکنش‌های سخن‌نمای ایرانیان در مواجهه با تجربه‌ی سرخوردگی سیاسی جمعی در دهه‌ی ۱۳۳۰ (پس از کودتا و سقوط دولت محبوب مصدق) و دهه‌ی ۱۳۹۰ (پس از ناکامی جنبش سبز و فروبستگی سیاسی پس از آن) را به پرسش گذاشت و تحلیل کرد.

این واقعیت که از سلسله‌های پیشین تا اکثر قریب به اتفاق دولت‌های امروزی حاکم بر ایران در طول صدسال اخیر، هیچ‌گاه حاکمیت رابطه‌ی اندام‌واری با قاطبه‌ی مردم ایران نداشته و از نظر ساخت اجتماعی و طبقاتی برآمده از طبقات عمده‌ی جامعه نبوده است، و در نتیجه نمی‌توانسته رابطه‌ای مبتنی بر نمایندگی یا «بازنمایی» با توده‌ی مردم داشته باشند، در کنار نکته‌ای که در مورد پیوند معیشتی و وابستگی شغلی بخش عمده‌ای از مردم — به صورت بی‌واسطه یا باواسطه — به/با بدنه‌ی حاکمیت بدان اشاره کردیم، نقش تعیین‌کننده‌ای در احساس هویت اجتماعی یا ملی مردم، و به بیان روشن‌تر در حس تعلق یا عدم‌تعلق آن‌ها به هویت سیاسی و ملی کشور، به‌عنوان جزئی

سازنده، فعال، و مسئول از آن، داشته است. به بیان دیگر، میان کلیتی به نام «ایران» و جزائی که شهروندان ایرانی را تشکیل می‌دهند، آن نوع رابطه‌ی مبتنی بر «استقلال و پیوستگی» یا «این‌همانی در عین تمایز»ی که ویژگی احساس شهروندی در یک جامعه‌ی مدرن است شکل نگرفته یا طی فرایندی کند، به تأخیر افتاده، و از شکل افتاده در حال شکل‌گیری است. این رابطه‌ی دوسویه‌ای است مبتنی بر مشارکت و مسئولیت، که پیش‌فرض آن بازشناسیِ تفرد و خودآیینی شهروندان در تعیین زندگی خویش در عین احساس تعلق و همانی با کلیتِ دیگر افراد مستقلی است که اراده و عمل جمعی آن‌ها به‌طور مستقیم در کلیت اجتماعی و سیاسی‌ای که بدان شکل می‌دهند تعیین پیدا می‌کند و بازشناسی می‌شود. این حس تعلق و هویت کیفیتی مدرن و به یک معنا «ساختگی» است که از پسِ جوامعِ قدیم می‌آید؛ جوامعی که هویتِ آن‌ها چندان ماهیت «ملی» نداشت و نتیجه‌ی خودکار یا «طبیعی» وحدتِ هویتی (عمدتاً مذهبی، و همین‌طور قومی - نژادی) ساکنان یک جغرافیای فرهنگی مشخص بود که کل فضای فرهنگی و حوزه‌های نهادیِ مختلف آن را می‌انباشت و در آن فضای خالی چندان برای عدم این‌همانی و تفرد و تکثر وجود نداشت. به بیان دیگر، از پی هویت صلب و سبترِ قدیم هر جامعه و این‌همانی تام و تمامی که از اجزای سازنده‌ی خود طلب می‌کرد (و در صورت عدم امکانِ هضم و جذب، به اشکال مختلف آن‌ها را «پس می‌زد» و نفی و نابود می‌کرد)، لازم است استحاله‌ای تاریخی به هویت مدرنی صورت پذیرد که برخلاف هویتِ قومی-فرهنگی این همان‌ساز و همه‌توان سنتی، بر مبنای بازشناسیِ دوجانبه‌ی استقلال فرد از جانب کل و تعلق به کل از جانب فرد شکل می‌گیرد. این فرایند به تقریب ۱۵۰ سال است که در ایران جریان دارد و هنوز به سرانجامی مطلوب نرسیده است.

اثبات این‌که وضعیت حاکم بر ایران در طول حاکمیت پهلوی اول و دوم و جمهوری اسلامی مصداق همین وضعیت است چندان دشوار نیست. در هر دوی این دوره‌ها که در مجموع تاریخ قرن اخیر ایران را می‌سازند حاکمیت عمده‌تأ همان خصیصه‌ی انفرادی، خودکامه، و کاملاً جدا افتاده از بدنه‌ی اتباع و طبقات جامعه را داشته است که به‌طور کلی در تاریخ هزار سال اخیر ایران می‌یابیم. و مشروعیت عمده‌تأ محصول زور فردی-گروهی و جَهتی از بالا به پایین بوده است، نه نتیجه‌ی برآیند انباشتِ اراده و خواستِ طبقات و اقشار عمده‌ی جامعه و نمادین شدنِ آن‌ها در قالب شخص یا هیئت

حاکمه طی فرایندی از-پایین-به-بالا. این وضعیت استثنائاتی مقطعی نیز به خود دیده است که، فارغ از ماهیت و ارزش‌های هریک از آن‌ها از منظری بیرونی، نمایانگر درجاتی از پویایی دوسویه میان حاکمیت و مردم بوده است؛ مانند سال‌های نخستِ نخست‌وزیری و سپس پادشاهی رضاشاه (که با خواست مبهمی از جانب اقلاری از مردم، و به طور مشخص‌تر حمایت بخش وسیعی از قشر نخبه‌ی جامعه همراه بود)، و همین‌طور دهه‌ی نخستِ حاکمیت جمهوری اسلامی (که با هواداریِ بخش عمده‌ای از عامه‌ی مردم ایران، و البته سرکوبِ گسترده‌ی دیگر نیروهای سیاسی، طبقه‌ی متوسط جدید و روشنفکرانِ مشارکت‌کننده در فرایند به ثمر نشستن انقلاب، همراه بود)؛ یا به شکلی ایجابی‌تر و سازنده‌تر، در سال‌های نخست ریاست‌جمهوری خاتمی و البته دولت مصدق در سال‌های منتهی به کودتای سال ۳۲.

از طرف دیگر، شکاف میان حاکمیت و مردم در ایران معاصر همچنین خود را در جای خالی احساساتِ میهن‌دوستانه‌ی «سالم» و ایجابی در نزد توده‌ی مردم، به‌ویژه نسل‌های جوان‌تر، نشان می‌دهد. این مسئله البته باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد و حتی‌الامکان بر داده‌های روشن و تحصیل‌پذیر استوار شود. همچنین، احساساتِ میهن‌دوستانه و حس هم‌هویتی و غرور ملی باید در میان توده‌ی مردم و روشنفکران (اقلار تولیدکننده‌ی فکر و کلام) به صورت مجزا بررسی شود و، از جمله، واگرایی‌ها و همگرایی‌های این دو در مقاطع مختلف مورد توجه قرار گیرد. اما عجلتاً چیزی که با اطمینانی تجربی می‌توان گفت و ملاحظات پدیدارشناسانه‌ی هر ناظر داخلی نیز تأییدگر آن است، به حداقل رسیدن چنین احساساتی در دهه‌های اخیر در میان اکثریت مردم ایران است؛ چنان‌که گویی شکاف کهنه‌ی میان حکومت و مردم، درآمیختن مفهوم وطن و غرور ملی با مرزبندی‌های ایدئولوژیک، و فاکتورهایی دیگر امکان شکل‌گیری حس میهن‌دوستی، و به بیان دقیق‌تر **موضوعی که از آن نقطه بتوان هم ایران را دوست داشت و هم مرز خود را با ابعاد دوست‌نداشتنی فزاینده‌ی آن حفظ کرد**، ناممکن یا به‌غایت دشوار شده است. در مورد روشنفکران نیز تا آن‌جا که به تاریخ معاصر مربوط می‌شود چنین بوده است. به‌استثنای گفتار ملی‌گرایانه‌ی قدرتمندی که از سال‌های پس از مشروطه تا نخستین سال‌های حکومت رضاشاه (پیش از ۱۳۱۰) وجود

داشت و عملکرد سیاسی مطلقاً سرکوب‌گرانه‌ی رضاخان سوبه‌های خطرناک آن را به روشن‌فکران ملی‌گرا نشان داد، و البته شکل‌گیری جبهه‌ی ملی در سال‌های منتهی به ملی‌شدن صنعت نفت، روشنفکری در ایران معاصر عمدتاً فاقد سوبه‌ای ایجابی و مثبت نسبت به انگاره‌ی وطن و وطن‌دوستی بوده و گفتار ملی‌گرا (در دوره‌ی پهلوی) عمدتاً از سوی نهادهای فرهنگی حکومت و روشن‌فکران مرتبط با آن‌ها تولید و ترویج شده است.^{۲۸} این مسئله زمانی خاص‌بودگی تاریخی خود را به رخ می‌کشد که این موضع یا حس کلی راه، به‌عنوان یک نمونه، با برخورد روشن‌فکران و نویسندگان آمریکایی از میانه‌های سده‌ی نوزدهم تا زمان ما، یا دست‌کم تا دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی، مقایسه کنیم؛ جایی که اساساً یکی از رگه‌های ثابتی که بسیاری از برجسته‌ترین شاعران، متفکران، روشن‌فکران، و حتی نقاشان و عکاسان آمریکایی (البته دو گروه اخیر، تا نیمه‌های قرن بیستم و نه پس از آن) را به یکدیگر پیوند داده است دغدغه‌ی ایجابی قدرتمندی نسبت به معنا، دلالت‌ها، و اهمیت ایده‌ی آمریکا و آمریکایی بودن و کیفیت‌ها و ظرفیت‌های ویژه‌ی آن بوده است: از هنری دیوید ثورو و امرسون و نقاشان منظره‌پرداز رمانتیک آمریکایی قرن نوزدهم تا والت ویتمن، هنری جیمز، و جان دوئی، تا بسیاری از عکاسان برجسته‌ی نیمه‌ی اول سده‌ی بیستم، تا ریچارد رورتی و دیگران در دهه‌های اخیر.

