

«قرارداد میان مردگان و آیندگان» و نقد بنیادگرایی نوین در ایران معاصر

مقاله در تاریخ ۲۰ فروردین ۱۴۰۵ نگارش شده است!

در وضعیت‌های بنیادینِ حیات، عواطف و هیجاناتِ انسانی بر مداری طبیعی و قاعده‌مند استوارند. مواجهه‌ی ما با جهان همواره از نسبتی عاطفی مایه می‌گیرد؛ نسبتی که ریشه در ساختارهای زیستی و تنیدگی‌های فرهنگی دارد. انسان در پدیدارشناسی رفتارِ خویش با جهان، در برابر تنوعِ موقعیت‌ها، طیف‌های گوناگونی از انفعالات و هیجانات را از سر می‌گذارند: تماشای بی‌عدالتی، آتشِ خشم را می‌افروزد؛ مشاهداتِ تلخ، درون را به فروپاشی روانی می‌کشاند؛ آن‌گاه که خشونت از تمامی مهارها به گست می‌رسد، روان آدمی در هم می‌شکند. در مقابل، طنینِ پنداره‌های آینده‌ای روان‌تر و بهتر، امید را دمیده و ناکامیِ کوشش‌ها، آدمی را به حسیِ ناامیدی می‌راند. با این همه، تجربه انسان از این حالت‌های وجودی و عاطفی، هرگز بی‌سامان نیست؛ او همواره در سودایِ بازشناسیِ نظم و قاعده‌ای منسجم در پسِ این عواطف است.

یکی از بنیادین‌ترین این قواعد، وجودِ نوعی نسبتِ معنایی میان «آن‌چه تماشا می‌شود» و «آن‌چه در لایه‌های عاطفی زیسته می‌شود» است. عواطف دارای «شأنِ نزول» هستند؛ بدان معنا که هر انفعالِ روانی در وضعیتی به سامان بر فرد عارض می‌شود تا او دریابد چرایی و خاستگاهِ این غلیانِ درونی چیست. افزون بر این، فواصل و درنگ‌های زمانی نقشِ قاطعی ایفا می‌کنند: فاصله میانِ رویدادِ غم تا تحققِ خنده، یا خطِ سیرِ گذار از ناامیدی به امید، محتاجِ زمانی است تا روان آن را هضم کند.

اما در برهه‌های شکننده و بحران‌های اجتماعی، دستگاهِ روانیِ جمعی دچار اختلالی عمیق می‌شود. عواطف از آن شأنِ نزولِ پدیدارشناختی خود هبوط می‌کنند، فواصلِ زمانیِ میانِ انفعالات محو می‌گردد و آشفته‌گیِ هیجانیِ عنانِ گسیخته‌ای بر «سوژه» حکم‌فرما می‌شود.

در چنین شرایطی، جامعه به مثابه یک کلِ تروماتیزه‌شده، ممکن است تمام هیجاناتِ تبارِ بشر را در ظرفِ یک روز، یک ساعت یا یک آن زیست کند، بی‌آن که تفکیکی میانِ آن‌ها بازشناسد؛ وضعیتی شبیه به ساختارِ روان‌پریشی.

در ذهنِ روان‌پریش، نظامِ نشانه‌شناختیِ عواطف فرو می‌پاشد؛ آن‌چه بایستی گریه بیافریند، قهقهه‌ای مستانه تولید می‌کند تبدیل به امری گروتسک گونه می‌شود و منطقِ رابطه‌ی میانِ وضعیتِ بیرونی و درکِ درونی به فروپاشی می‌رسد. در بحران‌های کلانِ تاریخی نیز انسان‌ها در مواجهه با جهان دچار همین انسداد می‌شوند: در یک آن، امید و ناامیدی، خنده و مویه، و خوشی و غم بر هم منطبق می‌شوند. جامعه تبدیل به پیکره‌ای روان‌پریش می‌شود که ترومایی مزمن و تکرارشونده را در خود یدک می‌کشد؛ تلی از رنج‌های التیام‌نیافته‌ی تاریخی که هر کدام می‌بایست در زمانِ خود حل می‌شدند، اما نه تنها حل نشده‌اند، بلکه بر لایه‌های زخم‌های جدید فرو انباشته شده‌اند.

در چنین خفقانِ روانی، دو سازوکارِ سهمگین و سرنوشت‌ساز رخ می‌دهد:

♦ نخستین و خطرناک‌ترین سازوکار این است که «جمع»، شفایِ روان و بازسازیِ خود را به نفعِ یک «راه‌حلِ نهایی» به تعلیق می‌افکند. سوژه‌ی تاریخی دیگر در پیِ حلِ متناوبِ غم، یا ترمیمِ قطره‌قطره‌ی امید نمی‌رود، بلکه تمامِ این مکانیسم‌ها را نگاه می‌دارد و شفا را به همان روزِ موعود، روزِ فروپاشیِ کاملِ این نظمِ موجود، موکول می‌کند. جامعه با به عقب انداختنِ جست‌وجویِ راه‌حل‌ها، دچار انسدادی مطلق در تمامیِ ابعادِ عاطفی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و در نهایت «انسدادِ انسانی» می‌شود. آن‌گاه که جامعه به این بن‌بستِ وجودی می‌رسد، تمامیِ نیروهای سرکوب‌شده‌ی روانی به مانندِ اتم‌هایی به هم پیوسته، چگال می‌شوند تا در یک انفجارِ مهیبِ تاریخی، تعلیقِ انباشته‌شده در تاریخ را جبران کنند.

