

رهایی، انقیاد و مسئله تعقل عمومی

گفتگوی «انکار» با صالح نجفی درباره‌ی خیزش «زن زندگی آزادی»



انکار: آقای نجفی شما در ماه‌های اخیر چندین متن در نسبت با خیزش «زن، زندگی، آزادی» نوشته‌اید و تلاش کرده‌اید تا به قدر توان در وضعیت مداخله داشته باشید. در مصاحبه پیش‌رو، تلاش ما این است تا مواضع و تحلیل شما درباره اتفاقات اخیر را هر چه بیشتر بکاویم و طبیعتاً برای چنین امری سعی بر آن است که تا حد امکان، خصوصاً با متون شما، شکلی از مواجهه انتقادی را داشته باشیم تا زوایای پنهان این متون هر چه بیش‌تر آشکار شود. در واقع خواهیم کوشید تا به قدر وسع مان شکاف‌ها و تنش‌هایی را در مباحث شما پدید آوریم و با پیگیری آن‌ها، منتهای منطقی استدلال‌ها و برهان‌های مختلف را بررسی کنیم. اگر بخواهیم از چشم‌اندازی نظری بی‌آغازیم؛ شاید بتوانیم

آن چه را که در مقاله‌ی شما با عنوان «سه نگاه به خیزش انقلابی مردم ایران: خطاها، نام‌ها، تصویرها» به‌نحوی در کانون بود، مسأله‌ی «نامیدن» بدانیم و اگر اشتباه نکنم، در بخش سوم مقاله، بحث «نام‌های جدید»، و به نوعی، گسستی که ما از فضای پیشین در طول صد و چند روز اخیر تجربه کردیم، مطرح شده‌بود. منتها، بحثی که درباره‌ی مسأله‌ی نامیدن وجود دارد، این است که آیا ما می‌توانیم درباره‌ی نامیدن، ملاک، معیار یا تمیزی داشته باشیم؟ آیا می‌توان معیاری برای تمایز گذاشتن میان نامیدن متری و نامیدن واپس‌گرایانه به‌دست داد؟ آیا بناست بگوییم که هر نامیدنی (در گفتار رخداد، متناظر منطقی‌اش می‌شود هر رخدادی) پیشاپیش متری است؟ یا این که نه، معیار، ملاک یا ایده‌ای برای تمایزگذاری وجود دارد؟ دنباله‌ی این بحث را می‌توان تا مسأله‌ی رخداد و آینده‌ی کامل پی‌گرفت و امیدوارم در ادامه به آن‌ها نیز بپردازیم. منتها برای آغاز اگر بخواهم کمی انضمامی‌تر بحث کنم، مسأله آن است که شما در متون‌تان نام‌ها را مطرح کردید، ولی بخشی از نام‌ها در متن نیستند. طرف مقابل هم در حال نامیدن است مثلاً، سید جواد طباطبایی هم می‌نامد: «انقلاب ملی ۱۴۰۱». دیگری هم گره‌اش می‌زند به براندازی یا پروژه‌ی رژیم چنج. سوال اول من همین‌جاست: آیا بناست که پیشاپیش به استقبال هر نامیدنی یا هر رخدادی برویم؟

صالح نجفی: اولاً خیلی ممنون که این فرصت را به من دادید. فکر می‌کنم بهتر است کار را با تأمل بر مفهوم رخداد شروع کنیم. به‌هر حال، دستگاه نظری بزرگ و پیچیده‌ای در غرب و شمخصاً در کشور فرانسه شکل گرفته و نام رخداد از آن دستگاه نظری وام گرفته شده‌است. کسانی که چیزی را از دستگاهی نظری وام می‌گیرند هم در قبال آن دستگاه نظری و خاستگاهش مسئولند هم در قبال کاربردش در وضعیت‌های متفاوت. من از طرف خودم می‌توانم صحبت کنم، چون به هر حال این یک پروژه‌ی جمعی بوده که با نام رخداد شناخته شده و پیشنهادی بوده که در نسبت با وضعیت تاریخی خاصی از این مفهوم کمک بگیریم و این پیشنهاد به‌خاطر جذابیت‌های آن و بن‌بست‌های نظری‌ای که در گفتارهای دیگر بوده‌است مورد استقبال قرار گرفت و گروهی که این نام را مطرح کردند گمان می‌کردند می‌توانند از گرفتاری‌های نظری‌ی، گاهی اوقات، گرفتاری‌های سیاسی وضعیتی که در آن هستیم گرهی باز کنند.

اما، اگر از طرف خودم بخواهم حرف بزنم، راستش من گاهی اوقات احتیاط می‌کنم که واقعه‌ای را هر چند چشمگیر رخداد بنامم و البته گاهی هم با مخاطره چنین می‌کنم. داخل پرانتز بگویم که من از جایگاه یک مترجم سخن می‌گویم. منظورم این است که من نه فعال سیاسی‌ام و نه توان و حتی فهم درستی از سازماندهی دارم که بخواهم بگویم الآن باید این کار را کرد یا این نام را باید گذاشت. دوست دارم تأکید کنم من در سرتاسر این مصاحبه به‌عنوان یک مترجم که در معرض اتفاقی قرار گرفته و مانند هر فرد دیگری فکر می‌کند که در قبال آن اتفاق مسئول است، یعنی نمی‌تواند

بگویند که من به کار خودم کمافی السابق ادامه می‌دهم، صحبت می‌کنم. بنابراین، وقتی دارم درباره‌ی رخداد حرف می‌زنم، این دو مسأله‌ی پیشینی را لحاظ می‌کنم؛ یعنی هم با احتیاط درباره‌اش حرف می‌زنم هم با مخاطره. نخستین سؤال این است که آیا اتفاقی را که از اواخر شهریور ۱۴۰۱ آغاز شده می‌توان رخداد دانست. پس از آن می‌توانیم پرسیم که این رخداد را چه باید نامید. مسأله‌ای که از همان اول من را درگیر خود کرد -- و باز تأکید می‌کنم که این شخص که می‌گویم، همان مترجم حساس به مسائل نظری است، نه آکادمیسین، نه نظریه‌پرداز و نه فعال سیاسی - خود این واقعه بود، حال چه رخدادش بنامیم و چه ننامیم. فرض را بر این بگذاریم که این واقعه یک رخداد است.

از نظر من برای رخداد نامیدن یک واقعه، شرطی ایجابی و شرطی سلبی وجود دارد. یک واقعه قطعاً باید چهار صفت مترقی بودن و نو بودن (شرط ایجابی) و محاسبه‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری (شرط سلبی) را داشته‌باشد تا بتوانیم آن را رخداد بنامیم و البته با احتیاط، چون ممکن است برای نظریه‌پرداز رخداد، واقعه را توضیح دهیم و او بگوید که از نظر من رخداد نیست. او محق است، و منی که این اصطلاح را از او وام گرفته‌ام و به کار می‌برم هم در قبال او مسئول و هم در قبال افرادی که در این سو درگیر واقعه‌اند، اعم از کسانی که فعالیت می‌کنند و امنیت و گاهی جان‌شان را به خطر می‌اندازند و کسانی که تماشاگر مشتاق و امیدوارند یا با بدگمانی یا بدبینی وقایع را دنبال می‌کنند. من باید بتوانم آن‌ها را قانع کنم که از این واژه استفاده کنیم. بنابراین واقعه‌ای که در اواخر شهریور روی داد به شرطی رخداد است که این چهار ویژگی را داشته‌باشد. هر اتفاق یا واقعه‌ای را نمی‌توان «رخداد» نامید. حقیقتش این است که رخداد نقطه‌ی مقابل فاکت است. هر گاه بتوانیم مجموعه‌ی رویدادهایی را که در یک وضعیت با آن‌ها مواجه می‌شویم در زمره‌ی فاکت‌های آن وضعیت قرار دهیم، نمی‌توان هیچ یک از آنها را «رخداد» به مفهوم اخص آن به حساب آورد. پس هر گاه واقعه‌ای را که در موردش ابهام داریم درون وضعیت درج کردیم، حتی فقط به‌عنوان یک دال، و بعد از درج‌ش در آن وضعیت به این نتیجه برسیم که اکنون باید طور دیگری درباره‌ی کل وضعیت حرف بزنیم، به‌قسمی که حتی زبان ما برای حرف زدن درباره‌ی آن وضعیت، به‌خاطر گنجاندن این دال، تغییر کند، یا اینکه گنجاندن آن فاکت (امر واقع) در آن وضعیت در کنار دیگر فاکت‌ها باعث تغییر مختصات وضعیت برای ما شود - باری، اگر چنین شرطی احراز شود، بدان رخداد می‌گوییم و اگر نه، نه. پس اگر آن چهار شرط را احراز کرد، و اگر پس از آنکه به کمک تخیل در وضعیت گنجانده‌ش، و مختصات وضعیت را عوض کرد، می‌توانیم بدان رخداد بگوییم.

گام بعدی نامیدن رخداد است. برای نامیدن‌اش، یک سری دال‌های آماده داریم، مانند انقلاب، جنبش، یا دال «خیزش» که به تازگی رواج یافته، و تمایل خود من این است که بگویم قیام (در معنای برخاستن) که در خیزش هم مندرج است. مهم این است که کلمه «خیزش» در رسانه‌ها و میان کسانی که با وقایع هم‌دلی دارند، از چپ تا راست، همه را مُجاب کرد. حتی رسانه‌ای که ما گمان می‌کردیم دست‌راستی‌ترین است، از سعودی پول می‌گیرد و دنبال سلطنت است، از «خیزش انقلابی» صحبت می‌کند. یعنی، به هر علتی، آن‌ها دارند دال آشنای «انقلاب» را به مثابه‌ی صفت

