

بازپس گیری عاملیت رنج، کین توزی و سیاست انتظار

تهدیه اقتصادی

هادی میری آشتیانی



Painting by Venera Valevskay

مقدمه

در زبان سیاسی این روزها، مسئولیت، بیش از آن که به عنوان یک امر جمعی شهروندان امروز پذیرفته شود، به منزله امری بیرونی و برای اشاره به دیگری و قصور او به کار می‌رود. بسیاری از دیدگاه‌های سیاسی رایج، منشأ بحران ایران را در جایی دیگر، در قدرت‌های خارجی، رژیم قبلی، «پنجاه و هفتی‌ها»، یا هر نیروی دیگری جست‌وجو می‌کنند که بتوان بار اکنون را به دوش آن منتقل کرد. نتیجه‌ی چنین رویکردی این است که سوژه‌ی سیاسی که در نسبت با امکان کنش شکل می‌گیرد و معنا پیدا می‌کند، کم‌کم از میدان کنش خارج می‌شود و از پذیرش بار مسئولیت شانه خالی می‌کند.^۱

این جستار با این فرض آغاز می‌کند که در پس این گریز از مسئولیت، مسئله‌ای بنیادی‌تر نیز شکل می‌گیرد و آن هم فرسایش تدریجی عاملیت سیاسی است. منظور از عاملیت، توانایی جامعه برای تصور خود به عنوان نیرویی مؤثر در تاریخ است. نیرویی که خود را صرفاً موضوع تاریخ نداند، بلکه یکی از سازندگان آن نیز تلقی کند. عاملیت سیاسی در این نوشته، به معنای نادیده گرفتن محدودیت‌های ساختاری نیست و به امکان‌ها و توانایی کنش جمعی برای اثرگذاری بر مسیر تحولات اجتماعی اشاره دارد. این توان البته همیشه با تصور افراد و گروه‌ها از توانایی خود منطبق نیست. ممکن است امکان‌هایی برای کنش وجود داشته باشند، اما پراکنده و سازمان‌نیافته باشند یا از نظر خود کنشگران پنهان بمانند، همان‌طور که احساس توانایی نیز لزوماً به قدرت واقعی برای اثرگذاری تبدیل نمی‌شود. عاملیت در این جستار در فاصله‌ی میان تصور امکان کنش، ظرفیت‌های موجود و توان تبدیل آن‌ها به کنشی جمعی و مداوم فهمیده می‌شود. فرسایش عاملیت نیز بنابراین فقط به معنای از میان رفتن توان عمل نیست. گاه جامعه هنوز ظرفیت‌هایی در اختیار دارد، اما دیگر نمی‌تواند آن‌ها را به عنوان امکان‌هایی واقعی برای مداخله در وضعیت خود ببیند یا به هم پیوند دهد.

مسئولیت علاوه بر پذیرش قصور، به معنای پذیرش امکان کنش نیز هست. در سال‌های اخیر، روایت‌هایی که به شیوه‌های متفاوت مسئولیت را از جامعه سلب می‌کنند گسترش پیدا کرده‌اند. برای مثال، روایت «ایران اشغالی»^۲ نظام سیاسی حاکم را پدیده‌ای بیرونی و تحمیل‌شده تصویر می‌کند؛ در روایت‌هایی که سوژه را در جایگاه

قربانی تثبیت می‌کنند، رنج جای عاملیت می‌نشیند؛ روایت‌های باستان‌گرایانه و بخشی از روایت‌های غالب ملی‌گرایانه، بحران ایران را نه در مناسبات اجتماعی و سیاسی درونی، بلکه در نفوذ یا غلبه دیگری غیرایرانی (عرب، مسلمان، ترکان یا...) به‌مثابه منشأ گسست از ایرانِ اصیل جست‌وجو می‌کنند؛^۳ روایت «پنجاه‌هفتی‌ها» مسئولیت اکنون را بر دوش نسل‌های گذشته تحمیل می‌کند؛ روایت «ما همه‌ی راه‌ها را رفته‌ایم»، از ناممکن‌بودن مبارزه و بی‌ثمری جنبش‌های اجتماعی سخن می‌گوید و در نهایت، روایت‌هایی که در بستر جنگ‌رهایی را در مداخله‌ی نظامی یا اتکا به بازیگران خارجی جست‌وجو می‌کنند، امکان تغییر را به بیرون از جامعه می‌سپارند.

این روایت‌ها از نظر خاستگاه تاریخی، محتوای سیاسی، نسبت‌شان با واقعیت و میزان قدرت و مسئولیت حاملان‌شان یکسان نیستند. بنابراین کنار هم گذاشتن آن‌ها در این جستار به معنای هم‌ارز دانستن آن‌ها نیست. موضوع بحث، سازوکاری مشترک در صورت‌بندی‌های آن‌ها است که در آن توضیح بحران یا امکان تغییر، چنان به نیرویی بیرون از قلمرو کنش جمعی سپرده می‌شود که نقش جامعه در ساختن آینده را به حاشیه می‌برد.

جستار حاضر می‌کوشد سازوکاری را بررسی کند که در آن رنج، به جای آن‌که به نیرویی برای کنش بدل شود، به تعلیق عاملیت می‌انجامد. برای جامعه‌ای که خود را صرفاً قربانی و ناتوان می‌بیند، تصور خود به‌عنوان عاملی سیاسی نیز دشوارتر می‌شود. در چنین فضایی، نفرت نیز می‌تواند از عاطفه‌ای فردی به زبانی برای سازمان‌دادن میدان سیاست بدل شود. این جستار از مفهوم کین‌توزی ماکس شلر^۴ و نظریه‌ی عواطف سیاسی مارتا نوسبام^۵ بهره می‌گیرد و می‌کوشد از خلال آن‌ها، صورت‌بندی‌ای از رابطه میان رنج، مسئولیت، عاملیت و آن‌چه در این نوشته اقتصاد اخلاقی کین‌توزی^۶ نامیده می‌شود، ارائه کند. وضعیتی که در آن نفرت از سطح احساسی فردی فراتر رفته و به سازوکاری برای انتقال مسئولیت و برون‌سپاری عاملیت تبدیل می‌شود.

باید یادآور شد که بحث از مسئولیت جامعه، به معنای سرزنش قربانیان یا تقسیم برابر مسئولیت میان قربانی و عامل خشونت نیست. روشن است مسئولیت حقوقی جنگ، سرکوب و کشتار، بر عهده‌ی دولت‌ها، دستگاه‌ها و نیروهایی است که درباره‌ی اعمال خشونت تصمیم می‌گیرند. با این حال این موضوع مانع از طرح این پرسش

نمی‌شود که جامعه چگونه، خواسته یا ناخواسته، در بازتولید افق‌هایی مشارکت می‌کند که امکان کنش را از خود سلب و آن را به دیگری واگذار می‌کند. این جستار تلاشی برای اندیشیدن به همین پرسش است، زیرا سیاست از جایی آغاز می‌شود که سوژه، خود را نه صرفاً موضوع نیروهای تاریخی، بلکه یکی از فاعلان ممکن تغییر بداند.

تثبیت در جایگاه قربانی

وقتی از مسئولیت حرف زده می‌شود، پای گناه، تقصیر و پاسخ‌گویی حقوقی هم به میان کشیده می‌شود. در این برداشت، مسئول کسی است که باید مجازات شود، یا دست‌کم بار خطایی را بر دوش بکشد. این تلقی، هرچند در قلمرو حقوق ضروری است، برای فهم سیاست کفایت نمی‌کند.^۶ سیاست، در معنایی که این جستار از آن دفاع می‌کند، در کنار پرسش از مقصر، از عاملیت و مسئولیت جمعی هم دفاع می‌کند.^۸ مسئولیت پذیرفتن نسبت افراد و گروه‌ها با جهانی است که در آن زندگی می‌کنند، جهانی که در بازتولید یا دگرگونی آن، هرچند نابرابر و با توان‌هایی متفاوت، سهمی دارند. پرسش از تقصیر همچنان مهم است، اما سیاست را نمی‌توان به آن فروکاست. سیاست جایی است که انسان‌ها در جهان مشترک ظاهر می‌شوند، حرف می‌زنند، عمل می‌کنند و خود را به عنوان فاعلانی سیاسی نشان می‌دهند. از این منظر، سیاست زمانی تضعیف می‌شود که افراد و گروه‌ها خود را تنها موضوع نیروهای بیرونی بدانند و دیگر نتوانند برای مداخله‌ی خود در جهان مشترک امکانی تصور کنند.

