

رخداد ژینا و نایدئولوژی «زن، زندگی، آزادی»

محمد حقمرادی



رؤیایها، خیالها و آرزوهای که مدرنیته آفرید در مواجهه با جهان سخت و سنگین ایدئولوژیها و ساختارهای اقتصادی و سیاسی پیشامدرن، تجربه‌های مدرنیته‌ی گوناگونی آفریده است. بخشی از این تاریخ، تاریخ قربانی شدن رؤیایها و آدمیان است که در پناه ماشین میل قربانی‌ساز فاشیسم، استالینیسم، نازیسم، کاپیتالیسم و توتالیتاریسم، ممکن و محقق شد.

از جنبه‌ای می‌توان تاریخ مدرنیته‌ی ایرانی را از منظر جدالی که بر سر نگاه به زن و آزادی وجود دارد، روایت و تفسیر کرد که پی‌آمد هر رویکردی به این دو، نوع خاصی از زندگی را ممکن می‌کند. جدال و منازعه‌ای از انقلاب مشروطه تاکنون حول مفاهیمی مانند آزادی، حکومت قانون، مردم، زن، غرب‌گرایی و ترقی آغاز شده است. به عبارتی می‌توان گفت تاریخ اکنون ما، همان لحظه‌ی تأسیس دولت-ملت در ایران است که فرودستها و پیرامونی‌هایی حول جنسیت،^۱ زبان و مذهب را خلق کرد که اکنون شیخ وار بازگشته‌اند.

«کلمه قبیحه آزادی ... به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب و در باطل سراپا نقص است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیا و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت ... دولت را وداع تام و تمام نمودم، به واسطه‌ی این که اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم و سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرمات ننماید، معترض اموال و ناموس مردم نشوند، و چنین برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است، که هر کس هر چه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و

^۱ نابرابری جنسیتی پس از استقرار دولت مدرن ابعاد و شیوه‌های متفاوتی با دوران پیش از آن یافته است و اکنون این روابط، مسئله‌مند، شده است.

فساد نهب اموال نماید و بگوید (آزادی) است، و شخص اول مملکت

همه را آزاد کرده و در معنی به حالت وحوش برگردانیده است»^۲

این متن بخشی از نامه ملاعلی کنی از مجتهدین عصر ناصری در زمان صدراعظمی میرزا حسین خان سپهسالار است که در دوره‌ی پیشامشروطه در سال ۱۲۵۲ در مواجهه با آزادی خواهان به کار برد و سپس شیخ فض‌الله نوری نیز در دوره‌ی مشروطه با اتکا به آن به جنگ آزادی خواهان رفت و توسط نویسندگان دوره‌ی مشروطه و پس از آن نیز کلمه‌ی آزادی مورد بحث و نقادی قرار گرفت و اکنون نیز منازعه‌ای بر سر این مفهوم و دلالت‌های آن وجود دارد. وی در نامه به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «کلمه قبیحه آزادی برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما دودمان تو را به باد می‌دهد» در واقع وی نه تنها آزادی را قبیح می‌داند بلکه آن را امری هراس‌آور معرفی می‌کند که قدرت حاکم را متزلزل می‌کند.

نمایش خیابانی یک انقلاب جامعه‌شناختی

گرایش‌های بحرانی یک سیستم در موقعیت‌های زمانی و مکانی به شیوه‌های مختلف خود را بروز می‌دهد؛ اما به شیوه‌ی مزمن همواره وجود دارد. حاکمیت ایدئولوژیک، هزینه‌های زیادی دارد و تمام این هزینه‌ها بر مردم تحمیل می‌شود؛ بدون آن که اغلب از آن منتفع شوند. به همین دلیل شاید بتوان گفت بحرانی شدن یا افول هویت‌های ایدئولوژیک از بنیادی‌ترین تحولات در این عصر است. بشیریه^۳ اجرای پروژه‌ی دولت ایدئولوژیک دینی را در عرصه‌ی اجتماعی و فرهنگی دارای پی‌آمدهای مختلف می‌داند. به نظر وی بحران مشروعیت و کارایی ذاتی دولت ایدئولوژیک است. وی پی‌آمد این وضعیت را انفعال و بی‌تفاوتی در عرصه‌های مختلف می‌داند. اما اکنون وجه غالب مواجهه

