www.pecritique.com

آبان
۱۴۰۵

نقد اقتصاد سیاسی

ساختنِ «خانه‌ی مشترک»

علی میرسپاسی، محمدجواد غلامرضاکاشی و پرسش‌هایی درباره‌ی آینده‌ی ایران



علیرضا بهتویی



Jessica Snow, Amplitude III

آیا ما مردمی عقب‌مانده‌ایم چون ابله و ناتوانیم؟ یا که ناتوان و ابله مانده‌ایم، چون که در شرایط عقب‌مانده‌ای زیست می‌کنیم؟ فئودور داستایفسکی، نویسنده‌ی بزرگ روس، در آثار خود به کنکاش پیرامون رابطه‌ی میان این دو گزاره (شرایط تاریخی جامعه‌ی عقب‌مانده‌ی روسیه و ظرفیت انسان‌های آن جامعه برای تغییر همان شرایط)، می‌پردازد. او در رمان *ابله*، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن، ابتکار و استقلال فکری چندان ارج و قُربی ندارد و افراد خلاق و نوآور حتی ممکن است ابله شمرده شوند. چند سال بعد داستایفسکی در *یادداشت‌های یک نویسنده*،[1] بازهم به مسئله‌ی عقب‌ماندگی روسیه در مقایسه با اروپای غربی می‌پردازد و توجه خواننده را از داوری درباره‌ی توانایی‌های ذاتی مردمِ روس به شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی معطوف می‌کند.

دو پرسش آغازین را می‌توان این‌گونه هم صورت‌بندی کرد: آیا ناکامی‌های مکرر یک جامعه در تلاش برای توسعه، نشانه‌ی ناتوانی مردمِ آن کشور است؟ یا باید پرسید چه شرایط و مناسباتی امکان شکوفایی توانایی‌ها و ابتکارهای آنان را محدود کرده است؟ روشن است که این دو سوی مسئله کاملاً مستقل از یکدیگر نیستند. شرایط نامساعدِ اجتماعی می‌تواند ظرفیت کنش جمعی را تضعیف کند و ضعف این ظرفیت‌ها نیز به نوبه‌ی خود به تداوم همان شرایطِ ساختاری یاری می‌رساند. اما چنین چرخه‌ای از دور باطلِ فقر و جهل (یا «تله‌ی توسعه‌نیافتگی») را نباید سرنوشتی محتوم دانست. تاریخ نشان داده که جوامع متعددی توانسته‌اند از این چرخه‌ی مرگبار خارج شوند.

این پرسش‌ها برای بازخوانی تاریخ معاصر ایران نیز اهمیت جدی دارند. پیش‌تر نوشته بودم که برخی از اندیشمندان ایرانی با اشاره به تجربه‌ی تاریخی ایران از انقلاب مشروطه تاکنون می‌گویند: جامعه‌ی ما بارها برای آزادی و مهار قدرت سیاسی خیز برداشته است، اما این تلاش‌ها هیچ گاه نتوانسته‌اند به استقرار پایدار نظمی دموکراتیک منجر شوند. اقتدارگرایی بارها و به شکل‌های متفاوت بازتولید شده است. آنان مسیر تاریخ معاصر ایران (از استقرار دولت استبدادیِ متمرکز در دوره‌ی پهلوی اول تا نظام سیاسی کنونی)، را شاهدی بر دشواری گسستن از این چرخه می‌دانند. به این ترتیب، بازتولید رژیم‌های اقتدارگرا، به پیدایش روایتی از تاریخ ایران انجامیده است که در آن شکست‌ها چنان برجسته می‌شوند که گویی جامعه‌ی ایرانی توانایی ساختن آینده‌ای

متفاوت را ندارد. اما آیا تاریخ ایران را باید صرفاً تاریخ شکست‌های تکرارشونده دانست؟ یا می‌توان در همان تاریخ، تجربه‌ها، دستاوردها و ظرفیت‌هایی را نیز یافت که امکان آینده‌ای متفاوت را نشان می‌دهند؟

اندیشه‌های **علی میرسپاسی** و **محمدجواد غلامرضاکاشی** در نوشته‌های اخیرشان را می‌توان دو تلاش متفاوت برای مواجهه با این پرسش‌ها دانست. میرسپاسی با نقد روایت‌های مسلط در خوانش از تاریخ ایران (سراسر عقب‌ماندگی و انحطاط)، می‌کوشد امکانات نادیده‌گرفته‌شده‌ی تاریخ ایران را بازخوانی کند و افقی تازه برای اندیشیدن به ایده‌ی «**آبادانی ایران**»، به نهادینه‌کردن همکاری اجتماعی و تقویت همبستگی انسانی بگشاید. کاشی نیز با نقد سودای بازگشت به «خانه‌های دیروزی»، (چه در ناسیونالیسمِ باستان‌گرا و چه در آرمان‌شهرهایِ ایدئولوژیکِ دینی) از ضرورت «**ساختن خانه‌ای تازه**» سخن می‌گوید. خانه‌ی تازه‌ای که بتواند امکان همزیستی و مشارکت انسان ایرانی با باورها، تجربه‌ها و منافع متفاوت را فراهم آورد.

در هر دو رویکرد، گذشته اهمیت خود را از دست نمی‌دهد. اما این گذشته قرار نیست سرنوشت آینده را ازپیش تعیین کند. مسئله این است که چگونه می‌توان از شناخت انتقادی از گذشته به تخیل آینده‌ای متفاوت و سپس به بسیجِ امکانات واقعی کُنش جمعی و تلاش برای تغییر اجتماعی رسید.

آنچه در ادامه می‌آید، خوانش و تفسیر من از اندیشه‌های اخیر علی میرسپاسی و محمدجواد غلامرضا کاشی است، نه لزوماً بازگویی دقیق و کامل دیدگاه‌های آنان. می‌کوشم با بهره‌گیری از ایده‌های این دو متفکر و در گفت‌وگو با آن‌ها، به پرسش‌هایی درباره‌ی امکانات ساختن آینده‌ای متفاوت برای ایران بپردازم. ازاین‌رو، صورت‌بندی‌ها، مقایسه‌ها و نتیجه‌گیری‌های این نوشته را باید بخشی از این خوانش و گفت‌وگوی انتقادی دانست.

«تاریخ‌اندیشی رِسِنتیمانی» در برابرِ «بازخوانی انتقادی تاریخ»

یکی از پرسش‌هایی که در نزدیک به دو قرن گذشته ذهن بسیاری از روشنفکران و متفکران ایرانی را به خود مشغول کرده، چراییِ عقب‌ماندگی سیاسی، اجتماعی و

اقتصادی ایران است. چرا ایران در مقایسه با کشورهای اروپایی نتوانست مسیر مشابهی از پیشرفت اقتصادی، علمی و سیاسی را طی کند؟ چرا تلاش‌های اصلاح طلبانه (از دوران عباس‌میرزا تا مشروطه و پس از آن)، نتوانستند به استقرار نهادهای دموکراتیک و توسعه‌ای پایدار بینجامند؟ چه شد که بسیاری از کشورهای آسیایی در ۵۰ سال گذشته به دستاوردهای بزرگی در توسعه‌ی اقتصادی و دموکراتیک دست یافته‌اند و ما درجا زده‌ایم و حتی عقب گرد داشته‌ایم؟ این پرسش‌ها پاسخ‌های متفاوتی در میان اندیشمندان و شهروندان ایرانی برانگیخته‌اند.

علی میرسپاسی در کتاب اخیرش («*چگونه به آبادانی ایران فکر کنیم؟*»،[۲] پیشنهاد می‌کند که در کنار پرسش‌های رایج درباره‌ی عقب‌ماندگی و توسعه، پرسش دیگری را نیز جدی بگیریم: آیا شیوه‌ای که تاریخ خود را روایت می‌کنیم، خود به مانعی برای فهم گذشته و تصور آینده تبدیل نشده است؟ آیا تأکید مداوم بر شکست‌ها، ناکامی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها، امکانات واقعی تحول و عاملیت تاریخی ایرانیان را از نظر پنهان نکرده است؟

میرسپاسی برای توضیح نوعی از تاریخ‌نگری که پیوسته بر شکست، تحقیر و عقب‌ماندگی تأکید می‌کند، از مفهوم «رِسنتیمان» (Ressentiment) بهره می‌گیرد. مفهومی که فریدریش نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق*[۳] به آن جایگاهی مهم بخشید. رسنتیمان را معمولاً به «کین‌توزی» ترجمه می‌کنند. اما معنای آن فراتر از احساس ساده‌ی کینه یا نفرت است. در اندیشه‌ی نیچه، رسانتیمان «اخلاق بردگان» است، آنان که ناتوانی شان ارزش‌آفرینی می کند. آنان که نگاه شان را همواره به بیرون می‌دوزند، به آن که «برتر» است و در «خیال» شان، کینه توزانه از آن «انتقام» می‌گیرند. به بیان دیگر، رسنتیمان به وضعیتی اشاره دارد که در آن فرد یا گروه، به‌جای آفرینش ارزش‌های مستقل و کُنش از موضع توانایی‌های خود، هویت و ارزش‌هایش را در واکنش به «دیگریِ» قدرتمندتر تعریف می‌کند. بیش از آن‌که بر امکانات کنش خود تکیه داشته باشند، بر نفی و محکوم‌کردن دیگری استوارند.

در مقاله‌ی «تاریخ رسانتیمان در ایران و ذهنیت نوظهورِ عاری از رسانتیمان»[۴] نویسندگان با بهره‌گیری از این مفهوم نیچه‌ای، به دو واکنش ظاهراً متضاد در مواجهه‌ی ایرانیان با برتری نظامی، اقتصادی و علمی غرب اشاره می‌کنند. از یک‌سو، گرایشی که

راه برون‌رفت از عقب‌ماندگی را در فاصله گرفتن از سنت‌ها و تقلید از الگوی غربی می‌بیند و گاه به تحقیر میراث تاریخی و فرهنگی خودی می‌انجامد. از سوی دیگر، گرایشی که در واکنش به همین تجربه، به تصویری آرمانی از گذشته پناه می‌برد و منشأ مشکلات را در نفوذ غرب یا فاصله‌گرفتن از هویتی اصیل جست‌وجو می‌کند. نویسندگان استدلال می‌کنند که هر دو واکنش، با وجود تفاوت‌های آشکار، می‌توانند از تجربه‌ی مشترک احساس عقب‌ماندگی و تحقیر تاریخی سرچشمه گرفته باشند.

نشانه‌هایی از این دو گرایش را می‌توان در دوره‌های مختلف تاریخ معاصر ایران مشاهده کرد. **اول**- شیفتگی به غرب یا «جهان پیش‌رفته» از یک‌سو و کینه نسبت به و خوارشمردنِ گذشته‌ی خود از سوی دیگر. **دوم**- خشمِ کور نسبت به غرب و همه‌ی «جهان پیش‌رفته» و تمامی دستاوردهای آن. این کین‌توزی گاه به شکل **نفرت از خود، تاریخ و فرهنگ ایرانی** و گاه به صورت **نفرت از غرب زدگی، امپریالیسم و مدرنیته** ظاهر شده است. از یک‌سو با **نفی گذشته و مقصردانستن تاریخ و فرهنگ خودی در عقب‌ماندگی جامعه** و از سوی دیگر، **دشمن‌انگاری غرب، بازگشت به خویش و پناه‌بردن به تصویری آرمانی از «گذشته‌ای سراسر پرافتخار»**.

این هر دو واکنش، با وجود تفاوت‌های آشکارشان، عمدتاً در واکنش به «آن دیگری» شکل می‌گیرد و گذشته، به‌جای موضوع شناخت انتقادی، به تصویری یک‌سویه از شکست یا شکوه تبدیل شود. در چنین وضعیتی، امکانات واقعی کنش اجتماعی و سیاسی در زمان حال به حاشیه می‌روند.

