

گفتمان انقلابی اشیاء

(گذار از چرخش فرهنگی به چرخش مادی)

کوشا گرچی صفت^۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۹/۲۹، تاریخ تایید: ۰۰/۰۱/۰۲

Doi: 10.22034/jcsc.2021.530714.2405

چکیده

این مقاله درباره چگونگی زایش سوژه انقلابی در تقاطع زبان و مادیت در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی است. مقاله، به‌طور خاص به دنبال روشن کردن ارتباط درونی واژگان علی شریعتی به‌عنوان ایدئولوگ انقلاب اسلامی، جهان اشیاء و شکل‌گیری سوژه انقلابی در تهران است. این تحلیل از طریق بررسی درهم‌آمیختگی اشیائی مانند ماه، بدن، و ادکلن‌های گران از یک‌سو، و واژگان کلیدی شریعتی مانند «حق و باطل»، «ظلم»، و «امپریالیسم» از سوی دیگر، میسر شده است. این مقاله با استفاده از روش تفسیر روایی زندگی‌نامه (BNIM) که برگرفته از سنت جامعه‌شناسانه هرمنوتیک عمیق است، نشان می‌دهد هم‌آمیزی دو جهان مادی و زبانی، باعث شکل‌گیری و بسط کنشگری‌هایی شد که انقلاب و سوژه‌های آن را میسر کرد.

واژگان کلیدی: چرخش فرهنگی، چرخش مادی، انقلاب

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ عضو هیئت علمی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران (kushasefat@gmail.com).

مقدمه

این مقاله از طریق ایجاد گفتگو میان دو ساحت فرهنگی و مادی جایگاه زبان و مادیت را در سیاست بازاندیشی می‌کند. میان ادراک فرهنگی و ادراک مادی ما از تغییرات سیاسی شکاف جدی وجود دارد. چرخش فرهنگی علوم انسانی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ زبان را به محور ادراک ما از روابط اجتماعی تبدیل کرد. زبان، چه مورد حمایت قدرت باشد (Bourdieu, 1991) و چه به‌عنوان شکلی که قدرت به خود می‌گیرد (Foucault, 1972, 1990, 1995) همواره سازنده ماده انگاشته شده؛ به‌طوری‌که مادیت بعضاً «اثر» زبان در نظر گرفته می‌شود (Butler, 1993:63). با این حال، نظریه‌های محوری که به این ترتیب در حوزه‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایجاد شد، هرگز نتوانست تحلیلی از نقش متقابل ویژگی‌های اشیاء مادی در ساخت زبان ارائه کند (Sefat, ۲۰۲۰).

برعکس، چرخش بینارشته‌ای اخیر مادی تلاش کرده است نشان دهد که مادیت به‌اندازه زبان در زندگی اجتماعی نقش دارد (Latour, 2005; Keane, 2006; Alexander, 2008b; Mitchell, 2011; Kohn, 2013). بسیاری محققین چرخش مادی به‌منظور آزادسازی ماده از انقیاد زبان، زبان را به‌کلی نادیده گرفته‌اند و به‌جای آن به‌سراغ مطالعه تأثیر سیاسی مادیت با تمرکز بر حواس چشایی، بینایی، شنوایی، بویایی، و لامسه رفته و ارتباط آنها با ادراک حسی را بررسی کرده‌اند (Piney, 2006; Farquhar, 2006; Biddle & Knights, 2007; Mukerji, 2012). لذا، روابط متقابل زبان و اشیاء مادی به‌مثابه پدیده‌های اجتماعی اغلب در مطالعات کلیدی دو چرخش فرهنگی و مادی ناشناخته مانده و این باعث شده علوم انسانی و اجتماعی از ارائه پاسخ مناسب به این سؤال عاجز بمانند که پیامدهای سیاسی الگوهای مختلف آمیزش اشیاء و واژگان کدام است؟

من این سؤال را درباره تاریخ سیاسی و اجتماعی انقلاب اسلامی ایران قابل طرح می‌دانم. تاریخ‌نگاری غالب انقلاب، تا حدودی تحت تأثیر سنت کلام‌محور^۱ در علوم انسانی غربی، گرایش به نادیده گرفتن اشیاء روزمره به‌مثابه موتورهای سیاسی دارد. همان‌طور که نظریه شالوده‌شکنی دریدا نشان می‌دهد، در فرهنگ غرب جفت‌های متضاد مانند بدن/روح، ماده/ذهن، طبیعت/فرهنگ و فرم/محتوا نقش اساسی در انتظام‌بخشی به گفتمان داشته است. این دوگانه‌ها نوعی سلسله‌مراتب ارزشی هستند که در آن یک طرف به دیگری رجحان داده می‌شود (در

1 logocentric

اینجا طرف چپ). بجورنار اوسلن، باستان‌شناس، اشاره می‌کند که دوگانه‌سازی تابع‌ساز دیگری که کمتر از آن سخن گفته می‌شود به دلیل ذهنیت تفوق زبان بر اشیاء است که اشیاء مادی را در حاشیه و مشتق زبان در نظر می‌گیرد (۲۰۰۶). این سلسله‌مراتب ارزشی را می‌توان در ارتباط با استثناگرایی بشری و انسان محوری دانست که حوزه مطالعات ایران‌شناسی را در بر گرفته و فرایندهای منحصر به انسان (همانند گفتمان، فرهنگ، دین، اقتصاد، ایدئولوژی، و پروپاگاندا) را به‌عنوان ابزارهایی برای درک انسان و سیاست معرفی می‌کند (Sefat ۲۰۲۰). این رویکرد، به گفته ادواردو کوهن، «حلقه‌ای بسته»^۱ می‌آفریند که ما را محدود به درک تمایز انسان از طرق منحصر به انسان کرده و این‌گونه سوژه تحلیل را با تحلیل یکی می‌کند (Kohn, ۲۰۱۳:۶). در نتیجه، پژوهشگران ایرانی راه‌های بی‌شمار ارتباط مردم و سیاست با جهان گسترده‌تر اشیاء را نادیده گرفته و این مهم را از نظر دور داشته‌اند که ارتباطی چنین بنیادین چگونه می‌تواند معنای کنشگری و سیاست را تغییر دهد.

این به آن معنا نیست که تاریخ‌نگاری انقلاب ایران تماماً جهان اشیاء را ندیده گرفته است. منظور این است که مباحث مربوط به ایران مادامی مادیت را در نظر می‌گیرد که اشیاء به‌نوعی مصداق^۲ در نظر گرفته شوند. برخی پژوهشگران حوزه ایران تحت تأثیر ماتریالیسم تاریخی اهمیت اشیاء مادی را تا آنجا که به فرایند تولید مربوط باشد بررسی کرده‌اند. برخی، اشیاء را دارای کنشگری هبه شده به‌واسطه مصداقیت^۳ می‌دانند که مطابق آن، یا اشیاء مانند جامعه/فرهنگ مصرفی بودریار (۱۹۷۰) بر هنجارها و ارزش‌های موجود صحنه می‌گذارند و یا همچون زندگی اجتماعی اشیاء آپادورای (۱۹۸۶) تنها به واسطه میدان‌های سیاسی معنا و ارزش دریافت می‌کنند. برخی دیگر نیز کارآمدی اشیاء را از رویکرد «دیسپوزیتیف»^۴ فوکو (۱۹۸۰) می‌نگرند که مطابق آن کارایی در تقاطع چند عنصر نامتجانس چون گفتمان‌ها، نهادها، اشکال معماری، قوانین تنظیمی، و موازین اداری، به اشیاء مادی هبه می‌شود. همان‌طور که وب کین مردم‌شناس می‌گوید، این رویکردها «از ما دعوت می‌کنند تا بار دیگر با یافتن آن نقطه غایی و مصدر کنشگری و اراده و یا آن پروژه کنشگرانه مبری از هرگونه جنبه مادی، مادیت را مادیت‌زدایی کنیم» (Kohn, ۲۰۱۷:۳۳). این مقاله قصد دارد از این رویکردهای کلام‌محور و انسان‌مدار عبور کرده و به سیاست و مادیت در جمهوری اسلامی بپردازد.

1 circular closure
2 extensions
3 extensionality
4 dispositive

در همین راستا، این مقاله با مطالعات پدیدارشناسانه اخیر درباره مادیت که می‌کوشند کنشگری اشیاء را با ترسیم تأثیر آنها بر اشخاص از رهگذر حواس پنجگانه نشان دهد نیز مخالف است (Piney, 2006; Farquhar, 2006). این مطالعات کمک شایانی به درک ما از اشیاء نه صرفاً به‌مثابه فراهم‌کنندگان امکان کنش-که منبع کنش را همچنان به انسان نسبت می‌دهند- بلکه به‌مثابه اشیائی که سوژه را توسعه داده و حتی به‌وجود می‌آورند، نموده‌اند. با این حال، این مطالعات بی‌هیچ دلیلی زبان را نادیده گرفته‌اند. به‌گفته باتلر «هیچ راهی برای سخن گفتن از مادیت نیست که خارج از زبان باشد» (۱۹۹۶:۳۶). و از آنجا که زبان صرفاً ابزار قدرت نیست، بلکه شکلی است که قدرت به خود می‌گیرد، هرچه بیشتر از یک شیء بگوییم، آن شیء بیشتر شکل می‌گیرد. لذا، هرچند درست است که مادیت محض اشیاء دریچه‌ای به نظام معنایی و زبان می‌گشاید که فرایند شکل‌گیری سوژه را میسر می‌کند (Keane, ۲۰۰۶)، اما ضمناً باید نقش ساختاری انتظام‌بخشی که زبان در شکل‌گیری جهان مادی ما بر عهده دارد را نیز به خاطر داشته باشیم. اگر چنین باشد، مهم است بین مادیت و زبان، دینامیسمی برقرار کنیم که کمک کند بهتر بفهمیم امتزاج این دو چگونه شکل‌گیری سوژه و کنش سیاسی را ممکن می‌سازد.

این مقاله برای رسیدگی به این مسائل نشان می‌دهد که اشیاء مادی از ماه گرفته تا بدن‌ها و دیوارها قادرند تمایزناپذیری هستی‌شناسانه جهان و رسانه نزد بسیاری از ایرانی‌ها را نشان دهند. این امتزاج مجموعه‌ای از دال‌ها را به‌وجود آورده که برآمده از متن تاریخی محلی هستند، اگرچه قبلاً چندان استفاده نشده باشند. مقاله با این کار نشان می‌دهد که اشیاء روزمره، چه‌طور به کنشگران سیاسی بدل می‌شوند که به‌واسطه مادیت‌شان گفتمان‌های رادیکال منتهی به انقلاب را به حرکت در آوردند.

این مباحث در دو مرحله مطرح می‌شوند. باقی‌مانده مقدمه صرف بسط چارچوب نظری با تکیه بر مفهوم استطاعت^۱ می‌شود. این مفهوم، در پیشینه مطالعات صورت‌گرفته در حوزه‌های تاریخ هنر، مطالعات ادبی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و علوم سیاسی جایگاه بارزی دارد و در واکنش به مباحث سیاست انقلابی و ظهور اسلام سیاسی طرح شده است. مقدمه، سنتزی از مواضع نظری مختلف با تمرکز بر این مفهوم است تا تحلیلی از شیوه‌های بنیادین تکوین سوژگی‌های رادیکال توسط اشیاء و واژگان را در ایران انقلابی ارائه کند. بخش اول درباره

1 affordance

چگونگی استفاده از منابع تجربی برای آزمون و نظریه‌پردازی درباره روابط مادیت، زبان، و سوژگی بحث می‌کند و در بخش پایانی به سنجش و تحلیلی از روابط اشیاء و واژگان و شکل‌گیری سوژه انقلابی منجر به تحقق انقلاب اسلامی می‌پردازد.

استطاعت مادی زبان

در تفکر راجع به کنشگری اشیاء، نیاز داریم بینیم اشیاء روزمره چه‌طور عمل می‌کنند. نظر برونو لاتور در این زمینه این است که اگر عمل به‌صورت پیشینی، محدود به آن چیزی است که انسان نیت‌مند انجام می‌دهد، مشکل می‌توان گفت چکش یا میز یا موی انسان چگونه عمل می‌کنند (۲۰۰۵). برعکس، اگر کنشگری را به‌معنی هر آن چیزی در نظر بگیریم که تفاوتی ایجاد می‌کند، آنگاه کنشگران بیشتری برای مطالعه خواهیم داشت. همان‌گونه که شالینی شانکار و جولیان گوانو نشان داده‌اند، اشیاء مادی علاوه‌بر آنکه زبان را به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی محقق می‌کنند (۲۰۱۷)، به واژگان و مفاهیم سیاسی نیز اعتبار، مجوز، قابلیت و تنوع می‌دهند، یا آن که از آنها دریغ می‌دارند. به بیان دیگر، اشیاء مادی در شکل‌گیری، کارایی، و تجربه زیسته واژگان سیاسی، تنوع زبان‌ها، و گفتمان‌های انقلابی دخیل‌اند. لذا گام اول در ساخت تحلیلی که به روابط مادیت، زبان و سوژگی‌های سیاسی بپردازد، معرفی مفهومی از زبان است که محدود به پویایی درونی حلقه دلالتی کلمات (آن‌طور که مد نظر زبان‌شناس فرانسوی فردینان دو سوسور است) نباشد (۱۹۶۰). همان‌طور که آنتونی گیدنز به‌درستی اشاره کرده، مکتب فرانسوی تحلیل ساختاری توجه ناچیزی به جهان اشیاء کرده و لذا راهی برای کنار آمدن با آن ارائه ننموده است (۱۹۷۹). حتی نقد رادیکال ژاک دریدا از دال که روابط دال و مدلول را در آن بازپردازی کرده، موفق به درک مادیت مدلول نشده است (۱۹۶۷، ۱۹۷۲). بنابراین، نقطه عزیمت مناسب‌تر، مفهومی از زبان خواهد بود که نه درباره جهان اشیاء، که بخشی از آن باشد (Wittgenstein, 1998; Austin, 1962). نشانه‌شناسی به‌عنوان مطالعه فرایندهای دلالت در اینجا اهمیت دوچندان می‌یابد.