♦ دومین مسئله، فروپاشیِ «شانِ نزولِ عاطفی» است. هنگامی که انسان احساسِ بی‌عدالتی می‌کند، منبعِ اخلاقی و تاریخی او متزلزل شده است. هر جامعه‌ی انسانی برای

تداوم زیستِ خود، محتاج سه رکنِ قاطع است: احترام، اعتماد و امنیت. اما در شرایطِ بحران، وقتی خشونت عاری از هرگونه پاسخ‌گویی بر پیکرِ سوژه نازل می‌شود، منابعِ تنظیم‌گر اخلاقی از کار می‌افتند. ساختارها و نمادهایی که تار و پودِ تاریخ برای خلقِ امنیت و احترام تنیده بود، هم‌چون دادگستری، نهادهای انتظامی و حتی نمادهای زیستی چون آژیرِ آمبولانس، دقیقاً به نقیضِ خود بدل می‌شوند. آن‌چه قرار بود پاسدارِ جان باشد، جان می‌ستاند و آن‌چه نشانه‌ی شفا بود، خبر از بازداشتگاه می‌دهد.

در چنین ورطه‌ای، تمامی تفکیک‌ها و دستاوردهای اعصار که جامعه‌ی انسانی برای پایداریِ خویش طراحی کرده بود، در یک آسیاب و مخلوط‌کنِ تاریخی در هم خرد و نابود می‌شوند. خطرِ سهمگینِ آینده دقیقاً همین‌جاست: برای بازسازیِ فردا، جامعه باید تمامِ این خرده‌شیشه‌های فروپاشیده را از دلِ این آسیاب بیرون بکشد و به هم بچسباند تا شاید دوباره به احترام و اعتماد دست یابد. انسانِ این دوران، در نقطه‌ای ایستاده است که هم‌زمان حاضر است جانِش را فدای هم‌نوعش کند، اما هم‌زمان از همان هم‌نوع می‌ترسد که مبادا خویشی از تبارِ او نباشد.

این بلای تاریخی که بر انسانِ ایرانی نازل گشته، بذرِ هولناکی از خشونت را در بطنِ آینده کاشته است. خشونت‌های پسانقلابی و منطقِ دو قطبیِ «دوست/دشمن» که زمانی شاید برای برانداختنِ نظمِ کهن به کار می‌آمد، اکنون نباید به درونِ مناسباتِ انسانی نفوذ می‌کرد؛ اما تمامِ تفکیک‌ها خرد شده‌اند. وقتی مناسباتِ ساختاری فرو بپاشند، امور دیگر از مجراهای معقول، مدنی و معمولی خود جریان نخواهند یافت، بلکه از بیراهه‌ها عبور می‌کنند؛ آن‌چنان که در نهایت، عدالت نه از شاه‌راهِ قانون، بلکه از کوره راهِ سخت و خونینِ انتقام خواهد گذشت.

دادگاه‌های خیابانی و برپا ساختنِ سناریوهای مجازاتِ خودسرانه، فرآیندی است که در آن «سوژه» در مغاکِ یک انسدادِ عمیقِ سیاسی-اجتماعی فرو می‌رود؛ بدان‌سان که رهایی و دستیابی به عدالت را تنها در گروی دستیابی به دادخواهی شخصی و کین‌توزانه می‌بیند.

سوژه در چنین وضعیتی با خود نجوا می‌کند که «تا خود من دست به کار نشوم و این عمل را به فرجام نرسانم، دستم به دامنِ عدالت نخواهد رسید.» این خود نوعی گسست و انسدادِ ساختاریِ مضاعف است که به مثابه ارثیه‌ای شوم و کادویی مسموم، به پیکره‌ی آینده هبه می‌شود. هرگونه از خشونت‌های سهمگین و افسارگسیخته‌ای که افقِ آینده آبتنِ آن‌هاست و ما در فرداهای پیش‌رو شاهدِ وقوع‌شان خواهیم بود، پیش از آن‌که جامه‌ی تحققِ عینی، مادی و رفتاری به تن کند، «ممکن» گشته است. در ساحاتِ حیاتِ انسانی، هر امرِ جمعی، پیش از بروزِ مادی در جهانِ بیرونی، نخست در فضایی میان‌سوژه‌ای زیست شده و امکان‌پذیر می‌گردد: ممکن در ساحتِ زبان، در ساحتِ ایده، در تجربه‌ی تاریخی و در بسترِ آگاهی.

♦ ایده‌ی این افعال نخست بر اذهان عارض می‌شود؛ روانِ جمعی با آن به رویاپردازی می‌پردازد و سپس از مجرای زبان و ژانرهای زبانی، این انگاره‌ی خشونت‌بار با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود. بدین‌سان، تأییدیه همگانی ستانده شده و اجماعی جمعی شکل می‌گیرد؛ اجماعی بر سرِ ستاندنِ انتقام و بازتولیدِ خشونت از تمامی این نیروها که امروزه در پیکره‌ی جامعه وجود دارد. اجماعی قاطع بر این‌که تنها راهِ تحققِ عدالت در افقِ آینده، همین مسیرِ قهرآمیز است.

♦ اگر در فردا روزی، دادگاهی فراملی، ناظری بیرونی یا وجدانِ تاریخ، گریبانِ این جامعه و انسان‌ها را بگیرد و آنان را به برپا ساختنِ خشونت و آشوب متهم سازد، پاسخِ تبارشناسانه این است: «چه کسی این خشونت را ممکن ساخت؟ چه مناسبات و شرایطِ تاریخی بر ما گذشت که این خشونت، نخست در لایه‌های زبان، در مراوداتِ روزمره و در ناخودآگاهِ جمعی امکان‌پذیر شد و سپس به تحققِ تاریخی رسید؟»

همان‌گونه که فاشیسم نیز پیش از بروزِ عینیِ تاریخی، به واسطه‌ی «تحقیرِ تاریخی» یک ملت امکان‌پذیر گردید. تحقیرِ مستمر، سیستماتیک و عمیقِ یک ملت، در نهایت به

منجلاّب واکنش‌های فاشیستی می‌انجامد. هدف از طرح این قیاس، دفاع یا توجیه فاشیسم نیست، بلکه عریان ساختن چرایی، تبیین و تبارشناسی روان‌شناختی-اجتماعی آن است.