استفاده می‌کنند، و اولین بار هم، کارشناسانی که با آن صحبت کردند، از این وقایع با عنوان انقلاب زنانه یا انقلاب فمینیستی، به صورت محتمل نه قطعی، یاد کردند. من شخصاً از خودم می‌پرسم که چه مسئولیتی دارم در قبال هر یک از این دال‌های آماده یا نام‌های از پیش موجود که می‌خواهم به کار بگیرم، اعم از انقلاب، قیام، جنبش یا حتی شورش و طغیان، یا هر چیز دیگری که می‌خواهید اضافه کنید. ممکن است مثلاً در گفتار جامعه‌شناسی، کسی پرسد که تا حرکت به نتیجه نرسیده‌است، مگر می‌توان آن را انقلاب دانست؟ چون انقلاب به هر حال یک تعریف سنتی دارد، و باید نظامی را سرنگون کند و سرنگونی‌اش هم باید مادی باشد و نه فقط نمادین. تا وقتی این اتفاق نیفتاده، تو چرا می‌گویی انقلاب؟ جوابش احتمالاً این است که این یک خیزش انقلابی است. یعنی اگر موفق بشود یا با همین منطق ادامه دهد و ضرب‌آهنگ خودش را پیدا کند، می‌توان گفت که یک یا دو سال بعد، به انقلاب منجر می‌شود. یعنی پتانسیل انقلاب شدن یا تبدیل به انقلاب شدن را دارد. بنابراین می‌توان بحث را سه مرحله کرد: اول این که آیا این واقعه رخداد است یا نه، که با آن چهار معیار درباره‌اش حرف می‌زنم؛ دوم این که رخداد را قیام بخوانیم یا جنبش یا انقلاب، -به‌عنوان سه گزینه‌ای که فعلاً به ذهنم می‌رسد؛ و در مرحله‌ی سوم می‌خواهیم بدانیم حتی اگر بتوانیم رخداد بخوانیمش، و اگر دال‌هایی که در چنته داریم، با هر سبقه‌ی گفتاری، سیاسی یا فرهنگی یا هر چیزی، کفایت نامیدن آن را نمی‌کنند، یعنی پذیرفتیم که با پدیده‌ی نویی سروکار داریم و نیز این که دال‌های آماده‌مان برای نامیدن‌اش تکافو نمی‌کند، باید دنبال نامی نو باشیم. آیا برویم دنبال یک نام نو یا نه؟

اجازه دهید یادآوری کنم پدیده‌ای که ما با آن مواجه هستیم و هنوز تردید داریم که رخداد است یا نه، انقلاب است یا قیام یا جنبش، سرآغازی استثنایی داشت: از یک اتفاق پیش‌بینی‌ناپذیر آغاز شد. کار اساسی را کسانی کردند که همان ابتدا در مورد شخص گمنامی که جان خود را (به شکلی پیش‌بینی‌ناپذیر) از دست داد، گفتند اسمش اسم رمز خواهد شد و نخواهد مرد. من نمی‌دانم چه کسی اولین بار این را اعلام کرد و راستش به نظرم چندان مهم هم نیست. اصلاً به بدترین حالت فکر کنیم، چیزی نظیر تئوری توطئه و بگوئیم کسانی منتظر چنین اتفاقی بودند و هر کس دیگری هم که بود، می‌گفتند که اسم او اسم رمز است. ولی نکته‌ی مهمی درون این اتفاق هست: انگار خواهشی وجود داشت که اسمی را اسم رمز بنامیم، یعنی اسمی را که به لحاظ سیاسی (به مفهوم متعارف کلمه) وزنی نداشته است دارای وزن کنیم، تا به حدی که بدل به اسم رمز شود. قطعاً در این کار مخاطراتی وجود دارد ولی من از این مخاطره استقبال خواهم کرد. به این اعتبار می‌توانم بگویم کوششی برای آفریدن نامی نو برای پدیده‌ای نو صورت بسته است. این نام نو نام خاصی است که دلالت کلی پیدا می‌کند. بحث فلسفی مفصلی می‌توان درباره چگونگی نامیدن پدیده‌ها باز کرد که این نام‌ها را از کجا می‌آوریم. فرض می‌کنیم مخاطب رخداد بودن این پدیده را پذیرفته است و پذیرفته است که هیچ کدام از این سه نام کفایت نمی‌کند یا تناسب کاملی وجود ندارد که این پدیده یا رخداد را انقلاب، قیام یا جنبش نامید، گو اینکه از هر سه تایی این نام‌ها با تردیدها و مخاطره‌هاشان استفاده می‌کنیم. اما اینکه اسم رمزی که

برای نامیدن اتفاقی که از اواخر شهریور ۱۴۰۱ شروع شد دو تاست، یکی کُردی و دیگری فارسی، به گمان من خیلی مهم است. از طرفی، نامی که مارا به تاریخ قومیتی یا به مختصات زمانی که ریتم‌های خودش را داشته است پیوند می‌دهد. از طرف دیگر، اتفاق‌هایی که در کردستان رخ داده است ضرب‌آهنگی شبیه آن‌چه که در خوزستان، تهران، آذربایجان، سیستان و بلوچستان رخ داده، است ندارد. اسمی که اسم رمز شده است در مختصات زمانی منطقه کردستان جریان خاصی با ضرب‌آهنگ‌ها یا ریتم‌های خود به وجود آورده است و همین نام در خارج از کردستان ریتم‌های مختص به خود ایجاد کرده است. به طور کلی این نام شأنی کلی پیدا کرده است که در هر جا ضرب‌آهنگ خاص خود را طلب می‌کند. دوپارگی این نام برای من مسئله‌ای نو و ارزنده است و به ماهیت پدیده‌ای که درباره آن حرف می‌زنیم و با آن مواجهیم ربط دارد. از این جهت، پرسیدن درباره نامیدن و رخداد را می‌خواهم به این شکل خلاصه کنم که، به نظر من، ما با رخدادی مواجهیم که دال‌های قبلی برای نامیدن و اشاره به آن کفایت نمی‌کنند و نام‌گذاری آن بسته به یک تصادفی است که به دلیل سیاسی بودن‌اش با ضرورتی گره می‌خورد. یعنی کاملاً تصادفی است که دختری بیست و دو ساله که نه سیاسی است و نه معترض نه تصویری از جهان آینده به عنوان یک پیکارجو دارد، به یک‌باره حذف می‌شود و با جان‌باختن‌اش تبدیل به یک نام سیاسی می‌شود. دوپارگی که در هستی آن دختر ۲۲ ساله است، در نام‌اش نیز هست و گویی این دوپارگی به همه اتفاق‌های بعدی سرایت می‌کند.

انکار: به نظر می‌آید حال به یک چهارچوب نظری کلی رسیده‌ایم که می‌توان بر مبنای آن پیش رفت. منتها سوالی که دو یا سه سوال درهم آمیخته در خود دارد دقیقاً همین جا پیش می‌آید. من حرف‌ام این است که پیشاپیش می‌دانیم که رخداد، سرشار از بالقوگی‌های گوناگون و چه بسا متعارض است. ما به عنوان سوژه‌هایی که در متن این رخداد قرار گرفته‌ایم در عین حال در معرض انبوهی از نامیدن‌ها نیز هستیم. به بیان دیگر ما از طرفی با سویه‌ای مواجهیم که با نامیدن آن سعی بر پیوند دادن دال‌هایی دارد که در کنار یکدیگر، افقی از رهایی را پیش چشم‌مان می‌گشاید. اما اگر بخواهیم با صراحت سخن بگوییم سویه دیگری نیز وجود دارد که انبوهی از گرایشات در آن تلاش دارند شکل دیگری از سلطه را از دل همین رخداد متولد کنند. می‌خواهم بگویم در عین حال که کاملاً قابل درک است که هیچ‌کس نمی‌تواند تضمینی نهایی در قبال رهایی یا بازتولید سرکوب دهد، اما به نظر می‌رسد می‌توان این سویه‌ها را در وضعیت دید. در گرماگرم رخداد نسبت ما با انبوهی از نامیدن‌هایی که قصد دارند تعینی به این رخداد ببخشند چیست؟ اگر بخواهم صریح‌تر بگویم، من چه در مطالبی که شما نوشتید چه اساساً در بخش زیادی از مطالب تریازده، ضرورت نادیده گرفتن جریانی واپس‌گرا که اتفاقاً تلاش دارد این رخداد را در خود متصلب کند را می‌بینم. تصورم بر این است که این نادیده‌گرفتن اندیشیده شده است و حاصل بی‌توجهی اتفاقی نیست. گویا این نادیده‌گرفتن و چشم‌پوشی از تمنیات واپس‌گرایانه موجود در فضا، یک استراتژی

سیاسی است و برای آن استدلالی وجود دارد. مثلا شاید بگویید این‌ها جدی نیستند یا خطری ندارند. اما از چشم‌اندازی نظری، نسبت رخداد با هژمونی چیست؟ آیا ما با نوعی نبرد هژمونیک بر سر نامیدن مواجه هستیم؟ اگر هستیم این نزاع هژمونیک در کجای تحلیل شما قرار می‌گیرد؟

صالح نجفی: به نظر می‌رسد به بسط نظری بیشتری نیاز داریم. سؤال شما را دو قسمت می‌کنم. اول، انفجار کوشش‌های متنوعی برای نامیدن مسئله‌ای که همه به طور صریح یا ضمنی به رخداد بودن آن اذعان دارند و در پی نبرد هژمونیک هستند. راست‌ها، چپ‌ها، اصلاح طلب‌ها یا هر نیروی فعالی ممکن است آن را به نوعی بنامند. من موضع خودم را می‌گویم. برای اینکه یادم نرود کجا ایستاده‌ام، مجدد تاکید می‌کنم که من فعال سیاسی نیستم و یک نفر را هم سازمان‌دهی نکرده‌ام که بگویم ایده من را هژمونیک کنید. در واقع تلاش ما رسیدن به نوعی توصیف پدیدارشناختی است از آنچه جریان دارد تا شاید با میانجی‌هایی به دست کسانی که فعال هستند برسد و اگر نرسید به عنوان سندی مکتوب برای آینده بماند. مسئله هژمونی و سؤال از آن بسیار مهم است اما من نمی‌دانم درباره آن چه بگویم.

انکار: اجازه دهید کمی بر همان توصیف پدیدارشناختی متمرکز بشویم. در سطح پدیدارشناختی جای‌گاه این نیروهای واپس‌گرا کجاست؟ آیا اصلا باید این نیروها را وارد تحلیل کرد؟ ممکن است تحلیلی باشد مبنی بر آن که اساسا باید هر تخصص و تنشی را به لحظه‌ای پسینی حواله دهیم یا آن که برعکس، این حواله دادن به آینده‌ای نامعین، از قضا باعث تکرار تاریخ می‌شود. می‌خواهم بدانم نسبت ما در سطح توصیف پدیدارشناختی از منظر مترجمی که تلاش می‌کند وضعیت را فهم کند چیست؟ آیا باید به سمت بازشناسی این نیروها و سهم آن‌ها رفت یا خیر؟

صالح نجفی: آن چهار ویژگی که برای رخداد خواندن مسئله نام بردم، به گمانم، محقق شده است: منظورم به مدت زمانی است که آن دختر بی‌گناه با مرگ دست و پنجه نرم می‌کرد و دو روزنامه نگاری که این اتفاق را مخابره کردند، در آن بیست و چهار ساعتی که هنوز بین مرگ و زندگی بود یا بین مرگ فیزیکی و ابدیت نمادین خود به سر می‌برد، تا اینکه اولین جرقه اعتراضی در سقز پیدا شد و سپس مردان و زنان شریفی که در خیابان «حجاب» راهپیمایی کردند و وفاداری‌شان را به آن واقعه نشان دادند. رخداد پیش‌بینی‌ناپذیر و محاسبه‌ناپذیر است. در حقیقت فکر می‌کنم این واقعه هر چهار ویژگی را داشته است که آن را رخداد بنامیم. پیش‌بینی‌پذیر می‌بود اگر به طور مثال این اتفاق برای فلان فعال زن می‌افتاد که برای حقوق زنان پیکار می‌کند یا برای فلان فعال دانشجویی، عضو فلان جمعیت یا حزب سیاسی، فلان عضو اپوزیسیون. از سوی دیگر، بحث محاسبه‌پذیری و محاسبه‌ناپذیری هست. موقعیتی را در نظر بگیرید که دستگاه مستقر دوباره گشت ارشاد راه انداخته، بودجه کلان برای‌اش در نظر گرفته، کلی سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی برای‌اش کرده‌است، و خب همه اینها برای محاسبه‌پذیر و کنترل کردن پدیده موسوم به «بدحجابی» بوده است.