اشیاء مادی نقش کلیدی در طرح نشانه‌شناختی چارلز پیرس دارند (۱۹۳۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۸). پیرس می‌گوید اگر دود نماد آتش است، این فقط به‌دلیل رابطه علی بین دال (دود) و شیء (آتش) است؛ که یعنی اگر آتش مستقیماً دال خود را ایجاد نکند، دست کم محدودیت‌ها و شروطی بر نحوه بازنمایی آن مترتب خواهد بود. رابطه بین شیء و دال آن همیشه علی نیست، بلکه فرایندهای دلالت می‌تواند عمیقاً ریشه در سنت‌های قراردادی داشته باشد (Peirce)

1998). بدن مرده یک سرباز ایرانی که در جنگ عراق کشته شده محدودیت‌هایی بر کلماتی که آن را در جامعه بازنمایی می‌کنند، ایجاد می‌کند. «خائن»، «شورشی»، «مزدور» واژگانی هستند که هیچ‌یک قادر به دلالت بر بدن‌های بی‌شمار سرباز ایرانی دهه ۱۹۸۰ نبودند، اما واژه سیاسی-مذهبی «شهید» که در متن و گویش تاریخی محلی ایران جای گرفته، در این دوره رواج گسترده یافت، اگرچه قبل از آن چندان به کار برده نمی‌شد. نهادینه‌سازی شهادت که بین ۱۹۸۱ و ۱۹۸۹ در ایران رخ داد، ضمناً فرایندی بود که به‌واسطه آن شمار بالای بدن‌های مرده واژگان محلی را به گفتمان اسلامی شهادت ارتقاء می‌داد (Sefat, 2020). اما آیا این شیوه خاص امتزاج بدن‌ها و واژه شهادت در ایران اجتناب‌ناپذیر بود؟

«استطاعت» می‌تواند برای پرداختن به پاسخ این سؤال واژه‌ای درخور باشد. جیمز گیبسون روانشناس، استطاعت را برای توصیف توانمندی‌های یک شیء برای برخی کنش‌ها معرفی کرد (۱۹۷۹). برای مثال، صندلی ما را دعوت به نشستن می‌کند. صرف مادیت اشیاء می‌تواند قابلیت‌ها، نظام‌های معنایی و زبانی بیافریند که فرایند ساخت سوژه را تضمین کند (Keane, 2006). به بیان دیگر، اشیاء می‌توانند واسطه‌های بالقوه گشایش افق‌های نو ادراکی باشند. به‌طور خاص، اشیاء روزمره می‌توانند به کنشگران سیاسی بدل شوند چراکه ظهور، غیاب، و قاعده‌مندی آنها می‌تواند واژگان عمومی، گفتمان‌های سیاسی، و پیشینه معانی مشترک ما را تنظیم کند. این دیدگاه مرتبط با تلاش وب کین برای جایگزین نمودن واژه «استطاعت» به‌جای واژه «پیش‌شرط»^۱ است (2018). از نظر او «پیش‌شرط» دانستن امور به‌معنی آن است که تنها یک نتیجه مناسب وجود دارد. «استطاعت، اشیاء را منعطف‌تر در نظر می‌گیرد، بی‌آن‌که مردم را به خالقان پرومته‌ای جهان فروبکاهد» (2018:32). به این ترتیب، کین استطاعت را جایگزین دیدگاه‌های تقلیل‌گراتر جبرگرایی می‌کند.

این مقاله به‌دنبال کشف چگونگی تکوین سوژه انقلابی در ایران به‌مثابه استطاعت‌هایی است که حضور اشیاء فراهم می‌کند. برای این کار، از یک سو ارزیابی‌ای مادی از گفتمان رادیکالی که در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی شکل گرفت ارائه می‌کند و از سوی دیگر، به این سؤال می‌پردازد که چگونه امتزاج زبان و اشیاء روزمره، سوژه انقلابی آفریدند.

بخش اول: روش‌ها و منابع

این مطالعه مبتنی بر «روش تفسیر روایی زندگی‌نامه» (BNIM) (Wengraf, 2009) است که تا حدودی برگرفته از سنت جامعه‌شناسانه هرمنوتیک عمیق است (Roseuil, 2015). این روش

«به دنبال کشف تاریخچه زندگی، وضعیت‌های زیسته و معانی شخصی است و قصد دارد به پیچیدگی و خاص‌بودگی تجربه زیسته اعتنا داشته باشد» (Roseneil, 2015:149). این روش نیازمند بررسی موارد درون فرایندهای تاریخی-اجتماعی‌ای است که آن را در خود موقعیت‌مند کرده‌اند. همان‌طور که رزنیل توضیح می‌دهد، مفروض این رویکرد آن است که افراد تجارب خود را از طریق بازگویی قصه، ادراک می‌کنند. مصاحبه‌های تاریخچه زندگی نیز به محقق کمک می‌کند تا اطلاعات پیچیده و غنی‌تری درباره معانی و احساسات شخصی به‌دست آورد (۲۰۱۵:۱۵۱). برخی پژوهشگران مانند رزنیل و شف (۱۹۹۷) از این روش عمدتاً برای نشان دادن مطالعات موردی «تجربه زیسته» در لحظات و فرایندهای خاص استفاده می‌کنند، ولی من از آن برای اهداف وسیع‌تری بهره می‌گیرم.

من از یک طرف به تجربه زیسته میدان اجتماعی‌عینی-انتزاعی که در ایران انقلابی پدید آمد علاقه دارم و از سوی دیگر، از تاریخچه زندگی برای نیل به درکی عام از گفتمان انقلابی که انقلاب ایران را میسر کرد، استفاده می‌کنم. دقیق‌تر آنکه این سؤال را مطرح می‌کنم که: نظام‌های باور و ارزش و منطق‌های مختلف درون یک گفتمان خاص کدام‌اند؟ واژگان و اشیائی که این گفتمان را در پی دارند کدام‌اند؟ و این گفتمان چگونه انواع متمایزی از سیاست را تولید می‌کند؟ باتوجه به این که افراد، سوژه‌های خلاق و زایا در فرایندهای پیش‌گفته هستند، تاریخچه زندگی منظرگاهی بی‌نظیر برای پاسخ به این پرسش‌ها فراهم می‌کند. لذا، هرچند با این فرض شروع می‌کنم که هیچ شاکله گفتمانی برای همه به یک صورت تجربه نمی‌شود، اما نشان می‌دهم که می‌توان از یک تاریخچه زندگی حدودی از عام‌پذیری را درباره هر گفتمان که زندگی درون آن تجربه شده، به‌دست آورد.

از مفهوم «صدا»^۱ی استنلی کاول استفاده می‌کنم تا موضوع را بیشتر بسط دهم. از نظر کاول، صدا تجمیع عملیات‌های گفتمان (زبان، اشیاء، منطق، تکنیک‌ها و غیره آن) و رخداد‌های تاریخی خاصی است که آن را ساخته‌اند (۱۹۹۶). اهمیت صدا از این جهت است که علیرغم محصور بودن در گفتمان، از سرمایه‌هایی برخوردار است که تجارب مختلفی از یک حوزه اجتماعی ایجاد می‌کنند. اما صدا می‌تواند در ارتباط با آن حوزه نیز بسط یابد چراکه صدا درون زبان عمومی و به‌واسطه اشیاء عمومی -از جمله زبان، بدن- که در کنار هم ساختار را می‌سازند، خلق می‌شود. البته از نظر کاول امر خاص و امر کلی هرگز امور جدا از هم نیستند (۱۹۹۶).

شخصی که تاریخچه زندگی‌اش را مرور می‌کنم، عمیقاً در گفتمان‌های عینی - انتزاعی اصلی که در انقلاب ایران شکل گرفتند، حضور داشته است. بنابراین، این تاریخچه زندگی، مطالعه موردی‌ای درباره «تجربه زیسته» یک گفتمان خاص است که در عین حال، اشیاء، زبان‌ها، منطق، و نظام‌های باور و ارزش و روابط درونی آنها که عامل شکل‌گیری گفتمان است را نیز نشان می‌دهد.

رضا گفتگوشونده اصلی این مقاله است. او علاوه بر اینکه استاد سرشناس دانشگاه است، شخصیتی مهم در میان دانشجویان، روشنفکران، سیاستمداران نیز هست. او دانشجویانی وفادار و سرسخت دارد و سیاستمدارانی هستند که در موارد گوناگون به دنبال نظرات سیاسی او هستند.

اگرچه همان ۱۰ دقیقه آغازین ملاقات با رضا فهمیدم که او چهره مرکزی مطالعه من خواهد بود، ولی بعد از چهار ملاقات دیگر درخواستم را مطرح کردم. او با انجام یک مصاحبه موافقت کرد. وقتی شروع کردیم، متوجه شدم که رضا مشغول نگارش یک خودسرگذشت‌نامه‌نوشت است که حاصل چند دهه تفکر نظام‌مند درباره زندگی‌اش بود. او دیدگاه‌های مهمی را در طول مصاحبه مطرح کرد که مرا به تلاش برای ترتیب ملاقات بعدی واداشت. کلیت امر به همین شکل پیش رفت. هیچ‌گاه نمی‌دانستم این آخرین مصاحبه‌ام خواهد بود یا نه. زیرا رضا براساس برآوردی که از هر جلسه داشت درباره جلسه بعدی تصمیم می‌گرفت. در کل، من ۲۰ مصاحبه با او داشتم که به یک داستان عالی منجر شد که تمام آنچه من و او نیاز داشتیم در آن بازگو شده است. در تمام طول مصاحبه، نابرابر بودن رابطه به چشم می‌خورد و این نابرابری، از رابطه‌ی استاد - شاگردی ما سرچشمه نمی‌گرفت. بلکه بیشتر به نظرات، سوالات و مداخله‌های بعضاً ناشیانه من برمی‌گشت. چیزی که هنوز وقتی به فایل‌های صوتی مصاحبه‌هایم با رضا گوش می‌دهم، به طرز دردناکی به من یادآوری می‌شود. می‌توانم آه رضا را در پی هر اظهارنظرم بشنوم. خیلی مواقع، احساس می‌کردم ادامه کار از عهده من خارج است.

در طول مصاحبه‌هایم، سعی کردم بفهمم رضا چه‌طور خود را غرق یک گفتمان انقلابی کرده تا دربابم گفتمان‌ها چگونه برای او شکل گرفته‌اند. در طول مصاحبه‌ها، روی لغات انقلابی کلیدی تمرکز می‌کردم و سعی می‌کردم ببینم رضا آنها را چه‌طور درک می‌کند. چیزی که دریافتم این بود که مفاهیم برای او از گذرگاه اشیاء خاص ثبت شده‌اند، حال این مفهوم «عدالت» بوده باشد یا «آزادی» یا «باطل». این امر منجر به دیدگاهی شد که بخش‌های تجربی

به‌وضوح نشان می‌دهند: گفتمان‌ها در ارتباط با اشیائی شکل می‌گیرند که درباره‌شان سخن می‌گویند و به‌واسطه‌شان اشاعه می‌یابند.

علاوه‌براین، مستقیم به‌سراغ صدای رضا رفتیم. از نظر کاول، شنیدن صدا نیازمند ردیابی و پرس‌وجو از فرد طی تحولات بین‌گفتمانی است (۱۹۹۶). تمایز خود، یعنی صدا، در طول این تحولات قابل رؤیت می‌شود. پس بخشی از مصاحبه‌هایم را روی تحولات مهم زندگی رضا گذاشتم تا بتوانم خط صدای او را تعیین کنم. با این کار می‌توانستم برداشت‌های خاص و عام از گفتمان انقلاب را استخراج کنم. طی این فرایند به درکی وسیع از معنای زیستن یک گفتمان رادیکال در سال‌های منتهی به انقلاب رسیدیم. دقیق‌تر این‌که می‌توانیم اشیاء، واژگان، منطق، و روابط بین آنها را درک کنیم.

مایلم سه نکته موجز در رابطه با سبک نگارش زندگی‌نامه رضا عنوان کنم؛ اول، هرچند بسیاری از قول‌های او را مستقیماً نقل کرده‌ام، اما بیشتر متن، روایتی است که من از داستان او بنابر مصاحبه‌ها نوشته‌ام. دوم، گهگاه توضیحات من از گفته‌های رضا ممکن است ساختگی به‌نظر آید. اما من صرفاً آنچه رضا گفته است را بازگو می‌کنم. برای مثال، رضا ممکن است گفته باشد «زمان در آن بعدازظهر کند شد». و بعد طوری صحبت می‌کند که گویا زمان واقعاً کند شده است. رضا اغلب از این تکنیک استفاده می‌کند تا حالات خاصی درباره یک موقعیت ایجاد کند. من سعی می‌کنم هیچ‌یک از این دست نظرات را تغییر ندهم.

بخش دوم: اشیاء امام خمینی

یک گفتمان رادیکال و «ماه» در انقلاب اسلامی نقش اساسی داشتند. زمانی که هزاران نفر در آخرین شب آخرین ماه منتهی به انقلاب روی پشت‌بام‌های خود به ماه خیره شدند، تصویر امام خمینی را در آن دیدند. رضا، روشنفکر سرشناس ایرانی و استاد دانشگاه و مصاحبه‌شونده اصلی من یکی از آن انقلابی‌ها بود.

