

## مطالبات آشکار و پنهان در انقلاب؛ یک تمایز مفهومی

عباس خورشیدنام

استادیار گروه جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

abbas\_khorshidnam@yahoo.com

### چکیده

انقلاب‌ها محصول مطالبات تحقق‌نیافته و انباشته‌شده‌ای هستند که در نهایت یک جامعه را به سرنگونی و براندازی نظام سیاسی حاکم سوق می‌دهند. شکل‌گیری ائتلاف‌ها و انسجام یافتن مطالبات انقلابی را در شعارها، موضع‌گیری‌ها و بیانیه‌ها و در نهایت ایدئولوژی‌هایی می‌توان مشاهده کرد که تنها راه بهبود وضعیت موجود را در وقوع یک انقلاب می‌دانند. هدف این نوشتار، ارائه توجیهی نظری برای ضرورت رصد کردن مطالبات انقلابی در ساحتی فراتر از ساحت ایدئولوژی است. اگرچه ایدئولوژی شاخص مناسبی برای فهم چرایی به راه افتادن اعتراضات است، اما تنوع و تکثر زیست‌جهان و مطالبات انقلابیون، به ایدئولوژی‌ای که در بهترین حالت صرفاً مخرج مشترک خواسته‌های آنهاست، قابل تقلیل نیست و بسیاری از مطالبات بدون اینکه نمودی آشکار و روشن در مبارزات داشته باشند، انگیزه‌ای قوی برای اعتراض و ابراز نارضایتی از وضعیت موجود فراهم می‌کنند. از این رو می‌توان ایدئولوژی یک انقلاب را مطالبات آشکار انقلابیون در نظر گرفت. اما مطالبات پنهانی نیز همواره وجود دارد که در ایدئولوژی بیان نمی‌شود، لیکن می‌تواند به همان اندازه، در به راه افتادن و پیروزی یک انقلاب مؤثر باشد. تعیین اهمیت چنین مطالباتی و گنجاندن آنها در مطالعات انقلاب، به فهمی عینی‌تر از فرایند پیروزی می‌انجامد. بر این اساس، هدف این نوشتار نشان دادن ضرورت تفکیک مطالبات پنهان و آشکار در مطالعات انقلاب است. به همان اندازه که مطالبات آشکار متجلی شده در ایدئولوژی نیازمند بررسی و شناخت‌اند، مطالباتی که در ایدئولوژی‌های انقلابی مطرح نمی‌شوند نیز قابل مطالعه و بررسی‌اند و نقشی به همان اندازه مؤثر در پیروزی انقلاب دارند.

**کلیدواژه‌ها:** ایدئولوژی، انقلاب، مطالبات آشکار، مطالبات پنهان، انفعال متقابل.

## طرح مسئله

انقلاب‌ها محصول مطالبات تحقق نیافته و انباشته شده‌ای هستند که در نهایت یک جامعه را به سرنگونی و براندازی نظام سیاسی حاکم سوق می‌دهند. شکل‌گیری ائتلاف‌ها و انسجام یافتن مطالبات انقلابی را در شعارها، موضع‌گیری‌ها و بیانیه‌هایی می‌توان مشاهده کرد که تنها راه بهبود وضعیت موجود و جبران نقایص و کاستی‌ها را در وقوع یک انقلاب می‌دانند. این مطالبات به سازماندهی و بسیج گروه‌هایی منجر می‌شود که نظام سیاسی حاکم را هرچه بیشتر در تنگنا قرار می‌دهند تا یا به خواسته‌های آنها تن دهد یا از مسند قدرت به زیر کشیده شود.

علی‌رغم اهمیت انکارناپذیر این مطالبات در فرایند پیروزی، تقلیل دادن خواست انقلابیون به مطالبات آشکاری که در ایدئولوژی انقلاب تبلور می‌یابد، خطایی تحلیلی/ تاریخی است؛ چراکه تمام انگیزه‌ها و خواسته‌هایی که باعث نارضایتی انقلابیون شده، در شعارها و موضع‌گیری‌های علنی و آشکار آنها منعکس نمی‌شود و به علل مختلف، از بین مجموعه متنوع و متکثر مطالبات موجود، صرفاً بخشی از آنها در افکار عمومی مطرح می‌شوند و بخشی دیگر مجال طرح شدن نمی‌یابند. از این رو فهم جامع رخداد انقلاب مستلزم شناخت ابعادی از مطالبات و خواسته‌های انقلابیون است که در افکار عمومی کمتر بیان می‌شوند، اما نقش مهمی در ایجاد نارضایتی و بروز خشم انقلابی دارند.

این نوشتار به تدقیق تمایز مفهومی بین مطالبات آشکار و پنهان در انقلاب می‌پردازد. بی‌شک یکی از مؤلفه‌هایی که نقش مؤثری در پیروزی یک انقلاب دارد ایدئولوژی انقلابی است، اما همه مطالبات و خواسته‌های انقلابیون در ایدئولوژی منعکس نمی‌شود و بسیاری از مطالبات بدون اینکه نمودی آشکار در مبارزات داشته باشند، انگیزه‌ای قوی برای اعتراض و ابراز نارضایتی از وضعیت موجود فراهم می‌کنند. تعیین اهمیت چنین مطالباتی و گنجاندن آنها در مطالعات انقلاب، به فهمی عینی‌تر از فرایند پیروزی می‌انجامد. هدف این نوشتار، ارائه توجیهی نظری برای ضرورت رصد کردن مطالبات انقلابی در ساحتی فراتر از ساحت ایدئولوژی است. اگرچه ایدئولوژی شاخص مناسبی برای فهم چرایی به راه افتادن اعتراضات است، اما تنوع و تکثر زیست‌جهان و مطالبات انقلابیون، به ایدئولوژی‌ای که در بهترین حالت صرفاً مخرج مشترک خواسته‌های آنهاست، قابل تقلیل نیست. بر این اساس، این نوشتار در پی پاسخ به این سؤال است که تفکیک مطالبات آشکار و پنهان در فرایند یک انقلاب، چه کمکی به درک و شناخت

یک انقلاب می‌کند، و این تمایز مفهومی در مطالعات و پژوهش‌هایی که درباره انقلاب ایران انجام شده، چگونه انعکاس یافته است.

نقطه عزیمت این نوشتار، ایده کانت مبنی بر وجود دو چشم‌انداز درونی و بیرونی برای مطالعه یک انقلاب است. در ادامه، این دو چشم‌انداز با دو گانه «اقتصاد روانی»<sup>۱</sup> ابژکتیو و سوژکتیو در آثار اسلاوی ژیزک<sup>۲</sup> انطباق داده می‌شود و همین دو گانه مبنایی را برای فهم جایگاه مطالبات آشکار و پنهان در مطالعات انقلاب فراهم می‌کند. ژیزک تعریفی انتقادی از رادیکالیسم انقلابی ارائه می‌دهد که مبنای آن، نه نفی نظام سیاسی حاکم، بلکه نفی خود سوژه‌های انقلابی پس از پیروزی انقلاب است. این نفی درجه دوم، نشان می‌دهد که یک انقلاب علاوه بر نفی نظام سیاسی‌ای که با آن در جنگ است، باید با موانع درونی‌ای بجنگد که بخش مهمی از آن مطالبات اظهارنشده خود انقلابیون است. برای روشن‌تر شدن موضوع از تحقیقات و پژوهش‌های انجام گرفته درباره انقلاب ایران نیز استفاده شده است. مرور کوتاه و البته گزینشی این تحقیقات که بر اساس نیاز این نوشتار انجام شده است، نشان می‌دهد که تفکیک مفهومی مدنظر این مقاله، برای دسته‌بندی و شناخت نوع مطالعاتی که در مورد انقلاب ایران انجام شده نیز مفید است.

## انقلابیون و ناظران

به عقیده کانت برای فهم انقلاب فرانسه باید دو شکل از مواجهه با این رخداد را از هم تفکیک کرد: از یک سو انقلاب فرانسه را می‌توان بر اساس اتفاقات و وقایعی که در فرایند پیروزی‌اش رخ داده فهم و نقد کرد؛ اتفاقاتی که ممکن است موفقیت‌آمیز و مثبت باشند یا یأس‌آور و شرارت‌بار. از سوی دیگر، انقلاب فارغ از موفقیت‌ها و شکست‌هایی که از سر گذرانده است، در چشم ناظران بیرونی، منشأ شور و امید است: «انقلاب تازه مردمی که روحی سرشار دارند شاید شکست بخورد یا کامیاب شود، ممکن است باعث انباشته شدن فلاکت و شرارت شود. ولی با تمام این احوال باعث موضع‌گیری قلبی تمامی ناظران (که خودشان در آن گرفتار نیامده‌اند) بر اساس امیالی می‌شود که به اشتیاق نزدیک می‌شود» (به نقل از ژیزک، ۱۳۸۹: ۶۱).

بنابراین، مواجهه نوع اول می‌تواند با جنایت‌ها و شرارت‌ها و فلاکت‌های زیادی همراه

1. Psychic Economy
2. Slavoj Zizek

باشد. اما همین اتفاقات در مواجهه نوع دوم و از دید ناظر خارجی، امیدهایی را ایجاد می‌کند که الهام‌بخش حیات سیاسی و جمعی انسان‌ها است.

از این منظر، رخداد انقلاب بر اساس مواجهه نوع دوم، واجد تصویری کلیت‌بخش و شورانگیز است. ناظران بیرونی، انقلاب را محصول به حرکت در آمدن یک بدن سیاسی واحد می‌بینند که در برابر قدرت انحصارگر حاکم قد علم می‌کند و مسیر تاریخ را تغییر می‌دهد. اما انقلابیونی که از درون انقلاب به آن می‌نگرند با تکه‌تکه بودن این بدن سیاسی مواجهند و عدم قطعیتی را که در لحظه لحظه انقلاب وجود دارد، با تمام وجود درک می‌کنند.

