

حیات شبکه‌ای و جنبش زندگی در ایران ۱۴۰۱:

پیشروی از خانه به خیابان^۱

عباس کاظمی

مقدمه

عمدتاً گفته می‌شود که جنبش‌های فرهنگی، در دوره وفور و رفاه ظهور می‌کنند و جنبش‌های انقلابی در دوره بد اقتصادی، اما جنبش ۱۴۰۱ که جنبش زندگی خوانده شده است، نوعی جنبش اجتماعی ترکیبی است که در وضعیت بد اقتصادی و سیاسی ظهور کرده است اما از خصایص یک جنبش نیرومند فرهنگی نیز برخوردار است. این جنبش اگرچه مطالبات اقتصادی و سیاسی و نابرابری‌های عمده جامعه از جمله مسئله قومیتی و جنسیتی و امثالهم را هدف گرفته است اما در کانونش، طالب معمولی‌ترین چیزهاست. شعار «زن، زندگی و آزادی» که بر سر در آن نقش بسته است، این انتظار را ایجاد می‌کند که تغییراتی که در ذهن دارد، به‌نحوی مسالمت‌آمیز دنبال کند. اگرچه لایه‌ای از رادیکالیزم در آن مشاهده شد و به‌سرعت از شکل جنبش اجتماعی، به جنبشی انقلابی کشیده شد اما در نهایت چیزی که از آن باقی می‌ماند، همان وجه صلح‌آمیز بودن و مطالبه تغییرات عمیق در جامعه است. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، این جنبش، اغلب مولفه‌های «جنبش‌های جدید جدید»^۲ را با خود حمل می‌کند و دارای خصائصی همچون ساختاری افقی، فقدان رهبری مشخص، بی‌توجهی به احزاب سیاسی جاری، وجود عناصری قدرتمند از پیوندهای ضعیف، قدرت جماعت‌ها و جمع‌های کوچک، حیات شبکه‌ای و نقش نیرومند شبکه‌های اجتماعی مجازی، سیال و منعطف است. با این حال، خصائص تکینه دیگری نیز دارد که شامل حیات شبکه‌ای نیرومند به‌جای حیات انجمنی، عاملیت غیرانسانی (همانند مو)، مطالبات معمولی در کنار مطالبات کلان، و رادیکالیزم شدن فرهنگ اتاق‌خواب است. از سوی دیگر، برخلاف برخی از جنبش‌های جدید اجتماعی در بسیاری از کشورهای مدرن، نوگرا، توسعه‌گرا و طرفدار ارزش‌های حوزه خصوصی است و برخلاف تجربه بسیاری از کشورهای خاورمیانه، جنبشی غیردینی است که هیچ نشانه‌ای از پشتوانه‌ای از جماعات مذهبی و بنیادگرا یا تمایلات دینی در آن مشاهده نمی‌شود.

جنبشی که به مویی بند است

این مقاله را با نقش مو در زندگی سیاسی دهه ۱۴۰۰ شروع می‌کنم، برای اینکه ابعاد و مؤلفه‌های پیونددهنده و در عین حال افقی، سیال و منعطف و در عین حال زنانه‌ی جنبش اعتراضی را شرح دهم. ادعای من این است که این جنبش، بر بنیادهایی سست بنا شده است که قوام آن را تضمین می‌کنند.

۱. دکتر سیدعبدالامیر نبوی، خدیجه کشاورز، و بهارک محمودی بخش‌هایی از این مقاله را پیش از چاپ خواندند و نکاتی سودمند را پیشنهاد کردند.

۲. New-new Social Movement

برای نمونه مراجعه کنید به:

Cammaerts, Bart (2021). "The New-new Social Movements: Are Social Media Changing the Ontology of Social Movements?". *Mobilization*, 26 (3): 343 - 358.

اینکه مو و سایر اشیا، عاملیتی انقلابی یا اصلاحی داشته باشند، پدیده‌ای جدید و عجیب نیست. رنگ‌ها، لباس‌ها و اشیایی همچون نان، تلگراف، نوار کاست، بلندگو، چادر، مچ‌بند سبز و نظایر آن، بخشی از نیروی تغییرند. هر جنبشی نه‌تنها با اشیای خویش هویت می‌یابد، بلکه به‌مثابه نیروی پیش‌برنده تغییر، از آنها بهره‌برداری می‌کند. اگر در انقلاب ۵۷ چادر نقش مهمی در پیشبرد برنامه انقلابی داشت، در جنبش متأخر مو همان نقش را بازی می‌کند. موی زن که در فرهنگ مذهبی و همین‌طور ادبی، کانون آشوب‌ها و غوغاها بوده است، پر است از قصه‌های شکست و پیروزی، فراق و وصال و تنهایی. اما این، همه داستان نیست، چراکه مو سرسلسله جماعت پریشان و محفل‌گفت‌وگو نیز بوده است؛ جمعیتی که قصه گیسوی یار را بهانه می‌کردند و تا دل شب از سلسله موی دوست سخن می‌گفتند.

اینکه مو در عرف عام سست و گسسته است، چگونه می‌تواند محملی برای اتحاد و یگانگی میان شکاف‌های اجتماعی باشد؟ به‌خصوص اینکه، همواره سر نشانه تفکر، شعور و آگاهی، و مو بخش سست، بی‌اهمیت و ناچیز بدن تلقی شده است؛ به‌تعبیری سر، نماد نهادهای عقلایی و مستحکم جامعه، و مو نماد اشکال سست و ناپایدار زندگی بوده است اما این عنصر همانند سایر اشیا در زندگی اجتماعی سیاسی همواره بیش از آنچه درباره‌اش گفته شده است عاملیت داشته است. وقتی می‌گوییم این جنبش به مویی بند است، منظور تأکید بر شیوه اتصال آن به‌واسطه پیوندهای سست به‌ظاهر کم‌اهمیت و ناچیز است. خصلت زله‌ای، سیال، منعطف و ناپایدار و فرار این جنبش، بر همین پایه قوام گرفته است.

در عین حال، مو کلیتی از امر روزمره را به‌مثابه امر معمولی و پیش‌پاافتاده نمایندگی می‌کند که در طول دهه‌ها به عقب رانده شده است. پس از انقلاب ۵۷ مو جنبه شیطانی و اغواگر ایانه یافت و چیزی بیش از خود را در روایت رسمی بر دوش کشید. در همان حال در زندگی معمولی صرفاً عنصری فناپذیر و این‌جهانی بود که سودای رهاشدن از بار اضافی معنایی را داشت که بر آن سوار شده بود. اگر در روایت رسمی، نمایش موی زن، به‌مثابه پلی برای جهنم است، در روایت جنبش روزمره، امری عادی است و می‌تواند به‌مثابه پلی برای اتصال همه «چیزهای عادی غیر عادی‌شده» تلقی شود. همه چیزهای مبتذل‌پنداشته‌شده و حقیری که به دور انداخته شده‌اند و بسان ناچیزهایی زیر فرش پنهان شده، به نمایندگی پوست که کنار هم جمع می‌شوند و یک بار دیگر به جلوی صحنه می‌آیند.

علی‌رغم توصیه حضرت حافظ که گفته بود «زلف بر باد نده تا ندهی بر بادم»، در جنبش متأخر این، زلف‌ها بودند که به دست باد سپرده شده بودند، نه اینکه دلی عاشق را بی‌قرار کرده باشند، بلکه جان‌هایی آگاه را به حرکت درآورده، آشوب و فتنه‌ای در جامعه ایجاد کرده بودند. رهاکردن موها به داستان باد، به‌تنهایی برای خلق یک جنبش کافی بود، با این حال عنصر زنانه جنبش و نقشی که در پیشبرد خواست زندگی دارند برجسته‌می‌شود، دو خواست «زندگی و آزادی» وقتی با موی زن گره می‌خورد می‌تواند به جلو حرکت کند. موها، درست وقتی که در این سال‌ها پنهان‌تر می‌شدند، به‌تعبیر گروس عبدالملکیان از پیچ‌وخم‌ها عبور می‌کردند و به‌سان رودخانه‌ای از کارون بلندتر می‌شدند، آن قدر بلند شدند تا به خیابان بیایند.¹ اینک، چیزی که سست و بی‌بنیاد می‌نمود، بنیان‌های فرهنگی یک جامعه را به چالش کشیده، آن را در وضعیتی استثنایی قرار داده است.