رضا حکایت آن شب را با جزئیات برای من تعریف کرد، اینکه شب سردی بود و او می‌ترسید و در همان حال میان خیلی از نیروهای مسلح شاه روی پشت‌بام ایستاده بود و صدای هیجان‌زده همسایگان را می‌شنید که یکدیگر را به تماشای تصویر امام می‌خواندند. آن وقت رضا بدون هیچ هیجانی گفت «من یک لحظه خمینی را دیدم». اینجا بود که وسط حرف او گفتم «ولی استاد»، و رضا بلافاصله پوچی ادعای خود را تصریح کرد و جواب داد: «ببین، باید

درباره‌اش فکر کنم»، چانه‌اش را پایین آورد و زمزمه کرد «تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که برای کسری از ثانیه، خمینی را آن بالا دیدم». اما این چه‌طور ممکن است؟

علی شریعتی را به‌عنوان ایدئولوگ انقلاب اسلامی که نبرد بین حق و باطل را ترسیم کرد می‌شناسند.^۱ میدان این نبرد را امام خمینی و شاه پر کردند. اگر روایت مفهومی شریعتی نیروهای خدا را مقابل شیطان قرار می‌داد، خمینی و شاه نیز سرکرده‌های سپاه هر طرف بودند. اگر شریعتی به حضور فوری در این میدان فرامی‌خواند، امام خمینی هم هر هفته میلیون‌ها انقلابی را بر علیه شاه به خیابان‌ها می‌فرستاد و اگر کلیت پروژه انقلابی شریعتی متکی بر اشتیاق برای مردم در این راه بود، امام خمینی نقش مهمی در نهادینه کردن «فرهنگ شهادت» در ایران ایفا کرد که در تاریخ بی‌سابقه است. همان‌طور که نبرد شریعتی در جریان بود، امام خمینی به «خدا» مقرب‌تر می‌شد و خصم او یعنی شاه ایران ذره ذره به «شیطان» نزدیک‌تر. لذا، این قدرت شکل‌دهنده آن گفتمان انقلابی بود که امام خمینی را به‌عنوان دال برتر انقلابی به‌وجود آورد و تصویر او را در همین اثنا در ماه ترسیم کرد. اما چرا ماه؟

برخلاف خورشید که نمی‌شود مدت زیادی به آن خیره شد و ابر که توسط همه در تمامی نقاط به‌طور هم‌زمان قابل رؤیت نیست، ساختار مادی ماه که آن را درخشان، ولی نه نورانی می‌کند، موقعیت آن در مرکز آسمان و لذا قابلیت رؤیت برای همگان در کل ایران، به عده زیادی امکان القاء تصویر به آن را می‌دهد. به‌علاوه، این واقعیت که ماه بالای ما قرار می‌گیرد و حال و هوای تعلق داشتن به جایی دیگر، به آن حس تعالی می‌بخشد. به همین دلیل این مادیت و شخصیت ماه بود که حال و هوای تعالی امام خمینی را تداعی می‌کرد.

در اینجا شاهد دو شیوه برای توضیح دلیل تبدیل امام خمینی به چهره‌ای متعالی در اوج انقلاب ایران هستیم. طبق رویکرد «فرهنگی»، شیوه اول تبیین خام این امر است که گفتمان انقلاب - به‌عنوان شکلی که قدرت به‌خود می‌گیرد - به امام خمینی جایگاهی متعالی بخشید. مطابق رویکرد «مادی»، شیوه دوم تبیینی خام از این است که شاکله مادی ماه همانند یک دال متعالی عمل کرد. در هریک از این دو شیوه مجزا، الگوی فرهنگ‌گرایانه، زبان را بر اشیاء اولویت می‌بخشد حال آنکه چارچوب مادی‌نگر، اشیاء را بر زبان ارجحیت می‌دهد. هر دو رویکرد از

۱ علی شریعتی چند کتاب و سخنرانی منتشر کرد و در ۱۹۷۷ توسط شاه تبعید شد. او سه هفته بعد در انگلستان درگذشت. تأثیر او البته هر ساله افزون‌تر و منجر به انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ گشت. در مجموع، او را به‌عنوان یکی از ایدئولوگ‌های کلیدی انقلاب ایران می‌شناسند.

درک این امر ناتوان هستند که ماه و گفتمان به‌طور متقابل در هم تنیده شده‌اند تا امام خمینی را به شکلی استعلایی بسازند. دلیل این ناتوانی آن است که از یک طرف، هیچ شیئی پیشاگفتمانی نیست و از طرف دیگر، گفتمان‌ها برای شکل‌گیری، نیازمند اشیائی هستند که درباره آنها سخن بگویند و از طریق آنها اشاعه یابند.

این مقاله به این موضوع می‌پردازد که رضا چگونه امام خمینی را در ماه دید -فرایندی که با اتکاء به تاریخچه زندگی رضا به آن می‌پردازم. تأکید من بر تاریخچه زندگی مهم است زیرا هرگونه مطالعه درباره اشیاء کنشگر می‌باید از طریق توجه به چارچوب‌های زندگی‌نامه‌ای معنا و روابط ویژه‌ای که بین اشیاء و افراد ایجاد می‌شوند، انجام شود. کمکی که منظرگاه زندگی‌نامه می‌تواند به چنین مطالعه‌ای بکند، نشان دادن ترکیب اشیاء و انسان‌ها به‌واسطه برمل کردن شیوه‌های متعدد در هم تنیدگی این دو است. زندگی‌نامه‌ها نه تنها در کنشگری اشخاص، که البته در کنشگری اشیاء مرتبط با آن افراد محصوراند (Gell, ۱۹۹۲, ۱۹۹۸). به بیان دیگر، صدای یک شخص در روابط میان زبان، اشیاء (از جمله بدن شخص)، شیوه‌های تربیتی، و رخدادهای تاریخی برساخته می‌شود (Cavell, ۱۹۹۶). لذا، کشف صدای رضا به‌عنوان ابزاری که روابط اشیاء، کلمات و سوژگی را بتوان با آن نشان داد، نیازمند زندگی‌نامه رضا است. به‌هرروی، این رویکرد متضمن شیوه نسبتاً جدیدی از تفکر درباره سرگذشت اشیاء است.

اثر پیشتاز مالینوفسکی درباره «شخصیت» صدف‌ها در وسترن پاسیفیک باعث توسعه رویکرد زندگی‌نامه در مردم‌شناسی شد (۱۹۹۲)، اما مطالعات بعدی اشیاء، ایده متفاوتی از چیستی «زندگی‌نامه» اشیاء ایجاد کردند. تا دهه ۱۹۸۰ آرجون آپارودی، ایگور کوپیتوف، و برایان اسپونر نشان دادند که اشیاء می‌تواند از طریق یک سری تحولات از هدیه به کالا به جایگاهی انکارنشدنی برسند تا به‌سان اشخاص، حائز زندگی اجتماعی شوند. این همان چیزی است که زندگی‌نامه را به رویکردی ایدئال برای کشف مسیر و تاریخچه زندگی آنها بدل می‌کند. همان‌طور که هاسکینز اشاره می‌کند، نتیجه این امر «انسان‌انگاری»^۱ اشیاء بود (۲۰۰۶:۷۵).

یکی از اولین چالش‌های این انسان‌انگاری اشیاء از سوی رویکرد پدیدارشناسی و توسط آلفرد ژل مطرح شد. ژل مخالف جدیت این ایده بود که انسان‌ها از طریق اعطای بخشی از شخصیت، زبان و نظام ارزشی خود به اشیاء از آنها برای کنش استفاده می‌کنند (Haskins: ۷۶). او بیشتر به چگونگی وقوع فرایندهای معکوس علاقه‌مند بود؛ یعنی این که اشیاء چگونه

1 anthropomorphizing

می‌توانند موقعیت‌های سوژگی جدید بیافرینند. به‌نظر ژل، برخی اشیاء از درک چگونگی شکل‌گیری‌شان جلوگیری و درک فرایندهای فکری و زبانی را به‌گونه‌ای برای ما مشکل می‌کنند که عملکرد آنها در ایجاد شادی، خشم، ترس و شهوت را «جادویی» فرض می‌کنیم (۱۹۹۸). به بیان دیگر، ژل توجه ما را به این امر جلب می‌کند که چه‌طور مواجهه با برخی اشیاء ادراک‌ناشدنی، فرایندهای شکل‌گیری سوژه را می‌سازد. این دیدگاه بر روی مطالعات قوم‌شناسانه و زندگی‌نامه‌ای اشیاء در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی فرهنگی که هر دو حول مفهوم تأثیر^۱ می‌گردند، تأثیر گذاشته است. در این رویکردها، کمتر به حیات اجتماعی اشیاء و انضمام انسان‌ها در آن و بیشتر به چگونگی ساخت سوژه توسط شیئی از طریق صدا، تصویر، لامسه، بو، و مزه توجه می‌شود.

اگرچه این حوزه مطالعاتی درک ما از نحوه ایجاد سوژگی‌های جدید توسط اشیاء را ارتقاء می‌دهند، اما تحلیل نقش زبان در این فرایند همچنان ناکافی به‌نظر می‌رسد. یقیناً احاطه شدن میان اشیاء ادراک‌ناشدنی، سوژه را از طریق حواس او شکل می‌دهد، اما در عین حال این احاطه‌شدگی، زبان را نیز می‌سازد. حال آن‌که درهم‌آمیزی و تلاقی اشیاء و واژگان نیز فرایندهای شکل‌گیری سوژگی را تعیین می‌بخشد. به بیان دیگر، مادیت، زبان و سوژگی به‌نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند که تقلیل یکی همواره به‌معنی تقلیل آن دو دیگری است. این مقاله از دیدگاه‌های ژل هم در تحلیل و هم به‌عنوان نقطه عزیمت خود استفاده می‌کند تا روابط درونی میان مادیت، زبان و سوژگی را کشف کند.

در این راستا، دو تحقیق موازی صورت می‌گیرد. در بررسی اولیه و ملهم از ژل بیشتر بر این تأکید می‌کنیم که اشیاء چگونه «عمل» می‌کنند، نه این‌که چه «معنی» ای از آنها مستفاد می‌شود. این کار نشان خواهد داد چه‌طور اشیاء خاصی رضا را به‌گونه‌ای متحیر کردند که قادر به صورت‌بندی آن نیست؛ اشیائی که تحولات بنیادین در جایگاه سوژگی او ایجاد می‌کنند.

در بررسی بعدی، به‌دنبال کشف این هستیم که چه‌طور همان اشیاء ادراک‌ناشدنی باعث پیدایش واژگان و مفاهیم شدند که به‌اتفاق گفتمان رادیکال رضا را ساختند؛ گفتمانی که در آن ذوب شده بود. این بخش نشان می‌دهد که واژگان شریعتی با کلماتی چون «امپریالیسم»، «ظالم»، «مظلوم»، از تب‌وتاب انقلابی‌ای برخوردار است که با عدم تقارن اشیاء مادی مثل ادکلن‌های خارجی، گلاب ایرانی، بدن زنان و جنازه‌ها مرتبط می‌شود. لذا در این مقاله نشان

خواهم داد که هم‌آمیزی اشیاء روزمره نامتقارن و روایت شریعتی عامل شکل‌گیری امام خمینی به شکلی استعلایی نزد رضا شدند.

بنابراین، در این مقاله به افکار سیاسی شریعتی نخواهم پرداخت (برای مطالعه افکار شریعتی به برخی آثار شاخص مرتبط مراجعه کنید از جمله: Fischer ۱۹۸۲، Abrahamia ۱۹۸۰؛ Dabashi ۱۹۹۷، Rahnama ۱۹۹۸) و تنها به ضرورت، به افکار شریعتی از حیث ارتباط آنها با اشیاء نزد رضا می‌پردازم. این نوشتار درباره دلایل و نحوه وقوع انقلاب هم نیست (برای مطالعه در این زمینه مراجعه کنید به: Parsa, 1982, 2018; Arjomand, 1988; Abrahmanian, 1982, 2018; Dabashi, 1997; Kurzman, 2005; Afary and Anderson, 2010). این مقاله درباره زایش سوژه انقلابی در تقاطع اشیاء و کلمات در ایران سال‌های منتهی به انقلاب است. این به آن معنی است که کشف روایت رضا نیازمند صبوری است. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، بازگویی داستان از منظرگاه اشیاء و کلمات از طریق صدای رضا شامل فرایند احیاء به‌ترتیبی است که چرخه حیات رضا را در نوردد؛ درنوردیدنی که شلوغ و گاه غیرقابل درک است. برخی لحظات این مقاله ممکن است به‌نظر ربط مستقیمی به مطالعه اشیاء نداشته باشند اما داستان مرحله‌ای از زندگی رضا را بازگو می‌کنند که ارتباط آن به مادیت در سطور بعد هویدا می‌شود. حالا به‌سراغ رضا و تبدیل تدریجی او به سوژه شریعتی به واسطه اشیاء روزمره می‌رویم.

عشق برتر، شریعتی و سوژه انقلابی

رضا در یکی از مناطق محروم تهران متولد شده و خانواده خاصی داشته است. از یک طرف پدر بزرگ مادری‌اش چنان انسان مؤمنی بود که هر بار امام جماعت مسجد محل غایب بود مردم پشت سر او نماز می‌خواندند. پدر بزرگ دقیق و سختگیر رضا فاصله‌ای همیشگی را با او حفظ می‌کرد. یک‌بار که رضا در ۱۲ سالگی داخل حمام ایستاده ادرار کرد، پدر بزرگش به این اکتفا نکرد که به او تذکر داده و از او بخواهد بار دیگر نشسته ادرار کند. او با رضا طوری رفتار کرد گویا مرتکب گناه کبیره شده است. هیچ موسیقی، تلویزیون، رادیو و کلاً هیچ چیز سرگرم‌کننده‌ای در خانه آنها نبود. حتی مدادی غیر از مدادهای آبی‌رنگ یک‌دست که بشود یک نقاشی رنگی با آن کشید نداشتند. یک قرآن بزرگ روی میزی داخل پذیرایی، صدای نماز همیشگی پدر بزرگش، لباس‌های مختلفی که انواع حجاب مادر بزرگش را تشکیل می‌داد، و یک قاب مجلل بزرگ روی دیوار با کلمه الله روی آن، خانه پدر بزرگ را به مکانی مقدس تبدیل

می‌کرد. برای رضا، اینجا مکانی سختگیر بود که در آن رفتارش دائماً نقد می‌شد و درجه‌ای از رفتار متدینانه از او خواسته می‌شد که فراتر از درک او بود. با این حال رضا اینجا احساس امنیت می‌کرد.

