

مالیخولیای رادیکال در سوگِ مرگِ سیاسی و  
قدرتِ «رها نکردن»

تئاتر اقتصاد سیاسی

محمد جوانمرد



سالوادور دالی

مردم مثل یک جنگل هستند، یک درخت را می‌توان با تبر زد و انداخت، می‌توان صد یا هزار درخت را با تبر زد و انداخت، ولی هیچ کس نمی‌تواند جنگل را بزند و بیندازد. هیچ کس این قدرت را ندارد. پس باید قدرتی مثل قدرت جنگل داشت. برای زنده ماندن نمی‌توان فقط به زندگی تکیه کرد. باید به زندگی دیگران هم تکیه کرد. باید جزئی از جنگل بود، به دلیل این که جنگل، تقریباً همیشه دست نخورده باقی می‌ماند.

- رضا براهنی، چاه به چاه

- یکی از ماموران ... خطاب به دایه شریفه (از مادران دادخوان گردستان) حین بازداشت او: پیرزن تو چرا نمی‌میری و دست از سر ما برنمی‌داری؟ چرا این قدر در دسر و مشکلات برای ما درست می‌کنی؟! -  
- اینی که می‌بینید من نیستم، روح رامین است که در من زنده است، من سال‌هاست که مرده‌ام. من اینجا هستم که رفتن شما را نظاره‌گر باشم و در کنار خانواده‌هایی که شما به آن‌ها ظلم کردید، حضور داشته باشم.

برای فهم فرایند عاطفی-روانی تجربه‌ی مرگ عزیزان مرسوم است که سوگواری را در برابر مالیخولیایی شدن قرار می‌دهند. کامل شدن فرایند سوگواری، در چنین فهمی، به معنای پذیرش این «حکم واقعیت»<sup>۱</sup> است که او، که آن‌ها، که آن امکان جمعی دیگر «نیست»؛ و رگمارغم بیداد، باید به زندگی ادامه داد. این فرایند شامل کندن پیوند عاطفی با حضور مادی عزیزی است که می‌شد بوییدش و در آغوشش کشید، و انتقال این عاطفه به چیزهای دیگر، از جمله به خاطراتی از خود او، به چیزهایی که او دوست داشت، با این هدف که روان «خود» ما فرونپاشد و اصل صیانت از نفس را زیر پا نگذارد؛ با این هدف که «خود» ما بتواند مرزهای جداکننده‌اش از دیگری را دوباره مستحکم کند و به زندگی «معمولی» پیش از خسران برگردد. رنج و درد نباید آن قدر شدید شود که ما تخریب خودمان را ترجیح بدهیم، یا خود را در شرایط چنین تخریبی قرار دهیم. پذیرش «حکم واقعیت» یعنی وقتی که کسی یا چیزی را در جهان بیرونی از دست

