

به نام آن که جان را فکرت آموخت

سرمقاله:

ترس را نیست اندر او امید

مسعود پدram

امید سیاسی نه تنها ارزشمند، بلکه برای نیل به دگرگونی اجتماعی به‌سوی وضعی بهتر، ضروری است

ارنست بلوخ

پرسش

یکی از پرسش‌هایی که اغلب در میان نیروهای سیاسی و روشنفکران مطرح می‌شود این است:

جامعه‌ی ایران در بسیاری از جنبش‌ها، از جمله مشروطه‌خواهی، ملی شدن نفت و حقوق زنان، در میان کشورهای همتای خودش جلو دار بوده است؛ نیز، ایران یک انقلاب اجتماعی را تجربه کرده و جنبش اصلاحات ۱۳۷۶ و دموکراسی‌خواهی ۱۳۸۸ را پشت سر گذاشته است؛ اما چرا اغلب این جنبش‌ها اگر شکست نخوردند، یا ناتمام رها ماندند، یا در صورت پیروزی به‌سرعت به ضد خود تبدیل شدند.

در نظریات، تحلیل‌ها و جمع‌بندی‌هایی که جنبش‌های اجتماعی را کانون توجه خود قرار می‌دهند، همواره امید عاملی تعیین‌کننده قلمداد می‌شود و ناامیدی آسیبی عمیق در نظر می‌آید که شکل‌گیری یک جنبش را مانع می‌شود و پیشروی آن را جلو می‌گیرد. در این صورت، آیا می‌توان گفت که مشکل جنبش‌های اجتماعی دوران معاصر ایران، نبود امید است؟

دو مفهوم امید و جنبش اجتماعی در طول زمان در معرض توضیحات و نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان در قلمرو فلسفه و علوم اجتماعی قرار گرفته‌اند و نگاهی

کلی به تاریخ فکری این دو مفهوم، و یافتن عمق و گستره‌ی پیوندی که میان این دو مفهوم وجود دارد، راه را برای پاسخ به پرسش بالا می‌گشاید.

امید

امید در حوزه‌ی فلسفه، اغلب موضوعی حاشیه‌ای به شمار رفته و در میان نظریه‌پردازان اجتماعی و سیاسی، کمتر به نحوی نظام‌مند در معرض نظریه‌پردازی قرار گرفته است. با این حال، از دیرباز رد پای آن را در آثار اندیشمندان بزرگ می‌یابیم.

در یونان باستان امید شهرتی منفی دارد و به عنوان نگرشی دال بر دانش ناکافی در نظر می‌آید، گرچه ارسطو نوعی از امید را با فضیلت شجاعت مرتبط می‌داند. اما در دوره‌ی فیلسوفان مسیحی نگاه یونانی به امید دستخوش تغییر می‌شود و اندیشمندانی چون تامس اکویناس و آگوستین، امید را یک فضیلت برجسته برای باورمندان به خدا می‌دانند و آن را ایمانی، عقلانی تلقی می‌کنند. امید به فلاح در نزد اندیشمندان مسیحی یک فضیلت و ناامیدی از آن یک گناه محسوب می‌شود. اما آگوستین قدیس امید به زندگی پس از مرگ را از طریق به تصور آوردن شهر خدا که در ابدیت وجود دارد، وارد فلسفه سیاسی می‌کند و می‌گوید در زندگی زمینی امید رسیدن به ایده‌آل‌های شهر خدا وجود دارد.

پس از دوره‌ی میانه، فلاسفه سده‌ی هفدهم و هجدهم میلادی عمدتاً امید را نه در ذیل مقوله‌ی شناخت و معرفت، که امری احساسی و عاطفی می‌دیدند که با اعتقاد و تمایل و اشتیاق درمی‌آمیزد. آنها در مجموع امید را به عنوان یک عامل محرک می‌دانستند که می‌تواند هم به کنش عقلانی و هم غیرعقلانی منجر شود. گرچه بر خلاف جریان غالب، اسپینوزا معتقد بود که امید به طور بنیادی غیرعقلانی است و از آنجا که با ترس همراه است، منشأ عقاید نادرست و خرافات است.

در این میان کانت رابطه‌ی میان امید و خرد را بازمی‌شناسد و در فلسفه‌ی خود جایگاهی مهم برای امید باز می‌کند. در نگاه کانت انسان استحقاق و حق آن را دارد که مشتاق و آرزومند چیزی باشد که تحقق آن، ممکن است. از نظر او امید به خرد انسانی این مجال را می‌دهد تا با مسائلی مرتبط شود که بدون تجربه نمی‌توان به آن پاسخ گفت. امید مورد نظر کانت واهی نیست، مثل امید به صلح پایدار و مدنی در قلمرو سیاست یا امید رهایی و رسیدن به خیر اعلی در قلمرو اخلاق که نیک‌بختی را نیز با خود دارد. در اندیشه‌ی کانت یک پیوند ضروری میان قانون اخلاقی و امید به نیک‌بختی وجود دارد و از این جهت امید عقلانی پیوندی نزدیک با مذهب پیدا می‌کند. از نظر او خیر اعلی به صورت فردی دست نیافتنی است و به صورت جمعی می‌توان در قالب یک جمهوری دموکراتیک جهانی به آن دست یافت که مترادف است با پادشاهی الهی. امید به خیر اعلی، همراه است با امید به این که روح ما نامیراست و خداوند، جهان را بر اساس عدالت طراحی کرده است و چنین امیدی به ابدیت و خیر مطلق است که امر اخلاقی را واقعیت می‌بخشد.