بدحجابی هم الان واژه‌ای است که موقعیت‌اش عوض شده است ولی به هر حال اصطلاحی است که جاافتاده. اعتراض به مرگ مهسا-ژینا امینی اگر به قالب مبارزه فراگیری که شاهدیم درنیامده بود، بخشی از جنبش زنان یا جنبش طبقه متوسط می‌شد. در این میان باید به اتفاقی اشاره کنیم که برای سپیده رشو پیش آمد: بعد از آن واقعه، نظام مجبور شد با حساسیت بیشتری به مسئله محاسبه‌پذیر بودن یا نبودن اتفاقاتی می‌اندیشید که ممکن بود پیش بیایند و ممکن بود تبدیل شوند به فاکت‌هایی که در هر وضعیت پیش می‌آیند. حاکمیت با خود می‌گوید ما این همه سازمان‌دهی کردیم و نیرو بسیج کردیم و حالا نمی‌توانیم آن را جمع کنیم و چون قضیه سپیده رشو اتفاق افتاده است، آن را با مجازات یا تهدید جمع می‌کنیم.

محاسبه‌ناپذیری به این معناست که اتفاقی در وضعیت می‌افتد که در مجموعه محاسبات مربوط به آن وضعیت پیش‌بینی نشده است؛ محاسبه‌ناپذیری از این نظر مکمل پیش‌بینی‌ناپذیری سرنوشت شخصی است که وقتی جان می‌بازد بدل به سوژه می‌شود. می‌دانیم آن‌چه در فلان واحد گشت ارشاد رخ داد، در هر جای دیگری نیز امکان بروز داشت و شاید حتی به شکل و شمایلی بدتر و خشن‌تر. این که دختری سقزی، بی‌آنکه نامی داشته باشد، بی‌آنکه فعال سیاسی یا کنش‌گر جنبش زنان باشد، به یک‌باره و حتی در اولین حضورش در تهران، این اتفاق برایش می‌افتد و این شروع وقایعی می‌شود که رخداد می‌نامیم - این به محاسبه/پیش‌بینی‌ناپذیری رخداد برمی‌گردد.

نو بودن این واقعه از منظری که من به رخدادهای اخیر می‌نگرم به موضوع «حجاب اجباری» مربوط می‌شود - دقیقاً حجاب اجباری نه حقوق زنان و نه حتی به طور کلی «آزادی پوشش». حجاب اجباری، به زعم من، من حلقه‌ی مفقوده‌ی اعتراض‌ها و خیزش‌های سال‌های اخیر بوده است، حلقه‌ی مفقوده‌ای که طی فرآیندی از پیکارها و جنبش‌ها و شکست‌ها رفته‌رفته شکل گرفته و عیان گشته است. نو بودن این رخداد به چشم من از این جهت بود که تا پیش از آن، هر کنشی در راستای حقوق زنان با عناصر مشخصی از جمله اقدامات فمینیستی و پیوستن به جنبش زنان (برای مثال کمپین یک میلیون امضا) همراه بوده است، اما این که به خاطر دختری که به لحاظ سیاسی دارای هیچ نامی نبود و در تاریخی که از پیش تعیین نشده (بر خلاف جنبش‌های گوناگونی که برای نمونه سال‌ها در روز ۸ مارس به صورت محدود برگزار می‌شده است) اما هیچ‌گاه به عنوان جنبشی عمومی و سراسری از دامنه فعالین فمینیستی یا گروهی از فعالان مترقی فراتر نمی‌رفته است) عده‌ای به خیابان می‌آیند، این از نظر من دارای نوعی نو بودگی است.

در نهایت به گمانم در مورد ویژگی مترقی بودن هیچ شک و شبهه‌ای وارد نیست. خواست زن-زندگی-آزادی تماماً مترقی است. همه‌ی اجزای آن هم مترقی اند و هم حیاتی. حرف اصلی شهروندان - و نه فقط مبارزان سیاسی - در سال‌های اخیر این بوده است که مهم‌ترین مسائل ما هیچ‌گاه در اولویت نبوده‌اند. برای نمونه، انواع و اقسام دستگاه‌های نظری بوده‌اند که اقتصاد را در اولویت قرار داده‌اند یا انتخابات، جامعه مدنی یا دموکراسی را. بله، همه اینها شاید در جای

خود درست بوده است. اما در مورد «زن-زندگی-آزادی»، مسئله در واقع تعیین بخشیدن به دال‌هایی است که هر سه مترقی و حیاتی‌اند، اما پیش از هر نوع تعیین نظری در ارتباط با این شعار و مشخص کردن معنا و مفهوم آن باید این را بدانیم که اجزای این شعار کلی‌ترین دال‌های سیاسی وضعیت تاریخی ایران بعد از انقلاب‌اند، زیرا به واقع آن‌چه در طول این چهار دهه به محقق رفته بلکه از بین رفته است «زندگی» بوده است: «زندگی» نام تمام چیزهایی است که ما به انحای مختلف و به دلایل گوناگون هیچ‌گاه برای آن‌ها اولویت قائل نبوده‌ایم، به طوری که اگر پیش از این کسی عنوان می‌کرد که من به خاطر خواست «زندگی» می‌خواهم به خیابان بیایم با حمله یا تمسخر مواجه می‌شدم. پیش‌فرض بسیاری از فعالان عموماً این بود که افزایش حقوق و دستمزد کارگران و معلمان و سایر حقوق در قیاس با خواست زندگی که کلی‌ترین خواست ممکن در وضعیت تاریخی ماست اولویت دارد. کمتر می‌شنیدیم کسی با صراحت بگوید، مسئله زن در ایران اولویت دارد، و یادمان باشد اولویت قائل شدن برای مسئله زن مساوی با فمینیسم نیست. اما امروز شعار «زن-زندگی-آزادی» بی‌شک گسترده‌ترین صورت تحقق در تاریخ بعد از انقلاب را دارد و می‌دانیم بسیاری از کسانی که درگیر این خیزش انقلابی شده‌اند فمینیست نیستند. نمی‌دانیم چه تعداد از کسانی که که فردا و پس فردا اعلام خبر در گذشت مهسا در خیابان حجاب حاضر می‌شوند فمینیست بودند؟

تصور می‌کنم بر اساس این چهار ویژگی - ویژگی سلبی پیش‌بینی‌ناپذیری و محاسبه‌ناپذیری، ویژگی ایجابی نبودن و مترقی بودن - می‌توانیم بگوییم با یک رخداد مواجه‌ایم. در گفتار بدیو هم اصل بر این است که وقتی رخدادی را به عنوان یک رخداد می‌پذیرید که ابتدا ویژگی‌های سلبی آن برایتان محرز شود و سپس به سراغ ویژگی‌های ایجابی آن می‌روید. آنگاه پای وفاداری به آن رخداد به میان می‌آید. وفاداری به رخداد از نظر بدیو یعنی پیگیری پیامدهای منطقی رخداد و نه پیامدهای عینی آن. چون رخداد در گفتار نظری بدیو یعنی انفجار امکان‌ها و انفجار امکان‌ها شامل انواع و اقسام بالقوگی‌هاست و به همین دلیل سویه‌های منفی و مثبت را هم‌زمان دارد. برای نمونه «خیانت»، جزوی از امکان‌ها و بالقوگی‌های رخداد است و در واقع پیش از رخداد، خیانت معنی ندارد. البته اگر یک رخداد به نوعی رخدادهای پیشین را نیز فراخواند آنگاه در قبال رخدادهای قبلی نیز می‌توان واژه خیانت را به کار برد. من فکر می‌کنم بعد از انتخابات سال ۸۸ و رخداد ۲۵ خرداد و پا گرفتن جنبش سبز، بازگشت به «بازی» انتخابات در حکم خیانت به رخداد ۲۵ خرداد و جنبش سبز بوده است. در واقع این هیچ توجیهی ندارد که وقتی سازوکار انتخابات و مشروع بودن آن از دید میلیون‌ها ایرانی زیر سؤال رفته است، باز بر همان طبل پی‌گیری مطالباتی از قبیل جامعه مدنی و امکان‌های دموکراتیک برای اعتراض کردن بکوبیم که تقریباً از سال ۷۶ تا ۸۸ وجود داشته است. گمان می‌کنم، از یک جا به بعد در مواجهه با هر موضع‌گیری و اتفاق و شعاری که به آن برمی‌خوریم، اعم از شعارهای مدنی یا حتی شعارهای رکیک، باید از منظر رخداد نگرسته شود تا مشخص شود آیا این پدیده جزو پیامدهای منطقی آن رخداد است یا خیر. چرا که وفاداری یعنی با حسایت تمام

بکشیم پیامدهای منطقی واقعه‌ای را که «رخداد» خوانده‌ایم از پیامدهای عینی آن جدا کنیم. خیلی از مواقع پیامدهای عینی در تناقض کامل با پیامدهای منطقی قرار دارند.