رضا با پدر و مادرش در طبقه دوم این خانه زندگی می‌کرد. پدر رضا، برعکس، مثل شرورهای فیلم‌های بالیوود بود. او زناکار، قمارباز، باده‌نوش، و لاقید بود. صدای موسیقی از یک اتاق و تصویر تلویزیون از گوشه‌ای دیگر در کنار پس‌مانده‌های مشروب پدر در آشپزخانه مکانی هیجان‌انگیز برای رضا می‌ساخت. اما او اینجا احساس امنیت نمی‌کرد.

هر بار که رضا رفت‌و برگشتی عمودی بین خانه پدر و پدربزرگ می‌کرد به دو دنیای مختلف پا می‌گذاشت. این دو جهان در دو جهت مخالف یکدیگر ساخته شده بودند. وقتی پدربزرگ رضا بالأخره از پدر او خسته شد و بیرونش کرد، خانواده‌اش به سمت دیگر همان محله که از اینجا هم فق‌رزده‌تر بود، نقل مکان کردند. با این حال اجازه دادند رضا در محیط امن‌تر خانه پدربزرگ بماند و آخر هفته‌ها به پدرش سر بزند.

سفر عمودی رضا بین طبقه همکف مقدس متعلق به پدربزرگ و جهان هیجان‌انگیز طبقه بالا نزد پدر خیلی زود تبدیل به سفری افقی شد. همین‌طور که آخر هفته‌ها از پیش پدربزرگ پیش پدر می‌رفت، در طول مسیر از مسجد، حسینیه، و آنگاه از سقاخانه، ویدئو کلوب، مکان توزیع مواد، و فاحشه‌خانه عبور می‌کرد.

رضا در سنین بلوغ هزاران سؤال درباره بدن خود داشت. اغلب درباره سکس فکر می‌کرد. در راه برگشت از مدرسه بارها به ویدئو کلوب سر می‌زد و تصاویر خواننده‌های زن آویزان روی دیوارها را تماشا می‌کرد. او مجذوب آنها می‌شد. مجذوب دست‌ها، انگشتان، و لاک روی ناخن‌هایشان.

البته سکس در هیچ‌یک از دو دنیای رضا مضامین رمانتیک نداشت. در خانه پدربزرگ سکس حکم عملی غیرقابل تصور و نابخشودنی را داشت. و در خانه پدر فقط برای صحبت درباره تجاوز و فحشا از آن استفاده می‌شد. وقتی اراذل و اوباش محله همسایه دختری از محله رضا را ربودند، به او تجاوز جمعی کردند و چند روز بعد او را مست در محله رها کردند. این موضوع باعث خشم خلافاکارهای محل شد. چند ساعت بعد از پیدا شدن دخترک یکی از اراذل محل با یک بطری الکل مقابل خانه دخترک ایستاد و عربده کشید «اگر قرار باشد کسی به او دست بزند ما خودمان می‌زنیم». سکس در این محله چیز وحشتناکی بود.

رضا بین دو جهان گیر افتاده بود. جهان اول متعلق به پدربزرگ، درجاتی از تقدس و باور را می‌طلبید که رضا هیچ‌امیدی به دستیابی به آن نداشت. جهان دوم متعلق به پدر، جهان اشیاء لذت‌های متنوعی مثل سکس بود. اما این هم به همان میزان دست‌نیافتنی بود؛ چراکه با خشونت همراه بود. کاری که رضا کرد نبوغ‌آمیز بود. او دو جهان را در هم ادغام کرد و جهانی عینی - انتزاعی از دل آن خلق کرد.

رضا تقدس دست‌نیافتنی پدربزرگ را گرفت و با لذات دست‌نیافتنی پدر در آمیخت و جهان جدیدی خلق کرد که اسمش را «عشق برتر» گذاشت. «برتر» بود چون تا حدودی در شعاع تقدسی ساخته شده بود که پدربزرگ را راضی می‌کرد. این «عشق برتر» البته معطوف به خدای نادیدنی نبود، معطوف به زنان بود که برای رضا به واسطه بدن‌هایشان - موهای بلند، دستان و عطرشان، متمایز بودند. این جهان عینی انتزاعی «عشق برتر» ضمناً «عینی» بود؛ به این دلیل که در بدن زنان تداعی می‌شد. اما هم‌زمان «انتزاعی» بود؛ چون به‌شیوه خاصی این بدن‌ها را با «تقدس» ای که پدربزرگش به او می‌بخشید در هم می‌آمیخت.

زنان به‌مثابه اشیاء عشق مقدس، خود مقدس شدند چون اشیاء پاکی بودند که می‌بایست تقدیس شوند. اما این عشق برتر و مقدس به‌طرز متناقض‌گونه‌ای عشق بی‌بدن بود چون در فضایی که رضا می‌شناخت، بدن به‌هیچ‌وجه پاک یا مقدس نبود. بنابراین، اشیائی که بخشی از عشق برتر او را می‌ساختند از سوی این عشق طرد می‌شدند و در نهایت عشقی تراژیک می‌آفریدند.

با گذر زمان رضا متوجه شد که این جهان عینی - انتزاعی «عشق برتر» همه‌جا حاضر است. برای مثال، محبوب‌ترین خواننده‌های آن زمان مثل مرضیه، هایده، داریوش، ابی، و حتی گوگوش از عشقی گمشده می‌خواندند، عشقی که هرگز نخواهد بود و فقط رنج می‌آفریند. عشقی که اگرچه به جنس معینی اشاره دارد، ولی بدون بدن است، عشقی که مقدس و پاک است، ولی درست به همین دلیل دست‌نیافتنی است. فرض کنید این شعر هایده که «دنیا به چشم عاشق، یک دنیای غریبه، نفرین به هرچی عشقه، می‌خوام عاشق نباشم». این عشقی تراژیک و «برتر» بود که تلویزیون شاه از طریق خواننده‌ها و فیلم‌ها ترویج می‌کرد. شاید این کار ناخواسته بود؛ چون همین مفاهیم عینی - انتزاعی به فضایی تبدیل شد که شریعتی زبان انقلابی‌اش را در آن پروراند.

روابط بین مادیت بدن زنان و عدم تقارن اشیاء مصرفی از یک سو و لغات شریعتی مانند «ظالم» و «امپریالیسم» از سوی دیگر جالب توجه‌اند. قطعاً «عشق برتر»، جهانی عینی-انتزاعی بود که در تلاقی اشیاء نامتقارن خیره‌کننده و تقدسی خاص به‌وجود آمده بود، اما این عشق تراژیک بود؛ چون قادر به پاسخ به تمایلاتی که برمی‌انگیخت نبود. رضا ناتوانی خود برای رسیدن به این عشق را به ضعف‌های مادی خود نسبت می‌داد. این ضعف‌ها برای رضا به بخشی از مرجع لغات کلیدی شریعتی بدل شدند. برای همین است که رضا می‌گوید شریعتی کلیت ابزار گفتمانی خود را در جهان عینی-انتزاعی عشق برتر ساخته است. رضا این ارتباط را به طرز درخشانی توضیح می‌دهد:

«کسی ممکن است بپرسد: چرا جهان پدربزرگت را نپذیرفتی؟ ضروریات آن دنیا چه بودند؟ الکل ننوش، موسیقی گوش نکن، به دخترها و بدن‌شان نگاه نکن، درباره سکس فکر نکن و از این قبیل. این باعث نزاعی دائمی می‌شد. پس نمی‌توانستم فقط دنیای پدربزرگم را بپذیرم.»

اما فضایی که آکنده از سکس و موسیقی بود هم مشکلاتی داشت؛ اولاً معلوم نبود اصلاً اجازه ورود به چنان دنیایی به من داده شود. مثلاً سالن بولینگ یکی از محل‌های اختلاط دخترها و پسرها بود. اما وقتی خواستم تبلیغات بولینگ تلویزیون را ببینم، زانی را دیدم که مو و لباس خیلی مرتبی داشتند که در محله من اصلاً وجود نداشت. پسرها پیراهن‌های برند داشتند که من نمی‌توانستم بخرم. حتی اگر می‌توانستم راهم را به این‌چور جاها باز کنم، نمی‌توانستم بفهمم چه‌طور باید با لباس‌هایی که مادر بزرگم برایم دوخته و با آن کفش‌های ارزان‌قیمتی که بچه‌ها برای فوتبال زمین خاکی می‌پوشیدند، کیف کنم. نمی‌توانستم هویت منسجمی داشته باشم. چیزی که می‌خواستم ترکیبی از جهان امن پدر بزرگ و جهان هیجان‌انگیز پدر بود، ترکیبی از این دو فضای نامتجانس و این دقیقاً همان کاری بود که شریعتی انجام داد. او سنتزی از دو جهان عرضه کرد.

«شریعتی چنین کسی بود. او مردی مدرن بود. ما این را می‌دانستیم چون او مدرک دکترای جامعه‌شناسی داشت و مثل روشنفکرها حرف می‌زد، اما هم‌زمان از دنیای مدرن که از آن بیرون زده بود، انتقاد می‌کرد. او آمده بود که چیزی به ما بدهد: شریعتی می‌گفت بگذار نگاه خیره انتقادی‌ام را به کار ببرم و با هم در این جهان مدرن سیر کنیم. پس راه افتادیم. و شریعتی بنا کرد به چیزهای مختلف اینجا و آنجا اشاره کردن. بعد متوقف شد. با گوشه چشمش به ما نگاه کرد و پرسید «این جهان ظالمانه‌ای نیست؟». من جواب دادم بله، البته

که هست. چون من فقیرم. چون هیچ چیزی ندارم که با آن از لذات دنیوی بهره‌مند شوم. لباس خوب، کفش خوب، تحصیلات خوب ندارم، خانواده‌ام اشراف نیستند، قد کوتاهم، و بدتر از همه، ابروهای پیوندی دارم.

شریعتی همچنان امیال سرکوب‌شده مرا نشانم می‌داد و دردهایم را می‌شناخت. او هر دو را در من یافته بود و اغلب کل ابزار گفتمانی‌اش را درون همان فضا می‌ساخت. او هیچ‌وقت به ما نگفت نگاه کنید، این حسرت‌ها و این دردها، این زخم‌ها هزینه تحقق فردیت و شخصیت شماست. حالا این جمله درست بود یا نه، مهم نیست. شریعتی هرگز از این مسیر نرفت، بلکه همه چیز را در جهت مخالف به حرکت در آورد. او با مفاهیمی مثل «ستم»، «ظلم»، و «امپریالیسم» احساس ارزشمندی مرا به لذات پیوند داد. مادام که شریعتی با من بود دو سؤال مطرح بود: چه کسی مسئول این رنج است؟ و چه زمان با او درگیر خواهم شد؟ جواب قطعی سؤال دوم همین حالا بود.

تبلیغ این جهان عینی - انتزاعی به نوبه خود منجر به نظم اشیاء عمومی به نحوی جدید شد. یک نمونه، لباس زنان انقلابی است. اورکت، پیراهن‌های دکمه‌دار بلند، جین‌های ساده، موهای دم اسبی (با روسری کوچک). بی هیچ جواهرات و آرایشی، این سبکی بود که زنان انقلابی با آن در معرض عموم ظاهر می‌شدند. مصاحبه‌هایی که با چندین نفر از انقلابیون داشتم، نشان می‌دهد که نوعی طعنه بی‌پرده نسبت به سبک زنانی مثل مادر و مادر بزرگ رضا در این نحوه پوشش وجود داشت. این طعنه بیشتر متوجه زنانی بود که حجاب کامل داشتند، در خانه می‌ماندند و منتظر بازگشت شوهرانشان از سر کار می‌نشستند. آن‌طور که یکی از مصاحبه‌شوندگان زن این تحقیق می‌گوید «ما این زنان را با این تصور که غایبین میدان هستند تحقیر می‌کردیم». از سویی، بسیاری از همین انقلابی‌ها سبک زنان «مد روز» که با لباس‌های شاد می‌گشتند و از لذات دنیوی بهره‌مند می‌شدند را نیز پست می‌شمردند. این مصاحبه‌شونده می‌گوید «این زنان نیمه دیگر قضیه بودند، به همان میزان از میدان به دور بودند و همان قدر بابت این موضوع تحقیرشان می‌کردیم».

به نظر می‌رسد جهان عینی-انتزاعی که «عشق برتر» را درست مابین جهان «سنتی» پدر بزرگ رضا و جهان «مدرن» پدرش ساخته بود، زنان بسیاری را هم در این دوره پرورش

می‌داد^۱ و به‌نظر می‌رسد شریعتی درست آنجا و همراهشان بود. یکی از سخنرانی‌های او با عنوان «انتظار ما از زنان مسلمان» از زنی سخت می‌گوید که آزاد، شورشی، فعال، و حاضر در صحنه نبرد حق و باطل است.^۲ به‌نظر می‌رسید در این فرایند، زنان از بدن خود خلاص می‌شوند؛ چون شریعتی از زن بی‌بدن حرف می‌زند. حجاب کامل و دامن کوتاه به یک اندازه نامیمون بودند. مصاحبه‌شونده‌ی زن دومی می‌گوید:

«مشخص نبود چه ارتباطی باید با بدن‌مان می‌داشتیم. بدن مناسب برای ما بدن نادیدنی بود، و این نادیدنی بودن در آن زمان به معنی پوشش مردانه بود.»

