

تأملاتی سرد درباره‌ی جهت‌یابی در اکنون

نریمان جهانزاد

این یادداشت به بحران جهت‌یابی در ایران امروز می‌پردازد. بسیاری از مفاهیم هنجارینی که با آنها جهان را تحلیل می‌کنیم و می‌فهمیم برساخت‌هایی تاریخی و گفتمانی‌اند که در دل روابط قدرت شکل گرفته‌اند. می‌پرسیم این مفاهیم چگونه می‌توانند به قطب‌نماهای اخلاقی بدل شوند، درحالی‌که همواره محل نزاع باقی می‌مانند. بر این موضع تأکید می‌گذاریم که تنها از مسیرهای درون‌زا و تک‌گرا می‌توان به وضعیتی دست یافت که در آن آینده و زندگی ممکن است، نه از طریق میان‌برهای ویرانگر یا بازگشت‌های نوستالژیک به گذشته. باید مفاهیمی را که توان جهت‌یابی دارند از ابتدال و مصادره نجات داد و از سقوط به نیهیلیسم و مرگ‌اندیشی پرهیز کرد.

رویکرد متن هنجاری‌ست. چنین رویکردی در زمانه‌ی بحران عموماً زبانی سرد به خود می‌گیرد و خواننده احتمالاً سردش می‌شود. از خواننده می‌خواهم موقتاً سرمای متن را تحمل کند. لابد زیر لحن سرد متن امیدی فرسوده و ویران حضور دارد که نوشتن را ممکن کرده.

متن برای خواننده‌ی متعارف و با رویکرد و زبانی بسیار ساده نوشته شده است.

اول.

سازه‌های مفهومی انتزاعی، اعتباری و رابطه‌ای‌اند. مثلاً مفهوم عدالت یا شرق انتزاعی‌اند. یعنی نمی‌توانید آنها را مثل یک سیب با انگشت نشان دهید. اعتباری یعنی این ذهن جمعی ما انسان‌هاست (که به این می‌گویند بیناسوژگی) که طی سده‌ها به آنها معنایی مشخص داده و انتظار رفتار مشخصی را برای افراد در مواجهه با آنها رقم زده است (فیلسوفی به اسم هگل سعی کرده نحوه‌ی شکل‌گیری این سازه‌ها را به شکل تاریخی روایت کند). مثال ساده: هنوز روشن نشده که چگونه وقتی کتابیون می‌گوید سیب قرمز است، سیاوش متوجه مفهوم قرمزی می‌شود؛ اما به مرور زمان، با یادگیری زبان، انتظار واکنش و رفتاری مشخص در ذهن آدم‌ها در مواجهه با قرمزی کاشته و تثبیت می‌شود، فارغ از اینکه بدانند دیگری دقیقاً چه ادراکی از قرمزی دارد. نهایتاً رابطه‌ای یعنی اینکه بعضی چیزها فقط در نسبتی که با چیزهای دیگر دارند معنا می‌یابند. مثلاً مفهوم مادر به تنهایی معنا ندارد، بلکه همبسته با مفهوم فرزند است. به اینها اصطلاحاً می‌گویند مفاهیم متضایف.

دوم.

حالا خیلی از این سازه‌های مفهومی توی ذهن آدم‌ها تثبیت شده‌اند و افق انتظار کمابیش جهانشمولی برای آدم‌ها ایجاد شده است. این دسته از مفاهیم را شیء-واژه‌ها می‌نامند مثل میز یا انار. یعنی شیئی آن بیرون وجود دارد که با واژه‌ای آن را می‌نامند و چه ساکن و اشنگتن باشید چه تربت جام و اکنش عصبی کمابیش یکسانی به آنها دارید. به عبارت دیگر، فهم نسبتاً مشابهی از شیء-واژه‌ها وجود دارد. برخی می‌گویند چنین نیست و دلالت‌های معنایی حتی شیء-واژه‌ها وابسته به فرهنگ و جغرافیا و زمان است. اما بیاید این را بپذیریم و بر سرش مناقشه نکنیم.

سوم.

اما حکایت آن دسته‌ی دیگر از مفاهیم که انتزاعی و اعتباری و رابطه‌ای‌اند متفاوت است. یعنی توافقی که در خصوص شیء-واژه‌ها (تا حدودی) برقرار است بر سر آنها وجود ندارد. مثلاً وقتی می‌گوییم آزادی، آدم‌های مختلف، بسته به جایگاهی که در جامعه دارند معنای متفاوتی از آن دریافت می‌کنند. ممکن است یک کارگر که روزی ۱۲ ساعت کار می‌کند تا فقط بتواند زنده بماند آزادی را وضعیتی تصور کند که در آن با کار کمتر بتواند وقت کافی برای پیگیری علایقش داشته باشد. در حالیکه یک فرد ثروتمند که نیازهای اولیه‌اش تأمین است آزادی را در به دست آوردن چیزهایی فراتر از فراغت از کار اجباری بداند. در این مثال جایگاه طبقاتی افراد تعیین می‌کند که چگونه مفاهیم را درک کنند. اما جایگاه اجتماعی فقط به موقعیت طبقاتی خلاصه نمی‌شود. جوامع امروز پیچیده‌ترند و جایگاه افراد از نظر جنسیت، مذهب، نژاد، قومیت، زبان، مرکزنشینی-پیرامون‌نشینی، برخورداری یا عدم برخورداری از سرمایه‌ی انسانی (تخصص و دانش و سواد)، مستعمره‌بودن یا نبودن، از عناصر تعیین‌کننده در فهم معنای سازه‌های مفهومی‌اند. به اینها اصطلاحاً می‌گویند روابط قدرت.

چهارم.

معنا(ها)ی سازه‌های مفهومی در چنین شبکه‌ی پیچیده‌ای از روابط قدرت شکل می‌گیرد. برخلاف سبب قرمزمان که آدم‌ها از جایگاه‌های اجتماعی مختلف کمابیش معنایش را یکسان می‌فهمند، بسیاری از سازه‌های مفهومی معانی متکثر و سیال دارند. به اینها اصطلاحاً می‌گویند دال‌های سیال یا شناور. دال یعنی همین کلماتی که به کار می‌بریم مثلاً عدالت، آزادی، دموکراسی، کرامت انسانی. و سیال یعنی اینکه آنها معنای ثابت و ابدی و ازلی ندارند بلکه در بازه‌های کوتاه معنایشان دستخوش تغییر قرار می‌گیرد. چگونه؟ گروه‌های قدرتمندی در جامعه هستند که می‌کوشند به این دال‌ها معنایی ثابت و غالب ببخشند و به گروه‌های دیگر دیکته کنند که آن معنا را بپذیرند. به این اصطلاحاً می‌گویند هژمون‌کردن سازه‌های مفهومی. مثلاً در چارچوب اندیشه‌ی اسلامی، آزادی زن ذیل پوشیدن حجاب و فرمانبری از همسر تعریف می‌شود. به این خواست می‌گویند میل به «طبیعی»

کردن جایگاه‌ها و هویت‌ها. یعنی فرمانبری طبیعت زن است. به این چارچوب که مانند عینکی عمل می‌کند که آدم‌ها از پشتش جهان را می‌بینند اصطلاحاً می‌گویند گفتمان. همه‌ی آدم‌ها عینک بر چشم می‌زنند و به آن جهانی که برای آدم‌ها بعد از عینک زدن ایجاد می‌شود اصطلاحاً می‌گویند سوژه‌ی یک گفتمان شدن. مسأله این است که کل وجود آدم، رفتارهایش، ژست‌هایش، آروزها و خواست‌هایش با سوژه‌شدن (نا)ممکن می‌شود.

پنجم.

حالا سازه‌های مفهومی چگونه هژمون می‌شوند؟ به طرق مختلف، در صدرشان نظام آموزشی و رسانه. متفکران انتقادی معاصر می‌گویند وقتی با این مفاهیم مواجه می‌شویم بیاییم از خود پرسیم (۱) چه کسانی آنها را تبلیغ می‌کنند؟ (۲) از دل چه تاریخی برآمده‌اند؟ (۳) از هژمون شدن آنها چه نفعی می‌برند؟ و (۴) پیامدهای بلندمدت پذیرفتن روایت آنها برای سایر گروه‌های اجتماعی چیست؟ مثال ساده: «خاورمیانه» که هر روز استفاده‌ش می‌کنیم یک سازه‌ی مفهومی هژمون شده از نگاه امپراتوری بریتانیاست که بعدها از طریق نظام آموزشی، نقشه‌ها، دانشگاه‌ها، رسانه‌ها و دیپلماسی «طبیعی» (سازی) شد. کسانی که آن را ترویج کردند - دولت‌ها، نهادهای امنیتی، رسانه‌های بین‌المللی و بخشی از دانشگاه - از این سازه سود بردند چون یک پهنه‌ی متنوع را به یک «منطقه‌ی واحد» قابل مدیریت تبدیل می‌کند و می‌شود آن را با روایت‌هایی مثل امنیت، بی‌ثباتی، انرژی و مداخله توضیح داد. پیامد بلندمدت پذیرش این روایت برای گروه‌های اجتماعی دیگر این است که تفاوت‌های تاریخی و طبقاتی و شهری و قومی زیر یک نام از میان می‌رود، وضعیت‌های خاص آنها با کلیشه‌های فرهنگی توضیح داده می‌شود و حتی خود مردم و دولت‌های منطقه هم کم‌کم خودشان را ذیل همان چارچوبی می‌فهمند و بازتولید می‌کنند که امپراتوری بریتانیا خواسته.

ششم.

این پرسش‌ها را می‌توانیم درباره‌ی خیلی از مفاهیم و برچسب‌هایی که در زندگی روزمره با آنها سروکار داریم به کار ببریم. اگر این کار را بکنیم و از پرسیدن و خواندن و شک کردن به روایت‌هایی که می‌شنویم خسته نشویم داریم به چیزها انتقادی نگاه می‌کنیم. مثلاً یک وقت می‌شنویم کسی می‌گوید شرقی اندوهگین است. اینجا باید پرسیم شرق به عنوان یک مفهوم اعتباری و رابطه‌ای چگونه با مفهومی انتزاعی مثل اندوهگین بودن مرتبط شده؟ بر اساس تعریفی که در بالا ارائه کردیم، شرق مفهومی متضایف است پس با غرب تعریف می‌شود. بنابراین، غرب هم معنایش را از شرق می‌گیرد. حالا باید پرسیم چه کسانی، با چه اهدافی و در راستای کدام منافع مشخص، ویژگی‌هایی خاص را به کلیت و قلمرویی وسیع به نام شرق نسبت داده‌اند تا از آن طریق به چه اهدافی دست یابند؟ و اینکه پیامدهای بلندمدت این نسبت دادن به مردمان سرزمین‌هایی که شرق خوانده می‌شوند چه بوده است؟

هفتم.

در پاسخ به پرسش اخیر، متفکران معاصر می‌گویند شرق را نمی‌توان یک واقعیت طبیعی یا یک واحد از پیش موجود دانست بلکه یک برساخته است. برساخته یعنی چه؟ یعنی چیزها ماهیت ثابت ندارد، بلکه وابسته به زمان و مکان‌اند. یعنی به شکل تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی تعریف و ساخته می‌شوند. مثال ساده: اینکه چه چیزی «زیبا» محسوب می‌شود نه امری ثابت که جغرافیایی و تاریخی‌ست. مثلاً در دوره‌ای تن فربه نشانه‌ی زیبایی بوده، اما امروز در بسیاری از جوامع لاغری معیار زیبایی‌ست. یا مثلاً مدل ابرو، رنگ پوست، فرم صورت، و جز آن.

گفتیم که همه‌ی این برساخت‌ها در دل شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش رخ می‌دهد. گفتمان‌های استعماری، متون دانشگاهی، سفرنامه‌ها و دانش نهادی غربی قلمرویی وسیع و ناهمگون را یکدست و آن را به‌عنوان «دیگری» غرب صورت‌بندی کرده‌اند. در این فرایند، شرق نه با ارجاع به درون خود بلکه در نسبت با غرب معنا یافته است؛ غرب خود را عقلانی، مدرن و پویا تعریف کرده و در آینه‌ی این تعریف، شرق را - که کلیتی گنگ است - احساسی، سنتی و ایستا نشان داده. غرب نیز مفهومی متضایف است، پس همان قدر که شرق در نسبت با غرب ساخته شده، غرب نیز در نسبت با شرق قوام یافته است و به آن نیاز دارد. بدین ترتیب، هر دو سوی این دوگانه برساخت‌هایی گفتمانی‌اند که در بستر روابط قدرت شکل گرفته و با تکرار در دانش، فرهنگ و رسانه طبیعی جلوه داده شده‌اند. به عبارت دیگر، افراد بسیاری سوژه‌ی گفتمان‌هایی شده‌اند که غرب درباره‌ی شرق ساخته. هرچه افراد و جوامع بیشتری این گفتمان را درونی کنند طبیعی‌تر و بدیهی‌تر جلوه می‌کند. به زبان ساده‌تر، هر چقدر آدم‌های بیشتری قصه‌ای را که روایت شده باور کنند آن قصه «حقیقی» تر جلوه می‌کند. حالا همین پرسش‌ها را می‌توانیم درباره‌ی مفهوم «ایران» - سرزمینی که توش زندگی می‌کنیم - بپرسیم.

