



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد

تأملی بر سوژه‌ی سیاسی پسا فاجعه

الهه سروش‌نیا مادرِ یارا



گلزار خاوران (حمید یراقچی)

خرداد ۱۴۰۵

اسم را این گونه می نویسم، چرا که دادخواهی دو اسم می خواهد. اسم کشته شده و اسم دادخواه.

او زین پس همواره در آستانه کشته شدن است و من همواره در آستانه دادخواه شدن.

«و تو می گفتی، نمیر! نمیر! و زن؟ ساعت ها قبل مرده بود»^۱

نوشتن این متن در شبی پساکشتار دیماه شروع شد. شبی از شب های زمستان در برلین در خانه ای که با کودکم در آن زندگی می کنم، به چهره کودکم در خواب نگاه می کردم که ناگهان و برای اولین بار احساس کردم چهره کودکم، زیبایی چهره ی یک مرده را دارد. او بسان یک مرده، بسیار زیبا بود. شباهتی به نوجوانان کشته شده بلوچی داشت که عکس هایشان را دیده بودم. یک زیبایی آشنا. موهایش سیاه تر و پشت لبش پررنگ تر شده بود. چهره ی او در حالتی از مرده بودن خود را بر من آشکار می کرد و این باعث می شد عمیق تر به آن نگاه کنم. چهره اش به شکل متفاوتی خود را می گشود. می توانست چهره نوجوانی یا جوانی او باشد. احساس کردم چیزی در من رخ داده است؛ این لحظه ای بود که کشتار، خود را در من هویدا می کرد. درین متن می خواهم به این پردازم که چرا این لحظه برای من یک نقطه عطف است. می خواهم این نقطه عطف را بکاوم و ازین طریق قطب نمای سیاسی خود را ترسیم کنم و با این قطب نما^۲، قدم هایم را در زمینی سوخته بشمارم و برسم به گفتار دادخواهانه.

آن چه من درینجا از گفتار دادخواهانه مراد می کنم الزاما اینهمان با جنبش دادخواهی نیست. «آستانه»ی دادخواه شدن، جایی که این متن از آن نوشته می شود، وضعیتی وجودی / هستی شناختی و در عین حال موقعیتی سیاسی است. این آستانه، هم چون قریب الوقوع بودن همیشگی فاجعه یا جنگ برای ما، قریب الوقوع است. هیچ وقت اتفاق نمی افتد چون همواره پیشاپیش رخ داده است. این آستانه جایی است که انتخاب کردم در آن بمانم و از آنجا فکر کنم. من درین متن تلاش کرده ام ابتدا توپولوژی خود در وضعیت پسافاجعه را با توصیف نقطه عطفی که کشتار دیماه در زندگیم ایجاد کرد، ترسیم کنم. نقطه

^۱ از اسماعیل (یک شعر بلند)، نوشته رضا براهنی. (که یکی از سه اثر ادبی برجسته پس از جنگ هشت ساله است.)

^۲ قلب مرا بردارید / قلب جوان من / مانند قطب نمائی ست / که روی جاذبه ی قانون خاک می لرزد / و در مناطق تاریک خونینش / همیشه در جهت انقلاب می ماند / قلب مرا بردارید / از خاک های گلگون / از باغ خون ملت / این لاله ی شکفته ی شرقی را بردارید / سروده ی سعید سلطان پور که در سال ۶۰ در زندان اوین تیرباران شد.

عطفی که مرا از فعال زنان برمی‌کشد و در آستانه دادخواه شدن قرار می‌دهد. سپس با ترسیم وضعیت پسافاجعه، وضع پیشاگفتاری و پیشاسیاسی و تشتت احساساتی که در آنیم، به پرسش‌های کلاسیکی فکر می‌کنم که در اکنون ما احضار شده‌اند: روشنفکر کیست؟ سوژه مبارزه و شناخت کیست؟ مسولیت کنشگران سیاسی در پسافاجعه و وضعیتی که گفتار واپسگرا در فضای عمومی هژمون شده، چیست؟ با برجسته کردن ضرورت صورت‌بندی و کاربست یک گفتار تازه، با اتخاذ دو فاصله روش‌شناختی «در کنار» و «در فاصله از» مردم پسافاجعه، می‌کوشم بیندیشم که چه گفتاری می‌تواند برای سوژه سیاسی در این وضعیت راهگشا باشد. برای من، با وفاداری به نقطه عزیمت آغازین این متن و با گذر از گورستان در چهلیم کشتار دیماه، این، گفتار دادخواهانه است؛ گفتاری که آن را به‌مثابه یک قطب‌نما برای مفهوم‌سازی‌های دیگر و جای‌گیری در وضعیت به‌کار می‌گیرم. با عزیمت دوباره از گورستان توضیح می‌دهم که چرا گفتار دادخواهانه، از حیث روش‌شناختی، می‌تواند در وضعیت پسافاجعه راه‌گشا باشد. در نهایت، جزوه «ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا» از پویان و «چری‌کهای حقوق بشری» را احضار می‌کنم تا از گفتار دادخواهانه به مثابه یک پراتیک، حمایت کنند.

در آستانه‌ی دادخواه‌شدن

یا نام تمام مردگان یحیی است^۳

نوشتن این متن^۴ در شبی از شب‌های زمستانی پساکشتار دیماه شروع شد. در نگاه کردن به چهره کودکم در خواب. من/ما جسدهای زیادی را تلنبار در پزشکی قانونی کهریزک در کاورهای سیاه دیده بودم/یم.

^۳ نام شعری از محمدعلی سپانلو. که یکی از سه اثر ادبی برجسته پس از جنگ هشت ساله است.

^۴ این متن طولانی است. اطلاعات یا تحلیل جدیدی به شما نخواهد داد. من جستارنویس هستم و تنها می‌خواهم حول تمام چیزهایی که در مورد وضعیت حال حاضر می‌دانم، نمی‌دانم و حس می‌کنم، حول تمام ناامیدی‌ها و امیدهای مشترکی که حس کرده‌ام، منظومه‌ای خلق کنم، و از این طریق، وضعیت حال حاضر را بفهمم. بیش‌ترین چیزی که در نوشتن برایم اهمیت دارد پیدا کردن فرم، زبان و خط روایی مناسبی است که تنها از طریق آن می‌توانیم بفهمیم. من تنها تلاش کرده‌ام این متن را طوری آرایش دهم که بتوانیم از خلال آن به هم گوش دهیم. در حقیقت این را وقتی نوشتیم که ناگهان صدای خودم و شیوه اندیشیدن خودم را در میان همه‌ی صداها و تحلیل‌های دیگر پیدا کردم. فهمیدم که می‌خواهم چطور به فاجعه فکر کنم. ناگهان جای خود را پیدا کردم و شروع کردم به نوشتن. داشتم می‌نوشتمش که جنگ شد، وقتی جنگ شد از نوشتنش منصرف شدم. جنگ همه چیز را، نوشتن را، خوب نوشتن را، دلیل نوشتن و حرف زدن را از بین برد. اما نوشته‌های دیگران به من انگیزه داد که بنویسم. به من دلیل داد که نوشتن من در میان خیل متن‌هایی که تولید می‌شود، ضروری است. نوشتن را برای من به کنشی معنادار تبدیل کرد. کنشی معنادار در ابعادی شخصی و جمعی. به من کمک کرد که بتوانم در وضعیتی آشفته، قطب‌نمایی برای جهت‌یابی سیاسی

نوشتن این متن از همین لحظه شروع شد. از لحظه‌ای که در زیبایی چهره کودکم در خواب، زیبایی مردگان جوان را دیدم و عکسی از چهره او در خواب ثبت کردم.

نوشتن این متن در دیدن چهره کودکان کشته شده در جنگ و بازگشت دوباره به آن عکس، ادامه پیدا کرد.

و هم‌چنان در تلنبار چهره مردگان در چهره کودکان ما و مرده‌گون شدن زیبایی آن‌ها در خواب، ادامه می‌یابد.

پیش از این لحظه، لحظه‌ی دیدن زیبایی کشته‌شدگان در کودکم و فکر کردن به کشته شدن او؛ من بارها به تنهایی کودکم در جهان فکر کرده بودم، به شرایطی که او در صورت مرگ من خواهد داشت. پیش ازین لحظه‌ی مرده‌گون شدن چهره او، آنکس که قرار بود بمیرد همواره من بودم و آنکس که قرار بود در جهان بماند، همواره او بود. نگرانی از تنها شدن او در جهان به عنوان یک کودک، مرا متوجه مرگ خود می‌کرد. من ازین مرگ وصل می‌شدم به تمام مادران مرده که همیشه در عکس‌هایشان زیبایی مرموزی پنهان بود. نه فقط مادران مرده بلکه زنان جوان مرده. زنان جوان سرسختی که همیشه قصه‌ای از مبارزه و مقاومت آن‌ها به عکس‌شان الحاق می‌شود. با شکلی از مالیخولیا خود را در آن‌ها و یا شاید آن‌ها را در خود پیدا می‌کردم. وقتی فهمیدم باردارم یکی از همان عکس‌ها از جوانی خود برای کودکم ثبت کردم. عکس جوانی مادری که ممکن بود زمانی دیگر نباشد. فرزندی که قرار بود بعدها به چهره جوانی مادرش در اردیبهشت نگاه کند، مرگی که در آن ژست و عکس در چهره خود پیدا می‌کردم را برایم زیباتر می‌کرد.

این هم‌ذات پنداری با مرده‌ها و کشته شده‌ها تنها یک مالیخولیای شخصی نبود. وضعیتی عمومی بود. برای ما جوانان چپ‌گرایی که اکثراً شیفته جنبش چریکی بودیم و هنوز وقتی مست می‌کردیم سرودهای چریک‌ها را همخوانی می‌کردیم، تجلی چهره‌های چری‌کهای کشته شده هم بود. به من می‌گفتند شبیه مهرنوش جهانگیری هستیم. ما مجذوب زیبایی قهرمانان کشته شده بودیم و چقدر این کشتگان زیاد بودند. چهره زنان جوان کشته شده. به عکس‌های هشت مارچ ۵۷ نگاه می‌کردیم و مجذوب سرزندگی

پیدا کنم. به من کمک کرد که با شیوه خاص خود فکر و احساس کنم. به من اجازه داد که بعد از کشتار دی و فاجعه مدرسه میناب، سوگواری کنم. این متن، «کنش سوگوارانه» من است.

این متن بارها از نوشتن افتاده و بی‌موضوع شده اما هر بار برای من کامل‌تر و چگال‌تر شده. بعد از شروع جنگ، دیگر اضطرابی در نوشتنش احساس نمی‌کردم. تو گویی متنی که یک‌بار با درگرفتن جنگ دیر شده، برای همیشه می‌تواند دیرهنگام برسد، آن‌هم در وضعیتی که همه‌چیز نابهنگام است. تعلیقی که در فضا وجود دارد به نوشتن هم سرایت کرده است.

زنان توی عکس می‌شدیم. زنانی که خود را و رفقای خود را در جوانی و سرزندگی و مطالبات آن‌ها پیدا می‌کردیم. در چهره‌ها دارایی پیش از آنکه خود را به آتش کشد. در چهره دختر آبی وقتی روی چمن دراز کشیده بود. هنوز این ما بودیم که قرار بود کشته شویم. این در شعارهای مان در اعتراضاتی که در آن‌ها شرکت کرده بودیم هم متجلی می‌شد. ما بارها فریاد زده بودیم "به مادرم بگویند دیگر پسر/دختر ندارد". ما فکر کرده بودیم "من هم ممکن بود ژینا باشم". پویا بختیاری از زبان ما گفته بود: "من هم پسر کسی هستم". ما، نسلی که در فضای پسا ۵۷ بالیده و سیاسی شده بودیم، هنوز "تازه جوانانی بیست و دو ساله بودیم"، شور عشق در سینه داشتیم و پیش از آن که عاشق شویم سینه بر خاک سوده مُرده بودیم.

من در چنین بستری زنی مالیخولیایی بودم که دوست داشتم زیبایی جوانی‌ام را برای کودکی که تسلیم زاده شدنش شده بودم، برای پس از مرگم ثبت کنم.

در ده سالی که از گرفتن آن عکس می‌گذرد، بارها به آن عکس برگشته‌ام. تا پیش از کشتار، آن عکس نقطه عطف زندگی من بود. لحظه تصمیم به نگه‌داشتن جینی که در بدن داشتم. بارها خواسته‌ام در موردش بنویسم ولی هر بار فکر کرده‌ام که هنوز برای نوشتن از آن عکس زود است. تا شبی از شب‌های زمستان پسا کشتار دیمه که به ناگهان زیبایی و حلول مردگان را دیگر نه در چهره خود، بلکه در چهره کودکی دیدم که در عکس باردارم. کودکی که حالا نه سال دارد. او بار دیگر زندگی مرا نشان‌دار کرد. ترومای کشتار، «مادرِ مرده بودن» را به «مادرِ (یک) مرده بودن» تغییر داد و ازین طریق شکل مواجهه من با وضعیت را نیز تعیین کرد. مرگ از چهره من به چهره کودکم انتقال پیدا کرد و من دیگر نه کسی که کشته خواهد شد، بلکه مادری شدم که فرزندش کشته خواهد شد. با ترومای دیمه، مرگ از من به کودک من، و از نسل ما به نسل کودکان ما منتقل شد. ما دیگر چهره کشته‌شدگان را در کودکان خود می‌بینیم. این لحظه دگرگونی این مالیخولیا از یک زن/مادر مرده به مادری که فرزندش کشته شده، یک نقطه عطف در تاریخ شخصی و فعالیت سیاسی من بود که می‌خواهم به شکل تجربه عمومی نسل خود به آن نگاه کنم. این لحظه مرا — به عنوان فمینیستی که در ۱۷ سالگی فعالیت مدنی را با فعالیت زنان و بعد کمپین یک میلیون امضا در یک شهر دور از مرکز شروع کرده، بعد به واسطه حضور در دانشگاه با جنبش دانشجویی پیوند خورده و تا امروز به عنوان فعال زنان شناخته می‌شده — برمی‌کشد و ضرورت و ناگزیری دادخواه شدن را نشانم می‌دهد.

