

یک آتش بس و دو مبارزه

همچنان دشواری همزیستی آزاد و برابر

مهسا اسداله نژاد



سنگر، اثر اتو دیکس (۱۹۲۳)

بیش از یک هفته است که آتش‌بس برقرار شده است، اما کم‌تر کسی نسبت به تداوم آن خوشبین است. درواقع به نظر می‌رسد این آتش‌بس می‌تواند مداوماً نقض شود. طرف اسرائیلی که از بیان کردن امکان همیشگی نقض آن هیچ ابایی ندارد. وزیر دفاع ارتش اسرائیل چند روز پیش اعلام کرد رویارویی با ایران برای آن‌ها مثل لبنان شده‌است.^۱ و این یعنی هر بار که اراده کنند، بدون آن‌که به کسی یا چیزی پاسخ‌گو باشند، مجدد حمله را آغاز خواهند کرد. در این شرایط نیمه‌جنگی، و گمانه‌زنی دائم درباره‌ی این‌که این آتش‌بس چقدر دوام خواهد آورد و آیا به توافقی مبتنی بر دائمی کردن آن منتهی خواهد شد یا خیر، نیروهای مستقلی که حمله‌ی ویرانگر اسرائیل به ایران را محکوم می‌کنند و ذیلِ نه به این و نه به آن جایابی می‌کنند، موقعیتِ دشوارتری درپیش دارند. تکلیف طرفداران حاکمیت روشن است. آن‌ها به‌راحتی می‌توانند صحنه‌ی نبرد حق و باطل را ترسیم و بنابراین با تمام قوا و بدون کوچک‌ترین تردیدی درباره‌ی ادامه‌ی جنگ، از ایده‌ی «جنگ جنگ تا پیروزی» حمایت کنند. برای ایشان حتی اگر صلح موقتی در پیش باشد، «پایان» همواره از آن همان ایده‌ی «جنگ جنگ تا پیروزی» خواهد بود. بنابراین جنگ با دشمن برای ایشان، بالاخص در ساحتِ رتوریک، یک امکان همیشگی‌ست. تکلیف اپوزیسیون بعضاً سلطنت‌طلب^۲ یا شاید دقیق‌تر بگوییم جنگ‌طلب نیز مشخص است. آن‌ها که شاید اگر جنگ ادامه پیدا می‌کرد از دامنه‌ی نفوذشان مداوماً کاسته می‌شد،^۳ جنگ اسرائیل با ایران را راه نجات جا می‌زنند. از دید ایشان زمانی که مبارزات داخل ایران به نتیجه‌ای نرسیده است که برایش در زمان معینی متصور بودند، تنها امکانِ بروز یک جنگ خارجی‌ست؛ بلکه حکومت را در موقعیت ضعف قرار دهد و راه را برای آخرین ضربه باز کند.

هر دو سر طیف به‌رغم غایات تماماً متضاد خود، از حیث استراتژی و نگاه به جنگ به یکدیگر نزدیک‌اند: جنگ خارجی برای ایشان سویه‌ای رهایی‌بخش دارد. طیف هوادار جمهوری اسلامی رهایی‌بخشی را در این می‌داند که حتی اگر موقتاً آتش‌بس را بپذیرد، در پایان - که نمی‌دانیم چه زمانی سر می‌رسد- جبهه‌ی حق است که پیروز است. در رویکرد ایشان، جنگ با دشمن خارجی حتی اگر موقتاً منجر به بسط و گسترش انقلاب

اسلامی نشود، و حتی به شکستی «واقعی» بینجامد، هم‌چنان به دو دلیل رهایی‌بخش است: ۱) اتحاد می‌آورد، وفاق تولید می‌کند، کلمه‌ی واحده‌ی امت (که دیگر نامش شده‌است ملت) را برمی‌سازد، دشمن داخلی را نیز به‌واسطه‌ی حضور دشمن خارجی مهار می‌کند و ۲) از آن جایی که ایده‌ی «جنگ جنگ تا پیروزی» هرگز فسخ نمی‌شود، در نبرد «نهایی»، در «پایان» که نمی‌دانیم در زمان تاریخی چه زمانی از راه می‌رسد، این ایمان است که بر کُفر پیروز است و به‌نظر می‌رسد جنگ‌های کوتاه‌مدت این‌چنینی، همین ایده‌ی آخرالزمانی را به مؤمنان/شیعیان یادآور می‌شود. همین که آن‌ها آنقدر جنگ خواهند کرد تا پیروزی از آن‌ان خواهد شد.

معنای رهایی‌بخش بودن جنگ خارجی برای طیف اپوزیسیون بعضاً سلطنت‌طلب و جنگ‌طلب روشن‌تر است. روشن‌تر به این معنا که کم‌تر پیچیده است. آن‌ها جنگ را در صورت‌بندی‌ای فانتزی و درعین‌حال نیهیلیستی می‌گنجانند: «بزنند راحت شیم» یا «این کشته‌ها هزینه‌های جانبی آزادی‌ست». برای ایشان یا تنها شُرور هستند که هزینه می‌دهند (کاملاً فانتزی‌وار) و یا اگر مردم عادی نیز متحمل هزینه شوند، دارند در راه آزادی هزینه می‌دهند و بنابراین ازدست‌رفتن زندگی‌شان اجتناب‌ناپذیر است (کاملاً نیهیلیستی). همراه با سویه‌ی مرگ‌طلبانه‌ی چنین رهایی‌بخشی‌ای، این طیف نیز مانند طیف قبلی کاری به تاریخ ندارد. اگر ایده‌ی «جنگ جنگ تا پیروزی»، پایانی را در زمانی غیرتاریخی متجسم می‌شود، ایده‌ی فانتزی‌وار نیهیلیستی نسبت به جنگ نیز نمی‌تواند نمونه‌ای تاریخی بیاید که صرف بمباران هوایی منجر به تغییر حاکمیت شده باشد، و یا نمی‌تواند ببیند که اگر سوايِ بمباران، به اشغال ایران به‌دست نیروهای نظامی برسیم، در نمونه‌های تاریخی‌ای چون همین کشورهایی که در همسایگی ایران‌اند، نداریم نمونه‌ای که چیزی بیشتر از ویرانی و تخریب گسترده و یا سودجویی و سهم‌خواهی کشورهای پیرامون را نشان بدهد.

بنابراین هر دو طیف، به‌رغم غایات متضاد، بر سر دو چیز به اشتراک می‌رسند: رهایی‌بخشی جنگ خارجی و دچارشدن در زمانی غیرتاریخی. در چنین حالتی، به‌نظر می‌رسد نیروهایی که در طیف نه به این و نه به آن، می‌گنجند و شاید بشود متوسعاً ترقی‌خواه^۴ نامید، هم‌زمان دو مبارزه یا نبرد رهایی‌بخش در پیش دارند. دو نبردی که

از دلِ مرزگذاری با صورت‌بندی‌هایِ رهایی‌بخش‌بودنِ جنگِ خارجی و گیرافتادن در زمانی غیرتاریخی سر برمی‌آورند و در عین حال به خود این طیف تعین قابل‌ملاحظه‌ای می‌بخشند.

