

# چرا باید از انقلاب ۵۷ دفاع کرد؟

فاطمه صادقی



آیا انقلاب کردن بیهوده است؟ آیا انقلاب ۵۷ بیهوده بود؟ آیا حاصل هیجان توده‌ای مردمان دیوانه و خشمگینی بود که نمی‌دانستند دارند خود را به هلاکت می‌افکنند؟ آیا موتور جلوبرنده‌ی تاریخ بود یا انقلابی ارتجاعی برای حاکم کردن سنتی‌ترین و محافظه‌کارترین اقشار جامعه بر امور همگانی؟ آیا انقلاب ۵۷ قابل پیشگیری بود؟ آیا ضدیت با زنان در ذات این حرکت بود؟ آیا انقلاب ۵۷ قابل دفاع است؟ چه گونه می‌توان از آن دفاع کرد؟

پاسخ من به این پرسش‌ها اجمالاً این است که، خیر، انقلاب‌ها نه اساساً بیهوده‌اند و نه ضرورتاً قابل پیشگیری؛ انقلاب‌ها حادث می‌شوند. هم‌چنین آن‌ها حوادثی‌اند آستانه‌ای، به این معنا که وجوه مختلف و حتی متناقضی از تجربه‌ی بشری و سیاست هم‌چون یکی از پرچالش‌ترین حوزه‌ها را به نمایش می‌گذارند. عاملیت انسان‌ها در این واقعه از یک سو به اوج می‌رسد و از سوی دیگر به کم‌ترین حد. از یک سو بیش‌ترین امید را به همراه دارند و از سوی دیگر حامل بیش‌ترین سرخوردگی‌اند. از یک سو کاملاً پا در گذشته دارند و از سوی دیگر کاملاً رو به آینده‌اند. انقلاب‌ها مرزهای شناختی و تجربی بشر را به چالش می‌گیرند. تاریخ، پس از انقلاب، دیگر هرگز آن‌طوری نخواهد بود که پیش‌تر می‌نمود.

انقلاب ۵۷ هم مستثنی نیست. انقلاب ۵۷ نیز گرچه به عاملیت تام‌وتمام انسان‌ها بستگی داشت، اما عوامل ساختاری پدیدآورنده‌اش هم‌زمان عاملیت انسان‌ها را به حداقل رساند؛ دست کم از یک مقطع به بعد چنین بود. اما آیا انقلاب ۵۷ قابل دفاع است؟ آیا یک حرکت توده‌ای کور بود برای حاکم کردن قشری‌ترین بخش جامعه بر مقدرات عمومی؟ چرا باید از آن دفاع کرد؟

معتمد این واقعه در مقام یک جنبش الهیاتی<sup>۱</sup> سیاسی موتور پیش‌برنده‌ی تاریخ بود، نه حرکتی ارتجاعی برای مسلط کردن محافظه‌کاری. به همین منوال مثلاً گرچه زنان یکی

از گروه‌هایی بودند که پس از انقلاب بیش‌ترین لطمه را دیدند و گرچه بسیاری از گروه‌هایی که در انقلاب ۵۷ شرکت داشتند خوی پدرسالار را درونی کرده بودند، اما ضدیت با زنان جوهره‌ی آن جنبش را تشکیل نمی‌داد. در واقع ضدیت با زنان و حذف آن‌ها عمدتاً به روندهای پسانقلابی تعلق دارد.

در این بحث ابتدا اجمالاً برخی از نظریه‌ها و رویکردهای امروزی درباره‌ی انقلاب ۵۷ را مرور خواهیم کرد. سپس به این بحث می‌پردازم که برای داوری منصفانه درباره‌ی این واقعه دست کم سه نوع تفکیک لازم است: یکم، تفکیک میان انقلاب و حکومت یا بهتر است بگویم میان خود انقلاب و حاکمیت اسلامی که پس از انقلاب بر مسند قدرت نشست؛ دوم تفکیک میان الهیات و شریعت؛ و سوم، تفکیک میان انقلاب در معنای جنبش الهیاتی سیاسی و ایدئولوژی اسلام‌گرا. در آخر نیز به این موضوع خواهیم پرداخت که آیا این واقعه می‌تواند با ما سخن بگوید. نسبت ما با آن چیست و چه اهمیتی برای امروز ما دارد؟ نشان خواهیم داد که افق دید ما درباره‌ی سیاست به واسطه‌ی انقلاب تغییر کرده است. تفکیک‌های یادشده در واقع افق‌هایی هستند که به روی ما گشوده شده‌اند. استدلال من این است که به خاطر امروز باید از آن دفاع کرد.