داده‌ایم، جهان درونی، از جمله ساحت زبان هم، باید خود را متناسب با محبوب ازدست‌رفته تغییر دهد، و فقدانش را بازبشناسد: نام عزیز ازدست‌رفته حالا باید به جای آن فرد بیرونی زنده و متحرک، به کسی که حضور مادی ندارد و پیوندمان با او با چیزهایی دیگر (از جمله چیزها و خاطراتی مربوط به خود او) جایگزین شده، اشاره کند. چنین فرایندی، با این فرض که اساساً شدنی باشد، برای مرگ سیاسی ناممکن است؛ «بچه‌م با تصادف و اتفاق و خواست خدا / و این جور چیزها نمرده، یکی کشته‌ش، یه آدم پست بی‌ذات»<sup>۲</sup> ... این یکی از محدودیت‌های درک فردگرایانه و غیرسیاسی از سوگواری و مواجهه با خسران است. در هسته‌ی درک فردگرایانه از سوگواری، واقعیت بیرونی ثابت در نظر گرفته می‌شود، و این ماییم که باید واقعیت درونی، عاطفی و روانی خود را متناسب با آن تغییر دهیم.<sup>۳</sup> بنا به چنین تفسیری، با از دست دادن آن کس یا چیز محبوب، جهان درونی ما ویران می‌شود؛ و سوگواری «موفق» در گروی بازسازی این جهان درونی است. خسران حفره‌ای در جهان بیرونی ما ایجاد می‌کند، یعنی همان جای خالی اوایی که نیست، که زبان و دنیای درونی پیش از خسران و فاجعه در مقابل آن ناکافی به نظر می‌رسند و با آن چفت‌وبست نمی‌شود. پس این زبان و جهان درونی هم باید آن حکم را در نهایت بپذیرد و آن جای خالی را درون خود به رسمیت بشناسد. فرایند جمعی سوگواری برای مرگ سیاسی قبل از هر چیز پیش‌فرض ثابت جهان بیرونی را کنار می‌زند. تا وقتی جهان بیرونی، از جمله قاتلان، همان‌طور باقی مانده‌اند، سوگواری در معنای بازیابی تعادل دوباره با جهان بیرونی ممکن نیست. این‌جا سوگواری مشروط به مداخله‌ای است در جهان بیرونی، مشروط است به دادخواهی و خون‌خواهی. پیش‌فرض حفظ مرزهای «خود» و صیانت از نفس هم در سوگواری برای مرگ سیاسی کنار می‌رود. برای همین است که سوگواری برای مرگ سیاسی همواره حاوی شکلی از مالیخولیای رادیکال است: یکی شدنی مالیخولیایی با او، با آن‌ها و با ارزش‌های آن‌ها؛ شکلی رادیکال از «رها نکردن» با وجود سرکوب‌ها و فشارهای واقعیتی که می‌خواهد ما سوگواران را به «زندگی‌های معمولی» مان برگرداند؛<sup>۴</sup> «/اینی که می‌بینید من نیستم، روح رامین است که در من زنده است، من سال‌هاست که مرده‌ام». به جای آن‌که پیوند عاطفی با عزیزان کشته‌شده و ایده‌ها و آرزوهایشان به چیزهای دیگر منتقل شود، ما خودمان، یا دست‌کم بخشی از خودمان را با آن‌ها «یکی» می‌کنیم. شاید تنها راه ترجیح

ندادن مرگ بر زندگی زیر بار رنجی چنین عظیم، همین باشد که زندگی خودمان را به عنوان امتدادی از زندگی آن‌ها دوست بداریم؛ به خصوص وقتی که یکی از ایده‌هایی که آن‌ها به خاطرش کشته شدند، خود «زندگی» بوده باشد؛ «رها عاشق زندگی بود»، «به جای پاره‌ی تنم، من عشق می‌ورزم».

این رها نکردنِ رادیکال را بیش‌تر از هر جای دیگر در جنبش دادخواهی مادران دیده‌ایم: مادران دادخواه خاوران، مادران کشتگان ۱۸ تیر ۷۸، مادران پارک لاله، مادران آبان، مادران دادخواه کردستان، و خوزستان، و دادخواهان سال ۱۴۰۱، و حالا دادخواهان دی‌ماه سیاه ۴۰۴؛ «این رو بدون که شاید جسم بچه‌ی من رو کشته باشی، ولی آرزوهاشو، هدفاشو، راهشو، مسیرشونمی‌تونم بکشی؛ مسیر و هدف و آمال و آرزوی هیچ‌کسو نمی‌تونم بکشی. لباسی که توی این عکس تن مهراده تن منه؛ این برای تو به پیام داره. شاید جسم توی این لباس رو برده باشی، ولی نمی‌تونم کاری کنی که راهش ادامه پیدا نکنه. کفشی رو که بچه‌ی من... به تاش برگشت خونه، قدم آخری رو که برداشته قدم بعدیش رو من برمی‌دارم نفس آخری که توی این ماسک کشید نفس بعدیش رو من می‌کشم».<sup>۴</sup>

این نسبت با سوگ امروز در ایران به وضعیتی عمومی (و نه الزاماً همه‌گیر) برای همه‌ی ما تبدیل شده است؛ هرچند فاصله‌ی بین تجربه‌ی روانی-عاطفی آن‌ها که خود عزیزی را از دست داده‌اند و آن‌ها که نه، احتمالاً پرنشدنی است. عمومی شدن این وضعیت نه فقط از سر همدلی و همبستگی، بلکه به خاطر گسترش بی‌سابقه‌ی خودمرزهای کشتار است؛ به خاطر نزدیک شدن هرچه بیش‌تر امکان کشته‌شدن به همگان: «من هم می‌توانستم کشته شوم» یا «من هم ممکن است در یکی از اعتراضات آینده کشته شوم»؛ یا «دوست، معشوق، و اعضای خانواده‌ی من هم می‌توانستند بین کشتگان باشند». وضعیتی مادی که ما را حول امکان کشته‌شدن به هم فشرده می‌کند، از ما یک بدن-قلمرو می‌سازد؛ یک بدن جمع‌ی. این‌گونه است که می‌توانیم، دست کم موقتاً، از چشم‌های هم ببینیم، و درد و رنج تن یکدیگر را، گاهی، طوری احساس کنیم که بچه‌ای، وقتی بچه‌ای دیگر را می‌بیند که درد می‌کشد، و نمی‌تواند میان اعضای بدن خود و او تمایز روانی بگذارد؛ یا بهتر بگوییم، هنوز توان این را دارد که بین بدن خود و دیگری تمایز قائل نشود. اسم‌هامان با هم جابه‌جا می‌شوند، همه‌مان با «پیکر ناشناس