۱) رهایی‌بخشی مبارزات داخلی یا چرا نبرد خارجی چنین مبارزاتی را بی‌معنی می‌کند؟

کار سختی نیست اگر از خلال همین جنگ ۱۲ روزه نیز دریابیم که مردم خواه‌ناخواه، دست‌کم به‌طور کوتاه‌مدت، به سمتِ حاکمیت میل می‌کنند. این خاصیت جنگ خارجی است. در جنگ خارجی همبستگی ایجاد می‌شود. همبستگی با هر آن کسی که دارد به نحوی از شهر/وطن در برابر تهاجم دشمن خارجی دفاع می‌کند. می‌توان ادعا کرد که آنچه می‌بینیم، همبستگی مردم با مردم است. این هم‌میزانی از حقیقت است. اما همه‌ی حقیقت نیست. میزان دیگری از حقیقت این است که همبستگی با حاکمیت نیز افزایش می‌یابد. این البته مشکل وضعیت خاص ما نیست، خاصیتی‌ست که غالباً از رهگذر جنگ با دشمن خارجی پدید می‌آید. بی‌خود نیست که دولت‌ها می‌توانند اهرم جنگ با دشمن خارجی را چه در ساحت رتوریک و چه گاه در ساحت واقعیت، به‌منظور انسجام داخلی به کار گیرند. جمهوری اسلامی در این زمینه یدِ طولایی دارد. مرور خاطره‌ی ۸ ساله‌ی جنگ در دهه‌ی اول بعد از انقلاب ۱۳۵۷ نشان می‌دهد که جنگ عراق با ایران نه‌تنها کمک کرد تا نیروهای غیراسلام‌گرای فقاقتی تدریجاً حذف شوند، بلکه توانست میزانی از همبستگی را در میان خود قوای حاکمه نیز حفظ کند. درواقع جنگ خارجی چه در بدنه‌ی حاکمیت و چه در نسبت مردم با حاکمیت، می‌تواند انسجام‌بخش باشد. اختلاف‌ها موقتاً زیر فرش می‌روند. آنان که بنای اختلاف می‌گذارند، در معرض تهدید «خائن»‌نگاری قرار می‌گیرند و تصمیماتِ حاکمانه بدونِ چون‌وچرا اعمال می‌گردند. اپوزیسیونِ جنگ‌طلب اگر بتواند به این همبستگی کاذب بیندیشد، پی خواهد بُرد که آخرین فرصتِ رضا پهلوی در امتداد جنگ، برای آینده‌ی ایران، چیزی به جز یک فرصتِ سوخته نیست. آخرین فرصت به‌مثابه‌ی فرصت سوخته. شاید بشود گفت درواقع مجاهدین خلق در هنگامه‌ی مبارزه

یا نبرد داخلی، البته با تاکتیک کُشتن، نبود که محبوبیت خودشان را به‌طور روزافزونی از دست دادند، بلکه زمانی بدل به سنگ تپیاخورده شدند که گمان کردند می‌توانند از جنگ عراق با ایران ماهی خود را بگیرند. و آخرین فرصت آن‌ها فرصت سوخته‌شان بود. جنگ خارجی، جدای از استراتژی ناگزیر کُشتن‌اش، همبستگی کاذب به بار می‌آورد.^۵ تمام منازعاتِ زمان‌بر، زندگی‌خواه و درعین‌حال (بله باید تصدیق کرد که) پُرهزینه‌ی مردم را به پستو می‌فرستد. مشخص نیست که منفعت مشترک در زمین مشترک چیست، و تنها چیزی که مشخص است این است که منفعت در دورکردن خطر بیگانه و اشغال شهر/وطن است. باید تصریح کرد که هیچ منفعت یا منافع مشترکی میان مردم یک زمین مشترک، یک جمهوری، نمی‌تواند بدونِ درگیری‌ها، اختلاف‌نظرها، جدال‌ها و بله هزینه‌دادن‌ها شکل بگیرد. و البته که نیروهای مترقی با استراتژی ضدِ کُشتن و زندگی‌خواه خود می‌کوشند که انواع و اقسام تاکتیک‌ها را به کار ببندند تا این هزینه‌ها هر چه کمتر و کم‌تر شود. از هزینه‌دادن اجتنابی نیست؛ اما اگر زندگی‌خواهی استراتژی چنین نیروهایی‌ست، می‌کوشند تا ضمن تقبل هزینه‌های غیرجانی مداوماً از هزینه‌های جانی بکاهند. جنبش درخشان «نه به اعدام»، که گرچه کُند اما پیش می‌رود، از جمله‌ی چنین تاکتیک‌هایی محسوب می‌شود.

افلاطون در رساله‌ی جمهوری خود میان **Polemos** یا جنگ خارجی میان دولت-شهرها یا ملت‌ها و **Stasis** یا نبرد داخلی میان ساکنان یک شهر یا یک ملت فرق می‌گذارد.^۶ به باور او هر چقدر که نبرد داخلی مضر و نابودکننده است، جنگ خارجی انسجام‌بخش است و هماهنگی‌آور. او به‌خوبی متوجه کارکرد همبستگی‌بخش جنگ خارجی‌ست. به باور افلاطون نبرد داخلی تنها زمانی درمی‌گیرد که شهر ویران شده باشد، اما شهری که عادلانه رتق و فتق یافته و مطابق با تصویری ایده‌آل از یک شهر منظم و مرتب پیش می‌رود تنها درگیر نبرد خارجی می‌گردد. و این جنگ نیز عادلانه است. بنابر تفسیر مرسوم مفسران نگاه افلاطون به جنگ عادلانه (Just War)،^۷ این جنگ تنها وقتی معنادار است که در نسبت با دشمن خارجی باشد.^۸ درواقع زمانی که شهر بخواهد از خود دفاع کند، می‌توان گفت که قسمی جنگ عادلانه شکل می‌گیرد. درواقع تو گویی عدالت جنگ در این است که ما از عدالتی که از قبل داشته‌ایم دفاع