چنین تفکیکی را که ممکن است در بدو امر مبهم به نظر آید، باید در پرتو فلسفه تاریخ کانت فهم کرد. کانت تاریخ نوع بشر را تاریخ ارتقاء عقلانیت و اخلاق و آزادی می‌داند. چرا که هدف نوع بشر، رسیدن به یک جامعه اخلاقی است. از سوی دیگر، این در طبیعت افراد است که اهداف متناقضی را در زندگی خود دنبال کنند. در نتیجه، افراد نمی‌توانند موجوداتی عقلانی باشند و احتمالاً موجوداتی اخلاق‌مدار نیز نیستند.

کانت برای افراد شانس چندانی برای رسیدن به اهداف مورد نظرشان در زندگی قائل نیست. عدم انسجامی که در افراد وجود دارد باعث می‌شود به‌طور همزمان موجوداتی اجتماعی و غیراجتماعی باشند و به همین خاطر نمی‌توانند به تمام آنچه در زندگی می‌جویند دست یابند.

اما بدبینی کانت نسبت به افراد، با خوش‌بینی‌اش نسبت به نوع بشر جبران می‌شود. بشر در طول تاریخ در پی یک جهان کاملاً اخلاقی است و رو به سوی آن در حال پیشرفت است. بنابراین، آدم‌هایی که تقید چندانی به اخلاقیات ندارند می‌توانند نتایجی حاصل کنند که یک پیشرفت اخلاقی محسوب شود. بر این اساس می‌توان نتایج عصر ترور و وحشت را از دو زاویه مختلف نگریست؛ از یک سو می‌توان بر سرنوشت قربانیان این دوره افسوس خورد و در عین حال می‌توان انقلاب را به خاطر نقشی که در هموار کردن راه پیشرفت اخلاقی نوع بشر ایفا می‌کند ستایش کرد (Axinn, 1971: 427-8).

پس تفکیک دو شکل از مواجهه با انقلاب، محصول تفکیک دو چشم‌انداز متفاوت نسبت به چنین رخدادی است: چشم‌انداز انسان‌ها و افراد و چشم‌انداز نوع بشر. انقلاب فرانسه علی‌رغم جنایت‌ها و شرارت‌هایش گامی به جلو در راستای تحقق عقلانیت و اخلاق محسوب می‌شود. از همین روست که انقلاب در چشم ناظران بیرونی که گرفتار

وقایع انقلاب نشده‌اند، چنین شور و شوقی آفریده است؛ شور و شوقی که نباید اصلتش را با شرارت‌ها و جنایت‌های برآمده از انقلاب محک زد و سنجید. پس می‌توان نتیجه گرفت که مفروض کانت در دفاع از چنین شور و شوقی، یکسان فرض کردن نگاه ناظران خارجی با نگاه روح حاکم بر تاریخ است. انگار منظر ناظران خارجی منطقی فراتاریخی است. شاید افراد درگیر در انقلاب ندانند که چرا باید چنین مصائبی را تحمل کنند، اما گویی ناظران خارجی حکمت همه این امور را می‌فهمند و سیر پیشرفت را درک می‌کنند. نگاه ناظران خارجی، نگاهی است که انقلاب را به یک ابژه شناختی تبدیل می‌کند که گویی در کلیتش قابل درک است.

از نظر ژیتک، دو شکل مواجهه‌ای که کانت مطرح می‌کند، واجد رابطه‌ای درونی با یکدیگرند. انقلاب تنها زمانی می‌تواند منشأ الهام و شور و امید باشد که شرارت‌ها و جنایت‌های انقلابی به شکلی بت‌واره پرستانه<sup>۱</sup> انکار شوند:

رویداد واقعی، همان بعد امر واقع، واقعیت بلافصل رویدادهای خشونت‌بار پاریس نبود، بلکه چگونگی پدیدار شدن این واقعیت بر ناظران و امیدهایی بود که بدین ترتیب در دل آنان زنده می‌شد. واقعیت رویدادهای پاریس به بُعد گذرای تاریخ عینی تعلق دارد، ولی تصویر اعجاب‌آوری که شور و شوق می‌آفریند تصویری ابدی است.

کمابیش همین گفته درباره ستایشگران غربی اتحاد شوروی هم صادق است. به یقین، تجربه شوروی در زمینه «بنای سوسیالیسم در یک کشور» باعث «انباشته شدن فلاکت و شرارت» شد و با تمام این احوال، قلب ناظران را (که خودشان در آن گرفتار نیامده بودند) ملامت از شور و شوق می‌کرد... پرسشی که اینجا مطرح است این است: آیا هر اخلاقی باید متکی به چنین ژست انکار بت‌واره پرستانه‌ای باشد؟ (ژیتک، ۱۳۸۹: ۶۲)

ناظر خارجی به دلیل درگیر نبودن در اتفاقات و رویدادها، مستعد چنین انکاری است و بر اساس چنین انکاری می‌تواند تصویری آرمانی از انقلاب برای خود بسازد.

شیفتگی و علاقه کشورهای جهان سوم به کشورهای توسعه‌یافته اروپای غربی و آمریکا را نیز می‌توان به همین صورت فهم کرد. با وجود تبلیغات گسترده‌ای که ممکن است برخی از دولت‌های جهان سوم علیه غرب و دستاوردهای آن به راه انداخته باشند،

اما تصویر غرب به عنوان سرزمین آزادی و رفاه، همچنان استوار و پابرجاست. حتی اگر بدانیم کشورهای غربی دچار بحران‌های متعدد اقتصادی، زیست‌محیطی، رفاهی و... هستند، از شیفتگی و علاقه‌مان نسبت به کشورهای غربی و میلمان به مهاجرت به آنجا کاسته نمی‌شود.

مارشال برمن چنین علاقه‌ای به کشورهای توسعه‌یافته از سوی جوامعی که مدرنیته را به شکل غربی‌اش تجربه نکرده‌اند، مدرنیته سوررنال می‌نامد (برمن، ۱۳۸۹). کسانی که تراژدی مدرن شدن را تجربه نکرده‌اند و صرفاً ناظر بیرونی آن هستند، کشورهای توسعه‌یافته را منبع رفاه و لذت و ثروت تصور می‌کنند و چشم بر دشواری‌ها و تناقض‌های اجتناب‌ناپذیر تحقق چنین پروژه ناتمامی می‌بندند. آیا بر این اساس نمی‌توان گفت جذابیت رخداد انقلاب برای ناظران خارجی که خودشان در آن گرفتار نیامده‌اند نیز یک شیفتگی سوررنال است؟

### انقلاب و تعلیق اقتدار حاکم

اهمیت رخدادی همچون انقلاب، به علت قابلیت آن در به حال تعلیق درآوردن اقتدار دیگری بزرگ<sup>۱</sup> است؛ لحظه‌ای که نظم موجود مشروعیت و ثبات خود را از دست می‌دهد و عدم قطعیت فراگیری جای آن را می‌گیرد که به روی امکان‌های مختلف سیاسی / اجتماعی / تاریخی گشوده است؛ عدم قطعیتی که راه را برای اعمال حاکمیت و اقتدار بدن سیاسی واحدی همواره کرده است که با حضورش در خیابان‌ها و اماکن عمومی، هستی سیاسی خود را به رخ حاکم می‌کشد. اما با در نظر گرفتن تمایز بین اقتصاد روانی ابژکتیو و سوژکتیو، تعلیق دیگری نمادین لزوماً به معنای به حال تعلیق درآمدن ذهنیت و مطالبات و آرمان‌های انقلابیون نیست.

عضویت فرد در یک نهاد یا سازمان یا یک جنبش سیاسی، وظایفی را به عهده او می‌گذارد و شیوه‌ای از رفتار و عمل را از او مطالبه می‌کند که ممکن است مطابق با اقتضائات شخصیتی وی و تمایلات و ترجیحات او نباشد. اما فرد متناسب با اقتضائات نظم یا جنبشی که در آن قرار گرفته رفتار می‌کند؛ رفتاری که شاید سنخیتی با افکار و عواطف و عقاید و ترجیحاتش نداشته باشد:

باشد:

نظام «ابژکتیو»، مستقل از نوسانات روانی سوژکتیو، به همین صورت از سوی سوژه‌ها مورد پذیرش قرار می‌گیرد... به‌عنوان مثال، وقتی سوژه‌ای با یک قاضی روبه‌رو می‌شود، خیلی خوب می‌داند که چگونه بین ویژگی‌های سوژکتیو قاضی به‌عنوان یک شخص و اقتدار نهادی «ابژکتیو»ی که به او داده شده و بر اساس آن یک قاضی به حساب می‌آید، تفکیک و تمایز قائل شود. این شکاف، شکاف بین کلام من است، زمانی که به‌عنوان یک شخص خصوصی آنها را به زبان می‌آورم، و شکل دیگری از کلام که وقتی به من اقتدار یک نهاد بخشیده شده باشد آن را به زبان می‌آورم. پس این نهاد است که از طریق من سخن می‌گوید. لکان در اینجا به هیچ وجه رویکردی دورگیمی ندارد: او با هر شکلی از شیءوارگی نهاد مخالف است. به عبارت دیگر، او به خوبی می‌داند که نهاد صرفاً به‌عنوان اثر اجرایی فعالیت سوژه وجود دارد. نهاد صرفاً زمانی وجود دارد که سوژه‌ها به آن باور داشته باشند، یا به گونه‌ای رفتار کنند که گویی به آن باور دارند. پس می‌توانیم یک نظام منحرفانه سیاسی - ایدئولوژیک جهانی داشته باشیم و افرادی که در نحوه ارتباط برقرار کردنشان با این نظام، ویژگی‌های هیستریک، پارانوئیک و... از خود نشان دهند (Zizek, 2000: 29).

