

انقلاب بهمن: دو روح در یک کالبد

دکتر محمد رضا نیکفرا^۱



۳۵ سال از انقلاب بهمن می‌گذرد. چه بود آن انقلاب؟ پیشروی بود یا پسروی؟ جهیدیم و پایمان شکست؟ به آن ورگودال رسیدیم، به آن ورِ ورطه‌ی سلطنت، اما به بهای علیل شدن؟

دیگر در میان مخالفان حاکمیت ولایت‌مدار، کمتر کسی از «انقلاب شکوهمند» سخن می‌گوید و آن را می‌ستاید. سرخوردگی از انقلاب خود را به صورت بی‌علاقگی به بحث درباره آن هم نشان می‌دهد. به ملاحظات بسنده می‌کنند درباره انقلاب ربوده شده، انقلاب خوب و رهبری بد، پیروزی قیام و شکست انقلاب، شکست به دلیل رهبری آن. آیا این گونه اشارات کافی هستند؟ اما مگر می‌توان بدون تحلیل رخداد بهمن، دوره‌های پس از آن را تحلیل کرد؟

انقلاب دو جریان داشت که باید تفکیک آنها را در نظر داشت، هم با نظر به پیشینه‌ی شکاف از زمان مشروطیت و هم برای فهم رخدادها و تقابلی بعدی. برای این تفکیک، سخن گفتن از دو جناح یا دو سویه کافی نیست. انقلاب ایران انقلابی بود دوینی، دوینی در یک معنای هستی‌شناختی اجتماعی. معمولاً از دو می‌توان سه ساخت، از سه چهار و کلاً از دوگانگی چندگانگی و همچنین هیچ یکی نیست که دو نباشد، چندپاره و چندگانه نباشد. اعداد ناشی از انتزاع‌اند و در اینجا از دو بُن که صحبت می‌کنیم، توجه داریم که داریم دست به انتزاع می‌زنیم، پیچیده را ساده می‌کنیم. اما ساده‌سازی داریم تا ساده‌سازی. مدعای نوشته این است که ساده‌سازی تر دوینی انقلاب به فهم پیچیدگی‌های دیروز و امروز کمک می‌کند.

نوشته می‌کوشد پس از تقریر نکته مرکزی خود، از آن برای توضیح وضعیت کنونی و چشم‌انداز آینده بهره‌گیرد.

دو جریان انقلابی

درباره‌ی انقلاب بهمن نظرهای مختلفی ابراز شده است. دو نظری که به اعتبار ارزش‌گذاری‌هایشان، به طور قطعی در برابر هم ایستاده‌اند، اختلافشان را با پیروزی یا شکست انقلاب بیان می‌کنند: انقلاب پیروز شد / انقلاب شکست خورد. اساس روایت حکومتی از باور به پیروزی این است که خواست انقلاب برقراری حکومت اسلامی بود، پس به پیروزی رسید و روایت مقابل آن این است که انقلاب شکست خورد، چون همانا حاصل آن برپایی دستگاه ولایت فقیه شد. در این هر دو روایت از یک انقلاب سخن می‌رود و وقتی به هر یک گوش می‌دهیم، با شخصیت‌ها و رخدادها و توصیف انگیزه‌ها و علل مختلفی مواجه می‌شویم. می‌توان ادعا کرد که هر یک از آنها با غلوه‌ها و تحریف‌ها و یک‌سونگری‌ها و

نویسنده به جریانی تعلق دارد که طرفدار انقلاب بود، اما به خمینی به چشم رهبر نمی‌نگریست. ما انقلاب خودمان را داشتیم و در ابتدا تعجب می‌کردیم که این ملاها از کجا سر و کله‌ی‌شان پیدا شده است. در آن زمان که خمینی از یاد رفته بود، ما انقلاب را تدارک می‌دیدیم، و خمینی هم که مطرح شد، ما کار خودمان را می‌کردیم. این نوشته بر پایه‌ی دقت بیشتر به این تجربه و جریانی که این تجربه در آن صورت گرفته بود، نوشته شده است. انقلاب بهمن دو روح بود در یک کالبد، یک بستر بود و دو رؤیا. یک رؤیا تحقق یافت، و برای آنانی که رؤیایی دیگر در سر داشتند، زندگی به کابوس تبدیل شد. این نوشته درباره این دوگانگی است.

تر نوشته:

است، فقیه به عنوانی کسی از نخلی خمینی و خامنه‌ای. در داستان دیگر سوژه در صنف و قشر معینی مجسم نیست، اما تشخیص دادنی است به عنوان مردمی که سرکوب می‌شوند، زنانی که امکان ابراز وجود آزاد و حقوق ندارند، قوم‌ها و باورمندان به چیزی جز مذهب حوزویان شیعی، نویسندگان و بنرمندانی که از آنان حق بیان گرفته می‌شود، چپ‌ها، ناسیونالیست‌ها و همی کسانی که به شکلی در بینش و رفتار و سبک زندگی متجدد هستند. اگر استبداد سلطنتی را که در شکل مدرن خود هم سنت کهن را بازتولید می‌کند و همچون گذشته اعوان و انصاری دارد، جریان یکم بنامیم، و جریان مذهبی مشروعه‌خواه را جریان دوم، می‌توانیم بر این بقیه، که حامل آزادی‌خواهی و حق‌خواهی ایرانی است، جریان سوم نام نهم. در مقاطعی البته می‌توان نام روشن‌تری بر آن نهاد. مثلاً در اشاره به آن در دهه‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ می‌شود آن را «خلقی» نامید، زیرا جریانی است که مدام بر خلق (مردم، توده...) تأکید می‌کند و می‌خواهد حق خلق را بستاند. تجددخواهی گرایش پررنگی در آن است، اما متجدد خواندن آن، چیزی که گاهی در این نوشته اتفاق می‌افتد، ممکن است با تأکید معنایی‌ای همراه شود که تحریف‌آمیز باشد؛ همین گونه است درباره صفات‌های آزادی‌خواه یا دموکرات. عنوان مشخص مناسبی برای جریان سوم در مقطع حاضر «تحول‌خواه» یا «سکولار» است که مضمون اصلی کیفیت‌بخش‌شان ولایت‌ستیزی است. این عنوان‌گذاری در پایان این نوشته موجه می‌شود.

از منظر جریان «خلقی»، انقلاب بهمن داستانی دارد به کلی متفاوت با روایت حکومتی. این تفاوت، موضعی و عارضی و اتفاقی نیست؛ سابقه دارد. برمی‌گردیم به آستانه‌ی انقلاب مشروطه: از همانجا آشکارا می‌توانیم دو خط روایتی را تشخیص دهیم که نخستین شکاف بزرگشان را در انقلاب مشروطه نشان می‌دهند، در ستیز میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان. در دوران رضاشاه شکاف همچنان برقرار است، اما متأثر است از عامل استبداد پهلوی، که هم مدرن است هم سنت استبدادی را ادامه می‌دهد، سنتی را که در آغاز برپایی نسخه‌ی پهلوی آن، حوزویان نشان می‌دهند که تداوم آن را بر تجربه‌ی نظام مدرنی به نام جمهوری ترجیح می‌دهند. پس از سقوط رضاشاه شکاف دوباره پرجلوه می‌شود، از سربرآوردن مجدد آیت‌الله‌ها و گروه‌های مذهبی گرفته تا درگیری میان مصدق و کاشانی و همراهی جریان آخوندی-لومپنی با کودتاچیان. در گام بعدی، استبداد سلطنتی علیه سنت‌گرایان و به نفع متجددان عمل می‌کند: حق رأی زنان و اصلاحات ارضی؛ اما ائتلافی میان جریان خلقی با

بی‌انصافی‌هایی همراه است که اگر آنها را نقد کنیم و بزداییم، قادر خواهیم شد ایشکال‌های آنها را «رفع» کنیم و به یک روایت دیگر برسیم که جامع است، داستان داستان‌هاست و همه می‌توانند خود را در آن بازابند، طبعاً به شرط این که از غلو و تحریف و یکسونگری و بی‌انصافی دست بردارند. مشکل اما همه بر سر این «شرط» است که آیا متحقق می‌شود یا نه. می‌توان گفت که شرط به لحاظ نظری متحقق شدنی است اگر گروهی مورخ در موقعیت ایده‌آل گفت‌وگوی خردورانه قرار گیرند، یعنی زیر تأثیر آگاهی‌هایی دروغین و زر و زور نباشند و تنها به حجت قوی و شاید عینی روشن و تفسیر بهینه‌ی همه‌جانبه‌ی منصفانه گردن بگذارند. اما به لحاظ نظری کجا و واقعیت عملی کجا! اگر بخواهیم در چنین جایی میان نظر و عمل وساطت کنیم، بایستی به نیروی داوری متوسل شویم؛ و این یعنی که برمی‌گردیم همان جایی که اول بودیم، یعنی شکاف و تقابل، داوری در برابر داوری. طبعاً می‌توانیم به موقعیت ایده‌آل گفتمان نزدیک شویم، به این صورت که داوری خود را گسترده کنیم، کاری که شاخص قوه‌ی قضائیتی است که می‌تواند دیگری را هم در نظر گیرد. در نظر گرفتن دیگری، و فهم او، لزوماً تفاهم با او نیست. از سوی دیگر، این فهم متقابل نیست، به این دلیل که نیروی داوری گسترده، فضیلت منش دموکراتیک است و برخورداری از این منش، یا استعداد فرهنگی-اجتماعی برخورداری از آن، به یکسان میان همه افراد و جریان‌ها توزیع نشده است؛ که اگر چنین نبود، کل این بحث ضرورت نداشت. می‌توانیم سفارش کنیم که داوری‌مان را گسترده سازیم، اما تنها این سفارش و استعداد عمل به آن، از دو داستان یک داستان نمی‌سازد. ما در نهایت می‌توانیم داستان آن دیگری را بفهمیم، اما با آن تفاهم نخواهیم داشت، یعنی آن داستان، داستان ما نیست و از طرف مقابل هم در نهایت تنها می‌توانیم انتظار داشته باشیم که ما را در نظر گیرد، و گیریم که چنین هم کند، اما تضمینی وجود ندارد که در تاریخ‌نگاری‌اش تغییری اساسی دهد.