می‌کنیم. و نبرد داخلی تنها نشان‌گر فساد و تباهی‌ست و نه تلاشی برای شکل‌دادن به شهری عادلانه. چراکه ایده‌آل شهر عادلانه ازپیش موجود است. هرچند افلاطون نگاه مثبتی به نبرد داخلی ندارد و درواقع در دولت-شهر ایده‌آل او، جمهوری ایده‌آل او، نبرد داخلی در نمی‌گیرد، اما جورجو آگامبن در رساله‌ی *جنگ داخلی* (استاسیس به‌مثابه *پارادایم سیاسی*)^۱ نشان می‌دهد که جنگ داخلی در یونان باستان، در آثار متفکران دیگر، واجد چنین بُعد ویرانگری نبوده است. درواقع او با استناد به نظریات میکِل لورو،^۲ نشان می‌دهد که نبرد داخلی در یونان در محدوده‌ی میان خانه و شهر به جریان می‌افتد. اگر خانه قلمرو پایداری از حیات صرف است و پیوند میان انسان‌ها خونی‌ست، شهر قلمرو حفاظت از حیات خیر، تحقق حقوق شهروندی و ساختن پیوندی است فراتر از پیوند خونی. در دو حالت نبرد داخلی رخ می‌دهد: هم در جایی که شهر آن‌قدر تضعیف شده است که گویی هیچ پیوند مشترکی میان ساکنان شهر نیست، نیاز به چنین جنگی پدید می‌آید و هم در جایی که چیزی جز خانه و پیوند ناگسستنی ازپیش معلوم به چشم نمی‌خورد. فارغ از پیچیدگی تحلیل آگامبن، شاید بتوان گفت نبرد داخلی زمانی در می‌گیرد که شهر هم می‌خواهد شهر بماند، و درواقع هم می‌خواهد کثرت و تفاوتش را حفظ کند، و هم می‌خواهد پیوندی از روی دست پیوند خانه بسازد و بنابراین به چیزی مشترک شکل دهد. چیزی که می‌شود اسمش را گذاشت منفعت یا منافع مشترک. و برای رسیدن به این منفعت یا منافع مشترک درگیر نبردی ناگزیر می‌شود؛ نبردی که ازاساس مبهم و دوپهلوست: تا کجا با هم توافق کنیم و از کجا به بعد اختلاف را بپذیریم.

اما این نوع نبرد نه به‌منظور انتقام‌کشیدن از هم، بلکه به منظور رسیدن به امر مشترک در عین حفظ تفاوت‌ها و اختلاف‌ها جریان می‌یابد. این چیزی‌ست که آگامبن نیز بر آن به‌نحوی دیگر تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه در رویکرد یونانی‌ها قرار بر این بود که پس از پایان نبرد هیچ پیگرد و مجازاتی در پی نباشد: «عفو درمورد جنگ داخلی بدین ترتیب مناسب‌ترین رویه در سیاست است». وظیفه‌ی شهروندان این است که به‌محض اتمام جنگ آن را فراموش کنند (آگامبن، ۱۴۰۲: ۳۳). نبرد داخلی گذشته‌ای ندارد که امر مشترک حاصل‌شده را ناممکن سازد. اگر فراموشی رخ ندهد، انتقام‌گیری جای حصول نظم عادلانه را می‌گیرد. بدین ترتیب پس از پایان، باید فراموش

کرد: «در سال ۴۰۳ (قبل از میلاد)، در پی جنگ داخلی در آتن که به شکست الیگارشسی تن جبار انجامید، دموکرات‌های پیروز، به رهبری آرخینوس، سوگند خوردند که در هیچ صورت وقایع گذشته را به یاد نیاورند... سوگند فراموشی معمولاً بدین صورت ترجمه می‌شود: «به یاد نیاور»،... یا حتی، «کینه‌توز مباش، خاطرات بد را از خود دور کن» (همان، ۳۲-۳۳).

اگر از دولت-شهر ایده‌آل افلاطونی فاصله بگیریم و جدای از ماهیت خشونت‌بارِ استاسیس، برای نبرد یا مبارزه‌ی داخلی ارزش قائل شویم، می‌توانیم بگوییم که این نوع نبرد یا مبارزه‌ی داخلی است که آگاهی مشترک از امور مشترک را شکل می‌دهد و در عین حال تفاوت‌های ما را تصدیق می‌کند. چنین نبردی همبستگی کاذب پیشین، هماهنگی دروغین، را برهم می‌زند برای دست‌پیدا کردن به همبستگی‌ای دیگر. همبستگی‌ای که درکی مشترک از منافع یک مردم را شکل می‌دهد و به آن‌ها این مجال را می‌بخشد که در لبه‌ها و فضاها ی خالی این درک مشترک به نزاع و مجادله بر سر مسائلی که قرار نیست یک‌بار برای همیشه حل بشوند، بپردازند. جنگ عادلانه، جنگی که قرار است هم‌زیستی آزادانه و برابرانه‌ی ما را کنار یک‌دیگر رقم بزند، تنها می‌تواند نبرد یا مبارزه‌ی داخلی باشد. درست است که در مقام نظر، جنگی که در مقام دفاع باشد و از اصول عادلانه، مثل ممنوعیت حمله به غیرنظامیان، تبعیت کند، جنگ عادلانه خوانده می‌شود، اما به‌واقع کدام جنگی که با عادی‌سازی کشتن پیش می‌رود می‌تواند درخور نام عادلانه باشد؟ نه قرار است که نبرد داخلی با استراتژی (و حتی تاکتیک) کشتن پیش برود و نه قرار است که به سطح اختلافات زودگذر و نه‌چندان جدی تقلیل یابد. در تعابیر اعتراض‌کردن و مطالبه‌گری سوبیه‌ی قدرت‌مندی مردم نادیده گرفته می‌شود. نبرد یا مبارزه هم جدیت حرکت را نشان می‌دهند و هم غیرقابل اجتناب بودن آن را.

نبردی که اکنون بیش از هر زمان دیگری استراتژی‌اش حفاظت از زندگی است، نبردی که گویاترین شعارش، هم‌چنان، «زن، زندگی، آزادی» است، در پی اثبات حضور متفاوت و ذی‌حق خود به کسانی است که بر طبل همبستگی کاذب می‌کوبند و در عین حال ایشان را نادیده می‌انگارند. جنگ خارجی، نبرد داخلی را ناممکن می‌سازد و جارچیان همبستگی کاذب را تغذیه می‌کند. در هنگامه‌ی جنگ خارجی، در زمانه‌ای