حتی زمانی که چادر در دهه ۶۰ پوشش غالب زندگی زنانه بوده است، مو به‌دلیل خصلت لغزنده، ظریف و باریکش، نقش فریبکارانه و متمدانه خود را ایفا کرده است. آشکارسازی و رهاسازی مو برای دختران و زنان بعد از چهل‌واندی سال، نوعی رهایی از قیدوبندهای معمولی زندگی است. جنبشی که مهسا به راه انداخت، تحولات جدیدی

1. اشاره به شعر گروس عبدالملکیان: تمام این سال‌ها داشتید بلند می‌شدید/ داشتید از پیچ‌وخم‌ها عبور می‌کردید/... رودخانه‌ای که چهل سال زیر روسری مانده باشد/ از کارون بلندتر است/ موها بلند می‌شوند/ تا به خیابان بیایند.

را در عرصه فرهنگی حتی میان خانواده‌های مذهبی ایجاد کرده است که براساس آن برخی از خانواده‌های مذهبی، حساسیت گذشته خود را نسبت به پوشش مو برای فرزندان‌شان از دست داده‌اند. مو که کوشش شد با گرم‌زدن به امور مبتدل، از دایره امر فرهنگی خارج شود، اینک خود از راهی دیگر به کانون مناقشات فرهنگ سیاسی بازگشته است؛ به‌همین دلیل، می‌دانیم که درگیری و اشتغال از طریق مو و آشکارکردگی آن، نماد اعتراض علیه مجموعه سیاست‌های فرهنگی است؛ بدین معنا مو که در کانون تفکیک عرصه خصوصی و شبه‌خصوصی و همین‌طور شخصی (خانه‌ها، مهمانی‌ها، جمع‌های دوستانه، اخیراً شرکت‌های خصوصی، صفحات اینستاگرامی) و عرصه عمومی (خیابان، ادارات و دانشگاه‌ها) قرار گرفته بود، اینک از طریق این جنبش و پیامدهای آن، تغییرات بنیانی را در این مرزگذاری وعده می‌دهد.

با این حال، وقتی پای موی زن به میان می‌آید، از تقاطع مختلفی همچون جنسیت، سن، قومیت، طبقه و فرهنگ‌های محلی و مذهب عبور می‌کند و به‌سرعت از پیوند مویرگی که با جوانی و زنانگی در ایران امروز دارد فراتر می‌رود. اینک، بیراه نیست که بگوییم چگونه مو به‌تنهایی بار سنگین پیوندزدن موقتی میان شکاف‌ها و ترک‌های جامعه را در ایران ۱۴۰۱ بر دوش می‌کشد و به‌مثابه پلی میان شکاف‌های اجتماعی عمل می‌کند.

پیوندهای اجتماعی مویرگی

یکی از مختصات جنبش‌های جدید، ابتنائشان بر پیوندهای سست است. مارک گرانووتر در مقاله «قدرت پیوندهای سست» (1973)¹ بر اهمیت پیوندهای ضعیف تأکید می‌کند. در نظر او، قدرت یک پیوند را می‌توان از طریق سه عامل کشش عاطفی، صمیمیت و خدمات متقابل در یک رابطه مشخص سنجید. ما با افرادی که می‌شناسیمشان، پیوندی قوی و رابطه‌ای نزدیک داریم و در نتیجه حلقه‌های محدود و مشخص خواهند بود اما همواره افرادی را می‌شناسیم که با آنها رابطه‌ای کمتر داریم، مناسبات عاطفی نیرومندی هم با آنها لزوماً نداریم، اما این افراد در اتصال و پل‌زدن میان حلقه‌های قوی، نقشی نیرومند دارند. مفهوم «پیوندهای ضعیف»، بر این فرضیه مبتنی است که در شبکه ارتباطات اجتماعی‌آشنایان دور، از دوستان نزدیک تأثیرگذارترند.

براساس دیدگاه گرانووتر، همگنی افراد عضو در گروه‌های دارای پیوند قوی، مانع دسترسی به اخبار، اطلاعات و ایده‌های خارج از آن شبکه می‌شود؛ بنابراین، وقتی جنبشی سامان می‌یابد، اخبار و اطلاعات به‌سرعت گسترش و ایجاد جمعیت‌های بزرگ خارج از نهادهای رسمی ممکن می‌شود. از طریق پیوندهای سست است که جریان آزاد اطلاعات بین بخش‌های مختلف جامعه به گردش درمی‌آید. جدای از گردش اطلاعات باید گفت که پیوندهای سست، نقشی مهم برای پل‌زدن میان پیوندهای قوی ایفا می‌کنند. روابط اجتماعی که در پیوندهای قوی به‌شدت فعال است، از طریق این پل‌ها در جهانی بزرگتر به هم می‌پیوندند و ما را با شبکه‌ای گسترده از روابط روبه‌رو می‌کنند.

پایین‌ترین شکل مناسبات اجتماعی را پیوندهای سست بنا می‌کنند که به‌سرعت به‌سمت اشکال مبتنی بر غربیگی به جلو می‌رود. این اشکال مبتنی بر غربیگی می‌توانند خود را در شکلی از جماعت‌ها نیز نشان دهند که در نهایت خود مولد صمیمیت‌ها و ارتباطات در سطح گسترده‌ترند؛ یعنی پیوندهایی سست که خود پلی برای پیوندهای قوی می‌شوند، گاهی تشکیل جماعت‌هایی می‌دهند که در مرز میان پیوندهای قوی و سست سیال باقی می‌مانند. در ایران پس‌انقلابی، در وضعیتی که شرایط برای کنش جمعی رسمی فراهم نبوده است، «جماعت‌های فرهنگی مبتنی بر زندگی» به‌سرعت گسترش یافته‌اند. یک نمونه آن، در پیمایش مصرف و کالاهای فرهنگی سعید معیدفر (۱۳۹۴) نشان داده شده است؛ برای مثال، می‌توان به جماعت‌های شکل‌گرفته حول جشن تولد به‌عنوان ساده‌ترین شکل جمع‌شدن

1. Granovetter, Mark S. (1973). "The Strength of Weak Ties". *The American Journal of Sociology*, 78(6): 1360-1380.

توجه کرد. براساس این پیمایش، ۶۰ درصد مردم ایران، در جشن تولد (خانواده یا دوستان) شرکت می‌کنند. این موضوع به نظر ساده می‌آید اما شکل‌بندی جدید جامعه را نشان می‌دهد؛ اینکه چگونه در جامعه‌ای که راه برای شکل‌دادن روابط اجتماعی در به اصطلاح انجمن‌ها و نهادهای رسمی ممکن نمی‌شود، جامعه مسیری را برای حفظ و بازتولید خود پیدا می‌کند؛ از این‌رو، جنبش زندگی که برآمده از لایه‌های جایگزین نگاهدارنده جامعه است، شکلی از مناسبات را حول پیوندهای سست بنا می‌کند که به سادگی قابل ردگیری، سرکوب، کنترل و انضباط‌بخشی نیست. این شکل از روابط، در هر جامعه‌ای که امکان ظهور اشکال نهادمند نباشد پدید خواهد آمد. در سریال سرگذشت ندیمه می‌بینیم زنانی که زیر یوغ رژیم بنیادگرایانه مذهبی، به دسته‌های مشخص طبقه‌بندی شده‌اند و امکان تعامل آشکار ندارند، آشپزخانه و خریدکردن را راهی برای اتصال و ارتباط بین خود انتخاب می‌کنند و به‌طور کلی غذا (عاملیت غیر انسانی) میانجی‌ای مهم برای اتصال جامعه فرودست (در این سریال عمدتاً زنان) می‌شود؛ به تعبیری جنبش مقاومت، حول مفهوم شبکه شکل می‌گیرد.

این اشکال متفاوت و متکثری که از طریق پیوندهای سست درون لایه‌های نهان زندگی روزمره سنگر می‌گیرند، واجد خصائصی از جماعت‌ها و حلقه‌ها و محفل‌ها می‌شوند که راه را برای تغییرات از پایین باز می‌گذارند.