هشتم.

در قدم بعدی این پرسش پیش می‌آید که اگر همه‌ی این دال‌ها - آزادی، دموکراسی، کرامت انسانی و جز آن - سیال‌اند و معنای‌شان را از شبکه‌ی روابط قدرت می‌گیرند راهی برای قضاوت و جدا کردن درست از نادرست نیست؟ این پرسش پیش روی خیلی از متفکران انتقادی بوده است.

دو پاسخ کلی به این پرسش داده شده است: عده‌ای معتقدند درست است که سازه‌های مفهومی از دل روابط قدرت بیرون می‌آیند و همه‌ی مفاهیم تاریخ‌مندند، یعنی همانطور که هگل نشان داده آسمان یک‌باره دهان باز نکرده که مفهوم آزادی را به بیرون پرتاب کند بلکه سال‌ها جهد و تجربه و مبارزه‌ی آدم‌ها در جغرافیاهای مختلف باری معنایی به مفاهیم بخشیده و آنها را روز به روز مشخص‌تر کرده، با این حال، این مفاهیم در تاریخ رسوب می‌کنند - از دل منازعه، تجربه، نهادها، حقوق و حافظه‌ی جمعی - و کم‌کم به نوعی معنای بین‌ذهنی نسبتاً پایدار می‌رسند؛ طوری که

می‌توانند نقش «قطب‌نما» بازی کنند. این رسوب تاریخی باعث می‌شود که ایده‌ها از محل‌های تولدشان کنده و کلی شوند. عده‌ای دیگر، بی‌آنکه درگیر اثبات فلسفی و تاریخی برحق بودن ایده‌های هنجاری باشند می‌کوشند بر اساس همان منطق هژمون کردن گفتمان‌ها، ایده‌هایی نظیر آزادی و عدالت، را در قالب روایتی ضد جریان غالب اشاعه دهند. اصطلاحاً آنها می‌کوشند گفتمانی ضد هژمونیک را، یعنی گفتمانی که مقابل قصه‌ای می‌ایستد که حاکمان و قدرتمندان تعریف کرده‌اند، جا بیندازند. به عبارت ساده‌تر، پاسخ دوم می‌گوید حتی اگر نتوانیم یا نخواهیم اثبات فلسفی کنیم، باز می‌شود با همان منطق سیاست معنا، روایت ضد هژمونیک ساخت و برخی دال‌ها را به نفع رهایی‌بخشی هژمون کرد.

با این حال، در عمل این دو مسیر کاملاً از هم جدا نیستند. رسوب تاریخی مفاهیم بدون کشاکش‌های گفتمانی و تلاش‌های هژمونیک شکل نمی‌گیرد و گفتمان‌های ضد هژمونیک هم معمولاً بر نوعی حافظه‌ی تاریخی و معنای رسوب‌کرده تکیه دارند. به این اعتنا، داوری اخلاقی نه بر ذات‌های ثابت، بلکه بر تنشی پویا میان تاریخ معنا و سیاست گفتمان استوار می‌شود.

نهم.

نمونه‌های تاریخی زیادی هست که نشان می‌دهد چگونه مطالبه‌ی آزادی در بستر خاصی متولد می‌شود اما به تدریج از آن بستر کنده و به معنایی عام بدل می‌شود. انقلاب فرانسه یکی از روشن‌ترین نمونه‌هاست. در آغاز، آزادی در درون بحرانی کاملاً فرانسوی معنا داشت: رهایی از سلطنت مطلقه و امتیازات اشراف. اما با اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند، زبان مطالبه از سطح یک نزاع ملی فراتر رفت و به زبان «انسان» ترجمه شد. همین تغییر زبان باعث شد مفهوم آزادی از جغرافیای تولدش جدا شود و به افقی عام بدل گردد؛ چنانکه بعدها در جنبش‌های مشروطه‌خواهی، استقلال‌طلبی و اصلاحات سیاسی در نقاط مختلف جهان بازتاب یافت. نمونه‌ی دیگر مبارزه با برده‌داری است. در ابتدا، آزادی برای بردگان معنایی کاملاً مشخص داشت: پایان مالکیت مستقیم بر تن آدمی. اما از دل مقاومت‌ها و شورش‌ها، نوشته‌های لغو برده‌داری و تحولات حقوقی قرن نوزدهم، یک رسوب معنایی شکل گرفت که فراتر از زمینه‌ی اولیه رفت: اینکه هیچ انسانی نباید ابزار انسان دیگر باشد. این معنا به تدریج از بستر تاریخی خود جدا شد و به معیاری عام برای داوری اخلاقی بدل گشت؛ معیاری که بعدها در نقد استعمار، کار اجباری و حتی بحث‌های معاصر درباره‌ی قاچاق انسان به کار گرفته شد.

در قرن بیستم، جنبش حقوق مدنی سیاه‌پوستان آمریکا نمونه‌ی دیگری از همین فرایند است. این جنبش در آغاز حول مطالبه‌ای مشخص شکل گرفت: پایان تبعیض نژادی در یک جامعه‌ی خاص. اما به تدریج از خلال زبان هنجاری رهبران آن، برابری نژادی به اصل عام برابری انسانی ترجمه شد.

نتیجه‌ی این ترجمه آن بود که تجربه‌ای محلی به منبعی جهانی برای معنا بدل شد و الهام‌بخش جنبش‌های دیگر شد؛ از جنبش‌های زنان گرفته تا مبارزات ضد تبعیض در نقاط مختلف جهان.

نمونه‌ی دیگر را می‌توان در مبارزه‌ی استقلال هند دید. این مبارزه در اصل نزاعی ملی علیه استعمار بریتانیا بود، اما با صورت‌بندی مفاهیمی چون نافرمانی مدنی و مقاومت بدون خشونت، معنای آزادی از سطح استقلال یک ملت فراتر رفت و به یک فرم عام از کنش سیاسی تبدیل شد. بعدها همین منطق در جنبش‌های گوناگون تکرار شد و نشان داد که چگونه یک تجربه‌ی تاریخی خاص می‌تواند به الگویی کلی برای اندیشیدن به آزادی بدل شود.

نمونه‌های متعددی از دموکراسی‌خواهی هم داریم که کمابیش همین مسیر را طی کرده‌اند.

مثلاً در انگلستان سده‌های هفده و هجده، نزاع اصلی نه دموکراسی به معنای امروز، بلکه کشمکش پادشاه و پارلمان بر سر مالیات، جنگ و حدود اختیار بود. اما همین کشمکش رفته‌رفته باعث رسوب کردن چند اصل شد - اینکه قدرت باید محدود شود، حکومت باید پاسخ‌گو باشد و قانون بالاتر از اراده‌ی فرد است. این اصول نخست در یک تاریخ صرفاً انگلیسی معنا داشتند اما بعدتر از زمینه‌ی خاص‌شان جدا و به واژگان عمومی سیاست مدرن تبدیل شدند؛ یعنی «حاکمیت قانون»، «نظارت» و «مسئولیت‌پذیری دولت» تبدیل شد به چیزی که هر جنبش دموکراسی‌خواه در هر جای دنیا می‌تواند به آن ارجاع بدهد.

نمونه‌ی دیگر انقلاب آمریکا است. آنجا دعوا از یک مسأله‌ی کاملاً مشخص شروع شد: مالیات‌ستانی امپراتوری بدون نمایندگی سیاسی. اما همین مطالبه‌ی خاص، به سرعت در قالب زبان عام «رضایت حکومت‌شوندگان» و «حق نمایندگی» صورت‌بندی شد. این لحظه‌ای است که خواست محلی از جغرافیای خود کنده می‌شود وقتی نزاع از یک مسأله‌ی موردی به یک اصل قابل‌تعمیم ترجمه می‌شود. به همین دلیل هم بعدها همین زبان در موج‌های قانون‌اساسی‌نویسی و استقلال‌خواهی در نقاط دیگر تکرار شد - نه لزوماً با همان محتوا، اما با همان دستور زبان: مردم حق دارند نماینده داشته باشند، قدرت باید پاسخ‌گو باشد و حکومت بدون رضایت مشروع نیست.

انقلاب‌ها و جنبش‌های ۱۸۴۸ در اروپا یک قدم دیگر به این فرایند اضافه کردند. در هر کشور مطالبه‌ها متفاوت بود - جایی آزادی مطبوعات، جایی حق رأی، جایی دولت ملی - اما همزمانی و پیوندهای مفهومی این جنبش‌ها از دل خواست‌های محلی، یک افق مشترک ساخت: «قانون اساسی»، «پارلمان»، «حق آزادی تجمع» و «حق مشارکت». حتی آنجا که جنبش‌ها شکست خوردند، زبان‌شان در حافظه‌ی سیاسی رسوب کرد؛ یعنی شکست سیاسی به معنای نابودی ایده نبود. این رسوب تاریخی به دموکراسی کمک کرد که از سطح یک نزاع داخلی در هر کشور بالاتر برود و به معیاری عام برای عمل تبدیل شود.

جنبش حق رأی زنان مثال دیگری است که نشان می‌دهد دموکراسی چگونه کلی می‌شود. دموکراسی در بسیاری از کشورها پیش‌تر وجود داشت، اما عملاً بخش بزرگی از جامعه را بیرون نگه می‌داشت. مطالبه‌ی زنان ابتدا در یک زمینه‌ی بسیار مشخص مطرح شد - حق رأی و ورود به نهادهای نمایندگی - اما به تدریج به یک اصل عام تبدیل شد: دموکراسی یعنی شمول. در اینجا کنده‌شدن از بستر دقیقاً در لحظه‌ای رخ می‌دهد که یک مطالبه‌ی به‌ظاهر گروهی، معیار عمومی دموکراتیک بودن را تغییر می‌دهد: هر جا حذف ساختاری یک گروه وجود دارد، دموکراسی ناقص است.

پس از جنگ جهانی دوم هم دموکراسی از یک تجربه‌ی تاریخی اروپایی به شکل پررنگ‌تری صبغه‌ای عام به خود گرفت. تجربه‌ی فاشیسم و جنگ باعث شد دموکراسی فقط یک ایده‌ی اخلاقی نباشد، بلکه در نهادها و قواعد رسوب کند: انتخابات رقابتی، آزادی احزاب و رسانه‌ها، تفکیک قوا و حقوق پایه. اینجا یک اتفاق مهم می‌افتد: دموکراسی از سطح یک شعار یا آرزو فراتر می‌رود و تبدیل می‌شود به مجموعه‌ای از معیارها که می‌توان با آنها قضاوت کرد - می‌شود گفت انتخابات آزاد بود یا نه، رسانه مستقل هست یا نه، قوه‌ی قضائیه مستقل هست یا نیست. همین «معیارپذیر شدن» یکی از شکل‌های اصلی کلی‌شدن مفهوم است.

ایضاً می‌توان به موج تحولات پس از ۱۹۸۹ در اروپای شرقی اشاره کرد. اعتراض‌ها در لهستان، چکسلواکی، آلمان شرقی و جاهای دیگر علیه نظم کمونیستی شکل گرفت، اما زبانش صرفاً ضد کمونیستی نبود؛ زبان ناظر بر «انتخابات آزاد»، «اتحادیه‌ی مستقل»، «حاکمیت قانون» و «حقوق شهروندی» بود. همین زبان به سرعت از مرزهای زمینه‌ی ظهورش فراتر رفت. یعنی یک تجربه‌ی خاص تاریخی، به بسته‌ای مفهومی بدل شد که بعدها در جاهای دیگر هم می‌شد با آن سیاست را فهمید و مطالبه کرد.

بهار عربی نمونه‌ی معاصر دیگرش است که نشان می‌دهد حتی وقتی خواستی سیاسی شکست می‌خورد رسوب معنایی باقی می‌ماند. اعتراض‌ها از مسائل بسیار زمینی شروع شد - فساد، بیکاری، تحقیر و سرکوب سیاسی - اما خیلی زود در زبان عام‌تری به بیان درآمد: کرامت، حق انتخاب، مشارکت و پایان دادن به حکومت مادام‌العمر حاکم. در اینجا هم کنده‌شدن از بستر در لحظه‌ی «ترجمه به زبان عام» رخ می‌دهد: وقتی دردهای محلی به مفاهیمی بدل می‌شوند که برای دیگران هم قابل فهم و قابل تکرارند، حتی اگر سرنوشت سیاسی آن جنبش‌ها یکسان نباشد.

و در نهایت، مثال نزدیک‌تر به خودمان: مشروطه در ایران. در آغاز، مطالبه‌ها به بحران‌های مشخص قاجار گره خورده بود - استبداد، فشار مالی، بی‌ثباتی، و نفوذ خارجی - اما نتیجه‌اش ورود واژگان و معیارهایی بود که از همان زمان در حافظه‌ی سیاسی رسوب کرد: قانون، مجلس، تحدید قدرت، مسئولیت حکومت و حق ملت. همین رسوب است که باعث می‌شود دموکراسی خواهی در دوره‌های مختلف، با نام‌ها و روایت‌های متفاوت، دوباره فعال شود و از یک واقعه‌ی تاریخی خاص فراتر رود.