که ابتدایی‌ترین نیازهای زندگی در معرض خطر قرار می‌گیرد و خود «زندگی» هر لحظه می‌تواند از دست برود، هیچ فرصتی برای این نوع از نبرد وجود ندارد که در زمانی طولانی‌تر و در فرصت‌هایی فراغت‌جویانه‌تر ممکن می‌شود. اگر بنا بر این است که نبردی رهایی‌بخش قلمداد شود، تنها می‌تواند میان ساکنان قلمرویی مشترک در بگیرد.^{۱۱} آن‌هایی که اشتراک پیشین را ناعادلانه می‌خوانند اما در زمان-مکان مشترک‌شان در پی آن‌اند که اشتراکاتی تازه خلق کنند و درواقع به واسطه‌ی حضور متفاوت و ذی‌حق خود بدان فعلیت بخشند. و دلیل وجودی این اشتراکات تازه نه حضور دوستان‌شان بلکه حضور گریزناپذیر دشمنان‌شان است. چراکه شهر تنها قلمرو دوستان نیست و بنابر منطق نبرد داخلی، همواره پی‌توافقی جدید، آشتی‌ای نو و امکانی دیگر برای هم‌زیستی می‌گردد. این نوع از نبرد در راستای رسیدن به توافقاتی‌ست در جهت دستیابی به هم‌زیستی‌ای آزاد و برابرانه؛ آن‌چنان‌که درخور نام هم‌زیستی عادلانه باشد. باشد که در این فرایند دشمنان نیز بدل به هم‌وردان شود. قرار است که با آنان به آورد^{۱۲}ی برسیم. پایان آن کجاست؟ در استحالهی هیئت حاکمهی سیستم حاکم؟ در ناگزیرشدن‌شان به تن‌دادن به خواسته‌های اکنون غیرقانونی؟ به جدی‌شدن امکان برگزاری همه‌پرسی بر سر کلیت وضع موجود یا همه‌پرسی‌های جزئی مثل خواست دست‌کشیدن از انرژیِ ضدمحیط‌زیستی هسته‌ای؟ به تغییر قانون اساسی و جرح‌وتعدیل یا حذف اصولی از آن؟ طیفی از این گزینه‌ها بسته به زمان‌بندی تاریخی محتمل است.

۲) رهایی‌بخشی زمان تاریخی یا چرا دچارشدن در زمان‌بندی غیرتاریخی واقعیت را از کف می‌دهد؟

نیروهای مترقی نیازمند ساخت زمان تاریخی هستند. این زمان تاریخی هم درک دقیق‌تری از آنچه می‌گذرد به آن‌ها می‌دهد، هم از آینده و گذشته توهم‌زدایی می‌کند. نبرد یا مبارزه‌ی آن‌ها برای ساخت زمان‌مندی تاریخی و رهایی‌یافتن از اوهامی که محصول قسمی زمان‌بندی غیرتاریخی‌اند، با هر دو طیف است. مسئله در طیف اپوزیسیون بعضاً سلطنت‌طلب و خواهان جنگ خارجی راحت‌تر است. در دید آن‌ها بازیابی یک گذشته‌ی پُرشکوه چراغ راه آینده‌ای پُرشکوه خواهد شد. نگرشی که دید

چندانی به اکنونیت زمان ندارد و با رویکردی احیاگرایانه نسبت به تاریخ ایران، می‌خواهد گذشته‌ی ازدست‌رفته را احضار کند. گذشته‌ای که تصویر یک‌دست و پُر از شکوهمندی یک ملت را در قالب ایده‌هایی چون پادشاهی‌خواهی، شاهنشاه‌خواهی، سلطنت‌خواهی و امثالهم نمایان می‌سازد. زمان‌بندی غیرتاریخی آن‌ها درک چندانی از اکنونیت زمان ندارد و بنابراین در چینش استراتژی و تاکتیک‌های ملازم با آن بسیار ناشیانه و کاملاً دور از واقعیت به نظر می‌رسد. مثلاً گمان می‌برند که با فرودآمدن ضربتی، بساط هر آن‌چه و هر آن‌کس که نادلخواه است یا شر انگاشته می‌شود، جمع می‌شود و پس از آن تنها شکوه است و آبادانی و سربلندی. همین نگاه سراسر است و بدون هیچ پیچ‌وخم ایشان به زمان، ایشان را از درک واقعیت زمان‌مند و تغییریابنده‌ی پیرامون خود ناتوان می‌سازد. آن‌ها در فقدان قدرت بسیج، تنها چیزی که در اختیار دارند دو تصویر یک‌دست و پُرشکوه از ایران گذشته و آینده است.

نبرد با طیف نیروهای حاکم در ساحت زمان بسیار دشوارتر است. جمهوری اسلامی هم بر یک زمان‌بندی غیرتاریخی استوار است و هم بر ادراک غیرتاریخ‌مند شیعیان از زمان حساب باز کرده و طیفی از ایشان را با ایده‌ی شکست‌ناپذیری در گذر زمان و مالکیت همیشه‌ی یک اکنونیت غیرتاریخی، همراه خود می‌کند.^{۱۳} درواقع به نظرم همین درک ویژه‌ی جمهوری اسلامی از زمان است که هم‌چنان به آن در داشتن قدرت بسیج، حتی اگر نه به اندازه‌ی گذشته، کمک می‌کند. درکی بس پیچیده‌تر از طیف اپوزیسیون بعضاً سلطنت‌طلب، همراه با اکنونیتی زنده و حی و حاضر: امام زمان خود را بشناس. تقارن آتش‌بس موقت با آغاز دهه‌ی مُحرم این زمان‌بندی غیرتاریخی را به‌خوبی، بار دیگر، مجسم ساخت. روشن است که امسال طی فراخوان‌های هماهنگی، از تمام مداحان، سخنرانان و روضه‌خوانان خواسته شده که پیوند ناگسستنی‌ای میان عاشورا و ایران برقرار کنند. سرنمون آن نیز شده‌است شعار «ایران حسین تا ابد پیروز است». و خودش را در شکل‌هایی از پیوند زدن وطن‌پرستی و امام‌حسین‌خواهی آشکار می‌سازد. ایران امسال زیر سایه‌ی عاشورا معنادار می‌شود و همان ایده‌ی همیشگی «خون بر شمشیر پیروز است». در این نگاه به اکنونیت، هرگز چیزی از دست نمی‌رود که نیاز باشد آن را احیا کرد (برخلاف رویکرد طیف قبلی). گذشته اساساً نگذشته است،

اساساً فراموش نشده است، اساساً از دست نرفته است که حال کسی بخواهد آن را به‌طریقی بازیابی کند. در فهمِ خاصِ شیعیان و جمهوری اسلامی از زمان^{۱۴}، این «اکنویت» که هم بر گذشته پیشی می‌گیرد و هم بر آینده و آن‌قدر متورم می‌شود که دو بُعد دیگرِ زمان را در خود می‌بلعد، نیاز به محلِ تبلور دارد. محل تبلور آن در جایی نیست مگر در شخصیتِ امام یا ولی یا هر آن‌کس که با توسل به ایشان متبرک می‌شود: «شهید زنده». در تعبیر شهید زنده، یعنی کسانی که هنوز شهید نشده‌اند اما با شهدا در یک مرتبه‌اند، بی‌معنابودنِ «گذر» زمان و بنابراین اهمیت «اکنویت غیرتاریخی» به‌خوبی آشکار می‌شود.