♦ این خشم‌ها، مصائب و گسل‌های متراکم که ناگهان برمی‌خیزند تا نهادی را منهدم کنند، بسازند یا دفرم سازند، هرگز «خلق‌الساعه» و بی‌تبار نیستند؛ بلکه حاصل انباشت ذره‌ذره ترومای تکرارشونده‌ای هستند که سوژه دیگر توان هضم، تحمل و عبور از آن را ندارد. هر کاری که سوژه می‌کند، این تروما در برابر چشمان او رژه می‌رود.

♦ اندوه، اضطراب و تصاویری که از این برهه‌های بحرانی پدیدار می‌شوند، امری نیستند که به این آسانی دست از سر روان جمعی بردارند. سوژه در این تروما غرق می‌شود؛ بدان‌سان که حتی پس از گذشت چهل‌مین روز از یک فاجعه، خواب آرام از چشمانش رخت می‌بندد، با اضطراب و تپش قلب مداوم از نیمه‌شب تا سپیده‌دم بیدار می‌ماند و این رنج شخصی، تنها نمودی کوچک از آن چیزی است که بر سر کل پیکره‌ی جامعه می‌آید. اگر این راه‌حل نهایی و ترمیم بنیادی محقق نگردد، تمام این کین‌توزی‌ها و نفرت‌ها در لایه‌های زیرین روان جامعه رسوب کرده و پتانسیل برانگیختن فجایع مهیب‌تر و موج‌های بعدی خشونت را در خود حفظ می‌کند.

♦ در مواجهه با این انسداد، پرسش بنیادین «جامعه چیست؟» رخ می‌نماید. پرسشی ساده اما دستگاه‌ساز؛ چرا که ارائه پاسخ‌های متفاوت به این پرسش، مکاتب نظری گوناگونی را پی می‌ریزد که طبق آن، فهم ما از تاریخ، فرهنگ، دستگاه‌های نظری و راه‌حل‌های اجتماعی به کلی تغییر می‌یابد. دستیابی به این چارچوب‌های نظری، به مثابه کلیدی است که قفل متون پیچیده‌ی جامعه‌شناسی و فلسفه را می‌گشاید و ما را از سرگردانی در برابر واژگان بیگانه نجات می‌دهد.

♦ پاسخ نخست، جامعه را بر ساخته‌ی «تضاد، کشمکش و تنازع درونی» میان گروه‌های ناهمگون می‌داند (که در سنت‌های مارکسیستی و نظریه‌های تضاد ریشه دارد).

از این منظر، گروه‌های مختلف در طول تاریخ بر سر «منابع» (ساحت اقتصاد) و «منافع» (ساحت شأن، منزلت و قدرت) که میان‌شان مشترک نبوده، جنگیده‌اند تا سهم بیشتری کسب کنند. تاریخ، فرهنگ و سیر حوادث از دیدگاه این مکتب، تماماً حاصل همین تضادهاست و نیروی پیش‌برنده‌ی جامعه جز این کشمکش درونی نیست.

♦ در منطق این تضاد، مفهوم «تاریخ خطی» شکل می‌گیرد؛ تاریخی که مرحله به مرحله به پیش می‌رود و خود دارای دو خوانش عمده است: خوانش نخست، تاریخ را سیری پیش‌رونده، تکاملی و متوجه به مقصدی والا و نهایی می‌داند (خواه در قالب مراحل پنج‌گانه‌ی کمونیستی، از کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم، سرمایه‌داری تا انقلاب کارگری، باشد و خواه هر غایت تاریخی دیگر). خوانش دوم، نگاهی قهقراپی و اسطوره‌ای/دینی به تاریخ دارد که سیر زمان را انحرافی مدام از یک «عصر طلایی نخستین» می‌پندارد که هر چه به جلو رفته، دچار عدول شده است.

♦ با ابتنا بر فرض «تاریخ خطی پیش‌رونده» (با خوانش هگلی)، اگر جامعه‌ای از یک نقطه برگردد به نقطه‌ای که پیش‌تر در آن بوده، مانند احیای الگوهای کهن یا نظام پادشاهی، از نظر معتقدان به این روح هگلی، نوعی «واپس‌گرایی»، ارتجاع و هبوط تاریخی رخ داده است. از همین‌روست که اندیشمندانی که تاریخ را خطی می‌بینند، بر حال چنین جامعه‌ای غصه می‌خورند و در رثای بازگشت آن مرثیه‌سرایی می‌کنند.

♦ نگاه دوم، جامعه را بر پایه‌ی «وفاق»، «همبستگی» و «قرارداد اجتماعی» تبیین می‌کند (پارادایم کارکردگرایی). در این چارچوب، فرهنگ و تقسیم کار اجتماعی، محصول توافقی جمعی برای تداوم حیات است. سلسله‌مراتب اجتماعی و توزیع نابرابر قدرت در این نگاه، امری طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و ساختاری قلمداد می‌شود؛ چرا که توزیع برابر قدرت، خیالی خام و غیرواقع‌بینانه است.

حال آن‌گاه که سلسله‌مراتب قدرت و توزیع نابرابر آن را امری طبیعی فرض کنیم، کانون اصلی بحث به ساحت «اخلاق» منتقل می‌شود؛ چرا که بر هر یک از این مراتب قدرت،

نظام و موازین اخلاقی ویژه‌ای حکمرانی می‌کند، و هنگامی که اخلاق حاکم بر این مراتب فرو می‌پاشد، مناسبات انسانی دچار عارضه‌ای بنیادی می‌گردند.