اما پیش از این که به این سه تفکیک بپردازم، به اختصار درباره‌ی گوهر برخی از نظریه‌هایی خواهیم گفت که این واقعه را بعد از گذشت چهل سال نظاره می‌کنند.

### نظریه‌پردازی درباره‌ی انقلاب پس از چهل سال

نظریه‌های مختلفی درباره‌ی انقلاب وجود دارد. نسل‌های مختلفی از نظریه‌ها درباره‌ی انقلاب ۵۷ و علل وقوع آن نیز شکل گرفته است. اما به نظر می‌آید هر چه از آن واقعه فاصله‌ی زمانی بیش‌تری می‌گیریم، تحلیل‌ها نیز به افت بیش‌تری دچار می‌شوند و از قدرت توضیح‌دهندگی‌شان کاسته می‌شود. این‌جا برای پرداختن به همه‌ی این رویکردها فرصت کافی نیست. بنابراین از باب نمونه فقط به دو تحلیل متأخرتر اشاره خواهیم کرد.

ابتدا شبه‌تحلیلی که این روزها در شبکه‌های اجتماعی می‌چرخد و انقلاب ۵۷ را یورش «دهاتی‌ها» به «شهری‌ها» و تمدن می‌داند. این تحلیل نه تنها توهین‌آمیز و کین‌توزانه است، بلکه مبنایی هم ندارد. زیرا اولاً انقلاب ایران یکی از شهری‌ترین انقلاب‌ها بود و جلودار آن هم روشنفکران شهری. اتفاقاً روستاییان کم‌تر در انقلاب شرکت داشتند. دیگر این که این تحلیل عمدتاً بر ذات‌گرایی فرهنگی متکی است. در بیش‌تر این قبیل تحلیل‌ها فرهنگ غالباً عبارت است از ماده‌ی چسبناک غلیظ و بدرنگ و بدبوی در حال غلیانی که هرازچندگاه یک‌بار حبابی از اعماق آن بالا می‌آید و می‌ترکد. از منظر چنین تحلیلی، انقلاب عبارت است از ترکیدن این حباب. بر این اساس انقلاب ایران هم نوعی عقب‌ماندگی دیرینه، موتور عقبگرد تاریخی، و جز این‌ها تصور می‌شود. ذات‌گرایی فرهنگی بیش از این که تبیین‌گر باشد، کین‌توزانه است و سردرگم‌کننده. در واقع ذات‌گرایی فرهنگی ضعیف‌ترین رویکرد در توضیح انقلاب‌ها است که در آن مهم‌ترین عناصر سازنده‌ی جنبش انقلابی نادیده گرفته می‌شوند.

شاید یکی از قدیمی‌ترین صورت‌بندی‌های این نظریه را بتوان نزد ابن‌خلدون یافت که واضع نظریه‌ی معروف انحطاط تمدنی است. بر اساس این نظریه، هجوم قبایل وحشی که با غیرت به حرکت درمی‌آیند، باعث ویرانی و انحطاط تمدن‌ها و شهرها است. به نظر ابن‌خلدون، آن‌ها با سکنی‌گزیدن در شهر خود گرفتار رخوت و فساد شهر می‌شوند و به‌نوبه‌ی خود در برابر هجوم قبایل وحشی پیرامونی آسیب‌پذیر. ابن‌خلدون که خود قاضی و فقیهی مسلمان بود، همین توضیح را برای برآمدن اسلام نیز به کار برد. در این رویکرد طبعاً ویژگی‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی‌ای که اسلام را شکل دادند، کاملاً نادیده گرفته می‌شود. بازخوانی تاریخ یک کنش علمی بی‌طرف و خنثی نیست. کنشی عمیقاً سیاسی است؛ ولو این که به شدت ضدسیاسی جلوه کند.