این نقطه عاطفی شخصی است که می‌خواهم از آن در طرح‌ریزی یک گفتار در نسبت با وضعیت الهام بگیرم. لحظه‌ای که «فعال زنان» جای خود را به «دادخواه» می‌دهد. نه از خلال یک انتخاب از پیش فکرشده، بلکه در اثر جابه‌جایی‌ای که در نسبت ما و مرگ ایجاد شده است.^۵

مالیخولیای شخصی من، امتداد همان مالیخولیای جاری در فضای سیاسی بود. اما اکنون، با محو شدن تصویر مالیخولیایی «زن مبارز مرده»، و جایگزین شدن آن با نگاه به فرزندی که قرار است کشته شود، با تصویری مواجهم که کشتار بر چهره‌ی فرزند من نشانده است. از آن لحظه به بعد، در مواجهه با هر کشته‌شده‌ی قهری، من به موقعیت دادخواهی پرتاب می‌شوم. هر بار، فرزند من هجده‌ساله است و اعدام می‌شود؛ هر بار، هفت‌ساله است و در مدرسه‌ای در میناب کشته می‌شود؛ هر بار، در خیابان تیر می‌خورد یا زیر آوار می‌ماند.

آن لحظه، لحظه‌ی دیدن چهره کشته شدگان در چهره فرزندم، لحظه ادراک رسوب ترومای جمعی در دستگاه عاطفی من بود و لحظه‌ای که من را به موقعیت دادخواهی منتقل کرد. این جانمایی جدید من است و توضیح این که چرا من بی‌اینکه عضوی از خانواده‌ام کشته شده باشم، درآستانه دادخواه شدن هستم. این مادیت کشتار است که بر مادیت عاطفی من تاثیر گذاشته و فعالیت سیاسی مرا تعریف می‌کند.

این دیدن کشته شدگان در چهره کودکان، تنها تجربه من نبود. والدهای بسیاری در فضای مجازی از حسی مشابه نوشتند. بهاره مادرِ سوفی، در پستی در صفحه اینستاگرامش نوشته است: «چیزی بین گلویم گیر کرده، نه پایین می‌رود نه بالا می‌آورم. ۴۰۱ بود. مدام فیلم‌های نیکا را می‌گذاشتم و زار می‌زدم. تازه باردار بودم. ب‌گفت اسمش را بگذار نیکا. گفتم یک باور خرافی دارم که اسم، تقدیرت را رقم می‌زند. فکر

^۵ تأکید بر این نقطه عطف به معنای قراردادن فعالیت در جنبش زنان در برابر دادخواهی نیست. بدیهی است که دادخواهی خود کنشی فمینیستی است. با این حال، جنبش زنان در ایران و جنبش دادخواهی هر یک تاریخ، شبکه کنشگران و افق مطالباتی متمایز خود را داشته‌اند و نمی‌توان آن‌ها را این‌همان فرض کرد. از این روست که لحظه‌ای که توصیف می‌کنم، برای من به‌منزله یک نقطه عطف فهم می‌شود. در عین حال، فمینیستی بودن کنش دادخواهانه شرط پیشینی امکان این عطف است. این نقطه عطف، بیش از آن که دلالت بر یک گسست داشته باشد، ناظر بر امکان‌های یک پیوند است؛ نخ اتصالی که کنش امروز را به میراث سیاسی ما گره می‌زند.

در این میان، بازتعریف سوژه سیاسی ضرورتی اساسی است. این بازتعریف تنها از خلال تأثر رادیکال از فاجعه امکان‌پذیر می‌شود. در نهایت، این جابه‌جایی به معنای فاصله‌گرفتن از کنشگری در جنبش زنان نیست، بلکه نوعی قطب‌نما برای جهت‌دادن به فعالیت سیاسی است: قطب‌نمایی‌ای که هم مرا به سوی دادخواهی رهنمون می‌شود، و در عین حال نشان می‌دهد که بنیان‌های این کنش را کجا باید استوار کرد. در برهه‌ای که نه تنها جنبش زنان، بلکه دیگر جنبش‌ها نیز ناگزیرند قطب‌نمای سیاسی و گفتار خود را در نسبت با وضعیت بازتعریف کنند.

می‌کنم به خاطر خود این بچه که زندگی است نباید اسم شهید رویش بگذارم. گذشت، حالا یک ماه است که انگار چیزی را گذاشته‌ام درون پرانتز، یا زیر بلوکی بتونی ایستاده‌ام و التماس می‌کنم که از من بزرگتری نیفت. از کشته شده‌ها حتی اسم یکی را هم نمی‌دانم، حتی در عکس یکی‌شان هم خیره نشده‌ام که اگر بتوانم حق سوگ را برای تک‌تک‌شان بجا بیاورم چه؟ ایستاده‌ام زیر بلوک بتونی و همه‌شان را سوفی صدا می‌کنم و قدر هزار مادر سوگواری می‌شوم. این سوگ از من، از ما بزرگ‌تر است و دارد می‌بلعد.»

در این افق، این گزاره که «این کودک کشته شده می‌توانست کودک من باشد» در فضا در گردش است؛ و این نه فرضی انتزاعی، بلکه امکانی است معاصر با ما. معاصر بودن با کشتار و جنگ، حتی بدون تجربه مستقیم والد بودن، سوژه را درگیر فقدان می‌کند که می‌توانست از آن‌او باشد. شاهد فاجعه^۶ و کشتار دیماه و جنگ بودن، ما را در آستانه دادخواه شدن قرار می‌دهد. دادخواهی به این معنا می‌تواند یک ضرورت فعالیتی باشد که قطب‌نمای اخلاقی و سیاسی ما را در این برهه تنظیم کند. دیگر هر یک از ما امکان از دست دادن فرزندی را در خود حمل می‌کنیم. این تبدیل به قطعیتی در روان جمعی ما شده. فرزندان ما امن نیستند. فرزندان ما دارند در خواب‌های ما کشته می‌شوند. فرزندان ما کشته خواهند شد. هیچ چیزی مهم‌تر از این برای پایه‌گذاری یک گفتار سیاسی و پی‌گیری آن وجود ندارد: «محافظت»^۷ و دادخواهی از جان فرزندان‌مان.

^۶ ازینجا یاد عباس دریس می‌افتم؛ شاهد کشتار نیزار ماهشهر در آبان ۹۸

^۷ در جنگ دوازده‌روزه، که نخستین مواجهه‌ی زیسته‌ی من با جنگ در بزرگ‌سالی بود، در روزهای آغازین، در وضعیت نوعی تعلیق ادراکی و بهت قرار داشتم؛ نوعی ناتوانی در ادغام واقعیت رخ داده در افق فهم. ما برای مدتی طولانی در معرض «امکان جنگ» زیسته بودیم، اما این زیست‌ممتد در افق امکان، به‌جای آن‌که به آمادگی برای مواجهه بینجامد، به نوعی بی‌اعتبارسازی خودِ واقعه انجامیده بود. امکان، در تداوم خود، از واقعیت تهی شده بود و به امری بدل شده بود که همواره می‌تواند رخ دهد، بی‌آن‌که هرگز بالفعل شود. از این‌رو، لحظه‌ی وقوع، نه به‌مثابه تحقق یک امکان پیش‌بینی‌پذیر، بلکه به‌صورت گسستی در رژیم ادراک تجربه شد. این وضعیت را می‌توان نوعی «بی‌حسی عاطفی» یا تعلیق در ساحت عاطفی دانست؛ وضعیتی که در آن، سوژه در برابر رخدادِ تروماتیک، موقتاً از ظرفیت پاسخ‌گویی عاطفی تهی می‌شود. برای چند روز، تجربه‌ی من از جنگ، چیزی بود شبیه تصویری از جنگ در مدیومی دیگر. در این میان، بارها اخبار جنگ تلویزیون در فیلم‌ایثار از تارکوفسکی برایم تداعی می‌شد؛ جنگی که در سطحی نمادین و دوردست رخ می‌دهد، گویی هنوز به قلمرو واقعیت زیسته وارد نشده است. این بی‌حسی اما در لحظه‌ای شکاف برداشت. در حال خواندن پستی در اینستاگرام از یک صفحه‌ی روان‌شناسی کودک بودم با عنوان «چگونه از کودکان در برابر اخبار جنگ محافظت کنیم؟». در متن توصیه شده بود که به کودک اطمینان دهید که در کنارش هستید و از او «محافظت» می‌کنید. مواجهه با کلمه «محافظت»، و جمله‌ی «من از تو محافظت می‌کنم»، چیزی را در من لمس کرد که نمی‌توانم توصیفش کنم. همان نقطه تاریک عاطفی که جنگ لمس می‌کند. چیزی مربوط به کودکی، امنیت و ترس. چیزی بسیار

یک روز پس از فاجعه: سیاست حضور یا چگونه باید در کنار مردم ایستاد

ویدئوهای اجسادِ تلنبارشده در پزشکی قانونی کهریزک یا گزارش‌ها و تصاویر کودکان کشته‌شده در جنگ، برای بسیاری از ما صرفاً یک سند نبودند؛ لحظه‌ای بودند که می‌توانستند دستگاه نظری را از جا بکنند. نمی‌شد آن‌ها را دید و هم‌چنان با همان زبان پیشین درباره‌ی وضعیت سخن گفت. این نه فقط مسئله‌ای اخلاقی بلکه معرفت‌شناختی است. برخی از کسانی که پیش‌تر با اطمینان در دستگاه‌های تحلیلی ژئوپلیتیکی مستقر بودند، پس از مواجهه با تصاویر کشتار حکومت، احساس کردند دیگر نمی‌توان بدون اندیشیدن به اجساد، بدون اندیشیدن به کشته‌شدن آن‌ها به‌دست حکومت خودشان، همان مسیر فکری را ادامه داد. پس از جنگ نیز گفتار «راه سوم» دیگر پاسخ‌گوی پیچیدگی و اضطراب وضعیت نبود.^۸

غریزی. دیدن آن کلمه سد عاطفی من در برابر جنگ را شکست و من توانستم باور کنم که جنگ قریب الوقوع رخ داده است.

^۸ گفتار دادخواهانه نه الزاما همیشه ولی در موقعیت‌هایی، احتمالا موضع مشترکی با «راه سوم» پیدا خواهد کرد. به همین دلیل، ضروری می‌بینم به تمایز بین گفتار دادخواهانه و راه سوم اشاره‌ای بکنم.

«راه سوم» در فضای سیاسی ایران عمدتاً از خلال گزاره‌هایی سلبی صورت‌بندی می‌شود: «نه به این، نه به آن»، «ما بین قاتلان‌مان انتخاب نمی‌کنیم»، «نه به جمهوری اسلامی، نه به مداخله نظامی». این گزاره‌ها بیش از آن که یک گفتار ایجابی بسازند، صرفاً در میان نیروهای موجود جایابی می‌کنند. این جایابی در بین نیروهای موجود، راه سوم را پیش از هر چیز در سطح یک موضع تثبیت می‌کند، نه یک روش یا یک گفتار. مسئله اصلی نیز دقیقاً همین‌جاست: ناتوانی در گذار از سطح موضع به سطح گفتار و صورت‌بندی یک منطق مستقل برای اندیشیدن و کنش. ناتوانی از فرا رفتن از بیانیه دادن. این نارسایی باعث می‌شود که سیاست‌ورزی راه سومی، حتی در پیچیده‌ترین وضعیت‌ها، در سطح اعلام فاصله و تعیین مرز باقی بماند، بدون آن که بتواند دستگاهی مفهومی برای فهم و مداخله در واقعیت بسازد. این نارسایی، ماهیتی روشی دارد. راه سوم نتوانسته منظومه‌ای مفهومی و زبانی بسازد که بتواند از طریق آن وضعیت را توضیح دهد، خود را صورت‌بندی کند و امکان کنش را بگشاید. به همین دلیل، حتی زمانی که می‌کوشد از دوگانه‌های مسلط فاصله بگیرد، هم‌چنان درون همان افق باقی می‌ماند، زیرا تعریفش از خود، وابسته به همان نیروهایی است که آن‌ها را نفی می‌کند. در واقع، راه سوم نه منطق دوگانه را از کار می‌اندازد و نه آن را دگرگون می‌کند، بلکه صرفاً جایگاه سومی درون همان آرایش تثبیت می‌کند. به این معنا، نفی آن، نفی‌ای است که در افق همان دستگاه باقی می‌ماند، بی‌آن که تنش‌های آن را به نقطه‌ی گسست برساند یا امکان دگرگونی را بالفعل کند. این نفی نه به سنتز می‌انجامد و نه حتی به تعمیق تناقض به‌نحوی که افق تازه‌ای بگشاید، بلکه صرفاً به بازتوزیع موقعیت‌ها درون همان میدان و توازن منجر می‌شود که در آن نیروها یکدیگر را خنثی می‌کنند، بدون آن که امکان زایش افق جدیدی فراهم شود. در چنین تعادلی، نه پیشروی ممکن است و نه گسست؛ فقط تداوم بحران است که خود را در اشکال مختلف بازتولید می‌کند. در سطح نظری نیز این بن‌بست پیش‌تر مطرح شده است. مهرداد درویش‌پور، که ایده «راه سوم» را در زمینه‌های مختلف به کار برده، تأکید می‌کند که تبدیل راه سوم به یک دستگاه نظری منسجم عملاً ناممکن است، زیرا این مفهوم

این لحظه مهم است: لحظه‌ای که فاجعه، نظریه را نه لزوماً ابطال، بلکه متوقف می‌کند؛ و همین توقف، پیش‌شرط هر اندیشیدن دوباره است. همان‌گونه که برای من، دیدن چهره مردگان در چهره کودکم، صرفاً یک شوک عاطفی نبود، بلکه توقف یک دستگاه پیشین فهم بود؛ توقفی که مرا به آستانه دادخواه شدن پرتاب کرد.