در دوره‌های بعد، افرادی چون شوپنهاور، نیچه و کامو در برابر امید موضع انکار دارند و تکیه بر آن را برنمی‌تابند. آنها در مورد غیرعقلانی بودن امید بحثی نمی‌کنند، بلکه معتقدند امید، رابطه انسان با جهان و هستی خویش را مختل و معیوب می‌کند. نیچه امید را آن‌چنان پلید می‌یابد که آن را باعث شدت رنج بشر می‌شناسد. با این وجود، در این رویکرد به امید هم گویی از امیدواری خلاصی نیست، و نیچه نیز این امید را دارد که این امید واهی که باعث ادامه‌ی رنج بشر است از میان برود.

در مقابل دیدگاه‌های منفی نسبت به امید، کیرکگارد امید را به مثابه وسیله‌ای می‌انگارد برای فایق آمدن بر محدودیت‌های تجربی. او بر این باور است که تمامی لحظه‌های زندگی انسان باید زمان امید باشد. امید از نظر او ارتباط انسان با امکان موجودیت یافتن خیر است. گرچه کیرکگارد امید را در دو رسته‌ی ابدی-آسمانی و موقت-زمینی قرار می‌دهد، ولی با اصالت قایل شدن برای امید ابدی، امید را با ایمان مرتبط می‌کند.

با وجود قرار گرفتن مباحث مدافعان و مخالفان امید در حاشیه‌ی نظریات فیلسوفان غرب، به جرأت می‌توان گفت که در سده‌ی بیستم میلادی است که امید جانی تازه در فلسفه می‌گیرد و در تأملات فیلسوفانی چون گابریل مارسل، ارنست بلوخ و ریچارد رورتی، جایگاهی کانونی می‌یابد.

گابریل مارسل، همسو با تأملات کیرکگارد، مفهوم امید را با نظریه‌ای فلسفی بازمی‌سازد. نقطه‌ی آغاز نظریه‌پردازی مارسل ناامیدی است: آنجایی امید وجود دارد که ناامیدی هم بتواند موجودیت پیدا کند؛ امید و ناامیدی از یک رخداد برمی‌خیزند و در دو سو حرکت می‌کنند. در یک وضعیت واقعه‌ای ناخوش‌آیند چون شکست را پیش‌بینی می‌کنیم، اما در وضعیتی دیگر این شکست را از پیش در مورد خودمان پذیریم. وضعیت دوم، یعنی پذیرفتن شکست، چیزی نیست جز ناامیدی. این ناامیدی به این معناست که فرد خود را نفی می‌کند و گوهر آن سرسپردن به سرنوشتی است که از پیش مشخص کرده‌ایم. در برابر این ناامیدی و سرسپردن به سرنوشت، امید قرار می‌گیرد و تلاشی را باعث می‌شود تا راهی بگشاید و خود انسانی را تحکیم بخشد و برفراز سرنوشتی که محتوم انگاشته می‌شود، حرکت کند. ناامیدی به این معناست که زمان، حاوی هیچ عامل و عنصر جدیدی نیست. در این وضعیت، ناامیدی و امید در حسی نسبت به زمان است که در مقابل یکدیگرند. حس ناامیدی از زمان، توأم است با دلهره و بی‌صبری. ناامیدی بی‌صبر است و امید صبری فعال و آماده برای عمل دارد.

مارسل در مفهوم‌سازی امید، به موضوع خواست مشتاقانه یا آرزومندی نیز می‌پردازد. از نظر او اشتیاق با امید متفاوت است؛ آن‌چه در برابر ترس قرار دارد، امید نیست، بلکه اشتیاق است. اشتیاق حاوی صبر نیست، در حالی که در امید صبری فعال و گشوده را می‌یابیم. زمان در امید باز است و امید می‌تواند فعالانه صبر کند. امید بدون تمرکز روی موضوعی خاص، آینده را تصور می‌کند و تابع امر اجتناب‌ناپذیر نمی‌شود، گرچه می‌تواند آن را تشخیص دهد. امید سرنوشت را از طریق فرایندی خلاق دگر دیس می‌کند.

گابریل مارسل که یک خداپرست اگزیستانسیالیست است، هم‌چون سورن، کیرکگارد

ممکن بودن امید مطلق و تام را به هستی خداوند پیوند می‌دهد. این امید پاسخ مخلوق است به هستی بی‌انتهایی که هرآنچه که دارد مدیون اوست.

مفاهیمی چون خلاقیت و صبر فعال در نظر مارسل، گوهر امید است، که به نحوی در نظریات فیلسوف هم‌عصر او، ارنست بلوخ نمایان است. نیز، رگه‌ها و مضامینی از دیدگاه‌های کانت را در نظریه‌ی امید بلوخ، با صورت‌بندی متفاوتی می‌بینیم. آن‌چه را کانت در مورد عقلانیت امید به امر ممکن و جمهوری دموکراتیک جهانی می‌گوید، در بحث بلوخ به صورت رویای بیداری در مورد اوتوپییای زمینی ظاهر می‌شود.