این روزها فرهنگ در بازخوانی تاریخ ایران به‌طور عام و واقعه‌ی انقلاب به‌طور خاص به دالی محوری تبدیل شده. به نظر من، این رویکرد بیش از هر چیز بیمار نشان

شکست است. به تعبیر دیگر، این که در بازخوانی یک واقعه‌ی عمیقاً سیاسی، رویکردی تا این حد غیرسیاسی اتخاذ می‌شود فقط نشان‌دهنده‌ی افت تحلیلی نیست؛ بلکه نشان‌دهنده‌ی غروب سیاست است. برآیند این افول طبعاً دلتنگی برای سلطنت یا حمایت از مداخله‌ی امپریالیستی است.

متأسفانه ضعف در تحلیل انقلاب ایران تنها مختص رویکردهای فرهنگی نیست بلکه بر رویکردهای دیگر هم غالب است. یکی از آن‌ها تحلیل محمدرضا نیکفر در «انقلاب دو بُنی» است. بر این مورد هم چون نمونه‌ای از تحلیلی متمرکز می‌شوم که، به‌رغم تأیید جنبه‌ی رهایی‌بخش انقلاب، از سرخوردگی عمیق نسبت به آن حکایت دارد. به اعتقاد نیکفر، انقلاب ۵۷ دارای دو ریشه‌ی متناقض و در واقع صف‌بندی سنت در برابر مدرنیته بود. البته او بحث خود را ابتدایه‌ساکن با هشدار درباره‌ی این دوگانگی آغاز می‌کند و حتی تأکید می‌کند که نباید ولایت فقیه را نظریه‌ای سنتی دانست. اما در انتها خود به این دام می‌افتد و روحانیت را نماینده‌ی سنت و چپ را نماینده‌ی مدرنیته برمی‌شمارد. ناگفته نماند که در بحث او برخی حقایق تاریخی نیز کژدیده عرضه می‌شوند. برای مثال، نیکفر به دفعات تکرار می‌کند که رهبری انقلاب تا ماه‌های آخر وقوع انقلاب ناشناخته بود. اما این حرف هیچ مبنایی ندارد. چون خمینی دست‌کم از ۱۵ خرداد ۴۲ به این سو شناخته شده بود. آن‌چنان که در سال ۴۳ مصطفی شجاعیان «جهاد امروز یا تزی برای تحرک» را نوشت و برای سه تن از مجتهدان فرستاد که یکی از آن‌ها آیت‌الله خمینی بود. بیژن جزنی نیز همین تحلیل را داشت. جزنی هم در تاریخ سی ساله می‌نویسد: «با این پیشینه، خمینی از محبوبیت بی‌سابقه‌ای در میان توده‌ها به‌ویژه صاحب‌کاران خرده‌بورژوا برخوردار است و با امکاناتی که برای فعالیت نسبتاً آزاد سیاسی در اختیار دارد، از شانس بی‌سابقه‌ای برای موفقیت برخوردار است.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> بیژن جزنی، تاریخ سی ساله‌ی ایران، ص ۱۴۴.

توضیح انقلاب بر اساس دو گانه‌ی سنت-مدرنیته از اساس اشتباه است. اما حتی پس از آن که معلوم شود این دوگانگی دام است، باز هم بیرون آمدن از آن آسان نیست. اما در همان حالی که بسیاری مشغول این تحلیل بودند که سنت کدام است و مدرنیته کدام، چپاول و غارت در ایران بعد از انقلاب هم به نام سنت و هم به نام مدرنیته در سطوح گسترده جریان یافته است.

### تفکیک‌های سه گانه

یکم: تفکیک میان انقلاب و حاکمیت. همان‌طور که آمد، برای مفهوم شدن پاسخی که در ابتدای این بحث مطرح کردم، یعنی این که انقلاب ایران موتور پیش‌برنده‌ی تاریخ بود و باید از آن دفاع کرد، حداقل سه تفکیک مفهومی را پیش می‌گذارم: یکم، تفکیک میان انقلاب و حکومت/حاکمیت؛ دوم، تفکیک میان شریعت و الهیات؛ و سوم، تفکیک میان جنبش انقلابی و ایدئولوژی اسلام‌گرا.