قدرت جماعت‌های کوچک و لایه شبکه‌ای جامعه

عبدالمحمد کاظمی‌پور و محسن گودرزی در مقاله‌ای با عنوان «افول اجتماع» (۱۴۰۱)^۱ با تأثیر از ایده حیات انجمنی توکویل، ادعا می‌کنند که ایران از دهه ۶۰ به بعد دچار تحول عمیق اجتماعی شده است که در نتیجه آن، ما تضعیف شدید بنیادهای حیات اخلاقی و ازدست‌رفتن پیوندهای اجتماعی را شاهدیم. از آنجاکه نویسندگان معتقدند که بنیاد جامعه، روی دوش انجمن‌ها و تأسیسات مدنی استوار است، بر شاخص‌هایی همچون عضویت در انجمن‌های خیریه، عضویت در انجمن‌های اولیا و مربیان و میزان اعتماد عمومی در ایران تکیه می‌کنند و از سوی دیگر، پای آمارهای افزایش جرم و خودکشی و نظایر آن را به میان می‌آورند. آنها به‌درستی نشان می‌دهند که ما در جامعه‌ای فاقد حیات انجمنی زندگی می‌کنیم و از این‌رو مصیبت‌های زیادی را تحمل می‌کنیم اما چیزی که غفلت می‌شود این است که آنها خود را صرفاً سرگرم یک لایه از جامعه کرده‌اند.

زمان طرح این پرسش جامعه‌شناسانه فرامی‌رسد که پس جامعه چگونه دارد کار می‌کند؟ حضور لیستی مردم در انتخابات در دو دهه اخیر را (که نشانه‌ای از کنش عقلانی است) چگونه توضیح می‌دهیم؟ جنبش‌های اعتراضی و اجتماعی چگونه در زمانه افول اجتماع ممکن می‌شوند؟ همبستگی‌های زمان بحران‌های بزرگ مانند زلزله، سیل و اعتراضات سیاسی را چگونه باید شرح داد؟ جماعت‌های متکثر مذهبی و معنوی در جامعه چگونه تبیین می‌شوند؟ در اینجا می‌توان نشان داد که لایه دومی (علاوه بر حیات انجمنی) درون جامعه وجود دارد که به‌منزله نقش جایگزین برای استحکام و قوام جامعه عمل می‌کند. این لایه از جامعه یعنی حیات شبکه‌ای، بر پیوندهای سست و جماعت‌های کوچک استوار است؛ بنابراین، فرضیه افول اجتماع غیرقابل دفاع می‌شود.

همان‌طور که فرگسون (۱۳۹۹)^۲ گفته است، حیات شبکه‌ای که ساختاری افقی دارد و در زندگی انسانی همواره نقشی مهم داشته است، اغلب مورد غفلت قرار گرفته است، درحالی‌که حیات سازمانی که عمودی و سلسله‌مراتبی است، همواره بیشتر مورد توجه بوده است. حیات شبکه‌ای، به لایه‌ای از جامعه اشاره دارد که نه از طریق گروه‌های رسمی و متعارف، انجمن‌ها، سندیکاها، صنف‌ها و احزاب و همین‌طور سازمان‌ها، بلکه از مسیری کاملاً متفاوت

۱. کاظمی‌پور، عبدالمحمد و گودرزی، محسن (۱۴۰۱). «افول اجتماع در ایران، روایتی گاه‌شمارانه». *رفاه اجتماعی*، ۲۲ (۸۴): ۱۸۱-۲۱۰.
۲. فرگسون، نیل (۱۳۹۹). *برج و میدان: جدال در سلسله‌مراتب و شبکه بر سر قدرت جهانی*. ترجمه زهرا عالی، تهران: فرهنگ نشر نو.

یعنی روابط مایی^۱، گروه‌های دوستانه، جماعت‌های کوچک و بزرگ به جلو می‌رود. در این شکل شبکه‌ای جامعه، لایه‌ای از مفهوم اجتماع^۲ هنوز فعال است. کوچکترین واحد آن از روابط مایی آغاز می‌شود و به جمع‌های کوچک با پیوندهای قوی (وابستگان یا دوستانه) ادامه می‌یابد. سپس به سمت جماعت‌های با پیوند سست (یک جمع کوهنوردی تفریحی، جماعتی که درون یک باشگاه ورزشی مشخص شکل می‌گیرد و...) امتداد می‌یابد. این الگو، در برهه‌هایی، با اشکال بزرگتر جماعت^۳ نزدیک می‌شود و جنبه خلق‌الساعگی خود را بالا می‌برد، مانند جماعت جوانان مرکز خرید کوروش (کاظمی، ۱۳۹۵)^۴ که پیش‌از این یکدیگر را ندیده بودند یا جماعتی عظیم‌تر همچون تشیع جنازه پاشایی. شکل وسیع‌تر و گسترده‌تر و پراکنده‌تر را در تظاهرات اعتراضی انتهای سال‌های دهه ۹۰ و در اعتراضات ۱۴۰۱ دیدیم. گروهی ناشناس فراخوان می‌دهند، افرادی ناشناس با هدفی واحد به هم می‌پیوندند و هنگامی که از هم جدا می‌شوند همدیگر را نمی‌شناسند، روزی دیگر به هم متصل می‌شوند صرفاً از طریق نگاه‌ها و علامت‌هایی یکدیگر را شناسایی می‌کنند. در همه این اشکال، شور و هیجان در کنار برنامه‌ریزی‌های سیال و منعطف عقلانی باهم امتزاج می‌یابند.^۵

شکل‌بندی اعتراضات ۱۴۰۱ نیز از الگویی تبعیت می‌کند که ما آن را تحت تأثیر کاستلز، شبکه‌گرایی نام نهادیم. این الگو خودش از تحولی در ساخت اجتماعی متأثر است که با عنوان جماعتی‌شدن جامعه تعبیر شده است. جماعتی‌شدن جامعه حداقل دو دیدگاه رقیب دارد؛ یک دیدگاه را باید در آلن تورن جست که معتقد است با پایان یافتن عصر جامعه و افول روابط اجتماعی و افزایش احساس تنهایی در افراد (1396: 126)^۶ ما درگیر وضعیتی شدیم که حول اجتماعاتی هویت‌جو شکل می‌گیرد؛ اجتماعاتی که فراتر از هویت‌های ملی عمل می‌کنند، مثل جماعت مسلمانان یا جماعت فلسطینی‌ها و یهودیان در مدرسه‌ای در انگلیس. با تبدیل جوامع به جماعت‌ها، احساسات هویتی و تعلق به گروه‌ها و انجمن‌ها و فرقه‌ها افزایش می‌یابد. چنین جماعت‌هایی هویت‌پایه از آنجاکه به شدت طردکننده‌اند و در پی حفظ همگنی از مرزهای خود حراست می‌کنند، شرایط را برای ظهور قدرت‌های اقتدارگرایانه فراهم می‌آورند^۷ (تورن، 1398: 196).

رویکرد دوم را در دیدگاه‌های میشل مافزولی می‌توان دید که معتقد است با افول فردگرایی در عصر مدرن، اشکال قبیله‌ای جدیدی سر برمی‌آورند که مستلزم جماعت‌هایی است که بیشتر بر اساس عناصر عاطفی شکل می‌گیرند تا عقلانی. او هم مانند تورن معتقد است که روابط اجتماعی که هسته مرکزی مطالعه جامعه‌شناسی است، در عصر جدید کمرنگ شده است. با این حال، مافزولی از الگوی جماعت‌گرایانه دفاع می‌کند. او در کتاب **افول فردگرایی و عصر قبیله‌ها**^۸ معتقد است که جماعت‌هایی کوچک همچون کلوب‌های ورزشی، گروه‌های دوستان در محل کار، قهوه‌خانه‌نشین‌ها، کنسرت‌ها و جشن‌ها، شکلی از اجتماعات را می‌آفرینند که وی با عنوان قبایل جدید شهری از آنها یاد می‌کند که می‌تواند پایه الگوی باهم‌بودن و از نظر من خالق شکلی خاص از جنبش‌های اجتماعی باشد. اعضای این گروه کوچک تقریباً علائق و جهان‌بینی‌های مشابه، سبک پوشش و الگوهای رفتاری مشترکی دارند. از نظر مافزولی این جماعت‌ها با خصائصی همچون پیش‌بینی‌ناپذیری، درهم‌جوشی عاطفی و هویت‌یابی در یک فضای

1. We- relation
2. Community
3. Crowd

4. «پرسه‌زنی در جماعت»، ماهنامه اندیشه پویا، مرداد ۱۳۹۵.