۱۱۷۸۰» احساس خویشاندی و دوستی می‌کنیم، پدر محمدمهدی کرمی می‌شود پدر سیدمحمد حسینی، کل یک مردم برای سیدمحمد حسینی عزاداری می‌کنند و سعی می‌کنند از صفحه‌ی اینستاگرامش قصه‌ی زندگی‌اش را با نخ‌هایی از زبان و تصویر به هم ببافند؛ و گوهر عشقی عکسش را می‌گذارد کنار عکس ستار بهشتی. مادر بزرگی ممکن است نوه‌اش را به اسم پدر یا مادر کشته‌شده‌اش صدا بزند؛ یا مادری یک فرزندش را به اسم فرزندی دیگر، که کشته شده. در وضعیت امروز خیلی‌ها، تقریباً هر کس که آن شب حتی به‌شکل رهگذر در خیابان بوده است، می‌توانست، یا می‌تواند، جای آن‌ها بوده باشد.

### مالیخولیای رادیکال در برابر مالیخولیای فلج‌کننده

با این حال فرقی اساسی هست بین این مالیخولیای رادیکال و سیاسی، و مالیخولیای فلج‌کننده در انزوای شخصی. در واقع به‌جای آن‌که سوگواری را در برابر مالیخولیا قرار بدهیم، بهتر است مواجهه‌ی جمعی و سیاسی با خسران در فضاهای عمومی را در برابر مواجهه‌ی تنها و در انزوای شخصی بگذاریم؛ پردازش سوگ از طریق پیوستن به یک جمعیت در برابر ناتوانی از مواجهه با فاجعه در تنهایی. بعد از یک تجربه‌ی جمعی «خارق‌العاده» (چه زیبا و چه هولناک)، ماهیت دستگاه سرکوب وضعیتی می‌سازد که ما را به فضاهای شخصی و منزوی خودمان پس می‌راند، و مجبورمان می‌کند که سعی کنیم در تنهایی خسران آن لحظه و عزیزان از دست‌رفته را تجربه کنیم. در چنین حالتی بسیار ممکن است که درگیر مالیخولیایی فلج‌کننده شویم، «فسردگی‌ای عمیقاً دردناک، قطع‌علاقه به جهان بیرونی، از دست‌دادن توان عشق‌ورزی، و ممنوعیت هرگونه فعالیت»؛<sup>۶</sup> شکلی از خشم به خود و دیگران، و ناتوانی از تمرکز خشم روی ماشین کشتار و سرکوب، و در نتیجه حال‌وهوایی فاقد هرگونه محتوای سیاسی و محروم از هر ظرفیتی برای پیوستن به جمعیت. در محاصره‌ی دیوارهایی که ما را از خیابان و از فضای عمومی جدا می‌کنند، حتی آگاهی‌مان به خسران را هم از دست می‌دهیم، و به نقطه‌ای می‌رسیم که برای خودمان هم مشخص نیست دقیقاً چه چیزی را از ما گرفته‌اند. می‌دانیم، اما دسترسی عاطفی و درونی‌مان به

خسران را از دست می‌دهیم. این یعنی از دست دادن دسترسی خودآگاه به خسران؛ حسی فلج‌کننده و شناور در فضا بی‌آن که درست بتوانیم لمسش کنیم و به چشمانش خیره شویم؛ فاجعه‌ای که به‌جای آن که با آن رودررو شویم، همه‌ی وجودمان را می‌بلعد، بی‌آن که خود به‌چنگ بیاید.