آیا در لحظه‌ای زندگی می‌کنیم که بتوان آن را «پسافاجعه» نامید؟ همواره و هیچ‌گاه. این تناقض از آن‌جا می‌آید که در تجربه ما، فاجعه نه حادثه‌ای منفرد و پایان‌یافته، بلکه وضعیتی ممتد و بازگشت‌کننده است. هنوز از شوک یک فاجعه بیرون نیامده‌ایم که به فاجعه‌ای دیگر پرتاب می‌شویم. فاجعه در تاریخ ما کجاست؟ سینما رکس؟ اعدام‌های دهه شصت؟ جنگ هشت‌ساله؟ هواپیمای ایرباس ۶۵۵؟ زلزله بم؟ کهریزک ۸۸؟ آبان ۹۸؟ هواپیمای اوکراینی؟ کشتار دی؟ یا جنگ چهل روزه؟ شاید وقتی می‌توان تمام این نام‌ها را، و چه بسا بسیار وقایع دیگر را، هم‌چون نام‌های فاجعه احضار کرد، باید گفت ما همواره درون نوعی پسافاجعه زیسته‌ایم. پسافاجعه در این معنا نه به معنای عبور از فاجعه، بلکه نام آستانه‌ای معلق است: فاصله‌ای ناپایدار که در آن فاجعه رخ داده، اما هنوز به گذشته بدل نشده است. نه کاملاً حاضر است و نه کاملاً غایب؛ نه صرفاً واقعه‌ای تاریخی است و نه فقط زخمی روانی، بلکه رژیم از زمان‌مندی است که در آن زبان دچار لکنت می‌شود، گفتارها از هم فرو می‌پاشند، و سوژه سیاسی در نسبت خود با مردم و با امکان کنش دچار بحران می‌شود. مسئله نه صرفاً توالی این فاجعه‌ها، بلکه زیستن درون ساختاری تداوم‌یافته از فاجعه است؛ وضعیتی که در آن فاجعه پیوسته بازمی‌گردد، یا دقیق‌تر، هرگز به‌طور کامل پایان نمی‌یابد.

بیش از حد کشدار، مبهم و وابسته به موقعیت‌های خاص است. به باور او، راه سوم گاه به پوششی برای حمایت ضمنی، خجولانه یا مشروط از یکی از دو قطب متضاد بدل می‌شود.

در ۴۰۴ نیز این بن‌بست در فضای عمومی بارها به شکل اتهام‌های متقابل ظاهر شد. از یک سو گفته می‌شد نیروهایی که زیر عنوان «ضدجنگ» از راه سوم دفاع می‌کردند، با آغاز جنگ عملاً به گفتار جمهوری اسلامی نزدیک شدند، خشونت و اعدام‌های روزمره را ندیده گرفتند و در نهایت از موضع اولیه خود عقب نشستند. از سوی دیگر، مخالفان مداخله نظامی می‌گفتند که راه‌سومی‌ها حتی توان بیان یک «نه به جنگ» بی‌قیدوشرط را ندارند و در زمین استدلالی توجیه حمله نظامی بازی می‌کنند. به این معنا، راه سوم از هر دو سو متهم می‌شد: هم به پنهان کردن همدلی با جمهوری اسلامی، و هم به ناتوانی در مخالفت صریح با جنگ.

از این منظر، پرسش برای ما فقط این نیست که «چطور فاجعه می‌تواند مبنای تفکر قرار گیرد؟»^۹، بلکه پیش از آن باید پرسید چگونه مطمئن می‌شویم با «فاجعه» طرفیم، وقتی هر بار امر مهلک‌تری رخ می‌دهد و مرزهای ادراک ما دوباره جابه‌جا می‌شود. شاید پسافاجعه دقیقاً نام همین تعلیق باشد: وضعیتی که در آن فاجعه هنوز در تاریخ ته‌نشین نشده و هم‌چنان فرم فکری خود را بر ما تحمیل می‌کند؛ پاره‌پاره، تروماتیک، روزمره، و در عین حال ممتد.

ما با پرسش از شکست و پایان خیزش ژینا وارد ۴۰۴ شدیم.^{۱۰} در این جا ۴۰۴ را به معنای سالی به کار می‌گیرم که دو جنگ ۱۲ روزه و چهل روزه و اعتراضات ۴۰۴ در دل آن رخ داد. در ۴۰۴ پرسشی در فضای عمومی جریان پیدا کرد. آیا خیزش ژینا پایان یافته است؟ یا ۴۰۴ زاده ناگزیر خیزش ژیناست؟ آیا اعتراضات ۴۰۴ را می‌توان به عنوان ضدانقلاب ژینا فهمید؟ در مقیاسی بزرگ‌تر ۴۰۴ به علت هژمونی تمایلات سلطنت‌طلبانه، حتی ضدانقلاب ۵۷ هم خوانده شد.

پرسش از شکست پرسشی است که در مورد ۵۷ هم بارها پرسیده شده است. این که ۵۷ کجا پایان یافت یا شکست خورد؟ فردای انقلاب؟ بعد تشکیل شورای انقلاب؟ یا در نقاطی دیگر؟ واضح است که ما نه با یک پایان، بلکه با پایان‌هایی سروکار داریم که بدون این که هیچ‌یک اصالتی داشته باشند از دل صورت‌بندی‌های مختلفی بیرون می‌آیند.

اندیشیدن به این شکست، نه به مثابه یک رخداد قطعی، بلکه به عنوان لحظه‌ای که درون یک صورت‌بندی و چارچوب روشی فهم می‌شود، ما را به خوانشی روش‌مند از رخداد‌های تاریخی رهنمون می‌کند؛ از همین‌رو، برای مثال، بازاندیشی شکست ۵۷ نیز نه به قصد اصالت‌بخشی به آن نقطه شکست، بلکه برای فهم این است که هر سنت فکری چگونه آن نقطه شکست را می‌خواند و شکست را چگونه تبیین می‌کند. پرسش از این پایان، ما را به خاستگاه بازمی‌گرداند.

۴۰۴ نوعی صحنه‌ی بازآرایی‌شده‌ی بحران بود که در آن نه تنها آنتاگونیست‌ها و پروتاگونیست‌های ۵۷ در تقسیم نقش‌هایی جدید، دوباره به روی صحنه ظاهر شدند، بلکه پرسش‌های بنیادین آن دوره هم دوباره احضار شدند. این صحنه آن‌قدر تداعی‌گر ۵۷ بود که همه بی واسطه یاد جمله معروف مارکس در

^۹ امید منتظری در ارائه‌ای آنلاین با عنوان «دیروز و فردای فاجعه» رد فاجعه را در تاریخ تفکر می‌گیرد و این پرسش را مطرح می‌کند که چطور فاجعه می‌تواند خود مبنای تفکر قرار گیرد.

^{۱۰} در یکی از ضمیمه‌های این متن که به زودی منتشر می‌شود، به بررسی نسبت خیزش ژینا و اعتراضات ۴۰۴ می‌پردازم.

هیجدهم برومر لویی بناپارت می‌افتادند: «تاریخ دوبار تکرار می‌شود، بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت کمدی.»

فاجعه پرسش‌هایی را دوباره مطرح ساخت که شاید از فرط پایه‌ای بودن، دیگر کلیشه‌ای شده‌اند. اما امروز و در فضایی که توصیف کردم لزوم بازگشت و مطرح ساختن دوباره آن‌ها احساس می‌شود. پرسش‌هایی چون "وظیفه روشنفکر چیست؟" و "ضرورت بازتعریف سوژه مبارزه و شناخت". در لحظات بنیادین، سوژه سیاسی در موقعیتی قرار می‌گیرد که در آن ناچار از ترسیم یک نقشه است. باید موقعیت مکانی و زمانی خود را بازتعریف کرده و دستگاه معرفتی‌اش را از نو بنویسد. این را در تمام متن‌های بنیادین مبارزین ۵۷ می‌شود پیدا کرد: یکی از اولین حلقه‌های بنیان‌گذار چریک‌های فدایی، معروف به گروه جزنی، در پاییز ۱۳۴۶، «مسائل جنبش ضد استعماری و آزادیبخش خلق ایران و عمده‌ترین وظایف کمونیست‌های ایران در شرایط کنونی» را تدوین می‌کند. جزوه‌ای که با پیوند ایده‌های مارکسیستی و آنتی‌کلونیال، فراروی از چارچوب‌های عملاً موجود مارکسیسم روسی در آن زمان ایران بود. راه کارگر با ظهور دولت جدید پسانقلابی، چهارگانه‌ی «فاشیسم، کابوس یا واقعیت؟» را می‌نویسد. این جزوه‌ها در واقع پاسخ به پرسش‌هایی بود که تاریخ به آن‌ها تحمیل کرده بود.

در چنین شرایطی، روشنفکران و نیروهای سیاسی اما، به‌ویژه نیروهای چپ، به‌جای آن‌که وارد فرایند اندیشیدن به این بازگشت شوند، عمدتاً به موضع‌گیری، فاصله‌گذاری و مدیریت نسبت خود با صحنه مشغول شدند. آن‌چه در عمل شکل گرفت، نه یک مداخله‌ی نظری یا اخلاقی، بلکه شکلی از سیاست اجتناب در مواجهه با اعتراضات ۴۰۴ بود. منظورم از سیاستِ اجتناب، صرفاً سکوت یا بی‌عملی نیست. سیاستِ اجتناب یک منطق خاصِ جاگیری است: حفظ فاصله‌ی انتقادی بدون پذیرش ریسک حضور، معلق نگه داشتن نسبت خود با مردم، و تبدیل وظیفه‌ی روشنفکری به نوعی مراقبت از پاکی موضع. در دیماه ۴۰۴ بسیاری از روشنفکران دچار شگفتی شدند؛ نه فقط از آن‌چه رخ داد، بلکه از آن‌که مردم آن‌گونه ظاهر شدند که ظاهر شدند. اقبال به سلطنت‌طلبی، گردش شعارها، و افق‌های سیاسی‌ای که برای بسیاری از نیروهای چپ نامطلوب، بیگانه یا حتی هراس‌آور بود، موجب شد که خود «مردم» به مسئله بدل شوند. همان مردمی که در صورت‌بندی‌های پیشین همواره سوژه‌ی مفروض مبارزه، رهایی یا مقاومت بودند، اکنون در هیئت‌ی ظاهر شده بودند که به‌سادگی درون دستگاه‌های معنایی موجود قابل‌فهم نبودند یا ساده‌انگارانه و دست و دلبازانه فاشیست خطاب می‌شدند.

در ۴۰۴ آن چه برای نیروهای چپ آشکار شد، بحران سوژگی بود. آن ها ناگهان با این واقعیت مواجه شدند که دیگر نمی‌دانند با این «مردم» چه کنند. این نه فقط یک بحران سیاسی، بلکه یک بحران شناختی و مخصوصاً عاطفی بود. برای این می‌توان هزاران نقل قول از فضای مجازی و محتوای تولید شده در آن در این مدت آورد. زیرا روشنفکر در بسیاری موارد با مردمی روبه‌رو شد که دیگر درون تصویر آرمانی او از «مردم» جای نمی‌گرفتند. به همین دلیل، آن چه رخ داد نوعی سرگشتگی عمومی بود: سرگشتگی در نام‌گذاری رخداد، در تعیین نسبت با آن، و در پاسخ به پرسش‌هایی چون «سوژه سیاسی کیست؟»، «وظیفه‌ی سوژه سیاسی چیست؟»، «سوژه‌ی انقلاب کیست؟»، و حتی «کدام مردم؟». اما نیروهای سیاسی، به‌جای آن که از این احضار به‌مثابه فرصتی برای بازاندیشی استفاده کنند، بیش‌تر درگیر مراقبت از مرزهای هویتی خود شدند. این همان جایی است که سیاست اجتناب، نه صرفاً ناکافی، بلکه غیراخلاقی می‌شود. زیرا در لحظه‌ای که مردم زیر بمب و گلوله اند، اجتناب از حضور، به معنای رها کردن آن‌ها در دل فاجعه است. فاجعه فقط نسبت ما با مردم را دگرگون نمی‌کند، بلکه باید دستگاه نظری ما را نیز تغییر دهد. اگر چنین نکند، اگر ما پس از فاجعه هم‌چنان با همان مفاهیم، همان چارچوب‌های تفسیری، و همان نحو استدلال پیشینی به سراغ وضعیت برویم، باید پیرسیم اصلاً فاجعه چه اثری بر فکر ما گذاشته است. تجربه‌ی فاجعه، اگر واقعاً تجربه شده باشد، نمی‌تواند صرفاً یک «محتوا»ی تازه برای دستگاه نظری قدیم باشد؛ باید خودِ فرمِ فهم، خودِ سازمان ادراک، و خودِ اقتصاد عاطفی اندیشیدن را دگرگون کند.

درست در همین لحظه است که باید از وظیفه‌ی روشنفکر به‌نحوی دیگر سخن گفت. وظیفه‌ی سوژه سیاسی نه حفظ فاصله، بلکه ماندن در کنار مردم است. البته این ماندن به‌هیچ‌وجه به معنای انحلال در اراده‌ی سیاسی بالفعل مردم، همراهی بی‌چون‌وچرا با شعارها و افق‌های آن‌ها، یا واگذاری استقلال نظری نیست. «در کنار مردم ماندن» را باید به‌مثابه یک موضع اخلاقی-سیاسی فهمید، نه به‌مثابه شکلی از پوپولیسم. مسئله مهم این است که روشنفکر نمی‌تواند در مواجهه با مردمی که از منظر او دچار راست‌گردی، نیهیلیسم، یا حتی میل به اقتدار شده‌اند، صحنه را ترک کند. او اگر مردم واقعاً موجود را رها کند، در عمل نه از حقیقت دفاع کرده و نه از سیاست، بلکه صرفاً خود را از دشواری واقعیت معاف کرده است.

شاید به همین دلیل است که باید دوباره به مسئله‌ی «نسل» بازگردیم. فرزندان ما، نسلی که امروز در مرکز بحران ایستاده، برخلاف ما، نسلی که در دهه‌های مختلف پس‌ا ۵۷ بالیده و سیاسی شده، بیش از آن که تجربه‌ی یک جنبش اجتماعی پایدار و افق‌گشا را از سر گذرانده باشد، با موج‌های متوالی فاجعه،

سرکوب و کشتار بزرگ شده است. نسلی که ۹۶، ۹۸، هواپیمای مسافربری، ژینا، اعدام‌ها و جنگ را دیده، بی‌آن‌که تجربه‌ای تثبیت‌شده از پیروزی، سازمان‌یابی یا حتی تداوم یک افق جمعی سیاسی داشته باشد. شیوا عاملی‌راد سخنگوی کانون صنفی معلمان در مصاحبه‌ای به خوبی به این موضوع اشاره می‌کند. اشاره او به این‌که «این دانش‌آموزان، بچه‌هایی هستند که ۸۸ را ندیده‌اند و تنها با موج فاجعه روبه‌رو بوده‌اند»، از همین منظر اهمیت دارد. این نسل در فضایی رشد کرده که خشونت نه یک استثنا، بلکه بخشی از بافت روزمره‌ی ادراک سیاسی آن بوده است. پیش از این، هنوز نوعی گفتمان ضدخشونت، امید به اصلاح، یا دست‌کم تصور امکان تغییر تدریجی در فضا وجود داشت. اما برای نسلی که کودکی و نوجوانی‌اش در توالی کشتار، تحریم، فروپاشی و سرکوب گذشته، مواجهه با جنگ، و حتی پذیرش گفتار مداخله و ویرانی، لزوماً فقط محصول «شست‌وشوی مغزی» نیست. بخشی از مسئله، از کار افتادن همان چیزی است که می‌توان آن را نرم خشونت نامید: حساسیتی پایه‌ای نسبت به مرگ، ویرانی و نابودی. وقتی فاجعه به افق دائمی تجربه بدل شود، نسبت سوژه با خشونت نیز دگرگون می‌شود. «آغاز فصل سرد» دقیقاً نام همین وضعیت است: پارادایم مبارزه‌ی نسلی که بیش از هر چیز، در هم‌جواری مداوم با مرگ، سیاسی شده است.