کانون اصلی بحث بدین‌سان به ساحت «اخلاق» منتقل می‌شود؛ چرا که بر هر یک از این مراتب قدرت، نظام و موازین اخلاقی ویژه‌ای حکمرانی می‌کند. هنگامی که اخلاق حاکم بر این مراتب فرو می‌پاشد و مناسبات قدرت بی‌مهار می‌شوند، زیست انسانی دچار گسستی درمان‌ناپذیر می‌گردد. در این میان، باید میان آن‌چه نیچه «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» می‌نامید، تمایزی تبارشناسانه قائل شد.

ایده‌ای که در لایه‌های جامعه از سروران، فروتنی، خاکی بودن و ساده‌زیستی را طلب می‌کند، در نهایت و به شکلی قاطع، در پی برهم زدن و منهدم ساختن اصل سلسله‌مراتب است. این ایده چنین می‌پندارد که غرور، شکوه و عظمت لایه‌های بالایی و سروران در طول تاریخ، صرفاً امر برساخته و اعمال نامشروعی بوده است که باید نفی گردد. این نگاه هرگز به این سطح از تبارشناسی نائل نمی‌شود که انسان‌های لایه‌های پایین‌تر خود شکلی از این نیاز را بازتولید می‌کنند؛ آن‌جا که خطاب به بالا می‌گویند: «تو که در لایه‌ی بالایی، از بالا به من نگاه کن.» جامعه به این مناسبات نیاز دارد.

شهروندان، توده‌ها و انسان‌ها به شکلی تاریخی و وجودی نیاز دارند که هنگام مواجهه با رتبه‌های بالاتر، سر خود را بالا بگیرند تا بتوانند شکوه را تماشا کنند. اگر به واسطه‌ی مروجین اخلاق هم‌سطح‌کننده، جایگاه آنان برابر و فروکشیده شود، کار تمام است؛ شکوه از بین می‌رود و جامعه از سرور خود می‌پرسد: «تو چرا اصلاً پایین آمدی تا من بتوانم تو را از بین ببرم؟» جوامع انسانی نیازمند سوژه‌هایی هستند که بتوانند حافظ، پاسبان و تجلی‌بخش مفاهیمی چون عظمت، افتخار و شکوه تاریخی باشند.

چنان‌که ادموند برک در کالبدشکافی جامعه‌ی انگلستان و دفاع از هویت فئودالی در برابر اخلاق بورژوازی دست بر همین نقطه می‌گذارد: طبقات ممتاز، پاسبان نیازها و دستاوردهایی هستند که انگلستان به آن‌ها نیاز داشته و خواهد داشت. جامعه انتظار دارد

کسی که ثروت و مرتبۀ بالاتری دارد، پوشش، رفتار و جلوه‌ی متفاوتی داشته باشد تا نمادِ آن ثروت و رفاهِ والاتر باشد. اما مروجینِ اخلاقِ مساوات‌طلبانه با زمزمه‌ی مداومِ مفاهیمی چون خضوع، خاکی بودن و ساده‌زیستی، مستقیماً به جنگِ اخلاقِ سلسله‌مراتب می‌روند و این کین‌توزیِ اخلاقی را به امری محبوب بدل می‌سازند.

باید مراقبِ این جریان‌های اخلاقی بود؛ چرا که این جریانات در نهایت به نامِ «برابری»، دست به نوعی «مهندسی اجتماعی» می‌زنند. در این مهندسیِ برابری، همه باید زیرِ یک سقف و الگوی یکسان جا شوند؛ و هرکس که قدش به واسطه‌ی هوش، استعداد، تلاش یا نوآوری بالاتر بزند، سر یا پایش بریده می‌شود. برابری واژه‌ای خوش‌تنین است، اما باید پرسید چه کسانی و با چه واژگانی این مفهوم را تمیز و رهایی‌بخش کرده‌اند؟ همین آدم‌ها با همین شعارهای اخلاقیِ برابری خواهانه.

حال اگر در پاسخ به پرسشِ «جامعه چیست؟»، منطقِ کارکردگرایی یا لیبرالیسم را بپذیریم و جامعه را بر پایه‌ی همبستگی و ابتکاراتِ پیاپیِ فرهنگ تبیین کنیم، نگرشِ ما به «تاریخ» دچار تحولی بنیادی می‌شود. در این دستگاه، تاریخ دیگر یک مسیرِ «خطی تک‌جهتی» نیست، بلکه سیری «مارپیچی» و دورانی است؛ تاریخ می‌سازد، پیش می‌رود، ویران می‌کند، به بی‌راهه می‌رود و بازمی‌گردد. در این جا، بازگشت به الگوهای گذشته یا چرخیدن به گردِ تجربه‌های زیسته، مطلقاً به معنای ارتجاع یا واپس‌گرایی نیست، بلکه خصلتِ ذاتیِ همان تاریخِ مارپیچی است. تنها زمانی که تاریخ از این چرخشِ بازسازنده منع شود، دچار انحرافِ واقعی گشته است.

از سوی دیگر، با آغازِ عصرِ روشنگری و گسست از جهانِ اسکولاستیک، دستِ خداوند از تبیینِ مستقیمِ جهان کوتاه شد و «سوژه‌ی مدرن» با غروری فردی تولد یافت. این احساسِ ظفرمندی و اتکا به علوم و فلسفه‌ی جدید (از نیوتون تا هابز، لاک و روسو)، این پندار را ایجاد کرد که فردِ انسانی می‌تواند همه چیز را از نو بنیاد بگذارد. اما در این میان یک خطای روش‌شناختیِ بزرگ رخ داد: تضعیفِ سنت و تحقیرِ نهادهای تاریخی.