5. البته که همواره اشکالی دیگر از جماعت که بازمانده دوران پیشامدرن‌اند، در جامعه باقی می‌مانند و فعالیت خواهند داشت.

6. تورن، آلن (1396). *پارادایم جدید*. ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

7. تورن، آلن (1398). *برابری یا تفاوت، آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟* ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: نشر ثالث.

8. Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes*. London: Sage.

جمعی (با استفاده از نیروی باورها، آیین‌ها، دین، وطن‌پرستی و...) شناخته می‌شوند. کیفیت شادباشانه و لذت‌بردن از لحظه حال، به مهم‌ترین آرمان چنین جامعه‌ای یعنی جامعه بدون اتوپیا بدل می‌شود¹.

تورن که ما را از تهدیدات جماعت‌گرایی آگاه می‌کند و هم مافزولی که مشتاقانه به استقبالشان می‌رود، معتقدند که چنین اجتماعاتی در جهت خلاف مسیر عقلانیت عمل می‌کنند. دیدگاه‌های عمدتاً ضد مدرن این جماعت‌ها در انتهای قرن بیست و ابتدای 21، تا اندازه زیادی محدود به جوامع مدرن متأخر اروپایی است. این‌گونه است که چنین متفکرانی، به افول فردیت و روابط اجتماعی می‌پردازند و شکل‌گیری جماعت‌ها را در جهت خلاف مسیر عقلانیت می‌بینند. درست است که در بسیاری از جوامع پیرامونی نیز جنبش‌هایی ضد مدرن (عمدتاً به پشتوانه جنبش‌های مذهبی) پدید آمده‌اند اما جنبش متأخر 1401- برخلاف آنچه در این ادبیات آمده است- جنبشی در جهت مدرن شدن، عقلانیت بیشتر و فردیت است. همان‌طور که توضیح خواهیم داد، جامعه ایران در دهه اخیر بیشترین استعداد را برای جنبش دموکراتیک دارد، اگرچه همواره بذر اقتدارگرایی همچون اهریمنی خفته درون جماعت‌ها و جنبش‌ها نهفته است.

بنابراین، ما میان آن سنجی از جماعت‌گرایی که به اقتدارگرایی و رهبری کاریزماتیک و در نتیجه حذف فردیت‌ها ختم می‌شود، با شکلی از جماعت‌گرایی که نقش پیوندزنده و تقویت رابطه اجتماعی دارد تفاوت قائل می‌شویم. این جماعت‌ها نه آن قدر ذیل هویت‌های خود گم می‌شوند که فردیت‌های خود را از دست بدهند و در برابر جماعت‌های دیگر صفا آری کنند، نه ضرورتاً چیزهای مشترکی که بینشان است، تفاوت‌های درونی‌شان را نادیده می‌گیرند. در حالی که شکل اول، مقوم جامعه توده‌ای است، شکل دوم، به تقویت جامعه و مناسبات اجتماعی کمک می‌کند.

بنابراین، لایه‌ای از جامعه که از زندگی روزمره و وجه غیررسمی آن برخاسته است، با مسیرهای انجمنی و نهادی که به برساننده جامعه مدنی مشهور شده‌اند متفاوت‌اند. قوت‌گیری شبکه‌های اجتماعی مذهبی در دهه ۵۰ و نقششان در انقلاب ۵۷ یک نمونه ارزشمند برای مطالعه است. رژیم‌های اقتدارگرا که زمینه حیات انجمنی را تضعیف می‌کنند، همواره از درک حیات‌های شبکه‌ای ناتوان بوده‌اند. بالاین‌حال، تحقیقات اندکی برای یافتن رد پای حیات شبکه‌ای در ایران داریم؛ برای مثال، با دقت در داده‌های پیمایشی مصرف و کالاهای فرهنگی متوجه می‌شویم که جماعت‌ها و گروه‌های کوچکی در دل جامعه ایجاد شدند که حول موسیقی، فیلم یا جشن تولد، باهم‌بودن را تجربه می‌کنند؛ جماعتی که عنصر مرکزی‌شان عاطفه است و بدون برنامه‌های سازمانی و ساختارهای عمودی کارشان را پیش می‌برند. این جماعت‌ها، عاطفی و احساسی، سیال و منعطف‌اند اما ضدعقلانی و نامدرن عمل نمی‌کنند.

به‌طور کلی، من سه نوع از اجتماعات و جماعت‌ها را می‌توانم نام ببرم که در طول دو دهه گذشته در ایران ایجاد شدند یا گسترش یافتند:

یکم، اجتماعاتی که حول اشتراکات شغلی عمدتاً ناپایدار شکل می‌گیرند، مانند جماعت‌های بیمه‌ای (به‌خصوص فروشندگان بیمه عمر)، جماعت‌های متنوع بورسی، جماعت‌های حول مفهوم «انرژی مثبت» و امثال آن. این جماعت‌ها از لحاظ تعداد قابل‌توجه‌اند؛ یعنی جمعیتی بزرگتر را درون خود جای می‌دهند اما حسی از یگانگی که به‌مثابه دین عمل می‌کند درونشان ایجاد می‌شود و همین‌طور از طریق مناسکی مشخص، میان خود و دیگر جماعت‌ها تمییز می‌گذارند. عناصر عاطفی درونشان و عصبیتی که از راه مرزگذاری مشخص می‌کنند، موجب تضعیف عنصر عقلانیت می‌شود؛ ایدئولوژی‌ای باز² که ناشی از خواندن کتاب‌های روان‌شناسی و موفقیت است و کلاس‌های

1. Dawes, S (2016). "Introduction to Michel Maffesoli's 'From Society to Tribal Communities'". *The Sociological Review*, 64: 734-738.

2. Open Ideology

آموزشی و دورهمی‌هایی که به تقویت روابط درون‌گروهی منجر می‌شود، دیوارهای قبیلگی را پررنگ می‌سازد؛ از این رو، الگوهای طرد خود را بازآفرینی می‌کنند و تا اندازه‌ای جماعت‌هایی بسته خواهند ماند.

دوم، جماعت‌های فرهنگی که حول مذاهب، قومیت‌ها، اقلیت‌های جنسی و... شکل می‌گیرند. این جماعت‌ها خرده‌فرهنگ خود را می‌آفرینند، نشانه‌ها و علائم خود را بازمی‌آفرینند و همین‌طور مناسبات عاطفی نیرومندی میان خود برقرار می‌کنند و عنصر عقلانیت، نقش مرکزی برای آنها ندارد؛ مانند عرفان حلقه و برخی دیگر از جماعت‌های مذهبی افراطی، طرفداران سرسخت گروه‌های جدایی‌طلب قومی، طرفداران و دلدادگان تیم‌های فوتبال استقلال و پرسپولیس و امثال آن.

هر دو شکل جماعت، فردیت را کم‌رنگ می‌کنند یا از میان می‌برند، عقلانیت و دموکراسی درون آنها جایگاهی ندارد و از این رو زمینه برای ظهور رهبرانی کاریزماتیک و پیروانی مطیع فراهم می‌شود. شکلی که تورن از آن انتقاد می‌کند و مافزولی سرخوشانه به استقبال می‌رود، بیشتر در قالب این دو جای می‌گیرند.