در مورد تفکیک میان انقلاب و حکومت/حاکمیت اسلامی که پس از انقلاب بر مسند قدرت نشست، پیش‌تر استدلال کرده‌ام.<sup>۱</sup> به‌طور خلاصه، بسیاری از حاکمیت‌ها در معنای **sovereignty** به نام انقلاب و مردم تأسیس می‌شوند، اما در واقع ربطی به آن ندارند و با نفی همان مردمی امکان‌پذیر می‌شوند که به نام آن‌ها خود را تثبیت می‌کنند. البته حاکمیت یکی از دغدغه‌های فلسفه‌ی سیاسی معاصر است، آن‌هم به این معنا که به نظر می‌رسد اساساً حاکمیت از جمله حاکمیت قانون با دموکراسی سازگار نیست. یادآور می‌شوم که در این‌جا از حکومت یعنی **government** که به معنای اداری امور است، سخن نمی‌گویم. من از حاکمیت (**sovereignty**) حرف می‌زنم. منظورم قدرت قاهره‌ای است که حکم می‌کند. این قوه‌ی قاهره غالباً بر فراز قانون می‌ایستد و در واقع

<sup>۱</sup> بنگرید به: فاطمه صادقی، *قدرت مؤسس: حاکمیت یا سیاست* (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۷).

هر زمان اراده کند، می‌تواند قانون را به حال تعلیق درآورد. منظور من از حاکمیت چنین اقتداری است.

اما حاکمیت در انقلاب‌ها به‌طور خاص مسأله می‌شود. معما این است: انقلاب به معنای نفی حاکمیت و قوه‌ی قاهره است. حال چه‌طور می‌توان بر مردمی که حاکمیت را پیش‌تر نفی کرده‌اند، حاکمیت جدیدی را تحمیل کرد؟ به تعبیر دیگر، چه‌طور می‌توان مردم در مقام قدرت مؤسس را به مردم در مقام حکومت‌شونده تبدیل کرد؟ چه‌طور می‌توان بر مردمی که خود آن‌ها هستند که نظم جدید را پدید می‌آورند، به نام خود آن‌ها اعمال قدرت کرد؟ در واقع باید گفت نمی‌شود. انقلاب گسستی را در حاکمیت پدید می‌آورد که به‌سادگی پرشدنی نیست.

در انقلاب فرانسه پرسش حاکمیت یعنی چه‌طور می‌توان به نام مردم بر آن‌ها سروری کرد، مطرح شد، هرچند پاسخی نگرفت. اما در انقلاب ایران اما این پرسش نه مطرح شد و نه طبعاً پاسخ گرفت. با این حال به نظر من امروز ما باید این پرسش را مطرح کنیم. این یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای انقلاب است. این پرسش پیش از انقلاب اصلاً مجال طرح‌شدن نداشت. اما پس از انقلاب نمی‌توان این پرسش را نادیده گرفت.

خلاصه کنم: میان انقلاب و حاکمیت دره‌ی عمیقی وجود دارد. اولاً انقلاب وجه سلبی دارد، درحالی که تشکیل حکومت وجه ایجابی. ثانیاً نمی‌توان به نام مردمی که انقلاب کرده‌اند، حاکمیتی از نوع اقتدارگرا را به آن‌ها تحمیل کرد، زیرا آن مردم پیش‌تر به آن نه گفته‌اند.

البته معضل حاکمیت فقط به ضدانقلابی‌بودن آن باز نمی‌گردد. حاکمیت به‌لحاظ الهیاتی نیز مشرکانه است. این موضوع درباره‌ی انقلاب ایران که در آن دال اسلام و خدا نقش محوری داشت، بیش‌تر مسأله می‌شود. به تعبیر دیگر، انقلاب ایران یک جنبش الهیاتی سیاسی بود، درحالی که حاکمیت و حکومت اسلامی بر سالاری فردی به نیابت از خدا متکی است. مشکلی که در این جا وجود دارد، دو وجهی است: اولاً **theology**