در این وضعیت، آن‌چه من در برابر این سیاست اجتناب می‌گذارم، «سیاست حضور» است. سیاست حضور به معنای ماندن در صحنه‌ی بحران، در صحنه‌ی سرکوب، در صحنه‌ی تشتت عاطفی، و در صحنه‌ی گسست رابطه‌ی روشنفکر با مردم است، بی‌آن‌که این حضور به تأیید همه‌جانبه‌ی مردم یا تطهیر افق‌های ارتجاعی بیانجامد. روشنفکر باید بتواند در کنار مردم بایستد، حتی وقتی از آن‌ها فاصله دارد؛ و دقیقاً از دل همین فاصله‌ی تحمل‌شده، نه فاصله‌ی حفاظتی، امکانی برای اندیشیدن بسازد. زیرا وظیفه‌ی روشنفکر نه انطباق با مردم است و نه انکار آن‌ها، بلکه تاب آوردن شکاف میان افق هنجاری خود و واقعیت اجتماعی موجود، و تبدیل این شکاف به ماده‌ی تفکر است. هدف اصلی من در این متن فکر کردن به این است که وقتی با افق سیاسی سوژه‌ی جمعی معترض این‌قدر فاصله داریم، چطور می‌توانیم «درکنار» مردم بمانیم؟ چطور می‌توان ماند و بحران را تاب آورد؟ تنها از طریق این تاب‌آوری است که می‌توان به افقی سیاسی و مبارزاتی امیدوار ماند.

اتحاد دو فاصله‌ی متدولوژیک، یکبار در نزدیکی، و بار دیگر در فاصله. گرفتن این دو فاصله‌ی توانمند است که ما را قادر به تامل روی وضعیت می‌کند.

اگر تجربه‌ی تبعیض و ستم به ما لنز فمینیستی، حاشیه یا ضداستعماری می‌دهد، تجربه‌ی فاجعه نیز باید نوعی جابه‌جایی در رژیم معرفتی ما ایجاد کند. فاجعه آن لحظه‌ای است که در آن مفاهیم پیشین، کفایت تفسیری خود را از دست می‌دهند. این از دست رفتن کفایت، به معنای بی‌اعتبار شدن کامل نظریه‌ها نیست، بلکه به این معناست که دیگر نمی‌توان آن‌ها را بی‌واسطه و بدون بازاندیشی بر وضعیت اعمال کرد. پس از جنگ دوازده‌روزه و کشتار دی‌ماه و جنگ چهل روزه، به‌نظر من دقیقاً با چنین موقعیتی مواجه هستیم. درگلتیدن سریع به مواضع ژئوپلیتیکی آماده یا گفتار راه‌سومی در برابر آن، بیش‌تر نوعی فرار از وضعیت بود تا مواجهه با آن. این تحلیل‌ها برای جهانی پیش از این فاجعه‌ها ساخته شده بودند. اکنون دیگر صرفاً این مهم نبود که کدام نیرو در منطقه چه می‌کند؛ مسئله این بود که مردم ایران چگونه هم‌زمان زیر فشار جنگ، سرکوب داخلی، فروپاشی افق سیاسی و زندگی، و تلاطم عاطفی جمعی قرار گرفته‌اند.

در چنین وضعیتی، من حتی نسبت به ایده‌ی «تحلیل سرد» نیز بدگمانم. آن‌چه در فضای سیاسی گاه با عنوان سوپر آنالیز یا تحلیل خونسرد ستایش می‌شود، لزوماً ما را به فهم فاجعه نزدیک نمی‌کند. به درد کارشناسان جنگی و بازار بورس می‌خورد. ذهنی که واقعاً از فاجعه عبور کرده باشد، نه سرد، بلکه گداخته است. ذهن سرد، در بسیاری مواقع، ذهنی است که یا هنوز در فاصله‌ای امن از فاجعه قرار دارد یا فاجعه را در سطحی انتزاعی و خارجی می‌فهمد. اما اندیشیدن به پسافاجعه برای ما که می‌خواهیم به وضعیت وجودی خود فکر کنیم، مستلزم عبور دادن فکر از میان تلاطم دستگاه عصبی، عاطفی و ادراکی آسیب‌دیده است. به همین دلیل، گمان می‌کنم پس از فاجعه، مسئله‌ی اصلی دیگر فقط «تحلیل درست» نیست، بلکه یافتن زبانی است که بتواند وضعیت را از نو صورت‌بندی کند. بخش زیادی از متن‌هایی که در این دوره تولید شدند یا بیانیه بودند، یا روایت‌های دسته‌بندی‌شده و اطلاع‌رسان برای مخاطب غیرفارسی‌زبان. این امر خود نشانه‌ای از وضعیت تروماتیک است: گویی توان نظری ما به دو شکل تقلیل یافته بود، یا اعلام موضع، یا ترجمه‌ی وضعیت برای دیگری. اما متن‌های اندکی بودند که بکوشند خود را برای خود ما توضیح دهند. این خلأ فقط یک ضعف نوشتاری نیست، بلکه نشانه‌ی نوعی انسداد معرفتی است. ما نتوانستیم آن‌چه بر ما گذشته و هنوز می‌گذرد را درون زبانی برای خودمان بنویسیم. این سکوت از دل همان وضعیت پسافاجعه‌ای می‌آید که هنوز فاجعه را در سطح عاطفی حمل می‌کند اما نتوانسته آن را در سطح مفهومی صورت‌بندی کند.

تربیت احساسات^{۱۱}

اگر فاجعه، هم نسبت روشنفکر با مردم را دگرگون می‌کند و هم دستگاه نظری ما را، پس ما به گفتاری تازه نیاز داریم. مسئله فقط این نیست که واژگان قدیم ناکافی‌اند، بلکه این است که خود فضای اجتماعی و سیاسی در سطحی «پیشاگفتاری و پیشاسیاسی»^{۱۲} عمل می‌کند. ما درون وضعیتی از تشتت عاطفی زندگی می‌کنیم؛ وضعیتی که در آن «خشم، ترس، ناامنی، سوگ، میل به بازگشت، نیهیلیسم و درماندگی»، همه هم‌زمان حضور دارند، اما هنوز درون یک صورت‌بندی گفتاری تازه سازمان نیافته‌اند. از این‌رو، مهم‌ترین وظیفه‌ی روشنفکر در این لحظه، نه صرفاً تحلیل واقعیت، بلکه «تربیت احساسات» است.

به همین دلیل است که به‌طرز جالبی پست‌های صفحه‌های روان‌شناسی که در این دوره درباره‌ی وضعیت نوشته‌اند بسیار دیده و وایرال شده‌اند. این خود نشانه‌ای است از خلأ گفتاری ما. فعالان سیاسی در حالی می‌خواهند وضعیت را تحلیل یا با هم ائتلاف کنند یا بیانیه صادر کنند که تنها کاری که می‌کنند بروز احساسات‌شان در فضای مجازی است؛ آن‌هم احساساتی نسبت به مخاطبان خاص خودشان، محکوم کردن دیگری، تخلیه‌ی خشم، و پلیسی کردن این که اصلاً آدم‌ها چه «احساسی» باید داشته باشند. همه جا صحبت از این است که چه احساسی در مورد وقایع داریم. از مرگ این و آن خوشحالیم یا ناراحت؟ مردم از حمله نظامی خوشحالند یا ناراحت؟ اما این احساسات کم‌تر از سطح ابراز شخصی فراتر می‌رود و به گفتاری بدل نمی‌شود. بخش بزرگی از دستگاه گفتارساز مجازی هم در این دوره اتفاقاً حول همین ابراز احساسات شخصی سامان یافته است. این وضع البته تصادفی نیست؛ بخشی از خود وضعیت است.

۱۱ رمان Sentimental Education فلور در بستر تحولات پس از انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه و گذار به امپراطوری دوم شکل می‌گیرد؛ دوره‌ای که امیدهای انقلابی به سرعت به شکست و سرخوردگی می‌انجامد و هم‌زمان بورژوازی و منطق سرمایه تثبیت می‌شود. در این اثر، سیاست به صحنه‌ای از ژست‌ها و گفتگوها فروکاسته. تربیت احساسات در این متن همان‌طور که گفتم برای من نه صرفاً به معنای روانشناختی، بلکه در تداعی این رمان مطرح می‌شود.

فردریک مورو دهه‌ها در آستانه‌ی زندگی می‌ایستد؛ نه بی تفاوت، بلکه سرشار از احساس، اما ناتوان از تبدیل آن احساس به کنش. فلور نشان می‌دهد که احساسات تربیت‌نشده، یعنی احساساتی که در خودشان می‌مانند و به فعل بدل نمی‌شوند، نه تنها فرد را فلج می‌کنند، بلکه او را در برابر تاریخ نیز بی‌اثر می‌گذارند؛ انقلاب ۱۸۴۸ از کنار فردریک رد می‌شود و او فقط تماشاگر است. آن‌چه من از این رمان وام می‌گیرم این است: تربیت احساسات به معنای آموختن چگونگی عبور از احساس به کنش است. یعنی شکل دادن، جهت دادن و ترجمه احساسات به زبانی جمعی.

^{۱۲} اتناکامل در متن «در میانه اقتدار و اضطراب» این فضای پیشاعاطفی و پیشاسیاسی را ترسیم می‌کند.

اما درست به همین دلیل، مداخله‌ی روشنفکری باید از سطح موضع‌گیری صرف فراتر رود و به سطح میانجی‌گری عاطفی-گفتاری برسد. تربیت احساسات را نباید به معنای روان‌شناختی سطحی یا به معنای مهندسی عاطفه فهمید. مقصود من چیزی نزدیک‌تر به یک کار سیاسی-هرمنوتیکی است: صورت‌بندی عواطفی که هنوز نام ندارند، یا عواطفی که در شکل خام، متراکم و پیشاگفتاری خود در فضا پراکنده‌اند. من این گفتار را بدیلی برای «همبستگی» فرسوده و تهی‌شده نیز می‌بینم. شاید در این وضعیت، آن‌چه پیش از همبستگی لازم داریم، نوعی هم‌فهمی است؛ هم‌فهمی در معنای ساختن یک فضای عاطفی مشترک که بتواند شرط امکان شکل‌گیری سیاستی تازه شود. پیش از هر اتحاد فرمی، پیش از هر ائتلاف و سازمان، ما به نظمی تازه در ادراک و احساس نیاز داریم. اگر چنین نظمی شکل نگیرد، عواطف ما به‌آسانی توسط گفتارهای جنگ‌طلب، پوپولیستی و ضدحیات دستکاری خواهند شد. منطق هزینه-فایده، عادی‌سازیِ مرگ، مقایسه‌ی تعداد کشته‌ها، و پذیرش کشتار و جنگ به‌مثابه هزینه‌ای برای رهایی، دقیقاً در فضایی هژمون می‌شوند که فاقد زبان مشترک اخلاقی و سیاسی برای دفاع از حیات است. این بی‌معنا نیست که شاید بتوان گفت مسئولانه‌ترین مواجهه با کشتار و جنگ را آن دسته از فعالانی داشته‌اند که فعالیت سیاسی و اجتماعی‌شان همواره نوعی تمرین «در کنار بودن» و هم‌فهمی بوده است؛ در کنار ماندن با مردم، حتی آن‌جا که افق‌های سیاسی یکسانی وجود ندارد. برای مثال، قانون صنفی معلمان، به‌واسطه بینش خاصی که کار معلمی در مواجهه با بحران‌ها ایجاد می‌کند و نیز مسئولیتی که در خودِ پرکتیس معلمی تمرین می‌شود، توانست در لحظه فوریت وضعیت، بدون لکنت و تبصره، در آشفتگی تحلیلی وضعیت و سیاست اجتناب حاکم بر فضا، جایگاه و وظیفه خود را به‌روشنی تشخیص دهد؛ از پی‌گیری وضعیت دانش‌آموزان کشته و بازداشت‌شده در اعتراضات گرفته تا بعدتر، پیگیری و سخن گفتن از دانش‌آموزان کشته‌شده در جنگ. این تعهد به «در کنار بودن» را می‌توان در روایت معلمانی که از گفت‌وگو با دانش‌آموزان سلطنت‌طلب‌شان سخن گفته‌اند هم پی‌گیری کرد؛ تلاشی برای حفظ رابطه و فهم، حتی در دل اختلاف سیاسی. همین منطق را می‌توان در فعالیت آنان، درکوشش برای جلوگیری از انسان‌زدایی کشته‌شدگان جنگ نیز مشاهده کرد. یا در لحظه مواجهه عاطفی و بغض پرستو فروهر در مصاحبه‌اش درباره کشتار دی‌ماه؛ لحظه‌ای که در آن، فاصله انتزاعی تحلیل جای خود را به نوعی نزدیکی عاطفی با مردم می‌دهد. آن‌چه به این فعالان امکان چنین فهمی را می‌دهد، از سرشت فعالیتی که سال‌ها به آن مشغول بوده‌اند جدا نیست. این بینش و نزدیکی صرفاً موضعی اخلاقی یا احساسی نیست، بلکه حاصل نوعی پرکتیس مداوم بودن با دیگران، دیگری اندیشی، گوش‌دادن، مراقبت‌کردن و مسئول‌ماندن در قبال زندگی‌ها/مرگ‌های انضمامی است.