به این معنا، دموکراسی - همچون آزادی و عدالت - نه یک ذات ثابت، بلکه معنای تاریخی رسوب کرده است که از دل منازعات خاص زاده می‌شود، اما در فرایند ترجمه به زبان حقوق، نهادسازی و تکرار در حافظه‌ی جمعی، از جای تولدش کنده می‌شود و به یک قطب‌نمای نسبتاً پایدار برای داوری اخلاقی و سیاسی بدل می‌گردد.

دهم.

حالا آیا نمی‌توان گفت که پیش از آنکه اعتراض و کنش سیاسی شکل بگیرد، باید این ایده‌ها در سطح گفتمان وارد فرهنگ و اذهان عمومی شده باشند؟ به بیان دیگر، آیا آزادی و دموکراسی اول در زبان جا نمی‌افتند و بعد به میدان نمی‌آیند؟ پاسخ متفکران معاصر این است که رابطه نه یک‌طرفه بلکه دوسویه و رفت‌وبرگشتی‌ست. گاهی مفاهیم ابتدا در سطح زبان و اندیشه وارد می‌شوند - از مسیر ترجمه، آموزش، رسانه یا محافل روشنفکری و افقی تازه برای تخیل کردن وضعیت‌های ممکن دیگر می‌سازند. در این حالت، گفتمان پیش‌زمینه‌ی اعتراض می‌شود، چون واژگان و صورت‌بندی لازم برای نام‌گذاری بی‌عدالتی را فراهم می‌کند.

اما همیشه مسیر از زبان به میدان نیست. بسیاری وقت‌ها تجربه‌های زیسته، رنج‌های تنانه مانند گرسنگی و ناراضی‌های عینی جلوتر از گفتمان حرکت می‌کنند. مردم ممکن است ابتدا علیه اموری ملموس چون فساد، تحقیر، فقر یا سرکوب به حرکت درآیند و بعد در دل همان تجربه‌ها، زبان آزادی، کرامت یا حق شکل بگیرد و تثبیت شود. در اینجا گفتمان پسینی‌ست: اعتراض جلوتر می‌آید و زبان نظری بعداً آن را تعمیم می‌دهد و صورت‌بندی می‌کند. مثلاً در بسیاری از موارد، مقاومت بردگان پیش از آنکه زبان نظری آزادی به صورت گسترده و شسته‌رفته صورت‌بندی شود رخ داد. شورش‌ها، فرارها و نافرمانی‌های روزمره ابتدا واکنشی به رنج‌های بسیار ملموس بود: کار اجباری، خشونت بدنی، گرسنگی و بی‌حقی مطلق. در اینجا حرکت از تجربه‌ی زیسته آغاز شد. اما بعدها همین تجربه‌های زیسته در نوشته‌های لغو برده‌داری، خطابه‌ها و بیانیه‌ها به زبان آزادی و حق ترجمه شد و صورت‌بندی نظری پیدا کرد. به این معنا، اعتراض جلوتر از زبان حرکت کرد و گفتمان پسینی بود: زبان آزادی بعدتر آمد تا آن رنج‌ها را نام‌گذاری کند.

در واقع آنچه در تاریخ بارها تکرار شده، نوعی رفت‌وبرگشت میان زبان و تجربه است. گفتمان‌ها افق معنایی می‌سازند و اعتراض‌ها آن افق‌ها را زمینی و ملموس می‌کنند؛ اعتراض‌ها مفاهیم را از سطح انتزاع به تجربه جمعی می‌آورند و گفتمان‌ها دوباره آن تجربه‌ها را نام‌گذاری می‌کنند و تعمیم می‌دهند. به همین دلیل، مفاهیمی چون آزادی و دموکراسی نه صرفاً محصول ورود ایده‌ها از بالا هستند و نه صرفاً زاینده‌ی خودجوش خیابان، بلکه در تنش و تعامل میان زبان و میدان شکل می‌گیرند.

از این منظر، همان‌طور که گفته شد مفاهیم در فرایند رسوب تاریخی از بسترهای خاص کنده می‌شوند و کلیت می‌یابند، این کلیت نیز حاصل یک حرکت یک‌طرفه نیست. آزادی و دموکراسی زمانی به قطب‌ما بدل می‌شوند که هم در زبان جا بیفتند و هم در تجربه زیسته تکرار و آزموده شوند. به این معنا، داوری اخلاقی و سیاسی نه بر تقدم مطلق گفتمان استوار است و نه بر تقدم مطلق اعتراض، بلکه بر رابطه‌ای زنده و دوسویه میان سیاست معنا و زیست اجتماعی.

یازدهم.

به این اعتنا، نام‌گذاری کنشی‌ست که در آن تجربه از حالت خام و پراکنده بیرون می‌آید و به معنایی مشترک و عام بدل می‌شود. وقتی رنج یا کنشی نام پیدا می‌کند از سطح امر شخصی و گذرا فراتر می‌رود و در قالبی قرار می‌گیرد که می‌تواند منتقل، بازگفته و تعمیم داده شود. به این ترتیب، نام‌گذاری فقط توصیف واقعیت نیست بلکه فشرده‌سازی تجربه در قالب واژه‌هاست. واژه‌ها حامل زمان‌اند، گذشته را در خود انباشته می‌کنند و هم‌زمان افق‌های تازه‌ای برای آینده می‌گشایند.

به همین دلیل مفاهیم تاریخی معمولاً چندلایه‌اند و معنای ثابتی ندارند. هر بار که در بستر تازه‌ای به کار می‌روند، لایه‌ای تازه بر آنها می‌نشیند و معنایشان را قدری جابه‌جا می‌کند. آزادی، عدالت یا دموکراسی نه از ابتدا مفاهیمی جهان‌شمول، بلکه محصول رسوب همین نام‌گذاری‌های پیاپی‌اند. تجربه‌ها می‌آیند و می‌روند، اما نام‌ها می‌مانند و به تدریج به ظرف‌هایی تبدیل می‌شوند که تجربه‌های ناهم‌زمان را در خود جمع می‌کنند. اعتراض‌ها و رنج‌های زیسته ماده‌ی خام را فراهم می‌کنند، اما این نام‌ها هستند که آنها را فهم‌پذیر و تکرارپذیر می‌کنند. وقتی واژه‌ای جا می‌افتد دیگر فقط گذشته را روایت نمی‌کند، بلکه امکان‌های تازه‌ای برای کنش می‌سازد. مفاهیم هم از دل تجربه برمی‌خیزند و هم خود تجربه‌های تازه می‌آفرینند؛ هم محصول تاریخ‌اند و هم سازنده‌ی آن.

از این منظر، وقتی اعتراض پیش از گفتمان می‌آید، این نام‌گذاری‌ست که آن را از سطح یک واقعه‌ی گذرا به معنایی تاریخی ارتقا می‌دهد. مفاهیم وقتی رسوب می‌کنند از بستر تولدشان جدا می‌شوند و می‌توانند در موقعیت‌های دیگر دوباره فعال شوند. به همین دلیل است که در بسیاری از لحظات تاریخی، نزاع بر سر واژه‌ها خود بخشی از نزاع بر سر واقعیت است: چون نام‌ها فقط بازنمایی نمی‌کنند، بلکه جهان را صورت‌بندی می‌کنند.

دوازدهم.

یک نمونه‌ی خوب دیگر برای فهم این منطق کمون پاریس است. در ۱۸۷۱، آنچه در پاریس رخ داد در آغاز تجربه‌ای بسیار خاص و کوتاه بود: فروپاشی نظم دولتی، اداره‌ی شهری به دست شوراهای مردمی و مجموعه‌ای از تصمیم‌های فوری برای بقا. برای بسیاری از شرکت‌کنندگان، این رخداد پیش از آنکه مفهومی روشن داشته باشد، یک تجربه‌ی زیسته بود - کنشی در دل جنگ، فقر و بحران سیاسی. اما خیلی زود نام «کمون» بر آن نشست و همین نام‌گذاری مسیر تاریخ آن را تغییر داد.

با این نام‌گذاری، یک واقعه‌ی محلی به مفهومی تاریخی و عام بدل شد. «کمون» دیگر فقط نام یک رویداد نبود، بلکه به ظرفی تبدیل شد که تجربه‌ای خاص را فشرده و انتقال‌پذیر می‌کرد. از آن پس، کمون یک مدل یا افق شد: امکان خودگردانی، شوراها و دموکراسی مستقیم. همین نام باعث شد آن تجربه از بستر تولدش کنده شود و در جاهای دیگر هم بازخوانی شود - در جنبش‌های کارگری اروپا، در انقلاب روسیه و بعدتر در سنت‌های چپ قرن بیستم.

در اینجا دقیقاً می‌بینیم که چگونه نام‌گذاری تجربه را رسوب می‌دهد. اگر آن رخداد فقط یک شورش شکست‌خورده باقی می‌ماند، شاید در حافظه‌ی تاریخی محو می‌شد. اما وقتی در قالب یک مفهوم تثبیت شد، توانست لایه‌های معنایی تازه بگیرد. هر نسل معنای خود را بر «کمون» افزود: برای برخی نماد دموکراسی رادیکال شد، برای برخی هشدار درباره بی‌نظمی، و برای برخی الگویی از سیاست شورایی. یعنی نام تجربه را از زمان خود جدا کرد و آن را به مفهومی چندلایه بدل ساخت.

سیزدهم.

هیچ جامعه‌ای فقط با گذشته‌اش زندگی نمی‌کند بلکه هم‌زمان تصویری از آینده هم در ذهن دارد. این تصویر آینده را اصطلاحاً افق انتظار می‌نامند، یعنی مجموعه‌ای از امکانهایی که مردم می‌توانند تصور و آرزو کنند یا برایش بکوشند. مفاهیم دقیقاً در همین نقطه نقش تعیین‌کننده پیدا می‌کنند، چون فقط گذشته را حمل نمی‌کنند، بلکه آینده را هم قابل‌تصور می‌سازند. به عبارت دیگر، تخیل امکان‌ها سقف پرواز جوامع را تعیین می‌کنند: چه بخواهیم و تا کجا بخواهیم؟

مفاهیم جدید وقتی رسوب می‌کنند افق انتظار را جابجا می‌کنند. مفهومی که جا می‌افتد مرزهای «ممکن» را تغییر می‌دهد. پیش از آن، برخی چیزها اصلاً به ذهن نمی‌آمد یا قابل تصور نبود؛ اما با تثبیت یک مفهوم، همان چیزها به مطالبه‌ای معقول بدل می‌شوند. به بیان ساده، مفاهیم فقط تجربه‌ها را نام‌گذاری نمی‌کنند، بلکه میدان امکان‌ها را گسترش می‌دهند یا محدود می‌کنند.

دوباره به مثال کمون پاریس برگردیم. کمون فقط نام یک واقعه نبود بلکه افق انتظار تازه‌ای گشود. از آن پس، ایده‌ی اداره‌ی شورایی شهر یا خودگردانی کارگری دیگر صرفاً خیال نبود بلکه به چیزی تبدیل شد که «یک بار رخ داده» و بنابراین می‌تواند دوباره رخ دهد. حتی شکست کمون هم این افق را از بین نبرد، چون مفهومش باقی ماند و به نسل‌های بعدی امکان داد آینده‌ای متفاوت را تصور کنند.

بنابراین، وقتی مفهومی قدرت می‌گیرد و جاگیر می‌شود آینده را بازتعریف می‌کند. مثلاً جا افتادن واژه‌هایی مثل آزادی، حق یا دموکراسی فقط روایت تجربه‌های پیشینیان در جغرافیاهای «غیر» نیست؛ این واژه‌ها آینده‌ی جغرافیای «ما» را هم شکل می‌دهند، چون مردم از خلال آنها می‌فهمند چه چیزی را می‌توان خواست و چه چیزی را می‌توان تغییر داد. مفاهیم به این معنا پلی میان تجربه و امکان‌اند. از همین جا می‌توان فهمید چرا نزاع بر سر مفاهیم تا این حد مهم است. هر تغییری در

معنای یک مفهوم، تغییری در افق انتظار است. اگر معنای آزادی محدود شود، آینده تنگ می‌شود؛ اگر گسترش یابد، میدان امکان‌ها بازتر می‌شود. بنابراین، کشمکش‌های گفتمانی فقط دعوا بر سر واژه‌ها نیستند، بلکه دعوا بر سر آینده‌اند - بر سر اینکه چه چیزهایی تصورپذیر و تحقق‌پذیر باشند.

چهاردهم.