به معنای **theocracy** نیست. ثانیاً حاکمیت به نیابت از خدا در واقع نفی همان خدایی است که هر نوع حاکمیتی را نفی می‌کند، همان‌طور که **theocracy** در واقع به معنای نفی **theology** است و با آن در تناقض. البته این مسأله فقط به حکومت اسلامی پس از انقلاب بر نمی‌گردد. در تاریخ اسلام ما با این تعارض مواجه بوده‌ایم، بی‌آن‌که به قدر کافی اهتمامی برای صورت‌بندی و نقد آن در کار بوده باشد. اما در ۵۷ شکلی بین به خود گرفت، زیرا انقلاب ۵۷ نفی اقتدارگرایی یا ارجاع به خدا بود. الله اکبر به‌عنوان مهم‌ترین شعار در انقلاب ایران تئوکراتیک نیست، بلکه تئولوژیک است. خدا بزرگ‌تر است؛ اما نه در این معنا که خدا حاکمی زورمندتر است. بلکه به این معنا که ظلم نمی‌ماند، چون خدا هست؛ به این معنا که نمی‌توان به نام خدا ظلم کرد؛ نمی‌توان حاکمیتی را به نام خدا برپا کرد و نمی‌توان به نام او حکومت کرد. الله اکبر در انقلاب ایران نفی خدا-شاه-میهن است و در جنبش سبز نفی ولایت و حاکمیت به نام خدا.

**دوم: تفکیک میان الهیات و شریعت.** از این‌جا می‌رسم به تفکیک دوم که به تفکیک اول ربط دارد، یعنی تفکیک میان الهیات و شریعت. الهیات عبارت است از نوعی صورت‌بندی پیشاشریعت و پیشاقانون. همان‌طور که حکومت سیاست را به حقوق و قانون فرومی‌کاهد، شریعت نیز تجربه‌ی الهیاتی را به شریعت تقلیل می‌دهد.

تفکیک دوم نیز برای این بحث از اهمیت برخوردار است. چرا باید انقلاب ایران را هم‌چون یک جنبش الهیاتی سیاسی تحلیل کرد و نه یک رویداد فقهی؟ جنبش الهیاتی سیاسی به چه معنا است و تحت چه شرایطی شکل گرفت؟ اهمیت این رویکرد برای امروز چیست؟

بگذارید با اشاره به یک متن مسیحی به این تفاوت بپردازم: رساله‌ی پُل به رومیان. این رساله، در عهد جدید یکی از الهیاتی‌ترین‌ها است و نفوذ فراوانی در مسیحیت داشته. در اهمیت آن کافی است یادآور شوم که با همین رساله بود که آگوستین به مسیحیت گروید. جنبش اصلاح دین نیز از این رساله به‌غایت متأثر بود. این نامه مضامین مهمی



را دربردارد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها پرداختن به این دو مفهوم و تقابل میان شریعت و الهیات است. شریعت به نظر پُل از برای حکم و حکمرانی است؛ اما الهیات از برای رستگاری. الهیات بشارت‌دهنده است؛ شریعت قدرت طلب و نافی بشارت. گناه و تخطی<sup>۵</sup> مفهوم محوری شریعت است، زیرا تا گناهی در کار نباشد، داوری و مجازات ممکن نخواهد شد. به قول پُل، بدون شریعت گناه می‌میرد. درواقع شریعت<sup>۶</sup> کیش مرگ است:

«ما که در گناه مردیم، چه گونه می‌توانیم به زندگی در آن ادامه دهیم؟»

نامه‌ی پُل از حیث تفکیکی که میان الهیات و شریعت می‌گذارد، اهمیت دارد. مفهوم کانونی الهیات<sup>۷</sup> خدا است، درحالی که شریعت بر حکم و داوری مبتنی است. زیرا در این‌جا با خدا نه در معنای حاکم و حکم‌کننده بلکه در معنای وعده و بشارت<sup>۸</sup> رستگاری مواجه‌ایم. خدایی که حکم می‌کند، با خدا در مقام بشارت تفاوت زیادی دارد. از حاکمیت رستگاری‌ای عاید نمی‌شود. حاکمیت<sup>۹</sup> توقف در مرگ است.

نسبت انقلاب به اسلام فقه‌ای/تشریحی هم‌چون نسبت مسیحیت سن پُل است به یهودیت و مسیحیت تشریحی.