انکار: در ارتباط با این رخداد اخیر آیا می‌توانید مثالی مطرح کنید تا بحث را انضمامی‌تر ادامه دهیم؟
 برای نمونه در این رخداد می‌بینیم که دست کم از سویی و در برخی اعتراضات یا آثار هنری شعار «مرد-میهن-آبادی» به‌عنوان دنباله‌ای برای «زن-زندگی-آزادی» - که در رابطه با متری بودن آن صحبت کردید- مطرح می‌شود. آیا این سویه را نیز باید به‌قول شما به‌مثابه یکی از بالقوگی‌های رخداد در نظر بگیریم؟ پرسش من این است که نسبت ما با این عبارت چیست؟ آیا بر اساس مفهوم‌پردازی شما در رابطه با رخداد و وفاداری به آن باید برای مثال، این شعار را پیامد منطقی رخداد دانست یا پیامد عینی آن؟

صالح نجفی: در مورد «مرد-میهن-آبادی»، با واکنش‌های متنوعی طرفیم، تا آن‌جا که می‌بینیم حتی در یکی از عکس‌هایی که از طرفداران حکومت منتشر شده هم از این عبارت استفاده شده است. البته که نباید فراموش کنیم هرگامی که برمی‌داریم با مخاطره همراه است اما در مورد «مرد-میهن-آبادی»، به نظر من مساله شامل دو بخش است: اول اینکه شکل‌گیری آن را باید به منزله نوعی قافیه‌پردازی در نظر گرفت که از همان ترانه‌ی «برای...» شروین سرزبان‌ها می‌افتد. ترانه‌ای که به نظر من ترانه‌ی بسیاری مهمی است که نمی‌توان آن را از وقایع اخیر جدا کرد. ترانه‌ای که نحوه‌ی شکل‌گیری شعر و متن آن به گونه‌ای کاملاً بدیع و مردمی ساخته می‌شود و تا آن‌جا که من می‌دانم در تاریخ موسیقی و ترانه‌سازی ایران بی‌سابقه بوده است. من اگرچه هیچ‌گاه شنونده‌ی آن شکل از موسیقی نبوده‌ام اما فکر می‌کنم چقدر پتانسیل در این شکل از اجرا و خواندن وجود دارد که به آن امکان بسط بی‌نهایت درخواست‌های مردمی برای ساخته شدن ترانه‌ی «برای...» را می‌دهد. درخواست‌های مردمی که فعالان سیاسی معمولاً آن‌ها را نادیده می‌گیرند. به این درخواست‌های مردمی باید فرم داد، فرمی که از جانب فعالان سیاسی دقیقاً به خاطر هویت‌گرایی خاص خودشان و به خاطر نگرانی‌شان از اینکه اتفاق‌های پیش‌آمده با سناریوها و فانتزی‌های نظری مطلوب‌شان هم‌خوانی نداشته باشد، بی‌ارزش تلقی می‌شود. از این جهت باید بگویم ترانه‌ی «برای...» من بسیار مهم است و عبارت «مرد-میهن-آبادی» هم در آن ترانه جا افتاده است. این عبارت وقتی در متن جنبش «زن-زندگی-آزادی» قرار می‌گیرد معنای متفاوتی می‌یابد. مسئله‌ی زن در تاریخ ما بیش از آن که مسئله‌ی زنان باشد در واقع مسئله‌ی مردان است. یعنی در اینجا منطق میل مردانه یا فضاهای عمومی و روابط اجتماعی و پدیده‌های هنری مهم از جمله تئاتر و موسیقی با حذف زن تعریف شده است. برای نمونه، در گفتار رسمی حاکم رقص هنر محسوب نمی‌شود در حالی که رقص یکی از مهم‌ترین هنرها در مجموعه هنرهای هفت‌گانه است و بسیاری از اتفاقات در تاریخ هنر و حتی در تاریخ ادیان بر مدار رقص می‌گشته است، ولی از آن‌جا که حاکمیت از زن و بدن زنان و حرکات‌های جسمانی زن واهمه دارد آن‌ها را حذف کرده است و این حذف در تمام

اتفاقاتی که در تئاتر یا دیگر عرصه‌ها روی داده است تأثیر داشته: مردها می‌رقصند، چون زن‌ها نمی‌توانند برقصند. مردها اجازه‌ی بیان هر حرفی را دارند چون زن‌ها این اجازه را ندارند و به طور کلی مردها، همه‌جا و در همه‌ی فضاها هستند چون زن‌ها از آن حیث که زن‌اند از بسیاری از این فضاها حذف شده‌اند. از این رو، رفتار مردها و خیال‌های آن‌ها و منطق میل‌شان بر اساس این حذف شکل گرفته است. بنابراین از موضع خوش‌بینانه می‌توانم بگویم که شعار «مرد-میهن-آبادی» از این جهت ساخته شده‌است که می‌خواهد بگوید این دعوا فقط برای زن‌ها نیست یعنی این دعوی «زن-زندگی-آزادی»، برای مردها هم وجود دارد. همین‌طور میهن را در برابر زندگی قرار می‌دهد تا معنای زندگی در این میهن را نیز مشخص کند و آبادی را هم چون هم‌قافیه با آزادی است می‌آورد...

انکار: اما «مرد-میهن-آبادی»، به معنایی، کاملاً نماد سلطه نیست؟

صالح نجفی: من در این شعار نشانی از سلطه نمی‌بینم. حداقل اگر به من بگویند کجایش نماد سلطه است، قبول می‌کنم اما برای من این شعار بیشتر حاصل قافیه‌پردازی است. آبادی چه بدی دارد؟

انکار: به‌نظرم کنار هم قرار گرفتن سه دال مرد و میهن و آبادی با تمامی دلالت‌های تاریخی‌اش و حتی شباهت رتوریکش به شعار «شاه-میهن-آبادی»، خصوصاً در زمانی که می‌توان رد یک بدیل شبه‌فاشیستی را نیز در اپوزیسیون خارج از کشور بازشناسی کرد؛ بی‌تردید امری حادث و اتفاقی و تنها از سر قافیه نیست و معنا و پیام‌های مشخصی دارد. به‌هر حال این شعار را باید در نسبت با کلیت فضا دید و باید پرسید جریاناتی که حامی این شعار هستند، کجای تحلیل ما قرار می‌گیرند؟ در واقع ما اینجا با دو مسئله مواجه هستیم؛ یکی اینکه اساساً «مرد-میهن-آبادی» چرا پدید می‌آید و دیگر آن که چرا مورد استقبال قرار می‌گیرد و کدامین گروه‌های سیاسی از آن حمایت می‌کنند.

صالح نجفی: تا جایی که من می‌دانم «مرد-میهن-آبادی» هژمونیک نشده است و نخواهد شد. به‌نظرم هژمونیک دانستن آن به این معنی هنوز خیلی سخت است. مثلاً من تا به حال یک‌بار هم نشنیدم کسی بگوید این جنبش «زن-زندگی-آزادی» و «مرد-میهن-آبادی» است.

انکار: راستش من بیشتر تلاش کردم تا «مرد-میهن-آبادی» را بیش‌تر به‌عنوان نماد یک جریان کلی‌تر استفاده کنم. منظورم این است که به‌هر حال همه اتفاق نظر داریم که در اواخر شهریور ماه خیزشی مترقی با شعار «زن-زندگی-آزادی» در ایران متولد شد که هیچ‌کس نمی‌توانست مدعی پیوند با آن باشد مگر اینکه پیشاپیش وفاداری خود به این سه دال را نشان دهد. بگذریم که خود این شعار هم امری خلق‌الساعه نیست و اتفاقاً تاریخی مشخص از پیوند با همان فعالان سیاسی که شما گفتید؛ درخودش دارد. منتها رفته‌رفته شاهد مرئی شدن نیروهایی دیگر نیز بودیم که از قضا

گرایش‌ها و واپس‌گرایانه‌ای داشتند و هنوز هم در فضا هستند و شاید بتوان ادعا کرد «مرد-میهن-آبادی»، نماد چنین جریانی است. اتفاقاً از آن‌جا که بخش زیادی از رسانه و شبکه‌های اجتماعی فارسی هم در اختیار همین گروه دوم است؛ به‌نظر می‌آید هر چه فضای جنبشی بیشتر تضعیف شود، صدای این افراد بلندتر هم می‌شود. به‌هر حال تا وقتی جنبش پویاست و در خیابان حضور دارد مصادره آن سخت است اما به‌محض تضعیف جنبش، این افراد با قدرت رسانه‌ای‌شان تمام فضا را اشغال می‌کنند.

نجفی: اجازه دهید صریح‌تر بگویم. هیچ رسانه‌ای الآن به اندازه ایران اینترنشنال برنامه نگذاشته است درباره این خیزش، کاری ندارم که پول این رسانه از کجا می‌آید، سلطنت طلب است یا جمهوری خواه، از رضا پهلوی یا هر «چهره» دیگر حمایت می‌کند و چه و چه. این‌ها همه سوال است. من این‌ها را فاکت نمی‌گیرم. آنچه نمی‌توان انکار کرد این است که کمتر رسانه‌ای به اندازه این رسانه درباره جنبش و خیزش اخیر حرف زده است. فرض کنیم چنین باشد. حال بیایید ببینید در این رسانه چند درصد «زن-زندگی-آزادی» شنیده‌ام و چند درصد «مرد-میهن-آبادی». می‌خواهم بگویم که اگر یک گروه فعال سیاسی یا به معنی وسیع‌اش اپوزیسیون در داخل یا خارج، می‌گفت «مرد-میهن-آبادی» هم سنگ «زن-زندگی-آزادی» است، من می‌گفتم ارتجاعی است اما این که فکر کنیم در خود «مرد-میهن-آبادی»، یعنی در ذات‌اش، چیزی ارتجاعی هست - فکر نکنم.

انکار: برای این که هم مساله را به‌طریقی دیگر بیان کنم و هم بازگشتی به بحث پیشین داشته باشیم، اجازه دهید این پرسش را از منظر رخداد و وفاداری به آن مطرح کنم. وفاداری به رخداد چه اقتضایی دارد؟ آیا وفاداری به رخداد ژینا یا مهسا ایجاب می‌کند که ما دائماً در توصیف و تحلیل‌مان این سویه‌ها و گرایش‌ها را هم ببینیم یا نه؟ می‌خواهم بدانم از نظر شما در فضایی که بخش زیادی از نیروهای مترقی عملاً ابزاری برای بازنمایی مطالبات‌شان و همچنین بازسازی پیوند خود با جامعه ندارند و به دلیل همین فقدان، حجم گسترده‌ای از بازنمایی اتفاقات اخیر، به‌دست چند سلبریتی که اصلاً تجربه سیاسی به آن معنا ندارند افتاده است آیا وفاداری به رخداد، رسالت مواجهه انتقادی با این سلبریتیزه‌شدن فضا یا مواردی این‌چنینی را بر دوش ما نمی‌گذارد؟

مساله دیگر در باب پیروزی است. این روزها بسیاری گفتند و نوشتند که ما نگرانیم از آن که پیروزی جنبش اخیر موجب تولد شکل جدیدی از سلطه شود. این بحث‌ها بد نیست اما من می‌خواهم نگرانی عمیق‌تری را بیان کنم. مساله صرفاً بعد از پیروزی نیست مساله بر سر «امکان پیروزی» است. حقیقت آن است که به‌نظر من گرایش‌ها و واپس‌گرایانه، با مستهلک کردن و فرسودن جامعه امکان پیروزی را از بین می‌برند. مثلاً ببینید الان این میزان انتظار که از دولت‌های غربی پیش آمده است.

راستش من اصلاً معنای آن را درک نمی‌کنم. آیا جز این است که این میزان توجه به دولت‌های غربی در نهایت ممکن است تمام سرمایه جنبش عظیم مهسا را به سوخت امتیازگیری بیشتر غربی‌ها در مذاکرات با حکومت تبدیل کند. حالا از مخاطرات ویران‌گری مانند «مداخله نظامی هدمند» که به نظر می‌رسد این روزها حداقل برای بعضی افراد قبح آن ریخته و به راحتی بیان‌اش می‌کنند، بگذریم.