گفتیم نام‌گذاری و مفاهیم فقط ابزار توصیف واقعیت نیستند بلکه افق انتظار می‌سازند و میدان امکان‌ها را تعیین می‌کنند. وقتی واژه‌هایی چون آزادی، دموکراسی یا حق تعیین سرنوشت در یک جامعه رسوب می‌کنند، تصویری از آینده، از سقف پرواز، پیش روی جامعه‌ی مدنی نهاده می‌شود که از آن کوتاه نمی‌آید. به این ترتیب، نزاع‌های سیاسی همواره نزاع بر سر معناها نیز هستند؛ هر نیرویی که بتواند مفاهیم بنیادین را بازتعریف کند در واقع افق انتظار جامعه را تغییر می‌دهد. به همین دلیل است که کشمکش بر سر واژه‌ها، در لحظات گذار تاریخی، به کشمکش بر سر آینده تبدیل می‌شود.

حالا برویم به سراغ وضعیت خاص خودمان.

جنبش «زن، زندگی، آزادی» دقیقاً یکی از آن رخدادهایی بود که افق انتظار و سقف پرواز جدیدی پیش روی جامعه نهاد. این جنبش گسستی معنایی بود: مفاهیمی چون آزادی زن، کرامت انسانی و حق زندگی به زبان روزمره بازگشتند و افق انتظار تازه‌ای گشودند. در این افق، آزادی دیگر صرفاً مطالبه‌ای سیاسی در معنای کلاسیک نبود، بلکه به تجربه‌ای زیسته و چندلایه بدل شد؛ آزادی در نسبت با بدن، جنسیت، سبک زندگی، قومیت و بطور عام شیوه‌ی بودن-در-جهان. گویی سال‌ها مبارزه و جهد بین‌المللی در جنبش «زن، زندگی، آزادی» متراکم شده بود و با همین چندلایگی افقی گشوده شد که در آن آینده نه تک‌صدا، بلکه متکثر تصور می‌شد.

اما درست در همین لحظات است که نزاع بر سر مفاهیم شدت می‌گیرد و افق انتظار جدید برای برخی تهدید به شمار می‌رود. یکی از آن گروه‌هایی که در جنبش ژینا از این سقف پرواز، از دموکراسی و آزادی زنان و گروه‌های اقلیت، احساس خطر کردند سلطن طلبان بودند. بدیهی‌ست که نیروهای مختلف، از جمله سلطنت طلبان، می‌کوشند مفاهیم رسوب کرده را به نفع پروژه‌های خود بازتعریف، یا به بیان بهتر مصادره، کنند.

حالا پس از گذشت سه سال از جنبش ژینا، این احساس ترس و نفرت از آزادی زن و حق تعیین سرنوشت مردم خود را در جهت‌گیری‌های ایشان در فضای هولناک پس از خیزش دی ۱۴۰۴ نشان می‌دهد. گفتمان سلطنت طلبی می‌کوشد از واژه‌های آزادی، دموکراسی و نجات ملی استفاده کند، اما آنها را در افقی متفاوت جای دهد. در اینجا با نوعی شکاف میان این نام‌ها با افق انتظاری که جنبش ژینا گشوده بود روبه‌رو هستیم؛ گویی مفاهیم مترقی در سطح زبان حفظ می‌شوند، اما در

عمق، در چارچوبی استبدادی و مردسالارانه ("مرد، میهن، آبادی") بازچینش می‌شوند که با روح تکثرگرایی آنها ناسازگار است.

بحث مفهومی‌ست. سلطنت در بستر ایرانی، حتی در صورت بازآرایی مدرن یعنی پادشاهی مشروطه و محدود، ذاتاً به سوی تمرکز و تک‌صدایی میل می‌کند. در مقابل، مفاهیمی چون آزادی و دموکراسی در معنای تاریخی رسوب کرده‌ی خود، پس از جنبش ژینا، با پراکندگی قدرت، تکثر صداها و امکان اختلاف پیوند خورده‌اند. وقتی این مفاهیم در قالبی قرار می‌گیرند که مرکزیت سیاسی را بازتولید می‌کند، شکافی میان زبان و افق انتظار پدید می‌آید: واژه‌ها دموکراتیک می‌مانند، اما افق، به تدریج بسته می‌شود، سقف پرواز کوتاه و کوتاه‌تر می‌شود.

این شکاف به‌ویژه در نسبت میان «تمامیت ارضی» و «حق تعیین سرنوشت» آشکار می‌شود. در گفتمان سلطنت‌گرا، تمامیت ارضی به یک اصل بنیادین بدل می‌شود؛ اصلی که اغلب به صورت نامشروط طرح می‌شود و بر فراز سایر اصول می‌ایستد. در جامعه‌ای چون ایران، با تکثر زبانی، قومی، مذهبی و زیست‌جهانی این مسأله بسیار جدی و تعیین‌کننده است. افق انتظار پس از جنبش ژینا افقی‌ست که در آن مطالبات متنوع امکان بروز یافته‌اند: از مطالبات جنسیتی تا قومی، از مرکز تا پیرامون. چنین افقی تنها در صورتی می‌تواند پایدار بماند که در قالبی نهادی ترجمه شود که این تکثر را به رسمیت بشناسد. به بیان دیگر، آشتی میان مفاهیمی چون تمامیت ارضی و حق تعیین سرنوشت نه با حذف یکی به نفع دیگری، بلکه با صورت‌بندی یک افق چندمرکزی ممکن است؛ افقی که در آن وحدت نه از تمرکز، بلکه از ائتلاف احزاب و گروه‌های مختلف برمی‌خیزد. در غیر این صورت «حفظ تمامیت ارضی» به معنای سرکوب مطالبات اقلیت‌ها خواهد بود.

به این اعتنا، راه‌حل نه در بازگشت به صورت‌های تک‌مرکزی قدرت، بلکه در شکل‌گیری ائتلافی متکثر است: ائتلافی از نیروها، گروه‌ها و صداها، متفاوت که هیچ‌یک مدعی مرکزیت مطلق نباشند. تنها در چنین افقی‌ست که مفاهیمی چون آزادی، دموکراسی، تمامیت ارضی و حق تعیین سرنوشت می‌توانند در کنار یکدیگر معنا پیدا کنند. سلطنت، حتی در صورت بازتعریف نمادین، به دلیل منطق درونی تک‌صدایی، در نقطه‌ی مقابل چنین افقی قرار می‌گیرد؛ نه لزوماً به‌عنوان یک خاطره‌ی تاریخی، بلکه به‌عنوان نوعی صورت‌بندی مفهومی که با تکثر افق انتظار برآمده از جنبش ژینا، به مثابه تبلور آزادی‌خواهی رادیکال و متکثر، ناسازگار است.

مسأله فقط این نیست که چه نظامی پیشنهاد می‌شود، بلکه این است که مفاهیم بنیادین در چه افقی بازچینش می‌شوند. اگر مفاهیم آزادی و دموکراسی در چارچوبی قرار گیرند که افق انتظار را به وحدتی تک‌صدا تقلیل دهد، نتیجه می‌تواند شکافی عمیق میان زبان و تجربه باشد؛ شکافی که در کوتاه‌مدت شاید با بسیج نمادین پوشانده شود، اما در بلندمدت به بازتولید بحران می‌انجامد. از

این منظر، دفاع از افق گشوده‌ی جنبش‌های مترقی نوینی چون ژینا، بیش از هر چیز دفاع از تکرر مفاهیم و مقاومت در برابر مصادره‌ی معنایی آنهاست.

پانزدهم.

درباره‌ی پیامدهای نامطلوب بازتولید سلطنت و ذات سرکوب‌گر آن صحبت کردیم. حالا به موضوع دیگری بپردازیم که این روزها بسیار داغ است. چرا سلطنت در ایران را نمی‌توان با سلطنت‌های مشروطه‌ی اروپایی مانند سوئد یا انگلستان مقایسه کرد؟

برای پاسخ باید از سطح شکل حقوقی عبور کرد و به بستر تاریخی و طبقاتی آنها نگاه کرد. در اروپای شمالی و بریتانیا، سلطنت محصول یک فرایند طولانی فرسایش قدرت بوده است. سلطنت در این کشورها نه نقطه‌ی آغاز تمرکز، بلکه بقایای یک نظم پیشامدرن است که طی چند قرن، زیر فشار انقلاب‌های بورژوایی، رشد پارلمانتاریسم و نهادهای مدنی به تدریج خلع قدرت شده است. به بیان دیگر، سلطنت در آنجا نتیجه‌ی عقب‌نشینی تاریخی قدرت است. نهادهایی چون پارلمان، احزاب، اتحادیه‌ها و رسانه‌های آزاد، پیش از نمادین شدن سلطنت شکل گرفته‌اند و آن را در یک چارچوب مهارشده نگه داشته‌اند.

در بسیاری از این کشورها، بورژوازی به صورت تاریخی از پایین شکل گرفته: از دل شهرها، بازارها و مبارزه با اشرافیت فئودالی. این طبقه برای تثبیت خود ناچار بود نهاد بسازد، قدرت را توزیع کند و نظم حقوقی نسبتاً باثباتی ایجاد کند. سلطنت در این بستر نه موتور تمرکز، بلکه بقایای یک نظم قدیم بود که به تدریج در دل نظم بورژوایی هضم شد. به همین دلیل است که سلطنت در این کشورها توانست به یک نهاد نمادین تبدیل شود، چون پیش‌تر از نظر مادی و نهادی تهی شده بود.

اما در ایران مسیر معکوس بوده است. یکی از نکات کلیدی این است که بورژوازی در ایران عمدتاً به صورت از بالا شکل گرفته، نه از پایین. به جای آنکه طبقه‌ای مستقل از دل مناسبات اجتماعی مدرن سر برآورد، دولت خود به عامل اصلی شکل‌دهی سرمایه‌داری بدل شد. در چنین شرایطی، دولت نه محصول تعادل نیروهای اجتماعی، بلکه خود موتور شکل‌دهی به طبقات بود. این همان چیزی است که باعث می‌شود دولت مدرن در ایران، برخلاف بسیاری از کشورهای اروپایی، از ابتدا با تمرکز و اقتدار گره بخورد.

برای فهم بهتر بیابید کوتاه به گذشته برویم. از اواخر دهه‌ی ۱۳۲۰، دولت با تأسیس نهادهای برنامه‌ریزی و اجرای برنامه‌های عمرانی عملاً نقش کارفرما و سرمایه‌گذار کلان را گرفت. یعنی مسیر مدرن‌سازی اقتصادی، بیش از آنکه از پایین و از دل شبکه‌های تولیدی و اتحادیه‌ها و سرمایه‌ی صنعتی مستقل رشد کند، با بودجه‌های عمومی، پروژه‌های دولتی و سازمانهای توسعه‌ای پیش رفت. همین جاست که یک تیپ مشخص از بورژوازی شکل می‌گیرد: لایه‌ای که به جای تکیه بر انباشت مستقل، به دولت تکیه دارد - به قرارداد، امتیاز، مجوز، تعرفه و وام‌های ارزان.

دهه‌ی ۱۳۴۰ نقطه‌ی عطف است. انقلاب سفید در ۱۳۴۱-۱۳۴۲ آغاز شد و اصلاحات ارضی را در مقیاس وسیع پیش برد. در نتیجه، بخش بزرگی از زمینداران سنتی تضعیف شدند و میلیون‌ها نفر از روستاها وارد مدار مزدبگیری و مهاجرت شهری شدند. این یعنی دولت، با یک مداخله‌ی سراسری، هم نیروی کار ارزان را در مقیاس وسیع آزاد کرد و هم ساختارهای اجتماعی را بازآرایی - کاری که در بسیاری از مسیرهای کلاسیک سرمایه‌داری، طی چند قرن و در کشمکش‌های طولانی میان طبقات رخ داده بود. هم‌زمان، صنعتی‌سازی به شدت دولت‌محور شد: سرمایه‌گذاری عمومی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ جهش گرفت و در میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۴۰، حجم سرمایه‌گذاری دولتی از سرمایه‌گذاری خصوصی پیشی گرفت. دولت نه فقط سیاست‌گذار، بلکه خود تولیدکننده و تأمین‌کننده‌ی صنعت سنگین شد؛ از فولاد و پتروشیمی تا پروژه‌های بزرگ زیرساختی. اینجا بورژوازی عمدتاً در حاشیه‌ی دولت رشد می‌کند: مدیران، پیمانکاران، واردکنندگان بزرگ و صاحبان صنایع مونتاژی که با حمایت تعرفه‌ای، ارز دولتی، و شبکه‌ی اعتبارات دولتی بالا می‌آیند.

نفت این منطق را تشدید کرد. در دهه‌ی ۱۳۵۰، درآمدهای نفتی ناگهان جهش کرد. این جهش یک پیامد سیاسی- طبقاتی روشن داشت، اینکه دولت از نظر مالی کمتر به مالیات و چانه‌زنی نهادی با جامعه متکی شد و از نظر اقتصادی بیشتر شبیه یک سرمایه‌دار کلان عمل کرد که با بودجه‌ی نفتی، مسیر انباشت را هدایت می‌کند. در همین دوره، نهادهای صنعتی دولتی و شبه‌دولتی منابعی می‌گرفتند که گاهی با بودجه‌ی بخش‌های اجتماعی و خدماتی قابل مقایسه بود؛ یعنی اولویت اقتصادی از بالا تعیین می‌شد و شبکه‌های نزدیک به دولت از آن تغذیه می‌کردند. بنابراین وقتی می‌گوئیم بورژوازی در ایران از بالا شکل گرفته، منظور همین است: طبقه‌ای که شریان‌های حیاتی اش - سرمایه، بازار، امنیت، و امکان رشد - به تصمیم و توزیع دولتی گره خورده، نه به یک مسیر طولانی انباشت خودبنیاد و رقابت مستقل.