شاید به‌جا باشد اگر بگوییم اسلام آیت‌الله خمینی در پاریس هنوز وجه سن پُلی دارد، و مبشر است، اما نظریه‌ی ولایت فقیه، هم‌چون هر نوع رابطه‌ی حاکمانه‌ی دیگری، بر گناه، تقصیر، مجازات و حکم استوار و نافی رستگاری است. درواقع به‌جاست که به‌جای انکار خمینی، چرخشی را که پس از انقلاب در رویکرد او ایجاد شد، مورد نقد قرار دهیم.

تمایز میان الهیات و شریعت را می‌توان تا حدی متناظر با دوگانه‌ی شیعه‌ی علوی در برابر شیعه‌ی صفوی<sup>۱۰</sup> شریعتی دانست. اما شاید بیش از او، این مصطفی شاعیان بود که در آثارش رخداد و حیانی کاملاً وجهی الهیاتی و بشارت‌گونه به خود گرفت.

در نوشته‌های فوکو درباره‌ی انقلاب ۵۷ نیز این تفکیک را می‌بینیم. تعبیر «معنویت سیاسی» که فوکو به کار می‌برد، با فقه سیاسی و حاکمیت فاصله‌ی زیادی دارد. خلاصه

کنم: انقلاب به‌عنوان نقطه‌ی اوج یک جنبش معنوی سیاسی با آن‌چه که پس از انقلاب با غلبه‌ی شریعت و فقه و حکم‌رانی و حاکم شرع پدید آمد، در تعارض کامل است. سوم: تفکیک میان جنبش و ایدئولوژی. تفاوت سوم میان جنبش و ایدئولوژی است. انقلاب ۵۷ نقطه‌ی اوج یک جنبش بود، درحالی‌که حکومت اسلامی یک ساخت آمرانه بر مبنای یک ایدئولوژی است. انقلاب و ویژگی جنبشی و جمعی داشت، درحالی‌که ایدئولوژی جنبش را حذف کرد و به‌جای آن یک خط واحد را نشان داد و خواهان وحدت کلمه و رویه شد. این تفکیک هم‌چنین به آن معنا است که آن جنبش انقلابی دربرگیرنده‌ی طیف متنوعی از آراء بود، درحالی‌که ایدئولوژی اسلام‌گرا درصد زدودن تکثر است. بسیاری از افراد و گروه‌ها در ساخته‌شدن این تخیل و جنبش انقلابی متکی بر آن نقش داشتند. اما اسلام‌گرایی در مقام ایدئولوژی مبنای نظام جمهوری اسلامی قرار گرفت و آن جنبش انقلابی را به کلی به حاشیه راند. به تعبیر دیگر، انقلاب ایران ثنوی و دو بنی نبود؛ انقلاب ایران چند بنی بود.

### تخیل سیاسی

این جنبش الهیاتی<sup>۱</sup> سیاسی چه‌گونه ساخته شد؟ از پیش‌شرط‌های مهم آن می‌توان به این‌ها اشاره کرد: یکم، رادیکالیزه‌شدن جامعه در اثر دست‌یابی به این درک که رژیم اصلاح‌پذیر نیست، درکی که پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به تدریج شکل گرفت اما پس از خرداد ۴۲ و سرکوب خونین قیام مردمی گسترش یافت و نهایتاً با جنبش چریکی در سال ۴۹ به روندی برگشت‌ناپذیر تبدیل شد؛ دوم، شرایط اجتماعی و سیاسی از جمله فساد سیستماتیک در شخص اول و دربار، حکومتیان، و ارکان دولت؛ سوم، وابستگی و مداخلات امپریالیستی که به‌ویژه پس از سال ۳۲ صورتی افراطی به خود گرفت؛ چهارم، مدرنیسم سرکوب‌گرانه که یک سر آن طرح‌های اقتدارگرایانه برای توسعه بود و سر دیگر آن نیز ساواک و سرکوب و شکنجه.