در این جا باید میان دو نوع مسئولیت فرق گذاشت. نخست، مسئولیت حقوقی و مستقیم کسانی است که در تصمیم‌گیری، فرماندهی، پشتیبانی یا اجرای خشونت، از صدور فرمان و فراهم کردن امکان نهادی سرکوب تا مشارکت مستقیم در جنگ و کشتار نقش دارند. هیچ تحلیل فرهنگی یا اخلاقی نباید این مسئولیت را کمرنگ کند، آن را در مفهومی مبهم از جامعه حل کند یا میان همه‌ی بازیگران به یک اندازه پخش کند. با این حال مسئولیت دیگری هم وجود دارد که جنس آن قضایی یا کیفری نیست. این مسئولیت به نسبت جامعه با نظمی برمی‌گردد که در آن زندگی می‌کند. نظمی که فقط با زور دوام نمی‌آورد و برای تداوم خود به روایت‌ها، عواطف، ارزش‌ها و تخیل‌های جمعی

نیز نیاز دارد. افراد و گروه‌ها تنها از راه اعمال مستقیم خود در تاریخ دخیل نیستند. آن‌ها با روایت‌هایی که می‌پذیرند یا می‌سازند، با نفرت‌هایی که تکرار می‌کنند، با سکوت‌هایی که برمی‌گزینند و با امیدهایی که زنده نگه می‌دارند، در شکل‌دادن به جهان سیاسی سهم دارند.

اما سخن‌گفتن از چنین مسئولیتی تنها زمانی معنا دارد که تفاوت موقعیت‌ها و امکان‌های کنش را نیز در نظر بگیریم. جامعه در این‌جا نام فاعل یکپارچه با توان و مسئولیتی یکسان نیست. موقعیت افراد و گروه‌ها در نسبت با نظم سیاسی، امکان اثرگذاری آن‌ها و هزینه‌ای که برای کنش می‌پردازند بسیار متفاوت است. کسی که ابزار تصمیم‌گیری و اعمال قدرت را در اختیار دارد، کسی که از مناسبات موجود سود می‌برد، کسی که با آن سازگار می‌شود و کسی که زیر فشار آن مقاومت می‌کند، نسبت یکسانی با بازتولید وضعیت موجود ندارند. این تفاوت‌ها بیرون از بحث مسئولیت قرار نمی‌گیرند، بلکه بخشی از آن هستند.

مسئولیت در این معنای دوم، در نهایت از دل عاملیت بیرون می‌آید. پذیرش مسئولیت مستلزم دیدن نسبت نیروها و گروه‌های اجتماعی با بازتولید یا دگرگونی وضعیت است، بی‌آن‌که جامعه منشأ همه‌ی خطاها دانسته شود. همین نسبت است که امکان فکر کردن به راه‌حل را هم باز می‌کند. وقتی منشأ تمام بحران‌ها بیرون از جامعه جست‌وجو شود، مداخله‌ی جمعی نیز کم‌کم بی‌معنا می‌شود. اگر وضعیت موجود فقط محصول اراده‌ی دیگری باشد، تغییر آن هم به اراده‌ی بیرونی سپرده خواهد شد. سیاست در چنین وضعیتی از کنش جمعی فاصله می‌گیرد و به انتظار تبدیل می‌شود. این وضعیت صرفاً انتخابی راهبردی به شمار نمی‌رود و به‌تدریج بر شیوه‌ی فهم خویش‌تن نیز اثر می‌گذارد. در این‌جا باید میان قربانی‌بودن و تثبیت سوژه در جایگاه قربانی^۹ تمایز گذاشت. جامعه‌ای که در دهه‌های گذشته، سرکوب، تبعیض، بحران اقتصادی، حبس، کشتار، اعدام و جنگ را تجربه کرده است، نمی‌تواند از رنج خود جدا فهمیده شود. انکار این رنج، هم از نظر اخلاقی ناروا و هم از نظر تحلیلی گمراه‌کننده است. مسئله زمانی به وجود می‌آید که رنج، به جای آن‌که به تجربه‌ای تاریخی برای فهم سازوکارهای سلطه و امکان‌های مقاومت، کنش و سازمان‌یابی بدل شود، به بنیانی برای تعریف هویت سیاسی و سرمایه‌ای اخلاقی برای فهم خویش‌تن تبدیل می‌شود.

قربانی بودن لزوماً راه را بر مسئولیت‌پذیری نمی‌بندد، مشکل از جایی آغاز می‌شود که رنج به هویت سیاسی ثابت تبدیل شود. در نتیجه، هر دعوتی به مسئولیت‌پذیری شبیه حمله‌ای به جایگاه اخلاقی قربانی فهم می‌شود. نتیجه‌ی این فرایند، نه تعمیق آگاهی تاریخی، بلکه تضعیف امکان خودانتقادی است. رنج به جای آن که راهی برای فهم سلطه و یافتن امکان‌های مقاومت بگشاید، به منبع مشروعیت اخلاقی و ابزاری برای معافیت از مسئولیت تبدیل می‌شود. از همین جا رقابتی پایان‌ناپذیر بر سر مالکیت رنج شکل می‌گیرد.^{۱۰}

با این حال، سیاست زمانی دوباره ممکن می‌شود که این چرخه شکسته شود. مسئولیت، انکار رنج و تقسیم برابرِ تقصیر نیست. مسئولیت به معنای بازگشت سوژه به نسبت خود با تاریخ است. حتی در نابرابرترین مناسبات قدرت، انسان‌ها هنوز در حدود توان، موقعیت و امکان‌های خود در بازتولید یا دگرگونی آن مناسبات سهم دارند. پرسش از مقصر، ضروری است، اما پرسش سیاسی از جایی دیگر آغاز می‌شود. چگونه جامعه‌ای رنج‌کشیده به جای این که رنج خود را به نیرویی برای کنش، سازمان‌یابی و خودانتقادی بدل کند، آن را به مبنایی برای تعلیق مسئولیت تبدیل می‌کند؟

اقتصاد اخلاقی کین‌توزی

رنج همیشه به مقاومت یا خودانتقادی نمی‌انجامد؛ همان‌طور که شکست نیز لزوماً آگاهی تاریخی تولید نمی‌کند. در شرایطی خاص، رنج می‌تواند ظرفیت عمل را فرسوده کند و به شیوه‌ای برای تفسیر جهان تبدیل شود که در آن منشأ شر همواره بیرون از سوژه قرار می‌گیرد و مسئولیت پیشاپیش به دیگری سپرده می‌شود. این وضعیت را می‌توان با مفهوم «کین‌توزی» نزد ماکس شلر بهتر فهمید.^{۱۱} استفاده از مفهوم کین‌توزی در این جستار به معنای نسبت دادن یک وضعیت روان‌شناختی واحد به جامعه یا گروه‌های سیاسی مختلف نیست. مقصود، استفاده از این مفهوم برای شناخت نوعی منطق سیاسی و اخلاقی است که در آن رنج، ناتوانی و نفرت می‌توانند به نوع خاصی از داوری درباره‌ی خود و دیگری و به تعلیق مسئولیت و عاملیت بینجامند.

کین توزی نزد شلر صرفاً نفرت شدید یا میل به انتقام نیست. نفرت ممکن است برانگیخته شود و پس از مدتی فروبنشیند، اما کین توزی پایدارتر است و به نوعی شیوه‌ی داوری اخلاقی و سیاسی و راهی برای دیدن جهان، تفسیر رنج و تعیین نسبت خود با دیگری بدل می‌شود. در این وضعیت، پرسش از تغییر وضع موجود کم‌رنگ می‌شود و جای خود را به پرسش از مقصر می‌دهد. چه کسی باید مسئول همه‌ی رنج‌ها شناخته شود؟ از همین رو، کین توزی فقط به گذشته نگاه نمی‌کند، آینده را نیز در منطق خود جذب می‌کند. آینده در این افق، نه میدان آفرینش و دگرگونی، بلکه صحنه‌ای به تعویق افتاده برای تصفیه حساب است.^{۱۲}

در این وضعیت، پرسش «چه باید کرد؟» کم‌کم جای خود را به پرسش «چه کسی مقصر است؟» می‌دهد. تا وقتی سیاست حول امکان کنش می‌چرخد، سوژه ناگزیر است خود را هم بخشی از پاسخ بداند. اما وقتی میدان سیاست به جست‌وجوی مقصر محدود می‌شود، حتی اگر این جست‌وجو در جای خود ضروری باشد، مسئولیت به حاشیه‌ی کنش سیاسی می‌رود و منطق محکوم‌سازی دائمی جای آن را می‌گیرد.

کین توزی دقیقاً در همین نقطه عمل می‌کند. نفرت علاوه بر میل به انتقام، راهی برای بیرون گذاشتن خود از دایره‌ی مسئولیت نیز هست. سوژه در منطق کین توزی، خود را کم‌تر به مثابه فاعلی ممکن در تاریخ، بلکه بیشتر حاصل زخم‌ها، شکست‌ها و نیروهای می‌فهمد که بر او وارد شده‌اند. نفرت به او علاوه بر امکان انتقام، وعده‌ی بی‌گناهی هم می‌دهد.^{۱۳} دیگری به کانون شر تبدیل می‌شود و سوژه در جایگاه قربانی بی‌گناه تثبیت می‌گردد. هرچه این منطق پررنگ‌تر شود، دیدن سهم خود در بازتولید وضعیت موجود دشوارتر می‌شود. انسان‌زدایی از دیگری و مسئولیت‌زدایی از خویشتن، در همین نقطه به هم گره می‌خورند.