در ایران اما، دست‌کم از دهه‌ی ۱۳۳۰ به این سو، گرایش‌های میهن‌دوستانه عمدتاً در قالب ملی‌گرایی‌های شدید ارتجاعی و باستان‌گرایی یکسویه و از جانب «اهل ادب» و فرهنگ‌گرایان قدمایی یا روشن‌فکران ایدئولوژیکِ نزدیک به حکومت ظاهر شده است. طبیعتاً نبود جریان‌های میهن‌دوستانه یا حتی ملی‌گرایانه‌ی قدرتمند و قابل‌دفاع در سنت روشنفکری ایران راه، برخلاف دیدگاه‌های سهل‌نگرانه یا شبه‌امنیتی، نمی‌توان نقص یا «کم‌کاری»‌ای از جانب روشن‌فکران ایرانی به شمار آورد. اما توجه به این مسئله را

^{۲۸} با گذر از پهلوی اول به دوم و به‌طور مشخص پس از کودتا، روشن‌فکرانی که با حاکمیت همکاری می‌کردند به نحوی فزاینده اعتبار خود را در فضای روشنفکری از دست دادند و به فعالیت آن‌ها به عنوان کاری عمدتاً مصلحتی و فرصت‌طلبانه نگریسته می‌شد، نه محصول فکر و باوری که مسیر طبیعی خود را طی می‌کند.

می‌توان مبنایی برای بازاندیشی تاریخی و فهم پویایی‌شناسی فرهنگ ایران – و مشخصاً اندیشیدن به نوع نسبت‌های سطح تاریخ و سطح بازاندیشی فرهنگی در قالب تفکر، تاریخ‌نگاری، ادبیات، و جز آن – قرار داد. ۲۹

دو لایه از طبقه‌ی متوسط ایران

مشاهدات مختلف ما را به این نتیجه می‌رساند که سرنوشت تحول اجتماعی و سیاسی در ایران معاصر، جدای از دیگر عوامل، به وضعیت و جهت‌یابی طبقه‌ی متوسط وابسته است. مفهوم «طبقه‌ی متوسط» در نظریه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی، چنان‌که گفته‌اند، به‌خودی‌خود مقوله‌ی مبهم و فرآری است و تعیین مرزها و عوامل تعیین‌کننده‌ی آن در نسبت با دیگر طبقات اجتماعی دشوارتر است. به عنوان نمونه، فاکتور درآمد و قدرت خرید در این طبقه تعیین‌کننده‌ی اصلی نیست؛ چنان‌که در طیفی که ذیل این عنوان جا می‌گیرد شاهد دامنه‌های درآمدی گسترده‌ای هستیم که از پایین به زیر سطح درآمدی خانواده‌ای کارگر می‌رسد و در لایه‌های بالایی خود از بسیاری نمونه‌هایی که طبق تعریف باید جزو سرمایه‌داران قلمدادشان کرد درآمد و سطح زندگی بالاتری دارند. در ایران به دلیل ماهیت خاص و دولت‌محور توسعه‌ی سرمایه‌دارانه، می‌توان انتظار داشت که این نوسانات و دامنه‌ی پراکندگی طبقه‌ی متوسط، به‌ویژه طبقه‌ی متوسط «جدید»، بیشتر نیز باشد. ما در این جا سوییچ اقتصادی درک خود از طبقه‌ی متوسط را عمدتاً بر دریافتی مبتنی کرده‌ایم که سهراب بهداد و فرهاد نعمانی در کتاب *طبقه و کار در ایران* ارائه داده‌اند. بر طبق این تعریف، طبقه‌ی متوسط بر اساس *توان مدیریتی و تخصص‌های مختلف* خود، در تولید از دیگر

۲۹. در کم‌تر از دو دهه‌ی اخیر، جریانی از اندیشه‌ی ملی‌گرایانه در میان برخی روشنفکران و بخش‌هایی از لایه‌های فرهنگی حکومت ظهور کرده است که به نظر می‌رسد بیشتر ماهیتی واکنشی، خودخواسته، و ایده‌آلیستی داشته باشد. وجه ایدئولوژیک این جریان آن‌جا خودنمایی می‌کند که توجه کنیم این جریان هیچ مابه‌ازایی در میان جامعه‌ی غیرروشنفکری ندارد (که برای این نوع تفکر ضروری به نظر می‌رسد) و نماینده‌ی ایده‌های بخش‌هایی از مردم نیست؛ بلکه محصولی گلخانه‌ای است که اتفاقاً در واکنش به فقدان هر گونه پایه و مایه‌ی عینی در واقعیت شکل گرفته است.

طبقات متمایز می‌شود: از یک‌سو، از آنان که مالکیت منابع کمیاب (سرمایه و وسایل تولید) را در اختیار دارند و دیگران، از جمله افراد طبقه‌ی متوسط، را در استخدام خود دارند و آنان مزدحقوق‌بگیر او هستند — یعنی سرمایه‌داران؛ و از سوی دیگر، از آنان که نه مالکیت منابع و نه مهارت حرفه‌ای و تخصصی دارند، و تنها با فروش نیروی کار خود به سرمایه‌داران در فرایند تولید مشارکت می‌کنند — یعنی طبقه‌ی کارگر. البته درون هر یک از این مقولات تمایزها و پیچیدگی‌های بیشتری وجود دارد که در این‌جا وارد آن‌ها نمی‌شویم.

برای آن‌که درکی نسبی از جایگاه و نقش طبقه‌ی متوسط در جامعه‌ی معاصر ایران داشته باشیم، لازم است اندکی به عقب بازگردیم و به زمینه‌های تکوین اقشار و لایه‌های مختلف طبقه‌ی متوسط توجه کنیم. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰ که جامعه‌ی ایران بدون آن‌که بداند به‌سوی انقلاب کشیده می‌شد، طبقات متوسط جدید درصد کوچک اما درحال‌رشدی از جامعه‌ی ایران بودند. با رخ نمودن انقلاب و تا حدود یک دهه پس از آن، جامعه‌ی ایران دستخوش شرایط اقتصادی ویژه‌ی پساانقلابی شد، که مختل شدن فرایند توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌دارانه و کوچک شدن (و سرکوب و مهاجرت) طبقه‌ی متوسط از جمله پیامدهای آن بود. در دهه‌ی نخست انقلاب، تعداد کارگاه‌ها و کارخانه‌های صنعتی بزرگ بسیار کاهش یافت و کارگاه‌های کوچک با زیر ده کارکن افزایش صددرصدی یافتند و ۹۷ درصد کل بنگاه‌های تولیدی کشور را تشکیل می‌دادند. ۳۰٪ از سوی دیگر، جای خالی کارخانه‌جات صنعتی بزرگ را شکل تازه‌ای از سازمان‌های مالی-اقتصادی گرفتند، که شاید بتوان آن‌ها را همتهای اسلامی برخی بنیادهای سلطنتی و مراکز فعالیت اقتصادی نزدیکان به‌دربار در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به‌شمار آورد. در سال‌های آغازین انقلاب، دادگاه‌های انقلاب دارای بسیاری از افراد «مفسد فی الارض» را مصادره کردند و آن‌ها را به‌عنوان «اموال عمومی» یا بیت‌المال تعریف کردند — که به این ترتیب حکم اموال وقفی را یافتند و از حسابرسی و نظارت دولتی خارج گشتند. سازمان‌های اقتصادی جدیدی که از آن‌ها سخن می‌گوییم «بنیادها»ی مختلفی بودند که این اموال مصادره‌شده در اختیار آنان قرار

گرفت: مؤسسات شبه‌دولتی یا فرادولتی‌ای چون بنیاد مستضعفان و جانبازان که در سال ۵۸ تأسیس شد، یا بنیاد شهید، بنیاد پانزده خرداد، و بسیاری مراکز ریز و درشت دیگر. این بنیادها در دهه‌ی نخست پس از انقلاب، با موقعیت منحصربه‌فردی که داشتند به بزرگ‌ترین بازیگران اقتصادی اقتصاد فروبسته و کنترل‌شده‌ی دوره‌ی انقلاب و جنگ بدل شدند. چنان‌که بنیاد مستضعفان به‌تنهایی صاحب ۴۰۰ شرکت با توان انحصاری در تولید کالاهای مختلف از ظروف شیشه‌ای و لاستیک ماشین گرفته تا نوشابه و شکر و پارچه و لبنیات بود، و تقریباً نیمی از ظرفیت هتل‌های کشور را نیز در اختیار داشت، و بزرگ‌ترین شرکت ساختمانی بسازفروش هم بود.^{۳۱} «بنیاد مستضعفان با حدود ۱۲ میلیارد دلار... دارایی بزرگ‌ترین واحد اقتصادی خاورمیانه شده بود.»^{۳۲} بنیاد «مستضعفان» و دیگر بنیادها در شرایطی چنین قدرت گرفته بودند که وضعیت اقتصادی کشور مطابق با تمامی شاخص‌های اقتصادی بسیار بدتر از پیش از انقلاب بود، و درآمد نفت از ۲۱ میلیارد دلار در سال ۶۲ به ۱۴ میلیارد دلار در سال ۶۴ و کمتر از ۶ میلیارد دلار در سال ۶۵ رسیده بود. (در حالی که «میانگین واردات ایران در این سال‌ها در حدود ۱۴ میلیارد دلار بود!» بهداد-نعمانی، ص ۰۷۷). تلاش اصلی حاکمیت در این سال‌ها تأمین هزینه‌های کمرشکن جنگ و حفظ حداقل‌های زندگی مردم با سیاست‌های بازتوزیعی بود.