نکته مهم در این نقل قول این است که از نظر ژیراک، نظام «ابژکتیو»، مستقل از نوسانات روانی سوژکتیو، به همین صورت از سوی سوژه‌ها مورد پذیرش قرار می‌گیرد. بنابراین در یک وضعیت مشخص، همواره شکافی بین اقتضات عینی موقعیت و اقتضات روانی سوژه‌هایی که در آن موقعیت قرار دارند وجود دارد. چنین شکافی است که باعث می‌شود بنا به مثال ژیراک، سربازی که غیرنظامیان بی‌گناه را قصابی می‌کند، آماده باشد تا جان خود را فدای واحد نظامی‌اش کند یا فرماندهی که دستور تیراندازی به گروگان‌ها را می‌دهد، همان روز عصر، نامه‌ای سرشار از عشق صمیمانه به خانواده‌اش بنویسد.

این شکاف بین اقتصاد روانی سوژکتیو و ابژکتیو را می‌توان تاحدودی معادل دو شکل از مواجهه‌ای در نظر گرفت که کانت در مورد انقلاب فرانسه مطرح می‌کند. از یک منظر عینی (فرا تاریخی) انقلاب معنایی دارد و از منظری ذهنی، معنایی دیگر.

در مواجهه اول، با روندی بی تفاوت نسبت به رنج و شادی افراد و اشخاص مواجهیم که بر اساس هدفی از پیش تعیین شده به راه خود ادامه می دهد و در مواجهه دوم، این محاسبات و ملاحظات افراد است که روند امور را رقم می زند و شکست و پیروزی به بار می آورد. در مواجهه اول، پیروزی و توفیق انقلاب، امری محتوم است و در مواجهه دوم، انقلاب به همان اندازه که توان پیروزی دارد، ممکن است به یأس و شکست و ناکامی بینجامد.

تأکید بر این دو سطح از مواجهه، که همبسته با تفکیک دو سطح از اقتصاد روانی ذکر شده در بالا نیز هست، ارزش استراتژیک تعیین کننده ای برای ترسیم مختصات و حدود عمل انقلابی نیز دارد. اگر هدف از انقلاب، نفی گذشته و ساختن یک نظام سیاسی - اجتماعی جدید است، تا کجا باید این نفی را ادامه داد؟ اگر بپذیریم که تمام نهادها و سازمانها و گروهها و اقشار و طبقات و افکار و ایدئولوژیها به گذشته ای تعلق دارند که در صدد نفی آن هستیم، تا کجا باید با همه اینها بجنگیم؟ آیا یک انقلاب اصیل، انقلابی است که همه چیز (از جمله خود انقلابیون) را به اتهام ریشه داشتن در گذشته هدف نابودی قرار دهد یا اینکه حد و مرزی برای این نفی انقلابی قابل تصور است؟

به عقیده ژیزک، یک انقلاب موفق، انقلابی است که گرایش به نفی را در خود تکرار کند و از طریق تکرار، این نفی را به خودش مرتبط نماید. از این منظر انقلاب حقیقی، انقلابی است که در مفروضات اولیه خود نیز انقلاب کند. بر این اساس است که ضرورت یک انقلاب فرهنگی پس از به ثمر نشستن انقلاب سیاسی قابل توجیه است. یک انقلابی حقیقی و اصیل کسی است که تا آن حد در نفی ریشه ای امور پیشروی کند که مفروضات و اصولی را که بر اساس آن دست به انقلاب زده نیز مورد بازخوانی و نقد و نفی رادیکال قرار دهد. با تکیه بر این بینش دیالکتیکی است که ژیزک ادعا می کند مشکل انقلابیون تاکنون این نبوده که بسیار افراطی عمل کرده اند؛ مشکل آنها این بوده که به اندازه کافی ریشه ای و افراطی عمل نکرده اند. چرا که انقلابیون مفروضات و پیش فرض هایی را که بر مبنایش انقلاب کردند به پرسش نگرفته اند (Zizek, 2008: 195).

این تنها راه حقیقی پشت سر گذاشتن گذشته است. فردریک جیمسون<sup>۱</sup> نیز بر همین اساس دو لحظه فرایند انقلابی را از هم تفکیک می کند. مرحله اول عبارت است از ویران کردن بت-ها و روفتن خشونت بار و دردناک جهان قدیمی که پیش شرط بر ساخت

1. Fredric Jameson



مجدد جهانی دیگر است. پس از آن، مرحله دوم، یعنی خلق یک زندگی جدید از راه می‌رسد. اما خلق یک زندگی جدید به معنای این نیست که واقعیت اجتماعی جدیدی بسازیم که در آن رؤیاهای آرمان‌شهری‌مان محقق شوند. خلق یک زندگی جدید بدین معناست که خود همین رؤیاهای آرمان‌شهری را دوباره از اول بسازیم. باید اشکال جدید میل‌ورزی را ابداع کنیم و آرمان‌شهر را بر اساس اشکال جدید میل‌ورزی در افق آینده مجدداً ترسیم کنیم (Jameson, 1994: 90). در نتیجه قدم‌نهایی برای پشت سر گذاشتن گذشته، به پرسش گرفتن و نفی همان سوژه انقلابی‌ای است که در پی پشت سر گذاشتن گذشته است.

از این منظر، ژیک ژاک معتقد است انقلاب‌ها تا به حال به اندازه کافی رادیکال نبوده‌اند. چرا که انقلاب‌ها لزوماً به تعلیق اقتصاد روانی سوپژکتیو خود انقلابیون منجر نمی‌شوند. پس می‌توان تصور کرد که در جریان یک انقلاب رقابت‌ها، خوش‌بینی‌ها، حسابگری‌ها، امیال، مطالبات، تخیلات و نظام ترجیحات افراد (علی‌رغم تغییرات و نوساناتی که در جریان انقلاب از سر می‌گذرانند) به قوت خود باقی می‌مانند، اما از چشم‌ناظر بیرونی پنهان‌اند و تصویر باشکوهی از یک بدن سیاسی واحد جای آن را می‌گیرد. این مسئله از این جهت اهمیت دارد که برخی از صاحب‌نظران، تعلیق اقتدار نظم‌نمادین را با تعلیق منافع و خواسته‌های انقلابیون یکسان می‌انگارند:

این انقلاب [انقلاب ایران] واکنشی بود به فرایندی طولانی که با کودتای ۱۳۳۲ آغاز شد و خواستار حذف همه نیروها، گروه‌ها و حتی افراد مستقلی بود که می‌توانستند حرفی برای گفتن داشته باشند. این فرایند با خودبزرگ بینی خود شاه‌گره خورده بود که در مراحل آخر به مضحکه‌شبه‌تولایتی «انقلاب شاه و ملت» و سپس یکی‌شدن این دو در قالب حزب رستاخیز انجامید. در واقع با شرایطی مواجه بودیم که در آن عملاً به شکلی واضح به همه گفته می‌شد که هیچ‌اند. اگر در دوره قبل از رستاخیز همه به‌طور ضمنی قبول داشتند که نهایتاً کاری از دست‌شان برنمی‌آید و باید با رژیم و نهایتاً شخص شاه کنار بیایند، در دوره آخر با صفر شدن مطلق همگان مواجه بودیم، همه چیز به هوس و شاید حتی جنون یک فرد وابسته بود. واکنش اصلی در واقع کنار زدن همین سرکوب سیاسی بود و از اول می‌بینیم که شعارها و خواسته‌ها، حتی وقتی در واقع محتوای صنفی و

طبقاتی هم داشتند، به صورتی آنی و بی‌میانجی سیاسی می‌شدند (مصاحبه مراد فرهادپور با رادیو زمانه، ۱۰ اسفند ۱۳۹۷).

به نظر می‌رسد چنین روایت‌هایی برخی ملاحظات را نادیده می‌گیرند. پس از کودتای ۳۲، ائتلاف شاه با گروه‌های متنفذی چون روحانیون و زمین‌داران برقرار ماند. حفظ این ائتلاف باعث می‌شد این گروه‌ها، علی‌رغم انسداد سیاسی‌ای که به وجود آمده بود همچنان ذی‌نفع بمانند و حفظ چنین ائتلافی، در کنار سرکوب سیاسی، نقش مهمی در حفظ ثبات حاکمیت و نوع رابطه‌اش با جامعه داشت. این ائتلاف، با اصلاحاتی که در ابتدای دهه چهل اجرا شد از بین رفت و زمینه‌ساز اعتراضات در ابتدای این دهه شد. اما ثبات و رشد اقتصادی مثال‌زدنی این دهه و بسیج مردمی ناشی از اجرای طرح‌هایی چون اصلاحات ارضی و اعطای حق رأی به زنان، توانست در کنار ایجاد خفقان سیاسی و سرکوب نیروهای معارض، متحدانی برای رژیم به وجود آورد (بشیریه، ۱۳۹۷). هرچند تلاش رژیم برای نظارت بر تمام شئون سیاسی و اقتصادی جامعه (فارغ از اینکه تا چه حد در این مورد توفیق می‌یافت) باعث می‌شد مطالبات صنفی و طبقاتی نیز به صورت آنی و بی‌میانجی رنگ و بوی سیاسی پیدا کنند. در نتیجه، نباید خواسته‌های سیاسی را بدون در نظر گرفتن ائتلاف‌هایی که وجود داشت و نیاید و گروه‌های ذی‌نفعی که در جریان اجرای برنامه‌های توسعه به وجود آمدند، تنها موتور محرک انقلاب در نظر گرفت. شکل‌گیری این ائتلاف‌ها و گروه‌های ذی‌نفع، نظامی از ترجیحات و انتظارات به وجود آورد که به علت سیاست‌های تمامیت‌خواهانه شاه، نظام سیاسی حاکم را مسئول برآورده کردن تمام آن می‌دانست. این نظام ترجیحات در بحبوحه انقلاب نیز به حیات خود ادامه داد و به خاطر به حال تعلیق در آمدن مراجع اقتدار رسمی و حاکم شدن وضعیت انقلابی از بین نرفت. در نتیجه نمی‌توان انقلاب ایران را صرفاً با تأکید بر انسداد و خفقان سیاسی و مطالبه آزادی‌های سیاسی فهم کرد. مطالبات و انتظاراتی که افراد از یک نظام سیاسی دارند، اعم از خواست آزادی سیاسی است و در نتیجه، قیام علیه یک نظام سیاسی را باید بر اساس این مطالبات و محاسبات فهم کرد.