زنان در گروه‌های سوسیالیستی مثل عسگریات و اقلیت، گروه‌های سوسیالیستی نیمه‌مذهبی مثل آرمان، و گروه‌های سوسیالیست-اسلامی مثل مجاهدین خلق همگی کمابیش از این سبک «مردانه» پیروی می‌کردند. جالب آنکه شاه خود نیز از این فضای عینی - انتزاعی بین جهان «سنتی» که می‌خواست تعدیلش کند و جهان «مدرن» که امیدوار بود عرضه کند، استقبال می‌کرد. کاخ سفید از زمان کندی، شاه را برای گسترش دموکراسی تحت فشار قرار می‌داد (Goode, ۱۹۹۱). شاه به‌طور خاص از روی کار آمدن جیمی کارتر و این واقعیت که او ژست‌های لیبرال را سرلوحه سیاست خارجی قرار داده بود، ناراحت بود (Talebi, ۲۰۱۱). غلامرضا کاشی، کارشناس علوم سیاسی می‌گوید: «شاه امیدوار بود به آمریکایی‌ها بگوید هر چیزی برای آنها جواب داده لزوماً برای ایران هم جواب نمی‌دهد» (۲۰۱۰). به گفته کاشی، شاه «تلاش برای ساخت هویتی جدید برای ایرانیان را دوچندان کرد» (همان). او در این کار، ضمناً به‌دنبال چیزی مابین جهان «سنتی» پدربزرگ رضا و جهان «مدرن» پدرش بود.

در عین حال، همسر شاه، فرح پهلوی، به‌دنبال تأمین سرمایه یک‌سری مراکز فرهنگی (دانشگاهی، هنری و غیره) بود. برای مثال، او معروف‌ترین معمارهای مدرن که طرح‌های «سنتی» خلق کرده بودند را دعوت به کار کرد. آنها با هم «مراکز سنتی مدرن» در سراسر شهر بنا کردند

۱ «مدرن» و «سنتی» کلماتی رایج در ایران هستند و در کل به معانی‌ای متفاوت از معنای رایج در غرب به کار می‌روند (هرچند نه کاملاً متفاوت). در عین حال، اینها لغاتی هستند که رضا و رفقای او برای اشاره به مرجع‌های دیگری از آن استفاده می‌کنند. «سنتی» شامل هر چیزی است که ایرانی به‌نظر رسد (مثل چادر، تعصب دینی و غیره)، مهم نیست هر کدام از اینها به چه‌سان در مدرنیته متحول گشته‌اند. و «مدرن» در کل به هر چیزی اشاره دارد که از غرب آمده، مثل دامن زنان، برخی طرح‌های معماری، موسیقی پاپ، و غیره، حال مهم نیست رسوم محلی چقدر اینها را دگرگون کرده باشد.

۲ به ترجمه «انتظارات ما از زنان» شریعتی، بخش ۱، در کتاب لاله بختیاری، درباره شریعتی و زنان مسلمان ۱۹۹۶ مراجعه کنید.

(Tebibi, ۲۰۱۳). حتی جنبش آوانگارد سقاخانه عناصر و موضوعات اسلامی و سنتی را در هنر مدرن استفاده کردند. کریم امامی که نام سقاخانه را برای جنبش برگزیده می‌گوید:

«پرویز تناولی و حسین زنده‌رودی به شهرری حوالی تهران رفتند و به چند پوستر مذهبی برخوردند. آنها جذب سادگی، تکرار عناصر مذهبی و رنگ‌های بشاش این پوستر شدند. اولین کارهایی که در جنبش سقاخانه درست شدند، ملهم از این پوسترها بودند و تأثیر عمیقی بر دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران گذاشتند» (im ami, ۱۹۷۷).

هنرمندان، معماران، نویسندگان، سیاستمداران و انقلابی‌های بی‌شماری برای ساخت هویتی تازه که به‌نوعی هم «مدرن» و هم «سنتی» باشد، راسخ بودند. به‌نظر می‌رسد توپخانه شریعتی در این دوره مفید واقع شد؛ چون او بود که تلاش کرد این سنتز را نظریه‌پردازی کند. اینکه خیلی‌ها مستقیماً یا غیرمستقیم تحت تأثیر شعارهای فکری شریعتی بودند، ایده جدیدی نیست. نغمه سهرابی می‌گوید:

«عقاید سه‌گانه آزادی، عدالت اجتماعی و هویت اصیل اصول تفکر پسلاستعماری بودند که نقدهای انقلابیون به حال و رؤیای آینده‌شان را می‌ساخت» (تأکیدها افزوده شده) (۲۰۱۸:۵).

همین اصول در نوشته‌ها و خطابه‌های شریعتی به چشم می‌خورند. البته شریعتی تنها یکی از چهره‌های انقلابی است که به‌نظر مهم‌تر از آن است که هیچ نوع تاریخ‌نگاری انقلاب ایران قادر به انکار آن باشد (biSohna, ۲۰۱۸:۶). با این حال، هدف این بخش و بخش‌های بعدی، پویایی مادی و زبانی است که «عشق برتر» را ایجاد کرد و باعث تأثیرگذاری شریعتی نزد انقلابیون آتی چون رضا بود. این بخش نشان داد که اشیاء مادی از بدن زنان گرفته تا لباس‌های خانه‌دوز، در خدمت کلمات کلیدی شریعتی از نظر رضا قرار داشتند و باعث تحول تدریجی او به سوژه شریعتی شدند - فرایندی که در بخش بعد بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

عشق، انقلاب، امام خمینی

بسیاری تهران را شهری نازیبا می‌دانند. ردیف‌های بی‌پایان خیابان که گویی به هیچ‌جا ختم نمی‌شوند، ترافیک سنگین که اجازه نمی‌دهد حتی خیابان‌ها را ببینی، آلودگی خفه‌کننده که بسیاری از راننده‌های تاکسی را مجبور به مصرف مرتب مسکن می‌کند، گربه‌های خیابانی غیرقابل کنترل با سروصداهای خشونت‌آمیز، ساختمان‌سازی پشت ساختمان‌سازی، سروصدا،

گردوغبار خفه‌کننده... درکل، تهران تصویر بدی از خودش ارائه کرده که با سؤالات آزاردهنده‌ای که دور ذهن جوانان شهر می‌گردد، بدتر هم می‌شود.

آیا او هم عاشق من است؟ الان به من فکر می‌کند؟ وقتی آنجا نیستم چه‌طور؟ او هم آن قدر که من دوستش دارم، دوستم دارد؟ دقیقاً عاشق چه چیز من است، چشم‌هایم؟ موقعیتم؟ چیزی که عشق را ترسناک می‌کند، ریسک ذاتی آن است. هر دوی ما، عشاق، اجازه می‌دهیم باوجود این همه پرسش، باز عشق اتفاق بیفتد. برای این کار احساس شجاعت می‌کنیم. احساس قدرت می‌کنیم و این قدرت به نظرم ریشه در جنبه استعلایی عشق دارد.

چیزی که از نظر دور می‌داریم این است که ریسک عاشقی، پیش‌شرطی که شجاعت در عشق را امکان‌پذیر می‌کند. چون شجاعت فقط در مقابل ریسک معنی دارد. وقتی ریسک عاشق شدن را می‌پذیریم، از شجاعتی که با خود به همراه می‌آورد و در نتیجه آن قدرتی که به ما می‌دهد، لذت می‌بریم. می‌شود بگوییم که درجه ریسک برابر با درجه شجاعت مورد نیاز است که خود برابر با درجه لذتی است که می‌آفریند.

سال‌ها بعد موقع راه‌رفتن در خیابان‌ها همه‌چیز را متفاوت می‌بینیم و برای از دست رفتن عشق قبلی مان افسوس می‌خوریم. ردیف بی‌انتهای خیابان‌های تهران که به هر دوی ما فرصت تعریق و لذا بوییدن عطر یکدیگر را داده، آلودگی سردردآوری که باعث سبک‌سری‌ها و هزاران قهقهه ما می‌شده، ترافیکی که هر دو در آن گم می‌شدیم و زمان زیادی برای حرف زدن، سکوت، و سیگار کشیدن برایمان فراهم می‌کرد، و آن گربه خیابانی کثیف که تصمیم گرفتیم مادام که عاشقیم به او غذا بدهیم و با او بازی کنیم.

پس تعجبی ندارد که بسیاری از ایرانی‌ها در عین حال تهران را شهری زیبا می‌بینند. آنها در همین شهر عاشق شده‌اند و چیزی که تهران را در نظرشان زیبا می‌کند این است که این شهر مکانی بوده که پتانسیلی خاص در آن رها شده است. پتانسیلی که برآمده از دوگانگی ریسک و خطر، نه تنها عشاق را تغییر می‌دهد، بلکه شیوه نگرستن آنان به خیابان‌های بی‌انتهای آلودگی، ترافیک، و گربه‌های وحشی را نیز برای همیشه عوض می‌کند.

انقلاب شباهت زیادی به عاشق شدن دارد. همان‌طور که عشاق قمار می‌کنند، انقلابی‌ها هم با خطر دستگیری و شکنجه مواجه‌اند. همین ریسک است که به ما احساس شجاعت می‌دهد. و این شجاعت وقتی گسترش می‌یابد که خود را میان هزاران نفر در خیابان می‌بینیم. با هم

احساس قدرت می‌کنیم. احساس می‌کنیم که حتی اگر اتفاقی در ریل‌پولتیک^۱ نیفتد، چیزی از درون برای ما تغییر کرده است.

همانند عشق، جنبش‌های اعتراضی پراکنده زیادی از ناکجاآباد سر بر می‌آورند و به هیچ چیز قابل ملموسی در ریل‌پولتیک ختم نمی‌شوند، اما گاه به‌دنبال تجربه دوباره آن هستیم؛ همان‌طور که به‌دنبال عشقی که چون قدرتی که عشق و شورش درون ما ایجاد می‌کند، مانند دوپامینی است که نورون‌هایمان ترشح می‌کنند. اما از آنجا که نمی‌دانیم این عشق و شورش از کجا می‌آید و به کجا خواهد رفت، روزها در به‌در رخ دادن دوباره آن هستیم.

حال بیایید تصور کنیم قدرتی که درون ما به راه افتاده رهبری دارد، فردی با سر و دست و پا و این فرد قادر است به مدد اراده خود تجربه‌ای تحول‌آفرین بیافریند. او قدرت این را دارد که مردم را به خیابان‌ها فرا بخواند و به آنها انگیزه‌ای بدهد که حتی برای او جان خود را فدا کنند. این رهبر با تسخیر خیابان‌ها، توانایی و انرژی خاصی در ما ایجاد می‌کند و با این کار به ما قدرت می‌دهد. منبع این قدرت، توانایی ما برای مواجه شدن با عواقب تظاهرات بر ضد قدرتمندترین مرد منطقه است: شاه.

در سال ۱۳۴۲، پانزده سال قبل از آخرین تظاهراتی که خاندان پهلوی را ساقط کرد، امام خمینی سخنرانی‌ای ایراد کرد و در آن شاه ایران را تحقیر کرد. این سخنان باورکردنی نبود:

«ای شاه! بگذار تو را نصیحتی بکنم... من نمی‌خواهم تو مانند پدرت بشوی... پس خوب گوش کن، اربابان اسرائیلیات را فراموش کن... وقت آن شده که از مغزت استفاده کنی، که از سرنوشت پدرت عبرت بگیری.»

امام خمینی با شاه ایران مانند یک پسر بچه ۱۴ ساله سخن گفته بود. او با این کار، ریسک باورنکردنی‌ای کرده بود؛ همان‌طور که شجاعت باورنکردنی‌ای به خرج داده بود و این خود منشأ لذت باورنکردنی‌ای برای عده بسیاری شده بود. هزاران معترض بعد از این سخنرانی به خیابان‌ها ریختند. یکی از مصاحبه‌شوندگان این تحقیق می‌گوید:

«ما مقابل کاخ شاه تظاهرات کردیم و فریاد زدیم «مرگ بر دیکتاتور». شاه مات و مبهوت بود، همان‌طور که اطرافیان‌ش بودند. روز بعد، نیروهای امنیتی شاه، خانه امام در شهر قم را محاصره و او را دستگیر کردند. خیل عظیم توده‌ها در قم و تهران و مشهد با انتشار خبر دستگیری او به خیابان‌ها آمدند. آنها شعار می‌دادند «یا مرگ یا خمینی» (Moim, ۱۰۶: ۲۰۰۰).

همان مصاحبه‌شونده می‌گوید:

«به مقر پلیس و ساواک و ادارات دولتی حمله کردیم». با همه تفصیلات حکومت نظامی، تانک‌ها و سربازان زره پوش، نظم بعد از شش روز برگشت. این رخدادها شاه را شوکه کرد» (for Institute, Research Political, ۲۰۱۳).

امام بعد از گفتگوهای فراوان در حلقه نزدیکان شاه در سال ۱۳۴۳ یعنی یک سال بعد از این تظاهراتها تبعید شد. اول به ترکیه، بعد به عراق، و در آخرین مقصد به نوفل لوشاتو در فرانسه. او کمی کمتر از ۱۵ سال از ایران دور بود. مصاحبه‌شونده انقلابی دوم می‌گوید:

«در این مدت تصویر امام خمینی بیش از اندازه برای ما مهم شد».