اما چنان‌که از اندک سخنان درز کرده از مقامات بالای حاکمیت، به‌ویژه رفسنجانی، در مقطع پایان جنگ و پذیرش قطعنامه‌ی ۵۹۸ روشن می‌شود، ادامه‌ی آن وضعیت عملاً ناممکن بود. به این ترتیب دعاوی «اقتصاد اسلامی» و مقولات مرتبط با آن کنار گذاشته شد، و ایران کوشید به شیوه‌ی خاص خود^{۳۳} مسیر بازگشت به اقتصاد

۳۱. همان، ۸۵.

۳۲. همان، ۸۶.

۳۳. این تأکید اهمیت دارد؛ زیرا در تمام این سال‌ها محوریت دولت یا نهادهای شبه‌دولتی در اقتصاد، حجت اصلی مخالفان سرمایه‌دارانه نامیده شدن اقتصاد ایران بوده است. این استدلال مبتنی بر درکی آرمانی‌شده، جانبدارانه و مبتنی بر کتاب‌های درسی از اقتصاد بازار آزاد است، که هر گونه مداخله‌ی

سرمایه‌داری جهانی را ریل‌گذاری کند. طی سال‌های ۶۶ تا ۶۸ دولت شروع به گرفتن وام‌های خارجی کرد؛ اما وام‌های خارجی منوط به تعهدات و انجام تغییراتی از سوی ایران بود:

برای جلب سرمایه‌گذاری خارجی دولت مجبور بود پایبندی خود را به بازسازی نهادهای بازار و تشویق اقتصاد بازار آزاد نشان دهد. پیگیری نمادین این حرکت استقبال دولت ایران از هیئت اعزامی صندوق بین‌المللی پول-بانک جهانی در تهران در ۱۳۶۹ بود. این نخستین هیئت اعزامی این دو نهاد مالی بین‌المللی به ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷ بود.^{۳۴}

هیئت اعزامی به ایران در سی‌ام ژوئیه‌ی ۱۹۹۰ در گزارشی که در نشریه‌ی صندوق بین‌المللی پول^{۳۵} منتشر کرد از «عزم... [مقامات ایران] برای حرکت به سوی تعدیل همه‌جانبه‌ی اقتصادی کلان کشور، فراهم آوردن نقشی قوی‌تر برای بخش خصوصی و

دولتی در قلمرو اقتصاد را ناقض سیاست‌های نولیبرالی اقتصاد می‌داند. این در حالی است که واقعیت روند سرمایه‌دارانه‌شدن کشورهای مختلف هیچ‌گاه به این سادگی نبوده، و در مراحل مختلف و به اشکال مختلف به قواعد، تنظیمات، و «مداخلات» دولت یا دیگر عوامل برون‌اقتصادی گره خورده است. در این چارچوب، بازار آزاد با حداقل مداخله‌ی دولت را نیز باید یکی از اشکال تاریخی و موضعی اقتصاد بازار قلمداد کرد و نه جوهر یا نمونه‌ی فراتاریخی آن. نمونه‌ی بسیار موفق توسعه‌ی اقتصادی که در دهه‌ی ... در کشورهای جنوب غربی آسیا همچون سنگاپور و هنگ‌کنگ شاهد آن بودیم مثال بارزی از سیاست‌گذاری‌های سفت و سخت دولت در جهانی است که برای توسعه‌ی اقتصادی کشور مناسب می‌دانند. اساساً یکی از قابلیت‌های ویژه‌ی نظام سرمایه‌داری قابلیت آن در سازگاری‌یابی با وضعیت‌های سیاسی، ژئوپولیتیک، و اجتماعی-فرهنگی مختلف است. بنابراین، ویژگی پروژه‌های نولیبرال‌سازی اقتصاد در دهه‌های اخیر انعطاف‌پذیری و شکل‌پذیری آن‌ها با توجه به ساخت سیاسی حاکمیت و به طور مشخص اقشار و طبقاتی بوده است که ابتکار عمل این برنامه‌ها را در کشور در دست داشته و از آن منتفع می‌شده‌اند. با توجه به تحولات اقتصادی دو دهه‌ی اخیر باید روشن شده باشد که آن تصویر آرمانی بازار آزادی که بدون دخالت هیچ عنصر بیرونی و بنا به پویایی‌شناسی خودتنظیم‌گرش سرجمع جستجوی منافع اقتصادی شخصی اعضای جامعه را به بیشترین سود بیشترین تعداد افراد منتهی می‌کند، و «آزادی اقتصادی» آن به شکلی خودکار «آزادی سیاسی و اجتماعی» (دموکراسی) را در پی دارد همان‌قدر واقعی و تحقیق‌پذیر است که اتوپیای اقتصادی و اجتماعی شوروی و کشورهای وابسته‌اش واقعی بود.

^{۳۴} . سهراب بهداد و فرهاد نعمانی، طبقه و کار در ایران، ص ۸۸.

حذف تدریجی قیدوبندهای اقتصادی»^{۳۶} ابراز خرسندی کرد. اما خیزش حاکمیت ایران به سوی پیاده کردن سیاست‌های تعدیل اقتصادی مطابق با رهنمودها و راهکارهای بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، به معنای انحلال مجتمع‌های اقتصادی قدرت‌گرفته در دهه‌ی اول انقلاب — مانند «بنیادها»ی اشاره‌شده — و سپردن روند تولید و توسعه به نوسانات و امواج «طبیعی» دست پنهان بازار نبود. بلکه این نهادها، با دست‌بازتر و امکان‌بسط و گسترش به حوزه‌های دیگر و ادغام عمودی و افقی، در واقع به بازوهای محوری و مجاری انحصاری روندهای تعدیل اقتصادی بدل شدند. بنابراین، این‌که نهادها و بنیادها و سازمان‌های مالی و اعتباری دولتی و شبه‌دولتی از اقتصاد ایران حذف نشدند و بلکه ریشه‌دارتر و قدرتمندتر شدند؛ این‌که نرخ تورم که کنترل آن یکی از انگیزه‌های معمول سیاست‌های تعدیل اقتصادی تلقی می‌شود هیچ‌گاه پایین نیامد و پیوسته به اوج‌های تازه‌ای رسید؛ این‌که روند آزادسازی اقتصادی به رونق تولید و ارتقای سطح درآمد منجر نشد؛^{۳۷} و بسیاری از فاکتورهای دیگر را نباید به شکلی خودکار دال بر بیرون بودن اقتصاد ایران از نظم سرمایه‌دارانه گرفت، بلکه باید ما را نسبت به پیامدهای ادعایی پیاده کردن نسخه‌های نهادهای بین‌المللی پولی و مالی برای آزادسازی اقتصاد به بازنگری برانگیزد. سوابق و نمونه‌های تاریخی برنامه‌های تعدیل اقتصادی در بیشتر کشورهای در حال توسعه نیز مؤید شکست و پیامدهای فاجعه‌بار این برنامه‌هاست — چنان‌که در کتابی که جوزف استیگلیتز، سراقصاددان و معاون ارشد بانک جهانی در سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۰، و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد ۲۰۰۱، با اتکا به تجارب دست‌اول خود از کار در این نهاد نوشته، به‌خوبی مشهود است.^{۳۸}

اما جدای از این ابعاد کلان‌تر مسئله، آن‌چه به‌طور مستقیم به بحث ما مربوط می‌شود آن است که دولت وقت ایران و دولت‌های بعدی، برای بازگرداندن ایران به

۳۶. همان، ص ۸۹.

۳۷. هر چند که این امر مختص ایران نبود و در بسیاری از دیگر کشورهایی که برنامه‌ی تعدیل ساختاری را دنبال کردند نیز چنین نشد.

۳۸. نگاه کنید به: جوزف استیگلیتز، *جهانی‌سازی و مسائل آن*، ترجمه‌ی حسن گلریز، نشر نی، ۱۳۸۲.