در نظریه‌های انتخاب عقلانی در مورد انقلاب، یک دسته از افرادی که علی‌رغم تعلیق اقتدار دیگری بزرگ، همچنان به حسابگری‌های خود ادامه می‌دهند، کسانی هستند که به اصطلاح از انقلاب سواری مجانی می‌گیرند و زمانی به انقلاب می‌پیوندند که عمل انقلابی هزینه‌چندانی در بر نداشته باشد و پیروزی انقلابیون مسجل شده باشد. این دسته

از افراد نیز از منظری دیگر نشان می‌دهند که تعلیق عینی وضعیت، لزوماً به معنای تعلیق منافع و مطالبات روزمره افراد دخیل در انقلاب نیست.

بر این اساس می‌توان مفهوم انفعال متقابل<sup>۱</sup> در روانکاوی لکانی را که نشان‌دهنده کارکرد نیابتی دیگری بزرگ است به شکل متفاوتی فهم کرد. به موجب این مفهوم، سوژه می‌تواند به‌رغم تعهد ظاهری و بیرونی‌اش به قواعد نظم نمادین، به فرجه کردن امیال و آرزوهای وقیح خود پردازد. چرا که در چنین موقعیتی، این دیگری بزرگ است که به جای سوژه عمل می‌کند و اعتقاد می‌ورزد. ژرژک مراسم سوگواری برای یک تازه درگذشته را مثال می‌زند که در آن، پایبندی بازماندگان به قواعد و ضوابط مراسم و رفتار بر اساس انتظاراتی که سایرین از آنها به‌عنوان بازماندگان تازه درگذشته دارند، به آنها کمک می‌کند بتوانند به حسابگرانه‌ترین و وقیحانه‌ترین محاسبات در مورد تقسیم ارث و میراث بدون دچار شدن به احساس گناه و خطر رسوایی پردازند. به عبارت دیگر، پایبندی به قواعد و رویه‌ها و سنت‌های حاکم بر جامعه، امکان فاصله گرفتن از آنها را برای افراد فراهم می‌کند. در نتیجه، مناسک‌گرایی به شکلی متناقض‌نما به آزادی عمل افراد منجر می‌شود. چرا که در چنین موقعیتی، دیگری بزرگ به نیابت از سوژه‌ها، معنا و مسئولیت عمل آنها را به عهده می‌گیرد (Zizek, 2006: 26).

کسانی که تلاش می‌کنند از انقلاب سواری مجانی بگیرند در عمل نشان می‌دهند انفعال متقابل مفهومی است که حتی زمانی که نظم نمادین<sup>۲</sup> به حال تعلیق درآمده باشد نیز مفهومی کارآمد و مؤثر است. آنها با تظاهر به پیوستن به رخدادی که جریان عادی امور را به حال تعلیق درآورده است، به فکر تأمین منافع خود و گرفتن ماهی از آب گل‌آلود انقلاب‌اند. هدف این نوشتار، پرداختن به کسانی که از انقلاب سواری مجانی می‌گیرند نیست، اما توجه به این گروه از افراد که در بجه‌انقلاب نیز تحت تأثیر هیجانات سیاسی قرار نمی‌گیرند سرنخی است که نشان می‌دهد نباید رخداد انقلاب را صرفاً به معنای به‌صحنه آمدن سوژه‌هایی دانست که در راه تحقق آرمان‌های انقلابی از دل و جان مبارزه می‌کنند. این مبارزه را باید در کنار محاسبه منافع و ملاحظاتی در نظر گرفت که اگرچه با نگاه از بیرون به بدن سیاسی واحدی که در خیابان‌ها یکصد شاعر می‌دهد قابل مشاهده نیست، اما شاید این منافع و ملاحظات، جرقه اولیه

1. interpassivity  
2. Symbolic Order

نارضایتی از وضعیت موجود بوده است. این جرقه اولیه که می‌تواند ریشه نارضایتی اولیه گروه‌ها و افراد باشد، ممکن است در جریان ترجمه مطالبات و نارضایتی‌ها به یک زبان ایدئولوژیک منسجم و واحد، کمرنگ و کم‌اثر شود. اما مطالباتی که پس از پیروزی یک انقلاب از سوی گروه‌های مختلف سربرمی‌آورند، به خوبی نشان می‌دهند که نباید این جرقه‌های اولیه را به خاطر ترجمه‌شدنشان به یک زبان ایدئولوژیک واحد در جریان انقلاب بی‌اهمیت تلقی کرد (همان‌گونه که گرایش‌های تجزیه‌طلبانه‌ای که پس از پیروزی انقلاب در ایران رخ داد، علی‌رغم ظاهر صرفاً سیاسی‌اش، ریشه در مطالباتی داشت که در نتیجه اصلاحات ارضی در دهه ۴۰ به وجود آمده بود و هنوز پاسخ قانع‌کننده‌ای نگرفته بود (بشیریه، ۱۳۹۷: ۱۹۸). این در حالی است که گرایش مبارزه انقلابی به ایجاد وحدت و یکپارچگی در معترضین، مانع دیده شدن تکثر مطالبات و خواسته‌های متعدد گروه‌های مختلف درگیر در انقلاب می‌شود. اهمیت کار نویسندگانی همچون آصف بیات در این است که با تکیه بر تجربه انقلاب ایران، مفهوم «فراگیر» انقلاب به‌عنوان عالی‌ترین نوع تغییر را مورد بازبینی قرار می‌دهند و این فرض را که تغییر واقعی برای همه گروه‌های اجتماعی ضرورتاً و انحصاراً از طریق مبارزه سیاسی همگانی اتفاق می‌افتد رد می‌کنند.

یک گفتار فراگیر، گونه‌گونی درک مردم از تغییر را نادیده می‌گیرد، تنوع موجود را می‌پوشاند، مناقشه‌ها را کوچک می‌شمارد و در عوض بر یک زبان باشکوه و یگانه تأکید می‌کند. سرکوب تنوع و اختلاف از سوی گفتار غالب رهبری، معمولاً علیه صدای مردم معمولی و فاقد قدرت، تهی‌دستان و اقلیت‌ها و زنان و دیگر عناصر جزئی‌تر جامعه عمل کرده است (بیات، ۱۳۷۹: ۱۸).

ژرژ لاکام معتقد است بر اساس تفکیک کانتی یادشده، امر واقعی انقلاب، همان تصویری است که در دل ناظران بیرونی شوق و امید می‌آفریند. یکی از مهم‌ترین روایت‌هایی که بر این اساس از انقلاب ایران ارائه شده است، روایت میشل فوکوست. برای فوکو شکل‌گیری اراده عمومی‌ای چنین متحد و یکپارچه، پدیده‌ای منحصر به فرد و بی‌نظیر است. فوکو بر اساس تمایزی که فرانسوا فوره در مورد انقلاب فرانسه مطرح می‌کند معتقد است فارغ از مجموعه فرایندهای دگرگونی اقتصادی و اجتماعی‌ای که مدت‌ها پیش از انقلاب آغاز شدند و مدت‌ها پس از آن به پایان رسیدند، مردم ایران در جریان

انقلاب، درگیر تجربه‌ای درونی و نوعی نیایش بی‌وقفه‌اند. این تجربه ریشه در مبارزه طبقاتی دارد، اما این مبارزه مستقیماً بیان نمی‌شود (فوکو، ۱۳۹۷: ۵۶). البته خود فوکو نیز به این مورد اشاره می‌کند که چنین اتحاد و همبستگی‌ای را باید پیشاسیاسی فهمید و نه سیاسی. اما بن‌بستی که چنین روایت‌هایی از انقلاب می‌توانند به آن دچار شوند، نادیده گرفتن تمایز بین اقتصاد روانی سوژکتیو و ابژکتیو است. به‌عنوان مثال، به نظر می‌رسد بهروز قمری تبریزی در کتابش «فوکو در ایران» دچار چنین اشتباهی شده است.

قمری تبریزی با استناد به تفسیر فوکو از انقلاب ایران، مردم ایران را چنان از جان گذشته و فراغت یافته از منافع و خواسته‌ها و مطالبات روزمره در نظر می‌گیرد که گویی به کلی از زندگی روزمره و تعلق‌اتشان دست شسته‌اند. نویسنده با ارجاع به سخنرانی شریعتی درباره منصور حلاج در سال ۱۳۴۷ به پیوندی اشاره می‌کند که شریعتی بین عرفان معنوی حلاج و الهیات رهایی‌بخش خود ایجاد می‌کند و این پیوند را به تجربه مردم ایران در جریان انقلاب متصل می‌کند:

شریعتی از ضمیر سوزان حلاج ابراز شگفتی می‌کند. از اینکه گفته شده حلاج در خیابان‌های بغداد قرن نهم می‌دوید و در حالی که سر خود را میان دو دست می‌فشرد فریاد می‌زد: «این سر را بشکافید که بر من عاصی شده است و مرا از این آتشی که در درونم می‌سوزد رها کنید». شریعتی در اینجا مکثی کرده و می‌گوید: «چگونه خواهد شد اگر جامعه ایران، ۲۵ میلیون منصور حلاج داشته باشد؟... فوکو پیش از عزیمت به تهران به سمت این نسخه از اسلام شهدا و عرفا متمایل گشته بود. حال آنکه چنین گرایش‌هایی همواره در تاریخ اسلام در حاشیه بوده‌اند. ولی در تهران سال ۵۷، ده سال پس از بیان اندیشه‌های ربانی شریعتی در حسینیه ارشاد، شورش میلیون‌ها حلاج حقیقت‌گو دیگر تنها تصور رمانتیک یک روشنفکر آرمان‌پرست نبود. فوکو واقعیت قیام یک ملت را به‌عینه دید و به همین سبب هرگز در مرکزیت ایده آن معنویت تحول‌آفرینی که از مطالعات خاص خود از اسلام به دست آورده بود، شک نکرد (قمری تبریزی، ۱۳۹۷: ۹۶-۹۵).