در این رویکردِ اشخاصی، به ترتیب سلسله‌مراتب بهره‌مندی از نور حقیقت، تبلورِ اکنویتِ بلعنده‌ی گذشته و آینده می‌شوند؛ نخست خودِ ولی یا امامِ زمان (در معنای امامِ زمان خود را بشناس و نه یک اسم خاص) و سپس همه‌ی کسانی که از او تبرک یافته‌اند و شهید زنده شده‌اند. این درک از زمان را نخستین بار هانری کربن، اسلام‌پژوه فرانسوی، بود که به ایرانیانِ شیعی نسبت داد و بعدتر لیلی عشقی با کمک نظریات او انقلاب ۱۳۵۷ را با توجه به شخصیتِ آیت‌الله خمینی، هم‌چون امام و راهبرِ زمان تحلیل کرد. در رساله‌ی او با عنوان «زمانی مابین زمان‌ها» انقلاب ۱۳۵۷ در درجه‌ی اول در یک زمانِ دیگر رخ داد. زمانی که با توجه به شخصیتِ ولی و درک غیرتاریخی و هم‌زمان شیعی-فلسفی ایرانیان از زمان به‌واسطه‌ی ترسیمِ عالمی به نام «عالم مثال» ممکن می‌شد.^{۱۵}

در این‌جا نه قصد آن و نه مجال آن است که درباره‌ی هانری کربن و تأثیرات مستقیم و غیرمستقیمِ خوانش او از «اسلام ایرانی» بر فضای فکری ایران پیش از انقلاب و پس از انقلاب صحبت کنیم. تنها برای روشن‌تر شدن این شکل از زمان‌بندی غیرتاریخی که واجد «اکنویت غیرتاریخی» است و نیرویِ زمان را درون اشخاص حفظ می‌کند و قدرتِ تحلیل واقعیت تاریخی و بیرونی را سلب می‌گرداند، به ذکر نقل قولی از خود هانری کربن، ترجمه‌شده در مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۷ بسنده می‌کنیم.^{۱۶} او در متنی تحت عنوان «سه‌گفتار درباره تاریخ معنویت ایران» (۱۳۳۷) شرح می‌دهد که تشیع را نباید به‌مثابه‌ی یک «فرقه‌ی تاریخی»

قلمداد کرد که مختص به ناحیه‌ی جغرافیایی و تاریخی خاص است. در نگاه وی این نوعی نگاه «پوزیتو» به بررسی یک پدیده‌ی دینی است، در حالی که باید از آن اجتناب کرد زیرا نشانگرِ روحیه‌ی مدرن قرن حاضر در بررسی پدیده‌هاست: «تمایل کلی عصر ما چنین است که همواره می‌خواهند یک پدیده‌ی مذهبی و معنوی را با علل و عوامل غیر مذهبی توجیه نمایند» (کرین، ۱۳۳۷: ۴۷). در عوض کرین تصریح می‌کند که شناخت تشیع را باید در گرو فهم شیعیانی دانست که خود را شیعه می‌نامند. در این حالت شیعه‌بودن یک پدیده‌ی «غیر تاریخی» است زیرا بیش از هر چیز به شکل خاصی از «یگانه‌پرستی» و دریافت از توحید بر می‌گردد. در «شیعه‌بودن» پای شکلی از ارتباط «وساطت‌مدار» با خدا در میان است. ارتباط با خداوند در قالب ارتباط با صورت و هیئتی ممکن است که اساساً انسانی‌ست در صفت کمال، «و همین فردِ اجلی و انسان کامل در مذهب شیعه به شخصیت «امام» اطلاق می‌شود» (همان، ۴۸). البته او تصریح می‌کند که این صورت «تجسد خداوند» نیست، بلکه در حکم «تجلی» اوست. و بنابراین خداوند می‌تواند بارها متجلی شود. اندیشه‌ی الاهیاتی کرین بر مبنای فرض «واسطه» شکل می‌گیرد. واسطه‌ای از اساس غیرتاریخی و غیراجتماعی. غیرتاریخی‌بودن این واسطه می‌تواند به دو علت باشد: از سویی، ایستادگی در برابر مرگ، فراموشی و انحطاط که اصطلاحاتی هستند که در منظومه‌ی واحدی در نظر کرین به کار می‌روند و از سوی دیگر «هم‌زمان کردن امور ناهم‌زمان». هم‌زمانی امور ناهم‌زمان که خود در واقع فراهم‌آوردن مبنای وجودی برای ایستادگی در برابر فراموشی است. واسطه به سبب وجه غیرتاریخی‌اش و ممکن‌ساختنِ هم‌زمانی امور ناهم‌زمان می‌تواند تعبیر مختلفی داشته باشد که کُرین آن‌ها را به جای هم به کار می‌برد و «کارکرد» مشابهی برای همه‌ی آن‌ها قائل است: «امام»، «فرشته»، «رب»، «ولی». تحقق کارکرد مشابه همه‌ی این «واسطه‌ها» در «فرد معنوی» تنها در صورتی ممکن می‌شود که عالم هستی‌شناختی واسطه وجود داشته باشد: «عالم مثال»، «عالم خیال»، «اقلیم هشتم»، «ملکوت». در نگاه وی، تاریخیت و کلیت ناگزیر و ضرورتاً راه به وضعیتی می‌برند که غرب دچار آن است. غربی که دچار انحطاط، مرگ و فراموشی است. واسطه‌ی کُرینی، در عین آنکه رنگ‌وبویی تاریخی و کلی ندارد، در پیوند با فرد در حکم «دیگری» اوست. دیگری خود، که هرگز در زندگی از فرد جدا نمی‌شود و شرایط زیست معنوی را برای

او فراهم می‌کند: «این معنی را فلاسفه به نحو دیگر و به عبارت دیگر در مفهوم (همزاد ربانی و آسمانی) که همواره با هر فرد بشر زندگی می‌کند و هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود اعتبار بخشیده‌اند» (همان، ۵۱).

بدین ترتیب گُربن راه نجات را در اسلام ایرانی، یا همان تشیع، می‌بیند. اسلامی که در آن مرگ، بخوانیم ازدست‌رفتن، وجود ندارد. اصطلاح رایج امروز که «شیعه باخت ندارد» ابتداً یک شوخی روزمره و دم‌دستی نیست. پرده از یک رویکرد وسیع‌تر نسبت به ادراک از زمان برمی‌دارد. امام ولی به واسطه‌ی ارتباط با عالمی میانه‌ی ماده و روح، به نام عالم مثال در زبان فلسفی و عالم برزخ در زبان فقهی، می‌تواند از گذشته‌شدن امور و ازدست‌رفتن چیزها جلوگیری کنند. بنابراین شیعیان از مجرای توسل به امام و ولی، همان همزادانی که پیش‌تر دیدیم، از نگرش به مرگ به مثابه‌ی پایان تاریخی و واقعی چیزی یا کسی نجات می‌یابند. شیعه در درک خود از زمان این توان را دارد که همواره «پیروز» باشد، چون اگر بتواند به ولی و امام زمان متوسل شود، در اکنونیتی می‌زید که هر رویداد و حادثه‌ای را از رهگذر معنای ولی، به واسطه‌ی دیدن چیزها در حقیقت خودشان در زمان بری از مرگ و فراموشی، ادراک می‌کند. بنابراین نیازی نیست به شیعه یادآور شویم که ازدست‌دادن و مرگ چیست: چراکه شیعه درواقع چیزی را از دست نمی‌دهد یا اگر هم از دست بدهد حقیقت «زنده»ی آن را در اکنونیت حاضر می‌یابد. بدین ترتیب شهید یا نمرده است، یا حتی اگر به لحاظ جسمانی مُرده باشد، همواره زنده است.