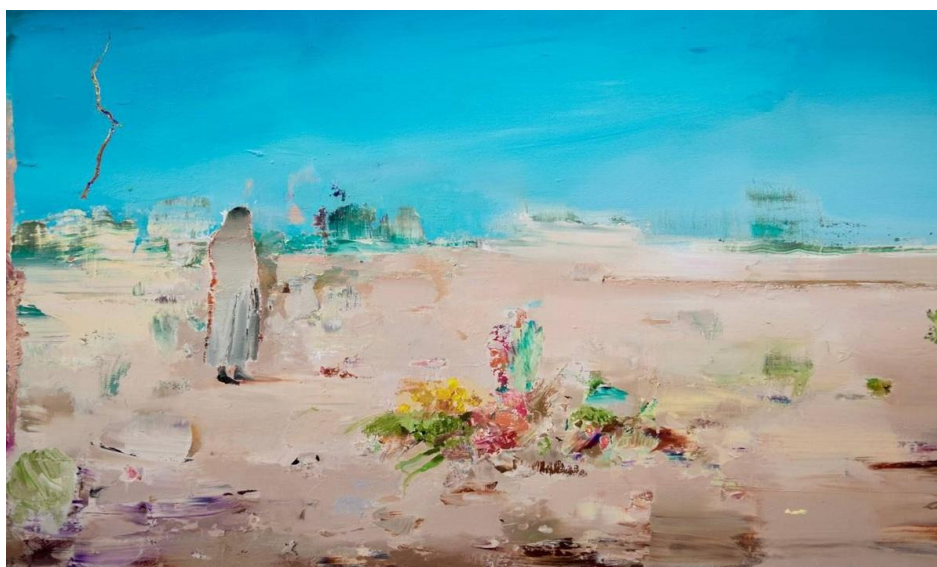
در ادامه‌ی گفتن از این مواجهات با فاجعه در فضا، چهلم کشتار دیماه هم جایی بود که امکان گفتاری تازه را در فضا نشان داد. مکث روی این چهلم و گذر از گورستان می‌تواند مارا به گفتار پسافاجعه رهنمون سازد. اگر پسافاجعه نام زیستن در آستانه‌ای معلق باشد، چهلم‌ها یکی از معدود فرم‌هایی‌اند که این تعلیق را قابل‌زیست می‌کنند. جایی میان سوگ و گفتار و میان گورستان و سیاست.

امروز گورستان، این جا چهلم، تمام!:

«تموم شد اون دوره‌ای که می‌کشتن و می‌بردن تو باغچه و زمین کشاورزی دفن می‌کردن. اون روز تو زمین کشاورزی دفن کردن، امروز بچه من توی قبرستونه. اون دوره تمام! تمام!»

این‌ها را زری مادرِ نهایت که در دیماه ۴۰۴ در گرگان کشته شده، در مراسم چهلمش می‌گوید. او با گفتن از باغچه و زمین کشاورزی و گورهای بی‌نشان دارد به اعدام‌های ۶۷ اشاره می‌کند. سخنرانی زری مادرِ نهایت و اتصالی که او بین ۴۰۴ و اعدام‌های ۶۷ برقرار می‌کند، مسیری است که دادخواهی در تاریخ ما ترسیم می‌کند. زری مادرِ نهایت بین دو لغت در رفت و آمد است. دخترش را هم شهید خطاب می‌کند و هم جاویدنام. بین دو گفتار دادخواهی. ما چیزی از گرایش سیاسی نهایت نمی‌دانیم. تنها به شهادت مادرش می‌دانیم که او "رهگذر نبود، بسیجی نبود، مبارز بود". سخنرانی زری مادرِ نهایت، برای من در فهم وضعیتی که به عنوان مردم در آن قرار دارم از هر متنی که تا آن روز خوانده بودم مفیدتر بود. به من جایم را نشان داد. جایی که باید از آن آغاز کنم و به آن برگردم: گورستان.

گلزار خاوران (حمید یراقچی)



او می‌گوید: «اون دوران تمام شد. تمام!»

چه چیزی تغییر کرده؟ چه چیزی تمام شده؟ تاریخ را بر مبنای چه چیزی دوره بندی می‌کند؟ بر مبنای تاریخ گورستان‌ها. دادخواهی پس ازین تاریخ بلندی که طی کرده در چهلم نهایت و در کنار مزار او، دوران مبارزات مردمی ایران را نشان گذاری می‌کند. دوره‌ای تمام شده است. دیگر نمی‌توانید به راحتی بکشید و در گوری بی‌نشان دفن کنید و ساکت کنید. تمام!

با اعلام این پایان، او تقویم و زمان را دست‌خوش تغییر می‌کند.

گفتار «چهلم ۴۰۴» را نمی‌توان امتداد ساده گفتار آغازین ۴۰۴ دانست؛ چهلم، به‌مثابه یک برش گفتمانی، لحظه‌ای از بازپس‌گیری مردمی واقعه بود. شعارمحور بودن اعتراضات و زبان هژمون شده در آن، در بحران زبان در سوگ دگرگون شد. در این معنا، دادخواهی می‌تواند همان گفتار نوینی باشد که در این گسست پدیدار می‌شود. جایی که زبان از کار می‌افتد، سوژه جمعی به آیین پناه می‌برد؛ آیین به‌مثابه صورت‌بندی غیرزبانی معنا.

در سنت سوگواری ایرانی، عدد چهل واجد دلالتی نمادین و زمانی است. چهلم مرگ، نقطه‌ای است که در آن سوگ از وضعیت تعلیق به نوعی تثبیت می‌رسد: مرگ به رسمیت شناخته می‌شود، زبان باز می‌گردد و امکان بازگشت به زندگی روزمره فراهم می‌شود. این منطق آیینی، در پیوند با مومنت‌های اعتراضی، به شکلی از سیاسی‌شدن سوگ انجامیده است. چهلم، در این معنا، از یک آیین سوگواری به یک فرم مبارزاتی بدل می‌شود. می‌توان چهلم را به‌مثابه یک وضعیت پسا فاجعه فهم کرد: آستانه‌ای که در آن امکان ظهور شکل‌های تازه‌ای از بیان، زبان و استتیک فراهم می‌شود. آن‌چه در این لحظه رخ می‌دهد، صرفاً تداوم سوگ نیست، بلکه تبدیل آن به صورت‌های قابل رؤیت و قابل اشتراک در عرصه عمومی است. به این اعتبار، سیاست مردمی در چهلم است که به‌نحو برجسته‌ای بروز می‌یابد.

در چهلم ۴۰۴، بسیاری از زنان، مادران و خواهران و همسران کشته شدگان از هر طبقه و قشری، بعضاً با میکروفون سخنرانی کردند. این چهلم‌ها پر بود از مراسم سوگواری با رقصیدن‌ها. و این سخنرانی و رقص‌ها به سرعت گسترش یافتند. دیدن دیگران به معنای درک آن‌ها و اجرایی متاثر از آن دیدن و خود را در معرض دید گذاشتن. این اتفاق در گردش تصاویر چهلم کشتار دیماه افتاد.

اعتراضاتی که خود را در تضاد با زن، زندگی، آزادی بیان می‌کرد یا در تایم‌لاینهای روشنفکری، فضای غالب دیاسپورا و در فضای مجازی این‌طور معرفی می‌شد، به‌زعم من در چهلیم به شکلی ارگانیک، استتیک ژینا را به خود گرفت. بدون حضور کنشگران فمینیست یا گفتاری فمینیستی، اجراگری دادخواهانه، این چهلیم را در رزونانس با مراسم چهلیم اعتراضاتی فمینیستی قرار داد. ما در سوگ است که هم‌دیگر را پیدا می‌کنیم، کنار هم می‌نشینیم، به حرف می‌آییم و "زبان می‌گیریم"^{۱۳}. این جایی است که نباید واگذاریم. این هم‌هوا شدن و تنظیم شدن عاطفی اجتماعی. آن‌جا که هم‌سرنوشتی‌مان را در کشته‌شدن به یاد می‌آوریم و درک می‌کنیم. این به معنای همراهی با خواست سیاسی مردم نیست، اما لحظه‌ای است که از انسان‌زدایی شدن عده‌ای از ما توسط خودمان و ما، توسط دیگری جلوگیری می‌کند. پیوندی را حفظ می‌کند که در صورت پاره شدن آن به فروپاشی اجتماعی خواهیم رسید.

شعار، آن‌گونه که در اعتراضات به چرخش درمی‌آید یا در سطحی توسط رسانه هژمون می‌شود، ضد این اجرا و بازیافتن سخن است. در چهلیم اما رسم "زبان گرفتن" در سوگ باعث شد که سوگواران به‌دنبال زبان و کلمه خودشان بگردند. مراسم سوگواری که در ایران به عنوان سنتی مبارزاتی تثبیت شده است به خاطر این فرصت و جایگاه سخن پیدا کردن مردم هم واجد اهمیت و قابل تحلیل است. اگر در اعتراضات دی، هژمونی سلطنت طلبان و شعارهای پرو پهلوی واضح بود و این چپ‌ها را برای اتحاد سیاست اجتناب با گفتن «این اعتراضات، اعتراضات ما نیست» راحت کرد؛ در چهلیم، مردم معترض خود را به مثابه مردمی آشکار کردند که نمی‌توان با سیاست اجتناب با آن‌ها برخورد کرد. آن‌ها فعالین را مجبور کردند که به آن‌ها نگاه کنند. آن‌ها اسم کشته‌های خود را فریاد زدند. استتیک چهلیم، پس از سکوت و بی‌کلمه‌گی ترومای پساکشتار، تاثر برانگیخت. عزاداران کمک کردند ما هم از پس خشکی و سردی و بی‌کلمه‌گی کشتار اشک بریزیم. آن‌ها با سخنرانی‌های‌شان در مراسم چهلیم به فضا کلمه آوردند، در عین این‌که از فرط بی‌کلمه‌گی خود به رقص درآمده بودند.

از چهلیم‌ها در ۵۷ تا چهلیم در ۸۸ تا چهلیم در ژینا تا چهلیم ۴۰۴، این فرصتی است که بقیه فعالین هم خود را بازیابند. مثلاً در چهلیم ۴۰۴ بود که جنبش دانشجویی فعال شد. چهلیم فراخوانی ندارد، فراخوان آن تاریخی است. در چهلیم ۴۰۴ صداهای متکثرتری به گوش رسید. از پدر مهدی کریم‌پور که گفت بچه‌ام برای دموکراسی و عدالت‌خواهی رفت. از دانش‌آموزان پدر صدرا سلطانی که چهلیم صدرا را توی کلاس با

^{۱۳} در روستای مادری‌ام، به سنت مویه‌کردن که در آن زنان عزادار نزدیک به مرده، با روایت و بازگویی خاطرات او سوگواری می‌کنند، «زبان گرفتن» گفته می‌شود.

پخش سرود «نامه» گرامی داشتند. سرودی که تاریخ ۸۸ و بعد ۴۰۱ را احضار می‌کند. از گفتن از رها، ماهی سیاه کوچولویی که از فیروزآباد به دریای دانشگاه تهران رسید.

مردم مراسم سوگ را خودشان می‌پرورند. مراسم این سنت همیشه یکسان نمانده و در منظومه‌ی رخدادهای اعتراضی واقع شده قرار می‌گیرد. سرایت ویدئوهای سوگ، ارسال این پیام سوگواران به هم است که: «دیدمت». این، تماشا کردم، و این تماشا کردن از فاصله یک کنش است. کنشی اتفاقاً بسیار «مادرانه» یا به بیان عمومی‌تر همدلانه. این کنش در باز اجراگری و با ارسال این پیام که «دیدمت»، کنش می‌شود. در به کارگیری استتیک که تماشا کرده‌ای، و نشان دادنش به دیگران. در پخش کردن آهنگی که پیش‌تر سوگواری در مراسم فرزندش پخش کرده است. از تکرار سخنرانی زنان در مراسم چهل‌م ۴۰۴. در ۴۰۴ این تکرار و سرایت به طرز عجیبی خود را در خلال مراسم مختلف، می‌ساخت و گسترش می‌داد. مراسم سوگ معترضان ایران هیچ‌وقت به شیوه یکسانی اجرا نشده و همواره در هماهنگی و تأثر از منظومه سیاسی آن اعتراضات بوده است. در خیزش ژینا، سوگ با گیس‌بری و روسری از سر درآوردن زنان و آمدن اسم مادرکشته شدگان روی سنگ قبرهایشان انجام شده. و ژینا که خود در سنت دادخواهی و از گورستان شروع شد.

این‌ها تصاویری هستند که مردم می‌خواهند از خود نشان دهند و مردم با بازاجرایش نشان می‌دهند که پیام را دریافت کرده. دیده، الهام گرفته و بازاجرا می‌کند. زنجیره تحریک و الهام. هسته این زنجیر، رساندن این «پیام» است که «دیدمت»، تو تنها نیستی و من با اجرا به شیوه خودم همراهی‌ات می‌کنم. این پیام دیدمت، پیامی است که در ارتباط همدلانه بسیار مهم است. دیدمت. این تصاویر به خاطر اتصالی که با یک رخداد و با هسته سخت واقعیت دارند، با تصاویر میمیتیک مجازی بسیار متفاوت هستند. چه کسی جز مردم او را می‌بیند؟ و چه کسی جز مردم می‌تواند دادخواه خویش باشد؟

مادر نهایت که به نظر می‌آید از خانواده‌هایی هستند که هر سال مراسم عاشورا تاسوعا انجام می‌دهند، می‌گوید: "چند روز دیگه محرمه و خانواده رحیمی هر سال علم دور می‌داد." می‌گوید "این دیگه تموم شد. دیگه محرم ما هیجده و نوزده دیماه است." او چیزی را در تقویم جابجا می‌کند، از حکومت پس می‌گیرد و به این واسطه، دادخواهی دخترش را آغاز می‌کند. چیزی را جابجا می‌کند، آن چیز همان کربلاست. این سخنرانی او در سوگ دخترش است.