ارنست بلوخ فیلسوفی است مارکسیست که امید را در کانون نظریات فلسفی خود قرار می‌دهد و آن را به عنوان عاملی برای آن‌چه مارکس تغییر جهان می‌خواند، وارد فلسفه‌ی سیاسی می‌کند. بدین سان از سنت فلسفی غرب در پرداختن به مفهوم امید فاصله می‌گیرد. نگاه بلوخ به امید از انسان‌شناسی فلسفی او برمی‌خیزد. از نظر او هستی انسان هنوز آن چیزی که باید بشود نشده و به رستگاری و زیست در اوتوپیا دست نیافته است. برای او اوتوپیا، امری زمینی و دست‌یافتنی است. اوتوپیا رویای بیداری انسان است که انسان را به سوی آینده می‌راند، اما تضمینی برای نیل به آن اوتوپیا وجود ندارد، مگر با امیدی اصیل. با چنین نگاهی به انسان است که بلوخ به امید توجه می‌کند. در فلسفه‌ی او امید، با هستی فرارونده‌ی انسان و مفهوم «توان‌شد» پیوند می‌خورد. او نام کتاب خود را «اصل امید» می‌گذارد؛ اصلی که از نظر او با «اصل نیست هنوز» هم‌بسته است. اصل «نیست هنوز» حکایت از ماهیت جهان عینی و هستی انسان (سوژه) دارد و اصل «امید» انسان را بدان سو می‌راند. «نیست هنوز» خبر از یک فقدان می‌دهد که باید به وجود آید؛ «نیست هنوز» به معنای هیچ نیست، چیزی است که هنوز نیست و از یک فقدان، یعنی نیست بودن خود می‌گریزد؛ آن‌چه این گریز را به سوی آینده و ساختن آن چیزی که نیست می‌راند همانا امید است.

از نظر بلوخ، امید برخلاف ترس که بر انسان تحمیل می‌شود، یک پیش‌نگری آزاد رو به آینده است که تحت اجباری قرار ندارد. از این رو، حاوی انسانی‌ترین عواطف است. او برای امید دو جزء قائل است: یکی عاطفی و دیگری شناختی. امید عاطفی که در برابر ترس قرار می‌گیرد، مثبت است و فرد نسبت به آن آزادی دارد و تابع نیست، در حالی که ترس منفی است و فرد به اجبار تابع آن می‌شود.

امید شناختی که در برابر یاد و حافظه قرار می‌گیرد، وضعی را پیش‌نگری می‌کند که نه تنها هنوز موجود نیست، بلکه هنوز به لحاظ شناختی کاملاً در دسترس سوژه نیست، اما اشکال جدیدی از دسترسی به واقعیت را فراهم می‌آورد. امید مرتبط است با آن آگاهی که هنوز وجود ندارد: «آگاهی نیست هنوز» که به نوبه‌ی خود بازتابنده‌ی ممکنات عینی یک امکان واقعی است.

نظریات ریچارد رورتی نیز هم‌سو با فلسفه‌ی بلوخ، اما در یک پارادایم فکری پسامدرن و بنیان‌گریز سامان می‌یابد. اگر زندگی و جماعت انسانی را به نحوی مستمر در پیشرفت بدانیم، رورتی مدعی است که برای نگاه‌داری امید اجتماعی، لازم است اعضای چنین

جامعه‌ای بتوانند حکایتی در مورد چگونه بهتر شدن امور بگویند و به این برسند که برای گفتن این حکایت، مانعی که نشود بر آن فایق آمد، به‌وقوع نمی‌پیوندد. از نظر او انسان‌ها باید کلام آخر و یا کلام فربه خود را برای کنار ماندن کلام آخر «آن دیگری» به کار نگیرند تا همبستگی و گفت‌وگو ادامه یابد. بلکه باید پدیده‌های اجتماعی را به نوعی دیگر بیان کنند تا امکان پیدایش و ادامه‌ی گفت‌وگو به وجود آید.

اهمیت امید برای رورتی تا این حد است که معتقد است باید امید اجتماعی را به جای دانش و معرفت نشانند. آنچه را حقیقی قلمداد می‌کنیم، همان است که در یک زمینه‌ی مشخص کمک می‌کند مسائل مان را حل کنیم. بنابراین امر حقیقی اقتضایی است و از طریق فرایندی بیناذهنی حاصل می‌شود.

جنبش اجتماعی

جنبش اجتماعی با وجود اهمیتی که در مباحث سیاسی و جامعه‌شناختی یافته است، موضوعی است که دیر به دیر به قلمرو نظریه‌پردازی وارد شده و مانند موضوعاتی چون دولت، جامعه مدنی، نظام اجتماعی، عدالت و آزادی، در علوم اجتماعی، واجد نظریاتی پر قدمت و انباشته نبوده است.