حتی اندیشمندی چون نیچه مدعی شد که اگر منشأ آسمانی و استعلایی دین و اخلاق افشا شود، این نهادها فرو خواهند پاشید. اما پرسش اساسی این است: چرا با افشای عدم منشأ استعلایی، اخلاق و دین از هم فرو نپاشیدند و کارکرد خود را از دست ندادند؟

پاسخ در این نهفته است که اگر دین، خدا و اخلاق را نه یک جعل مکرآمیز یا دروغ طبقاتی، بلکه «دستآورد شگرف بشری» در نظر بگیریم، مسئله روشن می‌شود. اگر دین و خدا را سازوکارهای بشری برای سامان دادن به روان و حیات جمعی بدانیم، دیگر به پیکار تضادآمیز با تاریخ نخواهیم رفت. به عنوان نمونه، مفهوم «توحید» در این خوانش، نه صرفاً لحظه‌ای تاریخی کشف یک موجود غیبی، بلکه اعلام «پایان جستجوهای بی‌انتهای بشر» بود. توحید نقطه‌ای پایانی بود بر پریشانی و سرگردانی انسانی که هزاران سال از خود می‌پرسید «من از کجا آمده‌ام و خدای من کیست؟»؛ نقطه‌ای که در آن انسان‌ها گفتند: «یافتیم، همین است و دیگر در پی آن دربه‌در نشوید.»

هم‌چنین ساختار «اعتراف» در مسیحیت، مکانیسمی بشری برای پایان دادن به آوارگی سوژه در طلب بخشش است. ایجاد نهاد و مکانی مشخص برای اعتراف، پلی ساخت تا انسان در تاریخ آواره و سرگردان نپرسد «چه کسی مرا خواهد بخشید؟»؛ بلکه بداند جایی برای التیام و بخشیده شدن تعبیه شده است. این نهادها ذهنیات جوامع را از پریشانی وجودی نجات دادند.

در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی و معرفت‌شناسی مدرن، مواجهه با مفهوم «امر والای متعال» یا خداوند، همواره نقطه‌ی گسست میان سنت‌گرایی تحلیلی و عقل‌گرایی انتزاعی بوده است. هگل در سنجش سیر آگاهی دینی، «دین» را نوعی گذار سرسری، شتابزده و بازنمایی‌شناسانه از «آیده‌ی خداوند» تلقی می‌کند. با این حال، نقد اساسی بر مفروضات هگلی آنگاه وارد می‌شود که او، آگاهانه یا ناآگاهانه، حقیقت امر والای متعال را به مجرای بیرونی، افقی تاریخی و دست‌نیافتنی احاله می‌دهد. این رویکرد، انسان را بار دیگر در یک «دربه‌دري معرفتی» گرفتار می‌سازد؛ تکاپویی بی‌انتهای در امتداد زمان خطی برای کشف

امری که گویا همواره در جای دیگری حاضر است و انسان حیران باید در سیر تاریخی، فرهنگی و معرفتی خود به دنبال پی آمدهای آن بدود.

این دربه‌دری معرفتی، مستقیماً به عصر روشنگری و فلسفه‌ی سیاسی قرون هفدهم و هجدهم تسری یافت. با ظهور پوزیتیویسم اولیه و مفهوم «حقوق طبیعی»، سوژه‌ای عقلانی بازتعریف شد که مدعی بود می‌تواند همه‌چیز را به شکلی مجرد، درجا و بریده از بستر زیسته، از نو بنیاد بگذارد. ایمانوئل کانت در تبیین ماهیت روشنگری، آن را «خروج انسان از صغارت خودکرده» تعریف کرد؛ خروجی که مستلزم رهایی از تمام نیروها و نهادهایی بود که به جای انسان تعقل می‌کردند و به او اجازه‌ی اندیشیدن مستقل نمی‌دادند.

اما خطای بنیادی کانت در این صورت‌بندی آن بود که مفروض گرفت این نیروهای قائم‌به‌ذات، اموری کاملاً غریبه، برون‌بود و قاهر بر انسان هستند. حقیقت آن است که نیروهای جالفتاده‌ای که به جای فرد انتزاعی امروزی تصمیم می‌گیرند، چیزی جز «هسته‌ی سخت آگاهی تاریخی خود انسان» نیستند. این نهادها، ارثیه‌ی آزموده شده‌ی زیست جمعی بشر در امتداد سده‌ها بوده‌اند که شکل گرفته و نقش راهنمای عمل اخلاقی و سیاسی را ایفا می‌کنند. انسان‌ها برهنه از تاریخ، ناتوان از «تأسیس درلحظه» یا بنیان‌گذاری بی‌سبقه‌اند. در غیاب این منابع متراکم تاریخی، هرگونه صورت‌بندی از مفهوم سعادت، الگوی خوشبختی و معنای زیست اخلاقی، به یک سراب ذهنی و انتزاعی تقلیل می‌یابد. ما همواره آرمان‌هایمان را در آینده‌ی منابع تاریخی و تجارب دسته‌جمعی پیشینیان باوری و معنا می‌بخشیم.

فلسفه‌ی سیاسی مدرن بر مفهوم «قرارداد اجتماعی» استوار شده است، اما مفصل‌بندی این مفهوم، مرز پررنگ میان انقطاع انقلابی و تداوم تمدنی را مشخص می‌سازد. جان لاک و ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی را پیمانی منحصراً میان «زندگان حاضر در صحنه» قلمداد می‌کردند؛ مفروض آن‌ها این بود که افراد زنده در یک لحظه‌ی مشخص تاریخی حق دارند تمام نظامات سیاسی و حقوقی را منحل کرده و بنایی کاملاً جدید بسازند.