روندهای جهانی آزادسازی اقتصادی به «منضبط» و منعطف‌سازی نیروی کار نیاز داشتند: به کارگرانی که حالا روندِ پرولتری شدن آن‌ها رشدی صعودی یافته بود، و به متخصصان و مدیران و تحصیل‌کردگانی از طبقه‌ی متوسط (که رشد آن‌ها نیز، برخلاف دهه‌ی نخست انقلاب، بار دیگر روندی صعودی پیدا کرد) که به عنوان کارگزارانِ حاکمیت در گرداندنِ چرخ اقتصادی، صنعتی، و مدیریتی کشور ایفای نقش کنند. این دوره شاهد رشد شدید طبقه‌ی متوسط بود؛ اما به‌رغم رشد ۲۴۸ درصدی کارکنان طبقه‌ی متوسط در بخش خصوصی، به خاطر شمار اندک آن‌ها (۲۰۰ هزار نفر در سال ۷۵)، هنوز بخش کوچکی از این طبقه به شمار می‌آمدند (حدود ۲/۳ درصد نیروی کار) — در حالی که شمار کارکنان طبقه‌ی متوسط شهری در استخدام دولت بیش از ۱ میلیون نفر (۱۲/۵ درصد نیروی کار) بود.^{۳۹} به این ترتیب، درباره‌ی طبقه‌ی متوسطی که در پی چرخش اقتصادی جمهوری اسلامی از آغاز دهه‌ی ۷۰ به تدریج شکل گرفتند، می‌توان به بیان بهدادنعمانی تصریح کرد که «عمده‌ی آن‌ها کارکنان دولت‌اند. بنابراین، از امنیت شغلی، بازنشستگی، بیمه‌ی درمانی، و به لطف درآمد نفتی، تضمین دریافت چک حقوقی به‌موقع و کامل برخوردارند.»^{۴۰}

به این ترتیب، روندی که در دوره‌ی ریاست‌جمهوریِ رفسنجانی آغاز شد به شکل‌گیری طیف تازه و گسترده‌تری از اقشار میانی شهری منتهی شد، و گاه به جهش‌های اقتصادی و جابه‌جایی‌های قشری و طبقاتی‌ای انجامید که، به خاطر غیرطبیعی بودن خود و درآمیخته بودن با امتیازات و رانت‌های مختلف، نتیجه‌ی آن ناهماهنگی‌های مشهود در سطح اقتصادی و پرورش سیاسی و فرهنگی افراد و اقشاری جدید بود.

این طبقه‌ی متوسطی است که مانند تحصیل‌کردگان خارج‌رفته‌ی زمان شاه امکان آن را می‌یابد تا به عنوان «متخصص» و مدیر در فرایند توسعه‌ی صنعتی و فنی کشور، آن گونه که سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیران بالادست تشخیص می‌دهند، ایفای نقش کند و در ازای آن سهمی از پول نفت را دریافت کند. اما او اگر بخواهد با تمام «بسته‌ی

۳۹. بهداد و نعمانی، ص ۲۴۷.

۴۰. همان، ص ۳۰۸.

شخصیتی» و گرایش‌های سیاسی و فرهنگی فردی نمونه‌وار از طبقه‌ی متوسطِ مدرن شهری در محیط کارش حضور یابد، دیر یا زود با موانع و مرزهایی روبرو می‌شود که گذشتن از آن‌ها در گرو قابلیتِ تطبیق و سازگاری‌یابی با محیط است. به بیان دیگر، در این‌جا همان برخوردی را با طبقه‌ی بوروکرات و متخصص شاهدیم که نزد محمدرضا شاه نیز، به گواهی سرگذشت‌ها و روایت‌های مختلفِ شخصی و تاریخی برجامانده از آن دوران، آن را به‌نحوی تمام‌عیار می‌بینیم: استفاده از قابلیت‌های فنی و تحصیلی آن‌ها در جهتی که خردِ برترِ شخص شاه یا رهبر قدرت تشخیص و تمییز آن را دارد؛ و آن‌ها را سر جای خود نشاندن یا گوش‌مالی کردن آن‌جا که حد خود را نشانند، به جاه‌طلبی‌های اقتصادیِ خود بسنده نکنند، و خیال آن در سر پخته باشند که توسعه را ورای الگوهای تجویز شده، یا در حوزه‌های سیاسی و فرهنگی، دنبال کنند.

اگر آن‌چه را در مورد زمینه‌های تاریخی-فرهنگیِ نوع رابطه‌ی میان مردم و حکومت از دیرباز در ایران گفتیم به خاطر بیاوریم، به‌روشنی درمی‌یابیم که نقشی که طبق توضیحاتِ بالا از طبقه‌ی متوسط جدید در مقام «کارگزار» امور تخصصی و مدیریتی انتظار می‌رود کاملاً همسو با همان چارچوب‌های قدیم و همان سرمشق رابطه‌ی حاکمیت-مردم است — که مهم‌ترین فرض و پیامد آن احساس عدم‌تعلق و دوپارگی میان بالا (حاکمیت) و پایین (مردم) است؛ که متخصصان و کارگزاران مدرن نیز در این ساختار دولایه نمی‌توانند نقش میانجی یا واسط را ایفا کنند، بلکه تنها ابزارهایی هستند که بالادستی‌ها از آن‌ها برای تقویت و روزآمدسازیِ دستگاه اجرایی-فنی-مدیریتی خود به صورت موضعی و مقطعی بهره می‌گیرند. از منظر خود طبقاتِ متوسطِ متخصص که به نظامِ خدمات تخصصی ارائه می‌دهند نیز، کارفرمایان یا بالادستی‌ها قشر ابله ناخوشایندی هستند که از بد حادثه منابعِ ثروت و قدرت در دست آن‌ها قرار گرفته و برای ارتزاق و «کندن» از ایشان باید با آن‌ها مدارا کرد؛ در خلوت و فضای خصوصیِ زندگی خود را مطابق معیارهای جهانیِ دلخواه خود گذراند، و در عین حال بر احساس فاصله و آگاهی به فاصله‌ای که میان این دو حوزه و این دو نقش وجود دارد تأکید کرد، و نزد خود و در حلقه‌های دوستان و هم‌تایان در مورد آن سخن گفت و از موضعِ آدمِ از نظر اجتماعی و سیاسی مطلع و رند و کلبی مسلک لذت برد و تشخیص کسب کرد.

با فهم این جایگاه عینی ساختاری و این موضع سوپزکتیوِ سنخ‌نما، عجیب نیست اگر که برای بخش اعظمی از لایه‌های بالایی طبقه‌ی متوسط ایران معاصر، بیرون آمدن از طیف «خاکستری» و پذیرش «رنگ»ی خاص، پذیرش مخاطره‌ی جایجایی جایگاه‌های اجتماعی و دل سپردن به آینده‌ای نامعلوم بسیار دشوار باشد. به‌جای چنین مخاطراتی، می‌توان عایق‌های محافظ خود و خانواده‌ی خود را به اشکال مختلف، با احتیاط و دوراندیشی، مستحکم‌تر کرد و مجاری و تدارکاتی برای هزینه‌ی کم‌تر در روز مبادای فردا که اوضاع دیگر شود فراهم آورد: می‌توان در ترکیه و دوی و جاهای دیگر ملک خرید؛ فرزند خود را از همان سال‌های مدرسه از این جا فراری داد و آینده‌ی او را در جایی بهتر تضمین کرد، یا اگر آن‌جاست قویاً به او تأکید کرد حالا که اوضاع «خطرناک» است به‌هیچ‌وجه به ایران نیاید؛ یا در بحبوحه‌ی همه‌گیری چند واکسن آمریکایی برای خانواده و نزدیکان خود جور کرد. نباید این سخنان را به خرده‌گیری بر احساسات انسانی معمول مردم عادی که صرفاً می‌خواهند زندگی بی‌دردسری داشته باشند تقلیل داد. این احساسات و رفتارهای «خودخواهانه»ی کوچک از یک منظر قابل‌فهم‌اند و چیز عجیبی نیستند؛ اما در عین حال سنجه‌ها و نشانه‌های جزئی اما روشنگری از ایستارِ ذهنی و آگاهی اجتماعی طیف‌های مختلف یک اجتماع خاص و نسبت آن با شرایط ساختاری و نهادی آن به دست می‌دهند.

باید پذیرفت که جامعه‌ی ایران در دو دهه‌ی اخیر به‌نحوی فزاینده متمیزه شده و مسائل و پیوندهای عمومی پیوسته در آن فرسایش یافته و به حداقل رسیده است. جدای از خانواده به عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماعی که دست‌کم به خاطر رفع نیازهای اولیه و شراکت در دشواری‌های مشترک از آن‌گزیری نیست، در چنین شرایطی به‌ندرت زمینه برای پیوندهایی فرافردی حتی در سطح منافع مشترک صنفی و حرفه‌ای یا پیوندهای غریزیِ خونی و زبانی باقی می‌ماند. وضعیت ذهنی غالب در این شرایط حس تجزیه و تک‌افتادگی و در نتیجه **خودمحوری** است: وظیفه‌ی نخست هر فرد و هر واحد خانوادگی تک‌افتاده از دیگر واحدها، دست بر کلاه خود داشتن برای حفظ آن در برابر شرایط نامساعد جوی است — غرق نشدن برای برخی، محکم‌تر کردن موقعیت و تقویت پایگاه و جایگاه خود برای برخی دیگر، و منفعت بیشتر بردن از موقعیت استثنایی‌ای که عجزاً برخی را به سرچشمه‌های شریان قدرت و ثروت نزدیک‌تر کرده

است، برای عده‌ای دیگر. به‌طور خاص، در لایه‌های بالای طبقه‌ی متوسط که در مشاغل مدیریتی خصوصی یا دولتی کار می‌کنند می‌توان این قالبِ ذهنی خودمحوری و تمرکز انحصاری بر چیزهایی که مستقیماً به منافع و موقعیت بی‌واسطه‌ی فرد و نزدیکانش مربوط می‌شود را مشاهده کرد.