^۱ متن این نامه که به ناصرالدین شاه قاجار نوشته شده است در کتابهای مختلف بازگو شده و مورد توضیح و تفسیرهای متعدد قرار گرفته است. برای نمونه بنگرید به: فریدون آدمیت در کتاب اندیشه ترقی و حکومت قانون و ماشالله آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی

^۳ بشیریه، حسین در دومقاله بحران دولت‌های ایدئولوژیک، مجله بازتاب اندیشه (۱۳۸۱) و مقاله زمینه‌های اجتماعی بحران سیاسی در ایران معاصر، فصلنامه رفاه اجتماعی، ۱۳۸۴

با این بحران نه به شیوهی انفعال، بلکه به شیوهی عصیان است که در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نیز نمود دارد. حضور دانش‌آموزان در خیابان، برداشتن روسری توسط بازیگران، امتناع بازیکنان تیم‌های ملی از خواندن سرود ملی و حضور بدون حجاب در خیابان، نمونه‌های ظاهری این عصیان است. البته علاوه بر این وجه اعتراضی، می‌توان وجوه آسیب‌شناسانه‌ی عصیان را نیز مورد تأمل قرار داد. طغیان‌گری این نسل بیش از آنکه ستایش‌برانگیز باشد قابل تأمل است؛ آنگاه که آن را در نسبت با حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی معنا کنیم.

زمینه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی رخدادی که با جان‌باختن ژینا امینی پدیدار شد غیرقابل انکار است. نمی‌توان این وضعیت را در نسبت با تغییر هرم جمعیتی کشور به سوی جوانی جمعیت توضیح داد؛ و با تعبیر آن به تورم جوانی^۴ خود را از الزامات سیاسی آن برهانیم؛ بلکه با تورم رؤیاهای، تورم زندگی‌های نازیسته، تورم آرزوها، تورم فقر و تهی‌دستی‌ها روبرو هستیم به گونه‌ای که می‌توان گفت مردم‌چیزی به نام زندگی را به خود بدهکارند.

آمارها و پژوهش‌هایی که طی دو دهه‌ی اخیر،^۵ تحلیل‌هایی در مورد وضعیت اجتماعی ایران ارائه داده‌اند؛ وضعیتی آسیب‌شناسانه را توصیف کرده‌اند که حاکی از پایین آمدن سن ارتکاب به جرایم و آسیب‌ها در ایران است، مانند پایین آمدن سن اعتیاد، سن روسپیگری، سن طلاق و مواردی از این گونه. اما این تغییر جامعه‌شناختی را نمی‌توان تنها با وجه پاتولوژیک آن توضیح داد چرا که اکنون با پایین آمدن سن معترضان و جان‌باختگان (کودک و نوجوان)، وجه سیاسی آن نیز پدیدار شده است. این وضعیت در کنار احساس ناامنی عمیق و فراگیر مردم در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، موجب یک عصیان است؛ عصیانی که «زندگی»، آن را در مردم به

^۴ بر اساس آمارهای موجود جمعیت بالای سی سال کشور بیشتر از جمعیت جوان است و روند کنونی، به سوی میانسالی و کهولت متمایل می‌شود.

^۵ پژوهش‌های مختلفی که از اوایل دهه‌ی هفتاد به این سو انجام شده است؛ حاکی از تغییر نگرش مردم به مسائلی مانند حجاب، زن، خانواده، دین و باورهای فرهنگی و سبک زندگی است برای نمونه نگاه کنید به طرح پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان طی سه موج ۱۳۷۹، ۱۳۸۲ و ۱۳۹۴

دلایل و شیوه‌های گوناگون برانگیخته است. عصیانی که نسلی نیست اما شیوه‌های ابراز آن نسلی است.