در این چارچوب، سلطنت پهلوی را نمی‌توان صرفاً یک نهاد سنتی دانست. این سلطنت بخشی از پروژه‌ی مدرنیزاسیون از بالا بود، یعنی تمرکز قدرت، ساخت دولت متمرکز و مهندسی اجتماعی برای ایجاد نظم سرمایه‌دارانه. به همین دلیل، سلطنت در ایران نه بقایای نظم قدیم، بلکه یکی از ابزارهای شکل‌گیری دولت مدرن اقتدارگرا بود. همین تجربه‌ی تاریخی باعث شده مفهوم سلطنت در ایران با حافظه‌ای متفاوت رسوب کند - حافظه‌ای که با تمرکز، امنیتی‌سازی و حذف پیوند خورده است.

کوتاه اینکه در کشورهایی که در آنها سلطنت نمادین است دولت مدرن از دل توازن نیروهای اجتماعی و کشمکش‌های طولانی طبقاتی زاده شده است. اما در ایران، دولت مدرن پیش از آنکه جامعه مدرن شود شکل گرفت و همین عدم توازن میل به تمرکز را در آن تثبیت کرد.

این تفاوت تاریخی پیامدهای سیاسی مستقیمی دارد. سلطنت‌های اروپایی روی بستری از نهادهای جاافتاده و فرهنگ سیاسی تثبیت‌شده ایستاده‌اند که امکان بازگشت تمرکز را محدود می‌کند. اما در

ایران، ضعف تاریخی نهادهای میانجی - احزاب ریشه‌دار، اتحادیه‌های مستقل، سنت‌های پایدار تقسیم قدرت - باعث می‌شود هر نیرویی که با شعار پادشاهی، ولو به شکل نمادین، سر کار بیاید به تک‌صدایی و تمرکز میل پیدا کند. به بیان دیگر، آنجا سلطنت محصول محدودسازی قدرت است، اینجا می‌تواند حامل بازمرکزسازی آن باشد. از این منظر، مقایسه‌ی ساده‌ی شکلی سلطنت‌های مشروطه‌ی غربی با ایران گمراه‌کننده و مغالطه‌آمیز است.

شانزدهم.

درباره‌ی نامطلوب‌بودن و قیاس‌ناپذیری سلطنت‌طلبی در ایران با نظام‌های پادشاهی مشروطه‌ی اروپای سخن گفتیم. حالا خوب است نشان دهیم چرا اساساً بازگشت سلطنت در ایران ممکن نیست.

سه موضوع اساسی هر شکلی از سلطنت‌طلبی را در ایران با شکست مواجه می‌کند: (۱) ساختار چندقومیتی و حافظه‌ی تاریخی پیرامونی‌ها، (۲) منطق سیاسی نماد مرکزی در دوره‌ی گذار، (۳) تنش مفهومی تمامیت ارضی و حق تعیین سرنوشت.

ایران جامعه‌ای است با تکثر زبانی و قومی و منطقه‌ای. این تکثر صرفاً واقعیتی مردم‌نگارانه نیست که بتوان مانند برخی از کشورهای چندفرهنگی به همزیستی مسالمت‌آمیز مردمانش لبخند زد، بلکه یک حافظه‌ی سیاسی خون‌بار و پر نفرت پشتش نهفته است. در برخی مناطق پیرامونی، تجربه‌های تاریخی سرکوب یا حذف مطالبات خودگردانی و زبان و نمایندگی سیاسی بخشی از حافظه‌ی جمعی است. در دوره‌ی رضاشاه می‌شود به چند نمونه‌ی روشن از سرکوب و تمرکزگرایی علیه نیروهای محلی و قومی اشاره کرد: پایان‌دادن به خودمختاری محمره و بازداشت و تبعید شیخ خزعل در ۱۳۰۴ (پس از شکست نظامی‌اش در ۱۳۰۳)؛ سیاست‌های خلع سلاح، سرکوب رهبری ایلات و «اسکان اجباری» (تخته‌قاپو) در اوایل دهه‌ی ۱۳۱۰ که به‌ویژه ایلات جنوب و جنوب‌غرب (مثل قشقایی و بختیاری) را تحت فشار شدید گذاشت. در دوره‌ی محمدرضاشاه نیز دو نمونه‌ی مشهور عبارتند از سرکوب جمهوری مهاباد با ورود ارتش در آذر ۱۳۲۵ و سپس اعدام قاضی محمد در سال ۱۳۲۶؛ و سرکوب حکومت دموکرات آذربایجان با بازگشت ارتش به تبریز در سال ۱۳۲۵. اینها نمونه‌هایی‌اند که نشان می‌دهند دولت پهلوی در بزنگاه‌های تمرکز قدرت، اغلب مسأله‌ی قومیت و حق تعیین سرنوشت اقوام محلی را با منطق امنیتی-نظامی پاسخ می‌داد، نه از مسیر سازوکارهای نمایندگی و حقوق فرهنگی. این خاطرات با این اقوام مانده است.

در چنین بستری، مسأله این است که آقای رضا پهلوی برای بخش مهمی از مخالفان یک «نشانه» است. نشانه‌ها در دوره‌ی گذار دو کار می‌کنند: یا ائتلاف را ممکن می‌کنند، یا شکاف‌ها را فعال.

وقتی نماد سیاسی بار تاریخی سنگینی دارد و در همان حال بر یک روایت واحد از «ملت»، که مطلقاً نفی خواست‌های قومی‌ست، تکیه می‌کند بالقوه می‌تواند به جای اینکه چتر ائتلاف شود، به قطبی‌سازی دامن بزند - به خصوص در جامعه‌ای که تکثرش هنوز در قالب نهادی مطمئن به رسمیت شناخته نشده است.

اینجا تجربه‌ی کشورهای مشابه هم آموزنده است. در گذارهای سیاسی چندقومیتی، هرگاه یک جریان با روایت تک‌صدا از وحدت ملی جلو آمده اما سازوکارهای تضمین‌کننده‌ی مشارکت پیرامونی‌ها (خودگردانی، تقسیم قدرت، تضمین حقوق زبانی-فرهنگی و نمایندگی مؤثر و واقعی) ضعیف بوده، خطر قطبی‌سازی و تبدیل اختلاف سیاسی به شکاف هویتی بالا رفته است. نمونه‌های کلاسیک این وضعیت را می‌شود در مسیرهای مختلف پسا‌شورش و پسا‌جنگ در جاهایی دید که مرکز و پیرامون بر سر شکل دولت و توزیع قدرت اختلاف داشته‌اند - مثل تنش‌های قومی-منطقه‌ای در یوگوسلاوی سابق که به جای ائتلاف‌های تضمین‌شده، روی نمادهای وحدت تک‌مرکز تکیه کردند.

توضیح آنکه، بعد از مرگ تیتو در ۱۹۸۰، آن چسب سیاسی‌ای که جمهوری‌های مختلف (صربستان، کرواسی، اسلوونی، بوسنی، مقدونیه و غیره) را کنار هم نگه می‌داشت از بین رفت. کشور از قبل فدرال بود و هر جمهوری اختیارات زیادی داشت، اما وضع اقتصادی در دهه‌ی ۱۹۸۰ وخیم شد و اعتماد به مرکز کمتر و کمتر. در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، با قدرت گرفتن ملی‌گرایی صرب به رهبری میلوشویچ، تلاش‌هایی برای تمرکز قدرت در بلغراد انجام شد (مثلاً کاهش خودمختاری کوزوو در ۱۹۸۹)، که ترس جمهوری‌های دیگر از سلطه‌ی صربستان را بالا برد. در ۱۹۹۰ انتخابات چندحزبی برگزار شد و در اسلوونی و کرواسی نیروهای ملی‌گرا و جدایی‌خواه پیروز شدند. وقتی مذاکره برای یک ساختار مشترک جدید شکست خورد، اسلوونی و کرواسی در ۱۹۹۱ اعلام استقلال کردند. این کار زنجیره‌ای از جنگ‌ها را آغاز کرد: جنگ کوتاه در اسلوونی (۱۹۹۱)، جنگ خونین در کرواسی (۱۹۹۱-۱۹۹۵)، و سپس جنگ بسیار خشونت‌بار بوسنی (۱۹۹۲-۱۹۹۵) که با پاکسازی‌های قومی-نژادی همراه شد. نهایتاً جنگ بوسنی در ۱۹۹۵ متوقف شد و عملاً یوگوسلاوی دیگر فروپاشیده بود. خلاصه‌ی کلام: وقتی توافقی بر سر تقسیم قدرت و شکل دولت وجود نداشته باشد و بی‌اعتمادی قومی بالا رود، اختلاف سیاسی به سرعت به شکاف هویتی و بعد خشونت و کشتار تبدیل می‌شود. نمی‌گوییم ایران قابل مقایسه با یوگوسلاوی‌ست و به همان مسیر می‌رود؛ می‌گوییم این یک منطق مخاطره‌آمیز است: وقتی اختلاف‌ها نهادی نشوند می‌توانند امنیتی و خشونت‌آمیز شوند.

حالا به گره مفهومی بعدی می‌رسیم: تمامیت ارضی و حق تعیین سرنوشت. رضا پهلوی در مواضع عمومی‌اش «تمامیت ارضی» را یکی از اصول محوری پروژه‌ی سیاسی و دولت انتقالی‌اش می‌داند، در کنار آزادی‌های فردی، برابری و جدایی دین و دولت. این صورت‌بندی، در نظر، به خودی خود می‌تواند یک موضع حداقلی برای جلوگیری از فروپاشی باشد. اما مشکل از جایی شروع می‌شود که تمامیت ارضی به صورت یک اصل عالی و نامشروط عرضه شود، بدون اینکه هم‌زمان روشن شود این

وحدت دقیقاً با چه سازوکارهایی با تکرر آشتی داده می‌شود. چون در جامعه‌ی چندقومیتی، وحدت اگر فقط حفاظت مرزی فهم شود و نه تقسیم قدرت، نهایتاً به حذف راه می‌برد: یعنی پیرامونی‌ها احساس می‌کنند قرار است دوباره زیر یک روایت مرکزی حل شوند.

این همان نقطه‌ای است که حق تعیین سرنوشت وارد می‌شود. حق تعیین سرنوشت الزاماً به معنای جدایی‌طلبی نیست؛ می‌تواند طیفی از اشکال خودگردانی و فدرالیسم و تمرکززدایی تا (در برخی تجربه‌ها) جدایی را در بر بگیرد - و دقیقاً به همین دلیل، یک مفهوم حساس سیاسی است. اختلاف اصلی امروز اپوزیسیون ایران هم همین جاست: فدرالیسم/تمرکززدایی تا چه حد، و با چه تضمین‌هایی؟ و آیا می‌شود بدون به رسمیت شناختن صریح مطالبات پیرامونی‌ها، از ائتلاف حرف زد؟

هفدهم.

در ادامه‌ی بحث، باید به یک گره مهم دیگر هم پرداخت: مسأله‌ی خواست حمله‌ی نظامی به ایران از سوی سلطنت‌گرایان. این جریان به صراحت بر مداخله‌ی خارجی به عنوان راهی برای «نجات ایران» تأکید کرده است. پرسش اصلی این است: آیا جنگ خارجی در ایران امروز می‌تواند به گذار دموکراتیک منجر شود، یا برعکس، مسیرهای فروپاشی و خشونت را فعال می‌کند؟

تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که جنگ خارجی به ندرت به دموکراسی انجامیده است. جنگ لاجرم به فروپاشی نظم اداری، تضعیف زیرساخت‌ها و امنیتی شدن کامل سیاست منتهی می‌شود. در چنین شرایطی، جامعه به جای حرکت به سمت نهادسازی، وارد چرخه‌ی بقا می‌شود. نمونه‌های متعددی در دهه‌های اخیر وجود دارد که نشان می‌دهد مداخله‌ی خارجی، حتی اگر با شعار آزادی و دموکراسی آغاز شود، در عمل به بی‌ثباتی مزمز انجامیده است. عراق پس از ۲۰۰۳ نمونه‌ای روشن است: سقوط رژیم به سرعت به جنگ‌های فرقه‌ای، فروپاشی خدمات عمومی و شکل‌گیری گروه‌های شبه‌نظامی متعدد انجامید. افغانستان نیز پس از دو دهه حضور نظامی خارجی، نه تنها به ثبات پایدار نرسید، بلکه با خروج نیروهای خارجی به سرعت به چرخه‌ی فروپاشی بازگشت. در سوریه، مداخلات متکثر خارجی کشور را به صحنه‌ی جنگ نیابتی تبدیل کرد و بخش‌های بزرگی از جامعه ویران شد.