چارلز تیلی، جنبش اجتماعی مدرن را از اواخر سده‌ی هیجدهم ردگیری می‌کند، گرچه به طور مشخص نظریه‌پردازی در مورد جنبش‌های اجتماعی از نیمه‌های سده‌ی بیستم میلادی آغاز شد. نه تنها بنیان‌گذارانی چون ماکس وبر و امیل دورکهایم موضوع جنبش‌های اجتماعی را در معرض تاملات نظری خود قرار ندادند، بلکه مارکس، که خود درگیر جنبش اجتماعی است، نظریه‌ای در مورد جنبش اجتماعی تدوین نکرد. اما این نظریه‌پردازان، سنت‌هایی فکری را پایه ریختند که بر اساس آن نظریات زیادی در مورد جنبش‌های اجتماعی تدوین شد. سنت مارکسی تکیه‌گاه نظریاتی شد در مورد آن جنبش‌هایی که با برجسته کردن اقتصاد سرمایه‌داری به رویارویی با نظام سرمایه‌داری به پامی خیزند تا از این طریق، از گروه‌های طرد شده دفاع کنند؛ یا آن دسته از جنبش‌هایی که در برابر قدرت نهادینه‌ی تبلور یافته در دولت شکل می‌گیرند و در اعتراض به عدم دسترسی همه‌ی گروه‌های اجتماعی به فرایند تصمیم‌گیری، دولت مدرن را به چالش می‌گیرند، با سنت وبری مرتبط می‌شوند؛ نیز جنبش‌هایی که نظام دموکراسی را عاری از مشارکت، و فرد را وانهاد به منافع فردی خود می‌بینند و برای مشارکت و تقویت جامعه‌ی مدنی شکل می‌گیرند، به سنت توکویلی نزدیک می‌شوند.

در سده‌ی نوزدهم، بیشتر اعتراضات به صورت ناآرامی شهری بروز یافت و پژوهش‌گران توجه‌شان به ماهیت جمعیت حاضر در اعتراضات جلب شد. این زمانی بود که جنبش‌های کارگری شکل می‌گرفت و توجه نظریه‌پردازانی چون وبر و دورکهایم را به موضوع ادغام اجتماعی افرادی که به عنوان طبقه‌ی کارگر شناخته می‌شوند در نظم جدید جلب کرد. بحث ایجاد فشار از سوی یک طبقه یا تعدادی از مردم برای ادغام در چارچوب نهادی

ملت، خود الگویی شد برای تفسیرهای بعدی. با ظهور جنبش توده‌ای فاشیسم و توجه به نظریه‌ی جامعه‌ی توده‌وار، ادغام یک قشر یا طبقه جدید جای خود را به تهدید نهادهای سیاسی مستقر از سوی یک جنبش توده‌ای داد. نظریه‌ی روانشناختی رفتار انبوه مردم و نگاه جامعه‌شناختی به رفتار گروهی، در صدد توضیح این واقعیات برآمدند. بحث عمدتاً پیرامون رفتاری نابه‌نجار در وضعیت گذار به مدرنیته پیش می‌رفت و به تدریج در جامعه‌شناسی برای توضیح رفتاری که ناشی از به حاشیه‌رانده‌شدگی و جست‌وجو برای یافتن هنجارهای جدید بود، به رگه‌هایی عقلانی در این گونه رفتارها اشاره می‌کرد.

به طور مشخص، از دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی بود که به پدیده‌ای تحت عنوان جنبش اجتماعی، به صورت عام و امروزین توجه شد. در این زمان جنبش اجتماعی یک کژی در درون جامعه به حساب می‌آمد و بنابراین به چرایی برپایی جنبش و ریشه‌ها توجه می‌شد. در مباحث جامعه‌ی توده‌وار، اغلب حاملان جنبش اجتماعی مردم عامی و متأثر از عوام‌فریبی شناخته می‌شدند که نامعقول و چشم‌پسته، تحت تأثیر عوام‌فریبان عمل می‌کردند.

اما این تلقی در دهه‌ی ۱۹۶۰ تغییر کرد، و برای اولین بار در تاریخ تعداد زیادی از افراد درس خوانده و برخوردار، با افراد سطح زیرین جامعه هم‌دردی می‌کنند و همراه آنان خواهان آزادی و بهبود وضع مادی می‌شوند. دانشمندان علوم اجتماعی از دهه‌ی ۱۹۶۰، با توجه دقیق به جنبش‌های پیرامون خود، به این نتیجه می‌رسند که معترضان را باید انسان‌هایی منطقی تصور کرد. این تصور از انسان معترض به نحوی اجتناب‌ناپذیر، پژوهش و پژوهش‌گران به سوی این جنبه از اعتراض هدایت می‌کند.