با تفاوت روایت‌ها در همه جا مواجه می‌شویم، حتّاً در میان کسانی که با هم تفاهم بنیادی دارند. آیا پس لازم نیست که به تفاهم و تقابل روایت‌ها در بیان تاریخ رخداد بهمن به عنوان چیزی طبیعی بنگریم؟ چرا؛ اما وقتی همه روایت‌ها را با هم ترکیب می‌کنیم، به دو شاخه‌ی اصلی می‌رسیم و نکته‌ی مهم این است که به دو سوژه می‌رسیم، سوژه در معنایی که از هر داستانی می‌شناسیم: آنکه داستان درباره اوست، آنکه به اصطلاح قهرمان اصلی داستان است. در یک داستان، نماد ممتاز سوژه‌ی اصلی فقیه

و برای رفع آن کوشیده است، مشکل گذار از حوزه‌ای است که گویا با عینیت محض مشخص شدنی است (رابطه با وسایل تولیدی) به حوزه‌ای که کنش انسانی در شکل تام آن در مد نظر است: کنشی همراه با ذهنیت و زبان. از مفهوم جریان برای رفع این نقص استفاده می‌شود. جریان تاریخ خود را دارد، طبقه یا طبقات هم تاریخ خود را، اما تاریخ این دو ممکن است در دوره‌هایی به هم پیوندند. تاریخ مبارزه طبقاتی تاریخ نبرد جریان‌هاست، نه نبرد بی‌واسطه طبقات. در یک لحظه ممکن است دو گروه معین با هم بجنگند؛ دوره طولانی‌تری را که در نظر گیریم از گروه‌ها به جریان‌ها می‌رسیم.

به بحث مشخص‌مان برگردیم: در انقلاب ایران، انقلاب ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۰، جریان سوم و جریان مذهبی، دو جامعه‌ی مختلف را نمایندگی می‌کردند. جریان سوم ریشه داشت در شهرهای بزرگ، در میان طبقه متوسط و کارگران صنعتی و همچنین در کردستان، که به دلیل غیر شیعی بودن، داشتن مسئله‌ی قومی و زبانی، پیشینی سرکشی و تأثیرگیری از مبارزات کردها در منطقه، گرایشی طبیعی به بدیل غیردینی حکومت مرکزی داشت و کلاً وضعیت آن ویژه بود و هست. جریان مذهبی در شهرهای کوچک و در میان قشرهای سنتی در شهرهای بزرگ ریشه داشت، و با ملایان، که مغز و سخنگوی ارگانیک بازار و دیگر لایه‌های سنتی بود، نمایندگی می‌شد. دهقانان را پیشاپیش و به عنوان یک مجموعه نمی‌توان متصل به این جریان دانست. روستا بسیار دیر به انقلاب پیوست و در نواحی شیعی‌مذهب هم در ابتدا در پشتیبانی از جریان دینی تردید داشت. همچنان خطاست که کلیت روستا را مدافع جریان دینی دانست، به ویژه با نظر به اینکه سرمایه‌داری روستا را شخم زده، و گسترش و ژرفایابی قشرندی بافت سنتی نسبتاً یک دست آن را به هم زده، و در نتیجه در آن گرایش یکدستی دیده نمی‌شود، چنانکه حاشیه‌نشین‌های شهری هم گرایش یکدستی ندارند.

روشن است که در جامعه میان طبقات و جریان‌ها دیوار کشیده نشده است؛ و طبعاً انتظار می‌رود که وقتی دست بر روی یک شکاف و دوگانگی بگذاریم، برای ابطال این دویینی، افراد و گروه‌هایی را نشان دهیم که نمی‌توان آنها را به این دسته یا آن دسته متعلق دانست. با وجود اذعان به عدم قطعیت در دسته بندی و وجود حالت‌های آمیخته (هیبرید)، وجود دو جامعه متفاوت در زیر عنوان فراگیر جامعه ایرانی مستدل‌شدنی است و همچنین اذعان به آن به

استبداد سلطنتی صورت نمی‌گیرد. شکاف میان جریان سوم، که گفتیم در اینجا می‌توانیم آن را «خلق» بنامیم، و جریان دوم، جریان مذهبی، در دوره‌ی ۱۵ ساله‌ی تعیین‌کننده‌ی میان ۱۳۴۲ و ۱۳۵۷ از میان نمی‌رود و وحدت‌جویی انقلابی آغاز دهه‌ی ۱۳۵۰ نیز چاره‌ای برای آن نمی‌یابد. شکاف از همان آغاز خیزش انقلابی سرباز می‌کند: «حزب فقط حزب الله» هیچ نیروی دیگری را تحمل نمی‌کند؛ رست‌های پارسی امام درباره آزادی و رواداری، تأثیری فراتر از سایه درخت سیب نوفل نوشتو ندارند. شکاف دهان باز می‌کند در کردستان، ترکمن صحرا، سقوط بازرگان، انقلاب فرہنگی، کشتارهای دهه ۶۰، قتل‌های زنجیره‌ای در داخل و خارج، سرکوب ... ۱۳۸۸

دو جامعه، دو انقلاب

منظور از «جریان» به عنوان اصطلاحی خاص در این نوشته، گروهی سیاسی، یا مجموعه‌ای از گروه‌های سیاسی نیست، هر چند با اشاره‌های موردی به یک یا چند گروه می‌توان در اصل به جریانی اشاره داشت. منظور از آن همچنین طبقه یا ترکیبی از لایه‌های اجتماعی نیست، هر چند به اشاره به یک جریان می‌توان در اصل به پایی اجتماعی آن نظر داشت و نیز با نام بردن از طبقه یا قشرهایی به آن وجه از وجودشان اشاره داشت که در گشودن زمینه‌ای برای کنش سیاسی دخالت دارد و بر این زمینه است که گروه‌های سیاسی پدید می‌آیند و عمل می‌کنند. پس «جریان» جمعی از افراد نیست، وقتی آنان را تنها با تعلق‌های بنیادین اجتماعی‌شان در نظر می‌گیریم و همچنین جمعی از گروه‌های مشخص سیاسی نیست. چیزی است میان آن زمینه‌ی تعلق‌های بنیادین و تشخیصی به صورت شخصیت‌ها و گروه‌های سیاسی معین. اهمیت وضع این اصطلاح در این است که به پدیده‌ای اشاره دارد با پایداری تاریخی بیشتری نسبت به حزب و گروه و شخصیت سیاسی و این پدیده سیمای سیاسی روشن‌تری دارد نسبت به طبقه یا صنف. مثلاً وقتی می‌گوییم جریان مذهبی، می‌توانیم بازه‌ی تاریخی مشروطیت تا امروز را در نظر بگیریم و خودمان را به یک حزب یا شخصیت خاص محدود نکنیم، در عین حال بپرهیزیم از این که از عنوان‌های طبقاتی پرابهامی استفاده کنیم که همواره باید با این توضیح همراه باشند که چگونه از وضعیت عینی طبقات به نماینده‌هایشان می‌رسیم، یعنی به آن گروه‌های سیاسی‌ای که گویا طبقات را برمی‌نمایند. مارکسیست‌ها به دلیل نداشتن مفهومی میانجی میان طبقه و نمایندگی همواره در توضیح نمایندگی دچار مشکل می‌شوند. این مشکل، که مقدم بر همه مکتب آنتونیو گرامشی آن را دیده

انقلاب شکست خورد، انقلاب جریان سوم؛ اما انقلاب دینی پیروز شد. شکست‌خوردگان حقانیت، استعداد و امکانات بهتری دارند برای نوشتن تاریخ کلیت انقلاب. قضاوت آنان گسترده‌تر از قضاوت جریان دینی است.