اما وقتی در فضاهای عمومی امکان مواجهه‌ی جمعی با سوگ وجود داشته باشد، یا وقتی مردم با قدرت جمعی خود این امکان را ایجاد کنند، نوعی از *مالیخولیایی خودآگاه/رادیکال* را تجربه می‌کنیم؛ نوعی «رها نکردن» و تن زدن از «عادی» شدن زندگی، دقیقاً چون به آن خسران آگاهییم و نمی‌خواهیم تسلیم «حکم واقعیت» شویم. این مالیخولیا خود پیش‌شرطِ شهادت دادن به فاجعه و خسران است. ما الان هنوز در میانه‌ی فاجعه‌ایم، اما حتی وقتی که اصل فاجعه گذشته باشد، چنین رابطه‌ای با جهان است که می‌تواند آثار بازمانده‌ای را که بر فاجعه شهادت می‌دهند به سخن درآورد. این مای مالیخولیایی می‌تواند ردّ فاجعه‌ی گذشته را در همه‌ی ویرانه‌ها پیدا کند. می‌تواند در همه‌ی اشیاء و نشانه‌های پیرامون، حتی آن‌ها که به‌ظاهر نشانه‌ای از فاجعه ندارند، ردّ جنایت و خسران را بگیرد و همه را به شهادتی برای فاجعه تبدیل کند: در سنگفرش‌های خیابان در یک روز به‌ظاهر معمولی، چهره‌های رهگذران، پل‌های عابر پیاده، خط‌کشی‌های خیابان، کوچه‌ها، بن‌بست‌ها، میدان‌ها، بانک‌ها، سطل‌های زباله، کفش‌های کتانی، تیرهای چراغ برق، پارکینگ خانه‌ها، درخت‌های چنار کنار خیابان، ماسک‌های سفید، لباس‌های تیره، پست‌های اینستاگرامی به‌ظاهر روزمره که همه می‌توانند معنایی بیش از آنچه دارند بیابند، آغوش ساده‌ی یک پدر و دختر، بوسه‌ی مادری بر گونه‌ی فرزندش، نوازش معشوق؛ چشم مالیخولیایی در همه‌ی این‌ها فاجعه را بازیابد، و روزمرگی را پس می‌زند؛ مادری *حوله‌ی فرزندش را می‌بوید و مویه و زاری می‌کند؛ مادری دیگر بر جای خالی فرزندش در کلاس درس می‌نشیند.*

در این‌جا می‌شود این تمایز را با تفاوت بین مالیخولیا به‌عنوان *انسداد سوگواری* و مالیخولیا به‌عنوان *منع کامل شدن سوگواری* توضیح داد. در اولی، نه‌تنها سوگواری و هرگونه حل‌وفصل خسران برای ما دست‌نیافتنی است، بلکه خود خسران پیشاپیش از دسترس آگاهی خارج شده است. برای چیزی که نمی‌دانیم چیست نمی‌شود سوگواری کرد. در دومی، ما به خسران آگاهییم، اما وضعیت سرکوب‌گر سوگواری را ممنوع و

ناممکن می‌کند. برای مادران دادخواه خسران روشن است؛ اما سوگواری ناممکن و ممنوع شده است. این ممنوعیت، دو جلوه‌ی درهم‌تنیده دارد. به‌معنایی ملموس، همان دستگاه سرکوبی که عزیزان‌مان را از ما گرفته، از سوگواری عمومی برای آن‌ها منع‌مان می‌کند؛ معنی که پیش از هر چیز با جلوگیری از به خاک سپردن و به‌جا آوردن آیین‌های عزاداری شروع می‌شود، و به منع جمع شدن و پردازش جمعی سوگ گسترش می‌یابد. دستگاه سرکوب می‌خواهد ما مالیخولیایی فلج‌کننده را در تنهایی تجربه کنیم؛ به «زندگی‌ای معمولی» برگردیم که خاکستر فاجعه روی بنبندش نشسته است؛ زندگی معمولی‌ای که اضطراب ناخودآگاه‌شده‌ی خسران، هرگز نمی‌گذارد واقعاً «معمولی» شود. ما، یعنی بازماندگان و دادخواهان، اما، بر سر فضاها و امکان‌های جمعی سوگواری مبارزه می‌کنیم. دادخواهان که با یکی شدن با کشتگان می‌توانند از اصل صیانت از نفس درگذرند، دستگاه سرکوب را شگفت‌زده می‌کنند؛ چون ارباب در نهایت وسیله‌ی اصلی سرکوب آن‌ها است؛ «و این رو بدوینید؛ واسه منی که بچم رو با دست خودم خاک کردم ... من همون موقع خودمم باهالش خاک کردم؛ من الان یه مرده‌ای‌ام که فقط قدم می‌زنه راه می‌ره زنده‌ست و یه مرده رو نمی‌تونن از مردن بترسونن؛ اینو یادت باشه».<sup>۷</sup> و ارباب برای این‌مای مالیخولیایی، این‌مای آنتی‌گونه‌وار به‌شکلی مؤثر عمل نمی‌کند.<sup>۸</sup>