طبقه‌ی متوسط ایران «آستانه‌ی باورمندی» بالایی دارد؛ یعنی موقعیت یا آستانه‌ای که در آن متقاعد شود که وضعیتِ اتمیزه و خودمحور خویش را به حال تعلیق درآورد و به چیزی عمومی‌تر و بزرگ‌تر از خود و منافع و علایق خود دل بسپارد. این که بر تماشاگری، پرحرفی سیاسی، موضع کنایی و گاه احساس «پیرِ دیر» بودن و دیدن «عمق» مسائل (به‌ویژه مسائل سیاسی و اجتماعی) و رای سطح «ظاهر» شان، غلبه کند و خود را با شهامت و اتفاقاً **سادگی اخلاقی** به‌عنوان جزئی از یک اجتماع ببینند. در عین حال، طبقه‌ی متوسط (و تا حدودی بخش اعظمی از مردم) ایران مستعد آن‌اند که در شرایطی غیر قابل‌پیش‌بینی ناگهان از نظر سیاسی تحریک یا فعال شوند و به اصطلاح «ناظران را دچار شگفتی» کنند (و البته عموماً سرخوردگی عمومی و شکست تاریخی بار دیگر آن‌ها را وارد دوره‌ی انفعال و بی‌تفاوتی درازمدت دیگری می‌کند). تاریخ معاصر ایران به‌روشنی مقاطعی از این دست را پیش روی ما می‌گذارد: دوره‌ی نهضت ملی تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲؛ دوم خرداد ۷۶ و سال‌های نخست پس از آن؛ و نهایتاً جنبش سبز. اما می‌توان گفت که وضعیت «طبیعی» طبقه‌ی متوسط بیشتر عافیت‌طلبی و سر به کار خود داشتن (در برابر جزئی از یک جامعه بودن) است.

آن‌چه گفتیم بیشتر ناظر به شرایط لایه‌های میانی و بالایی طبقه‌ی متوسط ایران بود. اما چنان‌که ناظران مختلف نیز اشاره کرده‌اند، در دو دهه‌ی اخیر در پی گسترش بیشتر روندهای خصوصی‌سازی، آزادسازی قیمت‌ها، و بی‌ثبات‌سازی نیروی کار در ایران، از یک سو با فرسایش طبقاتی طبقه‌ی متوسط و گسترش فزاینده‌ی «طبقه‌ی متوسط فقیر» روبرو هستیم؛ و از سوی دیگر با تجربه‌ی مرتبط نسل‌هایی از جوانان به‌ویژه متولد دهه‌های ۶۰ و ۷۰ که تحرک اجتماعی مورد انتظار برای آن‌ها در جایی متوقف یا

منقطع شده،^{۴۱} و در آستانه‌ی «طبقه‌ی متوسط شدن» باقی مانده‌اند — در حالی که از نظر معیشتی و موقعیت عینی در ساختار اجتماعی، در موقعیت کارگری، فروش خرده‌کالایی (که کماکان بخش عمده‌ای از جمعیت ایران را به خود اختصاص می‌دهد)، و حتی اشکالی خاصی از حاشیه‌نشینی و موقعیت حاشیه‌ای قرار دارند. گروه اخیر را فرزندان طبقه‌ی کارگر، خرده‌بوروازی شهری، و یا فرزندان لایه‌های پایین یا میانی طبقه‌ی متوسط تشکیل می‌دهند که عموماً به دانشگاه رفته‌اند، مهارت یا تخصصی پیدا کرده‌اند، اما وضعیت بازار کار و کندی فوق‌العاده‌ی تولید شغل در اقتصاد ایران در مقایسه با نیروی بیش از یک میلیون نفره‌ای که هر ساله وارد بازار کار می‌شود، امکان ورود به بازار کار متناسب با داشته‌های خانوادگی و تحصیلاتی/مهارتی‌شان را به آن‌ها نمی‌دهد، و در یک کلام توانایی تبدیل سرمایه‌های اجتماعی خود به سرمایه‌ی اقتصادی و امتیاز طبقاتی را ندارند.

بد نیست در حاشیه به این نیز اشاره کنیم که وضعیت توصیف‌شده در حوزه‌ی فارغ‌التحصیلان علوم انسانی و هنر به مراتب بدتر است. چنان‌که گفتیم، حاکمیت جهان‌سومی استبدادی، به هر حال به «کارگزاران»ی نیازمند است که بازوی اجرایی توسعه و گرداننده‌ی چرخ صنعت و تکنولوژی و اقتصاد باشند. اگر فرض بر این باشد که علوم و تکنولوژی مدرن را می‌توان در خدمت هر ایدئولوژی‌ای که مطلوب‌مان باشد درآوریم — فرضی که یکی از بنیان‌های سازنده‌ی جمهوری اسلامی به نظر می‌رسد — با علوم انسانی و اندیشه و هنر جدید به هیچ‌وجه نمی‌توان چنین برخوردی داشت. به

۴۱. محمدرضا نیکفر در «طبقه‌ی متوسط ایران و لایه‌های فقیر آن» به این مسئله اشاره می‌کند و می‌نویسد، «فضای اجتماعی ایران، به‌ویژه در میانه‌ی آن، فضای تجربه‌ی توقف است. رسیدن به آستانه‌ی توقف یکی از مهم‌ترین تجربه‌ها در زندگی فردی در میان طبقه‌ی متوسط است.» (رادپو زمانه، ۱۹ مهر ۱۴۰۰، ص ۴). نیکفر می‌گوید که سیر صعودی در سلسله‌مراتب اجتماعی در ایران به حجمی از رانت نیاز دارد که، تا جایی و تا حدی، خصیصه‌ها و داشته‌های شخصی فرد (از مهارت و تخصص تا داشته‌های اقتصادی خانوادگی) می‌توانند جریان‌کننده‌ی نداشتن یا کمبود آن باشند؛ اما از سطحی به بعد این داشته‌ها دیگر کفاف امکان حرکت را نمی‌دهند — و این همان «آستانه‌ی توقف» و تجربه‌ی سرخوردگی ناشی از برابر شدن با حد و مرز حرکت است. مقاله‌ی نیکفر را در کتاب زیر می‌توان یافت: در میانه، در حاشیه، به کوشش نازلی کاموری، نشر زمانه مدیا، ۱۴۰۰.

همین خاطر، این حوزه‌ها از آغاز برای جمهوری اسلامی به صورت نوعی حفره‌ی تاریک و مایه‌ی دردسر جلوه کرده‌اند که نه می‌شود از اساس جلوی آن‌ها را گرفت و ریشه‌کن‌شان کرد، و نه می‌توان به حال خود رهایشان کرد. به همین علت می‌توان گفت که این حوزه‌ها از نظر دانشگاهی در طول این چهل و چند سال بیشترین آسیب را دیده و با بیشترین سرکوب، محدودیت، و حساسیت مواجه بوده‌اند. نتیجه آن که، با دانشکده‌ها و دپارتمان‌های علوم انسانی و هنر و ادبیات در طول این سال‌ها مانند نوعی فرزند سرراهی — غیرخودی، مشکوک، و ناسربه‌راه — برخورد شده است.

در این مورد حرف بسیار است؛ اما ما را از محور بحث فعلی دور می‌کند. همین قدر بگوییم که در این‌جا از شرایط ایده‌آل حاکمیت بسیار فاصله داریم (و البته به دلایل مختلف، از جمله همین پیچیدگی‌های سیاسی، از شرایط یک حوزه‌ی فکر و فرهنگ مستقل و زاینده نیز بسیار فاصله داریم)، از جمله به علت ماهیت غیرسراسر است و غیرابزاری عوامل و ارزش‌های تعیین‌کننده در این حوزه. (پرورش و به‌کارگیری یک «مهندس قابل» با راحتی و پیش‌بینی‌پذیری بسیار بیشتری امکان‌پذیر است تا یک متفکر یا رمان‌نویس باکیفیت و در عین حال همسو با برنامه‌ی ایدئولوژیک حاکمیت). به این ترتیب در حوزه‌های فرهنگی، آن‌جا که پای رشته‌ها و قلمروهای انتزاعی‌تر یا غیرکاربردی‌تر در میان است (مثلاً هنرهای تجسمی یا فلسفه)، امکان مداخله و مشارکت فرد در حوزه‌های رسمی یا بوروکراسی موجود بسیار کم می‌شود؛ و آن‌جا که به حوزه‌های تکنیکی‌تر، شکل‌پذیرتر، و با قابلیت بیشتر برای تبدیل به «حرف» و ایدئولوژی نزدیک می‌شویم، همان وضعیت کلی اشتغال با دشواری بیشتر و عمومیت کمتر حاکم است. به‌عنوان مثال، با اتکا به مشاهده و تجربه و نه مطالعه‌ی تجربی، به ازای هر یک نفری که مثلاً در حوزه‌های سینما، گرافیک، تولیدات تلویزیونی، یا انیمیشن کامپیوتری در بخش حرفه‌ای و خصوصی این عرصه‌ها مشغول به کار می‌شود، چندین فارغ‌التحصیل وجود دارد که در انواع و اقسام ادارات ریز و درشت «فرهنگی» دستگاه دولت مشغول ارتزاق می‌شوند، و چندین نفر نیز وجود دارند که بی‌کار می‌مانند یا در حوزه‌ای بی‌ارتباط با تحصیلات‌شان به کار می‌پردازند. صداوسیما جمهوری اسلامی ایران نمونه‌ی تمام‌عیاری از سازوکاری است که طی آن جوانانی که تحصیلات عالی را