تشبیه مردم ایران (با وجود فداکاری‌ها و شجاعت‌هایی که برای پیروزی انقلاب از خود نشان دادند) به حلاج حقیقت‌گو، نشان از این دارد که قمری تبریزی نیز

(علی‌رغم حضورش در انقلاب ایران به‌عنوان یک مارکسیست لنینیست) انقلاب را به‌عنوان یک ناظر بیرونی به معنای کانتی کلمه روایت می‌کند. به نظر می‌رسد آنچه در چنین روایت‌هایی غایب است، حفظ تمایز بین اقتصاد روانی سوژکتیو از اقتصاد روانی ابژکتیو است. چرا که به حال تعلیق در آمدن نظم سیاسی - اجتماعی به علت خیزش یک موج انقلابی، لزوماً به معنای به حال تعلیق در آمدن اقتصاد روانی شرکت‌کنندگان در انقلاب نیست. همبستگی مثال‌زدنی مردم ایران در جریان انقلاب، تصویری یکپارچه و هماهنگ از صفوف اعتراضی ترسیم می‌کند که برای هر ناظر بیرونی و نیز خود انقلابیون الهام‌بخش است. اما تحقق این همبستگی آرمانی، نباید مانع از دیدن تکثری شود که در زیر لایه یکپارچگی و انسجام انقلابی، به حیات خاموش خود ادامه می‌دهد. ذکر نقل قولی از کورزمن در این باره خالی از لطف نیست:

جاذبه همبستگی، گروه‌های متنوع مردم را به جنبش علیه شاه کشاند؛ گروه‌هایی که همه آنها در مطالبه اسلام‌گرایان برای یک جمهوری اسلامی شریک نبودند. روشنفکران به دنبال آزادی‌های فکری بودند. بازرگانان به دنبال آزادی تجارت بودند. چپ‌گرایان به دنبال عدالت اجتماعی بودند. کارگران به دنبال افزایش حقوق و مزایا بودند. حتی یک گروه ضدفرهنگی مصرف‌کننده مواد نیز دست به کار شد و یک هیپی‌آباد کوچک در یکی از پارک‌های شمال تهران به راه انداخت. انقلاب ایران را به‌سختی می‌توان جنبشی تک‌صدا به شمار آورد. انواع و اقسام ناراضیان در انتهای تابستان ۱۳۵۷ صدای خود را در این جنبش یافتند. یعنی همان زمانی که به نظر می‌رسید اسلام‌گرایان دارند یک جنبش اعتراضی «ممکن» را برپا می‌کنند.

برای این گروه‌ها، مرجعیت خمینی نه خیلی از علوم دینی نشئت می‌گرفت، نه از آرمان‌هایی که در مقام رهبر یک جنبش ممکن داشت. به تعبیر جیمز جسیپر، جامعه‌شناس آمریکایی، این «قدرت تفکر منفی» بود که علایق متنوع را زیر چتر واحد ضدشاه گرد هم آورده بود. به تعبیر یکی از روشنفکران، «من از خمینی متنفرم، اما اگر کسی یک کلمه از او بد بگوید عصبانی می‌شوم. می‌پرسید چرا؟ چون از شاه تنفر بیشتری دارم». یک کارمند بانک در تهران گفت که او حامی خمینی نیست، «اما الان او تنها

امید ما برای خلاص شدن از دست این انگل‌های اجتماع است... در حال حاضر من حمایتش می‌کنم». گزارشگری خارجی در شهر اهواز نوشت: «اگرچه واضح است که آیت‌الله خمینی، منتقد اصلی شاه، اینجا از حرمت بسیاری برخوردار است، اما مصاحبه با بیش از ده کارگر آشکار کرد که انگیزه حمایت آنها از رهبر مسلمان در تبعید عمدتاً ناشی از مخالفت‌های او با شاه است، نه احکام مذهبی‌اش. یکی از کارگران شرکت آب و برق گفت که آیت‌الله «چشم جهانیان را به مشکلات اینجا باز کرده است و به آنها نشان داده است که شاه عروسک خیمه‌شب‌بازی بیگانگانی است که دارند پول ما را می‌زدند». وقتی اسلام‌گرایان انقلاب را امکان‌پذیر کردند، تنوعی از جنبش‌ها پدیدار شد و هرکدام از آنها زیر فشار قرار گرفتند تا به «اتحاد»ی که خمینی مدعی آن بود گردن بگذارند (کورزمن، ۱۳۹۷: ۲-۲۴۱).

فوکو که خود، شیفته همبستگی و انسجام مردم در خیابان‌های تهران بود، به درستی به این نکته اشاره می‌کند که اراده عمومی شکل گرفته، اراده‌ای پیشاسیاسی است. فوکو بین «خواست همه» و «سیاست» تفکیک قائل می‌شود (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۷). در جریان انقلاب، سیاست جای خود را به خواست همه داده است. این خواست، دو ویژگی مهم دارد: از اینکه نظام موجود به هر شکل ممکن استمرار یابد سر باز می‌زند و از تن دادن به یک جنگ سیاسی بر سر قانون اساسی آینده و سایر مسایل (سیاست داخلی و خارجی، جایگزینی احکام و...) خودداری می‌کند: «بحث به صورتی است که نمی‌تواند به شروع بازی سیاسی میدان دهد. خواست سیاسی ملت ایران این است که نگذارد سیاست سر بگیرد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۵). فوکو رمز پیروزی امام خمینی را در همین اجتناب از بازی احزاب سیاسی و حفظ پشتوانه مردمی خود می‌داند؛ مردمی که گویی تحت رهبری وی، تن به هیچ تقسیم‌بندی و تمایزی نمی‌دهند و با وحدت کلمه، پشتیبان آرمان انقلاب هستند؛ آرمانی که البته چیزی نیست جز یک خواست عظیم و برهنه که نظام حاکم را خلع سلاح کرده است. چون هیچ نمی‌خواهد مگر رفتن شاه:

این قانون تاریخ است: هرچه خواست ملتی ساده‌تر باشد، کار سیاست‌مداران دشوارتر می‌شود. شاید چون سیاست آن چیزی نیست که وانمود می‌کند. سیاست جایی می‌تواند نفس بکشد که این خواست، چندپاره، مردد،

سردرگم و حتی در چشم خودش هم ناروشن باشد (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۶). هانا آرنت پیروی انقلابیون فرانسه از ایده اراده عمومی روسو را یکی از مهم‌ترین عللی می‌داند که باعث شد انقلاب به فاجعه ختم شود. فرض مهم مفهوم اراده عمومی، رسیدن به اتفاق آرا و پرهیز از مشاجره و اختلاف نظر است (مزلیش و برونوفسکی، ۱۳۹۳: ۴۰۴). اما چگونه می‌توان تکثر و تفاوت موجود بین انسان‌ها را به یک مخرج مشترک فروکاست و به آن عنوان اراده عمومی داد؟ در اینجا برای طولانی نشدن متن، به مفروضات و پیش‌فرض‌های نظری آرنت به‌عنوان متفکری لیبرال و تفاوت‌هایی که چنین تفکری با مفروضات متفکر دموکراتی همچون روسو دارد، اشاره نمی‌شود. اما به‌طور کلی از نظر آرنت، جامعه‌ای که بخواهد بر اساس شکل دادن به اراده عمومی مسیر حرکت خود را تعیین کند، پیشاپیش مبتلا به آسیب‌های اجتماعی انکارناپذیر است:

آن جماعتی که همه در یک پیکر واحد تجلی یافته‌اند و یک اراده واحد آنها را به پیش می‌راند و برای روسو این قدر جذاب است، تصویر تیره‌بختان است؛ چون هیچ چیز آنها را به پیش نمی‌راند مگر طلب نان. همه به آن نیازمندیم و از این رو همه یکی هستیم. این شکل از بینوایی بنیاد آزادی را در خود فرورد (آرنت، ۱۳۹۷: ۱۳۰).

آرنت شکل‌گیری اراده عمومی و رسیدن افراد جامعه به یکسانی و همانندی را صرفاً در سطح صفر اقتصاد ممکن و میسر می‌داند. جایی که فقط ضرورت محض موتور محرک انتخاب و کنش افراد باشد. در وضعیتی که ضرورت محض برای رفع نیازهای انسان به‌عنوان یک گونه زیستی حاکم باشد، تمایزها رخت برمی‌بندند و یک بدن اجتماعی واحد شکل می‌گیرد. از این رو، ایده اراده عمومی روسو را صرفاً در میان فقرا و پابرهنگان می‌توان محقق کرد؛ فقرا و پابرهنگانی که فشار ضرورت‌های زیستی بر آنها، مجالی برای ظهور و بروز ایده آزادی باقی نمی‌گذارد.