در ادامه‌ی این نگاه عقلانی، نظریه‌پردازانی از ابتدای دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی، بحث عقلانیت را در ارزیابی موفقیت یا شکست یک جنبش از سوی حاملان و سازمان دهندگان برجسته می‌کنند و با تأکید بر بحث سازمان، نظریات جدیدی را در توضیح جنبش‌های اجتماعی، تحت نام «بسیج منابع» تدوین می‌کنند. این نظریات جدید، نظریات مبتنی بر رفتار جمعیت غیرعقلانی و حاشیه‌ای را کنار می‌زند و جنبش‌های اجتماعی را به عنوان کنشی ساختارمند، هدفمند و عقلانی مفهوم‌سازی می‌کند. اگر در نظریات پیشین، محرومیت و نارضایتی، مفاهیمی بودند که رفتار جمعی را در جنبش‌های اجتماعی توضیح می‌داد، در نظریات مبتنی بر بسیج منابع، این عقلانیت فایده‌گرا و محاسبه‌ی هزینه و فایده و تکیه بر ساختارهاست که کنش جمعی را توضیح می‌دهد. در همین مسیر، نظریه‌ی «فرایند سیاسی» و «فرصت سیاسی» توانست نظریات بسیج منابع را تکمیل کند. نظریه‌ی فرایند سیاسی با پذیرش انسان‌شناسی مبتنی بر عقلانیت فایده‌گرا و نیز با تکیه بر اهمیت ساختار اجتماعی، مفهوم کنش جمعی را با مفاهیمی چون سازمان و بسیج سیاسی پیوند می‌زند و جنبه‌ی سیاسی جنبش اجتماعی را برجسته می‌کند. اما در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ نظریه‌های بسیج منابع از عهده‌ی توضیح آن چه جنبش‌های اجتماعی نوین نام گرفت برنمی‌آیند و به همین دلیل با نقدهایی جدی مواجه می‌شوند.

اگر در دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی دست‌خوش یک چرخش اقتصادی و رفتن به سوی گزینش عقلانی شد، در دهه‌ی ۱۹۸۰، این مطالعات یک چرخش

فرهنگی را تجربه کرد. از جمله نقدهایی که با رویکردی فرهنگی بر مبانی ساختارگرایانه‌ی نظریات بسیج منابع وارد شد، نقد تمرکز زیاد بر سازمان و تعامل‌های سیاسی جنبش اجتماعی با دولت است. این نقد از این لحاظ اهمیت دارد که جنبش‌های اجتماعی جدید که در دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی نضج گرفتند، رویکردی فرهنگی به مسئله‌ی تغییر دارند. این جنبش‌ها در طی زمان گسترش یافتند و دوگانه‌ای، تحت عنوان جنبش‌های اجتماعی قدیم و جدید را خلق کردند.

اگر نظریه‌های بسیج منابع و فرایند سیاسی کنش انسان را بر اساس عقلانیت فایده‌گرا پیش‌بینی می‌کند، رویکرد فرهنگی موجد نظریه‌هایی است که در آن اهداف و انگیزه‌های معترضان جدی گرفته می‌شود. به همین دلیل، واکاوی درک آرزوها و رویاهای معترضان اهمیت زیادی پیدا می‌کند، بدون آن‌که از پیش یک نظریه‌ی تاریخی برای پیش‌بینی آن‌چه معترضان فکر یا احساس خواهند کرد تدوین شده باشد. ویژگی ساختارگرایی نظریه‌های بسیج منابع و فرایند سیاسی ایجاب می‌کند که بر این مفروض تکیه شود که گروه‌های مردم می‌دانند هم اکنون چه می‌خواهند، و تنها به فرصتی برای دنبال کردن آن نیاز دارند. اما فرهنگ‌گرایان تصدیق می‌کنند که در بسیاری از موارد مردم نیاز دارند آن‌چه را می‌خواهند کشف کنند.

بی‌شک، جنبش‌های اجتماعی جدید هم‌بسته با رویکرد فرهنگی به جنبش اجتماعی است. سوییچی بسیاری از این جنبش‌ها، سیاسی کردن امر اجتماعی و وارد کردن بسیاری از عادات تعامل اجتماعی و فرهنگی زندگی روزمره به پرسش‌ها و کشمکش‌های بازاندیشانه است. پیامد این سوگیری، تغییر کانون شکل‌گیری امر سیاسی از دولت به سپهر عمومی است.

پاسخ به پرسش

از آغاز جنبش مشروطه‌خواهی ایران تا کنون، جنبش‌هایی به صورت خرد و کلان برپا شده‌اند. با توجه به خواست، هدف، سازمان و مشارکت‌کنندگان، می‌شود گفت که جامعه‌ی ما همراه با جنبش‌هایی زیسته است که به لحاظ کثرت قابل اعتنا و به لحاظ شکل و محتوا قابل تأمل بوده‌اند. اما چرا اغلب به انجام نرسیده و گاه به ضد خود تبدیل شده‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش، پرداختن به درهم‌تنیدگی امید و جنبش اجتماعی نیز یکی از زوایایی است که مورد توافق بسیاری از پژوهشگران و دانشوران است که در خصوص جنبش اجتماعی نظریه‌پردازی و پژوهش می‌کنند. با این توجه، آیا می‌شود مدعی شد که مشکل بی‌سامانی جنبش‌های اجتماعی در ایران فقدان امید است؟

به نظر می‌آید این پاسخ ساده‌تر از آن است که بتواند از عهده‌ی توضیح این تاریخ پریپیچ و خم که انباشته از جنبش‌های اجتماعی است برآید. به‌علاوه، بی‌درنگ این نقد به این پاسخ وارد می‌شود که اگر امیدی وجود نداشته باشد، جنبشی پا نمی‌گیرد که شکست

بخورد یا ناتمام بماند و یا در انتها به ضد خود تبدیل شود.