اگر این نوسان را در تاریخ معاصر ایران دنبال کنیم می‌بینیم که بارها شاهد بُرهه‌هایی بوده‌ایم که در آن‌ها راه نجاتِ کشور در بازگشت به «گذشته‌ای آرمانی» جست‌وجو می‌شد. در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ «مشروعه‌خواهی» به‌عنوان سرچشمه‌ی اصالت و رهایی بازسازی و شیخ فضل‌الله نوری قربانی الگوبرداری‌های کورکورانه از غرب و «غرب زدگی» تصویر شد. امروز نیز در برخی روایت‌های سیاسی، نوسازی اقتدارگرایانه‌ی دوران پهلوی به الگویی آرمانی برای آینده‌ی ایران تبدیل شده است. در هر دو مورد، خطر آن است که گذشته، به‌جای موضوع پژوهش و یادگیری

انتقادی، به الگویی ازپیش‌آماده برای سازمان‌دهی آینده بدل شود. اگر بحثِ بالا را به دو نوع خوانشِ تاریخی از نگاه میرسپاسی تقسیم کنیم، چنین می‌شود:

اول - نوعی «**تاریخ‌اندیشی رستنیمانی**»، که در آن شکست، تحقیر و مقصریابی به عناصر اصلی روایت گذشته تبدیل می‌شوند. در چنین روایتی، تجربه‌های موفق همکاری اجتماعی، دستاوردهای تاریخی و ظرفیت‌های کُنش جمعی به حاشیه می‌روند. تاریخ به داستانی از ناکامی‌های پی‌درپی فروکاسته می‌شود و جامعه بیش از آن‌که خود را صاحب ظرفیت تغییر بداند، خویشتن را قربانی سرنوشتی تاریخی تصور می‌کند.

دوم - «**تاریخ‌اندیشی انتقادی**» که می‌کوشد گذشته را با همه‌ی شکست‌ها، دستاوردها و تضادهایش بررسی کند. این رویکرد، نه شکست‌ها و مناسبات سلطه را انکار می‌کند و نه تاریخِ کشور را زنجیره‌ای پایان‌ناپذیر از ناکامی‌ها می‌بیند. پرسش اصلی آن می‌شود که انسان‌ها و نیروهای اجتماعی در شرایط تاریخی معین چه امکاناتی برای کُنش داشته‌اند؟ چگونه از این امکانات استفاده کرده‌اند؟ با چه موانعی روبه‌رو شده‌اند و چه دستاوردهایی بر جای گذاشته‌اند؟ در این خوانش از تاریخ، شکست یک جنبش یا پروژه‌ی سیاسی لزوماً به معنای بی‌حاصل‌بودن تمام تلاش‌ها و دستاوردهای آن نیست. جنبش‌ها ممکن است در دستیابی به اهداف فوری خود ناکام بمانند، اما حافظه‌ی تاریخی، نهادها، شبکه‌های اجتماعی، تجربه‌های سازمان‌یابی و اندیشه‌هایی بر جای بگذارند که در دوره‌های بعدی به منابع تازه کنش تبدیل شوند.

نمونه‌ی روشنگر این مسئله، بازخوانی میرسپاسی از داستان مشهور ملاقات عباس‌میرزا با ژوبر، فرستاده‌ی ناپلئون، است.. در روایت رایج، عباس‌میرزا از عقب‌ماندگی ایرانیان در برابر اروپاییان سخن می‌گوید و با اندوه می‌پرسد: چرا شما قدرتمند و پیشرفته‌اید و ما ایرانیان چنین نیستیم.. این روایت در بسیاری از نوشته‌های تاریخی و اجتماعی به نمادی از آغاز خودآگاهی ایرانیان نسبت به عقب‌ماندگی تبدیل شده است.

اما میرسپاسی با مراجعه به خاطرات ژوبر، اعتبار و به‌ویژه تفسیر رایج این داستان را به پرسش می‌کشد. او یادآور می‌شود که خاطرات ژوبر سال‌ها پس از ملاقات نوشته شده‌اند و نمی‌توان بدون بررسی انتقادی منابع، آن‌ها را بیان مستقیم آگاهی جمعی ایرانیان دانست. مهم‌تر آن‌که در روایت‌های رایج ایرانی، عباس‌میرزا گاه به شخصیتی

درمانده و گرفتار احساس حقارت تبدیل شده است. حال آن‌که او در عمل برای اصلاح ارتش، گسترش آموزش، اعزام دانشجو و آموختن فناوری‌های جدید تلاش می‌کرد. حتی اگر اصل گفت‌وگو را معتبر بدانیم، نمی‌توان پرسش عباس‌میرزا درباره‌ی برتری اروپا را صرفاً نشانه‌ی انفعال و تحقیر دانست. این پرسش می‌توانست بخشی از تلاش او برای شناخت علل تفاوت و یافتن راه‌های تغییر نیز باشد.

اهمیت این مثال فراتر از تصحیح یک روایت تاریخی است. میرسپاسی می‌خواهد نشان دهد که روایت‌ها صرفاً بازتاب رویدادهای گذشته نیستند، بلکه در شکل‌دادن به فهم ما از واقعیت و امکان کنش اجتماعی و سیاسی نقش دارند. برخی گفتمان‌های عقب‌ماندگی چنان بر مقایسه‌ی دائمی ایران با تصویری آرمانی از غرب و احساس تحقیر تاریخی متمرکز شده‌اند که در آن رنج‌های واقعی مردم در زندگی روزمره و تلاش‌های آنان برای بهبود شرایط زندگی به‌حاشیه رانده شده است.

نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی میرسپاسی این است که بسیاری از روایت‌های ظاهراً تاریخی از «عقب‌ماندگی ها ما»، در عمل نوعی گریز از تاریخ‌اند. زیرا به‌جای بررسی دقیق و موقعیت‌مند رویدادها، تاریخ را در قالب فلسفه‌ای کلی از انحطاط و شکست بازسازی می‌کنند. در برابر این رویکرد، او خواهان بازخوانی انتقادی تاریخ ایران است. بازخوانی‌ای که نه شکست‌ها را انکار کند و نه دستاوردها و امکانات تحقق‌یافته را نادیده بگیرد.

برای نمونه، میرسپاسی در بازخوانی دوره‌ی قاجار تأکید می‌کند که این دوره را صرفاً دوران ضعف و انحطاط تلقی کرد. این دوره همچنین شاهد ظهور اندیشه‌های اصلاح طلبانه، جنبش‌های اجتماعی و شکل‌های تازه‌ی مشارکت سیاسی بود. مشروطه نشان داد که ایرانیان صرفاً دریافت‌کنندگان منفعل اندیشه‌های غربی نبودند، بلکه در فرایندی از تعامل، ترجمه، منازعه و آفرینش اجتماعی، نهادها و اندیشه‌های تازه‌ای پدید آوردند.

بااین‌همه، بازخوانی خوش‌بینانه و غیرانتقادی تاریخ نیز ممکن است به روایتی گزینشی تبدیل شود. همان‌گونه که تمرکز انحصاری بر شکست‌ها می‌تواند عاملیت تاریخی انسان‌ها را پنهان کند، تأکید بیش از اندازه بر دستاوردها و امکانات مثبت نیز ممکن است مناسبات قدرت، حذف گروه‌های اجتماعی و محدودیت‌های واقعی

تجربه‌های اصلاح‌گرایانه را کم‌رنگ سازد. برای نمونه، جنبش مشروطه در کنار دستاوردهای مهم‌اش، با محدودیت‌های طبقاتی، جنسیتی و منطقه‌ای نیز روبه‌رو بود. «تاریخ‌اندیشی انتقادی» باید بتواند هر دو وجه را هم‌زمان ببیند. هدف آن جایگزین‌کردن داستان شکست با داستان پیروزی نیست، بلکه رهایی از روایت‌های یک‌سویه و بازگرداندن پیچیدگی به فهم تاریخ است.

آبادانی ایران: بهبودِ کیفیتِ زندگی مردم، گسترش آزادی و مشارکت اجتماعی

میرسپاسی در امتداد بحثی که آن را «فرارفتن از گفتمان عقب‌ماندگی، توسعه و انحطاط» می‌نامد، می‌کوشد چشم‌اندازی متفاوت برای اندیشیدن به آینده و«آبادانی ایران» بگشاید. او با الهام از فلسفه‌ی پراگماتیستی جان دیویی (John Dewey)، از برداشتی باز، کثرت‌گرا و مشارکتی پیرامون آینده دفاع می‌کند. در این برداشت، «توسعه» نه الگویی آماده برای تقلید از جوامع دیگر، بلکه فرایندی تاریخی و اجتماعی است که از دل **مشارکت مستمر شهروندان، گفت‌وگو، تجربه‌اندوزی و شکوفایی خرد جمعی** شکل می‌گیرد. جامعه برای مدرن‌شدن می‌تواند از دانش و تجربه‌ی دیگر کشورها بهره بگیرد، اما آن‌چه در کنار این تجارب اهمیت دارد، توانایی مردم برای همکاری، یادگیری از تجربه‌های تاریخی خودشان و ایجاد نهادهایی است که امکان زندگی مشترک را بهبود بخشند.

میرسپاسی «آبادانی ایران» را صرفاً معادل توسعه‌ی اقتصادی یا پیشرفت فنی نمی‌داند. آبادانی در این برداشت، ابعاد انسانی، اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی زندگی را نیز در مرکز توجه قرار می‌دهد. این مفهوم با مکان هم پیوند دارد، اما به ساختن و تجهیز مکان محدود نمی‌شود. مکانِ آباد جایی است که امکان زندگی خوب و مشترک در آن فراهم باشد. جایی که آب، راه، مسکن، مدرسه، بازار، امنیت، دادگری، همسایگی، خاطره و امید در پیوند با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. از نگاه نویسنده، شاید نزدیک‌ترین مفهوم به آبادانی نه توسعه و پیشرفت، بلکه «**زندگی**» باشد. البته نه زندگی به معنای صرفاً زیستی یا خصوصی آن، بلکه زندگی عمومی و تجربه‌ی زیستن در کنار دیگران.

زندگی‌ای که در آن انسان‌ها بتوانند به **یکدیگر اعتماد کنند، از یکدیگر مراقبت کنند و با همکاری یکدیگر** دستاوردهایی پدید آورند که از عمر فردی آنان فراتر رود.

در این معنا، عناصر مادی و معنوی زندگی از یکدیگر جدا نیستند. ساختن پل، خانه، قنات، باغ، مدرسه و میدان اهمیت دارد، اما ارزش این زیرساخت‌ها تنها در کارکرد فنی یا اقتصادی آن‌ها نیست. اهمیت‌شان در امکاناتی است که برای زندگی انسانی فراهم می‌کنند. رفاه نیز به درآمد و مصرف محدود نمی‌شود، بلکه آسایش، عدالت، امنیت، فراغت، همدلی، رواداری و امکان حضور آزادانه در زندگی عمومی را دربر می‌گیرد.

اضافه بر نکاتِ بالا، مفهوم «آبادانی ایران» می‌کوشد از دو برداشت تقلیل‌گرایانه فاصله بگیرد که می‌توانند در خدمت سیاست‌های اقتدارگرایانه قرار گیرند. **نخست،** یکسان‌گرفتن آبادانی با ساختمان‌سازی و گسترش زیرساخت‌های فیزیکی است. شهری ممکن است برج‌های بلند، بزرگراه‌های متعدد و پروژه‌های پرهزینه داشته باشد، اما اگر ساکنان آن از امکان گفت‌وگوی آزاد، مشارکت اجتماعی و امید به آینده محروم باشند، نمی‌توان آن را به معنای واقعی آباد دانست. **برداشت دوم،** فروکاستن آبادانی به آرمان‌های سیاسی و ایدئولوژیکی است که از شرایط مادی زندگی انسان‌ها فاصله می‌گیرند. در چنین نگاهی، «استقلال، سربلندی ملی و ایستادگی در برابر قدرت‌های خارجی و امپریالیست ها» به اهدافی چنان مطلق تبدیل می‌شوند که فقر، تورم، بیکاری و ناکارآمدی نهادها در زندگی روزمره مردم، به حاشیه رانده می‌شوند. پس آبادانی نه در عظمت ساختمان‌ها و پروژه‌های عمرانی خلاصه می‌شود و نه در تحقق آرمان‌های انتزاعی و ایدئولوژیک. معیار اصلی آن، بهبود کیفیت زندگی مردم، گسترش آزادی و مشارکت اجتماعی و فراهم‌کردن امکان ساختن آینده‌ای بهتر است[۵]. پنج ساحت به‌هم‌پیوسته برای آبادانی در این مفهوم را باید به شرحِ زیر تعریف کرد: **ساحت مادی** – شامل منابع طبیعی، مسکن، زیرساخت‌ها، فناوری و محیط زیست است. **ساحت مدنی** که به اعتماد، تعاون، قانون، نهادهای اجتماعی، مشارکت و مسئولیت جمعی مربوط می‌شود. **ساحت اخلاقی**– بر آزادی شهروندان، عدالت و توجه به گروه‌های آسیب‌پذیر تأکید دارد. **ساحت زیبایی‌شناختی** که کیفیت زندگی را در بناها،

میدان‌ها، هنر، آیین‌ها و فضاهای عمومی در نظر می‌گیرد. سرانجام، **ساحت حافظه‌ی تاریخی** که به مراقبت از میراث فرهنگی و مسئولیت در برابر نسل‌های آینده اشاره دارد. آبادانی، به این ترتیب، پروژه‌ای هم‌زمان مادی، اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی است. اما آبادانی در نگاه نویسنده، تنها توصیفی از جامعه‌ی مطلوب نیست. این مفهوم باید بتواند به **افقی مشترک برای آینده‌ی ایران** نیز تبدیل شود. برای تحقق چنین امکانی، به گمانم سه ضرورت در تصویر این آینده اهمیت ویژه دارند:

نخست، باید چنان **فراگیر** باشد که همه ایرانیان (با وجود تفاوت در سبک زندگی، ارزش‌ها، باورها و تعلقات اجتماعی شان)، بتوانند آینده‌ی خود را در آن ببینند و بگویند: «آبادانی ایران، آینده‌ی من است. آینده ماست.». چنین افقی به‌معنای ازمیان‌بردن اختلافات یا تحمیل هویتی یکسان نیست. برعکس، باید امکان همزیستی و همکاری میان انسان‌هایی را فراهم کند که در بسیاری از زمینه‌ها متفاوت می‌اندیشند.