ایده اراده عمومی روسو، در طول تاریخ فلسفه سیاسی حجم غیرقابل تصویری از تخیل و شور انقلابی با خود به همراه آورده و راهنمای بسیاری از متفکران انتقادی و انقلابی بوده است. این ایده که به تعبیر آلن وود، حتی تصورش به لحاظ ذهنی نیز ناممکن است، نقش پررنگی در ترسیم یوتوپیای انقلابی داشته است. آنچه آرنت در نقد این مفهوم و در بستر انقلاب فرانسه مطرح می‌کند، در روایت فوکو از انقلاب ایران به شکلی دیگر تکرار می‌شود. اگر آرنت تحقق اراده عمومی را در سطح صفر اقتصاد میسر می‌داند، از



نظر فوکو، در انقلاب ایران، اراده عمومی در سطح صفر سیاست ممکن شده است. از این منظر، شکل گیری چنین همبستگی بی نظیری، واجد ابعاد آسیب‌زایی است که همبسته شکوه صفوف به هم پیوسته انقلابیون است: «در اواخر دهه ۱۹۷۰، غیرسیاسی شدن و بیگانگی طبقات بالا و متوسط بالا از دولت به حدی بود که انقلاب هم انشعاب در آن ایجاد نکرد. این وضعیت ایران را کاملاً از دیگر کشورهای جهان سوم به‌ویژه آمریکای لاتین متمایز می‌کند. این وضعیت نه تنها با «الگوی عمومی اتفاقات درون سردمداران در مواجهه با تحولات انقلابی» نمی‌خواند، بلکه با دوره‌های قبلی تاریخ مدرن ایران نیز تناسبی ندارد» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۷: ۳۷۱). بیگانگی عمومی و همگانی جامعه نسبت به سیاست و نظام سیاسی، امکان (به تعبیر فوکو) اعتصاب سیاست را برای ایرانیان فراهم کرد و امام خمینی نماینده شاخص و بارز این اعتصاب سیاست شد. همان‌گونه که فقر و تیره‌روزی، انقلابیون فرانسه را تحت لوای اراده عمومی با یکدیگر متحد کرد، بیگانگی سیاسی و انفعال در برابر نظام حاکم در ایران، باعث شد امام خمینی بتواند نیروهای مردمی را بدون نیاز به میانجی‌گری احزاب و گروه‌های سیاسی در مقابل شاه بسیج کند: «انتظار می‌رفت که ثروتمندان جدید، یعنی صاحبان صنایع، جای خالی نخبگان سنتی را پر کنند. اما افزایش درآمدهای نفتی و استقلال دولت از جامعه مدنی به معنای انفعال نخبگان جدید بود. آنها تنها به دنبال منافع و سودی بودند که از سیاست‌های دولتی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نصیبشان می‌شد و به لحاظ سیاسی بی‌اهمیت تلقی می‌شدند. آنها هیچ‌گونه نفوذ و پیوند ارگانیکی با بنایی که خود بانیان آن بودند، نداشتند. از آنان انتظار می‌رفت که تنها فرمانبردار و قدرشناس باشند و آنها نیز بودند. در دهه ۱۹۷۰ جوی از بدگمانی و کناره‌گیری از سیاست، طبقات بالای ایران را فراگرفت که عواقب آن برای جامعه بسیار عظیم بود. در این شرایط و با توجه به بی‌اعتباری سیاست‌های ملی جبهه ملی و حزب توده، سیاست اسلامی به تنها جایگزین موجود تبدیل شد» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۷: ۳۷۴-۵). هرچند با توجه به روایت فوکو باید امکان شکل‌گیری سیاست اسلامی مورد نظر نجم‌آبادی را، محصول استمرار چند دهه انسداد سیاسی دانست که پیش از انقلاب حاکم بود.

بنابراین یکی از ریشه‌های مهم شکل‌گیری چنین انسجامی، شباهت بنیادین و ریشه‌ای همه مردم در یک امر است و آن بیگانگی مشترک جامعه از نظام سیاسی است. این بیگانگی مشترک، سطح صفر سیاست را برای همه اعضای جامعه به یکسان رقم زده

است. اما شکل گرفتن اراده عمومی در سطح صفر سیاست به این معناست که مطالبات و خواسته‌های افراد برای مدت محدودی کنار گذاشته شده و تحت لوای یک زبان ایدئولوژیک واحد قرار گرفته است. در چنین وضعیتی، مفصل‌بندی زبانی که بتواند به شکلی کلی زبان اعتراض همگانی شود، می‌تواند نقش مهمی در تعیین بخشیدن به اعتراضات داشته باشد. اما مهم است که بدانیم منشأ نارضایتی و اعتراض علیه نظام سیاسی موجود چه بوده که پس از آن به یک زبان ایدئولوژیک ترجمه شده است.

از این منظر، روح تاریخ مدنظر کانت را می‌توان با فانتزی به معنای لکانی کلمه جایگزین کرد. فانتزی ناظر بیرونی انقلاب، در نتیجه مواجهه با انقلاب از بین نمی‌رود. حفظ فاصله از واقعیت انقلاب کمک می‌کند که ناظر بیرونی - همانند فیلسوف تاریخ - بتواند فانتزی یک رخداد شکوهمند را حفظ کند (همان‌گونه که به تعبیر آرنست، کانت نیز در قبال انقلاب فرانسه، همواره در موضع یک تماشاچی و ناظر باقی ماند). حفظ فاصله از ماجرا، امکان تبدیل آن به یک کلیت منسجم را فراهم می‌کند؛ کلیتی که به معنای تحقق پیوند سوژه‌ها با آرمان‌های انقلابی‌شان است. از این منظر، تهی بودن لحظه انقلاب و تعلیقی را که ایجاد می‌کند، صرفاً از درون انقلاب می‌توان مشاهده کرد. بنابراین، بر اساس این دوگانه کانتی، در نگاه ناظر بیرونی (مانند خود کانت)، فرایند انقلاب، لزوماً باعث تعلیق اقتدار دیگری نمادین نمی‌شود. چون آنچه در حال وقوع است، موجد شور و اشتیاقی است که نویددهنده آرمان‌ها و امیدهای از پیش تعیین شده است. پس انقلاب دارد در راستای مقاصد دیگری بزرگ یا روح حاکم بر تاریخ عمل می‌کند. اینجاست که می‌توان بر اساس بت‌واره - پرستی مدنظر ژیک، بر شرارت‌ها و جنایت‌های انقلاب چشم فرو بست.

### پارادوکس آزادی و برابری

ساموئل هانتینگتون بر اساس تضاد بین دو مفهوم برابری و همبستگی، نشان می‌دهد که چگونه اجرای برنامه‌های نوسازی و توسعه در یک جامعه، می‌تواند به شکل‌گیری امیال و آرزوها و توقعات نامحدود بینجامد. اجرای برنامه‌های نوسازی می‌تواند بستر را برای تحریک اجتماعی افراد فراهم کند. تحریک اجتماعی، هم سلسله‌مراتب حاکم بر جامعه را منعطف یا حتی سست و بی‌اعتبار می‌کند و هم امکان «پیشرفت» را برای فرد فراهم می‌آورد. اما این پیشرفت و تحریک اجتماعی می‌تواند به انزوا و تنهایی فرد بینجامد. هانتینگتون به نقل از توکویل می‌نویسد:

در میان قوانینی که بر جوامع انسانی حاکم‌اند، یک قانون است که از همه قانون‌های دیگر دقیق‌تر و روشن‌تر است. برای آنکه انسان‌ها متمدن شوند و همچنان متمدن باقی بمانند، باید که هنر به هم پیوستن انسان‌ها نیز به همان اندازه افزایش سطح برابری آنها رشد و بهبود یابد (هانتینگتون، ۱۳۹۷: ۱۱).

نهادینه شدن برابری در جامعه به مدد تثبیت فرایندها و ساز و کارهای تحرک اجتماعی، می‌تواند به تضعیف اقتدار حاکم بر زیست‌جهان فرد بینجامد. به‌عنوان مثال، در دوره پهلوی دوم، شکل گرفتن نظام‌های انتزاعی‌ای مانند دیوانسالاری باعث افت سازمان‌های بینابینی از جمله انجمن‌ها، محافل ادواری، سازمان‌های کشاورزی سنتی و سایر ابعاد زندگی جمعی شد که قرن‌ها در ایران وجود داشت؛ سازمان‌هایی که اغلب حد واسط بین دولت و جامعه مدنی به حساب می‌آمدند (معدل، ۱۳۸۲: ۷۵). (نظام‌های انتزاعی‌ای مانند تولید صنعتی، ارتش، آموزش و پرورش و آموزش عالی نیز از دیگر مصادیق آن در عصر پهلوی بودند). این نظام‌ها هم امکان تحرک اجتماعی ذیل یک نظام خودکامه را فراهم می‌کردند و هم قدرت گروه‌ها و نیروهای محلی را به نفع یک هسته متمرکز سیاسی تضعیف می‌نمودند. از این رو امکان تحرک اجتماعی همراه بود با بالا رفتن میزان انزوا و تک‌افتادگی افرادی که راه را برای پیشرفت خود هموار و فراهم می‌دیدند. چنین شکلی از توسعه که بدون ابداع اشکال جدیدی از همبستگی اجتماعی، افراد را با هم برابر می‌کند، به شکل‌گیری امیال و آرزوها و مطالبات نامحدودی منجر می‌شود که فرجامی جز ایجاد احساس ناکامی در افراد (علی‌رغم مزایایی که نصیبشان می‌شود و موفقیت‌هایی که به دست می‌آورند) نخواهد داشت.

سست شدن پیوندهای اجتماعی، هم ارتباط فرد با جامعه را تضعیف می‌کند و هم متناسب با این سستی، امیال و خواسته‌ها و مطالباتی در فرد ایجاد می‌کند که نظام اجتماعی / اقتصادی / سیاسی موجود توان برآورده کردن آن را ندارد. در نتیجه، در چنین وضعیتی، گروه‌هایی که از مزایای برنامه‌های توسعه بهره‌مند می‌شوند، بیش از گروه‌های غیربهره‌مند می‌توانند مستعد ابراز نارضایتی و اعتراض به وضع موجود باشند. به عبارت دیگر، کسانی که علی‌القاعده باید رضایت بیشتری از اجرای برنامه‌های توسعه داشته باشند، دچار نارضایتی عمیق‌تری از وضعیت موجود می‌شوند و ممکن است نظام سیاسی را با خواسته‌هایی بمباران کنند که می‌دانند نظام سیاسی قادر به برآورده کردنش نیست.