در برابر این عقل‌گرایی افراطی، ادموند برک تحولی بنیادین در مفهوم جامعه و قرارداد ایجاد کرد. برک تصریح می‌کند که جامعه مسلماً یک قرارداد است، اما نه قراردادی ساده برای همکاری‌های اقتصادی یا مقطعی؛ بلکه: جامعه قراردادی است بس بنیادین و دست‌نخوردنی میان کسانی که مرده‌اند، کسانی که زنده‌اند، و کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند. این همان مفهوم «دموکراسی مردگان» است. هیچ نسلی به تنهایی مالکِ مطلقِ جغرافیای سیاسی، حقوقِ مکتسبه و سنت‌های ملی یک سرزمین نیست که بتواند بر پایه‌ی امیال، هیجانات یا خطاهای مقطعی خود، دست به انهدامِ کاملِ آنها بزند. نسلی که در حالِ حاضر زیست می‌کند، منحصرأ یک «امانت‌دارِ نجیب» است. او حق دارد در این ساختار دست به اصلاح، دخل‌وتعدیل و منزه سازی بزند، همان‌گونه که نسل‌های پیشین نیز این امانت را دست‌به‌دست حمل کرده، جرح‌وتعدیل نموده و به او سپرده‌اند، اما حقِ انهدامِ اساسی این بنا را ندارد.

برای نمونه، از منظرِ فلسفه‌ی برک، یک نسل زنده نمی‌تواند صرفأً به این بهانه که «ما انسان‌های زنده‌ی امروز در ایران هستیم»، تمامیتِ ارضیِ یک کشور یا میراثِ چندهزارساله‌ی ملی را به رفراندوم بگذارد و نابود سازد. زیرا تمامیتِ ارضی، ماحصلِ جان‌فشانی، رنج، فقری که تحمل شده و خون‌دل خوردنِ میلیون‌ها انسانی است که زیر این خاک خفته‌اند (مردگان) و همچنین حقِ مسلمِ میلیون‌ها انسانی است که در آینده در این جغرافیا چشم به جهان خواهند گشود (آیندگان). توماس هابز، اگرچه قراردادِ اجتماعی را غیرقابل‌فسخ می‌دانست، اما دلیلِ آن را ترس از بازگشت به «وضعیتِ طبیعی» و جنگِ همه‌گان علیه همه‌گان قلمداد می‌کرد. لاک، فسخِ قرارداد را در صورتِ ستمگر شدنِ حاکم مجاز می‌دانست. اما برک، مسئله را از حدِ یک محاسبه‌ی سود و زیانی سیاسی فراتر برده و آن را به پیوستگی وجودی و اخلاقیِ تاریخِ گره می‌زند.

اگر پیوندِ اندام‌وار میانِ مردگان، زندگان و آیندگان گسسته شود، بنیادِ اخلاقیِ هرگونه مبارزه و رنج کشیدن برای امرِ والا فرو می‌پاشد. انسان هنگامی حاضر به فداکاری، تحملِ

رنج و ایستادگی در برابر سرکوب است که اطمینان داشته باشد رنج او در یک «حافظه‌ی تاریخی مستمر» ثبت شده و توسط آیندگان پاس داشته خواهد شد.

فرض کنید به زن مبارز امروز ایران یا جوانی که در خیابان‌ها برای آزادی انتخاب و کرامت انسانی سینه در برابر گلوله سپر می‌کند، خبر داده شود که ۱۰ یا ۲۰ سال آینده، نسل بعدی تمامی دستاوردهای او را به ثمنِ بخش فروخته و مجدداً به ارتجاع و سلب آزادی رأی خواهد داد. در چنین فرضی، تمامی دلایل منطقی و اخلاقی فرد برای تحمل رنج کنونی از بین می‌رود. اگر آیندگان حافظ میراث و رنج‌های پیشینیان نباشند:

• مبارزه برای امرِ والا کاملاً بی‌معنا، عبث و پوچ خواهد شد.

• جامعه هرگونه انگیزه برای ایثار و ساختن آینده را از دست می‌دهد.

• مفهوم «فداکاری برای نسل‌های بعدی» جای خود را به انحطاطِ ابتدالِ منفعت‌طلبی فردیِ زودگذر می‌دهد.

اگر شهادت و رنج هزاران جوان، زن و مرد در خیابان‌های ایران و در برهه‌های مختلف تاریخی، به عنوان حلقه‌ای از زنجیره‌ی پیوسته‌ی سنت و تاریخ ملی تلقی نشود، این حجم از فداکاری به امری کاملاً بی‌معنا تقلیل می‌یابد. حقیقتِ سوژه‌ورزیِ ایرانی همواره معطوف به آینده‌ای تداوم‌یافته بوده است: «از ما که گذشت، بگذار فرزندانمان در سایه‌ی این درخت ریشه دار آرام گیرند.» این حواله‌دادن به آینده تنها زمانی کارکرد دارد که آیندگان، امانت‌دارانِ صادقِ این حافظه‌ی تاریخی و رنج‌های متراکم باشند.

با تکیه بر این مبانی فلسفی، می‌توان تفاوتِ بنیادی میانِ «گفتمان‌های گسست‌گرا (انقلابی/جمهوری‌خواهانه‌ی انتزاعی)» و «گفتمان‌های تداوم‌گرا (سنت‌گرا/مشروطه‌خواه)» را در سیرِ تاریخِ معاصرِ ایران تحلیل نمود. فلسفه‌ی سیاسیِ پادشاهی‌خواهی یا مشروطه‌خواهی اصیل در ایران، به واسطه‌ی ماهیتِ تداوم‌بخش و امانت‌دارانه‌ی خود، ذاتاً نمی‌تواند و نباید «انقلابی» به معنای مدرنِ کلمه (تخریبِ کامل و تأسیس از نقطه‌ی صفر)

باشد. واژه‌ی انقلاب در معنای اصیل و کهن خود به معنای «بازگرداندن امور به مدارهای درست خویش» بود، اما در معنای مدرن، به معنای زیرورو کردن کامل و نادیده گرفتن حافظه‌ی تاریخی است. نقد اساسی بر گفتمان جمهوری خواهی رایج در فضای سیاسی ایران، ناشی از همین تمایل به بنیادگذاری مطلق از نقطه‌ی صفر است. جمهوری خواهی ایرانی همواره ایده‌ای را تبلیغ می‌کند که مدعی است می‌خواهد همه چیز را از نو بسازد؛ آینده‌ای کاملاً غریبه که تنها بر مفاهیم انتزاعی و کلی نظیر «اراده‌ی عمومی»، «رأی اکثریت» و «دمکراسی منهای تاریخ» استوار است.