نجفی: بهتر است تأمل درباره این قضیه را با چشم‌اندازی تاریخی شروع کنیم. ما کشوری هستیم که فرایند مدرن‌شدن آن بدون استعمار تحقق یافته است. این تجربه ویژه هم امتیازاتی دارد و هم معایبی. اجازه دهید با معایب آن آغاز کنیم. ببینید، مدرن‌شدن نیاز به جنگ‌افزارهای مدرن دارد و متأسفانه در تاریخ استعمار، یکی از راه‌ها و شاید مستعدترین راه برای دست‌یافتن جوامع به ابزارهای مدرن بوده است. قضیه معمولاً از این قرار بوده است که یک کشور استعمار می‌شود و نهادهای مدرن درون آن تأسیس می‌شوند یا به عبارت بهتر به آن تحمیل می‌شوند. جامعه‌ای که استعمار می‌شود به واسطه استعمار شدن دوزبانه می‌شود، یعنی برای این که بتواند زندگی کند و در آن نهادها حضور داشته باشد زبان استعمارگرها را می‌آموزد و وقتی زبان آن‌ها را می‌آموزد و زیستن با نهادهای مدرن را تمرین می‌کند، ناخودآگاه و به مرور زمان به وجهی خودآگاه، برای مبارزه با استعمارگر آماده می‌شود. به این سان، خود مبارزه با استعمارگر و تلاش برای کسب استقلال ملی با همه محدودیت‌هایش بخشی از فرایند مدرن‌شدن آن کشور را شامل می‌شود. این طور نیست که از فردای آن که مردم استعمارگر را بیرون انداختند همه چیز بر وفق مراد شود. مثال‌های تاریخی اصلاً یک‌دست نیستند: برخی تراژیک و دردناک و برخی به طور نسبی نویدبخش، و برخی نیز دچار بعضی دوپارگی‌های اجتماعی شده‌اند که گویا هیچ وقت قرار نیست درست بشود. گاهی ترکیبی که از هویت طلبی و مبارزه با استعمار پدید می‌آید به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. البته استعمار در کشورهای استعمارگر هم نتایج نامطلوب کم نداشته است؛ گاهی این کشورها درگیر عذاب وجدانی تاریخی شده‌اند که گویا قرار نیست هیچ وقت رفع بشود.

ما در این بین ما نمونه‌ای عجیب و شاید منحصر بفرد باشیم، چرا که هرگز به معنای کلاسیک کلمه استعمار نشده‌ایم - هر چند می‌دانیم که استعمار شدن شکل‌های پیچیده‌تری هم دارد که در جای خود باید درباره‌شان بحث کرد. استعمار نشدن باعث شده که، مثلاً، ما هرگز دوزبانه نشویم. می‌خواهم بگویم که آن زبان دوم با تمام چیزهایی که زبان دوم به زندگی آدم می‌آورد، نهادهایی که با آن زبان ترویج می‌شوند و نحوه تجربه و ادراکی که با آن زبان ممکن می‌شوند در این جا غایب بوده است. در تاریخ ما زبان دومی حضور داشته است: عربی. این زبان در اغلب موارد نه به عنوان زبان دوم بلکه به عنوان زبانی که با زبان فارسی، یعنی زبان مادری ما، در آمیخته است در تاریخ حیات فکری و مادی ما حضور داشته است و خب طبیعتاً ما آن چیزی را که برای مدرن‌شدن لازم است از طریق مواجهه با زبان عربی هیچ‌گاه به دست نیاوردیم. می‌توان گفت این فقدان تا امروز هم به طور کامل حل نشده است. اما جنبه مثبت این که از آن‌جا که

ما با استعمارگر مبارزه نکرده‌ایم، ناچار انقلاب کردیم تا مدرن شویم. دربارهٔ چند و چون این انقلاب و مختصات و محدودیت‌های آن و تأثیر آن در روند مدرن شدن و تأسیس نهادهای مدرن بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند اما این‌ها مسائلی دیگر است. مثلاً می‌توانیم پرسیم چرا انقلاب در ایران باید در دوره مظفرالدین شاه روی دهد؟ وقتی ما در تاریخ خود به انقلاب فکر می‌کنیم قبل از هر چیز به مشروطه برمی‌گردیم، همان‌طور که همه دنیا وقتی می‌خواهند به انقلاب فکر کنند به انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه و تفاوت‌های‌شان و انتخاب بین آن‌ها برمی‌گردند...

مساله بعدی این است که به‌نظرم الان ما در وضعیتی هستیم که گویی از درون استعمار می‌شویم. و این استعمار دو سطح دارد. در یک سطح، گروهی یا بخشی از جامعه با غالب کردن مذهب‌اش یا زبان‌اش یا عادت‌های‌اش یا سبک زندگی خاصی که مطلوب می‌داند کل کشور را استعمار می‌کند، به این اعتبار ما به تعبیری در حال استعمار سیستان و بلوچستان هستیم. «ما»، یعنی ما مرکز نشین‌ها که هر کدام به‌شکل سلسله‌مراتبی از این استعمار منتفع هستیم. مایی که به شناسنامه شیعه‌ایم، فارسی‌زبانیم، با یک شکل زندگی و مصرف خاص خو گرفته‌ایم و می‌خواهم بگویم که مثلاً اصفهانی‌ها و یزدی‌ها هم یک جور به مرکز وصل‌اند؛ یعنی آن‌ها مستعمره نیستند اما می‌توانیم بگوییم که خوزستان مستعمره است، حتی به معنای کلاسیک کلمه، به‌واسطهٔ تمرکز منابع نفتی در آن منطقه. در نتیجه، مرکز به لحاظ اقتصادی وابسته به آن‌جاست ولی به لحاظ شکل زندگی یا زندگی مطلوب، امکان‌ها، زبان عربی و ... همه این‌ها حاکی از آن است که خوزستان مستعمره‌ی ماست. در مورد کردستان هم می‌توانیم این را بگوییم. بنابراین در سطح اول ما با یک مرکزی سروکار داریم که نسبت آن با حاشیه‌ها و استان‌های دیگر یادآور نسبت استعمارگر با استعمار شده است.

در سطح دوم که شاید قدری استعاری باشد اما از جهتی وسیع‌تر و شامل‌تر از سطح اول است با دولتی مرکزی سر و کار داریم که «فضای عمومی» را استعمار کرده است، یعنی حتی من مرکز نشین هم به نوعی استعمار می‌شوم، من به جهت علائق و سلايقام، به لحاظ شکل زندگی مطلوب و بسیاری چیزهای دیگر محکوم به زیستن در فضایی هستم که از آن من نیست. من این فضای عمومی را به عنوان فضای عمومی خودم بازمی‌شناسم. جای خالی‌اش را باید با فضای خصوصی یا نیمه خصوصی یا نیمه عمومی پر کنم و این فاجعه‌بار است. یکی از ارزشمندترین دستاوردهای این خیزش این بود که در مقاطعی فضای عمومی را پس گرفت یا حداقل امکان پس گرفتنش را فراهم کرده است. ببینید از دید من ما با جنبشی سروکار داریم که افق آن «بازپس‌گیری فضای عمومی» است. این که اسم رمزش نام یک دختر بی نام و نشان است و این که به‌نظرم مهم‌ترین مساله‌اش حجاب اجباری است خود نشان می‌دهد که مساله بازپس‌گیری فضای عمومی چه قدر در کانون آن بوده است.

به‌نظرم می‌رسد هنگامی که از منظر بحث استعمار به مفهومی که مطرح کردم به قضایا بنگریم، آن‌گاه نگاه ما به نیروهای سیاسی مرتجع یا آن‌هایی که می‌توانند با هژمونی‌شان جنبش را سازماندهی کنند عوض خواهد شد. به‌نظرم به آن‌ها باید به چشم نیرو نگاه کرد، چه مسیح علی‌نژاد باشد چه رضا پهلوی چه حامد اسماعیلیون و کلی اسم دیگر که هنوز

پرننگ نشده‌اند و شک نیست که پرننگ شدن هر یک از این نام‌ها دلایلی بعضاً تصادفی و بعضاً تاریخی دارد. مثلاً اگر کمپین چهارشنبه‌های سفید نبود شاید خیلی از چیزهایی را که امروز در خیابان‌های ایران می‌بینیم، نداشتیم. قبول که علی‌نژاد خودش از بسیاری جهات آدم مرتجعی است، با پمپو دیدار کرده است، دنبال شهرت است، یا تابع منطق مشاهیر رسانه‌ای و چه و چه است، این‌ها قبول. اما اگر «خود» این فرد یا شخص را کنار یا در پرانتز بگذاریم، باید گفت آن تجربه‌ای که در چهارشنبه‌های سفید داشته است وقتی در میدان نیروهای جنبش «زن-زندگی-آزادی» قرار می‌گیرد، قضیه عوض می‌شود. این بدان معنی نیست که کامل تبرئه می‌شود یا دارای اندیشه مترقی است یا این که می‌توان فردا او را رییس امور زنان در یک جهان تخیلی کرد، نه. من می‌دانم که همه این‌ها غلط است ولی یک چیز دیگر را هم می‌دانم و آن این که کمپینی وجود داشته است به اسم «چهارشنبه‌های سفید» و آن کمپین ربط دارد به جنبش «زن-زندگی-آزادی» و آن را نمی‌توانید از جنبش جدا کنید، حداقل من فکر نمی‌کنم بتوان جدا کرد. هرچقدر بگوییم مترقی و ارتجاعی، آن کمپین، دیگر از فردی که آن را تعریف کرده بوده، مستقل شده است. چه زمانی مستقل شد؟ وقتی که جنبش پا گرفت و فرایند خیزش انقلابی به جریان افتاد. این را می‌توان درباره‌ی سایر چهره‌ها نیز گفت و نشان داد.

برای ادامه بحث اجازه دهید، هرچند بی‌دقت و با مسامحه، از یک مفهوم مارکسی یعنی *general intellect* استفاده کنیم. *general intellect* یا تعقل عمومی^۱ به صورت تاریخی عینیت‌های مختلف پیدا می‌کند. به گمان من، «تعقل عمومی» از راه مقابله و تنش با آنچه «افکار/عقاید عمومی» نام گرفته است تعین می‌یابد. دومی به تعبیری «تجسد» ایدئولوژی است و گفتار مسلط از طریق تولید یا هدایت و دستکاری آن بقای خود را تضمین می‌کند. دومی از راه شکاف خوردن اولی نمود می‌یابد. فکر کنید الان کسی به ما بگوید باید به خیابان برویم، سلاح به دست بگیریم و فلان پاسگاه یا مرکز نظامی را تسخیر کنیم و ادعای رادیکال بودن کند و این ایده را در فضای عمومی مثلاً به واسطه شبکه‌های اجتماعی به اشتراک بگذارد و بگوید مردم بیایید نظر بدهید. من تردیدی ندارم که یک درصد هم به این گزینه رای نمی‌دهند. الان می‌خواهید پرسید که دوراهه این است که حجاب را برداریم یا پاسگاه پلیس آتش بزنیم، پیش بینی نمی‌خواهم بکنم اما برداشت من این است که تعقل عمومی برداشتن حجاب را برمی‌گزیند نه کوکتل مولوتوف و شیوه‌های باصطلاح «خشونت‌آمیز» را.