در مطالعات جنبش‌های اجتماعی، این نظر وجود دارد که حتی در زمانی که ناامیدی به حد اکثر می‌رسد فعل و انفعالاتی صورت می‌گیرد که از درون آن امید سربلند می‌کند و باعث می‌شود کنش جمعی نیرو بگیرد و به جنبشی اجتماعی تبدیل شود. در این مطالعات، امید نیز همچون اضطراب، ترس، اشتیاق، خشم و تنفر در زمره‌ی احساسات و عواطف انسانی قرار می‌گیرد و بیشتر به شکل و کارکرد و میزان بود و نبود آن پرداخته می‌شود تا به توضیح ماهیت آن.

یکی از مباحث در مورد ارتباط امید با جنبش اجتماعی این است که افراد در هنگام گرفتار آمدن در اوضاع نامطلوبی که با واژگانی چون غیرانسانی، نا عادلانه، یا بن‌بست، تعریف می‌شود، دچار اضطراب و ترس می‌شوند و با وسعت یافتن این احساسات، اغلب ناامیدی به‌بار می‌آید. اما در لحظاتی که افراد جامعه با تأمل در شرایط و در اثر شناخت عوامل و کارگزاران این اوضاع نامطلوب، دست‌خوش عصبانیت می‌شوند، به‌خصوص اگر این وضعیت توأم با سرکوب باشد، احتمال بروز خشمی فزاینده و گاه خشمی منجر به تنفر زیاد می‌شود. از آن‌جا که خشم خطرپذیر است، توانایی فائق آمدن بر ترس را دارد و با بروز این توانایی، افق امید برای کنش جمعی گشوده می‌شود. بنابراین، وضعیت ناامیدی حاصل از اضطراب و ترس، آن‌گاه که منجر به عصبانیت و خشم شود، ظهور امید را برای برپایی یک جنبش ممکن می‌کند. اما باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که در این مطالعات، آن‌چه تبیین و تحلیل می‌شود میزان گرایش به امیدواری یا ناامیدی است و بحثی در مورد ماهیت امید گشوده نمی‌شود.

شکل گرفتن یا ادامه‌ی یک جنبش اجتماعی در اثر امید برخاسته از خشمی که اغلب با تنفر نیز همراه است، در حافظه‌ی تاریخی یک‌صد ساله‌ی ایران حضور پررنگی دارد و تصور جمعی ایرانیان از جنبش‌های اجتماعی چنین است. چرا که در اغلب موارد در شرایط اقتدارگرایی و سرکوب حکومتی، خشمی توأم با تنفر بر ترس فائق می‌آید و امیدی بن‌بست‌شکن و پیش‌برنده برای شکل‌دادن به یک جنبش یا استمرار بخشیدن به جنبشی ازپا افتاده ظاهر می‌شود. آن‌چه را طی این دوره‌ی تاریخی همواره شاهد بوده‌ایم، بروز ناامیدی در انتهای یک جنبش اجتماعی است: در هر سه حالت شکست، پیروزی و ناتمامی جنبش‌ها، سرانجام این ناامیدی است که استمرار می‌یابد.

با آن‌چه گفته آمد، اگر بخواهیم پرسش از ناپسامانی جنبش‌های اجتماعی ایران، پرسشی راه‌گشا باشد، نه از بود و نبود امید، بلکه از ماهیت و چیستی امید باید پرسش کرد. اما جامعه‌شناسی و دیگر رشته‌هایی که در پیشبرد بحث جنبش‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارند، تعریفی از ماهیت امید پیش نمی‌نهند و در واکاوی مفهوم امید بیشتر به روان‌شناسی تکیه می‌کنند. در روان‌شناسی هم اگر تعاریفی از امید ارائه می‌شود بیشتر باز می‌گردد به مسائل صوری، مثل داشتن اهدافی معین، داشتن راه‌کارهایی امکان‌پذیر برای نیل به آن اهداف و داشتن انگیزه برای به کارگیری راه‌کارها. در مطالعات جنبش اجتماعی رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست، اقتصاد و مطالعات فرهنگی، هر

یک کم و بیش سهمی دارند، اما هیچ‌یک ماهیت امید را وانمی‌کاوند. به نظر می‌آید بحث در مورد ماهیت امید را باید در قلمرو فلسفه پی‌گرفت. گرچه در فلسفه نیز مفهوم امید به عنوان یک مفهوم کانونی چندان مورد توجه قرار نگرفته است، اما اندیشمندانی چون گابریل مارسل و ارنست بلوخ آن را در کانون نظریات خود قرار داده‌اند.

حال که به این نتیجه رسیدیم که به جای پرسش از بود یا نبود امید در جنبش‌های اجتماعی ایران، از ماهیت امید پرسش کنیم، رواست پرسش را بدین نحو سامان دهیم: برای آن‌که یک جنبش اجتماعی سرانجامی نیک داشته باشد، نیازمند چگونه‌امیدی است؟

این پرسش، از این عینیت برمی‌خیزد که در جنبش‌های اجتماعی در طی تاریخ پسامشروطه، امید برخاسته از خشم، که اغلب با تنفر همراه است، همواره به صورت یک احساس و خواست مشتاقانه ظهور می‌کند و دیری نمی‌پاید که به ناامیدی تبدیل می‌شود. براین اساس می‌توان نظری آسیب‌شناسانه به ماهیت امید در جنبش‌های اجتماعی ایران افکند.