ضرورت *دوم*، ایجاد پیوندی تازه میانِ احساسِ **تعلق به میهن** و **مسئولیت اجتماعی** است. میهن در این برداشت صرفاً قلمرویی جغرافیایی یا واحدی سیاسی نیست، بلکه جهانی مشترک است که انسان‌ها نسبت به آن احساس تعلق و مسئولیت می‌کنند. ایران‌دوستی نیز از سطح شعار و احساسات ملی فراتر می‌رود و در تلاش و کنش‌های عملی برای بهبود زندگی مردم، حفاظت از محیط زیست، مراقبت از میراث فرهنگی و تقویت نهادهای عمومی معنا پیدا می‌کند. آبادانی از این منظر مستلزم نوعی میهن‌دوستی مدنی است که ارزش آن نه در ادعای تعلق، بلکه در مشارکت برای بهترکردن شرایط زندگی مشترک آشکار می‌شود.

ضرورت *سوم*، **مشارکت اجتماعی** است. آبادانی نمی‌تواند پروژه‌ی گروهی محدود از نخبگان، کارشناسان یا صاحبان قدرت باشد. این ایده باید از تجربه‌های زیسته‌ی مردم، ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی آنان و گفت‌وگوی مستمر میان نیروهای گوناگون جامعه تغذیه کند. درعین‌حال، توجه به تجربه‌های بومی، به‌معنای جداکردن ایران از جهان نیست. میرسپاسی با نگاه‌هایی که ایران را یک «استثنایی تاریخی و فرهنگی» می‌دانند، فاصله می‌گیرد. ایران بخشی از جهان است و آبادانی آن نیز باید در تعامل با تجربه‌ها، دانش و دستاوردهای دیگر جوامع اندیشیده شود.

بااین‌همه، تحقق چنین چشم‌اندازی با دو مانع بزرگ روبه‌روست. **نخست،** پراکندگی و ضعف پیوندهای پایدار میان نیروهای اجتماعی است. گروه‌های متعددی در ایران برای بهبود شرایط زندگی، گسترش آزادی و عدالت، تأمین رفاه و حفاظت از محیط زیست تلاش می‌کنند، اما فعالیت‌های آنان اغلب پراکنده است و کم‌تر به همکاری و سازمان‌یابی پایدار می‌انجامد. مانع **دوم،** فقدان روایتی الهام‌بخش و فراگیر است که بتواند میان این نیروهای متنوع ارتباط برقرار کند و به تلاش‌های آنان افقی مشترک ببخشد. از نظر میرسپاسی، جامعه‌ی ایران به چنین گفتمانی نیاز دارد که هم از تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانیان برمی خیزد، وهم تغییرناپذیر و بی نیاز از تجربه جهانیان نیست. پروژه‌ی آبادانی ایران را می‌توان تلاشی برای مشارکت در شکل‌گیری چنین افقی دانست.

از یاد نبریم که این چشم‌انداز، افزون بر تحول در شیوه‌ی اندیشیدن به گذشته و آینده، به تغییرات عملی در راستای اصلاحات نهادی، مشارکت اجتماعی و تقویت ظرفیت‌های جامعه نیز نیاز دارد. حمایت از فعالیت‌های اقتصادی مولد، بهره‌گیری از تجربه‌های موفق سیاست صنعتی در کشورهای جنوب جهانی، سرمایه‌گذاری در آموزش و بهداشت، تقویت امر پژوهش و فرهنگ، توانمندسازی سازمان های جامعه مدنی، افزایش شفافیت و پاسخ‌گویی نهادهای حکمرانی، مشارکت واقعی شهروندان در تصمیم‌گیری‌ها و حفاظت از محیط زیست و میراث فرهنگی، اجزای چنین پروژه‌ای هستند. آنچه این اقدامات را به یکدیگر پیوند می‌دهد، هدف مشترک آن‌هاست: افزایش توانایی مردم برای ساختن و اداره‌کردن زندگی جمعی خود.

در نهایت، میرسپاسی بحث آبادانی را به پرسش پیرامونِ «جامعه‌ی نیک در روزگار بحران» پیوند می‌زند. در شرایط امروز که جامعه‌ی ایران با بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی روبه‌روست، آیا سخن گفتن از جامعه‌ی نیک دور از واقعیت یا حتی تجملی به نظر نمیرسد؟ از نگاه او، «ما ایرانیان اکنون در لحظه‌ی تاریخی ایستاده ایم که **بدون افق‌های الهام بخش،** در تکرار شکست‌های گذشته مان گرفتار می‌مانیم»، و همین ضرورت است که سخن گفتن از «جامعه‌ی نیک» را توجیه پذیر می‌کند.

جمع‌بندی کنیم: پروژه‌ی آبادانی ایران تلاشی برای پیوندزدن سه امر است: بازخوانی انتقادی گذشته، شکل‌دادن به افقی مشترک برای آینده و گسترش مشارکت عملی مردم در ساختن آن آینده. آبادانی نه صرفاً برنامه‌ای اقتصادی برای توسعه‌ی کشور است و نه فقط آرمانی اخلاقی درباره‌ی جامعه‌ی مطلوب. این مفهوم به فرایندی اشاره دارد که در آن ایرانیان، با همه‌ی تفاوت‌هایشان، بتوانند از طریق همکاری، گفت‌وگو و ایجاد نهادهای پایدار، جهان مشترک خود را قابل‌زیست‌تر کنند.

از دولت‌محوری به جامعه‌گرایی: بازگشت سیاست به زندگی روزمره

محمدجواد غلامرضاکاشی در کتاب *«سیاستی دیگر»*[۶] می‌کوشد نقطه‌ی عزیمت اندیشه‌ی سیاسی را تغییر دهد. می‌نویسد: ما در ایران معمولاً سیاست را «حکومت‌محورانه» می‌فهمیم. گویی تمام حیات سیاسی جامعه در **ساختار عمودیِ قدرت** (یعنی نیروی حکومتی) خلاصه می‌شود و سرنوشت اقتصاد، فرهنگ، آزادی و زندگی اجتماعی نیز یکسره به تصمیم‌ها و رفتار صاحبانِ این قدرت وابسته است. نتیجه‌ی چنین نگاهی آن است که حتی مخالفانِ حکومت، یعنی اُپوزیسیون هم اغلب سیاست را به مبارزه برای تصرفِ همان قدرت سیاسیِ عمودی و جایگزین‌کردنِ خودشان به‌جایِ حاکمانِ قبلی محدود می‌کنند. به تعبیر کاشی، در این صورت، حاصل مبارزات آزادی‌خواهانه، صرفاً جایگزینی یک گروه صاحبِ قدرت با گروهی دیگر می‌شود.

این نقدِ کاشی را می‌توان فاصله‌گرفتن از برداشتی «دولت‌محور» از سیاست تعبیر کرد؛ برداشتی که یکی از صورت‌بندی‌های برجسته‌اش در سنت لنینی[۷] یافت می‌شود. در این سنت، کسب قدرت سیاسی از طریق درهم‌شکستن ماشین دولتی موجود و ایجاد ساختاری تازه به‌جای آن، مسئله‌ی مرکزی است و نقطه‌ی آغاز تغییر بنیادی جامعه، عمدتاً دگرگونی قدرت دولتی تصور می‌شود. کاشی در مقابل، می‌خواهد توجه خواننده را به عرصه‌ای از سیاست جلب کند که نه در رأس هرم قدرت، بلکه در متن روابط اجتماعی و زندگی مردم جریان دارد. در توضیح برای روشن‌ترشدنِ این تمایز، او میان دو ساختار یا دو منطق از سیاست تفکیک قائل می‌شود. نخست، **ساختار عمودی**

که با دولت، حکومت، سلسله‌مراتب قدرت، فرمانروایی و رقابت برای تصرف قدرت سیاسی ارتباط دارد. دوم، **ساختار افقی** که در جریانِ زندگی روزمره، روابط میان انسان‌ها، همکاری‌های اجتماعی و شکل‌گیری جهان‌های مشترک پدید می‌آید. در مناسبات افقی زندگی اجتماعی، سرمایه‌های فراوانی تولید می‌شوند که می‌توانند سرچشمه‌ی اعتماد، همبستگی، همکاری و توانایی کنش جمعی باشند.

کاشی ضرورت دولت و نهادهای حکومتی را انکار نمی‌کند، اما تأکید دارد که جامعه تمام موجودیت و ظرفیت‌های خود را از ساختار عمودی قدرت نمی‌گیرد. مسئله دیگر در خوانشِ سیاستِ«دولت‌محور»، از نگاه او، این است که معمولا مناسبات افقی جامعه را به **ابزاری** برای پیشبرد منازعات قدرت در بالا تبدیل میکند. هم حکومت و هم نیروهای مخالف آن می‌کوشند مردم و ظرفیت‌های موجود در سازمان‌های جامعه‌ی مدنی را در خدمت اهداف سیاسی خودشان به خدمت بگیرند. به آن‌ها می‌گویند: به من اعتماد کنید تا من زندگی بهتری برایتان فراهم کنم. اما فقط با من بیعت کنید، دنبال من بیایید و دنبالِ فعالیت های مستقل نباشید. شبکه‌ها و سازمان‌های خودیاری، صنفی و مدنی جامعه تا جایی به گمان آن ها مفید تلقی می‌شوند، که در خدمت قدرت گرفتنِ ایشان باشند. در چنین نوعی از سیاست‌ورزی، منابعی که در زندگی روزمره‌ی اجتماعی شکل گرفته‌اند، به‌جای آن‌که به تقویت خود جامعه بینجامند، باید تام‌وتمام در جریان رقابت برای تصرف قدرت حکومتی به کار گرفته شوند، و بعد از کسب قدرت هم باز باید در خدمت تحکیم این قدرت عمودی قرار گیرند وگرنه موضوع مداخله حکومتی می‌شوند. برای نمونه در انقلابِ ۱۹۱۷ در روسیه، شوراهای کارگران و سربازان و کمیته‌های کارخانه نقش مهمی در بسیج انقلابی و فروپاشی نظم پیشین داشتند. اما پس از پیروزی بلشویک‌ها، به‌تدریج استقلال این نهادها محدود شد و شوراها، تابعِ تام‌وتمامِ دستگاه حزبی و دولتی شدند. این تحول با تمرکز قدرت سیاسی و سرکوب مخالفت‌ها همراه بود (نمونه‌ی برجسته‌ی آن سرکوب شورش کرونشتات در سال ۱۹۲۱ بود که در آن بخشی از ملوانان و نیروهای انقلابی علیه تمرکز قدرت بلشویکی شوریدند، اما این شورش با خشونت سرکوب شد و به کشته‌شدن تعداد زیادی از ملوانان و فعالان انقلابی انجامید). روند مشابهی در جریان انقلاب ۱۳۵۷ و در پی انحلالِ شوراهای خارج

از کنترلِ حکومت (از جمله شوراهای مستقل کارگران) و استحاله‌ی آن‌ها در شوراهای اسلامی و تشکل‌های نزدیک به حکومت قابل‌مشاهده است.