رضا که در این زمان آخرین سال دبیرستان بود. تقریباً یک دهه بعد از آن که امام خمینی ایران را ترک کرد پیش پدرش برگشت. پدرش به خیل کارگران شهری تعلق داشت که مهارت‌های مدیریتی یا حرفه‌ای نداشتند و ۸۵٪ از نیروهای استخدامی در دهه ۵۰ را تشکیل می‌دادند (Beddad and mani, ۲۰۰۶). رضا و خانواده‌اش با هم در محله‌ای زندگی می‌کردند که خیابان‌های مسطح بادگیر با دیوارهای آجری و خشتی داشت و اغلب کوچه‌هایش مسقف و مملو از بوی تریاک بود. خانه‌شان یک تکیه قدیمی ایرانی بود. قسمت ورودی یک پله از حیاط بالاتر بود و وسط حیاط یک حوض برای شستن ظروف قرار داشت. خانه هفت اتاق و یک آشپزخانه داشت. در هر اتاق به حوض کوچک دید داشت و ساختار داخلی خانه حدوداً گرد بود. پدر رضا این خانه را اجاره کرده بود، هر چند رضا و سه برادرش به همراه پدر و مادر فقط از دو اتاق استفاده می‌کردند. پدر رضا پنج اتاق دیگر را به پنج خانواده دیگر اجاره می‌داد و همه از یک آشپزخانه استفاده می‌کردند. این کار اجازه می‌داد پدرش هم رئیس خانه باشد، هم پول ناچیزی از اجاره آن گیرش بیاید.

پدر رضا مرد سخاوتمندی بود. هر چند ماه یک‌بار، قابلمه‌ای بزرگ از برنج و خورشت برای یکی از همسایه‌ها می‌برد. رضا هم اغلب اطرافش می‌پلکید و یک بار دید که ساکنان یکی از خانه‌های چند کوچه پایین‌تر، چه‌طور به قابلمه هجوم آوردند. سایه فقر در این محله سنگین بود و رضا می‌دانست که این ساکنین یا چند وعده در این هفته چیزی نخورده‌اند یا قرار نیست تا مدت‌ها چیزی بخورند.

رضا مثل بقیه بچه‌ها بعد از مدرسه در کوچه‌های همین محله بازی می‌کرد و این باعث نگرانی والدین می‌شد. خطر اعتیاد، انحراف جنسی و ماجراجویی‌های خلاف همیشه وجود داشت. برای همین وقتی یک پسر متدین محله به اسم سعید سعی کرد بچه‌ها را از کوچه به مسجد بکشاند، هیچ یک از پدر و مادرها مخالفت نکردند. رضا به این ترتیب با مسجد آشنا شد.

رضا از مرتب نماز خواندن در خانه پدربزرگ متنفر بود؛ چون برایش جنبه اجباری داشت. اما در مسجد با هر چیزی که پیش می‌آمد خوش بود. کم‌کم با سعید و بقیه بچه‌های مسجد دوست شد. فعالیت‌ها، مباحثات، و حتی نماز و روزه فضای امنی در آن محله پر از جرم برایش ساختند. در این زمان باور خاصی به خدا در رضا شکل گرفت که منجر به یک رابطه شد. رابطه خدا با رضا مبتنی بر عشق نبود. خدا که تا حدودی برخاسته از دو مکان امن یعنی خانه پدربزرگ و حالا مسجد محل بود، یک تکیه‌گاه بود و درون این فضای امن بود که رضا شروع به ساختن هویتی برای خودش در محله کرد؛ هویتی که با خدا و مسجد در هم آمیخته بود.

سعید جمع‌ها برای رضا و بچه‌ها قرآن می‌خواند و بعد از آن برای شهادت امام حسین عزادری می‌کردند. بعدها، سعید شروع به توزیع نوارهایی در مسجد کرد. او بر پایه مباحث شریعتی سخنرانی‌های سیاسی ایراد می‌کرد. او می‌گفت که سه محور در سخنرانی‌های شریعتی وجود دارد؛ اول، نبرد ابدی - ازلی حق و باطل. این نبرد که همیشه در جریان است در سال ۶۸۰ هجری قمری در کربلا بین مظلوم یعنی امام حسین و حاکم ظالم یعنی یزید به اوج رسید. آن‌طور که شریعتی می‌گوید امام حسین یک شب قبل از نبرد مردانش را فراخواند و از کسانی که مایل به ترک او بودند خواست از تاریکی شب استفاده کنند. او این پیشنهاد را باتوجه به نامتوازن بودن قوای نیروهای دو طرف میدان مطرح کرد. غروب که شد تنها ۷۲ تن برای نبرد کنار او مانده بودند. دوم، هرگز میدان را ترک نکنید. شریعتی کسانی که امام حسین را در آن شب تار ترک کردند، شماتت می‌کرد. او خیانت آنها را به عشق «زندگی روزمره» نسبت می‌داد. خیلی خجالت‌آور است که میانه جنگ خود را با امور و مسائل روزمره سرگرم کنیم. سوژه شریعتی همواره به هر قیمت شده در نبرد ابدی حق و باطل حضور دارد. سوم و نظر به هزینه‌هایش، سوژه شریعتی می‌باید هزینه نهایی یعنی شهادت را به جان بخرد. ارتش یزید هر ۷۲ نفر را در کنار امام حسین در کربلا قتل عام کردند. اما شهامت امام حسین باوجود اطلاع قبلی از این نتیجه بود چون انگیزه او میل به جانشینی یزید و حکومت بر جامعه اسلامی نبود، بلکه انگیزه او نبرد با باطل بود. از نظر شریعتی، هیچ‌چیز به اندازه میراث شهادت امام حسین برای تداوم نبرد حق و باطل ضروری نبود.

دو مورد از واژگان شریعتی برای رضا شاخص بودند. «ظالم» برای او هم‌معنی کسی بود که پول داشت و رضا ظالم‌ها را در سفرهای گاه‌به‌گاهش به شمال شهر می‌شناخت. او با مردمی مواجه شد که ماشین‌های خوب و کت‌وشلوار و کراوات خوب داشتند، صورتشان را می‌تراشیدند

و بوی خوبی می‌دادند. این آدم‌ها، ماشین‌هایشان، لباس و ادکلن‌شان، چیزهایی بودند که حس عمیقی از عقب‌ماندگی، شرم، و ناتوانی را در هر گذر او به قسمت‌های شمال شهر تهران برایش ایجاد می‌کردند. «مظلوم» دومین کلمه‌ای بود که برای رضا معنا شد. او برای یافتن مظلومین نیازی نداشت از محله خودش آن طرف‌تر برود.

یک سال قبل از انقلاب، یک شب سرد زمستانی رضا با سروصدای ترسناک شلیک گلوله در خیابان از خواب بیدار شد. صبح روز بعد فهمید برخی اعضای اصلی گروهک‌های انقلابی رادیکال مثل مجاهدین خلق شبکه‌ای سیاسی ایجاد کرده‌اند که در «خانه‌های تیمی» همان محله زندگی می‌کنند. سر در نمی‌آورد که چه‌طور مبارزین مجاهدین خلق توانسته‌اند خود را میان ارادل و اوپاش - که کنترل محله را به دست داشتند - و البته میان سعید و اهالی مسجد مخفی کنند. حملات امنیتی به محله و درگیری‌های مسلحانه شبانه رو به افزایش بود و در همین رابطه، مأمورین ساواک به خانه‌ها حمله می‌کردند، خانه‌ها را تفتیش و ساکنان آن را بیرون می‌کردند. آنها کتوشلوارهای شیک و کراوات داشتند، صورت‌هایشان را می‌تراشیدند، و قبل از اینکه با ماشین‌های باکلاشان محله را ترک کنند، بوی ادکلن محله را برمی‌داشت.

رابطه میان واژگان شریعتی و اشیاء شیک خیلی روشن است. در طول مصاحبه با رضا متوجه شدم که ظهور کلماتی مانند ظالم و مظلوم برای او با درک مصادیق اینها هم‌زمان بوده است و آنچه این واژگان به آن ارجاع می‌دادند، برای رضا مرئی بود. کلمه ظالم تا حدودی با لباس، کتوشلوار، کراوات، و ادکلن‌های خارجی و تراشیدن موی صورت مرتبط بود که ویژگی نه فقط مأمورین ساواک که خیلی از پولدارهای شمال تهران بود. افزایش حملات امنیتی با خشونت بیشتر این حملات همراه بود و رضا هر چه بیشتر از ساواک و به تبع آن از اهالی شمال شهر بدش آمد.

برعکس، واژه مظلوم به صورت‌های محله جنوب شهر رضا برمی‌گشت که به خیرات ماهانه پدرش هجوم می‌آوردند. آنها مردمانی بودند که لباس «ایرانی» می‌پوشیدند، مردانی که ریش داشتند و یا بوی تن‌شان را می‌دادند یا بوی گلاب‌های ارزان و بازاری را. بنابراین، به نظر می‌رسد نبرد حق و باطل شریعتی فقط یک روایت مفهومی نبود، بلکه از خلال دو دسته اشیاء نامتقارن (اشیائی که واژگان ظالم و مظلوم قابل اطلاق بر آنهاست) به وجود آمد.

حق و باطل

وقتی رضا و سعید در شهریور ۱۳۵۷ در مجلس وعظ علامه یحیی نوری در میدان ژاله تهران شرکت کردند، انتظار رخداد هیجان‌انگیزی را داشتند. چند نفر از اعضای مجاهدین خلق چند روز قبل از آن تعدادی از مأمورین شاه را خلع سلاح کرده بودند. نیروهای نظامی رژیم در صد انتقام بودند. مخاطبین علامه یحیی نوری به نظر اهمیتی نمی‌دادند. به سمت در خروجی رفتند و بر ضد شاه شعار دادند: «الله اکبر».

رضا در صف اول بود. سعید کنارش بود. همین‌طور که با هم به در خروجی نزدیک شدند، احساس کردند باد گرمی به درون می‌وزد. اول رضا وارد خیابان شد. به سمت راستش نگاه کرد و دید صدها جعبه چوبی خالی میوه روی پیاده‌رو افتاده. به سمت چپ نگاه کرد. دید که یک ردیف شعله آتش، میدان ژاله را از خیابان اصلی جدا کرده است. هیچ‌کس نمی‌دانست آتش را چه کسی به پا کرده است. جمعیت بلافاصله به سمت جعبه‌های خالی رفتند و آنها را شکستند. می‌خواستند با تکه چوب‌های نیم‌متری خردشده جعبه‌ها خود را مسلح کنند. رضا توجهی نکرد. همچنان به زبانه‌های آتش نگاه می‌کرد تا ببیند نیروهای امنیتی چند نفر هستند. بعد دوباره به عقب و به سمت جمعیت نگاه کرد. شعله‌های آتش را روی تکه‌های چوب روی هوا که از این سو به آن سو در حرکت بودند دید. شوکه شد. قبلاً هرگز چنین صحنه باشکوهی ندیده بود.

رضا با یک اعتمادبه‌نفس ناگهانی به سمت شعله‌های آتش رفت. سعید شانه‌به‌شانه همراهش رفت. مردم با چوب‌های شعله‌ور دنبالش کردند. چهار شلیک انجام شد. مردم به این چیزها عادت داشتند. نیروها شلیک هوایی می‌کردند تا مردم را بترسانند و پراکنده کنند. رضا همچنان به پیش می‌رفت. جمعیت از پی او. شانه‌به‌شانه. سعید زمین خورد. رضا ایستاد. جلو جماعت دیوانه ایستاد. خم شد تا شانه سعید را بگیرد. گفت «بلند شو پسر». یک انقلابی تنومند به رضا نزدیک شد، او را به طرفی پرتاب کرد و سعید را بلند کرد. خون از آستین چپ سعید چکه کرد و بعد جاری شد. چشمانش بی‌حرکت بودند. دو گلوله درست در سینه‌اش. او زمین نخورده بود، گلوله خورده بود. سعید کشته شده بود. رضا انقلابی تنومند را نگاه کرد که با سعید روی دستانش دور شد. مردم در حال دویدن به هر سو شیون می‌کردند. تیرهای بیشتری شلیک شد. انقلابی تنومند با سعید روی دستانش ناپدید شد. رضا پریشان به خانه برگشت. لباسش را عوض کرد و به رادیو گوش داد. شام خورد. دندان‌هایش را مسواک زد. به رختخواب رفت و تمام شب به سقف خیره شد.

نه نفر دیگر مانند سعید کشته شدند (Research Political fo Institute, ۲۰۱۳). مراسم هفتم به این معنی بود که جمعه بعدی، ۱۷ شهریور ۱۳۵۷ روز مهمی خواهد بود. ارتش، حکومت نظامی اعلام کرد و شاه به نظر مصمم می‌رسید تا یک بار برای همیشه شعله آتش را خاموش کند.

رضا آن روز صبح زود بیدار شد. چون مادرش اصرار داشت که برای خرید نان از خانه بیرون برود. مادرش از او خواست برادر شش ساله‌اش را همراهش ببرد. برای اولین بار از مرگ سعید، رضا با عجله از خانه بیرون زد. می‌توانست صدای انقلابیون را شش کوچه پایین‌تر در میدان ژاله بشنود. خیلی زود چند نفر از شورشی‌ها به کوچه رضا رسیدند. بعد چند نفر دیگر. گاز اشک‌آور آنها را به خیابان‌های اطراف میدان، از جمله کوچه رضا روانه می‌کرد. توی کوچه، تظاهرکنندگان سریع خود را سروسامان می‌دادند، زنان با این تصور که نیروهای گارد به آنها شلیک خواهند کرد، در صف اول قرار گرفتند. بعد دوباره به سمت خیابان ژاله سرازیر شدند و زنان در صف اول بودند. رضا هم دست برادرش را گرفته بود و به دنبال‌شان روانه شد.