در اکنونیت غیرتاریخی تشیع، چراکه تاریخ همواره مستلزم ازدست‌دادن و به‌دست‌آوردن است، رویدادها و حوادث آن‌چنان که باید به کار منفعت عمومی بیایند معنا ندارند. چراکه منفعت عمومی، خیر همگانی، از اساس تاریخ‌مند است و از رهگذر تاریخ و تغییر نیروها تغییر می‌کند. این که چیزی در زمانی به نفع «حتی» شیعیان (و نه عموم) است یا نیست، تنها زمانی که از سویه‌ی کاملاً معنوی خود خالی شده باشد، می‌تواند سویه‌ای واقعی بیابد. در غیر این صورت ای بسا که نفع (معنوی) شیعیان در «جنگ جنگ تا پیروزی» بگنجد. در این حالت آنان از ازدست‌دادن ناخشنود نخواهند بود. چراکه مرگ بی‌مرگ آن‌ها زندگی بیشتر و معنای بیشتر تولید خواهد کرد. این ایده که اخیراً زیاد به گوش می‌رسد: «پایان با ماست»،^{۱۷} باز هم گویای ذهنیت ایشان

نسبت به جنگی است که درگیر آن‌اند (و جنگ‌هایی که درگیر آن خواهند شد): پایانی که مشخص نیست در زمان تاریخی چه معنایی می‌یابد. این پایان غیرتاریخی اصلاً تفاوتی با آغاز ندارد. از همان لحظه‌ی شیعه‌شدن، از آغاز شیعه‌بودن، پایان و ظفرمندی رقم خورده است. در شیعه‌شدن همه‌ی حقیقت تا ابد حاضر است. در این حالت نیازی نیست شکست تاریخی گویای واقعاً شکست خوردن باشد، شیعه باخت ندارد زیرا شیعه‌بودن خود پیروزبودن است؛ خود «ایستادن در آن سوی مرگ» است.^{۱۸}

نیروهای مترقی در فاصله‌ای از هر دو طیف، باید از اکنونیت تاریخی و از گذر زمان و تغییر شرایط تاریخی دفاع کنند. دفاع آن‌ها از اکنونیت تاریخی دربرابر زمان‌بندی‌ای که از اکنونیت خالی‌ست، یعنی زمان‌بندی اپوزیسیون خواهانِ احیای شکوه ایران، و زمان‌بندی‌ای که با اکنونیت غیرتاریخی اشباع شده است، یعنی زمان‌بندی جمهوری اسلامی و فهم شیعیان متصل به آن، دفاع از لزوم تغییر استراتژی، تاکتیک و منافع مشترکِ گذرنده است؛ دفاع از این‌که باورها، رویکردها، نظرگاه‌ها و منافع مردم در طول زمان تغییر می‌کند و این تغییر را باید پاس داشت و نسبت به آن حواس جمع و هوشیار بود. به این معنا بی‌ثباتی در مواضع، اگر توجیه تاریخی داشته باشد، یک انگ نیست. گیرکردن در زمان‌بندی خالی از اکنون و زمان‌بندی انباشته از اکنونیت غیرتاریخی، به معنای عقب‌افتادنِ انکارناشدنی از سرعت تغییر رویدادها، حوادث و منافع است. تغییر هم در ساحت عینی به‌وقوع می‌پیوندد و هم در ساحت ذهنی. زمان‌بندی متکی به اکنونیت تاریخی باید جسارتِ خیره‌شدن در تغییرات و گرفتن تصمیمات مقتضی این تغییرات را داشته باشد.

دشواری پیش‌برد دو مبارزه

بعد از شهریور ۱۴۰۱ و خیزش «زن، زندگی، آزادی» و امتداد آن در قالب مقاومت‌های خُرد و در ساحت زندگی روزمره، دستِ نیروهایی که در موضع نه به این و نه به آن، می‌گنجند و اصطلاحاً در این متن نیروهای مترقی نامیدیم، در رویارویی با سیستم حاکم تاحدودی خالی است. این نیروها، با همه‌ی تنوع و تکثرشان، تلاش کرده‌اند تا با اهمیت‌دادن به زمان طولانی مبارزه و لزوم سازمان‌یابی‌های خُرد مردمی و

تأکید بر تداوم مقاومت در جریان زندگی، روح تحول‌خواهی را زنده نگه دارند. نمی‌توان انکار کرد که البته تا اندازه‌ی بسیاری هم موفق بوده‌اند. جامعه‌ی ایران از بعد از ۱۴۰۱ دست‌خوش تحولات بسیاری شد و تخیل‌های جدیدی برای آینده‌ی ایران کم‌کم سروکله‌شان پیدا گشت. با این حال یک پُرسش بزرگ، در کنار پرسش‌های خُرد دیگر، به حاشیه رفت: تغییر عظیم در ساختِ سیاسی حاکم، بگوییم یک انقلاب تام‌وتمام، چگونه ممکن است؟ به همین خاطر است که می‌شود کسانی را فهمید که در دو طیفِ نیازمند جنگ خارجی جا نمی‌شوند، اما از سر استیصال و درماندگی دربرابر حمله‌ی اسرائیل سکوت کردند. یا احتمالاً در لایه‌های ذهن‌شان گمان کردند، یا می‌کنند، که ما که نتوانستیم، شاید واقعاً مسیر تغییر از همین طریق جنگ خارجی می‌گذرد.