دادخواهان تا حدی جلوی این شکل از ممنوعیت سوگواری ایستاده‌اند و آن را پس می‌زنند. در شرایطی که خسران و حفره‌ی ایجادشده در واقعیت بیرونی، به‌تمامی، به زبان و کلمه در نمی‌آید، این حرکات بدن و اشیاء و خلق موقعیت‌ها است که می‌تواند بیانی به سوگ بدهد؛ به «بازی» گرفتن زمان و مکان و تن و چیزها، رقص، کنش‌های تنانه و ترانه‌های عزادارانه‌ی سوگواران بر مزار محبوبان‌شان چیزی فراتر از بیانی‌پذیر می‌کند. بدن به حرکت در می‌آید و آن معنای شناور در هوا (که مصداق مادی‌اش به خاک سپرده شده اما خودش هرگز قرار نمی‌گیرد) حول آن حلقه می‌زند و روی آن تن بازمانده رسوب می‌کند. این لحظه از فرایند «امتداد محبوب از دست‌رفته شدن» است؛ همان‌طور که بیان روایت زندگی و مبارزه‌ی آن‌ها، تنی که به حرکت در می‌آید و می‌رقصد، در همان لحظه، به‌عنوان آن تنی هم می‌رقصد که خود را با محبوب یکی کرده است؛ به‌عنوان امتدادی از تن محبوب از دست‌رفته. در چنان رقص سوگوارانه‌ای،

ما از خودِ «معمولی» مان، که در زبان مرداب‌گونه‌ی روزهای «معمولی» منجمد و با مرزهای دور «من» و بدنی از خودبیگانه از دیگری جدا شده است، فاصله می‌گیریم تا برای کشتگان در تن و روان مان جا باز کنیم. تنی که بر مزار کسی می‌رقصد، هیچ‌گاه «منی» منفرد نیست. چنان تجربه‌های فرازبانی‌ای به‌مرور زبانِ پیشافاجعه را به‌هم می‌ریزند، و زبانِ جدیدی متناسب با این خسران می‌آفرینند، که به جای آن‌که حول انسجام و نظم شکل گرفته باشد، به دور تغییر، ابهام، و غیاب شکل می‌گیرد؛ حول خودآگاهی به این حقیقت نهایی که زبان نمی‌تواند به هسته‌ی خسران و فاجعه دست پیدا کند.

اما نوع دوم ممنوعیت و ناممکنی کامل شدن فرایند سوگواری، بنیادی‌تر است؛ و این همان امکان‌ناپذیری به تعادل رسیدن با واقعیت بیرونی است؛ دست‌کم تا وقتی که عامل مرگ در آن «هست» و عزیزان ما «نیستند». اما ریختنِ پیوند عاطفی با محبوب مان در مسیرِ نابودی عامل کشتار نیازمندِ جنبشی سیاسی و جمعیتی است که بتواند این توان عاطفی را در خود جذب کند و به آن واقعیت مادی بیخشد. فقط با سوگواری در معنای مرسوم و محدود آن نمی‌شود برای کشتگان سیاسی سوگواری کرد. هر سوگی الزاماً عامل و دستگاه کشتار را هم نشانه می‌رود. هر سوگی تمایل دارد به سوگ‌های بی‌شمار دیگر بپیوندد و همچون سیلی از خشم و عاطفه، بدنی جمعی را به سوی نابودی این دستگاه مرگ و عاملان کشتار هدایت کند.