از آن‌جا که حاکمیت، بسیاری از موضوعات و مسائل مانند حجاب، سبک زندگی و باورهای دینی را به ایدئولوژی پیوند زده است؛ اعتراض به شیوهی عملکرد نهادها و مواجهه با آنها را «امری غیر قابل اعتراض» می‌داند و در نتیجه آن را به «امری غیر قابل مذاکره» تبدیل کرده است و اساساً آن را موضوعی برای گفت‌وگو و مذاکره نمی‌داند. تفاوت مسئله‌ای مانند پوشش و مواردی که تصور می‌رود به زندگی خصوصی مرتبط است با مواردی مانند اعتراض به گرانی بنزین، اعتراض مال‌باختگان سیستم بانکی، اعتراض کارگران، معلمان، اصناف و دیگر اقشار اجتماعی در این است که در این موارد اخیر، اعتراض به هسته و بنیان ایدئولوژی که شالوده‌ی بسیاری از امور دیگر بر آن استقرار یافته است، وجود ندارد.

ایدئولوژی از مردم می‌خواهد نه تنها بازنمایانگر او باشند، بلکه با فیگور بدنی، پوشش، و تمام کنش‌های خصوصی خود، بازتولیدگر آن نیز باشند. ادغام سیاست و ایدئولوژی حداکثر وفاداری را از شهروندان می‌طلبد. در کشورهای غیر ایدئولوژیک، این خواست وفاداری تنها به وفاداری عملی محدود شده است و مردم لازم نیست ایدئولوژی حاکم را نیز بازنمایی و بازتولید کنند. در ایران حاکمیت تا حدودی به تضاد ایدئولوژی خود با کردار روزمره‌ی مردم پی برده است، اما آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ ولی به حفظ ظاهر آن راضی است. با وجود این، معتقدم هنوز بخش قابل توجهی از مردم در باورها و افکار دینی و کنش‌های اخلاقی خود، بازتولیدگر ایدئولوژی حاکم هستند و از این جهت همدست و همراه آن محسوب می‌شوند.

پرسشی که در این مقطع مطرح شده این است که آیا ما با یک انقلاب روبرو هستیم؟ به نظر من، اگر انقلاب را به دگرگونی عمیق و گسترده در بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه تعریف کنیم و آن را به تلاش برای تغییر رژیم سیاسی حاکم تقلیل ندهیم؛ به نظر می‌رسد ما با پی‌آمدها و پدیداری یک انقلاب در حال شدن روبرو هستیم. انقلابی که در فردای پایان جنبش اصلاحات و پیش‌تر از آن با پایان جنگ، به تعبیر

آصف بیات^۶ به صورت یک «ناجنبش» به صورت تدریجی، آرام، پیش‌رونده و برگشت‌ناپذیر در پیکره‌ی جامعه رخ داد و اکنون ظهورات بیرونی آن بر همگان آشکار شده است. بنیان و شالوده‌ی این وضعیت، قابل فروکاستن به ویژگی نسلی یا تأثیرپذیری از فضای مجازی نیست؛ تغییراتی است که هم در نسل‌های پیشین و نسل پدران و مادران نوجوانان امروزی نیز اتفاق افتاده است. این گفتمان و سوژه‌های حامل آن به شیوه‌ی دیالکتیکی از بطن سیاست‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داخلی برخاست. البته، حوزه‌ی عمومی فضای مجازی که جامعه‌ی اطلاعاتی و فناوری‌های ارتباطی، آن را ممکن کرده‌اند؛ در عین این که سوژه‌سازی مرکزگرایانه و از بالا را با دشواری روبرو کرده؛ انواع سوژه‌گریزی‌ها و سوژه‌سازی متکثر را نیز ممکن ساخته‌اند.