در تعریف جواد کاشی، «سیاست افقی» بیش از هر چیز بر بستر زندگی روزمره متمرکز است. او زندگی روزمره را عرصه‌ای بیرون از سیاست نمی‌داند. انسان‌ها در جریان تلاش برای تأمین معاش، حفظ بقا و امنیت، پرورش فرزندان، برقراری روابط دوستانه و خانوادگی، همکاری با دیگر شهروندان، دفاع از منافع خود و نیز یاری‌رساندن به یکدیگر در بحران‌هایی چون زلزله و جنگ، پیوسته با مسائل و مناسباتی روبه‌رو می‌شوند که واجد اهمیتی سیاسی‌اند. از این منظر، سیاست نباید صرفاً به عرصه‌ی تحقق آرمان‌های بزرگ و انتزاعی یا منازعات میان نخبگان فروکاسته شود. بلکه با مسائل ملموس زندگی انسان‌ها و کوشش برای کاهش رنج‌ها، رفع محرومیت‌ها و بهبود شرایط زیست جمعی پیوندی مستقیم دارد.

به همین دلیل، کاشی بر آن‌چه «**مقدورات واقعی**» می‌نامد تأکید می‌کند. از نظر او، سیاست نمی‌تواند صرفاً بر اهداف بلندپروازانه‌ی رهبران سیاسی استوار باشد، که در بسیاری موارد ارتباط اندکی با امکانات، محدودیت‌ها و نیازهای واقعی زندگی مردم دارند. در این چارچوب، توجه به شرایط مشخص جامعه و درک خواست‌ها، نیازها و حساسیت‌های مردم در هر دوره، اهمیت اساسی می‌یابد. به گمان او، دموکراسی صرفاً یک الگوی نهادی یا آموزه‌ای نظری نیست که روشنفکران و سیاستمداران آن را به جامعه عرضه کنند، بلکه سازوکاری است که از طریق آن نیازهای واقعی مردم به امنیت، رفاه، حقوقِ برابر، آزادی و امکان زیستنِ شایسته در برابر حاکمان نمایان و مطالبه می‌شود.

کاشی می‌گوید، تجربه‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» در سال ۱۴۰۱، یکی از زمینه‌های مهم برای فهم این جابه‌جایی در اندیشه‌ی او بوده است. این جنبش نشان داد که سیاست لزوماً مساوی با ارائه‌ی برنامه‌ای برای تصرف دولت نیست. زنانی که بدون حجاب اجباری در خیابان ظاهر شدند، دخترانی که در مدارس در برابر اقتدار رسمی ایستادند و جوانانی که با رقص، ترانه، طنز و شیوه‌های تازه‌ی حضور در فضای عمومی، هنجارهای رسمی را به چالش کشیدند، در همان لحظه‌ها، اشکال دیگری از

زندگی و سیاست را به نمایش گذاشتند. آنان فقط خواهان آزادی در آینده نبودند، بلکه می‌کوشیدند بخشی از آن را در زندگی کنونی خود تحقق بخشند. در این‌جا، خودِ شیوه‌ی زیستن به موضوع مبارزه‌ی سیاسی تبدیل شد.

تجربه ای که کاشی از آن یاد می‌کند را می‌توان با برخی مفاهیم میخائیل باختین، فیلسوف و نظریه‌پرداز ادبی روس، بهتر فهمید. باختین در مطالعه‌ی فرهنگ و سنن مردمی، برای نمونه در جریان برگزاریِ یک «کارناوال»[۸] نشان می‌دهد که چگونه مردم می‌توانند با شوخی، خنده، طنز، وارونه‌کردن و به سُخره گرفتنِ نمادهای اقتدار و شکستن قواعد رسمی، برای لحظاتی نظم مسلطِ حاکم را از اعتبار بدیهی خود بیندازند. در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نیز برخی کنش‌های اعتراضی چنین ویژگی‌هایی در شکستن قواعد رسمی داشتند. بدنِ زن که در نظم حکومتی موضوع نظارت و کنترل بود، به وسیله‌ای برای بیان اراده و نافرمانی تبدیل شد. رقص، شادی و طنز، در کنار اعتراض و مقاومت، نشان دادند که اقتدار رسمی نمی‌تواند تمام قلمرو زندگی اجتماعی را در اختیار بگیرد. البته کاشی تاکید دارد که این جنبش را نمی‌توان تنها به چنین کنش‌هایی فروکاست. سرکوب، سوگواری و رنج نیز بخش جدایی‌ناپذیر آن بودند. اهمیت این خوانش در آن است که نشان می‌دهد تجربه‌ی شیوه‌های متفاوت زندگی چگونه می‌تواند توسط مردم در جریان زندگی روزمره‌شان و پیش از تغییر ساختار سیاسی آغاز شود.

من تأکید کاشی بر زندگی روزمره را دعوتی به تغییر کانون توجه سیاست تعبیر می‌کنم. به‌جای آن‌که همه‌ی امیدها و تلاش‌ها به تغییر در رأس هرم قدرت گره بخورند، باید به تقویت ظرفیت‌ها و توانمندتر ساختنِ خودِ جامعه توجه کرد. در خوانش من از اندیشه‌های جواد کاشی، نوعی جهت‌گیری «جامعه‌گرایانه» در فهم قدرت و سیاست دیده می‌شود. در نگاهِ «جامعه گرا»، آن گونه که من می فهمم، افزون بر کنش‌های روزمره، شکل‌گیری اتحادیه‌های صنفی، رسانه‌های مستقل، همکاری‌های محلی، فعالیت‌های فرهنگی و دیگر نهادهای جامعه‌ی مدنی که با ابتکار شهروندان پدید می‌آیند، عرصه‌های مهمی برای تجربه‌ی همبستگی، تقویت اعتماد متقابل و مشارکت در حل مسائل مشترک به شمار می‌روند. برای نمونه، هنگامی که شهروندان از طریق انجمن‌های حرفه‌ای، شبکه‌های حمایت اجتماعی از گروه‌های آسیب‌پذیر، تشکل‌های

زنان، نهادهای فرهنگی، استارت‌آپ‌ها یا حتی یک انجمن کتاب‌خوانی می‌کوشند مسائل زندگی خود را حل کنند، کیفیت زندگی‌شان را بهبود بخشند، دانش و اعتماد اجتماعی تولید کنند و به یکدیگر یاری رسانند، در عمل همکاری، مشارکت و پذیرش مسئولیت را نیز می‌آموزند. در جریان چنین فعالیت‌هایی، فضاهایی از استقلال اجتماعی و خودسازمان‌دهی در جامعه شکل می‌گیرد. در چنین نگاهی، سیاست صرفاً به رقابت برای تصرف قدرت دولتی محدود نمی‌شود، بلکه به فرایند تقویت ظرفیت جامعه برای کنش جمعی و مستقل نیز گسترش می‌یابد. بدین‌ترتیب، زندگی اجتماعی از وضعیتی که همه امور را به حکومت وابسته می‌کند، به‌سوی وضعیتی حرکت می‌کند که بر توان جامعه برای سازمان‌دهی خود و حل مسائل مشترک تکیه دارد.

این برداشتِ کاشی از سیاست به معنای **افقی** آن، با آنچه من در نوشته‌ی «جامعه چگونه قدرتمند می‌شود» درباره‌ی قدرت مستقل جامعه طرح کرده‌ام، نزدیک های بسیار دارد. در آن نوشته میان قدرت متمرکز دولت و حکومت، از یک‌سو، و ظرفیت‌ها و منابع قدرتِ جامعه، از سوی دیگر، تمایز گذاشته‌ام.

حکومت ها عمدتاً اقتدار خود را از تمرکز منابع مالی، اداری، حقوقی و قهری، و از طریق سازمانی سلسله‌مراتبی، به دست می‌آورند. در مقابل، منابع قدرت جامعه در نهادها و عرصه‌های متکثر اجتماعی (ازجمله دانشگاه‌ها، مدارس، انجمن‌های مدنی، اتحادیه‌ها، رسانه‌ها، نهادهای فرهنگی، شبکه‌های حرفه‌ای و فعالیت‌های اقتصادی مستقل)، پراکنده‌اند. در آن‌جا استدلال کردم که توانمندی جامعه از طریق سه فرایند به‌هم‌پیوسته شکل می‌گیرد: گسترش استقلال عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی، افزایش منابع و ظرفیت‌های سازمان‌یابی درون آن‌ها، و تقویت پیوندها و همکاری‌های متقابل میان‌شان. بدین‌ترتیب است که منابع پراکنده‌ی جامعه می‌توانند به نیرویی جمعی تبدیل شوند. نیرویی که نه‌تنها امکان حل مسائل روزمره و بهبود کیفیت زندگی مردم را افزایش می‌دهد، بلکه می‌تواند در برابر تمرکز، اقتدارگرایی و خودسری قدرت حکومتی نیز نقشی بازدارنده و موازنه‌گر ایفا کند.

بنابراین، آنچه کاشی «ساختار افقی اجتماع سیاسی» می‌نامد، به عرصه‌ای نزدیک است که من آن را محل شکل‌گیری و انباشت قدرت مستقل جامعه می‌دانم. در هر دو

نگاه، جامعه صرفاً مجموعه‌ای از افراد تحت فرمان حکومت یا نیرویی برای بسیج در لحظات اعتراض از سوی اپوزیسیون نیست. جامعه در بطن زندگی روزمره، از طریق همکاری‌های اجتماعی، شکل‌دهی نهادهای مستقل و ایجاد شبکه‌های ارتباطی پایدار، ظرفیت‌ها و منابعی را پدید می‌آورد که می‌توانند منشأ کنش جمعی و تغییرات اجتماعی شوند. این ظرفیت‌ها در خدمت انسانی‌تر، دموکراتیک‌تر و عادلانه‌ترکردن زندگی اجتماعی قرار می‌گیرند. از این منظر، سیاست فقط آن چیزی نیست که در رأس هرم قدرت رخ می‌دهد. بخش مهمی از آن در روابط میان انسان‌ها، در تلاش آنان برای حل مسائل مشترک و در توانایی‌شان برای اثرگذاری بر سرنوشت جمعی خود شکل می‌گیرد. به همین دلیل، تقویت جامعه و نهادهای مستقل آن نه امری حاشیه‌ای، بلکه یکی از مهم‌ترین پیش‌شرط‌های گسترش دموکراسی و مهار تمرکز قدرت سیاسی است.

از بازگشت به خانه‌های دیروزی تا نقد نوستالژی ایدئولوژیک

یکی دیگر از محورهای مهم کتاب *سیاستی دیگر*، نقد گرایش‌هایی است که راه برون‌رفت از بحران کنونی ایران را در بازگشت به گذشته (**«بازگشت به خانه»** قدیمی) جست‌وجو می‌کنند. خانه در این‌جا تنها یک مکان فیزیکی نیست، بلکه نمادی از جهانی آشنا و امن است که انسان‌ها در آن احساس تعلق می‌کنند و زندگی خود را معنادار می‌یابند. هنگامی که جامعه دچار بحران می‌شود و احساس «بی‌خانمانی» به انسان‌ها دست می‌دهد، میل به بازگشت به گذشته‌ای که آشنا، امن، منسجم و باشکوه تصور می‌شود، افزایش می‌یابد. اما از نظر کاشی، چنین بازگشتی (که سوار بر نوعی نوستالژی ایدئولوژیک است) نه‌تنها لزوماً راه‌حلی برای احساسِ بحران بی‌خانمانی نیست، بلکه می‌تواند به بازتولید همان مشکلاتی بینجامد که جامعه تلاش دارد تا از آنها رهایی یابد.

کاشی در این زمینه به دو گرایش متفاوت در ایران امروز اشاره می‌کند. **نخست،** گرایش به بازگشت به گذشته‌ای آرمانی که در روایت‌های باستان‌گرایانه‌ی «ایران‌شهری» و برخی گونه‌های ملی‌گرایی نوستالژیکِ «پادشاهی‌خواه» تجلی می‌یابد. در این روایت‌ها، گذشته‌ی ایران همچون خانه‌ای آباد، باشکوه و سامان‌یافته تصویر می‌شود که در نتیجه‌ی تحولات سیاسی منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ از دست رفته است و اکنون باید دوباره احیا شود.از طنز روزگار، در تصویر سیاسی برخی از این جریان ها

می توان شباهتی با همان منطقِ «دولت‌محور» لنینی مشاهده کرد: اولویت برای کسب قدرت سیاسی از طریق سرنگونی حاکمان در قدرت و بعد از سرنگونی، ساختن ماشین جدیدی برای حکومت کردن.

گرایش **دوم**، بازگشت به آرمان‌شهری دینی و ایدئولوژیک است که بنا بر این روایت، در طول زمان و در اثر دخالت‌های لیبرال‌های اصلاح‌طلب و غرب‌گرا، از مسیر اصلی خود منحرف شده است. در این برداشت نیز نوعی تصور از حقیقت و الگوی مطلوب زندگی در گذشته وجود دارد و وظیفه‌ی سیاست، بازگرداندن جامعه به آن الگوی اصیل و مطلوب تلقی می‌شود.