این گونه است که ارواح ۵۷ هنوز در لحظات مختلف احضار شده و سنت مبارزاتی، فراتر از فراخوان ها و بمباران رسانه ای علائم حیات خود را در مراسم سوگ و چهلم بروز می دهد. هر وقت که مردم بی واسطه اعتراض می کنند، به روشی اعتراض می کنند که به شکلی سنتی بلدند. خاطره مبارزاتی این گونه خود را احضار می کند. مادرِ نهایت، یزید زمان را معرفی می کند. این رتوریک مذهبی حتی در اعتراضاتی آشکارا ضد مذهب سیاسی، راه خود را پیدا می کند. زری مادرِ نهایت صحنه را به کربلا و نقش ها را دوباره تخصیص می دهد. فلکه، کاخ کربلاست و یزید دوران هم کسی است که معترضان را کشته. مادرِ نهایت، عاشورا و تاسوعا را روی تقویم جابجا می کند و تقویمی نو می سازد و با این کار تقویم ۵۷ را هم نو می کند، کشته های عاشورای ۸۸ را هم پیوند می زند به کشته های ۴۰۴ و تمام کشتگان را احضار می کند. او در آن سخنرانی این را دوبار انجام می دهد. یکبار با جابجا کردن عاشورا تاسوعا روی تقویم، و بار دیگر با اعلام پایان یک دوران. تمام!

این مواجهه ای به شدت الهیاتی با یک مفهوم مذهبی است. نه تقلیل گرایی آن پسااستعماری هایی را دارد که در مواجهه با هر المان مذهبی در مبارزات مردم تقدیسش می کنند و می خواهند از اسلام گرایی به زور المانی رهایی بخش بیرون بکشند، و نه بلاهت آن هایی را دارد که تمام گفتار خود را با نفرت پراکنی به مظاهر اسلامی مقاومت بنا می کنند. این دقیقاً موقعیت سوژه مبارز ایرانی است که ماندن سرش و خواندن آن با تاریخ و نظریه ی خود، بسیار مهم است.

در پسا فاجعه و پسا کشتاری که زبان چندپاره شده، گفتارها بی معنا گشته اند، احساس بی عاملیتی و سیه روزی سیطره دارد و مبارزه معنای خود را از دست داده، پیدا کردن معنا و قطب نمای سیاسی و گره گشایی وضعیت عاطفی اجتماعی متلاطم، از مهم ترین قدم هایی است که می توان برداشت. بار این گفتار پسا فاجعه را بازماندگان کشتار و درامتداد آن گفتار دادخواهانه است که به دوش می کشد.

دادخواهی به مثابه روش شناسی: اتصال عاطفه و کنش سیاسی

چطور می توان در کنار مردم ماند؟ من این وظیفه را در مفهوم «دادخواهی» می فهمم. دادخواهی نه الزاماً به عنوان یک مطالبه ی حقوقی یا یک کمپین عدالت خواهانه، بلکه پیش از آن، به مثابه یک گفتار، یک افق هنجاری، و یک قطب نمای اخلاقی-سیاسی در زمانه ی فاجعه. قطب نمایی که می تواند در میانه ی تشنّت عاطفی، فروپاشی گفتارها، و ازهم گسیختگی پیوند روشنفکر با مردم، امکانی برای ماندن، فکر کردن و عمل کردن فراهم کند. این گفتار نه از موضع پاکی، و نه از موضع تبعیت از مردم سخن

می‌گوید؛ بلکه از موضع مسئولیت. مسئولیتی که روشنفکر را موظف می‌کند در کنار مردم بماند، بپذیرد که فاجعه باید دستگاه نظری‌اش را دگرگون کند، و بکوشد برای این وضعیت پیشاگفتاری، زبانی بسازد که بتوان در آن هم سوگواری کرد، هم اندیشید، هم مقاومت کرد و هم از دل آن افق تازه‌ای برای سیاست گشود.^{۱۴} این گفتار شکل خاصی از صورت‌بندی نسبت ما با مرگ، با مردم، با کودکان، با کشته‌شدگان‌مان، با خاک و با آینده است. این گفتار برای من به‌ویژه از آن‌جا اهمیت می‌یابد که می‌تواند بر شکاف موجود میان کنشگران و مردم پلی بزند، بی‌آن‌که به همبستگی توخالی یا به انحلال در اراده‌ی جمعی فروکاهد. گفتار و رویکرد دادخواهانه به ما امکان می‌دهد به مسئولیت در کنار مردم ماندن متعهد بمانیم و از روی تناقضات وضعیت نپریم. شکلی از تعمیم یک حساسیت فمینیستی به قلمرو عمومی سیاست. در این معنا، همه باید بتوانند «مادرِ دادخواه» شوند، نه به‌عنوان هویت، بلکه به‌عنوان جایگاه عاطفی و اخلاقی.

در وضعیت پسافاجعه، جایی که آشفتگی عاطفی و گسست در انسجام روانی-سیاسی حاکم است و منطق تحلیلی افراد لزوماً با افق‌های عاطفی آن‌ها هم‌پوشانی^{۱۵} ندارد، گفتار و کنش دادخواهانه از حیث روش‌شناختی واجد امتیازی خاص است: توانایی برقراری پیوندی میان ساحت عاطفی و ساحت عقلانی. این پیوند، امکانی فراهم می‌کند تا در دل وضعیت پسافاجعه، سوژه بتواند هم کنش سیاسی خود را جهت‌دهی کند و هم گفتار سیاسی خود را صورت‌بندی و تبیین نماید. دادخواهی، از یک‌سو، نمی‌تواند به ساحت غیرسیاسی تقلیل یابد، چرا که از اساس با مسئله قدرت، خشونت و حق درگیر است، و از سوی دیگر، نمی‌تواند بدون پیوندهای عاطفی دوام بیاورد، زیرا نیروی محرکه آن از دل همین تعلقات و دلبستگی‌های عاطفی برمی‌خیزد. بسیاری از گفتارها و جنبش‌های دیگر، یا در ادغام امر عاطفی در ساختار خود ناتوان‌اند و در سطحی صرفاً عقلانی باقی می‌مانند، یا برعکس، در بعد عاطفی غرق می‌شوند

^{۱۴} یکی از روایت‌هایی که درباره‌ی انقلاب ۵۷ مطرح می‌شود این است که کنارکشیدن ارتش، روند انقلاب را شتاب داد. این همان چیزی است که با تعبیر *aborted revolution* به آن اشاره می‌شود. البته این، در نهایت، فرضیه‌ای اثبات‌ناپذیر است، چرا که چیزی به نام «روند طبیعی» یا «دیرند طبیعی» انقلاب وجود ندارد که بتوان انقطاع آن را به‌طور قطعی سنجید. با این همه، می‌توان این فرض را به شکلی دیگر نیز خواند: اگر روند انقلاب به نحو دیگری طی می‌شد، شاید انقلاب ۵۷ امکان آن را می‌یافت که آگاهی، زبان و گفتار بالغ‌تر و مناسب‌تری برای خود بسازد؛ گفتار خود را صورت‌بندی کند و به وضعیتی ختم نشود که همه چیز یکطرفه تعریف شده و شورای انقلاب همه‌چیز را در قالبی بوروکراتیک بچیند.

^{۱۵} انگار روشنفکر چپ نمی‌تواند این ناهم‌پوشانی، و چه بسا تناقض، را تاب بیاورد و برای جبران تلاش می‌کند عواطف «بد» خود را سرکوب کند تا صاحب عواطف «والا»یی شود که نزاکت سیاسی‌اش را خدشه‌دار نکنند. نتیجه‌اش هم می‌شود سرکوب عواطف جمعی و شنیدن مداوم صدای پای فاشیسم در میان مردم.

بی‌آن‌که بتوانند آن را به‌نحوی منسجم به سیاست پیوند دهند. دادخواهی، در این معنا، در تقاطع این دو ساحت عمل می‌کند: نه عاطفه را حذف می‌کند و نه آن را به خودبسندگی می‌رساند، بلکه آن را درون یک افق عقلانی-سیاسی میانجی‌گری می‌کند. از این‌رو، می‌توان آن را نوعی پراتیک دانست که امکان صورت‌بندی امر سیاسی را در پیوندی درون‌ماندگار میان عاطفه و عقلانیت فراهم می‌آورد و نوعی خصلت تقدیری به آن می‌دهد. تقدیری که مرا پس از کشتار، به‌سوی گفتار دادخواهانه رهنمون شد. این بازگشت‌ها به مفهوم دادخواهی بارها اتفاق افتاده‌است.^{۱۶} آن‌چه در این تجربه‌ها اهمیت دارد، نه صرفاً دادخواهی به‌مثابه یک مطالبه یا کنش سیاسی مشخص، بلکه مداخله‌ای است که دادخواهی می‌تواند در فهم از وضعیت کند. گویی در لحظاتی که رخداد یا فاجعه، نظم پیشین ادراک، عاطفه و سیاست را از هم می‌گسلد، و سوژه سیاسی نیازمند بازمفصل‌بندی می‌شود، دادخواهی می‌تواند به میانجی مهمی برای این بازآرایی بدل شود. دادخواهی به این معنا نوعی روش‌شناسی ماندن در وضعیت است. روشی برای آن‌که سوژه سیاسی، در میانه‌ی تشنّت عاطفی، فروپاشی افق‌ها و احساس بی‌عاملیتی، بتواند دوباره خود را در نسبت با مردم، تاریخ و مبارزه جای‌گذاری کند.

گفتار دادخواهانه از یک اصل بنیادین آغاز می‌کند: حق حیات، حیات نه به‌مثابه «زندگی»^{۱۷} آن‌طور که در بیانیه‌های این دوره زیاد تکرار می‌شد، بلکه در ابتدایی‌ترین صورتش، به‌مثابه کشته‌نشدن. این اصل شاید

۱۶ برای مثال نسترن صارمی در متن «Between Memory and History: Technologies of Remembrance and the Kurdish Resurgence» توضیح می‌دهد که چگونه مواجهه‌ی میانجی‌مند با تصاویر، حافظه‌ها و سوگ‌ژینا، او را به بازاندیشی دادخواهی رسانده است.

^{۱۷} در میان بیانیه‌های «راه سومی»، هشتگ‌هایی مانند #زندگی یا «زنده‌باد زندگی» به‌وفور دیده می‌شود. مخصوصاً در بیانیه‌های دوران جنگ دوازده‌روزه استفاده تورمی از زندگی مشهود است. این زندگی اما با «حیات» به معنایی که در حق حیات به عنوان اصل بنیادین گفتار دادخواهانه از آن استفاده می‌کنم، متفاوت است. «زندگی» آن‌طور که خط سومی‌ها از آن استفاده می‌کنند، بیش‌تر به‌مثابه چیزی در برابر مرگ سیاست مطرح می‌شود و اغلب با تمرکز بر جمهوری اسلامی به‌عنوان نظامی مبتنی بر مرگ، صورت‌بندی می‌شود. باین‌حال، این «زندگی» در بسیاری موارد در سطحی کلی باقی می‌ماند به‌ویژه وقتی از زمینه‌ای مانند «زن، زندگی، آزادی» جدا می‌شود، به دالی گنگ بدل می‌شود که معلوم نیست دقیقاً در وضعیت چه چیزی را در چه سطحی دنبال می‌کند. اما «حیات» به آن معنایی که در گفتار دادخواهانه مدنظر من است، در سطحی دیگر قرار دارد. این حیات نه موضوع تنظیم و نه محصول تحلیل تکنولوژی‌های قدرت است، بلکه به سطحی بنیادی‌تر تعلق دارد: جایی که قدرت در برهنه‌ترین شکل خود عمل می‌کند و قهرماً می‌کشد و نابود می‌کند. در این سطح، دیگر با مدیریت زندگی یا توزیع مرگ مواجه نیستیم، بلکه با خودِ عمل کشتن سروکار داریم: خشونت مستقیم دولتی، جنگ، و نسل‌کشی. در این معنا، «حق حیات» نه صرفاً در تقابل با مرگ، بلکه ابتدایی‌ترین حق

ساده، کلیشه‌ای یا حداقلی به نظر برسد، اما دقیقاً در وضعیت فاجعه است که چنین اصل حداقلی‌ای می‌تواند رادیکال‌ترین مبنا برای بازسازیِ افق سیاسی باشد. مسئله‌ی ما این نیست که کدام روایت را هژمون کنیم، آن‌طور که در این چند ماه تبدیل شده به تنها کنش فعالین سیاسی. هژمون کردن و بولد کردنِ انتخابیِ روایت‌هایی از مردم داخل ایران که نزدیک به موضع سیاسی خودشان باشد. مسئله باید این باشد که از چه مبنایی سخن می‌گوییم، و چگونه می‌توانیم از درون آن، نظامی از ارزش‌گذاری، استدلال و حساسیت بسازیم که به توجیه مرگ، جنگ، و ویرانی تن ندهد.

ایستادن بر حق حیات و بر حق کشته‌نشدنِ قهری، صرفاً دفاع از یک اصل اخلاقی حداقلی نیست، بلکه شکلی از بازسازیِ امکانِ سیاست است؛ قطب‌نمایی برای بازپیوند دادن جنبش‌ها، حافظه‌ها و سوزدهایی که در وضعیت پسافاجعه دچار گسست شده‌اند. عوض پرش از اکنون به آینده‌ای انتزاعی، ماندن در کنار مردم و تاریخی‌کردنِ حال از خلالِ احضارِ مداومِ مردگان و مبارزات ناتمام.

سیاست دادخواهانه و پرسش‌هایش

«پرچمی که از مادران خاوران به ما رسیده» در ادوار مختلف این جنبش و در نسبت با قتل‌های دولتی در دهه‌های مختلف، قبل و بعد از ۵۷، دادخواهان با گرایش‌ات سیاسی مختلفی را به عرصه آورده. با مرکزیت قرار گرفتن دادخواهی به عنوان حبل‌المتین نیروهای چپ، از مسیری که من سعی کردم استدلال کنم، ما بیش از هر چیز به بازتعریف دادخواهی و فکر کردن به بنیان‌های آن و تاریخ این جنبش در ایران نیاز داریم. ما باید نسبتی دوباره با دادخواهی برقرار کنیم. درینجا مراد من از جنبش، فلسفه جنبش است و نه فعالین و خط و مشی سیاسی مختلفی که به خود گرفته است. چرا که جنبش دادخواهی هم در تاریخی که طی کرده رویکرد سیاسی ثابتی نداشته و فعالین دوره‌های مختلف به لحاظ سیاسی گرایش‌ات سیاسی متفاوتی داشته‌اند. دادخواهان قتل‌های زنجیره‌ای در دهه هفتاد، در دهه هشتاد مادران پارک لاله و در دهه نود مادران آبان و حالا هم دادخواهان ژینا و ۴۰۴ به این جنبش پیوسته‌اند و در کنار تمام این‌ها کارزار جاری مبارزه بر علیه اعدام، این منظومه دادخواهی را شکل می‌دهند. باید پذیرفت که جنبش دادخواهی در ایران خود نیز از شکاف‌ها و تعارض‌های سیاسی مصون نیست. این جنبش نیز، از جمله،

سیاسی است. با وجود این که زندگی معادل فارسی حیات است، هردو در فارسی به کار می‌روند و یک فاصله حسی-معنایی و کاربردی بین حیات و زندگی وجود دارد. من درین متن اصرار به حفظ این فاصله دارم.