جنبش‌های جدید، بی‌سازمان، بدون رهبر و فاقد آرمان و یوتوپیا هستند. به محض سازمان یافتن پراکنده می‌شوند. این جنبش‌ها حول یک مفهوم شکل می‌گیرند ولی به سرعت سست می‌شوند و انرژی و چشم‌اندازهایی که برمی‌انگیزند برای مقطعی محدود است. جنبشی که صرفاً نه به دنبال اهدافی پسینی و نه در انتظار تغییر در آینده است بلکه با کنش خود تغییرات را در اکنون می‌آفریند و تغییر را با کنش خود عینیت می‌بخشد. همانند تغییراتی که اکنون پس از جنبش ژینا در خیابان و زندگی روزمره مردم عینیت پیدا کرده است. بخشی از اعتراضات گوناگون مردم را می‌توان به امکان‌پذیر کردن خود اعتراض توضیح داد تا «اعتراض به». یعنی مردم در سطحی می‌خواهند حاکمیت بدانند که ما اعتراض داریم و می‌توانیم اعتراض کنیم. به علاوه وقتی جنبشی حول یک مفهوم یا مسئله شکل می‌گیرد و دست به کنش‌های اعتراضی می‌زند، پتانسیل اعتراضی گروه‌های دیگر را نیز با خود حمل و مطالبات آنها را نیز نمایندگی می‌کند و این همان خصلت «هم‌بیانگری»^۷ جنبش‌هاست. در واقع جنبش ژینا، علاوه بر وجه غالب خصیصه

۶ بیات، آصف (۱۳۹۰) زندگی همچون سیاست، چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، ترجمه‌ی فاطمه صادقی. همچنین بنگرید به کتاب دیگر وی با نام سیاست خیابانی که سیداسدالله نبوی آن را در سال ۱۳۹۹ به فارسی برگردانده است.

۷ coarticulation

ی خود، خواسته‌های دیگر مردم ایران را نیز در خود دارد و از همین رو در کردستان در تقاطع با ستم‌های دیگر توان اعتراضی بیشتری می‌آفریند.

اگر باز این پرسش را مطرح کنیم که آیا رخداد ژینا و تحولات پس از آن، یک انقلاب است؟ معتقدم که نه آغاز یک انقلاب، که نتیجه و نمایش بیرونی انقلابی است که در تاریخ کوتاه‌مدت خود، حدود دو دهه است که به صورت آرام و تدریجی در ذهنیت و سبک زندگی و روابط اجتماعی مردم رخ داده است. تنها وجه انقلابی رخداد اخیر این است که مردم می‌خواهند این تغییر در خیابان نیز به رسمیت شناخته شود و به انقلابی که اتفاق افتاده است اعتراف شود. در واقع خیابانی شدن اعتراضی است که در حوزه‌ی خصوصی و به شیوه‌ی غیرخیابانی و یا در فضای مجازی ممکن شده بود. اعتراضی که به شیوه‌ی انقلابی در سبک زندگی، رفتار و کردار روزمره، روابط اجتماعی، پوشش و بازنمایی خود در فضای مجازی اتفاق افتاده بود. به عبارت دیگر آنچه اکنون در فضاهای عمومی ایران خود را می‌نمایند، نمایش خیابانی و بیرونی کردن نوعی از دگرگونی است که در کردار واقعی مردم و در فضای مجازی اتفاق است و اکنون به رسمیت شناختن آن در خیابان، هدف مردم شده و یادآور گره‌خوردن خیابان با هنجارهای مدرنیته است.

حذف و به حاشیه‌راندن گروه‌های فعال در سپهر عمومی جامعه مانند روزنامه نگاران، روشنفکران، نویسندگان، دانشجویان، معلمان، نواندیشان دینی و به‌طور کلی تشکل‌زدایی از جامعه، بی‌قدرت‌سازی جامعه را در پی داشت و دولت خود را در مواجهه با یک جامعه‌ی توده‌ای، تصور می‌کرد که می‌تواند نه تنها در سطح سیاسی، بلکه با از میان برداشتن و یا انقیاد حوزه‌ی عمومی، به قول گرامشی^۸ یک «دولت یکپارچه»^۹ را محقق سازد. وضعیتی که در آن دولت خود را تنها کنشگر صاحب قدرت می‌دانست که با جامعه‌ای ساکت شده روبرو است. اما دقیقاً این تشکل‌زدایی از جامعه برای بی‌قدرت سازی آن و توده‌ای کردن جامعه، ناجنبشی شدن اعتراضات و انبوه خلق شدن آن را

^۸ آنتونیو گرامشی (۱۳۸۴) دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، نشر اختران

^۹ Integrated state

پدید آورد و «قدرت بی‌قدرتان»^{۱۰} را به صحنه بازگرداند. خصلت مالتیتودی^{۱۱} این جنبش ناشی از انبوه‌هایی از فرودستانی است که ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک آنها را پدیدآورده‌اند.