## و اما کامل شدنِ سوگواری برای کشتگان در لحظه‌ی انقلاب

چنین مرگ‌هایی در جهانی عادلانه می‌توانستند رخ ندهند. آن‌ها به دلایل سیاسی و اجتماعی رخ دادند، نه دلایل طبیعی یا تصادفی. برای همین است که این مرگ‌ها جهان را به جهانی «واقعی» و جهانی موازی و خیالی که در آن عزیزان ما هنوز زنده‌اند، دوپاره می‌کنند: اولی جهانی است که در آن ما محبوبان مان را به‌طور مادی از دست داده‌ایم، و دومی تخیل جهانی است که اگر آن‌ها کشته نمی‌شدند می‌توانست وجود داشته باشد، مخصوصاً برای آن‌ها که سالیان درازی پیش رو داشتند؛ برای صندلی‌هایی که در مدرسه و دانشگاه خالی می‌مانند، برای روزهای نرسیده، خنده‌های سرن داده،

لحظه‌های کیبود شده. برایشان تولد و عروسی می‌گیریم، حتی سال‌ها بعد؛ «ندا اگر زنده بود حالا چهل‌وسه‌ساله می‌شد؛ سعید پنجاه‌وپنج‌ساله؛ نیکا بیست‌ساله؛ مختاری، هشتاد و چهارساله؛ هما - که در سال تولد من خودش را سوزاند - هشتاد و هفت ساله»؛ با این‌که مرده‌ها همیشه جوان می‌مانند. آن‌ها در جهانِ تخیلی «اگر این‌طور نمی‌شد؛ یا اگر این قاتلان نبودند» همیشه زنده‌اند. این جهانِ موازی رنج‌آور، مدام به یادمان می‌آورد که همه‌ی این‌ها می‌توانست اتفاق نیفتد؛ و مدام به آن واقعیت بیرونی فشار می‌آورد. با این دوپارگی، جهان درونی از «قرار» گرفتن روی خسران بیرونی سر بازمی‌زند، و در عوض، خود به نیرویی برای تغییر آن جهان بیرونی تبدیل می‌شود: نیرویی در راستای «اگر این ماشین مرگ نبود حالا او زنده بود». او دیگر زنده نمی‌شود، اما آن خسران را فقط نابودیِ متناظر عامل مرگ می‌تواند تا حدی آرام کند، و تعادلی نسبی با واقعیت بیرونی را تا حدی ممکن. این دوپارگی جهان و امکان‌ناپذیری کامل شدن سوگواری را می‌شود در جنبش مادران دادخواه‌های دیگر جهان، از جمله مادران دادخواه میدان مایوی آرژانتین هم دید. آن‌ها پارچه‌ای سفید به سر گذاشتند، که یادآور پوشک‌های فرزندان‌شان بود، و گفتند: «آن‌ها را زنده از ما گرفته‌اند، ما زنده پس‌شان می‌خواهیم». این است میل ناممکن سوگواری برای مرگ سیاسی: «نه شناسایی پیکرها، نه گرامت، نه محاکمه، نه مجازات، هیچ‌کدام کافی نخواهند بود، حتی اگر همه‌ی آن‌ها ممکن می‌بودند».<sup>۹</sup>

بازماندگان به یک معنا «حکم واقعیت» را می‌پذیرند، که آن فرد خاص، آن عزیز به خون نشسته، دیگر به زیر خاک رفته است؛ اما در معنایی دیگر، نمی‌پذیرند، نمی‌توانند بپذیرند. «یکی شدن» مالیخولیایی با کشتگان، به ما توانی عظیم و «ناواقع‌گرایانه» می‌دهد که می‌توانیم به کمک آن از اصل صیانت از نفس درگذریم و خود را بخشی از یک بدن جمعی ادامه‌دار ببینیم. با «واقع‌گرایی» هرگز نمی‌شود به جنگ حکومت‌ها، به جنگ اسلحه‌داران رفت. نمی‌شود «واقع‌گرایانه» جان خود را به خطر انداخت، یا از لذت‌های زندگی فردگرایانه گذشت. این «ناواقع‌گرایی» سوگوارانه دقیقاً یعنی نپذیرفتن منطق واقعیت موجود؛ یعنی همان واقعیتی که با ما «حکم» می‌دهد که باید خسران را پذیرفت. واقعیت بیرونی از جمله در شکل روزمره‌اش از ما می‌خواهد پیوندمان را با فرد یا چیز محبوب و لحظه‌ی خارق‌العاده‌ی جمعی از دست رفته، سست کنیم و به

زندگی «معمولی» فردی برگردیم؛ یعنی به جای «خیابان» بار دیگر توان عاطفی خود را روی «خانه» و «محل کار» متمرکز کنیم، روی آرزوها و عادات منحصرأ فردی. در عوض، این حسِ توان‌مندی عظیم «غیرواقع‌گرایانه»، همزمان که با آیین‌های همراه خود، آن جهان تخیلی را زنده نگه می‌دارد، پیوندمان با آن زندگی روزمره و «معمولی» پیشافاجعه را سست می‌کند، تا بتوانیم بارِ خسران را همچنان درون روزمره‌مان حمل کنیم: با نپذیرفتن «روزمره» شدن زندگی، با بروز عمومی سوگی که مدام اعلام می‌کند که هیچ چیز به حالت قبل برنمی‌گردد و هیچ زندگی معمولی روزمره‌ای برای ما وجود نخواهد داشت.