اما شکل سوم که در این مقاله مدنظر ماست، جماعت‌هایی‌اند که حول عناصر عقلانی، مدرن و به‌شیوه دموکراتیک کنار هم قرار می‌گیرند اما درگیر سلسله‌مراتب عقلانیت‌بازاری و مناسبات خشک انجمنی هم نمی‌شوند. جماعت‌های طبیعت‌گردی، جماعت ورزشی عضو یک باشگاه، جماعت حول نمایش فیلم و سریال، تورهای شهری، کوهنوردی تفریحی، محافل کتابخوانی، محافل فرهنگی دانشجویی و نظایر آن. شکل سوم از جماعت‌ها به‌خصوص اگر چه به‌بانه موضوعی مشخص گرد هم می‌آیند اما تعلقات عاطفی میانشان تعیین‌کننده است. اگر چه تشکیل گروهی مشخص را داده‌اند اما افراد به راحتی می‌توانند از آن خارج شوند و تعصبات مشخصی درون آنها شکل نمی‌گیرد. این جماعت‌ها بیشتر نه در خدمت بازار، بلکه در خدمت جامعه و فرهنگ‌اند. همین‌طور حضور در آنها، با به رسمیت شناختن دیگری و تفاوت‌ها منافاتی ندارد. به تعبیر تورن، پاسخ به این پرسش که چگونه علی‌رغم تفاوت‌ها باهم زندگی کنیم، از طریق این الگوی سوم ممکن می‌شود. در ادامه نمونه‌هایی از این جماعت‌ها را معرفی می‌کنم.

نمونه جماعت‌های متکثر کتابخوانی که ظرف ده سال گذشته در شهرهای ایران رشد کرده‌اند، در واقع تجربه‌ای از باهم‌بودن را به‌بانه کتابخوانی از سر می‌گذرانند. برای اینها برخلاف نظر مافزولی، مرزبندی چندان موضوعیتی ندارد و ضرورتاً نیازی نیست جبهه‌ای از مخالفان شکل بگیرد. از سوی دیگر، به بازار یا حکومت و منابع مالی گروه‌های قدرت متصل نیستند. هویت اگر چه بخشی از عنصر این شکل از جماعت است اما وجهی ممتاز ندارد. در عوض، جماعتی سیال، پویا و منعطف‌اند که به‌شکلی حلزونی به هم مرتبط می‌شوند. من این شانس را داشتم که دست‌کم از شش جماعت حول کتابخوانی در پنج شهر ایران دیدار کنم. آنها درحالی‌که کتاب می‌خوانند، بهانه‌ای برای باهم‌بودن دارند، فیلم می‌بینند، بازی می‌کنند، کوه و گاهی هم مسافرت می‌روند. این مجموعه، روابط عاطفی نزدیکی با یکدیگر برقرار می‌کنند و فعالیت‌هایشان را حول علایق مشترک سامان می‌دهند. اما این جماعت‌ها نه ضدعقلانی‌اند و نه با الگوی طرد با گروه‌های دیگر مقابله می‌کنند و نه زمینه شکل‌گیری رهبری حتی در مقیاس کوچک را فراهم می‌سازند؛ بنابراین، راه را برای ظهور قبایل شهری باز نمی‌کنند. در واقع، اینها اشکال جماعتی مدنظر تورن و مافزولی نیستند. از سوی دیگر، گروه‌های رسمی و انجمنی مدنظر توکویل نیز نیستند؛ برای مثال، صرفاً در «باشگاه کتابخوانی آرتا» با یک مجموعه حدود ۳۰ جماعت ۲۰ نفری مستمراً درگیر خواندن کتاب‌های گوناگون و انجام فعالیت‌های فراغتی‌اند مواجهیم. در شهرستان‌ها جماعت‌هایی کوچک‌تر حول کافه‌ها، کافه‌کتاب‌ها، گالری‌ها، مراکز آموزشی خصوصی و منازل شخصی شکل گرفته است.

نمونه دیگر این تحول را می‌توان در دانشگاه‌ها دید و نشان داد که چگونه محفل‌های دانشجویی، جای تشکل‌های دانشجویی را گرفته‌اند. درحالی‌که تشکل‌های دانشجویی، زیر بار قواعد محدودکننده در حال تزیید اداری و سیاسی،

جذابیتشان را برای دانشجویان از دست داده‌اند، محفل‌ها که نوعی جماعت دانشجویی غیررسمی‌اند، برمبنای الگوهای متفاوت فراغتی و فرهنگی مشغول به کارند. نهاد فرهنگی دانشگاه به اضمحلال رسیده است اما در عوض همین محفل‌های غیررسمی، فضای دانشگاه‌های کشور را از لحاظ فرهنگی پویا نگاه داشته‌اند. همین‌طور جماعت‌های مجازی شکل گرفته که در اشکالی مختلف، زندگی شبکه‌ای خود را به جلو می‌برند، نقش مهمی در پیشبرد برنامه‌های جامعه دارند. این شبکه‌های اجتماعی مجازی، از وابستگی‌های خانوادگی و دوستانه تا وابستگی‌های غیررسمی مبتنی بر آشنایی دور را سامان داده‌اند؛ بنابراین، مجموعه این جماعت‌های متکثر، در خدمت جامعه‌سازی‌اند و در فقدان نهاد‌های رسمی، به‌تنهایی بار استحکام جامعه را بر دوش می‌کشند و در شرایط جنبشی این شبکه‌های غیررسمی جماعت‌ها هستند که امکان اتصال و پیوند میان آدمها را ممکن می‌کنند. به همان اندازه که گسترده‌تر می‌شوند، از پیچیدگی غیرمتمرکز و درهم‌تنیدگی غیرقابل رویت، برخوردار می‌شوند.

رادیکالیزه‌شدن زندگی معمولی

اعتراضات واپسین سال‌های دهه ۹۰ از حیث مختصات، شباهت نزدیکی با جنبش ۱۴۰۱ داشت، چراکه همه این اعتراضات با ویژگی‌هایی از قبیل فقدان رهبری مشخص، گروه‌های پرنفوذ میکرو، پراکندگی و گستردگی، تنوع سنی و قومیتی و... و ساختار افقی همراه بوده است. با این حال، چیزی که موجب تعجب همگان در جنبش اخیر شد، گستردگی سریع، تداوم زمانی و حضور معنی‌دار جوانان، نوجوانان و دانش‌آموزان و به‌خصوص دختران نوجوان بود. قدرت جمع‌های کوچک در این جنبش به‌قدری پراهمیت بود که یک بار دیگر لایه شبکه‌ای جامعه را که بر دوش پیوندهای سست استوار شده است، به ما یادآور شده است. اگر ابتدای دهه ۹۰ هنوز جایی برای احزاب مخالف درون نظام سیاسی برای یارگیری باقی مانده بود، در انتهای دهه ۹۰ این نکته آشکار شد که حتی گروه‌های اپوزیسیون داخلی نیز در بطن زندگی روزمره مردم، جایگاهی نخواهند داشت. بی‌اعتمادی به هرگونه گروه‌های مرجع سیاسی، حتی دامن گروه‌های مخالف خارج از کشور را نیز گرفت. سلبریتی‌ها و اینفلوئنسر‌ها نیز که در جنبش اخیر تقلائی داشتند، نه در نقش رهبر، بلکه بیشتر در مقام تسهیلگر^۱ ظاهر شدند.

اینک جنبش زندگی، فاقد هرگونه رهبری مشخص و هدایت متمرکزی است. در عوض، رهبران این جنبش، آدم‌های معمولی‌اند که می‌توانند به‌صورت موقتی، مقطعی و پراکنده، هدایت آن را بر عهده بگیرند. تکتک افراد درگیر، از خود و دیگران می‌پرسند که آنها چه نقشی در این جنبش می‌توانند داشته باشند؟ حسی از بیگانگی که در طول یک دهه اخیر بین بسیاری از ناراضیان وضع موجود ایجاد شده بود، اینک به حسی از عاملیت و تأثیرگذاری تغییر یافته است. چنین جنبشی در بدو امر، تأثیراتی عمیق بر زندگی مردم گذاشته است: حس عاملیت آنها را «در» و «بر» زندگی بازگردانده است و برای لحظاتی احساسات و پیوندهایی میان مردم برقرار کرده است، گفت‌وگو و بحث بر سر اهداف جمعی را بازگردانده، سرخوشی‌های زنان در شهر تا اندازه‌ای امکان ظهور یافته و دهها تجربه ناب دیگری که مردم در این روزها داشته‌اند.