انکار: راستش باوجود این توضیحات من هنوز به پاسخ سوال خود نرسیدم. بگذارید بیشتر توضیح بدهم. من هم کاملاً موافقم که در حال حاضر اگر جامعه بخواهد به آن دوگانه‌ای که شما مطرح کردید پاسخ دهد، قاعدتاً تعقل عمومی برداشتن حجاب را انتخاب می‌کند. اما در اینجا مفهوم هژمونی اهمیت پیدا می‌کند. می‌دانیم که هژمونی الزاماً به معنای برتری کمی نیست. گروهی

^۱ در ادامه مصاحبه ما برای *General intellect* از همین معادل «تعقل عمومی» استفاده می‌کنیم.

می تواند در اقلیت باشد، اما با استفاده از قدرت و رسانه هژمونی پیدا کند. مسئله این است که در حال حاضر گروهی که از گزینه دوم دفاع می کند، تا چه حد از ابزار هژمونیک شدن برخوردار است؟

اجازه بدهید کمی صریح تر صحبت کنیم. من به صورت کلی افراد را به دو دسته تقسیم می کنم. یکی گروهی که درباره هژمونیک شدن این قبیل افراد و جریانات ابراز نگرانی می کنند و دیگر کسانی که نگران این موضوع نیستند. به نظر من کسانی که نسبت به هژمونیک شدن این افراد و جریان هایی که آنها نمایندگی می کنند، نگران هستند، در چارچوب گفتار ماقبل تعقل عمومی قرار می گیرند. آنها کسانی هستند که نسبت به چیزی ابراز نگرانی می کنند که در نظرشان تعقل عمومی نسبت به آن جاهل است. آنها در اصل می گویند که ما یک قوه تعقل و تمیز و تشخیص داریم که خطری را می بیند که تعقل عمومی آن را نمی بیند. من آنها را به این اعتبار نقد می کنم که تعقل عمومی و افکار عمومی را یکی می گیرند. ممکن است خیلی های شان انسان های مرفی و فعالی باشند، اما نگاه شان به نسبت روشنفکر و جامعه از جهاتی منسوخ است. افکار عمومی را می توان هدایت/منحرف کرد، تعقل عمومی را نه. اگر چیزی به اسم «پیروزی» وجود داشته باشد، این قبل نگرانی ها آن را به تعویق می اندازند، اگر نگوئیم آن را ناممکن می کنند. به زعم من گفتار کسانی که نسبت به این جریان های ولو ارتجاعی ابراز نگرانی می کنند، اگر هژمونیک بشود، انقلاب را به تعویق می اندازد، یا بگوئیم «پیروزی» را. چرا؟ به گمانم این قضیه علت فلسفی دارد. فکر میکنم پیروزی خیزش کنونی وابسته به وجود تعقل عمومی است. کسی که تعقل عمومی را باور داشته باشد، ابراز نگرانی نمی کند. تعقل عمومی می تواند اشتباه کند، ولی اشتباهش هم مرفی است. می تواند گرایش به راست پیدا کند، بله، این قطعاً اشتباه است، اما گرایش به راست در وضعیت فعلی تاریخ ما اشتباهی مرفی است. مطالبه آزادی پوشش زنان یا به بیان دقیق تر برداشتن حجاب اجباری و نه برهنگی -- این هم به وقت خود حتما مطالبه می شود، اما همه چیز تاریخی است و تاریخی دارد -- در متن های دیگر، در کانتکست های دیگر، در تاریخ های دیگر، مطالبه ای خرده بورژوازی است اما در وضعیت انضمامی ما ... اول انقلاب بارها از افراد یا گروه های مرفی می شنیدیم که می گویند: «اول نان شب مردم را تأمین کنید، مسئله فقر را حل کنید، بی عدالتی اقتصادی را رفع کنید، بعد نوبت به حجاب و پوشش زنان می رسد.» ما چهار دهه است که درگیر آدم های مرفی ای هستیم که دلسوز مردم بوده اند اما به نحوی سخن می گفته اند که گویا عقل کامل تری هم نسبت به تعقل عمومی داشته اند و چه بسا اعتماد به تعقل عمومی را مساوی با پوپولیسم می دانسته اند.

انکار: حال که بحث به اپوزیسیون خارج از کشور رسید اگر موافقید کمی هم درباره تحریم صحبت کنیم. به هر حال به نظر می رسد تحریم امروز یکی از راهبردهای اصلی همین جریاناتی است که در مورد آنها صحبت کردیم. به نظر شما تحریم باعث تحکیم این جنبش می شود؟ یا اتفاقاً جامعه را بیشتر له می کند؟ آیا جامعه له شده امکانی معطوف به تغییر دارد، یا اینکه اتفاقاً وقتی جامعه هر چه

بیشتر له می‌شود، ما با یک وضعیت فروپاشی مواجه می‌شویم که در آن خواست منجی تقویت می‌شود؟ یک منجی که بیاید و نظمی دوباره را مستقر کند.

خیلی خوب شد که این‌ها را گفتید، اینجا قوه تخیل منفی نیاز است. برای من همه این‌ها مصداق بی‌اعتمادی به تعقل عمومی است. یعنی انگار نه‌انگار ما کشوری هستیم که دست کم دو انقلاب، و دست کم چهار جنبش اجتماعی وسیع از سر گذرانده‌ایم. این همه نیروی مترقی سیاسی داریم و از یک قشر جوان برخورداریم که می‌داند حکومت مطلوب‌اش به چه شکلی است، مجموعه‌ای پرتوان که به برقراری یک «جمهوری مردمی سکولار» می‌اندیشد. هستند دلواپسانی که به دلایل گوناگون وضعیت ما را با سوریه، لیبی، مصر و افغانستان مقایسه می‌کنند یا قبله‌آمال ایران را کشوری چون ترکیه معرفی می‌کنند. انگار نه‌انگار که این کشور برای خودش تاریخی دارد.

درباره تحریم هم از این زاویه باید سخن گفت. باز بگویم در این باره نه فقط به عنوان یک مترجم بلکه اصلاً از جایگاه یک فرد خرده‌بورژوا سخن می‌گویم که از طریق تدریس پول در می‌آورد و هنوز کتاب هم تولید می‌کند و فرزندى چهارساله دارد که مدام با نگرانی‌های مربوط به کمبود دارو و هزینه‌های درمان و نظایر اینها دست به گریبان است ... اصلاً من این سوال را به‌عنوان یک شهروند جواب می‌دهم. من فکر می‌کنم وقتی از زاویه دید کسی که به پیروزی فکر می‌کند به موضوع تحریم‌ها بنگریم، تحریم هدف‌مند امری ناگزیر است. بله، این مسئله هست که چگونه می‌توان میان تحریم هدف‌مند و غیرهدف‌مند مرز کشید. بله، این مسئله هست که تحریم به هر شکل زندگی شهروندان را سخت می‌کند. اما شاید بتوان گفت، این قیمتی است که جامعه باید بپردازد برای اینکه یک دنیای بهتر داشته باشد. ما درگیر مبارزه‌ای نابرابریم...

انکار: سوال دقیقاً همین جاست. آیا واقعا تحریم ما را به سمت یک دنیای بهتر می‌برد یا آن که با استمرار این شکل از تحریم پی‌درپی اتفاقاً این جامعه است که با از دست دادن قدرت خود دچار شکلی از فروپاشی می‌شود؟

البته این تاکید را هم اضافه کنم که من آگاهم که تحریم تابع عوامل پیچیده‌ای مانند منافع دولت‌های غربی، عملکرد حکومت و مناسبات بین‌المللی است و در این بین اپوزیسیون عامل تکین اثرگذار نیست اما در اینجا صحبت از این شکل از سیاست‌ورزی است.

صالح نجفی: از دید من این یک تحلیل انتزاعی است. شاید من اشتباه می‌کنم و اطلاعات من محدود باشد، اما گمان می‌کنم این آخرین حربه‌ی کسانی است که آگاه یا ناخودآگاه فکر می‌کنند وضع موجود قابل اصلاح و بهبود است. ترس از این که مبادا بر اثر تحریم‌ها جامعه ایران به حدی از فروپاشی اجتماعی برسد که وضعی مشابه افغانستان یا

سوریه پیدا کند -- این تصور ناشی از ترسی هویتی یا ساختاری است، ترس از اینکه با تغییر واقعی اوضاع جایگاه من یا ما زیر سؤال برود یا ...

انکار: شما درباره بدبینی به تعقل عمومی و کسانی که به آن اعتماد ندارند صحبت کردید اما خب در مقابل می توانیم از مخاطرات خوش بینی به تعقل عمومی هم صحبت کنیم. به نظر می رسد که آن لحظه رخدادی که شما تعریف کردید، از روند سال های قبل اش به کلی جدا شده و مجموعه امکانات تازه ای را خلق کرده است. فکر می کنم تا اینجا اختلاف نظری وجود ندارد. منتها مایلیم در این نقطه دو نکته را مطرح کنیم. نخست اینکه می خواهیم پرسیم این مفهوم تعقل عمومی که شما به واسطه وجوه مثبت و مترقی رخداد، بر آن تاکید می کنید، مثلا در دوم خرداد ۷۶ کجا بوده است یا در سال ۸۸؟ یا مهم تر از همه تعقل عمومی در سال ۹۲ که به نظر می رسد شما نسبت به مداخله انتخاباتی در آن سال به شدت منتقد هستید کجا بود و مشغول چه کار بود؟ مساله هنگامی جالب تر می شود که به یاد آوریم اتفاقا بسیاری از مدافعان مشارکت انتخاباتی در سال های ۹۲ و ۹۶ هم در توجیه ضرورت مشارکت شان اگر چه با ادبیاتی متفاوت به همین تعقل عمومی اشاره می کردند. یعنی می گفتند تعقل عمومی چنین تجویزی دارد پس ما هم با آن همراه می شویم. آیا این شکل از به کار بردن تعقل عمومی وجهی فردی و سلیقه ای و ایمانی پیدا نمی کند که هر کس از ظن خود یار آن شود و تصویر مطلوب اش از تعقل عمومی را بسازد و با آن تجویزهای سیاسی اش را توجیه کند؟

نکته دیگر و طبیعتا در ادامه بحث قبل اینکه اگر از افق نظری بالاتری به مساله نگاه کنیم آیا این صورت از بحث درباره تعقل عمومی کمی محافظه کارانه و علیه اندیشه انتقادی نیست. منظورم این است که انگار داریم کلی به نام تعقل عمومی می سازیم که خیال ما را از مخاطرات اجتماعی آسوده می کند و در پاسخ به هر خطری می گوییم تا تعقل عمومی هست جای نگرانی وجود ندارد و همین موجب می شود که ما دیگر از اندیشیدن به تعارضات و بحران های موجود در فضای بی نیاز شویم.