وضعیت ایران، بر خلاف مغالطه‌ی جنگ‌طلبان، نه تنها از نظر آسیب‌پذیری نسبت به پیامدهای مداخله‌ی خارجی تفاوت ماهوی با عراق، لیبی یا افغانستان ندارد، بلکه در برخی ابعاد می‌تواند بارها وخیم‌تر باشد، زیرا کشور آستان چند مخاطره‌ی انباشت شده است. نخست، چنانکه در بالا اشاره کردم، جامعه‌ی ایران از نظر هویتی و منطقه‌ای متکثر است و این تکرر در شرایط فروپاشی نظم سیاسی می‌تواند به میدان رقابت‌های پرتنش تبدیل شود - به‌ویژه وقتی سیاست رسمی طی دهه‌ها شکاف‌های اعتماد و احساس محرومیت را در برخی مناطق و گروه‌ها تشدید کرده باشد. دوم، نابرابری‌های فضایی-اقتصادی (مرکز/پیرامون) ظرفیت هر دولتی را برای مدیریت بحران و بازتوزیع

منابع محدود می‌کند و در سناریوی جنگ، به سرعت به اقتصاد بقا و ظهور شبکه‌های مسلح غیررسمی میدان می‌دهد. سوم، برخلاف روایت‌های ساده‌انگارانه‌ی ملی‌گرا، ایده‌ی وحدت‌بخش ایران واحد وجود خارجی ندارد و بسیاری از اقوام خود هویت خود را در درجه‌ی نخست بر اساس ویژگی‌های قومی و فرهنگی خود تعریف می‌کنند نه با مفهوم ایران. باری، حتی اگر ایده‌ی ایران واحد هم وجود داشته باشد، امروز به شدت فرسوده و مناقشه‌برانگیز است و در نبود یک پروژه‌ی سیاسی فراگیر که بتواند مطالبات متکثر را به زبان حقوق برابر و شهروندی ترجمه کند، احتمال چندپارگی و تفرق افزایش می‌یابد. چهارم، تضعیف طولانی‌مدت جامعه‌ی مدنی و نهادهای میانجی - احزاب، اتحادیه‌ها، انجمن‌ها، رسانه‌های مستقل - باعث می‌شود در لحظه‌ی بحران، مجاری غیرخشونت‌آمیز حل منازعه کم‌رعمق باشند و میدان به کنشگران امنیتی غیررسمی و غالباً متوحش واگذار شود. در چنین چارچوبی، مداخله یا جنگ نه تنها احتمال گذار یا حتی تغییر رژیم نرم را بالا نمی‌برد، بلکه می‌تواند با امنیتی‌کردن سیاست، فعال‌کردن شکاف‌های هویتی و فروریختن ظرفیت حکمرانی، ایران را در معرض سوریه‌ای شدن - یعنی جنگ نیابتی، حضور چند مرجع قدرت و بی‌ثباتی مزمن - قرار دهد. در صورت جنگ خارجی، احتمالاً به‌جای فروپاشی سریع، با شکل‌گیری هسته‌های مقاومت سپاه و بسیج در نقاط مختلف کشور و هسته‌های مقاومت مردمی و قومی در مقابل آنها مواجه خواهیم شد. تجربه‌ی جنگ‌های نامتقارن در منطقه نشان داده در چنین شرایطی باید احتمالاً انتظار جنگ‌های فرسایشی چنددهه‌ساله را کشید.

جنگ‌های معاصر عمدتاً زیرساخت‌محورند؛ یعنی شبکه‌های انرژی، حمل‌ونقل، آب، ارتباطات و صنعت هدف قرار می‌گیرند. تجربه‌ی عراق، لیبی و سوریه نشان می‌دهد که بازسازی این زیرساخت‌ها دهه‌ها زمان می‌برد و گاه هرگز به سطح پیشین باز نمی‌گردد. نابودی زیرساخت فقط مسأله‌ی اقتصادی نیست بلکه پیامدهای اجتماعی عمیق دارد. مهاجرت گسترده، فروپاشی طبقه‌ی متوسط، گسترش اقتصاد غیررسمی و تقویت شبکه‌های خشونت‌محور از جمله نتایج پایدار چنین ویرانی‌هایی است، ضمن اینکه هرگز منجر به تغییر رژیم در ایران نخواهد شد. اما، فرضاً حتی اگر نظم سیاسی پیشین هم از میان برود، امکان شکل‌گیری نظم پایدار به شدت تضعیف می‌شود، و دموکراسی و توسعه - که به بسترهای مادی و نهادی نیرومند نیاز دارد - تا دهه‌ها به دست نخواهد آمد.

از منظر نظری باید میان تغییر رژیم و گذار دموکراتیک تمایز گذاشت. تغییر رژیم از بیرون ممکن است - با ویرانی و فاجعه‌های بزرگ زیرساختی و انسانی - رخ دهد، اما گذار فرایندی درونی و نهادی است که به توازن نیروهای اجتماعی، فرهنگ سیاسی و ظرفیت‌های سازمانی وابسته است. تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که وقتی تغییر سیاسی در نتیجه‌ی مداخله‌ی نظامی خارجی رخ دهد، مشروعیت نظم جدید از آغاز مخدوش است. چنین نظامی به‌جای تکیه بر قرارداد اجتماعی،

به حمایت خارجی یا موازنه‌های خشونت‌آمیز داخلی وابسته می‌شود. این وابستگی چرخه‌ی بی‌ثباتی و کشتار را بازتولید می‌کند.

نهایتاً تصور اینکه مداخله‌ی خارجی می‌تواند با نیت صرفاً آزادی‌خواهانه صورت گیرد با شواهد تاریخی سازگار نیست. قدرت‌های بزرگ در سیاست خارجی خود عمدتاً بر اساس منافع ژئوپلیتیک عمل می‌کنند، نه ارزش‌های عام هنجارینی که متفکران انتقادی نظیر هگل برنهادده‌اند. تاریخ معاصر ایران نیز پر از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد مداخله‌ی خارجی تابع موازنه‌های قدرت جهانی بوده تا حمایت از حاکمیت ملی و خواست آزادی و دموکراسی. موقعیت ژئوپلیتیک و ژئواستراتژیک ایران - به‌عنوان چهارراهی که شرق و غرب را به هم پیوند می‌دهد و بر یکی از مهم‌ترین کمربندهای انرژی جهان نشسته - باعث شده در عمل، بسیاری از قدرت‌های بزرگ به‌جای تقویت یک ایران مستقل و مقتدر، به‌دنبال ایرانی وابسته و حقیر باشند. این الگو را می‌توان در شواهد تاریخی زیادی دید: در ۱۲۸۶، ایران بدون حضور مؤثر خود میان روس و بریتانیا به حوزه‌های نفوذ آنها تقسیم شد؛ در ۱۳۲۰، اشغال ایران توسط متفقین برای حفظ مسیرهای تدارکاتی جنگ و نفت جنوب صورت گرفت؛ در ۱۳۳۲، کودتای علیه دولت مصدق و سپس کنسرسیوم نفتی نشان داد که منطق انرژی و موازنه‌ی قدرت بر حاکمیت ملی غلبه دارد؛ و در دهه‌ی ۱۳۶۰ نیز حمایت‌های ضمنی و آشکار برخی قدرت‌های غربی از عراق در جنگ، نشان داد که مهار ایران در چارچوب رقابت‌های ژئوپلیتیک بر هر ادعای هنجاری تقدم یافته است.

مقصود اینکه کسی عاشق چشم و ابروی مردمان «آریایی» نیست که بخواهد برای‌شان آزادی به ارمغان آورد؛ دولت‌ها بر اساس منافع عمل می‌کنند، نه محبت یا اخلاق جهان‌شمول. بنابراین اگر جایی حمایت، فشار، تحریم، ائتلاف، یا حتی شعارهای حقوق‌بشری در دفاع از مردم ایران می‌بینیم، با اتکا بر چارچوب تفکر انتقادی - پرسش‌های چهارگانه و قطب‌نمای مان - بهتر است آن را در نسبت با محاسبه‌ی هزینه-فایده، توازن قوا، امنیت انرژی، مسیرهای ترانزیت و رقابت‌های منطقه‌ای و جهانی بفهمیم.

در نظم جهانی کنونی رقابت‌های بزرگی در جریان است. رقابت ایالات متحده با چین و روسیه از اصلی‌ترین‌هاست. در چنین فضایی، مناطق دارای منابع انرژی و موقعیت ژئوپلیتیک اهمیت مضاعف پیدا می‌کنند. علاوه بر آن، اسرائیل بارها نشان داده که خواهان ایرانی تکه‌پاره، ضعیف و ذلیل است. بنابراین، هرگونه مداخله‌ی احتمالی در ایران را باید در چارچوب این رقابت‌های کلان فهمید، نه در قالب روایت‌های ساده‌انگارانه‌ی نجات‌بخشی یا این دروغ بزرگ و بی‌شرمانه که منافع امریکا و اسرائیل در این برهه‌ی خاص به منافع مردم ایران گره خورده است.

باری، مسأله‌ی جنگ‌طلبی را باید به سطح پیامدها آورد. در جامعه‌ای که تجربه‌های تاریخی مداخله را در حافظه‌ی خود دارد، هر پروژه‌ای که بر طبل جنگ بکوبد، باید با پرسش‌های سخت مواجه شود.

جنگ نه یک میان‌بر برای آزادی، بلکه مسیری با پیامدهای عمیق و اغلب برگشت‌ناپذیر است. از این منظر، نقد جنگ‌طلبی صرفاً یک موضع اخلاقی نیست، بلکه دفاعی واقع‌گرایانه از امکان آینده‌ای است که در آن تغییر سیاسی از مسیرهای کم‌هزینه‌تر و درون‌زا دنبال شود، نه از دل ویرانی و مداخله‌ی خارجی.

درست است رژیم متوحش و دیوانه‌ای که می‌تواند هزاران نفر را سبانه در ظرف دو روز بکشد، براحتی با حرکت مردمی کنار نمی‌رود. اما این درست نیست که بدون جنگ هیچ راهی وجود ندارد. راه درون‌زا یعنی تبدیل اعتراض به یک فرایند فرسایشی و سازمان‌یافته که اداره کردن را برای حکومت پرهزینه کند، ترس را کم‌اثر و ائتلاف قدرت را در بالا فرسوده سازد. این مسیر سخت و طولانی‌ست، اما دقیقاً به همین دلیل، هزینه‌های ویرانگر جنگ را ندارد و امکان ساختن یک نظم دموکراتیک بعد از گذار را بیشتر می‌کند.

هجدهم.

اما اگر بخواهیم در باب جنگ‌طلبی و میل به عقب‌گرد سیاسی قدری درنگ کنیم، باید آن را در سطح وضعیت روانی-گفتمانی جامعه‌ای تحلیل نماییم که مسئول شکل‌گیری‌اش در درجه‌ی نخست رژیم اسلامی‌ست. جنگ‌طلبی، پناه بردن به مداخله‌ی خارجی و میل به فرزند دیکتاتور سابق صرفاً انتخاب‌های سیاسی نیستند بلکه نشانه‌های یک وضعیت تاریخی‌اند. وضعیت سوژه‌ای که زیر بار چهار دهه خشونت، بی‌افقی و فرسایش حقیقت زیسته است. از این منظر، آنچه امروز به صورت استیصال سیاسی بروز می‌کند، ریشه در تحولات عمیق‌تر فرهنگی و معرفتی دارد که دست‌کم از دهه‌ی ۱۳۷۰ به این سو قابل ردیابی است.

تقریباً سه دهه است که نوعی نسبی‌گرایی گسترده در فضای فکری و عمومی ایران رسوب کرده است. این نسبی‌گرایی نه محصول صرف واردات اندیشه، بلکه واکنشی بومی به مطلق‌گرایی سیاسی-دینی حاکم بوده است. پس از تجربه‌ی خفقان دهه‌ی ۱۳۶۰، بخش مهمی از طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده برای بقا ناچار بود هژمونی حقیقت رسمی را سوراخ کند. نسبی‌گرایی در این معنا یک استراتژی بقا بود: راهی برای نفس کشیدن در فضایی که هر حقیقتی مصادره شده بود. از نواندیشی دینی تا اشکال فرهنگی‌تر معنویت‌های بدیل، همه را می‌توان در این افق فهمید. اینها تلاش‌هایی بودند برای گشودن امکان زیست در جهانی که حقیقت رسمی آن را بسته بود. اما این نسبی‌گرایی به تدریج از استراتژی بقا به وضعیتی وجودی تبدیل شد.