در این جا می‌توان از نوعی اقتصاد اخلاقی کین توزی هم سخن گفت که در آن رنج به سرمایه‌ی اخلاقی بدل می‌شود و نفرت آن را به گردش درمی‌آورد. دشمن مطلق، ارزش این سرمایه را تثبیت می‌کند و سوژه در ازای مشارکت در این چرخه، حقانیت و بی‌گناهی به دست می‌آورد. نفرت در چنین وضعیتی علاوه بر بیان خشم، راهی برای توزیع مشروعیت و سبک کردن بار مسئولیت و خودانتقادی نیز هست. هرچه کین توزی

پررنگ تر شود، سهم نیروهای اجتماعی در بازتولید وضعیت موجود کم تر دیده می شود و ضرورت بازاندیشی کاهش پیدا می کند.

در چنین میدانی، مسئولیت پذیری موضعی پرهزینه است، زیرا مسئولیت پیچیدگی می آورد. مسئولیت یعنی دیدن نقش و مسئولیت دیگری، بی آن که سهم خود را در بازتولید بحران از نظر دور کنیم. در حالی که منطق کین توزی گرایش دارد جهان را ساده کند و واقعیت اجتماعی را به تقابل هایی روشن، عاطفی و بسیج پذیر فرو می کاهد. ساده سازی، بسیج عاطفی را آسان تر می کند. این سادگی در میدان سیاست، شبکه های اجتماعی و رسانه، پاداش می گیرد.^{۱۴} موضع کین توزانه معمولاً مخاطب بیشتری پیدا می کند، چون خشم را سریع تر سازمان می دهد و راه گریز از تحلیل شرایط و اندیشیدن به امکان های دشوار کنش را باز می کند.

وقتی منطق کین توزی در سیاست، رسانه و شبکه های اجتماعی بازتولید می شود، از سطح تجربه ی فردی فراتر می رود. خشم در این فضاها تولید و تقویت شده و به آن پاداش داده می شود. رسانه هایی که از شدت گرفتن خشم سود می برند، شبکه هایی که واکنش های تند و قطبی را بیشتر دیده شدن می کنند، جریان هایی که مشروعیت خود را از دشمنی با دیگری می گیرند و مخاطبانی که به مصرف روایت های انتقام و نفرت عادت می کنند، همگی در گسترش این منطق نقش دارند. به این ترتیب، کین توزی به سازوکاری برای تولید مشروعیت، بسیج عاطفی و تعلیق مسئولیت تبدیل می شود

البته این اقتصاد اخلاقی فقط از دل جامعه یا شبکه های اجتماعی بیرون نمی آید. حکومت نیز با استمرار سرکوب، کشتار، تحقیر و تبلیغات رسمی در بازتولید آن نقش ساختاری دارد. دستگاه تبلیغاتی حکومت بحران ها را به توطئه ی بیگانه و اعتراضات را به آشوب هدایت شده از بیرون فرومی کاهد. به این ترتیب، همان منطق برون سپاری مسئولیت از موضع قدرت بازتولید می شود. شکست ها به دشمن خارجی نسبت داده می شوند، سرکوب داخلی توجیه می شود و جامعه حول ترس و نفرت بسیج می گردد. بنابراین کین توزی فقط واکنش فرودستان به رنج نیست، بلکه می تواند ابزار حکومت ها نیز باشد.

رد این منطق را می توان بیرون از دستگاه قدرت مستقر نیز دنبال کرد. بخشی از رسانه ها با بازتولید مداوم تصویر دشمن و شدت دادن به خشم مخاطبان از آن تغذیه

می‌کنند. در میان مخالفان حکومت نیز گاه هر تأملی درباره‌ی شیوه‌های تغییر، هزینه‌های جنگ یا پیامدهای مداخله خارجی به سازش، خیانت یا همراهی با حکومت تعبیر می‌شود. در شبکه‌های اجتماعی، همین منطق می‌تواند در شادی از مرگ و رنج کسانی ظاهر شود که به اردوگاه مقابل نسبت داده می‌شوند یا در نادیده‌گرفتن رنج قربانیانی که حضورشان روایت سیاسی مطلوب ما را برهم می‌زند. حتی نیروهایی که در نزاع سیاسی یکدیگر را نفی می‌کنند، ممکن است در شیوه‌ی ساختن دشمن و معاف کردن خود از بازاندیشی به یک منطق نزدیک شوند. این شباهت، تفاوت جایگاه و مسئولیت آن‌ها را از میان نمی‌برد. حکومتی که ابزار سرکوب و خشونت سازمان‌یافته را در اختیار دارد با یک رسانه، جریان سیاسی یا کاربر شبکه‌ی اجتماعی در موقعیتی یکسان نیست. همچنین جریان‌های سیاسی و رسانه‌هایی که امکان بسیج افکار عمومی و مشروعیت‌بخشی به جنگ یا خشونت را دارند، با کاربران عادی شبکه‌های اجتماعی از قدرت اثرگذاری یکسانی برخوردار نیستند. با این حال، در همه‌ی این سطوح می‌توان دید که چگونه مطلق شدن تصویر دشمن، مجال دیدن سهم خود و بازاندیشی در شیوه‌ی کنش را محدود می‌کند.

در نهایت، سیاست زمانی ممکن است که دیگری، با وجود اختلاف، همچنان بخشی از جهان مشترک باقی بماند. جنگ، سرکوب و کین‌توزی هر کدام به شکلی همین جهان مشترک را تحلیل می‌برند. وقتی دیگری به‌عنوان شهروند، هم‌وطن، مخالف یا رقیب سیاسی دیده نشده و به تجسم شرّ مطلق فروکاسته شود، حذف او، در شکل نمادین، اجتماعی یا حتی فیزیکی، امکان‌پذیرتر می‌گردد. تداوم این وضعیت حتی سوگواری عمومی را دشوار می‌کند. رنج‌ها در برابر هم قرار می‌گیرند، پیوند میان گروه‌های مختلف سوگواران گسسته می‌شود و امکان گذر از ترومای جمعی جنگ و کشتار کاهش می‌یابد.

برون‌سپاری عاملیت

کین توزی را نباید فقط در سطح احساسات منفی فردی فهمید. در خوانش سیاسی از شلر، کین‌توزی شیوه‌ای برای تنظیم نسبت خود، دیگری و جهان است. سوژه‌ی کین‌توز جهان را طوری می‌بیند که منشأ اصلی تحولات همواره بیرون از او قرار دارد. هرچه این نگاه پررنگ‌تر شود، میدان عاملیت نیز تنگ‌تر می‌شود و کم‌کم امکان کنش را هم به بیرون از خود منتقل می‌کند. چیزی که می‌توان آن را به «برون‌سپاری عاملیت» تعبیر کرد، وضعیتی است که در آن جامعه دیگر خود را یکی از فاعلان تغییر نمی‌بیند و رهایی را به اراده‌ی نیروهای واگذار می‌کند که بیرون از قلمرو کنش جمعی او قرار دارند.^{۱۵}

این برون‌سپاری الزاماً آگاهانه نیست. کم‌تر نیرویی آشکارا اعلام می‌کند که جامعه توان تغییر ندارد. این منطق معمولاً در روایت‌هایی ظاهر می‌شود که منشأ تحول را از کنش جمعی جدا می‌کنند. گاهی قدرت‌های جهانی، جنگ، تحریم یا فروپاشی اقتصادی قرار است کار را تمام کنند، گاهی هم چهره‌ای استثنایی، در قامت رهبر یا منجی سیاسی، حامل لحظه‌ی رهایی تصور می‌شود. این روایت‌ها یک شکل ندارند. بعضی آشکارا به نیرویی بیرون از جامعه چشم می‌دوزند و بعضی دیگر در قالب واگذاری اختیار به یک رهبر سیاسی ظاهر می‌شوند. آن‌چه این روایت‌ها را به هم نزدیک می‌کند، لحظه‌ای است که نیروی بیرونی یا استثنایی از یکی از عوامل تغییر به حامل اصلی آن تبدیل می‌شود و نقش جامعه به انتظار، حمایت یا تأیید تقلیل می‌یابد.

اما انتظار، برخلاف آن‌چه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، صرفاً حالتی منفعل نیست. انتظار نیز می‌تواند نوعی کنش سیاسی باشد که در آن، امکان عمل به دیگری واگذار می‌شود.^{۱۶} جامعه‌ای که در انتظار ناجی می‌نشیند، ممکن است فعال و خشمگین به نظر برسد، اما انرژی سیاسی‌اش به جای آن‌که صرف تقویت پیوندها، نهادها و ظرفیت‌های کنش جمعی شود، بیشتر صرف اثبات ضرورت مداخله‌ای نجات‌بخش یا پذیرش شکلی تازه از اقتدار می‌شود.