نیروهای تحول‌خواه برای شکل‌دادن به جمهوریِ آزاد و برابر به‌راحتی می‌توانند دربرابر جنگ خارجی و حمله‌ی اسرائیل به ایران موضع سلبی بگیرند. و البته که این صحیح‌ترین موضع است. آن‌ها می‌توانند به‌درستی نشان دهند که جنگ خارجی چگونه به ویرانی هرچه بیشتر و کُشتار مردم عادی می‌انجامد و زیست‌پذیریِ زمین مشترک‌مان را مختل می‌سازد. آن‌ها می‌توانند به‌درستی نشان دهند که جنگ خارجی چگونه همبستگیِ کاذب تولید می‌کند و دستِ نیروهای امنیتی و نظامی را برای به‌عقب‌راندنِ خواسته‌ها، جنبش‌ها و نبردهایِ مردمی باز می‌گذارد و بنابراین به جمهور لطمه می‌زند. اما دست ایشان در موضعِ ایجابیِ چندان پُر نیست. نیروهای مرفقی می‌توانند به‌درستی بر اهمیتِ نبردها و مبارزات داخلی دست بگذارند و نشان دهند که تا چه میزان نیاز است که این مردم به درکی مشترک از هم‌زیستیِ آزادانه و برابرانه برسند، تا چه میزان نیاز است که این مردم بتوانند خودشان را در هیئت منافع مشترک‌شان سازمان بدهند، اما به‌راحتی نمی‌توانند امکاناتِ باقی‌مانده را برای فراهم‌سازی بستر فعلیت‌یابیِ تغییرات، شکل‌دادن به منافع مشترک و به‌ثمررساندن آن‌ها شناسایی کنند. نیروهای تحول‌خواه باید از خود بپرسند آیا جدایِ از مقاومت‌ها در زندگی روزمره، جدایِ از کنش‌گری‌های خُرد، توان آن را دارند که بر سر پروژه‌های مشخصی که خیر مشترک را در پی دارد، حاکمیت را وادار به عقب‌نشینی کنند یا عملاً از کار بیاندازند؟ آیا زمان چنین پروژه‌هایی فرارنرسیده و هم‌چنان تنها امکانِ حرکت‌های خُرد مقاومت‌جویانه است؟ به نظر من نیروهای مرفقی هم‌چنان در شناسایی بسترهای کلان‌تر تغییرِ مشخص و پررنگ

دست‌شان خالی است و بنابراین هم‌چنان امکان درگرفتن مبارزاتی با بُرد وسیع تغییر محدود است. این واقعیتی است که می‌تواند موجب عدم اقبال مردم به ایشان در هنگامه‌ی تغییرات تُند و سریع شود.

دشواری دیگر بر سر جدی‌گرفتن زمان‌بندیِ اکنونیت تاریخی است. از بخت بد، در بسیاری از مواقع مانع نیروهای مترقی در شکل‌دهی به چنین زمان‌بندی‌ای برای مواجهه با مسائل در میدان سیاسی، نه هستی‌شناسی‌شان است، آن‌چنان که در هواداران جمهوری اسلامی می‌توان دید، و نه غیاب اکنونیت و به‌دست‌دادن تصویری یک‌دست از تاریخ، آن‌چنان که در اپوزیسیون بعضاً سلطنت‌طلب و جنگ‌طلب می‌توان دید. به‌نظرم گاه مهم‌ترین مانع برای ایشان قسمی هویت‌مداری‌ست. به این معنا که حتی اگر نیروی مترقی به زمانِ اکنونِ تاریخی باور داشته باشد و بپذیرد که باید با زمان پیش‌برود و با زمان درکی از شرایط داشته باشد و با زمان دست به انجام کنشی بزند، باز هم در عمل چنین نمی‌کند. درواقع تغییر شرایط تاریخی حتی اگر در ساحت نظر پذیرفتنی و اساساً مطلوب باشد، برخی رموزها در تفکر ترقی‌خواهی، برخی **رمزجهت‌گیری‌ها**،^{۱۹} اصلاً این اجازه را به نیروی مترقی نمی‌دهد که سؤالات سخت از خود بپرسد و درک و جهت‌گیری جدیدی نسبت به امور پیرامون خود با تنها یک شاقول، یعنی کاستن از رنج، صورت دهد. بگذارید یک مثال بزنم. نیروهای مترقی همواره به‌درستی رژیم آپارتایدی به نام اسرائیل را محکوم کرده‌اند، اما نتوانسته با شاقول ایجادِ رنج کم‌تر، پاسخی درخور و متناسب با شرایط تاریخی برای چگونگی مواجهه با چنین رژیم آپارتایدی در ساحتِ قانونی-دولتی فراهم آورند. این نیروها به دولت حاکم (یا بیابید فرض بگیریم دولتِ در راه) درباره‌ی مواجهه با اسرائیل چه می‌گویند؟ دولت در چه سطحی و به چه شکلی باید با آن رویارو شود؟ قرار است در این رویارویی منفعت مشترک جمهور ایران در نظر گرفته شود؟ آیا باور دارند جنگ اسرائیل با ایران اجتناب‌ناپذیر است؟ آیا در غیابِ دعوی ارضی، بازهم می‌توان از اجتناب‌ناپذیربودن جنگ سخن گفت؟ ایده‌ی هم‌سرنوشتی ملل خاورمیانه در این میان دقیقاً به چه معنی‌ست و چه نقشی ایفا می‌کند؟ این ملل دقیقاً کدام ملل‌اند؟ این‌ها البته تنها مُشت نمونه‌ی خروار از سؤالاتی است که نیروی مترقی به‌واسطه‌ی حضور همیشگی رموزها

و رمزجهت‌گیری‌ها از داشتن پاسخ برای آنها طفره می‌رود و به واسطه‌ی قسمی هویت فراهم آمده از طریق همین رمزها به زمان‌بندی‌ای مبتنی بر اکنونیت تاریخی، ناآگاهانه یا آگاهانه، پشت می‌کند.

تحقق نبردهای داخلی و بنابراین بینامردمی^۱، که دولت‌ها در آن بازیگر اصلی نبودند و جامعه است که برای تحقق خود به مثابه‌ی جمهوری آزاد و برابر می‌جنگد، خسته می‌شود، عقب می‌رود و دوباره پیش‌روی می‌کند، به تصمیماتی نیاز دارد که بر پایه‌ی اکنونیت تاریخی گرفته می‌شوند. نیروهای مترقی باید جسارتِ اعتراف به محدودیت‌ها و موانع خود را پیدا کنند، دست از رمزواژه‌ها و رمزجهت‌گیری‌های خود بکشند تا بتوانند پرسش‌های جدید بپرسند، ائتلاف‌های تازه بسازند و موضع‌گیری‌های متفاوتی بگیرند. شاید بتوان گفت اگر چنین مواجهه‌ای با رویدادها، حوادث، عوامل و بازیگران میدان سیاسی رخ ندهد، نیروهای مترقی بخت چندانی در جلب اقبال عمومی در آینده‌ی ایران نخواهند داشت.

^۱ دقیق‌تر این‌که اسرائیل کاتس از یکی بودن برخورد با جمهوری اسلامی، حماس، حوثی‌ها و حزب‌الله گفت. بنگرید در [دو پیچه‌وله](#)

^۲ شاید دسته‌بندی دقیق‌تر، اپوزیسیون هوادار رضا پهلوی باشد. چراکه نمی‌توان نادیده گرفت عده‌ای که از رضا پهلوی حمایت می‌کنند، لزوماً برای او جایگاهی به‌منظور پادشاه‌شدن و سلطنت کردن قائل نیستند، اما احتمالاً از جنگ اسرائیل با ایران استقبال کرده یا می‌کنند.