جنبش ۱۴۰۱ صرفاً به این دلیل نام زندگی را بر خود نهاده است که برخاسته از مطالبات کاملاً معمولی، اولیه، دم‌دستی و بدیهی است، بلکه تجربه کنش جنبشی در این دو ماه، زندگی را عمق بخشیده و به تعبیری زندگی را زندگی‌تر کرده است. خواست زندگی، امری نوظهور نیست و همواره در تمامی جنبش‌های گذشته نمود داشته است اما در جنبش متأخر، خواست زندگی نه صرفاً یک مؤلفه جنبش در کنار سایر مؤلفه‌ها، بلکه باید به‌مثابه روحی کلی برای آن در نظر گرفته شود.

تصاویر کلیشه‌ای از زندگی معمولی، امری جدید نیست. دست‌کم از ابتدای دهه ۲۰ به این‌سو، روشنفکران و دانشگاهیان، هراس از سبک‌های نوپدید زندگی را به میان ما آوردند؛ هدایت حکیم الهی (۱۳۲۴)، در کتاب *شهر مموکرات*، جوانان و سبک زندگی‌شان را ذیل عنوان ژینگلو نقد کرد، صمد بهرنگی (۱۳۳۶) مصرف فرهنگی طبقه متوسط شهروندان تبریزی از جمله سینما رفتن، مجله‌خواندن و خواندن رمان عاشقانه را نکوهش کرد، احسان نراقی (۱۳۴۱) تضاد ارزشی جوانان با جامعه را برجسته کرد، صاحب‌الزمانی (۱۳۴۷) در کتاب *جوانی پررنج* سینما را پناهگاه فراریان و محرومان جنسی دانست و اتومبیل را مصیبتی برای آشنایی زودهنگام دختران و پسران برشمرد، قدرت‌الله واحدی (۱۳۴۷) در کتابی با عنوان *طلاق* نسل جدید زنان را تنوع‌طلب و بهانه‌جو برشمرد. این فهرست بلند ار جاعات به این دلیل است که گمان نکنیم نکوهیدن امر معمولی، به بعد از انقلاب ۵۷ اختصاص دارد. چیزی که بعد از انقلاب افزوده شد، نهادینه‌سازی چنین مواجه‌هایی در ساختارهای قانونی و سیاست‌گذاری است که براساس آن، در دوره‌هایی از ایران پساانقلابی، آرایشگاه‌ها، فروشگاه‌های لباس، کافه‌ها، باشگاه‌ها، رستوران‌ها، پارک‌ها و همه فضاهای زندگی عادی، زیر فشار و محدودیت بیشتری قرار گرفتند. علی‌رغم یافتن راه‌های دورزدن قوانین از سوی مردم معمولی، این محدودیت‌ها به حس خشم و تحقیر انباشته‌شده دامن‌زده است. جمله «شخصی» سیاسی است به شکل خاص خود محقق شده بود و گویا مردم چیزی را نمی‌دیدند که دیگر صرفاً متعلق به حوزه شخصی‌شان باشد. این‌گونه بود که امر سیاسی نیز کاملاً شخصی شده بود و در اتاق‌خواب‌ها و محفل‌های بسیار کوچک خانوادگی و در رؤیاها و توهمات افراد نیز حاضر می‌شد.

اکنون این فرزندان، برای آزادسازی حریم شخصی و خصوصی خود مبارزه می‌کنند و به تعبیر آصف بیات (۱۴۰۱)، اعتراضشان تلاشی است برای پس‌گرفتن زندگی و خوشی‌هایی که طلبکارند.^۱ این جوانان^۲ معتقدند که زندگی و عناصر آن که به دنبال آن‌اند، نباید مطالبه‌ای سخیف در نظر گرفته شود، چراکه پایه‌ای برای ارزش‌های انسانی‌اند و باید رادیکال‌ترین خواسته‌ها را درون آنها دید.

برای پاسخ به این پرسش که زندگی معمولی در ۱۴۰۱ چگونه در کانون یک جنبش جای گرفت، باید هم‌پنداری‌هایی از رخدادها و جریان‌ها را دید که موضوع نوشتار حاضر نیست. من به برخی از رویه‌ها و جریان‌ها در نوشتاری دیگر اشاره کرده‌ام^۳ و در اینجا بیشتر بر مختصات خود جنبش تأکید می‌کنم. یکی از مؤلفه‌های مهمی که جنبش زندگی را تشریح می‌کند، اهمیت‌یابی عرصه خصوصی در ایران متأخر است که بر مبنای آن، معنا و اهمیت حوزه خصوصی در چند دهه اخیر به سرعت تغییر کرده است. از دهه ۸۰ به بعد، برای فرزندان که تا اندازه زیادی از سوی خانواده‌هایشان محدودیت کمتری داشتند، حریم خصوصی، به مطالبه‌ای جدی بدل شده است. قدرت‌یافتن حریم شخصی و در نتیجه حوزه خصوصی، به شکاف درون جامعه میدان بیشتری داده است. یکی از آن موارد، فضای مدرسه به‌مثابه بخشی مهم از دستگاه ایدئولوژیک دولتی است.

دو جهان مدرسه و خانواده که روزگاری یگانه به نظر می‌رسیدند یا دست‌کم تنش‌هایی جدی با یکدیگر نداشتند، از دهه ۷۰ به این‌سو به تدریج هر چه بیشتر از هم فاصله گرفتند. اینک در آستانه دهه ۱۴۰۰ در مدارس ما هم‌زمان دو فرهنگ وجود دارد؛ جهان کهنه آموزش ایدئولوژیک (جهان کتاب درسی و فضای رسمی آموزش) و جهانی نوپدید که بر زندگی معمولی (جهان زندگی دانش‌آموزان) تأکید می‌کند. این دو جهان، آشکارا در برابر هم قرار گرفتند. مدت‌هاست که مدرسه، هم کارآمدی خود را در آموزش (اباذری، ۱۳۸۱)^۴ و هم بازتولید ایدئولوژی

1. تحول پارادایمی عظیم در ذهنیت ایرانی، مصاحبه با روزنامه اعتماد، دوشنبه ۱۸ مهر ۱۴۰۱.
2. لازم است اشاره کنم که چنین تفسیری از مصاحبه جمعی که در ادامه در این مجله می‌آید و حدود ۱۰ مصاحبه جمعی که با نوجوانان و جوانان از سال‌های ۱۳۹۵ تاکنون داشته‌ام استخراج شده است.
3. «جابجایی‌های عظیم فرهنگی و اجتماعی و جنبش زندگی روزمره». *نوماهنامه چشم‌انداز ایران*، شماره ۱۳۷، آبان و آذر ۱۴۰۱.
4. اباذری، یوسف (۱۳۸۱). «فروپاشی اجتماعی». *ماهنامه آفتاب*.

(رضایی، ۱۳۸۴)^۱ از کف داده است. جوانان، در جهانی دوگانه قرار گرفته‌اند که یک سمت آن خانواده و سمت دیگرش دولت است. در یک کلام، درحالی‌که ظرف چند دهه نهاد خانواده در ایران متحول شده است، نهاد مدرسه تغییری نکرده است. دستگاه‌های دولتی در ایران برای چندین دهه، با فشارهایی که از طریق ارزش‌های رسمی بر سبک زندگی جوانان و نوجوانان وارد کرده‌اند، موجب عقب‌نشینی نوجوانان درون اتاق‌خواب‌هایشان شده‌اند. تحولات درون اتاق‌خواب‌ها فضای کلی خانه را نیز گاهی پرتنش و گاهی مصالحه‌آمیز کرده است اما در مجموع در جامعه شهری، فضای خانه را بیشتر به قلمرو آزادی تبدیل کرده است. فرزندان اینک می‌دانند که والدین تا اندازه‌ای، هم در تجربه شخصی خود و هم به دلیل نگرانی از آینده فرزندان‌شان، نارضایتی‌های جدی از وضع موجود دارند؛ از این‌رو، همدلی نانوشته‌ای میان آنها ایجاد شده است که به فضایی از آزادی عمل بیشتر منجر شده است.