رفتند تا به میدان ژاله رسیدند. آن وقت شلیک مسلسل‌ها شروع شد. جمعیت ناپدید شدند و گاردی‌های زره‌پوش آمدند. یکی از آنها به سمت رضا دوید که این‌بار هم شوکه شده بود. تفنگش را به سمت رضا نشانه گرفت و فریاد زد: «***، گم شو». رضا دور خودش چرخید و دست برادرش را محکم گرفت و با یک گام بلند میدان را به سمت کوچه‌شان ترک کرد. اما بین زمانی که مأمور اسلحه‌اش را به سمت رضا گرفت و رضا آن گام بلند را برداشت، یک لحظه فاصله افتاد، یک لحظه کوتاه، آن قدر که او بتواند خیلی گذرا زمین را ببیند که با خون ده‌ها زن پر شده است.

مراسم شروع شد. رضا کنار در نیمه باز خانه ایستاده بود و مردانی را تماشا می‌کرد که از مقابل چشمان ناظرین مبهوت کشته‌شده‌ها را از خیابانی به خیابانی دیگر می‌برند. زنی درست در قسمت سر تیر خورده بود. چهار انقلابی او را در میان یک چادر بزرگ پیچیده بودند و حمل می‌کردند. یک تکه پارچه روی سر زن کشیده شده بود که غرق خون بود. آنها تکه پارچه خونی را برای این که همه ببینند، چلانند و دوباره روی سر زن کشیدند، و دوباره و دوباره همین کار را تکرار کردند. تماشاگران می‌خکوب شده بودند. یک نفر فریاد کشید «آنها فرزندان ما را می‌کشند». دیگری فریاد زد «شاه جنایتکار». و همین‌طور ادامه یافت. هر کسی فریاد می‌زد «شاه جنایتکار». تمام کوچه فریاد می‌زدند «شاه جنایتکار». شاه با این صدها کشته بالأخره

خود را بی‌چون و چرا و علناً به‌عنوان نماینده باطل تثبیت کرد. همان‌طور که نیمی از روایت شریعتی از حق و باطل را برای رضا اثبات کرد.

روز بعد رضا گودال‌های مملو از خون را دور میدان ژاله دید. او جزوه‌ای دید که روی آن خون پاشیده بود. آن را برداشت. حاوی جملات امام خمینی درباره قتل عام بود. جمله‌ای از آن میان، رضا را سخت تحت تأثیر قرار داد. جمله این بود «خمینی آرزو داشت در میان شما باشد و با شما بمیرد». مثل اینکه بالأخره آن نفس بغض‌آلود که از زمان مرگ سعید نگه داشته بود را فرو داد و بلند گریه کرد. به آسمان نگاه کرد و گفت «خمینی نجاتمان بده. لطفاً ما را از شر این جنایتکار نجات بده». ولی چرا رضا می‌گوید که هنگام گفتن این جمله به آسمان نگاه کرده؟

به نظر می‌رسد بخشی از تصویر امام به‌مثابه منجی در رابطه با بدن‌هایی شکل گرفته که در کشتار شاه تولید شدند. زنان کشته شده و لباس‌های خونی، کلمه شاه جنایتکار را برای رضا تداعی می‌کردند. اشیائی که کلمه «شاه جنایتکار» را تداعی می‌کردند نیز موقعیت شاه را در توپوگرافی شریعتی از حق و باطل تثبیت می‌کرد. لذا از یک‌سو هرچه جنازه‌های بیشتری روی دست شاه می‌ماند، جایگاه او به‌عنوان باطل در جهان شریعتی بیشتر تثبیت می‌شد. از طرف دیگر، هرچه بیشتر در توپوگرافی حق و باطل به جایگاه ثابت خود می‌رسید، خود شاه بیشتر به تکثیر واژگان شریعتی کمک می‌کرد. شاه در طی این فرایند تبدیل شدن به صدق‌قهرمان روایت شریعتی، خصم خود یعنی امام خمینی را به جهاتی تبدیل به قهرمان می‌کرد. به تعبیر دیگر، او امام خمینی را به جایگاه حق (خدا) سوق داده بود. امیدوارم به این ترتیب نشان داده باشم که امام خمینی در حال کسب وضعیتی استعلایی نزد برخی بود و رضا با خیره شدن به آسمان موقع صحبت کردن با او این را نشان داد.

ملاقات خدا

در ۲۳ دی ۱۳۵۷ رضا در مسجد محل بود که شنید بچه‌ها قصد دارند برای فریاد «الله اکبر» شب‌ها به پشت‌بام بروند. رضا کمی بعد از غروب فریادها را شنید. مأمورین شاه در خیابان‌ها بودند و دستور شلیک داشتند. وقتی رضا به پشت بام رفت با ترس فریاد «الله اکبر» سر داد. اما فریادهای «الله اکبر» در آن بالا در تاریکی شب چیزی را درون او شعله‌ور کرد. ابتدا قوت قلب و بعد حس قدرت. این حس قدرت فقط ناشی از چیزی که رخ می‌داد نبود، بلکه از جنبه‌ای ناشناخته از آنچه رخ می‌داد برمی‌آمد. «الله اکبر» بارها در تظاهرات‌های خیابانی فریاد زده شده

بود. این تظاهرات‌ها همیشه در روز رخ می‌دادند و این، صرف‌نظر از میزان جمعیت، محدودیت آن را نشان می‌داد. روی پشت‌بام، فریادها از هر سوی در تاریکی این حس را ایجاد می‌کرد که تعداد انقلابیون بی‌شمار است. تو گویی جمعیت بی‌شماری از مردم یک چیز را تکرار می‌کنند: اینکه تهران تصمیم‌اش را گرفته است. و وقتی کسی از روی پشت‌بام در طول خیابان فریاد زد «آنجا را ببین، ماه را ببین، تصویر امام را می‌بینی؟» رضا سرش را گرداند. او تصویر امام را روی ماه دید که به همان سرعت که پدید آمد ناپدید شد. رضا چند بار چشمانش را باز و بسته کرد. دیگر آن را ندید. خودش را لعنت کرد که چرا عینک طبی که قرار بود را نخریده. شاید هم لایق دیدن امام روی ماه نبود. شاید آن کسر از ثانیه کافی بود. رضا خوشحال بود که «بله، آنجا بود، دیدمش». روی بام‌ها همه دیوانه شده بودند. تصویر امام که شاه اجازه نداده بود در تلویزیون پخش شود، از دیوارهایی که تصویر امام را از آنها به زیر کشیده بودند بالا رفته و ماه رسانه آن شده بود. این انقلابی‌ترین رسانه ممکن بود. با این تفاوت که ماه خمینی را استعلایی کرده بود. رضا می‌گوید «حتی یک لحظه تردید نکردم که تصویرش روی ماه بود. لحظه‌ای تردید نکردم که آنچه رخ داد، ورای ادراک و ورای این جهان بود، که حال و هوای جایی فراتر و برتر از ما را داشت» (تأکیدها افزوده شده).

روز بعد ارتش دچار تشنج عصبی شده بود. ژنرال ازهراری به تلویزیون رفت و گفت که فریاد «الله اکبر» مربوط به نوار کاست بوده که چند نفر اوپاش در تهران پخش کرده بودند. رضا می‌گوید «این نشان می‌دهد که شاه خیلی آزرده شده بود. در حدی که سه روز بعد تهران را ترک کرد». خروج شاه تحت عنوان یک تعطیلات کوتاه‌مدت عنوان شد.

دو هفته بعد از رفتن شاه امام وارد تهران شد. او با یک پرواز «ایر فرانس» وارد شد و مورد استقبال میلیون‌ها نفر در خیابان‌ها قرار گرفت. ایستگاه‌های رادیو و تلویزیون و ایستگاه‌های پلیس، مقر ارتش، و زندان‌ها بلافاصله به کنترل انقلابی‌ها در آمد. ارتش در بهمن ۱۳۵۷ اعلام «بی‌طرفی» کرد. حکومت شاه به پایان رسیده بود.

امام خمینی بعد از نشستن در تهران تصمیم گرفت موقتاً در مدرسه رفاه که هشت کوچه بالاتر از خانه رضا بود ساکن شود. امام قصد داشت در این مدت «دیدارهایی» داشته باشد. هر صبح حدود سه هزار نفر دور مدرسه رفاه در صفوف نامنظم و طولانی که چندین کوچه ادامه داشت، جمع می‌شدند و منتظر باز شدن درهای مدرسه می‌شدند. هر بار که در باز می‌شد، نگهبانان به تعداد معینی اجازه ورود به حیاط مدرسه را می‌دادند. داخل حیاط، مردم چند

دقیقه‌ای منتظر می‌ماندند تا امام از پشت پرده یک پنجره بدون شیشه ظاهر می‌شد. بعضی‌ها از داخل جمعیت سعی می‌کردند به امام نزدیک‌تر شوند. بعضی‌ها از دیوار بالا می‌رفتند تا او را لمس کنند. بعضی‌ها از هیجان غش می‌کردند. بعضی هم بی‌هوش به جای دیگری منتقل می‌شدند. در عوض، امام دستش را بالا می‌برد و بعد از پنج دقیقه دوباره پشت پرده ناپدید می‌شد. بعد جمعیت به بیرون هدایت می‌شدند تا جا برای گروه بعدی باز شود. این اتفاق از صبح تا بعدازظهر هر ۲۰ دقیقه تکرار می‌شد.

رضا به مدت یک هفته هر روز در کنار آن جمعیت قدم می‌زد. می‌دانست که باوجود دلهره‌های قلبی‌اش به‌زودی به آنها خواهد پیوست و وقتی که بالأخره چنین شد، سه ساعت طول کشید تا از انتهای صف به ابتدای آن رسید. فشار جمعیت در هر قدم بیشتر می‌شد. شانه‌های افراد به هم فشرده می‌شد. رضا دیگر نمی‌توانست دستش را تکان بدهد. فشار پای رضا را از زمین کند. او در اختیار جمعیت بود. درها باز شدند. جمعیت سراسیمه از چپ به راست و از راست به چپ می‌رفتند، گاهی به سمت در و گاه به سمت دیوار سرازیر می‌شدند. رضا راهش را به جمعیت داخل حیاط باز کرد. نگاهی به اطراف انداخت و پنجره بدون شیشه را جست. پیدایش کرد. امام ظاهر شد. رضا برای کسری از ثانیه چشمانش را به او دوخت و بعد صداهای عجیب نامفهومی از زبانش خارج شد.

وقتی جمعیت از حیاط به خیابان رانده شدند و پای رضا به زمین رسید، بلافاصله به حالتی که خود «حالتی عمیق از افسردگی» توصیف می‌کند، وارد شد. از خودش پرسید «چه اتفاقی افتاده؟». ناامیدی در هر گام که برمی‌داشت شدیدتر می‌شد. تلوتلوخوران تا خانه رفت و گویی سرش رادیویی است که تازه فرکانس عوض کرده، روی چیزهایی تنظیم شد که قبلاً ندیده و نشنیده بود. با خودش فکر کرد «جوی‌های خیابان چقدر تهوع‌آورند... چرا ماشین‌ها بیخودی بوق می‌زنند... این بی‌خانمان آسمان جل کیست؟». به مغازه لوازم التحریر رسید که هر روز از آن عبور می‌کرد. پوستری روی پنجره آویزان بود. پشت آن سایه‌ای قرمز رنگ و عجیب داشت، همان قرمزی که قرار است روز قیامت جای آبی آسمان را بگیرد. پوستر تصویر چهار فیل بود در جفت‌های دو تایی و رو به هم. پاهای آنها عجیب بودند، هیچ چیز نبودند جز چند استخوان، استخوان‌های لغزنده و به درازی پاهای زرافه. رضا پرید داخل مغازه. پرسید «این چیست؟». مغازه‌دار گفت «سالوادور دالی». رضا گفت «چه عجیب، چه مسخره». بیرون خزید و به سمت خانه به راه افتاد.

مایلم به چند نکته در اینجا اشاره کنم. می‌بینیم (و بعداً با نگاه تحلیلی‌تر خواهیم دید) که اشیاء خود در تولید معنا هم‌دست‌اند. ماه یکی از این اشیاء است. من مکرراً از رضا سؤالی را پرسیدم که هر دو پاسخ را می‌دانستیم. روشن است که ماه در آن شب تصویر امام را در خود نشان نداد. اما از رضا پرسیدم این تصویر را دیده یا نه. سردرگمی‌اش مرا واداشت تا بارها سؤالم را بپرسم و بخواهم مرا قدم به قدم با خود به آن شب ببرد. او این کار را کرد و در این فرایند، داستانی طولانی از ترسش برای رفتن به پشت بام، از لباسی که به تن داشت، و از اینکه چقدر سرد بود، از شنیدن صدای لرزان همسایه‌اش که انگار داشت توجهش را به ماه جلب می‌کرد، گفت. رضا ادامه داد «من تصویر را در لحظه دیدم. به هر حال، آن موقع مطمئن بودم که ماه حتماً آن تصویر را نشان داده». من رضا را از داستان بیرون کشیدم و گفتم «ولی استاد» ... و زمانی که متوجه من شد به پوچی چیزی که گفته بود، پی برد. جواب داد «ببین، می‌خواهم درباره‌اش فکر کنم. فقط می‌توانم بگویم که برای کسری از ثانیه او را آن بالا دیدم».

روشن است که ماه تصویری در خود نشان نمی‌دهد. اما چند صد هزار نفر معتقد بودند که تصویر امام را آن شب روی ماه دیده‌اند. این باور به‌نظر با ماه در آمیخته بود. ماه چیزی است که واقعاً آن بالاست و از زمان خلقش دور خورشید گشته است. این خصوصیت ماه، که آن بالاست و دور ما می‌چرخد حال و هوای جایی دیگر را به امام می‌بخشید که صرف‌نظر از این که چه‌طور ممکن است ماه رسانه شود، حالا که چنین شده ویژگی ماوراء، بالاتر و برتر از ما بودن ماه با معنا/کاربرد نهایی امام نزد بسیاری از پیروانش ادغام شد. این امر وجهه استعلایی امام را نزد رضا تثبیت کرد.