صالح نجفی: سؤال دقیقی پرسیدید، انکار نمی کنم که به نوعی ایمان سیاسی سکولار پایبندم. همیشه هم معیار سلبی برای آن دارم. درون آن اضطراب هست، مخاطره هست، امکان اشتباه کردن هست و هیچ یک از این ها را انکار نمی کنم. پیش تر به ویژگی های سلبی رخداد اشاره کردیم و همچنین یکی از ویژگی های ایجابی آن را هم گفتیم اما ویژگی اصلی ایجابی آرخداد یونیورسال بودن یعنی کلی بودن و شمول عام آن است. در سال ۸۸ سه میلیون نفر در خیابان بودند، که اصلا یکی از رکورد های تاریخ مدرن است. اما به لحاظ نمادین، آب از آب تکان نمی خورد. چرا نمی خورد؟ شاید بتوان رویدادهای ۸۸ را نیمه-رخداد دانست. بی تردید هر کس که ۲۵ خرداد را می دید، احساس می کرد با رخدادی بی سابقه در تاریخ سی ساله ایران مواجه است اما در سال ۹۲ وقتی شمار زیادی از کسانی که در

چهار سال گذشته فعال و معترض بودند رای دادند، کل فرایند پیچ «اعتدالی» خورد و وضعیتی پیش آمد که می‌شد درباره‌اش پرسید، پس تعقل عمومی کجا بود؟ مشکل آنجا بود که جنبش سبزهنوز چندانکه باید کلی نشده بود، مطالبه‌اش مشخص نبود و در قاب رفرمیسم قرار گرفته بود و قاب رفرمیسم هیچ‌گاه یونیورسال نمی‌شود. در ۹۸ هم شمول عام نداریم. اسم‌اش را نمی‌دانم چه باید گذاشت، می‌توانیم بگوییم شورش اقتصادی یا خیزش اقتصادی. مثبت و منفی با هم، چون از یک طرف حق مردمی است که جان‌شان به لب‌شان رسیده‌است و باید شورش کنند. اما به لحاظ ساختاری شمول عام ندارد. چون معطوف به بحران اقتصادی است و بحران اقتصادی بحران ویژه جمهوری اسلامی نیست، بحرانی است که در هر کشوری که به شکل‌های مختلف و به درجات گوناگون در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده باشد روی می‌دهد و از آن حیث که یونیورسال نیست، ارتباط وثیقی با تعقل عمومی نمی‌یابد. در مورد خیزش چهارصد و یک، قیلم ژینا-مهسا، می‌توان از کلی بودن و نیز ساختاری بودن سخن گفت. به این اعتبار می‌توان از نقش پررنگ تعقل عمومی در این قیام حرف زد. بله، اثبات و حتی توصیف کم و کیف حضور تعقل عمومی در این مورد کار دشواری است. مورد به مورد باید پیش رفت و اشتباه‌ها و لغزش‌ها را برشمرد. مسئله این است که تعقل عمومی مایملک روشنفکران نیست. در اینجا روشنفکر معلم جامعه نیست. در ارتفاعی نایستاده است که اوضاع جامعه را بهتر از دیگران ببیند. تعقل عمومی در گیر و دار خیزش انقلابی مثل هوایی است که همگان در آن تنفس می‌کنند، هرچند نمی‌توانند آن را به طور مشخص ببینند یا بنامند. کار فیلسوف-روشنفکر شاید همین نامیدن باشد، کاری که مارکس است که در نیمه دوم قرن ۱۹ می‌کند.

در مورد خیزش انقلابی اخیر باید گفت با جریانی سر و کار داریم که از همان ابتدا کلی و شامل بوده است. بگذارید این مطلب را کمی به زبان فلسفی بازگو کنیم. در دیباچه مشهور **نقد عقل محض** کانت، جمله‌ای هست که بسیار شهرت دارد. به گفته کانت، عقل بشر در یکی از حوزه‌های شناخت‌اش، یعنی متافیزیک، دعوت می‌شود به بررسی سؤال‌هایی که نمی‌تواند از آن‌ها طفره رود. چرا؟ چون سوال‌ها از ماهیت خود عقل نشأت گرفته است، یعنی خود عقل سوال‌هایی مطرح می‌کند که نمی‌تواند به آن‌ها جواب بدهد. چون این سوال‌ها از حد توان ذهن فراتر است. با اندکی مخاطره، می‌خواهم از صورت‌بندی متافیزیکی کانت تعبیری سیاسی کنم. به این منظور از ایده‌ی عالی آلنکا زوپانچیچ درباره‌ی نظریه حقیقت نیچه کمک می‌گیرم. به اعتقاد زوپانچیچ، حقیقت یعنی حد درونی هر گفتاری و به همین جهت هر گفتاری برای مواجهه با حقیقت خود باید چندان پیش رود که به حد درونی خود برسد و به این سان لحظه مواجهه با حقیقت در همه حال خصلت ترومایی دارد، آسیب‌زا و گاه شوک‌آور. در این لحظه گفتار از درون شکاف می‌خورد و رخداد هم از همین جنس است. این نظریه رخداد زوپانچیچ است و به‌نوعی بسط نظریه‌ی بدیو است. البته که اختلاف‌هایی هم دارند و معمولاً بدیو از نیچه استفاده نمی‌کند و این را زوپانچیچ اضافه کرده است. حال با این نکات می‌توان گفت هر سیستمی، مادام که بتوان آن را دستگاه یا نظام خواند، و در نتیجه هر دستگاه سیاسی، لاجرم،

متکی به گفتاری ایدئولوژیکی است که برایش انسجام می‌آورد؛ میان این دو رابطه لازم و ملزوم هست. جمهوری اسلامی دارای گفتار سیاسی مشخصی است و مانند هر گفتار سیاسی و دستگاه ایدئولوژیک دیگر، سوالی را مطرح می‌کند که نمی‌تواند از آن طفره رود و نمی‌تواند هم به آن جوابی دهد. جواب دادن به آن سوال از حد قوای به قول آلتوسر ایدئولوژیکی آن، فراتر می‌رود. این قضیه را می‌توان به زبان سیاست ترجمه کرد: جمهوری اسلامی مطالبه‌ای را مطرح می‌کند که نمی‌تواند به آن پاسخ دهد. من فکر می‌کنم در مورد ایران این حد، حجاب اجباری است. از لحظه‌ای که صفت «اسلامی» به انقلاب و نظام جمهوری برآمده از آن اضافه شد، یعنی به تعبیری از فردای پیروزی انقلاب، از همان ۱۷ اسفند ۵۷، مسئله‌ای مطرح شد که در قالب مطالبه آزادی پوشش تعیین یافت اما تعقل عمومیدر آن مقطع نمی‌توانست آن را به صورت یونیورسال در نظر گیرد. چه قدر طول می‌کشد؟ خب ما جنگ هشت ساله داشتیم. بحران گروگان‌گیری و وضعیت اضطراری که تحمیل شده بود، موجب شد تا تعقل عمومی اصلاً شکل نگیرد و مطرح شدن بسیاری از مطالبات مرتبط با وجه مترقی انقلاب ۵۷ به تعویق بیفتد.

ده سال بعد، دوران سازندگی و ادغام در بازار جهانی است؛ تعقل عمومی مجدداً در وضعیت اضطراری کاذب دیگری قرار می‌گیرد چون فعلاً اولویت با سازندگی است. توسعه اقتصادی می‌خواهیم. ده سال بعد، از آن‌جا که تازه گفتار اصلاح‌طلبی راه افتاده است، جریانی که می‌خواهد سیستم را از درون اصلاح کند، آن مطالبه باز به تعویق می‌افتد. می‌رسیم به سال ۸۸ و پس از آن هم حدود ده سال با سیطره گفتار اعتدال و بازسازی و تعدیل جریان اصلاحات و اولویت مذاکره و معامله با جهان در چارچوب همین نظام رویارویم. تا وقتی مسئله فرجام برجام مطرح است، آن مطالبه به وجهی کلی مطرح نمی‌شود. نیاز به رخداد دارد تا مطالبه‌ی اول بشود ولی لحظه‌ای که مطالبه مطرح می‌شود به دلیل آن‌که آن مطالبه دیگر حد درونی این گفتار است، از این‌جا به بعد هر چند سال هم که این نظام به حیات خودش ادامه دهد به لحاظ نمادین مرده است چون مطالبه‌ای که نمی‌تواند برآورده کند مطرح شده است و تعقل عمومی به آن مطالبه وصل است. حال با امکان خلق سوژه سیاسی رودررویم. او می‌تواند سوژه سیاسی بشود یا نشود. این جزو امکان‌های رخداد است. او می‌تواند مطالبه را مطالبه اصلی در نظر نگیرد. می‌تواند بگوید مثلاً من چند مطالبه دیگر هم دارم و دوباره آن را به تعویق بیندازد اما به هر حال مطالبه دیگر مطرح شده است.