وقتی سیر ۱۰۰ ساله‌ی تاریخ معاصر ایران، از رخداد مشروطه در ۱۲۸۵ تا به امروز را بررسی می‌کنیم، با یک تحول پرفرازونشیب و پرحجم از رویدادها مواجه می‌شویم:

- تأسیس سلسله‌ی پهلوی (۱۳۰۴): شکل‌گیری دولت-ملت مدرن، ایجاد دادگستری، راه‌آهن، دانشگاه و ساختارهای نوین اداری و دفاعی.

- اشغال ایران و شهریور ۱۳۲۰: سقوط رضا شاه و آزمون تمرین دمکراسی و پلورالیسم حزبی.

- بحران ملی‌شدن صنعت نفت و بحران ۱۳۳۲: تقابل قدرت‌ها و چالش‌های تعادل قانون اساسی مشروطه.

- انقلاب ۱۳۵۷: وقوع یک گسست ساختاری و ایدئولوژیک که به نام تأسیس جامعه‌ای نو، نهادهای تاریخی را ویران ساخت.

- رخدادهای دهه‌ی ۱۳۶۰، جنگ هشت‌ساله، دولت‌های اصلاحات و جنبش‌های اجتماعی اخیر: زنجیره‌ای از رنج‌ها، آزمون‌ها و تجارب سنگین ملی.

جمهوری خواهان انتزاعی در مواجهه با این ۱۰۰ سال تاریخ پرفرازونشیب، دست به یک نفی مطلق می‌زنند. آنها شعار می‌دهند که آنچه مد نظر ماست: نه پهلوی اول است، نه پهلوی دوم، و نه جمهوری اسلامی؛ نه نظام‌های سنتی گذشته است و نه نهادهای قانونی

مشروطه. سوالِ اساسیِ فلسفی و تاریخی در اینجا رخ می‌نماید: این ساختارِ موهوم و مدینه‌ی فاضله‌ای که از آن سخن می‌گویید، کجای این ۱۰۰ سال تاریخِ زیسته و ملموسِ ملتِ ایران پنهان شده است؟

چگونه می‌توان برنامه‌ای برای آینده‌ی یک ملت ارائه داد که هیچ نسبتی با میراثِ صدساله‌ی مبارزات، نهادسازی‌ها، قانون‌نویسی‌ها و رنج‌های متراکمِ آن نداشته باشد؟ نادیده گرفتنِ این ۱۰۰ سال تجسمِ عینیِ تاریخ، به معنای نادیده گرفتنِ همان «دموکراسیِ مردگان» و گسستنِ رشته‌ی پیوندِ میانِ نسل‌هاست. تا زمانی که گفتمان‌های سیاسی در ایران بر مدارِ «نفیِ کاملِ گذشته» و «تأسیسِ مجرد در خلاء» بچرخند، چرخه‌ی باطلِ گسست‌های انقلابی و تعلیقِ تاریخی ادامه خواهد داشت. آینده‌ی پایداری برای ایران متصور نیست مگر آنکه بر بسترِ تداومِ هویتِ ملی، پاسداشتِ رنج‌های گذشته، و اعتراف به قراردادِ میانِ مردگان، زندگان و آیندگان بنا شود. انسانِ ایرانیِ زمانی می‌تواند از صغارتِ سیاسی و انسدادِ کنونیِ رهایی یابد که به جای نفیِ میراثِ تاریخیِ خود، آن را به عنوانِ امانتی گران‌بها تحویل گرفته، جرح‌و تعدیل کرده و به آیندگان بسپارد.

استمرارِ ذهنیتِ انقلابی در نقدِ مناسباتِ سیاسیِ ایران، ناشی از یک مغالطه‌ی اساسی در فهمِ ماهیتِ «دگرگونی» است. جریان‌های انقلابی، صرف‌نظر از عناوینِ گوناگونِ خود، جامعه‌ی ایران را نه به مثابه‌ی یک اندام‌واره‌ی حیاتی و دارای ریشه، بلکه به عنوانِ یک «آزمایشگاهِ تاریخی» تلقی می‌کنند. در این دیدگاه، هر شکست یا ناکامی در سیرِ مبارزاتِ معاصر، از بحران‌های ۱۳۸۸ تا خیزش‌های ۱۳۹۶، ۱۳۹۸، ۱۴۰۱ و سال‌های پس از آن، به جای آنکه زمینه‌سازِ بازخوانیِ عقلانیِ مسیر و بازگشت به اصولِ آزموده‌شده باشد، به دستاویزی برای دستکاری‌های آزمایشگاهیِ جدیدتر تبدیل می‌شود.

پرسشِ بنیادیِ محافظه‌کاریِ فلسفی از نخبگانِ سیاسیِ گسست‌گرا همین است: وقتی یک نسخه‌ی انتزاعی در طول چندین دهه آزمونِ عملی خود را پس داده و به نتیجه نرسیده، «آن چیست که در دستِ شماست» که مدعیِ نجاتِ مجدد هستید؟ مخالفتِ اصیل با

روحیه‌ی انقلابی‌گری دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد. محافظه‌کاریِ سیاسی، پادشاهی‌خواهیِ اندیشه‌ورزانه را نه به عنوانِ یک دگرگونیِ انقلابی، بلکه به عنوانِ ساختاری فاقدِ روحیه‌ی انقلابی‌گری بازتعریف می‌کند. این تفکر، سودایِ «آفرینشِ نوین از هیچ» را ندارد و در پی تجربه کردنِ فانتزی‌های انتزاعیِ روشنفکران بر روی کالبدِ جامعه نیست؛ بلکه دگرگونی را در اصلاحِ اساسی، بازاندازیِ رژیمِ سرکوب و بازگشت به مدارهای طبیعیِ تاریخ می‌جوید.