این دو گرایش، با وجود تفاوت‌های چشمگیر در مبانی تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیک خود، در یک نکته مشترک‌اند: هر دو آینده را بر اساس تصویری ازپیش ساخته‌شده و آرمانی از گذشته تصور می‌کنند. در هر دو مورد، سیاست بیش و پیش از آن‌که تلاشی برای مواجهه با **مسائل واقعی زندگی مردم** باشد، به پروژه‌ای برای بازآفرینیِ الگویی از گذشته‌ای مطلوب تبدیل می‌شود که ادعا می شود مشکلات را حل خواهد کرد.

اما کاشی مدعی است که جامعه‌ی امروز ایران را دیگر نمی‌توان در قالب یک هویتِ **همگون، واحد و تغییرناپذیر که در گذشته های ایدئولوژیک ریشه دارند،** جای داد. جامعه‌ی ایران در جریان تحولات تاریخی (به‌ویژه در دهه‌های اخیر)، از یک جامعه غالبا روستایی که همگِن و گوش به فرمان بود و با دستور اربابان حرکت می کرد، گذر کرده است. ایرانِ امروز با گسترش آموزش، شهرنشینی، تغییر مناسبات اجتماعی و پیدایش نسل‌هایی با تجربه‌ها و انتظارات متفاوت، به جامعه‌ای چندصدایی تبدیل شده است. انسانِ ایرانی امروز، دیگر لزوماً درکِ همگون و یکسانی از زندگی مطلوب، دین، فرهنگ، هویت ملی یا آینده‌ی سیاسی کشور ندارند. ازاین‌رو، تلاش برای بازگرداندن همه‌ی آن‌ها به **یک خانه‌ی قدیمیِ تاریخی یا ایدئولوژیک،** ناگزیر با مخالفت کثرت باورها، خواست‌ها و هویت‌ها روبه‌رو می‌شود. خطر آن است که هنگامی که تنها یک روایت واحد از گذشته به تنها روایت معتبر تبدیل شود، گروه‌هایی که خود را در آن بازنمی‌یابند، از جهان مشترک کنار گذاشته شده یا سرکوب شوند. آن‌گاه خانه‌ای که

قرار بود پناهگاه همگان باشد، به فضایی برای طرد تفاوت‌ها و تحمیل یک ایدئولوژی یکسان به شهروندانی با هویت‌ها، خواست‌ها و جهان‌بینی‌های متکثر بدل می‌شود.

مخالفت کاشی با بازگشت به خانه‌های گذشته به‌معنای کنارگذاشتن تاریخ و سنت نیست. او معتقد است که سنت‌ها بخشی از زندگی ما هستند. زبان، آداب و رسوم، خاطرات جمعی و شیوه‌های ارتباط با دیگران، همگی ریشه در گذشته دارند و به تجربه‌ی زیسته‌ی امروز ما معنا می‌بخشند. آنچه کاشی نقد می‌کند، تبدیل سنت‌ها به یک ایدئولوژی سیاسیِ فراگیر و الزام‌آور برای همگان است. وضعیتی که در آن تصویری آرمانی و یگانه از گذشته ساخته می‌شود و از مردم انتظار می‌رود زندگی خود را بر اساس آن سامان دهند. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود جامعه‌ی ایران باید برمبنای الگویی برگرفته از ایران باستان، دوران پهلوی، جامعه‌ی صدر اسلام یا اسلام انقلابی بازسازی شود، گذشته دیگر منبعی برای یادگیری و الهام نیست. بلکه به نسخه‌ای ازپیش‌تعیین‌شده برای تنظیم زندگی جمعی بدل می‌شود. در این حالت، «بازگشت به خانه‌ی قدیمی» به الگویی واحد و الزام‌آور برای تعیین شیوه‌ی زندگی مردم تبدیل می‌شود که هر آن کس که از آن تخطی کند و یا جرأت به زیر سؤال کشیدن آن به سرش بزند، با مکافات جدی روبرو خواهد شد. از نظر کاشی، جامعه‌ی متکثر امروز را نمی‌توان به چنین خانه‌هایی بازگرداند. خانه‌ی آینده باید متناسب با نیازها، تجربه‌ها و خواست‌های انسان‌هایی ساخته شود که اکنون در ایران زندگی می‌کنند. در فرایند ساختن این خانه، آن‌چه در زندگی روزمره مردم جریان دارد، از عشق‌ها و اندوه‌ها گرفته تا شیوه‌های همبستگی، همکاری و حل اختلاف، می‌تواند الهام‌بخش و راهنما باشد. در نگاه کاشی، آن‌چه در آثار هنری، از شعر و رمان گرفته تا سینما و موسیقی، درباره‌ی این تجربه‌ی زیسته‌ی مشترک بازنمایی شده است، به تصویر این خانه‌ی مشترک نزدیک‌تر است تا نوشته‌ها و مجادلات سیاسی‌ای که سیاست را صرفاً از منظر قدرت و روابط عمودی آن می‌فهمند.

در این‌جا می‌توان شباهت مهمی میان اندیشه‌ی جواد کاشی و علی میرسپاسی مشاهده کرد. میرسپاسی نیز با روایت‌هایی از تاریخ ایران مخالفت می‌کند که جامعه را در بندِ گذشته نگه‌می‌دارند؛ خواه این روایت‌ها بر شکست‌ها، عقب‌ماندگی‌ها و فرصت‌های ازدست‌رفته تأکید کنند، و خواه تصویری باشکوه و آرمانی از گذشته را در

برابر اکنون قرار دهند. در هر دو حالت، این خطر وجود دارد که تاریخ، به‌جای آن‌که موضوعی برای شناخت و تأمل انتقادی باشد، به عاملی برای محدودکردن افق‌های آینده بدل شود. در اندیشه‌ی کاشی، نقدِ «بازگشت به خانه‌ی قدیمی» مقدمه‌ی طرح پرسشی تازه است: اگر خانه‌های ایدئولوژیک گذشته دیگر نمی‌توانند همه‌ی ایرانیان را در خود جای دهند، چگونه می‌توان فضایی مشترک پدید آورد که افراد، با وجود تفاوت‌های‌شان، در آن احساس تعلق و امنیت کنند؟ پاسخ او نه احیای خانه‌ای ازدست‌رفته، بلکه «احداث خانه» است؛ خانه‌ای که نقشه‌ی آن ازپیش در قالب یک ایدئولوژی یا روایت تاریخی تثبیت نشده باشد، بلکه در جریان زندگی مشترک و مشارکت انسان‌های امروز شکل بگیرد. از این منظر، هر دو متفکر بر ضرورتِ گشودن افقی تازه برای آینده تأکید دارند. آینده‌ای که نه در تکرار گذشته، بلکه در توانایی انسان‌ها برای ساختن شکل‌های جدیدی از همزیستی، همکاری و زندگی مشترک پدیدار می‌شود.

سیاست به‌مثابه احداث خانه: خلق جهان مشترک ایرانی

اگر نمی‌توان به خانه‌های گذشته بازگشت، پس مقصد کجاست؟ پاسخ محمدجواد غلامرضاکاشی در کتاب *سیاستی دیگر*، «احداث خانه» است. «خانه» در این‌جا استعاره از جهان مشترکی است که انسان‌ها بتوانند در آن احساس تعلق، امنیت و آرامش کنند، یکدیگر را به رسمیت بشناسند و با وجود تفاوت‌های‌شان در کنار هم زندگی کنند. آن‌چه به یک سرزمین معنای خانه می‌بخشد، کیفیت روابط میان ساکنان آن و امکان مشارکت آنان در ساختن زندگی مشترک است. ممکن است انسان‌ها در یک سرزمین زندگی کنند، اما به دلیل تبعیض، طردشدگی، بی‌اعتمادی و ناتوانی در تأثیرگذاری بر سرنوشت خود، احساس کنند در خانه‌ی خویش بیگانه‌اند[۹] و احساسِ «بی خانمانی» کنند. ازاین‌رو، پرسش کاشی این است که چگونه می‌توان ایران را به جهانی مشترک تبدیل کرد که ساکنان متفاوت آن بتوانند آن را خانه‌ی خود بدانند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این خانه، چنان‌که گفتیم، پذیرش تکثر ساکنان آن است. جامعه‌ی ایران از انسان‌هایی با زبان‌ها، فرهنگ‌ها، باورهای دینی و غیردینی، تجربه‌های تاریخی و شیوه‌های زندگی گوناگون تشکیل شده است. این تفاوت‌ها را

نمی‌توان با تحمیل یک هویت واحد از میان برد. ازاین‌رو، خانه‌ی مشترک نباید پروژه‌ای برای یکسان‌سازی ساکنان‌اش باشد؛ برعکس، باید فضایی فراهم آورد که افراد بتوانند با حفظ تفاوت‌های خود در زندگی جمعی مشارکت کنند. در چنین جهانی، هیچ گروهی نمی‌تواند خود را مالک انحصاری خانه بداند و حضور دیگران را تنها به شرط پذیرش ارزش‌ها و سبک زندگی خویش مجاز بشمارد. در این‌جا اندیشه‌ی کاشی به مفهوم «چندصدایی» میخائیل باختین[۱۰] نزدیک می‌شود. باختین در مطالعه‌ی رمان‌های داستایفسکی نشان می‌دهد که چگونه شخصیت‌های متفاوت می‌توانند هر یک از موضع و افق معنایی خود سخن بگویند، بی‌آن‌که صدایی واحد و مسلط، معنای نهایی همه‌ی صداهای دیگر را تعیین کند. اهمیت چندصدایی صرفاً در امکان سخن‌گفتن افراد مختلف نیست. بلکه در این است که هیچ فرد یا گروهی نتواند دیگری را به موجودی منفعل فروبکاهد و به‌جای او درباره‌ی حقیقت زندگی‌اش داوری کند. اگر این ایده را به مسئله‌ی خانه‌ی مشترک پیوند دهیم، می‌توان گفت خانه‌ای که کاشی در پی احداث آن است، بر پایه‌ی به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها بنا می‌شود. در چنین خانه‌ای، انسان‌ها نه به‌دلیل شباهت کامل با یکدیگر، بلکه به‌رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌های‌شان، حق برابر برای حضور، مشارکت و اثرگذاری در زندگی جمعی دارند.

اما روند ساخته شدنِ خانه‌ی مشترک چگونه است؟ یکی از نکات مهم در اندیشه‌ی کاشی آن است که نقشه‌ی نهایی این خانه را نمی‌توان از پیش طراحی کرد و سپس از مردم خواست مطابق آن زندگی کنند. او از تعبیری استفاده می‌کند که می‌توان آن را **«نقشه‌ی ساخت پَسینی»** نامید. به این معنا که شکل خانه در جریانِ ساختن آن و از طریق تجربه، همکاری و مشارکت ساکنان‌اش پدید می‌آید. برخلاف پروژه‌های ایدئولوژیکی که ابتدا تصویری کامل از جامعه‌ی مطلوب ارائه می‌کنند و سپس می‌کوشند واقعیت اجتماعی را با آن منطبق سازند، در این برداشت، آینده ازپیش بسته و تعیین‌شده نیست. انسان‌ها در جریان مواجهه با مسائل مشترک، گفت‌وگو، اختلاف، همکاری و آزمودن راه‌حل‌های گوناگون، به‌تدریج شکل زندگی جمعی خود را می‌سازند.

هنگامی که کاشی بر احداث خانه تاکید می‌کند، غرض‌اش از ساختمان خانه‌ی جدید تنها به معنای تدوین یک قانون اساسی تازه یا طراحی نهادهای سیاسی آینده

نیست. این خانه، بیش از هر چیز، از روابطی آغاز می‌شود که انسان‌ها همین امروز با یکدیگر برقرار می‌کنند. در همکاری میان همسایگان، حمایت از کسانی که با دشواری روبه‌رو شده‌اند، تلاش برای حفاظت از محیط زیست، گفت‌وگو در رسانه‌های مستقل، فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی و تجربه‌های کوچک همبستگی اجتماعی، امکان‌هایی برای شکل‌گیری یک جهان مشترک پدید می‌آید. این کنش‌ها فقط ازآن‌رو اهمیت ندارند که شاید روزی به تحولی بزرگ در ساختار قدرت بینجامند، بلکه ارزش آن‌ها در این است که از همین امروز نیز می‌توانند از رنج انسان‌ها بکاهند، اعتماد اجتماعی را تقویت کنند و کیفیت زندگی را بهبود بخشند. از خلال همین تجربه‌های روزمره است که انسان‌ها همکاری، مسئولیت‌پذیری و زیستن در کنار دیگری را می‌آموزند و بنیان‌های یک خانه‌ی مشترک را، پیش از هر دگرگونی سیاسی بزرگ، در دل جامعه بنا می‌کنند.