اقتصاد اخلاقی کین‌توزی می‌تواند در کنار ساختن دشمن، نیاز به ناجی را نیز تقویت کند. دشمن هرچه مطلق‌تر و شکست‌ناپذیرتر تصویر شود، جامعه ناتوان‌تر به نظر

می‌رسد و هرچه این ناتوانی بدیهی‌تر جلوه کند، نیاز به نیرویی استثنایی طبیعی‌تر می‌شود. دشمن و ناجی در این منطق به هم وابسته‌اند. اسطوره‌ی نجات‌بخش معمولاً جایی شکل می‌گیرد که پیش‌تر تصویری از دشمنی قاهر، مهیب و بیرون از توان جامعه ساخته شده باشد.^{۱۷}

فهمی از سیاست که این جستار از آن دفاع می‌کند بر این فرض استوار است که حتی در شرایط بسیار نامساعد، امکان‌هایی برای کنش جمعی، سازمان‌یابی و مداخله در مناسبات قدرت وجود دارد. در نقطه‌ی مقابل این فهم، اسطوره‌ی نجات، جهان را به گونه‌ای روایت می‌کند که تغییر تنها از مسیر نیرویی استثنایی ممکن به نظر برسد. در چنین روایتی، جامعه کم‌تر خود را فاعل سیاست می‌بیند و بیشتر در انتظار رخدادی می‌ماند که باید از بیرون میدان کنش جمعی فرابرسد.

در لحظات بحران، بخشی از تخیل سیاسی به سمتی می‌رود که در آن جامعه خود را نه در مقام سازنده‌ی تغییر، بلکه در جایگاه منتظر نجات می‌فهمد. انتظار برای گسست ناگهانی نیز یکی از شکل‌های این واگذاری است، اما سخن گفتن از رخداد سیاسی نباید به معنای بازگشت به انتظار معجزه‌آسا باشد. رخداد با این‌که همیشه عنصری از پیش‌بینی‌ناپذیری و گسست در خود دارد، بیرون از تاریخ و بیرون از کنش جمعی پدیدار نمی‌شود. رخداد سیاسی صرفاً «اتفاق» نمی‌افتد، کنشگران اجتماعی آن را می‌سازند و به آن تداوم می‌بخشند. در پس هر رخداد، معمولاً انباشتی کم‌تر دیده‌شده از شبکه‌ها، تجربه‌ها، زبان‌های اعتراضی، آمادگی‌های عاطفی و شکل‌هایی از سازمان‌یابی وجود دارد که پیش‌تر در جامعه شکل گرفته‌اند. رخداد را نمی‌توان به‌تمامی طراحی کرد، اما می‌توان امکان آن را ساخت. پیامدهایش را هم نمی‌توان کاملاً کنترل کرد، اما می‌توان ظرفیت جمعی برای تشخیص، نام‌گذاری و پیگیری آن را پرورش داد.

درباره‌ی بسیاری از روایت‌های رایج در فضای این روزها، فقط نباید پرسید که از نظر تاریخی یا سیاسی تا چه میزان درست یا نادرست هستند، بلکه باید دید با تصور جامعه از توان کنش خود چه می‌کنند. وقتی قدرت حاکم همچون نیرویی کاملاً بیرون از جامعه تصویر می‌شود، دگرگونی آن نیز آسان‌تر به بیرون از جامعه سپرده می‌شود. این روایت شاید در کوتاه‌مدت آرامش اخلاقی بدهد، اما جامعه را از مواجهه با پرسشی دشوارتر دور می‌کند که اقتدارگرایی چگونه در دل مناسبات اجتماعی، فرهنگی و

تاریخی همین جامعه امکان استمرار یافته است؟^{۱۸} طرح این پرسش چیزی از مسئولیت حقوقی و سیاسی حکومت و عاملان سرکوب کم نمی‌کند. مسئله این است که تحلیل را از تصور «قدرتی بیگانه و غیرایرانی که بر جامعه تحمیل شده» به سمت سازوکارهایی ببریم که در خود جامعه به بازتولید چنین قدرتی کمک می‌کنند. از همین جا می‌توان فهمید چرا روایت‌های انتظار و منجی فقط درباره‌ی ابزارهای تغییر نیستند، آن‌ها تصویری خاص از جامعه می‌سازند. در این تصویر، جامعه نه به‌مثابه سازنده‌ی آینده، بلکه بیشتر در جایگاه دریافت‌کننده‌ی نظم‌ی ظاهر می‌شود که دیگران برای آن رقم می‌زنند. پرسش سیاسی اصلی این است که چه اندازه از تخیل سیاسی جامعه هنوز بر توان ساختن آینده از دل کنش جمعی استوار است و چه اندازه این آینده را به نیروهایی بیرون از این میدان واگذار کرده است؟

جنبش ۱۴۰۱ و امکان دیگری برای سیاست

مارتا نوسبام در بحث از عواطف سیاسی، میان خشم معطوف به تاوان‌گیری و خشمی معطوف به اصلاح وضعیت و ساختن آینده‌ای عادلانه‌تر، تمایز می‌گذارد. در این خوانش، خشم به‌خودی‌خود نامشروع نیست، چرا که در وضعیت مستمر تحقیر، سرکوب و بی‌عدالتی امری قابل فهم و منبعث از تجربه‌ی سوژه از وضعیت زیسته‌ی خود است. با این حال، مسئله‌ی مهم‌تر این است که خشم در چه مسیری سازمان می‌یابد. اگر کین‌توزی رنج را به نفرت و مسئولیت را به انتظار ترجمه می‌کند، باید پرسید آیا رنج ناگزیر همواره به همین مسیر ختم می‌شود؟ آیا تنها راه پاسخ‌دادن به رنج، انتقام، تحقیر یا نابودی کامل دیگری است؟ یا می‌توان آن را به مطالبه‌ی تغییر، عدالت انتقالی و گشودن افقی تازه برای کنش سیاسی تبدیل کرد. مسئله، در نهایت، این است که رنج‌دیده آیا ناچار است رنج خود را با همان زبان سرکوبی بیان کند که سال‌ها علیه او به کار رفته، یا می‌تواند زبانی دیگر برای سیاست بسازد؟

در بخش‌هایی از سنت چپ و فمینیسم، آن‌جا که از «خشم انقلابی»، خشم معطوف به دگرگونی و گاه، با تعبیری اخلاقی‌تر، از «خشم مقدس» سخن گفته می‌شود، می‌توان صورت‌بندی مشابهی از خشم یافت. مولدبودن خشم به شدت یا برتری اخلاقی که رنج

ممکن است برای سوژه بسازد وابسته نیست، بلکه به مسیری بستگی دارد که خشم در آن به شناخت مناسبات قدرت، پیوند با دیگران و کنش جمعی منتهی می‌شود. پائولو فریره این گذار را در پیوند میان خشم، امید انتقادی و پراکسیس توضیح می‌دهد. نزد او، رهایی نه با جابه‌جایی جای ستمگر و ستم‌دیده، بلکه با دگرگون کردن رابطه‌ای ممکن می‌شود که هر دو سوی این رابطه را انسان‌زدایی می‌کند. به علاوه، رهایی نمی‌تواند از بیرون به ستم‌دیدگان اعطا شود، بلکه باید با مشارکت آگاهانه‌ی خود آنان ساخته شود. چنین خشمی گذشته را به یاد می‌آورد و می‌تواند راهی برای سازمان‌یابی و ساختن آینده‌ای متفاوت بگشاید. تفاوت آن با کین‌توزی نیز به سرنوشت سیاسی آن مربوط است. کین‌توزی سوژه را در رنج، بی‌گناهی و انتظار انتقام نگه می‌دارد، حال آن‌که صورت مولد خشم، رنج‌دیدگان را در مقام «ما»ی کنشگر به هم پیوند می‌دهد و نیروی اعتراض را متوجه دگرگونی مناسباتی می‌کند که رنج را بازتولید می‌کنند.^{۱۹}

این تمایز در نسبت هر یک از این عواطف با گذشته و آینده روشن‌تر می‌شود. در منطق کین‌توزی، رنج، افق سیاست را به گذشته گره می‌زند. آینده در چنین نگاهی بیش از آن‌که فرصتی برای ساختن چیزی تازه باشد، به ادامه‌ی نزاع با گذشته بدل می‌شود. گذشته همچنان بر اکنون سنگینی می‌کند، اما به جای آن‌که امکان کنش را بگشاید، سیاست را در مدار انتقام و انتظار منجی نگه می‌دارد.

به نظر می‌رسد جنبش «زن، زندگی، آزادی»، دست‌کم در لحظه‌ی پیدایش خود، مسیر دیگری گشود.^{۲۰} این جنبش از دل جامعه‌ای برخاست که دهه‌ها سرکوب، خشونت، تبعیض، تحقیر و حذف را تجربه کرده بود. بنابراین خشم در آن واکنشی قابل فهم به تجربه‌ای طولانی از رنج بود. تمایز این جنبش را می‌توان در زبانی دید که خشم در آن صورت‌بندی شد و آن هم زبان برابری، زندگی، بدن، آزادی و بازپس‌گیری امکان زیستن بود.