^۳ در خصوص احتمال نزدیک شدن مردم به حاکمیت در صورت تداوم جنگ بنگرید به مصاحبه‌ی جک گلدستون، تئورسین انقلاب در [یورونیوز](#)

^۴ در این طیف، نیروهای مختلفی از جمهوری خواهان، چپ‌گرایان، فمینیست‌ها، و همه‌ی دیگر کسانی که نسبتی با اندیشه‌ی انتقادی دارند و نمی‌توانند بر جنگ ویرانگر مهر تأیید بزنند، می‌گنجند. به‌نحوی که شاید بتوانند جبهه‌ای متحد نام بگیرند علیه فاشیسم.

^۵ در این متن، بنابر منطق آن، مخاطرات جنگ خارجی در نسبت با تکه‌تکه‌شدن ایران و افتادش به‌دست دولت‌های امپریالیستی و/یا سودجوی منطقه و جهانی در کانون بحث نیست. یقیناً هیچ مبارزه‌ی رهایی‌بخشی نمی‌تواند به چنین امکانی از چشم سهل‌گیری بنگرد.

^۶ در ادبیات افلاطون در رساله‌ی جمهوری تمایزی میان War و Conflict/struggle در معنای مصطلح امروزی نیست و جنگ، خصوصاً استاسیس، بیش از میل به کشتن، محصول عدم وجود هارمونی و نظم است. اکنون تمایزی میان «War» به معنای جنگی همراه با حذف فیزیکی و «Conflict/Struggle» به معنای مبارزه‌ی غیرخشونت‌آمیز وجود دارد و قول جافانده این است که War (جنگ) زمانی رخ می‌دهد که مسئله حذف فیزیکی است و Conflict/Struggle (نزاع یا مبارزه) با حذف فیزیکی معنا نمی‌یابد. در این متن هر جا مسئله جنگ خارجی و گره‌خوردگی بیشتر با حذف فیزیکی است، از اصطلاح جنگ و هر جا که مسئله نبرد داخلی و عدم گره‌خوردگی آن با حذف فیزیکی است، از اصطلاحات مبارزه و نبرد استفاده کردم.

امروزه به نظر می‌رسد زمانی که از جنگ داخلی حرف می‌زنیم، قسمی کُشتار میان ما مردمان و/با تجزیه‌ی ایران به ذهن متبادر می‌شود. تلاش من این است که نشان دهم نبرد یا مبارزه‌ی داخلی برای دستیابی به خیریه که حقیقتاً مشترک باشد و تفاوت‌ها را نیز حفظ کند ناگزیر است. و این با آنچه به ذهن ما متبادر می‌شود یکی نیست.

^۷ البته که باید حواسمان باشد تنها رگه‌هایی از آنچه بعدتر ذیل جنگ عادلانه و اصول آن تئوریزه شد، در جمهور افلاطون دیده می‌شود. درواقع افلاطون نظریه‌پرداز جنگ عادلانه نیست.

^۸ برای تفسیر نظرات افلاطون در رساله‌ی جمهوری درباره‌ی پولموس و استاسیس بنگرید به Joan-Antoine Mallet (2017), "War and Peace in Plato's Political Thought" in *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, Vol. I, Issue 1

^۹ بنگرید به جورجو آگامبن (۱۴۰۲)، *جنگ داخلی (استاسیس به مثابه پارادیم سیاسی)*، ترجمه‌ی سید محمدجواد سیدی، نشر نو

¹⁰ Nicole Loraux

^{۱۱} عامدانه از اصطلاح انقلاب استفاده نکردم. در نظر بسیاری، انقلاب در معنای متعارفش شکلی از مبارزه یا نبرد داخلی است اما با آن یکی نیست. یگانه پیامد مبارزه یا نبرد داخلی دگرگونی تام‌وتمام نیست. شاید بشود گفت مراد من از مبارزه یا نبرد داخلی به مفهوم «انقلاب روزمره» نزدیک است.

^{۱۲} کلمه‌ی آورد به فارسی معنای دوگانه‌ای دارد که به کار ما می‌آید. آورد هم به معنای نبرد و مبارزه است و هم در مقام فعل به معنای حاصل کردن و رساندن چیزی. به این معنا با آنان که «دشمن» شهر پنداشته می‌شوند و لقب می‌گیرند، نبردی در جریان است به قصد حصول چیزی و نه به قصد انتقام‌گیری.

^{۱۳} روزشمار نابودی اسرائیل در میدان فلسطین پدیده‌ی گویایی در ادراک زمان است. از اکنون تا تاریخی که روز هم دارد، یعنی ۵۵۶۶ روز، قرار است اسرائیل نابود شود. این روزشمار بعد از حمله‌ی اسرائیل به آن مجدد نصب شده است. پدیده‌ای که به خوبی ادراک از زمانی را مجسم می‌کند که به ظاهر می‌گذرد اما درواقع نمی‌گذرد چراکه پایانش همان آغازش است.

^{۱۴} روشن است که این ادراک هم‌سو از زمان به معنی یکی بودن مواضع هر فرد شیعه با مواضع جمهوری اسلامی نیست. ای بسا که تندترین موضع‌گیری‌ها نسبت به مواضع جمهوری اسلامی یک فرد شیعه

اتخاذ کند. مسئله این است که سیاست‌های جمهوری اسلامی بر بالقوگی این ادراک زمانی حساب باز کرده و می‌کند.

^{۱۵} بنگرید به «رخداد»/انقلاب/ایران: تقاطع کربن و فوکو در [پروپلماتیکا](#)

^{۱۶} هانری کربن (۱۳۳۷) «سه گفتار درباره تاریخ معنویت ایران: گفتار اول مذاهب شیعه و اسماعیلیه»،

ترجمه عیسی سپهبدی، دانشکده ادبیات و علوم/انسانی دانشگاه تهران، سال ششم، شماره ۱، مهرماه

^{۱۷} جدای از سخن شعارشده‌ی «این جنگ را شما شروع می‌کنید اما پایانش را ما ترسیم می‌کنید»،

رجوع کنید به مداحی‌های اخیر مهدی رسولی در [صفحه‌ی اینستاگرام](#)

^{۱۸} نام کتابی است از مهدی فدایی مهربانی در شرح پاسخ‌های هانری کربن به مارتین هایدگر از منظر فلسفه‌ی شیعی.

^{۱۹} منظورم از این واژه به سیاق همان «رمزواژه» وجود جهت‌گیری‌هایی است که همواره ازپیش و بدون درنظرگرفتن مختصات تاریخی (و جغرافیایی) یک وضعیت حاضرند.

^{۲۰} هر شکلی از جنگ خارجی نبردی است درون منطق دولت‌ها و ربطی به نبردهای درون یک قلمرو سرزمینی ندارد که میان مردم آن سرزمین درمی‌گیرد.