در پایان دهه ۱۳۴۰ و آغاز دهه ۱۳۵۰ به نظر می‌رسید که اگر قرار باشد در ایران انقلابی درگیرد، این انقلاب جریان سوم خواهد بود. روحانیت ساکت و تسلیم شده بود و فعالان آن در ایران در حاشیه‌ی گروه‌هایی بودند که بیشتر گرایش به جا گرفتن در جریان سوم داشتند. استبداد شاهی و سازمان‌های جاسوسی و تحلیل‌گران غربی هم خطر را از جانب جریان سوم می‌دیدند. دستگاه سرکوب شاهنشاهی اساساً متوجه جریان سوم بود که گفتیم در این مقطع می‌توانیم آن را با صفت «خلقی» متمایز کنیم. اگر ماجرای مشروطه - مشروعه و مصدق - کاشانی را به عنوان مثال‌هایی الگووار در نظر داشته باشیم، و به حساسیت عظیم فقها به تجدد و چپ، و روابط در مجموع کم‌تنش میان دربار و ملایان بلندمرتبه در دوره‌ی شکل‌گیری بحران در ایران هم توجه کنیم، می‌توانیم با اطمینان بگوییم - با اطمینان در آن حدی که در بررسی‌های تاریخی و اجتماعی میسر است - که اگر انقلاب را جریان سوم پیش می‌برد و رهبری می‌کرد، بخش بزرگی از ملایان طرف دربار را می‌گرفت. بحران از اواخر ۱۳۵۵ آشکار شد اما تا نزدیکی‌های آخر ۱۳۵۶ هنوز معلوم نبود که رهبری در دست کیست. رهبری خمینی هم که تثبیت شد، باز وجود دو جریان بارز بود. به سادگی می‌توان جدول‌هایی ترتیب داد، از دو دسته رخداد و از دو دسته گروه و شخصیت، که بر یک بدون دیگری معنای تامی دارد و شاخص انقلاب خاصی است.

البته گروه‌ها و افرادی وجود دارند که نمی‌دانیم آنها را در کدام ستون جدول دوگانگی بگنجانیم. بیشتر هم گفته شد که برای نقد تر دوبری، می‌توان به بلا تکلیف‌هایی اشاره کرد که معلوم نیست این طرفی هستند، یا آن طرفی. اتفاقاً در نگاه به همین افراد و جریان‌ها می‌توان به خوبی تنشی را دید که در عمق جامعه ایران وجود داشته است. گروه‌های موسوم به ملی-مذهبی را در نظر گیریم: اینان پایی در جریان خلقی دارند و پایی در جریان مذهبی. جریان خلقی پذیرای آنهاست، از جمله به خاطر نفوذ ایدئولوژی ملی، که درست به دلیل ملی بودن، با دین هم سازگاری‌هایی دارد. خلق‌گرایی، که اتکایش به جای مسجد و خدا و ملا، به خلق است، و می‌خواهد اراده‌ی خلق را حاکم کند و از این نظر مدرن و سکولار است، از

لحاظ نظری و کارکرد عملی در روشن‌سازی و پیش‌بینی رخدادها مفید است. غالب تلاش‌های جامعه‌شناسانه‌ی صورت گرفته در توضیح شکاف سنت و مدرنیت را می‌توان در خدمت مستدل کردن دوگانگی جامعه‌ی ایرانی قرار دارد. از طرف دیگر می‌توان دید که اگر به این دوگانگی اذعان کنیم و آن را مبنای روایت‌گری از رخدادهای اجتماعی بگذاریم، تصویرهایی که ارائه می‌دهیم، هم‌جانبه‌تر و راست‌گوتر آند. تصور کنید که ما می‌خواهیم با یک دوربین با زاویه دید محدود کل صحنه را بگیریم. پیشنهاد بدیل این است که از دو دوربین استفاده کنیم. در برابر این پیشنهاد بدیل حتما کسانی خواهند گفت که می‌توانیم تصویرها را با هم ترکیب کنیم، تا به فیلم یگانه‌ای برسیم. ولی با این کار فیلم یگانه‌ی خوبی نخواهیم ساخت، فیلم بدی خواهیم ساخت که همه از آن ناراضی خواهند بود. ما بیشتر از آن به حوادث نزدیک‌ایم که بتوانیم سناریوی هم‌جانبه‌ای بنویسیم. سناریوی «هم‌جانبه» را در آینده خواهند نوشت؛ شاید زمانی اکثر تماشاگران برای آن دست بزنند؛ اما در آن زمان، ما، از هر دو جناح، دیگر نیستیم تا قضاوت کنیم. از منظر اخلاقی، سناریوی «هم‌جانبه» آنی است که بیشترین حق‌کشی را نشان دهد، صدای ستم‌دیدگان را پربازتاب کند و در آن مقتولان زنده شوند و از انگیزه‌ی قتل خود بپرسند. امروزه سناریوی واحد فاقد این ارزش اخلاقی است. این تأکید به معنای انکار اهمیت گفت‌وگو و همدلی میان افراد از جریان‌های مختلف نیست. دعوتی است برای دیدن یک زخم عمیق تاریخی، که انکار آن یا کوچک جلوه‌ی دادن آن، نه تنها کمکی به معالجه آن نمی‌کند، بلکه شاید جراحت را عمیق‌تر و آلوده‌تر سازد.

ما اکنون دو حافظه‌ی اصلی تاریخی داریم، دو بایگانی داریم و این دو بایگانی را نمی‌توانیم یکی کنیم. در میان چهره‌های سیاسی جریان مذهبی و جریان سوم (و نیز جریان سلطنت)، گسل زندگی‌نامه‌ای چشم‌گیر است: بیوگرافی‌های ما از یک جنس نیستند؛ من جاهایی بوده‌ام، که او نبوده است؛ من زخم‌هایی خورده‌ام، که او نخورده است؛ پیروزی او شکست من بوده است و برعکس؛ آنچه من می‌پسندم، او نمی‌پسندد... معلوم نیست که زمانی یکدیگر را بفهمیم. فهمیدن، آسان که دلتای، فیلسوف پرمونوتیست، گفته است، باز یافتن خود در دیگری است. من خود را در او باز نمی‌یابم و او هم خود را در من باز نمی‌یابد. به همین خاطر از انقلاب بهمن که سخن می‌گوییم دو تجربه‌ی مختلف را در ذهن داریم. این دو تجربه را بهتر می‌توانیم در تمامیت‌شان بیان کنیم، اگر دو جامعه و دو انقلاب را در نظر داشته باشیم. یکی از دو

از جناح‌های مختلف حمله می‌شود و وقتی سقوط می‌کند، یک دوره کشاکش جناحی آغاز می‌شود تا سرانجام قدرت تازه تثبیت گردد. بُردار زمانی انقلاب‌های کلاسیک، همه به سوی راه‌گشایی مدرنیته هستند. فردای یک انقلاب، مدرن‌تر از دیروز آن است. گرهی گشوده می‌شود با ترکیبی از ایده‌ها و گروه‌های مدرنیته‌خواه. از تک‌بنی که سخن می‌گوییم، منظور این نیست که نیروی انقلاب متشکل از یک طبقه اجتماعی یگانه و یا به لحاظ سیاسی تک‌جناحی است. تنها کودتا ممکن است تک‌جناحی باشد؛ حتا در انقلاب‌هایی به رهبری یک حزب یگانه، ائتلاف نیروهای اجتماعی و سیاسی مختلفی پیشروی انقلاب را ممکن می‌کند.

انقلاب ۱۹۰۵ روسیه یا انقلاب ملی در چین را در نظر گیریم. جهت نیروهای اصلی پیشبرنده هر دو انقلاب، یک بُردار زمانی تاریخی است که اگر شاخص آن مدرنیته باشد، می‌توانیم بگوییم همه به سوی آینده‌ای پیش می‌روند که در جهت تعمیق تجدد است: درهم شکستن نظام فئودالی و ایجاد شرایطی بهتر برای رشد طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی مدرن (بورژوازی، طبقه کارگر، طبقه متوسط شهری، تحصیل‌کردگان و روشنفکران و کلاً همه کسانی که سرمایه‌ی نمادین‌شان اکتسابی و مدرن است نه ارثی یا ناشی از تعلق به یک صنف بسته سنتی).

در برابر، انقلاب بهمن را در نظر گیریم: دو دسته انگیزه‌ی مختلف و دو دسته نیروی مختلف این انقلاب را پیش برده‌اند که نسبت به بُردار زمانی تاریخی مدرنیته رفتارهای مختلفی از خود نشان می‌دهند. موضوع پیچیده‌تر از این است که بگوییم یک جریان پیشرو بود، یک جریان از هر نظر واپس‌گرا. خیال خودمان را راحت کنیم: در جهان مدرن، نیرویی که آن قدر جدی باشد که تبدیل شود به نیروی اصلی انقلاب در یک کشور، نمی‌تواند از هر نظر ضد مختصات دنیای مدرن باشد. دست کم این است که می‌خواهد قدرت بگیرد؛ اراده به برخورداری از تکنیک تعلق ذاتی دارد به اراده قدرت، و وقتی در جهان مدرن، اراده به مجهز شدن عمل کند، با خود بسی چیزها می‌آورد که منافات دارد با خواست بازگشت کامل به گذشته. پس این گونه بگوییم: یک دسته نیرو در جهت درهم شکستن پدرسالاری عمل می‌کرد، یک دسته نیرو در جهت احیا، تحکیم و انطباق‌دهی پدرسالاری که حاصل‌اش برقراری نوپدرسالاری (Neopatriarchy، اصطلاح هشام شرابی) است.