برای آن که از دست‌رفتگان در چنان جهان خیالی‌ای زنده باشند، عامل مولدِ مرگ نباید وجود داشته باشد؛ یا نمی‌بایست وجود می‌داشت. جهان خیالی موازی از خلال همسان‌سازی سوگواران با عزیزانِ از دست‌رفته‌شان به جهان مادی راه می‌یابد؛ از خلال همین مالِیخولیای رادیکال که در لحظه‌ی خیزش‌های جمعی و شکلی که جمعیتی با کشتگان (جزئاً) یکی می‌شود به یک جامعه گسترش می‌یابد. به جای پذیرشِ متناظری درونی برای آن «حفره»ی بیرونی، این حفره تا حدی با بدن‌ها، روان‌ها، و احساسِ توان‌مندی و قدرتِ نوپدیدِ سوگواران پُر می‌شود.

لحظه‌ی انقلاب — آن‌گاه که عاملِ بی‌واسطه‌ی کشتار نابود می‌شود یا نابودی‌اش در افق دید قرار می‌گیرد — لحظه‌ی رستگاری کشتگان است؛ لحظه‌ای که در آن تعادل و آشتی نسبی ممکن می‌شود. این همان «توافقِ پنهان میان نسل‌های گذشته و نسلِ اکنون» است.<sup>۱۰</sup> رستگاری در اکنون، هم‌زمان به معنای رستگاری برای نسل‌های گذشته نیز هست. بدن-قلمروی امروز، آن زندگی‌های از دست‌رفته و امکان‌های بر بادرفته را هم در خود ادغام می‌کند و به جای خود و همه‌ی آن زندگی‌های به‌ظلم ستانده، بر دستگاه مرگ پیروز می‌شود: «در نهایت دست‌کم یکی از ما، یک زن از ما، می‌ماند تا بر گورِ شما برقصد».

اما واقعیتی تراژیک این‌جا نفهته است. نابود کردن عامل بی‌واسطه‌ی کشتار، مثلاً حکومت مستقر، به‌تنهایی فقط حس گذرایی از رستگاری به ما می‌دهد. این لحظه، برای آن‌که تعادلی نسبتاً پایدار با جهان بیرونی به دست آید، حتماً باید وجهی ایجابی هم داشته باشد. یعنی علاوه بر نابودی دستگاه مرگ باید چیزی از ارزش‌ها و ایده‌هایی

که کشتگان به خاطر آن از دست رفتند هم محقق شود، یا تحقق شان در افق دیدنی باشد. به خاطر همین است که سوگواری برای کشتگان سیاسی دهه‌های چهل و پنجاه (و قبل از آن)، با وجود نابودی عامل کشتار بی‌واسطه، هیچ‌وقت کامل نشد. «انقلاب فقط مدت کمی به فرزندان خود مرخصی داده بود»<sup>۱۱</sup> و بار دیگر آن‌ها را به کابل بست و جلوی جوخه‌ی تیرباران برد. «انقلاب» زنان و خلق‌های تحت ستم را بی‌درنگ سرکوب کرد. «انقلاب» شورا‌های کارگری را از بین برد. «انقلاب» تا آن جا که به «آزادی» مربوط می‌شد، انقلابی بود «پیشاپیش خیانت‌شده». نسبت ما با کشتگان سیاسی پیش و پس از انقلاب ۵۷ همواره مالیخولیایی مانده است؛ همان‌طور که نسبت‌مان با خود ظرفیت‌های ایجابی‌ای که پیش از انقلاب می‌شد تصورشان کرد، اما پس از انقلاب پیشاپیش از دست‌رفته به نظر می‌رسیدند. اکنون ما، از این بابت، بی‌شبهت به آن لحظه نیست: کسانی از ما امروز برای «زندگی» و «حق»‌هایی کشته می‌شوند که دستگاه سیاسی مستقر از آن‌ها، از ما، سلب کرده است؛ اگر آینده نتواند چیزی از این «زندگی» و «حق» را محقق کند، مالیخولیای ما همچنان ادامه خواهد داشت، حتی اگر عاملان بی‌واسطه‌ی کشتار فروریخته باشند. رستگاری کشتگان فقط در گروهی نابودی «دشمن» نیست؛ در گروهی «پیروزی» ما هم هست.