از نظریات گابریل مارسل چنین برداشت می‌شود که امید به پیروزی یک جنبش، در واقع یک اشتیاق است، خواستی است زمان‌مند و مشخص. در حالی که امیدی که باید مقوم یک جنبش باشد، باید از جنبش فراتر رود و مستقل از یک جنبش موجودیت داشته باشد. از نظر او، برای امید زمان باز است و هدفی کلی مورد نظر است. از این‌رو می‌شود نتیجه گرفت که با شکست یک جنبش اجتماعی، امید از میان نمی‌رود؛ چرا که در فرایندی از خلاقیت توسط نقش‌آفرینی انسان و با صبری فعال، می‌تواند زنده بماند. فرایند خلاقیت و صبر فعال که هردو حاکی از تأثیر اراده‌ی انسان در ساختن آینده است، در کانون نظریه‌ی امید مارسل قرار دارد.

از نظریات ارنست بلوخ نیز می‌توان دریافت که امید آن‌گاه که بر آگاهی آینده‌نگر تکیه دارد و با هستی در حال شدن انسان پیوند می‌خورد، پایدار و آینده‌ساز می‌شود. برای او، امید یک مقوله انتولوژیک و جزئی است از هستی انسان برای تبدیل انسان به آن‌چه باید بشود؛ انسانی که می‌تواند به رستگاری، که از نظر بلوخ همان کمال مادی و معنوی است، برسد. هستی انسان در سوی‌رهایی و رسیدن به وضعیتی که بلوخ «نیست هنوز» می‌خواند، کامل می‌شود و شکست و پیروزی در یک جنبش اجتماعی آن را از میان نمی‌برد و آینده را تیره نمی‌نماید. از نظر بلوخ، آگاهی در حال شدن، ذهن را متوجه چیزی می‌کند که هنوز نیست و امید به آن، اندیشه و عمل را بدان سو سوق می‌دهد: امید به چیزی در حال شدن، چیزی که وجود ندارد اما امکان خلق آن وجود دارد. آگاهی از رفتن به سوی «نیست هنوز» واجد امیدی است که استمرار دارد. اما امید ناشی از خشم توأم با تنفر، اگر آن زیربنای آگاهی از وضعیت «نیست هنوز» را نداشته باشد، استمرار پیدا نمی‌کند. به آن‌چه که هنوز نیست نمی‌اندیشد، بلکه در صدد از بین بردن آن چیزی است که هست. در چنین وضعیتی حتی در صورت پیروزی یک جنبش اجتماعی، الگوهای پیشین تکرار می‌شوند و جنبش به ضد خود تبدیل می‌شود و امید از

حرکت به سوی رهایی می‌ایستد. در حالی که امید به «نیست هنوز»، فرایندی طولانی را می‌طلبد و پیروزی جنبش در واقع نقطه‌ی آغازی است برای مرحله‌ی طولانی نیل به آنچه هنوز نیست. در سویی دیگر، در زمان شکست یا طولانی شدن جنبش، امید ناشی از خشم، اگر در خشم گرفتار بماند و رو به سوی اتوپیای «نیست هنوز» نداشته باشد، فاقد دیرپایی و سخت‌جانی است و از این‌رو، به سرعت به یاس تبدیل می‌شود. اما اگر نسبت به خلق آن‌چه هنوز نیست امیدی وجود داشته باشد، با شکست یک جنبش هم‌چنان آن امید ادامه پیدا می‌کند. درک پیوند امید با هستی انسان، باعث می‌شود تا در صورت پیروزی جنبش، هم‌چنان حضور داشته باشد و آرمان‌ها را استمرار بخشد و در صورت شکست، برانگیزاننده‌ی جنبشی دیگر باشد.

حال اگر تاریخ ایران مدرن را در نظر بگیریم، تصور جمعی هم‌چنان متصل به امیدی است که ناشی از خشمی توأم با تنفر است و نه امید ناشی از آگاهی از آن‌چه که نیست و باید محقق شود. البته آگاهی در برابر عصبانیت و خشم قرار ندارد، چرا که عصبانیت از وضع نامطلوب، خود حاکی از آگاه شدن از چیزی است. اگر در جنبش‌های اجتماعی ترس بازدارنده است، شرایط و اعمالی که باعث خشم حاملان جنبش می‌شود، ترس را تضعیف و امید را قوی می‌کند. اما دو نکته را باید در نظر داشت. یکی آن که امید برخاسته از خشم نباید منجر به تنفر شود، چرا که تنفر با آگاهی در تعارض کامل است. نکته دیگر آن است که آگاهی باید از خشم فراتر رود و به آن وابسته نباشد. این آگاهی است که باید مبنای ظهور امید قرار گیرد.

شک نیست که در جنبش‌های اجتماعی ایران امید وجود دارد، اما امیدی که برخاسته از خشمی توأم با تنفر است. خشم می‌تواند زمینه‌ساز امیدی اصیل گردد، اما خودش به تنهایی امیدی استمراربخش نیست، به ویژه اگر با تنفر همراه باشد. هنوز جامعه با امید مبتنی بر آگاهی خو نکرده است. نه تنها کنشگران عادی در جنبش‌های اجتماعی، بلکه اغلب اندیشمندان و روشنفکران نیز از چرخه‌ی ترس و ناامیدی و خشم و تنفر و امید و آن‌گاه ناامیدی و ترس، فراتر نرفته و در تنگنای آن گرفتار آمده‌اند؛ چنان‌که آثار نوشتاری و گفتاری و شیوه‌های رفتاری آنها نشان از ناامیدی و خشم و اشتیاق شدید، اما زودگذر و سپس، سرخوردگی طولانی دارد.