از این منظر، تجربه‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» برای کاشی معنایی فراتر از یک جنبش اعتراضی پیدا می‌کند. در این جنبش، زنان و مردان، به‌ویژه نسل جوان، در حضور در خیابان، در زبان اعتراض، در انتخاب پوشش و در شکل‌های تازه‌ی تعامل و همبستگی، امکان‌های متفاوتی برای زیستن را **تجربه کردند**. افرادی با هویت‌ها، باورها و مطالبات گوناگون، بی‌آن‌که درباره‌ی همه‌ی مسائل هم‌رأی باشند، حول خواسته‌هایی مشترک **به یکدیگر نزدیک شدند**. این تجربه را می‌توان یکی از لحظه‌های ظهور نوعی «جهان مشترک» دانست. جهانی که به صورت نهادی تثبیت نشد، اما نشانه‌های آن در رفتارها، روابط و کنش‌های روزمره‌ی مردم در آن لحظه آشکار گردید. خانه‌ای که کاشی از آن سخن می‌گوید از خلال همین تجربه‌های جمعی و در متن زندگی امروز شکل میگیرد.

در نگاه نویسنده‌ی «*سیاستی دیگر*»، این اندیشه‌ها به تفکرِ هانا آرنت[11] نیز نزدیک است، که سیاست را به اداره‌ی دولت یا اعمال فرمان از بالا فرونمی‌کاهد. در نگاه او، سیاست هنگامی پدید می‌آید که انسان‌های متفاوت در فضایی عمومی گرد هم می‌آیند، با یکدیگر سخن می‌گویند و درباره‌ی امور مشترک دست به کنش می‌زنند. جهان مشترک در همین فرایند ساخته و حفظ می‌شود، و نه محصول اراده‌ی یک رهبر، حزب

یا دولت، بلکه حاصل کنش و گفت‌وگوی انسان‌هایی است که در ساختن سرنوشت جمعی‌شان شریک‌اند. با این حال، جهان مشترک در اندیشه‌ی آرنت به معنای از میان رفتن اختلافات نیست. برعکس، سیاست دقیقاً به دلیل کثرت و تفاوت انسان‌ها ضرورت پیدا می‌کند.

چنین برداشتی از سیاست، نقش روشنفکران و کنشگران سیاسی را نیز به گونه‌ای دیگر می‌بیند. در سنت افلاطونی، فیلسوف به اعتبار شناخت «حقیقت»، شایسته‌ی هدایت جامعه و فرمانروایی بر آن دانسته می‌شد. در برداشت لنینی[۱۲] نیز فعالان و کادرهای حزب پیشاهنگ باید آگاهی را میان مردم می‌بردند. در هردوی این سنت‌ها، می‌توان نوعی تقدم معرفت و هدایتِ گروهی آگاه بر تجربه و کنش مستقل مردم را مشاهده کرد. در خوانشِ من، نگاه جواد کاشی به روشنفکر با اندیشه‌ی پائولو فریره[۱۳] نزدیک است. از نظر فریره، روشنفکر نباید خود را مالک حقیقت بداند و تلاش کند تا آگاهی را همچون بسته‌ای آماده به انسان‌های منفعل در «آن پایین» منتقل کند. آگاهی انتقادی در فرایندی گفت‌وگویی شکل می‌گیرد که در آن انسان‌ها با تأمل بر تجربه‌های زیسته‌ی خود و از طریق کنش مشترک برای تغییر شرایط زندگی‌شان، هم جهان را می‌شناسند و هم توانایی دگرگون‌کردن آن را به دست می‌آورند. به این ترتیب، این نگاه با ایده‌ی کاشی درباره‌ی «احداث خانه» نزدیکی آشکاری دارد. اگر نقشه‌ی خانه‌ی آینده ازپیش معلوم نیست و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند مدعی شناخت انحصاری جامعه‌ی مطلوب باشد، **نقش روشنفکر** نیز نه طراحی آینده به‌جای مردم، بلکه مشارکت در فرایندی جمعی برای ساختن آن است. او می‌تواند با شنیدن صداهای متفاوت، کمک به گسترش گفت‌وگو، تقویت ظرفیت‌های مستقل جامعه و پیوندزدن تجربه‌های پراکنده، در کنار دیگران به خلق جهان مشترک یاری رساند. در چنین برداشتی، روشنفکر نه راهبر دانای جامعه، بلکه همراه و مشارکت‌کننده‌ای است که خود نیز در جریان این کنش مشترک می‌آموزد و دگرگون می‌شود.

در مجموع، آن‌چه کاشی «سیاست به‌مثابه احداث خانه» می‌نامد، تلاشی برای تغییر معنای سیاست و نسبت آن با زندگی اجتماعی است. در این برداشت، سیاست نه صرفاً مبارزه برای تصرف قدرت حکومتی است و نه تلاش برای بازگرداندن جامعه به یک

گذشته‌ی آرمانی. سیاست می‌تواند فرایندی باشد که طی آن انسان‌های متفاوت، با پذیرش کثرت و مسئولیت متقابل، جهانی مشترک برای زندگی خود می‌سازند. خانه‌ای که قرار نیست یک‌بار برای همیشه ساخته و تکمیل شود، بلکه باید همواره امکان بازسازی و گشودن درهای خود به روی صداها و تجربه‌های تازه را حفظ کند.

از روایت شکست و بازگشت به گذشته تا ساختن آینده‌ای مشترک

در روزگاری که بخش بزرگی از گفت‌وگوهای سیاسی یا به بازخوانی شکست‌های گذشته اختصاص یافته است یا به جست‌وجوی راه نجات در بازگشت به دوره‌ای آرمانی، تلاش فکری علی میرسپاسی و محمدجواد کاشی شایسته‌ی توجه و تأمل است. اهمیت کار آنان تنها در نقد روایت‌های مسلط امروز نیست؛ هر دو می‌کوشند افقی تازه برای اندیشیدن به آینده بگشایند. میرسپاسی با تأکید بر «آبادانی» به‌مثابه بهبود کیفیت زندگی انسان‌ها و کاشی با طرح ایده‌ی «احداث خانه» و خلق جهانی مشترک، ما را به عبور از گذشته‌گرایی و اندیشیدن به امکان ساختن آینده‌ای متفاوت فرامی‌خوانند.

این دعوت در شرایط امروز ایران اهمیتی ویژه دارد. جامعه‌ای که دهه‌ها تجربه‌ی انقلاب، جنگ، اصلاحات، اعتراض، سرکوب و بحران‌های پی‌درپی را پشت سر گذاشته است، بیش از هر زمان دیگری به **روایتی تازه درباره‌ی آینده‌ی** خود نیاز دارد؛ روایتی که بتواند تجربه‌ها، امیدها و مطالبات پراکنده را به یکدیگر پیوند دهد و به شکل‌گیری احساس تعلق به **یک «ما»ی مشترک** یاری رساند. چنین روایتی به افراد امکان می‌دهد میان تجربه‌های شخصی و مسائل عمومی ارتباط برقرار کنند، وضعیت خود را بهتر بفهمند و مطالبات‌شان را به زبانی قابل‌فهم برای دیگران بیان کنند. بااین‌حال، این «ما»ی مشترک قرار نیست تفاوت‌های موجود در جامعه را از میان ببرد یا همه را به پذیرش یک هویت واحد وادارد.

جامعه‌ی ایران امروز به تصویری روشن از آینده نیاز دارد؛ تصویری که نشان دهد همکاری‌ها، فداکاری‌ها و کوشش‌های امروز در خدمتِ ساختن چه نوع جامعه‌ای قرار می‌گیرند. انسان‌ها برای مشارکت در کنش جمعی و پذیرش هزینه‌های آن باید بتوانند آینده‌ای بهتر را تصور کنند؛ آینده‌ای که تنها با پایان یافتن نظم سیاسی موجود تعریف

نمی‌شود، بلکه افقی از آزادی، امنیت، رفاه، برابری، کرامت انسانی و امکان زندگی در کنار یکدیگر را پیش چشم می‌گذارد. بدون چنین چشم‌اندازی، حتی اگر نارضایتی‌های گسترده به بسیج سیاسی بزرگی بینجامند، تبدیل آن‌ها به همکاری پایدار و ساختن نظمی دموکراتیک دشوار خواهد بود.

در این چارچوب، می‌توان کوشش‌های میرسپاسی و کاشی را دو صورت‌بندی متفاوت اما هم‌سو برای اندیشیدن به آینده‌ی ایران دانست. مفهوم آبادانی توجه ما را از عظمت انتزاعی گذشته به کیفیت واقعی زندگی انسان‌های ایرانی معطوف می‌کند. ایده‌ی احداث خانه نیز یادآور می‌شود که آینده‌ی مطلوب تنها با رشد اقتصادی یا تغییر نظام سیاسی ساخته نمی‌شود. انسان‌ها باید بتوانند در سرزمین خود احساس تعلق کنند، تفاوت‌های‌شان به رسمیت شناخته شود و در تعیین سرنوشت جمعی خویش سهم داشته باشند. به این معنا، هر دو پروژه می‌کوشند به یک پرسش بنیادی پاسخ دهند: چگونه می‌توان از دل مجموعه‌ای از نارضایتی‌ها، ترس‌ها، خاطرات تلخ و امیدهای پراکنده، افقی مشترک برای زندگی بهتر آفرید؟

بااین‌همه، به نظرم در ادامه‌ی بحث‌های میرسپاسی و کاشی باید پرسش دیگری را نیز جدی گرفت. میرسپاسی بر ضرورت بازخوانی انتقادی گذشته و شکل‌دادن به افقی الهام‌بخش برای آینده تأکید می‌کند. کاشی نیز با نقد سیاست دولت‌محور، توجه ما را به مناسبات افقی جامعه و ظرفیت‌های نهفته در زندگی روزمره جلب می‌کند. اما چگونه می‌توان از تصور آینده‌ای مشترک و از همکاری‌ها و همبستگی‌های اجتماعی، به قدرتمند کردن جامعه، سازمان‌یافتگی آن، ایجاد و گسترش سازمان های مستقل و پایدارِ جامعه مدنی رسید؟ این پرسش به‌ویژه در جامعه‌ی امروزِ ایران اهمیت دارد که حکومت با محدودکردن نهادهای مستقل و سرکوب تشکل‌های مدنی، صنفی و سیاسی، مانع انباشت قدرت اجتماعی می‌شود.

به گمان من، میان شکل‌گیری اعتماد و همبستگی در روابط روزمره از یک سو و تبدیل این منابع به قدرت همگانیِ جامعه، فاصله‌ای وجود دارد که خودبه‌خود و به طورِ اتوماتیک پُرنمی‌شود. همکاری‌های محلی، فعالیت‌های فرهنگی، شبکه‌های خودیاری و حتی جنبش‌های اعتراضی گسترده می‌توانند منابع ارزشمندی از اعتماد، تجربه و همبستگی پدید آورند. اما این منابع برای آن‌که به یک قدرت پایدارِ اجتماعی تبدیل

شوند، باید در نهادها و سازمان‌های مستقلِ جامعه مدنی انباشته شوند، امکان تداوم فعالیت پیدا کنند و با یکدیگر پیوند برقرار سازند. چنین سازمان‌هایی باید بتوانند منابع خود را مدیریت کنند، نمایندگان‌شان را برگزینند، از تجربه‌های گذشته بیاموزند و حتی در شرایط فشار و سرکوب، بخشی از ظرفیت کنش جمعی خود را حفظ کنند.