اما شکل‌گیری این جنبش را باید هم‌چون هر جنبش دیگری وام‌دار یک تخیل سیاسی دانست که بر «بازگشت به خویش» قائم بود. در این مفهوم یک عنصر نوستالژیک قوی وجود دارد، هرچند ارتجاعی نیست. زیرا منظور از آن خواست بازگشت به یک زمان خاص در تاریخ نیست. این بازگشت بیش‌تر از جنس تخیل دربار‌ی زمان است و متمایل است به بازسازی خاطره‌گونِ آن، آن‌هم بر اساس آن‌چه که می‌توانست باشد نه آن‌چه که واقعاً بود. در این جا تقابل میان خاطره و حافظه کلیدی است. تاریخ و ویژگی حافظه‌گون دارد؛ مملو از اسناد و آرشوها و ثبت و ضبط‌هاست. اما خاطره لمح‌های در میان حافظه است و مخل آن. رستگاری تنها در خاطره و یادآوری از این نوع ممکن است. در این جا تمایز بنیامینی میان تاریخ هم‌چون بایگانیِ اسنادِ توحش در برابر سنت ستم‌دیدگان که هم‌چون نوری در دل تاریکی از دور برق می‌زند، مفید است. بازگشت به خویش، احیای سنت ستم‌دیدگان است، نه رجوع به توحشِ شریعت. به معنای یادآوری سنت پیشاهبوطی ستم‌دیدگان است، یادآوری خاطره‌ای نازمان‌مند.

## آیا انقلاب قادر به گفت‌وگو با ماست؟

اهمیت این جنبش الهیاتی<sup>۵</sup> سیاسی در چیست؟ به نظر من انقلاب ایران، افق جدیدی را به روی سیاست و تاریخ گشوده است. تاریخ ایران با این واقعه برای همیشه به دو بخش تقسیم شده: پیش و پس از انقلاب.

انقلاب ۵۷ جامعه را چنان سیاسی کرد که اثرات آن تا مدت‌ها قابل مشاهده بود. امروز هم ما به سیاسی‌شدن احتیاج داریم. بگذارید با مثالی اهمیت این سیاسی‌شدن را مشخص کنم. نواندیشی دینی در ایران بعد از انقلاب یکی از جدی‌ترین منتقدان ایدئولوژی اسلام‌گرا بوده، اما در این رویکرد دو مشکل جدی وجود دارد: نخست، کم‌رنگ‌شدن وجه سیاسی و اجتماعی نقد. به تعبیر دیگر، نواندیشان نیز گویی پذیرفتند

که انقلاب ایران یک حرکت توده‌ای بود؛ کار توده‌های مجنون جوزده‌ای که از سر جهالت پشت روحانیت راه افتادند. شکی نیست که در مواقعی قطعاً چنین بوده، اما نمی‌توان آن را ذات آن جنبش دانست. این تحلیل درواقع همان خلطی را انجام می‌دهد که پیش‌تر اشاره کردم: خلط میان ایدئولوژی و جنبش.

دوم این که بدیل نواندیشی دینی برای ایدئولوژی، نوعاً یا تفسیر عرفانی بوده یا رویکردهای آلترناتیو به فقه. طبعاً این رویکردها محدودیت‌های خاصی دارند. برای مثال عرفان اصولاً معنویت و رستگاری را به امری فردی و شخصی و سیاست‌زدوده بدل می‌کند. سروش و ملکیان به نظر من دو نماینده‌ی اصلی این تفکرند. البته این اسلام سیاست‌زدوده به نولیبرالیسم هم میل می‌کند و پرسش از برابری و آزادی نیز یک‌سره از آن رخت می‌بندد. در این بینش، درواقع، دین و معنویت هم به کالایی در میان دیگر کالاها در بازار تبدیل می‌شوند. این اسلام نولیبرال به بهترین شکل امروزه در برخی از گرایش‌های عرفانی و عزاداری‌های هیأتی نمود دارد. این گرایش‌ها هم سیاست‌زدوده و شیک‌اند و هم با نولیبرالیسم کاملاً سازگار. طبعاً میان این رویکرد و معنویت سیاسی فوکو دره‌ی عمیقی وجود دارد.

نواندیشی دینی امروز غیراجتماعی‌تر و سیاست‌زدوده‌شده‌تر است و قدرت نقادی خود را از دست داده است، هرچند جامعه نه فقط هنوز هم با مسائلی مواجه است که با انقلاب ۵۷ بی‌پاسخ ماندند، سهل است، مسائل و معضلات بزرگ دیگری هم به آن‌ها افزوده شده است. طبعاً در این شرایط پرسش از آزادی و برابری کلیدی است. اما نواندیشی دینی نوعاً قادر نیست به آن‌ها پاسخ بدهد. به همین دلیل نیز سخن از پایان پروژه‌ی نواندیشی دینی موجه است. این پایان شامل اصلاح‌طلبی هم چون بازنمود عینی آن پروژه نیز می‌شود. درواقع با نظر به شکست و مسیر طی‌شده است که می‌توان آن تجربه را نقد و ارزیابی کرد.