در این جنبش، سیاست به آینده‌ای دور موکول نمی‌شد؛ در اکنون جریان پیدا می‌کرد. تغییر از دل زندگی روزمره، از بدن، از شیوه‌ی حضور در فضای عمومی، از رابطه با اقتدار، از دانشگاه و مدرسه، از خیابان و از بازتعریف مناسبات اجتماعی آغاز می‌شد. این کنش‌ها در خلأ شکل نگرفته بودند و بر پیوندها، تجربه‌ها و شبکه‌هایی تکیه داشتند که پیش‌تر در زندگی روزمره شکل گرفته و در جریان جنبش گسترش

یافته بودند. شبکه‌های دوستی، دانشگاه، مدرسه، فضاهای مجازی و شکل‌های مختلف ارتباط روزمره، امکان می‌دادند تجربه‌های پراکنده به یکدیگر متصل شوند و احساس تنهایی جای خود را به تجربه‌ای مشترک از کنش بدهد. همین زمینه‌ها به تداوم برخی شکل‌های کنش و نافرمانی، حتی پس از فروکش کردن لحظه‌ای انفجاری اعتراض، در زندگی روزمره و مناسبات اجتماعی کمک کردند.^{۲۱}

هنگامی که تغییر از دل زندگی روزمره آغاز می‌شود، جامعه نیز خود را حامل امکان تغییر می‌فهمد. مسئولیت در این‌جا به معنی سر باز زدن از واگذاری کامل آینده به ساختارهای مسلط، نیروهای بیرونی یا رخداد‌های نجات‌بخش است. اهمیت نظری افقی که در لحظه‌ی پیدایش جنبش «زن، زندگی، آزادی» گشوده شد نیز بیش از هر چیز در نسبتی بود که میان رنج و کنش برقرار کرد. این جنبش، دست‌کم در لحظه‌ی تکوین خود، امکانی برای گسست از منطق کین‌توزی گشود. البته این ظرفیت در همه‌ی کنشگران و روایت‌های پیرامون جنبش به یک اندازه دوام نیاورد، زیرا هیچ جنبش اجتماعی‌ای یک‌دست و ثابت باقی نمی‌ماند. با این حال، در لحظه‌ی پیدایش «زن، زندگی، آزادی»، افق دیگری از سیاست قابل مشاهده شد؛ افقی که رنج را نه صرفاً در زبان انتقام، بلکه در پیوند با همبستگی، کنش اجتماعی، بازپس‌گیری حضور و ساختن امکان‌های تازه زندگی صورت‌بندی می‌کرد.

شعار محوری جنبش نیز از همین منظر اهمیت دارد. شعارهای سیاسی، سوژه‌ی سیاسی، مرزهای «ما» و «آنها» و افق آینده را نیز می‌سازند. «زن، زندگی، آزادی» نوعی صورت‌بندی از سیاست بود. این شعار از زن، برابری، بدن و زندگی آغاز می‌کرد و آزادی را در نسبت با امکان زیستن می‌فهمید. بسیاری از جنبش‌ها زبان خود را حول نفی دشمن سامان می‌دهند و هویت خویش را از خلال تقابل با دیگری، نفی آن و مرگ‌خواهی تعریف می‌کنند. اما «زن، زندگی، آزادی»، بازهم دست‌کم در لحظه‌ی پیدایش خود، بر زندگی، حضور و امکان زیستن تأکید می‌کرد.

جنبش «زن، زندگی، آزادی» از همان آغاز با ساخت‌های پدرسالارانه‌ی قدرت نیز درگیر بود و همین امر آن را برای نیروهای مختلف مسئله‌ساز کرد. حکومت، مطابق منطق همیشگی خود، آن را توطئه و محصول طراحی قدرت‌های خارجی معرفی کرد. در سوی دیگر، بخشی از مخالفان حکومت نیز کوشیدند آن را در روایت‌های آماده‌ی

خود جای دهند. گویی این جنبش زمانی معنا پیدا می‌کرد که به مقدمه‌ای برای پروژه‌ی سیاسی آنان، از جمله پادشاهی‌خواهی، تبدیل شود.

یکی از نمونه‌های این بازسورت‌بندی را می‌توان در افزودن «مرد، میهن، آبادی» به شعار «زن، زندگی، آزادی» دید. می‌توان این افزوده را تلاشی برای انتقال شعار به زبانی مردانه‌تر، ملی‌گرایانه‌تر و دولت‌محورتر خواند. در چنین خوانشی، صورت‌بندی اولیه‌ای که بر زن، زندگی، آزادی، بدن و حضور در زندگی روزمره تأکید داشت، در کنار مفاهیمی چون مرد، میهن و آبادانی قرار می‌گیرد و به افقی آشناتر از ملت، دولت و تصویری از توسعه‌ی آمرانه نزدیک می‌شود. مسئله در این جا صرفاً اضافه‌شدن چند واژه نیست، بلکه تغییری احتمالی در مرکز ثقل معنایی شعار است که آن را از رهایی در مناسبات زندگی و بدن، به سوی روایتی اقتدارمحور می‌برد که ملت و بازسازی نظم سیاسی آمرانه را برجسته‌تر می‌کند. کنار هم گذاشتن روایت حکومت و این بخش از اپوزیسیون به معنای هم‌ارز دانستن آن‌ها نیست. مسئله، شباهت آن‌ها در سطح تفسیر عاملیت است. هر دو، با وجود تفاوت جایگاه و قدرت، امکان خودبنیاد کنش اجتماعی را کم‌رنگ می‌کنند. در نگاه حکومت، جنبش از بیرون طراحی شده است. در نگاه بخشی از اپوزیسیون، معنای آن باید از بیرون و از دل پروژه‌ای از پیش آماده تعیین شود. در هر دو حالت، معنای جنبش نه از خودِ کنش جمعی، بلکه از نیرویی بیرون از آن گرفته می‌شود.

با افول جنبش، گسترش فضای جنگی و قطبی‌تر شدن میدان سیاست، روایت‌هایی که تغییر را در تحریم، حمله‌ی نظامی یا مداخله‌ی خارجی جست‌وجو می‌کردند، دوباره برجسته شدند. در این جابه‌جایی، همان امکانی تضعیف شد که «زن، زندگی، آزادی» پیش کشیده بود. امکانی که بر این نکته تأکید داشت که تغییر می‌تواند پیش از هر چیز از دل کنش اجتماعی، زندگی روزمره و توان جمعی جامعه آغاز شود.

این جنبش، دست‌کم در لحظه‌ی پیدایش خود، نشان داد رنج ناگزیر به کین‌توزی ختم نمی‌شود. رنج می‌تواند به مسئولیت گره بخورد، به کنش اجتماعی نیرو بدهد و امکان بازپس‌گیری حضور را فراهم کند. این امکان، به دلایل گوناگون، در سطح سیاسی و نهادی ناتمام ماند. با این حال، همان لحظه‌ی آغازین نشان داد که جامعه می‌تواند زخم‌های خود را فراموش نکند و در عین حال آن‌ها را به مبنایی برای تعلیق مسئولیت

تبدیل نکند. زخم می‌تواند سرچشمه‌ی کنش، همبستگی و ساختن امکان‌های تازه‌ی زندگی شود. عاملیت نیز شاید بیش از آن‌که در پیروزی‌های بزرگ و دگرگونی‌های نهایی خود را نشان دهد، در امتناع از سپردن آینده به دیگری، آشکار شود. اگر عاملیت قرار است از سطح اعتراض فراتر رود، مسئله‌ی شکل‌نهادی آن نیز مطرح می‌شود. در سال‌های پس از این جنبش، برخی دعوت‌ها به تدوین قراردادی اجتماعی مبتنی بر حقوق برابر و آزادی از سلطه و نیز پیشنهادهایی برای تدوین قانون اساسی جدید و تصویب آن از طریق همه‌پرسی، در چارچوب گذاری مسالمت‌آمیز و بدون مداخله‌ی خارجی، را می‌توان کوشش‌هایی برای ترجمه‌ی سیاسی و نهادی همین افق دانست. اهمیت این تلاش‌ها در آن است که رنج و اعتراض را به پرسش از چگونگی تأسیس نظم‌ی تازه پیوند می‌زنند. با این حال، میزان گسست آن‌ها از برون‌سپاری عاملیت به این بستگی دارد که جامعه تا چه اندازه در تدوین اصول، شکل‌دادن به گزینه‌ها و ساختن نهادهای آینده مشارکت واقعی داشته باشد. فرایند تدوین قرارداد اجتماعی یا برگزاری همه‌پرسی، اگر از بالا طراحی و به جامعه عرضه شود، ممکن است با وجود زبان دموکراتیک خود، بار دیگر مردم را از سازندگان آینده به تأییدکنندگان تصمیم دیگران تقلیل دهد. با این همه، هم‌زمان با این تلاش‌ها برای بازگرداندن آینده به قلمرو کنش و اراده جامعه، مسیر دیگری نیز قوت گرفت که تغییر را در جنگ، مداخله‌ی خارجی و تداوم تحریم‌ها جست‌وجو می‌کرد.