اگر دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ هنوز تا حدی حامل بقایای امید به اصلاح بودند، رخداد ۸۸ لحظه‌ای بود که اراده‌گرایی عریان حاکم، امکان اتکا به عقلانیت و گفت‌وگو را فرو ریخت. از آن پس، برای بخش بزرگی از جامعه این تجربه تثبیت شد که حقیقت تابع اراده‌ی قدرت است. این لحظه، به تعبیر دقیق، لحظه‌ی تثبیت نیهیلیسم سیاسی بود. ترومای ۸۸ نه فقط شکستی سیاسی بلکه یک

فروپاشی معرفتی بود؛ فروپاشی امکان باور به حقیقت. در دهه‌ی ۱۳۹۰، این نیهیلیسم در بستر تحولات اجتماعی عمیق‌تر شد. گسترش اینترنت، فروپاشی تدریجی اقتدارهای سنتی، بحران اقتصادی و تکرار جنایات حاکمیت در ۹۶ و ۹۸ و سپس در جنبش ژینا، همگی به تعمیق و تشدید زخم‌های سوژه‌ی اینک ملحد به حقیقت انجامیدند. نسلی شکل گرفت که نه تجربه‌ی یک حقیقت پایدار را داشت و نه چشم‌انداز آینده‌ای قابل‌باور را. در چنین فضایی، نیهیلیسم و نسبی‌گرایی از یک ابزار انتقادی به یک وضعیت عمومی وجودی و زیستی بدل شد: بی‌اعتمادی به حقیقت، بی‌تعهدی به داوری و فرسایش مرز میان درست و نادرست. این همان زمینی‌ست که امروز بسیاری از واکنش‌های افراطی روی آن سوارند.

از دل این وضعیت، اراده‌گرایی کور به تدریج جای استدلال و تعقل را گرفت. وقتی حقیقت فرو می‌ریزد، آنچه باقی می‌ماند نیرو است. این همان منطق وجودی-روانی‌ای‌ست که در متن تجربه‌ی زیسته‌ی چند دهه سرکوب شکل گرفته: اگر قدرت فقط زبان زور می‌فهمد، پس پاسخ نیز باید زور باشد. اینجا می‌توان فهمید که چرا همزمان دو گرایش ظاهراً متضاد شکل می‌گیرد: اسطوره‌سازی از خشونت مقاومت در یک سو، و میل به مداخله‌ی خارجی در سوی دیگر. هر دو بر یک بنیان مشترک ایستاده‌اند: فروپاشی باور به امکان حقیقت و سیاست غیرخشونت‌آمیز.

در چنین فضای نیهیلیستی‌ای، جنگ‌طلبی نشانه‌ی یک روان‌زخم جمعی‌ست. بخشی از جامعه که امکان تغییر درونی را ناممکن یافته به بیرون چشم می‌دوزد و مداخله‌ی خارجی را که نوعی فانتزی رهایی‌بخش است می‌خواهد. از این نظر فانتزی‌ست که کودکانه باور کرده - یا نشان می‌دهد که باور کرده - که قرار نیست با مداخله‌ی خارجی ایران تبدیل به سوریه شود؛ فانتزی‌ست چون خیال می‌کند پس از حمله‌ی نظامی شرایطی مهیا می‌شود که پهلوی سوار هواپیما شود و در تهران تاج‌گذاری کند و از آن پس شادی به ایران برمی‌گردد. اینها سمپتوم‌اند؛ اوهام جامعه‌ای که زندگی پر رنجی داشته و حالا در واپسین ساعت‌های پیش از مرگ رویا می‌بیند و می‌بافد. همان‌گونه که در سوی دیگر، بخشی از جامعه‌ی اسلامی در اسطوره‌سازی از خشونت ضد غربی آرام می‌گیرد، اینجا نیز نوعی اسطوره‌سازی از نجات بیرونی شکل می‌گیرد. این دو در ظاهر متضادند اما در عمق هم‌ریشه: هر دو محصول فرسایش حقیقت‌اند.

پناه بردن به سلطنت نیز در همین چارچوب قابل فهم می‌شود. سلطنت یک نوستالژی موهوم است. نوستالژی‌نظمی که گمان می‌رود پیش از فروپاشی حقیقت وجود داشته است. در شرایط نیهیلیستی، گذشته به راحتی اسطوره‌ای می‌شود، زیرا آینده ناممکن شده است. بازگشت به سلطنت در این معنا بیشتر از آنکه پروژه‌ای سیاسی باشد واکنشی اگریستانسیال و از روی استیصال است: تلاش برای یافتن یک نقطه‌ی اتکا در جهانی که همه‌ی نقاط اتکایش فرو ریخته‌اند؛ دلخوش‌کنکی کوچک پیش از مرگی دلخراش پس از سال‌ها زندگی نکردن.

از این منظر، جنگ‌طلبی، سلطنت‌گرایی و سایر اشکال ارتجاع سیاسی را باید نشانه‌های بحرانی عمیق‌تر دانست، یعنی بحران حقیقت در جامعه‌ای که دهه‌ها ذیل اراده‌گرایی زیسته است و زندگی را باخته و رو به احتضار است. وقتی حقیقت بی‌اعتبار شود، سیاست به میدان ژوئیسانس تبدیل می‌شود: غلیان‌های احساسی، اسطوره‌سازی و میل به راه‌حل‌های ضربتی و فوری و غیرواقعی. در چنین وضعیتی، حتی زبان آزادی و رهایی نیز می‌تواند به پوششی برای اراده‌گرایی تازه بدل شود.

نوزدهم.

جمع‌بندی شاید نه در قالب راهکار بلکه در قالب نوعی بازگشت به مبادی ممکن باشد. آزادی، عدالت و دموکراسی مفاهیمی نیستند که از بیرون تاریخ بر ما نازل شده باشند. اینها رسوب تجربه‌های تاریخی‌اند و به همین دلیل بیشتر به قطب‌نمایمانند تا نسخه. مسأله در لحظات بحرانی نه تولید معنای تازه بلکه بازشناسی گرانیگاه‌هاست. اینکه بدانیم کدام مفاهیم هنوز نیروی جهت‌دهی دارند و کدام‌ها به ابتذال فروغلتیده‌اند یا مصادره شده‌اند. بحران‌ها معمولاً پیش از آنکه نهادها را فروبریزند جهت‌ها را مخدوش می‌کنند. پیش از فروپاشی ساختار، افق معنا تار می‌شود.

بر این اساس، پرسش اصلی شاید این باشد که چگونه می‌توان دوباره امکان جهت‌یابی را بازیافت. هر وضعیت تاریخی میدان کشاکش نام‌هاست، به این معنا که آنچه نامیده می‌شود افق انتظاری را شکل می‌دهد. آزادی، عدالت و دموکراسی هنگامی نیروی واقعی دارند که از وضعیت دال‌های تهی بیرون بیایند و دوباره به افق‌های مشترک بدل شوند. مسأله بازیابی امکان داوریت است. امکان تمایز نهادن میان آنچه رهایی‌بخش است و آنچه خود را در لباس رهایی عرضه می‌کند.

در سطحی عمیق‌تر، هر جامعه‌ای در لحظات گذار با مسأله‌ی تکثر مواجه می‌شود. تکثر را نمی‌توان حذف کرد. مسأله یافتن نسبت‌هایی است که در آنها تفاوت‌ها به جای آنکه به نیروی واگرا بدل شوند، در افقی مشترک معنا پیدا کنند. آنچه اهمیت دارد حساسیت به این افق مشترک و تلاش برای زنده نگه داشتن آن است. خواهیم دید این افق مشترک در وهله‌ی نخست خود زندگی است.

هم‌زمان، هر بحران آزمونی برای نسبت ما با امر نهادی است. فاصله میان مفهوم و نهاد فاصله‌ای سرنوشت‌ساز است. مفاهیم تا وقتی در سطح افق باقی بمانند الهام‌بخش‌اند، اما وقتی در جهان واقع فرود می‌آیند با فرسایش، انحراف و مقاومت مواجه می‌شوند. مسأله برای ما شاید تلاش برای فهم پیچیدگی‌های این گذار باشد. اینکه چگونه معنا از سطح ایده به سطح نهاد منتقل می‌شود و چگونه در این انتقال هم امکان تحقق و هم امکان تباهی نهفته است.

در نهایت، هر افقی در ایران امروز با خطر نیهیلیسم و ایدئولوژی مرگ روبه‌روست: لحظه‌ای که در آن فرسایش معنا به طبیعی‌شدن قساوت می‌انجامد. نیهیلیسم بیش از آنکه موضعی نظری باشد حالتی از بی‌جهتی وجودی است: آنگاه که قطب‌نماها از کار می‌افتند و کنش‌ها به واکنش‌های آنی و هیجانی فروکاسته می‌شوند. پرسش بنیادین شاید این باشد که چگونه می‌توان از سقوط به بی‌جهتی،

به ستایش مرگ و نفی زندگی، پرهیز کرد و گرانیگاه‌هایی را حفظ کرد که هنوز امکان آینده را نگه می‌دارند.

اگر بخواهیم همه‌ی این‌ها را فشرده کنیم، مسأله بیش از آنکه طراحی مسیر باشد، بازشناسی جهت‌هاست. شناختن گرانیگاه‌ها، تمایز دادن میان افق و انحراف، و حفظ آن حداقلی از معنا که هنوز می‌تواند حرکت جمعی را از فروغلتیدن به بی‌جهتی بازدارد.

بیستم.

اگر بخواهیم نمونه‌ای روشن از مسأله‌ی جهت‌یابی بیاوریم، نقد دریدا بر ایده‌ی پایان تاریخ فوکویاما یکی از گویاترین‌هاست. دریدا با جدیت فلسفی با ایده‌ی فوکویاما مواجه می‌شود و آنچه زیر سؤال می‌برد میل به نهایی‌سازی در کار فوکویاما و البته باقی ایدئولوگ‌های همسو با اوست. پایان تاریخ در سطحی عمیق نوعی بستن افق و از آن راه افلاج فکری و مصداق بی‌جهتی در تفکر است. یعنی تبدیل یک روند تاریخی به نوعی تئولوژی تخریبی. مسأله برای دریدا این است که هرچا پایان تاریخ اعلام شود سیاست از امکان آینده تهی می‌شود.

دریدایی که از شبخ سخن می‌گوید دقیقاً در برابر همین لحظه می‌ایستد. شبخ یعنی آنچه حذف نشده، آنچه به حساب نیامده، آنچه هنوز مطالبه دارد. در این معنا، نقد او نقد یک نظریه‌ی خاص نیست، بلکه نقد هر روایتی، از چپ و راست، است که می‌خواهد اکنون را در قالب غایت به ما بفروشد. حتی اگر، ادعای سست فوکویاما را بپذیریم و لیبرال دموکراسی را پیشرفته‌ترین صورت سازمان‌یابی سیاسی بدانیم، آن لحظه که آن را به «پایان» تبدیل کنیم، از درون تهی‌اش کرده‌ایم. چون پایان بیش از آنکه توصیف باشد کنش است. کنشی که آینده را از پیش مصرف می‌کند. مثال ساده: اگر بگوییم «این بهترین نظام ممکن است. پایان» از همان لحظه هر چیز تازه‌ای یا بی‌معنا می‌شود یا خطرناک تلقی می‌شود. پس پرونده‌ی آینده - هنوز نیامده - بسته می‌شود.

اینجا مسأله‌ی جهت‌یابی روشن می‌شود. اصل جهت‌یاب وفق نظر دریدا یعنی تلاش برای ماندن و زیستن در افقی که هنوز بسته نشده است. یعنی نگه داشتن شکاف میان آنچه هست و آنچه می‌تواند باشد. دریدا این شکاف را با ایده‌ی دموکراسی آینه‌دار - دموکراسی‌ای که می‌آید - نام‌گذاری می‌کند. دموکراسی نه به عنوان رژیم مستقر، بلکه در مقام افقی که همواره از تحقق کامل می‌گریزد. این آیدئولوژی شرط امکان نقد است. اگر دموکراسی به وضع موجود تقلیل یابد، دیگر معیار سنجش خود را از دست می‌دهد.

از این منظر، مسأله بر سر دفاع یا رد یک سنت سیاسی خاص نیست. مسأله این است که هرگاه یک نظم تاریخی خود را طبیعی، نهایی یا بی‌بدیل اعلام کند، بی‌جهتی پدیدار می‌شود. هر روایتی که وعده‌ی ایستگاه آخر بدهد، ناخواسته قطب‌نما را از کار می‌اندازد.

ژان لوک نانسو در همین راستا در «اجتماع بیکار» (La communauté désœuvrée) با سنتی درگیر می‌شود که اجتماع را همچون پروژه‌ای قابل تحقق می‌فهمد؛ پروژه‌ای که قرار است در یک شکل نهایی، یک غایت تاریخی یا یک وحدت کامل به انجام برسد. در برابر این سنت، او از اجتماعی سخن می‌گوید که «بیکار» یا ناتمام و تمامیت‌ناپذیر است، به این معنا که به صورت یک اثر کامل درمی‌آید و در یک تئولوژی تاریخی فرو بسته نمی‌شود.