قلب تپنده‌ی امید و جنبش اجتماعی، تغییر به‌سوی وضعی بهتر است. امید آن‌گاه که شکل جمعی به خود می‌گیرد با جنبش اجتماعی هدفی مشترک پیدا می‌کند؛ وقوع چیزی بهتر در آینده. به گفته‌ی بلوخ، امید، به عنوان یک پدیده‌ی مثبت است که انسان نه به جبر، بلکه با آزادی به آن رو می‌کند و در خود می‌پرورد و از این طریق به تغییر در جهت بهبود زندگی انسانی تمایل پیدا می‌کند. تغییرات اجتماعی در طول تاریخ مدرن، متکی بر جنبش‌های اجتماعی و تبلور اراده‌ی بی‌واسطه افراد جامعه به انجام رسیده است. اگر امید مبتنی بر آگاهی در حال شدن نباشد، و بر آگاهی‌های پیشین تکیه کند، دیر یا زود از پا می‌افتد.

اما همان‌گونه که چپستی امید، عاملی تعیین‌کننده در تحولات آینده است، چپستی

خود جنبش اجتماعی نیز در ظرفیت و پذیرش امید متکی بر آگاهی از آن چه هنوز نیست، از اهمیتی اساسی برخوردار می شود.

تجربه نشان داده است، امیدی که جنبش‌های اجتماعی جدید را برمی‌انگیزد و استمرار می‌بخشد، امیدی فرارفته از خشم و هم‌بسته با آگاهی از «نیست هنوز» است. این جنبش‌ها، بیش از ساختارها بر عناصر آگاهی و اراده تکیه دارند. آن چه باعث پیروزی این جنبش‌ها می‌شود بینش و بصیرت فرهنگی حاملان است، چرا که آنها فکر می‌کنند که می‌توانند پیروز شوند. بینش و بصیرت ناشی از رویکرد فرهنگی، در این جنبش‌ها نقشی را ایفا می‌کند که در رویکرد ساختاری بسیج منابع و فرایند سیاسی، ساختار دولت ایفا می‌کند. نمونه‌هایی چون جنبش خلع سلاح یا حفظ محیط زیست با امیدی اصیل و دیرپا شکل می‌گیرند و از پای نمی‌ایستند، چرا که حاملان آن بر این باورند که پیروز می‌شوند. از این جهت به نظر می‌آید که امید دیرپا و مبتنی بر آگاهی از آن چه هنوز نیست با جنبش‌های اجتماعی جدید سازگارتر است. در جنبش دموکراسی خواهی ایران، از مشروطه تا کنون نیز نشانه‌هایی از جنبش‌های اجتماعی جدید دیده شده است، اما آن گونه که باید، استمرار نیافته است تا یک رویه بشود. این جنبش نتوانسته است خود را از اسارت ساختارهای آشنای گذشته، از جمله رابطه با دولت رها سازد و تا زمانی که این رهایی صورت نپذیرد، پیروزی تنها در شکست دادن دولت، و شکست در ناتوانی از انجام این کار، نمایان می‌شود. نیز، به نظر می‌آید که دموکراسی به صورت یک اتوپیا و یک «نیست هنوز» به تصور دموکراسی خواهان نیامده است. در دوره‌هایی، جامعه‌ی سیاسی در مقاطعی به آن باز می‌گردد و احیانا جنبشی در این جهت به راه می‌افتد، اما به تکرار مسایل گذشته و فرو افتادن در دایره‌ی بسته‌ای با حضور پررنگ ناامیدی می‌انجامد. در طول این سال‌ها آگاهی متناسب با دموکراسی، به عنوان آن چه هنوز نیست شکل نگرفته است. امید به دموکراسی، با این آگاهی که هنوز نیست، و باید هست شود و در تکامل هستی انسانی و رهایی ما نقش ایفا می‌کند هم چنان غایب است.

در شرایط کنونی ایران، نقش روشنفکران در شکل دادن به ماهیت جنبش اجتماعی و امید و مرتبط ساختن این دو با هم از اهمیتی کانونی برخوردار است. در مورد جنبش‌های اجتماعی، روشنفکران این امکان را دارند که به صورت یک طبقه، اندیشه و عمل خود را بر شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی نوین با تکیه بر عنصر فرهنگ متمرکز کنند. البته وجود عنصر فرهنگ به معنای این نیست که این جنبش‌ها به عدالت اجتماعی و اقتصادی، یا دموکراسی سیاسی توجه نداشته باشند، بلکه معنای آن تکیه بر بنیادهایی چون ارزش و اخلاق و آرمان در توجیه دفاع از استقرار عدالت و دموکراسی است.

تغییرات راهگشا در ایران، تنها از طریق جنبش‌های اجتماعی جدید ممکن است: جنبش‌هایی خشونت‌پرهیز، همراه با امید مبتنی بر آگاهی، برای ساختن وضعیتی که هنوز وجود ندارد، اما می‌توان آن را به تصور آورد.