طریق اصالت‌بخشی به خلق که دین هم به فرسنگش تعلق دارد، هم در مدرنیته‌اش و هم در سکولاریسم‌اش کوتاه می‌آید. گروه‌های ملی-مذهبی (نهضت آزادی، جاما، طرفداران شریعتی، مجاهدین خلق...) واسط میان جریان دوم (مذهبی) و جریان سوم (خلقی) بودند. آنها مدام در نوسان بودند و اکثر آنها سرانجام از جریان دوم بیرون ریخته شدند. برخی توانستند در جریان سوم جایی برای خود بیابند، برخی برای همیشه معلق ماندند یا در نمونه مجاهدین وضعیتی ویژه یافتند. اصلاح‌طلبی درون رژیم اسلامی باعث شد که دوباره بخشی از ملی-مذهبی‌ها به حکومت گرایش یابند. از طرف دیگر، اصطلاح‌طلبی تسه نقاله‌ای شد برای انتقال افرادی از جریان دوم به جریان سوم.

همه‌ی انقلاب‌ها دارای چند جناح بوده‌اند، دست کم دارای دو جناح اصلی، مثلاً ژیروندی و ژاکوبینی، راست و چپ، لیبرال و سوسیالیست. اما در آنها ضمن تفکیک، اینجا و آنجا آمیختگی‌ای هم می‌بینیم که از نوع نهادی (institutional) است؛ در نهادهای حکومتی دو جریان حضور دارند و پس از یک دور کشمکش سرانجام قدرت نایک‌دست، یک‌دست می‌شود. در ایران، حضور دو جریان در یک نهاد، استثنا است. برای اثبات آمیختگی می‌توان به کابینه‌ی بازرگان اشاره کرد و وجود عناصری از جریان ملی-مذهبی در مجلس اول و دوم. اما این نمونه‌ها تر تفکیک را باطل نمی‌کنند و حتا بدان یاری می‌رسانند. بازرگان و وزیرانش برگماشتگان خمینی زیرک بودند نه نمایندگان جریانی در یک نهاد مشترک با جریانی دیگر. از مجلس‌های اول و دوم هم نمی‌توانیم به عنوان نمونه‌هایی از هم‌نشینی نام ببریم. هم‌نشینی دو جریان، از طریق افراد و گروه‌های بلا تکلیف و نوسانی بوده است، و هیچگاه کیفیت نهادی نداشته است. به این دلیل، صحبت کردن از دو جناح در مورد انقلاب ایران نادرخور است و به جای فهم بهتر باعث سوء تفاهم می‌شود.

دو بُنی بستنی شناختی تاریخی

همه‌ی انقلاب‌های موسوم به کلاسیک، انقلاب‌هایی چون انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب آمریکا (انقلاب استقلال)، انقلاب‌های ۱۸۴۸، انقلاب مکزیک، انقلاب‌های روسیه و چین، انقلاب‌های تک‌بُنی هستند. تئوری‌های انقلاب با نظر به این گونه انقلاب‌ها شکل گرفته‌اند. الگو ساده است: قدرتی بازدارنده در برابر پیشروی جامعه برای انجام یک تحول اقتصادی-اجتماعی و مشارکت سیاسی ایستاده است؛ به این قدرت

نکته‌ی بالا را به صورتی مشخص‌تر توضیح می‌دهیم: می‌توانیم «ولایت» را به عنوان یک مفهوم مرکزی در یک تئوری سیاسی ایرانی-اسلامی در نظر بگیریم. در توضیح آن می‌گوییم که سامان خطه سیاسی-فرهنگی ما برپایه‌ی این باور بوده است که ستون نظم بر واحد اجتماعی یک «ولی» است، یک سرپرست، از خانواده گرفته تا کشور (ملت، رعایا...)، و این نظم بازتاب‌دهنده یک نظم کیهانی است که در آن خدایی وجود دارد که سرپرست کل است. نظم‌های ولایی کیهان، مشروعیت‌شان را در نهایت از این نظم ولایی مهین می‌گیرند. سلطنت هم گونه‌ای ولایت است؛ تشکیل حزب رستاخیز هم تأکید بر ولایت است درست در شرایطی که بحران نظم ولایی سلطنتی دارد تشدید می‌شود. سلطنت پهلوی، پدیده‌ای نیمه‌مدرن بود، خصلت اصلی‌اش ولایی بود، اما با پیش راندن مدرنیزاسیون پایه‌های نظم ولایی را درهم می‌کوبید. نیرویی را که به عنوان نیروی سوم یا نیروی خلقی معرفی کردیم، ولایت را از آن خلق می‌دانست، با این باور سیاسی اصل ولایت را نفی می‌کرد، و دست کم به این اعتبار سکولار بود که حقانیت را به مردم متکی می‌دانست و نه به یک ماوراءالطبیعه به اسم فره ایزدی یا چیزی در امتداد ولایت رسول الله. نیروی مذهبی به رهبری خمینی، خواهان تحکیم ولایت بود و مشکل اصلی‌اش با جهان مدرن این بود که این جهان نظم ولایی را متزلزل کرده است.

با این توضیح، بُردار تاریخی تجدد را به صورت مشخص‌تری درمی‌آوریم، به صورتی که بیان اسکلت اصلی آرایش نیروها در انقلاب بهمن باشد: کارکرد نیروی یکم، نیروی سلطنت، حفظ نظم سیاسی ولایی سلطنتی و در همان حال مدرنیزاسیونی درهم‌شکننده‌ی نظم ولایی سنتی بود و این چنین کارکردی را آگاهانه برنامه‌ریزی می‌کرد؛ نیروی دوم، نیروی مذهبی، درست به دلیل همین کارکرد سلطنت با آن مخالفت داشت و در آرزوی یک نظم ولایی بود؛ اما نیروی سوم، نیروی خلقی، با وجود همه آلودگی‌هایش به باورهای سنتی یا ایدئولوژی‌هایی میدان‌دهنده به انواعی از پاترنالیسم، خواهان پایان دادن به نظم ولایی بود.

بر دو جریان دوم و سوم پرنیرو بودند و نسبت به هم استقلال داشتند، چیزی که نافی آمیختگی‌های شخصانی و موضعی به لحاظ گروهی و کنش‌گری نیست. می‌توانیم در یک آزمایش ذهنی یکی از این دو را حذف کنیم یا نقشش را فرعی انگاریم و نادیده بگیریم. نخست جریان سوم را

این تصویر خیالی واقع‌بینانه‌ی اخیر، همدستی محتمل مجاهدین و ملاها، بهر آن ترسیم شد که درنگریم افراد، گروه‌ها و صنف‌های مختلف ممکن است در موقعیت‌های مختلف در موضع‌های کاملاً مختلفی قرار گیرند. مثلاً در

موقعیتی همین آقایان خامنه‌ای و رفسنجانی، می‌توانستند در کنار مجاهدین باشند و یا کلاً در یک قطب‌بندی میان جریان دوم و سوم، در حالت چیرگی جریان سوم، جانب آن را بگیرند و از کادرهای جناح مذهبی آن گردند. بر این قرار، از بن تاریخی که سخن می‌گوییم تنها به صورت محدودی باید آن را شخصانی و حزبی در نظر گیریم. در مورد ما، نکته اصلی، نسبت با بردار تاریخی‌ای است که شاخص زمانش تاریخی (زمانیدن زمان تاریخی) است و همبسته با آن شعارها، آماج‌ها، نمادها، مفهومی‌ها، سبک و منش و زیبایی‌شناسی‌ای است که در تفاوت جناحی اصلی‌شان انتخاب‌های تقابلی ممکن در یک جامعه را مشخص می‌سازند، یعنی به صورت یک دوراهی واقعی، غیر اتفاقی و برآمده از منطق مسیر رشد جامعه در یک دوره تاریخی.

کارایی نظری تز دوبنی انقلاب بهمن

تز دوبنی انقلاب بهمن، تری است ساده و به سادگی سنجش‌پذیر و کنترل‌شدنی. این تز ساده به خوبی از پس توضیح مجموعه‌ی طرح‌شده‌ای از پیچیدگی‌های انقلاب بهمن برمی‌آید؛ اجازه می‌دهد که همتافتی در معرض دید قرار گرفته‌ی انقلاب را تجزیه کنیم، سازه‌های آن را بررسی کنیم، تأثیر متقابل آنها را بر روی یکدیگر بسنجیم، سپس مسیر ترکیب به تجزیه را معکوس سازیم و در هر گام به پیروی از روش دکارتی درنگیم که مبدا چیزی از قلم افتاده باشد. تز دوبنی، هم ژرفانگر است، هم پنهانگر؛ تاریخ را به کمک می‌گیرد برای نشان دادن پیشینه‌ها و دادن عمق زمانی به گروه‌ها و گفتمان‌ها و رخدادها، و همچنین جامعه‌شناسی را برای بازنمایی پایه‌های اجتماعی انقلاب در مقطع زمانی بروز آن. تز دوبنی، تز یک جامعه‌شناسی تاریخی است.

عناصری از این تز را در همی توضیح‌های رایج درباره انقلاب می‌توان یافت. تز این استعداد را دارد که از دستاوردهای همی بررسی‌های صورت گرفته استفاده کند، نقطه قوت هر یک را برگیرد و در یک سنتر جامع برنشاند یا تفسیر دیگری از آنها عرضه کند.