عاملیت در آزمون جنگ

جنگ فقط رابطه‌ی دولت‌ها را عوض نمی‌کند، نسبت جامعه با رنج انسانی را هم عریان می‌کند. در زمان صلح، نفرت، انسان‌زدایی و آرزوی حذف دیگری اغلب در سطح شعار، تحلیل یا روایت رسانه‌ای باقی می‌مانند و لازم نیست با پیامدهای واقعی خود روبه‌رو شوند. جنگ این فاصله را به شدت کاهش می‌دهد. آن‌چه پیش‌تر موضعی سیاسی، سناریویی خیالی یا تمنای رسانه‌ای به نظر می‌رسید، حالا باید نسبت خود را با مرگ، آوارگی و ویرانی روشن کند.^{۲۲}

حمله‌ی نظامی ایالات متحده و اسرائیل به ایران منطقی را آشکار کرد که مدت‌ها پیش از آغاز جنگ شکل گرفته بود. اگر بخشی از نیروهای سیاسی، رسانه‌ای و کاربران شبکه‌های اجتماعی جنگ را فرصتی برای رهایی سیاسی دیدند،^{۲۳} این نگاه در همان لحظه پدید نیامد. پیش‌تر، بخشی از میدان سیاسی و رسانه‌ای ایران حول روایت‌هایی شکل گرفته بود که رهایی را به جنگ یا مداخله‌ی خارجی گره می‌زدند؛ روایت‌هایی که با شدت گرفتن سرکوب و کشتار دی‌ماه، زمینه‌ی عاطفی و سیاسی بیشتری پیدا کرده بودند. واکنش‌ها به جنگ البته یکدست نبود. گزارش‌های منتشرشده در روزهای نخست حملات، در کنار امید بخشی از مخالفان حکومت به تضعیف یا سقوط آن، از ترس، خشم، نگرانی برای جان غیرنظامیان و مخالفت با جنگ نیز حکایت داشتند. حتی در میان مخالفان جمهوری اسلامی نیز کسانی بودند که مداخله‌ی خارجی را راهی برای رهایی نمی‌دانستند و بر ضرورت تغییر از دل کنش خود جامعه تأکید می‌کردند.^{۲۴}

جنگ این روایت‌ها را به آزمون کشید. از این لحظه به بعد، میل به نابودی دیگری صرفاً موضعی سیاسی تلقی نمی‌شد و باید با پیامدهای عینی خود مانند مرگ، ویرانی، ناامنی، بی‌ثباتی و تعلیق زندگی روزمره‌ی مردم عادی روبه‌رو می‌شد. جنگ را می‌توان لحظه‌ای دانست که پیامدهای عینی اقتصاد اخلاقی کین‌توزی آشکار می‌شود. آن‌چه سال‌ها در رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و رقابت‌های سیاسی ساخته شده بود، با آزمونی واقعی روبه‌رو شد. آیا رنج مردم هنوز می‌توانست همدلی برانگیزد، یا منطق حکومت در حذف و کین‌توزی تکرار شده و رنج مردم در افق انتقام و امید به پیروزی نهایی به امری فرعی تبدیل می‌شد؟^{۲۵}

نوسبام در بحث از عواطف سیاسی یادآور می‌شود که دوام یک جامعه فقط به نهادها و قوانین وابسته نیست. جامعه به عواطفی نیاز دارد که انسان‌ها را نسبت به آسیب‌پذیری یکدیگر حساس نگه دارد؛ عواطفی مانند همدلی، شفقت و توجه به رنج دیگری. جنگ و کشتار دی‌ماه، همین ظرفیت را آزمودند. وقتی رنج تنها در چهره‌ی کسانی دیده می‌شود که به «اردوگاه ما» تعلق دارند، و مرگ، ویرانی یا ناامنی دیگران، حتی کسانی از میان «ما» که با روایت مسلط هم‌خوان نیستند، از دایره‌ی همدلی بیرون می‌ماند، چیزی از بنیان عاطفی سیاست دموکراتیک فرسوده می‌شود.

این دو رویداد همچنین نشان دادند اقتصاد اخلاقی کین توزی چگونه می‌تواند به برون‌سپاری عاملیت ختم شود. قدرت‌های خارجی، محاسبات نظامی و مناسبات ژئوپولیتیک بخشی واقعی از میدان سیاست‌اند. مشکل زمانی آغاز می‌شود که این نیروها، به جای آن که بخشی از یک میدان پیچیده باشند، به تنها افق ممکن تغییر و تنها زبان تحلیل تبدیل شوند. در چنین روایت‌هایی، تغییر سیاسی دیگر از کنش جامعه برنمی‌خیزد؛ جامعه بار دیگر دریافت‌کننده‌ی تاریخ می‌شود، نه سازنده‌ی آن. اگر «زن، زندگی، آزادی» امکانی برای بازگرداندن عاملیت به جامعه گشوده بود، جنگ نشان داد همین عاملیت چگونه می‌تواند دوباره واگذار شود. کنار هم گذاشتن این تجربه‌ها نشان می‌دهد که رنج می‌تواند در مسیرهای سیاسی بسیار متفاوتی ترجمه شود. پرسش این است که جامعه رنج خود را به چه چیزی بدل می‌کند؟

در این نقطه، بازگشت به تمایز مسئولیت حقوقی و اخلاقی ضروری است. مسئولیت آغاز و تداوم جنگ، پیش از هر چیز، بر عهده‌ی دولت‌ها، نهادها و نیروهایی است که درباره‌ی اعمال خشونت تصمیم می‌گیرند و آن را سازمان‌دهی یا اجرا می‌کنند. این سطح از مسئولیت را نباید با هیچ تحلیل فرهنگی یا اخلاقی کم‌رنگ کرد. اما در کنار آن، پرسش‌های دیگری هم مطرح می‌شوند. مسئولیت نیروهای سیاسی‌ای که به سرکوب داخلی یا جنگ خارجی مشروعیت می‌دهند، برای آن لابی می‌کنند یا آن را به‌عنوان راهی برای رهایی قابل‌تصور می‌سازند، چیست؟ رسانه‌ها، روشنفکران، کنشگران سیاسی و بخش‌هایی از افکار عمومی تا چه اندازه در ساختن افقی سهیم‌اند که در آن جنگ، کشتار، تحریم یا انتقام به صورت راه‌حل سیاسی فهمیده می‌شود و خود به بخشی از شرایط تشدید خشونت و واگذاری عاملیت بدل می‌شود؟

بازپس‌گیری عاملیت

جامعه‌ی ایران با سرکوب، کشتار، بحران‌های پی‌درپی، جنگ و مداخله‌ی نیروهای بیرونی روبه‌روست. این‌ها واقعیت‌هایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را با دعوتی ساده به مسئولیت‌پذیری نادیده گرفت. مسئله‌ی دشوارتر، به گمان من، تضعیف این تصور است که جامعه هنوز می‌تواند در مسیر تاریخ خود دخالت کند. هنگامی که امکان تغییر

عمدتاً در مداخله‌ی خارجی، جنگ، یا رخدادی نجات‌بخش جست‌وجو می‌شود، تصور جامعه از نقش خود در ساختن افق‌ها و امکان‌های سیاسی تازه کم‌رنگ می‌شود. در این معنا، بازپس‌گیری عاملیت پیش از هر چیز به معنای حفظ این امکان است که آینده به تمامی بیرون از قلمرو کنش جمعی قرار ندارد.

مسئولیت، در معنایی که این جستار از آن دفاع کرده است، به هیچ‌عنوان به معنای انکار رنج یا انتقال تقصیر از عاملان خشونت به قربانیان نیست. مسئولیت از پذیرش نسبتی آغاز می‌شود که هر کنشگر، متناسب با موقعیت و توان خود، با جهانی دارد که در آن زندگی می‌کند. مطلق کردن شرارت دیگری می‌تواند این نسبت را از نظر پنهان کند و جایگاهی بسازد که در آن خودانتقادی غیرضروری به نظر برسد. رنج می‌تواند به دادخواهی و همبستگی نیرو بدهد، اما می‌تواند به سرمایه‌ای اخلاقی نیز تبدیل شود که جامعه را در گذشته و انتظار نگه می‌دارد. تفاوت در مسیری است که رنج در آن ادامه پیدا می‌کند. این که به پیوند، سازمان‌یابی و ساختن نهادهای تازه راه برد یا امکان تغییر را به دیگری واگذار کند.

پرسش از این که چه کسانی و چه نیروهایی ما را به این جا رسانده‌اند ضروری است. بدون آن نه مسئولیت روشن می‌شود و نه حافظه‌ای شکل می‌گیرد که بتواند در برابر تکرار خشونت بایستد. اما سیاست نمی‌تواند در همین پرسش بماند. دیر یا زود باید پرسید با آن چه بر ما گذشته چه می‌کنیم و چه چیزی می‌توان از دل این همه شکست و رنج ساخت. بازپس‌گیری عاملیت شاید از جایی آغاز شود که جامعه، با همه‌ی زخم‌هایی که بر تن دارد، خود را بیرون از آینده نبیند. خشم، حافظه و سوگواری بخشی از این مسیرند، اما برای ساختن آینده کافی نیستند. آینده وقتی دوباره به قلمرو سیاست بازمی‌گردد که این تجربه‌ها بتوانند به پیوند، سازمان‌یابی و شکل دادن به امکان‌های تازه کنش راه پیدا کنند.

^۱ در این معنا، مسئولیت را می‌توان در امتداد فهم ریکور از سوژه به مثابه عامل فهمید. جایی که پرسش از کنش به پرسش از فاعل کنش، یعنی «چه کسی؟»، و در نتیجه به مسئله‌ی انتساب و مسئولیت منتقل می‌شود. ریکور می‌گوید: «عمل باید بتواند به فاعل وابسته باشد تا نکوهیدنی یا -ستودنی باشد.» نگاه کنید به

Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992, Fourth Study, p. 101.