زمانی که امام خمینی در مدرسه رفاه ساکن بود، نماد حق در روایت شریعتی بود و رضا به تدریج در گفتمان شریعتی جذب شده بود. او به آسمان نگاه کرده و از امام خواسته بود او را از شر شاه «نجات» دهد. و زمانی که تصویر امام را روی ماه دید، هرچند به کسری از ثانیه، در عمیق‌ترین نقطه گفتمان شریعتی بود، اگر بتوان گفت گفتمان‌ها عمق دارند. پس چرا پس از دیدن امام خمینی از نزدیک، توصیفش «حس عمیقی از افسردگی» بود؟ رضا برای این سؤال جوابی نداشت.

ژل، درباره افسردگی رضا در پی دیدن تصویر امام روی ماه دیدگاه خوبی به‌دست می‌دهد. او می‌گوید برخی اشیاء از پیچیدگی رسمی و فضایل فنی استفاده می‌کنند تا «نوعی تفسیرناپذیری ادراکی» ایجاد کنند (۱۹۹۸:۹۵) که می‌تواند بیننده را در تلاش برای درک

کلیت و اجزاء، تداوم و انقطاع، هم‌زمانی و جایگزینی، و به‌واسطه نوعی حس «گیر افتادن» به تله بیان‌دازد (ioskin s, ۲۰۱۶:۷۶). ژل گیر افتادن را «سرخوردگی ناشی از مشاهده فضیلت غیرقابل تصور» تعریف می‌کند (۱۹۸۸:۷۱). تأثیری که به گفته هاسکین ناشی از عجز ما در فهم چگونگی پدید آمدن اشیاء است (۲۰۰۶:۷۶). اگرچه از نظر هاسکین وضعیت گیرافتادگی مربوط به تکنولوژی و مهارت هنرمند در خلق اشیاء ادراک‌ناشدنی است، می‌توانیم این ایده را به اشیاء غیرفنی مثل ماه - که دارای قابلیت‌های ادراک‌ناشدنی‌ای هستند که همان شکل از گیرافتادگی را تولید می‌کند - بسط دهیم. به بیان بهتر، این قابلیت مادی ادراک‌ناشدنی بودن ماه بود که وقتی با تصویر امام ممزوج شد، او را استعلایی کرد؛ وضعیت اعجاب‌انگیزی که رضا را عمیقاً سرخورده کرد.

در این مقاله، محوریت اشیاء در گفتمان شریعتی و تبدیل شدن رضا به سوژه شریعتی را بررسی کردیم. ویژگی بدن زنان، لباس شیک مردم پولدار تهران، زنان کشته‌شده در خیابان‌ها، لباس‌های غرق در خون آنها، صورت امام خمینی و ماه همگی اشیائی هستند که در شکل‌گیری گفتمان شریعتی برای رضا کلیدی بودند. به بیان دیگر، اگر گفتمان شریعتی از این اشیاء سخن نمی‌گفت و به‌واسطه آنها گسترش نمی‌یافت، هرگز نزد رضا شکل نمی‌گرفت. از طریق این اشیاء بود که رضا تبدیل به سوژه شریعتی شد، فرایندی که رضا خود در آن زمان متوجه نشده بود و باعث شد حسی از افسردگی بعد از دیدن امام در او ایجاد شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادم که چه‌طور سوژه انقلابی در تقاطع مادیت و زبان در ایران پیش‌انقلاب خلق شد. در این راستا، دو بررسی هم‌زمان انجام دادم؛ اول، به سراغ کنشگری اشیاء از طریق تمرکز بر آنچه اشیاء انجام می‌دهند و نه آنچه معنا می‌دهند رفتم. با استفاده از تاریخچه زندگی به‌عنوان منظرگاه خود، نشان دادم که چه‌طور اشیاء خیره‌کننده خاصی از طریق حواس پنج‌گانه رضا نزد او ثبت شدند و آنچه که می‌تواند از طریق زبان منتقل شود را تکمیل کردند؛ نه اینکه آنچه بتوان با کلمات گفت را تکرار کنند. این اشیاء، از ویژگی‌های بدن زنان تا ماه را در بر می‌گرفت؛ اشیائی که سوژه‌ای جدید، رضایی متفاوت، را خلق کردند. به بیان دیگر، نشان دادم که چگونه مستغرق شدن در برخی اشیاء خاص، موقعیت سوژگی متغیر رضا را به تحرک در آورد.

دوم، نشان دادم که همین اشیاء، مصدر کلمات و مفاهیمی هستند. اشیاء مادی مانند گلاب ایرانی، لباس شیک، بدن زنان، و جنازه کلمات کلیدی شریعتی نظیر «امپریالیسم»، «ظالم»، و «مظلوم» را برای رضا به حرکت در می‌آورند. قطعاً تبدیل رضا به سوژه انقلابی در تلاقی این اشیاء و واژگان رخ داد. این به آن معنی است که کلمات کلیدی شریعتی واجد تب و تاب انقلاب خاصی شدند که آن را از خلال اشیائی که درباره آنها سخن می‌گفتند و به واسطه آنها گسترش پیدا می‌کردند، کسب کرده بودند. قطعاً افکار شریعتی متضمن انقلاب اسلامی بود؛ همان طور که اشیاء نامتقارن روزمره نیز متضمن آن بودند. انقلاب درهم‌ریخته بود و انقلابی‌ها هرگز یک گروه یک‌دست نبودند. اما تفاوت‌های آنها صرفاً ریشه در افکار پیشینی متفاوت از هم درباره حال و آینده نبود. ربط اشیاء روزمره تاحدی مسئول ایجاد این درهم‌ریختگی بود و تحولات متعددی درون انقلاب ایجاد کرد. به‌طور خلاصه، این مقاله نشان داد که اشیاء روزمره استطاعت کنشگری‌ای را ایجاد کردند و آن را اشاعه دادند که انقلاب را میسر ساخت.

اشیاء، داستان‌های ناگفته زیادی برای گفتن دارند و من این را با ورود ابژه‌ها به تحلیل نشان دادم. از آنجا که مادیت اشیا استطاعت فهم و تفسیر ما را ممکن می‌کند، نوشتن داستان از نقطه‌نظر اشیا یک نوع بازیابی تاریخی است. اشیاء مادی، طیف غیرقابل پیش‌بینی‌ای از احتمالات پنهان را درون خود ابقا کرده و در عین حال آنان را به هم متصل می‌کنند.

زمانی که من در تقاطع اشیاء با سیاست و ادغام مادیت و زبان شروع به بازسازی تاریخ سیاسی ایران می‌کنم، سعی می‌کنم روش‌های متمایزی را نشان دهم که در آنها این ادغام زمینه‌های مختلفی را برای شیوه‌های کنش ایجاد کرده است که محدودیت آنها، در صورت وجود، قبلاً ناشناخته بوده است. امیدوارم این مقاله توانسته باشد به هدف خود که همان سیاسی‌کردن اشیاء در زمینه مطالعات ایرانی است، نزدیک شود و نقطه آغازی برای مطالعات سایر محققان ایرانی باشد که به فهم انقلاب و پیامدهای آن علاقه‌مندند.

منابع

- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran Between two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand. 2018. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Afray, Janet and Kevin Anderson. 2010. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Alexander, Jeffrey. 2008. "Iconic Experience in Art and Life: Beginning with Giacometti's 'Standing Woman.'" *Theory, Culture and Society* 25 (3): 185-225.
- Appadurai, Arjun, ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Arjomand, Said Amir. 1988. *Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Biddle, Ian, and Vanessa Knight, eds. 2007. *Music, National Identity and the Politics of Location: Between the Global and the Local*. London: Ashgate.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge University Press.
- Butler, Judith, and William E. Connolly. "Politics, Power and Ethics: A Discussion Between Judith Butler and William Connolly." *Theory and Event*, 4(2).
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
- Cavell, Stanley. 1996. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dabashi, Hamid. 1997. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. London: New York University Press.
- Derrida, Jacques. 1967. *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972. *Positions*, Paris: Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1978. *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1977. *Of Grammatology*. Trans. G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DeSoucey, Michaela. 2010. "Gastronationalism Food Traditions and Authenticity Politics in European Union." *American Sociological Review* 75 (3): 432-55.
- Farquhar, Judith. 2006. "Food, Eating, and the Good Life." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Michael Rolands, and Patricia Spyer. London: Sage Publications.
- Fischer, Michael. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard university Press.

- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1990. *The Birth of Biopolitics: Lectures at teh College de France*. London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 1995. *Dicipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- Gell, Alfred. 1992. "The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology," in J. Coote and A. Sheldon (eds), *Art, Anthropology and Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: A new Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2004. "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shariati and Abdolkarim Soroush." *International Sociology* 19(4):504-523.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradictions in Social Theory*. London: Palgrave Macmillian.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Goode, James. 1991. "Reforming Iran During the Kennedy Years." *Diplomatic History*, 15(1): 13-29.
- Haskins, Janet. 2006. "Agency, Biography and Objects." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Micahel Rolands, and Patricia Spyer. London: Sage Publications.
- Hiro, Dilip. 1990. *The Longest War: The Iran-Iraq Military Conflict*. New York: Routledge.
- Institute for Political Research. 2013. *Sazman-e Mojahedin-e Khalgh: Paydayesh to Farjam*. Tehran: Ketabnameh.
- Kapytoff, Igor. 1986. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." In *The Social Life of Things*, edited by Arjun Appadurai. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Kashi, Mohammad J.G. 2010. *Enghelab va Otobiography*. Manuscript, Tehran.
- Keane, Webb and Michael Silverstein. 2017. "Materiality: It's the Stuff!" In *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations*, edited by Shalini Shankar and Jillian R. Cavanaugh, Cambridge: Cambridge University Press, 29-40.
- Keane, Webb. 2006. "Subjects and Objects." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Michael Rowlands, and Patricia Spyer, Sage Press, 197-202.
- Keane, Webb. 2018. "Perspectives on Affordances, or the Anthropologically Real. The 2018 Daryll Forde Lecture." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1): 27-38.
- Kedde, Nikki. 1981. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven. Yale University Press.
- Kimmel, Michael S., and Rahmat Tavakol. 1986. "Against Islam." In *Charisma, History and Social Structure*, edited by Ronald M. Glassman and William H. Swatos, Jr., 101-12. New York: Greenwood.

- Kurzman, Charles. 2005. *The Unthinkable Revolution in Iran*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1991. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Structural Anthropology*. London: Allen Lange.
- Levitt, Peggy. 2015. *Artifacts and Allegiances: How Museums Put the National and the World on Display*. Oakland: University of California Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1992. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Mitchell, Timothy. 2011. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso.
- Moin, Baqer. 2000. *Khomeini: Life of an Ayatollah*. New York City: St. Martin's Press.
- Mukerji, Chandra. 1997. *Territorial Ambitions and teh Gardens of Versailles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mukerji, Chandra. 2012. "Space and Political Pedagogy at teh Gardens of Versailles." *Public Culture* 24 (368):515-540.
- Nomani, Farhad, and Sohrab Behdad. 2006. *Class and Labor in Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Oslén, Bjornar. 2006. "Scenes From a Troubled Engagement: Post-Structuralism and Mateiral Culture Studies." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Micahel Rolands, and Patricia Spyer. London: Sage Publications.
- Parsa, Misagh. 2000. *States, Ideologies, and Social Revolutions: A Comparative Analysis of Iran, Nicaragua, and the Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirce, Charles S. 1931. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1992a. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 1. Bloomington: Indian University Press.
- Peirce, Charles S. 1998a. *The Essntial Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2 (1893-1913). Bloomington; Indiana University Press.
- Pinney, Christopher. 2006. "Four Types of Visual Culture." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Micahel Rolands, and Patricia Spyer. London: Sage Publications.
- Rahnema, Ali. 1998. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati'ati*. London: I.B. Tauris.
- Riffe, Lucy, Stephen Lacy, and Fredrick G. Fico. 2005. *Analyzing Media Messages: Using Quantitative Content Analysis in Research*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Roseneil, Sasha. 2015. "The Vicissitudes of Postcolonial Citizenship and Belonging in Late Liberalism." In *Psychosocial Imaginaries: Perspectives on Temporality*,

Subjectivities and Acticism, edited by Stephen Frosh, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 145-185.

- Saussure, Ferdinand de. 1960. Course in General Linguistics. London: Peter Owen.
- Sefat, Kusha. 2020. "Things and Terms: Relations Between Materiality, Language, and Politics in Post-Revolutionary Iran." *International Political Sociology* 11(4): 140-170.
- Shankar, Shalini and Jillian R. Cavanaugh, ed. 2017. *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press, 29-40.
- Sherman, Daniel. 2009. *Museums and Difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sohrabi, Naghmeh. 2018. "The 'Problem Space' of the historiography of the 1979 Iranian Revolution." *History Compass* 16(11).
- Tabibi, Baharak. 2014. "Propagating 'Modernities': Art and Architectural Patronage of Shahbanu Farah Pahlavi." (Ph.D. Dissertation, Middle East Technical University, 2014): 3-17.
- Talebi, Shahla. 2011. *Ghosts of Revolution: Rekindled Memories of Imprisonment in Iran*. Stanford: Stanford University Press.
- Thompson, John B. 1981. *A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, John B. 1990. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Young, Diana. 2006. "The Colours of Things." In *Handbook of Material Culture*, edited by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Michael Rolands, and Patricia Spyer. London: Sage Publications.
- Zubrzycki, Genevieve. 2011. "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology." *Qualitative Sociology* 34 (1): 21-57.
- Zubrzycki, Genevieve. 2013. "Aesthetic Revolt and the Remaking of National Identity in Quebec, 1960-1969." *Theory and Society* 42 (5): 423-75.
- Zubrzycki, Genevieve. Ed. 2017. *National Matters: Materiality, Culture, and Nationalism*. Stanford: Stanford University Press.