بنیاد تز دوبنی مسئله‌ای است در جامعه‌ی ایران که با آن آشنا هستیم زیر عنوان‌هایی چون تضاد سنت و تجدد، رشد ناموزون، کمپلکس توسعه و عقب‌ماندگی. ما ملتی هستیم پس‌افتاده، «دچار تأخیر»، «دیر کرده»، eine verspätete Nation. این اصطلاحی است که پلموت

غول بینش اسطوره‌ای را مدرنیزاسیون از شیشه بیرون آورد. مدرنیزاسیون هم برانگیزنده‌ی بینش مدرن است، هم بینشی که سنتی خوانده می‌شود. در مورد سنت، این تصور را باید کاملاً کنار گذاشت که گویا چیزی است در پشت سر ما، یا چیزی است که همان‌گونه که بوده از گذشته به اکنون می‌رسد. سنت فعال می‌شود، ساخته می‌شود، تحریف می‌شود، بر اینجا یا آنجایش تأکیدهایی غیر سنتی می‌یابد، ارزشی سمبلیک می‌یابد و در بازار مدرن، خود به صورت یک کالای مدرن از زمره‌ی «صنایع دستی» درمی‌آید. سنت اغواگر است، و برای اغواگری ابایی ندارد که از شیوه‌های مدرن آوازه‌گری استفاده کند.

تأمین را به آنان حس مشارکت می‌توانست بدهد، مشارکت در برنامه‌ریزی سیاسی و اجتماعی. مشکل طبقه میانی مدرن و طبقه کارگر صنعتی، به ویژه در قطب‌هایی چون صنعت نفت، تأمین معیشت نبود. آنان با وضعیت مستقر تضاد فرهنگی اساسی نداشتند و اگر متناسب با ارزشی که (به لحاظ اقتصادی و فرهنگی) یعنی به لحاظ ارزش سخت بیان‌شدنی با پول و ارزش نرم نمادین و فرهنگی) تولید می‌کردند در نظام سیاسی، حتا دست کم در حد تحمل یک نظام نیمه‌باز، امکان مشارکت می‌یافتند، به پشتیبانی توده‌ای از سرنگونی شاه بر نمی‌خواستند. در مورد گروه‌های اجتماعی مدرن، آنانی که به آنها به عنوان جریان سوم و همچنین جریان «خلق» اشاره کردیم، با نظر به مسئله «تأمین اجتماعی» این حکم کلی را می‌دهیم: زیست‌جهان آنان در تقابل با مدرنیته قرار نمی‌گرفت؛ جهان مدرن برای آنان جهان ناامنی نبود؛ آنها تأمین بیشتری می‌خواستند در همین جهان، و کلید تأمین برای آنان مشارکت بود.

- برای گروه‌های اجتماعی سنتی، و گروه‌هایی که از ساختار کهنه‌کنده شده اما در ساختار جدید جذب نشده بودند (به طور مشخص حاشیه‌نشین‌های شهرهای بزرگ و کلاً اکثر مهاجران از روستا به شهر)، جهان مدرن، جهان ناامنی بود. آنها خود را در این جهان باز نمی‌یافتند. نشانه‌های آن، شبکه‌ای از روابط، انسان‌ها و چیزهایی که این جهان در قالب آن به قول مارتین هایدگر می‌جهانایید (= جهان در آن قالب، جهان می‌شد؛ جهان‌اییدن جهان: Welten der Welt)، برای آنان غریبه، و تهدیدآمیز بود. آنان نوع دیگری از «تأمین» می‌خواستند، تأمینی بدان شکل که در حالت آرزویی نوستالژیک، یک خانه سنتی، با یک ولی پرقدرت و ثروتمند چونان یک حاج آقا یا رئیس طایفه، عرضه می‌کند.

ایران در سال‌های ۱۳۵۶ - ۵۷ گرسنه نبود، اما «ناامن» بود، موطنی غریبه بود و این غریبگی در آن بحران و انقلاب پدید آورد. ناامنی آن از دید یک جریان به نبود مشارکت در سامان آن برمی‌گشت، و از دید جریان دیگر به ناآشنایی و عدم اطمینانی که حس بی‌پناهی و ول‌شدگی و یتیمی القا می‌کرد. جریان اخیر زیر چتر ولایت رفت، جریان دیگر نتوانست بدیلی عرضه کند که برای قشرهای حاشیه‌نشین و سرگردان هم جذاب باشد. خود آن هم در تبیین خواست تأمین از راه مشارکت از صراحت بیان کافی برخوردار نبود.

رشد ناموزون و تناقض‌های مدرنیزاسیون توضیح دهنده‌ی واگست‌پذیری دو بن انقلاب ایران به یک بن هستند، به یک زمینه عمومی، که بست‌یابی آن به مجموعه‌ی گوناگونی از عامل‌ها (از جمله در اقتصاد داخلی، در فرهنگ، در مبارزه طبقاتی، در عامل‌های بیرونی) برمی‌گردد. می‌توانیم در جایی یکی از آنها را عمده بخوانیم، اما سخنان در این باره آنگاه مبهم یا مهم نیست که توجه داشته باشیم که «عمده» صفتی است فاقد ارزش منطقی، و ارزش نسبی تحلیلی پیدا می‌کند اگر با این توضیح همراه باشد که چه چیزی برای چه روندی مهم و عمده است.

مسئله محوری: تأمین اجتماعی

برای پرهیز از واکاست‌گرایی‌ایی که مثلاً از طریق مفهوم «عمده» پیچیده را به ساده تقلیل می‌دهد، مفهومی تمامیت‌ساز، یعنی جامع و فراگیر را معرفی می‌کنیم که خود چندسویه و پیچیده است، پیچیده را به پیچیده برمی‌گرداند اما به صورتی مفهوم‌کننده، نه واکا بنده. این مفهوم، «تأمین اجتماعی» است. تأمین اجتماعی بیان خواست یا در حالت تحقق وضعیت زیستن در امنیتی همه جانبه در یک جامعه است: امنیت زیستی (برای حفظ جان، بقا و تأمین معیشت) و امنیت زیست‌جهانی (حس تعلق به یک زیست‌جهان، شریک بودن در آن، سازگار بودن با آن). تز مشخص‌ترکننده نکته اصلی این نوشته: مسئله اصلی انقلاب ایران تأمین اجتماعی بود و این مسئله دو پاسخ متفاوت داشت: ولایت، مشارکت.

توضیح مسئله:

در جامعه‌ی ایرانی حس تعلق و تأمین بودن در دهه ۱۳۵۰ به شکل بحران‌سازی فروکش کرد.

- خواست برآورده‌ی تعلق و تأمین، به دربار و بخش نازکی از قشر مرفه (کارخانه‌دار، تاجر، صاحب‌منصب) منحصر بود

- گروه‌های اجتماعی مدرن، طبقه متوسط و طبقه کارگر صنعتی، مردمی که سرمایه‌ی‌شان (سرمایه اقتصادی، سرمایه نمادین) به کوشش و کار در مناسبات مدرن برمی‌گشت، و هم‌پسته با اینها دانشجویان و جوانان متجدد و روشنفکران، نسبت به نظام سیاسی حاکم حس بیگانگی داشتند و با نظر به وضعیت مستقر و چشم‌انداز آینده از حس تأمین برخوردار نبودند. حس

پوشالی نیست؛ نظامی است دارای پایگاه اجتماعی و در داد و ستد با بخش‌هایی از مردم، داد-و-ستدی غیر دموکراتیک که به بهای تبعیض، فساد، ابتذال فرہنگ و مصرف و فرسایش ذخایر جامعه تمام می‌شود.

سود و زیان تاریخی انقلاب اسلامی

انقلاب ۱۳۵۷ ایران سرسلسه‌ی یک دسته از انقلاب‌های بعدی است: انقلاب‌های «بهار عربی». همه‌ی آنها انقلاب‌های دینی هستند؛ در همه آنها دو جریان با دو خواست متمایز دخالت دارند: جریانی دموکراسی می‌خواهد، جریانی اسلام. انگیزه همه این انقلاب‌ها مشکل «تأمین اجتماعی» است که در موقعیت «دیرکردگی» و رشد ناموزون دو پاسخ متفاوت می‌گیرد: یکی مشارکت می‌خواهد و یکی دولتی می‌خواهد به مثابه ولی سنتی که هم پاسخ به مشکل معیشت دید و هم پاسدار ارزش‌های سنتی در یک جهان غریب باشد.

ولایت اسلامی سرابی بیش نیست؛ وعده‌ای را که می‌دید برآورده نمی‌کند. توده‌های وسیعی که به آن دل خوش می‌کنند، ناامید می‌شوند و تنها عده‌ی محدودی از آن بهره می‌گیرند. این نظام با یک الاهیات سیاسی مشخص می‌شود که در آن دوگانگی الاهیاتی مؤمن-کافر و دوگانگی سیاسی دوست-دشمن برهم منطبق شده‌اند (در مورد الاهیات سیاسی نگاه کنید به مقاله نویسنده به همین نام در: نگاه نو، ش. ۴۷، بهمن ۱۳۷۹). جمهوری اسلامی یک نظام ایدئولوژیک است؛ ایدئولوژی دینی آن به مثابه ارزی است که تبدیل‌پذیر به ارزش‌های دیگر (ارزش اقتصادی، یا ارزش سمبلیک مثلاً مدرک تحصیلی و پایگاه اجتماعی) است. حال و روز دین در جمهوری اسلامی توضیح ویژه‌ی خود را در اقتصاد سیاسی‌ای می‌یابد که انباشت و توزیع، تبدیل‌پذیری، کارکردهای استثماری و تورم و بحران ارز دینی را بررسی می‌کند.