می‌توان ادعا کرد که اعتراض جوانان، با اتاق‌خواب‌هایشان نسبتی دارد. نه صرفاً به این دلیل که آنها با گوشی‌های هوشمند خود وقتی روی تخت یا کاناپه‌شان دراز کشیده‌اند، تعاملات خبری و کنشی خود را سامان می‌دهند، بلکه از تحولی در اتاق‌خواب سخن می‌گوییم که می‌توان آن را ذیل پدیده جوانان میانسال و انقلاب اتاق‌خواب‌ها توضیح داد. اگر اتاق‌خواب را به مثابه حریم شخصی و خصوصی افراد در نظر بگیریم، آن وقت با عناصر متکثر سرکوب‌شده، عقب‌رانده‌شده و انباشته‌شده بسیاری (چیزهای معمولی که درون فضای بسته اتاق‌خواب پناه گرفته‌اند) روبه‌رو خواهیم شد که کلیت «فرهنگ سرکوب‌شده جوانی» را بازنمایی می‌کنند. اتاق خواب‌ها همانند «اتاق امن» دیوید فینچر پناهگاهی‌اند که جوانان و زنان در آن از طریق شبکه‌های اجتماعی روی موبایل‌شان بیرون را زیر نظر می‌گیرند.

بسیاری از تحولات را می‌توان از مشاهده فضای اتاق‌خواب‌ها فهم کرد؛ فرهنگ جوانی، از طریق عناصر و تحول در اشیای درون اتاق‌خواب‌ها، چیزهای درون کتو‌ها و کمد‌ها و قفسه‌های کتاب و فیلم تشخیص داده می‌شود. بدین‌وسیله می‌توان گفت که با نوعی از «فرهنگ سیاسی خانگی‌شده» مواجهیم که به جای آنکه اتاق‌خواب را مکان غریزه و لذت‌جویی تعبیر کند، غریزه و لذت را با سیاست و نارضایتی گره زده است. گوشی‌های هوشمند که مرزهای عمومی و خصوصی را کمرنگ کرده‌اند، از پیش مسائل کاملاً شخصی را با حضور در فضایی همچون اینستاگرام به امری سیاسی بدل کرده بودند. از ابتدای دهه ۹۰ که اینستاگرام در ایران گسترش یافت، کاربردی خاص پیدا کرد، به‌خصوص برای دختران و زنانی که درون صفحات اینستاگرام، مهمانی‌ها و یا فضای اتاق‌خواب‌شان و همچنین بدنشان را به نحوی که هستند یا دوست دارند باشند نمایش داده‌اند و تصویر موها و لباس‌هایی که دوست دارند دیده بشود را به نمایش می‌گذاشتند (یک مطالبه کاملاً معمولی). این تصویر، کاملاً متفاوت با تصویری بود که در فضای مدرسه و دانشگاه و اداره یا حتی خیابان دیده می‌شد. آنها این دوگانگی را دوست نداشتند، بلکه می‌خواستند به نفع فرهنگ اتاق‌خواب، فضای عمومی را نیز تغییر دهند.

مک رویی و گاربر^۲ در سنت مطالعات فرهنگی در سال ۱۹۷۶ با طرح این پرسش که چرا دختران بیشتر از طریق دوست‌پسرهایشان با خرده‌فرهنگ‌ها مرتبط می‌شوند، به این نتیجه دست یافتند که زندگی خرده‌فرهنگی آنها، در قلمروی جایگزین یعنی اتاق‌خواب‌هایشان می‌گذرد؛ به عبارت دیگر، فرهنگ اتاق‌خواب، جایی است که به ما درباب فرهنگ جوانی می‌گوید. اینک می‌توان نشان داد که چگونه چیزهای معمولی این فرهنگ، مطالباتی را در عرصه عمومی فریاد می‌کشند. در طول چند دهه گذشته، اتاق‌خواب‌های ایرانی نیز فضای جایگزین هم برای دختران و هم

۱. رضایی، محمد (۱۳۸۴)، *ناسازده‌های گفتمان مدرسه، تحلیل از زندگی روزمره دانش‌آموزی*، تهران: نشر جامعه و فرهنگ.

۲. McRobbie and J. Garber (1976). "Girls and Subcultures". S. Hall and T. Jefferson (eds.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (London: Hutchinson and Co), 209-23.

پسران شده است، هرچند دختران در مقایسه با پسران ایرانی، از اتاق خواب‌هایشان به‌مثابه «فضای خصوصی عمومی‌شده» بیشتر بهره بردند. عناصری از زندگی که دختران جوان، آرزوی آن را در خیابان‌ها در ذهن داشتند، در عمل با عقب‌نشینی درون اتاق خواب‌هایشان محقق می‌شد. چه رویاها و کردارهایی معمولی که در بستوی اتاق خواب‌ها مخفی شده بود، به امید روزی که بتواند در خیابان‌ها محقق شود.

اما اهمیت یافتن حریم شخصی اتاق خواب‌ها در ایران را باید در سطحی کلان‌تر نیز درک کرد. بیگارت و والزر (۲۰۰۵)^۱ از مفهوم یویویی‌شدن^۲ جامعه استفاده کردند برای اینکه تحولی مهم در جوامع جدید را به ما نشان دهند. می‌بینیم که بسیاری از عناصر این فرهنگ نوظهور، جهانی است اما همواره عناصری تکینه نیز برای جامعه ایران وجود دارد. آنها با استفاده از این مفهوم، استدلال می‌کنند که چگونه «جوانان میانسال» در نتیجه سیاست‌های اقتصادی، گرانی اجاره مسکن، بیکاری یا کار نیمه‌وقت و بی‌ثبات، گرانی شهریه‌های دانشگاه ناچار به سکونت در منزل والدینشان می‌شوند، به اتاق خواب‌های خود عقب‌نشینی می‌کنند و در آن حبس می‌شوند؛ از این‌رو، با جوانانی مواجهیم که اگرچه دوران جوانی‌شان سر آمده است و به میانسالی نزدیک می‌شوند اما نه شغل مناسبی دارند، نه می‌توانند مستقل زندگی کنند و نه ازدواج کنند. این، چیزی است که محققان از آن به پدیده جوانان میانسال^۳ یاد کرده‌اند. همانند جوانانی که حسین سناپور (۱۴۰۰) در رمان «کلاه گردانی میان آس و پاس‌ها»، آنان را دارای کار بی‌ثبات یا بیکار، درگیر بطالت و ملال، فاقد آینده، احساس اضافی بودن، مقیم خانه پدری و در یک کلمه بازنده به تصویر کشیده است. در ایران نیز مسائل اقتصادی، توان جوانان را برای استقلال از خانه پدری و یافتن کار دلخواه پایین آورده است. محمدجلال عباسی شوازی و میلاد بگی، در پژوهششان که طی دوره ۱۳۶۳ تا ۱۳۹۵ انجام شده است، نشان دادند^۴ که انتقال به دوره بزرگسالی در دهه‌های اخیر به‌کندی پیش می‌رود؛ از این‌رو، فرزندان ترجیح می‌دهند به‌دلیل مشکلات اقتصادی، سال‌های بیشتری را در کنار والدین خود سپری کنند. در ایران مسائل اقتصادی در کنار محدودیت‌های فرهنگی و «تنگناهای یک زندگی معمولی»، اتاق خواب‌ها و خانه‌ها را به عرصه‌ای بیش از یک خانه معمولی بدل کرده است. خانه محل انباشت تحقیر، خشم، اضطراب، و مطالبات عمده در جامعه شده است. بی‌افقی نسبت به آینده و ناامیدی از وضع موجود، ترس و محافظه‌کاری را کمتر کرده است. از سوی دیگر، تنش‌های درون خانه‌ها موجب سرگشتگی و نارضایتی بیشتر جوانان شده است. به‌خصوص برای خانواده‌های طبقات پایین جامعه، اتاق خواب ممکن است حتی محل فضای خصوصی نیز نباشد، بلکه به‌دلیل قلت فضا، خانه در کلیت‌ش صحنه مبارزه حریم خصوصی و عمومی شده باشد و از این طریق خانه محل انباشت انواع نارضایتی‌ها شود.