^۲ مقصود از «روایت ایران اشغالی» در این جستار، مجموعه گفتارهایی است که اقتدار سیاسی مستقر را نه برآمده از مناسبات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی ایران، بلکه عمدتاً محصول سلطه‌ی نیرویی بیگانه، غیرایرانی یا تحمیل‌شده از بیرون می‌فهمند. نقد این روایت به معنای نادیده گرفتن خشونت سیستماتیک ساختار حاکم نیست، بلکه متوجه پیامد آن برای سلب عاملیت از جامعه است.

^۳ برای بحث درباره‌ی نقش تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه، شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و بازاریابی گذشته در شکل‌گیری هویت ملی ایرانی و در تولید مرزهای نمادین میان ایران و دیگری‌های تاریخی و فرهنگی آن، نک

Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Houndmills: Palgrave, 2001.

^۴ Max Scheler, *Ressentiment*, trans. Lewis B. Coser, Milwaukee: Marquette University Press, 1994 [1912].

^۵ Martha C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

همچنین برای بحث او درباره خشم و نسبت آن با عدالت و انتقام، نک.

Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

^۶ اصطلاح «اقتصاد اخلاقی کین‌توزی» در این جستار به معنای متعارف کلمه اشاره ندارد، بلکه ناظر به چگونگی گردش و بازتوزیع عواطف، مشروعیت اخلاقی، بی‌گناهی و مسئولیت در میدان سیاست است. این صورت‌بندی از سنت بحث درباره‌ی «اقتصاد اخلاقی» الهام می‌گیرد، اما در این‌جا برای تحلیل سازوکارهای سیاسی نفرت، قربانی‌سازی و مسئولیت‌زدایی به کار می‌رود. برای بحث کلاسیک درباره‌ی اقتصاد اخلاقی، نک.

∴ E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past & Present*, no. 50 (1971): 76–136.

برای بازخوانی و بسط جدیدتر این مفهوم، نک.

Didier Fassin, "Moral Economies Revisited," *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64th Year, no. 6 (2009): 1237–1266.

^۷ مقصود از این بحث نفی مسئولیت حقوقی یا کیفری نیست. تمایز میان مسئولیت حقوقی و مسئولیت سیاسی-اخلاقی از آن جهت اهمیت دارد که مسئولیت حقوقی ناظر بر انتساب مستقیم جرم، تقصیر، تصمیم یا عملی مشخص به عاملی معین است، حال آن‌که مسئولیت سیاسی و اخلاقی به نسبت گسترده‌تر افراد و گروه‌ها با شرایط امکان یک وضعیت مربوط می‌شود. کارل یاسپرس، پس از جنگ جهانی دوم، در بحث از «گناه آلمانی»، میان چهار نوع گناه تمایز می‌گذارد: گناه کیفری، که در دادگاه و بر اساس قانون تعیین می‌شود. گناه سیاسی، که به نسبت شهروندان با دولت و پیامدهای زیستن در یک نظم سیاسی معین مربوط است. گناه اخلاقی، که به داوری فرد درباره کردار، سکوت، همراهی یا

کوتاهی خویش بازمی‌گردد، و گناه متافیزیکی، که از همبستگی بنیادین انسان‌ها در برابر رنج و خشونت ناشی می‌شود. اهمیت یاسپرس برای بحث حاضر در این است که با تفکیک انواع گناه، امکان تمایز میان جرم کیفری، پاسخ‌گویی سیاسی، داوری اخلاقی و مسئولیت وجودی-انسانی را فراهم می‌سازد. هانا آرنه این تمایز را در بحث از مسئولیت جمعی به‌صراحت بیشتری صورت‌بندی می‌کند. از نظر او گناه همواره فردی است و نمی‌توان از گناه جمعی سخن گفت، اما می‌توان از مسئولیت سیاسی یا جمعی سخن گفت، بی‌آن‌که آن را با گناه کیفری یا تقصیر فردی یکی گرفت. نک.

Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, trans. E. B. Ashton, New York: Fordham University Press, 2000 [1947]; Hannah Arendt, "Collective Responsibility," in *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2003.

^۸ این گزاره به‌معنای کم‌اهمیت تلقی کردن پرسش از تقصیر نیست، بلکه بر تقدم تحلیلی عاملیت در فهم سیاست تأکید دارد. در این معنا، سیاست صرفاً به اداره‌ی امور یا توزیع قدرت اشاره ندارد، بلکه سیاست عرصه‌ی ظهور کنشگران در جهان مشترک است. جایی که انسان‌ها از طریق گفتار و کردار، خود را به‌عنوان فاعل سیاسی آشکار می‌کنند. از این منظر، سیاست زمانی تضعیف می‌شود که افراد و گروه‌ها خود را فقط موضوع نیروهای بیرونی و نه کنشگرانی قادر به مداخله در جهان مشترک بدانند.

^۹ این تمایز برای پرهیز از دو سوءبرداشت ضروری است. نخست، انکار یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن رنج تاریخی. دوم، تبدیل رنج به جایگاهی اخلاقی که هر نوع خودانتقادی را ناممکن می‌سازد. مقصود از «تثبیت سوژه در جایگاه قربانی» وضعیتی است که در آن رنج، از تجربه‌ای تاریخی و واقعی، به بنیان اصلی تعریف خویشستن و مشروعیت سیاسی تبدیل می‌شود. وندی براون در مقاله‌ی «دل‌بستگی‌های زخمی» نشان می‌دهد که برخی هویت‌های سیاسی می‌توانند حول زخم، آسیب و مطالبه‌ی به‌رسمیت‌شناسی شکل بگیرند؛ اما دقیقاً از همین رهگذر، به جای عبور از وضعیت آسیب‌دیدگی، به بازتولید نمادین همان جایگاه زخمی وابسته بمانند. نک.

Wendy Brown, "Wounded Attachments," *Political Theory* 21, no. 3 (1993): 390-410.

^{۱۰} تعبیر «مالکیت رنج» در این جستار به رقابت نمادین کنشگران و نیروهای سیاسی بر سر انحصار جایگاه قربانی و حق تفسیر رنج اشاره دارد که در آن رنج به نوعی سرمایه‌ی اخلاقی تبدیل می‌شود.

^{۱۱} در فهم شلر، کین‌توزی صرفاً نفرت آشکار یا خصومت مستقیم نیست، بلکه نوعی مسمومیت پایدار روانی و اخلاقی است که از واکنش فروخورده، ناتوانی در پاسخ مستقیم، انتقام تعلیق‌شده و وارونه‌سازی ارزش‌ها پدید می‌آید. در چنین وضعیتی، سوژه به‌جای آنکه رنج یا ناکامی خود را به کنش، داوری انتقادی یا دگرگونی موقعیت تبدیل کند، آن را در قالب نظامی از داوری‌های اخلاقی علیه دیگری سازمان می‌دهد. از این منظر، کین‌توزی بیش از آن‌که احساسی گذرا باشد، شیوه‌ای برای ارزش‌گذاری، تفسیر جهان و تعیین نسبت خود با دیگری است.

^{۱۲} این تعبیر ارجاع مستقیم به شلر نیست، بلکه خوانش نویسنده از پیامد سیاسی کین توزی است. مقصود آن است که در منطق کین توزی، آینده کم‌تر به مثابه امکانی برای ساختن نظمی تازه فهمیده می‌شود و بیشتر به زمانی موکول می‌گردد که در آن از دیگری انتقام گرفته شده یا دیگری حذف شود. از این منظر، کین توزی افق آینده را از امکان کنش و آفرینش سیاسی تهی می‌کند و آن را به انتظار انتقام یا تصفیه حساب پیوند می‌زند.

^{۱۳} در این‌جا نفرت نه صرفاً به مثابه عاطفه‌ای معطوف به دیگری، بلکه به عنوان سازوکاری برای تولید تصویر اخلاقی از خویشتن فهمیده می‌شود. در این جستار، تأکید نه بر نقد خشم به طور کلی، بلکه بر وجه خاصی از نفرت و کین توزی است.

^{۱۴} «پاداش» صرفاً به معنای منفعت مادی نیست، بلکه شامل دیده شدن، بازنشر، برانگیختن واکنش، کسب مشروعیت گروهی و افزایش قدرت بسیج عاطفی است. در میدان رسانه‌ای و به ویژه در شبکه‌های اجتماعی، بیان‌های عاطفی شدیدتر، قطبی‌تر و اخلاقی‌شده، اغلب قابلیت گردش بیشتری پیدا می‌کنند و از این طریق، به بازتولید چرخه‌های خشم، تحقیر و دشمن‌سازی یاری می‌رسانند. برای بحث درباره پیوند عاطفه، فناوری و سیاست، نک.