سود تاریخی نظام اسلامی در این است که توده‌هایی را که در حاشیه سیاست و روندهای اصلی اجتماعی قرار داشتند، به میان صحنه می‌کشد و به آنها امکان جامعه‌پذیری (socialisation) می‌دهد که در وضعیت مشخص ما اجتماعی شدن در قالب اجتماعی است که حکومت اسلامی قادر نمی‌شود ساختار در مجموع متجددانه آن را به هم بزند. زیان تاریخی آن در این است که جامعه را آشفته می‌کند، سامان و ارزش‌های جاافتاده‌ی آن را به هم می‌زند بی آنکه بتواند بدیل کارکردمند پایداری برای آنها عرضه کند، نخبگان‌اش را با رانت‌خواری می‌پروراند، انواع و اقسام تبعیض‌های جنسی و عقیدتی و صنفی برقرار می‌کند، در جامعه خشونت و نفرت و حسادت می‌پراکند، رشد اقتصادی و اجتماعی را کند می‌کند، خرافه و ابتذال رواج می‌دهد، و همچنین به تنش در منطقه و جهان می‌افزاید. حتا اگر نظام شاینشاهی - با همان مختصات که بعضاً به انقلاب علیه آن حقانیت می‌بخشید - ادامه می‌یافت جامعه‌ی ایران هم اکنون پیشرفته‌تر، آبادتر، شادتر و اخلاقی‌تر بود، اخلاقی‌تر به لحاظ راستگویی، حس مسئولیت، رعایت و مدارا. همچنین جنگ با عراق در نمی‌گرفت، و منطقه‌ی خاورمیانه و نزدیک بسیار کمتر از آنی متشنج بود که اینک هست. جمهوری اسلامی برای ایران، منطقه و جهان مصیبت‌آور بوده است.

تحول در جریان‌ها

نظام اسلامی ایران، یک شرکت سهامی است. حلقه میانی‌ای که گروه‌ها و محفل‌های سازنده این شرکت تشکیل می‌دهند، نسبتاً بسته است. در آن رابطه‌های خویشاوندی، مرید و مرادی، شراکت اقتصادی و همبستگی‌هایی ناشی از هم‌سابقگی، هم‌رازی و به طور مشخص همدستی در آدم‌کشی و فسادکاری برقرار است. از روز نخست در این حلقه تنش وجود داشته است. نوعی از تنش که مدام اهمیت بیشتری می‌یابد، از یک منطق ابن‌خلدون برمی‌خیزد: تنش میان سابقه و خاستگاه و منش نخستین با منشی که برخاسته از عادت به امتیازوری و تعلق به اشرافیت پرورده شده در دوره‌ی ولایی است. این خلدون در «مقدمه» برنموده است که چگونه بادیه‌نشینان با تصرف قدرت در ملکی آباد و تأسیس

حکومت اسلامی ایران سخت‌کیش است، اما سخت‌کیشی آن همواره یکپارچه و پیگیرانه نیست. انعطافی که در اینجا و آنجا نشان می‌دهد، از اراده به قدرت، و همبسته با آن، الزامات اقتصاد سیاسی برمی‌خیزد. نظام اسلامی امروزین نظامی سازنده است؛ سازندگی آن تکنیکی، سرمایه‌دارانه، ایدئولوژیک و تمامیت‌خواهانه است. دو چیز آن را از یک نظام فاشیستی متمایز می‌کند: بی‌نظمی و به هم‌ریختگی افراطی (که به فرہنگ و ترکیب انسانی دستگاه برمی‌گردد) و گرایش نسبتاً پایدار پوپولیستی درون آن که نمی‌گذارد فاصله‌ی حکومت مطلقه با جامعه چنان شود که قانون قدرت اراده خود را تنها بر پایه مطلقیت خود پیش برد. جمهوری اسلامی، رژیم

محدود نمی‌شود. جفت ولایت، صغارت است و صغارت بیانی از فلاکت اقتصادی-اجتماعی-فرهنگی ماست. ما مردم مفلوک هستیم.

اما جریان سوم که آن را با نظر به واژه‌ی خلق که در گفتار سیاسی جریان مدام تکرار می‌شد و تا حدی قابل مقایسه با دین در گفتار جریان دوم یعنی جریان مذهبی بود، «خلقی» نامیدیم. «خلق» و سازمان‌های سیاسی‌اش در سال ۱۳۶۰ شکست قطعی خوردند و در اواخر دهه‌ی ۶۰ رنگ باختند. با بیانی نمادین می‌توانیم بگوییم که خلق در خاوران مدفون شد. فصلی از یک نبرد و مقاومت تاریخی به پایان رسید. با نظر به گستره‌ی سرکوبگری حکومت در رویارویی با این جریان رقیب، و با نظر به اینکه این سرکوبگری نظام‌یافته و برآمده از ایدئولوژی و انگیزه‌های عمیق نابود کردن هر کسی است که بر مرامی دیگر است، حکومت ولایی سزاوار عنوان «رژیم کشتار» است. کادری‌های رژیم پس از جنایت‌های بزرگ دهه نخست انقلاب به همدستان یک باند تبهکار تبدیل شدند. بخشی از چسبیدگی آنان به یکدیگر به مشارکت در قتل برمی‌گردد.

پس از سرکوب سازمان‌های سیاسی، حضور جریان سوم نمادین شد. در این جریان تجربه‌ی دوران شاه وجود داشت: حفظ حضور خود در تشکلهای مدنی و پوششی و در نمادهای ادبی و هنری. این حضور محدود بود اما آن قدر بود که رژیم به آن حساس باشد. با قتل‌های زنجیره‌ای به مقابله آن پرداختند. افزون بر اینکه زندان کردند و کشتند، بخش بزرگی از نیروی انسانی کشور را راندند و به تبعید فرستادند.

گروه‌های اجتماعی مدرن که پایه‌ی طبقاتی جریان سوم را تشکیل می‌دادند، مدام بیشتر درگیر مشکل بقا شدند. شأن طبقاتی آنان عمدتاً به سرمایه‌ی اجتماعی و فرهنگی و سمبلیک‌شان برمی‌گشت که پس از انقلاب مدعیان غدار متجاوز یافته بود. کانون قدرت به روحانیت و کادری‌های برآمده از بازار، میدان و گروهی از مهندسان جوان مذهبی سودازده منتقل شده بود. با این تغییر، بازار سرمایه‌ی اجتماعی دستخوش تغییری اساسی شد. مثلاً دیگر رابطه با یک روضه‌خوان یا یک پاسدار، که احیاناً تا دیروز لات سرگردان محل بود، اهمیتی بیشتر از نسبت با یک استاد نامدار دانشگاه را داشت. تلاش سنگینی شد برای نابود کردن سرمایه‌ی فرهنگی و نمادین مدرن، تلاشی که

امارت، از چادرنشینی به کاخ‌نشینی می‌رسند و این گذار چه الزام‌ها و پیامدها و سرانجامی دارد. در ایران هم ما شاید ورود خیلی عظیم به یک چرخه‌ی تمدنی هستیم که در درازمدت، آنچنان که اشاره شد، فایده‌ای تاریخی دارد، اما کسب این فایده به بهایی سنگین تمام می‌شود. کاملاً ممکن بود که این ورود به شکلی بسامان‌تر و کم‌تنش‌تر صورت گیرد.

حکومت اسلامی با مشکل حفظ رابطه با توده‌ی مردمی مواجه است که با انقلاب آنها را به پویش اجتماعی سیلاب‌وار کشاند. رژیم در هدایت این پویش وامانده است و افزون بر مشکل مدیریت، دچار این مشکل نیز هست که خود بنابر آن منطق ابن خلدونی رابطه‌اش با پایگاه اجتماعی‌اش مدام سست‌تر می‌شود. رابطه را با دستگاه‌های میانجی (همانند «بسج»)، اعطای پول و امتیاز و آوازه‌گری حفظ می‌کند. دامن‌ی نفوذ این شیوه‌ها محدود است و باز هم محدودتر می‌شود. پدیده‌ی احمدی‌نژاد حاصل تلاشی بود برای احیای پایگاه توده‌ای پیشین به روال پیشین. سرانجام این پدیده نشان داد که چرخه‌ی ابن خلدونی به عقب برنمی‌گردد. احمدی‌نژاد تلاشی بود برای اصلاح بر خلاف چرخه‌ی تمدنی؛ موافق این چرخه تلاش خاتمی بود که زمینه‌ی آن را دولت سازندگی رفسنجانی فراهم کرده بود. با حسن روحانی تلاش محمد خاتمی، از سر گرفته شد، این بار به شکلی محتاطانه‌تر و کنترل شده‌تر.