---

<sup>۱</sup> این اصطلاح را فروید در توصیف فرایند سوگواری به کار می‌برد. او در «سوگواری و مالیخولیا» می‌نویسد که سوگواری فرایندی است که از خلال آن فرد سوگوار این «حکم واقعیت» را که «آن کس دیگر وجود ندارد» می‌پذیرد و «دلستگی خود را به شیء‌ای که از دست رفته، قطع می‌کند».

<sup>۲</sup> این را مادر مهرداد صادقی، نوجوانی که در اعتراضات دی‌ماه در اصفهان کشته شد، در مراسم چهلم فرزندش، با لباس‌های او بالای قبرش ایستاده و خطاب به قاتلان او می‌گوید.

<sup>۳</sup> علاوه بر تأکید فروید بر «حکم واقعیت»، چنین درکی را می‌شود در فهم ملانی کلاین و ژاک لاکان هم از سوگواری دید. کلاین در «سوگواری و ارتباطش با حالات مانیا-افسردگی» درباره‌ی فردی که با خسران کس یا چیز محبوب مواجه شده می‌نویسد «جهان درونی او، آن جهانی که از نخستین روزهای زندگی‌اش در خیال ساخته بود، هنگامی که خسران واقعی رخ داد، ویران شد. بازسازی این جهان درونی مشخصه‌ی کار موفق سوگواری است». لاکان هم در خوانش خود از هملت صورت‌بندی‌ای مشابه ارائه می‌دهد: از دست رفتن کس یا شیء محبوب «حفره‌ای در امر واقع» ایجاد می‌کند، یعنی حذفِ ایزه‌ی میل از جهان مادی. در روایت او، سوگواری فرایند بازسازمان‌دهی نسبتِ فرد با نظم نمادین است تا

فقدان را در خود ثبت کند؛ عملی «که برای جبران بی‌نظمی‌ای انجام می‌شود که خود ناشی از نابسندگی دال‌ها برای مواجهه با حفره‌ای است که در هستی پدید آمده است».

<sup>۴</sup> البته فروید (و بعدتر کسانی مثل باتلر) هم در «نهاد و خود» با بازنگری در نظریه‌ی پیشین خود از سوگواری و مالیخولیا به ما می‌گوید که در قلب فرایند سوگواری همواره نوعی همسان‌سازی مالیخولیایی با چیز از دست رفته وجود دارد. اما این‌جا باید بین از دست دادن‌های ناعادلانه و سیاسی و از دست دادن‌های دیگر تا حدی فرق بگذاریم. همان‌طور که در ادامه بحث می‌کنم، در مرگ سیاسی عزیزان، هدفی مشخص و جمعی برای تجمع خشم وجود دارد که شکل و قدرت این یکی شدن مالیخولیایی با عزیزان را از سوگواری‌های دیگر جدا می‌کند.

<sup>۵</sup> بخشی دیگری از سخنان مادر مهرداد صادقی در مراسم چهلم او.

<sup>۶</sup> این توصیف فروید از حالات مالیخولیایی است که به‌هیچ‌وجه با آنچه این‌جا مالیخولیای رادیکال و جمعی می‌خوانم سازگار نیست.

<sup>۷</sup> بخشی دیگری از سخنان مادر مهرداد صادقی در مراسم چهلم او.

<sup>۸</sup> چنین تمایزی را می‌شود در فرقی که باتلر بین وضعیت سوگوارانه‌ی آنتی‌گونه و ساکنان شهر قائل می‌شود دید.

<sup>۹</sup> این را ماریا پیا لوپز در کتاب «نه یکی کم‌تر» می‌نویسد.

<sup>۱۰</sup> بخشی از جمله‌ی معروف والتر بنیامین در «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ».

<sup>۱۱</sup> جمله‌ای از امیرحسین بهبودی در خاطرات او از دوره‌ی زندانش در دهه‌ی شصت با نام «یه جنگل ستاره».