تشکل‌زدایی و تضعیف کنشگران حوزه‌ی عمومی، در پیوند با روندهای اجتماعی و فرهنگی در سطح جهانی و داخلی، شکل‌گیری سوژه‌ی بزرگ‌تری به نام مردم و انبوه خلق را ممکن ساخت که با کنش فردی خود در بطن زندگی روزمره، تغییرات گسترده‌ای را در قلمروهای اجتماعی و فرهنگی به واقعیت برگشت‌ناپذیر مبدل ساختند و سوژه‌ای جمعی را در رخداد اخیر که به نام قیام ژینا بازشناخته شده است؛ بازآفرینی کردند. مردم خواستند نشان دهند سیاست بی‌قدرت‌سازی مردم موفق نبوده است و اگر مردم در هیچ جا نیستند ولی مالک خیابان هستند و بر آن حکم می‌رانند. رابطه‌ی یک طرفه‌ای که حاکمیت به‌ویژه در طول دوران تعلیق کرونا ممکن کرده بود. با پایان این تعلیق، مردم آن را گسستند و تلاش کردند خود را از تمام تعلیق‌های سیاسی و اجتماعی رها کنند. جنبشی که معتقد است عرصه‌های زندگی اشغال و تسخیر شده است و اکنون در تلاش برای بازپس‌گیری قلمروهایی از زندگی است که از وی قلمروزدایی شده است.

زن، زندگی، آزادی

اندیشه‌ای که سه مفهوم زن، زندگی و آزادی را در نسبت با هم صورتبندی کرده است را باید ابتدا در نظریه‌های تاریخی عبدالله اوجالان جستجو کرد که سپس در روند تاریخی خود در انقلاب روژآوا و مبارزه‌ی زنان کورد علیه داعش به یک پراکتیس تبدیل شد. به غیر از این تبار، در سطحی عمومی‌تر، من آن را برخاسته از ذهنیت و اندیشه‌ی

^{۱۰} عنوان کتابی است که توسط واتسلاف هاول نوشته شده است که مبارزه برای زندگی در رژیم‌های پساتوتالیتر می‌پردازد. این کتاب را احسان کیانی‌خواه به فارسی برگردانده است.

^{۱۱} مفهومی است که توسط مایکل هارت و آنتونیو نگری به‌کاررفته است. برای آشنایی مختصر در خصوص مفهوم مالتیتود به مقاله طبقه-مالتیتود-طبقه، نوشته مایکل هارت مراجعه کنید که توسط ساسان صدقی‌نیا ترجمه و در سایت نقد منتشر شده است.

رمانتیسیستی کورد می‌دانم. جنبشی رمانتیستی که کم‌تر از یک سده است برابری را هدف و طرح سیاسی خود معرفی کرده‌است، اما همواره با واکنش‌های فاشیستی روبرو شده است. جنبشی که برگرفته از ذهنیت انسان کورد است که هنوز در جغرافیای خاورمیانه، ایدئولوژیک نیست و اندیشه‌ای زن‌محورانه و زمین‌مدارانه دارد. جنبشی رمانتیستی که به گمان من در صورت تبدیل شدن به یک رمانتیسیسم سیاسی، شکست و فاجعه، پی‌آمد ناگزیر آن خواهد بود.