فلسفه‌ی محافظه‌کاری بر این اصل استوار است که «آینده، امرِ تجربه شده است». ساختنِ آینده بدونِ تکیه بر سنت‌های مکتوب، نهادهای کهن، اسطوره‌های ملی و حافظه‌ی تاریخیِ شاکله‌بخشِ یک ملت، چیزی جز پرتاب کردنِ مجددِ جامعه به درونِ تاریکیِ نامعلوم نیست. ما محتاجِ انسانِ خرق‌العاده‌ی نوین یا وضعِ قوانینِ به کلی عجیب‌وغریب نیستیم؛ بلکه نیازمندِ سیاست‌ورزیِ ملموس، روی زمین و متکی بر مفهومِ «هم‌وطن» و تداومِ زیستِ تمدنی هستیم. یکی از مخرب‌ترین کج‌بینی‌ها در ادبیاتِ سیاسیِ معاصرِ ایران، تقلیلِ مفهومِ «آزادی» به یک «فرمِ سیاسیِ خاص» است. ادعای پنهان بودنِ ماهویِ آزادی در لایه‌های فرمِ جمهوری، ناشی از عدمِ درکِ تفاوتِ میانِ «فرم» و «محتوا» در علومِ سیاسی است. هیچ فرمِ سیاسی به خودیِ خود ضامن یا گارانتی‌کننده‌ی مطلقِ آزادی، کرامتِ انسانی و حقوقِ فردی نیست.

تقلیلِ آزادی به ساختارِ جمهوری و محصور کردنِ اندیشه در این تقابل‌های شکلی، جامعه را از پرداختن به ریشه‌های تمدنیِ قانون، اقتدارِ مشروع و سنتِ حاکمیتِ قانون باز می‌دارد. فرمِ سیاسی تنها زمانی می‌تواند محتوایِ آزادی را حفظ کند که متکی بر یک پشتوانه‌ی تاریخی، ارزش‌های کهن و حافظه‌ی جمعی باشد. در غیر این صورت، فرم‌های نوین به سرعت توسط ایدئولوژی‌های توتالیتَر یا استبدادِ اکثریت مصادره شده و به ابزاری برای سلبِ آزادی تبدیل می‌شوند. هدفِ اصلی از نقدِ فرم‌های انتزاعی، پرهیز از تکرارِ خطای سقوط به آزمایشگاهِ تاریخ است. جامعه‌ی معاصرِ ایران دیگر تاب و توانِ آن را ندارد که

بارها و بارها بسترِ آزمون و خطای فانتزی‌های ذهنیِ گروه‌های مختلفِ سیاسی شود. بلوغِ سیاسی و اخلاقیِ یک ملتِ آنگاه محقق می‌شود که پس از طیِ مسیرهای انحرافی، تواناییِ بازشناختِ خطاهای گذشته و «بازگشت به نقطه‌ی اتکای تاریخی» را داشته باشد. برای تبیینِ دقیق‌ترِ این انسدادِ تاریخی، می‌توان وضعیتِ جامعه‌ی ایران را به «اتوبوسی گم‌شده در تاریکیِ شب» تشبیه کرد. مسافرانِ این اتوبوس که در مسیری اشتباه گرفتار شده‌اند، پیشنهادِ متفاوتی برای خروج از بحران ارائه می‌دهند:

- گروه نخست (خیال‌پردازانِ جاده‌ساز): مدعی هستند که باید در میانِ تاریکیِ توقف کرد، بیل و کلنگ به دست گرفت و از وسطِ ناکجاآبادِ جاده‌ای کاملاً جدید ساخت. این گروه، زمان و انرژیِ محدودِ مسافران را به هدر داده و تاریخ را به قتل می‌رسانند؛ زیرا مشخص نیست این جاده‌ی دست‌ساز در تاریکی به کدام پرتگاه ختم خواهد شد.

- گروه دوم (سرگردانانِ سردرگم): پیشنهاد می‌کنند به حرکتِ بی‌هدف ادامه داده و از هر عابری در مسیرِ آدرسی متناقض پرسیده شود. این رویکرد، جامعه را در تعلیقِ ابدی و تزلزلِ دائم نگه می‌دارد.

- گروه سوم (محافظه‌کارانِ واقع‌گرا): با تکیه بر عقلانیتِ تاریخی تأکید می‌کنند که تنها راهِ عاقلانه، دور زدن و بازگشت به همان دوراهیِ نخستینی است که مسیر از آنجا به انحراف رفته است.

اتهامِ «بازگشت به عقب» از سوی جریان‌های گسست‌گرا علیه این دیدگاه، ناشی از نوعی سودجویی یا عدمِ درکِ تداومِ تاریخی است. آن کس که مدعیِ ساختنِ راهِ بی‌سابقه در خلاء است، حقیقتِ زمان و تجربه‌ی متراکمِ بشر را نادیده می‌گیرد.

راه‌ها و نهادهای اصلیِ اداره‌ی جامعه از پیش در تاریخ و سنتِ یک ملت ساخته شده‌اند؛ محافظه‌کاریِ اصیل به معنای بازسازی و مجهز کردنِ همان راه‌های آزموده شده بر پایه‌ی تجاربِ مکتسبه است. انسانِ آگاهِ محبوس در این شرایط، وظیفه دارد با تکیه بر اصول

بنیادیِ میهن، سنتِ کهن و حقوقِ تداوم‌یافته، جامعه را از سقوطِ مجدد به چاهِ آزمایش‌های ایدئولوژیک بازدارد.

۲۰ فروردین ماه ۱۴۰۵