Zizi Papacharissi, *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2015

^{۱۵} تعبیر «برون‌سپاری عاملیت» در این جستار مفهومی تحلیلی است و مقصود وضعیتی است که در آن، سوژه‌ی سیاسی امکان تغییر را نه در ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی در دسترس، بلکه عمدتاً در اراده یا مداخله‌ی نیروهایی بیرون از قلمرو کنش جمعی مانند جنگ، قدرت‌های خارجی، رهبری غیرارگانیک و... جست‌وجو می‌کند. این تعبیر نقش واقعی ساختارهای قدرت، مداخله‌ی خارجی یا بحران‌های عینی را انکار نمی‌کند، بلکه مسئله آن لحظه‌ای است که این نیروها، به جای آن که بخشی از میدان سیاست فهمیده شوند، به تنها افق ممکن تغییر بدل می‌شوند.

^{۱۶} در بسیاری از وضعیت‌های سیاسی، انتظار خود شکلی از رابطه با قدرت است. سوژه در انتظار تصمیم دولت، دخالت قدرت خارجی، سقوط ناگهانی، ظهور رهبر یا تغییر موازنه نیروها می‌نشیند و از خلال همین انتظار، نسبت خود را با امکان کنش تعریف می‌کند. انتظار از این راه می‌تواند به سازوکاری برای تعلیق عاملیت بدل شود، زیرا امکان عمل، به جای آن که در سازمان‌یابی و کنش جمعی جست‌وجو شود، به رخدادی بیرونی یا تصمیمی فراتر از میدان عمل سوژه واگذار می‌شود.

^{۱۷} مقصود از «ناجی» الزاماً یک فرد نیست. ناجی می‌تواند رهبر کارزماتیک، دولت خارجی، جنگ، فروپاشی اقتصادی یا هر نیرویی باشد که بیرون از توان کنش جمعی جامعه قرار می‌گیرد و به آن قدرت نجات‌بخش نسبت داده می‌شود. در منطق اسطوره‌ی سیاسی، تصویر دشمن و تصویر منجی معمولاً هم‌زمان ساخته می‌شوند. این صورت‌بندی خوانش نویسنده از سازوکار اسطوره‌ی نجات است. کاسیرر در *اسطوره‌ی دولت* نشان می‌دهد که در لحظات بحران، هنگامی که اعتماد به نیروهای عقلانی، نهادی و

اجتماعی تضعیف می‌شود، اسطوره‌ی سیاسی می‌تواند دوباره به صورت نیرویی سازمان‌دهنده بازگردد. برای بحث درباره‌ی اسطوره‌ی ناجی و اسطوره‌های سیاسی، نک.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946

^{۱۸} طرح این پرسش به معنای انتقال مسئولیت سرکوب از ساختار قدرت به جامعه نیست. مقصود آن است که اقتدارگرایی را نباید صرفاً دستگاهی بیرونی و تحمیل‌شده بر جامعه فهمید. اقتدارگرایی در شبکه‌ای از مناسبات قدرت، مناسبات اجتماعی، عادات نهادی، تخیل‌های سیاسی، ترس‌ها، منافع، سکوت‌ها، سازگاری‌های مصلحتی و شکل‌های گوناگون پذیرش اجباری یا ناآگاهانه بازتولید می‌شود.

^{۱۹} این صورت‌بندی از پیوند چند مضمون در آثار فریره به دست می‌آید. او امید را برای مبارزه ضروری می‌داند، اما آن را نه انتظار منفعلانه، بلکه تعهدی تاریخی می‌فهمد که باید در کنش اندیشمندانه ریشه داشته باشد. برای او، رهایی نیز پراکسیسی متشکل از بازاندیشی و عمل است که باید با مشارکت آگاهانه‌ی خود ستم‌دیدگان شکل گیرد، نه این‌که از بیرون به آنان اعطا شود یا به‌جای آنان انجام گیرد. ستم‌دیدگان نیز در بازیابی انسانیت خود نباید به «ستمگران ستمگران» بدل شوند، بلکه باید رابطه‌ای را دگرگون کنند که هر دو سوی آن را انسان‌زدایی کرده است. نک.: پائولو فریره، کنش فرهنگی برای آزادی، ترجمه‌ی احمد بیرشک، صص. ۵۸-۶۰؛ پائولو فریره، آموزش ستم‌دیدگان، ترجمه‌ی احمد بیرشک و سیف‌الله داد، ص. ۱۷ و صص. ۵۱-۵۲.

^{۲۰} تأکید بر «لحظه‌ی پیدایش» برای پرهیز از هرگونه ذات‌انگاری درباره‌ی جنبش است. مقصود این نیست که همه‌ی کنشگران، شعارها یا روایت‌های بعدی پیرامون جنبش «زن، زندگی، آزادی» از منطق نفرت، حذف یا انتقام فاصله داشتند. جنبش‌های اجتماعی در روند گسترش خود همواره در معرض بازتفسیر، رقابت گفتگمانی و حتی مصادره از سوی نیروها و پروژه‌های سیاسی گوناگون قرار می‌گیرند. بحث این جستار ناظر به ظرفیت اولیه و افق نمادینی است که در لحظه‌ی تکوین جنبش پدیدار شد. امکانی برای ترجمه‌ی رنج و خشم به زندگی، آزادی و بازپس‌گیری حضور اجتماعی، نه صرفاً به انتقام یا کین‌توزی.

^{۲۱} تأکید بر کنش‌های روزمره به معنای کم‌اهمیت کردن لحظات انفجاری اعتراض، خیابان یا سرکوب عریان نیست. مقصود آن است که جنبش، علاوه بر رخدادهای آشکار اعتراضی، در سطح زندگی روزمره نیز تداوم یافت. این تداوم را می‌توان در پوشش، حضور در شهر، رابطه با بدن، شیوه سخن گفتن، مناسبات نسلی و جنسیتی و شکل‌های خرد نافرمانی و مقاومت مشاهده کرد. سیاست در این معنا در بازآرایی تدریجی عادت‌ها، بدن‌ها، فضاها و روابط اجتماعی ادامه پیدا کرد. برای بحث درباره تداوم اشکال مقاومت پس از فروکش اعتراضات خیابانی و انتقال یا گسترش آن به عرصه‌های زندگی روزمره، خانواده و فضاهای عمومی و دیجیتال نک.

Alireza Delpazir and Fatemeh Sadeghi, “‘Our House Was a Small Islamic Republic’: Social Policing and Resilient Resistance in Contemporary Iran,” *Social Sciences*, vol. 13, no. 8, 2024, article 382; Rana Dadpour and Hosna

J. Shewly, "Dancing in-between: Interstitial Feminist Defiance in Iran's Public and Digital Spaces," *Third World Quarterly* 46, no. 10 (2025): 1229–1248.

^{۲۲} برای گزارش درباره پیامدهای انسانی حملات، آسیب به غیرنظامیان و ضرورت حفاظت از جمعیت غیرنظامی، نک.

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, "Israel-Iran: Türk Calls for Restraint and Respect for International Humanitarian Law," 19 June 2025; UN Independent International Fact-Finding Mission on Iran and the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in Iran, "Iran: UN Fact-Finding Mission, Special Rapporteur Call for Civilian Protection and Respect for Human Rights as Israeli Attacks Cause Extensive Suffering," 23 June 2025.

^{۲۳} برای نمونه، رضا پهلوی در جریان جنگ ایران و اسرائیل (خرداد ۱۴۰۴)، حمله‌ی نظامی را بستری برای سقوط قریب‌الوقوع و اجتناب‌ناپذیر جمهوری اسلامی توصیف کرد و از نیروهای نظامی و انتظامی خواست از حکومت جدا شوند. برخی گروه‌های اپوزیسیون نیز حملات اسرائیل را ستودند. در همین دوره، گزارش‌هایی نیز از حمایت بخشی از ایرانیان خارج از کشور از مداخله‌ی نظامی، در صورت منتهی شدن آن به تغییر رژیم، منتشر شد. نک.

John Irish, "'Regime Change' Is Only Solution in Iran, Shah's Son Says," *Reuters*, 23 June 2025; "Iran's Divided Opposition Senses Its Moment but Activists Remain Wary of Protests," *Reuters*, 19 June 2025; "Donald Trump's Intervention in Iran Worries Some Iranians Abroad," *Reuters*, 23 June 2025.

^{۲۴} نک.

Parisa Hafezi, "Angry and Afraid, Iranians Brace for More Israeli Attacks," *Reuters*, 13 June 2025; "Iran's Divided Opposition Senses Its Moment but Activists Remain Wary of Protests," *Reuters*, 19 June 2025; "Donald Trump's Intervention in Iran Worries Some Iranians Abroad," *Reuters*, 23 June 2025.

^{۲۵} این پرسش ناظر به سلسله‌مراتب‌سازی رنج در وضعیت جنگی است. در منطق جنگ، رنج معمولاً بر اساس تعلق سیاسی یا ملی قربانیان رتبه‌بندی می‌شود. رنج «ما» به‌مثابه رنجی انسانی، قابل سوگواری و شایسته‌ی همدلی بازنمایی می‌شود، در حالی که رنج «دیگری» توجیه، کوچک، نامرئی یا حتی ضروری جلوه داده می‌شود. وقتی رنج انسان‌ها فقط از خلال اردوگاه سیاسی آنان دیده شود، امکان شکل‌گیری عواطف دموکراتیک، از جمله همدلی، شفقت و مسئولیت، تضعیف می‌شود.