در وضعیتی که نهادها و گروه‌های میانی و واسط به علت اجرای متمرکز برنامه‌های توسعه تضعیف و منفعل شده‌اند و دولت در پی اعمال کنترل و نفوذ خود بر همه ارکان جامعه است، افراد جامعه نیز به تدریج چنین نقش شه‌پدرانه‌ای<sup>۱</sup> را برای نظام حاکم به رسمیت می‌شناسند. به عبارت دیگر، دولت یا نظام سیاسی حاکم تلاش می‌کند کنترل همه امور را در دست بگیرد و نشان دهد که اوضاع تحت کنترل است. اگرچه هیچ‌گاه چنین هدفی به‌طور کامل محقق نمی‌شود، اما ضعف نهادها و گروه‌های اجتماعی و وابسته بودن فرایند تحرک اجتماعی به خودکامگی دولت، باعث می‌شود شهروندان نیز به تدریج چنین ادعایی را بپذیرند و دولت را مسئول تمام اتفاقات و رویدادها بدانند. در چنین وضعیتی حاکم و شهروندان ناراضی و معترض، دنیای آرمانی یکسانی دارند. حاکم درصدد است نظارت و کنترل خود را بر همه جریانات و اتفاقات بگستراند و شهروندان ناراضی نیز حاکمیت را مسئول تمام اتفاقات و مسائل می‌دانند و بدون اینکه مسئولیت و نقش خود را در امور جاری در نظر بگیرند، خواهان این هستند که حاکمیت یا دولت کنترل اوضاع را در دست داشته و پاسخگوی همه امور باشد. چنین موقعیتی قدرت حاکم را در وضعیتی شکننده قرار می‌دهد، چون از یک سو نمی‌تواند کنترل اوضاع را به‌طور کامل در دست داشته باشد و از سوی دیگر، باید پاسخگوی تمام اتفاقاتی باشد که رخ می‌دهند. دولت از یک سو رشته همه امور را در دست دارد و از سوی دیگر متهم به ناکارآمدی و بی‌کفایتی می‌شود. آنچه در این دو حالت مشترک است، توقع بی‌پایان از دولت برای به دوش کشیدن بار مسئولیت همه چیز است؛ مسئولیتی که شهروندان آن را از دولت مطالبه می‌کنند، اما خود را در آن سهیم نمی‌بینند. چنین موقعیتی، شهروندان هیستریکی تولید می‌کند که رابطه متناقضشان با دولت، راه را برای سوء تفاهم‌های رفع‌ناشدنی هموار می‌کند:

سوژه در مواجهه خود با دیگری دقیقاً با فقدان در دیگری دچار مشکل می‌شود؛ یعنی با این واقعیت که دیگری کامل نیست و غیرمنسجم است. با این وجود، در این مواجهه با دیگری دو گونه وحشت وجود دارد. از یک طرف سوژه از عدم انسجام دیگری وحشت‌زده می‌شود و این به‌طور مشخص ارتباط او با قانون را تحت تأثیر قرار می‌دهد (به‌عنوان مثال، سوژه روان‌نژند دائماً از ناتوانی مراجع اقتدار و عدم انسجام قوانین شکایت

می‌کند و از آنجا که انگار کسی کنترل اوضاع را در دست ندارد، احساس ناامنی می‌کند). اما از طرف دیگر، سوژه اغلب این احساس را دارد که یک دیگری وجود دارد که کیف را از او ربوده است. یعنی در جایی مرجع اقتدار قدرتمندی وجود دارد که گویی بدون فقدان و در نتیجه قادر به کیف کردن به شیوه‌ای است که دیگران را از آن بی‌نصیب می‌گذارد» (سالکل، ۱۳۹۶: ۱۱۳).

به نظر می‌رسد انقلابیون چنین موضعی در قبال حکومت پهلوی داشتند. از یک سو، حکومت را ناکارآمد و بی‌کفایت می‌دانستند و از سوی دیگر، حکومت را مسئول هر دسیسه و توطئه و خرابکاری و جنایتی قلمداد می‌کردند؛ تا جایی که هر اتفاق ناگواری مانند مرگ عادی شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار نیز به حساب حکومت نوشته می‌شد. فانتزی حکومت قدرتمندی که واجد کیفی منحصر به فرد است، چنان در فرهنگ سیاسی مردم و مخالفان ریشه دوانده بود که از این فانتزی به‌عنوان یک تاکتیک برای مبارزه استفاده می‌شد. انقلابیون تندرو، دست به ترور می‌زدند تا گناه آن را به گردن شاه بیندازند (بهروز، ۱۳۸۰: ۶۰).

توکویل بر اساس مطالعات تطبیقی‌اش بین انگلستان و فرانسه به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه چنین رابطه بیمارگونی بین جامعه مدنی و دولت می‌تواند شکل بگیرد.<sup>۱</sup> در انگلستان ائتلاف اشراف با عوام برای محدود کردن قدرت شاه منجر به قدرت گرفتن جامعه مدنی در برابر دولت شد. اما در فرانسه، اتحاد بین شاه و بورژوازی برای نابود کردن اشراف، منجر به تضعیف مراجع اقتدار محلی و تمرکز قدرت در دست شاه گردید (سیدنتاپ، ۱۳۹۵: ۶۲). تضعیف جامعه مدنی و تمرکزگرایی دولتی در قالب تمرکز اداری در فرانسه، باعث بیگانگی شهروندان از حکومت شد؛ تا جایی که فرانسوی‌ها گمان می‌کردند اداره مختلف امور به آنها ربطی ندارد و به بیگانه قدرتمندی به نام دولت مربوط است (سیدنتاپ، ۱۳۹۵: ۱۰۱). در چنین وضعیتی احساس تعلق خاطر پیشین به اجتماع اشرافی از بین رفت. این در حالی بود که احساس تعلق جدیدی به جامعه دموکراتیک نیز به وجود نیامده بود. در نتیجه همه سرگرم رقابت برای دستیابی به معافیت‌ها و مزایایی

۱. بدیهی است که بهره‌گیری از تأملات توکویل در مورد فرانسه، به این معنا نیست که دو جامعه ایران و فرانسه سیر مشابهی را از سر گذرانده‌اند. اما شباهت‌های موجود بین جوامع، راه را برای شناخت تطبیقی آنها فراهم می‌کند.

شدند که دولت می‌توانست در اختیارشان بگذارد. پیامد این رقابت، تضعیف روح مدنی حاکم بر جامعه و افول اخلاقی طبقات مختلف بود (سیدنتاپ، ۱۳۹۵: ۱۷۷).

بورژوازی و اشراف در این وضعیت غیراخلاقی با یکدیگر سهیم بودند و از انواع بی‌عدالتی‌ها برای رسیدن به سود شخصی دفاع می‌کردند. بدین ترتیب، سرمشق اشراف یعنی رجحان دادن مزیت‌ها بر قدرت، پندار و رفتار بورژوازی را نیز شکل بخشید (همان، ۱۳۹۵: ۱۷۸). بورژوازی نیز مانند اشراف، قیومت دولت را پذیرفت، به دنبال مصنویت‌ها رفت و جیره‌خوار دولت شد. در نتیجه بورژوازی فرانسه هیچ‌گاه نتوانست مانند بورژوازی انگلستان توانمند شود و روح مدنی متناسب با شأن طبقاتی‌اش را به دست آورد (همان: ۱۷۹).

با نگاهی مختصر به شیوه عملکرد حکومت پهلوی نیز می‌توان مشاهده کرد که ایجاد یک قدرت متمرکز جهت اجرای آمرانه برنامه‌های نوسازی، و تضعیف و منفعل کردن نهادها و گروه‌های میانی و واسطی که وجودشان برای اجرای این برنامه‌ها نامناسب تشخیص داده می‌شد (زمین‌داران، روحانیون، نیروهای سیاسی لیبرال و چپ، طبقه متوسط سنتی بازار)، یکی از محورهای اصلی سیاست داخلی وقت به شمار می‌رفته است. این گرایش به تمرکز که در عین ایجاد نظامی خودکامه، امکان تحرک اجتماعی گروه‌ها و اقلاری را فراهم می‌کند که از مزایای اجرای برنامه‌های نوسازی بهره‌مند می‌شوند (دانشجویان، کارمندان، نظامیان، کارگران، زنان، صنعتگران و...) می‌تواند عامل ایجاد نارضایتی در همین گروه‌ها نیز باشد. بی‌توجهی نظام سیاسی به ابداع اشکال جدیدی از همبستگی اجتماعی که مکمل تحرک اجتماعی باشد، می‌تواند منجر به ایجاد خواسته‌ها و مطالباتی در این افراد شود که عدم برآورده شدنشان به تدریج باعث ایجاد نارضایتی‌های عمیق و دنباله‌دار شود؛ نارضایتی‌هایی که دولت و نظام سیاسی مستقر مستقیماً مسئول آن قلمداد می‌شود. نکته مهم در تحلیل هانتینگتون این است که نشان می‌دهد باز شدن مسیر پیشرفت به روی اعضای جامعه، بدون اینکه چنین پیشرفتی به ابداع اشکال جدیدی از همبستگی اجتماعی بیانجامد، می‌تواند به شکل گرفتن انتظارات و چشم‌داشت‌های نامحدود در افراد منجر شود؛ به نحوی که هرچقدر نظام اقتصادی / اجتماعی موجود بیشتر راه را برای پیشرفت افراد هموار کند، و هرچه افراد بیشتر از مزایای چنین وضعیتی بهره‌مند شوند، دچار احساس ناکامی و بیگانگی بیشتری خواهند شد. به عبارت دیگر، شکل‌گیری نظام نامحدود انتظارات در چنین وضعیتی، صرفاً ناشی از ناتوانی دولت در

برآورده کردن انتظارات شهروندان نیست. این انتظارات تا حدی برآورده می‌شوند اما آنچه به تنش بین شهروندان و دولت می‌انجامد، امیال افسارگسیخته‌ای است که در چنین وضعیتی آزاد می‌شوند و امکان برآورده کردن آنها از طرف دولت میسر نیست.