به‌طور خلاصه، فرهنگ اتاق خواب، از عرصه شخصی به عرصه سیاسی گام نهاده است و ارزش‌های آن که نماد امر معمولی و کاملاً خصوصی است، در عرصه اجتماعی نمود یافته است. در چنین وضعیتی، اتاق خواب‌های جوانان، در تقاطع فضای کار و بازار، عرصه سیاسی، مصرف و زندگی معمولی به فرهنگ نارضایتی و اعتراض میدان داده است. این هم یکی از دلایل نزدیکی والدین با فرزندان‌شان است که کمابیش در ارتباط با ناکارآمدی وضع موجود، با این فرزندان همدل‌اند؛ از آن‌رو، نارضایتی موجود در اتاق خواب‌ها در مواردی توسط والدین (به عنوان نمودی از اعتراضات در این دو ماه) به پشت‌بام‌ها گسترش یافته است. اگر موی دختران را یکی از ابژه‌های مهم محبوس‌شده در اتاق خواب‌ها در نظر بگیریم، می‌توان اعتراف کرد با به‌دست‌یادسپردن آن در خیابان‌ها، اینک

1. Biggart, A., Walther, A. (2005). "Coping with Yo-Yo Transitions: Young Adults' Struggle for Support, between Family and State in Comparative Perspective". In C. Leccardi and E. Ruspini (eds), *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*. Ashgate Publishing, pp. 41-62.

2. The 'yo-yo-ization'

3. Young Adult

4. نتایج این مطالعه به‌صورت مقاله علمی پژوهشی با عنوان «شکل‌گیری خانوار و ترتیبات زندگی جوانان در ایران: شواهدی از تأخیر در گذار به زندگی مستقل» در فصل‌نامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات منتشر شده است.

فرهنگ اعتراضی، از اتاق خواب‌ها به عرصه عمومی پیشروی کرده‌است و به‌تعبیر عبدالملکیان «موها بلند نمی‌شوند، برمی‌خیزند». شبکه‌های اجتماعی که بر دوش منافع خرد کنشگران برسر اولویت زندگی شکل گرفته‌است، پیوندهای سستی همچون موباریک و متکثر، در هم تنیده و انبوه، سیال و منعطف، فرار و گریزان را شکل داده‌اند. زندگی روزمره با تأکید بر امر شخصی و خصوصی و طلب کلیت زندگی خود را از اشکال ناجنبدشهای دهه‌های گذشته رهانیده و با رادیکالیزه شدن بیشتر به سمت «جنبدشهای جدید جدید» گام برداشته‌است.

نتیجه‌گیری

جنبش اجتماعی زندگی روزمره که بر پیوندهای سست و زندگی جماعت‌محور مبتنی است، از حیاتی شبکه‌ای برخوردار است که آن را از خصائص جنبش‌های اجتماعی نوپدید برخوردار می‌سازد. باین‌حال، خصلت فرهنگی جنبش و تأکید بر زندگی معمولی، آن از اشکال پیشین جنبش در ایران جدا کرده است. تا دهه هشتاد شمسی، استراتژی گروه‌ها، جماعت‌ها و افراد، «بازی در زمین دیگری» (دوسرتو، 1998) و استفاده از قواعد «میدان دیگر» برای پیشبرد «اهداف ما» بود؛ برای مثال، جماعت‌های حول نذری‌ها و ایام مذهبی (محدثی و بهرام‌نژاد، ۱۳۹۶) را می‌توان به یاد آورد. شادی‌های خیابانی پس از پیروزی تیم فوتبال یا اوج‌گرفتن حضور طربناک همراه با ترس در غروب چارشنبه‌سوری، همه نقش میانجی فعالیت‌های جمعی را ایفا می‌کردند؛ اما در دهه ۹۰ «بازی در زمین خود» شروع شده است و شکل آشکار و آگاهانه پیدا کرده است، به این معنا که برای کنشگری، به استفاده از میانجی‌های فرهنگی از پیش موجود نیازی نبود. چنین جماعت‌های خودبنیادی، دارای خصلت کنترل‌ناپذیر و غیرقابل‌پیش‌بینی و شبکه‌ای (عوامل انسانی و غیر انسانی) اند.

باین‌حال، درباره خصائص نوپدید این جنبش، نباید اغراق کرد. هیچ جنبش مطلقاً دموکراتیکی وجود ندارد و جنبش زندگی، بعد از تبدیل به جنبش انقلابی نیز هم از مختصات دموکراتیک و هم از برخی تمایلات اقتدارگرایانه برخوردار شده است. در این نوشتار، نه‌تنها نشان دادیم که جنبش زندگی بر دوش چه جماعت‌هایی سوار شده است، این ادعا را مطرح می‌کنیم که مسیر پیش‌روی جنبش را براساس پایه‌های آن می‌توان پیش‌بینی کرد. می‌توان دید که جمهوری اسلامی پس از انقلاب ۵۷ چگونه بر دوش جماعت‌ها و شبکه‌های مذهبی در دهه ۵۰ قرار گرفته بود. شکلی از جماعت‌ها که تا این لحظه پشتوانه جنبش زندگی بوده است، آن را جنبشی عقل‌گرا، خواهان دموکراسی، طرفدار ارزش‌های سکولار و مدرن و حامی ارزش‌های زندگی خصوصی نشان داده است.

علاوه بر این نکته، دو مسیر حیات انجمنی و حیات شبکه‌ای، برای موفقیت فردای جنبش امری حیاتی است. اگرچه بدون حیات انجمنی، جنبش انقلابی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد (برای نمونه انقلاب‌های عربی) اما برای بازسازی جامعه، حیات انجمنی و موقعیت‌های نهادی ضرورت خواهد داشت. همچنان که در برخی از کشورهای که بهار عربی را تجربه کرده‌اند، زمین انقلاب را جنبش‌هایی کشت کردند که بر دوش شبکه‌های دموکراتیک بنا شده بودند اما کمی پیش‌تر، گروه‌هایی آن را درو کردند که عمدتاً در حیات انجمنی (نمونه مصر و تونس در سال‌های اولیه انقلاب) سکنی گزیده بودند. توجه به انجمن‌ها و نهادهای دموکراتیک، برای پیشی‌نگرفتن نهادهای انجمنی اقتدارطلب اهمیتی حیاتی دارد.

توفیقات جنبش زندگی باید در نوشتاری دیگر بحث شود اما اگر مطالبات اولیه آن را در نظر بگیریم، بسیاری از آنها هم‌اکنون نیز محقق شده‌اند. تجربه بیش از دو ماه زیستن در شرایط جنبشی، فرصتی برای ارتباط و پیوندهای بیشتر شد. نسل جوان از طریق تجربه‌های تلخ و شیرینی که در طول این چند ماه داشتند، به‌میانجی زیستن درون

شبکه‌های اجتماعی مختلف مجازی و نیز در محفل‌های متفاوت و درون فضای مدرسه و دانشگاه، به سطحی از تجربه کاملاً متفاوت رسیدند. بسیاری فکر می‌کنند که جوانان و نوجوانان و زنان به‌عنوان حاملان اصلی و اولیه جنبش، از تجربه لازم بی‌بهره‌اند و از این نکته غفلت می‌کنند که زیستن در شرایط جنبشی، جامعه ایران (و به‌طور خاص دختران و پسران جوان و نوجوان) را در ابتدای دهه ۱۴۰۱ به‌کل متفاوت کرده است؛ اما اگر به بار اضافی بنگریم که در هفته‌های بعد به جنبش افزوده شده است، چنین توفیقی که از آن سخن گفتیم چندان به چشم نخواهد آمد.

پدیده‌ای که می‌تواند سست‌بودن و شکننده‌بودن جنبش را نشان دهد، این نکته است که چگونه، قشر خاکستری معترض (عمدتاً میان‌سال) در «وضعیت دو فقدان چشم‌انداز» قرار گرفته است. درست است که بخشی قابل‌توجه از جامعه چشم‌اندازی در وضعیت موجود نمی‌بینند و از این‌رو معترض‌اند اما جنبش روزمره نیز از ترسیم چشم‌اندازی جدید برایشان ناتوان بوده است.