جریانی که از آن به نام جریان دوم یا جریان مذهبی نام بردیم، جریانی در حال تجزیه است. بخشی از آن به جریان سوم گرایش دارد، چیزی که در جنبش سبز تجلی بارزی یافت. حتا بخشی از فرزندان مقامات رودرروی پدران‌شان ایستاده‌اند. جریان دوم تجزیه می‌شود اما از میان نمی‌رود. کلاً می‌توان گفت که در ایران همواره یک جریان قوی سیاسی شیعی وجود خواهد داشت، و این تنها به دلیل باورمندی دینی مردم نیست. رکنی از بورژوازی ایرانی بورژوازی شیعی است. شیعه و کلاً اسلام، نوعی عقیده، نوعی اجراگری و ایفای نقش، و همچنین نوعی کارکرد و نهاد اقتصادی است و به این اعتبار یک موضوع اقتصاد سیاسی است. اسلام با این مختصات و با رابطه‌ای که از راه حکومت‌گری با جهان گرفته، محمل نوپدرسالارانه‌ی روابط بورژوازی در ایران است. این را نیز باید در نظر گرفت که از اعمال ولایت حکومت اسلامی بخش‌های قابل توجهی از رعایا بهره برده‌اند. پشتیبانی از حکومت اسلامی به ایادی مستقیم و رانت‌خواران و امتیازوران

«انقلاب فرهنگی» جلوه‌ای از آن است و در همان حال بی‌سرانجامی آن را نشان می‌دهد.

در ایران که‌گاه از زوال یا حتا مرگ طبقه متوسط سخن می‌رود. چنین چیزی واقعیت ندارد، در عین حال که هر کس می‌تواند نمونه‌های فردی بسیاری از شکست در نگه داشتن خود روی آب یا دست کم ناتوانی در ارتقای وضعیت خود بر بشمارد. در بسیاری از موارد اختلاف نظر، مشکل به تعریف طبقه متوسط برمی‌گردد. ما در اینجا به سادگی آن را دربرگیرنده‌ی افرادی تعریف کنیم که زندگی‌شان در حد متوسطی تأمین است (به دلیل برخورداری از ترکیب تأمین‌کننده‌ای از سرمایه‌ی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، یعنی مال، رابطه، و تخصص و مدرک تحصیلی، و همه اینها البته با در نظر گرفتن معنای تأمین که جامعه به جامعه فرق می‌کند و صرفاً عینی نیست و به برداشت ذهنی هم بستگی دارد. ناگفته پیداست که بخشی از طبقه کارگر هم با این تعریف در طبقه متوسط قرار می‌گیرد، مثلاً آن بخش که تکنسین نامیده می‌شود با توجه به مکالمه‌ای این چنین: «تو کارگری؟ نه، من تکنسین‌ام!» با توجه به تعریف ساده‌ی کارکردی‌ای که عرضه شد، می‌توانیم با نظر به آمار در دسترس بگوییم که در دوره‌ی پس از انقلاب قدر مطلق کمی طبقه متوسط ایران رشد داشته است، چیزی که تا حدی در ادامه‌ی رشد دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ است؛ اما شتاب رشد پایین آمده، یعنی نسبت رشد طبقه میانی به رشد جمعیت سیر نزولی داشته است. بخش از دیرباز شهرنشین و دارای تحصیلات جدید در حد دو-سه نسل بنیاد و سازنده و پردازنده‌ی اصلی مدنیت ماست. کسانی که با تحرک جمعیتی و پویای اجتماعی پس از انقلاب به طبقه میانی پیوستند، نتوانستند در ارزش‌های آن تغییری اساسی دهند. یک خصلت این طبقه باز بودن به روی جهان است و نگاهی که به غرب دارد، اگر چه گاهی زیر چشمی. یک ارزش چشمگیر در این طبقه ارج برخورداری از سرمایه سمبلیک مدرک تحصیلی دانشگاهی است. ابواب جمعی حکومت اسلامی با حرص و ولع خاصی شروع به کسب چنین سرمایه‌ای کردند. در نبرد ارزش‌های سمبلیک علیه یکدیگر میان سنت‌گرایان و متجددان، ارزش تحصیل در نهاد جدید دانشگاه نه تنها ضربه نخورد بلکه مقبولیت فراگیری یافت، امری که حکایت از غلبه گرایش بورژوایی (بورژوایی در اینجا بیشتر در معنای «مدنی» جدید) در جامعه ایران دارد. طالبان در افغانستان علاقه‌ای نداشتند که پا به دانشگاه نهند و مدرک دکترای کسب کنند.

غلبه‌ی ارزش آموزش عالی جدید و مجموعه دیگری از ارزش‌های جدید یا سنتیِ نوگشته، زمینه‌هایی ایجاد کرد برای تماس و درهم‌آمیختگی بیشتر پایه‌ی طبقاتی جریان‌های دوم و سوم. با این روند و کلاً با رشد و تحول طبقه میانی، بخشی که بنیاد جریان سوم بود، در توده‌ی جمعیتی وسیع‌تر و متنوع‌تری به لحاظ خاستگاه و فرهنگ قرار گرفت و تا حدی رنگ باخت. این امر در ترکیب با تجربه‌ی تلخ شکست سیاسی و تمرکز تلاش افراد بر روی بقا و حفظ شأن طبقاتی در جامعه‌ای متحول، و همه‌ی اینها در شرایط سانسور و سرکوب، گسستی در ذهنیت جریان سوم پدید آورد، آن هم در وضعیتی که نسل جدید داشت به شدت زیر تأثیر فرهنگ چیره‌ی جهانی برپایه‌ی فرآیند جهانی شدن و انقلاب رسانه‌ای قرار می‌گرفت. در مجموع تجربه و آگاهی اندکی از نسل قدیم به نسل جدید منتقل شد. این امر بدی‌ها و خوبی‌های خود را دارد. بدی آن از جنس فراموش‌کاری تاریخی عمومی ایرانیان و سست شدن ارزش‌های همبستگی و از-خود-گذشتگی است. آنچه نسل جدید یادگرفت تلاش برای حفظ خود و سامان دادن به یک زندگی مطلوب در فراسوی عرصه زندگی جاری علنی بود. نسل جدید مثل نسل انقلابی قدیم از-خود-گذشته نیست. تمرکز بر خود توجه به حق خود را تقویت می‌کند. این بار حق‌خواهی، کمتر حق‌خواهی جمعی و بیشتر حق‌خواهی فردی است و از این نظر بر بستر مناسبات بورژوایی اصیل‌تر است. در ایران دیگر ذهنیت شکل‌گرفته با حق‌خواهی فردی، رکن مهمی از حق‌خواهی جمعی است و این موضوع تحول مهمی در فرهنگ سیاسی کشور است. (اشاره به وجهی از منشأ این تحول طبعاً فقط سویه معینی از آن را برمی‌نماید.) خلق‌گرایی، سست شده و در برابر، فردگرایی نیرو گرفته است. این خوبی‌ای است که در آینده بهتر می‌توان قضاوت کرد با خود چه بدی‌هایی دارد. این را اما می‌دانیم که خودخواهی بورژوایی همواره پایه‌ی لیبرالیسمی رزمنده برای آزادی‌های فردی نیست و به سادگی محافظه‌کار هم می‌شود. تحول مثبتی که می‌توانست زمینه را کمتر برای رشد محافظه‌کاری مساعد کند، پیوستگی جریان سوم به یک جنبش گسترده‌ی جوانان و رواج سبک زندگی آلترناتیو بود. تجربیاتی از نسل انقلابی جریان سوم به حرکت‌های زنان، حرکت‌های دانشجویی و تشکلهای کارگری منتقل شد اما گستره‌ی آنها چنان نیستند که بخواهیم حکم گسست را تعدیل کنیم.

جریان‌شناسی امروزی

آیا ممکن است که یک گسست انقلابی پیش آید و گسست تاریخی را جبران کند، یعنی در گسست گسست

فورا باید دو نکته مهم تکمیل‌کننده را ذکر کرد: این که مردم یک دست نیستند و این که همپوشی‌هایی وجود دارد میان حکومت و بخش‌هایی از مردم.

در این گره‌گاه‌ها می‌توان شکاف‌های جامعه ایران را آشکارا دید:

۱. گره‌گاه معیشت و اشتغال: شکاف عظیمی ایجاد شده میان داراییان و نداداران که بیکاری توده بزرگی از جوانان (دست کم ۳۰ درصد) در پیوند با آن قرار دارد.

۲. گره‌گاه همبستگی کشوری: حس همبستگی در کشور رو به کاهش گذاشته است. علت بلافصل آن حاکمیت ایدئولوژیکی است که یک نظام تبعیض برقرار کرده است. این نظام بی‌پیشینه و بی‌زمینه نیست و از جمله بر پایه شکاف‌هایی است که از پیش در ایران وجود داشته و خاص کشورهای است با تنوع قومی و مذهبی و اقلیمی، و بدون سامان دموکراتیکی که مانع تبدیل تنوع به تبعیض شود.

۳. گره‌گاه ارزشی و فکری: در ایران اکنون تنوع بی‌سابقه‌ای از گرایش‌های ارزشی و فکری و سبک زندگی وجود دارد. گرایش‌ها با تعصب و خودآگاهی همراه هستند و در برابر تلاش برای غلبه بر آنها ایستادگی می‌کنند.