به‌عنوان مثال، در سال ۱۳۵۱ سازمان بین‌المللی کار به دولت توصیه کرد آموزش متوسطه خود را «تا جایی که ممکن است» محدود کند و نسبت به عواقب آن (از جمله افزایش بیکاری و تبعات سیاسی ناشی از آن) هشدار داد (مناشری، ۱۳۹۶: ۲۷۷). این موضوع از این جهت حائز اهمیت است که در سال‌های پایانی سلطنت محمدرضا شاه، هر ساله در حدود دویست هزار نفر از دانش‌آموزانی که در کنکور ثبت نام می‌کردند، بخت ورود به دانشگاه را به دست نمی‌آوردند. محرومیت و عصبانیتی که از این طریق در این دسته از افراد به وجود می‌آمد، باعث منفی شدن موضع آنها نسبت به رژیم می‌شد و آنها را به تهدیدی بالقوه برای بقای رژیم تبدیل می‌کرد. به وضوح، بخشی یا بیشتر انگیزه اغلب جوانان که در سال ۱۳۵۷ مخالف رژیم شاه شده بودند، از چنین مسائلی نشأت می‌گرفت (مناشری، ۱۳۹۶: ۳۰۱).

احساس محرومیت و یأس عمیق ناشی از بر باد رفتن آرزوها و عصبانیت و خشم همبسته با آن، از نظام سیاسی حاکم تصویری می‌ساخت که گویی هم دانش‌آموزان را به حال خود رها کرده و هم باعث و بانی همه این ناکامی‌هاست. در چنین وضعیتی، ترجمه نارضایتی و مطالبات دانش‌آموزان به یک تقابل سیاسی و ایدئولوژیک، حکایت از این دارد که اگرچه دانش‌آموزان نیز در جریان انقلاب به آن بدن سیاسی واحد پیوستند، اما ریشه و خاستگاه نارضایتی آنها را می‌توان در مطالبات صنفی یا قشری خاص خودشان جستجو کرد. اگرچه ترجمه مطالبات صنفی به یک ایدئولوژی فراگیر را می‌توان شکلی از والایش خواسته‌ها و امیال در نظر گرفت، اما رمزگشایی از ایدئولوژی ایجاب می‌کند که منافع جزئی و پنهان نهفته در شعارها و خواسته‌های انقلابی جدی گرفته شوند.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، تمایز اقتصاد روانی ابژکتیو از اقتصاد روانی سوپژکتیو را باید بدین معنا در نظر گرفت که ساختار سیاسی و ایدئولوژیک حاکم بر یک جامعه، لزوماً هماهنگی و تناسبی با اقتصاد روانی افراد ندارد. در نتیجه اگر به‌عنوان مثال، اقتصاد روانی یک نظام سیاسی در جامعه‌ای، منحرفانه باشد (آنگونه که به‌عنوان مثال، رژیم ک

در مورد استالینیسیم ادعا می‌کند)، سوژه‌های این نظام سیاسی لزوماً منحرف نیستند و اگرچه به‌عنوان بخشی از یک نظام سیاسی باید بر اساس اقتضائات آن عمل کنند و سخن بگویند، اما این شیوه خاص سخن گفتن و عمل کردن، لزوماً بر اقتصاد روانی افراد تأثیر مستقیم نمی‌گذارد و فردی که بخشی از یک نظام سیاسی منحرفانه است، ممکن است در زندگی شخصی‌اش، هیستریک، پارانوئیک، وسواسی و... باشد. بر اساس این تفکیک، و نیز بر اساس رویکرد هانتینگتون که در بالا به اختصار توضیح داده شد، وفاداری افراد به ایدئولوژی‌های انقلابی را نیز می‌توان در پرتو متفاوتی فهم کرد. یک ایدئولوژی انقلابی، با نشان دادن کاستی‌های وضعیت موجود و نشان دادن افق وضعیت مطلوب، افراد را به مبارزه و ستیز با نظام سیاسی حاکم فرا می‌خواند. مسلماً تفکیک «ما» و «آنها» نقش مهمی در تثبیت ایدئولوژی و تحکیم قدرت استیضاح‌گر آن دارد. انقلابیون با پذیرش روایت ایدئولوژی انقلابی، به مبارزه می‌پیوندند و بیان و کنشی یکسان و مشابه با هم به دست می‌آورند؛ تشابهی که باعث بسیج نیروهای انقلابی در برابر نظم سیاسی مستقر می‌شود. اما دلیل این انتخاب را لزوماً نمی‌توان در توجیهی یافت که ایدئولوژی برای مبارزه بیان می‌کند. این دلایل، ریشه در اقتصاد روانی سوژه‌ها دارند که ایدئولوژی برای حفظ یکپارچگی و یکدستی و انسجام خود، آنها را نادیده می‌گیرد. چرا که ایدئولوژی در پی برساخت بدن سیاسی واحدی است که با اتحاد و یکپارچگی‌اش، حاکمیت را به چالش می‌کشد. اما اقتصاد روانی افراد و گروه‌هایی که مورد استیضاح ایدئولوژی قرار می‌گیرند، شامل منافع، خواسته‌ها و امیال متنوع و متکثری است که لزوماً صدای بلندی در جریان مبارزات انقلابی ندارد.

نادیده گرفتن ریشه نارضایتی‌ها و تکیه بر ایدئولوژی به‌عنوان نیرویی که توجه‌کننده خیزش عمومی علیه نظام سیاسی مستقر است، باعث پنهان ماندن منافع جزئی و خردی می‌شود که تکرر حاکم بر جامعه را نشان می‌دهد. با یادآوری این نکته که یکی از معانی نقد ایدئولوژی، بازگرداندن مفاهیم انتزاعی (مذهبی، حقوقی و...) به واقعیت اجتماعی انضمامی‌ای است که این مفاهیم در آن ریشه دارند، اهمیت پرداختن به چنین مسئله‌ای با تکیه بر تمایز اقتصاد روانی ابژکتیو از اقتصاد روانی سوژکتیو مشخص‌تر می‌شود. توجه به چنین مطالبات و خواسته‌هایی، راه را برای انجام تحقیقات و پژوهش‌هایی متفاوت درباره انقلاب هموار خواهد کرد.



## منابع

- آرنه، هانا (۱۳۹۷)، **انقلاب**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر خوارزمی.
- برمن، مارشال (۱۳۸۹)، **تجربه مدرنیته**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۷)، **زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران**، ترجمه علی اردستانی، تهران، نشر نگاه معاصر.
- بهروز، مازیار (۱۳۸۰)، **شورشیان آرمانخواه؛ ناکامی چپ در ایران**، ترجمه مهدی پرتوی، تهران، نشر ققنوس.
- بیات، آصف (۱۳۷۹)، **سیاست‌های خیابانی**، ترجمه سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران، نشر شیرازه.
- ژینک، اسلاوی (۱۳۸۹)، **خسونت**، ترجمه علیرضا پاکنهاد، تهران، نشر نی.
- سالکل، رناتا (۱۳۹۶)، **درباره اضطراب**، ترجمه عباس خورشیدنام و سیاوش طلایی‌زاده، تهران، نشر شوند.
- سیدنتاپ، لری (۱۳۹۵)، **اندیشه توکویل**، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر فرهنگ جاوید.
- فرهادپور، مراد، «رخداد ۵۷ و بیان پرفورماتیو سیاست»، مصاحبه با رادیو زمانه، به تاریخ ۱۳۹۷/۱۲/۱۰، دسترسی در ۹۸/۵/۱۴.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳)، **ایرانی‌ها چه رؤیایی در سردارند**، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، نشر هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۷)، **ایران روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفتگوی دیگر**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی.
- قمری تبریزی، بهروز (۱۳۹۷)، **فوکو در ایران**، ترجمه سارا زمانی، تهران، نشر ترجمان.
- کورزمن، چارلز (۱۳۹۷)، **انقلاب تصورناپذیر در ایران**، ترجمه محمد ملاعباسی، تهران، نشر ترجمان.
- مزلیش، بروس و برونوفسکی جیکوب (۱۳۹۳)، **سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل**، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران، نشر آگاه.
- معدل، منصور (۱۳۸۲)، **طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران**، ترجمه محمدسالار کسرابی، تهران، نشر باز.

- مناشری، دیوید (۱۳۹۶)، *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*، ترجمه محمدحسین بادامچی و عرفان مصلح، تهران، نشر سینا.
- نجم آبادی، افسانه، «بازگشت به اسلام، از مدرنیسم به نظم اخلاقی»، ترجمه عباس کشاورز شکری، *پژوهشنامه متین*، زمستان ۱۳۷۷، شماره ۱
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۹۷)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علم.
- Axinn Sidney, Kant, Authority, and the French Revolution, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3 (Jul. -Sep., 1971).
- Jameson Fredric (1994), *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press.
- Zizek Slavoj (2000), *The Art of The Rediculous Sublime*, University of Washington Press, Washington.
- Zizek Slavoj (2006), *How to Read Lacan*, W.W. Norton and Company, New York London.
- Zizek Slavoj (2008), *In Defense of Lost Causes*, Verso.