از سر گذرانده و به «متخصص» هنر، سینما یا تلویزیون تبدیل شده‌اند، بعد از کوشش‌های بسیار و طی مراحل مختلف برای جذب شدن، موفق می‌شوند به عضوی از قشر «متخصصان غیرمتهمد» یا بی‌تفاوت رژیم بدل شوند که باقی عمرشان را با خیال راحت و البته دُز مجاز و معمولی از کلبی‌مسلمکی و خودبزرگ‌بینی ایرانی، به گردیدن چرخ دستگاه تولید صدا و تصویر ایدئولوژیک نظام و تولید محتواهایی می‌گذرانند که ظاهراً اعتقادی به آن‌ها ندارند یا حتی از آن‌ها بیزارند، اما رسم روزگار حکم می‌کند که با آن کنار بیایند — و به این بسنده کنند که در جمع‌های خانوادگی نقش «مخالف» را ایفا کنند و از حس همزمان «درون» و «بیرون» بودن بهره‌مند شوند.

سهراب بهداد و فرهاد نعمانی در انتهای کتابی که در سال ۱۳۸۷ به فارسی ترجمه شد و پیش از این بارها بدان رجوع کردیم، پیش‌بینی‌های نه چندان خوش‌بینانه‌ای در مورد وضعیت نیروی کار در سال‌های آتی (که حال و گذشته‌ی نزدیک ما را تشکیل می‌دهد) ارائه کرده‌اند، که به شکل قابل توجهی با چیزی که در سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم انطباق دارد. ۴۲ آن‌ها بر اساس تحلیل داده‌های اقتصادی سرشماری‌های عمومی سال‌های ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، و ۱۳۷۵ در طول کتاب، چنین پیش‌بینی کردند که با محدود شدن گسترش مداوم مشاغل دولتی در ایران، تنها بخش کوچکی از جوانان طبقه‌ی متوسط تحصیل کرده خواهند توانست جذب ساختارهای دولتی شوند و از درآمد و جایگاه اجتماعی متناسب با آن برخوردار گردند. به‌طور کلی، نویسندگان معتقد بودند که با ورود جوانان دوره‌ی پُرزایی (دهه‌ی ۱۳۶۰) به بازار کار، بهترین موقعیتی که بخش اعظم این جوانان — اعم از با یا بدون تحصیلات — می‌توانند انتظار داشته باشند، موقعیت طبقه‌ی کارگر است؛ البته جز آن‌ها که بیکار می‌مانند، یا به دامن فعالیت‌های خرده‌کالایی پناه می‌برند، و یا (می‌توان افزود) حتی پس از آن که به نوبه‌ی خود تشکیل خانواده دادند، در حاشیه‌ی معیشت والدین و خانواده‌های پیشین‌شان به زندگی ادامه می‌دهند. از موضع کنونی در سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۴۰۰، می‌توان گفت که پیش‌بینی آن‌ها بسیار صائب به نظر می‌رسد.

با رجوع به سال‌های آغازین چرخش اقتصادی ایران، می‌توان وضعیت را به شکل روشن‌تری از این جهت سنجید. پس از انقلاب، در پی تعطیلی دانشگاه‌ها در تابستان ۵۹ و بازگشایی آن‌ها با تغییرات عمده در سال ۶۱، شمار دانشجویان و دانشگاهیان به شدت کاهش یافت، از جمله تعداد زیادی از استادان که خود در آستانه‌ی تحولات تازه از کشور مهاجرت کردند یا در پی «انقلاب فرهنگی» از دانشگاه اخراج یا «تصفیه» شدند. ۴۳ از اواخر دهه‌ی ۶۰ و تحولات کلان اقتصادی در کشور، ضرورت تأسیس دانشگاه‌های تازه و افزایش تحصیل‌کردگان نیز در برنامه‌های پنج‌ساله‌ی اول و دوم توسعه پیش‌بینی شد، و در نتیجه «دانشگاه آزاد» که در سال ۶۱ تأسیس شده بود و طیفی از دانشگاه‌های دولتی، خصوصی و نیمه‌خصوصی تازه این وظیفه را بر دوش گرفتند. در واقع متولدین دهه‌ی ۱۳۶۰ در این سال‌ها در مدارس سرگرم تحصیل بودند و این حجم عظیم دانش‌آموزان به تدریج فارغ‌التحصیل می‌شدند و به سن ورود به دانشگاه یا بازار کار می‌رسیدند. تا پایان دهه‌ی ۷۰ خورشیدی جمعیت دانش‌آموزان ۲۶۶ درصد افزایش یافته و شمار آن‌ها به ۲۰ میلیون نفر یا یک‌سوم جمعیت کشور رسیده بود! ۴۴ به این ترتیب لاجرم باید بخش زیادی از این دانش‌آموزان وارد دانشگاه

۴۳ برای خواندن گزارش‌هایی دست‌اول از یورش به دانشگاه‌ها که مقدمه‌ی تعطیلی دانشگاه و اعلام «انقلاب فرهنگی» بود، بنگرید به نوشته‌های مختلفی در نشریه‌ی کانون نویسندگان ایران، *اندیشه آزاد*، شماره‌ی ۶، ۱۵ خرداد ۱۳۵۹. نخستین و شاید جدی‌ترین تلاش حکومت برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها، کنار گذاشتن و جرح و تعدیل رشته‌ها، و بازنگاری، حذف و تغییر محتوای شرح‌درس‌های رشته‌های مختلف در همین دوره‌ی تعطیلی دانشگاه‌ها اتفاق افتاد. برای یافتن بازتابی از حس بلاتکلیفی و نگرانی از تعطیلی دانشگاه‌ها (در همان دوره‌ی تعطیلی) و گمانه‌زنی در مورد برخی اشکال تغییر انقلابی و اسلامی محتوای رشته‌ها و دروس مختلف، ر.ک. به «انقلاب فرهنگی، ویژگی‌ها و ضرورت‌ها»، «دانشگاه‌ها کی باز می‌شود؟»، و «طرح‌هایی برای تحول نظام دانشگاهی»، هر سه بدون امضاء، در نشریه‌ی *پیروزی*، شماره پنجم بهمن ۱۳۵۹.

همچنین، برای خواندن روایتی دست‌اول از تغییر و تحولات درسی رشته‌ی اقتصاد در دانشگاه ملی، ر.ک. به مقاله‌ی سهراب بهداد با این مشخصات: «انقلاب فرهنگی جمهوری اسلامی: اسلامی کردن اقتصاد در دانشگاه‌های ایران»، *مجله‌ی کنکاش*، شماره‌ی سیزدهم، پاییز ۱۳۷۶.

۴۴ . ر.ک. به آصف بیات، «خیزش طبقه‌ی خشمگین».

می‌شدند: در نتیجه، در حالی که در سال ۷۰ شمار دانشجویان کشور حدود ۳۴۴ هزار نفر بود، این تعداد دو دهه بعد در ابتدای دهه‌ی ۹۰ خورشیدی به بیش از چهارمیلیون و هشتصد هزار نفر رسید - یعنی ۱۴ برابر سال ۷۰ (و ۲۵ برابر زمان انقلاب)، در حالی که کل جمعیت دو برابر شده بود! ۴۵ در این مقطع حدود یک‌پنجم خانوارهای کشور دست‌کم یک دانشجو یا فارغ‌التحصیل داشتند.