اما می‌توانیم پرسیم چرا این مطالبه، حد درونی حکومت است؟ برای من جوابش روشن است. علت‌اش این است که از مشروطه تا الان دعوا در ایران بر سر حکومت قانون بوده است؛ این یعنی خواست مدرن‌شدن. یعنی گفتار سکولاری بتواند قانون وضع کند و مردم شکل بگیرد و بعد هم حدود آزادی تعیین شود و نهاد برای‌اش بسازیم. بعد از انقلاب ۵۷، قانون از طریق ترجمه متن شریعت شکل گرفته است. یعنی شرعی و متکی بر واجب‌های شرعی، منع‌های شرعی و حدود شرعی. بعداً مثلاً در دوره اصلاح‌طلبی گفتند مردم‌سالاری دینی تا بتوانند تنش میان شرع و جمهوری را هنوز نگه دارند و آن مطالبه را به تعویق بیندازند. می‌خواهم بگویم بازی شرع و قانون از همان اول تا الان هست. بازی شرع

و قانون یک جاهایی بامزه هم می‌شود مثلاً می‌گوید عبور نکردن از چراغ قرمز صرفاً ضرورتی قانونی است یا بنیانی شرعی هم دارد؟ اولش به شما می‌گویند این درهم تنیدگی شرع و قانون موجب تحکیم قانون نیز می‌شود چون شما وقتی می‌خواهید قانون را زیر پا بگذارید گویی شریعت را یعنی فرمان خدا را هم زیر پا گذاشته‌اید و همین باعث می‌شود پرهیز بیشتری از زیر پا گذاشتن قانون داشته باشید. این تنش به‌راستی در تمام شئون زندگی اجتماعی ما جریان دارد اما کجا بیشتر برجسته می‌شود؟ حجاب. چه زمانی ما این را می‌فهمیم؟ از همان اول. آن زنان شریفی که رفتند اعتراض کردند و فریاد زدند، ما انقلاب نکردیم که به عقب برگردیم، عملاً اعلام کردند همینکه صحبت از رعایت حجاب اسلامی به منزله یکی از شروط مشارکت و حضور زنان در فضاهای عمومی و نهادهای دولتی مطرح شود یعنی می‌خواهند ما را به عقب برگردانند. (این قضیه در مورد موسیقی هم مصداق دارد. سخنان رهبر انقلاب: «موسیقی مثل تریاک مخدر مغز جوان‌هاست. حذفش کنید به کلی. جوان‌ها را از این عادت خبیث برگردانید. موسیقی را از رادیو تلویزیون حذف بکنید. نترسید از اینکه بگویند کهنه پرست شدیم، باشد ما کهنه پرستیم...» با همه این اوصاف، موسیقی به نحوی پیچیده در دستگاه ایدئولوژی نظام توأمان حذف و ادغام شد و در نهایت به ظهور پدیده‌هایی چون «پاپ اسلامی» منجر شد...) بقیه نیروهای مترقی گفتند که شما طاغوتی‌اید؛ الان وقتش نیست ما الان دنبال نابرابری‌های اقتصادی هستیم؛ در حال مبارزه با استکبار جهانی هستیم و شما به این تکه پارچه‌ای که روی سرتان است دارید گیر می‌دهید؟ و ... این چنین شد که مطالبه به تعویق افتاد. چقدر به تعویق افتاد؟ تا جایی که حجاب اسلامی که واجب شرعی است تبدیل به قانون شد. از فردایی که قانون شد شما دیگر نمی‌توانید بگویید که قضیه صرفاً شخصی و دینی است. بله در هیچ جامعه قانون‌مند و قانون‌سالار و سکولاری شهروندان قانون‌ها را کامل رعایت نمی‌کنند. نوربرت الیاس می‌گفت که تمدن در حقیقت فرایند متمدن شدن است. یعنی آدم‌ها آرام آرام قانون‌مند می‌شود. حکومت با این قضیه بازی کرد.

انکار: چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که حجاب مصداق آن حد است؟

البته باید تاکید کنم من حجاب را تنها حد نمی‌دانم اما مهم‌ترین، مشروع‌ترین و سیاسی‌ترین نمود آن حد می‌دانم. حد درونی رابطه قانون و شرع است. اگر حکومت را با سایر کشورهای کاپیتالیستی مقایسه کنیم کجاست که می‌توانیم بگوییم در وضعیت جهان امروز جمهوری اسلامی نظامی تکین یا سینگولار است؟ آن جایی که در بازی قانون و شرع تعریف شده است، آن حد درونی گفتارش است. معلوم است که بسیاری از مسائل به آن حد مربوط هستند. بانک‌داری اسلامی یعنی چه؟ دانشگاه اسلامی یعنی چه؟ وحدت حوزه و دانشگاه چه معنایی دارد؟ علوم انسانی اسلامی یعنی چه؟ این تنش در تمام این موارد هست اما مساله حجاب به‌نظر مهم‌ترین نمود است، و سندش این است که آخرین واکنش سیستم به خیرش انقلابی «زن-زندگی-آزادی» این بود که کم حجاب‌ها، شل حجاب‌ها، ضعیف حجاب‌ها، بدحجاب‌ها و تمام «چیز-حجاب‌ها» -- این‌ها همه‌شان مال خود ما هستند. زنان و دختران ما هستند و در موقعیت‌های

لازم همه‌شان می‌آیند. برای تیم ملی می‌آیند برای انتخابات همه‌شان می‌آیند کنسرت موسیقی بگذاریم همه‌شان می‌آیند. اما بی‌حجاب‌ها از ما نیستند.

اگر صیغهٔ زمانی رخدادها را «آیندهٔ کامل» در نظر بگیریم می‌توان اقدام زیبای زنان ایرانی را در چند ماه اخیر در نوری تازه باز دید. من «آینده کامل» را در پیوند با نظریهٔ رؤیاهای فروید می‌فهمم. نظریه رویاهای فروید به صورت خیلی خلاصه این بود: رویا محقق شدن یک میل واپس‌زده در لباس مبدل است. این یعنی آینده کامل. چرا؟ چون میل واپس‌زده مال گذشته است و تحققش مال آینده است. این که چرا الان در خواب می‌بینیدش، چون لباس مبدل به تنش است. بهترین تمرین برای آشنایی با صیغه آینده کامل، رویا و فضای رویاست. این روایت من شاید رمانتیک باشد ولی به گمان من می‌توان از آن دفاع کرد. من ۱۷ اسفند ۵۷ را رؤیای رهایی ایرانیان می‌دانم. این رویا میل واپس‌زدهٔ انقلاب ۵۷ است که با لباس مبدل نحقق یافته است. بایستی یک زمانی این رویا را بیاوریم در لباس واقعیت. من فکر می‌کنم در انتهای تابستان ۱۴۰۱ این رویا به واقعیت آمده است. شاهد؟ تصویرهایی که شما از پایان تابستان ۱۴۰۱ تا همین الان دیده‌ایم و تا اطلاع ثانوی هم خواهید دید. اگر فرض کنیم زمانی برسد که شمار زیادی از «مردم» معترض و آزادی‌خواه بترسند و مأیوس شوند و مثلاً بگویند که دیگر تمام است و باختیم و انقلاب‌مان مصادره شد یا هر چیزی از این قبیل، باز هم باید تأکید کرد که این رویا هنوز در واقعیت حضور دارد. تصویرهایی که در ۱۴۰۱ دیده‌ایم تصویرهای آینده است. آینده کامل است چون این تصویرها فقط مال آینده نیستند. این تصویرها در ضمن به آرشیوهای گذشته تعلق دارند: یعنی در زمان حال تصویرهایی می‌بینیم که توامان به گذشته - یعنی، اگر تعبیر فروید را به کار ببریم، به آرشیوهای واپس‌زده - و به آینده تعلق دارند، چون جهانی که با این تصویرها ساخته می‌شود جهانی است که ما می‌خواهیم.

انکار: اجازه دهید در پایان خیلی کوتاه درباره این مفهوم آینده کامل نیز صحبت کنیم. با شناختی که من از شما دارم وقتی شما از این مفهوم استفاده می‌کنید قاعدتاً یک فهم پوزیتیویستی از آینده به معنای آن که مستقل از مداخله ما ضرورتاً رخ خواهد داد که ندارید. در مقابل به فهم دترمینیستی یا جبرگرایانه‌ی تاریخ هم که قائل نیستید. تحقق این آینده کامل حتی در آن مثال فرویدی هم اتفاقاً بنا بر عمل ماست یعنی اگر من صبحی که آن رویا را دیدم خودم را بکشم آن آینده هیچ وقت نمی‌رسد. پرسش آخر این است که این آینده کامل چه فراخوانی برای امروز ما دارد. آیا قرار است این خواب، این رویا، صرفاً یک کیف سرخوشانه‌ای به ما دهد از این که آینده در بر است و نگرانی‌ای بابتش نیست یا اتفاقاً نوعی از وفاداری، وفاداری که حدی از رسالت و وظیفه را بر دوش ما می‌گذارد از دلش در می‌آید. این کجاست؟

نجفی: ببینید صد درصد نگه داشتن یک رؤیا در واقعیت سنگین‌ترین مسئولیتی است که می‌توان تصور کرد چون با چیزی از جنس رریا سر و کار داریم. رؤیا جسم دارد ولی جسمش به تعبیری «مثالی» است، واقعیتی «مجازی» است اما خیالی یا موهوم نیست. بله. مثل آب خوردن می‌توان آن را از کف داد. هر آن ممکن است دود شود و به هوا برود. به بار شیشه می‌ماند. حاملان رؤیا بار شیشه بر دوش می‌کشند. پولس رسول از «به دوش کشیدن گنج در ظرفی سفالین» سخن می‌گوید. وقتی این ظرف سفالین را حمل می‌کنید، این بار شیشه را، باید مراقب تک تک حرکات و قدم‌هاتان باشد. در این حالت، هر جمله‌ای که انسان به زبان می‌آورد، هر حرکتی که از او سر می‌زند، با معیار زنده نگه داشتن رؤیا سنجیده می‌شود. جایی که ابراز نگرانی می‌کنیم، جایی که موضع‌گیری می‌کنیم، جایی که جمله‌ای به زبان می‌آوریم، همه‌اش برای زنده نگه داشتن آن رؤیاست. والتر بنیامین می‌گفت کارهای هنری بزرگ کارهایی‌اند که مطالبه‌هایی ایجاد می‌کنند که هنوز زمان برآوردنشان نرسیده است. این یک تعریف دیگر از آینده کامل است. یعنی این تصویرها ما را موظف می‌کنند به قدم به قدم ساختن جهانی که این تصویرها در آن جای می‌گیرند، تصویرهایی که در این جهان جای نمی‌گیرند یا جا نمی‌افتند. هر قدم که برمی‌داریم می‌تواند سرنوشت‌ساز باشد، برای همین است که حجاب برداشتن با برهنگی فرق می‌کند، با دفاع از حقوق اقلیت‌های جنسی فرق می‌کند. اگر الان کسی بیاید در خیابان بگوید من خواهان آزادی همجنس‌خواهان مؤنث و مذکرام به آن کار خطیر لطمه خواهد زد، آنگاه هیچ بعید نیست «گنجی» که «در ظرفی سفالین» حمل می‌کنیم از کف برود، ساده بگوییم، ممکن است پیروزی را به تعویق بیندازد، ممکن است آن جهان اصلاً شکل نگیرد، ممکن است رؤیای رهایی جمعی مان از دست برود، جهانی که اگر تحقق نیابد طرح مطالبه‌های بی‌شماری که پس از پیروزی باید مطرح شوند ناممکن خواهد شد... الان اگر کسی بیاید در خیابان و بگوید زنده باد سوسیالیسم، زنده باد دیکتاتوری پرولتاریا، مشخص است که چنین حرفی نسبتی با جهان امروز ما ندارد. خلاصه آن که همه این‌ها مسئولیت دارد و بر تک تک ماست که دم به دم، در هر گامی که برمی‌داریم، به این مسئولیت‌ها بیندیشیم.