از این منظر، مسئله فقط آن نیست که مردم بتوانند آینده‌ای مشترک را تصور کنند یا در زندگی روزمره شیوه‌های تازه‌ای از همکاری را تجربه کنند. مسئله آن است که چگونه می‌توان این تجربه‌ها را به ظرفیت‌هایی در قالب سازمان های جامعه مدنی تبدیل کرد که امکان اثرگذاری بر تصمیم‌های عمومی، مطالبه‌ی حقوق شهروندی و مهار قدرت حکومتی را فراهم آورند. به بیان دیگر، **ساختن خانه‌ی مشترک، افزون بر داشتن تصوری از خانه‌ای که می‌خواهیم در آن زندگی کنیم، به توانایی سازمان‌یافته‌ی ساکنان آن برای مشارکت در ساختن و اداره‌کردن خانه نیز نیاز دارد.**

رابطه‌ی میان روایت مشترک و سازمان‌یابی اجتماعی، رابطه‌ای یک‌سویه نیست. روایت‌های مشترک می‌توانند به کنش جمعی معنا ببخشند و انگیزه‌ی مشارکت را تقویت کنند. در مقابل، تجربه‌ی همکاری، تشکل‌یابی و سازمان‌یافتگی نیز می‌تواند این روایت‌ها را غنی‌تر، واقع‌بینانه‌تر و پایدارتر سازد. به همان اندازه که روایت‌ها به سازمان‌یابی نیرو می‌بخشند، سازمان‌یابی نیز به روایت‌ها جان و اعتبار می‌دهد. بنابراین، شکل‌دادن به افقی مشترک برای آینده و ساختن قدرت اجتماعی، دو فرایند به‌هم‌پیوسته‌اند که می‌توانند متقابلاً یکدیگر را تقویت کنند. روایت‌های مشترک می‌توانند میان مطالبات پراکنده ارتباط برقرار کنند، به کنش جمعی معنا ببخشند و انگیزه‌ی مشارکت پایدار را تقویت کنند. اما در سوی دیگر، خودِ تجربه‌ی همکاری، تشکل‌یابی و سازمان‌یافتگیِ جامعه نیز می‌تواند این روایت‌ها را غنی‌تر، واقع‌بینانه‌تر و پایدارتر سازد. از این منظر، قدرت اجتماعی تنها محصول یک زبان مشترک نیست. به همان اندازه که روایت‌ها به سازمان‌یابی نیرو می‌بخشند، سازمان‌یابیِ جامعه مدنی نیز به روایت‌ها جان و اعتبار می‌دهد. بنابراین، ساختن قدرت اجتماعی و شکل‌دادن به افقی مشترک برای آینده دو فرایند جدا از یکدیگر نیستند، بلکه می‌توانند متقابلاً یکدیگر را تقویت کنند.

برای روشن‌تر شدن این تفاوت، می‌توان به تصویرِ جنبش «زن، زندگی، آزادی» در نوشته‌ی « جامعه چگونه قدرتمند می‌شود» اشاره کرد: این جنبش صرفاً واکنشی ناگهانی به مرگ ژینا (مهسا) امینی نبود، هرچند مرگ او جرقه‌ی آغاز آن را زد. ریشه‌های این جنبش را می‌توان تا اعتراض زنان علیه حجاب اجباری در اسفند ۱۳۵۷ دنبال کرد. در دهه‌های بعد، مقاومت در برابر کنترل حکومتی بر پوشش و بدن زنان، هم در قالب فعالیت‌های سازمان‌یافته‌ی جنبش زنان، از جمله «کمپین یک میلیون امضا»، و هم در کنش‌های روزمره‌ی میلیون‌ها زن ادامه یافت. از فعالیت‌های مدنی تا اقدام نمادین ویدا موحد و «دختران خیابان انقلاب»، مجموعه‌ای از تجربه‌ها، شبکه‌ها، ارتباطات، دانش حقوقی، نمادهای اعتراضی و هنجارهای تازه‌ی اجتماعی شکل گرفت که به‌تدریج ظرفیت‌های فرهنگی، اجتماعی و نمادین مهمی را انباشته کرد. چنین ظرفیت‌هایی بودند که در شرایط مناسب امکان فعال‌شدن یافتند و به بسیج گسترده‌تری یاری رساندند. بااین‌حال، تجربه‌ی همین جنبش نشان داد که انباشت ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی و توانایی بسیج گسترده در لحظه جنبش، لزوماً به معنای حفظ و تثبیت دستاورد ها و گسترش مطالبات نیست.

دومین محل تأمل در اندیشه‌ی کاشی، اطمینان او به این فرض است که جامعه‌ی ایران دیگر به «خانه‌های قدیمی» بازنخواهد گشت و تحولات اجتماعی، فرهنگی و تاریخی چند دهه‌ی گذشته امکان چنین بازگشتی را از میان برده‌اند. کاشی بر این باور است که تجربه‌های نیم‌قرنِ گذشته و حافظه‌ی تاریخی ایرانیان از انقلاب ۱۳۵۷ مانعی جدی در برابر تکرار آن الگوها ایجاد کرده است. ای‌کاش می‌توانستم با این خوش‌بینی همدل باشم. بااین‌حال، تجربه‌ی ظهور جنبش‌ها و رهبران پوپولیست در بسیاری از دموکراسی‌های تثبیت‌شده‌ی جهان نشان می‌دهد که نوستالژی سیاسی و وعده‌ی بازگشت به «خانه‌ی قدیمی» همچنان می‌تواند نیرویی بسیج‌کننده باشد. شعارهایی نظیر «دوباره به آمریکا عظمت ببخشیم» یا «با من بیعت کنید تا من شما را به دروازه تمدن بزرگ رهنمون کنم»، بر همین منطق استوارند: بازسازی تصویری آرمانی از گذشته و وعده‌ی بازگرداندن جامعه به آن. ازاین‌رو، به نظر من نمی‌توان امکان بازگشت روایت‌های نوستالژیک را به‌کلی منتفی دانست. تحولات اجتماعی و فرهنگی ممکن

است بازگشت به برخی شکل‌های گذشته را دشوار کنند، اما لزوماً مانع بازسازی سیاسی و ایدئولوژیک آن گذشته در قالب‌هایی تازه نمی‌شوند.

***

من برای تلاش‌های علی میرسپاسی و محمدجواد غلامرضاکاشی ارزش فراوان قائلم. اندیشه‌های متأخر این دو متفکر می‌توانند سهمی مهم در شکل‌گیری تخیل سیاسی دموکراتیک و گشودن افقی تازه برای ایران داشته باشند. آنان به‌جای آن‌که جامعه را به انتظار بازگشت گذشته‌ای ازدست‌رفته یا تکرار بی‌پایان روایت‌های شکست فرابخوانند، پرسشِ ساختن فردا را در مرکز توجه قرار می‌دهند. همین جابه‌جایی کانون توجه، به نظر من، دستاوردی مهم و سزاوار بحثی جدی است.

بااین‌حال، ارج‌نهادن به این تلاش‌ها به معنای بی‌نیازی از نقد نیست. برعکس، اهمیت این اندیشه‌ها در آن است که می‌توانند زمینه‌ی گفت‌وگویی جدی درباره‌ی نسبت میان تخیل آینده، همکاری اجتماعی و سازمان‌یابی مستقل جامعه فراهم آورند. به گمان من، ساختن آینده‌ای متفاوت برای ایران، هم به افقی مشترک نیاز دارد که انسان‌ها بتوانند خود را در آن بازشناسند و هم به توانایی سازمان های جامعه مدنی که امکان تحقق و تداوم آن افق را فراهم کند. ایده‌های «آبادانی» و «احداث خانه» زمانی می‌توانند به نیرویی برای تغییر اجتماعی تبدیل شوند که با تجربه‌ها، ابتکارها و ظرفیت‌های سازمان یافته در دلِ جامعه مدنی پیوند بخورند.

ساختن خانه‌ی مشترک: از تجربه‌ی هند و سوئد تا امکانات و محدودیت‌های امروز ایران

ایده‌ی «احداث خانه» و پروژه‌ی «آبادانی ایران» ممکن است در نگاه نخست آرمان‌هایی دوردست به نظر برسند. اما تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهند که تلاش برای ساختن خانه‌ای مشترک، پیش‌تر نیز در جوامعی با بحران‌های عمیق اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پیش رفته است. در نوشته‌ی دیگری با عنوان «کدام ناسیونالیسم؟ کدام میهن‌دوستی؟» به دو تجربه‌ی تاریخی پرداخته‌ام که رجوع به آن‌ها می‌تواند برای

بحث حاضر روشنگر باشد: تجربه‌ی «خانه‌ی مردم» در سوئد دهه‌ی ۱۹۳۰ و تلاش کنگره‌ی ملی هند برای ساختن «خانه‌ای دموکراتیک و دربرگیرنده‌ی همه‌ی تکثرها»، در سال‌های پیش از استقلال و پس از آن. این دو تجربه، با وجود تفاوت‌های فراوان، نشان می‌دهند که چگونه یک تخیل تازه از آینده‌ی مشترک می‌تواند به نیرویی برای سازمان‌دهی اجتماعی، بسیج سیاسی و تغییر نهادهای اجتماعی تبدیل شود.

در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، در بحبوحه بی‌ثباتی سیاسی، بحران اقتصادی، بیکاری گسترده، اَبرتورم و بی‌ارزش شدن پولِ ملی، نابرابری‌های طبقاتی و بی‌ثباتی سیاسی که تمامی اروپا را درهم نوردیده بود، سوئد را نیز با زمینه‌هایی مساعد برای رشد ناسیونالیسم اقتدارگرا روبه‌رو کرد. در بسیاری از کشورهای اروپایی، جنبش‌های فاشیستی با وعده‌ی بازگرداندن عظمت ملی و معرفی «دشمنان داخلی» می‌کوشیدند نارضایتی‌های اجتماعی را به سود خود بسیج کنند. اما سوسیال‌دموکرات‌های سوئدی توانستند تلاش‌های احزاب و فعالانِ راست افراطی را به شکست برسانند و راه سوسیال دموکراسی را در کشور پیش ببرند. پر آلبین هانسون، رهبر حزب سوسیال‌دموکرات، با طرح ایده‌ی «**خانه‌ی مردم**» (Folkhemmet)، تصویری از آینده‌ی کشور ارائه داد که در آن هیچ‌کس نه فرزندخوانده‌ای مطرود بود و نه عضوی ممتاز از خانواده‌ی ملی. سوئد باید به خانه‌ی همه‌ی مردم (فارغ از جنسیت و تعلق طبقاتی) تبدیل می‌شد. خانه‌ای که در آن آزادی، امنیت، رفاه، برابری و احساس تعلق برای همگان فراهم باشد.

اهمیت این روایت در موردِ آینده، تنها در جذابیت استعاره‌ی «خانه» نبود. سوسیال‌دموکرات‌ها توانستند مطالبات طبقه‌ی کارگر را به خواسته‌های کشاورزان و بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط پیوند دهند و ائتلافِ اجتماعی گسترده‌ای برای اجرای اصلاحات شکل دهند. «خانه‌ی مردم» به‌تدریج در قالب سیاست‌های اشتغال همگانی، تأمین اجتماعی، آموزش و بهداشت برای همه و کاهش نابرابری‌ها تجسم یافت. به این ترتیب، یک روایت تازه درباره‌ی آینده‌ی کشور با سازمان‌های جنبش کارگری، مبارزات زنان، گروه‌های لیبرال و آزادی خواه، رقابت انتخاباتی، ائتلاف‌های سیاسی و ظرفیت‌های نهادی دولتِ جدید پیوند بخورد. این خانه نه‌فقط در سطح شعار، بلکه در فرایندی طولانی از سازمان‌یابی، مذاکره، قانون‌گذاری و اصلاحات اجتماعی ساخته شد.

تجربه‌ی هند در شرایطی کاملاً متفاوت شکل گرفت. جامعه‌ای که دهه‌ها زیر سلطه‌ی استعمار بریتانیا قرار داشت و از نظر زبان، دین، کاست و شیوه‌های زندگی بسیار متکثر بود. مسئله‌ی اصلی جنبش استقلال صرفاً پایان‌دادن به سلطه‌ی استعماری نبود. رهبران کنگره‌ی ملی هند باید به این پرسش نیز پاسخ می‌دادند که جامعه‌ی آینده چه ویژگی‌هایی خواهد داشت و چگونه می‌توان مردمانی با این همه تفاوت را در یک نظم سیاسی مشترک گرد آورد.

در برابر ناسیونالیسمی که «ما»ی ملی را بر پایه‌ی دین یا زبان اکثریت تعریف می‌کرد، گاندی، نهرو و دیگر رهبران حزب کنگره‌ی ملی هند کوشیدند روایتی فراگیر از ملت هند ارائه دهند. در این روایت، پیروان ادیان مختلف می‌توانستند ساکنانِ خانه‌ی مشترکِ تازه باشند، زبان‌های گوناگون به‌رسمیت شناخته شد و شهروندی به دین، کاست یا هویت فرهنگی خاصی وابسته نشد. این تصویر از آینده سال‌ها پیش از استقلال، در بطن مبارزات سیاسی و اجتماعی شکل گرفته بود. حزب کنگره‌ی ملی هند از خلال نافرمانی مدنی، سازمان‌دهی توده‌ای و گسترش مشارکت سیاسی، بخشی از قواعد جامعه‌ی آینده را پیش از تشکیل دولت مستقل به بحث عمومی گذاشت و به تجربه‌ی عمومی تبدیل کرد. بنابراین مبارزه برای استقلال و طراحی نظم آینده دو فرایند جدا از هم نبودند؛ جنبش استقلال‌طلبانه هم‌زمان بخشی از ظرفیت‌های انسانی، سازمانی و فکری جامعه‌ی جدید را نیز پرورش می‌داد.