گرایش‌های سلطنت‌طلبانه و طرفدار مداخله در درون خود دارد. این واقعیتی است که نمی‌توان انکارش کرد؛ همان‌طور که در میان فمینیست‌ها نیز دیدگاه‌های سیاسی متفاوت و حتی متعارض وجود دارد. بنابراین، اگر قرار است به گفتار دادخواهی به‌مثابه یک گفتار سیاسی فکر کنیم، باید به بحران‌ها، شکاف‌ها و تناقض‌های درونی آن نیز بیندیشیم.

پرسش مهم این است که چطور خشونت دولتی و جنبش دادخواهی راه را برای حمله نظامی هموار نکند. چطور می‌توان به شکل جنبشی از کشته‌شدگان جنگ در عرصه‌ی بین‌المللی دادخواهی کرد و چطور این کشته‌ها تبدیل به «قربانی کامل» حقوق بشر نشوند؛ چیزی که محمد الکرد، شاعر و فعال فلسطینی، از آن انتقاد می‌کند.^{۱۸}

حالا این دادخواهی که می‌خواهیم قطب‌نمای اخلاقی سیاسی خود کنیم را چطور باید بازآرایی و تعریف کنیم که تبدیل به حقوق بشر نهادی موجود یا تبدیل به پروژه‌هایی چون وکالت سیاسی در دوران خیزش ژینا نشود؟

برای من تداوم جنبش دادخواهی از پیش از ۵۷، و مسئولیتی که برای دیدن گوناگونی‌ای که در درون خود دارد، الهام‌بخش است. تداومی که موجب شده این جنبش دوره‌های مختلفی را به خود ببیند. فعالان دادخواه را چیزی بنیادین‌تر از گرایش سیاسی گرد هم می‌آورد، بدون این که این، الزاما منجر به ایجاد مواضع مشترک در آن‌ها شود. این مسئولیت «در کنار هم ماندن» و فکر کردن به تناقضات در این برهه پسافاجعه که در محتوای تولید شده و گفتارهای مجازی آن می‌توان به وضوح نگرانی و تاکید بر اهمیت از بین نرفتن پیوند اجتماعی و همدلی را دید، برای من الهام‌بخش است.

می‌توان با مکتب بر نحوه‌ی مواجهه‌ی جنبش دادخواهی با پیچیدگی‌های درونی‌اش به این مسئله فکر کرد. دادخواهان ۶۷ نمی‌توانند خود را از دادخواهان ۸۸، ۹۸، ۴۰۱ یا ۴۰۴ جدا کنند. همان‌طور که در

^{۱۸} الکرد از خطر «قربانی‌سازی مشروط» سخن می‌گوید: وضعیتی که در آن جامعه‌ی بین‌المللی و نهادهای حقوق بشری تنها زمانی کشته‌شدگان را به رسمیت می‌شناسند که آن‌ها را از هر ابعاد سیاسی، تاریخی و مقاومتی تهی کرده باشند. قربانی «کامل» باید بی‌گناه مطلق باشد، منفعل باشد، از هر پیوند با مقاومت فاصله داشته باشد و در قالبی عاطفی و غیرسیاسی روایت شود تا برای مخاطب غربی قابل همدلی باشد. این الگو نه‌تنها خشونت دولتی را به چالش نمی‌کشد، بلکه با طرح پرسش ضمنی «آیا این کشته واقعاً بی‌گناه بود؟» بار اثبات را بر دوش قربانی و بازماندگان می‌گذارد و ساختار قدرتی را که کشتار را ممکن کرده، دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

همان ۶۷ نیز، با وجود آن که اقلیتی‌ها و اکثریتی‌ها در عرصه‌ی سیاست‌ورزی و مبارزه راه‌های متفاوتی را برگزیده بودند و در مواردی در تقابل با یک‌دیگر قرار داشتند، مادران و خانواده‌های دادخواه در کنار هم برای کشته‌شدگان‌شان دادخواهی کردند. زیرا ذات دادخواهی در نقطه‌ای پیش از این تقسیم‌بندی‌ها قرار دارد. آن اصل بنیادینی که جنبش دادخواهی بر آن استوار است و ویژگی تقدیری آن، این جنبش را وادار می‌کند که با پیچیدگی‌های وضعیت خود و با تناقضات درونی‌اش مواجه شود. همین ویژگی است که در شرایط پسافاجعه امکانی برای سیاست‌ورزی فراهم می‌کند و اجازه نمی‌دهد غیرمسئولانه از روی شکاف‌ها و تناقض‌ها بپریم. اتفاقاً وظیفه، ایستادن بر سر همین شکاف‌هاست. گفتار دادخواهانه دقیقاً از طریق ایستادگی بر سر همین شکاف‌هاست که امکان شکل‌گیری جامعه را فراهم می‌کند. جامعه نه از طریق حذف اختلاف‌ها، بلکه از طریق زیستن با آن‌ها ساخته می‌شود. دادخواهی یکی از محدود عرصه‌هایی است که افراد را وادار می‌کند در عین حفظ اختلافات سیاسی، ایدئولوژیک و تاریخی خود، دیگری را نیز در قلمرو مسئولیت اخلاقی و سیاسی خویش به رسمیت بشناسند. از این منظر، دادخواهی صرفاً مطالبه‌ی عدالت برای مردگان نیست، بلکه فرایندی است که یک «ما»ی سیاسی را پدید می‌آورد. «ما»یی که نه بر مبنای توافق کامل، هویت مشترک یا وحدت ایدئولوژیک، بلکه بر مبنای پذیرش این اصل شکل می‌گیرد که هیچ کشته‌ای نباید بیرون از افق سوگ، مسئولیت و عدالت قرار گیرد. دادخواهی در این معنا نه صرفاً دفاع از مردگان، بلکه دفاع از امکان جامعه است. دفاعی که جامعه را در لحظه‌ی گسست دوباره تأسیس می‌کند.

این گفتار دادخواهانه با جنگ و احتمال تکرار آن، حتماً باید بتواند دادخواهی از کشته‌شدگان جنگی را هم به مسائل تازه‌ای که با آن مواجه است اضافه کند. چطور می‌شود این دادخواهی را به جنبشی جمعی‌تر و فراتر از نسبت‌های خانوادگی تبدیل کرد؟ پس از مرگ نسل اول مادران خاوران — نسل سیاسی بنیان‌گذار، مادران فروغ، شریفی، لطفی و دیگران — همسران فعال‌تر شدند. همسران هم‌چنان «مادر» خطاب می‌شوند. این نسل اولیه، که خود نیز سیاسی بودند، بازداشت و احضار می‌شدند و بعضاً فعال یا جزو جنبش چریکی بودند. فعالین شامل خواهران و دختران نیز می‌شوند. بنابراین «مادر دادخواه» فراتر از یک نسبت بیولوژیک، یک نسبت سیاسی است. چطور می‌توان این نسبت سیاسی، مادر دادخواه بودن را، بازتیین کرد طوری که دادخواهی برای نسلی که انتخاب کرده که والد نشود هم‌چنان افقی برای سیاست‌ورزی باشد.

در زمانه نهادی شدن حقوق بشر البته سوال دیگر این است که چطور جنبش دادخواهی را می‌توان از حقوق بشری شدن حفظ کرد؟ یا چطور می‌شود به بنیان‌های یک فعالیت حقوق بشری برگشت؟ حالا که ما کشته‌های جنگی‌ای داریم که باید در مجامع بین‌المللی از آن‌ها دادخواهی کنیم چطور می‌توان از چری‌کهای حقوق بشری ۵۷ الهام گرفت؟ (در ضمیمه اول به چری‌کهای حقوق بشری پرداخته‌ام) چطور می‌توان دادخواهی را به عنوان سیاستی غیردولتی و مردمی حفظ کرد در زمانی که در گفتار جنگ‌طلبان به دستاویز و توجیه جنگ تبدیل می‌شود؟

ماندن روی دادخواهی و اصول بنیادین آن و به چالش کشیدن فعالیت‌های حقوق بشری نهادی نه به معنای نفی آن‌ها، بلکه به معنای تلاش برای بازپس‌گیری آن‌ها می‌تواند مهم باشد. گفتاری که پسا اصلاحات وارد ایران شد و همه چیز را بلعید. دیسکورس حق به حق لیبرالی تبدیل شد، دیسکورس حقوق بشر با گفتار خودش آمد. درین دیسکورس، قتل‌های زنجیره‌ای، «قتل‌های فراقضایی» خوانده شد، چیزی که با هسته بنیادین دادخواهی و از تاریخ قتل‌های زنجیره‌ای فاصله دارد. این دیسکورس از جهاتی به دادخواهی جنبشی و سیاسی آسیب وارد کرده است.

آن‌چه در سطوحی اتفاق افتاده این است که فعالیت حقوق بشری با نزدیک کردن گفتار یا ادعای خود به دادخواهی آن را دارد می‌بلعد یا وابسته و هایجک می‌کند. کمپین کفالت سیاسی یا تبدیل دادخواهی به شغل، یا غیرزمینه‌مند کردنش در انتقال فعالیت دادخواهانه به خارج از ایران، آفاتی است که باید در برابر آن‌ها از جنبش دادخواهی «محافظت» کرد.

این شکاف در جنبش مادران دادخواه آرژانتین هم اتفاق افتاد. جنبش مادران مایو که در اواخر دهه ۱۹۷۰ در واکنش به ناپدیدسازی‌های اجباری دوران دیکتاتوری نظامی آرژانتین شکل گرفت، پس از بازگشت دموکراسی با شکافی درونی روبه‌رو شد که بر سر معنا و افق «دادخواهی» بود: بخشی از مادران پذیرش مسیرهای حقوقی، کمیسیون‌های حقیقت‌یاب و حتی غرامت را به‌عنوان گامی به سوی عدالت ممکن می‌دانستند، در حالی که جناحی رادیکال‌تر هرگونه جبران یا به‌رسمیت‌شناسی مرگ را رد می‌کرد و بر شعار «ظهور زنده» پافشاری داشت، زیرا آن را به معنای بستن پرونده و پایان دادن به نسبت سیاسی مادری می‌دید؛ این اختلاف بر سر امکان یا امتناع «پایان سوگواری»، نسبت با دولت‌های پسادیکتاتوری، و مرز میان عدالت حقوقی و وفاداری به غیاب حل‌ناشدنی، در نهایت به انشعاب رسمی میان دو جناح انجامید. این شکاف را می‌توان چنین فشرده کرد: آیا «مادر دادخواه» باید به سمت عدالت حقوقی و به‌رسمیت‌شناسی فقدان حرکت کند، یا در وضعیت تعلیق سیاسی سوگواری‌ناپذیر بماند و از هرگونه

بسته شدن پرونده سر باز زند؟ دقیقاً در همین نقطه است که «نسبت مادری» از یک رابطه زیستی، به یک موضع سیاسی و ایستیمیک تبدیل می‌شود.

دادخواهی نه تنها از حق حیات بلکه از معنای مبارزه و میراث سیاسی ما، از پیوندهای اجتماعی و فعالیتی در معرض خطر ما هم محافظت خواهد کرد. به این معنا، گفتار دادخواهانه و ایستادن پای حق حیات و بازگشت به آن، ماندن در کنار جنبش دادخواهی و کارزار منع اعدام، بازپس‌گیری فعالیت حقوق بشری و مراقبت از جنبش دادخواهی در برابر نهادی شدن و حقوق بشری شدن، این‌ها می‌تواند مبنایی باشد که جنبش‌های ما، جنبش معلمان، زنان و کارگری را دوباره گرد هم آورد و درین شرایط انسداد، که نه تنها جان انسانها بلکه محیط زیست و زیرساخت‌ها و جامعه و فعالیت‌های اجتماعی و جنبش‌ها همه با هم در معرض فروپاشی و خطرند، محافظت کند.^{۱۹}

جنبش دادخواهی البته همان‌طور که می‌تواند جنبش‌های مختلف را بر سر مسئله حق حیات گرد هم بیاورد، جنبشی یادآور است. یعنی خیزش‌ها و اعتراضات مختلف را نیز دائم احضار می‌کند و میراث مبارزه را یادآوری می‌کند. عوض اجندهای سیاسی‌ای که بدون درگیر شدن با مسائل وضعیت، از لحظه حال می‌پزند به لحظه پساجمهوری اسلامی و «پساگذار»، جنبش دادخواهی در حال می‌ماند و در حالی که قطب‌نمایی برای آینده است با احضار گذشته، حال را تاریخی می‌کند. نخ دادخواهی درین سیر، جنبش‌های مختلف را نیز به هم وصل می‌کند.

من البته می‌خواهم از جنبش دادخواهی برای رسیدن به سیاست و گفتاری دادخواهانه الهام بگیرم؛ سیاستی در دادخواهی جان. در دادخواهی حق حیات و در مبارزه با کشته شدن قهری. همانا این سیاست که بر بنیانی بسیار ابتدایی در دفاع از حق حیات و در مقیاس بسیار کوچک بنا می‌شود؛ مقیاس واحد. در دفاع از حق یک حیات. این بنیان فلسفی و استدلالی این گفتار است اما الزاما به جنبشی خشونت پرهیز منجر نمی‌شود.

در وضعیتی که مرگ در مقیاسی انبوه و ساختاری رخ می‌دهد، اصرار بر یک حیات واحد، می‌تواند در نگاه نخست نوعی بی‌تناسبی یا بی‌منطقی به نظر برسد. اما همین اصرار، در سطحی عمیق‌تر، به هسته‌ای از

^{۱۹} نسترن صارمی از جمله پژوهش‌گرانی است که مفهوم دادخواهی را به حوزه‌هایی فراتر از عدالت قضایی گسترش داده است؛ از جمله از خلال «دادخواهی از تاریخ» در مقاله «پساحافظه و دادخواهی» و نیز صورت‌بندی مواجهه‌اش با جنگ از منظری محیط‌زیستی و فمینیستی در ارائه‌ای آنلاین.