این سه مفهوم ضد ایدئولوژیک نیستند؛ یعنی در برابر و در ضدیت با یک ایدئولوژی خلق نشده‌اند چون از منظر یک ایدئولوژی دیگر طرح نشده‌اند. می‌توان گفت این سه مفهوم در پیوند با هم برساننده و تأسیس‌کننده‌ی یک ایدئولوژی نخواهند شد و یک ایدئولوژی را در برابر ایدئولوژی‌های دیگر قرار نمی‌دهند، بلکه می‌خواهند زندگی را از استعمار آن‌ها برهانند و این به معنای گسستن چرخه‌ی تبدیل سیاست میان ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی به همدیگر در لحظه‌ی قیام ژیناست.

اما چرا شعاری که سیاسی و به‌اصطلاح براندازانه نیست، این‌گونه بخشی از چهره‌های سیاسی و فکری را برمی‌آشوبد. پاسخ این است که به خاطر همین ویژگی غیرایدئولوژیک و غیرسیاسی بودن آن به معنای مصطلح و رایج آن است که مخالفان آن را خلع سلاح می‌کند و امکان مقابله‌ی فکری، سیاسی و ایدئولوژیک را از آنها می‌ستاند؛ به گونه‌ای که تنها به شیوه‌ای مبتذل ۱۲ می‌توانند در مورد آن سخن بگویند. نمی‌توانند با آن به مخالفت برخیزند، آن را به ابتذال بکشانند و یا حتی آن را مصادره کنند. از سوی دیگر برخلاف نظر برخی نویسندگان در میان کوردها، گسترش آن به فراسوی زبان و جامعه‌ی کوردستان، مصادره‌ی آن نیست، بلکه قلمروگستری اندیشه‌ای است که این شعار حامل آن است.

سیاست مبتنی بر هراس، نمی‌تواند به مدت طولانی ماندگار شود؛ از این روی در اعتراضات جاری، ترس مردم از خیلی چیزها زایل شد و به‌واسطه‌ی نیرو و انرژی ایده‌ی

۱۲ حسین کچوپیان و علی اکبررافی پور در سخنان خود در صداوسیما، با سخنانی مبتذل سعی در به ابتذال کشاندن این شعار داشتند. شخصیت‌های دیگری نیز با اشاره به پری بلنده در ماجرای ۲۸ مرداد، «قیام برای پورنوکرسی و اراذل خواندن دانشجویان همین سیاست را در پیش گرفتند.»

زن - زندگی - آزادی که فلسفه‌ی آن قدرت بخشیدن به مردم است؛ ترس‌هایشان فروریخت. سیاستی که می‌خواهد با برابر کردن حقوق و آزادی‌های زن با برهنگی، آزادی با بی‌بندوباری و زندگی با دنیاگرایی و لذت‌طلبی؛ سیاست ترس را حاکم کند، موافقت حداکثری را به همراه ندارد. همچنین می‌توان گفت آن استراتژی که آزادی را به بی‌بندوباری یا تجزیه‌طلبی معنا می‌کند دیگر هراسی برنمی‌انگیزد. در روایت مردم، کشتن امید، کشتن شور زندگی و عدالت و کرامت انسان، جامعه و امنیت آن را تهدید می‌کند. از سوی دیگر این قیام قابلیت آن را دارد که علیه انگاره‌های جنسی که فضای عمومی را فراگرفته است؛ شورش کند و به جنسیت‌زدایی از بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و جنسی‌زدایی در روابط زن و مرد منتهی شود. در واقع اعتراض به تقلیل و تعریف زن به یک موجود شهوت‌انگیز و همزمان تقلیل و تعریف مرد به موجودی شهوت‌ران را ممکن می‌کند.

آزادی تنها به مسئله‌ی حجاب و پوشش و به طور کلی سبک زندگی و آزادی‌های فردی محدود نمی‌شود، بلکه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را هم شامل می‌شود که مسئله‌ی برابری در کانون آن قرار دارد. بدون برابری، آزادی هم وجود ندارد. در واقع آزادی و برابری را از وجهی می‌توان به یکدیگر معنا کرد. بدیهی است برابری در قدرت، بنیاد برابری در شئون دیگر است. بنابراین اگر آزادی را با نفی سلطه معنا کنیم و برابری را نتیجه‌ی آن بدانیم، پی‌آمدهایی مانند نفس سلطه‌ی خود بر دیگری و یا سلطه‌ی دیگری بر خود حول جنسیت، زبان، مذهب و طبقه را ناگزیر می‌سازد. آزادی قرین برابری و مستلزم آن است.