با وجود تفاوت‌های فراوان، این دو تجربه در یک نکته مشترک بودند. در هر دو مورد، نیروهای دموکراتیک توانستند از روایت‌هایی که هویت ملی را بر طرد، دشمنی و نوستالژی استوار می‌کردند فاصله بگیرند و چشم‌اندازی از آینده ارائه دهند که گروه‌های گوناگون جامعه بتوانند خود را در آن بازشناسند. اما روایت آینده به‌تنهایی عامل موفقیت نبود. در سوئد، سازمان‌های مدنی، احزاب و نهادهای پارلمانی امکانِ تبدیل ایده‌ی «خانه‌ی مردم» به اصلاحات عملی را فراهم کردند. در هند نیز شبکه‌ی گسترده‌ی سازمان‌های مدنی، حزب کنگره‌ی ملی هند و تجربه‌ی مشارکت سیاسی جمعی پشتوانه‌ی تحقق ایده‌ی روایت ملی فراگیر بودند. در هر دو مورد، ساختن خانه‌ی مشترک محصول پیوند میان تخیل سیاسی، سازمان‌یافتگی اجتماعی و تغییرات نهادی بود.

البته با نگاه انتقادی امروزین که بنگریم، دربِ این خانه‌های جدید برای همه‌ی ساکنانشان به یک اندازه گشوده نبودند. در سوئد، گسترش برابری برای کارگران، زنان و دیگر گروه‌های اجتماعی با تداوم تبعیض علیه مردم بومی شمال سوئد (سامی‌ها) و بعدتر نیروی کارِ مهاجر از کشورهای دیگر همراه بود. در هند نیز، با وجود آرمان‌های دموکراتیک کنگره، تبعیض‌های کاستی، به‌ویژه علیه دالیت‌ها، از میان نرفت. تقسیم خونین هند و پاکستان نیز نشان داد که روایت ملی فراگیر نتوانست همه‌ی تعارض‌های مذهبی و سیاسی را حل کند. افزون بر این، عقب‌گردهای جدیِ مدل سوسیال‌دموکراسی سوئدی از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد و رشد ناسیونالیسم هندو در دهه‌های اخیر یادآور آن است که دستاوردهای یک پروژه‌ی دموکراتیک هرگز برای همیشه تضمین‌شده نیستند.

این محدودیت‌ها یادآور می‌شوند که هیچ روایتی از خانه‌ی مشترک، صرفاً به دلیل ادعای فراگیری، دموکراتیک باقی نمی‌ماند. چنین خانه‌ای همواره نیازمند بازاندیشی و بازسازی است. باید پیوسته پرسید چه کسانی در آن از حقوق برابر برخوردارند، چه کسانی به‌حاشیه رانده شده‌اند و چه امکاناتی برای اعتراض، اصلاح نابرابری‌ها و بازتعریف قواعد زندگی مشترک وجود دارد.

این تجربه‌ها برای ایران امروز چه آموزه‌هایی دارند؟ نخست باید تفاوت شرایط را دید. سوئد در دهه‌ی ۱۹۳۰ از نهادهای پارلمانی و امکان رقابت سیاسی برخوردار بود. هند نیز، با وجود سلطه‌ی استعمار، توانسته بود طی چندین دهه سازمان‌های گسترده و نسبتاً پایداری برای بسیج اجتماعی و مبارزه‌ی سیاسی ایجاد کند. در ایران امروز، محدودیت‌های شدید بر فعالیت تشکل‌های مدنی و احزاب سیاسی، بحران‌های اقتصادی و پیامدهای جنگ، امکان سازمان‌یابی و همکاری پایدار را دشوار کرده‌اند. ازاین‌رو، نمی‌توان تجربه‌ی این دو کشور را همچون الگویی آماده به ایران منتقل کرد.

بااین‌حال، جامعه‌ی ایران از منابع و ظرفیت‌های مهمی نیز برخوردار است. تلاش بیش از یک قرن ایرانیان، از انقلاب مشروطه تاکنون، برای ساختن نظمی سیاسی مبتنی بر قانون، مشارکت و حقوق شهروندی، میراثی ارزشمند بر جای گذاشته است. افزون بر این، تحولات عمیقی چون گسترش شهرنشینی و سطح دانش عمومی، رشد ارتباطات و تجربه‌ی جنبش‌های اجتماعی گوناگون، زمینه‌های تازه‌ای برای همکاری و کنش

جمعی فراهم کرده‌اند. تجربه‌های ماندگار کنشگری زنان، معلمان، کارگران، دانشجویان، فعالان محیط زیست، انجمن‌های حرفه‌ای و ابتکارهای محلی نیز نشان می‌دهد که، با وجود فشارهای سیاسی، میل به مشارکت و توانایی سازمان‌یابی اجتماعی همچنان زنده است. در بسیاری از شهرها و محله‌ها، فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی، محیط‌زیستی و حمایتی، گاه با امکانات محدود و با اتکا به همیاری شهروندان، ادامه یافته‌اند. اهمیت این فعالیت‌ها تنها در خدماتی نیست که امروز ارائه می‌کنند، بلکه در ظرفیت‌هایی است که برای همکاری‌های گسترده‌تر و ساختن آینده ایجاد می‌کنند.

در چنین شرایطی، ایده‌ی «آبادانی ایران» و «احداث خانه‌ی مشترک» بی‌شک می‌توانند در شکل‌دادن به افقی تازه برای کنش جمعی نقش داشته باشند. اما برای آن‌که این ایده‌ها از سطح یک روایت امیدبخش از آینده فراتر روند، باید به پرسش‌های مشخص‌تری نیز پاسخ داد. آبادانی در زندگی اقتصادی کشور و ارتباط آن با جهانِ پیرامون چه معنایی دارد؟ چگونه می‌توان دسترسی برابر به آموزش، بهداشت، مسکن، کار شایسته و امنیت اجتماعی را گسترش داد؟ چگونه می‌توان تفاوت‌های زبانی، قومی، مذهبی و فرهنگی را در نهادهای سیاسی و اجتماعی به رسمیت شناخت؟ چه ترتیباتی می‌توانند رقابت‌های سیاسی همه‌ی جریان‌ها و گروه‌ها برای نمایندگی مردم و مشارکت واقعی شهروندان را در تصمیم‌گیری‌های محلی و ملی تأمین کنند؟ و مهم‌تر از همه، چه نیروهای اجتماعی، سازمان‌ها و ائتلاف‌هایی می‌توانند برای تحقق تدریجی این اهداف در کنار یکدیگر تلاش کنند؟

تجربه‌ی هند و سوئد نشان می‌دهد که پاسخ به چنین پرسش‌هایی را نباید به بعد از ساخته‌شدن خانه‌ی مشترک موکول کرد. گفت‌وگو درباره‌ی قواعد زندگی مشترک، پرورش ظرفیت‌های مستقل جامعه، تقویت پیوندهای اجتماعی و مدنی، باید تا آن‌جا که شرایط اجازه می‌دهد، از همین امروز، به‌مثابه بخش مهمی از ساختن این خانه آغاز شود.

با توجه به این ملاحظات، ارزش تلاش‌های میرسپاسی و کاشی در گشودن افقی است که می‌تواند به چنین فرایندی معنا و جهت ببخشد. آینده را باید ساخت. اما تجربه‌های تاریخی همچنین نشان می‌دهند که «خانه‌ی مشترک» نه صرفاً با گفتمان و روایت‌های الهام‌بخش و آرزوهای نیک ساخته می‌شود و نه فقط با تغییر حکومت‌ها

(مثل تجربه‌ی بعد از انقلاب ۱۳۵۷ در ایران). ساختن آن به انسان‌هایی نیاز دارد که بتوانند با وجود تفاوت‌هایشان همکاری کنند، سازمان‌هایی که ظرفیت‌های جمعی را پایدار سازند و نهادهایی که آزادی، برابری و حق مشارکت همگان را تضمین کنند.

شاید مهم‌ترین پرسش امروز ایران نیز همین باشد: چگونه می‌توان از جامعه‌ای سرشار از نارضایتی‌ها، تجربه‌های پراکنده و آرزوهای متفاوت، جامعه‌ای ساخت که توانایی همکاری برای آینده‌ای مشترک را داشته باشد؟ «آبادانی ایران» و «احداث خانه» پاسخ نهایی به این پرسش نیستند. اما می‌توانند آغاز گفت‌وگویی ضروری درباره‌ی آن باشند. بااین‌همه، همان‌گونه که در نوشته‌ی «جامعه چگونه قدرتمند می‌شود؟» استدلال کرده‌ام، در کنار روایت مشترک و چشم‌اندازی از آینده، قدرتمند کردنِ جامعه از طریق گسترش سازمان‌های مدنی، انباشت منابع مستقل، ایجاد پیوند میان عرصه‌های مختلف اجتماعی و افزایش ظرفیت کنش جمعی نیز اهمیتی تعیین‌کننده دارد. آینده‌ای مشترک تنها زمانی می‌تواند از سطح تخیل به واقعیت نزدیک شود که این دو فرایند، یعنی ساختن افق مشترک و تقویت توانایی های جامعه برای عمل جمعی، یکدیگر را تکمیل و تقویت کنند. خانه‌ای که نه بازسازی گذشته‌ای ازدست‌رفته، بلکه حاصل تلاش مشترک انسان‌هایی است که می‌خواهند آینده‌ای آزادتر، عادلانه‌تر و آبادتر برای خود و نسل‌های پس از خود بسازند.

---

[1] Dostoevsky, F. M. (1876). “Confusion and Inaccuracy in the Points at Issue.” A Writer’s Diary, April, Chapter I, Section III.

متن اصلی روسی، چاپ مجموعه آثار، جلد ۱۳، صفحات ۱۲۷ تا ۱۳۲

[۲] علی میرسپاسی، *چگونه به آبادانی ایران فکر کنیم؟ فراسوی گفتمان‌های عقب‌ماندگی، توسعه و انحطاط*، تهران: نشر طرح نو. ۱۴۰۴

[3] Nietzsche’s Moral and Political Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy (2014)

[4] Mansouri-Zeyni, Sina, and Sepideh Sami. "The History of Ressentiment in Iran and the Emerging Ressentiment-less Mindset." *Iranian Studies* 47.1 (2014): 49-64.

[5] برای برداشتی نزدیک به این تعریف از توسعه، با تأکید بر آزادی‌های انسانی و کیفیت زندگی، نگاه کنید به کتاب آمارتیا سن:

Sen, **Amartya**. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.

[6] . کاشی، محمدجواد غلامرضا. *سیاستی دیگر: خلق جهان مشترک ایرانی*. تهران: نشر اگر. ۱۴۰۵.

[7] **Lenin**, V. I. (1964). *State and Revolution*. In *Collected Works* (Vol. 25, pp. 381–492). Moscow: Progress Publishers.

[8] **Bakhtin**, M. M. (1984). *Rabelais and His World*. Translated by Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

[9] . چنان که مهدی اخوان ثالث می‌گوید: «قاصدک! هان، چه خبر آوردی؟ از کجا وز که خبر آوردی؟ خوش‌خبر باشی، اما، اما؛ گرد بام و در من بی‌ثمر می‌گردی، انتظار خبری نیست مرا، نه ز یاری، نه ز دیار و دیاری؛ **دست بردار از این، در وطن خویش غریب**، قاصدِ تجربه‌های همه تلخ». یا وقتی که هوشنگ ابتهاج می‌گوید«چه غریبانه تو با یاد وطن می‌نالی، من چه گویم که غریب است دلم در وطنم».

[10] **Bakhtin**, M. M. (1984). Problems of Dostoevsky's poetics (C. Emerson, Ed. & Trans.). University of Minnesota Press

[11] **Arendt**, H. (1958). The human condition. University of Chicago Press.

[12] **Lenin**, V. I. (1902). What Is to Be Done? Burning Questions of Our Movement

[13] **Freire**, P. (1970). Pedagogy of the Oppressed. Herder and Herder