۴. گره‌گاه سیاست: حکومت نقش مجتمع‌کننده خود را در میان توده مردمی که زمانی به آنان اتکا داشت (سنت‌گرایان، «مستضعفان»)، از دست داده و در درون خود نیز با مشکل مجتمع کردن و متحد کردن مواجه است. اختلاف سیاسی فقط اختلاف در درون حاکمیت و در رابطه حاکمیت و مردم بروز نمی‌کند. مردم نیز در درون خود اختلاف دارند. یک وجه مهم اختلاف به رابطه با حاکمیت برمی‌گردد. آنانی که طرفدار بی‌چون و چرای حکومت و به سخن دقیق‌تر ولایت هستند، در اقلیت‌اند. مسئله اصلی، کسانی است که دارای نقش و گرایشی دوگانه‌اند: در جایی با رژیم همسو هستند در جایی نه. چیزی که بر روی این دسته تأثیر مهمی می‌گذارد اختلاف در درون حاکمیت است. به تجربه می‌دانیم هرگاه شکافی در سد حکومت ایجاد شود بعید نیست که سیلابی راه افتد.

توجه کافی به این گره‌گاه‌ها باعث می‌شود که جریان‌شناسی سیاسی کشور را به برداشتی ساده از وجود دو جریان موافق و مخالف حکومت، یا مذهبی و غیر مذهبی، و یا ولایت‌خواه و آزادی‌خواه محدود نکنیم. تنها در وضعیت خاصی محور رویدادها رویارویی بی‌ابهام دو جریان موافق

پدید آورد؟ به سخن دیگر، آیا موجه است که انقلاب دیگری را انتظار بکشیم؟ انقلاب تحول پر قدرت فراگیری است که ظاهراً به ناگهان رخ می‌دهد. آنچه به ناگهان رخ می‌دهد، حاصل رزونانس است، حاصل طنین‌افکنی پیایی است بدانسان که هر طنینی از طنین پیشین پر قدرت‌تر باشد. دو جریان دوم و سوم در سال ۱۳۵۶ در مجموع به لحاظ ایجاد صدا برابر بودند. حتا می‌توان گفت که از جریان سوم، جریان غیر دینی، صدای بیشتری برمی‌آمد تا از جریان دوم (در عرصه‌های شناخته شده ابراز وجود: کتاب و رسانه، دانشگاه، محافل روشنفکری، خارج از کشور، عرصه حرکت گروهی). صدای جریان مذهبی ولی طنین بیشتری داشت و این طنین از خیزش قم در ۱۹ دی ۱۳۵۶ پیوسته نیرومندتر شد.

اینک صدای نیروی مذهبی طنین طبیعی پیشین خود را از دست داده است. جز این حکم کلی که مردم ایران به هر حال مذهبی هستند، هیچ دلیل دیگری در دست نداریم برای اینکه تصور کنیم اگر دستگاه تقویت‌کننده دولتی دینی دچار اختلال شود، صدای مذهب اقتدارگرا باز توان پیشین خود را خواهد داشت. در مقابل، روا نیست استناد کنیم به اینکه صدای مخالفان از زمان افت جنبش سبز کم‌طنین یا حتا بی‌طنین است و بر پایه‌ی آن برنهمیم که در مسابقه‌ی صدا باز رژیم و جریان مذهبی پشتیبان آن پیش است. صدای مخالف همواره در وضعیت خاصی طنین‌افکن می‌شود. تا پیش از آن حرفی و اشارتی است که دهن به دهن می‌گردد. آن وضعیت خاص کدام است؟ به این پرسش پاسخی کلی نمی‌توان داد به این دلیل ساده که کلی، خاص نیست. وقتی خاص بروز کند، تازه پس از آن است که بروزش را درمی‌یابیم. اما می‌توان درباره‌ی شرط‌های امکان بروز پرسید و به آن پاسخی داد به قول بگل «عمومی مشخص». پاسخ کلی مشخص به مسئله چیست؟

دره‌ای که صدای مخالف در آن طنین‌افکن می‌شود، شکاف میان حکومت و مردم است. تجربه‌ای از ابعاد این شکاف در جنبش سبز پیدا کرده‌ایم. در این فاصله رژیم منفورتر شده است و بعید به نظر می‌رسد که اصلاحات حسن روحانی شکاف را ترمیم کند. یک روال معمول اصلاح در رابطه‌ی حکومت و مردم، گرفتن از گروهی و دادن به گروهی دیگر است، و آن هم با دست و دلی لرزان و ناکامی در حفظ توازن. با این رویه شکاف ترمیم نمی‌شود. اما هنگام سخن گفتن از شکاف حکومت مردم

اگر بخواهیم جریان‌ها را با نگاهی تاریخی یعنی با توجه به اصل و نسب و آینده‌ی محتمل آنها تشخیص دهیم و نام‌گذاری کنیم، با توجه به توضیح بالا می‌توانیم از دو جریان اصلی محافظه‌کار و تحول‌خواه سخن گوئیم. همه‌ی محافظه‌کاران موافق ولایت فقیه نیستند و همه مخالفان ولایت مطلقه‌ی فقیه لزوماً تحولی را نمی‌خواهند که حاصل آن دولت سکولار دموکراتیک باشد. ولایت‌مداری به لحاظ فکری و سیاسی در بستر مرگ است. مبارزه سیاسی و فکری و اخلاقی با آن به پیروزی رسیده و اینک مسئله‌ی اصلی محافظه‌کاری است، نیرویی که هم دربرگیرنده محافظه‌کاران عقیدتی است هم کسانی که به هر دلیل خواهان حفظ وضع موجود هستند، حتا اگر در خلوت ضد ولایت باشند و فراتر از آن ضد دین. نبرد طبقاتی در ایران امروز نبرد میان امتیازوران و توده‌ی بزرگ محرومان است.

ولایت‌مداران امروز بر جایگاه جریان سلطنت نشسته‌اند. نشسته بر جایگاه جریان مذهبی، جریان دوم، جریان بزرگ محافظه‌کار است که یک سرش در حکومت و حوزه است و سر دیگرش در میان بخشی از مخالفان رژیم. جریان سوم، جریان تحول‌خواه سکولار است. پیروزی این جریان تابع آن است که بخش‌های عظیم جمعیت، امکان تأمین اجتماعی را در آن پیروزی ببینند، یعنی حس کنند که جریان ولایت‌ستیز می‌تواند زندگی خوب در کشور را تأمین کند و زیست‌جهان‌شان را برای آنان مطمئن سازد. در جهان جدید تحول همه باید امکان مشارکت داشته باشند، همه باید در آن antegrade شوند. سخن گفتن از سکولاریزاسیون باید با تأکید بر انتگراسیون یعنی رفع تبعیض و به هم پیونداندن و مشارکت همراه باشد. سکولاریزاسیون بایسته‌ی ایرانی یعنی جداسازی قطعی دین و دولت به عنوان گامی اساسی در جهت رفع تبعیض در همه‌ی عرصه‌ها. بر بُعد دموکراتیک آن تأکید شایسته‌ای می‌کنیم اگر بگوئیم سکولاریسم ایرانی یعنی پایان دادن به ولایت در همه شکل‌های آن که شکل نخست طبعاً در حوزه‌ی سیاست دولتی است.

قطعی و مخالف قطعی خواهد بود. شرط امکان آن این است که شکاف‌ها، از نظر شدت و نحوه‌ی ترکیب شدن با هم، چنان باشند که صدای مخالف در آنها طنینی نیرومند و تکرار شونده بیابد و با هر تکراری رساتر و فراخواننده‌تر و مجتمع‌کننده‌تر شود. در این حالت ویژه شاید انقلابی دیگر بروز کند. تحول در حالت‌های دیگر مرحله‌ای پیش می‌رود و هر مرحله کیفیت خاصی از نظر آرایش نیروها و شدت و نحوه‌ی درگیری‌ها دارد. این که در پایان یک روند شاید طولانی روا باشد که از انقلاب سخن گوئیم، نبایستی موجه کند که پیشاپیش همه چیز را در قالب آن صحنه‌ی تعیین‌کننده‌ای بریزیم که در آن حوادث به صورتی بازگشت‌ناپذیر دفتر ولایت را می‌بندند.

اکنون اگر معتقد به وجود دو جریان اصلی سرنوشت‌ساز برای آینده‌ی سیاسی کشور زیر عنوان موافق و مخالف باشیم، بایستی پرهیز کنیم از این که کل جریان مخالف را غیر مذهبی بدانیم، اگر منظور از غیر مذهبی کسانی باشد که مخالف دولت دینی هستند. دولت دینی ممکن است در دو شکل ظاهر شود: مشروعه، یعنی حکومت مطلقه فقیه، و مشروطه، یعنی سلطنت فقیه‌ی که گویا در حکومت دخالت نمی‌کند یا دستگاهی که حق وتویی را برای فقه در نظر می‌گیرد (بازگشت به ماده دوم متمم قانون اساسی مشروطه). کاملاً محتمل است که خامنه‌ای آخرین ولی مطلق باشد. پس از او، اگر نظامیان به قدرت نرسند، دوران کشاکش برای حفظ حکومت اسلامی در قالب مشروطه شروع می‌شود. مشروطه‌خواهان آن کسانی خواهند بود که منفعتی در حفظ این نظام دارند. در هواداری از مشروطیت اسلامی، محافظه‌کاری ایرانی، که در میان مخالفان اسمی امروزین ریشه‌ی قوی‌ای دارد، تعیین‌کننده خواهد بود. نبرد اصلی نبرد تحول‌خواهان است با محافظه‌کاران؛ و شاخص تحول‌خواهی سکولاریسم است، سکولاریسم در معنای باور به لزوم جدایی دین و دولت.