اندیشه‌ای که این شعار حامل آن است، تضاد هستی‌شناختی با شعار «مرد، میهن، آبادی» دارد که سه ایدئولوژی مردسالاری، ناسیونالیسم و اندیشه‌ی ترقی را بازنمایی و بازتولید می‌کند و صحنه‌ی عمومی جامعه را که از مشروطه تاکنون به تقابل یا همزیستی دو ایدئولوژی ملی‌گرایانه و دینی تقلیل یافته بود، به کناری می‌نهد و فراسوی آن‌ها، زندگی را به کانون مبارزه‌ی سپهر عمومی می‌آورد. لحظه‌ای در تجربه‌ی مدرنیته در ایران، که برخلاف دو لحظه‌ی پیشین ایدئولوژیک نیست و گرامری که با آن در مورد جامعه می‌اندیشیدیم را دگرگون می‌کند. از همین روی است که مردم جان‌باختگان این

قیام را شهید زندگی می‌نامند. شهادتی که نه در راه میهن و خاک و خون و نه در راه برپاداشتن ایدئولوژی‌های دیگر به آن نایل شده است.

افق انتظار

عرصه و فضای سیاسی و اجتماعی پیش رو بر روی امکان‌ها گشوده است و شاید بهتر است به جای سعی در نتیجه‌گیری از بحث و پیش‌نهادن پاسخ، پرسش‌های بیشتری را برانگیزیم که اندیشیدن متفاوت را ممکن سازد. پیش از این رخداد انگار با جهان فروبسته‌ای مواجه بودیم که گویی هیچ وضع مطلوب انسانی در آن ممکن نیست و افق پیش روی تنها به یک کابوس اشاره دارد. اما اکنون این پرسش به میان آمده است که جامعه‌ی ایران چه افق انتظاری در پیش دارد؟ آیا به سوی جامعه‌ای است، دموکراتیک و آفرینش صلح و امید اجتماعی حرکت می‌کند یا به سوی جامعه‌ای بسته، فقیر و ایدئولوژیک؟

همان‌گونه که آصف بیات^{۱۳} می‌گوید برای مردمی که نهادی برای ابراز عقیده، ابراز نارضایتی و اعتراض ندارند مانند بیکاران، جوانان و نوجوانان، زنان، مطرودان و فرودستان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، خیابان اولین و آخرین قلمرو مبارزه است. به نظر من این همایش خونین خیابانی، جامعه‌ی ایران را بسیار پیش برد و مردم اکنون در برابر پیش‌نهادن امر ممکن، در پی امر ناممکن‌اند.

روند پیش‌رونده‌ی این انقلاب اجتماعی، گریزناپذیر است و پی‌آمدهای آن عرصه‌ی سیاسی را نیز دگرگون می‌کند. اکنون می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که این انقلاب اجتماعی چه الزاماتی را در ساختار سیاسی و شالوده‌ی ایدئولوژیک ناگزیر می‌سازد؟ آیا حاکمیت این تغییر جامعه‌شناختی را می‌فهمد و آن را می‌پذیرد و یا آن را به عوامل بیرونی فرامی‌افکند و بسته‌ی ارشادی، امنیتی و انسدادی را پیش می‌نهد؟ دموکراسی، صلح اجتماعی و سیاست برابری را در دستورکار قرار می‌دهد یا به

^{۱۳} بیات، آصف (۱۳۹۰) زندگی همچون سیاست، چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، ترجمه فاطمه صادقی

رخداد ژینا و نایدئولوژی «زن، زندگی، آزادی»

استراتژی‌های امنیتی‌سازی و بازایدئولوژیک ساختن حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی
روی می‌آورد؟