«حق» ارجاع می‌دهد که به کمیت تقلیل‌پذیر نیست. حق حیات، به مثابه حقی بنیادین، واجد شأنی است که آن را از هرگونه محاسبه ابزاری و مصلحت‌گرایانه متمایز می‌کند. از این منظر، دادخواهی جان یک انسان، حتی در میانه خشونت‌های گسترده دولتی، جنگی و نسل‌کشی، نه صرفاً یک کنش فردی، بلکه فعلیت‌یابی همین حق غیرقابل تقلیل است؛ حقی که می‌تواند تا آن‌جا پیش رود که مبارزان برای آن، جان خود را نیز به مخاطره اندازد. این نقطه، بنیان اخلاقی دادخواهی را صورت‌بندی می‌کند. دادخواهی در این معنا، نه صرفاً طلب عدالت در معنای حقوقی، بلکه ایستادن بر حق حیات به مثابه حقی غیرقابل تعلیق است. چنین حقی، هسته‌ای از معنا و امید را در دل وضعیت‌های فروپاشیده حفظ می‌کند؛ معنایی که به سادگی فرسوده نمی‌شود و در بسیاری از شرایط، از مخدوش شدن مصون می‌ماند. به همین دلیل، می‌توان آن را به عنوان اصلی بنیادین برای صورت‌بندی یک گفتار و کنش سیاسی در نظر گرفت. این همچنین یک محک اخلاقی دائمی است. یک وفاداری سیاسی. یک پرنسیپ خدشه‌ناپذیر. یک ترمز برای همراه شدن با گفتارهایی که با وجود صدق کامل استدلال‌شان در وضعیت، ضد سیاست مردمی هستند. در زمانی که مسئله سوگواری‌پذیری کشته شدگان، آمار و تعدادشان و به رسمیت نشناختن ارزش زندگی‌ها باعث انسان‌زدایی از اقشار مختلف مردم می‌شود. یک جان می‌تواند راهنمای سیاست ورزی پسا فاجعه باشد.

قرار گرفتن در افق دادخواهی، به این معنا، ماندن مسئولانه در کنار همه مردم‌ها است. این جای‌گیری در کنار، خود به مثابه یک پراتیک، امکان گشایش مسیرهای دیگر را فراهم می‌کند، بی‌آنکه از پیش آن‌ها را تعیین کرده باشد.

یک احضار: چریک‌های حقوق بشری و رد تئوری بقا

در جریان نوشتن این متن و تأمل بر حق «حیات»، و در احضار بی‌وقفه ۵۷ در این دوره، تئوری «بقا» برایم تداعی شد و باعث شد بار دیگر به جزوه پویان برگردم. بازخوانی‌اش برایم با نوعی شگفتی همراه بود: نه از حیث صحت یا عدم صحت راه‌حل‌های استراتژیک آن، بلکه از حیث رزونانس مسئله‌مندش در اکنون و با متن من.

من جزوه پویان را در جوانی خوانده بودم، بی‌آن‌که امروز بتوانم سیر استدلالی‌اش را به دقت به یاد بیاورم. آن‌چه در حافظه‌ام مانده بود، بیش از هر چیز، کیفیتی عاطفی و زیبایی‌شناختی بود: نوعی شاعرانگی و رمانتیسیم که برایم خوشایند بود، و نیز این تناقض عجیب که افقی که متن با «رد تئوری بقا» به سوی

آینده می‌گشود، چقدر امیدوار به آینده و معطوف به امکان زیستنی دیگر بود. پویان استدلال خود را از یک گسست بنیادین آغاز می‌کند: فقدان هرگونه رابطه مستقیم و استوار میان روشنفکران انقلابی و توده‌ها. مسئله مرکزی برای او، برخلاف آنچه به نظر می‌آید و معمولاً بازگو می‌شود، نه صرفاً سازمان‌دهی، بلکه بازساخت این رابطه است. در این چارچوب، او نشان می‌دهد که چگونه سازوکارهای سرکوب تنها در سطح فیزیکی عمل نمی‌کنند، بلکه با تولید و بازتولید یک نظم عاطفی-ادراکی، به تثبیت سلطه می‌انجامند. به بیان او، «میان وحشت از پلیس و تمکین به فرهنگ مسلط، رابطه‌ای ارگانیک برقرار است». به این معنا برای من متن پویان با این بنیادی که از آن آغاز می‌کند، یکی از معاصرترین متن‌های امروز بود.

پویان می‌گوید، آنچه درین نظم عاطفی بازتولید می‌شود صرفاً انقیاد نیست، بلکه نوعی درونی‌سازی «ناتوانی» در توده است: بازتاب سلطه عینی در سطح ذهنی، به صورت تصور «قدرت مطلق دشمن» و «ناتوانی مطلق توده». پی‌آمد بی‌واسطه این صورت‌بندی ذهنی، تمکین به فرهنگ مسلط و گریز از کنش سیاسی است. از این‌رو، پویان تأکید می‌کند که خودآگاهی طبقاتی نه پیش‌شرط، بلکه محصول فرایند مبارزه سیاسی است؛ یعنی آگاهی در خلال کنش و نه پیش از آن شکل می‌گیرد.

از این‌جا، او به یک نتیجه تعیین‌کننده می‌رسد: در شرایطی که امکان‌های دموکراتیک برای تماس، سازمان‌دهی و آگاهی‌بخشی مسدود شده‌اند، برقراری رابطه با توده مستلزم نوعی مداخله در نظم ادراکی و عاطفی مسلط است. و برای او این از خلال «اعمال قدرت انقلابی» ممکن می‌شود. کارکرد اصلی این مداخله، نه الزاماً ضربه‌زدن به دشمن — او چنین توهمی ندارد و به نیروی ناچیز انقلابی در برابر دستگاه بزرگ سرکوب اشاره می‌کند — بلکه شکستن تصور مطلق بودن قدرت سرکوب و به تبع آن، گشودن «امکان کنش» در ذهن توده‌هاست. به بیان دیگر، آغاز مبارزه ازجایی است که این «محاسبه عاطفی-سیاسی» مختل می‌شود. در این معنا، حتی اگر پویان در سطح استراتژیک به مبارزه مسلحانه گرایش دارد، افق تحلیلی او را می‌توان در سطحی بنیادی‌تر خواند: مسئله برای او، پیش از هر چیز، ایجاد رابطه‌ای زنده، مستقیم و متقابل با توده‌ها است.

برای من، آنچه هم‌چنان در این متن اثرگذار است، نه لزوماً هسته نظری یا پیشنهادهای استراتژیک آن که چه بسا می‌توانم آن‌ها را نقد کنم، بلکه توجهش به چیزی است که می‌توان آن را دستگاه عاطفی جمعی نامید. پویان نقطه آغاز سیاست را نه در سطح برنامه، بلکه در سطح تغییر این دستگاه می‌گذارد: در برهم‌زدن احساس فراگیر بی‌قدرتی، در تبدیل انفعال به امکان، و در گذار از «آرزو» به «مشارکت».

در این چارچوب، شکستن تصور «قدرت مطلق»، به معنای نشان دادن ضربه‌پذیری نظم مسلط و نفی مطلق بودن ناتوانی توده است. اگر به فضای معاصر از جمله به بازنمایی‌های رایج در شبکه‌های اجتماعی نگاه کنیم، می‌بینیم که این احساس بی‌قدرتی و بی‌عاملیتی در مردم، یکی از عواطف غالب است. از این‌رو، شاید بتوان گفت آن‌چه در متن پویان هم‌چنان زنده است، نه نسخه استراتژیک آن، بلکه اصرارش بر این است که هر پروژه سیاسی، پیش از آن که در سطح برنامه و سازمان رخ دهد، در سطح دستگاه عاطفی جمعی عمل می‌کند. پرسش امروز ما نیز، هرچند در افقی کاملاً متفاوت، هم‌چنان این است که چگونه می‌توان احساس بی‌قدرتی، انزوا و گسست را مختل کرد و امکانی برای پیوند دوباره ساخت. ما نیز هم‌چنان باید بپرسیم چطور می‌توانیم با مردم «ارتباط» برقرار کنیم.

در این متن، یکی از امکان‌های برقراری این رابطه و ماندن در آن دو فاصله‌ی متدولوژیک توأمان — هم در کنار مردم و هم در فاصله از آنان — در دفاع از حق حیات و در قالب گفتار دادخواهانه صورت‌بندی شد. از این منظر، و در جستجوی تبار تاریخی چنین مسئله‌ای در سنت چپ ایران، می‌توان به آن‌چه آرش داوری «چریک‌های حقوق بشری» می‌نامد نیز اشاره کرد.

آرش داوری در ارائه‌اش با عنوان «چریک‌های حقوق بشری» خوانشی تازه و به‌نظر من قابل‌تأمل از جنبش چریکی دهه پنجاه ایران ارائه می‌دهد. او با تمرکز بر نامه‌ای از بیژن جزنی به کنفرانس حقوق بشر تهران در سال ۱۹۶۸ استدلال می‌کند که این سند که معمولاً به‌عنوان حاشیه‌ای در تاریخ انقلاب ۱۹۷۹ نادیده گرفته شده، نشان‌دهنده تلاشی آگاهانه از سوی بخشی از چریک‌های مارکسیست برای بهره‌گیری از زبان حقوق بشر در پیش‌برد اهداف استراتژیک‌شان است. در این خوانش، جزنی را نمی‌توان به مبارزه مسلحانه تقلیل داد؛ چنان‌که میهن جزنی در مصاحبه‌ای با بی‌بی‌سی فارسی نیز تأکید می‌کند، مبارزه مسلحانه برای او صرفاً یک تاکتیک بود، نه جوهر سیاستش. استراتژی کلی او بر سازماندهی سیاسی، کنش مستقل، نقد خودمختار و دفاع از آزادی استوار بود؛ نوعی افق لیبرال در دل سیاست چپ رادیکال.

داوری در ادامه نشان می‌دهد که چگونه این منطق در میان دانشجویان کنفدراسیون نیز بسط یافت، جایی که گفتمان حقوق بشر، با الهام از الگوهای مقاومت فلسطینی، به ابزاری برای تبدیل خشونت دولتی شکنجه، زندان، اعدام به مواد خام یک کارزار سیاسی بدل شد؛ نوعی «تبلیغات مسلحانه» که نه لزوماً با اسلحه، بلکه با تصویر، نامه، پوستر، اعتصاب غذا و افشاگری عمل می‌کرد. در این‌جا حقوق بشر دیگر صرفاً زبان حقوقی نبود، بلکه بر همبستگی با بدن‌های شکنجه‌شده و سوژه‌های سیاسی سرکوب‌شده

استوار می‌شد. در مرحله‌ای بعد، این گفتار از سطح خطاب به نهادهای بین‌المللی و افکار عمومی غربی به درون جامعه ایران بازگشت و به ابزاری برای خودآگاهی جمعی بدل شد: تصویر زندانی سیاسی و شهید به نقطه‌ای برای هم‌گرایی نیروهای مختلف تبدیل شد، چنان‌که در تظاهرات تاسوعا و عاشورای ۱۳۵۷، شعار آزادی زندانیان سیاسی نقشی کانونی در سازماندهی این همبستگی ایفا کرد.

فارغ از میزان پذیرش جزئیات این خوانش، اهمیت آن برای من در گسستن از تصور مسلطی است که سیاست‌ورزی چپ را ذاتاً در تقابل با هرگونه افق لیبرال یا حقوق بشری می‌فهمد، و در عوض نشان می‌دهد که چگونه این‌دو می‌توانستند در سطحی پیچیده و استراتژیک درهم تنیده شوند. من دچار آن ساده‌انگاری رمانتیکی نیستم که گمان کند پاسخ مسائل اکنون را می‌توان بی‌واسطه در جزوه‌ها و رتوریک ۵۷ جست‌وجو کرد، یا این‌که افق کنش سیاسی امروز را در قالب‌های سازمان‌دهی و مبارزه مسلحانه آن‌دوره بازسازی کرد. هرگونه کاربست مستقیم آن زبان و آن استراتژی‌ها در وضعیت کنونی، اگر بدون توجه به تفاوت‌های ساختاری و تاریخی صورت گیرد، بیش از آن‌که راه‌گشا باشد، می‌تواند به نوعی جابه‌جایی نادرست مسئله بینجامد. در عین حال، تجربه تاریخی چریک‌ها، و به‌طور کلی، اشکال سازمان‌یابی رادیکال در پیوندهای فراملی با جنبش مقاومت، فارغ از امکان یا عدم امکان تکرارشان، واجد ظرفیتی الهام‌بخش باقی مانده‌اند. این نکته نیز قابل تأمل است که یکی از نخستین نیروهایی که به‌طور صریح در برابر نظم مستقر پس از انقلاب ۵۷ ایستادند، فداییان اقلیت بودند.

آن‌چه با احضار جزوه پویان و نامه جزنی خواستم انجام دهم، بیش از هر چیز، خوانش عاطفی تاریخ است: ایجاد یک قرینه، یک پژواک، که بتواند در متن حاضر اثری عاطفی/ادراکی برجای بگذارد. به بیان دیگر، مسئله برای من نه «کاربست»، بلکه «احضار» است. احضار یک صدا، یک لحن و یک امکان تاریخی بی‌آن‌که ادعای تکرار یا ترجمه مستقیم آن به اکنون و حال را داشته باشم. شاید بتوان گفت این احضار، خود پیشاپیش رخ داده است: همان‌طور که پیش‌تر نوشتم، نیروهای ۵۷ دوباره به صحنه آمده‌اند. این ارواح، این خاطره‌های سیاسی، از پیش در صحنه اکنون و در زبان، در تخیل و در شیوه‌هایی که هنوز به‌واسطه آن‌ها امکان اندیشیدن به سیاست را صورت‌بندی می‌کنیم، حضور دارند. آن‌چه این‌جا انجام می‌دهم نه فراخواندن آن‌ها از غیاب، بلکه تنظیم نسبتی تازه با حضوری است که هرگز به‌کلی از میان نرفته است.