اجتماع نه یک محصول، بلکه نحوه‌ای از بودن-با-دیگری است. این بودن-با را نمی‌توان به یک کل تمام‌شده تبدیل کرد، زیرا همواره از تکثر و ناهمزمانی ساخته شده است. از همین رو، هرگاه یک نظم تاریخی خود را طبیعی، نهایی یا بی‌بدیل اعلام می‌کند، در واقع می‌کوشد امر اجتماعی را از وضعیت گشودگی به وضعیت اثری تمام‌شده تبدیل کند؛ از رخداد به محصول، از افق به فرم تثبیت شده. این همان لحظه‌ای است که خطر فرو بستگی پدیدار می‌شود. زیرا اعلام پایان، نه فقط توصیفی تاریخی، بلکه تلاشی برای انجماد امر اجتماعی در یک صورت معین است.

از این منظر، نقد وعده‌های ایستگاه آخر در سیاست نقدی هستی‌شناختی است، نه صرفاً ایدئولوژیک. مسأله این نیست که کدام نظم سیاسی برحق است، بلکه این است که هر نظمی که خود را تحقق نهایی باهم‌بودن انسانی معرفی کند، ناخواسته منطق اجتماع را نقض می‌کند. زیرا اجتماع دقیقاً در ناتمام بودنش وجود دارد. آنچه اجتماع را زنده نگه می‌دارد، نه تحقق کامل، بلکه تعلیق دائمی میان وحدت و تکثر، میان اشتراک و تفاوت است. تبدیل این تعلیق به یک وضعیت نهایی، به معنای از میان بردن همان گشودگی‌ای است که امکان سیاست را فراهم می‌کند.

در این چارچوب، می‌توان فهمید که چرا هر روایتی که وعده‌ی پایان تاریخ یا تحقق نهایی یک نظم را می‌دهد، به نوعی بی‌جهتی می‌انجامد. زیرا جهت‌یابی سیاسی از وجود افق ناشی می‌شود، نه از تملک مقصد. وقتی افق به مقصد بدل شود، قطب‌نما کارکرد خود را از دست می‌دهد. جهت تنها در نسبت با گشودگی معنا دارد؛ در نسبتی که در آن آینده هنوز تعیین نشده و اجتماع هنوز در حال شدن است. وعده‌ی پایان، این نسبت را از میان می‌برد، زیرا آینده را به امتداد حال فرو می‌کاهد.

بنابراین، دفاع از جهت‌یابی در سیاست را می‌توان به معنای دفاع از ناتمام‌بودگی امر اجتماعی فهمید. این دفاع نه دعوت به نسبی‌گرایی است و نه انکار امکان نهادسازی، بلکه یادآوری حدی هستی‌شناختی است: هیچ نظمی نمی‌تواند باهم‌بودن انسانی را به طور کامل محقق کند. اجتماع، اگر به صورت اثری نهایی تصور شود، از درون تهی می‌شود.

از این رو، مسأله‌ی بنیادین شاید حفظ همین فاصله باشد: فاصله میان نظم و افق، میان نهاد و امکان، میان آنچه هست و آنچه می‌تواند باشد. این فاصله همان جایی است که سیاست معنا پیدا می‌کند و قطب‌نماها کار می‌کنند. حذف این فاصله در نهایت به از دست رفتن جهت می‌انجامد. زنده نگه داشتن اجتماع یعنی زنده نگه داشتن این ناتمامی؛ یعنی پذیرش اینکه باهم‌بودن انسانی نه

پروژه‌ای برای تحقق نهایی بلکه رخدادی همواره گشوده است. تاریخ تا وقتی تاریخ است که پایان نیافته باشد. جهت‌یابی یعنی مقاومت در برابر وسوسه‌ی پایان. یعنی نگه داشتن امکانِ داوری، امکانِ گشودگی و امکانِ آینده‌ای که هنوز نام ندارد - آینده‌ای که آینده است.

مفاهیم سیاسی فقط تا زمانی زنده‌اند که «در راه» باشند. آزادی اگر به یک نظم مستقر تقلیل یابد، دیگر معیار نقد آن نظم نیست. عدالت اگر به یک شکل نهادی خاص فروکاسته شود، دیگر افق مطالبه باقی نمی‌ماند. دموکراسی اگر در قالب یک مدل تاریخی منجمد شود، دیگر امکانِ سنجش خود را از دست می‌دهد. اینجاست که قطب‌نما از کار می‌افتد: وقتی مفهومی که باید جهت بدهد، خودش تبدیل به مقصد می‌شود. پس قطب‌نما بودنِ مفاهیم دقیقاً به ناتمام بودن آنها وابسته است. آزادی، عدالت و دموکراسی به این دلیل راهنما هستند که هرگز به طور کامل محقق نشده‌اند. آنها نه نقطه‌ی پایان بلکه افق‌اند. اگر بگوییم که این مفاهیم به شکل نهایی در فلان جغرافیا تحقق یافته‌اند، افق بسته می‌شود، امکانِ داوری تضعیف می‌شود و آینده از نیروی گشودگی تهی می‌گردد.

به این ترتیب، می‌شود گفت کار مفاهیم سیاسی شبیه کار ستاره‌های قطبی‌ست. قرار نیست به آنها برسیم، بلکه با آنها جهت حرکت را پیدا می‌کنیم. ارزش‌شان در همین فاصله است. فاصله‌ای که اگر از میان برود، جهت هم از میان می‌رود. بنابراین دفاع از آزادی، عدالت و دموکراسی لزوماً دفاع از یک شکل نهایی نیست، بلکه دفاع از باز نگه داشتن افق آنهاست. یعنی دفاع از این که هنوز بتوانیم پرسیم: آزادی کجاست؟ عدالت کجاست؟ و دموکراسی هنوز چه می‌تواند بشود؟ همین پرسش‌های باز است که قطب‌نما را زنده نگه می‌دارد.

بیست و یکم.

مارتین هاگلند، متفکر سوئدی، در کتاب خود، «این زندگی: ایمان سکولار و آزادی معنوی»، می‌کوشد ایمان را به زیست انسان معاصر برگرداند. به عبارتی نشان می‌دهد که ایمان در پس پشت همه‌ی کردارهای روزمره‌ی ما نهفته است. ایمان در اینجا نه باور به امر جاودان یا متعال بلکه تعهد به همین زندگی فانی‌ست. آنچه او ایمان سکولار می‌نامد نه انکار معنویت بلکه بازتعریف آن است. معنویت نه در گریز از جهان، بلکه در درگیر شدن با آن؛ نه در جاودانگی بلکه در پذیرش تناهی.

نقطه‌ی عزیمت هاگلند ساده اما ویرانگر است: اگر جاودان می‌بودیم هیچ‌چیز برایمان اهمیت نداشت. ارزش از بطن محدودیت و تناهی زاده می‌شود. عشق ورزیدن، ساختن، مقاومت کردن، امید داشتن، جملگی از این واقعیت نیرو می‌گیرند که می‌دانیم داشته‌هایمان را دیر یا زود از دست می‌دهیم. تناهی شرط امکان معناست. ما چیزی را مهم می‌دانیم چون نابود می‌شود. از همین‌جا نحوه‌ی زیستن به مسأله‌ای اخلاقی بدل می‌شود: چگونه باید زیست وقتی می‌دانیم زمان محدود است و زندگی به طرز بی‌شمانه‌ای کوتاه؟

در این چارچوب، نیهیلیسم و ایدئولوژی‌های مرگ دو روی یک سکه‌اند. نیهیلیسم می‌گوید از آنجا که همه چیز گذراست هیچ چیز ارزش ذاتی ندارد. ایدئولوژی مرگ برعکس وعده می‌دهد که ارزش حقیقی در جایی ورای زندگی فانی‌ست. یکی زندگی را تهی می‌کند، دیگری تعلیق. اما هر دو در کار خوارداشتن زندگی‌اند - این فرصت بسیار کوتاه و ارزشمند ما برای عشق ورزیدن و ساختن و فهمیدن. هاگلند راه سومی می‌گشاید: ارزش دقیقاً در همین گذرابودن نهفته است. ما زندگی را نه به‌رغم تناهی، بلکه به‌خاطر آن جدی می‌گیریم و پاس می‌داریم.

اینجاست که آزادی معنایی تازه پیدا می‌کند. اگر زندگی یگانه صحنه‌ی معنا باشد آزادی دیگر صرفاً حقی سیاسی یا انتخابی فردی نیست، بلکه امکان داشتن زمان برای زیستن است. آزادی یعنی بتوانیم زمان خود را وقف آنچه برایمان مهم است کنیم. از این منظر، آزادی با کار، اقتصاد و سازمان اجتماعی گره می‌خورد. پرسش از آزادی، در نهایت پرسش از این است که چه کسی بر زمان ما حکم می‌راند. آیا ما زمان داریم که زندگی کنیم یا زندگی مان صرفاً بقا می‌شود؟

در این افق، عدالت نیز بازتعریف می‌شود. عدالت نه اصلی انتزاعی، بلکه ناظر بر امکان زیستن است. اگر زندگی فانی تنها سرمایه‌ی واقعی ماست، نابرابری در دسترسی به زمان، مراقبت، امنیت و امید، عمیق‌ترین شکل بی‌عدالتی خواهد بود. جامعه‌ی عادلانه آنی‌ست که به انسان‌ها اجازه دهد زندگی‌های معنادار داشته باشند، نه فقط زنده بمانند. به این اعتنا، عدالت دفاع از خود زندگی‌ست. آنچه این پروژه را از اخلاق فردی فراتر می‌برد نسبت آن با دموکراسی است. هاگلند از «آزادی معنوی» سخن می‌گوید، اما این آزادی در خلأ رخ نمی‌دهد. آزادی معنوی فقط در نظامی ممکن می‌شود که افراد بتوانند به‌طور جمعی درباره‌ی شکل زندگی مشترک تصمیم بگیرند. بنابراین دموکراسی نه یک فرم حکمرانی صرف، بلکه شرط امکان ایمان سکولار، یعنی آری‌گویی به زندگی، است. اگر زندگی این جهانی تنها افق معنا باشد، آنگاه شکل سازمان‌دهی جمعی زندگی به مسأله‌ای وجودی بدل می‌شود.

در اینجا، می‌توانیم این خوانش را به بحث‌مان درباره‌ی قطب‌نماها پیوند بزنیم. اگر آزادی، عدالت و دموکراسی رسوب‌های تاریخی‌اند، آنچه به آنها جهت می‌دهد همین ایمان به زندگی‌ست. بدون تعهد و ایمان به زیستن، این مفاهیم به فرم‌های تهی بدل می‌شوند. آزادی بدون آری‌گویی به زندگی به سلسله انتخاب‌هایی بی‌جهت فرو می‌غلند. عدالت بدون دفاع از زندگی به توازن‌های سرد حقوقی تقلیل می‌یابد. دموکراسی بدون ایمان به آینده‌ای این جهانی، به مدیریت امور جمعی تقلیل پیدا می‌کند.

از این منظر، ایمان سکولار نوعی قطب‌نماست. می‌دانیم که زندگی بی‌شرمانه کوتاه است، پس می‌پرسیم چگونه باید آن را زیست. می‌دانیم که آینده تضمین‌شده نیست، پس مسئول می‌شویم. می‌دانیم که هیچ رستگاری آن جهانی‌ای در کار نیست، پس معنای رستگاری را در نسبت با یکدیگر

می‌جوییم. این قطب‌نما دقیقاً از دل تناهی زاده می‌شود. اگر جاودانگی وعده داده شود مسئولیت فرو می‌ریزد. مسئولیم چون متناهی‌ایم. اگر زندگی تنها گذرگاهی به جهانی دیگر باشد، جهان حاضر بی‌اهمیت می‌شود. اما وقتی بپذیریم که همین زندگی میدان اصلی معناست، و فقط یک‌بار زنده‌ایم، هر لحظه برای‌مان ارزشمند می‌شود. مراقبت، عشق، مبارزه، آفرینش، همه و همه به کنش‌هایی بدل می‌شوند که دیگر نمی‌توان و نباید به تعویقشان انداخت.

کتاب از نوعی تغییر در جهت‌گیری سخن می‌گوید. تغییر از جاودانگی به تناهی، از وعده به مسئولیت، از رستگاری به زیست اینجهانی. این تغییر اگر جدی گرفته شود، می‌تواند بنیانی برای بازاندیشی مفاهیم اساسی سیاسی و اخلاقی باشد در راستای فربه کردن قطب‌نماها و زنده نگهداشتن آنها.

زیستن در این چارچوب نوعی ایمان است. ایمانی نه به ماوراء بلکه به امکان معنادار زیستن و شجاعت بودن داشتن در دل تناهی. و شاید همین ایمان سکولار است که می‌تواند ما را از دو شر نجات دهد: از نیهیلیسمی که به بی‌تفاوتی و هر دم‌بیلی و لاقیدی می‌رسد و از ایدئولوژی‌های مرگی که معنا را به بیرون از زندگی تبعید می‌کنند. میان این دو، راه باریکی وجود دارد: تعهد به زیستن و احترام به وجود داشتن، با آگاهی از مرگ. راهی که شهادت سرکردن با فناست، پس نه غایت دارد و نه وعده‌ی رستگاری نهایی، اما شاید تنها راهی باشد که هنوز می‌تواند جهت بدهد.