برطبق سالنامه‌ی آماری کشور در سال ۱۳۹۵، در همین سال‌ها به طرز معنی‌داری با افزایش شدید نرخ بیکاری در میان تحصیل‌کردگان مواجهیم. ۴۶ در سال ۱۳۸۰، نرخ بیکاری در میان تحصیل‌کردگان ۱۰/۳ درصد است (که کم‌تر از نرخ بیکاری در میان کم‌تحصیلات‌ترهاست). در سال ۸۵، این نرخ به ۲۰/۹ درصد می‌رسد؛ و در سال ۹۰ به ۳۱/۳ درصد، که بالاترین نرخ بیکاری در میان تمامی اقشار تحصیلاتی است. و نهایتاً، از سال ۹۱ تا ۹۵، این سیر صعودی از ۳۶/۶ به ۴۱/۸ درصد می‌رسد - همان سال‌هایی که جمعیت زیر خط فقر مطلق نیز از ۱۵ درصد عبور می‌کند، تا در سال ۹۸ به ۳۰ درصد یا حدود یک‌سوم خانوارهای ایرانی برسد! این وضعیت حاصل انباشت و مقارنت مسائل مختلف داخلی و بین‌المللی است (که البته این عوامل بین‌المللی نیز عمدتاً نتیجه‌ی سیاست خارجی جمهوری اسلامی هستند). برنامه‌ی هسته‌ای، تحریم‌های بین‌المللی، و هزینه‌های اقتصادی و سیاسی مداخله‌ی نظامی و ایدئولوژیک ایران در منطقه، از مهم‌ترین عوامل بین‌المللی وخامت شرایط اقتصادی از آغاز دهه‌ی ۹۰ به این سو است. از نظر داخلی نیز، عمده‌ترین خصوصی‌سازی‌ها در دوره‌ی دوم رئیس‌جمهوری اتفاق می‌افتد که حاکمیت در جریان انتخابات سال ۸۸ و تحولات پس از آن با هزینه‌ی بسیار پشت او ایستاد؛ از جمله به این علت که نحوه‌ی تصمیم‌گیری و توزیع اموال عمومی کشور در جریان خصوصی‌سازی‌های این دوره در کنترل شبکه‌ی اقتصادی‌نظامی-ایدئولوژیک حامی هسته‌ی سخت حاکمیت باقی بماند. قانون کار مصوب سال ۱۳۶۹ که تا حدودی مدافع برخی حقوق اقتصادی کارگران بود و مثلاً

۴۵. پرویز صداقت، «قبض و بسط طبقه‌ی متوسط در ایران»، در در میانه، در حاشیه، به کوشش نازلی کاموری، نشر زمانه مدیا، ۱۴۰۰، ص ۲۷.

۴۶. به نقل از پرویز صداقت، همان، ص ۲۸.

حکم می‌کرد که کارفرما نمی‌تواند بدون علت کارگر را اخراج کند، مدت‌ها مانعی در جهت افزایش سود سرمایه دیده می‌شد و تمهیدات مختلفی برای دور زدن آن تدارک دیده شده بود. این قانون با مجموعه تمهیداتی مانند موقتی‌سازی بخش اعظم قراردادهای کار، سپردن کارگران به شرکت‌های پیمانکاری نیروی انسانی، خروج مناطق آزاد و ویژه اقتصادی از شمول قانون کار، خروج کارگاه‌های کم‌تر از ۱۰ نفر از شمول قانون کار و جز آن به تدریج تا حدود زیادی تأثیرگذاری بسیار اندکی پیدا کرد. به این ترتیب عمده‌ی کارگران پشتیبانی قانون کار را از دست می‌دادند؛^{۴۷} چنان‌که به بیان آصف بیات، در سال ۹۶، ۸۰ درصد^{۴۸} از کل کارگران ایران تحت قراردادهای موقت بدون امنیت شغلی کار می‌کردند (که می‌توان انتظار داشت در طول سال‌های اخیر این شرایط بدتر هم شده باشد). به این ترتیب از کار مقررات‌زدایی می‌شود، نیروی کار بی‌ثبات می‌شود، و دستمزدهای حقیقی کم‌وبیش ثابت می‌ماند. در همین دوره، یارانه‌های دولتی انرژی و مایحتاج ضروری حذف می‌شوند؛ بازارهای مالی گسترش می‌یابند؛ و حوزه‌های گسترده‌ی تازه‌ای خصلت کالایی می‌یابد و به قلمرو فعالیت‌های سودآور افزوده می‌گردد (آموزش، بهداشت، دارایی‌های عمومی، منابع طبیعی).

پایان سخن: از انقلاب ژینا چه می‌خواهیم؟

از آن‌چه تا این‌جا، به‌ویژه در بند قبل، گفتیم، چنین نتیجه می‌شود که جامعه‌ی فعلی ایران جامعه‌ای با بالاترین حدود نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها است. در مقام حرف روزمره، سخنانی از این دست می‌شنویم و نوعی همدلی انسانی کلی نیز نشان داده می‌شود («مردم تحت فشارن!»، «ملت دیگه اعصاب ندارندا»، ...). اما برای فهم وضعیت، برای داشتن دریافت‌مقرون به واقعیتی از *دامنه* و *معنای* نارضایتی مردم، و دامنه‌ی

۴۷. بیژن فرزانه، «یک طبقه‌ی نوین خطرناک؟»، بررسی مختصر برخی مؤلفه‌های مفهوم طبقه‌ی متوسط فقیر در ایران»، در *درمیانه*، در حاشیه، به کوشش نازلی کاموری، نشر زمانه مدیا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۴.

۴۸. ر.ک. به آصف بیات، «خیزش طبقه‌ی خشمگین».

آن بخش‌هایی از جمعیت که چنان به ستوه آمده‌اند که حاضرند به‌طور عملی در تلاش برای دگرگونی وضعیت مشارکت کنند و برای آن هزینه — نه ضرورتاً هزینه‌ای سنگین که با جان فرد امضا شود — بپردازند، بسیار اهمیت دارد که درک انضمامی‌تری از مسئله داشته باشیم و از کلی‌سازی‌ها و تعمیم‌های واریسی‌نشده و برخورد احساسی با آن بپرهیزیم. واقعیت آن است که همه‌ی مردم در شرایط فعلی جامعه‌ی ایران شرایط واحد یا مشابهی ندارند؛ همه از وضعیت بی‌ثباتی اقتصادی و سیاسی موجود و از تورم کمرشکن متضرر نمی‌شوند — و آن‌ها که می‌شوند نیز به یک اندازه متضرر نمی‌شوند. برخی صرفاً با موج تورم «جابه‌جا» می‌شوند، یعنی دخل بیشتری دارند و بیشتر هم خرج می‌کنند؛ و برای برخی دیگر، ولو با شماری نسبتاً محدودتر، شرایط استثنایی و بی‌ثبات اساساً فرصت‌هایی برای کسب سود و موقعیت ایجاد می‌کند. دسته‌ی اخیر، ضرورتاً با تعریف ذهنی بیشتر ما (و البته خودشان) از فردی «فاسد»، «بدکار»، و از نظر اخلاقی و اجتماعی-سیاسی نادرست و فرصت‌طلب مطابقت ندارند — بلکه آدم‌هایی «معمولی» هستند، ایرانی‌هایی استاندارد و متوسط‌الحال، که با اتکا به مهارت‌ها و امکانات شخصی‌ای که در جهان تاریخی خود برای بقا و بهبود آموخته‌اند در جهت پیشرفت خود می‌کوشند؛ آدم‌های متعارفی که دوروبر و نزدیک خودمان می‌بینیم — گاه بسیار نزدیک. درآمدهای ارزی کشور به شکلی هرمی از بالا به پایین توزیع می‌شود و — جز برخی اقشار که حقیقتاً امکان یا میلی برای این کار ندارند — طیف‌های گوناگونی از مردم به فراخور جایگاه خود در سلسله‌مراتب اقتدار و امکانات از آن بهره‌مند می‌شوند. اگر نگاهی به بودجه‌ی سالانه‌ی کشور بیندازیم با ارقام ریز و درشت مختلفی روبرو می‌شویم که به نهادها و سازمان‌ها و نیروهای مختلفی اختصاص یافته‌اند که گاه از نام آن‌ها هیچ تصور یا تعریف روشنی از وظیفه یا کارکردشان نمی‌توان به دست آورد. (البته، برنامه‌ی حاکمیت و شیوه‌ای که برای کنترل بحران فعلی در سر دارد را نیز می‌توان تا حدود زیادی، از نحوه‌ی تخصیص بودجه و رشد تصاعدی بودجه‌ی نهادهای نظامی و امنیتی مختلف، دریافت.)^{۴۹} ارقام بزرگ و سوءاستفاده‌های کلان طبیعتاً به

^{۴۹} . در بودجه‌ی پیش‌بینی شده برای ۱۴۰۲ با افزایش چشم‌گیر و گاه چندبرابری نهادهای مذهبی، نظامی، «فرهنگی»، و بنیادها و نهادهای خیریه و دینی مختلف مواجه می‌شویم. (این در شرایطی است

کسانی می‌رسد که موقعیتِ حساس‌تر و نزدیک‌تری به کانون‌های قدرت و ثروت دارند؛ اما این بودجه‌ها نهایتاً خرد می‌شوند و به جیب آدم‌هایی می‌رسند که، در پایین‌ترین درجات، نه «مختلص» اند و نه «مفسد فی الارض»، اما از این شریانِ برقرار که تا به آنها برسد شکلی مویرگی پیدا کرده است ارتزاق می‌کنند. و این در میزان رضایت یا دست‌کم «عدم‌رضایتی» آن‌ها، و در بزنگاه‌های تعیین‌کننده و محاسبه‌ی هزینه‌وفایده‌ی تغییرات بزرگ، تعیین‌کننده است.