قابلیت دیگر انقلاب نیز شکل دادن به نوعی تخیل الهیاتی<sup>۵</sup> سیاسی بود. همان طور که اشاره کردم، این تخیل بسیار برانگیزاننده بود. این تخیل با حکومت اسلامی به شدت به حاشیه رانده و سرکوب شده است. اما نیاز به آن از بین نرفته است. به نظر من، آن تجربه به ما امکان می دهد که با مرور شکست ها تخیل سیاسی دیگری را شکل دهیم و با انسداد سیاسی مقابله کنیم.

انقلاب ایران بر بستر یک خاطره و تخیل رهایی بخش ممکن شد. اما امروز خود آن به خاطره ای در محاصره ای تاریخ بدل شده که کل آن تاریخ را به چالش فرامی خواند. شناسایی این لحظه و این خاطره در تمامیت آن به معنای شناسایی تعلق آن به سنت ستم دیدگان است.

تنها در پرتو این سنت است که می توان با آن به گفت و گو نشست. در ارتباط با همین سنت است که می توان گفت این واقعه هنوز از ما بازخوانی می طلبد. باید عمیق تر کاوید. گذشته در قالب لحظه ای انقلاب ۵۷ با اکنون در قالب مبارزه ی کنونی برای دموکراتیک کردن قدرت عمیقاً پیوند خورده است.

بخشی از انقلابیون به اعتبار انحصار سیاست در دوره ی پساانقلابی به نماد اصلی انقلاب ۵۷ بدل شدند. از آن جا که عملکرد چهاردهه ای شان به بحران فراگیر کنونی انجامیده است، خاطره ی رهایی بخشی لحظه ای انقلاب ۵۷ از یاد های بسیاری رفته است. مبارزه ی کنونی در گرو درآوردن انقلاب از حصر تاریخ است. شکستن حصر انقلاب ۵۷ تنها به گذشته مربوط نیست؛ عمیقاً به امروز مربوط است. انقلاب ۵۷ محصول جنبشی متکثر در تلاش برای خاموش کردن صدای حاکمان هم چون یگانه صدای تاریخ بود. حاکمیت قدرت مندان پساانقلابی همان طور که قدرت سیاسی را در دوره ی پس از انقلاب به انحصار خویش درآورد، لحظه ای انقلاب را نیز در یادها قبضه کرده است و نوعی ایدئولوژی همگون را به جای آن جنبش ناهمگون به تاریخ قالب کرده است. از اینرو مبارزه ی کنونی بر سر دموکراتیک سازی قدرت سیاسی عمیقاً با دفاع از لحظه ای انقلاب ۵۷

در آمیخته است؛ چونان لحظه‌ای که صدای حاکمان کم‌شمار به نفع خروش محکومانِ پرشمار موقتاً خاموش شد. از انقلاب ۵۷ باید دفاع کرد چون طنین صدای مردمانی متکثر و ناهمگون بود در خروش بر ضد ظالم. این روایتی است از انقلاب ۵۷ که هم حاکمان دیروز پیشانقلابی و هم حاکمان امروز پسانقلابی را خوش نمی‌آید. هر دو هم‌آوا مُصرند که انقلاب ۵۷ فقط محصول ایدئولوژی همگونی بوده است که در چهل سال گذشته بر سریر قدرت نشسته است. حصر انقلاب ۵۷ به دست این دو خصم متقابل را باید شکست. زیرا راه دشوار انقلاب مترقی بعدی تنها از تنگه‌ی صعب‌العبور بازخوانی انقلاب قبلی هم‌چون جنبشی متکثر می‌گذرد.

به گمان من پرسش محوری سیاست در ایران امروز این نیست که چه‌گونه از ۵۷ عبور کنیم و چه‌طور به بوته‌ی فراموشی‌اش بسپاریم؛ بلکه این است که انقلابی بودن یعنی چه و چه‌گونه می‌توان انقلابی بود.