در این سلسله‌مراتب، آن عده‌ای که به شکل چشم‌گیری منتفع می‌شوند، یا کسانی که در شرایطی عادی‌تر نمی‌توانند به شکلی که حالا می‌توانند به درجات مختلف از

که، چنان‌که می‌دانیم، دولت در برابر افزایش دستمزدهای کارگران و دیگر اقشار که اندک‌تناسی با شیب تورم داشته باشد، به شدت مقاومت می‌کند. به‌عنوان نمونه، بودجه‌های نظامی نسبت به سال ۱۴۰۰، ۱۰۸/۵ درصد افزایش یافته و در مجموع ۴۱۰۵۸۷ میلیارد تومان پیش‌بینی شده است. بودجه‌ی هفت نهاد مذهبی زیرمجموعه‌ی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، با بیش از ۱۲۴ درصد افزایش نسبت به سال ۱۴۰۰، به ۱۱۵۷ میلیارد تومان بالغ می‌شود؛ که در آن «دانشگاه اهل‌بیت» ۴۹/۷ میلیارد، «مجمع جهانی اهل‌بیت» ۱۱۸ میلیارد، و «سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی» ۷۳۰ میلیارد تومان بودجه دارند (که با بودجه‌ی تنها یکی از این نهادها می‌توان، به عنوان مثال، ظرف یک سال تحولی در صنعت نشر ایران ایجاد کرد). از نهادهای مربوط به حوزه‌های علمیه و دیگر نهادهای مذهبی، «شورای عالی حوزه‌های علمیه قم» ۳۱۷۳ میلیارد تومان؛ «مرکز خدمات حوزه‌های علمیه» ۶۴۰۱ میلیارد تومان، «جامعه‌المصطفی» ۸۹۵ میلیارد تومان؛ «تبلیغات اسلامی حوزه‌های علمیه قم» ۳۴۹ میلیارد تومان؛ حوزه‌های علمیه خراسان ۲۷۱ میلیارد تومان؛ «مؤسسه پژوهشی امام خمینی» ۱۴۱ میلیارد تومان؛ و سازمان تبلیغات اسلامی ۲۳۴۹ میلیارد تومان را به عنوان بودجه‌ی سال ۱۴۰۲ به خود اختصاص می‌دهند. دو نهاد از جنس «بنیادها»یی که پیش‌تر در موردشان سخن گفتیم، یعنی سازمان اوقاف و کمیته‌ی امداد امام خمینی به ترتیب ۴۵۵ میلیارد و ۱۲۲۲۳ میلیارد تومان بودجه دارند. جدای از ۳۶ میلیارد تومانی که به نگهداری از مرقد رهبر انقلاب در سال جاری اختصاص دارد، برای مؤسسه‌ی نشر آثار او نیز برای امسال ۱۰۰ میلیارد تومان بودجه برآورد شده است. (دقت کنید که در سال‌هایی که از فوت وی و مؤسسه نشر آثار او گذشته است، بودجه‌ی انتشار آثار او سرجمع به چه حدودی بالغ می‌شود). نکته‌ی مهم آخر آن‌که، آن‌چه در این‌جا آمده است تنها بخش رسمی و اعلام‌شده‌ی بودجه‌ی برآوردشده برای این نهادهاست!

اطلاعات و ارقام ذکرشده، به نقل از [این‌جا](#).

نهادها و نیروهای مختلف مرتبط با حاکمیت ارتزاق کنند، طبیعتاً علاقه‌ای به تغییر وضعیت ندارند. دسته‌ی دیگر نیز، آنان‌اند که به دلیل شرایط بد تا بسیار بد معیشتی (فراموش نکنیم بیش از ۳۰ درصد جمعیت کشور را که زیر خط فقر قرار دارند)، و در مورد برخی از آنان، ترکیبی از دلایل اقتصادی و حقوق و آزادی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، مخالف شرایطاند و حاضرند به درجات مختلف برای تغییر آن سختی‌ها و هزینه‌هایی را به جان بخرند. اما دسته‌ی سومی نیز، عمدتاً از طبقات متوسط میانی و بالا، هستند که در عین این‌که از شرایط راضی نیستند؛ اولاً از نظر ضروریات زندگی چندان تحت فشار قرار ندارند که انگیزه‌ای فوری و فوری برای طلب تغییر به ایشان ببخشد؛ و ثانیاً «تغییر»ی که آن‌ها مطالبه می‌کنند — در عین شکل‌پذیری و ابهامی که می‌تواند در ادامه‌ی روند امور تعیین‌کننده باشد — در درجه‌ی اول از جنس همان گفتمان «زندگی نرمال»ی است که پیش‌تر در مورد آن سخن گفتیم: تغییری که اگر در ماه‌ها یا سال‌های آینده تحت تأثیر وقایع و احتمالات مختلف، و به‌ویژه تعمیق بحث‌ها و روشنگری در مورد ماهیت نظام کنونی و سناریوهای مختلف تغییر آن و پیامدهای هر کدام، سمت‌وسوی تازه‌ای پیدا نکند، **بستر «طبیعی» «هژمونی رسانه‌ای و گفتمانی موجود آن را در راستای فعلی تقویت خواهد کرد** — یعنی تغییری عمدتاً معطوف و محدود به آزادی‌های فردی در انتخاب «سبک زندگی»، دخالت نکردن حکومت در حوزه‌هایی که مربوط به زندگی خود آن‌هاست، فارغ از آن‌که در حوزه‌های سنتاً «بی‌پدرومادر» سیاست و اقتصاد و زیرساخت‌ها چه می‌گذرد. مرتضی‌مردیها که از طرفداران پروپاقرص نولیبرالیسم در تمامی سطوح آن است، در گفت‌وگویی که چندی پیش با تلویزیون یورونیوز فارسی انجام داد، این دیدگاه را به‌صراحت و سادگی‌ای تحسین‌برانگیز طرح کرد؛ آن‌جا که گفت مسائل مربوط به آزادی‌های سیاسی و اقتصادی و غیره دغدغه‌ی قشر «الیت» است و نه مردم معمولی، که پیش خود می‌گویند «ما که اقتصاد و سیاست و حوزه‌های عمده‌ی این‌چنین را به تو (حکومت) دادیم؛ حداقل بگذار آن‌طور که می‌خواهیم بپوشیم و بنوشیم و معاشرت کنیم» (نقل به مضمون، و کاملاً نزدیک به اصل!) در این میان، روشن نیست که اگر طبق این سناریو مسائل «جدی» محدود به قشر نخبه باشد، احیاناً همان قشر نخبه نباید با گفتار و نوشتار و کنش خود

به دیگران یادآوری کنند که اگر تغییرات به حوزه‌ی (کاملاً موجه و ضروری) آزادی‌های شخصی و سبک زندگی محدود بماند، بخش عمده‌ای از کشور کماکان امکان برخورداری از ضروریات زندگی را نخواهند داشت تا اساساً به سطح انتخاب سبک زندگی برسند؟ و این که، با ناکام ماندن بخش زیادی از معترضان، تنها امکان تحولی واقعی را یک بار دیگر به عقب انداخته‌ایم تا نسلی بعد بار دیگر بر ما بشورد و متهم‌مان کند که «اشتباه» کردیم که انقلاب کردیم؟ در واقع خواست این نوع تغییرات در عمل بیشتر به خواست فرزندِ تحصیل کرده و «باشخصیت» خانواده‌ای می‌ماند که از رفتار زمخت و «زشت» پدر خود (که خرج خانواده و خود او را هم می‌دهد) در انظار شرمنده است، و به واسطه‌هایی به پدر می‌فهماند که، در عین حفظ جایگاه و قدرت و البته درآمد و اختیارات خود، کمی متمدنانه‌تر رفتار کند یا دست کم زیاد «توی چشم» نباشد. نظام موجود هم در صورتی که از حرف‌ها و رفتارهای عجیب و غریب‌اش دست بردارد، در جامعه‌ی جهانی طبق عرف و ادب دیپلماتیک رفتار کند، و در مجموع کمی حفظ ظاهر کند و آن قدر انگشت‌نما نباشد، تواند کماکان — با چهره‌ای تازه، مثلاً سلطنتی شیک — غنایم کشور را میان خودی‌ها و جمعی از کارگزارانِ نزدیک به خود تقسیم کند. با رفتار بهتر حکومت، رابطه‌ی اقتصادی ایران با دیگر کشورها هم به شکلی بهتر و روان‌تر برقرار می‌شود، تهران پر از شعبه‌های وال‌مارت و نایکی می‌شود و بسیاری از جوانان بیکار در آن‌ها مشغول به کار می‌شوند، وضعیت اقتصاد و شیب تورم به حالتی عادی‌تر برمی‌گردد، «مردم» هم هر جور که می‌خواهند زندگی می‌کنند — و در آن صورت اگر عده‌ی زیادی از مردم که چندان هم توی چشم نیستند، کماکان امکان انتخاب تازه‌ای نداشتند و پس از مدتی حس کردند که گویا شرایط در اساس تغییر چندانی نکرده است؛ یا اگر چند روشنفکر در مورد وضعیت آن محرومان یا مسائل دیگر باز هم غر می‌زدند؛ می‌توان با خیال راحت و با «وفاق ملی» بیشتر آن‌ها را خفه کرد و کسی هم معترض نباشد. تنها مشکل کوچکی که این وضعیت دارد آن است که احتمالاً موقت است، و دوباره زمانی می‌برد و زندگی‌ها و ظرفیت‌های بسیاری تباہ می‌شود تا خشم آنان که در بازی نیستند سرریز کند و اوضاع را دیگرگون کند.

آیا این مطلوب است — کافی است؟ آیا خواست بیشتر و سودای دیگری داشتن در حکم «افراط»، «بدبینی»، یا عدم «واقع‌بینی» است؟ شاید باید پرسید دیدن کدام واقعیت؟